



سجل بحوث
مؤتمر النص الشرعي
القضايا والمنهج

الجزء الأول

١٤٣٧هـ - ١٤٣٨هـ

www.csi.qu.edu.sa

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد. فانطلاقاً من دور كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم في خدمة العلم الشرعي، واستمراراً للمشاركة العلمية تنظم الكلية مؤتمر: (النص الشرعي، القضايا والمنهج) والذي تسعى الكلية من خلاله لمناقشة عدد من القضايا المهمة حول النص الشرعي، والخروج بتوصيات مفيدة في هذا المجال، وفور صدور الموافقة على المؤتمر، قامت الكلية بتشكيل اللجان العاملة في المؤتمر، والتي شملت:

- ١- اللجنة العليا.
- ٢- اللجنة المنظمة.
- ٣- اللجنة العلمية.
- ٤- أمانة المؤتمر.
- ٥- اللجنة التنفيذية.
- ٦- اللجنة المالية.
- ٧- لجنة المطبوعات.
- ٨- لجنة العلاقات العامة.
- ٩- لجنة الإعلام.
- ١٠- لجنة الجلسات والتوصيات.

وقد أنهت اللجنة العلمية أعمالها حيث استقبلت عدد (٢٤٨) ملخصاً ممن رغبوا في المشاركة في المؤتمر، وتم فحصها والموافقة على عدد (١٤٥) ملخصاً تخدم أهداف المؤتمر ومحاوره، كما استقبلت اللجنة العلمية البحوث بعد إنجازها والتي تجاوزت ثمانين بحثاً، وتم تحكيمها تحكيمياً علمياً، وأجيز منها تسع وخمسون بحثاً، وقد تنوع المشاركون فيها من مختلف الدول الإسلامية، حيث شارك باحثون من عدة دول من بينها: مصر والسودان والجزائر والمغرب والأردن واليمن وساحل العاج والسنغال إضافة إلى عدد من أساتذة الجامعات السعودية.

كما جاءت محاور المؤتمر كما يأتي:

المحور الأول: النص الشرعي، المفهوم والحجية.

١- مفهوم النص الشرعي ومحدداته.

٢- حجية النص الشرعي.

المحور الثاني: تعظيم النص في الكتاب والسنن وعن السلف.

١- دلالات وإشارات تعظيم النص في الكتاب والسنة.

٢- تعظيم النص عند السلف، أقوال ومواقف.

المحور الثالث: جدلية العلاقة بين النص وفهمه.

١- قواعد وضوابط قراءة النص.

٢- اختلاف الفهوم للنص.

٣- فهم السلف للنص.

المحور الرابع: المؤثرات في الموقف من النص الشرعي:

١- المؤثرات الإيجابية.

٢- المؤثرات السلبية.

المحور الخامس: العلم بالنص الشرعي، قواعد وضوابط.

المحور السادس: المناهج المخالفة في التعامل مع النص الشرعي.

١- مظاهر عدم توقيف النص الشرعي والتهوين منه.

٢- المناهج المتقدمة في التعامل مع النص الشرعي، دراسات تاريخية وصفية.

٣- المناهج المعاصرة في التعامل مع النص الشرعي (المنهج التاريخي، المنهج المادي، المنهج التأويلي، المنهج الحدائي، المنهج العقلاني).

وقد كان لتوجيهات معالي مدير الجامعة وسعادة وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي رئيس اللجنة العليا للمؤتمر الأثر الكبير في متابعة أعمال المؤتمر، وتجاوز الصعوبات، كما كان للزملاء في لجان المؤتمر المتعددة جهود مشكورة، في الإعداد والتنظيم والمتابعة.

وفي الختام أتقدم بجزيل الشكر لمقام خادم الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبدالعزيز - حفظه الله - على دعمه الكبير للتعليم، كما أتقدم بالشكر لسمو ولي العهد نائب رئيس مجلس الوزراء وزير الداخلية صاحب السمو الملكي الأمير / محمد بن نايف بن عبدالعزيز، وسمو ولي ولي العهد وزير الدفاع النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء صاحب السمو الملكي الأمير / محمد بن سلمان بن عبدالعزيز .

كما أتقدم بخالص الشكر وجزيل الامتنان لصاحب السمو الملكي الأمير الدكتور / فيصل بن مشعل بن سعود بن عبدالعزيز آل سعود، أمير منطقة القصيم على عنايته بالجامعة والكلية، مشيداً بدعم معالي وزير التعليم، ومعالي مدير الجامعة على عنايته ودعمه للكلية والمؤتمر راجياً أن يحقق المؤتمر من خلال بحوثه وجلساته العلمية أهدافه، داعياً الله - عز وجل - أن يسدد على درب الخير الخطي، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

عميد كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

أ.د. وليد بن علي الحسين

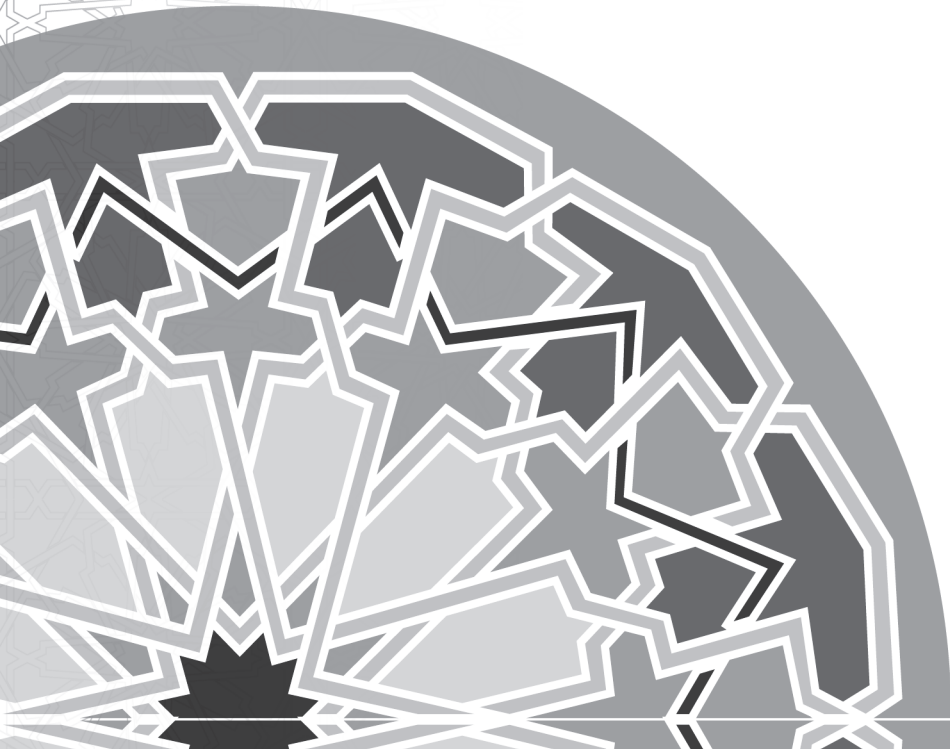
رئيس اللجنة المنظمة



المحور الأول

النص الشرعي: المفهوم والحجية

- ١- مفهوم النص الشرعي ومحدداته .
- ٢- حجية النص الشرعي.





صناعة المعنى عند الأصوليين

دراسة أصولية

د. محمد بن إبراهيم التركي

عضو هيئة التدريس بقسم أصول الفقه

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم



مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً مزيداً.

أما بعد:

فإن معنى النص وصناعته من أكد المباحث الدلالية الأصولية، وأكثرها أثراً في بناء الأحكام الشرعية على دلائلها، لهذا اهتم الأصوليون بالمعنى من حيث الإفهام والفهم، أي: من حيث إفهام المتكلم وفهم المستمع، وذلك على مقتضى اللسان العربي والاستعمالات العرفية والوضع الشرعي، وما تفرّع عن ذلك من وجوه وأنواع.

وقد رغبت في جمع ذلك الجهد الأصولي في هذا البحث بعنوان: (صناعة المعنى عند الأصوليين، دراسة أصولية)، متبعاً منهج الأصوليين في تكوين المعنى واستخراجه من دلالته النصية، وذلك في مباحث دلالات الألفاظ والمواطن الأخرى المشابهة، واعتمدت الدلالات الكبرى في صناعة المعنى عند الأصوليين، وهي الحقائق الثلاث: (الحقيقة اللغوية، والحقيقة العرفية، والحقيقة الشرعية)، إضافة إلى حقيقة فهم السامع واجتهاده في تحصيل المعنى بالأساليب العربية والشرعية المعتمدة، فهو معتبر في صناعة المعنى عند الأصوليين.

وأكثر بحوث دراسة المعنى عند الأصوليين المعاصرة انخرطت في شرح شجرة الألفاظ عند الأصوليين، المتفرعة إلى دلالة الطلب، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والمنطوق والمفهوم، وما يتفرع منها من دلالات ينبنى بعضها على بعض، ورغبت في اختصاص هذا البحث بدراسة صناعة المعنى عند الأصوليين بحسب الحقائق الكبرى التي ذكرتها، وحيث إنّي لم أعتز - بجهد القاصر - على دراسات سابقة معاصرة بحثت هذا الاختصاص، ربّما لأن دراسة المعنى بطريقة شجرة دلالات الألفاظ أخذت أكثر الجهد، واستنزفته عند الأولين والآخرين من الأصوليين، ولا عجب، فهو الأولى والأكثر ثمرة، لذلك فإنّي أعتذر عن ذكر الدراسات السابقة.

أسباب اختيار الموضوع:

- ١- احتياج (المعنى) في مباحث الأصوليين إلى إفراده ببحث خاص يبيّن كيفة صناعته الأصولية الشرعية، منفصلاً عن مباحث الألفاظ التي قد تغمره وتضعف معالمه الأصولية. مع وضوح معالم صناعة المعنى عند الأصوليين.
- ٢- ندرة استقلال هذا الموضوع عند الباحثين، فأكثر الدراسات الحديثة في الدلالة الأصولية تتجه لدراسة أقسامها ومراتبها أو الترجيح بينها.
- ٣- حاجة الأفكار المعاصرة والأطروحات الحديثة إلى الطرح الرشيد وفق المعاني الصحيحة. والتكيف بقوالب المعاني الشرعية.

أهداف البحث:

- ١- تحديد القوالب الشرعية التي يصح صناعة المعنى على وفقها.
 - ٢- تمكين الباحث من تحكيم المعاني الحادثة بوجوه صناعة المعنى الشرعي.
 - ٣- صيانة فهم النص وصناعة معناه على غير مراده الصحيح.
- واشتمل البحث على تمهيد وأربعة مباحث، وهي في الجملة:
- تمهيد في تعريف صناعة المعنى، وأهمية المعنى قسيم اللفظ في النص.
- المبحث الأول: صناعة المعنى بطريق الوضع اللغوي، واشتمل على تمهيد ومطلبين
- المبحث الثاني: صناعة المعنى بطريق الاستعمال العرفي. واشتمل على تمهيد ومطلبين
- المبحث الثالث: صناعة المعنى بطريق الوضع الشرعي، واشتمل على تمهيد وأربعة مطالب.

- المبحث الرابع: صناعة المعنى بواسطة فهم السامع، واشتمل على تمهيد وثلاثة مطالب.
- وأرقت معه خلاصة البحث، وشفعته بفهرس أهم المصادر والموضوعات.

تمهيد في تعريف صناعة المعنى، وأهمية المعنى قسيم اللفظ في النص:

الصناعة في اللغة: تُطلق على حرفة الصانع وعمله، والصنعة والصناعة: ما يُستصنع من أمر^(١).

والصناعة في الاصطلاح: هي (كل علم مارسه الرجل، سواء كان استدلالياً أو غيره، حتى صار كالحرفة له)، وكل عمل لا يسمى صناعة حتى يتمكن فيه ويتدرب وينسب إليه^(٢). والمراد بالمعنى: هو (فائدة اللفظ ومقصوده)، حيث لا يفيد اللفظ إلا عند وضعه بإزاء معناه، و(المعنى) مقول بالاشتراك على أمرين: الأول: ما يقابل اللفظ سواء كان عيناً أو عرضاً. والثاني: ما يقابل العين الذي هو قائم بنفسه، ويقال: هذا معنى أي: ليس بعين، سواء كان ما يستفاد من اللفظ أو كان لفظاً^(٣).

ويقوم مصطلح (الدلالة) مقام المعنى عند الأصوليين، وتطلق الدلالة باعتبارين: الأول: باعتبار تميز الدلالة بإفهام اللفظ الدال: فهي: (كون اللفظ بحيث إذا أُطلق دل)، فالدلالة والمعنى هما صفة في اللفظ، حيث يفهم معناه من كان عالماً بوضعه، فالفهم متوفر بالقوة لا بالفعل^(٤).

والثاني: باعتبار تميز الدلالة بفهم السامع المستدل: فهي: (فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمّى، أو جزأه، أو لازمه)^(٥)، فالدلالة هي ذات الفهم الحاصل بالفعل في ذهن المستدل، والفهم محصور في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام^(٦).

والمراد بصناعة المعنى: هو كيفية تحصيل المعنى وطرقه ولوازمه، ففهم اللفظ وحمله على معناه ليس عملاً سهلاً في كل أحواله، ولا فعلاً ساذجاً ولا عملاً بسيطاً، بل له طرق ولوازم ومراتب، تستوجب العلم والاجتهاد، وهو في كثير من أحواله من نوع القضايا المركبة

(١) ينظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ١/٤٤٢، وابن منظور، لسان العرب، ٨/٢٠٩.

(٢) ينظر: الكفوي، الكليات، (ص ٥٤٤).

(٣) ينظر: المرجع السابق، (ص ٨٤١-٨٤٢).

(٤) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، والزرکشي، البحر المحيط، ١/٤١٦.

(٥) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢)، و نفاثس الأصول ١/٢٥٢.

(٦) ينظر: السبكي، الإبهاج، ١/٢٠٥.

التي تقترن بمقدمات كبرى وصغرى للوصول إلى نتيجة هي المعنى الصحيح، فصار تحصيل بذلك صناعة، لأن الصناعة عبارة عن تركيب وعمل يحتاج إلى دراية، وكذلك فهم المعنى يحتاج إلى قوانين وأحوال يتسدد بها الذهن نحو الصواب، كالعلم بالدلائل وأقسامها، وبأي أحوال تكون دلائل وبأيها لا. وقوال المحامل التي يصح حمل اللفظ بها^(١)، قال السبكي^(٢): «وقد يُطلق العلم باصطلاح ثالث على الصّناعة، كما تقول علم النحو أي صناعته،.. وكلّ ما يتعلق بنظر في المعقولات لتحصيل مطلوب يسمى علماً ويسمى صناعة»^(٣)، فصحّ بذلك إطلاق لفظ (صناعة) على فهم المعنى وعملية استخلاصه من النصّ، ولم يكن ذلك شائعاً في كلام الأصوليين الذين يستعملون لفظ (البيان) محلّ (الصناعة) في مصنفاتهم، لكنّه مصطلح لم يرغب عن بالهم ولم يستوحشه منهجهم.

وباستقراء كلام الأصوليين عن استبانة المعنى من النصّ يتبيّن أن صناعة المعنى عندهم تتفرّع إلى أربعة محاور، هي: صناعة المعنى بحسب الوضع اللغوي ومعهود لسان العرب، وبحسب الاستعمال العرفي، وبحسب الوضع الشرعي، وبحسب فهم السامع واجتهاده في تحصيل المعنى، وستتكلّف مباحث البحث الأربعة - إن شاء الله - بيان تلك المحاور الصناعيّة للمعنى عند الأصوليين،

أهميّة المعنى: اللفظ مع المعنى هما ركنا الدلالة اللغويّة، فمقصود اللغات هو الدلالة بألفاظها، والدلالة لا تتم إلا بوضع اللفظ إزاء معناه، بحيث إذا أُطلق اللفظ دلّ على المعنى، فالمعنى وثيق الصلة باللفظ الذي يؤديه، لأنه ثوبه ووعاؤه، وبدونه يضل وكأن لا وجود له، ف «المعاني إنما تتبين بالألفاظ»^(٤)، والمعنى الطارئ يظل حائراً في الذهن حتى يستقرّ في الكلمة المناسبة الملائمة، فيتحدد المراد.

(١) ينظر: ابن رشد، الضروري في أصول الفقه، (ص ٣٥).

(٢) هو علي بن عبد الكافي بن علي الأنصاري الخزرجي السبكي، الشافعي الأصولي الحافظ المفسّر، من آثاره: الإبهاج في شرح المنهاج، والسيف المسلول على من سبّ الرسول، ومجموعة فتاوى، توفي سنة ٧٥٦هـ.

[ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، ٦/١٤٦، والدرر الكامنة، ٣/٦٣]

(٣) السبكي، الإبهاج، ١/٣٠.

(٤) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص ١١١).

واقتران اللفظ بمعناه في عرف اللغة هو المفيد المعقول، وإذا خلا عن المعنى فهو المهمل المجهول^(١)، «فالكلام ضربان: مهمل ومستعمل، فالمهمل لم يوضع في اللغة لشيء، والمستعمل هو ما وضع ليستعمل في المعاني»^(٢). وكلما كان اللفظ ملائماً للمعنى مُستأنساً به كلما قويت دلالاته عليه، فهو (لفظ متمكّن)، كالشيء الحاصل في مكان يلائمه، فهو يطمئن إليه، وكلما كان اللفظ مستوحشاً لمعناه نافرأً منه كلما ضُعفت دلالاته عليه، فهو (لفظ قلق)، كالشيء الحاصل في مكان لا يلائمه، فهو لا يطمئن إليه^(٣)، لذلك ينبغي «أن يؤتى المعنى من الجهة التي هي أصحُّ لتأديته، ويُختار له اللفظ الذي هو أخصُّ به، وأكشف عنه وأتمَّ له»^(٤). وتعدّ المعاني في اللسان العربي عند المحقّقين اللغويين أسبق شرفاً من اللفظ، حيث لا تشرف الألفاظ إلا بشرف معانيها، وإنّما تُعنى العرب بإصلاح ألفاظها وتحسينها من أجل تزيين المعنى وتفخيمه في ذهن السامع، «ليكون ذلك أوقع لها في السمع وأذهب بها في الدلالة على القصد»^(٥)، ذلك أنّ العرب «يجعلون الألفاظ زينةً للمعاني وحليّةً عليها،... كالوشّي المحبّر، واللباس الفاخر، والكسوة الرائقة، إلى أشباه ذلك مما يُفخّمون به أمر اللفظ، ويجعلون المعنى يُنبّل به»^(٦). كذلك الأصوليون يعتبرون «أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به»^(٧)، ومادام أنّ مقصود الخطاب هو فقه المعنى المعبر عنه فإنّه لا غضاضة عند الأصوليين أن يكون إرادة المعنى أكد من إرادة اللفظ، فإنّه المقصود واللفظ وسيلة، وهو قول أئمة الفتوى من علماء الإسلام^(٨)، لأنّ «الاعتناء بالمعاني الماثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم،...»^(٩).

(١) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ٨٠ / ١

(٢) البصري، المعتمد في أصول الفقه، ١٢ / ١ وينظر: المرجع السابق، والكلوذاني، التمهيد، ٧٧ / ١، والآمدي،

الإحكام في أصول الأحكام، ٧١ / ١.

(٣) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص ١١١).

(٤) المرجع السابق، (ص ٩٧).

(٥) ابن جني، الخصائص: ٢٧٦ / ١.

(٦) الجرجاني، دلائل، الإعجاز، (ص ٢٧٢).

(٧) الشاطبي، الموافقات، ٢٦٢ / ٤.

(٨) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤٤٧ / ٤.

(٩) الشاطبي، الموافقات، ١٣٨ / ٢.

وكلّ ما في القرآن والسنة كلام موضوع معلوم على مقتضى الوضع اللغوي، ثمّ منه ما هو معلوم بمجرد الوضع وعلم اللسان، ومنه ما هو معلوم بوضع الشارع وبيانه للمعنى، ومنه ما هو معلوم المعنى مجهول الكيفية، كالمغيبات فيه، فهي معلومة المعنى مجهولة الكيفية، «فإن الرسل - صلوات الله عليهم وسلامه - قد يُخبرون بمحارات العقول، وهو ما تعجز العقول عن معرفته، ولا يخبرون بمحالات العقول، وهو ما يعلم العقل استحالته»^(١)، كما جاء عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: (تفسير القرآن على أربعة وجوه: تفسير تعرفه العرب، وتفسير لا يُعذر أحدٌ بجهالته، يقول: من الحلال والحرام، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى ذكره، من ادّعى علمه فهو كاذب)^(٢).

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ٣٦١ / ٢.
 (٢) أخرجه عبد الرزاق في تفسيره ١ / ٢٣٥، والطبراني في مسند الشاميين، ٣٠٢ / ٢، وابن جرير في جامع البيان، ٧٥ / ١، ورواه مرفوعاً وقال عنه: في إسناده نظر.

المبحث الأول

صناعة المعنى بطريق الوضع اللغوي

تمهيد: في المراد بالوضع اللغوي:

الوضع اللغوي هو: (جعل اللفظ بإزاء معناه)^(١)، بمعنى: جعل اللفظ دليلاً على معناه المُخصَّص له عند واضعه الأول^(٢)، فالوضع يُرادف اللغة من حيث هي ألفاظ موضوعة للمعاني، ولا عجب، فالوضع هنا منسوب للغة، إنما الترادف بينهما هو في خصوصية دلالة ألفاظ اللغة على معانيها في عملية الوضع، أي باعتبار دلالة اللفظ على معناه في نفس الأمر بناءً على الوضع السابق، لا باعتبار المُتكلِّم أو السَّامع^(٣)، ودلالة الوضع حاصلة من كونها: تخصيص الشيء (اللفظ) بالشيء (المعنى)، بحيث إذا عُلم الأول عُلم الثاني^(٤).

وسواء أكان الوضع ضرورياً وقفياً أم اصطلاحياً، فهو بحسب المشاركة في قبول اصطلاحه، فالدلالة اللفظية بكل حال -وقفية أو اصطلاحية- لا تستمر إلا باستمرار التعارف المُنبئ عن تراضٍ بين المُتخاطبين، كما يؤكِّده ابن سينا^(٥) بقوله: «إن قبول الثاني من الأوّل إنّما هو بأن قال له الأوّل: إنّ كذا يُعنى به كذا،... فواطأه عليه الثاني والثالث، من غير أن كان يلزمهم أن يجعلوا ذلك اللفظ لذلك المعنى، وأن يجعلوا لفظاً بعينه لمعنى بعينه لزوماً ضرورياً... فلذلك جاز أن تكون دلالات الألفاظ مختلفة»^(٦)، وقال ابن تيمية: «لا بدّ أن يكون اللفظ مستعملاً في ذلك المعنى، بحيث قد دلّ على المعنى به، فلا يُكتفى في ذلك بمجرد أن يصلح وضع اللفظ لذلك المعنى...»^(٧).

- (١) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، ٣٠ / ١، والقرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٠)، والإسنوي، نهاية السؤل، ١ / ١٧٩، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ٦٨ / ١.
- (٢) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٠).
- (٣) ينظر، البخاري، كشف الأسرار، ٣٠ / ١، والتفتازاني، التلويح على التوضيح، ٥٦ / ١.
- (٤) ينظر: الإسنوي، نهاية السؤل، ١ / ١٧٩.
- (٥) هو الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي الفيلسوف الرئيس المشهور، مات سنة ٤٢٨ هـ، من مصنفاته: القانون في الطب، والشفاء في الحكمة، وأسرار الحكمة المشرقية، وأرجوزة في المنطق، وأسرار الصلاة. [ينظر: طبقات الأطباء، (ص ٤٠١)، وتاريخ حكماء الإسلام (ص ٢٧)].
- (٦) الشفاء، قسم العبارة، ٤ / ١.
- (٧) مجموع الفتاوى، ٢ / ٢٧.

المطلب الأول: الوضع اللغوي أصل المعاني والحقائق الدلالية:

يُطلق عامّة الأصوليين مصطلح (الوضع) ويريد به وضع الحقائق الثلاث، وهي: الحقيقة اللغوية كوضع الأسد للحيوان المفترس، والحقيقة العرفية كتخصيص لفظ (الغائط) بموضع قضاء الحاجة، والشرعية كتخصيص لفظ (الزكاة) بالمال الواجب إخراجه من الغني لمُستحقّه، ثم جرى الاصطلاح على هذه الأقسام الثلاثة بمصطلح (الحقائق)، لكون كلٍّ منها تحمل حقيقة دلالية خاصة بوضعه اللغوي أو العرفي أو الشرعي^(١).

والوضع اللغوي هو الحقيقة الأم الحاوية للحقائق الأخرى، والتي تتفرّع عنها الحقيقتان العرفية والشرعية^(٢). وتبيّن هذه الأصالة للحقيقة اللغوية من وجهين، هما:

الوجه الأول: أن الحقيقة اللغوية هي الأسبق لفظاً ومعنى:

أما أسبقية اللفظ: فلأن الوضع اللغوي هو جعل اللفظ بإزاء معنى لم يُعرف به من قبل ذلك الوضع، وفائدة الوضع هو معرفة المعنى، لهذا فإنّ طريق فهم المعنى وصناعته: «ينبغي أن يُفهم أولاً الوضع، ثم ترتّب الفائدة عليه، والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع، أمّا أن يكون الوضع تبع معرفة الفائدة فلا»^(٣) وبذلك فإنّ الحقيقتين العرفية والشرعية مسبوقتان بوضع اللغة جزماً، ثم غلب الاستعمال في المعنى العرفي أو الشرعي حتّى صارت الحقيقة اللغوية مهجورة بجانب الحقيقة العرفية أو الشرعية، وقد تكون اللغوية هي الأسبق للدّهن، والشرعية هي الأرجح في السياق الدلالي الشرعي^(٤).

وأما أسبقية المعنى: فلأنّ اللفظ لحقيقته اللغوية حتى يقوم دليل على نقله، وقد قعدّها الأصوليون بقولهم: (الأصل في الكلام حقيقته اللغوية)^(٥)، وقالوا: «... فأما عرف اللغة فمنه يؤخذ أكثر الكلام، وبدأنا بذكره لأنّ عقّد الأسماء والألفاظ معلومة من جهة عرف

(١) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٠)، والزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٤.

(٢) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٤-٥١٥.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٢٩.

(٤) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/ ٥١٤-٥١٥.

(٥) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ١٤١.

اللسان»^(١)، ومقتضى ذلك أن اللفظ متى ورد وجب حمله على حقيقته في بابه، وأن الأصل في الألفاظ الحقيقة اللغوية حتى يثبت نقلها إلى غيرها من عرف أو شرع أو مجاز^(٢).

الوجه الثاني: أن تفسير جلّ ألفاظ الشريعة يتمّ بالحقيقة اللغوية:

حيث «يجب على المكلف تنزيل ألفاظ القرآن على المعاني التي هي موضوعة لها بحسب اللغة العربية، فأما حملها على معانٍ آخر لا بهذا الطريق فهذا باطل قطعاً... وإنما سمّاه الله تعالى عربياً لكونه دالاً على هذه المعاني المخصوصة بوضع العرب وباصطلاحاتهم، وذلك يدلّ على أن دلالة هذه الألفاظ لم تحصل إلا على تلك المعاني المخصوصة، وأن ما سواه فهو باطل»^(٣)، بدليل: أن جميع «خطاب الله جلّ ذكره، وخطاب رسوله ﷺ ورد بلسان العرب وعلى عادتهم، وأن ألفاظ الشريعة جاءت بحروف اللغة ونظّمها»^(٤)، فكما أن القرآن نزل بلغة العرب، و﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(٥)، فإنّ القصد الدلالي من كلام الشارع هو ذات القصد اللغوي عند أهل اللغة، لأنّ طريق فهم مراد الشارع هو «تقدّم المعرفة بوضع اللغة التي بها المُخاطبة»^(٦).

المطلب الثاني: صفة صناعة المعنى من الوضع اللغوي

التعويل الأكثر في صناعة المعنى عند الأصوليين يعتمد على الوضع اللغوي، سواء في المعاني اللفظية أو في تقرير القواعد الدلالية، كما قال القرافي^(٧): «بحث العلماء في أصول الفقه: المهمّ منه الحقيقة اللغوية دون غيرها، وهي المراد بقولنا الأمر للوجوب، والأمر للتكرار، والصيغة العموم، والأمر للفور، والنهي للتحريم، وغير ذلك من المباحث، إنّما

(١) الشيرازي، شرح اللمع، ١/١٧٦.

(٢) ينظر: الرازي، المحصول، ١/٣٤١، والطوفي، شرح المختصر، ١/٥٠٣.

(٣) الرازي، التفسير الكبير، ٢٧/٥٣٩.

(٤) الشيرازي، شرح اللمع، ١/١٧٦.

(٥) من الآية ١٩٥، من سورة الشعراء.

(٦) الغزالي، المستصفى، ٣/٣٠، وينظر: الزركشي، البحر المحيط، ١/٥١٥.

(٧) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي القرافي المصري المالكي، كان بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية، من مؤلفاته: تنقيح الفصول، ونفائس الأصول، والذخيرة في الفقه، والفروق، توفي سنة ٦٨٤هـ. [ينظر: الديباج المذهب، ١/٢٠٥، شجرة النور الزكية، ١/٤٦١].

يريدون الحقيقة اللغوية، وهي المهمة في أصول الفقه، حتى إذا تقرّرت حمل عليها الكتاب والسنة»^(١).

فالدلالة الأصولية تتوخى الدلالة اللغوية بكل طرقها التخاطبية، حتى تستوعب ذلك الترتيب المعتاد في لغة العرب، مادام أن نصوص الكتاب العزيز والسنة المطهرة جاءت «على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها»^(٢)، فلا يكفي الحمل على المعنى الإفرادي، بل وعلى (المعهود العربي) الذي يعني طرائق اللسان في الإفراد والتركيب، والتفصيل والإجمال، والحذف والإضمار، والفحوى والاقتضاء، وكل ما من شأنه أن يكون دلالة عربية.

وللسان العرب معنى ظاهر وآخر خفي، ومنه عام وآخر خاص، ومنه معنى باقٍ على الوضع الحقيقي وآخر منقول إلى الاستعمال المجازي، ومنه معنى ظاهر وآخر يعرف من سياقه أنه غير ظاهر، ومن العام عام يُراد به الخاص، ومن الخاص ما يُراد به العموم، وكلام العربية يُبنى أوله عن آخره، وآخره عن أوله، ويحصل من العرب أن تتكلم بالشيء تُعرّفه بالمعنى دون اللفظ، كما تُعرّف بالإشارة، وتُسمّى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة، وتلك المعالم المتعدّدة في اللسان العربي هي ما أطلق عليها الإمام الشافعي وصف: (اتّسع لسان العرب)^(٣)، على تحقيق أنّ «ألفاظ - العربية - ظاهرة للعيان، وأما معانيها وأساليبها فكان ممّا يُعرف في معانيها اتّسع لسانها»^(٤)، وحيث جعل الله القرآن عربياً، وأرسل رسولا عربياً، وجب اعتبار هذا (الاتّسع) عند حمل النصوص الشرعية عليه، بكل ما وسعه هذا اللسان.

وصفة صناعة المعنى من الوضع اللغوي يشتمل على الحمل اللفظي الحقيقي، والحمل اللفظي المجازي، والحمل التركيبي، والحمل التقعيدي، وبيانها في الآتي:

(١) شرح تنقيح الفصول، (ص ٢٣٤).

(٢) الشاطبي، الموافقات، ١٠٣/٢.

(٣) ينظر: الرسالة، (ص ٥٠).

(٤) الشاطبي، الاعتصام، ٣٥٨/٣.

أولاً: الحمل اللفظي الحقيقي: فيعني حمل اللفظ المفرد على موضوعه اللغوي، وأكد وسيلة وأوسعها في معرفة مدلول كل لفظ وضعي هي طريقة الاشتقاق، يقول الرازي: «اعلم أن أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ هو طريقة الاشتقاق»^(١)، ف«المشتق يطرّد إطلاقه كثيراً على جميع مدلولاته، كاسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، وأفعال التفضيل، واسم المكان، والزمان، والآلة»^(٢)، فالضارب والضراب والمضروب والمضرب والضرب، كلها تحمل معاني الضرب.

ومن أمثلة الحمل اللفظي الحقيقي:

• حمل لفظ: (التخوّف) الوارد في قوله - تعالى - ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾^(٣) على المعنى الموضوع له وهو: (التنقص)^(٤).

• حمل لفظ: (الدّهاق) الوارد في قوله تعالى: ﴿وَكَأْسَادٍ هَاقًا﴾^(٥) على المعنى الموضوع له وهو: (المالآن)^(٦).

• حمل حرف الواو العاطفة في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلُفَةَ فُلُوبِهِمْ وَفِي الرَّقَابِ وَالْغُرْمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾^(٧) على اشتراك الثاني فيما دخل فيه الأول^(٨).

ثانياً: الحمل اللفظي المجازي: ويعني: حمل اللفظ على معنى المعنى، كما لو قلت: رأيت أسداً، وأنت تريد رجلاً شجاعاً، فالسامع لا يعقل ذلك من اللفظ، بل من معناه، لما تقرّر عنده أن المتكلّم لا يعني بجعل الأدمي أسداً، إلا أنه بلغ في الشجاعة مبلغاً^(٩)، فالشجاعة

(١) التفسير الكبير، ٢٣/١.

(٢) المرادوي، التعبير، ٥٥٨/٢.

(٣) من الآية ٤٧، من سورة النحل.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٥٨/١.

(٥) الآية ٣٤، من سورة النبأ.

(٦) ينظر: الرازي، المحصول، ٣٤١/١.

(٧) من الآية ٦٠، من سورة التوبة.

(٨) ينظر: ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ٣٦/١.

(٩) ينظر: الرازي، نهاية الإيجاز، (ص ١٠٥)، والمحصل، ٣٣٦/١.

استثمرناها من معنى المعنى . ويجري في الحمل المجازي الإيجاز والاختصار، وسائر أنواع المحاسن والمزايا اللفظية، من أجل أن فائدتها حاصلة من انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه، واللوازم كثيرة متعدّدة، وبعضها أقوى من بعض^(١).

والمجاز من الوضع النوعي الذي يُشترط فيه انضمام قرينة حالية أو مقالية تدلّ عليه^(٢)، «لأنّ القرينة تنبئ عن مراد المتكلم لا عن الوضع»^(٣)، وكون المجاز من الوضع النوعي «لأنّ للوضع الحقيقي دخلا في فهم المعنى المجازي، إذ لولاه لم يُتصوّر»^(٤) ولذلك «نقول: المجاز دالّ على معناه دلالة مطابقة بواسطة الوضع النوعي»^(٥)، وبتلك القرينة زاد المجاز على المعنى الحقيقي، فالحقيقي هو (المعنى) والمجازي المجازي هو (معنى المعنى)^(٦).
ومن أمثلة الحمل على المعنى المجازي:

• حمل قوله ﷺ: (اللهم اغسلني من خطاياي بالماء والثلج والبرد)^(٧)، على معناه المجازي الدالّ على صفة يقع بها محو الذنوب غاية المحو^(٨).

• حمل قول رسول الله ﷺ لأزواجه أمهات المؤمنين: (أسرعكنّ لحاقا بي أطولكنّ يدا)^(٩)، على معناه المجازي الدالّ على أن المراد طول اليد في الصدقة والجود^(١٠).

ثالثا: الحمل التركيبي: وهي الحمل على الدلالة التي أثمرها النظم ب«تعليق الألفاظ بعضها ببعض، جعل بعضها بسبب من بعض»^(١١)، ومن ذلك دلالة السياق والنظم

(١) ينظر: الرازي، نهاية الإيجاز، (ص ٩١).

(٢) ينظر: حاشية العطار على شرح المحلّي، ٣٤٦/١.

(٣) الهندي، نهاية الوصول، ٣/٨٣٧.

(٤) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/١٠٢.

(٥) المرجع السابق، ١/٣٠٨.

(٦) دلائل الإعجاز، (ص ٢٧٢).

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب ما يقول بعد التكبير، (ص ١٢١)، رقم ٧٤٤، ومسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب ما يقول بين تكبيرة الإحرام والقراءة، (ص ٢٤٢) رقم ١٣٥٤.

(٨) ينظر: ابن رجب، فتح الباري، ٦/٣٧٣.

(٩) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب فيه (ص ٢٢٩)، رقم ١٤٢٠، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل زينب، (ص ١٠٧٩) رقم ٦٣١٦، واللفظ له.

(١٠) ينظر: شرح النووي على مسلم، ١٦/٢٢٧.

(١١) الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص ٥٧).

والتي تعني: «الألفاظ المترتبة المسوقة المعبرة دلالاتها على ما يقتضيه العقل»^(١)، فَمَنْ أراد استكثار المعاني الصحيحة من نصوص الكتاب والسنة فعليه، بـ «النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب، ومدلولاتها، واستعمالها بحسب السياق»^(٢)، وأما تفسير النص «بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يُبين معناه، فهذا منشأ الغلط من الغالطين»^(٣)، بل «الذي يكون على بال من المستمع والمتفهم، هو الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها ولا في آخرها دون أولها،... فإن فرّق النظر في أجزائه، لا يتوصّل به إلى مراده»^(٤)، ومن ذلك: حمل المدح على الذم في سياق الذم: كما في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾^(٥)، فالصيغة تدلّ بوضعها على المدح، وتساوق الآيات يدلّ على الذم، فيحمل عليه^(٦).

رابعا: الحمل التقييدي^(٧): فيعني حمل قواعد الدلالة على مقتضى اللغة، وتحريرها على مقتضى الوضع، بالاستناد إلى اللسان ومعهود العرب، كما قعد الأصوليون قاعدة: (الأمر لطلب الفعل)، و(النهي لطلب الترك)، وأنّ (صيغة كل) تدل على عموم مدخولها، على مقتضى الوضع اللغوي، وعلى ذلك يتم حمل الكتاب والسنة^(٨). لهذا يعتمد الأصوليون إلى بناء القواعد الدلالية على أساس الوضع اللغوي ومقتضاه، ومن ذلك:

١- حمل دلالة العموم من حيث الظن أو القطع على مقتضى الوضع واللسان: فَمَنْ قال بظنيّة دلالة العموم - من جمهور العلماء- فقد تمسك بأصل لغوي، وهو أنّ ما أورث

(١) الجرجاني، التعريفات، (ص ٣١٠).

(٢) الزركشي، البرهان، ١٧٢/٢، وينظر: السيوطي، الإتيان، ٦/٢٣٠٥.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٩٤/١٥.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ٢٦٦/٤، بتصرف بسيط.

(٥) الآية ١٦، من سورة النمل.

(٦) ينظر: الزركشي، البحر المحیط، ٣٥٧/٤.

(٧) وهو من باب الوضع الحقيقي، ويصح أن يكون قسيما للوضع اللفظي الحقيقي من كون التقييد وضعاً للقواعد الدلالية، وأما الوضع اللفظي فهو وضع للفظ بإزاء معناه. فصيغة (افعل) وضعت لمعنى طلب الفعل، وهو وضع لفظي، وكون الطلب يدل على الأمر الجازم هو وضع تقييدي.

(٨) ينظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص ٢٣٤)، وابن برهان، الوصول إلى الأصول، ١/٢٠٤.

شبهة الاحتمال دخله الظن في لغة العرب، وقد احتمل العام شبهة التخصيص^(١)، ومن قال بقطعية العموم - من الحنفية - فقد تمسك أيضا بوضع اللغة من وجه آخر، وهو أن اللفظ إذا وُضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له في مقتضى الوضع، حتى يقوم الدليل على خلافه، واللفظ الموضوع للعموم لازم له قطعا حتى يثبت دليل الخصوص^(٢).

٢- حمل دلالة اللفظ الخاص على مدلوله المختص به قطعا: وذلك بدلالة الوضع اللغوي، فالخاص في مقتضى اللسان يلزم مدلوله المختص به والذي لا يخلو منه خاص، ويتناوله تناولا بيّنا من غير شبهة^(٣).

٣- وجوب اتصال الاستثناء بالمستثنى منه: وذلك بدليل «أن الاستثناء لغة العرب، والعرب لا تعدّ الاستثناء استثناءً إلا إذا كان متصلا باللفظ، فإذا كان منفصلا عن المستثنى منه فإنّها لا تعدّه من كلامها»^(٤).



- (١) ينظر: الرازي، المحصول، ١/٣٥٢، والقرافي، شرح تنقيح الفصول، (ص ٢٠٩)، والشيرازي، شرح اللمع، ١/٣٥٤، وبادشاه، تيسير التحرير، ١/٢٦٨، وابن بدران، نزهة الخاطر، ٢/١٦١.
- (٢) ينظر: أصول السرخسي، ١/١٣٢، والبخاري، كشف الأسرار، ١/٢٩١، واللكنوي، فواتح الرحموت، ١/٢٥٢.
- (٣) ينظر: المرجع السابق، وأصول السرخسي، ١/١٢٨.
- (٤) الشيرازي، شرح اللمع، ١/٣٩٩.

المبحث الثاني

صناعة المعنى بطريق الاستعمال العرفي

تمهيد في المراد بالاستعمال:

الاستعمال هو: (إطلاق اللفظ وإرادة مسمّاه بالحكم وهو الحقيقة، أو غير مسمّاه لعلاقة بينهما وهو المجاز)^(١)، بذلك يكون الاستعمال لاحقا للوضع اللغوي الأول، إذ هو استعماله، واستعماله لا يحصل إلا بعد وضعه، وذلك إما بإجراء اللفظ على حقيقته، وإما بتجاوز حقيقته إلى مجازه، وعملية الاستعمال تختص بالمتكلم مع تنحية المخاطب المستمع، إذ للمستمع عند الأصوليين اختصاص (الحمل)، أي الفهم، لإتمام بناء الدلالة بمحاورها الثلاثة: الدال (الوضع)، والمستدل (المستعمل)، والمستدل له (المستمع الحامل).

والاستعمال هو من باب الدلالة باللفظ، لأنه ناتج من استعمال اللفظ للاستدلال به بعد وضعه^(٢)، والاستعمال هو عمدة كشف حقائق الألفاظ اللغوية، فلم يكن بد من سماع استعمال أهل اللغة الأقحاح للغتهم عند الكشف عن معنى كل لفظ مشكل، فما كان بحوزة الباحث عن دلالة لفظ (فاطر) في وضعها اللغوي إلا عندما يستمع عربيا يستعملها في معنى مبدع، كما لا يمكننا معرفة معنى (الدهاق) إلا عندما نسمع العرب يستعملونه في معنى (الملان)، «فها هنا استدلوا بالاستعمال على الحقيقة»^(٣)، وبذلك تتضح أهمية الاستعمال في باب الدلالة.

أمّا المراد بالاستعمال العرفي فهو: (ما اختص من الألفاظ ببعض مسمّياته عرفا، أو شاع استعماله في غير ما وُضع له)^(٤)، ويتضح من التعريف أنّ الاستعمال العرفي يعني نقل اللفظ إلى غير ما وضع له أوّلا، بمعنى أنّ العرف تصرّف في دلالة اللفظ الوضعية ونقلها إلى دلالة أخرى، ومن هنا جاءت تسميته بالاستعمال العرفي أو الحقيقة العرفية، لأنّ النّقل جاء بواسطة العرف^(٥).

(١) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٢).

(٢) ينظر: المرجع السابق، (ص ٢٥).

(٣) الرازي، المحصول، ١/ ٣٤١.

(٤) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ١/ ٤٨٦، والمرداوي، التجبير، ١/ ٣٨٩.

(٥) ينظر: الرازي، المحصول، ١/ ٢٢٩.

المطلب الأول: صفة صناعة المعنى من الاستعمال العرفي:

يجب عند الأصوليين حملُ المنقولات العرفية على معناها العرفي، والذي يدلُّ عليه دلالة مباشرة دون انضمام قرينة إليه، وذلك حتى لا يختل نظام الفهم والإفهام الذي لأجله الكلام^(١)، لأن الظاهر من حال المتكلم أن يتكلم على مقتضى عرفه، والعرف المُعتبر هو العرف الحالي، والقاعدة الدلالية في ذلك: «يتنزل دليل الشرع على مدلول اللفظ في العرف الذي وقع به التخاطب»^(٢)، فلا بدّ للناظر في دلالة القرآن من «معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل،.. وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة»^(٣). والصفة التي يتم بها صناعة المعنى من الاستعمال العرفي تنقسم إلى ثلاثة أقسام، وبيانها في الآتي:

أولاً: تخصيص اللفظ ببعض معانيه المدلول عليها في الوضع الأول: حيث اشتهر اللفظ في معنى واحد من المعاني المتواطئة في الوضع الأول عرفاً، وعند إطلاقه يجب حمله على هذا المعنى العرفي. ومن شواهد هذه الصناعة في الحمل:

١- حمل معنى لفظ: (الثواب) الوارد في قوله - تعالى -: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابٌ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾^(٤) على معنى الجزاء بالخير، وقد قيل: إن أصل وضعه كل ما يعود إلى الفاعل من جزاء فعله، سواء كان خيراً أم شراً، واختصَّ بحسب العرف بالخير واشتهر فيه^(٥)، لذا لا يُطلق على الشر إلا بقريئة، كقريئة لفظ (الغم) في قوله تعالى: ﴿فَأْتَبَّكُمْ عَمَّا﴾^(٦)، وقريئة لفظ (الكفر) في قوله تعالى: ﴿هَلْ تُؤْبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾^(٧)، ونحو ذلك^(٨).

(١) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ٣٧٥/٢، والقرافي، الفروق، ٣١٣/١.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ٢٤٧/١.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ١٥٤/٤.

(٤) من الآية ١٣٤، من سورة النساء.

(٥) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٣٤/٩.

(٦) من الآية ١٥٣، من سورة آل عمران.

(٧) الآية ٣٦، من سورة المطففين.

(٨) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٣٤/٩، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ١٩٢/٣٠.

٢- حمل معنى لفظ: (الغُلُول) على الخيانة في الغنيمة، وكان أصل وضعه في عموم أخذ الشيء بالخفية خيانة^(١).

٣- حمل معنى لفظ (العُول) الوارد في قوله - تعالى -: ﴿ذَلِكَ أَذَىٰ أَلاَّ تَعُولُوا﴾^(٢) على الميل بالجور والظلم، أي: لا تجوروا، وعليه أكثر المفسرين، وكان أصله اللغوي عموم الميل.

وثانيا: اشتهاؤُ اللفظ في غير ما وُضِع له في الأصل عرفا، وذلك لعلاقة مناسبة تربط بين الموضوع (اللفظ) والمنقول إليه، فعند إطلاقه يجب حمله على ذلك المعنى العرفي المشتهر: ومن شواهد هذه الصناعة في الحمل:

١- حمل لفظ (الغائط) الذي هو في الأصل اسم للمُطْمئنِّ من الأرض، ثم شاع استعماله عرفا في الخارج المستقذر من الإنسان، لمناسبة المحلِّ أو المجاورة^(٣).

٢- حمل لفظ (الظئينة)، وهو اسم للدابة في أصل الوضع، ثم استعملت للمرأة التي تركيبها، لمناسبة المحلِّ^(٤).

ثالثا: اشتهاؤُ التركيب في غير مقتضاه اللغوي، وهو التعارف على استعمال جملة بعينها في غير ما تقتضيه نظائرها في أصل الوضع^(٥)، ومن شواهد هذه الصناعة في الحمل:

١- دلالة (كاد) مع النفي: فجملة (كاد زيد يقوم) تدلُّ في أصل الوضع على أنه قارب القيام ولم يقم، وإذا دَخَلَ النفي عليها في جملة (ما كاد زيد يقوم) فالذي يقتضيه أصل الوضع أن القيام لم يكن من أصله وما قاربه، وتحوّل في عرف الاستعمال إلى حصوله لكن بعد جهد، كقوله تعالى: ﴿فَدَبَّحُوا بِحُجُوبِهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾^(٦)، فالذبح حصل، لكن بعد أن بَعُدَ في الظن^(٧).

(١) ينظر: الرازي، التفسير الكبير، ٥٩/٩.

(٢) من الآية ٣، من سورة النساء.

(٣) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٤٨٦/١، والمرداوي، التحرير، ٣٨٩/١، وحاشية البناي على شرح المحلّي، ٤٧٦/١.

(٤) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٩٦/٧، و ٤٣٠/١٤.

(٥) ينظر: المرجع السابق، ٣٤٠/١٤، وقال القرافي عن المركبات العرفية في (الفروق) ٣١٣/١: (وهي أدقها على الفهم، وأبعدها عن التفطن).

(٦) الآية ٧١، من سورة البقرة.

(٧) ينظر: الجرجاني، دلائل الإعجاز، (ص ٢٨١).

٢- الجمل المتمثل بها في العربية: كقول (يداك أو كتا وفوك نفخ) فقد نقلت بالاستعمال من معناها الخاص إلى العام، لتكون موازية لقول: (أنت جنيت هذا بنفسك) فهي عامّة لكل جان على نفسه، بدل أن تكون خاصة لمن كانت جنائته بالإيكاء والنفخ^(١).

٣- الذّهل عن الحذف الواجب تقديره لسلامة الجملة في اللغة: كقول: (فلان يعصر الخمر)، مع أن الخمر لا تعصر، بل العنب، فساغ هذا التركيب بلا تقدير في ذهن السامع للعنب عرفاً، وكقول: (الميتة حرام) والمراد تحريم أكلها، لكن هذه النسبة بين الميتة والتحريم سائغة عرفاً^(٢).

المطلب الثاني: خصائص الصناعة العرفية للمعنى:

اختصّت الصناعة العرفية بخصائص معنوية اهتمّ بها الأصوليون وبنوا عليها كثيراً من المعاني والأحكام، وأبرز تلك الخصائص: خاصية التفسير، وخاصية التطوير، وبيانها في الآتي:

أولاً: خاصية التفسير:

يرد في اللغة ألفاظ مطلقة الدلالة، غير مضبوطة بمعيار محدّد أو قانون ثابت، فيسيل المعنى فيها بلا تحديد، ويتخصّص الاستعمال العرفي في وِزْن معانيها وضبط حدودها بحسب استعمالها عند كل قوم أو بلد أو أهل زمن، وقد لاحظ الفقهاء الأصوليون ورود الألفاظ المطلقة في ألفاظ الشريعة وأحكامها، فقعدوا لها قاعدة تفسيرية تقول: «كل ما ورد به الشرع مطلقاً، ولا ضابط فيه ولا في اللغة، يُرجع فيه إلى العرف»^(٣)، وذلك مثل ألفاظ: (إحياء الموات، والحرز في السرقة، والأكل من بيت الصديق، وما يعد قبضاً، وإيداعاً، وإعطاءً، وهديّة، وغصبا، والمعروف في المعاشرة، وانتفاع المستأجر،)^(٤)، فتلك الألفاظ دلت اللغة على معانيها المطلقة، ودلّ الاستعمال العرفي على حدودها القانونية ومعاييرها

(١) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤٣٠/١٤.

(٢) ينظر: القرافي، الفروق، ٣١٥/١.

(٣) الزركشي، المنشور في القواعد (١١٨/٢)، وينظر: ابن قدامة، المغني، ١٠/١٢، وابن تيمية، مجموع الفتاوى،

٢٣٥/١٩، والسيوطي، الأشباه والنظائر، (ص ١٩٦)، والمرداوي، التحرير، ٣٨٥٧/٨.

(٤) ينظر: المراجع السابقة، وابن بدران، المدخل، (ص ٢٩٨).

المعنوية، بحسب استعمال كل أهل بلد أو زمان، فاللغة حفظت عموم الدلالة والعرف حدّد تلك الدلالة، كما في لفظ (الحرز) في السرقة، فدلالته الوضعية «الموضع الحصين»^(١)، و«لما ثبت اعتباره في الشرع من غير تنصيص على بيانه، علّم أنه ردّ ذلك إلى أهل العرف، لأنه لا طريق إلى معرفته إلا من جهته، فيرجع إليه، كما رجعنا إليه في معرفة القبض والفرقة في البيع، وأشبه ذلك»^(٢)، والحاصل أن الاستعمال العرفي هو المختصّ في تفسير الألفاظ المطلقة، لأنّ تلك الألفاظ لو «أريد بها ما يخالف العادة وجب بيانه وإيضاحه، لئلا يكون تليسا في الشريعة...»^(٣).

ثانيا: خاصية التطوير:

فاللغة لم تخلق لتجمّد ألفاظها في قواها للأبد، أو لتودّع بطون الكتب فحسب، وإنّما للاستعمال، والاستعمال يجعلها تنتقل من جيل إلى آخر، وفي انتقالها تؤثر وتتأثر، وتنمو أو تذبل، وتتسع أو تضيق، وكذلك صفات اللغات الحية، يجددها سياق الاستعمال ويطورها مجرى التداول. وتطوّر اللّغة في سياقها الاستعمالي العرفي لا يقتضي نسخ ألفاظها وتحريف صلب دلالتها، بل تتطوّر في ظلّ أصل دلالتها الوضعية، وتطوّرهما في كلّ زمن بحسب أذهان الناس وطبائعهم المديّة، فتتكيّف الدلالة تبعاً لذلك غير خارجة عن دلالتها المركزيّة المتواضع عليها في اللغة^(٤). وقد أثبت الأصوليون تطوّر اللغة بطريق الاستعمال، وأنواع الاستعمال المعتمدة عندهم شاهد على تلك النظرة، فهم جعلوا الاستعمال سببا لتغيّر المعنى الوضعي، تخصيصا له أو تعميما أو تحويلا، كما سبق بيانه، وبنوا على ذلك أحكاما، كما في استعمال لفظ الدابة حين تخصصّت بذوات الأربع، فلو حلف لا أركب دابة، فالمعتبر هو العرف الاستعمالي، حتى يُمكن أن يتخصص بالفرس أو البغل أو الحمار، كما إذا غلب استعمال أهل بلد على لفظ (الحرية) بمعنى العفة، وقال أحد منهم لمملوكه:

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٣٣٣/٥، مادة (حرز).

(٢) ابن قدامة، المغني، ٤٢٧/١٢.

(٣) المرجع السابق ١٠/١٢.

(٤) ينظر: د/ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، (ص ١٠٣)، ود/ عبد القادر أبو شريفة، علم الدلالة والمعجم العربي،

(إنه حر) فلا يعتق وعادتهم استعمال ذلك في العفة^(١)، فهذا البناء الفقهي على مدلول اللفظ المتغير والمتطور يدل على ملاحظة الفقهاء لتطور الدلالة في حاضنة الاستعمال العرفي، ويؤكد ابن تيمية تطور اللفظ ما بين الوضع والاستعمال بقوله: «واللفظ يصير بالاستعمال له معنى غير ما كان يقتضيه أصل الوضع»^(٢).

والفتوى تتبع العرف القولي في خصوص استعماله، وتختلف باختلاف استعماله، وذلك غالب في الأحكام المتعلقة بالألفاظ كالإيمان والوصية والطلاق ونحوها، فإن «الحكم ينزل على ما هو معتاد فيه بالنسبة إلى من اعتاده دون من لم يعتده، وهذا المعنى يجري كثيراً في الإيمان والعقود والطلاق، كناية وتصريحاً»^(٣).



(١) ينظر: الشيرازي، شرح اللمع، ١/١٨٠، والقرافي، الفروق، ١/٣١٤، والزرکشي، المنشور في القواعد (١١٥/٢)

وابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/١٥٢.

(٢) مجموع الفتاوى، ١٤/٤٣٠.

(٣) الشاطبي، الموافقات ٢/٤٩٠.

المبحث الثالث

صناعة المعنى بطريق الوضع الشرعي

تمهيد في المراد بالوضع الشرعي، وأهميته:

المراد بالوضع الشرعي: (هو اللفظة الدالة على معنى مجازي، انتقلت إليه بغلبة استعمال الشرع فيه)^(١)، أو أن يُقال: هو: (ما استفيد معناه من الشرع، ولفظه من اللغة)^(٢).
وصورة الوضع الشرعي عند طائفة كثيرة من الفقهاء تعني ثبوت معنى الاسم من جهة عرف الشرع، بأن يكون اللفظ في اللغة موضوعا لمعنى وقد ورد الشرع به في غير معناه اللغوي، وكثر استعماله بين المسلمين، حتى صار لا يُعقل من إطلاقه إلا المعنى الشرعي، فاللفظ لغويّ الوضع شرعيّ المعنى، بمعنى أن الوضع الشرعي نقل اللفظ من معنى إلى معنى، فيكون «عرف الشارع في تنزيل الأسماء الشرعية على مقاصده كعرف اللغة»^(٣)، وذلك في مثل: لفظ: (الوضوء) في اللغة اسم للوضاءة والنظافة، وفي الشرع اسم للغسل والمسح في أعضاء مخصوصة، ولفظ: (الصلاة) في اللغة هو الدعاء، وفي الشرع اسم لأفعال مخصوصة، ولفظ: (الزكاة) في اللغة هي الزيادة والنماء، وفي الشرع اسم لإخراج مال مخصوص لمستحق مخصوص، ولفظ: (الصوم) في اللغة هو مطلق الإمساك، وفي الشرع اسم لإمساك مخصوص عن الطعام والشراب وغيرهما من المفطرات.

وأجاز بعض الأصوليين إثبات الوضع الشرعي بذاته ابتداءً، بمعنى أنه (اللفظة التي استفيد وضعها للمعنى من جهة الشرع)^(٤)، دون واسطة اللغة، لأنّه يسوغ «للشريعة أن تحدث الأسماء بعد أن لم تكن، كما لها أن تضع الأحكام بعد أن لم تكن»^(٥).
وحتى يصحّ اكتساب اللفظ لأيّ معنى شرعي لا بدّ من شرطين: أحدهما: أن يكون المعنى ثابتا بالشرع. والآخر: أن يكون الاسم مختارا له من الشرع^(٦).

(١) الأصفهاني، الكاشف عن المحصول، ٢/٢٢٦.

(٢) ينظر: البصري، المعتمد، ١/١٨، والزرکشي، البحر المحيط، ١/٥١٧.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٣/٤٦.

(٤) الرازي، المحصول، ١/٢٩٨، وانتقده الأصفهاني في الكاشف عن المحصول، ٢/٢٢٥.

(٥) الخطابي، معالم السنن، ٤/٢٦٥.

(٦) ينظر: البصري، المعتمد، ١/١٨.

وصناعة المعنى عن طريق الوضع الشرعي يبنى على البيان الشرعي، والبيان الشرعي: هو (الإيضاحات الشرعية)، فيشتمل على بيان الشارع لكلامه، وتفصيله لأحكامه، وعلى دلالة الشارع بحسب عرفه وعادته، وما يلحق بذلك كفهم الصحابة في بعض وجوهه، ونحو ذلك من وجوه البيان الشرعي. والبيان من الله تعالى يقع بالقول فحسب^(١)، ومن الرسول ﷺ بالقول والإقرار والفعل، ومن الصحابة رضي الله عنهم بإجماعهم وعموم فهمهم للقرآن والسنة. ويعتبر العلماء التفسير الشرعي أجلاً أنواع التفسير وأصدق طرق البيان، من كون صاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه، فليس خفياً أن «حمل كلام الله وكلام رسوله ﷺ على ما يحصل بيانه بنفسه، أولى من حمله على ما لا يعلم بيانه إلا بأدلة كثيرة يشق حصرها»^(٢)، وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاسْتَمِعْ لَهُ، وَإِذَا كَانَ عَلَيْهِ فَبَيَّانُهُ، ثُمَّ إِنَّا عَلَيْنَا بَيَّانُهُ﴾^(٣)، «فأخبر تعالى أن بيان القرآن عليه عز وجل، وإذا كان عليه فبيانه من عنده تعالى، والوحي كله متلوّه وغير متلوّه فهو من عند الله»^(٤). فالبيان الشرعي وتفسيره أجلاً أنواع التفاسير وأولاهها، لأنّ الذي أنزل القرآن أعلم بمواده، «ومن هنا كان شرح بعض الأئمة تصنيفه أدلّ على المراد من شرح غيره له»^(٥) وقد نقل العلامة محمد الأمين الشنقيطي^(٦): «إجماع العلماء على أنّ أشرف أنواع التفسير وأجلّها تفسير كتاب الله بكتاب الله، إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جلّ وعلا من الله جلّ وعلا»^(٧).

(١) ينظر: أبو يعلى، العدة ١/ ١١٠، وابن عقيل، الواضح، ١/ ١٩٢.

(٢) آل تيمية، المسودة، ١/ ١٤٩.

(٣) الآيتان، ١٨، ١٩، من سورة القيامة.

(٤) ابن حزم، الأحكام، ١/ ١١٩.

(٥) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/ ١٤.

(٦) هو محمد الأمين بن محمد المختار العجني الشنقيطي، الفقيه المالكي، المفسر المحدث النحوي الشهير توفي سنة ١٣٩٣ هـ، من مصنفاته: أضواء البيان، وشرح مراقبي السعود، وآداب البحث والمناظرة.

[ينظر: علماء ومفكرون عرفتهم (١/ ١٧١)، نشر الجواهر والدرر (٢/ ٦٣١٩).]

(٧) أضواء البيان، ١/ ٨، وينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص ٣٩)، وابن كثير، مقدمة تفسير القرآن العظيم، ١/ ٧.

المطلب الأول: صناعة المعنى الشرعي ببيان القرآن:

والمراد ببيان القرآن: (بيان معاني القرآن بالقرآن)، وهو نوع من أنواع علم التفسير المبني على البيان والكشف والإيضاح، ولم يذكر واه حداً أكثر من عنوانه، الذي يعنى بعض القرآن يُفسّر بعضه، وواضحه يشرح غوامضه، ومفصّله يفسّر مُجمّله، وعامّه يُحمل على خاصّه، ونحو ذلك، ومعاني القرآن هي أشرف المعاني وأبينها، كما أوجب الله ذلك بقوله: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^(١)، فالحقّ هو المعنى، والتفسير الأحسن هو اللفظ الدالّ على ذلك الحقّ، فبيان القرآن وتفسيره هو أحسن التفاسير وأتمّ الدلالات^(٢).

ثم إنّ الأصوليين أعاروا هذا المسلك في الفهم والبيان اهتماماً بالغاً، حتى أصبح أهمّ السمات المميّزة للدلالة الأصولية هي معاملة القرآن الكريم باعتبار الفهم (كالنصّ الواحد)، بل (كالجمله الواحدة)، فالقرآن الكريم: «يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما، وذلك أنه بيّن بعضه بعضاً، حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حقّ الفهم إلا بتفسير موضع آخر،...، فإذا كان كذلك فبعضه متوقف على البعض في الفهم، فلا محالة أنّ ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار»^(٣) فكلّ لفظ من ألفاظه ينبغي النظر فيه في ضوء علاقته مع الألفاظ الأخرى، ولا يجوز أن ينظر المستدلّ في اللفظ منفرداً، بل عليه أن يكون على دراية تامة بكلّ النصوص المتعلقة بذلك اللفظ الذي يدرسه، والإخفاق في ذلك إخفاق في تحصيل الفهم الصحيح، لأنّ من (فرّق النّظر في أجزائه، لا يتوصّل به إلى مراده)^(٤).

(١) الآية ٣٣، من سورة الفرقان.

(٢) ينظر: الموصلي، مختصر الصواعق المرسله، (ص ٥٧).

(٣) المرجع السابق، ٤ / ٢٧٥.

مع ملاحظة أن معاملة القرآن كالكلمة الواحدة في ما اقتضاه البيان والتفسير فحسب، ولا يجوز أن ينفي ذلك أنّ في القرآن أنواعاً من الدلالات المختلفة، كالأمر والنهي والنفي والإثبات، فالأصل في اختلاف الأنواع اختلاف الدلالة، وإلغاء الاختلاف بحجة أنّ القرآن كالكلمة الواحدة اعتبره إمام الحرمين: «من فنون الهديان، فإنّ قضايا الألفاظ في كتاب الله تعالى مختلفة متباينة، لبعضها حكم التعلق والاختصاص وبعضها حكم الاستقلال والانقطاع»، ينظر: البرهان، ١ / ٢٩٠.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤ / ٢٦٦.

ومن شواهد ذلك:

- ١- حمل قدر الإنفاق في قوله تعالى: ﴿وَمَا زَرَفْتَهُمْ يُفْقُونَ﴾^(١) على ما بينه الله في مواضع أخر، منها: أن القدر الذي ينبغي إنفاقه هو الزائد عن الحاجة، كما قوله تعالى: ﴿وَسَأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ﴾^(٢)، والغفو: ما يفضل عن حاجة المرء وأهله^(٣).
- ٢- حمل معنى نفي عموم الحلة بين الناس يوم القيامة في قوله تعالى: ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمًا لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ﴾^(٤)، على خصوصها في غير المتقين، حيث أثبتها الله للمتقين في قوله: ﴿الْأَخْلَاءَ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾^(٥)، فيحمل العام على الخاص^(٦).

المطلب الثاني: صناعة المعنى الشرعي ببيان السنة:

أبرز سمات السنة المطهرة: كونها بيانا للقرآن الكريم، وأنها لا تقع في التفسير والبيان إلا على وفق القرآن ومقتضاه^(٧)، فالسنة إما بيان للكتاب، أو زيادة عليه، وبيانها الزائد عائد إلى جملة القرآن وثانٍ عليه^(٨)، وقد كان الرسول ﷺ مكلفاً بالبيان، ولذلك بُعث، بدليل قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٩)، فالسنة على كثرتها وكثرة مسألتها إنما هي في الأصل بيان للكتاب^(١٠). وقد كان علم الأصول معنياً بتأصيل كون السنة بيانا للقرآن منذ بداية التدوين، كما أفاده الإمام الشافعي - رحمه الله - بقوله: «ومنه - أي:

(١) من الآية ٣، من سورة البقرة.

(٢) من الآية ٢١٩، من سورة البقرة.

(٣) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ١/ ٢٢٠.

(٤) من الآية ٢٥٤، من سورة البقرة.

(٥) من الآية ٦٧، من سورة الزخرف.

(٦) ينظر: د/ محمد الذهبي، التفسير والمفسرون، ١/ ٣٩.

(٧) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ٢٥٨.

(٨) ينظر: المرجع السابق، ٤/ ٢٩٦.

(٩) من الآية ٤٤، من سورة النحل.

(١٠) ينظر: البصري، المعتمد، ١/ ٢٥٥، وابن حزم، الإحكام، ١/ ١١٩، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١٣٥، وأصول السرخسي، ٢/ ٢٧، وابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٣٢٢، والرازي، المحصول، ٣/ ٣٤٣، والآمدي، ٢/ ٣١٩، والطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٧، والبخاري، كشف الأسرار، ١/ ٤٢، والشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٨٠، ٣١١.

البيان- ما أحكم الله فرضه بكتابه، وبيّن كيف هو على لسان نبيّه ﷺ، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي في كتابه^(١). والسنة بيان للقرآن ضرورة أنّ البيان القرآني أكثره كليّ، فهو محتاج إلى شرح معانيه، وبسط مختصره، وبيان تفاصيل دلالاته، وشروطها، وموانعها، وأركان ماهيّاتها الشرعيّة، والسنة هي الكفيلة بذلك كلّ^(٢).

فالألفاظ الشرعيّة كالإيمان والكفر والصلاة والزكاة وأشباهها، لا يقبل فيها بيان لمعناها فوق بيان رسول الله ﷺ ولا دونه، وكذلك الألفاظ التي علّق عليها الشارع أحكاماً وأسباباً شرعية، كالزنا والخمر، إذا جاء بيان صفاتها من الرسول ﷺ فهو الفيصل في دلالتها، ويُسْتثنى من ذلك اشتقاق الألفاظ ووجه دلالتها البيانية، وتحصيل العلة المعنوية لدلالاتها الشرعيّة، فهو زيادة في العلم والفهم، ولفهمها مهيع واسع لا يُقتصر فيه على البيان الشرعي، بل هو معلّق على جودة الدّهن وحصافة العقل وفصاحة اللسان^(٣).

ويتنوّع بيان السنة للمعنى الشرعي إلى البيان بالقول والفعل والإقرار، فالبیان هذه الأنواع الثلاثة بيان شرعي، كما هي أقسام أخبار السنة المطهرة، لأنّ «الرسول ﷺ مأمور بالتبليغ، وبيانه بالقول أو الفعل، وهو مخيّر بينهما، فإذا أتى بالفعل فقد أتى بإحدى خصليتي الواجب^(٤)»، وقد اعتبر الأصوليون بكلّ دلالات الشارع على أحكامه، فكما تثبت بأقواله وأفعاله، فإنها «تثبت بكل ما دلّ على رضا الشرع وإرادته، من قرينة ودلالة وإن لم يكن لفظاً... ولو جرى بين يدي رسول الله ﷺ فعلٌ فسكت عليه، دلّ سكوته على رضاه، وثبت الحكم به^(٥)».

فأمّا البيان بالقول: ف«هو أكبرها وأكدها^(٦)»، ويلتحق به البيان بالكتابة والإشارة^(٧)، ولا

(١) الرسالة، (ص ٣٣)

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٤/ ١٨٠.

(٣) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٧/ ٢٨٦-٢٨٧.

(٤) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٤٦٧.

(٥) المرجع السابق، ٣/ ٥٧٣.

(٦) ابن السمعاني، قواطع الأدلة، ١/ ٢٩٤.

(٧) ينظر: ابن عقيل، الواضح، ١/ ١٩٢-١٩٤، وأبو يعلى، العدة، ١/ ١١٦-١١٧، والزرکشي، البحر المحيط،

٣/ ٧٣، وحاشية البناي على شرح المحلي، ٢/ ٦٩.

خلاف في صحة انفراد القول بالبيان^(١)، وإذا جاء البيان بالقول والفعل المطابق معاً فهو الغاية في البيان، كما إذا بين ﷺ الطهارة أو الصوم أو الحج وغيرها من العبادات بقوله وفعله المطابق، صار غايةً في البيان^(٢). ومن شواهد البيان القولي: حمل معنى لفظ (الحق) في قول الله تعالى قال: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٣)، على قوله ﷺ: (فيما سقت السماء والعيون أو كان عثرياً)^(٤) العشر، وما سقي بالنضح نصف العشر)^(٥).

وأما البيان بالفعل: فإنه يُعرف بأمرين: الأول: بصريح قوله ﷺ بأن فعله بيان لأمر معين، «لأن الفعل لا صيغة له»^(٦)، فينبغي أن يتقدمه خطاب يبين المراد منه. والثاني: بالقرائن، ومنها: أن يرد خطاب مجمل، ولم يبينه ﷺ بقوله، ثم يفعله وقت الحاجة والتنفيذ، فيعلم أن فعله بيانه، إذ لو لم لو يكن بياناً للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو غير واقع وفاقاً^(٧). وقد احتج عامة الأصوليين ببيان الفعل حال انفراده^(٨)، وعدّ بعضهم القول بعدم الاحتجاج به حال انفراده من الآراء الشاذة في أصول الفقه^(٩)، ومن شواهد البيان الفعلي: حمل معنى لفظ: (الصلاة) على بيانه ﷺ بفعلها، وقد قال: (صلوا كما رأيتموني أصلي)^(١٠)، وكذلك حمل معنى لفظ (الحج) على بيانه ﷺ بفعله، وقال حين بينها: (لتأخذوا عني مناسككم)^(١١). وأما البيان بالإقرار: فيعني سكوت النبي ﷺ عن فعل أو قول وقع أمامه، أو في عصر حياته

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٧٢/٣.

(٢) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ٧٩/٤.

(٣) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(٤) (العشري) هو النخيل الذي يشرب بعروقه من ماء المطر، ينظر: ابن الأثير، النهاية، ١٦٥/٣.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء، (ص ٢٤١) رقم ١٤٨٣،

ومسلم في صحيحه، كتاب الزكاة، باب ما فيه العشر أو نصف العشر، (ص ٣٩٤)، رقم ٢٢٧٢.

(٦) الغزالي، المستصفى، ٦٤/٣.

(٧) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٧٢/٣.

(٨) ينظر: الشيرازي، التبصرة، (ص ٢٤٧)، وأصول السرخسي، ٢٧/٢، والزركشي، البحر المحيط، ٧٢/٣.

(٩) ينظر: الهندي، نهاية الوصول، ١٨٧٣/٥، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، ١٧٥/٣، والمرداوي، التحبير،

٢٨٠٥/٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ٣٨/٣.

(١٠) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأذان، باب الأذان للمسافرين، (ص ١٠٤) رقم: ٦٣١.

(١١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة ركباً (ص ٥٤٦) رقم (٣١٣٧)،

بلفظ: «لتأخذوا مناسككم».

ﷺ وهو يعلم به، فيُعطى سكوته عنه حكم النطق به من جهة ما يترتب عليه من معنى وأحكام، بمعنى أن سكوته ﷺ دليل الموافقة والجواز والرضا^(١). والبيان بالإقرار يرجع إلى ما أسماه الحنفية: (بيان الضرورة)، أي البيان الحاصل بداعي الضرورة، فأصل البيان هو حصوله في الكلام، وقد يحصل بالسكوت عند ضرورة اعتبار السكوت بياناً، ومن حالات الضرورة هنا: أن يسكت من وظيفته البيان عند الحاجة إلى بيانه، فلا بد من اعتبار سكوته بياناً^(٢).

المطلب الثالث: صناعة المعنى الشرعي في الحمل على عادة الشارع في كلامه:

إن معرفة قواعد اللغة ومعاني مفرداتها لا تُسعف وحدها في فهم التعبيرات المستخدمة، لأن المتكلمين لا يتقيدون بحرفية اللغة بعض الأحيان، وهو ما يجعل المخاطب في حاجة إلى عوامل أخرى تساعد على فهم حديث المتكلم، ومنها فهم عادة المتكلم في كلامه. وينظر علماء الدلالة إلى العادة المطردة من الشواهد المتكررة والنظائر المستعملة في أداء الخطاب الواحد على أنها أحد مكونات الدلالة الكاشفة عن مراد المتكلم، وآية ذلك تكرار تلك العادة والتزامها في الأعم الأغلب، فالعادة الدلالية منبثقة من تكرار الاستعمال اللفظي في معنى خاص، ومن التزام أسلوب من أساليب التعبير، فيُثمر ذلك الالتزام قصداً دلاليّاً خاصاً، والأمر كمال قال الغزالي^(٣): «إن ما يثبت بالعادة فإنما يثبت بالتكرار مرّة بعد مرّة أخرى، وهذا التكرار لا يثبت بمرّة ولا مرتين، ولا حصر لعدده، بل يجري مجرى أخبار التواتر ومجرى شهادة التجربة...»^(٤)، «فإذا عُرف من عادة المتكلم أطراد كلامه في توارد استعماله معنى ألفه المخاطب، فإذا جاء موضع يخالفه رده السامع إلى ما عهد من عرف

(١) ينظر: الزركشي، البحر المحيط، ٣/ ٢٧٠، والشاطبي، الموافقات، ٥/ ٢٩٥، وابن جزّي الكليبي، تقريب الوصول، (ص ٢٨١)، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، ٢/ ١٩٤.

(٢) ينظر: النفي، كشف الأسرار، ٢/ ١٣٥-١٤٦، وابن أمير حاج، التقرير والتحبير، ١/ ١٠٢، وأمير بادشاه، تيسير التحرير، ١/ ٨٣، ود/ مسلم الدوسري، التقديرات الشرعية، (ص ٣٨٥).

(٣) هو محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، أبو حامد، الغزالي، العالم المتبحر، الفقيه المنتسك، الأصولي المتكلم، من مصنفاة: المنحول، والمستصفي، وتهذيب الأصول، وأساس القياس، وشفاء الغليل، كلها في الأصول، وإحياء علوم الدين في السلوك، وتهافت الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، وغيرها كثير، توفي سنة ٥٠٥ هـ. [ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٤١٦)، وطبقات الشافعية لابن كثير (٢/ ٥٣٣).]

(٤) أساس القياس، (ص ٦٤).

المخاطب إلى عاداته المطردة، وهذا هو المعقول في الأذهان والفطر وعند كافة العقلاء»^(١)، بل هو من مُتَمَمات حُسن الفهم وصناعة المعنى، لأنّه: «كلّما كان السامع أعرَفَ بالمتكلّم وقصده وبيانه وعادته، كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتمّ»^(٢).

بذلك احتسب الأصوليون العادة الدلالية أحد محامل الخطاب الشرعي، لأنّه «يُحصل لنا بتكرّر أقوال -الشارع- وأفعاله وعاداته علومٌ كثيرة، كعلمنا - مثلاً- بأنّ الأمة في معنى العبد، لما عرفنا من عادته في ذكر أحكام الرق والعرق على وجه التسوية بين الذكور والإناث...»^(٣)، وقد قال الشيخ ابن عاشور^(٤): «يحقّ على المفسّر أن يتعرّف عادات القرآن من نظمه وكَلِمه، وقد تعرّض بعض السلف لشيء منه، فعن ابن عباس - رضي الله عنهما -: (كلّ كأسٍ في القرآن فالمراد بها الخمر)^(٥)... وفي صحيح البخاري: قال ابن عيينة: (ما سمى الله مطرا في القرآن إلا عذابا)^(٦)...»^(٧)، وتلك أمانة امتياز الخطاب الشرعي عن سائر الخطاب العربي، وقال ابن تيمية: «يجب أن يُفسّر كلام المتكلّم بعضه ببعض، ويُؤخذ كلامه هاهنا وهاهنا، وتُعرف ما عادته يُعنيه ويُريده بذلك اللفظ إذا تكلم به... فإذا عُرف عُرفه وعادته في معانيه وألفاظه، كان هذا ممّا يُستعان به على معرفة مراده، وأمّا إذا استعمل لفظه في معنى لم تجر عادته باستعماله فيه، وتُرك استعماله في المعنى الذي جرت عادته باستعماله فيه،... كان ذلك تحريفا لكلامه عن موضعه، وتبيلا لمقاصده، وكذبا عليه»^(٨).

ومن شواهد تلك الصناعة المعنوية: خطاب الشارع لواحد من الأمة خطاب للجميع،

(١) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلّة، (ص ٦٣).

(٢) الموصلي، مختصر الصواعق المرسلّة، (ص ١٠١).

(٣) المرجع السابق، (ص ٥٤).

(٤) هو محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس، فقيه أصولي مفسر متكلّم، وأديب لغوي، من مصنفاته: التحرير والتنوير في التفسير، ومقاصد الشريعة الإسلامية، والوقف في الإسلام، توفي سنة ١٣٩٣ هـ

[ينظر: الأعلام ٦/ ١٧٤، ومعجم المؤلفين، ٣/ ٣٦٣]

(٥) أخرجه الطبري بهذا اللفظ عن الضحّاك في تفسيره، ٢٣/ ٦٣، وابن أبي حاتم في تفسيره، ١٠/ ٣٢١١، وورد عندهما تفسير ابن عباس للكأس بأنّه الخمر.

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه معلقا، كتاب التفسير، باب تفسير قوله تعالى: (وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر) (ص ٧٩٧).

(٧) التحرير والتنوير، ١/ ١٢٢.

(٨) دقائق التفسير، ٢/ ٩٩، والجواب الصحيح، ٤/ ٤٤.

لأنّه «قد عُرف بعبادته من خطابه أنّ هذا حكم لمن هو مثل ذلك الشخص إلى يوم القيامة، وكذلك خطابه لمن حضره، قد عُلِمَ بعبادته أنّ من غاب عنه إذا كان بمنزلتهم فإنهم يخاطبون بمثل ذلك»^(١)، وذلك باقتضاء العادة الشرعية لا بالدلالة الوضعية، لأنّه «إن وقع النظر في مقتضى اللفظ فلا شك أنّه للتخصيص، وإن وقع النظر فيما استمرّ الشرع عليه فلا شك أن خطاب رسول الله ﷺ وإن كان مُختصّاً بأحد الأمة، فإنّ الكافة يُلزَمون في مقتضاه ما يلتزمه المخاطب...»^(٢) فخطاب الشارع لمن حضره يلزمه ويلزم كل الغائبين، لأن المشافهة هنا لا يُراد به التخصيص في عرف الخطاب الشرعي، بل التمثيل^(٣).

المطلب الرابع: صناعة المعنى الشرعي بواسطة فهم الصحابة :

والمقصود بفهم الصحابة: ما عُلِمَ صحابة رسول الله ﷺ أو استنبطوه مراداً الله تعالى أو رسوله ﷺ من مجموع النصوص الشرعية أو أفرادها، ممّا يتعلق بمسائل الدين العلمية والعملية^(٤). وقد اهتمّ الصحابة بحفظ ألفاظ القرآن والسنة ونقلهما مع بيان معانيهما، بل «كانت معرفة الصحابة لمعاني القرآن أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلغوا تلك المعاني إلى التابعين أعظم ممّا بلغوا حروفه... وإن كان كل شيء من القرآن يحفظه منهم أهل التواتر»^(٥)، وقد احتفى العلماء بفهم الصحابة، واستعانوا به على فهم معاني ألفاظ الشريعة، خاصّة فهمهم المُتعلّق بتفسير القرآن والسنة، لأن تفسير الصحابة للفظ يرجع في الغالب إلى ما لا يمكن الاجتهاد فيه بالرأي، بل بما تقتضيه اللغة، والصحابة عرب بالأصل والنحلة، ثم إنهم باشروا السّماع من النبي ﷺ وسمعوا منه الأحاديث الكثيرة، وشاهدوا أسباب التكليف وقرائن أحوالها ما لم يُشاهد غيرهم، ومن عُلِمَ بواسطة أو وسائط كثيرة ليس كمن سمع وشاهد بنفسه^(٦)، «فلا بدّ من القول بأن فهمهم في الشريعة أتمّ وأحرى بالتقديم...»^(٧)، «ومن خالف

(١) ابن تيمية، جامع المسائل، ٣١٥/٢.

(٢) الجويني، البرهان، ٢٥٢/١، وينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، ٣٢٥/١.

(٣) ينظر: ابن تيمية، جامع المسائل، ٣١٥/٢، وابن القيم، إعلام الموقعين، ٣/١٤٠، وجلاء الأفهام، (ص ٣٨٧).

(٤) ينظر: د/ عبد الله الدميحي، فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية، (ص ٢٤).

(٥) ابن تيمية، ٣٥٣/١٧.

(٦) ينظر، الأمدي، الإحكام، ٢٠٥/٤، وابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/٢٠-٢١، والموصلي، مختصر الصواعق

المرسلة، (ص ٤٠٥)، والشاطبي، الموافقات، ٤/١٣٣.

(٧) الشاطبي، الموافقات، ٤/١٣٣-١٣٤.

قولهم، وفسّر القرآن بخلاف تفسيرهم، فقد أخطأ في الدليل والمدلول^(١).
على ذلك الأساس اعتبر أكثر علماء الأصول والشريعة فهم الصحابة لنصوص الشريعة
جزءاً من البيان الشرعي، وحلقة من حلقاته، وقد صاغ الحاكم النيسابوري^(٢) هذا المعنى
بقاعدة دلالية تقول: (تفسير الصحابي في حكم المرفوع)^(٣)، وذلك بشرط ألا يكون في
المسألة نصّ يخالف تفسير الصحابي^(٤). وألا يخالفه صحابي آخر، فإذا خلا تفسيره من
مخالف فالأكثر على قبول تفسيره وفهمه^(٥).

ومن شواهد تلك الصناعة المعنوية:

- ١- فهم الصحابة - رضي الله عنهم - معنى الكلاله من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً﴾^(٦)، بأنه من لا ولد له ولا والد، وحكاها بعضهم إجماعاً^(٧).
- ٢- فهم ابن عباس - رضي الله عنه - معنى الوجوب في قوله ﷺ: (غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم)^(٨)، بأنه على الاستحباب، فقد جاء في الأثر أن ابن عباس - رضي الله عنه - سئل: أترى الغسل يوم الجمعة واجبا، قال: (لا، ولكنه أطهر وخير لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب،...) ^(٩)، وذكر ابن عباس أمر الوجوب وأنه لأجل ما ثار من روائح الناس في مسجد رسول الله ﷺ.

- (١) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، (ص ٣٨).
- (٢) هو محمد بن عبد الله بن حمدويه، الحاكم النيسابوري، الشافعي، الحافظ الناقد، من مصنفاته: كتاب الأربعين، وعلل الحديث، وتاريخ نيسابور، والمستدرک علی الصحیحین، ومناقب الشافعي، وغيرها، توفي سنة ٤٠٥ هـ. [ينظر: تذكرة الحفاظ، ٣/ ١٠٣٩، وطبقات الشافعية، ٤/ ١٥٥]
- (٣) وقد ردها في أكثر من موضع، ينظر: المستدرک: ١/ ٢٧، ١/ ١٢٣، ٢/ ٢٥٨، ٤/ ٥٧٥.
- (٤) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦/ ٣٧.
- (٥) ينظر: المرجع السابق.
- (٦) من الآية ١٢، من سورة النساء.
- (٧) ينظر: تفسير ابن كثير، ٢/ ٢٣٠.
- (٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب فضل غسل الجمعة، (ص ٢٤٢) رقم ٨٧٩، ومسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب وجوب غسل الجمعة، (ص ٣٤١) رقم ١٩٥٧.
- (٩) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب في الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة، (ص ٦٢) رقم ٣٥٣، والبيهقي في السنن الكبرى، ١/ ٢٩٥.

المبحث الرابع

صناعة المعنى بواسطة فهم السامع

تمهيد في المراد بفهم السامع، وأهميته في صناعة المعنى

يُطلق الأصوليون على معنى (الفهم) في علم الدلالة الأصولية مصطلح (الحمل)، وبيان المعنى (الحمل) يتبين معنى الفهم عند الأصوليين.

والحمل في الاصطلاح: هو: (اعتقاد السامع مُراد المتكلم)^(١)، فالحمل اعتقاد، والاعتقاد يتناول مراد المتكلم وقصده من اللفظ، بمعنى أن السامع عندما يعلم قصد المتكلم فإنَّ وظيفته هو حمل الكلام على هذا القصد، كي تتمَّ ثمرة الدلالة اللفظية، فمرحل دلالة اللفظ تبدأ بوضع اللفظ بإزاء معناه أولاً، ثم استدلال المتكلم به على قصده ثانياً، ثم اعتقاد السامع مراد المتكلم ثالثاً، والحمل في الدلالة الأصولية هو أحد شرطي الاستدلال باللفظ، فإنَّ الاستدلال بكلام الشارع يتوقف على أمرين، هما:

• معرفة ثبوت اللفظ. وهو دراسة السند.

• معرفة المراد باللفظ. وهو دراسة المتن^(٢).

لهذا يلقي مصطلح (الحمل) في الدلالة الأصولية اهتماماً كبيراً، باعتبار أنه اعتقاد قصد الشارع من كلامه، وليس مجرد حفظ نصوصه وألفاظه، واعتقاد قصد الشارع يشترك به الجمهور، باعتبار أن «ألفاظ القرآن والسنة إنما يحفظها خواص أمته، وأما المعاني التي بلغها ﷺ فإنه يشترك بها العامة والخاصة»^(٣)، وليس المقصود هو استواء الكل في الفهم، بل الفهم الواجب على كل أحد هو بحسب حاله، لأنَّ من الفهم ما هو فهم خاص، هو عنوان الصديقية، ومنشور الولاية النبوية، قد تفاوتت فيه مراتب العلماء، حتى يُعدَّ الواحد منهم بألف^(٤).

ولقد اهتمَّ الأصوليون بالمخاطب المستمع - كأحد عناصر تحصيل الدلالة - اهتماماً

(١) ينظر: القرافي، شرح التنقيح، (ص ٢٠)، والسبكي، الإبهاج، ١/ ٢٦٤، والإسنوي، التمهيد، (ص ١٧٣)، ونهاية السؤل، ١/ ٢٦٥، والمرادوي، التعبير، ١/ ٢٦٠، وحاشية العطار على شرح المحلي، ١/ ٣٨٧.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩/ ٢٨٦.

(٣) الموصلي، مختصر الصواعق المرسله، (ص ٥٣٤).

(٤) ينظر: ابن القيم، مدارج السالكين، ١/ ٤١..

كثيراً، فألوه وظائف كثيرة يتعاون بها في فهم الخطاب، ويصنع بها المعنى، ومن المهام المتوقعة من المستمع عندهم هي وظيفة: (استبانة المجمل)، و(إعمال الكلام كي يكون مفيداً)، و(حمل النص على لازمه المعقول) كاقضاء النص وإشارته وتنبهه، والتي تحتاج إلى صناعتها بواسطة فهم المستمع واجتهاده.

المطلب الأول: صناعة المعنى بطريق بيان المجمل

المجمل: - كما يعرفه الجمهور - هو: «ما لم تتضح دلالاته»^(١)، وقيل في تعريفه: (هو ما له دلالة على أحد أمرين وأكثر، لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه)^(٢)، فالمعنى مختلف غير ظاهر في المجمل، وذلك من كون اللفظ مُجَمَّلاً غير معلوم المراد عند المخاطبين^(٣)، إمّا بسبب الاشتراك، أو الإبهام، أو الاحتمال المتساوي^(٤)، أو بتوحش اللفظ في معنى الاستعارة وشبهها، أو في صيغة غريبة^(٥)، أو غير ذلك من أسباب الخفاء. والمجمل يحمل الفائدة المعنوية ولا يعينها، فهو مفيد بالقوة وليس بالفعل، حيث «أفاد شيئاً من جملة أشياء هو متعين في نفسه، واللفظ لا يعينه»^(٦)، فقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٧)، «يفيد وجوب فعل متعين في نفسه، غير متعين بحسب اللفظ»^(٨)، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٩)، «فإن اسم الحق يُفيد شيئاً ما له صفة، ولا يُفيد تلك الصفة بعينها، فاحتجنا إلى بيانها»^(١٠)، فوضح أنّ المجمل «لا يخلو عن أصل

(١) ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، ٣٥٨/٢، والسبكي، رفع الحاجب، ٣٧٨/٣، وابن مفلح، أصول الفقه،

٩٩٩/٣، والعراقي، الغيث الهامع، ٤٨١/٢، والسيوطي، الإتيان، ١٤٢٦/٤، وحاشية العطار، ٩٣/٢.

(٢) ينظر: الأمدي، الأحكام، ٨/٣، والأصفهاني، بيان المختصر، ٣٥٨/٢، والسبكي، رفع الحاجب، ٣٧٨/٣، وابن

مفلح، أصول الفقه، ٩٩٩/٣، والعراقي، الغيث الهامع، ٤٨١/٢، والسيوطي، الإتيان، ١٤٢٦/٤، وحاشية العطار،

٩٣/٢.

(٣) ينظر: الجصاص، الفصول في الأصول، ٢٠/١.

(٤) ينظر: الشنقيطي، ترجمة أضواء البيان، ١٠-١٨.

(٥) ينظر: أصول السرخسي، ١٦٨/١.

(٦) الرازي، المحصول، ١٥٣/٣.

(٧) من الآية ٤٣، من سورة البقرة.

(٨) الرازي، المحصول، ١٥٣/٣، وينظر: البصري، المعتمد، ٢٩٥/١.

(٩) من الآية ١٤١، من سورة الأنعام.

(١٠) البصري، المعتمد، ٢٩٨/١.

الفائدة، وإنما يخلو عن كمالها»^(١).

ولأجل وجود الفائدة المعنوية في المَجْمَل بالقوة دون الفعل، وجب على المستمع صناعتها في حملها على بيانها، وذلك: إمّا باستفسار المُجْمَل واستبانته، أو بالبحث عن دلالة يزول بها الإبهام، حيث لا يصح الحمل على اللفظ الخفي إلا بعد بيان المراد من جهة المتكلم، أو من جهة ذات صلة باللفظ من قرينة أو هيئة، لأنّ حمله قبل بيان مراده فيه تعرّض للخطأ في قصد المتكلم^(٢)، فإذا زال الإجمال جاز الحمل^(٣)، «وكلّ لفظ مُجْمَل قامت الدلالة على معنى قد أريد به، صحّ الاحتجاج بعموم المعنى الذي قامت الدلالة على أنه مراد»^(٤).
والبيان الذي يعقب المَجْمَل هو من التبيين الناتج عن فعل المَجْتَهِد وصناعته، إذ إنّ البيان: «كون الشيء في ذاته مُمكناً أن تُعرف حقيقته لمن أراد علمه، والإبانة والتبيين: فعل المُبَيِّن، وهو إخراجُه للمعنى من حيز الإشكال إلى إمكان الفهم»^(٥)، فبيان السامع للمعنى هو بمعنى الإظهار لا الظهور، إذ يصنع البيان ويبيّنه، وكذلك مقصود الأصوليين من البيان بأنّه إبانة المَجْتَهِد للمعنى، ف«كثيرٌ من الأصوليين لا يُطلقون لفظ البيان باصطلاح أصولي إلا على إظهار ما كان فيه خفاء»^(٦).

المطلب الثاني: صناعة المعنى بطريق الأعمال

وقد صاغ الفقهاء لهذا الطريق القاعدة الفقهية الدلالية التي تقول: (إعمال الكلام أولى من إهماله). وإعمال الكلام: أي إعطاؤه حكماً مفيداً حسب مقتضاه اللغوي. وإهمال الكلام: أي إخلاؤه من الفائدة الدلالية المترتبة عليه، بإلغاء معناه ومقتضاه ومضمونه^(٧).
وإنّما كان إعمال الكلام ما أمكن إعماله أولى من إهماله، لأن المهمل لغو، وكلام العاقل

(١) الغزالي، المستصفى، ٣/ ٧٥.

(٢) ينظر: الطوفي، شرح المختصر، ٢/ ٦٥٤.

(٣) ينظر: المرجع السابق، ٢/ ٦٥٥.

(٤) الجصاص، الفصول في الأصول، ١/ ٢٥.

(٥) ابن حزم، الإحكام، ١/ ٦٦.

(٦) الشنقيطي، أضواء البيان، ١/ ٤٠.

(٧) ينظر: محمد البورنو، الوجيز في إيضاح القواعد الفقهية، (ص ٣١٥).

يُصان عنه، فيجب حمله ما أمكن على أقرب وأولى وجه يجعله معمولاً به من حقيقة ممكنة وإلا فمجاز^(١).

ومحل القاعدة عند الفقهاء فيما إذا استوى الإعمال والإهمال بالنسبة في الكلام أو تقارباً، كمن أوصى بطبل، وله طبل حرب وطبل لهو: يحمل على طبل الحرب لتصح الوصية، وإذا تردد اللفظ على وجه يحتمل الاستحالة، ويحتمل الإمكان فاختلفوا، فمنهم من لا يبعد الحمل على الاستحالة، ومنهم من يوجب الحمل على الإمكان حتى لا يلغى اللفظ، ومن هذا ما إذا قال لزوجته وأجنيبة إحدكما طالق، فتطلق الزوجة إعمالاً للكلام عند من يرى الإعمال في هذه الصورة، ويجعل بعضهم الكلام فيه لغواً، فلا تطلق^(٢).

وتعدّ هذه القاعدة محل اتفاق عند جميع العلماء، كما يظهر من تفرعاتهم عليها وتعليقاتهم بها، كما تتعلق بالدرجة الأولى بخطابات الشارع الحكيم فإنّها تتعلق بتصرّفات المكلف القولية كلها وتصحيحها، وهذا أمر ضروري عند جميع الأئمة، لأنّ تصحيح الكلام مبدأً أخذ به الجميع دون استثناء^(٣).

ومن فروع مبدأ (إعمال الكلام) قاعدة: (إذا تعذرت الحقيقة يُصار إلى المجاز)، حيث يُصرف اللفظ إلى المجاز عند قيام القرينة، وكذلك عند تعذر الحقيقة صونا للفظ عن الإهمال، ويعبّر عن ذلك بأن إعمال اللفظ أولى من إغائه^(٤)، وتعذّر الحقيقة من وجوه، هي:

- التعذر العقلي: كتعذّر الحقيقة في قوله تعالى: ﴿وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(٥)، فإنّ الكلام لا يصحّ عقلاً إلا بتقدير: (واسأل أهل القرية)، لأنّ المسؤول يجب أن يكون من أهل البيان، والقرية ليست كذلك، إنّما أهلها.

(١) ينظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، (ص ٣١٥).

(٢) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، (ص ١٧١).

(٣) ينظر: السبكي، الأشباه والنظائر، (ص ١٧١)، والزرکشى، المنثور في القواعد، ١/ ١٨٣. ود. البورنو، الوجيز في إيضاح القواعد، (ص ٣١٤).

(٤) ينظر: الإسنوي، التمهيد، (ص ٢٣٦).

(٥) من الآية ٨٢، من سورة يوسف.

• **التعذر الخارجي:** مثل لو كما لو وقف على أولاده وليس له إلا أحفاد، فيُصار إلى الأحفاد^(١).

• **التعذر العرفي:** وذلك حين تتعذر حقيقة اللفظ في عرف المتكلم والمخاطبين، فيحمل على المجاز، كقوله ﷺ فيما روي عنه: (لا تبيعوا الصاع بالصاعين)^(٢)، فيجب حمل معنى الحديث على (لا تبيعوا ملء صاع بملء صاعين)^(٣). وكما لو حلف ألا يضع قدمه في البيت، فيحمل على دخوله، لا على مجرد وضع القدم فيه، لذلك قالوا: (المهجور شرعا أو عرفا كالمتعذر)^(٤).

المطلب الثالث: صناعة المعنى بواسطة الحمل على المفهوم

يُطلق جمهور الأصوليين من غير الحنفية على المعنى غير المنظوم مصطلح (المفهوم)، وهو على عكس المنطوق، من حيث إنَّ «الألفاظ قوالب للمعاني المستفاد منها، فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحا، وتارة من جهته تلويحا، فالأول: المنطوق، والثاني: المفهوم»^(٥)، فالمنطوق (ما دلَّ عليه اللفظ في محلِّ النطق)، والمفهوم هو (ما دلَّ عليه اللفظ لا في محلِّ النطق)^(٦)، كما عرفه الآمدي في قوله: (وهو ما دلَّ عليه لا بصريح صيغته ووضعها)^(٧)، فقوله: (ما دلَّ عليه اللفظ) جنس يتناول ما أفاده نطقا وغيره، وقوله: (لا في محلِّ النطق) يخرج المنطوق، لأنَّه مستفاد من النطق^(٨)، بمعنى أن اللفظ دلَّ على معنى خارج عن مسماه، فدلالته ليست وضعيّة، بل هي بطريق اللزوم في انتقاله من فهم إلى لازمه، كفهم القليل من الكثير بطريق التنبيه بأحدهما إلى الآخر^(٩).

(١) ينظر: الإسني، التمهيد، (ص ٢٣٧)، والزرقا، شرح القواعد الفقهية، (ص ٣١٧).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ١٠/ ١٢٥.

(٣) ينظر: الجفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم، (ص ٢٧٧).

(٤) ينظر: الحموي، غمز عيون البصائر، ١/ ٣٩٨.

(٥) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٢/ ٣٦.

(٦) ينظر: مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد، (ص ٢٣٥)، والأصفهاني، بيان المختصر، ٢/ ٤٣٠، والإسني، نهاية

السول، ١/ ٣٥٨، وابن مفلح، أصول الفقه، ٣/ ١٠٥٦.

(٧) الإحكام، ٣/ ٦٤.

(٨) ينظر: المرجع السابق.

(٩) ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، ١/ ١٦٥.

وحيث كان المعنى غير المنطوق به لا يدلُّ عليه اللفظ دلالة صريحة فإنَّ صناعته واستخراجه من وظيفة المستمع، حيث يحتاج في أكثر أنواعه إلى تأمُّل المستمع واجتهاده في استخراج المعنى، لأنَّ معنى المفهوم «ليس مستقلاً بنفسه، وليس جزءاً من الخطاب بذاته، ولكنه من مقتضيات اللفظ»^(١)، فهو من باب: «ما يُقتبس من الألفاظ لا من حيث الصيغة، بل من حيث فحواها وإشارتها»^(٢). ويقسّم الأصوليون دلالة غير المنظوم التي يصنعها السامع بواسطة التأمُّل في اللفظ إلى: دلالة الاقتضاء، ودلالة التنبيه والإيماء، ودلالة الإشارة، ودلالة المفهوم بقسميها الموافقة والمخالفة.

ووجه حصرها: أنَّ مدلول غير المنظوم إمَّا أن يكون مقصوداً للمتكلّم، أو غير مقصود: فإن كان غير مقصود فهي دلالة الإشارة، وإن كان مقصوداً: فإمَّا أن يتوقّف صدق المتكلّم وصحة كلامه عليه فهي دلالة الاقتضاء، وإن لم يتوقّف: فإمَّا أن يكون غير المنظوم مفهوماً من تناول اللفظ له نطقاً فهي دلالة التنبيه والإيماء، وإن لم يتناوله اللفظ فهي دلالة المفهوم (الموافقة والمخالفة)^(٣). ونكتفي بتعريف الاقتضاء ومثاله، كمثال على صناعة المستمع للمعنى المفهوم.

ودلالة الاقتضاء: وهي: «دلالة اللفظ على معنى خارج، يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية»^(٤). فأفاد التعريف بأنَّ المقتضى المستفاد من دلالة الاقتضاء أمر زائد على النَّصِّ وخارج عنه، وأنَّ أوّل مهامّه هي (إعمال الكلام وتصحيحه وصيانته عن اللغو)، لأنَّ دلالة الاقتضاء تفترض كلاماً محذوفاً اقتضاه النَّصُّ، فيضطرّ المستمع إلى تقديره وتصحيح الكلام به كي ينسجم ظاهره مع معناه^(٥)، ومثال: ما وجب تقديره ضرورةً صدق الكلام بيانا: كما في قوله ﷺ: (إنَّ الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)^(٦)، فالحقيقة

(١) الجويني، البرهان، ٣١٣/١.

(٢) المرجع السابق، ٤٠٢/٣.

(٣) ينظر: الأمدي، الأحكام، ٦٤/٣.

(٤) التلويح على التوضيح، ٢٦٢/١.

(٥) ينظر: الغزالي، المستصفى، ٤٠٤/٣، والبخاري، كشف الأسرار، ٧٦/١.

(٦) أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، (ص ٣٥٣)، رقم، ٢٠٤٥، والحاكم في

أثبتت أن الخطأ والنسيان لم يُرفعا رفعا قدرياً، بدليل وقوع الأمة فيهما، وظاهر النص لا ينسجم مع هذه الحقيقة، فلأجل تصحيح الكلام وانسجامه مع ظاهره يجب على المستمع أن يقدر محذوفاً، كتقدير: (وضع عن أمّتي إثم الخطأ والنسيان). ومثال ما وجب تقديره ضرورة صحة الكلام شرعاً: قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفَدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾^(١)، فيقدر المستمع لفظ (فخلق ففديه...)، حيث لا تجب الفدية إلا بعد الحلق، وكقوله: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(٢)، وتقديره: (فأفطر نهاراً) لأن قضاء الصوم لا يجب إلا بعد فطر الصوم الواجب نهاراً^(٣).



مستدرکه، ۱۹۸/۲، وصححه ووافقه الذهبي، وحسنه النووي في (الروضة) ۱۶۸/۶، واحتج به ابن حزم في الإحكام، ۹۳۵/۵، وصححه الألباني في الإرواء، ۱۲۳/۱.

(١) من الآية ۱۹۶، من سورة البقرة.

(٢) من الآية ۱۸۴، من سورة البقرة.

(٣) ينظر: الغزالي، المستصفى، ۴۰۳/۳، والآمدي، الإحكام، ۶۵/۳، والطوفي، شرح مختصر الروضة، ۷۰۹/۲، البخاري، كشف الأسرار، ۷۶/۱، والأصفهاني، بيان المختصر، ۴۳۴/۲، والإسنوي، نهاية السؤل، ۳۵۹/۱، والزرکشي، البحر المحيط، ۳۱۷/۲.

أهم مصادر البحث

- ١- الإبهاج في شرح المنهاج. علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب بن علي السبكي، دار الكتب العلمية في بيروت.
- ٢- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق: محمد عزو عناية، دار الكتاب العربي في بيروت، ط الثانية ١٤٢١هـ.
- ٣- الأشباه والنظائر. عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية في بيروت، ط ١٤٢٢هـ.
- ٤- أصول الجصاص المسمى (الفصول في الأصول). أبو بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي، تحقيق: د. محمد محمد تامر دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ.
- ٥- أصول السرخسي. أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة في بيروت.
- ٦- الاعتصام. أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشاطبي، تحقيق: مشهور آل سلمان، ط الثانية، ١٤٢٨هـ.
- ٧- إعلام الموقعين عن رب العالمين. محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، ط الأولى ١٤٢٣هـ.
- ٨- البحر المحيط في أصول الفقه. محمد بن بهادر الزركشي، بعناية: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية في بيروت ط الأولى ١٤٢١هـ.
- ٩- البرهان في أصول الفقه. إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: د. عبدالعظيم الديب، دار الوفاء في مصر ط الثالثة ١٤٢٠هـ.
- ١٠- التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه. ابن أمير حاج الحلبي، دار الكتب العلمية في بيروت، ط الأولى ١٤٠٣هـ.
- ١١- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح. مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، مكتبة صبيح في مصر.

- ١٢- الخصائص، عثمان بن جنّي، تحقيق الشربيني شريدة، دار الحديث بالقاهرة، ط ١٤١٢٨هـ.
- ١٣- دراسات أصولية في القرآن الكريم، محمد إبراهيم الحفناوي، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية القاهرة، ١٤٢٢هـ.
- ١٤- دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، بضبط وإخراج د. ياسين الأيوبي، المكتبة العصرية، ط ٢٠٠٧ م.
- ١٥- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول. أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه سعد، شركة الطباعة الفنية، ط الأولى ١٣٩٣هـ.
- ١٦- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. عبدالعزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب الإسلامي.
- ١٧- المحصول في علم أصول الفقه. محمد بن عمر الرازي، دراسة وتحقيق: د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة في بيروت، ط الثالثة ١٤١٨هـ.
- ١٨- المستصفي من علم الأصول. أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. حمزة بن زهير حافظ، وحقوق الطبع محفوظة للمؤلف.
- ١٩- المعتمد في أصول الفقه. أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري، تقديم خليل الميس، دار الكتب العلمية في بيروت.
- ٢٠- الموافقات. إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عقّان في مصر، ط الأولى ١٤٢١هـ.
- ٢١- نفائس الأصول في شرح المحصول. أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، نشر مكتبة نزار مصطفى الباز، ط الأولى ١٤١٦هـ.
- ٢٢- نهاية الإيجاز ودراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، تحقيق: د/ بكري أمين، دار العلم للملايين، ط الأولى.
- ٢٣- نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول. عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: د. شعبان إسماعيل، دار ابن حزم في بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ.

- ٢٤- نهاية الوصول في دراية الأصول، محمد بن عبد الرحمن صفى الدين الهندي، تحقيق د. صالح اليوسف ود. سعد السويح، المكتبة التجارية بمكة.
- ٢٥- الواضح في أصول الفقه. علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، تحقيق د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ.
- ٢٦- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، د. محمد صدقي آل بورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الرابعة، ١٤١٦ هـ.
- ٢٧- الوصول إلى الأصول. أبو الفخ أحمد بن علي بن برهان البغدادي، تحقيق: د. عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف في الرياض.

**النص الشرعي التعليمي
طرق معرفته وحجته**

د. عطية مختار عطية حسين

الأستاذ المشارك في قسم الشريعة
كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة نجران



المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

لقد كان محمد ﷺ، نبياً ورسولاً، ويلزم عن ذلك أنه كان معلماً، يعلم المسلمين أمور دينهم. هذا بوجه عام، لكن وُجد من الأحاديث النبوية الشريفة ما كان نصّاً في التعليم: كتعليم الوضوء وتعليم أوقات الصلاة وتعليم الصلاة وتعليم التشهد ونحو ذلك مما كان معه التعليم بالفعل أو بالفعل والقول معاً، وقد رأى بعض الفقهاء أن هذه الأحاديث حجة على ما سواها وأن ما ورد في غيرها لا يكون في مرتبة ما ورد في هذه الأحاديث التعليمية من ناحية الحجة؛ لأن المقام مقام تعليم، وهذا يقتضي بيان الواجبات والأركان. وبعض العلماء لم يأخذ بهذا الاتجاه، ومن ثم أوجب واجباتٍ أخرى اعتماداً على نصوص شرعية أخرى ليست في مقام التعليم.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن هناك بعض الأحاديث ورد فيها بعض الأفعال الشرعية، كالجهر بالذكر عقب الصلوات، وبعض أهل العلم حملها على ظاهرها فجعلها من السنن المتبعة، على حين أن بعضهم حملها على التعليم، وأن ذلك محدّد بحصول التعليم. فإذا حصل لم يكن هذا الفعل من السنن المتبعة، وذلك اعتماداً على نصوص شرعية أخرى. وهذا يطرح سؤالاً مهماً: ما طرق معرفة النص الشرعي، حتى يقال إن هذا نص شرعي تعليمي وهذا غيره؟ وما أنواع هذه الطرق: هل هي لفظية فقط أو منها اللفظي ومنها ما يُستفاد من القرائن؟

مما سبق يتضح أهمية معالجة هذا الموضوع وتناوله بما يستحق من اهتمام وعناية، والباحث لم يجد، على حد علمه القاصر، من تناول هذا الموضوع استقلالاً. ومن ثم رغب في معالجته وتناوله بما هو جدير به من إبراز وإيضاح، وقد جاء البحث فيما يأتي:

التمهيد: بيان المقصود بعنوان البحث على سبيل الإجمال.

المبحث الأول: طرق معرفة النصّ الشرعي التعليمي.

المبحث الثاني : حجية النص الشرعي التعليمي .

ثم بعد ذلك الخاتمة وبعدها المراجع والمصادر .

ولما كان هذا البحث مختصراً فإنه سيكون بحثاً كاشفاً عن هذا الموضوع وليس بحثاً مؤسساً يناقش الباحث فيه الأقوال ويرجح بينها، فهذا يحتاج إلى بحوث علمية موسّعة يتمنى الباحث أن تتاح له الفرصة في المستقبل القريب لمعالجتها، وحسب الباحث هنا أنه ألقى بعض الضوء على هذا الموضوع الذي لم يره الباحث قد ظفر بدراسة مستقلة، وبناء على هذا فإن المنهج الذي سيسلكه الباحث هو منهج استقرائي جزئي وليس كلياً، وذلك باستقراء ما استطاع الباحث الاطلاع عليه، لأن الباحث من خلال قيامه بجمع المادة العلمية رأى أن الموضوع متشعب ويحتاج إلى معاودة اطلاع واستقراء لفروعه في المظان المختلفة، وهذا يضيق عنه وقت الباحث فضلاً عن قدرته .

و بعد فهذا جهد المقلّ، فما كان من توفيق فمن الله وحده، وله المنة والفضل، وإن كان من خطأ فمئي ومن الشيطان .

والله أسأل السداد والتوفيق وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه .

التمهيد : التعريف بعنوان البحث على سبيل الإجمال :

النصُّ في اللغة : الظهور، ومنه سُمي كرسى العروس : منصّة؛ لظهورها عليه. كما أن أصل النص : أقصى الشيء وغايته، ثم سمي به ضرب من السير سريع، ومنه حديث أسامة بن زيد، رضي الله عنهما، في دفع النبي، ﷺ، من عرفة إلى مزدلفة، فقال: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، يَسِيرُ فِي حَجَّةِ الْوُدَاعِ حِينَ دَفَعَ قَالَ : كَانَ يَسِيرُ الْعَنْقَ، فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةَ نَصٍّ»^(١). فالنص: التحريك حتى يستخرج أقصى سير الناقة^(٢).
ونصّ الكتاب: ألفاظه^(٣).

أما النص في الاصطلاح فله معنيان :

الأول في مجال دلالات الألفاظ من حيث الظهور والخفاء، فيطلق النصُّ في مقابلة الظاهر والمجمل، ويكون المقصود به : ما دلّ على معناه دلالة لا تحتمل التأويل^(٤).
الثاني في مجال الأدلة، فيطلق النص في مقابل الدليل العقلي، فيكون المقصود به النقل سواء أكان نصاً صريحاً أم ظاهراً أم مجملاً، وهذا كما يقول الفقهاء : دليلنا النص والقياس، فإنهم لا يقصدون النصّ بمعناه المقابل للظاهر، بل المقابل للقياس ونحوه^٥. ونص القرآن والسنة : ما دلّ عليه منطوق القرآن والسنة^(٦).

أما الشرع فنسبته إلى الشرع، والشرع والشريعة والشريعة في اللغة : الطريق الظاهر الذي يُوصل منه إلى الماء، يقال : شرعت الإبل شرعاً وشروعاً : إذا وردت الماء^(٧).

(١) أخرجه البخاري ١٦٦٦، ومسلم ١٢٨٦.

(٢) ينظر : القاموس المحيط ص ٦٣٢-٦٣٣، والنهاية في غريب الحديث والأثر ٥/٦٤-٦٥، والمصباح المنير في غريب الشرح الكبير ص ٦٠٧، والمعجم الوسيط ٢/٩٢٦، ومعجم لغة الفقهاء ص ٤٨٠، وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص ٣٩٠.

(٣) معجم لغة الفقهاء ص ٤٨٠.

(٤) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، ص ٣٩٠، وينظر : التعريفات للجرجاني ص ٢٤١، ومعجم لغة الفقهاء ص ٤٨٠.

(٥) أصول الفقيه الذي لا يسع جهله، ص ٣٩٠.

(٦) النهاية في غريب الحديث ٥/٥٦، والوجيز في أصول الفقه : د. عبد الكريم زيدان، ص ٣٤٠، وأصول الفقه الإسلامي : د. وهبة الزحيلي، ١/٣٠٩.

(٧) النهاية في غريب الحديث ٢/٤٦٠، والمصباح المنير ٣١٠ والقاموس المحيط ٧٣٢، ولسان العرب ٨/١٧٧-١٧٩، وتاج العروس ٢١/٢٥٩-٢٧٠، والمعجم الوسيط ٤١٩، والموسوعة الفقهية الكويتية ٣٦/١٧.

والشرع والشريعة في الاصطلاح : ما سنّه الله لعباده من الدين وأمرهم باتباعه^(١). أو : هي ما نزل به الوحي على رسول الله، ﷺ، من الأحكام في الكتاب والسنة ممّا يتعلق بالعقائد والوجدانيات وأفعال المكلفين قطعياً كان أو ظنياً^(٢).

وقد كثر استخدام لفظ الشريعة فيما يُطلق عليه الأحكام العملية، أي أفعال المكلفين، أي ما يكون في معنى الفقه^(٣). فيقال : أحكام الزكاة في الشريعة الإسلامية ونحو ذلك، وهناك أقسام الشريعة أو كلية الشريعة التي تعني بدراسة الأحكام العملية، في مقابل أقسام أصول الدين أو كليّاتها التي تعني بدراسة العقائد والقرآن الكريم وعلومه والسنة النبوية وعلومها والأخلاق ونحو ذلك مما ليس بحكم عملي في الأغلب الأعمّ.

والمقصود بالشرعي هنا هو هذا المعنى الأخير المتعلّق بالأحكام العملية. أما التعليم فمصدر رباعي للفعل علّم، يقال : علمه إذا عرّفه وعلمه وأعلمه إياه فتعلمه، وعلم الأمر وتعلمه : أتقنه، والعلم نقيض الجهل^(٤).

فالتعليم هو تعريف لكن بتكرير أو بمزيد عناية واهتمام، بخلاف الإعلام فهو تعريف لكن ليس فيه هذا غالباً، يقول الراغب : «والتعليم والإعلام في الأصل واحد، إلا أن الإعلام اختصّ بما كان بإخبار سريع، والتعليم اختصّ بما يكون بتكرير وتكثير حتى يحصل منه أثر في نفس المتعلّم»^(٥). والنصوص الشرعية منها ما قصد به الإعلام والإخبار ومنها ما قصد به مزيد إعلام وإخبار؛ فيكون من باب التعليم في الأغلب، وكلاهما مخاطب به المكلف.

وعلى ذلك يكون المقصود بالنص الشرعي التعليمي : الجمل التي وردت في القرآن والسنة النبوية المطهرة التي تتعلق بالأحكام التكليفية، وكان بيانها بقصد التعليم.

وهذا النص الشرعي التعليمي له طرق لمعرفته منها اللفظية ومنها القرائن، وهذا ما أعرض له في المبحث التالي.

(١) المصادر السابقة.

(٢) التوضيح على التنقيح ١/٦٩، ونهاية المحتاج ١/٣٢، والموسوعة الفقهية ٣٢/١٩٤.

(٣) ينظر : معجم لغة الفقهاء ٢٦٢.

(٤) لسان العرب ١١/٤١٦-٤٢٢، والقاموس المحيط ١١٤٠، والمصباح المنير ٤٠٧، والمعجم الوسيط ٦٢٤،

والموسوعة الفقهية الكويتية ١٣/٥.

(٥) المفردات في غريب القرآن، ٥٨٠.

المبحث الأول

طرق معرفة النص الشرعي التعليمي

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : ما دل عليه اللفظ :

وذلك بورود لفظ التعليم أو ما يدلّ عليه في النص الشرعي، وهذا على مراتب ودرجات
أبدأ بذكرها أعلاها ثم ما يليها وهكذا:

١- ورود لفظ التعليم في قول النبي، صلى الله عليه وسلم :

وهذا أعلى المراتب، ومن ذلك حديث سهل بن سعد الساعدي، رضي الله عنه، في
صلاة النبي ﷺ، على أعواد المنبر، قال: **ثُمَّ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، صَلَّى عَلَيْهَا، وَكَبَّرَ وَهُوَ
عَلَيْهَا، ثُمَّ رَكَعَ وَهُوَ عَلَيْهَا، ثُمَّ نَزَلَ فَهَقَرَى فَسَجَدَ فِي أَصْلِ الْمِنْبَرِ ثُمَّ عَادَ، فَلَمَّا فَرَغَ أَقْبَلَ عَلَى
النَّاسِ فَقَالَ: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا صَنَعْتُ هَذَا لِتَأْتُمُّوا وَلِتَعْلَمُوا صَلَاتِي»^(١).**

قال القسطلاني: «أي لتتعلموا، فحذفت إحدى التاءين تخفيفاً، وفيه جواز العمل اليسير
في الصلاة، وكذا الكثير إن تفرق، وجواز قصد تعليم المأمومين أفعال الصلاة بالفعل، وارتفاع
الإمام على المأمومين»^(٢).

وقال النووي: «أي تتعلموا، فبين ﷺ، أن صعوده المنبر وصلاته عليه إنما كان للتعليم ليرى
جميعهم أفعاله ﷺ، بخلاف ما إذا كان على الأرض فإنه لا يراه إلا بعضهم ممن قرب منه»^(٣).

وقال ابن دقيق العيد: «من أراد أن يستدلّ به على جواز الارتفاع من غير قصد التعليم
لم يستقم له؛ لأن اللفظ لا يتناولُه ولا نفرد الأصل بوصف معتبر تقتضي المناسبة اعتباره،
فلا بدّ منه»^(٤).

(١) أخرجه البخاري ٩١٧، ومسلم ٥٤٤.

(٢) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: القسطلاني: أحمد بن محمد (٩٢٣هـ)، المطبعة الأميرية، ط ٧، ١٣٢٣هـ،
١٨٠/٢.

(٣) شرح صحيح مسلم للنووي ٣٥/٥.

(٤) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد ١/٣٢٩-٣٣٠، بتصرف استفدته من فتح الباري لابن
حجر ٣/٢٣١. أما عن حكم المسألة فقال القسطلاني ١/٤٠٣-٤٠٤: «وفي هذا الحديث جواز ارتفاع الإمام
على المأمومين، وهو مذهب الحنفية والشافعية وأحمد والليث، لكن مع الكراهة. وعن مالك المنع، وإليه ذهب =

٢- أن ينصّ النبي ﷺ، على لفظ التعليم لكن كان ذلك من قبل غيره:

ومثل هذا حديث جبريل في السؤال عن الإسلام والإيمان والإحسان وعن الساعة وأماراتها وجواب النبي ﷺ، على ذلك، وقال النبي ﷺ: «هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ»^(١). وفي رواية: «إِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ»^(٢).

قال ابن الملقن: «أي قواعد دينهم وكلياتها»^(٣). وقال ابن حجر: «قال ابن المنير: في قوله «يعلمكم دينكم»، دلالة على أن السؤال الحسن يُسمى علما وتعلّما؛ لأن جبريل لم يصدر منه سوى السؤال ومع ذلك فقد سمّاه معلّما، وقد اشتهر قولهم حسنُ السؤال نصف العلم. ويمكن أن يؤخذ من هذا الحديث؛ لأن الفائدة فيه انبنت على السؤال والجواب معا»^(٤).

وقال القسطلاني: «وإسناد التعليم إليه وإن كان سائلا، لأنه كان سببا في التعليم»^(٥).

٣- أن يكون الموقف موقفا تعليميا :

أي لا يحتمل إلا أن يكون تعليميا أو يُحمل على التعليم في الغالب، مثال ذلك حديث المسيء صلّاته^(٦)، ومنه حديث إمامة جبريل النبي ﷺ، لتعليم أوقات الصلاة^(٧)، وصلاة النبي ﷺ، لبيان أوقات الصلاة التي سُئل عنها^(٨).

ومنها حديث الرجل من بني عامرٍ أنه استأذن على النبيّ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ فِي

=الأوزاعي.... وأن ارتفاع الإمام لغرض التعليم غير مكروه». وجاء في الموسوعة الفقهية ٦/ ٢١١: «يكراه أن يكون موقف الإمام عاليا عن موقف المقتدين اتفاقا، إلا إذا أراد الإمام تعليم المأمومين، فالسنة أن يقف الإمام في موضع عال عند الشافعية، لما روي أن النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فعل ذلك ثم قال: أيها الناس: إنما فعلت هذا لتأتموا بي، ولتعلموا صلاتي. أما إذا أراد الإمام بذلك الكبر فممنوع. ولا بأس عند الحنابلة بالعلو اليسير، وقدروه بمثل درجة المنبر. وقدر الحنفية العلو المكروه بما كان قدر ذراع على المعتمد». وينظر: المجموع شرح المذهب ٤/ ٢٩٥، والمغني ٢/ ٤١، وحاشية الدسوقي ١/ ٣٣٦.

(١) أخرجه البخاري ٥٠، ومسلم ١٠ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم ٨ من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، لابن الملقن ٣/ ١٨٥.

(٤) فتح الباري لابن حجر ٣/ ١٨٥.

(٥) إرشاد الساري ١/ ١٢٥.

(٦) سيأتي تخريجه لاحقا.

(٧) أخرجه مسلم ٦١٠ من حديث أبي مسعود الأنصاري رضي الله عنه.

(٨) أخرجه مسلم ٦١٤ من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

بَيِّنْتِ فَقَالَ: أَلَجُّ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لِخَادِمِهِ: «اُخْرُجْ إِلَيَّ هَذَا فَعَلَّمَهُ الْإِسْتِذَانَ، فَقُلْ لَهُ: قُلِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، أَدْخُلْ؟» فَسَمِعَهُ الرَّجُلُ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ، أَدْخُلْ؟ فَأَذِنَ لَهُ النَّبِيُّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَدَخَلَ^(١).

وفي هذا الباب أحاديث كثيرة قيلت في موقف التعليم وتحتاج إلى استقصاء، وما ذكرته هنا من باب التمثيل.

٤- أن يجتمع القول والفعل :

ومن ذلك قول النبي ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»^(٢). والنبي ﷺ، يصلي أمامهم يريد أن يعلمهم الصلاة ويتعلموا منه ذلك، وكذلك مناسك الحج عندما كان يؤديها ويقول لهم: «خذوا عني مناسككم»^(٣).

قال الشيخ السعدي: «وقد حجَّ النبي ﷺ، بعد فرض الحج مرة واحدة وحج معه المسلمون وقال: «خذوا عني مناسككم». فانصرف الناس آخذين عن نبيهم ﷺ، أحكام الحج الكلية والتفصيلية، والتعليم العملي أبلغ من التعليم القولي، والجمع بينهما أكمل»^(٤).

٥- حكي الصحابي فعل النبي ﷺ، من أجل التعليم :

وهذا قد يكون من فعل الصحابي دون أن يسأله أحد، وإنما يفعله لنقل عمل النبي ﷺ، لمن بعده، من ذلك ما قاله أبو قلابة: جَاءَنَا مَالِكُ بْنُ الْحَوِيرِثِ فِي مَسْجِدِنَا هَذَا فَقَالَ: إِنِّي لِأُصَلِّي بِكُمْ، وَمَا أُرِيدُ الصَّلَاةَ، أُصَلِّي كَيْفَ رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ، يُصَلِّي^(٥).

قال ابن حجر: «قوله «إني لأصلي بكم وما أريد الصلاة» استشكل نفي هذه الإرادة لما يلزم عليها من وجود صلاة غير قرينة ومثلها لا يصح. وأجيب بأنه لم يُرد نفي القرينة، وإنما أراد بيان السبب الباعث له على الصلاة في غير وقت صلاة معينة جماعةً، وكأنه قال ليس

(١) أخرجه أبو داود ٥١٧٧ وغيره. وقال النووي في رياض الصالحين ٢٧٩: إسناده صحيح.

(٢) أخرجه البخاري ٦٣١ من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم ١٢٩٧، والنسائي في ٥/٢٧٠ من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٤) إرشاد أولي البصائر والألباب لنيل الفقه بأيسر الطرق والأسباب: الشيخ عبد الرحمن السعدي، ص ٦٤-٦٥،

وينظر: فتح الباري لابن رجب ٤/١١٥.

(٥) أخرجه البخاري ٦٧٧، ٨١٨، ٨٢٤.

الباعث لي على هذا الفعل حضور صلاة معينة من أداء أو إعادة أو غير ذلك، وإنما الباعث لي عليه قصد التعليم، وكأنه كان تعيّن عليه حينئذ؛ لأنه أحد من خوطب بقوله «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي»، ورأى أن التعليم بالفعل أوضح من القول، ففيه دليلٌ على جواز مثل ذلك، وأنه ليس من باب التشريك في العبادة»^(١).

وقال ابن بطال: «يجوز للإنسان من هذا الحديث أن يعلم غيره الصلاة والوضوء، كما فعل جبريل في إمامته للرسول حين أراه كيفية الصلاة عياناً»^(٢).

أو أن يحكي الصحابي فعل النبي، صلى الله عليه وسلم، حينما يسأل عن ذلك، ومن هذا القبيل أن رجلاً قال لعبد الله بن زيد، رضي الله عنه: «أَتَسْتَطِيعُ أَنْ تُرِينِي كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، يَتَوَضَّأُ؟ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ زَيْدٍ: نَعَمْ. فَدَعَا بِمَاءٍ، فَأَفْرَغَ عَلَى يَدَيْهِ فَعَسَلَ يَدَهُ مَرَّتَيْنِ، ثُمَّ مَضَمَصَ وَاسْتَشْرَبَ ثَلَاثًا، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا، ثُمَّ غَسَلَ يَدَيْهِ مَرَّتَيْنِ مَرَّتَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ، ثُمَّ مَسَحَ رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَذْبَرَ، بَدَأَ بِمُقَدِّمِ رَأْسِهِ، حَتَّى ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ، ثُمَّ رَدَّهُمَا إِلَى الْمَكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ، ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ»^(٣). قال ابن حجر: «قوله «أستطيع» فيه ملاطفة الطالب للشيخ، وكأنه أراد أن يريه بالفعل؛ ليكون أبلغ في التعليم»^(٤).

٦ - إخبار الصحابي أن الرسول ﷺ، كان يعلمهم:

وفي هذا الباب أحاديث كثيرة منها قول ابن عباس رضي الله عنهما: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يُعَلِّمُنَا التَّشَهُدَ كَمَا يُعَلِّمُنَا السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ، فَكَانَ يَقُولُ: «التَّحِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ»^(٥).

هذا من التعليم الجماعي، ومن قبيل التعليم الفردي حديث أبي رفاعه، رضي الله عنه:

- (١) فتح الباري ١٦٣/٢، وينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال ٢/٢٩٧، وفتح الباري لابن رجب ٤/١١٥-١١٦، وإرشاد الساري ٤٢/٢.
- (٢) شرح صحيح البخاري لابن بطال ٢/٢٩٧.
- (٣) أخرجه البخاري ١٨٥، ١٨٦، ومسلم ٣٥.
- (٤) فتح الباري ١/٢٩١.
- (٥) أخرجه مسلم ٤٠٣.

انْتَهَيْتُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَهُوَ يَخْطُبُ ، قَالَ : فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ رَجُلٌ غَرِيبٌ جَاءَ يَسْأَلُ عَنْ دِينِهِ لَا يَدْرِي مَا دِينُهُ . قَالَ : فَأَقْبَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَتَرَكَ خُطْبَتَهُ حَتَّى انْتَهَى إِلَيَّ ، فَأُتِيَ بِكَرْسِيِّ حَسِبْتُ قَوَائِمَهُ حَدِيدًا ، قَالَ : فَقَعَدَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَجَعَلَ يُعَلِّمُنِي مِمَّا عَلَّمَهُ اللَّهُ ، ثُمَّ أَتَى خُطْبَتَهُ فَأَتَمَّ آخِرَهَا^(١) . فرسول الله ﷺ ، أقبل يعلم أبا رفاعة ، رضي الله عنه ، واختصه بذلك ، لما رأى حاجته ، وقد يكون التعليم هنا جماعيا ؛ لكون الصحابة ، رضوان الله عليهم أجمعين ، يسمعون ، لكن كان سبب التعليم فردا واحدا .

قال القاضي عياض : « فيه المبادرة إلى الواجبات ، إذ سأل نبيّه عن دينه ، فلو تركه حتى يتم الخطبة والصلاة لعل المنية تخترمه ؛ ولأن الإيمان على الفور . وفيه دليل أن مثل هذا كله من التعليم والأوامر والنواهي في الخطب ، لا يقطعها ، وليس بلغو فيها^(٢) .

وقال النووي : « ولعله كان سأل عن الإيمان وقواعده المهمة ، وقد اتفق العلماء على أن من جاء يسأل عن الإيمان وكيفية الدخول في الإسلام وجب إجابته وتعليمه على الفور ، وعوده ﷺ ، على الكرسي ؛ لسمع الباقر كلامه ويروا شخصه الكريم^(٣) .

٧- أن يفعل الصحابي الفعل ثم يخبر أنه السنة ، وذلك حتى يتعلموها :

من ذلك حديث طَلْحَةَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَوْفٍ قَالَ صَلَّى خَلْفَ ابْنِ عَبَّاسٍ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، عَلَى جَنَازَةٍ فَقَرَأَ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ قَالَ : لِيَعْلَمُوا أَنَّهَا سُنَّةٌ^(٤) .

فقد جهر ابنُ عباسٍ ، رضي الله عنهما ، بقراءة الفاتحة وعلل ذلك بأن يعلموا أنها السنة التي هي في مقابلة البدعة^(٥) .

(١) أخرجه مسلم ٨٧٦ .

(٢) إكمال المعلم بفوائد مسلم ، للقاضي عياض ، ٣ / ٢٨١ .

(٣) شرح صحيح مسلم ، للنووي ٦ / ١٦٥ ، أما عن مذاهب العلماء في قطع الخطبة لإجابة السائل ، فينظر في ذلك فتح الباري ١ / ١٤٢ .

(٤) أخرجه البخاري ١٣٣٥ .

(٥) ينظر : فتح الباري ٣ / ٢٠٤ ، وشرح الطيبي على مشكاة المصابيح ٤ / ١٣٦٣ ، وأما عن مذاهب العلماء في قراءة الفاتحة في صلاة الجنائز فينظر : شرح صحيح البخاري لابن بطال ٣ / ٣١٦ .

٨- فعل الصحابي الفعل بقصد التعليم دون أن ينسب ذلك إلى النبي ﷺ، صراحة: من ذلك أنعمَ بن الخطَّابِ، رضى الله عنه، قرأ يوم الجمعة على المنبر بسورة النحل حتى إذا جاء السجدة نزل فسجد وسجد الناس، حتى إذا كانت الجمعة القابلة قرأ بها حتى إذا جاء السجدة قال: يا أيها الناس إنا نمرُّ بالشُّجودِ فمن سجد فقد أصاب، ومن لم يسجد فلا إثم عليه. ولم يسجد عمر رضى الله عنه. وزاد نافع عن ابن عمر، رضى الله عنهما: إن الله لم يفرض السجود إلا أن نشاء^(١).

قال ابن الملقن: «وفي فعل عمر دليل على أن على العلماء أن يبينوا كيف لزوم السنن إن كانت على العزم أو الندب أو الإباحة. وكان عمر، رضى الله عنه، من أشد الناس تعليماً للمسلمين... ففعل ذلك عمر ليعلم الناس ما عنده من أمر السجود، وأن فعله وتركه جائز، وليعلم هل يخالفه منهم أحد فيما فعله، ولم يجد مجلساً أحفل من اجتماعهم عند الخطبة. وقد كره مالك في رواية علي^(٢) أن ينزل الإمام عن المنبر ليسجد سجدة قرأها. قال: والعمل على آخر فعل عمر. وقال أشهب: لا يقرأ بها، فإن فعل نزل وسجد، فإن لم يفعل سجدوا، ولهم في الترك سعة^(٣). ووجه قول مالك أن ذلك مما لم يتبع عليه عمر ولا عمل به أحد بعده، ولعله إنما فعله للتعليم وخشية الخلاف؛ فبادر إلى حسمه، وكان ذلك الوقت لم يعمم علم كثير من أحكام الناس، وقد تقرر الآن الأحكام، وانعقد الإجماع على كثير منها، وعلم الخلاف السائغ في سواها، فلا وجه في ذلك مع ما فيه من التخليط على الناس بالفراغ من الخطبة والقيام إلى الصلاة. وحديث سجوده في أصل المنبر ورجوعه إليهم يفعل ذلك اليوم؛ لأن الناس عمهم علم ذلك، كذا أجابوا عنه^(٤).

(١) أخرجه البخاري ١٠٧٧.

(٢) هو علي بن زياد، وهو اسم اثنين من أكابر أصحاب مالك أحدهما مصري، والثاني تونسي (١٨٣هـ) والأخير هو الذي نشر المذهب المالكي في المغرب العربي، ومن تلاميذه سحنون بن سعيد التنوخي (٢٤٠هـ) صاحب المدونة. ينظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب الإمام مالك، للقاضي عياض بن موسى اليحصبي (٥٤٤هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط ١/١٧، ٣/٨٠-٨٤، ٢٩٠.

(٣) النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات: ابن أبي زيد القيرواني (٣٨٦هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م، ١/١٩٩٠.

(٤) التوضيح لشرح الجامع الصحيح ٨/٤١٤-٤١٦.

المطلب الثاني : القرائن الدالة على أن النص الشرعي سيق من أجل التعليم :

ومعنى ذلك أن النص جاء لغرض محدد ألا وهو التعليم سواء لتعليم حكم فإذا استقرّ وعلمه الناس رجع إلى الأصل أو الفعل المستمر. أو كان النصّ موجّهاً إلى الناس وجعل النبي ﷺ، النصّ موجهاً إليه، ﷺ، كذلك، من أجل تعليم الناس الأحكام؛ لأن ذلك يكون أوقع في النفوس وأسرع إلى الاستجابة وأكثر تقبلاً لما تضمنه من أحكام. مع العلم أن هذا يكون عند بعض العلماء على أن بعضهم الآخر لا يسلم بذلك.

فمن القبيل الأول وهو أن النصّ جاء للإعلام بالحكم فإذا تمّ التعليم رجع إلى الأصل والفعل المستمر :

١- من ذلك إسفار النبي ﷺ، بالصبح :

قال ابن الملقن : « والتغليس بالصبح سنة سفراً وحضراً وكان من عادته ذلك، ولم يخالف ذلك إلا يوم الأعرابي الذي سأله عن المواقيت^(١)؛ لأجل التعليم^(٢)».

٢- أمر الصبي بالصلاة وإحرامه بالحج :

هذا يُحمل على التعليم والتأديب عند أبي حنيفة؛ ليمرّن على الصلاة ولا تكون له صلاة، وكذلك في إحرامه بالحج، قال القاضي عبد الوهاب المالكي : ”يُحج بالصبي، و يكون حجه تطوعاً، وبه قال الشافعي^(٣). وقال أبو حنيفة: لا يصح إحرامه، ولا يلزمه شيء إن فعل محظور الإحرام، وإنّما يفعل به ذلك، ويجتنب محظوراته على وجه التعليم له؛ ليعتاده ويهون عليه، كما قالوا في صلاته: إنها لا تكون صلاة أصلاً^(٤)»^(٥).

(١) أخرجه مسلم ٦٠٣ من حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه.

(٢) التوضيح لشرح الجامع الصحيح ٤٧/٨.

(٣) الأمّ: الشافعي: محمد بن إدريس (٢٠٤هـ)، تحقيق: أستاذنا الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، المنصورة، ١، ٢٠٠١م، ٣/٢٧٢، ٢٧٤، ٤٥٢.

(٤) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق: الزيلعي: عثمان بن علي (٧٤٣هـ)، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ط ١٣١٣هـ، وقد صورها دار الكتاب الإسلامي، ٦/٢، والمعتصر من المختصر من مشكل الآثار: يوسف بن موسى الملطي الحنفي (٨٠٣هـ)، عالم الكتب، بيروت، ١/١٩٢.

(٥) عيون المسائل: القاضي عبد الوهاب المالكي (٤٢٢هـ)، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٣٠هـ = ٢٠٠٩م، ٢٧٣/١.

وقال القاضي عياض: «فيه حج الصبيان والحج بهم^(١)، وأن لهم حجاً، ويلزمهم من أحكامه ما يلزم الكبير في كل شيء، ولا يسقط عنهم الفرض إذا بلغوا، وعلى هذا جمهور العلماء وأئمة الفتوى والسلف الصالح. وخالف أبو حنيفة فقال: لا يصح له إحرام ولا له حج، ولا يلزمه شيء من أحكامه، وإنما يحج به للتمرّن ويتعلم، ويتجنب محظوراته للتعليم لا لغير ذلك، وكذلك يقول في صلاته، إنها ليست له صلاة»^(٢).

وجعل الحنفية القرينة الصارفة لحديث أمر الصبي بالصلاة^(٣)، وإباحة إحرامه بالحج، أن الصبي ليس عليه عبادات مفروضة قبل البلوغ، وهذا بإجماع الأمة على ذلك. جاء في شرح مختصر الطحاوي للجصاص: «ولا خلاف بين الأمة أنه لا صوم عليه ولا حج قبل البلوغ، فعلمنا أن أمره بالصلوات قبل البلوغ على وجه التعليم وليمرن عليها ويعتادها..... وهذا عندنا على وجه التعليم لا على وجه صحة الإحرام ولزومه؛ لأن الإحرام عبادة والصبي ليس من أهل العبادة»^(٤).

٣- وقوع المنهي عنه من أجل التعليم، فإذا تمّ التعليم امتنع عن ذلك:

من ذلك حديث بريرة، فقد بوّب عليه البخاري في صحيحه من كتاب الصلاة، باب ذكر البيع والشراء على المنبر في المسجد^(٥). قال ابن الملقن: «وموضع الحاجة من الترجمة ومطابقة الحديث، أن المساجد إنما اتخذت للذكر والتلاوة والصلاة، وما كان فيها من البيع والشراء وسائر أمور الدنيا، إنما هو للتعليم والتنبيه على الاحترام من مواقعة الحرام، ومخالفة السنن، والموعظة في ذلك. وقد روي النهي عن البيع والشراء في المسجد^(٦)، وهو

(١) أي في حديث ابن عباس، رضي الله عنهما، لما سألت امرأة النبي ﷺ، عن حجّها بالصبي؟ فقال لها ﷺ: «نعم ولك أجر». أخرجه مسلم ١٣٣٦.

(٢) إكمال المعلم ٤/٢٥٦-٢٥٧، ٤٤١-٤٤٢، وينظر مواهب الجليل ٢/٤٧٦.

(٣) أخرجه أبو داود ٤٩٥ من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه، وقال النووي: إسناده حسن. رياض الصالحين ١٢٦.

(٤) شرح مختصر الطحاوي: الجصاص: أحمد بن علي (٣٧٠هـ)، مجموعة محققين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ١، ١٤٣١هـ=٢٠١٠م، ١/٧٢٣، ٢/٥٠٠.

(٥) أخرجه البخاري: كتاب الصلاة (٨)، باب ذكر البيع والشراء على المنبر (٧٠)، الحديث رقم ٤٥٦.

(٦) من ذلك حديث عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ، نهى عن الشراء والبيع في

قول مالك وجماعة من العلماء، وقد روي من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «إِذَا رَأَيْتُمْ مَنْ يَبِيعُ أَوْ يَبْتَاعُ فِي الْمَسْجِدِ، فَقُولُوا: لَا أُرِيحُ اللَّهَ تِجَارَتَكَ، وَإِذَا رَأَيْتُمْ مَنْ يَنْشُدُ ضَالَّةً فَقُولُوا: لَا رَدَّهَا اللَّهُ عَلَيْكَ»^(١).... قال الطحاوي^(٢): ومعنى البيع الذي نهي عنه في المسجد الذي يغلب عليه ويعمه حتى يكون كالسوق، وأما ما سوى ذلك فلا بأس به^(٣).

٤- ذكر ما هو ممنوع لأجل التعليم، والأصل عدم ذكره :

وقد يُمثَّل في هذا، بذكر أحوال الاستمتاع بين الزوجين، فإنه ممنوع ذكره أصلاً، ولكن يجوز ذلك في حال التعليم^(٤)، وعلى ذلك يحمل ما ورد كقول عائشة، رضي الله عنها: «إِذَا جَاوَزَ الْخِتَانُ الْخِتَانَ وَجَبَ الْغُسْلُ، فَعَلَّتُهُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَغْتَسَلْنَا»^(٥).

المَسْجِدِ، وَأَنْ تُنْشَدَ فِيهِ ضَالَّةٌ؛ أَوْ يُنْشَدَ فِيهِ شِعْرٌ. أخرجه أبو داود ١٠٧٩ والترمذي ٣٢٢ وقال: حديث حسن. وقد اختلف الفقهاء في صفة النهي عن البيع والشراء في المساجد لغير المعتكف: فمنهم من حمّله على الكراهية وهم الجمهور، وهذا مذهب الحنفية والمالكية والصحيح المشهور من مذهب الشافعية. وحمّله بعضهم على الحرمة وهذا هو الصحيح من مذهب الحنابلة، لكن جزم ابن قدامة في المغني بالكراهية. وقال الشافعي في الأم ٣/٢٦٦: «ولا بأس أن يشتري ويبيع» أ.هـ. وهذا القول هو مقابل الأصح عند الشافعية. أمّا المعتكف فجوز الحنفية والشافعية له من البيع والشراء ما يحتاج له ولعياله فإن كان لتجارة كرهه، وقيد الحنفية جواز ما يحتاج إليه من البيع والشراء أثناء الاعتكاف، بعدم إحضار السلعة إلى المسجد وإلا كرهه؛ لأن المسجد محرّز عن حقوق العباد وفيه شغله بها. ولم يفرق المالكية والحنابلة بين المعتكف وغيره. بنظر: البناية شرح الهداية: العيني: محمود بن أحمد (٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م، ٤/١٣١، ومواهب الجليل في شرح مختصر خليل: الخطاب: محمد بن محمد (٩٥٤هـ)، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م، ٦/١٤، والمجموع شرح المهذب: النووي: يحيى بن شرف (٦٧٦هـ)، دار الفكر، بدون بيانات أخرى، ٦/٥٢٩-٥٣١، وروضة الطالبين وعمدة المفتين: النووي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٣، ١٤١٢هـ=١٩٩١م، ٢/٣٩٢-٣٩٣، والمغني: ابن قدامة: عبد الله بن أحمد (٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ=١٩٦٨م، ٤/٢٠٦، والفروع: محمد بن مفلح المقدسي (٧٦٣هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٤هـ=٢٠٠٣م، ٥/١٩٤-١٩٥. ومعه تصحيح الفروع: المرادوي: علي بن سليمان (٨٨٥هـ)، والإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: المرادوي، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، بدون تاريخ، ٣/٣٨٥، والموسوعة الفقهية الكويتية ١٧/١٧٩-١٨٠.

(١) أخرجه الترمذي ١٣٢١. وقال: حديث حسن غريب.

(٢) شرح معاني الآثار: الطحاوي: أحمد بن محمد بن سلامة (٣٢١هـ)، حققه وقدم له: محمد زهري النجار،

ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م، ٤/٣٥٨.

(٣) التوضيح لشرح الجامع الصغير، ٥/٥٦٩-٥٧٠.

(٤) فتاوى الشبكة الإسلامية ١/٤٠٣.

(٥) أخرجه الترمذي ١٠٨ وقال: حديث حسن صحيح.

وكذلك ما روته بقولها، رضي الله عنها: «كُنْتُ أَعْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيَّ ﷺ، مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، كِلَانَا جُنْبٌ، وَكَانَ يَأْمُرُنِي فَأَتَرُّرُ، فَيُبَايِعُنِي وَأَنَا حَائِضٌ»^(١).

وما كان من قبيل الخطاب فيه للصحابة الكرام، رضوان الله عليهم أجمعين، وأدخل النبي، ﷺ، نفسه فيه حتى يكون أسهل في القبول وأسرع في الاقتداء، من ذلك:

١- حمل بعض العلماء ما ورد عن النبي ﷺ، من بعض الأدعية على التعليم، لكونه معصوماً مما يستعبد منه أو أنه قد تحقق له ما يدعو به، فمن ذلك:

أ- ما كان يدعو به النبي ﷺ، في الصلاة قبل السلام: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَفِتْنَةِ الْمَمَاتِ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْمَأْثَمِ وَالْمَغْرَمِ»^(٢). قال القسطلاني: «وهذا الدعاء صدر منه عليه الصلاة والسلام، على سبيل التعليم لأُمَّته، وإلا فهو، عليه الصلاة والسلام، معصوم من ذلك، أو أنه سلك به طريق التواضع، وإظهار العبودية، وإلزام خوف الله تعالى، والافتقار إليه، ولا يمنع تكرار الطلب مع تحقق الإجابة؛ لأن ذلك يحصل الحسنات، ويرفع الدرجات»^(٣).

ب- وقال القسطلاني كذلك عن دعاء النبي، صلى الله عليه وسلم، إذا دخل الخلاء: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ»^(٤)، قال: «واستعاذته ﷺ، لإظهار العبودية وتعليم الأمة، وإلا فهو ﷺ، معصوم من ذلك كله»^(٥).

ج- وقال ابن حجر عن قيام النبي، ﷺ، من الليل يتهجد، وكان من دعائه ﷺ: «فَاعْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ، وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا أَعْلَنْتُ»^(٦). قال ابن حجر: «وقوله «فَاعْفِرْ لِي»، قال ذلك مع كونه مغفوراً له إما على سبيل التواضع والهضم لنفسه وإجلالاً وتعظيماً لربه، أو على سبيل التعليم لأُمَّته؛ لتقتدي به. كذا قيل. والأولى أنه لمجموع ذلك وإلا لو كان للتعليم فقط لكفى فيه أمرهم بأن يقولوا»^(٧).

(١) أخرجه البخاري ٢٩٩، ٣٠٠.

(٢) أخرجه البخاري ٨٣٢، ومسلم ٥٨٩ من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٣) إرشاد الساري ١٣١/٢.

(٤) أخرجه البخاري ١٤٢، ومسلم ٣٧٥ من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٥) إرشاد الساري ١٨٨/٩.

(٦) أخرجه البخاري ١١٢٠ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما.

(٧) فتح الباري ٥/٣. وينظر: فيض القدير ١١٠/٢، ١٣٤.

د- حديث صفية زوج النبي ﷺ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، مُعْتَكِفًا، فَأَتَيْتُهُ أَرْوَرَهُ لَيْلًا فَحَدَّثْتُهُ ثُمَّ قُمْتُ، فَأَنْقَلَبْتُ فَقَامَ مَعِيَ لِيَقْلِبَنِي. وَكَانَ مَسْكَنُهَا فِي دَارِ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، فَمَرَّ رَجُلَانِ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَلَمَّا رَأَى النَّبِيَّ ﷺ، أَسْرَعَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «عَلَى رِسْلِكُمَا إِنَّهَا صَفِيَّةُ بِنْتُ حُيٍّ». فَقَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنَ الْإِنْسَانِ مَجْرَى الدَّمِّ، وَإِنِّي خَشِيتُ أَنْ يَقْذِفَ فِي قُلُوبِكُمَا سُوءًا - أَوْ قَالَ - شَيْئًا»^(١).

قال القسطلاني: «خشي عليهما أن يوسوس لهما الشيطان ذلك لأنهما غير معصومين؛ فقد يفضي بهما ذلك إلى الهلاك، فبادر إلى إعلامهما حسما للمادة وتعلّما لمن بعده إذا وقع له مثل ذلك. وقد روى الحاكم أن الشافعي كان في مجلس ابن عيينة فسأله عن هذا الحديث فقال الشافعي: إنما قال لهما ذلك؛ لأنه خاف عليهما الكفر إن ظنا به التهمة، فبادر إلى إعلامهما نصيحة لهما قبل أن يقذف الشيطان في نفوسهما شيئا يهلكان به. وفي طبقات العبادي أن الشافعي سئل عن خبر صفية فقال: إنه على سبيل التعليم: علمنا إذا حدثنا محارمنا أو نساءنا على الطريق، أن نقول هي محرمة؛ حتى لا تتهم»^(٢).

ه- الآية في صلاة الخوف في سورة النساء وأولها: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ﴾ {النساء: ١٠٢}. فقد اعتدّ بأول الآية أبو يوسف، ورأى أن صلاة الخوف من خصائص النبي ﷺ، كما نقل ذلك عنه القاضي عياض، وأنكر أن يعمل بصلاة الخوف بعد النبي ﷺ، فعلق فعلها بكون النبي ﷺ، فيهم، فإذا لم يكن فيهم لم تكن، لكن القاضي عياض قال: «ورأى غيره من أهل العلم أن الآية خرجت مخرج التعليم لهيئة الصلاة، ولم يقصد بها قصرها على النبي ﷺ، وإنما افتتحت بخطاب المواجهة؛ لأنه هو المبلغ عن الله تعالى ما يقول، وقد قال ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»^(٣)، وعموم هذا الخبر يردّ على أبي يوسف، وقد صُليت في الصحابة بعد النبي ﷺ»^(٤).

(١) أخرجه البخاري ٣٢٨١، ومسلم ٢١٧٥.

(٢) إرشاد الساري ٤٤٣/٣، وينظر: فتح الباري ٢٨٠/٤.

(٣) أخرجه البخاري ٦٣١ من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٤) إكمال المعلم ٤٤/٢.

المبحث الثاني

حجية النص الشرعي

لقد وجدتُ أنّ العلماء أو أغلبهم قد جعلوا النص الشرعي التعليمي حجة إذا سيق مساق بيان الواجبات والأركان، فيكون حجة على غيره إجمالاً، أما ما عدا ذلك فقد يكون عند بعض العلماء ليس بحجة لأنه خرج مخرج التعليم وقد تم التعليم وانتشر الحكم ورسخ بين الناس ومن ثمّ لا يكون النصّ حجة، وبعضهم يجعله حجة لأنه لم ير أنه خرج مخرج التعليم كما أنه خلا من قرينة تدل على ذلك، فيجريه على عمومه.

ولطبيعة هذا البحث المختصر سأقتصر على نصّين أحدهما يمثل الاتجاه الأول عند أغلب أهل العلم أو كلهم.

والثاني يمثل الاتجاه الثاني عند بعض أهل العلم وإلا فإنّ الموضوع جدير ببحث النصوص التي جُعلت تحت أحد الاتجاهين ودراستها.

وتكون تلك المعالجة المختصرة في مطلبين :

المطلب الأول : ما جعل فيه النص الشرعي التعليمي حجة؛ لأنه سيق لأجل تعليم

الواجبات والأركان :

وأبرز مثال على ذلك حديث المسيء صلاته، وسأذكره بنصه وبزياداته ثم أذكر بعض كلام أهل العلم حول حجته وأثر ذلك على حجية غيره في بيان الواجبات في الصلاة :

ونصّ الحديث في صحيح البخاري ومسلم : عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ، جَالِسٌ فِي نَاحِيَةِ الْمَسْجِدِ فَصَلَّى، ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «وَعَلَيْكَ السَّلَامُ أَرْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ». فَرَجَعَ فَصَلَّى، ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ. فَقَالَ: «وَعَلَيْكَ السَّلَامُ فَارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ». فَقَالَ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الَّتِي بَعْدَهَا: عَلَّمَنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ: إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَسْبِغِ الوُضُوءَ، ثُمَّ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا تيسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْزُقْ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْزُقْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ

ارْفَعِ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا، ثُمَّ افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا»^(١).

وفي سنن أبي داود: قَالَ أَبُو دَاوُدَ: قَالَ الْقَعْنَبِيُّ عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَقَالَ فِي آخِرِهِ: «فَإِذَا فَعَلْتَ هَذَا فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُكَ، وَمَا انْتَقَصْتَ مِنْ هَذَا شَيْئًا فَإِنَّمَا انْتَقَصْتَهُ مِنْ صَلَاتِكَ». وَقَالَ فِيهِ: «إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاسْبِغِ الوُضُوءَ»^(٢).

وفي سنن أبي داود كذلك: عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَحْيَى بْنِ خَلَادٍ عَنْ عَمِّهِ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَذَكَرَ نَحْوَهُ قَالَ فِيهِ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِنَّهُ لَا تَتِمُّ صَلَاةٌ لِأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَتَّى يَتَوَضَّأَ فَيَضَعِ الوُضُوءَ». يَعْنِي مَوَاضِعَهُ «ثُمَّ يُكَبِّرُ وَيَحْمَدُ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ وَيُثْنِي عَلَيْهِ وَيَقْرَأُ بِمَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ أَكْبَرُ ثُمَّ يَرْكَعُ حَتَّى تَطْمَئِنَّ مَفَاصِلُهُ ثُمَّ يَقُولُ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ حَتَّى يَسْتَوِيَ قَائِمًا ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ أَكْبَرُ ثُمَّ يَسْجُدُ حَتَّى تَطْمَئِنَّ مَفَاصِلُهُ، ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ أَكْبَرُ وَيَرْفَعُ رَأْسَهُ حَتَّى يَسْتَوِيَ قَاعِدًا ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ أَكْبَرُ ثُمَّ يَسْجُدُ حَتَّى تَطْمَئِنَّ مَفَاصِلُهُ ثُمَّ يَرْفَعُ رَأْسَهُ فَيُكَبِّرُ، فَإِذَا فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ تَمَّتْ صَلَاتُهُ»^(٣).

وفي سنن أبي داود أيضا: عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَحْيَى بْنِ خَلَادٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَمِّهِ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ بِمَعْنَاهُ قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّهَا لَا تَتِمُّ صَلَاةٌ أَحَدِكُمْ حَتَّى يُسْبِغَ الوُضُوءَ كَمَا أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَيَغْسِلَ وَجْهَهُ وَيَدَيْهِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ وَيَمْسَحَ بِرَأْسِهِ وَرِجْلَيْهِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ثُمَّ يُكَبِّرُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَيَحْمَدُهُ ثُمَّ يَقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا أَدْنَى لَهُ فِيهِ وَتيسَّرَ». فَذَكَرَ نَحْوَ حَدِيثِ حَمَّادٍ، قَالَ: «ثُمَّ يُكَبِّرُ فَيَسْجُدُ فَيَمْكُنُ وَجْهَهُ». قَالَ هَمَّامٌ وَرَبَّمَا قَالَ: «جَبْهَتُهُ مِنَ الْأَرْضِ حَتَّى تَطْمَئِنَّ مَفَاصِلُهُ وَتَسْتَرَّخِيَ ثُمَّ يُكَبِّرُ فَيَسْتَوِي قَاعِدًا عَلَى مَقْعَدِهِ وَيُقِيمُ صَلْبَهُ». فَوصَفَ الصَّلَاةَ هَكَذَا أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ حَتَّى فَرَّغَ «لَا تَتِمُّ صَلَاةٌ أَحَدِكُمْ حَتَّى يَفْعَلَ ذَلِكَ»^(٤).

وكذلك عنده: عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَحْيَى بْنِ خَلَادٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعٍ بِهَذِهِ الْقِصَّةِ قَالَ: «إِذَا قُمْتَ فَتَوَجَّهْتَ إِلَى الْقِبْلَةِ فَكَبَّرْتَ ثُمَّ أَقْرَأَ بِأَمِّ الْقُرْآنِ وَبِمَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَقْرَأَ، وَإِذَا رَكَعْتَ فَضَعُ

(١) أخرجه البخاري ٦٢٥١، و ٦٦٦٧ ومسلم ٣٩٧.

(٢) أخرجه أبو داود ٨٥٦.

(٣) أخرجه أبو داود ٨٥٧.

(٤) أخرجه أبو داود ٨٥٨.

رَاحَتِيكَ عَلَى رُكْبَتَيْكَ وَأَمُدُّ ظَهْرَكَ». وَقَالَ: «إِذَا سَجَدْتَ فَمَكِّنْ لِسُجُودِكَ، فَإِذَا رَفَعْتَ فَأَقْعُدْ عَلَى فخذِكَ الْيُسْرَى»^(١).

قال ابن دقيق العيد مبيناً استدلال الفقهاء بهذا الحديث على واجبات الصلاة: «تكرّر من الفقهاء الاستدلال على وجوب ما ذكر في الحديث، وعدم وجوب ما لم يذكر فيه. فأما وجوب ما ذكر فيه؛ فلتعلق الأمر به، وأما عدم وجوب غيره؛ فليس ذلك لمجرد كون الأصل عدم الوجوب، بل لأمر زائد على ذلك. وهو أن الموضوع موضع تعليم، وبيان للجاهل، وتعريف لواجبات الصلاة. وذلك يقتضي انحصار الواجبات فيما ذكر. ويقوي مرتبة الحصر: أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ذكر ما تعلق به الإساءة من هذا المصلي، وما لم تتعلق به إساءته من واجبات الصلاة. وهذا يدل على أنه لم يقصر المقصود على ما وقعت فيه الإساءة فقط. فإذا تقرر هذا، فكُلّ موضع اختلف الفقهاء في وجوبه، وكان مذكوراً في هذا الحديث، فلنا أن نتمسك به في وجوبه. وكل موضع اختلفوا في وجوبه، ولم يكن مذكوراً في هذا الحديث فلنا أن نتمسك به في عدم وجوبه، لكونه غير مذكور في هذا الحديث على ما تقدّم، من كونه موضع تعليم. وقد ظهرت قرينة مع ذلك على قصد ذكر الواجبات. وكل موضع اختلف في تحريمه فلنا أن نستدل بهذا الحديث على عدم تحريمه؛ لأنه لو حرم لوجب التلبس بوضعه. فإن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده. ولو كان التلبس بالضد واجبا لذكر ذلك، على ما قررناه. فصار من لوازم النهي: الأمر بالضد. ومن الأمر بالضد: ذكره في الحديث، على ما قررناه. فإذا انتفى ذكره - أعني الأمر بالتلبس بالضد - انتفى ملزومه. وهو الأمر بالضد. وإذا انتفى الأمر بالضد، انتفى ملزومه. وهو النهي عن ذلك الشيء. فهذه الثلاث الطرق يمكن الاستدلال بها على شيء كثير من المسائل المتعلقة بالصلاة، إلا أن على طالب التحقيق في هذا ثلاث وظائف:

أحدها: أن يجمع طرق هذا الحديث، ويحصي الأمور المذكورة فيه ويأخذ بالزائد فالزائد. فإن الأخذ بالزائد واجب. وثانيها: إذا قام دليل على أحد أمرين: إما عدم الوجوب، أو الوجوب. فالواجب العمل به، ما لم يعارضه ما هو أقوى منه. وهذا في باب النهي يجب

(١) أخرجه أبو داود ٨٥٩.

التحرز فيه أكثر. فليُنظر عند التعارض أقوى الدليلين فيعمل به. وعندنا: أنه إذا استدل على عدم وجوب شيء بعدم ذكره في الحديث، وجاءت صيغة الأمر به في حديث آخر: فالمقدم صيغة الأمر، وإن كان يمكن أن يقال: الحديث دليل على عدم الوجوب. وتحمل صفة الأمر على الندب، لكن عندنا أن ذلك أقوى، لأن عدم الوجوب متوقف على مقدمة أخرى. وهو أن عدم الذكر في الرواية، يدل على عدم الذكر في نفس الأمر، وهذه غير المقدمة التي قررناها، وهو أن عدم الذكر يدل على عدم الوجوب، لأن المراد ثمة أن عدم الذكر في نفس الأمر من الرسول ﷺ، يدل على عدم الوجوب، فإنه موضع بيان وعدم الذكر في نفس الأمر غير عدم الذكر في الرواية، وعدم الذكر في الرواية إنما يدل على الذكر في نفس الأمر، بطريق أن يقال: لو كان لذكر، أو بأن الأصل عدمه، وهذه المقدمة أضعف من دلالة الأمر على الوجوب. وأيضا فالحديث الذي فيه الأمر إثباتٌ لزيادةٍ، فيعمل بها.

وهذا البحث كله بناء على إعمال صيغة الأمر في الوجوب الذي هو ظاهر فيها. والمخالف يخرجها عن حقيقتها، بدليل عدم الذكر، فيحتاج الناظر المحقق إلى الموازنة بين الظن المستفاد من عدم الذكر في الرواية، وبين الظن المستفاد من كون الصيغة للوجوب. والثاني عندنا أرجح.

وثالثها: أن يستمر على طريقة واحدة، ولا يستعمل في مكان ما يتركه في آخر، فيتغلب^(١) نظره، وأن يستعمل القوانين المعتمدة في ذلك استعمالا واحدا. فإنه قد يقع هذا الاختلاف في النظر في كلام كثير من المتناظرين».

ثم قال: «قد يستدل، حيث يراد نفي الوجوب، بعدم الذكر في الحديث، وقد فعلوا هذا في مسائل». وذكر منها أن الإقامة غير واجبة، وأن دعاء الاستفتاح غير واجب، واستدلال بعض المالكية على عدم وجوب التشهد، واستدلال بقول «فكبر» على وجوب التكبير، وأن قوله «ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن» يدل على وجوب القراءة في الصلاة. ويستدل به من يرى أن الفاتحة غير معينة. ووجهه ظاهر... إلخ^(٢).

(١) تَغَلَّبَ الرَّجُلُ: أَي تَشَبَّهَ بِالتَّغَلَّبِ فِي رَوَاغَانِهِ. تاج العروس من جواهر القاموس ٢/٩٤، والمعجم الوسيط ١/٩٦.

(٢) إْحْكَامُ الإْحْكَامِ شَرْحُ عَمْدَةِ الإْحْكَامِ ١/٢٥٧-٢٦٢.

وقال الشوكاني معلقاً على كلام ابن دقيق العيد ومتعقباً له، ومستفيداً من كلام الحفاظ ابن حجر في فتح الباري^(١)، قال: «والوظائف التي أرشد إليها قد امتثلنا رسمه فيها، فجعلنا من طرق هذا الحديث في هذا الشرح عند الكلام على مفرداته ما تدعو الحاجة إليه وتظهر للاختلاف في ألفاظه مزيد فائدة وعملاً بالزائد فالزائد من ألفاظه فوجدنا الخارج عما اشتمل عليه حديث الباب: الشهادتين بعد الوضوء. وتكبير الانتقال. والتسميع والإقامة. وقراءة الفاتحة ووضع اليدين على الركبتين حال الركوع. ومدّ الظهر. وتمكين السجود. وجلسة الاستراحة. وفرش الفخذ. والتشهد الأوسط. والأمر بالتحميد والتكبير والتهيل والتمجيد عند عدم استطاعة القراءة... والخارج عن جميع ألفاظه من الواجبات المتفق عليها كما قال الحفاظ والنووي^(٢): النية. والقعود الأخير. ومن المختلف فيها التشهد الأخير والصلاة على النبي ﷺ، فيه. والسلام في آخر الصلاة... قوله (أي ابن دقيق العيد) إنها تقدم صيغة الأمر إذا جاءت في حديث آخر واختياره لذلك من دون تفصيل، فنحن لا نوافق بل نقول: إذا جاءت صيغة أمر قاضية بوجود زائد على ما في هذا الحديث فإن كانت متقدمة على تاريخه كان صارفاً لها إلى الندب؛ لأنّ اقتصاره ﷺ، في التعليم على غيرها وتركه لها من أعظم المشعرات بعدم وجوب ما تضمنته لما تقرر من أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز. وإن كانت متأخرة عنه فهو غير صالح لصرفها؛ لأن الواجبات الشرعية ما زالت تتجدد وقتاً فوقتاً وإلا لزم قصر واجبات الشريعة على الخمس المذكورة في حديث ضمّام بن ثعلبة^(٣) وغيره^(٤): أعني الصلاة والصوم والحج والزكاة والشهادتين؛ لأن النبي ﷺ، اقتصر عليها في مقام التعليم والسؤال عن جميع الواجبات، واللازم مباطل فاللزوم مثله.

وإن كانت صيغة الأمر الواردة بوجود زيادة على هذا الحديث غير معلومة التقدم عليه ولا التأخر ولا المقارنة، فهذا محلُّ الإشكال ومقام الاحتمال، والأصل عدم الوجوب

(١) فتح الباري ٢/٢٧٩. وينظر شرح صحيح مسلم للنووي ٤/١٠٧-١٠٨.

(٢) قال النووي في شرح مسلم ٤/١٠٧: من المجمع عليه النية والقعود في التشهد الأخير وترتيب أركان الصلاة.

(٣) أخرجه البخاري ٦٣ من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

(٤) من ذلك حديث طلحة بن عبيد الله، رضي الله عنه، أنّ رجلاً من أهل نجد جاء يسأل النبي ﷺ، عن أركان الإسلام.

والنبي ﷺ، يجيبه. أخرجه البخاري ٤٦، ومسلم ١١.

والبراءة منه حتى يقوم دليل يوجب الانتقال عن الأصل والبراءة، ولا شك أن الدليل المفيد للزيادة على حديث المسيء إذا التبس تاريخه محتمل لتقدمه عليه وتأخره فلا ينهض للاستدلال به على الوجوب، وهذا التفصيل لا بد منه وترك مراعاته خارج عن الاعتدال إلى حد الإفراط أو التفريط؛ لأن قصر الواجبات على حديث المسيء فقط وإهدار الأدلة الواردة بعده تخيلاً لصلاحيته لصرف كل دليل يرد بعده دالاً على الوجوب، سد باب التشريع وردُّ لما تجدد من واجبات الصلاة ومنع للشارع من إيجاب شيء منها، وهو باطل لما عرفت من تجدد الواجبات في الأوقات.

والقول بوجوب كل ما ورد الأمر به من غير تفصيل يؤدي إلى إيجاب كل أقوال الصلاة وأفعالها التي ثبتت عنه، ﷺ، من غير فرق بين أن يكون ثبوتها قبل حديث المسيء أو بعده؛ لأنها بيان للأمر القرآني أعني قوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ [الأنعام: ٧٢] ولقوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، وهو باطل لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو لا يجوز عليه ﷺ، وهذا الكلام في كل دليل يقضي بوجوب أمر خارج عن حديث المسيء ليس بصيغة الأمر كالتوعد على الترك أو الذم لمن لم يفعل. وهكذا يفصل في كل دليل يقتضي عدم وجوب شيء مما اشتمل عليه حديث المسيء أو تحريمه إن فرضنا وجوده.

وقد استدلل بالحديث على عدم وجوب الإقامة ودعاء الافتتاح ورفع اليدين في الإحرام وغيره ووضع اليمنى على اليسرى، وتكبيرات الانتقال، وتسيحات الركوع والسجود، وهيئات الجلوس، ووضع اليد على الفخذ، والقعود ونحو ذلك. قال الحافظ: وهو في معرض المنع لثبوت بعض ما ذكر في بعض الطرق^(١).

المطلب الثاني : ما كان النص سيق لأجل التعليم فإذا تم لم يكن في النص حجة : أي كانت

حجية النص مؤقتة إن صح هذا التعبير :

وأبرز مثال على ذلك حديث ابن عباس، رضي الله عنهما، في الجهر بالذكر عقب الصلوات، فقد أخرج البخاري ومسلم عن أبي عبد مولى ابن عباس أن ابن عباس رضي

(١) نيل الأوطار ٢/٣٠٨-٣١٠.

الله عنهما، أَخْبَرَهُ أَنَّ رَفَعَ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ حِينَ يَنْصَرِفُ النَّاسُ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ كَانَ عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: كُنْتُ أَعْلَمُ إِذَا انْصَرَفُوا بِذَلِكَ إِذَا سَمِعْتُهُ^(١). وفي رواية عن أبي مَعْبُدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: كُنْتُ أَعْرِفُ انْقِضَاءَ صَلَاةِ النَّبِيِّ ﷺ، بِالتَّكْبِيرِ^(٢). قال النووي: «هذا دليل لما قاله بعض السلف أنه يُستحبُّ رفع الصوت بالتكبير والذكر عقب المكتوبة، وممن استحبه من المتأخرين ابنُ حزم الظاهري ونقلا بنُ بطال وآخرون أن أصحاب المذاهب المتبوعة وغيرهم متفقون على عدم استحباب رفع الصوت بالذكر والتكبير. وحمل الشافعي، رحمه الله تعالى، هذا الحديث على أنه جهر وقتا يسيرا حتى يعلمهم صفة الذكر، لا أنهم جهروا دائما. قال: فأختار للإمام والمأموم أن يذكر الله تعالى بعد الفراغ من الصلاة ويخفيان ذلك إلا أن يكون إماما يريد أن يتعلم منه، فيجهر حتى يعلم أنه قد تُعلم منه ثم يُسرُّ. وحمل الحديث على هذا»^(٣).

لكن مال ابن الملقن إلى أن ظاهره المداومة، قال: «ووجه الجهر التعليم، ثم ظاهره المداومة»^(٤).

لكن ابن عثيمين ردَّ على حمل الجهر بالذكر في هذا الحديث على التعليم، وذهب إلى أن هذا مبدأ خطير، فقال: «دلَّ هذا على أن كلَّ ما يُشرع من ذكر في أدبار الصلاة فإنه يجهر به. وأما من زعم من أهل العلم أنه كان يجهر به في عهد النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، للتعليم، وأنه لا يُسنُّ الجهرُّ به الآن، فإن هذا في الحقيقة مبدأ خطير، لو كنَّا كلما جاءت سنة بمثل هذا الأمر قلنا إنها للتعليم، وأن الناس قد تعلموا الآن فلا تشرع هذه السنة، لبطل كثير من السنن بهذه الطريقة، ثم نقول: الرسول، عليه الصلاة والسلام، قد أعلمهم بما يشرع بعد الصلاة، كما في قصة الفقراء الذين جاءوا إلى النبي، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، في أن الأغنياء سبقوهم فقال: «ألا أخبركم بشيء تدركون به من سبقكم؟ ثم ذكر لهم أن يسبحوا ويكبروا ويحمدوا

(١) أخرجه البخاري ٨٤١ ومسلم ٥٨٣.

(٢) أخرجه البخاري ٨٤٢ ومسلم ٥٨٣.

(٣) شرح صحيح مسلم للنووي ٨٤/٥، وينظر فتح الباري لابن حجر ٣٢٦/٢، والمدخل لابن الحاج ١٠٦/١.

(٤) التوضيح لشرح الجامع الصحيح ٣٠١/٧. وينظر: فتح الباري لابن رجب ٣٩٥-٤٠٢، والفروع لابن مفلح

ثلاثاً وثلاثين^(١). فقد علمهم بالقول، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

فالصواب في هذا أنه يُشْرَعُ أدبار الصلوات المكتوبة أن يجهر الإنسان بكل ما يشرع من ذكر سواء بالتهليل، أو بالتسبيح أو الاستغفار بعد السلام ثلاثاً، أو بقول: اللهم أنت السلام، ومنك السلام، تباركت يا ذا الجلال والإكرام^(٢)»^(٣). وقال الشيخ ابن عثيمين في موضع آخر بعد أن ردّ على أدلة من حمل حديث ابن عباس على التعليم، قال: «إن السنة رفع الصوت بالذكر خلف الصلوات المكتوبة، وأنه لا معارض لذلك لا بنص صحيح ولا بنظر صريح»^(٤).

الخاتمة: في ختام هذا البحث المتواضع المختصر جداً، أذكر النتائج التالية:

١- النص الشرعي التعليمي موجود في نصوص السنة بكثرة ولم أجد أحداً، على حدّ علمي القاصر، أشار إلى أن في القرآن نصّاً تعليمياً. رغم أن الجمهور رجّح أن مجادلة إبراهيم، عليه السلام، لقومه في عبادتهم للنجوم والكواكب كما قصّها الله تعالى في سورة الأنعام، رجحوا أنها ليست على ظاهرها وإنما كانت من باب التنزل مع الخصم حتى يبيّن له عوار أدلته وفساد براهينه، ولم أجد أحداً أشار إلى أن هذا من قبيل التعليم بالمجادلة.

٢- يُعرف النص الشرعي التعليمي بطرق لفظية وقرائن.

٣- النص الشرعي التعليمي إذا سيق لبيان الواجبات والأركان يكون حجة، بخلاف ما إذا سيق لغير ذلك، فيقع فيه خلاف بين العلماء.

أما عن أبرز التوصيات فهي التوسع في دراسة هذا الموضوع بما يليق به وإبرازه وتوضيح معالمه واستخراج ضوابط للنص الشرعي التعليمي.

(١) أخرجه البخاري ٨٤٣ ومسلم ٥٩٥ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه مسلم ٥٩١ من حديث ثوبان رضي الله عنه.

(٣) مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ١٣/٢٤٥.

(٤) السابق ١٣/٢٥٠.



المراجع والمصادر

• القرآن الكريم

١. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام : ابن دقيق العيد : محمد بن علي بن وهب (٧٠٢هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٦هـ=٢٠٠٥م.
٢. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري : القسطلاني : أحمد بن محمد (٩٢٣هـ)، المطبعة الأميرية، ط٧، ١٣٢٣هـ.
٣. إرشاد أولي البصائر والألباب لنيل الفقه بأيسر الطرق والأسباب : الشيخ عبد الرحمن السعدي.
٤. أصول الفقه الإسلامي : د. وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط١٦، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م.
٥. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله : د. عياض بن نامي السلمي، دار التدمرية، الرياض، ط٦، ١٤٣٣هـ=٢٠١٢م.
٦. إكمال المعلم شرح صحيح مسلم : عياض بن موسى بن عياض (٥٤٤هـ)، تحقيق: د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط١، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.
٧. الأّمّ : الشافعي : محمد بن إدريس (٢٠٤هـ)، تحقيق: أستاذنا الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ٢٠٠١م.
٨. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف : المرادوي : علي بن سليمان (٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط٢، بدون تاريخ.
٩. البناية شرح الهداية : العيني : محمود بن أحمد (٨٥٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م.
١٠. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق : الزيلي : عثمان بن علي (٧٤٣هـ)، المطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، ط١٣١٣هـ، وقد صوّرها دار الكتاب الإسلامي.
١١. ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعلام مذهب الإمام مالك: القاضي عياض بن موسى اليحصبي (٥٤٤هـ)، تحقيق مجموعة من المحققين، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، ط١.
١٢. تصحيح الفروع : المرادوي : علي بن سليمان (٨٨٥هـ)، مطبوع مع الفروع لابن مفلح.

١٣. التعريفات : الجرجاني :علي بن محمد (٨١٦هـ)، تحقيق : إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
١٤. التوضيح على التنقيح : عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة.
١٥. التوضيح لشرح الجامع الصحيح : ابن الملقن : عمر بن علي (٨٠٤هـ)، تحقيق : دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، دار النوادر، دمشق، ط١، ١٤٢٩هـ=٢٠٠٨م.
١٦. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد بن عرفة الدسوقي (١٢٣٠هـ)، مطبوع مع الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبي، مصر، بدون بيانات أخرى.
١٧. روضة الطالبين وعمدة المفتين : النووي : يحيى بن شرف (٦٧٦هـ)، تحقيق : زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٢هـ=١٩٩١م.
١٨. رياض الصالحين : النووي : يحيى بن شرف (٦٧٦هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٩هـ=١٩٩٨م.
١٩. سنن أبي داود : سليمان بن أشعث السجستاني (٢٧٥هـ)، تحقيق : عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، حمص، ط١، ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م.
٢٠. سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة (٢٧٩هـ)، تحقيق : د.بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م .
٢١. سنن النسائي : أحمد بن شعيب (٣٠٣هـ)، تحقيق : عبد الفتاح أبوغدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ=١٩٦٨م.
٢٢. شرح صحيح البخاري: ابن بطلال : علي بن خلف (٤٩٩هـ)، تحقيق : أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط٢، ١٤٢٣هـ=٢٠٠٣م.
٢٣. شرح صحيح مسلم : النووي: يحيى بن شرف (٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.
٢٤. شرح مختصر الطحاوي : الجصاص : أحمد بن علي (٣٧٠هـ)، مجموعة محققين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٣١هـ=٢٠١٠م.
٢٥. شرح معاني الآثار : الطحاوي : أحمد بن محمد بن سلامة (٣٢١هـ)، حققه وقدم له : محمد زهري النجار، ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، ط١، ١٤١٤هـ=١٩٩٤م.

٢٦. صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، المطبعة السلفية، ط ٢، وهو مطبوع مع شرحه فتح الباري لابن حجر.
٢٧. صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج (٢٦١هـ)، بعناية محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر، بدون بيانات أخرى.
٢٨. عيون المسائل: القاضي عبد الوهاب المالكي (٤٢٢هـ)، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٣٠هـ = ٢٠٠٩م.
٢٩. فتاوى الشبكة الإسلامية <http://www.islamweb.net>.
٣٠. فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ابن حجر: أحمد بن علي (٨٥٢هـ)، المطبعة السلفية، مصر، ط ١، ١٣٨٠هـ، ط ٢، ١٤٠٠هـ.
٣١. فتح الباري في شرح صحيح البخاري: ابن رجب الحنبلي: عبد الرحمن بن أحمد (٧٩٥هـ)، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ط ٢، ١٤٢٢هـ.
٣٢. الفروع: ابن مفلح: محمد بن مفلح بن محمد المقدسي (٧٦٣هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م، ١٠/١٦٨، ومطبوع مع الفروع: تصحيح الفروع للمرداوي
٣٣. القاموس المحيط: الفيروز آبادي: محمد بن يعقوب (٨١٧هـ)، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م.
٣٤. المجموع شرح المذهب: النووي: يحيى بن شرف (٦٧٦هـ)، دار الفكر، بدون بيانات أخرى.
٣٥. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (١٤٢١هـ)، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السلیمان، دار الوطن، دار الثريا، الرياض، الطبعة الأخيرة، ١٤١٣هـ.
٣٦. المصباح المنير في شرح غريب الشرح الكبير: الفيومي: أحمد بن محمد (٧٧٠هـ)، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٤هـ = ١٩٩٤م، وطبعة مكتبة لبنان، بيروت، بدون بيانات أخرى.

٣٧. المعتصر من المختصر من مشكل الآثار : يوسف بن موسى الملطي الحنفي (٨٠٣هـ)، عالم الكتب، بيروت.
٣٨. المعجم الوسيط : مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، إستانبول، تركيا، دون بيانات أخرى.
٣٩. معجم لغة الفقهاء : محمد رواس قلعجي، دارى النفائس ، عمان، ط ٢، ١٤٠٨هـ=١٩٨٦م.
٤٠. المغني على مختصر الخرقى: ابن قدامة: عبد الله بن أحمد بن محمد (٦٢٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ، وط مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ=١٩٦٨م.
٤١. المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني: الحسن بن محمد بن محمد بن المفضل (٥٠٢هـ)، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار العلم، والدار اشامية، دمشق، بيروت، ط ١٤١٢هـ.
٤٢. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل : الحطاب: محمد بن محمد بن عبد الرحمن (٩٥٤هـ)، دار الفكر، ط ٣، ١٤١٢هـ=١٩٩٢م.
٤٣. الموسوعة الفقهية : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط ١، صدر الجزء الأول ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م، ٤٥ جزءا.
٤٤. نهاية المحتاج إلى شرح المحتاج : الرملي : أحمد بن حمزة (١٠٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأخيرة، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م.
٤٥. النوارد والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات : ابن أبي زيد القيرواني (٣٨٦هـ)، تحقيق : مجموعة من المحققين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٩م.
٤٦. النهاية في غريب الحديث والأثر : ابن الأثير : المبارك بن محمد (٦٠٦هـ)، تحقيق : طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م.
٤٧. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار : الشوكاني : محمد بن علي (١٢٥٠هـ)، المطبعة المنيرية، مصر. دون بيانات أخرى.
٤٨. الوجيز في أصول الفقه : د. عبد الكريم زيدان (١٤٣٥هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٥، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.

**أثر القراءات القرآنية
في
بيان معنى النص الشرعي**

د. خالد حسن أبو الجود

جمهورية مصر العربية



مقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ ؕ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ؕ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾﴾ [الأحزاب: ٧٠ و٧١].

أما بعد:

فإن أصدق الحديث كتاب الله، وأحسن الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار^(١).

وبعد...

فإن النص الشرعي هو مصدر الحق الأساسي، ومنبع الدين الصافي، فيه المنهج الكامل الحق لحياة البشر، والميزان الصحيح المنضبط الذي توزن به الأقوال والأعمال والأفعال، وبالإعراض عنه والصد عن سبيله تقع الفتن وتحل البلايا والمحن، ومن هنا تأتي أهمية تعظيم النص الشرعي الذي هو من عند الله جملة وتفصيلا، قال ابن القيم: «أول مراتب تعظيم الحق عز وجل تعظيم أمره ونهيه، وذلك لأن المؤمن يعرف ربه عز وجل برسالته التي أرسل بها رسول الله إلى كافة الناس، ومقتضاها الانقياد لأمره ونهيه، وإنما يكون ذلك بتعظيم أمر الله عز وجل واتباعه، وتعظيم نهيه واجتنابه، فيكون تعظيم المؤمن لأمر الله ونهيه دالاً على تعظيمه لصاحب الأمر والنهي، ويكون بحسب هذا التعظيم من الأبرار المشهود لهم بالإيمان والتصديق وصحة العقيدة والبراءة من النفاق الأكبر»^(٢).

(١) الحديث أخرجه: أبو داود: ٣٣١، والنسائي: ١ / ٢٠٨، والحاكم: ١٨٢ / ١٨٣، والطبائسي رقم ٣٣٨،

وأحمد رقم ٣٧٢٠ و٤١١٥، وغيرهم.

(٢) إعلام الموقعين ١ / ٦٨.

وقد تضافرت أدلة الكتاب والسنة على بيان عظم منزلة النص الشرعي وأهمية الانقياد الكامل له فقد قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦] إلى غير ذلك من النصوص الشرعية التي توجب التسليم والانقياد للنص الشرعي المتمثل في كتاب الله وسنة رسوله، والقبول به، مع الارتياح الكامل وعدم الحرج، وهو الترجمة الحية لصدق الإيمان وحقيقة الإسلام، ذلك كله مع السمع والطاعة والقبول والإذعان لهذا النص الشرعي الكريم، الذي هو سبيل أهل الحق والإيمان.

والنص الشرعي الكريم المتمثل في الكتاب والسنة نص شديد الوضوح، ظاهر البيان، لا يوجد به التباس أو خلط، لأنه من عند الله نزل، وبه أوحى، وكان نزوله باللغة العربية، هذه اللغة الثرية الكثيرة المترادفات، والعظيمة في البيان والبلاغة، سبيلا واضحا إلى فهم هذا النص الشرعي الكريم بما لا يدع مجالا لأي لبس أو غموض، وكان نزوله بالقراءات وبالحروف السبعة نعمة عظيمة على هذه الأمة؛ فمن خلال هذه القراءات والحروف زال اللبس، وسهلت القراءة، وسهل الفهم، وأصبحت العلوم الشرعية تستمد من علم القراءات ما يعين على فهم المراد في هذه العلوم، وأصبح هذا العلم - علم القراءات - من طرق الفهم الدقيق للنص الشرعي، ويكاد لا يوجد علم من علوم العربية، والشريعة، إلا وتعتبر القراءات رافدا من روافده الثرية، قال الشيخ سعيد الأفغاني عن القرآن: «هو النص الصحيح المجمع على الاحتجاج به في اللغة والنحو والصرف وعلوم البلاغة، وقراءاته جميعا الواصلة إلينا بالسند الصحيح حجة لا تضاهيها حجة»^(١).

قال القسطلاني^(٢): «م تزل العلماء تستنبط من كل حرف يقرأ به قارئ معنى لا يوجد في قراءة الآخر ذلك المعنى، فالقراءة حجة الفقهاء في الاستنباط ومحجتهم في الاهتداء إلى سواء الصراط»^(٣).

(١) في أصول النحو: ٢٨.

(٢) أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني، أبو العباس، (٨٥١-٩٢٣ هـ)، صاحب إرشاد الساري ولطائف الإشارات، الأعلام ١/ ٢٣٢.

(٣) لطائف الإشارات ١/ ١٧١.

وقال محمد عزيمة: القرآن الكريم حجة في العربية بقراءاته المتواترة وغير المتواترة، كما هو حجة في الشريعة، فالقراءة الشاذة التي فقدت شرط التواتر لا تقل شأنًا عن أوثق ما نقل إلينا من ألفاظ اللغة وأساليبها، وقد أجمع العلماء على أن نقل اللغة يُكتفى فيه برواية الأحاد^(١). ومن أجل بيان أهمية القراءات القرآنية في فهم النص الشرعي كانت هذه الورقة، وقد دبجتها في: مقدمة: تبين أهمية القراءات القرآنية لبيان النص القرآني، وخطة العمل في هذه الورقة. وتمهيد: يشتمل على مقدمات لا بد منها وهي في مطالب: المطلب الأول: في تعريف النص الشرعي ومعرفة ماهيته. والمطلب الثاني: في تعريف القراءات القرآنية. والمطلب الثالث: في بيان الفرق بين القرآن الكريم - النص الشرعي الكامل - والقراءات القرآنية.

المطلب الرابع: في أقسام القراءات.

المطلب الخامس: في أنواع اختلاف القراءات.

كل ذلك في إيجاز واختصار، نظرا لطبيعة هذه الورقة التي تميل إلى الاختصار.

وخمسة مباحث في أثر القراءات في بيان النص الشرعي - وهي أصل البحث :-

المبحث الأول: القراءات التي بيّنت المعنى.

المبحث الثاني: القراءات التي وسعت المعنى.

المبحث الثالث: القراءات التي أزالَت الإشكال.

المبحث الرابع: القراءات المتعلقة بالعموم والإطلاق والإجمال.

المبحث الخامس: القراءات المتعلقة بتنوع الأساليب.

وقد أوضحت المقصود بكل قسم من الأقسام وضربت له الأمثلة للتوضيح مع

الاختصار قدر الإمكان، وبيّنت في الهامش مراجع المسألة ليرجع إليها من يريد التوسع.

وخاتمة، لخصت فيها الموضوع، مع مجموعة من المقترحات التي أرجو أن تثري هذا

الموضوع.

(١) دراسات في أسلوب القرآن ٢/١.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تمهيد

هذه بعض المقدمات في تعريف النص الشرعي والقراءات القرآنية، ومعرفة الفرق بين القراءات والقرآن، إلى غير ذلك من المقدمات المهمة، وقد جعلت ذلك في عدة مطالب:

المطلب الأول: تعريف النص الشرعي:

النص لغة:

رفع الشيء، من نصّ الحديث ينصه نصًّا، رفعه، وقال عمرو بن دينار^(١): «ما رأيت رجلاً أنص للحديث من الزهري»^(٢)، أي أرفع له وأسند.

وكل ما أظهر فقد نصّ.

وقال أبو عبيد^(٣): النص التحريك، والسير الشديد، والحث.

وأصل النص: أقصى الشيء وغايته، ثم سمي به ضرب من السير سريع.

والنصّ التوقيف، والنصّ التعين على شيء ما، ونصّ الرجل نصًّا إذا سأله عن شيء حتى

يستقصى ما عنده، ونصّ كل شيء انتهاه.

قال الأزهري: النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، وفي حديث هرقل: «ينصهم»

أي يستخرج رأيهم ويظهره.

ومنه قول الفقهاء: نصّ القرآن، ونصّ السنة، أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام^(٤).

وفي كليات أبي البقاء: النصّ أصله أن يتعدى بنفسه لأن معناه الرفع البالغ، منه منصّة

العروس، ثم نقل في الاصطلاح إلى الكتاب والسنة، وإلى ما لا يحتمل إلا معنى واحد^(٥).

(١) الجمحي بالولاء، أبو محمد الأثرم، (٤٦ - ١٢٦هـ) مفتي أهل مكة، ثقة ثبت، الأعلام ٥/ ٧٧.

(٢) محمد بن مسلم بن عبد الله، ابن شهاب الزهري (٥٨ - ١٢٤هـ)، تابعي من أهل المدينة، من أعلم أهل الحديث، الأعلام ٧/ ٩٧.

(٣) القاسم بن سلام الهروي، أبو عبيد (١٥٧ - ٢٢٤هـ)، من كبار علماء اللغة والحديث والأدب، الأعلام ٥/ ١٧٦.

(٤) من حكم يحكم، ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الإفريقي. لسان العرب ج ٧ ص ٩٧-٩٨، الزبيدي، تاج العروس ٣١/ ٥١٣.

(٥) كليات أبي البقاء، ص ٦٥٨ فصل النون.

النص اصطلاحاً

النص هو: اللفظ الدال في محل النطق يفيد معنى لا يحتمل غيره، كزيد، فإنه مفيد للذات المشخصة، من غير احتمال لغيرها.

والنص هو: ما زاد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم، لا في نفس الصيغة، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾^(١) فإن هذا ظاهر في الإطلاق، نص في بيان العدد، لأنه سبق الكلام للعدد وقصد به، فازداد ظهوراً على الأول^(٢).

وبمعنى آخر فالنص اصطلاحاً: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل ما لا يحتمل التأويل، وقيل هو ما زاد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم، وهو سوق الكلام لأجل المعنى^(٣). وقد ذكر التهانوي^(٤) أن النص له معان متعددة وهي:-

كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة ظاهراً أو نصّاً أو مفسراً، حقيقة كان أو مجازاً عاماً أو خاصاً، وهذا المعنى هو المراد في قولهم: عبارة النص وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص كما أنه المراد في هذا المقام^(٥).

والنص بمعنى الظهور، وما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل.

والنص يختص بما هو قطعي الثبوت، وقطعي الدلالة في الثوابت، وفهم النص ضروري لإنزال أحكامه منازلها هو أمر لا مناص منه مع أي نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت^(٦). والأول هو أشملها، وهو التعريف المختار.

والشرعي: نسبة إلى الشرع وهو ما شرع الله تعالى لعباده من الدين^(٧).

(١) الحجر: ٣٠.

(٢) الموسوعة الفقهية ٢٩/١٥٤، شرح المنار للنسفي ١/١٤٣، والتوضيح مع التلويح ١/٤٠٩، ٤١٠، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/٤٩، ٥٠.

(٣) التعريفات: ٢٣٧.

(٤) محمد بن علي بن القاضي الفاروقي، مات يعد ١١٥٨ هـ، له كتاب كشاف اصطلاحات الفنون، الأعلام ٦/٢٩٥.

(٥) بيان النصوص الشرعية: ٣٠.

(٦) انظر في تفصيل تعريف النص، الشامل في أصول الفقه ٢/٥٨٧.

(٧) المطلع على أبواب الفقه، للبعلي: ٣٨٩.

المطلب الأول: المراد بالنص الشرعي:

الكتاب والسنة، أي القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة:
فالكتاب (القرآن) هو: اللفظ العربي المعجز المنزل وحيًا على محمد ﷺ، المنقول إلينا
بالتواتر، المتعبد بتلاوته^(١).

والسنة: ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير.

ونعني بالنص الشرعي الكتاب والسنة لأنهما:

- من عند الله تعالى، ويختلفان في أن القرآن وحي متلو، والسنة وحي غير متلو، والقرآن متواتر قطعي الثبوت، والسنة قليلها متواتر وأكثرها أخبار أحاد.
- ولأن مرد سائر الأدلة الشرعية إليهما، فهما أساس التشريع، وقوام الأحكام، وما عداهما من الأدلة مستنبط منهما، ومآله إليهما^(٢).
- مع ملاحظة أن القراءة الشاذة إذا صح سندها فهي حجة في الأحكام الشرعية كما هو معروف.

المطلب الثاني: في تعريف القراءات القرآنية:

لغة: جمع مفردا قراءة، وهي تدور في لسان العرب حول معنى الجمع والاجتماع^(٣)،
ومعنى قرأت القرآن، أي لفظت به مجموعا^(٤).

واصطلاحًا:

وقد عرف ابن الجزري القراءات وتبعه على هذا التعريف الشيخ عبد الفتاح القاضي
فقال: «علم يعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية وطريق أدائها اتفاقا واختلافا مع عزو
كل وجه لناقله»^(٥).

تعريف القراءات باعتبار الفن المدون:

مجموع المسائل المتعلقة باختلاف الناقلين لكتاب الله تعالى - في الحذف والإثبات
والتحريك والإسكان والفصل والوصل وغير ذلك من هيئة النطق والإبدال من حيث السماع.

(١) التحرير في علم التفسير: ٣٢، مناهل العرفان ١/ ١٩، تفسير النصوص ١/ ٥٠.

(٢) تفسير النصوص ١/ ٥١.

(٣) ابن فارس معجم مقاييس اللغة ٥/ ٩٧.

(٤) لسان العرب ١/ ١٢٨.

(٥) البدور الزاهرة: ٧، وهو قريب من تعريف ابن الجزري في منجد المقرئين: ٦.

أو مجموع المسائل المتعلقة بالنطق بالكلمات القرآنية وطريق أدائها اتفاقاً واختلافاً مع عزو كل وجه لناقله^(١).

المطلب الثالث: في الفرق بين القرآن والقراءات:

للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: التفرقة بين القرآن والقراءات، وهذا مذهب مكّي بن أبي طالب القيسي، والزركشي، على خلاف بينهما في وجه الافتراق.

القول الثاني: عدم التفريق بين القرآن والقراءات.

أما أصحاب القول الأول فقد اختلفت وجهتهم في الفرق بين القرآن والقراءات، كما يلي:
- ذهب مكّي بن أبي طالب القيسي^(٢) إلى التفرقة بين القرآن والقراءات وذلك وفق شروط القراءة المعروفة التي هي: النقل عن الثقات، والشيوخ في العربية، وموافقة الرسم، فما توافرت فيه هذه الشروط فهو قراءة يقرأها، وما اختلف فيه شرط منها فهو قراءة ولا يقرأ بها، ونقل هذا عن الداني، والسخاوي، وابن الجزري^(٣).

- وذهب الزركشي^(٤) إلى التفريق بين القرآن والقراءات بوجه آخر غير ما ذهب إليه مكّي، فقال: «اعلم أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كفيّتها من تخفيف وتثقيف وغيرها»^(٥).

ويلاحظ على تفريق الزركشي أنه إنما ذكر الفرق بين القرآن والقراءة الصحيحة التي ثبت كونها وحياً فقط، فكلامه لا يظهر منه الفرق بين القرآن والقراءة الأحادية التي لم تشتهر، وكذا القراءة الشاذة، وعلى خلاف ذلك تفريق مكّي بن أبي طالب، فإنه يعطي الفرق بين القرآن وبين القراءة على الإطلاق، سواء كانت قراءة متواترة أم أحادية أم شاذة.

(١) القراءات وأثرها في التفسير ١/ ١١٢، وانظر في تعريف القراءات الروض النضير للمتولي: ٢٠ وما بعدها.

(٢) مكّي بن أبي طالب بن حموش بن محمد القيسي، أبو محمد، (٣٥٥ - ٤٣٧ هـ)، مقرر عالم بالتفسير والعربية، مؤلف التبصرة والكشف والتفسير، الأعلام ٧/ ٢٨٦.

(٣) الإبانة: ٥٧، النشر ١/ ٩.

(٤) محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ)، عالم بفقهاء الشافعية والأصول، الأعلام ٦/ ٦٠.

(٥) البرهان ١/ ٣١٨، ونقله السيوطي في الاتقان ١/ ٢٢٢، ولطائف الإشارات ١/ ١٧١.

فإذا كان أصحاب هذا الرأي يريان التغير التام من كل الوجوه فهذا غير مسلم، إذ ليس بين القرآن والقراءات تغير تام، فالقراءات الصحيحة التي تلقنتها الأمة بالقبول جزء من القرآن الكريم، وبعض حروفه، فبينهما ارتباط وثيق، ارتباط الجزء بالكل^(١)، وأصحاب القول الثاني: الذين لم يفرقوا بين القرآن والقراءات فكل قراءة عندهم قرآن، فهذا القول لا أعلم قائلًا به غير أن ابن الجزري^(٢) نقل كلاما لابن دقيق العيد^(٣) صرح فيه بهذا الرأي^(٤).

المطلب الرابع: في أقسام القراءات:

تنقسم القراءات القرآنية من جهة النقل إلى قسمين:

قراءة متواترة، وقراءة أحادية، وهي بدورها تنقسم إلى قراءة مشهورة وقراءة غير مشهورة. فالقراءة المتواترة: التي رواها جماعة عن جماعة - من غير تعيين عدد على الصحيح - إلى منتهاها تمنع العادة تواطؤهم على الكذب، وهي كما قال عنها ابن الجزري: «الذي وصل إلينا اليوم متواتراً وصحيحاً مقطوعاً به قراءات الأئمة العشرة ورواتهم المشهورين. هذا الذي تحرر من أقوال العلماء، وعليه الناس اليوم بالشام والعراق ومصر والحجاز»^(٥).

وتنقسم القراءات من جهة القبول إلى ثلاثة أقسام:

القراءة المقبولة، وهي نوعان: القراءة المتواترة، والقراءة الصحيحة المشهورة، والقسم الثاني: القراءات المردودة، وهي ثلاثة أنواع: القراءة التي صح سندها ووافقت الرسم وخالفت العربية، والقراءة التي لم يصح سندها، والقراءة التي لا سند لها، والقسم الثالث: القراءات المتوقف فيها وهي كل قراءة صح سندها ووافقت العربية وخالفت رسم المصحف^(٦).

(١) اتحاف فضلاء البشر هامش ٣٩/١.

(٢) محمد بن محمد بن علي بن يوسف، أبو الخير الجزري، (٧٥١-٨٣٣ هـ)، شيخ الإقراء في زمانه، صاحب كتاب النشر، الأعلام ٤٥/٧.

(٣) محمد بن علي بن وهب، أبو الفتح (٦٢٥ ت ٧٠٢ هـ)، قاض مجتهد أصولي، له الإلمام، وأحاديث الأحكام، الأعلام ٢٨٣/٦.

(٤) النشر ١/١٥، وانظر القولين ومناقشتهم في القراءات في التفسير ١/١١٨.

(٥) المنجد: ٢٣، وانظر في ذلك أيضاً، النشر ١/٣١، أثر القراءات ١/١٤٩.

(٦) انظر في تفصيل هذه المسألة النشر ١/٣١، المنجد: ١٦، أثر القراءات ١/١٥٠ وما بعدها.

المطلب الخامس: في أنواع الاختلاف في القراءات:

الخلاف في القراءات لا يخلو من أحوال ثلاثة^(١):

أولاً: اختلاف اللفظ والمعنى واحد، وذلك كما في «السرائ» بالسین، و«السرائ» بالصاد، و«الزراط»^(٢) بإشمام الصاد صوت الزاي، ونحو ضم ميم الجمع وما شابهها مما يطلق عليه لغات.

ثانياً: اختلاف اللفظ والمعنى جميعاً، مع جواز أن يجتمعا في شيء واحد، لعدم استحالة اجتماعهما فيه، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد، كما في قراءة ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾^(٣) بـألف، و«ملك» بغير ألف، لأن المراد بالقراءتين هو الله سبحانه، وذلك أنه سبحانه مالك يوم الدين ومَلِكُهُ، فقد اجتمع له الوصفان جميعاً، فأخبر سبحانه بذلك في القراءتين.

ثالثاً: اختلاف اللفظ والمعنى جميعاً، مع امتناع اجتماعهما في شيء واحد لاستحالة اجتماعهما فيه، كما في قراءة من قرأ ﴿وَوَطَّنُوا أُنَّهْمُ قَدْ كَذَّبُوا﴾^(٤) بالتشديد، فالمعنى: وتيقن الرسل أن قومهم قد كذبوهم، وقراءة من قرأ ﴿قَدْ كَذَّبُوا﴾^(٥) بالتخفيف، فالمعنى توهم المرسل إليهم أن الرسل قد كذبوهم فيما أخبروهم به، من أنهم إن لم يؤمنوا بهم نزل بهم العذاب، فالظن في الأولى بمعنى اليقين، وواو الجماعة للرسل، وواو الجماعة في «كذبوا» للمرسل إليهم، والظن في القراءة الثانية بمعنى الشك، والضمير في الأول للمرسل إليهم والثاني للرسل.

وكذلك ما ورد من هذا النوع من اختلاف القراءتين التي لا يصح أن يجتمعا في شيء واحد، هذا سببه، لأن كل قراءة بمنزلة الآية القائمة بذاتها، لا يصح أن تجتمع مع آية أخرى تخالفها في شيء واحد، ويتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد، فليس في شيء من القراءات تناف ولا تضاد ولا تناقض^(٦).

وكل ما سبق من أقسام القراءات وبيان أثر الاختلاف يوضح ما نحن بصدده من أن

(١) انظر تفصيل المسألة في الأحرف السبعة للداني: ٤٧، النشر ١/٣٠، أثر القراءات ١/١٧٦.

(٢) الفاتحة: ٦.

(٣) النشر ١/٥٠، وانظر: أثر القراءات ١/١٨٠.

القراءات القرآنية أثرت النص القرآني، وحلت الكثير من المشكلات الفقهية واللغوية والتفسيرية، ونحن الآن نبين بالأمثلة أثر القراءات القرآنية في فهم النص الشرعي، وسيكون كلامنا في الفصل التالي عن أثر القراءات القرآنية على النص الشرعي من حيث إنها بينت المعنى، أو وسعته، أو أزلت إشكالا، أو تعلقت بالعموم والإجمال، أو بتنوع الأساليب، وسنضرب لكل من هذه العناصر مثلا أو اثنين لبيان المعنى المراد، والله من وراء القصد.

مباحث في أثر القراءات في النص القرآني

تنتج القراءات تأثيرا على المعاني، فتعطي للمفردة القرآنية والجملة القرآنية في النص الشرعي أكثر من معنى في الآية الواحدة، ويجمع هذا المعنى في الآية بلا تضاد، ولا شك أن ورودها على هذه الصفة مما يزيد المعنى وضوحا وبيانا، وقد أثرت القراءات القرآنية في النص الشرعي تأثيرا واضحا من حيث بيان المعنى المراد، أو زيادة معنى، أو إزالة إبهام إلى غير ذلك من المعاني الدقيقة التي ستظهر أثناء إيراد الأمثلة في هذه الورقة.

المبحث الأول: القراءات التي بيّنت معنى الآية:

١- ﴿مَلِكٍ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤]

اختلفت القراءات في قوله تعالى ﴿مَلِكٍ﴾ فالقراءات المتواترة:

قرأ عاصم^(١) والكسائي^(٢) ويعقوب^(٣) وخلف «مالك» بالألف مدا، ووافقهم الحسن^(٤) والمطوعي عن الأعمش^(٥) في القراءات الشاذة، وقرأ باقي العشرة ﴿مَلِكٍ﴾ بغير ألف^(٦).

أثر القراءات في فهم النص الشرعي:

القراءة بغير الألف ﴿مَلِكٍ﴾ الملك هو المتصرف بالأمر والنهي في المأمورين، من

(١) عاصم بن أبي النجود بن بهدلة أحد القراء العشرة (ت ١٢٧ هـ)، الأعلام ٣/ ٢٤٨.

(٢) علي بن حمزة، أبو الحسن الكسائي، (ت: ١٨٩ هـ)، أحد القراء العشرة، الأعلام ٤/ ٢٨٣.

(٣) يعقوب بن إسحاق بن يزيد الحضرمي، أبو محمد، (١١٧ - ٢٠٥ هـ)، أحد القراء العشرة، الأعلام ٨/ ١٩٥.

(٤) الحسن بن يسار البصري، (٢١ - ١١٠ هـ) حبر الأمة، له قراءة تعد من الشواذ، الأعلام ٢/ ٢٢٦.

(٥) سليمان بن مهران الأسدي، أبو محمد الأعمش، (٦١ - ١٤٨ هـ)، تابعي شهير، له قراءة تعد من الشواذ، الأعلام

٣/ ١٣٥.

(٦) انظر النشر ١/ ٢٧١، لطائف الإشارات ٣/ ٣١، معجم القراءات ٨/ ١.

المُلك بضم الميم، والقراءة بالألف «المالك» هو المتصرف في الأعيان المملوكة كيف شاء من الملك بكسر الميم^(١).

والمعنى: أي أن الله تعالى - مالك يوم الدين ومَلِكُه، فالله - تعالى - المالك ليوم الدين لا يملك أحد في ذلك اليوم معه حكماً، كملكهم في الدنيا، وهو سبحانه الملك في يوم الدين دون جميع خلقه الذين كانوا في الدنيا ملوكاً جبابرة ينازعونه الملك ويدافعونه الانفراد بالكبرياء والعظمة، فأخبر الله تعالى في قوله «ملك» أنه المنفرد يومئذ بالملك دون ملوك الدنيا الذين صاروا يوم الدين من ملكهم إلى ذلة وصغار، ومن دنياهم في المعاد إلى خسار. وأخبر بقوله «مالك» أنه المنفرد بالمالكية في ذلك اليوم، فليس لأحد تصرّف ولا حكم في شيء، إلا الله الواحد القهار^(٢).

٢ - ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا﴾ [النساء: ٤٣].

اختلفت القراءات في قوله «لَمَسْتُمْ»:

فقرأ حمزة^(٣) والكسائي وخلف بغير ألف «لمستم» ووافقهم الأعمش، وقرأ الباقي بالألف «لامستم» ووافقهم الحسن وابن محيصة^(٤) واليزيدي^(٥).
أثر القراءات في النص الشرعي:

معنى القراءة بغير ألف «لمستم» أي الجماع، ويحتمل أن يكون المراد مجرد اللمس باليد، ومعنى القراءة بالألف «لامستم» أي جامعتم^(٦).

(١) تفسير البحر المحيط ٢١/١، أثر القراءات في التفسير ٤٠٢/١.

(٢) تفسير الطبري ٦٥/١، أثر القراءات في التفسير ٤٠٣/١.

(٣) حمزة بن حبيب بن عمارة، (٨٠-١٥٦ هـ)، أحد القراء العشرة، الأعلام ٢٧٧/٢.

(٤) محمد بن عبد الرحمن بن محيصة، أبو حفص المكي، (ت: ١٢٣ هـ)، مقرئ أهل مكة، له قراءة شاذة، الأعلام ١٨٩/٦.

(٥) النشر ٢/٢٥٠، لطائف الإشارات ٣٢/٤.

(٦) الكشف ٣٩١/١، أثر التفسير ٤٢٠/١.

فالقراءة بـ «لامستم» ظاهرة في معنى الجماع، والقراءة بـ «لمستم» محتمل للجماع ولمجرد اللمس باليد لكن الاحتمال الأول هو المراد وذلك لأن المعنى الحقيقي للملامسة أن الملامسة حقيقة في تماس البدنين بشيء من أجزائهما لكن إذا أضيفت إلى النساء كان المعنى الجماع^(١).

٣- ﴿وَقَالُوا هَذِهِ أُنْعُمٌ وَحَرَّتْ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِرَعْمِهِمْ وَأَنْعَمُوا حُرِّمَتْ ظُهُورُهُمْ وَأَنْعَمُوا لَا يَذْكُرُونَ أَسْمَاءَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءٌ عَلَيْهِمْ سِيَجِرٌ بِهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتُرُونَ ﴿١٣٨﴾﴾
[الأنعام: ١٣٨]

قرأ القراء العشرة ﴿حِجْرٌ﴾ بالإجماع، وقرأ أبي بن كعب وابن مسعود وابن عباس وابن الزبير «حرث حرج»^(٢)، وهي قراءة شاذة. و﴿حِجْرٌ﴾ أي ممنوعة لا يتصرف فيها، و«حرج» أي مضيق عليها فلا يتصرف فيها. وهما بمعنى واحد، فهي ممنوعة محجورة أن يطعمها إلا من يشاءون أن يطعموه إياها بزعمهم.

وأفادت الآية بالقراءتين أن الأرض محجورة عليها وأنه حرج الأكل منها^(٣).
٤- ﴿وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةٌ وَفَرَشَاءٌ كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿١٤٢﴾﴾ [الأنعام: ١٤٢].

«خطوات» بضم الخاء واختلّفوا في الطاء فأسكن الطاء نافع^(٤) وأبو عمرو^(٥) وحمزة وخلف وأبو بكر واختلّف عن البيزي^(٦) فروى عنه أبو ربيعة الإسكان وروى عنه ابن الحباب الضم وبضمها قرأ باقي العشرة ووافقهم الحسن، وقرأ في الشاذة الأعمش وقتادة بالهمز «خَطُوتٍ»^(٧).

- (١) معجم مقاييس اللغة ٥/ ٢١٠، أثر القراءات في التفسير ١/ ٤٢١.
(٢) العكبري ١/ ١٣٩، لطائف الإشارات ٤/ ٢٤٧، أثر القراءات في التفسير ١/ ٤١٨.
(٣) أثر القراءات في التفسير ١/ ٤١٨.
(٤) نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم، (ت: ١٦٩هـ)، أحد القراء العشرة، الأعلام ٨/ ٥.
(٥) زبان بن عمار البصري، (ت ٧٠هـ ١٥٤هـ)، الإمام الكبير أحد القراء العشرة، الأعلام ٣/ ٤١.
(٦) أحمد بن محمد بن عبد الله البيزي، أبو الحسن (٧٠-٢٤٣هـ)، أحد رواة القراء العشرة، الأعلام ١/ ٢٠٤.
(٧) النشر ٢/ ٢١٦.

أثر القراءات في النص الشرعي:

القراءة بـ «خطوات» بضم الخاء والطاء دون الهمز أي جمع خطوة، وهي ذرع ما بين الخطين، والمعنى لا تتبعوا طرق الشيطان ولا تسلكوها، والقراءة بـ «خطوات» بفتح الخاء والطاء دون همز معناها كما سبق، أي لا تتبعوا خطوات الشيطان أي آثاره لا تقتدوا به، وتقديره على هذا بحذف المضاف أي لا تتبعوا مواضع أو طرق خطوات الشيطان^(١)، وبالهمز جمع خطيئة^(٢).

المبحث الثاني: في القراءات التي وسعت المعنى:

١- في قوله تعالى: ﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

[البقرة: ١٠].

قرأ أبو جعفر^(٣) ونافع وأبو عمرو وابن كثير وابن عامر^(٤) ويعقوب «يُكذبون» بضم الياء وفتح الكاف وتشديد الذال، ووافقهم ابن محيصن واليزيدي.

وقرأ عاصم وحمزة والكسائي وخلف ﴿يَكْذِبُونَ﴾ بفتح الياء وسكون الكاف وتخفيف الذال، ووافقهم الحسن والأعمش^(٥).

أثر القراءة في فهم النص الشرعي:

القراءة بالتشديد تعني أنهم استحقوا العذاب الأليم بسبب تكذيبهم للرسول ﷺ، والقراءة بالتخفيف تعني أنهم استحقوا العذاب الأليم بسبب إظهارهم الإسلام والإيمان، وهم كافرون في باطنهم فهم كاذبون في قولهم ﴿ءَأَمَنَا بِاللَّهِ وَبِآيَاتِهِ الْآخِرَةِ﴾^(٦).

ثم قال مكي في الكشف: والقراءتان متداخلتان ترجع إلى معنى واحد، لأن من كذب رسالة الرسل وحجة النبوة فهو كاذب على الله، ومن كذب على الله وجحد تنزيهه فهو مكذب بما أنزل الله^(٧).

(١) أثر التفسير ٤٢٤/١.

(٢) معجم القراءات ٢٣١/١.

(٣) يزيد بن القعقاع المخزومي، (ت: ١٣٢ هـ)، أحد القراء العشرة، الأعلام ٨/١٨٦.

(٤) عبد الله بن عامر بن زيد، أبو عمران، (٨ ت ١١٨ هـ)، أحد القراء العشرة، الأعلام ٤/٦٥.

(٥) النشر ٢/٢٠٧.

(٦) الكشف ١/٢٢٨، تفسير القرطبي ١/١٩٨، أثر التفسير ٤٥٦/٢.

(٧) الكشف ١/٢٢٩.

والمعنى أيضا يحتمل أن يكون المشدد في معنى التخفيف على جهة المبالغة كما قالوا في صدق وصدق، وفي قلس الثوب وقلص، وهذا الاحتمال رجحه الطبري وصوبه، وأورده أبو حيان والألوسي احتمالا^(١)، ورجح د/ محمد بازمول في كتابه القراءات وأثرها الأول وقال: والتأسيس أولى من التأكيد، ولأن تكثير المعاني أولى من مجرد تغيير اللفظ مع اتحاد المعاني إلا إذا اقتضت ضرورة ما^(٢).

٢. ﴿وَسَبَّأُوا نِكَاحَ الْمُحْضِ قُلُّهُ أَدَى فَأَعَزَّلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

الخلافاً في القراءات في قوله تعالى «يطهرن»:

قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وحفص عن عاصم ويعقوب وأبو جعفر ﴿يَطْهَرْنَ﴾ بسكون الطاء وضم الهاء مخففة.

وقرأ أبو بكر عن عاصم والمفضل عن عاصم وحمزة والكسائي وخلف «يَطَّهَرْنَ» مشددة الطاء والهاء مفتوحة^(٣).

معنى القراءات:

قراءة التخفيف: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾ أي ينقطع الدم عنهن فيكون المعنى: نهى الله عباده عن قرب الحائض حتى ينقطع دم الحيض، فجعل انقطاع دم الحيض غاية النهي عن قربانهن^(٤).
وقراءة التشديد: «ولا تقربوهن حتى يَطَّهَرْنَ» أي يستعملن الماء بأن تغسل موضع الدم منها فقط، أو تتوضأ، أو تغتسل، أي ذلك فَعَلَتْ جاز لها، وأباح لزوجها قربانها^(٥).
والحاصل: عدم جواز قربان المرأة حتى ينقطع عنها دم الحيض، وحتى تغسل موضع الدم

(١) تفسير الطبري ١/١٢٣، البحر المحيط ١/٩٠، روح المعاني ١/١٥٠.

(٢) القراءات وأثرها ٢/٤٥٧.

(٣) النشر ٢/٢٢٧.

(٤) الطبري ٢/٣٨٥، القراءات وأثرها ٢/٤٨٢.

(٥) تفسير الطبري ٢/٣٨٥، القراءات وأثرها ٢/٤٨٢.

منها بالماء أو تتوضأ أو تغتسل، ويؤكد هذا ويعضده أنه لازم قولته تعالى - عقب هذا مباشرة «فإذا تطهرن»، وقد أجمع القراء على قراءته هنا بالتشديد، وقد أفادت قراءة التشديد رفع توهم جواز إتيان الحائض إذا ارتفع عنها الدم وإن لم تطهر بالماء، ونبهت الآية بالقراءات إلى أن من انقطع عنها دم الحيض في حكم الحائض ما لم تطهر، وهي ممنوعة من الصلاة ما لم تتطهر. وهناك مسائل تخرج من هذه القراءات كثيرة، محلها كتب الفقه وإنما أردنا فقط بيان أن القراءات لها أثر كبير في بيان معنى النص الشرعي.

﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾

﴿١٠٦﴾ [البقرة: ١٠٦].

القراءات:

قرأ ابن كثير وأبو عمرو وفتح النون والسين وهمزة ساكنة بين السين والهاء «نَسَأها»، ووافقهما ابن محيصن واليزيدي، وقرأ باقي العشرة بضم النون وكسر السين من غير همزة ﴿نُسِهَا﴾، ووافقهم الحسن والأعمش، ووردت قراءات أخرى أحادية، مثل قراءة أبي بن كعب «أو نَسك»^(١).

معنى القراءات وأثرها في النص:

القراءة بـ ﴿نُسِهَا﴾ بغير همز في معناها وجهان:

الأول: نَسها من النسيان ضد الذكر.

الثاني: نَسها من الترك، والمعنى أو نترك إنزالها أو نمحها فلا تترك لفظاً يتلى ولا حكماً

يلزم، أو نأمر بتركها يقال: أنسيت الشيء أي: أمرت بتركه، ونسيته تركه.

القراءة بـ «نَسَأها» بالهمز من التأخير تقول العرب: نسأت الإبل عن الحوض، وأنسأ

الإبل: أخرها عن الورود.

ويكون المعنى في الآية فيه ثلاثة وجوه: نؤخر نسخها، الثاني: نؤخر إنزالها، الثالث:

نمحوها لفظاً وحكماً، فالحاصل أن ما ينسخ الله من آية أو ينسيتها الرسول أو يؤخر نسخها

فإنه سبحانه يأتي بخير منها أو مثلها^(٢).

(١) النشر ٢/٢٢٠، البحر المحيط ١/٣٤٣، لطائف الإشارات ٣/١٣٠.

(٢) زاد المسير ١/١٢٨، البحر المحيط ١/٣٤٤، أثر التفسير ١/٤١١.

٤ - ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَخْذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ ﴾ [البقرة: ١٦٥].

قرأ نافع وابن عامر ويعقوب بالتاء «ولو ترى الذين»، وكذلك ابن شيبب عن الفضل. وقرأ الباقي بالياء ﴿ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ﴾^(١).

أثر القراءات على النص الشرعي:

القراءة على الخطاب أي أن الله - تعالى - يخاطب نبيه ﷺ، والخطاب له خطاب للخلق كافة، ويحتمل هذا الخطاب تقديرات:

الأول: لو ترى يا محمد الذين ظلموا في حال رؤيتهم العذاب وفزعهم منه واستعظامهم له لأقروا أن القوة لله جميعا.

الثاني: ولو ترى يا محمد الذين ظلموا في حال رؤيتهم العذاب وفزعهم منه لعلمت أن القوة لله جميعا، وقد كان الرسول يعلم ذلك ولكن خوطب باعتبار عين اليقين، أي العلم الحاصل عن الرؤية المباشرة وهو أوقع من العلم النظري، وأمه - عليه السلام - مرادة بهذا.

الثالث: قل يا محمد للظالم هذا.

الرابع: ولو ترى يا محمد الذين ظلموا في حال رؤيتهم للعذاب لأن القوة لله، لعلمت مبلغهم من النكال وما حل بهم^(٢).

أما معنى القراءة على الغيب: أي لو يرى الذين يتخذون شركاء مع الله - تعالى - العذاب الذي أعده الله لهم في الآخرة لأيقنوا أن القوة لله وحده، وأنه شديد العذاب، وأن الأنداد والشركاء لا حول لهم ولا قوة، ولم يغنوا عنهم من عذاب الله من شيئا^(٣).

الخلاصة: أن القراءات كثرت المعنى الشرعي، حيث لا منافاة بين جميع المعاني السابقة ولا مانع من إرادة معاني الخطاب والغيبة.

المبحث الثالث: القراءات التي أزالته الإشكال عن معنى الآية:

تؤثر القراءات على النص الشرعي، فتزيل توهمها أو ترفع إشكالا متوهما في معنى الآية، وهذه بعض الأمثلة لتبيين المراد:

(١) النشر ٣٧/٢، معجم القراءات ١/٢٢٥، المكرر: ١٦.

(٢) القرطبي ٢/٢٠٥، البحر المحيط ١/٤٧١، القراءات وأثرها ٢/٤٥٩.

(٣) القرطبي ٢/٢٠٤، المعنى في توجيه القراءات ١/٢١٠، القراءات وأثرها ٢/٤٦٠.

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١].

قرأ أبو عمرو «وأتبعناهم» أي بقطع الهمزة وفتحها وإسكان التاء والعين ونون وألف بعدها، ووافقه اليزيدي، وقرأ الباقون ﴿وَاتَّبَعَتْهُمْ﴾.

أثر القراءات في النص الشرعي:

قراءة الجمهور إخبار من الله عن ذرية المؤمنين أنها تتبع آباءها في الإيمان، ولكن هل يشمل هذا كل ذرية الذين آمنوا؟، تبينه القراءة الأخرى، والتي معناها إخبار من الله عن نفسه أنه يوفق من يشاء من ذرية المؤمنين إلى الإيمان بمثل إيمانهم، ويخذل من يشاء فلا يوفقه إلى الإيمان، فبينت القراءة المجمل في قراءة الجمهور^(١).

المبحث الرابع: القراءات المتعلقة بالعموم والإطلاق والإجمال:

تؤثر القراءات على النص الشرعي أيضا بما يجعل النص عاما في قراءة تخصصه قراءة أخرى، أو يخص بعض أفرادها بالذكر، أو يبين عمومها إن أريد بها الخصوص، وكذلك بما يجعل القراءة مطلقة يأتي ما يقيدتها في قراءة أخرى، وكذلك ربما يجعل المجمل في قراءة مبينا في قراءة أخرى، كل ذلك بما يبين معاني جديدة متأصلة في النص توضحه وتبينه وتثريه، وقبل أن نضرب بعض الأمثلة توضح هذا العنصر نقدم بتعريفات سريعة لمعاني العموم والخصوص والإطلاق والإجمال:

تعريف العموم:

العام في اللغة: ما يشمل الجميع فرداً فرداً.

في الاصطلاح: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، دفعة بلا حصر^(٢).

تعريف الخصوص:

الخاص في اللغة: من خص يخصص، خصه بالشيء يخصصه، أفرد به دون غيره.

في الاصطلاح: تخصيص العام قصره على بعض أفراده بدليل متصل أو منفصل^(٣).

(١) النشر ٢/ ٣٧٧، البحر المحيط ٨/ ١٤٩، أثر القراءات ٢/ ٦٧١.

(٢) انظر: لسان العرب ١٢/ ٤٢٦، روضة الناظر: ١٩٤، تفسير النصوص ٢/ ١١، أثر القراءات ٢/ ٦٨٠.

(٣) لسان العرب ٧/ ٢٤، الأحكام ٢/ ٤٠٧، أثر القراءات ٢/ ٦٨٠.

تعريف المطلق:

المطلق لغة: ذكر الشيء باسمه لا يقرب به صفة ولا شرط ولا زمان ولا عدد.

وفي الاصطلاح: اللفظ الذي يدل على الماهية بدون قيد يقلل شيوعه^(١).

تعريف المقيد:

المقيد: اللفظ الذي يدل على الماهية بقيد يقلل من شيوعه^(٢).

تعريف المجمل:

المجمل لغة: الجمع عن تفرق.

واصطلاحاً: اللفظ الذي خفي من ذاته خفاء جعل المراد منه لا يدرك إلا ببيان من

المجمل، سواء كان ذلك الخفاء لانتقال اللفظ من معناه الظاهر في اللغة إلى معنى مخصوص

أراده الشارع، أم كان لتزاحم المعاني المتساوية، أم كان لغرابة اللفظ نفسه^(٣).

وهنا بعض الأمثلة تبين كيف تؤثر القراءات على فهم النص الشرعي:

١- قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَيْهِمْ أَنْفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ ﴾

أُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ ﴿١٧﴾ [التوبة: ١٧].

قرأ أبو عمرو ويعقوب وابن كثير «مسجد الله» على الأفراد، ووافقهم ابن محيصة واليزيدي.

قرأ باقي العشرة ﴿مَسْجِدَ اللَّهِ﴾ على الجمع ووافقهم الحسن والأعمش.

أثر القراءة على فهم النص:

القراءة بالأفراد «مسجد الله» المراد المسجد الحرام بمكة بدليل قوله بعدها ﴿إِنَّمَا

الْمُشْرِكُونَ بَجَسٍّ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾، ويحتمل أن المراد بالأفراد الجنس فيدخل

المسجد الحرام في مقدمته.

والقراءة بالجمع ﴿مَسْجِدَ اللَّهِ﴾ فيها أوجه:

الأول: أن المراد جميع المساجد، فيدخل المسجد الحرام دخولاً أولياً وأولياً على طريق

(١) لسان العرب ١٠/٢٢٥، تفسير النصوص ٢/١٨٧، روضة الناظر: ٢٣٠.

(٢) تفسير النصوص ٢/١٨٩، روضة الناظر: ٢٣٠، أثر القراءات ٢/٧٠٦.

(٣) لسان العرب ١١/١٢٨، تفسير النصوص ١/٢٧٧، روضة الناظر: ١٥٩.

الكناية كما لو قلت: «فلان لا يقرأ كتب الله»، فإنك أكدت نفي قراءته للقرآن من تصريحك بذلك، أو من باب وضع المفرد مكان الجمع والعكس كقولك: «فلان كثير الدراهم». الثاني: أن المراد المسجد الحرام، وأطلق عليه الجمع إما باعتبار أن كل مكان منه مسجد، وإما لأنه قبلة المساجد كلها وإمامها.

فالآية أفادت بالجمع نفي أن يعمر المشركون، أي مسجد من المساجد، وبالإفراد تعيين المسجد الحرام بالذكر، تأكيداً لشأنه، فالقراءتان من باب ذكر بعض أفراد العموم، وتفيد التأكيد والاهتمام بهذا الفرد^(١).

٢- قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨].

هذه قراءة العشرة المتواترة، وقرأ ابن مسعود «والسارقون والسارقات فاقطعوا أيماهم»، وهي قراءة شاذة لمخالفتها لرسم المصحف.

أثر القراءة في فهم النص:

القراءة المتواترة لم تعين محل القطع من اليد، وإنما أمرت بقطع يد السارق على الإطلاق، والقراءة الشاذة عينت محل القطع، وأنه اليد اليمنى.

وهذا الحكم الذي تضمنته الآية بالقراءتين حكم صيغ بالإجماع.

والظاهر أن هذه القراءة المروية عن ابن مسعود من قبيل التفسير، ولها حكم المرفوع^(٢).

٣- قال تعالى: ﴿وَالسَّيْقُوتَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

قرأ ابن كثير «تجري من تحتها» بزيادة «من» وهي في مصاحف أهل مكة.

وقرأ الباقون ﴿تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ﴾ بحذف (من) وكذلك هي في سائر المصاحف^(٣).

(١) البحر المحيط ١٩/٥، النشر ٢٧٨/٢، الكشف عن وجوه القراءات ١/٥٠٠، أثر القراءات ٢/٦٩٠.

(٢) انظر في أحكام هذه الآية: المغني ٨/٢٦١، أثر القراءات ٢/٧١٢.

(٣) النشر ٢/٢٨٠، البحر المحيط ٣/٤٧٦، معجم القراءات ٢/٢٦٨.

أثر الخلاف في فهم النص القرآني:

قراءة «من تحتها» من البيان لقراءة الحذف ما يمكن نظمه في سلك بيان المجمل، وذلك أن قراءة الحذف لانص فيها على مبتدأ جريان الأهمار، بل كل ما فيها أن الأهمار تجري تحت الجنة، وهو أعم كما ترى من أن يكون تحت الجنة هو منبع تلك الأهمار، ومبتدأ جريانها تحت الجنة، فأثت قراءة الإثبات مبينة لها ونصا في أن منبع تلك الأهمار ومبتدأ جريانها هو كذلك تحت الجنة^(١).

المبحث الخامس: القراءات المتعلقة بتنوع الأساليب:

تؤثر القراءات على النص الشرعي أيضا وذلك بتنوع أساليبه، بما يعطي للنص جمالا في العرض وإبراز جماليات اللفظة القرآنية، كما يعطيه ثراء في المعنى، فالآية على قراءة تكون خبرية وعلى أخرى إنشائية، وآية على قراءة يكون الفعل مبنيا للفاعل وعلى قراءة مبنيا إلى ما لم يسم فاعله، وآية على قراءة تدل على مجرد حدوث الفعل وعلى قراءة تفيد تكرار حدوث الفعل، وآية تكون الجملة فيها على إعراب معين وفي قراءة أخرى بإعراب آخر، وآيات أنتج الخلاف أنواع بلاغية مثل الالتفات وغيره، وآيات نتج عن اختلاف القراءات فيها وجود أكثر من لغة في قراءة اللفظة القرآنية، ومع هذا التنوع يظل القرآن العظيم منارا عاليا لا تطاله ريح الاختلاف والتناقض، وجميعه يصدق بعضه بعضا، وجميعا يوافق بعضه بعضا، وهذه بعض أمثلة تبين هذه المسألة:

١- قوله تعالى: ﴿رُبَمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ﴾ [الحجر: ٢]:

قرأ أبو جعفر ونافع وعاصم بتخفيف الباء ﴿رُبَمَا﴾، وقرأ باقي العشرة بتشديد الباء مفتوحة «رُبَمَا»^(٢).

والقراءتان بمعنى واحد، والقراءة بالتخفيف لغة أهل الحجاز وكثير من قيس، والقراءة بتشديد الباء لغة أسد وتميم^(٣).

٢- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ وَعَهِدْنَا إِلَىٰ

إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [البقرة: ١٢٥].

(١) الكشف عن وجوه القراءات ١/ ٥٠٥، البحر المحيط ٥/ ٩٢، أثر القراءات ٢/ ٧٧٢.

(٢) النشر ٢/ ٣٠١.

(٣) لطائف الإشارات ٥/ ٣١٦، أثر القراءات ٢/ ٩٢٨.

قرأ نافع وابن عامر بفتح الخاء «واتخذوا»، وقرأ باقي العشرة بكسر الخاء ﴿وَأَتَّخِذُوا﴾.

قرأ نافع وابن عامر على الخبر، والباقون أمر باتخاذ مقام إبراهيم مصلی^(١).

٣- قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٢٣].

قرأ حمزة والكسائي وخلف «والله ربنا» بالنصب، وقراءة الباقيين ﴿وَاللَّهِ رَبَّنَا﴾ بالخفض^(٢).

قراءة حمزة والكسائي وخلف معناها النداء، أي والله يا ربنا، وقراءة باقي العشرة معناها

على النعت أو البدل، أي والله الموصوف بأنه رب لنا، أو ربنا.

ففي القراءتين تنوع أسلوب الآية بين النداء والبدل والنعت^(٣).

٤- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ [الحج: ٣٨].

[الحج: ٣٨].

قرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب «يدفع» بفتح الياء وإسكان الدال وحذف الألف التي

بعدها، وفتح الفاء على أنه مضارع «دفع» الثلاثي.

وقرأ باقي العشرة ﴿يُدْفَعُ﴾ بضم الياء وفتح الدال وإثبات ألف بعدها وكسر الفاء على أنه

مضارع «دافع» والمفاعلة فيه ليست على بابها، بل هي من جانب واحد مثل: سافر، والقصد

منها المبالغة في الدفع عن المؤمنين^(٤).

٥- قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ يُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ [٢٠] ﴿وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ﴾ [٢١] [القيامة: ٢٠، ٢١].

قرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر ويعقوب «يحبون» و«يذرون» بياء الغيبة فيها لمناسبة

ما قبلها، وهو قوله تعالى ﴿يَبْنُوا الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ يَمَادِمَ قَدَمٍ وَأَخْرَجُوا﴾ [القيامة: ١٣]، ولفظ ﴿الْإِنْسَانُ﴾

وإن كان مفرداً إلا أن المراد به الجمع لأنه اسم جنس.

وقرأ الباقيون «تحبون» و﴿وَتَذَرُونَ﴾ بقاء الخطاب فيهما على معنى: قل لهم يا محمد بل

تحبون العاجلة وتذرون الآخرة، وحينئذ يكون هنا التفات من الغيبة للخطاب^(٥).

(١) النشر ٢/٢٢٢، معجم القراءات ١/١٨٦، البحر المحيط ١/٣٨٠، أثر القراءات ٢/٩١٢.

(٢) النشر ٢/٢٥٧.

(٣) الكشف ١/٤٢٧، أثر القراءات ٢/٩١٣.

(٤) المغني ٣/٥٣، أثر القراءات ٢/٨٩٩.

(٥) المغني ٣/٣٣٤، أثر القراءات ٢/٨٨٦.

المخاتمة

نجمل أهم نتائج هذه الورقة فيما يلي:

أولاً: أن معنى النص الشرعي الذي هو القرآن والسنة، وهما أمر الله - تعالى - الواجب التنفيذ للبشرية جمعاء، فينبغي الاعتناء به، نصاً وأداءً، وذلك بالاعتناء بالنص الشرعي من ناحية الاهتمام بصحة النص وضبطه، والاعتناء بالعمل بما فيه.

ثانياً: القراءات القرآنية، لها أهمية كبيرة في فهم النص، فهي تدور معه حيث دار توضح مجمله وتفيد مطلقه، وتعطي جمالا لغويا للفظه، بل توسع معانيه فتعطي آفاق جديدة للفظه.

ثالثاً: لا بد من الاعتناء بعلم القراءات وإبراز أهميته خاصة في هذه الفترة الذي زاد فيها الطعن في الثوابت الدينية والعقدية للمسلمين.

رابعاً: الفقهاء وعلماء الأصول كان لهم دور بارز في توجيه القراءات توجيهاً علمياً، حيث كان من أبرز أسباب الاختلاف بين الفقهاء فهم القراءات القرآنية والبحث في معانيها، مما أثرى البحث الفقهي.

خامساً: أقترح إخراج موسوعة علمية في المسائل التي اختلف فيها الفقهاء نتيجة الخلاف في القراءات القرآنية وبيان الرأي الراجح في المسائل الفقهية المختلفة.

المراجع^(١)

- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية بيروت.
- أثر القراءات القرآنية المتواترة على معتقد الفرق الإسلامية، د/ محمد يسري جعفر، دار الهداية، ١٤٣٠ هـ الطبعة الثانية.
- أثر القراءات القرآنية في الفقه الإسلامي، د/ صبري عبد الرؤف، مكتبة أضواء السلف الرياض، ١٤١٨ هـ.
- أثر اختلاف القراءات في الأحكام الفقهية، د/ عبد الله بن برجس، دار الهدى النبوي مصر، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ.
- إملاء ما من به الرحمن، أبو البقاء العكبري، دار الكتب العلمية.
- الإبانة عن معاني القراءات، مكّي بن أبي طالب، دار نهضة مصر.
- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، مجمع الملك فهد للطباعة.
- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين.
- الأحرف السبعة، أبو عمرو الداني، مكتبة المنارة.
- الروض النضير، محمد المتولي، دار الصحابة.
- أثر القراءات في الفهم اللغوي، د/ محمد مسعود، دار السلام.
- القراءات وأثرها في التفسير والأحكام، د/ محمد عمر بزمول، دار الهجرة.
- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ت: محمد أبو الفضل، دار الكتب العلمية.
- الكليات، أبو البقاء الكفومي، مؤسسة الرسالة بيروت.
- الكشف عن وجوه القراءات، مكّي بن أبي طالب، مطبوعات مجمع اللغة العربية.
- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية.
- البدور الزاهرة، عبد الفتاح القاضي، مكتبة الشاطبي.
- التحرير في علم التفسير، جلال الدين السيوطي، دار الفكر بيروت.
- اتحاف فضلاء البشر، البنا الدمياطي، دار الكتب العلمية.

(١) ملاحظة: ما لم يذكر هنا ذكر في مجلة في هامش البحث.

- المطلع على أبواب المقنع، أبو عبد الله البعلبي، مكتبة السوادي.
- المعني في توجيه القراءات، محمد سالم محيسن، مكتبة أولاد الشيخ.
- المنجد، محمد بن الجزري، دار الكتب العلمية.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف الكويت.
- النشر في القراءات العشر، محمد بن الجزري، دار الفكر.
- تاج العروس، المرتضى الزبيدي، الكويت.
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د/ محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي.
- تفسير الطبري، ابن جرير الطبري، دار الكتب العلمية.
- تفسير القرطبي، الإمام القرطبي، دار الكتب المصرية.
- البحر المحيط، أبو حيان، دار الفكر.
- المكرر فيما تواتر من القراءات، عمر بن قاسم النشار، دار الكتب العلمية.
- دراسات في أسلوب القرآن، محمد عزيمة، دار الحديث.
- روح المعاني، الألوسي، دار الفكر.
- روضة الناظر، ابن قدامة المقدسي، مؤسسة الريان.
- شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين التفتازاني، مكتبة صبيح.
- شرح المنار، الإمام النسفي، دار الكتب العلمية.
- في أصول النحو، أبو بكر السراج، مؤسسة الرسالة بيروت.
- لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف مصر.
- لطائف الإشارات لفنون القراءات، القسطلاني، أولاد الشيخ مصر.
- الشامل في أصول الفقه، د/ عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد.
- كشف الأسرار عن أصول البزدوي، علاء الدين البخاري، دار الكتب العلمية.
- معجم القراءات القرآنية، د/ عبد اللطيف الخطيب، دار سعد الدين للطباعة.
- مناهل العرفان، محمد الزرقاني، عيسى الحلبي.
- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، دار الفكر.

**مفهوم النص
قراءة في المنتج الأصولي قديماً وحديثاً**

د أحمد صالح محمد قطران

أستاذ أصول الفقه المشارك - كلية الشريعة وأصول الدين

جامعة الملك خالد



مقدمة

المنتج الأصولي منذ تدوينه على يد الإمام محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه (ت ٢٠٤هـ)^(١) يكتنز عشرات بل مئات من المصطلحات الأصولية التي مرت بمراحل عديدة طورتها أحيانا ووسعت من دلالتها وغيرت في بنيتها أحيانا أخرى، وربما صادرتها وتركتها وتعرضت للاندثار ومن المصطلحات التي شاع استعمالها عند الأصوليين قديما وحديثا، مصطلح النص، وهذا المصطلح له دلالاته واستعمالاته عند الأصوليين لذلك، فإن هذا المصطلح مر كغيره من المصطلحات بمراحل وتطور وتوسعت دلالاته واختلفت الأصوليون في استعمالاته وفقا للسياقات المختلفة، وفي هذا البحث الذي عنوانته بـ(مفهوم النص قراءة في المنتج الأصولي قديما وحديثا) أزعم أنني سأتابع نشأة هذا المصطلح وظهوره وسعة استعماله عند الأصوليين قديما وحديثا، مبينا أثر هذا الاستعمال على الدرس الأصولي ضعفا ومتانة.

مشكلة البحث.

تلخص مشكلة البحث في الأسئلة التالية:

- ١- ما هو مفهوم النص عند الأصوليين قديما وحديثا؟
- ٢- هل تطورت دلالاته مع مراحل تطور أصول الفقه؟
- ٣- ما أثر ذلك التطور على الدرس الأصولي؟

أهداف البحث.

يهدف البحث إلى :

- ١- تتبع ورود المصطلح عند الأصوليين قديما وحديثا.
- ٢- استقراء دلالاته مع تطور الدرس الأصولي.
- ٣- بيان أثر استعمال المصطلح على الدرس الأصولي ضعفا ومتانة.

(١) أصول الفقه تاريخه ورجاله، ٢٠٠.

المبحث الأول

مصطلح النص من النشأة حتى تكون المدارس.

في هذا المبحث نتصور أن المصطلح مر بثلاث مراحل أو ثلاث فترات قبل تكون المدارس الأصولية، هذه الفترات هي: القول المسند إلى رسول الله ﷺ، وأصحابه وكبار التابعين من خلال كتب الحديث والآثار، والثاني الدرس الأصولي المتضمن، ثم التأسيس الأصولي حتى تكون المدارس الأصولية، وسيتم الحديث عن المصطلح في ثلاث نقاط على النحو التالي:

أولاً: المصطلح في المسند إلى النبي ﷺ وأصحابه.

لم أجد لفظ النص في كلام النبي ﷺ مع حرصي على أن أجد هذه اللفظة في استعمالته وكلامه ﷺ، فعجزت عن ذلك، ولكنني وجدت وصفا لسيره في الحج لأسماء بن زيد رضي الله عنهما، حيث سئل كيف كان رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَسِيرُ حِينَ دَفَعَ مِنْ عَرَفَةَ؟ قَالَ: كَانَ يَسِيرُ الْعَنَقَ، فَإِذَا وَجَدَ فَجُودَةَ نَصٍّ^(١) وفي رواية الموطأ ومسند أحمد: (فُرْجَةٌ نَصٍّ)^(٢) قال ابن الجوزي: (النَّصُّ التحريك حَتَّى يَسْتَخْرُجَ مِنَ النَّاقَةِ أَقْصَى سَيْرِهَا)^(٣) وقال ابن الأثير: (وأصل النَّصِّ: أَقْصَى الشَّيْءِ وَغَايَتُهُ، ثُمَّ سُمِّيَ بِهِ ضَرْبٌ مِنَ السَّيْرِ سَرِيعٌ)^(٤) ووجدت استعمال هذا اللفظ في كلام بعض الصحابة، ففي كلام أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه: (إِذَا بَلَغَ النِّسَاءُ نَصَّ الْحِقَاقِ فَالْعَصْبَةُ أَوْلَى) قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: نَصُّ الْحِقَاقِ: إِنَّمَا هُوَ الْإِدْرَاكُ لِأَنَّهُ مُنْتَهَى الصَّغَرِ^(٥) وقال ابن الأثير: (فمعنى بلغت نص الحقائق: غَايَةَ الْبُلُوغِ. وَقِيلَ: أَرَادَ بِنَصِّ الْحِقَاقِ بُلُوغَ الْعَقْلِ وَالْإِدْرَاكِ)^(٦) وذكر في المدونة نصا من كلام ابن مسعود قال مالك: (وَبَلَغَنِي أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ كَانَ يَقُولُ: إِذَا نَصَّ الْقَبِيلَةَ بَعَيْنِهَا أَوْ الْمَرْأَةَ بَعَيْنِهَا فَذَلِكَ عَلَيْهِ وَإِذَا عَمَّ فَلَيْسَ عَلَيْهِ

(١) رواه البخاري، كتاب الحج، باب السير إذا دفع من عرفة، ومسلم كتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة واستحباب صلواتي المغرب والعشاء جميعا بالمزدلفة في هذه الليلة، عن عروة ابن الزبير رضي الله عنه.

(٢) الموطأ، مالك، ٣/ ٥٧٥.

(٣) غريب الحديث، ٢/ ٤١١.

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر، ٥/ ٥٤.

(٥) رواه البيهقي في السنن الصغير، كتاب النكاح، باب تزويج الأب ابنته البكر صغيرة كانت أو كبيرة، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات

الإسلامية، كراتشي، ط/ ١، عام ١٤١٠هـ-١٩٨٩م

(٦) النهاية المصدر السابق.

شَيْءٌ^(١) والمقصود خص القبيلة بالذكر وذكر ابن الأثير نصاً فقال: (وَفِي حَدِيثِ كَعْبٍ يَقُولُ الْجَبَّارُ: اخْذُرُونِي، فَإِنِّي لَا أَنَاصُّ عَبْدًا إِلَّا عَذَّبْتُهُ) أَي لَا أُسْتَقْصِي عَلَيْهِ فِي السُّؤَالِ وَالْحِسَابِ^(٢) الخلاصة أن مصطلح (نص) واشتقاقاته استخدم ليدل على عدد من المعاني في عهد النبي ﷺ وأصحابه هي: التحريك كما في وصف أسامة سير رسول الله ﷺ، ومنها الغاية كما في نص أمير المؤمنين رضي الله عنه، ومنها التخصيص كما في نص ابن مسعود^(٣) ومنها الاستقصاء كما في مقولة كعب. ومن الواضح أن غالب المعاني اللغوية التي أوردها أصحاب المعاجم لم تكن ضمن الاستعمال في ما بين أيدينا من الآثار.

ثانياً: المصطلح في المنتج الأصولي المتضمن.

نعني بالمنتج الأصولي المتضمن: المصطلحات الأصولية الواردة في أسفار العلوم الأخرى، إذ من الملفت خفوت مصطلح النص بكل صيغته في كتب الفقه وكتب التفسير^(٤) قبل الإمام الشافعي، فقد تبعت ما وصل بني يدي من المؤلفات الفقهية ومؤلفات التفسير باستعمال البحث الآلي كتاباً كتاباً، فلم أجد لهذا اللفظ وجوداً لا في كتب مشاهير الفقهاء مثل ابن أبي عروبة^(٥) ومحمد بن الحسن الشيباني فيما وصلني من كتبه^(٦) ولا أبي يوسف^(٧)

(١) المدونة، ٢/ ٨٢.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ) تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

(٣) لم أجد نص ابن مسعود في غير المدونة ولذا يحتمل أن لفظ (نص) في الاثر فيها تصحيف والأصل (خص) واللفظتان متشابهتان عند الكتابة وخاصة عند من يكت الخاء دون إغلاق - وهم كثر - فيحدث التشابه بينهما وبين النون بدليل مقابلتها بقوله في نية الاثر وإذا عم فالمقابلة تقتضي إذا خص والله أعلم.

(٤) على اعتبار انه لم يصلنا كتاب أصولي مدون قبل كتب الإمام الشافعي رحمه الله.

(٥) المناسك لابن أبي عروبة، أبو النضر سعيد بن أبي عروبة: مهران العدوي البصري (ت ١٥٦هـ) دراسة وتحقيق عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط/ ١، عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

(٦) الأصل المعروف بالمبسوط أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ) تحقيق أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، الحجة على أهل المدينة، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت ١٨٩هـ)، تحقيق مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، ط/ ٣، عام ١٤٠٣هـ، السير، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت ١٨٩هـ) تحقيق مجيد خلدوري، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط/ ١، عام ١٩٧٥م، الكسب، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت ١٨٩هـ) تحقيق سهيل زكار، عبد الهادي حرصوني، دمشق، ط/ ١، ١٤٠٠هـ.

(٧) الخراج، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري (ت ١٨٢هـ) تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون.

ولا زيد بن علي^(١) ولا سفيان الثوري^(٢) ولا عبدالله بن المبارك^(٣) ولا في كتب المفسرين كمجاهد^(٤) ومقاتل بن سليمان^(٥) وابن وهب^(٦) ولا سفيان الثوري^(٧) ولا في كتب علوم القرآن ككتاب الزهري^(٨) وكتاب قتادة^(٩) ويحيى بن سلام^(١٠) ولا في كتب السير كسيرة ابن إسحاق^(١١) ولا في أي مؤلف من المؤلفات التي وصلتنا قبل كتب الإمام الشافعي.

ثالثا: المصطلح في التأسيس الأصولي حتى تكون المدارس.

هذه الفقرة سنتناول استعمال مصطلح النص عند الإمام الشافعي وما بعده على النحو

التالي:

- (١) المسمى بـ(مسند الإمام زيد) الإمام أبي الحسين زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، (ت ١٢٢ هـ)، جمعه المحدث أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٢) تفسير الثوري، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (ت ١٦١ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، عام ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م.
- (٣) الجهاد، أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، التركي ثم المرزوي (ت ١٨١ هـ) تحقيق نزيه حماد، الدار التونسية، تونس عام ١٩٧٢ م.
- (٤) تفسير مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي (ت ١٠٤ هـ) تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط/١، عام ١٤١٠ هـ ١٩٨٩ م.
- (٥) تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت ١٥٠ هـ) تحقيق عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، ط/١، عام ١٤٢٣ هـ.
- (٦) تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم المصري القرشي (ت ١٩٧ هـ) تحقيق ميكوش موراني، دار الغرب الإسلامي، ط/١، عام ٢٠٠٣ م.
- (٧) تفسير الثوري، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (ت ١٦١ هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، عام ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م.
- (٨) الناسخ والمنسوخ وتنزيل القرآن بمكة والمدينة، محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري (ت ١٢٤ هـ)، رواية: أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي (ت ٤١٢ هـ) تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/٣، عام ١٤١٨ هـ ١٩٩٨ م.
- (٩) الناسخ والمنسوخ، قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز، أبو الخطاب السدوسي البصري (ت ١١٧ هـ) تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، ط/٣، عام ١٤١٨ هـ ١٩٩٨ م.
- (١٠) تفسير يحيى بن سلام، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، التيمي بالولاء، الإفريقي القيرواني (ت ٢٠٠ هـ) تحقيق هند شليبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، عام ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤ م.
- (١١) سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)، محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء، المدني (ت ١٥١ هـ) تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط/١، عام ١٣٩٨ هـ ١٩٧٨ م.

١ - استعمال الإمام الشافعي

لا يشك باحث في عبقرية الإمام الشافعي وقدراته في توليد الأفكار والدلالات، مع امتلاكه ناصية اللغة^(١) لذا نجده قد استعمل مصطلح النص للدلالة على معان لم تعهد من قبله ممن سبقه، وفقا لما بين يدي من المنتج الأصولي وفي هذه الفقرة رصدت له ثلاثة استعمالات لمصطلح النص لم تكن قد استعملت من قبله، فقد استعمل المصطلح للدلالة على كلام الله فقط، فقال: (ومنها: ما بيّنه عن سنة نبيّه بلا نص كتاب)^(٢)، وقال: (وقد سن رسول الله مع كتاب الله، وسنّ فيما ليس فيه بعينه نصّ كتاب)^(٣)، (كما يكون نص الكتاب وخبر العامة عن رسول الله)^(٤)، ففي هذه النقول يفرّق الإمام بين الكتاب والسنة، فيسمّي الكتاب نصّاً ويطلق على قول النبي ﷺ سنة، واستعمل المصطلح للدلالة على الكتاب والسنة معاً، فقال: (ولكن اذكر من خلافهم ما ليس فيه نصّ سنة مما دل عليه القرآن نصّاً واستنباطاً، أو دلّ عليه القياس؟)^(٥)، وقال - أيضاً-: (ويقول غيرهم من أهل العلم: ما عدا النصّ من الكتاب أو السنة، فكان في معناه فهو قياس، والله اعلم)^(٦) (مما ليس فيه نصّ كتاب، ولا في أكثره نصّ سنة)^(٧)، (فقلت له: كل ما سنّ رسول الله مع كتاب الله من سنة فهي موافقة كتاب الله في النصّ بمثله)^(٨) في هذه الفقرة يطلق مصطلح النص على الكتاب والسنة.

ثانياً: استعمال المصطلح إلى تكون المدارس.

من العجب أنه بعد الإمام الشافعي لم يصلنا أي كتاب مطبوع في الأصول إلى هذه اللحظة أي أننا إلى هذه اللحظة لم نعثر على كتاب في أصول الفقه كتبت في هذه الفترة، وأقرب

(١) انظر: مناقب الإمام الشافعي، ٢٤٠.

(٢) الرسالة ١/٣٣.

(٣) نفسه ١/٨٨.

(٤) نفسه ١/٤٦١.

(٥) نفسه ١/٥٧٦.

(٦) نفسه ١/٥١٦.

(٧) نفسه ١/٣٥٩.

(٨) نفسه ١/٢١٢.

المؤلفات التي بين أيدينا من كتب الأصول كتاب الجصاص (ت ٣٧٠هـ)^(١)، وهذا يعني أن قرابة (١٦٥ سنة) مغيبة أصوليا، وقد توقفت برهة أمام هذه المدة الطويلة ودققت البحث، فوجدت أن هذه المدرسة برز فيها عدد من الفقهاء والأصوليين، ولكن بعضهم إما أنه لم يهتم بالأصول ولم يفرده بكتاب مستقل، وإما أنه أفرده بكتاب مستقل ولكنه مفقود، ولم يصلنا من مؤلفات هذه المرحلة من كتب الأصول شيء^(٢)، وعليه سنعتمد على غير أصول الفقه، وسنضرب أمثلة من استعمال مصطلح النص في المنتج الأصولي المتضمن في بعض الكتب المؤلفة في فنون أخرى على اعتبار أن هذه المؤلفات هي ميدان تطبيق المصطلح الأصولي وسنحدد الزمن من (عام ٢٠٤ وحتى ٣٧٠هـ) أي حتى وفاة الجصاص، حيث بعد هذا التاريخ سنعتمد المدارس الأصولية، وفي هذه الفقرة سنعرض نماذج لاستعمال مصطلح النص على النحو التالي:

- استعمال مصطلح النص للدلالة على الكتاب والسنة.

قال إسحاق^(٣): (وأما المضمضة والاستنشاق فهما واجبتان على كل متوضئ أو متطهر من الجنابة، لافرق بينهما في نص كتاب أو سنة قائمة)^(٤) وهذه النقل عن الإمام ابن خزيمة (إِذَا سُمُّ الْمُبَاشِرَةُ قَدْ أَوْقَعَهُ اللَّهُ فِي نَصِّ كِتَابِهِ عَلَى الْجَمَاعِ)^(٥)، وقال الإمام البخاري: (وَهَذَا

(١) كنت أظن أن كتاب أصول الشاشي هو الأقرب إلى الإمام الشافعي حتى نبهني أخي وصديقي الشيخ الدكتور عبد العزيز العويد أن الكتاب مجهول، وبالفعل الكتاب مجهول اسم المؤلف فقد طبع باسم الشاشي ت ٣٤٤هـ وطبع باسم نظام الدين الشاشي من رجال القرن السابع وبناء عليه فاني سأصرف النظر في عده من مؤلفات هذا القرن، انظر تفاصيل هذه النسبة، معجم الأصوليين، محمد مظهر بقا، مركز بحوث الدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ - ١٢/١، وأصول الشاشي تحقيق أكرم الندوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط/١، عام ١٤١٨هـ ص ٦

(٢) انظر: علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري دراسة تاريخية استقرائية تحليلية، ١/ ٤٦٥.

(٣) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المرزوي، أبو يعقوب ابن راهويه قرين الأئمة وعلم من أعلام الفقه والحديث (ت ٢٣٨هـ)

(٤) مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، ٢/ ٤٠٢.

(٥) صحيح ابن خزيمة، كتاب الصوم، جُمَاعُ أَبْوَابِ الْأَفْعَالِ الْمُبَاحَةِ فِي الصَّيَامِ مِمَّا قَدْ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي إِبَاحَتِهَا، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي النيسابوري (ت ٣١١هـ) تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، ٣/ ٢٤٢.

خِلَافُ نَصِّ كَلَامِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ^(١) وقال الماتريدي: (لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ)؛ فهذا ما نص الله - تعالى - عليه في فرائض المواريث^(٢) وقال أيضا: (وولي أبو بكر وعمر - رضوان الله عليهما - الخلافة بغير نص من الرسول عليها)^(٣).

وقال الخرقى: (والمحرم من الحيوان ما نص الله عز وجل عليه في كتابه)^(٤) وقال الطبري: (سِوَى مَا نَصَّ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَيْنِهِ، فَفَرَضَ فِيهِ الصَّدَقَةَ، وَسِوَى مَا كَانَ نَظِيرًا لِذَلِكَ وَمِثْلًا)^(٥).

- استعمال مصطلح النص للدلالة على كلام الصحابة أو كلام غيرهم من العلماء، وهنا نقل عن أبي الحسن الأشعري قوله: (من عقد له الإمامة من أصحاب الشورى؛ الذين نص عليهم عمر رضي الله عنه، فاختراره ورضوا بإمامته، وأجمعوا على فضله وعدله)^(٦) وقال أيضا: (وإذا ثبتت إمامة الصديق رضي الله عنه، ثبتت إمامة الفاروق رضي الله عنه؛ لأن الصديق رضي الله عنه نص عليه وعقد له الإمامة، واختاره لها)^(٧) ونقل عن القاسم بن سلام قال: (فَالأَمْرُ الَّذِي عَلَيْهِ السُّنَّةُ عِنْدَنَا مَا نَصَّ عَلَيْهِ عُلَمَاؤُنَا؟ مِمَّا اقْتَصَصْنَا فِي كِتَابِنَا هَذَا: أَنَّ الْإِيمَانَ بِالنَّبِيِّ وَالْقَوْلِ وَالْعَمَلِ جَمِيعًا)^(٨) فهذه النقولات تشير إلى انفتاح المصطلح واستعماله للدلالة على أقوال العلماء والفقهاء.

- (١) جزء القراءة خلف الإمام، محمد بن إسماعيل البخاري، (ت ٢٥٦هـ) تحقيق فضل الرحمن الثوري، المكتبة السلفية، ط/١، عام ١٤٠٠هـ ١٩٨٠م، ٤٠.
- (٢) تأويلات أهل السنة، ٣/ ٦٠.
- (٣) نفسه ٧/ ٤٦.
- (٤) متن الخرقى على مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، ١٤٥.
- (٥) تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير أبو جعفر الطبري (ت ٣١٠هـ) تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، مسند عمر ٢/ ٩٦٠.
- (٦) الإبانة عن أصول الديانة، ٢٥٨.
- (٧) نفسه ٢٥٧.
- (٨) كتاب الإيمان، ٣٤.

المبحث الثاني

مصطلح النص في مدرستي الأصول

لاشك أن الرسالة للإمام الشافعي عمل مفصلي في المسيرة المباركة لعلم أصول الفقه بل في مسيرة إنتاج الفقه والتفسير، حيث مثلت المنهجية المبدعة في التأليف والتفسير والاستنباط، وهذا المبحث يتبع المصطلح ابتداء من أول مؤلف أصولي بعد رسالة الإمام الشافعي، وهو كتاب الجصاص (ت ٣٧٠هـ) حيث نعتبر الجصاص وكتابه أول تمثيل صريح لمدرسة الفقهاء، وسنقوم باختيار نموذجين من كل مدرسة^(١) دون استقصاء لبقية المؤلفات؛ أحدهما: تلك النماذج من التأسيس. والآخر: أحد قطبي الجمع على النحو التالي:

- مدرسة المتكلمين.

مدرسة المتكلمين الأقدم في الوجود باعتبار أن الرسالة للإمام الشافعي أول المؤلفات الأصولية كانت على نمط مدرسة المتكلمين، ونظرا لغزارة المادة العلمية سنكتفي بنموذجين^(٢) هما أبو الحسين البصري، وسيف الدين الأمدي، وليس هذا التحديد حصرا لاستعمال مفهوم النص عند أقطاب مدرسة المتكلمين، ويرجع سبب الاختيار إلى كون كتاب المعتمد أقرب كتاب كامل من مدرسة المتكلمين إلى الرسالة^(٣)، ويرجع اختيار الإحكام للأمدي إلى كون ابن الساعاتي اتخذ خلاصة لمدرسة المتكلمين.

أولا: أبو الحسين البصري.

محمد بن علي الطيب، أبو الحسين، البصري (٤٣٦هـ) علم من أعلام الاعتزال وداهية من دهاة الفكر ومن أروع رواد المدرسة الكلامية في علم الأصول، له من كتب الأصول ثلاثة كتب هي:

- (١) الذي جعلني أقتصر على نموذجين من كل مدرسة وكذا نموذجي لكل مرحلة هو ضيق المساحة، وقد اجتهد في أن تكون النماذج ممثلة بشكل كبير.
- (٢) كنت قد اشتغلت على العدة والبرهان إلى جانب المعتمد والإحكام فلما رأيت الطول اقتضرت على نموذجين فقط.
- (٣) ثمة كتاب هو أقدم من المعتمد وأقرب إلى الرسالة وهو التقريب والإرشاد الصغير للباقلاني (ت ٤٠٣هـ) ولكنه غير مكتمل وبالتالي يصعب الحكم فيه على جزء دون آخر، وهناك رسالة في أصول الفقه لعكبري ت (٤٢٨هـ)، وهو أقدم من المعتمد أيضا ولكنه لم يتناول مصطلح النص إلا مرة واحدة وهذا غير مجد.

- المعتمد^(١) وهو أشهرها وهو الذي سنعتمده في البحث، على اعتبار أنه الكتاب المكتمل.

- شرح العمدة^(٢)، وهو شرح لكتاب العمدة للقاضي عبد الجبار (٤١٥ هـ) والكتاب غير مكتمل.

- تصفح الأدلة^(٣) والكتاب غير مكتمل أيضا.

عرف النص في اللغة في سياق حديثه عن تعريفه الاصطلاحي، فقال: (وَلِأَنَّ النَّصَّ فِي اللُّغَةِ مَا أَخُوذُ مِنَ الظُّهُورِ وَمَنْ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ مَنْصَةَ العَرُوسِ لِمَا ظَهَرَتْ وَارْتَفَعَتْ)^(٤) وقد استعمل مصطلح نص للدلالة على الكتاب والسنة، فقال: (وَأَمَّا نَصُّ الكِتَابِ وَالسَّنَةِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَنْسَخَهُ الإِجْمَاعُ)^(٥) وقال: (إِلَّا أَنْ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَصَّ عَلَى إِبَاحَةِ بَعْضِ المَأْكُولَاتِ)^(٦) وأصل لذلك فقال: (بَلْ قَوْلُنَا: نَصَّ فِي عَرَفِ الفُقَهَاءِ يَقَعُ عَلَى نَصِّ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ وَنَصِّ رَسُولِهِ)^(٧) واستعمل المصطلح للدلالة على كلام الفقهاء والعلماء، فقال: (فَأَمَّا إِذَا نَصَّ العَالِمُ فِي مَسْأَلَةٍ)^٨ واستعمل النص للدلالة على نوعين من الدلالة هما الظهور والخفاء، فقال: (بِأَنَّ المَصَالِحَ إِتْمَا يَتَوَصَّلُ إِلَيْهَا بِالنُّصُوصِ لَا غَيْرَ لَكِنْ بَعْضُهَا يَتَوَصَّلُ إِلَيْهِ بِنَصِّ ظَاهِرٍ وَبَعْضُهَا يَتَوَصَّلُ إِلَيْهِ بِنَصِّ خَفِيِّ)^(٩) وقال: (وَجَلِي الشَّرْعِيَّاتِ تَعْلَمُ بِالنُّصُوصِ الظَّاهِرَةِ وَخَفِيَّهَا تَعْلَمُ بِنَصِّ خَفِيِّ)^(١٠)، واستعمل النص للدلالة على الظهور أو

(١) طبعه المعهد الفرنسي في دمشق بتحقيق، محمد حميد الله وآخرون، عام ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م، وطبعته دار الكتب

العلمية - بيروت، بتحقيق خليل الميس، ط / ١، عام ١٤٠٣ هـ.

(٢) طبعت جزء منه طبعة أولى دار المطبعة السلفية، القاهرة، وطبعته مؤسسة الرسالة بتحقيق عبد الحميد أبو زنيد، عام ١٤١٠ هـ.

(٣) مطبوع ما تبقى منه، بتحقيق المستشرق مادلنغ وتلميذته الباحثة الألمانية سايبين شميدكه.

(٤) المعتمد / ١ / ٢٩٥.

(٥) نفسه / ١ / ٤٠٢.

(٦) نفسه / ١ / ٤٠٣.

(٧) نفسه / ٢ / ٤٢٠.

(٨) نفسه / ٢ / ٣١٤.

(٩) نفسه / ٢ / ٢٠٥.

(١٠) نفسه / ٢ / ٢٠٦.

النص في مقابل الظاهر في حديثه عن المجمل والمبين فعرف النص، فقال: (يحد بآنه كلام تظهر إفادته لمعناه لا يتناول أكثر مما قيل إنه نص فيه)^(١) ووضع شروطا لما يسمى نصا، فقال: (واعلم أن النص يجب أن يشتمل على ثلاث شرائط: أحدها أن يكون كلاما، والآخر أن لا يتناول إلا ما هو نص فيه وإن كان نصا في عين واحدة وجب أن لا يتناول سواها وإن كان نصا في أشياء كثيرة وجب أن لا يتناول سواها، والآخر أن تكون إفادته لما يفيد ظاهرا غير مُجملة).^(٢)

ثانيا: الأمدي .

أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد (ت ٦٣١هـ) من عباقرة الأصول، برع في علم الجدل وعلم الكلام إلى جانب براعته في الأصول، ومن أهم كتبه الإحكام في أصول الأحكام، لخص فيه أربعة أسفار من أجود أسفار أصول الفقه^(٣) هي: البرهان^(٤) والعمد^(٥) والمعمد^(٦) والمستصفي^(٧)، وللأمدي كتاب منتهى الأصول^(٨) وهو مختصر الإحكام، وكتابه الإحكام أنضج كتب مدرسة المتكلمين، لذلك فقد جعله ابن الساعاتي المعادل الموضوعي لكتاب كنز الوصول للبزدي، وهذا ما عبر عنه ابن الساعاتي (ت ٦٩٤هـ) فقال: (لخصته من كتاب الإحكام ورصعته بالجواهر النفيسة من كتاب فخر الإسلام، فإنهما البحران المحيطان بجوامع الأصول)^(٩)

تتبع الأمدي في الإحكام فوجدت أنه لا يخرج في استعماله لمصطلح النص عن مدلولين أحدهما: الدلالة على الكتاب والسنة، بحيث يستخدم المصطلح ليدل على الآية

(١) نفسه / ١ / ٢٩٥ .

(٢) نفسه / ١ / ٢٩٥ .

(٣) انظر: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ١ / ٥٧٦ .

(٤) أجود طباعته بتحقيق عبد العظيم الديب .

(٥) مطبوع جزء من شرحه للقاضي أبي الحسين البصري .

(٦) أجود طباعته طبعة المعهد الفرنسي دمشق .

(٧) أجود طباعته بتحقيق محمد سليمان الأشقر .

(٨) مطبوع تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط / ١، عام ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م .

(٩) البديع في أصول الفقه بديع النظام الجامع بين أصول البزدي الإحكام، ١ / ١٢٨ .

من الكتاب أو الحديث من السنة بنوعي الدلالة القطعية والظنية، ومن أمثلة ذلك قال: (لَا تَهْ لَمْ يَطْهَرْنَا نَصَّ عَنِ اللَّهِ وَالرَّسُولِ) ^(١)، وقال: (وَلَا نَصَّ قَاطِعٌ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ) ^(٢) وقال: (وَلَا نَصَّ مِنْ كِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ) ^(٣) وقال: (أَمَّا مِنْ جِهَةِ النَّصِّ، فَمِنْ جِهَةِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ) ^(٤) وقال: (وَهِيَ النَّصُّ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ) ^(٥) نلاحظ في النقول السابقة أن النص عند الأمدي هو الكتاب والسنة قطعياً أو ظنياً، ولا يعني به المعنى الاصطلاحي. الاستعمال الآخر: النص: للدلالة على كلام الفقهاء وهو نادر جداً ومن أمثلة ذلك: (وَكَانَ الْإِمَامُ قَدْ نَصَّ عَلَى حُكْمِ الصُّورَتَيْنِ) ^(٦) وقال: (ذَهَبَ بَعْضُ مَنْ نَصَّ هَذَا الْمَذْهَبُ). ^(٧) وغالب استعمالات الأمدي في كتاب الإحكام لمصطلح النص لا تخرج عن هذين المدلولين: بكثافة للأول والندرة للثاني، وبهذا ندرك أن الأمدي لم يخرج عن خط الإمام الشافعي في استعمال المصطلح كما سبق أن بينا وبهذا ندرك تميز مدرسة المتكلمين.

- مدرسة الفقهاء.

تسمى أيضاً مدرسة الأحناف على اعتبار أن أغلب الأصوليين الذين اعتمدوا هذه المنهجية في البحث هم الأحناف وسنقتصر على نموذجين من هذه المدرسة نموذج التأسيس (فصول الجصاص)، ونموذج النضوج أصول البزدوي على النحو التالي:

أولاً: الجصاص.

أحمد بن علي الجصاص (ت ٣٧٠هـ) من جهاذة الأصول ومن جيل التأسيس لمدرسة الفقهاء ويعد كتابه أول كتاب أصولي بعد رسالة الشافعي وصل إلينا ولاشك في اطلاعه وإحاطته بكتاب الرسالة، فقد سار على منوال الإمام الشافعي في استعمالاته لمصطلح النص

(١) الإحكام في أصول الأحكام للأمدي ١ / ١٩٩

(٢) نفسه ١ / ٢٨٢.

(٣) نفسه ٣ / ٧.

(٤) نفسه ١ / ١٧٥.

(٥) نفسه ١ / ٢٣٩.

(٦) نفسه ٤ / ٢٠٢.

(٧) نفسه ١ / ٢٦٠.

ووافقه في استعمال مصطلح النص للدلالة على الكتاب والسنة، وأضاف إلى استعمالات الشافعي التعريف اللغوي وتعريف النص في سياق الوضوح والخفاء، والدلالة على ظني الدلالة (النص متعدد المعاني)^(١).

فقد عرّف النص في اللغة فقال: «النص في اللغة: هو المبالغة في إظهار الشيء وإبانته. فمنه قولهم: نصت الحديث إلى فلان، بمعنى أنني أظهرت أصله. ومخرجه. قال الشاعر:

نص الحديث إلى أهله... فإن الأمانة^(٢) في نصه^(٣)

ومنه نصت الدابة في السير إذا أظهرت أقصى ما عندها، قال الشاعر:

تقطع الحرق بسير نص^(٤)

ومنه المنصة، وهو الفرش الذي يرفع ليقعد عليه العروس (ليكون ظهرا للحاضرين)^(٥)

وهو هنا ذكر بعض معاني النص في اللغة^(٦).

ثم انتقل إلى تعريف النص تحت عنوان: صفة النص وهو التعريف الذي أصبح اصطلاحا في مدرسة الفقهاء ومن وافقهم ثم بعد الجمع بين المدرستين صار هو التعريف السائد وإن اختلفت صيغته وتعريفه للنص في سياق المجمل والمبين أول تعريف عثرنا عليه فقال: (كل ما يتناول عيننا مخصوصة بحكم ظاهر المعنى بين المراد فهو نص وما يتناوله العموم فهو نص أيضا وذلك لأنه لا فرق بين الشخص المعين إذا أُشير إليه بعينه وبين حكمه وبين ما يتناوله العموم. إذ كان العموم اسما لجميع ما تناوله وأنطوى تحته والمنصوص عليه ما نص عليه باسمه)^(٧) فهذا التعريف وإن كان طويلا هو أول تعريف للنص في هذا السياق، والجصاص أكثر من استعمال مصطلح النص في الدلالة على المعين القطعي، ومن أمثلة ذلك:

(١) سار على نهجه الدبوسي في تقويم الأدلة، تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي (ت ٤٣٠هـ) تحقيق، خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، ط/ ١، عام ١٤٢١هـ ٢٠٠١م، ١١٦، ١٣٠.

(٢) في الديوان الوثيقة ٥٩

(٣) البيت لطرفة بن العبد من قصيدة الحجة والحكيم، ص ٥٩، الديوان .

(٤) قال في المعجم المفصل في شواهد العربية، ١٠ / ٣٥٧.

(٥) الفصول في الأصول، ١ / ٦٠.

(٦) ثمة عدد من معاني النص في اللغة منها: الغاية والاستقصاء والتحرك انظر: المحكم والمحيط الأعظم، ٨ / ٢٧٢.

(٧) الفصول في الأصول ١ / ٥٩.

قال: (وَأَنَّهُ لَوْ نَصَّ عَلَى الْوَقْتِ فَقَالَ: أَفْعَلُهُ فِي هَذَا الْوَقْتِ لَرِمَهُ فِعْلُهُ فِيهِ وَلَمْ يَسَعُهُ التَّأخِيرُ) (١)، وقال: (وَقَالَ: (وَالْأَصْلُ فِي الشَّهَادَاتِ: مَا وَرَدَ بِهِ نَصُّ الْكِتَابِ عَلَى التَّرْتِيبِ الْمَذْكُورِ فِيهَا مِنْ الْأَعْدَادِ) (٢) وقال: (وَكَأْرُوشِ الْجِنَايَاتِ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا نَصٌّ عَلَى مَقَادِيرِهَا) (٣) ويعني بالنص هنا المقطوع، واستعمل المصطلح للدلالة على القرآن والسنة فقال: (فَإِنْ قِيلَ: قَدْ كَانَ مِنَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - نَصٌّ عَلَى جَوَازِ التَّيَمُّمِ لِلْجُنُبِ) (٤) وقال: (لَا يَجُوزُ اسْتِعْمَالُ (الْقِيَاسِ) فِي دَفْعِ النَّصِّ سِوَاءَ مَا كَانَ النَّصُّ (ثَابِتًا) بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ الْمُسْتَفِيضَةِ، أَوْ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ). (٥)

ثانيا: فخر الإسلام البزدوي.

علي بن محمد البزدوي الحنفي (ت ٤٨٢هـ)، إذا كان الجصاص يمثل البداية الحقيقية والقوية لمدرسة الفقهاء، فإن البزدوي يمثل قمة النضج لهذه المدرسة، وقد برع في شتى الفنون، وفي ترجمته ذُكرت له عدد من المصنفات الأصولية:

- شرح تقويم الأدلة (٦)

- كتاب موسع في أصول الفقه (٧)

- كنز الوصول إلى معرفة علم الأصول (٨).

وهو الكتاب الذي حظي بالاهتمام وعليه عدد من الشروح أشهرها كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، وكتاب كنز الوصول يعد من أنضج الكتب الأصولية في مدرسة الفقهاء، ولذا فإن اختيار ابن الساعاتي لهذا الكتاب ليكون مقارنا كتاب الأمدي ليس اعتباطا، فهو يمثل قمة مدرسة الفقهاء الأصولية وقد تناول مصطلح النص بصورة تمثل النضج الأصولي في هذه المدرسة كما سنرى.

(١) نفسه ٢ / ١٠٧.

(٢) نفسه ٣ / ٧١.

(٣) نفسه ٤ / ٨٠.

(٤) نفسه ٣ / ١٤٢.

(٥) نفسه ١ / ١٠٥.

(٦) لا تعرف حاله انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ١ / ٤٦٧.

(٧) ذكره عبد العزيز البخاري، انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ١ / ١٨.

(٨) كنز الوصول إلى معرفة الأصول، علي بن محمد البزدوي (ت ٤٨٢هـ) مطبعة جاويد بريس، كراتشي.

فقد عرف النص تعريفا اصطلاحيا، فقال: (وأما النص فما ازداد وضوحا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة مأخوذ من قولهم نصصت الدابة إذا استخرجت بتكلفك منها سيرا فوق سيرها المعتاد وسمى مجلس العروس منصة لأنه ازداد ظهورا على سائر المجالس بفضل تكلف اتصل به من جهة الواضع)^(١)

ثم انتقل إلى الجانب التطبيقي للنص فضرب مثالا فقال: (ومثاله قوله تعالى ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَتِلْكَ رُزُقٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُعَدِّلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَذَىٰ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (النساء: ٣)، فإن هذا ظاهر في الإطلاق نص في بيان العدد لأنه سيق الكلام للعدد وقصد به فإزداد ظهورا على الأول بأن قصد به وسيق له، ومثله قوله تعالى: ﴿وَٱحْلَ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، فإنه ظاهر للتحليل والتحريم نص للفصل بين البيع والربا لأنه سيق الكلام لأجله فإزداد وضوحا بمعنى من المتكلم لا بمعنى في صيغته)^(٢)

واستعمل النص للدلالة على الكتاب والسنة، فقال: (أن النية في النهار منصوب عليها لقوله تعالى: (ثم أتموا الصيام . . .) بعد إباحة الجماع إلى طلوع الفجر)^(٣) وقال: (وبين ذلك أن النص الذي لا شبهة فيه أوجب قراءة القرآن في الصلاة وهو قوله تعالى) فاقروا ما تيسر من القرآن^(٤) وقال: (وكصلاة أهل قباء بعد نزول النص)^(٥) واستعمل المصطلح للدلالة على كلام الأئمة والفقهاء، فقال: (فإنه نص محمد أنه لا يفسد)^(٦)، وقال: (لأن أدنى الجمع ثلاثة نص محمد رحمه الله في السير الكبير)^(٧) وقال: (نص على ذلك محمد في غير موضع من المبسوط)^(٨) وبهذا نلاحظ أنه لم يخرج عن استعمال الجصاص مع تحرير مصطلح النص بالمعنى الأصولي في باب الوضوح والخفاء.

(١) نفسه ٨.

(٢) نفسه ٨.

(٣) نفسه ١١٨.

(٤) نفسه ١٣٧.

(٥) نفسه ٢٤٤.

(٦) نفسه ٤٢.

(٧) نفسه ٧٢.

(٨) نفسه ١٧٩.

المبحث الثالث

مصطلح النص في مرحلة الجمع بين المدرستين

لاشك أن الجهد الذي بذله ابن الساعاتي (ت ٦٩٤هـ) في التوفيق بين مدرستي الأصول ونقل هذا العلم من مرحلة إلى أخرى، وفتح بابا من أبواب الدرر الأصولي، فكان بحق عبقرى زمانه، وقد برز بعد سنواته بعض الأصوليين ممن حذا حذوه، ولا شك أن تتبع سير مصطلح النص في المنتج الأصولي في هذه المرحلة له دلالاته وقد اخترت إلى جانب ابن الساعاتي القاضي تاج الدين السبكي (٧٧١هـ) بكتابه جمع الجوامع، على النحو التالي:

أولا: ابن الساعاتي.

أبو العباس، مظفر الدين أحمد بن علي بن تغلب المشهور بابن الساعاتي (ت ٦٩٤هـ) من أبرع الأصوليين في زمانه، ابتكر بأسلوب مختصر بديع الجمع بين مدرستي الأصول المشهورتين، واختار من المدرستين علمين من أبرع علماء هاتين المدرستين، هما البزدوي والآمدي، اشتهر كتابه بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام، وحقق وطبع بعنوان البديع في أصول الفقه.^(١)

ذهلت وأنا أتصفح الكتاب أنه لم يستعمل مصطلح النص إلا في مدلولين فقط، ولم يخرج عنهما إلا مرة واحدة^(٢) فقد استعمل النص في المعنى الاصطلاحي فقال: (ما ازداد وضوحا بسبب قصد المتكلم نص ﴿مَثْنَىٰ وَتِلْكَ وَرُبْعٌ﴾ (النساء: ٣) و﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥)، سيقا لبيان العدد والتفرقة بي الربا والبيع، وهو أرجح من الظاهر عند التعارض)^(٣) وقال: (وما ازداد وضوحا على النص بأن كان مجملا فيين)^(٤) وهو هنا يشير إلى المفسر، واستعمل المصطلح للدلالة على الكتاب والسنة بكثافة فقد أحصيت له قرابة

(١) تحقيق، مصطفى محمد الأزهرى، ومحمد حسين الدمياطي، دار ابن عفان، القاهرة، دار ابن القيم الرياض، ط/١ عام ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

(٢) حيث استعمله للدلالة على كلام العلماء فقال: (وهي حاصلة في زيد العالم بنص سيبويه في زيد الرجل) ١٤٥/٣

(٣) البديع في أصول الفقه ١/٢١٦.

(٤) نفسه ١/٢١١.

خمس وستين مرة^(١) ومن أمثلة ذلك: قال: (وكذلك القصر عندنا تسميتها صدقة في النص)^(٢) وهو بهذا يشير إلى حديث يعلى بن أمية رضي الله عنه (صَدَقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ، فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ)^(٣) وقال: (وكقولنا في تقوم المنافع وماليتها في الإجارة بالنص)^(٤) وهو بهذا يشير إلى قوله تعالى: ﴿فَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِرِيبَةٍ وَبِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (النساء: ٢٤)، وقوله تعالى: ﴿وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ٢٥)، وقوله تعالى: ﴿عَلَىٰ أَنْ تَأْجُرَنِي تَمَنِّي حِجِّجَ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ﴾ (القصص: ٢٧).

ثانيا: السبكي.

تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٧١هـ)^(٥) أصولي ابن أصولي ومتكلم متمكن له تصانيف كثيرة، ومما صنف في أصول الفقه، رفع الحاجب عن مختصر بن الحاجب^(٦) والإيهاج شرح منهاج البيضاوي^(٧)، وخلاصة جهده الأصولي حرره في جمع الجوامع فقد جمع فيه زبدة مائة مصنف كما أشار^(٨)، وهو من الكتب المصنفة في عداد الكتب الجامعة بين مدرستي الأصول^(٩) وإن كان الكتاب أكثر التصاقا بمدرسة المتكلمين، ويغلب عليه طابع هذا المدرسة على اعتبار أن مؤلفه ينتمي بوضوح إلى هذه المدرسة، والكتاب تلقاه الأصوليون بالقبول والاهتمام وقد شرحه غير واحد من

(١) انظر: صفحات ١/٣٧٩، ٣/٢٢٥، ١٣٦، ١٢٢، ٢٧، ١٦٠، ١٥٥، ١٥٣، ١٥٢، ١٨١، ١٦٤، ١٨٦.

(٢) البديع في أصول الفقه ١/٣٧٩.

(٣) رواه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة المسافرين وقصرها، رقم (٦٨٦).

(٤) البديع في أصول الفقه ١/١٥٧.

(٥) مات عن عمر يناهز أربعة وأربعين سنة، فقد ولد سنة (٧٢٧هـ) وهذا الجهد الأصولي الراقى الناضج إلى جانب مصنفاته الأخرى يدل على نبوغه وتقدمه وسعته العلمية.

(٦) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت ٧٧١هـ) تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط/١، عام ١٤١٩هـ ١٩٩٩م.

(٧) طبع عدد من الطبقات محقق وغير محقق، وأجود طبقاته بتحقيق أحمد جمال الزمزمي، ونور الدين عبد الجبار صغيري، مركز البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط/١، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٤.

(٨) انظر: جمع الجوامع، ١١.

(٩) انظر: البديع في أصول الفقه ١/٤٠، مقدمة التحقيق.

الأصوليين^(١)، ويشهد لذلك كتبه الأصولية الأخرى^(٢)، والكتاب فيما هو واضح من آخر ما كتبه في الأصول إن لم يكن آخرها فقد انتهى من تأليفه سنة (٧٦٠هـ) واستعماله لمصطلح النص في هذا المصنف قليل^(٣) مقارنة بكتابه الإبهاج الذي استخدم المصطلح فيه بكثافة، ومقارنة أيضا بكتاب البديع كما سبق الإشارة.

وقد استعمل مصطلح النص للدلالة على الكتاب والسنة، فقال: (إِذَا لَمْ يَرِدْ نَصٌّ عَلَى وَفِّهِ)^(٤)، وقال: (ولا يشترط ثبوت حكمه بالنص جملة خلافا لقوم ولا انتفاء نص أو إجماع يوافق)^(٥) وقال: (ومن معارضة نص آخر للنقيض تنشأ الطرق والترجيح)^(٦)، وقال: (وأن لا تخالف نصا أو إجماعا)^(٧) هذه النقولات وغيرها^(٨) تدل على استعماله للمصطلح للدلالة على الكتاب والسنة دون أن يفرق بين الدلالة القطعية أو الظنية، واستعمل النص للدلالة على المصطلح عند الأصوليين الذي يقابل الظاهر فقال: (وهو نص إن أفاد معنى لا يحتمل غيره كزيد، ظاهر إن احتمل مرجوحاً كالأسد)^(٩).

واستعمل المصطلح للدلالة على أقوال الأئمة والفقهاء، - وإن كان هذا الاستعمال نادرا-، فقال: (ودونه مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص إمامه)^(١٠) وقال: (بخلاف نص إمامه)^(١١).

(١) انظر: البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع في أصول الفقه، /٢١.

(٢) الإبهاج ورفع الحاجب.

(٣) ربما يرجع ذلك لحجمه الصغير.

(٤) جمع الجوامع ٨١

(٥) نفسه ٨٣.

(٦) نفسه ١١٢

(٧) نفسه ٨٦.

(٨) انظر: الكتاب نفسه ٨٤، ٨٣.

(٩) نفسه ٢٢.

(١٠) نفسه ١١٩.

(١١) نفسه ١٢٠.

المبحث الرابع

مصطلح النص عند المعاصرين

وأعني بالمعاصرين ما بعد القرن الثاني عشر، وهي القرون المتأخرة التي ندر فيها العلماء الموسوعيون، مصطلح النص عند المعاصرين انفتح على دلالات كثيرة زادت على استعمالات الأصوليين القدامى، فإلى جانب الدلالة على الكتاب والسنة، وكلام الفقهاء والعلماء والاصطلاح، فإنهم استعملوا المصطلح للدلالة على الكتاب المراد تحقيقه فيقولون النص المحقق^(١)، وعلى النص الحاسم ذي المدلول القطعي، الذي يحسم الخلاف. وهذا الاستعمال وإن كان قد استعمله القدامى^(٢)، غير أن المتأخرين أكثر استعمالاً له وبصيغ متعددة، فيقولون هو: نص في المسألة^(٣) أو نص في محل النزاع^(٤) وهو نص في الباب، أو نص يحسم الخلاف، ولضيق المساحة فقد اكتفيت من المعاصرين بكتابين أحدهما: ألصق بمدرسة المتكلمين ونال شهرة كبيرة، وهو إرشاد الفحول للشوكاني، والآخر ألصق بمدرسة الفقهاء، وهو علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف.

أولاً: الشوكاني.

محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ) علم من الأعلام وذكي من الأذكياء له من كتب الأصول: القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد^(٥)، وكتاب إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، جمع فيه آراء الأصوليين ممن قبله وجمعها بصورة مختصرة ودقيقة وهذا الكتاب تلقاه أهل العلم بالقبول واحتل مكانة كبيرة في الدرس الأصولي وطبع

(١) انظر: أدب المفتي والمستفتي، ٤٦/١، مقام الرشاد بين التقليد والاجتهاد، ١٥/١، رُفِعَ النَّقَابُ عَن تَنْقِيحِ الشَّهَابِ، ٣/١.

(٢) انظر: الواضح في أصول الفقه، ٣٧٢/٥، التبصرة في أصول الفقه، ٥١٦، تقويم النظر في مسائل خلافية ذاتة، ونبذ مذهبية نافعة، ٢٩٩/٢، إثبات الإنصاف في آثار الخلاف، ١٤٥/١، الفروق = أنوار البروق في أنواع الفروق، ٢/٢٣٠، شرح مختصر الروضة، ٣/١٧٠.

(٣) الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، ١/٢٢٤.

(٤) انظر: مذكرة في أصول الفقه ١٤٣، خبر الواحد وحجته، ٢٠٦، المطلق والمقيد، ٤٠٧.

(٥) مطبوع عدة طبعات ومحقق عدة تحقیقات.

عددا من الطبعات^(١) وحققه غير واحد^(٢)، مجتهد شنع على التقليد بصورة قوية، وكتابه إرشاد الفحول نحا فيه منحى مدرسة المتكلمين بشكل واضح لا لبس فيه.

وقد استعمل مصطلح النص وفق منهجية مدرسة المتكلمين، ولم يخرج عن ذلك الخط الذي رسمه أسلاف هذه المدرسة^(٣) فقد استعمله للدلالة على الكتاب والسنة، وفي أكثر من موضع وبأكثر من صيغة، ومن ذلك، قال: (بما إذا أجمعوا على نص كتاب أو سنة)^(٤) وقال: (وَلَا ثَبَتَ فِيهِ نَصٌّ، وَلَا إِجْمَاعٌ)^(٥)، وقال: (نُصُوصُ السُّنَّةِ الْمُبْتَدَأَةُ، مِمَّا لَيْسَ فِي الْقُرْآنِ نَصٌّ عَلَيْهَا)^(٦)، وقال - أيضا - (أَمَّا النَّصُّ فَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: ٦) فَأَمَرَ بِالتَّبَيُّتِ عِنْدَ نَبَأِ الْفَاسِقِ)^(٧) واستعماله لمصطلح النص للدلالة على القرآن والسنة دون تفريق بين القطعي والظني، واستعمل النص للدلالة على المعنى القطعي، فقال: (وَالْعَشْرَةُ نَصٌّ فِي مَدْلُولِهَا، وَالنَّصُّ لَا يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ تَخْصِيصٌ، وَإِنَّمَا التَّخْصِيصُ فِي الظَّاهِرِ)^(٨) وقال: (أَنَّ النَّصَّ يَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا: يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ، وَهُوَ قِسْمٌ مِنَ النَّصِّ مُرَادِفٌ لِلظَّاهِرِ، وَالْقِسْمُ الثَّانِي: لَا يَقْبَلُهُ، وَهُوَ النَّصُّ الصَّرِيحُ)^(٩) وهو هنا يشير إلى اصطلاح الحنفية في معنى النص.

واستعمل المصطلح للدلالة على كلام الأئمة والفقهاء فقال: (وَقَالَ الْغَزَالِيُّ، وَالرَّازِيُّ،

(١) طبعته مطبعة السعادة وأظنها أول طبعة كانت سنة ١٣٢٧ هـ بعد وفاته ٧٧ سنة وعلى غلافها اشتهر الخطأ في

تاريخ وفاته ١٢٥٥ هـ، دار الفكر، ودار المعرفة، وطبعته دار السلام، وطبعته دار الفضيلة.

(٢) حققه شعبان محمد إسماعيل، وحققه محمد حسن إسماعيل الشافعي، وحققه سامي الأثري، وحققه أبو مصعب البدري، وحققه محمد صبحي حلاق، وحققه أحمد عزو عناية.

(٣) أعدت دراسة الماجستير عن منهجه في إرشاد الفحول فوجدت انه استعان بالبحر المحيط للزرکشي بشكل كبير وبالمحصل بشكل اقل .

(٤) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول / ١ / ٢١٧.

(٥) نفسه / ٢ / ١٧٩.

(٦) نفسه / ٢ / ٢٤.

(٧) نفسه / ١ / ١٤٠.

(٨) نفسه / ١ / ٣٦١.

(٩) نفسه / ٢ / ٣٢.

وَالْأَمْدِيُّ: إِنَّهُ نَصُّ الشَّافِعِيِّ فِي الْجَدِيدِ^(١) وقال: (لَمْ يُنْقَلْ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيِّ نَصٌّ، وَإِنَّمَا فُرُوغُهُمَا تَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ)^(٢) وقال: (وَهَذَا مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ، وَأَكْثَرُ أَصْحَابِهِ، وَعَلَيْهِ نَصٌّ فِي كِتَابِ «الرِّسَالَةِ» وَ«أَدَبِ الْقَاضِي»^(٣) وقال: (قَالَ ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ: إِنْ كَانَ أَبُو ثَوْرٍ نَصَّ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ فَذَلِكَ)^(٤) وقال: (وَحَكَاهُ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ عَنِ الْحَنَابِلَةِ قَالَ: وَنَقَلُوهُ عَنْ نَصِّ أَحْمَدَ)^(٥).

ثانيا: عبد الوهاب خلاف.

لقد استعمل مصطلح النص بكثافة لا تكاد تخل صفحة منه، فقد أحصيت له قرابة (٤٥٨) استعمالا لمصطلح النص متنوعة بين (النص، ونص، ونصوص، ونصه، وينص...)^(٦) وهذه الكثافة في الاستعمال تدل على التصاق الشيخ بالمصطلح وإعجابه به، واستعمال المصطلح تنوع ولم يترك بابا من أبواب الاستعمال إلا طرقة، وفيما يلي نضرب الأمثلة: فاستعمله للدلالة على القرآن والسنة، وهو أكثر استعمالاته، ومن ذلك قال: (فإذا دل نص القرآن أو السنة)^(٧) وهو هنا يشير إلى العلة المنصوصة، وقال أيضا: (وهذه الأحكام بعضها بيئتها نصوص وردت في القرآن والسنة)^(٨) وقال: (نصوص القرآن والسنة باللغة العربية)^(٩)

وفي سياق الحديث عن دلالة القرآن يذكر أن نصوص القرآن قطعية الثبوت، غير أن منها ما هو قطعي الدلالة ومنها ما هو ظني، وكلا القسمين يدخلان في مسمى النص فقال: (وأما

(١) نفسه ١ / ٢٢٤.

(٢) نفسه ١ / ٢٥٩.

(٣) نفسه ٢ / ٢٣٢، وهذا نص الزركشي في البحر ٨ / ٢٨٦.

(٤) نفسه ١ / ٣٣٧.

(٥) نفسه ١ / ٣٧١.

(٦) والإحصاء التقريبي لاستعماله على التفصيل على النحو التالي: النص ١٨٨ مرة، ونص ١٢٢ مرة، نصه ٢ مرتان، ونصوصه ٢ مرتان، ونصوص ٣٧ مرة، والنصوص ٨٩ مرة، ونصوصها ٦ مرات، وينص ٤ مرات، ونصا ٨ مرات.

(٧) علم أصول الفقه، ٧٥.

(٨) نفسه ١١.

(٩) نفسه ١٤٠.

نصوص القرآن من جهة دلالتها على ما تضمنته من الأحكام فتتقسم إلى قسمين: نص قطعي
الدلالة على حكمه، ونص ظني الدلالة على حكمه^(١)

واستعمله في اصطلاح الحنفية فقال: (النص في اصطلاح الأصوليين: هو ما دل بنفس
صيغته على المعنى المقصود أصالة من سياقه، ويحتمل التأويل. فمتى كان المراد متبادراً
فهمه من اللفظ، ولا يتوقف فهمه على أمر خارجي، وكان هو المقصود أصالة من السياق،
يعتبر اللفظ نصاً عليه)^(٢).

واستعمل المصطلح للدلالة على كلام الفقهاء: (نص فقهاء الحنفية على أن الواقف إذا
وقف أرضاً زراعية يدل حق المسير وحق الشرب وحق المرور في الوقف تبعاً بدون ذكرها
استحساناً)^(٣)

واستعمله للدلالة على مواد القانون، فقال: (كذلك الحال في نصوص القوانين الوضعية)^(٤)،
وقال أيضاً: (وكمما نص قانون التسجيل صراحة على إلغاء نصوص القانون المدني)^(٥)،
واستعمله للدلالة على الشعر فقال: (وأن أورد أمثلتها التطبيقية من النصوص الشعرية)^(٦)

(١) الكتاب نفسه ٣٥، ٣٤.

(٢) نفسه ١٦٣.

(٣) نفسه ٨٠.

(٤) نفسه ١٨١.

(٥) نفسه ٢٢٣.

(٦) نفسه ٧.

المبحث الخامس

أثر استعمال المصطلح في الدرس الأصولي

لاشك أن انفتاح المصطلح وتعدد مدلولاته وكثرة استعماله له أثر عند تناول فكثيرا ما يدخل المصطلح في الحديث عن الكتاب والسنة وللتفريق بين النص الظني والقطعي وللدلالة على كلام الفقهاء والعلماء، وغيرها من الاستعمالات في الدرس الأصولي، وقد استعمل عند المفكرين للدلالة على القول المنقول بكل أنواعه الشرعية، وغير الشرعية الفكرية والأدبية، فعلى سبيل المثال عرفه أصحاب الدراسات اللغوية (النص: بنية دلالية تنتجها ذات فردية أو جماعية) ضمن بنية نصية منتجة وفي إطار بنيات ثقافية واجتماعية محددة^(١) وبعض اللبراليين لم يفرق بين النص القرآني والنبوي، وغيره من المنتج الأدبي والفكري، وأطلقوا ما أسموه تاريخية النص^(٢) وهي دعوى تزيل القدسية تماما عن النص القرآني والنبوي، وقد انبرى لهم المفكرون المسلمون وناقشوها وأبطلوها^(٣) وبناء عليه، فإن هذا المصطلح يظهر له عند الاستعمال كثير من الآثار ويمكن حصر هذه الآثار في عدد من القضايا نذكر منها:

١- دور السياق:

من المعلوم أن الأصوليين في كل الطبقات يطلقون مصطلح النص على القرآن والسنة، الآية أو الحديث، بصرف النظر عن دلالة النص بين القطعية والظنية، وبصرف النظر عن مكان الإطلاق، وهنا يظهر دور السياق في تفصيل القول وتبيين قصد الأصولي من المصطلح ويظهر الاحتياج للسياق لمعرفة مدلول مصطلح النص، بحيث إذا أُطلق في سياق المقابلة بين القياس والإجماع، فإن المقصود به الكتاب والسنة، وإذا جاء في سياق الحديث عن الوضوح والخفاء فإن السياق يصرفه إلى المعنى الاصطلاحي، وإذا كان الحديث بصورة عامة فإن السياق هو الذي يبين قصد المتكلم منه والسياق هو الذي يفرق بين الوحي وغيره .

(١) انفتاح النص الروائي النص والسياق ٣٢.

(٢) ممن طرح هذه الفكرة من المفكرين اللبراليين محمد سعيد العشماوي، ونصر حامد أبو زيد، انظر: في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، أسماء حديد، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب جامعة فرحات عباس سطيف، الجزائر، عام ٢٠١١م، غير مطبوعة، ٨٠.

(٣) انظر: النص الديني بين التاريخية والاجتهاد والجمود.

٢- دلالة النص.

العموم والخصوص والإطلاق والتقييد (دلالة الألفاظ) تقسيم النص إلى منطوق ومفهوم، إذا أطلق النص على القرآن والسنة فإنه بحاجة إلى تفسير، ولهذا ابتكر الأصوليون منهج تفسير النص^(١)، هذا المنهج وفق طريقة الجمهور أو وفق طريقة الفقهاء.

(١) ثمة رسالة دكتوراة للأستاذ الدكتور محمد أديب صالح بعنوان تفسير النصوص

المختاتمة

لاشك أن الحياة في بحار وأنهار الالصولي تصقل الالذهن وتشحذ الفكر وتدخل الباحث في أبواب العبقرية الأصولية التي أشعلت الفكر وأنارت دروب المعرفة الإنسانية عموما والإسلامية على وجه الخصوص ، ومنحت الفكر الأصولي تميزا على غيره من العلوم ، والغوص في المصطلحات يفتح بابا كبيرا للالدرس الأصولي ، ويمنح الباحث قدرة على توليد العناوين والأفكار ولا أبالغ إذا قلت : إن الباحث حينما يلج في بحث ما ، يخرج بعشرات العناوين التي تصلح للبحث ، ومن خلال تتبعي لمصطلح النص يمكن أن أسجل الالخلاصات التالية :

١- مصطلح النص من المصطلحات التي توسعت في الالاستعمال حتى ظن الالظانون أنه تاه وماع بين تناول الأصوليين والمفكرين والباحثين والأدباء ، وهو كذلك إذا لم نهتم بدراسة السياق الذي يضبط عملية الالاستعمال بشكل دقيق ويمنح الباحث قدرة ووعيا للالفرق بين استعمال وآخر .

٢- لقد تتبعت مصطلح النص في الالدرس الأصولي ما قبل الإمام الشافعي رحمه الله ، ولأنه لم يكن ثمة كتاب أصولي مستقل ، فقد تتبعت المصطلح في الالدرس الأصول المتضمن ، وقد ذهلت أني لم أجد له أي استعمال لا بمعناه اللغوي ولا بمعناه الأصولي المتعدد .

٣- لقد وجدت أن الإمام الشافعي هو أول من استعمال مصطلح النص للالدلالة على القرآن والسنة ، واستعمله للالدلالة على المعاني الأصولية الأخرى ، كلها في ذات السياق ولم أجد للإمام الشافعي استعمالا غير هذا وكأني به أراد محضه للالقرآن والسنة .

٤- إن الالدرس الأصولي بعد الإمام الشافعي رحمه الله خفت خفوتا شديدا ؛ فقرابة قرن ونصف من الزمن لا نكاد نجد كتابا في أصول الفقه ، ومن ثم فإن مصطلح النص غاب بشكل واضح ولم نجد له استعمالا إلا ما ندر في الالدرس الأصولي المتضمن .

٥- انفتاح المصطلح مع الإمام الجصاص (ت ٣٧٠هـ) بشكل مذهل حيث استعماله الجصاص بصورة تدل على عبقريته وسبقه في عدد من الالاستعمالات .

٦- من خلال تتبعي للمصطلح وجدت أننا بحاجة الى توجيه الباحثين في الدرس الأصولي الى تتبع المصطلحات وملاحظة تطورها وظهورها وخفائها واندثارها لأن ذلك يمنح علم الأصول زخما وتجديدا وتميزا الى جانب تميزه.
وأخيرا:

رغم ضيق الوقت والانشغال بعدد من المهام العلمية والبحثية إلا أنني وجدت فرصة للقراءة والاطلاع والبحث وخرجت بهذا البحث الذي أزعم أنني قاربت الإجابة، مع وجود التقصير الكبير، وحسبي أني بذلت ما أحسبه جهداً، فإن أحسنت فذلك فضل من الله، وإن أخطأت فحسبي أني اجتهدت.
والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري (ت ٣٢٤هـ) تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط/١، عام ١٣٩٧هـ.
- ٢- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الأمدي (ت ٦٣١هـ) تحقيق، عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، بدون.
- ٣- أدب المفتي والمستفتي، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، المعروف بابن الصلاح (ت ٦٤٣هـ) تحقيق، موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط/٢، عام ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- ٤- أصول الشاشي، نظام الدين الشاشي من رجال القرن السابع، تحقيق محمد أكرم الندوي دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط/١، عام ١٤١٨هـ.
- ٥- أصول الفقه تاريخه ورجاله، شعبان محمد إسماعيل، دار المريخ، الرياض، ط/١، عام ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- ٦- انفتاح النص الروائي النص والسياق، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط/٢، عام ٢٠٠١م.
- ٧- إشار الإنصاف في آثار الخلاف، يوسف بن قزأوغلي - أو قزغلي أبو المظفر، شمس الدين، سبط أبي الفرج ابن الجوزي (ت ٦٥٤هـ) تحقيق ناصر العلي الناصر الخليلي، دار السلام، القاهرة، ط/١، عام ١٤٠٨هـ.
- ٨- البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ) دار الكتبي، القاهرة، ط/١، عام ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- ٩- البدور اللوامع في شرح جمع الجوامع في أصول الفقه، الحسن بن مسعود اليوسي (ت ١١٠٢هـ) تحقيق حميد حماني اليوسي، مطبعة دار الفرقان، الدار البيضاء، ط/١، عام ٢٠٠٢م.
- ١٠- البديع في أصول الفقه بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي الإحكام، أبو العباس، مظفر الدين أحمد بن علي ابن تغلب المشهور بابن الساعاتي (ت ٦٩٤هـ) تحقيق، مصطفى محمد الأزهرى، ومحمد حسين الدمياطي، دار ابن عفان، القاهرة، دار ابن القيم الرياض، ط/١، عام ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

- ١١- تأويلات أهل السنة، محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، تحقيق مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، عام ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م.
- ١٢- التبصرة في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) تحقيق، محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط/١، عام ١٤٠٣هـ.
- ١٣- تفسير الثور، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (ت ١٦١هـ) دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، عام ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م.
- ١٤- تفسير الثوري، أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي (ت ١٦١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ط/١، عام ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م.
- ١٥- تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم المصري القرشي (ت ١٩٧هـ) تحقيق ميكلوش موراني، دار الغرب الإسلامي، ط/١، عام ٢٠٠٣ م.
- ١٦- تفسير مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي (ت ١٠٤هـ) تحقيق محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، ط/١، عام ١٤١٠ هـ ١٩٨٩ م.
- ١٧- تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي (ت ١٥٠هـ) تحقيق عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث، بيروت، ط/١، عام ١٤٢٣ هـ.
- ١٨- تفسير يحيى بن سلام، يحيى بن سلام بن أبي ثعلبة، التيمي بالولاء، من تيم ربيعة، البصري ثم الإفريقي القيرواني (ت ٢٠٠هـ) تحقيق هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، عام ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤ م.
- ١٩- تقويم الأدلة أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي (ت ٤٣٠هـ) تحقيق، خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، ط/١، عام ١٤٢١ هـ ٢٠٠١ م.
- ٢٠- تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، ونبد مذهبية نافعة، محمد بن علي بن شعيب، فخر الدين، ابن الدّهان (ت ٥٩٢هـ) تحقيق صالح بن ناصر بن صالح الخزيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط/١، عام ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ م.
- ٢١- تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) تحقيق محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، مسند عمر.

- ٢٢- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت ٢٥٦هـ) تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط/ ١، عام ١٤٢٢هـ.
- ٢٣- جزء القراءة خلف الإمام، محمد بن إسماعيل البخاري، (ت ٢٥٦هـ) تحقيق فضل الرحمن الثوري، المكتبة السلفية، ط/ ١، عام ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م.
- ٢٤- جماع العلم، محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، دار الآثار، ط/ ١، عام ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢ م.
- ٢٥- جمع الجوامع، قاضي القضاة تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، (ت ٧٧١) علق عليه عبد المنعم ابراهيم، دار الكتب العلمية، ط/ ٢، عام ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣ م.
- ٢٦- الجهاد، أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، التركي ثم المرؤزي (ت ١٨١هـ) تحقيق نزيه حماد، الدار التونسية، تونس، عام ١٩٧٢ م.
- ٢٧- خبر الواحد وحجته، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب الشنقيطي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط/ ١، عام ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢ م.
- ٢٨- الخراج، أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد بن حبة الأنصاري (ت ١٨٢هـ) تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون.
- ٢٩- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون الحضرمي (ت ٨٠٨هـ)، خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط/ ٢، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨ م.
- ٣٠- ديوان طرفة بن العبد، اعنتني به حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، ط ١، عام ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣ م.
- ٣١- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ) تحقيق أحمد شاکر، مكتبة الحلبي، القاهرة، ط/ ١، عام ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠ م.
- ٣٢- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت ٧٧١هـ) تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط/ ١، عام ١٤١٩هـ ١٩٩٩ م.

٣٣- رَفَعُ النَّقَابِ عَن تَفْيِيحِ الشَّهَابِ، أبو عبد الله الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي ثم الشوشاوي (ت ٨٩٩هـ) تحقيق أحمد بن محمد السراح، عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، ط/١، عام ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤ م.

٣٤- السنن الصغرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، ط/١، عام ١٤١٠ هـ ١٩٨٩ م.

٣٥- السير، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت ١٨٩هـ) تحقيق مجيد خدوري، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ط/١، عام ١٩٧٥ م.

٣٦- سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)، محمد بن إسحاق بن يسار المطلبي بالولاء، المدني (ت ١٥١هـ) تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط/١، عام ١٣٩٨ هـ ١٩٧٨ م.

٣٧- الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، أبو المنذر محمود بن محمد بن عبد اللطيف المنيوي، المكتبة الشاملة، القاهرة، ط/١، ١٤٣٢ هـ ٢٠١١ م.

٣٨- شرح مختصر الروضة، نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت ٧١٦هـ) تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط/١، عام ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م.

٣٩- صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري (ت ٣١١هـ) تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، بدون.

٤٠- علم أصول الفقه من التدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري دراسة تاريخية استقرائية تحليلية، أحمد عبد الله الضويحي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط/١، عام ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

٤١- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف (ت ١٣٧٥هـ)، مكتبة الدعوة عن الطبعة الثامنة لدار القلم، بدون.

٤٢- غريب الحديث، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ) تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي دار الكتب العلمية، بيروت، ط/١، عام ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

- ٤٣- الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤هـ)، عالم الكتب، بدون ط، ت.
- ٤٤- الفصول في الأصول، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت ٣٧٠هـ) تحقيق عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف الكويتية، ط/٢، عام ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- ٤٥- في تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، أسماء حديد، رسالة ماجستير مقدمة الى كلية الآداب جامعة فرحات عباس سطيف، الجزائر، عام ٢٠١١م، غير مطبوعة.
- ٤٦- كتاب الإيمان، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (ت ٢٢٤هـ) تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط/١، عام ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- ٤٧- الكسب، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت ١٨٩هـ) تحقيق سهيل زكار، عبد الهادي حرصوني، دمشق، ط/١، ١٤٠٠هـ.
- ٤٨- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري (ت ٧٣٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- ٤٩- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور بحاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ)، مكتبة المثنى، بغداد، ١/٤٦٧.
- ٥٠- كنز الوصول الى معرفة الأصول، علي بن محمد البزدوي (ت ٤٨٢هـ) مطبعة جاويد بريس، كراتشي.
- ٥١- المبسوط أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ) تحقيق أبو الوفا الأفغاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، الحجة على أهل المدينة، أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني (ت ١٨٩هـ)، تحقيق مهدي حسن الكيلاني القادري، عالم الكتب، بيروت، ط/٣، عام ١٤٠٣هـ.
- ٥٢- متن الخرقى على مذهب ابي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقى (ت ٣٣٤هـ) قراء وعلق عليه أبو حذيفة إبراهيم بن محمد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط/١، عام ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- ٥٣- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده (ت ٤٥٨هـ) تحقيق

- عبد الحميد هندراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، عام ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠ م .
- ٥٤- المدونة، المؤلف: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي (ت ١٧٩ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، عام ١٤١٥ هـ ١٩٩٤ م.
- ٥٥- مذكرة في أصول الفقه محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت ١٣٩٣ هـ) مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ط/ ٥، عام ٢٠٠١ م.
- ٥٦- مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، المعروف بالكوسج (ت ٢٥١ هـ) عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ط/ ١، عام ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٢ م.
- ٥٧- مسند الإمام زيد، الإمام أبي الحسين زيد بن علي بن الحسين (ت ١٢٢ هـ)، جمعه المحدث أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون .
- ٥٨- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١ هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون.
- ٥٩- المطلق والمقيد، حمد بن حمدي الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط/ ١، عام ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣ م.
- ٦٠- المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) تحقيق خليل الميس دار الكتب العلمية، بيروت، ط/ ١، عام ١٤٠٣ هـ.
- ٦١- معجم الأصوليين، محمد مظهر بقا، مركز بحوث الدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، ١٤١٤ هـ.
- ٦٢- المعجم المفصل في شواهد العربية، إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، ط/ ١، عام ١٤١٧ هـ.
- ٦٣- مقام الرشاد بين التقليد والاجتهاد، فيصل بن عبد العزيز بن فيصل ابن حمد المبارك الحرिमلي النجدي (ت ١٣٧٦ هـ)، تحقيق: أبي العالِيَة مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ الجُورَانِي، بدون ناشر أو رقم طبعة أو عام نشر.
- ٦٤- المناسك لابن أبي عروبة، أبو النضر سعيد بن أبي عروبة: مهراڻ العدوي البصري (ت

- ١٥٦هـ) دراسة وتحقيق عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط/١، عام ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.
- ٦٥- مناقب الإمام الشافعي، محمد بن عمر بن الحسين الفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ) تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط/١، عام ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.
- ٦٦- الموطأ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي (ت ١٧٩هـ)، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي، ط/١، عام، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.
- ٦٧- الناسخ والمنسوخ وتنزيل القرآن بمكة والمدينة، محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري (ت ١٢٤هـ)، رواية أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي (ت ٤١٢هـ) تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/٣، عام ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.
- ٦٨- الناسخ والمنسوخ، قتادة بن دعامة، أبو الخطاب السدوسي البصري (ت ١١٧هـ) تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، ط/٣، عام ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.
- ٦٩- النص الديني بين التاريخية والاجتهاد والجمود، محمد عماره، نهضة مصر، القاهرة، ط/١، عام ٢٠٠٧م.
- ٧٠- النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.
- ٧١- الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء، علي بن عقيل البغدادي (ت ٥١٣هـ)، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط/١، عام ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

**قواعد وضوابط الاحتجاج
بالنصوص الشرعية**

د. خيرية بنت عمر بن موسى هوساوي
أستاذ مشارك بجامعة أم القرى



مقدمة

إن الحمد لله نحمده و نستعينه ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل الله ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ. وبعد:

فإن النصوص الشرعية قد نزلت باللغة العربية التي قال عنها إسعاف النشاشيبي: «إنها لغة أبدعها الإبداع وأتقنها الإتقان. ولكن إبداعها لم يتم بين طرفة عين واتباهتها، ولا تم إتقانها بين عشية وضحاها. فقد طال الزمن وامتد في عمله وتألق في صنعه حتى جاءت على ما هي عليه وكان لنزول الوحي بها أكبر الأثر في نهضتها؛ فقد نقل الشارع كثيراً من الكلمات ذات الدلالة الخاصة في العهد الجاهلي إلى معان خاصة لم يكن للعرب سابق عهد بها بنحو كلمة الصلاة التي يعني بها العرب قبل الإسلام الدعاء، وجاء الشارع وعني بها أفعالاً مخصوصة مفتوحة بالتكبير ومختمة بالتسليم. وكذا الشأن في الزكاة، والحج، والبيع، والإجارة، والمضاربة، والربا، وغيرها مما أسهم في اتساع اللغة وأصبحت العربية بذلك أداة ممتازة للتعبير عن المعاني التي حفلت بها النصوص الشرعية من حيث الإيمان والعبادات ومكارم الأخلاق؛ فالنصوص الشرعية، أثبتت للعربية أسلوبها وبلاغتها، وإن كانت قد حملتها معاني جديدة، فتفتقت عن آراء جديدة وصور مستحدثة، كما أن القرآن كان السبب الأول في نشوء أنواع من علم اللغة وعلوم القرآن نفسه، قراءات وتفسيراً^(١). وإذا تأمل الباحث النصوص الشرعية يجدها متعددة الألفاظ؛ فمنها العام، ومنها الخاص، ومنها المجمل، ومنها المبين، وفيها الحقيقة، والمجاز، والمشترك، وهذه الخاصة تبين ضرورة العناية بالنص الشرعي فهماً واستنباطاً واحتجاجاً. وفي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الإعراف: ٥٢] فقهه عظيم؛ فقوله سبحانه ﴿فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ أي ميزنا بعضه عن بعض، تمييزاً يهدي إلى الرشد ويؤمن عن الغلط والخط، وقوله ﴿عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ أي: أن ذلك التفصيل والتمييز إنما حصل مع العلم التام بما في كل فصل من تلك الفصول من الفوائد

(١) ينظر: من تراثنا الحديث في اللغة والفكر والحضارة لعبد الله العلاللي وآخرون ص ٥٦، الحضارة العربية الإسلامية لتقولا زيادة ص ٤٧. (بتصرف).

المتكاثرة، والمنافع المتزايدة، وتنكير علم جاء للتعظيم، أي: عالمين أعظم العلم: «وهو العلم الذي لا يحتمل الخطأ ولا الخفاء». ومن هنا وجب على أتباعه من العلماء الشرعيين العناية بدلالته والالتزام بها، لاسيما وأن العالم الإسلامي قد انفتح على ثقافات الأمم الأخرى المحيطة به بسبب العولمة وغيرها؛ حيث وفدت إلينا عبارات كثيرة امتزجت بثقافتنا اللغوية، بل أصبحت تهيمن على بعض المصطلحات اللغوية؛ فجديراً بأهل العلم أن يعيدوا للنصوص الشرعية هيبتها، وأن يحيطوها بسياج من الحصانة التي تصون المعاني، وتخرجها وفقاً للمقاصد الشرعية والخصائص الإسلامية والتصورات الخالية من رواسب الثقافات التي لم نستقها من القرآن ولا السنة النبوية .

إن ضبط الاستدلال بالنص منهج أصيل نهجه العلماء المحققون، فقد قال أبو حامد الغزالي - رحمه الله: «إن الألفاظ إذا صرفت عن مقتضى ظواهرها بغير اعتصام فيه بنقل عن صاحب الشرع، ومن غير ضرورة تدعو إليه من دليل العقل؛ اقتضى بطلان الثقة بالألفاظ، وسقط به منفعة كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ فإن ما يسبق منه إلى الفهم لا يوثق به، والباطن لا ضبط له، بل تتعارض فيه الخواطر، ويمكن تنزيهه على وجوه شتى، وهذا أيضاً من البدع الشائعة العظيمة الضرر»^(١). وقال ابن تيمية - رحمه الله -: «مما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث؛ إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ؛ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم»^(٢). وقال الشاطبي - رحمه الله -: «على الناظر في الشريعة أصولاً وفروعاً أمران: أحدهما أن يكون عربياً أو كالعربي في لسانه، الأمر الثاني أنه إذا أشكل عليه في الكتاب أو السنة لفظ فلا يقدم القول فيه دون أن يستظهر بغيره من علماء العربية»^(٣).

وبحكم توجه العلماء نحو تفسير النص وفقه الخطاب فقد قاموا بمتابعة واسعة ورصد كبير لتراكيب اللغة العربية وأساليبها، واستمدوا من هذا الاستقراء مجموعة من القواعد والضوابط، واعتبروا التقيد بها شرطاً ملزماً في عملية التفسير؛ فلقد كان طبيعياً - والعربية لسان شريعة الإسلام - أن توضع قواعد التفسير في ظل هذه الحقيقة، وهكذا وضعت تلك

(١) إحياء علوم الدين، ص ٦٨.

(٢) فتاوى ابن تيمية، ٧/ ٢٤.

(٣) الاعتصام للشاطبي: ٤٧٣/ ٢.

القواعد بعد استقراء لأساليب العربية وإدراك لطبيعتها في الخطاب، ومعرفة ما يمكن أن تؤديه الألفاظ والتركييب من مدلولات ومعان»^(١).

منهج البحث واصطلاحاته:

*- يدور محور البحث: على استقراء أقوال العلماء المعتبرين في منهجية الاحتجاج بالنصوص الشرعية وإبرازها في صورة قواعد وضوابط يسهل الرجوع إليها.

*- أن المراد بالنص الشرعي في البحث ما كان شاملاً لنص القرآن، والسنة النبوية، والإجماع؛ فقد روى الإمام مالك عن ربيعة أنه قال: «أنزل الله كتابه وترك فيه موضعاً لسنة نبيه، وسن نبيه عليه السلام السنن، وترك فيها موضعاً للرأي»^(٢).

*- أن القواعد والضوابط في البحث على بابها وعلى ما جرى عليه اصطلاح جمهور الفقهاء من التفريق بين القاعدة والضابط؛ فالقواعد لها صفة الشمولية والضابط مختص بباب واحد، والقواعد في البحث تشمل الأصولية منها والفقهية، وأن ما كان بصيغة الإنشاء منها ففيه تنبيه على الخلاف فيها.

*- أن المنهج في عرض القواعد والضوابط قائم على تفسيرها وبيان مقصودها، ومن قال بها من أهل العلم، وما يترتب على فقدتها من مفسدات تخل بالمعنى أو مقصد المشرع.

خطة البحث:

وقد جعلت البحث في مقدمة وثلاث مباحث وخاتمة وفهرس للمصادر والمراجع.

*- بيّنت المقدمة جماليات اللغة العربية وسعة معانيها. وهدف البحث وغايته ومنهج البحث وخطته.

*- وتناول المبحث الأول: القواعد العامة في الاحتجاج بالنصوص الشرعية وهي على

النحو التالي:

- القاعدة الأولى: «أن الناظر في النصوص الشرعية لا بد أن يكون عربياً أو كالعربي في

لسانه» وفيها ثلاث مسائل.

- القاعدة الثانية: «الاعتبار بمقاصد الشارع» وفيها ثلاث مسائل.

(١) تفسير النصوص: لأديب صالح: ٩/١.

(٢) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للإمام السيوطي ص ٤٢.

- القاعدة الثالثة: «الأصل في الأحكام التكليفية أنها كلية عامة» وفيها ثلاث مسائل .
- القاعدة الرابعة: «الأحكام تابعة للعوائد الشرعية أو الوجودية فلو تغيرت الأنظار في الأولى لم تتغير أحكامها بخلاف الثانية فيتغير الحكم تبعاً لها» وفيها ثلاث مسائل .
- القاعدة الخامسة: «الأصل في الكلام الحقيقية» وفيها ثلاث مسائل .
- القاعدة السادسة: «اعتبار الحقيقة الشرعية» وفيها ثلاث مسائل .
- القاعدة السابعة: «إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز» وفيها ثلاث مسائل .
- القاعدة الثامنة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» وفيها ثلاث مسائل .
- القاعدة التاسعة: «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح» وفيها ثلاث مسائل .
- القاعدة العاشرة: «لفظ الأمر حقيقة في الوجوب» وفيها ثلاث مسائل .
- القاعدة الحادية عشر: «النهي حقيقة في الحرمة» وفيها ثلاث مسائل .
- *-و المبحث الثاني في ضوابط النصوص القرآنية وهي على النحو التالي:
- الضابط الأول: «إذا تعذرت الحقيقة الشرعية يصار إلى الحقيقة العرفية» وفيه ثلاث مسائل .
- الضابط الثاني: «العبرة في التأويل ما كان على وفق فهم السلف» وفيه ثلاث مسائل .
- الضابط الثالث: «العناية بالمعاني التركيبية لا الإفرادية» وفيه ثلاث مسائل .
- الضابط الرابع: «يُعتنى في التفسير بغريب القرآن» وفيه ثلاث مسائل .
- الضابط الخامس «مساقات الخطاب القرآني معتبرة» وفيه ثلاث مسائل .
- *والمبحث الثالث: في ضوابط النصوص الحديثية وهي على النحو التالي:
- الضابط الأول: «أسباب ورود الحديث كأسباب نزول القرآن في الأهمية» وفيه ثلاث مسائل .
- الضابط الثاني: «يعتنى في شرح الحديث بغريبه» وفيه ثلاث مسائل .
- الضابط الثالث: «الأحاديث التي تلقنتها الأمة بالقبول تفيد العلم لا الظن الراجح» وفيه ثلاث مسائل .
- الضابط الرابع: «قضايا الأعيان لا عموم لها» وفيه ثلاث مسائل .
- * ثم جاءت الخاتمة تضم نتائج البحث وتوصيات الباحثة .
- * ثم فهرس المصادر والمراجع .

المبحث الأول

القواعد العامة في الاحتجاج بالنصوص الشرعية

القاعدة الأولى: «أن الناظر في النصوص الشرعية لابد أن يكون عربياً أو كالعربي في لسانه».

المسألة الأولى: معنى القاعدة:

نص القاعدة على أن الناظر في النصوص الشرعية استنباطاً أو استدلالاً ونحوهما لابد أن يكون عربياً؛ أو كالعربي في كونه عارفاً بلسان العرب بالغاً فيه مبلغ العرب، أو مبالغ الأئمة المتقدمين كالخليل وسيبويه والكسائي والفراء ومن أشبههم. وليس المراد أن يكون حافظاً كحفظهم وجامعاً كجمعهم، وإنما المراد أن يصير فهمه عربياً في الجملة. وبذلك امتاز المتقدمون من علماء العربية على المتأخرين، إذ بهذا المعنى أخذوا أنفسهم حتى صاروا أئمة؛ فإن لم يبلغ ذلك فحسبه في فهم معاني القرآن التقليد، ولا يحسن ظنه بفهمه دون أن يسأل فيه أهل العلم به؛ «فكلام العرب لا يحيط به إلا نبي». كما يقول بعض الفقهاء^(١).

المسألة الثانية «فيمن قرر القاعدة ونص عليها أو اعتبرها».

- تعرض لبيان هذه القاعدة الإمام الشاطبي في كتابه الاعتصام، في معرض حديثه عن أسباب الابتداع والانحراف عن الصراط المستقيم^(٢).

- وقد أشار إلى نحو هذا الإمام الشافعي في كتابه الرسالة^(٣).

- ويرى ابن حزم رحمه الله أنه يجب تعلم النحو للمفتي، حتى لا يقع في الخطأ وإضلال الناس جراء الفهم السقيم للنصوص^(٤).

- وقال ابن تيمية في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم: «إنَّ نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب؛ فإنَّ فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ثم منها ما هو واجب على الأعيان، ومنها ما هو واجب

(١) الاعتصام للشاطبي: ٢/٤٧٣؛ البحر المحيط للزركشي ٢/٢٥٣.

(٢) ينظر: الاعتصام المرجع السابق.

(٣) ص ٤٨-٤٩.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام تراثنا الحديث في اللغة والفكر والحضارة ٥/١٢٦.

على الكفاية»^(١).

-ومما يقوي هذه القاعدة ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كتب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما: «أَنْ مُرَّ مِنْ قَبْلِكَ بِتَعَلُّمِ الْعَرَبِيَّةِ، فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى صَوَابِ الْكَلَامِ»^(٢).

-ونحوه عن الحسن أنه قيل له: رأيت الرجل يتعلم العربية ليقوم بها لسانه، ويصلح بها منطقته؟ قال: نعم! فليتعلمها، فإن الرجل يقرأ فيعلمها فيهلك^(٣).

المسألة الثالثة: أهمية القاعدة وأثر الإخلال بها.

إن الله سبحانه وتعالى أنزل القرآن عربياً لا عجمة فيه، بمعنى أنه جار في ألفاظه ومعانيه وأساليبه على لسان العرب حيث قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ (الزخرف: ٣)، وكان المنزل عليه القرآن عربياً أفصح من نطق بالضاد، وهو محمد بن عبد الله ﷺ، وكان الذين بُعث فيهم عرباً أيضاً، فجرى الخطاب به على معتادهم في لسانهم، فليس فيه شيء أعجمي، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّئَلَّا يُخَدِّتُوا إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣). وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ﴾ (فصلت: ٤٤).

هذا وإن كان بُعث للناس كافة، فإن الله جعل جميع الأمم وعامة الألسنة في هذا الأمر تبعاً للسان العرب، وإذا كان كذلك فلا يفهم كتاب الله تعالى إلا من الطريق الذي نزل عليه وهو اعتبار ألفاظها ومعانيها وأساليبها^(٤).

وأثر الإخلال بهذه القاعدة يتبين مما نص عليه الإمام الشافعي حيث قال -رحمه الله-: «فمن جهل لسان العرب أو تكلف القول في علمها تكلف ما يجهل لفظه، ومن تكلف ما جهل ومالم يثبتته معرفة كانت موافقته للصواب -وإن وافقه- من حيث لا يعرفه غير

(١) ينظر ١/٤٦٩.

(٢) رواه ابن الأنباري بإسناده، ينظر: إيضاح الوقف والابتداء ١/٣٣. (لم أقف على تخريجه).

(٣) الاعتصام للشاطبي: ٢/٤٧٣.

(٤) الاعتصام للشاطبي: ٢/٤٧٠-٤٧١.

محمودة، وكان في تخطئته غير معذور، إذ نظر فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الصواب والخطأ فيه^(١)، وعن الحسن قال: «أهلكتهم العجمة يتأولون على غير تأويله»^(٢).

القاعدة الثانية: «الاعتبار بمقاصد الشارع»

المسألة الأولى: معنى القاعدة:

المقاصد لغة: جمع مقصد وهو بكسر الصاد النية والمبتغى وبفتحها الوجهة.^(٣) وفي الاصطلاح: عرفت بتعاريف كثيرة، ومن أجودها - في نظري - ما عرفها به الدكتور أحمد الريسوني؛ حيث قال «هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد»^(٤)

فالشريعة وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل، وهي بوجه عام: «درء للمفاسد وجلب للمنافع» ومقاصدها التفصيلية هي أكثر من أن تحصى^(٥).

المسألة الثانية: فيمن قرر القاعدة ونص عليها أو اعتبرها:

• وهذه القاعدة معتبرة عند جميع العلماء المحققين، وعلى رأسهم الإمام الشافعي الذي يعد أحد مؤسسي علم المقاصد ويتجلى هذا من كلامه في مبحث القياس والاجتهاد في كتابه الرسالة، ومن يتتبع تاريخ نشأة علم المقاصد يقف على جملة من أسماء العلماء المبرزين الذين نبهوا إلى أهمية هذا القاعدة كالإمام الغزالي^(٦)، والعز بن عبد السلام^(٧).
- ونص عليها ابن رشد الجدل وقال: «إن دلالات الألفاظ إنما تحمل على ما يعلم من قصد المتكلم بها»^(٨).

- والإمام الشاطبي يعد من أبرز من اعتنى بهذا الجانب ونبه إليه بجلاء في كتابه الموافقات.

(١) الرسالة ١٠/٥٣.

(٢) المرجع السابق ص ٤٧٣.

(٣) الجديد في قاموس اللغة العربية، مادة (القصد).

(٤) محاضرات في مقاصد الشريعة، لأحمد الريسوني: ص ٩

(٥) الموافقات للشاطبي: ٢/٢٧.

(٦) المستصفى ٢/٤٨٢.

(٧) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ٢/١٦٠.

(٨) مقدمات ابن رشد، ٢/٤٣٠.

المسألة الثالثة: أهمية القاعدة وأثر الإخلال بها:

قد ثبتت هذه القاعدة بالاستقراء الذي لا يحق لأحد أن ينازع فيه؛ لأنه استقراء مفيد للعلم - كما يراه الإمام الشاطبي؛ فالأدلة على ذلك كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (النساء: ١٦٥)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧). ثم إن الاعتبار في مصلحة العباد ما يكون على الحد الذي حده الشرع، وليس على مقتضى أهواء العباد وشهواتهم؛ إذ أنه لا يلزم من كون مصالح التكليف عائدة عليهم أن يكون نيلهم لها خارجاً عما رسمه الشارع.^(١) وعلى طلبة العلم الاعتبار بمقاصد الشارع العامة والخاصة، فيجب أن يكون بإزاء عنايتهم «بجلب المصالح ودرء المفاسد» أن يعتنوا بما تفرع عن ذلك المقصد، من كون الشريعة وضعت للإفهام والتكليف بمقتضاها؛ ليتجنبوا الأغلوطات^٢ والإغراب الذي يتعذر معه الفهم السليم ليعتنوا بكل ما شأنه أن يحقق مقصد الشارع من التكليف، فالتوازن في تحقيق جميع المقاصد ركن أصيل في قاعدة «اعتبار المقاصد»؛ إذ إن الإخلال بذلك التوازن يفضي إلى تأويل النصوص على غير وجهها. فمن طلبة العلم من يتأول النصوص بلا مستند بحجة التيسير وانتهاج الوسطية^(٣)، ومنهم من يتأولها بحجة درء المفاسد فيشدد في الفتوى. قال ابن القيم: «هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل».^(٤)

(١) ينظر تعليق الشيخ عبد الله دراز على كتاب الموافقات للشاطبي، ٢/ ٥.

(٢) فقد روى أبو دواد «أن النبي ﷺ نهى عن الأغلوطات - قال الأوزاعي أحد رواة: هي صعاب المسائل». لمزيد من التفصيل ينظر جامع العلوم والحكم لابن رجب، والفتح لابن حجر. والحديث رواه أبو داود في سننه برقم (٣١٧٣).

(٣) ينظر: رأي الشيخ القرظاوي في معنى قوله ﷺ (ناقصات عقل ودين)، في موقعه الرسمي بعنوان «رسالة التيسير».

(٤) أعلام الموقعين ٣/ ٣.

القاعدة الثالثة: «الأصل في الأحكام التكليفية أنها كلية عامة»

المسألة الأولى: معنى القاعدة:

والمراد أن التكليف بالأحكام الشرعية شاملة للجميع لا تختص ببعض دون بعض، فلا يستثنى من الدخول تحتها مكلف البتة، والدليل على ذلك ما يأتي:

أولاً- النصوص المتضافرة والدالة على العموم؛ كقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ (سورة سبأ: ٢٨). وقوله: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولٌ مِّنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (سورة آل عمران: ١٥٨)، وقوله ﷺ «بعثت إلى الخلق كافة»^(١) وغيرها من النصوص التي تؤكد أن البعثة عامة لا خاصة؛ فالأدلة الشرعية تحمل على العموم سواء وردت بصيغة العموم أم بصيغة الخصوص، إلا أن يدل على خصوصيتها دليل.

ثانياً: - عموم أفعاله - ﷺ - لقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ (الأحزاب: ٢١)، والتأسي بالرسول - ﷺ - مطلوب؛ فما ثبت في حقه من الأحكام الشرعية - على غير وجه الخصوص - يثبت في حق أمته .

ثالثاً- الأدلة الدالة على مشروعية القياس تدل على عموم الأدلة؛ لأن القياس مبناه على توسيع مجرى النص، وإدخال ما لا يدخل تحته وضماً بطريق المعنى^(٢).

رابعاً: ما سبق بيانه من أن الأحكام الشرعية موضوعة لمصالح العباد؛ فلو وضعت على الخصوص لم تكن كذلك بإطلاق.

ولا يعترض على هذه بسقوط كثير من التكليف عن الصبيان والمجانين لأن الخطاب لا يشملهم، فالخطاب معني بمن يعقله. وما تعلق بأفعالهم من الأحكام المنسوبة إلى خطاب الوضع فإنه متجه إلى أوليائهم^(٣).

المسألة الثانية: فيمن قرر القاعدة أو نص عليها أو اعتبرها:

- أجمع العلماء المتقدمون من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على هذه القاعدة.

(١) رواه مسلم: رواه مسلم (٥٢٣).

(٢) ينظر الملخص الثاني لكتاب (أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله للسلمي)، للدكتور عبد الحكيم درقاوي.

(٣) ينظر: الموقوفات للشاطبي ٢/٢٤٤، ٢٤٥.

ولذلك صيروا أفعال رسول الله ﷺ حجة للجميع في أمثالها^(١).

- و ممن عني بإبرازها وتسليط الضوء عليها الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات^(٢).

المسألة الثالثة: أهمية القاعدة وأثر الإخلال بها:

يتحقق مقصد الشارع من التكليف بالأحكام الشرعية من خلال إعمال هذه القاعدة؛ لأنه لو كان بعض الناس مختصاً بما لا يخص به غيره، لم يكن النبي ﷺ مرسلًا للناس كافة، ولهذا لا يتصور سقوط التكليف عن أحد مهما بلغ من المعرفة بالله؛ كما يزعم بعض المتصوفة من سقوط التكليف عن مشايخهم الواصلين للمنزلة الخاصة^(٣)، وكما يزعم بعض الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام من استباحة شرب الخمر بناء على قصد استجلاب النشاط في الطاعة؛ إذ إن القول بذلك يتنافى مع مقتضى القاعدة.

ولو جاز خطاب البعض ببعض الأحكام حتى يخص بالخروج عنه بعض الناس، لجاز مثل ذلك في قواعد الإسلام ألا يخاطب بها بعض من كملت فيه شروط التكليف بها. وكذلك في الإيمان الذي هو رأس الأمر وهذا باطل بالإجماع فما لزم عنه مثله^(٤).

القاعدة الرابعة: «الأحكام تابعة للعوائد الشرعية أو الوجودية فلو تغيرت الأنظار في

الأولى لم تتغير أحكامها بخلاف الثانية فيتغير الحكم تبعاً لها».

المسألة الأولى: معنى القاعدة:

العوائد في اللغة: جمع عادة وهي كل ما اعتيد حتى صار يفعل من غير جهد^(٥).
العوائد الوجودية قسمان: عوائد عامة مطلقة لا تختلف بحسب الأعصار والأعمار والأحوال. وعوائد تختلف من حيث تلك الظروف والحالات وتندرج ضمن هيئات تلك العوائد العامة أو الكلية، ويقابلها العوائد الشرعية والتي تتخذ ذات التقسيم من الثبات والتغير، أو الكلية والجزئية. فالعوائد الشرعية إذاً تابعة للعوائد الوجودية، وحيث إن العوائد

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

(٢) الموافقات ٢/ ٢٤٤.

(٣) ينظر الموافقات للشاطبي وتنبههم إلى عدم اختصاص الصوفية بنوع من التكليف ٢/ ٢٤٨.

(٤) ينظر المرجع السابق.

(٥) لسان العرب مادة (عود)، المعجم الوسيط، مادة (عاد).

الكلية هي الأصل والأساس الذي ترجع إليه العوائد الجزئية في العالم الوجودي الكوني، فإن الأمر ذاته متحقق في عالم التشريع الذي جاء على وفاق ذلك، لهذا يظل الحكم الكلي الشرعي ثابتاً أبداً؛ فالعوائد الكلية أبدية قد وضعت عليها الدنيا، وبها قامت مصالحها في الخلق، حسبما بين ذلك الاستقراء، وجاءت الشريعة على وفاقها، حيث إن أحكامها ثابتة لا تتغير. وعلى خلاف ذلك ما جاء في الضرب الآخر من العادات الجزئية التي يتعلق بها الظن لا العلم، الأمر الذي لا يصح أن يحكم بها على ما مضى لاحتمال التبدل والتخلف، خلافاً لما هو الحال مع العوائد الأولى.^(١)

المسألة الثانية: فيمن قرر القاعدة أو نص عليها واعتبرها:

- نص على هذه القاعدة الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات^(٢).
- والإمام القرافي في كتابه الفروق^(٣)

المسألة الثالثة: أهمية القاعدة وأثر الإخلال بها:

القاعدة تنبه إلى الثوابت والمتغيرات في الشريعة الإسلامية، فهي من الأمور التي يسلم بها جماهير العلماء؛ فمن يتعرض لنصوص الشريعة لا بد أن يستحضر ذلك. وفي قوله ﷺ «أنتم أعلم بأموال دنياكم» اعتباراً للعوائد الوجودية الثابتة، وما اعتبره رسول الله ﷺ حرياً أن يعتبر عند التعرض للنصوص وبيان الأحكام؛ ليتجنب الزلل في الفتيا، على أن يتأسى الآخذ بهذه القاعدة بمنهج السلف المتمثل في تعظيم النصوص المتضمنة للأحكام الثابتة، مع التوازن في تغيير الفتيا وفقاً للعوائد المتغيرة.

القاعدة الخامسة: «الأصل في الكلام الحقيقة».

المسألة الأولى: معنى القاعدة:

الحقيقة لغة: ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه^(٤).

(١) الموافقات ج ٢، ص ٢٩٧-٢٩٨

(٢) المرجع السابق

(٣) الفروق، ج ١، ص ١٧٦-١٧٧.

(٤) لسان العرب، مادة (حقق).

وفي الاصطلاح: اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب^(١)، أي تعين له بحيث يدل عليه بغير قرينة، سواء أكان التعيين من جهة واضع اللغة أو غيره في الشرع أو العرف أو الاصطلاح والمراد هو أن تكون الحقيقة هي المتبادرة إلى الذهن عند قراءة النص.

المسألة الثانية: فيمن قرر القاعدة أو نص عليها واعتبرها:

•- القاعدة قررها أكثر علماء الأصول المتقدمون منهم والمتأخرون حتى غدت من المسلّمات عند جمهورهم؛ إذ لا يكاد يخلو مبحث من مؤلفات الأصول الشاملة منها.

المسألة الثالثة: أهمية القاعدة وأثر الإخلال بها:

تبرز أهمية القاعدة من كونها إحدى القواعد الفرعية لقاعدة: اليقين لا يزول بالشك. فينبغي التنبه إلى هذه القاعدة العظيمة، فإنه يجب إعمال الحقيقة لكونها المتبادرة عند الإطلاق، لتلقاها الأسماع والعقول بالقبول؛ وإغفال هذه القاعدة قد يفضي إلى تأويل النصوص أو إلى الشذوذ في الفتيا لكونها مبنية على خلاف الأصل.

القاعدة السادسة «اعتبار الحقيقة الشرعية»

المسألة الأولى: معنى القاعدة:

الحقيقة الشرعية هي: «اللفظ المستعمل فيما وضع له في الشرع» أو هي: «كل لفظ وضع لمسمّى في اللغة، ثم استعمل في الشرع لمسمّى آخر مع هجران الاسم للمسمى اللغوي بمضيّ الزمان وكثرة الاستعمال في المسمى الشرعي». قال ابن تيمية من الأصول الكلية «أن يعلم أن الألفاظ نوعان: نوع جاء به الكتاب والسنة، فيجب على كل مؤمن أن يقر بموجب ذلك فيثبت ما أثبتته الله ورسوله وينفي ما نفاه الله ورسوله. فاللفظ الذي أثبتته الله أو نفاه حق، فإن الله يقول الحق وهو يهدي السبيل»^(٢).

المسألة الثانية: فيمن قرر القاعدة أو نص عليها واعتبرها:

- قال بهذه القاعدة عامة الفقهاء، وجمهور الأصوليين على اعتبارها وما حكى عنهم من خلاف في ذلك، فمن وجهة نظر الباحثة يعد خلافاً لفظياً وإن تكلف بعضهم بيان ثمره

(١) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للإسنوي، ١٤٦، ٢.

(٢) فتاوى ابن تيمية ١١٣/١٢.

للخلاف؛ وذلك لأنهم يقرون بالتغير الدلالي الحاصل لتلك الألفاظ لكنهم يختلفون في تسميته حتى ما نسب إلى القاضي الباقلاني من أنه يرى أن تلك الحقائق الشرعية ماهي إلا مسميات لغوية قد أضاف الشرع شروطاً لها؛ فإنه لا شك في أن هذه الشروط هي التغير الدلالي نفسه. وعليه فإن النافين للحقائق الشرعية يقرون بقداسة تلك الكلمات التي أُطلق عليها حقائق، وأنها مقدمة في مجال بيان الحكم على غيرها .

المسألة الثالثة: أهمية القاعدة وأثر الإخلال بها:

قال الشنقيطي -رحمه الله- «اعلم أن التحقيق: حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية، ثم العرفية، ثم اللغوية، ثم المجاز عند القائل به، إن دلت عليه قرينة»^(١). فالقاعدة ركيزة أساسية لفهم القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، والإخلال بها يؤدي إلى تحريف الشرع، والانحراف بنصومه من معانيها المرادة منها. كما يؤدي الإخلال بهذه القاعدة إلى حدوث الاختلاف والتنازع بين طلبة العلم. والمتفقه في الكتاب العظيم والسنة المطهرة إذا لم يطبق هذه القاعدة انحرف في فقهه عن الوصول إلى المعنى المراد^(٢). قال ابن تيمية: «الألفاظ الشرعية لها حرمة، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد الله ورسوله بها، ليثبت ما أثبتته الله وينفي ما نفاه من المعاني؛ فإنه يجب علينا أن نصدق في كل ما أخبر، ونطيعه في كل ما أوجب وأمر، ثم إذا عرفنا تفصيل ذلك كان ذلك من زيادة العلم والإيمان وقد قال تعالى ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(٣).

القاعدة السابعة: «إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز»

المسألة الأولى: معنى القاعدة:

المجاز هو «اللفظ المستعمل في معنى غير ما وضع له»^(٤) لعلاقة أو قرينة مانعة عن إرادة المعنى الموضوع له. ولا يصرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المجازي إلا إذا تعذرت الحقيقة،

(١) مذكرة في أصول الفقه ص ١٧٥

(٢) الحقيقة الشرعية لمحمد بازمول، ١٧-١٨.

(٣) فتاوى ابن تيمية ١٢/١١٣-١١٤.

(٤) نهاية السؤل، ٢/١٤٩.

أو هجرت . والمعنى أنه إذا تعذر حمل الكلام على معناه الحقيقي لسبب ما، فإن الكلام لا يهمل، وإنما يجب حمله على معناه المجازي صيانةً لكلام العاقل عن الإلغاء، وحمايةً لتصرف المكلف من الإبطال، خاصة وأن المجاز وسيلة معتبرة في التعبير عن الغاية والمقصود.^(١) ولهذا قال الشيخ الزرقا أن حمل الكلام على المجاز عند تعذر الحقيقة «ضرورة».^(٢)

المسألة الثانية: فيمن قرر القاعدة أو نص عليها واعتبرها:

قاعدة «إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز» هي إحدى القواعد المتفرعة عن قاعدة إعمال الكلام أولى من إهماله. وهذه القاعدة متفق عليها بين الفقهاء وعلماء الأصول؛ فهي قاعدة فقهية وأصولية معتبرة .

المسألة الثالثة: أهمية القاعدة وأثر الإخلال بها:

وتتجلى أهمية هذه القاعدة في كونها متضمنة لصورة من صور توسعة المعاني، كما أن إهمال المجاز عند تعذر الحقيقة قد يفضي إلى جمود الناس على معنى واحد، وهذا على أن يكون المعنى المجازي ممكنًا؛ يقول ابن عاشور «لما كان القرآن نازلًا من المحيط علمه بكل شيء، كان ما تسمح تراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المعاني المألوفة للعرب في أمثال تلك التراكيب، مظنونًا بأنه مراد لمنزله، مالم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية... بدون خروج عن مَهَيِّع الكلام العربي البليغ».^(٣)

القاعدة الثامنة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»

المسألة الأولى: معنى القاعدة:

أن اللفظ العام الوارد على سبب، حكمه يعم كل ما يشمله اللفظ، مالم يقدّم دليل بوجوب قصر الحكم على السبب، فإذا ورد النص الشرعي بصيغة عامة وجب العمل بعمومه الذي

(١) ينظر مقال قاعدة إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز بين الشرع والقانون لدكتور أحمد التميمي في منتدى درر العراق.

(٢) المدخل الفقهي العام ٢/ ١٠٠٤.

(٣) التحرير والتنوير لابن عاشور: ١/ ١٠٠٤٩٤.

دلت عليه صيغته، ولا اعتبار لخصوص السبب الذي ورد الحكم بناء عليه، سواء كان السبب سؤالاً أم واقعة حدثت؛ لأن الواجب على الناس اتباعه، هو ما ورد به نص الشارع، وقد ورد نص الشارع بصيغة العموم فيجب العمل بعمومه، ولا يعتبر خصوصيات السؤال أو الواقعة التي ورد النص بناء عليها؛ لأن عدول الشارع في نص جوابه أو فتواه عن الخصوصيات، إلى التعبير بصيغة العموم قرينة على عدم اعتباره تلك الخصوصيات.^(١)

المسألة الثانية: فيمن قرر القاعدة أو نص عليها واعتبرها:

• قال الآمدي في الإحكام: أكثر العموميات وردت على أسباب خاصة، فأية السرقة نزلت في سرقة المجن أو رداء صفوان، وآية الظهر نزلت في حق مسلمة بن صخر، وآية اللعان نزلت في حق هلال بن أمية، إلى غير ذلك. والصحابة عمموا أحكام هذه الآيات من غير نكير، فدل ذلك على أن السبب غير مسقط للعموم.^(٢)

• قال الإمام الشوكاني: (إذا ورد العام على سبب خاص فالاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وحكوا بذلك إجماعاً)^(٣). وحكاية الإجماع هنا فيها نظر^(٤)، إلا أن يكون المراد به إجماع الصحابة، وإلا فإن هناك من أعلام المذاهب من أسقط عموم اللفظ كالإمام مالك في إحدى الروايتين عنه^(٥) وهو قول لبعض الشافعية منهم المزني والقفال والدقاق^(٦). وهو أيضاً قول عند بعض الحنابلة^(٧). لكن الذي عليه الجماهير في هذه المذاهب هو: «أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».^(٨)

(١) أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، ص: ٢٧.

(٢) أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف، ص: ٢٧.

(٣) ارشاد الفحول ١٣٣.

(٤) إلا أن يكون بناء على المنهج الذي اختطه لنفسه في اعتبار الإجماع فقد قيل إن الشوكاني لا يتفق مع الأصوليين في اشتراطاتهم التي اشترطوها لصحة الإجماع، والله أعلم. لمزيد من التفصيل يقرأ عن منهج الشوكاني في الرسائل التالية: حجية الإجماع عند الإمام الشوكاني بين نظريته الأصولية وتطبيقاته الفقهية، لأمين منصر، الإجماع عند الإمام الشوكاني، دراسة نظرية تطبيقية لعارف بحبيح.

(٥) ٣ وقد نقله القرافي في تنقيح الفصول (٢١٦)

(٦) انظر شرح اللمع (١/٣٩٢) الإحكام للآمدي (٢/٢٣٩)

(٧) ينظر ذلك في المسودة (١٣٠) والعدة (٢/٥٩٦ وما بعدها) شرح الكوكب المنير (٣/١٧٨)

(٨) مختصر المنتهى مع بيان المختصر ١٤٨/٢؛ الإحكام للآمدي ٢/٢١٨، ٢١٩.

• -وقد عني المفسرون أيضاً بهذه القاعدة، وممن نص عليها الإمام الطبري -رحمه الله-، حيث قال: «... مع أن الآية تنزل في معنى فَتَعَمُّ ما نزلت به فيه وغيره فيلزم حكمها جميع ما عمته لما قد بينا من القول في العموم والخصوص في كتابنا كتاب البيان عن أصول الأحكام»^(١).

المسألة الثالثة: أهمية القاعدة وأثر الإخلال بها:

إن إجماع الصحابة والتابعين على كلية وعموم الأحكام التكليفية يؤكد أهمية هذه القاعدة؛ إذ إنه يتقرر من إجماعهم أنه لا بد أن يكون «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وإلا لزم من ذلك إغفال كثير من الأحكام ذات الأسباب الخاصة، ولكان ذلك قصوراً في الشريعة التي جاءت رحمة للعالمين؛ ولهذا وجب أن يكون الأصل عموم أحكامها، إلا ما دلّ دليل على خصوصيته، فإنه يقتصر على ما جاء خاصاً فيه^(٢).

القاعدة التاسعة: «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح».

المسألة الأولى: معنى القاعدة:

الدلالة -بفتح الدال- هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول^(٣). والمقصود بالدلالة في القاعدة هي: الإشارة أو حال أو عرف أو غير ذلك. والمعنى: أن التصريح بالمراد أقوى من الدلالة فإذا تعارض أي الصريح والدلالة، فلا عمل للدلالة ولا اعتداد بها؛ لأن الصريح يقين والدلالة مشكوك في المراد بها، فلا يزول اليقين بالشك.

المسألة الثانية: من قرر القاعدة أو نص عليها واعتبرها:

• -هذه القاعدة هي من القواعد الفقهية الأصولية المشهورة، وقد اعتبرها جمهور الفقهاء والأصوليين.

(١) تفسير الطبري، ٩/٥.

(٢) ينظر: عشرون تطبيقاً على قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، مقال للدكتور ربيع أحمد شبكة الألوكة.

(٣) التعريفات للجرجاني ص ١٣٩.

المسألة الثالثة: أهمية القاعدة وأثر الإخلال بها:

تتجلى أهمية هذه القاعدة في اتفاق الفقهاء والأصوليين على الأخذ بها واشتهارها هذا يؤكد أنها تجري مجرى المسلّمات عندهم؛ فيتعين على كل من يحتاج بالنصوص الشرعية إعمالها، ليصيب مراد الشارع من النص بصورة قطعية .

القاعدة العاشرة : «لفظ الأمر حقيقة في الوجوب» أو «الأمر المجرد عن قرينة هل يقتضي

الوجوب أو لا؟»

المسألة الأولى: معنى القاعدة:

الأمر لغةً: هو طلب إنشاء أمر أو إنشاء فعل^(١).

اصطلاحاً: هو استدعاء أو طلب الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب^(٢). والمعنى أن صيغة الأمر إذا تجردت عن القرائن؛ فإنها تقتضي الوجوب حقيقة، وتكون مجازاً فيما سواه.

المسألة الثانية: فيمن قرر القاعدة أو نص عليها و اعتبرها:

• - القول بأن «لفظ الأمر حقيقة في الوجوب» هو الذي عليه جمهور الأصوليين، وانتصر له أبو المظفر السمعاني، وأوماً إلى أنه مذهب الشافعية، ونسبه أبو يعلى إلى الحنابلة، وهو قول الرازي، والشيرازي، وأبي الحسين البصري من المعتزلة، وابن الحاجب، والإمام الجويني، وغيرهم^(٣).

المسألة الثالثة: أهمية القاعدة وأثر الإخلال بها:

إعمال هذه القاعدة عند التعرض للنصوص الشرعية يعين على فهم دلالات كثير من الأوامر الشرعية وذلك لأن دلالات صيغ الأمر في لسان الشرع متعددة؛ فالقطع بالمراد منها يفتقر إلى ضابط أو قاعدة تجعل الناظر يجزم بمراد الشارع . وعليه فإن إغفال هذه القاعدة

(١) الجديد في قاموس اللغة العربية، مادة (أمر).

(٢) الورقات للجويني، ص ١٠.

(٣) لهذه الأقوال انظر: قواطع الأدلة (٩٢/١) العدة (٢٢٩/١) المحصول (٢٨٣/١)، المستصفى (٦٨/٢)، روضة الناظر (٦٠٤/٢) إحكام الفصول في أحكام الأصول (٢٠١/١)، المسودة (٨٣/١) إرشاد الفحول (٤٤٢/١)، التمهيد (١٤٧/١) قواعد الأصول (ص ٦٤٠).

يفضي إلى الظنون وترك الجزم بالمراد، وقد يفضي أيضاً إلى كثرة الخلاف في الحكم الشرعي.

القاعدة الحادية عشر: «النهى حقيقة في الحرمة» وفي لفظ «هل النهى يقتضي التحريم؟». المسألة الأولى: معنى القاعدة:

النهى في اللغة: طلب الامتناع عن الشيء^(١).

واصطلاحاً: القول الإنشائي الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء^{٣٣}. والمعنى: «أنه إذا جاء النهى مجرداً عن القرائن فإنه يقتضي التحريم؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَكُمُ عَنْهُ فَأَنهَوْا﴾ (الحشر: ٧)».

المسألة الثانية: فيمن قرر القاعدة أو نص عليها واعتبرها:

• هذه القاعدة نص عليها الإمام الشافعي في الرسالة، فقال في باب العلل في الأحاديث ما نصه: «فإذا نهى رسول الله عن الشيء... فالنهى مُحَرَّمٌ لا وجه له غير التحريم إلا أن يكون على معنى...»^(٤). وهو الذي عليه جمهور الأصوليين^(٥) ومذهب الأئمة الأربعة^(٦).

المسألة الثالثة: أهمية القاعدة وأثر الإخلال بها:

أسلوب النهى هو أحد قطبي التكليف الشرعي فهو يقابل الأمر؛ فأهمية النص الوارد بصيغة النهى لا تقل عن أهمية النص الوارد بصيغة الأمر، من حيث العناية بمقتضاه وحمله عند الإطلاق على حقيقته، ما لم تكن هناك قرينة صارفة عن ذلك، مع ضرورة تدقيق النظر قبل الحكم بصرف النهى عن حقيقته؛ لأن الأصل بقاء الصيغة على حقيقتها.

(١) لسان العرب، مادة (نهى)، المعجم الوسيط، مادة (نهى).

(٢) على خلاف بين الأصوليين في اشتراط الاستعلاء. ينظر: نهاية السؤل للإسنوي ٢/ ٢٩٤، أصول الفقه لأبي النور زهير، ٢/ ١٩٧.

(٣) إرشاد الفحول للشوكاني ١/ ٣٣٠.

(٤) الرسالة ص ٣٤٣.

(٥) البرهان ١/ ٢٨٣، والتمهيد في تخريج الفروع ١/ ٣٦٢، والتجيب شرح التحرير ٥/ ٢٢٨٣.

(٦) شرح الكوكب المنير ٣/ ٨٣.

المبحث الثاني

في ضوابط النصوص القرآنية

(توطئة): قال ابن القيم رحمه الله تعالى في كتاب (الروح): «سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام، بل هو أصل كل خطأ في الأصول والفروع، ولا سيما إن أضيف إليه سوء القصد!»^(١).

الضابط الأول: إذا تعذرت الحقيقة الشرعية يصار إلى الحقيقة العرفية:

المسألة الأولى: معنى الضابط:

والمقصود أنه إذا لم يمكن حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية لدليل صارف عنها، أو لكونه لا معنى شرعياً له، ثم كان هذا اللفظ دائراً بين الحقيقة العرفية والحقيقة اللغوية، ولا دليل يوجب حمل اللفظ على إحداها فالحمل على العرفية أرجح. والمراد بالعرف هنا هو ما كان في عهده ﷺ وعهد الصحابة رضوان الله عليهم.^(٢)

المسألة الثانية: فيمن قرر هذا الضابط أو نص عليه أو اعتبره:

• وقد قرر هذه القاعدة الماوردي^(٣) والزرکشي^(٤) وابن الأثير^(٥)، وهو القول المختار

عند ابن النجار^(٦) وغيرهم.

المسألة الثالثة: أهمية القاعدة وأثر الإخلال بها:

إن أعمال الحقيقة العرفية عند تعذر الحقيقة الشرعية يعد صوتاً للكلام عن الإهمال، ولكون القرآن كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حرياً أن تعتبر حقائقه العرفية في زمن تنزله؛ ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع النواحي^(٧). ولا شك أن إغفال

(١) الروح لابن القيم ص ٦٢

(٢) الحقيقة الشرعية لمحمد بازمول، ص ٣١.

(٣) النكت ١/ ٣٩.

(٤) البحر المحيط ٢/ ١٦٧.

(٥) جواهر الكنز ص ٥٢.

(٦) شرح الكوكب المنير، ١/ ١٤٩.

(٧) ينظر التحرير والتنوير ١/ ٩٣ (بتصرف).

هذه القاعدة عند الاستنباط يفضي إلى حجب بعض دلالات النصوص ويحد من اتساع آفاقها، وهذا يتنافى مع دلالة قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾، (لقمان: ٢٧). هذا ولا يقلل من أهمية هذه القاعدة الخلاف الكائن بين الفقهاء والأصوليين في أيهما يقدم، الحقيقة العرفية أم اللغوية؛ وذلك لأن كلام الأصوليين في اللفظ الصادر من الشارع ينظرون فيه إلى عرفه وهو الشرعي ثم عرف الناس؛ لأن الظاهر أنه يخاطبهم بما يعرفونه، ثم اللغوي، أما كلام الفقهاء ففي اللفظ الصادر من غير المشرع، سبحانه وتعالى.^(١)

الضابط الثاني: «العبرة في التأويل ما كان على وفق فهم السلف»:

المسألة الأولى: معنى الضابط:

المراد بمذهب السلف ما كان عليه الصحابة الكرام - رضوان الله عليهم - وأعيان التابعين لهم بإحسان وأتباعهم، وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة، وعرف عظم شأنه في الدين، وتلقى الناس كلامهم خلفاً عن سلف، دون من رمي ببدعة، أو اشتهر بلقب غير مرضي مثل الخوارج والروافض والقدرية والمرجئة والجبرية والجهمية والمعتزلة والكرامية^(٢)؛ فالسلف هم أهل القرون الثلاثة^(٣).

والمراد أن فهم السلف حجة على من بعدهم فيقدم تأويلهم على غيرهم عند التعارض.

المسألة الثانية: فيمن قرر هذا الضابط أو نص عليه واعتبره:

• نص على هذا الضابط ابن جزيء الكلبي في مقدمة تفسيره^(٤)، والشاطبي في

الموافقات^(٥)، وغيرهما.

المسألة الثالثة: أهمية الضابط وأثر الإخلال به:

هذا الضابط من الأمور المقررة عند أهل السنة والجماعة فقد كانوا يعتمدون تفسير

(١) شرح الكوكب المنير لابن النجار. ١/١٤٩-١٥٠.

(٢) لوامع الأنوار البهية، ١/٢٠.

(٣) على خلاف بين أهل العلم في المقصود بهم. لمزيد من التفصيل ينظر: موسوعة توحيد رب العبيد ١/٤٧.

(٤) ينظر ص ٧٦.

(٥) ٩١/٢.

الصحابة - رضي الله عنهم - وفهمهم للنصوص؛ وذلك لأنهم حضروا التنزيل، وفهموا كلام الرسول - ﷺ -، واطلعوا على قرائن القضايا، وما خرج عليه الكلام من الأسباب والمحامل التي لا تدرك إلا بالحضور، وخصهم الله تعالى بالفهم الثاقب، وحدة القرائح، وحسن التصرف، لما جعل الله فيهم من الخشية والزهد والورع، إلى غير ذلك من المناقب الجليلة، فهم أعراف بالتأويل، وأعلم بالمقاصد^(١). وتتجلى أهمية هذا الضابط في كونه يحد من تفاسير أهل الأهواء والبدع الذين خالفوا تفاسير الصحابة وتابعيهم، فحملوا القرآن على معان اعتقدوها وليس لهم فيها سلف من أئمة الدين.

الضابط الثالث: «العناية بالمعاني التركيبية لا الإفرادية»:

المسألة الأولى: معنى الضابط:

المعنى التركيبي: هو المعنى الخاص الذي تدل عليه الكلمة في تركيب معين نتيجة للعوامل المختلفة، أو بعبارة أخرى هو المعنى الذي يحدثه العامل في معموله. ومن المعاني التركيبية الفاعلية والمفعولية والحالية والخبرية ونحوها. والمعنى التركيبي يقابل المعنى الإفرادي الذي تدل عليه الكلمة بمفردها، فلو أخذنا كلمة مفردة نحو (قمر) فإن المعنى الإفرادي لها هو ذلك الجرم المعروف بخصائصه الثابتة فيه، فإذا أدخلناه في تراكيب مختلفة نحو (خسف القمر، جعل الله في السماء قمراً) اكتسب معنى جديداً لا يظهر إلا في التركيب؛ كالفاعلية والمفعولية والحالية، وهذه المعاني التركيبية الخاصة يميزها الإعراب^(٢).

المسألة الثانية: فيمن قرر هذا الضابط أو نص عليه واعتبره:

• - قد عني الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات^(٣) بإبراز هذا الضابط، وكذا الإمام

الزرکشي في كتابه البرهان في علوم القرآن^(٤).

(١) مجلة البحوث الإسلامية، التابعة للرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء. أصول الفقه - الإجتهد موضوع

بعنوان اتباع سلف الأمة في فهم النصوص

(٢) نقلاً عن شبكة الفصحح لعلوم اللغة العربية.

(٣) ١٣٩/٢.

(٤) ينظر: النوع الواحد والعشرون، ١/٣١١.

المسألة الثالثة: أهمية هذا الضابط وأثر الإخلال به:

إن المعاني التركيبية هي التي تجلّي القيمة البيانية للنص في الإيضاح والكشف، وذلك أن المُعْتَبَرِ يستدل بعبارة النص، وهي الاصل المعتبر لأداء المقصود، فإذا استؤنفت أو تكررت أفادت معنى آخر زائداً تحقيقاً^(١). ولهذا عني المفسرون بالمعاني التركيبية، وذلك لتسليط الضوء على مقصد المشرع من النص القرآني؛ فإن الإغراق في بيان التفاصيل قد يفضي إلى إشغال السامع عن المقصد المراد للآية.

الضابط الرابع: «يُعتنى في التفسير بغريب القرآن»

المسألة الأولى: معنى الضابط:

يطلق الغريبُ في اللغة: على الغامض من الكلام والشيء العجيب غير المؤلف^(٢). قال الخطابي: «الغريب من الكلام إنما هو الغامض البعيد من الفهم، كالغريب من الناس»^(٣). وقال أبو القاسم الزجاجي في معرض حديثه عن باب الفرق بين النحو واللغة والإعراب والغريب: «وأما الغريب: فهو ما قل استماعه من اللغة ولم يدر في أفواه العامة كما دار في أفواه الخاصة»^(٤). وعليه فالغرابية وصف نسبي،^(٥) فالعرب قبائل، ولكل قبيلة لغة، هي حُوشية عند غيرهم، والفصاحة مخاطبة كل قوم بلغتهم الدائر استعمالها بينهم^(٦).

المسألة الثانية: فيمن قرر هذا الضابط أو نص عليه واعتبره:

• - أخرج البيهقي حديثاً مرفوعاً عن أبي هريرة (أعربوا القرآن والتمسوا غريبه)^(٧). فلو

(١) القيمة البيانية عامر عمران علوان الخفاجي مقال في الموقع الإلكتروني لكلية الدراسات القرآنية.

(٢) لسان العرب، مادة (غرب)، الجديد في قاموس اللغة العربية، مادة (غريب).

(٣) غريب الحديث للخطابي ٧٠ / ١

(٤) الإيضاح في علل النحو ٩٢.

(٥) ينظر مقال الشاهد الشعري في مبحثي الفصاحة والبلاغة، د. عيد محمد شبايك

(٦) «جوهر الكنز»: ص ٣٧

(٧) الحديث رواه البيهقي في شعب الإيمان، فصل: في قراءة القرآن بالتفخيم والإعراب، رقم [٢-٩٤]، قال محمد بن درويش: «فيه ضعيفان»: وقال الحاكم: صحيح الإسناد على مذهب جماعة من أئمتنا. وردّه الذهبي بقوله: بل أجمع على ضعفه. وقد ضعفه الألباني ينظر سلسلة الأحاديث الضعيفة للألباني المجلد الثالث حديث رقم (١٣٤٥).

صح هذا الحديث يكون النبي صلى الله علي وسلم أول من وجه للعناية بغريب القرآن .
• هذا وقد عني بهذا الضابط جمع من المؤلفين في علوم القرآن سواء اكانوا ممن اعتنوا بالتفسير أو بذكر الفضائل أو بذكر علومه أو إحصاء غرائبه.

المسألة الثالثة: أهمية الضابط وأثر الإخلال به:

قال عبد الحميد الفراهي في مقدمة كتابه «المفردات»: «لا يخفى أن المعرفة بالألفاظ المفردة هي الخطوة الأولى لفهم الكلام، وبعض الجهل بالجزء يُفضي إلى زيادة جهل بالمجموع، وإنما يسلم المرء عن الخطأ إذا سد جميع أبوابه؛ فمن لم يتبين معنى الألفاظ المفردة من القرآن، أُغلق عليه باب التدبر وأشكّل عليه فهم الجملة، وخفي عنه نظم الآيات والسور. ولو كان الضرر عدم الفهم لكان يسيراً، ولكنه أكثر وأفظع وذلك لأن المرء قلما يقف على جهله، بل يتجاوز موقفه، فيتوهم من اللفظ ضد ما أريد، فيذهب إلى خلاف الجهة المقصودة»^(١).

الضابط الخامس: «مساقات الخطاب القرآني معتبرة»:

المسألة الأولى: معنى الضابط:

عرف الجرجاني -رحمه الله- التفسير بقوله: «توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة»^(٢). ومن هذا التعريف يتبين المراد بمساقات الخطاب القرآني وهو يعني ربط الكلام (الملفوظات) بسياقاتها النصية واللسانية السابقة واللاحقة^(٣).

المسألة الثانية: فيمن قرر هذا الضابط أو نص عليه واعتبره:

• التعامل مع النص في بعده الشمولي والكلي يكاد يكون موضع اتفاق بين جميع المشتغلين بالتفسير.

(١) ينظر المفردات ص ٩٥.

(٢) تعريفات الجرجاني ص ٦٧.

(٣) ينظر الأفق التداولي: نظرية المعنى والسياق مقال الدكتور إدريس مقبول شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات الإلكترونية.

المسألة الثالثة: أهمية الضابط وأثر الإخلال به:

لا بد للمتعامل مع النص الشرعي من «حسن إدراك العلاقة الترابطية والتكاملية بين مختلف النصوص، بحيث يتيسر للمفسر أن يعمد إلى الجمع بين النصوص التي تعالج قضايا مماثلة، وتحاول تقديم تفسير متزن. كما أن هذه الخاصية تستلزم الموضوعية والتجرد عن الاختيارات المذهبية عند التعامل مع النص الشرعي. فضلا عن ذلك فإنها تقتضي الابتعاد عن ضرب النصوص بعضها ببعض، وذلك بحملها على معان بعيدة لا يطيقها منطق اللغة في الإبلاغ والدلالة... وذلك بادعاء وقوع التناقض أو التضارب أو التنافر بين الأحكام التي تنتظمها النصوص الشرعية»^(١).

(١) ضوابط منهجية في التعامل مع النص الشرعي: ١/ ٤ للدكتور قطب سانو. مصطفى.

المبحث الثالث

في ضوابط النصوص الحديثية

الضابط الأول: «أسباب ورود الحديث كأسباب نزول القرآن في الأهمية»

المسألة الأولى: معنى الضابط:

المراد بأسباب ورود الحديث: هو العلم الذي يبحث فيه عن الأسباب الداعية إلى ذكر رسول الله - ﷺ - الحديث أولاً. وهذا السبب قد يكون سؤالاً، وقد تكون حادثة، وقد تكون قصة، فيقول النبي - ﷺ - الحديث بسببه أو بسببها. (١) يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك» (٢).

المسألة الثانية: فيمن قرر هذا الضابط أو نص عليه واعتبره:

• -وممن نوه به هو الحافظ البلقيني في كتابه «محاسن الاصطلاح وتضمنين كلام ابن الصلاح» (٣).

• -والإمام الشاطبي في الموافقات (٤).

• -والإمام ابن حجر في «النخبة وشرحها» (٥).

المسألة الثالثة: أهمية الضابط وأثر الإخلال به:

يعد موضوع (أسباب ورود الحديث) من الموضوعات المهمة في علوم الحديث الشريف المتعلقة بالمتن، وقد اعتنى المحدثون والفقهاء بهذا النوع من أنواع علوم الحديث، وحرصوا على إبرازه وضبطه لما له من أثر في فهم النص، وضبط الاستنباط منه.

يقول الأستاذ عمر عبيد حسنه: «والمشكلة كل المشكلة قد تكون في هذا الفقه الغائب - الذي هو فقه التنزيل - الذي يمنحه سبب النزول والورود؛ ذلك أن الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة شاملة لجميع الأحوال والظروف، التي يكون عليها الناس، حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

(١) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، لابن أبي شهبه ص ٤٦٧.

(٢) ينظر: الموافقات، ٣/٣٥٢.

(٣) ينظر ص ٤٥٨.

(٤) الموافقات المرجع السابق.

(٥) ينظر نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر ص ٢٦٥.

إن الغفلة عن إدراك أبعاد سبب النزول والورود يجعلنا ننزل النص أو الحكم الشرعي على غير محله، بما يفضي إلى تعطيل الكثير من الأحكام، على اعتبار أنها كانت تمثل حالة كان عليها المجتمع الإسلامي الأول، في مراحل تحويله إلى الإسلام، ثم تجاوزها إلى ما فوقها، فأصبحت منسوخة أو معطلة، دون أن ندري أن خلود القرآن والسنة، يعني خلود المشكلات التي عرضا لها، والحلول التي قدماها، وأن الأمة في تاريخها الطويل، سوف تتعرض لحالات كثيرة من السقوط والنهوض، والهزيمة والنصر، والضعف والقوة، وأن لكل حالة حكمها، وفقها، وأنه لا يكفي حفظ النصوص وفهمها بعيداً عن أسباب نزولها وورودها، التي تعين على فهم الحال التي تنزل عليه. إن الكثير من الذين يفقهون النص يجهلون العصر، وإن جُلَّ الذين يفهمون العصر يجهلون فقه النص، وإنه على الرغم من أن خطاب التكليف في الكتاب والسنة إنما يتنزل من خالق الإنسان العالم بأحواله وحاجاته الأصلية التي فطر عليها فإن فهم العصر محل تنزيل الحكم هو من فقه الحكم أيضاً»^(١)

الضابط الثاني: «يعتني في شرح الحديث بغريبه»

فمن حيث معناه وأهميته فما قيل في شأن القرآن في المبحث السابق فهو بالضرورة بنحوه؛ لأن السنة صنو القرآن. وممن عني بهذا الضابط الإمام ابن حجر في كتابه نزاهة النظر في توضيح نخبة الفكر.^(٢)

الضابط الثالث: «الأحاديث التي تلقتها الأمة بالقبول تزيد العلم لا الظن الرجح».

المسألة الأولى: معنى الضابط:

والمعنى هو: أن ما تلقاه أهل الحديث وعلماءه بالقبول والتصديق - من أخبار الآحاد - فهو محصل للعلم، مفيد لليقين، ولا عبرة بمن عداهم من المتكلمين والأصوليين، فإن الاعتبار في الإجماع على كل أمر من الأمور الدينية بأهل العلم به دون غيرهم، كما لم يعتبر في الإجماع على الأحكام الشرعية إلا العلماء بها، دون المتكلمين والنحاة والأطباء، وكذلك لا يعتبر في الإجماع على صدق الحديث وعدم صدقه إلا بأهل العلم بالحديث وطرقه وعلله، وهم علماء الحديث^(٣).

(١) ينظر مقال: مقدمة أسباب ورود الحديث مقال في موقع الراسخون في العلم بإشراف الشيخ المغامسي.

(٢) ينظر: ص ١٢٠.

(٣) مختصر الصواعق لابن القيم، ٥٦٢-٥٦٣.

المسألة الثانية: فيمن قرر هذا الضابط أو نص عليه واعتبره:

• خبر الواحد المتلقى بالقبول هو قول جمهور أهل الظاهر وجمهور أهل الحديث وهو رواية عن الإمام مالك والمختار عند جماعة من أصحاب الإمام أحمد منهم ابن أبي موسى وغيرهم.^(١)

المسألة الثالثة: أهمية الضابط وأثر الإخلال به:

تتجلى أهمية هذا الضابط في كونه معظماً لشأن الأمة وشأن الأخبار التي تلقتها بالقبول؛ فالأمة كما يقول ابن تيمية: «معصومة من الخطأ في رواياتها ورأيها...»، كما أن قبولهم لتلك الأحاديث كان قائماً على أسس سليمة؛ فمنها ما يرجع إلى المُخْبِرِ وكونه من الصحابة الثقات، ومنها ما يرجع إلى المُخْبَرِ عنه وهو رسول الله - ﷺ - الذي تكفل له المشرع - سبحانه وتعالى - بإظهار دينه على الدين كله وبحفظه حتى يبلغه الأول لمن بعده، ولأجل هذا تكفل بفضح من يكذب عليه في حياته وبعد مماته، ومنها ما يرجع إلى المخبر به وهو متن الحديث والكلام النبوي المحاط بالجلال والنور والبرهان، بما يجعل من لهم عناية بكلام رسول الله ﷺ يقطعون بصدق ذلك الخبر؛ لأنه لا يشتبه بالكذب الباطل. وأما ما يتعلق بالمخبر - أي المبلغ - وهم التابعون الناقلون لخبر الصحابي فهم من العلم بالصحابة ما يجعلهم يقطعون بصدق أفرادهم، وهم من الأمانة والديانة في التحري والنقل عمن يحدث عن رسول الله ﷺ، فهذه الأسس بمجموعها تفيد علماً ضرورياً بصحة تلك الأحاديث المتلقاة بالقبول^(٢)، وعليه فإن ترك العمل بهذا الضابط مُفْضٍ إلى رد تلك الأحاديث ومنزل لها منزلة الأحاديث، المكذوبة، وفي هذا هدم للدين^(٣) وتشكيك في الأحكام المستنبطة من تلك الأحاديث بعينها.

الضابط الرابع: «قضايا الأعيان لا عموم لها».

المسألة الأولى: معنى الضابط: واقعة العين أي: «الحادثة والنازلة المختصة بمعين، أو

قضية العين»^(٤).

(١) مختصر الصواعق المرجع السابق ص ٥٦٣.

(٢) ينظر قول ابن تيمية في مختصر الصواعق ص ٥٦٢. (بتصرف)

(٣) ينظر قول ابن حزم في العمل بخبر الواحد في كتابه الإحكام في أصول الأحكام، ١/ ١٢٣.

(٤) التحقيق والبان في وقائع الأعيان لبلال البحر (مقال في شبكة الألوكة).

والمعنى أن واقعة العين في الأصل تختص بالشخص المعين الذي وقعت لأجله، فلا تعم في حكمها غيره. ولكون الأصل في أحكام الشارع ونصوصه العموم وضع العلماء ضوابط من شأنها أن تحدد ماهية المسائل التي يصدق عليها أنها واقعة عين كالتنصيب على الخصوصية والتصريح بها، أو التصريح باسم من يختص بالحكم، أو التصريح بنفي الحكم عن سوى المعين^(١). وقضايا الأعيان قد تستثنى من قاعدة القياس فلا يقاس غيرها عليها، وذلك متى ثبت كون المعنى خاصًا والعلة قاصرة على محلها.

المسألة الثانية: فيمن قرر هذا الضابط أو نص عليه واعتبره:

• -عني بهذا الضابط الفقهاء وعلماء الأصول أيضًا لكنهم تناولوه في أبواب العموم تحت مسألة: «الخطاب الخاص بواحد من الأمة هل يختص بالمخاطب من جهة اللغة أم يشمل غيره من الأمة؟» على خلاف بينهم في القياس عليها أو تخصيصه للعام.^(٢)

المسألة الثالثة: أهمية الضابط وأثر الإخلال به :

تكمن أهمية هذا الضابط في كونه مميزًا للأحاديث التي يخالف ظاهرها العمل المستمر والأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، وهذا عند الأخذ بالضوابط التي قررها العلماء للعمل بقضايا الأعيان، كما أنه لا بد من تدقيق النظر واستقراء الوقائع وسبر النظائر، لتحقيق من الفروق المقررة لخصوصية تلك الواقعة؛ إذ إن التساهل في ذلك قد يفضي إلى ترك جملة من الأحاديث النبوية بدعوى الخصوصية أو كونها واقعة عين!

(١) الكتاب : شرح زاد المستقنع

المؤلف : محمد بن محمد المختار الشنقيطي

مصدر الكتاب : دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية

(٢) لمزيد من التفصيل ينظر: العدة لأبي يعلى: ١ / ٣٣١. البرهان للجويني: ١ / ٣٧٠-٣٧١. الأحكام للأمدى:

٢ / ٢٩١. البحر المحيط للزركشي: ٣ / ١٨٩. جمع الجوامع لابن السبكي: ص ٤٧.

الخلاصة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خاتم النبيين محمد ﷺ وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

فمن خلال ما تمّ عرضه من قواعد وضوابط في الاحتجاج بالنص الشرعي توصلت إلى النتائج التالية:

- ١- أن الأصل في العبادات التعبد ومن هنا كانت عناية العلماء بالنصوص المبيّنة لها أكبر .
- ٢- أن ضبط الاحتجاج بالنصوص الشرعية ركن أصيل ومعتبر قد قرره العلماء المحققون.
- ٣- أن تحري الدقة في انتقاء الألفاظ المعبرة عن المعاني، وتوظيفها فيما تقتضيه معانيها تبعاً لاصطلاح التخاطب يجعل المتعرض للنصوص الشرعية في مأمن من تحريف الخطاب الشرعي.

وبناء على ما تقرر فإن الباحثة توصي بما يأتي :

- ١- توعية المجتمع المعرفي بأهمية توفير النصوص الشرعية والأخذ بما قرره العلماء من ضوابط تحكم الاحتجاج بالنصوص الشرعية.
 - ٢- يتعين في التنظير والتأصيل ما يتعين في الاستنباط من النص من وجوب الإمام باللغة وبدلالات الألفاظ التي قررها العلماء ووفقاً لفهم السلف.
- * وأخيراً فهذا ما تيسر كتابته في هذا البحث الدقيق، وقد استغرق جهداً كبيراً -أحتسبه عند الله- بين جمعه وتنقيحه؛ فما كان في هذا البحث من صواب، فهو بفضل الله وتوفيقه، وما كان فيه من نقص وقصور فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء وأستغفر الله العظيم.

المراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- إحكام الفصول في أحكام الأصول: للإمام/ أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي رحمه الله (ت ٤٧٤هـ)، (ط: بدون)، (مكان النشر: بدون)، (ت: بدون).
- ٣- إحياء علوم الدين، ومعه المغني عن حمل الأسفار في الأسفار: لأبو حامد محمد الغزالي الطوسي النيسابوري (ت ٥٠٥هـ)، الطبعة الأولى، (مكان النشر: بدون)، دار ابن حزم، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ٤- ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول: لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، الطبعة الأولى، دمشق، دار السلام، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٥- أصول الفقه: لأبي النور زهير، (ط: بدون)، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث (ت: بدون).
- ٦- أعلام الموقعين عن رب العالمين: لمحمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان أبو عبيدة، الطبعة الأولى، السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ.
- ٧- الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق (مقال): الدكتور إدريس مقبول، شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات الإلكترونية.
- ٨- الإحكام في أصول الفقه: لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي أبو محمد (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، (ط: بدون)، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٩- الإحكام في أصول الأحكام: لأبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي (ت ٦٣١هـ) تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، الطبعة الأولى، الرياض: دار الصميعي، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ١٠- الإحكام في أصول الأحكام: لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي أبو محمد (ت ٤٥٦هـ)، الطبعة الأولى، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- ١١- الاعتصام: لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي أبو إسحاق (ت ٧٩٠هـ)، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض: مكتبة التوحيد، (ت: بدون).
- ١٢- الإيضاح في علل النحو: لأبي القاسم الزجاجي (ت ٣٣٧هـ)، تحقيق الدكتور مازن المبارك، (ط: بدون)، بيروت: دار النفائس، ٢٠١١م.
- إيضاح الوقف والابتداء: لمحمد بن القاسم بن محمد بن بشار، أبو بكر الأنباري (المتوفى: ٣٢٨هـ) تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م).
- ١٣- البحر المحيط في أصول الفقه: لمحمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي بدر الدين (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، الطبعة الثانية، (مكان النشر: بدون)، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ١٤- البرهان في أصول الفقه: لعبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي إمام الحرم (ت ٤٧٨هـ)، تحقيق عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى، قطر، دولة قطر، ١٣٩٩هـ.
- ١٥- التبحير شرح التحرير في أصول الفقه: لعلي بن سليمان المرادوي الحنبلي علاء الدين أبو الحسن (ت ٨٨٥هـ) تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، الطبعة الأولى، الرياض مكتبة الرشد، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ١٦- التحقيق والبان في وقائع الأعيان: لبلال البحر (مقال في شبكة الألوكة).
- ١٧- التعريفات: لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) تحقيق ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الطبعة الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ١٨- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: لعبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (ت ٧٧٢هـ) تحقيق: د. محمد حسن هيتو، الطبعة الثالثة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ.
- ١٩- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي): أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١هـ) تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

- ٢٠- الجديد في قاموس اللغة العربية: للأب جوزيف عبد الساتر الأنطوني يوسف الشيخ محمد، الطبعة الأولى، بيروت: دار ماهر، (ت: بدون).
- ٢١- الحضارة العربية الإسلامية: لنقولا زيادة (ت٢٠٠٦)، (ط: بدون)، (مكان النشر: بدون)، (ت: بدون).
- ٢٢- الحقيقة الشرعية في تفسير القرآن العظيم والسنة النبوية: لمحمد بن عمر بن سالم بازمول، الطبعة الأولى، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ١٤١٥ هـ-١٩٩٥ م.
- ٢٣- الرسالة: للشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت ٢٠٤ هـ) تحقيق: أحمد شاكر، الطبعة الأولى، مصر: مكتبة الحلبي، ١٣٥٨ هـ/ ١٩٤٠ م.
- ٢٤- الشاهد الشعري في مبثني الفصاحة والبلاغة: د. عيد محمد شبايك (مقال)، شبكة الألوكة.
- ٢٥- العدة في اصول الفقه: ابو يعلى محمد بن الحسن بن محمد بن خلف ابن الفراء (ت ٤٥٨ هـ)، تحقيق: احمد بن علي بن سير المباركي، الطبعة الثالثة، (مكان النشر: بدون)، ١٤٠٠ هـ-١٩٩٠ م.
- ٢٦- الفتح المبين بشرح الأربعين: لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (ت ٩٧٤ هـ) عني به: أحمد جاسم محمد المحمد قصي محمد نورس الحلاق أبو حمزة أنور بن أبي بكر الشيشي الداغستاني، الطبعة الأولى، جدة - المملكة العربية السعودية: دار المنهاج، ١٤٢٨ هـ-٢٠٠٨ م.
- ٢٧- الفروق (أنوار البروق في أنواع الفروق): لأبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤ هـ)، (ط: بدون)، عالم الكتب، (ت: بدون).
- ٢٨- القول الشاذ وأثره على الفتيا: لأحمد بن علي بن أحمد سير المباركي، الطبعة الأولى، السودان، دار العزة للنشر والتوزيع، (ت: بدون).

- ٢٩- القيمة البيانية: لعامر عمران علوان الخفاجي، مقال في الموقع الإلكتروني لكلية الدراسات القرآنية.
- ٣٠- المحصول في علم اصول الفقه: لفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق د. طه جابر فياض العلواني، الطبعة الثالثة، دمشق، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ.
- ٣١- المدخل الفقهي العام: لمصطفى أحمد الزرقا (ت ١٤٢٠هـ)، الطبعة الأولى، دمشق: دار القلم، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.
- ٣٢- المستصفي في علم الاصول: لأبو حامد الغازلي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، المدينة: شركة المدينة المنورة للطباعة، (ت: بدون).
- ٣٣- المسودة في أصول الفقه: لآل تيمية {بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبد السلام بن تيمية (ت ٦٥٢هـ)، وأضاف إليها الأب،: عبد الحليم بن تيمية (ت ٦٨٢هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (ت ٧٢٨هـ)} تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (ط: بدون)، لبنان: دار الكتاب العربي، (ت: بدون).
- ٣٤- المعجم الوسيط: {لإبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار}، الطبعة الثانية، استانبول-تركيا: المكتبة الاسلامية، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.
- ٣٥- المقدمات الممهّدات المؤلف: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: ٥٢٠هـ)، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٣٦- الملخص الثاني لكتاب (ما لا يعذر الفقيه بجهله للسلمي): للدكتور عبد الحكيم درقاوي.
- ٣٧- الموفقات: لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي أبو إسحاق (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، (ط: بدون)، القاهرة: دار ابن عفان، (ت: بدون).
- ٣٨- النكت والعيون (تفسير الماوردي): لأبو الحسن الماوردي (ت ٤٥٠هـ)، تحقيق السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، (ط: بدون)، لبنان، دار الكتب العلمية- مؤسسة الكتب الثقافية، (ت: بدون).

- ٣٩- الورقات في أصول الفقه: لأبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه الجويني السننسي الطائي النيسابوري المتوفى سنة (٤٧٨هـ) الطبعة الأولى، الرياض: دار العصيمي للنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ.
- ٤٠- الوسيط في علوم ومصطلح الحديث: لمحمد بن محمد أبو شهبة (ت ١٤٠٣هـ)، (ط: بدون)، القاهرة، دار الفكر العربي، (ت: بدون).
- ٤١- تعليق الشيخ محمد دراز على كتاب الموافقات للشاطبي.
- ٤٢- تفسير التحرير والتنوير: لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، (ت ١٣٩٣هـ)، (ط: بدون)، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤هـ.
- ٤٣- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن): لمحمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولى، القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٤٤- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: د. محمد أديب صالح، الطبعة الخامسة، دمشق- بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، (ت: بدون).
- ٤٥- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم: لزين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن السلامي البغدادي الدمشقي الحنبلي (ت ٧٩٥هـ) تحقيق الدكتور محمد الأحمد أبو النور، الطبعة الثانية، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- ٤٦- جمع الجوامع في أصول الفقه: لعبد الوهاب بن علي السبكي تاج الدين (ت ٧٧١هـ)، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، الطبعة الثانية، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٤٧- جوهر الكنز تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي البراعة: لنجم الدين أحمد بن إسماعيل بن الأثير الحلبي (ت ٧٣٧هـ)، تحقيق محمد زغلول سلام، الاسكندرية، منشأة المعارف، (ت: بدون).

- ٤٨- حجية الإجماع عند الإمام الشوكاني بين نظريته الأصولية وتطبيقاته الفقهية عارف محمد بحبيح المرادي، الطبعة الاولى، (مكان النشر: بدون)، دار ابن حزم، (ت: بدون).
- ٤٩- رأي الشيخ القرضاوي في معنى قوله ﷺ (ناقصات عقل ودين)، في موقعه الرسمي بعنوان «التيسير».
- ٥٠- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: لأبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ) الطبعة الثانية، (مكان النشر: بدون)، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- ٥١- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: لأبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، الطبعة الأولى، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، (ت: بدون).
- ٥٢- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: لأبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، (ط: بدون)، الرياض: مكتب المعارف، (ت: بدون).
- ٥٣- شبكة الفصحح لعلوم اللغة العربية.
- ٥٤- شرح الكوكب المنير: لمحمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار (ت ٩٢٧هـ)، تحقيق: د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد، (ط: بدون)، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٣هـ.
- ٥٥- شرح اللمع: لأبي إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦هـ): تحقيق عبد المجيد تركي، (ط: بدون)، بيروت: دار الغرب الإسلامي ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٥٦- شرح زاد المستقنع: لمحمد بن محمد المختار الشنقيطي مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية.
- ٥٧- صحيح مسلم المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ: لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (ط: بدون)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (ت: بدون).

- ٥٨- شرح تنقيح الفصول: لأبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ) تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، الطبعة الأولى، مصر: شركة الطباعة الفنية المتحدة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م.
- ٥٩- ضوابط منهجية في التعامل مع النص الشرعي: للدكتور قطب سانو مصطفى، (ت: بدون).
- ٦٠- عشرون تطبيقاً على قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب (مقال): لدكتور ربيع أحمد شبكة الألوكة.
- ٦١- علم أصول الفقه: لعبد الوهاب خلاف (ت ١٣٧٥هـ)، (ط: بدون)، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر (عن الطبعة الثامنة لدار القلم «مكان النشر: بدون»)، (ت: بدون).
- ٦٢- غريب الحديث: لأحمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي أبو سليمان، تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوي، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢ م.
- ٦٣- فتح الباري شرح صحيح البخاري: لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، (ط: بدون)، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- ٦٤- قاعدة إذا تعذرت الحقيقة يصار إلى المجاز بين الشرع والقانون (مقال): لدكتور أحمد التميمي في منتدى درر العراق، (ت: بدون).
- ٦٥- قواطع الأدلة في أصول الفقه: لمنصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي (ت ٤٨٩هـ)، تحقيق عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي - علي بن عباس بن عثمان الحكمي، (ط: بدون)، الرياض، مكتبة التوبة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨ م.
- ٦٦- كتاب الروح: لابي عبد الله محمد ابي بكر بن ايوب ابن قيم الجوزية، (ت ٧٥١)، محمد اجمل ايوب الاصلاحى، (ط: بدون)، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، (ت: بدون).
- ٦٧- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرر المضوية في عقد الفرقة المرضية: لمحمد بن أحمد السفاريني الأثري الحنبلي (ت ١١٨٨هـ)، (ط: بدون)، دمشق: مؤسسة الخافقين، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢ م.
- ٦٨- مجلة البحوث الإسلامية، التابعة للرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء الموقع الإلكتروني.

- ٦٩- مجموع الفتاوى: لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ) تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم: (ط: بدون)، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- ٧٠- محاضرات في مقاصد الشريعة: لأحمد الريسوني، الطبعة الثالثة، (مكان النشر: بدون)، دار الكلمة للنشر والتوزيع.
- ٧١- مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة: لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، (ط: بدون)، (مكان النشر: بدون). اختصره: محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلي شمس الدين، ابن الموصلية (ت: ٧٧٤هـ).
- تحقيق: سيد إبراهيم، الطبعة الأولى، القاهرة، دار الحديث، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٧٢- مختصر المنتهى شرح مختصر ابن الحاجب: محمود بن عبد الرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين الأصفهاني، أو الأصبهاني (ت ٧٤٩هـ)، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، (ط: بدون)، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
- ٧٣- مذكرة في أصول الفقه: لمحمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ)، الطبعة الخامسة، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٣٩٣هـ- ٢٠٠١م.
- ٧٤- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة: لعبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ) الطبعة الثالثة، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- ٧٥- مفردات القرآن (نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية) لعبد الحميد الفراهي (ت ١٣٤٩هـ)، تحقيق: محمد الإصلاحي، الطبعة الأولى، (مكان النشر: بدون)، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ٢٠٠٢م.
- ٧٦- مقدمة أسباب ورود الحديث مقال في موقع الراسخون في العلم بإشراف الشيخ المغامسي.
- ٧٧- ملخص أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله لدكتور عبد الحكيم درقاوي، بشبكة الألوكة.

- ٧٨- من تراثنا الحديث في اللغة والفكر والحضارة لعبد الله العي وآخرون، (ط: بدون)، (مكان النشر: بدون)، (ت: بدون).
- ٧٩- موسوعة توحيد رب العبيد، موسوعة إلكترونية تضم أبرز مؤلفات أئمة الإسلام.
- ٨٠- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر: لأحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الطبعة الأولى، (مكان النشر: بدون)، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٨١- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول المؤلف: عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (ت ٧٧٢هـ)، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

**مُخَالَفَةُ النَّصِّ مِنْ قَبْلِ رَاوِيهِ
وَأَثَرُ ذَلِكَ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ**

د. هشام يسري محمد العربي

أستاذ الفقه وأصوله المساعد

بكلية الشريعة وأصول الدين - جامعة نجران



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فمن القواعد المقررة أنه إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ وجب المصير إليه، ولم تجز مخالفته بأية حال، ولو كان خبر آحاد.

ومن الجدير بالذكر أن أخبار الآحاد تمثل غالبية السنن المروية عن النبي ﷺ، وإذا رددنا تلك الأخبار فإننا نهدر جزءاً كبيراً من النصوص الشرعية.

وقد اتفق الجمهور والمحققون من العلماء - كما سيأتي - على قبول خبر الواحد؛ وبناءً على ذلك فإنه يجب على الصحابي - ومن دونه بطبيعة الحال - إذا بلغه حديث عن النبي ﷺ أن يمثل له ويعمل به.

بيد أننا وجدنا مخالفة بعض الصحابة لبعض مروياتهم من الأحاديث في عملهم وفتاواهم؛ ومن ثم اشترط الإمام أبو حنيفة رحمه الله لقبول خبر الواحد ألا يخالف الصحابي الذي روى الحديث مضمون النص الذي رواه في عمله وفتواه، وتبعه على ذلك جمهور الحنفية وبعض المالكية.

ولذلك رأيت أن أجعل بحثي هذا في مناقشة هذه القضية، عارضاً لبعض النصوص التي ردها الحنفية لمخالفة رواياتها لها، وأثر ذلك في الحكم الشرعي.

أهداف البحث:

تتمثل مشكلة البحث في وجود مخالفات لبعض الصحابة لبعض مروياتهم من الأحاديث النبوية في عملهم أو فتاواهم؛ فهل تعتبر هذه المخالفة من الصحابي الذي روى الحديث بنفسه قادمة في صحة الحديث، أم أنه لا اعتبار لتلك المخالفة ما دام الحديث قد صححت روايته وثبت عن النبي ﷺ ولو كان خبر آحاد؟

ويهدف هذا البحث لمناقشة تلك القضية، أعني قضية مخالفة النص من قبل راويه، وآراء الفقهاء فيها، والنصوص التي ردها بعض الفقهاء لهذا السبب، وكيف يمكن أن نجيب عن هذه المخالفات، وأثر ذلك في الحكم الشرعي.

الدراسات السابقة :

هناك عدد من الدراسات السابقة التي تناولت هذه القضية، أذكر ما وقفت عليه منها:

(١) مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف «دراسة نظرية تطبيقية» للدكتور/

عبدالكريم النملة:

وهي دراسة نشرها مؤلفها سنة ١٤١٥هـ، وتوسع فيها؛ حيث أدخل فيها مخالفة الصحابي للحديث مخالفة كلية، كما أدخل فيها أيضًا مخالفته لعموم الحديث وظاهره. وهي دراسة جيدة.

(٢) حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه للدكتور/ عبدالله بن عويض

المطرفي:

وهي رسالة ماجستير بجامعة أم القرى، نوقشت سنة ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م، وهي دراسة جيدة، وإن كان بها بعض الاستطرادات في القسم النظري.

(٣) منهج المحدثين في الإعلال بمخالفة الراوي لما روى للدكتور/ عادل سعد

المطرفي:

وهي رسالة ماجستير بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، نوقشت سنة ١٤٢٤هـ. ولم أطلع عليها.

(٤) مخالفة الراوي لما رواه «دراسة أصولية مع بيان أثرها في مجالات الفقه المختلفة»

للدكتور/ محمود عبدالرحمن عبدالمنعم:

وهي دراسة نشرها مؤلفها قريباً سنة ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م، واستطرد فيها، وأدخل فيها مخالفة الصحابي ومخالفة غير الصحابي، كما أدخل فيها وجوهاً كثيرة اعتبرها من المخالفة، وهي ليست منها كالتخصيص. وتوسع في ذكر المسائل والتطبيقات التي اعتبرها أثراً لما ذكره. وكثير منها لا يجري على ما انتهيتُ إليه من تحديد المقصود بالمخالفة، والمقصود بالراوي.

(٥) تعليل حديث الراوي إذا جاء عنه ما يخالفه للدكتور/ محمد عمر بزمول:

وهو بحث منشور في مجلة جامعة أم القرى. ولم أطلع عليه.

(٦) حكم عمل الراوي وفتياه بخلاف ما روى وأثره في اختلاف الفقهاء للدكتور/

عبدالحق يدير:

وهو بحث، ولم أطلع عليه كذلك.

ويبقى الموضوع بعد كل ذلك يحتمل الإضافة والتحرير، والمزيد من الدراسات

والبحوث؛ ولذلك كان هذا البحث للإسهام في دراسة هذه القضية.

خطة البحث:

رأيت أن أجعل بحثي بعد المقدمة في تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة على النحو التالي:

تمهيد: حجية النص الشرعي.

المبحث الأول: اشتراط عدم مخالفة راوي الحديث لمضمون النص الذي رواه في

عمله وفتواه لقبول النص.

وفيه تمهيد ومطلبان:

تمهيد: المقصود بالمخالفة والراوي المخالف للنص.

المطلب الأول: مذهب الحنفية.

المطلب الثاني: مذهب الجمهور.

المبحث الثاني: النصوص التي ردها الحنفية بسبب مخالفة روايتها لمضامينها ومناقشتهم

فيها.

المبحث الثالث: أثر مخالفة النص من قبل راويه في الحكم الشرعي.

خاتمة البحث، وفيها ما توصل إليه من نتائج. تليها مراجع البحث.

منهج البحث:

يتبع هذا البحث المنهج الوصفي والاستقرائي في رصد آراء الفقهاء والأصوليين فيما

يعرض له من قضايا أصولية. كما يتبع المنهج التحليلي والمنهج الاستنباطي في مناقشة الأدلة

والنصوص.

وقد اقتصرْتُ في النصوص التي ردها الحنفية بسبب مخالفة روايتها لها على خمسة أحاديث فقط من جملة نحو ثلاثين حديثاً وقفتُ عليها مما يجري على شرط البحث نظراً لنطاق البحث وحجمه المسموح به.

وحسبي أنني عرضتُ القضية وكافة الآراء فيها، وناقشتُ الأدلة، ودللتُ على ما ذهبْتُ إليه في موضوعية وتجرد، بعيداً عن التعصب أو التحامل، والله من وراء القصد.

تمهيد

حجية النص الشرعي

يقصد بالنص الشرعي نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. والقرآن الكريم - كما عرفه الأصوليون وغيرهم - هو: كلام الله تعالى المنزل على نبيه محمد ﷺ، المنقول إلينا بالتواتر بلفظه ومعناه، المتعبد بتلاوته وأحكامه، المعجز بأقصر سورة منه، المكتوب في المصاحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس^(١). والسنة النبوية هي: كل ما نسب إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير^(٢). وهذا عند الأصوليين، ولها تعريفات أخرى عند غيرهم ليس هذا مجال ذكرها. وتلتقي نصوص القرآن الكريم ونصوص السنة النبوية في أن كلا منهما وحي من الله تعالى، قال سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٣)، لكن نصوص القرآن وحي بلفظه ومعناه، ونصوص السنة وحي بمعناه دون لفظه، كما أن نصوص القرآن كلها متواترة، بخلاف نصوص السنة فمنها المتواتر ومنها غير المتواتر (الآحاد) - كما سيأتي. وحجية النص الشرعي إنما يقصد بها مدى صلاحية تلك النصوص للاحتجاج بها على الأحكام الشرعية، بما أن النصوص هي أساس التشريع، وما عداها من أدلة إنما هو مستنبت منها وراجع إليها^(٤). والاحتجاج بنصوص القرآن الكريم لم يكن يوماً محل خلاف بين أحد من المسلمين؛ ذلك أن القرآن - كما مرّ في تعريفه - ثابت بأعلى درجات التواتر الذي يفيد العلم اليقيني الضروري.

-
- (١) راجع: المدخل لدراسة القرآن الكريم للدكتور/ محمد محمد أبو شهبة ص(١٩-٢٢)، وتاريخ التشريع الإسلامي للشيخ مناع القطان ص(٣٩)، ومباحث في علوم القرآن له أيضاً ص(١٥-١٦).
- (٢) راجع: شرح مختصر ابن الحاجب لعضد الدين الإيجي (٢/ ٢٩٠)، وأيضاً: أصول الفقه للدكتور/ محمد أبو النور زهير (٣/ ٨٦)، وأصول التشريع الإسلامي لعلي حسب الله ص(٤٣)، وحجية السنة للدكتور/ عبد الغني عبد الخالق ص(٦٨).
- (٣) سورة النحل: آية رقم (٤٤).
- (٤) انظر: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي للدكتور/ محمد أديب صالح (١/ ٥٠-٥١).

أما نصوص السنة فقد ظهر على مدار التاريخ الإسلامي الطويل بعض الفرق الضالة التي جادلت في حجية السنة، وأثارت عددًا من الشبهات التي فندها وأجاب عنها علماء المسلمين قديمًا وحديثًا منذ كتب الإمام الشافعي رسالته في الأصول، وعرض لمقالتهم وفندها بما يكفي المنصف، وحتى العديد من علمائنا ومشايخنا في العصر الحاضر، مثل ما كتبه الدكتور / عبدالغني عبدالخالق، الأستاذ بكلية الشريعة بجامعة الأزهر - رحمه الله - في رسالته المتميزة عن «حجية السنة».

وفي الحقيقة لا أرى حاجة في هذا المقام لبسط القول في حجية السنة، ولكن أسوق بعض النصوص فقط الدالة على وجوب طاعة الرسول ﷺ. فمن ذلك:

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (١). وقال سبحانه: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ (٢). وقال عزَّ من قائل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ (٣). وقال عزَّ وجلَّ: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ (٤).

وقال ﷺ: «لَا أُلْفِينَ أَحَدَكُمْ مَتَكَّنًا عَلَى أُرَيْكْتِهِ يَأْتِيهِ الْأَمْرُ مِنْ أَمْرِي مِمَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ؛ فَيَقُولُ لَا نَدْرِي، مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ» (٥). وقال أيضًا: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا يَوْشِكُ رَجُلٌ شَبَعَانُ عَلَى أُرَيْكْتِهِ، يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ؛ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ

(١) سورة النساء: آية رقم (٥٩).

(٢) سورة النور: آية رقم (٥٤).

(٣) سورة الأحزاب: آية رقم (٣٦).

(٤) سورة النساء: آية رقم (٨٠).

(٥) رواه أبو داود في السنة، باب في لزوم السنة، رقم (٤٦٠٥)، والترمذي في العلم، باب ما نهى عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ، رقم (٢٦٦٣)، وابن ماجه في مقدمة سننه، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ، رقم (١٣)، وأحمد (٨ / ٦) من حديث عبيدالله بن أبي رافع عن أبيه مرفوعًا. ونحوه عن أبي هريرة.

حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه»، وفي رواية زيادة: «ألا وإن ما حرم رسول الله مثل ما حرم الله»^(١).

قال الشافعي: «وما سنَّ رسول الله فيما ليس لله فيه حكم - فبحكم الله سنَّه. وكذلك أخبرنا الله في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٥٢) صِرَاطَ اللَّهِ»^(٢)، وقد سنَّ رسول الله مع كتاب الله، وسنَّ فيما ليس فيه بعينه نص كتاب. وكل ما سنَّ فقد ألزما الله اتباعه، وجعل في اتباعه طاعته، وفي العنود عن اتباعها معصيته التي لم يعذر بها خلقاً، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول الله مخرجاً لما وصفتُ وما قال رسول الله»^(٣).

والسنة - كما سبقت الإشارة - تنقسم من حيث ورودها إلى سنة متواترة وسنة آحادية، فالسنة المتواترة هي التي يرويهها جمع يحيل العقل والعادة تواطؤهم على الكذب، عن جمع مثلهم في جميع مراحل الإسناد. وهناك أقوال عديدة أضرب عنها صفحاً في تحديد عدد التواتر^(٤)، وقد قال الحافظ ابن حجر العسقلاني: «لا معنى لتعيين العدد على الصحيح»^(٥). وهي تفيده العلم اليقيني بلا خلاف^(٦).

أما سنة الأحاد: فهي التي لم تبلغ حد التواتر^(٧)، سواء كانت مشهورة^(٨) أو عزيزة^(٩) أو غريبة^(١٠).

(١) رواه أبو داود رقم (٤٦٠٤)، والترمذي رقم (٢٦٦٤)، وابن ماجه رقم (١٢)، وأحمد (٤ / ١٣٠، ١٣٢)، والدارمي رقم (٥٨٦) من حديث المقدم بن معدي كرب.

(٢) سورة الشورى: آية رقم (٥٢-٥٣).

(٣) الرسالة ص (٨٨-٨٩).

(٤) راجع: نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر لابن حجر ص (٣٧-٣٨)، وتدريب الراوي للسيوطي (٢ / ١٦٨-١٦٩)، وعلوم الحديث ومصطلحه للدكتور/ صبحي الصالح ص (١٤٧-١٤٨).

(٥) نزهة النظر ص (٣٧).

(٦) راجع: المستصفي للغزالي (١ / ١٣٢-١٣٤)، ونزهة النظر ص (٤١)، وتحرير المنقول وتهذيب علم الأصول للمرداوي ص (١٥٩-١٦٠)، وتدريب الراوي (٢ / ١٦٨)، وعلوم الحديث ومصطلحه ص (١٥١).

(٧) انظر: المستصفي (١ / ١٤٥)، وروضة الناظر لابن قدامة (١ / ٣٦٢)، وتحرير المنقول ص (١٦٢)، ونزهة النظر ص (٥٥).

(٨) السنة المشهورة: هي ما لها طرق محصورة بأكثر من اثنين، والبعض يسميها المستفيضة. انظر: نزهة النظر ص (٤٩)، وتدريب الراوي (٢ / ١٧٥).

(٩) السنة العزيزة: هي التي لا يرويهها أقل من اثنين عن اثنين. وسميت بذلك لقلّة وجودها، أو لكونها عزت أي تقوّت بمجيئها من طريق أخرى. انظر: نزهة النظر ص (٥٠-٥١)، وتدريب الراوي (٢ / ١٧٥).

(١٠) السنة الغريبة: هي ما تفرد بروايتها شخص واحد، في أي موضع وقع التفرد به من السند. انظر: نزهة النظر ص (٥٤)، وتدريب الراوي (٢ / ١٧٥-١٧٧).

وقد اختلف فيما تفيده أخبار الآحاد على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن أخبار الآحاد تفيد الظن؛ لاحتمال ورود الخطأ والسهو على الراوي. وهذا القول ذهب إليه النووي في التقريب، وإمام الحرمين في البرهان، والغزالي، وأكثر الأصوليين^(١).

القول الثاني: ويرى أصحابه أن أخبار الآحاد التي احتفت بها القرائن تفيد القطع، أما تلك التي تجردت عن القرائن فتبقى على الظنية. وقد ذهب إلى هذا القول أكثر أهل الحديث، وهو قول الآمدي، وابن حجر، والشوكاني، وغيرهم^(٢). ونسبه الدكتور/ عبدالغني عبدالخالق إلى الجمهور^(٣).

حيث اعتبروا أن خبر الآحاد الذي احتف بالقرائن يفيد العلم النظري، وذلك كتخريج الشيخين للحديث في صحيحيهما، أو أن يكون للحديث طرق متباينة سالمة من ضعف الرواة والعلل كالمشهور، أو أن يكون الحديث مسلسلا بالأئمة المتقين.

القول الثالث: ويرى أن أخبار الآحاد متى صحت فهي تفيد العلم القطعي كالمتواتر، دون تفرقة بين أحاديث الصحيحين وأحاديث غيرهما. وهو مذهب الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، وقول جماعة من أصحاب الحديث^(٤). ونصره ابن حزم، وقال: «إن خبر

(١) راجع: العدة في أصول الفقه (٣/ ٨٩٨)، وما بعدها، والتمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الكلوزاني (٣/ ٧٨)، والكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي ص (١٨)، وما بعدها، والبرهان في أصول الفقه (١/ ٥٩٩)، وما بعدها، والمستصفي (١/ ١٤٥-١٤٦)، والبحر المحيط للزركشي (٦/ ١٣٥)، وتحرير المنقول ص (١٦٢)، وعلوم الحديث ومصطلحه ص (١٥١)، وحكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه لعبدالله المطرفي ص (٤١، ٤٧، ٤٩)، وخبر الواحد وحجتيه للدكتور/ أحمد محمود عبدالوهاب الشنقيطي ص (١١٩)، وما بعدها.

(٢) راجع: الإحكام للآمدي (٢/ ٤٤)، ونزهة النظر ص (٥٨-٦٤)، وإرشاد الفحول (١/ ٢٥٥-٢٥٦)، وعلوم الحديث ومصطلحه ص (١٥١)، وخبر الواحد وحجتيه ص (١٨٣)، وما بعدها.

(٣) انظر: حجية السنة ص (٤١١).

(٤) راجع: العدة في أصول الفقه (٣/ ٨٩٨-٩٠٠)، والتمهيد في أصول الفقه (٣/ ٧٨)، والإحكام للآمدي (٢/ ٤٣-٤٤)، وروضة الناظر لابن قدامة (١/ ٣٦٣-٣٦٤)، والبحر المحيط للزركشي (٦/ ١٣٥-١٣٧)، وتحرير المنقول ص (١٦٢)، وعلوم الحديث ومصطلحه ص (١٥١)، وحكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص (٤٠-٤٦)، وخبر الواحد وحجتيه ص (١٤٦)، وما بعدها.

الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به موجب للعمل والعلم معاً^(١). وهو ظاهر كلام ابن تيمية^(٢). وأيده ابن القيم، وأطال في الاستدلال له^(٣). وقوّاه غير واحد من أهل العلم^(٤).

وفي الحقيقة بعد مطالعة كثير مما ذكره المحدثون والأصوليون في مسألة خبر الواحد، وهل يفيد الظن أو اليقين، أو كما يعبر كثير منهم هل يفيد العمل فقط أو العلم والعمل، وهل العلم الذي يفيد خبر الواحد علم ضروري أو علم نظري - لا أرى كبير فائدة لكثير مما قيل، وهو أقرب إلى الجدل النظري أكثر منه للواقع العملي وما يترتب عليه من أثر. وما أراه هو أن الحديث متى صح عن رسول الله ﷺ وجب المصير إليه، ولم تجز مخالفته بأية حال، ولو كان خبر آحاد.

وأن الله سبحانه فيما نصب لنا من أدلة شرعية ودلائل لم يحصرها في دائرة اليقين وحدها، وأن الظن الغالب كافٍ في ثبوت النص، ولا يخفى ابتناء كثير من الأحكام على الظن الغالب. ولقد أطال الشافعي وأجاد في الاستدلال لحجية خبر الواحد^(٥)، فمن ذلك قول النبي ﷺ: «نُصِرَ اللهُ امرأً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه؛ فرب حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقهٍ ليس بفقيه»^(٦). كما أن المسلمين تحولوا في قبلتهم عن المسجد الأقصى إلى

(١) الإحكام في أصول الأحكام (١/ ١١٧).

(٢) راجع: المسودة في أصول الفقه لآل تيمية ص (٢٤٠ - ٢٤٨).

(٣) راجع: مختصر الصواعق المرسل على الجهمية والمعتلة (٤/ ١٤٦٥، وما بعدها).

(٤) راجع: علوم الحديث ومصطلحه ص (١٥١)، ووجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين للشيخ ناصر الدين الألباني ص (٥، وما بعدها)، وحكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص (٥٠ - ٥١).

(٥) راجع: الرسالة ص (٣٦٩ - ٤٦١).

(٦) رواه أبو داود في العلم، باب فضل نشر العلم، رقم (٣٦٦٠)، والترمذي في العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، رقم (٢٦٥٦، ٢٦٥٧، ٢٦٥٨)، وابن ماجه في مقدمة سننه، باب من بلغ علماً، رقم (٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٦)، وأحمد (١/ ٤٣٦، ٣/ ٢٢٥، ٤/ ٨٠، ٨٢، ٥/ ١٨٣)، والدارمي في مقدمة سننه رقم (٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠) عن زيد بن ثابت وابن مسعود وجبير بن مطعم وأنس بن مالك وأبي الدرداء باختلاف يسير في اللفظ. وهذا لفظ أبي داود.

البيت الحرام بخبر واحد^(١). وقد كان رسول الله ﷺ يرسل أصحابه ورسوله في كل أمره آحادًا ولاة وقضاة ومفتين ومعلمين ومنذرين^(٢). وأنهم كانوا يعلمون الناس العقيدة والشريعة والأخلاق، دون تفرقة بين شيء منها.

والوقائع التي يستدل بها الكثيرون على ظنية أخبار الآحاد كقصة ذي اليمين، واستحلاف عمر، وإنكار عائشة على ابن عمر، وغير ذلك إنما سببها أنهم أتوا بجديد يخالف معتقد السامع؛ فكان التشدد في قبوله وطلب التأييد من غيره.

ومن الجدير بالذكر أن أخبار الآحاد تمثل غالبية السنن المروية عن النبي ﷺ، وإذا رددنا تلك الأخبار فإننا نهدر جزءًا كبيرًا من النصوص الشرعية.

وقد اتفق الجمهور والمحققون من العلماء على قبول خبر الواحد^(٣). يقول أستاذنا الدكتور / محمد بلتاجي - رحمه الله: «أما خبر الواحد فإنه يجب قبوله أيضًا إذا استوفى شروط صحة الرواية المتفق عليها بين ذوي المناهج جميعًا، بأن يكون راويه - في كل طبقة - مسلمًا عاقلًا ضابطًا لما يرويه غير متهم بما يطعن في عدالته من زندقة أو سفه أو بدعة تحمله على الكذب، أو شهرة بالكذب، فإذا استوفى هذه الشروط فإنه يجب الالتزام به كما نلتزم بالمتواتر والمشهور»^(٤).

وبناءً على ذلك فإنه يجب على الصحابي - ومن دونه بطبيعة الحال - إذا بلغه حديث صحيح النسبة إلى النبي ﷺ أن يمثل له وأن يعمل به، وألا يقدم عليه غيره.

غير أننا وجدنا بعض الفقهاء يشترطون شروطاً أخرى في متن الحديث بالإضافة إلى الشروط المتفق عليها في الإسناد لقبول الحديث، فالحنفية يشترطون لقبول خبر الواحد خمسة شروط، هي:

أولاً: ألا يخالف مضمون خبر الواحد ما تضمنه أحد المصادر السابقة عليه في حجيتها،

(١) راجع: الرسالة ص (٤٠٧-٤٠٨).

(٢) راجع: الرسالة ص (٤٠٩-٤٢٤).

(٣) راجع في ذلك: الرسالة للشافعي ص (٤٠١، وما بعدها).

(٤) مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري (٢ / ٦٤٢).

الكتاب والسنة المتواترة والسنة المشهورة، والأصول التشريعية المتفق عليها المأخوذة من مجموع نصوص هذه المصادر.

ثانياً: ألا يخالف الصحابي الذي روى الحديث مضمون روايته في عمله وفتواه. وهو موضوع بحثنا.

ثالثاً: ألا ينكر راوي الخبر أنه رواه؛ لأنه بمثابة الطعن في الرواية.

رابعاً: ألا يرد خبر الواحد فيما تعم به البلوى؛ لأن العادة تقتضي استفاضة روايته ونقله مع حاجة الناس إليه.

خامساً: ألا يكون الخبر متروك الاحتجاج به في عصر الصحابة^(١).

والمالكية يشترطون لقبوله:

أولاً: ألا يخالف خبر الواحد ظاهر القرآن، دون أن يكون له ما يعضده من إجماع أو عمل أهل المدينة.

ثانياً: ألا يخالف خبر الواحد الأصول والقواعد الشرعية المقررة.

ثالثاً: ألا يخالف خبر الواحد ما يطلق عليه مالك عمل أهل المدينة^(٢).

ولستُ بصدد تفصيل القول في جميع تلك الشروط، وهي مبسوطة في العديد من المراجع المشار إليها.

ولا تخفى على المتخصص الأسباب التي أدت إلى تشدد الحنفية خاصة في قبول الحديث، فقد نشأ المذهب الحنفي في الكوفة بالعراق في بيئة بعيدة عن مركز العلم النبوي في المدينة المنورة، وكان العراق موطن الشيعة والخوارج، وعلى أرضه دارت أشد الفتن، وقد

(١) راجع: أصول السرخسي (١/ ٣٦٤ - ٣٧٠، ٢/ ٣ - ٦)، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبدالعزیز البخاري (٣/ ٩ - ١٨)، وقواعد في علوم الحديث للتهانوي ص (١٢٥ - ١٢٦، ٢٠٢)، وأصول التشريع الإسلامي ص (٦٠، وما بعدها)، ومناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري (١/ ٢٢٧ - ٢٣٤)، ومخالفة الراوي لما رواه «دراسة أصولية مع بيان أثرها في مجالات الفقه المختلفة» للدكتور/ محمود عبدالرحمن عبدالمنعم ص (٦).

(٢) راجع: مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري (٢/ ٤٢٣ - ٤٢٨)، ومخالفة الراوي لما رواه ص (٥ - ٦). وراجع: مالك ص (٣٠٧، وما بعدها).

شاع فيه الوضع في الحديث تأييداً للمذاهب السياسية وغيرها؛ مما جعل علماء يقلون من رواية الحديث ويتشددون في قبوله تحرزاً من الوقوع في الأحاديث الموضوعية والمكذوبة على رسول الله ﷺ. وهذا ما دعاهم إلى اللجوء إلى الرأي وضروره أكثر من غيرهم لسد الاحتياجات التشريعية في هذه البيئة الأكثر تعقيداً ومستجداتٍ بالمقارنة مع بيئة المدينة والحجاز بصفة عامة^(١).

كما كان للمالكية معاييرهم في قبول الحديث، مما لا يمكن بسطه في هذا الموضوع. وأياً ما كان الأمر فما أريد أن أثبته هنا هو تقرير وجوب العمل بأخبار الأحاد متى صحت نسبتها إلى النبي ﷺ. أما اشتراط عدم مخالفة الراوي لما رواه في عمله وفتواه فهو موضوع بحثنا، وأفصل القول فيه في المباحث التالية.

(١) راجع في ذلك: تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ مناع القطان ص(٢٩٠-٢٩١).

المبحث الأول

اشتراط عدم مخالفة راوي الحديث لمضمون النص

الذي رواه في عمله وفتواه لقبول النص

ويشتمل على تمهيد ومطلين:

تمهيد: المقصود بالمخالفة والراوي المخالف للنص:

بدايةً لأبد من تحديد المقصود بالمخالفة، وراوي الحديث المخالف لمضمون النص

الذي رواه:

أولاً: المقصود بالمخالفة:

المخالفة المقصودة هنا أن يخالف راوي الحديث النص الذي رواه مخالفة كلية؛ بحيث يناقض قوله أو فعله أو فتواه ما دلَّ عليه النص الذي رواه، ويغيره مغايرة تامة^(١).

ولذلك لا يدخل ضمن المخالفة ما إذا كان عمل الراوي أو فتواه من قبيل تخصيص النص العام، أو حمله على بعض وجوهه مما تكون المخالفة فيه مخالفة جزئية؛ لأنه لا يصدق عليه حينئذ أنه خالف النص بإطلاق. وكذلك إذا ادعى الراوي صراحةً أن النص منسوخ؛ لأنه في هذه الحالة لا يكون مخالفاً له؛ لعدم جواز العمل بالمنسوخ وترك الناسخ^(٢).

ثانياً: المقصود بالراوي المخالف للنص:

ليست كل مخالفة من الرواة تكون قاذحة على رأي البعض على الأقل^(٣)، وإنما مخالفة

الصحابي خاصة؛ فلماذا مخالفة الصحابي خاصة؟

الصحابة هم أعلم الناس بالشرعية بعد النبي ﷺ؛ لما شاهدوه وعاشوه من نزول الوحي، وإطلاعهم على أسباب نزوله ووروده، ومصاحبتهم للنبي ﷺ في جميع أحواله، ومشاهدتهم للقرائن الحالية والمقالية، بالإضافة إلى علمهم الفطري بالعربية التي نزل القرآن

(١) راجع: مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف للدكتور/ عبدالكريم النملة ص(٢٩).

(٢) راجع: أصول السرخسي (٢/ ٦-٧)، ومخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف ص(٢٣٨-٢٤٠)، ومخالفة الراوي لما رواه ص(٤٦-٥٢).

(٣) راجع في ذلك: مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف ص(١٧-١٨)، ومخالفة الراوي لما رواه ص(٧٨-٨٣، ١١٧-١٢٣)، وأيضاً: حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص(٩٧-٩٩).

بها بين أظهرهم؛ فهم تلاميذ النبي ﷺ الذين تلقوا عنه مباشرة، وعودهم الاجتهاد في حياته عليه الصلاة والسلام وأقرهم وبيّن لهم وصوبهم وخطأهم، حتى صدق فيهم قوله ﷺ: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته»^(١). ولا يخفى أن قول الصحابي أحد الأدلة الشرعية المختلف فيها، وليس ذلك لأحد غير الصحابة^(٢).

فلذلك كان قبول الحديث الذي خالفه الصحابي الذي رواه محل خلاف بين الفقهاء-

كما سنبين.

المطلب الأول: مذهب الحنفية:

ذهب الإمام أبو حنيفة رحمه الله إلى أنه يشترط لقبول خبر الواحد ألا يخالف الصحابي الذي روى الحديث مضمون روايته في عمله وفتواه. وتبعه على ذلك جمهور الحنفية^(٣)، وهو أحد قولي مالك، والقاضي الباقلاني من المالكية^(٤).

ومخالفة الصحابي للحديث إما أن تكون قبل روايته للحديث، وإما أن تكون بعد روايته له، ويعلم ذلك من التاريخ. وقد لا نعلم أكانت مخالفته للحديث قبل روايته له أو بعدها؛ لعدم علمنا بالتاريخ.

فإن كانت المخالفة بتاريخ قبل الرواية؛ فإنها لا تقدر في صحة الحديث، وتحمل على أن ذلك كان مذهبه قبل أن يسمع الحديث، فلما سمع الحديث رجع إليه.

(١) رواه البخاري في الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، رقم (٢٦٥٢)، واللفظ له، وفي المناقب، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، رقم (٣٦٥١)، ومسلم في فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة رضي الله عنهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، رقم (٢٥٣٣) من حديث ابن مسعود. وهو مروى عن جماعة من الصحابة، منهم: عمر بن الخطاب، وأبو هريرة، وعائشة، وعمران بن حصين رضي الله عنهم جميعاً.

(٢) راجع في هذا المعنى: مخالفة الراوي لما رواه ص (١١٩-١٢١).

(٣) راجع: أصول السرخسي (٢/ ٥-٦)، وكشف الأسرار (٣/ ٦٣-٦٤)، والتقريب والتحبير في شرح التحرير لابن أمير حاج (٢/ ٢٦٦)، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت للأنصاري (٢/ ١٦٣)، وإرشاد الفحول (١/ ٢٩٤-٢٩٥).

(٤) راجع: المحصول في أصول الفقه لابن العربي ص (٨٩)، وأيضاً: مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف ص (١١٢).

وكذلك إن لم يعلم التاريخ؛ لأن الحمل على أحسن الوجهين واجب، ما لم يتبين خلافه، وهو أن يكون ذلك منه قبل أن يبلغه الحديث، ثم بلغه فرجع إليه^(١). وهذا لأن الحديث حجة في الأصل بيقين، وقد وقع الشك في سقوطه؛ فلا يسقط بالشبهة^(٢).

أما إن كانت المخالفة بتاريخ بعد الرواية فيحدثنا السرخسي عن مذهب الحنفية فيقول: «فإن الحديث يخرج به من أن يكون حجة؛ لأن فتواه بخلاف الحديث أو عمله من أبين الدلائل على الانقطاع، وأنه الأصل للحديث، فإن الحال لا تخلو إما إن كانت الرواية تقولا منه، لا عن سماع؛ فيكون واجب الرد، أو تكون فتواه وعمله بخلاف الحديث على وجه قلة المبالاة والتهاون بالحديث؛ فيصير به فاسقًا لا تقبل روايته أصلاً، أو يكون ذلك منه عن غفلة ونسيان، وشهادة المغفل لا تكون حجة؛ فكذلك خبره، أو يكون ذلك منه على أنه علم انتساح حكم الحديث، وهذا أحسن الوجوه فيجب الحمل عليه تحسینًا للظن بروايته وعمله؛ فإنه روى على طريق إبقاء الإسناد، وعلم أنه منسوخ فأفتى بخلافه، أو عمل بالناسخ دون المنسوخ، وكما يتوهم أن يكون فتواه أو عمله بناءً على غفلة أو نسيان يتوهم أن تكون روايته بناء على غلط وقع له، وباعتبار التعارض بينهما ينقطع الاتصال»^(٣).

فهنا يعتبر الحنفية ومن وافقهم أن مخالفة الصحابي راوي الحديث لما رواه قاذحة في الحديث؛ لأن مخالفته إن كانت حقًا لوقوفه على أنه منسوخ أو ليس بثابت، وهو الظاهر من حاله؛ فقد بطل الاحتجاج بالحديث؛ لأن المنسوخ وما هو ليس بثابت ساقط العمل والاعتبار^(٤).

وقد عدّ بعض الأصوليين المعاصرين وجوهًا عديدة لمخالفة الراوي للنص الذي رواه، أذكر منها من يمكن أن ينطبق على الصحابي خاصة مما تؤيده الوقائع:

(١) أصول السرخسي (٢ / ٥).

(٢) راجع: كشف الأسرار (٣ / ٦٣ - ٦٤)، والتقريب والتجسير (٢ / ٢٦٦)، وأيضًا: مخالفة الراوي لما رواه ص (٤٣).

(٣) أصول السرخسي (٢ / ٦).

(٤) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٣ / ٦٣).

أولاً: اطلاع الصحابي على ناسخ:

وهذا الوجه أقوى الوجوه، وأكثرها ذكرًا في كتب الأصوليين؛ لأن رواية المنسوخ ليست ممنوعة، وإنما الممنوع العمل به بعد نسخه^(١).

وقد أشرت من قبل إلى أن الصحابي لو صرح بالنسخ لم يكن في المسألة مخالفة؛ لأن المنسوخ لا يجوز العمل به، ولكن الحمل على النسخ هنا يكون تحسینًا للظن بالصحابي أنه لا يخالف النص الذي رواه إلا لعلمه بأنه منسوخ. فهو وجه احتمالي^(٢).

وقال صاحب فواتح الرحموت: «ولو ترك الصحابي نصًا مفسرًا غير قابل للتأويل تعين علمه بالناسخ؛ لأن مخالفة المفسر عسى أن تكون كبيرة، والصحابي أجل من أن يرتكبه، ولا يحتمل التأويل حتى يكون مؤولا؛ فتعين النسخ لا غير»^(٣).

ثانيًا: مخالفة النص أصلاً أو قاعدة عامة:

وهذا مما اشترطه فقهاء الحنفية والمالكية - كما سبقت الإشارة - للعمل بأخبار الآحاد، ألا يخالف الأصول الأقوى والقواعد المقررة العامة المستنبطة من تلك الأصول؛ مراعاة للاتساق بين كليات الشريعة وجزئياتها^(٤).

وهذا قد يكون حاملاً للراوي على مخالفة الحديث الذي رواه، ومثاله - كما سيأتي - مخالفة السيدة عائشة للنص الذي روتته أن رسول الله ﷺ قال: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه»^(٥)؛ لمعارضته لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^(٦). ونحوه عن ابن عباس - وسيأتي أيضًا.

(١) انظر: مخالفة الراوي لما رواه ص (١٤٧).

(٢) في المسألة كلام كثير لا يتسع له مجال البحث، ويمكن مراجعته في: مخالفة الراوي لما رواه ص (١٤٧)، وما بعدها.

(٣) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ١٦٣).

(٤) راجع: مخالفة الراوي لما رواه ص (١٨٠ - ١٨٦).

(٥) رواه البخاري في الصوم، باب من مات وعليه صوم، رقم (١٩٥٢)، ومسلم في الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، رقم (١١٤٧).

(٦) سورة النجم: آية رقم (٣٩).

ثالثًا: مخالفة الصحابي لما رواه لنسيانه إياه:

قد تكون مخالفة الصحابي للنص الذي رواه بسبب نسيانه إياه؛ مما يجعله يفتي أو يعمل بخلافه، حتى إذا ذُكر به رجوع^(١).

كالذي وقع لعمر بن الخطاب حينما كان يفتي بأن التيمم إنما يجرى عن الحدث الأصغر دون الأكبر؛ فقد روي أن رجلاً أتى عمر فقال: إني أجنب فلم أجد ماء، فقال: لا تصل. فقال عمار: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سرية فأجنبنا فلم نجد ماء، فأما أنت فلم تصل، وأما أنا فتمعكت في التراب واصلت، فقال النبي ﷺ: «إنما كان يكفيك أن تضرب بيدك الأرض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك»، فقال عمر: اتق الله يا عمار! قال: إن شئت لم أحدث به. فقال عمر: نوليك ما توليت^(٢).

فعمر رضي الله عنه لم يقنع بقول عمار ولم يتذكره، وإن كان في الوقت نفسه لم يمنعه عن التحديث على مسئوليته. وصحيح أن عمر لم يرو الحديث، لكنه سمعه من النبي ﷺ كما أفاد عمار، بل كان صاحب الواقعة التي قال فيها النبي ﷺ ذلك، ولكنه نسي النص فأفتى بخلافه.

ومن الأمثلة على ذلك أيضًا ما رواه البيهقي وغيره عن حيان بن عبيد الله العدوي قال: سئل لاحق بن حميد أبو مجلز وأنا شاهد عن الصرف، فقال: كان ابن عباس لا يرى به بأسًا زمانا من عمره، حتى لقيه أبو سعيد الخدري، فقال له: يا ابن عباس، ألا تتقي الله؟! حتى متى تؤكل الناس الربا؟ أما بلغك أن رسول الله ﷺ قال ذات يوم وهو عند زوجته أم سلمة: «إني أشتهي تمر عجوة»، وإنها بعثت بصاعين من تمر عتيق إلى منزل رجل من الأنصار، فأتيت بدلها بصاع من عجوة، فقدمته إلى رسول الله ﷺ، فأعجبه فتناول ثمرة، ثم أمسك، فقال: «من أين لكم هذا؟» قالت: بعثت بصاعين من تمر عتيق إلى منزل فلان، فأتينا بدلها من

(١) راجع: مخالفة الراوي لما رواه ص (٢٣٨-٢٤١)، وأيضًا: حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص (٨٩-٩١).

(٢) رواه البخاري في التيمم، باب التيمم هل ينفخ فيهما، رقم (٣٣٨)، وفي باب التيمم للوجه والكفين، رقم (٣٤٢)، ومسلم في الحيض، باب التيمم، رقم (٣٦٨)، واللفظ له.

هذا الصاع الواحد، فألقى التمرة من يده، وقال: «ردوه ردوه، لا حاجة لي فيه؛ التمر بالتمر، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والذهب بالذهب، والفضة بالفضة، يدًا بيد، مثلاً بمثل، ليس فيه زيادة ولا نقصان، فمن زاد أو نقص فقد أربى، وكل ما يكال أو يوزن»، فقال ابن عباس: ذكرتني يا أبا سعيد أمرًا أنسيته، أستغفر الله وأتوب إليه. وكان ينهي بعد ذلك أشد النهي^(١).

فقول ابن عباس: «أنسيته» يدل على أنه كان يعلمه قبل ذلك.

تلك أهم الاحتمالات الواردة لمخالفة الصحابي راوي الحديث النص الذي رواه، وهي - كما هو واضح - ليست ردًا للحديث، ولا تقديمًا لفعل الصحابي أو فتواه عليه، وإنما هي تحرُّر في قبول الحديث - وسيأتي إيراد الأحاديث التي ردوها لأجل مخالفة روايتها لها في عملهم أو فتاواهم - وقد سبقت الإشارة إلى الأسباب التي أدت إلى تشدد المذهب الحنفي في قبول الأخبار، بخلاف غيره من المذاهب وبخاصة التي نشأت في منطقة الحجاز والمدينة^(٢).

وقد مال إمام الحرمين من الشافعية إلى قول بالتفصيل، مقتضاه أنه إن تحققنا أن مخالفة الراوي كانت لنسيان النص؛ فلا شك في وجوب اتباع النص وترك عمل الصحابي وفتواه. وإذا كان النص المروي مقتضاه رفع الحرج والحجر فيما كان يظن فيه التحريم والحظر، فخالفه الراوي ورأيناه يتحرج؛ فإنه تحمل مخالفته على أخذه بالاحتياط والمبالغة في الورع؛ ومن ثم لا يلتفت لفعله ولا فتواه.

وإن كانت مخالفة الراوي للنص الذي رواه مع ذكره له، وليس هناك احتمال للجمع فهنا يرجع إلى عمل الراوي وفتواه؛ لأن الظاهر أنه لا يرتكب مثل هذه المخالفة إلا لمسوغ يقتضي مخالفة ما رواه.

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى (٥/ ٢٨٦). وقد تفرد به حيان عن أبي مجلز، وحيان تكلموا فيه، كما ذكر البيهقي. ورواه أيضًا الحاكم في المستدرک (٢/ ٤٩)، وقال: حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه بهذه السياقة. ورواه أيضًا المروزي في السنة ص (٥٥) رقم (١٧٧)، وقال: حيان رجل صدق.

(٢) راجع: تاريخ التشريع الإسلامي للقطان ص (٢٩٠ - ٢٩١).

فإن لم نتحقق سبب المخالفة فالواجب الرجوع للأصل وهو اتباع النص، وترك ما عداه، وإن كان عمل راويه أو فتواه.

وضابطه أنه إن وجد احتمال للفعل غير احتمال المخالفة فالتعلق يكون بالرواية، وإن لم يوجد احتمال إلا المخالفة فهنا يقدم عمل الراوي وفتواه، ويمتنع التعلق بالنص لامتناع أن يقدم الصحابي راوي الحديث على مخالفته دون سند قوي كناسخ وغيره^(١). وفي الحقيقة هذا الذي انتهى إليه إمام الحرمين هو نفسه مذهب الحنفية، مع التأكيد على نفي احتمالات النسيان والتورع ونحوها.

وورد نحو هذا عن ابن القشيري؛ حيث قال: «يتجه أن يقال إن الصحابي إذا روى وخالف ما روى قصداً دل على ضعف الحديث؛ لأنهم شاهدوا الوحي، وعرفوا من قرائن الأحوال ما لم نعرفه»^(٢).

وهي رواية عن الإمام أحمد؛ حيث قال في حديث عائشة في بطلان النكاح بلا ولي - وسيأتي - في رواية المروزي: لا يصح الحديث؛ لأنها فعلت بخلافه^(٣).

المطلب الثاني: مذهب الجمهور:

ذهب جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية إلى أن أخبار الأحاد التي خالفها رواها في عملهم وفتاواهم أن المعتمد فيها اتباع رواية الراوي، وليس عمله أو فتواه^(٤). واستدلوا على ذلك بأن النص حجة في ذاته، ولو كان خبر آحاد، ويجب على الصحابي فمن دونه الامتثال له واتباعه، إلا إذا دل دليل على نسخه، وترك الصحابي راوي الحديث له ليس دليلاً على النسخ^(٥).

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ٤٤٢ - ٤٤٤). وأيضاً: إجمال الإصابة ص (٩٢ - ٩٣).

(٢) البحر المحيط للزركشي (٦/ ٢٩٣).

(٣) انظر: العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى (٢/ ٥٩٠)، والتمهيد في أصول الفقه للكلوذاني (٣/ ١٩٣).

(٤) راجع: إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي ص (٣٥١ - ٣٥٢)، والبرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني (١/ ٤٤٢)، وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص (٢٨٩)، والعدة في أصول الفقه (٢/ ٥٨٩)، والتمهيد في أصول الفقه (٣/ ١٩٣)، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٢/ ١٥٤ - ١٥٨). وراجع أيضاً: مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف ص (٩١ - ١٠١).

(٥) راجع: إحكام الفصول ص (٣٤٤ - ٣٤٩)، والعدة في أصول الفقه (٢/ ٥٩٢)، والتقرير والتجيب (٢/ ٢٦٦).

وإذا عمل أكثر الأمة بخلاف خبر الواحد فالعمل بخبر الواحد، لا بعمل أكثر الأمة؛ لأن قول الأكثر لا يكون حجة، فضلاً عن أن يكون راجحاً على خبر الواحد^(١).

قال الشافعي: «يقبل الخبر في الوقت الذي يثبت فيه، وإن لم يمضِ عمل من الأئمة بمثل الخبر الذي قبلوا، ودلالة على أنه لو مضى أيضاً عمل من أحد من الأئمة، ثم وجد خبراً عن النبي يخالف عمله لترك عمله لخبر رسول الله. ودلالة على أن حديث رسول الله يثبت نفسه، لا بعمل غيره بعده»^(٢).

وبأن الحجة إنما هي في لفظ صاحب الشرع، لا في مذهب الراوي^(٣). فلا يتوقف في العمل بالنص لوجود احتمالات بالنسخ أو بغيره.

قال الشوكاني: «ولا وجه لما قيل من أنه يحتمل أنه قد اطلع على ناسخ لذلك الخبر الذي رواه؛ لأننا لم نتعبد بمجرد هذا الاحتمال. وأيضا ربما ظن أنه منسوخ ولم يكن كذلك»^(٤).

وقال ابن حزم: «ونحن نقول في حديث النبي ﷺ إذا بلغنا: هذا عهد نبينا إلينا، فهكذا نحمل أمر جميع ما روي من رواية الصحاح للحديث، ثم روي عنه مخالفته إياه أنه إنما أفتى بخلاف الحديث قبل أن يبلغه، فلما بلغه حدث بما بلغه. لا يحل أن نظن بالصحابي غير هذا»^(٥).

وأجيب عما استدل به الحنفية من احتمال اطلاع الراوي على ناسخ لما رواه بأن الراوي ربما رآه ناسخاً في نظره، ولا يكون ناسخاً عند غيره من المجتهدين، وما ظهر في نظره لا يكون حجة على غيره، وإذا كان ذلك محتملاً؛ فلا يترك النص الذي لا احتمال فيه لأمر محتمل^(٦). قالوا: ولا يعدل عن النص إلى مذهب الراوي وإن قلنا إن قول الصحابي حجة؛ لأنه

(١) انظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني (١/ ٧٥٢).

(٢) الرسالة ص (٤٢٣ - ٤٢٤). ونحوه في الأم (٧/ ٢١١).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي ص (٢٨٩).

(٤) إرشاد الفحول (١/ ٢٩٥).

(٥) الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ١٥٤).

(٦) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ١٤٠). وراجع أيضاً: إحكام الفصول ص (٣٥٢)، وإجمال الإصابة في أقوال الصحابة للعلائي ص (٩٢)، والتمهيد في أصول الفقه (٣/ ١٩٤).

إنما يكون حجة إذا لم يعارضه قول النبي ﷺ، وظن كونه اطلع على ناسخ أو دليل يترجح على هذا الخبر، وإن كان هذا الظن منقداً فهو مرجوح في مقابل الظن المستفاد من الخبر فإنه أرجح منه^(١).

كما أنه من الجائز أن يكون الصحابي قد نسي الحديث الذي رواه حينما أفتى أو عمل بخلافه^(٢). وأيضاً فإن عدم تصريح الصحابي بالناسخ - إن كان - غير جائز، ويعتبر من كتمان العلم المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعِينُونَ﴾^(٣). والصحابة منزهون عن ذلك بتعديل الله عز وجل لهم^(٤).

بل إن ادعاء أن الصحابي اطلع على ناسخ لم يبلغنا؛ فلذلك لم يعمل بالحديث يناقض حفظ الله تعالى لكتابه وسنة نبيه ﷺ الذي أخبر به في قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٥) لأن الناسخ لم يبلغنا؛ فبطل القول باطلاع الصحابي على ناسخ نسخ الحديث وتسبب في مخالفة الصحابي له^(٦).

كما أن جعل رواية الصحابي أصلاً في رد رأيه مع الاعتذار عنه أولى من جعل رأيه أصلاً ترد الرواية به.

كذلك فإن تطرق الخطأ إلى رأيه أكثر من تطرقه إلى روايته، والرواية يمتنع أن تكون خطأ إذا لم يعارضها رواية أخرى، بخلاف رأي الراوي وعمله^(٧). وسيأتي مزيد مناقشة لمذهب الحنفية في المبحث الثالث عند تقرير أثر مخالفة النص من قبل راويه في الحكم الشرعي.

(١) راجع: إجمال الإصابة في أفعال الصحابة ص(٩١).

(٢) راجع: مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف ص(١٠٣ - ١٠٥).

(٣) سورة البقرة: آية رقم (١٥٩).

(٤) راجع: مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف ص(١٠٥)، وأيضاً: التمهيد في أصول الفقه (٣/ ١٩٤).

والمعنى نفسه في: حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص(١٣٦ - ١٣٧).

(٥) سورة الحجر: آية رقم (٩).

(٦) راجع: مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف ص(١٠٥).

(٧) انظر: حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص(١٣٧ - ١٣٨).

المبحث الثاني

النصوص التي ردها الحنفية بسبب مخالفة رواتها لمضامينها ومناقشتهم فيها

أعرض فيما يلي لعدد من الأحاديث التي ردها الحنفية لمخالفة رواتها لمضامينها مخالفة كليةً، مبيناً ما أورده فقهاء الحنفية بشأنها، وما يمكن مناقشتهم به فيما ذهبوا إليه:

الحديث الأول:

وهو الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «طهور إناء أحلكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبع مرات، أو لاهن بالتراب»^(١).

وقد خالفه راويه أبو هريرة رضي الله عنه؛ حيث صح عنه في الإناء يلغ فيه الكلب قال: «يغسل ثلاث مرات»^(٢).

ولذلك رده الحنفية، قال السرخسي: «فحملنا على أنه كان علم انتساخ هذا الحكم، أو علم بدلالة الحال أن مراد رسول الله عليه السلام الندب فيما وراء الثلاثة»^(٣).

فلما كان أبو هريرة قد رأى أن الثلاثة يطهر الإناء من ولوغ الكلب فيه بها، وكان قد روى عن النبي ﷺ حديث الغسل سبعاً ثبت بذلك نسخ السبع؛ لأننا نحسن الظن به، فلا نتوهم عليه أنه يترك ما سمعه من النبي ﷺ إلا إلى مثله؛ وإلا سقطت عدالته فلم يقبل قوله ولا روايته.

ولو وجب أن يعمل بحديث السبع ولا يُجعل منسوخاً؛ لكان ما روى عبدالله بن المغفل في ذلك عن النبي ﷺ أولى مما روى أبو هريرة؛ لأنه زاد عليه. وهو حديث: «إذا ولغ الكلب في الإناء فاغسلوه سبع مرات، وعفروه الثامنة في التراب»^(٤). والزائد أولى من الناقص، والمخالف لا يقول به؛ فثبت صحة ما ذهبنا إليه من كفاية الثلاث، ورد حديث السبع^(٥).

(١) رواه البخاري في كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان، رقم (١٧٢)، ومسلم في الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم (٢٧٩)، واللفظ له.

(٢) رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار (١/ ٢٣)، والدارقطني في سننه (١/ ٦٦)، وراجع: سبل السلام (١/ ٣١)، ونيل الأوطار (١/ ٥١).

(٣) أصول السرخسي (٢/ ٦).

(٤) رواه مسلم في الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب، رقم (٢٨٠).

(٥) انظر: شرح معاني الآثار (١/ ٢٣).

وقال العيني: «إنما خالف أبو هريرة العدد السبع؛ لثبوت انتساخه عنده، والحمل عليه تحسين للظن في حق الصحابي»^(١).

ولذلك ذهب فقهاء الحنفية إلى أن غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه يكون ثلاث مرات^(٢)، خلافاً للجمهور الذين أوجبوا الغسل منه سبعا^(٣). ورفضوا ما ذهب إليه الحنفية من رد حديث أبي هريرة.

وقد أورد ابن حجر الوجوه التي ذكرها الحنفية متعقباً إياها، قال: «واعتذر الطحاوي وغيره عنهم بأمر، منها: كون أبي هريرة راويه أفتى بثلاث غسلات فثبت بذلك نسخ السبع. وتُعقَّب بأنه يحتمل أن يكون أفتى بذلك لاعتقاده نذبية السبع لا وجوبها، أو كان نسي ما رواه، ومع الاحتمال لا يثبت النسخ. وأيضاً فقد ثبت أنه أفتى بالغسل سبعا، ورواية من روى عنه موافقة لروايته أرجح من رواية من روى عنه مخالفتها من حيث الإسناد ومن حيث النظر. أما النظر فظاهر، وأما الإسناد فالموافقة وردت من رواية حماد بن زيد عن أيوب عن ابن سيرين عنه، وهذا من أصح الأسانيد. وأما المخالفة فمن رواية عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عنه، وهو دون الأول في القوة بكثير.

ومنها: أن العذرة أشد في النجاسة من سؤر الكلب ولم يقيد بالسبع فيكون الولوغ كذلك من باب الأولى. وأجيبَ بأنه لا يلزم من كونها أشد منه في الاستقذار أن لا يكون أشد منها في تغليظ الحكم، وبأنه قياس في مقابلة النص وهو فاسد الاعتبار.

ومنها: دعوى أن الأمر بذلك كان عند الأمر بقتل الكلاب، فلما نهى عن قتلها نسخ الأمر بالغسل. وتُعقَّب بأن الأمر بقتلها كان في أوائل الهجرة والأمر بالغسل متأخر جداً؛ لأنه من رواية أبي هريرة وعبدالله بن مغفل، وقد ذكر ابن مغفل أنه سمع النبي ﷺ يأمر بالغسل وكان إسلامه سنة سبع كأبي هريرة، بل سياق مسلم ظاهر في أن الأمر بالغسل كان بعد الأمر بقتل الكلاب^(٤).

(١) انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٢/ ١٤٢).

(٢) راجع: بدائع الصنائع للكاساني (١/ ٨٧)، وفتح القدير شرح الهداية للكمال بن الهمام (١/ ١٠٩-١١٠).

(٣) وإن كان المالكية يرون ذلك مستحباً لطهارة الكلب عندهم. راجع: مواهب الجليل للحطاب (١/ ١٧٥-١٧٧).

(٤) وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١/ ٨٣-٨٤)، وأسنى المطالب للشيخ زكريا الأنصاري (١/ ٢١).

(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر (١/ ٢٧٧).

ويعكر دعوى النسخ أيضًا وحمل الأمر بالتسبيح على الاستحباب منافاته لقوله صلى الله عليه وسلم: «طهور إناء أحدكم»^(١).

ومما يضعف ما ذهب إليه أبو هريرة من الغسل ثلاثاً حديثُ عبدالله بن مغفل السابق، وأنه اختلف عن أبي هريرة فروي الغسل ثلاثاً وروي الغسل سبعمائة بالموافقة لما رواه، مع كون الرواية الموافقة أصح إسناداً - كما مرَّ^(٢).

فوجود شاهد لحديث أبي هريرة من جهة، والاختلاف على أبي هريرة في فتواه من جهة أخرى يقطعان برجحان الرواية المرفوعة.

ويضاف إلى ذلك أن هذه المسألة وغيرها كثير لم يثبتوا فيها تأخر مخالفة الراوي عن الرواية؛ ولذلك فإن الواجب أن نحملها على أحسن المحامل، ونجعلها مما لم يعلم تاريخه؛ فيحمل على أحسن الوجهين، وهو أن مخالفة الراوي كانت قبل روايته، ثم بعد الرواية رجع إليها^(٣).

أو يقال فيما روي عن أبي هريرة من القولين: إن الغسل سبع مرات إحداهن بالتراب يتعلق بالإناء الذي يوضع فيه الطعام والشراب، والغسل ثلاثاً يتعلق بغير ذلك من ثوب أو بدن جمعاً بين الأمرين بما يتفق مع الحديث^(٤).

الحديث الثاني:

حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها؛ فنكاحها باطل»^(٥).

(١) تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي للمباركفوري (١/ ٣٠٣).

(٢) راجع: مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف ص (١٢٧ - ١٣٠). وراجع أيضاً: سبل السلام للصنعاني (١/ ٣١)، ونيل الأوطار (١/ ٥١).

(٣) انظر: حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص (١٦٦).

(٤) انظر: أصول التشريع الإسلامي ص (٧٦).

(٥) رواه أبو داود في كتاب النكاح، باب في الولي، رقم (٢٠٨٣)، والترمذي في النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم (١١٠٢) وحسنه، وابن ماجه في النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم (١٨٧٩)، وأحمد (٦/ ٤٧، ١٦٥ - ١٦٦)، والحاكم في المستدرک (٢/ ١٨٢، ١٨٣)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. ورواه أيضاً الدارمي في سننه في كتاب النكاح رقم (٢١٨٤).

فقد ردّه الحنفية كذلك؛ لأنها عملت بخلافه^(١)، فزوجت حفصة بنت أخيها عبد الرحمن بن أبي بكر المنذر بن الزبير، وعبد الرحمن غائب بالشام، فلما قدم عبد الرحمن قال: ومثلي يصنع هذا به، ومثلي يفتات عليه؟! فكلمت عائشة المنذر بن الزبير، فقال المنذر: فإن ذلك بيد عبد الرحمن، فقال عبد الرحمن: ما كنت لأرد أمرًا قضيته، فقرت حفصة عند المنذر، ولم يكن ذلك طلاقًا^(٢).

قالوا: فلما رأَت عائشة أن تزويجها بنت أخيها بغير أمره جائز، ورأت ذلك العقد مستقيمًا حتى أجازت فيه التملك الذي لا يكون إلا عن صحة النكاح وثبوته - استحال أن يكون ترى ذلك مع صحة ما روت؛ فثبت فساد ما روي عن الزهري في ذلك^(٣). وجاء في كشف الأسرار: «فلما أنكحت فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة؛ لأن العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلأن ينعقد بعبارة أولى؛ فيكون فيه عمل بخلاف ما روت. أو يقال: لما أنكحت فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير إذن وليها بالطريق الأولى؛ لأن من لا يملك النكاح لا يملك الإنكاح بالطريق الأولى، ومن ملك الإنكاح ملك النكاح بالطريق الأولى»^(٤).

وروي عن أحمد أن الحديث لا يصح؛ لأنها فعلت بخلافه^(٥). ولذلك ذهب الحنفية إلى عدم اشتراط الولي في الزواج، وأن للمرأة العاقلة البالغة أن تزوج نفسها بكرًا كانت أو ثيبًا ما دام الزوج كفتًا^(٦). وقد أول ابن عبد البر فعل عائشة رضي الله عنها بما لا يتعارض مع روايتها، فقال:

(١) راجع: أصول السرخسي (٦ / ٢)، والإحكام لابن حزم (١٥٧ / ٢)، وأيضًا: أصول التشريع الإسلامي ص (٧٥ - ٧٦)، وعيون الأصول في مسائل المجمل والمبين والنسخ والسنة والإجماع للدكتور / أسامة عبد العظيم حمزة ص (١٢٣).

(٢) رواه مالك في الموطأ في كتاب الطلاق، باب ما لا يبين من التملك، رقم (١١٨٢)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٨ / ٣).

(٣) انظر: شرح معاني الآثار (٨ / ٣).

(٤) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٣ / ٦٤).

(٥) انظر: العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى (٢ / ٥٩٠).

(٦) راجع: المبسوط للسرخسي (١٠ / ٥)، وفتح القدير (٣ / ٢٥٥، وما بعدها).

إنه ليس على ظاهره، وأن المراد بتزويجها حفصة بنت أخيها الخطبة والكناية في الصداق والرضا ونحو ذلك، دون العقد. ويدل على ذلك ما روي عنها أنها كانت إذا أنكحت رجلاً من قرابتها امرأة منهم، وحكمت أمر الخطبة والصداق والرضا، ولم يبق إلا العقد قالت: «أنكحوا واعقدوا؛ فإن النساء لا يعقدن»، وأمرت رجلاً فأنكح^(١).

وجعله الباجي أحد الاحتمالين، الأول: أنها باشرت عقدة النكاح، والثاني: أنها قدرت المهر وأحوال النكاح، وتولى العقد أحد من عصبتها، ونسب العقد إليها لما كان تقريره إليها^(٢). أو يقال: إن عملها يقتضي تقييد حديثها بحضور الولي، فإذا كان غائباً كانت الحادثة محل اجتهاد، وجاز أن يكون الزواج بإذن من يهتم بمصلحة المرأة من أقاربها، حتى لا يفوتها الزوج الكفء^(٣). ويكون هذا التقييد اجتهاداً منها رضي الله عنها في فهم الحديث.

والاحتمال الثاني الذي ذكره الباجي هو الموافق لروايتها، وهو المعروف من أقوال الصحابة أن المرأة لا يصح أن تعقد نكاحاً لنفسها ولا لامرأة غيرها^(٤). وهو مذهب جمهور الفقهاء^(٥). كما أن حديث عائشة هذا قد تأيد بحديث آخر روته هي كذلك، وهو قوله ﷺ: «لا نكاح إلا بولي»^(٦)، ووافقها على روايته ابن عباس^(٧) وأبو موسى الأشعري^(٨) رضي الله عنهم.

(١) انظر: الاستذكار (١٧ / ٧٢-٧٣)، والتمهيد لابن عبد البر أيضاً (١٩ / ٨٥). ونحوه عن البيهقي في السنن الكبرى (٧ / ١١٢). وانظر أيضاً: أصول التشريع الإسلامي ص (٧٦).

(٢) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٤ / ٢٤).

(٣) انظر: أصول التشريع الإسلامي ص (٧٦).

(٤) انظر: المنتقى شرح الموطأ (٤ / ٢٤).

(٥) راجع: الشرح الكبير للدردير (٢ / ٢٢٠-٢٢٢)، وأسنى المطالب (٣ / ١٢٥)، وكشاف القناع (٥ / ٤٨).

(٦) رواه ابن ماجه في النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم (١٨٨٠)، وأحمد (٦ / ٢٦٠)، والبيهقي (٧ / ١٠٦، ١٢٥)، وحسنه الترمذي في النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، وقال: والعمل في هذا الباب على حديث النبي ﷺ «لا نكاح إلا بولي» عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، منهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن عباس وأبو هريرة وغيرهم، وهكذا روي عن بعض فقهاء التابعين، منهم سعيد بن المسيب والحسن البصري وشريح وإبراهيم النخعي وعمر بن عبد العزيز وغيرهم، وبهذا يقول سفيان الثوري والأوزاعي وعبد الله بن المبارك ومالك والشافعي وأحمد وإسحاق.

(٧) رواه الترمذي في النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم (١١٠٨)، وابن ماجه في النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم (١٨٨٠)، وأحمد (١ / ٢٥٠)، والبيهقي (٧ / ١٠٦، ١٢٤).

(٨) رواه أبو داود في النكاح، باب في الولي، رقم (٢٠٨٥)، والترمذي في النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، =

كما أن قصة تزويج عائشة حفصة بنت أخيها عبدالرحمن ليست صريحة - كما مرّ - في أنها عقدت النكاح بنفسها^(١).

ولذلك فإن الأولى أن نحمل عملها على ما يوافق روايتها ورواية من وافقها من الصحابة.

الحديثان الثالث والرابع:

حديث عائشة رضي الله عنها أيضًا عن النبي ﷺ قال: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه»^(٢).

فهذا الحديث قد خالفه الحنفية، ولم يأخذوا به؛ لأن روايته السيدة عائشة أفتت بخلافه حين سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم، فقالت: «يُطَعَمُ عنها». كما رُوي عنها أنها قالت: «لا تصوموا عن موتاكم، وأطعموا عنهم»^{(٣)(٤)}.

ومثل حديث عائشة حديث ابن عباس رضي الله عنهما «أن امرأة أنت رسول الله ﷺ فقالت: إن أمي ماتت وعليها صوم شهر؟ فقال: أرأيت لو كان عليها دين أكنت تقضينه؟ قالت: نعم. قال: فدين الله أحق بالقضاء». وفي رواية قال: «فصومي عن أمك»، وفي رواية أخرى أن السائل رجل^(٥).

وقد روي عن ابن عباس أيضًا أنه قال: «لا يصوم أحد عن أحد، ويطعم عنه»^(٦).

وعنه أيضًا فيمن مات وعليه صيام شهر رمضان وصيام شهر نذر، أنه قال في صيام شهر رمضان: أطعم عنه، وفي النذر: قضى عنه وليه^(٧).

= رقم (١١٠١)، وابن ماجه في النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، رقم (١٨٨١)، وأحمد (٤ / ٣٩٤، ٤١٣، ٤١٨)،

والدارمي رقم (٢١٨٢، ٢١٨٣)، والحاكم (٢ / ١٨٤ - ١٨٨)، والبيهقي (٧ / ١٠٧ - ١٠٩).

(١) راجع كذلك: مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف ص (١٣٩).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر: السنن الكبرى للبيهقي (٤ / ٢٥٦).

(٤) راجع: الإحكام لابن حزم (٢ / ١٥٦ - ١٥٧)، وأيضًا: أصول التشريع الإسلامي ص (٧٦).

(٥) رواه البخاري في الصوم، باب من مات وعليه صوم، رقم (١٩٥٣)، ومسلم في الصيام، باب قضاء الصيام عن

الميت، رقم (١١٤٨)، واللفظ له.

(٦) رواه البيهقي (٤ / ٢٥٦).

(٧) رواه البيهقي (٤ / ٢٥٦).

ولذلك ذهب الحنفية إلى أنه لا يجوز الصوم عن الميت، وإنما يطعم عنه^(١). ووافقهم في هذا المالكية والحنابلة والشافعي في الجديد^(٢)، لكن ليس ردًّا للحديث لمخالفة راويه له، وإنما أوله المالكية عن ظاهره لمخالفته لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾^(٣)، فقالوا: يحمل على أنه يفعل ما ينوب مناب الصوم من الصدقة والدعاء^(٤). وأما الحنابلة فاستدلوا بحديث ابن عمر «مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ شَهْرٍ فَلْيُطْعَمْ عَنْهُ مَكَانَ كُلِّ يَوْمٍ مَسْكِينًا»^(٥)، ويقول عائشة وابن عباس، وبأن الصوم لا تدخله النيابة حال الحياة فكذلك بعد الوفاة، إلا أنهم أجازوه في صيام النذر خاصة^(٦).

أما قول الشافعي في الجديد فأولوا حديث عائشة كما فعل المالكية بالإطعام، وقالوا أيضًا إن الصوم لا تدخله النيابة^(٧).

وأرى أن مذهب الحنابلة هنا متناقض مع نفسه في تجويز الصوم عن الميت في النذر دون رمضان، كما أنهم ردوا حديث عائشة وهو في الصحيحين لآثار موقوفة، وبدعوى أن الصوم لا تدخله النيابة ثم أدخلوها عليه في صوم النذر!

ولا تصح دعوى التخصيص بالنذر هنا؛ لعدم التعارض، ولأن حديث ابن عباس إنما هو صورة مستقلة سأل عنها من وقعت له، وحديث عائشة يقرر قاعدة عامة^(٨). كما أن الكثير من روايات حديث ابن عباس لم يرد فيها ذكر أنه صوم نذر.

(١) راجع: بدائع الصنائع (٢/ ١٠٣-١٠٤)، وفتح القدير (٢/ ٣٥٨-٣٦٠).

(٢) راجع: الذخيرة للقرافي (٢/ ٥٢٤)، ومواهب الجليل (٢/ ٥٤٣-٥٤٤)، والمجموع (٦/ ٤١٥-٤١٩)، ومغني المحتاج (٢/ ١٧٢-١٧٣)، والمغني (٤/ ٣٩٨-٣٩٩)، وكشاف القناع (٢/ ٣٣٤-٣٣٥).

(٣) سورة النجم: آية رقم (٣٩).

(٤) انظر: الذخيرة (٢/ ٥٢٤).

(٥) رواه الترمذي في الصوم، باب ما جاء من الكفارة، رقم (٧١٨)، وابن ماجه في الصيام، باب من مات وعليه صيام رمضان قد فرط فيه، رقم (١٧٥٧). قال الترمذي: غريب لأن عرفه مرفوعًا إلا من هذا الوجه، والصحيح أنه موقوف على ابن عمر. قال مجد الدين بن تيمية في منتقى الأخبار: إسناد ضعيف. وقال الدارقطني: المحفوظ وقفه على ابن عمر. وتابعه البيهقي على ذلك. وقد وهم بعض الرواة في رفعه. انظر: نيل الأوطار ومعه منتقى الأخبار (٤/ ٢٧٧).

(٦) راجع: المغني (٤/ ٣٩٨-٣٩٩).

(٧) راجع: المجموع (٦/ ٤١٥).

(٨) راجع في ذلك أيضًا: حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص (٣٠٠-٣٠٢).

وحديث ابن عمر الذي تمسك به الحنابلة لم يصح مرفوعاً، والصحيح أنه موقوف على ابن عمر من قوله، كما صرح به البيهقي وغيره^(١)؛ فلا يعارض المرفوع، لا سيما وهو في الصحيحين.

وفي الحقيقة إن حديث عائشة لا يحتمل التأويل بحال، وليس هناك ما يدعو لصرفه عن ظاهره بغير دليل، فقوله ﷺ: «صام عنه وليه» نص في جواز الصوم عن الميت، وتأويل الصيام بالإطعام صرف للفظ عن ظاهره بلا مسوغ. قال النووي: «وهذا تأويل ضعيف بل باطل، وأي ضرورة إليه، وأي مانع يمنع من العمل بظاهره، مع تظاهر الأحاديث مع عدم المعارض لها»^(٢).

وليس هناك ما يدعو لصرف النصوص عن ظاهرها لأجل موافقة رأي الراوي ولو كان صحابياً، والعبارة بما رواه، لا بما رآه؛ فإن الله لم يتعبدنا بمذاهب الصحابة وآرائهم، إنما تعبدنا بما شرعه لنا على لسان نبيه ﷺ.

كما أن قوله ﷺ: «صام عنه وليه» خاص بأولياء الميت، ولا تناقض بينه وبين قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ لأن أقرب أولياء الميت هم أولاده، وهذا واضح في أحاديث أخرى كالمراة التي جاءت سائلة «إن أمي ماتت وعليه صوم»، فيمكن أن يقال: إن المراد بالولي الولد خاصة، وولد الميت من كسبه وسعيه؛ فلا تناقض بين الآية وحديث عائشة كما ادعى المالكية^(٣).

وتكون أيضاً فتواها غير معارضةٍ للحديث؛ لأن المطالبين بالإطعام فيها هم من عدا الأولاد من الأقارب^(٤).

وهذه إحدى طرق الجمع لإزالة التعارض بين فتواها وحديثها، وعلى أية حال؛ فلا يترك قول النبي ﷺ الثابت لمخالفة راويه له، ولا لمخالفة بعض الأئمة من الصحابة وغيرهم له.

(١) انظر: المجموع (٦ / ٤١٨).

(٢) شرح صحيح مسلم (٨ / ٢٦).

(٣) راجع في ذلك أيضاً: حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص (٣٠٤).

(٤) انظر: أصول التشريع الإسلامي ص (٧٦).

قال البيهقي: «وليس فيما ذكروا ما يوجب للحديث ضعفاً؛ فمن يجوّز الصيام عن الميت يجوّز الإطعام عنه. وفيما روي عنهما في النهي عن الصوم عن الميت نظر، والأحاديث المرفوعة أصح إسناداً وأشهر رجالاً، وقد أودعها صاحبها الصحيح كتابيهما»^(١).

كما أن حديثي عائشة وابن عباس يؤيدهما حديث آخر عن بريدة أنه قال: «بيننا أنا جالس عند رسول الله ﷺ إذ أتته امرأة، فقالت: إني تصدقت على أُمي بجارية وإنها ماتت، قال: فقال: وجب أجرك، وردها عليك الميراث. قالت: يا رسول الله، إنه كان عليها صوم شهر أفأصوم عنها؟ قال: صومي عنها. قالت: إنها لم تحج قط، فأحج عنها؟ قال: حجي عنها»^(٢). ولم يرد فيه أنه صيام نذر؛ فيجب العمل بما دل عليه دون تخصيص أو تأويل^(٣).

ويبقى حديث عائشة نص في المسألة، يُردُّ به ما روي عن ابن عباس وغيره من الإفتاء بالإطعام عن الميت.

قال النووي: «وأما ما حكاه البيهقي عن بعض أصحابنا من تضعيف حديث ابن عباس وعائشة بمخالفتهما لروايتهما فغلط من زاعمه؛ لأن عمل العالم وفتياه بخلاف حديث رواه لا يوجب ضعف الحديث ولا يمنع الاستدلال به، وهذه قاعدة معروفة في كتب المحدثين والأصوليين لا سيما وحديثهما في إثبات الصوم عن الميت في الصحيح، والرواية عن عائشة في فتياها من عند نفسها بمنع الصوم ضعيف لم يحتاج به لو لم يعارضها شيء، كيف وهي مخالفة للأحاديث الصحيحة؟!»^(٤).

ولذلك فقد ذهب الشافعية في الصحيح عند المحققين منهم إلى جواز الصيام عن الميت^(٥). وهو قول طاوس والحسن البصري والزهري وقتادة^(٦)، وأبي ثور، وإليه ذهب الظاهرية^(٧). وهو ما أرجحه^(٨).

(١) السنن الكبرى (٤/ ٢٥٦).

(٢) رواه مسلم في الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت، رقم (١١٤٩).

(٣) انظر: حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص (٣٠٠).

(٤) المجموع (٦/ ٤١٨ - ٤١٩).

(٥) راجع: المجموع (٦/ ٤١٥ - ٤١٩)، ومغني المحتاج (٢/ ١٧٢ - ١٧٣).

(٦) انظر: السنن الكبرى للبيهقي (٤/ ٢٥٦).

(٧) راجع: المحلى (٤/ ٤٢٠)، وما بعدها.

(٨) وراجع أيضاً للتوسع في المناقشات والاعتراضات والأجوبة: حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص (٢٧٩ - ٣٠٨).

الحديث الخامس:

حديث ابن عمر في رفع اليدين في الركوع.

قال ابن عمر: «رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذي منكبيه، وقبل أن يركع، وإذا رفع من الركوع، ولا يرفعهما بين السجدين»^(١).

وروى جابر عن سالم بن عبدالله بن عمر أنه رفع يديه حذاء منكبيه في الصلاة ثلاث مرار، حين افتتح الصلاة، وحين ركع، وحين رفع رأسه. قال جابر: فسألت سالمًا عن ذلك فقال: رأيت ابن عمر رضي الله عنهما يفعل ذلك، وقال: «رأيت رسول الله ﷺ يفعل ذلك»^(٢). ثم روي عن ابن عمر من فعله بعد النبي ﷺ خلاف ذلك، على ما قال مجاهد، قال: «صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة الأولى من الصلاة»^(٣). وفي المصنف أن مجاهدًا قال: «ما رأيت ابن عمر يرفع يديه إلا في أول ما يفتتح»^(٤).

فاعتبر الحنفية أن عمله بخلاف ما روى لا يكون إلا بعد ثبوت نسخه؛ فلا يقوم به الحجة^(٥).

قال الطحاوي: «فهذا ابن عمر قد رأى النبي ﷺ يرفع، ثم قد ترك هو الرفع بعد النبي ﷺ؛ فلا يكون ذلك إلا وقد ثبت عنده نسخ ما قد رأى النبي ﷺ فعله، وقامت الحجة عليه بذلك»^(٦).

ثم ذكر قول المعترض بأن ما ذكره مجاهد معارض بما ذكره طاوس أنه رأى ابن عمر يفعل ما يوافق ما روى عن النبي ﷺ. وأجاب عنه بأنه يجوز أن يكون ابن عمر قد فعل ذلك كما رواه طاوس قبل أن تقوم عنده الحجة بنسخه، ثم تركه بعدما علم بنسخه، وفعل ما ذكره

(١) رواه البخاري في الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع، رقم (٧٣٦)، وفي باب إلى أين يرفع يديه، رقم (٧٣٨)، ومسلم في الصلاة، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام والركوع وفي الرفع من الركوع وأنه لا يفعله إذا رفع من السجود، رقم (٣٩٠)، واللفظ له.

(٢) رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار (١/ ٢٢٣).

(٣) رواه الطحاوي في شرح معاني الآثار (١/ ٢٢٥).

(٤) رواه ابن أبي شيبة في المصنف (١/ ٢٦٨).

(٥) انظر: كشف الأسرار (٣/ ٦٤).

(٦) شرح معاني الآثار (١/ ٢٢٥).

عنه مجاهد، معقبًا بقوله: «وهكذا ينبغي أن يحمل ما روي عنهم، وينفى عنه الوهم حتى يتحقق ذلك؛ وإلا سقط أكثر الروايات»^(١).

ولذلك فقد ذهب الحنفية إلى عدم رفع اليدين في الصلاة، إلا عند تكبيرة الإحرام^(٢).

لكن خالفهم الجمهور فقالوا باستحباب رفع اليدين عند افتتاح الصلاة وقبل الركوع وعند الرفع منه^(٣). وقالوا: يجاب عن قول الحنفية وردهم لحديث ابن عمر بما روي أيضًا عن محارب بن دثار قال: رأيت ابن عمر يرفع يديه في الركوع، فقلت له في ذلك، فقال: «كان رسول الله ﷺ إذا قام من الركعتين كبر ورفع يديه»^(٤).

وروى رفع اليدين أيضًا عن النبي ﷺ مالك بن الحويرث^(٥)، وعلي بن أبي طالب^(٦)، وأبو قتادة^(٧)، ووائل بن حجر^(٨).

قال البخاري: «والذي يقول كان النبي ﷺ يرفع يديه عند الركوع وإذا رفع رأسه من الركوع، وما زاد على ذلك أبو حميد في عشرة من أصحابه أن النبي ﷺ كان يرفع يديه إذا قام من السجدين كله صحيح؛ لأنهم لم يحكوا صلاة واحدة فيختلفوا في تلك الصلاة بعينها، مع

(١) شرح معاني الآثار (١/ ٢٢٦).

(٢) راجع: بدائع الصنائع (١/ ٢٠٧-٢٠٨)، وفتح القدير (١/ ٣٠٩-٣١٢).

(٣) راجع: بداية المجتهد لابن رشد (١/ ١٤٢-١٤٣)، والمجموع للنووي (٣/ ٣٦٧، وما بعدها)، ومغني المحتاج (١/ ٣٦٥)، والمغني (٢/ ١٧١-١٧٥)، وكشاف القناع (١/ ٣٤٨، ٣٤٦).

(٤) رواه أحمد (٢/ ١٤٥)، ورواه البخاري في جزء رفع اليدين في الصلاة ص (٦٩)، وابن أبي شيبة في المصنف (١/ ٢٦٦).

(٥) رواه البخاري في الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع، رقم (٧٣٧)، ومسلم في الصلاة، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام والركوع وفي الرفع من الركوع وأنه لا يفعلها إذا رفع من السجود، رقم (٣٩١).

(٦) رواه أبو داود في الصلاة، باب من ذكر أنه يرفع يديه إذا قام من الثنتين، رقم (٧٤٤)، وابن ماجه في إقامة الصلاة والسنة فيها، باب رفع اليدين إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، رقم (٨٦٤)، وأحمد (١/ ٩٣).

(٧) رواه أبو داود في الصلاة، باب رقم (٧٣٠)، والترمذي في الصلاة، رقم (٣٠٤)، وابن ماجه في إقامة الصلاة والسنة فيها، باب رفع اليدين إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، رقم (٨٦٢)، وأحمد (٥/ ٤٢٤).

(٨) رواه أبو داود في الصلاة، باب رفع اليدين في الصلاة، رقم (٧٢٣)، والنسائي في التطبيق، باب رفع اليدين عند الرفع من الركوع، رقم (١٠٥٥)، وباب موضع اليدين عند الجلوس للشهادة الأول، رقم (١١٥٩)، وفي مواضع أخرى، وابن ماجه في إقامة الصلاة والسنة فيها، باب رفع اليدين إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، رقم (٨٦٧)، وأحمد (٤/ ٣١٦-٣١٩).

أنه لا اختلاف في ذلك، إنما زاد بعضهم على بعض، والزيادة مقبولة من أهل العلم. والذي قال أبو بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال: «ما رأيت ابن عمر يرفع يديه في شيء من الصلاة إلا في التكبيرة الأولى» فقد خولف في ذلك عن مجاهد. قال وكيع عن الربيع بن صبيح قال: رأيت مجاهدًا يرفع يديه. وقال عبدالرحمن بن مهدي عن الربيع: رأيت مجاهدًا يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع. وقال جرير عن ليث عن مجاهد أنه كان يرفع يديه. وهذا أحفظ عند أهل العلم. قال صدقة: إن الذي روى حديث مجاهد عن ابن عمر أنه لم يرفع يديه إلا في أول التكبيرة كان صاحبه قد تغير بأخرة. والذي رواه الربيع والليث أولى، مع أن طاوسًا وسالمًا ونافعًا وأبا الزبير ومحارب بن دثار وغيرهم قالوا: رأينا ابن عمر يرفع يديه إذا كبر وإذا ركع^(١).

وأيضًا فقد روي عن مجاهد نفسه الذي روى عن ابن عمر أنه كان لا يرفع إلا إذا افتتح الصلاة أنه كان يرفع يديه إذا ركع وإذا سجد^(٢). وفي الحقيقة لا يمكن أن نترك الأحاديث المرفوعة لفعل صحابي واحد اختلفت الرواية عنه في ذلك.

وقد روي عن الحسن البصري أنه قال: «رأيت أصحاب النبي ﷺ يرفعون أيديهم إذا كبروا، وإذا ركعوا، وإذا رفعوا رؤوسهم كأنها المراوح»^(٣). وقول صاحب «كشف الأسرار» إن ما ذكره طاوس أنه رأى ابن عمر يفعل ما يوافق روايته عن النبي ﷺ أنه يجوز أنه فعل ذلك كما رواه طاوس قبل العلم بنسخه، ثم تركه بعدما علم به، وفعل ما ذكره عنه مجاهد؛ وإلا سقط أكثر الروايات^(٤) - فهذا في الحقيقة تكلف في التأويل، ولا يعدو أن يكون احتمالًا ضمن العديد من الاحتمالات، وإذا كان الأمر لا يعدو الاحتمالات؛ فمما لا شك فيه أنه لا يجوز ترك حديث رسول الله ﷺ لهذه الاحتمالات ولا غيرها.

(١) رفع اليدين في الصلاة ص (١٥٠ - ١٥١).

(٢) رواه البخاري في جزء رفع اليدين في الصلاة ص (١٢١).

(٣) ذكره ابن قدامة في المغني (٢ / ١٧٣).

(٤) انظر: كشف الأسرار (٣ / ٦٤ - ٦٥).

كما أن رواية أحاديث رفع اليدين قبل الركوع وبعد الرفع منه - وبعضهم زاد وعند القيام للركعة الثالثة - أكثر عددًا، بل وصلوا إلى حد التواتر، وهم مثبتون، وغيرهم ناف، والمثبت مقدم على النافي - كما هو مقرر^(١).

ولذلك فالراجح الذي لا شك فيه عندي هو رفع اليدين، ولا يلتفت للآثار النافية عن البعض، مع صحة وتواتر الأحاديث المرفوعة والثابتة عن النبي ﷺ.

(١) انظر: حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص (١٨٤).

حديثاً، لكنه نسيه وقت السؤال، بل هناك ما هو أغرب من ذلك؛ فقد يروي المرء حديثاً، ثم إذا ذُكر به ينكر أنه رواه^(١). وقد سبقت الإشارة إلى شيء من ذلك. وهذا لا يطعن في عدالة الراوي ولا في حفظه، إلا إذا كثر نسيانه، وصار عادة له، كما هو معروف عند أهل الحديث.

والوقائع التي نسي فيها بعض كبار الصحابة كعمر بن الخطاب أحاديثٌ رووها أشهر من أن تخفى على المتخصص. وهذا وارد، ولا يطعن أبداً في عدالة الصحابة ولا ضبطهم. الاحتمال الرابع: أن يكون علم بانتساخ حكم الحديث، فأفتى بالناسخ دون المنسوخ، أو عمل به دونه، وهذا هو الذي استحسسه السرخسي وأكثر الحنفية.

وهنا نقول لهم: إذا كان الصحابي الذي روى الحديث المنسوخ - بزعمه - علم دليلاً آخر قد نسخ الحديث الذي رواه، أو اطلع على دليل راجح؛ فلماذا لم يرو لنا الناسخ كما روى لنا المنسوخ، ولو مرة واحدة في العمر؟!^(٢)؛ وإلا كان كاتماً للعلم، وحاشا لأصحاب رسول الله ﷺ أن يكتموا شيئاً علموه من النبي ﷺ.

وقد أغلظ ابن حزم في الرد عليهم كعادته، فقال: «وهذه الصفة - أي كتمان العلم - كفر من فاعلها، وتلبس في الدين، ولا ينسب هذا إليهم إلا زائع القلب أو جاهل أعمى القلب»^(٣). ولو سلمنا بأن الصحابي اطلع على ناسخ لما رواه؛ فلعله يكون ناسخاً في نظره، ولا يكون ناسخاً عند غيره من المجتهدين، وما ظهر في نظره لا يكون حجة على غيره، وإذا كان ذلك محتملاً؛ فلا يترك النص الذي لا احتمال فيه لأمر محتمل^(٤).

وحصر الحنفية احتمالات مخالفة الصحابي للحديث في احتمال اطلاعه على ناسخ غير مسلم؛ لأنه يجوز أن يكون تركه سهواً - كما سبق - أو غلطاً أو تأولاً.

(١) راجع: الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (١/ ٣٧٠، وما بعدها)، وأصول السرخسي (٢/ ٣، وما بعدها). وقد صنف علماء الحديث في ذلك كتباً تحدثوا فيها عن حدث ونسي، مثل: «تذكرة المؤتسي فيمن حدث ونسي» للإمام السيوطي.

(٢) انظر: عيون الأصول ص (١٢٣).

(٣) الإحكام (٢/ ١٥٤). ونحن لا نوافق على كفر فاعلها.

(٤) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ١٤٠). وراجع أيضاً: إحكام الفصول ص (٣٥٢)، وإجمال الإصابة في أقوال الصحابة للعلائي ص (٩٢)، والتمهيد في أصول الفقه (٣/ ١٩٤).

فيمكن أن يكون الصحابي خالف الحديث لتأويل يراه، ويكون هذا التأويل مستنداً إلى دليل ظني اجتهد فيه، وهو منطقي، أو إلى دليل يقول به هو دون غيره من المجتهدين، فيكون قد رأى غيره من الأدلة أولى منه، مما لو بلغ غيره لم يقدمه عليه^(١).
ويؤيد هذا ما ذكرناه من اختلافات بين الصحابة فيما ذهبوا إليه من مخالفة بعض الأحاديث - كما مرّ.

وكما يقول ابن حزم: «فإن كانوا تأولوا فالتأويل منهم رضي الله عنهم ظن، وروايتهم عن النبي ﷺ يقين، ولا يحل لمسلم أن يترك اليقين للظن»^(٢).
ولأننا متعبدون بما بلغ إلينا من الخبر، ولم نتعبد بما فهمه الراوي - كما يقول الشوكاني وغيره^(٣).
وإذا تردد الأمر بين هذه الاحتمالات؛ فالظاهر لا يترك بالشك والاحتمال^(٤)، ولا يسعنا أن نخالف الحديث الثابت عن رسول الله ﷺ لمجرد الشك والاحتمال، ولا يصح ترك النص الذي لا يتطرق إليه احتمال لقول تطرقت إليه الاحتمالات، كما أن النص حجة بنفسه باتفاق؛ فلا يترك لما ليس بحجة إلا عند البعض، بالإضافة لمخالفته النص الذي هو أعلى منه رتبة.
ولو كان الصحابي قد اطلع على ناسخ للحديث؛ فلم لم يذكره، ولو مرة واحدة؟!^(٥)
ويضاف إلى ذلك أن الأحاديث التي خالفها رواياتها من الصحابة بعمل أو فتوى لم تكن محل اتفاق بين الصحابة في ذلك، بل كانت محل اختلاف بينهم؛ فلا يجوز أن نقدم قول بعضهم على بعض لاسيما والحديث يؤيد قول الذين وافقوه.
بل لا يضر النصّ عملُ أكثر الأمة بخلافه؛ لأن عمل الأكثر حجة ظنية، والنص الثابت عن النبي ﷺ وإن كان خبر آحاد وسلمنا أنه ظني كذلك؛ إلا أنه ترجح بكونه مرفوعاً للنبي ﷺ، وقوله حجة؛ فيعمل به ويقدم على أقوال الصحابة وفتاواهم دون شك^(٦).

(١) انظر: عيون الأصول ص(١٢٣). وراجع أيضاً: الفقيه والمتفقه (١/ ٣٧٣).

(٢) الإحكام (٢/ ١٥٤).

(٣) انظر: إرشاد الفحول (١/ ٢٨٠)، وأيضاً: الفقيه والمتفقه (١/ ٣٧٠).

(٤) انظر: الإحكام للآمدي (٢/ ١٤٠).

(٥) راجع: مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف ص(١١٥)، وما بعدها.

(٦) انظر: إرشاد الفحول (١/ ٢٨٠).

وقولهم: إن الصحابة بما شاهدوه من نزول الوحي والقرائن الحالية والمقالية وصحبتهم للنبي ﷺ أعرف من غيرهم بمراد رسول الله عليه الصلاة والسلام؛ فهذا صحيح ولا شك فيه، ولكن ليس ذلك في مخالفة النصوص الثابتة، وإنما يمكن أن يقال في تخصيص عام أو تقييد مطلق أو تفصيل مجمل أو تفسير مبهم ونحو ذلك، أما في مخالفة النبي ﷺ فلا، لاسيما مع قيام عدة احتمالات أخرى كالسهو والنسيان، واعتبار ما ليس بناسخ ناسخاً، ومع مخالفة غيرهم من الصحابة لهم فيما ذهبوا إليه^(١).

ولا يخفى أن أقوال الصحابة التي اختلفوا فيها ليست بحجة عند كثير من الأصوليين، إنما الذي ذهب إليه الحنفية والحنابلة وغيرهم أنها حجة في مجموعها؛ بحيث لا يخرج الحق عنها في مجموعها، وهذا كله إذا لم نجد في المسألة نصاً للنبي ﷺ^(٢)، أما إذا وجد النص فلا يقدم عليه شيء.

وما ذهب إليه إمام الحرمين من تفصيل - وإن كان في الحقيقة يتفق مع مذهب الحنفية - يجاب عنه بما قاله العلائي، قال: «وهذا التفصيل يرد عليه في قوله: إن المخالفة متي كانت عمداً فالظاهر أنه لا يرتكبها إلا لمسوغ يقتضيها؛ لما تقدم أن ذلك المسوغ يحتمل أن يكون راجحاً في نفس الأمر، وأن يكون كذلك في ظنه ولا يكون مطابقاً لما ظنه؛ فلا يترك ظاهر الخبر لهذا الاحتمال»^(٣).

ويقال هنا ما قيل في حال الجهل بتاريخ المخالفة هل كانت قبل العلم بالحديث وروايته أم بعده - إن الحديث حجة في الأصل بيقين، وقد وقع الشك في كونه منسوخاً أو لا؛ فلا يسقط بالشبهة.

ولا يمكن ترك سنة ثابتة بمجرد احتمال النسخ، وظن كون الراوي اطلع على ناسخ أو دليل يترجح على النص الذي رواه أمر مرجوح؛ لأن الظن المستفاد من النص أرجح منه بلا شك، ومتى كان الظن راجحاً من جهة تعيين اتباعه^(٤).

(١) راجع: مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف ص (١١٩).

(٢) راجع: إعلام الموقعين (١/ ٢٤ - ٢٥)، ومناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري ص (٢٥٥).

(٣) إجمال الإصابة ص (٩٣).

(٤) انظر: حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص (١٤٠).

وكما يقول ابن القيم بحق: «والذي ندين الله به ولا يسعنا غيره - وهو القصد في هذا الباب - أن الحديث إذا صح عن رسول الله ﷺ ولم يصح عنه حديث آخر ينسخه أن الفرض علينا وعلى الأمة الأخذ بحديثه، وترك كل ما خالفه، ولا نتركه لخلاف أحد من الناس كائناً من كان، لا راويه ولا غيره؛ إذ من الممكن أن ينسى الراوي الحديث، أو لا يحضره وقت الفتيا، أو لا يتفطن لدلالته على تلك المسألة، أو يتأول فيه تأويلاً مرجوحاً يقوم في ظنه ما يعارضه، ولا يكون معارضاً في نفس الأمر، أو يقلد غيره في فتواه بخلافه؛ لا اعتقاده أنه أعلم منه، وأنه إنما خالفه لما هو أقوى منه، ولو قدر انتفاء ذلك كله، ولا سبيل إلى العلم بانتفائه ولا ظنه؛ لم يكن الراوي معصوماً ولم توجب مخالفته لما رواه سقوط عدالته، حتى تغلب سيئاته حسناته، وبخلاف هذا الحديث الواحد لا يحصل له ذلك»^(١).

لكنَّ اشتراط الحنفية لهذا الشرط وغيره مما سبقت الإشارة إليه هو الذي جعلهم لا يقبلون أخبار الآحاد التي لا تتحقق فيها تلك الشروط، فهم لا يقدّمون قول الصحابي على الحديث، إنما يرون أن الحديث منسوخ أو مصروف عن ظاهره بما أن راويه خالفه، وهو - أي الراوي - لا يمكن أن يخالفه إلا لدليل اطلع عليه.

لكن كما سبق وكما أثبتته الدراسة المقارنة للأحاديث التي ردها الحنفية لهذا السبب لا يسلم ما قاله الحنفية، وهو لا يعدو أن يكون احتمالاً ضمن عدة احتمالات لا يمكن رد الحديث بها. ونقول في مخالفة الصحابي لما رواه ما قرره الحنفية أنفسهم حينما يُجهل تاريخ المخالفة وهل كانت قبل العلم بالحديث وروايته أم بعده - إن الحديث حجة في الأصل بيقين، وقد وقع الشك في كونه منسوخاً أو لا؛ فلا يسقط بالشبهة، ولا يمكن ترك سنة ثابتة بمجرد احتمال النسخ.

وظنُّ كونِ الراوي اطلع على ناسخ أو دليل يترجح على النص الذي رواه أمر مرجوح؛ لأن الظن المستفاد من النص أرجح منه بلا شك، ومتى كان الظن راجحاً من جهة تعيّن اتباعه^(٢). وقد أوردتُ خمسة أحاديث مما رده الحنفية لمخالفة روايتها لها، وتبين لي بعد الدراسة

(١) إعلام الموقعين (٣/ ٣٨).

(٢) انظر: حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه ص (١٤٠).

أن الحق قد جانب الحنفية فيها، وأن الراجح فيها كلها اتباع النص المرفوع، وأن مخالفة روايتها لها لا أثر لها في الحكم الشرعي، فالراجح في ولوغ الكلب في الإناء أن يغسل سبغاً، وقد روي كذلك عن أبي هريرة نفسه الذي روي عنه مخالفة الحديث، وقوله الموافق لما رواه أصح وأرجح سنداً وامتناً.

كذلك فإن فعل السيدة عائشة رضي الله عنها يحمل على ما يوافق روايتها ورواية من وافقها من الصحابة في مسألة الولي في النكاح، ويؤيده ما روي عنها - كما سبق - من أنها ما كانت تعقد النكاح، وإنما كانت تُخطب إليها المرأة من أهلها، فتشهد؛ فإذا بقيت عقدة النكاح قالت لبعض أهلها: زوّج؛ فإن المرأة لا تلي عقد النكاح^(١).

وأيضاً فإن ما روي عنها وعن ابن عباس رضي الله عنهم من الإفتاء بعدم جواز الصيام عن الميت يخالف نص الحديث المتفق على صحته الذي روته بأن «من مات وعليه صوم صام عنه وليه» وهو نص لا يحتمل التأويل، وتأييد بأحاديث أخرى سئل فيها النبي ﷺ عن الصوم عن أحد الوالدين فأجازه. وهو ما ذهب إليه محققو الشافعية، والظاهرية، خلافاً للجمهور. كذلك فإن حديث ابن عمر في رفع اليدين قد تأكد بأحاديث كثيرة عن نحو عشرة من الصحابة كلهم حكى رفع اليدين في الصلاة عن النبي ﷺ. بل إن ابن عمر نفسه روي عنه الرفع بطرق أصح من تلك التي رويت عنه في عدم الرفع.

وخلاصة القول: إن الحديث متى صح ولو كان خبر آحاد لا يجوز أن يقدم عليه غيره، وإن مخالفة راوي الحديث لما رواه لا أثر لها في رد الحديث أو الطعن في صحته وعدم قبوله؛ وعليه فلا أثر لها في الحكم الشرعي الذي دل عليه الحديث.

وتبقى المخالفة محلّ نظرٍ وبحثٍ للوقوف على مدى صحة نسبتها إلى الصحابي راوي الحديث، وإذا صححت فإنها تُحمّل على أفضل المحامل؛ لأن الصحابي لا يُظنُّ به أبداً تعمد المخالفة، كيف وهم أشد الناس اتباعاً للنبي ﷺ. والأمير يدور بين عدة احتمالات كما سبق بيانه.

(١) انظر: أصول التشريع الإسلامي ص (٧٦).

خاتمة البحث

وبعد، فيمكننا استخلاص النتائج التالية:

أولاً: يقصد بحجية النص الشرعي مدى صلاحية تلك النصوص للاحتجاج بها على الأحكام الشرعية.

ثانياً: نصوص السنة النبوية بكل أنواعها يحتج بها على الأحكام الشرعية، وهي مما سنه الله لعباده.

ثالثاً: متى صح الحديث عن رسول الله ﷺ وجب المصير إليه، ولم تجز مخالفته بأية حال، ولو كان خبر آحاد.

رابعاً: يجب على الصحابي ومن دونه إذا بلغه حديث صحيح النسبة إلى النبي ﷺ أن يمثل له وأن يعمل به، وألا يقدم عليه غيره.

خامساً: اشترط الحنفية شروطاً خاصة لقبول أخبار الآحاد نظراً لطبيعة البيئة التي نشأ فيها المذهب.

سادساً: المقصود بالمخالفة أن يخالف راوي الحديث النص الذي رواه مخالفة كلية؛ بحيث يناقض قوله أو فعله أو فتواه ما دلّ عليه النص الذي رواه، ويغيّره مغايرة تامة.

سابعاً: المقصود بالراوي المخالف للنص هو الصحابي خاصة؛ لما للصحابة من خصوصية.

ثامناً: يَعتَبَرُ الحنفيّةُ - خلافاً للجمهور - أن مخالفة الصحابي راوي الحديث لما رواه قاذحةٌ في الحديث إذا كانت بعد علمه وروايته للحديث.

تاسعاً: مخالفة الصحابي للنص الذي رواه قد تكون لاطلاعه على ناسخ، وقد تكون لمخالفة النص أصلاً أو قاعدة عامة، وقد تكون لضياعه إياه.

عاشراً: لا يُسَلَّمُ للحنفية قولهم بردّ الحديث لأن رواه إنما خالفه لاطلاعه على ناسخ؛ لأنه قد يظن ناسخاً ما ليس بناسخ، كما أنه لم يرو لنا الناسخ ولو مرة واحدة.

حادي عشر: حصر الحنفية احتمالات مخالفة الصحابي للحديث في احتمال اطلاعه على ناسخ غير مُسَلَّم؛ لأنه يجوز أن يكون تركه سهواً أو غلطاً أو تأوُّلاً.

- ثاني عشر: إذا تردد الأمر بين عدة احتمالات؛ فالظاهر لا يترك بالشك والاحتمال، ولا يصح ترك النص الذي لا يتطرق إليه احتمال لقول تطرقت إليه الاحتمالات.
- ثالث عشر: الأحاديث التي خالفها رواتها من الصحابة بعمل أو فتوى لم تكن محل اتفاق بين الصحابة في ذلك، بل كانت محل اختلاف بينهم؛ فلا يجوز أن نقدم قول بعضهم على بعض، لاسيما والحديث يؤيد قول الذين وافقوه.
- رابع عشر: لا يضر النص عمل أكثر الأمة بخلافه.
- خامس عشر: لا يسلم رد الأحاديث التي ردها الحنفية لمخالفة رواتها لها، وقد تبين أن الراجح فيها كلها اتباع النص المرفوع، وأن مخالفة رواتها لها لا أثر لها في الحكم الشرعي.
- سادس عشر: متى صح الحديث لا يجوز أن يقدم عليه غيره، ولو كان خبر آحاد.
- سابع عشر: تبقى مخالفة الصحابي راوي الحديث محل نظرٍ وبحثٍ للوقوف على مدى صحة نسبتها إليه، وإذا صحت فإنها تُحمَل على أفضل المحامل.

مراجع البحث

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- إجمال الإصابة في أقوال الصحابة للعلائي، بتحقيق محمد سليمان الأشقر، منشورات مركز المخطوطات والتراث بالكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- ٣- إحكام الفصول في أحكام الأصول لأبي الوليد الباجي، بتحقيق عبدالمجيد تركي، ط. دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
- ٤- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ط. دار الصميعي بالرياض، بتحقيق الشيخ عبدالرزاق عفيفي، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- ٥- الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ط. دار الحديث بالقاهرة، بدون تاريخ.
- ٦- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني، ط. دار الفضيلة بالرياض، بتحقيق سامي العربي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
- ٧- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار لابن عبدالبر، بتحقيق الدكتور/ عبدالمعطي أمين قلعجي، ط. دار قتيبة بدمشق وبيروت، ودار الوعي بحلب والقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
- ٨- أسنى المطالب شرح روض الطالب للشيخ زكريا الأنصاري، ط. دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ.
- ٩- أصول التشريع الإسلامي للشيخ/ علي حسب الله، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، الطبعة السادسة سنة ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م.
- ١٠- أصول السرخسي، بتحقيق أبي الوفا الأفغاني، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
- ١١- أصول الفقه للدكتور/ محمد أبو النور زهير، ط. المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة، بدون تاريخ.
- ١٢- إعلام الموقعين لابن القيم، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
- ١٣- الأم للشافعي، ط. دار الفكر- بيروت ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- ١٤- البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين الزركشي، ط. دار الكتبي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

- ١٥- بدائع الصنائع للكاساني، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
- ١٦- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد الحفيد، ط. دار الحديث بالقاهرة سنة ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
- ١٧- البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني، بتحقيق الدكتور/ عبدالعظيم الديب، ط. قطر، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.
- ١٨- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لشمس الدين الأصفهاني، بتحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، ط. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، بدون تاريخ.
- ١٩- تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ مناع القطان، ط. مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.
- ٢٠- تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول لعلاء الدين المرادوي، بتحقيق الدكتور/ هشام العربي، وعبدالله هاشم، وتقريظ سماحة الشيخ عبدالله بن عقيل، ط. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بقطر، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م.
- ٢١- تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي للمباركفوري، بتصحيح عبدالوهاب عبداللطيف، وعبدالرحمن محمد عثمان، ط. دار الفكر، بدون تاريخ.
- ٢٢- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للسيوطي، بتحقيق طارق عوض الله، ط. دار العاصمة بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- ٢٣- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي للدكتور/ محمد أديب صالح، ط. المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- ٢٤- التقرير والتحبير في شرح التحرير لابن أمير حاج، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- ٢٥- التمهيد لابن عبدالبر، بتحقيق مصطفى أحمد العلوي، ومحمد عبدالكبير البكري، ط. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالمغرب سنة ١٣٨٧هـ.
- ٢٦- التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الكلوذاني، بتحقيق الدكتور/ مفيد أبو عمشة، والدكتور/ محمد علي إبراهيم، ط. مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م.

- ٢٧- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ط. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، بدون تاريخ.
- ٢٨- حجية السنة للدكتور/ عبدالغني عبدالخالق، ط. دار الوفاء بالمنصورة بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٩٩٧م.
- ٢٩- حكم الاحتجاج بخبر الواحد إذا عمل الراوي بخلافه، لعبدالله بن عويض بن عبدالله المطرفي، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى سنة ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
- ٣٠- خبر الواحد وحجيته للدكتور/ أحمد محمود عبدالوهاب الشنقيطي، ط. الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.
- ٣١- الذخيرة للقرافي، بتحقيق الدكتور محمد حجي وآخرين، ط. دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤م.
- ٣٢- الرسالة للشافعي، بتحقيق أحمد محمد شاكر، ط. دار الفكر، بدون تاريخ.
- ٣٣- رفع اليدين في الصلاة للبخاري، وبهامشه: جلاء العينين بتخريج روايات البخاري في جزء رفع اليدين لبديع الدين الراشدي، ط. دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م.
- ٣٤- روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة، بتحقيق الدكتور/ عبدالكريم النملة، ط. مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الحادية عشرة ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م.
- ٣٥- سبل السلام شرح بلوغ المرام للصنعاني، ط. دار الحديث بالقاهرة، بدون تاريخ.
- ٣٦- سنن الترمذي، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط. المكتبة الثقافية - بيروت، بدون تاريخ.
- ٣٧- سنن الدارقطني، بتحقيق السيد عبدالله هاشم يماني، ط. دار المعرفة - بيروت ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م.
- ٣٨- سنن الدارمي، بتحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، ط. دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- ٣٩- سنن أبي داود، ط. دار الفكر، بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، بدون تاريخ.
- ٤٠- السنن الكبرى للبيهقي، بتحقيق محمد عبدالقادر عطا، ط. مكتبة دار الباز بمكة المكرمة سنة ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.
- ٤١- سنن ابن ماجه، بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤م.
- ٤٢- سنن النسائي، بتحقيق الشيخ عبدالفتاح أبي غدة، ط. مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.

- ٤٣- السنة لمحمد بن نصر المروزي، بتحقيق سالم أحمد السلفي، ط. مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ.
- ٤٤- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول للقرافي، ط. دار الفكر- بيروت ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م.
- ٤٥- شرح صحيح مسلم للنووي، ط. المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى ١٣٤٧هـ / ١٩٢٩م.
- ٤٦- الشرح الكبير على مختصر خليل للدردير، مع حاشية الدسوقي، ط. دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، بدون تاريخ.
- ٤٧- شرح مختصر ابن الحاجب لعضد الدين الإيجي، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م بتحقيق محمد حسن إسماعيل.
- ٤٨- شرح معاني الآثار للطحاوي، بتحقيق الأستاذ أحمد شاكر، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- ٤٩- صحيح البخاري، ط. دار طوق النجاة- بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ، بعناية محمد زهير الناصر.
- ٥٠- صحيح مسلم، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية- القاهرة ١٣٧٤هـ / ١٩٥٤م.
- ٥١- العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى الفراء، بتحقيق الدكتور أحمد بن علي سير المباركي، ط. المحقق، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- ٥٢- علوم الحديث ومصطلحه للدكتور/ صبحي الصالح، ط. دار العلم للملايين- بيروت سنة ٢٠٠٩م.
- ٥٣- عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني، ط. المطبعة المنيرية بالقاهرة، بدون تاريخ.
- ٥٤- عيون الأصول في مسائل المجمل والمبين والنسخ والسنة والإجماع للدكتور/ أسامة عبد العظيم حمزة، ط. دار الفتح بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤١١هـ / ١٩٩١م.
- ٥٥- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، بتصحيح محب الدين الخطيب، وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، وتعليق الشيخ عبدالعزيز بن باز، ط. دار المعرفة- بيروت، بدون تاريخ.
- ٥٦- فتح القدير للعاجز الفقير على الهداية للكمال بن الهمام، ط. دار الفكر- بيروت، بدون تاريخ.
- ٥٧- الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي، بتحقيق عادل يوسف العزازي، ط. دار ابن الجوزي بالدمام، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.

- ٥٨- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت للأنصاري، مطبوع مع المستصفي للغزالي، ط. المطبعة الأميرية ببولاق - مصر سنة ١٣٢٤هـ.
- ٥٩- قواعد في علوم الحديث للتهانوي، بتحقيق عبدالفتاح أبي غدة، ط. مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب سنة ١٩٧٢م.
- ٦٠- كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي، ط. عالم الكتب سنة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
- ٦١- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعبدالعزيز البخاري، ط. دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة، بدون تاريخ.
- ٦٢- الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي، ط. دائرة المعارف العثمانية بالهند سنة ١٣٥٧هـ.
- ٦٣- مالك: حياته وعصره - آراؤه وفقهه للشيخ محمد أبي زهرة، ط. دار الفكر العربي بالقاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
- ٦٤- مباحث في علوم القرآن للشيخ مناع القطان، ط. مكتبة وهبة بالقاهرة، الطبعة السابعة، بدون تاريخ.
- ٦٥- المبسوط للسرخسي، ط. دار المعرفة - بيروت ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
- ٦٦- المجموع شرح المذهب للنووي، ط. مكتبة الإرشاد بجدة، بدون تاريخ.
- ٦٧- المحصول في أصول الفقه لأبي بكر بن العربي، بتحقيق حسين علي اليدري، وسعيد عبداللطيف فودة، ط. دار البيارق بالأردن، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
- ٦٨- المحلى لابن حزم الظاهري، بتحقيق الدكتور / عبدالغفار سليمان البنداري، ط. دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ.
- ٦٩- مخالفة الراوي لما رواه «دراسة أصولية مع بيان أثرها في مجالات الفقه المختلفة» للدكتور / محمود عبدالرحمن عبدالمنعم، ط. دار المقاصد بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م.
- ٧٠- مخالفة الصحابي للحديث النبوي الشريف «دراسة نظرية تطبيقية» للدكتور / عبدالكريم النملة، ط. مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
- ٧١- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم، اختصار الموصلي، بتعليق الدكتور / الحسن بن عبدالرحمن العلوي، ط. مكتبة أضواء السلف بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
- ٧٢- المدخل لدراسة القرآن الكريم للدكتور / محمد محمد أبو شهبة، ط. دار اللواء بالرياض، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

- ٧٣- المستدرك على الصحيحين للحاكم، بتحقيق مصطفى عبدالقادر عطا، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- ٧٤- المستصفي للغزالي، ومعه فواتح الرحموت للأنصاري، ط. المطبعة الأميرية ببولاق- مصر سنة ١٣٢٤هـ.
- ٧٥- مسند الإمام أحمد بن حنبل، ط. مؤسسة قرطبة بالقاهرة، بدون تاريخ.
- ٧٦- المسوودة في أصول الفقه لآل تيمية، بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ط. مطبعة المدني بالقاهرة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.
- ٧٧- المصنف لابن أبي شيبة، ط. دار الفكر سنة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- ٧٨- المغني لابن قدامة، بتحقيق الدكتور/ عبدالله التركي، والدكتور/ عبدالفتاح الحلو، الطبعة الرابعة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة العربية السعودية.
- ٧٩- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للخطيب الشربيني، ط. دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- ٨٠- مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري لأستاذنا الدكتور/ محمد بلتاجي، ط. دار السلام بالقاهرة، الطبعة الثانية سنة ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
- ٨١- المنتقى شرح الموطأ لأبي الوليد الباجي، دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
- ٨٢- مواهب الجليل في شرح مختصر خليل للحطاب، ط. دار الفكر- بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- ٨٣- الموطأ لمالك، ط. دار إحياء التراث العربي- بيروت سنة ١٩٨٥م.
- ٨٤- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر لابن حجر العسقلاني، بتحقيق د. عبدالله بن ضيف الله الرحيلي، ط. المؤلف، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- ٨٥- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني، ط. دار الحديث بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- ٨٦- وجوب الأخذ بحديث الأحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين للشيخ ناصر الدين الألباني، رسائل الدعوة السلفية رقم (٥)، بدون ناشر.

**دَوْرُ السِّيَاقِ فِي دَرْءِ الإِخْلَالِ اللُّغَوِيِّ بِالْقَطْعِ
فِي النَّصِّ الشَّرْعِيِّ**

د. نصر الدين بن محمد الصادق وهّابي

عضو هيئة التدريس بجامعة الشهيد حمّة لخضر بالوادي / الجزائر.



مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد .

لَا خَفَاءَ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُشْتَغِلِينَ بِالْبَحْثِ فِي النَّصِّ الشَّرْعِيِّ، أَنَّ قَدْرًا غَيْرَ هَيِّنٍ مِنْ تَفْسِيرِهِ وَفَهْمِهِ، وَإِصَابَةِ مَرَامِيهِ، وَدَرْكِ مَقَاصِدِهِ، مُتَوَقِّفٌ عَلَى النَّظَرِيَةِ السِّيَاقِيَّةِ؛ تِلْكَ الَّتِي يُسَمِّيهَا بَعْضُهُمْ نَظَرِيَّةَ الْقَرَّائِنِ، وَالْأَمْرَانِ سَوَاءً؛ لِأَنَّ السِّيَاقَ هُوَ مَجْمُوعُ الْقَرَّائِنِ الْمَقَالِيَّةِ وَالْحَالِيَّةِ الْحَافَةِ بِالخَطَابِ، وَإِنَّ مِنْهُمْ مَنْ قَدْ عَرَّفَ السِّيَاقَ بِأَنَّهُ: «قَرِينَةٌ تُوضِّحُ الْمُرَادَ، لَا بِالْوَضْعِ، تُؤَخِّدُ مِنْ لَاحِقِ الْكَلَامِ الدَّالِّ عَلَى خُصُوصِ الْمَقْصُودِ، أَوْ سَابِقِهِ»^(١)، وبأنه: «القرائن الدالة على المقصود في الخطاب الشرعي»^(٢)، على أن بعضهم لم يرَ وَجْهَ اتِّصَالِ بَيْنِ الْقَرِينَةِ وَالسِّيَاقِ، فَعَمِدَ إِلَى إِخْلَاءِ الْكَلَامِ فِي الْقَرِينَةِ مِنْ مُصْطَلِحِ السِّيَاقِ بِاطِّلاقِ^(٣)، وَلَكِنَّ الَّذِي لَا مِرَاءَ فِيهِ هُوَ ضَرُورَةُ الْإِلْمَامِ بِظُرُوفِ الْخَطَابِ، حَالًا وَمَقَالًا، فِي سَبِيلِ التَّوَصُّلِ بِمَضْمُونِهِ. وَالْحَامِلُ عَلَى النَّظَرِ فِي السِّيَاقِ، هُوَ عَدَمُ وَفَاءِ النَّصِّ بِالْبَيَانِ عَنْ مُرَادِهِ مُسْتَقْلَالًا، فَيَسْتَعَانُ عَلَى بَلُوغِ الْمُرَادِ بِكُلِّ مَا يَشِيرُ إِلَى الْمَقْصُودِ، ثُمَّ إِنَّ عَدَمَ الْوَفَاءِ بِالْبَيَانِ، اسْتِقْلَالًا عَنِ الْقَرِينَةِ وَالسِّيَاقِ، مَحْصُورٌ هُوَ فِي قُصُورِ اللَّفْظِ، إِفْرَادًا وَتَرْكِيبًا، عَنِ الْإِشَارَةِ إِلَى الْمُرَادِ مِنْهُ عَلَى نَحْوِ قَاطِعٍ جَازِمٍ، وَاللَّفْظُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي هَذِهِ الْحَالِ بِسَبَبِ مِنْ أَسْبَابِ تَعَرُّضٍ لَهُ فَتَعَدُّلُ بِهِ عَنِ الْأَصْلِ مِنْ وَضْعِهِ، وَهُوَ الْإِبَانَةُ. وَخُرُوجُهُ عَنِ أَصْلِ الْإِبَانَةِ يُوقِعُهُ فِي الْإِبْهَامِ، وَالْإِبْهَامِ الَّذِي هُوَ اِحْتِمَالُهُ لِأَكْثَرِ مِنْ مَعْنَى وَاحِدٍ؛ مَا يَأْخُذُ مِنْ قَطْعِيَّتِهِ بِالْحَكْمِ، وَالْحَكْمُ مَبْنِيٌّ عَلَى الْقَطْعِ، وَالْقَطْعُ عِنْدَهُمْ هُوَ: «الْعِلْمُ الَّذِي يَنْتَفِي مَعَهُ الْاِحْتِمَالُ مُطْلَقًا؛ فَالْنَّصُّ الْمَقْطُوعُ بِثُبُوتِهِ هُوَ النَّصُّ الثَّابِتُ عَنِ الشَّارِعِ بِعِلْمٍ وَيَقِينٍ، وَدُونَ أَذْنَى اِحْتِمَالٍ لِكَوْنِهِ مَكْذُوبًا، أَوْ أَخْطَأَ فِي نَقْلِهِ الرَّوَاةِ، وَالنَّصُّ الْمَقْطُوعُ بِدَلَالَتِهِ هُوَ النَّصُّ الَّذِي نَعْلَمُ أَنَّهُ دَالٌّ عَلَى مَعْنَاهُ الْوَاحِدِ، فَقَطْ، دُونَ أَذْنَى اِحْتِمَالٍ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَيِّ مَعْنَى آخَرَ»^(٤).

(١) أثر العربيّة في استنباط الأحكام الفقهية من السنّة النبوية، د. يونس العيساوي، ص: ٣٨٨.

(٢) دلالة السِّيَاقِ عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ، سَعْدُ الْعَنْزِي، ص: ٦٣.

(٣) يُنْظَرُ مِثْلًا: الْقَرِينَةُ عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ وَأَثْرُهَا فِي فَهْمِ النَّصُوصِ، مُحَمَّدٌ قَاسِمُ الْأَسْطَل، ص: ٥٠.

(٤) إِشْكَالِيَّةُ الْقَطْعِ عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ، د. أَيْمَنُ صَالِح: ص: ٦٠، وَيُنْظَرُ: مَنْهَجُ الْقَطْعِ وَالطَّنُّ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ، بِحْي =

ويُصطَلح على كلِّ سَبَبٍ يعرُضُ لِلْفَظِّ فَيَخْرُجُ بِهِ عَنِ أَصْلِ الْإِبَانَةِ إِلَى جَعْلِهِ مُلْبِسًا
بِاحْتِمَالٍ أَكْثَرَ مِنْ مَعْنَى «الاحْتِمَالُ اللُّغَوِيُّ الْمُخِلُّ بِالْقَطْعِ» وهو مما يَقْطَعُ عَلَى النَّاطِرِ فِي
النَّصِّ الشَّرْعِيِّ السَّبِيلَ إِلَى تَحْصِيلِ الْأَحْكَامِ عَلَى نَحْوِ مَنْهَجِيٍّ يَسْتَعَصِي عَلَى الشُّبْهَةِ وَالْغَلَطِ؛
لِذَا كَانَ مِنْ أَوْكَدِ مَا يَجْبَعُ عَلَى الْأُصُولِيِّينَ وَضَعُ نَظْرِيَّةٍ عِلْمِيَّةٍ يُوَاجِهُونَ بِهَا مَوَادَّ الْاحْتِمَالَاتِ
اللُّغَوِيَّةِ الْمُخِلَّةِ بِالْقَطْعِ، وَتِلْكَ هِيَ الَّتِي نَسَمَّيْهَا فِي هَذَا الْبَحْثِ: «نَظْرِيَّةُ السِّيَاقِ الْحَاسِمَةُ
لِلْاحْتِمَالِ اللُّغَوِيِّ الْمُخِلِّ بِالْقَطْعِ».

ولقد رأينا مَنْ بَحَثَ هَذِهِ الْاحْتِمَالَاتِ عَلَى نَحْوِ عِلْمِيٍّ رَائِدٍ^(١)، وَإِنْ لَمْ نَرَ فِي عَمَلِهِ عِنَايَةً
خَاصَّةً بِالسِّيَاقِ عَلَى مَا يَجِبُ لَهُ، وَلَعَلَّهُ تَرَكَ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ، وَمِنْ هُنَا كَانَتْ هَذِهِ الْوَرَقَةُ مُحَاوَلَةً
فِي ذَلِكَ.

=عبدالهادي أبو زينة، ص: ٣٠، والقطع والظن في الفكر الأصولي، سامي الصلاحيات، ص: ٥٠.
(١) يُنظر مثلاً: الاحتمالات اللغوية المخلة بالقطع وتعارضها عند الأصوليين، د. كيان أحمد حازم يحي.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ السِّيَاقُ وَأَهْمِيَّتُهُ

أولاً: السِّيَاقُ:

لَمْ يَعدُ ضروريًا التَّأكيدُ - في مُستوى التَّنْظير - على أَهمِّيَّةِ السِّيَاقِ في البَحْثِ الدَّلاليِّ؛ فَلقَدْ كَتَبَتْ فيه، وفي أَهمِّيَّته بحوثٌ كثيرةٌ جدًّا، إِنما الضَّروريُّ - فيما نرى - هو الإِعْمالُ الإِجرائيُّ لمفاهيمِ السِّيَاقِ على النُّصوصِ المَقاصِديَّةِ^(١)؛ أي التي تَتَوَفَّرُ على البُعْدِ العَمَلِيِّ؛ وهي تلك النُّصوصُ التي تُستفادُ مِنَ أَلْفاظِها، وَمِن تَراكيبِها أَحكامٌ عَمَلِيَّةٌ مَوْكُولٌ إليها صَبْطُ حياةِ النَّاسِ بالتَّنْظِيمِ والتَّشْريعِ، وبعبارةٍ أَوْجَز: النُّصوصُ الشَّرعية، أو نُصوصِ العِلْمِ الحاكِمِ^(٢).

ومَعَ ذلك، لا بَأْسَ مِن أَنْ نَعْرِضَ إلى:

١- أَنَّ المَعْنى المَرْكُزِيَّ لِكَلِمَةِ السِّيَاقِ، في المَفْهُومِ اللُّغويِّ، هو القِيادةُ والتَّوجِيه؛ ذلك لأنَّ السِّيَاقَ مِن سَاقِ يَسُوقُ؛ بِمعنى قَادِ يَقُودُ، قال ابنُ فارس: «السَّيْنُ والواوُ والقافُ أَصْلٌ واحدٌ؛ وهو حَدْوُ الشَّيءِ»^(٣).

وأصلُ السِّيَاقِ السَّوِاقُ، ويُستفادُ مِن هذا اتِّفَاقٌ مَعْنَاهُ مع مَعْنى توجِيهِه الظُّروفِ الحافَّةِ بِاللَّفْظِ -مَقَالِيًّا ومَقَامِيًّا- لِمَعْنَاهُ نحو مَفْهُومِ بَعِيْنِهِ، وانْتِفاءُ توجِيهِه إلى سِوَاهُ مِنَ المَعانيِ المُحتمَلَةِ، فَحاصلُ هذا أَنَّ: مَلابَسَاتِ اللَّفْظِ تَقُودُ مَعْنَاهُ وتَسُوقُهُ.

٢- أَنَّهُ يُقالُ في السِّيَاقِ، اصطِلاحًا، الكثيرُ؛ فَمِنَ ذلك مَثَلًا: «السِّيَاقُ فَهْمُ النَّصِّ بِمُراعاةِ ما قَبْلَهُ، وما بَعْدَهُ»^(٤)، وَمِنَهُ: «السِّيَاقُ تلكِ المَعانيِ التي تُفْهَمُ مِن تَراكيبِ الخِطابِ، ويُشعرُ المَنْطوقُ بها بِواسِطَةِ القرائِنِ المَعنويَّةِ»^(٥)، وَمِنَهُ: «السِّيَاقُ الكَلَامُ المُتتَابِعُ إِثْرُهُ على إِثْرِ بَعْضِ، المَقْصودُ لِلْمُتَكَلِّمِ، والذي يَلْزَمُ مِن فَهْمِهِ فَهْمُ شَيْءٍ آخَرَ»^(٦)، وَمِنَهُ: «السِّيَاقُ قَريْنَةٌ تُوضِّحُ

(١) يُنظر: عِلْمُ التَّخاطِبِ الإِسلاميِّ، د. محمَّد محمَّد يونس علي، ص: ١٠.

(٢) النَّصُّ الشَّرعيُّ وتَأويلُهُ، د. صالح سِوعي، ص: ٥٦.

(٣) المَقاييسُ في اللِّغة، ص: ٤٩٨ و ص: ٢٥٢.

(٤) دَلالَةُ السِّيَاقِ القُرْآنيِّ وأَثْرُها في التَّفْسيرِ، د. عبد الحكيم القاسم، ص: ٦١.

(٥) المَنْهَجُ الأَصولِيُّ في فَهْمِ الخِطابِ، إدريس حمَّادي، ص: ٤٥.

(٦) الأَدِلَّةُ الاِسْتِثْناسيَّةُ، د. أشرف الكِناني، ص: ٢٢٠.

المُرَاد، لا بِالْوَضْع، تُؤْخَذُ مِنْ لَاحِقِ الْكَلَامِ الدَّالِّ عَلَى حُصُوصِ الْمَقْصُودِ، أَوْ سَابِقِهِ»^(١).
وغير هذا كثير.

والنظرية السياقية تقوم لدى مؤسسيها «جون فيرث» على أنه لا معنى للوحدة اللغوية إلا عبر تسييقها (= جعلها في سياق)^(٢)، بل إن السياق هو المعنى، والمعنى هو السياق^(٣)، وأهم ما يُستفاد من السياق منح اللفظ قيمة حضورية من خلال نفي ما علق به من معانٍ قديمة، وذلك عبر حصر دلالاته ضمن إطار استعماله السياقي مقالاً ومقاماً^(٤)؛ ذلك لأن الكلمة خارج ظرف، وملاسات استعمالها هي ذات معانٍ متعددة تُربك الفهم بأن يتردد بينها؛ فيكون السياق هو المُخلِّص من ذلك بما له من دورٍ ووجهي^(٥)، فالسياق يحصر مجال التأويلات الممكنة، ويدعم التأويل المقصود^(٦)، وهو يقوم بدوره هذا، عبر مكوّناته ومُعطياته؛ إذ هو مجموعة من العناصر، والمكوّنات ذات التأثير في الوحدات الكلامية^(٧)، وقد ذهب الأمر بفريق من اللسانيين إلى أنه لا قيمة للفظ إلا بما هو استجابة لمقتضى مكوّنات سياقية؛ ف«جون لاينز»، مثلاً، يقول: (أعطني السياق الذي وضعت فيه الكلمة وسوف أخبرك بمعناها)^(٨).

على أنه لم يُسلم لهذا الرأي؛ فقد نعتوه بالمُعالاة، ذلك بأنه قائم على عدم التفريق بين اللغة والكلام؛ فالكلام يضع اللفظ في سياقات متعددة تأذن بتعدد مدلولاته، ولكنه، مع ذلك، يحتفظ بدلالة ثابتة منححتها اللغة إياه^(٩)، وهو ما يأذن، كذلك، باعتبار تسييق اللفظ وضعاً

(١) أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية، د. يوسف العيسوي، ص: ٣٨٨.

(٢) يُنظر: السياق وأثره في المعنى، د. المهدي إبراهيم الغويل، ص: ١٤ والسياق والمعنى، دراسة في أساليب النحو العربي، د. عرفات فيصل المناع، ص: ١١ ومنهج السياق في فهم النص، د. عبد الرحمن بودرع، ص: ٢٧.

(٣) البحث الدلالي عند الأصوليين، خالد عبود حمودي، وزينة جليل عبد، ص: ٢٠٤.

(٤) يُنظر: اللغة، فندريس، ص: ٢٣١.

(٥) اللغة العربية، معناها ومبناها، د. تمام حسان، ص: ٣٢٥ ومنهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص: ١٨٥ والبحث الدلالي عند الأصوليين، ص: ٢٠٣ والسياق والمعنى، ص: ٢٣.

(٦) يُنظر: الأسس الإستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، د. إدريس مقبول، ص: ٣١٠.

(٧) السياق ودلالاته في توجيه المعنى، ص: ٥٥.

(٨) علم اللغة بين التراث والمعاصرة، ص: ٢٠٦.

(٩) يُنظر: دور الكلمة في اللغة، ص: ٥٥.

له ضمن إطار استعمالِي (=كلامي)، ذي طبيعة خاصة، وهو الذي يهبه سِمَاتِهِ الدَلَالِيَّة، ما يُشَبِّهُ وَضْعَ إِنْسَانٍ ضَمَّنَ بَيْتَهُ تَعْطِيهِ مَلَاحِظَةَ الْفِكْرِيَّةِ وَالنَّفْسِيَّةِ، وهو ما دَفَعَ بَعْضِهِمْ إِلَى اعْتِبَارِ السِّيَاقِ بَيْتَهُ، يَقُولُ الدُّكْتُورُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بُوْدِرَعٍ مُعَرِّفًا: «السِّيَاقُ إِطَارٌ عَامٌّ تَنْتَضِمُ فِيهِ عَنَاصِرُ النَّصِّ وَوَحْدَاتُهُ اللُّغَوِيَّةُ، وَمِقْيَاسٌ تَتَّصِلُ بِوَسَاطَتِهِ الْجُمَلُ فِيمَا بَيْنَهَا وَتَتَرَابَطُ، وَبَيْتُهُ لُغَوِيَّةٌ، وَتَدَاوُلِيَّةٌ تَرَعَى مَجْمُوعَ الْعَنَاصِرِ الْمَعْرِفِيَّةِ الَّتِي يُقَدِّمُهَا النَّصُّ لِلْقَارِئِ» (١).

وهذا مَا يُحِيلُ عَلَى وَاحِدٍ مِنْ أَسَالِبِ تَحْلِيلِ الْمَدْلُولَاتِ، وَتَصْنِيفِهَا، وَهُوَ أَسْلُوبُ التَّحْلِيلِ السِّيَاقِي عَطْفًا عَلَى أَسْلُوبِ التَّصْنِيفِ الشَّكْلِي، وَالْمَوْضِعِي، وَالْحَقْلِي، وَالسِّيَمِي (=المعلمي) (٢)، وَيَبْدُو أَنَّ هَذَا الْأَخِيرَ يَقُومُ بِشَكْلِ جَوْهَرِيٍّ عَلَى التَّفْرِيقِ بَيْنَ اللُّغَةِ وَالْكَلَامِ فِي الْكَشْفِ عَنْ مَعْنَى السِّيَاقِ وَدَوْرِهِ فِي تَوْجِيهِ الْوَحْدَاتِ اللُّغَوِيَّةِ دَلَالِيًّا؛ ذَلِكَ أَنَّهُ يَشْرَحُ اللَّفْظَ إِلَى ضَرْبَيْنِ مِنَ السَّمَاتِ الدَلَالِيَّةِ، السَّمَةِ الْقَارَّةِ، وَالسَّمَةِ السِّيَاقِيَّةِ، فَالْأُولَى مِنَ اللُّغَةِ، وَالثَّانِيَةُ مِنَ الْكَلَامِ.

٣- وَالسِّيَاقُ، عِنْدَ اللُّسَانِيِّينَ، سِيَاقَانِ؛ دَاخِلِيٌّ وَخَارِجِيٌّ، وَيَتَعَلَّقُ الْأَوَّلُ بِاللُّغَةِ وَتَرَكَيبِهَا، مِنْ حَيْثُ مَوْضِعُ الْكَلِمَةِ بَيْنَ أَحْوَاتِهَا، فَيَنْظُرُ فِي تَسْبِيحِ الْكَلِمَةِ دَاخِلَ الْجُمْلَةِ، وَفِي تَسْبِيحِ الْجُمْلَةِ دَاخِلَ النَّصِّ الْكُلِّيِّ، وَمِنْ هُنَا أَسْمَوْهُ: السِّيَاقَ اللُّغَوِيَّ، فِيمَا يَتَعَلَّقُ الْخَارِجِيُّ بِالْمَوْضِعِ، وَبِالظُّرُوفِ، وَالخَلْفِيَّاتِ، وَالْمُلَابَسَاتِ الْمُتَّصِلَةِ بِالتَّخَاطُبِ وَالْمُخَاطَبِ، وَالزَّمَانِ، وَالْمَكَانِ، وَالْأَفْكَارِ، وَكَافَّةً مُكَوِّنَاتِ مَقَامِ الْقَوْلِ، وَلِذَا يُسَمَّى: السِّيَاقَ غَيْرَ اللُّغَوِيَّ، أَوْ الْمَقَامِيَّ، وَالْأَوَّلُ مَقَالِيٌّ، وَالثَّانِي حَالِيٌّ (٣)، أَوْ أَنَّ السِّيَاقَ بَيْتَانِ لُغَوِيَّةٌ، وَغَيْرُ لُغَوِيَّةٌ (٤).

عَلَى أَنَّ الْأَصُولِيِّينَ، وَعُلَمَاءَ الشَّرِيعَةِ، يَزِيدُونَ عَلَى ذَلِكَ مَا يُرَاعُونَ بِهِ خُصُوصِيَّةَ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ، وَهِيَ تَحْرِيٌّ مُرَادِ الشَّارِعِ مِنْ كَلَامِهِ (٥)، وَبِمَا أَنَّهُمْ طَائِفَةٌ تَحْكُمُهَا ضَوَابِطُ فِي فَهْمِ

(١) مَنَهْجُ السِّيَاقِ فِي فَهْمِ النَّصِّ، ص: ٢٧، وَالسِّيَاقُ وَالْمَعْنَى، ص: ١٣.

(٢) يُنْظَرُ: مَدْخَلٌ إِلَى عِلْمِ الدَّلَالَةِ الْأَلْسِنِيَّةِ، مُورِيسُ أَبُو نَاصِرٍ، مَجْلَدَةُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ الْمُعَاوَرِ، مَرْكَزُ الْإِنَّمَاءِ الْقَوْمِيِّ، الْعَدَدُ ١٨/١٩، مَارِسُ ١٩٨٢.

(٣) يُنْظَرُ: السِّيَاقُ وَأَثَرُهُ فِي الْمَعْنَى، ص: ١٤.

(٤) يُنْظَرُ: مَنَهْجُ السِّيَاقِ فِي فَهْمِ النَّصِّ، د. عَبْدِ الرَّحْمَنِ بُوْدِرَعٍ.

(٥) يُنْظَرُ: ضَوَابِطُ فِي فَهْمِ النَّصِّ، د. عَبْدِ الْكَرِيمِ حَامِدِي، ص: ١٣٦.

النَّصُّ الشَّرْعِيُّ انْتَهَى بِهِمُ الْأَمْرُ إِلَى أَنْ صَارُوا، فِي النَّظَرِ اللُّغَوِيِّ، لِعَوِيْنٍ وَزِيَادَةٍ^(١)؛ بِمَا قَدْ زِيدَ فِي فِكْرِهِمْ مِنَ الْمَعَانِي الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي لَا تَقَعُ فِي اعْتِبَارِ اللِّسَانِيِّ، وَعَالِمِ اللُّغَةِ.

فَالسِّيَاقُ الَّذِي هُوَ مَنْهَجُ كَامِلِ الْمَفْهُومِ، مُتَكَامِلُ الْأَجْزَاءِ، وَالَّذِي هُوَ وَسِيلَةٌ لِفَهْمِ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ، يَتَوَزَعُ عَلَى عِدَّةِ اعْتِبَارَاتٍ فِي نَظَرِ عَالِمِ الشَّرِيعَةِ هِيَ: الْمَكَانُ؛ أَي مَكَانُ الْكَلِمَةِ مِنَ الْآيَةِ، وَمَكَانُ الْآيَةِ مِنَ السُّورَةِ، وَهُوَ مَا يُعْرَفُ بِعِلْمِ الْمُنَاسَبَاتِ، وَالْوَحْدَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ، وَالزَّمَانُ؛ أَي وَقْتُ نُزُولِ الْآيَةِ، أَوْ وُرُودِ الْحَدِيثِ، وَالْمَوْضُوعُ؛ أَي بَحْثُ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ، كَالْآيَةِ مِثْلًا، ضَمِنَ الْمَوْضُوعُ الَّذِي تَنْزَلُ فِيهِ، وَالْقَضِيَّةُ الَّتِي تُسَلِّكُ ضِمْنَهَا، وَهُوَ مَا يُعْرَفُ بِالتَّفْسِيرِ الْمَوْضُوعِيِّ^(٢)، وَالْمَقَاصِدُ؛ أَي بَحْثُ النَّصِّ ضِمْنَ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ، وَالرُّؤْيَا الْعَامَّةِ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لِلْمَوْضُوعِ، وَاللُّغَةُ؛ أَي قَوَائِمُهَا، وَمُقْتَضَى سُنَنِ اسْتِعْمَالِهَا عِنْدَ الْعَرَبِ، وَالرُّجُوعُ إِلَى كُلِّ ذَلِكَ مَجْتَمِعًا، فِي إِطَارِ بَحْثِ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ، هُوَ مَا دُعِيَ بِالْمَنْهَجِ السِّيَاقِيِّ الْمُتَكَامِلِ^(٣).

وَلَمَّا كَانَ السِّيَاقُ مَفْهُومًا لُّغَوِيًّا كَلَامِيًّا بَدَأَ مِنَ الْوَاضِحِ جَدًّا اهْتِمَامُ الْفِكْرِ التَّدَاوُلِيِّ بِهِ عَلَى النَّحْوِ الَّذِي نَرَاهُ عِنْدَ الدَّكْتُورِ طَهْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ - مِثْلًا - وَهُوَ يَحَدِّدُ "عَنَاصِرَ السِّيَاقِ فِي التَّدَاوُلِيَّاتِ الْحَدِيثِيَّةِ، وَهِيَ: الْعُنْصُرُ الدَّائِي؛ وَيَشْمَلُ مُعْتَقَدَاتِ الْمُتَكَلِّمِ، وَمَقَاصِدَهُ، وَاهْتِمَامَاتِهِ وَرَغَبَاتِهِ، وَالْعُنْصُرُ الْمَوْضُوعِيِّ؛ وَيَشْمَلُ الْوَقَائِعَ الْخَارِجِيَّةَ (=الظُّرُوفَ الزَّمَانِيَّةَ وَالْمَكَانِيَّةَ)، وَالْعُنْصُرَ الدَّوَاتِي، وَيَشْمَلُ الْمَعْرِفَةَ الْمُشْتَرَكَةَ بَيْنَ الْمُتَخَاطِبِينَ، أَوْ مَا يُسَمَّى بِالْأَرْضِيَّةِ الْمُشْتَرَكَةِ"^(٤).

ثَانِيًا: أَهْمِيَّتُهُ:

أَهْمِيَّةُ السِّيَاقِ مِنْ أَهْمِيَّةِ الْمَعْنَى، وَالْمَعْنَى هُوَ أَهْمٌ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لِأَجْلِهِ، وَوَصَلَ السِّيَاقُ بِالْفِكْرِ التَّدَاوُلِيِّ هُوَ بَيَانٌ لِلْبُعْدِ الْبَرَاغِمَاتِيِّ فِيهِ، فَهُوَ مَنْظُورٌ فِيهِ مِنْ اعْتِبَارِ الْفَائِدَةِ، وَالْمَحْصُولِ مِنَ

(١) يُنْظَرُ: سَلَّمَ الْوُصُولَ لَشَرْحِ نَهَايَةِ السُّوْلِ، لِمُحَمَّدِ بَخِيْتِ الْمُطْبِعِيِّ، ٢/ ٣٥٠، وَالْأَنْصَارِيِّ، ١/ ٣١٨٥، وَعِلْمُ

التَّخَاطُبِ الْإِسْلَامِيِّ، ص: ٣١.

(٢) يُنْظَرُ: الْوَحْدَةُ الْمَوْضُوعِيَّةُ، ص: ٥٠.

(٣) مَنْهَجُ السِّيَاقِ فِي فَهْمِ النَّصِّ، ص: ٣٠.

(٤) الْأُسُسُ الْإِسْتِمُولُوجِيَّةُ وَالتَّدَاوُلِيَّةُ لِلنَّظَرِ النَّحْوِيِّ عِنْدَ سَبِيوِيهِ، د. إِدْرِيسِ مَقْبُولِ، ص: ٣٠٥.

الفعل التخاطبي^(١)، ولما كانت النصوص هي أوعية التخاطب، وأحيازها، تقرر أنه لا سبيل إلى جني محصول النصوص إلا عبر كل تحليل سياقي، ولما كان المُفسِّرون، والأصوليون علماء نصّ بامتياز لم نرهم أغفلوا السياق في إجراءاتهم أبداً، يقول الدكتور إدريس مقبول: «لا نكاد نجد مُفسِّراً، ولا أصولياً، ولا لغوياً، إلا ويعتبر السياق في كل إجراءاته وتطبيقاته، وعياً منه بما يكون لعناصر السياق من دورٍ في إضاعة مجاهيل نصّه الذي هو مجمع أقوالٍ طبيعية لرفع غموضه»^(٢).

والذي يبرز أهمية السياق في فهم النصّ القرآني أبوابٌ منه بعينها، منها:

١- التشابه اللفظي؛ فإنه لا سبيل إلى ذلك النكتة البلاغية المُفسِّرة للتغاير الأسلوبي بين الآيات المُشابهات إلا بالنظر في سياق كل آية على حدة، وما يؤدي به من مكونات تفصيلية.

٢- التعقيب؛ والمقصود به تلّكم العبارات التي هي رُدودٌ، وتديلاتٍ لمعانٍ تقدّمت في نصّ الآية، كنحو: (والله غفورٌ رحيم)، (والله على كل شيء قدير) (والله عزيزٌ حكيم)، وغيرها، فكل ذلك مُرتبطٌ هو في تفسير اختياره، وإيثار تعقيب الآية به دون سواه بالسياق الواردة الآية فيه^(٣).

٣- التعدّد والاحتمال في مدلولات الألفاظ؛ كالنقل، والاشتراك، والمجاز، والتقديم والتأخير، فالمعول في رفع كل إخلالٍ بالقطع جاء من سبيل من تلّكم السبيل اللغوية إنما هو على السياق، وهو ما قد أقمنا بحثنا هذا لتفصيل القول فيه^(٤)، بحول الله تعالى، وسواء في ذلك ما يعرض للفظ المُفرد أم ما يعرض للتّركيب^(٥).

٤- التّرجيح بين وجوه التّفسير، وبين أقوال العلماء فيه، بل إن السياق يُعدُّ في هذا الأمر ضابطاً من ضوابط التّفسير، وقواعده، وأصوله^(٦).

(١) علمُ التّخاطب الإسلامي، ص: ٨٦.

(٢) الأسس الاستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، د. إدريس مقبول، ص: ٣٠٦.

(٣) يُنظر: أسلُوبُ التعقيب في القرآن الكريم، د. محمد كريم الكواز، ونهايات الآيات القرآنية، د. أحمد عبد المجيد محمد خليفة.

(٤) يُنظر: منهج السياق في فهم النصّ، د. عبد الرحمن بودرع، ص: ٦٦.

(٥) يُنظر: السياق وأثره في المعنى، ص: ٥٧، ص: ٧٠، والسياق والمعنى، ص: ٧٧.

(٦) يُنظر: بلاغة النصّ القرآني، ص: ٣٠٠، ومن أصول التّفسير اللغوية إلى بناء النصّ، د. بودرع، ضمن أعمال المؤتمر العالمي الثالث للباحثين في القرآن الكريم وعلمه، بناءً على أصول التّفسير، ١/ ٤٣٨.

ثالثاً: النظريات السياقية:

١- عند العلماء الغربيين: يمكن الانطلاق في الحديث عن تطور النظرية السياقية عند الغربيين، من أفكار مالينوفسكي، عالم الأثنوبولوجيا المعروف^(١)، فقد تحدث عن أنه لا قيمة لكلام إلا بمدى ربطه بملايسات إنتاجه؛ من زمان، ومكان، وقيم ثقافية، وغير ذلك، مما يسميه السياق الثقافي^(٢)، وكل دراسة لا تراعي هذا القبيل من السياقات محكوم عليها بالفشل^(٣).

ويعتبر «جون فيرث» امتداداً فكرياً لمالينوفسكي من حيث ارتكازه على مُطلقاته وتحوُّله بها إلى اللغة ومُعطياتها، وتحديده لمكونات السياق ذات الأثر في بيان المعنى على أنها:

- السمات المشتركة بين المشاركين، الأشخاص، الشخصيات:

أ- العمل اللفظي للمشاركين.

ب- الأعمال غير اللفظية للمشاركين.

- الدوافع المشتركة (=الغايات).

- أثر العامل اللفظي في المشاركين، ك «الإقناع، أو الألم، أو الإغراء، أو الضحك،

...» إذ تحدّد عناصر سياق الموقف هذا المعنى المقصود من بين عدد من المعاني التي يحملها النص^(٤)

ولعل «ستيفان أولمن» أن يكون أبرز من تلا «فيرث» في هذه السبيل، وقد قرّر أن موضوع

السياق مرتبط بوثاقه بالمواقف الكلامية؛ لذا بدأ أنه لا بد من التفرقة بين اللغة والكلام^(٥).

كما يتعين المُرور «بهايمز»، ونظريته السياقية المُسمّاة Speaking، وهي اختصاراً

(١) السياق والمعنى، ص: ٢٥.

(٢) يُنظر: علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، ص: ٧١.

(٣) اللغة في المجتمع، لويس، ص: ٧٥، والسياق والمعنى، ص: ٢٧.

(٤) السياق والمعنى، ص: ٢٦.

(٥) دور الكلمة في اللغة، ص: ٦٩.

لمجموعة المُكوّنات التي باجتماعها يبلُغ تفسير الموقف الخطابِي كماله، وهي^(١):

S - الخلفيّة: وتتضمّن (الرّمان والمكان).

P - المُشاركون في الحوار، وأدوارهم.

E - الغاية، أو الغرض..

A - وتُشير إلى تسلسل الحدث، ويشمل شكل الرّسالة، والمحيط، أو الوسط، والمضمون.

K - مفتاح الرّموز، ويُشير إلى طريقة التّواصل، أو أسلوبه (رسمي - غير رسمي ...)

I - المَسارات، أو الوسائل اللّغوية وغير اللّغوية.

N - وتُشير إلى قواعد التّواصل بين المتحاورين.

G - النّوع الأدبي، (حكاية - قصّة ...).

كما لا بُدّ من «هاليداي»^(٢)، و«توماسيللو»^(٣) و«أدونيل»^(٤)، وغيرهم من اللّغويين، والتّداوليين الغربيين الذين بنوا النّظرية السّياقية وأصلوا للحديث فيها تنظيراً وإجراء^(٥).

٢- عند العُلماء العرب: وربما يتعيّن أن نبدأ بإمام النّحاة سيبويه؛ فلقد وجّه كثيرًا من التراكيب اللّغوية توجيهاً قائماً على مُراعاة السّياق؛ فيقول، مثلاً، في «باب ما يتصبّعلى إضمار الفعل المُستعمل إظهاره»: (ومما يتصبّب، أيضاً، على إضمار الفعل المُستعمل إظهاره قول العرب: حدّث فلانٌ بكذا، وكذا، فتقول: صادقاً، والله، أو أنشدك شعراً، فتقول: صادقاً، والله؛ أي قاله صادقاً؛ لأنك إذا أنشدك فكأنه قد قال كذا)^(٦)، فهو بنى الحكم الإعرابيّ على الحاصل من مُراعاة سِياق الحال، وهو الإنشادُ نفسه؛ لأنّه في معنى: قال فلان^(٧).

ويقول الدّكتور إدريس مَقبول، في كلامه عن السّياق، عند سيبويه: (فأنت، كما ترى، لا

(١) السّياق والمعنى، ص: ٣٢.

(٢) الدّلالة السّياقية عند اللّغويين، ص: ١٩٩.

(٣) الأصول الثّقافية للمعرفة البشريّة، ص: ١٢٩.

(٤) العبارة والإشارة، د. محمّد العبّد، ١٦.

(٥) يُنظر: أسس الإخبار في الكلام، د. خالد السّويح، ٥٤٦/٢.

(٦) الكتاب، ١/ ٢٧١.

(٧) السّياق والمعنى، ص: ٤٤.

يُمْكِنُكَ التَّصَرُّفُ بِالْإِعْرَابِ، فِي هَذِهِ الْأَقْوَالِ الطَّبِيعِيَّةِ، أَوْ الْمَلْفُوظَاتِ، إِلَّا دَاخِلَ سِيَاقَاتِهَا، وَمَقَامَاتِهَا التَّدَاوُلِيَّةِ، الَّتِي نَصَّ عَلَيْهَا سَبِيوِيَه، رَحِمَهُ اللهُ ... وَجَمَلَةٌ هَذِهِ الْأَقْوَالِ، لَوْ تَفَحَّصْتَهَا لَوَجَدْتَهَا تَفْتَقِرُ إِلَى التَّسْيِيقِ الَّذِي يَرْفَعُ اللَّبْسَ وَالْعُمُوضَ عَنْهَا^(١).

وتقول الباحثة دلخوش جار الله: (أما السياق الذي يجمع بين ثلاثية (الخطاب، والمُخاطَب، والمُخاطَب) ويتحكَّم فيها فلم يغب عن معالجة سبويه؛ إذ جعل التراكيب، والأصناف الخطابية مَرهُونَةً بالأوضاع، والمَقَامَاتِ التي حِيكَّتْ حولها، فحلَّلَ أُنْسَجَتَهَا اللُّغَوِيَّةَ، وَطَبِيعَةَ دَلَالَتِهَا النِّظْمِيَّةِ، فِي ضَوْءِ هَذِهِ الْمُؤَثِّرَاتِ الْخَارِجِيَّةِ، وَرَبَطَ بَيْنَ ثُنَائِيَّةِ (المقام والمقال)، مُسْتَدِلًّا عَلَيْهِمَا بِاسْتِعْمَالِ مُصْطَلَحِي (الكلام أو الذَّكْر) و (الحال)، وعالج أثرهما فِي تَوْجِيهِ السُّلُوكِ اللُّغَوِيِّ، وَتَحْدِيدِ عَنَاصِرِهِ، وَالْحَكْمِ عَلَى طَبِيعَةِ دَلِيلِهَا النِّظْمِيِّ بِالْحَدْفِ، أَوْ الْإِضَافَةِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْإِجْرَاءِ الْإِنْبِزِيَّاتِ)^(٢).

ولئن كان هذا تمثيلاً لاهتمام النحاة واللغويين العرب بالسياق اللغوي، أو المقالي، فيمكن، بالمثل، المجيء بما هو من قبيل السياق الحالي، أو المقامي؛ فهذا ابن جني يعلق على قول الشاعر:

تَقُولُ، وَصَكَّتْ وَجْهَهَا بِبِمِينِهَا، * أَبْعَلِي هَذَا بِالرَّحَى الْمُتَقَاعِسِ.

فقال: (فلو قال حاكياً عنها: «أبعلي هذا بالرحى المتقاعس» من غير أن يذكر صك الوجه لأعلمنا بذلك أنها كانت متعجبة منكراً، لكنه لما حكى الحال، فقال: وصكَّتْ وَجْهَهَا عَلِمَ بِذَلِكَ قُوَّةَ إنكارها، وتعاظُمُ الصورة لها، هذا، مع أنك سامعٌ لحكاية الحال، غيرٌ مُشَاهِدٍ لها، ولو شاهدتها لكنتَ بها أعرف، ولعظَمَ الحالِ فِي نَفْسِ تِلْكَ الْمَرْأَةِ أَبِين)^(٣).

ويقول الدكتور عرفات المناع شارحاً كلام ابن جني: «فيساق الموقف القولِيُّ تمثُّلٌ بحكاية الراوي لحال المرأة: (صكَّتْ وَجْهَهَا)، وكيف أثرت معرفتنا بحال المرأة في إدراكنا لقوة إنكارها، أما إذا حصر سياق الموقفِ الفعليِّ الممثل في رؤيتنا لحال المرأة، فإنه سوف

(١) الأُسُسُ الِابْتِمُولُوجِيَّةُ وَالتَّدَاوُلِيَّةُ لِلنَّظَرِ النَّحْوِيِّ عِنْدَ سَبِيوِيَه، د. إدريس مقبول، ص: ٣١٨.

(٢) البَحْثُ الدَّلَالِيُّ فِي كِتَابِ سَبِيوِيَه، ص: ١٩٥.

(٣) الْخِصَائِصُ، ١/٢٤٦.

يُوضِّحُ لنا ما أَرَادَهُ الشَّاعِرُ بِشَكْلِ أَكْبَرٍ؛ إِذْ لَا يَحْمِلُ السِّيَاقُ الْقَوْلِيَّ كُلَّ مَا يُمَكِّنُنَا مُشَاهَدَتَهُ مِنْ حَالِ الْمَرْأَةِ إِذَا مَا كُنَّا حَاضِرِينَ هَذِهِ الْحَادِثَةَ، فَصَكُّ الْوَجْهِ قَدْ يَرِافِقُهُ أَشْيَاءٌ تُؤَثِّرُ فِي فَهْمِنَا لِلنَّصِّ، وَمِنْهَا حَرَكَاتُ الْمَرْأَةِ غَيْرَ صَكِّ الْوَجْهِ، كَهَيْئَتِهَا، وَطَرِيقَةُ انْزِوَائِهَا، وَغَيْرِهِ، وَمِنْهَا رَدُّ فِعْلِ الْمُشْتَرَكِينَ فِي إِزَاءِ مَا قِيلَ، وَأَشْيَاءٌ أُخْرَى كَثِيرَةٌ»^(١).

وما هذا إلا تمثيلٌ لِمَكَانِ السِّيَاقِ فِي الْفِكْرِ اللَّغَوِيِّ الْعَرَبِيِّ، اعْتَمَدَ فِيهِ إِمَامَانِ، هُمَا سَبِيوِيهِ، وَابْنُ جِنِّي.

أَمَّا عُلَمَاءُ الْأَصُولِ؛ فَإِنَّ لَابْنَ تَيْمِيَّةَ كَلَامًا، هُوَ، عِنْدَ بَعْضِ الدَّارَسِينَ، تَعْبِيرٌ عَنِ بُلُوغِ نَظَرِيَّةِ السِّيَاقِ نُضْجَهَا، وَكَمَالَهَا، يَقُولُ ابْنُ تَيْمِيَّةَ: «وَاعْلَمَ أَنَّ مَنْ لَمْ يُحْكَمْ دَلَالَاتِ اللَّفْظِ، وَيَعْلَمَ أَنَّ ظُهُورَ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ تَارَةٌ يَكُونُ بِالْوَضْعِ اللَّغَوِيِّ، أَوِ الْعُرْفِيِّ، أَوِ الشَّرْعِيِّ، إِمَّا فِي الْأَلْفَاظِ الْمُفْرَدَةِ، وَإِمَّا فِي الْمُرَكَّبَةِ، وَتَارَةٌ بِمَا اقْتَرَنَ بِاللَّفْظِ مِنَ التَّرْكِيبِ، الَّذِي يَتَغَيَّرُ بِهِ دَلَالَتُهُ فِي نَفْسِهِ، وَتَارَةٌ بِمَا اقْتَرَنَ بِهِ مِنَ الْقِرَائِنِ اللَّفْظِيَّةِ الَّتِي تَجْعَلُهَا مَجَازًا، وَتَارَةٌ بِمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ حَالُ الْمُتَكَلِّمِ، وَالْمَخَاطَبِ، وَالْمُتَكَلِّمِ فِيهِ، وَسِيَاقِ الْكَلَامِ الَّذِي يُعَيِّنُ أَحَدَ مُحْتَمَلَاتِ اللَّفْظِ، أَوْ يُبَيِّنُ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ هُوَ مَجَازُهُ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْبَابِ الَّتِي تُعْطِي اللَّفْظَ صِفَةَ الظُّهُورِ، وَإِلَّا فَقَدْ يُتَحَبَّطُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ»^(٢).

وكمثل هذا نجدُ بعضَ مَنْ دَرَسَ الْفِكْرَ اللَّغَوِيَّ عِنْدَ الشَّاطِبِيِّ يُنْظَرُ فِي مَنَزَلَةِ فِكْرِهِ فِي النِّظَرِيَّاتِ الْحَدِيثَةِ فَيَجْعَلُ مِنْ ذَلِكَ مَا يَقُولُ فِيهِ: «وَيَلْتَقِي مَعَهُ (أَي مَعَ الشَّاطِبِيِّ)، فِي تَأْكِيدِهِ مُرَاعَاةَ مُقْتَضِيَّاتِ الْأَحْوَالِ الْإِنْجِلِيزِيَّةِ» جُون فِيرْت، «مُؤَسَّسُ النَّظَرِيَّةِ الْأَجْتِمَاعِيَّةِ الْإِنْجِلِيزِيَّةِ الَّذِي يَرَى وَجُوبَ اعْتِمَادِ كُلِّ تَحْلِيلٍ لُغَوِيٍّ عَلَى مَا يُسَمَّى بِالْمَقَامِ، أَوِ السِّيَاقِ»^(٣).

(١) السِّيَاقُ وَالْمَعْنَى، ص: ٥٨.

(٢) يُنْظَرُ: دَلَالَةُ السِّيَاقِ، ص: ٧٩، وَعِلْمُ التَّخَاطُبِ الْإِسْلَامِيِّ، ص: ١٢٧.

(٣) النَّصُّ الشَّرْعِيُّ وَتَأْوِيلُهُ، د. صَالِحُ سَبُوِيهِ، ص: ٦١-٦٢.

المبحث الثاني

الاحتمال اللغوي الخلل بالقطع: مفهومه وصوره

أولاً: مفهومه:

١- الاحتمال في اللغة، من الأصل اللغوي (حمل)، وهو أصل واحد يدل على الإقلال^(١)، وهذا معناه، وأما مبناه فافتعال؛ ويدل على تحمّل الشيء، وتكلفه، كما يستعمل مَبْنِي (افتعل) لإرادة معنى التكثير^(٢).

ويرى بين معني الإقلال والتكثير تدافع، وقد رأى الدكتور كيان يحي إمكان الجمع بينهما على أنه لما كان في معنى تحمّل الشيء استخفافاً له أمكن اعتبار اللفظ المحتوم متحملاً لمعانٍ متعددة على جهة استخفافها له، وأنه يفهم معنى الكثرة بفعل ما يحمله الخطاب من أحوال إضافية ناجمة عن انفتاحه على إمكانيات كلامية زائدة موزّنة، في ذلك، بنص آخر حرم تلك الإمكانيات^(٣).

ولكني لا أرى ربطه الاحتمال بالاستخفاف وجيهًا؛ ذلك لأنه انتقل من معنى الاحتمال إلى الاستخفاف بتوسُّط معنى الإقلال، عبر علاقة التعدية، لكنه غير موفّق؛ طالما في الإمكان القول بأن الإقلال الذي في الاحتمال معناه أن تكون دلالة اللفظ على معناه قليلة بفعل وجود الإخلال، فأمكن فهم الإقلال من الاحتمال نفسه دون توسيط الاستخفاف.

وأما التكثير، فظاهر من حيث جعل الإخلال للفظ عرضة لمعانٍ كثيرة، ما يجعل حظ كل معنى من اللفظ قليلاً، وههنا اجتماع ما بين الإقلال والتكثير، في الاحتمال رغم انفكاكهما؛ فكلما كثرت المعاني على اللفظ كلما قل نصيب الواحد منها فيه منفرداً.

٢- وأما في الاصطلاح، فالاحتمال من مصطلحات علماء أصول الفقه، والغالب لديهم استخداؤه على بناء المصدر؛ أي الاحتمال، واستخدم بعضهم بناء اسم المفعول؛ أي المحتمل، فقال: المحتملات^(٤)، واستخدم آخرون صيغة المصدر الميمي المحمّل، فقال

(١) مُعْجَم مَقَائِيسِ اللُّغَةِ، ص: ٤٩٨.

(٢) الصَّبِغُ الثَّلَاثِيَّةُ مَجْرَدَةٌ وَمَزِيدَةٌ وَأَشْتِقَاقًا وَدَلَالَةً، ص: ١٩٦.

(٣) يُنْظَرُ: الاحتمالات اللغوية المُخَلَّةُ بالقطع، ص: ٢٠.

(٤) الإبهاج في شرح المنهاج، ٣/ ٨٣١.

من ثم: المَحَامِلُ^(١).

وهو، وإن لم نَقِفْ له على تعريفٍ اصطلاحِيٍّ، يأخذُ مفهومَه من معنى القابليَّةِ لأكثرِ من معنى واحدٍ، أو هو: (أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ صَالِحًا لِأَنْ يَدُلَّ عَلَى مَعَانٍ مُتَعَدِّدَةٍ، وَمَغَازٍ مُتَكَثِرَةٍ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ)، وبمعنى آخر: (أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ فِي مَوْجِعٍ كَلَامِيٍّ بَحِيثٍ يَحْتَمِلُ فِي الْإِطْلَاقِ الْوَاحِدِ مَجْمُوعَةً مِنَ الْمَعَانِي، فَكَمَا يَصْلُحُ لِهَذَا يَصْلُحُ لِذَلِكَ، وَذَلِكَ، وَذَلِكَ...)^(٢).

٣- وتأتي أهمية دراسة الاحتمال اللغوي من جهة كونه مبحثاً دلاليّاً، ومعروفٌ أنّ مبنى الشريعة على دلالة الألفاظ، ومعلومٌ أنّ المدخل اللغوي هو أهمُّ مداخل النصّ الشرعيّ، وعناية الباحثين بدلالة الألفاظ، في النصّ الشرعيّ، وأبحاثهم فيها، أجلُّ من أن تُحصَر، ولَمَّا كان بحثُ الأصوليين مُتعلِّقاً بمعرفة الحكم الشرعيّ من دليّله، وكان المُعتَبَرُ في استيفادته منه اليقين، نظر العلماء إلى الاحتمال، بما هو إقلالٌ من قطعِة دلاليّة، وتكثيرٌ لظنيّته، نظراً سلبيّة، ولذا سمى بعضهم الاحتمالات المُخِلَّةَ بالقطع «مَنَارَاتِ الْغَلَطِ»^(٣).

ثانياً: صُورُهُ:

إنّ بين الأصوليين اختلافاً في تحديد عددِ صُورِ الاحتمالات اللغويّة المُخِلَّةِ بالقطع، في لغة النصّ الشرعيّ؛ فهذا الفخر الرازيّ الذي يُعتَبَرُ مؤسساً لنظريّة الاحتمالات اللغويّة المُخِلَّةِ بالقطع يُنقلُ عنن تقدّمه أنّ ثمة عشرة أمورٍ تعرّض للخِطَابِ اللغويّ، وهي:

١/ نقل اللغات.

٢/ نقل النحو والصرف.

٣/ الاشتراك.

٤/ المجاز.

٥/ النقل.

٦/ الإضمار.

(١) أصول الفقه، ص: ٤٤٠.

(٢) ثراء المعنى في القرآن الكريم، ص: ١٩، والاحتمالات اللغويّة المُخِلَّةُ بالقطع، ص: ٢٧.

(٣) يُنظر: الاحتمالات اللغويّة المُخِلَّةُ بالقطع، ص: ٩٩.

٧ / التَّخْصِيسُ .

٨ / التَّقْدِيمُ وَالتَّأْخِيرُ .

٩ / النَّسْخُ .

١٠ / الْمُعَارِضُ الْعَقْلِيُّ^(١) .

على أن حِكَايَةَ الْخِلَافِ، فِي هَذَا، تَطُولُ، وَلَكِنْ أَسَاسًا مِنْ أُسُسِ هَذَا الْخِلَافِ رَاجِعٌ إِلَى النَّظَرِ إِلَى الْإِحْتِمَالَاتِ عَلَى أَنَّهَا مِمَّا يَعْرُضُ لِلْفِظِ مَعْزُولًا عَنْ سِيَاقِ اسْتِخْدَامِهِ؛ لِذَا غَلَبَ عَلَى كَلَامِهِمْ ذِكْرُ الْقِرَائِنِ الْحَالِيَّةِ فِي سِيَاقِ مُنَاقَشَةِ الرَّازِيِّ، فِي حَصْرِهِ هَذِهِ الْإِحْتِمَالَاتِ فِي الْوَجْهِ الْعَشْرَةَ الْمُتَقَدِّمَ ذَكَرُهَا^(٢)، وَرَأَوْا أَنَّ فِي كَلَامِهِ تَطْوِيلًا بَغِيرِ مُوجِبٍ؛ لِقِيَامِهِ عَلَى تَجَاهُلِ الْقِرَائِنِ الْحَالِيَّةِ وَالْمَقَالِيَّةِ .

وَلَمَّا تَبَيَّنَ لِمَنْ بَحَثَ الْأَمْرَ أَنَّ الْأَسَاسَ فِي الْخِلَافِ رَاجِعٌ إِلَى اسْتِفَادَةِ الْقَطْعِ إِمَّا مِنَ اللَّفْظِ نَفْسِهِ، وَإِمَّا مِنَ الْقِرَائِنِ الْحَالِيَّةِ الْحَاقَّةِ بِهِ، تَبَيَّنَ مَعَهُ أَنَّ بَحْثَ الْإِحْتِمَالَاتِ اللَّغْوِيَّةِ الْمُخْتَلَّةِ بِالْقَطْعِ هُوَ بَحْثُ سِيَاقِيٍّ فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ^(٣) .

وَمِمَّا يَنْبَغِي الْعِلْمُ بِهِ أَنَّ الْإِحْتِمَالَ هُوَ عَارِضٌ يَعْتَوِرُ اللَّفْظَ فِي النَّصِّ الشَّرْعِيِّ، وَفِي كَوْنِهِ عَارِضًا إِفْهَامٌ لِأَنَّهُ خَرُجٌ عَنِ الْأَصْلِ فِي حَالِهِ؛ أَيُّ أَنَّ الْأَصْلَ، فِي حَالِ اللَّفْظِ، أَنْ لَا يَكُونَ عَلَى الصُّورَةِ الَّتِي أَكْسَبَهَا إِثَاهُ طُرُوءُ هَذَا الْإِحْتِمَالِ عَلَيْهِ، وَمِنْ ثَمَّ غَلَبَ عَلَى مَنْ بَحَثَ الْإِحْتِمَالَ، أَيُّضًا، أَنَّ يُورَدُهُ بِإِزَاءِ مَا يُقَابَلُهُ مِنْ حَالٍ، مُقَابَلَةَ الْفَرْعِ لِلْأَصْلِ؛ وَذَلِكَ عَلَى هَذَا النَّحْوِ:

١ / اِحْتِمَالُ الْإِشْتِرَاكِ فِي مُقَابِلِ أَصْلِ الْإِنْفِرَادِ .

٢ / اِحْتِمَالُ النَّقْلِ فِي مُقَابِلِ أَصْلِ الْوَضْعِ .

٣ / اِحْتِمَالُ الْمَجَازِ فِي مُقَابِلِ أَصْلِ الْحَقِيقَةِ .

٤ / اِحْتِمَالُ الْإِضْمَارِ فِي مُقَابِلِ أَصْلِ الْاسْتِثْنَاءِ .

٥ / اِحْتِمَالُ التَّخْصِيسِ فِي مُقَابِلِ أَصْلِ الْعُمُومِ .

٦ / اِحْتِمَالُ التَّقْدِيمِ وَالتَّأْخِيرِ فِي مُقَابِلِ أَصْلِ التَّرْتِيبِ .

(١) الْمَحْضُولُ، ١/٥٤٧ .

(٢) يُنْظَرُ مُفَصَّلًا فِي: الْإِحْتِمَالَاتُ اللَّغْوِيَّةُ الْمُخْتَلَّةُ بِالْقَطْعِ وَتَعَارُضُهَا عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ، د. كِيَانُ أَحْمَدُ حَازِمُ يَحْيَى، ص: ١٠٦ وما بعدها، وَوَرَقَاتُ أُمْتِلَةِ التَّعَارُضِ، لِسِرَاجِ الدِّينِ الْأَرْمَوِيِّ، (المُقَدِّمَةُ الدِّرَاسِيَّةُ)، ص: ١٠٧ .

(٣) الْإِحْتِمَالَاتُ اللَّغْوِيَّةُ الْمُخْتَلَّةُ بِالْقَطْعِ، ص: ١٢٨ .

المبحث الثالث

دَوْرُ السِّيَاقِ فِي دَرْءِ الإِخْلَالِ بِالْقَطْعِ

١- الإِخْلَالُ الحَاصِلُ بِالِاشْتِرَاكِ:

عَرَّفَ الجَلَالُ السُّيُوطِيُّ الِاشْتِرَاكَ، فقال: (إِنَّه اللَّفْظُ الوَاحِدُ الدَّالُّ عَلَى مَعْنَيَيْنِ مَخْتَلِفَيْنِ فَأَكْثَرُ، دَلَالَةٌ عَلَى السَّوَاءِ عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ)^(١).

وَعَرَّفَهُ الشَّهَابُ القَرَأِيُّ، فقال: (هُوَ اللَّفْظُ المَوْضُوعُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مَعْنَيَيْنِ فَأَكْثَرُ، كَالعَيْنِ)^(٢).

وهو المَعْنِيُّ فِي اصطِلاحِ اللُّغَوِيِّينَ المُتَقَدِّمِينَ بِـ (ما اتَّفَقَ لَفْظُهُ واخْتَلَفَ مَعْنَاهُ)^(٣).

وهو على قِسْمَيْنِ؛ كما فِي عِبارةِ أَبِي البَقَاءِ الكَفَوِيِّ: (الِاشْتِرَاكُ إمَّا لَفْظِيٌّ، أو مَعْنَوِيٌّ، فَاللفْظِيُّ الَّذِي وُضِعَ لِمَعَانٍ مُتَعَدِّدَةٍ، كالعَيْنِ، وَالمَعْنَوِيُّ عِبارةٌ عَنِ الَّذِي كانَ موجوداً فِي مَحالِّ مَعْنَاهُ، كالحَيَوَانِ)^(٤).

وجمهورُ العُلَماءِ، مِنْ أَصُولِيِّينَ وَلُغَوِيِّينَ، على أَنَّ الِاشْتِرَاكَ واقِعٌ فِي اللُّغَةِ، وَفِي النُّصُوصِ الشَّرعيةِ^(٥)، وَقَدْ حَكى السُّيُوطِيُّ الخِلافَ فِي ذلكَ بما يَصْحبُهُ مِنَ الحِجَجِ والأدلةِ^(٦)، وَأَبْرَزُ ما فِي يَدٍ مَنْ أَنْكَرَهُ أَنَّ الِاشْتِرَاكَ خِلافُ الأَصْلِ مِنْ كَوْنِ الألفاظِ مَوْضُوعَةً لِلإِبانةِ، وَالِاشْتِرَاكُ تَلْبِيسٌ، وَغُمُوضٌ، وإِهْمامٌ، وَذلكَ كُلُّهُ مِنَ المَفاسِدِ، كما فِي عِبارتِهِمْ^(٧).

وَإِنْ كانَ افتِراضُ المَفْسَدَةِ مَبْنِيًّا على خُلُوقِ الخِطابِ مِنَ القرائِنِ الحالِيَةِ وَالمَقالِيَةِ، كما فِي رَدِّ القائِلِينَ بِوُقُوعِهِ^(٨)، وَهُوَ ما يُؤَكِّدُ وثاقَةَ الصِّلَةِ بَيْنَ الِاشْتِرَاكِ اللَّفْظِيِّ وَالسِّيَاقِ.

(١) المُزْهَرُ فِي عُلُومِ اللُّغَةِ وَأَنْواعِها، ١/ ٣٦٩، وَالمُشْتَرِكُ اللَّفْظِيُّ، نَظْريَةٌ وَتَطبيقاً، ص: ٧٠، وَالِاشْتِرَاكُ اللَّفْظِيُّ فِي القُرْآنِ، ص: ٣٠.

(٢) شَرْحُ تَنْقِيحِ الفُصُولِ، ص: ٢٩.

(٣) فِيقَهُ اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ، ص: ١٤١.

(٤) الكَلِّياتِ، ص: ٩٧.

(٥) الاحْتِمالاتُ اللُّغَوِيَّةِ، ص: ٣١٠.

(٦) المُزْهَرُ، ١/ ٣٦٩.

(٧) الإِحْكامُ فِي أَصُولِ الأحْكامِ، ١/ ٢١.

(٨) الاحْتِمالاتُ اللُّغَوِيَّةِ، ص: ٣١٧.

٢- دَوْرُ السِّيَاقِ فِي دَرَاءِ الإِخْلَالِ الحَاصِلِ بِالإِشْتِرَاكِ:

مِمَّا اخْتَلَفَ الفُقَهَاءُ فِيهِ تَخْيِيرٌ وَلِيَّ المَقْتُولِ ظُلْمًا بَيْنَ القِصَاصِ وَالدِّيَّةِ، وَالجَمْهُورُ عَلَى التَّخْيِيرِ، وَحُجَّتُهُمْ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي القَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، وَالسُّلْطَانُ لَفْظٌ مُحْتَمِلٌ لِلقِصَاصِ وَالدِّيَّةِ مَعًا، فَمَنْ قَالَ بِعُمُومِ المُشْتَرَكِ مَعْنِيهِ قَالَ بِالتَّخْيِيرِ، وَمَنْ أَنْكَرَهُ أَوْجَبَ القِصَاصَ (١).

وَسِيَاقُ الآيَةِ اللُّغَوِيُّ رَبَّمَا قَطَعَ بِأَنَّ المُرَادَ بِالسُّلْطَانِ هُوَ القِصَاصُ؛ ذَلِكَ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى:

(فَلَا يُسْرِفُ فِي القَتْلِ)، قَدْ فَسَّرُوهُ عَلَى وُجُوهٍ، هِيَ:

- لَا يَقْتُلُ غَيْرَ قَاتِلِهِ.

- لَا يَقْتُلُ بَدَلَ وَلِيِّهِ اثْنَيْنِ، كَمَا كَانَتْ العَرَبُ تَفْعَلُهُ.

- لَا يُمَثَّلُ بِالقَاتِلِ.

قَالَ القُرْطُبِيُّ: وَكُلُّهُ مُرَادٌ؛ لِأَنَّهُ إِسْرَافٌ مَنَهِيٌّ عَنْهُ (٢).

وَهَذَا التَّفْسِيرُ أَقْرَبُ لِأَنَّ يُفْهَمَ مِنْهُ أَنَّ تَعَلُّقَ إِرَادَةِ الوَلِيِّ بِالقَتْلِ أَشَدُّ مِنْ تَعَلُّقِهَا بِالدِّيَّةِ، فَلَمَّا كَانَ الأَمْرُ كَذَلِكَ، حُوطِبَ بِالنِّهْيِ عَنِ الإِسْرَافِ فِيهِ، فَدَلَّ السِّيَاقُ اللُّغَوِيُّ عَلَى أَنَّ المُرَادَ بِالسُّلْطَانِ القِصَاصُ حَصْرًا، لَا التَّخْيِيرَ، بَيْنَهُ وَبَيْنَ الدِّيَّةِ، وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى وَجُودِ القَرِينَةِ المُرَجَّحَةِ مِنَ الآيَةِ نَفْسِهَا، فَهُوَ مِنْ بَابِ تَفْسِيرِ القُرْآنِ بِالقُرْآنِ (٣)، وَقَتْلُ القَاتِلِ لَيْسَ إِسْرَافًا؛ لِأَنَّ القُرْآنَ سَمَّاهُ حَيَاةً، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَوةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، فَالنِّهْيُ عَنِ الإِسْرَافِ مَفْهُومٌ مِنْ تَصَوُّرِ إِجْبَابِ ضِدِّهِ، وَضِدُّهُ الإِقْتِصَارُ عَلَى قَتْلِ القَاتِلِ، وَعَدَمُ تَجَاوُزِهِ، وَلَعَلَّهُ مِنْ بَابِ مَا يُسَمِّيهِ الأَصُولِيُّونَ: «دَلِيلُ الخُطَابِ»، أَوْ «المَفْهُومِ»، وَيَعْنُونَ بِهِ إِثْبَاتَ حَكْمِ المَنْطُوقِ بِهِ لِلْمَسْكُوتِ عَنْهُ، وَلَعَلَّهُ مِنْ مَفْهُومِ الصِّفَةِ (٤)، فَالنِّهْيُ عَنِ القَتْلِ المَوْصُوفِ بِالإِسْرَافِ مُفْهِمٌ لِإِجْبَابِ القَتْلِ المَوْصُوفِ بِالإِقْتِصَارِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

(١) القَطْعِيُّ وَالزَّنِّيُّ فِي الثَّبُوتِ وَالدَّلَالَةِ عِنْدَ الأَصُولِيِّينَ، ص: ٤٩٥.

(٢) الجَامِعُ لِأَحْكَامِ القُرْآنِ، ١٠/١٩٥.

(٣) يُنْظَرُ: تَفْسِيرُ القُرْآنِ بِالقُرْآنِ، دَرَاةٌ نَظَرِيَّةٌ وَتَارِيخِيَّةٌ، د. مُحَمَّدٌ فَجْوِي، ص ٤٥١.

(٤) يُنْظَرُ: تَقْرِيْبُ الوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الأَصُولِ، لِابْنِ جُزْيٍ، ص: ٨٨، وَإِرْشَادُ الفُحُولِ إِلَى تَحْقِيقِ الحَقِّ مِنْ عِلْمِ الأَصُولِ، لِلشُّوكَانِي، ص: ٣٠٢.

وفي هذا، وفي مثله، يصدّق قول ابن الأباري: (كلام العرب يُصحح بعضه بعضاً، ويرتبط أوله بآخره، ولا يُعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه)^(١)، وهو، وإن كان يسوق كلامه هذا للأضداد، فالضديّة من معنى الاشتراك^(٢).

ثانياً: الإخلال الحاصل بالنقل:

قيل في تعريف النقل إنه: (غلبة استعمال اللفظ في معنى حتى يصير أشهر فيه من غيره)^(٣)، والإخلال الحاصل منه ممات من اضطراب المراد بين المعنى المنقول اللفظ عنه، وبين المنقول إليه^(٤)، وبين النقل والاشتراك افتراق من حيث حصول المعنيين في حين زمني واحد في حال الاشتراك، وتأخر أحد المعنيين على الآخر في حال النقل^(٥)، ويُقسم الأصوليون الحقيقة المُستفادَة من اللفظ إلى أربع:

- اللغوية؛ وهي اللفظة الموضوعية في أصل اللغة لمعنى استمر من غير طرؤ ناسخ عليه^(٦)، وهي كذلك: (أن يضع الواضع لفظاً لمعنى بحيث إذا أُطلق ذلك اللفظ فهم ذلك المعنى الموضوع له)^(٧) والحقيقة اللغوية هي أصل الحقائق، وهي التي تمثّل ابتداء النقل؛ لأنها حال اللفظ الأولى؛ لذا فكلّ المُصطلحات العلميّة هي أحوال ثوانٍ منقولة إليها الألفاظ^(٨).

- الشرعية؛ وهي اللفظة التي يكون الناقل فيها هو الشارع؛ كألفاظ الصوم، والصلاة، والحجّ، وأمثالها.

- العرفية؛ وهي اللفظة التي يكون الناقل فيها هو العرف العام؛ فلذا تُدعى (اللفظة العرفية العامية)، أو (الحقيقة العرفية العامية)، كالدابة، وأمثالها^(٩).

(١) الأضداد، ص: ٠٢.

(٢) الاحتمالات اللغوية المُخلة بالقطع، ص: ٣٣٠.

(٣) الاحتمالات المرجوحة، ص: ٢٣٨.

(٤) الاحتمالات اللغوية، ص: ٣٤٤.

(٥) من تجارب الأصوليين في المجالات اللغوية، ص: ٩٢.

(٦) تشنيف المسامع، ١/ ٢٢٠.

(٧) الاحتمالات اللغوية، ص: ٣٤٥.

(٨) بحوث مُصطلحية، ص: ٥٦.

(٩) المحصول، ١/ ٥٧١، والكليات، ص: ٣٠٠.

وَمِنَ الْمَسَائِلِ الَّتِي يَكُونُ لِلسِّيَاقِ فِيهَا دَوْرٌ فِي دَرْءِ اِحْتِمَالِ فِيهَا نَاجِمٍ عَنِ كَوْنِ اللَّفْظِ مَتَقَوْلًا، حَدِيثُ الوُضُوءِ مِنْ لَحْمِ الْجَزُورِ؛ فَقَدْ رَوَى مُسْلِمٌ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، «أَتَوْضَأُ مِنْ لَحْمِ الْغَنَمِ؟» قَالَ: إِنْ شِئْتَ فَتَوْضَأْ، وَإِنْ شِئْتَ فَلَا تَوْضَأْ، قَالَ: أَتَوْضَأُ مِنْ لَحْمِ الْإِبِلِ، قَالَ: نَعَمْ، فَتَوْضَأُ مِنْ لَحْمِ الْإِبِلِ، قَالَ: أَصَلِّي فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَصَلِّي فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ، قَالَ: لَا»^(١).

فَقَدْ رَأَى بَعْضُهُمْ أَنَّ الوُضُوءَ، هُنَا، مَعْنَاهُ التَّنْظِيفُ؛ أَي تَنْظِيفُ اليَدِ، فَحَمَلَهُ، مِنْ ثَمَّ، عَلَى مَعْنَاهُ اللَّغْوِيُّ؛ لِأَنَّ الوُضُوءَ مِنَ الوَضَاءَةِ؛ وَهِيَ الْحُسْنُ وَالنِّظَافَةُ^(٢)، وَعُورِضَ هَذَا بِأَنَّ إِذَا اِعْتَوَرَ اللَّفْظُ مَعْنَيَانِ شَرْعِيًّا وَعُرْفِيًّا، فَالشَّرْعِيُّ الْمُقَدَّمُ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مَبْعُوثٌ لِبَيَانِ الدِّينِ، وَأَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ، لَا لِبَيَانِ اللَّغَةِ، وَأَحْكَامِ اللِّسَانِ، وَمِنْ ثَمَّ، حَمَلُوا الوُضُوءَ عَلَى مَعْنَاهُ الشَّرْعِيِّ؛ أَي الطَّهَارَةَ ذَاتِ الصِّفَةِ الْمَخْصُوصَةِ^(٣).

وَعَلَى الرَّغْمِ مِنْ صِحَّةِ هَذَا الصَّابِطِ، فِي التَّرْجِيحِ بَيْنَ الْحَقِيقَتَيْنِ، إِلَّا أَنَّ السِّيَاقَ، فِي مِثْلِ هَذَا الْحَدِيثِ، كَفِيلٌ بَيَانِ أَنَّ الوُضُوءَ فِيهِ مَحْمُولٌ عَلَى مَعْنَاهُ الشَّرْعِيِّ؛ ذَلِكَ أَنَّ السَّائِلَ إِثْمًا يَسْأَلُ النَّبِيَّ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَنِ عِبَادَةِ بَدَلَالَةِ سُؤَالِهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي مَبَارِكِ الْإِبِلِ، بَعْدَ ذَلِكَ فِي السِّيَاقِ نَفْسِهِ، وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ.

ثالثاً: الإخلال الحاصل بالمجاز:

المجاز اصطلاحاً هو اللفظ المستعمل في غير ما وُضِعَ له في العرف الذي وقع به التخاطب لعلاقة بينهما^(٤)، أو هو اسم لما أريد به غير موضوعه لاتصال بينهما^(٥)، ويحصل الإخلال بالقطع بالمجاز في حالة عدم القرينة، إن يكن اللفظ مساوياً للحقيقة في الدلالة، وكذا في حال خفاء القرينة على السامع^(٦)، ويحتاج المجاز إلى شئئين: العلاقة والقرينة؛ فالعلاقة

(١) صحيح مسلم، باب الوضوء من لحم الإبل، ص: ١١٦.

(٢) الصحاح، للجوهري، ص: ١٢٥١.

(٣) الاحتمالات اللغوية، ص: ٣٥٢.

(٤) الاحتمالات اللغوية، ص: ٣٥٦.

(٥) الكلبيات، ص: ٦٧٨.

(٦) الاحتمالات اللغوية، ص: ٣٥٩.

لتَصْحِيحِهِ، والقريئةُ لإِفْهَامِهِ^(١)، والقريئةُ مفهومٌ سياقيٌّ خالصٌ، والسِّيَاقُ أساسٌ للتَّمْيِيزِ بَيْنَ كَوْنِ اللَّفْظِ فِي حَقِيقَتِهِ، أَوْ فِي مَجَازِهِ^(٢)، فَمِمَّا احْتَكَمُوا فِيهِ إِلَى السِّيَاقِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ [الكهف: ١٠٢]؛ فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْهُ مُنْهَمٌ لِلتَّخْيِيرِ، وَلَكِنْ قَوْلُهُ: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا﴾ مَخْرُجٌ لَهُ عَنْ أَنْ يَكُونَ لِلتَّخْيِيرِ^(٣)، وَهُوَ مِنْ وُجُوهِ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ؛ فَإِنَّ مِنْ وُجُوهِهِ مَا يَكُونُ لِبَيَانِ أَنَّ الْمَعْنَى إِرَادَةُ الْحَقِيقَةِ لَا الْمَجَازِ بِقَرِينَةِ النَّصِّ^(٤).

رَابِعًا: الْاِحْتِمَالُ الْحَاصِلُ بِالْإِضْمَارِ: الْإِضْمَارُ فِي اللَّغَةِ الْإِسْقَاطُ وَالْإِخْفَاءُ^(٥)، وَفِي الْاِصْطِلَاحِ «هُوَ إِسْقَاطُ الشَّيْءِ لَفْظًا لَا مَعْنَى»^(٦)، وَهَمَّ هَذَا التَّعْرِيفُ يُقَابِلُونَهُ بِالْحَذْفِ، فَقَالُوا فِي الْحَذْفِ: «هُوَ إِسْقَاطُ الشَّيْءِ لَفْظًا وَمَعْنَى»^(٧)، وَفَرَّقَ بَعْضُهُمْ بَيْنَهُمَا، فَقَالَ الزَّرْكَشِيُّ: «وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْحَذْفِ وَالْإِضْمَارِ أَنَّ شَرْطَ الْمُضْمَرِ بَقَاءُ أَثَرِ الْمُقَدَّرِ فِي اللَّفْظِ، نَحْوُ: ﴿وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ﴾ [الأحزاب: ٢٤] و﴿أَنْتَهُوَ خَيْرًا لَكُمْ﴾ [النساء: ١٧١]؛ أَي: أَتُّوا أَمْرًا خَيْرًا لَكُمْ»^(٨)، وَسَوَّى بَعْضُهُمْ بَيْنَهُمَا^(٩)، عَلَى أَنَّ غَالِبَ الْعُلَمَاءِ يَمِيلُونَ إِلَى التَّفْرِيقِ، وَيَجْعَلُونَ الْأَسَاسَ فِيهِ، وَالْأَلِيَّةَ اعْتِمَادَ بَقَاءِ أَثَرِ الْإِضْمَارِ فِي الْمَلْفُوظِ الْمُتَّبَقِيِّ، بِخِلَافِ الْحَذْفِ الَّذِي يَزُولُ أَثَرُهُ بِذَهَابِهِ مِنَ الْكَلَامِ^(١٠).

وَرَأَى الدَّكْتُورُ كَيَانَ يَحِي أَنْ الْأَوْلَى فِي اشْتِرَاطِ بَقَاءِ الْأَثَرِ فِي الْإِضْمَارِ إِطْلَاقُ نَوْعِهِ، وَعَدَمُ تَقْيِيدِهِ بِاللَّفْظِ، فَيَكُونُ مَعْنَوِيًّا أَيْضًا؛ وَذَلِكَ بَأَنَّ يَكُونَ لِلْمُضْمَرِ صُورَةٌ مُتَّبَقِيَّةٌ فِي الذَّهْنِ، مُسْتَدْعَاةٌ فِي الْخَاطِرِ، فَهَذَا لَا يَقِلُّ شَأْنًا عَنْ بَقَاءِ الْأَثَرِ فِي اللَّفْظِ، وَقَدْ خُلِّصَ هَذَا إِلَى

(١) الْبَحْرُ الْمُحِيطُ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ، لِلزَّرْكَشِيِّ، ١٩٢/٢.

(٢) يُنْظَرُ: السِّيَاقُ عِنْدَ الْأَصُولِيِّينَ وَأَثَرُهُ فِي فَهْمِ النُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ وَاسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ، د. مُحَمَّدُ الْعَبِيدِي، ضَمَّنَ أَعْمَالَ الْمُؤْتَمَرِ الْعَالَمِيِّ الثَّلَاثِ لِلْبَاحِثِينَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَعُلُومِهِ، بِنَاءً عَلَى أَصُولِ التَّفْسِيرِ، الْوَاقِعُ وَالْأَفَاقُ، ٩٠١/٢.

(٣) إِزْشَادُ الْفُحُولِ، ص: ٥٤.

(٤) تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ بِالْقُرْآنِ، دَرَاةٌ تَارِيخِيَّةٌ وَنَظَرِيَّةٌ، د. مُحَمَّدُ قَجُوي، ص: ١٥٤.

(٥) الْكَلِّيَّاتِ، ص: ١١٢.

(٦) الْكَلِّيَّاتِ، ص: ٣٢٠.

(٧) الْكَلِّيَّاتِ، ص: ٣٢٠.

(٨) الْبُرْهَانُ، ١٠٢/٣، وَيُنْظَرُ: نَتَائِجُ الْفِكْرِ، لِلشَّهْبَلِيِّ، ص: ١٢٧.

(٩) يُنْظَرُ: الْإِضْمَارُ الْبَلَاغِيُّ فِي الْقِرَاءَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ، مُحَمَّدُ الْأَمِينُ مُحَمَّدُ الْمُخْتَارِ، ص: ٣١.

(١٠) الْاِحْتِمَالَاتُ اللَّغَوِيَّةُ، ص: ٣٨٧.

اقترح صيغة معدلة للتفريق بينهما، فقال: «لذلك، فالصياغة المعدلة المُقترحة للفرق بين المُصطلحين هي أنّ الحذف يرتبط بالصورة اللفظية فحسب، فإذا زالت من الكلام زال أثرها معها، أما الإضمار، فهو إخفاء عنصراً ما مع الاحتفاظ بأثره في اللفظ، أو في الدّهن»^(١).

كما نظر العلماء فيما بين الإضمار والاقْتِضَاء، والاقْتِضَاءُ لُغَةٌ: «الطَّلْبُ، والاستدعاء، والاستلزام، واصطلاحاً: دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف على تقديره صدق الكلام، أو صحته شرعاً، أو عقلاً، فدلالة الاقْتِضَاءِ هي ما يُقدَّرُ زيادةً على النص؛ لأنّ معناه لا يتحقق إلا بتقديره؛ أي أنّ استقامة الكلام تتطلّب إضافة مُقدَّرٍ زائد ملحوظ في نفس المتكلم، وبدونه لا يستقيم الكلام»^(٢).

ولم يرَ الرّازي أنّ الاقْتِضَاءَ أحد أجزاء نظريّة الاحتمالات المُخَلِّة بالقطع من جهة أنّ الزيادة التي تُتطلّبُ به لا تتوقف عليها صحّة اللفظ، بخلاف الإضمار؛ ففي قوله تعالى: (وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ) يكون في زيادة لفظ الأهل إلهاماً لإسناد السؤال للقرية، أمّا نحو قولنا: (ادخل الدار)، الذي يقتضي وجود الباب، فإننا لو أظهرنا وقلنا: (ادخل الدار فالباب موجود)، لم يكن في الإظهار إصلاح للفظ^(٣).

وقد قيل في التفريق غير هذا، لكنّ الجامع لهذا وذاك أنّ الكلام لا يبلّغ كماله معهما فيحتاج إلى ما يفي بذلك؛ إمّا من لغة، أو من عرف، أو من شرع، وكل ذلك آخذ من نظريّة السياق آخذاً متيناً، وإن كان من الواجب التّفطنُ إلى أنّ الإضمار، عند الأصوليين، هو المُقتضى عند الحجاجيين؛ لاتّحادهما في الطّبيعة اللسانية، وأنّ المُقتضى، عند الأصوليين، هو المفهوم عند الحجاجيين؛ لاتّحادهما في الطّبيعة المقاميّة السياقية^(٤).

(١) الاحتمالات اللغوية، ص: ٣٨٧.

(٢) أثر اللغة في اختلاف المُجتهدين، ص: ٣٥٥.

(٣) المحصول، ١/ ٤٨٨.

(٤) الاحتمالات اللغوية، ص: ٣٩٠، ونجد مثل هذا عند التداولين، وعلماء الحجاج، حين يُنظرون فيما بين المُصطلحات التالية: المُقتضى، الاستلزام الحواري، المنطوق والمفهوم، والخوافي، والأساس، في ذلك، كله هو التفريق بين ما هو لساني، مُتصمّن في اللغة، متأصل في أنسجتها، ونظامها، وبين ما هو تخاطبي حواري؛ أي سبائي؛ أي على أساس التفريق بين القدرة اللسانية، والقدرة الخطابية، يُنظر: الاستلزام الحواري، ص: ٢٣، والحجاج بين المسئول والمسأل، ص: ٥٥، والحجاج في القرآن، لعبد الله صولة، ص: ٨٧، والاقْتِضَاءُ وأغراضه الحجاجية، =

وَمِنْ تَمَثِيلِ الْأَصُولِيِّينَ لِلإِخْلَالِ بِالْقَطْعِ النَّاجِمِ عَنِ الإِضْمَارِ الَّذِي يَرْفَعُهُ سِيَاقُ شَرْعِيٍّ؛
قَوْلُهُ تَعَالَى: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) [البقرة: ١٨٤]؛ فَإِنَّ عِدَّةَ
الْأَيَّامِ لَيْسَتْ مَوْضُوعَةً فِي الْكَلَامِ مُسَبَّبًا عَنِ الْمَرَضِ وَالسَّفَرِ، فَحَصَلَ الْإِحْتِمَالُ بَيْنَ كُلِّ سَفَرٍ،
وَكُلِّ مَرَضٍ، فَلَزِمَ تَقْدِيرُ (فَأَفْطَرَ)، لِيُخْلَصَ الْحُكْمُ فِي كُلِّ سَفَرٍ، أَوْ مَرَضٍ مُلْجَأَيْنِ لِلإِفْطَارِ،
وَهُوَ مُسْتَفَادٌ مِنَ الشَّرْعِ^(١).

وَمِمَّا يُسْتَعَانُ فِيهِ بِسِيَاقِ الْعَادَةِ، قَوْلُهُ تَعَالَى: (فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ
فَانفَلَقْ) [الشعراء: ١٦٤]؛ فَالْكَلَامُ مُحْتَمِلٌ لِكَوْنِ الْإِنْفِلَاقِ حَاصِلًا مِنَ الْوَحْيِ، وَمِنَ الضَّرْبِ
بِالْعَصَا، وَالْعَادَةُ أَنَّ الضَّرْبَ هُوَ السَّبَبُ فِي ذَلِكَ، فَتَعَيَّنَ تَقْدِيرُهُ بِقَوْلِنَا: "فَضْرَبَ" فَاَنْفَلَقَ^(٢).
وَالْتَمَثِيلُ لِهَذَا أَجَلٌ مِنْ أَنْ يُحْضَرَ، وَالْمُهْمُ أَنَّ الإِخْلَالَ بِالْقَطْعِ النَّاجِمِ عَنِ الإِضْمَارِ لَا
يُعْتَبَرُ إِخْلَالًا مُطْلَقًا مَعَ وُجُودِ الْقَرَائِنِ الْحَافَّةِ بِاللَّفْظِ مِمَّا يُمَكِّنُ عِدَّةَ سِيَاقًا يُسْتَعَانُ بِهِ عَلَى
تَقْدِيرِ الْمُضْمَرِ^(٣).

خَامِسًا: الإِخْلَالُ الْإِحْصَالُ بِالتَّخْصِيسِ:

التَّخْصِيسُ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ أَفْرَادِهِ لِذَلِيلِ^(٤)، أَوْ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ
أَفْرَادِهِ، أَوْ بَعْضِ مُسَمِّيَاتِهِ، أَوْ هُوَ قَصْرُ اللَّفْظِ عَلَى بَعْضِ مُسَمِّيَاتِهِ^(٥).

وَمِنْ أَمْثَلَتِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]
، فَهُوَ لَا يَسْتَعْرِقُ كُلَّ الْمُطَلَّقَاتِ؛ بَلْ تَخْرُجُ الْحَوَامِلُ مِنْهُ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ
أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٥٤]، كَمَا تَخْرُجُ مِنْهُ الْمُطَلَّقَاتُ قَبْلَ الدُّخُولِ؛ لِقَوْلِهِ
تَعَالَى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ نَتَّيْنًا طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ
عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩].

= ضَمَّنَ كِتَابَ: الْحِجَابِ، مَفْهُومُهُ وَمَجَالَاتُهُ، ١/ ١٣٩، وَالْعَوَامِلُ الْحِجَابِيَّةُ، د. عَزَّ الدِّينَ النَّاجِحَ، ص: ٦٨.

(١) نَفَائِسُ الْأُصُولِ، ٢/ ٦٤٦.

(٢) نَفَائِسُ الْأُصُولِ، ٢/ ٦٤٤.

(٣) الْإِحْتِمَالَاتُ اللَّغَوِيَّةُ، ص: ٣٩٦.

(٤) الْإِحْتِمَالَاتُ اللَّغَوِيَّةُ، ص: ٤٠٨.

(٥) مَفَاتِيحُ التَّفْسِيرِ، د. أَحْمَدُ سَعْدُ الْخَطِيبِ، ١/ ٢٥١.

ولما كانت عُمومات القرآن والسنة مخصوصة غالباً، وكان الدليل اللفظي مبنيًا على مقدماتٍ منها عدم التخصيص^(١)، صار عدم كون العام مخصوصاً أمراً غير مقطوع به، فلزم الدليل على عدم التخصيص، والخلو من المخصص، والبقاء على أصل العموم^(٢).
على أنه لم يُسلم لهذا، بعده دعوى غير قائمة على استقراء تام، فإن النص الشرعي، في هذا، بين ثلاثة أحوال:

- ألفاظٌ خالصةٌ للعموم، فلا تقبل تخصيصاً؛ كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢].

- ألفاظٌ خالصةٌ للخصوص، فلا تقبل عموماً؛ كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ﴾ [المائدة: ٦٧].

- ألفاظٌ تَوَسَّطتْ بين العموم والخصوص؛ كقوله تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يَقْتُلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩].

وهو مما ذهب إليه ابن تيمية في سياق رد القول بأكثرية التخصيص في عُمومات القرآن والسنة^(٣).

كما ذهب آخرون إلى أن غالب عُمومات القرآن والسنة محفوظ^(٤)، والأولى من هذا وذاك التوسط وترك العام عاماً لدليله، والخاص خاصاً لدليله، واعتبار العموم أصلاً في ذلك^(٥)، واعتبار الخصوص فرعاً مقابلاً له، وإخلاقاً بالقطع بعموم اللفظ، ثم التعويل على القرائن الحالية والمقالية في درئه؛ فمن هذا:

• درء احتمال التخصيص بالسبب: ومنه قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، فإن سبب نزول هذا هو قصة المخزومية التي سرقت حلياً

(١) الاحتمالات اللغوية، ص: ٤٠٩.

(٢) تَلْفِيحُ الْفُهْمِ فِي تَنْقِيحِ صِبْغِ الْعُمُومِ، ص: ٢٣٠.

(٣) الصواعقُ المُرْسَلَةُ، ٢/٦٨٦، والاحتمالاتُ اللغوية، ص: ٤٠٩.

(٤) الاحتمالاتُ اللغوية، ص: ٤١١.

(٥) معالِمُ أصولِ الفقه، ص: ٤٢١.

فَقَطَعَ النَّبِيُّ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَدَهَا الْيُمْنَى^(١)، وعلى قاعِدَةِ الْأُصُولَيْنِ، فَإِنَّ الْعِبْرَةَ بِعُمُومِ اللَّفْظِ، لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ، فَإِنْ قِيلَ: هُوَ مَخْصُوصٌ بِكَوْنِهِ فِي الرَّجُلِ الَّذِي سَرَقَ رِذَاءَ صَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ^(٢)، قِيلَ: إِنَّ لَفْظَ (السَّارِقَةِ)، يَدُلُّ عَلَى الْعُمُومِ، وَبِالْمِثْلِ يُقَالُ لِمَنْ رَأَى خُصُوصَهُ الْمَخْزُومِيَّةَ؛ فَإِنَّ لَفْظَ (السَّارِقِ) يَجْعَلُهُ عَامًّا أَيْضًا^(٣).

وفي هذا يقول الدكتور صالح سبوعي: «نزلت الآية في رجل أنصاري، سرق درعاً من جاره له، فعرف وقدّم إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فكانت الآية بمثابة الحكم في شأن ذلك السارق، وأمثاله، وتضمن النص حكماً صارماً في حق كل من يأخذ ما لا يملكه، ويخصّ الغير، فكانت جزاءً بجزاء، كما شمل النصّ عموم السارق والسارقة؛ حيث إنه لم يحدّد سارقاً بعينه، ولا سارقةً بعينها، وإنما كل من توافرت فيه صفة السرقة فقد لزمه الحد، ولما كان ذكر الذكر ممّا قد يلتبس فيه بإخراج الأئمة منه؛ كان ذكر السارقة، أيضاً، ليشملها عموم حكم السارق، وكان تقديمه عليها لكون الرجل أجراً وأقدر على السرقة فقد لزمه الحد، وقد يجز هذا إلى التفريق بين التخصيص بالسياق، والتخصيص بالسبب، والتخصيص بالسبب غير مختار؛ لأن السبب، وإن يكن خاصاً، فلا يمتنع مع خصوصه أن يرد في النصّ اللفظ الذي يجعله عامّاً، كالذي تقدّم^(٤).

- سَادِسًا: الْإِخْلَالُ الْحَاصِلُ بِالتَّقْدِيمِ وَالتَّأخِيرِ:

مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْجُمْلَةَ الْعَرَبِيَّةَ تَمْتَعُ بِمَرُونَةٍ كَبِيرَةٍ فِي تَوْزِيْعِ عِنَاصِرِ تَكْوِينِهَا؛ ذَلِكَ لِأَنَّ الْعَرَبِيَّةَ لُغَةٌ إِعْرَابٍ؛ تَعْتَمِدُ عَلَآمَاتٍ عَلَى أَوَاخِرِ الْكَلِمِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعَانِي، فَكَانَ مِنْ ذَلِكَ اتِّسَاعُ مَسَاحَةِ التَّحْرُكِ فِي تِلْكَ الْعِنَاصِرِ التَّرْكِيْبِيَّةِ، يَقُولُ الدُّكْتُورُ مَهْدِي أَسْعَدُ عَرَار: «لَا يَخْفَى أَنَّ لِمُرُونَةِ الْجُمْلَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَحُرِيَّةِ عِنَاصِرِهَا غَيْرِ الْمُطْلَقَةِ يَدًا فِي وُلُوجِ دَائِرَةِ الْإِشْكَالِ، وَتَعَدُّدِ الْمَعَانِي»^(٥).

(١) أسباب النزول، للواحيدي، ص: ١٠٣.

(٢) أسباب النزول، للواحيدي، ص: ١٠٣.

(٣) الاحتمالات اللغوية، ص: ٤١٦.

(٤) النصّ الشرعي وتأويله، الشاطبيّ أنموذجاً، ص:

(٥) يُنظر: دلالة السياق عند الأصوليين، ص: ٤٦٠.

(٦) ظاهرة اللبس في العربية، جدل التواصل والتفاصيل، ص: ٢١١.

والإخلال بالقطع الناجم عن احتمال التقديم والتأخير هو محل عناية علماء الأصول في ما يبتغونه من النص الشرعي، فلا اهتمام لهم فيه بغير ما ينتج عنه تشويش وإبهام، فمن هذا قوله تعالى: ﴿لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ، مِّنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الرعد: ١١]، فلو علقنا قوله تعالى: (من أمر الله) على قوله: (يحفظونه)، لكان المعنى أن المعقبات يحلن دون أمر الله، وفيه إلباس، سببه تأخير (من أمر الله)، عن موضعه، وموضعه هو: "له معقبات من أمر الله". والذي يدل على تسبب التقديم والتأخير في الإخلال سعيهم في أطراح بناء التفسير عليه، والنظر في إمكان الاستغناء عنه تمسكاً بالأصل، فمن ذلك ما ذهب إليه السمين الحلبي في تفسير هذا، فذكر أن شبه الجملة (من أمر الله) متعلقة بـ (يحفظونه)، و (من) فيها للسبب؛ أي بسبب أمر الله، ويشهد له قراءة: (بأمر الله)، وقال السمين: «وليس في الكلام تقديم ولا تأخير، كما زعم القراء، وأن الأصل: له معقبات من أمر الله يحفظونه من بين يديه؛ لأن الأصل عدمه مع الاستغناء عنه»^(١).

ومما عولوا فيه على ما يمكن تسميته سياقاً عقدياً، تفسير قوله تعالى في قصة سيدنا يوسف عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ يَهُودِيٌّ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [يوسف: ٢٤]؛ ذلك أن المعنى على ظاهر هذا الترتيب مما لا يليق في حق يوسف، وهو النبي؛ لاحتماله ما لا يجوز على أنبياء الله تعالى، قال أبو حيان الأندلسي: «طَوَّلَ الْمُفَسِّرُونَ فِي تَفْسِيرِ هَذَيْنِ «الْهَمَّيْنِ» وَنَسَبَ بَعْضُهُمْ لِيُوسُفَ مَا لَا يَجُوزُ نَسْبُهُ لِأَحَادِ الْفُسَّاقِ، وَالَّذِي أَخْتَارَهُ أَنْ يُوسُفَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- لَمْ يَقَعْ مِنْهُ هَمٌّ بِهَا الْبَتَّةَ، بَلْ هُوَ مَنْفِيٌّ لَوْجُودِ رُؤْيَا الْبُرْهَانِ، كَمَا تَقُولُ: لَقَدْ قَارَفْتَ لَوْلَا أَنْ عَصَمَكَ اللَّهُ، وَلَا تَقُولُ: إِنَّ جَوَابَ لَوْلَا مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهَا، وَإِنْ كَانَ لَا يَقُومُ دَلِيلٌ عَلَى امْتِنَاعِ ذَلِكَ... بَلْ تَقُولُ: إِنَّ جَوَابَ لَوْلَا مَحذُوفٌ لِذِلَالَةِ مَا قَبْلَهُ عَلَيْهِ، كَمَا تَقُولُ جَمْهُورُ الْبَصْرِيِّينَ فِي قَوْلِ الْعَرَبِ: 'أَنْتَ ظَالِمٌ إِنْ فَعَلْتَ'... وَلَا يَدُلُّ قَوْلُهُ أَنْتَ ظَالِمٌ عَلَى ثُبُوتِ الظُّلْمِ... وَالَّذِي رُوِيَ عَنِ السَّلَفِ لَا يُسَاعِدُ عَلَيْهِ كَلَامُ الْعَرَبِ... وَقَدْ طَهَّرْنَا كِتَابَنَا هَذَا... وَاقْتَصَرْنَا عَلَى مَا دَلَّ عَلَيْهِ لِسَانُ الْعَرَبِ، وَمَسَاقِ الْآيَاتِ»^(٢).

(١) الدر المصون، ٢٩/٧.

(٢) البحر المحیط في التفسير، ١/٥٣٦، وينظر: مفاتيح التفسير، ١/٣٧٤.

خاتمة ونتائج

إنَّ السِّياقَ نظريَّةً كُبرى تحيِّطُ بِدراستهِ النَّصِّ الشَّرعيِّ أتيَّ جاءه الدَّارس؛ ذلك أنَّه يصلُحُ ليكونَ اسمًا جامعًا لكلِّ ما يَسْتندُ إليه النَّاطِرُ ليقفَ على مُراد الشَّارع، ومقصدِهِ مِن كلامِهِ، سواءً في ذلك ما كان مقالًا، بكلِّ مُكوِّناتِ المقال، أم ما كان مقامًا، بكلِّ مُكوِّناتِ المَقام. وقد ننتهي مِن هذا إلى أنَّ السِّياقَ والقريضةَ مُترادفان، على أنَّ أهميَّةَ الاتِّكفاءِ على المُعطياتِ السِّياقيَّةِ قد تتفاوتُ مِن وضعٍ إلى آخر، ولعلَّ أعلىَ مراتبِ أهميَّةِ السِّياقِ ما اتَّصلَ مِنها بأحوالِ الالتباسِ والغُمُوضِ، أو ما يُصطلحُ عليه بالاحتمالِ اللُّغويِّ، ومن ثمَّ خَلصنا إلى ضرورةِ بحثِ أهميَّةِ السِّياقِ في دَرءِ الاحتمالاتِ اللُّغويَّةِ التي يَنجمُ إخلالُ بالقطعِ إلى نتائجِ أهمُّها:

- الاجتهادُ في دَرءِ الاحتمالِ اللُّغويِّ ذي الإخلالِ بالقطعِ هو أمرٌ سياقيٌّ، في المَقامِ الأوَّل؛ لأنَّ وسيلةَ الدَّرءِ هي إمَّا قريضةٌ مقالِيَّةٌ، أو مقامِيَّةٌ.
- تكشفُ أهميَّةِ السِّياقِ عَن أنَّ ثمةَ جوهًا مِن الانحرافِ في منهجِ استنباطِ الأحكامِ حاصلٌ مِن بحثِ مدلولِ اللَّفظِ معزولًا عَن سِباقِهِ، وَعَن لحاقِهِ، وهو انحرافٌ عَن حقيقتِهِ كَوْنِ السِّياقِ بيئَةً لُغويَّةً لِللفظِ.
- تكشفُ نظريَّةِ السِّياقِ عَن ضرورةِ العملِ بالمنهجِ السِّياقيِّ المُتكاملِ؛ ذلك أنَّ المُرادَ المُستفادَ مِن سياقٍ مقالِيٍّ قد يندفعُ بالمُستفادِ مِن سياقٍ مقامِيٍّ، أو مقاصديٍّ.
- تكشفُ جُهودِ الأصوليين، في بناءِ نظريةِ السِّياقِ عَن أنَّ لهم جُهودًا لُغويَّةً تنوزعُ على مُكوِّناتِ فِكْريَّةٍ، لُغويَّةٍ، وتداوليَّةٍ، ما يُؤهلُّ إنجازَهم، في هذا المجالِ، إلى بُلوغِ مُقترَحِ «عِلْمِ التَّخاطُبِ الإسلاميِّ».
- تَنتهي دراسةُ دَوْرِ السِّياقِ في دَرءِ الإخلالِ اللُّغويِّ بالقطعِ إلى أنَّ مَوْجَزَ العَمَلِيَّةِ ما يلي:
(الاحتمالُ اللُّغويُّ) (= التَّشويش) - البحثُ عَن مُزِيلِ التَّشويشِ - (السِّياق) = وسيلةُ إزالةِ التَّشويشِ).

قائمة المصادر والمراجع

- ١- الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي وابنه، تحقيق: د. أحمد كمال الزمزمي، ود. نور الدين صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط ١، ٢٠٠٤.
- ٢- أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية، يوسف خلف العيساوي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٢.
- ٣- الاحتمالات اللغوية المخللة بالقطع وتعارضها عند الأصوليين، د. كيان أحمد حازم يحي، الكتاب الجديد، دار المدار الإسلامي، لبنان، ط ١، ٢٠١٣.
- ٤- الاحتمالات المرجوحة، (ضمن كتاب: من خزانة المذهب المالكي)، لشهاب الدين القرافي، تحقيق: جلال علي القذافي الجهاني، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦.
- ٥- الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، تحقيق: عبد الرازق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٢هـ.
- ٦- الأدلة الاستثنائية عند الأصوليين، لأبي قدامة بن عقلة الكِناني، دار التفائس، الأردن، ط ١، ٢٠٠٥.
- ٧- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: أبو مضعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ٦، ١٩٩٥.
- ٨- الأسس الاستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، د. إدريس مقبول، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط ١، ٢٠٠٦.
- ٩- أسلوب التعقيب في القرآن الكريم، د. محمد كريم الكوّاز، منشورات جامعة السابع من أبريل، ليبيا، ١٩٩٦.
- ١٠- الأشتراك اللفظي في القرآن الكريم، بين النظرية والتطبيق، محمد نور الدين المنجد، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٩.
- ١١- إشكالية القطع عند الأصوليين، د. أيمن صالح، مجلة المسلم المعاصر، العدد: ١١٧، السنة: ٣٠، سبتمبر ٢٠٠٥.
- ١٢- أصول الفقه، محمد الخصري بك، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٦، ١٩٦٩.
- ١٣- الأضداد، لابن الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دائرة المطبوعات والنشر، الكويت، (دت) ١٩٦٩.

- ١٤- الإضمارُ البلاغيُّ في القراءاتِ القرآنيَّة، محمَّد الأمين محمَّد المُختار، مَشُورَات الشارقة عاصمة الثقافة الإسلاميَّة، الإمارات العربيَّة المتَّحدة، ط ١، ٢٠١٤.
- ١٥- الافتضاء وأغراضه البلاغيَّة
- ١٦- البحثُ الدلاليُّ عند الأُصوليين، خالد عبود حمّودي وزينة جليل عبد، نشر مركز البُحوث والدراسات الإسلاميَّة، العراق، ط ١، ٢٠٠٨.
- ١٧- البحثُ الدلاليُّ في كتاب سيبويه، د. دلخوش جار الله الحسين دزه يي، دار دجلة، والمعترّ للنشر والتوزيع، الأردن، ط ١، ٢٠٠٧.
- ١٨- البحرُ المحيط في أُصول الفقه، لبدر الدّين الزّركشي، تحقيق: د. عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، الكويت، ط ١، ١٩٨٩.
- ١٩- البحرُ المحيط في التفسير، لأبي حيّان الأندلسي، اعتنت به مجموعة من العلماء، دار الفكر للطباعة، ط ١، ١٩٩٢.
- ٢٠- بحوثُ مُصطلحيَّة، د. أحمد مطلوب، المجمع العلمي العراقي، ٢٠٠٦.
- ٢١- تشنيفُ المسامع بجمع الجوامع، للزّركشي، تحقيق: أبو عمرو الحسيني، دارُ الكُتب العلميَّة، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠.
- ٢٢- تفسير القرآن بالقرآن، دراسة نظريَّة وتاريخيَّة، د. محمَّد قجوي، مطبعة المعارف الجديدة، الرّباط، ط ١، ٢٠١٥.
- ٢٣- تقريبُ الوُصول إلى علم الأُصول، لابن جرّي الكلبيّ الغرناطي، تحقيق: محمَّد علي فرّوس.
- ٢٤- تلقيحُ الفهُوم في تنقيح صيغ العموم، صلاح الدّين بن كيكلدي العلائي، تحقيق: عادل عبد المَوْجود وعلي معوّض، دار الأرقم، بيروت، ط ١، ١٩٩٧.
- ٢٥- ثراءُ المعنى في القرآن، د. محمَّد جيجك، دار السّلام، القاهرة، ط ١، ١٩٩٩.
- ٢٦- الجامعُ لأحكام القرآن، للقرطبي، تقديم هاني الحاج، حققه وخرج أحاديثه: عماد زكي البارودي وخيري سعيد، المكتبة التوفيقية، ط ١٠، ٢٠١٢.
- ٢٧- الحجاجُ بين المنوال والمثال، د. علي الشّبعان، د. علي الشّبعان، مسكيليان للنشر والتّوزيع، تونس، ط ١، ٢٠٠٨.
- ٢٨- الحجاجُ في القرآن من خلال أهمّ خصائصه الأسلوبية، د. عبد الله صولة، دار الفارابي، لبنان، ط ٢، ٢٠٠٧.

- ٢٩- الخصائص، لأبن جني، تحقيق: د. محمد علي النجار، دار الهدى، بيروت، (د.ت).
- ٣٠- الدرر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٩٩٣.
- ٣١- دلالة السياق عند الأصوليين، رسالة ماجستير، سعد بن مقبل بن عيسى العنزّي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٨هـ.
- ٣٢- الدلالة السياقية عند اللغويين، عواطف كتّوش مصطفى، دار السيّاب، ٢٠٠٧.
- ٣٣- دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير، د. عبد الحكيم بن عبد الله القاسم، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ١٤٢١هـ.
- ٣٤- دوزر الكلمة في اللغة، ستيفن أولمن، ترجمة: د. كمال بشر، دار غريب، القاهرة، ط ١٢، (د.ت).
- ٣٥- سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، (بهامش كتاب: نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول)، محمد بخيت المطيعي، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).
- ٣٦- السياق عند الأصوليين وأثره في فهم النصوص الشرعية،
- ٣٧- السياق وأثره في المعنى،
- ٣٨- السياق ودلالته في توجيه المعنى، فوزي إبراهيم عبد الرزاق، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٦.
- ٣٩- السياق والمعنى، دراسة في أساليب النحو العربي، د. عرفات فيصل المناع، منشورات الاختلاف، الجزائر، ومنشورات ضفاف، لبنان، ط ١، ٢٠١٣.
- ٤٠- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزية، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- ٤١- الصيغ الثلاثية مجردة ومزيدة واشتقاقاً ودلالة، د. ناصر حسين علي، المطبعة التعاونية، دمشق، (د.ت)، ١٩٨٩.
- ٤٢- ضوابط في فهم النص، د. عبد الكريم حامدي، كتاب الأمة، قطر، العدد ١٠٨، السنة ٢٥، ط ١، ٢٠٠٥.
- ٤٣- ظاهرة اللبس في العربية، جدل التواصل والتفصيل، د. مهدي أسعد عرار، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ٢٠٠٨.
- ٤٤- العبارة والإشارة، دراسة في نظرية الاتصال، د. محمد العبد، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٧.

- ٤٥- عِلْمُ التَّخاطَبِ الإسلامي، دراسةٌ لِسَانِيَّةٌ لِمَنَاهِجِ عُلَمَاءِ الْأُصُولِ فِي فَهْمِ النُّصُوصِ، د. محمدٌ محمدٌ يُونس عليّ، دار المَدَار الإسلاميّ، ط١، ٢٠٠٦.
- ٤٦- عِلْمُ الدَّلَالَةِ، د. أحمد مختار عمر، مكتبة دار العُروبة، الكويت، ط١، ١٩٨٢.
- ٤٧- العَوَامِلُ الحِجَابِيَّةُ فِي اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ، د. عزّالدين النَّاجِح، مكتبة علاء الدين للنَّشْر والتَّوْزيع، صَفَاقِس، تونس، ط١، ٢٠١١.
- ٤٨- القَرِينَةُ عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ وَأَثَرُهَا فِي فَهْمِ النُّصُوصِ، رسالة ماجستير، محمد قاسم الأَسْطَل، الجامعة الإسلامية، غزّة، ٢٠٠٤.
- ٤٩- القَطْعِيُّ وَالظُّبِّيُّ فِي الثُّبُوتِ وَالدَّلَالَةِ عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ، د. محمدٌ مُعَاذُ مصطفى الخنّ، دار الكَلِمِ الطَّيِّبِ، دمشق، ط١، ٢٠٠٧.
- ٥٠- القَطْعُ وَالظَّنُّ فِي الفِكرِ الْأُصُولِيِّ (دراسةٌ فِي الْأُصُولِ وَالفِكرِ وَالمُمارَسة)، د. سامي محمد الصَّلَاحات، مكتبة الفلاح للنَّشْر والتَّوْزيع، ط١، ٢٠٠٣.
- ٥١- الكِتَابُ، سِيبويه، تحقيق: د. عبد السَّلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨.
- ٥٢- الكَلِّيَّاتُ، لأبي البقاء الكَفَوِي، تحقيق: د. عدنان درويش ومحمد المِصْرِي، مُؤَسَّسة الرِّسالة، سُوريا، ط٢، ٢٠١١.
- ٥٣- اللُّغَةُ، لفندريس، ترجمة الدَّواخِلي والقِصَّاص، مكتبة الأَنْجَلو المِصْرِيَّة، القاهرة، (د ت).
- ٥٤- اللُّغَةُ العَرَبِيَّة، مَعْنَاهَا وَمَبْنَاهَا، د. تَمَّام حَسَّان، عالم الكُتُب، القاهرة، ط٣، ١٩٩٨.
- ٥٥- اللُّغَةُ فِي المِجْتَمَعِ، م. لويس، ترجمة د. تَمَّام حَسَّان، عالم الكُتُب، القاهرة، (د ط) ٢٠٠٣.
- ٥٦- مَدخَلٌ إِلَى عِلْمِ الدَّلَالَةِ الْأَلْسِنِيَّةِ، مُوريس أبو ناضِر، مجلَّة الفِكرِ العَرَبِيِّ المُعَاَصِرِ، مركز الإنماء القُومِيّ، العدد ١٨/١٩ مارس ١٩٨٢.
- ٥٧- المُزْهَرُ فِي عُلُومِ اللُّغَةِ وَأَنْواعِهَا، لجلالِ الدِّينِ السُّيُوطِي، تحقيق: محمد أحمد جاد المُولَى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجّاوي، مكتبة دار التِّراث، القاهرة، ط٣، (د ت).
- ٥٨- المُشْتَرِكُ اللَّفْظِيُّ،- نظريَّةٌ وتطبيقاتٌ، د. توفيق محمد شاهين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٨٠.
- ٥٩- مَعَالِمُ أُصُولِ الفِقهِ عِنْدَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالجَماعَةِ، لِلحِيزَانِي، دار ابنِ الجَوْزِي، المَمْلَكَةُ العَرَبِيَّةُ السُّعُودِيَّة، ط١، ١٩٩٦.

- ٦٠- مَفَاتِيحُ التَّفْسِيرِ، مُعْجَمٌ شَامِلٌ لِمَا يَهُمُّ الْمُفَسِّرَ مَعْرِفَتَهُ مِنْ أُصُولِ التَّفْسِيرِ، وَقَوَاعِدِهِ وَمُصْطَلَحَاتِهِ، وَمُهَيِّمَاتِهِ، أ.د. أَحْمَدُ سَعْدُ الْخَطِيبِ، دَارُ التَّدْمُرِيَّةِ، دَارُ ابْنِ حَزْمٍ، الْمَمْلَكَةُ الْعَرَبِيَّةُ السُّعُودِيَّةُ، ط ١، ٢٠١٠.
- ٦١- مِنْ تَجَارِبِ الْأُصُولِيِّينَ فِي الْمَجَالَاتِ اللَّغَوِيَّةِ، مُحَمَّدٌ تَقِيَّ الْحَكِيمِ، الْمَوْسَسَةُ الدَّوْلِيَّةُ لِلدِّرَاسَاتِ وَالنَّشْرِ، بِيْرُوتَ، ط ١، ٢٠٠٢.
- ٦٢- الْمَنْهَجُ الْأُصُولِيُّ فِي فَهْمِ الْخَطَابِ، د. إِدْرِيسُ حَمَّادِي، الْمَرْكَزُ الثَّقَافِيُّ الْعَرَبِي، الدَّارُ الْبَيْضَاءُ، ط ١، ١٩٩٨.
- ٦٣- مِنْ أُصُولِ التَّفْسِيرِ اللَّغَوِيِّ، د. عَبْدِ الرَّحْمَنِ بُوْدْرِعِ، ضِمْنَ أَعْمَالِ الْمُؤْتَمَرِ الْعَالَمِيِّ الثَّلَاثِ لِلْبَاحِثِينَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَعُلُومِهِ، بِنَاءُ عِلْمِ أُصُولِ التَّفْسِيرِ، مَوْسَسَةُ «مُبْدَع»، فَاسَ، ٢٠١٥.
- ٦٤- مَنَهْجُ الْبَحْثِ اللَّغَوِيِّ بَيْنَ التَّرَاثِ وَالدَّرْسِ اللَّغَوِيِّ الْحَدِيثِ، د. عَلِيٌّ زَوَيْنِ، دَارُ الشُّوْنِ الثَّقَافِيَّةِ الْعَامَّةِ، بَغْدَادَ، ط ١، ١٩٨٦.
- ٦٥- مَنَهْجُ السِّيَاقِ فِي فَهْمِ النَّصِّ، د. عَبْدِ الرَّحْمَنِ بُوْدْرِعِ، كِتَابُ الْأُمَّةِ، قَطْرَ، الْعَدَدُ ١١١، السَّنَةُ ٢٦، ط ١، ٢٠٠٦.
- ٦٦- مَنَهْجُ الْقَطْعِ وَالظَّنِّ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ، رِسَالَةٌ مَاجِسْتِيرِ، يَحْيَى عَبْدِ الْهَادِي أَبُو زَيْنَةَ، كَلِيَّةُ الشَّرِيعَةِ وَالْقَانُونِ، الْجَامِعَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ، غَزَّةَ، ٢٠١٠.
- ٦٧- نَتَائِجُ الْفِكْرِ فِي النَّحْوِ، لِلشَّهَيْلِيِّ، تَحْقِيقٌ: عَادِلُ أَحْمَدُ عَبْدِ الْمَوْجُودِ، وَعَلِيٌّ مُحَمَّدٌ مُعَوَّضٌ، دَارُ الْكُتُبِ الْعِلْمِيَّةِ، بِيْرُوتَ، ط ١، ١٩٩٢.
- ٦٨- النَّصُّ الشَّرْعِيُّ وَتَأْوِيلُهُ، الشَّاطِبِيُّ أَنْمُودَجًا، د. صَالِحُ سَبُوعِي، كِتَابُ الْأُمَّةِ، قَطْرَ، الْعَدَدُ ١١٧، السَّنَةُ ٢٧، ط ١، ٢٠٠٧.
- ٦٩- نَفَائِسُ الْأُصُولِ فِي شَرْحِ الْمَحْصُولِ، لِلْقَرَّافِيِّ، تَحْقِيقٌ: عَادِلُ أَحْمَدُ عَبْدِ الْمَوْجُودِ وَعَلِيٌّ مُحَمَّدٌ مُعَوَّضٌ، الْمَكْتَبَةُ الْعَصْرِيَّةُ، صَيْدَا، بِيْرُوتَ، ط ٣، ١٩٩٩.
- ٧٠- الْوَحْدَةُ الْمَوْضُوعِيَّةُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، أَشْوَاقُ عَلِيِّ حَسَنِ الْأَبْيَضِ، دَارُ الْآفَاقِ الْعَرَبِيَّةِ، الْقَاهِرَةَ، ط ١، ٢٠١٢.
- ٧١- وَرَقَاتٌ أَمْثَلَةُ التَّعَارُضِ، لِسِرَاجِ الدِّينِ الْأَرْمَوِيِّ، حَقَّقَهَا وَقَدَّمَ لَهَا د. كِيَانُ أَحْمَدُ حَازِمٌ يَحْيَى، دَارُ الْمَدَارِ الْإِسْلَامِيِّ، بِيْرُوتَ، لُبْنَانَ، ط ١، ٢٠١٣.

**قواعد المفهوم وأثرها
في ضبط قراءة النص الشرعي**

د. عبدالكريم بن محمد بناني

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب



مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ، وبعد .

يأتي في مقدمة المباحث اللغوية التي وظفها العلماء في الاستنباط من النص الشرعي: قواعد المفهوم، التي هي القسم الثاني من دلالة اللفظ على المعنى عند جمهور الأصوليين، والتي يتفق العمل بشقها المتعلق بالموافقة مع المنهج الاستنباطي لمدرسة أصول الفقه عند الحنفية في «دلالة النص أو دلالة الدلالة».

فقد حظي هذا النوع من القواعد باهتمام كبير لأصوليي المدرستين، وما ذلك إلا لأنها تشكل أداة فاعلة في تفسير النصوص الشرعية، كما أنها تعتبر من مقومات النظر الرصين الذي يربط بين النص الشرعي ومنطوقه ومفهومه، كما أن هذه القواعد تنتمي إلى الحقل الدلالي الذي تعتبر مباحثه من محاور أصول الفقه الشائكة والدقيقة، بالنظر إلى ما عرفته من خلافات وردود ومناقشات سواء من حيث الإقرار جملة، أم من حيث إقرار بعض أنواع القاعدة الثانية من المفهوم : مفهوم المخالفة التي اختلف أصلا في تعدادها من المفهوم بين مدرسة الجمهور والحنفية والظاهرية.

ولم يقتصر هذا الخلاف على الجانب الأصولي النظري فحسب، بل ظهرت معالمه واضحة وجليّة في الجانب الفقهي التطبيقي، كما أثرت على منهجية التفكير الاستنباطي المرتبطة بمسألة التجديد الأصولي الذي بات الهمّ الأكبر لدارس أصول الفقه في الوقت الحالي.

وللأهمية التي يقتضيها النظر المنضبط في النصوص، البعيد عن الحرفية والجمود أو عن التسبب والإفراط الذي لا يحددهما حدود، تعامل أهل الأصول والتفسير والحديث مع قواعد المفهوم باعتبارها مسالك ومناهج مؤسّسة وبناءة لخدمة النص الشرعي، فاستطاعوا استيعاب قضايا دلالية أسعفت في إنتاج فكر فقهي متميز، ومنضبط لقواعد الأصول في عمومها، يؤكّد ذلك حقيقة ما وقف عنده الفكر المقاصدي الذي أفاد بأهمية النظر الدلالي المبني على قواعد المفهوم بشقيه الموافق والمخالف، وهي القضايا التي أثرت الدراسات

القرآنية وكشفت بالواضح أهمية الرجوع إلى قواعد الأصول لمحاربة أي انحراف أو غلو في فهم النص الشرعي.

من أجل هذا وذاك أصبح ضروريا تناول هذه المباحث والقواعد بالمزيد من البحث والتعمق في النظر والتطبيق سواء بسواء، خاصة إذا علمنا أن كثيرا من الكاتبين في مضمارة أصول الفقه، سيطر عليهم المنطق اللغوي وحده، على حين أغفلوا الجانب التشريعي الذي يعتبر ثمرة الأصول وغايته وجوهره، ذلك أن كتب الأصول - خاصة ما كتبه المتكلمون - قلما تتناول الفروع في التنظير الأصولي، وإن كان ذلك، فتكاد تكون الأمثلة متفقا عليها من حيث النقل، مما يجعل تتبع التنظير أسهل من تتبع الفروع.

لذلك، تأتي هذه الدراسة - ضمن محاور هذا المؤتمر المبارك - لتجيب على عدد من الأسئلة والإشكالات لعل أهمها: أهمية الربط بين التنظير الأصولي والتنزيل الفقهي، بقصد الوصول إلى منهج منضبط يجمع بين التنظير والتطبيق، وكذا توضيح الأهمية التي يطرحها التعامل مع قواعد المفهوم في ارتباط بمنهجية الاستنباط وفي علاقتها بباقي القواعد الدلالية الأخرى وفي تحقيق للمعاني والغايات المقصودة للشارع في الخطاب الشرعي.

وتبعاً لذلك، قسمت الدراسة إلى الفصول الآتية:

فصل تمهيدي تناولت فيه أهمية التقسيم الأصولي لدلالة اللفظ على المعنى وأثره في تفسير النص الشرعي.

الفصل الأول: خصصته لقاعدة مفهوم الموافقة وأثرها في ضبط قراءة النص الشرعي.

الفصل الثاني: يتحدّث عن قاعدة مفهوم المخالفة وأثرها في ضبط قراءة النص الشرعي.

وختمت الدراسة بخاتمة تحدثت فيها عن الخلاصة والتائج التي توصلت إليها.

والله الموفق وهو الهادي إلى سبيل الرشاد.

فصل تمهيدي

أهمية التقسيم الأصولي لدلالة اللفظ على المعنى وأثره في تفسير النص الشرعي

تناول الأصوليون عموماً دلالات اللفظ على المعنى انطلاقاً من منهجين مختلفين، يوحد بينهما المنهج التنزيلي للدلالات، حيث تظهر ثمرات الخلاف بين المنهجين في طرق توظيف هذه الدلالات والاستنباط منها، لذلك سأحاول في هذا الفصل التمهيدي توضيح منهج الاستنباط بين المدرستين فيما يرتبط بدلالة اللفظ على المعنى، وتبين أثر هذا التقسيم في تفسير وفهم النص الشرعي، باعتبار دلالة المفهوم جزءاً رئيسياً من هذا التقسيم الأصولي العام.

المبحث الأول

مفهوم الدلالات لغة واصطلاحاً

لا شك في أن من أهم الطرق الموصلة إلى العلم «معرفة اصطلاحات أهله»^(١)، وأن المصطلح هو «اللبنة الأولى من كل علم، بما هو مدار كل علم، به يبدأ وإليه ينتهي»^(٢)، بل إذا شئنا الحقيقة فإن المصطلح هو العلم ذلك قول يجري مجرى القاعدة في جميع العلوم، وللعلم الشرعي منها خصوص أي خصوص، من حيث ينفرد فيه المصطلح بميزات تجعله أكثر اكتنازاً بما هو تصورات وقضايا وإشكالات».

وبما أننا نتحدث عن دلالة اللفظ على المعنى، فكان من اللازم تناول هذا المصطلح «الدلالة» بمزيد توضيح وبفهم جديد، يبرز أهمية التقسيم الدلالي.

فالدلالات في اللغة جمع دلالة، وهي مصدر لفعل (دَلَّ) يدل دلالة، وهو من مادة (دل) التي تدل فيما تدل على الإرشاد إلى الشيء والتعريف به، ومن ذلك: دَلَّ عليه يده على الطريق، أي سده عليه، وفي التهذيب «دللت بهذا الطريق دلالة: عرفته»، ومن المجاز «الدال على الخير كفاعله»^(٣).

(١) الموافقات. الشاطبي. ٩٧/١. تحقيق الشيخ عبد الله دراز. ط. ١. دار الكتب العلمية. لبنان. ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

(٢) المصطلح الأصولي عند الشاطبي. فريد الأنصاري. ص. ١١. معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العلمي للفكر الإسلامي. ط. ١. ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

(٣) لسان العرب. أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأفرقي. مادة دل. ط. ١. دار صادر بيروت. لبنان. ٢٠٠٠.

وقد ذكر علماء اللغة في لفظ (دلالة) ثلاث لغات: دلالة ودلالة ودلالة بفتح الدال وكسرها وضمها، والفتح أقوى^(١).

فالدلالة في اللغة إذن، تأتي بمعنى الهدى والإرشاد والإبانة.

أما المعنى الحدّي للمصطلح، فنجدّه عند علماء المنطق يأخذ بعبه الإفهامي التاممي للمعنى، فجاء عنهم فيه: «كون اللفظ متى أطلق فهم منه المعنى مثل دلالة «ضرب» على الضرب»^(٢) أو قالوا عنه «دلالة اللفظ على تمام ما وضع له»^(٣)، وهو تعريف يغلب عليه طابع الحد المنطقي أكثر من طابع النظر في الاستعمال^(٤)، وجاء في «تعريفات الجرجاني» ضبط دقيق لمفهوم الدلالة، فعرفه بأنه: «كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»^(٥)، والشيء هنا هو «الدال» بحالة الباء للملابسة أي ملتبسا بحالة وهي العلاقة بين الدال والمدلول، من وضع أو اقتضاء طبع أو عقل، والتي هي سبب لانتقال المعنى، وبشيء آخر هي «المدلول» ويعم اللفظ وغيره^(٦)، فعلاقة الدال والمدلول هنا، هي علاقة تلازم في المعنى الإفهامي.

بينما قصد الأصوليون بالمعنى الحدّي للمصطلح: الدلالة الوضعية اللفظية، جاء في تعريف الزركشي: الدلالة عبارة عن «كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بوضعه له... ومعناها موجبيته تخيل اللفظ لفهم المعنى»^(٧). وبذلك تكون الدلالة عند الأصوليين هي فهم المعنى من اللفظ متى أطلق بالنسبة للعالم بالوضع.

(١) انظر تاج العروس. مرتضى الزبيدي. مادة «دل». المطبعة الخيرية القاهرة.

(٢) انظر علم المنطق القديم والحديث. عبد الوصيف محمد عبد الرحمن. ص ٢١. مطبعة المعاهد. مصر. د. ت.

(٣) الإبهاج في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول. علي بن عبد الكافي السبكي. ١/ ٢٠٤. تحقيق: جماعة من العلماء. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤٠٤ هـ.

(٤) انظر أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر ابن عاشور. مشرف بن أحمد جمعان الزهراني. ص ٨٥. أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه. جامعة أم القرى. كلية الدعوة وأصول الدين. الموسم ١٤٢٦-١٤٢٧ هـ.

(٥) التعريفات. الشريف الجرجاني ص ٦١-٦٢. دار الشؤون الثقافية بغداد ط ١٩٨٧.

(٦) انظر كشاف اصطلاحات الفنون. محمد علي التهانوي. ٢/ ٢٧٤. مكتبة لبنان. ١٩٩٦.

(٧) البحر المحيط في أصول الفقه. بدر الدين الزركشي. ص ٢٦٨. دار الكتبي. ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤.

المبحث الثاني

موقع دلالة المفهوم من التقسيم الأصولي اللغوي وأثره في تفسير النص الشرعي

لقد تنوعت مناهج علماء الأصول في تناول الدلالات اللغوية عموماً، وتنازعت بين مدرستين: مدرسة الجمهور (المالكية والشافعية والحنابلة)، ومدرسة الحنفية، تفرّع عن هذا الاختلاف بين المدرستين، تنوع منهج الدرس الدلالي بين أربعة أقسام:

القسم الأول، تناول الدلالات باعتبار اللفظ للمعنى، وأهم فروعها العام والخاص والمشارك والمطلق والمقيد والأمر والنهي.

القسم الثاني، تناول الدلالات باعتبار استعمال اللفظ في المعنى، وأهم فروعها الحقيقة والمجاز والصريح والكناية.

القسم الثالث، باعتبار ظهور المعنى وخفائه، وقسم الأحناف من الأصوليين الدلالات التي تنتمي إلى هذا القسم، إلى: - الدلالة من حيث الوضوح وأنواعها هي الظاهر والنص والمفسر والمحكم.

والدلالة من حيث الخفاء وأنواعها هي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.

* أما عند المتكلمين من الأصوليين فتتفرع إلى:

- الدلالة من حيث الوضوح وأنواعها هي الظاهر والنص.

- والدلالة من حيث الإبهام وأنواعها هي المجمل والمتشابه.

القسم الرابع، باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى، وطرق فهم المعنى من اللفظ، وتفرع عند الأحناف من الأصوليين إلى دلالة العبارة ودلالة الإشارة ودلالة النص ودلالة الاقتضاء.

* أما عند المتكلمين من الأصوليين فتتفرع إلى:

- أ- دلالة المنطوق وهي إما: - منطوق صريح - أو منطوق غير صريح ويتفرع إلى

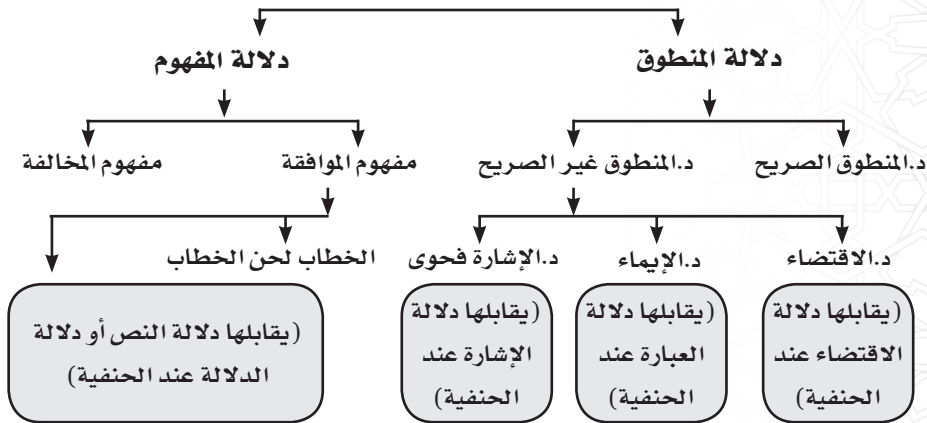
دلالة الإشارة ودلالة الإيماء ودلالة الاقتضاء.

ب- دلالة المفهوم وهي إما: - مفهوم موافقة. - أو مفهوم مخالفة^(١).

فإذن دلالة اللفظ على المعنى عند الجمهور قسمان: منطوق ومفهوم، وأن المفهوم: موافقة ومخالفة، وأن كلا منهما يعبر عن جملة من الأحكام، فإذا كانت فلسفة مفهوم الموافقة تقوم على أساس أن المسكوت عنه يوافق حكمه حكم المنطوق به أو يكون أولى منه بالدلالة، فإن فلسفة قسمه الآخر في المسكوت عنه هي مخالفة حكمه حكم المنطوق به في الإثبات والنفي، بمعنى أن حكم المنطوق إذا كان مثبتاً، كان حكم المسكوت عنه نافياً أو العكس، وذلك لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في المنطوق، «فيكون لنا حكمان: الحكم الأول يسمى منطوق النص، والحكم الثاني والثابت للمسكوت عنه، يسمى مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب»^(٢).

والتصور المنهجي بين المدرستين، يوضح أهمية تقسيم الجمهور للدلالات اللغوية واستيعابهم لأغلب هذه الدلالات خاصة القسم الرابع، الذي جمع وأحاط بمفاهيم كثيرة يؤسس لبناتها دلالتا المنطوق والمفهوم، حيث أن أغلب الدلالات المتناولة عند الحنفية تستوعبها الدالتان.

- وهذا رسم دلالي يوضح موقع دلالة المفهوم من دلالة اللفظ على المعنى عند الجمهور وما يقابلها عند الحنفية-



(١) انظر أصول الفقه الإسلامي. د. وهبة الزحيلي. ١/٢٠٢. دار الفكر. ط. ١. دمشق. ١٤١٦هـ/١٩٨٦م.

(٢) الوجيز في أصول الفقه. عبد الكريم زيدان. ص ٣٦٦. ط. ٦. مكتبة القدس. ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

ومن خلال هذا التقسيم الأصولي للدلالات اللغوية، وخاصة دلالة اللفظ على المعنى، يتضح أن الحنفية قسّموا طرق دلالة اللفظ على المعنى، أو بتعبيرهم الدلالة اللفظية^(١) أربعة أقسام: عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء، وهي تتناول: الدال بنفسه والدال بغيره. والمتبع للمنهج الأصولي الحنفي وفق هذا التقسيم قد لا يتضح له جلياً أثرها في تفسير النص الشرعي، بيد أن الرجوع للفروع الفقهية، وربطها بالكليات الأساسية التي جاءت بحفظها الشريعة الإسلامية بل وعقل معانيها بناء على تلك التصورات والمبادئ اللغوية يكرّس أهمية المنهج الحنفي في فهم وعقل معاني الخطاب الشرعي، فمنهج مدرسة الحنفية «يتّجه إلى استنباط القواعد الأصولية في ضوء الفروع الفقهية التي قررها أئمتهم، وجعلوا القاعدة الأصولية منسجمة مع الفرع الفقهي»^(٢)، لذلك لا بدّ من ربط الفروع بالأصول لفهم الأثر التفسيري. وتظهر أهمية المنهج الحنفي وآثاره الاستنباطية في تنوع زوايا العمل الدلالي، فقد تميز منهجهم في الاستنباط من النص الشرعي باعتماد أربع زوايا مختلفة، باعتبار أن دلالة اللفظ على الحكم إما أن تكون ثابتة بنفس اللفظ أو لا، فإن كانت ثابتة بنفس اللفظ فهي إما أن تكون مقصودة من نفس الخطاب فتكون «دلالة العبارة»، أو تكون غير مقصودة بالخطاب فتكون «دلالة الإشارة»، أما إذا كانت الدلالة ثابتة بغير اللفظ، فتكون إما دالة على مسكوت عنه يفهم بمجرد فهم لغة الخطاب فتكون «دلالة النص»، أو تكون دلالة على لازم يتوقف صدق لفظ الخطاب أو صحته شرعاً أو عقلاً فتكون «دلالة الاقتضاء». فهذه هي طرق دلالة اللفظ على المعنى عند الحنفية وهي: «ضابطة لطرق فهم بعض النصوص القرآنية والنبوية»^(٣). فهذا التنوع الدلالي في المنهج الحنفي يسهم في سبر خبايا الخطاب واستكناه مدلولاته، وعقل معانيه، وهو منهج يلتقي مع منهج الجمهور في مناهج الاستنباط الخاصة بدلالة اللفظ

(١) يقسم الحنفية الدلالة عموماً إلى ثلاثة أقسام: وضعية وعقلية وطبيعية. والوضعية قسمان: لفظية وغير لفظية. وغير اللفظية (بيان الضرورة) أربعة أقسام أيضاً. شرح تيسير التحرير. ١/ ٧٨-٧٩. مطبوع مع التحرير لابن همام. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. (د.ت). وشرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح. سعد الدين التفتازاني. ١/ ٣٢.. بهامش التوضيح لمتن التنقيح. ابن مسعود البخاري الحنفي (٧٤٧هـ). دار الكتب العلمية. بيروت. (د.ت).

(٢) أصول الفقه. محمد الخضري بك. ص ٦. الطبعة السادسة - ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.

(٣) أصول الفقه. محمد أبو زهرة. ص ١٣٩. دار الفكر العربي. (د.ت).

على المعنى، فدلالة العبارة عند الحنفية يقابلها دلالة المنطوق الصريح عند الجمهور غير أنها أوسع عند الحنفية فتشمل المطابقة والتضمن والالتزام بينما تشمل فقط المطابقة والتضمن عند الجمهور، ودلالة الإشارة هي نفسها نوع من دلالة المنطوق غير الصريح عند المتكلمين، ودلالة النص يقابلها مفهوم الموافقة بنوعيه الأولى والمساوي أو فحوى الخطاب ولحن الخطاب عند الجمهور، ودلالة الاقتضاء، نجدتها في منهج الجمهور نوع من دلالة المنطوق غير الصريح، أما دلالة الإيماء عند الجمهور فتدخل عند الحنفية ضمن دلالة العبارة، لأن الإيماء إلى معنى، والمعاني مقصودة للمشرع أو المتكلم ولأنها من باب دلالة الالتزام^(١).

أما دلالة المخالفة فشكّلت منهجا مخالفا لما سار عليه المنهج الأصولي اللغوي الحنفي، لذلك عملوا على ردّ العمل بها بما ثبت لهم من الأدلة، وناقشوا أدلة الجمهور المثبت لها، وسوّغوا موقفهم إزاء بعض الأحكام التي تلتقي مع الأحكام التي قال فيها الجمهور بمفهوم المخالفة، بأنها بُنيت على دليل آخر، كما اعتبروا القول به يؤدي إلى معنى فاسد لا يقرّه الشرع.

بينما قسّم جمهور الأصوليين طرق دلالة اللفظ على الحكم إلى قسمين رئيسين: المنطوق والمفهوم، وبيّنوا أن الألفاظ قوالب للمعاني المستفادة منها، فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحاً، وتارة من جهته تلويحاً، فالأول يسمّى دلالة المنطوق، والثاني يسمّى دلالة المفهوم. والمنطوق ينقسم إلى صريح وغير صريح والمفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، فجعلوا جميع الدلالات اللغوية تتمحور حول دلالاتي المنطوق والمفهوم، كدلالاتي الأمر والنهي، من حيث الدلالة على الحكم، وكدلالاتي النص والمجمل، والظاهر والمؤول من حيث الدلالة على متعلق الحكم^(٢)، وغيرها من الدلالات.

وقد استطاع العمل بهذين القسمين، أن يستوعب مناهج الاستنباط من النص الشرعي بكيفية تنسجم مع حاجة الأمة إلى التشريع، وبالرجوع إلى القضايا التي ارتبطت بدلالة اللفظ على المعنى يتضح جلياً أهمية هذا التقسيم واستيعابه لقواعد الدلالات في عمومه.

(١) انظر أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن. عبد الكريم حامدي. ص ٦٩- وما بعدها. دار ابن حزم. بيروت لبنان. ط ١- ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨.

(٢) انظر التقسيم عند التلمساني في مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول. ص ٢٦ وما بعدها. حققه وخرج أحاديثه عبد الوهاب عبد اللطيف. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط ١/ ١٤١٧هـ - ١٩٩٦.

الفصل الأول

قاعدة مفهوم الموافقة وأثرها في ضبط قراءة النص الشرعي

بعد أن اتضح موقع دلالة المفهوم من الدلالات اللغوية التي درج عليها جمهور الأصوليين وما يقابلها عند أصوليي الحنفية، سأحاول من خلال هذا الفصل توضيح القواعد التي يبنى عليها العمل بمفهوم الموافقة، وأثرها في توجيه الخلاف الفقهي، وكذا في الفهم المقاصدي للنص الشرعي.

المبحث الأول: مفهوم الموافقة وإطلاقته الأصولية

قبل أن أعرض للقواعد التي استند عليها الفكر الأصولي عموماً في الاستنباط من النص الشرعي بواسطة قاعدة مفهوم الموافقة، لابد من الوقوف مع الفهم المصطلحي لهذا المفهوم لما يبنى عليه من المعرفة بماهية المصطلح وإشكالاته المعرفية.

أولاً: الدلالة اللغوية والاصطلاحية لمفهوم الموافقة

مفهوم الموافقة كأصل من أصول الدلالة اللغوية، مركب إضافي من مصطلحين: «مفهوم» و«الموافقة».

-الدلالة اللغوية للمفهوم:

المفهوم من فهمت الشيء فهماً وفهامية، علمته، وفلان فهم، وقد استفهمني الشيء فأفهمته، وفهمته تفهيماً، وتفهم الكلام إذا فهمه شيئاً بعد شيء^(١).
والفهم المصدر، والفهم الاسم، والمفهوم اسم مفعول.

وعند المنطقيين: هو ما حصل في العقل: أي ما من شأنه أن يحصل في العقل سواء حصل بالفعل أم بالقول، والذات أم بالواسطة^(٢).

وفي لسان العرب لابن منظور الإفريقي: «الفهم معرفتك الشيء بقلبك»^(٣)، أي بناء المعرفة القلبية على أسس فكرية محضّة.

(١) الصحاح في اللغة والعلوم. الجوهري. ٢٠٠٥/٥. باب الميم. فصل الفاء. مطبعة دار الحضارة. ط١/ ١٩٧٤.

(٢) محيط المحيط. بطرس البستاني. ٧٠٤. باب الفاء. مكتبة لبنان. بيروت. ١٩٩٣.

(٣) لسان العرب. ابن منظور الإفريقي. ٤٩٥/١٢. حرف الميم. فصل الفاء.

وهذا يدل على أن للعقل والقلب مجالاً للمعرفة والتوسع والاستفادة.

- أما الدلالة اللغوية للموافقة:

فهي الاتفاق والتظاهر، يقال: وافقه موافقة، ووافقا واتفق معه وتوافقا، والموافقة كذلك، المصادقة، تقول: وافقت فلانا في موضع كذا أي صادقته، ووافقت فلانا على أمر كذا أي اتفقنا عليه معاً، ووافقته أي صادقته^(١).

وإذا جمعنا المربين بناء على المعاني اللغوية لهما، سنقف عند المعنى الاصطلاحي الذي درج عليه علماء أصول الفقه في تعريفهم لمفهوم الموافقة. فبالرجوع إلى المدونات الأصولية، وخاصة منها الباب المتعلق بالأصول اللغوية، أو الدلالات اللغوية، نجد قواعد المفهوم مقسمة عندهم إلى قسمين رئيسيين: مفهوم الموافقة الأولى ومفهوم الموافقة المساوي، الأول أطلق عليه فحوى الخطاب والثاني لحن الخطاب^(٢).

١- فحوى الخطاب :

إذا كان «هذا المفهوم أولى»^(٣) من المنطوق كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ﴾^(٤)، فإنه يدل على تحريم التأفف، وكذلك على تحريم الضرب من باب أولى. وسماها بعضهم: «فحوى الخطاب لأن فحوى الكلام»^(٥).

ومنه أيضاً، قول النبي ﷺ: «لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ثم يغتسل منه»^(٦) فالمنطوق قوله: لا يبولن، وهو نهي عن البول في الماء الراكد، والمسكوت عنه الأولى في الحكم هو التغوط، فإذا نهى النبي عن البول وهو الأخف نجاسة فالتغوط أشد، فيكون أولى بالحكم.

(١) لسان العرب. ٣٨٢/١٠. باب القاف. فصل الواو. مرجع سابق.

(٢) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. ١٧٢/٢. مكتبة الكليات الأزهرية. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

(٣) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٥هـ).. ص ٢٦٦. ط. ١. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤١٤هـ/١٩٨٠م.

(٤) سورة الإسراء. الآية ٢٩.

(٥) معجم أصول الفقه. ألفاظ ومصطلحات أصول الفقه. خالد رمضان حسن. ص ١٣٠. ط. ١. الروضة للنشر والتوزيع. ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

(٦) سنن الترمذي. كتاب الطهارة عن رسول الله ﷺ. باب ما جاء في كراهية البول في الماء الراكد. ح ٦٨.

٢- لحن الخطاب :

إذا كان مساويا^(١) كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾^(٢)، دلّت الآية بمنطوقها على حرمة أكل أموال اليتامى ظلما، ودلت بمفهومها على تحريم إحراقها وتبديدها، والأكل مساوٍ للإحراق في الحكم.

ثانيا: إطلاقات مفهوم الموافقة الأصولية

مفهوم الموافقة هو دلالة في غير محل النطق، فالحكم الثابت عن طريق هذه الدلالة يوافق فيه المسكوت عنه المنطوق، فإذا كان المنطوق يحرم فالمسكوت أيضا يحرم، وإذا كان يبيح فالمنطوق أيضا يبيح، وهكذا.

وهذا الحكم الذي يثبت عن طريق مفهوم الموافقة، قد يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من هذا المنطوق وقد يكون مساويا له يفهم كل عارف باللغة أنهما يقفان على قدر واحد من الحكم. والأولى أيضا يتصور في حالتين:

- حالة يرد فيها التنبيه من جهة اللفظ بالأدنى على الأعلى أو بالأقل على الأكثر.

- حالة يرد فيها التنبيه من جهة اللفظ بالأعلى على الأدنى، أو بالأكثر على الأقل^(٣).

مثال الحالة الأولى:

- تحريم شتم وضرب الوالدين المفهوم من قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ وَلَا نَهْرُهُمَا﴾^(٤)،

فهذا يدل على تحريم الضرب بطريق الأولى وهو أكثر برا وأعظم نفعا.

- توقيع الجزاء بما فوق الذرة من عمل الخير وتوقيع العقاب بما فوق الذرة من عمل الشر

المفهوم من قوله تعالى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(٥) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ^(٥)، فالمسكوت عنه هنا، وهو ما زاد على الذرة من الخير أولى بالثواب عليه

(١) إرشاد الفحول. ص. ٢٦٦. مرجع سابق.

(٢) سورة النساء. الآية ١٠.

(٣) مختصر المنتهى مع شرحه وحواشيه ٢/ ١٧٢. ط. ١. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م. ونفائس

الأصول. القرافي. ٢/ ١٩٠. تحقيق الشيخين: عادل عبد الواحد وعلي محمد عوض. المكتبة العصرية صيدا. بيروت.

(٤) الإسراء ٢٣.

(٥) الزلزلة ٧-٨.

من الذرة في ذلك وما زاد على الذرة من الشر أولى بالعقاب عليه من الذرة فيه.
مثال الحالة الثانية:

- قوله تعالى في شأن أهل الكتاب (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار لا يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً)^(١)، فالمسكوت عنه هنا - وهو الدرهم والدينار - أولى في تأدية أهل الكتاب له من القنطار الذي دل المنطوق على أنهم يؤدونه^(٢).

أما الثاني وهو مفهوم الموافقة المساوي، فيمثل له أغلب من أشار إليه من أهل الأصول بقوله تعالى (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا)^(٣)، فقالوا: إن إحراق مال اليتيم يساوي أكله وكذلك إغراقه^(٤).

وقد انبنى على فهم القواعد المرتبط بفرعي مفهوم الموافقة: الأولى والمساوي، جملة قواعد تأسس عليها الدرس الأصولي في عمومها، وشكلت دعائم في الاستنباط من النص الشرعي، منها بيان الفرق بين مفهوم الموافقة والقياس، والتخصيص بمفهوم الموافقة وغيرها من الأحكام المرتبطة به، ويظهر لها أثر على فهم النص الشرعي.

المبحث الثاني: الفرق بين مفهوم الموافقة والقياس وأثر ذلك على فهم الخطاب الشرعي

من القضايا الدقيقة التي بني عليها مجال العمل والاستنباط من قاعدة مفهوم الموافقة، ما يتعلق بالأساس الجوهرية في الفرق بين هذه الدلالة والقياس، باعتبار العلة الجامعة بينهما، وهو الأمر الذي أشكل على عدد من الباحثين والمهتمين بالدرس الأصولي عموماً، والذين بنوا نقاشهم الأصولي على التنظير من كتب أصول الفقه لمدرسة الجمهور أو المتكلمين، دون الرجوع في ذلك إلى ما قامت عليه مدرسة الحنفية، باعتبار زوايا التكامل والتوافق في العمل بهذه الدلالة بين المدرستين وإن اختلفت الأسماء.

(١) آل عمران ٧٥.

(٢) تقريب الوصول. ابن جزى. ٨٧.

(٣) النساء ١٠.

(٤) مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر. الشقيطي. ٢٣٧.

جاء في كشف الأسرار للنسفي الحنفي: «اعلم أن الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة وإنما نعي به معنى ظاهرا يعرف بسماع اللفظ من غير تأمل، حتى استوى فيه الفقيه ومن ليس بفقيه من أهل اللغة»^(١).

وهي بهذا المعنى (دلالة النص) يشترك المسكوت فيها مع المنطوق بعلّة جامعة بينهما يمكن فهمها واستنباطها من الخطاب باللغة العربية دون حاجة إلى النظر أو الاجتهاد، بخلاف العلة في القياس فإنها لا تعرف باللغة، وإنما يتوصل إليها بالاجتهاد ودقة النظر أو النص عليها في الكتاب أو السنة أو الإجماع عليها، ولهذا التقارب الواضح بين الأصلين حصل الخلاف بين الأصوليين في عدّ هذه الدلالة بابا من أبواب القياس، أو نوعا من أنواعه، قال صاحب نثر الورد: «يعني أن جماعة من الأصوليين منهم الإمام الشافعي جعلوا دلالة مفهوم الموافقة غير لفظية بل هي عندهم قياس جلي، فالضرب عندهم مثلا للوالدين ممنوع بالقياس على التأليف قياسا جليا وقس على ذلك...»^(٢).

غير أن ما يمكن أن يستفاد من تتبع هذا الخلاف، أن دلالة النص قطعية إذا كانت علته واضحة وظاهرة عند أهل اللسان متحقّقة في المسكوت عنه على سبيل القطع، لذلك فهم الخطاب الشرعي من خلالها سببى على القطع في الدليل، بينما دلالة القياس ظنيّة إذا لم يتمّ القطع بوجود تلك العلة في المسكوت عنه، «ذلك أن الحادثة الجديدة التي لم يتناولها النص بمنطوقه يثبت الحكم فيها بصورة قاطعة إذا تحققت فيها علته الواضحة، فالثابت بهذه الدلالة من الأحكام لوقائع الجديدة، كالثابت بالنص، فهي تعمل عمل النص، أما القياس فطريقه الرأي القائم على الاجتهاد، لأن علته مظنونة، وما يبنى على الظنّ فهو ظن، لذا كان الثابت بدلالة النص أو مفهوم الموافقة فوق الثابت بالقياس، لأن المعنى الذي يفهم أن الحكم المنطوق لأجله يدرك في القياس بالرأي والاجتهاد، وفي دلالة النص باللغة الموضوعية لإفادة المعنى، فيصير بمنزلة الثابت بالنظم»^(٣).

(١) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار. عبد الله بن أحمد النسفي. ٢٥٣/١. دار الكتب العلمية. بيروت.

ط١٤٠٦هـ.

(٢) نثر الورد على مراقي السعود. محمد الأمين الشنقيطي. ١٠٦/١. تحقيق: د. محمد ولد سيدي حبيب

الشنقيطي. ط١. دار المنارة للتوزيع والنشر. ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

(٣) شرح التلويح على التوضيح ٢٥٦/١. مرجع سابق.

كما أن دلالة النص ثابتة قبل القياس، فالعارف باللغة العربية يفهم من قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ وَلَا نَهْرَهُمْ﴾^(١) لا تضربهما، سواء علم شرعية القياس أم لا، وسواء ساعده فهمه العقلي على هذا الاستنباط أم لا.

فالحكم المنطوق به في هذا الخطاب القرآني، النهي عن قول «أف»، وكل عارف باللغة يفهم أن علة هذا النهي ما في قول «أف» من إيذاء، فينتقل الذهن من النهي عن قول «أف» إلى النهي عن كل إيذاء، وحينئذ يدخل في الآية النهي عن الشتم والضرب لأنهما أبلغ في الإيذاء^(٢)، «فهنا المفهوم الموافق المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق»^(٣)، وهي معاني يظهر أثرها الحكمي كلما تعمق البحث في الجانب اللغوي للخطاب، واسترشد بهدي المنهج الأصولي الذي أفهم هذه الأسس المصلحية.

وقد حاول ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ)، أن يقف عند جوهر الفرق بين مفهوم الموافقة والقياس، في كتابه «بداية المجتهد» من خلال بيان أثر ذلك على الفروع الفقهية، وعلى منهجية الاستنباط من الخطاب الشرعي، بالتنصيص على أسباب اختلاف بين الفقهاء وأهل الأصول، فقد اعتبر مفهوم الموافقة دلالة لفظية تعزى للفظ والمجاز، فيقال فيها لفظية ومجازية، فهي مجاز مرسل أطلق فيه الأخص وأريد به الأعم، فعلى هذا فالمراد بالنهي عن التأفيف، النهي عن جميع الأذى، فالتأفيف خاص أريد به عام، وهو جميع الأذى وقس على ذلك، أما القياس فيشمل الإلحاق بالشبه، أي لا بعين العلة، ويشمل الإلحاق بالعلة^(٤).

والقياس بالشبه هو الذي يلتبس على الفقهاء، لذلك يرى ابن رشد أنه يكون على الخاص الذي يراد به الخاص، أي أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق من جهة الشبه الذي بينهما ولا علة تجمعهما، كما أن اللفظ خاص يراد به الخاص.

وبذلك، يتضح الأثر الذي يربته العمل بمفهوم الموافقة بشقيه الأولى والمساوي،

(١) الإسراء ٢٩.

(٢) أصول التشريع الإسلامي. علي حسب الله. علي حسب الله. ص ٢٧٦. ط ٥. دار المعارف. مصر. ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م.

(٣) علم أصول الفقه. عبد الوهاب خلاف. ١٣٨. دار الحديث. ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣.

(٤) انظر بداية المجتهد. أبو الوليد بن رشد الحفيد. ٢٢/١. تحقيق الشيخين: عادل عبد الموجود وعلي معوض.

ط ٢. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م. ونثر الورد ١/١٠٦. مرجع سابق.

والفرق بينه وبين القياس في الاستنباط من النص الشرعي، فإن قلنا إن مفهوم الموافقة لفظي الدلالة، فيكون معنى الآية ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَمْرًا﴾: لا تؤذهما بأي نوع من أنواع الأذى سواء الضرب أم الشتم أم السب... لأن المقصود عموم الأذى لا خصوص التأفف، وإن قلنا أنه من باب القياس فيصير المعنى مرتبطا بحرمة التأفف فقط، وأما الشتم والسب وباقي أنواع الإذابة فتحريمها يؤخذ من باب قياس الأولى.

المبحث الثالث: أثر العمل بمفهوم الموافقة على منهجية الاستنباط الفقهي

يتبين من خلال تتبع الفروع الفقهية واستقراء كتب الفقه عموما أن المنهجية التي قام عليها الفكر الأصولي في إعمالهم لقاعدة مفهوم الموافقة بشقيه الأولى والمساوي، قد أثرت بشكل كبير على المنهجية الفقهية عموما، سواء من حيث تنوع الأحكام المستنبطة من النص الشرعي، أم من حيث تأثر هذه الاستنباطات بهذه القاعدة وبالتالي ظهور الخلاف الفقهي الذي أسهم العمل بهذه القاعدة في توجيهه في العديد من القضايا والمسائل الفقهية، مما يوضح بجلاء أهمية المنهجية الاستنباطية المبنية على قاعدة مفهوم الموافقة. وبالرجوع إلى كتب الفقه المذهبي أم الكتب التي اعتنت بتوضيح أسباب الاختلاف، نجد الأمر واضحا، فالأحكام المستنبطة من طريق المفهوم الموافق هي أحكام مسكوت عنها، لهذا اعتنى بها كثير من الأصوليين لما لها من أثر في الخلاف وفي توجيه المنهج الاستنباطي عموما، وهو الذي أثر على البنية الاجتهادية عموما، وأسعف في إيجاد الحلول لكثير من القضايا التي تتطلبها الحاجات المتجددة للناس.

ومن المسائل التي يمكن الاستدلال بها هنا، لتوضيح أثر العمل بمفهوم الموافقة في عملية الاستنباط عموما وفي توجيه الخلاف الفقهي خصوصا، وبالتالي فهم وضبط قراءة النص الشرعي وفق رؤى لغوية تعكس بجلاء أهمية الدرس الدلالي في الاستنباط من النص الشرعي عموما، نذكر:

- غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء:

اختلف الفقهاء في غسل اليدين قبل إدخالهما في إناء الوضوء، فذهب قوم إلى أنه من سنن الوضوء بإطلاق وإن يقن طهارتهما، وهو مشهور مذهب مالك والشافعي، وذهب

آخرون إلى أنه يستحب للشاك في طهارتهما غسلهما قبل الإدخال، وهو أيضا مروى عن مالك، وقيل: إن غسلهما واجب على المتنبه من النوم وبه قال داوود الظاهري وأصحابه^(١)، وقال به المزني صاحب الشافعي، بحجة أن «النوم حدث وقليله وكثيره يوجب الوضوء كسائر الأحداث»^(٢).

ومرجع الخلاف بين الفقهاء هنا، الاستنباط من حديث النبي ﷺ الذي رواه أبو هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في الإناء فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده»^(٣).

وقد وجه الإمام ابن رشد الخلاف ببيان سببه، فقال: «ومن لم يفهم من هؤلاء من هذا الحديث علة توجب عنده أن يكون من باب الخاص أريد به العام كان ذلك عنده مندوبا للمستيقظ من النوم فقط، ومن فهم منه علة الشك وهو مالك، جعله من باب الخاص أريد به العام، كان ذلك عنده للشاك لأنه في معنى النائم»^(٤).

فإذا كان النوم يجعل المستيقظ منه يغسل يده، وهو الحكم المنطوق به في الحديث، فأولى للشاك في طهارة يده، وهو الحكم الذي يفهم بالمعنى اللغوي من دلالة مفهوم الموافقة الأولى - من باب التنبيه بالأعلى على الأدنى - لأن النوم أعلى مرتبة من الشك، فأکید أن الإنسان حين يستيقظ من نومه العميق لا يستيقن أين باتت يده، ولهذا عدّ ابن جزى الكلبي (ت ٧٤١هـ) غسل اليدين من مسنونات الوضوء^(٥).

(١) انظر بداية المجتهد ١/٩-١٠. مرجع سابق. جاء في التمهيد لابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ): «فإن أكثر أهل العلم ذهبوا إلى أن ذلك منه ندب لا إيجاب، وسنة لا فرض، وكان مالك رحمه الله يستحب لكل من أراد الوضوء = أن يغسل يده قبل أن يدخلها الإناء، وسواء كان على وضوء أو على غير وضوء، ولقد روى عنه أشهب في ذلك تأكيدا واستحبابا». ١٨/٢٥٣. ت. مصطفى العلوي. ومحمد البكر. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. ط. ١٣٨٧هـ.

(٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ابن عبد البر النمري الأندلسي. ١٨/٢٤٥. مرجع سابق.

(٣) مالك كتاب الطهارة. باب وضوء النائم إذا قام من نومه.

(٤) بداية المجتهد. ١/١٠. مرجع سابق.

(٥) القوانين الفقهية ابن جزى. ص ٢٤. ط. ٣. مطبعة الأمانة. الرباط. ١٣٨٢هـ/١٩٦٢م. وانظر البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل، ابن رشد الجدل. ١/٦٧. تحقيق: د. محمد حجي وآخرين. دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

-عفو المقتول خطأ قبل موته عن المال:

هذه المسألة تُبنى على مسألة أخرى وهي عفو المقتول عن دمه قبل موته، فقد قال قوم: يجوز إذا عفا عن دمه في العمد، وممن قال بذلك: مالك وأبو حنيفة والأوزاعي، وهو أحد قولي الشافعي^(١).

وقال آخرون: لا يلزم عفو، وللأولياء القصاص أو العفو، وبه قال أبو ثور وداوود وهو قول الشافعي بالعراق^(٢).

أما عفو عن المال -وهو المسكوت عنه- فقد قال مالك والشافعي وأبو حنيفة وجمهور فقهاء الأمصار: أن عفو من ذلك في ثلثه إلا أن يجيزه الورثة.

وقال قوم: يجوز في جميع ماله وممن قال به طاووس والحسن^(٣).

واستدل الجمهور هنا، بأنه واهب لماله بعد موته فلا يجوز له ذلك إلا في الثلث من أصل الوصية أي بقياسه على الوصية، وهو قياس شبه.

أما استدلال الفريق الثاني، فمبني على مفهوم الموافقة الأولى، جاء في البداية لابن رشد: «وعمدة الفرقة الثانية أنه إذا كان له أن يعفو عن الدم، فهو أحرى أن يعفو عن المال»^(٤).

واعتقد أن هذا الكلام حريّ بأن يقول به جمهور الفقهاء، لأنهم يجيزون عفو عن دمه قبل موته، فأولى له أن يعفو عن ما يصيب ورثته بعد موته، وهذا أولى من إلحاقه بالوصية في الحكم بالشبه الذي هو هبة المال بعد الموت.

كما أنه تنبيه من جهة اللفظ بالأعلى على الأدنى، أي أن العفو عن الدم هو أعظم وأعلى من العفو بالمال، فكأنهم وجهوا الخلاف بالقول: أنه ما دام قد عفا عن الدم عند موته الذي يوجب القصاص، فأولى وأحرى أن يعفو عن ما هو أقل منه وهو المال.

-قضاء المرأة للصلاة إذا طهرت، والمسافر الناسي في وقت الضرورة:

(١) انظر بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. علاء الدين الكاساني. ٧/٢٤٩. ط ١. دار الفكر. ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

وانظر الفقه الإسلامي وأدلته. وهبة الزحيلي. ٧/٥٦٩٥. ط ١. دار الفكر. دمشق. ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

(٢) بداية المجتهد. ٢/٥٨٨. مرجع سابق.

(٣) انظر بدائع الصنائع. ٧/٢٤٩. والفقه الإسلامي وأدلته. ٧/٥٦٩٥. مرجع سابق.

(٤) بداية المجتهد. ٢/٥٨٩. مرجع سابق.

اتفق الفقهاء على أن المرأة إذا طهرت، فإنها تجب عليها الصلاة التي طهرت في وقتها، فإن طهرت وقد بقي من النهار أربع ركعات لغروب الشمس فالعصر فقط لازمة لها وإن بقي خمس ركعات فالصلتان معا وهذا في قول مالك.

وعند الشافعي: إن بقي ركعة للغروب فالصلتان معا، أو تكبيرة على القول الثاني له. وكذلك الأمر عند مالك في المسافر الناسي الذي يحضر في هذه الأوقات أو الحاضر يسافر وكذلك الكافر يسلم في هذه الأوقات، أعني أنها تلزمهم الصلاة وكذلك الصبي يبلغ^(١). والسبب في أن جعل مالك الركعة جزءا لآخر الوقت وجعل الشافعي جزء الركعة حداً مثل التكبيرة منها، أن قوله عليه الصلاة والسلام: «من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»^(٢)، فهو عند مالك من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى، أو بالأقل على الأكثر.

وعند الشافعي من باب التنبيه بالأكثر، وأيد هذا بما روي عنه عليه الصلاة والسلام: «من أدرك سجدة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»^(٣)، فإنه فهم من السجدة ههنا أنها جزء من الركعة، وذلك على قوله الذي قال فيه: من أدرك منهم التكبيرة قبل الغروب أو الطلوع فقد أدرك الوقت، ومالك يرى أن الحائض إنما تعتد بهذا الوقت بعد الفراغ من طهرها، وكذلك الصبي يبلغ، وأما الكافر يسلم فيعتد له بوقت الإسلام دون الفراغ من الطهر^(٤).

وفي هذه المسألة، يتضح جليا المنهج الذي درج عليه الإمام مالك في فهم النص القرآني، فقد بنى حكمه على مفهوم الموافقة الأولى، الذي يفيد أن من أدرك أكثر من ركعة من العصر أولى أن يدرك العصر، لأن المنطوق أن من أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر، وهذا من باب التنبيه بالأقل على الأكثر.

(١) انظر بداية المجتهد. ١/١٣٣-١٣٤. مرجع سابق.

(٢) البخاري. كتاب مواقيت الصلاة. باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب. ح. ٥٣١.

(٣) البخاري. كتاب مواقيت الصلاة. باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب. ح. ٥٣١.

(٤) انظر بداية المجتهد. ١/١٣٣-١٣٤. مرجع سابق.

وأعتقد أن هذا الذي ذهب إليه هذا الإمام يعد معقولا، لأن من أدرك ركعة يكون قد أدرك الصلاة بأكملها، بخلاف من أدرك السجدة فقط فقد لا يكون مدركا للصلاة.

-مسألة عيوب البهيمة في التضحية:

في المسألة حديث للنبي ﷺ، الذي أمر فيه باتقاء... «الرجاء البين ظلها والعوراء البين عورها، والمریضة البین مرضها والعجفاء التي لا تنقی»^(١).

فالحكم المنطوق به هنا والمستفاد من الحديث، أنه ينبغي اجتناب هذه الأنواع من الأضاحي في العيد، فلا تجزئ في الذبح، لكن ما الحكم إذا وجدت عيوب أشد من هذه العيوب المنطوق بها، كالعمي مثلا، أو قطع الساق، أو المریضة المهلوكه، أو وجدت عيوب مساوية للعيوب المنطوق بها في الحديث، كالعيوب في الأذن والعين والذنب والخرس، وغير ذلك من الأعضاء مما يساوي العيوب المنطوق بها في نص الحديث؟.

فأما ما كان أشد من العيوب المنطوق بها، فجمهور الفقهاء^(٢) أنه أحرى وأولى أن تمنع في الإجزاء، وهو استدلال مبني ومؤسس على مفهوم الموافقة الأولى في إلحاق هذه العيوب المسكوت عنها بالمنصوص عليها من باب أولى، لأن هذه العيوب أولى بالمنع^(٣).

أما ما كان مساويا لهذه العيوب، فالمستفاد من مذهب مالك أنها تمنع في الإجزاء، كمنع المنصوص عليها^(٤)، وقال ابن القصار (ت ٣٩٧هـ) وابن الجلاب (ت ٣٧٨هـ) وجماعة من البغداديين أنها لا تمنع في الإجزاء وإن كان يستحب اجتنابها^(٥)، فلم يلتفت هؤلاء إلى جهة مفهوم الموافقة المساوي، لذلك تركوا العمل بهذا الحكم، أما الإمام مالك فقد بنى حكمه على هذه القاعدة اللغوية، وقد فهم ذلك ابن رشد وأشار إليه في توجيه الخلاف بقوله: «وأما

(١) جزء من حديث. عن البراء بن عازب أن رسول الله ﷺ سئل ماذا يتقى من الضحايا فأشار بيده وقال أربعا... الحديث. الموطأ.. كتاب الضحايا. باب ما ينهى عنه من الضحايا. ح ١.

(٢) انظر بدائع الصنائع ٤/ ٢١٤. مرجع سابق. والمبسوط. شمس الدين السرخسي ٦/ ١٧١. دار المعرفة بيروت. ١٤٠٩-١٩٨٩.

(٣) انظر بداية المجتهد. ٦٥٢/١.

(٤) بداية المجتهد. ٦٥٢/١. مرجع سابق.

(٥) بداية المجتهد. ٦٥٢/١. مرجع سابق.

من رآه من باب الخاص أريد به العام وهم الفقهاء، فمن كان عنده أنه من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى فقط لا من باب التنبيه بالمساوي على المساوي، فقال: يلحق بهذه الأربع ما كان أشد منها ولا يلحق بها ما كان مساويا لها في منع الإجزاء إلا على وجه الاستحباب.... ومن كان عنده أنه من باب التنبيه على الأمرين جميعا، أعني على ما هو أشد من المنطوق به أو مساوٍ له، قال: تمنع العيوب الشبيهة بالمنصوص عليها الإجزاء كما يمنعه التي هي أكبر منها^(١)، وهو المنهج الذي سلكه الإمام مالك، وتابعه في ذلك عدد من الأئمة والفقهاء، الذين استرشدوا بهذا الفهم اللغوي للنص الشرعي، فكان عملهم من قبيل توجيه الخلاف تأسيسا على الاستنباط بمفهوم الموافقة الأولى والمساوي.

وهذه الأمثلة التطبيقية تكفي في الاستدلال على المنهج الذي سلكه الأصوليون في الاستنباط انطلاقا من قاعدة مفهوم الموافقة، وكيف استطاع الفقهاء توجيه اختلاف مناهج الاستنباط بإعمال هذه القاعدة الأصولية التي أثمرت العديد من الفروع الفقهية استطاعت أن تلبى حاجيات الناس الدينية والمعرفية، ولا زال العمل بها يوافق منهج فهم النص الشرعي وتجديد النظر بضوابط شرعية تراعي حدود النص وتقف عند معانيه ومراميه.

المبحث الرابع: أثر العمل بقاعدة مفهوم الموافقة في فهم مقاصد خطاب الشرع

إن قيام الفكر الأصولي وبناءه الاستنباطي على القواعد اللغوية عموما، يبين أهمية الدرس الأصولي اللغوي في ضبط قراءة النص الشرعي، كما أن هذا التنوع في زوايا العمل الدلالي - كما سبقت الإشارة إليه - يؤكد حقيقة استيعاب الفكر الأصولي لمناهج الاستنباط اللغوية العقلية والعقلية، فضلا عن أن الاستنباط بقاعدة مفهوم الموافقة يحقق فهما رصينا للنص يرتبط بمقاصد الشريعة الإسلامية التي جاءت للتنبيه على الغايات والمعاني والحكم الملحوظة للشارع في أوامره ونواهيه، فلو اقتصر العمل بالقواعد اللغوية الأخرى كالأمر والنهي والمشارك والحقيقة... الخ، وبقا في الأصول الاجتهادية الأخرى، لما ظهرت هذه المعاني ولما استطاع الفهم البشري أن يوفق إلى مثل هذا الاستنباط الدلالي الذي يمنح الفكر

(١) بداية المجتهد/١/٦٥٣. مرجع سابق.

فُسِحَا للتأمل بوساطة الأدوات اللغوية، فضلا عن أن المنهج الدلالي - النص أو الموافقة - يتوافق وإرادة الشارع التي تتجه في التنصيص بالخطاب على تلك المعاني اللغوية لعقل معاني أولى بالاستنباط من تلك المنصوص عليها، فالثابت بالنص - كما قال صاحب التحرير رحمه الله - «يتضمن مقصدا ومرادا للمشرع الكريم، وهذا المقصد لا ينتهي بتحقيق الحكم المنطوق به، بل يهدف إلى تحقيق حكم مماثل للمنطوق في معنى آخر غير منطوق به... وأن هذا الحكم لا يختلف عن المنطوق به بل يوافقه ويساويه وقد يكون أولى منه»^(١)، وهو هنا في الآية المذكورة متحقق بالكلية، فلا يمكن تصور النهي عن قول أف مع ترك ما هو أولى بالنهي منه كالضرب وغيره، ففهم قصد الشارع تتحقق معانيه بإعمال قاعدة مفهوم الموافقة. ومن الثمار المقاصدية لهذه الدلالة أيضا، ما فهمه غير واحد من العلماء في قوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^(٢)، فالآية تدل على وجوب إقامة الحد على من ارتكب فاحشة الزنا بالجلد والاقتصار على العدد المذكور إن كانا غير محصنين وهذا الحكم يفهم من المعنى العباري للآية، كما يشير بدلالته النصية التي تفهم من اللغة بالتأمل أن من ارتكب فاحشة اللواط يأخذ نفس الحكم، وهو أولى بتبيين حكمه، «لأن المعنى الذي من أجله وجب الحد في الزنا هو سفح الماء في محلّ محرم مشتهى، وهذا موجود في اللواط بل وزيادة، لأنها - أي اللواط - في الحرمة وسفح الماء أشد من الزنا وفي الشهوة مثله»^(٣)، قال السرخسي: «قال أبو يوسف ومحمد - رحمهما الله - يجب الحد في اللواط على الفاعل والمفعول به بدلالة نص الزنا، فالزنا اسم لفعل معنوي له غرض، وهو اقتضاء الشهوة على قصد سفح الماء بطريق حرام لا شبهة فيه، وقد وجد هذا كله في اللواط»^(٤)، وهذا القول أخذ به أيضا الإمام الشافعي في مذهبه الجديد ورواية عن الإمام أحمد^(٥)، بينما اعتبر الإمام أبو

(١) التحرير. ابن همام. ص ٢٨. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. (د.ت).

(٢) النور ٢.

(٣) بحث اختلاف الأصوليين في طرق دلالة الألفاظ على معانيها. وأثره في الأحكام الفقهية. أحمد صباح ناصر الملا. ص ٢٣١. أطروحة دكتوراه بجامعة القاهرة. كلية دار العلوم. قسم الشريعة. ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١.

(٤) أصول السرخسي. أبو بكر محمد بن أبي سهل (ت ٤٩٠هـ). ١/ ٢٤٢. تحقيق: محمد أبو الأجنان. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت. ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.

(٥) المهذب في فقه الإمام الشافعي. أبو إسحاق للشيرازي. ٢/ ٢٦٨. دار الكتب العلمية. د.ت.

حنيفة ذلك المعنى الذي من أجله وجب الحد بالزنا وهو تضييع النسب وإفساد الفراش غير موجود في اللوطة، وبالتالي لا يأخذ حكمه^(١).

وأياً كان الحكم الذي وصل له الفريقان، فإن تتبع منهجية الاستنباط توّضح آثار دلالة النص أو مفهوم الموافقة في تثبيت العمل بروح الشريعة ومعقول معانيها، فلو تتبعنا المنهج الذي اعتمده أبو يوسف ومحمد بن الحسن، فستتضح لنا تلك المعاني الحكيمة من هذا الاستنباط، فالمعنى المفهوم والوارد في الخطاب القرآني (الزانية والزاني) القاضي بوجود الحد في الزنا، هو قضاء الشهوة بسفح الماء في محلّ محرم مشتهى، وهذا المعنى بعينه بل وأكثر منه موجود في اللوطة، ويمكن لكل عارف باللغة أن يستشف هذا المعنى دون حاجة إلى الاجتهاد، بل يمكن القول أن «اللوطة في الحرمة وسفح الماء فوق الزنا، لأن الحرمة في اللوطة لا تزول أبداً بمعنى أنها لا تنكشف ولا ترتفع بحال، كالزنا بالمحارم، فإنه أفحش من الزنا بالأجنبية»^(٢)، فمن زنى بأجنبية قد ينكشف حاله بالزواج منها ويزول أثره بهذا الزواج، أما من زنى بمحارمه فلا يمكن له ذلك، ولا يزول أثره أبداً، وهو أمر يعهد لأهل اللغة بفهمه من معاني النص، وكذلك الحال بالنسبة للوطة، التي تحفظ تلك المقاصد الشرعية المتمثلة في حفظ النسل، فإشاعة هذه الفواحش يعدّ مع مشروعية الزواج والنكاح بصفة عامة ويقضي على إحدى أهم الكليات الأساسية في الشريعة الإسلامية وهي كلية النسل.

وفي قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٣)، أجمع العلماء على إقامة حد قاذف الرجل المحصن وكذا المرأة المحصنة، استنباطاً من الآية^(٤)، التي تفيد بمنطوقها أيضاً أن من قذف امرأة محصنة عفيفة من الرجال ولم يثبت دعواه بأربعة شهود أقيم عليه الحد، وهو الجلد ثمانون جلدة.

(١) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار. عبد الله بن أحمد النسفي. ٢٧٥/١. دار الكتب العلمية. بيروت.

ط ١٤٠٦/١هـ.

(٢) كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ٢٧٥/١. مرجع سابق.

(٣) النور ٤.

(٤) أحكام القرآن. ابن العربي. ٣/١٣٣٥. مراجعة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا. دار الفكر للطباعة والنشر

والتوزيع. بيروت. لبنان.

وقد اقتضت الآية على «بيان حكم صورة واحدة من صور القذف وهي أن يكون القاذف رجلا والمقذوف امرأة، وسكتت عن باقي الصور وهي أن يكون القاذف والمقذوف رجلين، أو يكونا امرأتين، أو يكون القاذف امرأة والمقذوف رجلا»^(١).

وهذا الصور الأخرى، يمكن الاستدلال على وجوب الحد فيها، وإلحاقها بحكم المنطوق، انطلاقاً من المعنى اللغوي الذي يفهم أن تشريع حدّ القذف لا يرتبط بوصف الذكورة أو الأنوثة، بل القصد منه «دفع العار الذي يلحق المحصن والمحصنة على السواء وتبرئة ذمتهما وحفظ عرضهما من كلام الناس، وكذا ردع القاذف حتى لا يعود إلى فعله سواء كان رجلاً أم امرأة»^(٢)، وهو معنى بني على منهج قاعدة مفهوم الموافقة، حيث تبين الحرص على تنزيل المعاني المقاصدية المرتبطة بحفظ الأعراض انطلاقاً من البناء الأصولي اللغوي، فيكون بذلك حكم هذه الصور المسكوت عنها ثابتاً عن طريق دلالة مفهوم الموافقة أو دلالة النص.

وفي قوله تعالى ﴿وَلَا تَحْضُوا عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ (الفجر: ١٨)، قرّر غير واحد من العلماء أن «نفي الحض على طعام المسكين نفي لإطعامه بطريق الأولى... أي لقلّة الاكتراث بالمساكين»^(٣)، فإذا كان المعنى الوارد بعبارة النص والسياق الذي جاء فيه الخطاب نفي الحض على إطعام المساكين والنظر في حالهم، فإن ما يفهمه المعنى بدلالة النص أو بفحوى الخطاب هو أن هذا النفي يصدق من باب أولى على نفي الإطعام، وهو استنباط يخدم تلك المعاني الروحية للشريعة التي تراعي هذا الجانب الإنساني، فالخطاب القرآني في عمومته يتضمن معاني إنسانية واجتماعية مهمّة، يمكن اعتبار هذا النص ركيزة من ركائزها، خاصة بعد هذا الاستدلال المفهم لغاياته والموضّح لأبعاده.

ومما يندرج تحت مسمى دلالة المساواة، أو دلالة الموافقة المساوي أي تساوي

(١) أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن. عبد الكريم حامدي. دار ابن حزم. ص ٢٦٧. بيروت لبنان. ط ١-١٤٢٩هـ/٢٠٠٨.

(٢) أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن. ص ٢٦٧. مرجع سابق.

(٣) التحرير والتنوير. محمد الطاهر بن عاشور. ٣٠/٣٣٣. الدار التونسية للنشر. تونس. د.ت.

المسكوت عنه مع المنطوق به في قوة الدلالة على الحكم، نجد قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلَيْتَمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾^(١)، فالثابت بعبارة النص تحريم أكل الأوصياء أموال اليتامى ظلماً، وكل عارف باللغة يفهم من خلال العلة الواضحة بالخطاب-الاعتداء على مال القاصر العاجز وتضييع حقوقه- أن الأمر ينطبق بشكل مساوٍ على تحريم إحراقها أو إتلافها أو تضييعها بأي نوع من أنواع الضياع كالمقاومة بها، أو تقديمها رشوة أو غيرها، وكذلك تحريم أن يقدموها لغيرهم ليأكلوها، «فيكون النص المحرم بعبارة أكل أموال اليتامى ظلماً، محرماً إحراقها أو تبديدها بطريق الدلالة»^(٢)، قال الجصاص: «قد خص الله تعالى الأكل بالذكر، وسائر الأموال غير المأكول منها محظور إتلافه من مال اليتيم كحظر المأكول منه، ولكنه خص الأكل بالذكر لأنه أعظم ما يبتغي له الأموال»^(٣) فهي معاني مصلحية، ترتبط بحفظ المال الذي جاءت الشريعة الإسلامية برعايته، في توافق تكاملي بين الأثر المستفاد من الخطاب القرآني بعبارته والأثر المقاصدي المستفاد من دلالته، والمستنبط من منهج لغوي اعتمد جانب الدلالة وتعمق في فهم آليات الاشتغال عليها.

وبذلك يتضح الأثر المستفاد من منهج الاستنباط بقاعدة مفهوم الموافقة بشقيه: الفحوى واللحن، في انسجام تام مع روح الشريعة الإسلامية، ويبين بدقة كيف استطاع الفكر الأصولي أن يستوعب هذه المعاني، فيوظف قاعدة مفهوم الموافقة في منهج الاستنباط الذي يضبط النص الشرعي ويقف مع معانيه وروحه.

(١) النساء ١٠.

(٢) علم أصول الفقه. عبد الوهاب خلاف. ١٣٨. مرجع سابق.

(٣) أحكام القرآن. أبو بكر بن العربي. ٩٤/٢. مراجعة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان.

الفصل الثاني

قاعدة مفهوم المخالفة وأثرها في ضبط قراءة النص الشرعي

قبل الخوض في بيان أثر العمل بمفهوم المخالفة في ضبط وقراءة النص الشرعي، وبيان أثرها على الفهم المقاصدي لخطاب الشرع، لا بد من الوقوف -بإيجاز- مع تعريف لمفهوم المخالفة وإطلاقاته الأصولية.

المبحث الأول: تعريف مفهوم المخالفة وإطلاقاته الأصولية

أولاً: تعريف مفهوم المخالفة

من أقدم من تكلم في مفهوم المخالفة من الأصوليين، نجد القاضي الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، حيث قال عن هذه الدلالة: «تعلق الحكم بأحد وصفي الشيء، فيصير إثبات الحكم فيما له الصفة دليلاً ينبه عما خالفه فيها»^(١).

ويعني بهذا الحد أن الخطاب يتعلق به حكمان، حكم منطوق به منصوص عليه، وآخر ينبه عليه بناء على تلك الصفة المنصوص عليها التي أوجبت الحكم في المنطوق. وعرفه ابن الحاجب (ت ٦٦٠هـ) بأن يكون «المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق في الحكم، ويسمى دليل الخطاب»^(٢).

فإذا كان الحكم المنطوق يفيد الحل مع القيد، فإنه يفيد بمفهومه المخالف التحريم إذا انتفى عنه القيد.

وقد عدّ له الأمدي (ت ٦٣١هـ) عشرة أنواع^(٣): الشرط، والغاية، وإنما، والتخصيص بالأوصاف التي تطرأ وتزول بالذكر، واللقب، والاسم المشتق الدال على الجنس، والاستثناء، والعدد، وحصر المبتدأ في الخبر.

(١) التقريب والإرشاد الصغير. القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ). ٣/٣٣١. تحقيق: عبد الحميد أبو زيد. مؤسسة الرسالة. ط ١/١٤١٨هـ.

(٢) منتهى الوصول والأمل. ابن الحاجب. ابن الحاجب. ص ١٤٨. ط ١. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام. سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الأمدي. ٣/٧٨-٧٩. تحقيق: سيد الجميلي. دار الكتاب العربي بيروت. ١٤٠٤هـ.

ولم يتفق جمهور الأصوليين على الاحتجاج بهذه الأنواع كلها، بل وقع الاختلاف حتى في عدّها من المفهوم.

وقد سبقت الإشارة إلى أن العمل بمفهوم المخالفة مقتصر على جمهور الأصوليين - عدا أصوليي الحنفية - الذين ردّوا العمل به وكذا الاختلاف الحاصل في عدّ بعض أنواعه، كالعمل بمفاهيم اللقب أو الغاية أو العدد^(١)، نظرا لاختلاف المنهج الاستنباطي لكل مدرسة.

ثانيا: إطلاقات مفهوم المخالفة الأصولية

درج الأصوليون في التأصيل لقاعدة مفهوم المخالفة على مجموعة من الإطلاقات الأصولية، تختلف باختلاف الدرس الأصولي اللغوي، ولكنها تلتقي في توحد المنهج الاستنباطي، من هذه الإطلاقات:

- مفهوم المخالفة:

يسمى مفهوم المخالفة «لما يرى من المخالفة بين المنطوق به والمسكوت عنه»^(٢).

- دليل الخطاب:

ويسمى بذلك لأن «دليله من جنس الخطاب أو لأن الخطاب دال عليه»^(٣)، أو

لحصول إثبات النقيض بنوع من الاستدلال ببعض الاعتبارات الخطابية كالوصفية والشرطية»^(٤).

(١) لمزيد تفصيل، ينظر: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل. ابن الحاجب. ص ١٤٨. مرجع سابق. مفتاح الوصول. التلمساني. ص ٨١-٨٢. مرجع سابق. والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي. فتحي الدريني. ص ٤٠٣.. ط ٢. الشركة المتحدة للتوزيع. ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.

(٢) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي. د. محمد أديب صالح. ١/ ٦١٠. ط ٢. المكتب الإسلامي. ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه. بدر الدين الزركشي. ٤/ ١٣. ط ٢. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت. ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م. وإرشاد الفحول. ص ٢٦٧. مرجع سابق. وأصول الفقه الإسلامي. د. وهبة الزحيلي. ١/ ٣٦٢. مرجع سابق.

(٤) تيسير التحرير. أمير بادشاه. ٩٨/ ١. مطبوع مع التحرير لابن همام الإسكندري (ت ٨٦١هـ). دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. (د.ت). والمناهج الأصولية. د. فتحي الدريني. ص ٣٩٣. مرجع سابق.

- تنبيه الخطاب^(١): ويسمى تنبيه الخطاب لأن «الخطاب قد نبه إليه»^(٢)، ويشير إليه الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) في تعريفه بقوله: « (...) دليلا ينبه عما خالفه فيها»^(٣).

- لحن الخطاب: ويطلق لحن الخطاب «بالاشتراك العرفي على كل من دلالة الاقتضاء والمساوي من قسمي الموافقة ومفهوم المخالفة أيضا»^(٤).

- مفهوم الخطاب: ويطلق عليه عدد من فقهاء الحديث والمفسرين هذا الاسم في المسائل الفقهية ذات الصلة، كابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ)، وابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ)، والقرطبي (ت ٦٧١هـ)^(٥).

- تخصيص الشيء بالذكر: ويسميه بذلك الحنفية كما قال صاحب كشف الأسرار: «ويسمونه دليل الخطاب، وهو المعبر به عندنا بتخصيص الشيء بالذكر»^(٦).

- دليل النص: وقد اختار أحد المعاصرين أن يضيف له هذا الاسم لم أجده عند الأصوليين والفقهاء، وهو: «دليل النص» وذلك «لأن النص إذا حرم شيئا يبقى خلافه حلالا إلا ما استثناه نص آخر»^(٧)، فإن كان التحريم مثلا في الواقعة المنصوصة، كان لا تحريم في

(١) نهاية السؤل على مرتقى الوصول. يحيى الولائي. ص ٦٧. ط ١. المطبعة المولوية بفاس. ١٣٢٧هـ. بهامش فتح الودود على مراقي السعود. ونثر الورد على مراقي السعود. محمد الأمين الشنقيطي. ١٠٧/١. مرجع سابق. ونشر البنود. عبد الله العلوي الشنقيطي. ٩٨/١. صندوق إحياء التراث الإسلامي. المشترك بين المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة.

(٢) مناهج الأصوليين في طرق دلالة الألفاظ على الأحكام. د. خليفة بابكر الحسين. ص ١٩٤. ط ١. مكتبة وهبة. ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.. وأنبه هنا إلى ما وقع فيه د. خليفة من خلط حيث نسب القول بهذا الاسم إلى القرافي حين أحال عليه مع العلم أن القرافي رد هذا الاسم بقوله: «ترك تنبيه الخطاب لأنه لم يتقدم له ذكر في مفهوم المخالفة». شرح تنقيح الفصول. ص ٥٧. ط ١. دار الفكر. ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م. ويؤيد هذا أنه جعل مفهوم الموافقة «تنبيه الخطاب» في: نفائس الأصول في شرح المحصول. ٦٥٨/٢. تحقيق الشيخين: عادل عبد الواحد وعليمحمد عوض. المكتبة العصرية صيدا. بيروت.

(٣) التقريب والإرشاد الصغير. ٣/٣٣١. مرجع سابق.

(٤) «نشر البنود/١. ٩٨. مرجع سابق.

(٥) المستصفى. أبو حامد الغزالي. ٢/١٩١. ط ١. دار صادر. ١٣٢٢هـ. وشرح الجلال المحلي على جمع الجوامع/١. ١٧٨. ط ٢. (د. ط. ت.).

(٦) علاء الدين البخاري. ٢/٢٥٣. دار الكتاب العربي. بيروت. ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م. وأصول السرخسي. ١/٢٥٥.

مرجع سابق.

(٧) مفاتيح الوصول إلى معرفة علم الأصول. أبو محمد التائب لعلو. ص ٦٣. ط ١. ١٩٩٣م. (د. ط.).

المسكوت عنها، والنص دالٌّ عليهما معاً، التحريم واللاتحريم. وعموماً، فهذا التعدد في الإطلاقات يدل على شيوع قاعدة مفهوم المخالفة وكثرة تداوله، ويبقى الأهم - في نظري - أن يؤدي وظيفته التفسيرية بوصفه دلالة لغوية، تعين على فهم قراءة النص الشرعي، وتيسر سبل ضبط هذه القراءة بما يتواءم ومقاصد الشرع الحكيم الماثلة في خطابه.

المبحث الثاني: شروط العمل بمفهوم المخالفة وأثرها في ضبط وقراءة النص الشرعي

لم يترك الأصوليون المعمّلون لقاعدة مفهوم المخالفة العمل بالمفهوم عبثاً، بل عملوا على تقييده بشروط تحدد ظروف العمل به، وتعين على ضبط الاعتداد به، وتضبط قراءة وفهم النص الشرعي، الفهم السليم الذي يقف عند حدوده ومعانيه، فإذا تخلف أحد هذه الشروط حمل القيد على الفائدة المرادة منه، لا على نفي الحكم عند انتفائه.

وقد تبعت هذه الشروط فوجدت أنها ترجع عموماً إلى شرطين رئيسيين:

١- ألا يعارض المفهوم منطوق.

٢- ألا تظهر للقيد فائدة أخرى، غير بيان التشريع.

أما الشرط الأول، فيتضمن أمرين:

١- ألا يعارض العمل بمفهوم المخالفة دليل شرعي خاص في المسألة نفسها، فإنه يقدم عليه، لأن الدليل منطوق به في المسألة، والمفهوم يفهم منه، فيكون المنطوق أقوى منه، لكن بشرط التساوي في الخصوص والعموم: «فالنطق إنما يقدم على الدليل إذا كان مثله في الخصوص والعموم، أما إذا كان عاماً وكان الدليل خاصاً، وجب تقديم الدليل لأنه استعمال لهما جميعاً»^(١)، وإعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما كما يقولون (...).

وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ كُنْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^(٢)، فإنه يدل بمنطوقه على جواز القصر في حال الخوف، وبمفهومه

(١) المنهاج في ترتيب الحجاج. أبو الوليد سليمان الباجي. ص ١٤٨. تحقيق: د. عبد المجيد تركي. ط. ٢. دار

الغرب الإسلامي. ١٩٨٧ م.

(٢) النساء. الآية ١٠١.

على عدم جوازها في حال الأمن، لكن هذا المفهوم متروك بالدليل الخاص على جواز ذلك في حال الأمن فيما يروى عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: اقتصر الناس الصلاة اليوم، وإنما قال الله عز وجل: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْنِكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾^(١) فقد ذهب ذلك، فقال: عجبت مما عجبت منه، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «صَدَقَهُ تَصَدَّقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَأَقْبَلُوا صَدَقَتَهُ»^(٢).

وحديث: «جَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيَهُنَّ لِلْمُسَافِرِ وَيَوْمًا وَلَيْلَةً لِلْمُقِيمِ»^(٣)، فمفهوم مخالفته يفيد التقييد بالعدد المذكور في النص دون زيادة ولا نقصان، لكن الحكم عند بعض الفقهاء أنه: «لا نهاية للمسح عليهما، فلا يجب نزعهما، إلا بالجنابة»^(٤)، لأن المانع من إعمال قاعدة مفهوم المخالفة هو معارضة منطوق الحديث الذي لا يوجب التقييد بمدة معينة، وقد رواه الحاكم بإسناد صحيح عن النبي ﷺ قال: «إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلَيْسَ خُفَّيْهِ فَلْيَمْسَحْ عَلَيْهِمَا وَلْيَصِلْ فِيهِمَا وَلَا يَخْلَعْهُمَا إِنْ شَاءَ إِلَّا مِنْ جَنَابَةٍ وَنَحْوِهَا»^(٥)، ولا شك أن المنطوق مقدّم على المفهوم، مادام قد تساوى في الخصوص والعموم.

٢- أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه بالحكم أو مساواته فيه، وإلا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه، فكان مفهوم موافقة لا مخالفة^(٦)، لأن الثابت بالموافقة ثابت بالمنطوق، ومفهوم المخالفة مفهوم من النص فحسب.

(١) النساء. الآية ١٠١.

(٢) صحيح مسلم. كتاب صلاة المسافرين. رقم ٤ عن عمر بن الخطاب.

(٣) سنن ابن ماجه. كتاب الطهارة. باب التوقيت في المسح على الخفين.

(٤) أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك. أبو بكر بن حسن الكشناوي. ١/ ١٢٠. ط. ٢. دار الفكر. بيروت. (د.ت).

(٥) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي. ١/ ٣٨٩-٣٩٠. الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد. الرياض. السعودية. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٢. والحديث رواه الدارقطني في كتاب الطهارة. باب ما في المسح على الخفين من غير توقيت. (ح. ٢) عن أنس. ١

(٦) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. ٢/ ١٧٤. مكتبة الكليات الأزهرية. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. ومنتهى الوصول والأمل. ص. ١٤٨ - ١٤٩. مرجع سابق.

الشرط الثاني: ألا تظهر للقيد فائدة أخرى.

ومن هذه الفوائد:

- ١ - ألا يكون القيد قد جاء لبيان الأعم الأغلب المعتاد، مثل قوله تعالى: ﴿وَرَبِّبِكُمْ﴾ **الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ** ^(١)، فإن الغالب كون الرئائس في الحجور، ومن شأنهن ذلك، فقيد به لذلك لا لأن حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه ^(٢).
- ٢ - ألا يكون القيد قد جاء جواباً لسؤال، ولا لحادثة خاصة بالمذكور ^(٣)، مثل أن يسأل إنسان رسول الله ﷺ هل في الذهب المخزون زكاة؟ فيجيبه النبي ﷺ في الذهب المخزون زكاة. فهذا لا يدل على أن الذهب غير المخزون - المتداول - ليس فيه زكاة ^(٤).
- ٣ - ألا يكون القيد قد جاء لتحويل الحكم وتفخيم أمره، كما في قوله تعالى: ﴿حَقَّ عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ ^(٥)، وقوله سبحانه: ﴿حَقَّ عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ ^(٦)، فإن ذلك لا يشعر بسقوط الحكم عن من ليس بمحسن ولا متق ^(٧)، وكذا قوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ ^(٨)، فقوله بغير الحق لا يعني قتلهم بالحق، فالغرض من القيد: «تعظيم للذنب الذي أتوه» ^(٩).
- ٤ - ألا يكون القيد قد ذكر لأجل الامتنان، لا للتقيد، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ ^(١٠)، فالتقيد بالطراوة لا يدل على منع أكل ما ليس بطري ^(١١).

-
- (١) النساء. الآية ٢٣.
 - (٢) حاشية الباني على شرح المحلى ١/١٧٨-١٧٩. ومذكرة أصول الفقه على روضة الناظر. ص ٢٤١. محمد الأمين الشنقيطي. دار القلم. بيروت. لبنان. (د.ت).
 - (٣) نفسه.
 - (٤) محاضرة بعنوان: «المرأة بين نار الجاهلية وظل الإسلام». الشيخ أحمد الخليلي. على شبكة الإنترنت موقع: www.sultan.org
 - (٥) البقرة. الآية ٢٣٤.
 - (٦) البقرة. الآية ٢٤٠.
 - (٧) مفتاح الوصول. التلمساني. ص ٧٩. مرجع سابق.
 - (٨) البقرة. الآية ٦٠.
 - (٩) الجامع لأحكام القرآن. ١/٣٤٩-٣٥٠. ط. ١. دار الفكر. ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
 - (١٠) النحل ١٤.
 - (١١) منار السالك إلى مذهب الإمام مالك. أحمد السباعي. ص ٨٣. ط. ١. المطبعة الجديدة ومكتبتها بفاس. ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م. ومذكرة أصول الفقه. ص ٢٤١. مرجع سابق.

٥ - ألا يكون القيد قد ذكر لأجل موافقة الواقع، كقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١). وكما قال الواحدي وغيره نزلت الآية في قوم من المؤمنين والوا اليهود^(٢)، ناهيةً عن نفس الصورة الواقعة من غير قصد التخصيص بها^(٣).

٦ - ألا يكون القيد للتأكيد والمبالغة، كقوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾^(٤)، ذلك بأن التقييد بالسبعين خرج مخرج التأكيد والمبالغة في عدم الغفران للمنافقين، فلا يدل على أن النبي ﷺ إذا زاد على السبعين ينفعهم، بل المراد أن استغفاره لهم لا ينفعهم ولو بلغ منتهى العدد^(٥).

المبحث الثالث: قاعدة مفهوم المخالفة وأثر العمل بها في فهم مقاصد النص الشرعي

من المعلوم أن النصوص الشرعية لم تأت بصيغة واحدة ثابتة لا تتبدل، أو على نمط معين من أنماط التعبير الذي يقع فيه تقييد الكلام بلون واحد، بل جاءت بصيغ مختلفة، ووقع تقييد الكلام فيها بأنواع من القيود، كالصفة والشرط والغاية (...) وغيرها، وذلك حتى تحقق الغاية من التشريع في تنظيم سير الحياة التي تحتاج إلى مثل هذه القيود والتعبير عن مقاصد المتكلمين. فإذا كانت دلالة مفهوم الموافقة - أو دلالة النص - في المسكوت عنه تعني أن يوافق حكمه حكم المنطوق به، سواء بالمساواة أم بالأولى، فإن دلالة قسمه الآخر في المسكوت عنه هي مخالفة حكمه حكم المنطوق به في الإثبات والنفي، بمعنى أن حكم المنطوق إذا كان مثبتاً، كان حكم المسكوت عنه نافياً أو العكس، وذلك لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في المنطوق «فيكون لنا حكمان: الحكم الأول يسمى منطوق النص، والحكم الثاني الثابت للمسكوت عنه، يسمى مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب»^(٦).

(١) آل عمران. الآية ٢٨.

(٢) انظر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. أبو الحسن علي بن محمد الواحدي. تفسير قوله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء). طبع بهامش التفسير المنير لمعالم التنزيل. مصر ١٣٠٥ هـ. وانظر حاشية الباني. ١/ ١٧٨. مرجع سابق.

(٣) «نهاية السؤل على مرتقى الوصول. محمد يحيى بن محمد المختار الولاقي. ص. ٥٨. ط. ١. المطبعة المولوية بفاس. ١٣٢٧ هـ. بهامش فتح الودود على مراقي السعود.

(٤) التوبة. الآية ١٠٠.

(٥) منار السالك. ص. ٨٤. مرجع سابق.

(٦) الوجيز في أصول الفقه. عبد الكريم زيدان. ص ٣٦٦. ط. ٦. مكتبة القدس. ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م.

والعمل بدلالة مفهوم المخالفة يحقق مقصود وإرادة الشارع الذي رام بهذه القيود تحقيق مقاصد معينة، لذلك ففهم الخطاب من خلالها يحقق هذه الغاية، من هنا نعلم أن مدار الكلام في هذا النوع من الدلالة يقوم على فهم مقصود الشارع، ليتمكن المكلف من تنزيل قصده وفق مقاصده، ويتحقق مبدأ الامتثال بين قصد المكلف وقصد الشارع.

وإذا كان مستند فهم الحكم في دلالة مفهوم المخالفة هو «معرفة الفائدة من تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره، وإثبات مثل حكمه في مفهوم الموافقة إذا وجد في محل السكوت»^(١)، فإنه يدل على أن اللفظ لا يدل بذاته على الحكم إلا بتوسط فهم المعنى الذي خصّ لأجله محل النطق بالذكر، والانتقال بواسطته إلى محل السكوت، مما لا يعلم من مجرد تخصيص محل النطق بالذكر دون نظر عقلي يتحقق به أن التخصيص للإثبات أو النفي.

ومن النصوص التي يمكن التمثيل بها على الآثار المقاصدية والمعاني الضابطة لفهم النص الشرعي الفهم الصحيح والمستفادة من العمل بمفهوم المخالفة، قول الحق سبحانه: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ (الأنعام: ١٤٥)، جاءت الآية الكريمة لبيان المحرمات من المطعومات، ومن هذه المحرمات: «الدم المسفوح» أي الجاري الذي يسيل، وهذا التقييد بالمسفوح، يفيد أن الدم غير المسفوح كالحمرة التي تعلقو القدر من أثر تقطيع اللحم ليس بحرام، إذ لو كان كالمسفوح، لما كان في التقييد بقوله مسفوحا فائدة^(٢)، وعليه فلا يحرم الدم غير المسفوح «لتخصيص التحريم بالمسفوح كما قال القرطبي»^(٣).

فالتقييد الوارد في الخطاب القرآني هنا لا يمكن الحديث عنه بمعزل عن مقاصد الشريعة، فمثلا لو لم نقل هنا بقاعدة مفهوم المخالفة، ورجحنا رواية أو قولاً آخر في بناء الحكم الذي اعتمده جمهور الفقهاء، وقلنا بتحريم الدم غير المسفوح، لوقع الناس في الحرج والعنت، لأنه أمر لا يتأتى الانفكاك عنه، ولتتبع الناس ما في العروق وفيه «إصر ومشقة، والإصر والمشقة

(١) الإحكام في أصول الأحكام. علي بن محمد الأمدي ٣/ ٧١. مرجع سابق.

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي. ١٥٢/١. مرجع سابق.

(٣) الجامع لأحكام القرآن. القرطبي ٧/ ٩٠. مرجع سابق.

في الدين موضوعان»^(١). ولهذا نجد كثيرا من الفروع لم يعمل فيها بمفهوم المخالفة، لأنها تؤدي إلى ما يخالف المقاصد التي جاءت من أجلها الشريعة، وإن لم يُصرح بذلك، كقتل الأولاد عند عدم خوف الإملاق في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ﴾^(٢). وكذلك، قول الحق سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَا﴾^(٣) فتقييد الكلام في هذا الخطاب بالإيمان يفيد بدلالة المخالفة أن الكافر يقتل المؤمن، لكن أحدا لم يقل بهذا. قال الإمام القرطبي (ت ٦٧١هـ) مفسرا وموضحا: «ولا يفهم من دليل خطابه جواز قتل الكافر المسلم، فإن المسلم محترم الدم، وإنما خصّ المؤمن بالذكر تأكيدا لحنانه وأخوته وشفقته وعقيدته»^(٤).

فحفظ النفس البشرية من أوليات ما ترعاه الشريعة، وكذلك الدين والنسل والعقل والمال، ولا نجد مفهوم المخالفة يعارض ذلك، فإذا وجدنا بعض ذلك في الظاهر، فإنه غير معمول به بالنظر إلى الموانع التي تواضع عليها الأصوليون، ومنها: أن تكون للقيّد فائدة، يخصص بها الحكم، ويثبت في المسكوت عنه، وعدم تحقيق ذلك، لأن القصد بالقيّد لم يكن لغرض بيان التشريع.

ومنه قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَرْبَابًا أُضْعَفًا مَضْعَفَةً﴾^(٥)، يفيد هذا النص بمنطوقه النهي عن أكل الربا أضعافا مضاعفة، ويفيد بمفهومه عدم النهي عن أكله إذا لم يكن كذلك، لكن ظهر أن للوصف (أضعافا مضاعفة) فائدة أخرى غير غرض بيان تشريع الحكم في القليل منه، وما قام عليه الفكر الأصولي أنه إذا «ظهرت للقيّد فائدة أخرى بطل وجه دلالته عليه»^(٦)، وهذه الفائدة هنا هي «تصوير لما هو واقع معتاد في أحوال تعاملهم»^(٧)، فقد كان الواحد منهم إذا حل دّينه قال: «إما أن تعطي وإما أن تربي فيتضاعف

(١) الجامع لأحكام القرآن. ١٧٠ / ٢. مرجع سابق.

(٢) الإسراء. الآية ٣١.

(٣) النساء ٩١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن. ٢١٦ / ٥. مرجع سابق.

(٥) آل عمران ١٣٠.

(٦) شرح العضد. ١٧٤ / ٢. مرجع سابق.

(٧) أصول المذهب المالكي. بحث للأستاذ عبد الله الداودي. ص ٢٣. بمجلة الفقه المالكي والتراث القضائي.

عدد ٢-٣-٤. السنة الثانية. ١٤٠٧هـ / ١٩٨٢م.

بذلك أصل دينه مرارا كثيرا، فنزلت الآية على ذلك»^(١). وما نزل موافقا لواقع الناس وأحوال تعاملهم، لا يكون له مفهوم، لأنه يفيد أن القيد حينئذ إنما يتعلق بتصوير واقع، وليس فهم واستنباط الحكم منه.

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾^(٢)، خص الله تعالى في هذه الآية الكريمة الخلع بحالة الشقاق، مما يدل على أن غيره أي الخلع مع الألفة والوفاق غير جائز «لكن القائلين بالمفهوم عموما، أقروا بأنه لا مفهوم لقوله: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾، لأن الباعث على التخصيص العادة، بما أن الخلع لا يجري إلا عند الشقاق»^(٣). وهكذا جاء الخطاب فيه تصوير للواقع المعتاد في حياتهم، وهو أن الخلع لا يكون في الغالب إلا عند الضرر، ولهذا يلحق بطلب الخلع في حالة الشقاق، طلبه أيضا في حالة الوفاق، وطلبه بمسوغات أخرى، قد يتحاشى طالبه ذكرها، لأنها من النادر، «والنص الشرعي إذا خرج مخرج الغالب، فإن النادر يلحق به»^(٤) فلا يكون له مفهوم.

وهذه قيود هي بمثابة ضوابط عاصمة من مخالفة المبادئ المقاصدية درج عليها الأصوليون وبينوها للفقهاء حتى يتحقق المقصود من فهم وتأصيل العمل بقاعدة مفهوم المخالفة. فالبحث إذن في الفهم المقاصدي المتأتمن من الدلالات اللغوية له فائدة عظيمة في تقريب الفهوم بأهمية التقارب بين البحث الأصولي والبحث اللغوي في إطاره الدلالي لما ينتج عن هذا التقارب من ثمرات على مستوى الفهم المقاصدي للخطاب القرآني، وهي الغايات التي سعى المنهج الأصولي إلى تحريرها، وما تحديد زوايا للعمل بهذه الدلالات إلا تأكيد لهذه الحقيقة.

(١) إرشاد الفحول. ص ٢٦٩. مرجع سابق.

(٢) النساء ٣٥.

(٣) المستصفي. أبو حامد الغزالي. ٢/٢١٠. مرجع سابق.

(٤) نظرية التععيد الفقهي. وأثرها في اختلاف الفقهاء. محمد الروكي. ص ٣٨٤. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. ١٩٩٤م.

خاتمة، خلاصة واستنتاجات

بعد أن بينت في الفصل التمهيدي المراد من مصطلح الدلالات، وموقع دلالة المفهوم من التقسيم الأصولي للدلالات اللغوية، وأوضحت أهمية هذا التقسيم في فهم النص الشرعي فهما سليما منضبطا لمقاصده وغاياته، من خلال تنوع زوايا العمل الدلالي وتقاسمها بين مدرستين أصوليتين: مدرسة الجمهور ومدرسة الحنفية، وأوضحت أوجه الالتقاء بين المدرستين في تناول دلالة اللفظ على المعنى، واستيعاب تقسيم جمهور الأصوليين لجميع الدلالات بكيفية تنسجم مع تفسير وقراءة النص الشرعي وفق رؤى مقاصدية تخدم الشريعة الإسلامية وتراعي معانيه وتحفظ كلياتها،

تناولت في المبحث الأول من الفصل الأول الذي خصصته لقاعدة مفهوم الموافقة، المعنى المراد من هذا المركب الإضافي "مفهوم الموافقة"، وفي المبحث الثاني أوضحت الفرق بين قاعدة مفهوم الموافقة والقياس باعتبار العلة الجامعة بينهما، وباعتبار أثر هذا الفرق في ضبط قراءة النص الشرعي انطلاقا من التمثلات الأصولية وتنزلاتها على الفروع الفقهية وانطلاقا من المدرستين: مدرسة الجمهور ومدرسة الحنفية، كما تطرقت في المبحث الثالث لأثر العمل بقاعدة مفهوم الموافقة بشقيه: الأولى والمساوي على المنهجية الفقهية عموما، سواء من حيث تنوع الأحكام المستنبطة من النص الشرعي، أم من حيث تأثر هذه الاستنباطات بهذه القاعدة وبالتالي ظهور الخلاف الفقهي الذي أسهم العمل بهذه القاعدة في توجيهه في العديد من القضايا والمسائل الفقهية، مما يوضح بجلاء أهمية المنهجية الاستنباطية المبنية على قاعدة مفهوم الموافقة، وفي المبحث الرابع الذي خصصته لأثر العمل بقاعدة مفهوم الموافقة على فهم مقاصد خطاب الشرع الحكيم، تبين كيف استطاع الفكر الأصولي أن يستوعب المعاني المرتبطة بمقاصد الشريعة، فيوظف قاعدة مفهوم الموافقة في منهج الاستنباط الذي يضبط النص الشرعي ويقف مع معانيه وروحه.

وأما الفصل الثاني، الذي تناولت فيه قاعدة مفهوم المخالفة، فجاء مبحثه الأول ليبين المراد بهذا المفهوم ويقف عند تعدد إطلاقته الأصولية، لأخلص لتنوع الأسامي الذي ارتبطت بهذه القاعدة اللغوية، بين: مفهوم المخالفة، ودليل الخطاب، وتنبه الخطاب،

ومفهوم الخطاب، وغيرها، وفي المبحث الثاني خلصت أن للشروط التي تواضع عليها علماء أصول الفقه أثراً مهماً في ضبط منهجية الاستنباط المبنية على هذه القاعدة، فلم يترك هؤلاء العمل بمفهوم المخالفة عبثاً بل عملوا على تقييده بشروط تحدد ظروف العمل به وتعين على ضبط الاعتداد، وفي مجملها ترجع إلى ثلاثة شروط رئيسية، أولها: ثبوت النص الشرعي، وثانيها: عدم معارضة المفهوم للمنطوق، وثالثها: عدم ظهور فائدة أخرى للقيود غير بيان التشريع.

وجاء المبحث الثالث، ليرز أيضاً أثر العمل بقاعدة مفهوم المخالفة على فهم مقاصد النصوص الشرعية، انطلاقاً من الغاية والقصد التي من أجلها قيّد النص بهذه القيود، لبحث المكلف في التنزيل وفق مقاصد وإرادة الشارع فيتحقق مبدأ الامتثال بين قصد المكلف وقصد الشارع.

وقد خلصت الدراسة إلى النتائج الآتية:

أولاً: أهمية الدرس الأصولي اللغوي، الذي استطاع أن يضع نظرية متكاملة في فهم الخطاب الشرعي، لأنه يبنّي على مناهج تعدّد آليات مقاصدية تمكّن من الاستنباط من النصوص وفق روح الشريعة ومعانيها.

ثانياً: تنوع الدرس الدلالي عموماً، واعتماد قواعد المفهوم على وجه الخصوص أسهم في خلق مقارنة متميزة تهم جانب الفهم والاستنباط من الخطاب الشرعي، وأثمر آثار مقاصدية، ربطت النصوص بحكمها ومعانيها.

ثالثاً: أن علماء أصول الفقه راعوا ضمنياً المقاصد والغايات التي جاءت من أجلها الشريعة، وهو ما دل عليه الحرص على وضع الضوابط وتقييد القيود.

رابعاً: أن كثيراً من الدراسات الحديثة تعاملت مع قواعد المفهوم بجفاء تام نتيجة قيامها على تحليل البنية الأصولية انطلاقاً من مدرسة واحدة، دون الجمع بينها، للعمل على توحيد الرؤى والتصورات حول قضايا مفاهيمية راسخة وثابتة.

خامساً: أن كثيراً من القضايا التي ترتبط بقواعد المفهوم: مفهوم الموافقة والمخالفة، ما تزال في حاجة إلى بحوث مستقلة تجمع بين التنظير والتطبيق بقصد الخروج بأمر حاسم في

بعضها على الأقل، إذا كان الاختلاف ضربة لازب، كمسألة التخصيص بدلالة المفهومين، وتحقيق موقف بعض الأصوليين من بعض العمل بها تنظيراً وممارسة، ولذلك وجب أن يبقى الباب مفتوحاً على مصراعيه بما أن مجال البحث في الأصول والفقه من المجالات ذات الخصب والسعة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وآله وصحبه أجمعين.

لائحة المصادر والمراجع

١. الإبهاج في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول. علي بن عبد الكافي السبكي. تحقيق: جماعة من العلماء. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤٠٤هـ.
٢. أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر ابن عاشور. مشرف بن أحمد جمعان الزهراني. أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه. جامعة أم القرى. كلية الدعوة وأصول الدين. الموسم ١٤٢٦-١٤٢٧هـ.
٣. أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن. عبد الكريم حامدي. دار ابن حزم. بيروت لبنان. ط ١-١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨.
٤. أحكام القرآن. أبو بكر بن العربي. مراجعة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان.
٥. الإحكام في أصول الأحكام. سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الأمدي. تحقيق: سيد الجميلي. دار الكتاب العربي بيروت. ١٤٠٤هـ.
٦. اختلاف الأصوليين في طرق دلالة الألفاظ على معانيها. وأثره في الأحكام الفقهية. أحمد صباح ناصر الملا. أطروحة دكتوراه بجامعة القاهرة. كلية دار العلوم. قسم الشريعة. ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١.
٧. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٥هـ). ط ١. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤١٤هـ/ ١٩٨٠م.
٨. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار. أبو يوسف عمر بن عبد البر
٩. أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك. أبو بكر بن حسن الكشناوي. ط ٢. دار الفكر. بيروت. (د.ت).
١٠. أصول التشريع الإسلامي. علي حسب الله. ط ٥. دار المعارف. مصر. ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.
١١. أصول السرخسي. أبو بكر محمد بن أبي سهل (ت ٤٩٠هـ). تحقيق: محمد أبو الأجنان. دار المعرفة للطباعة والنشر. بيروت. ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

١٢. أصول الفقه الإسلامي. د. وهبة الزحيلي. دار الفكر. دمشق. ط ١/١٤١٦هـ/١٩٨٦.
١٣. أصول الفقه. محمد أبو زهرة. دار الفكر العربي. (د.ت).
١٤. أصول الفقه. محمد الخضري بك. الطبعة السادسة - ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م
١٥. أصول المذهب المالكي. بحث للأستاذ عبد الله الداودي. بمجلة الفقه المالكي والتراث القضائي. عدد ٢-٣-٤. السنة الثانية. ١٤٠٧هـ/١٩٨٢م.
١٦. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي. الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد. الرياض. السعودية. ١٤٠٣هـ/١٩٨٢.
١٧. البحر المحيط في أصول الفقه. بدر الدين الزركشي. ط ٢. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت. ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.
١٨. البحر المحيط في أصول الفقه. بدر الدين الزركشي. دار الكتبي. ١٤١٤هـ/١٩٩٤.
١٩. بداية المجتهد. أبو الوليد بن رشد الحفيد. تحقيق الشيخين: عادل عبد الموجود وعلي معوض. ط ٢. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.
٢٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. علاء الدين الكاساني. ط ١. دار الفكر. ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
٢١. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل، ابن رشد الجد. تحقيق: د. محمد حجي وآخرين. دار الغرب الإسلامي. بيروت. لبنان. ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٢٢. تاج العروس. مرتضى الزبيدي. المطبعة الخيرية القاهرة. (د.ت).
٢٣. التحرير. ابن همام. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. (د.ت).
٢٤. التحرير والتنوير. محمد الطاهر بن عاشور. الدار التونسية للنشر. تونس. (د.ت).
٢٥. التعريفات. الشريف الجرياني دار الشؤون الثقافية بغداد. ط ١/١٩٨٧.
٢٦. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي. د. محمد أديب صالح. ط ٢. المكتب الإسلامي. ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
٢٧. التقريب والإرشاد الصغير. القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ). تحقيق: عبد الحميد أبو زيد. مؤسسة الرسالة. ط ١/١٤١٨هـ.

٢٨. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ابن عبد البر النمري الأندلسي. ت. مصطفى العلوي. ومحمد البكر. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الرباط. ط. ١٣٨٧هـ.
٢٩. تيسير التحرير. أمير بادشاه. مطبوع مع التحرير لابن همام الإسكندري (ت ٨٦١هـ). دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. (د.ت).
٣٠. الجامع لأحكام القرآن. القرطبي. ط. ١. دار الفكر. ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
٣١. الذخيرة في الفقه. شهاب الدين القرافي. تحقيق: د. محمد حجي. ط. ١. دار الغرب الإسلامي. ١٩٩٤م.
٣٢. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح. سعد الدين التفتزاني. بهامش التوضيح لمتن التنقيح. ابن مسعود البخاري الحنفي (ت ٧٤٧هـ). دار الكتب العلمية. بيروت. (د.ت).
٣٣. شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ط. ٢. (د.ط.ت.).
٣٤. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. مكتبة الكليات الأزهرية. ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٣٥. شرح تنقيح الفصول. القرافي المالكي. ط. ١. دار الفكر. ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.
٣٦. شرح تيسير التحرير. مطبوع مع التحرير لابن همام. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. (د.ت).
٣٧. الصحاح في اللغة والعلوم. الجوهري. مطبعة دار الحضارة. ط. ١/ ١٩٧٤.
٣٨. علم أصول الفقه. عبد الوهاب خلاف. دار الحديث. ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣.
٣٩. علم المنطق القديم والحديث. عبد الوصيف محمد عبد الرحمن. مطبعة المعاهد. مصر. د.ت.
٤٠. فتح مالك على موطأ الإمام مالك. بتبويب التمهيد لابن عبد البر. ترتيب وتحقيق: د. مصطفى حميدة. ط. ١. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
٤١. الفقه الإسلامي وأدلته. وهبة الزحيلي. ط. ١. دار الفكر. دمشق. ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
٤٢. القوانين الفقهية ابن جزي. ط. ٣. مطبعة الأمانة. الرباط. ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.
٤٣. كشاف اصطلاحات الفنون. محمد علي التهانوي. مكتبة لبنان. ١٩٩٦.

٤٤. كشف الأسرار شرح المصنف على المنار. عبد الله بن أحمد النسفي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط ١/١٤٠٦هـ.
٤٥. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. علاء الدين البخاري. دار الكتاب العربي. بيروت. ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
٤٦. لسان العرب. أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الافريقي. ط ١. دار صادر بيروت. لبنان ٢٠٠٠.
٤٧. المبسوط. شمس الدين السرخسي. دار المعرفة بيروت. ط ١-١٤٠٩-١٩٨٩.
٤٨. محيط المحيط. بطرس البستاني. مكتبة لبنان. بيروت. ١٩٩٣.
٤٩. مختصر المنتهى مع شرحه وحواشيه. ط ١. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٥٠. مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر. محمد الأمين الشنقيطي. دار القلم. بيروت. لبنان. (د.ت).
٥١. المرأة بين نار الجاهلية وظل الإسلام. الشيخ أحمد الخليلي. على شبكة الإنترنت موقع: www.sultan.org.
٥٢. المستصفى. أبو حامد الغزالي. ط ١. دار صادر. ١٣٢٢هـ.
٥٣. المصطلح الأصولي عند الشاطبي. فريد الأنصاري. معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العلمي للفكر الإسلامي. ط ١. ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.
٥٤. معجم أصول الفقه. ألفاظ ومصطلحات أصول الفقه. خالد رمضان حسن. ط ١. الروضة للنشر والتوزيع. ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
٥٥. مفاتيح الوصول إلى معرفة علم الأصول. أبو محمد التائب لحلو. ط ١. ١٩٩٣م. (د.ط).
٥٦. مفاتيح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول. حققه وخرج أحاديثه عبد الوهاب عبد اللطيف. دار الكتب العلمية. بيروت. لبنان. ط ١/ ١٤١٧هـ- ١٩٩٦.
٥٧. منار السالك إلى مذهب الإمام مالك. أحمد السباعي. ط ١. المطبعة الجديدة ومكبتها بفاس. ١٣٥٩هـ/ ١٩٤٠م.

٥٨. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي. فتحي الدريني. ط. ٢. الشركة المتحدة للتوزيع. ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٥٩. مناهج الأصوليين في طرق دلالة الألفاظ على الأحكام. د. خليفة بابكر الحسين. ط. ١. مكتبة وهبة. ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م..
٦٠. منتهى الوصول والأمل. ابن الحاجب. ابن الحاجب. ط. ١. دار الكتب العلمية. بيروت. ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٦١. المنهاج في ترتيب الحجاج. أبو الوليد سليمان الباجي. تحقيق: د. عبد المجيد تركي. ط. ٢. دار الغرب الإسلامي. ١٩٨٧م.
٦٢. المهذب في فقه الإمام الشافعي. أبو إسحاق للشيرازي. دار الكتب العلمية. (د.ت).
٦٣. الموافقات. الشاطبي. تحقيق الشيخ عبد الله دراز. ط. ١. دار الكتب العلمية. لبنان. ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
٦٤. نثر الورد على مراقي السعود. محمد الأمين الشنقيطي. تحقيق: د. محمد ولد سيدي حبيب الشنقيطي. ط. ١. دار المنارة للتوزيع والنشر. ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م.
٦٥. نشر البنود. عبد الله العلوي الشنقيطي. صندوق إحياء التراث الإسلامي. المشترك بين المملكة المغربية والإمارات العربية المتحدة.
٦٦. نظرية التععيد الفقهي. وأثرها في اختلاف الفقهاء. محمد الروكي. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط. ١٩٩٤م.
٦٧. نفائس الأصول في شرح المحصول. القرافي المالكي. تحقيق الشيخين: عادل عبد الواحد وعليمحمد عوض. المكتبة العصرية صيدا. بيروت.
٦٨. نهاية السؤل على مرتقى الوصول. محمد يحيى بن محمد المختار الولاقي. ط. ١. المطبعة المولوية بفاس. ١٣٢٧هـ. بهامش فتح الودود على مراقي السعود.
٦٩. الوجيز في أصول الفقه. عبد الكريم زيدان. ط. ٦. مكتبة القدس. ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
٧٠. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. أبو الحسن علي بن محمد الواحدي. طبع بهامش التفسير المنير لمعالم التنزيل. مصر ١٣٠٥هـ.

معالم التمسك بالنص عند الحنفية

د. بدر بن إبراهيم الهوس

عضو هيئة التدريس بقسم أصول الفقه

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم



مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فإن النص الشرعي هو المصدر الأول للتشريع، وهو أصل بقية المصادر، فإنه ترجع، وعليه تعتمد، ومن سمات النص عصمته من الخطأ وشموليته للأفراد والأزمان والأمكنة والأحوال، واحتكام الاجتهاد إليه، وكونه مقدماً على كل دليل .

ولما سبق من سمات النص فقد أجمع العلماء على حجتيه - قرآنًا وسنةً - والعمل به عند ثبوته وإحكامه، ولم يخالف في ذلك أحد من المذاهب الفقهية السنية، ولم يزل العلماء الراسخون من عصر الصحابة إلى هذا العصر يعظمون النص، ويرون تقديمه على كل قول ورأي وذوق وسياسة، وأقوالهم وأفعالهم متواترة في ذلك لا فرق بين مذهب ومذهب إلا أن المذاهب متفاوتة في الاستناد إلى النص في فروعهم الفقهية لأسباب لا تعود إلى عدم الاحتجاج به وتعظيمه وإنما لأسباب خارجة كأن لا يبلغهم النص أو يبلغهم ولا يثبت من جهة الإسناد أو اعتقاد نسخه أو لعدم اتضاح دلالاته على المسألة أو لوجود معارض أقوى أو لغير ذلك من الأسباب المذكورة في كتب الخلاف .

ولما كان الحنفية اشتهر عنهم التوسع في الأخذ بالرأي حتى سمو بأهل الرأي في مقابل أهل الحديث ظن كثير من الناس أن المذهب الحنفي لا يعمل بالنص، ولا يعظمه بل ويقدم الرأي عليه بل وتناول البعض بالطعن في المذهب واتهامه، فكان هذا البحث هدفه إزالة اللبس ورفع الإشكال الواقع بسبب الجهل بالمذهب تارة وبسبب سوء الفهم تارة وبسبب التقليد تارة، وقد جعلت عنوانه :

(معالم التمسك بالنص عند الحنفية)

أهمية الموضوع :

تظهر أهمية الموضوع في النقاط التالية :

١ - إزالة التهمة والفكرة الخاطئة عن المذهب الحنفي بأنه لا يعتمد النص في استدلالاته

- الأصولية والفقهية، وأنهم أهل رأي فحسب .
- ٢ - إظهار دور المذهب الحنفي في خدمة النص في مجالات متعددة .
- ٣ - الوقوف على بعض المسائل الأصولية للمذهب الحنفي، والتي تدل على تمسك المذهب بالنص وتعظيمه له .

الدراسات السابقة :

لم يزل الحنفية يذوبون عن المذهب وعن فرية تهوينهم لقدر النص وكلامهم مبثوث في كتبهم الأصولية والفقهية والحديثية، كما أنهم أفردوا مصنفات في التراجم لأئمة المذهب تتضمن الدفاع عنهم ورد الشبه الموجهة إليهم من جهة ضعفهم في علم الحديث، ومصنفات في الرد على من انتقد المذهب إجمالاً أو تفصيلاً بجمع مسائل متقدمة على المذهب الحنفي^(١).

وهناك دراسات خاصة حول منزلة النص وقواعد المذهب فيه ومنهجه في التعامل مع النص ومن ذلك :

- ١ - منهج الأصوليين الحنفية في الاستدلال بالسنة النبوية للدكتور صهيب عباس عودة الكبيسي، وهو رسالة دكتوراه، والكتاب من مطبوعات مكتبة الرشد .
- ٢ - منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق للدكتور كيلافي محمد خليفة، وهو رسالة دكتوراه، والكتاب من مطبوعات دار السلام .
- ٣ - الموازنة بين منهج الحنفية ومنهج المحدثين في قبول الأحاديث وردها للباحث عدنان الخضر، وهو رسالة ماجستير، والكتاب من مطبوعات دار النوادر .

(١) من المؤلفات في ذلك : الانتقاء لابن عبد البر، ومناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه للذهبي، وتنوير الصحيفة بمناقب الإمام أبي حنيفة ليوسف بن عبد الهادي، وتبييض الصحيفة في مناقب الإمام أبي حنيفة للسيوطي، وعقود الجمال في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان للصلحي، والخيرات الحسان في مناقب الإمام أبي حنيفة النعمان لابن حجر الهيتمي، ومناقب أبي حنيفة للكردي، ومناقب أبي حنيفة للموفق المكي، وأخبار أبي حنيفة وأصحابه للصيمري، ومكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث لمحمد عبد الرشيد النعماني، ومكانة أبي حنيفة بين المحدثين لمحمد قاسم الحارثي، وكتب كثيرة من مصنفات محمد زاهد الكوثري سيرد ذكر بعضها في ثنايا البحث، وهذه المؤلفات لم تقتصر على الترجمة بل تضمنت ردوداً ومناقشات وقضايا أصولية وحديثية وفقهية .

- ٤ - دراسات في أصول الحديث على منهج الحنفية عبد المجيد التركماني، وهو رسالة ماجستير والكتاب مطبوع من منشورات مدرسة النعمان .
- ٥ - خبر الأحاد عند الحنفية وبعض التطبيقات الفقهية في العبادات والمعاملات . بحث محكم من إعداد : سلمان عبود يحيى وأحمد عبود علوان، وهو منشور في مجلة العلوم الإسلامية في جامعة الموصل بالعراق العدد الثالث عشر (١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م) .
- ٦ - السنة المشهورة عند الحنفية وتطبيقاتها في كتبهم للدكتور صلاح محمد أبو الحاج، بحث منشور في مجلة المدونة الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي في الهند العدد الثالث (٢٠١٤ م) .

منهج البحث :

سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي، فالاستقراء لجمع ما يتعلق بأهمية النص عند الحنفية من خلال نصوص ومؤلفات وتراجم ومسائل أصولية وفقهية في المذهب الحنفي .

والوصف للمنهج التاريخي للمذهب تجاه النص ومدى حضوره في المذهب كما وكيفاً .

والتحليل لدراسة علاقة القواعد والمسائل الأصولية والفقهية في المذهب الحنفي بالنصوص الشرعية .

إجراءات البحث :

اتبعت الإجراءات التالية :

- ١ - قمت بالتعريف بالمصطلحات المستعملة في البحث .
- ٢ - قمت بتوثيق القواعد والمسائل الأصولية والفقهية في البحث .
- ٣ - قمت بتوثيق الأقوال والنصوص لأصحابها .
- ٤ - قمت بتحرير الآراء الأصولية والفقهية في المذهب الحنفي والمتعلقة بموضوع البحث .
- ٥ - قمت بعزو الآيات القرآنية لمواضعها في القرآن الكريم .
- ٦ - قمت بتخريج الأحاديث النبوية فإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت

بذلك وإلا ذكرت حكمه من حيث الصحة والضعف عند أئمة الحديث .

خطة البحث :

انتظم البحث في مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، وهي كما يلي :
المقدمة وتضمنت : الاستفتاح والإفصاح عن عنوان البحث وبيان أهميته والدراسات السابقة فيه ومنهج البحث وإجراءاته وخطته .

التمهيد وقد جعلته في التعريف بالحنفية وأصل تسميتهم بأهل الرأي .

المبحث الأول : نصوص الأئمة في تعظيم الحنفية للنص وتمسكهم به .

المبحث الثاني : جهود الحنفية في خدمة النص، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : جهود الحنفية في خدمة النص تعلمياً وتعليمياً .

المطلب الثاني : جهود الحنفية في خدمة النص بالتأليف .

المبحث الثالث : معالم التمسك بالنص عند الحنفية في التقعيد الأصولي والفقهّي، وفيه

مطلبان :

المطلب الأول : معالم التمسك بالنص عند الحنفية في التقعيد الأصولي .

المطلب الثاني : معالم التمسك بالنص عند الحنفية في التقعيد الفقهّي .

المبحث الرابع : معالم التمسك بالنص عند الحنفية في الاختيارات الأصولية والفقهية،

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : معالم التمسك بالنص عند الحنفية في الاختيارات الأصولية .

المطلب الثاني : معالم التمسك بالنص عند الحنفية في الاختيارات الفقهية .

الخاتمة وفيها أهم النتائج .

التمهيد

يعتبر المذهب الحنفي أحد المذاهب الفقهية الأربعة المشهورة، وهو أقدمها زمنًا، والحنفية هم أتباع الإمام أبي حنيفة النعمان بن ثابت بن النعمان بن زوطى التيمي الكوفي، وقد تتلمذ أبو حنيفة على حماد بن أبي سليمان الذي تلقى العلم عن إبراهيم النخعي وتلقاه إبراهيم عن علقمة بن قيس النخعي وتلقاه علقمة عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وقد انتهت رئاسة مدرسة الكوفة لأبي حنيفة والتي عرفت بمدرسة أهل الرأي، ومن تلاميذ الإمام أبي حنيفة: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري ومحمد بن الحسن الشيباني وزفر بن الهذيل العنبري والحسن بن زياد اللؤلؤي وغيرهم .

والمذهب الحنفي يقصد به (آراء الإمام أبي حنيفة وأصحابه المجتهدين في المسائل الاجتهادية الفرعية، وتخريجات كبار العلماء من أتباعهم بناء على قواعدهم وأصولهم، أو قياسًا على مسائلهم وفروعهم)^(١)

وقد اشتهرت تسمية مذهب أبي حنيفة بمذهب « أهل الرأي » أو « أصحاب الرأي »، وذلك لتوسعهم في العمل بالرأي لأسباب متعددة : منها قلة رواية الحديث في العراق وتشدد أهل الرأي في شروط قبول الحديث نظرًا لشيوع وضع الحديث في العراق بسبب ظهور البدع والفتن، ومنها كثرة المسائل التي يحتاج لمعرفة أحكامها وذلك أن العراق تأثر ببلاد الفرس فكثرت المسائل الحادثة التي تستدعي النظر والاجتهاد، ومنها تأثرهم بمدرسة ابن مسعود ثم علقمة والنخعي وحماد بن أبي سليمان في اعتمادهم الرأي والاجتهاد .

يقول ابن خلدون : (وكان الحديث قليلًا في أهل العراق كما قدمناه، فاستكثروا من القياس ومهروا فيه، فلذلك قيل : أهل الرأي)^(٢)، وليس معنى أهل الرأي أنهم يقتصرون على الرأي فقط ويعرضون عن النصوص، ولا أن غيرهم لا يعمل بالرأي ؛ إذ المذاهب كلها تعمل بالرأي .

قال نجم الدين الطوفي : (واعلم أن أصحاب الرأي بحسب الإضافة هم كل من تصرف

(١) المذهب الحنفي (مراحل وطبقاته، ضوابطه ومصطلحاته، خصائصه ومؤلفاته) لأحمد النقيب (١ / ٣٩) .

(٢) مقدمة ابن خلدون (٢ / ١٨٥ - ١٨٦) .

في الأحكام بالرأي، فيتناول جميع علماء الإسلام؛ لأن كل واحد من المجتهدين لا يستغني في اجتهاده عن نظر ورأي، ولو بتحقيق المناط وتنقيحه الذي لا نزاع في صحته، وأما بحسب العَلَمِيَّة فهو في عرف السلف عَلَمٌ على أهل العراق، وهم أهل الكوفة، أبو حنيفة ومن تابعه منهم^(١)

وقال ابن حجر المكي: (اعلم أنه يتعين عليك أن لا تفهم من أقوال العلماء - أي المتأخرين من أهل مذهبه - عن أبي حنيفة وأصحابه: أنهم أصحاب الرأي، أن مرادهم بذلك تقيصهم، ولا نسبتهم إلى أنهم يقدمون رأيهم على سنة رسول الله ﷺ، ولا على قول أصحابه؛ لأنهم برآء من ذلك)^(٢) ثم نقل عن الإمام أبي حنيفة وكثير من العلماء منهج الإمام أبي حنيفة في الاجتهاد والرأي وعمله بالنص مما سيأتي ذكره، وقد بوب ابن قتيبة في كتابه المعارف بـ (أصحاب الرأي) وعدَّ منهم: الثوري والأوزاعي ومالك بن أنس^(٣).

ومن تدبر أصول الأئمة عرف أن الرأي معمول به عند الأئمة جميعهم، فالإمام مالك يعمل بالقياس والمصلحة المرسلة وسد الذرائع والاستحسان والعرف ومراعاة الخلاف، والإمام الشافعي يعمل بالقياس والعرف، والإمام أحمد يعمل بالقياس والمصلحة المرسلة والاستحسان والعرف وسد الذرائع، كما أن الجميع يستند إلى مقاصد الشريعة، ويلتفت إليها فضلاً عن الاجتهاد في تحقيق المناط وتنقيحه، وعليه فإن لكل إمام من الأئمة حظه من الرأي مع اختلاف بينهم في المقدار والمعيار والاصطلاح.

(١) شرح مختصر الروضة (٣ / ٢٨٩).

(٢) الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان (ص ٣٠)

(٣) المعارف (ص ٤٩٤)

المبحث الأول

نصوص الأئمة في تعظيم الحنفية للنص وتمسكهم به

تواتر النقل عن أئمة المذهب الحنفي وغيرهم في تقرير هذا الأصل عند الحنفية، وهو تعظيم النص والتمسك به، وسأكتفي بذكر أهم النقول وأشهرها نظراً لكثرتها، فمن ذلك : قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله : (أخذ بكتاب الله ، فمالم أجد فبسنة رسول الله ﷺ ، فما لم أجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه أخذ بقول من شئت منهم ، وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم)^(١) ، وقال أيضاً : (إذا لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله نظرت في أقاويل أصحابه ولا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم ، فإذا انتهى الأمر أو جاء الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن جبير - وعدد رجالاً - فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا)^(٢) ، وقال : (ليس لأحد أن يقول برأيه مع كتاب الله تعالى ، ولا مع سنة رسول الله ﷺ ، ولا مع ما أجمع عليه الصحابة)^(٣) ، وقال : (كذب والله وافترى علينا من يقول : إننا نقدم القياس على النص ، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس !؟)^(٤) ، وقال : (ما جاءنا عن رسول الله ﷺ قبلناه على الرأس والعينين ، وما جاءنا عن أصحابه رحمهم الله اخترنا منه ، ولم نخرج عن قولهم ، وما جاءنا عن التابعين فهم رجال ونحن رجال ، وأما غير ذلك فلا تسمع التشنيع)^(٥) . وقال : (لعن الله من يخالف رسول الله ﷺ ، به أكرمنا الله ، وبه استنقذنا)^(٦) وقال : (إذا قلت قولا يخالف كتاب الله وخبر الرسول ﷺ فأتروا قولني)^(٧) وقال : (إذا جاء الحديث الصحيح الإسناد عن النبي ﷺ أخذنا به ، ولم نرده ، وإذا جاء عن الصحابة تخيرنا ، وإن جاء عن التابعين زاحمناهم ، ولم نخرج عن أقوالهم)^(٨) ونقل عنه

(١) الانتقاء في فضائل الأئمة الفقهاء لابن عبد البر (ص ١٤٢) .

(٢) الانتقاء (ص ١٤٣)

(٣) عقود الجمان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان للصالحى (ص ١٧٥) .

(٤) الميزان للشعراني (١ / ٢٢٤) .

(٥) الانتقاء (ص ١٤٤) .

(٦) الانتقاء (ص ١٤١) .

(٧) إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار للفلاحي (ص ٦٢) .

(٨) الانتقاء (ص ١٤٤) .

أنه قال : (إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي)^(١).

وقال سفيان الثوري : (كان أبو حنيفة شديد الأخذ للعلم ذاباً عن حرم الله أن تستحل ، يأخذ بما صح عنده من الأحاديث التي كان يحملها الثقات ، وبالأخر من فعل رسول الله ﷺ ، وبما أدرك عليه علماء الكوفة ، ثم شنع عليه قوم يغفر الله لنا ولهم)^(٢) ، وقال الحسن بن صالح : (كان أبو حنيفة شديد الفحص عن الناسخ من الحديث والمنسوخ ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبي ﷺ)^(٣) ، وقال زفر بن الهذيل : (لا تلتفتوا إلى كلام المخالفين ؛ فإن أبا حنيفة وأصحابنا لم يقولوا بمسألة إلا من كتاب الله والسنة والأقاويل الصحيحة ، ثم قاسوا بعد عليها)^(٤).

وقال المزني : (أبو يوسف أتبع القوم للحديث)^(٥) وقال ابن معين : (أبو يوسف صاحب حديث وسنة)^(٦) ، وقال الإمام أحمد : (كان أبو يوسف منصفاً في الحديث)^(٧).
وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : (من ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم ، وتكلم إما بظن وإما بهوى ، فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضي بالنبيذ فيسفر مخالفة للقياس ، وبحديث القهقهة في الصلاة مع مخالفته للقياس ؛ لاعتقاده صحتهما ، وإن كان أئمة الحديث لم يصححوهما)^(٨).

وقال ابن القيم : (وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجتمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي وعلى ذلك بنى مذهبه)^(٩) ثم ذكر أمثلة لذلك .
وقال ابن أبي العز الحنفي : (الواجب أن يقال لمن قال : إن أبا حنيفة خالف سيد المرسلين : هذا القول كذب وبهتان ، وسبُّ لهذا الإمام الجليل يستحق قائله الردع والزجر عن هذه المقالة الباطلة ، إن أراد أنه خالفه عن قصد ، وإن أراد به أنه خالف عن تأويل أو ذم

(١) ينظر : حاشية ابن عابدين (١ / ١٦٧) إيقاظ الهمم (ص ٦٢) .

(٢) الانتقاء (ص ١٤٢) .

(٣) أخبار أبي حنيفة وأصحابه للصبيري (ص ٢٥) .

(٤) مناقب أبي حنيفة للمكي (ص ٧٥) .

(٥) طبقات الحفاظ للسيوطي (١ / ١٢٨) .

(٦) المصدر السابق .

(٧) المصدر السابق .

(٨) مجموع الفتاوى (٢٠ / ٣٠٤ - ٣٠٥) .

(٩) إعلام الموقعين (١ / ٧٧) .

القول، ولم يذكر قائله، فهو هين كما يوجد في كلام المختلفين في مسائل الاجتهاد... فمخالفة النص إذا كانت عن قصد فهي كفر، وإن كانت عن اجتهاد فهي من الخطأ المغفور؛ فلا يجوز أن يقال عن أبي حنيفة ولا عمن دونه من أهل العلم فيما يوجد من أقواله مخالفا للنص أنه خالف الرسول ﷺ قصدا بل إما أن يقال: النص لم يبلغه، أو لم يظهر له على ذلك الحكم، أو عارضه عنده دليل آخر أو غير ذلك من الأعذار^(١).

وقال ابن خلدون: (والإمام أبو حنيفة إنما قلت روايته لما شددت في شروط الرواية والتحمل، وضعف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي. وقلت من أجلها روايته فقل حديثه، لا أنه ترك رواية الحديث متعمدا، فحاشاه من ذلك، ويدل على أنه من كبار المجتهدين في علم الحديث اعتماد مذهبه بينهم، والتعويل عليه واعتباره رداً وقبولاً)^(٢).

وقال المحلث عبد الرحمن المعلمي اليميني: (لزم أبو حنيفة حماد بن أبي سليمان يأخذ عنه مدة، وكان حماد كثير الحديث، ثم أخذ عن عدد كثير غيره كما تراه في مناقبه، وقلة الأحاديث المروية عنه لا تدل على قلة ما عنده، ذلك أنه لم يتصد للرواية، وقد قدمنا أن العالم لا يكلف جمع السنة كلها، بل إذا كان عارفاً بالقرآن وعنده طائفة صالحة من السنة بحيث يغلب على اجتهاده الصواب كان له أن يفتي، وإذا عرضت قضية لم يجدها في الكتاب والسنة سأل من عنده علم بالسنة، فإن لم يجد اجتهاد رأيه. وكذلك كان أبو حنيفة يفعل، وكان عنده في حلقة جماعة من المكثرين في الحديث كمسعر وحبان ومندل، والأحاديث التي ذكروا أنه خالفها قليلة بالنسبة إلى ما وافقه، وما من حديث خالفه إلا وله عذر لا يخرج - إن شاء الله - عن أعذار العلماء، ولم يدع هو العصمة لنفسه ولا ادعاها له أحد، وقد خالفه كبار أصحابه في كثير من أقواله، وكان جماعة من علماء عصره ومن قرب منه ينفرون عنه وعن بعض أقواله، فإن فرض أنه خالف أحاديث صحيحة بغير حجة بينة فليس معنى ذلك أنه زعم أن العمل بالأحاديث الصحيحة غير لازم، بل المتواتر عنه ما عليه غيره من أهل العلم أنها حجة)^(٣).

(١) الاتباع (ص ٢٨ - ٣٠).

(٢) مقدمة ابن خلدون (٢ / ١٨٣).

(٣) الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة (ص ٥١).

المبحث الثاني

جهود الحنفية في خدمة النص

من معالم تعظيم النص عند الحنفية عنايتهم بخدمة النصوص القرآنية والحديثية، وهذا باب واسع يعسر حصره لكن نذكر بعض المجالات في هذا الباب في مطلبين :

المطلب الأول : جهود الحنفية في خدمة النص تعلماً وتعليماً :

من مظاهر العناية بالنصوص عند الحنفية العناية بتعلم القرآن والسنة وتعليمهما حتى اشتهر كثير من أئمتهم بعلم التفسير والحديثويان ذلك بالآتي :

أ - المفسرون في المذهب الحنفي^(١): علماء الحنفية الذين عنوا بالتفسير وعلوم القرآن كثر، وقد سرد أصحاب التراجم والمؤلفون في طبقات المفسرين كالأذنوي والسيوطي عدداً كبيراً منهم مع الإشارة إلى مؤلفاتهم وجهودهم في هذا الباب، ولعل من أشهر علماء الحنفية في التفسير: الإمام أبو جعفر الطحاوي، والإمام أبو بكر الرازي الجصاص، والإمام أبو الليث السمرقندي، وجار الله أبو القاسم الزمخشري المعتزلي، وأبو البركات النسفي وأبو السعود، وأحمد بن محمد بن داود القحطاني، وأبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي المعروف بالكعبي المعتزلي صنف التفسير في اثني عشر سفرًا، ومحمد بن محمد الماتريدي له تأويلات القرآن، وعبد الكريم بن محمود الموصلي، ومحمد بن عبد الله بن جعفر المعروف بابن صبر له كتاب في التفسير ولم يتمه، والشيخ عبد العزيز بن أحمد الديبيري له تفسير باسمه، وجمال الدين ابن النقيب، وظهير الدين أبو جعفر محمد بن محمود النيسابوري له تفسير، والشيخ ناصر الدين بن مصطفى المنصوري له تفسير باسمه، والشيخ هبة الله القفطي له تفسير كبير باسمه .

ب - المحدثون في المذهب الحنفي: أفرد الشيخ المحدث ظفر أحمد العثماني التهانوي في صدر كتابه إعلام السنن مقدمة مطولة بعنوان (أبو حنيفة وأصحابه المحدثون) وهي تقع في (٢٢٨) مائتين وثمان وعشرين صفحة أطل فيها النفس في بيان علماء الحديث في المذهب الحنفي بدأها بالإمام أبي حنيفة ثم سرد أصحابه المعتنين بعلم الحديث ثم سرد بقية

(١) قد أفردت رسائل علمية وبحوث حول جهود بعض الحنفية في التفسير وعلوم القرآن.

أتباع المذهب ورتبهم حسب حروف المعجم^(١)، وللمحدث الحنفي محمد زاهد الكوثري رسالة في المحدثين في المذهب الحنفي موجودة في مقدمة تحقيق نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية للزيلعي، وللمحدث حبيب الرحمن الأعظمي رسالة بعنوان (الاتحافات السنينة بذكر محدثي الحنفية) لكنها لم تطبع .

وسوف نشير هنا لأهم الشخصيات من المحدثين في المذهب الحنفي :

١ - الإمام أبو حنيفة^(٢): كان الإمام أبو حنيفة إماماً في الفقه والاجتهاد بشهادة كبار الأئمة في عصره كابن المبارك والثوري والشافعي وأبي داود، ولا يخفى على من عنده علم بالأصول أن درجة الاجتهاد والفقه لا يمكن أن تحصل دون حفظ الأحاديث والآثار، ومعرفة أحوالها من حيث النسخ والتخصيص والتقييد، فكيف إذا علمنا أن الإمام أبا حنيفة كان إمام زمانه وشيخ عصره وأخذ برأيه واجتهاده كبار الأئمة .

وقد سبق كلام ابن خلدون والمعلمي عن علم الإمام أبي حنيفة في الحديث .

وقد ذكر الإمام الذهبي في كتابه تذكرة الحفاظ الإمام أبا حنيفة ضمن المحدثين الحفاظ ووصفه بالإمام الأعظم^(٣) وقد قال في مقدمة كتابه : (هذه تذكرة بأسماء معدلي حملة العلم النبوي، ومن يرجع إلى اجتهادهم في التوثيق والتضعيف، والتصحيح والتزييف)^(٤)، وكذا عدّه الحاكم ضمن الأئمة الثقات المشهورين الذين يجمع حديثهم للحفظ والمذاكرة^(٥). وقال الذهبي في ترجمته في السير : (وعُني بطلب الآثار وارتحل في ذلك)^(٦) وقال أيضاً

(١) مما ذكره المؤلف من المحدثين الكبار الذين أدرجهم ضمن الحنفية : عبد الله بن المبارك، ووكيع بن الجراح، وسفيان الثوري، ويحيى القطان، والليث بن سعد، والفضيل بن عياض، وعبد الرزاق بن همام الصنعاني وغيرهم .

(٢) ينظر : مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين للدكتور محمد قاسم الحارثي وهو رسالته دكتوراه، ومكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث للشيخ محمد عبد الرشيد النعماني، وأبو حنيفة وأصحابه المحدثون للتهانوي (ص ١٣ - ٢٤) .

(٣) تذكرة الحفاظ (١ / ١٦٨) .

(٤) تذكرة الحفاظ (١ / ١) .

(٥) معرفة علوم الحديث (ص ٢٤٠ - ٢٤٩) .

(٦) سير أعلام النبلاء (٦ / ٣٩٢) .

: (طَلَبَ الحديث وأكثر منه سنة مائة وبعدها)^(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (أئمة أهل الحديث والتفسير والتصوف والفقهاء مثل الأئمة الأربعة وأتباعهم)^(٢)، وعده ابن القيم من أئمة الحديث^(٣).

ونقل الذهبي عن مسعر بن كدام - وهو من المحدثين - أنه قال: (طلبت مع أبي حنيفة الحديث فغلبنا، وأخذنا في الزهد فبرع علينا، وطلبنا الفقه فجاء منه ما ترون)^(٤)

وقال ابن عبد البر: (وذكر محمد بن الحسين الأزدي الحافظ الموصلي في الأخبار التي في آخر كتابه في الضعفاء: قال يحيى بن معين: ما رأيت أحدا أقدمه على وكيع، وكان يفتي برأي أبي حنيفة، وكان يحفظ حديثه كله، وكان قد سمع من أبي حنيفة حديثاً كثيراً)^(٥).

وقال الصالحي: (وكان أبو حنيفة من كبار حفاظ الحديث وأعيانهم ولولا كثرة اعتناؤه بالحديث ما تهيأ له استنباط مسائل) ثم قال: (وإنما قلت الرواية عنه - وإن كان متسع الحفظ - لاشتغاله بالاستنباط، وكذلك لم يرو عن مالك والشافعي إلا القليل بالنسبة إلى ما سمعاه للسبب نفسه)^(٦)

ومن مؤلفات الإمام أبي حنيفة في الحديث المسانيد، وعددها خمسة عشر مسنداً، وقد جمعها أبو المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي ورتبها حسب أبواب الفقه ثم اعتنى بها الحنفية شرحاً وتعليقاً وتخريجاً واختصاراً.

٢ - القاضي أبو يوسف^(٧): نقل ابن عبد البر عن محمد بن جرير الطبري أنه قال: (كان أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم القاضي فقيهاً عالمًا حافظًا، ذكر أنه كان يعرف بحفظ

(١) سير أعلام النبلاء (٦ / ٣٩٦).

(٢) منهاج السنة النبوية (١ / ١٧٢ - ١٧٣).

(٣) إعلام الموقعين (٢ / ٢٩٤).

(٤) مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه للذهبي (ص ٤٣).

(٥) جامع بيان العلم وفضله (٢ / ٢٩١ - ٢٩٢).

(٦) عقود الجمان في مناقب أبي حنيفة النعمان للصالحي (ص ١٩٢).

(٧) ترجم له الإمام الذهبي ترجمة مفردة في رسالته، وهي مطبوعة ضمن (مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه)، وللكوثري رسالة مطبوعة بعنوان (حسن التقاضي في سيرة أبي يوسف القاضي) وينظر: أبو حنيفة وأصحابه المحدثون للتهانوي (ص ٨٢ - ٨٧).

الحديث، وأنه كان يحضر المحدث فيحفظ خمسين وستين حديثاً ثم يقوم فيمليها على الناس، وكان كثير الحديث (١)

قال ابن معين: (أبو يوسف صاحب حديث وصاحب سنة) (٢) وقال: (ليس في أصحاب الرأي أكثر حديثاً ولا أثبت من أبي يوسف) (٣) وقال: (كان أبو يوسف يحب أصحاب الحديث ويميل إليهم) (٤)، وقال ابن عدي: (وليس من أصحاب الرأي أكثر حديثاً منه... وهو كثيراً ما يخالف أصحابه ويتبع أهل الأثر إذا وجد فيه خبراً مسنداً) (٥)، وقال الإمام أحمد: (أول ما طلبت الحديث ذهبت لأبي يوسف القاضي ثم طلبنا بعد، فكتبنا عن الناس) (٦)، وقال ابن المديني: (كنا نأتي أبا يوسف لما قدم البصرة فكان يحدث بعشرة أحاديث وعشرة رأي). (٧)
قال الذهبي في ترجمته: (القاضي أبو يوسف هو الإمام المجتهد، العلامة المحدث..).
(٨) وعده ضمن الحفاظ في كتابه التذكرة (٩)، ولأبي يوسف من المصنفات الحديثية: كتاب الآثار، والرد على سير الأوزاعي، والخراج وغيرها.

٣ - محمد بن الحسن الشيباني (١٠): كتب الدكتور عز الدين حسين الشيخ مؤلفاً بعنوان (الإمام محمد بن الحسن الشيباني محدثاً وفقهياً) وأفرد الباب الأول منه في منزلة الإمام محمد بن الحسن في الحديث ومؤلفاته فيه وأشهر رواياته، وقد تتلمذ الإمام محمد بن الحسن على الإمام مالك في الحديث، وسمع منه الموطأ، وله رواية مشهورة للموطأ.

(١) الانتقاء (ص ١٧٢).

(٢) تذكرة الحفاظ (١ / ٢٩٣).

(٣) المصدر السابق.

(٤) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (١٤ / ٢٥٥).

(٥) الكامل في ضعفاء الرجال (٧ / ١٤٥).

(٦) تاريخ بغداد (١٤ / ٢٥٥) وينظر: سير أعلام النبلاء (٨ / ٤٧١).

(٧) مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبه للذهبي (ص ٦٥).

(٨) سير أعلام النبلاء (٨ / ٥٣٥).

(٩) تذكرة الحفاظ (١ / ٢٩٢).

(١٠) للإمام الذهبي رسالة مفردة في ترجمة الإمام محمد بن الحسن، وهي مطبوعة ضمن (مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبه)، وللكوثري رسالة مطبوعة بعنوان (بلوغ الأمان في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني) وينظر: أبو حنيفة وأصحابه المحدثون للتهانوي (ص ٨٨ - ٩٤).

قال الإمام الشافعي: (قال لي محمد بن الحسن : أقمت على باب مالك ثلاث سنين وسمعت من لفظه سبعمائة حديث)^(١)، وكذا أخذ الحديث عن أبي حنيفة وأبي يوسف والثوري وابن عيينة والأوزاعي وغيرهما، ومن كتبه الحديثية : الموطأ عن مالك، والآثار، والحجة أو الاحتجاج على أهل المدينة .

٤ - زفر بن الهذيل العنبري^(٢): قال أبو إسحاق الشيرازي في ترجمة زفر : (كان قد جمع بين العلم والعبادة، وكان من أصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي، وهو قياس أصحاب أبي حنيفة)^(٣)، وقال ابن حبان : (كان زفر متقناً حافظاً قليل الخطأ)^(٤)، وقال الذهبي : (نفقه بأبي حنيفة، وهو أكبر تلامذته، وكان ممن جمع بين العلم والعمل، وكان يدري الحديث ويتقنه)^(٥)، وقال أيضاً : (قال أبو نعيم: كنت أعرض الأحاديث على زفر، فيقول: هذا ناسخ، هذا منسوخ، هذا يؤخذ به، هذا يرفض)^(٦).

وقال محمد بن وهب : (كان سبب انتقال زفر إلى أبي حنيفة أنه كان من أصحاب الحديث فنزلت به وبأصحابه مسألة فأعيتهم، فأتى أبا حنيفة فسأله عنها فأجابته في ذلك فقال له : من أين قلت هذا؟! قال : لحديث كذا وللقياس من جهة كذا...)^(٧).

وبعد: فإن علماء الحديث في المذهب الحنفي بعد هؤلاء الأئمة كثر يعسر حصرهم، ومنهم : أبو يعلى الموصلي صاحب المسند، والحافظ أبو جعفر الطحاوي، وأبو بكر الرازي الجصاص، وعلاء الدين المارديني المشهور بابن التركماني صاحب الجوهر النقي على سنن البيهقي، وجمال الدين الزيلعي صاحب نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، والحافظ

(١) مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبه (ص ٨٤ - ٨٥) وينظر: تاريخ بغداد للخطيب (٢ / ١٧٣) .

(٢) أفراد محمد زاهد الكوثري رسالة في سيرة الإمام زفر وهي بعنوان (لمحات النظر في سيرة الإمام زفر رضي الله عنه) وهي مطبوعة، وينظر: أبو حنيفة وأصحابه المحدثون للتهانوي (ص ٩٤ - ٩٧) وأخبار الإمام أبي حنيفة وأصحابه للصيمري (ص ١٠٩ - ١١٣) .

(٣) طبقات الفقهاء (ص ١٣٥) .

(٤) الثقات (٦ / ٣٣٩) .

(٥) سير أعلام النبلاء (٨ / ٣٩) .

(٦) سير أعلام النبلاء (٨ / ٤٠) .

(٧) أخبار أبي حنيفة وأصحابه للصيمري (ص ١١٢ - ١١٣) .

بدر الدين العيني صاحب عمدة القاري شرح صحيح البخاري، وكمال الدين ابن الهمام، والحافظ قاسم بن قطلوبغا صاحب تخريج أحاديث أصول البزدوي، والمحدث علي بن سلطان القاري الهروي، والمحدث محمد عبد الحي اللكنوي وكثير من المشايخ المتأخرين من علماء الحديث لا سيما في بلاد الهند ممن يصعب حصرهم^(١).

المطلب الثاني : جهود الحنفية في خدمة النصب بالتأليف :

من مظاهر جهود الحنفية في خدمة النصوص العناية بالتأليف فيها ضمن علوم متعددة تندرج تحت القرآن وعلومه السنة وعلومها، وتفصيل ذلك في الآتي :

أولاً : عنايتهم بالقرآن الكريم وعلومه : ألفت الحنفية الكثير من المؤلفات في التفسير ويمكن جعل ذلك في ثلاثة أقسام :

أ - القسم الأول : المؤلفات في التفسير عموماً : اعتنى الحنفية بتفسير القرآن عموماً فألفوا فيه عدة مؤلفات من أشهرها^(٢) : تفسير أبي الليث السمرقندي وهو المعروف بـ (بحر العلوم) ، والكشاف عن حقائق التنزيل وعلومها ، وإرشاد العقل السليم إلى مزايا ومدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات النسفي ، وإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود العمادي ، وعناية القاضي وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي لشهاب الدين أحمد بن محمد الخفاجي ، وحاشية شيخ زاده على تفسير البيضاوي لمحي الدين مصطفى القوجوي .

ب - القسم الثاني : المؤلفات في تفسير آيات الأحكام : اعتنى الحنفية بآيات الأحكام خاصة فألفوا فيها عدة مؤلفات من أشهرها^(٣) : أحكام القرآن لأبي الحسن علي بن موسى بن زياد القمي الحنفي ، وأحكام القرآن لأبي جعفر الطحاوي ، وأحكام القرآن لأبي بكر

(١) ينظر : أبو حنيفة وأصحابه المحدثون للتهانوي ، والمحدثون في المذهب الحنفي لمحمد زاهد الكوثري في مقدمة تحقيق كتاب نصب الراية للزليعي .

(٢) ينظر : المذهب الحنفي (مراحل وطبقاته ، ضوابطه ومصطلحاته ، خصائصه ومؤلفاته) لأحمد بن محمد نصير الدين النقيب (٢ / ٧٧٣ - ٧٨٠) .

(٣) ينظر : المذهب الحنفي للنقيب (٢ / ٧٨٣ - ٧٨٨) مقدمة تحقيق أحكام القرآن للطحاوي تحقيق الدكتور سعد الدين أونال (١ / ٥ - ٧) تفاسير آيات الأحكام ومناهجها للدكتور علي بن سليمان العبيد .

الرازي (الجصاص)، وتلخيص أحكام القرآن للجمال بن السراج محمود بن أحمد القونوي، وشافي العليل شرح الخمسمائة آية من التنزيل للإمام عبد الله بن محمد النجري، والتفسيرات الأحمدية في بيان الآيات الشرعية للشيخ ملاجيون الصديقي، ومنتهى الكلام في آيات الأحكام للشيخ محمد مصطفى الرومي الحفيد، وأحكام القرآن لجماعة من العلماء وهم: الشيخ ظفر أحمد العثماني، والمفتي جميل أحمد التهانوي، والمفتي محمد شفيق الديوبندي، والشيخ محمد إدريس الكاندهلوي، وكان تأليفه تحت إشراف وعناية الشيخ أشرف علي التهانوي المعروف بحكيم الأمة، والكتاب مطبوع .

ج - القسم الثالث: المؤلفات في علوم القرآن: ألف الحنفية في علوم القرآن عدة مؤلفات منها: أنموذج جليل في أسئلة وأجوبتها عن غرائب آي التنزيل لزين الدين محمد بن أبي بكر الرازي، والفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان لجمال الدين أبي عبد الله محمد بن سليمان البلخي المشهور بابن النقيب، وبهجة الأريب مما في كتاب الله العزيز من الغريب لعلاء الدين المارديني المشهور بابن التركماني، والزيادة والإحسان في علوم القرآن لجمال الدين محمد بن أحمد بن سعيد المشهور بابن بعقيلة المكي، وهو من أوسع كتب علوم القرآن، مشكلات القرآن لمحمد أنور شاه الكشميري.

ثانياً: عنايتهم بالسنة النبوية: اعتنى الحنفية بالسنة روايةً ودرايةً ويمكن تقسيم المؤلفات في ذلك عدة أقسام^(١):

أ - القسم الأول: المؤلفات في الأحاديث الأصول المسندة ومنها: المسانيد للإمام أبي حنيفة، وهي خمسة عشر مسنداً، وقد جمعها الخوارزمي في جامع المسانيد، الآثار والرد على الأوزاعي والخراج ثلاثتها لأبي يوسف، والموطأ والحجة على أهل المدينة والآثار ثلاثتها لمحمد بن الحسن، وشرح مشكل الآثار وشرح معاني الآثار كلاهما للطحاوي .

ب - القسم الثاني: المؤلفات في أحاديث الأحكام من أشهرها: آثار السنن لمحمد ظهير حسن النيموي، وهو مطبوع وعليه تعليقان: أحدهما التعليق الحسن لمحمد النيموي نفسه،

(١) ينظر للفائدة: المذهب الحنفي لأحمد النقيب (٢ / ٧٩٣ - ٨٢٧).

والآخر أبقار المنن في تنقيد آثار السنن للمبار كفوري، وإعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني التهانوي.

ج - القسم الثالث : المؤلفات في شروح الأحاديث والتعليق عليها: شرح سنن ابن ماجه لمغلطاي بن قليج، وعمدة القاري في شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني، وشرح سنن أبي داود للعيني أيضاً، والتعليق الممجد على موطأ الإمام محمد لمحمد اللكنوي، وبذل المجهود في حل سنن أبي داود للشيخ خليل السهارنفوري، وأمانى الأخبار في شرح معاني الآثار لمحمد يوسف الكاندهلوي، وفتح الملهم بشرح صحيح الإمام مسلم للشيخ شبير أحمد العثماني، وأوجز المسالك إلى موطأ مالك لمحمد زكريا الكاندهلوي، والعرف الشذي شرح سنن الترمذي لمحمد أنور شاه الكشميري، وفيض الباري شرح صحيح البخاري لمحمد أنور شاه الكشميري، والكوكب الدرّي على جامع الترمذي لمحمد بن يحيى الكاندهلوي.

د - القسم الرابع : المؤلفات في تخريج الأحاديث ومن أشهرها : تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري لجمال الدين الزيلعي، ونصب الراية في تخريج أحاديث الهداية لجمال الدين الزيلعي، التعريف والإخبار بتخريج أحاديث الاختيار لابن قطلوبغا، وتخرّيج أحاديث أصول البزدوي لابن قطلوبغا.

هـ - القسم الخامس : المؤلفات في علوم الحديث، ومن أشهرها : قفو الأثر في صفو علوم الأثر لرضي الدين محمد الحلبي الحنفي المشهور بابن الحنبلي، والمنتخب في علوم الحديث لابن التركماني، وهو اختصار لكتاب علوم الحديث المشهور بمقدمة ابن الصلاح، ومصطلحات أهل الأثر على شرح نخبة الفكر لعلي القاري، وبلغة الأريب في مصطلح آثار الحبيب لمحمد مرتضى الزبيدي، وقواعد في علوم الحديث لظفر أحمد العثماني التهانوي، ورسالة في علم أصول الحديث وهو مختصر الشريف الجرجاني، وظفر الأمانى في مختصر الجرجاني لعبد الحي اللكنوي وقد شرح فيه مختصر الجرجاني، والقول المبتكر على شرح نخبة الفكر لابن قطلوبغا، وشرح الديباج المذهب في مصطلح الحديث لشمس الدين التبريزي المعروف بملا حنفي، والأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة لعبد الحي اللكنوي.

المبحث الثالث

معالم التمسك بالنص عند الحنفية في التقعيد الأصولي والفهمي

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : معالم التمسك بالنص عند الحنفية في التقعيد الأصولي :

اشتهر أن مدرسة الحنفية الأصولية تستند في التقعيد الأصولي على فروع أئمتهم، ولذلك سميت (مدرسة الفقهاء) لكن الواقع يدل على أن الحنفية يستدلون لقواعدهم الأصولية بنصوص الكتاب والسنة سواء قلنا استدلوا بذلك ابتداءً أو استدلوا بذلك نصرةً لأصول أئمتهم المنقولة عن طريق فروعهم، ويشهد لهذا الأمر واقع كتبهم الأصولية، فالمطلع على كتب أصول الفقه الحنفية كالفصول في الأصول وأصول السرخسي وأصول البزدوي وتقويم الأدلة للدبوسي يجدها مليئة بالنصوص القرآنية والنبوية، ومروراً سريعاً على فهارس الآيات والأحاديث والآثار لكتب أصول الفقه الحنفية المحققة يؤيد ذلك^(١)، وكذلك ما ألف في تخريج بعض الكتب الأصولية كتخريج أحاديث أصول البزدوي لابن قطلوبغا، وأمثلة ذلك كثيرة تفوق الحصر، وقد ألف أ. د. عياض السلمي (استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية) وفي توثيق ذلك اعتمد كثيراً على كتب أصول الفقه الحنفية كالفصول في الأصول، وأصول السرخسي، وأصول البزدوي وشرحه كشف الأسرار، والتحرير لابن الهمام وشرحه التيسير لابن أمير بادشاه، وسنذكر بعض الأمثلة من أربعة كتب وهي: الفصول في الأصول للجصاص، وتقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع لأبي زيد الدبوسي المعروف بتقويم الأدلة، وأصول البزدوي، وأصول السرخسي .

أولاً: الفصول في الأصول للجصاص (ت ٣٧٠هـ) وفيه مسألتان :

١ - مسألة: الأمر هل يقتضي الوجوب؟ قال الجصاص: (باب القول في لفظ الأمر إذا صدر لمن تحت طاعته على الوجوب هو أم على الندب؟ اختلف أهل العلم في ذلك ... وقال آخرون: هو على الإيجاب حتى تقوم الدلالة على غيره، وهو مذهب أصحابنا

(١) ينظر مثلاً فهارس: أصول البزدوي، وجامع الأسرار للكاكي، وميزان الأصول للسمرقندي، وكشف الأسرار للبخاري، والمغني في أصول الفقه للبخاري، وتقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي.

وإليه كان مذهب شيخنا أبي الحسن .

والدليل على صحة هذا القول : قول 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 مُّبِينًا ﴾ (١) فدلّت هذه الآية على وجوب الأمر من وجهين : أحدهما : نفيه التخيير فيما أمر به وقول من يقول بالندب والإباحة يثبت معهما التخيير وذلك خلاف مقتضى الآية، والثاني : قول الله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾ فسمى تارك الأمر عاصيا واسم العصيان لا يلحق إلا بترك الواجبات، ولا لفظ للأمر في لغة العرب غير قولهم افعل فدل أنه للإيجاب حتى (تقوم الدلالة) على غيره .

ويدل عليه أيضا قوله تعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (٢) والقضاء يسمى أمرا... (٣) .
٢ - مسألة جواز نسخ السنة بالقرآن : قال الجصاص : (والدليل على جواز نسخ السنة بالقرآن قوله تعالى : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ (٤) فإذا كان النسخ بيانًا لمدة الحكم على ما بينا اقتضى عموم الكتاب جواز نسخ السنة به (٥) .

ثانياً : تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع لأبي زيد الدبوسي (ت ٤٣٠ هـ) وفيه مسألتان :

١ - حجية خبر الواحد : قال أبو زيد الدبوسي : (اختلف العلماء في خبر الواحد على أربعة أقوال : فقال جمهور العلماء إنه حجة وإن لم يكن المخبر معصوماً عن الكذب... وأما جمهور العلماء فإنهم احتجوا بقول الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ ﴾ (٦) وبقوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا

(١) سورة الأحزاب الآية (٣٦) .

(٢) سورة النساء الآية (١٦٥) .

(٣) الفصول في الأصول (١ / ٢٨٣ - ٢٨٤) .

(٤) سورة النحل الآية (١٧٩) .

(٥) الفصول في الأصول (١ / ٤٤٩) .

(٦) سورة البقرة الآية (١٥٩) .

الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ ﴿١﴾ الآية، فالله تعالى توعدهم بالكتمان وبترك البيان وحقيقة هذه الإضافة تتناول كل واحد من أحاد الجمع على ما مر ذكره في جمع المضاف إلى جماعة... ولما افترض البيان على كل واحد في الجملة دل ضرورة أنه مقبول منه ذلك، وواجب قبوله كما كان يجب من رسول الله ﷺ، وكذلك كل مأمور بشيء إذا أتى به كما أمر كان القبول منه حقاً له (٢).

٢- مسألة حجية القياس: قال أبو زيد الدبوسي: (قال جمهور العلماء وجميع الصحابة: عن القياس بالرأي على الأصول التي تثبت أحكامها بالنصوص لتعدية أحكامها إلى الفروع حجة يدان الله بها، وهي من حجج الشرع لنصب الحكم ابتداء....) (٣)
ثم قال في الاستدلال لذلك: (وأما عامة العلماء فإنهم احتجوا بقول الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ (٤) أمر بالاعتبار، وإنه عبارة عن رد الشيء إلى نظيره، والعبارة أصل ترد إليه النظائر، والقياس مثله... (٥)

ووجه آخر: أن النبي ﷺ كما علمنا الأحكام علمنا القياس، فقال لعمر رضي الله عنه، وقد سأله عن القبلة للصائم: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك؟ فقال: لا، قال ففيم إذاً» (٦)....

ووجه آخر: أن النبي ﷺ كما بين لنا الأحكام المشروعة بين لنا أن العمل بالرأي مشروع كما هو بالنص فإنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «بم تقضي؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد فيه رأيي، فقال رسول

(١) سورة آل عمران الآية (١٨٧).

(٢) تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع (٢ / ١٦٧ - ١٦٨).

(٣) تقويم أصول الفقه (٢ / ٤٩٧ - ٤٩٨).

(٤) سورة الحشر الآية (٢).

(٥) تقويم أصول الفقه (٢ / ٥١٤).

(٦) أخرجه أحمد في المسند (١ / ٢١) وأبو داود في كتاب الصيام باب القبلة للصائم (٢ / ٣١١) برقم (٢٣٨٥) من حديث جابر رضي الله عنه بلفظ قريب قال: قال عمر بن الخطاب: هششت فقبلت وأنا صائم فقلت: يا رسول الله صنعت اليوم أمراً عظيماً قبلت وأنا صائم، قال: «أرأيت لو مضمضت من الله وأنت صائم؟» قلت: لا بأس، قال: «فمه؟».

الله ﷺ: «الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضى به رسوله»^(١) (٢).

ثالثاً: أصول البزدوي (ت ٤٨٢هـ) (كنز الوصول إلى معرفة الأصول) وفيه مسألان:

١ - حجية الإجماع: قال فخر الإسلام البزدوي: (حكمه في الأصل أن يثبت المراد به حكماً شرعياً على سبيل اليقين، ومن أهل الهوى من لم يجعل الإجماع حجة قاطعة؛ لأن كل واحد منهم اعتمد ما لا يوجب العلم، لكن هذا خلاف الكتاب والسنة والدليل المعقول: أما الكتاب؛ فإن الله تعالى قال: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا نَبَّأَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ﴾^(٣) فأوجب هذا أن يكون سبيل المؤمنين حقاً بيقين، وقال: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٤) والخيرية توجب الحقيقة فيما أجمعوا، وقال: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(٥) والوسط العدل وذلك يضاد الجور، والشهادة على الناس تقتضي الإصابة والحقيقة إذا كانت شهادة جامعة للعالم والآخرة.

وقال النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة»^(٦) وعموم النص ينفي جميع وجوه الضلالة في الإيمان والشرائع جميعاً^(٧).

(١) أخرجه أحمد في المسند (٥ / ٢٣٠) وأبو داود في كتاب القضاء باب اجتهاد الرأي في القضاء (٣ / ٣٠٣) برقم (٣٥٩٢) والترمذي في كتاب الأحكام باب ما جاء في القاضي كيف يقضي (٣ / ٦١٦) برقم (١٣٢٧) وقد قواه ابن عبد البر والخطيب البغدادي وابن القيم وضعفه آخرون - كالبخاري والترمذي والدارقطني وابن حزم وابن الجوزي وابن حجر والألباني - للإرسال ولجهالة أصحاب معاذ رضي الله عنه.

ينظر: جامع بيان العلم وفضله (٢ / ١٥٥) الفقيه والمتفقه (١ / ٤٧٢) إعلام الموقعين (١ / ٢٠٢) سلسلة

الأحاديث الضعيفة والموضوعة للشيخ الألباني (٢ / ٢٧٣ - ٢٨٦) برقم (٨٨١)

(٢) تقويم أصول الفقه (٢ / ٥٣١ - ٥٣٤) بتصرف يسير.

(٣) سورة النساء الآية (١١٥)

(٤) سورة آل عمران الآية (١١٠)

(٥) سورة البقرة الآية (١٤٣)

(٦) أخرجه الترمذي في كتاب الفتن باب ما جاء في لزوم الجماعة (٤ / ٤٦٦) برقم (٢١٦٧) من حديث ابن عمر

رضي الله عنهما وابن ماجه في كتاب الفتن باب السواد الأعظم (٢ / ١٣٠٣) برقم (٣٩٥٠) من حديث أنس

بن مالك، وأبو داود في كتاب الفتن والملاحم باب ذكر الفتن ودلائلها (٤ / ٩٨) برقم (٤٢٥٣) من حديث

أبي مالك الأشعري وله طرق أخرى وقد حسنه المحدث الألباني بمجموع طرقه. ينظر: سلسلة الأحاديث

الصحيحة (٣ / ٣١٩) برقم (١٣٣١) وسلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (٤ / ١٩) برقم (١٥١٠).

(٧) أصول البزدوي (ص ٥٤٥ - ٥٤٦).

٢ - مسألة هل كل مجتهد مصيب وهل الحق واحد؟ : قال فخر الإسلام البزدوي: (ووجه قولنا: إن الحق واحد أن المجتهد يصيب مرة ويخطئ أخرى قال الله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَهَا سَلِيمًا وَكَلَّمَآءَ آئِينَآ حُكْمًا وَعَلَّمَآءَ﴾^(١) وإذا اختص سليمان صلوات الله وسلامه عليه بالفهم، وهو إصابة الحق بالنظر فيه كان الآخر خطأ. وقال النبي عليه السلام لعمر بن العاص: «احكم على أنك إن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة»^(٢)، وقال ابن مسعود: «إن أصبت فمن الله، وإن أخطأت فمني، ومن الشيطان والله تعالى ورسوله منه بريئان»^(٣)، وقال النبي عليه السلام: «إذا حاصرتم حصناً فأرادوكم أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم فإنكم لا تدرؤن ما حكم الله فيهم»^(٤)، وهذا دليل على احتمال الخطأ»^(٥).

رابعاً: أصول السرخسي (ت ٤٩٠ هـ) وفيه مسألتان:

١ - جواز البيان بالفعل: قال شمس الأئمة السرخسي: (المذهب عند الفقهاء وأكثر المتكلمين أن البيان يحصل بالفعل من رسول الله عليه السلام كما يحصل بالقول. وقال بعض المتكلمين: لا يكون البيان إلا بالقول بناء على أصلهم أن بيان المجمع لا يكون إلا متصلاً به، والفعل لا يكون متصلاً بالقول. فأما عندنا: بيان المجمع قد يكون متصلاً به، وقد يكون منفصلاً عنه، على ما نبينه إن شاء الله تعالى).

ثم الدليل على أن البيان قد يحصل بالفعل: أن جبريل عليه السلام بين مواقيت الصلاة

(١) سورة الأنبياء الآية (٧٩).

(٢) أخرجه أحمد في المسند (٤ / ٢٨٠) برقم (١٧٧٩١) وإسناده ضعيف ويغني عنه حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه مرفوعاً «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد» أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ برقم (٦٩١٩) (ومسلم في كتاب الأفضية باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد (٥ / ١٣٢) برقم (٤٥٨٤)

(٣) أخرجه أحمد في المسند (١ / ٥٦٠) برقم (٤٢٧٧) وأبو داود في كتاب النكاح باب فيمن تزوج ولم يسم صداقاً حتى مات (٢ / ٢٣٧) برقم (٢١١٦).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الجهاد والسير باب تأمير الإمام الأمراء على البعث ووصيته إياهم بأداب الغزو وغيرها (٥ / ١٣٩) برقم (٤٦١٩) من حديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه.

(٥) أصول البزدوي (ص ٦١٦ - ٦١٨).

للنبي عليه السلام بالفعل حيث أمه في البيت في اليومين^(١)، ولما سئل رسول الله ﷺ عن مواعيت الصلاة قال للسائل: صل معنا ثم صلى في اليومين في وقتين^(٢)، فبين له المواعيت بالفعل، وقال لأصحابه: «خذوا عني مناسككم»^(٣)، وقال: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٤) ففي هذا تنصيص على أن فعله مبين لهم^(٥).

٢ - حكم فعل النبي ﷺ في حق أمته: قال شمس الأئمة السرخسي: (اختلف الناس في أفعاله التي لا تكون عن سهو ولا من نتيجة الطبع على ما جبل عليه الإنسان ما هو موجب ذلك في حق أمته.

فقال بعضهم: الواجب هو الوقف في ذلك حتى يقوم الدليل.

وقال بعضهم: بل يجب اتباعه والافتداء به في جميع ذلك إلا ما يقوم عليه دليل. وكان أبو الحسن الكرخي رحمه الله يقول: إن علم صفة فعله أنه فعله واجباً أو ندباً أو مباحاً فإنه يتبع فيه بتلك الصفة، وإن لم يعلم فإنه يثبت فيه صفة الإباحة، ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً إلا بقيام الدليل.

وكان الجصاص - رحمه الله - يقول بقول الكرخي - رحمه الله - إلا أنه يقول: إذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصاً، وهذا هو الصحيح.... فأما الدليل لنا في هذا الفصل أن نقول: صح في الحديث أن النبي عليه السلام خلع نعليه في الصلاة فخلع الناس نعالهم، فلما فرغ قال: «ما لكم خلعتم نعالكم»^(٦) الحديث، فلو كان مطلقاً

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة باب في المواعيت برقم (٣٩٣) والترمذي في أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ باب مواعيت الصلاة (١ / ٢٧٨ - ٢٨١) برقم (١٤٩) من حديث ابن عباس، وأخرجه الترمذي في الموضوع السابق (١ / ٢٨١ - ٢٨٣) برقم (١٥٠) والنسائي في كتاب مواعيت الصلاة باب ذكر اختلاف الناقلين لخبر جابر بن عبد الله في آخر وقت المغرب (١ / ٤٧٠) برقم (١٥٠٧) من حديث جابر بن عبد الله.
(٢) أخرجه مسلم في كتاب المساجد باب أوقات الصلوات الخمس (٢ / ١٠٥) برقم (١٤٢٢) من حديث بريدة.
(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحج باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر ركباً وبيان قوله ﷺ «لتأخذوا عني مناسككم» (٤ / ٧٩) برقم (٣١٩٧) من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.
(٤) أخرجه البخاري في كتاب الأذان باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة وكذلك بعرفة وجمع (١ / ٢٢٦) برقم (٦٠٥) من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.
(٥) أصول السرخسي (٢ / ٢٧).
(٦) أخرجه أحمد في المسند (٣ / ٢٦) برقم (١١١٣٧) وأبو داود في كتاب الصلاة باب الصلاة في النعل (١ / ١٧٥) =

فعله موجبا للمتابعة لم يكن لقوله: ما لكم خلعتم نعالكم معني، وخرج للتراويح ليلة أو ليلتين فلما قيل له في ذلك قال: «خشيت أن تكتب عليكم ولو كتبت عليكم ما قمتم بها»^(١)، فلو كان مطلق فعله يلزمنا الاتباع له في ذلك لم يكن لقوله: خشيت أن تكتب عليكم معني^(٢).

المطلب الثاني: معالم التمسك بالنص عند الحنفية في التقييد الفقهي:

تعتبر القواعد الفقهية من أهم أسباب الاختلاف بين المذاهب الفقهية^(٣)؛ وذلك أن كل مذهب له قواعده وضوابطه الفقهية التي يختص بها وينفرد بها عن بقية المذاهب، ويستدل لها بالأدلة النقلية والتعليقات العقلية، وقد تتفق المذاهب كلها أو أكثرها على بعض القواعد الكلية كالقواعد الخمس الكبرى، وتكمن أهمية القواعد الفقهية في أنها الأصول التي ترد إليها الفروع، وهي التي تضبطها وتظهر أسرارها ومقاصدها، وتجمع متفرقاتها^(٤)، وقد جعلها بعض الفقهاء أصول الفقه على الحقيقة^(٥).

والقواعد الفقهية تختلف في مصادرها وأدلتها وطرق استخراجها، فتارة تكون عن طريق الاستنباط، وتارة تكون عن طريق الاستقراء، ودليلها قد يكون نصاً، وقد يكون إجماعاً، وقد يكون دليلاً عقلياً من قياس أو مصلحة أو استحسان أو استصحاب، والحنفية كغيرهم من المذاهب لهم مؤلفاتهم في القواعد الفقهية التي يجمعون فيها قواعدهم، ويستدلون لها، ويذكرون الفروع الفقهية المتفرعة منها، والاطلاع على هذه المؤلفات يظهر مدى تمسك الحنفية بالنصوص في التقييد الفقهي، وسنذكر بعض الأمثلة للاستدلال للقواعد الفقهية

- = برقم (٦٥٠) وابن خزيمة (١ / ٣٨٤) برقم (٧٨٦) وابن حبان (٥ / ٥٦٠ ابن بلبان) برقم (٢١٨٥) من حديث أبي سعيد الخدري، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والألباني، ينظر: صحيح سنن أبي داود (١ / ١٢٨).
- (١) أخرجه بهذا اللفظ أحمد في المسند (٥ / ٢٣٦) برقم (٢١٥٩٢) من حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه، وقد رواه البخاري (١ / ٢٥٥) برقم (٦٩٦) من حديث عائشة رضي الله عنها بلفظ «إني خشيت أن تكتب عليكم صلاة الليل» دون زيادة: «ولو كتبت عليكم ما قمتم بها».
- (٢) أصول السرخسي (٢ / ٨٦ - ٨٨).
- (٣) كتب في علاقة القواعد الفقهية بالخلاف الفقهي مؤلفات من أشهرها: نظرية التقييد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء للدكتور محمد الروكي وهو رسالة دكتوراه، أثر الاختلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها للدكتور محمود إسماعيل محمد مشعل وهو رسالة دكتوراه أيضاً، والكتابان مطبوعان.
- (٤) ينظر في فوائد القواعد الفقهية وثمراتها: الفروق للقرافي (١ / ٢ - ٣) المنشور في القواعد للزرکشي (١ / ٦٥ - ٦٦) الأشباه والنظائر لابن السبكي (٢ / ٩ - ١٠) الأشباه والنظائر للسيوطي (١ / ٥٢ - ٥٨) الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ١٠).
- (٥) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص ١٠).

بالنصوص من كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي (ت ٩٧٠هـ) باعتباره من أشهر كتب القواعد الفقهية في المذهب الحنفي :

١- قاعدة (لا ثواب إلا بنية) : قال ابن نجيم : (إنما شرطت في العبادات بالإجماع أو بآية ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءً ﴾ ^(١) ^(٢) .

٢- قاعدة (اليقين لا يزول بالشك) : قال ابن نجيم : (ودليلها ما رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً «إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً» ^(٣) ^(٤) .

٣- قاعدة (المشقة تجلب التيسير) : قال ابن نجيم : (والأصل فيها قوله تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ ^(٥) ، وقوله تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ ^(٦) ، وفي حديث «أحب الدين إلى الله تعالى الحنيفية السمحة» ^(٧) ^(٨) .

٤- قاعدة (الضرر يزال) : قال ابن نجيم : (أصلها قوله عليه الصلاة والسلام «لا ضرر ولا ضرار» ^(٩) ^(١٠) .

(١) سورة البينة الآية (٥) .

(٢) الأشباه والنظائر (ص ١٤) .

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحيض باب الدليل على أن من يقن الطهارة ثم شك في الحدث فله أن يصلي بطهارته تلك (١ / ١٩٠) برقم (٨٣١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

(٤) الأشباه والنظائر (ص ٦٠) .

(٥) سورة البقرة الآية (١٨٥) .

(٦) سورة الحج الآية (٧٨) .

(٧) رواه البخاري معلقاً في كتاب الإيمان باب الدين بسر (١ / ٢٢) وقد ورد موصولاً من حديث ابن عباس أخرجه أحمد في المسند (١ / ٢٩٣) برقم (٢١٠٦) وروي موصولاً ومرسلاً، وحسن إسناده ابن حجر في الفتح (١ / ١١٧) صححه الألباني. ينظر سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢ / ٥٦٩) برقم (٨٨١) (٦ / ١٠٢٢) برقم (٢٩٢٤) .

(٨) الأشباه والنظائر (ص ٨٤) .

(٩) أخرجه مالك في الموطأ في كتاب الأفضية باب القضاء في المرفق (٢ / ٧٤٥) برقم (١٤٢٩) من رواية عمرو بن يحيى المازني عن أبيه مرسلاً ورواه الدارقطني في سننه (٣ / ٧٧) برقم (٢٨٨) والحاكم (٢ / ٦٦) برقم (٢٣٤٥) عن أبي سعيد الخدري وصححه الحاكم على شرط مسلم ، ورواه أحمد في المسند (٥ / ٤٠٩) برقم (٢٢٧٧٤) وابن ماجه في كتاب الأحكام باب من بنى في حقه ما يضر بجاره (٢ / ٧٨٤) برقم (٢٣٤٠) من حديث عبادة بن الصامت ، وأخرجه أحمد في المسند (١ / ٣٨٩) برقم (٢٨٦٥) وابن ماجه في الموضوع السابق برقم (٢٣٤١) من حديث ابن عباس. والحديث صححه الألباني ينظر : إرواء الغليل (٣ / ٤٠٨) برقم (٨٩٦) .

(١٠) الأشباه والنظائر (ص ٩٤) .

٥ - قاعدة (العادة محكمة) : قال ابن نجيم : (وأصلها قوله عليه الصلاة والسلام : «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»^(١)(٢) .

٦ - قاعدة (إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام) : قال ابن نجيم في الاستدلال للقاعدة : (لفظ حديث أورده جماعة «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال»^(٣)(٤) .

٧ - قاعدة (الحدود تدرأ بالشبهات) : قال ابن نجيم في الاستدلال للقاعدة : (وهو حديث رواه الأسيوطي معزياً إلى ابن عدي من حديث ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وأخرج ابن ماجه من حديث أبي هريرة رضي الله تعالى عنه «ادفعوا الحدود ما استطعتم» ، وأخرج الترمذي والحاكم من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها «ادروا الحدود عن المسلمين ما استطعتم، فإن وجدتم للمسلمين مخرجاً فخلوا سبيلهم، فإن الإمام لأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة» وأخرج الطبراني عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه موقوفاً «ادروا الحدود والقتل عن عباد الله ما استطعتم»^(٥)(٦) .

(١) أخرجه أحمد في المسند (١ / ٤٧٤) برقم (٣٥٩٩) والحاكم في المستدرک (٣ / ٨٣) برقم (٤٤٦٥) موقوفاً على ابن مسعود رضي الله عنه وصححه الحاكم ووافقه الذهبي وحسن إسناده الألباني ، قال الشيخ المحدث الألباني : لا أصل له مرفوعاً . ينظر سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (٢ / ١٧) برقم (٥٣٣)

(٢) الأشباه والنظائر (ص ١٠١) .

(٣) أخرجه عبد الرزاق في المصنف (٧ / ١٩٩) برقم (١٢٧٧٢) عن ابن مسعود موقوفاً، وضعفه البيهقي في السنن الكبرى (٧ / ١٦٩) لعلتين : جابر الجعفي ضعيف والانقطاع بين الشعبي وابن مسعود ، وأما المرفوع فلا أصل له كما قال العراقي والشيخ الألباني . ينظر : سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة (١ / ٥٦٥) برقم (٣٨) .

(٤) الأشباه والنظائر (ص ١٢١) .

(٥) حديث درء الحد بالشبهة روي مرفوعاً من رواية عدد من الصحابة بأسانيد ضعيفة فروي من حديث عائشة عند الترمذي في كتاب الحدود باب ما جاء في درء الحدود (٤ / ٣٣) برقم (١٤٢٤) وإسناده ضعيف ، ومن حديث أبي هريرة عند ابن ماجه في كتاب الحدود باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات (٢ / ٨٥٠) برقم (٢٥٤٥) ولفظه «ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعاً» ، ومن حديث علي عند البيهقي في السنن الكبرى (٨ / ٢٣٨) ومن حديث ابن عباس في مسند أبي حنيفة للحارثي كما في نصب الراية (٣ / ٣٣٣) ، وروي موقوفاً على عمر وابن مسعود ومعاذ وعقبة بن عامر بأسانيد فيها ضعف وصحح الحافظ أحد أسانيد عمر كما في التلخيص ، وروي عن ابن مسعود من وجه آخر بسند حسنه الألباني رواه ابن أبي شيبه في المصنف (٦ / ٥١٥) وقد ذهب بعض العلماء إلى تقوية الحديث بمجموع طرقه ومنهم ابن باز ، وقد نقل ابن المنذر الإجماع على أن الحدود تدرأ بالشبهات . الإجماع لابن المنذر (ص ٦٩) التلخيص الحبير (٤ / ١٦٠ - ١٦٢) مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لابن باز (٢٥ / ٢٦٣) إرواء الغليل (٨ / ٢٥ - ٢٨) برقم (٦١٧) .

(٦) الأشباه والنظائر (ص ١٤٢) .

٨ - قاعدة (الخراج بالضمنان) : قال ابن نجيم : (هو حديث صحيح رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وابن حبان من حديث عائشة رضي الله عنها، وفي بعض طرقه ذكر السبب، وهو أن رجلاً ابتاع عبداً فأقام عنده ما شاء الله أن يقيم، ثم وجد به عيباً فخاصمه إلى النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه وسلم فردّه عليه فقال الرجل : يا رسول الله قد استعمل غلامي فقال : «الخراج بالضمنان»^(١))^(٢).

(١) أخرجه أحمد في المسند (٦٠ / ٦) برقم (٢٤٢١٧) وأبو داود في كتاب البيوع باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً (٣ / ٢٨٤) برقم (٣٥٠٨) والترمذي في كتاب البيوع باب فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيباً (٣ / ٥٧٢-٥٧٣) برقم (١٢٨٥) والنسائي في كتاب البيوع باب الخراج بالضمنان (٤ / ١١) برقم (٦٠٨١) وابن ماجه في كتاب التجارات باب الخراج بالضمنان (٢ / ٧٥٤) برقم (٢٢٤٣) وابن حبان (١١ / ٢٩٨) برقم (٤٩٢٧) والحاكم في المستدرک (٢ / ١٨) وقال الترمذي : حديث حسن صحيح، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي وحسنه الألباني . ينظر إرواء الغليل (٥ / ١٥٨) برقم (١٣١٥) .

(٢) الأشباه والنظائر (ص ١٧٥) .

المبحث الرابع

معالم التمسك بالنص عند الحنفية في الاختيارات الأصولية والفقهية

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : معالم التمسك بالنص عند الحنفية في الاختيارات الأصولية :

تظهر أهمية التمسك بالنص في الاختيارات الأصولية من جهة أن القاعدة الأصولية يتفرع عنها ويتخرج عليها عشرات بل ربما مئات الفروع الفقهية، والحنفية لهم أصولهم الخاصة بهم، ومدرستهم مشهورة بمدرسة الفقهاء وهي تخالف مدرسة المتكلمين، وقد يوافقهم الفقهاء من الجمهور ممن سلك مسلكهم وانتهج طريقتهم في التعيد الأصولي، والحنفية وإن كانوا يخالفون المتكلمين في تقرير الأصول ابتداءً من جهة أنهم استخرجوا الأصول من فروع أئمتهم إلا أنهم في ثاني الحال دعموا هذه الأصول بالأدلة النقلية والعقلية، فالأدلة حاضرة عند أئمة المذهب وإن لم يدونوا في ذلك ويجمعه في مؤلفات مفردة كما هو الحال في الإمام الشافعي، وهي حاضرة عند أتباعهم بعد أن قرروا الأصول تخريجاً على فروع أئمتهم .

وقد أكد أئمة الأصول في المذهب الحنفي تمسك مذهبهم بالنصوص من خلال

اختياراتهم الأصولية :

يقول فخر الإسلام البزدوي : (وأصحابنا هم السابقون في هذا الباب، ولهم الرتبة العليا والدرجة القصوى في علم الشريعة، وهم الربانيون في علم الكتاب والسنة، وملازمة القدوة، وهم أصحاب الحديث والمعاني، أما المعاني فقد سلم لهم العلماء حتى سموهم أصحاب الرأي، والرأي اسم للفقه الذي ذكرنا، وهم أولى بالحديث أيضاً، ألا ترى أنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة منزلة السنة عندهم، وعملوا بالمراسيل تمسكاً بالسنة والحديث، ورأوا العمل به مع الإرسال أولى من الرأي، ومن ردّ المراسيل فقد رد كثيراً من السنة، وعمل بالفرع بتعطيل الأصل، وقدموا رواية المجهول على القياس، وقدموا قول الصحابي على القياس)^(١).

(١) أصول البزدوي (ص ٩٣ - ٩٤).

وقال شمس الأئمة السرخسي : (وأصحابنا هم المتمسكون بالسنة والرأي في الحقيقة، فقد ظهر منهم من تعظيم السنة ما لم يظهر من غيرهم ممن يدعي أنه صاحب الحديث، لأنهم جوزوا نسخ الكتاب بالسنة لقوة درجتها، وجوزوا العمل بالمراسيل، وقدموا خبر المجهول على القياس، وقدموا قول الصحابي على القياس، لأن فيه شبهة السماع من الوجه الذي قررنا، ثم بعد ذلك كله عملوا بالقياس الصحيح، وهو المعنى الذي ظهر أثره بقوته)^(١).

وسوف نذكر هنا أهم المسائل الأصولية في المذهب الحنفي والتي تظهر تمسكهم بالنصوص :

١ - القول بحجية الكتاب والسنة: سبق أن الحنفية يحتجون بالكتاب والسنة، وهذا مقرر في نصوص الأئمة، وفي كتب المذهب الأصولية، وهم يحتجون بالكتاب مطلقاً، وبالسنة الثابتة بأنواعها القولية والفعلية والتقريرية، سواء كانت متواترة أو مشهورة أو آحاداً، وسواء كانت مفسرة القرآن ومبينه له، أو مؤكدة له، أو مستقلة بحكم زائد عما في القرآن إلا أن لهم شروطاً في قبول خبر الآحاد والاحتجاج به كما هو الحال في بقية المذاهب^(٢).

قال الإمام أبو حنيفة : (أخذ بكتاب الله، فمالم أجد فبسنة رسول الله ﷺ، فما لم أجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه أخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم)^(٣).

قال شمس الأئمة السرخسي : (حكم السنة هو الاتباع، فقد ثبت بالدليل أن رسول الله ﷺ متبع فيما سلك من طريق الدين قولاً وفعلًا، وكذلك الصحابة بعده)^(٤).

والسنة عند الحنفية تشمل قول النبي ﷺ، وفعله، وتقريره، وطريقة الصحابة رضي الله عنهم^(٥).

(١) أصول السرخسي (٢ / ١١٣) وقد ألف الشيخ القاضي محب الله بن عبد الشكور البهاري صاحب مسلم الثبوت رسالة في إثبات أن مذهب الحنفية أبعد عن الرأي من مذهب الشافعية على خلاف ما اشتهر، واستدل عليه بوجوه. ينظر: نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر للشيخ عبد الحي اللكنوي (٦ / ٧٩٣).

(٢) ينظر: منهج الأصوليين الحنفية في الاستدلال بالسنة النبوية د. صهيب عباس الكبيسي (ص ٦٥ - ١٠٤).

(٣) الانتقاء لابن عبد البر (ص ١٤٢) وينظر: تاريخ ابن معين رواية الدوري (٤ / ٦٣).

(٤) أصول السرخسي (١ / ١١٤).

(٥) ينظر: الفصول في الأصول (٢ / ٩١) أصول السرخسي (١ / ١١٤) كشف الأسرار للنسفي (٢ / ٣) كشف الأسرار للبخاري (٢ / ٦٥٣) التقرير والتحبير (٢ / ٢٨٣) تيسير التحرير (٣ / ٣) جامع الأسرار (٢ / ٦٣١) فتح الغفار (٢ / ٢٦٨) فواتح الرحموت (٢ / ١٨٦) تاريخ مصطلح السنة ودلالاته د. محمد علي خير فرج (ص ٢٢٧ - ٢٣٤).

٢ - العمل بقول الصحابي : سبق أن الإمام أبا حنيفة يقول : (أخذ بكتاب الله، فمالم أجد فبسنة رسول الله ﷺ، فمالم أجد فيكتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه أخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم، ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم) (١)، ويقول أيضاً : (ما جاءنا عن رسول الله ﷺ قبلناه على الرأس والعينين، وما جاءنا عن أصحابه رحمهم الله اخترنا منه، ولم نخرج عن قولهم، وما جاءنا عن التابعين فهم رجال ونحن رجال، وأما غير ذلك فلا تسمع التشنيع) (٢).

فبهذا يتبين أن قول الصحابي يأتي في المرتبة الثالثة في أصول المذهب الحنفي، وهو قول عامة الحنفية خلافاً لأبي الحسن الكرخي وأبي زيد الدبوسي حيث قالوا : لا يجوز تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس (٣).

والحنفية يؤيدون ذلك بأمرين :

أحدهما : أن احتمال السماع من النبي ﷺ في حق الصحابي قائم، ولذلك يلحقونه بالسنة كما سبق :

قال فخر الإسلام البزدوي : (العمل برأيهم أولى لوجهين أحدهما احتمال السماع والتوقيف وذلك أصل فيهم مقدم على الرأي وقد كانوا يسكتون عن الإسناد) (٤)
وقال شمس الأئمة السرخسي : (فتوى الصحابي فيه احتمال الرواية عمن ينزل عليه الوحي، فقد ظهر من عاداتهم أن من كان عنده نص فربما روى، وربما أفتى على موافقة النص مطلقاً من غير الرواية، ولا شك أن ما فيه احتمال السماع من صاحب الوحي فهو مقدم على محض الرأي، فمن هذا الوجه تقديم قول الصحابي على الرأي بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس) (٥).

(١) الانتقاء لابن عبد البر (ص ١٤٢) وينظر : تاريخ ابن معين رواية الدوري (٤ / ٦٣).

(٢) الانتقاء (ص ١٤٤).

(٣) ينظر : الفصول في الأصول (١٧٢ / ٢) تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع (٢ / ٤٨١ - ٤٩٥) أصول البزدوي (ص ٥٢٤) أصول السرخسي (٢ / ١٠٥) كشف الأسرار للنسفي (٢ / ١٧٤) قول الصحابي وحجية العمل به. أنس القهوجي (ص ١٣٥ - ١٥٨).

(٤) أصول البزدوي (ص ٥٣٠).

(٥) أصول السرخسي (٢ / ١٠٨).

وقال أبو البركات النسفي: (تقليد الصحابي واجب يترك به القياس لاحتمال السماع)^(١).
والآخر: أن قول الصحابي إن كان صادراً عن الرأي فرأيهم أقوى من رأي غيرهم
من جهة معرفتهم بالنصوص، وقربهم من النبي ﷺ، وشهودهم الحوادث التي تعلق بها
النصوص، فهم أقرب إلى فهم النص من غيرهم:
قال السرخسي: (ولئن كان قوله صادراً عن الرأي، فرأيهم أقوى من رأي غيرهم؛ لأنهم
شاهدوا طريق رسول الله ﷺ في بيان أحكام الحوادث، وشاهدوا الأحوال التي نزلت فيها
النصوص، والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام، فهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي من
لم يشاهد شيئاً من ذلك)^(٢).

٣- نسخ الكتاب بالسنة: ذهب الحنفية إلى جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة
والمشهورة^(٣)، ورأوا أن ذلك من تعظيم السنة، وفي ذلك يبين السرخسي أن القول بنسخ
الكتاب بالسنة يؤدي (إلى تعظيم رسول الله ﷺ، وإلى قرب منزلته من حيث إن الله تعالى فوض
بيان الحكم الذي هو وحي في الأصل إليه ليبينه بعبارة، وجعل لعبارة من الدرجة ما يثبت به
مدة الحكم الذي هو ثابت بوحي متلو حتى يتبين به انتساخه)^(٤).

ويقول أيضاً: (لا فرق بين ما يكون ثبوته بوحي متلو وبين ما يكون ثبوته بوحي غير
متلو، وفيما تلا من الآية إشارة إلى ما قلنا فإنه قال تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ
تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أُنْتَبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾^(٥) فعرفنا أن المراد بيان أنه لا يبدل شيئاً من تلقاء
نفسه بناء على متابعة الهوى وإنما يوحى إليه فيتبع ما يوحى إليه ويبينه للناس فيما ليس بمنزل
في القرآن، ولكن العبارة فيه مفوض إلى رسول الله ﷺ فيبينه بعبارة، وهو حكم ثابت من
الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الحكم المتلو في القرآن، ودليل كونه مقطوعاً به ما قال إن
تصديقنا إياه فرض علينا من الله تعالى، وكذلك أتباعه لازم بقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ

(١) كشف الأسرار (٢ / ١٧٤).

(٢) أصول السرخسي (٢ / ١٠٨).

(٣) ينظر: أصول البزدوي (ص ٤٩٥) أصول السرخسي (٢ / ٦٧) كشف الأسرار للنسفي (٢ / ١٤٩).

(٤) أصول السرخسي (٢ / ٧٤ - ٧٥).

(٥) سورة يونس الآية (١٥).

فَحُدُوهُ وَمَا نَهَكُمُ عَنْهُ فَأَنْهَوْهُ ﴿١﴾ وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾^(٢) فهذا التقرير يبين أن بالوحي الذي هو غير متلو (يجوز أن يتبين مدة بقاء الحكم المتلو كما يجوز أن يتبين ذلك بالوحي الذي هو متلو) والنسخ ليس إلا هذا، ألا ترى أننا لو سمعنا رسول الله ﷺ يقول لحكم هو ثابت بوحي متلو: قد كان هذا الحكم ثابتاً إلى الآن وقد انتهى وقته فلا تعملوا به بعده، يلزمنا تصديقه في ذلك والكف عن العمل به، وتكفير من يكذبه في ذلك، فكذلك إذا ثبت ذلك عندنا بالنقل المتواتر عنه^(٣).

ويقول فخر الإسلام البزدوي: (ولو وقع الطعن بمثله - يعني نسخ الكتاب بالسنة - لما صح ذلك في الكتاب بالكتاب، والسنة بالسنة؛ بل في ذلك إعلاء منزلة رسول الله ﷺ، وتعظيم سنته)^(٤).

٤ - حجية القراءة الشاذة المشهورة: ذهب الحنفية إلى حجية القراءة الشاذة، والعمل بها بشرط كونها مشهورة مستفيضة، وعللوا ذلك بأنها بمنزلة الخبر المرفوع إلى النبي ﷺ، لكنهم لا يثبتون قرآنتها؛ لأن القرآن يشترط فيه النقل المتواتر.

قال شمس الأئمة السرخسي - عن أخذ الحنفية بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) في اشتراط التتابع في الصوم - : (نحن ما أثبتنا بقراءة ابن مسعود كون تلك الزيادة قرآناً، وإنما جعلنا ذلك بمنزلة خبر رواه عن رسول الله ﷺ لعلمنا أنه ما قرأها إلا سماعاً من رسول الله ﷺ، وخبره مقبولٌ في وجوب العمل به)^(٥).

وقال أبو زيد الدبوسي عن قراءة ابن مسعود رضي الله عنه: (أخذنا بها عملاً بها كما لو روى عن الرسول ﷺ خبراً؛ لأنه ما قرأها قرآناً إلا ناقلاً عن رسول الله ﷺ، ولما لم يثبت قرآناً لفوات شرطه بقي خبراً)^(٦)، وقراءة ابن مسعود - رضي الله عنه - عند الحنفية

(١) سورة الحشر الآية (٧).

(٢) سورة آل عمران الآية (٣١).

(٣) أصول السرخسي (٢ / ٧٢ - ٧٣).

(٤) أصول البزدوي (ص ٥٠٣).

(٥) أصول السرخسي (١ / ٢٨١).

(٦) تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع (١ / ١٦١).

مستفيضة مشهورة في الصدر الأول^(١).

٥ - العمل بالحديث المرسل: يورد الحنفية المرسل ضمن أنواع الحديث المنقطع صورة، والمرسل عندهم «ما رواه أصحاب القرون الثلاثة عن النبي ﷺ»^(٢). وقد اتفق الحنفية على قبول المرسل في القرن الثاني والثالث مطلقاً^(٣)، واشترط الجصاص والسرخسي أن لا يكون المرسل يرسل عن غير الثقات^(٤)، وأما ما بعد القرون الثلاثة فاختلف فيه الحنفية:

فقبله الكرخي إن كان المرسل عدلاً فمن قبلت روايته مسنداً قبلت روايته مرسلًا^(٥)، وتبعه ابن نجيم على هذا القول^(٦).

واختار عيسى بن أبان قبول مرسل ما بعد القرن الثالث بشرط أن يكون المرسل من أئمة الدين ومشهوراً بقبول أهل العلم لمرسله^(٧).

واختار الجصاص لقبوله أن يكون المرسل من أهل العلم الموثوق بدينهم، وأن لا

(١) الفصول في الأصول (١ / ١٠١ - ١٠٢).

(٢) اختلف في تعريف المرسل فمنهم من قال هو ما رواه التابعي الكبير عن النبي ﷺ ومنهم من لم يقيد بالكبير فأطلق التابعي، ومنهم من قال هو ما رواه الثقة عن النبي ﷺ سواء كان في عهد التابعين أو تابعيهم أو من بعدهم وعزاه الحاكم لمشايخ أهل الكوفة، كما يطلق المرسل عند بعض المحدثين وبعض الأصوليين على المنقطع أي ما سقط منه رجل واحد. ينظر: التمهيد لابن عبد البر (١ / ١٩) معرفة علوم الحديث للحاكم (ص ٢٦) جامع التحصيل للعلاني (ص ٣١) النكت على ابن الصلاح لابن حجر (٢ / ٥٤٣) نزهة النظر لابن حجر (ص ٤١) فتح المغيث للسخاوي (١ / ١٣٥) الإحكام للآمدي (٢ / ١٣٦) التقرير والتحجير (٢ / ٣٨٥) مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين محمد قاسم الحارثي (ص ٥٦٨ - ٥٧٢) الحديث المرسل بين القبول والرد. حصة الصغير (ص ١٨٠ - ٢٠٤).

(٣) ينظر: الفصول في الأصول (٢ / ٣٠) أصول السرخسي (١ / ٣٦٠) أصول البزدوي (ص ٣٩٠) كشف الأسرار للنسفي (٢ / ٤٢) المغني للخبازي (ص ١٩٠) فوائح الرحمت (٢ / ١٧٤) فتح الغفار (٢ / ٩٥).

(٤) ينظر: الفصول في الأصول (٢ / ٣٠) أصول السرخسي (١ / ٣٦٠) الحديث المرسل بين القبول والرد. حصة الصغير (ص ٤٣٦ - ٤٥٧) منهج الأصوليين الحنفية في الاستدلال بالسنة النبوية د. صهيب الكبيسي (ص ١٨٧ - ١٩٨) منهج الحنفية في نقد الحديث د. كيلاني خليفة (ص ١٣٣ - ١٤٦) مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين د. محمد قاسم الحارثي (ص ٥٧١ - ٥٨٤).

(٥) ينظر: الفصول في الأصول (٢ / ٣٠) أصول السرخسي (١ / ٣٦٣).

(٦) ينظر: فتح الغفار (٢ / ٩٦) وعزاه الحاكم في معرفة علوم الحديث (ص ٢٦) إلى مشايخ أهل الكوفة.

(٧) ينظر: الفصول في الأصول (٢ / ٣٠) أصول السرخسي (١ / ٣٦٣).

يرسل إلا عن الثقات^(١)، وذهب بعض الحنفية إلى قبول مراسيل القرون الثلاثة فقط^(٢).

قال البزدوي في الاحتجاج لقبول المرسل: (والمعتاد من الأمر أن العدل إذا وضح له الطريق واستبان له الإسناد طوى الأمر وعزم عليه فقال: قال رسول الله عليه السلام، وإذا لم يتضح له الأمر نسبه إلى من سمعه لتحمله ما تحمل عنه، فعمد أصحاب ظاهر الحديث فردوا أقوى الأمرين، وفيه تعطيل كثير من السنن)^(٣).

وقد عدَّ البزدوي والسرخسي - كما سبق - العمل بالمرسل من الوجوه التي تدل على أن الحنفية أولى بالحديث والأثر من غيرهم.

٦ - العمل بالحديث الضعيف: مما هو معلوم أن الحديث عند المحدثين والأصوليين ثلاثة أقسام: صحيح وحسن وضعيف، وقد عمل الحنفية بالحديث الضعيف وقدموه على الرأي والقياس^(٤)، وقد نقل ابن حزم وابن القيم إجماع الحنفية على ذلك:

ذكر ابن حزم أن الحنفية (مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث أولى عنده من القياس والرأي)^(٥)، وقال ابن القيم: (وأصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي وعلى ذلك بنى مذهبه)^(٦)، وقال علي القاري: (إن مذهبهم - أي الحنفية - القوي تقديم الحديث الضعيف على القياس المجرد الذي يحتمل التزييف)^(٧).

(١) ينظر: الفصول في الأصول (٢ / ٣٠).

(٢) ينظر: الفصول في الأصول (٢ / ٣٠) ونسبه للكنوي لبعض محققي الحنفية. ظفر الأمانى (ص ٣٥٢ - ٣٥٣).

(٣) أصول البزدوي (ص ٣٩٢ - ٣٩٣).

(٤) ينظر: فتح المغيث (١ / ٢٨٨) الأجوبة الفاضلة (ص ٥١) الخيرات الحسان (ص ٧٨) مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين د. محمد الحارثي (ص ٥٥٦ - ٥٦٥) منهج الحنفية في الاستدلال بالسنة النبوية د. صهيب الكيسي (ص ١٩٩ - ٢٠٧) الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به د. عبد الكريم الخضير (ص ٢٥١ - ٢٥٢).

(٥) ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل (ص ٦٨) وينظر: مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبه للذهبي (ص ٢١) وتاريخ الإسلام للذهبي (٩ / ٣١٠) الأحكام لابن حزم (٧ / ٣٦٨).

(٦) إعلام الموقعين (١ / ٧٧).

(٧) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١ / ٣).

قال التهانوي معلقاً على كلام ابن حزم : (فتأمل هذا الاعتناء بالأحاديث، وعظيم جلالتها وموقعها عنده)^(١).

ويبقى الكلام في مفهوم الحديث الضعيف الذي يعمل به الحنفية هل هو قسيم الصحيح والحسن أم هو ضرب من الحديث الحسن ؟

الأظهر والله أعلم أن مرادهم بالحديث الضعيف ما هو قسيم الحديث الصحيح والحسن، ويدل على هذا أمور :

الأول : أنهم رجحوه على الرأي فقالوا : (ضعيف الحديث أولى من الرأي)، ولو كان المراد بالضعيف الحديث الحسن لما كان لترجيحه على الرأي مزية ؛ فإن الحديث الحسن يقدم على الرأي عند الجميع كما هو الحال في الحديث الصحيح .

الثاني : أن الأصل إجراء المصطلحات على ظاهرها، والمحدثون والأصوليون يفرقون بين الصحيح والحسن والضعيف .

الثالث : أن الضعيف لا يخلو من حالين : إما أن يأتي من طرق أخرى فهنا يتقوى ويتقل من الضعف إلى القوة، فلا يصح عندئذ إطلاق الضعف عليه، وإما أن لا يأتي من طرق أخرى فهنا لا يصح القول بأنه ضرب من الحسن .

الرابع : أن الأمثلة المذكورة في الاحتجاج بالحديث الضعيف تدل على أنه من نوع الحديث الضعيف لا الحسن^(٢) .

الخامس : أن العلماء ذكروا أن الضعيف الذي يحتج به هو ما تقوى بأحد الأمور التالية^(٣) :

(١) قواعد في علوم الحديث للتهانوي (ص ٩٦).

(٢) ذكر ابن القيم في إعلام الموقعين (١ / ٣١ - ٣٢) أمثلة لعمل الإمام أبي حنيفة بالضعيف مثل : حديث القهقهة في الصلاة، والوضوء بنبذ التمر، وحديث أكثر الحيض عشرة أيام، وحديث لا مهر أقل من عشرة دراهم، وبعض هذه الأحاديث ضعيف بالإجماع كما قال ابن القيم . وينظر : ظفر الأماني للكنوي (ص ٩٨) الأجوبة الفاضلة (ص ٤٤).

(٣) ينظر : شرح فتح القدير لابن الهمام (٢ / ١٢٤) (٣ / ٤٩٣) فتح المغيث (١ / ٢٨٨ - ٢٨٩) مقدمة إعلام السنن (١ / ٥٦) الأجوبة الفاضلة (ص ٣٦ - ٦٥).

- ١ - موافقته لآية من كتاب الله أو أحد أصول الشريعة .
 - ٢ - أن تتلقاه الأمة بالقبول .
 - ٣ - أن يحتف به بعض القرائن كعمل السلف على وفقه أو يكون في موضع الاحتياط .
والحديث الحسن لا يحتاج لقبوله إلى هذه المرجحات فهو حجة بنفسه .
 - ٧- قبول رواية المجهول : المجهول عند المحدثين والأصوليين ثلاثة أقسام : مجهول العين، ومجهول الحال، والمستور .
- أما مجهول العين فيختلف تعريفه عند المحدثين وجمهور الأصوليين عنه عند الحنفية، فالمحدثون وجمهور الأصوليين يرون أن مجهول العين هو (من لم يرو عنه إلا راوٍ واحد)^(١) .
وأما مجهول العين عند الحنفية فهو (من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله ﷺ، ولم تعرف ذاته، فلا يعرف إلا بحديث أو حديثين سواء انفرد بالرواية عنه واحد أو اثنان فصاعداً)^(٢) .
- وأما مجهول الحال فهو عند المحدثين وجمهور الأصوليين (من جهلت عدالته الظاهرة والباطنة مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه)^(٣) .
- وأما عند الحنفية فهو (الذي لم تعرف عدالته ولا فسقه) وهو المستور عندهم^(٤) .
وأما المستور عند المحدثين وجمهور الأصوليين فهو (عدل الظاهر خفي الباطن)^(٥) .
ومذهب الحنفية في مجهول العين : قبول روايته في القرون الثلاثة الأولى إن اشتهر قبول السلف لروايته، أو سكتوا عن الطعن فيه بعد ما اشتهر، أو اختلفوا في الطعن في روايته، وأما إن طعنوا في روايته وردوها بلا خلاف بينهم فلا تقبل روايته^(٦) .

(١) ينظر : الكفاية للخطيب البغدادي (ص ٨٨) فتح المغيث (١ / ٣١٦ - ٣١٨) تدريب الراوي (١ / ٣١٧) نزهة النظر (ص ١٢٥) البحر المحيط للزركشي (٤ / ٢٨٢) .
(٢) ينظر : أصول البردوي (ص ٣٧١) أصول السرخسي (١ / ٣٤٢) كشف الأسرار للنسفي (٢ / ٢٣) قفو الأثر لابن الحنبلي (ص ٨٥ - ٨٦) قواعد في علوم الحديث للتهانوي (ص ٢٠٦ - ٢٠٧) .
(٣) ينظر : مقدمة ابن الصلاح (ص ٦١) نزهة النظر (ص ١٢٦) فتح المغيث (١ / ٣٢١) تدريب الراوي (١ / ٣١٦) البحر المحيط للزركشي (٤ / ٢٨٠) .
(٤) ينظر : المغني للخبازي (ص ٢٠٢) تيسير التحرير (٣ / ٤٨) فتح الغفار (٢ / ٨٩) .
(٥) ينظر : مقدمة ابن الصلاح (ص ٦١) تدريب الراوي (١ / ٣١٦) قفو الأثر (ص ٨٦) .
(٦) ينظر : أصول السرخسي (١ / ٣٤٢ - ٣٤٣) كشف الأسرار للنسفي (٢ / ٢٣ - ٢٤) كشف الأسرار للبخاري =

وأما مجهول الحال عند الحنفية، وهو (المستور) عندهم، فهو مقبول الرواية مطلقاً في القرون الثلاثة وما بعدها ما لم يرد السلف، وهذا في غير ظاهر الرواية عن الإمام أبي حنيفة، وقيد بعض الحنفية بالقرون الثلاثة الأولى، وقيد بضعة موافقة الرواية للقياس، وأما في ظاهر الرواية عن أبي حنيفة فروايتة غير مقبولة^(١)، وذكر بعض الحنفية أن رواية مجهول العين والمستور في غير الصحابة تفيد جواز العمل دون الوجوب^(٢).

٨- تقديم خبر الواحد على القياس: ذهب أبو حنيفة وعامة أصحابه من متقدمي الحنفية إلى تقديم خبر الواحد على القياس، ولم يشترطوا لقبوله فقه الراوي، وذهب عيسى بن أبان وأبو زيد الدبوسي وعامة متأخري الحنفية إلى تقديم خبر الواحد على القياس إن كان الراوي فقيهاً، أما إن كان الراوي غير فقيه فإن كان موافقاً للقياس قبل وإن كان مخالفاً للقياس قدم القياس عليه^(٣). وقال السرخسي والنسفي يقدم القياس على خبر الواحد الذي يرويه غير الفقيه بشرطين: الأول: أن لا تتلقى الأمة الخبر بالقبول، فإن تلقته بالقبول قدم على القياس. الثاني: أن ينسد باب الرأي عن خبر الواحد، وتحقق الضرورة بمخالفة القياس بأن يخالف جميع الأقيسة^(٤).

قال أبو زيد الدبوسي: (الأصل عند علمائنا الثلاثة أن الخبر المروي عن النبي ﷺ من طريق الأحاد مقدم على القياس الصحيح، وعند مالك رضي الله عنه القياس الصحيح مقدم على خبر الأحاد)^(٥).

= (٢ / ٧١٥) توضيح الأفكار لابن الوزير (٢ / ١٨٥) قفو الأثر (ص ٨٦).

(١) ينظر: تيسير التحرير (٣ / ٤٨) التقرير والتحبير (٢ / ٢٤٧) قفو الأثر (ص ٨٦) شرح نخبة الفكر لعلي القاري (ص ٥١٨) التوضيح على التنقيح (٢ / ١١) فتح الغفار (٢ / ٨٩) فواتح الرحموت (٢ / ١٤٦) قواعد في علوم الحديث (ص ٢٠٨ - ٢٠٩) منهج الأصوليين الحنفية في الاستدلال بالسنة النبوية (ص ١١١ - ١٢٠).

(٢) ينظر: أصول البزدوي (ص ٣٧٥) كشف الأسرار للنسفي (٢ / ٢٤) قواعد في علوم الحديث (ص ٢٠٩).

(٣) ينظر: تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع (٢ / ١٩٨ - ٢١٥) تأسيس النظر (ص ٩٩) أصول السرخسي (١ / ٣٤١) قواطع الأدلة (٢ / ٣٦٥ - ٣٩١) كشف الأسرار للخاري (٢ / ٧٠٢) تيسير التحرير (٣ / ١١٦ -

١٢٠) فواتح الرحموت (٢ / ٣٣٥) فتح الغفار (٢ / ٨٠ - ٨١) الميزان للشعراني (١ / ٢٢٤ - ٢٢٩) قواعد في علوم الحديث (ص ٢٠٧ - ٢٠٨) إعلام الموقعين (١ / ٧٧).

(٤) ينظر: أصول السرخسي (١ / ٣٤٠ - ٣٤١) كشف الأسرار (٢ / ٢٦) فتح الغفار (٢ / ٨٠ - ٨١).

(٥) تأسيس النظر (ص ٩٩).

وقد أنكر بعض الحنفية ما نسب للإمام أبي حنيفة وأصحابه المتقدمين من تقديم القياس على خبر الواحد فيما إذا كان الراوي غير فقيه بل قال بعضهم: (لم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت أن هذا القول مستحدث)^(١).

وقد قال الإمام أبو حنيفة نفسه: (كذب والله وافترى علينا من يقول إننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج بعد النص إلى قياس؟!)^(٢).

٩ - دلالة العام قطعية فلا يخص بالقياس: ذهب جمهور الحنفية إلى أن دلالة العام المحفوظ على أفراده دلالة قطعية، ومن ثم لا يجوز تخصيصه بالقياس؛ لأنه ظني^(٣). قال محب الله بن عبد الشكور البهاري - في بيان الوجوه التي تدل على أن الحنفية أبعد عن الرأي من الشافعية - : (منها: أن الحنفية قائلون بأن العام من الكتاب والسنة قطعي؛ فلا يصح بخلافه القياس بخلاف الشافعية؛ فإنهم يجوزون القياس بخلافه، فالحنفية لا يخصصون العام بالرأي؛ بل يقولون بطلان الرأي هنالك)^(٤).

١٠ - الاعتداد بالمناسبة المؤثرة دون مجرد الإخالة في التعليل: يرى الحنفية أن المناسبة تثبت بتأثير الوصف، والتأثير يثبت باعتبار الشارع نصاً أو إجماعاً نوع الوصف في نوع الحكم أو جنسه، أو اعتبار جنسه في جنس ذلك الحكم أو نوعه، ولا يكتفون بمجرد الملاءمة والإخالة دون تأثير، فالحنفية يشترطون لاعتبار الوصف علة شرطين: الأول: صلاحية الوصف للحكم أي ملاءمته ومناسبته للحكم، وتثبت الملائمة بأن يكون الوصف موافقاً لما نقل عن الرسول ﷺ وأصحابه.

الثاني: ظهور عدالة الوصف ويتحقق ذلك بأن يظهر تأثير الوصف في الحكم المعلل

(١) كشف الأسرار للبخاري (٢ / ٧٠٨).

(٢) الميزان للشعراني (١ / ٢٢٤).

(٣) ينظر: الفصول في الأصول (١ / ٧٧، ١١٠) أصول البزدوي (ص ١٩٠ - ١٩٥) أصول السرخسي (١ / ١٣٢، ١٤٢) المغني للخبازي (ص ٩٩) كشف الأسرار للبخاري (١ / ١٢٨) كشف الأسرار للنسفي (١ / ١٦٤ - ١٦٦) شرح التلويح على التوضيح (١ / ٦٧) فواتح الرحموت (١ / ٢٦٥) وذهب بعض علماء سمرقند من الحنفية إلى أن دلالة العام على أفراده ظنية. ينظر ميزان الأصول للسمرقندي (١ / ٤١٠ - ٤١٣) كشف الأسرار للنسفي (١ / ١٦٦).

(٤) نقله اللكنوي عنه في ترجمته في كتابه نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر (٦ / ٧٩٣).

بحكم الشرع^(١).

قال صدر الشريعة : (وإنما اعتبرنا التأثير؛ لأنه - أي القياس - أمر شرعي فيعتبر فيه - أي في القياس - اعتبار الشارع وهو أن يكون القياس بوصف اعتبره الشارع أو اعتبر جنسه ؛ ولأن العلل المنقولة ليست إلا مؤثرة)^(٢).

قال محب الله بن عبد الشكور البهاري - في بيان الوجوه التي تدل على أن الحنفية أبعد عن الرأي من الشافعية - : (ومنها : أن الحنفية احتاطوا في إثبات صحة الرأي فقالوا : إن العلة، وهو الوصف الجامع بين الأصول الفرع يجب أن تكون مؤثرة إن ظهر تأثيرها بنص أو إجماع، والشافعية اكتفوا بمجرد الإخالة والملائمة العلية وإن لم يظهر تأثيرها شرعاً بل صححوا وإن لم تظهر المناسبة بين الوصف والحكم)^(٣).

المطلب الثاني : معالم التمسك بالنص عند الحنفية في الاختيارات الفقهية :

حينما نتكلم عن المذهب فهذا يعني أن المسائل الفقهية هي المقصودة بالمذهب بالدرجة الأولى؛ إذ المذهب هو (ما اختص به الإمام من الأحكام الشرعية الفروعية الاجتهادية، وما اختص به من أسباب الأحكام، والشروط، والموانع، والحجاج المثبتة لها)^(٤). والفروع الفقهية هي المقصود، والقواعد الأصولية والفقهية وسائل لها، كما أن الاختلاف بين المذاهب في القواعد الأصولية لا يعني بالضرورة الاختلاف في الفروع الفقهية؛ إذ قد يستدل كل مذهب للفرع الفقهي بدليل وأصل يقول به في مذهبه، فتتفق المذاهب في النتيجة، وتختلف في أصول الاستدلال لها .

والمذهب الحنفي وجه إليه انتقادات كثيرة على مر العصور تدور حول اعتماد المذهب على الرأي والقياس والاستحسان، وقلة الاستدلال بالنصوص الشرعية، ورد النصوص في

(١) ينظر : أصول السرخسي (١٧٧ / ٢) كشف الأسرار للبخاري (٣ / ٦٢٤ - ٦٢٥) التقرير والتحجير (٣ / ٢١٠ - ٢١١) شرح التلويح على التوضيح (٢ / ١٤١) .

(٢) التوضيح على التنقيح (٢ / ١٥٩) .

(٣) ينظر : نزهة الخواطر وهجة المسامع والنواظر للكنوي (٦ / ٧٩٣) .

(٤) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي (ص ١٩٥) وقريب منه تعريف الحموي حيث يقول : (المذهب : ما اخص به المجتهد من الأحكام الشرعية الاجتهادية المستفادة من الأدلة الظنية) غمز عيون البصائر (١ / ٣٠) .

بعض المواضع لا سيما أخبار الآحاد، وقد انبرى للرد على الإمام أبي حنيفة وأتباعه كثير من العلماء، وصنفوا في ذلك مصنفات منذ العصور المتقدمة، ومن أشهر ما ألف في ذلك ما كتبه الحافظ أبو بكر بن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ) ضمن مصنفه المشهور؛ إذ عقد كتاباً مفرداً في ذلك سماه (كتاب الرد على أبي حنيفة) وضمنه (١٢٥) مائة وخمسة وعشرين مسألة أدرج تحتها (٤٨٥) خمساً وثمانين وأربعمائة حديث وأثر، وذكر فيها من الأحاديث المرفوعة والآثار الموقوفة والمقطوعة وأقوال العلماء ما يؤيد به قوله.

وتبع الحافظ ابن أبي شيبة تلميذه الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري صاحب الصحيح، حيث ذكر في نحو (٢٥) خمس وعشرين موضعاً من كتابه الصحيح عقب ترجمة الباب ما يرد به على الإمام أبي حنيفة بلفظ (وقال بعض الناس)^(١)، وقد ذكر كثير من شراح صحيح البخاري أن المراد بذلك أبو حنيفة أو بعض أتباعه^(٢).

وقد ألف بعض الحنفية مؤلفات في الرد على الحافظ أبي بكر بن أبي شيبة: فمنهم محي الدين عبد القادر القرشي صاحب (الجواهر المضية في طبقات الحنفية) حيث ألف كتاباً بعنوان (الدرر المنيفة في الرد على ابن أبي شيبة عن الإمام أبي حنيفة)^(٣)، ومنهم المحدث الحنفي قاسم بن قطلوبغا حيث ألف كتاباً سماه (الأجوبة عن اعتراضات ابن أبي شيبة على أبي حنيفة في الحديث)^(٤)، وكذلك الشيخ محمد بن يوسف الصالحي رد على ابن أبي شيبة

(١) ألف المحدث الحنفي ابن قطلوبغا كتاباً سماه (الأجوبة عن اعتراضات البخاري على أبي حنيفة) توجد منه نسخة مخطوطة في مكتبة جامعة الملك سعود برقم (١٨٨٨) وقد ألف عبد الغني الميداني الدمشقي (ت ١٢٩٨هـ) رسالة بعنوان (كشف الالتباس عما أورده البخاري على بعض الناس) وهي مطبوعة، وألف أحمد السهارنفوري (ت ١٢٩٧هـ) رسالة بعنوان (دفع الوسواس عن بعض الناس) فرد عليه الشيخ العظيم آبادي (١٣٢٩هـ) برسالة بعنوان (رفع الالتباس عن بعض الناس)، وهناك رسالة لعبد المجيد محمود عبد المجيد في دراسة متقنة للمسائل الفقهية الخمس والعشرين التي انتقدها البخاري في صحيحه بقوله فيها «قال بعض الناس»، وهي مطبوعة مع رسالة كشف الالتباس.

(٢) كابن الملغن في التوضيح (١٦ / ٤٥٦) وابن حجر في الفتح (٣ / ٤٢٧) والعيني في عمدة القاري (١٤ / ٥١) والقسطلاني في إرشاد الساري (١٠ / ١٠٦).

(٣) ينظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٣٨) وسماه للكنوي (الرد على ابن أبي شيبة عن أبي حنيفة) الفوائد البهية (ص ١٦٨).

(٤) ينظر: الضوء اللامع (٦ / ١٨٧) البدر الطالع (ص ٥٦٥).

في الفصل الثالث من كتابه (عقود الجمان في مناقب النعمان)، وللكوثري الحنفي رد بعنوان (النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن أبي شيبة على أبي حنيفة).

وبالنظر في المسائل التي ذكر الحافظ ابن أبي شيبة وهي مائة وخمس وعشرون مسألة نلاحظ الآتي^(١):

أولاً: أن عدد المسائل المتقدمة قليل جداً بالقياس بالمسائل المروية عن الإمام أبي حنيفة، والتي بلغت ثلاثاً وثمانين ألف مسألة، وقيل: خمسمائة ألف مسألة، وقيل غير ذلك. ثانياً: أن كثيراً من هذه المسائل لم ينفرد بها أبو حنيفة بل وافقه عليها غيره من الأئمة كسفيان والأوزاعي ومالك والليث والشافعي وأحمد وإسحاق فضلاً عن الصحابة والتابعين. ثالثاً: أن بعض هذه المسائل لا تصح نسبتها لأبي حنيفة، والحافظ ابن أبي شيبة لم ينقل أقوال أبي حنيفة بالسند بل اكتفى بعزوها بدون إسناد.

رابعاً: أن بعض هذه المسائل اجتهادية تخضع للاجتهاد في تصحيح الحديث وتضعيفه، وفي فهم المراد منه، وقد يوجد معارض أقوى فيرجح به، وهذا أمر يقع من جميع الأئمة، والإمام أبو حنيفة له آراء اجتهادية خاصة في قبول الحديث ورده تخضع للاجتهاد والبيئة التي كان يعيش فيها وهي العراق، وربما يكون معظم الأحاديث التي ردها من هذا القبيل حيث لم تتحقق فيها شروط القبول عنده.

والأئمة الأربعة وغيرهم لهم انفرادات تفرد بها كل مذهب عن بقية المذاهب، وهذه الانفرادات قد تكون راجحة وقد تكون مرجوحة، وما من مذهب إلا وفيه الراجح والمرجوح، وليس هذا موجباً لضعف المذهب وانتقاصه والظعن فيه، فإذا سلك العالم المسلك الصحيح في الاجتهاد، وكان أهلاً لذلك بأن توفرت في شروط الاجتهاد، فقد أصاب الطريقة، فإن أصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر واحد.

وبعد: فإن الحنفية ألقوا عدة مؤلفات في بيان أدلة المسائل الفقهية في المذهب الحنفي،

(١) ينظر: النكت الطريفة للكوثري (ص ٤ - ٦) مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين د. محمد الحارثي (ص ٣١٨ - ٥٠٦) الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري د. عبد المجيد محمود عبد المجيد (ص ٤٥٩ - ٥٧٦).

ومن أشهر هذه المؤلفات: الموطأ والحجة على أهل المدينة للإمام محمد بن الحسن الشيباني، ورؤوس المسائل (المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية) للزمخشري، حيث يذكر أدلة الحنفية في المسائل الخلافية، والفقهاء النافع لأبي القاسم السمرقندي، واللباب في الجمع بين أدلة السنة والكتاب للإمام أبي محمد علي بن زكريا المنبجي، والغرة المنيفة في تحقيق بعض مسائل الإمام أبي حنيفة للشيخ سراج الدين أبي حفص عمر الغزنوي الحنفي، والجوهر النقي في الرد على البيهقي لابن التركماني، وقد لخصه ابن قطلوبغا في «ترجيح الجوهر النقي»، والتفسيرات الأحمدية في بيان الآيات الشرعية للملا جيون، والتعريف والإخبار بتخريج أحاديث الاختيار لابن قطلوبغا، والبرهان شرح مواهب الرحمن في مذهب أبي حنيفة النعمان للطرابلسي، والانتصار والترجيح للمذهب الصحيح لسبط ابن الجوزي وهو رسالة صغيرة، وآثار السنن لمحمد ظهير حسن النيموي، وهو مطبوع وعليه تعليقان: أحدهما التعليق الحسن لمحمد النيموي نفسه، والآخر أبحاث المنن في تنقيح آثار السنن للمباركفوري، وإعلاء السنن للشيخ ظفر أحمد العثماني التهانوي، والحاوي في بيان آثار الطحاوي لعبد القادر القرشي، ودلائل القرآن على مسائل النعمان وهو المعروف بأحكام القرآن لجماعة من العلماء، وعقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة مما وافق فيه الأئمة الستة أو أحدهم للشيخ أبي الفيض محمد بن محمد الزبيدي، وفقه السنن والآثار أدلة السادات الأحناف للشيخ المحدث محمد عميم الإحسان الحسيني المجددي البركيتي البنجلاديشي، وأدلة الحنفية من السنة النبوية على المسائل الفقهية للشيخ محمد بن عبد الله البهلوي، بالإضافة لما سبق ذكره من مؤلفات المذهب في آيات وأحاديث الأحكام، وكذلك كتب تخريج الأحاديث لكتب المذهب الفقهية .

الخاتمة

وفيها أهم النتائج :

- ١ - تواترت النصوص عن أئمة المذهب الحنفي وغيره من المذاهب أن الإمام أبا حنيفة وأصحابه متمسكون بالكتاب والسنة معظومون لهما .
- ٢ - للحنفية دور كبير في خدمة نصوص الشريعة سواء بتعلمها وتعليمها أو التأليف فيها، وتراجم الأئمة في المذهب تدل على تمكنهم في القرآن وعلومه والسنة وعلومها .
- ٣ - من عناية الحنفية بنصوص الكتاب والسنة أنهم بنوا قواعدهم الأصولية والفقهية مستنديين في كثير منها على الكتاب والسنة .
- ٤ - للحنفية أصول تظهر مدى تمسكهم بالكتاب والسنة ابتداءً بالاحتجاج بالكتاب والسنة في الأصول والفروع، ومروراً بقواعد أصولية مثل الاحتجاج بالقراءة الشاذة، والقول بنسخ الكتاب بالسنة، والعمل بالحديث المرسل والضعيف، وقبول رواية المجهول، وتقديم الخبر على القياس، والقول بأن دلالة العام قطعية لا ترتفع بالتخصيص بدليل ظني كالقياس، والاعتماد في استخراج العلة على المناسبة مع التأثير الذي يؤخذ من النص لا مجرد الإحالة .
- ٥ - لا يصح عن الإمام أبي حنيفة ولا أصحابه تقديم القياس على النص، وإنما هو قول عيسى بن أبان وتبعه عليه كثير من المتأخرين، والثابت عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه تقديم النص على القياس .
- ٦ - مع ما قيل عن المذهب الحنفي من كونه يتوسع كثيراً في الرأي، ولا يعتمد على النص في الفروع الفقهية إلا أن الواقع أن مفردات المذهب عن بقية المذاهب قليلة جداً بالنسبة لكثرة المسائل المروية عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه علماً أن جزءاً كبيراً من هذه المسائل اجتهادي، والترجيح فيها نسبي، والإمام استند فيها إلى أدلة معتبرة عنده .
- ٧ - أفرد الحنفية مصنفات خاصة بأدلة المذهب من نصوص الكتاب والسنة وفي هذا دفع لما زعمه البعض من كون المذهب الحنفي قليل الاستدلال بالنصوص .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم .

- ١ - الاتباع لابن أبي العز الحنفي تحقيق الشيخ محمد عطا الله حنيف ود. عاصم القريوتي .
المكتبة السلفية لاهور . ط ٢ .
- ٢ - الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري للدكتور عبد المجيد محمود عبد المجيد . مكتبة الخانجي - ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .
- ٣ - الإجماع لابن المنذر . دار الكتب العلمية بيروت . ط ١ / ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- ٤ - الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة لعبد الحي اللكنوي تعليق عبد الفتاح أبو غدة .
مكتبة الرشد . ط ٢ / ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .
- ٥ - أحكام القرآن الكريم لأبي جعفر الطحاوي . تحقيق د . سعد الدين أونال . مركز البحوث
الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي . ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م .
- ٦ - الإحكام في أصول الأحكام للآمدي تحقيق سيد الجميلي . دار الكتاب العربي . ط ٢ /
١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
- ٧ - الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم . دار الحديث في القاهرة . ط ٢ / ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م .
- ٨ - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام لشهاب الدين القرافي عناية عبد الفتاح أبو غدة .
مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب . دار البشائر الإسلامية . ط ٢ / ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م .
- ٩ - أخبار أبي حنيفة وأصحابه لحسين بن علي الصيمري . عالم الكتب . ط ٢ / ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- ١٠ - إرشاد الساري للقسطاني . المطبعة الكبرى الأميرية بمصر / ١٣٢٣ هـ .
- ١١ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للشيخ محمد ناصر الدين الألباني .
المكتب الإسلامي - بيروت . ط ٢ / ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .
- ١٢ - الأشباه والنظائر للسيوطي تحقيق محمد تارم وحافظ عاشور حافظ . دار السلام .
ط ٣ / ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م .
- ١٣ - الأشباه والنظائر لابن نجيم تحقيق وتقديم محمد مطيع الحافظ . دار الفكر . ط ١ /
١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

- ١٤ - الأشباه والنظائر لتاج الدين السبكي . دار الكتب العلمية . ط ١ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م .
- ١٥ - أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول) لفخر الإسلام علي بن محمد البزدوي . تحقيق أ.د. سائد بكداش . دار البشائر الإسلامية . ط ١ / ١٤٣٦ هـ - ٢٠١٤ م .
- ١٦ - الفصول في الأصول (أصول الجصاص) لأبي بكر الرازي الجصاص تعليق محمد محمد تامر . دار الكتب العلمية . ط ١ / ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م .
- ١٧ - أصول السرخسي لشمس الأئمة أبي بكر السرخسي . تحقيق أبي الوفاء الأفغاني . دار المعرفة بيروت لبنان .
- ١٨ - إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية تحقيق طه عبد الرؤوف سعد دار الجيل - بيروت ، ١٩٧٣ م .
- ١٩ - الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر لعبد الحي اللكنوي . دار ابن حزم . ط ١ / ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م .
- ٢٠ - الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر . دار الكتب العلمية بيروت .
- ٢١ - الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة لعبد الرحمن بن يحيى المعلمي .
- ٢٢ - إيقاظ همم أولي الأبصار للإقتداء بسيد المهاجرين والأنصار لصالح بن محمد الفلاني دار المعرفة بيروت / ١٣٩٨ هـ .
- ٢٣ - البحر المحيط في أصول الفقه للزرکشي . مراجعة الدكتور عمر الأشقر . وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت ط ٣ / ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م .
- ٢٤ - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني تحقيق الدكتور حسين عبد الله العمري . دار الفكر بدمشق . ط ١ / ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م .
- ٢٥ - تاج التراجم في طبقات الحنفية لابن قطلوبغا . مكتبة المثنى ببغداد / ١٩٦٢ م .
- ٢٦ - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام لشمس الدين الذهبي . تحقيق الدكتور عمر عبد السلام تدمري . دار الكتاب العربي - بيروت . ط ١ / ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- ٢٧ - تاريخ بغداد لأبي بكر الخطيب البغدادي . دار الكتب العلمية . بيروت .

- ٢٨- تاريخ مصطلح السنة ودلالته للدكتور محمد خير علي فرج . دار البشائر الإسلامية . ط ١ / ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م
- ٢٩- التاريخ ليحيى بن معين برواية عباس الدوري تحقيق أحمد محمد نور سيف . مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز . ط ١ / ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- ٣٠- تأسيس النظر لأبي زيد الدبوسي و يليه رسالة الإمام الكرخي في الأصول . تحقيق وتصحيح مصطفى محمد الباني الدمشقي . دار ابن زيدون - بيروت . مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة .
- ٣١- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي للسيوطي . تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيفمكتبة الرياض الحديثة
- ٣٢- تذكرة الحفاظ لشمس الدين الذهبي . دار الكتب العلمية بيروت لبنان .
- ٣٣- التقرير والتحبير شرح التحرير لابن أمير الحاج . دار الفكر - بيروت . ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م .
- ٣٤- تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع لأبي زيد الدبوسي تحقيق عبد الرحيم يعقوب الشهر بفيروز . مكتبة الرشد . ط ١ / ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م .
- ٣٥- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر . دار الكتب العلمية . ط ١ / ١٤١٩هـ - ١٩٨٩م .
- ٣٦- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لابن عبد البر . تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري . مؤسسة قرطبة .
- ٣٧- توضيح الأفكار لمعاني تنقيح النظر لمحمد بن إسماعيل الصنعاني ومعه تنقيح الأنظار لابن الوزير تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . دار إحياء التراث العربي . بيروت . ط ١ / ١٣٦٦هـ .
- ٣٨- التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن . تحقيق خالد الرباط وجمعة فتحي . وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر . ط ١ / ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م .
- ٣٩- تيسير التحرير على كتاب التحرير لابن أمير بادشاه . دار الباز بمكة المكرمة . دار الكتب العلمية .

- ٤٠ - الثقات لابن حبان البستي . تحقيق السيد شرف الدين أحمد . دار الفكر - بيروت . ط ١ / ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م .
- ٤١ - جامع الأسرار في شرح المنار لمحمد بن محمد الكاكي تحقيق الدكتور فضل الرحمن عبد الغفور الأفغاني . مكتبة نزار مصطفى الباز . ط ١ / ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م .
- ٤٢ - جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر . تحقيق فواز زمرلي . مؤسسة الريان - دار ابن حزم . ط ١ / ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م .
- ٤٣ - جامع التحصيل في أحكام المراسيل للعلائي تحقيق حمدي السلفي . عالم الكتب - بيروت . ط ٢ / ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م .
- ٤٤ - حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار . تقديم الدكتور محمد بكر إسماعيل . مكتبة دار الباز بمكة المكرمة . دار الكتب العلمية بيروت . ط ١ / ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م .
- ٤٥ - الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به للدكتور عبد الكريم الخضير . دار المسلم . ط ١ / ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م .
- ٤٦ - الحديث المرسل بين القبول والرد . حصة الصغير . دار ابن حزم - دار الأندلس الخضراء . ط ١ / ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م .
- ٤٧ - الخيرات الحسان في مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان لابن حجر الهيتمي . مطبعة السعادة بمصر / ١٣٢٤هـ .
- ٤٨ - سلسلة الأحاديث الصحيحة للشيخ ناصر الدين الألباني . مكتبة المعارف - الرياض .
- ٤٩ - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة للشيخ ناصر الدين الألباني . مكتبة المعارف - الرياض .
- ٥٠ - سنن ابن ماجه تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . دار إحياء التراث العربي . ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م .
- ٥١ - سنن أبي داود السجستاني مراجعة وضبط وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد . مكتبة الرياض الحديثة .
- ٥٢ - سنن الترمذي لأبي عيسى الترمذي تحقيق أحمد شاكر . المكتبة التجارية بمكة . مصطفى الباز
- ٥٣ - السنن الكبرى للبيهقي . مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد . ط ١ / ١٣٤٤هـ .

- ٥٤ - سنن الدارقطني تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني . دار المعرفة - بيروت ، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م .
- ٥٥ - سنن النسائي الكبرى لأحمد بن شعيب النسائي . تحقيق الدكتور عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن دار الكتب العلمية - بيروت . ط ١ / ١٤١١هـ - ١٩٩١م .
- ٥٦ - سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي . إشراف شعيب الأرنؤوط . . مؤسسة الرسالة .
- ٥٧ - شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح . التنقيح وشرحه لصدر الشريعة وشرح التلويح للسعد التفتازاني . ضبطه وخرج أحاديثه زكريا عميرات . دار الكتب العلمية . ط ١ / ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م .
- ٥٨ - شرح شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر لعلي بن سلطان الهروي القاري . تحقيق محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم . دار الأرقم . بيروت .
- ٥٩ - شرح فتح القدير لكمال الدين ابن الهمام . دار الفكر - بيروت .
- ٦٠ - شرح مختصر الروضة لنجم الدين الطوفي . تحقيق د . عبد الله التركي . مؤسسة الرسالة . ط ١ / ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م
- ٦١ - صحيح البخاري تحقيق د . مصطفى ديب البغا . دار ابن كثير ، اليمامة . بيروت . ط ٣ / ١٤٠٧ - ١٩٨٧م .
- ٦٢ - صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان تحقيق شعيب الأرنؤوط . مؤسسة الرسالة . ط ٢ / ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م .
- ٦٣ - صحيح ابن خزيمة تحقيق د . محمد مصطفى الأعظمي . المكتب الإسلامي - بيروت . ط ١ / ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م .
- ٦٤ - صحيح سنن أبي داود للشيخ ناصر الدين الألباني . دار غراس - الكويت . ط ١ / ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م .
- ٦٥ - صحيح مسلم دار الجيل بيروت - دار الأفاق الجديدة - بيروت .
- ٦٦ - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين السخاوي . دار الكتاب الإسلامي مصر / ١٣٥٣هـ .

- ٦٧ - طبقات الحفاظ لجلال الدين السيوطي دار الكتب العلمية - بيروت ط ١ / ١٤٠٣هـ.
- ٦٨ - طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي . تحقيق إحسان عباس . دار الرائد العربي - بيروت . ط ١ / ١٩٧٠م.
- ٦٩ - ظفر الأماني في مختصر الجرجاني لعبد الحي اللكنوي تحقيق الدكتور تقي الدين الندوي . مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي . ط ١ / ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ٧٠ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري لبدر الدين العيني . دار الفكر .
- ٧١ - غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر أحمد الحموي . دار الكتب العلمية ط ١ / ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٧٢ - فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني . ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي . دار الريان للتراث القاهرة . ط ١ / ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م .
- ٧٣ - فتح الغفار بشرح المنار لزين الدين ابن نجيم بتعليقات الشيخ عبد الرحمن البحراوي .
- ٧٤ - فتح المغيث شرح ألفية الحديث لشمس الدين السخاوي دار الكتب العلمية - لبنان ط ١ / ١٤٠٣هـ
- ٧٥ - الفروق لشهاب الدين القرافي . عالم الكتب . بيروت .
- ٧٦ - الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي . تحقيق عادل العزازي . دار ابن الجوزي . ط ١ / ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م .
- ٧٧ - الفوائد البهية في تراجم الحنفية لعبد الحي اللكنوي عناية أحمد الزعبي . دار الأرقم . بيروت . ط ١ / ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م .
- ٧٨ - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت . دار صادر بيروت . المطبعة الأميرية ببولاق مصر / ١٣٢٢هـ .
- ٧٩ - قواطع الأدلة في أصول الفقه لأبي المظفر السمعاني تحقيق د. عبد الله الحكمي ود. علي الحكمي . مكتبة التوبة . ط ١ / ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م .
- ٨٠ - قواعد في علوم الحديث لظفر أحمد العثماني التهانوي تحقيق وتعليق ومراجعة عبد الفتاح أبو غدة مكتبة المطبوعات الإسلامية ط ٥ / ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .

- ٨١ - قفو الأثر في صفو علم الثر لرضي الدين محمد بن إبراهيم الحلبي الحنفي الشهير بابن الحنبلي بعناية عبد الفتاح أبو غدة . دار البشائر الإسلامية ونشر المطبوعات الإسلامية بحلب . ط ٢ / ١٤٠٨ هـ .
- ٨٢ - قول الصحابي وحجية العمل به . انس محمد رضا القهوجي . دار النوادر . ط ١ / ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م .
- ٨٣ - كشف الأسرار شرح المنار لأبي البركات النسفي . دار الكتب العلمية بيروت لبنان . ط ١ / ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م .
- ٨٤ - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين البخاري ضبط وتعليق محمد المعتمد بالله البغدادي . دار الكتاب العربي . ط ١ / ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م .
- ٨٥ - الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي الجرجاني . تحقيق يحيى غزاوي . دار الفكر - بيروت / ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م .
- ٨٦ - الكفاية في علم الرواية للخطيب البغدادي تحقيق أبي عبد الله السورقي وإبراهيم حمدي المدني . المكتبة العلمية - المدينة المنورة .
- ٨٧ - مجموع الفتاوى لابن تيمية جمع الشيخ عبد الرحمن بن قاسم . دار الوفاء . ط ٣ / ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م .
- ٨٨ - مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لابن باز . تحقيق محمد بن سعد الشويعر . دار القاسم للنشر . ١٤٢٠ هـ .
- ٨٩ - المذهب الحنفي (مراحل وطبقاته، ضوابطه ومصطلحاته، خصائصه ومؤلفاته) لأحمد محمد نصير الدين النقيب . مكتبة الرشد ط ١ / ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م .
- ٩٠ - مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي القاري . تحقيق جمال العيتاني . دار الكتب العلمية . ط ١ / ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م .
- ٩١ - المستدرک علی الصحیحین لأبي عبد الله الحاكم تحقيق مصطفى عبد القادر عطا . دار الكتب العلمية - بيروت . ط ١ / ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م .
- ٩٢ - مسند الإمام أحمد بن حنبل إشراف الدكتور سمير طه المجذوب . المكتب الإسلامي . ط ١ / ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م .

- ٩٣ - المصنف لابن أبي شيبة. تحقيق سعيد محمد اللحام . دار الفكر - بيروت . ط ١ / ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م .
- ٩٤ - المصنف لعبد الرزاق الصنعاني . تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي . المكتب الإسلامي - بيروت . ط ٢ / ١٤٠٣ هـ .
- ٩٥ - المعارف لابن قتيبة الدينوري تحقيقشروت عكاشة. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ط ٢ / ١٩٩٢ م .
- ٩٦ - معرفة علوم الحديث لأبي عبد الله الحاكم تحقيق السيد معظم حسين . دار الكتب العلمية - بيروت . ط ٢ / ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م .
- ٩٧ - المغني في أصول الفقه لجلال الدين الخبازي تحقيق وتعليق الدكتور محمد مظهر بقا . مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى . ط ١ / ١٤٠٣ هـ .
- ٩٨ - مقدمة إعلاء السنن أبو حنيفة وأصحابه المحدثون لظفر أحمد العثماني التهانوي . إدارة القرآن والعلوم الإسلامية . ط ٣ / ١٤١٤ هـ .
- ٩٩ - مقدمة ابن خلدون تحقيق عبد الله محمد الدرويش . دار يعرب . ط ١ / ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م .
- ١٠٠ - مقدمة ابن الصلاح (علوم الحديث) لأبي عمر ابن الصلاح الشهرزوري مكتبة الفارابي ط ١ / ١٩٨٤ م .
- ١٠١ - مكانة الإمام أبي حنيفة بين المحدثين للدكتور محمد قاسم الحارثي . مطابع الصفا بمكة . ط ١ / ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م
- ١٠٢ - مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث للشيخ محمد عبد الرشيد النعماني بعناية عبد الفتاح أبو غدة . مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب . دار البشائر الإسلامية - بيروت . ط ٤ / ١٤١٦ هـ .
- ١٠٣ - ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان لابن حزم . تحقيق سعيد الأفغاني . مطبعة جامعة دمشق .
- ١٠٤ - مناقب أبي حنيفة وصاحبيه لشمس الدين الذهبي . تحقيق محمد زاهد الكوثري وأبي الوفاء الأفغاني . لجنة إحياء المعارف النعمانية . ط ٣ / ١٤٠٨ هـ .

- ١٠٥ - مناقب الإمام أبي حنيفة للموفق المكي الخوارزمي ومعه مناقب أبي حنيفة للكردي.
دار المعارف العثمانية - حيدر آباد الهند. ط ١ / ١٣٢١ هـ.
- ١٠٦ - المنشور في القواعد للزرکشي تحقيق د. تيسير فائق. وزارة الأوقاف والشؤون
الإسلامية - الكويت ط ٢ / ١٤٠٥ هـ.
- ١٠٧ - منهاج السنة النبوية لابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم . مؤسسة قرطبة . ط ١ .
- ١٠٨ - منهج الأصوليين الحنفية في الاستدلال بالسنة النبوية للدكتور صهيب عباس عودة
الكبيسي . مكتبة الرشد . ط ١ / ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.
- ١٠٩ - منهج الحنفية في نقد الحديث بين النظرية والتطبيق د. كيلاني خليفة. دار السلام. ط ١ /
١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.
- ١١٠ - موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي . تعليق محمد فؤاد عبد الباقي . دار
إحياء التراث العربي .
- ١١١ - الميزان لعبد الوهاب الشعراني تحقيق عبد الرحمن عميرة . عالم الكتب . ط ١ /
١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م .
- ١١٢ - ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه لعلاء الدين أبي بكر السمرقندي.
تحقيق عبد الملك السعدي . وزارة الأوقاف والشؤون الدينية . لجنة إحياء التراث
العربي والإسلامي في العراق . ط ١ / ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .
- ١١٣ - نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر لابن حجر العسقلاني . تحقيق
عبد الله بن ضيف الله الرحيلي . مطبعة سفير بالرياض . ط ١ / ١٤٢٢ هـ .
- ١١٤ - نصب الراية لأحاديث الهداية لجمال الدين الزيلعي . المكتبة التجارية مكة المكرمة
مصطفى الباز . دار الحديث .
- ١١٥ - النكت الطريفة في التحدث عن ردود ابن ابي شيبة على أبي حنيفة لمحمد زاهد
الكوثري . إدارة القرآن والعلوم الإسلامية . كراتشي - باكستان . ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م .
- ١١٦ - النكت على كتاب ابن الصلاح لابن حجر العسقلاني تحقيق ربيع المدخلي . عمادة
البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية . ط ١ /
١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

مصطلح النص التاريخ والتطور والواقع

د. أبو أروى رضوان بن إبراهيم لخشين

عضو هيئة التدريس بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسنطينة، الجزائر



مقدمة

الحمد لله الذي أنزل الفرقان، نصا ومجملا وتكفلا بالبيان، وصلى الله وسلم على المبعوث رحمة للعالمين، وسيدهم أجمعين، نص سيره نصا إلى مرضاة ربه، واقتدى به من جاء بعده، من الآل والصحب المكرمين، فرضي الله عنهم أجمعين:

إن زمتنا تضيع فيه لغة القرآن، ويغيب فيه لسان البيان، لزمتنا حري فيه بكل لفظ تحرير لفظه، وتدقيق عبارته، في ظل تراكم اصطلاحات لا تُخطم لها ولا أزممة، زادت على الفهم الأزمة، والعجب أنه باسم التحرير والتجديد.

وإذ يعنون هذا المؤتمر المبارك بـ «النص الشرعي القضايا والمنهج»، فقد ناسب ذلك عندي رغبة متقدمة للبحث في تاريخ هذا المصطلح، ومراحل نشأته وتطوره، ذلك أن المطلع على القرآن والسنة لا يجد له فيهما ذكرا، وأما عندنا - نحن المتأخرون - فلن تستطيع لاستعمالاته عدداً ولا حصراً، فكنت أتساءل عن سبب ذلك، وسبيله، حتى وفق الله للكتابة في تبيينه، حسب الجهد والوقت والمدارك، هذا البحث المتواضع، الذي أسأل الله تعالى أن يكون سبباً لمرضاته، ورأيت أن أعنونه بـ «مصطلح النص التاريخ والتطور والواقع»، أرصد فيه جملة الأحوال التي مر بها هذا اللفظ (النص) ليصير مصطلحاً بكل هذا الحجم، رصداً على مر القرون، واختلاف الفنون، وفق منهج تاريخي، وتتبع استقرائي، بحسب استطاعتي وقدرتي، وجعلت خطة عرض البحث كالآتي:

مقدمة:

المبحث الأول: (النص) في القرآن والسنة وأقوال الصحابة.

المبحث الثاني: (النص) في كتب اللغة العربية.

المبحث الثالث: (النص) في كتب الشافعي رحمه الله (ت ٢٠٤هـ).

المبحث الرابع: (النص) عند الجصاص رحمه الله (ت ٣٧٠هـ).

المبحث الخامس: (النص) في كتب علم الأصول.

المبحث السادس: (النص) بعد كتب علم الأصول.

المبحث السابع: (النص) عند المعاصرين والحداثيين.
الخاتمة.

كشاف المصادر والمراجع.

وهذا أوان الشروع في المقصود، فأسأل الله تعالى التوفيق والسداد في القول والفعل،
وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول

(النص) في القرآن والسنة وأقوال الصحابة

لم يرد هذا الأصل الثلاثي (ن ص ص) في القرآن الكريم مطلقاً^(١)، ولا في شيء من السنة القولية المرفوعة عن النبي ﷺ، وإنما ورد في أقوال بعض الصحابة زمن النبوة، استوعب جمعها ابن الأثير رحمه الله (ت ٦٠٦ هـ) في كتابه «النهاية في غريب الحديث»^(٢)، أسوقها هنا مخرجة:

أولاً: عن أسامة بن زيد رضي الله عنه أنه عليه الصلاة والسلام لما دَفَعَ مِنْ عَرَفَةَ «كَانَ يَسِيرُ الْعَتَقَ، فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ»^(٣).

ثانياً: عن أم سلمة قالت لعائشة رضي الله عنهما: «مَا كُنْتُ قَائِلَةً لَوْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَارَضَكَ بِبَعْضِ الْفَلَوَاتِ نَاصَةً قَلُوصًا مِنْ مَنْهَلٍ إِلَى مَنْهَلٍ»^(٤). والنص فيهما نوع من السير السريع للإبل^(٥).

ثالثاً: عن علي رضي الله عنه قال: «إِذَا بَلَغَ النِّسَاءُ نَصَّ الْحِقَاقَ فَالْعَصْبَةُ أَوْلَى»^(٦).

رابعاً: عن عبد الله بن زَمْعَةَ رضي الله عنه: «أَنَّ تَزْوِجَ...، فَلَمَّا نَصَّتْ لِتُهْدَى إِلَيْهِ طَلَّقَهَا»^(٧).

(١) انظر: الراغب الأصفهاني، «المفردات»، (٧٨٧-٨٣١). محمد فؤاد عبد الباقي، «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن». محمد فايز كامل، «معجم الباحثين المفهرس لألفاظ القرآن»، (١٧٨-١٨٠).

(٢) ابن الأثير، «النهاية في غريب الحديث»، (٥/٦٤-٦٥).

(٣) أخرجه البخاري (١٥٨٣) ومسلم (١٢٨٦) وغيرهما، قال البخاري بعد إخرجه: «{مناص} [ص: ٣] ليس حين فرار» قال في الفتح: «وَأَيْمًا ذَكَرَ هَذَا الْحَرْفَ هُنَا لِقَوْلِهِ: نَصَّ، وَلَا تَعْلُقُ لَهُ بِهِ إِلَّا لِدَفْعِ وَهْمٍ مَنْ يَتَوَهَّمُ أَنَّ أَحَدَهُمَا مُشْتَقٌّ مِنَ الْآخَرِ، وَإِلَّا فَمَادَّةٌ نَصَّ غَيْرَ مَادَّةٍ نَاصٍ، قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ فِي الْمَجَازِ: الْمَنَاصُ مُصَدَّرٌ مِنْ قَوْلِهِ نَاصَ يَنُوصُ» (٥١٩/٣).

(٤) لم أقف على من خرجه.

(٥) انظر: قول هشام بن عروة الراوي له في رواية «الموطأ» (١٧٦)، وكذا «شرح الجامع الصحيح» لابن الملقن (٥٦٣، ٥٦٢/١١).

(٦) أخرجه البيهقي في «الكبرى» (١٣٦٩٥) من طريق سلمة بن كهيل عن معاوية بن سويد قال وجدت في كتاب أبي عن علي رضي الله عنه به، ورجاله ثقات، علي وسويد صحابيان، ومعاوية بن سويد جاء في ترجمته أنه: «روى مرسلًا»، انظر: تهذيب التهذيب (٤/١٥٥-١٥٦، ١٠/٢٠٨). قال ابن الأثير في معناه: «إِذَا بَلَغَتْ غَايَةَ الْبُلُوغِ مِنْ بَيْتِهَا الَّذِي يَصْلُحُ أَنْ تُحَاقِقَ وَتُخَاصِمَ عَنْ نَفْسِهَا، فَعَصَبَتْهَا أَوْلَى بِهَا مِنْ أُمَّهَا». «النهاية» (٥/٦٤)، وذكر معناه أيضاً الخليل في «العين» (٧/٨٧)، وأبو عبيد القاسم في «غريب الحديث» (٣/٤٥٧-٤٥٨).

(٧) لم أقف على من خرجه، قال في «النهاية»: «أَيُّ أَفْعَدَتْ عَلَى الْمِنْصَةِ»، وأظهرت عليها.

خامسا: حَدِيثُ هِرْقَل، وفيه «يُنصُّهُمْ» أَي يَسْتخرج رأيهم وَيُظهِرُهُ^(١).
سادسا: قول كَعْبِ الأَحبار (ت ٣٢٢هـ) «يَقُولُ الجَبَّار: أَحذروني، فَإِنِّي لَا أَنُصُّ عَبْدًا إِلَّا عَذَّبْتُهُ»^(٢).

أَي لَا أَسْتَقْصِي عَلَيْهِ فِي السُّؤَالِ والحِسابِ إِلَّا عَذَبْتَهُ^(٣).
ولا شك أن هذه الأحاديث، والأقوال واردة على معنى كلمة النص في اللغة، الآتي ذكره، فكل من نقلنا كلامهم هنا من أهل اللسان المحتج بلغتهم، ثم إن احتمال روايتها بالمعنى قليل لتعلق الأمر باللفظ، لا بالتركيب.



- (١) كذا في «النهاية» (٥/٦٥)، فإن كان يقصد حديث هرقل المعروف مع أبي سفيان قبل إسلامه، فلم أقف على من رواه بهذا اللفظ، وإن كان غيره فلم أعرفه، والله أعلم.
- (٢) وجدته بلفظ: «فَأِنِّي لَا أَنُصُّ عَبْدًا الحِسابِ يَوْمَ القِيَامَةِ» أخرجه أبو نعيم في «حلية الأولياء» (٤/١٩٤) عن علي رضي الله عنه مرفوعا، وضعف سند ابن رجب في «جامع العلوم والحكم» (٤٤٥٤ الأرئووط). وكعب رحمه الله وإن لم يكن صحابيا، إلا أنه من كبار التابعين، وتوفي قبل كثير منهم، كما عاش واللسان العربي على فصاحته، فلذا ألحقت كلامه بكلام الصحابة.
- ورواه الخطابي في «غريب الحديث» (٣/١١٣) من طريق قتيبة بن سعيد، أخبرنا الليث، عن ابن عجلان، عن عون بن عبد الله بلفظ: «من أَنُصُّ الحِسابِ يَحِقُّ عَلَيْهِ العذاب».
- (٣) ابن الأثير، «النهاية في غريب الحديث»، (٥/٦٤).

المبحث الثاني

(النص) في كتب اللغة العربية

إن ما تقدم ذكره من روايات يعطي شيئاً من معنى الكلمة في اللغة، وهو ما سأسطرده في نقله عن أئمة الشأن في هذا المبحث، مرتباً ذلك ترتيباً زمنياً بحسب وفاة من أنقل عنه منهم، مقتصرًا على زوائد كل واحد، وما تكرر من ذلك في كلام بعضهم استغنيت عنه بما تقدم من كلام غيره، وأشير بنقاط متتالية إلى حذفه وتقديمه فيم سبق، فأقول وبالله التوفيق:
قال بشر بن أبي خازم (ت ٢٢ قبل هـ): «بِدْعَلِبَةٍ بَرَاها النَّصُّ حَتَّى ... بَلَّغْتُ نُصَارَهَا وَفَتَى السَّنَامُ»^(١).

ومن رثاء نهشل بن حري لأخيه: «(وقد طوفت في الآفاق حتى ... سئمت النَّصَّ بِالْقُلُصِّ الْعِتَاقِ)»^(٢).
«وقال الأحنط (ت هـ): (تنجو نجاة أتان الوحش إذ ذبلت ... ومس أخفافهن النَّصَّ والوقع)»^(٣).
وفي كتاب «العين» للخليل (ت ١٧٠ هـ):

«نَصَّصْتُ الْحَدِيثَ إِلَى فُلَانٍ نَصًّا أَي رَفَعْتُهُ، قَالَ: (وَنَصَّصَ الْحَدِيثَ إِلَى أَهْلِهِ ... فَانِ الْوَيْقَةَ فِي نَصِّهِ)، وَالْمَنْصَصَةُ: الَّتِي تَقْعُدُ عَلَيْهَا الْعُرُوسُ. وَنَصَّصْتُ نَاقَتِي: رَفَعْتُهَا فِي السَّيْرِ. وَالنَّصْنَصَةُ: إِثْبَاتُ الْبَعِيرِ رُكْبَتَيْهِ فِي الْأَرْضِ وَتَحَرُّكُهُ إِذَا هَمَّ بِالنُّهُوضِ. وَالْمَاشِطَةُ تَنْصُ الْعُرُوسَ أَي تُقْعِدُهَا عَلَى الْمِنْصَصَةِ، وَهِيَ تَنْصُ أَي تَقْعُدُ عَلَيْهَا أَوْ تُشْرِفُ لِتَرَى مِنْ بَيْنِ النِّسَاءِ. وَنَصْنَصْتُ الشَّيْءَ: حَرَكْتُهُ. وَنَصَّصْتُ الرَّجُلَ: اسْتَفْصَيْتُ مَسْأَلَتَهُ عَنِ الشَّيْءِ، يُقَالُ: نَصَّ مَا عِنْدَهُ أَي اسْتَقْصَاهُ. وَنَصَّ كُلُّ شَيْءٍ: مُتَّهَاهُ»^(٤).

وقال أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤ هـ): «وَأَصْلُ النَّصِّ هُوَ مُتَّهَى الْأَشْيَاءِ وَمَبْلَغُ أَقْصَاهَا وَمِنْهُ قِيلَ: نَصَّصْتُ الرَّجُلَ ... وَكَذَلِكَ النَّصُّ فِي السَّيْرِ إِنَّمَا هُوَ أَقْصَى مَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ الدَّابَّةُ، فَنَصَّ الْحِقَاقُ إِنَّمَا هُوَ الْإِدْرَاكُ لِأَنَّهُ مُتَّهَى الصَّغَرِ وَالْوَقْتُ الَّذِي يَخْرُجُ مِنْهُ الصَّغِيرُ إِلَى الْكَبِيرِ ...»^(٥).

(١) المفضل الضبي، «المفضليات»، (٣٣٤).

(٢) السيد المرتضى علي بن الطاهر، «الأمالي»، (١٣٣).

(٣) الشيباني، «كتاب الجيم»، (٣/٣٠٩).

(٤) الخليل بن أحمد، «العين»، (٧/٨٦).

(٥) القاسم بن سلام، «غريب الحديث»، (٣/٤٥٧).

وفي «الجمهرة» لابن دريد (ت ٣٢١هـ): «نصبت الحديث أنصه نصاً إذا أظهرته. ونصبت العروس نصاً إذا أظهرتها. ونصبت البعير في السير أنصه نصاً إذا رفعته. وقالوا: نصبت الحديث إذا عزوته إلى محدثك به. وكل شيء أظهرته فقد نصبته. ونصة المرأة: الشعر الذي يقع على وجهها من مقدم رأسها»^(١).

وفي «تهذيب اللغة» للأزهري (ت ٣٧٠هـ): «قال الليث: النص: رفْعُ الشيء. ونصبت ناقتي: ... وعن ابن الأعرابي: النص: الإسناد إلى الرئيس الأكبر. والنص: التوقيف. والنص: التعيين على شيء ما. وفي الحديث (... فجوة نص). قال أبو عبيد: ...، وأنشد: (وتقطع الخرق بسير نص). روي عن علي أنه قال: ... قال أبو عبيد: النص: أصله ...، ومنه قيل: نصبت الرجل: ...، وكذلك النص في السير ... ورؤي عن كعب أنه قال: (يقول الجبار: ...)، أي: لا أستقصي عليه إلا عذبتة؛ قاله ابن الأعرابي، وقال: نصص الرجل غريمه: إذا استقصى عليه. وقال الليث: الماشطة تنص العروس فتعدها على المنصة، وهي تنتص عليها لترى من بين النساء»^(٢).

وورد في «الصحاح» للجوهري (ت ٣٩٣هـ)، و«معجم مقاييس اللغة» لابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، و«المحكم» لابن سيده (ت ٤٥٨هـ)، و«الفائق» للزمخشري (ت ٥٣٨هـ)^(٣)، مادة لم تخرج في أغلبها عما تقدم، ثم جاء ابن منظور (ت ٧١١هـ)، فجمع في «لسان العرب»^(٤) كلام من تقدمه.

واستكمل الجمع بعده مرتضى الزبيدي في «تاج العروس»، فكان مما أضافه نقلاً عن تقدم: «وأصل النص: رفْعُ للشيء ... نص الشيء {ينصه} نصاً: حرَّكه، وكذلك {نصنصه، كما سيأتي. ومنه فلان،} ينص أنفه غضباً، أي يحركها، وهو {نصاص الأنف، ككتان، عن ابن عبّاد.} نص المتاع {نصاً: جعل بعضه فوق بعض ... و {نص الشواء} ينص {نصيصاً من حدّ ضرب: صوت على النار، نقله الصاعاني عن ابن عبّاد.} نصت القدر نصيصاً: علّت،

(١) ابن دريد، «جمهرة اللغة»، (١/١٤٥).

(٢) الأزهري، «تهذيب اللغة»، (١٢/٨٢-٨٣).

(٣) انظر: «الصحاح»، (٣/١٠٥٨-١٠٥٩). معجم مقاييس اللغة، (٥/٣٥٦)، والمحكم، (٨/٢٧١-٢٧٢).

والفائق، (٣/٤٣٨).

(٤) ابن منظور، «لسان العرب»، (٧/٩٧-٩٩).

نقله الصَّاعِغَانِي عَنِ ابْنِ عَبَّادٍ.... قُلْتُ: وَمِنْهُ أُخِذَ {نَصُّ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ، وَهُوَ اللَّفْظُ الدَّالُّ عَلَى مَعْنَى لَا يَحْتَمَلُ غَيْرَهُ. وَقِيلَ: نَصُّ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ: مَا دَلَّ ظَاهِرُهُ لَفْظُهُمَا عَلَيْهِ مِنَ الْأَحْكَامِ، وَكَذَا نَصُّ الْفُقَهَاءِ الَّذِي هُوَ بِمَعْنَى الدَّلِيلِ، بَضْرِبٍ مِنَ الْمَجَازِ، كَمَا يَظْهَرُ عِنْدَ التَّأَمُّلِ. وَسَيَرٌ {نَصٌّ} وَنَصِيصٌ، أَي جِدُّ رَفِيعٌ... نَصْنَاصٌ: كَثِيرَةُ الْحَرَكَةِ، وَهُوَ مِنْ {نَصْنَصَ الشَّيْءَ: إِذَا حَرَكْتَهُ}. {وَنَصَصَ الرَّجُلُ غَرِيمَهُ} {تَنْصِيصًا، كَذَا} نَاصَةٌ {مُنَاصَةٌ، أَي اسْتَقْصَى عَلَيْهِ وَنَاقَشَهُ. وَمِنْهُ مَا} رُوِيَ عَنِ كَعْبٍ.... وَانْتَصَّ الرَّجُلُ: انْقَبَضَ، عَنِ ابْنِ عَبَّادٍ. قَالَ اللَّيْثُ: {انْتَصَّ السَّنَامُ: انْتَصَبَ، وَقَالَ غَيْرُهُ: ارْتَفَعَ، وَمَعْنَى انْتَصَبَ. اسْتَوَى وَاسْتَقَامَ. وَأَنشَدَ اللَّيْثُ لِلْعَجَّاجِ: فَبَاتَ {مُنْتَصِّصًا وَمَا تَكَرَّدَسَا... وَنَصُّ الْأَمْرِ: شِدَّتُهُ، قَالَ أَيُّوبُ بْنُ عَبَّاثَةَ: (وَلَا يَسْتَوِي عِنْدَ {نَصِّ الْأُمُو... رِ بَادِلٌ مَعْرُوفِهِ وَالبَحِيلِ)...»^(١).

وفي نهاية هذا العرض اللغوي لمادة (ن ص ص) يمكن أن أسجل الملاحظات الآتية:

الأولى: أكثر استعمال النص في كلام المتقدمين متعلق بالإبل وسيرها، كما في أكثر

مرويات الصحابة، وأكثر أبيات الشعر العربي^(٢).

الثانية: النص في جميع اشتقاقاته واستعمالاته يرجع إلى أربعة معاني هي: (رفع الشيء،

وإظهاره، ومنتهى الشيء وأقصاه، والتحريك)، على اختلاف بين أهل اللغة في أيها هو

الأصل، فأبو عبيد جعل أصل (النص) منتهى الأشياء، وغايتها وأقصاها، وجعله ابن دريد

وثعلب من الإظهار، وأما ابن فارس والزيدي فجعلوا الأصل فيه الرفع.

الثالثة: لا شك أن معنى أي مصطلح مقتبس بوجه أو بآخر من معناه اللغوي، مع شيء

من الزيادة، وتلك المعاني اللغوية التي يدور في فلكها معنى لفظ (النص) أكيد أن لها علاقة في

ما آل إليه لفظ (النص) اصطلاحاً.

الرابعة: يلاحظ أن كلام المتقدمين من الأئمة متمحض بذكر المعنى اللغوي، ثم دخل

بعد ذلك شيء من المعنى الاصطلاحي للنص على كتب اللغة، وهذا يصور لنا:

- أن الدلالات اللغوية متقدمة على الدلالات الاصطلاحية وهذا أمر معلوم.

(١) الزيدي، «تاج العروس»، (١٨/١٧٨-١٨٢).

(٢) الأصمعي، «الإبل»، (١٤٤).

- أن كلمة (النص) تطورت بعد ذلك في علوم أخرى لتصير ذات معنى اصطلاحى معين، ثم دخلت على كتب اللغة بعد، استطرادا من هذه الأخيرة في بيان كل ما يتعلق بالأصل الثلاثي (ن ص ص) من اشقاقات، كما هو في كلام ابن الأثير في «النهاية»، وكلام الزبيدي في «تاج العروس». ذلك المعنى الاصطلاحى الذي آلت إليه هذه الكلمة هو ما سنتكلم فيه فيما يأتي إن شاء الله تعالى. وقبل ذلك نقدم بذكر تعريف الاصطلاح وآليته باختصار، فنقول:

الاصطلاح: في اللغة من التصالح، والاتفاق وترك الفرقة، وزوال الخصومة^(١). وهو في لسان أهل العلم: «اتَّفَاقُ طَائِفَةٍ مَخْصُوصَةٍ عَلَى أَمْرٍ مَخْصُوصٍ»^(٢). سواء أكان الأمر متعلقاً بالعلم أم بغيره من الأمور، ثم إن أهل العلوم يتفقون على اصطلاحات في علومهم لهذا قالوا: لكل علم اصطلاحه^(٣)، كما يقال أيضا: إنما الاصطلاح من أهله المتخصصين فيه، ف (الوقف) مثلا يختلف معناه في الاصطلاح بين: علم الفقه، وعلم اللغة، وعلم الحديث، وبعض علوم القرآن (الوقف والابتداء).

واللفظ قبل أن يصير اصطلاحا عند قوم، لا بد وأن يسبق ذلك معنى لغويا له، إذ اللغة هي الأصل، وأثناء الاصطلاح يأخذ المصطلح شيئا من المعنى اللغوي للفظ، ثم قد يتسع ليشمل معاني أكثر من معناه اللغوي، وقد يضيق ليستقر على ما هو أقل من ذلك^(٤).

وأما آلية الاصطلاح فنتيجة من ضرورة التواصل والتخاطب مع الآخر، ف «الألفاظ قوالب للمعاني والهدف منها نقل الأفكار من ذهن المتكلم أو الكاتب إلى ذهن السامع أو القارئ»^(٥)، وبعد اختيار اللفظ اللغوي المناسب للمعنى المراد، والتخاطب به بين أهل فن من الفنون، وشيوعه عندهم، وقبولهم له من غير تكبر، واستمرارهم على استعماله زمنا ما، يصير ذلك اللفظ اصطلاحا عند القوم.

(١) انظر: «الألفاظ» لابن السكيت (١٧٤)، و«شمس العلوم» لنشوان الحميري (٣٨١٦/٦)، «مختار الصحاح» للرازي (١٧٨).

(٢) الزبيدي، «تاج العروس»، (٥٥١/٦). وعزاه للخفاجي.

(٣) التهانوي، «كشف اصطلاحات الفنون»، (١/١).

(٤) أشار إلى هذه المعاني: علي جمعة، «المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم»، (١٤-١٥).

(٥) علي جمعة، «المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم»، (١٥).

المبحث الثالث

(النص) في كتب الشافعي رحمه الله (ت ٢٠٤هـ)

إن المتتبع للفظ (النص) وموارده في كلام أهل العلم المتقدمين يقف عن كتب علي قلته، بل ندرته، فمن ذلك:

قول أبي سلمة بن عبد الرحمن (ت ١٠٤هـ): «... الذي فرطنا فيه من نصّ أبي هريرة عنه»^(١).

وما يذكر عن عمرو بن دينار (ت ١٢٦هـ) أنه قال: «مَا رَأَيْتُ رَجُلًا أَنْصَّ لِلْحَدِيثِ مِنَ الزُّهْرِيِّ»^(٢).

ومعناه فيهما الرفع، على ما تقرر في اللغة سابقا، فليس ثمة تغير في المعنى اتساعا أو ضيقا، كما أن قلة استعماله ناقض من نواقض الاصطلاح عليه، فقد أسلفنا اشتراط الشيوخ في اعتماد الاصطلاح.

ثم بقي حال (النص) على ما هو عليه إلى أن جاء الإمام الشافعي رحمه الله، فظهر في كتبه لفظ (النص) وما اشتق منه بشكل واضح وغير مسبوق، ولما كان رحمه الله في العلم واللغة بالمنزلة المعلومة^(٣)، فلا عجب أن يكون ما سطره في كتبه حجة لغة وفقها، فالظاهر أن بدايات معالم الاصطلاح في لفظ (النص)، بدأت مع الشافعي رحمه الله، وذلك من خلال

(١) أخرجه مسلم (١٣٩٤).

(٢) أخرجه الترمذي في «العلل الصغير» (٧٤٨/٥) ثنا سعيد بن عبد الرحمن المخزومي حدثنا سُفْيَانُ بن عُيَيْنَةَ عَنْ عَمْرٍو بن دِينَار.

وقد ورد أيضا عن محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ) في كتابه «الكسب»، لفظ (النص)، والنصوص، إلا أن هذه الألفاظ من كلام السرخسي (ت ٤٨٣هـ) الشارح، وأدلة ذلك كثيرة منها: خلو كتب الإمام محمد بن الحسن الأخرى من هذه المصطلحات، أن الإمام محمد بن الحسن جعل كتابه على الآثار فقط كما يفهم من كلام السرخسي نفسه. وليس في الآثار شيء من هذه الاصطلاحات، إضافة إلى أن السرخسي لم يميز كلامه من كلام محمد بن الحسن، كما أن استعمال السرخسي لبعض الألفاظ الحادثة بعد زمن محمد بن الحسن كلفظ الحقيقة والمجاز، يؤكد أن لفظ النصوص أيضا مثل ذلك، والله أعلم.

(٣) فهو الإمام المتبع، واللغوي المعتمد، حتى نص غير واحد أن لسانه ولغته حجة، انظر: «النكت الدالة على البيان» لأبي أحمد القصاب (٢/٣٩٠)، «الاقتراح في أصول النحو» للسيوطي (٤٨). و«مقدمة تحقيق كتاب الرسالة» لأحمد شاكر (١٣-١٤).

الاستعمال الكثير لهذا اللفظ في جملة من كتبه^(١)، وبالأخص كتابه العظيم «الرسالة»، الذي يعد من أواخر كتبه تصنيفاً^(٢)، فقد كثر فيه استعمال ما يشتق من لفظ (النص)، وكانت نتيجة التتبع لذلك ما يلي:

ورد لفظ (النص) في كتاب «الرسالة» في موضعين^(٣)، صيغها: «فهي - السنة - موافقة كتاب الله في النص بمثله، ما عدا النص من الكتاب أو السنة». وأما بقية اشتقاقاته فهي:

(نص) في ٣٢ موضعاً^(٤)، صيغها: «ليس لله فيه نص حكم، نص حكم لله، نص كتاب، نص الكتاب، نص كتاب الله، ويسن سنة في نص معناه، نص سنة، نص السنة، نص خبر لازم، نص حكم لازم».

و(يُنص) في موضع واحد^(٥)، قال: «فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة».

و(نصاً) في ١٨ موضعاً^(٦)، صيغها: «علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً، أبانه لخلقه نصاً، مما بين نصاً، نصاً فيهما، كتاب الله نصاً غير مُشكّل، ما نزل نصاً، ولا نجد خبراً ألزمه الله خلقه نصاً بيتاً إلا كتابه ثم سنة نبيه، نصاً في كتاب الله، الفرائض التي أنزل الله نصاً، نصاً في القرآن، نجد من الأحاديث عن رسول الله أحاديث في القرآن مثلها نصاً وأخرى في القرآن مثلها جملةً، وهداهم السبيل إلى الحق نصاً ودلالةً، الحديث نصاً عن النبي، مما دل عليه القرآن نصاً واستنباطاً».

(١) ككتاب «اختلاف الحديث» وردت فيه ألفاظ: نص، نصاً، النص، منصوص.

(٢) «الرسالة» المعروفة لدينا اليوم هي الثانية، إملاء الشافعي وتدوين الربيع بن سليمان تلميذه المصري، ثم قد أحال فيها على كتب أخرى له ك«الأم»، انظر خبر الرسالتين، وما ألفه قبل الثانية: مقدمة أحمد شاكر (١١) - (١٢).

(٣) «الرسالة»، (٢١٠، ٥١٥).

(٤) «الرسالة»، (٢٢، ٣٣، ٨٨، ٩٠، ١٠٤، ١٠٥، ١٥٨، ١٩٨، ٢١٠، ٢١٢، ...، ٤٦١، ٤٧١، ٤٧٧، ...، ٥٦١، ٥٧٦).

(٥) «الرسالة»، (٣٤).

(٦) «الرسالة»، (١٩، ٢١، ٨٣، ٨١، ١٠٦، ١٠٩، ١٣٨، ١٤٦، ١٤٩، ١٥٩، ٢١٠، ٣٥٨، ٥٠١، ٥٤٣، ٥٧٣، ٥٧٦).

و(مَنْصُوصٌ) في ٥ مواضع^(١)، صيغها: «وهذا القضاء سنة من رسول الله لا حُكْمٌ مَنْصُوصٌ فِي الْقُرْآنِ، لِلهِ فِيهِ فَرَضٌ مَنْصُوصٌ، لَيْسَ فِيهِ لَهَّ حُكْمٌ مَنْصُوصٌ».

و(مَنْصُوصًا) في ٥ مواضع^(٢)، صيغها: «أَنْ يَكُونَ اللهُ أَوْ رَسُولُهُ حَرَمَ الشَّيْءِ مَنْصُوصًا، كَانَ حُكْمًا مَنْصُوصًا بِكِتَابِ اللهِ، مَنْصُوصًا فِي كِتَابِ اللهِ، مَا كَانَ مَنْصُوصًا مِنْهُ، كُلُّ مَا أَقَامَ اللهُ بِهِ الْحُجَّةَ فِي كِتَابِهِ أَوْ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ مَنْصُوصًا بَيْنًا».

و(مَنْصُوصَةً) في موضع واحد^(٣)، قال: «لَمْ يَسُنَّ رَسُولُ اللهِ فِيهَا سُنَّةً مَنْصُوصَةً».

إن من المهم بعد هذا التتبع لموارد لفظ (النص) في بعض كلام الشافعي رحمه الله معرفة مقصوده به، وأول مظان ذلك كلام الشافعي رحمه الله نفسه في غير «الرسالة» من كتبه، وكتب شروح «الرسالة»، ثم كتب تلامذة الشافعي ومن تأثر بعلمه، ممن جاء بعده، نهاية بكتب علم أصول الفقه التي تشترك مع كتاب «الرسالة» في مضمونه، فهو أول كتب هذا الفن، وبخاصة كتب الشافعية من الأصوليين، فهم أولى بكلام إمام مذهبهم فهمًا:

أولاً: ورد ما اشتق من (النص) في كتاب آخر للشافعي رحمه الله، هو كتاب «اختلاف الحديث»، وسأختار منه موضعاً واحداً، للاستعانة به على فهم كلامه رحمه الله، وهو قوله: «قُلْتُ: السُّنَّةُ لَا تَكُونُ أَبَدًا إِلَّا تَبَعًا لِلْقُرْآنِ بِمِثْلِ مَعْنَاهُ، وَلَا تَخَالِفُهُ، فَإِذَا كَانَ الْقُرْآنُ نَصًّا فَهِيَ مِثْلُهُ، وَإِذَا كَانَ جُمْلَةً أَبَانَتْ مَا أُرِيدَ بِالْجُمْلَةِ، ثُمَّ لَا تَكُونُ إِلَّا وَالْقُرْآنُ مُحْتَمِلٌ مَا أَبَانَتْ السُّنَّةُ مِنْهُ...»^(٤). ف (النص) فيه على معنى الغاية في الوضوح، المقابل في معناه للإجمال وقلة الوضوح، فرجع بذلك إلى المعنى اللغوي للكلمة الدال على منتهى ما في اللفظ من البيان، وبلوغ أقصا مداه في الإيضاح، وظهور معناه بجلاء، وارتفاعه عن الاشتباه. وعلى هذا المعنى جميع ما ورد من (النص) في كلام الشافعي رحمه الله في «الرسالة» وغيرها من كتبه، ومما يدل لذلك أيضا:

(١) «الرسالة»، (٨٣، ١٧٣، ٥٤٥، ٥٩٠).

(٢) «الرسالة»، (٤٠، ٨٣، ١٦٦، ٤٦١، ٥٦٠).

(٣) «الرسالة»، (١٥٩).

(٤) الشافعي، «اختلاف الحديث»، (٦٢٣/٨)، وورد شبيهه هذا من استعمالات مشتق (النص) في مواضع أخرى من هذا الكتاب.

قوله في موضع في «الرسالة» وهو يبين مراتب البيان والوضوح في كلام الله سبحانه قال: «فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، مما تعبدهم به، لما مضى من حكمه جل ثناؤه: من وجوه. فمنها: ما أبانه لخلقه نصاً مثل جملة فرائضه، في أن عليهم صلاةً وزكاةً وحجاً وصوماً وأنه حرّم الفواحش..»^(١) لبلوغها الغاية في الوضوح.

وقوله في موضع في «الرسالة»: «... كتاب الله نصّاً غير مُشكّل» لبلوغه الغاية في الوضوح. وقوله في مواضع أخرى: «علم أحكام الله في كتابه نصّاً واستدلالاً»، «مما دل عليه القرآن نصّاً واستنباطاً» ما يدل على أن النص ما وضح معناه فلا يحتاج معه إلا إعمال ذهن أو استنباط واستدلال.

فمعنى (النص) وما اشتق منه عند الشافعي رحمه الله على معناه اللغوي كما مر، فاللفظ لم يخرج بعد عنه، ولم يختص باصطلاح ذي معنى زائد، فلذا قال أبو منصور الأزهري (ت ٣٧٠هـ) في كتابه «الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي» مشيراً إلى هذا: «... والنص أقصى السير وهو أرفعه وكذلك نص البيان، أبينه وأرفعه، وأصله من نص السير»^(٢)، فلم يزد عن المعنى اللغوي شيئاً. ثانياً: قد تناول جمع من أهل العلم كتاب «الرسالة» بالشرح، إلا أن هذه الشروح لم يصلنا منها إلا خبرها، فقد فقدت جميعها^(٣).

ثالثاً: إن تتبع كلام أهل العلم من تلامذة الشافعي رحمه الله على كثرتهم أمر عسر جداً، إن لم يكن مستحيلاً، هذا مع العلم أن القصد هو ما دُوّن من الكلام كتباً، أما ما ذكر لفظاً، وتناقلته الأسماع درساً فذاك غير مقصود لزاماً وعقلاً، وإن كنا نجزم يقيناً بكونه سبيلاً مهماً، وسبباً قوياً في اتضاح اصطلاح النص بعد.

وللذي تقدم قَصرت البحث في تراث بعض تلامذة الشافعي رحمه الله ممن لهم شهرة وتصنيف:

(١) «الرسالة» (٢١)، ونبه أبو المعالي الجويني في «البرهان» (١/ ٤٠)، وهو يرتب وجوه البيان من كلام الشافعي أنها أرفع درجاته.

(٢) الأزهري، «الزاهر»، (١٢٣).

(٣) انظر تفاصيل الكلام عليها في (١٤-١٥) من مقدمة الشيخ أحمد شاكر لتحقيق «الرسالة».

ابتداء بالإمام أبي عبيد القاسم بن سلام رحمه الله (ت ٢٢٤هـ) القائل في كتابه «الإيمان»: «الذي عليه السنة عندنا ما نص عليه علماؤنا»^(١). ثم الإمام عبد العزيز الكناي رحمه الله (ت ٢٤٠هـ) الذي تكررت كثيرا في كتابه «الحيدة» كلمة: «نص التنزيل»، وقال في موضع منها: «نص التنزيل بلا تأويل ولا تفسير»^(٢)، ثم الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله (ت ٢٤١هـ) في كتابه «الرد على الزنادقة» حين قال: «فهذا منصوص بلسان عربي مبين لا يحتاج إلى تفسير، هو مبين بحمد الله»^(٣)، وانتهاء بالإمام المزني رحمه الله (ت ٢٦٤هـ) الذي كثر في «مختصره» الفقهي ذكر مشتقات النص إنشاء من كلامه، أو نقلا عن شيخه الشافعي، فمن الأول قوله: «فهذا نص قوله»^(٤) أي الشافعي، وقوله: «ما لم يأت فيه نص خبر»^(٥)، وأما الثاني فمواضعه أكثر^(٦).

وهذه الكلمات جميعها كما ترى استعملت مادة (ن ص ص) على أصلها اللغوي المتقدم بيانه.

رابعا: أما كتب أصول الفقه بعد الشافعي رحمه الله فهي التي احتفلت بذكر لفظ (النص) وبيان معناه، ولما كانت بتلك المنزلة أهمية، أرجأت ذكرها إلى حين.

خامسا: من الجوانب المهمة في البحث، بيان مصطلح النص في كتب من بعد الشافعي رحمه الله، زيادة على ما تقدم ذكره من كتب تلاميذه، وقبل الشروع في بيان ما يتعلق بها، أنه في نقاط:

- إن عنوان هذا الفرع لمن المجازفات البحثية، إذ استقصاء كل ما كتب بعد الشافعي رحمه الله قراءة، وبحثا ضرب من الخيال، وبالضرورة سيكون الاستقراء فيما سيأتي أغلبيًا بحسب الجهد والوقت، وغالبا ما أقصر البحث على كتب الأئمة المشهورين في كل قرن من

(١) (٣٤).

(٢) (٤٢، ٣٨، ٤٠، ٤٤، ٥٩، ٦٠).

(٣) (٢٨، ٣٥).

(٤) (١٩٤/٨).

(٥) (١٦٦/٨).

(٦) (١٣٦/٨، ٢٣٠، ٤١٦، ٤١٩).

القرون.

- سهّلت عقبة النقطة الأولى جملة من المسهلات منها: استعماله لبرنامج المكتبة الشاملة في توسيع البحث وتسريعه، ثم قلة استعمال لفظ (النص) وما اشتق منه في أغلب كتب الحديث والرواية، وهي الكتب - من حيث نمط التأليف - التي غلبت على كتب القرون الأولى، فلما كانت كتب الحديث كتب رواية، وكان لفظ (النص) قليل الاستعمال في تراثنا المنقول رواية من المرفوعات والموقوفات، وكثير من المقطوعات، قل تبعاً لذلك ورود لفظ (النص) وما اشتق منه فيها.

- سبقت الإشارة إلى أهمية كتب علم أصول الفقه في تاريخ تطور مصطلح (النص) لذا فقط جعلت لها أولوية وأهمية من حيث البحث فيها وتتبعها أكثر من غيرها من كتب العلوم الشرعية الأخرى.

ومن هذه النقطة الأخيرة ننتقل في بيان المقصود، وعلى ضوءها نسجت ما بعدها من المباحث.

المبحث الرابع

(النص) عند الجصاص رحمه الله (ت ٣٧٠هـ)

ويجدر بي قبل ذلك ذكر حال لفظ النص قبل كتاب «الفصول» للجصاص رحمه الله، فبعد الشافعي وتلاميذه رحمهم الله بقي (النص) في كتب من بعدهم لا يراوح معناه اللغوي في أكثر أحواله، وعلى لسان أكثر من استعمله:

كابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)^(١)، والدارمي عثمان بن سعيد (ت ٢٨٠هـ)^(٢)، والمروزي (ت ٢٩٤هـ)^(٣).

وبعد هؤلاء المصنفين من الأئمة الأعلام، كان القرن الرابع الهجري، الذي احتفل بكونية من الأئمة ومصنفاتهم، كان منهم: أبو جعفر الطبري^(٤) (ت ٣١٠هـ)، وابن خزيمة^(٥) (ت ٣١١هـ)، وأبو إسحاق الزجاج^(٦) (ت ٣١١هـ)، وابن المنذر^(٧) (ت ٣١٩هـ)، والطحاوي^(٨) (ت ٣٢١هـ).....

وأبو الحسن الأشعري^(٩) (ت ٣٢٤هـ)، وأبو منصور الماتريدي^(١٠) (ت ٣٣٣هـ)،

(١) «كتاب الأشربة»، (٢٢٨): «والمحرم شيثان شيء حرمه الله تعالى نصا في القرآن، والمحرم الآخر شيء حرمه رسول الله...».

(٢) في كتابه «الرد على الجهمية»، و«التقضى على المريسي»، ومن الأول قوله: «تحقيق كلام الله وتثبيت نصا بلا تأويل» (١٥٦) ومن الثاني قوله: «منصوص في الكتاب مفسر» (٣٤٢/١).

(٣) في كتابه «السنة» (٧، ٩٧، ١٠٦)، و«تعظيم قدر الصلاة» (٩٦، ١١٧).

(٤) في كتابه «جامع البيان» (١/٥٠، ١/٣٩٣، ٣/٧٧)، وقال في كتابه «تهذيب الآثار مسند ابن عباس»: «قالوا بالنص... جهة النص من كتاب أو خبر» (٢/٧٣٦).

(٥) في كتابه «الصحيح»: «النص أكثر من الدليل» (٢/٢٥٧)، أي وضوحا، واستعمل في مواضع كثيرة عبارة: (نص الكتاب ونص كتابه، ونص التنزيل) (١/١٣٣، ٢/٢٥٧، ٣/١٣٥، ٣/٢٤٢، ٣/١٨٥، ٢٥٠).

(٦) في كتابه «معاني القرآن» (١/٢٩٢، ٢/٥٥، ٥/١٨٦)، ومما قال: «فهذا نص الكتاب بين» (٥/١٤٧)، «حرم الله الإثم نصا» (١/٢٩٢).

(٧) في كتابه «الإشراف» (٤/١٨٤، ٥/٣٩٦، ٥/٢٦٠، ٣/٣٩٠)، و«الأوسط» (١/٢٤٨).

(٨) في كتابه «أحكام القرآن» (١/٣١٦، ٢/٦٤، ٣/٣١٦، ٤/٣٧٨)، وكتابه «شرح معاني الآثار» (١/٣٠٩، ٢/١٦٦، ٣/٧٠، ٤/١٤٧، ٥/٢٥٧)، ومواضع أخرى.

(٩) في مواضع كثيرة من كتابه «المقالات» (١/٢٣، ٢٤، ٢٥، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٩، ٤٥٩، ٥٤٠)، وورد في كتبه الأخرى ك«الإبانة» (٢٥٦)، و«رسالته إلى أهل الثغر» (٢٢٤).

(١٠) في مواضع كثيرة من تفسيره «تأويلات أهل السنة» (٢/٧٥، ١٠٤، ١٠٦، ٣/٦٠، ٣٠، ٩٣، ٨٩، ...).

والمسعودي^(١) (ت ٣٤٦هـ)، وأبو أحمد القصاب^(٢) (ت نحو ٣٦٠هـ)، فقد ورد في مصنفاتهم لفظ (النص) وما اشتق منه على معناه اللغوي من غاية الوضوح والبيان، مع شيء من التطور فيه، وأهم معالمه هي:

أولاً: أكثر استعمالات أهل العلم المذكورة هي اشتقاقات لفظ (النص) نحو: (نَصَّ، يُنْصُّ، نصًّا، منصوص، منصوصاً). وقُلَّ استعمال لفظ (النص) معرفة، وورد ذلك في كلام: ابن خزيمة، والماتريدي، والمسعودي، والقصاب، على قلة.

ثانياً: ثم هم فيه من حيث معناه على وجهين: فكلام القصاب رحمه الله يظهر منه استعماله للفظ (النص) بمعنى الدليل الشرعي من الكتاب والسنة^(٣)، وأما غيره فكلامه على المعنى اللغوي.

ثالثاً: لعل أبا منصور الماتريدي أول من رأته استعمال (النصوص) كجمع لـ (النص) حين قال: «لا توجد نصوص في كل ما يتلى»^(٤)، «بالحوادث التي ليس لها نصوص من الكتاب»^(٥)، وورد في كلام من بعده كالمسعودي، والقصاب^(٦) أيضاً.

رابعاً: أكثر استعمالات تلك الاشتقاقات للفظ (النص) كانت وصفاً للأدلة الشرعية قرآناً وسنة، وورد على قلة وصفاً لكلام أهل العلم، وأول من أشار لذلك القاسم بن سلام، والمزني فيما تقدم نقله عنهما، وجاء ذلك أيضاً عند الطبري، والطحاوي، ففي كتاب

(١) ففي كتابه «مروج الذهب» يقول: «ممن قال بالنص في الإمامة والاختيار»، «استدلوا بالنص على الإمامة» (١/٢٨٠، ٢/٨٣)، وفي التنبيه والإشراف: «نص من الله ورسوله» (١٩٩).

(٢) قال في كتابه «النكت الدالة على البيان»: «أن ما حرموه من السابغ بغير نص ولا حجة... إذ النص مقرون بعدمه فيه» (١/٣٧٧) و(١/٤١٤، ٤٦٥)، «والقياس لو كان حقاً... لم يجز عند أهله ترك النص به» (٢/٤٢٨)، و(٢/٩٨، ٣٩٥).

(٣) وهذا المعنى سيكثر في كلام من بعده.

(٤) الماتريدي، «تأويلات أهل السنة»، (٣/٢٣٠).

(٥) الماتريدي، «تأويلات أهل السنة»، (٦/٧٥٣).

(٦) «النكت الدالة»، (٤/٩٧) وغيره، وعزا أيضاً في «النكت» (١/٣٥٠، ٣٧٦، ٤٨/٢) لكتاب له عنوانه «شرح النصوص» والظاهر أنه تأليفه كان متزامناً مع تأليفه لكتاب «النكت» لاختلاف طريقة العزو، فمرة يحيل على ما تم تأليفه من كتابه «شرح النصوص»، ومرة يعدُّ بيانه وذكره فيه، وأما معنى العنوان فالظاهر أن مراده بالنصوص الأدلة من الكتاب والسنة، والله أعلم.

«اختلاف الفقهاء» للطبري قوله: «وهو نص قول أبي حنيفة وأصحابه»^(١)، وقال الطحاوي في «مختصر اختلاف العلماء»: «وليس عن أصحابنا فيه شيء منصوص»^(٢)، «ولا يعرف عن مالك شيء منصوص»^(٣)، وظاهر أن المراد من هذا الاستعمال معناه اللغوي وبيننا لحال الكلام من حيث غاية الوضوح والبيان وعدم ذلك.

هذا ما آل إليه لفظ (النص) في كتابات من بعد الشافعي رحمه الله، ليأتي بعدهم أبو بكر الجصاص^(٤) رحمه الله في كتابه «الفصول في الأصول»^(٥) ويكون من السابقين^(٦) في وضع لفظ (النص) في معنى اصطلاحي واضح، فكان من أهم معالم ذلك:

ورود لفظ (النص) في الكتاب في (٩٦) موضعا^(٧)، وعنون بابا من أبواب الكتاب: «باب في صفة النص»^(٨)، وعرفه فقال: «النَّصُّ كُلُّ مَا يَتَنَاوَلُ عَيْنًا مَخْصُوصَةً بِحُكْمٍ ظَاهِرِ الْمَعْنَى بَيْنَ الْمُرَادِ فَهُوَ نَصٌّ، وَمَا يَتَنَاوَلُهُ الْعُمُومُ فَهُوَ نَصٌّ أَيْضًا»^(٩)، وعرف المنصوص بقوله: «وَالْمَنْصُوصُ عَلَيْهِ مَا نُصَّ عَلَيْهِ بِاسْمِهِ»^(١٠) ثم ربط بين ما وضعه من تعريف للنص، وبين

(١) (١٨٩/١).

(٢) (٣٥٩/٢).

(٣) (٣٦٩/٢).

(٤) أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي. ولد سنة ٣٠٥هـ درس الفقه على كبار الحنفية في عصره، كأبي الحسن الكرخي، وأبي سهل الزجاج، حتى صار إمام الحنفية في عصره، رحل في طلب العلم، واستقر في بغداد مدرسا ومؤلفا، فمن تلاميذه أبو عبد الله الجرجاني، وأبو الحسن الزعفراني. ومن مؤلفاته: «الفصول في الأصول»؛ و«أحكام القرآن»؛ وغيرهما. توفي ببغداد سنة ٣٧٠هـ.

انظر: عبد القادر بن أبي الوفاء، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (٨٤ - ٨٥).

(٥) وكذا في كتاب «أحكام القرآن»، وكتاب «الفصول» قبله، لعزوه في «الأحكام» (١/٤٢، ٧٣، ١٠٧، ١٠٧/٢، ١٩٠، ٣٠٢) إليه.

(٦) قد ضعف الباحثون نسبة كتاب «الأصول» للإمام الشاشي (ت ٣٤٤هـ)، «ومما ينفي نسبة هذا الكتاب لهذا العالم، ما وقع فيه من الاستناد إلى أبي زيد الدبوسي (ت ٤٣٠هـ)، وابن الصباغ (ت ٤٧٧هـ)، إذ أن الشاشي توفي قبلهما بمائة سنة وأكثر» انظر المقال المنشور على النت في هذا الموضوع ورابطه: <http://www.feqhweb.com/vb/t15320.html>. فالكتاب أُلْفَ بعد سنة ٤٧٧هـ تقريبا، فمن هو يا ترى مؤلفه فقد اعتنى بمصطلح النص غاية الاعتناء، من حيث تعريفه وذكر القواعد المتعلقة به، ولو صحت نسبته لكان الشاشي أولا في ذلك.

(٧) الفصول في الأصول، (١/٢٢٧، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٣٥/٢، ٢٧٦، ٢٧٦/٣، ٨٥، ٢٤٠، ٣٤٠) وغيرها.

(٨) الفصول في الأصول، (١/٦٠).

(٩) الفصول في الأصول، (١/٦٠).

(١٠) الفصول في الأصول، (١/٦١).

معناه اللغوي^(١) فقال: «وَالنَّصُّ فِي اللُّغَةِ: هُوَ الْمُبَالَغَةُ فِي إِظْهَارِ الشَّيْءِ وَإِبَاتِهِ...»^(٢). وبحسب ما ذكره من العزو فقد تقدمه شيخه أبو الحسن الكرخي رحمه الله (ت ٣٤٠هـ) إلى الكلام في معنى (النص) اصطلاحاً، فبعد تمام كلامه في (باب في صفة النص) قال: «وَكَانَ أَبُو الْحَسَنِ الْكَرْخِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ فِي مَعْنَى النَّصِّ نَحْوًا مِمَّا ذَكَرْنَا، وَكَانَ يَقُولُ أَيْضًا فِي اللَّفْظِ الْمُحْتَمِلِ لِضُرُوبٍ (مِنْ) التَّأْوِيلِ أَنَّ مَا قَامَتْ لَهُ الدَّلَالَةُ عَلَى بَعْضِ الْمَعَانِي أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ جَازَ لَهُ أَنْ يَقُولَ إِنْ هَذَا نَصٌّ عِنْدِي. وَكَذَلِكَ إِذَا رُوي ذَلِكَ التَّأْوِيلَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَجَائِزٌ أَنْ يُقَالَ إِنْ ذَلِكَ نَصٌّ الْكِتَابِ لِيَبَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُرَادَ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ»^(٣). فهذا الكلام يمثل بدايات الاصطلاح في لفظ (النص)، فيكون بذلك أول من علم عنه كلام في معنى (النص) اصطلاحاً، رغم أني لم أجد للكرخي رحمه الله كتاباً مطبوعاً فيه ذكر ذلك أو الإشارة إليه^(٤).

(١) ومثله بعده الدبوسي في «تقويم الأدلة» (١١٦)، وأبو يعلى بن الفراء في «العدة في أصول الفقه» (١/١٣٧).

(٢) الفصول في الأصول، (١/٦٠).

(٣) الفصول في الأصول، (١/٦١).

(٤) مما طبع للكرخي رحمه الله رسالة بعنوان «الأصول»، بذيل كتاب «أساس النظر» للدبوسي (ت ٤٣٠هـ)، وظاهر العنوان أنها في علم الأصول إلا أن مضمونها الأقرب فيه أنه فيما يسمى اليوم بعلم القواعد الفقهية، والله أعلم.

المبحث الخامس

(النص) في كتب علم الأصول

بعد كتاب «الرسالة» للشافعي رحمه الله، واستعمالات أهل العلم من بعده للفظ النص ومشتقاته، وبعد بدايات الاصطلاح في كلام الكرخي رحمه الله، وكتاب «الفصول» للجصاص رحمه الله، وهذا الأخير مع كتاب «الرسالة» من مؤلفات علم أصول الفقه، كان ذلك من دوافع اقتران هذا اللفظ، واصطلاحه بكتب علم أصول الفقه، وهو فيها على وجهين من حيث الاستعمال:

الأول: (النص) بمعنى الدليل من آيات القرآن أو أحاديث رسول الله ﷺ، - في مقابل الأدلة العقلية -، بغض النظر عن قوة دلالته على المعنى، أو الحكم المسوق لأجله، وهو كثير الموارد فيها على هذا المعنى، وجمعه نصوص، ولم أجد من نبه على التوجيه اللغوي لهذا الجمع.

الثاني: الأدلة الشرعية من القرآن والسنة - من حيث منطوقها - تتفاوت في قوة دلالتها على المعنى المراد، وبهذا الاعتبار قسمها علماء الأصول إلى أقسام منها^(١): (النص) بمعناه الاصطلاحي الذي كانت بداياته على لسان الكرخي رحمه الله، واستمرت في مباحث كتب علم أصول الفقه، ابتداء من كتاب «الفصول» للجصاص رحمه الله. وهذا التعريف الاصطلاحي هو ما سأتى على ذكره، باستقصاء من كتب علم الأصول على اختلاف مذاهبها وأزمانها، بحسب الجهد والوسع، وأتمم بغيره من التعريفات، وقد اجتمع لدي بعد البحث من التعاريف الاصطلاحية ما يلي:

الأول: «النصُّ كُلُّ مَا يَتَنَاوَلُ عَيْنًا مَخْصُوصَةً بِحُكْمٍ ظَاهِرِ الْمَعْنَى بَيْنَ الْمُرَادِ» وهو قول الجصاص، وعزاه لشيخه الكرخي رحمه الله، كما سبق بيانه.

(١) ومنها أيضا: (الظاهر، والمفسر، والمحكم)، وقيل هي: (النص، والظاهر، والعموم)، انظر: «تقويم الأدلة» للدبوسي (١١٦)، «المعونة في الجدل» للشيرازي (١/٢٧، ٢٩)، وانظر مسألة مراتب البيان من: «البرهان» لأبي المعالي الجويني (١/٣٩-٤٢)، و«المنحول» للغزالي (١٢٥-١٢٦).

الثاني: «ما رفع بيانه إلى أقصى غاية»، ذكره العكبري في «رسالته في أصول الفقه»^(١)، وأبو يعلى بن الفراء في «العدة في أصول الفقه»^(٢)، وأبو المظفر السمعاني في «قواطع الأدلة»^(٣)، وأبو الوفاء بن عقيل في «الواضح في أصول الفقه»^(٤)، وهو رأي ابن العربي في «المحصول»^(٥).
الثالث: «ما كان صريحا في حكم من الأحكام وإن كان اللفظ محتملا لغيره»، وهو معنى ما نقله الجصاص عن الكرخي^(٦)، وذكره العكبري^(٧)، وأبو يعلى بن الفراء وصححه^(٨)، وقريب منه تعريف الخطيب البغدادي في «الفقيه والمتفقه»^(٩)، إلا أنه جعله: «... على وجه لا احتمال فيه»، وتبعه عليه الشيرازي في «اللمع»^(١٠)، وهذا التعريف بهذا القيد قريب من التعريف الآتي ذكره.

الرابع: «كل لفظ لا يحتمل إلا معنى واحدا»، ذكره أبو يعلى بن الفراء^(١١)، والشيرازي في «المعونة»^(١٢)، وعبر عنه الغزالي في «المستصفي» بقوله: «ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا لا على قرب ولا على بعد»^(١٣)، وهو رأي ابن الدهان في «تقويم النظر»^(١٤)، وابن قدامة في «روضة الناظر»^(١٥)، وظاهر كلام الرازي في «المحصول»^(١٦).

(١) (١٠٤).

(٢) (١٣٧/١).

(٣) (٢٥٩/١)، وحسنه ومال إليه.

(٤) (٩/٢، ٩١، ٣٣/١).

(٥) (٧٥).

(٦) في «الفصول» (٦١/١)، وحين قال: «وَكَانَ يَقُولُ أَيضًا فِي اللَّفْظِ الْمُحْتَمَلِ لُضْرُوبٍ (مِنْ) التَّأْوِيلِ أَنَّ مَا قَامَتْ لَهُ الدَّلَالَةُ عَلَى بَعْضِ الْمَعَانِي أَنَّهُ هُوَ الْمُرَادُ جَازًا لَهُ أَنْ يَقُولَ إِنَّ هَذَا نَصٌّ عِنْدِي».

(٧) «رسالة في أصول الفقه»، (١٣٧/١).

(٨) «العدة»، (٢٥٩/١).

(٩) (٢٣٢/١).

(١٠) (٤٨).

(١١) «العدة في أصول الفقه»، (١٣٨/١).

(١٢) (٢٧).

(١٣) (١٩٦) وقال: هو «الأشهر»، وله في «المنحول» (٢٤٣) كلام بنحوه.

(١٤) (٩٣/١).

(١٥) (٥٠٦).

(١٦) (١٥٢، ١٥١/٣).

لعل قريبا من هذا التعريف أيضا ما عرفه به الجويني في «البرهان» بقوله: «لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل»^(١)،

ونقله أبو المظفر السمعاني^(٢)، وأبو الوفاء بن عقيل^(٣).

الخامس: «ما زاد بيانه على ما ظهر للسامعين بنفس السماع»، وهو تعريف الدبوسي في «تقويم الأدلة»^(٤)، وقريب منه تعريف البزدوي في «أصوله» حين قال: «ما ازداد بيانا على الظاهر بمعنى من المتكلم لا من نفس الصيغة»^(٥)، وتبعهما عليه السرخسي في «أصوله»^(٦).

السادس: «ما استوى ظاهره وباطنه»، ذكره أبو يعلى بن الفراء في «العدة»^(٧)، وأضاف الجويني في «البرهان»: «لفظ مفيد استوى...»^(٨)، وعزاه لبعض المتأخرين، وذكره أيضا أبو المظفر^(٩)، وابن عقيل^(١٠).

السابع: «ما عري لفظه عن الشركة، وخلص معناه عن الشبهة»، ذكره أبو يعلى بن الفراء^(١١)، وأبو المظفر، وعزاه للقاضي أبي حامد المروزي^(١٢).

الثامن: «خطاب يعلم ما أريد به من الحكم سواء كان مستقلا بنفسه أو علم ما أريد به غيره»، ذكره أبو الحسين البصري في «المعتمد في أصول الفقه»^(١٣)، ونسبه للشافعي

(١) (١٥٠/١).

(٢) «قواطع الأدلة»، (٢٥٩/١ - ٢٦٠).

(٣) «الواضح في أصول الفقه»، (٣٣/١، ٩١).

(٤) (١١٦)، فقد عرف الظاهر بـ: «ما ظهر للسامعين بنفس السماع»، عرف النص: بـ «الزائد عليه - الظاهر - بيانا».

(٥) «كنز الوصول إلى معرفة الأصول»، (٨/١).

(٦) (١٦٤/١).

(٧) (١٣٨/١).

(٨) (١٥٠/١).

(٩) «قواطع الأدلة»، (٢٥٩/١ - ٢٦٠).

(١٠) «الواضح في أصول الفقه»، (٣٣/١، ٩١).

(١١) «العدة في أصول الفقه»، (١٣٨/١).

(١٢) «قواطع الأدلة»، (٢٥٩/١ - ٢٦٠)، وانظر: «البحر المحيط» للزرکشي (٢٠٦/٢).

(١٣) (٢٩٤ - ٢٩٥)، ونسب للشافعي أنه: «كَانَ يُسَمَّى الْمُجْمَلُ نَصًّا»، وهذا محل نظر، ولم أجده لغيره، ولعل العبارة مصحفة فقد نقلها عنه الزرکشي في «البحر المحيط» (٢٠٥/٢) بلفظ: «وَلَا يُسَمَّى الْمُجْمَلُ نَصًّا».

والكرخي^(١)، واختاره الزركشي^(٢)، وهذا التعريف قريب من الذي سيأتي، ولذا عزو كلا منهما للشافعي.

التاسع: «خطاب يمكن أن يعرف المراد به»، عزاه أبو الحسين البصري في «المعتمد»^(٣) للباقلاني، وقال إلكيا الهراسي الطبري: «نصّ الشافعيّ على أنّ النصّ كلّ خطابٍ علّم ما أُريد به من الحكم»^(٤).

وقريب منه ما نقله أبو الوفاء بن عقيل أن النص: «ما عرف معناه من لفظه»^(٥).

العاشر: «ما تأويله يزيله»، ذكر أبو يعلى بن الفراء^(٦)، وضعفه.

الحادي عشر: بعض التعريفات التي أضافها الزركشي في «البحر المحيط»، ونبه عليها، أذكرها مع شيء من الإضافة اليسيرة، قال رحمه الله^(٧): النص «ويُطلَقُ بِاصْطِلَاحَاتٍ أَحَدُهَا: مُجَرَّدُ لَفْظِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فيَقَالُ: الدَّلِيلُ إمَّا نَصٌّ أَوْ مَعْقُولٌ وَهُوَ اصْطِلَاحُ الْجَدَلِيِّينَ».

وقد ينازع في نسبته إلى أهل الجدل، فقد وقع مثله في كلام أهل العلم، قال القرافي: «وأما الثالث فهو غالب الألفاظ وهو غالب استعمال الفقهاء، ... ويقولون: نصوص الشريعة متظافرة بذلك»^(٨)، وقال أبو زرعة العراقي في «الغيث الهامع»: «رابعها: دلالة الكتاب أو السنة مطلقاً، وهو اصطلاح كثير من متأخري الخلافيين، كما ذكره الشيخ تقي الدين في «شرح العنوان»، وعليه مشى البيضاوي في القياس»^(٩).

(١) وانظر: «البحر المحيط» للزركشي (٢/٢٠٥)، .

(٢) «البحر المحيط»، (٢/٢٠٧).

(٣) «المعتمد في أصول الفقه»، (١/٢٩٤ - ٢٩٥).

(٤) «البحر المحيط»، (٢/٢٠٥)، وعزاه أيضاً لعبد الجبار.

(٥) «الواضح في أصول الفقه»، (١/٣٣ - ٩١).

(٦) «العدة»، (١/١٣٧): وعلل تضعيفه: «وهذا فاسد لأن التأويل لا يستعمل إلا في الاحتمال». وقد يكون قريباً مما نقل عن الجويني تحت التعريف الرابع، ومعناه أن النص ما لا يقبل التأويل، فلو قبله زال عنه اسم النص.

(٧) «البحر المحيط»، (٢/٢٠٤)، وكذا ما سيأتي من الكلام بين «» من غير عزو فهو له.

(٨) «شرح تنقيح الفصول»، (١/٣٦ - ٣٧).

(٩) «الغيث الهامع شرح جمع الجوامع»، (١/١١٥).

ثم أضاف الزركشي فقال:

«الثاني: مَا يُدَكَّرُ فِي بَابِ الْقِيَاسِ، وَهُوَ مُقَابِلُ الْإِيْمَاءِ.»

الثالث: نَصُّ الشَّافِعِيِّ فَيَقَالُ: لِأَلْفَاظِهِ نُصُوصٌ بِاصْطِلَاحِ أَصْحَابِهِ قَاطِبَةً»، وهذا

اصطلاح عام لأصحاب الأئمة الأربعة جميعاً، فقد صارت ألفاظهم نصوصاً، وقد أشار إلى

هذا القرافي فيما تقدم نقله عنه^(١)، وللطوفي أيضاً كلاماً نحوه في «شرح مختصر الروضة»^(٢)،

وكذا لابن بدران في «المدخل»^(٣).

«الرابع: حِكَايَةُ اللَّفْظِ عَلَى صُورَتِهِ كَمَا يُقَالُ: هَذَا نَصٌّ كَلَامِ فُلَانٍ.»، وتفصيله هذا في

المبحث الآتي.

هذه التعريفات جميعها يلاحظ فيها اقتباس معناها من معني (النص) لغة المتقدم ذكره،

وذلك غير خاف لمن رزق حسن النظر والتوجيه، وما اختلاف العبارة في أكثرها إلا اختلاف

تنوع، ويمكن أن يجمع بعضها إلى بعض، وذلك يسير في أكثرها. وهي ما تيسر لي جمعه

من كلام للأصوليين في معني (النص) اصطلاحاً^(٤)، وآخر من نقلت عنه أبو زرعة العراقي

(ت ٨٢٦هـ)، ولم يَخْرُجْ مَنْ كَتَبَ فِي عِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ بَعْدَهُ عَنْ تِلْكَ التَّعْرِيفَاتِ^(٥)، إلا أن

مصطلح (النص) استمر يتطور، ويتغير، ويتوسع، وهو ما سنذكره في المبحث الآتي.

(١) «شرح تنقيح الفصول»، (١/٣٦-٣٧): «... وهو غالب استعمال الفقهاء، يقولون: نص مالك على كذا...».

(٢) (١/٥٥٥).

(٣) (١٣٦، ١٣٧، ١٨٧).

(٤) ولهم تبعاً لذلك كلام في شروط النص، وحكمه، وإطلاقه على الظاهر، والعام، طوبتها لبعدها عن مقصود البحث.

(٥) انظر مثلاً كتاب: «مذكرة في أصول الفقه» لمحمد الأمين الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ) (٢١١)، و«المهذب في

أصول الفقه المقارن» لعبد الكريم النملة (٣/١١٩٥).

المبحث السادس

(النص) بعد كتب علم الأصول

تلك هي اصطلاحات أهل العلم في لفظ (النص)، التي استقرت في كتب علم أصول الفقه خصوصا، وجرى تداولها بين أهل العلم، غير أن الذي كثر في مصنفاتهم بعد استقرار اصطلاحه في كتب الأصول، استعماله في:

أولا: أدلة الشرع من الكتاب والسنة مطلقا، ولم يكن في الأول إلا قولهم: (نص الكتاب، ونص السنة)، ثم جمعت على نصوص الكتاب والسنة، ولما كانت هذه هي أدلة الشريعة قيل بعد ذلك: نصوص شرعية، ونصوص الشريعة^(١)، ونصّ الشارح^(٢)، ونص شرعي^(٣)، والنص الشرعي^(٤).

ثانيا: استعمل في ألفاظ الأئمة الأربعة، وأقوالهم، وكذا أقوال غيرهم من أئمة أهل العلم. وأما المتأخرون فشاع عندهم إطلاق (النص) على: «حِكَايَةُ اللَّفْظِ عَلَى صُورَتِهِ... - ف- يُقَالُ: هَذَا نَصٌّ كَلَامِ فُلَانٍ»^(٥)، وفي كتاب «معجم اللغة العربية المعاصرة»: «النص: أثر

(١) انظر هذا المصطلح في: «أصول» السرخسي (ت ٤٨٣هـ) (١٢٣/٢)، «الباعث» لأبي شامة (ت ٦٦٤هـ) (٤٨)، و«شرح مسلم» للنووي (ت ٦٧٦هـ) (٢١٩/١)، «الفروق» للقرافي (ت ٦٨٤هـ) (٢٥٠/٤)، و«شرح التنقيح» له (٣٧، ٢١١، ٣٣٨)، «الانتصارات الإسلامية» للطوفي (ت ٧١٦هـ) (٦٣٣/٢)، «البحر المحيط» لأبي حيان (ت ٧٤٥هـ) (١٠/٢٥٠)، «التوضيح» لابن الملقن (ت ٨٠٤هـ) (٢٩/٣٥٠)، «العواصم من القواصم» لابن الوزير اليماني (ت ٨٤٠هـ) (٢/٢٩٩)، «فتح الباري» لابن حجر (ت ٨٥٢هـ) (١١/٣٢٧).

(٢) انظر هذا المصطلح في: «البرهان» للجويني (ت ٤٧٨هـ) (٢/٦١، ١١١، ٢٢٢)، «المنخول» للغزالي (ت ٥٠٥هـ) (٤٢٣، ٤٥٥)، «تفسير القرآن» لابن كثير (ت ٧٧٤هـ) (٧/٢٧٧)، «الاعتصام» الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) (٢/٧١، ٣/٤١)، «شرح الطحاوية» لابن أبي العز (ت ٧٩٢هـ) (٢/٦٦٩)، «جامع العلوم والحكم» لابن رجب (ت ٧٩٥هـ) (٢/١٦٥)، «التفسير» لابن عرقة (ت ٨٠٣هـ) (٢/٢٢٢)، «التوضيح» لابن الملقن (ت ٨٠٤هـ) (٥/٤٤٩، ٢٧/١٤٠، ٣٣/٣٥٦).

(٣) انظر هذا المصطلح في: «غاية المراد» للأمدى (ت ٦٣١هـ) (٧٣)، «الموافقات» للشاطبي (ت ٧٩٠هـ) (٢/٤٦٦، ٥/٣٧٣)، «لإيثار الحق على الخلق» ابن الزوير (ت ٨٤٠هـ) (٥٨) و«العواصم» (٢/١٢٥، ٥/٤٠٣).

(٤) انظر هذا المصطلح في: «الموافقات» للشاطبي (ت ٧٩٠هـ) (٥/٤٠٨)، «العواصم من القواصم» لابن الوزير (ت ٨٤٠هـ) (٢/٣٦٠، ٤/١٧٩، ٨/١٧٩)، «فتح الباري» لابن حجر (ت ٨٥٢هـ) (٩/٥١٠).

(٥) الزركشي، «البحر المحيط»، (٢/٢٠٤)، وهذا أعم مما لو قيد بنص عالم أو فقيه كما تقدم في كلام القرافي وغيره.

مكتوب شعرا كان أم نثرا، والنص: صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف...»^(١)، «ونص الكتاب ألفاظه»^(٢) على اختلاف مراتب القائلين ومنازلهم في العلم، وعلى اختلاف علومهم دينية كانت أو دنيوية، «وجمعه نصوص»^(٣)، فيقال: نصوص الأئمة، ونصوص الفقهاء، ونصوص المفسرين، ونصوص أهل اللغة، ونصوص... وهكذا.

أما وجه ذلك فهو مما تقدم من معنى النص لغة «بضربٍ من المعجازِ، كما يظهر عند التأمل»^(٤)، فإذا قلت: هذا نصُّ مالكٍ، فهو على معنى رفع اللفظ إلى أقصى غايته من حيث العزو، من قولك: نصبت الحديث إلى فلان أي رفعتَه إليه، ومن قول ابن الأعرابي: النص الإسناد إلى الرئيس الأكبر، ومالك رئيس المذهب، وكذا كل إمام في علم من العلوم فهو رئيس فيه، أو هو على معنى الإظهار فهذا الكلام هو ما أظهر مالك وقاله في هذه المسألة.

أو قلت: نصُّ مالكٍ، أي بيّن ووضّح غاية البيان والإيضاح، بكلام مرتفع عن الإشكال والإيهام، أو ما ظهر وانكشف من كلامه في أمر أو مسألة.

وقس على ذلك ما مثله، في أي كلام نسب إلى قائله بقولهم: نصَّ فلانٌ، أو نصُّ فلانٍ.



-
- (١) (٣/ ٢٢٢١)، وهو مقيد عندهم بالمكتوب: «وكأنهم يلمحون إلى الصفة الكتابية للنص . وهذا غير صحيح فالنص كما يفهمه العرب الآن هو صيغة الكلام المنقولة حرفياً سواء أكانت نطقاً أم كتابةً» مفهوم النص، للدكتور جمعان عبد الكريم على الرابط: <http://www.lissaniat.net/viewtopic.php?t=571>.
- (٢) «معجم لغة الفقهاء»، (٤٨٠).
- (٣) «معجم اللغة العربية المعاصرة»، (٣/ ٢٢٢١).
- (٤) مرتضى الزبيدي، «تاج العروس»، (١٨/ ١٨٠).

المبحث السابع

(النص) عند المعاصرين والحدائين

وبهذا المبحث نخط الرحال عند آخر محطة من محطات رحلة مصطلح النص لنقف مع القارئ على حال النص عند المعاصرين، وعند قوم آخرين عرفوا بـ «الحدائين»، فأقول: لا تزال كتب العلوم الإسلامية الأصلية من الفقه، وأصوله وغيرهما تتناول مصطلح (النص) على ما استقر عند أئمة هذه العلوم السابقين، ومع الانتشار الواسع جدا، لمصطلح (النص) الذي هو: «صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف»^(١)، في العصر الحالي يلاحظ ما يلي:

قد عرفنا أن هذا الاصطلاح عُرف عند أئمتنا المتقدمين، واستعملوه غير أنهم يرجعونه من حيث معناه إلى المعنى اللغوي لمادة (نصص) التي سبق نقلها، بشيء من التوجيه والتأويل، على ما مر معنا قريبا.

أما المعاصرون فكتبوا في تعريف النص بهذا الاصطلاح الحديث المتأخر، وفي توجيهه، واختلفوا في ذلك على آراء عدة، أنقلها مختصرة من مقال على النت للدكتور جمعان عبد الكريم:

فبعضهم: جعل مفهوم النص بهذا المعنى المعاصر مفهومًا أجنبيا لا يوجد ما يطابقه في اللغة العربية.

وبعضهم: حاول التقريب بين أصل كلمة (النص) في اللغة العربية، وبين معنى (النسج) الذي يرجع معنى النص إليه في بعض اللغات غير العربية.

وعرفه بعضهم: بأنه «كل بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات».

وجعل بعضهم النص: كل ما دل على الحقيقة، وعلى الاحتمال، وعلى الممكن، حال كونه مكتوبا تحققت في كتابته علاقات متواشجة بين المكونات المعجمية والنحوية والدلالية

(١) إبراهيم مصطفى وآخرون، «المعجم الوسيط»، (٩٢٦).

والتداولية في زمان ومكان معينين، وما لم تتحقق فيه هذه المكونات سموه (اللانص).
فإذا اقترن (النص) عند هؤلاء بعلامات «سيمائية»^(١) أخرى كالرسومات والأشكال،
فيسمى (النصنص) للمبالغة؛ لأنه صار نصاً معقداً يقابله ما يُسمى (الشبيه بالنص) وهو
الأحلام والثقافة واللوحات التشكيلية والأيقونات المختلفة»^(٢).

وثمة تعريفات أخرى لبعض الغربيين، عرفوا النص من وجهات عدة، بعضهم من وجهة
بنوية، وبعضهم من وجهة سيمولوجية^(٣)، وبعضهم من وجهة لسانية، وإذ قد استفدت جميع
ذلك من بحث الدكتور جمعان، فمن الوفاء نقل ما اختار كتعريف للنص وفق المفهوم
المعاصر بقوله: «النص: وحدة كلامية مكونة من جملتين فأكثر، تحقيقاً أو تحقيقاً وتقديراً،
منطوقة أو مكتوبة، لها بداية ونهاية تتحدد بها، وتتداخل مع منتجها ولغتها في علاقة عضوية
ثابتة، وهي تتجه إلى مخاطب مُعَيَّن أو مُفترَض، ويمكن أن تصاحب تلك الوحدة الكلامية
بعض الإشارات السيمائية غير اللغوية التي قد تؤثر فيها»^(٤).

وتبع لهذا التعريف الذي يراه شاملاً لجميع أنواع النص رأى أن يسمي مدلوله بـ (النصم)
«ويمكن تمييز (النصم) بأنه: متوالية جمالية ظاهرة أو مقدرة تعبر عن معنى دلالي شمولي
في سياق تداولي ما. ويحتوي (النصم) تعريفات جميع أنواع النصوص بما فيها التعريفات
السابقة»^(٥).

هذه رؤى بعض المعاصرين في تعريف النص وكلها تتناول المعنى الحديث المتأخر
للنص، مع إرادة صياغة تعريف يجمع معنى النص في جميع اللغات، مع إضافة لبعض
الأسماء والاصطلاحات للمفهوم المعاصر لـ (النص) كـ (اللانص)، والنصنص، والشبيه

(١) معناها يقرب من معنى السيمولوجية، الآتي تعريفها.

(٢) جمعان عبد الكريم، «مفهوم النص»، على الرابط: <http://www.lissaniat.net/viewtopic.php?t=571>.

(٣) «السيمولوجيا وتعني العلامة يعرف بأنه علم يدرس العلامة ومنظوماتها كما يدرس الخصائص التي تمتاز بها
علاقة العلامة بمدلولها»، وقيل: «العلم الذي يهتم بدراسة أنظمة العلامات: اللغات، والأنظمة والإشارات،
والتعليمات...» انظر: «السيمائية اتجاهات وأبعاد» لإبراهيم صدق (٧٧)، و«سيمائية النص الأدبي» لأنور
المترجي (٣).

(٤) جمعان عبد الكريم، «مفهوم النص»، على الرابط: <http://www.lissaniat.net/viewtopic.php?t=571>.

(٥) جمعان عبد الكريم، «مفهوم النص»، على الرابط: <http://www.lissaniat.net/viewtopic.php?t=571>.

بالنص، والنصم). وهي في مجملها جهود توضح حال النص في حقبة زمنية معينة، وما صار عليه الاصطلاح فيه، وهذا هو مقصود هذا البحث، ألا وهو الرصد التاريخي للوجود والتطور، وليس مقصوده التعقب والنقد غالباً.

وبعد نقل آراء بعض المعاصرين في معنى النص، أود الوقوف على آراء آخرين منهم، هم قوم اختصوا بفكر، فخصوا بذكر، اشتهروا على مر الزمان بأسماء مختلفة، مع اتفاق في الأصول والتفكير، واختلاف في طريقة العرض والتصوير، عرفوا قديماً بالفلاسفة والمعتزلة، ثم سموا بالعقلانيين والمستشرقين، وآخر أسمائهم العلمانيون والحداثيون، وجدوا الغرب وأفكاره وأحواله وعلومه، إلى درجة جعله معياراً لكل فضيلة، وبعد تشبعهم بأحوالهم صاغوها بأقلام عربية، في قالب من الغرابة اللفظية والاصطلاحية، وروجوا لها في سوق الثقافة الإسلامية، باسم التجديد، وهو تجديد مضمونه الطعن الصريح في مقومات الأمة الإسلامية، وبعيدا عن الإطالة بوصفهم يهْمُنَا هنا ذكر حالهم مع (النص).

لقد اهتم الحداثيون بالنص اهتماماً بالغاً، والسؤال المطروح هنا هو، ما مقصودهم به؟، وبأي وجه اهتموا به؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، أختار شخصية بارزة في عالم الحداثة ودراسة النص، وأذكر جواباً عن هذين السؤالين وغيرهما، من خلال كلامه، من هي هذه الشخصية؟ إنه (نصر حامد أبو زيد).

سيرته معروفة، وآراؤه مفصوحة، انتماؤه الماركسي واضح، وطعنه على الإسلام فاضح، ولن أطيل الكلام بما يخرجه عن مقصوده، فقد رد على الرجل وأفكاره كثير من أهل العلم والفضل^(١)، وإنما أقتصر على ما يتعلق بالنص عند القوم من خلال نصر حامد، إذ يعد أبرز من تكلم في تحليل النص^(٢) عندهم، ومن مؤلفاته: «نقد الخطاب الديني»، «إشكاليات

(١) منهم: الأستاذ محمد جلال كشك في «قراءة في فكر التبعية»، وعبد الصبور شاهين في «قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة»، والدكتور رفعت عبد المطلب في «نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شبهاته»، والدكتور سيد العفاني في «أعلام وأقزام»، والدكتور محمد سالم أبو عاصي في رسالته «مقالتان في التأويل - معالم في المنهج ورصد للانحراف»، والدكتور عواد العززي في رسالته «المعاد الأخرى وشبهات العلمانيين» - لم تطبع بعد - وغيرهم. انظر مقال: «مفهوم النص للدكتور نصر حامد أبو زيد عرض ونقد»، للدكتور محمد يوسف الشربجي، (٦).

(٢) شحادة العمري، بحث بعنوان «مصطلح النص بين علماء الأصول ودعاة الحداثة»، (٩).

القراءة وآليات التأويل»، «النص، السلطة، الحقيقة»، «مفهوم النص؛ دراسة في علوم القرآن». إن (النص) عند القوم هو القرآن الكريم كلام رب العالمين، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأنقل هنا كلاماً لنصر حامد أبو زيد يكرر فيها ذكر هذا المصطلح ليتضح المراد: «هناك في تراثنا القديم، وعلى مستوى تفسير النص الديني (القرآن) تلك التفرقة الحاسمة بين ما أطلق عليه «التفسير بالمأثور» وما أطلق عليه «التفسير بالرأي» أو «التأويل»، وذلك على أساس أن النوع الأول من التفسير يهدف إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهماً «موضوعياً»، أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة. أما التفسير بالرأي أو «التأويل» فقد نظر إليه على أساس أنه تفسير «غير موضوعي»، لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أن يجد في القرآن النص سنداً لهذا الموقف. وقد أطلق على أصحاب الاتجاه الأول أهل السنة والسلف الصالح. ونُظِرَ إلى هذا الاتجاه - غالباً - نظرة إجلال واحترام وتقدير، بينما كانت النظرة إلى أصحاب الاتجاه الثاني - وهم الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوفة - نظرة حذر وتوجس، وصلت في أحيان كثيرة إلى التكفير وحرق الكتب»^(١). ويقول أيضاً: «أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة النص»^(٢)، «لقد صار القرآن هو (نص) بألف ولام العهد»^(٣)، و«هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة»^(٤)، «فالنص نفسه - القرآن - يؤسس ذاته ديناً وتراثاً في الوقت نفسه»^(٥).

وتسميتهم هذه لم يعتبروا فيها معنى هذه الكلمة لغة، من حيث وضوح المعنى وارتفاعه عن الغموض، ولو قصدوا ذلك لما أصابوا لأن في القرآن الكريم ما هو نص، وما هو غير نص كالمجمل مثلاً، وإنما سموه (النص) كغيره مما عهدوا فيه اسم النص في الاصطلاح

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، (١٤ - ١٥).

(٢) نصر حامد، «مفهوم النص»، (٩).

(٣) نصر حامد، «مفهوم النص»، (٢٧).

(٤) نصر حامد، «مفهوم النص»، (٢٧).

(٥) نصر حامد، «مفهوم النص»، (٢٤).

المعاصر، ولذا يستعملونه أيضا في غير القرآن الكريم، فيقولون: النص الشعري، النص الأدبي، والنص المسرحي، والنص القرآني... «مجاراة ومحاكاة لدعاة الحداثة في الغرب لأنسنة القرآن الكريم، وعقلنته، وترخته، ليصبح القرآن الكريم في نظرهم كتاباً يتصرف الإنسان في نظمه كما يتصرف في مقالته، هذه هي الغاية التي يتغياها كثير من دعاة الحداثة»^(١). وما اعتبار القرآن الكريم منتجا ثقافيا في كلام نصر حامد^(٢) إلا دليلا على ذلك.

كما لا يخفى على اللبيب - أيضا - أن من مقاصد هؤلاء من وراء هذه المشابهة، إزاحة طابع القداسة عن القرآن الكريم، ليُدرس كغيره من النصوص، و«ليعملوا على الهدم في الظلام، لأن المسلم تهتز مشاعره إذا سمع كلاماً يمس القرآن الكريم، لكنه لا تعنيه كلمة النص؛ لأنها تطلق على أي نتاج فكري بشري»^(٣)، وتأمل هذا الكلام لنصر حامد وهو يقول: «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 وفورا قبل أن يجرفنا الطوفان»^(٤). وهذا يوضح لك الفرق الشاسع، والبون الكبير، بين تسمية هؤلاء للقرآن نصا، وتسمية غيرهم له بذلك، فتسمية غيرهم يسبقها إجلال، ويتبعها انقياد، ويكسوها التعظيم والتقدیس، وأما هؤلاء فالأمر واضح.

وقبل ذلك، وأثناء استطاعوا أن يلغوا من أذهان قطاع كبير من المسلمين نصوص السنة النبوية، فاهتمامهم البالغ بالقرآن الكريم - (النص) - تشكيكا وتديسا وتليسا، وهو كلام الله سبحانه، يجعل ما دونه من أي نص، أو خطاب شرعي، أهون من أن ينظر إليه، أو يدافع عنه، فضلا عن التقديس واعتقاد العصمة، وكأني أرى بعين البصر والبصيرة أحد هؤلاء المتهوكين يضحك على المستدل بالسنة النبوية ونصوصها، ويقول: إن القرآن الكريم (النص) وهو كلام ربكم، ليس إلا منتجا ثقافيا صنعتته ظروف وأحوال من قاله، فكيف بغيره من كلام

(١) شحادة العمري، «مصطلح النص»، (١٢).

(٢) يقول: «النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي» «مفهوم النص» (٢٤).

(٣) شحادة العمري، «مصطلح النص»، (١٢) بتصرف يسير.

(٤) نصر حامد، «الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية»، (١٤٦).

البشر، وفيه الضعيف، والموضوع، وليس كله متواترا، ورُوي بالمعنى، ودُونَ متأخرا عن زمن قوله،.... إلى آخر ذلك من الشبهات المعروفة من أسلاف هؤلاء التي دمرها السنة بها، ثم خلفهم هؤلاء، وورثوا عنهم معاول الهدم، وتناولوا بجهلهم على القرآن الكريم تحت مسميات عدة: (الموضوعية، الحرية الفكرية، ونقد الذات من الداخل، والمراجعات، والتجديد...) ونحو ذلك.

وفي آخر هذا المبحث أعذر عن التقصير الواقع فيه وفي غيره، فقد كتبت في أول البحث على مهل، ولما ضاق الوقت استعجلت، ومع العجلة يكون الخلل، وأستغفر الله على كل حال، وأسأله التوفيق فيه وفي المآل.

الخاتمة

ضممتها نتائج البحث وتوصياته في نقاط كالاتي:

أولاً: لم يرد مصطلح النص، ولا أصله اللغوي الثلاثي في القرآن الكريم، ولا في السنة القولية المرفوعة.

ثانياً: أغلب ما ورد في كلام الأولين واستعمالهم لكلمة (النص) كان اسماً ووصفاً لسير الإبل، وهو ما ورد في وصف سنته ﷺ الفعلية، وتبع ذلك تعدد أصل الكلمة واستعمالاتها.

ثالثاً: عرض المادة العلمية عرضاً تاريخياً، يساعد على تتبع ما يطرأ على مضمونها من تغير أو تحول ضيقاً واتساعاً، ويفيد غاية الإفادة في تحليل مادة بحثه.

رابعاً: أشار البحث إلى اختلاف أهل اللغة في أصل معنى كلمة (النص)، ولم يتسع المقام لبحث أثر ذلك بتوسع، فلعله من توصيات البحث.

خامساً: تداول أهل العلم الأولون ما اشتق من لفظ النص على المعنى اللغوي، ولم يكن في كلامهم ما هو خلاف المعنى اللغوي لـ (النص)، وأول من رأته أكثر استعماله الشافعي رحمه الله.

سادساً: هذا الأخير - الإمام الشافعي - كان أول من أشهر هذا الأصل الثلاثي (ن ص ص) وما اشتق منه، في كتبه، وأكثر ذلك في كتابه «الرسالة»، وقد جرد الباحث موارد ذلك وموضوعه فيه، مبيناً معنى ذلك في كلامه ومقصده، فكان بذلك سابقاً لوضع اللبانات الأولى لبناء صرح مصطلح (النص).

سابعاً: تتبعت استعمالات أهل العلم للفظ (النص) وما اشتق منه، فبان لي من ذلك ما يلي:

- كان الشافعي أولاً في ذلك، فاستعمل (النص) على معناه اللغوي، وكذا من جاء بعده.
- كما كان رحمه الله أساس الاصطلاح في لفظ (النص)، وبدأ تقرير ذلك عند أبي الحسن الكرخي، ونقله عنه وأضاف عليه تلميذه الجصاص في كتابه «الفصول»، وتبعاً لذلك نقل الباحث تضعيف نسبة كتاب «الأصول» للشاشي رحمه الله ت ٣٤٤هـ.
- أبو منصور الماتريدي أول من وجدته استعمل كلمة (النصوص) كجمع لـ (النص)،

وأما توجيه ذلك لغة فهو من توصيات البحث.

- تأخر استعمال (النص الشرعي) وهو عنوان المؤتمر إلى القرن السابع، وتحديدًا إلى زمن الأمدي رحمه الله المتوفى في ٦٣١ هـ.

- ظهور الاصطلاح في لفظ (النص) لم يبلغ استعمال أهل العلم له في غيره مما له علاقة بدلالته اللغوية.

ثامنا: وتبعاً لهذه النقطة الأخير، يقترن اللفظ عادة بالعلم الأكثر تناولاً له، واستعمالاً له، وهذا ملاحظ في مصطلح (النص) وعلم أصول الفقه.

تاسعاً: يمكنني في الأخير أن أقدم سيرة تاريخية لمصطلح النص، فأقول:

كان هذا اللفظ لا يعرف منه إلا معناه اللغوي، وبخاصة في سير الإبل، واستعمل في اللغة في عدة معاني أخرى ك: الإظهار، والرفع، والتحرير، ومنتهى الشيء وأقصاه.

وضمن كتب العلوم الشرعية بدأ الاصطلاح في (النص) عند الشافعي رحمه الله استعمالاً، وعند الكرخي والجصاص تقريراً، وتحديدًا، ليقترن المصطلح بعد ذلك بكتب علم أصول الفقه، على اختلاف بين المؤلفين فيها في حده، وتعريفه وشروطه، وبعض مسأله.

بعد الاستقرار في كتب علم أصول الفقه، صاحب ذلك استمرار في كتب العلوم الأخرى على استعمال (النص) بمعنى: مطلق الدليل الشرعي من القرآن والسنة، وبمعنى أقوال الأئمة الأعلام وما صرحوا به.

بعد استمرار المعنى الاصطلاحي الأصولي، والمعنى التداولي، جاء زمن المتأخرين والمعاصرين الذي غلب فيه استعمال مصطلح النص لصيغة الكلام الأصلية الواردة عن صاحبها، واختلفوا بعد ذلك في وضع حد للنص بهذا المعنى، والجمع بين الأصل اللغوي والاستعمال المعاصر، وقد حاول البحث توجيهها يسيراً لذلك، وصاحب ذلك ظهور بعض الاصطلاحات الجديدة ك (اللانص، والنصنص، والشبيه بالنص، والنصم).

هذا آخر ما أمكن الوقت على تسطيره، وساعد الذهن على تحريره فما كان من صواب فمن الله وحده، وما كان من خطأ فمني، والشيطان، والله أسأل العفو والمغفرة فيه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كشاف المصادر والمراجع

كتب التفسير وعلوم القرآن، وكتب الحديث وعلومه :

- ١- ابن الأثير، «النهاية في غريب الحديث»، ت طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
- ٢- البخاري، «الجامع الصحيح»، ت مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ط ٣، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.
- ٣- أبو بكر الجصاص، «أحكام القرآن»، ت محمد صادق القمحاوي، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٥هـ.
- ٤- البيهقي «السنن الكبرى»، ت محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط ٣، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
- ٥- ابن حجر، «تهذيب التهذيب»، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط ١، ١٣٢٦هـ.
- ٦- ابن حجر، «فتح الباري»، إ محب الدين الخطيب، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.
- ٧- أبو حيان الأندلسي، «البحر المحيط»، ت صدقي محمد جميل، دار الفكر، ١٤٢٠هـ.
- ٨- ابن خزيمة، «الصحيح»، ت الأعظمي، المكتب الإسلامي.
- ٩- الخطابي، «غريب الحديث»، ت عبد الكريم الغرباوي، ...، دار الفكر، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.
- ١٠- ابن رجب، «جامع العلوم والحكم»، ت الأرئوط وباجس، مؤسسة الرسالة، ط ٧، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.
- ١١- الزجاج، «معاني القرآن»، ت عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، ط ١، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.
- ١٢- الزمخشري، «الفائق في غريب الحديث»، ت علي البجاوي ومحمد أبو الفضل، دار المعرفة، ط ٢.
- ١٣- الشافعي، «اختلاف الحديث» ملحقا بكتاب «الأم»، دار المعرفة، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.
- ١٤- الطبري، «جامع البيان»، ت أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.
- ١٥- الطحاوي، «شرح معاني الآثار»، ت محمد النجار ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، ط ١، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.
- ١٦- الطحاوي، «أحكام القرآن»، ت سعد الدين أونال، مركز البحوث الإسلامية، استانبول، ط ١، ١٤١٦ و ١٤١٨هـ.

- ١٧- ابن عرفة، «التفسير»، ت حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، ط ١، ١٩٨٦ م.
- ١٨- القصاب، «النكت الدالة على البيان»، ت التويجري، والجندل والأسمري، دار ابن القيم ودار ابن عفان، ط ١، ١٤٢٤ هـ- ٢٠٠٣ م.
- ١٩- القاسم بن سلام، «غريب الحديث»، ت محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ط ١، ١٣٨٤ هـ- ١٩٦٤ م.
- ٢٠- ابن كثير، «تفسير القرآن»، ت سامي سلامة، دار طيبة، ط ٢، ١٤٢٠ هـ- ١٩٩٩ م.
- ٢١- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن،.
- ٢٢- محمد فايز كامل، معجم الباحثين المفهرس لألفاظ القرآن، إشراف علي أبو الخير.
- ٢٣- مسلم، «الجامع الصحيح»، إ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.
- ٢٤- مالك بن أنس، «الموطأ»، إ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٥ م.
- ٢٥- ابن الملقن، «التوضيح لشرح الجامع الصحيح»، ت دار الفلاح ..، دار النوادر، ط ١، ١٤٢٩ هـ- ٢٠٠٨ م.
- ٢٦- الماتريدي، «تأويلات أهل السنة»، ت مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٦ هـ- ٢٠٠٥ م.
- ٢٧- أبو نعيم، «حلية الأولياء»، دار الكتاب العربي.
- ٢٨- النووي، «شرح مسلم»، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٣٩٢ هـ.
- ٢٩- ابن الوزير اليماني، «العواصم من القواصم»، ت شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٥ هـ- ١٩٩٤ م.
- كتب الفقه وأصوله:**
- ١- أبو إبراهيم المزني، «مختصر المزني»، دار المعرفة، ١٤١٠ هـ- ١٩٩٠ م
- ٢- أبو إسحاق الشيرازي، «المعونة في الجدل»، ت علي العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي، ط ١، ١٤٠٧ هـ.
- ٣- أبو إسحاق الشيرازي، «اللمع في أصول الفقه»، دار الكتب العلمية، ط ٣، ٢٠٠٣ م- ١٤٢٤ هـ.

- ٤- أبو إسحاق الشاطبي، «الاعتصام»، ت الشقير والحميد والصيني، دار ابن الجوزي، ط ١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- ٥- أبو إسحاق الشاطبي، «الموافقات»، ت مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- ٦- بدر الدين الزركشي، «البحر المحيط»، دار الكتبي، ط ١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- ٧- ابن بدران عبد القادر، «المدخل إلى مذهب أحمد»، ت عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤٠١.
- ٨- أبو بكر الجصاص، «الفصول في الأصول»، وزارة الأوقاف الكويتية، ط ٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- ٩- أبو بكر ابن العربي، «المحصول»، ت حسين اليدري وسعيد فودة، دار البيارق عمان، ط ١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
- ١٠- أبو الحسن البزدوي، «كنز الوصول إلى معرفة الأصول»، مطبعة جاويد بريس - كراتشي.
- ١١- أبو الحسين البصري، «المعتمد في أصول الفقه»، ت خليل الميس، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣.
- ١٢- أبو حامد الغزالي، «المستصفى»، ت محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- ١٣- أبو حامد الغزالي، «المنخول»، ت محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر دار الفكر، ط ٣، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
- ١٤- الخطيب البغدادي، «الفقيه والمتفقه»، ت عادل الغرازي، دار ابن الجوزي، ط ٢، ١٤٢١هـ.
- ١٥- ابن الدهان، «تقويم النظر في مسائل خلافة»، ت صالح الخزيم، مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- ١٦- أبو زرعة العراقي، «الغيث الهامع»، ت محمد حجازي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ١٧- أبو زيد الدبوسي، «تقويم الأدلة»، ت خليل الميس، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

- ١٨- السرخسي، «الأصول»، دار المعرفة.
- ١٩- ابن شهاب العكبري، «رسالته في أصول الفقه»، ت موفق بن عبد الله، المكتبة المكية، ط ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.
- ٢٠- الشافعي، «الرسالة»، ت أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، ط ١٣٥٨هـ- ١٩٤٠م.
- ٢١- أبو شامة، «الباعث على إنكار البدع والحوادث»، ت عثمان عنبر، دار الهدى القاهرة، ط ١٣٩٨هـ- ١٩٧٨م.
- ٢٢- الطبري، «تهذيب الآثار مسند ابن عباس»، ت محمود شاكر، مطبعة المدني - القاهرة.
- ٢٣- الطبري، «اختلاف الفقهاء»، دار الكتب العلمية.
- ٢٤- الطحاوي، «مختصر اختلاف العلماء»، ت عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، ط ١٤١٧هـ- ٢٠١٧م.
- ٢٥- عبد الكريم النملة، «المهذب في أصول الفقه المقارن»، مكتبة الرشد، ط ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
- ٢٦- علي جمعة، المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.
- ٢٧- ابن قتيبة، «كتاب الأشربة»، ت حسام بهنساوي، مكتبة زهراء الشرق - القاهرة.
- ٢٨- ابن قدامة المقدسي، «روضة الناظر»، مؤسسة الريان، ط ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
- ٢٩- القرافي، «الفروق»، عالم الكتب.
- ٣٠- القرافي، «شرح تنقيح الفصول»، ت طه عبد الرؤوف، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م.
- ٣١- محمد الأمين الشنقيطي «مذكرة في أصول الفقه»، مكتبة العلوم والحكم، ط ٢٠٠١م.
- ٣٢- أبو المظفر السمعاني، «قواطع الأدلة»، ت محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، ط ١٤١٨هـ- ١٩٩٩م.
- ٣٣- أبو المعالي الجويني، «البرهان»، ت صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، ط ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

- ٣٤- ابن المنذر، «الإشراف»، ت صغير أحمد، مكتبة مكة الثقافية الإمارات العربية، ط ١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م .
- ٣٥- ابن المنذر، «الأوسط»، ت صغير أحمد، دار طيبة الرياض، ط ١، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م .
- ٣٦- ابن نصر المروزي، «تعظيم قدر الصلاة»، ت عبد الرحمن الفيوائي، مكتبة الدار، ط ١، ١٤٠٦هـ .
- ٣٧- أبو الوفاء بن عقيل، «الواضح في أصول الفقه»، ت عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م .
- ٣٨- أبو يعلى بن الفراء، «العدة في أصول الفقه»، ت أحمد المباركي، ط ٢، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م .
كتب اللغة العربية:
- ١- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، استنبول، ١٩٨٠م .
- ٢- أحمد مختار عمر، «معجم اللغة العربية المعاصرة»، عالم الكتب، ط ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م .
- ٣- الأزهرى، «تهذيب اللغة»، ت محمد عوض، دار إحياء التراث العربي، ط ١، ٢٠٠١م .
- ٤- الأزهرى، «الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي»، ت مسعد السعدني، دار الطلائع .
- ٥- الأصمعي، «الإيل»، ت حاتم صالح الضامن، دار البشائر، ط ١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م .
- ٦- التهانوي، «كشاف اصطلاحات الفنون»، ت علي دحروج، تر عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٦م .
- ٧- الجوهري، «الصحاح»، ت أحمد عطار، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م .
- ٨- الخليل بن أحمد، «العين»، ت مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال .
- ٩- ابن دريد، «جمهرة اللغة»، ت رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٨٧م .
- ١٠- الرازي، «مختار الصحاح»، ت يوسف الشيخ، المكتبة العصرية والدار النموذجية، ط ٥، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م .
- ١١- الراغب الأصفهاني، «المفردات»، ت صفوان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، ط ١، ١٤١٢هـ .

- ١٢- ابن السكيت، «الألفاظ»، ت فخر الدين قباوة، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، ١٩٩٨ م.
- ١٣- ابن سيده، «المحکم»، ت عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠ م.
- ١٤- السيوطي، «الاقتراح في أصول النحو»، إ عبد الحكيم عطية، دار البيروتي، ط ٢، ١٤٢٧ هـ- ٢٠٠٦ م.
- ١٥- الشيباني، «كتاب الجيم»، ت إبراهيم الأبياري، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٤ هـ- ١٩٧٤ م.
- ١٦- ابن فارس، «معجم مقاييس اللغة»، ت عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ- ١٩٧٩ م.
- ١٧- محمد قلعجي وحامد قنيبي، «معجم لغة الفقهاء»، دار النفائس، ط ٢، ١٤٠٨ هـ- ١٩٨٨ م.
- ١٨- مرتضى الزبيدي، «تاج العروس»، ت مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- ١٩- المرتضى علي بن الطاهر، «الأمالي».
- ٢٠- المفضل الضبي، «المفضليات»، ت أحمد شاكر و عبد السلام هارون، دار المعارف القاهرة، ط ٦.
- ٢١- ابن منظور، «لسان العرب»، ت دار صادر، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
- ٢٢- نشوان الحميري، «شمس العلوم»، ت حسين العمري وغيره، دار الفكر المعاصر ودار الفكر، ط ١، ١٤٢٠ هـ- ١٩٩٩ م.
- كتب أخرى، ومقالات، وبحوث:
- ١- ابن أبي العز، «شرح الطحاوية»، ت الأرئووط و عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١٠، ١٤١٧ هـ- ١٩٩٧ م.
- ٢- أحمد بن حنبل، «الرد على الزنادقة»، ت صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، ط ١.
- ٣- أبو الحسن الأشعري، «المقالات»، ت هلموت ريتز، دار إحياء التراث العربي، ط ٣.
- ٤- أبو الحسن الأشعري، «الإبانة»، ت فوفية حسين، دار الأنصار القاهرة، ط ١، ١٣٩٧ هـ.
- ٥- أبو الحسن الأشعري، «رسالته إلى أهل الثغر»، ت عبد الله شاكر، مكتبة العلوم والحكم دمشق، ط ١، ١٩٨٨ م.

- ٦- أبو الحسن الآمدي، «غاية المراد في علم الكلام»، ت عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي.
- ٧- أبو الحسن المسعودي، «مروج الذهب».
- ٨- أبو الحسن المسعودي، «التنبيه والإشراف»، ت عبد الله إسماعيل الصاوي، دار الصاوي- القاهرة.
- ٩- جمعان عبد الكريم، «مفهوم النص»، الرابط: <http://www.lissaniat.net/viewtopic.php?t=571>.
- ١٠- الدارمي، «الرد على الجهمية»، ت بدر البدر، دار ابن الأثير، ط ٢، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.
- ١١- الدارمي، «النقض على المريسي»، ت رشيد الألمعي، مكتبة الرشد، ط ١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.
- ١٢- شحادة العمري، بحث بعنوان: «مصطلح النص بين علماء الأصول ودعاة الحداثة»، وورد على النت.
- ١٣- عبد العزيز الكناني، «الحيدة»، ت علي الفقهي، مكتبة العلوم والحكم، ط ٢، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
- ١٤- عبد القادر بن أبي الوفاء، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانه- كراتشي.
- ١٥- القاسم بن سلام، «كتاب الإيمان»، ت الألباني، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
- ١٦- محمد يوسف الشريجي بحث بعنوان: «مفهوم النص للدكتور نصر حامد أبو زيد عرض ونقد»، وورد على النت.
- ١٧- نجم الدين الطوفي، «الانتصارات الإسلامية»، ت سالم القرني، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤١٩هـ.
- ١٨- نصر حامد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط ٤، ١٩٩٥م.
- ١٩- نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية، ط ٢ مكتبة مدبولي بالقاهرة، ١٩٩٦م.
- ٢٠- ابن نصر المروزي، «السنة»، ت سالم السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- ٢١- ابن الوزير اليماني، «لإيثار الحق على الخلق»، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٨٧م.

مقال على الرابط: <http://www.feqhweb.com/vb/t15320.html>

المحور الثاني

**تعظيم النص في الكتاب والسنة
وعند السلف**



**من معالم
تعظيم نصوص الشريعة**

(ورقة علمية)

أ. د . عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم العويد

الأستاذ بقسم أصول الفقه

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم



مقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم وبارك على نبي الرحمة محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين .

فإن من خصائص أمة الإسلام أنها أمة الدليل النقلي الرباني السماوي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وهو الدليل الذي تكفل الله بحفظه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

من تتبع أصول الشريعة التي وضعتها لعلاقة العبد بربه ومن تتبع تأريخ التشريع في هذا الدين العظيم فلن يحتاج لوقت طويل ليدرك أن النص الشرعي هو المحور الأول في بناء علاقة المكلفين بخالقهم والقيام بحقه سبحانه في العبودية له، وكذا مالهم من الحقوق والواجبات في علاقتهم بالخلق .

وأن تعظيم النصوص قضية كلية في الشريعة، بل ومن أعظم وأجل كلياتها .

وإن المحافظة على النصوص كما قال السمعاني في قواعده هو إظهار قالب الشريعة كما

شرعها الله تعالى^(١).

ومن تأمل التربية النبوية المطهرة للصحابة الكرام ثم للأمة من بعدهم ليظهر له جلياً أثر هذه التربية في تعظيم النصوص الشرعية، وما قام به الصحابة رضي الله عنهم من جهد و جهاد في تعظيم النص الشرعي حتى صار هدياً سلفياً اقتدى بهم من بعدهم من الأمة خصوصاً العلماء الأعلام .

ومجالات وصور تعظيم الأمة للنصوص الشرعية من لدن الصحابة رضي الله عنهم

وإلى اليوم كثيرة وعظيمة في أساليبها ووسائلها وثمارها وغاياتها ولعل من أبرزها :

أولاً : حرص الصحابة رضي الله عنهم على جمع وحفظ الوحيين .

إذا كانت الأمة في كل مراحلها التاريخية حاملة لهم شرعي عظيم وهو جمع وحفظ

الوحيين، فإن للصحابة رضي الله عنهم السبق والأولوية في هذا المضمار .

(١) قواعده الأدلة ٢ / ٧٩ .

وتحدثنا كتب المرويات والسيرة وكتب تأريخ الفنون عن اليد الأولى المباركة لجمع الوحي وحفظه وهي يد الصحابة الكرام .

فقد انتدب رسول الله ﷺ جملة من أصحابه لكتابة الوحي فصارت كتابة القرآن الكريم في عهد النبوة منوطة بعشرين صحابياً أو يزيدون عرفوا بالضبط وجودة الخط، وكانوا يأخذون من النبي ﷺ التعليمات لآليات هذه الكتابة وضوابطها من ترتيب الآيات و مواضعها من السور، فما مات ﷺ إلا والكتاب الكريم كله مكتوب مسطور .

وبعد وفاته ﷺ قام الصحابة رضوان الله عليهم بكتابة القرآن الكريم لما تجدد من أسباب توجب كتابته وجمعه من مصاحف الصحابة رضي الله عنهم، كان الجمع الأول في عهد الصديق أبي بكر الصديق الثاني في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنهم أجمعين

يتزامن هذا مع جهد عظيم من جملة من الصحابة رضوان الله عليهم لحفظ القرآن الكريم في صدورهم فكان منهم كثير حفظوا كتاب الله تعالى كالخلفاء الراشدين وابن عباس وزيد بن ثابت وابن مسعود وأبي بن كعب وأبي سعيد الخدري وغيرهم .

وقام جملة منهم مباركة بالجلوس لإقراء الكتاب الكريم وتعليمه للتابعين فكان اسناده متصلاً بالأمة عن طريق الصحابة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

أما في مجال السنة النبوية فقد حفظها الصحابة رضي الله عنهم من فمه الطاهر مشافهة منه ﷺ، مع تباين بينهم في الجمع والرواية فمقل ومستكثر، فجلهم روى عن النبي ﷺ وفيهم من اشتهر أكثرأ كأبي هريرة وعائشة والعبادلة وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم أجمعين

وإن من إجلال الصحابة لأخذ السنة منه ﷺ أنهم كانوا لا يفارقونه، بل يتسابقون لحضور مجالسه ﷺ، بل كان بعضهم يتناوبون الحضور حتى لا يفقدوا علماً مما يصدر عنه ﷺ كما في قصة عمر وجاره الأنصاري رضي الله عنهما .

قال عمر رضي الله عنه «كنت أنا وجار لي من الأنصار في بني أمية بن زيد وهي من عوالي المدينة، وكنا نتناوب النزول على رسول الله ﷺ ينزل يوماً وأنزل يوماً، فإذا نزلت جئته بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، وإذا نزل فعل مثل ذلك»^(١).

(١) رواه البخاري - كتاب العلم - باب التناوب في العلم / ٣٣ / ١ (ح ٨٩)، ومسلم - كتاب الزكاة - باب النهي عن المسألة / ٣ / ٩٤ (ح ٢٤٣٦).

ونشأ التفاوت بين الصحابة في مقدار الأخذ عنه بقدر عناية الواحد منهم وملازمته وحرصه وكثرة مجالسته للنبي ﷺ .

يصفهم مسروق فيقول «لقد جالست أصحاب محمد ﷺ، فوجدتهم كالإخاذا»^(١)، فالإخاذا يُروي الرجل، والإخاذا يُروي الرجلين، والإخاذا يُروي العشرة، والإخاذا يُروي المائة، والإخاذا لو نزل به أهل الأرض لأصدرهم، فوجدت عبد الله - يعني ابن مسعود - من ذلك الإخاذا»^(٢). وكان يصحب هذا الجد في الرواية قوة تثبتني لم يشهد التأريخ مثله لما وقر في قلوبهم من تعظيم السنة وان من توقيرها التثبت في روايتها وصيانتها من الدخيل .

ثانياً : جمع السنة النبوية وتمحيص المروي

كان الصحابة رضي الله عنهم أهل عناية بالرواية عن نبيهم ﷺ قوله وفعله وتقديره ثم اشتغلوا بعد وفاته ﷺ بنشرها وتعليمها، وتفرقوا في الأمصار لتبليغهم الكتاب والحكمة، وكان الصحابة ذا منهج وثيق بالعناية بنصوص السنة فكان بعضهم يدون ما يروي، وكانوا يتثبتون في الرواية ويشهدون ويستحلفون عليها صيانة لنصوصها أن يطالها التغيير أو الزيادة وجاء التابعون لهم بإحسان فأكملوا شرف خدمة نصوص السنة النبوية بجمعها وتقريبها، ولم تكن فكرة جمع وتدوين السنة غائبة عن حملة الوحي من الصحابة، غير أنخشية الصحابة أن يؤول جمع المرويات إلى الانشغال بها عن القرآن الكريم كما روى البيهقي وابن عبد البر والخطيب البغدادي عن عروة بن الزبير، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أراد أن يكتب السنن فاستشار في ذلك أصحاب رسول الله ﷺ فأشاروا عليه أن يكتبها فطفق عمر يستخير الله فيها شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له قال: إني كنت أردت أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوما كانوا قبلكم كتبوا كتباً فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبداً»^(٣).

(١) الإخاذا والإخاذا: غدير الماء، والأخذ: الغدران، ينظر/ تاج العروس ٩/ ٣٦٤. المعجم الوسيط ١/ ٨ .
(٢) رواه أبو خيثمة في كتاب العلم ص ١٧ (ح ٥٩)، والبيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى - باب أقاويل الصحابة رضي الله عنهم إذا تفرقوا فيها ويستدل به على معرفة الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أكابر فقهاء الأمصار ١/ ٢١ (ح ١١١)، وابن سعد في الطبقات ٢/ ٣٤٢ (ح ٢٥٤٢) .
(٣) رواه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى - باب من كره أن يقام على وجه التعظيم مخافة الكبر ١/ ٤٠٧ (ح ٧٣١)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله - باب ذكر كراهية كتابة العلم وتخليفه في الصحف ١/ ٢٧٤ (ح ٣٤٣)، والخطيب البغدادي في تقييد العلم - باب ذكر رواية التابعين في ذلك ص ٤٩ .

ولما زال في عهد من بعدهم هذا التخوف وعظمت مصلحة جمع نصوص السنة نتيجة تفرق العلماء في الأمصار ونشأة الفرق وكثرة الكذب في الرواية جد التابعون لهم بإحسان بجمع المتفرق من السنة بأسلوب لم تشهد الأرض مثله قبله ولا ما يقاربه، وما ذاك إلا لأن حفظ السنة من حفظ الشريعة المطهرة ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾^(١) ولما وقر في قلوب أهل الإسلام من تعظيم نصوص الشرع وحفظها وصيانتها، فكان أول جمع في عهد الخليفة الصالح عمر بن عبدالعزيز، فقد أرسل إلى أبي بكر بن حزم عامله وقاضيه طالباً منه جمع أحاديث رسول الله ﷺ فقال في كتابه «انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النبي ﷺ: ولتفشوا العلم، ولتجلسوا حتى يعلم من لا يعلم، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سرا»^(٢).

مرت العناية بنصوص السنة بمراحل عبر تاريخ التدوين من الجمع الكلي ثم التمحيص والتصحيح إلى التأليف المتخصص في الموضوعات العلمية في السنة النبوية .
ومن تأمل مسار تدوين السنة النبوية فإنه سيلحظ أنه صاحب هذا التدوين واستمر بعده أمور ثلاثة كلها لصيانة السنة ونصوصها :

أولها: وضع الضوابط والقواعد العلمية المحكّمة للرواية وقبول المروري بشروطها ومواصفاتها ومواصفات الرواية والراوي بما يمسونه قواعد التحديث أو مصطلح الحديث .
ثانيها: حركة علمية عظيمة في تمييز المرويات صحيحها وضعيفها وموضوعها وفق قواعد التحديث والرواية .

وثالثها: دفاع عن عظيم عن السنة فيما ينالها من شبّهات واغلوّطات من عداتها المتقدمين والمتأخرين، كل أهل عصر ينشغلون في ردّ أباطيل معاصريهم وبمعرفة حامٍ وطيسها إلى اليوم مع بعض المستشرقين والليبراليين وأمثالهم .

(١) آية ٩ من سورة الحجر .

(٢) رواه البخاري معلقاً - كتاب العلم - باب: كيف يقبض العلم ١ / ٣١ ، وقد وصله ابن حجر في تعليق ٢ / ٨٨ ، و مالك في الموطأ - كتاب أبواب السير - باب اکتتاب العلم ١ / ٣٣ (ح ٩٣٦) .

ثالثاً : تعظيم العمل بنصوص الوحيين .

من القضايا الكلية التي تمكنت في قلوب الأمة الصادقة اعتقاد أنه لا يتعبد الله تعالى إلا من خلال كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، فلم يكن أمام أهل الحق خيار غير الوحيين وهم يتلون ويسمعون آيات الله تتلى صباح مساء، ويقرؤون ويدرسون أحاديثاً عظاماً تأمرهم بلزوم الوحي كقوله تعالى ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (٣١) قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾ (١) وقوله تعالى ﴿ يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ ﴾ (٣٠) ﴿٢﴾ .

و التربية القرآنية والنبوية للأمة كان أجل قواهما تعظيم العمل بكتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه مع اعتقاد تام جازم أنه لا نجاة في الدنيا ولا الآخرة إلا بلزوم الكتاب والسنة والعمل بهما .

وإذا كان أصحاب رسول الله ﷺ هم قدوة الأمة في ارتباطها في كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ فقد ورثوا لمن بعدهم منهجاً بديعاً في تعظيم نصوص الشرع والبداءة والتقديم وعدم الالتفات لغيرهما من الاجتهاد والقياس مع وجود النص فضلاً عن غيرهما .

وفي كتاب عمر رضي الله عنه لشريح أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إليه (إذا جاءك أمر في كتاب الله عز وجل فاقض به ولا يلفتك عنه الرجال، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فانظر سنة رسول الله ﷺ فاقض بها، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة من رسول الله ﷺ فانظر ما اجتمع عليه الناس فخذ به، فإن جاءك ما ليس في كتاب الله ولم يكن فيه سنة من رسول الله ﷺ ولم يتكلم فيه أحد قبلك فاختر أي الأمرين شئت، إن شئت أن تجتهد برأيك ثم تقدم فتقدم وإن شئت أن تأخر فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك) (٣).

(١) الآيتان ٣١ و ٣٢ من سورة آل عمران .

(٢) آية ٢٠ من سورة الأنفال .

(٣) رواه النسائي - كتاب آداب القضاة - باب الحكم باتفاق أهل العلم ص ٧٣٢ (ح ٥٤٠١)، وصحح إسناده الألباني، وفي السنن الكبرى - كتاب القضاة - باب الحكم بما اتفق عليه أهل العلم ٣ / ٤٦٨ (ح ٥٩٤٤)، والدارمي في السنن - المقدمة - باب الفتيا وما فيه من الشدة ١ / ٦٩ (ح ١٦٧)، والبيهقي في السنن الكبرى - كتاب آداب القاضي - باب ما يقضى به القاضي ويفتى به المفتي فإنه غير جائز له أن يقلد أحداً من أهل دهره =

وكان أصحاب رسول الله ﷺ يحذرون ويخافون من ترك نصوص الشرع وهاهو إمامهم وأعلمهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه يحدد منهجه في إعمال الوحي فيقول «لست تاركا شيئاً كان رسول الله ﷺ يعمل به إلا عملت به فإني أخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ»^(١). وقال عبدالله بن عباس رضي الله عنهما «أما تخافون أن تعذبوا أو يخسف بكم أن تقولوا قال رسول الله ﷺ وقال فلان»^(٢).

وبلفظ آخر قال ابن عباس «أما تخافون أن تعذبوا أو يخسف بكم أن نقول: قال رسول الله ﷺ، وتقولوا: قال فلان وفلان!»^(٣).

وهو باللفظين نهي عن ترك كلام رسول الله ﷺ لكلام غيره، كما هو نهي عن مساواة كلام غيره بكلامه ﷺ.

لقد سار سلف الأمة من بعدهم على اقتفاء أثرهم في تعظيم النص الشرعي وإعماله ولزومه، وعدم الخوض في المسائل والأحكام دون الرجوع إلى الكتاب والسنة، وكان هذا ديدن أئمة الإسلام وتلاميذ الصحابة الكرام من التابعين لهم بإحسان إلى اليوم. وكان من معالم القواعد الاجتهادية في المسائل الخلافية أن الحل الذي لا مناص عنه ولا محيد، والحق الذي لا يحمل شبهة الباطل و الصواب الذي لا خطأ معه ولا زيغ هو الرد إلى نصوص الكتاب والسنة، فكل اختلاف وتعارض وتنازع يرد إليهما كما أمر الله تعالى في قوله تعالى ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ﴾^(٤) وقوله تعالى ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ

=ولا أن يحكم أو يفتى بالاستحسان ١١٥/١٠ (ح ٢٠١٢٩)، وفي السنن الصغير - كتاب آداب القاضي - باب ما يحكم به الحاكم ٤/ ١٣٠ (ح ٤١٢٩)، وابن أبي شيبة في المصنف - في القاضي ما ينبغي أن يبدأ به في قضائه ٧/ ٢٤٠ (ح ٢٣٤٤٤)، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه - الكلام في الأصل الثالث من أصول الفقه وهو: إجماع المجتهدين - ١/ ٢٣٨ (ح ٤٣٨)، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله - باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول نازلة ٢/ ٨٤٤ (ح ١٥٩٢)، وابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام ٦/ ٨٤٩، وقال الألباني في السلسلة الضعيفة ١٤/ ٧١٩ «سنده صحيح»

(١) رواه البخاري - كتاب فرض الخمس - باب فرض الخمس ٤/ ٩٦ (ح ٣٠٩٢)، ومسلم - كتاب الجهاد والسير - باب قول النبي ﷺ - «لا نورث ما تركنا فهو صدقة ٥/ ١٥٣ (ح ٤٦٧٩).

(٢) رواه الدارمي - كتاب العلم - باب ما يتقى من تفسير حديث النبي ﷺ وقول غيره عند قوله ﷺ ١/ ١٢٥ (ح ٤٣١).

(٣) إتحاف المهرة ٧/ ٢٣٢ (ح ٧٧١٢).

(٤) من آية ١٠ من سورة الشورى

فَرُدُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿١﴾.

والرجوع للكتاب والسنة محل إجماع علماء المسلمين كما يقول شيخ الاسلام بن تيمية «والأصل الذي اتفق عليه علماء المسلمين: أنما تنازعوا فيه وجب رده إلى الله والرسول» (٢) ثم استدل بالآية الشريفة .

ولكمال تعظيمهم للنص الشرعي وعدم حيد الأمة عن نصوص الكتاب والسنة التذكير بأمرين :

أولهما: أن الأمة حصرت هديها في الكتاب والسنة لا غير استجابة لأمر الله تعالى وتطبيقاً لسنة نبيه ﷺ، ولا يشكل على هذا العمل بالإجماع واستخدام القياس والرجوع إلى بعض الأدلة من قول الصحابي وشرع من قبلنا وإعمال المصالح والقياس عليها بالمعنى القياسي العام فإن هذه الأدلة ليست أدلة مستقلة في التشريع وإنما هي أدلة تبعية للكتاب والسنة، فلو لم يأمر الكتاب والسنة بها ويأذنا باستعمالها لم يكن لها أي حظوة في الاستدلال، فكل دليل غيرهما صح الاستدلال به إنما كان لقيام الدليل منهما على مشروعية اعتباره وإعماله، هذا أولاً، وثانياً: أن كل دليل صح إعماله بعدهما إنما هو متأخر عنهما في الرتبة والمنزلة والإعمال، فلا يجوز إعمال أي دليل قبل البحث عن حكم في الكتاب والسنة فإن وجد فيهما حكمه فقد قطع كل دليل، كما لا يجوز تقديم غيرهما عليهما عند التعارض، وهذا هو الذي أقره وفرح به رسول الله ﷺ من أصحابه منهجاً للاجتهاد والاستدلال كما في حديث معاذ رضي الله عنه لما بعثه النبي ﷺ إلى اليمن فقال: «بم تحكم؟ قال: أحكم بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسوله الله ﷺ، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فقال رسول الله ﷺ: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يوحى إليه ورسوله» (٣).

(١) من آية ٥٩ من سورة النساء .

(٢) الفتاوى الكبرى ٣ / ٢٩٥ .

(٣) رواه أحمد في المسند ٣٦ / ٣٨٢ (ح ٢٢٠٦١)، والترمذي - كتاب الأحكام - باب ما جاء في القاضي كيف يقضي ٣ / ٦٠٧ (١٣٢٧ و ١٣٢٨)، وأبو داود - كتاب الأفضية - باب اجتهاد الرأي في القضاء ٤ / ١٨ (ح ٣٥٩٢)، والدارمي - المقدمة - باب الفتيا وما فيه من الشدة ١ / ٥٥ (ح ١٧٠)، وقد ضعف الحديث بعض أئمة الحديث كالبخاري، والترمذي، كما صححه أئمة منهم: الخطيب البغدادي، وأبو بكر العربي، وابن تيمية، =

وثانيهما: أن علماء الشريعة صيانة للكتاب والسنة بينوا وضحوا بطلان الاستدلال بالأدلة من غير الوحيين و مادلا عليه من الأدلة المعتبرة فيهما، فقد توجهوا بسهام الإبطال لدعوى كل دليل من الأدلة المتوهمة والتي تناهض الاستدلال بالكتاب والسنة كالأوهام والأحلام والإلهام وحديث النفس والتشهي والهوى والاستحسان العقلي المجرد و كسب معرفة الحل والحرم من مدركات النفوس وفتيا القلب وأمثالها .

وخاض علماء الحق معارك علمية مباركة نصررة للنصوص الشريعة من الوحي من الكتاب والسنة من توهمات مصادمتها للعقل والاستدلال به وتقديمه على النصوص، والاحتجاج بالعقل حال معارضته للعقل بزعمهم، وحدد العلماء مجال العقل الذي له أن يعمل فيه وما لا مجال له فيه «وأما ما يعلم بالسمع من حيث لا مساغ للعقل فيه، فنحو العلمبكون فعل التكليف حسنا وقبيحا، أو حلالا وحراما، وطاعة وعصيانا، وقربة، واجبا وندبا؛ وعقدا ماضيا نافذا، أو تمليكا صحيحا، وكونه أداء وقضاء، ومجزئا وغير مجزىء، وتحريم كل محرم من فعله على مراتبه»^(١).

رابعاً : العناية بتفسير الكتاب وشرح السنة

ليس بخافٍ الجهود العلمية العظيمة التي قام بها علماء الإسلام، والحفاوة الكبرى بالوحيين مما لم تسعد أمة سابقة بالعناية بكتبها ومصادر تشريعها قبل أمة الإسلام .
لقد عُني المسلمون منذ الأيام الأولى للبعثة النبوية الشريفة بفهم كلام الله وكلام رسوله ﷺ فكان النواة الأولى لفهم كتاب الله تعالى وبيان مراد الله من كلامه في بيان النبي ﷺ لكلام الله تعالى ابتداء منه أو بسؤال أصحابه رضوان الله عليهم له فيما يشكل عليهم من معاني الآيات، وكان منهج الصحابة الجمع بين حفظ آياته وفهم أحكامه فجمعوا بين قراءته وربما حفظه والعلم به والعمل، فالعلم به طريق العمل كما أخبر عن حالهم رضي الله عنهم عبدالله بن مسعود وهو يصف حالهم مع القرآن الكريم «كنا إذا تعلمنا من النبي ﷺ عشر آيات من القرآن لم نتعلم من

=ينظر/ التاريخ الكبير ٢/ ٢٧٧، سنن الترمذي ٣/ ٦٠٨، مجموع فتاوى ابن تيمية ١٣/ ٣٦٤، إعلام الموقعين

٢/ ٣٤٤، مجموع فتاوى ومقالات ابن باز ٦/ ١٩٤.

(١) الواضح في أصول الفقه لابن عقيل ١/ ٦٦ .

العشر الذي نزلت بعدها حتى نعلم ما فيه، قيل لشريك: من العمل؟ قال: نعم»^(١).

وفي رواية الطبري «قال: كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات، لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن»^(٢).

وعلى هذا النهج سار التابعون لهم بإحسان، فقد شغلوا بتفهم القرآن الكريم وبيان معانيه ودلالاته وهداياته حتى ظهرت بوادر التأليف فكان التفسير مما حظي بالسبق بجمع المرويات في تفسير كتاب الله من أقوال النبي ﷺ وأقوال أئمة الصحابة والتابعين في التفسير، كما فعله سفيان بن عيينة ووكيع بن الجراح وشعبة بن الحجاج ويزيد بن هارون وعبد الرزاق وغيرهم حتى جاء المتوسعون في التأليف والتي تبلغ كتبهم المجلدات الكبار ذوات العدد كابن جرير الطبري وابن أبي حاتم وغيرهما، تلا هذا عناية بالتفسير الجامع بين الرواية والمعاني الإجمالية من الآيات ودراية ما فيها من الهدايات والدلالات، ثم العناية بالتفسير المتخصص بإبراز دلالات القرآن الفقهية وآيات الأحكام والبيانية واللغوية والعقدية كما نالت العناية التعريف بالألفاظ الغريبة لعظيم أثر بيانها على التفسير ومقاصد القرآن.

ويضاهي تفسير كلام الله تعالى شرح سنة المصطفى ﷺ فقد حظيت بعد جمعها وتدوين دواوينها إلى شرحها لبيان معانيها وأحكامها ودلالاتها، فإذا كان القرنان الثالث والرابع زخرا بجمع السنة وضبطها وتمييز صحيحها وسقيمها فقد امتد هذا الجهد ولحق به بعدهما العناية بشرح السنة وبيانها وتقريب مدلولاتها وأحكامها فصنعت الشروح للأهات الحديثة خصوصاً الكتب المعتمدة كالصحيحين وكتب السنن - النسائي وأبي داود والترمذي والدارمي وابن ماجه - ومسند أحمد وموطأ مالك رحمهم الله اجمعين.

لقد تكاثرت هذه الشروح في عدتها، فصحيح البخاري ذكر له حاجي خليفة أكثر من اثنين وثمانين شرحاً غير الحواشي والتعليقات^(٣)، وكان كثير من هذه الشروح عملاً

(١) رواه الحاكم في المستدرک - كتاب فضائل القرآن - أخبار في فضائل القرآن جملة ١/٧٤٣ (ح ٢٠٤٧) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والبيهقي في السنن الكبرى - باب البيان أنه إنما قيل يؤمهم أقرؤهم أن من مضى من الأئمة كانوا يسلمون كباراً فيتفقون قبل أن يقرأوا أو مع القراءة ٣/١١٩ (ح ٥٤٩٥).

(٢) رواه الإمام الطبري في التفسير ١/٧٤ (ح ٨٣).

(٣) كشف الظنون ١/٥٤١ وما بعدها.

موسوعياً ضخماً تحويه عشرات المجلدات واختلفت في مناهجها ليستقي رواد السنة من كل هذه المناهج ما يحقق أهداف الشرح من بيان الأحكام والتماس الهدي والوقوف على أخلاقه ﷺ وتعاملات للإهداء والافتداء، كما عنيت هذه الشروح بالجمع بين الأحاديث وحل مشكلتها ودفع متعارضها .

خامساً : وضع القواعد الشرعية المنظمة لفهم النص الشرعي .

لما كانت العبودية لله رب العالمين منوطة بالعمل بالكتاب والسنة، وكان لا سبيل لذلك إلا بفهم نصوص الوحيين وضع أهل الإسلام القواعد التأصيلية المنظمة لفهم الوحيين، وكان هذا بمجموعة من العلوم التي هي بمثابة علوم الوسائل لمقصد فهم الكتاب والسنة واستحلاب دلالاتهما. تفرد الكتاب بقواعد التفسير وتفردت السنة بقواعد التحديث وجمع قواعدهما أصول الفقه.

فقد وضع علماء التفسير علم قواعد التفسير، قواعد تعين على فهم كلام الله، وتفتح الطريق لفهم كلام الله وتدبره والتفكير في معانيه، والاهتداء بآياته واستنباط الأحكام والاستدلال لها من آياته، وهي قواعد جامعة تعين على التفسير الصحيح ومن يؤخذ عنه التفسير، وهي كما وصفها ابن تيمية «قواعد كلية، تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه، والتميز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق وأنواع الأباطيل، والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل»^(١).

كما وضع علماء السنة قواعد التحديث بما اشتهر عندهم من علوم الحديث ومصطلح الحديث، وهو إن كان علم يصب غالب مباحثه في تعظيم السنة بثبوتها وصيانتها عن الموضوع والضعيف، فجعلوا علم الإسناد من الموقف العظيم الذي صانوا حديث رسول الله عليه وسلم كما قال عبدالله بن المبارك: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»^(٢)، فإن فيها من المباحث المقررة لفهم كلام رسول الله ﷺ كعنايتهم بقواعد بيان وشرح الحديث ومشكل الحديث ومختلف الحديث وناسخ الحديث ومنسوخه .

(١) مقدمة في أصول التفسير ص ٧ .

(٢) رواه مسلم في المقدمة ١ / ١٥ .

وكان الحظ الأوفى في تعديد علوم الشريعة وتأصيلها لفهم الوحيين في علم أصول الفقه، فقد صنع العلماء هذا العلم لقصد يختصره ابن تيمية بقوله «المقصود من أصول الفقه: أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة»^(١).

قال ابن خلدون وهو يحكي سبب صناعة أصول الفقه وحاجة العلماء له لإعمال النصوص الشرعية «فلما انقرض السلف وذهب الصدر الأوّل وانقلبت العلوم كلّها صناعة كما قرّرناه من قبل احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة فكتبوها فنا قائما برأسه سمّوه أصول الفقه، وكان أوّل من كتب فيه الشافعيّ رضي الله تعالى عنه. أملى فيه رسالته المشهورة تكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس»^(٢).

ويبين ابن تيمية وظيفة العالم بأصول الفقه بأنه «صاحب أصول الفقه ينظر في الدليل الشرعي ومرتبته فيميز بين ما هو دليل شرعي وما ليس بدليل شرعي وينظر في مراتب الأدلة حتى يقدم الراجح على المرجوح عند التعارض»^(٣).

وأصول الفقه يحدد الأدلة التي يصح الاستدلال بها وطريق ثبوتها ومجالات الاستدلال بكل دليل، كما يحدد الأحكام والتي هي مناط التكليف، والأساليب اللغوية والدلالية التي تستخرج بواسطتها الأحكام من الأدلة، ويضع قواعد دفع التعارض بين الأدلة، ومواصفات الناظر في الأدلة ليستخرج منها الأحكام.

سادساً: الجهد في إعمال النصوص كلها دون إهمال شيء منها

تعظيمنا لنصوص الكتاب والسنة فإن كل لفظة منها فضلاً عن نص متعدد الألفاظ هي محل إعمال وتنزيل وأثر في مخاطبة المكلفين بأمر أو نهي أو ما يتضمنهما من الدلالة والإرشاد والموعظة والذكرى، وهو مقتضى السمع والطاعة على حد قوله تعالى ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٤) فكل كلام صادر من الشارع مما جاء به الكتاب أو السنة فالأصل وجوب إعماله فإنه ما جاء

(١) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٩٧ .

(٢) تأريخ ابن خلدون (المقدمة ص ٥٧٦).

(٣) الرد على المنطقيين ص ١٨٠ .

(٤) آية ٥١ من سورة النور .

إلا ليعمل به، وما صدر إلا لمعنى مقصود للمكلفين لتطبيقه وامثاله، وما قال أحد من أهل الإسلام أن نصًّا من كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ لا مجال ليعمل به، فإذا كان الأصل في الكلام الإعمال لا الإهمال وإعمال الكلام أولى من إهماله فهي قضية أصولية عقدية فقهية، وما يقعد له العلماء «إذا تعذر إعمال الكلام يهمل» فهذه لا تطلق ولا يراد بها نصوص الشارع وإنما مجال إعمالها فيمن يصح إهمال كلامه من المكلفين في عقودهم وإقراراتهم .

ومن نظر في قواعد الشريعة وأصولها بكل فنونها فلن يغيب عنه أن كل هذه الأصول وهذه القواعد تحمل مضامين حفظ النص والبقاء على دلالاته، وأن الخروج عن دلالاته لا يكون إلا في أضيق نطاق، بل هو الضرورة التي لا تصح إلا بدليل . فالأصل الاحتياط للنص وحفظه لقصد إعماله .

فالنسخ كما يقول محمد رشيد رضا «ومذهب جماهير علماء الأصول من السلف والخلف أن الأصل عدم النسخ»^(١)، ومدعيه مطالب بالدليل الصحيح الصريح على النسخ ، مع أنه لا يثبت بكل دليل، بل لا يصح إلا بدليل يدل عليه من الكتاب والسنة، ولا يصح بما سواهما من قول الصحابي والإجماع والقياس فضلاً عما دونها، وهو أيضاً لا يقع في كل النصوص، بل هو في الفرعيات والجزئيات لا الأصول والكليات والأخبار كما يقول الشاطبي: «القواعد الكلية من الضروريات والحاجيات والتحسينيات لم يقع فيها نسخ، وإنما وقع النسخ في أمور جزئية بدليل الاستقراء»^(٢).

و تخصيص العام وتقييد المطلق وتأويل الظاهر ونقل اللفظ من الحقيقة للمجاز كلها دعاوى لما تقتضيه من تقليل إعمال النص حتى يرد المخرج للنص عن أصله من المخصص والمقيد والمؤول «فما أطلقه الله من الأسماء وعلق به الأحكام من الأمر والنهي والتحليل والتحرير لم يكن لأحد أن يقيده إلا بدلالة من الله ورسوله»^(٣).

ومن ذلك التعقيد بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب لأن حمل اللفظ على

(١) تفسير المنار ٨/ ١٤٢ .

(٢) الموافقات ٣/ ٣٦٥ .

(٣) مجموع الفتاوى ٢٤/ ١٣ .

عمومه وعدم حصره على سببه هو من السعة في إعماله على من نزل الدليل فيه وعلى غيره مما يقتضيه العموم اللفظي ويسعه، كما أن حملة على عمومه يقتضي دوام إعماله، بينما حملة على سببه يلزم منه أنه مهمل بعد تنفيذ حكمه في حادثة السبب.

والأصل في أفعاله ﷺ أن أمته أسوته فيها، فكل ما صدر منه ﷺ فهو حجة وشريعة، ولا تصح دعوى خصوصيته به حتى يأتي الدليل الدال على التخصيص .

وتقديم الجمع بين الدليلين على الترجيح، لأن في الجمع إعمال لكلا الدليلين بخلاف الترجيح الذي فيه إهمال لأحدهما. كما قال الإمام الشافعي في الرسالة: «ولزم أهل العلم أن يمشوا الخبرين على وجوههما، ما وجدوا لإمضائهما وجهها، ولا يعدونها مختلفين وهما يحتملان أن يمضيا، وذلك إذا أمكن فيهما أن يمضيا معا، أو وجد السبيل إلى إمضائهما، ولم يكن منهما واحد بأوجب من الآخر. ولا ينسب الحديثان إلى الاختلاف، ما كان لهما وجهها يمضيان معا، إنما المختلف ما لم يمض إلا بسقوط غيره، مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد، هذا يحله وهذا يحرمه»^(١).

بل تبعد الشريعة في حفظها للنص وإعماله إلى أعظم من مجرد صيانته عن الإهمال إلى ضرورة التوسع في دلالة بأكبر قدر ممكن من الدلالة .

فإذا تعددت المعاني في اللفظ الشرعي فإن من إعماله حملة عليها كلها ما أمكن ذلك، فإن تعذر فإن النص يحمل على أوسعها معنى .

ومن قرارات أهل العلم في إعمال النص بأوسع ما يمكن حملة عليه من المعاني: أن خلاف التنوع لا يطلب فيه راجحاً، بل يعمل بجميع ما دل عليه النص من تنوع كما في دلالة تفسير الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على أكثر من معنى غير متضادة ولا متعارضة لتكون دلالتها أشمل وأوسع «والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقول بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصح نقل الخلاف فيها عنه ، وهكذا يتفق في شرح السنة ، وكذلك في فتاوى الأئمة وكلامهم في مسائل العلم»^(٢).

(١) الرسالة ص ٣٤١ و ٣٤٢.

(٢) الموافقات ٥/ ٢١٠.

ومن ذلك أن «التأسيس مقدم عل التأكيد» توسعة في تحقيق مقاصد النص في إعماله بمعنى جديد، وإذا احتملت القراءات القرآنية معانٍ متعددة غير متنافية كان الكمال في تعظيم النص إعمالها كلها، و«لأن الأصل في القراءات القرآنية أنها غير متنافية»^(١) فليست من اختلاف التضاد بل هي من اختلاف التنوع، ولذا عد البطليوسي في كتابه الإنصاف الخلاف في القراءات من الخلاف العارض من قبل الإباحة^(٢)، ومثله إعمال المشترك بكل معانية المتعددة كما قال الشنقيطي «التحقيق جواز حمل المشترك على معنيه»^(٣).

سابعاً : حتمية العناية باللغة العربية لفهم نصوص الشرع .

أنزل الله تعالى كتابه بلسان عربي مبين، وجعل النبوة في هذا النبي العربي الكريم ﷺ، فكانت الشريعة عربية المصادر والموارد، فلا يمكن تحصيل فهمها إلا بمعرفة اللغة التي نزلت بها، فكانت العناية باللغة العربية إسلامية إيمانية لا قومية عربية بدليل أنها هم كل مسلم ليفهم مراد الله تعالى في كتابه ومراد رسوله ﷺ، كما يقول الشاطبي «القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٤) فمن أراد تفهمه، فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة»^(٥).

ولتعلق فهم نصوص الكتاب والسنة باللغة العربية كانت اللغة وعلمها من علوم الوسائل في الشريعة لا تقل منزلة عن غيرها من علوم الشريعة فما لا يتم الواجب - فهم نصوص الشريعة - إلا به - وهو علم اللغة - فهو واجب .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «... وأيضاً فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»^(٦).

(١) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٧١/٥.

(٢) الإنصاف في التنبيه والأسباب التي أوجبت الاختلاف ص ١٩٩.

(٣) أضواء البيان ١/٣٣٦.

(٤) من آية ٢ من سورة يوسف

(٥) الموافقات ٢/١٠٢ .

(٦) اقتضاء الصراط المستقيم ١/٥٢٧ .

هذا المنطلق كان الحادي والباعث لأهل الإسلام للعناية باللغة العربية بكل فنونها ومجالاتها، ليس على مستوى إقامة اللسان ليتحدث اللغة العربية، بل لأبعد وأعمق من هذا في الدرس العميق في علم النحو والصرف والبيان والدلالات اللفظية بكل أنواعها والشواهد ومعاني الحروف وأحكام تعارض الدلالات اللفظية ومعجمية الألفاظ وبيان الغريب، مما يتجاوز فهم المعاني الإجمالية للكلام إلى ما يحتاجه العالم من توظيف المباحث اللغوية لاستخراج الأحكام من النصوص بالاستدلال والاستنباط الذي هو شأن العلماء .

والأصوليون كما يرون أن اللغة من مصادر علم أصول الفقه باعتبار أن المباحث المعنية بفهم النصوص هي قضايا لغوية فهم يرون أيضاً أن العلم باللغة العربية شرط في شرف نيل مرتبة الاجتهاد، ويعلل الشافعي هذا الاشتراط بأن «القرآن نزل بلسان العرب دون غيره: لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفرقتها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»^(١).

وهذا يدرك سبب هذه الجهود العلمية العظيمة في فنون اللغة العربية، وأن القصد الأول منها هو تعظيم نصوص الشريعة والوصول لمراميها ومعانيها .

ثامناً : جهاد أهل العلم للمناوئين للنصوص ودحض شبههم ومقولاتهم .

نشأت البدع بعد عهد النبوة وامتدت للتفرق حزياً وأشياً ومذاهب شتى مختلفة المشارب، متناقضة الأفكار متعارضة الاستدلال سمتها الجامعة مع مخالفة أهل الحق الإعراض عن نصوص الكتاب والسنة فأهلها كما أوجز الإمام أحمد في وصفهم «الذين عقدوا ألوية البدع، وأطلقوا عقال الفتنة فهم مختلفون في الكتاب، مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، يقولون على الله، وفي الله، وفي كتاب الله بغير علم، يتكلمون بالمتشابه من الكلام، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم، فنعوذ بالله من فتن الضالين»^(٢).

لقد كانت الخصيصة التي يتفق عليها أهل البدع هي توهين الاستدلال بالكتاب والسنة والشغب عليهما ومنازعتهما الاستدلال، فكانت نواتها ضرب الآيات بعضها ببعض وادعاء

(١) الرسالة ص ٤٧ .

(٢) الرد على الجهمية والزندقة ص ٥٦ و ٥٧ .

تعارضها كما فعل الخوارج ثم شرعت مدرسة التأويل للنصوص تأخذ مسارها لتحل في قلوب أناس راق لهم تعطيل آيات الأسماء والصفات، وتطور الفكر التأويلي ليبعد إلى مناهضة النصوص بالعقل ليشكك في قطعية الوحي مقابل العقل، وليقرر أن حاكمية العقل معتبرة مقدمة خصوصاً أمام ما يتوهمونه من معارضة النص للعقل ليسقط النقل أمام العقل في أخبار الأحاد أو ما يدعى أن دلالات الألفاظ فيه ظنية لا تنهض للاستدلال مقابل قطعية العقل، وليمتد التوهين للنصوص الشرعية إلى التشكيك في السنة بأصلها وإبطال الاحتجاج بها والدعوة للاكتفاء بكتاب الله، وحتى الكلام الكريم نالته يد المشككين من بعض المستشرقين وتلاميذهم فيما يزيفونه من قول في دعاوى سبقهم في بعضها المشركون وأعداء الرسالة كالشغب من خلال وجود النسخ ودعوى اضطراب القرآن من خلال تعدد القراءات ووجود التعارض الأصولي بين الآيات ودعوى عدم بيان القرآن ووضوحه نتيجة وجود المجمل والمتشابه في آياته، حتى وصلت دعاوى ترك الوحيين في العصر الحاضر إلى الاكتفاء بالمقاصد عن النصوص، واختلقت الشبه المعاصرة للصد عن نصوص الكتاب والسنة كدعوى تأريخية النص وتقديم سلطة العقل والمجتمع على النص وتهميش تفسير السلف للنصوص لإقامة صحة كل تفسير محتمل، وإطلاق مشروعية القول بفهم النصوص لكل أحد من المسلمين بل ومن غيرهم، والقول بنسبية الحقيقة المدركة من النص الشرعي، وإخضاع الدلائل النصية للنقد بتدوين قدسية معانيها المدركة من النصوص أو من اللغة وفق قواعدها في الدلالات اللفظية .

والشاهد في هذا الرصد لأبرز مجالات توهين النص القرآني والنبوي أن أهل الحق لم يكونوا بمعزل من مقولات أهل البدع ولم ينأوا بأنفسهم ولا بعلومهم أن تتخذ مواقف عظيمة في نصرة الكتاب والسنة، بل زادوا عن حمى الشريعة، ونضروا الدين والملة منذ نشأت بوادر هذه المناهضة للنصوص، فكان حبر الأمة عبدالله بن عباس رضي الله عنهما ممن له السبق في رد دعاوى المخالفين من الخوارج، ومنه ما جاء في صحيح البخاري رحمه الله معلقاً ثم موصولاً عن المنهال عن سعيد بن جبير قال: قال رجل^(١) لابن عباس: إني أجد في القرآن

(١) قال الشراح كابن حجر والعيني: الظاهر أن الرجل السائل هو نافع بن الأزرق الذي صار بعد ذلك رأس الأزارقة من الخوارج، وكان يجالس ابن عباس بمكة ويسأله ويعارضه، ينظر/ فتح الباري ٨/ ٥٥٧، عمدة القاري

أشياء تختلف عليّ، ثم ذكر السائل بعض الآيات التي ظاهرها التعارض كقوله تعالى ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَسْأَلُونَ﴾^(١) مع قوله تعالى ﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَسْأَلُونَ﴾^(٢) وغيرها من الآيات، فدفع ابن عباس رضي الله عنهما وهم التعارض بينها، ثم ختم رضي الله عنهما بقوله: فلا يختلف عليك القرآن فإن كلا من عند الله^(٣).

وفي رواية ابن أبي حاتم أن ابن عباس رضي الله عنهما لما انتهى من إجابته قال له: فهل في قلبك الآن شيء؟ إنه ليس من القرآن شيء إلا وقد أنزل فيه شيء ولكن لا تعلمون وجهه^(٤) وفي رواية ابن مندة قال له ابن عباس «احفظ عني ما حدثتك، واعلم أن ما اختلف من القرآن أشباه ما حدثتك، وإن الله، عز وجل، لم يرد شيئاً إلا وقد أصاب به الذي أراد، ولكن الناس لا يعلمون، فلا يختلف عليك القرآن، فإن كلا من عند الله، عز وجل»^(٥).

ولما نقل الشاطبي جواب ابن عباس رضي الله عنهما عقب عليه قائلاً: «وهو بيّن أن جميع ذلك معقول إذا نزل منزلته، وأتى من بابه، وهكذا سائر ما ذكر الطاعنون، وما أشكل على الطالبين، وما وقف فيه الراسخون ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾»^(٦).

وسار سلف الأمة على هذه المحجة في بيان الحق ورد شبه المبطلين حتى جاء عصر التأليف والتصنيف فكان الرد على مأولي النصوص ومعطليها ومحرفيها من أهل البدع من أولويات التأليف، ففي آخر القرن الثاني وأول الثالث ظهرت ردود الأئمة الكبار كأحمد بن حنبل والدارمي وابن قتيبة على الجهمية والمعتلة والمشبهة والروافض ونحوهم، وتوالت الردود بعدهم، وكل فترة زمنية يقبض الله فيها علماء يردون على ما يظهر فيها من شبه رد النصوص وإلى يومنا هذا حفظاً لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وتتحقيقاً لوعد

١٨٨/٢٨

(١) آية ١٠١ من سورة المؤمنون.

(٢) آية ٢٧ من سورة الصافات وآية ٢٥ من سورة الطور.

(٣) رواه البخاري معلقاً - كتاب تفسير القرآن - سورة حم السجدة ٦ / ١٢٧، وقد وصله ابن حجر في تغليق التعليق ٤ / ٣٠٠.

(٤) تفسير ابن أبي حاتم ٥ / ٢٠٥ (المكتبة الإلكترونية).

(٥) رواه ابن مندة في كتاب التوحيد ١ / ٢٢ (ح ١٧).

(٦) الموافقات ٣ / ٢١٦، والآية ٨٢ من سورة النساء.

الله بحفظ الوحي ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾^(١)، فكان من حفظ الله لكتابه ولشريعته أن سخر لها العلماء المخلصين الذين كان من أعظم أعمالهم وأزكاها عند ربهم، فهم «يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويصرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من ضالٍ تائه قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس، وأقبح أثر الناس عليهم، ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»^(٢) فهم في جهاد لحفظ الشريعة لا يقل رتبة عن جهاد أهل الثغور

وبعد : فإن هذه الصور العظيمة من تعظيم النص الشرعي لدى علماء الأمة سلفاً وخلفاً ليس من مصدر له بعد توفيق الله تعالى إلا ما وقر في قلوبهم من تعظيم الله تعالى وما نتج عنه من تعظيم كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ والاستجابة لله ورسوله .
لقد خاطبهم الله تعالى وناداهم رسوله ﷺ أن يؤمنوا بالكتاب والسنة ويعلموا بهما مع اعتقاد جازم أنه لا نجاة ولا سعادة وفلاح إلا بالتمسك بالكتاب والسنة فوعوا عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ أمرهما وأحسنوا التطبيق والامتثال .

وفيه فعلهم دلالة على عظم منزلة النص الشرعي، وأن الشريعة المنيفة قوامها النص والوحي ما أدركوا معه أنه لا يتحقق الدين الحق إلا من خلال نصوص الشريعة .
وجهود علماء أمة الإسلام في حفظ النصوص وبيانها وصيانتها من اللغط والتحريف هو من دلائل حفظ هذه الشريعة ومن أساليب بقائها سامقة شامخة حتى يرث الله الأرض ومن عليها لتكون جهودهم تشریفاً لهم من الله بحفظ شريعته، و تصديقاً وتحقيقاً لوعده الله ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾^(٣) .

اللهم احشرونا في أنصار دينك ومن شرفتهم بحمل كتابك وسنة نبيك ﷺ .

والحمد لله رب العالمين

(١) آية ٨ من سورة الحجر .

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة ص ٥٥ و ٥٦ .

(٣) آية ٩ من سورة الحجر .

من أهم مصادر توثيقات الورقة

- ١- القرآن الكريم .
- ٢- إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة لأبي الفضل أحمد ابن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقيق مركز خدمة السنة والسيرة، بإشراف د. زهير بن ناصر الناصر، راجعه ووجد منهج التعليق والإخراج، نشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة، ومركز خدمة السنة والسيرة النبوية بالمدينة.
- ٣- الإحكام في أصول الأحكام. لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ضبط وتحقيق وتعليق د. محمد حامد عثمان. دار الحديث. القاهرة ١٤٢٦هـ.
- ٤- أصول الفقه عند الصحابة رضي الله عنهم - معالم في المنهج - أ.د. عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم العويد، نشر الوعي الإسلامي بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت ١٤٣٤هـ.
- ٥- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي (ت ١٣٩٣هـ) خرج آياته وأحاديثه محمد بن عبدالعزيز الخالدي. دار الكتب العلمية. بيروت ١٤٢٤هـ.
- ٦- إعلام الموقعين عن رب العالمين. لمحمد بن أبي بكر بن سعد حريز المعروف بابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، قرأه وقدم له وعلق عليه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. دار ابن الجوزي. الدمام، ط ١٤٢٣هـ.
- ٧- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. لأحمد عبدالحليم ابن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ) تحقيق محمد حامد الفقي. مطبعة السنة المحمدية. القاهرة ١٣٦٩هـ.
- ٨- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجب الاختلاف لأبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطلوسي (ت ٥٢١هـ) تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت ١٤٠٣هـ.

- ٩- تاج العروس من جواهر القاموس. للسيد محمد مرتضى الزبيدي، حققه مجموعة من العلماء بإشراف وزارة الإعلام. دولة الكويت.
- ١٠- تاريخ ابن خلدون أو ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر لعبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي (ت ٨٠٨هـ) تحقيق خليل شحادة دار الفكر، بيروت ١٤٠٨ هـ.
- ١١- التاريخ الكبير. لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت ٢٥٦هـ) طبع تحت مراقبة د. محمد عبدالمعيد خان، مؤسسة الكتب الثقافية. بيروت.
- ١٢- تغليق التعليق على صحيح البخاري. لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) تحقق سعيد عبدالرحمن موسى القزقي. دار عمار. بيروت ١٤٠٥ هـ.
- ١٣- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) لمحمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت ١٣٥٤هـ) نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠ م.
- ١٤- تقييد العلم لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ) مكتبة إحياء السنة النبوية، بيروت.
- ١٥- جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله. لأبي عمر يوسف ابن عبدالبر النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ) تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام ١٤١٩ هـ.
- ١٦- جامع البيان عن تأويل القرآن. لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) تحقيق د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي. دار الكتب. الرياض ١٤٢٤ هـ.
- ١٧- الرد على الجهمية والزنادقة لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ) تحقيق صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع.
- ١٨- الرد على المنطقيين لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن

عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ) دار
المعرفة، بيروت.

١٩- الرسالة. لمحمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ) تحقيق خالد السبع العلمي وزهير
شفيق الكلبي، دار الكتاب العربي. بيروت ١٤٢٦هـ.

٢٠- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ على الأمة. لمحمد ناصر الدين
الألباني. مكتبة المعارف. الرياض.

٢١- سنن الترمذي. أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٩٧هـ) طبع بإشراف
معالي الشيخ صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ. دار السلام. الرياض.

٢٢- سنن الدارمي. أبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي. حققه د. مصطفى ديب
البغا. دار القلم. دمشق ١٤١٢هـ.

٢٣- سنن أبي داود. سليمان بن الأشعث السجستاني، طبع بإشراف معالي الشيخ صالح بن
عبدالعزیز آل الشيخ. دار السلام. الرياض.

٢٤- السنن الصغير. للإمام المحدثين الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين ابن علي البيهقي
(ت ٤٥٨هـ) وثق أصله د. عبدالمعطي أمين قلعجي، من منشورات جامعة الدارسات
الإسلامية. كراتشي ١٤١٠هـ.

٢٥- السنن الكبرى. للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ) تحقيق
محمد عبدالقادر عطا. مكتبة الباز. مكة المكرمة ١٤٢٠هـ.

٢٦- السنن الكبرى. للإمام أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق د. عبدالغفار سليمان البنداري
وسيد كسروي حسن. دار الكتب العلمية. بيروت ١٤١١هـ.

٢٧- سنن ابن ماجه. أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥هـ) طبع بإشراف معالي
الشيخ صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ. دار السلام. الرياض.

٢٨- سنن النسائي. أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي طبع بإشراف معالي الشيخ
صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ. دار السلام. الرياض.

- ٢٩- صحيح البخاري. محمد بن إسماعيل البخاري، مطبوع مع شرحه فتح الباري لابن حجر بترقيم محمد فؤاد عبدالباقي. دار السلام. الرياض ١٤٢١هـ.
- ٣٠- صحيح مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ) غني هذه الطبعة وأشرف عليها د. مصطفى الذهبي. دار الحديث. القاهرة ١٤١٨هـ.
- ٣١- ظنية الدلائل اللفظية بين الإمام الرازي وشيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها في الانحراف الاستدلالي المعاصر، أ.د عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم العويد، نشر الجمعية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة (فكر) ١٤٣٤هـ.
- ٣٢- كتاب العلم. لزهير بن حرب أبو خيثمة النسائي، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي. بيروت ١٤٠٣هـ.
- ٣٣- الفتاوى الكبرى تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ) تحقيق محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨هـ.
- ٣٤- فتح الباري شرح صحيح البخاري. أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) قرأه وصححه عبدالعزيز بن عبدالله بن باز. نشر وتوزيع الرئاسة العامة لإدارات البحوث. السعودية.
- ٣٥- الفقيه والمتفقه. لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت ٤٦٢هـ)، حققه عادل بن يوسف العزازي. دار ابن الجوزي. الدمام ١٤١٧هـ.
- ٣٦- القاموس المحيط. لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ) عالم الكتب. بيروت.
- ٣٧- قواطع الأدلة في الأصول. لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني (ت ٤٨٩هـ) تحقيق ودراسة د. عبدالله بن حافظ الحكمي ود. علي بن عباس الحكمي، طبع عام ١٤١٨هـ.
- ٣٨- كشف الظنون. لحاجي خليفة. دار الفكر. بيروت.

- ٣٩- مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية. أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام (ت ٧٢٨هـ) جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم. مطابع الحكومة. الرياض ١٤٢٣هـ.
- ٤٠- مجموع فتاوى ومقالات الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز (ت ١٤١٩هـ) أشرف على جمعه وطبعه د. محمد بن سعد الشويعر، طبع الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء. الرياض.
- ٤١- المدخل إلى السنن الكبرى. لأحمد بن الحسين بن علي البيهقي. دراسة وتحقيق محمد ضياء الرحمن الأعظمي. مكتبة أضواء السلف. الرياض ١٤٢٠هـ.
- ٤٢- المسائل الأصولية المستدل لها بقوله تعالى ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾. أ.د. عبدالعزيز بن محمد بن إبراهيم العويد، نشر الوعي الإسلامي بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت ١٤٣٦ هـ.
- ٤٣- المستدرک على الصحيحين. للإمام أبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري. دار المعرفة. بيروت ١٤١٨هـ، ونسخه أخرى بتحقيق مصطفى عبدالقادر عطا. دار الكتب العلمية. بيروت ١٤١١هـ.
- ٤٤- المسند. للإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق بإشراف د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي. دار الرسالة. بيروت ١٤١٤هـ.
- ٤٥- المصنف. للإمام الحافظ أبي بكر عبدالله بن محمد بن إبراهيم ابن أبي شيبة (ت ٢٣٥) تحقيق حمد بن عبدالله الجمعة ومحمد بن إبراهيم واللحيان. مكتبة الرشد. الرياض ١٤٢٥هـ.
- ٤٦- المعجم الوسيط. إصدار مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية. مكتبة الشروق الدولية ١٤٢٥هـ.
- ٤٧- مقدمة في أصول التفسير لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية (ت ٧٢٨هـ) نسخة ألكتروني، المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث.
- ٤٨- الموافقات في أصول الشريعة لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) ضبط نصه أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان. دار ابن القيم ودار ابن عفان. القاهرة ١٤٢٤هـ.

- ٤٩- الموطأ. للإمام مالك بن أنس، حققه وعلق عليه د. بشار عواد معروف ومحمود محمد خليل. مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤١٨هـ.
- ٥٠- الواضح في أصول الفقه. لأبي الوفاء علي بن عقييل بن محمد بن عقييل البغدادي الحنبلي (ت ٥١٣هـ) تحقيق د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة ١٤٢٠هـ.
- ٥١- المكتبة الشاملة - مكتبة إلكترونية. الإصدار الثاني والإصدار الثالث.

تعظيم النص عند السلف أقوال ومواقف

(ورقة علمية)

أ.د. عمر بن عبدالله المقبل

الأستاذ بقسم السنة وعلومها

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم



مقدمة

الحمد لله القائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾، والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي ربّي أصحابه على التسليم للحق وقبوله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، أما بعد:

فإن تعبيد الخلق لله رب العالمين أعظم مقاصد الشريعة، وكان لتحقيق هذه الغاية وسائل كثيرة، من أهمها وأكثرها وروداً في النصوص الشرعية: تربية المُتَلَقِّين على التسليم المطلق لكلام الله ورسوله، مهما خالف مراد الإنسان، وتعظيم الوحي قرآناً وسنةً. ولقد كان النبي ﷺ يربي أصحابه على هذا المعنى العظيم بأساليب مختلفة، وطرق متنوعة، ويغتنم المواقف لإيصال هذه الحقيقة الشرعية، وغرسها في النفوس - كما سيأتي الإشارة إلى ذلك قريباً - وكان من تلك الأساليب: تعظيم شأن القرآن والسنة، ومكانتهما، وقدسيتهما، وجلالة المتكلم بهما، والتصريحُ بدم من ينتقصهما أو يحطُّ من قدرهما، فخرج بهذه التربية النبوية للصحابة جيلٌ لم يعرف التاريخ له مثيلاً، في علمهم وعملهم وانقيادهم وتسليمهم لمراد الله ورسوله.

وتلقى - هذا المعنى - عن الصحابة التابعون، وعن التابعين تلقاهم أتباعهم، حتى أضحى هذا المعنى سمةً عامة لكل من سار على نهج السلف الصالح إلى يومنا هذا. وهذا المعنى هو «أعظم باعث على احترام الشريعة ونفوذها أنها خطابُ الله تعالى للأمة. فامتثال الأمة للشريعة أمر اعتقادي تنساق إليه نفوس المسلمين عن طواعية واختيار، لأنها تُرضي بذلك ربّها، وتستجلب به رحمته إياها، وفوزها في الدنيا والآخرة، وقد قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾^(١).

ولأننا في عصرٍ علت فيه أصواتٌ تدعو إلى الاحتكام المطلق إلى العقل، بعيداً عن النصوص ودلالاتها، ومصادرة فهم السلف الصالح لها؛ بدعوى الحرية الفكرية تارةً، وعدم الوصاية على الفهم تارةً أخرى، أحببتُ أن أشارك في تسليط الضوء على بعض أقوال السلف

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (٣/ ٣٥٠).

ومواقفهم في تعظيم النصّ الشرعي كتاباً وسنة، وذمّ الرأي المخالف له، التي تورث المطالع لها أن طريق النجاة، واليقين هو «الرواية والنقل، إذ لا يكفي من ذلك مجرد العقل، بل كما أن نور العين لا يرى إلا مع ظهور نور قُدّامه، فكذلك نور العقل لا يهتدي إلا إذا طلعت عليه شمس الرسالة»^(١).

وتورث قارئ هذه الأقوال والمواقف صدق ما قاله الطحاوي: في «عقيدته»: «ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حُظِر عنه علمه ولم يقنع بالتسليم فهمه = حجبه مرأه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان، فيتذبذب بين الكفر والإيمان، والتصديق والتكذيب، والإقرار والإنكار، موسوساً تائهاً شاكاً، لا مؤمناً مصداقاً ولا جاحداً مكذباً»^(٢).

وقد انتظمت هذه الورقة مقدمةً وثلاثة مباحث وخاتمة، وفق الخطة التالية:

المقدمة: وأشرت فيها إلى أهمية الموضوع بإيجاز.

المبحث الأول: من نصوص القرآن والسنة الدالة على وجوب تعظيم النصّ الشرعي.

المبحث الثاني: من أقوال السلف في تعظيم النصّ الشرعي.

المبحث الثالث: من مواقف السلف في تعظيم النصّ الشرعي^(٣).

الخاتمة.

والله تعالى أسأل أن ينفع بها كاتبها وقارئها، وأن يرزقنا تعظيم أمره ونهيه، والحمد لله رب العالمين.

وكتبه / أ.د. عمر بن عبدالله المقبل

الأستاذ بقسم السنة وعلومها

بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/١).

(٢) متن الطحاوية (ص: ٤٣).

(٣) علماً أن بعض ما وضعته ضمن مبحث الأقوال قد يتداخل مع المواقف، ويصعب الفرز بينها بشكل تام، وقد اجتهدت في أن تكون المواقف مرتبطة بقصة، والأقوال ما سوى ذلك، أو كانت قصته قصيرة جداً.

المبحث الأول

من نصوص القرآن والسنة الدالة على وجوب تعظيم النص الشرعي

ورد في القرآن والسنة نصوص كثيرة توجب الرجوع إلى الوحيين، وتعظيم النص، وعدم مخالفة ذلك، وساقصر على بعضها - لكثرتها ولطبيعة هذه الورقة - خاصة ما كان منها أصرح في الدلالة على الموضوع.

أولاً: من نصوص القرآن:

قال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا ﴾ [النساء: ١٢٥]، أي: لا أحسن ديناً "ممن استسلم وجهه لله فانقاد له بالطاعة، مصداقاً نبيه محمداً ﷺ فيما جاء به من عند ربه، وهو محسن، أي: عامل بما أمره به ربه، محرماً حرامه ومحللاً حلاله" (١).

وقال جل جلاله: ﴿ وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى ﴾ [لقمان: ٢٢].

وفي سياق تأكيد هذا المعنى، نقرأ آياتٍ أخرى تحذّر من الإخلال بواجب التسليم، لأن نتيجة ذلك الإنخلاع من ربة الإيمان، كما قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا ﴾ (٢) [النساء: ٦٥]، وقد سبق هذه الآية الكريمة، قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَرْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَى الطَّغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴾ [النساء: ٦٠، ٦١].

ويأتي التأكيد على الأمر المطلق بالاستجابة دون تردد أو تلوّك، بل مع تحذير من أن ترك الاستجابة سبب لفتنة القلب، بحيث يحال بينه وبين الاستجابة مستقبلاً، كما قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ

(١) جامع البيان = تفسير الطبري (٥٢٨/٧).

(٢) ينظر تعليق ابن القيم على هذه الآية في «الصواعق المرسلّة» (١٥٢٠/٤).

بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِتَّيْتَهُ مَحْشُورًا ﴿٢٤﴾ وَأَتَقُوا فِتْنَةَ لَا تُضَيِّبُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿﴾ [الأنفال: ٢٤، ٢٥].

ويقطع القرآن الطريق على أولئك المتحذلقين الذين قد يفسرون بطلاً استجابتهم على أنه نوع من المناقشة أو المراجعة، فيسمى عدم الاستجابة اتباعاً للهوى، قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: ٥٠].

وفي هذا السياق، يظهر - وبوضوح - أن عدم الاستجابة كما هي شأن الكفار المعاندين، فهي شأن المنافقين الذين خلت قلوبهم من الإيمان والتسليم، فأيات سورة البقرة وآل عمران - في الحجاج مع أهل الكتاب - وآيات سورة النساء - وسبق بعضها - وسورة النور، والأحزاب - وغالبها في الحجاج مع المنافقين - تكشف هذا بجلاء، وأكتفي هنا بذكر آيات سورة النور، ففيها النور الذي بيد ظلمات الشك، ويقتلع شجرة التردد من بذورها إن كان في القلب إيمان وتسليم مطلق، قال تعالى عن المنافقين: ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِنْ يَكُنْ مِنْهُمْ الْمُحَقُّ يَقُولُوا إِنِّي هُمْ الْغَالِبُونَ ﴿٤٩﴾ أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحْكُمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشِ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿﴾ [النور: ٤٧ - ٥٢].

والآيات في هذا المعنى كثيرة، وفيما سبق من آيات - وتركت أضعافها - ما يبين أن التسليم «من أجل مقامات الإيمان، وأعلى طرق الخاصة، وأن التسليم هو محض الصديقية، التي هي بعد درجة النبوة، وأن أكمل الناس تسليماً: أكملهم صديقية»^(١).

ثانياً: من نصوص السنة:

المتأمل في نصوص السنة التي تقرر هذه الحقيقة، يلحظ أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: الذي يقرر أن تقديم محبة الله ورسوله من أصول الإيمان.

(١) مدارج السالكين (٢/١٤٧).

القسم الثاني: مواقف عملية غرس فيها النبي ﷺ هذا المعنى في نفوس أصحابه.

القسم الثالث: تصديقهم بما يخبر به ﷺ من أخبار قد تبدو غريبة أو خارقة للعادة، أو لا

يستوعبها العقل، دون طرح أسئلة جدلية تبدأ كيف أو لم؟

فمن أمثلة القسم الأول: قوله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم، حتى أكون أحب إليه من والده

وولده والناس أجمعين»^(١)، ومقتضى ذلك أن تقدّم أوامر الله ورسوله ونواهيها على كل

من سواهما، وإلا فثمة الفسق، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ

وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنََهَا أَحَبَّ

إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي

الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿التوبة: ٢٤﴾.

ومن أمثلة القسم الثاني: ما رواه البخاري أن عمر رضي الله عنه قال: يا رسول الله، لأنت أحب إلي من

كل شيء إلا من نفسي، فقال النبي ﷺ: «لا، والذي نفسي بيده، حتى أكون أحب إليك من نفسك»

فقال له عمر: فإنه الآن، والله، لأنت أحب إلي من نفسي، فقال النبي ﷺ: «الآن يا عمر»^(٢).

ومن أمثلة القسم الثالث: أنه ﷺ حين أخبر عن بقاء المسيح الدجال في الأرض - إذا نزل في

آخر الزمان -: «أربعون يوماً، يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم»، فلم يُد

الصحابه رضي الله عنهم أي اعتراض على هذا التغير الكوني العجيب، بل سألوا فقط عما يهمهم في دينهم، وهو:

قلنا: يا رسول الله فذلك اليوم الذي كسنة، أتكفيها فيه صلاة يوم؟ قال: «لا، اقدروا له قدره»^(٣).

(١) البخاري ح (١٥)، ومسلم ح (٧٠).

(٢) البخاري (٦٦٣٢)، ومن الأمثلة: ما في الصحيحين - البخاري ح (٢٣٥٩)، مسلم (٢٣٥٧) - عن عبد الله بن الزبير

بأن رجلاً من الأنصار خاصم الزبير عند النبي ﷺ في شراج الحرّة، التي يسقون بها النخل، فقال الأنصاري:

سرح الماء يمر، فأبى عليه؟ فاختصما عند النبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ للزبير: «اسق يا زبير، ثم أرسل الماء

إلى جارك»، فغضب الأنصاري، فقال: أن كان ابن عمك؟ فتلون وجه رسول الله ﷺ، ثم قال: «اسق يا زبير، ثم

احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر»، فقال الزبير: «والله إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا

يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥]».

(٣) مسلم (٢٩٣٧)، ومن الأمثلة - ما رواه البخاري في صحيحه (٣١٩٩) أن النبي ﷺ قال لأبي ذر - حين غربت

الشمس -: «أتدري أين تذهب؟»، قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش، فتستأذن

فيؤذن لها ويوشك أن تسجد، فلا يقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها يقال لها: ارجعي من حيث جئت، فتطلع من

مغربها.. الحديث». لم يسأل أبو ذر أي سؤال جدلي، كيف ولم؟ بل سكت مسلماً لخبر الرسول ﷺ.

المبحث الثاني

من أقوال السلف في تعظيم النصّ الشرعي

كثرت أقوال السلف -رحمهم الله- في تقرير هذه القضية، بدءاً من الصحابة رضي الله عنهم مروراً بمن تبعهم من أهل القرون المفضلة، ومن ذلك:

أولاً: قول ابن عباس في ذم الأخذ عن أهل الكتاب، حيث قال: «يا معشر المسلمين، كيف تسألون أهل الكتاب، وكتابكم الذي أنزل على نبيه ﷺ أحدث الأخبار بالله، تقرأونه لم يُشَبَّ، وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب بدلوا ما كتب الله وغيروا بأيديهم الكتاب، فقالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً، أفلا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم، ولا والله ما رأينا منهم رجلاً قط يسألكم عن الذي أنزل عليكم»^(١).

ووجه الدلالة منه: أن ابن عباس عاب على الذين يسألون أهل الكتاب، وبين أيديهم كتاب الله، ولا ريب أن هذا تطبيق عملي لهذه القضية.

ثانياً: روى ابن خزيمة في «التوحيد» من طريق حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس رضي الله عنه، عن النبي ﷺ في قوله عز وجل: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ لُدِّيَ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ قال حماد هكذا - ووضع الإبهام على مفصل الخنصر الأيمن - قال: فقال حميد لثابت: تحدث بمثل هذا؟ قال: فضرب ثابت صدر حميد ضربة بيده وقال: «رسول الله ﷺ يحدث به وأنا لا أحدث به؟»^(٢).

ثالثاً: روى مالك في «الموطأ» عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، أنه قال: سألت سعيد بن المسيب: كم في إصبع المرأة؟ فقال: «عشر من الإبل» فقلت: كم في إصبعين؟ قال: عشرون من الإبل، فقلت: كم في ثلاث؟ فقال: «ثلاثون من الإبل» فقلت: كم في أربع؟ قال: «عشرون من الإبل» فقلت: حين عظم جرحها، واشتدت مصيبتها، نقص عقلها؟ فقال سعيد: «أعراقي أنت؟» فقلت: بل عالم مثبت، أو جاهل متعلم، فقال سعيد: «هي السنة يا ابن أخي»^(٣).

(١) البخاري (٢٦٨٥)، وقوله: «لم يُشَبَّ» أي: لم يخلط، ينظر: فتح الباري لابن حجر (٥/٢٩٢).

(٢) رواه ابن خزيمة في «التوحيد» (١/٢٥٩)، والحاكم في «المستدرک» - واللفظ له (٢/٣٥١).

(٣) موطأ مالك (٢/٨٦٠)، ومراده بقوله: «أعراقي أنت؟ أي: تأخذ بالقياس المخالف للنص؟ كما في شرح الزرقاني على الموطأ (٤/٢٩٦). وكلام العلماء في مراسيل سعيد مشهور، ينظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١/٣٠)، (٤/٣٢٦).

فأراد ابن المسيّب أن يقطع الطريق على القياس الذي يرد في مقابلة النص، وهذا عين التعظيم، ومطلق التسليم.

رابعاً: أخرج ابن المنذر من طريق الشعبي كنت عند شريح، فجاءه رجل فسأله - أي عن دية الأصابع - فقال: في كل إصبع عشر. فقال: سبحان الله هذه وهذه سواء؟ - الإبهام والخنصر - قال: ويحك! إن السنة منعت القياس، اتبع ولا تبدع^(١).

ومراده ليس منع القياس مطلقاً، ولكن منعه إذا كان في مقابلة النص، فإنه يصبح حينئذ فاسداً.

خامساً: قال الزهري: «من الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلىنا التسليم»^(٢).

سادساً: يقول الإمام عبد الله بن الزبير الحميدي - صاحب المسند - كنت بمصر، فحدث محمد بن إدريس الشافعي، بحديث عن رسول الله ﷺ، فقال له رجل: يا أبا عبد الله تأخذ بها؟ فقال: هل رأيتني خرجت من الكنيسة أو ترى علي زُناً؟ إذا ثبت عندي عن رسول الله ﷺ حديث قلتُ به وقولته إياه، ولم أزل عنه، وإن هو لم يثبت عندي لم أقوله إياه. أترى علي زناراً حتى لا أقول به؟!^(٣).

سابعاً: يقول الربيع بن سليمان: سمعت الشافعي وسأله رجل عن مسألة، فقال: يروى فيها كذا وكذا عن النبي ﷺ، فقال له السائل: يا أبا عبد الله تقول به؟ فرأيت الشافعي أرعد وانتقص، فقال: يا هذا! أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني، إذا رويت عن النبي ﷺ حديثاً فلم أقل به؟ نعم على السمع والبصر، نعم على السمع والبصر^(٤).

ثامناً: قال عبد الملك الميموني يقول: ما رأت عيني أفضل من أحمد بن حنبل، وما رأيت أحداً من المحدثين أشد تعظيماً لحرمان الله عز وجل وسنة نبيه ﷺ إذا صححت عنده

(١) عزاه ابن حجر إليه ولم أفق عليه في كتب ابن المنذر المطبوعة، وصحح سنده، ينظر: فتح الباري لابن حجر (٢٢٦/١٢).

(٢) رواه البخاري (١٥٤/٩) في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَهَا الرُّسُولُ بَلِيغٌ مَّا نُزِّلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾ [المائدة: ٦٧].

(٣) حلية الأولياء (١٠٦/٩).

(٤) الفقيه والمتفقه (٣٨٩/١).

ولا أشد اتباعاً منه^(١).

يوضح هذا قول المرؤذي: قال لي أحمد: ما كتبت حديثاً عن النبي ﷺ إلا وقد عملتُ به؛ حتى مرَّ بي في الحديث أن النبي ﷺ إلا وقد عملتُ به؛ حتى مرَّ بي في الحديث أن النبي ﷺ احتجَمَ وأعطى أبا طيبة ديناراً؛ فأعطيتُ الحجام ديناراً حين احتجَمْتُ^(٢).

وقال الأثرم: رأيت أبا عبد الله فيما سَمَعنا منه من المسائل، إذا كان في المسألة عن النبي ﷺ حديث لم يأخذ فيها بقول أحدٍ من الصحابة ولا من بعده خلافة^(٣).

وقد أورد القاضي عياض في ترجمة الإمام مالك من «ترتيب المدارك»^(٤) قصة طويلة في مناظرة مع أبي يوسف - صاحب أبي حنيفة - فيها من تعظيم مالك للنص، وردَّ القياس إذا عارضه، ما هو جليّ وظاهر، ولولا طولها لنقلتها.

(١) مناقب الإمام أحمد (ص: ٢٤٣) لابن الجوزي.

(٢) المصدر السابق (ص: ٢٤٣) لابن الجوزي. وهذا ألصق بالمبحث الثالث - في الحديث عن المواقف - لكن ذكرته هنا تبعاً وتوضيحاً لكلمة الميموني رحمه الله جميعاً.

(٣) المصدر السابق (ص: ٢٤٤).

(٤) ترتيب المدارك (١/ ٢١٩) باب من أخبار مالك رحمه الله مع العلماء ومناظرته معهم.

المبحث الثالث

من مواقف السلف في تعظيم النص الشرعي

مواقف الصحابة رضي الله عنهم في هذا الباب أكثر من المأثور عنهم من أقوالهم - فيما وقفت عليه - وأما غيرهم فأكثر من أن تحصر، وسأتجاوز القصص المشهورة ذات الصبغة العامة، كقصة الإسراء والمعراج، وقصة تحويل القبلة، وصلاح الحديدية، أو قصة تحريم الخمر، وأمثالها كثير، وسأركز على المواقف الفردية، وأعلّق على ما يحتاج إلى ذلك، وهو قليل.

لقد كانت تلك المواقف تحمل في طياتها من التعظيم والإجلال والتوقير للنص الشرعي - من الكتاب والسنة - ما يملأ القلب إجلالاً وحبّة لهم، وترضيا عنهم، إذ ترجموا مضمون قوله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده ووالده والناس أجمعين» - الذي سبق أنفاً - وطبقوا هذا مع أقرب الناس إليهم، فظهر شيء من فضلهم، وعظيم منزلتهم التي بوأهم الله إياها.

وكذلك كانت مواقف بعض التابعين وأتباعهم، مليئة بتطبيق هذا المعنى، فرضي الله عنهم ورحمهم، ورزقنا السير على طريقهم، وإلى بعض تلك المواقف.

الموقف الأول: في قصة الثلاثة خلفوا، لم يكن العجيب فقط هو التزام الصحابة رضي الله عنهم هجر أولئك الثلاثة فحسب، مع أن بعضهم كان قريباً وصديقاً حميماً لبعض هؤلاء الثلاثة، ولكن العجب ازداد وعظّم حين أمر النبي ﷺ - بعد مرور أربعين ليلة - أن يعتزل الثلاثة نساءهم، فقال كعب رضي الله عنه: «أطلقها؟ أم ماذا أفعل؟ قال: لا، بل اعتزلها ولا تقربها»^(١).

الله أكبر! إنه الاستسلام في أبهى صورته! لم يخطر ببال كعب أن يراجع النبي ﷺ ويقول: يا رسول الله، ألم يكن هجر الناس لي طيلة هذه المدة كافياً؟ أو لعلك تخفف هذه العقوبة! كلا... بل بادر للسؤال عن اللفظ المجمل الذي كان محتملاً للاعتزال البدني، أو حل عقدة النكاح، وهو سؤال شخص يريد التنفيذ، وكان صادفًا، فجاءه الجواب الموضح، وارتقى بهذه الاستجابة العظيمة، ليكون قدوةً للصادقين إلى يوم القيامة، حيث أمرنا الله بذلك في قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩].

(١) البخاري (٤٤١٨)، مسلم (٢٧٦٩).

الموقف الثاني: في صحيح مسلم أن ابن عمر جاءه رجل فقال: أيا صلح لي أن أطوف بالبيت قبل أن آتي الموقف؟ فقال: نعم، فقال: فإن ابن عباس يقول: لا تطف بالبيت حتى تأتي الموقف، فقال ابن عمر: «فقد حج رسول الله ﷺ فطاف بالبيت قبل أن يأتي الموقف» فبقول رسول الله ﷺ أحق أن تأخذ، أو بقول ابن عباس إن كنت صادقا؟^(١).

الموقف الثالث: روى مسلم في صحيحه عن رافع بن خديج، قال: كنا نحافل الأرض على عهد رسول الله ﷺ، فنكربها بالثلث والربع، والطعام المسمى، فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي، فقال: نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعاً، وطواعية الله ورسوله أنفع لنا، «نهانا أن نحافل بالأرض...»^(٢).

فتأمل قوله: نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان لنا نافعاً، وطواعية الله ورسوله أنفع لنا! كم يحمل في طياته في ألوان التسليم والانقياد؟ والله لو كان تركهم له والحكمة خفيت عليهم لكان موقفاً جليلاً، فكيف وهم يعتقدون أنهم تركوا شيئاً نافعاً؟ ويتعلق بمصدر رزقهم - وهي الزراعة؟-

الموقف الرابع: روى الدارمي أن طاووس كان يصلي ركعتين بعد العصر، فقال له ابن عباس: اتركهما، قال: إنما نهي عنها أن تتخذ سلماً^(٣)! قال: ابن عباس «فإنه قد نهي عن صلاة بعد العصر» فلا أدري أتعذب عليها أم توجر، لأن الله يقول: ﴿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]^(٤).

ويشبهه هذا موقف سعيد بن المسيب لما رأى رجلاً يصلي بعد طلوع الفجر أكثر من ركعتين يكثر فيها الركوع، والسجود فنهاه، فقال: يا أبا محمد يعذبني الله على الصلاة؟ قال: «لا ولكن يعذبك على خلاف السنة»^(٥).

(١) مسلم (١٢٣٣).

(٢) مسلم (١٥٤٨).

(٣) قال سفيان: تتخذ سلماً، يقول: يصلي بعد العصر إلى الليل.

(٤) سنن الدارمي رقم (٤٤٨)، وسنده حسن.

(٥) السنن الكبير للبيهقي (٢/٦٥٤) وسنده صحيح.

الموقف الخامس: لما حدث ابن عمر بقول النبي ﷺ: «إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يدخل يده في الإناء حتى يغسلها ثلاث مرات؛ فإنه لا يدري أين باتت يده أو أين طافت يده» قال له رجل: أ رأيت إن كان حوضاً؟ قال: فحصبه ابن عمر، وقال: أخبرك عن رسول الله ﷺ وتقول: أ رأيت إن كان حوضاً؟^(١).

ومن بدائع المواقف المنقولة عن هذا الصحابي الجليل التي تؤكد تشربيه لهذا المعنى العظيم: أنه لما خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية، جمع ابن عمر حشمه وولده، فقال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة» وإنا قد بايعنا هذا الرجل على بيعة الله ورسوله، وإني لا أعلم أحداً منكم خلعه، ولا تابع في هذا الأمر إلا كانت الفيصل بيني وبينه!^(٢).

علق ابن العربي على هذا قائلاً: وقد قال ابن الخياط: إن بيعة عبدالله ليزيد كانت كُرْهاً، وأين يزيد من ابن عمر؟ ولكن رأى بدينه وعلمه التسليم لأمر الله، والفرار عن التعرض لفتنة فيها من ذهاب الأموال والأنفس ما لا يخفى بخلع يزيد لو تحقق أن الأمر يعود في نصابه، فكيف ولا يعلم ذلك؟ قال - أي ابن العربي - : وهذا أصل عظيم ففهموه والزموه؛ ترشدوا إن شاء الله^(٣).

الموقف السادس: روى مسلم في صحيحة أن أبا قتادة قال: كنا عند عمران بن حصين في رهط، وفينا بُشَيْرُ بن كعب، فحدثنا عمران، يومئذ، قال: قال رسول الله ﷺ: «الحياء خير كله» قال: أو قال: «الحياء كله خير» فقال بُشَيْرُ بن كعب: إنا لنجد في بعض الكتب - أو الحكمة - أن منه سكينه ووقار الله، ومنه ضعف، قال: فغضب عمران حتى احمرتا عيناه! وقال: ألا أرى

(١) صحيح ابن خزيمة، ح (١٢٤)، وقد بوب عليه بقوله: باب كراهة معارضة خبر النبي ﷺ بالقياس والرأي، والدليل على أن أمر النبي ﷺ يجب قبوله إذا علم المرء به، وإن لم يدرك ذلك عقله ورأيه قال الله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. ومثله - ما رواه مسلم (٤٤٢) - أنه لما حدث بحديث: «لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم إليها» قال: فقال له ابنه بلال: والله لمنعهن! قال سالم أخو بلال: فأقبل عليه عبدالله: فسبّه سباً سيئاً ما سمعته سبه مثله قط! وقال: أخبرك عن رسول الله ﷺ وتقول: والله لمنعهن!؟

(٢) البخاري (٧١١١).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي (٥٥٥/٢)، وينظر: الموافقات للشاطبي (٥٥٥/٢).

أحدثك عن رسول الله ﷺ، وتعارض فيه؟ قال: فأعاد عمران الحديث، قال: فأعاد بشير، فغضب عمران، قال: فما زلنا نقول فيه إنه منا يا أبا نجيذ، إنه لا بأس به^(١).

الموقف السابع: روى مسلم عن عبدالله بن المغفل أنه رأى رجلاً من أصحابه يخذف، فقال له: لا تخذف، «فإن رسول الله ﷺ كان يكره - أو قال - ينهى عن الخذف، فإنه لا يصطاد به الصيد، ولا ينكأ به العدو، ولكنه يكسر السن، ويفقأ العين»، ثم رآه بعد ذلك يخذف! فقال له: «أخبرك أن رسول الله ﷺ كان يكره أو ينهى عن الخذف ثم أراك تخذف، لا أكلمك كلمة كذا وكذا»^(٢).

الموقف الثامن: روى الخطيب البغدادي بسنده عن أيوب السخيتاني قال: سأل الحكم بن عتيبة الزهري - وأنا شاهد - عن عدة أم الولد؟ فقال: السنة أربعة أشهر وعشراً، فقال الحكم: ما يقول ذلك أصحابنا! قال: فغضب! وقال: يأتيكم الحديث عن رسول الله ﷺ، ثم تعرضون له برأيكم؟ قال: «إن بريرة أعتقت، فأمرها رسول الله ﷺ أن تعتد عدة الحرة»^(٣).

الموقف التاسع: سأل سفيان بن عيينة مالكا عن أحرمة المدينة وراء الميقات؟ فقال: هذا مخالف لله ورسوله، أخشى عليه الفتنة في الدنيا والعذاب الأليم في الآخرة! أما سمعت قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، وقد أمر النبي ﷺ أن يهمل من المواقيت^(٤).

الموقف العاشر: قال ابن الجوزي واصفاً الإمام أحمد: كان رضي الله عنه شديد الاتباع للآثار؛ حتى إنه بلغنا عن أبي الحسين بن المُنَادِي أنه قال: استأذن أحمد زوجته في أن يتسرى طلباً للاتباع فأذنت له، فاشترى جاريةً بثمان يسيروا سَمَاهَا رِيحَانَةَ، استناباً برسول الله ﷺ^(٥). تلك عشرة كاملة، أسأل الله أن يرزقنا الصدق في الاتباع، والقوة في التسليم.

(١) مسلم (٣٧) وأصله في البخاري (٦١١٧).

(٢) مسلم (١٩٥٤).

(٣) الفقيه والمتفقه (١/٣٨٥).

(٤) ترتيب المدارك (١/١٦١)، باب اتباعه السنن وكرهيته للمحدثات.

(٥) مناقب الإمام أحمد (ص: ٢٤٣).

الْحَمَامَةُ

بعد هذا الاستعراض الموجز لهذه النصوص والمواقف التي نقلت عن سلف هذه الأمة، فإن القارئ لها يخرج بحقيقة ناصعة، وهي أن الله تعالى إنما رفع منزلة القوم بهذه المعاني التي قامت في قلوبهم، وصدقها ألسنتهم ومواقفهم، وأنهم لم يكونوا يقدمون على قول الله ورسوله قولاً أحدهما كانت منزلته، ولا يقبلون الاعتراضات العقلية، ولا الأفيسة المعارضة لما صحَّ من هذه النصوص، بل يسلمون بها وإن خالفت ما يحبونه بله ما يفهمونه، فتقبلوها بقلوب فارغة من كل غبش أو دخيل يشوش على مطلق التسليم والتلقي؛ ليقوم بناء تصورهم خالياً من كل رواسب سابقة، سواءً كانت من رواسب الجاهلية، أو الظنون البشرية الفاسدة.

يقول ابن القيم - رحمه الله - في سياق الحديث عن غلو بعض الناس في تعليل الأحكام التي لم تظهر علتها، أو قصروا الحكم على بعض علتها أو علل بعلة ضعيفة: «ولهذا كانت طريقة القوم - أي السلف الصالح - عدم التعرض لعلل التكاليف خشية هذا المحذور. وفي بعض الآثار القديمة: يا بني إسرائيل! لا تقولوا: لم أمر ربنا؟ ولكن قولوا: بم أمر ربنا؟»^(١).
ويخلص ابن تيمية - رحمه الله - منهج السلف في هذا الباب فيقول:

«ومن الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان، أنه لا يُقبل من أحدٍ قطُّ أن يعارض القرآن لا برأيه ولا ذوقه، ولا معقوله ولا قياسه، ولا وجدّه، فإنهم ثبت عنهم بالبراهين القطعية والآيات البيّنات أن الرسول جاء بالهدى ودين الحق، وأن القرآن يهدي للتي هي أقوم... فكان القرآن هو الإمام الذي يُقتدى به؛ ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة، ولا قال قطُّ: قد تعارض في هذا العقل والنقل، فضلاً عن أن يقول: فيجب تقديم العقل! ولا فيهم من يقول: إن له ذوقاً أو وجداً أو مخاطبة أو مكاشفة تخالف القرآن والحديث؛ فضلاً عن أن يدعي

(١) مدارج السالكين (٢/٤٦٦) وابن القيم قطعاً لا يقصد عدم التماس الحكم والعلل، ولكنه كان يتحدث في سياق من ذكرتُ وصفهم، ومراجعة كلامه المشار إليه يوضح ذلك بجلاء.

أحدهم أنه يأخذ من حيث يأخذ المَلَكُ الذي يأتي الرسول، وأنه يأخذ من ذلك المعدن علم التوحيد، والأنبياء كلهم يأخذون عن مشكاته...، ولم يكن السلف يقبلون معارضة الآية إلا بآية أخرى تفسرها وتنسخها؛ أو بسنة الرسول ﷺ تفسرها؛ فإن سنة رسول الله ﷺ تبين القرآن وتدل عليه وتعبر عنه^(١).

وكلُّ من خالف منهج السلف - في هذا الباب وغيره - فسيقع في البدعة والضلالة بقدر ما عنده من بُعْدٍ عن هذا أصل التسليم والانقياد، كما لخص هذا المعنى الإمام الشاطبي بأحسن عبارة إذ يقول:

«فالمبتدع من هذه الأمة إنما ضل في أدلتها حيث أخذها مأخذ الهوى والشهوة، لا مأخذ الانقياد تحت أحكام الله، وهذا هو الفرق بين المبتدع وغيره، لأن المبتدع جعل الهوى أول مطالبه، وأخذ الأدلة بالتبع...، والدليل على ذلك أنك لا تجد مبتدعا - ممن ينسب إلى الملة - إلا وهو يستشهد على بدعته بدليل شرعي، فينزله على ما وافق عقله وشهوته، لكن إنما ينساق لهم من الأدلة المتشابهة منها لا الواضح، والقليل منها لا الكثير، وهو أدلُّ الدليل على اتباع الهوى، فإن المعظم والجمهور من الأدلة إذا دلَّ على أمر بظاهره فهو الحق، فإن جاء ما ظاهره الخلاف فهو النادر والقليل، فكان من حق الناظر ردُّ القليل إلى الكثير، والمتشابه إلى الواضح، غير أن الهوى زاع بمن أراد الله زيغته، فهو في تيه، من حيث يظن أنه على الطريق، بخلاف غير المبتدع فإنه إنما جعل الهداية إلى الحق أول مطالبه، وأخر هواه - إن كان - فجعله بالتبع...، ولأنه أتبع الأدلة ملقيا إليها حكمة الانقياد، باسقاط يد الافتقار، مؤخرا هواه، ومقدما لأمر الله^(٢).

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) مجموع الفتاوى (٢٨/١٣).

(٢) الاعتصام (١/٢٣٤).

اختلاف الفُهوم للنَّصِّ

الاجتهاد الفقهي أنموذجاً

إعداد

د. عمر محمود حسن

أستاذ الفقه المقارن المساعد بجامعة الملك فيصل



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

تعدُّ النصوص الشرعية المتوافرة في الكتاب والسنة المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي، وهي المرجع الذي يُعتمد عليه في استنباط الأحكام.

ولقد كان ﷺ المرجع في كل خلاف، والرائد في كل شأن، إذا اختلفوا في أمر ردَّهم إلى الصواب، وإذا خفي عليهم حق أظهره لهم.

ولذلك لم يكن ثمة خلاف في الأحكام على عهد رسول الله ﷺ، ولم يكن لأحد من أصحابه أن يخالف رأيه، فلا اختلاف في الأحكام، ولا تعارض في الآراء.

فلما توفي ﷺ انقضى زمن التشريع بانقطاع الوحي، ولم يبق لأهل الرأي والاجتهاد من الصحابة ومن بعدهم إلا الاستنباط والشرح والبيان، مسترشدين بهدي رسول الله ﷺ ومنهجهم.

ومن هنا وجد الاختلاف بين مجتهدي الأمة نتيجة لتفاوت العقول، واختلافهم في النظر والعلم والأحكام الشرعية وعللها وأحكامها، والإحاطة بالظروف والملابسات، وما إلى ذلك من الأسباب التي تختلف فيها الأنظار والأفهام.

أهمية البحث

لمَّا كانت الأحكام الشرعية تُستنبط من ظواهر النصوص إن كانت ظاهرة صريحة الدلالة، أو تؤخذ من معاني النصوص ومقاصدها إن كانت غير ظاهرة خفية؛ لذا كان بعضها ظاهراً معقولاً لا يحتاج إلى تأمل وتفكير، وبعضها خفياً غير مدرك يحتاج إلى جهدٍ ونظرٍ فيما وراء النصوص لاستنباط المعنى المراد شرعاً.

هذا التباين في الوضوح والخفاء بالنسبة إلى النصوص الشرعية أدَّى إلى الاختلاف في أوجه النظر بالنسبة للمجتهدين.

ولذا فإن فهم النصوص الشرعية فهماً صحيحاً، يؤدي إلى تحقيق مقاصد الشريعة

وذلك بجلب المصالح ودرء المفاسد، وتحقيق التوازن في حياة الأمة الإسلامية، بعيداً عن الهوى والعبث، الذي يؤدي إلى الضياع والتحلل من التكاليف الشرعية، وبعيداً عن التزمت المقيت الذي يقود إلى التنازع والتدابير. وقد أتضح لكلِّ باحثٍ في الفقه - وكما سيمر في البحث - المنهج الذي سار عليه الأئمة المجتهدون الذين تنوعت آراؤهم الاجتهادية، بحيث مثَّلت الحركة الدائمة التي تمد المسلمين بالأحكام الشرعية في نوازلهم ومستجدات حياتهم.

إشكالية البحث:

يُجيب البحث عن الإشكاليات الآتية:

١- هل اختلاف الفهوم للنص، وتباين الآراء، تناقض في الشريعة الإسلامية؟ أم أنه سعةٌ

في ميدانها، ورحمة بالمكلفين؟

٢- وهل هذا الاختلاف والتباين في الآراء، يؤدي إلى تفريق كلمة المسلمين؟ أم أنه

اختلاف وجهات نظر محترمة تتقبله العقول السليمة؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى بيان الأمور الآتية:

١- أن تعدد الآراء الاجتهادية واختلاف الفهوم في تفسير النصوص، لم يكن مبنياً على

هوى، بل كان مبنياً على أسس علمية موضوعية.

٢- أن الفهم الصحيح للنصوص يؤدي إلى التنزيل الصحيح للأحكام على أرض الواقع

وفق مراد الشارع الحكيم.

٣- أن الاجتهاد الفقهي وتعدد الآراء ما هو إلا ثمرة اختلاف الفهوم للنص، وهذا عين

الرحمة بالأمة، بحيث إذا ضاق الأمر بالناس في مذهب أحد الأئمة في وقت ما، وجدوا في

المذاهب الأخرى سعة ورفقاً ويسراً.

الدراسات السابقة:

وقفت من خلال دراستي لهذا البحث على كتب وبحوث كثيرة بهذا الصدد، فكتب

أصول الفقه عموماً تذكر أسباب الاختلاف بين الفقهاء، وهناك كتب ألّفت في أسباب

الاختلاف خصيصاً. وقد استفدت منها واعتمدت عليها في بناء البحث، منها:

١- أسباب اختلاف الفقهاء، للشيخ علي الخفيف.

٢- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، د. فتحي الدريني.

٣- الفتوى وفهم النص الشرعي، د. سعد العوفي.

وأما موقع بحثي من الدراسات السابقة: فهو الربط بين أسباب الاختلاف والاجتهاد الفقهي، إذ إنَّ الاجتهاد الفقهي هو من آثار اختلاف الفهوم في تفسير النص الشرعي، مع ذكر بعض التطبيقات التي توضح ذلك.

منهجية البحث: اتبعت في كتابة البحث المنهجية العلمية القائمة على النقاط الآتية:

١- التوثيق العلمي من المصادر والمراجع المعتمدة، مع الاقتصار على المراجع الأصولية والفقهية في المذاهب الأربعة عموماً، وعلى كتب أسباب اختلاف الفقهاء خصوصاً.

٢- أوردت نصوص بعض الفقهاء، تدعيماً وإثراءً وتوثيقاً للمعلومة المتناولة بالبحث.

٣- عزوت الآيات إلى سورها في المتن مباشرة، ذاكراً اسم السورة ورقم الآية.

٤- خرجت الأحاديث من مصادرها المعتمدة، ذاكراً رقم الحديث، والكتاب والباب

الذين اندرج تحتها.

٥- ترجمت لبعض الأعلام غير المشهورين.

خطة البحث: جاء البحث مكوناً من: تمهيد، ومبحثين، وخاتمة، على النحو الآتي:

التمهيد: ويتناول:

أولاً: تعريف الفهم، النصّ الشرعي، الاجتهاد الفقهي.

ثانياً: لمحة عن أسباب اختلاف الفقهاء.

المبحث الأول: فهم النص الشرعي، وأثر الاختلاف فيه.

ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: الفهم الصحيح للنص الشرعي وآثاره.

المطلب الثاني: الفهم الخاطيء للنص الشرعي وآثاره.

المبحث الثاني: الاجتهاد الفقهي وأثره في ترسيخ وحدة الأمة.

ويتضمن ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أهمية الاجتهاد الفقهي في الأمة.

المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد الفقهي.

المطلب الثالث: نماذج تطبيقية على اختلاف الآراء والفهوم للنص الشرعي في المسألة

الواحدة.

الخاتمة: وتضمنت أبرز النتائج والتوصيات.

أسأل الله تعالى أن يعينني على إبراز أهم نقاط البحث، وأن يلهمني الرُّشد والصَّواب، وأن يمنحني التوفيق، وأن يتمم هذا العمل بالنجاح والقبول، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، إنه خير مأمول، وأكرم مسؤول.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

ويتضمن:

أولاً: تعريف الفهم، النصّ الشرعي، الاجتهاد الفقهي.

١- تعريف الفهم:

الفهم لغةً: معرفتك الشيء بالقلب، فهمه فهماً وفهماً وفهاماً: علمه، وفهمت الشيء: عرفتة وعقلته^(١). والفهم: حسن تصور المعنى وجودة استعداد الذهن للاستنباط^(٢).

وأما في الاصطلاح: الفهم فطنة يفهم بها صاحبها من الكلام ما يقترن به من قول أو فعل^(٣).

٢- تعريف النصّ الشرعي:

النصّ لغةً: رفع الشيء، ومنه نصّ الحديث ينصه نصاً، أي رفعه، وكل ما ظهر فهو نصّ، ويقال نصّ النساء العروس نصّاً رفعنها على المنصة، وهي الكرسي الذي تقف عليه^(٤).

وأما المراد بالنصّ الشرعي في الاصطلاح: فإنه يطلق ويراد به عدة معانٍ، منها:

أ- النصّ في اصطلاح الأصوليين: هو ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة^(٥).

وما يقابل النصّ هو الظاهر، والظاهر هو اسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته، وهو مأخوذ من الظهور وهو الوضوح والانكشاف^(٦). فالظاهر هو نصّ خفيت إحدى معانيه عن المتكلم.

ب- كل لفظ دل على الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه^(٧).

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ١٢/٤٥٩، مادة (فهم).

(٢) انظر: المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، ٢/٧٠٤، باب (الفاء).

(٣) انظر: فتح الباري، لابن حجر، ١/١٦٥.

(٤) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ٧/٩٧، مادة (نصص)، والمحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده، ٨/٢٧١.

(٥) انظر: كشف الأسرار، للبخاري، ١/٧٣.

(٦) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، د. عياض السلمي، ص/٤٠١.

(٧) انظر: اللمع، للشيرازي، ص/٤٨.

ج- كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً أو حقيقة أو مجازاً عاماً أو خاصاً، اعتباراً منهم للغالب لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص^(١).

د- مجرد لفظ الكتاب والسنة، فيقال: الدليل إما نص أو معقول وهو اصطلاح الجدليين. يقولون: هذه المسألة يتمسك فيها بالنص، وهذه بالمعنى والقياس^(٢).

فالمُرَاد بالنص الشرعي عند إطلاقنا له في البحث «نصوص الكتاب والسنة». يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة سواء كان اللفظ دلالاته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المُرَاد من قول من قال: النصوص تناول أفعال المكلفين)^(٣).

١- تعريف الاجتهاد الفقهي:

الاجتهاد لغةً: بذل الوسع والمجهود في طلب الأمر^(٤)، وجاء في حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه: (أجتهد رأيي ولا آلو)^(٥) أي: أبذل قصارى جهدي في المسألة، دون استهانة أو تقصير. قال الشوكاني^(٦): «وهو في اللغة: مأخوذ من الجهد، وهو المشقة والطاقة، فيختص بما فيه مشقة، ليخرج عنه ما لا مشقة فيه. قال في المحصول: وهو في اللغة: عبارة عن استفراغ الوسع في أي فعل كان، يقال: استفرغ وسعه في حمل الثقل، ولا يقال: استفرغ وسعه في حمل النواه»^(٧).

-
- (١) انظر: كشف الأسرار، للبخاري، ١/١٠٦.
- (٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي، ١/٣٧٣.
- (٣) انظر: الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ١/١٥٨.
- (٤) انظر: لسان العرب، لابن منظور، ٣/١٣٥، مادة (جهد)، ومعجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ١/٤٨٦، مادة (جهد).
- (٥) أخرجه أبو داود، كتاب الأفضية، باب: اجتهاد الرأي في القضاء، ٣/٣٠٣، برقم (٣٥٩٢).
- (٦) الشوكاني (١١٧٣-١٢٥٠هـ): هو محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء صنعاء اليمن. وولي قضاءها سنة ١٢٢٩ هـ ومات حاكماً بها. من مصنفاته: «إرشاد الفحول» في الأصول. انظر: الأعلام، للزركلي، ٦/٢٩٨.
- (٧) انظر: إرشاد الفحول، للشوكاني، ٢/٢٠٥.

وأما في الاصطلاح: فقد ذكر الفقهاء والأصوليون تعريفات متعددة للاجتهاد، فقد عرّفه الشيرازي^(١) بأنّه: «استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي»^(٢)، وعرّفه الغزالي^٣ بأنّه: «بذل المجهود في طلب العلم بأحكام الشريعة»^(٣)، وهذه التعريفات وإن كانت مختلفة من حيث اللفظ والصيغة، إلا أنها متفقة من حيث المعنى والمضمون، وبناءً على هذه التعريفات عرّف المعاصرون من علماء الفقه والأصول الاجتهاد بأنه: «بذل الجهد واستفراغ الوسع في سبيل الوصول إلى الأحكام الشرعية بطريق الاستنباط من دليل تفصيلي من الأدلة الشرعية»^(٤).

ثانياً: لمحة عن أسباب اختلاف الفقهاء.

لابدّ من التّقديم قبل الحديث عن الأسباب التي أدّت إلى اختلاف الفقهاء في الاجتهاد وتعدد الآراء الفقهية، أن أبيّن الأمور الآتية:

١- إنّ الناظر في الاختلاف بين الفقهاء يجده منحصر في الفروع الفقهية مع الاتفاق الكامل على الأصول، سواء أكانت في العقيدة وأركان الإيمان والإسلام، أم في أصول التشريع من القرآن والسنة والإجماع والقياس.

وهذا الاختلاف لا خطر فيه ولا ضرر، بل هو عامل من عوامل خلود هذه الشريعة. وقد انحصر الخلاف في النصوص الظنية كأخبار الآحاد، وفي الدلالات الظنية^(٥).

٢- إنّ الاختلاف بين المذاهب الفقهية جعلت منه تشريعاً مرناً متجدداً ومستمرّاً وصالحاً لكلّ زمانٍ ومكانٍ، شاملاً لجميع أفعال الناس، ناظماً لأمر الدين والدنيا، ذلك لأنّ الخلاف في الفروع سعة وغنى في التشريع، فإن ضاق بالأمة مذهب استعانت بالآخر، وإن

(١) الشيرازي (٣٩٣-٤٦٧ هـ): هو إبراهيم بن علي بن يوسف، أبو إسحاق الشيرازي. ولد بفيروز آباد (بلدية بفارس) نشأ ببغداد وتوفي بها. أحد الأعلام، فقيه شافعي. من تصانيفه: «المهذب» في الفقه، و«اللمع» في أصول الفقه. انظر: طبقات الشافعية، لابن السبكي، ٤/٢١٥، والأعلام، للزركلي، ١/٥١.

(٢) انظر: اللمع، للشيرازي، ص/١٢٩.

(٣) انظر: المستصفي، للغزالي، ٢/٣٨٢.

(٤) انظر: أصول الفقه، محمد أبو زهرة، ص/٣٥٦، وأصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، ص/٢٢٢، والوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص/٤٠١.

(٥) انظر: أسباب اختلاف الفقهاء، د. التركي، ص/٤٤.

صعب عليها حكم أو أوقعها في حرج لجأت إلى غيره.

قال عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: (ما سرني أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا لأنهم لو لم يختلفوا لم تكن رخصة)^(١).

٣- لم يكن الاختلاف مبنياً على هوى أو انتصاراً لذات أو شخص، أو اندفاعاً وراء أغراض ومصالح، بل كان مبنياً على أسس علمية موضوعية، فقد كان الوصول إلى الحق هدفهم، ومرضاة الله صلى الله عليه وسلم وإخلاص العمل له غايتهم^(٢).

٤- كان رسول الله صلى الله عليه وسلم المرجع الوحيد للتشريع حيث كان يعتمد على الوحي، قال صلى الله عليه وسلم: ﴿وَمَا يَطِّقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ (٢) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، وكان الصحابة رضي الله عنهم إذا اختلفوا في حكم لم يرد فيه نص رجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومع كل ذلك فإننا نلاحظ تعدد الأقوال في المسألة الواحدة في حياته صلى الله عليه وسلم، كما كان يُقر حُكَماءً مختلفين لبيان إباحة الأمرين، وأذكرُ من ذلك المثال التالي:

- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «نادى فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم انصرف عن الأحزاب «أن لا يصلين أحد الظهر إلا في بني قريظة»، فتخوف ناس فوت الوقت، فصلوا دون بني قريظة، وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن فاتنا الوقت، قال: فما عنف واحدا من الفريقين»^(٣).

فلقد أقر رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافهم في فهم النص الواحد الذي سمعة الجميع منه، وهم أفهم الناس بمراده، وقد أدّى اجتهاد بعضهم في هذه المسألة إلى تأخير الصلاة عن وقتها عملاً بظاهر النص.

واجتهد الآخرون بعدم الأخذ بظاهر النص، فصلّوا في الطريق، وطبقاً لاختلاف الصحابة رضي الله عنهم في هذه المسألة، اختلف الفقهاء في ترجيح أحد الفهمين على الآخر.

(١) انظر: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ١١٦/٢.

(٢) انظر: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، د. محمد شلبي، ص/ ٢١١.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب: الجهاد، باب: المبادرة بالغزو، وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، ٣/ ١٣٩١، برقم (١٧٧٠).

هذا التعدد في الأحكام لحادثة واحدة، وإقرار الرسول ﷺ باختلاف الصحابة رضي الله عنهم في مسألة واحدة، يدل على سعة هذه الشريعة ومرورها، والتيسير فيها، ورفع الحرج عن المكلفين في تطبيقها.

وأما أهم أسباب الفقهاء، أذكر منها:

١- الاختلاف في الاستعدادات الفطرية والمكتسبة لدى الناس جميعاً ومنهم العلماء، فالناس طبائعهم متباينة، وقدراتهم مختلفة، وفي ذلك يقول الشيخ علي الخفيف: (إن عادات الناس مختلفة، وآرائهم متعارضة، وأعرافهم متعددة، وأعمالهم متنوعة، وأنظارهم متفاوتة: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّ لِي لِحَلْقِ اللَّهِ﴾ [الروم: ٣٠])^(١).

وإذا اختلفت المقدمات اختلفت النتائج، فما دام الناس يختلفون في الألوان، والألسنة، والطباع، وطرق معاشهم، وفي الثقافة التي ينهلون منها... فإنهم لا شك يختلفون في فهمهم واجتهاداتهم، لاختلاف المدارك والعقول.

٢- اختلاف بيئات الفقهاء وعصورهم، فقد كان لذلك أثر كبير في اختلافهم في كثير من الأحكام والفروع، حتى إن الفقيه الواحد كان يرجع عن كثير من أقواله إلى أقوال أخرى إذا تعرض لبيئة جديدة تخالف البيئة التي كان فيها، كما حصل للإمام الشافعي رضي الله عنه، ولغيره من الأئمة^(٢)، ولذلك وضعوا القاعدة الفقهية: [لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان]^(٣) لتأكيد صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان، وأنها خالدة وحجة على المؤمنين بها والحاقدين عليها.

٣- الاختلاف في فهم النصوص عندما تكون دلالتها غير قطعية، ويكون المعنى محتملاً أو خافياً مما يؤدي إلى الاختلاف في الأحكام بين الفقهاء^(٤).

(١) انظر: أسباب اختلاف الفقهاء، الشيخ علي الخفيف، ص/ ٨.

(٢) الأمثلة في هذا الباب كثيرة، منها: مخالفة الصاحبين أبي يوسف ومحمد لأبي حنيفة في كثير من المسائل الفقهية مخالفة قائمة على أساس تغير الزمان، حتى إنهما نصا في كثير منها على أن الإمام لو كان معهما في عصرهما لرجع عن قوله إلى قولهما، من ذلك مثلاً خيار الرؤية، غير أني لم أتوسع فيها خشية الاطالة، فلتنظر في مظانها.

(٣) انظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها، د. محمد الزحيلي ١/ ٣٥٣.

(٤) انظر: أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، د. مصطفى الخن، ص/ ٣٨ وما بعدها.

٤- الاختلاف في اللغة التي نزل بها القرآن الكريم حيث كانت لغة واسعة، فيها المشترك والمترادف والحقيقة والمجاز، والعام والخاص، أدى إلى الاختلاف في فهم النص ودلالته، وإلى الاختلاف في استنباط الأحكام^(١)، مثل لفظ القرء والعين، فيقال: رأيت عيناً، ويراد بها: عين الماء، أو عين الإنسان، أو الجاسوس. وكذلك القرء يراد به: الحيض، ويراد به الطهر، كما في قوله ﷺ: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

٥- الاختلاف في حجية بعض مصادر التشريع، فقد اتفق الأئمة على حجية القرآن والسنة والإجماع والقياس، لكن اختلفوا في حجية باقي المصادر كالاستحسان والمصالح المرسلة، وغيرها، من المصادر المختلف فيها، فهناك من ينظر إلى فعل الصحابي مثلاً أو فتواه نظرتة إلى النصوص الشرعية فيعتبرها حجة، وهناك من يخالفه في ذلك، وهناك من يعتبر عمل أهل المدينة حجة. وهكذا.

٦- الاختلاف في ثبوت النص الشرعي أو عدم ثبوته، ذلك لأن النص الشرعي هو المرجع الأول للمجتهدين جميعاً، فإذا صح الحديث مثلاً، واتضحت دلالته، وسلم من المعارض، كان عليه الاعتماد في الحكم لا يخالف في هذا أحد، وهذا هو معنى قول الأئمة المجتهدين ﷺ: «إذا صح الحديث فهو مذهبي»^(٢)، فلا يمكن لمسلم أن يعرض عن الحديث الشريف، ولكن هناك وصول النص إلى هذا الإمام وعدم وصوله إلى غيره، وذلك لعدم الإحاطة الكاملة بالسنة^(٣).

ولذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: (من اعتقد أن كل حديث صحيح قد بلغ كل واحدٍ من الأئمة، أو إماماً معيناً: فهو مخطئ خطأً فاحشاً قبيحاً)^(٤).

هذه بعض أسباب الاختلاف وهو اختلاف في الفروع، فلا يضر الأمة ولا يفرق شملها ولا يؤدي لانقسامها، وإنما الخطر الكبير في الاختلاف في العقيدة، وهذا لم يقع بحمده

(١) انظر: أسباب اختلاف الفقهاء، للشيخ علي الخفيف، ص/ ١٠٦.

(٢) انظر: التخريج عند الفقهاء والأصوليين، يعقوب الباسين، ص/ ٢٣٦.

(٣) انظر: أسباب اختلاف الفقهاء، سالم الثقفي، ص/ ٩٢، وتاريخ المذاهب الفقهية، للشيخ محمد أبو زهرة، ص/ ٢٨٥، وأثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، محمد عوامة، ص/ ١١٣.

(٤) انظر: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية، ص/ ١٧.

تعالى، وإذا رأينا تعصباً مذهبياً مقيماً أو انقساماً مفرقاً في بعض الأحيان، فإن سببه الجهل بالشرعية أولاً، وبسيرة الأئمة وأفوالهم ثانياً، وإلى الأيدي العاتية الأئمة والدخيلة التي تريد تمزيق الأمة ثالثاً.

وفي الجهة المقابلة للتعصب المذهبي المبني على الجهل وضيق النظر، نجد بعض قاصري النظر أيضاً يقفون من الاختلافات الفقهية موقف المستنكر أو المتشكك المرتاب. ولعلّ السبب في هذا الموقف المتطرف اعتقاد هؤلاء أن سبب اختلاف الفقهاء هو فقط محصور في ثبوت النص أو عدم ثبوته، فإذا توافرت النصوص لدى الجميع بعد تدوين السنة في الصحاح مثلاً، وتميّز صحيحها من ضعيفها كان لازماً زوال هذا الاختلاف، وزوال آثاره بين العلماء، فتعود المذاهب مذهباً واحداً لا خلاف فيه. ولو عرف هؤلاء ما بيّنه العلماء والأئمة من أسباب الاختلاف، مما أشرت إلى بعضه، لعلموا أن ما ظنوه السبب الوحيد للاختلاف، وهو عدم وصول النص إلى المختلفين ما هو إلا سبب واحد من الأسباب الكثيرة التي أدت إلى تنوع الآراء واختلافها.

المبحث الأول

فهم النص الشرعي وأثر الاختلاف فيه

مدخل:

من المعلوم أن أول خطوة يخطوها المجتهد في طريق استنباطه الأحكام هي النظر في النصوص الشرعية في كتاب الله ﷻ، وسنة رسول الله ﷺ، ثم سيتفرغ وسعه في استنباط الحكم.

يقول ابن القيم: (صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله ﷻ التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبداً عطاءً بعد الإسلام أفضل ولا أجل منهما)^(١).
ولذا فإن المجتهد إذا قام بفهم النص فهماً صحيحاً، استطاع أن يستنبط منه حكماً صحيحاً واستطاع أيضاً أن ينزل ذلك الحكم المستنبط على الواقعة تنزيلاً صحيحاً. وبالمقابل إذا أخطأ في الفهم النص وجانب الصواب، ستكون النتيجة الحتمية الاستنباط الخاطئ، وكذلك التنزيل الخاطئ.

المطلب الأول: الفهم الصحيح للنص الشرعي وأثاره.

إن الناظر في النصوص الشرعية ليستنبط منها الأحكام يجب عليه أن يتجرد من الذاتية، ومن التحيز لآرائه السابقة، ويتميز بالأمانة والاستقامة عند الاجتهاد في فهم نص من النصوص، بحيث يجعل التوصل إلى المراد الإلهي من نصه هدفه ومرماه في اجتهاده.
هذا هو المنهج الذي التزمه الأصحاب ﷺ عند تعاملهم مع النص الشرعي، مما جعل فهمهم له فهماً لا يدارى، ولا يضاهاى، إذ كان الصحابي يبذل ما وسعه من جهد في فهم النص الشرعي، دون أن يجعل موافقه أو اتجاهه حاكماً على فهمه، ولذلك سلم فهمهم لمراد الشارع من نصوصه.

أولاً: ضوابط الفهم الصحيح للنص الشرعي، أجمالها بالآتي:

١- التوثق من نسبة النص الشرعي إلى مصدره، والتأكد من صحته:

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، ١/ ٦٩.

ويعني ذلك أن المجتهد في النص يجب عليه أن يتثبت ويتأكد من كون النص المراد فهم المراد منه، منسوبٌ نسبةً صحيحةً إلى مصدره^(١)، لأنَّ عدم صحته يجعله خارج دائرة التشريع، ولا يمكن له العمل بمقتضاه^(٢).

٢- اعتماد قواعد اللسان العربي ودلالات الألفاظ:

جاء النص الشرعي (كتاباً وسنةً) باللغة العربية في ألفاظه وأسلوبه وتركيبه، ولذا يجب على قارئ النص والمجتهد فيه، أن يكون عالماً باللغة العربية عارفاً بأسرارها وقواعدها في البيان والإفهام.

يقول الشاطبي^(٣): (إنَّ الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سيان في النمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربية فهو مبتدئٌ في فهم الشريعة)^(٤).

ولمَّا كان استنباط الحكم الشرعي متوقفاً على فهم النص، فقد اهتمَّ الأصوليون بقواعد اللغة ودلالاتها اهتماماً بالغاً، لأنَّهم يدركون مدى الارتباط الوثيق بين اللغة وقواعدها وبين النص الشرعي. ولذا اعتبر الفقهاء التَّمكُّن باللغة، والعلم بأساليبها وأعرافها في التخاطب ضرورة علمية وشرعية لكل من يريد فهم النص الشرعي ويجتهد في استنباط الحكم منه^(٥).
يقول ابن حزم: (لابدَّ للفقهاء أن يكون نحوياً لغوياً، وإلا فهو ناقص ولا يحل له أن يفتي، لجهله بمعاني الأسماء، وبعده عن فهم الأخبار)^(٦).

(١) طبعاً المقصود بذلك نصوص السنة النبوية من حيث كونها (صحيحة أو ضعيفة) (متواترة أو مشهورة أو آحاد)، أما النصوص القرآنية؛ فهي خارج البحث لأنها قطعية الثبوت، وإنما تعددت الفهوم، وتنوعت الاجتهادات لأن منها ما هو ظني الدلالة.

(٢) انظر: بحث منهج الجمع بين المقاصد والنصوص في دراسة القضايا الفقهية المعاصرة، د. عبدالستار الهيتي، ١/٩٠.

(٣) الشاطبي (؟ - ٧٩٠ هـ): هو إبراهيم بن موسى بن محمد، أبو إسحاق، الشهير بالشاطبي، من علماء المالكية. كان إماماً محققاً أصولياً مفسراً فقيهاً محدثاً نظاراً ثبتاً بارعاً في العلوم. من تصانيفه: «الموافقات في أصول الفقه»، و«الاعتصام». انظر: شجرة النور الزكية، ١/٣٣٢، والأعلام، للزركلي، ١/٧٥.

(٤) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٤/١١٥.

(٥) انظر: قواطع الأدلة في الأصول، للسمعاني، ١/٢٨١، والبحر المحيط، للزركشي، ٤/٤٩٢، وأصول الفقه الذي

لا يسع الفقيه جهله، عياض السلمي، ص/٤٣٥.

(٦) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ١/٥١.

ولكن لا يُفهم من ذلك أنه كاف لتحديد مقصود الشارع؛ بل هناك جوانب أخرى مكتملة، ومساعدة على ذلك كضرورة الوقوف على أسباب النزول، ومعرفة المناسبات والملابس التي ورد فيها النص.

٣- مراعاة مقاصد الشريعة في فهم النص:

يجب على كل متصدٍ للاجتihad واستنباط الأحكام من النص الشرعي، أن يراعي مقاصد الشريعة المطهرة في أثناء فهمه واجتهاده، فقد يؤدي خلوه عن فهم مقاصد الشريعة إلى الخطأ والخلل في الفهم والاستنباط من النص. وهذا المنهج أتضح جلياً في فقه المذهب الظاهري الذين جمدوا على ظواهر النصوص^(١).

٤- ضم النصوص بعضها إلى بعض:

إنَّ النصوص الشرعية - قرآنًا وسنة - تحتكم في إلى منطق اللغة في الدلالة على مراد الشارع منها مبدئياً، لكن ظواهر هذه النصوص من المعاني المتبادرة من الصيغة، قد لا تحدد ذلك المراد، فوجب الاجتهاد في تبينه. ولذا قد يلجأ المجتهد في نطاق النص للوصول إلى قصد المشرع، إلى نصوص أخرى تعينه على ذلك^(٢).

فالفهم الصحيح للنص الشرعي يحتاج إلى أن تضم النصوص الواردة في المسألة والقضية الواحدة؛ بعضها إلى بعض، حتى تتضح الصورة للمجتهد، وتكتمل لديه النصوص، فيعطي بعد ذلك الحكم الذي استنبطه^(٣).

(فيجب عند استنباط حكم لقضية ما، أو عند فهم نص وبيان دلالاته أن تستقصي وتجمع كل النصوص التي عرضت البيان، أو تتعلق بذلك الموضوع، والمقارنة بينها، وفهم تأثير بعضها على بعض من حيث الدلالة، ودفع ما قد يبدو بينها من تعارض ظاهري بالجمع، أو التجميع، أو النسخ، ليستبين مراد الله تعالى في القضية)^(٤).

(١) انظر: دراسات في الاجتهاد وفهم النص، د. عبدالمجيد السوسوه، ص/ ٢٢٧-٢٢٨.

(٢) انظر: المناهج الأصولية، للدريني، ص/ ٢٢.

(٣) انظر: بحث الفتوى وفهم النص الشرعي، د. سعد العوفي، ص/ ٤٠٥.

(٤) انظر: دراسات في الاجتهاد وفهم النص، د. عبدالمجيد السوسوه، ص/ ٢١٣.

ثانياً: أثر الفهم الصحيح للنص الشرعي:

إذا بذل المجتهد وسعه وطاقته في إدراك الحكم، وفهم النص الشرعي فهماً صحيحاً مراعيًا الضوابط التي مر ذكرها، وبنى حكمه واستنباطه على ذلك الفهم، نال بذلك أجرين على اجتهاد إن أصاب، وأجرًا إن أخطأ. فالفهم الصحيح للنص له تأثير إيجابي في الاستنباط والنزول، وذلك من خلال:

١- صحة الحكم المستنبط: وذلك بغلبة الظن، ويكون مبيّنًا المُراد من النص ضمن مقاصد التشريع.

٢- التنزيل والتطبيق الصحيح للحكم المستنبط من النص على الواقعة: إذا فهم المجتهد النصوص الشرعية، واستنبط منها الأحكام، فإنه ينظر بعد ذلك في تنزيل هذه الأحكام على الوقائع، ولكي يتأكد من أن تلك المسألة محلاً لحكم معين فإنه ينظر في مناط ذلك الحكم، فإن توفّر وتحقق ذلك المنط في تلك المسألة فهي بالفعل محل لذلك الحكم، وإن لم يتحقق المنط فليست تلك المسألة محلاً لذلك الحكم^(١).

المطلب الثاني: الفهم الخاطئ للنص الشرعي وأثاره.

من المعلوم أن من آفات الاجتهاد: الفهم الخاطئ للنص الشرعي، لأنه إذا اختلفت المقدمات اختلفت النتائج، وهذا الأمر من الخطورة بمكان، إذ يترتب عليه إخراج النصوص الشرعية عن معانيها ومرادها وما قصدته من أحكام.

والأسباب التي توقع من تصدر للاجتهاد والنظر في النصوص بالخطأ في الفهم، وخلاف المُراد، كثيرة، أقتصر على ذكر أهمها على النحو الآتي:

أولاً: الأخطاء المنهجية في الفهم الخاطئ للنص الشرعي:

١- عدم أهلية المجتهد في فهم النص الشرعي:

قد يكون من يتصدّر للاجتهاد والاستنباط من النصوص الشرعية، لم تكتمل لديه مقومات النظر والفهم، فإذا كان جاهلاً بلغة العرب مثلاً -وهي من أسس الفهم الصحيح

(١) انظر: دراسات في الاجتهاد وفهم النص، د. عبد المجيد السوسوه، ص/ ٢٣٩-٢٤٠.

للنص - فإنه سيقع في الفهم الخاطيء لا محالة. وكذلك الجهل ببقية العلوم (كأصول الفقه والحديث وغيرها).

٢- عدم مراعاة فهم السلف والأخذ به:

إنَّ المنهج السليم لفهم النص الشرعي هو منهج السلف الصالح ومن بعدهم من التابعين والأئمة المجتهدين، لأنهم تميزوا بأمورٍ أوجبت لهم خصوصية في فهم الخطاب الشرعي لم تكن لمن جاء بعدهم.

وإن أول خطوة يخطوها المجتهد في طريق استنباط الأحكام من النصوص الشرعية مراعاة فهم السلف الصالح للنصوص، لأنَّهم أعلم الناس بمراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ، كيف لا وهم الذين عايشوا تنزل القرآن، وتلقوه من رسول الله ﷺ، وكان ﷺ بين لأظهرهم يسألونه عمَّا أُشكِلَ عليهم، وكذلك كانوا يتتبعون ما يصدر عنه من أحكام واجتهادات، وهذا الأمر قد وُلد لديهم ملكة اجتهادية لا تتوفر فيمن جاء بعدهم^(١).

يقول الشاطبي: (فلهذا كله يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون؛ وما كانوا عليه في العمل به فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل)^(٢).

ولذا فإنَّ العدول عن فهم السلف للنصوص هو من أخطر أبواب الانحراف والضلال، فمن فسَّر القرآن الكريم والسنة المطهرة: (وتأوله على غير التفسير المعروف عن الصحابة ﷺ والتابعين فهو مفتر على الله ﷻ، ملحد في آيات الله، محرِّف للكلم عن مواضعه، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد وهو معلوم البطلان من دين الإسلام)^(٣).

يقول ابن تيمية: (وفي الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك بل مبتدعاً وإن كان مجتهداً مغفوراً له خطؤه...) ^(٤).

٣- التوقف عند ظاهر النص دون النظر إلى ما وراءه من المقاصد والمعاني:

(١) انظر: الفتوى وفهم النص الشرعي، د. سعد العوفي، ص/ ٤٠٢.

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٣/ ٧٧.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٣/ ٢٤٣.

(٤) انظر: المرجع نفسه، ١٣/ ٣٦١.

من الملاحظ أنَّ أئمة المذاهب الفقهية المعتمدة بذلوا قصارى جهدهم في استنبط الأحكام من النصوص الشرعية، مع مراعاة ما تنطوي عليه تلك النصوص من مقاصد ومعاني، دون التمسك بظاهر النص والجمود عليه.

وقد لوحظ هذا المنهج في مذهب الظاهرية؛ حيث إنَّهم خالفوا جمهور المجتهدين في تمسكهم بظاهر النصوص والجمود عليها.

٤- عدم مراعاة المنهج السياقي في فهم النص:

النصوص الشرعية إمَّا أن تعبر عن المراد بشكل صريح، وإمَّا عن طريق الكناية والإيماء، أو أنها تريد خلاف المعنى المتبادر إلى الذهن المأخوذ من ظواهر النصوص.

فالسباق هي القرائن التي تحيط بالنص وتحدّد معناه وتبين المراد الذي يقصده الشارع منه. وهذا ما لوحظ في منهج الأئمة الفقهاء حيث أدركوا أهمية السياق في فهم النص، ويُعتبر الإمام الشافعي أول من أشار إلى مصطلح السياق وأهميته في تحديد دلالة الألفاظ القرآنية، وذكر ذلك في عدة مواضع في كتابه عند استنباطه الحكم من بعض الآيات^(١).

فإذا فهم النص من قبل المجتهد دون مراعاة السياق الذي ورد فيه والقرائن المحتفة به، وقع بالاستنباط الخاطيء ومن ثم التنزيل والتطبيق الخاطيء.

٥- الغلو في فهم النص والتأويل الباطل:

أي صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر من غير دليل ولا قرينة.

فكم ظهر في هذا الزمن من أناس متطرفين من النوعين (الإسلامي والعلماني) الذين يرفضون بعض النصوص القاطعة الثبوت أو يؤولونها تأويلات لا تتناسب واللغة العربية ولا مقاصد التشريع ويلوون أعناق النصوص لأنها لا تتناسب مع آرائهم وتوجهاتهم.

وسوء الفهم أو سوء التأويل آفة قديمة مُنيّت بها عقول بعض الناظرين في النصوص الشرعية، وهو أحد الوجهين فيما وصّم به القرآن أهل الكتاب من تحريف الكلم عن مواضعه. فليس المقصود بالتحريف تبديل لفظ مكان لفظ فحسب، بل يشمل تفسير اللفظ بغير

(١) انظر: الرسالة، للشافعي، ص/ ٥٧٩-٥٨١.

المُرَاد منه، فهذا التحريف المعنوي وفيه الشذوذ والأول هو التحريف اللفظي^(١).

ثانياً: أثر الفهم الخاطئ للنص الشرعي:

تظهر نتائج الفهم والتفسير الخاطئ للنص الشرعي في الأمور الآتية:

١- الوقوع في الإثم، للجرأة على الإقدام على الاجتهاد في النص دون تأهله لذلك، فهو قول على الله ﷻ بغير علم، وهذا من الخطورة بمكان.

٢- عدم صحة الحكم المبني على الفهم الخاطئ للنص، ولا يعتد به، لأنه مبني على أساس خاطئ.

٣- تعطيل النص الشرعي وصرفه عن معناه الذي أراده الشارع إلى معنى آخر غير مراد، فيكون بذلك قد عطلَّ العمل به، وحمَّله ما لا يحتمل^(٢).

وأختم هذا المبحث بأنَّ فقهاء الأمة تعدَّدت اجتهاداتهم، واختلفت أفهامهم في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، معتبرين ذلك نعمة من الله ﷻ على عباده، وأنه دلالة على النضج الفكري وبعد النظر العقلي لدى المجتهد ما دام الاجتهاد والرأي والفهم يقوم على الدليل ويستند إلى الحجة.

وفي هذا يقول الإمام الشافعي: (إنَّ الله جل ثناؤه منَّ على العباد بعقول، فدلَّهم بها على الفرق بين المختلف، وهداهم السبيل إلى الحق نصّاً ودلالةً)^(٣).

وقد صدر عن مجمع الفقه الإسلامي في دورته العاشرة، المنعقدة في مكة المكرمة، في ٢٤ صفر ١٤٠٨ هـ، حيث تمَّت مناقشة موضوع الخلاف الفقهي بين المذاهب المتبعة، وقرر بعد المداولة ما نصه:

[ب- اختلاف في المذاهب الفقهية: وهو في بعض المسائل، فله أسباب علمية اقتضته، والله ﷻ في ذلك حكمة بالغة، ومنها الرحمة بعباده، وتوسيع مجال استنباط الأحكام من النصوص، ثم هي بعد ذلك نعمة وثروة فقهية تشريعية، تجعل الأمة الإسلامية في سعة من

(١) انظر: بحث الفتاوى الشاذة وخطرها، د. محمد رشيد قباني، ص/ ٨.

(٢) انظر: بحث الفتوى وفهم النص الشرعي، د. سعد العوفي، ص/ ٤١٩-٤٢٠.

(٣) انظر: الرسالة، للشافعي، ص/ ٥٠١.

أمر دينها وشريعتهما، فلا تنحصر في تطبيق شرعي واحد حصراً لا مناص لها منه إلى غيره، بل إذا ضاق بالأمة مذهب أحد الأئمة الفقهاء في وقت ما، أو في أمر دينها، وجدت في المذهب الآخر سعة ورفقاً ويسراً.

فالواقع أن هذا الاختلاف لا يمكن أن لا يكون؛ لأن النصوص الأصلية كثيراً ما تحتل أكثر من معنى واحد، كما أن النص لا يمكن أن يستوعب جميع الوقائع المحتملة؛ لأن النصوص محدودة والوقائع غير محدودة، كما قال جماعة من العلماء، فلا بد من اللجوء إلى القياس، والنظر إلى علل الأحكام، والمقاصد العامة للشريعة....، وفي هذا تختلف فهوم العلماء وترجيحاتهم بين الاحتمالات، فتختلف أحكامهم في الموضوع الواحد، وكل منهم يقصد الحق ويبحث عنه؛ فمن أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد، ومن هنا تنشأ السعة ويزول الحرج^(١).

(١) انظر: قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، ص/ ٢٥٨-٢٥٩.

المبحث الثاني

الاجتهاد الفقهي ودوره في ترسيخ وحدة الأمة

وفيه ثلاثة مطالب:

مدخل:

من رحمة الله ﷺ بهذه الأمة أن قيَّض لها من أبنائها من يقومون بفهم وتفسير النصوص الشرعية في الكتاب والسنة، ويستنبطون منها الأحكام الشرعية، وتبليغها للناس. وكانت نتيجة ذلك أن تكوّنت المدارس الفقهية، وتعددت الآراء الاجتهادية، نتيجة اختلاف فهمهم في القراءة والاستنباط من النص الشرعي، حيث لكلِّ مذهبٍ فقهيٍّ منهج، ولكلِّ مجتهدٍ أسلوب.

ولكنَّ الجميع متفقون على أن المشرِّع واحد وهو الله ﷻ، والمصدر واحد وهو الوحي - قرآنًا وسنةً، والمبلغ واحد وهو النبي محمد ﷺ.

فالاجتهاد في الشريعة الإسلامية يهدف إلى إيجاد الأحكام للحوادث في كل زمان ومكان، وهو في الحقيقة: عملية يقوم بها المجتهد لاستنباط الأحكام الشرعية للوقائع سواء لردها إلى نصوصها المنطوقة، أو بردها إلى مفهوم تلك النصوص، أو بالقياس على تلك النصوص، أو باستعمال القواعد الكلية لإيجاد أحكام للحوادث المستجدة.

المطلب الأول: أهمية الاجتهاد الفقهي في الأمة.

نظراً إلى تفاوت البشر في القدرات الفكرية والعقلية والعلمية ووسائل استنبط الأحكام الشرعية، فقد كان من رحمة الله ﷻ بعباده أن وسَّع عليهم في اتباع من يثقون بدينه وعلمه من أهل الاجتهاد، حيث يقول ﷺ: ﴿ فَشَكُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٤٣]، ولذا يقول ابن عباس ؓ في هذه الآية: يعني أهل القرآن وأهل العلم^(١).

ومن هنا نعلم أن الاجتهاد من الفروض الكفائية في حق الأمة، إذا قام به أهل الاجتهاد والدراية، تكون بذلك قد اسقطت المسؤولية عن الباقيين.

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ١٠/١٠٨.

بل نقول أن الاجتهاد الفقهي فيما لا نصَّ فيه هو الطريق الوحيد لمعرفة التشريع ومراد الله ﷻ، وما هو السبيل لمعرفة ذلك إن لم يكن هذا !
ولذا يُقرر علماء الأصول أن طبيعة الاجتهاد، عقل متفهم ذو ملكة مقتدرة متخصصة، ونص تشريعي يتضمن حكماً ومعنى يستوجه، أو مقصداً يرمي إليه، وتطبيق على موضوع النص أو متعلق الحكم، ونتيجة متوخاة من هذا التطبيق، فإن كل أولئك يكون نظرياً ما لم تكن الواقعة أو الحالة المعروضة قد درست دراسة وافية، بتحليل دقيق لعناصرها، وظروفها وملابساتها؛ إذ التفهم للنص التشريعي يبقى في حيز النظر، ما لم تحقق النتائج المرجوة من خلال عملية الاجتهاد والاستنباط.

على أن النظر إلى نتائج التطبيق ومآلاته أصل من أصول التشريع^(١).

يقول الإمام الشاطبي: «(النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً)^(٢)».

ويقول أيضاً: «إن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومجالاً للظنون، وقد ثبت عند النظر أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول وفي الجزئيات دون الكلّيات»^(٣)، إذ ليس من المنطق أن تكون نصوص في هذه الشريعة الخالدة الخاتمة أحكام مفصلة بنصوص واضحة لكل مشاكل الحياة ووسائلها، لأن النصوص معدودة والوقائع متعددة مستجدة لا حصر لها، ولا سبيل لوفاء التشريع الخاتم بحاجات البشرية، إلا أن يأتي بصورة قواعد عامة، ومرنة تقبل الاجتهاد فيها، والتجديد بما يتلاءم ويتوافق مع العصر والواقع الذي يعيشه الناس^(٤).

ومن هنا تظهر أهمية الاجتهاد الفقهي في حياة الأمة حيث أنه يمثل الحركة الدائمة المستمرة التي تمد المسلمين بالأحكام الشرعية في نوازلهم ومستجدات حياتهم، بحيث لا يقف الفقه الإسلامي مكتوف اليدين - إن صح التعبير - حيال ما يستجد من قضايا، وما ينزل بالمسلمين من نوازل، وما يحدث لهم من مستجدات، وإنما يأخذ دوره الريادي والقيادي في

(١) انظر: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، د. الدريني، ص/ ١٢-١٣، (بتصرف).

(٢) انظر: الموافقات، للشاطبي، ١٩٤/٤.

(٣) انظر: الاعتصام، للشاطبي، ٦٧٤/٢.

(٤) انظر: بحث: مقررات الفقه الإسلامي في الجامعات، د. عبدالستار الهيتي، ص/ ٢١.

تقديم الرؤية والفتوى الشرعية لكل ما تحتاجه الأمة.

فالاتجاه الفقهي من خصائص هذه الأمة، ومن سمات هذه الشريعة الخالدة، ومن مقومات هذا الدين الذي ختمت به الرسالات السماوية، وهذا عين الرحمة بالأمة.

يقول الشاطبي: «ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد -ويقصد الصحابة رضي الله عنهم- وجواز الاختلاف فيه، لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق، فوسّع الله ﷻ على الأمة بوجود الخلاف الفرعي فيهم، فكان فتح باب للدخول في هذه الرحمة»^(١).

وفيما تقدّم من كلام ردّ على البعض حين يتصور أن تفاوت الآراء وتعدد وجهات النظر في المسائل الشرعية يؤدي إلى تشتيت الأمة وشق صفّها، بل على العكس تماماً فما هذا الاجتهاد الفقهي وتعدد الآراء إلا دلالة واضحة الحرية العقلية والفكرية المنضبطة، التي تزود الأمة بكل جديد، بحيث تجعل من الفقه الإسلامي مصدراً يلجأ إليه الناس في كل ما يستجد من قضايا وما تنزل بهم من نازلة، فهو فقه متجدد لا يجمد على المنقول.

المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد الفقهي.

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية على نوعين:

الأول: اجتهاد في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية.

والثاني: اجتهاد في تطبيق تلك الأحكام على الواقع بما يتوافق مع مقاصد الشريعة.

يقول الدكتور الدريني: (وليس الاجتهاد في التفهم والاستنباط بأولى من الاجتهاد في التطبيق إن لم نقل: إنّ قيمة الاجتهاد عملياً إنما تنحصر فيما يؤتي من ثمرات في تطبيقه، تحقق مقاصد التشريع وأهدافه في جميع مناحي الحياة)^(٢).

وإن المتتبع لأقوال الأئمة المجتهدين يتبين لديه أن الأسس العلمية التي اعتمدها الأئمة في مجال الاجتهاد الفقهي، تؤكد رجوعهم عند التنازع والاختلاف إلى النص الشرعي الثابت، وجعله معيار القبول والإنكار، واعتمادهم على التأصيل الفقهي للأحكام الشرعية، بما يتوافق مع مقاصد التشريع.

(١) انظر: الاعتصام، للشاطبي، ٢/ ٦٧٧.

(٢) انظر: المناهج الأصولية في الاجتهاد، للدريني، ص/ ٣٥.

وأما ضوابط الاجتهاد فأذكر أهمها:

أولاً: أن يصدر الاجتهاد في النص الشرعي من أهله، أي ممن وصل إلى مرتبة الاجتهاد. فالمجتهد: «هو الفقيه الذي يستفرغ جهده في درك الأحكام الشرعية»^(١). ولقد تحدث العلماء قديماً عن شروط المجتهد الذي يتصدر لاستنباط الأحكام من النصوص، وهي في أكثرها متفق عليها، أو مجمعاً عليها، ولا يُظن أن في ذلك تشديد، فلا يمكن إدراك حكم الشارع وقصده من تشريع الحكم إلا بالتمكن من تحصيل عدة علوم^(٢).

ثانياً: لا اجتهاد مع النص الشرعي إلا إذا كان قابلاً للاجتهاد، فلا اجتهاد في ثبوت نصوص القرآن، كما لا اجتهاد مع قطعي الدلالة من القرآن أو السنة، لأنها كليات الشريعة الثابتة. فأحكام الشريعة منها ما هو منصوص عليه ومنها ما هو غير منصوص عليه، ولكن المنصوص عليه قد يحتاج إلى الاجتهاد فيه، فقد يكون النص عاماً يحتاج إلى تخصيص، وقد يكون مطلقاً يحتاج إلى تقييد.... وهكذا^(٣)، وهنا يتدخل فعل المجتهد لمعرفة ما يقصده الشارع من ذلك النص، أما ما ليس فيه نص فهو الذي يبذل فيه جهده لمعرفة حكمه والاستعانة هنا تكون أكثر بمقاصد الشريعة، لحفظ الاجتهاد من الزلل وتغيير أحكام الشريعة^(٤).

ثالثاً: يجب عدم الوقوف بالاجتهاد عند ظاهر النص. فالنص له ظاهر وباطن؛ وروح النص في الجمع بينهما. بل لا بدّ من استبطان معنى النص، لتبين الروح التي تهيمن عليه، فيستنتج ذلك المعنى الذي من أجله شرع النص^(٥).

ومن هنا نشأ (التأويل) لدى الأصوليين في مناهجهم، وهو ضرب من الاجتهاد بالرأي في

(١) انظر: تبصير النجباء، للحفناوي، ص/ ٣٧.

(٢) إن جميع ما ذكره علماء الأصول من شروط المجتهد مرده إجمالاً إلى: ١- معرفة مصادر الشريعة ومقاصدها. ٢- وفهم أساليب اللغة العربية، ٣- وأن يكون المجتهد على درجة من الصلاح، تجعله يتحرى في اجتهاده، ويحرص على مطابقة شرع الله وتقديمه على هواه. ولم اتوسع بذكر الشروط والتفصيل فيها خشية الاطالة، ومن أراد الاستزادة فلترجع في مظانها.

(٣) انظر: المناهج الأصولية، للدري، ص/ ٢٢.

(٤) انظر: تبصير النجباء بالاجتهاد والتقليد والتلفيق والافتاء، محمد الحفناوي، ص/ ٧١ وما بعدها (بتصرف).

(٥) انظر: المناهج الأصولية، للدري، ص/ ٣٢.

نطاق النص، يستند فيه المجتهد إلى قاعدة عامة، أو الحكمة والمقصد من التشريع، فيصرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر أرشده الدليل إلى أنه هو المعنى والحكم الذي يريده الشارع، وذلك بغلبة الظن.

رابعاً: يجب الاستعانة بمقاصد الشارع لتفسير النصوص، فكل نص يحمل تحقيق مقصد إلهي ينبغي أن يعين ذلك المقصد ويجري على أساسه فهم النص.

ومقاصد الشريعة: من المباحث الأصولية المهمة التي يجب على المجتهد أن يعرفها جملة وتفصيلاً، ليلتزم في اجتهاده بالأهداف العامة التي قصد التشريع حمايتها، والتي تدور حول حفظ مصالح الناس، المتمثلة في الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسب والمال، ومراعاة مصالح العباد، إذ إن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع، متوقف على معرفة مقاصد الشريعة، فمثلاً قد تحتل دلالة اللفظ على معناه أكثر من وجه، ولا سبيل إلى ترجيح واحد منها إلا بملاحظة قصد الشارع، وقد تعارض الأدلة الفرعية مع بعضها، فيأخذ بما هو الأوفق مع قصد الشارع. وقد تحدث وقائع جديدة لا يعرف حكمها بالنصوص الموجودة في الشرع، فيلجأ إلى الاستحسان أو المصلحة المرسلة أو العرف ونحوها، بالاهتداء بالمقاصد العامة للشريعة.

ولقد قرر الشاطبي أن الاجتهاد يرجع إلى أصليين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة، والثاني: التمكن من فهم العربية. يقول: «إذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم فيه عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ، في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله ﷻ»^(١).

وهكذا يبدو لنا أن العلاقة بين ضوابط الاجتهاد، والأخطاء المنهجية في الفهم الخاطئ للنص - والتي سبق ذكرها - علاقة عموم وخصوص مطلق، إذ أن ضوابط الاجتهاد أعم من الأخطاء المنهجية.

كما أن بينهما علاقة تكامل، إذ أن تلافي الأخطاء المنهجية هو من ضوابط الاجتهاد.

(١) انظر: الموافقات، للشاطبي، ٤/١٠٥-١٠٦.

المطلب الثالث: نماذج تطبيقية على اختلاف الآراء والفهوم للنص الشرعي في السألة الواحدة.

الاختلاف في فهم النصوص الشرعية، ربما يعود إلى طبيعة النص نفسه، أو يعود إلى المجتهد في فهم ذلك النص.

قد يتفق الفقهاء في وصول الحديث إليهم، أو ثبوته وصحة الطريق في نسبه إلى رسول الله ﷺ بحسب قواعدهم، ولكنهم مع ذلك يختلفون في فهم المراد من النص والحكم المستنبط منه، فيكون الفهم سبباً من أسباب اختلاف الفقهاء. ومن أمثلة ذلك:

أولاً: الاختلاف الذي يعود إلى النص نفسه:

من المعلوم أن في اللغة العربية ألفاظاً صريحة في دلالتها، وأخرى محتملة لأكثر من معنى، فهناك الألفاظ المشتركة والمجملة وغيرها

فإذا كان الأمر كذلك، فإن النص الشرعي إذا اشتمل على كلمة مشتركة مثلاً، فإن الفقهاء غالباً تختلف فهمهم واجتهاداتهم في تعيين المراد من هذه الكلمة، والأمثلة على ذلك كثيرة، اذكر واحداً منها:

١- عدة الحائض المطلقة:

ذكر ﷺ في محكم تنزيهه أن المطلقة الحائض عدتها ثلاثة قروء فقال ﷺ: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْبِصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

فإن لفظ القروء يحتمل في اللغة العربية أكثر من معنى واحد، فيحتمل أن يطلق ويراد به الطهر، كما يحتمل ويراد به الحيض، ولا خلاف في ذلك.

ولكن لما كانت هذه الكلمة الواردة في النص الشرعي محتملة لأكثر من معنى، اختلف فهم واجتهاد الفقهاء في تعيين المراد بالقروء في هذه الآية. جاء في الجامع لأحكام القرآن: «اختلف العلماء في الأقراء، فقال أهل الكوفة: هي الحيض، وهو قول عمر وعلي وابن مسعود وأبي موسى ﷺ. وقال أهل الحجاز: هي الأطهار، وهو قول عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت ﷺ»^(١).

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ١١٣/٣.

وبناءً على ذلك اختلف الفقهاء:

فقد أخذ بالقول الأول - أي أن المراد الحيض - الإمام أبو حنيفة، وأحد قولي الإمام أحمد^(١).

وذهب إلى القول الثاني - أي أن المراد الطهر - الإمام مالك والشافعي وأحمد في قوله الآخر^(٢).

ولكل فريق دليله وحجته فيما ذهب إليه^(٣).

ثانياً: الاختلاف الذي يعود إلى المجتهد نفسه، وإلى طبيعة فهمه:

يعد الاختلاف في الفهم الذي يعود إلى ذات المجتهد، ذا أثر واضح في النصوص الشرعية أكثر من النوع الذي سبق؛ وذلك بسبب الاختلاف والتفاوت في القدرات العقلية والمدركات المعرفية، وهذا ما لا يُنكره أحد^(٤). ومن أمثلة ذلك:

١- الخلاف في حكم الرجوع في العطية:

اختلف الحنفية والجمهور في مسألة الرجوع في العطية على النحو الآتي:

عند الحنفية يجوز لأي امرئ أعطى عطية هبة أن يرجع فيها^(٥).

وعند الجمهور لا يجوز الرجوع فيها^(٦).

مدار الخلاف حول الفهم المراد والحكم المُستنبط من الحديث الصحيح الذي يقول

فيه ﷺ: «العائد في هبته كالكلب يقيء ثم يرجع في قيئه»^(٧).

(١) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني ١٩٣/٣، وكشاف القناع، للبهوتي، ٤١٧/٥.

(٢) انظر: بداية المجتهد، لابن رشد، ١٠٨/٣، والحاوي الكبير، للماوردي، ١٦٣/١١، والمغني، لابن قدامة، ٨١/٩.

(٣) لم أتوسّع بذكر الأدلة والمناقشات، لأنها ليس مدار البحث، فقط اقتصر على بيان أن طبيعة الكلمة المحتملة لأكثر من معنى، ينتج عنها الاختلاف في الفهم والاستنباط لدى الفقهاء. ومن أراد الاستزادة فليراجع كتب الفقهاء.

(٤) وقد بدأ هذا الاختلاف واضحاً في اختلاف الصحابة ﷺ في فهم المراد من حديث رسول الله ﷺ حينما أرسلهم إلى بني قريظة - كما مرّ عند الحديث عن أسباب اختلاف الفقهاء -.

(٥) انظر: المبسوط، للسرخسي، ٩٢/١٢.

(٦) انظر: الفواكه الدواني، للنفراوي، ١٥٤/٢، والحاوي الكبير، للماوردي، ٥٤٥/٧، والمغني، لابن قدامة،

٣٢٧/٦.

(٧) أخرجه البخاري، كتاب: الهبة وفضلها، باب: لا يحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته، ٩٢٤/٢، برقم (٢٤٧٨).

فالحنفية فهموا من قول النبي ﷺ: «العائد في هبته كالكلب يقىء ثم يرجع في قيئه» أن فعل الكلب لا يوصف بالحِلِّ ولا بالحُرْمَةِ لكنه يوصف بالقبح الطبيعي وكذا هنا^(١)، فإذا استقاء ثم أكل قيئه فإن له ذلك، فكذلك الواهب له أن يعود في هبته كما أن الكلب يعود في قيئه، فهذا التشبيه في معنى الاستقباح والاستقذار لا في حُرْمَةِ الرَّجُوع^(٢).

وأما الجمهور فقد فهموا من حديث رسول الله ﷺ أن الرجوع في القيء حرام، فكذلك الرجوع في الهبة، وذلك غاية التنفير المقتضي للمنع^(٣).

٢- الاختلاف في حكم الجمع بين المفترق والتفريق بين المجتمع في الزكاة:

أي: هل للخلطة تأثير في النصاب أو ليس لها تأثير؟ وذلك في زكاة الغنم.

يقول النبي ﷺ: «ولا يجمع بين مُتَفَرِّقٍ، ولا يُفَرِّقُ بين مجتمعٍ خشية الصدقة، وما كان من خليطين، فإنهما يتراجعان بالسَّوِيَّةِ»^(٤)، لما تكلم النبي ﷺ عن زكاة الخليطين.

وسبب الاختلاف يعود إلى: الاختلاف في الحكم المفهوم والمستنبط من حديث رسول

الله ﷺ.

لذا فقد فهم الإمامان الشافعي وأحمد الخلطة؛ خلاف ما فهمه الإمامان أبو حنيفة

ومالك.

فالإمام أبو حنيفة فهم من قوله ﷺ: «لا يجمع بين مفترق»: أنه لو كان هناك رجل عنده ثمانون شاة، لكنه جعلها نصفين ووضع كل أربعين في مكان منفصل عن الأربعين الأخرى، فإن عليه شاتين، ولو جمع الثمانين في مكان واحد فإن عليه شاة واحدة. وقالوا بأن المقصود في الحديث: التفريق بالملك لا بالمكان^(٥). ومعناه إذا كان الملك متفرقا لا يجمع فيجعل

(١) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني، ١٢٨/٦.

(٢) الذي يتبين لديّ - والله أعلم - أن هذا الفهم مرجوح، وخاصة أن في بعض الروايات قال ﷺ: «ليس لنا مثلُ السَّوء»، أي: لا يجوز لنا أن نفعّل مثل ما تفعل الكلاب، فهذه دلالة واضحة جداً على أن الواهب لا يجوز له أن يرجع في هبته بحال من الأحوال.

(٣) انظر: الفواكه الدواني، للنفاوي، ١٥٤/٢، وكشاف القناع، للبهوتي، ٣١٢/٤.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب: الزكاة، باب: لا يجمع بين مُتَفَرِّقٍ ولا يُفَرِّقُ بين مجتمعٍ، ٥٢٦/٢، برقم (١٣٨٢).

(٥) انظر: المبسوط، للسرخسي، ١٥٤/٢.

كانه لواحد لأجل الصدقة، كأربعين من الغنم حال عليهما الحول وأراد المصدق أن يأخذ منها الصدقة ويجمع بين الملكين ويجعلهما كملك واحد ليس له ذلك. وكثمانين من الغنم بين اثنين حال عليهما الحول أنه يجب فيها شاتان على كل واحد منهما^(١).

أما الإمامان الشافعي وأحمد فقد فهما من قول النبي ﷺ: «ولا يجمع بين مُتَفَرِّقٍ، ولا يُفَرِّق بين مجتمع خشية الصدقة، وما كان من خليطين، فإنهما يتراجعان بالسوية»، أنه إذا كان للمرء أربعون شاة واختلط مع غيره ومعه أربعون شاة - أي بلغ كل واحد من الخليطين نصاباً - بحيث يكون المكان الذي يبيت فيه الغنم واحداً، ويكون المراح والمطرح والشراب والفحل واحداً، فهنا يخرجان شاة واحدة فقط يقتسمانها بينهما، كما قال النبي ﷺ: «فإنهما يتراجعان بالسوية»، مع أنهما لو لم يختلطا للزم كل واحد منهما شاة واحدة، وكذلك إذا كانوا ثلاثة كل واحد معه أربعون شاة فصارت مائة وعشرين، والمائة والعشرون عليها شاة واحدة؛ لأن النصاب مائة وواحد وعشرون فيها شاتان، لكن معهم مائة وعشرون فلا يجب عليهم إلا واحدة.

إذن: لا يؤخذ منهم إلا واحدة ما داموا مجتمعين، لكن بشرط أن يكون المكان والمراح والمطعم والمشرب واحداً، لكن لو تفرقوا وصار مع كل واحد منهم أربعون شاة، فإنه يكون على كل واحد منهم شاة. هذا فهم الشافعية والحنابلة من الحديث^(٢).
وأما الإمام مالك فقد فهم من الحديث فهماً متوسطاً بين الفهمين، فقال: إن كان لكل واحد من الخليطين نصاب، زكيا زكاة الواحد كقول الشافعي وأحمد، وإن كان لكل واحد منهم أقل من نصاب فحكمه حكم الانفراد كقول أبي حنيفة، كان يقول في خليطين بينهما أربعون شاة لا زكاة عليهما، ولو كان بينهما ثمانون كان عليهما شاة^(٣).

(١) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني، ٢/ ٢٩.

(٢) انظر: البيان، للعمري، ٣/ ٢٠٨-٢٠٩، والروض المربع، للبهوتي، ص/ ٢١١.

(٣) انظر: بداية المجتهد، لابن رشد، ٢/ ٢٥-٢٦.

ملاحظة: الذي يترجح لدي - والله أعلم - قول الشافعية والحنابلة، وهو أنه إذا جمعت الغنم وبلغت النصاب ففيها الزكاة وتقسّم بينهم بالسوية. ومثال ذلك: لو أن رجلاً عنده ثلاثون شاة والثاني عنده خمسون والثالث عنده

المخاتمة

وبعد، فهذه لمحة سريعة، وقفت من خلالها على الاجتهاد الفقهي فهو من آثار اختلاف الفهوم للنص، واستعرضت بعض التطبيقات العملية التي توضّح ذلك، وكيف اختلفت الأحكام نتيجة الاختلاف في فهم النص، وبذلك يمكن استخلاص أبرز النتائج على النحو الآتي:

- ١- أنّ مصطلح النص الشرعي يراد به عند اطلاقه في البحث نصوص الكتاب والسنة.
- ٢- أنّ الاجتهاد الفقهي هو: أن يبذل المجتهد وسعه - عند توفر شروط الاجتهاد - في استنباط الحكم الشرعي من النصوص.
- ٣- أهمية الفهم الصحيح للنص الشرعي، لابتناء صحة الحكم المستنبط والتطبيق على الواقع على فهم النص الشرعي.
- ٤- أنّ علماء أصول الفقه قد بحثوا في الضوابط المعينة على الفهم الصحيح للنص الشرعي، وبالمقابل بيّنوا الأخطاء المنهجية في فهم النص والتي توقع في الفهم الخاطي، مع بيان الأثر المترتب على كلا الفهمين.
- ٥- الاجتهاد الفقهي وتعدد الآراء، هو أثر الاختلاف في فهم النص، ولا ضير في ذلك طالما أنّ البشر يتفاوتون في القدرات الفكرية والعقلية والعلمية ووسائل استنبط الأحكام الشرعية.
- ٦- أنّ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية يهدف إلى إيجاد الأحكام للنوازل والقضايا المستجدة في كل زمان ومكان. فهو من خصائص هذه الأمة، ومن سمات هذه الشريعة الخالدة.
- ٧- الاجتهاد على نوعين: اجتهاد في استنباط الأحكام من النصوص، واجتهاد في التنزيل والتطبيق، وهذا لا يتحقق إلا من خلال الأسس العلمية التي اعتمدها الأئمة في مجال الاجتهاد الفقهي، تؤكد رجوعهم عند التنازع والاختلاف إلى النص الشرعي الثابت، وجعله معيار القبول والإنكار.

أربعون، فإنّ الزكاة تقسم عليهم بالسوية، يعني: على صاحب الثلاثين أقل من الثلث، والأكثر على صاحب الخمسين، وأقل منه على صاحب الأربعين، كل بسهمه.

٨- تم ذكر تطبيقات توضّح من خلالها كيف اختلفت اجتهادات وآراء الأئمة الفقهاء فيها بناءً على اختلاف المفهوم من النص، حيث فهم كل واحد منهم النص فهماً مغايراً لفهم المجتهد الآخر، كل واحد منهم بذل جهده ووسعه في حدود ما وهبه الله ﷻ من قدرات فكرية وعقلية وعلمية.
وأما التوصيات فهي:

- ١- أن تولى الدراسة النصية للمذاهب الفقهية عناية خاصة، وذلك بأن يقف طلبة العلم الدارسون على خفايا وظواهر هذه النصوص، واستنباط الأحكام الشرعية منها.
 - ٢- أن تعقد دورات متخصصة في الفقه والأصول ومنهجية الاستنباط للقضاة والمفتين بين الحين والآخر، لإعادة تأهيلهم.
- والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

- ١- أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، محمد عوامة، دار القبلة، جدة، ط٣: ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- ٢- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أحمد بن حزم الاندلسي الظاهري (ت٤٥٦هـ)، دار الحديث، القاهرة، ط١: ١٤٠٤هـ.
- ٣- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١: ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
- ٤- أسباب اختلاف الفقهاء، الشيخ علي الخفيف، دار الفكر العربي، القاهرة.
- ٥- أسباب اختلاف الفقهاء، د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣: ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- ٦- أسباب اختلاف الفقهاء، سالم بن علي بن محمد الثقفي، رسالة ماجستير، مقدمة في جامعة الملك عبدالعزيز، سنة ١٣٩٣هـ-١٩٧٢م.
- ٧- أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض بن نامي السلمي، دار التدمرية، الرياض، ط١: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- ٨- أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، ط١٧: ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- ٩- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م.
- ١٠- الاعتصام، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق: سليم عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط١: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ١١- الأعلام، خير الدين بن محمود الزركلي (ت١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥: ٢٠٠٢م.
- ١٢- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر بن سعد، ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- ١٣- بحث: الفتوى وفهم النص الشرعي، د. سعد بن رجاء بن فريج العوفي، مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل، الذي عقد في جامعة القصيم، خلال ٢٣-٢٤/١/١٤٣٥هـ-٢٧-٢٨/١١/٢٠١٣م.

- ١٤- بحث: مقررات الفقه الإسلامي في الجامعات ودورها في تقرير مبدأ الوسطية، د. عبدالستار الهيبي، مؤتمر دور الجامعات العربية في تقرير مبدأ الوسطية بين الشباب العربي، الذي عقد في جامعة طيبة عام ٢٠١١م.
- ١٥- بحث: منهج الجمع بين المقاصد والنصوص في دراسة القضايا الفقهية المعاصرة، د. عبدالستار الهيبي، مؤتمر نحو منهج أصيل لدراسة القضايا الفقهية المعاصرة الذي عقد في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٣١هـ.
- ١٦- البحر المحيط في أصول الفقه، محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١: ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
- ١٧- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥هـ)، دار الحديث، القاهرة، ط: ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.
- ١٨- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢: ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
- ١٩- البيان في فقه الإمام الشافعي، يحيى بن سالم العمراني (ت ٥٥٨هـ)، تح: قاسم النوري، دار المنهاج، جدة، ط ١: ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
- ٢٠- تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، مصر.
- ٢١- التخريج عند الفقهاء والأصوليين، د. يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٤هـ.
- ٢٢- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٣١هـ- ٢٠٠٣م.
- ٢٣- الحاوي الكبير، علي بن محمد حبيب الماوردي، (ت ٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١: ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.
- ٢٤- دراسات في الاجتهاد وفهم النص، د. عبدالمجيد محمد السوسوة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٢م.
- ٢٥- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت.
- ٢٦- رفع الملام عن الأئمة الأعلام، أحمد بن عبدالحليم بن محمد بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمي، الرياض، ط: ١٤٠٢هـ- ١٩٨٣م.

- ٢٧-الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس البهوتي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط: ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.
- ٢٨-سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا.
- ٢٩-شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن علي بن سالم مخلوف (ت ١٣٦٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- ٣٠-صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق، ط: ٣: ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ٣١-صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، تح: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٣٢-طبقات الشافعية الكبرى، عبدالوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، هجر للطباعة والتوزيع، ط: ١٤١٣هـ.
- ٣٣-الفتاوى الكبرى، شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن أبي القاسم بن محمد، ابن تيمية الحرّاني (ت ٧٢٨هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١: ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.
- ٣٤-فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت، ط: ١٣٧٩هـ.
- ٣٥-الفييه والمتفه، أحمد بن علي بن ثابت بن مهدي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، تح: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط: ٢: ١٤٢١هـ.
- ٣٦-الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم النفراوي (ت ١١٢٦هـ)، دار الفكر، بيروت، ط: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- ٣٧-قرارات المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة، في دوراته العشرين (١٣٩٨-١٤٣٢هـ/١٩٧٧-٢٠١٠م)، رابطة العالم الإسلامي، الإصدار الثالث.
- ٣٨-قواطع الأدلة في الأصول، منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني (ت ٤٨٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١: ١٤١٨هـ-١٩٩٩م.
- ٣٩-القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د. محمد الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط: ١: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

- ٤٠- كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، دار الفكر، بيروت، ط: ١٤٠٢هـ.
- ٤١- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبدالعزيز بن أحمد البخاري (ت ٧٣٠هـ)، تحقيق: عبدالله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- ٤٢- لسان العرب، محمد بن ابن منظور الإفريقي (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط: ١٤١٤هـ.
- ٤٣- اللمع في أصول الفقه، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
- ٤٤- المبسوط: محمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط: ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- ٤٥- مجموع الفتاوى، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، دار الوفاء، ط: ٣: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- ٤٦- المحكم والمحيط الأعظم، علي بن اسماعيل بن سيده المرسي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- ٤٧- المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ٤٨- المستصفي في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، تح: محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- ٤٩- المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى وآخرون، مجمع اللغة العربية، القاهرة، دار الدعوة.
- ٥٠- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام هارون، ط: ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
- ٥١- المغني، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ط: ١٤٠٥هـ.
- ٥٢- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، د. فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
- ٥٣- الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، ط: ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.
- ٥٤- الوجيز في أصول الفقه، د. عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

السياق وأهميته في فهم الحديث النبوي

أ.د / صالح بن سعيد عومار

أستاذ الحديث وعلومه / جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بالجزائر

ورئيس قسم الكتاب والسنة



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، أما بعد:

السنة النبوية هي المصدر الثاني من مصادر التشريع، وهي ركن أساس في فهم القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ (الأعراف: ١٥٧)، فاتباع النور الذي أنزل على قلب محمد ﷺ لا يكون إلا بالتسليم له فيما يأمر به، أو ينهى عنه، أو يحله، أو يحرمه؛ شرحاً وتوضيحاً لكتاب رب العالمين. فمن رامت علم القرآن واتباعه داياته بعيداً عن السنة النبوية، وبمنأى عن الحديث النبوي، فقد رام المحال من الطلب، بل يُخشى عليه الزيغ في الفهم، والزلل في الاستنباط كما حدث للعديد من طوائف المسلمين وفرقهم قديماً وحديثاً.

وهو ما يؤكد وجوب المحافظة على السنة النبوية المطهرة، وضرورة تعلّمها وحسن فهمها، ذلك أن فقه الحديث وفهمه ضرورة شرعية وواجب ينبغي على طلبة العلم والعلماء الاهتمام به، فكمال العلم وفائدته في العلم بمعاني الحديث وثمّره، وبخاصة في هذا الزمان الذي انحسر فيه العلم، وانتشرت فيه الفهوم الخاطئة، والتأويلات البعيدة، وكثر فيه النزاع والشقاق، والاختلاف والتفرق.

ولأن الله تعالى جعل السنة النبوية في مقام المئين: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤) فقد امتازت بسهولة العبارة، وفصاحة البيان، ووضوح المعنى، إلا أن فهمها واستيعاب أحكامها وهداياتها اكتنفه بعض الغموض واللبس على مر الزمان وتعاقب الأيام = أدى إلى انحرافات في الفهم، وأخطاء في الاستنباط، ومزالق في التأويل؛ أفضت إلى فهوم وآراء كانت سبباً في الحيدة العلمية والمنهجية عن مراد الله تعالى وعن مراد رسوله ﷺ من الهدى والبيان، يقول العلامة ابن قيم الجوزية - رحمه الله -: «ينبغي أن يفهم

عن الرسول ﷺ مراده من غير غلو ولا تقصير، فلا يُحتمل كلاهما لا يحتمله، ولا يُقتصر به عن مراده وما قصده من الهدى والبيان، وقد حصل بإهمال ذلك والعدول عنه، من الضلال والعدول عن الصواب، ما لا يعلمه إلا الله، بل سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام، بل هو أصل كل خطأ في الأصول والفروع...»^(١).

مما دفع بالعديد من أهل العلم والاختصاص قديما وحديثا إلى التنبيه والكتابة في جملة من الأصول العلمية، والضوابط المنهجية؛ تكون محترزات لسداد فهم الحديث النبوي وعدم الحيدة فيه عن جادة الصواب، كالإمام الشافعي، والخطيب البغدادي، وأبي إسحاق الشاطبي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، وغيرهم.

ومنه كانت فكرة البحث في قاعدة أساس من قواعد فهم السنة النبوية، ألا وهي قاعدة: السياق وأهميته في حسن فهم الحديث النبوي، إذ يلاحظ الباحث المتابع في العديد من الأحيان وقوع الخلل في الفهم من جهة القراءة العُضين^(٢) للنص النبوي بمَعزِلٍ عن سياقه ضمن الهدي النبوي، أو الغفلة عن السياق الزماني أو الحالي للحديث، مما يؤدي إلى فصل جملة وألفاظه عن سياقها ومعناها الإجمالي. والذي يكون سببا مباشرا في دخول الخلل على الفهم والاستنباط، وربما أدى بالبعض إلى التشكيك في صحة تلك الأحاديث، والطعن على المحدثين في منهجهم النقدي، ومن ثم ردّ السنة النبوية وتكذيبها؛ لما يرونه من سوء فهم لها.

وعليه سيكون العمل في البحث الذي وسمته ب: «السياق، وأهميته في فهم الحديث النبوي». وفق الخطوات الآتية:

مدخل في حاجة القرآن للسنة النبوية، وقضية الفهم وأهميتها.

المبحث الأول: السياق؛ مفهومه، وأنواعه.

المبحث الثاني: السياق في الحديث النبوي؛ نماذج، وتطبيقات.

المبحث الثالث: حجية السياق.

(١) كتاب الروح ص ٩١، ٩٢.

(٢) القراءة العُضين = هي القراءة المجتزأة للحديث النبوي أو بعض ألفاظه دون مراعاة سياق الحديث ولفظه العام، أو دون مراعاة لأحاديث الباب.

المبحث الرابع: قواعد في السياق.

خاتمة: في أهم النتائج والتوصيات.

أهمية البحث:

لماذا البحث في السياق؟ وما أهميته؟

الحديث النبوي كلامٌ عربي، جاء وفق أساليبهم وقواعدهم، يقول الإمام الشافعي - رحمه الله -: «والحديث عن رسول الله ﷺ كلامٌ عربيٌّ...»^(١) فهو يُفهم أساساً وفق أساليبهم وقواعدهم، وهي قاعدة ثقافية ثابتة وأصيلة لفهم النص الشرعي، فالشريعة عربية اللسان لا يفهمها حق الفهم إلا من فهم لسان العرب وألمَّ بعلوم لغتهم؛ وهي النحو والتصريف، وعلم اللغة، وعلم المعاني والبلاغة.

وقد اقتضت من علماء التفسير وشراح الحديث الوقوف عند ظاهر اللفظ باعتباره أساس فهم المعنى، وإبقاء العموم على عمومته، والمطلق على إطلاقه... «ولم يُلتفت إلى الجوانب التاريخية أو النفسية أو الثقافية إلا في إطار ضيقٍ وبحذرٍ شديد؛ خشية الوقوع في محذور التفسير بالرأي، وتبين أن للنص الشرعي ثابته يلتزم بالوقوف عنده، ومُتغيِّراً يكون عُرصةً للاجتهاد والتأويل والفهم المجازي، ولا يجوز أن يُحوَّل النصُّ الشرعيُّ إلى ميدانٍ للفهم الظاهريِّ الحرفيِّ مُطلقاً، ولا للفهم الباطني الذي يجعل من هذا النصِّ كتاباً رمزياً لا يراد منه ظاهره، بل يراد منه فهمُ كلماته باعتبارها مصطلحاتٍ خاصة ذات رُموزٍ معينة يستعصي فهمها.

وقد أساء كلُّ واحدٍ من هذين الاتجاهين إلى النصِّ القرآنيِّ والمفاهيم القرآنية؛ لما يتَّصف به من غلوِّ فكريٍّ وشطَطٍ منهجيٍّ، وبُعدٍ عن المنهج الوسط الذي يحكم الأدوات الموضوعية في فهم النصِّ كما أنزل، وكما أراده الشارع الحكيم»^(٢).

ورغم أهمية البحث، وقيمه العلمية في فهم السنة النبوية، إلا أن الكتابات فيه قديماً شحيحة أو منعدمة، لا تعدو ما كتبه بعض العلماء في أسباب ورود الحديث كالحافظ السيوطي - رحمه الله -.

(١) كتابه «اختلاف الحديث» ص ٣٩.

(٢) بودرع عبد الرحمن «منهج السياق في فهم النص» ص ٥.

وعليه يأتي البحث في هذا الموضوع لبيان قيمته العلمية، وتقديم مُقارَبةٍ علميةٍ منهجيةٍ قويميةٍ في فهم الحديث النبوي، بين إفراط الغلو والجمود على ظواهر النصوص، وبين تفریط الإيغال في المعاني والرأي، وتحميل النصوص ما لا تحتمله.

كما تَبَرَّرُ أهميةُ البحث في كونه يُسهم في وضع لَبَنَةٍ في صرح بناء منظومة علمية منهجية لحسن فهم النص الشرعي عموماً، والسنة النبوية خصوصاً، إذ تُشكِّل قضية الفهم للنص الشرعي المحور الأساس في جهود المسلمين عبر العصور، ومعلوم أن الانحراف فيها أدَّى إلى مزالق خطيرة في التأويل، والخلاف والشقاق - بل إن نزاعات المسلمين وانقساماتهم إلى طوائف و فرق قديماً وحديثاً كان أساسه الفهمُ للنص الشرعي - . وهي إلى اليوم تطرح بحدِّةٍ على بساط البحث العلمي، والتأصيل المنهجي، في ساحة إعادة بناء المنظومة الفكرية للأمة، وقيادتها نحو بَرِّ الأمان؛ فعلى قدر حظِّ المرء من الفهم لهذا الوحي، يكون انتفاعه وتحقق سعاداته، وذلك الذي يضمن للأمة سعاداتها ونجاحها في الدنيا، ورضا ربها ونجاتها في الآخرة.

كما تظهر أهمية البحث في تلك النتائج السلبية المترتبة على القراءة العسفين والمجتزأة للأحاديث النبوية في العصور المتأخرة، وهي كثيرة اليوم أيضاً، وهي من أخطر المسالك في قراءة الحديث النبوي وأكثرها إساءة للسنة النبوية؛ أدت إلى تقديم فهوم خاطئة أو قاصرة لسنة المصطفى - عليه الصلاة والسلام - من جهة، كما كانت سبباً في تهجِّم المغرضين أو قليبي العلم والفهم على شريعة الرحمن، وبخاصة على السنة النبوية، لما رأوه من تلك الفهوم السقيمة، المجانبة للهدى النبوي.

ورغم ذلك نقول: إنه مهما تعاقب من الزمان على الوَحْيَيْن - القرآن، والسنة -، وما طرأ عليهما من سوء فهم وتأويل، فلا يزالا ولن يزالا غَضَّيْن طَرِيَّيْن كما أنزلا، لا يَبْلِيَان مع مرور الأيام ولا يَخْلُقَان، بل يتجددان ويتألَّفَان. فكان من واجب أهل العلم والاختصاص البحث والتنقيب عن مسالك الرّاسخين من أهل العلم في الفهم والاستنباط، وإعادة بعثها من جديد في الأمة، وفي الأوساط العلمية والبحثية، وذلك من معاني حفظ الله تعالى كتابه، ومن معاني تجديد الدين في كل زمان ومكان.

الدراسات السابقة :

لم أجد بعد طول بحث دراسةً أكاديمية شاملة في موضوع البحث، لكن وجدت فيه بعض الكتابات المقتضبة لجملة من الأساتذة والباحثين، أهمّها:

١- «دلالة السياق، وأثرها في فهم الحديث النبوي» د. عبد المحسن التخيفي. مقال منشور على مواقع الانترنت، ويظهر أنه شارك به في أحد المؤتمرات أو الندوات العلمية، والمقال على وجازته مهم جداً، إذ لخص أطراف البحث، وقد أفدتُ منه في عدة نقاط من بحثي.

٢- «السياق وأثره في فهم الحديث» محمد الوثيق (أستاذ بكلية الشريعة - أكادير / المملكة المغربية).

بحث مقدم لمؤتمر «مناهج البحث في فقه الحديث النبوي الشريف» ٢٥-٢٦ ربيع الأول ١٤٢٧ هـ الموافق: ٢٤-٢٥ أبريل ٢٠٠٦ م - جامعة ابن زهر - أكادير، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الدراسات الإسلامية، المملكة المغربية. لكن البحث غير مطبوع، ولم أتمكن من الاطلاع عليه.

٣- «مراعاة السياق، وأثره في فهم السنة النبوية» د. فاروق حمادة. بحث منشور في مجلة الإحياء، العدد ٢٦ في ١٢ صحيفة. وهو مقال لطيف في حجمه لكن فيه جملة من الفوائد، وقد أشرتُ إليها في ثنايا بحثي.

٤- «منهج السياق في فهم النص» عبد الرحمن بودرع. مقال منشور على الانترنت في حوالي ٤٠ صحيفة، قدّم فيه الباحث بعض الفوائد فيما يخص السياق في فهم الحديث النبوي.

٥- «السياق وأثره في فهم الحديث» د. حذيفة شريف الخطيب، تكلم عنه في صفحته الشخصية على الانترنت، ولم يُبين ماهيته؛ هل هو رسالة أكاديمية، أم بحث مستقل، أم كتاب؟ ولم أستطع الحصول على نسخة منه. فالله أعلم بمحتواه.

هذا، والله أسأل التوفيق لإنجاز البحث على تمامه، والإسهام بجهد المقل في خدمة أهداف المؤتمر.

المبحث الأول

السياق؛ مفهومه، وأنواعه

يُلاحظ الباحث في كتب التفسير، وكذا في الشروح الحديثية، استعمال المفسرين وُشراح الحديث النبوي لكلمة «السياق»، فكثيراً ما نجدهم يقولون: هذا ما يؤيده السياق أو يردّه، أو يساعده أو لا يساعده، أو يدل عليه أو لا يدل عليه، وسياق الحديث يدلّ عليه... ونحوها من العبارات. فمصطلح «سياق الحديث» شاع استعماله عند العلماء بعد عصر الرواية، وبخاصة عند شراح الحديث النبوي؛ حيث توجهت جهود العديد من أهل الحديث إلى العناية بدواوين السنة شرحاً وتعليقاً. وكثرة استعمالهم لهذه القاعدة في الدرس الحديثي، مما يشعر بأهميتها وقيمتها العلمية.

ورغم استعمالهم الواسع والمتكرر، لهذا المصطلح أثناء الشرح والاستنباط والمناظرة، إلى أنني لم أجد مَنْ عرّفه، أو وضع له حَدًّا يُبْرِزُ معالمه، ويبين حقيقته. كما لم يذكر أهل العلم ممن صنف في الأصول أو في أصول الحديث وعلومه هذه القاعدة في كتبهم، وإنما جاء ذكرها عملياً فقط عند الشرح الحديثي.

فما مقصودهم إذن بالسياق؟ أو: باعتبار دلالة السياق في فهم الحديث النبوي؟، وما هي أنواعه وأقسامه؟

مفهوم السياق

أولاً: المفهوم اللغوي:

المتأمل في استعمال كلمة السياق لغة (ساق / سَوَق) في كتاب الله تعالى، يلاحظ أنها جاءت بمعنى التابع، أي تتابع الناس أو الأشياء، ووصلها بعضها ببعض، وعدم انقطاعها؛ يقول سبحانه تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقِنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ﴾ (الأعراف: ٥٧)،

ويقول تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَثِيرُ سَحَابًا فُسِقِنَهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ﴾ (فاطر: ٩)،

ويقول سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا...﴾

(السجدة: ٢٧)،

ويقول: ﴿وَسَوْفَ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرَدًا﴾ (مريم: ٨٦)،
ويقول: ﴿وَسَيْقَ الَّذِينَ أَنْقَرُوا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا...﴾ (الزمر: ٧٣)،
ويقول عز وجل: (يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ
يَنْظُرُونَ) (الأنفال: ٦).

يقول ابن فارس: «السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدو الشيء»،^(١) أي تتابعه،
«وساق الحديث: سرده وسلسله»،^(٢) و«سياق الكلام تتابعه، وأسلوبه الذي يجري
عليه». ^(٣)

ثانيا: أما اصطلاحا:

عرّفه العطار في حاشيته على «جمع الجوامع» قائلا: «السياق ما سيق الكلام لأجله»،^(٤)
وعرّفه أبو جعفر الطحاوي بقوله: «السياق هو الأمر الذي يمكن أن يؤثر في معنى خطاب
معين مما له علاقة بالخطاب ذاته»^(٥)، ويقول د. فاروق حمادة من المعاصرين: «السياق هو
سرد الأحداث وتتابعها من بداياتها إلى نتائجها»^(٦)، ويقول أيضا: «وقد قالوا: سياق الكلام
تتابعه وترابطه وأسلوبه الذي يجري عليه». ^(٧)

ويقول عبد الرحمن بودرع: «السياق إطار عامٌ تنتظم فيه عناصر النصّ ووحداته
اللغوية». ^(٨)

- والذي يظهر لي من التأمل في صنيع العلماء والشرح خاصة، واستعمالاتهم وإطلاقاتهم
له، أنهم يقصدون بسياق الحديث:

- (١) معجم مقاييس اللغة ص ٤٩٨.
- (٢) المعجم الوسيط ١ / ٤٦٤.
- (٣) نفسه ١ / ٤٦٥.
- (٤) حاشية العطار على جمع الجوامع ج ١ / ٣٢٠.
- (٥) شرح معاني الآثار ج ١ / ٤٩.
- (٦) «مراعاة السياق، وأثره في فهم السنة النبوية» ص ٦٥.
- (٧) نفسه ص ٦٦.
- (٨) «منهج السياق في فهم النص» ص ٣.

المعنى العام الذي سيق الحديث لأجله. ويُستعان عليه بسباق الكلام ولحاظه. وتظهر العلاقة بين المعنى اللغوي والاستعمال الاصطلاحي في أن معنى الحديث إنما يفهم من خلال تتابع الكلام، وربط ألفاظه كلها بعضها ببعض.

وشرّاح الحديث يعبرون عن السياق بإطلاقات عدّة، أهمها: ظاهر الحديث، مقتضى الكلام، المعنى العام، القرينة، ونحو هذه المصطلحات التي يكون الاعتماد فيها على معنى النص.

وهي شبيهة باستعمال علماء التفسير للسياق القرآني، حيث يعبرون عنه بـ«نظم الآية، نسق الآية، ظاهر الآية، ملاءمة الكلام، مقتضى الكلام، الإطار العام، المعنى العام، القرينة، المقام، ونحوها»^(١).

وهي إطلاقات تصب كلها في بيان المعنى العام والفكرة الأساس، التي سيق الحديث من أجلها، أو المعنى الرئيس الذي تكلم عنه النبي ﷺ، أو قصده بخطابه ذلك. وعليه فالمقصود بمراعاة السياق في الشرح الحديثي = بيان معنى الكلمة أو الجملة أو الحديث كلّ من خلال الكلام السابق واللاحق له، أو من خلال سبب الورد، أو من خلال قرائن الحال أو المقال... بحيث يحصل انسجام في التعبير عن معنى الحديث وكلماته، بملاحظة سباقها ولحاقها. والله أعلم

أنواعه:

الكلام عن السياق في الحديث النبوي، له مقامان اثنان:

الأول: السياق في السنة النبوية عموماً، أي النظر في سياق الأحداث النبوية، والتشريعات المحمدية، وما كان منها قبل الهجرة، أو بعدها، وما كان لسبب، وما كان في السفر أو في الحضر، وما كان خاصاً به ﷺ، وما كان في السلم أو في الحرب... وهكذا.

وهذا هو السياق العام للتشريع الإسلامي في السنة النبوية، وليس هذا هو المقصود من بحثنا هذا.

(١) د. عبد المحسن التخفي «دلالة السياق، وأثرها في فهم الحديث النبوي» ص ٣.

الثاني: السياق الخاص بالحديث النبوي، أو سياق الحديث النبوي، وكيفية فهمه والتفقه في معانيه، وهذا هو المقصود أصالةً بالبحث.

وهذا السياق - الثاني - يركز على أساسين اثنين عند عامة أهل العلم الذين تكلموا في الموضوع:

الأول: سياق المقال (ويُسَمَّى البعض: السياق الداخلي، أو السياق اللغوي)، ويلاحظ فيه تتابع الكلمات والجمل، وعلاقتها بعضها ببعض.

والثاني: سياق المقام والحال (ويُسَمَّى البعض: السياق الخارجي، وما يتصل به من عناصرِ الحالِ والزَّمانِ، والمكانِ، والمُتكلِّمِ، والمُخاطَبِ).

ويلاحظ في هذا النوع الحال أو المقام الذي سيق الحديث فيه؛ كالحالة الاجتماعية أو

النفسية التي يقال الحديث فيها، وكذا المكي، والمدني، وحال السلم، أو الحرب، وحال

الخوف أو الاطمئنان، والضحك أو الغضب، وكذا حركاته وإيماءاته ﷺ: كقوله مدخلاً فزعاً،

غضب رسول الله، أشار بيده، وقف على الباب ولم يدخل، تبسم حتى بدت أنيابه،...^(١)

ملاحظة: يلحق بالسياق الخارجي للحديث صنيع الرواة عند الأداء والرواية، بمعنى

سوق الحديث على لفظ معين، نحو قول الحافظ ابن عبد البر: «مالك عن نافع عن ابن عمر

أنه قال قال نبي رسول الله ﷺ أن يُسافرَ بالقرآن إلى أرض العدو.

قال مالك: أرى ذلك مخافة أن يناله العدو.

هكذا قال يحيى، والقعني، وابن بكير، وأكثر الرواة، ورواه ابن وهب عن مالك، فقال في

آخره: خشية أن يناله العدو، في سياق الحديث، لم يجعله من قول مالك...»^(٢).

مكوناته (أسسه):

المتأمل في صنيع سُراح الحديث النبوي، يلاحظ أن قاعدة السياق عندهم، يدخل فيها أساساً:

سبب ورود الحديث - سباقه ولحاظه - المعنى الإجمالي للحديث - القرائن المقالية

والحالية للحديث.

(١) وتسمى عند العلماء أيضاً: القرائن؛ قرائن الحال، وكذا قرائن المقال. وهي كثيرة جداً في الحديث النبوي.

(٢) التمهيد ١٥ / ٢٥٣.

فسياق الحديث إنما يظهر للباحث من خلال التأمل في تلك الأسس والمكونات؛ إما مجتمعةً، أو بحسب وجودها واقترانها بالحديث المقصود، وقَلَّ حديثٌ يخلو منها كلها. فسبب ورود الحديث هو المناسبة، أو السبب، أو الحادثة التي من أجلها جاء الحديث النبوي.

أما سباق الحديث ولحاقه فالحديث هو قوله أو فعله ﷺ، والسباق ما يكون قبله من قصة أو مناسبة أو سؤال...، واللاحق ما يتبع الحديث من تصرفات أو أحداث لها علاقة بالحديث مباشرة.

والمعنى الإجمالي للحديث هي الفكرة الأساس التي يتكلم عنها الحديث، دون النظر إلى التفاصيل والجزئيات التابعة له.

وأما القرائن فهي الأمارات (القولية أو الفعلية أو الحالية...) التي تقارن الخطاب النبوي، وهي مفيدة جداً في تعيين المعنى المراد من اللفظ.

المبحث الثاني

السياق في الحديث النبوي؛ نماذج، وتطبيقات

بعد معرفة حقيقة السياق لغةً واصطلاحاً، ورأينا مكوناته وأسسَه عند علماء الفن - وبخاصة شراح الحديث النبوي -، نحاول الآن أن نُلقي نظرة تطبيقية على استعمال قاعدة السياق في عمل العلماء الشراح، وكذا في جملة من الأحاديث النبوية. على أن أقدم ذلك بتقدمة موجزة عن الحديث النبوي، وأقسامه، وكيفية حفظ علماء الرواية له، ثم تدوينه في الدواوين والمصنفات، ليعطينا لمحةً عما أحاط باللفظ النبوي من عناية وحفظ، وتدوين وتصنيف.

مدخل:

السنة النبوية، أو الحديث النبوي يشمل باتفاق علماء الإسلام؛ أقواله، وأفعاله، وتقريراته ﷺ، كما يشمل أيضاً صفاته وشمائله - عليه الصلاة والسلام - . ولقد اجتهد الصحابة رضوان الله عليهم في حفظها، بعد أن علموا أنه ﷺ المبلّغ عن ربّه، والمبين لهدايات كتابه العزيز، وأن طاعته من طاعة الله تعالى، وأنه ما ينطق عن الهوى، وأنه ﷺ إسوة للمسلمين أجمعين.

فحفظوها، ونقلوها في (سياقها لتكون أدقّ في الفهم والبيان؛ فكان منها ما كان مُبتدأً ومُنشأً منه عليه الصلاة والسلام، تبليغاً عن الله تعالى بدون دواع وأسباب، وهذا كثير في خطابه لأُمَّته، مما كان في مقام البلاغ عن الله تعالى، ومنها ما كان لِحدِّثٍ وقع وأمر نزل وطراً، فكان خطابه على وصف هذا الأمر، ومنها ما كان جواباً عن سؤال أو استشكل من أحد أصحابه، أو الأعراب، ومنها ما كان قضاءً وحُكماً بين متخاصمين ومتنازعين، فأبان الحكم، وأقام العدل، ومنها ما كان سياسةً وتنظيماً لشؤون أُمَّته، ودولته ﷺ، ومنها ما كان سكوتاً وإقراراً القول أو فعل، قيل أو فُعل بحضرته ﷺ، فأصبح مباحاً، أو حكماً شرعياً بسكوته عليه - عليه الصلاة والسلام - (...).^(١)

(١) مستفاد من بحث: د. فاروق حمادة «مراعاة السياق، وأثره في فهم السنة النبوية»، والنماذج من السنة النبوية كثيرة جداً، لا تخفى على الباحث المختص، فأثرت عدم التمثيل خشية التظويل.

ومنها أيضا، ما كان من عاداته وجلبته ﷺ؛ كأكله، وشربه، ونومه، ولباسه - عليه الصلاة والسلام، وكذا خصوصياته في الزواج، والصيام... ونحوه.

وهكذا حفظها عنهم التابعون، ثم دوّنها بعدهم أئمة الحديث والرواية، بحيث لم تفتهم سنة ولا حديث إلا وتتبعوه وحفظوه، بظروفه وملابساته وسياقه الذي جاء فيه، أو قيل بسببه، ولم يغفلوا - رحمهم الله - دقيقة ولا صغيرة من سنته - عليه الصلاة والسلام - إلا ودوّنوها في دواوين الإسلام.

ويكفي الباحث المنصف، النظر في دواوين السنة النبوية الشهيرة؛ كالموطأ، وصحيح البخاري، وجامع الترمذي، وصحيح ابن خزيمة، وصحيح ابن حبان «التقاسيم والأنواع»، وغيرها... ليدرك الدقة المتناهية التي حفظت بها السنة النبوية، ودونت بها في الدواوين والمصنفات. مع ما صاحب كل حديث من قضية، أو سبب، أو مناسبة، تجعل المتفقه في السنة النبوية يعيش الواقعة، وسياق الحديث النبوي وكأنه يراه رأي العين، وكل هذا له الأثر البالغ في حسن الفهم والاستنباط.

فجانب الحفظ والتدوين تمّ بشكل تام ومنظم، وإنما ظهر الخلل من جهة الفهم والاستنباط، حيث إن بعض المشتغلين بفقهِ الحديث النبوي - سواء أكان محدثا، أم فقيها، أم باحثا معاصرا... - قد يغفلون عند تعاملهم مع النص النبوي عن تلك الحثيات في التدوين التي حرص عليها المحدثون ودوّنوها في مصنفاتهم؛ فتراه يستدل بالحديث ويحاجج به أو عليه، دون تأكيد من صحته، أو يأخذه من موضع واحد وقد يكون مختصرا، أو مرويا بالمعنى... فلا يستوعب تخريجه، ولا يجمع طرقه وألفاظه، مما يجعل قراءته للنص النبوي قراءة مجتزأة عن سياقها أو مثيلاتها، قاصرة غير مستوعبة، مما قد يؤدي إلى الخلل في الفهم والاستنباط، وربما يُعزى ذلك الفهم الخاطيء للسنة النبوية، فتتَّهم بالتناقض، أو مخالفة القرآن، أو قصورها عن الأحداث والوقائع.

أولاً = نماذج من تطبيقات العلماء لقاعدة السِّيَاق

استعمال العلماء، وبخاصة شرّاح الحديث النبوي لقاعدة - إعمال السِّيَاق في فهم الحديث النبوي - قليلٌ في العصور المتقدمة، وإنما كثر واستفاض فيما بعد، أي في القرون المتأخرة،^(١) حيث توسعت عملية الشرح الحديثي، والمصنفات فيه. وهذه الآن نماذج من استعمالات العلماء لهذه القاعدة، وتطبيقاتهم لها:

١- الشافعي محمد بن إدريس (٢٠٤هـ):

وضع الإمام الشافعي - رحمه الله - باباً في كتابه «الرسالة» بعنوان: «باب: الصَّنْفُ الذي يُبَيِّنُ سِيَاقَهُ معناه»^(٢)؛ تناول فيه آياتٍ جرى فيها تحديد معنى بعض الألفاظ التي لها أكثر من معنى بالسِّيَاق، مشيراً بذلك إلى أن السِّيَاق يمكن أن يُستعمل لتحديد المعنى المراد من المشترك اللفظي.

وقبل هذا ذكر باباً بعنوان: «باب: ما نزل من الكتاب عام الظاهر يُراد به كُله الخاص»، ذكر فيه جملة من الآيات خَرَجَتْ مخرج العموم، لكن سِيَاق معناها يدل على أن المقصود هو المعنى الخاص دون العام.

فهو - رحمه الله - من الأوائل الذين تكلموا عن هذه القاعدة المهمة، وقيمتها العلمية في فهم النصوص الشرعية - كتاباً أو سنة -^٣ بل أبان - رحمه الله - أن السِّيَاق يمكن أن يخصص العام، وهذا مهم غاية عند الكلام على حجّية السِّيَاق في الفهم والاستنباط.

٢- ابن عبد البر الأندلسي: (٤٦٣هـ) يوسف بن عبد الله القرطبي الأندلسي، أبو عمر.

قال - رحمه الله - في حديث: «الملائكة تصلي على أحدكم ما دام في مصلاه الذي صلى

فيه، ما لم يُحَدِّثْ؛ اللهم اغفر له، اللهم ارحمه».^(٤)

(١) القرن الهجري السابع فما بعده.

(٢) الرسالة ص ٦٢.

(٣) الرسالة ص ٥٨.

(٤) الحديث في الموطأ «كتاب قصر الصلاة في السفر/ باب: انتظار الصلاة والمشى إليها» - ورواه البخاري في «كتاب الصلاة/ باب: الحدث في المسجد» رقم (٤٤٥) - ومسلم في «كتاب المساجد/ باب: فضل صلاة الجماعة وانتظار الصلاة (نووي)» رقم (١٤٨٢).

قال أبو عمر: أما قوله: «الملائكة تصلي على أحدكم، فقد بان في سياق الحديث معناه؛ وذلك قوله: اللهم اغفر له، اللهم ارحمه...»^(١).

٣- أبو الوليد الباجي (٤٩٤هـ):

قال: «قَوْلُهُ فَجَحَشَ شِقُّهُ الْأَيْمَنُ...»

وقوله: فَإِذَا صَلَّى جَالِسًا فَصَلُّوا جُلُوسًا أَجْمَعُونَ، يَقْتَضِي مِنْ جِهَةِ سِيَاقِ الْحَدِيثِ أَنَّهُ إِذَا صَلَّى جَالِسًا فِي مَوْضِعِ الْجُلُوسِ...

وَهَذَا الْقَوْلُ أَظْهَرَ مِنْ جِهَةِ السَّبَبِ، وَالْقَوْلُ الْأَوَّلُ أَظْهَرَ مِنْ جِهَةِ سِيَاقِ الْحَدِيثِ...»^(٢).

٤- النووي (٦٧٦هـ):

- قال: «وفي رواية (أقيموا الركوع والسجود، فوالله إني لأراكم من بعدي إذا ركعتم وسجدتم) ... قال القاضي: قال أحمد بن حنبل -رحمه الله تعالى-، وجمهور العلماء: هذه الرؤية رؤية بالعين حقيقة.

قال القاضي عياض: وحمله بعضهم على بعد الوفاة، وهو بعيد عن سياق الحديث...»^(٣).

- وقال أيضا: «قوله ﷺ: «لا يقتسم ورثتي ديناراً، ما تركت بعد نفقة نسائي ومثونتي عاملي، فهو صدقة».

ومعناه: لا يقتسمون شيئاً، لأنني لا أورث. هذا هو الصحيح المشهور من مذاهب العلماء في معنى الحديث، وبه قال جماهيرهم. وحكى القاضي عن ابن علية وبعض أهل البصرة أنهم قالوا: إنما لم يورث لأن الله تعالى خصه أن جعل ماله كله صدقة.

والصواب الأول، وهو الذي يقتضيه سياق الحديث...»^(٤).

٥- ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ):

(١) الاستذكار ٦ / ٢١٠.

(٢) المنتقى شرح الموطأ «كتاب الصلاة/ باب: صلاة الإمام وهو جالس» ٢ / ٢١٠.

(٣) شرحه على مسلم «كتاب الصلاة/ باب: الأمر بتحسين الصلاة وإتمامها والخشوع فيها (نوي)» ٤ / ١٥٠.

(٤) شرحه على مسلم «كتاب الجهاد والسير/ باب: حكم الفيء» ١٢ / ٨١.

وينظر للمزيد: شرحه لحديث جابر في الحج «كتاب الحج/ باب: حجة النبي ﷺ» (نوي) ٨ / ١٧٠-١٩٦ رقم (١٢١٨).

قال: «ومن تأمل سياق الحديث ولفظه ومقصوده علم بطلان هذا التأويل الفاسد. وقولهم إن الرواية الصحيحة قُل: عمرة وحجة، وأنه فصل بينهما بالواو، فهو صريح في نفس القرآن فإنه جمع بينهما في إحرامه وامثل ﷺ أمر ربه، وهو أحق من امتثله، فقال: لبيك عمرةً وحجًّا...»^(١).
وقال:

«وقوله في بعض ألفاظه: فإن ذكاته ذكاة أمه، مما يبطل تأويل من رواه بالنصب، وقال: ذكاة الجنين كذكاة أمه.

قال: وهذا باطل من وجوه؛ أحدها: أن سياق الحديث يبطله، فإنهم سألوا النبي ﷺ عن الجنين الذي يوجد في بطن الشاة: أياكلونه أم يلقونه؟ فأفتاهم بأكله، ورفع عنهم ما توهموه من كونه ميتةً: بأن ذكاة أمه ذكاة له، لأنه جزءٌ من أجزائها كيدها وكبدها ورأسها، وأجزاء المذبوح لا تفتقر إلى ذكاةٍ مستقلة...»^(٢).
وقال:

«وأما قوله في بعض ألفاظه: حتى إذا كانت الجلسة التي فيها التسليم، أخرج رجله اليسرى، وجلس على شقه متورِّكًا، فهذا قد يحتج به من يرى التورك يُشرع في كل تشهد يليه السلام، فيتورِّك في الثانية. وهو قول الشافعي - رحمه الله -، وليس بصريح في الدلالة، بل سياق الحديث يدل على أن ذلك إنما كان في التشهد الذي يليه السلام من الرابعة والثلاثية، فإنه ذكر صفة جلوسه في التشهد الأول وقيامه منه، ثم قال: «حتى إذا كانت السجدة التي فيها التسليم، جلس متورِّكًا» فهذا السياق ظاهر في اختصاص هذا الجلوس بالتشهد الثاني»^(٣).
وقال:

«مرّ النبي ﷺ على امرأة جاثمة على قبر تبكي، فقال لها: يا أمة الله، اتق الله واصبري، قالت: يا عبد الله ثكلى، قال: يا أمة الله، اتق الله واصبري، قالت: يا عبد الله لو كنت مصابًا

(١) شرحه على أبي داود «كتاب المناسك/ باب: في الإقران» ٥ / ٢٢٧.

(٢) شرحه على أبي داود «كتاب الضحايا/ باب: ما جاء في ذكاة الجنين» ٨ / ٢٦.

(٣) زاد المعاد في هدي خير العباد / ١ / ١٢٥، ١٢٦.

عَدْرْتَنِي...

فوثبت مُسرِعَةً نحوه، حتى انتهت إليه وهي تقول: أنا أصبر، أنا أصبر يا رسول الله، فقال: الصَّبْرُ عند الصدمة الأولى، الصبر عند الصدمة الأولى.

قال ابن أبي الدنيا: حدثنا بشر بن الوليد الكندي وصالح بن مالك قال حدثنا سعيد بن زُرْبِي... فذكره. فهذا السياق يبين معنى الحديث^(١).

وكلام الإمام - رحمه الله - كثير جداً في كتبه ومصنفاته المتنوعة، كما أن استعماله مصطلح - السياق - متنوع أيضاً؛ في بيان معاني الآيات، والأحاديث، وترجيح المسائل الفقهية والعقدية، وكذا تأصيل القواعد الأصولية والفقهية وتوضيحها. مما يدل على الأهمية البالغة لهذه القاعدة عندهم في الفهم والاستنباط والتوجيه.

٦- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ):^(٢)

قال: «ظاهر السياق يقتضي أن الإيمان لا يطلق إلا على من صدق بجميع ما ذكر...

تنبيه: دلّ سياق الحديث على أن رؤية الله في الدنيا بالأبصار غير واقعة...»^(٣).

- وقال: حديث: «فيما سقت السماء والعيون أو كان عَثْرِيًّا العشر، ...

قوله: عَثْرِيًّا = هو الذي يشرب بعروقه من غير سقي...

وهذا التفسير أولى من إطلاق أبي عبيد أن العثري ما سقته السماء لأن سياق الحديث

يدل على المغايرة^(٤).

وقال: (حديث قصة فاطمة بنت قيس، وقول عائشة: أما إنه ليس لها خيرٌ في ذكر هذا

الحديث...)

«وقال ابن دقيق العيد: سياق الحديث يقتضي أن سبب الحكم أنها اختلفت مع الوكيل

(١) عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين ص ١٢١، ١٢٢.

(٢) في كتابه العظيم: «فتح الباري شرح صحيح البخاري» عشرات المواضع التي استعمل فيها مصطلح السياق، أو سياق الحديث... وإنما اكتفيت بالتمثيل فقط.

(٣) فتح الباري «كتاب الإيمان/ باب: سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان...» رقم (٥٠)، ١ / ١٥٨، ١٦٠.

(٤) فتح الباري «كتاب الزكاة/ باب: العشر فيما يسقى من ماء السماء...» رقم (١٤٨٣)، ٣ / ٤٣٩.

بسبب استقلالها ما أعطاها، وأنها لما قال لها الوكيل لا نفقة لك، سألت النبي ﷺ، فأجابها بأنها لا نفقة لها ولا سكنى. فافتضى أن التعليل إنما هو بسبب ما جرى من الاختلاف لا بسبب الاقتحام والبذاءة»^(١).

والنماذج في كتابه الماتع «فتح الباري شرح صحيح البخاري» بالعشرات، مما يدل على أهمية قاعدة - إعمال السياق في فهم الحديث النبوي - في عملية الشرح الحديثي.

ثانياً : نماذج من الأحاديث النبوية

السياق كما مر معنا يحتل مكانة رفيعة في فهم النصوص، واستيعاب معانيها ومقاصدها، ففي قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدَنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المجادلة: ٧)، فظاهر الآية بادي الرأي أن الله تعالى مع عباده بذاته أين ما كانوا، لكن المتأمل في سياق الآية يتضح له شيء آخر، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -:

«الثالث: أن سياق الكلام أوّله وآخره يدل على معنى المعية...

فافتتحها بالعلم، وختمها بالعلم، فعلم أنه أراد: عالمٌ بهم، لا يخفى عليه منهم خافيةٌ. وهكذا فسرها السلف، ولهذا قال ابن عباس، والضحاك، وسفيان الثوري، وأحمد بن حنبل: هُوَ مَعَهُمْ بِعِلْمِهِ»^(٢).

ونحو هذا في الحديث النبوي كثير جداً، ولنأخذ الآن جملة من تلك الأحاديث النبوية التي لا يتبين معناها العام، ولا يتضح مراد رسول الله ﷺ فيها، إلا بملاحظة سياقها المقالي أو المقامي^(٣):

(١) فتح الباري «كتاب الطلاق» باب: قصة فاطمة بنت قيس» رقم (٥٣٢٥، ٥٣٢٦)، ٩/ ٥٩٤.

(٢) منهاج السنة النبوية ٤/ ٥٩٦، ٥٩٥ - الفرقان ١/ ٢٤٢ - مجموع الفتاوى ٥/ ١٠٢.

(٣) تنبيه مهم:

المقصود بسرد هذه النماذج، هو بيان أهمية السياق في فهم الحديث النبوي، وقيّمته في حسن الفهم وسداد الاستنباط، وتأكيد أصالته ضمن ضوابط فهم السنة النبوية.

وليس المقصود، هو تحرير المسائل الفقهية التي استُبدِلَ بالحديث عليها، فتلك لها مواضعها ومناسباتها، فتأكيد

الحديث الأول: «قوموا إلى سيّدكم».

انتشر الحديث هكذا بلفظه المختصر «قوموا إلى سيّدكم»، في بعض كتب الآداب والفضائل، وأحياناً باللفظ الخطأ «لسيّدكم»، وقد استدلّ به بعض أهل العلم على استحباب القيام للداخل من أهل العلم والفضل، إكراماً له، واحتراماً لمكانته.

والباحث المتأمل في سياق الحديث وقصّته، يتضح له أن الأمر بالقيام في الحديث كان لسبب آخر خاص بتلك الواقعة، وأنه ليس القيام المتنازع فيه أي قيام الاحترام والإكرام. وبخاصة مع ورود النهي عن القيام المذكور، فقد صحّ من حديث أبي مجلّز قال: «خرج معاوية، فقام عبد الله بن الزبير، وابن صفوان حين رأوه. فقال: اجلسا، سمعت رسول الله ﷺ يقول: من سرّه أن يتمثل له الرّجال قياماً، فليتبوأ مقعده من النار».^(٢)

فلفظ حديث الباب كما في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «أن أهل قريظة نزلوا على حكم سعد بن معاذ، فأرسل النبي ﷺ إليه، فجاء على حمار، فلما دنا قريباً من المسجد، قال رسول الله ﷺ للأَنْصار: قوموا إلى سيّدكم، فجاء فجلس إلى رسول الله ﷺ فقال له: إن هؤلاء نزلوا على حكمك، قال: فإني أحكم... الحديث».^(٣) بينما جاءت رواية القصة كاملة عند:

ابن أبي شيبة في «المصنف» ١٤ / ٤٠٨-٤١١ - وأحمد في «المسند» ٦ / ١٤١، ١٤٢ - وابن حبان في «صحيحه» (٦٩٨٩) - وغيرهم...

الباحث على أن الحديث يدل على تلك المسألة أو لا يدل عليها، لا يعني بحال تبيّنه لذلك الرأي مخالفة أو موافقة.

(١) وقد اشتهر بلفظ «قوموا لسيّدكم»، ولا أصل له في كتب السنة، كما قال الشيخ الألباني/ السلسلة الصحيحة رقم (٦٧).

(٢) رواه: أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» رقم (٩٧٧) - وأحمد في «المسند» (٤ / ٩٣، ١٠٠) - وأبو داود في «كتاب الأدب»/ باب: في قيام الرجل للرجل» رقم (٥٢٢٩) - والترمذي في «أبواب الأدب عن رسول الله ﷺ»/ باب: ما جاء في كراهية قيام الرجل للرجل» رقم (٢٧٥٠) وقال: «هذا حديث حسن» - والطحاوي في «مشكل الآثار» (٢ / ٤٠). وهو في السلسلة الصحيحة رقم ٣٥٧.

(٣) البخاري برقم (٣٠٤٣، ٣٨٠٤، ٤١٢١، ٦٢٦٢) - ومسلم ١٢ / ٩٢ - وأبو داود (٥٢١٥) - وأحمد ٢ / ٢٢، ٧١.

وفيها: «أن سعداً أُصيب بسهم في الخندق، وأنه جاء إلى النبي ﷺ على حمار قد حُمِل عليه، وحفَّ به قومُه... فلما طلع على رسول الله ﷺ قال: قوموا إلى سيدكم فأنزِلوه، فقال عمر: سيّدنا الله، قال: أنزِلوه، فأنزِلوه... الحديث»^(١).

قال الحافظ محمد بن ناصر أبو الفضل: «قلت: والم عروف أنه قال: قوموا إلى سيدكم، قاله ﷺ لجماعة من الأنصار لما جاء سعد بن معاذ محمولاً على حمار، وهو جريح... أي: أنزِلوه واحملوه، لا قوموا له من القيام له، فإنه أراد بالسيّد: الرئيس المتقدم عليهم...»^(٢)، وقال الحافظ ابن حجر:

«وهذه الزيادة (فأنزِلوه) تخدش في الاستدلال بقصة سعد على مشروعية القيام المتنازع فيه، وقد احتج به النووي... وقد اعترض عليه الشيخ أبو عبد الله بن الحاج فقال ما ملخصه: لو كان القيام المأمور به لسعد هو المتنازع فيه لما خصَّ به الأنصار، فإن الأصل في أفعال القرب التعميم، ولو كان القيام لسعد على سبيل البرِّ والإكرام لكان هو ﷺ أوّل من فعله وأمر به من حضر من أكابر الصحابة، فلما لم يأمر به ولا فعله ولا فعلوه دلّ ذلك على أن الأمر بالقيام لغير ما وقع فيه النزاع، وإنما هو ليُنزِلوه عن دابته لما كان فيه من المرض كما جاء في بعض الروايات. ولأن عادة العرب أن القبيلة تخدم كبيرها فلذلك خصَّ الأنصار بذلك دون المهاجرين، مع أن المراد بعض الأنصار لا كلّهم وهم الأوس منهم، لأن سعد بن معاذ كان سيّدهم دون الخزرج...»^(٣).

فتتبع روايات الحديث، وجمع طرقه الثابتة الصحيحة، ثم التأمّل في سياق الرواية، يوضح لنا معنى الحديث بدقة، وأنه لا تعارض بينه وبين أحاديث النهي عن القيام، فهو في باب وهي في باب آخر.

لكن عندما يُجتزأ الحديث من سياقه، ونغفل عن لفظه التام، وسباقه ولحاظه، والمناسبة

(١) القصة بطولها حسن إسنادهَا الحافظ ابن حجر في الفتح ١١ / ٦٢ عند الحديث رقم (٦٢٦٢) - والألباني في «السلسلة الصحيحة» رقم ٦٧.

(٢) السلسلة الصحيحة ١ / ١٤٦ رقم ٦٧.

(٣) فتح الباري ١١ / ٦٢ عند الحديث رقم (٦٢٦٢).

التي قيل فيها، والتي تبين معناه العام ومراد النبي ﷺ منه، نفع في الخطأ فهما وتأويلا، ونضع الحديث في غير بابه، ونستدل به على ما لا علاقة له به من المسائل.

الحديث الثاني: «من سنَّ في الإسلام سنة حسنة...»

فعن جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه قال:

«كنا عند رسول الله ﷺ في صدر النهار، قال: فجاءه قومٌ حُفَاةٌ عُرَاةٌ، مُجْتَابِي النَّمَارِ أَوْ الْعَبَاءِ، مُتَقَلِّدِي السُّيُوفِ، عَامَّتِهِمْ مِنْ مُضَرٍّ، بَلْ كَلَّهْمْ مِنْ مُضَرٍّ، فَتَمَعَّرَ وَجْهُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِمَا رَأَى بِهِمْ مِنَ الْفَاقَةِ، فَدَخَلَ ثُمَّ خَرَجَ، فَأَمَرَ بِلَا أَذُنٍ وَأَقَامَ، فَصَلَّى ثُمَّ خَطَبَ فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ...»

تَصَدَّقَ رَجُلٌ مِنْ دِينَارِهِ، مِنْ دَرَاهِمِهِ، مِنْ ثُوبِهِ، مِنْ صَاعِ بُرِّهِ، مِنْ صَاعِ تَمْرِهِ - حتى قال -: ولو يشق تمره، قال: فجاء رجل من الأنصار بَصْرَةَ كَادَتْ كَفَّهُ تَعَجُّزَ عَنْهَا، بَلْ قَدْ عَجَزَتْ، قَالَ: ثُمَّ تَتَابَعِ النَّاسُ، حَتَّى رَأَيْتُ كَوْمَيْنِ مِنْ طَعَامٍ وَثِيَابٍ، حَتَّى رَأَيْتُ وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَتَهَلَّلُ، كَأَنَّهُ مُذْهَبَةٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سَنَةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سَنَةً سَيِّئَةً، كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا وَوَزَرَ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ»^١.

وعند الدارمي وابن خزيمة: «خطبنا رسول الله ﷺ فحثَّ على الصدقة، فأبطأ أناسٌ حتى رُئِيَ فِي وَجْهِهِ الْغَضَبُ، ثُمَّ إِنْ رَجَلًا مِنَ الْأَنْصَارِ جَاءَ بَصْرَةَ فَأَعْطَاهَا، فَتَتَابَعِ النَّاسُ حَتَّى رُئِيَ فِي وَجْهِهِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ السَّرُورُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً...».

فواضح من خلال سياق الحديث أن السبب في قول رسول الله ﷺ مقولته تلك: من سنَّ

(١) رواه مسلم في «كتاب الزكاة/ باب الحث على الصدقة ولو بشق تمره (نووي)» رقم ٧٠٤، ٧٠٥ - والدارمي في سننه في «باب من سن سنة حسنة أو سيئة» رقم (٥٣٥) - والترمذي في جامعه «أبواب العلم عن رسول الله ﷺ/ باب: ما جاء فيمن دعا إلى هدى فاتبع أو إلى ضلالة» رقم (٢٦٦٧)، وقال: «هذا حديث حسن صحيح» - وابن خزيمة في صحيحه «كتاب الزكاة/ جماع أبواب صدقة التطوع/ باب: «استحباب الإعلان بالصدقة ناويًا لاستئان الناس بالمتصدق فيكتب لمبتدئ الصدقة مثل أجر المتصدقين استئانًا به» ٤ / ١١٢ رقم (٢٤٧٧) - وابن حبان في «صحيحه» في «كتاب الزكاة/ باب: صدقة التطوع» رقم (٣٣٦٧).
وينظر القصة بطولها عند: البغوي في «شرح السنة» ٣ / ٤١٦.

في الإسلام سنة حسنة، هو فعل ذلك الرجل الذي بادر إلى امتثال ما رغب فيه النبي ﷺ، وشجعهم عليه بفعله، فكان نموذجاً اقتدى به بقيّة الناس... فكان كمن أرشد الناس إلى خير، أو دلّهم عليه، أو أحياه فيهم.

فالسباق إذن يبين معنى الحديث، وما المقصود بسنّ السنة الحسنة، أو بسنّ السنة السيئة... لا ما فهمه بعض المتفقهة من جواز الاتيان بعبادات لم يفعلها النبي ﷺ أو صحابته، وإحداث ما لم يأذن به الله تعالى من الهيئات والكيفيات العبادية.

فجعلوا الحديث معارضاً للأحاديث الكثيرة والمستفيضة في ذمّ الابتداع في الدين، والتحذير من الإحداث فيه، وزعموا أن من أحدث شيئاً حسناً - في رأيهم -، فهو داخل في عموم حديث الباب ولا بأس به، ثم تَلَقَّفَ هذه المسألة العديد من الكتاب والباحثين المعاصرين لأنها أعجبتهم، ووافقت مشاربهم، فراحوا يدافعون عنها، ويحاججون لها بما استطاعوا.

الحديث الثالث: «حتى تسير الظعينة من صنعاء إلى حضرموت...»

روى البخاري من حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه قال:

«بينما أنا عند النبي ﷺ، إذ أتاه رجلٌ فشكا إليه الفاقة، ثم أتاه آخرٌ فشكا إليه قطع السبيل، فقال: يا عدي، هل رأيت الحيرة؟ قلت: لم أرها، وقد أنبت عنها، قال: فإن طالت بك حياة، لترين الظعينة^(١) ترحل من الحيرة، حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله، - قلت فيما بيني وبين نفسي: فأين دُعَارُ^(٢) طيء الذين قد سَعَّرُوا البلاد -، ولئن طالت بك حياة لتفتحن كنوزَ كسرى، قلت: كسرى بن هرمز؟ قال: كسرى بن هرمز، ولئن طالت بك حياة، لترين

(١) الظعينة = قال ابن الأثير: «أصل الظعينة: الراحلة التي يُرحل ويُطعن عليها: أي يُسار. وقيل للمرأة ظعينة، لأنها تَطَعَنُ مع الزوج حيثما طَعَنَ، أو لأنها تُحْمَل على الراحلة إذا طَعَنَتْ». النهاية ٣/ ١٢٩.

(٢) أي: لصوص.

قوله: (فأين لصوص طيء؟): «المراد قطاع الطريق، وطيء قبيلة مشهورة، منها عدي بن حاتم المذكور، وبلادهم ما بين العراق والحجاز، وكانوا يقطعون الطريق على من مرّ عليهم بغير جوار، ولذلك تعجب عدي كيف تمر المرأة عليهم وهي غير خائفة» (تحفة الأحوذى للمباركفوري - ٨ / ٢٣٨)، وهذا لا يعني أنها وحدها، بل قد يكون معها زوجها، أو أخوها، أو أبوها، وتبقى علّة الخوف قائمة قبل انتشار الإسلام واستتباب الأمن، وهذا واضح.

الرجل يخرج مِلءَ كَفِّه من ذهب أو فضة، يطلب من يقبله منه فلا يجد أحدا يقبله منه... قال عَدِيٌّ: فرأيتُ الظعينة ترتحل من الحيرة حتى تطوف بالكعبة لا تخاف إلا الله، وكنت فيمن افتتح كنوز كسرى بن هرمز، ولئن طالت بكم حياة، لترون ما قال النبي أبو القاسم ﷺ: يخرج مِلءَ كَفِّه»^(١).

فالمعنى الإجمالي للحديث: أن عدي بن حاتم لما أسلم، وكان حديث عهد بهذا الدين - ولم يخالط الإيمان بشاشة قلبه بعد -، ثم رأى في مجلس النبي ﷺ شكاة بعض الناس الفاقة - الفقر -، وقطع السبيل... ناسب أن يُحدّثه النبي ﷺ بما يُثبّت قلبه، ويطمئن فؤاده، بأن هذه الحال التي تراها - والتي ربما كانت سبباً في تأخر إسلامك، وعدم إسلام البعض - لن تدوم، وستتغير إلى الأحسن، وأن الإسلام سيقوى ويتصمر، ويسود الأمن ويزول الخوف، ويكثر المال ويغنى الناس... فكان كلام النبي ﷺ له بالحديث.

ولم يكن المقام أبداً، هو بيان أحكام سفر المرأة، ولا غيرها من أحكام الجهاد، أو الزكاة والصدقات، فتلك بيانها في مقام آخر.

وقد استدل البعض بالحديث - وبخاصة من المعاصرين -، على جواز سفر المرأة من دون محرم. ووجه استدلالهم، أن النبي ﷺ ذكر سفر المرأة من دون محرم، وذلك في مَعْرِضِ الحديث عن قوة الإسلام ومنعة أهله، مما يدل على أنه أقر ذلك الفعل. والملاحظ على استدلالهم هذا؛

أن هذا الاستدلال غريب على مباحث المرأة في كتب الفقه، فالمسألة لا ذكر لها في جميع الكتب الفقهية عند المذاهب كلّها، ولو كان هذا الفهم له وجهٌ من الصواب، أو القوة لما أغفله جميع أهل العلم السابقين.

أن الحديث ليس فيه ذكر لسفر المرأة من دون محرم، لكن هم ساقوه بلفظ: «يوشك أن تخرج الظعينة من الحيرة، تؤم البيت لا زوج معها»، بينما لفظ الحديث: «لترين الظعينة ترتحل من الحيرة، حتى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله»، فعبارة «لا زوج

(١) البخاري في «كتاب المناقب/ باب: علامات النبوة في الإسلام» رقم (٣٤٢٠) - ومسلم في «كتاب الزكاة/ باب: الحث على الصدقة ولو بشق تمر» (نوي) «رقم (١٧٥٠)، مختصراً.

معها» مُدْرَجَةٌ في الحديث، وسببها ما فهموه منه. والحديث يحتمل ذلك المعنى، لكن لا يفي بوجود الرفقة القليلة من أخ، أو ابن، أو أب... .

أن الحديث - نعم - يدل على ذلك بمفهومه، إلا أن أحاديث النهي عن سفر المرأة من دون محرم، كثيرة مستفيضة، وصحيحة صريحة، تدلّ على المنع بمنطوقها، وهو ما عليه جماهير أهل العلم سلفاً وخلفاً... فمن الخطأ العلمي والمنهجي عدم الالتفات إلى سياق حديثنا هذا، ومعارضة النصوص المتكاثرة والصريحة في الموضوع به، فهذا من اتباع المتشابه، وترك المحكم الواضح، وليس هذا من سبيل أهل العلم.

بيّن الحافظ ابن حجر وغيره، أن مجرد الإخبار بالوقوع، لا يُستدلّ به على الجواز ولا الحرمة، بل يُطلب حكمهما من دليل آخر، وعليه فإن أخبار النبي ﷺ بخروج الطعينة من الحيرة - وهيفيا العراق - حتى تصل إلى المسجد الحرام، فتطوف به، لا يؤخذ منه جواز سفر المرأة دون محرم، ولا حرمة ذلك، بل هو خبر عن حصول الأمن وصلاح الحال، وقد وقع ذلك، ورآه عدي بن حاتم.^(١)

فالموضوع الرئيس للحديث إذن، هو الإخبار بتبدّل حال المسلمين من الفقر، والخوف، والضعف، إلى الغنى، والأمن، والعزّة والمنعة. فلا يستقيم حينها أن تعارض به الأحاديث الصريحة الواردة في النهي عن سفر المرأة بدون محرم، لأنها جاءت صريحة في الموضوع، مؤصلة له ابتداءً، فوجب أن تبقى على عمومها وإطلاقها. وهذا يُشبه حديث:

الحديث الرابع: «لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ، لَا يَبْقَى أَحَدٌ إِلَّا أَكَلَ الرَّبَا»

فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ؛ لَا يَبْقَى أَحَدٌ إِلَّا أَكَلَ الرَّبَا، فَإِنْ لَمْ يَأْكُلْهُ، أَصَابَهُ مِنْ بُخَارِهِ - وفي لفظ: من عُبارِهِ».^(٢)

(١) يقول الحافظ عثمان بن علي الزيلعي: «وَحَدِيثُ عَدِيِّ يَدُلُّ عَلَى الْوُقُوعِ وَلَيْسَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى الْجَوَازِ فَلَا يَلْزَمُ حُجَّةٌ وَهَذَا لِأَنَّهُ ﷺ سَأَلَ الْكَلَامَ لِيَبَيِّنَ أَمْنِ الطَّرِيقِ مِنَ الْعَدْلِ لَا لِيَبَيِّنَ أَنَّهَا يَجُوزُ لَهَا أَنْ تُسَافِرَ بِغَيْرِ مَحْرَمٍ وَلَا زَوْجٍ...». «تَبَيِّنُ الْحَقَائِقِ» ٦ / ٢.

(٢) رواه: أبو داود في «كتاب البيوع»/ باب: في اجتناب الشبهات» رقم (٢٩١٠) - والنسائي في «كتاب البيوع»/ باب: اجتناب الشبهات في الكسب» رقم (٥٨٦١) - وابن ماجه في «كتاب التجارات»/ باب: التغليظ في الربا» - وأحمد في =

وهذا من معجزاته، ودلائل نبوته ﷺ،^(١) فإننا في زمان انتشر فيه أكل الربا طواعيةً وكرهاً، وتنوعت تعاملات البنوك والشركات به، وأرغمت المؤسسات والدول على الدخول فيه، فقلَّ امرؤٌ سلم منه اليوم حقيقةً أو تبعاً.

وتمثله ﷺ لهذه الحال بالغبار أو البخار: ذلك أن الغبار إذا انتشر عن الأرض أصاب كل من حضر، وإن لم يكن هو ممن أثاره، كما يصببُ البخار إذا انتشر من حضر، وإن لم يتسبب هو فيه.

فكذلك الناس في أكل الربا؛ العديد منهم يأكلونه قليلاً أو كثيراً، تبعاً لا قصداً، وغفلة لا عمدًا.

والسبب في هذا كله ابتعاد الناس عن تعاليم دينهم، وتهاونهم في لزوم أحكامه، وتبعيتهم في الكثير من شؤونهم المالية والاقتصادية للدول والمنظمات الكافرة؛ الذين لا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق.

فالحديث النبوي في سياقه هذا يتحدث عن تلك الحال السيئة التي سيؤول إليها حال المسلمين - وهي حال غير مرضية، لا يحبها الله ورسوله وصالح المؤمنين -.

لكننا نرى ونسمع اليوم بعض الأئمة الخطباء، والوعاظ، والمفتين، يستدلون بهذا الحديث على جواز بعض التعاملات الربوية التي عمّت بها البلوى، وانتشرت. والسبب في ذلك، فهمهم القاصر لهذا الحديث، حيث ظنوا أن النبي ﷺ يتكلم عن واقع مقبول أو حال مباحة.

ولو تأملوا سياق الحديث، - ونظائره في السنة النبوية كثيرة جداً -، ونظروا في نصوص الباب من الكتاب والسنة - والتي استفاضت في بيان حرمة الربا، بل والتشديد في ذلك -،

= «المسند» رقم (١٠٢٠٣) - والحاكم في «المستدرک» في «كتاب البيوع» حديث (٢١٠٣) وقال: «وقد اختلف أئمتنا في سماع الحسن من أبي هريرة، فإن صح سماعه منه، فهذا حديث صحيح». وأكثر أئمة النقد والحديث على عدم سماع الحسن من أبي هريرة، إلا حديثاً أو حديثين، وليس هذا منها، ولذلك ضعفه الشيخ الألباني في «ضعيف أبي داود» رقم (٧٢٤).

(١) مع التنبيه إلى أن الحديث فيه ضعف خفيف، لكنني أدرجته مع النماذج لاستدلال البعض به. وهذا مقبول في باب الاستشهاد والاستئناس. والله أعلم

لما تجرؤوا على هذه الأقوال الشاذة والضعيفة، والتي للأسف شوّهت جمال السنة النبوية، وفتحت الباب لأعداء الدين - من مستشرقين، وحادثيين - للطعن على المسلمين في مصادر تشريعهم، واتهامها بالتناقض.

الحديث الخامس: «صلاة الليل مثنى مثنى...»

فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ، عن صلاة الليل - وفي رواية: فقال: يا رسول الله كيف صلاة الليل؟ -، فقال رسول الله ﷺ: «صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خشى أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى». فقيل لابن عمر: ما مثنى مثنى؟ قال: أن تُسَلِّمَ في كل ركعتين»^(١).

فواضح من سياق الحديث، وألفاظه، وسؤال الرجل، وجوابه ﷺ له، أن موضوع السؤال والجواب إنما هو عن كيفية صلاة الليل، لا عن عددها كما ذهب إليه بعض أهل العلم، والذين استدلوا به على أنه لا حدّ لصلاة الليل من حيث العدد. فمسألة العدد مسكوت عنها هنا، وإنما موضوعها في أحاديث آخر، كحديث عائشة رضي الله عنها في الصحيحين، وغيره.

قال الحافظ ابن عبد البر: «قوله ﷺ (صلاة الليل مثنى مثنى) كلامٌ خرج على جواب السائل، كأنه قال له: يا رسول الله، كيف نصلي بالليل؟ فقال: مثنى مثنى، وما خرج على جواب السائل، فليس فيه دليلٌ على ما عدها، وهذا أصلٌ عظيم من أصول الفقه»^(٢). فسياق الحديث إذن في بيان كيفية صلاة القيام من الليل، وأنها مثنى مثنى، وليس المقصود بيان العدد، فهذه قضية أخرى لم يتعرض لها الحديث لا تلميحاً ولا تصريحاً، ولذلك فإن شرح الحديث النبوي عندما تكلموا على فقه الحديث، ذكروه في باب الصفة، ولم يذكروه في باب العدد، وقد بوّب عليه الإمام البخاري بقوله: «كتاب التهجد/ باب: كيف صلاة النبي ﷺ، وكم كان النبي ﷺ يصلي بالليل»^(٣).

(١) رواه البخاري في «كتاب الوتر/ باب: ما جاء في الوتر» رقم (٩٩٠) - ومسلم في «كتاب صلاة المسافرين وقصرها/ باب: صلاة الليل مثنى مثنى (نوي)» ٦/ ٣٠، ٣١.

(٢) التمهيد ١٣/ ٢٤٥.

(٣) الجامع الصحيح «كتاب التهجد» ٣/ ٢٧، رقم (١١٣٧): فاستدل البخاري بالحديث على الشطر الأول من الترجمة، وروى حديثي ابن عباس وعائشة في العدد استدلالاً للشطر الثاني.

فاستدل جماعة من أهل العلم، بالحديث على أنه لا حدّ لقيام الليل من حيث العدد، بعيد عمّا سيق الحديث لأجله. والذي أراه أن الحديث لا علاقة له بموضوع العدد، فسياقه واضحٌ في بيان كيفية صلاة الليل، وهذا بغض النظر عن التحقيق في مسألة العدد، والراجع فيها. والله أعلم

الحديث السادس: «النَّهْيُ عَنْ كِرَاءِ الْأَرْضِ»^(١).

فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال:

«أن رسول الله ﷺ نهى عن كراء الأرض»،^(٢)

وعن رافع بن خديج رضي الله عنه قال: «كنا نحاقِلُ على عهد رسول الله ﷺ، فنكريها بالثلث والربيع والطعام المسمّى. فجاءنا ذات يوم رجلٌ من عمومتي، فقال: نهانا رسول الله ﷺ عن أمرٍ كان لنا نافعاً، وطواعيةُ الله ورسوله أنفعُ لنا. نهانا أن نحاقِلَ بالأرض فنكريها على الثلث والربيع والطعام المسمّى، وأمر ربَّ الأرض أن يزرعها أو يزرعها، وكره كراءها وما سوى ذلك»^(٣).

وعن حنظلة بن قيس قال: سألتُ رافع بن خديج عن كراء الأرض بالذهب والورق؟ فقال: لا بأس به، «إنما كان الناس يؤاجرون على عهد رسول الله ﷺ بما على الماذبانات^٤، وأقبال الجداول، وأشياء من الزرع، فيهلك هذا ويسلم هذا، ويسلم هذا ويهلك هذا - وفي رواية لمسلم: كنا نكري الأرض على أن لنا هذه ولهم هذه، فربما أخرجت هذه ولم تخرج هذه -، ولم يكن للناس كراء إلا هذا.

فلذلك زجر عنه ونهانا عنه، فأما شيءٌ معلوم مضمون، فلا بأس به»^(٥).

(١) وتسمى أيضاً: المزارعة، والمخابرة، والمحاقلة، والمساقاة، ومنهم من يفرق بين المساقاة والبقية.

(٢) رواه مسلم في «كتاب البيوع/ باب كراء الأرض (نووي)» رقم (١٥٣٦).

(٣) رواه مسلم في «كتاب البيوع/ كراء الأرض بالطعام (نووي)» رقم (١٥٤٨).

(٤) الماذبانات هي = «جمع ماذبان، وهو النهر الكبير، وكُنِسَتْ بعربية». النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٤ / ٢٦١.

(٥) البخاري في «كتاب الحرث والمزارعة/ باب: كراء الأرض بالذهب والفضة» رقم (٢٣٤٦، ٢٣٤٧) - ومسلم

في «كتاب البيوع/ كراء الأرض بالطعام (نووي)» رقم ١٥٤٧.

فهذه الرواية التامة الجامعة، مع سياقها، توضّح سبب النهي^١، وأنه لما في صورة الكراء الأولى من الخطر، والمقامرة، وضياع الحقوق. بينما جاء حديث جابر بن عبد الله السابق مجملاً، ومثله حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال:

«كنا نُخَابر ولا نرى بذلك بأساً حتى زعم رافعُ أن النبي ﷺ نهى عنها، فتركتاها من أجل ذلك»^(٢).

وهذا المثال مما يوضح أهمية جمع طرق الحديث الواحد، وكذا جمع أحاديث الباب، لأنها تفسر بعضها بعضاً، ويوضح التام منها المختصر، فمن تقصير الباحث اكتفاؤه برواية أو روايتين، لأن ذلك مدعاة لقصور الفهم، ومنه الخطأ في التفقه والاستنباط.

الحديث السابع: حديث «الخِراج بالضمَان»:

فغن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «الْخِراجُ بِالضَّمَانِ»^(٣).
 الحديث هكذا قد يُشكّل فهمه، والمقصود منه، لكن عندما ننظر في سبب وروده يزول كل إشكال، ويتضح معناه، وكذا بعض تطبيقاته، فقد أخرج أبو داود عن عائشة رضي الله عنها:^(٤)

«أن رجلاً ابتاع عبداً، فأقام عنده ما شاء الله أن يُقيم، ثم وجد به عيباً، فخاصمه إلى النبي ﷺ، فردّه عليه، فقال الرجل: يا رسول الله قد استعمل غلامي، فقال رسول الله ﷺ: «الخِراج بالضمَان».

(١) توكده أيضاً رواية زيد بن ثابت عند أحمد قال: «يغفر الله لرافع بن خديج، أنا والله أعلم بالحديث منه، وإنما أتى رجلان قد اقتتلا، فقال رسول الله ﷺ: إن كان هذا شأنكم، فلا تكروا المزارع، فسمع رافع قوله: لا تكروا المزارع»، «أسباب ورود الحديث» للسيوطي ص ١٥٢.

(٢) رواه مسلم في «كتاب البيوع/ كراء الأرض بالطعام (نووي)» رقم (١٥٤٧).

(٣) الحديث يرويه: أبو داود في «كتاب البيوع والإجازات/ باب: فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً» رقم (٣٥٠٨) - والترمذي في «أبواب البيوع عن رسول الله ﷺ» باب: ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيباً» رقم (١٢٤٣) وقال: «هذا حديث حسن صحيح» - والنسائي في «كتاب البيوع/ الخِراج بالضمَان» رقم (٤٤٣٨) - وابن حبان في «صحيحه» رقم (٥٠٠٥) - والحاكم في المستدرک وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرّجاه».

(٤) سنن أبي داود «كتاب البيوع والإجازات/ باب: فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً» رقم (٣٥١٠).

قال ابن الأثير: «يريد بالخراج: ما يحْصُل من عِلَّة العين المُبتاعة؛ عبدا كان، أو أمةً، أو مُلكاً... والباء في (بالضمان) متعلقة بمحذوف تقديره: الخراج مُستحقَّ بالضمان، أي بسببه»^(١).

أي ما يخرج من العين المبتاعة، أو ما ينتج عنها، أو ما يُستفاد منها... هو مُستحقُّ نَصِير ضمانها، والقيام عليها، ورعايتها.
فيسوق الحديث على تمامه، يتضح سياقه، ويُفهم معناه، ويزول الإشكال العالق به بادي الرأي.

الحديث الثامن: «الخالة بمنزلة الأم».

الحديث يرويه البراء بن عازب رضي الله عنه في قصة عُمرة القُضِيَّة (القضاء):
وأن «النبي صلى الله عليه وآله خرج من مكة، فبتعتهم ابنة حمزة تنادي: يا عمّ يا عمّ، فتناولها عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، فأخذ بيدها، وقال لفاطمة رضي الله عنها: دونك ابنة عمك، فحملتها، فاختصم فيها عليّ، وزيد، وجعفر، فقال علي: أنا أحق بها وهي ابنة عمي، وقال جعفر بن أبي طالب رضي الله عنه: ابنة عمّي وخالتها تحتي، وقال زيد: ابنة أخي، فقضى بها رسول الله صلى الله عليه وآله لخالتها، وقال: الخالة بمنزلة الأم»^(٢).

فلو أخذنا الحديث بمعزل عن سياقه وقصة وروده، لحكمنا بعمومه وإطلاقه، وأن الخالة تُنزّل منزلة الأم في جميع الأحوال والأحكام، لكن إذا تأملنا القصة، وسبب قوله - عليه الصلاة والسلام - تلك المقولة، أدركنا مراده صلى الله عليه وآله من الحديث؛ يقول ابن دقيق العيد: «الحديث أصل في باب الحضانة، وصریح في أن الخالة فيها كالأم،

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر ١٧ / ٢.

(٢) الحديث يرويه البراء بن عازب: أخرجه البخاري (٢٦٩٩) - والترمذي (١٩٠٤، ٣٧٦٥) وقال: «هذا حديث حسن صحيح».

- ويرويه أيضا عليّ بن أبي طالب بلفظ: «... وإنما الخالة أم»؛ أخرجه: أحمد (١ / ٩٨، ٩٩، ١١٥) - وإسحاق بن راهويه في «مسنده» كما في «نصب الراية» (٣ / ٢٦٧) - وأبو داود (٢٢٧٨، ٢٢٨٠) - والطحاوي في «مشكل الآثار» (٤ / ١٧٣، ١٧٤) - والحاكم (٣ / ١٢٠، ٣٤٤) وصحّحه، ووافقه الذهبي - والبيهقي (٨ / ٦) - وينظر إرواء الغليل ٧ / ٢٤٥... ٢٤٩ رقم ٢١٩٠ - ونصب الراية ٣ / ٢٦٧، ٢٦٨.

عند عدم الأم، وقوله ﷺ: «الخالة بمنزلة الأم»: سياق الحديث يدل على أنها بمنزلتها في الحضانة (لأن القصة وسبب ورود الحديث في موضوع الحضانة).

وقد يستدل بإطلاقه أصحاب التنزيل^(١) على تنزيلها منزلة الأم في الميراث، إلا أن الأول أقوى، فإن السياق طريق إلى بيان المجملات وتعيين الاحتمالات...^(٢).
والغفلة عن السياق، وأهميته في فهم النص النبوي، يؤدي بأهل الظاهر، أو أهل التأويل، إلى الغلط في الفهم والاستنباط.

الحديث التاسع: حديث «الرجل يسرق البيضة فتقطع يده».

روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ:

«لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ، فَتُقَطَّعُ يَدُهُ، وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقَطَّعُ يَدُهُ».^(٣)

ووجه الاستدلال أن هذا الحديث أطلق لفظ السارق على سارق البيضة والحبل، وهما شيئان تافهان. فتظهر معارضته بادي الرأي لأحاديث تحديد نصاب القطع، نحو قوله ﷺ: «تُقَطَّعُ الْيَدُ فِي رِبْعِ دِينَارٍ، فَصَاعِدًا».^(٤)

لكن بالتأمل في سياق الحديث، ومخرجه؛ يتبين منه أنه خرج مخرج التحذير بالقليل على الكثير، ويشبه ذلك ما جاء في معرض الحث على الخير والترغيب في بناء المساجد والإسهام فيها بالمستطاع، في قوله ﷺ: «من بنى لله مسجداً، ولو كمفحص قِطَاةٍ، بنى الله له بيتاً في الجنة»،^٥ إذ ليس من المعقول أن يبني الإنسان مسجداً كمفحص القِطَاة، ولكن المقصود هو الترغيب في المساهمة في بناء المساجد.

فسياق الحديث إذن، ومعناه الإجمالي إنما هو في تحقير شأن السرقة، وأن المرء قد

(١) أي: أصحاب المواريث والتركات.

(٢) أحكام الأحكام/ كتاب الرضاع: ١/ ٤٢٤ (حديث الخالة بمنزلة الأم).

- وهذا الحديث شبيه به حديث «يا عمر: أما شعرت أن عمّ الرجل صنو أبيه» رواه البخاري ومسلم.

(٣) رواه: البخاري في «كتاب الحدود»/ باب: لعن السارق إذا لم يُسَمَّ» رقم (٦٧٨٣) - ومسلم في «كتاب الحدود»/ باب: حد السرقة ونصاها (نووي) «١١ / ١٨٥».

(٤) رواه البخاري في «كتاب الحدود» رقم (٦٤١٩) - ومسلم في «كتاب الحدود» رقم (٣٢٧٥) من حديث عائشة رضي الله عنها.

(٥) رواه البخاري ومسلم من حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه.

يتسبب في إتلاف عضوٍ مهمٍّ من جسمه بسبب سرقة لشيء لا يُقاس بعضوه الذي سيتلفه، ولا بنصفه، ولا بعُشره، فالمال المسروق بمقابل عضوه (اليد) شيءٌ تافه جداً، فحتى لو سرق ديناراً أو دنائير، فهي كلها تافهة القيمة في مقابل يده التي سيخسرها. فما أحقرَ هذا الفعل، ويا لدناءة الرجل العاقل عندما يقترف هذا الإثم... فيؤذي نفسه إلى هذه التهلكة.

هذا الذي يظهر من معنى الحديث وسياقه، فلا تعارض بينه وبين أحاديث النصاب، والله أعلم.

المثال العاشر: فعل الصحابة.

فعن عَمْرَةَ بنت عبد الرحمن أن: «رجلين استبَّيا في زمان عمر بن الخطاب، فقال أحدهما للآخر: والله ما أبي بزَّانٍ، ولا أمِّي بزَّانية.

فاستشار في ذلك عمرُ بن الخطاب فقال قائلٌ: مدَّحَ أباه وأمه، وقال آخرون: قد كان لأبيه وأمه مدَّحٌ غير هذا، نرى أن تجلده الحدَّ.

فجلده عمرُ الحدَّ ثمانين»^(١).

فعمر بن الخطاب، ومن معه من علماء الصحابة - رضوان الله عليهم -، نظرُوا إلى سياق القصة وما حدث فيها، ففهموا من خلال قرائن الحال، أن الرجل يقصد اتهام والدي صاحبه بفاحشة الزنا، وهذا قذفٌ لهما بلا بيِّنة، فاستحقَّ عقوبة القذف على ذلك.

وهذا لا يستفاد إلا بدلالة السياق، والنظر في القرائن. والله أعلم

(١) أثر صحيح: رواه مالك في «الموطأ» في «كتاب الحدود» باب: الحد في القذف والنفي والتعريض» رقم (١٦٠٦) - وابن أبي شيبه في «المصنف» في «كتاب الحدود» باب: من كان يرى في التعريض عقوبة» رقم (٢٧٨٠٢) - وعبدالرزاق في «مصنفه» في «كتاب الطلاق» باب: التعريض» رقم (١٣٢٧٥) - والبيهقي في «الكبرى» ٨ / ٢٥٢، وصححه العلامة الألباني في إرواء الغليل رقم ٢٣٧١.

المبحث الثالث

حجية السياق

أولاً: أهمية السياق

بعدما رأينا الاستعمال الواسع لشراح الحديث النبوي لقاعدة - إعمال السياق في فهم النص الشرعي -، وبعد التأمل في قيمته العلمية في فهم النصوص النبوية، يأتي الحديث عن أهميته في فهم الحديث النبوي، ومدى حجيته ضمن قواعد الاستدلال والاستنباط. فكما أن دلالة السياق تعتبر من أهم دلالات فهم النص القرآني، كذلك هي في الحديث النبوي، ولذلك أوالها شراح الحديث عناية فائقة، فاستفاضت كتبهم باستعمالها؛ شرحاً، وتوجيهاً، وترجيحاً، فهي قاعدة جلييلة، لها تأثيرها في جودة الفهم، وحسن الاستنباط؛ يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

«... بل يُنظَرُ فِي كُلِّ آيَةٍ وَحَدِيثٍ بِخُصُوصِهِ، وَسَيَاقِهِ، وَمَا يُبَيِّنُ مَعْنَاهُ مِنَ الْقُرْآنِ وَالِدَّلَالَاتِ، فَهَذَا أَصْلٌ عَظِيمٌ مِهِمْ نَافِعٌ فِي بَابِ فَهْمِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَالِاسْتِدْلَالِ بِهِمَا مُطْلَقًا، وَنَافِعٌ فِي مَعْرِفَةِ الْاسْتِدْلَالِ، وَالِاعْتِرَاضِ، وَالْجَوَابِ، وَطَرْدِ الدَّلِيلِ وَتَقْضِيهِ»^(٢).
ويقول الإمام أبو إسحاق الشاطبي: «... فَلَا مَحِيصَ لِلْمُتَفَهِّمِ عَنْ رَدِّ آخِرِ الْكَلَامِ عَلَى أَوَّلِهِ، وَأَوَّلِهِ عَلَى آخِرِهِ، وَإِذْ ذَاكَ يَحْصُلُ مَقْصُودُ الشَّارِعِ فِي فَهْمِ الْمُكَلَّفِ، فَإِنْ فَرَّقَ النَّظْرَ فِي أَجْزَائِهِ فَلَا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مُرَادِهِ، فَلَا يَصِحُّ الْاِقْتِصَارُ فِي النَّظْرِ عَلَى بَعْضِ أَجْزَاءِ الْكَلَامِ دُونَ بَعْضٍ»^(٣).

ويقول أيضا: «بل نقول: كلام العرب على الإطلاق، لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزءة، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القرط، وما لا ينحصر من الأمثلة. لو اعتبر اللفظ

(١) وهي نوع من تفسير القرآن بالقرآن، ولذلك فقد عُني بها المفسرون لكتاب الله تعالى عناية بالغة، فكم كانت سبباً في تقدير محذوف، أو ترجيح قول أو رده! وكم عللوا بها من آراء، واستنبطوا بها من أحكام.

(٢) مجموع الفتاوى ٦ / ١٨.

(٣) الموافقات ٤ / ٢٦٦.

بمجردده لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله ﷺ»^(١).
ويقول الإمام ابن دقيق العيد: «إن السياق؛ طريق إلى بيان المجملات، وتعيين
المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه. وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول
الفقه... وهي قاعدة متعينة على الناظر، وإن كانت ذات شغب على المناظر»^(٢).
ويقول الإمام ابن قيم الجوزية:
«فائدة: إرشادات السياق.

السياق يُرشد إلى تبين المجمل وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد،
وتخصيص العام وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة.
وهذا من أعظم القرائن الدالة على مُراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره (أي في
فهمه واستنباطه)، وغالط في مناظرته. فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ
الْكَرِيمُ﴾ (الدخان: ٤٩)، كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير...
هذه هي الدلالة السياقية؛ تنظيراً، وتطبيقاً، ووضوحاً...

فدلالة النصوص نوعان؛ حقيقية وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته،
وهذه الدلالة لا تختلف. والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته،
وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومرتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافاً متبايناً بحسب تباين
السامعين في ذلك»^(٣).

وهذا كلام بديع، وتأصيل قوي يبين أهمية قاعدة السياق في حسن فهم النص النبوي،
وسداد التفقه فيه. وإن إغفاله يكون سبباً مباشراً في الخطأ المنهجي، والغلط الفقهي. وانظر
إلى الإمام القرافي كيف يبين بدقة متناهية أهمية إعمال قاعدة السياق في حسن استنباط الحكم
الشرعي من نصوص الوحي، يقول - رحمه الله -:

(١) الموافقات في أصول الأحكام ٣/ ١٥٣ - وينظر أيضاً كلامه في الموضوع: ٣/ ٢٢٥، و٣/ ١١٣ - وأيضاً كلام
جميل للباحث: عبد الرحمن بودرع «منهج السياق في فهم النص» ص ٢.
(٢) إحكام الأحكام/ كتاب الرضاع: ١/ ٤٢٤ (حديث الخالة بمنزلة الأم).
(٣) بدائع الفوائد/ فائدة معاتبه الله لنبيه. ٤/ ٨١٥.

«فالحكم الشرعي المستنبط رهين بطبيعة المقام الذي ورد فيه نص الحديث، ولهذا كان الاتفاق على تحديد المقام سبيل الاتفاق على استنباط الحكم الشرعي»^(١).
فهذه النقول المهمة والبدیعة، عن هؤلاء الأعلام - والتي لا تحتاج إلى مزيد شرح أو توضیح - تعطينا الخلاصة الوافية عن القيمة العلمية لقاعدة السياق، والتي تستلزم مباشرة = أنها أساس في حسن فهم الحديث النبوي، وسداد أعمال الرأي والاجتهاد فيه، وبالمقابل تؤكد أن إغفالها عند التعامل مع أحاديث النبي ﷺ - الناطقلسانعريمين - هو سبيل إلى المزالق في الفهم، والخطأ في التأويل، ومنه إلزاق النقص والتناقض بالسنة النبوية، وبجهود أهل العلم بالحديث.

وقد يقول قائل: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب؟^(٢) فنقول: نعم هذا هو الأصل، لأن الشريعة للناس كافة، والخطاب النبوي كان للأمة جمعاء، ولا تعارض بين القاعدة وبين أعمال السياق، لأن هذا الأخير، مُعين في فهم الخطاب النبوي، ومساعد في بيان مراده - عليه الصلاة والسلام -، فمراعاة السياق لا يعني قصر اللفظ على السبب، بل هو مساعد في بيان المراد، وسداد الفهم أصالة. نعم، إذا دلّ السبب أو السياق على التخصيص أو التقييد، فذاك، وهذا هو سبيل أهل العلم قديماً وحديثاً. فهما قاعدتان متكاملتان، لا متعارضتان.^(٣) والله أعلم.

ثانياً: فوائد في مراعاة السياق.

إضافة لما سبق بيانه من أهمية مراعاة السياق في فهم النصوص النبوية الشريفة، فإن مراعاة السياق له جملة من الفوائد الإضافية، منها:
أنه يحل لنا العديد من الإشكالات، وهو يدفعنا إلى استقراء كل النصوص الحديثية، لتقديم فهم سليم ومتكامل للسنة النبوية، حتى لا تنزل الأحاديث النبوية على غير مواضعها،

(١) الفروق/ الفرق السادس والثلاثون، المسائل: الثانية، والثالث، والرابعة - وينظر أيضاً: تفصيل مهم لبدر الدين الزركشي في كتابه «البحر المحيط» ج ٦ / ٥٢.
(٢) ينظر في المسألة: «إرشاد الفحول» للشوكاني ١١٧، ١١٨ - و«الوجيز في أصول الفقه» لعبد الكريم زيدان ٣٢٤.
(٣) وقد لخص القضية بعضُ الباحثين في قوله: «الأصل في النصوص هو عموم اللفظ، لا خصوص السبب أو الورود، إلا إذا كانا يخصصان المعنى أو الفعل».

ولا يظهر فيها التناقض والاستغلال المذهبي، وهذا فيه صوتٌ للأفهام عن الزلل، وحياطة للنصوص الشرعية من العبث والخطل.

حسن النظر في النصوص الشرعية، وكذا في كلام أهل العلم والباحثين، وفي أحوالهم، ودقة التنزيل، وصحة الحكم والإنصاف فيه.

راعى العلماء منذ القديم سياقَ تتابع الأحداث النبوية، والسيرة المحمدية، والنصوص الحديثية، ففهموا التشريع وأحكامه، وفق تتابع الأحداث وسياقها من البعثة، إلى الهجرة، إلى وفاته ﷺ.

فكان الناسخ والمنسوخ، وأحكام الاستضعاف وأحكام التمكين، وآخر الأمرين من رسول الله ﷺ،... وهكذا مما هو مبين في كلام العلماء ومصنفاتهم.

العناية بالبحث في سياق الأحاديث عملٌ مكملٌ لجهود علماء الغريب، الذين جمعوا غريب الحديث وشرحوه، إلا أن أخذ معاني الألفاظ بمعزل عن سياقها ضمن نظم الحديث وسياقه المقامي، قد يوقع الباحث والمتفقه في السنة النبوية في أخطاء ومزلق في الفهم والاستنباط، فكان لزاما مراعاة قاعدة السياق حتى يكتمل الجهد، ويستقيم العمل والنتائج.

إن العناية بتأصيل -قاعدة السياق في فهم الحديث النبوي-، كفيل إن شاء الله تعالى بتقديم منهج علمي، ولغوي، أصيل المبادئ، سليم العواقب، في فهم الحديث وشرحه. وهذا يسهم في حلّ العديد من الإشكالات المثارة حول السنة النبوية، كما يقف حائلا وسداً منيعا دون المحاولات اليائسة التي يقوم بها أصحاب المناهج اللغوية المعاصرة في فهم النص الشرعي، ويبيّن تخبطهم وفشلهم في دعاوهم تلك.

ثالثا: حجية السياق.

الناظر في كلام العلماء الذي بينوا أهمية السياق في فهم الحديث النبوي، وكذا في استعمالهم لهذه القاعدة أثناء الشرح الحديثي يتبين له أن -قاعدة إعمال السياق- من القرائن المهمة والمساعدة في فهم الحديث، وهذه القرينة تكون تارة ظاهرة تُدرِك من غير فكر وروية، وتارة تكون خفية، لا تدرك إلا بمزيد نظر وتأمل.

وهذه الدلالة وليدة النظر، وجودة الفكر، وصفاء الذهن، ومعرفة الباحث بالألفاظ

ومراتبها، وهي تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك، فلا يُطلب عليها دليل، قال ابن دقيق العيد: «ودلالة السياق لا يُقام عليها دليل، وكذلك لو فهم المقصود من الكلام وطولب بالدليل عليه لعسر؛ فالناظر يرجع إلى ذوقه، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه». والذي يظهر لي والله أعلم، أن السياق مساعد في فهم الحديث، ودلالته ليست قطعية - وقد تكون ظاهرة في بعض الأحاديث، وخفية في أخرى -، لأن المعنى يُفهم ويلوح من خلال التأمل في سياق النص، والاجتهاد في بيانه، وليس مقطوعا به. والله أعلم والخلاصة:

أن مصطلح سياق الحديث مستفيض في كلام أهل العلم، وبخاصة علماء تفسير القرآن، وشرح الحديث النبوي وذلك في مئات المواضع. مما يؤكد أصالته في تراثنا العربي الإسلامي، وأن النظرية السياقية هي نظرية عربية إسلامية أصيلة، ليست وليدة دراسات لغوية استشراقية، أو حداثة حديثة، كما يظن البعض ويتوهمون ذلك بسبب قلة بضاعتهم واطلاعهم على تراث المسلمين الأوائل.

فاستعمال علماء التفسير وكذا شرح الحديث لهذه النظرية أو القاعدة اللغوية المنهجية، كان مبكرا منذ القرون الأولى في الدرس التفسيري والدرس الحديثي، كما أن علماء الغريب بينوا ذلك في كتبهم، فهم وإن ركزوا جهودهم على معاني الألفاظ، إلا أنهم نبهوا في عديد المواضع والمناسبات على معاني تلك الكلمات في سياقها داخل النص الشرعي - قرآنا أو سنة - والمطالع لكتبهم يرى ذلك بوضوح.

كما أن مراعاة السياق في فهم السنة النبوية، أمرٌ أساس، ومسلك ضروري، حتى لا تُنزَل على غير مواضعها، ولا نحيد بالفهم فيها عن هداياتها ومقاصدها، ولا يظهر فيها التناقض والتمحل، والاستغلال المذهبي. والله أعلم

المبحث الرابع

تواعد في السياق

بعدما تحدثنا بإسهاب عن أهمية السياق في حسن فهم السنة النبوية، وقيمتها العلمية في تقديم درس حديثي أصيل المبادئ، سليم العواقب، نختم البحث ببيان جملة من القواعد،^(١) أراها كفيلة - بإذن الله تعالى - بتفعيل قاعدة السياق، وحسن استعمالها واستثمارها في فهم الحديث النبوي، في الدراسات الحديثية المعاصرة. وهذا بيانها على وجه الاختصار والإيجاز:

١- جمع طرق الحديث الواحد:

إذ من المعلوم أن علماء الرواية وأصحاب المصنفات الحديثية، كانت لهم أغراض مختلفة في عملهم الفني والعلمي، فمنهم من رتب السنة النبوية على المسانيد، ومنهم من رتبها على الأصناف، ومنهم من قطع الحديث الواحد لأغراض علمية وفقهية، ومنهم من حافظ على لفظ الحديث، ومنهم من تسامح في الرواية بالمعنى... وهكذا. فكان لزاماً على المتفقه في الحديث النبوي، أن يُعيد جمع طرق الحديث الواحد، حتى تتشكل أمانته الصورة الكاملة للحديث النبوي، الذي قاله أو فعله نبيُّ الإسلام ﷺ. ولأهمية هذا المسلك وجدنا أئمة الإسلام محريصين عليها، مؤكدين على ضرورة التزامها؛ يقول الإمام أحمد بن حنبل: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يُفسر بعضه بعضاً»،

ويقول الإمام يحيى بن معين: «لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهاً، ما عقَلناهُ»، ويقول الإمام علي بن المديني: «الباب إذا لم تجمع طرقه، لم يتبين خطؤه».^(٢) فهذه قاعدة ذهبية في فقه السنة النبوية، لا محيص للباحث عنها، لأنها تدلُّ على لفظه التام، وعلى السياق الذي قيل فيه الحديث، وتضع أمامه حيثياته كلها، وتُقرِّبه كثيراً من إدراك مُرادهِ ﷺ، خلافاً للفظ المختصر، أو المقطع، أو المروي بالمعنى. وليس عليه عندها إلا

(١) سميتها قواعد، ويمكن أن نسميها وسائل مساعدة لفهم الحديث في سياقه.

(٢) ينظر رواية الأقوال الثلاثة في «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع» للخطيب البغدادي ٢ / ٢١٢.

حُسْنِ الْقَصْدِ، وَبَذْلِ الْوَسْعِ فِي حَسَنِ الْفَهْمِ وَالِاسْتِنْبَاطِ، وَسُؤَالِ اللَّهِ تَعَالَى التَّوْفِيقَ وَالسَّدَادَ.
 يَقُولُ الْإِمَامُ لِلشَّافِعِيِّ مَدَقَّقًا وَمَفْصَلًا لِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فِي كِتَابِهِ الْمَتَاعِ «الرَّسَالَةَ»:
 «وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَرَبِيٌّ اللِّسَانِ وَالِدَارِ، فَقَدْ يَقُولُ الْقَوْلَ عَامًّا يَرِيدُ بِهِ الْعَامَّ، وَعَامًّا يَرِيدُ
 بِهِ الْخَاصَّ، كَمَا وَصَفْتُ لَكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ قَبْلَ هَذَا.
 وَيُسْأَلُ عَنِ الشَّيْءِ فَيُجِيبُ عَلَى قَدْرِ الْمَسْأَلَةِ، وَيُؤَدِّي عَنْهُ الْمَخْبَرُ عَنْهُ الْخَبَرَ مُتَّقَصِيًّا،
 وَالْخَبَرَ مُخْتَصِرًا، وَالْخَبَرَ فَيَأْتِي بِبَعْضِ مَعْنَاهُ دُونَ بَعْضٍ.
 وَيُحَدِّثُ عَنْهُ الرَّجُلُ الْحَدِيثَ قَدْ أَدْرَكَ جَوَابَهُ، وَلَمْ يُدْرِكِ الْمَسْأَلَةَ، فَيَدُلُّهُ عَلَى حَقِيقَةِ
 الْجَوَابِ، بِمَعْرِفَتِهِ السَّبَبَ الَّذِي يَخْرُجُ عَلَيْهِ الْجَوَابُ.
 وَيَسُنُّ فِي الشَّيْءِ سُنَّةً وَفِيهَا يَخَالَفُهُ أُخْرَى، فَلَا يُخَلِّصُ بَعْضُ السَّامِعِينَ بَيْنَ اخْتِلَافِ
 الْحَالَيْنِ اللَّتَيْنِ سَنَّ فِيهِمَا.
 وَيَسُنُّ سُنَّةً فِي نَصِّ مَعْنَاهُ، فَيَحْفَظُهَا حَافِظًا، وَيَسُنُّ فِي مَعْنَى يَخَالَفُهُ فِي مَعْنَى، وَيُجَامِعُهُ فِي
 مَعْنَى سُنَّةٍ غَيْرِهَا لِاخْتِلَافِ الْحَالَيْنِ، فَيَحْفَظُ غَيْرَهُ تِلْكَ السُّنَّةَ، فَإِذَا أَدَّى كُلُّ مَا حَفِظَ رَأَى بَعْضُ
 السَّامِعِينَ اخْتِلَافًا، وَلَيْسَ مِنْهُ شَيْءٌ مُخْتَلَفٌ.
 وَيَسُنُّ بَلْفِظٍ مَخْرُجُهُ عَامٌّ جَمَلَةٌ بِتَحْرِيمِ شَيْءٍ أَوْ بِتَحْلِيلِهِ، وَيَسُنُّ فِي غَيْرِهِ خِلَافَ الْجَمَلَةِ،
 فَيُسْتَدَلُّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يُرَدِّ بِمَا حَرَّمَ مَا أَحَلَّ، وَلَا بِمَا أَحَلَّ مَا حَرَّمَ.
 وَلِكُلِّ هَذَا نَظِيرٌ فِي مَا كَتَبْنَا مِنْ جَمَلِ أَحْكَامِ اللَّهِ.
 وَيَسُنُّ السُّنَّةُ ثُمَّ يَنْسَخُهَا بِسُنَّتِهِ، وَلَمْ يَدْعُ أَنْ يُبَيِّنَ كَلِمًا نَسَخَ مِنْ سُنَّتِهِ بِسُنَّتِهِ، وَلَكِنْ رُبَّمَا
 ذَهَبَ عَلَى الَّذِي سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ بَعْضُ عِلْمِ النَّاسِخِ أَوْ عِلْمِ الْمَنْسُوخِ، فَحَفِظَ أَحَدُهُمَا
 دُونَ الَّذِي سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ الْآخَرَ، وَلَيْسَ يَذْهَبُ ذَلِكَ عَلَى عَامَّتِهِمْ حَتَّى لَا يَكُونَ فِيهِمْ
 مَوْجُودًا إِذَا طُلِبَ...»^(١).

٢- العناية بسبب ورود الحديث - إن وجد - :

أسباب ورود الحديث كثيرة، ومتناثرة في دواوين السنة النبوية، وعند التعامل مع

(١) الرسالة ص ٢١٣، ٢١٥.

الحديث النبوي تفقُّها واستنباطا، على الباحث أن يتنبه لإمكانية وجود سببٍ لورود الحديث محل الدراسة، مما يكون له كبير الأثر في حسن فهمه له، وسداد تفقُّه فيه. فسبب ورود الحديث يُبين لنا المعنى العام الذي سيق الحديث من أجله، ومن الغلط محاولة فهم الحديث بمعزلٍ عن السبب الذي قيل من أجله، نعم مع ملاحظة أن هذا لا يتعارض مع قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، ذلك أن القاعدة تبين عدم انحصار حكم الحديث في ذلك الشخص، أو تلك الحادثة التي سيق لأجلها، بل يتعداه، ويعمُّ كلَّ من تشبه حالته حالته... أما سبب الورود فيساعد في فهم الحديث ويبين أحكامه بدقة، وبقي الفقيه الغلط في الفهم والتأويل.

ومن الفوائد العظيمة لمعرفة سبب ورود الحديث، وسياقه؛ «أنها تحدد الموقع والجهة التي ينصرف لها الحديث؛ هل هو على جهة الفتيا والتبليغ، أو على جهة القضاء، أو على جهة الحكم وفصّ النزاع، أو على جهة الإمامة ورعاية المصلحة للأمة، أو على جهة الرأي والتجربة. ولهذه الجهات أثرٌ كبير في فهم النص ووضعه في موضعه الصحيح»^(١).

«فكل ما قاله ﷺ أو فعله على سبيل التبليغ، كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة، فإن كان مأموراً به أقدم عليه كلُّ أحد بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهيّاً عنه اجتنبه كل أحد بنفسه.

وكل ما تصرف فيه ﷺ بوصف الإمامة، لا يجوز لأحد أن يُقدم عليه إلا بإذن الإمام، اقتداءً به ﷺ، ولأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك. وما تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكمٍ، اقتداءً به ﷺ، ولأن السبب الذي لأجله تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء يقتضي ذلك»^(٢).

٣- جمع أحاديث الباب الواحد: ^(٣)

وهو ما يُسمّيه البعض بالسياق الموضوعي، وكذا سياق التشريع، أو الهدي النبوي،...

(١) «مراعاة السياق، وأثره في فهم السنة النبوية» فاروق حمادة ص ٧٥، ٧٦.

(٢) «الفروق» للقرافي ١/ ٢٠٦، ٢٠٧.

(٣) أي: الباب الفقهي، أو الأحاديث التي تكون في موضوع أو باب واحد.

فالحديث النبوي يفسر بعضه بعضاً، كما أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، وأحسن ما يفسر به الحديث هو الحديث نفسه، لأنها كلها من مشكاة واحدة، والنبى ﷺ لا ينطقنا الهوى، وليس في كلامه تناقض.

فجمعُ أحاديث الباب الواحد، كقيلُ بيان سياق التشريع النبوي لتلك المسألة، فيتبين الخاص من العام، والمقيد من المطلق، والمبين من المجمل، والناسخ من المنسوخ... وهذا نوعٌ من أنواع الحديث الموضوعي، والتي عُني بها سلفنا من أهل الحديث، وبخاصة إمام الصنعة محمد بن إسماعيل البخاري في «جامعه المسند الصحيح»، وكذا تلميذه الوفي أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي في كتابه «الجامع»، وغيرهما من أئمة الحديث والفقهاء.

٤- ضبط متن الحديث:

ضبط متن الحديث، أو تحقيق رواية الحديث التامة؛ وذلك بتحرير الرواية الكاملة للحديث النبوي محل البحث، وبيان الصحيح الثابت منها دون ما سواه من زيادات قد لا تصح... أي محاولة التوصل إلى الرواية التامة والصحيحة التي نطق بها المصطفى ﷺ، لأنه كلما كانت الرواية أتم وأصح، كان الاستنباط الفقهي منها أصوب، وأسلم من الأخطاء. وهذه القاعدة هي المقصد الأساس من تخريج الحديث - فنيا وعلميا -، واستيعاب طرقة، وألفاظه الثابتة الصحيحة.

فيذا اجتاز الباحث هذه الخطوة بنجاح، سهّل عليه فيما بعد النظر في لفظ الحديث النبوي فهما وتفهما، فلفظ الرواية التامة بين يديه، وما عليه إلا تقليب الفهم، وبذل الوسع في الاجتهاد والاستنباط.

٥- الاعتدال في النظر الفقهي للفظ الحديث = (الجمع بين الظاهر والمعنى):

وأكتفي هنا بنقل مهمّ غاية عن الإمام أبي إسحاق الشاطبي - رحمه الله - يدل على المقصود، بأحسن بيان، يقول:

«ومن أمثلة هذه المرتبة، مذهبٌ من نفى القياس جملة وأخذ بالنصوص على الإطلاق، ومذهبٌ من أعمل القياس على الإطلاق ولم يعتبر ما خالفه من الأخبار جملةً، فإن كل واحد من الفريقين غاص به الفكرُ في منحى شرعيّ مطلق عام، اطّرد له في جملة الشريعة اطرادا لا

يُتَوَهَّمُ معه في الشريعة نقصٌ ولا تقصير، بل على مقتضى قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (المائدة: من الآية ٣).

فصاحب الرأي يقول: الشريعة كلها ترجع إلى حفظ مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً، دل على ذلك الاستقراء، فكل فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً، إذ قد شهد الاستقراء بما يُعتبر مما لا يُعتبر، لكن على وجه كلي عام، فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال مقتضى الكلي العام، لأن دليله قطعي ودليل الخاص ظني فلا يتعارضان.

والظاهري يقول: الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً، ومصالحهم تجري على حسب ما أجزاها الشارع لا على حسب أنظارهم، فنحن من أتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة من حيث أن الشارع إنما تعبدنا بذلك، وأتباع المعاني رأياً، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر، لأنه أمرٌ خاصٌ مخالف لعام الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العام القطعي.

فأصحاب الرأي جردوا المعاني، فنظروا في الشريعة بها، واطرَحُوا خصوصيات الألفاظ، والظاهرية جردوا مقتضيات الألفاظ، فنظروا في الشريعة بها، واطرَحُوا خصوصيات المعاني القياسية، ولم تتزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كُليِّ اعتمده^(١) في فهم الشريعة...».

ثم بين -رحمه الله- أن كلا الفريقين وقعا في التقصير، وأن من جمع بين الاتجاهين هو الراسخ في العلم حقيقة، المستحق للاجتهاد والتعرض للاستنباط فقال: «ويُسَمَّى صاحبُ هذه المرتبة الرباني والحكيم، والراسخ في العلم، والعالم والفقير والعافل، لأنه يُربي بصغار العلم قبل كبارِه، ويوفي كلَّ أحدٍ حقه حسبما يليق به، وقد تحقق بالعلم وصار له كالوصف المَجْبُول عليه، وفهم عن الله مراده...»^(٢).

(١) في المطبوع «على كُلي ما اعتمده...» ولعل الصواب ما أثبتته.

(٢) الموافقات ٥ / ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٣ - وأشار إلى هذا التقسيم أيضاً الحافظ ابن حجر في «الفتح» ١٣ / ٣٥٧ رقم (٧٣٠٩) - وينظر كلام جيد في الموضوع للأستاذ بوردع عبد الرحمن: «منهج السياق في فهم النص» ص ٦٠، ٥.

مع التنبيه هنا إلى أن اعتبار السياق من خلال النظر في لفظ الحديث النبوي، ينبغي أن يكون دليلاً قوياً، أو واضحاً، وأن يكون حقيقياً، لا وهمياً، مُتَمَحِّلاً ومُتَكَلِّفاً في إقحامه على النص النبوي.

٦- كثرة المطالعة في دواوين السنة النبوية، والشروح الحديثية:

كثرة المطالعة في دواوين الحديث، مما يجعلُ الباحثُ يُلمُّ بالسنة النبوية، ويفهم الأساليب النبوية في التشريع، والأمر والنهي، والنصح والتوجيه، والحظر والإباحة، فيُكسِبُهُ نَفْسًا حديثياً، ودرايةً واسعةً بهدي الرسول ﷺ ومقاصده، وهذا ما يُسهِّلُ عليه عملية الفهم والاستنباط من النص النبوي.

كما أن المطالعة الواسعة في الشروح الحديثية، تجعله يُلمُّ بمناهج شراح الحديث، وأساليبهم في تناول الدرس الحديثي، ويكسبه مهاراتٍ قيِّمةً في التفقه وحسن الاستنباط.



والباحث وإن كان يتكلم عن القرآن الكريم، فإن الحديث النبوي أيضاً كلامٌ عربي، ووحى تشريعي، يقال فيه ما يقال في كتاب الله تعالى.

الخاتمة

بعد هذا التطواف العلمي مع موضوع بحثنا - السياق، وأثره في فهم الحديث النبوي -، وبيان استعمالات شراح الحديث له، وكذا جملة من تطبيقاته في الأحاديث النبوية، وما رأيناه من فوائد العميمة على حسن الفهم والفقہ للسنة النبوية.

يتأكد لنا أن مصطلح سياق الحديث مستفيض في كلام أهل العلم، وبخاصة شراح الحديث النبوي. فهو أصيل في تراثنا العربي الإسلامي، والنظرية السياقية نظرية عربية إسلامية أصيلة، ليست وليدة دراسات لغوية استشرافية، أو حداثة حديثة، كما يتوهمه البعض بسبب قلة اطلاعهم على تراث المسلمين الأوائل.

فاستعمال علماء التفسير وكذا شراح الحديث لهذه القاعدة اللغوية المنهجية، كان مبكراً في الدرس التفسيري والدرس الحديثي، كما أن علماء الغريب بينوا ذلك في كتبهم، ونبّهوا في عديد المواضع والمناسبات على معاني الكلمات في سياقها داخل النص الشرعي - قرآناً أو سنة -.

كما أن مراعاة السياق في فهم السنة النبوية، أمرٌ أساس، ومسلكٌ ضروري، حتى لا تُنزل على غير مواضعها، ولا نحيد بالفهم فيها عن هداياتها ومقاصدها، ولا يظهر فيها التناقض والتمحل، والاستغلال المذهبي. والله أعلم
هذا ما تيسر لي جمعه في هذا البحث المتواضع، والله تعالى أسأل التوفيق لمزيد من العلم النافع والعمل الصالح.

أهم المصادر والمراجع

- ١- أسباب ورود الحديث/ جلال الدين السيوطي - تحقيق: يحيى إسماعيل أحمد - دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٤ / ١٩٨٤.
- ٢- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار/ أبو عمر بن عبد البر (٤٦٣ هـ) - تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي - دار قتيبة: دمشق، بيروت، ودار الوعي: حلب، القاهرة، ط ١، ١٤١٤ / ١٩٩٣.
- ٣- البحر المحيط في أصول الفقه/ بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (٧٩٤ هـ) - ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط ٢، ١٤١٣ / ١٩٩٢.
- ٤- بدائع الفوائد/ ابن قيم الجوزية - مكتبة الباز.
- ٥- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع/ الخطيب البغدادي - تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، ١٤٠٣ / ١٩٨٣.
- ٦- الرسالة/ محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤ هـ) - تحقيق: أبو الأشبال أحمد محمد شاكر - مكتبة دار التراث، القاهرة، ط ٢، ١٣٩٩ / ١٩٧٩.
- ٧- زاد المعاد في هدي خير العباد/ محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية - عناية: محمد بن عيادي خاطر - دار الآثار، مصر، ط ١، ٢٠٠٥.
- ٨- السنن/ أحمد بن شعيب النسائي - دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٩- السنن/ أبو داود السجستاني - دار ابن حزم، ط ١، ١٤١٩ / ١٩٩٨.
- ١٠- السنن/ أبو عيسى الترمذي - تحقيق: أحمد شاكر، دار عمران، بيروت.
- ١١- السنن/ محمد بن يزيد بن ماجه - دار الفكر.
- ١٢- السنن الكبرى/ أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (٤٥٨ هـ) - دار الفكر.
- ١٣- صحيح مسلم بشرح النووي/ محيي الدين النووي - دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ / ١٩٨٧.
- ١٤- عون المعبود شرح سنن أبي داود/ مع شرح ابن قيم الجوزية/ ضبط وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان - المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ط ٢، ١٣٨٨ / ١٩٦٨.

- ١٥- فتح الباري شرح صحيح البخاري/ ابن حجر- دار السلام، الرياض، ١٤١٨ / ١٩٩٧.
- ١٦- الفروق/ القرافي- عالم الكتب، بيروت.
- ١٧- مجموع فتاوى ابن تيمية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ) - جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم -المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، الرباط.
- ١٨- المعجم الوسيط/ إبراهيم مصطفى -أحمد الزيات -حامد عبد القادر - محمد النجار - دار النشر: دار الدعوة.
- ١٩- معجم المقاييس في اللغة/ أحمد بن فارس أبو الحسين (٣٩٥هـ) -تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو -دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤١٥ / ١٩٩٤.
- ٢٠- المنتقى شرح الموطأ/ سليمان بن خلف أبو الوليد الباجي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠ / ١٩٩٩.
- ٢١- الموافقات في أصول الأحكام/ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي (٧٩٠هـ) -تعليق: محمد حسنين مخلوف -دار الفكر.
- ٢٢- الوجيز في أصول الفقه/ د. عبد الكريم زيدان - مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٧، ١٤١٩ / ١٩٩٨.
- مقالات متنوعة:
- ٢٣- دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي/ د. عبد المحسن التخفي.
- ٢٤- مراعاة السياق، وأثره في فهم السنة النبوية/ د. فاروق حمادة. مجلة الإحياء، العدد ٢٦
- ٢٥- منهج السياق في فهم النص/ عبد الرحمن بودرع.

**دور المؤسسات العلمية والهيئات العامة
في تعظيم النص الشرعي**

(ورقة علمية)

أ.د. فهد بن عبد الرحمن اليحيى

الأستاذ بقسم الفقه

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - في جامعة القصيم



مقدمة

وبعد...

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله

فهذه ورقة علمية في دور المؤسسات العلمية والهيئات العامة في تعظيم النص الشرعي، تناولت فيها حزمة من الوسائل والأدوات التي يمكن للمؤسسات العلمية والهيئات العامة المشاركة بها لترسيخ هذا المعنى والمبدأ العظيم (تعظيم النص الشرعي)، وغني عن البيان أن طبيعة ورقة العمل وهدفها تأسيس أرضية للانطلاق وفتح آفاق للحوار؛ فلم أقصد الاستقراء والاستيعاب في هذه الورقة، شاكرًا للجميع جهودهم المباركة سائلًا الله التوفيق والتسديد.

دور المؤسسات العلمية

إن دور المؤسسات العلمية دور كبير جداً لأنها المرجعية العلمية التي تعتمد عليها الجهات الأخرى، وهي أيضاً مطالبة بأداء رسالتها، ومن أهم ذلك وأحراه (تعظيم النص الشرعي)، ولهذا خصصتها بالذكر وبدأت بها؛ وإن كانت تدخل تحت عموم الهيئات العامة، ومما يمكن أن تقوم به المؤسسات العلمية ما يلي:

- توجيه الرسائل الجامعية لرصد ومعالجة مظاهر وأشكال التعدي على النص الشرعي، كما تعالج رسائل أخرى حدود وضوابط التعامل مع النص من حيث ما يقبل الاجتهاد وما هو من قبيل الثوابت.
- تكثيف المنح الدراسية لجميع المسلمين في جميع الدول ولاسيما تلك التي طالتها الغزو من طوائف أخرى؛ حيث إن ذلك تحصين من الغلو والتفريط والانحراف، كما أنه ينشر العلم والمنهج السوي.
- تنويع تلك المنح، وألا تقتصر على بعض التخصصات، وذلك ليشمل الوعي السني كافة شرائح تلك المجتمعات، مع الأخذ بالاعتبار خضوع طلاب المنح لبرامج تعليمية وتوعوية تؤسس للمنهج الإسلامي الوسطي العظيم الذي يعظم النص ويؤصل للتوحيد الخالص والاتباع وتوقير السنة النبوية والصحابة الكرام رضي الله عنهم.
- عقد الاتفاقيات والشراكات العلمية بين الجامعات للتعاون الجاد في هذا الهدف (تعظيم النص الشرعي).

- عقد المؤتمرات والندوات والملتقيات والدورات العلمية التي تصنع الولاء للنص الشرعي وتعززه وتعظمه في النفوس .

- تعزيز دور الجمعيات العلمية والفكرية في تحقيق هذه الأهداف وتشجيعها على ذلك، وأن تتخذ جميع الوسائل والوسائط المرئية والمسموعة والمقروءة لبث الوعي ورد الشبهات، ولا سيما وسائل الإعلام الجديد خاصة وسائل التواصل الاجتماعي (فيسبوك-تويتر-انستقرام-سناب شات - ... الخ)، ويمكن إنشاء قنوات يوتيوب حيث لا تكلف كثيرا، ومن خلالها أو من خلال اليوتيوب عموما يتم نشر عشرات المقاطع القصيرة التي تخدم الأهداف المشار إليها، ومن الوسائط الحديثة ما يطلق عليه (انفوجرافيك) فهو يؤدي الرسالة بشكل مبسط ويمكن تداوله عبر الواتساب وغيرها .

- تأسيس جمعية علمية متخصصة في (تعظيم النص الشرعي) تتعاون مع الجمعيات والمراكز ذات العلاقة، ويكون من أعمالها رصد مظاهر التطاول على النص الشرعي أو تحريف معناه، ومناقشة ذلك مناقشة علمية، ثم إخراج ذلك عبر الوسائل المشار إليها قريبا .

- إطلاق مسابقة عالمية دورية تخصص في موضوع (تعظيم النص الشرعي) تأصيلاً ودفاعاً .

دور الهيئات العامة

ونعني بها كل جهة عامة لها صلاحيات كبيرة كالوزارات مثلا ...

فمما يتعلق بوزارات الشؤون الإسلامية :

- توعية الأئمة والخطباء بأهمية (تعظيم النص الشرعي)، وضرورة تربية المجتمع على ذلك، وعلى معاني الانتماء للنص الشرعي، والتسليم له، وتوقير حملته من الصحابة الكرام رضي الله عنهم، وأهل العلم بعدهم من خلال الخطب والدروس وغيرها .

- عقد دورات تدريبية للأئمة والخطباء متخصصة في ترسيخ هذه المعاني ووسائل إيصالها إلى المجتمع .

- تطوير المراكز الدعوية الدولية القائمة وتوسيع أنشطتها مما يجعلها قادرة على أداء رسالتها ومن أهم ذلك (تعظيم النص الشرعي) والدفاع عنه.
- فتح مراكز جديدة في كافة الدول قدر الإمكان.
- التواصل مع جميع المراكز الدعوية والثقافية وعقد اتفاقيات شراكة حقيقية يمكن من خلالها تحقيق الأهداف المشار إليها.
- تنظيم زيارات للشخصيات ذات التأثير في الدول الإسلامية بل وفي الأقليات الإسلامية في الدول الأخرى، وإذا كنا نتحدث عن السعودية كمثال فمن المقترح الزيارة بحج أو عمرة أو بزيارة علمية، أو غير ذلك، ويمكن إنشاء هيئة أو مركز متخصص في هذا الشأن يرتبط مباشرة بمجلس الشؤون السياسية والأمنية، ويتم التنسيق من خلاله مع الجهات ذات العلاقة، كالجامعات ووزارة الشؤون الإسلامية ورابطة العالم الإسلامي، والملحقيات الثقافية وغيرها، مع الأخذ في الاعتبار ضبط تلك الزيارات لتحقيق الهدف منها لا أن تستغل لأغراض شخصية.
- تكثيف انتداب الأئمة الأكفاء للصلاة في رمضان في البلدان والأقليات الإسلامية، ويشمل دورهم مع الصلاة إلقاء الدروس التي ترسخ (تعظيم النص الشرعي) وتقوي الولاء للسنة.
- ومما يتعلق بوزارات الخارجية :
 - تشجيع المؤسسات والهيئات الإسلامية العاملة في الخارج، كيما تنافس المؤسسات الأخرى .
 - تبني الدفاع عن النص الشرعي واعتبار المساس بالنصوص الشرعية تعدياً على ثوابت الدول الإسلامية يتطلب الاحتجاج المتعارف عليه دولياً .
 - تسهيل المنح الدراسية المشار إليها سابقاً حيث إنها تمر من خلال وزارات الخارجية .
 - توعية السلك الدبلوماسي العامل في سفارات الدول الإسلامية على اختلاف مراكزهم بضرورة ترسيخ الانتماء للنص الشرعي، ويتم ذلك بعقد دورات على مستوى عالٍ تليق بهم، وتنمية الحس الإيماني لحمل المهمة والمسئولية لحراسة الإسلام من الشبهات

والبدع والتطاول على النصّ الشرعي والصحابة الكرام، وحراسة المسلمين أن تتخطفهم أو تشتري ذمهم سفارات وجهات مشبوهة، كما يشاهد من جهات تحرف الولاء عن السنة وتسبق في نشر فكرها وتأسيس مراكز ودعم مراكز أخرى وشراء شخصيات ليكون ولاؤها لها، في الوقت الذي قد تغفل عنه سفارات الدول الإسلامية السنية عن كل ذلك .

ومما يتعلق بالوزارات المعنية بشؤون الحج

- توعية القادمين للعمرة أو الحج بما يحقق أهداف تعظيم النص والسنة النبوية سواء في مناسكهم أو بوجه عام، ويمكن الاستفادة من التجربة الماليزية في توعية الحجاج من خلال برامج تدريبية مكثفة قبل توجههم للحج .

- وقد كنت كتبت سابقاً تصوراً عن مشروع استثمار الحج في التواصل العلمي، حيث يعد مثل هذا التواصل العلمي من أنجع الوسائل في تحقيق أهداف تعظيم النصّ الشرعي والسنة المطهرة والوعي الوسطي، حيث يفد في موسم الحج جموع غفيرة من المسلمين من مشارق الأرض ومغاربها، وهؤلاء فيهم من له عناية بالتعليم في بلادهم في مراحل التعليم المختلفة، فمنهم المسؤولون عن التعليم، ومنهم أساتذة جامعات، ومنهم المعلمون، وغيرهم، كما فيهم مسئولون كبار وشيوخ قبائل ونحوهم من القيادات السياسية أو التعليمية أو الاجتماعية، وهؤلاء رسل إلى قومهم إذا رجعوا، ولا يخفى أن استثمار وجودهم في الحج في التعاون في شؤون التعليم وغيره والتواصل العلمي، وعقد العلاقات والشراكات العلمية وغيرها هو من الأولويات التي ينبغي أن تضطلع بها الجهات ذات العلاقة، إذ هو من صميم اختصاصها وأهدافها، ويختصر الوصول إليهم في بلادهم، مع أنه مقدمة جميلة لزيارات لاحقة، ومما يؤيد ويؤكد استثمار الحج أن هؤلاء الحجيج جاءوا إلينا من كل فج عميق، واجتمعوا وهم في أفضل حالات التلقي فقلوبهم قد فرغت لهذه الشعيرة ونفوسهم جد قريية، فهم مهيؤون لقبول الخير، ولو تكلفنا الرحيل إليهم وأردنا جمعهم كمثل هذه التجمعات فلا إخالنا نستطيع ذلك أبداً فضلاً عن جمعهم بهذه النفسية المقبلة . فهو كما قال الحق جل شأنه: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بِكَ قُلُوبُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ آَلَفَ بَيْنَهُمْ﴾.

ومما يتعلق بوزارات الإعلام :

- توجيه الإعلام بما يخدم أهداف الولاء للنص الشرعي وللجنة خاصة والدفاع عنها، والتواصل مع الجهات والقنوات الإعلامية في جميع البلدان الإسلامية بل وغير الإسلامية لمنع اختراقها من قبل الآخرين .
- أن يتبنى وزراء الإعلام ميثاق شرف تكون من أولوياته الحفاظ على الهوية، وتعظيم النص الشرعي، ومنع أية مادة إعلامية تخالف ذلك، ويمكن أن يتخذ مثل هذا الإجراء مراحل للوصول إلى الأفضل في نهاية المطاف .

ومما يتعلق بوزارات العدل :

- اعتبار التطاول على النص الشرعي والثوابت جريمة منصوصة العقاب وعدم التهاون في هذا الشأن.
- ومن أهم ذلك التأكيد على وسائل الإعلام ونشر الوعي القانوني الذي يردع عن التطاول.
- عقد مؤتمر على مستوى وزراء العدل للتأكيد على تلك الأهداف والقرارات وآليات تنفيذها .
- تشجيع قيام جمعيات حقوقية أو مراكز محاماة لتكون عالمية تتولى الجانب القانوني لـ (تعظيم النص الشرعي).

ومما يتعلق بوزارات الدفاع والأمن :

- توعية الضباط والأفراد في الجيش والدفاع والقطاعات العسكرية بضرورة ترسيخ الانتماء للنص الشرعي، وتشجيعهم على حمل المسؤولية لحراسته والدفاع عنه .
- أن تتضمن البرامج التدريبية للضباط والأفراد العناية بتعظيم النص الشرعي، وتنظيم دورات متخصصة في هذا المجال من قبل مدربين من أهل العلم الشرعي الأكفاء .
- التعامل مع التطاول على النص الشرعي والثوابت كجريمة منصوصة العقاب وعدم التهاون في هذا الشأن.

ومما يتعلق بوزارات التربية والتعليم :

- بناء المقررات والمناهج التعليمية على أسس احترام النص الشرعي وتوقيره .
- أن تتضمن البرامج التدريبية للمعلمين العناية بتعظيم النص الشرعي، وكذلك من

خلال دورات متخصصة في هذا المجال من قبل مدربين من أهل التخصص من أساتذة الجامعات وغيرهم .

- توجيه الأنشطة الطلابية أو ما يطلق عليه (النشاط اللامنهجي) بحيث تتضمن بعض الأنشطة ترسيخ المعنى الكبير (تعظيم النص الشرعي) وأن تكون متنوعة تتناسب مع شريحة الطلاب (أطفالاً أو شباباً) وألا تقتصر على الأساليب التقليدية كالمحاضرات المباشرة ، كوسائل حديثة وملصقات وعقد لقاءات ومنصات للحوار الهادف .

- تنمية الاعتزاز والانتماء والولاء للنص الشرعي لدى النشء من خلال القنوات السابقة وغيرها .

- تنظيم مسابقات للطلاب لتحقيق تلك الأهداف .
ومما يتعلق بوزارات الصحة :

- توعية الأطباء ومن في حكمهم بضرورة التسليم للنص الشرعي، وخطورة التعامل بمنى عنه، ومن تعظيم النص الشرعي الرجوع إلى أهله كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (٦٥) سورة النساء، وقوله: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٥١) سورة النور، وحذر الله من مخالفة أمره فقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٦٣) سورة النور.

- تنظيم دورات متخصصة في هذا المجال من قبل مدربين من أهل العلم الشرعي الأكفاء .
نماذج من بعض التوصيات في مؤتمرات سابقة

تنمة لما سبق، وترسيخاً للتوصيات والمقترحات السابقة رأيت من المناسب الإشارة إلى بعض التوصيات من مؤتمرات سابقة مشابهة في موضوعها لهذا المؤتمر :

مؤتمر (تعظيم حرمت الإسلام)

الذي عقد يوم الأربعاء الخامس من شهر الله المحرم لعام ١٤٢٨هـ في الكويت، وكان من توصياته :

• حق الأمة الإسلامية في الدفاع عن دينها وحرمتها: يدعم المؤتمر حق جموع الأمة في الدفاع عن عقيدتها وشريعتهما بكل السبل المشروعة سياسياً واقتصادياً وثقافياً، ويدعو إلى استثمار عاطفة الجماهير وتوجيهها نحو الوسائل الأرشد، ويحث المسؤولين على التكاتف مع الشعوب الإسلامية في حماية هويتها وحرمتها وقيمها من حالات التجاوز والتطاول على الثوابت داخل ديار المسلمين، والتي تعد إحدى أسباب زيادة جراءة بعض غير المسلمين على حرمت الأمة ورموزها.

• ضرورة تأكيد مناهج الدراسة في العالم الإسلامي على تعظيم الحرمات، واحترام الأنبياء، والافتداء بالصحابة رضوان الله عليهم أجمعين. يتقدم المؤتمر بدعوة إلى وزارات التربية والتعليم في العالم الإسلامي، وإلى القائمين على مسيرة تطوير مناهج التعليم في الأمة الإسلامية للتأكيد على تعظيم الشعائر والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، والصحابة رضي الله تعالى عنهم من خلال البرامج التعليمية التي تربي الأجيال الناشئة من الأمة على تعظيم حرمت الإسلام.

مؤتمر (النص الشرعي بين الأصالة والمعاصرة)

نظمتها الجمعية الأردنية للثقافة المجتمعية في عمان ٧-٨ جمادى الآخرة ١٤٣٣ هـ، الموافق ٢٨-٢٩ / ٤ / ٢٠١٢ م، وكان من توصياته :

- ١- حث العلماء والأمراء وعموم الأمة بضرورة التمسك بالنص الشرعي علماً وعملاً ومنهجاً، فالنص الشرعي يمثل دستور الأمة ومنهج حياتها، وهويتها الفكرية والثقافية.
- ٢- الدعوة إلى تعظيم النص الشرعي كتاباً وسنةً، وإحياء هيئته في قلوب المسلمين، وحراسته من محاولة تشويهه وتحريفه وتعطيله والتعدي عليه.
- ٣- الاهتمام بفقهاء النص الشرعي وفق ضوابط فهم الصحابة والتابعين وأئمة أهل السنة والجماعة لا سيما الأئمة الأربعة، على وفق قواعد علم أصول الفقه، ولسان العربية ودلالاتها؛ لتوظيف النص الشرعي في عموم حياة المسلمين التربوية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

- ٤- التحذير من محاولات إقصاء النص الشرعي وتهميشه عن واقع الحياة العامة للأمة بجعله تراثاً تاريخياً قابلاً للنقد والمناقشة، للوصول لرفضه وإبعاده، ونقض مذهب العلمانيين والحدائين في مواجهتهم للنص الشرعي.
- ٥- النص الشرعي قرآناً وسنةً لا يقبل التجزئة بأخذ بعضه وترك بعضه، حسب الأحوال والرغبات كما قال تعالى: "أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض"، فلا يجوز توظيفه بحسب الأهواء والمصالح الشخصية أو الجهوية أو السلطوية.
- ٦- وحدة التعامل مع النص الشرعي على منهج أهل السنة والجماعة، من أسباب وحدة الأمة وتماسكها، والانحراف عن الفهم الصحيح للتعامل مع النص الشرعي من أسباب الفرقة والضعف. كما قال تعالى: «وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله».
- ٧- تعاضد النص القرآني مع النص النبوي الصحيح، فلا يفهم القرآن الكريم فهماً صحيحاً إلا بالسنة النبوية، فالسنة تمثل حصناً لفهم القرآن الفهم الصحيح، لأنها بيان للقرآن، وهي محفوظة بحفظ الله تعالى للقرآن الكريم.
- ٨- التزام منهج المحدثين في دراسة الحديث ونقده، فهو منهج إسلامي علمي منضبط، والتحذير من المناهج الدخيلة قديماً وحديثاً في نقد الحديث؛ لاختلافها عن منهج علماء الحديث من حيث المنطلقات والمسارات والغايات، وعدم وجود قواعد وضوابط نقدية منضبطة للرجوع إليها.
- ٩- تقدير جهود العلماء، والشخصيات، والمؤسسات، والدول في الحفاظ على النص الشرعي وحمايته والانتصار له والتحاكم إليه، وحث الجميع على المزيد من الجهود في هذا المجال، ودعوة الحكومات الإسلامية لجعل النص الشرعي مصدراً للتشريع والتقنين.
- ١٠- التأكيد على أن تحقيق المصالح، والوصول إلى المقاصد لا يكون على حساب النص الشرعي ومخالفته؛ إذ لا تتحقق المصالح، ولا يتوصل إلى المقاصد إلا بالنص الشرعي ووسائله المنضبطة.

ثانياً : الوسائل العملية لتعظيم النص الشرعي وحراسته :

- ١- الدعوة للتجديد والإبداع في إعداد برامج عصرية، ووسائل عملية، وطرق منهجية وفق الضوابط الشرعية، للحفاظ على النص الشرعي، وتبليغه، وتدرسه.
- ٢- وضع برامج دراسية في المناهج التعليمية للمدارس والجامعات، تتضمن تعظيم النص الشرعي، وأخلاقيات التعامل معه، وبيان خطورة التعدي عليه، وإنشاء معجم مصطلحي للتعامل مع النص وأدواته، ودليل المعلم الإرشادي في عموم المراحل التعليمية.
- ٣- إعداد طالب العلم الشرعي بمنهجية علمية واعية، مدركة للواقع مُعظِّمةً للنص، قادرةً على مواجهة التحديات المعاصرة، وعقد الدورات التدريبية المتخصصة في طرق التعامل الصحيح مع النص الشرعي.
- ٤- رصد كل محاولات التعدي على النص الشرعي، وتوثيقها، والتحذير منها، والرد عليها عبر وسائل الإعلام المتنوعة، وإنشاء لجان قانونية تقوم بدور الرقابة العلمية في الدفاع عن النص.
- ٥- فتح باب الحوار العلمي الجاد مع الجهات والشخصيات التي يصدر عنها تعديا على النص الشرعي، ومناصحتهم بالحكمة والموعظة الحسنة، وإقامة الحجة عليهم.
- ٦- إنشاء موقع إلكتروني يحمل عنوان «النص الشرعي»، وذلك لإحياء الموضوعات المتضمنة في محاور المؤتمر، وفتح باب الدراسات العلمية حولها.
- ٧- الاهتمام بالدراسات البينية التي تجمع بين النص الشرعي والعلوم العصرية، لإظهار أثر النص الشرعي في تأصيل العلوم وتوجيهها، وإزالة اللبس المتوهم في التباين بينهما، وبيان اتساقهما.
- ٨- طباعة الكتب والنشرات والملصقات وترجمتها، وإقامة المسابقات العلمية والجوائز التخصصية التي تظهر عظمة النص وتحذر من التعدي عليه.
- ٩- التواصل مع وسائل الإعلام بأشكالها كافة، ومؤسسات المجتمع المدني، والمؤسسات العلمية، في نشر ثقافة تعظيم النص الشرعي وحراسته، والتحذير من التعدي عليه.

١٠- الدعوة إلى إنشاء مركز متخصص في الدراسات العلمية الموضوعية؛ لرصد تعديلات
الحداثيين والعلمانيين على النص الشرعي ونقضها عن آخرها.
وهذا تمت الورقة
أسأل الله أن تكون نافعة لكاتبها وقارئها .

تعارض النص والقياس دراسة تأصيلية تطبيقية

د. أحمد العمراني ناجي صابر عثمان

الأستاذ المساعد بقسم أصول الفقه

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - بجامعة القصيم



مقدمة

الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنفية السمحة البيضاء، حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الأساس شامخة البناء، كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، وأوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجاً وهاجاً، وأوضح لإجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياساً ومنهاجاً، حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجاً، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً.

والصلاة على من أرسله لسطح الحجّة معواناً وظهيراً، وجعله لوأضح المحجة سلطاناً ونصيراً، محمد المبعوث هدى للأنام مبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، ثم على من التزم بمقتضى إشارات الدلالة على طريق العرفان، واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان، من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان^(١)، وبعد:

فلقد انبرى الأصوليون للاهتمام بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة أيّما اهتمام؛ وأعملوا قرائنهم في فسيح مجالاتها؛ للوقوف على مقاصد الشارع الحكيم، وأوجه دلالة النصوص -منطوقها ومفهومها، مجملها ومبيّناتها، عامّها وخاصّها، مطلقها ومقيّدّها- على معانيها المقصودة للشارع؛ ليتسنى الوصول إلى استنباط الأحكام الفرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

وكان من المواضيع القيمة التي اشتغل بها الأصوليون موضوع التعارض بين الأدلة الشرعية، إذ لا يمكن الوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية إلا بعد الإلمام بهذا الموضوع وقواعده، ذلك أن الأدلة الشرعية متفاوتة في الرتبة والقوة، فكان لزاماً على المجتهد أن يكون عالماً بدرجاتها وقوتها، وأن يقف على ما يلزمه نهجه واتباعه عند تعارض دليلين، كما ينبغي أن يقف على وجه الترجيح الصحيح المتفق عليه بين العلماء.

ومن ثم فقد آثرت أن يأتي بحثي متعلقاً بهذا الباب، فجاء البحث بعنوان (تعارض النص والقياس - دراسة تأصيلية تطبيقية)، في محاولة مني لإبراز موقف الأصوليين من تعارض

(١) ينظر: شرح التلويح على التوضيح ١ / ٢.

النص والقياس، ومنهجهم في تقديم أحدهما على الآخر آنذاك، وذلك من خلال تتبع أقوالهم، وتحريرها تحريراً علمياً دقيقاً، مع بيان أبرز أدلتهم وأنصّبها على ما ذهبوا إليه، وإطالة على الأثر الفقهي المترتب على اختلافهم في هذه المسألة، وقد تناولته في تمهيد، وثلاثة مباحث: التمهيد: في مفهوم التعارض، وشروطه.

المبحث الأول: مفهوم النص، والقياس، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم النص.

المطلب الثاني: مفهوم القياس.

المبحث الثاني: تعارض النص والقياس - دراسة تأصيلية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أقوال الأصوليين في المسألة.

المطلب الثاني: الأدلة والترجيح.

المبحث الثالث: تطبيقات فقهية لتعارض النص والقياس، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: وجوب القضاء على من أكل أو شرب ناسياً في نهار رمضان.

المطلب الثاني: ثبوت الخيار في إمساك المصراة وردّها.

المطلب الثالث: خيار المجلس.

المطلب الرابع: حكم ثبوت المهر لمن مات عنها زوجها قبل الدخول ولم يسم لها

صداقاً.

المطلب الخامس: كيفية تطهير الثوب من المنّي اليابس.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تحقيق عدة أمور، من أهمها:

١. بيان المقصود بالقياس الذي يعارض النص.

٢. بيان موقف الأصوليين من تعارض النص والقياس، ومنهجهم في تقديم أحدهما على

الآخر.

٣. إبراز الأثر الفقهي المترتب على تعارض النص والقياس.

الدراسات السابقة :

لقد حاولت جاهداً وأنا أعمل على إعداد هذا البحث أن أقف على بحث مستقل يعالج هذا الموضوع، ويكون بمثابة مشكاة أستنير بها لإنجاز هذا البحث على الوجه المأمول، وأستطيع من خلالها أن أقف على المواطن التي تحتاج إلى زيادة تأصيل وتفصيل، بيد أني لم أجد فيما وقفت عليه من عناوين بحثاً قائماً بذاته يتناول الموضوع بكافة جوانبه، إلا ما كان منها متناولاً لتعارض خبر الواحد والقياس، وهي:

١- تعارض القياس مع خبر الواحد، وأثره في الفقه الإسلامي، للدكتور/ لخضر لخضاري - رسالة دكتوراه من جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة.

٢- رفع الإلباس إذا تعارض خبر الواحد والقياس، للدكتور/ محمد سعيد منصور.
وبعد: فإني أسأل الله تعالى أن يحظى هذا البحث بالإقناع، حتى لا يكون من سَقَطِ المتاع، ولا مما يُباع ولا يُبتاع، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ونبيِّنا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

في بيان مفهوم التعارض، وشروطه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التعارض في اللغة والاصطلاح.

التعارض في اللغة: التقابل، وهو تفاعلٌ من العَرَض - بالضم - وهو الناحية والجهة، يقال: عَارَضَ الشيءَ بالشيءِ معارضةً: قَابَلَهُ، وَعَرَضَ عَرَضَهُ، وَعَرَضَهُ، أي: نَحَا نَحْوَهُ، والعارض: الحائل والمانع، يقال: سرت فعرض لي في الطريق عارض، أي: منعني من المضي مانع، واعترض الشيءُ دون الشيءِ: حال دونهُ، وصار عارضًا كالخشبة المعترضة في النهر، والعارض: السحاب يعترض في الأفق، وكل مانع منعك من شغل وغيره من الأمراض فهو عارض، ومنه يقال: لا تعرض لفلان - بكسر الراء وفتحها - أي لا تعترض له فتمنعه باعتراضك أن يقصد مراده ويذهب مذهبه، ومنه اعتراضات الفقهاء؛ لأنها تمنع من التمسك بالدليل، وتعارض البيئات؛ لأن كل واحدة تعترض الأخرى وتمنع نفوذها، يقال: عارضه بمثل ما صنع، أي: أتى إليه بمثل ما أتى^(١).

التعارض في الاصطلاح: وأما التعارض في الاصطلاح: فهو تقابل الدليلين على سبيل الممانعة^(٢).

شرح التعريف: يقول الإمام المرداوي - رحمه الله - : «وذلك إذا كان أحد الدليلين يدل على الجواز، والدليل الآخر يدل على المنع، فدليل الجواز يمنع التحريم، ودليل التحريم يمنع الجواز، فكل منهما مقابل الآخر، ومعارض له، ومانع له^(٣)».

(١) ينظر: لسان العرب ٧ / ١٦٧، ١٦٩، ١٧٩، ١٨٢، باب الضاد المعجمة، فصل العين المهملة، مادة: (عرض)، والقاموس المحيط ١ / ٦٤٥، باب الضاد، فصل العين، مادة (عرض)، مختار الصحاح ص ٢٠٥، باب العين، مادة (ع رض)، والمصباح المنير ٢ / ٤٠٢، مادة: (ع رض).

(٢) البحر المحيط ٦ / ١٠٩، وأصول الفقه لابن مفلح ٤ / ١٥٨١، وإرشاد الفحول ٢ / ٢٥٨، وينظر في تعريفه: أصول السرخسي ٢ / ١٢، والتلويح على التوضيح ٢ / ٢٠٥، والتحرير لابن الهمام ٣ / ٢ مع التقرير والتحبير، والتحرير للمرداوي ٨ / ٤١٢٦ مع التحبير.

(٣) التحبير ٨ / ٤١٢٦

وقولهم: (تقابل) جنس في التعريف، يدخل فيه كل تقابل لأي شيئين أو أكثر.
وقولهم: (الدليلين) قيد، يبين أن التقابل إنما يكون بين الدليلين، ويخرج به التعارض بين غير الأدلة، وعمومه يشمل القطعي والظني منها، وهذا القيد ليس للحصر، وإنما هو لبيان أقل ما يقع فيه التعارض، وهذا أولى من قولهم: (الأدلة) فقد يستفاد منها أن التعارض لا يكون بين دليلين على الخلاف في أقل الجمع.
وقولهم: (على سبيل الممانعة) أي أن التقابل بين الأدلة إنما يكون على وجه مخالفة أحدهما للآخر^(١).

والمناسبة بين المعنيين: اللغوي، والاصطلاحي: أن كل واحد من الدليلين المتعارضين كأنه يقف فيعرض الآخر، أي: ناحيته وجهته، فيمنعه من النفوذ حيث وجه^(٢).

المطلب الثاني: شروط التعارض

ذكر الأصوليون للتعارض شروطاً لابد منها لثبوته بين الأدلة؛ فإن انتفت، أو واحدٌ منها فقد انتفى التعارض، وهذه الشروط هي:
الشرط الأول: أن يكون الدليلان متضادين في الحكم، كأن يثبت أحدهما شيئاً والآخر ينفيه، أو يحل شيئاً، والآخر يحرمه، فإذا انتفت عنهما صفة التضاد، واتفقا في الحكم؛ كان كل منهما مؤيداً للآخر، ومؤكداً له.

الشرط الثاني: أن يتساوى الدليلان في الثبوت، ومن ثم فلا تعارض بين دليلين تختلف قوتها ثبوتاً من ناحية الدليل نفسه، كالمتواتر والآحاد، فحينئذٍ لا تعارض، إذ لا تماثل بينهما، فيقدم المتواتر؛ لأنه أقوى من الآحاد.

الشرط الثالث: أن يتساويا في قوة الدلالة، كأن تكون دلالة كل منهما قطعية كالنصين، أو ظنية كالظاهرين، وعليه: فلا تعارض بين النص والظاهر، إذ النص أقوى من الظاهر فيقدم عليه.

الشرط الرابع: أن يكون تقابل الدليلين في زمان واحد، وعليه: فلا تعارض بين حل وطاء

(١) ينظر: المعتصر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول للمنياوي / ١ / ٢٢٢.

(٢) ينظر: البحر المحيط / ٦ / ١٠٩.

الزوجة الوارد في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾^(١)، وحرمة وطنها الثابت بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَرِلُوا لِّلنِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ﴾^(٢)، نظراً لاختلاف زمان الحل والتحريم.

الشرط الخامس: أن يكون تقابل الدليلين في محل واحد، وعليه: فلا تعارض بين قوله تعالى: ﴿نِسَاءُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَأْتُوا حَرَّتْكُمْ أَنْي شِئْتُمْ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٤)، إلى قوله: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾^(٥)؛ إذ الأولى توجب حل المنكوحه، والثانية توجب حرمة أمها وبناتها، فلم يقع التنافي والتضاد؛ لاختلاف محل الحل، والتحريم. الشرط السادس: اتحاد النسبة، لأنه يجوز اجتماع الضدين في محل واحد، وفي زمان واحد بالنسبة إلى شخصين، كالحل في الزوجة بالنسبة لزوجها، والحرمة فيها بالنسبة إلى غيره، فلا يسمى هذا تعارضاً^(٦).

ومما تجدر الإشارة إليه أن الأدلة لا تتعارض في ذاتها؛ وذلك لأن الشريعة كلّها ترجع إلى قول واحد في أصولها وفروعها وإن كثر الخلاف، قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ عَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا﴾^(٧)، وإنما يقع التعارض في نظر المجتهد؛ وذلك بحسب جلاء الأدلة وخفائها، وتفاوتها في القطعية والظنية^(٨).

قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «ولذلك لا تجد ألبتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ، أمكن التعارض بين الأدلة عندهم»^(٩).

(١) من الآية رقم: (٢٢٢) من سورة «البقرة».

(٢) من الآية رقم: (٢٢٢) من سورة «البقرة».

(٣) من الآية رقم: (٢٢٣) من سورة «البقرة».

(٤) من الآية رقم: (٢٣) من سورة «النساء».

(٥) من الآية رقم: (٢٣) من سورة «النساء».

(٦) ينظر: البحر المحيط ٦ / ١٠٩، ١١٠، وتيسير الوصول للمحلاوي ص ٤٥٧، ٤٥٨.

(٧) من الآية رقم: (٨٢) من سورة «النساء».

(٨) ينظر: الموافقات ٥ / ٥٩، والبحر المحيط ٦ / ١٠٨.

(٩) الموافقات ٥ / ٣٤١.

وقال: «التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد، أما من جهة ما في نفس الأمر؛ فغير ممكن بإطلاق... وأما من جهة نظر المجتهد؛ فممكن بلا خلاف»^(١).

وقال الإمام الزركشي رحمه الله: «اعلم أن الله تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية؛ قصدا للتوسيع على المكلفين، لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل عليه»^(٢).

(١) ينظر: الموافقات ٥ / ٣٤٢.

(٢) البحر المحيط ٦ / ١٠٨.

المبحث الأول

مفهوم النص، والقياس

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم النص.

أولاً: مفهوم النص في اللغة:

النص في اللغة: الرفع، والظهور، يقال: نصَّ الحديث إلى فلان: رفعه إليه، ونصَّت الظبية جيدها: رفعته، ومنه منصَّة العروس، سميت بذلك؛ لأنها ترتفع عليها لتظهر وتُرى من بين النساء، وكل ما أظهر فقد نُصَّ، والنصَّة: القصَّة من الشعر، سميت بذلك؛ لأنها على موضع رفيع، والنص في السير أرفعُه، يقال: نصَّ الدابة ينصُّها نصًّا: رفعها في السير، ونص كلُّ شيء: منتهاه، تقول: نصَّصتُ الرجل، إذا استقصيت مسأله عن الشيء حتى تستخرج ما عنده؛ لأنك تبتغي بلوغ النهاية، والنص: الإسناد إلى الرئيس الأكبر، ويأتي بمعنى التوقيف، والتعيين على شيء ما^(١).

ثانياً: مفهوم النص في الاصطلاح: وأما النص في الاصطلاح فيُطلق بإطلاقات متعددة، منها:

١- مجرد لفظ الكتاب والسنة^(٢)، وهو بهذا المعنى مقابل للقياس والاستنباط، يقال:

فيقال: الدليل إما نص أو معقول، وهذه المسألة يُتمسك فيها بالنص، وتلك بالمعنى والقياس^(٣)، وهو اصطلاح الجدليين^(٤).

يقول الإمام ابن حزم - رحمه الله -: «النص هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة،

المستدل به على حكم الأشياء»^(٥).

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة ٥ / ٣٥٦، ٣٥٧، كتاب النون، باب النون وما بعدها في المضاعف والمطابق، مادة:

(نَصَّ)، ولسان العرب ٧ / ٩٧، ٩٨، فصل النون، حرف الصاد المهملة، مادة: (نَصَّصَ)، والقاموس المحيط

١ / ٦٣٢، ٦٣٣، باب الصاد، فصل النون، مادة: (نَصَّ).

(٢) الإيهام ١ / ٢١٥، والتنحير ٦ / ٢٨٧٤، والغيث الهامع ١ / ١١٥.

(٣) ينظر: البحر المحيط ١ / ٤٦٢، والتنحير ٦ / ٢٨٧٥.

(٤) البحر المحيط ١ / ٤٦٢، ونسبه ابن العراقي في الغيث الهامع ١ / ١١٥ إلى كثير من متأخري الخلافيين.

(٥) الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١ / ٤٢.

- ٢- ما تكون دلالاته على العلة ظاهرة، سواء كانت قاطعة أو محتملة^(١).
وهو بهذا المعنى يذكر في باب القياس كأحد مسالك العلة، أي الطرق الدالة عليها في الأصل^(٢).
- ٣- ما لا يتطرق إليه تأويل^(٣)، وهو ما يقابل الظاهر^(٤) والمجمل^(٥).
- ٤- كما يطلق النص ويراد به: المنقول في كتب المذاهب الفقهية، ومنها نص الشافعي، فيقال: لألفاظه نصوص باصطلاح أصحابه قاطبة^(٦).
- ٥- حكاية اللفظ على صورته كما قاله المتكلم به، كما يقال: هذا نص كلام فلان^(٧).
والمراد بالنص هنا هو المعنى الأول، وهو اللفظ الوارد في الكتاب والسنة، وسمي بذلك؛ لظهوره، وارتفاعه على غيره من الألفاظ^(٨)، ولكونه موقوفاً على الشارع، وبهذا تتضح العلاقة جلية بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.

المطلب الثاني: مفهوم القياس.

أولاً: مفهوم القياس في اللغة:

القياس في اللغة: التقدير والمساواة، يقال: قست الثوب بالذراع: أي قدرته به، وفلان لا يقاس بفلان: أي لا يساوي به، وقست النعل بالنعل، أي قدرته به فساواه، وهو مأخوذ من قولهم: قسته على الشيء وبه، أقيسه قيساً من باب: (باع)، وأقوسه قوساً من باب: (قال)، وقايسته بالشيء مقيسةً، وقياساً من باب (قاتل)، والمقياس: المقدار، ويقال: فلان يقيّس

(١) المحصول للرازي ٥ / ١٣٩، وإرشاد الفحول ٢ / ١١٨.

(٢) إرشاد الفحول ٢ / ١١٦.

(٣) البحر المحيط ٢ / ٢٠٤، ٢٠٦.

(٤) وهو: ما دل على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي، ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً. (ينظر في تعريفه: ميزان الأصول للسمرقندي ص ١٧٩، وكشف الأسرار للبخاري ١ / ٤٦).

(٥) وهو: ماله دلالة على أحد معينين، لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه. (ينظر في تعريفه: شرح مختصر الروضة ٢ / ٦٤٨، وإرشاد الفحول ٢ / ١٢).

(٦) ينظر: البحر المحيط ١ / ٤٦٢، وشرح القواعد الفقهية لأحمد الزرقا ص ١٥٠.

(٧) ينظر: الإحكام لابن حزم ١ / ٤٢، والبحر المحيط ١ / ٤٦٢.

(٨) ينظر: الإبهاج ١ / ٢١٥.

بأبيه اقتياساً: أي: يسلك سبيله ويقتدي به، وبينهما قيس رمح، وقاس رمح: أي قدر رمح^(١).
ثانياً: مفهوم القياس في الاصطلاح: وأما القياس فيذكر في اصطلاح الأصوليين بإطلاقين:
الأول: القياس كأحد الأدلة المتفق عليها، ورابعها بعد الكتاب والسنة والإجماع، وهو
المراد غالباً عند الإطلاق، وقد اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه تبعاً لاختلافهم في
اعتباره دليلاً مستقلاً كالكتاب والسنة سواء نظر فيه المجتهد أو لم ينظر، أو عملاً للمجتهد لا
يتحقق إلا بنظره.

فعرّفه الإمام الأمدي بقوله: الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم
الأصل^(٢).

وعرّفه الإمام البيضاوي - رحمه الله - بقوله: إثبات حكم معلوم في معلوم آخر
لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت^(٣).

والثاني: يُطلق القياس ويراد به القواعد العامة، والأصول المقررة^(٤)، والمراد به: ما

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة ٥ / ٤٠، باب القاف والواو وما يثلثهما، مادة: (قوس)، ومختار الصحاح ١ / ٢٦٢،
٢٦٣، باب القاف، مادة: (ق و س) ومادة: (ق ي س)، والمصباح المنير ٢ / ٥٢١، القاف مع الباء وما يثلثهما،
مادة: (ق ي س)، وتيسير التحرير ٣ / ٢٦٣.

(٢) وهذا بناءً على الاتجاه الأول من اعتبار القياس دليلاً مستقلاً، ويقرب منه تعريف الأئمة: ابن الحاجب، وابن
الهمام، وابن عبد الشكور - رحمهم الله -، فقد عرفه ابن الحاجب بأنه: مساواة فرع لأصل في علة حكمه، وعرفه
الكمال ابن الهمام بأنه: مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي لا تدرّك من نصه بمجرد فهم اللغة، وعرفه
ابن عبد الشكور بأنه: مساواة المسكوت للمنصوص في علة الحكم. (الإحكام للأمدى، ومختصر ابن الحاجب،
والتحرير لابن الهمام ٣ / ٢٦٤ مع التيسير، ومسلم الثبوت ٢ / ٢٤٦ مع فواتح الرحموت).

(٣) وهذا بناءً على الاتجاه الثاني، وهو اعتبار القياس عملاً من أعمال المجتهد، وهو مذهب جمهور الأصوليين،
ويقرب منه تعريف الأئمة: أبي بكر الباقلاني، والشيرازي، والغزالي، والرازي، وصدر الشريعة - رحمهم الله -،
وغيرهم من جمهور الأصوليين، فمثلاً: عرّفه الإمام أبو بكر الباقلاني بقوله: حمل معلوم على معلوم في إثبات
حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيهما عنهما، ومثله تعريف الإمامين
الغزالي، والرازي، وعرفه الإمام الشيرازي بأنه: حمل فرع على أصل بعلة جامعة بينهما، وعرفه الإمام صدر
الشريعة بأنه: تعديدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تدرّك بمجرد اللغة. (منهاج الوصول للبيضاوي
٣ / ٣ مع الإبهاج، والمحصول للرازي ٦ / ١٣١ مع الكاشف، والمستصفي ٢ / ٢٢٨، وشرح اللمع ٢ / ٧٥٥،
والتفريح ٢ / ١٠٥ مع التوضيح والتلويح).

(٤) ينظر: قواطع الأدلة ٢ / ٣٦٥، وأصول ابن مفلح ٢ / ٦٢٨، وشرح الكوكب المنير ٢ / ٥٦٥، وشرح مختصر
الروضة ٢ / ٢٣٧، ٢٣٨، والتعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية للبرزنجي ٢ / ٤٤٨، والأصل الجامع
للسيناوي ٢ / ٧١.

تعاضدت عليه عمومات الكتاب والسنة، وشهد له كثير من الأدلة والفروع، حتى أصبح أصلاً وضابطاً تعرض عليه المسائل الجزئية.

وهذه القواعد قد تكون كلية، كقاعدة: رفع الحرج، وجلب المصلحة، وقد تخصُّ باباً من أبواب الشريعة، كباب العبادات، أو المعاملات، كما نقول: من قواعد الشريعة في العبادات أنها توقيفية، فهذا يسمى قياس، يعني: قاعدة مطردة في هذا الباب، وكما نقول: الغرر منهي عنه في المعاملات، هذا قياس، يعني: أنه مطرد فيها، فيندرج تحت التحريم بعلّة الغرر كثير من المعاملات، فتجد مثلاً في كتب الفقه أن الإجارة وردت على خلاف القياس، أي: على خلاف القاعدة العامة، وهي قاعدة الغرر، وبيع مالم يخلق؛ لأن المنافع معدومة، وبيع المعدوم لا يجوز، ومثلها السلم؛ لكونه بيع المعدوم، وكذلك الشفعة؛ لأنها تملك مال معصوم بغير إذن مالكة؛ لخوف ضرر يحتمل الوجود والعدم، وغرة الجنين؛ القياس أن لا يجب فيه شيء؛ لعدم العلم بحياته، وغيرها^(١).

وهذا النوع من القياس يأتي في الغالب مقيّداً، فيقال: قياس الأصول، وقد يأتي مطلقاً، لكن يفسره السياق.

والبحث - كما سيتبين - متناول للقياسين، لكن من جهة أن القائلين بتقديم القياس على خبر الواحد مرادهم تقديم القواعد العامة، والأصول المقررة التي شهدت لها نصوص الكتاب والسنة عليه، لا أن الاجتهاد مقدّم على النص.

(١) ينظر: بدائع الصنائع ١/ ٢٢٦، ٥/ ١٧، والاختيار ٢/ ٣٤، ٥/ ٤٤، ٤٥، وتبيين الحقائق ٤/ ١١٠، والذخيرة ٥/ ٦٥، ٦٦، ١٢/ ٣٨٤، وبداية المجتهد ١/ ٣٦، ٢/ ٢٨، ٢٩، ٦٢، ٦٧، ١٨٧، ٦/ ٣، ٧، ١٥٦، ١٨٥، ١٩٢، ٢٢٦، ٤/ ١١، ٣٠، ٤١، ٥١، ٧٠، ١٥٥.

المبحث الثاني

تعارض النص والقياس - دراسة تأصيلية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعارض النص القطعي والقياس:

إذا عارض القياس نصاً قاطعاً من كتاب، أو سنة متواترة^(١) من جميع الوجوه، ولم يمكن تخصيص أحدهما بالآخر، فإن هذا القياس يكون فاسد الاعتبار بالاتفاق^(٢)؛ لأن اعتبار القياس مع النص القطعي اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبار فاسد، وظلم؛ لأنه وضع له في غير موضعه^(٣).

وقد مثل بعض الأصوليين لما خالف النص القطعي بالقول باشتراك تبييت النية لرمضان؛ بناءً على أنه صوم مفروض، فلا يصح تبييته من النهار كالقضاء، فيقال: هذا قياس فاسد الاعتبار؛ لمخالفته نص الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَالصَّيِّمِينَ وَالصَّيِّمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾^(٤)، فإنه يدل على أن كلصائم يحصل له أجر عظيم، وذلك يستلزم الصحة^(٥).

وبالقول بحل أكل ذبيحة المسلم المتروكة التسمية عمداً قياساً على الناسي^(٦)، فيقال: هذا قياس فاسد الاعتبار؛ لمعارضته لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمَ اللَّهُ عَلَيْهِ﴾^(٧).

(١) المتواتر هو ما رواه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب، لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم، ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله، وأوله كآخره، وأوسطه كطرفيه، أو هو: خبر جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم عن محسوس. ينظر في تعريفه: (أصول البزدوي ٤ / ١٣١ مع التقرير، ومنازل الأنوار ص ٢٦٩، ٢٧٠ مع فتح الغفار، وقواطع الأدلة ٢ / ٢٣٤، ومختصر ابن الحاجب ١ / ٣٥٧ مع بيان المختصر، والإحكام للآمدي ٢ / ٨٩٩، والبحر المحيط ٤ / ٢٣١، وأصول ابن مفلح ٢ / ٤٧٣).

(٢) ينظر: التقرير والتحجير ٣ / ٢٥٢، وتيسير التحرير ٤ / ١١٨، والتحجير ٧ / ٣٥٥٣، وشرح الكوكب المنير ٤ / ٢٣٦، وإرشاد الفحول ٢ / ١٥٨، ١٥٩.

(٣) ينظر: شرح مختصر الروضة ٣ / ٤٦٧، والإحكام للآمدي ٤ / ٧٢، ط/ المكتب الإسلامي،

(٤) من الآية رقم: (٣٥) من سورة «الأحزاب».

(٥) ينظر: شرح مختصر الروضة ٣ / ٤٦٧، والتحجير ٧ / ٣٥٥٣، وشرح الكوكب المنير ٤ / ٢٣٧.

(٦) ينظر: التقرير والتحجير ٣ / ٢٥٢، وتيسير التحرير ٤ / ١١٩.

(٧) من الآية رقم: (١٢١) من سورة «الأنعام».

وبقياس الكافر على المسلم في صحة الطهارة^(١)، فيقال هذا قياس فاسد الاعتبار؛ لمعارضته لقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾^(٢).
لكن قد يُقال: لما كان هذا النص المعارض للقياس قطعياً في ثبوته، مما يمنع الطعن فيه نقلاً ومنتناً، فمن الممكن أن يجاب عنه إما بمنع ظهوره، أي: النص في نقيض مقتضى القياس، وإن لم يمكن فتأويل النص على وجه لا يكون مخالفاً للقياس، وإن لم يمكن فالجواب بالقول بالموجب، وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع، وإن لم يمكن بالمعارضة بنص آخر مثله ليسلم القياس عن المعارض، فإن لم يكن نص آخر فبترجيح القياس على النص، إما بأنه أحص من النص فيقدم، كما في تخصيص النص بالقياس، وإما لأنه مما ثبت أصله بنص أقوى مع القطع بوجود العلة في الفرع^(٣).

وهذا ما جعل الخلاف يجري في مثل تبين نية الصيام المفروض من الليل، والأكل من ذبيحة المسلم المتروكة التسمية عمداً، وحكم طهارة الكافر، وغيرها من المسائل المدلول عليها بالنصوص القطعية، فلم يكن القائسفي مثلها معرضاً عن النص الثابت قطعاً، بل سالكاً سبيلاً من السبل المشار إليها في فهم وإعمال النصوص القطعية.

المطلب الثاني: تعارض النص الظني والقياس.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تحرير محل النزاع.

وأما إذا تعارض النص الظني، وهو خبر الواحد^(٤) والقياس من كل وجه، بحيث كان كل

(١) الإحكام للآمدي ٤ / ٧٢، ط / المكتب الإسلامي.

(٢) من الآية رقم: (٢٨) من سورة «التوبة».

(٣) ينظر: النقود والردود شرح مختصر ابن الحاجب للبارقي ٢ / ٥٩٣ : ٥٩٦، ط / مكتبة الرشد.

(٤) اختلف الأصوليون في تعريف خبر الواحد تبعاً لاختلافهم في تقسيم السنة باعتبار سندها، فالجمهور يقسمونها إلى متواتر وأحاد، بينما الحنفية يقسمونها إلى متواتر ومشهور وأحاد، وهو عند جمهور الأصوليين: ما كان من الأخبار غير منتزح إلى حد التواتر، وبعبارة أخرى: هو ما لا يفيد القطع، وإن كان المخبر به جمعاً إذا نقصوا عن حد التواتر، وعند الحنفية هو كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعداً لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر. ينظر في تعريفه: (الإحكام للآمدي ٢ / ٩٤٦، والبحر المحيط للزركشي ٤ / ٢٥٥، ٢٥٦، وأصول ابن مفلح ٢ / ٤٨٦، والغنية في الأصول ص ١١٢، وأصول البزدوي ٤ / ١٥٧ مع التقرير، ومنار الأنوار ص ٢٧١، ٢٧٢ مع فتح الغفار.

واحد منهما مبطلاً لكل مقتضيات الآخر، كأن ينفي أحدهما ما يشبه الآخر بالكلية، أو يثبت ما نفاه فقد اختلف الأصوليون في تقديم أحدهما على الآخر^(١)، ويجدر بي قبل أن أعرض أقوال الأصوليين في هذه المسألة أن أحرر محل النزاع في المسألة، فأقول:

لقد أطلق معظم الأصوليين الخلاف في هذه المسألة من غير تخصيص ولا تقييد^(٢)، غير أن الإمام أبا الحسين البصري - رحمه الله - ذكر أن الخلاف فيها ينبغي أن يكون فيما إذا كانت علة القياس مستنبطة، وكان حكم الأصل ثابتاً قطعاً^(٣).

وأما إذا كانت علة القياس منصوصة بدليل قطعي فإنه يجب العمل بالقياس وتقديمه على خبر الواحد من غير خلاف؛ لأن النص على العلة كالنص على حكمها، وحينئذ يكون القياس قطعياً، وخبر الواحد ظنياً، والقطعي مقدّم على الظني باتفاق.

وإذا كانت العلة منصوصة بدليل ظني، ولم يكن حكم الأصل مقطوعاً به، كان العمل بخبر الواحد أولى من القياس بالاتفاق؛ وذلك لاستواء النصين في الظن، إذ النص على العلة جعل حكم الفرع في منزلة المنصوص عليه، فتحققت المعارضة بينه وبين خبر الآحاد، إلا أن خبر الواحد يختص بالدلالة على الحكم بصريحه، والنص على العلة يدل على الحكم بواسطة العلة، فكان العمل بخبر الواحد أحق وأولى، قال الشيخ أبو زهرة: «ولكن ذلك الإجماع فيه نظر»^(٤)، وإذا كانت العلة منصوصة بدليل ظني، وكان حكم الأصل مقطوعاً به، فذلك موضع الاجتهاد.

وإذا كانت العلة مستنبطة، وكان حكم الأصل ثابتاً بدليل ظني، كان خبر الواحد أولى من غير خلاف؛ لأن القياس دخلته الظنون من كل ناحية، فالظن دخل في استنباط العلة، ودخل في الأصل الذي بني عليه القياس، إذ هو ظني كخبر الآحاد، غير أن الظن والاحتمال كلما كان أقل كان أولى بالاعتبار، وذلك متحقق في خبر الواحد، فكان أولى بالاتفاق^(٥).

(١) ينظر: الإحكام للآمدي ٢ / ١١٧٢.

(٢) ينظر: المعتمد ٢ / ١٦٣.

(٣) ينظر: المرجع السابق، وقد نحا هذا النحو الإمام الأسمندي في بذل النظر ص ٤٦٩، ٤٧٠، والإمام السمرقندي في مي زان الأصول ص ٢٩٢.

(٤) أصول الفقه لأبي زهرة ص ٢٥٧.

(٥) ينظر: المعتمد ٢ / ١٦٣، وكشف الأسرار للبخاري ٢ / ٣٧٧، وقواطع الأدلة ٢ / ٣٦٧، والإحكام للآمدي ٢ / ١١٧٤، ١١٧٥، وأصول الفقه لأبي زهرة ص ٢٥٧، ٢٥٨.

قال الإمام ابن السمعاني - رحمه الله - : «هذا شيء ذكره أبو الحسين البصري، ولم يعرف له متقدّم»^(١).

وقال التاج السبكي: «وإن فرض أبو الحسين صورة يكون القطع موجوداً فيها فهذا ما لا تنازع فيه، إذ القاطع مرجّح على الظن، وكذا أرجح الظنين»^(٢).

وقال أيضاً: «وأنت تراه كيف لم يجعل اختياره مذهباً مستقلاً برأسه، بل أشار إلى موضع الخلاف، وينحو اختياره إلى اتباع أقوى الظنين، وهذا أيضاً لا ينازعه فيه أحد، وإنما النزاع في أن أقوى الظنين ما هو؟»^(٣).

ولقد حرّر الإمام الأمدي - رحمه الله - محل النزاع بشكل آخر فقال: إن متن خبر الواحد إما أن يكون قطعياً في دلالاته على المعنى، أو ظنياً: فإن كان قطعياً فعلة القياس، إما أن تكون منصوصةً أو مستنبطة، فإن كانت منصوصة، وقلنا: إن التنصيص على علة القياس لا يخرج عن كونه قياساً فالنص الدال عليها، إما أن يكون مساوياً في الدلالة لخبر الواحد، أو راجحاً عليه، أو مرجوحاً.

فإن كان مساوياً، فخبر الواحد أولى لدلالاته على الحكم من غير واسطة، ودلالة نص العلة على حكمها بواسطة، وإن كان مرجوحاً، فخبر الواحد أولى مع دلالاته على الحكم من غير واسطة. وإن كان راجحاً على خبر الواحد، فوجود العلة في الفرع إما أن يكون مقطوعاً به أو مظنوناً، فإن كان مقطوعاً فالمصير إلى القياس أولى، وإن كان وجودها فيه مظنوناً فالظاهر الوقف؛ لأن نص العلة وإن كان في دلالاته على العلة راجحاً، غير أنه إنما يدل على الحكم بواسطة العلة، وخبر الواحد لا بواسطة، فاعتدلا.

وأما إن كانت العلة مستنبطة، فالخبر مقدم على القياس مطلقاً^(٤).

المسألة الثانية: أقوال الأصوليين في تعارض النص الظني والقياس.

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على أربعة أقوال:

(١) قواطع الأدلة ٢ / ٣٧٢.

(٢) رفع الحاجب ٢ / ٤٥٣.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الإحكام للآمدي ٢ / ١١٧٥، ١١٧٦، وينظر: مختصر ابن الحاجب وبيانه للأصفهاني ١ / ٤١٩.

القول الأول: تقديم خبر الواحد على القياس مطلقاً.

وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة^(١)، وجل أصحابه^(٢)، وعلى رأسهم أبو الحسن الكرخي^(٣)، كما ذهب إليه الإمام مالك في رواية المدنيين عنه^(٤)، ونقله الباغي عن أكثر المالكية، وقال إنه الأصح والأظهر من قول مالك^(٥)، وإليه ذهب الشافعي^(٦)، وأحمد^(٧)، وأصحابهما. وهو مذهب جمهور المحدّثين^(٨)، وأكثر الأصوليين^(٩)، قال أبو اليسر البزدوي: وإليه مال أكثر العلماء^(١٠).

القول الثاني: تقديم القياس على خبر الواحد مطلقاً.

وإلى هذا ذهب أبو بكر الأبهري^(١١)، وأبو الفرج الليثي^(١٢)، وقالوا: إنه مذهب مالك^(١٣). وحكاه عن الإمام مالك أيضاً: القاضي عياض في التنبهات^(١٤)، وابن رشد في البيان

- (١) تأسيس النظر ص ٩٩، وفواتح الرحموت ٢ / ١٧٧، والتقريب والتجيب ٢ / ٢٩٨، وتيسير التحرير ٣ / ١١٦، والمقدمات الممهدة لابن رشد ٣ / ٤٨٣، والبيان والتحصيل لابن رشد ١٨ / ٤٨٢.
- (٢) فواتح الرحموت ٢ / ١٧٧، وينظر: تأسيس النظر ٩٩، والغنية في الأصول ص ١٤٩.
- (٣) ينظر: ميزان الأصول ٢٩٢، وبذل النظر ص ٤٧٠، وقد حكى عنه البخاري في كشف الأسرار ٢ / ٣٨٣، والباقر في التقرير لأصول فخر الإسلام ٤ / ١٩٠، وابن ملك في شرح المنار ص ٥٢٥، ٥٢٦، وابن نجيم في فتح الغفار ص ٢٧٦ أنه يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة، ويقدم على القياس.
- (٤) نشر الورود ٢ / ٤١١، وينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٣، ونفائس الأصول ٣ / ٦١١، وفصول البدائع ٢ / ٢٥٠، والبحر المحيط ٤ / ٣٤٣.
- (٥) البحر المحيط ٤ / ٣٤٣.
- (٦) ينظر: الإحكام للآمدي ٢ / ١١٧٢، والفائق ٢ / ١٩٣، والكاشف عن المحصول ٦ / ٨٨، ورفع الحاجب ٢ / ٤٥١.
- (٧) ينظر: أصول ابن مفلح ٢ / ٦٢٧، والواضح ٤ / ٣٩٦، وشرح الكوكب المنير ٢ / ٥٦٤.
- (٨) كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٣٧٨.
- (٩) ينظر: التحرير ٢ / ٢٩٨ مع التقرير والتجيب، ومسلم الثبوت ٢ / ١٧٧ مع فواتح الرحموت، ومختصر ابن الحاجب ٢ / ٤٥١ مع رفع الحاجب، وبيان المختصر ١ / ٤١٩، وأصول ابن مفلح ٢ / ٦٢٧، وشرح الكوكب المنير ٢ / ٥٦٤.
- (١٠) كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٣٨٣، وفتح الغفار ص ٢٧٦، وشرح ابن ملك على المنار ص ٦٢٦.
- (١١) الذخيرة ١٠ / ٨٧، والبيان والتحصيل ٩ / ١٩٠، والبحر المحيط ٣ / ٣٤٣، والإحكام لابن حزم ٧ / ٥٤.
- (١٢) ينظر: البحر المحيط ٣ / ٣٤٣، والإحكام لابن حزم ٧ / ٥٤.
- (١٣) البحر المحيط ٤ / ٣٤٣.
- (١٤) حيث ذكر أن تقديم القياس على الخبر هو مذهب جماعة من الفقهاء الأصوليين، ومن أئمة المالكية البغداديين، وحكوا أنه مذهب مالك. (التنبهات ١ / ٣٩).

والتحصيل^(١)، والمقدمات^(٢)، وابن القصار في مقدمته^(٣)، وشهاب الدين القرافي^(٤)، وأبو الوليد الباجي، وأبو العباس القرطبي، وكثير من الأصوليين^(٥).

ونسبه الإمام الأمدي إلى أصحاب الإمام مالك^(٦) - رحمه الله -.

كما نسب هذا القول -أيضاً- إلى الإمام أبي حنيفة^(٧).

فأما نسبة هذا القول إلى الإمام مالك رحمه الله فقد أنكرها الإمام ابن السمعاني حيث قال: «وهذا القول بإطلاقه سمح مستقبح عظيم، وإنما أجل منزلة مالك عن مثل هذا القول، وليس يُدرى ثبوت هذا منه»^(٨).

وقال ابن السبكي تعقيباً على قول ابن السمعاني: «ويؤيده نقل القاضي عبد الوهاب المالكي في الملخص أن متقدميهم على ما رأيناه من تقديم الخبر، فإنه يقدر في صحة المنقول عن مالك»^(٩).

وقال الشيخ المطيعي - رحمه الله -: «قد علمت أن هذا محكي عن مالك، وأنه مردود، والذي حكاه عنه صدر الشريعة في توضيحه تبعاً لما في أصول فخر الإسلام، قال في الكشف: المراد أنه لم يشتهر هذا المذهب عن مالك رحمه الله»^(١٠).

وقال الإمام الشنقيطي - رحمه الله -: «والرواية الصحيحة عن مالك رواية المدنيين أن

(١) ١٧ / ٦٠٤.

(٢) فقد ذكر في (المقدمات الممهدة ٣ / ٤٨٣) وكذا في (البيان والتحصيل ١٦ / ١٠٢، ١٨ / ٤٨٢) أن ابن القصار حكاه عن مالك، وفي موضع آخر من (البيان والتحصيل ٩ / ١٩٠) أن القياس عند الإمام مالك مقدّم على أخبار الأحاد على ما ذهب إليه أبو بكر الأبهري.

(٣) المقدمة في الأصول ص ٢٦٥.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٣، والذخيرة ١٠ / ٨٧.

(٥) ينظر: تأسيس النظر ص ٩٩، والغنية في الأصول ص ١٤٩، وبذل النظر ص ٤٧٠، ومراقي السعود ص ٣١٠، ونفائس الأصول ٣ / ٦١١، والكاشف ٦ / ٨٨، ونهاية الوصول ٧ / ٢٩٣٥، وشرح مختصر الروضة ٢ / ٢٣٧.

(٦) الإحكام للأمدي ٢ / ١١٧٢،

(٧) ينظر: نفائس الأصول ٣ / ٦١١، وتفسير القرطبي ٦ / ٢٩٥، ونسبه فيه إلى أبي حنيفة وأصحابه، والمفهم ٤ / ٧٣١.

(٨) قواطع الأدلة ٢ / ٣٦٦.

(٩) رفع الحاجب ٢ / ٤٥٢.

(١٠) سلم الوصول للمطيعي ٣ / ١٦٥.

خبر الواحد مقدّم على القياس، وقال القاضي عياض: (مشهور مذهبه أن الخبر مقدّم، قاله المقري، وهو رواية المدنيين)، ومسائل مذهبه تدلُّ على ذلك^(١).

ويؤيده ما جاء في بداية المجتهد من أن تغليب القياس على الأثر مذهب مهجور عند المالكية^(٢).

ويؤيد ذلك قول ابن القيم - رحمه الله - : «وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابي على القياس»^(٣).

وأما نسبه إلى الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - فينقضها ما صرح به الإمام أبو حنيفة نفسه فيما نقله ابن عبد البر - رحمه الله - عن أبي عصمة قال: سَمِعْتُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ: مَا جَاءَنَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَنَا عَلَى الرَّأْسِ وَالْعَيْنَيْنِ وَمَا جَاءَنَا عَنْ أَصْحَابِهِ رَحِمَهُمُ اللَّهُ اخْتَرْنَا مِنْهُ وَلَمْ نَخْرُجْ عَنْ قَوْلِهِمْ وَمَا جَاءَنَا عَنِ التَّابِعِينَ فَهُمْ رِجَالٌ وَنَحْنُ رِجَالٌ^(٤).

بل إنها مخالفة لأقواله الفقهية الثابتة التي لا مجال للشك فيها، والتي تدل على أنه كان يترك العمل بالقياس لأجل خبر الواحد^(٥)، كما أنها لا تتفق ألبيته مع كلام المخرجين لمذهبه، والمحققين له، فضلا عن كون هذه النسبة لميشهد لها دليل، ولمتدعمها حجة.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : «ومن ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم، وتكلم إما بظن، وإما بهوى»^(٦).

وأقول: «إن هذا القول على فرض صحته عن الإمامين؛ فليس المراد بالقياس الذي يعارض خبر الواحد ويقدم عليه عندهما هو القياس الأصولي، وإنما المراد به - والله أعلم - القياس الذي هو الأصول العامة، والقواعد المقررة الصحيحة المستنبطة من الكتاب أو

(١) نثر الورود ٢ / ٤١١.

(٢) بداية المجتهد ٣ / ١٨٨.

(٣) إعلام الموقعين ١ / ٢٦.

(٤) الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم لابن عبد البر ١ / ١٤٤.

(٥) ينظر: أصول الفقه لأبي زهرة ص ٢٥٦.

(٦) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٣٠٤.

السنة، لا سيما ومسائل مذهبهما تدل على ذلك»^(١).

وقد ذكر الإمام الطوفي - رحمه الله - أن الفرق بين المسألتين - يعني: معارضة خبر الواحد للقياس، ومعارضته للقواعد العامة والأصول - مما يستشكل؛ فيقال: ما الفرق بين ما خالف القياس، وبين ما خالف الأصول؟ والحنفية يمثلونه بخبر المصرة^(٢)، وهو ما روي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «لَا تُصْرُوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدَ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْتَلِبَهَا: إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعَ تَمْرٍ»^(٣)، وهو أيضا مخالف للقياس، إذ القياس ضمان المثلي بمثله، والتمر ليس مثلا للبن.

والجواب: أن القياس أخص من الأصول، إذ كل قياس أصل، وليس كل أصل قياسا؛ فما خالف القياس قد خالف أصلا خاصا، وما خالف الأصول يجوز أن يكون مخالفا لقياس، أو لنص، أو إجماع، أو استدلال، أو استصحاب، أو استحسان، أو غير ذلك. فقد يكون الخبر مخالفا للقياس، موافقا لبعض الأصول، وقد يكون بالعكس، كانتقاض الوضوء بالنوم، موافق للقياس من حيث إنه تعليق للحكم بمظنته، كسائر الأحكام المتعلقة بمظاهرها، وهو مخالف لبعض الأصول، وهو الاستصحاب، إذ الأصل عدم خروج الحدث، وقد ذهب إلى ذلك بعض أهل العلم.

وقد يكون مخالفا لهما جميعا، كخبر المصرة، فإن القياس كما دل على ضمان الشيء بمثله، كذلك النص والإجماع دل على ذلك.

وقد يكون موافقا لهما، كالأثار في تحريم النيذ، موافقة لقياسه على الخمر، والنص

(١) ينظر: قواطع الأدلة ٢ / ٣٦٥، وأصول ابن مفلح ٢ / ٦٢٨، وشرح الكوكب المنير ٢ / ٥٦٥، وشرح مختصر الروضة ٢ / ٢٣٧، والتعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية للبرزنجي ٢ / ٤٤٨.

(٢) المصرة هي الناقة أو البقرة أو الشاة التي جمع اللبن في ضرعها أياما فلم تحلب. وأصل التصرية: حبس الماء وجمعه، يُقال منه: صرّيت الماء وصرّيته، قال الشافعي: التصرية أن تربط أخلاف الناقة أو الشاة ثم تترك من الحلاب اليوم واليومين والثلاثة حتى يجتمع لها لبن فيراه مشتريها كثيرا فيزيد في ثمنها لذلك، ثم إذا حلبها بعد تلك الحلبة حلبة أو اثنتين عرف أن ذلك ليس بلبنها؛ لنقصانه كل يوم عن أوله. (غريب الحديث لابن سلام ٢ / ٢٤١، ومختصر المزني ٥ / ٢٣٦ مع الحاوي الكبير).

(٣) أخرجه الإمام البخاري بلفظه في صحيحه ٣ / ٧٠، كتاب البيوع، باب النهي للبائع ألا يحفل الإبل والبقر والغنم وكل محفلة، الحديث رقم: (٢١٤٨).

على الإجماع على تحريمها، والنص على تحريم كل مسكر. والقسمة رباعية؛ لأن الخبر إما أن يوافق القياس والأصول، أو يخالفهما، أو يوافق أحدهما دون الآخر^(١).

القول الثالث: التفصيل.

أولاً: مذهب الإمام عيسى بن أبان - رحمه الله: ذهب الإمام عيسى بن أبان إلى أن راوي الخبر إن كان معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد وجب تقديم خبره على القياس، وإلا كان موضع الاجتهاد. واختاره القاضي أبو زيد الدبوسي في تقويم الأدلة^(٢)، وتابعه أكثر المتأخرين من الحنفية^(٣). وحاصله: أنه عند تعارض خبر الواحد والقياس لا يخلو الأمر من سبعة أوجه^(٤): الوجه الأول: أن يكون راوي الحديث معروفاً بالفقه والرواية، كالخلفاء الراشدين، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عمرو، وزيد بن ثابت، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وأبي موسى الأشعري، وعبد الرحمن بن عوف، وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن الزبير، وعائشة - رضي الله عنهم - وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر، فحينئذ يقدم خبره على القياس، سواءً أكانت علته ثابتة بنص، أم لا؛ لأنه على تقدير ثبوت العلية قطعاً يحتمل أن يكون خصوص الأصل شرطاً لثبوت الحكم، أو خصوصية الفرع مانعاً منه^(٥).

والثاني: أن يكون الراوي معروفاً بالعدالة والضبط دون الفقه والاستنباط، كأبي هريرة، وأنس بن مالك، وسلمان، وبلال - رضي الله عنهم - ففي مثل هذه الحالة لا يترك خبره إلا

(١) ينظر: شرح مختصر الروضة ٢ / ٢٣٧، ٢٣٨.

(٢) ص ١٨٠.

(٣) ينظر: كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٣٨٣، والتقريب للبارقي ٤ / ١٩٠، وشرح المنار لابن ملك ص ٦٢٥، وفتح الغفار ص ٢٧٦.

(٤) ينظر: التقرير لأصول فخر الإسلام ٤ / ١٧٩ وما بعدها، والتلويح على التوضيح ٢ / ٧ وما بعدها، وفتح الغفار ص ٢٧٤ وما بعدها.

(٥) ينظر: التوضيح لمتن التنقيح ٢ / ٧، وفتح الغفار ص ٢٧٤.

للضرورة، يعني: إذا انسد بالخبر باب الرأي، أي: خالف جميع الأقيسة التي لا يكون ثبوت أصولها براو غير معروف بالفقه، فيترك الخبر، كحديث المصرة^(١)، ويؤخذ بالقياس، وإن خالف قياساً، ووافق قياساً آخر قدّم خبره على القياس^(٢).

ويرى الكمال ابن الهمام أنه لا يصح إدخال أبي هريرة في هذا القسم^(٣)، حيث قال في معرض الحديث عن هذا القسم: (وأبو هريرة فقيه)^(٤)، وقال شارحه ابن أمير الحاج: «لم يعدم شيئاً من أسباب الاجتهاد، وقد أفتى في زمن الصحابة، ولم يكن يفتي في زمنهم إلا مجتهد، وروى عنه أكثر من ثمانمائة رجل ما بين صحابي وتابعي، منهم ابن عباس، وجابر، وأنس، وهذا هو الصحيح»^(٥).

والثالث: أن يكون راوي الحديث مجهولاً في الرواية، ولم يعرف إلا بحديث أو حديثين مثلاً، مثل وابصة بن معبد، وسلمة ابن المحبق، ومعقل بن سنان، فإن روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار حديثه مثل حديث المعروف بشهادة أهل المعرفة، أي: مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط، فيُقبل، ويقدم على القياس.

والرابع: أن يكون راوي الحديث مجهولاً، وسكت السلف عن الرد بعدما بلغهم روايته الحديث، فهو مقبول أيضاً؛ لأن السكوت في موضع الحاجة إلى البيان بيان، إذ السكوت في موضع الحاجة لا يحل إلا على وجه الرضا، فكان سكوتهم عن الرد دليل التقرير، بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه، إذ لو لم يكن كذلك لتطرق نسبة التقصير إليهم، مع أنهم لا يتهمون بذلك.

والخامس: أن يكون راوي الحديث مجهولاً، واختلف السلف في قبول روايته، فمثله يقبل حديثه إن كان موافقاً للحديث، وإن كان مخالفاً ردّ حديثه بالقياس، وذلك كخبر معقل بن سنان فيما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه (أَنَّه سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يَفْرِضْ لَهَا صَدَاقًا وَلَمْ يَدْخُلْ بِهَا حَتَّى مَاتَ، فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: لَهَا مِثْلُ صَدَاقِ نِسَائِهَا، لَا وَكَسَ، وَلَا شَطَطَ،

(١) سبق تخريجه.

(٢) ينظر: التلويح / ٢ / ٨، وفتح الغفار ص ٢٧٤، ٢٧٥.

(٣) ينظر: فتح الغفار ص ٢٧٤.

(٤) التحرير / ٢ / ٢٥١ مع التقرير والتحبير.

(٥) التقرير والتحبير / ٢ / ٢٥١.

وَعَلَيْهَا الْعِدَّةُ، وَلَهَا الْمِيرَاثُ، فَقَامَ مَعْقِلُ بْنُ سِنَانٍ الْأَشْجَعِيُّ، فَقَالَ: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي بَرُوعِ بِنْتِ وَاشِقِ امْرَأَةً مِمَّا مِثْلَ الَّذِي قَضَيْتَ، فَفَرِحَ بِهَا ابْنُ مَسْعُودٍ^(١).

والسادس: أن يكون راوي الحديث مجهولاً، ورد السلف روايته بالقول صراحة، أو بعدم العمل بمضمونه، فمثل هذا الحديث يكون مردوداً إن خالف القياس، لأنهم كما لا يتهمون برد الحديث الثابت، لا يتهمون بترك العمل به، فاتفقهم على الرد دليل على اتهامهم إياه في هذه الرواية، كما في حديث فاطمة بنت قيس، فيما روي عن أبي إسحاق، قال: (كُنْتُ مَعَ الْأَسْوَدِ بْنِ يَزِيدَ جَالِسًا فِي الْمَسْجِدِ الْأَعْظَمِ، وَمَعَنَا الشَّعْبِيُّ، فَحَدَّثَ الشَّعْبِيُّ بِحَدِيثِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمْ يَجْعَلْ لَهَا سَكْنًا وَلَا نَفَقَةً)، ثُمَّ أَخَذَ الْأَسْوَدُ كَفًّا مِنْ حَصِيٍّ، فَحَصَبَهُ بِهِ، فَقَالَ: وَبِئْسَ تَحَدَّثُ بِمِثْلِ هَذَا، قَالَ عُمَرُ: لَا تَتْرُكُ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا ﷺ لِقَوْلِ امْرَأَةٍ، لَا نَدْرِي لَعَلَّهَا حَفِظَتْ، أَوْ نَسِيَتْ، لَهَا السُّكْنَى وَالنَّفَقَةُ)^(٢).

والسابع: أن يكون راوي الحديث مجهولاً، ولم يظهر حديثه في السلف، ففي مثله يُرَجَّح القياس، ويترك به الخبر^(٣).

القول الرابع: التوقف في تقديم أحدهما على الآخر.

وإليه ذهب الإمام أبو بكر الباقلاني^(٤).

(١) أخرجه أبو داود، والترمذي واللفظ له، والنسائي، وابن ماجه، والحاكم، قال الترمذي: «حديث ابن مسعود حديث حسن صحيح، وقد روي عنه من غير وجه، والعمل على هذا عند بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم».

«سنن أبي داود ٣/ ٤٥١، كتاب النكاح، باب فيمن تزوج ولم يسم صداقاً حتى مات، الحديث رقم: (٢١١٤)، (٢١١٦، ٢١١٥)، و«سنن الترمذي ٢/ ٤٤١، أبواب النكاح، باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها، الحديث رقم: (١١٤٥) و«سنن النسائي ٦/ ١٢١، كتاب النكاح، باب التزوج على سور من القرآن - إباحة التزوج بغير صداق، الحديث رقم: (٣٣٥٨)، و«سنن ابن ماجه ١/ ٦٠٩، كتاب النكاح، باب الرجل يتزوج ولا يفرض لها فيموت على ذلك، الحديث رقم: (١٨٩١)، و«المستدرک ٢/ ١٩٦، كتاب النكاح، الحديث رقم: (٢٧٣٧، ٢٧٣٨)».

(٢) جزء من حديث أخرجه الإمام مسلم بلفظه في صحيحه ٢/ ١١١٨، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، الحديث رقم: (١٤٨٠).

(٣) ينظر: التقرير على أصول البزدوي ٤/ ٢٠٠.

(٤) التقرير والتحبير ٢/ ٢٩٩، وفواتح الرحموت ٢/ ١٧٧، والإحكام للآمدي ٢/ ١١٧٥، والبحر المحيط ٤/ ٣٤٣، ونهاية الوصول ٧/ ٢٩٣٦، والفائق ٢/ ١٩٣، وأصول ابن مفلح ٢/ ٦٢٩، وشرح الكوكب المنير ٢/ ٥٦٨.

المطلب الثالث: أدلة الأصوليين في هذه المسألة

أولاً: أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول لما ذهبوا إليه من تقديم خبر الواحد على القياس بما يلي:
 الدليل الأول: (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟»، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟»، قَالَ: فِيسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، وَلَا أَلُو، فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدْرَهُ، وَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ ﷻ»^(١).

وجه الدلالة: أن معاذ بن جبل رضي الله عنه رتب العمل بالقياس على السنة دونما تفریق بين المتواتر منها والآحاد، وقد أقره النبي ﷺ وحمد الله على توفيقه للصواب، فدل على أنه لا مدخل للنظر مع حجة الأثر، وأن القياس لا يقدم على الخبر، ولو كان القياس مقدماً عليه لما أقره النبي ﷺ، ولما حمد الله على ذلك^(٢).

فإن قيل: إنما روي عن قوم مجهولين من أصحاب معاذ^(٣).

أجيب: بأن ذلك لا يضره؛ لأن إضافته إلى رجال من أصحاب معاذ توجب تأكيده، لأنهم لا ينسبون إليه أنهم من أصحابه إلا وهم ثقات مقبولو الرواية عنه، ومن جهة أخرى: إن هذا الخبر قد تلقاه الناس بالقبول، واستفاض، واشتهر عندهم من غير نكير من أحد منهم على

(١) أخرجه الإمام أحمد، وأبو داود، والترمذي، وابن أبي شيبة، ولفظه لأبي داود، وقد سكت عنه، وما سكت عنه أبو داود فهو صالح للاحتجاج به، وذلك بناء على ما ذكره في رسالته لأهل مكة في وصف سننه حيث قال: «وما كان في كتابي من حديث فيه وهن شديد فقد بيته، ومنه ما لا يصح سنده، وما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح، وبعضها أصح من بعض». اهـ. (مسند الإمام أحمد ٣٦ / ٣٣٣، تنمة مسند الأنصار، حديث معاذ بن جبل، الحديث رقم: (٢٢٠٧)، وسنن أبي داود ٥ / ٤٤٣، كتاب الأفضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، الحديث رقم: (٣٥٩٢)، وسنن الترمذي ٣ / ٩، أبواب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي؟ الحديث رقم: (١٣٢٧)، ومصنف ابن أبي شيبة ٤ / ٥٤٣، كتاب البيوع والأفضية، باب في القاضي ما ينبغي أن يبدأ به في قضائه، الحديث رقم: (٢٢٩٨٩)، ورسالة الإمام أبي داود السجستاني إلى أهل مكة في وصف سننه ص ٣٧: (٤١).

(٢) ينظر: تيسير التحرير ٣ / ١١٨، وبيان المختصر ١ / ٤٢٢، والتبصرة ١ / ٣١٧، والإحكام للآدمي ٢ / ١١٧٦، ١١٧٧، وشرح مختصر الروضة ٢ / ٢٣٩.

(٣) الفصول في الأصول ٤ / ٤٤.

رواته ولا ردُّ له، وأيضا: فإن أكثر أحواله أن يصير مرسلًا، والمرسل عندنا مقبول^(١). وإن قيل: إن ما ذكرتموه من خبر معاذ قد خالفتموه فيما إذا كانت العلة الجامعة في القياس مقطوعًا بعليتها وبوجودها في الفرع كما تقدم^(٢).
أجيب: بأن غايته ما ذكرتم أننا خصصناه في صورة لمعنى لم يوجد فيما نحن فيه، فبقينا عاملين بعمومه فيما عدا تلك الصورة^(٣).

الدليل الثاني: أن الصحابة - رضوان الله عليهم - كانوا يتركون الحكم بالقياس إذا سمعوا خبر الواحد عن رسول الله ﷺ، وقد ذاع ذلك عنهم واشتهر، ولم ينكره عليهم أحد، فكان إجماعا^(٤)، ومن ذلك:

أ. أن أبا بكر رضي الله عنه نقض حكما حكم فيه برأيه بحديث سمعه من بلال^(٥).
فقد روي (أن امرأة من أهل البادية كانت عند رجل من بني عمها، فمات عنها، فتزوَّجها رجل من الأنصار، فجاء بنو عم الجارية، فقالوا: نأخذ ابنتنا، قالت: إني أنشدكم الله، أن لا تفرقوا بيني وبين ابنتي، فأنا الحامل، وأنا المرضع، وليس أحد أقرب لابنتي مني، فقال: مؤعدكم رسول الله ﷺ، ثم قال: إذا خيرك رسول الله ﷺ، فقول لي: أختار الله والإيمان ودار المهاجرين والأنصار، فقال النبي ﷺ: «والذي نفسي بيده، لا تذهبون بها ما بقيت عنقي في مكانها» وجاءوا إلى أبي بكر، فقضى لهم بها، فقال بلال: يا خليفة رسول الله، شهدت هؤلاء النفر، وهذه المرأة عند رسول الله ﷺ اختصموا، فقضى بها لأمتها، فقال أبو بكر: وأنا والذي نفسي بيده، لا يذهبون بها ما دامت عنقي في مكانها، فدفعها إلى أمها^(٦).

(١) المرجع السابق ٤ / ٤٤، ٤٥.

(٢) الإحكام للآمدي ٢ / ١١٧٩.

(٣) الإحكام للآمدي ٢ / ١١٨١.

(٤) ينظر: الفصول في الأصول ٣ / ١٤٠، ١٤١، وشرح العضد ٢ / ٤٨٠، ٤٨١، وقواطع الأدلة ٢ / ٣٦٩.

(٥) كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٣٧٨، ورفع الحاجب ٢ / ٤٥٦، وقواطع الأدلة ٢ / ٣٦٩، والمحصل ٣ / ٦٠٩ مع النفائس، والبحر المحيط ٤ / ٣٤٤، والمعتمد ٢ / ١٦٤.

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة عن وكيع بن الجراح، عن موسى بن عبيدة، عن محمد بن كعب بلنظ، وأبو العباس البوصيري عن إسحاق بن راهويه، عن أبي داود الحفري عمر بن سعد، عن سفيان، عن موسى بن عبيدة الرُبَذي، عن محمد بن كعب القرظي، بمعناه، وقال: «هذا إسناد ضعيف منقطع أيضا، وله شاهد ضعيف موقوف من

ب. أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ترك القياس في الجينين للخبر، فقد روي (أَنَّ عُمَرَ نَشَدَ النَّاسَ: مَنْ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَى فِي السَّقَطِ؟ فَقَالَ الْمُغِيرَةُ: أَنَا سَمِعْتُهُ «قَصَى فِيهِ بَغْرَةً، عَبْدٌ أَوْ أُمَّةٌ» قَالَ: أَنْتَ مَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ عَلَى هَذَا، فَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمَةَ: أَنَا أَشْهَدُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمِثْلِ هَذَا)^(١)، وفي رواية: (فَقَالَ عُمَرُ: اللهُ أَكْبَرُ، لَوْ لَمْ نَسْمَعْ بِهَذَا لَقَضَيْنَا بغير هذا)^(٢)، وما كان يقضي فيه لو لم يسمع هذا إلا بالرأي، فدل على أن الرأي يترك بخبر الواحد^(٣).

ت. أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقسم دية الأصابع على قدر منافعها، فقد روي عنه أنه (قَصَى فِي الْإِبْهَامِ بِخَمْسَةِ عَشْرَ، وَفِي الْيَدِ تَلِيهَا بِعَشْرَةٍ وَفِي الْوُسْطَى بِعَشْرَةٍ، وَفِي الْيَدِ تَلِي الْخِنْصِرِ بِتِسْعٍ، وَفِي الْخِنْصِرِ بِسِتٍّ)^(٤)، ثم ترك ذلك لخبر الواحد الذي روي له عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

ث. أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ترك رأيه في ميراث الزوجة من الدية، وأخذ بالخبر^(٥)، فَعَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيْبِ (أَنَّ عُمَرَ رضي الله عنه كَانَ يَقُولُ: الدِّيَةُ عَلَى الْعَاقِلَةِ، وَلَا تَرِثُ الْمَرْأَةُ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا شَيْئًا، حَتَّى أَخْبَرَهُ الضَّحَّاكُ ابْنُ سُفْيَانَ الْكِلَابِيُّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَبَ إِلَيْهِ أَنْ

حديث أبي بكر».

(مصنف ابن أبي شيبة ٤ / ١٨٠، كتاب الطلاق، ما قالوا في الأولياء والأعمام: أيهم أحق بالولد؟، الحديث رقم: (١٩١٢٥)، وإتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة للبوصيري ٤ / ١١٤، ١١٥، كتاب النكاح، باب الحضانة، الحديث رقم: (٣٢٦٢).

(١) متفق عليه، واللفظ للبخاري. «صحيح البخاري ٩ / ١١، كتاب الديات، باب جين المرأة، الحديث رقم (٦٩٠٧)، وصحيح مسلم ٣ / ١٣١١، كتاب القسامة والمحاربن والقصاص والديات، باب دية الجين، ووجوب الدية في قتل الخطأ وشبه العمدة على عاقلة الجاني، الحديث رقم: (١٦٨٩)».

(٢) سنن أبي داود ٦ / ٦٣٠، كتاب الديات، باب دية الجين، الحديث رقم: (٤٥٧٣).

(٣) رفع الحاجب ٢ / ٤٥٤.

(٤) أخرجه الشافعي والبيهقي بلفظه عن سعيد بن المسيب، وابن أبي شيبة عنه أيضا بلفظ: (أَنَّ عُمَرَ قَصَى فِي الْإِبْهَامِ وَالْيَدِ تَلِيهَا نِصْفَ الْكَفِّ، وَفِي الْوُسْطَى بِعَشْرٍ فَرِائِضَ، وَالْيَدِ تَلِيهَا بِتِسْعٍ فَرِائِضَ، وَفِي الْخِنْصِرِ بِسِتِّ فَرِائِضَ)، قال الحافظ ابن حجر: «هذا إسناد صحيح متصل إلى ابن المسيب، فإن كان سمعه من عمر رضي الله عنه فذاك».

«مسند الشافعي ٣ / ٣١٥، كتاب الحدود، باب دية الأعضاء، رقم: (١٦٦١)، والسنن الكبرى للبيهقي ٨ / ١٦٢، كتاب الديات، باب دية اليدين والرجلين، رقم: (١٦٢٨٥)، ومصنف ابن أبي شيبة ٥ / ٣٦٨، كتاب الديات، كم في كل أصبع؟ رقم: (٢٦٩٩٩)، والمطالب العالية ٩ / ١٤٣، كتاب القصاص، باب الديات، رقم: (١٨٩٢)، وكنز العمال ١٥ / ١١٨، كتاب القصاص والقتل والديات والقسامة من قسم الأفعال، الديات، رقم: (٤٠٣٤٢)».

(٥) ينظر: رفع الحاجب ٢ / ٤٥٦، وقواطع الأدلة ٢ / ٣٦٩.

وَرَّثَ امْرَأَةً أَشِيمَ الصُّبَايِيٍّ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا^(١).

ج. أن ابن عمر - رضي الله عنهما - ترك رأيه في المزارعة لحديث رافع بن خديج رضي الله عنه، فعن عمرو بن دينار رضي الله عنه قال: سَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ، يَقُولُ: «كُنَّا لَا نَرَى بِالْخَبْرِ بَأْسًا حَتَّى كَانَ عَامَ أَوَّلِ، فَزَعَمَ رَافِعٌ أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْهُ»^(٢)، وفي حديث: «فتركناه من أجله»^(٣).

ح. ونقض عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ما حَكَمَ به من رد الغلة على البائع عند الرد بالعيب، بالخبر الذي روي له عن عائشة - رضي الله عنها - (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى أَنَّ الْخَرَاجَ بِالضَّمَانِ)^(٤)^(٥).

فعن مخلد بن خفاف قال: (ابْتَعْتُ غُلَامًا فَاسْتَعْلَلْتُهُ، ثُمَّ ظَهَرْتُ مِنْهُ عَلَى عَيْبٍ، فَحَاصَمْتُ فِيهِ إِلَى عُمَرَ ابْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، فَقَضَى لِي بِرَدِّهِ، وَقَضَى عَلَيَّ بِرَدِّ غَلَّتِهِ، فَأَتَيْتُ عُرْوَةَ فَأَخْبَرْتُهُ، فَقَالَ: أَرْوِحْ إِلَيْهِ الْعَشِيَّةَ فَأَخْبِرْهُ أَنَّ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا - أَخْبَرَتْني «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِي مِثْلِ هَذَا أَنَّ الْخَرَاجَ بِالضَّمَانِ»، فَعَجَلْتُ إِلَى عُمَرَ فَأَخْبَرْتُهُ مَا أَخْبَرَنِي عُرْوَةُ، عَنْ عَائِشَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ عُمَرُ: فَمَا أَيْسَرَ عَلَيَّ مِنْ قَضَاءِ قَضَيْتُهُ - اللَّهُ يَعْلَمُ أَنِّي لَمْ أَرِدْ فِيهِ إِلَّا الْحَقَّ - فَبَلَّغْتَنِي فِيهِ سُنَّةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَرَدْتُ قَضَاءَ عُمَرَ، وَأَنْقَضْتُ سُنَّةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ،

- (١) أخرجه أبو داود، والترمذي واللفظ له، والنسائي، وابن ماجه، وفي رواية أبي داود والنسائي: (فرجع عمر)، قال الترمذي: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ».
- «سنن أبي داود ٣ / ١٢٩، كتاب الفرائض، باب في المرأة ترث من دية زوجها، الحديث رقم: (٢٩٢٧)، وسنن الترمذي ٣ / ٧٩، أبواب الديات، باب ما جاء في المرأة هل ترث من دية زوجها؟ الحديث رقم (١٤١٥)، والسنن الكبرى للنسائي ٦ / ١١٩، كتاب الفرائض، توريث المرأة من دية زوجها، الحديث رقم: (٦٣٣٠)، وسنن ابن ماجه ٢ / ٨٨٣، كتاب الديات، باب الميراث من الدية، الحديث رقم: (٢٦٤٢)».
- (٢) أخرجه الإمام مسلم بلفظه في صحيحه ٣ / ١١٧٩، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، الحديث رقم: (١٥٤٧).
- (٣) أخرجه الإمام مسلم بل فظه في صحيحه (نفس الموضع السابق).
- (٤) أخرجه الأربعة، واللفظ للترمذي، قال: «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ مِنْ غَيْرِ هَذَا الْوَجْهِ، وَالْعَمَلُ عَلَى هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ».
- (سنن أبي داود ٥ / ٣٦٨، كتاب البيوع، باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، الحديث رقم: (٣٥٠٨)، وسنن الترمذي ٢ / ٥٧٢، أبواب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيباً، الحديث رقم: (١٢٨٥)، وسنن النسائي ٧ / ٢٥٤، كتاب البيوع، الخراج بالضمان، الحديث رقم: (٤٤٩٠)، وسنن ابن ماجه ٣ / ٣٥٢، أبواب التجارات، باب الخراج بالضمان، الحديث رقم: (٢٢٤٢).
- (٥) ينظر: قواطع الأدلة ٢ / ٣٦٩، ٣٧٠.

فَرَّاحٌ إِلَيْهِ عُرُوهُ فَقَضَى لِي أَنْ أَخَذَ الْخَرَاجَ مِنَ الَّذِي قَضَى بِهِ عَلَيَّ لَهُ»^(١).

وقد نوقش هذا الدليل: بأن ما ذكرتموه من الإجماع على تقديم خبر الواحد على القياس غير مسلم؛ لأنه قد اشتهر عن الصحابة الأخذ بالقياس، ورد الخبر.

أ. فقد ردَّ ابن عباس - رضي الله عنهما - خبر أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ، فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ)^(٢)، فقال ابن عباس: فما نضع بالمهْرَاس؟ وإنما ردَّه لأنه خالف قياس الأصول، لأن قياس الأصول يقتضي إباحة غسل اليد من الإناء، لأنه لا يمكن غسل الأيدي من هذا الإناء قبل إدخال اليد فيه^(٣).

وأجيب عن هذا بما يلي:

أولاً: أن ما روي ابن عباس لا وجود له في شيء من كتب الحديث، وإنما الذي قال هذا لأبي هريرة رجل يقال له: قين الأشجعي^(٤)، ففي رواية عن أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْمِسُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي عَلَى مَا بَاتَتْ يَدُهُ»، فَقَالَ لَهُ قَيْنُ الْأَشْجَعِيُّ: إِذَا أَتَيْتَنَا مَهْرَاسَكُمْ هَذَا بِاللَّيْلِ، كَيْفَ نَصْنَعُ؟ فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّكَ يَا قَيْنُ، هَكَذَا سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ»^(٥).

(١) أخرجه الإمام الشافعي في مسنده، قال: «أخبرنا: من لا أتهم عن ابن أبي ذئب، قال: أخبرني مخلد بن خفاف»، وساق الحديث بلفظه، والبيهقي في السنن الكبرى بسنده عن الشافعي بلفظه أيضاً.
(مسند الشافعي ٢ / ١٤٤ بترتيب السندي، كتاب البيوع، باب فيما نهي عنه من البيوع وأحكام آخر، الحديث رقم: (٤٨٢)، والسنن الكبرى للبيهقي ٥ / ٥٢٥، كتاب البيوع، باب المشتري يجد بما اشتراه عبياً وقد استغله زماناً، الحديث رقم: (١٠٧٤٢).

(٢) متفق عليه، واللفظ لمسلم. (صحيح البخاري ١ / ٤٣، كتاب الوضوء، باب الاستجمار وتراً، الحديث رقم: (١٦٢)، وصحيح مسلم ١ / ٢٣٣، كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثاً، الحديث رقم: (٢٧٨).

(٣) بذل النظر ٤٧٢، ٤٧٣.

(٤) التقرير والتحبير ٢ / ٣٠٠.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، والطحاوي واللفظ له، وأبو يعلى، وفي مسند الإمام أحمد: (فَقَالَ قَيْنُ الْأَشْجَعِيُّ: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، فَكَيْفَ إِذَا جَاءَ مَهْرَاسُكُمْ؟ قَالَ: «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّكَ يَا قَيْنُ»، قَالَ الْأَرْنَاؤُوطُ: «حَدِيثٌ صَحِيحٌ، وَهَذَا إِسْنَادٌ حَسَنٌ مِنْ أَجْلِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو - وَهُوَ ابْنُ عُلْقَمَةَ - فَحَدِيثُهُ فِي «الصَّحِيحِينَ» مَقْرُونٌ، وَهُوَ حَسَنُ الْحَدِيثِ».

وفي رواية: (كَانَ أَصْحَابُ عَبْدِ اللَّهِ إِذَا ذُكِرَ عِنْدَهُمْ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالُوا: كَيْفَ يَصْنَعُ أَبُو هُرَيْرَةَ بِالْمَهْرَاسِ الَّذِي بِالْمَدِينَةِ؟) (١).

ثانياً: أن ظاهر هذا القول لا يقتضي رد الخبر، وإنما هو وصف للمشقة في العمل بموجبه مع عظم المهراس (٢).

ولكن سلمنا أنه ترك هذا الحديث، لكن إنما تركه لأنه لا يمكن الأخذ به، من حيث لا يمكن قلب المهراس على اليد (٣).

فإن قيل: ليس فيه تكليف ما لا يطاق؛ لأنه كان يمكنهم غسل أيديهم من إناء آخر، ثم إدخالها في المهراس.

أجيب: ومن أين يُعلم أن قياس الاصول يقتضي غسل اليدين من ذلك الإناء، حتى يكون قد رد الخبر لذلك القياس (٤).

ب. وكذلك رد ابن عباس خبر أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (تَوَضَّأُوا مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ) (٥)، فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ - رضي الله عنهما - : يَا أَبَا هُرَيْرَةَ، أَنْتَوَضَّأُ مِنَ الدُّهْنِ؟ أَنْتَوَضَّأُ مِنَ الْحَوِيمِ؟ (٦)، قَالَ: فَقَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: (يَا ابْنَ أَخِي، إِذَا سَمِعْتَ حَدِيثًا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ

= (شرح مشكل الآثار ١٣ / ٩٨، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ من قوله: «إِذَا اسْتَيْقِظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَدْخُلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ، حَتَّى يَغْسِلَهَا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ، أَوْ فِيمَا بَاتَتْ يَدُهُ»، الحديث رقم: (٥١٠١)، ومسنَد أبي يعلى ١٠ / ٣٧٧، مسند أبي هريرة، الحديث رقم: (٥٩٧٣).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة، والبيهقي، واللفظ لابن أبي شيبة، (مصنف ابن أبي شيبة ١ / ٩٤، كتاب الطهارات، في الرجل يئته من نومه فيدخل يده في الإناء، الحديث رقم: (١٠٥٢)، والسنن الكبرى للبيهقي ١ / ٧٩، جماع أبواب سنة الوضوء وفرضه، باب صفة غسلهما، يعني: اليدين، الحديث رقم: (٢١٦).

(٢) نفائس الأصول ٣ / ٦٠٩، وينظر: قواطع الأدلة ٢ / ٣٧١، ٣٧٢.

(٣) ينظر: الإحكام للآمدي ٢ / ١١٨١، ونفائس الأصول ٣ / ٦٠٩.

(٤) نفائس الأصول ٣ / ٦٠٩، ٦١٠.

(٥) جزء من حديث أخرجه الإمام مسلم بلفظه في صحيحه ١ / ٢٧٢، كتاب الحيض، باب الوضوء مما مست النار، الحديث رقم: (٣٥٢).

(٦) جزء من حديث أخرجه الترمذي، واللفظ له، وابن ماجه، والبخاري، والطحاوي.

(سنن الترمذي ١ / ١٣٤، أبواب الطهارة، باب الوضوء مما غيّرت النار، الحديث رقم: (٧٩)، وسنن ابن ماجه ١ / ٣٠٦، أبواب الطهارة وسننها، باب الوضوء مما غيّرت النار، الحديث رقم: (٤٨٥)، ومسنَد البزار ١٤ / ٣١٨، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، الحديث رقم: (٧٩٦٩)، وشرح معاني الآثار ١ / ٦٣، كتاب الطهارة، =

ﷺ فَلَا تَضْرِبْ لَهُ مَثَلًا).

وقد أجب عن هذا من وجوه:

أحدها: أن مخالفة ابن عباس لم تكن لأجل القياس، بل لاستبعاده له، لظهور خلافه^(١).

ثانياً: أن رده إنما كان لمعانٍ آخر عارضته^(٢).

ثالثاً: أن ابن عباس خالف هذا الحديث بما روى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ «أَكَلَ كَتِفَ شَاةٍ، ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ»^(٣).

الدليل الثالث: أن القياس يدل على مراد الشارع بواسطة الاستنباط، وخبر الواحد يدل على مراده صراحة وبدون واسطة، فكان الرجوع إلى التصريح أولى وأحق من الرجوع إلى الاستنباط^(٤).

الدليل الرابع: أنه لو سمع القياس والنص المخالف له من رسول الله ﷺ لقدّم النص فيما يتناوله على القياس، فلأن يقدّم النص على قياس لم يسمع منه ﷺ أولى^(٥).

الدليل الخامس: أن النص ينقض به حكم الحاكم فيما فيه خلاف، في حين لا ينقض حكم الحاكم بالقياس، فدل على أن النص أقوى، فكان بالتقديم أولى^(٦).

الدليل السادس: أن محال الاجتهاد في القياس أكثر من محالّه في الخبر، إذ الاجتهاد في الخبر يكون في أمرين: عدالة الراوي، ودلالة المتن على الحكم، في حين أن الاجتهاد في القياس يكون في ستة أمور: ثبوت حكم الأصل، وكونه معللاً بعلّة، وتعيين الوصف للعلية، ووجوده في الفرع، وفي نفي المعارضة في الأصل، وكذا في الفرع، هذا إذا لم يكن الأصل

=باب أكل ما غيّرت النار، هل يوجب الوضوء أم لا؟، الحديث رقم: (٣٦٠).

(١) ينظر: أصول الفقه لابن مفلح ٢ / ٦٣٢،

(٢) التقرير على أصول البزدوي ٤ / ١٨٢.

(٣) متفق عليه بلفظه. (صحيح البخاري ١ / ٥٢، كتاب الوضوء، باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق، وأكل

أبو بكر، وعمر، وعثمان - رضي الله عنهم - فلم يتوضأوا، الحديث رقم: (٢٠٧)، وصحيح مسلم ١ / ٢٧٣،

كتاب الحيض، باب نسخ الوضوء مما مست النار، الحديث رقم: (٣٥٤).

(٤) ينظر: التبصرة ١ / ٣١٨، والواضح ٤ / ٣٩٩.

(٥) ينظر: شرح اللمع ٢ / ٦١١.

(٦) ينظر: التبصرة ١ / ٣١٨،

في القياس خبراً، فإن كان كذلك وجب الاجتهاد في الستة إضافة إلى الأمرين المذكورين في الخبر، وهما العدالة والدلالة، وما يجتهد فيه في مواضع أكثر - وهو القياس - فاحتمال الخطأ فيه أكبر، فيكون الظن الحاصل به أضعف، بخلاف ما قلّت محاله الاجتهادية وهو الخبر، إذ احتمال الخطأ فيه أقل، لا سيما إذا كان قصير السند، كثلاثيات البخاري، ونحوها، فإن احتمال الخطأ فيها يكون نادراً، فكانت أقوى، فلو قدّم القياس على الخبر لقدم الأضعف على الأقوى، وهو باطل بالإجماع^(١).

الدليل السابع: أن المخبر إذا كان عدلاً صادقاً ضابطاً تسكن النفس إلى خبره فهو يقول لنا: هذا نص الحكم، والقائس لا يمكنه أن يدعي أن ما أداه إليه قياسه حقيقة حكم الله تعالى، فكان للخبر مزية على النظر^(٢).

الدليل الثامن: أن الخبر قد ينتهي إلى العلم إذا كثرت رواته، والقياس لا ينتهي إلى العلم، ولا يتجاوز الظن، وإن كثرت من الأصول شواهد، وهذا أيضاً يدل على قوة الخبر، وضعف القياس^(٣).

الدليل التاسع: أن القياس فرع النصوص، والفرع لا يُقدّم على أصله. وبيانه: أن القياس مفتقر في إثبات حكم الأصل وفي كونه حجةً إلى جنس النص، وخبر الواحد غير مفتقر إلى شرف القياس، كالأصول المجمع عليها، فكان القياس فرعاً للنص من هذا الوجه، والفرع لا يُقدّم على أصله؛ لأنه لو قدّم على أصله لأبطل أصله، ولو أبطله كان هو في نفسه باطلاً^(٤).

ونوقش هذا من وجهين:

أحدهما: أن النصوص التي هي أصل القياس غير النص الذي قدّم عليه القياس فلا تناقض، فكان الفرع وهو القياس مقدّماً على غير أصله^(٥).

(١) ينظر: تيسير التحرير ٣/ ١١٨، وشرح العضد ٢/ ٤٨١، والفائق ٢/ ١٩٦، وشرح مختصر الروضة ٢/ ٢٤١.

(٢) الفصول في الأصول ٣/ ١٤١.

(٣) الواضح ٤/ ٤٠٠، وينظر: الأحكام للآمدي ٢/ ١١٨٥، والعدة ٣/ ٨٩٢.

(٤) شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٣، والأحكام للآمدي ٢/ ١١٨٤، والعدة ٣/ ٨٩١.

(٥) ينظر: شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٣، ونشر البنود ٢/ ١٠٩.

والثاني: أن قياس خبر الواحد على الأصول المجمع عليها في تقديمها على القياس قياس مع الفارق؛ لأن الأصول المجمع عليها توجب العلم، بخلاف خبر الواحد^(١). وأجيب عن هذا الوجه: بأنه لا معتبر بوقوع العلم فيما ذكر؛ لأن موجب العقل في باب الإباحة ونحوها يدفعه القياس وخبر الواحد، وإن كان موجبا لعقل ثابتاً من جهة توجب العلم^(٢).

الدليل العاشر: أن الخبر دليل قطعي بأصله؛ لأن قائله ﷺ مخبر عن الله تعالى، صادق فيما يقول، وإنما الشبهة فيه طارئة باعتبار الوساطة، وهي الطريق الموصلة إليه، بخلاف القياس، إذ هو في حد ذاته ظني، لأن كل وصف من أوصاف النص يحتمل أن يكون هو المؤثر في الحكم، ولا تتحقق العلة بطريق التيقن إلا بنص أو إجماع وذلك أمر عارض، فكان العمل بما هو قطعي بأصله، والاحتمال فيه عارض وهو الخبر أحق وأولى^(٣).

وعلى تقدير ثبوت العلة قطعاً يحتمل أن يكون خصوصية الأصل شرطاً لثبوت الحكم، أو خصوصية الفرع مانعاً عنه فيكون تطرق الاحتمال إلى القياس أكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال إلا في طريق نقله هو عارض

ونوقش: بأن المعبر هو الحاصل الآن من خبر الآحاد، وهو أنه مظنون، فإن خبر الواحد لا يفيد القطع بأنه من كلام من كلام النبي ﷺ، لورود تلك الاحتمالات في الطريق الموصلة إليه، والمعارضة إنما تتحقق مع وجود الشبهة ذلك^(٤).

الدليل الحادي عشر: إجماع الأمة على أن من شرط جواز العمل بالقياس أن لا يرده النص، وإذا كان خبر الواحد بخلاف القياس فقد رده النص، فيعمل بخبر الواحد، وهذا معنى تقديمه على القياس^(٥).

(١) ينظر: العدة ٣ / ٨٩١.

(٢) المرجع السابق ٣ / ٨٩١، ٨٩٢.

(٣) ينظر: كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٣٧٨، ٣٧٩، والتلويح ٢ / ٨، وتيسير التحرير ٣ / ١٢٠، والتقارير والتجبير ٢ / ٣٠١.

(٤) ينظر: تيسير التحرير ٣ / ١٢٠، والتقارير والتجبير ٢ / ٣٠١.

(٥) ينظر: المعتمد ٢ / ٢٨١.

ثانياً: أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني لما ذهبوا إليه من تقديم القياس على خبر الواحد بما يلي:
الدليل الأول: أن رجوع المجتهد إلى خبر الواحد رجوع إلى خبر الغير، ورجوعه إلى القياس رجوع إلى استدلال نفسه واجتهاده، والإنسان بخبر نفسه أوثق منه بخبر غيره، لذا لا يجوز للحاكم أن يحكم بالشهادة إذا كان عنده علم من ذلك بخلافها، ولهذا كان اجتهاده مقدماً على اجتهاد غيره من العلماء^(١).

ونوقش هذا الدليل من وجوه:

أحدها: أنه يطل بالخبر المتواتر المخالف للرأي وقياس الأصول، فإن الاعتماد على المتواتر رجوع إلى قول الغير، وهو مقدّم على استدلال نفسه واجتهاده من غير خلاف^(٢).
والثاني: أن المجتهد يرتب الحكم في خبر الواحد والقياس على أمارات تُغلب على ظنه أنه مصيب؛ لأن عليه في خبر الواحد أن ينظر في أحوال الراوي من دينه وأمانته وغير ذلك، وفي القياس ينظر في المعنى الذي أودعه صاحب الشريعة في الأصل، فيحكم به في الفرع، فلا فرق في الحالين، بل النظر في حال العدالة أظهر، والوصول إليه أسهل؛ لأنه يرجع إلى العيان والمشاهدة، والقياس يتعلق بنظر القلب، مما يجعله إلى الخطأ أقرب، فكان الرجوع إلى خبر الواحد أولى^(٣).

والثالث: أنه متى ثبتت عدالة الراوي كان التمسك بخبر الواحد تمسكاً بكلام المعصوم ﷺ، وهو أصل بنفسه، ويصير ضرورياً بانضمام أخبار أخرى إليه، فلا يفتقر إلى قياس ولا إجماع، فكان بالتقديم على اجتهاد غيره أحق وأولى^(٤).

الدليل الثاني: أن خبر الواحد قد يتطرق إليه احتمال كذب الراوي، وفسقه، وكفره، وخطئه، مما يقتضي فساد، ويمنع العمل به، وغاية ما يدخل على القائس أن يكون في

(١) ينظر: شرح اللمع ٢ / ٦١٢، والواضح ٤ / ٤٠٢.

(٢) ينظر: الواضح ٤ / ٤٠٢.

(٣) التبصرة ١ / ٣١٩، وشرح اللمع ٢ / ٦١٢، والإحكام للآمدي ٢ / ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٨٤.

(٤) ينظر: شرح الكوكب المنير ٢ / ٥٦٦.

اجتهاده مخطئاً، وما قلت فيه وجوه الفساد، وكثرت وجوه الإصابة، وحصول السلامة كان هو المرجح على ما كثرت فيه وجوه الخطأ والفساد^(١).

ونوقش هذا الدليل من عدة وجوه:

أحدها: أن جواز تطرق هذه الاحتمالات للخبر كجواز كون الحكم غير متعلق بالأمانة في القياس، وإن كان الأغلب صدق الراوي، وتعلق الحكم بالأمانة، فتبين أن ما ذكرتم من الاحتمالات بعيد، فلا يمنع الظهور^(٢).

والثاني: أن هذه الاحتمالات يأتي مثلها في القياس إذا كان أصله خبر الواحد، فلم يكن للقياس مزية على الخبر متى كان فرعاً له، فيكون من جملة صور النزاع، وإن بتقدير ثبوته بدليل مقطوع به، فلا يخفى أن تطرق ذلك إلى من ظهرت عدالته وإسلامه أبعد من تطرق الخطأ إلى القياس في اجتهاده فيما ذكرناه من احتمالات الخطأ في القياس، لكونه معاقباً على الكذب والكفر والفسق، بخلاف الخطأ في الاجتهاد، فإنه غير معاقب عليه، بل مثاب^(٣).

والثالث: أن الترجيح إنما يحصل بوجوه الإثبات، ككثرة الأشباه بالأصول على ما هو أقل شبهاً بها، وكذلك الخبر بكثرة الرواة على ما قل رواته، ولا يرجح خبر المغفل على خبر الفاسق، ولا ما وجد فيه سبب من أسباب الفساد على ما وجد فيه سببان من أسباب الفساد^(٤).

الدليل الثالث: أن خبر الواحد طريقه اللفظ المتطرق إليه المجاز، والإجمال، والتخصيص، والنسخ، والاحتمال، ولا يتطرق إلى المعنى المستنبط شيء من ذلك^(٥). ونوقش هذا من وجوه:

أحدها: أن ما ذكرتموه من تطرق هذه الاحتمالات لخبر الواحد موجود في أي الكتاب، والسنة المتواترة، ولا يوجب ذلك تقديم القياس عليهما^(٦).

(١) ينظر: رفع الحاجب ٢ / ٤٦٠، وشرح العضد ٢ / ٤٨١، والبيان والتحصيل ١٧ / ٦٠٤، وقواطع الأدلة ٢ / ٣٦٨، والواضح ٤ / ٤٠٠.

(٢) ينظر: رفع الحاجب ٢ / ٤٦٠، وشرح العضد ٢ / ٤٨١، وقواطع الأدلة ٣٧٤.

(٣) ينظر: رفع الحاجب ٢ / ٤٦٠، وشرح العضد ٢ / ٤٨١، والإحكام للآمدي ٢ / ١١٨٣، والواضح ٤ / ٤٠١.

(٤) الواضح ٤ / ٤٠١.

(٥) ينظر: شرح العضد ٢ / ٤٨١، وقواطع الأدلة ٢ / ٣٦٨، والواضح ٤ / ٤٠١.

(٦) ينظر: الواضح ٤ / ٤٠١، والإحكام للآمدي ٢ / ١١٨٣.

والثاني: أن القياس قد يستند إلى الخبر وهذه حاله، فإن ضعف الخبر لما ذكرتم من تطرق هذه الوجوه، كان المستند إليه - وهو القياس - أضعف^(١).

والثالث: أن الخلاف وارد في خبر انتفى عنه احتمال التخصيص وما أشبهه وعارضه القياس، فكان ما ذكرتموه خارجاً عن محل النزاع^(٢).

الدليل الرابع: أن القياس يُخصّص به عموم الكتاب، فلأن يترك به خبر الواحد وهو أضعف من عموم الكتاب أولى^(٣).

ونوقش هذا الدليل من وجهين:

أحدهما: أن خبر الواحد يخصص به عموم الكتاب أيضاً، فلا ترجيح للقياس من هذه الجهة^(٤).

والثاني: أن تخصيص العموم بالقياس لا يعني ترك العموم به، بل هو إعمال للعموم والقياس معاً، وليس كذلك في مسألتنا؛ لأن الاحتجاج بالقياس وتقديمه على الخبر يؤدي إلى ترك الاحتجاج بالخبر أصلاً، فافتراقاً^(٥).

الدليل الخامس: أن الإجماع قد يقع على صحة حكم القياس، بخلاف خبر الواحد الذي إن تم الإجماع موجه صار خبراً متواتراً^(٦).

ونوقش هذا الدليل بأنه إذا انعقد الإجماع على حكم القياس لم يلتفت إليه الناس، وصار الإجماع هو الحجة لا القياس، كما يصير الخبر متواتراً في المعنى، فلا فرق بينهما^(٧).

الدليل السادس: أن القياس موافق للقواعد من جهة تضمنه لتحصيل المصالح أو درء المفاسد، والخبر المخالف له يمنع من ذلك، فيقدم الموافق للقواعد على المخالف لها^(٨).

(١) ينظر: الواضح ٤ / ٤٠١.

(٢) ينظر: قواطع الأدلة ٢ / ٣٧٤.

(٣) ينظر: قواطع الأدلة ٢ / ٣٦٨، والإحكام للآمدي ٢ / ١١٨٣، والمعتمد ٢ / ١٦٦.

(٤) ينظر: الإحكام للآمدي ٢ / ١١٨٣.

(٥) ينظر: قواطع الأدلة ٢ / ٣٧٤، والإحكام للآمدي ٢ / ١١٨٣، والمعتمد ٢ / ١٦٦.

(٦) التمهيد للكلوذاني ٢ / ١٠٠.

(٧) المرجع السابق.

(٨) شرح تنقيح الفصول ص ٣٧٣، وينظر: نشر البنود ٢ / ١٠٩، ونشر الورود ٢ / ٤١١.

ويمكن مناقشة هذا الدليل: بما ذكره الإمام الجويني - رحمه الله - من أن ما يظهر من لفظ الرسول عليه السلام كيف يترك بما يظنه القائس على بعد من لفظ الرسول ﷺ^(١).

أي: أن قول الرسول ﷺ ظاهر في تضمنه لمصالح المكلفين، فكيف يترك بمصلحة مضمونة لدى القائس، وهي على بُعد من المنصوص.

الدليل السابع: أن خبر الواحد بتقدير إكذاب المخبر لنفسه يخرج الخبر عن كونه شرعياً، ولا كذلك القياس^(٢).

ونوقش هذا: بأنه بتقدير الخطأ في القياس يخرج عن كونه قياساً شرعياً، فاستويا^(٣).

ثالثاً: أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث لما ذهبوا إليه من اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس بما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعِينُونَ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾^(٥).

وجه الدلالة: دلت هاتان الآيتان على أن من عنده نص من حكم الله فأظهره فقال: هذا نص حكم الله تعالى لزم قبول قوله إذا كان عدلاً ضابطاً؛ لأن الدلالة قد قامت على أن غير العدل لا يقبل خبره، فإذا كان كذلك لم يجز رده بالقياس، مع أمر الله تعالى إيانا بقبوله والحكم به، من غير اعتبار قياس معه^(٦).

الدليل الثاني: أن ضبط حديث رسول الله ﷺ عظيم الخطر؛ لأنه ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، واختصر له الكلام اختصاراً، والوقوف على كل معنى ضمَّنه في كلامه أمر عظيم، وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضاً في صحابته ﷺ، ولما كان كذلك احتمل أن يكون

(١) البرهان ١ / ٢٠٥.

(٢) الأحكام للآمدني ٢ / ١١٨٠.

(٣) المرجع السابق ٢ / ١١٨٤.

(٤) الآية رقم: (١٥٩) من سورة «البقرة».

(٥) من الآية رقم: (١٨٧) من سورة «آل عمران».

(٦) ينظر: الفصول في الأصول ٣ / ١٤٠.

هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله ﷺ بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمتها عبارته ﷺ؛ لقصور فقهه عن دركها، إذ النقل لا يتحقق إلا بقدر فهم المعنى، فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس، فإن الشبهة في القياس ليست إلا في الوصف الذي هو أصل القياس، وههنا تمكنت شبهة في متن الخبر بعدما تمكنت شبهة في الاتصال، فكان فيه شبهتان، وفي القياس شبهة واحدة، فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو أقل شبهة وهو القياس عليه^(١).

ولهذا لا يجوز للقاضي نقل عبارة الشهود إلى عبارة نفسه إذا لم يكن فقيها لاحتمال الزيادة في محل النقصان، أو النقصان في محل الزيادة.

وقد اعترض بأن الكلام في هذا الفصل مبني على التصرف في الصحابة، والإيهام ببعض الطعن على طائفة منهم، برمي بعضهم بعدم العدالة، ووسم طائفة منهم بكونهم مجهولين، وفي هذا جراءة عظيمة، لا سيما وجميع الصحابة قد عدلهم الله تعالى فيآي كثيرة من كتابه، فقال تعالى: ﴿وَالسَّيِّئُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾^(٢)، والمراد من الذين اتبعوهم بإحسان من مسلمي الفتح، ومن أسلم من أهل البوادي والأعراب، وقال تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرْتَهُمُ رُكْعًا مُخْتَدًّا يَتَّبِعُونَ فَضْلًا مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾^(٤).

وكذلك وردت أخبار كثيرة في فضل الصحابة، فقال ﷺ: «فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا، مَا أَدْرَكَ مُدَّ أَحَدِهِمْ، وَلَا نَصِيفَهُ»^(٥)، والروايات في جنس هذا تكثر.

(١) ينظر: كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٣٧٩، ٣٨٠، والتقارير لأصول فخر الإسلام ٤ / ١٨٤.

(٢) من الآية رقم: (١٠٠) من سورة «التوبة».

(٣) من الآية رقم: (٢٩) من سورة «الفتح».

(٤) الآية رقم: (١٨) من سورة «الفتح».

(٥) جزء من حديث متفق عليه، واللفظ لمسلم. (صحيح البخاري ٥ / ٨، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب قول النبي ﷺ: «لو كنت متخذًا خليلاً... الحديث» رقم: (٣٦٧٣)، وصحيح مسلم ٤ / ١٩٦٧، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم، الحديث رقم: (٢٥٤٠).

وأما أبو هريرة رضي الله عنه فقد كان من المهاجرين من عليّة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، وفضائله كثيرة، وحسب السامع ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «اللَّهُمَّ حَبِّبْ عَبْدَكَ هَذَا - يَعْنِي أَبَا هُرَيْرَةَ - وَأُمَّهُ إِلَى عِبَادِكَ الْمُؤْمِنِينَ»^(١)، وقد كان دعا له بالحفظ، واستجاب الله تعالى فيه ذلك، حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه، وقال إسحاق الحنظلي: «ثبت عندنا في الأحكام ثلاثة آلاف حديث، روى أبو هريرة رضي الله عنه منها ألفاً وخمسمائة»، وقال البخاري: «روى عنه سبعمائة من أولاد المهاجرين والأنصار»، وقد روى جماعة من الصحابة رضي الله عنهم عنه، وقد كان ابن عباس رضي الله عنه يأخذ الحديث عنه وعن أمثاله، لأنه كان صبيّاً في عهد النبي صلى الله عليه وآله. وخبر الوضوء مما مست النار منسوخ، وقول ابن عباس ما قاله كان من طريق بينه أنه منسوخ وأما عائشة رضي الله عنها فإنها كانت تنكر عليه سرده الحديث سرداً وما كانت تتهمه بالكذب ومعاذ الله أن يظن ذلك بأحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد كان الزبير وجماعة ينكرون كثرة الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله مخافة السهو والغلط، وقد ورد أن عمر رضي الله عنه حبس ابن مسعود وجماعة لكثرتهم الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله، وقيل: إنه طعن وتوفي وهم في حبسه ثم أطلقوا. وقولهم: إن أبا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيهاً، قلنا: لا، بل كان فقيهاً، ولم يعدم شيئاً من آلات الاجتهاد، وقد كان يفتى في زمان الصحابة رضي الله عنهم، وما كان يفتى في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد، وعلى أنه إن لم يكن من المعروفين بالفقه فقد كان معروفاً بالضبط والحفظ والتقوى، ولم يقل أحد من الأئمة إن الفقه في الراوي شرط لقبول روايته. بيّنه: أنه لما لم يُشترط في الشهادة مع أن الاحتياط فيها أكثر، والاستقصاء فيها أشد، فكيف يعتبر في الرواية وقد جرى فيها من المساهلة ما لم يجر في الشهادة، وقولهم: إنهم كانوا ينقلون بالمعنى، قلنا: وكيف يخفى معنى الحديث على مثل أبي هريرة ودونه؟ وقد كانت الأخبار جاءت بلسانهم التي عرفوها ومرنوا عليها، فعلمه باللسان يمنع من اشتباه المعنى، وعدالته وتقواه دافع لتهمة المزيد والنقصان عليه.

(١) جزء من حديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه ٤ / ١٩٣٨، كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي هريرة الدوسي رضي الله عنه، الحديث رقم: (٢٤٩١).

وإن قال: يجوز أن يغلط، فهذا الجواز موجود في الفقيه وغير الفقيه، وموجود في الشهادات، ومع ذلك لم يلتفت إليه فدل ما ذكرناه أن ما قاله أصحاب هذا القول باطل، وعليه: فإن من قال: إن خبر الواحد على الجملة لا يقدم على القياس أعذر ممن قال مثل هذه المقالة التي مرجعها إلى التصرف في الصحابة، وتطريق الناس للطعن عليهم والغمز فيهم، والعجب أنه يذكر في أبي هريرة رضي الله عنه ما يذكر وقد نص الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - أنه ترك القياس فيما إذا أفرط ناسياً للخبر، وراوي ذلك الخبر أبو هريرة رضي الله عنه، فقد خالفوا إمامهم، والذي يعتنى كل هذا الاعتناء للذب عن مذهبه.

وأما حديث عمر رضي الله عنه في فاطمة بنت قيس، فالمراد بذلك في السكنى. وأجيب: بأننا إنما نعني بما قلنا من قصور فقه الراوي: قصوراً عند المقابلة بفقه الحديث، أي: بما هو فقه لفظه رضي الله عنه، فأما الازدراء بهم فمعاذ الله من ذلك، فإن محمداً يحكي عن أبي حنيفة في غير موضع أنه احتج بمذهب أنس بن مالك رضي الله عنه وقلده، كما في تقدير الحيض وغيره، فما ظنك في أبي هريرة رضي الله عنه، وهو أعلى درجة في العلم من أنس رضي الله عنه مع اشتراكهما في الصحبة، واختصاص أبي هريرة رضي الله عنه بدعائه رضي الله عنه له بالفهم، ونفته في رداءه، على ما روي عنه رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ يَسْطُرْ رِدَاءَهُ حَتَّى أَقْضِيَ مَقَالَتي، ثُمَّ يَقْبِضَهُ، فَلَنْ يَنْسَى شَيْئاً سَمِعَهُ مِنِّي» فَبَسَطْتُ بُرْدَةَ كَانَتْ عَلَيَّ، فَوَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ مَا نَسِيتُ شَيْئاً سَمِعْتُهُ مِنْهُ»^(١).

فضلاً عما ذكرتموه عن البخاري أنفاً من أنه رضي الله عنه روى عنه قريب من سبعائة من أولاد المهاجرين والأنصار، مما يدل على اعتداله، واعترافهم له بالضبط والإتقان، حتى إن المذهب عند من يشترط الفقهاء لا يرد حديث أمثالهم إلا إذا انسد باب الرأي والقياس^(٢).
الدليل الثالث: أنه إذا انسد باب الرأي من كل وجه صار الخبر ناسخاً للكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٣)؛ فإنه يقتضي وجوب العمل بالقياس، كما صار ناسخاً

(١) جزء من حديث أخرجه البخاري بلفظه في صحيحه ٩ / ١٠٨، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الحجة على من قال: إن أحكام النبي صلى الله عليه وسلم كانت ظاهرة، وما كان يغيب بعضهم من مشاهد النبي صلى الله عليه وسلم وأمور الإسلام، الحديث رقم: (٧٣٥٤).

(٢) ينظر: التقرير لأصول فخر الإسلام ٤ / ١٨٤، ١٨٥، وكشف الأسرار للبخاري ٢ / ٣٨٠.

(٣) من الآية رقم: (٢) من سورة «الحشر».

للحديث المشهور، وهو حديث معاذ رضي الله عنه وغيره، ومعارضًا للإجماع؛ فإن الأمة أجمعت على كون القياس حجة عند عدم دليل أقوى منه^(١).

رابعًا: أدلة القول الرابع:

استُدل للقول بالتوقف بأن خبر الواحد والقياس على مستوى واحد في الظنية، ولا مزية ترجح أحدهما على الآخر، فإذا عمل بأحدهما وترك الآخر كان ذلك تحكُّمًا، وترجيحًا بغير مرجح، وهو باطل^(٢).

ونوقش هذا من وجهين:

أحدهما: أن الأدلة التي استدلت بها أصحاب القول الأول تدل دلالة واضحة في نظرهم على ترجح خبر الواحد على القياس، كما أن ما استدلت به أصحاب القول الثاني يُعد عندهم مرجحًا للقياس على خبر الواحد^(٣).

والثاني: أن الظنون ليست على مستوى واحد، وإنما هي على ضربين: أحدها يرتقي إلى أعلى الغايات في الوضوح، فيلحق بأعقاب القطع، والآخر يتدنى إلى درجة الشك، فلا سبيل إلى التساوي بينهما^(٤).

الترجيح:

والراجح في نظري من هذه الأقوال هو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين من تقديم خبر الواحد على القياس مطلقًا، سواء أكان راويه فقيهاً أو غير فقيه؛ وذلك لقوة أدلتهم، وسلامة معظمها من الاعتراض، فضلاً عن مناقشتهم لأدلة الأقوال الأخرى، ولما يأتي:

١. أن الوصف ساكت عن البيان، وخبر الواحد بيان بنفسه، فكان الخبر فوق الوصف في الإبانة، والسماع فوق الرأي في الإصابة، بمعنى: أن العلة في القياس ساكتة عن إثبات حكم الشرع حقيقة، وخبر الواحد بيان بنفسه حقيقة؛ لأنه ناطق بالحكم، فكان الخبر فوق القياس في

(١) ينظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٨٠، ٣٨١، وشرح ابن ملك ص ٦٢٤.

(٢) ينظر: الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٠٧، وأصول الفقه لمحمد أبي النور زهير ٣/ ١٥٠.

(٣) ينظر: أصول الفقه لمحمد أبي النور زهير ٣/ ١٥٠.

(٤) ينظر: الوصول إلى الأصول ٢/ ٢٠٧.

الإبانة، أي في إظهار الحكم وإثباته، والسماع فوق الرأي في الإصابة، إذ لا مدخل للاحتمال لثبوته حسنًا، والغلط لا يجري في المحسوسات، بخلاف الرأي، فكان تقديم القياس على الرأي تقديمًا للضعيف على القوي، فلا يجوز^(١).

٢. أن الخبر قول النبي ﷺ، وهو معصوم عن الخطأ، والقياس قول القائل، وهو ليس بمعصوم، ولا يخفى أن قول المعصوم أقوى وأحق من قول غير المعصوم^(٢).

(١) ينظر: أصول السرخسي ١ / ٣٣٩، والتقريب على أصول البيهقي ٤ / ١٨٢.

(٢) ينظر: تخريج الفروع على الأصول ص ٣١٠.

المبحث الثالث

تطبيقات فقهية لتعارض النص والقياس

بعد بيان أقوال الأصوليين وأدلتهم في تعارض النص والقياس تجدر الإشارة إلى أن الخلاف في هذا الأصل لم يكن خلافاً نظرياً مجرداً، لا يمت إلى الفروع الفقهية بصلة، وإنما هو خلاف أصولي ترتب عليه اختلاف في كثير من الأحكام الفقهية.

يقول الإمام الشاطبي - رحمه الله - : «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا يبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له»^(١).

ولما كان هذا البحث أصولياً، والبحوث الأصولية إنما تذكر فيها الفروع الفقهية على سبيل التتميم والترميم لبيان فائدة أصول الفقه بالنسبة لما أضيف إليه وهو الفقه^(٢)، وكان المقام لا يتسع للتبع والاستقصاء، رأيت الاقتصار في هذا المبحث على أربعة فروع فقهية، بينت في كل منها خلاف الفقهاء، وعمدة ما تمسكوا به مما يتصل بالقاعدة الأصولية من أدلة، ثم بينت أثر اختلافهم في تقديم النص على القياس في هذه الفروع الفقهية.

المطلب الأول: وجوب القضاء على من أكل أو شرب ناسياً في نهار رمضان

اختلف الفقهاء فيمن أكل أو شرب ناسياً في نهار رمضان، هل فسد صومه، ومن ثم يجب عليه القضاء؟ أو أن صومه صحيح، ولا قضاء عليه؟ وذلك على قولين:

القول الأول: إن من أكل أو شرب ناسياً في نهار رمضان فلا قضاء عليه.

وإليه ذهب الحنفية^(٣)، والشافعية^(٤)، والحنابلة^(٥)، وهو مروى عن علي بن أبي طالب،

(١) الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي ١/ ٣٧.

(٢) التأويل عند الأصوليين - دراسة وتطبيق لأستاذنا الدكتور/ عبد القادر محمد أبي العلا ص ١٠٥.

(٣) مختصر القدوري ٢/ ٤١١، ٤١٢ مع شرح الجصاص، والبنية ٤/ ٣٥، وبدائع الصنائع ٢/ ٩٠.

(٤) وذكر الإمام النووي في المجموع أن أكل الناسي وشربه لا يفطر سواء قل ذلك أم كثر، هذا هو المذهب والمنصوص، وبه قطع الشيرازي والجمهور من العراقيين وغيرهم، وذكر الخراسانيون في أكل الناسي إذا كثر وجهين، ككلام الناسي في الصلاة إذا كثر، والمذهب أنه لا يفطر هنا وجهاً واحداً. (المجموع ٦/ ٣٢٤، وينظر: العزيز ٦/ ٤٠١، ومغني المحتاج ٢/ ١٥٨).

(٥) الكافي ١/ ٤٤٢، وكشاف القناع ٢/ ٣٢٠. والعدة شرح العمدة ص ١٦٨.

وأبي هريرة، وابن عمر، وبه قال عطاء، وطاووس، ومجاهد، والحسن البصري، والحسن بن صالح، وعبد الله بن الحسن، وإبراهيم النخعي، وأبو ثور، وابن أبي ذئب، والأوزاعي، والثوري، وإسحاق، وأبو ثور والنخعي، وابن المنذر^(١).

القول الثاني: إن من أكل أو شرب ناسياً في نهار رمضان فعليه القضاء.

وإليه ذهب المالكية^(٢)، وبه قال ربيعة، وابن عليه، وسعيد بن عبد العزيز، وابن أبي ليلى ومحمد بن مقاتل الرازي^(٣).

وقد تمسك أصحاب القول الأول بالأثر، وهو ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ، فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ، فَلَيْتَمَّ صَوْمَهُ، فَإِنَّمَا أَطَعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ»^(٤). وفي لفظ: «مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ فِي رَمَضَانَ نَاسِيًا فَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ وَلَا كَفَّارَةَ»^(٥).

فهذان الأثران ينفيان وجوب القضاء على الناسي؛ لأن قوله ﷺ: «فليتتم صومه»: يقتضي أن يكون صومه الأول باقياً حتى يصح إتمامه، وعلل بانقطاع نسبة فعله عنه بإضافته إلى الله تعالى؛ لوقوعه من غير قصده، وقد نص ﷺ في الخبر الآخر على نفي القضاء^(٦).

والقياس عند الحنفية يوجب القضاء على الأكل ناسياً، كما لو أكل في صلاته ناسياً، أو جامع فيها ناسياً؛ لأن أكثر أحوال النسيان أن يكون عذراً في إباحة الأكل، والعذر لا يسقط

(١) البناية ٤ / ٣٥، وبدائع الصنائع ٢ / ٩٠، والمغني ٣ / ١٣١.

(٢) الذخيرة ٢ / ٥٢٠، وإرشاد السالك ١ / ٣٩، ومناهج التحصيل ٢ / ١٤٤.

(٣) البناية ٤ / ٣٥، ٣٧.

(٤) متفق عليه، واللفظ لمسلم. «صحيح البخاري ٣ / ٣١، كتاب الصوم، باب الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، الحديث رقم: (١٩٣٣)، وصحيح مسلم ٢ / ٨٠٩، كتاب الصيام، باب أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، الحديث رقم: (١١٥٥)».

(٥) أخرجه ابن خزيمة واللفظ له، وابن حبان، والدارقطني، والحاكم، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه هذه السياقة»، وقال الدارقطني: «تفرد به محمد بن مرزوق - يعني عن الأنصاري - وهو ثقة». «صحيح ابن خزيمة ٣ / ٢٣٩، كتاب الصيام، باب ذكر إسقاط القضاء والكفارة عن الأكل والشارب في الصيام إذا كان ناسياً لصيامه وقت الأكل والشرب، الحديث رقم: (١٩٩٠)، وصحيح ابن حبان ٨ / ٢٨٨، كتاب الصوم، باب قضاء الصوم - ذُكِرَ نَفْيُ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ عَلَى الْأَكْلِ الصَّائِمِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ نَاسِيًا الحديث رقم: (٣٥٢١)، وسنن الدارقطني ٣ / ١٤٢، كتاب الصيام، الحديث رقم: (٢٢٤٣)، والمستدرک ١ / ٥٩٥، كتاب الصوم، الحديث رقم: (١٥٦٩)».

(٦) ينظر: شرح مختصر القدوري ٢ / ٤١٣، وبدائع الصنائع ٢ / ٩٠.

القضاء كالمريض والمسافر، وكما لو نسي الصوم رأسًا، أو أفطر وهو يرى أن الشمس قد غابت، ثم علم أنها لم تغب، أو تسحرَّ وعنده أن الفجر لم يطلع وقد طلع؛ إلا أنهم تركوا القياس للأثر، فتبيّن أن الأثر عندهم مقدم على النظر^(١).

حتى قال أبو حنيفة: «لولا قول الناس لقلت: يقضي، أي: لولا قول الناس إن أبا حنيفة خالف الأمر لقلت: يقضي، لكننا تركنا القياس بالنص، وهو ما روي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ»^(٢).

وروي عن أبي حنيفة أيضًا: «لا قضاء على الناسي؛ للأثر المروي عن النبي ﷺ، والقياس أن يقضي ذلك، ولكن اتباع الأثر أولى إذا كان صحيحًا»، قال الكاساني: وحديث صححه أبو حنيفة لا يبقى لأحد فيه مطعن، وكذا انتقده أبو يوسف حيث قال: «وليس حديثًا شاذًا نجترى على رده، وكان من صيارفة الحديث»^(٣).

بينما استدل أصحاب القول الثاني بالقياس، وهو أن الصوم قد فات ركنه. وهو من باب المأمورات. والقاعدة تقتضي: أن النسيان لا يؤثر في طلب المأمورات^(٤). وقد أجاب الإمام الشوكاني - رحمه الله - عن هذا القياس: بأن غاية هذه القاعدة المدعاة أن تكون بمنزلة الدليل، فيكون حديث الباب مخصّصًا لها^(٥).

وقال: «واعترض بعض المالكية عن الحديث بأنه خبر واحد مخالف للقاعدة، وهو اعتذار باطل، والحديث قاعدة مستقلة في الصيام، ولو فتح باب رد الأحاديث الصحيحة بمثل هذا لما بقي من الحديث إلا القليل، وكردّ من شاء ما شاء.

وأجاب بعضهم أيضًا بحمل الحديث على التطوع، حكاه ابن التين عن ابن شعبان، وكذا قاله ابن القصار، واعتذر بأنه لم يقع في الحديث تعيين رمضان، وهو حمل غير صحيح،

(١) ينظر: شرح مختصر القدوري ٢ / ٤١٣.

(٢) بدائع الصنائع ٢ / ٩٠.

(٣) المرجع السابق.

(٤) إحكام الأحكام ٢ / ١١، وينظر: البناية ٤ / ٣٧.

(٥) نيل الأوطار ٤ / ١٤٥.

واعذار فاسد يرده ما وقع في حديث الباب من التصريح بالقضاء^(١).

المطلب الثاني: ثبوت الخيار في إمساك المصراة وردها.

اختلف الفقهاء فيمن اشترى مصراةً وهو لا يعلم بتصريتها، هل يجوز له ردها متى حصل له العلم بذلك على قولين رئيسين:

القول الأول: أن المشتري مخير بين أن يمسكها، أو يردها وصاعاً من تمر^(٢).

وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء من المالكية^(٣)، والشافعية^(٤)، والحنابلة^(٥)، وأبي يوسف من الحنفية^(٦)، وهو مروى عن ابن مسعود، وابن عمر، وأبي هريرة، وأنس بن مالك - رضي الله عنهم -، وبه قال ابن أبي ليلى، والليث، وأبو ثور، وإسحاق، وأبو عبيد، وعامة أهل العلم^(٧).

القول الثاني: أنه يرجع على بائعها بنقصان عيبتها، وليس له ردها عليه بوجه.

وإلى هذا الرأي ذهب الحنفية^(٨).

وسبب اختلافهم في هذه المسألة تعارض النص والقياس.

فأما أصحاب القول الأول فقد تمسكوا بالنص، وهو ما روي عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «لَا تُصَرُّوا الْإِبِلَ وَالْغَنَمَ، فَمَنْ ابْتَاعَهَا بَعْدُ فَإِنَّهُ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْتَلِبَهَا: إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا وَصَاعَ تَمْرٍ»^(٩).

وفي حديث: «مَنْ ابْتَاعَ شَاةً مُصْرَاةً فَهُوَ فِيهَا بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، إِنْ شَاءَ أَمْسَكَهَا، وَإِنْ شَاءَ رَدَّهَا، وَرَدَّ مَعَهَا صَاعًا مِنْ تَمْرٍ»^(١٠).

(١) نيل الأوطار ٤ / ١٤٥.

(٢) والحق أن هذا القول فيه تفصيل في المدة التي يرد خلالها، وفي مقدار ما يجب رده ونوعه. (ينظر: المدونة ٣ / ٣٠٩، وبحر المذهب ٤ / ٥٢٤، ٥٢٥، والكافي لابن قدامة ٢ / ٤٧، والمغني ٤ / ١٠٣، ١٠٤).

(٣) المدونة ٣ / ٣٠٩، والمقدمات الممهدة ٢ / ١٠٦، وبداية المجتهد ٣ / ١٩٢.

(٤) العزيز ٨ / ٣٣٣، والحاوي الكبير ٥ / ٢٣٦، وبحر المذهب ٤ / ٥٢٤، والتهذيب ٣ / ٤٢٦.

(٥) الكافي ٢ / ٤٧، والمغني ٤ / ١٠٢: ١٠٤، والعدة ١ / ٢٥٦.

(٦) شرح مختصر الطحاوي ٣ / ٦٢، ورد المحتار ٥ / ٤٤.

(٧) ينظر: المغني ٤ / ١٠٢.

(٨) شرح مختصر الطحاوي ٣ / ٦٢، ورد المحتار ٥ / ٤٤، واللباب في الجمع بين السنة والكتاب ٢ / ٤٧٦.

(٩) سبق تخريجه.

(١٠) أخرجه الإمام مسلم بلفظه في صحيحه ٣ / ١١٥٨، كتاب البيوع، باب حكم بيع المصراة، الحديث رقم: (١٥٢٤).

وأما أصحاب القول الثاني فلم يتمسكوا بهذا النص، معللين ذلك بما يلي:
 أولاً: أن حديث المصراة ورد مخالفاً للقياس الصحيح من كل وجه، وانسد فيه باب
 الرأي؛ لأن ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل بالكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ
 أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾^(١)، وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالحديث
 المعروف وهو قوله ﷺ: «مَنْ أَعْتَقَ شَقِصًا مِنْ مَمْلُوكٍ، فَهُوَ حُرٌّ مِنْ مَالِهِ»^(٢)، وقد انعقد
 الإجماع أيضاً على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين وتعذر الرد، ثم اللبن إن كان
 من ذوات الأمثال يضمن بالمثل، ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه، وإن لم يكن
 منها يضمن بالقيمة، فإيجاب التمر مكانه يكون مخالفاً للحكم الثابت بالكتاب، والسنة،
 والإجماع، فصار هذا الحديث ناسخاً للكتاب والسنة، معارضا للإجماع^(٣).

ثانياً: أن ظاهره يدل على توقيت خيار العيب، وهو غير موقت بوقت بالإجماع^(٤).
 ثالثاً: أنه أوجب رد صاع من تمر بإزاء اللبن، واللبن الذي يحلب بعد الشراء والقبض
 لا يكون مضموناً على المشتري؛ لأنه فرع ملكه الصحيح، فلا يضمن بالتعدي لعدمه، ولا
 يضمن بالعقد؛ لأن ضمان العقد ينتهي بالقبض، ألا ترى أنه لا يضمن اللبن الذي يحدث
 بعد القبض فكذلك اللبن الذي كان حين العقد ثم حلب بعد القبض؛ لأن اللبن الذي كان
 عند العقد لم يكن مالاً؛ لكونه باطناً كالحبل؛ وإنما يصير مالاً بالحلب بعد القبض، فلا
 يدخل تحت العقد، وهو في حكم ما ليس بمال، فيصير بمنزلة الحادث بعد القبض، ويصير
 كالكسب، ولئن كان مالاً كان صفة للشاة، فيعتبر مالاً تبعاً كالصوف، فلا يكون له حصة من
 الثمن ما لم يزايل الأصل، ولو زال قبل القبض بأفة لم يسقط شيء من الثمن نقداً، فكذا إذا
 قبض والوصف متصل بالأصل لا يصير حصة من الثمن، ولا يصير مضموناً، ولئن جاز أن
 يقابله ضمان فهو ضمان العقد، فينبغي أن يسقط من البائع حصته من الثمن، كما لو اشترى

(١) من الآية رقم: (١٩٤) من سورة «البقرة».

(٢) متفق عليه، واللفظ لمسلم، «صحيح البخاري ٣/ ١٤١، كتاب الشركة، باب الشركة في الرقيق، الحديث رقم:

(٢٥٠٤)، وصحيح مسلم ٣/ ١٢٨٧، كتاب الأيمان، باب من أعتق شركاً له في عبد، الحديث رقم: (١٥٠٣)».

(٣) ينظر: أصول السرخسي ١/ ٣٤١، وكشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٨١.

(٤) ينظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٣٨٢.

شيئين ثم رد أحدهما ولئن كان ضمان التعدي وجب أن يضمن مثل اللبن كيلاً أو دراهم، أما الصاع من التمر بلا تقويم قل اللبن أو كثر فلا وجه له في الشرع كما مر آنفاً^(١).

فثبت أن خبر المصرة مخالف للقياس من جميع الوجوه، فوجب رده بالقياس، أو حملة على تأويل وإن بُعد احترازاً عن الرد، وهو أن ذلك كان صلحاً لا حكماً، أو برّاً مبتدئاً لا حكماً، فظن الراوي أنه كان حكماً، وكانوا يستجيزون نقل الخبر بما عندهم من المعنى، فنقل على ما ظن بعبارته^(٢).

وذكر ابن قدامة - رحمه الله - أن الحنفية استدلوا لعدم ثبوت الخيار في الرد بأنها لو لم تكن مصراً، فوجدها أقل لبناً من أمثالها لم يملك ردها، والتدليس بما ليس بعيب لا يثبت الخيار، كما لو علفها فانفخ بطنها، فظن المشتري أنها حامل.

وأجاب عنه بقوله: وقياسهم يبطل بتسويد الشعر؛ فإن بياضه ليس بعيب كالكبر، وإذا دلّسه ثبت له الخيار، وأما انتفاخ البطن، فقد يكون من الأكل والشرب، فلا معنى لحملة على الحمل، وعلى أن هذا القياس يخالف النص، واتباع قول رسول الله ﷺ أولى^(٣).

وذكر ابن رشد - رحمه الله - أن الواجب أن يستثنى هذا الحديث مما ذكره الأحناف؛ لموضع صحة الحديث، وكأنه ليس من هذا الباب، وإنما هو حكم خاص^(٤).

المطلب الثالث: خيار المجلس.

إذا أوجب أحد المتعاقدين البيع بأن قال البائع - مثلاً -: بع، وقال المشتري: قبلت ثم قاما من المجلس الذي أبرما فيه عقد البيع فقد اتفق الفقهاء على أنه لا خيار بينهما إلا بالشرط، أو بالعيب، أو بالرؤية^(٥).

واختلفوا فيما إذا بقي البائع والمشتري في محلتهما الذي تبايعا فيه، هل لكل واحد منهما

(١) ينظر: كشف الأسرار للبخاري ٢ / ٣٨٢، والتقارير على أصول البزدوي ٤ / ١٨٧، ١٨٨.

(٢) ينظر: المرجعان السابقان.

(٣) المغني ٤ / ١٠٢، ١٠٣.

(٤) ينظر: بداية المجتهد ٣ / ١٩٢.

(٥) ينظر: الهداية ٣ / ٢١، والتجريد ٥ / ٢٢٢٥، والمغني ٣ / ٤٩٤، وشرح الزركشي ٣ / ٣٩٠، والإنصاف ٤ / ٣٥٢، وفيه أيضاً أن القاضي أبا يعلى قال في موضع: ما يفتقر إلى القبض لا يلزم إلا بقبضه.

أن يرجع فيما أبرماه؟ وذلك على قولين:

القول الأول: إذا انعقد البيع بالإيجاب والقبول فلكل واحد من المتبايعين الخيار في فسخ البيع أو إمضائه إلى أن يتفرقا بأبدانهما عن محلهما الذي تباعا فيه، أو يتخaira. وإلى هذا ذهب الشافعية^(١)، والحنابلة فيمذهبهم^(٢)، وابن حبيب من المالكية^(٣)، والظاهرية^(٤)، وهو مروى عن عمر، وابن عمر، وعلى، وابن عباس، وأبى هريرة، وأبى بركة -رضى الله عنهم-، وبه قال سعيد بن المسيب، وشريح، وعطاء، وطاووس، وابن عيينة، والحسن، وإسحاق، وأبو ثور، وابن المبارك، وغيرهم^(٥).

القول الثاني: أن البيع يلزم بالإيجاب والقبول، وليس لواحد من المتبايعين الخيار في فسخ البيع إلا بالعيب، أو بالشرط، أو بالرؤية إن لم يكن رآه. وإليه ذهب الحنفية^(٦)، وجمهور المالكية^(٧)، وهو طريقة بعض الحنابلة^(٨)، وبه قال النخعي^(٩)، وربيع بن أبى عبدالرحمن^(١٠)، وشريح^(١١)، والثوري^(١٢)، في رواية عنهما. ومن أسباب الاختلاف في هذه المسألة: تعارض النص والقياس.

(١) ينظر: الأم ٣/٤، والحاوي الكبير ٣٠/٥، والمجموع ٩/١٨٤، وبحر المذهب ٤/٣٦٠.

(٢) وعن أحمد -رحمه الله- رواية: إن الخيار يمتد إلى التفريق ولا يبطل بالتخاير قبل العقد ولا بعده؛ لأن أكثر الروايات عن النبي ﷺ في هذا الشأن من غير تقييد ولا تخصيص.

(ينظر: الكافي لابن قدامة ٢/٢٦، والمغنى ٣/٤٨٢، ٤/٤٨٥، والإنصاف ٤/٣٥٢، وشرح الزركشي ٣/٣٨٤).

(٣) ينظر: الذخيرة ٥/٢٠، ومواهب الجليل ٤/٤٠٩، ونيل الأوطار ٥/٢٢٠.

(٤) ينظر: المحلى ٨/٣٥١.

(٥) كالشعبي، والزهرري، وابن أبى ذئب، وأبى عبيد، وابن أبى مليكة، وعلى بن المديني، والبخاري، والليث بن سعد، وعبيد الله بن الحسن، وسوار قاضي البصرة، وابن جريج، وسائر المحدثين.

ينظر: الحاوي الكبير ٥/٣٠، والمجموع ٩/١٨٤، والمغنى ٣/٤٨٢، ونيل الأوطار ٥/٢٢٠.

(٦) ينظر: التجريد ٥/٢٢٢٥، والمسوط ١٣/١٥٦، والهداية ٣/٢٣، ومجمع الأهر ٢/٧.

(٧) ينظر: الذخيرة ٥/٢٠، والتنبيهات ٣/١٢٦٢، ومواهب الجليل ٤/٤٠٩.

(٨) ينظر: الإنصاف ٤/٣٥٢.

(٩) ينظر: الاستذكار ٢٠/٢٢٧، والبيان ٥/١٢.

(١٠) ينظر: المجموع ٩/١٨٤.

(١١) ينظر: المجموع ٩/١٨٤.

(١٢) ينظر: الاستذكار ٢٠/٢٢٧.

فقد اعتمد أصحاب القول على النصوص المرورية عن النبي ﷺ في هذا الباب، ومنها: ما روى عن ابن عمر - رضى الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال: «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بيع الخيار»^(١).

بينما يرى أصحاب القول الثاني أن هذا الحديث مخالف للقياس الجلي، والأصول القياسية المقطوع بها. وما كان كذلك لا يعمل به.

وأجيب: بعدم التسليم بكون الحديث المخالف للأصول يرد، فإن الأصل يثبت بالنصوص والنصوص ثابتة في الفروع المعينة. وغاية ما في الباب: أن يكون الشرع أخرج بعض الجزئيات عن الكليات لمصلحة تخصصها، أو تعبدا فيجب اتباعه.^(٢)

المطلب الرابع: حكم ثبوت المهر لمن مات عنها زوجها قبل الدخول ولم يسم لها صداقاً.

لا خلاف بين الفقهاء في ثبوت التوارث بين الزوجين إذا مات أحدهما قبل الدخول^(٣)، وإنما الخلاف فيمن مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقاً، ولم يدخل بها، وذلك على قولين: القول الأول: يجب لها مهر المثل، وإليه ذهب الحنفية^(٤)، والشافعي في قول^(٥)، وهو الصحيح من مذهب الحنابلة^(٦)، وبه قال ابن مسعود رضي الله عنه، وعلقمة، والشعبي، وابن أبي ليلى، وسفيان الثوري، وابن شبرمة، وإسحاق^(٧).

القول الثاني: لا يجب لها مهر، وإليه ذهب المالكية^(٨)، والشافعي في قول^(٩)، وهو قول

(١) متفق عليه، واللفظ للبخاري. (صحيح البخاري ٣/ ٦٤، كتاب البيوع، باب: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، الحديث رقم: (٢١١١)، وصحيح مسلم ٣/ ١١٦٣، كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، الحديث رقم: (١٥٣١).

(٢) أحكام الأحكام ٢/ ١٠٦، ١٠٧.

(٣) الحاوي الكبير ٩/ ٤٧٩، والمجموع ١٦/ ٣٧٣، والمغني ٧/ ٢٤٦.

(٤) ينظر: المسبوط ٥/ ٦٢، وبدائع الصنائع ٢/ ٢٧٤، ٢٩٥، والمختار للفتوى ٣/ ١٠٢ مع الاختيار.

(٥) الحاوي الكبير ٩/ ٤٧٩، وبحر المذهب ٩/ ٤٦٠، وروضة الطالبين ٧/ ٢٨١.

(٦) وعن الإمام أحمد: يجب لها نصف مهر المثل؛ لأنها فرقة قبل فرض ومسيس، فأشبهت الطلاق. (الإنصاف ٨/ ٢٩٧، والكافي لابن قدامة ٣/ ٧١، والمغني ٧/ ٢٤٦).

(٧) ينظر: البناية ٥/ ١٨٤، والحاوي الكبير ٩/ ٤٧٩. والمجموع ١٦/ ٣٧٣.

(٨) بداية المجتهد ٣/ ٥٢، ومناهج التحصيل ٣/ ٤٨٨.

(٩) العزيز ٨/ ٢٧٨، والمجموع ١٦/ ٣٧٤، ومغني المحتاج ٤/ ٣٨٣.

على بن أبي طالب، وابن عمر، وابن عباس، وزيد بن ثابت - رضي الله عنهم - وجابر بن زيد، والزهري، وعطاء، وربيعه، والأوزاعي^(١) - رحمهم الله - .

وسبب اختلافهم في هذه المسألة معارضة القياس للأثر^(٢).

أما الأثر: فما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه (أنه سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يَفْرِضْ لَهَا صَدَاقًا وَلَمْ يَدْخُلْ بِهَا حَتَّى مَاتَ، فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: لَهَا مِثْلُ صَدَاقِ نِسَائِهَا، لَا وَكَسَ، وَلَا شَطَطَ، وَعَلَيْهَا الْعِدَّةُ، وَلَهَا الْمِيرَاثُ، فَقَامَ مَعْقِلُ بْنُ سِنَانَ الْأَشْجَعِيُّ، فَقَالَ: فَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي بَرُوعِ بِنْتِ وَاشِقِ امْرَأَةً مِثْلَ الَّذِي فَضَيْتَ، فَفَرِحَ بِهَا ابْنُ مَسْعُودٍ^(٣)).

يقول الإمام الشافعي - رحمه الله - : «فإن كان ثبت عن النبي ﷺ فهو أولى الأمور بنا، ولا حجة في قول أحد دون النبي ﷺ وإن كثروا ولا في قياس، فلا شيء في قوله إلا طاعة الله بالتسليم له، وإن كان لا يثبت عن النبي ﷺ لم يكن لأحد أن يثبت عنه ما لم يثبت، ولم أحفظه بعد من وجه يثبت مثله، وهو مرة يقال عن معقل بن يسار، ومرة عن معقل بن سنان، ومرة عن بعض أشجع لا يسمي، وإن لم يثبت فإذا مات أو ماتت فلا مهر لها وله منها الميراث إن ماتت ولها منه الميراث إن مات^(٤).

وقد عقب ابن رشد بعد حكايته قول الشافعي - رحمه الله - من أنه إن ثبت حديث بروع فلا حجة في قول أحد مع السنة فقال: «والذي قاله هو الصواب»^(٥).

ونقل الحاكم في المستدرک عن شيخه محمد بن يعقوب الحافظ أنه قال: «لو حضرت الشافعي رضي الله عنه لقمتم على رءوس أصحابه وقلت: فقد صح الحديث فقل به»^(٦). وقال الإمام بدر الدين العيني: «وقلت: قد صح الحديث فقال به»^(٧).

(١) ينظر: البناية ٥ / ١٨٤، والحاوي الكبير ٩ / ٤٧٩، والمجموع ١٦ / ٣٧٤.

(٢) بداية المجتهد ٣ / ٥٢، ومناهج التحصيل ٣ / ٤٨٧.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) الأم ٥ / ٧٤.

(٥) بداية المجتهد ٣ / ٥٢، وينظر: مناهج التحصيل ٣ / ٤٨٨.

(٦) مغني المحتاج ٤ / ٣٨٣.

(٧) البناية ٥ / ١٨٤.

وقال الترمذي: وروي عن الشافعي، أنه رجع بمصر بعد عن هذا القول، وقال بحديث بروع بنت واشق^(١).

فإن القائل قائلان: قائل بوجوب مهر المثل، وقائل بسقوطه. فعلمنا أن ناقل ذلك غلط عليه. والغلط إما في النقل، أو ممن دونه في السمع أو في الحفظ، أو في الكتاب. إذ من أصل الإمام أحمد الذي لا خلاف عنه فيه أنه لا يجوز الخروج عن أقوال الصحابة. ولا يجوز ترك الحديث الصحيح من غير معارض له من جنسه. وكان - رحمه الله - شديد الإنكار على من يخالف ذلك. فكيف يفعله هو مع إمامته من غير موافقة لأحد؟^(٢).

وأما القياس: فهو أن الصداق عوض، فلما لم يقبض المعوض، لم يجب العوض، قياساً على البيع^(٣).

ولا يعترض على هذا القياس بالمتوفى عنها قبل البناء وقبل التسمية؛ لأن الأصل كان ألا شيء لها من الصداق أيضاً؛ لأنها خرجت بالإجماع^(٤).

المطلب الخامس: كيفية تطهير الثوب من المني اليابس

اختلف الفقهاء في كيفية تطهير الثوب من المني اليابس على قولين:

القول الأول: أن المني إذا جف على الثوب أجزأ فيه الفرك.

وإلى هذا ذهب الحنفية^(٥)، والشافعية^(٦)، والحنابلة^(٧).

القول الثاني: أن المني اليابس على الثوب لا يجزئ فيه إلا الغسل.

(١) سنن الترمذي ٢ / ٤٤٢.

(٢) الإنصاف ٨ / ٢٩٨.

(٣) بداية المجتهد ٣ / ٥٢، ومناهج التحصيل ٣ / ٤٨٨.

(٤) مناهج التحصيل ٣ / ٤٨٨.

(٥) المبسوط ١ / ٨١، والهداية ١ / ٣٦، وتبيين الحقائق ١ / ٧١، ومجمع الأنهر ١ / ٥٩.

(٦) الأم ١ / ٧٢، ٧٣، والحاوي الكبير ٢ / ٢٥١، وكفاية الأخيار ١ / ٦٦، وبحر المذهب ٢ / ١٩٢.

(٧) المغني ٢ / ٦٨، وحاشية الروض المربع ١ / ٣٦٢، ٣٦٣، والهداية على مذهب الإمام أحمد ١ / ٦٦، وشرح

المتع على زاد المستقنع ١ / ٤٥٣، ٤٥٤.

وإليه ذهب الأئمة مالك^(١)، والأوزاعي^(٢)، والثوري^(٣) رحمهم الله.
وقد استدل أصحاب القول الأول لما ذهبوا إليه من طهارة المنى اليابس على الثوب
بالفرك بما يلي:

أ. ما روي (عَنْ عَائِشَةَ - رضي الله عنها - فِي الْمَنِيِّ قَالَتْ: كُنْتُ أَفْرُكُهُ مِنْ ثَوْبِ رَسُولِ
اللَّهِ ﷺ)^(٤).

ب. وما روي عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَهَابٍ الْخَوْلَانِيِّ، قَالَ: (كُنْتُ نَازِلًا عَلَى عَائِشَةَ
فَاحْتَلَمْتُ فِي ثَوْبِي فَغَمَسْتُهُمَا فِي الْمَاءِ، فَرَأَيْتَنِي جَارِيَةً لِعَائِشَةَ فَأَخْبَرْتُهَا فَبَعَثَتْ إِلَيَّ عَائِشَةُ
فَقَالَتْ: مَا حَمَلَكَ عَلَى مَا صَنَعْتَ بِثَوْبِيكَ؟ قَالَ قُلْتُ: رَأَيْتُ مَا يَرَى النَّائِمُ فِي مَنَامِهِ، قَالَتْ:
هَلْ رَأَيْتَ فِيهِمَا شَيْئًا؟ قُلْتُ: لَا، قَالَتْ: «فَلَوْ رَأَيْتَ شَيْئًا غَسَلْتَهُ، لَقَدْ رَأَيْتَنِي وَإِنِّي لِأَحْكُهُ مِنْ
ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَابِسًا بِظَفْرِي»^(٥).

ت. وَعَنْ عَلْقَمَةَ، وَالْأَسْوَدِ (أَنَّ رَجُلًا نَزَلَ بِعَائِشَةَ، فَأَصْبَحَ يَغْسِلُ ثَوْبَهُ فَقَالَتْ عَائِشَةُ:
إِنَّمَا كَانَ يُجْرُثُكَ إِنْ رَأَيْتَهُ أَنْ تَغْسِلَ مَكَانَهُ، فَإِنْ لَمْ تَرَ نَضَحْتَ حَوْلَهُ، وَلَقَدْ رَأَيْتَنِي أَفْرُكُهُ مِنْ
ثَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَكًا فَيُصَلِّي فِيهِ)^(٦).

وجه الدلالة: دلت هذه الأحاديث على أن اليابس من المنى يجزئ فركه دون الغسل^(٧).
واستدل أصحاب القول الثاني لما ذهبوا إليه من وجوب غسل المنى رطبًا كان أو يابسًا
بما روي عَنْ عَائِشَةَ - رضي الله عنها - قَالَتْ: (كُنْتُ أَعْسِلُ الْجَنَابَةَ مِنْ ثَوْبِ النَّبِيِّ ﷺ،
فَيُخْرَجُ إِلَى الصَّلَاةِ، وَإِنَّ بَقَعَ الْمَاءُ فِي ثَوْبِهِ)^(٨).

(١) المدونة ١ / ١٢٨، وعيون المسائل للقاضي عبد الوهاب ١ / ٩١، ومواهب الجليل ١ / ١٦٢، والفواكه الدواني
١ / ٢٤٨، وعيون الأدلة لابن القصار ٢ / ١٠٢١.

(٢) المجموع ٢ / ٥٥٤، والمغني ٢ / ٦٩.

(٣) المغني ٢ / ٦٩.

(٤) أخرجه الإمام مسلم بلفظه في صحيحه ١ / ٢٣٨، كتاب الطهارة، باب حكم المنى، الحديث رقم: (٢٨٨).

(٥) أخرجه الإمام مسلم بلفظه في صحيحه ١ / ٢٣٩، كتاب الطهارة، باب حكم المنى، الحديث رقم: (٢٩٠).

(٦) أخرجه الإمام مسلم بلفظه في صحيحه ١ / ٢٣٨، كتاب الطهارة، باب حكم المنى، الحديث رقم: (٢٨٨).

(٧) ينظر: الحاوي الكبير ٢ / ٢٥١، والمغني ٢ / ٦٩.

(٨) صحيح البخاري ١ / ٥٥، كتاب الوضوء، باب غسل المنى وفركه، وغسل ما يصيب من المرأة، الحديث رقم: (٢٢٩).

وفي رواية: عَنْ عَمْرِو بْنِ مَيْمُونٍ، قَالَ: (سَأَلْتُ سُلَيْمَانَ بْنَ يَسَارٍ، عَنِ الْمَنِيِّ يُصِيبُ ثَوْبَ الرَّجُلِ أَيَغْسِلُهُ أَمْ يَغْسِلُ الثَّوْبَ؟ فَقَالَ: أَخْبَرْتَنِي عَائِشَةُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَغْسِلُ الْمَنِيَّ ثُمَّ يَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ فِي ذَلِكَ الثَّوْبِ، وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَى أَثَرِ الْغَسْلِ فِيهِ).^(١)

كما استدلو بالقياس، وهو أن المني مائع خارج من السبيل فأشبهه البول؛ ولأنه مائع يوجب البلوغ كدم الحيض^(٢).

وأجابوا عما استدل به أصحاب القول الأول بأن fark لا ينافي الغسل، لأن الغسل لا بد فيه من fark في غالب الأحوال، فكأنها أرادت بالفرك الغسل؛ لأنه يعبر به عنه، وبأن الخبر واحد عنها دون غيرها^(٣).

ومما أدى إلى الاختلاف في هذا الفرع تعارض خبر الواحد والقياس.

قال الإمام أبو زيد الدبوسي - رحمه الله: (الأصل عند علمائنا الثلاثة أن الخبر المروي عن النبي ﷺ من طريق الآحاد مقدّم على القياس الصحيح، وعند مالك ﷺ القياس الصحيح مقدّم على خبر الآحاد، وعلى هذا قال أصحابنا: إن المني نجس يطهر بالفرك عن الثوب إذا كان يابساً، وأخذوا في ذلك بالخبر، وعند الإمام مالك ﷺ لا يطهر إلا بالغسل بالماء كالبول)^(٤).

(١) أخرجه الإمام مسلم بلفظه في صحيحه ١ / ٢٣٩، كتاب الطهارة، باب حكم المني، الحديث رقم: (٢٨٩).

(٢) الجامع لمسائل المدونة ١ / ١٨٩، والمغني ٢ / ٦٩.

(٣) الجامع لمسائل المدونة ١ / ١٩٠، وعيون الأدلة ٢ / ١٠٢٣.

(٤) تأسيس النظر ص ٩٩.

المخاتمة

وتشتمل على أهم نتائج البحث

١. أن المراد بالنص في هذا البحث هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة، المستدل به على حكم الأشياء.
٢. أن القياس يطلق غالباً ويراد به أحد الأدلة الأربعة المتفق على حجيتها، وقد يطلق ويراد به الأصول العامة، والقواعد المقررة.
٣. أن الأدلة الشرعية لا تتعارض في ذاتها؛ لأنها ترجع إلى قول واحد، وما قد يظهر من ذلك فإنما هو في نظر المجتهد.
٤. إذا تعارض القياس والنص القطعي لم يجز العمل بالقياس من غير خلاف.
٥. إذا تعارض خبر الواحد والقياس، وكانت علة القياس منصوصة بدليل قطعي وجب العمل بالقياس وتقديمه على خبر الواحد من غير خلاف.
٦. على الرغم من إطلاق معظم الأصوليين الخلاف في تقديم خبر الواحد على القياس، إلا أن الراجح ما ذهب إليه أبو الحسين البصري ومن وافقه من أن الخلاف ينبغي أن يكون فيما إذا كانت علة القياس مستنبطة، وكان حكم الأصل ثابتاً قطعاً.
٧. إذا تعارض النص الظني والقياس من كل وجه بأن كان كل واحد منهما مبطلاً لكل مقتضيات الآخر فالأكثر من الأصوليين على تقديم النص على القياس.
٨. لم تختلف الرواية عن الإمامين الشافعي وأحمد ابن حنبل - رحمهما الله - في تقديم النص - قطعياً كان أو ظنياً - على القياس، بل نسب ذلك إليهما قولاً واحداً.
٩. أن المراد بالقياس الذي يُقدّم على خبر الواحد عند الإمامين مالك وأبي حنيفة: الأصول والقواعد المقررة التي تشهد لها عمومات الكتاب والسنة النبوية المطهرة.
١٠. أن الخلاف في تقديم النص الظني على القياس كان له أثر كبير في العديد من الأحكام الفقهية.

فهرس المصادر والمراجع

١. الإبهاج في شرح المنهاج: للسبكي: تقى الدين على بن عبد الكافي، ت ٧٥٦هـ، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن على، ت ٧٧١هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
٢. الإحكام في أصول الأحكام: للآمدي: سيف الدين على بن أبى على، ت ٦٣١هـ، ط/ جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
٣. الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم: أبى محمد علي بن أحمد بن سعيد، ت ٤٥٦هـ، ط/ دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ت).
٤. الاختيار لتعليل المختار: للموصلي: عبد الله بن محمود بن مودود، ت ٦٨٣هـ، ط/ مطبعة الحلبي - القاهرة ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.
٥. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: للشوكاني: محمد بن على بن محمد، ت ١٢٥٥هـ، ط/ دار الكتاب العربي - الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
٦. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معانى الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار: لابن عبد البر: أبى عمر يوسف بن عبد الله، ت ٤٦٣هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٢١ - ٢٠٠٠م.
٧. الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع: للسيناوي: حسن بن عمر بن عبد الله، ت بعد ١٣٤٧هـ، ط/ مطبعة النهضة - تونس، الطبعة الأولى ١٩٢٨م.
٨. أصول السرخسي: للسرخسي: أبى بكر محمد بن أحمد بن أبى سهل، ت ٤٩٠هـ، ط/ دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
٩. أصول الفقه: لابن مفلح: شمس الدين محمد بن مفلح، ت ٧٦٣هـ، ط/ مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
١٠. أصول الفقه: للإمام محمد أبى زهرة، ط/ دار الفكر العربي - القاهرة.
١١. إعلام الموقعين عن رب العالمين: لابن قيم الجوزية: أبى عبد الله شمس الدين محمد بن أبى بكر، ت ٧٥١هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١٢. الأم: للشافعي: محمد بن إدريس، ت ٢٠٤هـ، ط/ دار المعرفة - بيروت، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
١٣. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: للمرداوي: علاء الدين علي بن سليمان، ت ٨٨٥هـ، ط/ دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، (د.ت).
١٤. البحر الرائق شرح كنز الدقائق: لابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد ت ٩٧٠هـ، ط/ دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، (د.ت).
١٥. البحر المحيط في أصول الفقه: للزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر، ت ٧٩٤هـ، ط/ دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
١٦. بحر المذهب في فروع مذهب الإمام الشافعي رحمته الله: للرويانى: أبى المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، ت ٥٠٢هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.
١٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لابن رشد الحفيد: أبى الوليد محمد بن أحمد، ت ٥٩٥هـ، ط/ دار الحديث - القاهرة - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
١٨. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: للكاساني: علاء الدين أبى بكر بن مسعود، ت ٥٨٧هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
١٩. بذل النظر في الأصول: للأسمندي: محمد بن عبد الحميد، ت ٥٥٢هـ، ط/ مكتبة دار التراث-القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٢٠. البرهان في أصول الفقه: لإمام الحرمين: أبى المعالى عبد الملك بن عبد الله الجويني، ت ٤٧٨هـ، ط/ دار الوفاء-المنصورة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٢١. البناية في شرح الهداية: للعيني: أبى محمد محمود بن أحمد، ت ٨٥٥هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٢٢. بيان المختصر، وهو شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه: للأصبهاني: أبى الشاء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، ت ٧٤٩هـ، ط/ دار السلام-القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
٢٣. البيان في فقه الإمام الشافعي: للعمراني: يحيى بن أبى الخير بن سالم، ت ٥٥٨هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٢٤. البيان والتحصيل لابن رشد: أبي الوليد محمد بن أحمد، ت ٥٢٠هـ، ت ٥٢٠هـ، ط / دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٢٥. تأسيس النظر: للدبوسي: أبي زيد عبيد الله عمر بن عيسى، ت ٤٣٠هـ، ط / المكتبة الأزهرية للتراث، (د.ت).
٢٦. التبصرة في أصول الفقه: للشيرازي: أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، ت ٤٧٦هـ، ط / دار الفكر - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ.
٢٧. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق: للزيلعي: فخر الدين عثمان بن علي، ت ٧٤٣هـ، ط / المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣١٣هـ.
٢٨. التجريد: للقدوري: أبي الحسين أحمد بن محمد بن جعفر، ت ٤٢٨هـ، ط / دار السلام - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
٢٩. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه: للمرداوي: علاء الدين علي بن سليمان، ت ٨٨٥هـ، ط / مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٣٠. تخريج الفروع على الأصول: للزنجاني: شهاب الدين محمود بن أحمد، ت ٦٥٦هـ، ط / مكتبة العبيكان - الرياض.
٣١. تسهيل الوصول إلى علم الأصول: للمحلاوي: محمد بن عبد الرحمن عيد، ط / دار الحديث - القاهرة، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
٣٢. التعارض والترجيح بين الأدلة الشرعية: للبرزنجي: عبد اللطيف عبد الله عزيز، ط / وزارة الأوقاف والشئون الدينية - العراق، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ - ١٩٨٢م.
٣٣. التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي: للبارقي: أكمل الدين محمد بن محمود، ت ٧٨٦هـ، ط / وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٣٤. التقرير والتحبير: لابن أمير الحاج: محمد بن محمد الحلبي، ت ٨٧٩هـ، ط / طبعة / دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٣٥. تقويم الأدلة في أصول الفقه: للدبوسي: أبي زيد عبيد الله بن عمر، ت ٤٣٠هـ، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٣٦. التلويح في كشف غوامض التنقيح: للفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر، ت ٧٩٢هـ، ط / مكتبة صبيح بمصر، (د.ت).
٣٧. التمهيد في أصول الفقه: لأبي الخطاب: محفوظ بن أحمد بن الحسن، ت ٥١٠هـ، ط / مؤسسة الريان-بيروت، والمكتبة المكية-مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
٣٨. التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة والمختلطة: للقاضي عياض: أبي الفضل عياض بن موسى، ت ٥٤٤هـ، ط / دار ابن حزم - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
٣٩. التهذيب في فقه الإمام الشافعي: للبعوي: أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد، ت ٥١٦هـ، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٤٠. تيسير التحرير: لأمير بادشاه: محمد أمين بن محمود، ت ٩٨٧هـ، ط / مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٥١هـ.
٤١. حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار: لابن عابدين: محمد أمين بن عمر، ت ١٢٥٢هـ، ط / دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٤٢. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي رحمته الله، وهو شرح مختصر المنزني: للماوردي: أبي الحسن علي بن محمد، ت ٤٥٠هـ، ط / دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٤٣. الذخيرة: للقرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، ت ٦٨٤هـ، ط / دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
٤٤. رسالة الإمام أبي داود السجستاني إلى أهل مكة في وصف سننه، ط / مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ط / دار البشائر الإسلامية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٤٥. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: لابن السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي، ت ٧٧١هـ، طبعة / عالم الكتب-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٤٦. روضة الطالبين: للنووي: أبي زكريا يحيى بن شرف، ت ٦٧٦هـ، ط / المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

٤٧. سنن ابن ماجه: لابن ماجه: أبى عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت ٢٧٥هـ، ط/ دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، (د.ت).
٤٨. سنن أبى داود: لأبى داود: سليمان بن الأشعث السجستاني، ت ٢٧٥هـ، تحقيق/ شعيب الأرنؤوط، الناشر/ دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
٤٩. سنن الترمذي: للترمذي: أبى عيسى محمد بن عيسى بن سورة، ت ٢٧٩هـ، تحقيق/ بشار عواد معروف، ط/ دار الغرب الإسلامي - بيروت، ١٩٩٨م.
٥٠. سنن النسائي: للنسائي: أبى عبد الرحمن أحمد بن على بن شعيب، ت ٣٠٣هـ، تحقيق/ عبدالفتاح أبى غدة، ط/ مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٥١. شرح الزركشي على مختصر الخرقى: للزركشي: شمس الدين محمد بن عبد الله، ت ٧٧٢هـ - ط/ مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٥٢. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: لعضد الدين الإيجي: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، ت ٧٥٦هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
٥٣. شرح الكوكب المنير، المسمى بمختصر التحرير، أو المختبر المبتكر شرح المختصر فى أصول الفقه: لابن النجار: محمد بن أحمد الفتوحى، ت ٩٧٢هـ، ط/ مكتبة العبيكان - الرياض، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٥٤. شرح اللمع: للشيرازي: أبى إسحاق إبراهيم بن على بن يوسف، ت ٤٧٦هـ، ط/ دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٥٥. شرح المنار لابن ملك: عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز، ط/ درسعادت، ١٣١٥هـ.
٥٦. شرح تنقيح الفصول فى اختصار المحصول فى الأصول: للقرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، ت ٦٨٤هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٥٧. شرح مختصر الروضة: للطوفي: نجم الدين سليمان بن عبد القوى، ت ٧١٦هـ، ط/ مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٥٨. شرح مختصر الطحاوي للجصاص: أبي بكر أحمد بن علي، ت ٣٧٠هـ، ط / دار البشائر الإسلامية - ودار السراج، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
٥٩. صحيح البخاري: للبخاري: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، ت ٢٥٦هـ، تحقيق / محمد زهير بن ناصر الناصر، ط / دار طوق النجاة، مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
٦٠. صحيح مسلم: للإمام مسلم بن الحجاج القشيري، ت ٢٦١هـ، تحقيق / محمد فؤاد عبد الباقي، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د.ت).
٦١. العدة شرح العمدة في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل الشيباني لموفق الدين بن قدامة: للمقدسي: بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم، ت ٦٢٤هـ، ط / دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٦٢. العدة في أصول الفقه: لأبي يعلى: محمد بن الحسين الفراء، ت ٤٥٨هـ، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٦٣. العزيز شرح الوجيز، المعروف بالشرح الكبير: للرافعي: أبي القاسم عبد الكريم بن محمد، ت ٦٢٣هـ، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٦٤. غريب الحديث لابن سلام: أبي عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله، ت ٢٢٤هـ، ط / مطبعة دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد - الدكن، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
٦٥. الغنية في الأصول: للسجستاني: أبي صالح منصور بن إسحاق بن أحمد، ت ٢٩٠هـ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
٦٦. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع: للعراقي: ولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم، ت ٨٢٦هـ، ط / دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٦٧. الفائق في أصول الفقه: للهندي: صفى الدين محمد بن عبد الرحيم، ت ٧١٥هـ، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٦٨. فتح الغفار بشرح المنار، المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار: لابن نجيم: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، ت ٩٧٠هـ، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٦٩. الفصول في الأصول: للجصاص: أبي بكر أحمد بن علي، ت ٣٧٠هـ، ط/ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٧٠. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: للأنصاري: عبد العلي محمد بن نظام الدين اللكنوي، ت ١١٨٠هـ، مطبوع مع المستصفي، ط/ دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ.
٧١. القاموس المحيط: للفيروزآبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب، ت ٨١٧هـ، ط/ مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثامنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٧٢. قواطع الأدلة في الأصول: للسمعاني: أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار، ت ٤٨٩هـ، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
٧٣. الكاشف عن المحصول في علم الأصول: للأصفهاني: أبي عبدالله محمد بن محمود بن عباد، ت ٦٨٨هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٧٤. الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل: لابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، ت ٦٢٠هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٧٥. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: للبخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، ت ٧٣٠هـ، ط/ دار الكتاب الإسلامي، (د.ت).
٧٦. لسان العرب: لابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، ت ٧١١هـ، ط/ دار صادر - بيروت الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
٧٧. المبسوط: للسرخسي: أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، ت ٤٩٠هـ، ط/ دار المعرفة - بيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٧٨. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر: لداماد أفندي: محمد بن سليمان، ت ١٠٧٨هـ، ط/ دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د.ت).
٧٩. المجموع شرح المهذب: للنووي: أبي زكريا يحيى بن شرف، ت ٦٧٦هـ، ط/ دار الفكر، (د.ت).
٨٠. المحصول في علم أصول الفقه: للرازي: فخر الدين محمد بن عمر، ت ٦٠٦هـ، ط/ مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٨١. المحلى بالآثار: لابن حزم: أبى محمد على بن أحمد بن سعيد، ت ٤٥٦هـ، ط/ دار الفكر - بيروت، (د.ت).
٨٢. مختار الصحاح: للرازي: محمد بن أبى بكر بن عبد القادر، ت ٦٦٦هـ، ط/ المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٨٣. المدونة الكبرى: للإمام مالك: أبى عبد الله مالك بن أنس الأصبحي، ت ١٧٩هـ، ط/ دار الكتب العلمية - الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
٨٤. المستدرک على الصحيحين: للحاكم: أبى عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري، ت ٤٠٥هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٨٥. المستصفي من علم الأصول: للغزالي: أبى حامد محمد بن محمد بن محمد، ت ٥٠٥هـ، تحقيق الدكتور/ محمد سليمان الأشقر، ط/ دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ.
٨٦. مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبى عبد الله أحمد بن محمد، ت ٢٤١هـ، تحقيق/ شعيب الأرنؤوط، ط/ مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
٨٧. المصباح المنير: للفيومي: أحمد بن محمد بن على، ت ٧٧٠هـ، ط/ المكتبة العلمية - بيروت، (د.ت).
٨٨. المصنف في الأحاديث والآثار: لابن أبى شيبة: أبى بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم، ت ٢٣٥هـ).
٨٩. المعتمر من شرح مختصر الأصول من علم الأصول للمناوي: أبى المنذر محمود بن محمد بن مصطفى، ط/ المكتبة الشاملة، مصر، الطبعة الثانية ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
٩٠. المعتمد في أصول الفقه: للبصرى: أبى الحسين محمد بن على، ت ٤٣٦هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.
٩١. معجم مقاييس اللغة: لابن فارس: أبى الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت ٣٩٥هـ، تحقيق/ عبد السلام محمد هارون، ط/ دار الفكر ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٩٢. معنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج: للشربيني: محمد الخطيب، من علماء القرن السابع الهجري، ط/ دار الكتب العلمية الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م

٩٣. المغنى: لابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، ت ٦٢٠هـ، ط/ مكتبة القاهرة، (د.ت).
٩٤. المقدمات الممهدة لابن رشد: أبي الوليد محمد بن أحمد، ت ٥٢٠هـ، ط/ دار الغرب الإسلامي - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٩٥. مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها: للرجاجي: أبي الحسن علي بن سعيد، ت بعد ٦٣٣هـ، ط/ دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
٩٦. الموافقات في أصول الشريعة: للشاطبي: أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، ت ٧٩٠هـ، ط/ دار المعرفة - بيروت، (د.ت).
٩٧. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: للحطّاب: أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن، ت ٩٥٤هـ، ط/ دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٩٨. الميزان في أصول الفقه للسمرقندي: أبي بكر محمد بن أحمد، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٩٩. نثر الورود على مراقي السعود: للشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار، ت ١٣٩٣هـ، ط/ دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، الطبعة الثالثة، ١٤٣٣هـ.
١٠٠. نشر البنود على مراقي السعود: للشنقيطي: عبد الله بن إبراهيم العلوي، ت ١٢٣٣هـ، ط/ صندوق إحياء التراث الإسلامي - المملكة المغربية، والإمارات العربية المتحدة.
١٠١. نفائس الأصول في شرح المحصول: للقرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، ت ٦٨٤هـ، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
١٠٢. نهاية الوصول في دراية الأصول: للهندي: صفى الدين محمد بن عبد الرحيم، ت ٧١٥هـ، ط/ المكتبة التجارية - مكة المكرمة.
١٠٣. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار: للشوكاني: محمد بن علي بن محمد، ت ١٢٥٥هـ، ط/ دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

دوران اللفظ بين التأسيس والتوكيد وأثره عند الأصوليين

د. سعيد بن أحمد صالح فرج

عضو هيئة التدريس بقسم أصول الفقه

كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد



مقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول ، وبعد .

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث لبيان الآتي:

- ١- أهمية قاعدة التأسيس والتوكيد.
- ٢- ارتباط قاعدة التأسيس والتوكيد بأصول الفقه.
- ٣- متى يحمل الكلام على التأسيس ومتى يحمل الكلام على التوكيد.
- ٤- أثر القاعدة في مسائل أصول الفقه.

أهمية البحث:

تبرز أهمية هذا البحث في الآتي:

- ١- شح الأمثلة التي تناولت هذه القاعدة.
- ٢- عدم وجود من درس هذه القاعدة دراسة أصولية حسب علمي.
- ٣- أن هذه القاعدة من القواعد الأساسية في فهم النص.

مشكلة البحث:

تكمن المشكلة الرئيسة في هذا البحث في مدلول اللفظ الذي يأتي مكرراً في الخطاب وما

يفيده، وعليه فيمكننا حصر مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ١- ما المقصود بالتأسيس والتوكيد؟
- ٢- هل الأصل حمل الكلام على التأسيس أم على التوكيد؟
- ٣- ما الصور التي يحمل فيها الكلام على التأسيس دون التوكيد؟
- ٤- ما الصور التي يحمل فيها الكلام على التوكيد دون التأسيس؟
- ٥- ما أثر هذه القاعدة على المسائل الأصولية؟

منهجية البحث:

اتبع الباحث في هذه البحث المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، حيث قام بجمع ما

يتعلق بالقاعدة الأصولية، ثم البحث في كتب الأصوليين عن معانيها وتطبيقاتها، وعرض هذه النقول لتومقارنتها ببعضها، ثم الترجيح حيث لزم الترجيح، واقتصار التطبيق على مسألة أصولية واحدة لطبيعة البحث.

خطة البحث:

المبحث الأول: مقدمات:

المطلب الأول: تعريف التأسيس والتوكيد وأقسام التوكيد وفائدته.

المطلب الثاني: ألفاظ القاعدة ومن ذكرها من العلماء.

المطلب الثالث: علاقة قاعدة التأسيس والتوكيد بأصول الفقه والقواعد الفقهية.

المبحث الثاني: التعارض بين التوكيد والتأسيس:

المطلب الأول: تقديم التأسيس على التوكيد حال التعارض وسبب التقديم.

المطلب الثاني: موانع حمل اللفظ على التأسيس.

المطلب الثالث: موانع حمل اللفظ على التوكيد.

المبحث الثالث: تطبيق على أثر قاعدة التأسيس والتوكيد في اختلاف الأصوليين:

المطلب الأول: أثر قاعدة التأسيس والتوكيد في مسألة «الأمر بعد الأمر بالشيء».

المبحث الأول

مقدمات

في هذا المبحث يتناول الباحث تعريف ألفاظ البحث، مع مقدمة للقاعدة تحوي ألفاظ القاعدة، ومن ذكرها من العلماء واحتج بها، وعلاقتها بأصول الفقه والقواعد الفقهية، وعليه كان هذا المبحث مكوناً من ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التأسيس والتوكيد وأقسام التوكيد وفائدته:

أولاً: تعريف التأسيس في اللغة والاصطلاح:

التأسيس في اللغة:

الأُسُّ والأساس: أصلُ البناء، والأَسِيسُ: أصل كل شيء، والجمعُ الأساسُ -مَمْدُودٌ- ويطلق الأُسُّ -بالضَّمِّ- على باقي الرَّمادِ، وأُسُّ الإنسانِ قلبه، وأُسُّ البناءِ مُبْتَدِئُهُ، والتَّأْسِيسُ: بيانُ حُدُودِ الدارِ ورفْعُ قواعدها. وقد أَسَّسَهَا: إذا بنى حدودها ورفع من قواعدها^(١)، ويقال للتأسيس كذلك إفادة.

التأسيس في الاصطلاح:

اختلفت عبارة الأصوليين في تعريف التأسيس، فمن عباراتهم في ذلك:

١- اللفظ الذي يفيد معنى لم يفده اللفظ السابق له^(٢).

٢- وقال بعضهم: التأسيس عبارة عن إفادة معنى آخر لم يكن حاصلًا قبله^(٣).

وقيل غير هذا، وكل هذه التعاريف تدور حول معانٍ متشابهة وإن اختلفت ألفاظها، وتجتمع على أن التأسيس هو إفادة لفظ لم يكنح اصلاً من قبل.

ثانياً: تعريف التوكيد في اللغة والاصطلاح:

التوكيد في اللغة:

التأكيد: من أكَّدَ القول تأكيداً: إذا وثقه وأحكمه، ويقال: تأكيد وتوكيد، والتوكيد أولى،

(١) انظر تاج العروس من جواهر القاموس ج ١٥ ص ٤٠٣، تهذيب اللغة ج ٤ ص ٣٤٦، لسان العرب ج ٦ ص ٦، المحيط في اللغة ج ٢ ص ٢٨٦.

(٢) علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تحقيق فهمي الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت ج ١ ص ٥٣.

(٣) المحيط في اللغة ج ٢ ص ٢٨٦، معجم مصطلح الأصول ص ٦٣، معجم مصطلحات أصول الفقه، قطب مصطفى سانو التعريفات ص ١١٥، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين ص ٩٢، ٩٣.

ويدخل في الكلام ليخرج الشك، وهو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر، كلفظ كل وأجمع وجميع.

أو هو إعادة المعنى الحاصل قبله بتكرار مبناه أو معناه^(١)، ويقال له: إعادة. وهذا معناه في اللغة، ولا يتعد عن هذا معناه الاصطلاحي. التوكيد في الاصطلاح^(٢):

اختلفت عبارة الأصوليين في تعريفه، فمنها:

- ١- هو اللفظ الذي يقصد به تقرير وتقوية لفظ سابق له^(٣).
- ٢- هو تقوية مدلول اللفظ المذكور أولاً بلفظ مذكور ثانياً^(٤).
- ٣- هو أن يكون اللفظ لتقرير المعنى الحاصل قبله وتقويته^(٥).
- ٤- هو عبارة عن إعادة المعنى الحاصل قبله^(٦).
- ٥- هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ آخر^(٧).
- ٦- هو ما فهم من اللفظ الأول بلفظ ثان مستقل بالإفادة^(٨).
- ٧- هو إعادة المعنى الحاصل قبله بتكرار مبناه أو معناه^(٩).

وكل هذه التعاريف متقاربة المعنى، ومشاركة في أن التوكيد مقو للمعنى الأصلي المذكور قبل.

(١) انظر الصحاح في اللغة ج ١ ص ١٧، القاموس المحيط ج ١ ص ٤١٧، تاج العروس من جواهر القاموس ج ٩ ص ٣٢٠، مختار الصحاح ج ١ ص ٢٠، مختار الصحاح ج ١ ص ٧٤٠، معجم مصطلحات أصول الفقه، قطب مصطفى سانو ١١٦.

(٢) للتوكيد تعريف في اصطلاح النحويين وهو: التأكيد تابع أمر يقرر أمر المتبوع في النسبة أو الشمول انظر التعاريف ج ١ ص ١٥٦، التعريفات ج ١ ص ٧١، وقيل عبارة عن إعادة المعنى الحاصل قبله التعريفات ج ١ ص ٧١.

(٣) درر الحكام شرح مجلة الأحكام ج ١ ص ٥٣.

(٤) الإبهاج ج ١ ص ٢٤٤.

(٥) الكليات ص ٢٦٧.

(٦) التعريفات ص ٧١.

(٧) انظر المحصول للرازي ج ١ ص ٣٥٤، وكذا نهاية السؤل شرح منهاج الوصول ج ١ ص ٢١٦.

(٨) انظر نهاية السؤل شرح منهاج الوصول ج ١ ص ٢١٧.

(٩) معجم مصطلحات أصول الفقه، قطب مصطفى سانو ١١٦.

ثالثاً: أقسام التوكيد:

ينقسم التوكيد إلى قسمين: لفظي ومعنوي.

القسم الأول: التوكيد اللفظي: هو أن يكرر اللفظ الأول، أي تأكيد اللفظ بنفسه «تكرار اللفظ» نحو: والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً^(١). ونحو: أتى أتى زيد.

القسم الثاني: التوكيد المعنوي: وهو بغير اللفظ الأول، وينقسم إلى قسمين:

أ- أن يؤكد مفرداً: كأن يؤكد الواحد؛ مثل: جاء زيد نفسه وعمر وعينه، وجاء الطلاب أنفسهم. أو المشى، مثل: جاء الرجلان كلاهما، والمرأتان كلتاهما. أو الجمع، مثل: جاء القوم كلهم أجمعون.

ب- أن يكون مؤكداً لجملة باستعمال إحدى أدوات التوكيد، مثل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾^(٢)،^(٣).

القسم الثالث: وهناك من يرى أن للتوكيد قسمًا ثالثاً، وهو ماله شبه بالمعنوي وشبه باللفظي، كقولك: أنت بالخير حقيق قمين^(٤).

والتوكيد الذي يدور مع التأسيس في هذه القاعدة هو التوكيد اللفظي لا المعنوي، وعليه فحيث ذكر التوكيد في ثنايا بحثنا فالمقصود به اللفظي لا المعنوي.

رابعاً: فائدة التوكيد:

لما كانت فائدة التأسيس ظاهرة، وهي إفادة معنى جديد، فالتوكيد يأتي لعدة فوائد، لعل من أبرزها: خوف النسيان، أو لخوف عدم الإصغاء، أو للاعتناء به، ويأتي للاحتياط بإيصال الكلام إلى فهم السامع إن فرض ذهول، أو غفلة، والإشعار بأن لسانه لم يسبق إليه.

(١) سنن أبي داود ج ٣ ص ٣٢٨٧ حديث برقم ٣٢٨٧، السنن الكبرى للبيهقي ج ١٠ ص ٤٧ حديث برقم ٢٠٤٢٢، من حديث عكرمة وقال الألباني حديث صحيح انظر صحيح وضعيف سنن أبي داود ج ٧ ص ٢٨٥.

(٢) سورة الأحزاب من الآية ٥٦.

(٣) انظر التعريفات ص ٧١، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين ص ٩٢، ٩٣، معجم مصطلح الأصول ص ٦٣.

(٤) البحر المحيط للزركشي ج ١ ص ٤٨٤ - ٤٨٧.

المطلب الثاني: أفاض القاعدة ومن ذكرها من العلماء:

هذه القاعدة من القواعد الأساسية في فهم النص، وبالتالي فقد ذكرها جمع من العلماء واستدلوا بها، وكذا وردت هذه القاعدة بعدة صيغ، وفي هذا المطلب سنذكر العلماء الذين ذكروا هذه القاعدة، وكذا صيغ القاعدة، ثم تحليل الفرق بين هذه الصيغ وذكر الصيغة المختارة.

أولاً: من ذكر القاعدة من العلماء وألفاظها:

ذكر هذه القاعدة جمع من العلماء، ولعل من أبرزهم: القرافي^(١) وابن نجيم^(٢)، والسيوطي^(٣)، والآمدي^(٤)، والزرکشي^(٥)، والمرداوي الحنبلي^(٦)، وابن أمير الحاج^(٧)، والأسنوي^(٨)، وأمير بادشاه^(٩)، وابن رجب^(١٠)، وابن النجار^(١١)، وابن نظام الدين الأنصاري^(١٢)، وابن الأمير الصنعاني^(١٣)، والشوكاني^(١٤)، وأحمد الزرقا^(١٥)، وغيرهم كثير.

ثانياً: أفاض القاعدة والمختار منها:

نقلت أفاض قاعدة التأسيس والتوكيد^(١٦) بعدة صيغ أبرزها:

- (١) شرح تنقيح الفصول ج ٢ ص ٢٦٤.
- (٢) الأشباه والنظائر ج ١ ص ١٤٩.
- (٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ج ١ ص ١٣٥.
- (٤) الأحكام للآمدي ج ١ ص ٢٧٦.
- (٥) البحر المحيط في أصول الفقه ج ١ ص ٤٨٤، والمنثور في القواعد ج ١ ص ٣٢٠.
- (٦) التحرير شرح التحرير ج ٥ ص ٢٢٧٣.
- (٧) التقرير والتحرير ج ٣ ص ١٠٦.
- (٨) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ج ١ ص ١٦٧، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول ج ٢ ص ٢٩٦، الكوكب الدرّي ج ١ ص ٤٠٣.
- (٩) تيسير التحرير ج ١ ص ٤٥٠.
- (١٠) القواعد الفقهية ج ٣ ص ٢٣١.
- (١١) شرح الكوكب المنير ج ٣ ص ٧٤.
- (١٢) فواتح الرحموت ج ١ ص ٤٦٥.
- (١٣) إجابة السائل شرح بغية الأمل ج ١ ص ٢٨٤.
- (١٤) إرشاد الفحول ج ١ ص ٢٧٧.
- (١٥) شرح القواعد الفقهية للزرقا ج ١ ص ٩٣.
- (١٦) سواء كانت هذه الصيغ واردة في صياغة القاعدة أو في معرض الاستدلال.

- ١- التأسيس أولى من التأكيد^(١).
- ٢- التأسيس خير من التأكيد^(٢).
- ٣- إذا دار الأمر بين التأسيس والتأكيد تعين الحمل على التأسيس^(٣).
- ٤- الأصل في الكلام التأسيس دون التأكيد^(٤).
- ٥- تقديم التأسيس على التأكيد^(٥).
- ٦- إذا دار الأمر بين التأسيس والتوكيد فالتأسيس أولى^(٦).
- ٧- النص إذا احتمل التأسيس والتأكيد كان حملة على التأسيس واجباً إلا للدليل^(٧).
- ٨- إذا دار اللفظ بين حملة على التأسيس أو التأكيد فالتأسيس أولى^(٨).
- ٩- إذا دار اللفظ بين التأسيس والتأكيد تعين حملة على التأسيس^(٩).

ثالثاً: التحليل وذكر المختار من الصيغ:

من هذه الصيغ يتبين ما يأتي:

أ- من نقل لفظ «خير من» فيفهم منه جواز حمل اللفظ على التوكيد وعلى التأسيس؛ ولكن التأسيس خير من التوكيد، فالحمل على التأسيس ليس إلزاماً؛ قال الحموي في غمز عيون البصائر: «الصواب أن يقول: «الأولى الحمل على التأسيس»، فإن قوله: «التأسيس خير من التوكيد» لا يقتضي تعين الحمل على التأسيس، بل يقتضي أرجحية الحمل عليه كما هو الظاهر»^(١٠).

- (١) فواتح الرحموت ج ١ ص ٤٦٥، الأشباه والنظائر للسيوطي ج ١ ص ١٣٥، القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة ج ١ ص ٣٨٨ محمد مصطفى الزحيلي دار الفكر دمشق الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ
- (٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم ج ١ ص ١٤٩، القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة ج ١ ص ٣٨٨
- (٣) القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة ج ١ ص ٣٨٨.
- (٤) الأحكام للأمدى ج ١ ص ٢٧٦.
- (٥) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ج ١ ص ٣٠١
- (٦) أنوار البروق في أنواع الفروق ج ٧ ص ٤٩٥، القواعد الفقهية لابن رجب ج ٣ ص ٢٣١.
- (٧) شرح تنقيح الفصول ج ٢ ص ٢٦٤
- (٨) البحر المحيط في أصول الفقه ج ١ ص ٤٨٤.
- (٩) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ج ١ ص ١٦٧.
- (١٠) غمز عيون البصائر ج ١ ص ٤٢٩.

ب- الألفاظ «أولى» و«تعين» و«الأصل» و«تقديم» و«واجباً» تفيد أولوية التأسيس على التوكيد، على تفاوت في قوتها من حيث تعيينها للأولوية، ف«واجبٌ» و«الأصل» أفواها، و«أولى» أدناها.

ت- بعض العلماء صاغ القاعدة بنوع تطويل لا حاجة له.

ث- بعض العلماء عبر عنها بلفظ «الأمر» والبعض عبر عنها ب«اللفظ» أو «الكلام» أو «النص»، وصيغة الأمر- إن كان يقصد بها الأمر الاصطلاحي خاصة- بخلاف بقية الصيغ، ولعل التعبير بالعام أفضل.

ج- هناك من ذكر القاعدة بلفظ «التأكيد»، وهناك من ذكرها بلفظ «التوكيد»، وتقدم عن أهل اللغة، أن التوكيد أولى.

وأما ما عدا هذا فالألفاظ متقاربة، بل قد تكون متواطئة، من حيث تقديم التأسيس على التوكيد في حال التعارض، وعليه فاللفظ المختار للقاعدة هو: «الأصل في الكلام التأسيس لا التوكيد»، والله أعلم.

المطلب الثالث: علاقة قاعدة التأسيس والتوكيد بأصول الفقه والقواعد الفقهية:

أولاً: علاقة قاعدة التأسيس والتوكيد بأصول الفقه:

المقصود من هذا المبحث الجواب عن سؤال مفاده: هل قاعدة التأسيس والتوكيد من القواعد الأصولية أم من القواعد الفقهية؟ وما مدى قربها وبعدها من الجانبين؟ ولا يعني هذا التساؤل إثبات التباين التام بين القواعد الفقهية والأصولية، أو بين علم الفقه وعلم الأصول، وعلى كل حال - حسب رأي الباحث - فقاعدة «الأصل في الكلام التأسيس لا التوكيد»، هي قاعدة أصولية فقهية، ولكنها أقرب إلى القواعد أصولية منها إلى القواعد الفقهية، وتعليل هذا ما يلي:

١- أن القواعد الأصولية هي قواعد للاستنباط والاجتهاد والنظر في الأدلة الشرعية، والاجتهاد فيها باستنباط الحكم الشرعي، وقاعدتنا هذه كذلك، فالمجتهد يستنبط بواسطتها الحكم الشرعي، إذاً: فهي قاعدة أصولية.

٢- موضوع هذه القاعدة في الغالب ليس متعلقاً مباشرة بفعل المكلف، ولا بالأحكام الفقهية

العملية، وإنما بالدليل والحكم الشرعي، فهي مبينة لأن الحكم يثبت في حال التكرار بغير ما ثبت به أولاً، وما كان هكذا فهو للأصول أقرب.

٣- ومن حيث الفن العلمي: فقاعدة التأسيس والتوكيد متعلقة بالحكم الشرعي وثبوته من عدمه، وليس بالفروع الفقهية غالباً.

٤- ومن حيث الغاية كذلك: فغاية القواعد الفقهية هو حصر الفروع الفقهية وتسهيل الرجوع إليها، وهذه القاعدة غايتها استنباط الحكم الفقهي واستخراجه، فهي أصولية.

٥- ومن حيث النشأة والتكون: فالقواعد الفقهية نشأت من استقراء الفروع الفقهية وتتبعها، أما هذه القاعدة فهي من القواعد اللغوية المتعلقة بالألفاظ العربية وما يعرض لها. والخلاصة: أن هذه القاعدة أقرب إلى أن تكون قاعدة أصولية^(١) منها إلى القواعد الفقهية، مع عدم إهمال التطبيقات الفقهية لهذه القاعدة، والتي تتعلق بالحكم الشرعي مباشرة، ولكن حكمنا على القاعدة إجمالاً، والله أعلم.
ثانياً: علاقة قاعدة التأسيس والتوكيد بالقواعد الفقهية:

كحال كثير من القواعد ترتبط هذه القاعدة إما بعموم وخصوص، أو بعموم وخصوص وجهي مع بعض القواعد الأخرى، وفي هذا المطلب سأبين علاقة هذه القاعدة مع أبرز القواعد القريبة منها، وهي قاعدة «إعمال الكلام أولى من إهماله»، وقاعدة «المثبت مقدم على النافي»؛ لدراسة العلاقة بينهما.

علاقة قاعدة «التأسيس والتوكيد» بقاعدة «إعمال الكلام أولى من إهماله»:

أورد كثير من العلماء اندراج قاعدة التأسيس تحت القاعدة الكلية الكبرى: «إعمال الكلام أولى من إهماله»، وسار على هذا جمع كبير من العلماء، وخالف في هذا بعض أهل العلم.

ولبيان وجهتي النظر فمجال عمل قاعدة «إعمال الكلام أولى من إهماله» هو أن يستوي الإعمال والإهمال بالنسبة إلى الكلام، فالمصير إلى الإعمال. وفي القاعدة الصغرى فمجالها هو استواء التأسيس والتوكيد، فالمصير للتأسيس، فالتأسيس إعمال والتوكيد إهمال؛ لهذا التعليل أدرج كثير من العلماء القاعدة الصغرى تحت القاعدة الكبرى، لكن هناك من كان

(١) أغلب هذه الفروق مأخوذ من نور الدين الخادمي انظر علم القواعد الشرعية ص ٢٨٠ - ٢٨٣.

له رأي في هذا التعليل، فيرى أن حمل الكلام على التوكيد لا يقصد به الإهمال، إلا إذا كان يقصد بالإهمال عدم إفادة معنى جديد، فعند ذلك يستقيم هذا الاندراج، قال صاحب الغمز: «أقول: في دخوله في القاعدة نظر؛ فإنه ليس في الحمل على التوكيد إهمال الكلام، وإلا لما وقع في كلامه تعالى وكلام نبيه، ويمكن أن يقال: لما كان أصل وضع اللفظ أن يكون مفيداً غير ما أفاده غيره، كان في الحمل على التأكيد إهمال للفظ، كما هو أصل الوضع فيه في الجملة، والإهمال بهذا الاعتبار لا ضرر في وقوعه في كلام الله تعالى وكلام رسوله، وحينئذ يتم دخوله في القاعدة»^(١).

ويمكن أن يقال أيضاً: إن التوكيد الذي نعنيه مهملاً هو التوكيد الذي لا يفيد حكماً جديداً، وأما الغرض من التوكيد فلا تمنعه القاعدة، وإذا أكدنا هذا الكلام بأغراض التوكيد التي سبق ذكرها فيتأكد لنا أن المقصود من التوكيد عدم إفادة معنى جديد، وليس الإهمال. وبناء على هذا: فالذي يترجح للباحث هو أن القاعدة الصغرى مندرجة تحت القاعدة الكلية الكبرى، فبينهما عموم وخصوص، والله أعلم.

علاقة قاعدة «التأسيس والتوكيد» بقاعدة «المثبت مقدم على النافي»:

ومما يرتبط بقاعدة التأسيس والتوكيد قاعدة: «المثبت مقدم على النافي»، وحتى تتبين العلاقة بين القاعدتين نقول: مجال عمل قاعدة: «المثبت مقدم على النافي»، هو أنه حال تعارض نصين أو خبرين؛ الأول مثبت والثاني نافي، فيقدم المثبت على النافي. ومجال قاعدة التأسيس والتوكيد تقدم معنا، وعليه فنقول: إن العلاقة بينهما عموم وخصوص وجهي.

وبيانه أن وجه العموم والخصوص أن التأسيس إثبات لجديد، والتأكيد نفي لهذا الجديد^(٢)، ووجه كونه وجهياً أنه ليس كل إثبات تأسيساً، وليس كل نفي تأكيداً، والعكس: فليس كل تأسيس إثباتاً، وليس كل تأكيد نفيًا، فبينهما عموم وخصوص وجهي، والله أعلم.

(١) غمز عيون البصائر ج ١ ص ٤٢٩.

(٢) إجابة السائل شرح بغية الأمل ج ١ ص ٤٢٨، ٤٢٩، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام للبردوي ج ٣ ص ١٤٨.

المبحث الثاني

التعارض بين التوكيد والتأسيس

في هذا المبحث سيحرر الباحث تعارض التوكيد والتأسيس، بالإجابة على سؤال: لماذا يقدم التأسيس على التوكيد؟ ثم سيعرض موانع حمل اللفظ على التأسيس، وموانع حمل اللفظ على التوكيد، وحالاتها، وعليه فالمبحث يحتوي على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تقديم التأسيس على التوكيد حال التعارض وسبب التقديم.

يكاد يكون كلام العلماء متطابقاً في تقديم التأسيس على التوكيد، ولهم في هذا التقديم تعليقات جمعتها هنا من متفرقات الكتب، فيقدم التأسيس على التوكيد لعدة أسباب منها:

١- أن التأسيس حقيقة والتوكيد مجاز، والحقيقة مقدمة على المجاز حال التعارض، علل بعضهم بهذا التعليل، ولكن اختلف في التوكيد هل هو حقيقة أم مجاز؟ فبعضهم يرى أن التوكيد لا يكون مجازاً؛ لأنه لا يفيد إلا ما أفاد المذكور الأول، حكاة الطروشني ثم قال: ومن سمى التأكيد مجازاً فيقال له: إذا كان التأكيد بلفظ الأول نحو: عجل عجل ونحوه؛ فإن جاز أن يكون الثاني مجازاً كان الأول كذلك؛ لأنهما لفظ واحد على معنى واحد، وإذا بطل حمل الأول على المجاز بطل حمل الثاني عليه لأنه مثله^(١).

وهناك ردود على كون التأكيد مجازاً، لاختلافه عن اللفظ الأول، وأن هذا قياس مع الفارق، وليس المجال يتسع لذكره.

٢- أن التأسيس هو الظاهر والتوكيد خلافه، والأصل البناء على الظاهر، فيقدم التأسيس على التوكيد، قال ابن نظام الدين: «والحمل على التأكيد خلاف الظاهر، فإن التأسيس أصل لا يعدل عنه من غير دليل»^(٢).

وقال القرافي: «إذا دار الأمر بين التأسيس والتوكيد فالتأسيس أولى، وهذا يرجع إلى الحمل على الظاهر»^(٣).

(١) البحر المحيط للزركشي ج ١ ص ٤٨٤ - ٤٨٧.

(٢) فواتح الرحموت ج ١ ص ٤٥٦.

(٣) أنوار البروق في أنواع الفروق ج ٧ ص ٤٩٥.

وبمثله قال ابن رجب: «إذا دار الأمر بين التأسيس والتأكيد فالتأسيس أولى، وهذا يرجع إلى الحمل على الظاهر»^(١).

وكذا الزركشي: «إذا دار الأمر بين التأسيس والتأكيد فالتأسيس أولى وهذا يرجع إلى الحمل على الظاهر»^(٢).

٣- أن التأسيس هو الأصل والتوكيد خلاف الأصل، فلا يعدل عن الأصل إلى خلاف الأصل إلا بدليل، قال الزركشي: «أنه -يعني التوكيد- على خلاف الأصل، فلا يحمل اللفظ عليه إلا عند تعذر حمله على فائدة مجددة، وهو معنى قولهم: إذا دار اللفظ بين حمله على التأسيس أو التأكيد فالتأسيس أولى؛ لأنه أكثر فائدة»^(٣).

وقال الأسنوي: «اتفقوا على أن التأكيد على خلاف الأصل؛ لأن الأصل في وضع الكلام إنما هو إفهام السامع ما ليس عنده، فإذا دار اللفظ بين التأسيس والتأكيد، تعين حمله على التأسيس»^(٤).

وقال أمير بادشاه: «التأسيس أفود، ووضع الكلام للإفادة، ولأنه الأصل»^(٥).

٤- أن التأسيس أكثرى والتوكيد أقلى، فيحمل الكلام على الأكثر لا الأقل، قال الشوكاني: «وأيضاً التأسيس أكثرى والتأكيد أقلى، وهذا معلوم عند كل من يفهم لغة العرب»^(٦).

المطلب الثاني: موانع حمل اللفظ على التأسيس^(٧).

إن تردد الكلام بين التأسيس والتوكيد فالأصل -كما سبق- هو حمل الكلام على التأسيس، للتعليقات السابقة؛ ولكن هناك حالات لا يمكن حمل الكلام فيها على التأسيس، فيحمل على التوكيد، ومن هذه الحالات:

- (١) القواعد الفقهية ج ٣ ص ٢٣١.
- (٢) المنشور في القواعد ج ١ ص ٣٢٠.
- (٣) البحر المحيط ج ١ ص ٤٨٤.
- (٤) التمهيد ج ١ ص ١٦٧.
- (٥) تيسير التحرير ج ١ ص ٤٥٠.
- (٦) إرشاد الفحول ج ١ ص ٢٧٦.
- (٧) لم أجد من العلماء من تكلم على موانع حمل اللفظ على التأسيس أو على التأكيد وهذه الموانع مستنبطة من الفروع الفقهية المندرجة تحت القاعدة.

الحالة الأولى: إذا أتى اللفظ الثاني بغير عطف ومنعت العادة تكراره، فهنا يحمل اللفظ على التوكيد لا التأسيس، كقول السيد لعبده: اسقني ماء اسقني ماء، فإن العادة تمنع تكرار طلب هذا الفعل مرتين، لاندفاع الحاجة بالمرة الواحدة، وهذه المسألة لا خلاف فيها، قال الأمدي: «فإن كانت العادة مما تمنع من تكرره... فلا خلاف أيضاً في كون الثاني مؤكداً للأول»^(١).

وقال الرازي: «مثال ما تمنع منه العادة قول القائل لغيره: اسقني ماء اسقني ماء، فالعادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة في الأكثر»^(٢).

وقال أبو الحسين البصري: «مثال ما تمنع منه العادة قول القائل لغيره: اسقني ماء اسقني ماء، فالعادة تمنع من تكرار سقيه في حالة واحدة في الأكثر»^(٣).

الحالة الثانية: إذا أتى اللفظ الثاني بغير عطف وكان الثاني معرفاً بـ «أل» فيحمل على التوكيد لا التأسيس، مثاله: صل ركعتين صل الركعتين، ولا خلاف في هذه المسألة، كما ذكره الأمدي حيث قال: «أو كان الثاني منهما معرفاً، كقوله: أعط زيدا، درهما أعط زيدا الدرهم، فلا خلاف أيضاً في كون الثاني مؤكداً للأول»^(٤).

وقال الشوكاني: «ولكن قامت القرينة الدالة على أن المراد التأكيد، نحو: صم اليوم صم اليوم، ونحو: صل ركعتين صل الركعتين، فإن التقيد باليوم، وتعريف الثاني يفيدان أن المراد بالثاني هو الأول»^(٥).

ونقل الإجماع كذلك المرداوي قال: «أو كان الثاني معرفاً... فالثاني مؤكداً للأول إجماعاً»^(٦)، ونقله كذلك ابن النجار: «كصل ركعتين، صل الركعتين، فالثاني تأكيداً للأول إجماعاً»^(٧).

(١) الإحكام ج ٢ ص ٢٠٦.

(٢) المحصول ج ٢ ص ٢٥٥.

(٣) المعتمد ج ١ ص ١٦١.

(٤) الإحكام ج ٢ ص ٢٠٦.

(٥) إرشاد الفحول ج ١ ص ٢٧٦.

(٦) التعبير شرح التحرير ج ٥ ص ٢٢٧١.

(٧) شرح الكوكب المنير ج ٣ ص ٧٣.

الحالة الثالثة: أن يكون بين الأمر والمأمور معهود ذهني، ففي هذه الحالة يحمل على التوكيد لا التأسيس، ونقله كذلك المرادوي قال: «أو كان بين الأمر والمأمور عهد ذهني، يعني إذا قبل التكرار، ولكن بين الأمر والمأمور عهد ذهني يمنع التكرار -قاله البرماوي- فالثاني مؤكد للأول إجماعاً»^(١).

وقال ابن النجار: «أو قبل التكرار في حالة كون أنه بين أمر ومأمور عهد ذهني يمنع التكرار، كمن له على شخص درهم فقال له: أحضر لي درهماً، أحضر لي درهماً، فالثاني تأكيد للأول إجماعاً»^(٢).

الحالة الرابعة: إذا لم يكن الثاني معطوفاً، وقامت قرينة على عدم إرادة التأسيس، سواء كانت القرينة حسية أم حكومية أم شرعية، ولا خلاف في هذا كما نقل العطار وابن الأمير وغيرهما، قال ابن الأمير: «فإذا عارضه المانع وهو القرينة بالتعريف أو غيره، كالعادة والعقل والشرع؛ فالحكم هو الترجيح، أو أنه لا يفيد التكرار، بل يحمل على التأكيد...، ومثال ما قامت قرينة عقلية على عدم التأسيس: قولك: اقتل زيداً اقتل زيداً، والشرعية: أعتق سعداً أعتق سعداً، فإن الثاني تأكيد بلا خلاف، فإنه يستحيل التأسيس هنا عقلاً وشرعاً»^(٣).

وقال العطار: «وإن منع من التكرار العقلنحو: اقتل زيداً اقتل زيداً، أو الشرع نحو: أعتق عبدك أعتق عبدك، فالثاني تأكيد قطعاً»^(٤).

وقال شيخ الإسلام زكريا الأنصاري: «وإلا بأن كان ثم مانع عقلي نحو: اقتل زيداً اقتل زيداً، أو شرعي: نحو أعتق عبدك أعتق عبدك، أو لم يعارضه عطف نحو: اسقني ماء اسقني ماء، صل ركعتين صل ركعتين، فالثاني تأكيد»^(٥).

هذا إن لم يكن ثمة عطف. فإن كان الثاني معطوفاً على الأول، فالقرينة العقلية تمنع من التأسيس؛ قال ابن الأمير: «مالم تقم قرينة التعريف... أو غيرها فوفها واستوفى. أي حمل

(١) التحبير شرح التحرير ج ٥ ص ٢٢٧١.

(٢) شرح الكوكب المنير ج ٣ ص ٧٣.

(٣) إجابة السائل ج ١ ص ٢٨٥.

(٤) حاشية العطار على جمع الجوامع ج ١ ص ٤٩٦.

(٥) غاية الوصول ج ١ ص ٥٦.

الأمر على التكرار، إذا كان بحرف العطف أو بغيره، إنما هو مقتض فإذا عارضه المانع وهو القرينة بالتعريف أو غيره كالعادة والعقل والشرع، فالحكم هو الترجيح، أو أنه لا يفيد التكرار، بل يحمل على التأكيد»^(١).

وقال في الغاية: «وإلا بأن كان ثم مانع عقلي نحو: اقتل زيدا اقتل زيدا، أو شرعي نحو: اعتق عبدك أعتق عبدك، أو لم يعارضه عطف نحو: اسقني ماء اسقني ماء، صل ركعتين صل ركعتين؛ فالثاني تأكيد، وإن كان بعطف في الأولين، أما كونه تأكيدا في الأولين فظاهر»^(٢).
الحالة الخامسة: أن يكون الأول خاصاً والثاني عاماً، نحو صم الجمعة وصم كل يوم، اقتل زيدا الكافر واقتل كل كافر، فيحمل على التوكيد؛ لأن الخاص قد شمله العام، فلا يبقى للحمل على التأسيس معنى.

الحالة السادسة: أن يكون الأول عاماً والثاني خاصاً، نحو: صم كل يوم صم الجمعة، واقتل كل كافر واقتل زيدا الكافر، وهنا كذلك يحمل على التوكيد لا التأسيس؛ للمعنى المتقدم، وفائدة الإتيان بالخاص منفرداً العناية بشأنه والاهتمام بحكمه^(٣).

الحالة السابعة: ألا تكون هناك فائدة من حمل الكلام على التأسيس، وذلك كأن يكون الأول يقتضي التكرار، ومثاله: عطف النهي على النهي، فالنهي يقتضي التكرار فلا فائدة من حمل الكلام على التأسيس، وعليه فيحمل على التوكيد، فالنهي المطلق يدل على التكرار، قال ابن الأمير: «تقدم اختيار أن الأمر لا يدل على التكرار والفور، بخلاف النهي المطلق فإنه دال على الدوام»^(٤).

وقال الشوكاني في معرض كلامه عن الفرق بين الأمر والنهي: «لأن النهي لطلب الترك،

(١) إجابة السائل ج ١ ص ٢٨٥.

(٢) غاية الوصول ج ١ ص ٥٦.

(٣) إجابة السائل شرح بغية الأمل ج ١ ص ٢٨٦، وهناك خلاف يسير في المسألة فبعض العلماء يرى أنه يحمل على التأسيس وقيل بل يكون تأسيساً لاقتضاء عطف المغايرة... وهذا إلا من حيث إرادة الخاص وقصده في صيغة العام هل تتناوله أو لا وإلا فكل من القولين قد وجب معه ما تضمنه الأمران وتوقف أبو الحسين وتابعة الرازي في هذا الظرف. المرجع السابق، وانظر المعتمد ج ١ ص ١٦٤.

(٤) إجابة السائل ج ١ ص ٢٩١.

ولا يتحقق إلا بالترك في كل الأوقات، والأمر لطلب الإتيان بالفعل، وهو يتحقق بوجوده مرة^(١).

وقال أيضاً: «ولا يخالف - أي النهي - الأمر إلا فيكونه يقتضي التكرار في جميع الأزمنة، وفي كونه للفور، فيجب ترك الفعل في الحال»^(٢).

فإذا كان النهي يفيد التكرار فحمل النهي الثاني على التأسيس لا معنى له، حيث قد تقدم في النهي الأول ثبوت الحكم، فالنهي الثاني يحمل على التكرار، والله أعلم.

المطلب الثاني: موانع حمل اللفظ على التوكيد:

لما كان التوكيد مجازاً وخلاف الأصل، ونفيًا وخلاف الظاهر؛ وجب حمل الكلام على التأسيس، وأصبح التأسيس هو الأصل والظاهر والحقيقة والإثبات، وهذا كفيلاً بأن يجعل اللفظ حيث لا مانع تأسيساً؛ فحيث تمكن الباحث من حمل اللفظ على التأسيس فهو المقدم، ولا نحتاج لبيان المواطن التي يمنع فيها التوكيد، لما استقر عندنا من أنه غير مقدم على التأسيس، ولكن هناك صور لا يحمل الكلام فيها على التوكيد نلخصها فيما يأتي:

الحالة الأولى: إذا كان المتعاقبان غير متماثلين - مختلفين - فهنا يمتنع التوكيد لأنه غير ممكن، ويكون الكلام للتأسيس، مثل: صم وصل، صم يوم الإثنين وصل ركعتين، سواء كانا متعاطفين أو غير متعاطفين، ولا خلاف في هذا، قال الأمدي: «فإن اختلف - يعني الأمرين المتعاقبين - فلا خلاف في اقتضاء المأمورين على اختلاف المذاهب في الوجوب والندب والوقف»^(٣).

وقال في التقرير والتحبير: «فإن كانا مختلفين عمل بهما اتفاقاً، متعاطفين كانا كصم وصل، أو غير متعاطفين كصم وصل»^(٤).

وقال الشوكاني: «أما لو لم يكن الفعلان من نوع واحد، فلا خلاف أن العمل بهما متوجه، نحو صل ركعتين، صم يوماً»^(٥).

(١) إرشاد الفحول ج ١ ص ٢٥٧.

(٢) إرشاد الفحول ج ١ ص ٢٧٩.

(٣) الأحكام ج ٢ ص ٢٠٥.

(٤) التقرير والتحبير ج ١ ص ٣٩٣.

(٥) إرشاد الفحول ج ١ ص ٢٧٦.

الحالة الثانية: إذا تكرر الثاني بحرف العطف، فكما هو مقرر عند علماء اللغة أن العطف يقتضي المغايرة، وحيث لا مماثلة فيمنع حمل الكلام على التوكيد، ويحمل على التأسيس، قال ابن الأمير عند شرح قول الناظم «وإن تكرر بحرف العطف... أفاد تكريرا بغير خلف»: «أي بالاتفاق بين أئمة الأصول، وذلك مثل أن يقول: صل ركعتين وصل ركعتين، وقولنا: «بغير خلف»، هذا هو الذي نقله الأكثر، ونقل صاحب الجمع والبرماوي في شرح منظومته خلافا في ذلك، وما ذكرناه فالمراد أنه الأصل والمتبادر»^(١)، وهذا هو الأصل في المتعاطفات؛ ولكن إن كانت ثم قرينة تمنع من التأسيس كتعريف الثاني، أو لامتناع شرعي أو عقلي أو حسي فيحمل الكلام على التوكيد، كما سبق.

(١) إجابة السائل شرح بغية الأمل ج ١ ص ٢٨٣ - ٢٨٦.

المبحث الثالث

تطبيق على أثر قاعدة التأسيس والتوكيد في اختلاف الأصوليين

لهذه القاعدة باعتبارها قاعدة من قواعد فهم النص أثر على تفسير القرآن وعلى أصول الفقه وعلى الفقه كذلك، وما يخصنا هو الجانب الأصولي، فكان لهذه القاعدة أثر في عدة مسائل من المسائل الأصولية، ولما كان هذا البحث لا يتسع لاستقصاء المسائل الأصولية التي تندرج تحت هذه القاعدة، فما لا يدرك كله لا يترك جله، والميسور لا يسقط بالمعسور، فسيأخذ الباحث أثراً من آثار قاعدة التأسيس والتوكيد في المسائل الأصولية، وهي مسألة: «الأمر بعد الأمر بالشيء».

المطلب الأول: أثر قاعدة التأسيس والتوكيد في مسألة «الأمر بعد الأمر بالشيء»:

في توالي الأوامر والنواهي هناك أربع صور هي: النهي بعد النهي، والأمر بعد النهي، والنهي بعد الأمر، والأمر بعد الأمر.

فالنهي بعد النهي مسألة لا خلاف فيها - حسب علمي - لأن النهي يقتضي التكرار، وعليه فالنهي الثاني لا يمكن أن يقتضي التأسيس، والخلاف في مسألة الأمر بعد النهي خلاف مشهور بين الأصوليين وهل يقتضي الندب أو الوجوب أو الإباحة، أو ما كان قبل النهي؟ ومسألة النهي بعد الأمر هي للنسخ أقرب، وتبقى من هذه الصور مسألة: «الأمر بعد الأمر بالشيء»، هل هو طلب جديد أو هو تأكيد للأمر الأول؟ وهذه الصورة هي موطن تطبيق الأثر قاعدة التأسيس والتوكيد، وعليه سيكون تطبيق هذه القاعدة على هذه الصورة، وهي «الأمر بعد الأمر بالشيء»، وسيبدأ الباحث بتحرير محل النزاع، ثم ذكر الأقوال في المسألة، وحجة كل فريق، ثم الراجع من وجهة نظر الباحث.

أولاً: تحرير محل النزاع في مسألة «الأمر بعد الأمر بالشيء»^(١):

(١) صاحب المعتمد حرر محل النزاع بناء على تعاقب الأمر العام والخاص قال: «لم يخل الأمر إما أن يكونا عامين أو خاصين أو أحدهما عاما والآخر خاصا فان كانا عامين أو خاصين وجب كون مأمورهما واحدا ويكون الأمر الثاني تأكيدا للأول سواء ورد بحرف عطف أو بغير حرف عطف مثال العامين بحرف عطف قول القائل لغيره اقتل كل إنسان واقتل كل إنسان ومثاله بلا حرف عطف أن يسقط من الأمر الثاني حرف العطف ومثال الخاصين بحرف عطف وبغير حرف عطف قوله اقتل زيدا اقتل زيدا أو واقتل زيدا، وأما إذا كان أحدهما عاما والآخر =

الأمر بعد الأمر بالشيء إما أن يكونا متعاطفين أو لا، فإن كانا غير متعاطفين فإما أن يختلف الأمران أو يتماثلا:

فإن اختلفا: فلا خلاف في اقتضاء الأمرين العمل، يعني أن الأمر الثاني على التأسيس لا التوكيد، واختلفوا في دلالة الأمر الثاني بين الوجوب والندب والوقوف.

وإن تماثلا: فإما أن يكون الأمر قابلاً للتكرار أو غير قابل للتكرار، فإذا كان غير قابل للتكرار حساً أو حكماً فهو تأكيد للأول قولاً واحداً، وإن كان قابلاً للتكرار فإما أن يكون مما تمنعه العادة، أو أن يكون الأمر الثاني معرفاً بـ «أل»، أو أن يكون بين الأمر والمأمور معهود ذهني، أو أن يكون مما لا تمنعه العادة، ولا الأمر الثاني معرفاً بـ «أل»، ولا بين الأمر والمأمور معهود ذهني:

فإن كان الأول فلا خلاف في أن الأمر الثاني للتأكيد.

وإن كان الثاني فلا خلاف كذلك في أن الأمر للتأكيد.

وإن كان الثالث فلا خلاف كذلك في أن الأمر للتأكيد.

وإن كانت الصورة الرابعة ففيها خلاف وثلاثة أقوال ستأتي^(١).

=خاصا سواء تقدم العام أو الخاص فلا يخلو الأمر الثاني إما أن يكون معطوفا على الأول أو غير معطوف عليه فإن كان معطوفا عليه فمثاله قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة قال قاضي القضاة إن يوم الجمعة لا يكون داخلا تحت الكلام الأول ليصح حكم العطف والأشبه أن يكون الوقف لأنه ليس بأن يترك ظاهر العموم بأولى من أن يترك ظاهر العطف ويحمل على التأكيد، فأما إذا كان الأمر الثاني غير معطوف فمثاله قول القائل لغيره صم كل يوم صم يوم الجمعة فإنا إذا قلنا في الأمرين بشيئين يصح فيهما التزايد أنهما على الوقف في اقتضاء الثاني للزيادة فإنا لا نفقها هنا لأن عموم أحد الأمرين دلالة على أن الآخر ورد تأكيدا لأنه لم يبق من ذلك الجنس شيء لم يدخل تحت العام ومن لم يقف فيما يصح الزائد فيه فإنه يمكنه أن يقفها هنا لأن ظاهر الأمر الثاني يفيد غير ما يفيد الأول على قوله وظاهر العموم في الأمر الأول يفيد الاستغراق فليس استعمال أحد الظاهرين أولى من استعمال الآخر» المعتمد ج ١ ص ١٦٤، واعتقد أن المسلك الذي سلكته في تحرير محل النزاع هو الأسلم وذلك لأمر أولها: لأن مشكلة البحث هي الأمران المتعاقبان بنفس الصيغة بخلاف الأمران المتعاقبان بصيغة مختلفة، ثانيها: أن صاحب المعتمد اضطر أن يرجع لنفس مسلك العلماء السابقين في آخر تحليله حيث جعل الأمرين متعاطفين أو لا ثم سار على نفس مسلك العلماء قبله، وجعل المتعاطفين عامين أو خاصين، قد يؤخذ عليه أن كل عام فوقة عام وكل خاص فتحتة خاص مقارنة بغيره وبدون هذه المقارنة حيث والأمرين متحدين كيف يحكم لهذا بهذا وهذا بهذا. والله أعلم.

(١) انظر الإحكام للآمدي ج ٢ ص ٢٠٧، ٢٠٨، التحبير شرح التحرير ج ٥ ص ٢٢٦٨ - ٢٢٧٥، التقرير والتحبير

وإن كان الأمران متعاطفين: فإما أن يكونا مختلفين، وإما أن يكونا متماثلين:
فإن اختلفا فلا خلاف في اقتضاء الأمرين العمل بمقتضاهما، يعني أن الأمر الثاني
للتأسيس لا التوكيد.

وإن تماثلا: فإما أن يكونا مما لا يقبل التكرار حساً أو حكماً، فلا خلاف في أن الثاني
للتأكيد.

وإما أن يقبل التكرار ولكن تمنعه العادة، ففيها المذاهب الثلاثة التي ستأتي.
أو أن يكون مما يقبل التكرار والثاني معرفاً، وفيه خلاف كذلك.
أو أن يكون مما يقبل التكرار ولا تمنعه العادة، ولا الثاني معرفاً، ففيه الأقوال الثلاثة
التي ستأتي كذلك^(١).

ثانياً: أمثلة لكل حالة من حالات تحرير المناط مع حكمها:

أولاً: الحالات المتفق عليها:

١- الأمران غير متعاطفين ولكنهما مختلفان، مثاله: صم يوم غد، صل ركعتين. يحمل الأمر
الثاني على التوكيد، لا التأسيس.

٢- الأمران غير متعاطفين ومتماثلان، ولكن غير قابلة للتكرار حساً ك: اقتل زيداً اقتل
زيداً، أو حكماً ك: أعتق عمراً أعتق عمراً. فيحمل الأمر الثاني على التوكيد، لا التأسيس.

٣- الأمران غير متعاطفين ومتماثلان وقابلان للتكرار، ولكن تمنع العادة تكرار الأمر، مثاله
قول السيد لعبده: اسقني ماء اسقني ماء. يحمل الأمر الثاني على التوكيد لا التأسيس.

٤- الأمران غير متعاطفين ومتماثلان وقابلان للتكرار، والثاني معرفاً بـ«أل»، مثاله: صل
ركعتين صل الركعتين. يحمل الأمر الثاني على التوكيد لا التأسيس.

ج ١ ص ٣٩٢، ٣٩٣، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ج ١ ص ٢٧٨ - ٢٨٠، تيسير التحرير ج ١ ص ٤٤٩ -
٤٥١، حاشية العطار على جمع الجوامع ج ١ ص ٤٩٤ - ٤٩٨، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ج ٢
ص ٥٦٤ - ٥٦٧، شرح الكوكب المنير ج ٣ ص ٧٣ - ٧٥، غاية الوصول في شرح لب الأصول ج ١ ص ٥٧،
فواتح الرحموت ج ١ ص ٤٦٩، القواعد والفوائد الأصولية ج ١ ص ١٧٣.

(١) تخرج من هذه الصور ما لو كان أحدهما مشروط بشرط دون الآخر أو كل منهما مشروط بشرط وكذا لو كان
أحدهما عام والآخر خاص فليس هنا مجال بحث المسألة ولكن في المطلق والمقيد وفي العام والخاص.

٥- الأمران غير متعاطفين ومثماثلان وقابلان للتكرار، ولكن بين الأمر والمأمور معهود ذهني، مثاله: كمن له على شخص درهم فقال له: أحضر لي درهما، أحضر لي درهماً، يحمل الأمر الثاني على التوكيد لا التأسيس.

٦- الأمران متعاطفان ومختلفان، مثاله: صل ركعتين وصم يوم غد. يحمل الأمر الثاني على التأسيس لا التوكيد.

٧- الأمران متعاطفان ومثماثلان ولكنهما غير قابلين للتكرار حساً أو حكماً، مثال الحسن: اقل عمرأ واقل عمرأ، ومثال الحكم: أعتق زيداً وأعتق زيداً. فيحمل الأمر الثاني على التوكيد لا التأسيس.

ثانياً: الحالات المختلف فيها:

١- الأمران غير متعاطفين ومثماثلان وقابلان للتكرار، وليس مما تمنع العادة تكراره، وليس الثاني معرفاً، ولا بين الأمر والمأمور معهود ذهني، مثاله: صل ركعتين صل ركعتين. فيه خلاف هل يحمل على التوكيد أم على التأسيس.

٢- الأمران متعاطفان وقابلان للتكرار؛ ولكن منعت العادة من التكرار، مثاله: قول السيد لعبده: اسقني ماء واسقني ماء. فيه خلاف كذلك.

٣- الأمران متعاطفان وقابلان للتكرار، والثاني معرف، مثاله: صل ركعتين وصل الركعتين. فيه خلاف كذلك.

٤- الأمران متعاطفان وقابلان للتكرار، ولم تمنع العادة من التكرار، ولا الثاني معرف؛ مثاله: صل ركعتين وصل ركعتين. وفيه خلاف.

هذه مجمل الحالات مع أمثلتها والحكم عليها، وقد جعلتها مشجرة في آخر البحث للتسهيل على القارئ.

ثالثاً: الأقوال في المسألة:

بعد تحرير محل النزاع في المسألة، وبمراجعة كتب الأصول تبين أن هذه المواطن اختلف فيها علماء الأصول على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الأمر بعد الأمر يفيد التأسيس لا التوكيد.

وهذا هو قول القاضي في كتاب الروايتين، مع اختياره فيه أن الواحد لا يقتضى التكرار، واختاره صاحب المحصول والآمدفي الأحكام، قال أبو البركات: وهو الأشبه بمذهبنا، ونقله القيرواني عن عامة أصحاب الشافعي^(١). وهو للأكثرين^(٢) كما عناه أمير بادشاه والشوكاني لهم.

القول الثاني: الأمر بعد الأمر يفيد التوكيد لا التأسيس.

وهذا قول أبي الخطاب وأبي محمد المقدسي وأبي بكر الصيرفي والبصري، وقال ابن عقيل: وهو قول الأشعرية فيما حكاه بعض الفقهاء عنهم^(٣)، وهو لبعض الشافعية والجبائي^(٤).
القول الثالث: التوقف^(٥).

رابعاً: أدلة القائلين بالتأسيس:

١ - أما القائلون بالتأسيس فأدلتهم هي أدلة القاعدة إجمالاً، وهو أن التأسيس مقدم على التوكيد؛ لأنه الأصل والأفود والحقيقة والظاهر والأكثر استعمالاً^(٦)، والنقولات في هذا كثيرة، ومنها: «الأصل في الكلام أن يفيد فائدة مستأنفة غير ما أفاده سابقه، لأن الاستئناف تأسيس، وإفاده ما أفاده الكلام السابق تأكيد، والتأسيس أولى من التأكيد»^(٧)، ولأن التأكيد على خلاف الأصل، فلا يحمل اللفظ عليه إلا عند تعذر حمله على التأسيس^(٨)؛ لأن فيه حمل الكلام على فائدة جديدة، وهو خير من حمله على فائدة الأول^(٩).
والحاصل أنه إذا تعارض التأكيد والتأسيس كان التأسيس أولى لأنه أكثر^(١٠)، قال:

(١) القواعد والفوائد الأصولية ج ١ ص ١٧٣، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ج ٢ ص ٥٦٣

(٢) تيسير التحرير ج ١ ص ٤٥٠٤٥١، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١ ص ٢٧٦٢٧٧.

(٣) القواعد والفوائد الأصولية ج ١ ص ١٧٣، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ج ٢ ص ٥٦٣.

(٤) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١ ص ٢٧٦٢٧٧

(٥) القواعد والفوائد الأصولية ج ١ ص ١٧٣، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ج ٢ ص ٥٦٣.

(٦) تيسير التحرير ج ١ ص ٤٥٠٤٥١، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١ ص ٢٧٦٢٧٧.

(٧) الزرقا ص ٣٥١.

(٨) البحر المحيط للزركشي ج ١ ص ٤٨٤ - ٤٨٧ بتصرف يسير.

(٩) البحر المحيط للزركشي ج ١ ص ٤٨٤ - ٤٨٧، الزرقا ص ٣٥١.

(١٠) البحر المحيط للزركشي ج ١ ص ١١٣، ١١٤، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١

ص ٢٧٦٢٧٧.

«والحمل على التأكيد والمجاز خلاف الظاهر، فإن التأسيس والحقيقة أصل لا يعدل عنه من غير دليل»^(١).

٢- واستدلوا كذلك في الصور المتعاطفة بظهور العطف في التأسيس، وأصالة التأسيس في غير العطف، وهذا ما نقله الأصفهاني شرح المختصر كالصفي الهندي عن الأكثرين^(٢).

٣- ويجاب بمنع كون التوكيد أكثر في محل النزاع، فإن دلالة كل لفظ على مدلول مستقل هو الأصل والظاهر، وبمنع صحة الاستدلال بأصلية البراءة أو ظهورها، فإن تكرار اللفظ يدل على مدلول كل واحد منهما أصلاً وظاهراً؛ لأن أصل كل كلام وظاهره الإفادة لا الإعادة^(٣).

خامساً: أدلة القائلين بالتوكيد:

واستدل القائلون بالتوكيد بأدلة:

١- لأن هذا معارض بالبراءة الأصلية^(٤)، والتوكيد موافق لها.

٢- وقالوا: تقديم التوكيد هنا أرجح لتمائل المتعلقين^(٥).

٣- واحتج القائلون بالتأكيد أيضاً: «بأن التكرار قد كثر في التأكيد، فكان الحمل على ما هو أكثر وإلحاق الأقل به أولى»^(٦).

سادساً: أدلة القائلين بالوقف:

١- لأن التوكيد بالعطف لم يعهد أو يقل فيجب العمل بالأمرين فتعادلا، فالوقف هو الراجح^(٧).

٢- وقالوا: الراجح التوقف لاحتمال الطرفين، وقيل بالوقف عن التأسيس والتوكيد في غير العطف لاحتمالهما^(٨).

(١) فواتح الرحموت ج ١ ص ٤٥٦

(٢) غاية الوصول في شرح لب الأصول ج ١ ص ٥٦

(٣) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١ ص ٢٧٦٢٧٧

(٤) تيسير التحرير ج ١ ص ٤٥١، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١ ص ٢٧٦٢٧٧.

(٥) غاية الوصول في شرح لب الأصول ج ١ ص ٥٦.

(٦) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ج ١ ص ٢٧٦٢٧٧

(٧) تيسير التحرير ج ١ ص ٤٥١.

(٨) غاية الوصول في شرح لب الأصول ج ١ ص ٥٦.

سابعاً: الترجيح:

ما يترجح للباحث في هذه المسألة هو أن الأصل في الأمر الثاني التأسيس لا التوكيد، وذلك للأدلة التي استدلت بها القائلون بالتأسيس وقوتها، وعدم الاعتراض عليها من الفريقين الآخرين، وأما الاستدلال بالبراءة الأصلية، فيكون صحيحاً إن لم يكن ثمة مدلول من اللفظ الثاني الذي إعماله أولى من أهماله، والاستدلال باستواء المدلولين لا يستقيم كذلك؛ لأنه عائد على اللفظ الثاني بالإلغاء، ولأن هذا موطن النزاع فلا يستدل به.

وأما الاستدلال بأن التوكيد أكثر في التكرير فغير صحيح؛ لأن حمل اللفظ على التأسيس هو الأكثر، وليس العكس كما تقدم، وإهمال اللفظ ومدلوله بغير مسوغ إلا طلب التكرار لا يستقيم كذلك.

وأما القائلون بالتوقف فالتوقف لا يحسن مع كل تعارض، حيث والتكليف يقتضي الامتثال حسب ما يصل إليه المجتهد؛ لأن التوقف منتهاه عدم الامتثال، والتعارض هنا ليس من كل وجهة، فيمكن الترجيح لجهة دون أخرى، وهنا كذلك، فالأصل في الكلام التأسيس. وأما تعارض التوكيد والعطف فقائم، ولكن الراجح التأسيس لما قدمناه، والتعارض لا ينكر، وهو الذي عبر عنه في الكفاية^(١) بالتنافي بين مقتضى ظهور الصيغة ومقتضى إطلاق المادة، وعليه فالراجح - والله أعلم - هو القول بالتأسيس.

(١) انظر الكفاية وانظر كذلك المعجم الأصولي محمد صنقور علي ص ٣٤١ قال في الكفاية «وقوع التنافي بين ما هو مقتضى ظهور الصيغة وبين ما هو مقتضى إطلاق المادة، فمقتضى ظهور الصيغة هو التأسيس، أي أن صيغة الأمر ظاهرة في تعلق إرادة المولى اللزومية بإيجاد متعلق الأمر، ولا يختلف الحال في هذا الظهور بين أمر وأمر، فكما أن الأول ظاهر في ذلك فكذلك الثاني المتعقب للأول، وهذا ما يستوجب إيجاد فردين من الطبيعة المأمور بها، إذ أن ظهور صيغة الأمر في التأسيس يكشف عن أن المولى قد تعلق إرادته بإيجاد الطبيعة مرتين، لأن هذا هو مقتضى التكرار بعد استظهار التأسيس من صيغة الأمر، إلا أن هذا الاستظهار يتنافى مع إطلاق المادة والتي هي الطبيعة الواقعة متعلقاً للصيغة، مثل الصلاة في قوله «صل»، فإن مقتضى إطلاق المادة في الأمر الثاني وعدم التقيد بمثل «مرة أخرى» معناه اتحاد متعلقي الأمرين وإن إرادة المولى قد تعلق بإيجاد الطبيعة في ضمن واحد من أفرادها. إلا أنه مع هذا التنافي - بين ما هو مقتضى الظهور في الصيغة وما هو مقتضى إطلاق المادة - يكون المستظهر من هذا الفرض هو التأكيد فهو المنسب من صيغة الأمر الثاني. وذلك لوجود خصوصية اقتضت ذلك وهي كون الصيغة الثانية مسبقة بمثلها مع عدم اختصاص أحدهما بشرط أو سبب، هذا هو حاصل ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله في المقام.

النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج.

في نهاية هذا البحث توصل الباحث لعدة نتائج لعل من أبرزها:

- ١- أن قاعدة التأسيس والتوكيد من أهم القواعد الأصولية في فهم النص.
- ٢- قاعدة التأسيس والتوكيد قاعدة لغوية تفسيرية فقهية، ولكنها أقرب إلى أن تكون أصولية.
- ٣- إذا تعارض اللفظ بين التأسيس والتوكيد فالتأسيس مقدم؛ لأنه الحقيقة، والأصل، والأكثر، والظاهر، والإثبات، والمفيد، بخلاف التوكيد فهو المجاز، وخلاف الأصل، والأقل، والنافي، وغير المفيد.
- ٤- الصيغة المختارة لهذه القاعدة «الأصل في الكلام التأسيس لا التوكيد».
- ٥- هناك صور يمنع فيها حمل اللفظ على التأسيس ويحمل على التوكيد، والعكس كذلك.
- ٦- لهذه القاعدة آثار كثيرة في الفقه والتفسير والأصول، ومن آثارها الأصولية مسألة «الأمر بعد الأمر بالشيء هل يفيد التأسيس أم التوكيد»؟
- ٧- الراجح في مسألة الأمر بعد الأمر بالشيء بعد تحرير محل النزاع: أن الأمر الثاني للتأسيس لا التوكيد.

ثانياً التوصيات.

- ١- البحث عن أثر القاعدة في الأصول وفي الفقه بشكل موسع، وحبذا لو كان هذا في رسالة دكتوراه أو ماجستير، فمن التطبيقات الأصولية التي تحتاج إلى دراسة وهي داخلة في الباب: «دخول النساء في خطاب الجمع من الذكور»، وأما التطبيقات الفقهية فهي أكثر من أن تحصر.
- ٢- تسليط الضوء أكثر على قواعد فهم النص ودراستها بتوسع، فهي الخطوة الأولى لفهم النص، والتخفيف من حدة الخلاف والتعصب.

قائمة المراجع والمصادر

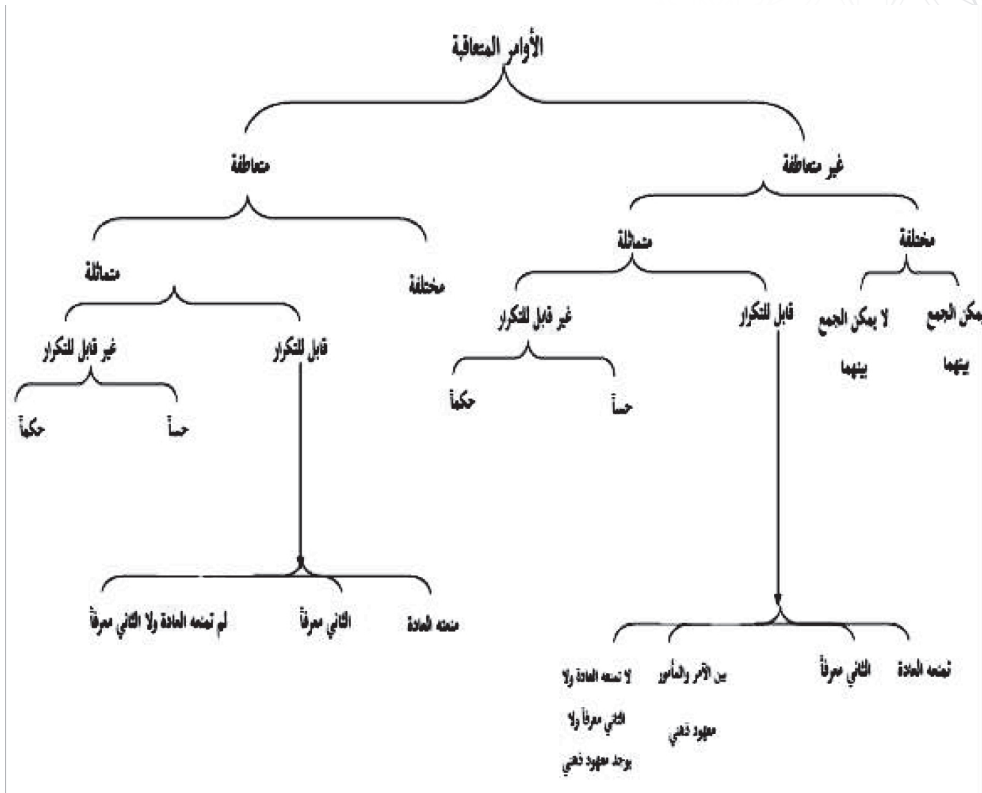
- القرآن الكريم.
- ابن الشاط، قاسم بن عبد الله الأنصاري (١٤١٨)، أنوار البروق في أنواع الفروق، دار الكتب العلمية.
- ابن اللحام البعلبي، علي بن عباس (١٩٥٦)، القواعد والفوائد الأصولية، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.
- ابن النجار، أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز، شرح الكوكب المنير، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، القواعد الفقهية أو تقرير القواعد وتحليل الفوائد، دار ابن عفا.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (١٣٨٧)، التمهيد لابن عبد البر، وزارة عموم الأوقاف، المغرب.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت الطبعة الأولى
- ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم (١٤٠٠)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت
- أبو البقاء، أيوب بن موسى الكفومي (١٤١٩)، كتاب الكليات، مؤسسة الرسالة.
- أبو الحسين الطيب، محمد بن علي (١٤٠٣) المعتمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
- الأحمد، عبد النبي بن عبد الرسول (١٤٢١)، دستور العلماء، الطبعة الأولى.
- الأزهرى، محمد بن أحمد (٢٠٠١)، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الأولى.
- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- الأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، الكوكب الدرى، دار عمار، تحقيق محمد حسن عواد.

- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح أبي داود، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى.
- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي.
- الأمدي، علي بن محمد (١٤٠٤) الإحكام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى.
- أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير، دار الفكر، بيروت.
- أميمة بدر الدين، التكرار في الحديث النبوي الشريف، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٦.
- الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا، غاية الوصول في شرح لب الأصول، دار الكتب العربية.
- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن احمد (١٤١٨)، كشف الأسرار، دار الكتب العلمية، بيروت.
- البخاري، محمد بن إسماعيل (١٤٠٧)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة.
- البعلي، علي بن عباس، القواعد والفوائد الأصولية، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.
- البيهقي، احمد بن الحسين بن علي (١٤١٤)، السنن الكبرى، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة.
- الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، الجامع الصحيح، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الجرجاني، علي بن محمد (١٤٠٥)، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح في اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (١٤١٨)، البرهان في أصول الفقه، دار الوفاء، المنصورة.

- الحاج، ابن الأمير (١٤١٧)، التقرير والتحرير، دار الفكر، بيروت.
- الحموي، شهاب الدين احمد بن محمد (١٤٠٥)، غمز عيون البصائر، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت.
- حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، تعريب المحامي فهمي الحسيني
- الخادمي، نور الدين، علم القواعد الشرعية، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ.
- الرازي، محمد بن أبي بكر (١٩٩٥)، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، تحقيق محمود خاطر
- الرازي، محمد بن عمر (١٤٠٠)، المحصول، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، الطبعة الأولى.
- الرماني والخطابي وعبدالقاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف، مصر.
- الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، دار الهداية، تحقيق مجموعة من المحققين .
- الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق.
- الزرقا، احمد بن محمد (١٤٠٩)، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية.
- الزرقا، مصطفى احمد (١٤١٨)، المدخل الفقهي العام، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى.
- الزركشي، محمد بن بهادر (١٤٠٥)، المنثور، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الطبعة الثانية.
- الزركشي، محمد بن بهادر (١٤٢١)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت.
- سانو، قطب مصطفى، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

- السبكي، عبد الوهاب بن علي (١٤١٩)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عالم الكتب، بيروت.
- السبكي، علي بن عبد الكافي (١٤٠٤)، الإبهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الفكر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد
- السلمى، عياض بن نامي بن عوض، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، دار التدمرية، الرياض.
- السهالوي، عبد العلي محمد نظام الدين، فواتح الرحموت، دار الكتب العلمية، بيروت.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (١٤٠٣)، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى
- الشوكاني، محمد بن علي (١٤١٢)، إرشاد الفحول، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل (١٩٨٦)، إجابة السائل شرح بغية الأمل، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- العطار، حسن (١٤٢٠)، حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- القرافي، شهاب الدين احمد بن إدريس الصنهاجي، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، ٢٠٠٤م - ١٤٢٤هـ.
- القزويني، أحمد بن فارس، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها، الناشر محمد علي بيضون.
- محمد صنفور علي، المعجم الأصولي، منشورات نقش، ١٤٢٦هـ.
- محمود حامد عثمان، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزاحم للنشر والتوزيع.

- المرداوي، علي بن سليمان (١٤٢١)، التحبير شرح التحرير، مكتبة الرشد، السعودية، الطبعة الأولى.
- مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- المناوي، محمد عبد الرؤوف (١٤١٠)، التعاريف، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى.
- النسائي، احمد بن شعيب (١٤١١)، سنن النسائي الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى.
- هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.



**السياق الاجتماعي
وأثره في فهم النص الشرعي
تحليل وتطبيق**

إعداد

د. محمد أحمد عبد العاطي عبد الباقي

عميد كلية اللغة العربية بجامعة القرآن الكريم بالسودان



مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله الواهب المنان، والصلاة والسلام على المصطفى العدناني، وآله وصحبه
ذوي الإحسان، وبعد.

فإن النصوص الشرعية منها ما هو محفوظ من عند الباري - جل جلاله - لا يتطرق إليه
شك أو تحريف قط، وهو القرآن الكريم، ومنها من قيض الله له عصابة من الرجال ناضرة
وجوههم بدعوةٍ من مَنْ نزل الوحي على لسانه صلي الله عليه وسلم فحفظوها من كل تدليس
أو كذب قد يظن البعض أنه لاحق بها، ألا وهي السنة المطهرة على صاحبها أفضل الصلاة
وأتم التسليم.

لذا جاء هذا البحث بقصد الكشف عن الطرق السليمة لفهم تلك النصوص من
التحريف في دلالاتها، وتحميلها ما لا تحتل، أو التلاعب بها، أو استصدار أحكام منها لم
تكن أبداً مقصودة لدى الشارع الحكيم ولا المخاطب، وليست معهودة في فهم الخطاب
وقت نزوله؛ لأن أمر المقصدية في الخطاب، والفهم، والإفهام، من أولى الركائز التي بُني
عليها المنظور التراثي المعرفي، وذلك ممثلاً في الدلالة عندهم بشقيها اللغوي والاجتماعي.
أهداف البحث ومشكلته:

يهدف البحث إلي التبصير بالدور الفعال للسياق الاجتماعي في دفع الشبهات التي قد
تحوم حول النص الإلهي، كما يرسم الصلة وشكلها بين النص وصاحبه، والمخاطب به، كما
يهدف كذلك إلي كشف وتبيان أهمية المقام في تجلية مفهوم النص، وذلك من خلال التطبيق
على نصوص من القرآن والسنة بقدر ما تتضح به الفكرة.

وتكمن مشكلة البحث في الإجابة عن الآتي:

١/ ما الطرق والمسالك التي يُستكشف بها السياق الاجتماعي أو المقامي؟

٢/ ما الأسباب التي من أجلها يُستدعى السياق الاجتماعي؟

٣/ هل السياق الاجتماعي من العوامل الحاسمة في دلالة النص؟

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وتشمل: أهداف البحث، ومشكلته، ومنهجه، وخطته، يليها تمهيد وثلاثة مباحث.

وقد تناولت في التمهيد مفهوم السياق لغة ومصطلحا، ثم اخترت ثلاثة مصطلحات فقط لخدمتها فكرة البحث وأغراضه كما تناولت فيه أيضاً قيمة السياق بشقيه (الداخلي_ اللغوي_ والخارجي_ الاجتماعي) من المنظور المعرفي للحضارة العربية والإسلامية، والذي يعد أداة من أدوات فهم الظاهرة اللغوية (الدلالة) بل هو الركيزة الأساسية، ثم جاء المبحث الأول لبيان مفهوم السياق الاجتماعي وأنواعه، والمبحث الثاني لتوضيح ضوابط السياق الاجتماعي، كما جاء المبحث الثالث لمعرفة فوائد السياق الاجتماعي، وهذان المبحثان الأخيران قُصد منهما التطبيق على نصوص من الكتاب والسنة بقدر ما تتضح به الفكرة، ويلى ذلك كله خاتمة تتضمن أهم النتائج والتوصيات، وقائمة بمصادر البحث ومراجعته.

تمهيد

السياق، مفهومه وأنواعه

أولاً: مفهومه.

جاءت كلمة السياق في معاجم العربية بمعان عدة منها التابع والبعث، والإرسال والسرد، وأسلوب الكلام، ولحوق شيء بشيء آخر واتصاله به، واقتفاء أثره في انتظام وارتباط موحد، والذي يخدم ما نحن بصددده هو أسلوب الكلام^(١) ويمكن تلخيص القول في مفهوم السياق في التراث العربي في النقاط الثلاث التالية:

١- إن السياق هو الغرض، أي مقصود المتكلم في إيراد الكلام.

٢- إن السياق هو الظروف والمواقف والأحداث التي ورد فيها النص، أو نزل أو قيل بشأنها.

٣- إن السياق هو ما يعرف الآن بالسياق اللغوي الذي يمثله الكلام في موضع النظر والتحليل، ويشمل ما يسبق أو يلحق به من كلام^(٢).

وأما في الاصطلاح فقد تعددت تعريفاته تبعاً لمدارسه ذات الاتجاهات المتباينة من فلسفية، وأصولية، وحديثية، ونفسية ولغوية، وفيزيائية وأدبية، جاءت لتفسر الظاهرة اللغوية والتي تُعد أداة للتعبير والفكر والتفاهم، وأن الجميع ينشد المعنى؛ لذا فقد استعصى أن يكون للسياق تعريفٌ مانع وشامل بلغة الأصوليين.

وسبب ذلك المنع والشمول هو أن الكلمات ليس لها في الواقع معان محددة، وإنما لها استعمالات، وإذا كانت الكلمات كذلك، فتفسيرها وبيان المراد منها يحتاج إلى قرائن تتضافر لشرح معانيها والمقصود منها فاللغة غاية تجري لمقصد، ونختار من المصطلحات المفاهيمية للسياق ثلاثة تعريفات هي:

١- إن السياق هو: «الكلام المتتابع إثره على إثر بعض، المقصود للمتكلم، والذي يلزم من فهمه فهم شيء آخر»^(٣).

(١) انظر: لسان العرب؛ لابن منظور، وأساس البلاغة للزمخشري مادة (سوق).

(٢) دلالة السياق لردة الله الطلحي ص ٥١.

(٣) الأدلة الاستثنائية ص ٢٢٠

٢- إن «مفهوم السياق يشمل كافة القرائن التي تسهم في عملية الفهم، لغويةً كانت أم غير لغوية»^(١).

٣- إن السياق هو «مجموع القرائن الداخلية والخارجية المؤثرة في النص ثبوتاً ودلالة»^(٢) واختيارنا لهذه المفاهيم الثلاثة دون غيرها مبني على قواعد علمية تخدم القضية موضوع البحث وهي:

إن حقيقة الكلام كامنة في كونه ينبنى على قصدين اثنين: أحدهما يتعلق بـ (بالتوجه إلى الغير) والثاني يتصل بـ (بإفهام هذا الغير) فمقتضى القصد الأول هو أن المنطوق به لا يكون كلاماً حقاً حتى تحصل من الناطق إرادة توجيهه إلى غيره، وما لم تحصل منه هذه الإرادة فلا يمكن أن يعد متكلماً حقاً، حتى ولو صادف نطقه حضور من يتلقفه؛ لأن المتلقف لم يبلغ رتبة (المتلقي) «فالتلقي عبارة عن المتلقف الذي قصده الملقى بفعل إغاثة».

وأما القصد الثاني: «فلا يكون المنطوق به كلاماً حقاً حتى تحصل من الناطق إرادة إفهام الغير، وما لم تحصل منه هذه الإرادة فلا يمكن أن يعد متكلماً حقاً حتى ولو صادف ما لفظ به فهما ممن التقطه لأن الملتقط لا يكون مستمعاً حقاً حتى يكون قد أفهم ما فهم سواء وافق الإفهام والفهم أم خالفه، أو قل حتى يبلغ رتبة (الفاهم)، فالفاهم هو عبارة عن المتلقي الذي قصده المفهم بفعل الفهم»^(٣).

فالعلم بالمقاصد إذن يصبح ضرورة أساسية في تحقيق الخطاب أغراضه، وإيصال المتكلم مراده إلى سامعه، ونلاحظ في التعريف الأول أن السوق يقع حساً كسوق الإبل والمهر، ويقع معنى كسوق الكلام، فنلاحظ هنا الترابط بين المدلولين اللغوي والاصطلاحي، فالقرائن التي تساق في الخطاب قد تكون معنوية كالقرائن العقلية، وقد تكون حسية كالقرائن المقالية، والقاسم المشترك بينهما الاتصال والمتابعة.

(١) الخطاب الشرعي وطرق استثماره، إدريس حمادي ص ١٤٦.

(٢) السياق وأثره في السنة النبوية، د عبد الجبار أحمد محمد، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد ٢٩، ٢٠١٤م

(٣) اللسان أو الميزان أو الكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط، ١، ١٩٩٨ ص ٢١٤.

ونلاحظ في التعريفين الثاني والثالث أنه متى ما توالى عناصرٌ صوتيةٌ، وصرفية، ونحوية، وأسلوبية تحققت بها التركيب، ثم توالى مواقفٌ وأحداثٌ صاحبت ذلك التركيب اللغوي من جهة الإثبات والترجيح، فهو السياق بتمامه. وبهذا المفهوم يصبح السياق هو الفيصل في تنظيم الحقول الدلالية داخل الخطاب الشرعي.

ثانياً: أنواعه.

نظر المحدثون من علماء اللسانيات إلى أهمية الدلالة وارتباطها بالسياق الذي يعد أداة أساسية من أدواتها، وهو الذي يعين قيمة الكلمة ويكسبها معني محددًا مؤقتًا، ويمنعها من الاستغلالية لربطه إياها بمحيطها اللغوي والثقافي والبيئي والزمني. لذا نرى أن يكون السياق نوعان وتحت كل تفصيل كما يلي:

أولاً: السياق اللغوي (الداخلي): وهو دراسة النص من خلال علاقة ألفاظه بعضها ببعض، والأدوات المستعملة للربط بين هذه الألفاظ، وما يترتب على تلك العلائق من دلالات جزئية وكلية ويشمل الآتي:

- ١- السياق الصوتي - ويتعلق بدراسة نبرات الصوت وتأثيرها الدلالي داخل سياقها.
- ٢- السياق الصرفي - ويتعلق ببنية الكلمة وعلاقتها بالمعنى.
- ٣- السياق النحوي - وهو ما يتعلق بضبط إعراب الكلمات والجمل.
- ٤- السياق المعجمي - وهو ما يتعلق بمعاني المفردات التي تشكل مفهوم النص بعد ذلك.
- ٥- السياق الأسلوب - وهو ما يتعلق بتركيب الجمل، وصياغة العبارات.

ثانياً: السياق الاجتماعي (الخارجي) ونقصد به الظروف والبيئة المحيطة بالنص وقت التنزيل، وأثرها في فهم دلالات إثبات ألفاظه، وسنفضله في موضعه إن شاء الله.

فأنواع السياق التي ذكرت من عناصر لغوية ومكونات للموقف الكلامي، يمكننا عن طريقها أن نحدد قصد المتكلم ومراده تحديداً دقيقاً لا يحوم حوله الشك من النص المراد تحليله، كما يمكننا من خلال هذا الربط أن نستخرج قدرات النص على استيعاب الوقائع المستجدة، كما بات من المعلوم الآن أن السياق أضحى من أبرز محددات دلالة النص في المجالات التشريعية والقانونية، والسياسية وغيرها.

ثالثاً: السياق من منظور تراثنا المعرفي.

نقصد من هذا المبحث إبرازَ جذور النظرية السياقية في تراثنا العربي من باب الاعتراف لأهل الفضل بفضلهم أولاً، ولتأسيسهم لنظرية السياق والتي يتبادر لأسماعنا عند ذكرها العالم البريطاني (فيرث) بكامل أركانها غير منقوصة ثانياً، والطابع الذي تتميز به الدلالة في تراثنا المعرفي الإسلامي والحضارة العربية ثالثاً.

فالمنظور المعرفي لتراثنا عبارة عن «كل عمل عربي وضعه العرب القدماء من أجل تفسير النص القرآني».^(١) «وهو مبثوث في كتب النحو واللغة والبلاغة والمعاجم والفلسفة والمنطق، والتاريخ، والتجويد، والقراءات، والتفسير، والسيرة، ودواوين الشعر والنثر، والقصاص، والمسرح، والكتب التي تمثل الدوائر المعرفية في تراثنا، والتي أنتجها كبار العلماء والأدباء والمؤرخين من أمثال الجاحظ، وابن قتيبة، وابن عبد ربه، وابن حزم، وابن القيم، وابن تيمية، والغزالي والطبري، وياقوت الحموي وغيرهم، وكلهم قد انطلقوا من منظور فلسفي واحد وواضح مترابط ألا وهو تفسير الكون والحياة.

فالنظرة المعرفية في تراثنا أرادت أن تفسر مشكلة الإنسان على الأرض، واللغة هي إحدى المكونات الجوهرية للإنسان فلا بد إذاً من تفسيرها، وقد شاركت كل الحضارات الإنسانية بمختلف تخصصاتها في تفسير تلك الظاهرة والظواهر الأخرى، لكن ما تميز به منظورنا المعرفي من تفسير يختلف كلياً عن تلك التفسيرات، فمنطلقه التفسيري أنه فسر تلك الظواهر كلها مع ظاهرة اللغة من أجل خدمة النص الإلهي، أو خدمة المنطق الفلسفي الإسلامي^(٢) هذا من جانب. ومن جانب آخر فإن السياق يعد الركيزة الأساسية وأداة من أدوات فهم الظاهرة اللغوية (الدلالة) وقد تميز المنظور المعرفي الإسلامي ب(الطابع القصدي) مما جعل نظرتة لأمر الاعتقاد أو التكليف في الشريعة الإسلامية لا يتم خارج تحقق الفهم والإفهام، وإلا أضحت التكاليف التي عليها مدار التشريع مقتصرة علي فئة من الناس دون سواها، فكأن القرآن بما هو خطاب تداولي بامتياز، لم يترك فئة من المخاطبين إلا وشملها، وهذا تحقيق لمقاصد

(١) «صلة التراث اللغوي العربي باللسانيات للدكتور/ مازن الوعر، مجلة مجمع اللغة الجزائري ص ٣٢.

(٢) مجلة مجمع اللغة الجزائري مازن الوعر ص ٣٤٣٣.

الشريعة في أنها موجهة للناس كافة، خاصتهم وعامتهم، إلا ما هو خاص بعلمه سبحانه وواضع الشريعة، وبذلك يكون الأصل في الخطاب الشرعي هو الإبانة عن المقاصد وإفهام الناس أسس الدعوة^(١).

إذا تمهد ذلك فسندكر جزءاً من أقوالهم لنبرهن بها على ما ذكرنا من تأسيسهم الواعي لنظرية السياق بشقيها اللغوي، والاجتماعي، وأنهم كانوا علي علم واسع بما همل به أصحاب هذه النظرية. فابن تيمية يقول: «مَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ وَتَدَبَّرَ مَا قَبْلَ الْآيَةِ وَمَا بَعْدَهَا وَعَرَفَ مَقْصُودَ الْقُرْآنِ: تَبَيَّنَ لَهُ الْمُرَادُ وَعَرَفَ الْهُدَى وَالرِّسَالَةَ وَعَرَفَ السَّدَادَ مِنَ الْإِنْجِرَافِ وَالْإِعْوِجَاجِ. وَأَمَّا تَفْسِيرُهُ بِمُجَرَّدِ مَا يَحْتَمِلُهُ اللَّفْظُ الْمُجَرَّدُ عَنْ سَائِرِ مَا يُبَيِّنُ مَعْنَاهُ فَهَذَا مَنَشَأُ الْغَلْطِ مِنَ الْغَالِطِينَ؛ لَا سِيَّمَا كَثِيرٍ مِمَّنْ يَتَكَلَّمُ فِيهِ بِالْإِحْتِمَالَاتِ الْغُورِيَّةِ. فَإِنَّ هَؤُلَاءِ أَكْثَرَ غَلْطًا مِنَ الْمُفَسِّرِينَ الْمَشْهُورِينَ؛ فَإِنَّهُمْ لَا يَقْصِدُونَ مَعْرِفَةَ مَعْنَاهُ كَمَا يَقْصِدُ ذَلِكَ الْمُفَسِّرُونَ»^(٢).

ونلاحظ هنا مبدأ القصدية عند شيخ الإسلام والذي عده شرطاً أساسياً عند تفسير القرآن الكريم، وأن الألفاظ عنده وسيلة لغاية وليست غاية في نفسها.

كما أوضح ابن دقيق العيد تأثير السياق على فهم النص الشرعي قائلاً «فإنَّ السياق طَرِيقٌ إِلَى بَيَانِ الْمُجْمَلَاتِ، وَتَعْيِينِ الْمُحْتَمَلَاتِ وَتَنْزِيلِ الْكَلَامِ عَلَى الْمَقْصُودِ مِنْهُ وَفَهْمِ ذَلِكَ قَاعِدَةٌ كَبِيرَةٌ مِنْ قَوَاعِدِ أُصُولِ الْفِقْهِ».

وقد جاء حجة الإسلام الغزالي فأفرد في كتابه (المستصفى) للسياق مبحثاً خاصاً هو «فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده» كفهم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾^(٣٣) الإسراء وفهم تحريم أكل مال اليتيم وإحراقه وإهلاكه من قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾^(١٠) النساء: (٣).

(١) انظر: الأساس اللغوي في فهم القرآن لدي علماء الأصول، بحث للدكتور عبد الغني بارة، المؤتمر الدولي الرابع للغة العربية المنعقد في دبي كتاب المؤتمر ١٧٣/٧.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية ١٥/٩٤م: أنور الباز - عامر الجزائر - ن: دار الوفاء - ط: الثالثة، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.

(٣) المستصفى للغزالي ص ٢٦٤.

وفي هذا الإطار توقف الإمام الغزالي عند السياق الاجتماعي والذي يسميه بـ «قرائن الأحوال» (وأهميتها في تحديد المعنى وبين) أن قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عاداته ومقاصده وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف، بل هي كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل ووجل الوجل وجبن الجبان وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال (السلام عليكم) أنه يريد التحية أو الاستهزاء واللغو^(١)، كما بين مجال عمل السياق اللغوي والاجتماعي بصفة عامة قائلاً «ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة. ثم إن كان نصاً لا يحتمل كفي معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ والقرينة إما لفظ مكشوف كقوله تعالى ﴿وَأَنذَرُوا حَقَّهُ، يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(١٤١) الأنعام: والحق هو العشر، وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ. وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَنَعْلَانِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^(١٧) الزمر: وقوله عليه السلام: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»^(٢). وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولو احق لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد، أو توجب ظناً وكل ما ليس عبارة موضوعة في اللغة فتتبع في القرائن»^(٣).

لم يكن الإمام الغزالي بهذا العمق المعرفي مجملاً لنظرية السياق^(٤)، بل مفصلاً إياها تفصيلاً لم يزد عليه فيرث البريطاني الذي تُنسب النظرية السياقية إليه قيد أنملة، بل تقف قرائن الأحوال عند الغزالي بكل شموخ وكبرياء مع أحدث نظريات تحليل المعنى «نظرية

(١) السابق ص ٢٢٨.

(٢) أخرجه مسلم برقم ٢٦٥٤.

(٣) المستصفي للغزالي ص ١٨٥.

(٤) هي نظرية حديثة في علم اللغة قوامها هو دراسة اللغة في محيطها الاجتماعي.

السياق». وكل ما مرّ ذكره من أقوال كان الهدف منها واضحاً وهو حفظ النص الإلهي من التحريف والتأويل البعيد، وتلاعب العلمانيين الجدد والقدامى.

أما الغربيون من علماء اللسانيات فقد تعددت لديهم المناهج اللغوية لدراسة المعنى كالنظرية الإشارية، والتصورية، والسلوكية وغيرها، إلا أن النظرية السياقية التي تبنتها مدرسة (فيرث) البريطاني تعد من أميز المدارس الدلالية وأقواها، وأقربها دقة لتحديد معاني الألفاظ إذ وُضعت لتؤكد تأكيداً كبيراً علي الوظيفة الاجتماعية للغة^(١)، وأنه لا بد من دراستها في محيطها الاجتماعي، لأنها خرجت من مزيج من عوامل العادة والعرف والتقليد، والإبداع والموروث الثقافي، واهتمامها بهذا الجانب يصب في حرصها لمعالجة جميع الظروف اللغوية وغير اللغوية لتحديد المعنى، لذا فقد عدها أولمان حجر الأساس في علم المعنى إذ يقول: «إن نظرية السياق إذا طبقت بحكمة تمثل حجر الأساس في علم المعنى، وقد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة في هذا الشأن، فقد قدمت لنا وسائل فنية حديثة لتحديد معاني الكلمات، فكل كلمتنا تقريبا تحتاج علي الأقل إلي بعض الإيضاح المستمد من السياق الحقيقي، سواء أكان هذا السياق لفظيا أم غير لفظي، فالحقائق اللفظية المستمدة من السياق تحدد الصور الأسلوبية للكلمة، كما تعد ضرورة في تفسير المشترك اللفظي»^(٢). بل لقد وسع أولمان مفهوم السياق فقال: «إن السياق على هذا التفسير ينبغي أن يشمل _ لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب _ بل والقطعة كلها والكتاب كله»^(٣)، فبناء على ما قاله أولمان يمكن أن تُعد نظرية السياق منهجاً مأموناً لتفسير النصوص الشرعية وذلك؛ لأنها لا تكفي بالنظر للكلمات والجمل السابقة واللاحقة فحسب، بل القطعة كلها والكتاب كله، ويمكننا بناء على هذا أن نقول إن القرآن والسنة كلاهما كتاب واحد يفسر بعضه بعضاً هذا من جانب.

ومن جانب آخر فهنالك مزلق خطير في هذه النظرية وهو أنها تتوسع في المقام (السياق

(١) لمعرفة هذه النظرية والتوسع فيها ينظر، علم الدلالة أحمد مختار ص ٦٨ وما بعدها.

(٢) دور الكلمة في اللغة، أولمان، ترجمة كمال بشر ص: ٦٦-٦٧ دار الفكر العربي ال قاهرة ط٣ ١٩٦٢م.

(٣) نفسه ص ٦٢.

الاجتماعي) علي حساب المقال (السياق اللغوي) «وللمقام دور خطير في هذه النظرية؛ لأن له دوراً كبيراً في تجلية النص أو الانحراف به عن مقصده، لاسيما النص الشرعي المفارق للزمان والمكان... ذلك أن المقام الذي يرد فيه النص مهما كان عاما وشائعا يتمتع بوجه من الخصوصية الزمانية والمكانية يفارق بها مقاما آخر، ومن هنا ذهبت المدارس الغربية إلي أن كل نص وليد بيئة وظرف تاريخي ولا يفارق البيئة التي جاء فيها... ومن ثم لا يترددون في أن الشرائع السماوية تخص البيئة التي نزلت فيها، ويرتبون علي ذلك أن الشرائع قاصرة عن تلبية حاجات الأمم في بيئات مختلفة»^(١). وذلك على عكس ما هو موجود في منظورنا المعرفي. فالأصوليون لا يتوسعون في فهم الدلالة على حساب السياق الاجتماعي، بل الأصل عندهم في اعتبار السياق الاجتماعي أن يكون له موضع في السياق الداخلي (اللغوي) وإذا تعارضا فالداخلي (اللغوي) مقدم^(٢).

(١) نظرية السياق للزنكي ص ٧٧.

(٢) نظرية السياق، للزنكي ص ٦٧.

المبحث الأول

السياق الاجتماعي مفهومه وأنواعه

من منن الله تعالى علي البشر نعمة الكلام إذ به يتفاهمون و يقيمون المجتمعات، ويعرفون الشرائع وبه يُدرك كلام رسل الله وأنبيائه، وبه يُعبد سبحانه، يقول ابن جرير الطبري: «إن من أعظم نعم الله تعالى ذكره على عباده، وجسيم منته على خلقه، ما منحهم من فضل البيان الذي به عن ضمائر صدورهم يُبينون، وبه على عزائم نفوسهم يدُلّون، فذللّ به منهم الألسن، وسهّل به عليهم المستصعب. فيه إياه يُوحّدون، وإيَّاه به يسبّحون ويقدّسون، وإلى حاجاتهم به يتوصّلون، وبه بينهم يتحاورون، فيتعارفون ويتعاملون»^(١).

فالسّياق الاجتماعي جزء من هذا البيان به نعبّر، ونفهم، ونوحد، ونعبد، ومقصودنا بالسّياق الاجتماعي هو: دراسة القرائن المؤثرة في فهم النصّ الشرعي وليست جزءاً منه فهي خارجة عنه إلا أنها ذات علاقة به ويشتمل هذا على البيئة الخارجية للنص، من حيث ظروف إنتاجه زماناً ومكاناً، وشخصية المتكلم، والرموز والحركات والإشارات الجسدية، والسبب الذي ورد من أجله النص، والغايات التي قيل من أجلها، ويحوي ذلك الأنواع التالية:

- ١- السّياق العاطفي: وهو ما يتعلّق بالدلالة العاطفية من درجات الانفعال وغيرها.
- ٢- سّياق الموقف: وهو ما يدل على العلاقة الزمانية، وهي سّياق التوارد أو التنزيل، ويعني بالآية حسب ترتيب النزول، والمكانية التي يجري فيها الكلام، وهي سّياق الكلمة، أو الجملة داخل النصّ الشرعي فلا تُقطع الآية أو الحديث أو الجملة أو السورة عما قبلها وما بعدها.
- ٣- السّياق الثقافي: ويتعلّق بتحديد المحيط الثقافي أو الاجتماعي الذي تستخدم فيه الكلمة.
- ٤- السّياق الموضوعي: ونعني به دراسة الكلمات أو الجمل التي في النصّ حسب الموضوع الذي يجمعها سواء كان خاصاً أم عاماً.

(١) تفسير الطبري ٨/١.

- ٥- السياق المقاصدي: ويُقصد به النظر إلي الجمل حسب بواعث التنزيل ومقاصده، فالآيات القرآنية والسنة النبوية تُفسر وفق الرؤية الكلية لمقاصد الشريعة.
- ٧- السياق التاريخي: ونعني به القرائن التاريخية والزمنية المتعلقة بسياق الحدث الذي يرويه النص الشرعي من الناحية التاريخية، وتوافقه مع أحداث تاريخية أخرى، لِماله من أثر في فهم النص بل وإثباته.

المبحث الثاني

ضوابط السياق الاجتماعي

الضابط الأول: اعتبار إجراء الفهم على معهود العرب في كلامها.

نعني بمعهود العرب في كلامها ما تقرر عندهم من أساليب ومفاهيم في الكلام والتخاطب وهو شامل للألفاظ التي كانت متداولة عندهم بدلالاتها ومعانيها، كما يشمل الطرق والأساليب التي تدل بها تلك الألفاظ على تلك المعاني، لنزوله بلغتهم. مثال ذلك ما رواه جابر بن سمرة عن النبي ﷺ أنه قال: «لن يبرح هذا الدين قائماً يقاتل عليه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة»^(١) فلفظة (عصابة) من الألفاظ التي أصابها التطور وهو سنة في اللغات البشرية جميعها، فأصبحت تعني في العرف اللغوي اليوم جماعة متخصصة في الإجرام وتحترفه بشكل منظم، إلا أن السياق الاجتماعي والثقافي في زمن التنزيل لا يمت لهذا المعنى بصلة البتة، خاصة في العرف اللساني للمخاطبين فهي في لسانهم ومعجمهم تعني الجماعة من الناس من العشرة إلي الأربعين^(٢) كما أن الجانب التاريخي وهو سياق اجتماعي يشهد لهذه اللفظة (عصابة) أن الشارع استعملها كثيراً ومقصوده دائماً نعر عظيمو القدر والشأن، بل من الذين كتبت لهم السعادة وهم في بطون أمهاتهم كقوله صلي الله عليه وسلم في دعائه يوم بدر «اللهم أنجز لي ما وعدتني، اللهم آتني ما وعدتني، اللهم إن تهلك هذه العصابة من أهل الإسلام لا تعبد في الأرض»^(٣) أيعقل أن تكون فئة تحترف الإجرام وتنظمه؟ كلا، فتغير دلالة الألفاظ أمر أفره علماء اللغة ولا مشاحة في أن يصطلح الناس على ألفاظٍ للدلالة على معان معينة في كل عصر، ولكن الخوف هنا هو حمل ما جاء في النص الشرعي من ألفاظ على المصطلح الحادث، وهنا يحدث الخلل والذلل، فلا بد أن تُعدَّ اللغة التي يفسر بها النص الشرعي هي التي كانت متداولة في عصر التنزيل، دون الالتفات إلى اللغة الحادثة وما طرأ عليها في العصور التالية من تطور في دلالات الألفاظ، يقول ابن تيمية مبينا خطورة هذا المسلك: «.

(١) رواه مسلم في باب (قوله لا تزال طائفة من أمتي) رقم ٥٠٦٢.

(٢) لسان العرب مادة (عصب).

(٣) أخرجه مسلم، حديث رقم ٤٢٧٦.

ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن يُنشأ الرجل علي اصطلاح حادث فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح^(١) ومن أوضح الأمثلة على اختلاف الدلالات بين القديم والمعاصر من اللغة ، كلمة (تصوير) ، حيث وردت الأحاديث بوعيد شديد بالعذاب للمصورين ، كما في قوله ﷺ «أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون»^(٢) مع أن كلمة التصوير في سياقها اللغوي في ذلك الزمان كانت تنصرف إلى دلالات غير التي تُحمل عليها في هذا الزمان، فهي تنصرف اليوم إلى ما يُعرف بالتصوير الفوتوغرافي الثابت ، أو التصوير المتحرك (بالفيديو)، بينما كانت تنصرف في القديم إلى التجسيم والتشكيل باليد، وهو ما يُسمى اليوم بالنحت، فهذا هو المحرم؛ لأن فيه مضاهاةً خلق الله ، كما أن انصراف دلالة التصوير إلى عكس الصورة الثابتة أو المتحركة بواسطة الكاميرا (الفوتوغرافي أو الفيديو) لا يجعل التصوير من هذا النوع حراماً؛ لأنه نوع من التصوير لم يكن معروفاً في العهد النبوي . وكذلك يجب حمل كلام الله تعالى علي المعروف من كلامهم دون الشاذ والضعيف والمنكر، يقول الشاطبي مبيناً ذلك «إنه لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأئمين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه»^(٣) ومن أمثلة ذلك قوله تعالى ﴿ حَقَّ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُورُ قُلْنَا أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾ هود: فقد اختلف المفسرون في معنى (وفار التنور) على أقوال هي:

- ١- انبجس الماء من وجه الأرض، وفار التنور هو وجه الأرض.
- ٢- هو تنوير الصبح من قولهم: نور الصبح تنويراً.
- ٣- معنى ذلك: وفار أعلى الأرض وأشرف مكانٍ فيها بالماء. وقال: «التنور» أشرف الأرض.
- ٤- التنور هو الذي يخبز فيه.

(١) مجموع الفتاوى ٣٦/٥.

(٢) البخاري في صحيحه البخاري، كتاب اللباس، باب عذاب المصورين يوم القيامة، ح رقم ٥٦٠٦.

(٣) الموافقات للشاطبي ١٣١/٢.

وقد ساق هذه الأقوال ابن جرير الطبري وأسندها لأصحابها ثم تعقبها قائلاً: «وأولى هذه الأقوال عندنا بتأويل قوله: (التنور)، قول من قال: «هو التنور الذي يُخبز فيه»، لأن ذلك هو المعروف من كلام العرب، وكلام الله لا يوجه إلا إلى الأغلب الأشهر من معانيه عند العرب، إلا أن تقوم حجة على شيء منه بخلاف ذلك فيسلم لها. وذلك أنه جل ثناؤه إنما خاطبهم بما خاطبهم به، لإفهامهم معنى ما خاطبهم به».^(١)

الضابط الثاني: اعتبار مراد المتكلم (الله ورسوله).

ذكرنا من قبل أن شرط القصد أو المراد يُعد من مقومات الدلالة عند علماء العربية في منظورهم المعرفي الذي خلدوه؛ لأن العلم بالمقاصد ضرورة للناس في محاوراتهم، مما يجعل دلالات الألفاظ غير مقصودة على ذاتها، بل تابعة لقصد المتكلم وإرادته، فالعبرة عندهم بالقصد وليس اللفظ، يقول ابن القيم في هذا: «والألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول ماذا أراد، واللفظي يقول ماذا قال كما كان الذين لا يفقهون إذا خرجوا من عند النبي -صلي الله عليه وسلم- يقولون: ماذا قال أنفًا وقد أنكر الله سبحانه عليهم وعلى أمثالهم بقوله (فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً) فذم من لم يفقه كلامه. والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تفاوت مراتبهم في الفقه والعلم»^(٢) فابن القيم يُشير هنا إلى ثلاثية العلاقة بين المتكلم والمعنى الشرعي والتركيب الشرعي فالمعاني الشرعية المرادة من المتكلم قد يدل عليها التركيب الشرعي الخطابى بألفاظه، وقد يدل عليها بدون ألفاظه، فأما المعاني الشرعية التي يدل عليها التركيب الخطابى الشرعي بألفاظه فقد اصطلح الأصوليون عليها ب (المنطوق) وعرفوه بأنه «ما دل عليه اللفظ في محل النطق»^(٣) فهو يعني عندهم المعنى المفهوم من صريح منطوق التلفظ. وأما التي لا يدل عليها التركيب الخطابى الشرعي بألفاظه فقد أعطوها مسمى آخر هو (المفهوم) وهو عكس المنطوق وهو «ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق»^(٤) أي المعنى المفهوم من غير صريح منطوق التلفظ.

(١) الطبري ٣١٧/١٥.

(٢) إعلام الموقعين ٢١٩/١.

(٣) البحر المحيط للزركشي ٩٨/٣.

(٤) نفسه ٩٨/٣.

فمتلقي الخطاب بما أنه العنصر الأساس المقصود بخطاب المتكلم إلا أنه يصبح عاجزاً عن فعل ممارسة التأويل ما لم يكن عارفاً بمقاصد المتكلم. يقول ابن تيمية مبينا مكانة القصدية في الخطاب «وَدَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى دَلَالَةٌ قَصْدِيَّةٌ إِرَادِيَّةٌ اخْتِيَارِيَّةٌ، فَالْمُتَكَلِّمُ يُرِيدُ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى؛ فَإِذَا اعْتَادَ أَنْ يُعَبِّرَ بِاللَّفْظِ عَنِ الْمَعْنَى كَانَتْ تِلْكَ لُغَتَهُ وَلِهَذَا كُلُّ مَنْ كَانَ لَهُ عِنَايَةٌ بِاللَّفَاطِ الرَّسُولِ وَمُرَادِهِ بِهَا: عَرَفَ عَادَتَهُ فِي خِطَابِهِ وَتَبَيَّنَ لَهُ مِنْ مُرَادِهِ مَا لَا يَتَبَيَّنُ لِغَيْرِهِ. وَلِهَذَا يَنْبَغِي أَنْ يَقْصِدَ إِذَا ذُكِرَ لَفْظٌ مِنَ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ أَنْ يَذْكَرَ نَظَائِرَ ذَلِكَ اللَّفْظِ؛ مَاذَا عَنَى بِهَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ فَيَعْرِفُ بِذَلِكَ لُغَةَ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ وَسُنَّةَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ الَّتِي يُخَاطَبُ بِهَا عِبَادُهُ وَهِيَ الْعَادَةُ الْمَعْرُوفَةُ مِنْ كَلَامِهِ ثُمَّ إِذَا كَانَ لِذَلِكَ نَظَائِرٌ فِي كَلَامِ غَيْرِهِ وَكَانَتْ النِّظَائِرُ كَثِيرَةً؛ عَرَفَ أَنَّ تِلْكَ الْعَادَةَ وَاللُّغَةَ مُشْتَرَكَةٌ عَامَّةٌ لَا يَخْتَصُّ بِهَا هُوَ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بَلْ هِيَ لُغَةُ قَوْمِهِ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُحْمَلَ كَلَامُهُ عَلَى عَادَاتٍ حَدَثَتْ بَعْدَهُ فِي الْخِطَابِ لَمْ تَكُنْ مَعْرُوفَةً فِي خِطَابِهِ وَخِطَابِ أَصْحَابِهِ»^(١)، ويقول «وَالْحَالُ حَالُ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُسْتَمِعِ لَا بُدَّ مِنْ اعْتِبَارِهِ فِي جَمِيعِ الْكَلَامِ فَإِنَّهُ إِذَا عَرَفَ الْمُتَكَلِّمُ فَهْمَ مَنْ مَعْنَى كَلَامِهِ مَا لَا يُفْهَمُ إِذَا لَمْ يُعْرَفْ؛ لِأَنَّهُ بِذَلِكَ يُعْرِفُ عَادَتَهُ فِي خِطَابِهِ، وَاللَّفْظُ إِنَّمَا يَدُلُّ إِذَا عَرِفَ لُغَةَ الْمُتَكَلِّمِ الَّتِي بِهَا يَتَكَلَّمُ وَهِيَ عَادَتُهُ وَعَرَفُهَا الَّتِي يَعْتَادُهَا فِي خِطَابِهِ»^(٢) فكل ما كان السامع أعرف بالمتكلم وخصاله وعاداته كانت استفادته للعلم بمراده أتم وأكمل.

وهذا الذي ذكرته لا يعني صحة المفهوم الغربي الذي تأثرت به كثير من العقليات العربية الإسلامية المعاصرة وأعملت أفكاره في آي الذكر الحكيم تمشياً مع الحدائث ألا وهو مفهوم (تاريخانية النص والقطيعة المعرفية) فيشير هذا المصطلح «تاريخانية النص والقطيعة المعرفية» إلى ظروف إنتاج الأفكار علي ضوء سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي المحدد الذي صاحبها، وهم يعنون به فهم الإسلام في حدود الحقبة الزمنية التي ظهر فيها، وفي ضوء البيئة الاجتماعية والثقافية التي عمل عبرها، مع تأكيد نسبية وعدم اتساع قواعده ومفاهيمه لتطبق علي حقب زمنية لاحقة^(٣).

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٧/ ١٤٥، ١٤٤.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٧/ ١٤٥، ١٤٤.

(٣) مجلة البيان، عدد ١٢٣ مقال بعنوان (أبعاد التخريب العلماني محمد أركون نموذجاً) المنتدى الإسلامي، لندن،

ذو القعدة ١٤١٨ هـ ص ٤٩.

أما مصطلح القطيعة المعرفية فقد طرحه أصلاً المفكر الإيطالي (فيكو) وكتب فيه الأمريكي (توماس كون) وعالم الرياضيات الفرنسي (رينيه توم) فقد تناول كل هؤلاء مسألة القطيعة في تاريخ العلوم وكيفية تفسيرها: متى تحدث القطيعة في فكر ما؟ ما هي الشروط الموضوعية التي ينبغي توافرها لكي تحصل القطيعة؟ أي: لكي يتوقف الناس فجأة عن التفكير بالطريقة التي كانوا يفكرون بها سابقاً منذ مئات السنين.

وهذا يعني أن نترك معارفنا التقليدية عن الإسلام التي يصفونها بأنها معارف (خاطئة أسطورية ذات معان خيالية) وأن نفكر بالطريقة التي فكر بها الأوروبيون منذ القرن السادس عشر، فنغير مثلهم نظرة العقل إلي المعرفة، وطرق إدراكه للواقع وتعبيره عن تأويلاته لهذا الواقع^(١)، وتعد سورة المسد أنموذجاً لبطلان تاريخانية النص والقطيعة المعرفية.

فالسورة تتحدث عن أبي لهب وهو عم النبي -صلى الله عليه وسلم- واسمه عبد العزى بن عبد المطلب، وإنما سُمي أبا لهب لإشراق وجهه، و عن امرأته «أم جميل» أروي بنت حرب بن أمية أخت أبي سفيان، وكان أبو لهب من أشد الناس إيداء لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- وللدعوة التي جاء بها وقد حالف قريشاً على مقاطعة بني هاشم وتجويعهم كي يسلموا لهم محمداً صلى الله عليه وسلم، وكان قد خطب بنتي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) رقية وأمّ كلثوم لولديه قبل بعثة النبي -صلى الله عليه وسلم- فلما كانت البعثة أمرهما بتطليقهما حتى يثقل كاهل محمد بهما! وقد قادا هو وزوجته حرباً شعواء على النبي -صلى الله عليه وسلم- ودعوته دون هودة أو هدنة كما جاء في سبب نزولها «عن ابن عباس رضي الله عنهما قال لما نزلت ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾^(١١٤) الشعراء: صَعِدَ النَّبِيُّ؟ عَلَى الصَّفَا فَجَعَلَ يُنَادِي يَا بَنِي فِهْرٍ يَا بَنِي عَدِيٍّ لِيُطَوِّنَ قُرَيْشٍ حَتَّى اجْتَمَعُوا فَجَعَلَ الرَّجُلُ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَخْرُجَ أَرْسَلَ رَسُولًا لِيَنْظُرَ مَا هُوَ فَجَاءَ أَبُو لَهَبٍ وَقُرَيْشٌ فَقَالَ أَرَأَيْتَكُمْ لَوْ أَخْبَرْتَكُمْ أَنَّ خَيْلًا بِالْوَادِي تُرِيدُ أَنْ تُغَيِّرَ عَلَيْكُمْ أَكُنْتُمْ مُصَدِّقِي قَالُوا نَعَمْ مَا جَرَّبْنَا عَلَيْكَ إِلَّا صِدْقًا قَالَ فَإِنِّي نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ فَقَالَ أَبُو لَهَبٍ تَبًّا لَكَ سَائِرَ الْيَوْمِ الْهَذَا جَمَعْنَا

فَنَزَلَتْ ﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾ المسد: ﴿١﴾^(١) فالسياق الاجتماعي لهذه السورة يتضمن خمس وقائع عرفت وشوهدت، وهي:

١ / الدعوة العائلية.

٢ / قيمة النسب.

٣ / قيمة الجمال.

٤ / قيمة المال.

٥ / أبدية معجزة القرآن.

يُمكن لأصحاب الفسولة في الرأي والتأويل أن يعدوا هذه الخمس التي تحققت في شخصية أبي لهب وامراته من تاريخانية النص؛ وأن النص منحصر فيهما دون تجاوز، بناء على مفهوم السياق الاجتماعي، ويرتبون على ذلك أن الشريعة المحمدية قاصرة عن تلبية حاجات الأمم في بيئات مختلفة؛ إلا أن هنالك ثلاثة عواصم من هذه الفرية وهي:

العاصم الأول: السياق الاجتماعي، فالعبارات الواردة في سياقها الاجتماعي ليس فيها ما يشير إلي أبي لهب وامراته، بل هي عامة يا بني فلان يا بني فلان عشيرته التي أمر بإبلاغها فالدعوة العائلية عامة في سياق التنزيل وليست لأبي لهب وامراته، وهي بهذا المفهوم باقية بقاء الأرض والسماء.

العاصم الثاني: اعتبار مراد المتكلم. إنَّ مبدأ القصدية في النص الشرعي ومراعاتها في خطاب المتكلم (الشارع) هو واحد من ضوابط السياق التي مرت بنا، فالقصدية في سورة المسد أبطلت مفاهيم خاطئة وحرمتها باعتبارها مهلكةً ومنافية للحياة الطيبة والتي هي مراد الشارع، فمنها أن الظواهر الاجتماعية السالبة مثل التبرج، وتعاطي المُسكرات والمخدرات، والشذوذ الجنسي والتشرد، والتسكع، وأطفال الشوارع، والانحلال الأخلاقي وغيره، ترجع في الأصل إلى غياب تفعيل الدعوة العائلية في مجتمعات المسلمين. لذا جاء السياق الاجتماعي موضحاً لنا «مسئولية المسلم عن أهله ومن يلوذون به من ذوي القربى، وتوجيهها إلى القيام بحق هذه المسؤولية خصص الله الأهل والأقارب بضرورة الإنذار والتبليغ بعد أن

(١) صحيح البخاري، باب (وأندر عشيرتك الأقربين) حديث رقم ٤٤٩٢.

أمر بعموم التبليغ والجهربه، وهذه الدرجة من المسئولية يشترك في ضرورة تحمل أعبائها كل مسلم صاحب أسرة أو قربي. وليس من اختلاف بين دعوة الرسول في قومه ودعوة المسلم في أسرته بين أقاربه، إلا أن الأول يدعو إلي شرع جديد منزل عليه من الله تعالى، وهذا يدعو بدعوة الرسول الذي بعث إليها، فهو يبلغ عنه وينطق عن لسانه، وكما لا يجوز للنبي أو الرسول في قومه أن يقعد عن تبليغهم ما أوحى إليه، فكذلك لا يجوز لرب الأسرة أن يقعد عن تبليغ أهله وأسرته ذلك، بل يجب أن يحملهم علي إتباع ذلك حملاً ويلزمهم به إلزاماً.^(١) فالبيوت التي تعني بهذا الشأن لاشك أنها متميزة من حيث العقيدة والقيم والأخلاق الفاضلة والسلوك القويم، وهي بهذا ترفد المجتمع من حولها بقيادة وعلماء ودعاة ومجاهدين ومحسنين وآباء وأمهات كلهم يمثل القدوة الحسنة، التي نزحت كثيراً عن بلاد المسلمين في زمن العولمة والعلمانية.

وكذلك لم تُقم السورة وزناً لقيمة النسب في الجاهلية، فالنسب في الإسلام لا يعني التمييز بين الناس والتفاضل بينهم في المنزلة عند الله تعالى، بل الإيمان وما يتبعه من عمل صالح، هو ما يقرب المرء لربه سبحانه، وهذه هي مقصدية الخطاب الشرعي.

العاصم الثالث: هو أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، مما يُحقق لنا السياق المقاصدي.

وفي مقام آخر من السنة قدم العلماء رأي من طالت صحبته للمتكلم باعتباره أعرف بمقاصد كلامه علي من سبقه بالإسلام، وذلك عندما تعارض ما رواه طلق بن علي الحنفي رضي الله عنه قال: «خرجنا وفداً حتى قدمنا إلى رسول الله ﷺ - وبايعناه وصلينا معه، فلما قضى الصلاة جاء رجل كأنه بدوي فقال: يا رسول الله ما ترى في رجل مس ذكره في الصلاة، فقال ﷺ: وهل هو إلا مضغة منك أو بضعة منك»^(٢) مع ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «مَنْ مس ذكره فلا يصلي حتى يتوضأ»^(٣)، فطلق بن علي رضي الله عنه

(١) فقه السيرة، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ط٧، ص ٨١.

(٢) أخرجه ابن حبان في كتاب الطهارة، باب نواقض الوضوء برقم ١١٣٧ عن طلق، ٥/٢٣٨.

(٣) أخرجه النسائي في كتاب الغسل والتيمم، باب الوضوء من مس الذكر برقم ٤٥١ عن بسرة بنت صفوان ٢/٢٣١.

ممن تقدم إسلامه، أما أبو هريرة فأسلم بعد الهجرة بست سنين، وكذلك اختلف العلماء في الترجيح بين الروایتين، فمنهم من قدم رواية المتأخر ومنهم من قدم رواية المتقدم، وكلا المذهبين يوظف جانباً من جوانب السياق الاجتماعي في الترجيح، إلا أن رأي الذين رجّحوا رواية المتقدم تظهر قوته على المتأخر في الإسلام بطول الصحبة التي جعله أعرف بالشارع، وكلامه ومقاصده ومراميه وسائر أحواله من غيره^(١).

الضابط الثالث: اعتبار حال المخاطب.

المخاطب دوماً هو صاحب الحضور في إرادة المتكلم، وبحسب مستواه وفهمه يكون إخراج الخطاب وقد قيل: «لولا المخاطب لما احتيج للتعبير عما في نفس المتكلم»^(٢) يقول ابن تيمية: «وَالْحَالُ حَالُ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُسْتَمِعِ لَا بُدَّ مِنْ اعْتِبَارِهِ فِي جَمِيعِ الْكَلَامِ»^(٣)، ويعد من اعتبار حال المخاطب وهم العرب الذين خوطبو وقت التنزيل— بساطة التشريع، وعدم الفلسفة ومفاهيم الحضارات المعقدة وقوة الحافظة، والبعد عن الاختلاط بالأمم الأخرى، ففطرة هؤلاء اليسر والحياء، والسجية السمحة، وهذه الصفات تجعل النص الشرعي خطاباً تداولياً بامتياز، لم يترك فئة من المخاطبين إلا وشملها.

وهذا تحقيق لمقاصد الشريعة في أنها موجهة إلى الناس كافة، خاصتهم وعامتهم، ويمكن التمثيل لمراعاة حال المخاطب بقوله تعالى ﴿وَأَذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾^(١٣) آل عمران: فالآية في سياقها اللغوي تخبر عن قوم كانوا أعداء فألف الله بين قلوبهم، دون ذكر لقبيلتهم أو أسماء لموز منهم، وقد قال عنها الطبري «إنها عداوة الحروب التي كانت بين الحيين من الأوس والخزرج في الجاهلية قبل الإسلام، يزعم العلماء بأيام العرب أنها تطاولت بينهم عشرين ومائة سنة»^(٤) فقد استدلل بحال من نزل القرآن فيهم وهو سياق اجتماعي تاريخي استنتجه الطبري من اعتباره حال المخاطب وقت التنزيل وليس يظهر في لفظ الآية ما يدل على هذا تحديد المعنى.

(١) نظرية السياق، لنجم الدين الزنكي، ١٦٥.

(٢) إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني، سعد محمود توفيق، مطبعة الأمان، ط١، ١٤١٢ هـ ص ٦٦.

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٧/١٤٥، ١٤٤.

(٤) ٦٧/٧.

المبحث الثالث

فوائد السياق الاجتماعي

فوائد السياق الاجتماعي كثيرة لكن أهمها وأجلها أنه حصنٌ منيعٌ للنصوص الشرعية من أن يتلاعب بها من حيث التأويل الباطل كما مر في مصطلح (تاريخانية النص)، وتشريع الأحكام وفقاً للسياق اللغوي فقط دون أدنى مراعاة لمقام التنزيل وأحوال المخاطبين، ومقاصد المخاطب.

يقول السعدي «وقد كثرت تفاسير الأئمة رحمهم الله لكتاب الله، فمن مطول خارج في أكثر بحوثه عن المقصود، ومن مقصر، يقتصر على حل بعض الألفاظ اللغوية، بقطع النظر عن المراد وكان الذي ينبغي في ذلك، أن يجعل المعنى هو المقصود، واللفظ وسيلة إليه. فينظر في سياق الكلام، وما سيق لأجله، ويقابل بينه وبين نظيره في موضع آخر؛ ويعرف أنه سيق لهداية الخلق كلهم، عالمهم وجاهلهم، حضريهم وبدويهم، فالنظر لسياق الآيات مع العلم بأحوال الرسول وسيرته مع أصحابه وأعدائه وقت نزوله، من أعظم ما يُعين على معرفته وفهم المراد منه، خصوصاً إذا انضم إلى ذلك معرفة علوم العربية على اختلاف أنواعها»^(١) لذا يمكن أن نعد من فوائده ما يلي:

١/ من فوائد السياق الاجتماعي في فهم النص الشرعي الخلاف الذي دار بين العلماء حول الحديث الذي رواه البخاري «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي سَفَرٍ فَرَأَى رَجُلًا قَدْ ظَلَّلَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ فَقَالُوا: صَائِمٌ، فَقَالَ: «لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ»، قال ابن حجر تعليقا علي ترجمة البخاري لهذا الحديث بعنوان «باب قول النبي ﷺ - لمن ظلل عليه واشتد الحر ليس من البر الصيام في السفر»^(٢) قال «والمانعون في السفر يقولون أن اللفظ عام والعبارة بعمومه لا بخصوص السبب قال وينبغي أن يُتنبه للفرق بين دلالة السبب والسياق والقرائن على تخصيص العام وعلى مراد المتكلم، وبين مجرد ورود العام على سبب؛ فإن بين العامين فرقا واضحا ومن أجراهما مجرى واحدا لم يصب فإن مجرد ورود العام على

(١) تفسير السعدي ١/ ٣٠.

(٢) فتح الباري ٤/ ٢٨٣.

سبب لا يقتضى التخصيص به كنزول آية السرقة في قصة سرقة رداء صفوان، وأما السياق والقرائن الدالة على مراد المتكلم فهي المرشدة لبيان المجملات وتعيين المحتملات كما في حديث الباب وقال ابن المنير في الحاشية هذه القصة تشعر بأن من اتفق له مثل ما اتفق لذلك الرجل أنه يساويه في الحكم وأما من سلم من ذلك ونحوه فهو في جواز الصوم على أصله والله أعلم^(١).

٢- ومن فوائده كذلك النظر في النص الشرعي في ضوء النصوص ذات العلاقة بالموضوع الذي تضمنه النص، (السياق الموضوعي) كقوله -صلي الله عليه وسلم- في حديث ذم المحراث عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه « أَنَّهُ رَأَى سِكَّةً أَوْ شَيْئًا مِنْ آلَةِ الْحَرْثِ ، فَقَالَ : سَمِعْتُ النَّبِيَّ (ﷺ) يَقُولُ : «لَا يَدْخُلُ هَذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الذُّلَّ»^(٢) فظاهر النص يدل علي ذم الزراعة والحراثة، مع أن الأحاديث التي حثت علي الزراعة مستفيضة وصحيحة منها ما رواه البخاري ومسلم عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: «ما من مسلم يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة»^(٣) فالسياق الموضوعي يضم ما ورد من أحاديث في موضوع واحد مما يؤيد ذلك الموضوع أو يعارضه، أو يوضح إجماله، أو يخصص عمومه، أو يقيد مطلقه.

٣- ومن فوائده أثره في فهم النص وإثباته (سياق تاريخي) ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما قاله ابن حجر تعقيباً على ما قيل في وقت قدوم ضمام على النبي صلي الله عليه وسلم وما ارتبط به من الخلاف حول وقت فرض الحج.

قال ابن حجر « تنبيه لم يذكر الحج في رواية شريك هذه وقد ذكره مسلم وغيره فقال موسى في روايته وأن علينا حج البيت من استطاع إليه سبيلاً قال صدق وأخرجه مسلم أيضاً وهو في حديث أبي هريرة وابن عباس أيضاً وأغرب ابن التين فقال إنما لم يذكره لأنه لم يكن

(١) نفسه، ٤/ ١٨٤.

(٢) صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بألة الزرع رقم ٢١٦٩.

(٣) البخاري، كتاب المزارعة، باب فضل الزرع والغرس: رقم ٢١٩٥. ومسلم، كتاب المساقاة باب فضل الغرس رقم ١٥٥٢.

فرض وكأن الحامل له على ذلك ما جزم به الواقدي ومحمد بن حبيب أن قدوم ضمام كان سنة خمس فيكون قبل فرض الحج لكنه غلط من أوجه:

أحدها: أن في رواية مسلم أن قدومه كان بعد نزول النهي في القرآن عن سؤال الرسول وآية النهي في المائدة ونزولها متأخر جداً.

ثانيها: أن إرسال الرسل إلى الدعاء إلى الإسلام إنما كان ابتداءه بعد الحديبية ومعظمه بعد فتح مكة ثالثها: أن في القصة أن قومه أوفدوه وإنما كان معظم الوفود بعد فتح مكة.

ثالثها: في حديث ابن عباس أن قومه أطاعوه ودخلوا في الإسلام بعد رجوعه إليهم ولم يدخل بنو سعد - وهو بن بكر بن هوازن - في الإسلام إلا بعد وقعة حنين وكانت في شوال سنة ثمان كما سيأتي مشروحاً في مكانه - إن شاء الله تعالى - فالصواب أن قدوم ضمام كان في سنة تسع وبه جزم بن إسحاق وأبو عبيدة وغيرهما. وغفل البدر الزركشي فقال إنما لم يذكر الحج لأنه كان معلوماً عندهم في شريعة إبراهيم انتهى. وكأنه لم يراجع صحيح مسلم فضلاً عن غيره»^(١).

وهنا نلاحظ أن ابن حجر استند في إشكال فهم النص وفي إثباته بحوادث تاريخية رتبها ترتيباً تزامنياً (سياق تاريخي) حُل به الإشكال.

٤- ومن فوائده الترجيح كما في قوله تعالى ﴿فَنَادَيْنَاهَا مِن تَحْتِهَا ۖ﴾ ﴿٢٤﴾ ﴿مَرْيَمُ: فَقَدْ اِخْتَلَفَ فِي الَّذِي نَادَاهَا أَهْوُ جَبْرِيْلَ أَمْ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ يَقُولُ الشَّنْقِيْطِيُّ «وَأَظْهَرَ الْقَوْلَيْنِ عِنْدِي أَنَّ الَّذِي نَادَاهَا هُوَ ابْنَاهَا عَيْسَى، وَتَدَلَّ عَلَى ذَلِكَ قَرِيْبَتَانِ: الْأَوْلَى - أَنَّ الضَّمِيرَ يَرْجِعُ إِلَى أَقْرَبِ مَذْكُورٍ إِلَّا بِدَلِيلٍ صَارَفَ عَنِ ذَلِكَ يَجِبُ الرَّجُوعُ إِلَيْهِ، وَأَقْرَبُ مَذْكُورٍ فِي الْآيَةِ هُوَ عَيْسَى لَا جَبْرِيْلَ. لِأَنَّ اللَّهَ قَالَ {فَحَمَلَتْهُ} يَعْنِي عَيْسَى {فَانْتَبَدَتْ بِهِ}، أَي بَعِيْسَى. ثُمَّ قَالَ بَعْدَهُ: {فَنَادَاهَا} فَالَّذِي يَظْهَرُ وَيَتَبَادَرُ مِنَ السِّيَاقِ أَنَّهُ عَيْسَى. وَالْقَرِيْنَةُ الثَّانِيَّةُ: أَنَّهَا لَمَّا جَاءَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمَلُهُ، وَقَالُوا لَهَا مَا قَالُوا أَشَارَتْ إِلَى عَيْسَى لِيَكْلُمُوهُ. كَمَا قَالَ تَعَالَى عَنْهَا: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ ﴿٢٩﴾ مَرْيَمُ: وَإِشَارَتِهَا إِلَيْهِ لِيَكْلُمُوهُ قَرِيْنَةٌ عَلَى أَنَّهَا عَرَفَتْ

(١) فتح الباري ١/١٥٢.

قبل ذلك أنه يتكلم على سبيل خرق العادة لدائه لها عندما وضعت. وبهذه القرينة الأخيرة استدل سعيد بن جبير في إحدى الروايتين عنه على أنه عيسى. كما نقله عنه غير واحد^(١) فلنلاحظ هنا أن السياق الاجتماعي وهو تكلم الغلام عند ما وضعت أمه، كان مرجحاً لإحدى الروايتين عند الشنقيطي.

٥- ومن فوائده تخصيص العموم كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ (٨٥) آل عمران: فلاية «قيل نزلت في اليهود خاصة. وقيل نزلت في جماعة من العرب أسلموا، ثم كفروا ولحقوا بقريش، ثم ندموا فراسلوا قومهم من المسلمين يسألونهم هل من توبة فنزلت، ومنهم الحارث بن سويد، وأبو عامر الراهب، وطُعيمة بن أُبَيْرِق»^(٢) فإن قوله تعالى (ومن يبتغ غير الإسلام ديناً) صيغة عامة وصيغة (من) الشرطية من أبلغ صيغ العموم كقوله تعالى ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (٨) الزلزلة: ثم إن سياق الكلام يدل على أنه أراد أهل الكتاب وغيرهم؛ فإن هذا في سورة آل عمران في أثناء مخاطبته لأهل الكتاب ومناظرته للنصارى؛ فإنها نزلت لما قدم على النبي ﷺ وفد نجران من النصارى ورؤى أنهم كانوا ستين راكبا وفيهم السيد والأيمم والعاقب وقصتهم مشهورة معروفة^(٣).

فابن تيمية هنا يستدل على أن الآية لا تخص أهل الكتاب وحدهم ولا العرب بل الأمر عام، واستدل على ذلك بالقرائن التالية:
القرينة الأولى: السياق اللغوي من سباق ولحاق في سورة آل عمران تظهر فيه مخاطبة أهل الكتاب ومناظرتهم.

القرينة الثانية: سبب النزول وقصته المشهورة.

القرينة الثالثة: السياق النحوي وهو الصيغة الشرطية (من) والتي تعد من أبلغ صيغ العموم. فمن عجيب أمره هنا أن استدلاله بالسياق النحوي وهو سياق لغوي وسع الدلالة

(١) ٦٧/٢٠.

(٢) التحرير، لابن عاشور ٣/٣٠٢.

(٣) دقائق التفسير، لابن تيمية، ١/٣٣٣.

المقصدية، وأعطاهما بعداً دلاليّاً آخر أقوى من البعد الاجتماعي، وفي هذا إبطال ودحض لمفهوم أصحاب نظرية السياق الذين توسعوا في المقام (السياق الاجتماعي) علي حساب المقال، (السياق اللغوي) يقول السعدي مبينا قيمة الربط بين السياقين: «وتدبر هذه النكتة التي يكثر مرورها بكتاب الله تعالى: إذا كان السياق في قصة معينة أو على شيء معين، وأراد الله أن يحكم على ذلك المعين بحكم، لا يختص به ذكر الحكم، وعلقه على الوصف العام ليكون أعم، وتندرج فيه الصورة التي سيق الكلام لأجلها، وليندفع الإيهام باختصاص الحكم بذلك المعين»^(١).

٦- ومن فوائده تقييد المطلق، فقد اختلف أهل التأويل في قوله تعالى ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ ولتجدت أقربهم مودة للذين ءامنوا الذين قالوا إنا نصرى (٨٢) المائدة: هل هذا عام في كل النصارى أم خاص؟ وإذا كان خاصا فمن هم؟ هل النجاشي والذين أسلموا معه كما روي عن ابن عباس وغيره؟ أم هم النصارى الذين كانوا متمسكين بشريعة عيسى فلما جاء محمد عليه السلام أسلموا كما روي عن قتادة؟ أم أنه عام أريد به النصارى؛ لأنهم كانوا أقل مظاهره للمشركين من اليهود^(٢).

يقول السمرقندي في قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرَى﴾ قال بعضهم إنما أراد به النصارى الذين كانوا في ذلك الوقت؛ لأنهم كانوا أقل مظاهره على المؤمنين وأسرع إجابة للإسلام، وقال أكثر المفسرين إن المراد به النصارى الذين أسلموا، وفي سياق الآية دليل عليه وهو قوله «فأثبتهم الله بما قالوا»^(٣).

ويرسم الشهيد سيد قطب ملامح (الذين قالوا إنا نصارى) من خلال السياق اللغوي سباق ولحاقا الذي لم يجعل الأمر مجهولا أو معمما على كل من قالوا إنا نصارى، فيقول: «هو فريق لا يستكبر عن الحق حين يسمعه، بل يستجيب له تلك الاستجابة العميقة الجاهرة الصريحة. وهو فريق لا يتردد في إعلان استجابته للإسلام، والانضمام للصف المسلم؛

(١) تفسير السعدي ١/٧٣٦.

(٢) زاد المسير ٢/٤٠٨.

(٣) بحر العلوم ١/٤٣٤.

والانضمام إليه بصفة خاصة في تكاليف هذه العقيدة؛ وهي أداء الشهادة لها بالاستقامة عليها
والجهاد لإقرارها وتمكينها. وهو فريق علم الله منه صدق قوله فقبله في صفوف المحسنين،
ولكن السياق القرآني لا يقف عند هذا الحد في تحديد ملامح هذا الفريق المقصود من الناس
الذين تجدهم أقرب مودة للذين آمنوا. بل إنه ليمضي فيميزه من الفريق الآخر من الذين قالوا:
إنا نصارى. ممن يسمعون هذا الحق فيكفرون به ويكذبون، ولا يستجيبون له، ولا ينضمون
إلى صفوف الشاهدين ومثله قوله تعالي ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ
فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (٢٤) البقرة: فالمقصود قطعاً بالذين كفروا وكذبوا في هذا الموضع هم الذين
يسمعون - من الذين قالوا إنا نصارى - ثم لا يستجيبون»^(١) ويقول القرضاوي: « لا عبرة
بما يروى من أسباب النزول إذا كان ينبو عنها السياق والسباق»^(٢). وهذه المقولة تجعل من
السياق اللغوي ضابطاً قوياً من ضوابط السياق الاجتماعي، كما تنفي أنه ليس كل نص وليد
بيئة وظرف تاريخي ولا يفارق تلك البيئة التي جاء منها، وأنه لا فرق بين الوحي المعصوم،
والنصوص البشرية، فيتوسعون في السياق الاجتماعي علي حساب السياق اللغوي.
إذن حضور المقصدية في النص الشرعي صار واضحاً في كل الأمثلة التي ذكرت
مصحوباً بمعهود العرب من ألفاظها ومراعى فيه حال المخاطب وهذا ما قصدنا أن نبرزه في
هذه الصفحات والله ولي التوفيق، وعليه اتكالي.

(١) في ظلال القرآن، سيد قطب ٣/ ٤١٢.

(٢) كيف نتعامل مع القرآن العظيم - د يوسف القرضاوي، مركز بحوث السنة والسيرة ١٩٩٧م، ص-٢٢٢.

الخاتمة

وبعد توفيق الله تعالى في خاتمة هذا البحث الموسوم بـ (السياق الاجتماعي وأثره في فهم النص الشرعي) والذي قصد منه إبراز قيمة السياق الاجتماعي في فهم ألفاظ النص الشرعي، وكيف أنه عد ركيزة أساسية في منظورنا المعرفي التراثي، وذلك من خلال التطبيق لآي من الذكر الحكيم والسنة المطهرة بقدر ما تتضح به الفكرة وليس على سبيل الحصر أو التطويل، ومن ثم توصلت للنتائج التالية:

- ١- الاعتماد على السياق بشقيه يمنع من التلاعب بالنصوص الشرعية، ويحميها من أن تكون عرضة للهوى.
 - ٢- الاعتماد على السياق بشقيه، دليل واضح وقوي على بطلان مفهومي (تاريخانية النص والقطيعة المعرفية) والتي أراد البعض إلصاق بعض مضامينها على النصوص الشرعية.
 - ٣- إن مراعاة السياق الاجتماعي في تفسير النص الشرعي يؤكد ديمومة الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان.
 - ٤- كما تعد مراعاة السياق الاجتماعي بكل أنواعه ضرورةً في تحقيق المقصدية من النص الشرعي ومهمة في ترجيح ومنع كثير من الأوجه الضعيفة والباطلة أحياناً في تفسير النصوص الشرعية.
 - ٥- تعد اللغة في المنظور المعرفي التراثي وسيلةً تجري لغاية ومقصد، والأشياء في منظورنا المعرفي إلا هو عالتق بمعنى مقصود.
- وآخر دعوانا إن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- ٢- الأساس اللغوي في فهم القرآن لدى علماء الأصول، بحث للدكتور عبد الغني بارة، المؤتمر الدولي الرابع للغة العربية المنعقد في دبي مايو ٢٠١٤ كتاب المؤتمر.
- ٣- إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني، سعد محمود توفيق، مطبعة الأمان، ط ١، ١٤١٢هـ.
- ٤- إعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. ١٤١١هـ، ١٩٩١م.
- ٥- بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي، تحقيق: د. محمود مطرجي، الناشر: دار الفكر - بيروت
- ٦- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي تحقيق: د. محمد تامر الناشر دار الكتب العلمية لبنان، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م
- ٧- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار النشر: دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - ١٩٩٧م
- ٨- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ٩- الجامع الصحيح: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا الناشر: دار ابن كثير، اليمامة - بيروت ط ٣، ١٤٠٧ - ١٩٨٧
- ١٠- الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري الناشر: دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة - بيروت.
- ١١- الخطاب الشرعي وطرق استثماره، إدريس حمادي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط ١، ١٩٩٤م.

- ١٢- زاد المسير في علم التفسير: عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، ط٣، ١٤٠٤هـ.
- ١٣- سنن النسائي: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١١-١٩٩١م.
- ١٤- صحيح ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط٢، ١٤١٤ - ١٩٩٣م.
- ١٥- فقه السيرة، د. محمد سعيد رمضان البوطي، ط٧.
- ١٦- كيف نتعامل مع القرآن العظيم - د يوسف القرضاوي، مركز بحوث السنة والسيرة ١٩٩٧م.
- ١٧- لسان العرب لابن منظور الأفريقي المصري، ط/ دار صادر بيروت، بدون تاريخ.
- ١٨- اللسان أو الميزان أو الكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط١.
- ١٩- مجلة البيان عدد ١٢٣ مقال بعنوان (أبعاد التخريب العلماني محمد أركون نموذجاً) المنتدى الإسلامي، لندن، ذو القعدة ١٤١٨هـ.
- ٢٠- مجلة المجمع اللغوي الجزائري، العدد ٢٠١، ٢٠٠٦م.
- ٢١- مجموع الفتاوى. لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أنور الباز - عامر الجزائر - ن: دار الوفاء - ط: الثالثة، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
- ٢٢- المستصفي، لأبي حامد الغزالي تحقيق محمد عبد السلام دار الكتب العلمية ط١.
- ٢٣- الموافقات في أصول الشريعة - للإمام الفقيه إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي أبو إسحق الشاطبي، تحقيق د. محمد الاسكندراني وعدنان درويش - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان ط - ١ - ١٤٢٣هـ = ٢٠٠٢م.
- ٢٤- نظرية السياق، دراسة أصولية، لنجم الدين الزنكي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ٢٠٠٦م.



الفهرس



الفهرس

الموضوع.....	الصفحة
مقدمة العميد.....	
المحور الأول : النص الشرعي: المفهوم والحجية.....	
صناعة المعنى عند الأصوليين دراسة أصولية.....	
مقدمة.....	
تمهيد في تعريف صناعة المعنى، وأهمية المعنى قسيم اللفظ في النص:.....	
المبحث الأول: صناعة المعنى بطريق الوضع اللغوي.....	
المطلب الأول: الوضع اللغوي أصل المعاني والحقائق الدلالية:.....	
المطلب الثاني: صفة صناعة المعنى من الوضع اللغوي.....	
المبحث الثاني صناعة المعنى بطريق الاستعمال العرفي.....	
المطلب الأول: صفة صناعة المعنى من الاستعمال العرفي:.....	
المطلب الثاني: خصائص الصناعة العرفية للمعنى:.....	
المبحث الثالث: صناعة المعنى بطريق الوضع الشرعي.....	
المطلب الأول: صناعة المعنى الشرعي ببيان القرآن:.....	
المطلب الثاني: صناعة المعنى الشرعي ببيان السنة:.....	
المطلب الثالث: صناعة المعنى الشرعي في الحمل على عادة الشارع في كلامه:.....	
المطلب الرابع: صناعة المعنى الشرعي بواسطة فهم الصحابة:.....	
المبحث الرابع: صناعة المعنى بواسطة فهم السامع.....	
المطلب الأول: صناعة المعنى بطريق بيان المجمل.....	
المطلب الثاني: صناعة المعنى بطريق الإعمال.....	
المطلب الثالث: صناعة المعنى بواسطة الحمل على المفهوم.....	
أهم مصادر البحث.....	

الموضوع	الصفحة
النص الشرعي التعليمي طرق معرفته وحجيته
المقدمة
التمهيد: التعريف بعنوان البحث على سبيل الإجمال:
المبحث الأول: طرق معرفة النصّ الشرعي التعليمي
المطلب الأول: ما دل عليه اللفظ:
المطلب الثاني: القرائن الدالة على أن النص الشرعي سيق من أجل التعليم:
المبحث الثاني: حجية النص الشرعي
المطلب الأول: ما جعل فيه النص الشرعي التعليمي حجة؛ لأنه سيق لأجل تعليم الواجبات والأركان:
المطلب الثاني: ما كان النص سيق لأجل التعليم فإذا تمّ لم يكن في النص حجة: أي كانت حجية النص مؤقتة إن صحّ هذا التعبير:
المراجع والمصادر
أثر القراءات القرآنية في بيان معنى النص الشرعي
مقدمة
النص اصطلاحاً
المطلب الأول: المراد بالنص الشرعي:
المطلب الثاني: في تعريف القراءات القرآنية:
المطلب الثالث: في الفرق بين القرآن والقراءات:
المطلب الرابع: في أقسام القراءات:
المطلب الخامس: في أنواع الاختلاف في القراءات:
مباحث في أثر القراءات في النص القرآني

الموضوع الصفحة

المبحث الأول: القراءات التي بينت المعنى .

المبحث الثاني: القراءات التي وسعت المعنى .

المبحث الثالث: القراءات التي أزال الإشكال

المبحث الرابع: القراءات المتعلقة بالعموم والإطلاق والإجمال

المبحث الخامس: القراءات المتعلقة بتنوع الأساليب

المراجع

مفهوم النص قراءة في المنتج الأصولي قديما وحديثا

مقدمة

المبحث الأول: مصطلح النص من النشأة حتى تكون المدارس

المبحث الثاني: مصطلح النص في مدرستي الأصول

المبحث الثالث: مصطلح النص في مرحلة الجمع بين المدرستين

المبحث الرابع: مصطلح النص عند المعاصرين

المبحث الخامس: أثر استعمال المصطلح في الدرس الأصولي

قائمة المصادر والمراجع

قواعد وضوابط الاحتجاج بالنصوص الشرعية

مقدمة

المبحث الأول: القواعد العامة في الاحتجاج بالنصوص الشرعية

المبحث الثاني: في ضوابط النصوص القرآنية

المبحث الثالث: في ضوابط النصوص الحديثية

المراجع

الموضوع الصفحة

مُخَالَفَةُ النَّصِّ مِنْ قَبْلِ رَاوِيهِ وَأَثَرُ ذَلِكَ فِي الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ

مقدمة

تمهيد: حجية النص الشرعي

المبحث الأول: اشتراط عدم مخالفة راوي الحديث لمضمون النص الذي رواه في عمله

وفتواه لقبول النص

المطلب الأول: مذهب الحنفية:

المطلب الثاني: مذهب الجمهور:

المبحث الثاني: النصوص التي ردها الحنفية بسبب مخالفة رواها لمضامينها ومناقشتهم فيها

الحديث الأول:

الحديث الثاني:

الحديثان الثالث والرابع:

الحديث الخامس:

المبحث الثالث: أثر مخالفة النص من قبل راويه في الحكم الشرعي

مراجع البحث

دَوْرُ السِّيَاقِ فِي دَرِّءِ الإِخْلَالِ اللُّغَوِيِّ بِالقَطْعِ فِي النَّصِّ الشَّرْعِيِّ

مقدمة

المَبْحَثُ الأوَّلُ: السِّيَاقُ وَأَهْمِيَّتُهُ

المَبْحَثُ الثَّانِي: الاحْتِمَالُ اللُّغَوِيُّ المُخِلُّ بالقَطْعِ: مَفْهُومُهُ وَصُورُهُ

المَبْحَثُ الثَّالِثُ: دَوْرُ السِّيَاقِ فِي دَرِّءِ الإِخْلَالِ بالقَطْعِ

قَائِمَةُ المَصَادِرِ وَالمَرَاجِعِ

الموضوع الصفحة

قواعد المفهوم وأثرها في ضبط قراءة النص الشرعي.....

مقدمة.....

فصل تمهيدي: أهمية التقسيم الأصولي لدلالة اللفظ على المعنى وأثره في تفسير النص

الشرعي.....

المبحث الأول: مفهوم الدلالات لغة واصطلاحاً.....

المبحث الثاني: موقع دلالة المفهوم من التقسيم الأصولي اللغوي وأثره في تفسير النص

الشرعي.....

الفصل الأول: قاعدة مفهوم الموافقة وأثرها في ضبط قراءة النص الشرعي.....

المبحث الأول: مفهوم الموافقة وإطلاقاته الأصولية.....

المبحث الثاني: الفرق بين مفهوم الموافقة والقياس وأثر ذلك على فهم الخطاب الشرعي..

المبحث الثالث: أثر العمل بمفهوم الموافقة على منهجية الاستنباط الفقهي.....

المبحث الرابع: أثر العمل بقاعدة مفهوم الموافقة في فهم مقاصد خطاب الشرع.....

الفصل الثاني: قاعدة مفهوم المخالفة وأثرها في ضبط قراءة النص الشرعي.....

المبحث الأول: تعريف مفهوم المخالفة وإطلاقاته الأصولية.....

المبحث الثاني: شروط العمل بمفهوم المخالفة وأثرها في ضبط وقراءة النص الشرعي.....

المبحث الثالث: قاعدة مفهوم المخالفة وأثر العمل بها في فهم مقاصد النص الشرعي.....

لائحة المصادر والمراجع.....

معالم التمسك بالنص عند الحنفية.....

مقدمة.....

التمهيد.....

المبحث الأول: نصوص الأئمة في تعظيم الحنفية للنص وتمسكهم به.....

الموضوع الصفحة

المبحث الثاني: جهود الحنفية في خدمة النص

المبحث الثالث: معالم التمسك بالنص عند الحنفية في التععيد الأصولي والفقهية

المبحث الرابع: معالم التمسك بالنص عند الحنفية في الاختيارات الأصولية والفقهية

المصادر والمراجع

مصطلح النص التاريخ والتطور والواقع

مقدمة

المبحث الأول: (النص) في القرآن والسنة وأقوال الصحابة

المبحث الثاني: (النص) في كتب اللغة العربية

المبحث الثالث: (النص) في كتب الشافعي رحمه الله (ت ٢٠٤هـ)

المبحث الرابع: (النص) عند الجصاص رحمه الله (ت ٣٧٠هـ)

المبحث الخامس: (النص) في كتب علم الأصول

المبحث السادس: (النص) بعد كتب علم الأصول

المبحث السابع: (النص) عند المعاصرين والحداثيين

كشاف المصادر والمراجع

المحور الثاني: تعظيم النص في الكتاب والسنة وعند السلف

من معالم تعظيم نصوص الشريعة (ورقة عمل)

مقدمة

أولاً: حرص الصحابة رضي الله عنهم على جمع وحفظ الوحيين

ثانياً: جمع السنة النبوية وتمحيص المروي

ثالثاً: تعظيم العمل بنصوص الوحيين

رابعاً: العناية بتفسير الكتاب وشرح السنة

الموضوع الصفحة

خامساً: وضع القواعد الشرعية المنظمة لفهم النص الشرعي

سادساً: الجهد في إعمال النصوص كلها دون إهمال شيء منها

سابعاً: حتمية العناية باللغة العربية لفهم نصوص الشرع

ثامناً: جهاد أهل العلم للمناوئين للنصوص ودحض شبههم ومقولاتهم

من أهم مصادر توثيقات الورقة

تعظيم النص عند السلف أقوال ومواقف (ورقة علمية)

مقدمة

المبحث الأول: من نصوص القرآن والسنة الدالة على وجوب تعظيم النص الشرعي

المبحث الثاني: من أقوال السلف في تعظيم النصّ الشرعي

المبحث الثالث: من مواقف السلف في تعظيم النص الشرعي

اختلاف الفُهوم للنص الاجتهاد الفقهي أنموذجاً

مقدمة

التمهيد

المبحث الأول: فهم النص الشرعي وأثر الاختلاف فيه

المبحث الثاني: الاجتهاد الفقهي ودوره في ترسيخ وحدة الأمة

فهرس المصادر والمراجع

السياق وأهميته في فهم الحديث النبوي

مقدمة

المبحث الأول: السياق؛ مفهومه، وأنواعه

المبحث الثاني: السياق في الحديث النبوي؛ نماذج، وتطبيقات

المبحث الثالث: حجية السياق

الموضوع	الصفحة
المبحث الرابع: قواعد في السياق
المصادر والمراجع
دور المؤسسات العلمية والهيئات العامة في تعظيم النص الشرعي
مقدمة
دور المؤسسات العلمية
دور الهيئات العامة
تعارض النص والقياس دراسة تأصيلية تطبيقية
مقدمة
التمهيد: في بيان مفهوم التعارض، وشروطه
المبحث الأول: مفهوم النص، والقياس
المبحث الثاني: تعارض النص والقياس - دراسة تأصيلية
المبحث الثالث: تطبيقات فقهية لتعارض النص والقياس
فهرس المصادر والمراجع
دوران اللفظ بين التأسيس والتوكيد وأثره عند الأصوليين
مقدمة
المبحث الأول: مقدمات
المبحث الثاني: التعارض بين التوكيد والتأسيس
المبحث الثالث: تطبيق على أثر قاعدة التأسيس والتوكيد في اختلاف الأصوليين
قائمة المراجع والمصادر
السياق الاجتماعي وأثره في فهم النص الشرعي تحليل وتطبيق
مقدمة

الموضوع	الصفحة
تمهيد: السياق، مفهومه وأنواعه	
المبحث الأول: السياق الاجتماعي مفهومه وأنواعه	
المبحث الثاني: ضوابط السياق الاجتماعي	
المبحث الثالث: فوائد السياق الاجتماعي	
قائمة المصادر والمراجع	
الفهرس	



سجل بحوث
مؤتمر النص الشرعي
القضايا والمنهج

الجزء الثاني

١٤٣٧هـ - ١٤٣٨هـ

www.csi.qu.edu.sa





جدلية العلاقة بين النص وفهمه

- ١- قواعد وضوابط قراءة النص.
- ٢- اختلاف الفهوم للنص.
- ٣- فهم السلف للنص.



**المصالح الشرعية
المتربة على التمسك بالنص الشرعي**

سماحة الشيخ

أ.د. سيد محمد سيد عبدالرزاق الطبطبائي



مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين،
أما بعد:

فقد أنزل الله تعالى الكتب، وأرسل الرسل - عليهم السلام - وخاتمهم نبينا محمد صلى
الله عليه وآله وسلم.

ومن سمات النص الشرعي أنه من قبل الوحي، ويجب معه التسليم، قال تعالى: ﴿وَمَا
كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾.

وقد أمر النبي ﷺ باتباع سنته، فقد قال النبي ﷺ: «الدين النصيحة، الدين النصيحة،
الدين النصيحة. قالوا: لمن يا رسول الله قال: لله ورسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم».

ولقد قال ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ».
وإن أهمية التمسك بالنص الشرعي من أهمية التوحيد، وعلّة الخلق، فالله تعالى هو
المشرع، وخلق الناس لعبادته، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال التمسك بالنص الشرعي.

ولقد كانت سيرة السلف من الصحابة الكرام أنهم لا يتجاوزون النص فعن ابن عباس
فاستأذن الحر لعيّنة فأذن له عمر فلما دخل عليه قال هي يا بن الخطاب فوالله ما تُعطينا
الجزل ولا تحكّم بيننا بالعدل فغضب عمر حتى همّ به فقال له الحر يا أمير المؤمنين إن الله
تعالى قال لنبيه ﷺ: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ وَإِنَّ هَذَا مِنَ الْجَاهِلِينَ
والله ما جاوزها عمر حين تلاها عليه وكان وقافاً عند كتاب الله. ^(١)

ومعنى: ما جاوزها، ما عمل بغير ما دلت عليه الآية، بل عمل بمقتضاها، فلذلك قال:
وكان وقافاً عند كتاب الله أي: يعمل بما فيه ولا يتجاوزها. ^(٢)

وفي دليل الفالحين: ما جاوزها وفي نسخة ما جازها، عمر رضي الله عنه، أي بالمخالفة
لها، حين تلاها عليه، بل وقف عندها فأعرض عن مكافأة جهله، وكان وقافاً، بتشديد القاف،
عند أوامر كتاب الله، يعني القرآن، كناية عن امتثالها والقيام بأداء ما أمر بأدائه، وترك ما نهي

(١) صحيح البخاري (١٧٠٢/٤).

(٢) عمدة القاري (٣١/٢٥).

عنه (١).

وفي هذا البحث سوف أتناول أقوال العلماء، والمصالح المترتبة على التمسك بالنص الشرعي، وذلك في ثلاثة مباحث:

الأول: مفهوم النص والشرعي لغة وفي الاصطلاح.

الثاني: موقف أئمة المسلمين من النص الشرعي.

الثالث: المصالح المترتبة على التمسك بالنص الشرعي.

فخاتمة بأهم نتائج البحث، والله تعالى أسأل أن يوفق لكل خير، والحمد لله رب العالمين.

مبحث تمهيدي

مفهوم النص والشرعي

أولاً: مفهوم النص:

لغة:

قال ابن منظور: أصل النَّصِّ أَقْصَى الشَّيْءِ وَغَايَتُهُ، ثم سمي به ضربٌ من السير سريع، قال ابن الأعرابي: النَّصُّ الإِسْنَادُ إِلَى الرَّئِيسِ الْأَكْبَرِ وَ النَّصُّ التَّوْقِيفُ وَ النَّصُّ التَّعْيِينُ عَلَى شَيْءٍ مَا، وَنَصُّ الْأَمْرِ شِدَّتُهُ. قال أيوب بن عبّاثه: وَلَا يَسْتَوِي عِنْدَ نَصِّ الْأُمُورِ بِأَذَلِّ مَعْرُوفِهِ وَبِخَيْلٍ، وَنَصَّ الرَّجُلُ نَصًّا إِذْ سَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ حَتَّى يَسْتَقْصِي مَا عِنْدَهُ. وَ نَصَّ كُلُّ شَيْءٍ: مَنْتَهَاهُ^(١).

وقيل: أصل النص أقصى الشيء وغايته ثم سمي به ضرب من السير سريع^(٢).

وفي الاصطلاح:

النص اصطلاحاً: هو ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى فإذا قيل أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي كان نصاً في بيان محبته، وما لا يحتمل إلا معنى واحداً وقيل ما لا يحتمل التأويل^(٣).

وقيل: النص ما ازداد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى فإذا قيل أحسنوا إلى فلان الذي يفرح بفرحي ويغتم بغمي كان نصاً في بيان محبته، وما لا يحتمل إلا معنى واحداً وقيل ما لا يحتمل التأويل^(٤).

النص عند الأصوليين:

هو ما إزداد وضوحاً على الظاهر، بمعنى في المتكلم وهو سوق الكلام لأجل ذلك المعنى، قيل ما لا يحتمل إلا معنى واحداً وقيل ما لا يحتمل التأويل، وأيضا النص من السير هو أرفع السير قال فيالكليات النص أصله أن يتعدى بنفسه لأن معناه الرفيع البالغ، ثم نقل في الاصطلاح إلى الكتاب والسنة وإلى ما لا يحتمل إلا معنى واحداً أو ما لا يحتمل التأويل والنص قد يطلق على كلام مفهوم سواء كان ظاهراً أو نصاً مفسراً اعتباراً منه الغالب لأن عامة

(١) لسان العرب (٧/٩٧).

(٢) النهاية في غريب الأثر (٥/٦٣).

(٣) التعريفات (٣٠٩).

(٤) التعريفات (٣٠٩).

ما ورد من صاحب الشريعة نصوص وأيضاً يطلق النصوص على ما نصه الفقهاء في كتبهم^(١).

ثانياً: مفهوم الشرعي:

قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ شرع الله هو أمره ونهيه.^(٢)

وفي الموسوعة الفقهية: الشَّرْعُ فِي اصطلاح علماء الإسلام: هُوَ مَا سَنَّهُ اللهُ لِعِبَادِهِ مِنْ أَحْكَامٍ عَقَائِدِيَّةٍ أَوْ عَمَلِيَّةٍ أَوْ خُلُقِيَّةٍ. وَبِهَذَا يَتَبَيَّنُ لَنَا أَنَّ لَفْظَ «شَرَعَ» مُرَادِفٌ لِلْفُطْيِ الدِّينِ وَالْفِقْهِ بِالِاعْتِبَارِ السَّابِقِ، وَإِنْ كَانَ لَفْظُ «شَرَعَ وَدِينٍ» يُعْتَبَرَانِ لَفْظَيْنِ عَامَّيْنِ بِالنَّسْبَةِ لِلْمَعْنَى الَّتِي اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ رَأْيُ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنَ الْأُصُولِيِّينَ وَالْفُقَهَاءِ. لَفْظُ «الشَّرِيعَةِ، وَالشَّرْعَةِ».

الشَّرِيعَةُ فِي اللُّغَةِ: العَتَبَةُ وَمَوْرَدُ الشَّارِبَةِ، وَمِثْلُهَا شُرْعَةٌ. وَعِنْدَ عُلَمَاءِ الإِسْلَامِ تُطْلَقُ عَلَى مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ الشَّرْعِ. وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾. هَذَا وَفِي الْعَصْرِ الْحَدِيثِ شَاعَ إِطْلَاقُ لَفْظِ الشَّرِيعَةِ عَلَى مَا شَرَعَهُ اللهُ مِنْ أَحْكَامٍ عَمَلِيَّةٍ، فَهِيَ بِهَذَا الإِطْلَاقِ تَكُونُ مُرَادِفَةً لِلْفُطْيِ فَقِهِ بِالِاعْتِبَارِ الَّذِي عَلَيْهِ الْمُتَأَخَّرُونَ. وَلَعَلَّ لِهَذَا العُرْفِ المُسْتَحْدَثِ سَنَدًا مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ فَإِنَّ مِنَ المَعْلُومِ أَنَّ مَا تَخْتَلِفُ فِيهِ الشَّرَائِعُ السَّمَاوِيَّةُ إِنَّمَا هُوَ فِي الْأُمُورِ العَمَلِيَّةِ الفُرْعِيَّةِ، وَإِلَّا فَالْأَحْكَامُ الْأُصْلِيَّةُ وَاحِدَةٌ فِي كُلِّ الشَّرَائِعِ السَّمَاوِيَّةِ. وَبِهَذَا العُرْفِ المُسْتَحْدَثِ أَطْلَقُوا عَلَى الكُلِّيَّاتِ الَّتِي تُعْنَى بِدِرَاسَةِ الفُرُوعِ اسْمَ كُلِّيَّاتِ الشَّرِيعَةِ.^(٣)

والمقصود بالنص الشرعي في هذا البحث:

هو نص الكتاب والسنة.

فكلاهما وحي، الأول كلام الله تعالى، والثاني وحي منه قال الله تعالى في محكم كتابه

العزير: ﴿وَمَا يَطِّقُ عَنِ الْمَوْحَىٰ ۖ إِنَّهُ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾.

(١) قواعد الفقه (٥٢٦).

(٢) مفتاح دار السعادة (٢/٦٠).

(٣) الموسوعة الفقهية (١٦/١).

المبحث الأول

موقف أئمة المسلمين من النص الشرعي

لقد كان عالم الأمراء عمر بن عبدالعزيز يقول: لا رأي لأحدٍ مع سنة سنّها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأما الأئمة الأربعة فقد كانوا أشد الناس تمسًا بالسنة، والدعوة للتمسك بها، فقد قال ابن تيمية: هؤلاء الأئمة الأربعة رضى الله عنهم قد نهوا الناس عن تقليدهم في كل ما يقولونه، وذلك هو الواجب عليهم^(١). وسوف أتناول أقوال الأئمة في اعتماد النص الشرعي، وترك أقوالهم إن خالفته، ومن ذلك ما يلي:

أولاً: الإمام أبو حنيفة:

قال أبو حنيفة وأبو يوسف قالاً لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا ما لم يعلم من أين أخذناه^(٢). وجاء في حاشية ابن عابدين في رسالة رسم المفتي وفي ايقاظ الهمم للفلاحي ونقل ابن عابدين عن شرح الهداية لابن الشحنة الكبير شيخ ابن الهمام ما نصه إذا صح الحديث، وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث، ويكون ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفياً بالعمل به فقد سح عن أبي حنيفة انه انه قال إذا صح الحديث فهو مذهبي^(٣). وقال ابن تيمية: «قال أبو حنيفة: هذا رأيي وهذا أحسن ما رأيت، فمن جاء برأي خير منه قبلناه، ولهذا لما اجتمع أفضل أصحابه أبو يوسف بمالك فسأله عن مسألة الصاع وصدقة الخضراوات، ومسألة الأجناس، فاخبره مالك بما تدل عليه السنة في ذلك. فقال: رجعت إلى قولك يا أبا عبد الله، ولو رأى صاحبي ما رأيت لرجع إلى قولك كما رجعت»^(٤).

ثانياً: الإمام مالك:

لقد كات الإمام مالك يؤكد لتلاميذه وأتباعه، وكل من سأله عن قوله: «ما من أحد إلا يؤخذ من قوله ويترك إلا قول رسول الله ﷺ»، وقاله قبله مجاهد والشعبي^(٥).

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/٢١٢).

(٢) إرشاد النقاد (١٤٥).

(٣) المستخرج على المستدرک (١٥).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/٢١٢).

(٥) الآداب الشرعية (٢/٢٩٣).

ومالك كان يقول: إنما أنا بشر أصيب وأخطئ فاعرضوا قولي على الكتاب والسنة، أو كلاماً هذا معناه . والشافعي كان يقول: إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط، وإذا رأيت الحجة موضوعة على الطريق فهي قولي، وفي مختصر المزني لما ذكر أنه اختصره من مذهب الشافعي لمن أراد معرفة مذهبه قال: مع إعلاميه نهيه عن تقليده وتقليد غيره من العلماء . والإمام أحمد كان يقول: لا تقلدني ولا تقلد مالكا، ولا الشافعي، ولا الثوري، وتعلم كما تعلمنا، فكان يقول لمن قلده: حرام على الرجل أن يقلد دينه الرجال، وقال: لا تقلد دينك الرجال فإنهم لن يسلموا من أن يغلطوا.^(١)

وقال القرطبي: وقد استدللنا على صحة مذهبنا بأحاديث صحيحة وقد قال الشافعي فيما زعمتم إنه لم يسبق إليه وقد سبقه إليه شيخه مالك كما هو مشهور عندنا إذا صح الحديث فخذوا به ودعوا قولي^(٢).

قال ابن حزم: بلغني عن مالك - رحمه الله - أنه سأله سائل فقال: يا أبا عبد الله، ما تقول في رجل قيل له: قال النبي كذا، فقال هو: قال إبراهيم النخعي كذا فقال مالك: أرى أن يستتاب، فإن تاب وإلا قتل.^(٣)

قال ابن تيمية: ومالك كان يقول: إنما أنا بشر أصيب وأخطئ فاعرضوا قولي على الكتاب والسنة أو كلاماً هذا معناه^(٤).

ثالثاً: الإمام الشافعي:

أما الإمام الشافعي رحمه الله فالمنقول عنه في ذلك أكثر وأطيب وأتباعه أكثر عملاً بها وأسعد فمناها ما روى الحاكم والبيهقي عنه أنه كان يقول إذا سح الحديث فهو مذهبي قال أبو حزم أي صح عنده أو عند غيره من الأئمة وفي رواية أخرى إذا رأيت كلامي يخالف كلام رسول الله ﷺ فاعملوا بكلام رسول الله ﷺ واضربوا بكلامي الحائط وروى عنه أنه قال إذا رأيتموني أقول قولاً وقد صح عن النبي ﷺ خلافه فاعلموا أن عقلي قد ذهب.^(٥)

(١) الفتاوى الكبرى (٢/٤٥٨).

(٢) تفسير القرطبي (٥/٢٢٨).

(٣) رسائل ابن حزم (٢/١٦٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/٢١٢).

(٥) المستخرج على المستدرک (١٦).

وقال الشافعيّ أجمع الناس على أن من استبانَتْ له سنَّةٌ عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس وتواتر عنه أنه قال: إذا صحَّ الحديثُ فاضربوا بقولي الحائط، وصحَّ عنه أنه قال إذا رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً ولم آخذ به فأعلموا أن عقلي قد ذهب وصحَّ عنه أنه قال لا قول لأحدٍ مع سنَّةِ رسول الله ﷺ، وقال إسرائيل عن أبي إسحاق عن سعد بن إياس عن بن مسعود أن رجلاً سأله عن رجل تزوج امرأة فرأى أمها فأعجبته فطلق امرأته ليتزوج أمها فقال لا بأس فتزوجها الرجل وكان عبد الله على بيت المال فكان يبيع نفاية بيت المال يعطي الكثير ويأخذ القليل حتى قدم المدينة فسأل أصحاب محمد ﷺ فقالوا لا تحل لهذا الرجل هذه المرأة ولا تصلح الفضة إلا وزناً بوزن فلما قدم عبد الله انطلق إلى الرجل فلم يجده ووجد قومه فقال إن الذي أفتيت به صاحبكم لا يحل وأتى الصيارفة فقال يا معشر الصيارفة إن الذي كنت أبأيعكم لا يحل لا تحل الفضة إلا وزناً بوزن. (١)

قال ابن تيمية: الشافعي كان يقول: إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط، وإذا رأيت الحجة موضوعه على الطريق فهي قولي، وفي مختصر المزني لما ذكر أنه اختصره من مذهب الشافعي لمن اراد معرفة مذهبه قال: مع اعلامه نبيه عن تقليده وتقليد غيره من العلماء. (٢)
وقال الذهبي: قال أحمد بن حنبل: كان الشافعي إذا ثبت عنده الحديث قلده وخبر خصائله. لم يكن يشتهي الكلام، إنما همته الفقه.

وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل، سمعت أبي يقول: قال الشافعي أنتم أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلمني حتى أذهب إليه، كوفياً كان، أو بصرياً، أو شامياً.

وقال حرملة: قال الشافعي. كل ما قلت فكان من رسول الله ﷺ خلاف قولي مما صح فهو أولى ولا تقلدوني وقال حرملة: قال الشافعي يقول: إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله ﷺ فقولوا بها، ودعوا ما قلته.

وقال: سمعته يقول، وقال له رجل: يا أبا عبد الله، نأخذ بهذا الحديث فقال: متى رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً صحيحاً ولم آخذ به، فأشهدكم أن عقلي قد ذهب.

(١) إعلام الموقعين (٢/٢٨٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/٢١٢).

وقال الحميدي: روى الشافعي يوماً حديثاً، فقلت: أتأخذ به فقال: رأيتني خرجت من كنيسة، أو علي زنار، حتى إذا سمعت عن رسول الله ﷺ حديثاً لا أقول به .
 وقال الشافعي: إذا صح الحديث فهو مذهبي .
 وقال: إذا صح الحديث فاضربوا بقولي الحائط .
 وقال الربيع: سمعته يقول: أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني إذا رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً، فلم أقل به^(١).
 وعن أبي طالب قال سمعت أحمد بن حنبل يقول ما رأيت أحداً أتبع للحديث من الشافعي^(٢).
 وعن أبي الوليد بن أبي الجارود يقول قال الشافعي: إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ فقلت قولاً فأنا راجع عن قولي وقائل بذلك .
 وعن الزعفراني يحدث عن الشافعي قال إذا وجدتم لرسول الله ﷺ سنة فاتبعوها ولا تلتفتوا إلى قول أحد^(٣).
 وعن زكريا الساجي قال سمعت الربيع بن سليمان يقول سمعت الشافعي يقول إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ فهو أولى أن يؤخذ به من غيره^(٤).
 سمعت الربيع يقول سمعت الشافعي يقول بلغ سفيان أن شعبة يتكلم في جابر الجعفي فبعث إليه فقال والله لئن تكلمت فيه لأتكلمن فيك^(٥).
 وقال ابن حزم: وبلغني عن الشافعي، رحمه الله، انه ذكر يوماً حديثاً عن النبي عليه السلام، فقال له إنسان: يا أبا عبد الله، أتأخذ بهذا الحديث فقال له الشافعي: رأيت يا هذا علي زناراً خارجاً من كنيسة تسمعي أحدث عن النبي صلى الله عليه وسلم وتقول لي: تأخذ به وما لي لا آخذ به إذا صح الحديث عن رسول الله فهو ديني^(٦).

(١) تاريخ الإسلام (١٤/٣٢٢).

(٢) حلية الأولياء (٩/١٠٧).

(٣) حلية الأولياء (٩/١٠٧).

(٤) حلية الأولياء (٩/١٠٧).

(٥) حلية الأولياء (٩/١٠٧).

(٦) رسائل ابن حزم (٣/١٦٨).

قال ابن القيم : الفَائِدَةُ السَّابِعَةُ والاربعون قَوْلُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى إِذَا وَجَدْتُمْ فِي كِتَابِي خِلَافَ سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُولُوا بِسُنَّةِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَدَعُوا مَا قُلْتُهُ وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ إِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقُلْتُ أَنَا قَوْلًا فَانَا رَاجِعٌ عَنْ قَوْلِي وَقَائِلٌ بِذَلِكَ الْحَدِيثِ وَقَوْلُهُ إِذَا صَحَّ الْحَدِيثُ عَنِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَضْرِبُوا بِقَوْلِي الْحَائِطَ وَقَوْلُهُ إِذَا رَوَيْتُ حَدِيثًا عَنِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَمْ أَذْهَبْ إِلَيْهِ فَاعْلَمُوا أَن عَقْلِي قَدْ ذَهَبَ وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنْ كَلَامِهِ فِي هَذَا الْمَعْنَى صَرِيحٌ فِي مَدْلُولِهِ وَأَنَّ مَذْهَبَهُ مَا دَلَّ عَلَيْهِ الْحَدِيثُ لَا قَوْلَ لَهُ غَيْرُهُ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُنْسَبَ إِلَيْهِ مَا خَالَفَ الْحَدِيثَ وَيُقَالُ هَذَا مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَلَا يَحِلُّ الْإِفْتَاءُ بِمَا خَالَفَ الْحَدِيثَ عَلَى أَنَّهُ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَلَا الْحُكْمُ بِهِ صَرَحَ بِذَلِكَ جَمَاعَةٌ مِنْ أُمَّةٍ اتَّبَاعَهُ حَتَّى كَانَ مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ لِلْقَارِي إِذَا قَرَأَ عَلَيْهِ مَسْأَلَةً مِنْ كَلَامِهِ قَدْ صَحَّ الْحَدِيثُ بِخِلَافِهَا أَضْرِبْ عَلَى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَلَيْسَتْ مَذْهَبَهُ وَهَذَا هُوَ الصَّوَابُ قَطْعًا وَلَوْ لَمْ يُنصَّ عَلَيْهِ فَكَيْفَ إِذَا نَصَّ عَلَيْهِ وَأَبْدَى فِيهِ وَأَعَادَ وَصَرَّحَ فِيهِ بِالْفَظِ كُلِّهَا صَرِيحَةً فِي مَدْلُولِهَا، فَحَنُّ نَشْهَدُ بِاللَّهِ أَنَّ مَذْهَبَهُ وَقَوْلُهُ الَّذِي لَا قَوْلَ لَهُ سِوَاهُ، مَا وَافَقَ الْحَدِيثَ دُونَ مَا خَالَفَهُ وَإِنْ مِنْ نَسَبَ إِلَيْهِ خِلَافَهُ فَقَدْ نَسَبَ إِلَيْهِ خِلَافَ مَذْهَبِهِ وَلَا سِيَّمَا إِذَا ذَكَرَ هُوَ ذَلِكَ الْحَدِيثَ وَأَخْبَرَ أَنَّهُ إِنَّمَا خَالَفَهُ لِضَعْفٍ فِي سِنْدِهِ أَوْ لِعَدَمِ بُلُوغِهِ لَهُ مِنْ وَجْهِ يَثِقُ بِهِ ثُمَّ ظَهَرَ لِلْحَدِيثِ سِنْدٌ صَحِيحٌ لَا مَطْعَنَ فِيهِ وَصَحَّحَهُ أُمَّةُ الْحَدِيثِ مِنْ وَجْهِهِ لَمْ تَبْلُغْهُ فَهَذَا لَا يَشْكُ عَالَمٌ وَلَا يَمَارِي فِي أَنَّهُ مَذْهَبُهُ قَطْعًا وَهَذَا كَمَسْأَلَةِ الْجَوَائِحِ فَإِنَّهُ عَلَّلَ حَدِيثَ سَفِيَّانَ بْنِ عَيْنِيَنَ بِأَنَّهُ كَانَ رَبِّمَا تَرَكَ ذَكَرَ الْجَوَائِحِ وَقَدْ صَحَّ الْحَدِيثُ مِنْ غَيْرِ طَرِيقِ سَفِيَّانَ صَحَّةً لَا مَرِيَّةَ فِيهَا وَلَا عِلَّةَ وَلَا شَبْهَةَ بُوْجْهِ فَمَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَضَعُ الْجَوَائِحِ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ. (١)

رابعاً : الإمام أحمد :

قال الإمام أحمد لرجل : لا تقلدني ولا تقلدن مالكا ولا الأوزاعي ولا النخعي ولا غيرهم وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة. (٢)

وروى البيهقي عن الامام أحمد أنه كان إذا سئل عن مسألة يقول أو لأحد كلام مر رسول الله ﷺ وكان يتبرأ كثيراً من رأى الرجال ويقول لا ترى احدا ينظر في كتب الرأي غالباً إلا وفي

(١) إعلام الموقعين (٤/٢٣٣).

(٢) الإيضاف للدهلوي (١٠٤).

قلبه دخل وكان ولده عبد الله يقول سألت الامام أحمد عن الرجل يكون في بلد لا يجد فيها الا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه وصاحب رأى فمن يسأل منهما عن دينه فقال يسأل صاحب الحديث ولا يسأل صاحب رأى ونقل ابن القيم عنه قوله لا تقلدني ولا تقلد مالكا ولا الشافعي ولا الاوزاعي ولا الثوري وخذ من حيث اخذوا.^(١)

قال ابن تيمية: الامام أحمد كان يقول لا تقلدوني ولا تقلدوا مالكا ولا الشافعي ولا الثوري، وتعلموا كما تعلمنا، وكان يقول من قلة علم الرجل ان يقلد دينه الرجال وقال لا تقلد دينك الرجال فانهم لن يسلموا من ان يغلطوا.^(٢)

حوار بين الإمامين الشافعي وأحمد:

قال الطبراني سمعت عبدالله بن أحمد بن حنبل يقول سمعت أبي يقول قال الشافعي يا أبا عبدالله إذا صح الحديث عندكم عن رسول الله ﷺ فأخبرونا نرجع إليه.^(٣)

فلهذا كان الشافعي بالعراق يقول لأحمد بن حنبل رحمهما الله: أعلموني بالحديث الصحيح أصر إليه. وفي رواية: إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ فقولوا حتى أذهب إليه.^(٤)

وقال الشافعي للإمام أحمد يا أبا عبد الله إذا صح الحديث فأعلمني حتى أذهب إليه شاميا كان أو عراقيا.^(٥)

خامسا: الإمام أبو ثور:

قال أبو ثور: كل حديث النبي ﷺ فهو قولي، وإن لم تسمعه مني.^(٦)

(١) المستخرج على المستدرک (١٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/٢١٢).

(٣) خطبة الكتاب المؤمل (١/١٢٥).

(٤) طبقات الحنابلة (٢/٥١).

(٥) الصواعق المرسله (٢/٥٥٨).

(٦) تاريخ الإسلام (١٤/٣٢٢).

المبحث الثاني

المصالح المترتبة على تعظيم والتقييد بالنص الشرعي

إن أهمية النص الشرعي، وفيه مصالح دينية وشرعية كبيرة، ولقد وقفت على أكثر من عشر مصالح مترتبة على التقييد بالكتاب والسنة، وهي كما يلي:

أولاً: الامثال لله تعالى:

قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، وذلك أنه لا يسوغ الاجتهاد مع النص^(١).

ثانياً: الحفاظ على الدين وعدم التبديل أو التغيير فيه:

إن من أهم أسباب الحفاظ على الدين من التبديل والتغيير الالتزام بالنص الشرعي، وذلك لأنه الوحي المنزل، وهو الشرع المتعبد به، ولو ترك الناس بغير التزام بالدليل لغيروا الدين وبدلوه.

وقد روى أبو داود أن عمر رضي الله عنه سئل عن المرأة تحيض بعد ما طافت يوم النحر فأفتى بأنها لا ترحل حتى يكون آخر عهدها بالبيت فقال له السائل إني سألت رسول الله ﷺ فأذن لها فجعل عمر يضربه بالدرة ويقول له ويلك تسألني عن شيء سألت عنه رسول الله ﷺ. أخرجه أحمد وأبو داود وإسناده صحيح^(٢).

ثالثاً: أنه واجب العمل به:

وقال الخطابي إذا صح الحديث وجب القول به إذا لم يكن منسوخاً أو معارضاً بما هو أولى منه^(٣).

وكان الإمام مالك يقول ما من أحد إلا ومأخوذ من كلامه ومردود عليه إلا رسول الله ﷺ، وروى الحاكم والبيهقي عن الشافعي أنه كان يقول إذا صح الحديث فهو مذهبي وفي رواية إذا رأيت كلامي يخالف الحديث فأعملوا بالحديث واضربوا بكلامي الحائط وقال

(١) مغنى المحتاج (٤/٣٧٧).

(٢) الآداب الشرعية (٢/٢٩٣).

(٣) الشرح الكبير (٩/٥٢٦).

يوما للمزني يا إبراهيم لا تقلدني في كل ما أقول وانظر في ذلك لنفسك فإنه دين وكان رحمة الله عليه يقول لا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ وإن كثروا ولا في قياس ولا في شيء وما ثم إلا طاعة الله ورسوله بالتسليم وكان الإمام أحمد يقول ليس لأحد مع الله ورسوله كلام وقال أيضا لرجل لا تقلدني ولا تقلدن مالكا ولا الأوزاعي ولا النخعي ولا غيرهم وخذ الأحكام من حيث أخذوا من الكتاب والسنة^(١).

رابعاً: البعد عن الإثم:

وقال الربيع سمع الشافعي يقول أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا رويت عن رسول الله ﷺ حديثاً فلم أقل به^(٢).

خامساً: انضباط الفتوى:

إن من شأن التوقف عند النص، انضباط الفتوى، وعدم الفوضى، قال الربيع كان الشافعي عند مالك وعنده سفين بن عيينة والزنجي فأقبل رجلان فقال أحدهما أنا رجل أبيع القماري وقد أبعث هذا قمرياً وحلفت له بالطلاق أنه لا يهدأ من الصباح فلما كان بعد ساعة أتاني وقال قد سكت فرد علي وقد حنث فقال مالك بانت منك امرأتك فمرا بالشافعي وقصا عليه القصة فقال للبايع أردت أن لا يهدأ أبداً أو أن كلامه أكثر من سكوته فقال بل أردت أن كلامه أكثر من سكوته لأنني أعلم أنه يأكل ويشرب وينام فقال الشافعي رد عليك امرأتك فإنها حلال وبلغ ذلك مالكا فقال للشافعي من أين لك هذا قال من حديث فاطمة بنت قيس فإنها قالت يرسل الله أن معوية وأبا جهم خطباني فقال لها أن معوية رجل صعلوك وأن أبا جهم لا يضع عصاه عن عاتقه وقد كان أبو جهم ينام ويستريح وإنما خرج كلامه على الغالب فعجب مالك وقال الزنجي أفت فقد أن لك أن تفتي وهو ابن خمس عشرة سنة^(٣).

سادساً: أنها من الأمانة والسيادة:

قال ابن كثير: قال الشافعي كل ما قلت فكان عن النبي ﷺ بخلاف قولي مما يصح فحديث النبي ﷺ أولى ولا تقلدوني وكذا روى الربيع والزعفراني وأحمد بن حنبل عن

(١) عقد الجيد (٣٢).

(٢) الوافي بالوفيات (١٢٢/٢).

(٣) الوافي بالوفيات (١٢٢/٢).

الشافعي وقال موسى أبو الوليد بن أبي الجارود عن الشافعي إذا صح الحديث وقلت قولاً فأنا راجع عن قولي وقائل بذلك فهذا من سيادته وأمانته وهذا نفس إخوانه من الأئمة رحمهم الله ورضي عنهم أجمعين آمين^(١).

سابعاً: أن نص الشارع يرد به العرف:

العرف له اعتبار، ولكن بشرط ألا يخالف نصاً، فقد نص الفقهاء على أن نصَّ الشارع أقوى من العرف، وليس لأحد أن يردَّ النصَّ بالعرف^(٢).

ثامناً: الحد من الاختلاف:

لقد منع العلماء الخلاف طالما وردت السنة في المسألة، قال السُّيوطي: لِمَرَاةِ الْخِلَافِ شُرُوطٌ:

أحدها: أن لا يوقع مراعاته في خلاف آخر.

ومن ثم كان فصل الوتر أفضل من وصله، ولم يراع خلاف أبي حنيفة لأن من العلماء من لا يجيز الوصل.

الثاني: أن لا يخالف سنة ثابتة.

ومن ثم سن رفع اليدين في الصلاة ولم يبال برأي من قال بإبطاله الصلاة من الحنفية، لأنه ثابت عن النبي ﷺ من رواية نحو خمسين صحابياً.

الثالث: أن يقوي مدركه بحيث لا يعد هفوة.

ومن ثم كان الصوم في السفر أفضل لمن قوي عليه ولم يبال بقول داود إنه لا يصح وقد قال إمام الحرمين في هذه المسئلة إن المحققين لا يقيمون لخلاف أهل الظاهر وزناً^(٣).

تاسعاً: البعد عن الآراء الشاذة:

إن من أهم الأسباب للآراء الشاذة والأقوال الساقطة، التي يخالف فيها الإجماع عدم الاعتماد على النص الشرعي، لذا الأخذ بالنص الشرعي يمنع الأقوال الشاذة.

(١) تفسير ابن كثير (١/٢٩٥).

(٢) درر الحكام (١/١٨٨).

(٣) الأشباه والنظائر (١٣٧).

عاشرا: منع أصحاب الأهواء من العبث بالأحكام:

والأهواء جمع هوى مصدر هويته من باب تعب إذا أحبه واشتهاه ثم يسمى به المهوى والمشتهى محمودا كان أو مذموما ثم غلب في المذموم^(١).

قال في المغرب أهل الأهواء: من زاغ عن طريقة أهل السنة والجماعة، وكان من أهل القبلة.^(٢) وأهل الأهواء ليسوا بطائفة بعينها بل يطلق على كل من خالف السنة بتأويل فاسد.^(٣) قلت: فإن الالتزام بالنص الشرعي من شأنه قطع الطريق أمام بعض أصحاب الأهواء، الذين يريدون العبث بالدين، والعمل بأهوائهم، فيمنع النص الشرعي هؤلاء من ذلك.

أحد عشر: أنه هو العلم الذي يطلب:

وقد ثبت في الصحيح عن النبي أنه قال: «من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين»، ولازم ذلك أن من لم يفقهه الله في الدين لم يرد به خيرا فيكون التفقه في الدين فرضا والتفقه في الدين معرفة الاحكام الشرعية بأدلتها السمعية فمن لم يعرف ذلك لم يكن متفقه في الدين.^(٤)

ولقد بحث العلماء مسألة الوصية للعلماء من يأخذ منهم، فقال المرادوي: العلماء هم حملة الشرع على الصحيح من المذهب، جزم به في الرعاية الصغرى والحواوي الصغير والفائق وغيرهم، وقدمه في الرعاية الكبرى والفروع والحارثي وغيرهم، وقيل من تفسير وحديث وفقه ولو كانوا أغنياء على القولين لكن هل يختص به من كان يصله حكمه حكم قرابته على ما تقدم.

الثانية: أهل الحديث من عرفه وذكر بن رزين أن الفقهاء والمتفقهة كالعلماء ولو حفظ أربعين حديثا لا بمجرد السماع فأهل القرآن الآن حفاضة وفي الصدر الأول هم الفقهاء.^(٥) وفي ذلك قال بعض أهل العلم:

العلم قال الله قال رسول الله

قال الصحابة ليس خلف فيه

(١) حاشية ابن عابدين (١٠٦/٧).

(٢) حاشية ابن عابدين (١٠٦/٧).

(٣) حاشية ابن عابدين (١٠٦/٧).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/٢١٢).

(٥) الإنصاف (٧/٩٤).

ما العِلْمُ نَضْبُكَ لِخِلَافِ سَفَاهَةٍ
بين النَّصُوصِ وَبَيْنَ رَأْيِ سَفِيهِ
كَلًّا وَلَا نَضْبُ الْخِلَافِ جَهَالَةً
بين الرَّسُولِ وَبَيْنَ رَأْيِ فَقِيهِ
كَلًّا وَلَا رَدُّ النَّصُوصِ تَعَمُّدًا
حَذْرًا مِنَ التَّجْسِيمِ وَالتَّشْبِيهِ
حَاشَا النَّصُوصَ مِنَ الَّذِي رَمِيَتْ بِهِ
من فَرْقَةٍ التَّعْطِيلِ وَالتَّمْوِيهِ^(١)

إثنى عشر: أنه أفضل عمل بعد الفرائض:

لقد بين العلماء أن طلب العلم وهو الكتاب والسنة أفضل عمل بعد أداء الفرائض، قال ابن المنذر: طلب العلم من أفضل الأعمال بعد أداء الفرائض.^(٢)

قال الشوكاني: فإن من أراد أن يجمع في طلبه العلم بين قصد الدنيا والآخرة فقد أراد الشطط وغلط أقبح الغلط فإن طلب العلم من أشرف أنواع العبادة وأجلها وأعلاها وقد قال الله سبحانه: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ فقيد الأمر بالعبادة بالإخلاص الذي هو روحها^(٣)

ثلاثة عشر: أنه يرجح به بين الآراء الفقهية، ويحسم به الخلاف:

للترجيح بين أقوال العلماء على الباحث أن يبحث عن النص الشرعي، ويأخذ به إن وجد، قال النووي: فرع: قال الشافعي رحمه الله في البويطي: ولا يستتر بامرأة ولا دابة، فأما قوله في المرأة فظاهر لأنها ربما شغلت ذهنه. وأما الدابة ففي الصحيحين عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ: كان يعرض راحلته فيصلي إليها زاد البخاري في روايته: وكان ابن عمر يفعله ولعل الشافعي رحمه الله لم يبلغه هذا الحديث، وهو حديث صحيح لا معارض له، فيتعين العمل به لا سيما وقد أوصانا الشافعي رحمه الله بأنه إذا صح الحديث فهو مذهبه.^(٤)

(١) إعلام الموقعين (١/٧٩).

(٢) أدب الطلب للشوكاني (٢٨).

(٣) شرح ابن بطال (٤/١٧٣).

(٤) المجموع (٣/٢١٩).

وقال في موضع آخر في الصوم عن الميت: قلت: الصواب الجزم بجواز صوم الولي عن الميت سواء صوم رمضان والنذر وغيره من الصوم الواجب للأحاديث الصحيحة السابقة، ولا معارض لها ويتعين أن يكون هذا مذهب الشافعي، لأنه قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي وتركوا قولي المخالف له وقد صحت في المسألة أحاديث كما سبق، والشافعي إنما وقف على حديث ابن عباس من بعض طرقه كما سبق، ولو وقف على جميع طرقه وعلى حديث بريدة.^(١)

وقال ابن الجوزي: اعلم أن المفسرين اختلفوا في الكوثر على ستة أقوال: أحدها: أنه نهر في الجنة. وسيأتي في المتفق عليه من حديث أنس عن النبي ﷺ أنه فسره بنهر في الجنة. والثاني: الخير الكثير الذي أعطيه نبينا، وهذا المذكور في هذا الحديث عن ابن عباس. والثالث: العلم والقرآن، قاله الحسن. والرابع: النبوة، قاله عكرمة. والخامس: أنه حوض رسول الله ﷺ يكثر الناس عليه، قاله عطاء. والسادس: أنه كثرة أتباعه وأمته، قاله أبو بكر بن عياش. ولا ينبغي أن يعتمد إلا على القول الأول، لأنه إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ لم يبق لقائل قول^(٢).

أربعة عشر: أنه يمنع القياس مع وجوده:

قال محمد بن الحسن الشيباني: لا قياس مع اثر وليس ينبغي الا ان يتقاد للأثار.^(٣)

وقال القرطبي: إذا صح الحديث فالقياس في مقابلته فاسد.^(٤)

وقال السبكي في شرح عبارة: لا قياس مع النص، «فساد اعتبار القياس إنما يكون لو كان على خلاف النص»^(٥).

(١) المجموع (٦/٣٩٢).

(٢) كشف المشكل (٢/٤١٣).

(٣) الحجّة (١/٢٠٤).

(٤) تفسير القرطبي (٣/١٩٩).

(٥) الأشباه والنظائر (٤٣٠).

خاتمة

- لقد توصلت من خلال هذا البحث إلى عديد من النتائج التي تبين ضرورة التمسك بالنص الشرعي، وأنها أساس التوحيد والعبودية، ومن أهم النتائج ما يلي:
- أن المقصود بالنص الشرعي هو الكتاب والسنة.
 - وجوب العناية بالنص الشرعي، وعدم جواز مخالفته أو القول بالرأي مع وجوده.
 - أن منهج سلف الأمة هو الوقوف عند النص الشرعي.
 - أن الالتزام بالنص الشرعي من كتاب وسنة يحد من الاختلاف الفقهي.
 - أن التقيد بالنص الشرعي يحمي الدين من التغيير والتبديل والأهواء.
 - أنه لا قياس مع النص الشرعي من الكتاب والسنة.
- هذا، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، والحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

- رسائل ابن حزم الأندلسي، اسم المؤلف: علي بن أحمد بن سعيد بن - حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الأندلسي، دار النشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ١٩٨٠، الطبعة: ، تحقيق: : إحسان عباس .
- طبقات الحنابلة، اسم المؤلف: محمد بن أبي يعلى أبو الحسين، دار النشر: دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي .
- الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، اسم المؤلف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار النشر: دار العاصمة - الرياض - ١٤١٨ - ١٩٩٨، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله .
- رسائل ابن حزم الأندلسي، اسم المؤلف: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الأندلسي، دار النشر: المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ١٩٨٠، الطبعة: ، تحقيق: : إحسان عباس .
- درر الحكام شرح مجلة الأحكام، اسم المؤلف: علي حيدر، دار النشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، تحقيق: تعريب: المحامي فهمي الحسيني .
- عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد، اسم المؤلف: أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، دار النشر: المطبعة السلفية - القاهرة - ١٣٨٥، تحقيق: محب الدين الخطيب .
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، اسم المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار النشر: دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٥، الطبعة: الرابعة .
- الجامع الصحيح المختصر، اسم المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار النشر: دار ابن كثير أليمامة - بيروت - ١٤٠٧ - ١٩٨٧، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا .
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، اسم المؤلف: بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت
- لسان العرب، اسم المؤلف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار النشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى .
- دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، اسم المؤلف: محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي (المتوفى: ١٠٥٧هـ)، دار النشر: دار الكتاب العربي - بيروت .

- تفسير روح البيان، اسم المؤلف: أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن علي المرادي المصري المالكي، دار النشر: دار الفكر العربي - - ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، اسم المؤلف: أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، دار النشر: المكتبة العلمية - بيروت - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي.
- أدب الطلب ومنتهى الأدب، اسم المؤلف: محمد بن علي الشوكاني، دار النشر: دار ابن حزم - لبنان / بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الله يحيى السريحي.
- الجامع لأحكام القرآن، اسم المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار النشر: دار الشعب - القاهرة.
- خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول، اسم المؤلف: شهاب الدين أبي محمد عبد الرحمن بن إسماعيل الشافعي المعروف بأبي شامة المقدسي، دار النشر: مكتبة أضواء السلف - الرياض / السعودية - ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣ م.، الطبعة: الأولى، تحقيق: جمال عزون.
- كشف المشكل من حديث الصحيحين، اسم المؤلف: أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، دار النشر: دار الوطن - الرياض - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.، تحقيق: علي حسين البواب
- الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، اسم المؤلف: شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، دار النشر: دار المعرفة - بيروت، تحقيق: قدم له حسنين محمد مخلوف.
- تفسير القرآن العظيم، اسم المؤلف: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، دار النشر: دار الفكر - بيروت - ١٤٠١.
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، اسم المؤلف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار النشر: دار الكتاب العربي - لبنان / بيروت - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، اسم المؤلف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار النشر: دار الجيل - بيروت - ١٩٧٣، تحقيق: طه عبد الرؤوف.

- الشرح الكبير لابن قدامة، اسم المؤلف: ابن قدامة المقدسي، عبد الرحمن بن محمد، دار النشر: مطبعة المنار - القاهرة - ، الطبعة: ، تحقيق: محمد رشيد رضا.
- المستخرج على المستدرک للحاكم، اسم المؤلف: أبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، دار النشر: مكتبة السنة - القاهرة - ١٤١٠، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد رشاد.
- الوافي بالوفيات، اسم المؤلف: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، دار النشر: دار إحياء التراث - بيروت - ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، اسم المؤلف: محمد الخطيب الشربيني، دار النشر: دار الفكر - بيروت.
- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، اسم المؤلف: أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي، دار النشر: دار النفائس - بيروت - ١٤٠٤، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.
- قواعد الفقه، اسم المؤلف: محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار النشر: الصدف بيلشرز - كراتشي - ١٤٠٧ - ١٩٨٦، الطبعة: الأولى.
- مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم والإرادة، اسم المؤلف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- التعريفات، اسم المؤلف: علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار النشر: دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٥، الطبعة: الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، اسم المؤلف: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، دار النشر: دار الجيل - بيروت - ١٩٧٣، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.
- الأشباه والنظائر، اسم المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣، الطبعة: الأولى.
- إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، اسم المؤلف: محمد بن إسماعيل الصنعاني، دار النشر: الدار السلفية - الكويت - ١٤٠٥، الطبعة: الأولى، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد.
- الحجة على أهل المدينة، اسم المؤلف: محمد بن الحسن الشيباني أبو عبد الله، دار النشر: عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٣، الطبعة: الثالثة، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري.
- الأشباه والنظائر - للإمام تاج الدين السبكي، اسم المؤلف: الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي السبكي، دار النشر: دار الكتب العلمية - ١٤١١ - ١٩٩١، الطبعة: ، تحقيق: - الموسوعة الفقهية الكويتية، اسم المؤلف: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية لدولة الكويت.

**النص المؤسس
تأويله والاجتهاد فيه عند الأصوليين**

أ.د. علي بن عبد العزيز العميريني

الأستاذ بجامعة الملك سعود



مقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده:

العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة لغوية، تتعرض للنقد من حيث الأصل كما أنها علاقة جدلية، تبعث نقاشاً علمياً حاراً وجاداً على المستوى السلفي القديم، والمستوى المختلف الحديث، أيهما يحمل على الآخر، ويحتويه، ويسدده، اللفظ يحمل على معاني محددة، يباردها المخاطب ويفهمها من خلال هذه الألفاظ، محدودية اللفظ، ومحدودية المعنى، الإيعاز والقلة في كل منهما، لا أن الألفاظ ما هي إلا وسط ووسيط بين المخاطب، والمعاني السيالة غير المحصورة، يفهم فيها المخاطب ما يناسبه، ويناسب إشكاليته ومشكلته في واقعه وقدرته على الفهم، ومعنى ذلك: أن أسوار اللفظ مفتوحة على معانٍ لا حدود لها، وتجليات لا مقصورة ولا ممنوعة على الفهم، ولا عاصية عليه.

بدأت إشكالية اللفظ والمعنى والعلاقة بينهما، وسلطة أحدهما على الآخر، من حين بحث الأصوليون اللغة ووظيفتها الحقيقية، وقدرتها على تبرير سلطة النص، باعتبارها أداة اتصال وفهم للنص المؤسس عند المتأولين له، والمجتهدين في فهمه، وما يتناوله من سخاء في المعنى يأتي حلاً لكل إشكالية تنشأ في قصور الفهم عن إدراك هدف النص وأهداف الشارع، وأما باعتبار أن اللغة عالمٌ من المعاني تستوعب اختلاف القراء واثتلافهم، كما تستوعب آراء المؤولين في إعطاء اللفظ من المفاهيم والدلالات ما توافق النص أو تخالفه.

النص المؤسس قد يكون نصاً بشرياً يتجلى مفهومه وأثره في الدراسات النقدية والتحليلية للشعر والنثر والقصة والرواية ونحوها، يعتورها وينقص من قدرها ما تتمخض عنه الدراسات النقدية في حقول الاختصاص، وفق مناهج معينة، وطرق مألوفة، حاول دعاة تجديد الخطاب الديني من الحديثين ومن لفّ لفهم نقل مناهج نقد الخطاب البشري، وهي مناهج تعالج العلاقة بين اللفظ والمعنى، حاولوا نقلها إلى النص المؤسس الشرعي بتأويله والاجتهاد في مدلوله ومحموله، وما يتناوله، وما يرفضه ويأباه، روماً إلى إعادة قراءة هذا النص من خلال المنهج البنيوي، ومنهج تفسير النص من خلال سلطة القارئ، لبيدع في إعطاء النص كما هائلاً وسيلاً جارفاً من المعاني، قد تخرج النص من مفهومه ومدلوله، بل

قد تتعارض مع بنيتها الصرفية، وتركيبته الدلالية التي جاء دالاً عليها، تصوّب كل من أعطاه مدلولاً يخصه، قد لا يقف عنده المؤولون له.

من هؤلاء من جعل النص المؤسس الشرعي، نصّاً بشرياً، حُوطب به البشر بلغتهم، فهو منسوب إليهم، ومفسّر بواسطتهم، كما أنه نص ثقافي، ينقل هموم الناس، ويُفسّر وفق عاداتهم وتقاليدهم، ويؤول وفق إشكالياتهم ويتجاوب معها، سلباً وإيجاباً، في الأحوال الخاصة والشخصية، يلتفت إلى المخاطبين في جميع أوقاتهم وضروب معائشهم ومختلف مواقفهم.

هكذا أرادوا في النص المؤسس الشرعي من الكتاب والسنة، وهكذا يؤولونه ويجتهدون في تفسيره، بينما هو نص يختلف عن مرادهم وتأويلهم، نصُّ يأخذ بأيديهم إلى الأمثل، وهدايتهم إلى الأصوب، وإرشادهم إلى الأقوم دليلاً، لا يقبل المحاجة، وحجة لا تقرى لمستواها المجادلة، وبرهان لا يناله الوهن، نصُّ مؤسس في شقه المُقدّس عريٌّ عن الشبيه، وعديم عن المثل، وبعيدٌ عن القرين، ونصُّ مؤسس في شقه الآخر، من الحديث النبوي .

وهذا البحث يأتي في جملة محاور مؤتمر النص الشرعي القضايا والمنهج، الذي تعقده كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالقصيم (مفهوم النص الشرعي ومحدداته).

وفي هذا البحث سوف أتناول مفهوم النص بين القديم والحديث، من خلال محاولة تأويله، ومن خلال الاجتهاد في مفهومه، وما يتناوله منطوقه، والحديث عن مفهوم النص سوف يقتصر على النص المؤسس من الكتاب والسنة فقط، دون النص البشري، غير سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - من خلال مفهومه عند علماء أصول الفقه.

وهذا البحث، في موضوعه: «النص المؤسس - تأويله والاجتهاد فيه»، يكتسب في هذا المؤتمر أهمية خاصة:

١- من حيث بيانه وإيضاحه مفهوم النص، وتأويله، والاجتهاد فيه، وبيان مدى علاقة اللفظ بالمعنى، وما أحاطه به المُحدثون في مناهجهم الحديثة من غموض، وتحليلات غريبة، وتجليات شاذة، غريبة عن الفطرة السليمة، والذوق الرفيع، وغريبة عن المتخصص في فقه الشريعة الإسلامية وأصوله، فكان لا بد من نقد هذا الاتجاه في مفهوم النص، من خلال ما يراه علماء أصول الفقه.

٢- الخلط المتعمد والملفّق بين مفهوم النص ودلالته عند الأصوليين والفقهاء، وتأويله والاجتهاد في مدلوله وتفسيره عند هؤلاء المتخصصين في تفسير النص الشرعي، وبين ذلك المفهوم للنص، عند دعاة التجديد وأصحاب المذاهب الحديثة، من المؤولة، من دعاة الحدائثة ومن شاركهم في الإثم، وقلة البضاعة في الشريعة ولغتها.

٣- لقد أثرت المناهج الحديثة بمغالطاتها، وفهمها القاصر في مفهوم النص وتأويله والاجتهاد فيه، في كثير من الأوساط الفكرية والثقافية، ومناهج البحث الحديثة، وأساليب النقد الحديثة، جعلها مؤهلة لنقد النص المؤسس، بكل جرأة ووقاحة، فكان حرياً بصاحب أصول الفقه المتخصص، أن يوقف المرء الشُّلس، وأن ينهي الجدل العقيم، وأن يضع حداً للنقاش الفارغ.

وقد ظهرت في الآونة الأخيرة دراسات متعمقة ومتخصصة في هذا الموضوع، سواء ما يتعلق منها بدعوات التجديد بصفة عامة، أو دعوات لتوظيف مناهج التأويل الحديثة، كما تناولت مشاريع فكرية لها موقف واضح على الضد المخالف لمفهوم النص وتأويله عندما علماء أصول الفقه، وهي تختلف في حجمها، ما بين دراسات واسعة، ومختصرة، ومقالات، ولها رواد ومناهج ومشارب مختلفة، صادرت آراء وأفكاراً ومعطيات معتدلة وصحيحة لعلماء أصول الفقه، وهي تكشف بدون لبس، وبغير غموض، عن المستوى الثقافي للمؤلف والباحث، كما يوضح الرتبة الحضارية له ولمجموعه، كما تتمثل انتكاسة في الفكر، وشدوذاً في المقصد ومن أهم تلك الدراسات، كتاب «النص المؤسس ومجموعه» لمؤلفه / خليل عبد الكريم، وهو يعني بالنص المؤسس «القرآن المقروء، والمتلو، والمحفوظ في صدور أول من تلقاه من سيد ولد آدم، وهم صحابته»^(١)، وليس هو «القرآن المدون في عهد عثمان الأموي...»^(٢)، ومع ذلك فإن المؤلف يقرر أنه لا يعني وجود قرآن آخر غير القرآن المدون في المصحف، الذي كتب في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضي الله عنه، ولهذا يقول: «نعوذ بالله تعالى أن يفهم القارئ مما سطرناه في الفرشة، أننا عنينا أنهما قرآنان، ونبراً من من يدعيه، إذ هو محض زور وبهتان بل وأكثر...»^(٣).

(١) النص المؤسس، خليل عبد الكريم (ص ٢١).

(٢) السابق (ص ٣٣).

(٣) السابق (ص ٢١).

وهذا الكلام، هو بهتان وزور أي أعلى مستوى كان، أو أراده عليه هذا الكاتب وهذا المؤلف، ثم إن هذا البحث، سوف يجلي هذا الموضوع في حدوده عند الأصوليين، من حيث علاقة النص بالمعنى، وتأويل النص، والاجتهاد فيه عندهم، وفي الحدود التي يسمح بها هذا المؤتمر الذي تُعده كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالقصيم .

أهداف البحث :

إن هذا البحث يهدف إلى تحقيق إجابات مستفيضة على تساؤلات دعاة التجديد، والتجديد في أصول الفقه، وبيان العلاقة بين محاور هذه الفكرة «النص المؤسس» الثلاثة: النص والمعنى النص وتأويله، والنص والاجتهاد فيه.

كما يهدف هذا البحث إلى بيان المراد بالنص المؤسس، من خلال بيان مفهوم النص عند الأصوليين، وعلاقة النص بالمعنى، وكيفية تأويله والمراد به، إلى ما يماثل ذلك من حركة نشطة في البحث والتقصي في هذه المحاور وما يماثلها، أو ما هو دونها من دقائق وتفصيلات، تزرعها كتب أصول الفقه.

خطة البحث:

يقع هذا البحث بعد المقدمة في ثلاثة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: النص المؤسس (اللفظ والمعنى).

المبحث الثاني: النص المؤسس والتأويل.

المبحث الثالث النص المؤسس والاجتهاد.

الخاتمة، وفيها نتائج وتوصيات.

منهج البحث وإجراءاته:

يتم عرض الموضوع وفق مناهج البحث التقليدية، فيتناوله المنهج التحليلي الذي يحلل الخطاب الديني وأبعاده، وبيان مقاصده، وينظر إلى الواقع الباقي، والمحدث المتغير، فيسبر أغواره، ويقوم بتوصيف الموضوع وتحديدده، وطريقة التعامل معه، كما يتناوله المنهج المقارن الذي ينظر بعين الاعتبار للثروة المعرفية الفقهية، والذخائر العلمية وكيفية استجلاء الأحكام منها، وكيفية الاستفادة على مستوى التجديد في الخطاب في مفهومه ومدلوله.

- وتظهر أهمية هذا المنهج من خلال العمل بخطة البحث، وفق الإجراءات الآتية:
- ١- الاعتماد على المصادر الأصلية في بحث المادة العلمية، وكذلك المصادر الحديثة، فكان الاعتماد على الأول لفهم موقف الأصوليين، وعلى الثاني لمعرفة مواقف المعاصرين لمفهوم النص والمراد به .
 - ٢- توثيق المادة العلمية من الناحية الموضوعية.
 - ٣- عزو النصوص إلى مصادرها الأصلية، متى كان ذلك ممكناً.
 - ٤- استيفاء موضوعات البحث، على سبيل المقارنة بين القديم والحديث.
 - ٥- جاءت كتابة الموضوع بأسلوب علمي يركز على العبارة ومرادفها، لتجلية الفكرة والرأي.
 - ٦- ذكر المصادر في الهامش على سبيل الإيجاز في معلوماتها، مرجئاً التفصيل إلى قائمة المراجع والمصادر.
- لهذه المكانة السامقة لهذا الموضوع، ومحاولة عرضه في مؤتمر كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بالقصيم، وفق أسس علمية تدور حول محاور المؤتمر، لذا تاقت نفسي إلى بحثه وجمعه ودراسته، أصولاً وفروعاً، استدلالاً ومناقشة، سائلاً المولى وعز وجل السداد والتوفيق.

المبحث الأول

النص المؤسس (اللفظ والمعنى)

مفهوم النص:

العلاقة بين اللفظ والمعنى، وتحليل النصوص، والتأويل، شغلت كثيراً من علماء اللغة واللسانيات والباحثين في تفاصيل هذه العلاقة، والأدهى والأمر، والشيء المميز لهذه الدراسات، أنها قامت على أساس تقديس التأويل للنص، ورفض دلالاته على المعنى الواحد، وفتح الباب أمام تأويلات غير دقيقة، ومعاني لا نهاية لها، على اعتبار أن مدلولات اللغة، ليس من إنتاج اللفظ، وإنما هذه المدلولات خارج نطاق اللغة، هي التي تفصح عن معناه والمراد بها من خلال اللغة واللفظ، ومن خلال ما يحتملها إياه المخاطب والقارئ والمؤول، حسب الثقافة والبيئة التي يعيشها هؤلاء.

ومعنى ذلك، أن قارئ النص لديه قدرة كبيرة على الإيضاح والتفسير والبيان، وعلى حد تعبير بعضهم، فإن «قارئ النص، أي شارحه ومفسره، يفهم النص أحسن مما فهمه مؤلفه، وبالفعل، فإنه إذا كان المعنى المنصوص عليه يحتاج دوماً إلى بيان وجلاء لخفائه، أو لعسر فهمه، أو لتداخله مع غيره، فذلك يعني أن كلام المفسر هو أدل على المراد من كلام المؤلف، وأن القول الشارح أقوى بياناً من النص نفسه، والذي لا يفهم بذاته، يحتاج إلى بيان من غيره. يكون أقل قيمة مما يفهم بذاته»^(١).

وقبل ذلك، سوف نجد أن هذه الفكرة ليست حديثة، وليست وليدة اليوم أو الأمس، بل إن القاضي عبد الجبار الأصولي المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) يرى أن «الأدلة على ضربين: أحدهما: يدل على ما يدل عليه لوجه يختصه، لا يتعلق باختيار الفاعل له، وما يجري مجراه. فهذا لا يجوز أن يتغير حاله في الدلالة،... والثاني: يدل على مدلوله لوقوعه على وجه له تعلق باختيار فاعله، كدلالة الكلام على ما يدل عليه، لأن الخبر إنما يدل على المخبر عنه، من حيث قصد به الإخبار عما هو خبر عنه، ومن حيث كان فاعله على صفة؛ ولا يدل لجنسه، ولذلك قد يوجد على هذا الوجه، ولا يدل ولا يجوز أن يقع الفعل، ولا

(١) انظر: نقد الحقيقة/ علي حرب (ص ١٣، ١٤).

يدل على أن فاعله قادر، وكل ما دل لشيء يرجع إلى اختيار فاعله، فلا بد من اعتبار حاله في كيفية الدلالة...»^(١).

ومثل ذلك يرى عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) أنه لا يمكن معرفة مفهوم الدليل، وكذلك دلالاته، من مدلول اللفظ، ولكن بشيء زائد على اللفظ، فهو يرى أن «المعنى المدلول عليه باللفظ لا يعرف إلا بدليل سوى اللفظ، ذاك لأننا لا نعرف وجود المعنى المثبت وانتفاء المنفي باللفظ، ولكننا نعلمه بدليل، يقوم لنا زائد على اللفظ، وما من عاقل إلا وهو يعلم ببديهة النظر، أن المعلوم بغير اللفظ، لا يكون مدلول اللفظ»^(٢).

وهذا يعني، أن التأويل جزء من بيان حقيقة النص، واللفظ والمعنى تعطي القارئ سلطة استنتاج النص، وتحمله من المعاني ما يقدر عليه ويستطبعه، غير ملتفت إلى هدف صاحب النص، لأن اللفظ والنص لغته، ما هي إلا مجرد وسيط بيد القارئ ويستبسل في الوصول إلى المعاني، وإن أدى ذلك إلى الخروج على النص بمعانٍ لا نهاية لها، ولهذا فإن قراءة السلف للنص قراءة محلية، تؤدي إلى تقديس اللفظ، تختلف عنها قراءة من جاء بعدهم، فقراءة المتأخرين للنص، تتكئ بدرجة كبيرة على دلالات متعددة، في مقدمها زمن حدوث النص، ومكانه، وفاعله، وصاحبه، وناقله^(٣).

وهكذا جاءت هذه المواقف لتقرر أن النص يحمل مفهوماً أوسع من قصرها على معنى واحد، وحينئذ يكون التأويل سبيلاً جيداً ومأموناً، والقياس كذلك، والقصد توسيع دائرة المعنى، ولا مانع من إهمال قصد المؤلف في النص، فالقارئ هو المهم، وتفسيره هو المقدم، فلا قيمة لنص بدون قارئ ومؤول له، فلا ينظر إلى النص إلا بمقدار قوة التأويل، وتعدد معانيه، وخبرة القارئ، وإبداعه في قراءة النص، وتأويله.

وقد تبني دعاة التجديد في الخطاب الديني، هذه المناهج بأصولها السابقة ومناهجها المحدثه، فحاولوا تحكيم عقولهم في الحكم على نصوص التراث الإسلامي، وتقديم هذا

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل / عبد الجبار (٨/ ٢١٥).

(٢) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني (ص ٥٣٠).

(٣) انظر: اللفظ والمعنى بين الأيديولوجيا والتأسيس المعرفي للعلم / طارق النعمان (ص ٢٢٦) وما بعدها، التراث والحداثة / محمد عابد الجابري (ص ٥٠) وما بعدها، إشكالية القراءة وآلية التأويل / نصر حامد أبو زيد (ص ٢٠).

التراث بصورة براءة، وبمنهج بديل وعصري لأدوات تفسير النصوص التقليدية، من خلال أصول الفقه، بل وضرورة التجديد في هذا الأخير.

وعلى قدر ما يرمي إليه هذا البحث، وما يراد منه في هذا المؤتمر، فإني سوف أقدم - هنا- بصورة سريعة، وبمعنى مختصر لمفهوم النص، ومعناه وتأويل والمراد منه عند هؤلاء المحدثين، وعند السلف ومن جاء بعدهم من الأصوليين والفقهاء، حسب الترتيب الزمني لهذه المفاهيم:

النص عند الأصوليين (علماء أصول الفقه):

العلاقة بين اللفظ والمعنى من أجل مقامات الضبط الأصولي، ذلك أن معظم مباحث أصول الفقه تتعلق بالألفاظ والمعاني^(١)، والألفاظ لا بد من الاعتناء بها، كما أن المعاني لا بد من الاهتمام بدلالاتها ومقتضاها وهي الغاية، وإليها تشد الرحال، ويطيب المقام^(٢). كما يقرر الأصوليون أنه ينبغي «أن يكون الاعتناء بالمعاني المباشرة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناءً على أن العرب إنما كانت عنيتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها، وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود»^(٣).

ويبحث الأصوليون النص في جملة ما يبحثونه في مباحث الدلالات، وهي أخص المباحث بعلم أصول الفقه، كما يقول ابن رشد (ت ٥٩٥هـ): «وهذا الجزء - يقصد الدلالات - هو الذي النظر فيه أخص بهذا العلم»^(٤).

كما أن النظر في دلالات الألفاظ على المعاني .

«عمدة علم الأصول»^(٥)، كما أنه يمثل واسطة العقد بين دليل الوحي والمُخرَج الفقهي،

«فهو ينبوع الأحكام الشرعية، وجماع الأدلة السمعية»^(٦).

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه/ للجويني (١/١٦٩).

(٢) انظر: غمر الأصول - المهام والعلايق في علم أصول الفقه/ مشاري الشري (ص ٦٥).

(٣) الموافقات للشاطبي (٢/١٣٨).

(٤) الضروري في أصول الفقه / ابن رشد (ص ٩٠١).

(٥) المستصفى (١/٣١٥).

(٦) تنبيه الرجل العاقل / لابن تيمية (ص ٤٤٥).

وحين درس الغزالي (ت ٥٠٥هـ) الحقل الدلالي من النص، جعل دلالاته يحتويها ثلاثة أنواع ترتبط بالنص من وجه أو من آخر، وهي:

- ١- أن يدل اللفظ على الحكم بصيغته ومنظومه (النص).
- ٢- أو يدل عليه بفحواه ومفهومه (فحوى النص وإشارته).
- ٣- أو يدل عليه بمعناه ومعقوله (معقول النص)^(١).

ومن الأسس التي يقوم عليها النص والمعنى في تفسيره، وبيان المراد منه عند الأصوليين، إنما هو مراعاة قصد المتكلم لفهم المعنى، وهو أمر مقصود عند بحث الدلالة عند الأصوليين، وبناء عليه، فالألفاظ ومعانيها، لا تدل بنفسها بعيدة عن قائلها، ولهذا فإن مراعاة قصد المتكلم له أهمية عندهم، وهذا بخلاف ما عليه الدراسات الحديثة، والتي تقوم على أساس فكرة موت المؤلف، وبالتالي لا تراه مناسباً الالتفات إلى قصد المؤلف، وإنما تفصح هذه الألفاظ عن معانيها بواسطة القارئ، وبواسطة المسؤول، دون قائلها.

ولهذا، فإن الأصوليين الفقهاء الأحناف - ينظرون إلى الخطاب من ثلاث زوايا: زاوية الوضع: من جهة عموم النص وخصوصه، ومشارك وجمع، ومن زاوية الاستعمال: باعتبار أنه حقيقة ومجاز، وصریح وكنائية، وزاوية الحمل: باعتبار دلالة الإشارة أو العبارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء، كما أن الأصوليين المتكلمين لا ينظرون إليه إلا من زاوية الحمل، وذلك لأن وظيفة الأصولي - في نظر هؤلاء - أنه سامع الكلام، فلا يتصور منه سوى الحمل ذلك أن الوضع أمر راجع إلى الواضع، والاستعمال من صفات المتكلم، وهو الشارع والحمل من صفات السامع^(٢).

وبناء على ذلك، فالحمل: ما يعتقده السامع لمراد المتكلم من لفظه، سواء أخطأ في مراده أو أصاب، فالقصد معتبر في الحمل والاستعمال معاً، فلا يسمى المتكلم كذلك إلا إذا قصد بكلامه معنى، ولا يكون مُمهم السامع صحيحاً إلا إذا اعتقد أن المتكلم قد قصد معنى بهذا الكلام، فلا بد من مراعاة اللفظ والمتكلم باللفظ معاً^(٣).

(١) انظر: المستصفي (١/٣١٦).

(٢) انظر: الإبهاج شرح منهاج البيضاوي (١/٢٦٤)، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٨).

(٣) انظر: نفائس الأصول للقراقي (٢/٥٨٧) الإبهاج (١/٢٦٤)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه (١/٢٩١)، شرح الكوكب المنير.

وهكذا، لا يقف الأصوليون، والمتكلمون منهم خاصة، في تحليلهم للخطاب من جهة دلالته عند هذا التصنيف العام، بل يذكرون أن من الخطاب ما تستقل ألفاظه بالإفادة، ومنه ما لا تستقل ألفاظه بالإفادة، فالأول هو المحكم والثاني المتشابه، والمحكم متى سمعه من عرف طريقة الخطاب، وعلم القرائن، أمكنه أن يستدل في الحال على ما يدل عليه، بخلاف المتشابه، فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ، ونظر مجرد ليحملة على الوجه الذي يطابق المحكم، أو دليل العقل^(١).

ومن ذلك أن المحكم عندهم يتنوع إلى نوعين: نصّ وظاهر، ويشتركان في رجحان الإفادة، فالنص راجح لا يحتمل غيره، والظاهر راجح يحتمل، والقدر المشترك بينهما من الرجحان يسمى المحكم، لأحكام عبارته وإتقانه، فالمحكم جنس للنص والظاهر، يقابلها المجمعل والمؤول، إلا أن المؤول مرجوح، والمجمعل ليس مرجوحاً، والقدر المشترك بين المجمعل والمؤول يسمى بالمتشابه، فالمتشابه جنس للمجمعل والمؤول^(٢).

وبناء على ذلك، فإن المتكلم يملك نوعاً من الحرية في استعمال اللفظ للمعنى المراد، إذ له الحرية في أن يستعمل اللفظ فيما وضع له، وأن يستعمله في غير ما وضع له، وأن يستعمله في له يستعمله صريحاً في مراده وكناية عنه، ولكنه في ذلك كله مقيد بقيود لغوية، لا محيد له عنها، إذ لا يمكنه أن يتصرف إلا وفق سنن اللغة.

وفي ظل هذه الحرية للمتكلم مع الخطاب وهو يتحدث به، يلاحظ الأصوليون - من هذه الناحية - أن عناصر الخطاب لا تخرج عن هذه الأقسام، الحقيقة والمجاز باعتبار والصريح والكناية باعتبار آخر، ومن ثم قسموا النص المؤسس إلى هذه الأقسام الأربعة^(٣). وقد أطال الأصوليون في بحث القرائن، وذكروا منها أنواعاً كثيرة، لما لها من علاقة وثيقة بدلالة النص، وأكدوا على الصلة الوثيقة بين القرائن ودلالة النص من خلال أمرين:
الأول: ذهب بعض الأصوليين إلى التأكيد على أهمية القرائن في فهم النصوص الشرعية،

(١) انظر: متشابه القرآن/ للقاظي عبد الجبار (ص٦، ١٩).

(٢) انظر: الإبهاج شرح المنهاج (١/ ٢١٥) - المنهج الأصولي في فهم الخطاب (ص٥٩).

(٣) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب (١/ ١٣٨) - شرح تنقيح الفصول (ص٤٤) - نهاية السؤل (٢/ ١٤٨) كشف الأسرار (١/ ٦١).

وتجلية المراد منها، ومعنى ذلك أن تجرد ألفاظ النص المؤسس الشرعي عن جميع القرائن أمر محال، فإنه لا يوجد نصٌ إلا وتحتف به قرائن تبين المراد منه وتفسره، وتعني على فهمه، والأمر كذلك. فإن الألفاظ لا يمكن الاستفادة الدلالة التامة منها، والتعرف على مدلولها على وجه الاستغلال، إذا تم صرف النظر كلياً عن القرائن المحتفة بها، وهذا يعني أن دلالة النص متوقفة على مراعاة هذه القرائن، والاهتمام بها^(١).

الثاني: أن للقرائن أثراً ظاهراً في بيان المراد بالألفاظ التي تقترن بها، من خلال بيان وتوضيح الألفاظ الغامضة، وتقوية دلالة النص الظاهرة، بتأكيد المعنى المتبادر منه وتقديره، كما تعين المراد من اللفظ عند احتمال له لأكثر من معنى، ولهذا يقرر أمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) أن المحتملات من الألفاظ لا تستقل في درك المراد منها، حتى تقترن بها قرينة تقتضي تحقيق المراد بها، ومن ذلك أيضاً، أن للألفاظ دلالة ظاهرة على معناها تحمل عليها عند الإطلاق، ومع ذلك تبقى محتملة لدلالات أخرى، لكن لا تحمل عليها إلا بوجود قرائن تدل عليها^(٢). ومن القواعد المهمة - هنا - التي تدل على مدى علاقة القرائن بدلالة الألفاظ، قاعدة «التجرد عن جميع القرائن محال»^(٣). ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): «اللفظ لا يدل إلا مع قرينة»^(٤).

ومن ذلك قاعدة ذكرها شهاب الدين القرافي (ت ٦٨٤هـ)، وقد عبر عنها بقوله: «القاعدة أن اللفظ إذا سبق لبيان معنى لا يحتج به في غيره»^(٥). وبتعبير آخر: «الكلام إذا سبق لأجل معنى لا يكون حجة في غيره»^(٦)، ويدل على هذه القاعدة بأن العادة قاضية بأن المتكلم يكون مقبلاً على ذلك المعنى الذي ساق كلامه لأجله، وأن داعيته منصوفة لأجله، دون الأمور التي تغايره، وما كان المتكلم معرضاً عنه، لا يستدل بلفظه عليه، فإنه كالمسكوت عنه^(٧).

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه (١/١٨٥)، التحقيق والبيان للأبياري (٢/٣٢٢)، بدائع الفوائد لابن القيم (٤/٢٠٠٤)، القرائن عند الأصوليين (١/٢١٦).

(٢) انظر: البرهان للجويني (١/٢٧٨)، التلخيص للجويني (١/٢٣٧)، القرائن عند الأصوليين (١/٢١٨-٢١٩).

(٣) انظر: التحقيق والبيان (٢/٤٧٠)، القرائن عند الأصوليين (١/٢٢٠).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/٤٦٣).

(٥) العقد المنظوم (٢/٧٩).

(٦) السابق (٢/١٠٨).

(٧) انظر: العقد المنظوم (٢/٧٩-١٠٨) - القرائن عند الأصوليين (١/٢٢٢).

ومن هذه القواعد، ما ذكره ابن القيم (ت ٧٥٢هـ) بقوله: «ليس كل ما احتمله اللفظ من حيث الجملة يحتمله السياق الخاص»^(١)، ويبين ابن القيم أن سبب إغفال هذه القاعدة غلط من لم يميز بين ما يحتمله اللفظ بأصل اللغة، وإن لم يحتمله في السياق الخاص، وبين ما يحتمله فيه، ولا شك أن هذه القاعدة مفيدة في فهم المراد من النصوص الشرعية^(٢).

ويقرر الغزالي (ت ٥٠٥هـ) بما يدل بوضوح على أهمية السياق في فهم المراد من النص، فيقول: «ويكون طريق فهم المراد، تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصاً لا يحتمل، كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال، فلا يعرف المراد منه حقيقة، إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة: إما لفظ مكشوف...، وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق، لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر، حين توجب علماً ضرورياً بفهم المراد، أو توجب ظناً، وكل ما ليس له عبارة موصوفة في اللغة، فيتعين فيه القرائن»^(٣).

ويضاف إلى ما تقدم، أن دلالة النص المجردة إنما تتقيد وتعرف بمعرفة عادة الشارع في خطابه، وهو ما يسمى بالوضع العرفي، وهذا يستلزم أن يكون المفسر للنص عارفاً باستعمال الشارع للفظ في مواطن أخرى، ليسهل تفسيره والاستدلال على المراد من معناه بما يوافق مقصود الشارع.

ثم إن شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) يبين أن سماع الألفاظ دون معرفة المتكلم وعادته في الخطاب، لا يدل على شيء، لأن الألفاظ تدل على ما يقصده المتكلم بها، ولا تدخل بنفسها^(٤). ويؤكد هذا المعنى ابن القيم (ت ٧٥٢هـ) حينما جعل تلازماً بين الوصول إلى غاية مقصد المتكلم ومراده، وبين المعرفة بمقاصده وبيانه وعادته في الخطاب^(٥).

وبناء على ما تقدم - فإن العناية بالنسق والنظام والعلاقات التي تربط أجزاء النص

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسله (ص ٣٣٦ - ٣٣٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص ٣٣٨)، والقرائن عند الأصوليين (١/٢٢٣).

(٣) انظر: المستصفي (١/١٤٩)، شفاء الغليل (ص ٥١).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/٤٩٦).

(٥) انظر: مختصر الصواعق المرسله (ص ١٢١).

بعضها ببعض، وتعمل على تكريس العلاقة بين النص والمعنى، من خلال مناهج علمية تعمل على فهم النص وفهمه، ليست وليدة العصور المتأخر، عصور اللسانيات والعلوم الإنسانية، ولكنها وجدت من قبل في اهتمام علماء أصول الفقه، واهتمامات علماء التفسير وعلوم القرآن المنهجية، وفي طرق تناولهم للنص المؤسس، فجاءت بحوث أصول الفقه، وعلوم القرآن، على السواء، بوصفها آليات معرفية وضعت في الأصل لإعادة إنتاج النصوص في التراث الفقهي والأصولي، وكل ذلك يؤكد أن النصوص الدينية تحمل معنى واحداً - أو أكثر - قصده الشارع، يحاول المفسر الوصول إليه، عن طريق اعتبارات متعددة، وآليات متكاملة متفاعلة، لا تعرف الحدود الفاصلة بينها، تتجاوز الوقوف عند بنية النص اللغوية، وهي تسلك هذا المنهج، أو ذاك، ترفض عزل النص عن غيره من النصوص الأخرى، بل ترفض ابتداءً عزل النص عن صاحب النص، كما ترفض عزله عن بقية النص، وعن ربطه بأسبابه ومسبباته، وأحواله، وكذلك البيئة التي نزل فيها.

وهذا الموقف يعكس ما كان عليه الأمر في الدراسات الحديثة، التي تجاهلت ارتباط النص بقاتله وارتباط النصوص بعضها ببعض، بل لا ننظر بعين الاعتبار إلا للقارئ فقط بغية توسيع معنى اللفظ، وشمول دلالاته عدة معاني، من خلال دراسة الخطاب وخصائص اللغة العربية، وهي دراسة في الوظيفة والبنية والنمط، ودراسة علم لغة النص، ونظرية الأدب وعلم النص، ونسيج النص، وهكذا غيرها من الدراسات الحديثة، التي جاءت مغايرة تماماً للدراسات الأصولية والفقهية في بيانها لمفهوم النص وعلاقته بالمعنى.

قواعد التفسير في وضوح وخفاء النص:

لقد كان الأصوليون في غاية الدقة حين ربطوا بين اللفظ والمعنى، وقسموا اللفظ من جهة الوضوح والخفاء إلى عدة تقسيمات، واختلفت مناهجهم في ذلك، فجمهور الحنفية لهم منهج واضح في تقسيم اللفظ من جهة وضوحه، ومن جهة إبهامه، والأمر كذلك عند جمهور المتكلمين، من جهة ظهور الدلالة، ومن جهة خفائه.

فقد قسم الحنفية الواضح أربعة أقسام وهي: الظاهر، النص، المفسر، المحكم، وتفاوتت هذه الأقسام في الوضوح، كما أن التفسير يشملها جميعاً، غاية ما هنالك أن المحكم لا يحتمل النسخ، وقد يقع بينها تعارض، فيقدم الأقوى، ودرجة تعارضها، ومن

ثم تقديم الأقوى تكون في النص المؤسس من الكتاب والسنة، والمفسر لا يقبل التأويل ولا التخصيص، لكن يحتمل النسخ، ودلالته على الحكم أقوى من دلالة النص والظاهر عليه، أما المحكم فإنه لا يحتمل النسخ والإبطال، ودلالته على الحكم أقوى من جميع الأنواع السابقة^(١).

أما الواضح عند جمهور الأصوليين من المتكلمين، فقد قسموه إلى: النص والظاهر، والنص ما لا يقبل الاحتمال، والظاهر ما يقبل الاحتمال، والأول يدل على معناه دلالة قطعية والثاني: ما دل على معناه دلالة ظنية، كما يقسم الجمهور الواضح: إلى نص صريح لا يحتمل التأويل، ونص غير صريح، وهو ما يحتمل دلالاته على غير معناه المراد^(٢).

كما يقسم الحنفية النص المؤسس من الكتاب والسنة أربعة أقسام هي: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه^(٣)، بينما يحصره جمهور المتكلمين في المجمل والمتشابه^(٤).

ولا شك أن كل هذه التقسيمات تتناول النص المؤسس من الكتاب والسنة، ولعل أهم هذه التقسيمات تلك التي تتناول: النص والظاهر والمجمل، وهو تقسيم ينطلق عند الأصوليين على أساس أن النص بمعناه العام، له معنى واحد قصده الشارع، وهذا المعنى تارة يكون في غاية الجلاء والوضوح، وهو النص، وتارة يكون ظاهراً في المراد منه، مع احتمال غيره وهو الظاهر، وقد يكون متردداً مفتقراً إلى بيان الشارع عن المراد به في موضع آخر، وهو «المجمل».

وهذا التقسيم يفيد فيما يفيد، أن كون النص يدل على معنى واحد، تتوقع أنه هو المراد من السياق، بحكم أن هذا المعنى ظاهر الدلالة، فقد لا يكون ظاهر الدلالة دائماً، بل إن

(١) انظر: أصول البزودي بشرح البخاري (٤٦/١)، أصول السرخسي (١٦٤/١)، فواتح الرحموت (١٩/٢)، التلويح على التوضيح (١٢٦/١)، تفسير النصوص (١٤٢/١ - ١٩٧).

(٢) انظر: المعتمد (٣١٩/١)، المستصفي (٣٨٤/١)، الروضة لابن قدامة مع شرح ابن بدران (٢٧/٢)، مختصر ابن الحاجب برح العضد (٣٠٢/٢)، الإيهام (٣٦٠/١)، نهاية السؤل (٦٠/٢)، تيسير التحرير (١٤٣/١)، الأحكام للآمدي (٦٤/٣)، شرح مختصر الروضة (٦٤٧/٢).

(٣) انظر أصول البزودي (٥٢/١)، أصول السرخسي (١٧٦/١)، فواتح الرحموت (٢٠/٢)، تيسير التحرير (١٥٧/١)، التلويح على التوضيح (١٢٦/١).

(٤) انظر: اللمع للشيرازي (ص ٢٧)، الأحكام للآمدي (٩/٣)، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢٨٧/٢)، تنقيح الفصول للقرطبي (٩٩/١)، نهاية السؤل للإسنوي (٦١/٢)، الروضة لابن قدامة (٤٦/٢).

إخفاء الدلالة وعدم جلائها، لا يعني عدم وجود دلالة معينة، يقصدها الشارع، ويروم المخاطب باجتهاده الوصول إليها، ويدل عليها اللفظ ونص الخطاب.

يضاف إلى ذلك، أنه وعلى الرغم من أن هناك اتساعاً في معنى اللفظ، واعتبار للاحتمال، في مدلول النص والظاهر، لكن هذا الاحتمال والسعة منضبط وفق ضوابط أحاطها به علماء أصول الفقه، ذلك أن الاحتمال إنما يكون في جانب المفسر فقط، وفي ذهنه فقط، لا في نفس الأمر، ولا في ذات النص، ولذلك تبقى مهمة المجتهد هو طلب الوصول إلى هذا المراد، دون غيره، ويدفع بكل ما أوتي من قوة أي احتمال يطرأ في ذهنه أو في ذهن السامع، مع اعتقاده منذ البداية، أن النصوص تحمل دلالة واحدة فقط، خلاف ما يراه المجتهد من تعدد المعنى، ووجود الاحتمال.

يضاف إلى ذلك، أن علماء أصول الفقه يقررون - في أكثر من مناسبة - أنه لم يبق نص مجمل في الشريعة، وهذا هو الأصل، ومعنى ذلك أن الإجمال في النصوص الشرعية، على خلاف الأصل^(١)، بخلاف ما الأمر عليه في مناهج التأويل الحديثة، حيث ترى أن الأصل هو التشابه والإجمال، وكلما كانت النصوص متشابهة ومجملة، كلما كان ذلك دليلاً على قيمة هذه النصوص واستيعابها لما يرد عليها من دلالات مختلفة.

وحين يحصل التعارض بين النصوص، فإن الجمع بينها يتم على أساس تقديم الأقوى من المتعارضين، ويحمل الآخر عليه، وهو تعارض ظاهري، يُرد إلى نظر الناظر ويحته، على البحث والتأمل والجمع والتأويل. أما التعارض الحقيقي، فهو منتفٍ عن نصوص هذه الشريعة في ذاتها، فإذا تعارض النص الظاهر مع النص الخفي، فإنه يقدم الأول - وهو النص - من جهة الدلالة، وعند التعارض بين الظاهر والخفي من النصوص، فإن الظاهر مقدم على الخفي، لأن الأصل في النصوص البيان، ويصبح الخفي جلياً بهذا الاعتبار، وعند التعارض بين الحقيقة والمجاز، فإن الحقيقة تقدم على المجاز، لأن المجاز يحمل عدة معانٍ، والحقيقة إنما تدل على معنى واحد، وتقديم المجاز يأتي على خلاف الأصل، لأن الأصل الحقيقة والمعنى الواحد غير المتعدد^(٢).

(١) انظر: الموافقات (٤/١٣٥).

(٢) انظر البحر المحيط (٦/١٦٥)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٨/٤١٢٦)، شرح الكوكب المنير

كما يقدم الأصوليون المشترك المقترن بقريته تحمله على أحد معانيه، على المشترك غير المقترن بقريته، وحمله على جميع معانيه، ويستخدم النزاع بينهم في حكم حمل المشترك على جميع معانيه^(١).

وكذلك يقرر الأصوليون عند تعارض ما يخل بالفهم، فيقدمون ما يحتمل معنى واحداً، على ما يحتمل أكثر من معنى، وقدموا كذلك ما يحتمل معانٍ أقل، على ما يحتمل معانٍ أكثر وأوسع. كما قدموا احتمال الحقيقة على احتمال المجاز، كما قدموا المجاز في تعارضه مع الاشتراك، كما أن الإضمار أولى من الاشتراك، والتخصيص خير من الاشتراك والنقل والإضمار والمجاز لضعف الاشتراك في تعارضه مع غيره، وما لا يفتقر إلى القرينة مقدم على المفتقر إليها^(٢).

وهذا يدل على أن الأصل عدم التعدد والتوسع في معاني الألفاظ، ذلك أن النص المؤسس عند علماء الأصول إنما يدل على معنى واحد، وحمله على معناه الذي يدل عليه مباشرة بياناً وتفسيراً، والأصل دفع أي احتمال، فلا مكان لبقاء النص مجملاً ومحتملاً والاجتهاد في معاني الألفاظ إنما هو في الحدود المنضبطة المقننة شرعاً ولغة، دلالة واستدلالاً، منطوقاً ومفهوماً.

وبناءً على ما تقدم:

فإن مصطلح «النص» كما تقرره مؤلفات الأصوليين، له دلالات، تتفاوت بين العموم والخصوص، فهو عند علماء الأصول، نوع من أنواع دلالة اللفظ على معناه. والأصل فيه أنه مصدر للفعل «نصّ» ينص بمعنى الرفع والإظهار والإسناد، ونصّ القرآن ونصّ السنة، أي ما دلّ ظاهر لفظهما على شيء من الأحكام^(٣).

والنص من جهة اللغة، إنما يشمل مطلق الملفوظ والمكتوب فكل عبارة مأثورة أو منشأة هي نصّ، وهذا هو المعنى اللغوي العام للنص.

(٤/٦٠٩).

(١) انظر: البحر المحيط (٢/١٢٨)، المحصول (١/ق/٤٩٠)، الفائق (١/٣٤٠).
 (٢) انظر: السابق (٢/٢٤٣، ٢/٢٤٤)، المحصول (١/ق/٤٨٧)، شرح تنقيح الفصول (ص١٢١)، الإبهاج (١/٣٢٢)، الفائق في أصول الفقه (١/٣٩٩).
 (٣) انظر: نحو قراءة نصية في بلاغة القرآن والحديث / عبد الرحمن بودرع (ص٢٨).

ومن اللغويين كابن الأعرابي (ت ٢٣١هـ) من خصصه، فقال: «النص: هو الإسناد إلى الرئيس الأكبر، والنص: التوقيف، والنص التعيين على شيء ما».

أما الأزهري (ت ٣٧٠هـ)، فإنه يقترب في تعريفه من «المعنى المراد وثمرة الملفوظ والمكتوب»، ولا يقف به عند «عين الملفوظ والمكتوب»، فكأنه عنده: ثمرة عمل العقل، واجتهاده في الملفوظ، وليس ذات الملفوظ، وبناء على ذلك، يقول الأزهري في هذا التعريف الذي يخص معنى النص والمراد منه: «النص: أصله منتهى الأشياء، ومبلغ أقصاها»، وهو الكشف والظهور.

وهذا المعنى، الذي يجعل كل عبارة أو ملفوظ أو مأثور «نصاً»، هو الذي انطلق منه الفقهاء، عندما قالوا عن معنى النص في القرآن وفي السنة، إنه «ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام».

فالنص هنا، ليس هو أي ملفوظ، ولا أي عبارة، وإنما هو ثمرة العملية العقلية، ونهاية الاجتهاد في الملفوظ والعبارة، أي الأحكام المستنبطة من المأثورات^(١).

وفي الاصطلاح:

جاء النص لعدة معانٍ عند الأصوليين والفقهاء^(٢):

فالنص عند الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) هو: «هو خطاب يعلم ما أريد به من الحكم، سواء كان مستقلاً بنفسه، أو علم المراد به غيره، وكان يسمى المجمل نصاً»^(٣).

ويلاحظ - هنا - أن الإمام الشافعي لا يفرق بين النص والظاهر، ومثل ذلك نجده عند القاضي أبي بكر الباقلاني (ت ٤٠٥هـ)^(٤)، ويظهر أن الشافعي إنما يراعي المعنى اللغوي

(١) انظر: مادة «نصّ» في: الصحاح (١٠٥٨/٣)، المغرب للمطروني (ص ٤٥٣)، المصباح المنير (٢/٢٧٧).

(٢) انظر: المعتمد (٣١٩)، العدة (١٣٧/١)، أصول السرخسي (١٦٤/١)، البرهان (٤١٢/١)، الحدود للباي (ص ٤٢)، المتحول (ص ١٦٥)، المستصفي (٣٣٦/١)، أصول البزدوي (٤٦/١)، المحصول (١/٣١٦)، المسودة (ص ٥٧٤).

(٣) المعتمد لأبي الحسين البصري (٣١٩/١)، المتحول (ص ١٦٥)، المستصفي (٣٨٤/١)، الإبهاج شرح منهاج البيضاوي (٣٥٩/١)، تفسير المنصوص / محمد الصالح (١/١٩٨).

(٤) انظر: البرهان (٤١٥/١)، المستصفي (٣٨٤/١)، المتحول (ص ١٦٥)، الروضة لابن قدامة (ص ١٧٧)، كشف الأسرار (٤٨/٣)، الفائق (٦/٣).

حين لم يفرق بين النص والظاهر^(١).

وينقل الأصوليون عن القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) أن النص .

خطاب يمكن أن يعرف به المراد، وأن له شروطاً ثلاثة:

الأول: أن يكون لفظاً.

الثاني: أن لا يتناول إلا ما هو نص فيه.

الثالث: أن تكون إفادته لما يفيد، ظاهرة غير مجملة^(٢).

أما أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ) فقد عرفه في اللمع وشرحه، بأنه: «لفظ دل على

الحكم، على وجه لا احتمال فيه»^(٣).

ويفرق أمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ) بين النص والظاهر^(٤)، ويعلق على ما ذهب

إليه الشافعي، من تسميته الظواهر نصوصاً في مجاري كلامه، وكذلك القاضي أبو بكر -

وهو صحيح في أصل اللغة^(٥)، ومثل ذلك نجده لدى المازري (ت ٥٣٦ هـ، فإنه يقول: «وقد

أشار الشافعي والقاضي ابن الطيب طرداً لمعناه المعقول، إلى أن النص يسمى ظاهراً، وما

أبعدا فيما قالوا، لأن النص قد ذكرنا أن أصله في اللغة الطهور، فلا شك على هذا في تسميته

ظاهراً»^(٦).

ويرى المازري أن النص «عزيز وجوده في الألفاظ، لا تكاد تجد لفظة عارية من

الاحتمال، وأخذ الأصوليون في عدّها ما وقع منه في الشرع، فلم يجدوا إلا نزراً يسيراً»^(٧).

وهذا النقل من المازري لبعض الأصوليين أنكره الجويني، وقال: «هذا قول من لا

يحيط بالغرض من ذلك، والمقصود من النصوص الاستقلال، بإفادة المعاني على قطع، مع

(١) انظر: المعتمد (٣١٧/١)، البرهان (٤١٥/١)، المستصفى (٣٨٤/١)، المنحول (ص ١٦٥)، البحر المحيط (٤٣٦/٣).

(٢) انظر: المعتمد (٣١٩/١).

(٣) اللمع (ص ٢٦ - ٢٧).

(٤) انظر: البرهان (٤١٧/١).

(٥) السابق (٤٧٥ - ٤١٦).

(٦) إيضاح المحصول من برهان الأصول (٣٠٦).

(٧) السابق (ص ٣٥).

انحسام جهات التأويلات، وانقطاع مسالك الاحتمالات»^(١).

وتعقب المازري الجويني فيما رد على هؤلاء، وقال: «وما أنصف فيما تعقب عليهم، لأن قصدهم عزة وجوده من ناحية لفظه، وهو قد سلم عزته من ناحية الألفاظ..»^(٢). أما الشيخ الغزالي، فإنه يعرف النص بأنه «ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل»^(٣)، ويذكر صفى الدين الهندي (ت ٧١٥هـ) أن بعض الأصوليين يحده بقوله «إنه اللفظ الذي يفيد معنى، ولا يحتمل غيره، كالعدد»^(٤)، وهو معنى ما ذكره الجويني في البرهان أنه «لفظ مفيد، لا يتطرق إليه تأويل»^(٥)، وقول بعض المتأخرين: «هو لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه»^(٦).

وذكر إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ) اعتراض بعض المتكلمين، بما محصله: أنه لا يشمل فحوى الخطاب، فإنها تقع نصاً، وإن لم يكن معناها مصرحاً به لفظاً، ويتصل الجويني عن هذا الاعتراض، بأن الفحوى لا استقلال لها، وإنما هي معنى ملتقى من لفظ مخصوص على نظام معلوم كقوله تعالى في سياق أمره ببر الوالدين: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَمْرًا وَلَا نَهْرَهُمَا﴾^(٧)، فالفحوى آيلة إلى معاني الألفاظ، فلم يصح الاعتراض^(٨).

وهذه التعريفات لجمهور المتكلمين، وقد أطالوا في تقريرها، وشرحها، وبيان المراد منها، والدفاع عنها، ويقابلهم في هذه المفاهيم جمهور الفقهاء من الحنفية، وأول من عرفه منهم أبو زيد الدبوسي (٤٣٠هـ) بقوله: «هو الزائد عليه - الظاهر - بياناً إذا قوبل به، بضرب دلالة بعد دلالة اللفظ، يعدم في ذلك في الظاهر»^(٩)، ويعرفه السرخسي (ت ٤٩٠هـ)

(١) البرهان (١-٤١٤-٤١٥).

(٢) إيضاح المحصول للمازري (ص ٣٠٦).

(٣) انظر: المستصفى (١/٣٨٦)، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٦)، الروضة (ص ١٧٧)، الفائق (٣/٧)، كشف الأسرار (١/٤٩).

(٤) انظر: البرهان (١/٤١٣)، المنحول (ص ١٦٥)، الروضة (ص ١٧٧)، شرح تنقيح الفصول (ص ٣٦)، تيسير التحرير (١/٤٣)، إيضاح المحصول للمازري (ص ٣٠٦)، الفائق (٣/٥).

(٥) البرهان (١/٤١٣)، إيضاح المحصول للمازري (ص ٣٠٦).

(٦) البرهان (١/٤١٣)، إيضاح المحصول للمازري (ص ٣٠٦)، تفسير النصوص (١/٢١٢).

(٧) سورة الإسراء، الآية (٢٣).

(٨) انظر: البرهان (١/٤١٣)، إيضاح المحصول (ص ٣٠٦).

(٩) تقديم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع (١/٥٠٤).

بما يوضح المراد من هذا التعريف عند الحنفية، فيقول: «أما النص: فما يزداد وضوحاً، بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً، بدون تلك القرينة»^(١)، ويعرفه البزدوي (ت ٤٩٣هـ) بما يزيد في إيضاحه بقوله: «وأما النص: فما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم، لا في نفس الصيغة...»^(٢).

وهكذا نجد - هنا - عند الأصوليين من الفقهاء، أن النص يدل على معنى واحد، وأن الأفضل في النص المؤسس دفع الاحتمال، وعدم الالتفات إليه، والأصل عدم بقاء الإجمال والاحتمال في النصوص الشرعية، وهذه المعاني للنص التي نسوقها على مختلف المناهج، وخلال سنوات طويلة تؤكد أن النص المؤسس ما هو إلا نوع من أنواع دلالة اللفظ على معناه، لا كما تستخدمه الأدبيات اللسانية، تارة مرادفاً للخطاب، وتارة باعتباره سلسلة مجردة معزولة عن قائلها وسامعها، في المكتوب والملفوظ، واختلاف دلالاته الوظيفية في التواصل والتتابع والاستدلال ونحوها.

(١) أصول السرخس (١/١٦٤).

(٢) أصول البزدوي بشرح البخاري (١/١٢٤).

المبحث الثاني

النص المؤسس

التأويل عند الأصوليين:

التأويل خلاف الأصل عند الأصوليين، والأصل في النصوص هو البيان، ولا يلجأ المجتهد إلى التأويل وترك ظاهر النص، إلا في حدود ضيقة وحرمة جداً، ومعلومة سلفاً، ويبحثه الأصوليون - حيثئذ - ويجوز استعماله حين يكون النص خفياً، بحيث يتعذر حمله على ظاهره، وحيثئذ لا بد من التأويل، وهو حين يستعمل يكون له مفهوم خاص عند علماء الشريعة الإسلامية بصفة عامة، وعند الأصوليين بصفة خاصة، لارتباطه بالنص المؤول.

إن التعامل مع النصوص الغامضة، أو تلك التي فيها خفاء، لا بد من الاستفادة من هذا النص الخفي أو الغامض، بما يحقق المصلحة والفائدة، وذلك عن طريق تأويله، بأن نرفع ذلك الغموض، بالبحث عن قصد الشارع ومراده بالنص، وبما يفيد السياق، وكذلك بأن نفاضل بين، حلول للنص عن طريق اللغة، وعن طريق سياقه، وعن طريق دلالاته المحتملة، وكذلك بأن نسلك به طريق المقارنة بين مآلات الأفعال ومقاصدها، مع اعتبار المقاصد الأساسية للشارع الحكيم، وذلك كله قد لا يؤدي إلى دلالة حقيقية للنص، ولكن حسب أن يؤدي إلى دلالة راجحة.

وفي مجال الجدل والمناظرة، ومجال الفتوى والاستفتاء، والاحتجاج والاستدلال، فهناك نصوص نحتج بها، وهي نصوص واضحة، يفهم المراد منها بدلالة النص ومنطوقه ومفهومه، وهي حين تكون واضحة لا تقبل التأويل، وتأويلها بحسب المعنى العام للتأويل، إما أن تكون دليلاً لنا، وإما أن تكون دليلاً علينا، وبالتالي، فإن النص سوف يخضع لتأويل من جنس آخر، من حين ثبوته أو عدم ثبوته، ولهذا فإن النص إذا كان واضحاً، وكان دليلاً للمستدل (لنا)، فلا بد من منع تأويله بأي شكل من الأشكال، فلا بد من العمل على إثبات حججه، والعمل بمقتضاه على سبيل الحقيقة، ولا بد من منع معارضته بآخر، أو دعوى غموضه وعدم وضوحه، وذلك بأن نبين أن صرفه عن معناه الواضح، هو تأويل له، لكن احتجاج بالمرجوح دون الراجح، وأن ذلك قد يؤدي إلى المحال، أو إلى ما يعارض مقاصد الشارع التي يتوخاها المستدل من اللفظ نصاً، وبأن نبين أن الغموض وعدم الوضوح

المزعوم، الذي يدعيه الخصم، ويؤدي إلى تأويله، مرفوع ومردود بالسياق. أما إذا كان النص الواضح، دليلاً للخصم (علينا)، فتأويله يكون بترك هذا النص، لا مطلقاً، وإنما إلى نص آخر معارض، أو ترك منطوقه وصيغته، لأمر أهم لتعليق بمقصد الشارع وإرادته من الصيغة، كما في أحاديث عموم البلوى، والمخالفة لقياس الأصول. ومعنى ذلك، رفض النص الواضح، ومعارضته بنص آخر، يتعلق بالنازلة نفسها، بحيث يكون دليلاً للمستدل، بدلاً من أن يكون دليلاً للمعارض الخصم (علينا)، وبالتالي يكون النص المعارض الآخر، هو الذي ينبغي العمل بمقتضاه، أو رفض الصيغة الظاهرة، ومعارضتها بمقصد الشارع وإرادته، واتباعها يكون متوخياً للعدل والنفع، وتقدير ظروف المكلف، كما في صيغة: «النكاح» و«الطلاق» مثل «فارق سائرهن»، وبالتالي تقديمها وترجيحها على صيغة أخرى، مستعملة ومتداولة.

وبناء على ذلك، فإن التأويل يدور حول ناحيتين مهمتين: منطوق النص من جهة، والمراد من النص من جهة ثانية، وبمعنى آخر، فإن التأويل: إما أن يفضي إلى اعتبار منطوق النص ومنظومه فقط، وإما أن يفضي إلى اعتبار نص الشارع وما يلحقه من تفسير لمفهومه والمراد منه، مع الاحتفاظ بمدلول النص لفظاً، كما في إشارة النص عند الحنفية، وإيمائه عند جمهور المتكلمين من الأصوليين، وكما في مناهج التعليل والقياس عندهم.

وبناء على ما تقدم، فإن الشارع الحكيم حين يستخدم لفظاً خاصاً، أو لفظاً مقيداً، فلا ينبغي تعميم لفظه ولا إطلاقه، لأن الشارع الحكيم لو أراد التعميم والإطلاق لنص على ذلك، وبالتالي، فإن الشارع لم يرد إلا ذلك الخاص، وإلا ذلك العام.

ولأن التأويل خلاف الأصل عند الأصوليين، إذ الأصل البيان، ولأن الاستفادة من النص الخفي والنصوص الغامضة أمر في غاية الأهمية، ولأهمية التأويل في مجال الجدل والمناظرة، والاحتجاج والاستدلال، وبما أن التأويل يدور حول منطوق النص من جهة، والمراد من النص من جهة أخرى، كان لا بد من بحث التأويل عند الأصوليين على مستوى المعنى والمراد، وعلى لمستوى القيود والشروط، بل وعلى مستوى النازلة والمثال، في عرف الأصوليين، وبيان أثره عندهم.

تعريف التأويل:

(أ) التأويل في اللغة:

تكاد تجمع قواميس اللغة العربية على أن المراد بالتأويل هو «المرجع» و«المصير»، من قولهم: آل الأمر إلى كذا إذا صار إليه، وإذا رجع، ويقال: أولته تأويلاً إذا صيرته إليه، ويقول أهل اللغة: «التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء، وقد أوله تأويلاً وتأوله بمعنى»، وهو المرجع والمصير والتفسير، والتأويل آخر الأمر وعاقبته^(١).

(ب) التأويل في الاصطلاح:

يرى علماء الأصول أن التأويل يقصد به: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل، وقد عرّف الجويني (ت ٤٧٨هـ) التأويل بأنه: «رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول، وإنما يستعمل إذا علق بما يتلقى من الألفاظ منطوقاً أو مفهوماً»^(٢).

ويعرفه الغزالي في المستصفى بقوله: «التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن، من المعنى الذي دلّ عليه الظاهر»^(٣)، واعتبر الآمدي (ت ٦٣١هـ) أن تعريف الغزالي غير صحيح لثلاثة أمور:

أولاً: أن التأويل ليس هو الاحتمال نفسه، الذي حمل عليه اللفظ، بل هو حمل اللفظ عليه نفسه، وفرق بين الأمرين.

ثانياً: أن هذا التعريف غير جامع، فإنه يخرج منه التأويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر فيه، إلى غيره بدليل قاطع غير ظني.

ثالثاً: لأنه أخذ في حد التأويل، من حيث هو تأويل، وهو أعم من التأويل بدليل، ولهذا يقال: تأويل بدليل، وتأويل من غير دليل، فتعريف التأويل على وجه يوجد معه الاعتضاد بالدليل لا يكون تعريفاً للتأويل المطلق^(٤).

(١) انظر: مادة «آل» في لسان العرب (٣٢/١١)، معجم مقاييس اللغة (١٥٩/١)، المصباح المنير (٣٩/١)، مختار الصحاح (ص ٣٣)، الصحابي لابن فارس (ص ١٦٤).

(٢) البرهان في أصول الفقه (٥١١/١).

(٣) انظر هذا التعريف في: المستصفى (٣٨٧/١)، المحصول (١/ق/٢٣٢)، الإحكام للآمدي (٥٢/٣)، شرح مختصر ابن الحاجب (١٦٨/٢)، كشف الأسرار (٤٤/١)، الفائق (٨/٣).

(٤) انظر: الأحكام للآمدي (٥٣/٣)، مختصر ابن الحاجب وشرحه لعضد (١٦٩/٢)، الفائق (٨/٣)، تيسير التحرير (١٤٣/١)، كشف الأسرار (٤٤/١).

وبناء على ذلك، فقد عرفه الأمدى بقوله: «والحق في ذلك أن يقال: أما التأويل من حيث هو تأويل، مع قطع النظر عن الصحة والبطلان هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له، وأما التأويل المقبول الصحيح، فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له لدليل يعضده»^(١).

ويرى المتقدمون من المفسرين أن التأويل يعني التفسير، أما المتأخرون منهم فقد رأى جمهورهم أن التأويل هو «نقل الكلام عن وصفه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ»^(٢).

شروط التأويل :

يذكر الأصوليون للتأويل شروطاً، دلهم عليها الاستقراء، وما يستفاد من روح الشريعة، ومحاولة الحفاظ على سلامة الخطاب، ذلك لأن الأصوليين يرون أن الأصل عدم التأويل، وأن التأويل خلاف الأصل، ولا يعدل عن الأصل إلى خلافه إلا بالدليل، ولهذا جاؤا بهذه الشروط، واشترطوها، إذ بدونها لا يعتبر التأويل صحيحاً مقبولاً إلا بتوفرها، فما استوفى هذه الشروط، فهو تأويل مقبول، وإلا فهو فاسد مردود، ومن أهم هذه الشروط :

١ - أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه، ويدل عليها اللفظ بمنطوقه أو بمفهومه، بإحدى طرق الدلالة، وأن يكون مع ذلك موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، على أن يكون اللفظ ظاهراً فيما عرف عنه^(٣).

ومعنى ذلك: أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل، بمعنى أن يكون اللفظ ظاهراً فيما صرف عنه، محتملاً لما صرف إليه، ليس هذا فحسب، بل لا بد أن يكون الدليل الصارف للفظ مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، فإنه لو كان مرجوحاً، لا يكون صارفاً ولا معمولاً به اتفاقاً^(٤).

وقد عبر الزركشي (ت ٧٩٤هـ) عن هذا الشرط وما يحتاج به بأن «يكون موافقاً لوضع

(١) الأحكام للأمدى (٣/٥٣).

(٢) موقف المشائفة الإسلامية من النص الدين / د. إنشاد محمد علي (ص ٧٤).

(٣) انظر: المستصفي (٢/٥٠)، الأحكام للأمدى (٣/٥٤)، البحر المحيط (٣/٤٤٣)، تيسير التحرير (١/١٤٤).

(٤) انظر: الأحكام للأمدى (٣/٥٤).

اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع»^(١)، ومثل ذلك النص الذي يعبر عنه الحنفية بالمفسّر، وهو من المصطلحات التي تعبر عن وضوح النص، فلا تحتاج إلى تفسير ولا إلى بيان، ومن ثم لا يدخلها التأويل^(٢).

ومن ذلك، ما إذا أجمع أهل العلم على تأويل معين لنص من النصوص، فإنه لا يجوز لمن جاء بعدهم الخروج على هذا الإجماع، ومحاولة إيجاد تأويل آخر للفظ والنص، لأن إجماع العصر الأول حجة، ولأن الحق لن يخرج عن إجماعهم^(٣)، بل يمنع إحداث تأويل جديد لم يذهب إليه المختلفون السابقون في تأويل النص في العصر الأول، كأن يحدث المتأخر تأويلاً ثالثاً، بعد إن اختلفوا على قولين، لأن القاعدة الأصولية تقرر أنه لا يجوز إحداث قول ثالث بعد أن اختلفوا على قولين، فكأنه اتفاق منهم على أن الحق لا يخرج عن هذين القولين^(٤).

وكذلك، فإن الإحكام في النص المؤسس هو الأصل، ويقابله التشابه، وهو خلاف الأصل، ولهذا فإن التشابه في النصوص قليل، وهو خلاف الأصل، والأصل هو الإحكام، وهو الأغلب والأعم، على عكس ما يراه دعاة التجديد من أن التشابه هو الأصل، لأن القصد منه إثارة الهمم والاجتهاد^(٥).

٢ - أن يقوم على التأويل دليل صحيح، وبمعنى آخر: أن يُعضد التأويل دليل آخر من خارج النص، وبدل هذا الدليل على صرف اللفظ عن الظاهر إلى غيره، وأن يقوّي الاحتمال المرجوح في النص على الاحتمال الظاهر الراجح، وذلك لأن الأصل في عبارات الشارع، ونصوص أحكامه، أنها قوالب لمدلولاتها الظاهرة، والواجب والأصل، العمل بهذه الظواهر، إلا إذا قام دليل العدول عنها إلى غيرها^(٦).

(١) البحر المحيط (٣/١٤٣).

(٢) انظر: تيسير التحرير (١/١٤٤).

(٣) انظر المعتمد (٢/٥٣)، الحصول (٢/٢ ق/١٢٤) الأحكام للأمدى (١/٣٥٦)، نهاية الوصول (٦/٢٥٧٦) شرح تنقيح الفصول (ص ٣٢٠)، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢/٤١)، الفائق (٣/٢٨٣).

(٤) انظر: المحصول (٢/٢ ق/٢٢٤)، الفائق (٣/٢٨٣)، المسوّدة (ص ٣٢٩)، مجموع الفتاوى (١٣/٢٥)، أصول ابن مفلح (٢/٤٤٥).

(٥) انظر: الموافقات (٣/٣٠٧).

(٦) انظر: المستصطفى (٢/٤٩)، شرح مختصر الروضة (١/٥٦٨)، الروضة لابن قدامه مع شرحها لابن بدران (٢/٣١)، تفسير النصوص / د. أديب صالح (١/٣٨٢).

ومتى لم يتقو الاحتمال المرجوح بدليل التأويل، ليصبح راجحاً عند المجتهد، فالتأويل - حينئذ - يكون فاسداً، فلا يجوز العمل به ويترك الظاهر الراجح، فليس المطلوب عند الأصوليين الدليل فقط، بل الدليل الذي يصلح سنداً للتأويل، بحيث يقوى على الصرف عن الظاهر إلى غيره^(١).

وقد اعتبر إمام الحرمين الجويني أن المراتب في هذا المجال ثلاث :
الأولى : التأويل المقبول، وذلك حين تقديم الدليل الذي يقوى على صرف الكلام عن الظاهر.

الثانية : التأويل المردود، وهو تأويل غير سائغ، وذلك حين لا يقوى الدليل على صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى محتمل .

الثالثة : التعارض، وذلك حين يستوي المؤل، وما عضد التأويل به^(٢).
ثم إن الدليل الذي يبنى عليه التأويل، قد يكون قرينة، أو نصاً شرعياً، وقد يكون قياساً أو مبدأ من مبادئ الشريعة، وقد يكون غرض الشارع فيما من أجله كان الحكم، ثم إن القرينة تارة تكون متصلة بالظاهر المراد تأويله، وتارة تكون منفصلة عنه^(٣).

ويقرر الشيخ الغزالي (ت ٥٠٥هـ) أن القرائن الدافعة للتأويل، قد تتظافر في دلالتها على أن المراد الظاهر، وبالتالي تدل على فساد التأويل وعدم صحته، مع أن أحاد هذه القرائن لا تدفع التأويل، ولكن استحضار المجتهد وتظافرها في مجموعها، يجعل التأويل غير ممكن، وغير صحيح، فيفسد العمل به^(٤).

٣- أن يكون من تصدى للتأويل من أهل النظر والاجتهاد في الشريعة الإسلامية، فلا يجوز، ولا يقبل التأويل من كل أحد، بل إنما يقبل لمن توفرت فيه شروط الاجتهاد المعروفة، ومن أهمها العلم باللغة العربية، والعلم بالنص الشرعي، وطرق استعماله والاجتهاد فيه، وعرف الشارع وعاداته في استعمال اللغة، في حقيقتها ومجازها، وأقسام الألفاظ، وكيفية

(١) انظر : المستصفي (٢/٤٩).

(٢) انظر : البرهان (١/٥١١-٥١٧)، تفسير النصوص (١/٣٨٢-٣٨٣).

(٣) انظر : المستصفي (٢/٤٩)، الروضة لابن قدامة مع شرح ابن بدران (٢/٣٤)، تفسير النصوص (١/٣٨٥).

(٤) انظر : المستصفي (٢/٥٠).

استنباط الأحكام من منطوقها ومفهومها، وما يحيط بالنص من شواهد وقرائن، ولا يكفي العلم بجزئيات النص، بعيداً عن بقية النصوص، فلا بد من البحث في مقاصد الشارع، واستقراء النصوص الأخرى المحيطة بالمسألة التي يعالجها النص قبل البحث في إمكانية تأويله^(١).

إن اشتراك الأصوليين لهذه الشروط في صحة التأويل، إنما لأن التأويل عندهم يمثل نوعاً من أنواع الدلالة، وبحثاً في عملية إيجاد مقاصد الشارع، قصد منه البناء للنص الشرعي وتقوية مفهومه، وتوضيح المراد منه، كما قصد منه الجمع بين النصوص، وليس التفرقة بينها وإيجاد تنافر في مدلولها ودلالاتها، فهو طريق من طرق البيان للأحكام، وبيان مدى شمولية النص، واتساع لغته، ويعتبر التأويل من عوامل دفع التشابه والتعارض، يبحث عن حكمة الشارع فيما شرع، ويجعل الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، ذلك أنه متى كانت النصوص قابلة للاجتهاد والنظر، فإنها سوف تكون قابلة للتأويل الأصولي، وحينئذ بهذا الاتجاه نحو التأويل وضوابطه، يمكن أن يقال بصحة ذلك المنهج الذي يسعى لبيان صحة تحقيق صلاحية الشرعية، واستجابتها لمتغيرات كل عصر، متى كانت الأمور متحققه وتحت مظلة المنهج الأصولي، وموقفه من التأويل، وليس مستساغاً البحث في التأويل الواسع الذي يخضع من بين أمور أخرى إلى تحكيم العقل، والبعد عن المنهج العلمي الأصولي السليم، الذي يسعى إلى تفرغ النص المؤسس من مدلوله ومعناه .

أنواع التأويل :

يقرر الأصوليين أن الاحتمال الذي يمكن أن يؤل إليه النص، قد يكون احتمالاً بعيداً جداً، فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، للدلالة على صحة التأويل، وقد يكون الاحتمال قريباً فيكفيه أدنى دليل، وقد يكون متوسطاً، فيحتاج إلى دليل متوسط^(٢). وبناء على ذلك، فقد جاء التأويل على مراتب، فقد يكون قريباً، وقد يكون بعيداً، وقد يكون في مرتبة هي أدنى إلى القرب، وقد يكون في أخرى هي أدنى إلى البعد، وهي مرتبة التوسط، والواجب لكل نوع من هذه الأنواع مرجح يتناسب معه قوة وضعفاً^(٣).

(١) انظر: المستصفي (٣٨٦/٢)، الأحكام للآمدي (٦٧/٣)، البحر المحيط (٢٠٢/٦).

(٢) انظر: روضة الناظر بشرح ابن بدران (٢٢/٢).

(٣) انظر: البرهان (٥١٧/١)، الأحكام للآمدي (٥٤/٣).

أسباب التأويل :

يتطرق بعض الباحثين إلى بيان أسباب التأويل، وهي من ضرورة إليه؟ باعتباره سمة من سمات مدلول اللفظ، ووسيلة من وسائل إيضاحه وبيانه، ولهذا يذكر بعضهم أن التأويل يرجع إلى الأسباب الآتية :

- ١ - طبيعة اللغة الدالة على المعنى، ومدى إمكانية استخدامها للمجاز، تعتبر سبباً من أسباب التأويل، وخاصة أن المجاز قد يكون أبلغ من الحقيقة في بعض المواطن.
- ٢ - التطور في استعمال اللغة، ودلالاتها على المعنى .
- ٣ - أن يترتب على إرادة الظاهر محال عقلاً .
- ٤ - قد يكون التأويل ردة فعل لظاهرة المغالاة في التمسك بالظاهر .
- ٥ - التحرر من قيود النص الديني، ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأي الذي يذهب إليه صاحب التأويل .
- ٦ - الرغبة في تعميق صريح النص، بحثاً عن العمق في الآراء التي يمكن أن يحتويها، ولو كان ذلك بشكل غير مباشر^(١).

ويلاحظ، أن السببين الأخيرين، يمثلان أخطر الدواعي التي حملت أصحاب مناهج التأويل الحديثة على سلوك تلك المناهج، فبناء على ذلك يصبح التأويل عملية لا ضابط لها، ويظهر ذلك بوضوح، حين لا تكون هناك علاقة بين المعنى الظاهر والمعنى المراد أي صلة، ولعل هذا الاتجاه في أسباب التأويل، كان من الدوافع وراء تفضيل كثير من أصحاب الاتجاهات الحديثة والمغالية لمنهج التأويل، حتى تستقيم في نظرهم العلاقة بين ظاهر النص، وبين ما يغون، وعملوا على تطبيق هذا المنهج، حتى أصبح التأويل عندهم بعيداً عن الاعتدال، الذي تحدده المناهج والضوابط السليمة، التي يقرها الأصوليون والفقهاء . ومعلوم أن الاتجاهات الحديثة في التأويل، لم تستوقف أصحابها النصوص الدينية المتشابهة، التي قد تخفى على بعض دون بعض، وإنما تجاوزوها إلى النصوص المحكمة، الظاهرة الدلالة على معناها الحقيقي، مما يعني أن هذه المناهج في التأويل لا تخضع لقواعد منضبطة ولا يقرها عقل سليم .

(١) انظر: مذاهب الإسلاميين / عبد الرحمن بدوي (٢/ ١٠)، موقف المشائية الإسلامية من النص الديني (ص ٥٦-٥٧).

ولعل هذا المنهج كان واضحاً لدى أصحاب النزعات المتطرفة من المتقدمين والمتأخرين، من الباطنية والحدِيثين، مما استقر لديهم كثيرا من المغالطات، حين يأخذون من الألفاظ معانٍ، لا علاقة لها بما يوحى ظاهر ألفاظها، وهذا أصبحت اللغة عندهم ذات أَلغاز ودلالات لا يفهمها إلا هم ومن سار على أضرابهم، وتقلد أفكارهم، وتبني مناهجهم^(١).

حكم التأويل :

اختلفت الناس في حكم التأويل : فمنهم من قال بالمنع، وهذا راجع إلى ما حثَّ عليه القرآن الكريم في بعض آياته، مثل قال تعالى : ﴿ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾^(٢).

وهذه الآية تدل على أن هناك مفاهيم مختلفة للنص القرآني سوف توجد، وهناك عوامل لا يجوز إغفالها، فوجهات نظر المفسرين تختلف باختلاف ثقافتهم، وظروفهم الاجتماعية والسياسية، والنظر إلى اللغة ودلالاتها، من حيث إنها تحمل اللفظ على معناه الحقيقي أو المجازي، ومثل هذه العوامل سوف تكون ذات أثر واضح في تنوع الحكم على التأويل .
ومنهم من يرى وجوب التأويل، عند وجود المعارض العقلي لحمل النص على ظاهره، مع الاعتقاد بطواعية اللغة لذلك .

ويرى الغزالي (ت ٥٠٥هـ) أن التوقف عن التأويل أسلم، وذلك لوجود الاحتمالات الكثيرة في كلام العرب ولغتهم، ولمعارفنا القليلة في العلوم الدينية، فنحن لا ندرك كنهها إلا بمجرد النقل^(٣)، ويرى ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) أن التأويل أمر ضروري، ولكنه يجب أن يكون من يخوض فيه من أهل العلم والرهان^(٤).

وأخيراً، فإن ظاهرة التأويل للنصوص الدينية، لم تكن جديدة على الفكر الإسلامي، ولكنها ظاهرة عالمية، عُرِفَت منذ تحضر الإنسان، وواجهته نصوص تحتمل وجوهاً مختلفة، وخاصة في الأديان السماوية الثلاث، اليهودية والمسيحية والإسلام، ولذا كان لا بد

(١) انظر : موقف المشائبة (ص ٥٧) .

(٢) سورة آل عمران ، الآية (٧) .

(٣) انظر : قانون التأويل / الشيخ الغزالي (ص ٩-١١) ط / القاهرة ١٩٦٠ م .

(٤) انظر : فصل المقال لابن رشد (ص ٢٦-٢٧) .

من أن يعنى العقل لمعرفة ما تحمله الألفاظ من المعاني .
والمتتبع لمصادر الفقه الإسلامي وأصوله، سوف يرى الأثر الكبير للتأويل في تفسير
النصوص واستنباط الأحكام، ثم في اختلاف المجتهدين في مسالك الاستنباط، وعلاقة
اللفظ بالمعنى، وعلى الرغم من بعض ألفاظ النصوص واضحة في دلالتها على معانيها، إلا
أنها لم تسلم من إمكان التأويل فالظاهر والنص على اختلاف مناهج الأصوليين في الاستنباط،
واضحة في الدلالة على المعنى المراد، ولكن وضوحها واقع ضمن حدود الاحتمال، لهذا
اهتم الأصوليون بالتأويل أيهما اهتمام وأثره في تفسير النصوص .
يضاف إلى ذلك، أن التأويل يعتبر من أبواب الاستنباط العقلي القويم، وطريق من طرق
الاجتهاد في بيان النصوص، وهو في حدود المفاهيم الخاصة به، وفي حدود شروطه التي
حددها الفقهاء والأصوليون مقبول ومرضي، كما أن طريقتهم في التعامل مع التأويل باعتباره
قاعدة من قواعد العلم والمعرفة بأصول الفقه، طريق مأمونة سالكة، فإذا حاد عنها المؤول،
فلا شك أنه يسلك بعلمه وفكره طريق الانحراف والزيغ، مما لا تؤمن عاقبته ولا يضمن
مصيره .

المبحث الثالث

النص المؤسس والاجتهاد فيه

تعتبر إشكالية الفصل بين اللفظ والمعنى، من أعظم البدع التي بُنيت عليها مناهج التأويل الحديثة، فقد جعلت هذه المناهج اللفظ المؤسس «المقدس» هو الثابت الدائم، أما المعنى فهو خاضع للاجتهاد والتأويل، هو المتغير، وهو المتنوع، وهو المتعدد، على عكس ما يراه جمهور أهل العلم، فإن النص المؤسس من الكتاب والسنة، يرمز إلى اللفظ والمعنى جميعاً، «والقرآن، هو القرآن الذي يعلم المسلمون أن القرآن حروفه ومعانيه، والأمر والنهي هو اللفظ والمعنى جميعاً»^(١).

وفي علاقة النص بالاجتهاد، واجه الفكر الإسلامي نزعات من الغلو، تراوحت بين الإفراط والتفريط، من خلال منهجين:

الأول: يمثل النزعة النصوصية الحرفية، والتي يمثلها الحشوية القدماء، وأهل التنصيص في الوقت الحاضر، الذين وقفوا عند ظواهر النصوص، ورفضوا التأويل جملة وتفصيلاً، وأنكروا اتصاف النص الشرعي بالحقيقة والمجاز، وجاهدوا أصحاب الرأي، ومنعوا النظر العقلي في النصوص الدينية.

الثاني: ويمثل لنزعة الباطنية الغنوصية، والتي خاصمت العقل والنقل على السواء، واعتمدت الحدس والإلهام، وسلكت في التأويل من الغلو ما خرج عن حد الانضباط بضوابط العربية، والفقهاء في الدين، وأصول الإسلام، فزعمت أن لكل ظاهر باطناً، ولكل تنزيل تأويل، فتجاوزت جميع مناهج تفسير النصوص المعروفة عند أهل العلم.

أما علماء أصول الفقه وضعوا قواعد مضبوطة تراعي اللفظ والمعنى، وفق مناهج تعامل مع النص المؤسس بخشية وحذر، وبتقوى وورع، خوفاً من الخطأ في التفسير، أو الزلل في التأويل، فشددوا في اشتراط حدود معينة للتأويل والتفسير، والمجتهد أو المأول، وحذروا فيما أوتوا من قوة من الجرأة على تفسير النص أو تأويله.

وقد بحث الأصوليون في مجال الاجتهاد، وأوضحوا أنه لا يتناول القطعي في ثبوته

(١) مجموع الفتاوى (٣٦/١٢).

وفي دلالاته، ومع ذلك، فإن العلاقة بين (النص) و(الاجتهاد)، علاقة التلازم والمصاحبة، وقد تقدم بيان معنى النص في اللغة، كما تقدم بيان طرفاً من مفهومه لدى الأصوليين، ذلك أن معظم الأصوليين لا يطلقون النص على مطلق العبارة والملفوظ، فهو خاص بالأحكام القطعية المستنبطة من العبارات ذات المدلول القطعي، وليس مطلق العبارات.

ولهذا يورد التهانوي (ت ١١٥٨ هـ) المعاني الخمسة التي جاءت لمصطلح «النص»، في عرف الأصوليين، وحسب عباراتهم، وهي:

الأول: كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهراً أم نصاً، أم مفسراً. حقيقة أم مجازاً، عاماً أم خاصاً.

الثاني: ما ذكره الشافعي، فإنه سمي الظاهر نصاً، والنص في اللغة بمعنى الظهور.

الثالث: وهو الأشهر، هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً. لا على قرب، ولا على بعد، كالخمسمة مثلاً، فإنه نص في معناه لا يحتمل شيئاً آخر، فكلما كانت دلالاته على معناه في هذه الدرجة سُمي بالإضافة إلى معناه نصاً.

الرابع: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول، يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً.

الخامس: الكتاب والسنة، أي ما يقابل الإجماع والقياس^(١).

وهكذا نجد من معاني، ما يختص بما هو قطعي الثبوت، وقطعي الدلالة في الثوابت التي لا يصيبها التحول، ولا تعرض عليه الاحتمالات أصلاً، لا من قريب، ولا من بعيد، وهو يختص بالنص المؤسس من الكتاب والسنة.

وهذا الضبط والانضباط في مفهوم النص، لم يكن مانعاً من اعتقاد من يعتقد، ادعاء التناقض بين (النص) و(الاجتهاد)، وذيوخ مقولة «إنه لا اجتهاد مع النص» بتعميم وإطلاق بتعميم في فهم معنى النص، وتعميم الغاية من الاجتهاد مع وجود النص، حتى وكأن الناظر في هذه العلامة أصبح أمام تناقض كامل وحاد، وهذا يعني وجود (النص) يمنع ويلغي وجود (الاجتهاد)، والأمر.

(١) كشف اصطلاحات الفنون، باب النون فصل (الصاد).

كذلك، فإن وجود (الاجتهاد)، لا يتأتى إلا إذا انعدمت (النصوص)^(١).
والاجتهاد في اللغة: مأخوذ من الجهد - بالفتح والضم - وهو الطاقة والوسع، وقيل:
بالفتح المشقة أو المبالغة والغاية، وبالضم الوسع والطاقة، ويقال: اجتهد في الأمر، بمعنى
بذل وسعه وطاقته في طلبه، ليلبغ مجهوده^(٢).

وفي الاصطلاح: يطلق الاجتهاد باتجاهين:

الاتجاه الأول: النظر إلى المعنى الاسمي للاجتهاد، الذي هو وصف قائم بالمجتهد،
عرفه بأنه: ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية، أو الوظائف لعملية شرعية أو
عملية، وبمعنى آخر، يقال في تعريفه: إنه ملكة يعتذر بها على استنباط الأحكام الشرعية
العملية من أدلتها التفصيلية.

الاتجاه الثاني: النظر إلى الاجتهاد باعتبار المعنى المصدري الذي هو فعل المجتهد،
وهو الذي جرت به عادة الأصوليين بتعريفه غالباً، ويعرف حينئذ، بأنه بذل الفقيه وسعه
لتحصيل ظن بحكم شرعي من الأدلة التفصيلية^(٣).

ومعلوم أن الاتجاهين كل منهما ينظر إلى الاجتهاد بالنص، على أن المقصود - هنا -
الاجتهاد في النص من جهة الظن فقط أي الظاهر، أما الاتجاه الأول فيشمل الاجتهاد بالظن
والقطع والظن - هنا - معناه إدراك الطرف الراجح، وهو قيد في الاجتهاد - خرج به تحصيل
الأحكام القطعية، وهو ما يدرك علمه من الدين بالضرورة، فإنه لا يجري فيها الاجتهاد،
وبمعنى آخر فإن الاجتهاد لا ينتج إلا حكماً ظنياً.

يضاف إلى ذلك، أن الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) حين سئل عن الفرق بين الاجتهاد
والقياس، فقال: «إنهما اسمان بمعنى واحد»^(٤)، ويريد الإمام الشافعي بهذه العبارة، أن كل
واحد منهما يتوصل به إلى حكم غير منصوص عليه، فكانا بمعنى واحد^(٥).

(١) انظر: النص الإسلامي / د. محمد عمارة (ص ٣٧ - ٣٨).

(٢) انظر مادة «جهد» في لسان العرب (٢/ ٥٢٠)، تاج العروس (٢/ ٣٢٩).

(٣) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢/ ١٤)، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢/ ٢٨٩)، فواتح
الرحموت (٢/ ٣٦٣)، جمع الجوامع بشرح المحلى (٢/ ٢٧٩).

(٤) الرسالة للإمام الشافعي (ص ٤٥١).

(٥) انظر: أدب القاضي للماوردي (١/ ٤٩٠).

لقد دعا زعماء التجديد والغلو والتطرف في تحديد علاقة اللفظ بالمعنى، وراحوا يتخذون صياغات عدة، مثل ربط أحكام القرآن الكريم بأسباب النزول، للوصول إلى تاريخية معاني القرآن وأحكامه، مما نتج عنه رفض القاعدة الأصولية المشهورة التي تقول: «إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وهي القاعدة التي تجمع بين عموم اللفظ وسبب النزول، ف يتم تفسير اللفظ العام في ضوء سبب النزول، وذلك وصولاً إلى أن «كل آية تتعلق بحادثة بذاتها، فهي مخصصة بسبب التنزيل، وليست مطلقة، وكل آيات القرآن نزلت على الأسباب، أي لأسباب تقتضيها،... إنها أحكام مؤقتة ومحلية، تنطبق في وقت محدد فرض مكان بعينه»^(١).

وصاحب هذه الدعوى يتجاهل أن أسباب النزول هي مناسبات لنزول الأحكام، وليست علة في نزول الآيات، «فلقد عرف من عادة الصحابة والتابعين، أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد ذلك أنها تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها، فالذي يتحرر في سبب النزول: أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه. فلقد نزلت آيات في أسباب، وانفق الصحابة والتابعون على تعديتها إلى غير أسبابها»^(٢)، ولهذا يرى شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) أن هذا «قولاً لا يقول به مسلم، ولا عاقل على الإطلاق»^(٣).

ومثل هذه الدعوى نجدها كذلك لدى الدكتور نصر حامد أبو زيد، حين يقول: «إن الخطاب الإلهي «القرآن» خطاب تاريخي، لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقته المطلق والبعد التاريخي يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص، فليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، ينطبق هذا على النصوص التشريعية وعلى نصوص العقائد والقصص، وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي...»^(٤).

(١) انظر: معالم الإسلام (ص ١١٢) وما بعدها، والإسلام السياسي (ص ٤٤)، النص الإسلامي، محمد عمارة (ص ١٨-١٩).

(٢) النص الإسلامي / محمد عمارة (ص ١٩).

(٣) انظر: أسباب النزول (ص ٥) طبعة القاهرة ١٣٨٤هـ، الإتيان في علوم القرآن (ص ٢٩) ط ١ / طبعة القاهرة سنة ١٩٣٥هـ.

(٤) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد (ص ٨٢) وما بعدها ط ١ / ١٩٩٢م - القاهرة.

وهكذا يواجه النص المؤسس في الفكر الحديث، في العلاقة بين النص والاجتهاد، غلواً مفراطاً في الوقوف عند ظاهر النص، وغلواً في التفريط بتعميم التأويل، وانحلاله من ضوابطه اللغوية، متجاوزاً أحكام القرآن في العقائد والتشريع والأخلاق، إذا كان الأمر كذلك، فما علاقة النص بالاجتهاد؟

التأويل والاجتهاد:

التأويل في منهج الفكر الإسلامي، سبيل من سبل وعي المسلم، ومعرفته بصور عالم الغيب التي جاءت بها السمعيات، وقصرت قدرة اللغة النبوية - وهي محدودة - عن تبيان كنه حقيقتها، ومدى فاعليتها في النص، وتأويله، والاجتهاد فيه.

ويقدر ابن رشد (ت ٥٩٤هـ) أن التأويل ما هو إلا «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخلّ بعادة لسان العربي في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاققه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّت في تعريف أصناف الكلام المجازي»^(١).

وفي علامة التأويل بالاجتهاد، والتي يذكر لنا ابن رشد في نصه السابق نوعاً من أنواع الاجتهاد بتأويل النص، وهو نقل اللفظ من دلالاته الحقيقية إلى دلالاته المجازية - اختلفت مواقف علماء الإسلام - علماء الأصول وغيرهم، من الإكثار أو الإقلال في التأويل، على الصعيد النظري أو الصعيد العملي، ومع ذلك، فقد اتفقوا على اللجوء إلى التأويل في الاجتهاد، وهو السبيل إلى وعي وتصور ما لا يفصح ظاهر اللفظ عن كنهه وحقيقته، ولا بد من ضرورات تدعو إلى الاجتهاد في التأويل، وضوابط معينة ومحددة تحكم هذا التأويل. والاجتهاد في التأويل، اجتهاد في النص، ومن خلال النص، ولهذا يرى الشيخ الغزالي (ت ٥٠٥هـ) أن للمعاني الأحكام التي جاءت بها النصوص مراتب محددة، وهي مراتب وجود، تصف التأويل، كما اتصف المجتهد، تدرج من الخطأ والصواب المثاب عليهما، إلى الكفر والتكذيب التي حذر الشارع عنهما، وهذه المراتب هي:

١ - الوجود الذاتي الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل، ويأخذ الحس والعقل عنه ما يدرك

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (ص ٣٢) ط / القاهرة ١٩٨٣م.

- حساً يجري على الظاهر، ولا يجوز تأويله، كوجود السموات والأرض.
- ٢- الوجود الحسي: وهو ما يدرك بالقوة الباصرة، فيكون موجوداً في الحس، ويختص به الحاس، لا يشاركه فيه غيره، كرؤية النائم لصور لا وجود لها خارج حسه.
- ٣- الوجود الخيالي: لصور المحسوسات التي يخترعها الإنسان في خياله، فيشاهدها، ويجدها في الدماغ، وليست بخارجة عنه.
- ٤- الوجود العقلي: مثل أن يكون للشيء روح، وحقيقة، ومعنى، مثل «اليد»، فإن لها صورة محسوسة، ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهي القدرة على البطش، وهي اليد العقلية.
- ٥- الوجود الشبهي، وهو ألا يكون الشيء نفسه، موجوداً، لا بصورته، ولا بحقيقته، لا في الخارج ولا في الحس، ولا في العقل، ولا في الخيال، لكن يوجد ما يشبهه في خاصة من خواصه، أو صفة من صفاته، وهذا قانون نفي الصفات بحجة التنزيه عن الشبيه عند طوائف البدع في الفكر الإسلامي^(١).

والناظر في النص المؤسس لا ينتقل في تأويل النص بالاجتهاد فيه، من المعنى الظاهر - الوجود الذاتي - إلى مرتبة الوجود الحسي، إلا إذا استحال حمل المعنى على ظاهره، والأمر كذلك، يمكن أن يقال في الانتقال من الوجود الحسي إلى الخيالي، ثم العقلي، ثم الشبهي^(٢).

وبناء على ذلك، فإن التأويل لا مكان له، إلا إذا استحال حمل الظاهر على المراد منه واعتباره، وحينئذ، لا بد من الاجتهاد فيه بالتأويل، حتى أن ابن رشد (ت ٥٩٤هـ)، اعتبر شهادة الظاهر، وإشارته إلى التأويل، الدليل على ضرورة هذا التأويل^(٣)، ومن ثم الاجتهاد فيه. ومعلوم أن مرتبة الاجتهاد، هي أعلى مراتب الخوض فيه، وأخطر درجات التعاطي مع قضايا النص، في منطوقه ومفهومه، ولا بد من اعتبار شروط للمجتهد، وأنه لا يصح إلغاء هذه الشروط، ولا الاستخفاف بها، مع تعسر هذه الشروط، وتعقيدها، لدى الأصوليين وغيرهم، على مر العصور، فإن هذا لا يسوغ إسقاطها أو تجاوزها، فهي أمر ضروري من حيث الأصل

(١) انظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة (ص ٤-٩).

(٢) انظر السابق (ص ٨-٩).

(٣) انظر السابق (ص ٣٢).

والمبدأ، وهي شروط صحيحة ووجيهة في جملتها، وبالتالي، فلا معنى للتطفل والتسيب في العمل، وخاصة إذا ادعى الاجتهاد والتجديد من هو غير قادر عليه، ولا يملك آتة، ولم تتحقق شروطه فيه^(١).

ولهذا يؤكد بعض المعاصرين أن المسلم ملتزم التزام حرية وفرح وطوعية بالنص الشرعي لأنه لو رفض النص، لدخل في تناقض مع مسلماته وقناعاته واعتقاده^(٢)، وليس بصحيح أن لكل أن يتعامل بالنص بالطريقة التي يراها^(٣)، ومن ثم سوف يدخل المجتهد فيما يسمى بعملية «التلاعب بالنص»^(٤)، وهو يتناقض تماماً مع شعار «النص مقدس، والتأويل»^(٥)، وإذا سلمنا بحرية التعامل مع النص لكل أحد، وبحرية التفسير والتأويل، وبحرية التحلل من قيود المنظومة الأصولية لدى المتقدمين والمتأخرين، فليس من المنطق الإنكار على كل اجتهاد شاذ، ولا الإنكار على صاحبه وهذا يعني ضرورة التقيد بشروط الاجتهاد في النص، وضوابط تفسيره، والقيود على تأويله.

ومعنى ذلك أيضاً، أن شعار «النص مقدس والتأويل حر» لا قيمة له، ويناقض نفسه بنفسه، إذ لم توضع حدود وقيود على حرية التأويل وعلاقته بالنص والاجتهاد فيه، والتأويل الحر للنص المقدس، هو الذي فتح الباب على مصراعيه لتأويلات وغرائب من المعاني والمفاهيم، التي تخطر على البال، وإنما أنتجها الغرور والاعتزاز بالنفس، دون التقيد بضوابط التأويل وشروط الاجتهاد.

إن المراجعة الواسعة لاجتهادات السابقين في الفقه وأصوله، لا بأس بها، لأنها قامت على أعراف وظروف وتقديرات كانت ووجيهة في وقتها، ولا بأس أن نتجاوز ما ذهب إليه جمهور أهل العلم من الفقهاء والمجتهدين المتقدمين، فإن أقوالهم وآراءهم في النص وتأويله، من خلال دلالة الظاهر، تتغير بتغير الأسباب الموجبة لها، والظروف التي أحاطت بها، لكنه ليس من العقل، ولا من المنطق، ذلك الاجتهاد والتأويل في النص، ما يتعلق بفهم

(١) انظر: الاجتهاد / د. أحمد الريسوني - محمد جمال باروت (ص ٢١، ٢٢).

(٢) انظر: السابق (ص ٢٣)، عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالأخرين (ص ٨٢).

(٣) انظر: السابق (ص ٧٣)، الاجتهاد للريسوني وزميله (ص ٢٣).

(٤) عيال الله (ص ١٣٧)، الاجتهاد للريسوني (ص ٢٣).

(٥) عيال الله (ص ١٣٧).

المعاني الأصلية الثابتة للنصوص، التي تتوقف على الدلالات اللغوية لعصر التنزيل، واعتبار ما فهمه الصحابة والتابعين والأئمة والعلماء عبر العصور الماضية، ثم يأتي من يجد أنه من الممكن تأويل ذلك كله ومخالفته، فهذا الاجتهاد والتأويل المخالف لأولئك ليس من العلم في شيء^(١).

النص والاجتهاد:

إشارة إلى ما سبق حول مفهوم النص والمراد به، وأنه كان مثار اختلاف، بل وموضع شبهات وأوهام، فإن تحديد مفهوم النص شرط ضروري لبيان علاقة النص بالاجتهاد. أن لكل أن يتعامل بالنص بالطريقة التي يراها^(٢)، ومن ثم سوف يدخل المجتهد فيما يسمى بعملية «التلاعب بالنص»^(٣)، وهو يتناقض تماماً مع شعار «النص مقدس، والتأويل حر»^(٤)، وإذا سلمنا بحرية التعامل مع النص لكل أحد، وبحرية التفسير والتأويل، وبحرية التحلل من قيود المنظومة الأصولية لدى المتقدمين والمتأخرين، فليس من المنطق الإنكار على كل اجتهاد شاذ، ولا الإنكار على صاحبه، وهذا يعني ضرورة التقيد بشروط الاجتهاد في النص، وضوابط تفسيره، والقيود المفروضة على تأويله.

ومعنى ذلك أيضاً، أن شعار «النص مقدس والتأويل حر» لا قيمة له، ويناقض نفسه بنفسه، إذ لم توضع حدود وقيود على حرية التأويل، وعلاقته بالنص والاجتهاد فيه، والتأويل الحر للنص المقدس، هو الذي فتح الباب على مصرعيه لتأويلات وغرائب من المعاني والمفاهيم، التي لا تخطر على البال، وإنما انتجها الغرور والاعتزاز بالنفس، دون التقيد بضوابط التأويل وشروط الاجتهاد.

إن المراجعة الواسعة لاجتهادات السابقين في الفقه وأصوله، لا بأس بها، لأنها قامت على أعراف وظروف وتقديرات كانت وحيثها في وقتها، ولا بأس أن تتجاوز ما ذهب إليه بجمهور أهل العلم من الفقهاء والمجتهدين المتقدمين، فإن أقوالهم وآراءهم في النص وتأويله، من

(١) انظر: دراسات معاصرة في الدولة والمجتمع (ص ٢١٨)، الاجتهاد للريسوني وزميله (ص ٢٦ - ٢٧).

(٢) انظر: السابق (ص ٧٣)، الاجتهاد/ للريسوني وزميله (ص ٢٣).

(٣) انظر: السابق (ص ٧٣)، الاجتهاد/ للريسوني وزميله (ص ٢٣).

(٤) عيال الله (ص ١٣٧)، الاجتهاد للريسوني (ص ٢٣).

خلال دلالة الظاهر، تتغير بتغير الأسباب الموجبة لها، والظروف التي أحاطت بها، لكنه ليس من العقل، ولا من المنطق، ذلك الاجتهاد والتأويل في النص، ما يتعلق بفهم المعاني الأصلية الثابتة للنصوص، التي تتوقف على الدلالات اللغوية لعصر التنزيل، واعتبار ما فهمه الصحابة والتابعون والأئمة والعلماء عبر العصور الماضية، ثم يأتي من يجد أنه من الممكن تأويل ذلك كله ومخالفته، فهذا الاجتهاد والتأويل المخالف لأولئك ليس من العلم في شيء^(١).

وقد تقدم بيان معنى النص في اللغة، كما تقدم بيان طرفاً من مفهومه لدى الأصوليين، ذلك أن معظم الأصوليين لا يطلقون النص على مطلق العبارة والملفوظ، بل إنما يطلقونه على ما بلغ مبلغ الحكم القاطع المتعين، الذي لا يقبل الاحتمالات، فهو خاص بالأحكام القطعية المستنبطة من العبارات ذات المدلول القطعي، وليس مطلق لعبارات.

ولهذا يورد التهانوي (ت ١١٥٨ هـ) المعاني الخمسة التي جاءت لمصطلح «النص»، في عرف الأصوليين، وحسب عباراتهم، وهي:

الأول: كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهراً أم نصاً، أم مفسراً، حقيقة أم مجازاً، عاماً أم خاصاً.

الثاني: ما ذكره الشافعي، فإنه سمي الظاهر نصاً، والنص في اللغة بمعنى الظهور.

الثالث: وهو الأشهر، ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب، ولا على بعد، كالخمسة مثلاً، فإنه نص في معناه لا يحتمل شيئاً آخر، فكلما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً.

الرابع: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول، يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً.

الخامس: الكتاب والسنة، أي ما يقابل الإجماع والقياس^(٢).

وهكذا نجد من معاني ما يختص بما هو قطعي الثبوت، وقطعي الدلالة في الثوابت التي لا يصيبها التحول، ولا تعرض عليها الاحتمالات أصلاً، لا من قريب، ولا من بعيد، وهو يختص بالنص المؤسس من الكتاب والسنة.

(١) انظر: دراسات معاصرة في الدولة والمجتمع (ص ٢١٨)، الاجتهاد للريسوني وزميلة (ص ٢٦، ٢٧).

(٢) انظر: كشف اصطلاحات الفنون، باب النون، فصل (الصادر).

وهذا الضبط والانضباط في مفهوم النص، لم يكن مانعاً من اعتقاد من يعتقد، إدعاء التناقض بين (النص) و(الاجتهاد). وذيوخ مقولة «إنه لا اجتهاد مع النص» بتعميم وإطلاق، بتعميم في فهم معنى النص، وتعميم الغاية من الاجتهاد، مع وجود النص، حتى وكأن الناظر في هذه العلاقة أصبح أمام تناقض كامل وحاد، وهذا يعني أن وجود (النص) يمنع ويلغي وجود (الاجتهاد)، والأمر كذلك، فإن وجود (الاجتهاد)، لا يتأتى إلا إذا انعدمت (النصوص)^(١).

والاجتهاد في اللغة: مأخوذ من الجهد - بالفتح والضم - وهو الطاقة والوسع، وقيل: بالفتح المشقة أو المبالغة والغاية، وبالضم الوسع والطاقة، ويقال: اجتهد في الأمر، بمعنى بذل وسعه وطاقته في طلبه، ليلبغ مجهوده^(٢).

وفي الاصطلاح: يطلق الاجتهاد باتجاهين:

الاتجاه الأول: النظر إلى المعنى الأسمى للاجتهاد، الذي هو وصف قائم بالمجتهد، فعرّفه بأنه: « ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية، أو الوظائف العملية شرعية أو عملية»، وبمعنى آخر، يقال في تعريفه: «إنه ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية».

الاتجاه الثاني: النظر إلى الاجتهاد باعتبار المعنى المصدري الذي هو فعل المجتهد، وهو الذي جرت به عادة الأصوليين بتعريفه غالباً، ويعرف حينئذ، بأنه بذل الفقيه وسعه لتحصيل ظن بحكم شرعي عملي من الأدلة التفصيلية^(٣).

ومعلوم أن الاتجاهين كل منهما ينظر إلى الاجتهاد بالنص، على أن المقصود - هنا - الاجتهاد في النص من جهة الظن فقط أي الظاهر، أما الاتجاه الأول فيشمل الاجتهاد بالظن والقطع، والظن - هنا - معناه إدراك الطرف الراجح، وهو قيد في الاجتهاد، خرج به تحصيل الأحكام القطعية، وهو ما يدرك علمه من الدين بالضرورة، فإنه لا يجري فيها الاجتهاد، وبمعنى آخر: فإن الاجتهاد لا ينتج إلا حكماً ظنياً.

(١) انظر: النص الإسلامي / د. محمد عمارة (ص ٣٧-٣٨).

(٢) انظر: مادة «جهد» في لسان العرب (٢/٥٢٠)، تاج العروس (٢/٣٢٩).

(٣) انظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢/١٤)، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢/٢٨٩)، فواتح الرحموت (٢/٣٦٣)، جمع الجوامع بشرح المحلي (٢/٢٧٩).

يضاف إلى ذلك، أن الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) حين سئل عن الفرق بين الاجتهاد والقياس، قال: «إنهما اسمان بمعنى واحد»^(١). ويريد الإمام الشافعي بهذه العبارة، أن كل واحد منهما يتوصل به إلى حكم غير منصوص عليه، فكانا بمعنى واحد^(٢).

وقد بحث الأصوليون مجال الاجتهاد، وأوضحوا أنه لا يتناول القطعي في ثبوته وفي دلالاته، ومع ذلك، فإن العلاقة بين (النص) و(الاجتهاد)، علاقة التلازم والمصاحبة دائماً وأبداً، وتعميم وإطلاق، وقد اختلف موقف المجتهد أمام النص، من الكتاب والسنة، وبالتالي، فإن موقفه لا يعدو أن يكون واحداً من الأمور الآتية:

(أ) أن يكون النص ظني الثبوت، فيبذل الفقيه وسعه لتحصيل الحكم الشرعي من الأدلة الظنية في ثبوتها ودلالاتها، من حيث وروده، ومن حيث دلالاته، فمجال الاجتهاد في النص - هنا - يكون بالبحث في سند الحديث ورجاله من العدالة والضبط، وفي البحث عن المعنى المراد من دلالاته.

(ب) أن يكون النص ظني الثبوت قطعي الدلالة، فيكون ظنياً في وروده، متى لم يكن منقولاً بطريق التواتر، وقطعي الدلالة حين لا يدل إلا معنى واحداً، فيجتهد المجتهد في البحث عن سنده، وطريق وصوله إلينا، ودرجة رواته.

(ت) أن يكون النص قطعي الثبوت، لكنه ظني الدلالة، كلفظ القروء في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْبِصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٣)، فهذا نص قطعي الثبوت، لكنه ظني الدلالة، لأن لفظه القروء يحتمل أن يكون معناه الحيض، ويحتمل أن يكون معناه الطهر، فيبذل المجتهد وسعه في الوصول إلى أحد المعنيين وأرجحهما.

(ث) أن يكون النص قطعي الثبوت والدلالة، ومع ذلك يبذل المجتهد وسعه في الاجتهاد في هذا النص، ووجود هذا النوع من النصوص (قطعي الدلالة والثبوت) لا يمنع من الاجتهاد فيه، وهذا يدل على عدم صحة المقولة التي تزعم أن وجوده يعني عدم الحاجة إلى الاجتهاد^(٤).

(١) الرسالة للإمام الشافعي (ص ٤٥١).

(٢) انظر: أدب القاضي للماوردي (١/٤٩٠).

(٣) سورة البقرة، الآية (٢٢٨).

(٤) انظر: التلويح على التوضيح (١١٧/٢)، الإحكام للآمدي (١٦٢/٤)، بدائع الفوائد لابن القيم (٢٨/٤)،

الأداب الشرعية لابن مفلح (١٨٦/١)، أدب القاضي للماوردي (١/٥١٨).

وبناء على ذلك، فإن الاجتهاد في النص المؤسس القطعي في ثبوته ودلالته، في طبيعته وحدوده، تكون على النحو الآتي:

أ) اجتهاد في فهم النص، وذلك لإنزال أحكامه منازلها، وهو إنما يتناول النص القطعي في دلالته وفي ثبوته.

ب) الاجتهاد في المقارنة والموازنة بين النصوص ونظائرها، الواردة في موضوع واحد، والموافقة أو المخالفة لمعناه والمراد منه، وهذا أمر لا خلاف فيه.

ت) الاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروع من النص قطعي الدلالة، وقطعي الثبوت، مما يعني التلازم الضروري بين هذا النص والاجتهاد.

ث) الاجتهاد في صياغة القواعد، ومحاولة تقنين الأحكام التي يدل عليها النص، قطعي الدلالة والثبوت، وهو أمر لا خلاف فيه^(١).

ومن المعلوم، أن الاجتهاد قائم في النص المؤسس قطعي الثبوت والدلالة، والاجتهاد - هنا- إنما يقف عند حد الفهم، واستنباط الفروع، وربطها بالأصول، والمقارنة والترجيح وتحريم الأحكام، والأحكام المستخرجة - هنا- بالاجتهاد من النصوص قطعية الثبوت والدلالة، لا يجوز تغييرها ولا يجوز تجاوزها ولا استبدالها، لأن الاجتهاد في مثل هذه النصوص قائم - وما زال - لكن في حدود الفهم والاستنباط والتحرير والتفريع والترجيح، وهذا لا يتناول تلك النصوص القطعية الثبوت والدلالة، المتعلقة بالثوابت من الدين، وتلك التي تعلق بالسمعيات الغيبية والأحكام والشعائر التعبدية، مما لا يشتغل العقل بإدراك الحكمة منها، والعلة من ورائها، وهذا لا بد من الوقوف عند دلالة النص^(٢).

أما النصوص قطعية الثبوت والدلالة، والمتعلقة بأمور الفروع الدنيوية، والمتغيرات فيها، والمعلقة بغايات محددة، ومقصود بها مصالح العباد، فهذه مما قصد الشارع الاجتهاد فيها، بل ضرورة الاجتهاد فيها، وليس معنى الاجتهاد - هنا- هو ما يرفع النص المؤسس، وليس هو ذلك الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص، بل هو اجتهاد لا يتجاوز النص، ولا هو اجتهاد يلغي النص، وإنما هو اجتهاد يتجاوز الحكم المستنبط من النص، متى

(١) انظر: النص الإسلامي / د. محمد عمارة (ص ٤١).

(٢) انظر: السابق (ص ٤٢) . .

توافرت شروط ذلك، وتوافرت القيود التي تمنح المجتهد حكماً مستنبطاً، يحقق الحكمة والمصلحة المبتغاة .

هذه هي علاقة النص بالاجتهاد، علاقة تلازم وتلاحم وارتباط، مما ينفي شبهة التقابل والتعارض والتناقض، التي شاعت مقولتها (لا اجتهاد مع النص) على ألسنة وكتابات كثير ممن لم يكن حفظهم من العلم وافرأ، ولم يكن علمهم بأصول الفقه ووسائل الاستنباط متحققاً .

الخاتمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، وعلى آله وصحبه أجمعين،
قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(١)
ويقول عليه الصلاة والسلام: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)^(٢).

يقول أحدهم: «استخلاص المعنى، أو القيمة، أو المغزى من النص، دون التقيد بحروفه»^(٣) هو ما ينادي به الحديثيون ودعاة التجديد في موقفهم وتعاملهم مع النص المؤسس، وهؤلاء ومن خلال هذا البحث - نلفت انتباههم إلى الأمور الآتية وهي نتائج البحث: -

١- النص القطعي في ثبوته ودلالته لا يمنع من الاجتهاد في فهم النص، والمقارنة والموازنة، واستنباط الجزئيات والفروع، وصياغة القواعد المدلول عليها بهذا النص، كما أن الاجتهاد في النص لا يرفع النص، ولا الحكم المستنبط من هذا النص، كما أنه لا يلغي النص، والعلاقة بينهما علاقة تلازم وارتباط، وعدم صحة مقولة: «لا اجتهاد مع النص».

٢- العلاقة بين اللفظ والمعنى، من أجل مقدمات الضبط الأصولي، ذلك أن معظم مباحث علم أصول الفقه تتعلق بالألفاظ والمعاني.

٣- من الأسس التي يقوم عليها النص (اللفظ) والمعنى، في تفسيره، وبيان المراد منه عند الأصوليين إنما هو مراعاة قصد المتكلم، ولهذا فإن مراعاة قصد المتكلم، له أهمية عندهم، وهذا بخلاف الدراسات الحديثة، التي لا ترى ما يناسب الالتفات إلى قصد المتكلم.

٤- إن منهج الأصوليين في بحث العلاقة بين اللفظ والمعنى، منهج يرمي إلى الانتقال من المصطلحات إلى مفاهيمها، ودلالاتها، والقضايا التي وضعت لأجلها، فهو منهج يعتني بالمبنى غاية العناية، ومنه ينتقل إلى المعنى المؤسس على ذلك، فيعزز الصلة والعلاقة الوطيدة بين اللفظ والمعنى.

(١) الآية (٨٣) من سورة النساء .

(٢) يروى من حديث ابن عباس - رضي الله عنه - أخرجه البخاري في الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء (ص ٣٠)، بدون عبارة «وعلمه التأويل» ومسلم في فضائل الصحابة، باب من فضائل عبد الله بن عباس (ص ١٠٩٠) بدون هذه العبارة أيضاً، وفي لفظ للترمذي: (اللهم علمه الحكمة) أخرجه في المناقب، باب مناقب عبد الله بن العباس (ص ٨٦٦)، وقال أبو داود: «حديث حسن صحيح».

(٣) النص المؤسس ومجتمعه (ص ٥٢٤).

- ٥- يقرر الأصوليون من المتكلمين والفقهاء، أن خطاب الشارع المؤسس منه ما تستقل ألفاظه بالإفادة، ومنه ما لا تستقل ألفاظه بالإفادة، فالأول المحكم، والثاني المتشابه.
- ٦- إن تجرد النص المؤسس الشرعي عن جميع القرائن محال، فإنه لا يوجد نصٌ إلا وتحتف به جملة من القرائن، تفسره، وتبين المراد منه، عند احتمال له لأكثر من معنى، وتعين على فهمه، كما أن للقرائن أثراً ظاهراً في تقوية دلالة النص الظاهرة.
- ٧- إن النصوص الدينية تحمل معنى واحداً - أو أكثر - قصده الشارع، يحاول المفسر والفقهاء الوصول إليه، عن طريق اعتبارات متعددة، وآليات متكاملة ومتفاعلة، تتجاوز الوقوف عند بنية النص اللغوية، وترفض عزل النص عن غيره من النصوص الأخرى، وعن صاحب النص، وعزله عن بقية النص، وأسبابه وأحواله، وبيئته، وبعكس الدراسات الحديثة، التي تجاهلت ارتباط النص بقاتله، وارتباط النصوص بعضها ببعض، بل لا تنظر بعين الاعتبار إلا للقارئ فقط.
- ٨- يؤكد علماء أصول لفقه أنه لم يبق نصٌ مجمل في الشريعة، وأن الإجمال خلاف الأصل، بينما مناهج التأويل الحديثة ترمي إلى أن الأصل هو التشابه والإجمال، وأن ذلك يعطي النصوص - كما يراه أصحاب المناهج الحديث في التأويل - قيمة أكبر، بحيث تستوعب ما يرد عليها من دلالات مختلفة، وإن خالفت مقصد الشارع ومراده .
- ٩- التأويل خلاف الأصل عند الأصوليين، والأصل في النصوص هو البيان، ولا يلجأ المجتهد إلى التأويل، وترك ظاهر النص، إلا في حدود ضيقة، ومعلومة سلفاً، وذلك متى كان النص خفياً، بحيث يتعذر حمله على ظاهره.
- ١٠- التأويل يدور حول منطوق النص من جهة، والمراد من النص من جهة ثانية، كما أنه نوع من أنواع الدلالة، وبحثاً في عملية إيجاد مقاصد الشارع، فُصد منه البناء للنص الشرعي، وتقوية مفهومه، وتوضيح المراد منه.
- ١١- تعتبر مرتبة الاجتهاد هي أعلى مراتب الخوض في النص، وأخطر درجات العاطي مع قضايا النص، في منطوقه ومفهومه، ولا بد من اعتبار شروطٍ للمجتهد، ولا يصح إلغاء هذه الشروط، ولا إسقاطها أو تجاوزها، بحجة تعقيدها وتعسرها في كتب الأصول، فهي شروط صحيحة ووجيهة في جملتها، ومن توفرت فيه هذه الشروط، فهو أقدر على ملاحظة العلاقة بين اللفظ والمعنى، والاجتهاد في النص، وفي تأويله.
- وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

المراجع والمصادر

- ١- الإبهاج في شرح المنهاج، تأليف/ تقي الدين السبكي وابنه تاج الدين، ط ٢ / ١٤١٦ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ٢- الإتقان في علوم القرآن/ السيوطي، ط ٤ / ١٣٩٨ هـ مكتبة مصطفى البابي الحلبي - مصر.
- ٣- الاجتهاد (النص - الواقع - المصلحة) / د. أحمد الريسوني - محمد جمال باروت، ط ١ / ١٤٢٠ هـ، دار الفكر - دمشق - بيروت.
- ٤- الإحكام في أصول الأحكام/ علي بن محمد الأمدي، تعليق الشيخ/ عبد الرزاق عفيفي، ط ١ / ١٤٢٤ هـ، طبع دار الصميعي / الرياض.
- ٥- أسباب النزول/ السيوطي، طبع عام ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م، القاهرة.
- ٦- الإسلام السياسي / محمد سعيد العشماوي، طبع في القاهرة، عام ١٩٨٩ م.
- ٧- إشكالية القراءة وآليات التأويل / د. نصر حامد أبو زيد، ط ٧ / ٢٠٠٥ م، المركز الثقافي العربي / المغرب - الدار البيضاء.
- ٨- أصول السرخسي / أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، ط ١ / ١٤١٤ هـ، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٩- أصول الفقه/ شمس الدين ابن مفلح المقدسي الحنبلي/ تحقيق: د. فهد السدحان - ط ١ / ١٤٢٠ هـ، مكتبة العبيكان - الرياض.
- ١٠- إيضاح المحصول من برهان الأصول/ محمد بن علي المازري (ت ٥٣٦ هـ)، تحقيق د./ عمار الطالبي، ط ١ / ٢٠٠١ م، دار الغرب الإسلامي - بيروت.
- ١١- البحر المحيط في أصول الفقه/ بدر الدين الزركشي، ط ١ / ١٤٠٩ هـ، وزارة الشؤون الإسلامية، الكويت.
- ١٢- بدائع الفوائد/ للشيخ ابن قيم الجوزية، طبع: دار الكتاب العربي - بيروت.
- ١٣- البرهان في أصول الفقه/ إمام الحرمين الجويني، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، ط ١ / ١٣٩٩ هـ، مطابع الدوحة الحديثة - قطر.
- ١٤- التخبير شرح التحرير في أصول الفقه/ علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، تحقيق: د/ عوض القرني، د. أحمد السراح، د./ عبد الرحمن الجبرين، ط ١ / ١٤٢١ هـ، مكتبة

- الرشد - الرياض .
- ١٥- التحقيق والبيان في شرح البرهان / أبو الحسن الأبياري المالكي، تحقيق د. / عبد المحسن الرّيس، ط١ / ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م - دار الفضيلة.
- ١٦- التراث والحدائث دراسات ومناقشات، د. / محمد عابد الجابري، ط١ / ١٩٩٤ م، سينا للنشر - القاهرة.
- ١٧- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي / د. محمد أديب صالح، ط٢ / ١٣٩٢ هـ - المكتب الإسلامي.
- ١٨- تبييه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل / ابن تيمية، تحقيق: علي العمران، محمد عزيز شمس، ط٢ / ١٤٣٥ هـ، دار عالم الفوائد.
- ١٩- تيسير التحرير / محمد بن أمير بادشاه، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده القاهرة / ١٣٥٠ هـ.
- ٢٠- الخطاب الشرعي وطرق استثماره، د. / إدريس حمادي، ط١ / ١٩٩٤ م المركز الثقافي العربي - بيروت - الدار البيضاء.
- ٢١- دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، د. / محمد الشحرور، طبع عام ١٩٩٤ م / الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق.
- ٢٢- دلائل الإنجاز / الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر - الخانجي، طبع عام ١٣٧٥ هـ - القاهرة.
- ٢٣- الرسالة / للإمام الشافعي، تحقيق: محمد سيد كيلاني، ط١ / ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩ م، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.
- ٢٤- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه / موفق الدين ابن قدامة المقدسي، طبع عام ١٣٨٥ هـ، المطبعة السلفية / القاهرة.
- ٢٥- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول / شهاب الدين القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط١ / ١٣٩٣ هـ، شركة الطباعة الفنية المتحدة.
- ٢٦- شرح مختصر ابن الحاجب / عضد الدين الأيجي، ط١ / ١٣١٧ هـ طبع المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق.

- ٢٧- شرح الكوكب المنير/ ابن النجار الفتوحى الحنبلى، تحقيق: وهبة الزحيلي - ونزيه حماد، مكتبة العبيكان بالرياض - ١٤١٨هـ.
- ٢٨- شرح مختصر الروضة/ نجم الدين الطوفي الحنبلى، تحقيق: د./ عبد المحسن التركي، ط٢/ ١٤١٩هـ - مؤسسة الرسالة.
- ٢٩- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل/ للشيخ الغزالي تحقيق: د/ حمد الكبسي، طبع مطبعة الإرشاد، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١م - بغداد.
- ٣٠- الضروري من أصول الفقه/ لابن رشد الحفيد، تحقيق: جمال الدين العلوي، طبع: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م - بيروت.
- ٣١- العدة في أصول الفقه/ القاضي أبو يعلى الفراء الحنبلى، تحقيق د./ أحمد سير مباركي، ط١/ ١٤١٤هـ.
- ٣٢- العقد المنظوم في الخصوص والعموم/ شهاب الدين القرافي، تحقيق: محمد علوي بنصر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٨هـ - المغرب.
- ٣٣- عيال الله، أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه بالآخرين، د. محمد الطالبي - دار سرار للنشر ١٩٩٢م.
- ٣٤- غمر الأصول (المهام والعلائق في علم أصول الفقه)/ مشاري بن سعد الشثري، ط٢/ ١٤٣٦هـ، مركز البيان للبحوث والدراسات / الرياض.
- ٣٥- الفائق في أصول الفقه/ صفي الدين الهندي، تحقيق: د. علي عبد العزيز العميريني طبع دار الاتحاد الأخوي، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م - القاهرة.
- ٣٦- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال/ القاضي محمد بن أحمد بن رشد دراسة وتحقيق د./ محمد عمارة، طبع القاهرة ١٩٨٣م.
- ٣٧- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة/ الشيخ الغزالي، أبو حامد، طبع القاهرة - ١٩٠٧م.
- ٣٨- القرائن عند الأصوليين / د. محمد المبارك - ط١/ ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، منشورات جامعة الإمام - سلسلة الرسائل الجامعية.
- ٣٩- كتاب الأمة (نحو قراءة نصية في بلاغة القرآن والحديث)، تأليف: أ.د/ عبد الرحمن بودرع، ط١/ ١٤٣٤هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر.

- ٤٠- كشاف اصطلاحات الفنون / محمد علي الفاروقي التهانوي، حققه / د. لطفي عبد البديع، وترجم النصوص الفارسية / د. عبد النعيم محمد حسنين، طبع عام ١٩٧٢م، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- ٤١- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزودي / علاء الدين البخاري، طبع دار الكتاب العربي، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م - بيروت.
- ٤٢- اللفظ والمعنى بين الأيديولوجيات والتأسيس المعرفي للعلم / طارق النعمان، ط ١/ ١٩٩٤م، سينا للنشر - القاهرة.
- ٤٣- متشابه القرآن/ للقاضي عبد الجبار، تحقيق: عدنان محمد زرزور، طبع دار التراث القاهرة.
- ٤٤- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وولده محمد، الناشر: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض ١٤١٢هـ.
- ٤٥- مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، تأليف: ابن قيم الجوزية، اختصره محمد ابن الموصلي، ط ٢/ ١٤٠٠هـ، مطبعة دار البيان، مصر.
- ٤٦- المستصفى من علم الأصول/ للشيخ أبي حامد الغزالي، ط ١/ ١٣٢٢هـ - ١٣٢٤هـ طبع في: مطبعة بولاق، وبهامشه: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت.
- ٤٧- المسوودة في أصول الفقه/ لآل تيمية، جمعها وبيضاها: شهاب الدين أبو العباس أحمد الحراني الحنبلي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طبع مطبعة المدني، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م/ القاهرة.
- ٤٨- معالم الإسلام / محمد سعيد العشماوي، طبع القاهرة - ١٩٨٩م.
- ٤٩- المعتمد في أصول الفقه/ لأبي الحسين البصري المعتزلي، اعتنى بتهديبه وتحقيقه/ محمد حميد الله، بتعاون: محمد بكر وحسن حنفي، من مطبوعات المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- ٥٠- المنهج الأصولي في فقه الخطاب/ د. إدريس حمادي، ط ١/ ١٩٩٨م، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء.
- ٥١- المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني/ حموّ النقاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- ٥٢- الموافقات في أصول الشريعة / أبو إسحاق الشاطبي المالكي، تحقيق: مشهور حسن آل سليمان، ط ١/١٤١٧هـ، دار ابن عفان - الخبر.
- ٥٣- النص الإسلامي / د محمد عمارة. ط ١/ عام ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، طبع دار الفكر - دمشق.
- ٥٤- النص المؤسس ومجمعه / خليل عبد الكريم، ط ١/٢٠٠٢م، من منشورات دار الجمل، كولونيا، ألمانيا - دار مصر المحروسة - القاهرة.
- ٥٥- نفاث الأصول في شرح المحصول / شهاب الدين القرافي، تحقيق: حسن معوض وعادل عبد الموجود، ط ٢/ مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة - الرياض.
- ٥٦- نقد الحقيقة / علي حرب، ط ٢/ ١٩٩٥م، المركز الثقافي العربي - بيروت، الدار البيضاء.
- ٥٧- نقد الخطاب الديني / د. نصر حامد أبو زيد، ط ٢/ ١٩٩٤م، سينا للنشر، القاهرة.
- ٥٨- نهاية السؤل شرح منهاج الأصول / جمال الدين الإسنوي، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، ط ١/ ١٤٢٠هـ، دار ابن حزم، لبنان - بيروت.

**فهم السلف الصالح للنص الشرعي
تعريفه - أهميته - حجته - قواعده - نماذجه**

د. نادر بن بهار متعب العتيبي

أستاذ العقيدة الإسلامية والمذاهب المعاصرة المساعد
قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية بالدوادمي، جامعة شقراء



مقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفبه ونستهديه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم، أما بعد:

لقد أنزل الله كتابه تبياناً لكل شيء، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (٨٩) النحل: ٨٩، وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم ببيانه، فقال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ﴾ (٤٤) النحل: ٤٤، فقام الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك، وبين ما نُزِّلَ إليه من ربه، فترك هذه الأمة على المحجة البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك، وتلقى ذلك صحابته الكرام الذين اختارهم الله لصحبة نبيه، وتبليغ دينه، فأحسنوا البلاغ فهماً، وعلماً، واعتقاداً، ثم حمل الأمانة من بعدهم أتباعهم من التابعين. وواصلت تلك الحقبة الشريفة المباركة في تبليغ شرع الله، فكان سلف هذه الأمة أعرف الناس بالحق وأدلته، وبطلان ما يعارضه^(١)؛ لذلك يجب الرجوع إلى فهمهم للنصوص الشرعية والأخذ به؛ فلا يستطيع المرء أن يعرف مراد الله تعالى ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم إلا حينما يكون فهمه للدلائل الكتاب والسنة على فهم السلف الصالح. فصحة الفهم نور يقذفه الله في قلب العبد يميز به بين الصحيح والفساد، والحق والباطل، والهدى والضلال^(٢).

ولقد ظهر في هذا العصر نداءات وشعارات تنادي بإعادة فهم النص، ودعوى تجديد الخطاب الديني، وما يعرف باسم (التيسير المعاصر)، والدعوة إلى تعدد القراءات، والمطالبة بإعادة قراءة النص الشرعي، وإحداث قراءة جديدة تتواءم مع تطورات الحياة ومتغيرات العصر كما زعموا.

ولقد أحسنت جامعة القصيم -مشكورة- ممثلة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية في عقد هذا المؤتمر (النص الشرعي: القضايا والمنهج)؛ لتبين للمسلمين حاجتهم لفهم

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ١٧٦/٧.

(٢) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، ٦٩/١.

نصوص الكتاب والسنة كما فهمه السلف الصالح؛ فعقدت العزم على المشاركة بهذا البحث الموسوم ب(فهم السلف الصالح للنص الشرعي: تعريفه - أهميته - حجيته - قواعده - نماذجه)، وأسأله تعالى الإخلاص في القول والعمل .

أهمية الموضوع وأسباب اختياره: تعود أهمية الموضوع إلى أمور، منها:

- ١- تعلقه بسلف هذه الأمة الذين شهد لهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالخيرية.
- ٢- كثرة النداءات والشعارات المعاصرة التي تدعو إلى تجديد الخطاب الديني.
- ٣- أن نجات المسلم وفوزه بالجنة متعلق باعتقاده وفهمه للنصوص.

أهداف البحث:

- ١- بيان معنى فهم السلف للنص الشرعي.
- ٢- إبراز أهمية فهم السلف للنص الشرعي.
- ٣- بيان الأدلة الشرعية على حجية فهم السلف للنص الشرعي.
- ٤- إيضاح قواعد فهم السلف للنص الشرعي.
- ٥- ضرب نماذج لفهم السلف للنص الشرعي.

أسئلة البحث:

- ١- ما معنى فهم السلف للنص الشرعي؟
- ٢- ما أهمية فهم السلف للنص الشرعي؟
- ٣- ما الأدلة الشرعية على حجية فهم السلف للنص الشرعي؟
- ٤- ما قواعد فهم السلف للنص الشرعي؟
- ٥- هل هناك نماذج لفهم السلف للنص الشرعي؟

منهج البحث:

يعتمد هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي؛ وذلك باستقراء نصوص القرآن والسنة وأقوال سلف هذه الأمة الواردة في هذا الموضوع، ثم تحليلها وتقسيمها وفق ما يحقق أهداف البحث، والله أسأل الإخلاص في القول والعمل .

خطة البحث:

ينقسم البحث إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة، وهي على النحو التالي:

المقدمة: وتتضمن أهمية الموضوع، وأهداف البحث، وأسئلته، ومنهجه، وخطته.
التمهيد: وفيه التعريف بمصطلح السلف لغة وشرعاً.
المبحث الأول: المراد بفهم السلف للنص الشرعي وأهميته، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: المراد بفهم السلف للنص الشرعي.
المطلب الثاني: أهمية فهم السلف للنص الشرعي.
المبحث الثاني: حجية فهم السلف للنص الشرعي وقواعده، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: حجية فهم السلف للنص الشرعي.
المطلب الثاني: قواعد فهم السلف للنص الشرعي.
المبحث الثالث: نماذج من فهم السلف للنص الشرعي، وفيه ثلاثة مطالب:
المطلب الأول: نماذج من فهمهم من خلال تقرير مسائل الدين.
المطلب الثاني: نماذج من فهمهم من خلال التعليق على النصوص الشرعية.
المطلب الثالث: نماذج من فهمهم من خلال ربطهم القضايا الفقهية بالقضايا العقدية.
الخاتمة: وفيها أهم النتائج.
فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد

تعريف مصطلح السلف

معنى مصطلح السلف في اللغة :

يطلق لفظ السلف في اللغة على عدة معانٍ، جميعها تدور على معنى المضي والتقدم والسبق.

قال ابن فارس: «السين واللام والفاء أصل يدل على تقدم وسبق، من ذلك السلف: الذين مضوا. والقوم السلاف: المتقدمون. والسلاف: السائل من عصير العنب قبل أن يعصر. والسلفة: المعجل من الطعام قبل الغداء. والسلوف: الناقة تكون في أوائل الإبل إذا وردت. ومن الباب السلف في البيع، وهو مال يقدم لما يشتري نساء. وناس يسمون القرص السلف، وهو ذاك القياس؛ لأنه شيء يقدم بعوض يتأخر»^(١).

وجاء في اللسان: السالف: المتقدم. والسلف والسليف والسلفة: الجماعة المتقدمون^(٢). قال تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ﴾^(٣) الزخرف: ٥٦، قال البغوي: «.. والسلف: من تقدم من الآباء، فجعلناهم متقدمين؛ ليتعظ بهم الآخرون»^(٤).

وقال ابن الأثير: «..سلف الإنسان: من تقدمه بالموت من آباءه وذوي قرابته، ولهذا سمي الصدر الأول من التابعين: السلف الصالح»^(٥).

ومنه قول الشاعر:

مضوا سلفاً قصد السبيل عليهم و صرف المنايا بالرجال تقلّب^(٥)

معنى مصطلح السلف في الشرع:

يمكن معرفة المعنى الشرعي لمصطلح السلف من خلال التمييز بين اعتبارين، وهما:

الأول: الاعتبار الزمني:

(١) معجم مقاييس اللغة، ٣/ ٩٥ .

(٢) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ٩/ ١٥٨ .

(٣) معالم التنزيل، ٤/ ١٦٥ .

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر، ٢/ ٣٩٠ .

(٥) انظر: ديوان الطفيل، ص: ٥٦ .

قال السفاريني: «المراد بمذهب السلف: ما كان عليه الصحابة الكرام - رضوان الله عليهم - وأعيان التابعين لهم بإحسان وأتباعهم، وأئمة الدين، ممن شهد له بالإمامة، وعرف عظم شأنه في الدين، وتلقى الناس كلامهم خلف عن سلف، دون من رمي ببدعة، أو شهر بلقب غير مرضي، مثل: الخوارج، والروافض، والقدرية، والمرجئة، والجبرية، والجهمية، والمعتزلة، والكرامية، ونحو هؤلاء»^(١).

وقالت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: «السلفية: نسبة إلى السلف، والسلف: هم صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأئمة الهدى من أهل القرون الثلاثة الأولى الذين شهد لهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالخير»^(٢).

فمفهوم مصطلح السلف الصالح الزمني هو: تعبير يراد به المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين وأتباعهم، الذين عاشوا القرون الثلاثة الأولى من صدر الإسلام، والذين جاء الشاء عليهم من الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته»^(٣). فهم الراسخون في العلم، المهتدون بهديه صلى الله عليه وسلم، الحافظون لستته، الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه، وانتخبهم لإقامة دينه، وجاهدوا في سبيل الله حق جهاده، وفرغوا أنفسهم لنصح الأمة ونفعها، وبدلوا أنفسهم في مرضاة الله، وقد قال الله فيهم: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمِنْهُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ أُولَئِكَ نَجِيتُ اللَّهُمَّ بِرَحْمَتِكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ سَخَّرَ اللَّهُ لَهُمُ الْأَرْضَ وَالْجِبَالَ أُولَئِكَ الْأَوَّلُونَ﴾^(٤). فهم الراسخون في العلم، المهتدون بهديه صلى الله عليه وسلم، الحافظون لستته، الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه، وانتخبهم لإقامة دينه، وجاهدوا في سبيل الله حق جهاده، وفرغوا أنفسهم لنصح الأمة ونفعها، وبدلوا أنفسهم في مرضاة الله، وقد قال الله فيهم: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمِنْهُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ أُولَئِكَ نَجِيتُ اللَّهُمَّ بِرَحْمَتِكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ سَخَّرَ اللَّهُ لَهُمُ الْأَرْضَ وَالْجِبَالَ أُولَئِكَ الْأَوَّلُونَ﴾^(٤).

الثاني: الاعتبار المنهجي:

أصبح مصطلح السلف علمًا على أصحاب منهج الاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى، فعندما يطلق لفظ السلفية فإنه يراد به الانتساب إلى المنهج والطريقة التي كان عليها الصحابة والتابعون ومن تبعهم بإحسان،

(١) لواع الأنوار البهية، ٢٠/١.

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة، ٢٤٣/٢.

(٣) أخرجه البخاري، رقم الحديث: ٢٦٥٢، ٣/١٧١، وأيضا: رقم الحديث: ٣٦٥١، ٣/٥، وأخرجه مسلم، رقم

الحديث: ٢٥٣٣، ٤/١٩٦٣.

من التمسك بالكتاب والسنة، وتقديمهما على ما سواهما، فمن سار على المنهج الذي اعتمدوا عليه في فهم الكتاب والسنة، وساروا عليه في اعتقاداتهم، ومعاملاتهم، وأحكامهم، وتربيتهم، وتزكية نفوسهم؛ فهو سلفي، وإن عاش في عصور متأخرة^(١).

قال السمعي: «السلفي بفتح السين واللام وفي آخرها الفاء، هذه النسبة إلى السلف وانتحال مذهبهم على ما سمعت»^(٢). وقال الذهبي: «السلفي -بفتحيتين- وهو من كان على مذهب السلف...»^(٣).

إذن: الانتساب إلى السلفية هو انتساب إلى منهج السلف الصالح: إيماناً واعتقاداً، فقهاً وفهماً، عبادة وسلوكاً، تربية وتزكية^(٤).



(١) انظر: ندوة: السلفية منهج شرعي ومطلب وطني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١/ ٢٣ .

(٢) الأنساب، ٧/ ١٦٨ .

(٣) سير أعلام النبلاء، ٦/ ٢١ .

(٤) انظر: فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية، د: عبدالله الدميحي، ص: ٢٢ .

المبحث الأول

المراد بفهم السلف للنص الشرعي وأهميته

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المراد بفهم السلف للنص الشرعي

يحسن تحرير هذا العنوان؛ للوصول إلى المعنى التام لفهم السلف للنص الشرعي، وهذا العنوان يدور حول ثلاثة أمور:

الأمر الأول: معنى الفهم:

الفهم في اللغة: معرفتك الشيء بالقلب. فهمه فهماً وفهماً وفهامة: علمه. وفهمت الشيء: عقلته وعرفته^(١).

وفي الاصطلاح: ورد له تعريفات كثيرة، منها:

• جودة الذهن من جهة تهيئته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب، وإن لم يكن المتصف به عالمًا كالعامي الفطن^(٢).

• تصور المعنى من لفظ المخاطب^(٣).

• حسن تصور المعنى وجودة استعداد الذهن للاستنباط^(٤).

• حسن تصور المعنى المراد من لفظ المخاطب، وإدراك مراميه ومقاصده، وقيل: قدرة

الذهن على حسن الاستنباط والإدراك لمرامي الألفاظ وغاياتها^(٥).

الأمر الثاني: معنى مصطلح السلف، وسبق التعريف بهم.

الأمر الثالث: معنى مصطلح النص الشرعي:

النص في اللغة: رفعك الشيء. ونص الحديث ينصه نصاً: رفعه. وكل ما أظهر فقد

نص. وأصل النص أقصي الشيء وغايته. ونص كل شيء منتهاه^(٦). ووصف بالشرعية؛

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ٤٥٩/١٢، والقاموس المحيط، الفيروزآبادي، ص: ١٠٩٤.

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ٦/١.

(٣) انظر: التعريفات، الجرجاني، ص: ١٦٩.

(٤) انظر: المعجم الوسيط، ٧٠٤/٢.

(٥) انظر: معجم مصطلحات أصول الفقه، مصطفى سانو، ص: ٣٢٥.

(٦) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ٩٧/٧، وتهذيب اللغة، الأزهرى، ٨٢/١٢.

ليختص بما تلقي عن المشرع الإسلامي^(١).
ويتمثل هذا في آيات القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية .
والمراد بالنص الشرعي: الكلام الصادر من المشرع لبيان التشريع، ويحصر في
المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي، وهما: الكتاب والسنة^(٢).
وبعد هذا بقي أن نحدد معنى فهم السلف للنص الشرعي، وأقول هو: ما علمه وأدركه
واستنبطه الصحابة والتابعون وأتباعهم من نصوص الكتاب والسنة .
يقول ابن القيم: «فمستندهم في معرفة مراد الرب تعالى من كلامه ما يشاهدونه من فعل
رسوله صلى الله عليه وسلم وهدية الذي هو يفصل القرآن ويفسره»^(٣).
فالذي يجب على المسلم هو أن ينظر في فهمه للنصوص الشرعية وفق ما فهمه السلف
الصالح. يقول ابن رجب رحمه الله: «فالذي يتعين على المسلم الاعتناء به والاهتمام أن
يبحث عما جاء عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ثم يجتهد في فهم ذلك، والوقوف على
معانيه، ثم يشتغل بالتصديق بذلك إن كان من الأمور العلمية، وإن كان من الأمور العملية
بذل وسعه في الاجتهاد في فعل ما يستطيعه من الأوامر، واجتناب ما ينهى عنه، وتكون همته
مصرفه بالكلية إلى ذلك، لا إلى غيره. وهكذا كان حال أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
والتابعين لهم بإحسان في طلب العلم النافع من الكتاب والسنة»^(٤).

المطلب الثاني: أهمية فهم السلف للنص الشرعي

بعد معرفة معنى مصطلح فهم السلف للنص الشرعي، لا بد من بيان لماذا يعدّ فهم
السلف للنص الشرعي مهماً؟
إن ثمة أسباباً تجعل فهم السلف للنص الشرعي ذا أهمية كبرى، ومنزلة عظمى، ومن
هذه الأسباب ما يلي:

أولاً: مشاهدة الصحابة للتنزيل والوحي، ومعايشتهم للوقائع التي نزلت على الرسول

(١) انظر: لسان العرب، ابن منظور، ٨/ ١٧٥ وما بعدها .

(٢) انظر: شرح القواعد الفقهية، الزرقا، ص: ١٤٧ .

(٣) إعلام الموقعين، ٤/ ١١٧ .

(٤) جامع العلوم والحكم، ١/ ٢٤٤ .

صلى الله عليه وسلم، فهم الذين بلغوا الوحي، والقرآن الكريم إنما وصلنا عن طريق الصحابة، وكذلك سنة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلتنا عن طريق الصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم، فإذا اختلفنا في فهم نص من نصوص الكتاب والسنة؛ فإن الواجب علينا أن ننظر إلى فهم أولئك الصحب الكرام رضي الله عنهم أجمعين.

يقول الشاطبي في بيان أسباب تقديم فهم السلف على فهم غيرهم، ومنها: «مباشرتهم للوقائع والنوازل، وتنزيل الوحي بالكتاب والسنة؛ فهم أعدد في فهم القرائن الحالية، وأعرف بأسباب التنزيل»^(١).

ويبين اللالكائي رحمه الله أن ملازمة الصحابة رضوان الله عليهم للرسول صلى الله عليه وسلم مكتبتهم من مشاهدة التنزيل، فيقول: «فلم نجد في كتاب الله تعالى، وسنة رسوله، وأثار صحابته إلا الحث على الاتباع، ودم التكلف والاختراع، فمن اقتصر على هذه الآثار كان من المتبعين، وكان أولاهم بهذا الاسم، وأحقهم بهذا الوسم، وأخصهم بهذا الرسم (أصحاب الحديث)؛ لاختصاصهم برسول الله - صلى الله عليه وسلم - واتباعهم لقوله، وطول ملازمتهم له، وتحملهم علمه، وحفظهم أنفاسه وأفعاله، فأخذوا الإسلام عنه مباشرة، وشرائعه مشاهدة، وأحكامه معانية، من غير واسطة ولا سفير بينهم وبينه واصله. فجاولوها عياناً، وحفظوا عنه شفاهاً، وتلقنوه من فيه رطباً، وتلقنوه من لسانه عذباً، واعتقدوا جميع ذلك حقاً، وأخلصوا بذلك من قلوبهم يقيناً، فهذا دين أخذ أوله عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مشافهة، لم يشبهه لبس ولا شبهة، ثم نقلها العدول عن العدول من غير تجامل ولا ميل، ثم الكافة عن الكافة، والصفة عن الصافة، والجماعة عن الجماعة، أخذ كف بكف، وتمسك خلف بسلف، كالحروف يتلو بعضها بعضاً، ويتسق أخراها على أولها رصفاً ونظماً»^(٢).

ثانياً: أنهم أعلم بمراد الله تعالى ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم من غيرهم، وهذه من أهم مميزاتهم التي تجعل منهجهم هو المقدم؛ وذلك لما خصهم الله تعالى به من توفد الأذهان، وفصاحة اللسان، وسعة العلم، وسهولة الأخذ، وحسن الإدراك وسرعته، وقلة

(١) الموافقات، ٤/ ١٢٨ .

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، ١/ ٢٣ .

المعارض أو عدمه، وحسن القصد، وتقوى الرب تعالى؛ فالعربية طبيعتهم وسليقتهم، والمعاني الصحيحة مركوزة في فطرتهم وعقولهم، ولا حاجة بهم إلى النظر في الإسناد، وأحوال الرواة، وعلل الحديث، والجرح والتعديل، ولا إلى النظر في قواعد الأصول، وأوضاع الأصوليين، بل قد غنوا عن ذلك كله، فليس في حقهم إلا أمران: أحدهما: قال الله تعالى كذا، وقال رسوله كذا، والثاني: معناه كذا وكذا، وهم أسعد الناس بهاتين المقدمتين، وأحظى الأمة بهما، فقواهم متوفرة مجتمعة^(١).

يقول ابن تيمية رحمه الله: «ومن عدل عن مذاهب الصحابة، والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك، كان مخطئاً في ذلك، بل مبتدعاً، وإن كان مجتهداً مغفوراً له خطؤه، فالمقصود بيان طرق العلم وأدلته، وطرق الصواب، ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم»^(٢)؛ فلهذا يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به؛ فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل^(٣).

ثالثاً: معرفتهم باللسان العربي، لقد بين الله في كتابه أنه أنزل القرآن باللسان العربي، فقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٤)، ويوسف: ٢، وقال تعالى ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾^(٥) طه: ١١٣، فإنزال القرآن باللغة العربية دليل على فضلها ومنزلتها وشرفها ورفع قدرها عن غيرها من اللغات الأخرى. ولا يمكن لأحد أن يفهم كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم إلا بمعرفته للعربية.

قال الشاطبي رحمه الله: «فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولاً وفروعاً... أن لا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربياً، أو كالعربي في كونه عارفاً بلسان العرب، بالغاً فيه مبالغ العرب، أو مبالغ الأئمة المتقدمين، كالخليل، وسيبويه، والكسائي، والفراء، ومن أشبههم وداناهم، وليس المراد أن يكون حافظاً كحفظهم، وجامعاً كجمعهم، وإنما المراد

(١) إعلام الموقعين، ٤/ ١١٣.

(٢) مجموع الفتاوى، ١٣/ ٣٦١.

(٣) الموافقات، الشاطبي، ٣/ ٢٩٠.

أن يصير فهمه عربياً في الجملة، وبذلك امتاز المتقدمون من علماء العربية على المتأخرين، إذ بهذا المعنى أخذوا أنفسهم حتى صاروا أئمة، فإنلم يبلغ ذلك فحسبه في فهم معاني القرآن التقليد، ولا يحسن ظنه بفهمه دون أن يسأل فيه أهل العلم به»^(١).

ويقول الشاطبي أيضاً في كتابه الآخر^(٢) مبيناً أسباب تقديم فهم السلف على فهم غيرهم، ومنها: «معرفتهم باللسان العربي؛ فإنهم عرب فصحاء، لم تتغير ألسنتهم ولم تنزل عن رتبتها العليا فصاحتهم؛ فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان: صح اعتماده من هذه الجهة».

ويقول ابن تيمية رحمه الله: «وإنما الطريق الحسن اعتياد الخطاب بالعربية، حتى يتلقنها الصغار في المكاتب، وفي الدور؛ فيظهر شعار الإسلام وأهله، ويكون ذلك أسهل على أهل الإسلام في فقه معاني الكتاب، والسنة وكلام السلف، بخلاف من اعتاد لغة، ثم أراد أن ينتقل إلى أخرى فإنه يصعب. واعلم أن اعتياد اللغة يؤثر في العقل، والخلق، والدين، تأثيراً قوياً ببناءً، ويؤثر أيضاً في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين، ومشابهتهم تزيد العقل والدين والخلق. وأيضا فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»^(٣).

وقال الإمام مالك رحمه الله: «لا أوتى برجل غير عالم بلغات العرب يفسر ذلك - يعني كتاب الله - إلا جعلته نكالا»^(٤).

وروى عن مجاهد رحمه الله: «لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب»^(٥).

(١) الاعتصام، ٣/ ٢٥٧.

(٢) الموافقات، ٤/ ١٢٨.

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ٥٢٦.

(٤) شعب الإيمان، البيهقي، ٣/ ٥٤٣.

(٥) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ١/ ٢٩٢.

المبحث الثاني

حجية فهم السلف للنص الشرعي وقواعده

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حجية فهم السلف للنص الشرعي

جاءت نصوص الكتاب والسنة وأقوال العلماء ببيان أن فهم السلف الصالح حجة ودليل يجب الأخذ والعمل به، وسأذكر هنا ثلاثة أنواع من الأدلة:
النوع الأول: الأدلة القرآنية:

١- قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا نَبَّيْنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، ولا شك أن سلف هذه الأمة من المؤمنين الذين أمر الله باتباع سبيلهم، قال ابن تيمية رحمه الله: «قال العلماء: من لم يكن متبعاً سبيلهم كان متبعاً غير سبيلهم، فاستدلوا بذلك على أن اتباع سبيلهم واجب، فليس لأحد أن يخرج عما أجمعوا عليه»^(١).

قال عمر بن عبد العزيز: «سن رسول الله صلى الله عليه وسلم وولاة الأمر بعده سنناً الأخذ بها اتباع لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله، ليس لأحد من الخلق تغييرها، ولا تبديلها، ولا النظر في شيء خالفها، من اهتدى بها فهو مهتد، ومن استنصر بها فهو منصور، ومن تركها اتبع غير سبيل المؤمنين، وولاه الله ما تولى، وأصلاه جهنم، وساءت مصيراً»^(٢).

وقال ابن رجب رحمه الله: «فمن سلك سبيلهم فقد اهتدى، ومن سلك غير سبيلهم ودخل في كثرة السؤال والبحث، والجدال، والقيال، والقال،.. وادعى لنفسه الفضل، ولمن سبقه النقص والجهل: فقد ضل ضلالاً مبيناً، وخسر خسراناً مبيناً»^(٣). وقال ابن سعدي رحمه الله تعالى: «وقد استدل بهذه الآية الكريمة على أن إجماع هذه الأمة حجة وأنها معصومة من الخطأ، ووجه ذلك: أن الله توعد من خالف سبيل المؤمنين بالخذلان والنار، و﴿سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ مفرد مضاف يشمل سائر ما المؤمنون عليه من العقائد والأعمال، فإذا

(١) مجموع الفتاوى، ١٧٣/٧.

(٢) حلية الأولياء، الأصبهاني، ٣٢٤/٦.

(٣) فضل علم السلف على الخلف، ص: ٩.

اتفقوا على إيجاب شيء، أو استحبابه، أو تحريمه، أو كراهته، أو إباحته، فهذا سبيلهم، فمن خالفهم في شيء من ذلك بعد انعقاد إجماعهم عليه، فقد اتبع غير سبيلهم»^(١).

٢- قال تعالى: ﴿وَالسَّيْقُوتَ الْأُولَىٰ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

فوجه الدلالة أن الله تعالى أثنى على من اتبعهم، فإذا قالوا قولاً فاتبعهم متبع عليه قبلاً، يعرف صحته فهو متبع لهم، فيجب أن يكون محموداً على ذلك، وأن يستحق الرضوان^(٢). وقد احتج الإمام مالك رحمه الله بهذه الآية على وجوب اتباع الصحابة رضوان الله عليهم^(٣).

٣- قال الله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠].

وهذه الخيرية دليل على صحة ما كان عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم من العقيدة والعمل، وهي نابعة من سلامة الفهم عن الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، والآية خطاب للصحابة في المقام الأول، فهم سلف الأمة، فحيث كانوا هم خير أمة أخرجت للناس، فهذا تنبيه على وجوب الأخذ بما كانوا عليه من الفهم والتأصيل المثمر لسلامة العقيدة وصحة العمل^(٤).

٤- قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩].

أي مع الذين خرجوا مع النبي صلى الله عليه وسلم لا مع المنافقين. فكونوا على مذهب الصادقين وسبيلهم^(٥).

(١) تفسير ابن سعدي، ص: ٢٠٢.

(٢) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٩٤/٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر: تذكير الخلف بوجوب اعتماد فهم السلف، وليد السعيدان، ص: ١٠.

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٢٨٨/٨.

وقال غير واحد: المراد بالصادقين أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم^(١).
قال ابن القيم رحمه الله: «ولا ريب أنهم أئمة الصادقين، وكل صادق بعدهم فبهم يأت
في صدقه، بل حقيقة صدقه اتباعه لهم وكونه معهم، ومعلوم أن من خالفهم في شيء وإن
وافقهم في غيره لم يكن معهم فيما خالفهم فيه، وحينئذ فيصدق عليه أنه ليس معهم، فتنفني
عنه المعية المطلقة، وإن ثبت له قسط من المعية وفيما وافقهم فيه، فلا يصدق عليه أنه معهم
بهذا القسط»^(٢).

النوع الثاني: الأدلة النبوية:

كما جاء في كتاب الله الأمر باتباع فهم السلف، وسلوك سبيلهم، جاء في السنة النبوية على
صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم الأمر بذلك أيضاً، ومنها ما يلي:
١- أن السلف الصالح هم أفضل الأمة وخيرها علماً وعملاً، فقال صلى الله عليه
وسلم: (خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة
أحدهم يمينه، ويمينه شهادته)^(٣). فدل الحديث على أن أهل القرون الثلاثة هم خير الأمة
بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم.

قال ابن تيمية رحمه الله: «ومن المعلوم بالضرورة لمن تدبر الكتاب والسنة وما اتفق عليه
أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف: أن 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 صلى الله عليه وسلم 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..
وما أحسن ما قال الشافعي رحمه الله في رسالته: هم فوقنا في كل علم، وعقل، ودين، وفضل،
وكل سبب ينال به علم، أو يدرك به هدى، ورأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا»^(٤).

(١) انظر: معالم التنزيل، البغوي، ٢/٤٠١، وتفسير ابن كثير، ٤/٢٣٤.

(٢) إعلام الموقعين، ٤/١٠١.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) مجموع الفتاوى، ٤/١٥٧.

فشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم لهم بالخيرية تقتضي تقديمهم في كل باب من أبواب الخير، وإلا لو كانوا خيرا من بعض الوجوه، فلا يكونون خيرا مطلقا^(١).

٢- أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر باتباعهم، والسير على منهجهم، فيما رواه العرياض بن سارية، قال: «قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم، فوعظنا موعظة بليغة، وجلت منها القلوب، وذرفت منها العيون، فقبل يا رسول الله: وعظتنا موعظة مودع، فاعهد إلينا بعهد، فقال: «عليكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، وإن عبداً حبشياً، وسترون من بعدي اختلافاً شديداً، فعليكم بستتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم والأموال المحذات، فإن كل بدعة ضلالة»^(٢).

قال في التحفة: «أي: الزموا طريقتي وطريقة الخلفاء الراشدين، وقد كانت طريقتهم هي نفس طريقتهم فإنهم أشد الناس حرصاً عليها وعملاً بها في كل شيء... فأقل فوائد الحديث أن ما يصدر عنهم من الرأي وإن كان من سننه أولى من رأي غيرهم عند عدم الدليل»^(٣).

ومن لطائف الفوائد أيضاً في هذا الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن ذكر سنته وسنة الخلفاء الراشدين المهديين قال: «عضوا عليها بالنواجذ» ولم يقل: «عضوا عليهما»؛ للدلالة على أن سنته وسنة الخلفاء الراشدين منهج واحد وطريق واحد؛ فلا يكون الأخذ بسنته على الوجه المطلوب إلا بالتمسك بما جاء من القرآن والسنة بفهم صحابته رضي الله عنهم^(٤).

فهذا الحديث أمر من الرسول صلى الله عليه وسلم باتباع سبيل الخلفاء الراشدين والأخذ بما هم عليه من العقيدة، والعمل، والفهم، وهو أمر، وقد تقرر في الأصول: أن الأمر المطلق عن القرينة يفيد الوجوب، ففهمهم حجة، والحجة لا يجوز مخالفتها^(٥).

٣- أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم بأنهم أئمة للأمة، فقال صلى الله عليه وسلم: (...)

(١) انظر: إعلام الموقعين، ٤/١٠٤.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه، رقم الحديث: ٢٦٧٦، ٤/٣٤١، وقال حسن صحيح، وابن ماجه، رقم الحديث: ٤٣، ١٥/١، وأبو داود، رقم الحديث: ٤٦٠٧، ٤/٢٠٠، وصححه الألباني في صحيح الجامع، ١/٤٩٩.

(٣) تحفة الأحوذى، ٧/٣٦٧.

(٤) انظر: تذكير الخلف بوجوب اعتماد فهم السلف، وليد السعيدان، ص: ١٥.

(٥) انظر: بدعة إعادة فهم النص، المنجد، ص: ١٢.

النجوم أمانة للسماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد، وأنا أمانة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمانة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون^(١).
وقد بوب الإمام مسلم هذا الحديث تحت (باب بيان أن بقاء النبي صلى الله عليه وسلم أمان لأصحابه، وبقاء أصحابه أمان للأمة)^(٢).

ووجه الاستدلال بالحديث: أنه جعل نسبة أصحابه إلى من بعدهم كنسبته إلى أصحابه، وكنسبة النجوم إلى السماء، ومن المعلوم أن هذا التشبيه يعطي من وجوب اهتداء الأمة بهم ما هو نظير اهتدائهم بنبيهم - صلى الله عليه وسلم - ونظير اهتداء أهل الأرض بالنجوم، وأيضاً فإنه جعل بقاءهم بين الأمة أمانة لهم، وحرزاً من الشر وأسبابه، فلو جاز أن يخطئوا فيما أفتوا به ويظفر به من بعدهم؛ لكان الظافرون بالحق أمانة للصحابة وحرزاً لهم، وهذا من المحال^(٣).

٤- أن التمسك بما كانوا عليه سبب للنجاة عند الفتن، كما ورد في حديث الافتراق المشهور، قال صلى الله عليه وسلم: (... والذي نفس محمد بيده لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة، وثلثان وسبعون في النار، قيل: يا رسول الله من هم؟ قال: الجماعة)^(٤). والمقصود الأول هم الصحابة، كما في الرواية الأخرى، قال صلى الله عليه وسلم: (.. وإن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي)^(٥).

وهذا يدل على أن فيصل التفريق بين الحق والباطل باتباع الصحابة فيما كانوا عليه^(٦).

النوع الثالث: أقوال العلماء:

ورد العديد من أقوال علماء هذه الأمة في وجوب الأخذ بفهم السلف الصالح، ومنها:

- (١) صحيح مسلم، رقم الحديث: ٢٥٣١، ٤/١٩٦١.
- (٢) صحيح مسلم، ٤/١٩٦١.
- (٣) إعلام الموقعين، ٤/١٠٤.
- (٤) أخرجه ابن ماجه في سننه، رقم الحديث: ٣٩٩٢، ٢/١٣٢٢، وصححه الألباني في صحيح الجامع، ١/٢٤٥.
- (٥) أخرجه الترمذي في سننه، رقم الحديث: ٢٦٤١، ٤/٣٢٣، وحسنه الألباني في صحيح الجامع، ٢/٩٤٣.
- (٦) انظر: بدعة إعادة فهم النص، محمد المنجد، ص: ٨٠.

١- قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «من كان منكم متأسياً فليتأس بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قوماً اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم؛ فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»^(١).

٢- قال السمعي رحمه الله: «وشعار أهل السنة اتباعهم السلف الصالح، وتركهم كل ما هو محدث»^(٢).

٣- قال ابن تيمية رحمه الله: «ولا يجوز لأحد أن يعدل عما جاء في الكتاب، والسنة، واتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، إلى ما أحدثه بعض الناس مما قد يتضمن خلاف ذلك، أو يوقع الناس في خلاف ذلك، وليس لأحد أن يضع للناس عقيدة ولا عبادة من عنده؛ بل عليه أن يتبع ولا يتدع، ويقتدي ولا يتدي»^(٣).

٤- قال ابن الحاج رحمه الله: «الثواب إنما يترتب على امتثال الكتاب، والسنة، واتباع السلف الماضين رضي الله عنهم، فكانوا رضي الله عنهم يمثلون السنة في أعمالهم، ويخافون مع ذلك»^(٤).

فدلت هذه الأقوال على وجوب الأخذ بما عليه سلف الأمة رضوان الله عليهم.

المطلب الثاني: قواعد فهم السلف للنص الشرعي

كان للسلف الصالح قواعد يسرون عليها في فهمهم للنصوص الشرعية، وهذه القواعد تناقلوها جيلاً بعد جيل، فنالوا على إثرها ثناء الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، ومتى تمسك المسلم بهذه القواعد واعتصم بها فقد سار على نهجهم وطريقتهم، ومن أهم هذه القواعد ما يلي:

أولاً: التسليم لنصوص الكتاب والسنة، ومعناه: الخضوع والانقياد وقبول الأمر إذ هو من عند الله، أو من عند رسوله صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ

(١) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، ٢/ ٩٤٧.

(٢) الانتصار لأصحاب الحديث، ص: ٣١.

(٣) مجموع الفتاوى، ١١/ ٤٩٠.

(٤) المدخل، ٤/ ٢٦١.

إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾ النور: ٥١، فأخبر تعالى عن صفة المؤمنين المستجيبين لله ولرسوله، الذين لا ييغون ديناً سوى كتاب الله وسنة رسوله، وهي السمع والطاعة، ولهذا وصفهم بالفلاح، وهو نيل المطلوب والسلامة من المرهوب^(١).

وقد أدرك السلف رحمهم الله أن النجاة والسلامة في اتباع السنة والأثر، وما دل عليه الكتاب والسنة، قال الأوزاعي: «اصبر نفسك على السنة، وقف حيث وقف القوم، وقل بما قالوا، وكف عما كفوا عنه، واسلك سبيل سلفك الصالح، فإنه يسعك ما وسعهم»^(٢). وقال الإمام أحمد رحمه الله: «أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - والاقتراء بهم وترك البدع»^(٣).

وقد طبق السلف رحمهم الله اعتصامهم وتسليمهم لنصوص الكتاب والسنة تطبيقاً عملياً، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: «لما أسري بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى المسجد الأقصى أصبح يتحدث الناس بذلك، فارتد ناس ممن كان آمنوا به وصدقوه، وسعى رجال من المشركين إلى أبي بكر رضي الله عنه، فقالوا: هل لك إلى صاحبك يزعم أنه أسري به الليلة إلى بيت المقدس؟ قال: أو قال ذلك؟ قالوا: نعم، قال: لئن قال ذلك لقد صدق، قالوا: أو تصدقه أنه ذهب الليلة إلى بيت المقدس وجاء قبل أن يصبح؟ فقال: نعم، إني لأصدقه في ما هو أبعد من ذلك أصدقه في خبر السماء في غدوة أو روحة، فلذلك سمي أبا بكر الصديق رضي الله عنه»^(٤).

إنه التسليم لنصوص الكتاب والسنة.

وعن عمر رضي الله عنه: أنه جاء إلى الحجر الأسود فقبله، فقال: «إني أعلم أنك حجر، لا تضر ولا تنفع، ولولا أني رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك»^(٥). فأراد عمر

(١) انظر: تفسير ابن كثير، ٦/ ٧٥.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ١/ ١٧٤.

(٣) طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلى، ١/ ٢٤١.

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرک، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، رقم الحديث:

٤٤٥٨، ٣/ ٨١.

(٥) أخرجه البخاري، رقم الحديث: ١٥٩٧، ٢/ ١٤٩، ومسلم، رقم الحديث: ١٢٧٠، ٢/ ٩٢٥.

أن يعلم الناس أن استلامه اتباع لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١).
وعن سعيد بن المسيب أنه رأى رجلاً يصلي بعد طلوع الفجر أكثر من ركعتين يكثر
فيها الركوع، والسجود فنهاه، فقال: «يا أبا محمد يعذبني الله على الصلاة؟ قال: «لا، ولكن
يعذبك على خلاف السنة»^(٢).

يقول ابن تيمية رحمه الله: «وكان من أعظم ما أنعم الله به عليهم اعتصامهم بالكتاب
والسنة، فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان، أنه لا يقبل من
أحد قط أن يعارض القرآن لا برأيه، ولا ذوقه، ولا معقوله، ولا قياسه، ولا وجده»^(٣).

ثانياً: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب: فإذا ورد لفظ عام وسبب خاص، فإنه
يحمل على العموم، ولا يختص بالسبب؛ فكل عام ورد لسبب خاص - من سؤال أو حادثة
أو غيرهما - فإنه يعمل بعمومه، ولا عبرة بخصوص سببه؛ لأن الشريعة عامة، فلو قصر
الحكم فيها على السبب الخاص، لكان ذلك قصوراً في الشريعة. وقد علق الطبري رحمه الله
على قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَإُحْلَلَ لَكُمْ
مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ ۗ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ
أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا
حَكِيمًا ۝٢٤﴾ النساء: ٢٤، فقال: «... مع أن الآية تنزل في معنى، فتعم ما نزلت به فيه وغيره،
فيلزم حكمها جميع ما عمته»^(٤).

ويدخل في هذا ما جاء من نزول بعض الآيات في عدد من الأشخاص، كقوله
تعالى: ﴿إِنَّكَ شَانِئُكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ۝٣﴾ الكوثر: ٣، فقد ورد أن الأبتَر: العاص بن وائل،
وقيل: عقبة بن أبي معيط، قال الطبري: «وأولى الأقوال في ذلك عندي بالصواب أن يقال: إن
الله تعالى ذكره أخبر أن مبغض رسول الله هو الأقل الأذل المنقطع عقبه، فذلك صفة كل من
أبغضه من الناس، وإن كانت الآية نزلت في شخص بعينه»^(٥).

(١) انظر: فتح الباري، ابن حجر، ٤٦٣/٣، وشرح النووي، ١٦/٩.

(٢) انظر: السنن الكبرى، البيهقي، ٦٥٤/٢.

(٣) مجموع الفتاوى، ٢٨/١٣.

(٤) جامع البيان، ١٦٩/٨.

(٥) جامع البيان، ٦٥٨/٢٤.

وقال ابن كثير رحمه الله أيضاً: «وهذا يعم جميع من اتصف بذلك ممن ذكر، وغيرهم»^(١). وعلى نحو كلامهما قال ابن تيمية رحمه الله: «...وقد يجيء كثيراً من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصاً؛ كأسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم أن آية الظهر نزلت في امرأة أوس بن الصامت، وأن آية اللعان نزلت في عويمر العجلاني أو هلال بن أمية،.... وأن قوله: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(٤٩) المائدة: ٤٩، نزلت في بني قريظة والنضير، ونظائر هذا كثير مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة.. فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم؛ فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين أن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه»^(٢).

ثالثاً: وجوب العمل بظواهر النصوص: ويجب العمل بظاهر النص، ما لم يرد دليل صحيح يدل على أن هذا الظاهر غير مراد، قال الشافعي رحمه الله: «والقرآن على ظاهره، حتى تأتي دلالة منه، أو سنة، أو إجماع، بأنه على باطن دون ظاهر»^(٣).

وقال في كتابه الآخر^(٤): «...القرآن عربي كما وصفت، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن، ولا عاماً إلى خاص، إلا بدلالة من كتاب الله، فإن لم تكن فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام، أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاباً ولا سنة، وهكذا السنة، ولو جاز في الحديث أن يحال الشيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله، كان أكثر الحديث يحتمل عدداً من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد؛ لأنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله، أو قول عامة

(١) تفسير ابن كثير، ٨/ ٥٠٤ .

(٢) مجموع الفتاوى، ١٣/ ٣٣٨ .

(٣) الرسالة، ص: ٥٨٠ .

(٤) اختلاف الحديث، ٨/ ٥٩٢ .

أهل العلم بأنها على خاص دون عام، وباطن دون ظاهر» .

فالواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك، ومدّعي غير ذلك على المتكلم القاصد للبيان والتفهيم كاذب عليه^(١).

يقول الزركشي: «الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به، بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ. وهو ضروري في الشرع، كالعمل بأخبار الآحاد، وإلا لتعطلت غالب الأحكام، فإن النصوص معوزة جداً، كما أن الأخبار المتواترة قليلة جداً»^(٢).

قال العلامة الشنقيطي رحمه الله: «قد أجمع جميع المسلمين على أن العمل بالظاهر واجب حتى يرد دليل شرعي صارف عنه إلى المحتمل المرجوح، وعلى هذا كل من تكلم في الأصول»^(٣).

رابعاً: رد المتشابه إلى المحكم:

المحكم هو: ما أحكم بيانه، وبلغ به الغاية التي يفهم بها المراد من غير إشكال والتباس، فلا يحتمل إلا وجهاً واحداً.

والمتشابه هو: الذي يحتمل معنيين أو معاني مختلفة، يشبه بعضها بعضاً عند السامع في أول وهلة، حتى يميز ويتبين وينظر ويعلم الحق من الباطل فيه^(٤).

وقد جاء الأمر بردّ المتشابه إلى المحكم، فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ آل عمران: ٧ .

قال ابن كثير رحمه الله: «يخبر تعالى أن في القرآن آيات محكمات هن أم الكتاب، أي: بينات واضحات الدلالة، لا التباس فيها على أحد من الناس، ومنه آيات أخر فيها اشتباه

(١) انظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، ٨٩/٣ .

(٢) البحر المحيط، الزركشي، ٣٥/٥ .

(٣) أضواء البيان، ٢٦٩/٧ .

(٤) انظر: الفقيه والمتفقه، البغدادي، ٢٠٩/١، القاموس الفقهي، سعدي أبو حبيب ٩٨/١، ١٩٠/١، والبحر

المحيط، أبو حيان الأندلسي، ٢٢/٣ .

في الدلالة على كثير من الناس، أو بعضهم، فمن ردّ ما اشتبه عليه إلى الواضح منه، وحكم محكمه على متشابهه عنده، فقد اهتدى، ومن عكس انعكس»^(١).

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «كان الكتاب الأول نزل من باب واحد على حرف واحد، ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف، زاجر، وأمر، وحلال، وحرام، ومحكم، ومتشابه، وأمثال، فأحلوا حلاله، وحرّموا حرامه، وافعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عما نهيتهم عنه، واعتبروا بأمثاله، واعملوا بمحكمه، وآمنوا بمتشابهه، وقولوا: آمنا به كل من عند ربنا، وما يذكر إلا أولو الأبواب»^(٢).

وقد روي عن السلف عبارات كثيرة في العمل بالمحكم، فعن ابن عباس أنه قال: «المحكّمات ناسخه، وحلاله وحرامه، وحدوده، وفرائضه، وما يؤمر به، ويعمل به. وكذا روي عن عكرمة، ومجاهد، وقتادة، والضحاك، ومقاتل بن حيان، والربيع بن أنس، والسدي أنهم قالوا: المحكم الذي يعمل به»^(٣).

فطريقة الصحابة، والتابعين، وأئمة الحديث؛ كالشافعي، والإمام أحمد، ومالك، وأبي حنيفة، وأبي يوسف والبخاري، وإسحاق... أنهم يردون المتشابه إلى المحكم، ويأخذون من المحكم ما يفسر لهم المتشابه ويبيّنه، فتتفق دلالاته مع دلالة المحكم، وتوافق النصوص بعضها بعضاً، ويصدق بعضها بعضاً، فإنها كلها من عند الله، وما كان من عند الله فلا اختلاف فيه ولا تناقض، وإنما الاختلاف والتناقض فيما كان من عند غيره^(٤).

وقد حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من الذين يتبعون المتشابه، فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: «تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْجٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٥) آل عمران: ٧، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فإذا

(١) تفسير ابن كثير، ٦/٢.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرک، ٣١٧/٢، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه.

(٣) تفسير ابن كثير، ٧/٢.

(٤) إعلام الموقعين، ابن القيم، ٢٠٩/٢، والصواعق المرسلّة، ٧٧٢/٢.

رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمي الله فاحذروهم»^(١) .
وقد ضرب عمر بن الخطاب رضي الله عنه صبيغاً؛ لأنه خاض في المتشابهات، فعن سليمان بن يسار: «أن رجلاً يقال له صبيغ، قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر رضي الله عنه، وقد أعد له عراجين النخل، فقال: من أنت؟ قال: أنا عبد الله صبيغ، فأخذ عمر عرجوناً من تلك العراجين، فضربه، وقال: أنا عبد الله عمر، فجعل له ضرباً حتى دمي رأسه، فقال: يا أمير المؤمنين، حسبك، قد ذهب الذي كنت أجد في رأسي»^(٢) .

خامساً: جمع النصوص الواردة في الباب الواحد:

ومعنى ذلك: أن تجمع وتستوفي النصوص الواردة في المسألة، ولا يقتصر على بعضها، يقول صلى الله عليه وسلم: «إن القرآن لم ينزل يكذب بعضه بعضاً، بل يصدق بعضه بعضاً، فما عرفتم منه، فاعملوا به، وما جهلتم منه فردوه إلى عالمه»^(٣) .
يقول الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً»^(٤) .

ويكون جمع النصوص في المسألة الواحدة برّد العام إلى الخاص، والمطلق إلى المقيد، والمجمل إلى المبين... وهذا من أصح الطرق، فما أجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر من مكان فقد بسط في موضع آخر.^(٥)

يقول الشاطبي: «ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد؛ إنما هو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها إلى بعض؛ فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هي على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، رقم الحديث: ٤٥٤٧، ٦/٣٣ .

(٢) أخرجه الدارمي في مسنده، رقم الحديث: ١٤٦، ١/٢٥٢ .

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، رقم الحديث: ٦٧٠٢، ١١/٣٠٤، وصححه الألباني في شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ص: ٢٠٠ .

(٤) الجامع لأخلاق الرواي، البغدادي، ٢/٢١٢ .

(٥) انظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٣/٣٦٣ .

فذلك هو الذي نطقت به حين استنطقت»^(١).

وعندما خالف أهل البدع هذه القاعدة كفر بعضهم بعضاً، حيث آمن بعضهم بنصوص وكفروا بأخرى، فقد آمن الوعيدية من الخوارج والمعتزلة بنصوص الوعيد، وكفروا بنصوص الوعد، وقابلهم المرجئة فأمنوا بنصوص الوعد، وكفروا بنصوص الوعيد. يقول الشاطبي: « فكثيرا ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة، وبأدلة صحيحة؛ اقتصاراً بالنظر على دليل ما، واطّراحاً للنظر في غيره من الأدلة الأصولية، أو الفروعية العاضدة لنظره، أو المعارضة له»^(٢).

وقد استعمل هذه القاعدة - جمع النصوص الواردة في الباب الواحد - كثير من أئمة العلم والدين في كسر المبتدعة وتفنيدها، كصنيع الإمام الشافعي رحمه الله في كتاب (الرسالة)، وفي كتاب (مختلف الحديث)، وكذلك الإمام أحمد في (الرد على الجهمية)، وابن قتيبة في كتاب (مختلف الحديث)، والطحاوي رحمه الله في (مشكل الآثار)، وغير هؤلاء من أئمة السنة^(٣).

(١) الاعتصام، ٦١ / ٢ .

(٢) الاعتصام، ٨ / ٢ .

(٣) منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان علي حسن، ٣٤٨ / ١ .

المبحث الثالث

نماذج من فهم السلف للنص الشرعي

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نماذج من فهمهم من خلال تقرير مسائل الدين

كثر في كتب السنة ورود الأقوال والأفعال التي جاءت عن سلف الأمة في تقرير مسائل الدين، وحرصهم على تعليم الناس أمور دينهم، ولقد رصدت بعضاً من هذه النماذج، ومنها ما يلي:

١- لزوم جماعة المسلمين: جاء في كتاب الله تعالى الأمر بلزوم الجماعة، فقال تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وورد عن عبد الله بن مسعود أنه قال في قوله: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ قال: «الجماعة»^(١)، كما حدث الرسول صلى الله عليه وسلم على لزوم جماعة المسلمين، فقال: «إن الله يرضى لكم ثلاثاً، ويكره لكم ثلاثاً، فيرضى لكم: أن تعبدوه، ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، ويكره لكم: قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»^(٢).

قال النووي رحمه الله: «وأما قوله صلى الله عليه وسلم: (ولا تفرقوا) فهو أمر بلزوم جماعة المسلمين وتآلف بعضهم ببعض وهذه إحدى قواعد الإسلام»^(٣).

ولقد قرر السلف رحمهم الله هذه العقيدة المهمة في مصنفاتهم، فعدوا لها كتباً وأبواباً، ومنها:

أ- عقد مسلم في صحيحه كتاب الإمارة، (باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر)^(٤).

ب- ابن ماجه عقد في سننه: (باب السواد الأعظم)^(٥).

ج- الإمام الترمذي عقد كذلك سننه باباً في الفتن بعنوان: (باب ما جاء في لزوم الجماعة)^(٦).

(١) تفسير الطبري، ٧/٧١.

(٢) صحيح مسلم، رقم الحديث: ١٧١٥، ٣/١٣٤٠.

(٣) شرح مسلم، ١٢/١١.

(٤) صحيح مسلم، ٣/١٤٧٥.

(٥) سنن ابن ماجه، ٢/١٣٠٢.

(٦) سنن الترمذي، ٤/٥٣.

د- الإمام النسائي عقد أيضاً باباً أسماه: (قتل من فارق الجماعة) (١).

وهم بهذا يقررون مسألة مهمة من مسائل الدين.

٢- زيادة الإيمان ونقصانه: قال عبد الرزاق الصنعاني رحمه الله: «لقيت اثنين وستين شيخاً، منهم: معمر، والأوزاعي، والثوري، والوليد بن محمد القرشي، ويزيد بن السائب، وحماد بن سلمة، وحماد بن زيد، وسفيان بن عيينة، وشعيب بن حرب، ووكيع بن الجراح، ومالك بن أنس، وابن أبي ليلى، وإسماعيل بن عياش، والوليد بن مسلم، ومن لم نسّمه، كلهم يقولون: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص» (٢). فنقل الصنعاني إجماع السلف في موافقتهم للقرآن والسنة في أن الإيمان يزيد وينقص، بخلاف من أنكر ذلك.

المطلب الثاني: نماذج من فهمهم من خلال التعليق على النصوص الشرعية

وهذا يوضح بجلاء عمق فهم السلف ودقة استنباطهم، فكثير من النصوص لم تتضح إلا بعد التعليق عليها، وبيان المبهم فيها. ومن الأمثلة على ذلك ما يلي:

١- عن عبد الله، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ألا إني أبرأ إلى كل خليل من خلته، ولو كنت متخذاً خليلاً، لاتخذت أبا بكر خليلاً، إن صاحبكم خليل الله) (٣).

فأضاف ابن ماجه تعليقاً لبيان من هو المراد بقوله: (صاحبكم)، فقد يعتقد البعض أن المراد به أبو بكر الصديق رضي الله عنه؛ لأن الحديث فيه. فأزال هذا الإشكال بقوله: «قال وكيع: يعني نفسه» (٤). وهذا التعليق يدل على فقه ابن ماجه رحمه الله.

٢- عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من الإيمان) (٥). وقد علق على هذا الحديث مجموعة من السلف، ومنهم:

أ- الخطابي: قال معلقاً على الحديث: «وفي هذا الحديث بيان أن الإيمان الشرعي اسم لمعنى ذي شعب وأجزاء له أعلى وأدنى، فالاسم يتعلق ببعضها كما يتعلق بكلها، والحقيقة

(١) سنن النسائي، ٩٢/٧.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ١٠٢٩/٥.

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه، رقم الحديث: ٩٣، ص: ٣٢، وقال الألباني: صحيح.

(٤) المصدر السابق، وانظر: منهج أهل السنة والجماعة في تدوين علم العقيدة، د. ناصر الحيني، ٢٥٩/١.

(٥) أخرجه البخاري، رقم الحديث: ٩، ١١/١، ومسلم، رقم الحديث: ٣٥، ٦٣/١.

تقتضي جميع شعبها، وتستوفي جملة أجزائها، كالصلاة الشرعية، لها شعب وأجزاء، والاسم يتعلق ببعضها كما يتعلق بكلها، والحقيقة تقتضي جميع أجزائها وتستوفيها، ويدل على ذلك قوله الحياء شعبة من الإيمان، فأخبر أن الحياء إحدى تلك الشعب... وفي هذا الباب إثبات التفاضل في الإيمان وتباين المؤمنين في درجاته»^(١).

ب- وقال ابن منده رحمه الله: «والعباد يتفاضلون في الإيمان على قدر تعظيم الله في القلوب والإجلال له، والمراقبة لله في السر، والعلانية، وترك اعتقاد المعاصي»^(٢).

ج- وعلق كذلك العلامة صديق حسن خان، فقال: «وفي هذا دليل على أن الإيمان فيه أعلى وأدنى، وإذا كان كذلك كان قابلاً للزيادة والنقصان»^(٣).

فمثل هذه التعليقات تبين وتؤكد أن معتقد سلف الأمة هو معتقد الرسول صلى الله عليه وسلم، فهم لا يخرجون عن نصوص الوحيين.

المطلب الثالث: نماذج من فهمهم من خلال ربطهم القضايا الفقهية بالقضايا العقديّة^(٤)

وهذا مما يدل على فهمهم واستنباطهم، فتجد أن المسألة في أصلها فقهية، لكن يستدلون بها على مسألة عقديّة، وهذا كثير في فقه السلف رحمه الله، ومنها:

١- المسح على الخفين: فقد أنكرته طوائف من أهل البدع، كالرافضة مثلاً، قال المروزي: «وقد أنكر طوائف من أهل الأهواء والبدع، من الخوارج والروافض، المسح على الخفين، وزعموا أن ذلك خلاف لكتاب الله، ومن أنكر ذلك لزمه إنكار جميع ما ذكرنا من السنن وغير ذلك مما لم نذكر، وذلك خروج من جماعة أهل الإسلام»^(٥).

وقال النووي رحمه الله: «أجمع من يعتد به في الإجماع على جواز المسح على الخفين في السفر والحضر، سواء كان لحاجة، أو لغيرها... وإنما أنكرته الشيعة والخوارج، ولا يعتد بخلافهم»^(٦).

(١) معالم السنن، ٤/٣١٢.

(٢) الإيمان، ١/٣٠٠.

(٣) فتح البيان في مقاصد القرآن، ٥/١٣١.

(٤) انظر: منهج أهل السنة والجماعة في تدوين علم العقيدة، د. ناصر الحيني، ١/٥٣٣.

(٥) السنة، ص: ١٠٣.

(٦) شرح مسلم، ٣/١٦٤.

وبالنظر لمعتقد السلف في هذه المسألة، فإن من أقدم الأئمة الذين قرروها: الإمام سفيان الثوري، حيث قال مخاطباً من سأله عن معتقده: «يا شعيب بن حرب، لا ينفك ما كتبت لك حتى ترى المسح على الخفين دون خلعهما أعدل عندك من غسل قدميك»^(١)، بل قال سفيان الثوري: «من لم يمسخ على الخفين فاتهموه على دينكم»^(٢)، وعدّ سهل بن عبد الله التستري المسح على الخفين من خصال أهل السنة^(٣). كما قرره أبو حنيفة^(٤)، والبرهاري^(٥). وقرره ابن تيمية رحمه الله فقال: «وقد تواترت السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمسح على الخفين»^(٦).

٢- الصلاة خلف الإمام العادل أو الفاجر: جاء في اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: «وصلاة الجمعة خلفه - أي خلف إمام المسلمين - وخلف من ولي جائزة تامة ركعتين، من أعادهما فهو مبتدع تارك للأثر مخالف للسنة..»^(٧). وجاء كذلك في اعتقاد المديني^(٨). وقال الطحاوي: «ونرى الصلاة خلف كل بر وفاجر من أهل القبلة، وعلى من مات منهم»^(٩). وفي تقرير هذه العقيدة مجانية للطوائف المبتدعة لا سيما الرافضة، كما وضّحه ابن تيمية بقوله: «والرافضة لا يصلون إلا خلف المعصوم، ولا معصوم عندهم، وهذا لا يوجد في سائر الفرق أكثر مما يوجد في الرافضة، فسائر أهل البدع سواهم لا يصلون الجمعة والجماعة إلا خلف أصحابهم، كما هو دين الخوارج، والمعتزلة وغيرهم، وأما أنهم لا يصلون ذلك بحال فهذا ليس إلا للرافضة»^(١٠).

تلك أبرز النماذج التي وقفت عليها؛ وهي توضح مدى عمق فهم السلف وادراكهم؛ لذا الخير كل الخير في اتباعهم، والسير على طريقتهم.

- (١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، ١/ ١٧٠.
- (٢) حلية الأولياء، أبو نعيم الأصبهاني، ٧/ ٣٢.
- (٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، ١/ ٢٠٥.
- (٤) الفقه الأكبر، ص: ٦٠.
- (٥) شرح السنة، ص: ٦٠.
- (٦) منهاج السنة النبوية، ٤/ ١٧٤.
- (٧) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، ١/ ١٧٥.
- (٨) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، ١/ ١٨٥.
- (٩) شرح الطحاوية، ص: ٣٦٥.
- (١٠) منهاج السنة النبوية، ٥/ ١٧٥.

الخاتمة

الحمد لله على إتمام هذا البحث وتيسيره، ولعل من أبرز النتائج التي ظهرت لي من خلال هذا البحث ما يلي:

١- يطلق لفظ السلف في اللغة على عدة معانٍ، جميعها تدور على معنى المضي والتقدم والسبق.

٢- يطلق لفظ السلف في الشرع باعتبارين:

- الاعتبار الزمني، ويراد به: المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين وأتباعهم، الذين عاشوا القرون الثلاثة الأولى من صدر الإسلام.

- الاعتبار المنهجي، ويراد به: الانتساب إلى المنهج والطريقة التي كان عليها الصحابة والتابعون ومن تبعهم بإحسان.

٣- أن الانتساب إلى السلف انتسابٌ إلى خير القرون، وقد سماهم الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك.

٤- أن المراد بفهم السلف للنص الشرعي هو: ما علمه وأدركه واستنبطه الصحابة والتابعون وأتباعهم من نصوص الكتاب والسنة.

٥- أن ثمة أسباباً تجعل فهم السلف للنص الشرعي ذا أهمية كبرى، كمشاهدة الصحابة للتزيل والوحي، وأنهم أعلم بمراد الله تعالى ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم من غيرهم، ومعرفتهم بلسان العرب.

٦- أن فهم السلف للنص الشرعي يعتبر حجة بدليل القرآن والسنة وأقوال العلماء.

٧- يجب على المسلم الأخذ بفهم السلف الصالح للنص الشرعي؛ فهو طريق النجاة.

٨- كان للسلف الصالح قواعد يسيرون عليها في فهمهم للنصوص الشرعية، من أهمها: التسليم لنصوص الكتاب والسنة، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ووجوب العمل بظواهر النصوص، وردّ المتشابه إلى المحكم، والجمع بين النصوص المتعلقة بباب واحد.

٩- تعددت نماذج فهم السلف للنصوص الشرعية وتنوعت، مما يدل على دقة استنباطهم، وعمق فهمهم.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، ت: أحمد شاكر، دار الأوقاف الجديدة، بيروت.
- ٢- اختلاف الحديث، الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠هـ.
- ٣- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- ٤- الاعتصام، الشاطبي، ت: محمد الشقير وآخرون، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
- ٥- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٦- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، ت: ناصر العقل، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤١٩هـ.
- ٧- الانتصار لأصحاب الحديث، السمعاني، ت: محمد بن حسن الجيزاني، مكتبة أضواء المنار، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٨- الأنساب، السمعاني، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ.
- ٩- الإيمان، ابن منده، ت: د. علي الفقيهي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- ١٠- البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، دار الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ١١- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، ت: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- ١٢- بدعة إعادة فهم النص، محمد المنجد، تقديم: معالي الشيخ: صالح بن فوزان الفوزان، مجموعة زاد العلمية.
- ١٣- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.
- ١٤- بيان فضل علم السلف على علم الخلف، ابن رجب الحنبلي.
- ١٥- تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت.

- ١٦- تذكرة الخلف بوجوب اعتماد فهم السلف، وليد السعيدان.
- ١٧- التعريفات، الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
- ١٨- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
- ١٩- تهذيب اللغة، الأزهرى، ت: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٢٠- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ابن سعدي، ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٢١- جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر، ت: الزهرى، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٢٢- جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري، ت: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٢٣- جامع العلوم والحكم، ابن رجب الحنبلي، ت: شعيب الأرنؤوط-إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ.
- ٢٤- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ت: أحمد البردوني-إبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ.
- ٢٥- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، البغدادي، ت: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض.
- ٢٦- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم الأصبهاني، دار السعادة، مصر، ١٣٩٤هـ.
- ٢٧- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ت: د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
- ٢٨- ديوان طفيل الغنوي شرح الأصمعي، ت: حسان فلاح أوغلي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ٢٩- الرسالة، الشافعي، ت: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ.
- ٣٠- سنن الترمذي، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.

- ٣١- سنن الدارمي، ت: حسين سليم أسد، دار المغني، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٣٢- سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.
- ٣٣- السنن الكبرى، البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
- ٣٤- سنن ابن ماجه، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.
- ٣٥- سنن ابن ماجه، ت: محمد بن ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.
- ٣٦- السنة، المروزي، ت: سالم السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٣٧- سير أعلام النبلاء، الذهبي، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
- ٣٨- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي، ت: أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة، السعودية، الطبعة الثامنة، ١٤٢٣هـ.
- ٣٩- شرح السنة، البربهاري.
- ٤٠- شرح الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ت: أحمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٤١- شرح الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤٠٤هـ.
- ٤٢- شرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.
- ٤٣- شعب الإيمان، البيهقي، ت: د. عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٤٤- صحيح البخاري، ت: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٤٥- صحيح الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.
- ٤٦- صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- ٤٧- الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتلة، ابن القيم، ت: علي الدخيل، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ٤٨- طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلى، ت: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.
- ٤٩- فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ٥٠- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- ٥١- فتح البيان في مقاصد القرآن، محمد صديق الفنونجي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٢هـ.
- ٥٢- الفقه الأكبر، أبو حنيفة، مكتبة الفرقان، الإمارات، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٥٣- الفقيه والمتفقه، البغدادي، ت: عادل الغرازي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
- ٥٤- فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية، د: عبد الله الدميحي، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد: ٥٣، ١٤٣٢هـ.
- ٥٥- القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، د: سعدي أبو حبيب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.
- ٥٦- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ت: مكتبة تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ.
- ٥٧- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
- ٥٨- لوامع الأنوار البهية، السفاريني، مؤسسة الخافقين، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.
- ٥٩- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ت: عبد الرحمن بن محمد قاسم، مجمع الملك فهد، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ.
- ٦٠- المدخل، ابن الحاج، دار التراث.
- ٦١- المستدرک على الصحيحين، الحاكم، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

- ٦٢- مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ٦٣- معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٦٤- معالم السنن، الخطابي، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ.
- ٦٥- معجم مصطلحات أصول الفقه، مصطفى سانو، قدم له وراجعته: محمد رواس قلعجي، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠م.
- ٦٦- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ت: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- ٦٧- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.
- ٦٨- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٦٩- المنهاج شرح صحيح مسلم ابن الحجاج، النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.
- ٧٠- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان بن علي حسن، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤٢٧هـ.
- ٧١- منهج أهل السنة والجماعة في تدوين علم العقيدة، د. ناصر الحنيني، مركز الفكر المعاصر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
- ٧٢- الموافقات، الشاطبي، ت: مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٧٣- ندوة السلفية منهج شرعي ومطلب وطني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٣٣هـ.
- ٧٤- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، ت: طاهر الزاوي-محمود الطناجي، المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.

**مظاهر
تعظيم النص الشرعي عند الأصوليين**

د. عبدالرحمن بن عبدالله البراهيم

الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على عبده ورسوله محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين.
وبعد: فإن تعظيم النص الشرعي من تعظيم من شرعه، وعليه يقوم الدين؛ لأن من لا يعظم نصاً لا يعمل به.
وهذا بحث يبين شيئاً من تعظيم النص عند الأصوليين، ويكشف جانباً من جوانبه، وقد سميته:

«مظاهر تعظيم النص الشرعي عند الأصوليين»، وقد ذكرت فيه أبرز تلك المظاهر.
وسبب كتابته: المشاركة به في مؤتمر «النص الشرعي: القضايا والمنهج» الذي تنظمه كلية الشريعة بجامعة القصيم، وفق الله القائمين عليها لكل خير.
وأما أهميته: فتعود إلى ما يأتي:

١- أنه يوضح جانباً قد يغفل عنه بعض الأصوليين؛ فضلاً عن غيرهم وهو: مظاهر تعظيم النص الشرعي عند أهل الأصول، ويبرز جهودهم في ذلك.

٢- أن علم الأصول لم يوضع إلا لخدمة النص الشرعي، وتعظيمه هو الأساس الذي تقوم عليها تلك الخدمة، فحسن إظهار هذا الجانب.

وأما أهداف البحث؛ فيمكن إبرازها من خلال ما يأتي:

١- إظهار منزلة النص الشرعي عند علماء الأصول.

٢- بيان أهمية علم أصول الفقه، ومنزلته.

٣- إبراز جهود علماء الأمة في خدمة النص الشرعي.

وأما الدراسات السابقة: فلم أطلع - حسب علمي - على دراسة تتعلق بهذا الجانب

خصوصاً وهو: جوانب ومظاهر تعظيم النص عند الأصوليين خاصة.

وأما الخطة التي سرت عليها: فقد جعلت هذا البحث في مقدمة، وتمهيد، وخمسة

مباحث، وخاتمة، وفهارس.

أما المقدمة: فأبرز ما فيها خطة البحث، ومنهجية البحث. . . . الخ

وأما التمهيد: ففيه التعريف بمفردات عنوان البحث.

وأما المباحث فهي كما يأتي:

المبحث الأول: تعظيم النص من جهة الغاية من وضع علم أصول الفقه.

المبحث الثاني: تعظيم النص فيما يتعلق بالأحكام الشرعية.

المبحث الثالث: تعظيم النص فيما يتعلق بالأدلة.

المبحث الرابع: تعظيم النص فيما يتعلق بدلالة النص.

المبحث الخامس: تعظيم النص فيما يتعلق بالاجتهاد، والتعارض وطرق دفعه.

وأما الخاتمة: ففيها أبرز النتائج.

وأما الفهارس: فقد جعلت فيه فهرساً للموضوعات، وآخر للمصادر.

وأما المنهج الذي سرت عليه: فقد سرت على المنهج الآتي:

١- استقراء وجمع المسائل التي يظهر فيها، ويظهر بها جانب تعظيم النص عند الأصوليين، وليس ذلك على سبيل الحصر، بل على سبيل التمثيل، وذكر الأهم من تلك المسائل.

٢- قسمت تلك المسائل على مباحث، سبق ذكرها فيما سبق.

٣- أبرزت الجانب الذي يظهر به مقصود البحث في تلك المسائل، وهو: تعظيم النص في كل مسألة، من غير تعرض للخلاف؛ لأنه ليس مقصوداً هنا.

٤- اعتمدت في هذه المسائل على قول جماهير أهل الأصول، والمحققين منهم.

٥- أكثرت من نقل النصوص التي تؤكد المطلوب في كل مسألة؛ حتى يكون الانطلاق من واقع لا من توقع.

٦- قمت بعزو الآيات، وتخريج الأحاديث، والآثار، وتوثيق الأقوال، والنصوص، والمذاهب من كتب أصحابها.

٧- عند النقل بالنص أذكر اسم المصدر مباشرة في الحاشية، وعند النقل بالمعنى أذكره مسبقاً بكلمة: انظر.

٨- لم أترجم للأعلام مطلقاً.

٩- حرصت على رقي الأسلوب، وتنسيق الفقرات، وعلامات الترقيم.

اللهم اجعل عملي خالصاً لوجهك الكريم، موافقاً لمرضاتك، مقرباً لديك، نافعاً لعبادك.

والحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على عبده ورسوله وخاتم أنبيائه؛ نبينا محمد

وعلى آله وجميع أصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

التمهيد

التعريف بمفردات عنوان البحث

يشتمل عنوان البحث « مظاهر تعظيم النص الشرعي عند الأصوليين » على عدة كلمات ينبغي التعريف بها؛ وهي كما يأتي:
أولاً: تعريف كلمة « مظاهر ».

مظاهر جمع مظهر، وهو مصدر ميمي، والمصدر: الظهور، تقول: ظهر الشيء يظهر ظهوراً. مظهر الشيء هو: شكله الخارجي، والصورة التي يبدو عليها. جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة: «مَظْهَرٌ مفرد: جمعه: مظاهر: شكل خارجي، صورة يبدو عليها الشيء»^(١).

فمعنى المظاهر: الصور البينة الظاهرة الواضحة الدالة على تعظيم الأصوليين للنصوص الشرعية. ثانياً: تعريف كلمة «تعظيم».

التعظيم مصدر: عظم، يعظم، تعظيماً. قال في القاموس: « وعظّمه، تعظيماً، وأعظمه: فخمه، وكبره »^(٢).

ثالثاً: تعريف كلمة «النص».

المراد بالنص هنا: الدليل الشرعي السمعي؛ من الكتاب والسنة، سواء كانت دلالة على معناه لا تحتل إلا معنى واحداً؛ وهو النص اصطلاحاً، أو كانت تحتل أكثر من معنى وأحدها أظهر من غيره؛ وهو الظاهر اصطلاحاً.

ومن هذا قول أهل العلم: الدليل على هذه المسألة النص والإجماع والقياس، فالنص هنا يقابل الإجماع، والقياس، والأدلة العقلية، ويشمل كل دليل سمعي يستدل به.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «لفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة؛ سواء كان اللفظ دلالة قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين. ويراد بالنص ما دلالة قطعية لا تحتل النقيض»^(٣).

رابعاً: تعريف كلمة «الشرعي».

الشرعي نسبة إلى الشرع، والشرع هو: الدين الذي أنزله الله في كتابه، أو على لسان رسوله.

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة (٢/ ١٤٤٥).

(٢) القاموس، مادة: عظم، (ص: ١٤٧٠).

(٣) الفتاوي (١٩/ ٢٨٨).

المبحث الأول

تعظيم النص من جهة الغاية من وضع علم أصول الفقه

إن أصول الفقه ما وضع إلا لتعظيم النص الشرعي بحمايته من الترك، وعدم العمل به وإهداره، ومن التلاعب به وإعماله على غير الوجه المراد به.

وذلك أن الغاية الكبرى والفائدة العظمى من علم أصول الفقه هي: معرفة أحكام الله تبارك وتعالى على وفق مراده عز وجل، وفهمها فهماً صحيحاً من خلال قواعد صحيحة راسخة ثابتة وحتى تلك الأصول والقواعد التي أصلها وفهمها علماء هذه الأمة من لدن رسول الله ﷺ وصحابته الكرام، إلى أئمة الإسلام وأتباعهم.

ولو لم يكن من مظهر يدل على تعظيم النص الشرعي في علم أصول الفقه إلا هذا الكفى؛ وذلك أن النص الشرعي هو أساس هذا الدين، وهو وحيه الذي أوحاه إلى رسوله ﷺ وتعبّد الخلق من خلاله، وقد واكب النص هذه الملة منذ بعث رسول الله ﷺ، وصار نبياً يوحى إليه، فابتدأت بنص كريم، وهو قوله تعالى: ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾^(١)، وختمت بنص كريم وهو قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٢) فهي من آخر ما نزل.^(٣)

فقواعد أصول الفقه هي السياج الآمن لحماية النص الشرعي من التفريط بحقه، بالترك والإهمال وعدم الإعمال والاحتجاج به، ومن الإفراط، بالتعدي عليه بالعمل به على غير الوجه الصحيح والتلاعب به، وليّ أعناق النصوص إلى غير ما وضعت له، والاستدلال بها على غير الوجه الصحيح. وذلك من خلال تلك الأصول والقواعد التي حررها أئمة الإسلام. وقد كان ذلك ظاهراً منذ المرحلة الأولى من المراحل الثلاث^(٤) التي مر بها علم أصول الفقه، وهي: المرحلة المصاحبة للتشريع في عهد النبي ﷺ، ولعهد الصحابة الكرام، فالنبي

(١) الآية رقم (١) من سورة: العلق.

(٢) من الآية رقم (٣) من سورة المائدة.

(٣) انظر: الإقتان للسيوطي (١/١٠٦).

(٤) هي كالآتي:

١- مرحلة التشريع.

٢- مرحلة التدوين ضمن العلوم الأخرى.

٣- مرحلة التدوين المستقل.

الكريم ﷺ كان إذا سُئِلَ شيء ينتظر نزول الوحي غالباً، ثم يبين حكم ما سُئِلَ عنه، وكان إذا سُئِلَ عن شيء أحياناً يخبرهم بحكمه بدون انتظار للوحي، ثم قد يستدرِك الأمر، ويبين لهم الحكم الصحيح؛ لأن الله أخبره به عن طريق وحي أوحاه إليه^(١).
وفي هذا تنبيه على أن المدار على النص الشرعي في إثبات الحكم، وفي رد ما كان غير صواب.

ثم الصحابة رضوان الله عليهم ساروا على هذا المنهج مطبقين لما تقرر عندهم من قواعد ذلك الفن، استدلالاً، ورداً على المخالف المخطئ، ومن ذلك ما يأتي:
عندما سُئِلَ عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن الوتر، وقيل له إن أبا محمد^(٢) يقول إن الوتر واجب، فقال: كذب أبو محمد؛ إن رسول الله ﷺ قال: (خمس صلوات افترضهن الله على العباد.. الخ الحديث)^(٣)، ففي هذا الحديث إعمال لقاعدتين أصوليتين:
١- قاعدة الفرض: وأنه يقتضي الإلزام، وأنه مرادف للجوب، ومفارق للتطوع والمستحب.

٢- قاعدة الاستدلال بمفهوم المخالفة؛ لأن قوله «خمس» يقتضي عدم وجوب صلاة سادسة ممل يصلى في اليوم والليلة، وهي: الوتر.
ففي هذا الأثر إعمال لمقتضى النص بالقاعدة الأولى ورد على مخالفه ومهمل دلالاته بالقاعدة الثانية^(٤).

وعلى هذا المنهج سار أئمة الإسلام وعلماءه من بعدهم معظمين للنصوص، ومستدلين بها، ورادين على مخالفها بتلك القواعد والأصول التي مهدها لهم أئمة العلم والدين من لدن صحابة رسول الله ﷺ ومن تبعهم بإحسان.

(١) كما في مغفرة ذنوب الشهيد بالشهادة، ثم استثنى الدين لأن الله أخبره بذلك فيما بعد.

(٢) صحابي، من الأنصار، كما ذكره الخطابي في معالم السنن (١/١٣٤).

(٣) أخرجه مالك (١/١٢٣) وأحمد (٣٦٦/٣٧) وأبو داود، برقم (٤٢٥).

(٤) انظر: أمثلة أخرى تدل على تطبيق الصحابة وعملمهم بما تقرر في علم أصول الفقه، في حصول المأمول القسم

الأول (ص: ١٣٧ - ١٣٩).

المبحث الثاني

تعظيم النص فيما يتعلق بالأحكام الشرعية

ومن مظاهر تعظيم النصوص عند الأصوليين، اتفاهم على المصدر الذي تثبت به الأحكام؛ وهو الله تبارك وتعالى سواء كان ذلك في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ، فلا حكم لغيره، من عقل أو غيره.

ومما يتعلق بهذا المبحث مسألتان يظهر بها مكانة النص عند الأصوليين.

المسألة الأولى: الأحكام الشرعية لا تثبت إلا بنص من الشارع.

اتفق المسلمون فضلاً عن أهل العلم والاجتهاد منهم على أن الأحكام الشرعية لا تثبت إلا بنص من الشارع؛ في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله ﷺ.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في قصيدته التائية: (١)

بل الحق أن الحكم لله وحده له الخلق والأمر الذي في الشريعة

وقال أيضاً: «الأحكام الخمسة: الإيجاب والاستحباب والتحليل والكرهية والتحريم

لا يؤخذ إلا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولا حلال إلا ما أحله الله ورسوله» (٢).

وقال كذلك: «الحلال ما حلله، والحرام ما حرمه، والدين ما شرعه، فليس لأحد من

المشايخ والملوك والعلماء والأمراء والمعلمين وسائر الخلق خروج عن ذلك، بل على

جميع الخلق أن يدينوا بدين الإسلام الذي بعث الله به رسله، ويدخلوا به كلهم في دين خاتم

الرسول وسيد ولد آدم وإمام المتقين خير الخلق وأكرمهم على الله؛ محمد عبده ورسوله

صلى الله عليه وسلم تسليمًا. وكل من أمر بأمر كائنا من كان عرض على الكتاب والسنة؛ فإن

وافق ذلك قبل وإلا رد» (٣).

ومما يدل على هذا الأمر من كتاب الله:

(١) الفتاوي (٨ / ٢٤٦)

(٢) الفتاوي (٢٢ / ٢٢٦، ٢٢٧)

(٣) الفتاوي (٢٨ / ٢٤)

قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ (١)

فشرع الله لنبيه شريعة وبينها له، والشريعة أمر ونهي، وألزمه باتباع تلك الشريعة التي أنزلها.

وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنُ بِهِ اللَّهُ﴾ (٢)

وفي هذا إنكار على المشركين الذين يتبعون ما شرعه لهم شركاؤهم، ولم يشرعه الله لهم، ولم يأمر به، وينص على جوازه.

المسألة الثانية: ما ثبت بنص لا يترك إلا بنص.

وهذه كذلك مما يظهر بها تعظيم النص عند الأصوليين، فكل ما يثبت بنص يدل على ثبوته فلا يجوز تركه إلا بنص يدل على نسخه ورفع وإزالته، أو يدل على صرفه عند ظاهره وتأويله.

وقد قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، وبين أن الصحابة γ والتابعين لهم بإحسان لم يكن فيهم من يرد نصاً إلا بنص مطلقاً.

قال رحمه الله: «كل من عارض نصاً بإجماع وادعى نسخه من غير نص يعارض ذلك النص فإنه مخطئ في ذلك، كما قد بسط الكلام على هذا في موضع آخر، وبين أن النصوص لم ينسخ منها شيء إلا بنص باق محفوظ عند الأمة. وعلمها بالناسخ الذي العمل به أهم عندها من علمها بالمنسوخ الذي لا يجوز العمل به. وحفظ الله النصوص الناسخة أولى من حفظه المنسوخة» (٣).

(١) من الآية رقم (١٨) من سورة الجاثية.

(٢) من الآية رقم (٢١) من سورة الشورى.

(٣) الفتاوي (١١٥/٣٢).

المبحث الثالث

تعظيم النص فيما يتعلق بالأدلة

وها هنا مسائل يظهر بها تعظيم الأصوليين للنصوص، ومن ذلك:

المسألة الأولى: تقديم النص على ما عداه من الأدلة عند الاستدلال.

ذهب المحققون من أهل العلم رحمهم الله كالشافعي وابن عبد البر والخطيب البغدادي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم إلى تقديم النص على ما عداه عند الاستدلال، وعند النزاع في المسائل والخلاف فيها^(١).

قال الشافعي رحمه الله: «ومن تنازع ممن بعد رسول الله رَدَّ الأمر إلى قضاء الله، ثم قضاء رسوله، فإن لم يكن فيما تنازعا فيه قضاء، نصًّا فيهما ولا في واحد منهما، رَدُّوه قياسًا على أحدهما، كما وصفتُ من ذكر القبلة والعدل والمثل، مع ما قال الله في غير آية مثل هذا المعنى»^(٢).

وقد وضح شيخ الإسلام - رحمه الله - أن هذا المنهج الذي يجب اتباعه عند الاستدلال على المسائل، وترتيب الأدلة في ذلك، والذي يقوم على تقديم الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع، ثم القياس واجتهاد الرأي، هو منهج الصحابة رضي الله عنهم.

قال الشيخ رحمه الله: «كتب عمر إلى شريح: (اقض بما في كتاب الله، فإن لم تجد فيما في سنة رسول الله، فإن لم تجد فيما قضى به الصالحون قبلك)، وفي رواية: (فبما أجمع عليه الناس)^(٣). وعمر قدم الكتاب، ثم السنة^(٤). وكذلك ابن مسعود قال مثل ما قال عمر؛ قدم

(١) انظر: الرسالة (ص: ٨١)، وجامع بيان العلم (٢/ ٨٤٤ - وما بعدها)، والفتاوى والفتاوى (١/ ٥٣٢)، وإعلام الموقعين (٢/ ٢٢٧، ٢٢٩) تحقيق: محي الدين عبد المجيد.

(٢) الرسالة (ص: ٨١)

(٣) أخرجه النسائي في السنن الصغرى، كتاب: آداب القضاة، باب: الحكم باتفاق أهل العلم (٨/ ٢٣١)، والدارمي في سننه، المقدمة، باب: الفتيا وما فيه من الشدة (١/ ٦٠)، والبيهقي في سننه، كتاب: آداب القاضي، باب: موضع المشاورة (١٠/ ١١٠)، وباب: ما يقضي به القاضي... (١٠/ ١١٥)، وابن عبد البر في الجامع (٢/ ٨٤٦)، والخطيب في الفتاوى والفتاوى (١/ ٤٢١، ٤٩٢).

(٤) ثم قدم الإجماع بعد السنة، ثم ذكر بعد ذلك اجتهاد الرأي؛ حيث قال لشريح رحمه الله: «فإن لم تجد فإن شئت أن تجتهد رأيك». انظر: الفتاوى (٢٠/ ٤٠١)، ومصادر التخرير.

الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع. ^(١) وكذلك ابن عباس كان يفتي بما في الكتاب، ثم بما في السنة، ثم بسنة أبي بكر وعمر ^(٢)... وهذه الآثار ثابتة عن عمر، وابن مسعود، وابن عباس، وهم من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء، وهذا هو الصواب ^(٣).

ولكن هاهنا تنبيه مهم، وقيد ينبغي التفطن له، في هذه المسألة؛ وهو: أن وجوب الابتداء بالكتاب، ثم بالسنة، ثم بالإجماع، ثم بالقياس عند الاستدلال، مقيد بما إذا لم تكن دلالة السنة أبين في المقصود على مسألة معينة، فإن كانت أبين فلا بأس من تقديمها على الكتاب. وهذا أمر نبه عليه شيخ الإسلام - رحمه الله -؛ فلما تكلم على مسألة التحليل، واستدل على تحريم التحليل بأدلة كثيرة بين - قبل سياق تلك الأدلة -؛ أنه يجب عند تساوي الدلالة الابتداء بالكتاب، ثم بالسنة، ثم بالإجماع، أما عند عدم تساوي الدلالة، وكون بعضها أبين في الدلالة على المقصود من غيره، فيجوز تقديم ذلك على غيره. ولهذا فإن الشيخ - رحمه الله - قدم دلالة السنة على الكتاب في بيان تحريم التحليل.

قال الشيخ رحمه الله: «وأما الطريق الثاني في إبطال التحليل في النكاح فهو الدلالة على عين المسألة؛ وذلك من الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، والقياس.

والواجب عند تساوي الدلالة: الابتداء بالكتاب، ولكون دلالة السنة أبين تقدم لذلك» ^(٤).

المسألة الثانية: اشتراط التواتر في إثبات القرآنية.

مما يدل على تعظيم الأصوليين لأصل النصوص الشرعية وهو؛ القرآن الكريم: اشتراطهم التواتر في نقله لإثبات كونه قرآناً، ووصفه بذلك، ثم ما يبنى على ذلك من

(١) أخرجه النسائي (٢٣٠ / ٨)، كتاب: آداب القضاة، باب: الحكم باتفاق أهل العلم، والبيهقي (١١٥ / ١٠)، كتاب: آداب القاضي، باب: ما يقضي به القاضي، والدارمي (٧١ / ١) المقدمة، باب: الفتيا وما فيه من الشدة، والحاكم (٩٤ / ٤) وصححه، والخطيب في الفقيه والمتفقه (٤٩٣ / ١)، وابن عبد البر في الجامع (٨٤٧ / ٢)، قال النسائي: هذا حديث جيد، وجوّده إسناده ابن مفلح في أصوله (١٣١٣ / ٣).

(٢) رواه الدارمي (٧١ / ١) المقدمة، باب: الفتيا وما فيه من الشدة، والبيهقي (١١٥ / ١٠) كتاب: آداب القاضي، باب: ما يقضي به القاضي، وابن أبي عمير العدني كما في المطالب العالية (٢٤٨ / ٢)، والخطيب في الفقيه والمتفقه (٤٩٨، ٤٩٧ / ١)، وابن عبد البر في الجامع (٨٤٩ / ٢)، وابن حزم في الأحكام (٢٠٢ / ٦)، وصححه إسناده البيهقي كما في نصب الراية (٦٤ / ٤)، وجوّده ابن مفلح في أصوله (١٣١٤ / ٣).

(٣) الفتاوي (٢٠١ / ١٩). وانظر: الفتاوي (٤٠١ / ٢٠)، (٤٩٨).

(٤) بيان الدليل (ص: ٣١٨).

الاحتجاج به، وقرآته في الصلاة، وغير ذلك من الأحكام. وقد ظهر ذلك عددهم في مواضع منها: عند تعريفهم للقرآن الكريم، ذكروا هذا الوصف في تعريفه؛ وهو كونه منقولاً إلينا بالتواتر^(٥). ولا شك أن الشيء العظيم يحاط بسياج عظيم حماية له وتعظيمًا، ومن هنا جاء اشتراط التواتر في القرآن الكريم.

المسألة الثالثة: اشتراط الثبوت والصحة للسنة.

الأصوليون لا يرون الاحتجاج بالحديث الذي لم يثبت كونه من حديث رسول الله ﷺ، وهذا لا إشكال فيه عندهم، وهذا ظاهر من ذكرهم لشروط الراوي، وشروط المروي؛ لقبول الحديث، أو رده.^(٦)

وهذا كله تعظيمًا لجانب النص الشرعي.

ولكن الإشكال أنه ينتشر في بعض كتب الأصوليين وغيرهم؛ كالفقهاء أحاديث ضعيفة، كاستدلالهم بحديث معاذ رض الله عنه، حتى قال إمام الحرمين: «وهو مدون في الصحاح، وهو متفق على صحته لا يتطرق إليه التأويل».^(٧)

قال الذهبي: «كان هذا الإمام مع فرط ذكائه وإمامته في الفروع وأصول المذهب وقوة مناظرته لا يدري الحديث كما يليق به لا متناً ولا إسناداً. ذكر في كتاب «البرهان» حديث معاذ في القياس فقال: هو مدون في الصحاح، متفق على صحته».^(٨)

وجاءهم هذا من ضعفهم بعلم الرجال، والأسباب الموجبة للصحة، وليس هذا منهم احتجاجاً منهم بالضعيف، بل هو جهل منهم بضعفه، وتتابع منهم، فالآخر يأخذ عن الأول ويتابعه. ولكن من له عناية بالحديث يعتني بالصحيح، ويبين حال الضعيف؛ كما هو عند

(٥) انظر حول تعريف القرآن الكريم: روضة الناظر (١/٢٦٧)، وشرح مختصر الروضة (٢/٨)، وأصول ابن مفلح (١/٣٠٦)، وقواعد الأصول (ص: ٣٦)، والتجبير (٣/١٢٣٨)، والمستصفي (١/١٩٣)، والإحكام للآمدي (١/١٥٩)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/١٨)، وكشف الأسرار (١/٢١)، وتيسير التحرير (٣/٣)، وفواتح الرحموت (٢/٧).

(٦) انظر: البحر المحيط (٤/٢٦٧-٣٧٢).

(٧) البرهان (٢/٥٠٥).

(٨) سير أعلام النبلاء (١٨/٤٧١).

الحافظ العلائي في مصنفاته، وابن مفلح، ونحوهما في «أصوله»، ولا عجب فهما من تلامذة شيخ الإسلام ابن تيمية.

المسألة الرابعة: رد الحديث بدعوى مخالفته لظاهر القرآن.

يدخل في هذه المسألة عدة أمور؛ منها: تخصيص العام بخبر الواحد، وتقييد المطلق به، والزيادة على النص.

وأكثر الأصوليين لا يعبرون بهذا التعبير؛ وهو: عدم مخالفة الحديث لظاهر القرآن؛ وإنما يتناولون هذه المسألة بالبحث يبحث ما يندرج تحتها، ويدخل فيها.

والحنفية عندهم تفصيل في العمل بالسنة المخالفة لظاهر القرآن؛ فهم يعملون بها إذا كانت متواترة أو متلقاة بالقبول؛ لأنها تكون حثيثة مفيدة للعلم^(١)، والتوقف فيما عدا ذلك.

وقد بين ذلك شيخ الإسلام - رحمه الله - وحرر محل النزاع، لما تكلم على حجية السنة فبين أقسامها، وما الذي يخالف فيه الحنفية منها.

قال - رحمه الله -: «طرق الأحكام التي نتكلم عليها في أصول الفقه، فهي بإجماع المسلمين:

الكتاب ...

والثاني: السنة المتواترة التي لا تخالف ظاهر القرآن؛ بل تفسره؛ مثل: أعداد الصلاة، وأعداد ركعاتها، ونصب الزكاة ...

وأما السنة المتواترة التي لا تفسر ظاهر القرآن، أو يقال تخالف ظاهره؛ كالسنة في تقدير نصاب السرقة، ورجم الزاني، وغير ذلك: فمذهب جميع السلف: العمل بها إلا الخوارج؛

فإن من قولهم، أو قول بعضهم مخالفة السنة ...

والطريق الثالث: السنن غير المتواترة^(٢) عن رسول الله ﷺ؛ إما متلقاة بالقبول بين أهل العلم بها، أو برواية الثقة.

وهذه - أيضاً - مما اتفق أهل العلم على اتباعها، من أهل الفقه والحديث، والتصوف، وأكثر أهل العلم.

(١) انظر: أصول الحصاص (١/٧٤، ٧٥، ٧٨، ٨٦، ١٠٢، ١٠٣-١٠٩)، (٣/٢).

(٢) الذي في الفتاوي «السنن المتواترة»، ولعل الصواب ما أثبتته؛ بدليل سياق الكلام.

وقد أنكرها بعض أهل الكلام، وأنكر كثير منهم أن يحصل العلم بشيء منها، وإنما يوجب العمل؛ فلم يفرقوا بين المتلقى بالقبول وغيره. وكثير من أهل الرأي^(١) قد ينكر كثيراً منها بشروط اشتراطها ومعارضات دفعها بها ووضعها؛ كما يرد بعضهم بعضاً^(٢)؛ لأنه بخلاف ظاهر القرآن فيما زعم^(٣).

والجواب فما اعتمدوا عليه من عدة وجوه:

١- أن النصوص من الكتاب والسنة الدالة على وجوب اتباع الرسول ﷺ عامة لكل ما ثبت ويصح عن النبي ﷺ، سواء كان موافقاً لظاهر القرآن ومؤكداً له، أو زائداً عليه.

٢- أن ترك العمل بالسنة الزائدة على ما في القرآن، من عمل أهل البدع من الخوارج، ونحوهم من أهل الكلام.

٣- أن السنة تفسر القرآن وتبين معناه وما أريد به، والرسول ﷺ كما قال الإمام أحمد هو: المعبر عن كتاب الله، وما أراد، ولا يجب أن يكون كل ما جاءت به السنة موجوداً في القرآن، بخلاف إجماع الأمة فإنه لا بد أن يكون له أصل في الكتاب أو السنة.

٤- أنه لو سلم جدلاً أن حديثاً من الأحاديث الثابتة عن رسول الله ﷺ جاء بحكم شرعي يقتضي مخالفة ظاهر القرآن، فليس في القرآن ما يمنع ذلك، فالحكم الزائد على ما في القرآن لم يتعرض له القرآن بالنفي، وإنما هو مسكوت عنه، فإذا جاءت السنة به فهذا ضم حكم شرعي إلى آخر، وهذا لا يقتضي رفع الحكم الذي جاء في القرآن.

٥- أن من يرد الأحاديث الثابتة عن رسول الله ﷺ بحجة مخالفتها لظاهر القرآن متناقض؛ حيث إنه يعمل بأحاديث مخالفة لظاهر القرآن، وزائدة عليه، بل قد يعملون بأحاديث ضعيفة؛ بل آثار مرسله ضعيفة؛ مثل: نقض الوضوء بالهتفه، وهذا تناقض يبطل قاعدتهم. المسألة الخامسة: رد الحديث بدعوى مخالفته للقياس.

ومن مظاهر تعظيم النص الشرعي عند جماهير الأصوليين: وجوب قبوله ولو ظن أنه مخالف للقياس.

(١) يعني بهم: الحنفية رحمهم الله.

(٢) يعني: بعضاً من السنن.

(٣) الفتاوى (١١/٣٣٩-٣٤١).

والمراد بالقياس هنا: القواعد الكلية، والأصول الشرعية العامة.^(١)
وقد ذهب جماهير أهل الأصوليين إلى عدم رد الحديث بمخالفته للقياس، ووجوب
أخذه والعمل به، وتقديمه على القياس إذا صح عن رسول الله ﷺ.^(٢)
وخالف في ذلك الحنفية؛ فقالوا: إذا كان الراوي غير فقيه؛ مثل: أبي هريرة، وأنس بن
مالك رضي الله عنهما، فلا يقبل حديثهما إذا خالف القياس.^(٣)
قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : « كثير من أهل الرأي قد ينكر كثيراً بشروط اشتراطها،
ومعارضات دفعها بها، ووضعها؛ كما يرد بعضهم بعضاً؛ لأنه بخلاف ظاهر القرآن - فيما
زعم - أو لأنه خلاف الأصول، أو قياس الأصول ». ^(٤)
وأشهر الأحاديث التي ردها الحنفية بحجة مخالفتها للقياس: «حديث المصراة»، الذي
رواه أبو هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: (لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه
بخير النظرين بعد أن يحتلبها؛ إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاع تمر). ^(٥)
فقال الحنفية: إن هذا الحديث يخالف قياس الأصول من وجوه:
الأول: أن فيه رداً للمبيع بلا عيب، ولا اختلاف في الصفة.
الثاني: أن فيه مخالفة لقاعدة الخراج بالضمان؛ فاللبن الذي يحدث عند المشتري غير
مضمون عليه، وهنا قد ضمنه المشتري.

الثالث: أن ما كان من المثليات فإنه يضمن بالمثل، واللبن من المثليات ولم يضمن
بمثله.

الرابع: أن ما لا مثل له يضمن بالقيمة من النقد، وهنا ضمن بالتمر.
الخامس: أن المال المضمون يضمن بقدره؛ فإن كان ربع صاع ضمن بالمتلف مثله، وإن
كان نصف صاع فكذلك، وإن كان صاعاً فكذلك أيضاً، لكن هنا قُدِّرَ بدلُ المال المضمون

(١) انظر: الفتاوي (٢٠/٢٥٠)، وأصول الفقه الإسلامي، بدران أبو العينين (ص: ٩٧).

(٢) انظر: العدة (٣/٨٨٨)، والتمهيد (٣/٩٤، ١٠١)، والروضة مع حاشية ابن بدران (١/٣٢٨)، وأصول ابن
مفلح (٢/٦٢٧)، والتحبير (٥/٢١٢٩)، والتبصرة (ص: ٣١٦)، والإحكام للأمدي (٢/١١٨).

(٣) انظر: أصول الحصاص (٢/١٧ - ٢٥)، وأصول السرخسي (١/٣٤١)، وتقديم الأدلة (ص: ١٨٠).

(٤) الفتاوي (١١/٣٤١)، وانظر: الفتاوي (٢٠/٢٤٣).

(٥) رواه البخاري برقم: (٢١٤٨)، ومسلم، برقم: (١٥١٥).

بالصاع، وقد يكون اللبن الذي في المصرة أقل أو أكثر.^(١)
والجواب: أن الحديث موافق للقياس، وليس مخالفاً له؛ ولو خالفه فالحديث أصل بنفسه، كما أن غيره أصل، فلا يصح أن تضرب الأصول بعضها ببعض، بل يجب اتباعها كلها؛ فإنها كلها من عند الله تعالى.^(٢)

مع ما سبق في المسألة السابقة من عموم الأدلة الدالة على وجوب طاعة الرسول ﷺ، والأخذ بما ثبت عنه مطلقاً، سواء وافق القياس أم خالفه، والله أعلم.
المسألة السادسة: رد الحديث بدعوى مخالفته لعمل أهل المدينة.

ومن مظاهر تعظيم النص الشرعي عند جماهير الأصوليين: وجوب قبوله ولو خالف عمل أهل المدينة النبوية؛ فلم يلتفتوا إلى خلاف من خالف في هذا من المالكية.^(٣)
 وقد بين شيخ الإسلام ضعف هذا القول؛ لأن الصحابة إذا اختلفوا وجب رد النزاع إلى النص الشرعي، فغير الصحابة من باب أولى، ولأن فيه تبديل للدين، وجعل للأئمة بمنزلة الأنبياء.

قال -رحمه الله-: «إن ظهور المدارك الشرعية للأذهان وخفاءها عنها أمر لا ينضبط طرفاه، لا سيما إذا كان التارك للحديث معتقداً أنه قد ترك العمل به المهاجرون والأنصار؛ أهل المدينة النبوية وغيرها، الذين يقال: إنهم لا يتركون الحديث إلا لاعتقادهم أنه منسوخ أو معارض براجح، وقد بلغ من بعده أن المهاجرين والأنصار لم يتركوه بل عمل به طائفة منهم؛ أو من سمعه منهم؛ ونحو ذلك مما يقدر في هذا المعارض للنص.

وإذا قيل لهذا المستهدي المسترشد: أنت أعلم أم الإمام الفلاني؟ كانت هذه معارضة فاسدة؛ لأن الإمام الفلاني قد خالفه في هذه المسألة من هو نظيره من الأئمة، ولست أعلم من هذا ولا هذا، ولكن نسبة هؤلاء إلى الأئمة، كنسبة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وأبي ومعاذ ونحوهم، إلى الأئمة وغيرهم، فكما أن هؤلاء الصحابة بعضهم لبعض أكفاء في

(١) انظر: أصول السرخسي (١/٣٤١)، والوصول إلى قواعد الأصول، للتمرتاشي (ص: ٢٦٧)، والفتاوي (٥٣٧/٤)، (٥٥٦/٢٠).

(٢) انظر: الفتاوي (٥٥٧/٢٠)، وانظر: إعلام الموقعين - المحققة - (٣/٢٢١)، (٤/١٣٤).

(٣) انظر: المعونة للقاضي عبد الوهاب المالكي (٢/٦٠٩) والبحر المحيط (٤/٣٤٤، ٣٤٥).

موارد النزاع؛ وإذا تنازعا في شيء ردوا ما تنازعا فيه إلى الله والرسول، وإن كان بعضهم قد يكون أعلم في مواضع آخر؛ فكذاك موارد النزاع بين الأئمة. . . .

ولو فتح هذا الباب لوجب أن يعرض عن أمر الله ورسوله، ويبقى كل إمام في أتباعه بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم في أمته، وهذا تبديل للدين يشبه ما عاب الله به النصاري^(١) المسألة السابعة: رد الحديث بدعوى مخالفة الراوي له.

ومن مظاهر تعظيم الأصوليين للنص ما ذهب إليه جمهورهم فيما إذا عمل الراوي؛ سواء كان صحابياً، أو غيره، بخلاف ما عمل، من العمل بالنص الشرعي وترك العمل البشري، وقالوا: «العبارة بما روى لا بما رأى»^(٢).

وخالف في هذا الحنفية وقالوا بأن عمل الراوي بخلاف الحديث الذي رواه مقدم على الحديث، وأن ذلك يعتبر قادحاً في الحديث^(٣).

ولكن قولهم ظاهر الضعف؛ لأن الإنسان سيسأل عما جاء به رسول الله ﷺ، لا عن عمل أحدٍ سواه.

قال شيخ الإسلام - رحمه الله -: «عمل الراوي بخلاف روايته هل يقدر فيها؟ والمشهور عن أحمد وأكثر العلماء: أنه لا يقدر فيها؛ لما تحتمله المخالفة من وجوه غير ضعف الحديث»^(٤).

ومن تلك الاحتمالات: النسيان، أو اعتقاد عدم الوجوب إذا كان أمراً، أو عدم التحريم إذا كان نهياً، أو النسخ، ونحو ذلك، ومع الاحتمال يسقط الاستدلال.

المسألة الثامنة: عدم مخالفة الإجماع للنص.

واستكمالاً لجانب تعظيم النص عند الأصوليين؛ ذهب المحققون منهم عند بحثهم لشروط الاحتجاج بالإجماع إلى أن الإجماع لا ينعقد مخالفاً لنص معلوم.

(١) الفتاوي (٢٠/٢١٦، ٢١٥، ٢١٤).

(٢) انظر: العدة (٢/٥٨٩)، والتمهيد (٣/١٩٣)، والتبصرة (ص: ٣٤٣)، وشرح اللمع (٢/٦٥٦)، والإحكام للأمدى (٢/١١٦)، وإحكام الفصول (ص: ٢٦٨).

(٣) أصول الجصاص (٢/٦٨)، وأصول السرخسي (٢/٦)، وفواتح الرحموت (٢/١٦٣)، وتيسير التحرير (٣/٧٢، ٧٣)، وكشف الأسرار (٣/١٨، ٦٣).

(٤) الاقتضاء (١/٣٣٦).

ولكن شذ بعض الأصوليين بفرض إمكان ذلك وجوازه، ولكنه لم يقع، وأوجب ترك النص عند ذلك لأنه يستدل بذلك على أن النص منسوخ أو مؤول.^(١) وكلام هؤلاء باطل، مع كونه متعلقاً بالجانب النظري، وليس الواقعي. فلم يقع قط في هذه الشريعة تعارض إجماع مع نص. وقد بين بطلان ذلك المحققون من أهل العلم كشيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- وغيره.

قال شيخ الإسلام -رحمه الله-: «يمتنع تعارض النص المعلوم والإجماع المعلوم؛ فإن كليهما حجة قطعية، والقطعيات لا يجوز تعارضها؛ لوجوب وجود مدلولاتها، فلو تعارضت لزم الجمع بين التقيضين.

وكل من ادعى إجماعاً يخالف نصاً فأحد الأمرين لازم: إما بطلان إجماعه، وإما بطلان نصه. وكل نص اجتمعت الأمة على خلافه فقد علم النص الناسخ له. وأما أن يبقى في الأمة نص معلوم، والإجماع مخالف له، فهذا غير واقع».^(٢) وقال رحمه الله: «دعوى تعارض النص والإجماع باطلة...؛ فإن النصوص معلومة محفوظة، والأمة مأمورة بتبعتها واتباعها، وأما ثبوت الإجماع على خلافها بغير نص، فهذا لا يمكن العلم بأن كل واحدٍ من علماء المسلمين خالف ذلك النص. والإجماع نوعان:

قطعيٌّ؛ فهذا لا سبيل إلى أن يعلم إجماع قطعيٌّ على خلاف النص».^(٣) وأما الظني^(٤)، فهو الإجماع الإقراري، والاستقرائي...، فهذا الإجماع وإن جاز الاحتجاج به، فلا يجوز أن تدفع النصوص المعلومة به؛ لأن هذا حجة ظنية لا يجوز للإنسان بصحتها؛ فإنه لا يجوز بانتفاء المخالف، وحيث قطع بانتفاء المخالف فالإجماع قطعيٌّ^(٥)

(١) انظر: شرح اللمع للشيرازي (٢/٦٨٢)، والمستصفي (٢/٤٧١)، وروضة الناظر (٣/١٠٢٨)، وشرح مختصر الروضة (٣/٦٧٤)، وتيسير التحرير (٣/١٦١)، وفواتح الرحموت (٢/١٩١)، البحر المحيط (٤/٤٥٩).
(٢) المنهاج (٨/٣٦٠)، وانظر كذلك: المنهاج (٥/١٦٧).
(٣) لما سبق وهو: أن القطعيات لا يجوز تعارضها.
(٤) وهو النوع الثاني من أنواع الإجماع باعتبار القطع والظن.
(٥) والقطعي كما سبق لا يمكن أن يعارض النص.

... ، لكن يحتج به ويقدم على ما هو دونه بالظن، ويقدم عليه الظن الذي هو أقوى منه.
فمتى كان ظنه لدلالة النص أقوى من ظنه بثبوت الإجماع قدم دلالة النص، ومتى كان
ظنه للإجماع أقوى قدم هذا...

وإن كان قد نقل له في المسألة نزاع^(١)، ولم يتعين صحته، فهذا يوجب له أن لا يظن
الإجماع إن لم يظن بطلان ذلك النقل، وإلا فمتى جَوَزَ أن يكون ناقل النزاع صادقاً، وجوز
أن يكون كاذباً يبقى شاكاً في ثبوت الإجماع، ومع الشك لا يكون معه علم ولا ظن بالإجماع،
ولا تدفع الأدلة الشرعية بهذا المشتبه.
مع أن هذا لا يكون؛ فلا يكون قط إجماع يجب اتباعه مع معارضته لنص آخر لا يخالف
له^(٢).

وقول الشيخ رحمه الله: «مع أن هذا لا يكون...» يقصد باعتبار الوقوع في الشريعة.
وهذا ما ينبغي الاعتناء به في تأصيل الأصول والقواعد، وهو: النظر إلى الواقع في الشريعة،
لا ما يفرضه الذهن؛ لأن هذا هو الثمرة من تلك القواعد والأصول؛ ومن أجل أن لا تكون
الدراسة لهذه الأمور دراسة نظرية.

وما ذكره الشيخ - رحمه الله - بالنسبة لكون الإجماع لا ينعقد بخلاف النص، وأن هذا
شرط لصحة الإجماع، محل وفاق بين الأصوليين^(٣).

المسألة التاسعة: بناء الإجماع على مستند من نص الكتاب أو السنة.
من مظاهر تعظيم النص عند الأصوليين: أن الإجماع لا بد أن يكون مبنياً على مستند من
الكتاب والسنة، وإن خفي ذلك على من جاء بعدهم.

ودلالة هذه المسألة تعظيم جانب النص ظاهراً جداً؛ فهذا الإجماع الذي هو من أكبر
الأدلة، المانع من النسخ، والتأويل، لا بد أن يكون مستنداً على نص شرعي في بنائه.
واشترط المستند للإجماع هو ما عليه جماهير أهل العلم رحمهم الله تعالى، خلافاً

(١) في المطبوعة «فروع»، ولعل الصواب ما أثبتته.

(٢) الفتاوي (١٩/٢٦٧، ٢٦٨)، وانظر: المنهاج (١٦٧/٥).

(٣) انظر: المحصول (٤/١١٢)، ونهاية الوصول (٦/٢٦٧١)، والبحر المحيط (٤/٤٥٩)، وشرح المحلى على

جمع الجوامع (٢/٢٣٨)، والمعتمد (٢/٥٥).

لبعض أهل الكلام الذين أجازوا انعقاد الإجماع بدون مستند شرعي، بل للمصادفة والتوفيق والإلهام للصواب.^(١)

وإليك ما يدل على أن المسائل المجمع عليها فيها نصوص عن الشارع اعتمد عليها أهل الإجماع في إجماعهم.

الدليل الأول: أن الله تبارك وتعالى قد أكمل الدين برسول الله ﷺ، وختم به الرسالة، وقد بلغ أمته أتم بلاغ وأبينه، فلا تحتاج الأمة إلا لمعرفة كلامه ونقله إليهم، وهذا ما قامت به الأمة. وأما وضع أحكام بلا أدلة من الشارع فهذا تعدد على منصب الرسالة.^(٢)

الدليل الثاني: أن الرسول ﷺ هو الواسطة بين الأمة، وبين الله تبارك وتعالى في بيان هذه الشريعة. بخلاف أهل الإجماع، فالوحي إنما ينزل على النبي ﷺ، أما أهل الإجماع فإنهم لا يوحى إليهم بالشرع، وإنما يتلقون ذلك من الرسول عليه الصلاة والسلام.^(٣)

الدليل الثالث: أن النصوص معلومة محفوظة، والأمة مأمورة باتباعها، والعمل بها، والأمة معصومة من إضاعة ما أمرت بحفظه والعمل به.^(٤)

المسألة العاشر: عدم مصادمة القياس للنص.

ما سبق ذكره في المسألة الثامنة من هذا المبحث؛ فيما يتعلق بعدم مخالفة الإجماع للنص، يقال مثله فيما يتعلق بعدم مصادمة القياس للنص من باب أولى؛ لأن الإجماع أصل للقياس كالنص.

ولأن الأصل في القياس أن يأتي في الاستدلال بعد النص والإجماع؛ فإذا لم يوجد النص والإجماع فيعتمد على الرأي والقياس، ولا يلجأ إلى القياس مع إمكان الاستدلال بالنص أو

(١) انظر: التمهيد (٢٨٥/٣)، وأصول ابن مفلح (٤٣٤/٢)، والتحبير (١٦٣١/٤)، وشرح اللمع (٦٨٣/٢)، وقواطع الأدلة (٢٢٠/٣)، وأصول الجصاص (١٢١/٢) وأصول السرخسي (٣٠١/١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٣٩)، وإحكام الفصول (ص: ٣٨٩)، والإحكام لابن حزم (٥٣١/٤).

(٢) انظر: الجواب الصحيح (٣٦٢/١)، وبيان الدليل (ص: ٣٦٣)، والنبوات (ص: ٢٠٣)، والإحكام لابن حزم (٥٣٠/٤)، والتحبير (١٦٣١/٤)، والبحر المحييط (٤٥٠/٤)، وكشف الأسرار (٢٦٣/٣).

(٣) انظر: الفتاوي (٤٠/٧)، والتمهيد (٢٨٦/٣)، وقواطع الأدلة (٢٢٢/٣)، والإحكام للآمدي (٢٦١/١)، ونهاية الوصول (٢٦٣٤/٦)، والمعتمد (٥٦/٢).

(٤) انظر: الفتاوي (٢٠١/١٩)، (٢٦٧).

الإجماع ابتداءً، لكن من باب تقوية الأدلة يصح ذلك عقب الاستدلال بالنص أو الإجماع إن وجد ذلك.

كل هذا لمنزلة النصوص الشرعية، والإجماعات، في هذه الشريعة المباركة.

فإذا كان هذا في جانب ترتيب الأدلة، وتقديم بعضها على بعض، وأن القياس يكون تالياً للنصوص والإجماعات؛ فمن باب أولى أن لا يكون القياس مخالفاً لها؛ ولهذا كان من أهم شروط صحة القياس أن لا يكون مخالفاً للنص أو الإجماع، وقد اصطلح أهل العلم - رحمهم الله - على تسمية القياس المخالف لهما: فاسد الاعتبار.

وبطلان القياس المصادم للنص من وجوه؛ منها:

١- أن النص وحي الله الذي أوحاه إلى رسوله ﷺ، المعصوم من الاختلاف والنقص، بخلاف القياس فهو رأي المخلوق، المعرض للخطأ والنقص.

٢- أن في معارضة النص بالقياس مشابهة لإبليس حينما أمر بالسجود، فعارض ذلك برأيه وقياسه، ومشابهة للمشركين الذين جعلوا الربا حلالاً؛ لأنه مشابه للبيع.

قال شيخ الإسلام - رحمه الله - : «قد ثبت عن الصحابة أنهم قالوا بالرأي واجتهاد الرأي وقاسوا، كما ثبت عنهم ذم ما ذموه من القياس، وكلا القولين صحيح؛ فالمذموم القياس المعارض للنص؛ كقياس الذين قالوا: إنما البيع مثل الربا، وقياس إبليس الذي عارض به أمر الله له بالسجود لآدم، وقياس المشركين الذين قالوا: أتأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتله الله؟، وكذلك القياس الذي لا يكون الفرع فيه مشاركاً للأصل في مناط الحكم.

فالقياس يذم إما لفوات شرطه؛ وهو عدم المساواة في مناط الحكم، وإما لوجود مانعه؛ وهو النص الذي يجب تقديمه عليه، وإن كانا متلازمين في نفس الأمر، فلا يفوت الشرط إلا والمانع موجود، ولا يوجد المانع إلا والشرط مفقود»^(١).

(١) منهاج السنة (٣/٤١٣، ٤١٢).

المبحث الرابع

تعظيم النص فيما يتعلق بدلالة النص

للأصوليين تعظيم للنص فيما يتعلق بدلالة النص، وما يقتضيه، وقد تمثل ذلك في المسائل الآتية:

المسألة الأولى: مقتضيات الأمر.

الأمر عند الأصوليين إذا ورد فإن له مقتضيات تترتب عليه، وتعلق به، يتعين تحقيقها حماية للأمر من كونه لغواً وعبثاً، وتحقيقاً للغاية منه؛ ومن ذلك:

- ١- الوجوب والإلزام بما دل عليه، إلا إن دل على رفع ذلك دليل معتبر.
- ٢- المبادرة والفورية لفعل ما دل عليه الأمر، من دون تأخير، إلا إن دل على جواز ذلك دليل صحيح كذلك.

وهذان من أعظم ما يتحقق بهما جانب تعظيم النص الشرعي، وقد كان السلف من الصحابة ومن بعدهم على هذا المنوال، فقد كانوا يبادرون لفعل الأمر فور علمهم بذلك، معتقدين وجوبه.

٣- الإجزاء والصحة وبراءة الذمة إذا امتثل المكلف الأمر. وعدم مطالبته به مرة أخرى، تحقيقاً للغاية من الأمر.

٤- ترتب الثواب والجزاء على فعل الأمر سواء كان على سبيل الإلزام أم لا، تحقيقاً للوعد المترتب على ذلك، إلا إن كان من المكلف مانع يمنع من حصوله على الجزاء والثواب الموعود به.

المسألة الثانية: مقتضيات النهي.

النهي عكس الأمر من حيث المقتضى، وموافق له من حيث الأعمال لما دل عليه، كل ذلك تعظيماً لجانب النهي، وتحقيقاً للغاية منه، من دفع المفسدة المترتبة على عدم ذلك، ومن ذلك:

١- المنع والحظر والتحريم لما ورد النهي عنه، تحقيقاً للمصلحة، ودرءاً للمفسدة التي راعاها الشارع عند نهيها عن ذلك الشيء.

٢- الإفساد والإبطال والإلغاء لما ترتب على فعل المنهي، واعتبار وجوده وعدمه

سواء. وفي اقتضاء النهي التحريم، والفساد، وترتيب ذلك على مجرد النهي من غير حاجة لقرائن، أو أدلة خارجة عن ذات النهي، تعظيم ظاهر للنص الشرعي.

المسألة الثالثة: مقتضى النص العام.

النص العام عند الأصوليين مقتضاه الشمول والاستغراق لجميع ما يتناوله ذلك اللفظ العام كما هو ظاهر من تعريفهم للعام اصطلاحاً؛ وأنه اللفظ المستغرق لجميع ما وضع له ... الخ^(١)

إذ لو لم يكن كذلك لكان وجوده عبثاً ولا فائدة فيه، فكل لفظ في اللغة لموضوع لغاية يراد تحقيقها منه.

وتعظيم النص من هذا الجانب ظاهر جداً، من حيث تعميم ما عممه الشارع، إلا بدليل من الشارع على تخصيص بعض الأجزاء من ذلك الحكم العام.

وأما نوع ذلك الشمول؛ وهل دخولها في العام قطعي أو ظني، فهذا شيء آخر.

قال شيخ الإسلام: «يجب إقرار اللفظ على عمومته». ^(٢)

وقال: «اللفظ العام المجرد عن قرائن التخصيص، لا يراد به مرة واحدة، فإن هذا ليس

من لغة العرب». ^(٣)

المسألة الرابعة: مقتضى النص المطلق.

مقتضى النص عند الأصوليين إذا جاء غير مقيد وجوب إطلاقه كما جاء، وعلى الوجه الذي جاء عليه.

قال الخطيب البغدادي: «إن ورد الخطاب مطلقاً حمل على إطلاقه». ^(٤)

وقال شيخ الإسلام: «الواجب أن يطلق ما أطلقه الكتاب والسنة». ^(٥)

وقال الزركشي: «اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقاً لا مقيد له، حمل على إطلاقه، أو

(١) انظر: البحر المحيط (٣ / ٥).

(٢) الفتاوي (٢١٧ / ٣٥).

(٣) منهاج السنة (٧٣ / ٤).

(٤) الفقيه والمتفقه (٣٠٨ / ١).

(٥) الفتاوي (٥٦٤ / ١٢).

مقيداً لا مطلق له حمل على تقييده»^(١).

وفي هذا ما يدل على تعظيم النص ما هو ظاهر؛ لأن تقييده بغير مقيد من الشارع تحكم في مقتضاه ومدلوله، وتحجر لما وسعه الشارع، وتضييق على المكلف، وسلب لفائدة وضع اللفظ لغةً.

المسألة الخامسة: العمل بما دل عليه ظاهر النص.

العمل بما دل عليه ظاهر النص، هو الواجب عند الأصوليين، وفي هذا من التعظيم للنص الشرعي ما هو ظاهر؛ وذلك بالتسليم لما دل عليه النص الشرعي، وفيه من التيسير على المكلف ما لا يخفى، فلا يجوز صرف النص الشرعي عن ظاهره، ولا التعسف في فهمه ولا الخروج عما دل عليه ظاهره، إلا إن دل على خلاف ذلك دليل واضح.

قال شيخ الإسلام: «خلاف ظاهر الكلام لا يجوز المصير إليه إلا بدلالة تبين المراد»^(٢). وقال الزركشي: «الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به؛ بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ. وهو ضروري في الشرع، كالعامل بأخبار الآحاد، وإلا لتعطلت غالب الأحكام»^(٣).

المسألة السادسة: العمل بما دل عليه النص الشرعي، سواء كان بمنطوقه أو بمفهومه.

أما العمل بما دل عليه النص الشرعي بمنطوقه فلا إشكال فيه عند الأصوليين كما اتضح من خلال ما سبق من مسائل.

وأما العمل بما دل عليه بمفهومه الموافق لمنطوقه، أو المخالف له، فهذا ما عليه جماهير أهل الأصول، والخلاف في ذلك شاذ بالنسبة لمفهوم الموافقة كما نقل عن أهل الظاهر^(٤)، وظاهر الضعف بالنسبة لمفهوم المخالفة^(٥).

(١) البحر المحيط (٤١٦/٣).

(٢) الفتاوي (٧١/١٠).

(٣) البحر المحيط (٤٣٦/٣).

(٤) ذكر شيخ الإسلام أن إنكار مفهوم الموافقة من بدع الظاهرية، انظر: الفتاوي (٢٠٧/٢١).

(٥) جماهير أهل العلم على حجية مفهوم المخالفة، خلافاً لأكثر الحنفية، انظر: العدة (٤٥٣/٢، ٤٤٨)، الروضة

(٧٧٦/٢)، التبصرة (ص: ٢١٨)، شرح تنقيح الفصول (ص: ٢٧٠)، كشف الأسرار (٢/٢٥٣)، تيسير

التحرير (١٠١/١).

وليس المجال هنا لذكر الخلاف، وإنما المقصود بيان كون العمل بالمفهوم -بنوعيه- من تعظيم النص وتوقيره؛ وذلك يظهر بما هو متفق عليه عند الجميع، من أن «لازم الحق حق، ولازم الباطل باطل» فإذا خص الشارع شيئاً بحكم ما، وسكت عن غيره، فيلزم من ذلك أن ما سكت عنه مخالف لما نص عليه، إذ لا فائدة من التخصيص إلا هذا، لأنه لو كان موافقاً له لم يكن لتخصيص ذلك الشيء بالحكم أي فائدة، هذا هو الأصل، إلا إن دل دليل على الخروج عن هذا الأصل.

فإذا حرم الشارع أموراً، كمحظورات الإحرام، فهم أن ما عداها مخالف لها في الحكم، فيكون جائزاً.

وإذا أوجب صلوات معينة في اليوم واللييلة فهم من ذلك أن ما عداها من الصلوات المشروعة في اليوم واللييلة ليس واجباً، كالوتر وصلاة الضحى، كما فهم ذلك فقهاء الصحابة.^(١)

المسألة السابعة: النص الشرعي لا ينسخ إلا بنص شرعي.

فلا مدخل للعقل والرأي في ذلك، وفي هذا من تعظيم النص الشرعي وحمايته وتوقيره ما هو ظاهر.

قال الشافعي رحمه الله: «نسخ القرآن، وتأخير إنزاله لا يكون إلا بقرآن مثله. وهكذا سنة رسول الله، لا يُنسخها إلا سنة رسول الله»^(٢)

وقال الغزالي: «اعلم أنه إذا تناقض نصان فالناسخ هو المتأخر، ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل».^(٣)

وتعظيم جانب النص الشرعي في هذا واضح جداً؛ فالحكم لله وضعاً ورفعاً، ورفعها بالعقل مضادة لحكم الله، وتعد على شرعه، وخلقه.

قال شيخ الإسلام: «لا يُنسخ ما أنزل الله إلا بما أنزله الله، فمن أراد أن ينسخ شرع الله الذي أنزله برأيه وهواه كان ملحداً، وكذلك من دفع خبر الله برأيه ونظره كان ملحداً».^(٤)

(١) سبق ذكر ذلك في المبحث الأول.

(٢) الرسالة (ص: ١٠٨). ومذهب الشافعي - رحمه الله - في نسخ القرآن بالسنة، والعكس، معروفٌ.

(٣) المستصفي (١/ ٢٤٤).

(٤) الدرء (٥/ ٢٠٨).

المبحث الخامس

تعظيم النص فيما يتعلق بالاجتهاد، والتعارض وطرق دفعه

يظهر تعظيم الأصوليين للنص الشرعي فيما يتعلق بالاجتهاد، والتعارض من خلال ما يأتي من مسائل:

المسألة الأولى: مشروعية الاجتهاد.

الاجتهاد واجب عند الأصوليين على أهل الاجتهاد^(١) المتأهلين له وفرض عليهم، بحيث لو تركوه لأثموا.

ووجه كون هذا دالاً على تعظيم النص الشرعي فمن وجوه منها:

١- أن فيه حماية لدين الله من الضياع والتضييع، ومن جهل الجاهلين، وانتعال المبطلين. قال الإمام أحمد في الرد على الجهمية « الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل، بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويصرون بنور الله أهل العمى، فكف من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من ضالٍ تائه قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس، وأقبح أثر الناس عليهم. ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»^(٢).

٢- أن فيه توسيعاً لمجاري النص الشرعي، وبياناَ لأسراره وغاياته ومقاصده ومراميه، وفي هذا من بيان العظمة في نصوص الشارع ما لا يخفى، وتحقيقاً لقول الله تعالى: ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي أَلْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾^(٣)، وهذا يتضح في أجل صورته في القياس الشرعي، ففيه أخذ بالنص وبمعنى النص، وترك للجمود على ظواهر النصوص، وهذا ظاهر جداً، وبه يظهر منزلة النص الشرعي عند الأصوليين.

المسألة الثانية: شروط الاجتهاد.

ومما يظهر به منزلة النص ومكانته عند الأصوليين: الشروط التي أحاطوا بها الاجتهاد؛ حتى إنه ليكاد ويخيل لك أن الاجتهاد متعذر، مما يتشددون به في تلك الشروط، وما ذاك إلا

(١) انظر: البحر المحيط (٦ / ١٩٨).

(٢) الرد على الجهمية (ص: ٥٥).

(٣) من الآية رقم (٣٨)، من سورة الأنعام.

تعظيمًا منهم للنص الشرعي، ولئلا يكون مهينًا ومرتعًا لكل طارق، فأحاطوه بتلك الشروط حتى لا يتكلم في دين الله إلا من كان أهلاً للتوقيع عن الله تبارك وتعالى. ومن تلك الشروط:

- ١- معرفته على ما يتعلق بالأحكام من: نصوص الكتاب والسنة والإجماع.
- ٢- معرفته بلسان العرب، وموضوع خطابهم.
- ٣- معرفته بالناسخ والمنسوخ.
- ٤- معرفته بأحوال الرواة.
- ٥- معرفته بأصول الشريعة من أصول الفقه ومقاصدها وقواعدها.
- ٦- أن يكون ذا نظر وملكة فقهية يستنبط بها الأحكام. (١)

المسألة الثالثة: دفع التعارض الظاهري بين النصوص الشرعية.

ومن مظاهر تعظيم النص الشرعي عند الأصوليين، طريقة تعاملهم مع النصوص المتعارضة تعارضًا ظاهريًا بحسب ما يظنه المجتهد والناظر فيه؛ فقد سلكوا في ذلك مسلكًا حسنًا، وجعلوا الأمر مرتبًا على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: الجمع والتوفيق بين النصوص، بأحسن طرق الجمع الممكنة.

المرتبة الثانية: إذا لم يمكن الجمع فينتقل إلى النسخ، إن علم أن أحد النصين متأخر عن الآخر في الزمن.

المرتبة الثالثة: فإذا لم يمكن الجمع ولا النسخ فيلجأ إلى الترجيح بأحد المرجحات والقرائن الدالة على قوة أحد الجانبين على الآخر. (٢)

ودلالة هذا على تعظيم النص الشرعي ظاهرة جدًا؛ ففي الجمع عمل بكلا النصين، وعدم إهدار لأحدهما، وفي هذا من المحافظة والحماية والتوقير للنصوص ما لا يخفى. وفي النسخ مع علم المتأخر عمل بالنص المشروع، وترك لما رفعه الشارع، ولم يجعله شرعًا يتعبد به، وفي هذا من حفظ النص الذي جعله الشارع شرعًا، وتعبد به، وتعظيم له، ما هو ظاهر.

(١) البحر المحيط (٦٦ / ١٩٩ وما بعدها)

(٢) انظر: أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (ص: ٤١٩).

وأما الترجيح فهو اضطرار، إذا وجد ما يقوي أحد الجنين على الآخر، ويغلب الظن بإرادته.

هذا ما يسر الله جمعه، وأسأله أن يجعل عملي خالصاً لوجهه، نافعاً لعباده، مقرباً لديه. وصلّى الله وسلم على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

تم في ليلة الجمعة: ١٨ / ١٢ / ١٤٣٦

الخاتمة

ينبغي أن لا تكون الخاتمة تكراراً لما سبق، بل تكون خلاصة ما ظهر للباحث، وقد ظهر النتائج الآتية:

أولاً: اتضح لي جانب؛ وهو: مظاهر تعظيم النص الشرعي عند أهل الأصول.

ثانياً: برز لي كذلك جهود الأصوليين في ذلك.

ثالثاً: أن علم الأصول لم يوضع إلا لخدمة النص الشرعي، وتعظيمه.

رابعاً: ظهر لي كذلك منزلة النص الشرعي عند علماء الأصول.

خامساً: تبين أهمية علم أصول الفقه، ومنزلته.

سادساً: أنه ينبغي إبراز جهود علماء الأمة في خدمة النص الشرعي.

فهرس المصادر

- ١- الإقتان، للسيوطي، تحقيق: محمد إبراهيم، نشر: الهيئة المصرية.
- ٢- إحكام الفصول، للباجي، تحقيق: عبدالله الجبوري، طبعة: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.
- ٣- الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، طبعة: دار الحديث، الطبعة الأولى.
- ٤- الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، طبعة: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية.
- ٥- أصول الجصاص، للجصاص، تعليق: محمد تامر، دار الكتب العلمية.
- ٦- أصول السرخسي، للسرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفغاني: دار المعرفة.
- ٧- أصول الفقه، لبدان أبو العينين، الناشر: مؤسسة شباب الجامعة.
- ٨- أصول ابن مفلح، لابن مفلح، تحقيق: فهد السدحان، طبعة: مكتبة العبيكان.
- ٩- إعلام الموقعين، لابن القيم، تعليق: محيي الدين عبدالحميد، طبعة: المكتبة العصرية، وكذلك الطبعة التي بتحقيق: مشهور حسن، طبعة: دار ابن الجوزي.
- ١٠- اقتضاء الصراط المستقيم و أشير إليه اختصاراً بـ (الاقتضاء)، تحقيق: ناصر العقل، الطبعة الأولى.
- ١١- البحر المحيط، للزركشي، تعليق: مجموعة من الباحثين، طبعة: دار الصفوة.
- ١٢- بيان الدليل على بطلان التحليل، تحقيق: أحمد الخليل، طبعة: دار ابن الجوزي.
- ١٣- التبصرة، للشيرازي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر.
- ١٤- التحبير شرح التحرير. للمرداوي، تحقيق: الجبرين، السراح، القرني، الرشد.
- ١٥- تقويم الأدلة، للدبوسي، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية.
- ١٦- التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب، تحقيق: أبو عمشة ومحمد علي، طبعة: أم القرى.
- ١٧- تيسير التحرير، لأمير بادشاه، طبعة: دار الكتب العلمية.
- ١٨- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبدالبر، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي.
- ١٩- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن ناصر العسيري، وعبدالعزيز العسكر، وحمدان الحمدان، طبعة: دار العاصمة.

- ٢٠- حصول المأمول من كلام شيخ الإسلام في علم الأصول، عبدالرحمن بن الأمير -
القسم الأول-، دار الوطن.
- ٢١- الرد على الجهمية، للإمام أحمد، تحقيق: صبري شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع.
- ٢٢- الرسالة، للشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، الطبعة الأولى.
- ٢٣- روضة الناظر مع حاشية ابن بدران، لابن قدامة، طبعة: دار الكتب العلمية، بالإضافة إلى
الطبعة التي بتحقيق: د/ عبدالكريم النملة، طبعة: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى.
- ٢٤- سنن أبي داود، لأبي داود، تعليق: محمد محي الدين عبدالحميد، طبعة: دار إحياء
التراث.
- ٢٥- سنن البيهقي، للبيهقي، طبعة: دار المعرفة.
- ٢٦- سنن الدارمي، للدارمي، تعليق: محمد حمد دهمان، طبعة: دار إحياء السنة.
- ٢٧- سنن النسائي (المجتبى)، للنسائي، طبعة: المكتبة العلمية.
- ٢٨- شرح التنقيح، للقرافي، تعليق: طه عبدالرؤوف سعد، طبعة: دار الفكر.
- ٢٩- شرح اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبدالمجيد التركي، دار الغرب.
- ٣٠- شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، للإيجي، طبعة: دار الكتب العلمية.
- ٣١- شرح مختصر الروضة، للطوفي، تحقيق: عبدالله التركي، طبعة: مؤسسة الرسالة.
- ٣٢- صحيح البخاري، للإمام البخاري، طبعة: دار السلام.
- ٣٣- صحيح مسلم، للإمام مسلم، ترقيم، وتعليق: محمد فؤاد عبدالباقي.
- ٣٤- العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، تحقيق: أحمد المباركي، الطبعة الأولى.
- ٣٥- الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، تحقيق: عادل العزازي.
- ٣٦- فواتح الرحموت، عبدالعلي بن محمد الأنصاري، طبعة: دار الكتب العلمية.
- ٣٧- القواطع في أصول الفقه، لابن السمعاني، تحقيق: عبدالله وعلي الحكمي، الطبعة
الأولى.
- ٣٨- قواعد الأصول ومعاقد الفصول، لصفى الدين البغدادي، تحقيق: علي الحكمي،
طبعة: جامعة أم القرى.
- ٣٩- كشف الأسرار، لعبدالعزيز البخاري، طبعة: دار الكتاب الإسلامي.

- ٤٠- مجموع فتاوي شيخ الإسلام، جمع ابن قاسم، الطبعة الأولى.
- ٤١- المحصول في أصول الفقه، للرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، طبعة: مؤسسة الرسالة.
- ٤٢- المستدرك على الصحيحين، للحاكم، طبعة: دار المعرفة.
- ٤٣- المستصفي، للغزالي، طبعة: دار الكتب العلمية، بالإضافة إلى طبعة مؤسسة الرسالة، تحقيق: محمد الأشقر.
- ٤٤- المسند، للإمام أحمد، تحقيق: الأرناؤوط، الرسالة.
- ٤٥- المطالب العالية - غير المسندة -، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، توزيع: مكتبة عباس الباز.
- ٤٦- معالم السنن، للخطابي، تحقيق: الناشر: المطبعة العلمية - حلب، الطبعة: الأولى.
- ٤٧- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م
- ٤٨- المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، تعليق: خليل الميس، طبعة: دار الكتب العلمية.
- ٤٩- المعونة، للقاضي عبدالوهاب، تحقيق: محمد الشافعي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.
- ٥٠- منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، طبعة: جامعة الإمام.
- ٥١- الموطأ، للإمام مالك، اعتنى به محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي.
- ٥٢- النبوات، تحقيق: عبدالعزيز الطويان، طبعة: أضواء السلف.
- ٥٣- نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، للزيلعي، الطبعة الأولى.
- ٥٤- النهاية في أصول الفقه، لصفى الدين الهندي، تحقيق: اليوسف والسويح، طبعة: المكتبة التجارية.
- ٥٥- الوصول إلى الأصول، لابن برهان، تحقيق: د. عبدالحميد أبو زيد، طبعة: مكتبة المعارف.



**أقوال ومواقف الصحابة والتابعين
في تعظيم النص الشرعي**

أمل بنت حمد الخميس

محاضر بقسم الدراسات الإسلامية

كلية التربية - جامعة الملك سعود

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،
وبعد:

فمما لاشك فيه أن السلف الصالح هم منارات الهدى، ومشعل النور في معرفة الشريعة الإسلامية، وأخبار الصحابة رضي الله عنهم وأخبار التابعين وتابعيهم في تعظيم النص الشرعي كثيرة مستفيضة في ذلك، ولذا كان لزاماً على الخلف تتبع نماذجهم من تعظيم السلف للنص الشرعي سواء من خلال أقوالهم أو مواقفهم التي تبين كيف كان السلف رحمهم الله يقفون عند النص الشرعي في حفظه والعمل به، وفي فهمه واستنباط الأحكام الشرعية منه، وذلك للتأسي بهم.

وفي هذا البحث تتبع لأقوالهم ومواقفهم في تعظيم نصوص الشرع، وقد قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين، وختمت البحث بخاتمة بينت فيها أهم النتائج.
المقدمة: بينت فيها أهمية الموضوع وتقسيمات البحث والمنهج المتبع.
التمهيد وفيه:

١- تعريفات موجزة لمصطلحات البحث (التعظيم، السلف، النص الشرعي)

٢- مكانة النص الشرعي عند المسلمين.

المبحث الأول وفيه: أقوال ومواقف الصحابة في تعظيم النص الشرعي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أقوال الصحابة في تعظيم النص الشرعي، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعظيم القرآن في قلوبهم.

المسألة الثانية: التأسي والإقتداء بالقران الكريم والسنة المطهرة

المطلب الثاني: مواقف الصحابة في تعظيم النص الشرعي، وفيه ستة مسائل:

المسألة الأولى: من تعظيم الصحابة للقران الكريم أنهم قرأوه وفهموه على أنهم هم

المخاطبون وهم المعنيون بما فيه من المعاني.

المسألة الثانية: التسليم الكامل المطلق دون تردد أو شك.

المسألة الثالثة: تعظيمهم للنص الشرعي والعمل به وإن كان الله قد أعذرهم:

المسألة الرابعة: التحري لأفعال النبي ﷺ رجاء أن يأتوا بها على وجه الموافقة التامة في

هيئتها وصفتها ومكانها وزمانها .

المسألة الخامسة: خفض الصوت عند النبي ﷺ.

المسألة السادسة: رحلة الصحابة رضي الله عنهم في طلب حديث رسول الله ﷺ.

المبحث الثاني: أقوال ومواقف التابعين في تعظيم النص الشرعي وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أقوال التابعين في تعظيم النص الشرعي، وفيه ثلاثة مسائل:

المسألة الأولى: كثرة عرض القران على الصحابة رضي الله عنهم.

المسألة الثانية: الوقوف على ناقل حديث رسول الله ﷺ وروايته ومعرفة حاله وتقواه.

المسألة الثالثة: تعظيمهم لحديث رسول الله ﷺ على وجه الخصوص.

المطلب الثاني: مواقف التابعين في تعظيم النص الشرعي، وفيه ثمان مسائل:

المسألة الأولى: ابتداء العلم بحفظ القرآن الكريم ثم السنة

المسألة الثانية: تعظيم النبي ﷺ وتعظيم حديثه وإجلاله.

المسألة الثالثة: الرحلة في طلب الحديث وبذل الغالي والنفيس للوصول لحديث رسول

الله ﷺ.

المسألة الرابعة: الحرص والدقة في نقل أحاديث رسول الله ﷺ وحفظها.

المسألة الخامسة: العمل بالنص الشرعي وامثاله وقت الشدائد والصعاب.

المسألة السادسة: التجمل عند التحديث بحديث رسول الله ﷺ، واتخاذ وضع

الجلوس.

المسألة السابعة: القيام على تنقيط القرآن الكريم وذلك بعد كثر اللحن في القرآن الكريم.

المسألة الثامنة: تضليلهم من اعتمد على كتاب الله تعالى وترك السنة.

الخاتمة: بينت فيها أهم النتائج

وأسال الله تعالى التوفيق والسداد

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

التمهيد

تعريفات موجزة لمصطلحات البحث (التعظيم، السلف، النص الشرعي)

ومكانة النص الشرعي عند المسلمين

التعظيم لغة: تعظيم: (اسم) ومصدر عَظَّمَ تَعْظِيمُ الرَّجُلِ : تَفْخِيمُهُ، تَكْبِيرُهُ، وَتَبْجِيلُهُ. يقال لفلان عظمة عند الناس أي حرمة يعظم لها.^(١)

ولفظ (التعظيم) لم يرد في خطاب الشارع، كما ورد لفظ (التعزيز) و(التوقير) من ذلك قول الله تعالى: وَمِنَ الْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى التَّعْظِيمِ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ [الفتح: ٩]، لكن العلماء استعملوه في كلامهم حول هذه المسألة وذلك لقربه في المعنى إلى ذهن السامع، ولتأديته للمعنى المراد من لفظي التعزيز والتوقير.^(٢)

معنى السلف لغة: قال ابن فارس: «سلف، السين واللام والفاء، أصل يدل على تقدّم وسبق، من ذلك السلف الذين مضوا، والقوم السلفاء: المتقدمون»^(٣)، وقد استعملت كلمة (سلف) في القرآن للدلالة على نفس المعنى، قال تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤].

معنى «السلف في الاصطلاح الشرعي»: يطلق (السلف) على الصحابة رضي الله عنهم والتابعين لهم بإحسان وتابعيهم، وأئمة الإسلام العُدُول، ممن اتفقت الأمة على إمامتهم وعظم شأنهم في الدين، وتلقّى المسلمون كلامهم خَلْفًا عن سَلَفٍ بالقبول، دون مَنْ رُمِيَ ببدعة؛ كالخوارج، والرافضة، والناصبية، والقدرية، والمرجئة، والأشعرية، والمعتزلة، والجهمية، ونحوهم.. ومذهب السلف هو طريقهم في الاعتقاد المنسوب إليهم.^(٤)

النص لغة: نصص: النص: رفعك الشيء، نص الحديث ينصه نصاً رفعه، وكل ما أظهر فقد نص.^(٥)

(١) لسان العرب

(٢) حقوق النبي ﷺ على أمته، لمحمد خليفة التميمي ٤١٩/٢

(٣) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٩٥/٣

(٤) لوامع الأنوار للسفاريني ٢٠/١، والأسئلة والأجوبة الأصولية لمحمد عبدالعزيز السلطان ص ١١ و١٢

(٥) لسان العرب، حرف النون ١٤/١٢١.

والمراد بالنص الشرعي: الكلام الصادر من المشرع وينحصر هذا في القرآن الكريم والسنة النبوية، ولا يدخل في النص الشرعي بعض الألفاظ التي يطلقها العرب، ووردت في بعض الأحاديث النبوية كقوله: ويحك، وثكلتك أمك، وتربت يدك. فهذه العبارات تقال عند الزجر، أو التأديب والتنبيه من الغفلة، وبعض عبارات التعجب والتعظيم للأمر، فهذه لا يراد بها ظاهرها.

كقوله ﷺ لمعاذ رضي الله عنه: (ثكلتك أمك يا معاذ وهل يكب الناس على مناخرهم أو وجوههم في النار إلا حصائد ألسنتهم^(١)).
مكانة النصّ الشرعي^(٢)

حظي النصّ الشرعي بتعظيم جليل في شريعة الإسلام، تبوّأ به مكانةً رفيعةً القدر عظيمة الشان، ومكانة تعظيم النص الشرعي مرتبطة في الشريعة الإسلامية بالمقاصد والمطالب الشرعية وهي:

- ١- تحقيق مقصد الشريعة من التنزيل.
- ٢- تحقيق مقصد الشريعة من التكليف.
- ٣- وتعظيم الله جلّ جلاله.
- ٤- وتعظيم حرّمة الله تعالى وشعائره.

(١) هذا الحديث رواه الترمذي، وابن ماجه، والنسائي في التفسير، وأحمد، وابن أبي شيبة في «الإيمان»، وابن حبان، والطبراني، والحاكم، والبيهقي، وغيرهم.
(٢) ينظر بحث (النص الشرعي مكانته ومعالمه) للدكتور حسن بخاري.

المبحث الأول

أقوال ومواثف الصحابة في تعظيم النص الشرعي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أقوال الصحابة رضي الله عنهم في تعظيم النص الشرعي

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعظيم القرآن الكريم في قلوبهم:

فهذا ابن مسعود رضي الله عنه يقول: «ينبغي لقارئ القرآن أن يعرف بليته إذا الناس نائمون، وبنهاره إذا الناس مفطرون، وببكاؤه إذا الناس يضحكون، وبورعه إذا الناس يخلطون، وبصمته إذا الناس يخوضون، وبخضوعه إذا الناس يختالون، وبحزنه إذا الناس يفرحون»^(١).

وعمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول: «كنا نحفظ العشر آيات فلا نتقل إلى ما بعدها حتى نعمل بهن».

وعبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما يقول: «لقد عشنا دهرا طويلا وأحدنا يؤتى الإيمان قبل القرآن فتنزل السورة على محمد ﷺ فتعلم حلالها وحرامها وأمرها وزجرها، وما ينبغي أن يقف عنده منها، ثم لقد رأيت رجلا يؤتى أحدهم القرآن قبل الإيمان، فيقرأ ما بين الفاتحة إلى خاتمة لا يدري ما أمره ولا زجره وما ينبغي أن يقف عنده منه، ينشره نثر الدقل»^(٢).

وابن مسعود رضي الله عنه يقول: «لا تهذوا القرآن هذ الشعر ولا تنثروه نثر الدقل - أي التمر الرديء وفي رواية الرمل - قفوا عند عجائبه وحركوا به القلوب ولا يكن هم أحدكم آخر السورة»^(٣).

فهذه النقول تبين مكانة القرآن الكريم في قلوبهم، وأنهم كانوا يعظمونه أشد تعظيم، فكانت نتيجة ذلك أن امتثلوا لأوامره وانتهوا عن نواهيهم وصدقوا به فرضي الله عنهم ورضوا عنه.

(١) رواه البيهقي في شعب الإيمان، وابن أبي شيبة في المصنف، ومحمد بن نصر المروزي في مختصر قيام الليل.

(٢) رواه الطبراني في الأوسط، قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين، والدقل: التمر الرديء.

(٣) رواه ابن أبي شيبة في المصنف ٥٢١ / ٢، والبيهقي في شعب الإيمان ٤٠٧ / ٣.

المسألة الثانية : التأسي والافتداء بالقران الكريم والسنة المطهرة .

كان الصحابة رضي الله عنهم يعظمون القران والسنة في كل أحوالهم ويتأسون بهما ويوصون بذلك، والشواهد على ذلك كثيرة:

- من ذلك لما قال رجل لأبي بن كعب رضي الله عنه أوصني؟ قال: «اتخذ كتاب الله إماماً، وارض به قاضياً وحكماً، فإنه الذي استُخلف فيكم رسولكم، شفيع مطاع، وشاهد لا يتهم، فيه ذكركم وذكر من قبلكم وحكم ما بينكم وخبركم وخبر ما بعدكم»^(١).
- ومن تعظيم سنة المصطفى ﷺ التأسي والافتداء بها، كما ورد في مسند الإمام أحمد - رحمه الله تعالى - عن أم الدرداء أنها قالت: «كان أبو الدرداء لا يحدث بحديث إلا تبسم، قلت له: إني أخاف أن يُحمِّقك الناس، فقال: كان رسول الله ﷺ لا يحدث بحديث إلا تبسم»^(٢).
- كما ورد عن علقمة رحمه الله يقول: «كنت رجلاً قد أعطاني الله حسن الصوت بالقرآن، وكان ابن مسعود يرسل إلي، فأقرأ عليه، فإذا فرغت من قراءتي قال: زدنا فداك أبي وأمي، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن حسن الصوت زينة القرآن)»^(٣).

المطلب الثاني: مواقف الصحابة في تعظيم النص الشرعي، وفيه ستة مسائل:

المسألة الأولى: من تعظيم الصحابة للقران الكريم أنهم قرأوه وفهموه على أنهم هم

المخاطبون وهم المعنيون بما فيه من المعاني، ويظهر ذلك في عدة نماذج منها:

١ - عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لما نزلت على رسول الله ﷺ: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة ٢٨٤]. قال: فاشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ، فأتوا رسول الله ﷺ، ثم برکوا على الركب، فقالوا: أي رسول الله! كلفنا من الأعمال ما نطيق، الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية، ولا نطيقها، قال

(١) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم: ٢٥٣/١.

(٢) مسند الإمام أحمد، مسند الأنصار رضي الله عنهم، الجامع الصغير للسيوطي رقم الحديث ٦٨٨١،

(٣) أخرجه ابن سعد في الطبقات ٩٠/٦، ابن عساکر في تاريخه ٤٠٩/١١ وفي سننه سعيد بن زربي وهو منكر، وقد

صح عن النبي ﷺ (زيتوا القران بأصواتكم) أخرجه أحمد ٤/٢٨٥، وأبو داود ١٤٦٨.

رسول الله ﷺ (أتريدون أن تقولوا كما قال: أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا؟ بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير، فلما اقترأها القوم ذلت بها ألسنتهم، فأنزل الله في أثرها ﴿ ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ۚ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكِيهِ وَكُتُبِهِ ۚ وَرُسُلِهِ ۚ لَا فِرْقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ۗ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۗ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى، فأنزل الله عز وجل: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ ﴾ قال: نعم. وَأَعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۗ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿ ٢٨٦ ﴾ قال: نعم^(١). [البقرة: ٢٨٦]. فالصحابه لم يكونوا يتلقون القرآن على أنه شيء يتلى ويستنبط منه الأحكام ويعرف ما فيه من المعاني فقط، بل قروءه على أنهم هم المخاطبون، وهم المعنيون بما فيه، فلذلك شق عليهم، فراجعوا رسول الله ﷺ في هذا الذي شق عليهم.

٢- عن عبدالله بن مسعود قال: « لما نزلت: ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ [الأنعام: ٨٢] قال أصحاب رسول الله ﷺ: أينما لم يظلم؟ فأنزل الله: ﴿ إِنْ شَرَكَ لَبَّئِئَ مِنْ عَظِيمٍ ﴾ [لقمان: ١٣]^(٢)، فالظلم الذي في الآية هو الشرك، فهان الأمر على الصحابة رضي الله عنهم، فالصحابه لم يتلقوا القرآن تلقياً بارداً، بل تلقوه للعلم والعلم وأخذوا به في حياتهم.

٣- أيضاً قصة أبي بكر رضي الله عنه لما اتهمت ابنته عائشة في عرضها، وتنزل براءتها من فوق سبع سماوات، وتبين أن من جملة من رماها وتكلم فيها: مسطح بن أثاثه، وهو قريب لأبي بكر رضي الله عنه وكان أبو بكر يصله ويعينه، وكان فقيراً ثم لما تبينت براءة عائشة رضي الله عنها.. «قالت عائشة: فحلف أبو بكر أن لا ينفع مسطحاً بِنَافِعَةٍ أَبَدًا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿ وَلَا يَأْتِلُ أُولُو الْأَفْضَالِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةَ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ وَلِيَعْفُوا وَيَصْفَحُوا إِلَّا يُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ حتى قال أبو بكر: بلى والله يا ربنا، إنا لنحب أن تغفر لنا، وعاد له بما كان يصنع^(٣)».

(١) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يكلف إلا ما يطاق رقم الحديث: ١٢٥.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب ظلم دون ظلم، رقم الحديث ٣٢.

(٣) الحديث بطوله في صحيح البخاري التفسير، باب قوله (إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون...) رقم الحديث: ٤٧٥٧.

المسألة الثانية : التسليم الكامل المطلق دون تردد أو شك .

فالصحابة رضوان الله عليهم ما كانوا يخالفون أمر الله وأمر رسوله ﷺ، قال الله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْؤِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، قال ابن كثير رحمه الله في تفسير الآية : فهذه الآية عامة في جميع الأمور، وذلك أنه إذا حكم الله ورسوله بشيء، فليس لأحد مخالفته ولا اختيار لأحد هاهنا، ولا رأي ولا قول، كما قال تعالى ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ النساء : ٦٥ ولهذا شدد في خلاف ذلك، فقال : ﴿ لَا تَجْعَلُوا دَعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدَعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلِيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: ٦٣].

ونجد التسليم الكامل لنصوص الشرع عند الصحابة في عدة مواضع ولكن نكتفي بمثالين فقط :

- الأول : سرعة استجابة الصحابة للنص الشرعي وذلك عندما ورد بتحريم الخمر، ففي رواية حماد بن زيد عن ثابت عن أنس رضي الله عنه قال : « كنت ساقى القوم في منزل أبي طلحة، وكانت خمرهم يومئذ الفضيخ^(١) فأمر رسول الله ﷺ منادياً ينادي . قال : فقال لي أبو طلحة : أخرج فأهرقها فخرجت فهرقتها، فجرت في سكك المدينة، فقال بعض القوم : قد قتل قوم وهي في بطونهم، قال : فأنزل الله : ﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ المائدة : ٩٣^(٢) .
- الثاني : في أمر تحويل القبلة للصحابة الكرام - رضي الله عنهم - موقف عجيب في سرعة الاستجابة فعندما أمرهم رسول الله ﷺ بالتوجه في صلاتهم ناحية المسجد الأقصى فتوجهوا وانقادوا، ولبشوا على ذلك مدة سنة وبضعة شهور، فلما أمروا بالتوجه ناحية

(١) الفضيخ : شراب يتخذ من البسر من غير أن تمسه النار . ينظر : لسان العرب ١١ / .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المظالم، باب صب الخمر في الطريق، رقم الحديث (٢٤٦٤) صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب تحريم الخمر وبيان أنها تكون من عصير العنب ومن التمر والبسر والزبيب، رقم الحديث (١٩٨٠) .

المسجد الحرام سارعوا وامتلوا، بل إن بعضهم لما علم بتحويل القبلة وهم في صلاتهم، تحولوا وتوجهوا إلى القبلة الجديدة، فعن ابن عمر -رضي الله عنه- قال: «بينما الناس يصلون الصبح في مسجد قباء، إذ جاء رجل فقال: قد أنزل على النبي ﷺ قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، فتوجهوا إلى الكعبة»^(١).

المسألة الثالثة: تعظيمهم للنص الشرعي والعمل به وإن كان الله قد أعذرهم:

وقد وردت عنهم مواقف ظهر فيها شدة حرصهم على العمل بنصوص القرآن والسنة وإن كانوا معذورين من ذلك:

- أن أبا طلحة الأنصاري رضي الله عنه قرأ قول الله تعالى: ﴿أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا﴾ التوبة: ٤١، فقال استنفرنا الله، وأمرنا شيوخنا وشبابنا، فجهزوني. فقال بنوه: يرحمك الله، إنك قد غزوت على عهد رسول الله ﷺ، وأبي بكر وعمر، ونحن نغزوا عنك. فغزا البحر فمات، فلم يجدوا له جزيرة يدفونه فيها، إلا بعد سبعة أيام، فلم يتغير^(٢).
- وموقف آخر لسعد بن خيثمة وابنه رضي الله عنهما في المسارعة بتنفيذ نداء المصطفى ﷺ وذلك لما ندب النبي ﷺ المسلمين يوم بدر فأسرعوا، قال خيثمة لابنه سعد: أترني بالخروج، وأقم مع نساءك فأبى، وقال: لو كان غير الجنة أترتك به. فاقترعا، فخرج سهم سعد، فخرج، واستشهد، واستشهد أبوه خيثمة يوم أحد رضي الله عنهم أجمعين.
- وهذا عمرو بن الجموح أتى إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله أرأيت إن قاتلت في سبيل الله حتى أقتل، أمشي برجلي هذه صحيحة في الجنة، وكانت رجله عرجاء؟ قال رسول الله ﷺ: نعم، فقتلوا يوم أحد هو وابن أخيه ومولى لهم، فمر عليه رسول الله ﷺ، فقال: كأي أنظر إليك تمشي برجلك هذه صحيحة في الجنة، فأمر رسول الله ﷺ، وبمولاهما، فجعلوا في قبر واحد^(٣).
- كانوا رضي الله عنهم أشد ما يكون في الحرص بالعمل إذا سألوا النبي ﷺ عن

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة، رقم الحديث (٥٢٦).

(٢) اسناده صحيح وهو في الطبقات ٣/٥٠٧، سير أعلام النبلاء ٢/٣٤.

(٣) مسند الإمام أحمد ٥/٢٩٩.

شيء، من ذلك ما ورد عن رجاء بن حيوة عن أبي أمامة أنه قال: «قلت: يا رسول الله أدع الله لي بالشهادة، فقال ﷺ: (اللهم سلمهم وغنمهم) يقول أبا أمامة: فغزونا، فسلمنا وغنمنا، قلت: يا رسول الله، مرني بعمل. قال: (عليك بالصوم فإنه لا مثل له) فكان أبو أمامة وامرأته وخدامه لا يلفون إلا صياماً»^(١).

المسألة الرابعة: التحري لأفعال النبي ﷺ رجاء أن يأتيها بها على وجه الموافقة التامة في هيئتها وصفتها ومكانها وزمانها.

فالصحابة رضي الله عنهم كانوا يجتهدون في اتباع سنة المصطفى ﷺ ويتحرون لأفعاله عليه أفضل الصلاة والسلام يرجون أن يأتيها بها على الوجه الموافق التام لها، وقد عرف ذلك عنهم واشتهر أكثر عن عبدالله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه وسلمة بن الأكوع وجابر بن عبدالله رضي الله عنهما.

فسلمة بن الأكوع رضي الله عنه كان يتحرى الصلاة عند الاسطوانة التي كان النبي ﷺ يصلي عندها فلما سئل عن ذلك قال: « رأيت النبي ﷺ يتحرى الصلاة عندها».^(٢)

كما ورد عن جابر رضي الله عنه أنه قال: (دعا رسول الله ﷺ في هذا المسجد؛ مسجد الفتح، يوم الاثنين ويوم الثلاثاء ويوم الأربعاء، فاستجيب له بين الصلاتين من يوم الأربعاء، قال جابر: ولم ينزل بي أمر مهم غائظ إلا توخيت تلك الساعة؛ فدعوت الله فيه بين الصلاتين يوم الأربعاء في تلك الساعة، إلا عرفت الإجابة).^(٣)

قال شيخ الإسلام: هذا الحديث يعمل به طائفة من أصحابنا وغيرهم فيتحرون الدعاء في هذا كما نقل عن جابر ولم يُنقل عن جابر رضي الله عنه أنه تحرى الدعاء في المكان بل في الزمان^(٤).

ويتحرى للدعاء الأوقات والأحوال والمواطن التي يرجى فيها الإجابة تماماً^(٥).
فالمقصود أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يتحرون فعل النبي ﷺ، من باب الاقتداء والتأسي بفعله، وليس المقصود التبرك المنهي عنه شرعاً.

(١) مسند الإمام أحمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند الأنصار رقم الحديث ٢١٦٣٥

(٢) الحديث في صحيح البخاري كتاب الصلاة أبواب سترة المصلي رقم الحديث ٤٨٠

(٣) صحيح الأدب المفرد ١/٢٤٦ رقم الحديث: ٧٠٤

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم ١/٤٣٣

(٥) شعب الإيمان، البيهقي ٢/٤٦

المسألة الخامسة: خفض الصوت عند النبي ﷺ.

فكانوا رضي الله عنهم لا يرفعون أصواتهم عند النبي ﷺ، أو في حال الكلام معه ﷺ، أو حتى رفع الصوت في مسجد رسول الله، تمثلاً بقول الله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ، بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَلِكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [الحجرات: ٢].

فهذا ثابت بن قيس رضي الله عنه لما نزلت هذه الآية، غاب عن مجلس النبي ﷺ خوفاً أن يكون ممن حبط عمله... فقد ورد في الصحيح عن مالك بن أنس رضي الله عنه: أن النبي ﷺ افتقد ثابت بن قيس، فقال رجل: يا رسول الله، أنا أعلم لك علمه، فأتاه فوجده جالساً في بيته، فقال له: ما شأنك؟ فقال: شر، كان يرفع صوته فوق صوت النبي فحبط عمله، وهو من أهل النار، فأتى الرجل النبي ﷺ فأخبره أنه قال كذا وكذا، فقال موسى: فرجع إليه المرة الآخرة بشارة عظيمة، فقال: اذهب إليه فقل له: (إنك لست من أهل النار، ولكنك من أهل الجنة) (١).

المسألة السادسة: رحلة الصحابة رضي الله عنهم في طلب حديث رسول الله ﷺ.

فالصحابة رضي الله عنهم أشد الناس حرصاً على القران الكريم وسنة المصطفى ﷺ وكانوا يرحلون في سبيل الحصول على حديث رسول الله عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم. من ذلك رحلة جابر بن عبد الله -رضي الله عنه-، رحل مسيرة شهر إلى عبد الله بن أنيس في حديث واحد (٢)، روى البخاري في الأدب المفرد أن جابر بن عبد الله قال: «بلغني حديث عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، فابتعت بغيراً، فشددت إليه رحلي شهراً، حتى قدمت الشام، فإذا عبد الله بن أنيس، فبعثت إليه أن جابراً بالبواب فرجع الرسول فقال: جابر بن عبد الله!! فقلت: نعم. فخرج فاعتقني، قلت: حديث بلغني لم أسمع خشيته أن أموت أو تموت... (٣)» فذكر الحديث.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التفسير، باب (لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي) رقم الحديث: ٤٨٤٦.
 (٢) وقد ترجم البخاري رحمه الله في صحيحه عدة أبواب في فضل الرحلة في العلم منها باب الخروج في طلب العلم، في كتاب العلم، وباب الرحلة في المسألة النازلة وتعليم أهله، وغيرها وهذا يدل على منزلة النصوص الشرعية وتعظيمها عند الصحابة وعند التابعين من بعدهم.
 (٣) أخرجه البخاري في الأدب المفرد (٩٧٠) باب المعانقة.

وكذلك عقبه بن الحارث رضي الله عنه، فقد ورد في كتب السنة أنه رحل في طلب حديث العلم ولقيا الرسول ﷺ ليسأله عن مسألة في الرضاع، فذكر أنه سافر من مكة إلى المدينة ليلقى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسأله عن مسألة رضاع وقعت له. فعن عقبه بن الحارث أنه تزوج ابنة لأبي إهاب بن عزيز، فأتته امرأة فقالت: إني قد أرضعت عقبه والتي تزوج. فقال لها عقبه: ما أعلم أنك أرضعتني، ولا أخبرتني، فركب إلى رسول الله ﷺ بالمدينة فسأله، فقال رسول الله ﷺ: (كيف وقد قيل؟!) ففارقتها عقبه، ونكحت زوجا غيره^(١).

وكان عمر رضي الله عنه يتناوب مع جاره النزول للمدينة في طلب الوحي من رسول الله ﷺ، وذلك حرصاً على العلم والتعلم.

فعن عمر رضي الله عنه قال: «كنت أنا وجارلي من الأنصار، في بني أمية بن زيد، وهي من عوالي المدينة، وكنا نتناوب النزول على رسول الله ﷺ، ينزل يوماً وأنزل يوماً، فإذا نزلت جنته بخبر ذلك اليوم من الوحي وغيره، وإذا نزل فعل مثل ذلك.....»^(٢) الحديث.

(١) أخرجه البخاري كتاب العلم، باب الرحلة في المسألة النازلة رقم الحديث ٨٨.
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب التناوب في العلم، رقم الحديث ٨٩.

المبحث الثاني

أقوال ومواقف التابعين في تعظيم النص الشرعي

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أقوال التابعين في تعظيم النص الشرعي

للسلف الصالح رحمهم الله تعالى منهج فريد في تعظيم النص الشرعي ساروا عليه،
وتبين معالم هذا المنهج في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: كثرة عرض القرآن الكريم على الصحابة:

وقد وردت نقولات كثيرة عنهم في ذلك وأنهم يكثر من عرض القرآن الكريم على
الصحابة حتى يعلمون ما في الآيات من أحكام وبيانات، ومن ذلك:

- ما ورد أن أبا العالية قال: «قرأت القرآن على عمر رضي الله عنه ثلاث مرات^(١)».
- وشهر بن حوشب وهو من كبار التابعين يقول: «عرضت القرآن على ابن عباس
سبع مرات^(٢)».

• وشيخ المفسرين - مجاهد بن جبر - عرض القرآن على ابن عباس رضي الله عنه وكان يقف
عن كل آية ويسأل عنه، من ذلك ما ورد عنه أنه قال: «عرضت القرآن ثلاث عرضات على ابن
عباس رضي الله عنه، ألقه عند كل آية، أسأله فيم نزلت، وكيف كانت^(٣)».

• قال أبو بكر بن عياش: كان الأعمش يعرض القرآن، فيمسكون عليه المصاحف فلا
يخطئ في حرف^(٤). فهذه النقولات عنهم تثبت أنهم من تعظيمهم للقران الكريم أنهم حرصوا
على عرض القرآن على الصحابة رضي الله عنهم حرصاً منهم على العلم به وبأسباب نزوله
ومعرفة أحكامه.

المسألة الثانية: الوقوف على ناقل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وراوييه ومعرفة حاله وتقواه.

فلأن هذا النص عظيم، عظم حال ناقله، فشد السلف - رحمهم الله - في رواية الحديث

(١) تاريخ ابن عساکر ٦/١١٣، سير أعلام النبلاء ٤/٢٠٨.

(٢) تاريخ ابن عساکر ٧/٧٠.

(٣) حلية الأولياء ٣/٢٧٩.

(٤) سير أعلام النبلاء ٦/٣٢٥.

فكانوا لا يروون عن المتهم في دينه، من ذلك ماورد عن أبي العالية قال: «كنت أرحل إلى الرجل مسيرة أيام لأسمع منه، فأتفقد صلاته، فإن وجدته يحسنها، أقمت عليه، وإن أجده يضيعها، رحلت ولم أسمع منه، وقلت: هو لما سواها أضيع^(١)».

المسألة الثالثة: تعظيمهم لحديث رسول الله ﷺ على وجه الخصوص

- من ذلك ما ورد عن أبي جعفر الصادق أنه قال: «كان ابن عمر رضي الله عنه إذا سمع من رسول الله ﷺ حديثاً لا يزيد ولا ينقص، ولم يكن أحد في ذلك مثله»^(٢).
- وورد أن الأوزاعي قال: «سمعت الزهري لما حدث عن النبي ﷺ (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن)^(٣) قلت فما هو؟ قال: من الله القول، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التسليم، أمروا حديث رسول الله كما جاء بلا كيف»^(٤).

المطلب الثاني: مواقف التابعين في تعظيم النص الشرعي

تعددت مواقف السلف رحمهم الله تعالى في تعظيم النص الشرعي ويمكن أن نجمل ذلك في ثمان مسائل:

المسألة الأولى: ابتداء العلم بحفظ القرآن ثم السنة:

فقد كان السلف رحمهم الله لا يقدمون على القرآن شيئاً من العلوم حتى ولو كان حديث رسول الله ﷺ، فإذا حفظوا القرآن الكريم واتقنوه بدأوا في حفظ السنة وشدوا الرحال لها، فهذا ابن خزيمة رحمه الله وهو الملقب بإمام الأئمة، يقول: «استأذنت أبي في الخروج إلى قتيبة - ليتلقى عنه - فقال: اقرأ القرآن أولاً حتى آذن لك، فاستظهرت القرآن - أي: حفظته - فقال: أمسك حتى تصلي بالختمة - يعني: حتى تصلي بنا وتختم القرآن - يقول: ففعلت، فلما عيدنا - أي: انتهى رمضان - وختمت بهم القرآن أذن لي، فخرجت إلى مرو - ليطلب هذا المحدث ليتلقى عنه - وسمعت بمرو من فلان وفلان فنعي إلينا قتيبة»^(٥).

(١) سير أعلام النبلاء ٤/٢٠٩.

(٢) سير أعلام النبلاء ٣/٢١٣.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب لا يشرب الخمر، رقم الحديث: ٦٣٩٠.

(٤) سير أعلام النبلاء ٥/٣٤٦.

(٥) سير أعلام النبلاء ١٤/٣٧٢.

أي: أنه لم يدركه ولم يتلق عنه- والشاهد من هذا: أن السلف رحمهم الله، ومن سلك سبيلهم وسار على طريقهم، كانوا يجعلون القرآن في المرتبة الأولى في التعلم والتعليم ثم يطلبون العلم بعد ذلك .

ايضاً ابن جريج- وهو أول من دوّن العلم بمكة - يقول: «أتيت عطاء وأنا أريد هذا الشأن- أي شأن طلب الحديث- وكان عنده عبدالله بن عبيد بن عمير، فقال لي ابن عمير: قرأت القرآن؟ قلت: لا، قال: فاذهب فأقرأه ثم أطلب العلم. فذهبت، فغربت زماناً حتى قرأت القرآن، ثم جئت عطاء، وعنده عبدالله . فقال: قرأت الفريضة؟ قلت: لا. قال: فتعلم الفريضة، ثم اطلب العلم. قال: فطلبت الفريضة، ثم جئت. فقال: الآن فاطلب العلم، فلزمت عطاء سبع عشرة سنة^(١)». وهذا أبو حاتم بن حبان التميمي يقول عن ابن خزيمة رحمه الله: «ما رأيت على وجه الأرض من يحفظ صناعة السنن، ويحفظ ألفاظها الصحاح، وزياداتها، حتى كأن السنن بين عينيه إلا محمد بن إسحاق بن خزيمة^(٢)».

المسألة الثانية : تعظيم النبي ﷺ، وتعظيم حديثه وإجلاله

من تعظيم حديث النبي ﷺ واستشعاره اليقين التام بما فيه، من ذلك ما ورد عن سعيد بن عبدالعزيز عن ربيعة بن يزيد، عن أبي إدريس الخولاني- وهو من كبار التابعين- أنه إذا حدث بالحديث القدسي (يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً، فلا تظالموا. يا عبادي إنكم الذين تخطئون بالليل والنهار، وأنا الذي أغفر الذنوب ولا أبا لي، فاستغفروني أغفر لكم، يا عبادي كلكم جائع إلا من اطعمته فاستطعموني أطعمكم، يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته، فاستكسوني أكسكم. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وأنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكي شيئاً. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وأنسكم وجنكم كانوا على اتقى قلب رجل منكم لم يزد ذلك في ملكي شيئاً. يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وأنسكم وجنكم كانوا على صعيد واحد، فسألوني فأعطيت كل واحد منهم ما سأل لم ينقص ذلك من ملكي شيئاً إلا كما ينقص البحر أن يغمس المخيط غمسة واحدة. يا عبادي إنما هي أعمالكم أحفظها عليكم، فمن وجد خيراً فليحمد الله، ومن

(١) سير أعلام النبلاء ٦ / ٣٢٧.

(٢) سير أعلام النبلاء ١٤ / ٣٧٢.

وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه^(١) قال سعيد: كان أبو أدريس الخولاني إذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبتيه^(٢).

المسألة الثالثة: الرحلة في طلب الحديث وبذل الغالي والنفيس للوصول لحديث رسول الله ﷺ. فالسلف رحمهم الله كانوا يبذلون الغالي والنفيس، ويصبرون على التعب والجهد في سبيل الوصول إلى حديث الرسول ﷺ، وكانوا يشدون الرحال لحديث رسول الله ﷺ، ونذكر عدة مواقف لهم من ذلك:

- يقول ابن مهران عمرو بن ميمون -رحمه الله-: «لو علمت أنه بقي عليّ حرف من السنة باليمن لأتيتها»^(٣). وهذا يدل على سعة علمه، كما هو حال التابعين أنهم كانوا يشدون الرحال في طلب الحديث.

- ويذكر أبو حاتم الرازي فيما يرويه عنه ابنه عبد الرحمن: «أول ما خرجت في طلب الحديث أقمّت سبع سنين، أحصيت ما مشيت على قدمي زيادةً على ألف فرسخ -يعني خمسة آلاف كيلو متر على وجه التقريب- لم أزل أحصي حتى لما زاد على ألف فرسخ تركته -أي صار يمشي دون أن يحسب-، ثم ذكر البلاد التي رحل إليها على قدميه، وطلب العلم فيها في تلك المدة،.. ورحل إلى مصر وفلسطين وسورية عدة مرات.

ويذكر عبد الرحمن أن أباه بقي في البصرة عام ٢١٤ هـ ثمانية أشهر ثم انقطعت نفقته فجعل يبيع ثيابه شيئاً بعد شيء حتى بقي بلا نفقة، ثم مضى يطوف على المشايخ ويسمع منهم حتى رجع بلا طعام فأخذ يشرب الماء من الجوع إلى أن أصبح، وفي الغد رجع يطوف مرة أخرى يطلب الحديث.

وركب مرة -هو ورفقة معه- البحر لأجل طلب الحديث وبقي ثلاثة أشهر في البحر ونفذ الزاد الذي معهم والماء وبقوا ثلاثة أيام بلياليها لم يأكلوا شيئاً فضعفت أبدانهم من شدة الجوع والعطش.^(٤)

(١) صحيح مسلم رقم الحديث (٢٥٧٧) كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم .

(٢) سير أعلام النبلاء ٤٨/٢.

(٣) سير أعلام النبلاء ٣٤٦/٦.

(٤) مقدمة الجرح والتعديل ص ٣٦٣.

- وقد ذكر الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله أن شعبة أقام على شعبة بن عتيبة ثمانية عشر شهراً - أي يطلب الحديث - حتى باع جذوع بيته^(١).
- وقد كان البخاري يستيقظ في الليلة الواحدة من نومه، فيوقد السراج ويكتب الفائدة تمر بخاطره، ثم يطفى سراجَه، يقوم مرة أخرى وأخرى حتى كان يتعدد منه ذلك قريباً من عشرين مرة^(٢).
- وهذا مالك بن أنس رحمه الله طلب العلم إلى أن نقض سقف بيته فباع خشبه^(٣).
- وهذا شعبة كما يذكر ابن عيينة عنه، أنه قال: «من طلب الحديث أفلس. بعث طست أمني بسبعة دنائير^(٤)».

والنماذج كثيرة لا تحصى من بذل السلف الصالح أنفسهم وأموالهم لطلب حديث رسول الله ﷺ، وما ذلك إلا تعظيم لسنة النبي ﷺ باعتبارها المصدر الثاني للتشريع.

المسألة الرابعة: الحرص والدقة في نقل أحاديث رسول الله ﷺ، وحفظها.

من ذلك ما ورد عن يحيى بن سعيد أنه قال: «قلت لسالم بن عبدالله في حديث: أسمعته من ابن عمر؟ قال: مرة واحدة! نعم وأكثر من مئة مرة^(٥)»، وقد ذكر الذهبي رحمه الله عن ابن حميد أنه سمع مهران الرازي يقول: «كتبت عن سفيان الثوري أصنافه، فضع مني كتاب الدِّيَات، فذكرت ذلك له فقال: إذا وجدتنى خالياً فاذكر لي حتى أُمليه عليك، فحج مرة، فلما دخل مكة وطاف بالبيت وسعى، ثم اضطجع، يقول مهران: فذكرته، فجعل يملي عليّ الكتاب، باباً في أثر باب، حتى أملاه جميعه من حفظه^(٦)».

المسألة الخامسة: العمل بالنص الشرعي وامتناله وقت الشدائد والصعاب.

من ذلك أن الربيع بن خثيم كان يقاد إلى الصلاة وبه الفالج، فقيل له: قد رخص لك، قال: «إني أسمع (حي على الصلاة) فإن استطعتم أن تأتوها ولو حبوأ^(٧)»، هذا سفيان بن

(١) العلل ومعرفة الرجال ٢/٣٤٢.

(٢) البداية والنهاية ١١/٣١، سير أعلام النبلاء ١٢/٤٠٤.

(٣) تاريخ بغداد ص ٣٢.

(٤) سير أعلام النبلاء ٧/٢٢٠.

(٥) تاريخ ابن عساكر ٧/١٤.

(٦) سير أعلام النبلاء ٧/٢٤٧.

(٧) سير أعلام النبلاء ٤/٢٦٠.

سعيد رحمه الله يقول: «ما بلغني عن رسول الله ﷺ حديث قط إلا عملت به، ولو مرة (١)». المسألة السادسة: التجمل عند التحديث بحديث رسول الله ﷺ، واتخاذ وضع الجلوس. حيث كان السلف رحمهم الله يتجملون لحديث رسول الله ﷺ ويلبسون أحسن ما عندهم من الثياب ويتطيبون أفضل الطيب إذا أرادوا التحديث بحديث رسول الله، وذلك تعظيماً لرسول الله وأقواله، والنماذج في ذلك كثيرة منها:

- ما ورد عن محمد قال أبو مصعب: «كان مالك بن أنس لا يحدث بحديث رسول الله ﷺ إلا وهو على وضوء، إجلالاً له».
- وقال مصعب بن عبد الله: كان مالك بن أنس إذا حدث عن رسول الله ﷺ توضأ وتبأ، ولبس ثيابه، ثم يحدث. قال مصعب: فسئل عن ذلك، فقال: إنه حديث رسول الله ﷺ.
- قال مطرف: «كان إذا أتى الناس مالكا خرجت إليهم الجارية فتقول لهم: يقول لكم الشيخ: تريدون الحديث أو المسائل؟ فإن قالوا المسائل خرج إليهم، وإن قالوا الحديث دخل مغتسله، واغتسل وتطيب، ولبس ثياباً جديداً، ولبس ساجه وتمعم، ووضع على رأسه رداء، وتلقى له منصة، فيخرج فيجلس عليها، وعليه الخشوع، ولا يزال يبخر بالعود حتى يفرغ من حديث رسول الله ﷺ، وقال غيره: ولم يكن يجلس على تلك المنصة إلا إذا حدث عن رسول الله ﷺ. قال ابن أبي أويس: فقيل لمالك في ذلك، فقال: أحب أن أعظم حديث رسول الله ﷺ، ولا أحدث به إلا عن طهارة متمكناً. قال: وكان يكره أن يحدث في الطريق، أو وهو قائم، أو مستعجل. وقال: أحب أن أفهم حديث رسول الله ﷺ، قال ضرارة بن مرة: كانوا يكرهون أن يحدثوا بحديث على غير وضوء» (٢).

المسألة السابعة: القيام على تنقيط القرآن الكريم وذلك بعد كثر اللحن في القرآن الكريم. وأول من اعتنى بشكل وضبط حروف القرآن الكريم أبو الأسود الدؤلي، وذلك للناية بالقرآن الكريم حتى لا ينطق خطأً، من ذلك قصة طريفة يرويها الذهبي رحمه الله في سبب قيامه بذلك وهي: أنه سمع قارئاً يقرأ ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٣]،

(١) سير أعلام النبلاء ٧ / ٢٤٢.

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض ٢ / ٤٠٥.

فقال: «ما ظننت أن أمر الناس قد صار إلى هذا، فقال لزياد: ابغني كتابا لقنا - أي سريع الفهم - فأتي به فقال له أبو الأسود: إذا رأيتني قد فتحت فمي بالحرف فأنقط نقطة أعلاه، وإذا رأيتني قد ضمنت فمي، فأنقط نقطة بين يدي الحرف، وإن كسرت فأنقط نقطة تحت الحرف، فإذا أتبت شيئا من ذلك غنة فاجعل مكان النقطة نقطتين»^(١).

المسألة الثامنة: تضليلهم من اعتماد على كتاب الله تعالى وترك السنة.

وذلك أن السنة موضحة مبينة لما في القرآن ولا يمكن أن يكون المؤمن منقاداً لشرع الله ومعظماً له وهو تارك للسنة، ومن نقولاتهم في ذلك ما ورد عن أبي قلابة رحمه الله أنه قال: «إذا حدثت الرجل بالسنة، فقال دعنا من هذا، وهات كتاب الله، فأعلم أنه ضال»^(٢).

ولأن أهل الأهواء قد نازعوا في السنة وحجيتها، وقد اتخذوا طرقاً في ردّها أو تأويلها، فقد أنبرى لهم سلف الأمة وردوا عليهم، ووردت نقولات في تعظيم سنة رسول الله ﷺ على وجه الخصوص، واعتبار أن ترك الأخذ بها من الأهواء التي حذر منها الرسول ﷺ من ذلك:

- الأوزاعي رحمه الله (ت: ١٥٧هـ) له كلام نفيس إذ يقول: «إذا بلغك عن رسول الله ﷺ حديث فيأيك أن تقول بغيره فإن رسول الله ﷺ كان مبلغاً عن غيره»^(٣).
- والشافعي رحمه الله (ت: ٢٠٤) يقول: «الخبر عن رسول ﷺ يستغنى بنفسه، ولا يحتاج إلى غيره، ولا يزيده غيره إن وافقه قوة، ولا يوهنه إن خالفه غيره، وإن الناس كلهم بحاجة إليه، والخبر منه متبوع لا تابع»^(٤).
- الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله (ت: ٢٤١) له كلام في هذا المعنى، إذ يقول: «الحديث إذا لم تجمع طريقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً»^(٥).
- وذكر النووي رحمه الله (ت: ٦٧٦): «إن شرعنا مبني على الكتاب العزيز والسنن المرويات، وعلى السنن مدار أكثر الأحكام الفقهيات، فإن أكثر الآيات الفروعية مجملات، وبيانها في السنن المحكمات، وقد اتفق العلماء على أن ممن شرط المجتهد

(١) صحح الأعمش للقلقشندي ٣/ ١٦٠، نقلا سير أعلام النبلاء ٤/ ٨٣.

(٢) سير أعلام النبلاء ٤/ ٤٧٢.

(٣) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي ص ٢٠/ ٢١.

(٤) اختلاف الحديث ص ٢٠.

(٥) الجامع الخطيب ٢/ ٢١٢ رقم ١٦٤٠.

- من القاضي والمفتي أن يكون عالماً بالأحاديث الحكميات، مثبت بما ذكرناه أن الاشتغال بالحديث من أجل العلوم الراجحات، وأفضل أنواع الخير وأكد القربات^(١)».
 - وابن عبد الهادي رحمه الله (ت: ٧٤٤) يقول: «ولا يجوز إحداث تأويل في آية أو سنة لم يكن على عهد السلف ولا عرفوه ولا بينوه للأمة؛ فإن هذا يتضمن أنهم جهلوا الحق في هذا، وضلوا عنه، واهتدى إليه هذا المعترض المستأخر^(٢)».
 - كما ورد أن ابن القيم رحمه الله (ت: ٧٥١) قال: «فلو ساغ لنا رد كل سنة زائدة كانت على نص القرآن، لبطلت سنن رسول الله ﷺ كلها إلا سنة دل عليها القرآن، وهذا هو الذي أخبر النبي ﷺ بأنه سيقع، ولا بد من وقوع خبره^(٣)».
 - والشوكاني رحمه الله (ت: ١٢٥٠هـ) يقول: «إن ثبوت حجية السنة المطهرة، واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية، ولا يخالف ذلك إلا من لاحظ له في دين الإسلام^(٤)».
- وكل هذه النقولات تؤكد أن السلف رحمهم الله تعالى كانوا يعظمون حديث رسول الله ﷺ واعتباره تشريعاً كما القرآن، وذمهم لمن ترك السنة بردها أو تأويلها.

(١) شرح مسلم ٤/١.
 (٢) الصارم المنكي في الرد على السبكي ص ٤٢٧.
 (٣) إعلام الموقعين ٢/٢٩٠.
 (٤) إرشاد الفحول ١/١٢٠-١٢١.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين،

وبعد:

فقد يسر الله تعالى لي اتمام هذا البحث المعنون بـ (أقوال ومواقف الصحابة والتابعين في تعظيم النص الشرعي)، فإن الله جعل للقرآن والسنة مكانة عالية ومنزلة رفيعة وجعلهما التشريع الذي من أخذ بهما فاز في الدنيا والآخرة.

فلهما المكانة العظيمة والمنزلة الرفيعة، وأوجب على العباد حبَّهما واتباع ما فيهما، وقد قيَّض الله للسنة على مرِّ العصور والدهور رجالاً وأنصاراً، تعلَّموها وعملوا بها ودعوا إليها، فكانوا أحقَّ بها وأهلها، ومر معنا في هذا البحث أقوال ومواقف للصحابة رضي الله عنهم والتابعين في تعظيم هذين الأصلين الكتاب والسنة، وموجز ما اشتمل عليه:

١- أن تعظيم الصحابة لنصوص القرآن والسنة تمثل في أقوالهم ومواقفهم للنص الشرعي، فوردت عنهم أقوال في تعظيم القرآن الكريم والسنة المطهرة، كما وردت عنهم أقوال غاية في الدقة في حفظ السنة وتعظيمها.

٢- أما مواقفهم في تعظيم النص الشرعي فتمثل في عدة أمور أجملها في الآتي:

- أنهم لما قرأوا القرآن الكريم فهموا أنهم هم المخاطبون المعنيون بما فيه.
- كما سلموا تسليمًا مطلقًا كاملاً دون تردد أو شك لما فيه.
- وكانوا يساؤون بين كتاب الله وبين سنة رسول الله ﷺ فكلاهما تشريع يجب التسليم والعمل به.
- ومن تعظيم الصحابة للنص الشرعي العمل بما في القرآن الكريم والسنة المطهرة وإن كان الله قد أعذرهم.
- ومن تعظيمهم للنبي ﷺ خفض الصوت عنده أو حال الحديث معه.
- ومن تعظيمهم للنبي ﷺ تعظيم صحابته فهم الذين آزره ونصروه واتبعوا النور الذي معه.

٣- وقد برز تعظيم التابعين لنصوص الكتاب والسنة في أقوالهم ومواقفهم فوردت عنهم أقوال في اتباع الكتاب والسنة والعمل بهما، والتحذير من تركهما، فوردت

عنهم أقوال في كثرة عرض القرآن الكريم على الصحابة، كما ورد عنهم أقوال في كراهيتهم لتصغير كلمة مصحف ومسجد تعظيماً لله تعالى فما كان لله فهو عظيم، كما وردت عنهم نقولات في الوقوف على ناقل حديث رسول الله ﷺ وراوييه ومعرفة حاله، ولهم أقوال في تعظيم حديث رسول الله ﷺ على وجه الخصوص .

٤- ومواقف التابعين كثيرة جداً في تعظيم النص الشرعي منها:

- أنهم كانوا يبدؤون العلم بحفظ القرآن الكريم ثم السنة.
 - وكانوا يعظمون النبي ﷺ ويعظمون حديثه ويجلونه.
 - ومن مواقفهم في تعظيم النص الشرعي أنهم كانوا يرحلون في طلب الحديث ويذلون الغالي والنفيس للوصول لحديث رسول الله ﷺ.
 - امتاز السلف الصالح رحمهم الله بالحرص والدقة في نقل أحاديث رسول الله ﷺ وحفظها.
 - كان التابعون يعملون بالنص الشرعي ويمثلون ما فيه وقت الشدائد والصعاب.
 - من عناية السلف بحديث رسول الله ﷺ وتعظيمهم له أنهم كانوا يتجملون ويتطيّبون ويلبسون أحسن اللباس عند التحديث بحديث رسول الله ﷺ.
 - ومن عنايتهم بالقرآن الكريم القيام بتنقيط المصحف الشريف وذلك بعد أن كثر اللحن.
 - من مواقف التابعين رحمهم الله اعتبار من اعتمد القرآن الكريم وترك السنة ضالاً؛ وذلك لأن السنة تشريع، ولأن الله تعالى أمر باتباع سنة رسول الله ﷺ قال الله تعالى ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾ [آل عمران: ٣١].
 - فاتباع سنته ﷺ طريق موصل لمحبة الله، فمن ترك سنته فقد ترك محبة الله تعالى .
- هذا ما جمعته بشكل مختصر جداً في نقل أقوالهم ومواقفهم في تعظيمهم للنص الشرعي، وأسأل الله تعالى أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، ويوفقنا لما فيه الخير والساد، وأسأله أن يجعلنا من العاملين بما في كتابه وسنته، ويحسن عاقبتنا في الأمور كلها.
- وصلّى الله وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين

فهرس المراجع والمصادر

- ١- الأحكام في أصول الأحكام لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي، دار الآفاق الجديدة - ١٤٠٣هـ.
- ٢- إرشاد الفحول في تحقيق الحق في علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني- تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي- الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.
- ٣- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية - المحقق: محمد عبدالسلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.
- ٤- اختلاف الحديث، لمحمد بن ادريس الشافعي نقلا من كتاب الأم، دار المعرفة- بيروت، ١٤١٠هـ.
- ٥- البداية والنهاية لمحمد بن إسماعيل بن كثير، تحقيق: عبدالله التركي، دار هجر، الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ.
- ٦- تاريخ بغداد وذيوله، لأبي بكر أحمد بن علي البغدادي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٧- تاريخ دمشق لعلي بن حسن بن عساكر، دار الفكر
- ٨- تذكرة الحفاظ، لمحمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي، دائرة المعارف العثمانية، ١٣٧٤هـ.
- ٩- الجرح والتعديل لعبدالرحمن بن أبي حاتم، دائرة إحياء التراث العربي-بيروت
- ١٠- الجامع المسند الصحيح، لمحمد بن اسماعيل البخاري، مكتبة الرشد - الرياض ١٤٢٦هـ.
- ١١- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع لأحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي، تحقيق: محمد بن عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة ١٤١٦هـ.
- ١٢- حقوق النبي ﷺ على أمته، لمحمد خليفة التميمي، أضواء السلف- الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
- ١٣- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأحمد بن عبدالله أبو نعيم، دار السعادة- مصر.
- ١٤- سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، مؤسسة الرسالة- بيروت الطبعة الحادية عشر ١٤٢٢هـ.

- ١٥- الشفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، للقاضي عياض، تحقيق: علي بن محمد البجاوي، دار الكتاب العربي ١٤٠٤ هـ.
- ١٦- صبح الأعشى لأبي العباس أحمد القلقشندي، دار الكتب المصرية.
- ١٧- الصارم المنكي في الرد على السبكي لابن عبد الهادي، مؤسسة الريان-بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٤ هـ.
- ١٨- الطبقات الكبرى لأبي عبدالله محمد بن سعد، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر-بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٨ م.
- ١٩- العلل ومعرفة الرجال، لأمام أهل السنة أحمد بن حنبل، تحقيق: وصي الله محمد عباس، دار الخاني - الطبعة الثانية ١٤٢٢ هـ.
- ٢٠- لسان العرب لمحمد بن مكرم بن منظور، دار صادر - بيروت.
- ٢١- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة المرضية محمد بن أحمد السفاريني، مؤسسة الخافقين - دمشق، ١٤٠٢ هـ.
- ٢٢- مسند الإمام أحمد، لإمام أهل السنة الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ١٤٢١ هـ.
- ٢٣- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، لجلال الدين السيوطي، إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٧ هـ.
- ٢٤- مقدمة الجرح والتعديل، الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، دار المعارف العثمانية طبعة عام ١٣٧٢ هـ.
- ٢٥- معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر - ١٣٩٩ هـ.

تعظيم النص أم تعظيم مدلول النص

د. هيثم بن جواد الحداد

بريطانيا

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين، وبعد،

فما من شك أن النصوص الشرعية من كتاب وسنة هي مصدر التشريع لهذه الأمة، لكن لهذه النصوص دلالات ومعان، والمسلم مأمور بتعظيم النص القرآني لقداسته أولاً، فمجرد تلاوته عبادة، ولأنه المصدر الأول للتشريع، ثم تعظيم نص حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، لأنه وحي إلهي، ولأنه المصدر الثاني للتشريع، لكن هذا التعظيم -وهو تعظيم تعبد- قد اختلط عند بعض طلبة العلم بتعظيم الشريعة، وهي المستنبطة من النص، لا النص نفسه، لكن الخلط بينهما يؤدي إلى مشكلات كثيرة، إذ كثيراً ما تستخدم هذه العبارة ويقصد بها تعظيم فهم معين واحد، قد يكون «ظاهرياً حرفياً» للنص ..

وهذه الورقة ترمي إلى دراسة هذه العبارة، وهل يكون من الصواب استعمالها، وذلك من خلال بيان العلاقة بين النص ومدلوله، وأن تعظيم الفهم الظاهري أو الحرفي له ليس هو المقصود بتعظيم النص، وإنما المقصود: تعظيم دلالاته المستنبطة بحسب قواعد الاستدلال المعروفة في أصول الفقه، والتي منها ما يقتضي مخالفة الظاهر. هذا وقد تبعت في هذه الورقة الخطة التالية:

القسم الأول: ويشمل المقدمة، وفيها التعريف بمفردات البحث: التعظيم، والنص، وتعظيم النص، ثم مبحث واحد بعنوان: معنى النص ودلالته هي أهم ما سيق النص لأجله. القسم الثاني: فقد خصصته للأثار المترتبة على استعمال هذه العبارة، وذكرت فيه سبعة آثار في سبعة مباحث مستقلة كالتالي:

أولاً: الدفع باتجاه الفقه الظاهري في نسخته الجديدة.

ثانياً: إهمال أصول الفقه وقواعد الاستنباط.

ثالثاً: احتكار الصواب، والتشجيع على المخالف.

رابعاً: التصييق على الاجتهاد.

خامساً: إهمال قواعد الشريعة الكلية، ومقاصدها العظام.

سادساً: عدم تعظيم الشرع الذي لا يظهر لبدائ الرأي أنه مأخوذ من النص.

سابعاً: تقديم الدعم اللامباشر للفكر الحدائي من خلال إبراز الفقه الإسلامي بصورة سلبية.

ثم ختمت الورقة بخاتمة ذكرت فيها خلاصة البحث، مع ذكر بعض التوصيات.

القسم الأول

المقدمة

تعريف مفردات البحث

التعظيم:

التعظيم لغة: مصدر عَظَّمَ، يقال: عَظَّمَ فلان الأمر تعظيماً، ومادة الكلمة (ع ظ م)، ولا يشق على المطالع لكتب اللغة والمعاجم أن يرى أن معنى أو معاني هذا الكلمة تدور حول الكِبَر، والقوة، والكثرة، والارتفاع، والعلو، والمكانة، ونحوها^(١).

قال ابن فارس: «فالْعَظَمُ: مصدر الشَّيء العظيم. تقول: عَظَّمُ يَعْظُمُ عَظْماً، وعَظَّمْتُهُ أَنَا. فإذا عَظَّمُ في عينك قلت: أعَظَّمْتُهُ واستَعَظَّمْتُهُ. ومُعَظَّمُ الشَّيء: أكثرُهُ. وَعَظْمَةُ الذَّرَاعِ: مُسْتَعْلَظُهَا، وهي العَظِيمَةُ: النَّاظِلَةُ الْمُلَمَّةُ الشَّدِيدَةُ... ومن الباب الْعَظْمُ، معروف، وهو سَمِّيَ بِذَلِكَ لِقَوْتِهِ وَشِدَّتِهِ»، قال في الصحاح «عَظَّمَ الشَّيءَ عِظْماً: كَبُرَ، فهو عَظِيمٌ. وَالْعِظَامُ بِالضَّمِّ مثله. وَعَظْمُ الشَّيءِ: أَكْثَرُهُ ومعظمه. وَأَعَظَمَ الْأَمْرَ وَعَظَّمَهُ، أَي فَخَّمَهُ. وَالتَّعَظُّمُ: التَّبَجُّلُ. وَاسْتَعَظَّمَهُ: عَدَّهُ عَظِيماً. وَاسْتَعَظَّمُ وَتَعَظَّمُ: تَكْبَرُ. وَالاسْمُ الْعَظْمُ. وَتَعَاظَمَهُ أَمْرٌ كَذَا. وَتَقُولُ: أَصَابْنَا مَطَرَ لَا يَتَعَاظَمُهُ شَيْءٌ، أَي لَا يَعْظُمُ عِنْدَهُ شَيْءٌ، وَالْعَظِيمَةُ وَالْعِظَامَةُ: النَّاظِلَةُ الشَّدِيدَةُ، وَالْإِعْظَامَةُ وَالْعِظَامَةُ: كَالسَّادَةِ تُعَظَّمُ بِهَا الْمَرْأَةُ عَجِيزَتَا: وَكَذَلِكَ الْعِظْمَةُ وَالْعِظَامَةُ، وَالْعِظْمَةُ: الْكِبْرِيَاءُ. وَعَظْمَةُ الذَّرَاعِ أَيْضاً: مُسْتَعْلَظُهَا. وَالْعَظْمُ: وَاحِدُ الْعِظَامِ. وَعَظْمُ الرَّحْلِ أَيْضاً: خَشْبَةٌ بِلَا أَنْسَاعٍ وَلَا أَدَاةٍ»^(٢).

قال في لسان العرب: «مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ، وَيُسَبَّحُ الْعَبْدُ رَبَّهُ فَيَقُولُ «سُبْحَانَ رَبِّي الْعَظِيمِ»، الْعَظِيمُ الَّذِي جَاوَزَ قُدْرَهُ وَجَلَّ عَنْ حُدُودِ الْعُقُولِ حَتَّى لَا تُتَّصَّرَ الْإِحَاطَةُ بِكُنْهِهِ وَحَقِيقَتِهِ، وَالْعِظْمُ فِي صِفَاتِ الْأَجْسَامِ كِبَرُ الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ وَالْعَمَقِ، وَاللَّهُ تَعَالَى جَلَّ عَنْ ذَلِكَ، قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «أَمَّا الرُّكُوعُ فَعِظْمُوا فِيهِ الرَّبَّ، أَي اجْعَلُوهُ فِي أَنْفُسِكُمْ ذَا عَظْمَةٍ، وَعَظْمَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ لَا تُكَيَّفُ وَلَا تُحَدُّ وَلَا تُمَثَّلُ بِشَيْءٍ، وَيَجِبُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ عَظِيمٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ وَفَوْقَ ذَلِكَ بِلَا كَيْفِيَّةٍ وَلَا تَحْدِيدٍ»^(٣).

(١) انظر معاجم اللغة، منها معجم مقاييس اللغة لابن فارس، والصحاح للجوهري.

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس مادة ع ظ م، وانظر غيره من المراجع مثل القاموس المحيط، ولسان العرب.

(٣) لسان العرب مادة ع ظ م.

النص:

النص لغة مصدر «نصص»، وال «نصّ»، الارتفاع، والتقدم، والذي يبدو أن هذا الارتفاع والتقدم ليس مرده كبر الحجم، أو عظمه، بقدر ما هو ظهوره، وتميزه عن غيره حتى يرى بسهولة ويسر.

قال في لسان العرب: «نصص: النَّصُّ: رَفَعُ الشَّيْءِ. نَصَّ الْحَدِيثَ يَنْصُهُ نَصًّا: رَفَعَهُ. وَكُلُّ مَا أُظْهِرَ، فَقَدْ نُصَّ. وَقَالَ عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ: مَا رَأَيْتَ رَجُلًا أَنْصَّ لِلْحَدِيثِ مِنَ الزُّهْرِيِّ أَيْ أَرْفَعَهُ لَهُ وَأَسْنَدَهُ. يُقَالُ: نَصَّ الْحَدِيثَ إِلَى فُلَانٍ أَيْ رَفَعَهُ، وَكَذَلِكَ نَصَّصْتُهُ إِلَيْهِ، وَنَصَّتِ الطَّبِيبَةُ جِيْدَهَا: رَفَعْتَهُ. وَوُضِعَ عَلَى الْمِنْصَةِ أَيْ عَلَى غَايَةِ الْفَضِيحَةِ وَالشُّهْرَةِ وَالظُّهُورِ، وَالْمِنْصَةُ: مَا تُظْهَرُ عَلَيْهِ الْعُرُوسُ لِتُرَى، وَقَدْ نَصَّهَا وَانْتَصَّتْ هِيَ، وَالْمَاشِطَةُ تُنْصُ الْعُرُوسَ فَتُقْعَدُهَا عَلَى الْمِنْصَةِ، وَهِيَ تَنْتَصُّ عَلَيْهَا لِتُرَى مِنْ بَيْنِ النِّسَاءِ. وَفِي حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ زَمْعَةَ: أَنَّهُ تَزَوَّجَ بِنْتَ السَّائِبِ فَلَمَّا نُصَّتْ لَتْهُدَى إِلَيْهِ طَلَّقَهَا، أَيْ أَقْعَدَتْ عَلَى الْمِنْصَةِ، وَهِيَ بِالْكَسْرِ، سَرِيرُ الْعُرُوسِ، وَقِيلَ: هِيَ بَفَتْحِ الْمِيمِ الْحَجَلَةُ عَلَيْهَا مِنْ قَوْلِهِمْ نَصَّصْتُ الْمَتَاعَ إِذَا جَعَلْتُ بَعْضَهُ عَلَى بَعْضٍ. وَكُلُّ شَيْءٍ أُظْهِرْتَهُ، فَقَدْ نَصَّصْتَهُ. وَالْمِنْصَةُ: الثِّبَابُ الْمَرْفُوعَةُ وَالْفَرْشُ الْمَوْطَأَةُ. وَنَصَّ الْمَتَاعَ نَصًّا: جَعَلَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ»^(١).

النص اصطلاحاً:

ونقصد بالنص اصطلاحاً هنا، أي في اصطلاح علماء الشريعة عموماً، وعلماء الأصول على وجه الخصوص، إذ أن موضوع هذه الورقة موضوع أصولي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن علماء الأصول هم أكثر من يستخدم هذه الكلمة، وخلاصة كلامهم في هذا الباب أن النص يطلق ليراد به عدة معان:

أولاً: يطلق (النص) على أي لفظ مفيد للمعنى، وهو بهذا الإطلاق شبيهه جداً (أو ربما هو نفسه) بمعنى «الكلام» عند أهل اللغة والنحو، قال ابن مالك:

كلامنا لفظ مفيد كاستقم

واسم وفعل ثم حرف الكلم

(١) لسان العرب مادة ن ص ص، وانظر تاج العروس مادة ن ص ص.

فعلماء النحو - والنحو من علوم ما يسمى في الاصطلاح المعاصر بعلوم اللسانيات - وهم - أعني علماء اللسانيات - يستخدمون كلمة نص بهذا المعنى، ولذلك فإنه يترجم للغة الإنجليزية بـ «text»، والنص بهذا المعنى يطلق على أي نص لغوي، بأي لغة كانت، وفي أي موضوع كان، وبأي دلالة وبأي قيمة معنوية، شريطة أن يكون له معنى، فيقال هذا نص أدبي رائع، وهذا نص ضعيف، وهذا نص جميل، ونصوص الشريعة قد تضافرت على هذا، وليس في كلام الله ورسوله ما ينص على ذلك، ونحو هذا من الإطلاقات.

ثانياً: يطلق (النص) ويراد به اللفظ الذي يدل على معنى واحد دون غيره، وبيان ذلك أن النص بمعنى الكلام الذي له معنى، قد يحتمل معنى واحد، وقد يحتمل أكثر من معنى واحد. وإذا احتتمل النص أكثر من معنى واحد، فإما أن يحتملها بصورة تبادلية، أو يحتمل هذه المعاني في وقت واحد.

فإذا احتتمل بصورة تبادلية، فهذا هو المشترك، إذ يعرف الأصوليون المشترك بأنه لفظ دل على معانٍ بوضع واحد^(١).

وإما إن احتتمل عدة معانٍ في وقت واحد، فإما أن تكون قوة احتمالها لهذه المعانٍ متساوية، وإما أن يكون أحد هذه المعاني أقوى من الآخر.

فالنص الذي يحتمل معانٍ متساوية الاحتمال، يسمى مجملاً، فإن كان بعض المعاني أرجح من بعض سمي ظاهراً في ذلك المعنى، مرجوحاً في المعنى الذي يقابله^(٢).

تعظيم النص:

هذه العبارة قد تظهر أنها عبارة شرعية، لا سيما أنها تفهم فهماً إيجابياً مطلقاً لأول وهلة، بل قد يظن أنها إحدى أقوال السلف، وقد حاولت جهدي أن أجدها هذه العبارة منصوصة في كتب السلف، واستعملت محركات البحث، وبرامج الحاسوب الجامعة فلم أجدها إلا في مواطن قليلة جداً من كتب المتأخرين، وجاء ذكرها عرضاً^(٣)، لا يمكن أن تكون معه أصلاً

(١) انظر البحر المحيط للزركشي ٣٧٧/٢، والإبهاج شرح المنهاج ٢٤٨/١، ٢٢٧/١، الكوكب المنير ١٨٩/٣، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام ٦٠/١.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) وقد أفادني أحد مراجعي هذه الورقة أنها وردت في كتاب «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي»، لعبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى ٧٣٠ هـ)، ٢٨٣/٣، حيث وردت عرضاً في كلامه إذ قال =

من أصول أهل السنة كما قد جعلها بعض المعاصرين كذلك، بل إن الباحث لتصبيه الدهشة حين يرى عددًا كبيرًا من البحوث الشرعية «الأكاديمية» التي تتحدث عن تعظيم النص، ولا يرى فيها فصلاً واحداً يتحدث عن مدلول هذه العبارة «تعظيم النص»، أو معناها^(١).

وغياب هذه الطريقة العلمية في البحث، أدى إلى الخلط بين تعظيم ذات النص، كلفظ له معنى، والمدلول الشرعي لذلك النص، ومن ثم أنتج مفاسد كثيرة، لا نبالغ القول بأن كثيراً من أهل الغلو في العصر الحاضر وقعوا فيها بسبب هذا الخلط، وظن كثير منهم أن تعظيم النص مقتصر على تعظيم فهم ظاهري حرفي للنص، بصرف عن تعظيم دلالاته، الأمر الذي أدى بهم رمي كل من خالف فهمهم الحرفي للنص بأنه لا يعظم النص، ومن ثم يسحبون عليه جميع الأحكام الواردة فيمن لا يعظم أمر الله ونبيه، وشبكة الإنترنت طافحة بهذا، وستضمن البحث أمثلة عديدة لهذا الغلو، وكأي فعل متطرف، فإنه يولد فعلاً آخر متطرفاً ولكن على الجهة المقابلة، فظهر تيار التحرر من كثير من أحكام الإسلام بحجة أنها نتاج فهم ظاهري مغلق، عاجز عن مواكبة تطورات الحياة أو العصرنة، وتبلور منهج عصرائي ليبرالي «إسلامي» يزعم أنه يعتمد في تأويلاته المنحرفة على النص الإلهي دون الاستسلام لسلطة النص البشري المفسر له.

وبالرجوع إلى مفردات هذه الكلمة، ثم فهم أثر إسناد الأولى للثانية، يتبين لنا أنّ معناها محتمل، إذ أن معنى كلمة تعظيم يدور حول الاحترام، والتبجيل، والرفع، ونحو ذلك، وهي معان ظاهرة وواضحة، لكن يبقى الإشكال في معنى النص، وعليه يمكن أن يكون معنى العبارة: إما تعظيم اللفظ، أو تعظيم دلالة اللفظ، أو كلاهما معاً.

= (وكذا دعواهم ذلك بطريق الكرامة أن الكرامة إنما تثبت بطاعة الله ورسوله وتعظيم النص بترك الرأي في مقابلته لا بإظهار المخالفة لأمر الله ورسوله بالرأي). وكذلك في رسالة الشيخ قوام الدين عبد الله بن حامد الشافعي من العراق إلى القاضي زين الدين ابن سعد الدين سعد الله ابن بُحَيْخ الحُراني الحنبلي، حيث قال ناعياً على الذين لا يلتفتون إلى نصوص الشريعة أصلاً (ولم يزل في تعب عظيم من التردد بين تعظيم المشهورين من رؤساء أرباب النظر، وبين تعظيم النصوص والفطرو، والجمع بين الضدين محالاً) إذ قد قال قبل ذلك بقليل (وكانت النفس لا تسمح بالمخالفة لظواهر النصوص، ثم كبار النظر المتأخرين من المشاهير يميلون إلى تأويلها، والجمع بين تعظيمهم وتعظيم ظواهر النصوص يوقع في العناء العظيم والكرب المقيم، وفساد الطرق الكلامية كانت تشهد الفطرة به من حيث الإجمال) انظر تكملة الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون ١/ ٦٥.

(١) انظر على سبيل المثال: أبحاث مؤتمر «النص الشرعي بين الأصالة والمعاصرة» المنظم من قبل الجمعية الأردنية للثقافة المجتمعية، ٢٠١٢.

ولا يبدو أنّ العبارة كَعَلَمَ مستقل لها معنى أو مدلول آخر .
معنى النص ودلالته هي أهم ما سيق النص لأجله:

ما من شك أن اللغة وضعت للتخاطب والتواصل مع الآخرين، يقول الجرجاني «اللغة هي ما يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»^(١) وهناك من العلماء من يقصرها على الأصوات، كابن جني، إذ عرفها «بأنها أصوات يُعبر بها كل قوم عن أغراضهم»، ولقد أخذ ابن خلدون هذا المعنى؛ فذكر «أن اللغة هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعلٌ لساني، فلا بد أن تصير ملكة متقرّرة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتهم»^(٢) انتهى. ولا تتسع هذه الورقة لتحرير هذا الخلاف.

وهذا يعني أن اللغة هي قوالب حاملة لمعان، فليس المقصود من اللفظ مجرد الاستماع إليه دون فهم المعنى المرتبط به، فاللفظ هو الدال، والمعنى المرتبط به المفهوم تلقائياً عند سماعه هو المدلول، ولا يمكن تصور انفكاك معنى متصور بصورة تلقائية من قبل من يفهم اللغة التي قيل بها = عن اللفظ المستخدم للدلالة عليه، فإذا قال مثلاً قائل «كتاب»، فكل سامع لهذه الكلمة ممن يتحدث باللغة العربية يتصور ضرورة أن المتحدث يتحدث عن شيء له أوراق، فيه معلومات مدونة... وهذا أمر لا يحتاج إلى الإطالة في تقريره.

وعليه فإن المقصود الأول من الكلام - وهو أساس اللغة ومبناها - هو معناه، لكن يبقى النظر في تحديد هذا المعنى لا سيما إذا كان اللفظ مما يحتمل أكثر من معنى^(٣).

يقول ابن القيم رحمه الله «والتعويل في الحكم على قصد المتكلم، والألفاظ لم تُقصد لنفسها وإنما هي مقصودة للمعاني، والتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة، ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون من اللفظ أقوى، وقد يتقاربان كما إذا قال الدليل لغيره: لا تسلك الطريق فإن فيها من يقطع الطريق، أو هي معطشة مخوفة، علم هو وكل سامع أن قصده أعم من لفظه، وأنه أراد نبيه عن كل طريق هذا شأنها، فلو خالفه وسلك طريقاً أخرى عطب بها حسن لومه، ونسب

(١) التعريفات للجرجاني باب اللام.

(٢) مقدمة ابن خلدون ٣٦٧/٢.

(٣) انظر اللغة العربية معناها ومبناها ص ٣١ وما بعدها، وموسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي ص ٣٦ وما بعدها.

إلى مخالفته ومعصيته، ولو قال الطبيب للعليل وعنده لحم ضأنٍ: لا تأكل الضأن فإنه يزيد في مادة المرض، لفهم كل عاقل من أن لحم الإبل والبقر كذلك، ولو أكل منهما لعدّ مخالفاً»^(١)

معنى الدلالة:

أولاً - تعريف الدلالة لغةً:

والدلالة: مَصْدَرٌ: دَلٌّ، يَدُلُّ، يقال: دَلَّه على الطريق، يَدُلُّه، دِلَالَةٌ، بالكسر، ودلالةٌ بالفتح، وحكاه بعضهم بالضم أيضاً^(٢)، وأصل الكلمة في هذا السياق، يدور حول الإرشاد، والهداية، والبيان، ونحو ذلك، وقد ترد بمعانٍ أخرى في سياقات مختلفة^(٣).

ولا بد لنا هنا من أن نبه على أن المصدر يطلق على الفعل كما يطلق على مفعول ذلك الفعل، وعليه فكلمة دلالة قد يراد بها عملية الدلالة، وقد يراد بها نتيجة العملية. والدليل، هو الدال، وقد يسمى الدليل: دلالةً، على طريق المجاز؛ لأنهم يسمون الفاعل باسم المَصْدَرِ.^(٤)

أما اصطلاحاً:

الاصطلاح المقصود به هنا، هو اصطلاح أصول الفقه، ومن أجمع من بيّن معان الدلالة اصطلاحاً، العلامة تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحى، المعروف بابن النجار (المتوفى: ٩٧٢هـ) في شرح الكوكب المنير، حيث قال شارحاً لمعنى الدلالة بأنها: كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر، فالشيء الأول: هو الدال، والشيء الثاني: هو المدلول، ثم بين أن الدلالة المطلقة ثلاثة أنواع:

الأول: ما دلّته «وضعية» كدلالة الأقدار على مقدراتها، ومنه: دلالة السبب على المسبب، كالدلوك على وجوب الصلاة، وكدلالة المشروط على وجود الشرط، كالصلاة على الطهارة، وإلا لما صحت.

الثاني: ما دلّته «عقلية» كدلالة الأثر على المؤثر، ومنه: دلالة العالم على موجدته، وهو الله سبحانه وتعالى.

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين ١/١٦٦.

(٢) انظر تهذيب اللغة، لسان العرب، تاج العروس، والمصباح المنير، والمعجم الوسيط. باب دل ل.

(٣) ينظر المصادر السابقة.

(٤) المصادر السابقة.

الثالث: ما دلالاته «لفظية»، ثم بين أن الدلالة اللفظية تنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: «طبيعية»: كدلالة: أح.. على وجع الصدر.
 - القسم الثاني «عقلية»: كدلالة الصوت على حياة صاحبه.
 - والقسم الثالث «وضعية»، وهذه الدلالة الوضعية التي هي أحد أقسام اللفظية «كون اللفظ إذا أطلق فهم» من إطلاقه «ما وضع له».
- ثم استمر في شرحه المفصل، ليبين أن دلالة اللفظ الوضعية، هي أيضاً ثلاثة أنواع: دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، ودلالة التزام^(١).
- هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الشافعية وتبعهم كثير من الأصوليين من غير الحنفية، يقسمون دلالة اللفظ إلى دلالة منطوق، ودلالة مفهوم^(٢).

أقسام المنطوق: يمكن أن يقسم المنطوق بعدة اعتبارات، وليس هذا مقام تحريرها أو استقصائها، لكن أشهرها وأجمعها تقسيمه إلى: منطوق صريح، ومنطوق غير صريح^(٣).

وخلاصة الأمر أننا حينما نتحدث عن دلالة النص فإننا نتحدث عن دلالاته اللفظية بجميع أنواعها، (وعلى هذا يتضح لنا جلياً أن كل معنى يفهم من النص بطريق من طرق هذه الدلالات يعتبر من مدلولات النص وثابتاً به والنص دليلاً وحجة عليه)^(٤) بل لا بد لنا من القول أننا حينما نتحدث عن النص، فإننا نتحدث عن النص بجميع دلالاته اللفظية، وحينما نتحدث عن الدليل، فإننا نتحدث عن الدليل بجميع دلالاته غير اللفظية كذلك.

(١) شرح الكوكب المنير بتصرف يسير ١/١٢٥-١٣١، وانظر الكوكب المحيط للزركشي ٢/٢٦٨-٢٧٩، وأضاف الزركشي دلالة الاستدعاء، وكذلك فإن بعض الأصوليين قد عد دلالة الالتزام من أنواع الدلالة اللفظية، وليس المقام مقام تحرير جميع أنواع الدلالة وأحكامها.

(٢) يُراجع: مختصر المنتهى مع شرح العضد ٢/١٧١ وأصول الفقه لابن مفلح ٣/١٠٥٦، شرح الكوكب المنير ٣/٤٧٣، وإرشاد الفحول ١٧٨، والأحكام لآمدي ٣/٨٤.

(٣) انظر شرح الكوكب المنير ٤/٤٧٣، وانظر دلالة الألفاظ على الأحكام، د. إسماعيل محمد علي عبد الرحمن، نسخة إلكترونية، والمنطوق والمفهوم بين مدرستي المتكلمين والفقهاء، د محمد أقصري، نسخة إلكترونية، وبعض المعاصرين أثبت فرقا بينهما وهو أن عبارة النص عند الحنفية تشمل الدلالات الثلاثة، المطابقة، والتضمن، والالتزام، بخلاف ما تشمله دلالة المنطوق، إذ تقتصر عند كثير من أصولي الجمهور على دلالة المطابقة والتضمن، دون الالتزام.

(٤) دراسات أصولية في القرآن الكريم، ص ٣٠٠.

القسم الثاني

الآثار المترتبة على استعمال هذه العبارة

كما تقدم، فقد حاولت جهدي البحث عن هذه العبارة في كلام العلماء المتقدمين والمتأخرين، لا سيما علماء الأصول أو علماء العقيدة، فلم أجدها إلا في مواطن قليلة جداً، وقد كنت أنقب عنها مدة من الزمن حتى قبل الشروع في هذا البحث، لكنني لم أعثر عليها إلا في مواطن معدودة، مع كثرة تداولها في أدبيات ما عرف بالصحة الإسلامية، وتلقفها من قبل عدد من الباحثين والدعاة، حيث تعاملوا معها على أنها من أصول منهج أهل السنة والجماعة، وهذا لا شك أنه يثير كثيراً من الأسئلة، إذ كيف تكون هذه العبارة بهذه المنزلة من المنهج الإسلامي الصحيح في النظر والاستدلال، ومع ذلك لم ترد في كتب علماء الأصول، بل ولا علماء العقيدة إلا نادراً وعرضاً، وذلك حتى أواخر القرن الرابع عشر الهجري.

وبصرف النظر عن تحرير القول في تاريخها، ومن بدأ بها، إلا إن هذه العبارة تحمل في طياتها عدة إشكالات، نتناول أهمها فيما يلي:

أولاً: الدفع باتجاه الفقه الظاهري في نسخته الجديدة:

يكاد المؤرخون والباحثون يجمعون على أن مؤسس المذهب الظاهري الأول هو داود بن علي الأصبهاني والذي سمي داود الظاهري لبعثه أول نواة لكيان المدرسة الظاهرية ولشهرته البالغة في أخذه بظواهر النصوص^(١)، لكن إمامها الذي له الفضل الأكبر في بلورة فكرها البحثي، ووضع معالم فقها هو علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦ هـ)، وأهم هذه المعالم:

الأخذ بظاهر نصوص الكتاب والسنة، إبطال القول بالرأي، إبطال العمل بالتعليل والقياس، رفض الاستحسان، رفض العمل بالمصالح المرسلة، رفض العمل بسد الذرائع، منع أي صورة من صور التقليد مطلقاً^(٢).

إذاً نحن أمام مدرسة فكرية تعتبر الفهم الظاهري الحرفي للنصوص الشرعية كافٍ في الدلالة على كل ما يحتاجه البشر في أي عصر، وفي أي مصر، ولا شك أن هذا هو الواجب

(١) الدليل عند الظاهرية الدكتور نور الدين الخادمي ص ٢٦.

(٢) الدليل عند الظاهرية ص ٣٩-٤٩.

على أهل الإسلام عموماً، وأهل العلم خصوصاً، لكن الإشكال يتلخص في ثلاثة أمور:
الأول: في الأصول التي اعتمدوا عليها في فهم هذه النصوص، وإدراك المراد منها، ثم
استنباط الأحكام الشرعية منها.

أما الإشكال الثاني: فيتمثل في قدرة هذه الأصول على بناء منظومة متكاملة من علم
الأصول، منسجمة من جهة مع علوم الآلة الأخرى، ومنسجمة من جهة أخرى في نتائجها مع
المذاهب الفقهية الأخرى والتي اختلفت في ما بينها.

أما الإشكال الثالث: فهو قدرة هذه الأصول على إثبات مرونة الشريعة في التعامل مع
كل المتغيرات الزمانية، والمكانية، والحالية، من خلال قدرة النصوص على استيعاب أحكام
تناسب هذه المتغيرات.

إنه لمن المثير للدهشة أن آراء المذاهب التي انفرد فيها كل مذهب لم توصف بالشذوذ،
بينما وصفت آراء الظاهرية التي انفردت بها بذلك، وهذا دليل قاطع على عجز أصولهم
عن الانسجام مع طبيعة الفقه الإسلامي، التي جمعت بين الثبات، والمرونة، والحيوية،
والأصالة، «والتناغم مع العقل والفطرة»، وهذا كافٍ في التوجس من أصول مذهبهم، إضافة
إلى كثير من الفروع التي انفردوا بها.

هذا إن كنا نتحدث عن المذهب الظاهري المعروف، فكيف يكون حديثنا عن المذهب
الظاهري المطور، والذي خطا خطوات أكثر نحو الشذوذ عن نسق الفقه الإسلامي، والذي
عجز عن إبراز مرونة هذه الشريعة، وحيويتها، فتعامل مع الوحيين وكأنهما قوالب جامدة، لا
روح فيها، ولا مقاصد علي لها، فضلاً عن مصادمتها للعقل والفطرة.

ولا أدل على فساد هذه الطريقة من أن أهلها، أعني الظاهرية الجدد، من أنها أبرزت لنا
اتجاهين متناقضين؛ اتجاه متشدد متنطع، واتجاه آخر متحرر من قيود الشريعة، وكلٌ زعم
أنه يأخذ بالنص، وإن افترضنا جدلاً أن هؤلاء مخلصون، فإنهم أهملوا فقه النص من خلال
إعمال أصول الفقه الضابطة لاستنباط الأحكام من الأدلة.

وهذه الورقة لا تتسع لكثير من أمثلة «سوء فهم النص والاستدلال به» التي وقع فيها كثير
من أهل الغلو المعاصر، فتكتفي بإيراد أشدها، وأظهرها، وأشدها خطراً.

فهذا التنظيم المسمى زورا وبهتانا تنظيم الدولة الإسلامية المعروف بداعش يعلن

الخلافة الإسلامية عملاً بالأدلة الدالة على وجوب تنصيب خليفة للمسلمين، ضاربا بعرض الحائط كل الشروط اللازمة لتنصيب خليفة، التي سارت عليها الأمة جيلا بعد جيل. فهذا التنظيم -على فرض صدقه وبحثه عن الحق- وقع في أخطاء فادحة في فهم الأدلة، وأخرى أشد فداحة في تنزيل الأدلة وذلك الفهم الخاطئ لها على الواقع، فتطبيقهم للحدود بهذا الشكل صور الشريعة للعالم كله أن الشريعة دين همجي بربري يلتذ بالقتل والتعذيب، ناسياً ومتناسياً أن الشريعة جاءت كما قال الله جل وعلا (رحمة للعالمين)، وموقفهم ممن خالف يبعث على الشك في حقيقة أمرهم، فرموا كل من خالفهم بالكفر والمروق من الدين، والأصل أن المسلمين أمة واحدة، وهم (يد واحدة على من سواهم) كما قاله النبي صلى الله عليه وسلم. وقد يقول قائل أن المدرسة الظاهرية هي المدرسة السلفية في الفقه، فإن لم تكن فهي مدرسة من المدارس المتبوعة في الفقه، فلا ضير في اتباعها، وقد يحتج لهذا القول بنقول عن بعض كبار العلماء، فمثلا قال الشيخ العلامة صديق حسن خان رحمه الله في كتابه أبجد العلوم «والظاهرية هم أئمة الأمة وسلفها وقدوة المسلمين في كل زمان ومذهبهم أصفى مذاهب عالم الإمكان ولنعم ما قيل:

بلاء ليس يعدله بلاء

عداوة غير ذي حسب ودين

يبحك منه عرضالم يصنه

ويرتع منك في عرض مصون»^(١). اهـ.

وهذا الكلام مجانب ولا شك للصواب، فإن سلف هذه الأمة كانوا يتهجون نهجاً لم ترتضه الظاهرية، فسلف الأمة يعملون بالقياس الذي تثور حمية الظاهرية عند سماع نبئه، فها هم الصحابة يقيسون، وها هم أرباب المذاهب الأربعة يقبلون بالقياس كذلك، وها هم الصحابة وجماهير سلف الأمة يعملون بسد الذرائع، وللظاهرية موقف سلمي منها.

ثانياً: إهمال أصول الفقه وقواعد الاستنباط

وهذا الإشكال امتداد للإشكال الأول، ولولا أهميته لما أفرده الباحث بالذكر، فأصول

(١) أبجد العلوم، صديق حسن خان، ١٤٧/٣.

الفقه هو ذلك العلم الذي نستنبط بواسطته الأحكام الشرعية الفرعية من نصوص القرآن والسنة^(١).

ولا يختلف اثنان من المسلمين على أهمية أصول الفقه، قال العلامة ابن خلدون -وهو من علماء الاجتماع والتاريخ- «اعلم أن علم أصول الفقه من أعظم العلوم الشرعية، وأجلها قدراً وأكثرها فائدة»^(٢).

وكلام الأصوليين في فضله كثير، وهم أهله، قال الغزالي: «وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل، والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم الفقه، وأصوله من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد، الذي لا يشهد العقل له بالتأييد والتسديد...»^(٣) ولو لم يكن لأصول الفقه حاجة لما تابعت الأمة على التصنيف فيه ابتداءً أو آخر القرن الثاني الهجري، بل قد تناغم التصنيف في كل من علم أصول الفقه والحديث منذ القرن الثاني الهجري، ولقد اشتهر عند علماء الحديث تقسيم علم الحديث إلى علم رواية، وعلم دراية.

كل هذا يجتمع ليكون أقوى برهان على أن الأمة أدركت أن فقه دلالة النص، لا يقل أهمية عن حفظ النص، وأن الشرع كطائر يطير بجناحين، أولهما النص الشرعي، وثانيهما فقه النص، قال ابن المديني: «التفقه في معاني الحديث نصف العلم، ومعرفة الرجال نصف العلم»^(٤)، وقال أبو عاصم النبيل: «الرئاسة في الحديث بلا دراية رئاسة ندالة»^(٥) وهذا ابن عبد البر يقول بعد أن ذكر بابا في ذكر مَنْ ذمَّ الإكثار من الحديث دون التفهم والتفقه قال: «وأما طلب الحديث على ما يطلبه كثير من أهل عصرنا اليوم دون تفقه فيه ولا تدبر لمعانيه فمكروه عند جماعة من أهل العلم»^(٦).

(١) انظر جملة من تعريفات الأقدمين لأصول الفقه في كتاب الدكتور يعقوب الباحسين «أصول الفقه، الحد، الموضوع والغاية» ص ٨٨-١٢٠، والتعريفات متقاربة.

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٣٧٩.

(٣) المستصفي ٣/١.

(٤) الجامع لأخلاق الراوي والسماع للخطيب البغدادي ٢/٢١١.

(٥) المصدر السابق ٢/١٨١.

(٦) جامع بيان العلم ٢/١٠٢٠.

فشريعة رب العالمين هي مجموع الأمرين، لا انفصام لأحدهما عن الآخر، وتعظيم شرع الله هو «تعظيم النص»، وتعظيم لدلالته، بل إن تعظيم النص لا يتحقق إلا بتعظيم دلالته، وفقهه، وأن تعظيم النص قد يقتضي العدول عن ظاهره.

ولولا أن المساحة لهذه الورقة محدودة، لاستفاض الباحث في ذكر أصول فقه النص غير المتعلقة بمجرد الأخذ بظاهره، ليثبت أن تعظيم النص، بتعظيم دلالته، وأن دلالته قد تثبت بسبب أمر خارج عن ذات النص، الأمر الذي قد يفهم أنه معارضة لظاهر النص، بل قد حمل على أنه منافاة لتعظيم النص.

يقول الزركشي: «اعلم أن الكتاب هو القرآن المتلو، وهو إما نص، وهو ما لا يحتمل إلا معنى، وإما ظاهر وهو ما دل على معنى مع تجويز غيره، والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظية ومعنوية، واللفظية تنقسم إلى منفصلة ومتصلة»^(١).
بعض أصول فقه النص غير المتعلقة بظاهر لفظه:

المتأمل في أصول الفقه، وما قبلها من قواعد اللغة العربية، يظهر له بجلاء أن ثمة عوامل عديدة تؤثر في «معنى اللفظ أو الكلام»، بعيداً عن معاني أحاد الكلمات التي يتكون منها هذا الكلام.

ونورد هنا نقلاً مفيداً للعلامة الطاهر بن عاشور، تحت فصل بعنوان «أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية»^(٢)، يقول رحمه الله: «وبذلك لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحف بالكلام ملامح من سياق الكلام، ومقام الخطاب، وميّنات من البساط، لتتظافر تلك الأشياء الحافة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه. ولذلك تجدد الكلام الذي شافه به المتكلم سامعيه أو ضح دلالة على مراده من الكلام الذي بلغه عنه مبلّغ، وتجدد الكلام المكتوب أكثر احتمالات من الكلام المبلّغ بلفظه المشافه به؛ من أجل فقدته دلالة السياق وملاح المتكلم والمبلّغ، وإن كان هو أضيف من جهة انتفاء التحريف والسهو والتصرف في التعبير عن المعنى عند سوء الفهم.

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ٢ / ٢١٤.

(٢) مع أن الباحث قد لا يوافق على نظرية مقاصد الشريعة التي تبناها الشيخ رحمه الله.

ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوَحَّل في خَصْخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجِّه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به، فلا يزال يقلِّبه ويحلِّله ويأمل أن يستخرج لُبَّهُ. ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحفَّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق. وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع.

وفي هذا العمل تتفاوت مراتب الفقهاء، وترى جميعهم لم يستغنوا عن استقصاء تصرّفات الرسول - صلى الله عليه وسلم - ولا على استنباط العلل، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشدّون الرحال إلى المدينة ليتبصّروا من آثار الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين. هنالك يتبيّن لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، وليتضح لهم ما يستنبط من العلل تبعاً لمعرفة الحكم والمقاصد. وفي هذا المقام ظهر تقصير الظاهرية وبعض المحدثين المقتصرين في التّفقّه على الأخبار^(١).

وأهم هذه العوامل الخارجة عن ذات اللفظ والتي تؤثر في معنى الكلام:

أولاً: دلالة السياق:

سياق، ككتاب، وأصلها من سوق سواقا، فقلبت الواو ياء لكسرة السين^(٢). قال ابن فارس: السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدو الشيء، يقال ساقه يسوقه، سوقا، وفي «لسان العرب»: انسقت، وتساوقت الإبل تساوقا، إذا تابعت، والمساقوة: المتابعة، كأن بعضها يسوق بعضها، وفي المعجم الوسيط: السياق المهر، وسياق الكلام: تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه.

وبهذا يتبين أن معنى السياق تتابع الشيء على نسق واحد، أي بدون اضطراب ولا اختلاف، وهذا التابع والنمط له أثر ودلالة، وهو ما نتحدث عنه، وعليه تكون دلالة السياق هي دلالة القرائن الخارجة عن ذات الألفاظ والمؤثرة في مدلول الكلام، سواء كانت تلك القرائن لغوية، أو حالية، أو نفسية، أو اجتماعية، ونحوها^(٣) «فالسياق أشبه بالطريق الذي

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور ٣ / ٨١.

(٢) لسان العرب وتاج العروس، مادة سوق.

(٣) جاء في رسالة الماجستير للباحث الشيخ سعد مقبل العنزي قوله «أما تعريف السياق فلم يتعرض الأصوليون له، =

يشتمل على العلامات والإشارات التي تدل السائرين عليه، وهي في عالم السياق لا تعني غير القرائن»^(١).

يقول الغزالي مبيناً أهمية السياق في الدلالة على المعنى: «ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصّاً لا يحتمل كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة إما لفظ مكشوف كقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ، يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١].

والحق هو العشر، وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: ٦٧].

وقوله عليه الصلاة والسلام: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»^(٢) وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر، والتخمين يختص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بالفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد أو توجب ظناً، وكل ما ليس عبارة موضوعة في اللغة فتتبع في القرائن»^(٣).

ويؤكد الشاطبي رحمه الله هذا المعنى بقوله: «إن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل... فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم هو الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية واقتضاء الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض، ولأنها قضية واحدة، نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمفهم عن رد آخر الكلام إلى أوله، وأوله إلى آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزاءه فلا يتوصل إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في مواطن

= وهذا تؤكد جميع البحوث المعاصرة التي تناولت السياق بالدراسة" ثم يؤكد بأن العبارة استخدمت كثيراً في كتاباتهم! انظر دلالة السياق له.

(١) دلالة السياق سعد العنزي ص ٨٨.

(٢) الرواية التي في صحيح مسلم (إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن) رواه مسلم ٢٦٥٤.

(٣) المستصفي ٢/ ٢٣.

واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم». (١).

أمثلة على اختلاف المعنى باختلاف دلالة السياق:

هناك أمثلة كثيرة، نقتصر على عدد يسير منها، «فسياق الحال» لا يسمح بأكثر من ذلك. فمن الأمثلة، أن المراد من قوله تعالى:

﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾ [الكهف: ٢٩].

هو الزجر والتوبيخ، دون الأمر والتخيير كما هو «ظاهر النص»، فالسياق المقالي صرف الأمر «وقل» عن ظاهره من الوجوب إلى التهديد والتوبيخ.

ومنها اختلاف معنى الخطاب في القرآن لاختلاف السياق، قال ابن الجوزي رحمه الله: «الخطاب في القرآن على خمسة عشر وجهاً، منها مثلاً: خطاب العين والمراد به الغير كقوله تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ ﴾ [الأحزاب: ١].

فالخطاب له صلى الله عليه وسلم، والمراد أمته لأنه صلى الله عليه وسلم كان تقياً وحاشاه من طاعة الكفار والمنافقين، والدليل على ذلك قوله تعالى في سياق الآية: ﴿ وَأَتَّبِعْ مَا يُوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٢].

ومنه قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يُقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ [يونس: ٩٤].

فالخطاب له صلى الله عليه وسلم والمراد غيره، ومن المفسرين من أورد غير هذا التأويل، فقال معنى ذلك قل يا محمد: إن كنت في شك من القرآن فاسأل من أسلم من اليهود، إنهم أعلم به من أجل أنهم أصحاب كتاب.

ومن الأمثلة أيضاً «أن لكلمة «أمر» في القرآن الكريم ستة عشر معنى، ولكلمة «الرحمة» أربعة عشر معنى، ولكلمة «فتن» أحد عشر معنى، أدت كل كلمة منها المعنى المراد الذي يفرضه السياق». (٢).

(١) الموافقات للشاطبي ٢٦٦/٤.

(٢) انظر السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني، زيد عمر عبد الله.

ومن أمثلة أثر السياق في فهم الحديث النبوي ما قاله البدر العيني في شرح حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتخولنا بالموعظة في الأيام كراهية السامة علينا»^(١)، قال - العيني - : «فإن قلت: أيجوز أن يكون المراد من السامة سامة رسول الله صلى الله عليه وسلم من القول؟ قلت: لا يجوز، ويدل عليه السياق وقرينة الحال»^(٢).

وأسابغ نزول القرآن، وأسباب ورود الحديث من دلالة السياق كذلك، وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي، رحمه الله: «.. معرفة سبب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران:

أ- أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب، من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام، لفظه واحده، ويدخله معان آخر من تقرير، وتوبيخ، وغير ذلك.. وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة، فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال..

ب - الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه، والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع»^(٣).

وإذا نظرنا في حال كثير من جماعات الغلو في العصر المحاضر نجدها لا تعي أصلاً أن النص لا بد أن يؤخذ في سياقه، وأن أحكام الإسلام كلها نزلت في سياقات معينة، فتشريع الجهاد مثلاً نزل في سياق معين، حيث أمر المسلمون في بادئ الأمر وفي حال غياب تمثيل سياسي موحد للمسلمين بكف الأيدي، إذ يتعذر تعيين من يتحمل أعباء تبعات قرار دخول

(١) صحيح البخاري باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا ٢٥/١.

(٢) عمدة القاري ٤٥/٢.

(٣) الموافقات ١٤٦/٤.

الحرب والذي يترتب عليه سفك دماء كثيرة من المسلمين والكفار، هذا هو الحال في المرحلة المكية، ثم جاء الإذن به على مراحل^(١) وكلام ابن القيم رحمه الله وغيره معروف في ذلك. إذاً الأمر بالجهاد ليس مجرد أمراً بقتال العدو، ولكنه جزء من نظام سياسي، عقدي متكامل، فاختراله عن سياقه، بحجة العمل بالنصوص الأمرة به، ظلم لهذه الشريعة، ومسخ لطبيعتها المرنة والواقعية.

ثانياً: الاستقراء:

الاستقراء مصدر استقرأ، وأصل فعلها «قرأ»، ومعناه معروف، وكما هو معروف فإن المصدر يراد به أحد مدلولين: أولهما الاسم الدال على المفعول، أو ما يمكن أن نقول عنه بأنه نتيجة الفعل، وثانيهما الاسم الدال العملية نفسها، أو الفعل بصرف النظر عن زمانه. وعليه فإن كلمة استقراء قد يراد بها عملية الاستقراء، أو نتائج الاستقراء وهو أحد الأدلة، أو قواعد الاستدلال، وإخال أن أكثر الأصوليين صبوا نظرهم على عملية الاستقراء نفسها، وربما استخدموه بمعنى الدليل.

قال العلامة الطاهر بن عاشور: «ويُطلق عند الأصوليين بإزاء معنيين:

- ١ - تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات.
 - ٢ - الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات، بناء على ثبوته في الأمر الكلي لتلك الجزئيات. وهذا المسلك الاستدلالي منه ما يوصف بالتأم ومنه ما يعرف بالناقص.
- فالاستقراء التام عبارة عن إثبات الحكم في كل جزئي لثبوته في الكلي، ويسمى هذا النوع من الاستقراء بالقياس المنطقي، وهو يفيد القطع لأن الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل، فهو لا محالة ثابت لكل أفرادها على الإجمال»^(٢)
- فالاستقراء هو عبارة عن: تصفح أمور جزئية لتحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات^(٣)، أو هو: تصفح جزئيات المعنى ليثبت في جهتها حكم عام، أي: استقراء مواقع

(١) انظر كتاب الجهاد للعلاني ص ١٣٦ وما بعدها، مراحل تشريع الجهاد وأبعادها المعاصرة دراسة فقهية مقارنة، علي الرواحن، وجابر الحجاججة، ص ٦٦٤.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور ٢ / ٢٤٣.

(٣) المستصفى للغزالي ١ / ١٠٣.

المعنى حتى يحصل منه الذهن على أمر كلي عام^(١).

يفهم من هذه التعاريف أن الاستقراء ك-عملية وفعل - معناه: «تتبع معاني الجزئيات

لاستخلاص معنى كلي»، أو هو: «تقرير أمر كلي بتتبع جزئياته»^(٢)

إن الاستقراء من أهم أدوات استنباط الأحكام الشرعية، بل إنه أهم أداة لاستنباط قواعد

الإسلام الكبرى، سواء تلك التي اصطلح علماء الشريعة على تسميتها بالقواعد الفقهية

الكبرى، أو القواعد الكلية، أو حتى بمقاصد الشريعة، إذ أن القاعدة لا يمكن أن تستقر إلا

بعد النظر والتأمل والجمع بين عدد كبير من آحاد «النصوص» الشرعية

ورحم الله الإمام الشافعي عندما قال أثناء إيراد آليات الاجتهاد: «... ولا يكون لأحد أن

يقيس -يجتهد- حتى يكون عالمًا بما مضى قبله من السنن، وأقوال السلف، وإجماع الناس،

واختلافهم، ولسان العرب. ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرّق

بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون تثبيت..»^(٣)

قال الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث

يفسر بعضه بعضًا»^(٤)

بل إن ابن حزم الظاهري نفسه يوافق - تنظيراً على هذا الأصل - فيقول في معرض كلام

له عن الأحاديث المتعارضة، وكيف ينبغي أن يصنع مع الأحاديث حتى تفهم على وجهها

«تأليف كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وضم بعضه إلى بعض، والأخذ بجميعة فرض

لا يحل سواه»^(٥)

وفي طرح الشريب: «الروايات يفسر بعضها بعضًا، والحديث إذا جمعت طرقه تبين

المراد منه»^(٦)، وفي موضع آخر منه: «الروايات يفسر بعضها بعضًا» اهـ، وقال الحافظ ابن

(١) المرجع السابق ٢٩٨/٣.

(٢) الاستقراء ودوره في معرفة المقاصد الشرعية نور الدين الخادمي ص ١٨.

(٣) انظر: الرسالة للإمام الشافعي ص ٥١٠، بتصرف.

(٤) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢/٢١٢.

(٥) المحلى.

(٦) طرح الشريب للعراقي ١٨٥/٦.

حجر العسقلاني رحمه الله: «إن المتعين على من يتكلم على الأحاديث أن يجمع طرقه ثم يجمع ألفاظ المتون إذا صحت الطرق، ويشرحها على أنه حديث واحد فإن الحديث أولى ما فسر بالحديث» اهـ

ولننظر كيف يقرر الشاطبي أهمية هذا المسلك في الاستدلال، وأنه قصد الاستدلال بالنص لا يكون صحيحاً إلا إذا أخذت العوامل المؤثرة في دلالاته في الحسبان «ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها ببعض، فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامتها المرتب على خاصتها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بينها.. إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملة أحكامها من الأحكام، فذلك الذي نظمت به حين استنبطت. وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي، فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً حتى يستنطق فينطق، لا باليد وحدها بل بجملة التي سمي بها إنساناً.

كذلك الشريعة، لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط ألا بجملتها، لا من دليل إي دليل كان، وإن ظهر لبائى الرأي نطق ذلك الدليل، فإنما هو توهمى لا حقيقى، كالىد إذا استنطقت فإنما تنطق توهماً لا حقيقة، من حيث علمت أنها يد إنسان، لا من حيث هي إنسان، لأنه محال.

فشان الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً، كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة.

وشأن متبعى المتشابهات أخذ دليل ما، أى دليل كان، عفواً وأخذاً أولياً، وان كان ثم ما يعارضه من كلى أو جزئى، فكان العضو الواحد لا يعطى فى مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقياً، فمتبعه متبعٌ مُشابه، ولا يتبعه إلا من فى قلبه زيغ، كما شهد الله به (ومن أصدق من الله حديثاً).

ثم قال فصل: وعند ذلك نقول:

من اتباع المتشابهات الأخذ بالمطلقات قبل النظر فى مقيداتها أو فى العمومات من غير تأمل، هل لها مخصصات أم لا؟ وكذلك العكس، بأن يكون النص مقيداً فيطلق، أو خاصاً

فيعم بالرأي من غير دليل سواه، فإن هذا المسلك رمي في عماية، واتباع للهوى في الدليل، وذلك أن المطلق المنصوص على تقييده مشتبّه إذا لم يقيد، فإذا قيد، صار واضحاً، كما إن إطلاق المقيد رأي في ذلك المقيد معارض للنص من غير دليل...»^(١).

وكل هذا يجتمع ليقرر بأن الأخذ بمجرد النص في حد ذاته غير كاف في كونه دليلاً على حكم إلا بعد استقراء واعتبار الأدلة الأخرى التي يمكن أن يكون لها تأثير في مدلول تلكم النصوص.

فالمرجئة الذين قالوا إن الإيمان في القلب ولا يضر مع الإيمان عصيان، نظروا في «النصوص» التي تدل بالعموم على أن المسلم يدخل الجنة، أمثال قول الرسول صلى الله عليه وسلم (من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله حرم الله عليه النار)^(٢) وما في معناه من أحاديث، وأغفلوا أو تغافلوا أن يضيفوا إليها النصوص التشريعية التي تقابلها وتدل على أن المسلم متوعد بالعقاب على ذنبه، بل وأنه يخرج من الملة حتى مع قوله هذه الكلمة إذا أتى بما يناقضها، وذلك مثل قول الرسول صلى الله عليه وسلم (أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان)^(٣) وهو ظاهر في أن هؤلاء المسلمين - وهم ممن شهد ألا إله إلا الله - عذبوا في النار ثم أخرجهم الله عز وجل منها برحمته.

وقابلهم الخوارج الذين نظروا إلى النصوص الأخرى فأخرجوا المسلم العاصي من دائرة الإيمان والإسلام وحكموا بكفره وذلك مثل قول الرسول صلى الله عليه وسلم (والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، من لا يأمن جاره بوائقه)^(٤) وما في معناه من آيات وأحاديث يشعر ظاهرها بنفي الإيمان عن مرتكب بعض المعاصي.

ونفاة القدر احتجوا بالنصوص كذلك، فاحتجوا بحديث (كل مولود يولد على الفطرة، فأبوانه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه) متفق عليه^(٥)، وقابلهم الجبرية إذ احتجوا

(١) الاعتصام للشاطبي ٦٣/٢.

(٢) رواه مسلم، كتاب الإيمان ٤٣/١.

(٣) رواه البخاري، باب تفاضل أهل الإيمان في الأعمال ١٣/١.

(٤) رواه البخاري في الأدب، باب من لا يأمن جاره بوائقه ١٠/٨.

(٥) رواه البخاري باب ما قيل في أولاد المشركين ١٠٠/٢، ومسلم ٥٢/٨.

بالنصوص كذلك، ومنها قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٤١].

وأحاديث منها (ثم يسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها)^(١)، وما في معناهما من «نصوص»

وفي العصر الحاضر نرى ما يسمى بالاتجاه الليبرالي المتحرر من الدين، والذي يلهث وراء القيم الغربية غير الإسلامية، يجند عددا من الدعاة، لتبرير مواقفه من المرأة، وموقعها في المجتمع، فينادي بضرورة خروجها للعمل، مخفياً رغبته في تخليها عن رسالتها الأولى، وهي قيامها على شؤون بيتها، ورعايتها لأسرتها، بحجة عدم قيام النص على منعها من العمل، بل ربما أورد بعض النصوص التي تثبت قيام نساء المسلمين في عهد التشريع بمزاولة بعض الأعمال، ثم يتجاوز ذلك ليطالب بضرورة تحرير موقف الشريعة من الاختلاط، وأنه لا يوجد نص على تحريم الاختلاط بين الرجال والنساء، ونسي هؤلاء أن الشريعة كل متكامل يشد بعضه بعضها، وأن كثيراً من أحكامها تستنبط من استقراء أدلة الشريعة المختلفة قصداً في الوصول إلى نظرة الشريعة الكلية تجاه أي أمر من الأمور، وهكذا يجب أن يكون الأمر بالنسبة إلى استنباط رؤية الشريعة وموقفها من طبيعة علاقة الرجل الأجنبي بالمرأة، وضوابط تعامله معها.

وإذا ما عملنا هذا الاستقراء، نجد أن الشريعة أحاطت هذه العلاقة بقيود صارمة تدل بمجموعها على أن الأصل أن لا يحتك الرجل إلا بمحارمه، وأن تكون علاقته بغير محارمه محدودة جداً، ويقدر الضرورة، سواء أسمىنا هذه العلاقة وهذا الاحتكاك: اختلاطاً أم لا.

من هذه النصوص التي أبرزت لنا هذه النظرة، التحذير من فتنة النساء، والتحذير من الزنا، وتشديد عقوبته وتنويعها، والتحذير من الوسائل المفضية إليها من تحريم الدخول على النساء، والأمر بالحجاب، والأمر بغض البصر، وتحريم لمس الرجل للمرأة الأجنبية، والأمر بالتفريق بين الأولاد في المضاجع، وأمر النساء بلزوم بيوتهن، وأمرهن بإخفاء زينتهن، إضافة إلى إناطة كثير من أحكام رعاية الأطفال بأمهاتهن، وأمر النساء بطاعة أزواجهن، والتشديد عليهن في ذلك، ونهين عن السفر باستقلال عن محارمهن، ونحو ذلك، مما يدل بمجموعه على ما ذكرنا من ضبط العلاقة بين الجنسين بما ينافي هذا الاتجاه الليبرالي المتحرر.

(١) جزء من حديث رواه الترمذي عن عبد الله بن مسعود، باب ما جاء أن الأعمال بالخواتيم ١٤/٤.

ثالثا: القياس:

القياس في اللغة يدور على معنيين أولها التقدير، ومنه قست الأرض بالخشبة أي قدرتها بها. والثاني التسوية، أو المساواة، ومنه قاس النعل بالنعل أي حاذاه، وفلان لا يقاس بفلان أي لا يساويه^(١)، قال الجوهري: قست الشيء بالشيء أي قدرته على مثاله، يقال: قست أقيس وأقوس فهو من ذوات الياء والواو، ونظائره في اللغة كثيرة، والمصدر قيسًا وقوسًا بالياء والواو من بناء أقيس قياسًا وأقوس قوسًا^(٢).

وتقدم لنا أن المصدر يطلق على الفعل كما يطلق على مفعول ذلك الفعل، وعليه فكلمة قياس قد يراد بها عملية القياس، وقد يراد بها نتيجة العملية.

أما في الاصطلاح الأصولي، فقد عرف بعدة تعريفات متقاربة لا تتسع هذه الورقة لتحرير تعريف جامع مانع له.

ومن أشهر وأجمع هذه التعريفات أن يقال بأن القياس حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما^(٣)، قال ابن قدامة معقبًا بعد أن أورد جملة من هذه التعريفات: ومعاني هذه الحدود متقاربة.

وبكل حال، فإن إدراك معنى القياس يتسم مع طبيعة هذه الشريعة التي أنزلها الله جل وعلا صالحة لكل زمان ومكان، إذ وكما يقول العلماء: نصوص هذه الشريعة محدودة، وتطبيقات هذه النصوص غير محدودة، فلا بد أن تكون للنصوص المحدودة قدرة على استيعاب أحكام غير محدودة، والقياس أخص خصائص هذه القدرة، ولذلك نجد أئمة الإسلام كلهم متفقين على الأخذ به، والعمل به، خلا داود الظاهري وابن حزم ومن جرى مجراهما، الأمر الذي جعل موقفهما يواجه بكثير من الانتقاد، ويبدأ الحديث عن قبولهما عضوين في جسد العلماء الذين يعتبر إجماعهم.

ومن المعلوم أن أئمة الإسلام لا يطلبون الحق في غير نصوص الكتاب والسنة، ولكنهم يدركون أن الله أودع في هذه النصوص قدرة على تمدد معانيها لتشمل جميع ما يحتاجه البشر

(١) الإبهاج شرح المنهاج للسبكي ٦/٢١٥٧.

(٢) الصحاح للجوهري مادة ق ي س، القاموس المحيط مادة ق ي س.

(٣) انظر روضه الناظر ٢/١٤١.

زمانا ومكانا، فليس الخلاف بين الظاهرية، وبين الأمة متمثلة في جماهير علمائها، مقتصر على مسألة أصولية، بل على نظرة فلسفية مبنية على رفض «تعليل الحكم»، وهي نظرة متعلقة بأصل دلالة النصوص، ولهذا نجد ابن حزم الظاهري يضطر إلى قبول نتيجة القياس، لكن دون الاستسلام له كأداة من أدوات الاستدلال.

وهذه الورقة لا تتسع للرد على الظاهرية في هذه النظرة التي تسلب علل الأحكام عنها، وأنها أي الأحكام شرعت لأسباب، أو أوصاف - أطلق عليها عللاً - تدور الأحكام معها وجوداً وعدمًا، ومعنى ذلك أن فقه النص الحقيقي قد يتوقف على معرفة الوصف أو السبب الذي بني عليه الحكم المستنبط من النص، وهو كما ذكرنا علة النص، ومثال ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم حينما قال لا يقضي القاضي وهو غضبان، وأن الحكم المستنبط من النص النبوي مطابق للنص، لكن فقه النص، وهو من تعظيم النص، أن تفهم علة الحكم، حتى يفهم حد الغضب الذي ينهي القاضي مع وجوده عن الحكم بين الناس، هل هو اليسير، أم المتوسط، أم القوي؟ وما حكم القاضي إذا حكم بين الناس مع ذلك الحد من الغضب؟ وهل يقتصر في نهي القاضي عن الحكم بين الناس على حال الغضب، أم يشترك مع الغضب في التأثير على حكم القاضي أي حالة تشوش ذهنه، كأن يكون فرحاً شديداً، أو جائعاً جوعاً شديداً، أو حزينا حزنا شديداً، ونحو ذلك؟

هذا كله سواء بصرف النظر عن تسميته عند علماء الأصول، إلا أنه امتداد لمعنى النص، ودلالته، وفقهه، وتعظيمه، وهو ما نتحدث عنه في هذه الورقة.

ثالثاً: احتكار الصواب، والتشجيع على المخالف:

إن من أكبر الإشكالات التي وقع فيها بعض المعاصرين الذين اعتمدوا هذه العبارة أصلاً من أصول السنة والجماعة، احتكارهم للخلاف ورمي كل من خالفهم بأنه خالف السنة، وربما كفروه بحجة رده للسنة، حتى لو كان من كبار علماء الأمة، وما أقبح جهل هؤلاء وخطر ضررهم على الأمة، ألم يعلموا أن علماء الأمة ليسوا بهذه السذاجة ولا السطحية فضلاً عن قلة الدين ليردوا حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال ابن عبد البر: «ليس لأحد من علماء الأمة يثبت حديثاً عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ثم يرده دون ادعاء نسخ عليه بأثر مثله، أو بإجماع، أو بعمل يجب على أصله الانقياد إليه، أو طعن

في سنده ولو فعل ذلك أحد سقطت عدالته فضلاً عن أن يتخذ إماماً ولزمه إثم الفسق»^(١)، وقد قال قبل ذلك: «أفرط أصحاب الحديث في ذم أبي حنيفة وتجاوزوا الحد في ذلك، والسبب والموجب لذلك عندهم إدخاله الرأي والقياس على الآثار واعتبارهما، وأكثر أهل العلم يقولون: إذا صح الأثر بطل القياس والنظر، وكان رده لما رد من أخبار الآحاد بتأويل محتمل، وكثير منه قد تقدمه إليه غيره، وتابعه عليه مثله ممن قال بالرأي، وجل ما يوجد له من ذلك ما كان منه اتباعاً لأهل بلده كإبراهيم النخعي وأصحاب ابن مسعود، إلا أنه أغرق وأفرط في تنزيل النوازل هو وأصحابه والجواب فيها برأيهم واستحسانهم فأتى منه من ذلك خلاف كبير للسلف وشنع، وهي عند مخالفيهم بدع، وما أعلم أحداً من أهل العلم إلا وله تأويل في آية أو مذهب في سنة رد من أجل ذلك المذهب سنة أخرى بتأويل سائغ أو ادعاء نسخ، إلا أن لأبي حنيفة من ذلك كثيراً وهو يوجد لغيره قليل.

وقد ذكر يحيى بن سلام، قال: سمعت عبد الله بن غانم، في مجلس إبراهيم بن الأغلب يحدث عن الليث بن سعد، أنه قال: أحصيت على مالك بن أنس سبعين مسألة كلها مخالفة لسنة النبي - صلى الله عليه وسلم - مما قال مالك فيها برأيه قال: ولقد كتبت إليه في ذلك»^(٢). ثم فرق كبير بين من يتبنى رأياً فقهياً، لكنه يعتقد - كما يروى عن الشافعي - أن رأيه صواب، لكنه يحتمل الخطأ، وبين من يعتقد أنه رأيه هو الحق المطلق، واعتقاد المستدل بأنه يستند إلى النص يزيد من قناعته بصوابيته المطلقة، وهذا يوفر له حصانة مطلقة، مصحوبة بنظرة فوقية «للآخر»، وقد يتطور الأمر كما هو عند متعصبة المذاهب، أو جماعات الغلو، إلى إخراج المخالف إلى دائرة البدعة، أو ربما دائرة الكفر.

رابعا: التضييق على الاجتهاد

الاجتهاد، لغة، مصدر مأخوذ من الجهد، وهو الطاقة والمشقة، والمصدر كما تقدم معنا مراراً له دلالة على العملية، أو نتاج تلك العملية، واصطلاحاً: هو: است فراغ الوسع في درك الأحكام الشرعية»^(٣).

(١) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر ٢ / ٢٨٩.

(٢) جامع بيان العلم وفضله ٢ / ٢٨٩.

(٣) شرح اللمع ص ٢ / ١٠٤٣، الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي ٣ / ٢٣٦، شرح الكوكب المنير ٣ / ٢١. وانظر

الاجتهاد في الإسلام نادبة العمري ص ١٨.

وقد اشترط بعض الأصوليين كأبي إسحق الشيرازي في اللمع، أن يكون بذل الوسع ممن هو من أهل الاجتهاد^(١).

ومن المتقرر أن الله أنزل هذا الدين لكل زمان ومكان، وأن الوحي، وهو مصدر الشريعة الأول، قد انقطع بموت نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وبه اكتملت شريعة الإسلام: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣].

وقد أودع الله فيما نزل منه خصائص تمكنه من هداية البشر في كل ما يحتاجونه في كل زمان ومكان، إذا هي مهمة البشر أن يستنبطوا من رسالة السماء ما ينفعهم في أمور دينهم ودنياهم، وهذا هو الاجتهاد.

تقول الدكتورة نادية العمري في كتابها الاجتهاد: «إن النصوص العامة في الكتاب الكريم، والسنة المطهرة فتحت المجال للاجتهاد بسبب اتصافها بصفيتين بارزتين، السمة الأولى العموم... السمة الثانية التعليل»^(٢)

إن التضييق على الاجتهاد بحجة الحذر من مخالفة النص يفضي إلى الدفع إلى الخروج عن الشريعة، وكما أن الجمود المذهبي عائق لمواكبة الشريعة لمستجدات الحياة، فإن الالتزام الحرفي بنصوص الوحي قد يكون عائقاً لمواكبة الحياة، فإنه في حقيقته التزام بفهم القارئ للنص، وليس التزاماً بمراد الله من النص، فإن معرفة مراد الله من النص لا تتم إلا بإعمال أصول الفقه الشاملة الجامعة التي استقر عليها فقهاء الإسلام.

خامساً: إهمال قواعد الشريعة الكلية، ومقاصدها العظام.

وذلك لأن حجة هؤلاء تعظيم النص، والأخذ به بصرف النظر عن مخالفة هذا النص لقواعد الشريعة الكلية، وهنا ننبه أن النصوص الصحيحة لا تعارض القواعد الشريعة الكلية، فمبنى هذه القواعد هو هذه النصوص، والشريعة كلاً واحداً، متناسق، متناغم، لا تضارب بين آحادها، ولا بين آحادها وقواعدها، ولكن التضارب يحصل بين ما يظنه البعض ظاهراً

(١) شرح اللمع ص ١٠٤٣/٢، وانظر مزيداً من التعاريف والكلام عليها في بحث الدكتور نادية العمري الاجتهاد في الإسلام ص ١٨ وما بعدها.

(٢) الاجتهاد في الإسلام نادية العمري ص ٢٦٧.

للنص، وبين أصول وقواعد شرعية متفق عليها، فمن سلط النظر على آحاد الأدلة الآمرة بالطهارة من النجاسة، والتحذير من عدم الاستبراء من البول، وأهمل النظر في القاعدة الكلية للشريعة بأن الدين مبني على رفع الحرج، والتيسير:

﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

لأصابه الوسواس، والتنطع، ولأصابته المشقة والحرج.

ومن سلط النظر على آحاد الأدلة الآمرة بهجر المبتدع، وأهمل اعتبار أمر الشريعة بالوحدة بين المسلمين، وحفظ بيضتهم، ولزوم جماعتهم، من قواعدها الكلية ومبانيها العظام، هجر كثيراً من الناس، وفرق اجتماعهم، ومزق كلمتهم، وأوقع بينهم العداوة والبغضاء.

فإذا تم إهمال قواعد الشريعة الكلية: اضطرب الفقه، فاضطربت حياة الناس، ويحث الناس عن قانون يضبط أمورهم ويرجعها إلى نصابها، فيضطرون إلى غير الشريعة، فيعمدون إلى قانون البشر، فيرجعون إليه، ويأخذون به، وهكذا تنتج الشريعة، ولكن بفعل من؟ بفعل طائفتين من الفقهاء، متعصبة المذاهب، والجامدون على فقههم الظاهري للنصوص.

سادساً: عدم تعظيم الشرع الذي لا يظهر لبادئ الرأي أنه مأخوذ من النص.

هناك أحكام كثيرة لم ترد النصوص بها بدلالة منطوقة، أو واضحة، وإنما دلت عليها النصوص مجتمعة بنوع من أنواع الدلالات الكثيرة التي تقدم ذكرها، ومن هذه الأحكام ما هو واجب، ومنها ما هو شرط لا تصح العبادة إلا به، بل إن منها ما يعكس الأخذ به حقيقة تعظيم الشريعة، والأمر والنهي، وتعظيم شعائر الله.

وقبل ذكر بعض هذه الأمثلة، نسوق هذه القصة كشاهد على وجود عدد من الأحكام الشرعية المستنبطة بصورة بعيدة من عموم النصوص، وليس من نص واحد.

أخرج الخطيب البغدادي في كتابه: «نصيحة أهل الحديث» عن وكيع بن الجراح قال: لقيني أبو حنيفة، فقال لي: لو تركت كتابة الحديث وتفقهت، أليس كان خيراً؟ قلت: أفليس الحديث يجمع الفقه كله؟ قال: ما تقول في امرأة ادعت الحمل وأنكر الزوج؟ فقلت له: حدثني عباد بن منصور، عن عكرمة، عن ابن عباس: أن النبي صلى الله عليه وسلم (لاعن

بالحمل) ، فتركني ، فكان بعد ذلك إذا رأني في طريق يأخذ في طريق آخر .^(١) وأخرج أيضاً: أن امرأة وقفت على مجلس فيه يحيى بن معين وأبو خيثمة وخلف بن سالم ، في جماعة يتذاكرون الحديث ، فسمعتهم يقولون: قال رسول الله ، قد رواه فلان ، وما حدث به غير فلان ، فسألتهم عن الحائض: تغسل الموتى وكانت غاسلة؟ فلم يجيبها أحد منهم ، وجعل بعضهم ينظر إلى بعض ، فأقبل أبو ثور ، فقالوا لها: عليك بالمقبل ، فالتفتت إليه وقد دنا منها ، فسألته؟ فقال: «نعم ، تغسل الميت ، لحديث القاسم ، عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لها : أما إن حيضتك ليست في يدك ولقولها : كنت أفرق رأس النبي صلى الله عليه وسلم بالماء ، وأنا حائض» قال أبو ثور : «فإذا فرقت رأس الحي فالميت أولى به» فقالوا : نعم ، رواه فلان ، وحدثناه فلان ، ويعرفونه من طريق كذا وخاضوا في الطرق ، فقالت المرأة : فأين كنتم إلى الآن .^(٢)

فمن أمثلة الواجبات والتي تدل على تعظيم شرع الله ، تحريم الأكل والشرب في الصلاة ، فإنه لم يرد في نص عن كتاب الله ، ولا عن رسوله صلى الله عليه وسلم ، لكن دلت عليها أدلة غير مباشرة ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَنْتَيْنِ ﴾ [البقرة: ٢٣٨] .
ولذلك فقد أجمع العلماء على تحريمه ، ومنها كذلك اشتراط الطهارة في الثياب والبقعة عند أداء الصلاة فإن قوله تعالى :

غير ظاهر الدلالة في اشتراط الطهارة في الثياب والبقعة لصحة الصلاة ، ولذا فقد أجمع العلماء عليه في الجملة ، وكذا اشتراط السعي لصحة العمرة أو الحج .
ومن أمثلة الأحكام الشرعية التي دلت عليها قواعد الشريعة الكلية دون آحاد أدلتها ، أحكام الحياة الاجتماعية بين الناس ، ﴿ وَتِيَابَكَ فَطَهِّرْ ﴾ [المدثر: ٤] وكثير من أحكام المعاملات المالية ، فإن آحاد الأدلة لم تدل عليها ، ولا جاءت الشريعة بمثل ذلك ، وإنما وضع الشارع قواعد عامة ، لتبين ما هو محرم من المعاملات المالية: الغش ، الربا ، الغرر ، وبيع ما هو محرم المنفعة ، وما عدا ذلك فهي معاملات الأصل فيها الإباحة ، وقل مثل ذلك في أكثر أبواب الفقه .

(١) الخطيب البغدادي ، نصيحة أهل الحديث ص ٣٨ .

(٢) الخطيب البغدادي ، نصيحة أهل الحديث ص ٣٨ .

فما موقف الظاهرية الجدد من هذه الأحكام، هل يعظمونها كما يعظمون ما دلت عليه أفهامهم من ظواهر النصوص؟

لقد وقع كثير من الشباب في هذا الشَّرْك حينما ظنوا أن تعظيم النصوص، أو تعظيم الشرع، مقصور على تعظيم بعض الأحكام التي دلت عليها نصوص فهموها فهمًا ظاهريًا أو سطحيًا، ومن ثم فقد منحوا من وافقهم نيشانًا في تعظيم هذه الأمور، وسلبوه عن كل من عظم جوانب الشرع الأخرى على كثرتها، ثم انزلت عدد منهم في اتهام الآخرين، ثم تدرج الأمر لتبديعهم وتفسيقهم وربما تكفيرهم.

سابعًا: تقديم الدعم اللامباشر للفكر الحدائي من خلال إبراز الفقه الإسلامي بصورة سلبية: كثيرًا ما نجد عند عدد من الإعلاميين البارزين، أو أصحاب ما يسمى بالفكر الحدائي عبارات تلمز ما يطلقون عليه بالتيار الديني بأنه «لم يفهم روح الإسلام، ولم يفهم معنى التطور الإنساني، لذا وجب على التيار الحدائي أن يقدم الفهم الصحيح للدين»^(١)، ولذلك نجد أن أحد دعائم هذا الفكر المنحرف هو «حرية فهم النص»، وعدم قبول «قيود فهم النص» التي وضعها السابقون، سواء غلفوا هذا باسم الاجتهاد، أم بأي اسم آخر، فمن حق «كل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسول الله من رسوله... بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف»^(٢)

ولذلك فتراهم دوما ينادون بأن «أول ما يجب القيام به من أجل المراجعة المعمّقة للقرآن الكريم والفهم له «هو إعادة قراءة للكتاب العزيز واستكشاف لأحكامه ولمحتواها التشريعي حتى نتيين بالتدقيق ما جاء به القرآن الكريم، ونميزه مما نسبه إليه المفسرون والفقهاء عبر العصور»^(٣).

(١) الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، مفتاح الجيلاني ص ٦٧.
 (٢) الطيب تيزيني النص القرآني أمام إشكاليات البنية والقراءة ص ٢٨١ عن «الفهم الحدائي للنص الديني بين دعاوى الاجتهاد المنضبط والتجديد المتفوّت»، إعداد: أ.د. محمد بن زين العابدين رستم بحث مقدم إلى الملتقى الدولي «فهم القرآن والسنة على ضوء علوم العصر ومعارفه»، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة الجزائر ١٤٣٣هـ الموافق ٢٠١١م VdbVOPIViko #29384/tafsir.net/vb.taafsir http://
 (٣) الصادق بلعيد القرآن والتشريع... قراءة جديدة في آيات الأحكام ص ٢٨ عن «الفهم الحدائي للنص الديني بين دعاوى الاجتهاد المنضبط والتجديد المتفوّت».

إن جنانية تيارات الغلو على الإسلام كثيرة جداً، فذلك الفهم المنغلق الذي قدموه للبشرية على أنه هو الفهم الصحيح للإسلام منح أصحاب الفكر الحدائثي حجة قوية لضرورة التحرر من سلطة الشريعة بحجة الانفكاك من سلطة النص، أو سلطة الفهم الحر في لنصوص، انظر إلى عبد المجيد الشرفي الذي يعتبر من أساطين ما يسمى بالفكر الحدائثي إذ يقول (في نظري الأهم من ظاهر الإسلام جوهره. [ثم يوجه كلامه لمن أجرى معه المقابلة] أنت تطرح هنا كل ما كان الإصلاحيون يطرحونه، ويرغبون في التخلص منه: إسلام القشور. بدءاً بالشيخ محمد عبده ومثله في ذلك الطاهر الحداد، وغيرهم من الإصلاحيين المسلمين كثير، الذين نشدوا الرغبة في الابتعاد عن الحرفية في تأويله والاتصال بجوهره، هذا الوضع الجديد الذي أوجدوه سيبقي على خصوصية إسلامية، لأن الإسلام هو الدين الوحيد، من بين الديانات الكبرى، الذي أبطل الوسائط بين الله والإنسان، وعندما نقارنه بالوضع في المسيحية أو في اليهودية فإن لرجال الدين عندهما سلطة معترف بها وفاعلة، بينما رجال الدين عندنا يرغبون في أداء هذه الوظيفة ويُنكرونها نظرياً، ولذلك يقولون ليس هناك رجال دين في الإسلام، بل هناك علماء دين، ثم يفرضون على المسلم إتباع ما يفتون به، أو ما يؤوّلون به، أسوة بأي مؤسسة دينية مهيكلة، وربما كان غياب المؤسسة الدينية بالمراتبية المعهودة في المسيحية يحتمل المسؤولية كاملة للمسلم، وهو غير مؤهل، وغير مستعدّ، دائماً لتحملها، فالمسؤولية مرتبطة بمستوى الوعي، ومرتبطة بمستوى الثقافة، وبالوضع الاجتماعي والاقتصادي، ولا نستغرب إذن أن يحاول المسلم العادي أن يلقي المسؤولية على غيره، بينما الخطاب القرآني يتوجّه إليه بصفته فرداً، وبصفته حرّاً، لا بصفته رقماً في مجموعة، أو بيدقاً تحركه السياسة أو تحركه اختيارات من نوع آخر»^(١).

الخاتمة وفيها خلاصة البحث والتوصيات:

ظهر لنا من خلال هذه الورقة أن عبارة تعظيم النص عبارة لم ترد في كتب أصول الفقه، ولا في كتب عقائد أهل السنة والجماعة إلا نادراً بدرجة لا يمكن أن تكون أصلاً من الأصول المتفق عليها بين أهل السنة والجماعة، لكنها ظهر على الساحة الإسلامية العلمية بكثرة

(١) مقابلة له في مجلة الأوان الإلكترونية بتاريخ ٢٢ نيسان ٢٠٠٧، <http://www.alawan.org/article221.html>

الأونة الأخيرة، وربما كان ظهورها رد فعل على التيارات المتحللة من الدين. وقد ظهر أيضا أنها عبارة ذات معان ودلالات متعددة، فقد يكون المراد منها تعظيم لفظ النص، وقد تعني تعظيم دلالة النص، وقد تعنيهما، وهذا خلاف ما هو المعلوم من عبارات الأصوليين على وجه الخصوص، وعلماء أهل السنة والجماعة على وجه العموم، والتي تقترب من الإيضاح والبيان، وتبتعد عن الإيهام والاحتمال. وقد ظهر إن لهذه العبارة وإن كان قصد المتداولين لها حسنا، إلى لها جوانب سلبية كثيرة، منها الدفع باتجاه الفهم الظاهري الحرفي، واحتكار الصواب، وإهمال أصول الفقه، والتهوين من دور الاجتهاد والحاجة إليه، وتقديم الدعم القوي للفكر الحدائي وذلك من خلال إبراز سطحية الفكر الحرفي لنصوص الوحيين وتقديمه على أنه هو الإسلام، ومن أجل هذا كله يرى الباحث ضرورة العدول عن هذه العبارة واستبدالها - إن استدعى الأمر - بعبارات أكثر التصاقا بعبارات أوائل أهل السنة والجماعة مثل تعظيم شعائر الله، أو تعظيم الشرع، أو تعظيم الأمر والنهي، والله تعالى أعلم وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

أهم المراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: الحديث الشريف وعلومه

- الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار الجيل
- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل البخاري، عناية محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- طرح التثريب في شرح التقريب، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن العراقي أكمله ابنه: أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين الكردي الرازياني ثم المصري أبو زرعة ولي الدين ابن العراقي، مصور عن الطبعة المصرية القديمة.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد بدر الدين العيني، تصوير دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ثالثاً: الفقه وأصوله
- الإبهاج في شرح منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م
- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الأمدي، تحقيق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - لبنان.
- الاجتهاد في الإسلام، نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- الاستقراء ودوره في معرفة المقاصد الشرعية (دراسة في بيان أحد طرق الكشف عن مقاصد الشرع العزيز وأثره في العصر الحالي) - أ.د. نور الدين مختار الخادمي، مكتبة

- الرشد، السعودية، ط ١، ١٤٢٨ هـ / ٢٠٠٧ م
- أصول الفقه، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الصالحي الحنبلي، حققه وعلق عليه وقدم له: الدكتور فهد بن محمد السّدحان، مكتبة العبيكان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر المشهور بابن قيم الجوزية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت، ١٩٧٣.
- البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م
- دلالة السياق عند الأصوليين دراسة نظرية تطبيقية، سعد بن مقبل بن عيسى العنزي، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في الدراسات العليا الشرعية - جامعة أم القرى - مكة المكرمة.
- دراسات أصولية في القرآن الكريم، محمد إبراهيم الحفناوي، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية - القاهرة عام النشر: ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م
- دلالة الألفاظ على الأحكام، د. إسماعيل محمد علي عبد الرحمن، نسخة إلكترونية، والمنطوق والمفهوم بين مدرستي المتكلمين والفقهاء، د محمد أقصري، نسخة إلكترونية.
- الدليل عند الظاهرية، د. نور الدين الخادمي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى - ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م.
- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد قدامة المقدسي الحنبلي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.
- شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد الفتوح المعروف بابن النجار، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني، زيد عمر عبد الله، <http://www.alukah.net/sharia/0/431/>

- شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي، عثمان بن عمر بن أبي بكر جمال الدين ابن الحاجب المالكي، تحقيق فادي نصيف - طارق يحيى، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢١ - ٢٠٠٠.
 - كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.
 - المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، دار الفكر
 - مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور التونسي، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م
 - المستصفي في علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م.
 - شرح (اللمع) للشيرازي، لأبي إسحق الشيرازي، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
 - نصيحة أهل الحديث، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، عبد الكريم أحمد الوريكات، مكتبة المنار - الزرقاء، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨ هـ.
- رابعاً: اللغة والمعاجم ونحوها
- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي، مجموعة من المحققين، دار الهداية، نسخة مصورة بدون تاريخ.
 - تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ٢٠٠١ م.
 - الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، تصوير الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
 - القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -

- لبنان، تصوير من الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م
- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى.
 - معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، مصورة ط ١٣٩٩.
 - المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.
 - المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار العلم الدار الشامية، دمشق - بيروت، ١٤١٢ هـ.
- خامساً: مراجع أخرى
- أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، صديق بن حسن القنوجي، تحقيق: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٧٨.
 - أبحاث مؤتمر، النص الشرعي بين الأصالة والمعاصرة، الجمعية الأردنية للثقافة المجتمعية، عمان - الأردن ٢٠١٤.
 - أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والدر على الطوائف الضالة فيه، علي بن نفيح العلياني، دار طيبة، الطبعة الثانية ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.
 - تكملة الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون، علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد - مكة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ.
 - جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
 - الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق د. محمود الطحان، مكتبة المعارف - الرياض.
 - الحدائون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: دراسة نقدية، الجيلاني مفتاح، دار النهضة، ٢٠٠٦.

- الفهم الحدائثي للنص الديني بين دعاوى الاجتهاد المنضبط والتجديد المتفُلت، أ.د. محمد بن زين العابدين رستم، بحث مقدم إلى الملتقى الدولي: «فهم القرآن والسنة على ضوء علوم العصر ومعارفه»، جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة الجزائر ١٤٣٣هـ الموافق ٢٠١١م <http://vb.tafsir.net/tafsir29384/#.VdbVOPIViko>
- اللغة العربية معناها ومبناها، الدكتور تمام حسان، دار الثقافة - المغرب، ط ١٩٩٤.
- مراحل تشريع الجهاد وأبعادها المعاصرة دراسة فقهية مقارنة، علي الرواحن، وجابر الحجاججة، مجلة جامعة النجاح للأبحاث، العلوم الإنسانية، المجلد ٢٣(٣)/ ٢٠٠٩.
- مجلة الأوان الإلكترونية، مقابلة مع عبد المجيد الشرفي، بتاريخ ٢٢ نيسان ٢٠٠٧، <http://www.alawan.org/article221.html>
- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون، تحقيق عبد الرحمن الدرويش، دار يعرب - دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.
- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٩٩٦م.

مظاهر عدم توكير النص الشرعي الخوارج أنموذجا

د. رائد سعيد أحمد بنبي عبدالرحمن

أستاذ مساعد بقسم الدعوة والثقافة

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم



مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فمما ينبغي أن يعلم أن لنصوص الكتاب والسنة منزلة عظيمة عند الله تعالى، كما أن لفهم هذه النصوص ضوابط وقواعد، بحيث لا تخرج عن معناها الصحيح، ونحافظ على تعظيمها وتوقيرها، بيد أن بعض الفرق قد خرجت عن الضابط الصحيح لفهم النص الشرعي، فأدى هذا الفهم إلى عدم توقير النص الشرعي وتعظيمه، بل والاعتداء عليه، ومن هذه الفرق فرقة الخوارج التي أخذت عدم تعظيمها وتوقيرها للنص الشرعي مجموعة من المظاهر، فجاء هذا البحث يتحدث عن أبرز المظاهر لعدم توقير النص الشرعي وتعظيمه عند الخوارج.

مشكلة البحث:

جاء البحث للإجابة عن الأسئلة والاستفسارات الآتية:

- هل سلك الخوارج منهج السلف الصالح في التعامل مع النص الشرعي؟
- ماهي مظاهر عدم توقير النص الشرعي عند الخوارج؟
- ما الأثر المترتب على منهج الخوارج في التعامل مع النص الشرعي؟

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى بيان وإبراز مظاهر وصور عدم توقير النص الشرعي عند الخوارج والأثر المترتب على ذلك، حيث أخذ صوراً متعددة، وفي هذا مخالفة صريحة للمنهج النبوي في التعامل مع النص الشرعي، إذ يجب الحذر من هذا المنهج الخطير في التعامل مع النص الشرعي.

الدراسات السابقة.

سوف يتكلم الباحث في بحثه عن مظاهر عدم توقير النص الشرعي عند الخوارج. وبعد البحث في المكتبة الإسلامية وجد الباحث عدداً من الدراسات التي تتحدث في هذا الموضوع من أهمها وأبرزها:

- مظاهر التعدي على النص الشرعي من قبل أتباع الفرق المبتدعة، للدكتور عطا

الله المعايطة، وقد قدم هذا البحث في المؤتمر الذي عقد في الجامعة الأردنية بعنوان: «النص الشرعي بين الأصالة والمعاصرة»، وتحدث الباحث في بحثه عن ثلاث من الفرق المنتسبة للإسلام وتعديها على النص الشرعي وهي الخوارج، الشيعة، القدرية.

• تعظيم النص الشرعي، مكانته ومعالمه، للدكتور حسن بن عبد الحميد بخاري، وقد قدم هذا البحث في المؤتمر الذي عقد في الجامعة الأردنية بعنوان: «النص الشرعي بين الأصالة والمعاصرة»، والذي تحدث فيه عن تعظيم النص الشرعي ومعالمه.

منهج البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يستخدم الباحث في بحثه المنهج الاستقرائي لجمع المادة العلمية، والمنهج النقدي لفهم الخوارج للنص الشرعي بما يتوافق مع الفهم الصحيح للآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

خطة البحث:

وقد جاء هذا البحث في ثلاثة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: التعريف بمفردات البحث (توقيير النص الشرعي - الخوارج):

المطلب الأول: معنى النص الشرعي وتوقييره.

المطلب الثاني: التعريف بالخوارج.

المبحث الثاني: وجوب تعظيم النص الشرعي في القرآن والسنة وعند السلف.

المبحث الثالث: مظاهر عدم توقيير النص الشرعي عند الخوارج وفيه مطالب:

• التأويل الفاسد للنصوص الشرعية، وفهمها فهماً يوافق أهوائهم.

• عدم تعظيمهم للسنة النبوية.

• إنكار بعض العقائد التي وردت في القرآن.

• رد كثير من النصوص الشرعية.

• إنكار سور من القرآن الكريم.

الخاتمة.

المبحث الأول

التعريف بمفردات البحث (توكير النص الشرعي – الخوارج)

المطلب الأول: معنى النص الشرعي وتوكيره.

النص مصدر من نص ينص نصاً وقد جاء في تهذيب اللغة عند مادة النص: أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها. نقول: نصبت الرجل: إذا استقصيت مسألته عن الشيء حتى يستخرج كل ما عنده، وكذلك النص في السير إنما هو أقصى ما تقدر عليه الدابة. ويقال نص النساء العروس نصاً رفعتها على المنصة، وهي الكرسي الذي تقف عليه^(١). وأما النص اصطلاحاً فقد عرفه ابن حزم بقوله: « هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء »^(٢) وهذا ما أشار إليه صاحب الكليات عند تعريفه للنص فبين أن المقصود به الكتاب والسنة^(٣).

والذي يهمننا هو المقصود بالنص الشرعي فنقول: إنه الكلام الصادر من المشرع الإسلامي لبيان التشريع. وينحصر هذا في المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي وهما: الكتاب والسنة. وأما المقصود بتوكير النص الشرعي: هو تعظيم النص الشرعي تعظيماً يليق به وإجلاله واحترامه، والوقوف عند مقتضاه، وسرعة الامتثال إليه، وعدم التعدي عليه.

المطلب الثاني: التعريف بالخوارج.

الخوارج مفرد خارجي والجمع خوارج، وقد جاء في معجم مقاييس اللغة عند الحديث عن مادة خرج: «الخاء والراء والجيم أصلان، وقد يمكن الجمع بينهما، إلا أنا سلكتنا الطريق الواضح. فالأول: النفاذ عن الشيء. والثاني: اختلاف لونين. فأما الأول فقولنا خرج يخرج خروجا... والخارجي: الرجل المسود بنفسه، من غير أن يكون له قديم، كأنه خرج بنفسه»^(٤). والناظر في

(١) تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهرى، تحقيق: محمد عوض مرعب، ٨٣/١٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، تحقيق: أحمد محمد شكر، ٤٢/١، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

(٣) الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، ٩٠٨/١، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٤) مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ١٧٥/٢، دار الفكر، ١٩٧٩م.

المعنى اللغوي للخوارج يجد أنه يشير إلى الخروج.

وأما تعريفهم في الاصطلاح فقد اختلف العلماء في تعريفهم، وذلك بحسب الاعتبار الذي عُرفوا على أساسه سواء كان ذلك الاعتبار سياسياً أو غير ذلك، ومن أشهر تعريفات العلماء للخوارج:

أولاً: تعريف أبي الحسن الأشعري حيث قال: «والسبب الذي له سمو خوارج خروجهم على علي بن أبي طالب»^(١). والمعنى أن الخوارج هم الذين خرجوا على الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

ثانياً: تعريف الشهرستاني حيث عرفهم بقوله: «كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين؛ أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان»^(٢).

والناظر في هذين التعريفين يجد أن تعريف الشهرستاني للخوارج تعريف عام، يشمل أقسام الخروج جميعاً وليس تعريفاً خاصاً للخوارج، وأما تعريف أبي الحسن الأشعري فقد حصر الخوارج بالفئة التي خرجت على علي بن أبي طالب رضي الله عنه. وعلى ذلك يمكن القول بأن الخوارج هم من خرج على إمام زمانه داعياً إلى معتقده، وكان ذلك الخروج مخالفاً لأصول الشريعة الإسلامية. ويشمل ذلك الذين خرجوا على الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، تحقيق: نعيم زرزور، ١/١١٢، المكتبة العصرية، ٢٠٠٥ م. الحور العين، نشوان بن سعيد الحميري اليمني، تحقيق: كمال مصطفى، ١/٢٠٠، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٨ م.

(٢) الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، ١/١١٤، مؤسسة الحلبي.

المبحث الثاني

وجوب تعظيم النص الشرعي في القرآن والسنة وعند السلف.

حظي النص الشرعي في شرعنا الإسلامي بمنزلة رفيعة، وتبوأ مكانة عالية، والمتأمل في كتاب الله عز وجل يجد أن كثيراً من الآيات القرآنية سيقّت في مقام تعظيم النص وأنه من عند الله تعالى، وقد أخذ ذلك التعظيم في كتاب الله تعالى صوراً عدة، ومن ذلك الآيات القرآنية التي ينسب الله تعالى فيها القرآن لنفسه، ومنها: قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (١) . ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ تَنْزِيلَ الْكِتَابِ لَأَرِيَبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (٢) . فهذه الآيات وغيرها الكثير سيقّت في مقام التعظيم والتوقير للنص الشرعي، وباب تعظيمه من ناحيتين: الأولى: أن هذا القرآن من عند الله تعالى. والثانية: أن الله تكفل بحفظه. ومن صور التعظيم للنص الشرعي في كتاب الله تعالى، قوله تعالى: ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (٣) . ومن الآيات القرآنية التي تناولت تعظيم النص الشرعي قوله تعالى: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (٤) .

لقد تظافت النصوص الكثيرة من كتاب الله تعالى في تعظيم النص الشرعي وتوقيره والتسليم له، ويكفي أن نقرأ في القرآن قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا ﴾ (٥) . وأما تعظيم النص الشرعي في السنة النبوية فمنه ما جاء في خطبة النبي - صلى الله عليه وسلم - في حجة الوداع: (وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به، كتاب الله) (٦) . وحديث

(١) سورة الحجر، آية رقم ٩.

(٢) سورة السجدة، آية رقم ٢.

(٣) سورة الحشر، آية رقم ٢١.

(٤) سورة النساء، آية رقم ٥٩.

(٥) سورة النساء، آية ٦٥.

(٦) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ٢ / ٨٨٦،

حديث رقم ١٢١٨، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

أبي هريرة رضي الله عنه قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إني قد تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما: كتاب الله وسنتي، ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض)^(١). فالناظر في هذه الأحاديث يجد حقيقة التعظيم للنص الشرعي، وضرورة توقيره والعمل بمقتضاه؛ وهذا يشمل الوحيين: القرآن والسنة.

وأما تعظيم النص الشرعي عند الصحابة والسلف الصالح فقد ضربوا أروع الأمثلة في تعظيمهم للنص الشرعي، من ذلك امثالهم لأمر النبي صلى الله عليه وسلم عندما جاء الأمر بتحويل القبلة، فعن عبدالله بن عمر، قال: (بينما الناس بقباء في صلاة الصبح، إذ جاءهم آت، فقال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة، فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة)^(٢). فامثال الصحابة -رضوان الله عليهم- وسرعة استجابتهم في تحويلهم للقبلة نموذج رائع في تعظيمهم للنص الشرعي.

ومن تعظيم السلف الصالح للنص الشرعي ما جاء عن ابن عمر - رضي الله عنهما - عندما سئل عن متعة الحج فأمر بها فقبل له: إن أباك نهى عنها، فقال: إن أبي لم يرد ما تقولون، فلما أكثروا عليه قال: أفرسول الله أحق أن تتبعوا أم عمر!^(٣). هذه بعض الصور المشرقة لتعظيم النص الشرعي كما جاءت في القرآن والسنة وعند السلف الصالح.

(١) المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ١/ ١٧٢، حديث رقم ١٧٢، دار الكتب العلمية - بيروت.

(٢) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ١/ ٨٩، حديث رقم ٤٠٣، دار طوق النجاة، ١٤٣٣هـ.

(٣) الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ٣/ ١٠٦٣، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٨هـ.

المبحث الثالث

مظاهر عدم توقيف النص الشرعي عند الخوارج:

تزداد خطورة عدم توقيف النص الشرعي وتعظيمه عندما يساء في فهمه، ويؤثر ذلك على الواقع الذي يعيشه الإنسان المسلم، مما ينشأ عنه بعض الشبهات، وينشأ عن هذه الشبهات المضللة تيارات ومذاهب تدعو إلى أفكار مضللة، وانحرافات عقديّة. وقد جاء هذا المبحث ليسلط الضوء على مظاهر عدم توقيف النص الشرعي عند فرقة الخوارج، والمتتبع لآرائهم وأقوالهم يجد أن عدم توقيف النص الشرعي عندهم قد أخذ مظاهر متعددة، سوف نذكر خمسة منها في المطالب الآتية:

المطلب الأول: التأويل الفاسد للنصوص الشرعية، وفهمها فهماً يوافق أهوائهم.

يعتبر فهم النص الشرعي فهماً صحيحاً من مظاهر تعظيم وتوقيف النص الشرعي، وضده وهو التأويل الفاسد من مظاهر التعدي على هذا النص وعدم توقيفه واحترامه، وقد غلت كثير من الفرق الكلامية في موضوع التأويل الفاسد، والمقصود بالتأويل الفاسد هو: التأويل الذي يخالف نصوص الكتاب والسنة، وأما التأويل الذي يوافق الكتاب والسنة فهو ممدوح ومقبول. ولعل الذي دفع الخوارج إلى التأويل الفاسد هو نصرته مذهبهم، واستجابة لأهوائهم، والخوارج حالهم كحال الفرق التي سبقتهم قد لجأوا إلى التأويل الفاسد للنص الشرعي، نصرته لمذهبهم ومعتقدهم ومن أمثلة ذلك:

أولاً: تأويلهم لآيات الوعيد والقول بخلود مرتكب الكبيرة في نار جهنم. من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ١٤﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿بِكُلِّ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ٨١﴾^(٢). وحيث ذهب الأزارقة والصفريّة إلى أن مرتكبي الكبائر كفار مشركون^(٣)؛ فالخوارج يكفرون بمجرد الذب والمعصية ويخلدون صاحب الكبيرة في نار جهنم، ويستدلون بنصوص الوعيد الواردة في القرآن الكريم بأن مرتكب

(١) سورة النساء، آية رقم ١٤.

(٢) سورة البقرة، آية رقم ٨١.

(٣) الفرق بين الفرق، البغدادي، ٩٧/١.

الكبيرة مخلد في نار جهنم، مع ورود كثير من الأدلة من القرآن والسنة على أن مجرد العصيان لا يكفر به المسلم. فالآيتان القرآنيتان قد أخبرتا أن فعل معصية أو خطيئة إنما جزاؤه الخلود في نار جهنم، ففهموا الآية القرآنية فهما ضيقاً، ولم يهتموا بنصوص الوعد الأخرى الواردة في القرآن، وهذا في حقيقته تأويل فاسد والذي دفعهم إلى ذلك تعصبهم لرأيهم، وإرضاء لأهوائهم، وهذا منهج فاسد يتعارض مع تعظيم النص الشرعي. فالخوارج قد تجاهلوا جميع النصوص التي لا تكفر مرتكب الكبيرة وهذا في حد ذاته تعد على النص الشرعي، وعدم توقيير له، والصحيح الذي يتوافق مع تعظيمنا للنص الشرعي وتوقييرنا له: أن نأخذ جميع النصوص الواردة في موضوع الوعد والوعيد، وهذا هو منهج أهل السنة والجماعة.

ثانياً: تأويلهم لقوله تعالى ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ ۖ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ﴾ (٢٠٤) (١). حيث ذهب نافع بن الأزرق - وهو من الأزارقة (٢) - إلى القول بكفر علي بن أبي طالب حيث قال: أن الله تعالى أنزل في حقه هذه الآية، والصحيح أن هذه الآية - كما ذكر شيخ المفسرين ابن جرير الطبري - قد نزلت في الأخنس بن شريق الذي قدم إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فزعم أنه يريد الإسلام، وحلف أنه ما قدم إلا لذلك فلما خرج أفسد على المسلمين أموالهم (٣). فالخوارج يكفرون بعض أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - كعلي وعثمان مع استفاضة النصوص الشرعية بفضلهما، ولم يتطلع الخوارج لهذه النصوص ولم يعملوا بها.

(١) سورة البقرة آية رقم (٢٠٤).

(٢) طائفة من طوائف الخوارج وهم أتباع أبي راشد نافع بن الأزرق الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز، قالوا: بإبطال رجم من زنى وهو محصن، وقطعوا يد السارق من المنكب وأوجبوا على الحائض الصلاة والصيام في حيضها وقال بعضهم لا ولكن تقضي الصلاة إذا طهرت، كما تقتضي الصيام، وأباحوا دم الأطفال ممن لم يكن في عسكرهم، وقتل النساء أيضاً ممن ليس في عسكرهم، ويقول عنهم صاحب الفرق بين الفرق: «ولم تكن للخوارج قط فرقة أكثر عدداً ولا أشد منهم شوكة». انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري، ١٤٤ / ٤، انظر الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ١ / ٦٢، ويرى ابن حزم أن أقرب فرق الخوارج إلى أهل السنة أصحاب عبد الله بن يزيد الأباضيين الفزازي الكوفي وأبعدهم الأزارقة. انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ٨٩ / ٢.

(٣) جامع البيان في تأويل آيات القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري، تحقيق، أحمد محمد شاكر، ٤ / ٢٢٩، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠ م.

ثالثا: تأويلهم لقوله تعالى ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴾ (٢٠٧) (١).

حيث صوب نافع بن الأزرق فعل عبدالرحمن بن ملجم (٢) قاتل علي بن أبي طالب، وقال: إن الله تعالى أنزل في شأنه هذه الآية، والصحيح أن هذه الآية قد نزلت في الصحابي صهيب بن سنان الرومي كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة (٣)، ومن ذلك ما رواه الطبراني في المعجم الكبير حيث قال: (حدثنا علي بن المبارك الصنعاني، حدثنا زيد بن المبارك، حدثنا محمد بن ثور، عن ابن جريج، في قوله: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ﴾ [البقرة: ٢٠٧] نزلت في صهيب بن سنان وأبي ذر رضي الله عنه، وأن الذي أدرك صهيباً بطريق المدينة قنفذ بن عمير بن جدعان) (٤).

رابعا: تأويلهم لقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُم بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ يَقُضُّ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴾ (٥).

فقد ذهبوا إلى تخطئة علي بن أبي طالب وتكفيره لقبوله التحكيم، وكان رأيهم أن يستمر الإمام علي في القتال، حتى يظهر حكم الله تعالى استدلالاً بالآية القرآنية الكريمة؛ لكن الإمام علي بن أبي طالب قدر رد عليهم وقال: كلمة حق أريد بها باطل (٦). وقد ناقش ابن عباس

(١) سورة البقرة، آية رقم (٢٠٧).

(٢) هو عبدالرحمن بن ملجم المرادي، من الخوارج وهو الذي قتل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، شهد فتح مصر وكان ممن قرأ القرآن والفقه. وقيل إن عمر كتب إلى عمرو بن العاص: أن قرب دار عبد الرحمن بن ملجم من المسجد ليعلم الناس القرآن والفقه، فوسع له مكان داره، وكانت إلى جانب دار عبد الرحمن بن عديس = البلوي، يعني أحد من أعان على قتل عثمان، وهو عند الخوارج من أفضل الأمة، وكذلك تعظمه النصرانية. انظر تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: عمر عبدالسلام التدمري، ٣ / ٦٥٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٣ م.

(٣) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، ١ / ٥٧٥، دار الفكر، بيروت.

(٤) المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، حمدي بن عبد المجيد السلفي، ٨ / ٢٩، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ٢، برقم ٧٢٨٩.

(٥) سورة الأنعام، آية رقم (٥٧).

(٦) تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠١ م، ١ / ٨٣. الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، مؤسسة الحلبي، ١ / ١١٦. دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين الخوارج والشيعة، أحمد محمد أحمد جلي، ٣٥.

-رضي الله عنهما- الخوارج في قضية التحكيم وبين خطأهم الواضح في هذه المسألة، وبين لهم أن الله تعالى أمر بالتحكيم في كثير من القضايا كالخلاف بين الزوجين إذا وصل إلى حد الشقاق، والتحكيم في موضوع الصيد بجزاء. فإذا أمر الله تعالى بالتحكيم في مثل هذه القضايا فمن باب أولى وجوب التحكيم لحقن دماء المسلمين وهذا ما فعله علي بن أبي طالب -رضي الله عنه -.

إن الناظر في فهم الخوارج للآيات القرآنية يجد بوضوح تلكم التأويلات الفاسدة للنصوص الشرعية، ومدى افتراءهم على الله تعالى، والسبب في ذلك: يريدون أن يلووا أعناق النصوص الشرعية بما يتوافق مع أهوائهم ومعتقداتهم.

المطلب الثاني: عدم تعظيمهم للسنة النبوية:

لقد كان للخوارج منهج خاص في التعامل مع النص الشرعي، ويتضح ذلك من جهتين: الأولى: في تعاملهم مع القرآن الكريم، وكيفية تأويلهم للنصوص القرآنية؛ وهذا ما تكلمنا عنه في المطلب السابق من خلال ذكر بعض النماذج والشواهد على ذلك.

الثانية: من خلال تعاملهم مع السنة النبوية الشريفة، فلم يشبوا إلا ما جاء في القرآن الكريم، ونضرب شواهد على ذلك من خلال موضوع الحدود في الإسلام، فمن مظاهر عدم توقييرهم للسنة النبوية أن الأزارقة أنكرت -وهم من الخوارج كما بينا سابقاً- بعض الحدود التي جاءت في شريعتنا الإسلامية، ومن هذه الحدود^(١):

أولاً: إسقاط الرجم عن الزاني، بل إنهم قد حرموه^(٢).

ثانياً: إسقاط حد القذف عن قذف المحصنين من الرجال؛ مع وجوب الحد على قاذف المحصنات من النساء، وقد نص شيخ الإسلام ابن تيمية على ذلك فقال: «والخوارج لا يتمسكون من السنة إلا بما فسر مجملها دون ما خالف ظاهر القرآن عندهم، فلا يرحمون

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، ١ / ٨٦. الملل والنحل، الشهرستاني، ١ / ١٢١. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٢ / ٩٠.

(٢) المحصول في علم الأصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، تحقيق: د طه العلواني، ٤ / ٣٣٧، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٩٧ م.

الزاني ولا يرون للسرقة نصاباً، وحيثُذ فقد يقولون: ليس في القرآن قتل المرتد فقد يكون المرتد عندهم نوعين. وأقوال الخوارج إنما عرفناها من نقل الناس عنهم لم نقف لهم على كتاب مصنف»^(١).

أما إسقاطهم لحد الرجم عن الزاني المحصن فقد استدلوا على ذلك بأدلة منها^(٢):

١. أن هذا الحد لم يرد في كتاب الله عز وجل، فالله تعالى قد فصل في أحكام الزنا ولو كان الرجم ثابتاً لبينه القرآن الكريم؛ كونه أشد العقوبات. وهذا دليل عندهم على وجوب الجلد على جميع الزناة وصريح في نفي الرجم.

٢. أن الله تعالى قد نص في القرآن أن حكم الزاني هو الجلد سواء للزانية أو الزاني وهذا عام، فتخصيص فئة من الزناة بالرجم دون غيرها هذا تخصيص لعموم ما ورد في القرآن الكريم بخبر الأحاد وهذا على مذهبهم لا يصح.

٣. أن الله تعالى قال: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾^(٣). والرجم كما يقولون لا نصف له. فإذا كانت الأمة عليها نصف الحد الذي أوجبه الإسلام على الحرة، فكيف يكون نصف للرجم؟

٤. الدلالة العقلية عندهم أن الرجم لو كان مشروعاً لنقل بالتواتر؛ لأنه من الوقائع المهمة فعدم نقله بالتواتر دل ذلك على عدم ثبوته.

كذلك الأمر في إسقاط حد القذف عن المحصنين من الرجال، بدعوى أن الذي ثبت في القرآن الكريم إثبات حد القذف على قاذف المحصنات وهذا ما نص عليه القرآن الكريم بدليل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٤). واستدلوا بدليل آخر وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٥).

(١) مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ١٣/٤٩، ١٩٩٥ م.

(٢) الملل والنحل، الشهرستاني، ١/ ١٢١. المحصول في علم الأصول، الرازي، ٤/ ٣٣٧-٣٣٨.

(٣) سورة النساء، آية رقم ٢٥.

(٤) سورة النور، آية رقم (٤).

(٥) سورة النور، آية رقم ٢٣.

فهم أخذوا بظاهر النص ووقفوا عنده وهذه هي أزمته في تعاملهم مع النص الشرعي. والناظر في تعامل الخوارج عموماً مع النص الشرعي، وإسقاطهم لبعض الحدود التي ثبتت بالنصوص الشرعية يجد وبوضوح سطحية التعامل مع النص الشرعي والاعتداء عليه، فإسقاط حد من الحدود التي ثبتت بأحاديث صحيحة يعتبر عدم توقيف لهذه النصوص الشرعية، وعدم تعظيمها. وحقيقة الأمر أن الرجم الذي أسقطته الخوارج ثبت في القرآن والسنة والإجماع، أما القرآن فقد ثبت الرجم في كتاب الله عز وجل ثم نسخت الآية تلاوة وبقيت حكماً والذي يدل على ذلك ما جاء في صحيح ابن حبان عن زر بن أبي كعب قال: (كانت سورة الأحزاب توازي سورة البقرة، فكان فيها: الشيخ والشيخة إذا زنيا، فارجموهما البتة)^(١). وهذه الآية كما هو معلوم نسخت تلاوة وبقي حكمها. وأما من السنة قد ثبت عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه أمر بالرجم ومن الأدلة على ذلك ما ورد في صحيح البخاري من أن اليهود قد جاءوا برجل وامرأة قد زنيا (فأمر بهما، فرجما قريباً من موضع الجنائز عند المسجد)^(٢). أما فيما يتعلق بإنكار الخوارج لحد القذف عمن قذف المحصنين من الرجال، أن الآيتين تدلان على حكم القذف بالنسبة للرجال والنساء، ولكن جاء التخصيص بذكر النساء دون الرجال لأنه في حق النساء أشبع، والعار فيه أعظم وأكبر. وكما ذكر القاري أنه ناب ذكر النساء في هذه الآية عن ذكر الرجال إذ إن حكم المحصنين من الرجال في القذف حكم المحصنات قياساً واستدلالاً^(٣).

المطلب الثالث: إنكار بعض العقائد التي وردت في القرآن.

لقد بلغ الخوارج في عدم توقيفهم للنص الشرعي مبلغاً عظيماً، ووصل الأمر عندهم إلى إنكار بعض العقائد التي نص عليها القرآن، ومن أهمها عقيدة ختم النبوة. فأنكرت

(١) صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٩٨٨م، رقم ٢٢٤٨، ١٠ / ٢٧٣.

(٢) صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري، كتاب الجنائز، باب الصلاة على الجنائز بالمصلى والمسجد، رقم ١٣٢٩، ٢ / ٨٨.

(٣) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي، ٢٤ / ٢٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

اليزيدية^(١) ختم النبوة وزعموا أن شريعة الإسلام سوف تنسخ بشريعة نبي من العجم وسوف ينزل عليه كتاباً من السماء، وينزل عليه جملة واحدة، فترك أتباعها شريعة النبي صلى الله عليه وسلم، ودانوا بشريعة غيرها، وتعدى الأمر عندهم إلى القول بأن أتباع هذا النبي هم الصابئون، لكن ليس الذين ورد ذكرهم في القرآن^(٢). والناظر في معتقد اليزيدية: يجد بوضوح أن إنكارهم لعقيدة ختم النبوة لم يقل به أحد من الفرق الإسلامية، ولذلك قوله قد جنح فيه إلى الغلو والتطرف في آرائه ومعتقداته، بشكل لم يسبق له مثيل عند الخوارج. وعلى هذا اعتبرهم بعض علماء الإسلام أنهم خارجين عن ملة الإسلام، وفي هذا يقول ابن الأثير عنهم: «هؤلاء من أكفر الخوارج»^(٣). وحقيقة القول أن ما قالوه فيه تعدى على النص الشرعي الذي أثبت عقيدة ختم النبوة وأن رسالة النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - هي آخر الرسالات. ومن هذه الأدلة التي نذكرها لبيان حقيقة عدم احترامهم وتوقيرهم للنص الشرعي قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝٤٠ ﴾^(٤). فهذه الآية الكريمة نصت صراحة على أن النبي محمداً - صلى الله عليه وسلم - هو خاتم النبيين.

المطلب الرابع: رد كثير من النصوص الشرعية.

من المظاهر والنماذج الأخرى للخوارج في عدم توقيرهم للنص الشرعي وتعظيمهم له، ردهم لكثير من النصوص الشرعية التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية، ومخالفتهم

(١) طائفة من طوائف الخوارج وهم أصحاب يزيد بن أنيسة الخارجي. زادوا على الإباضية أن قالوا: سيبعث نبي من العجم بكتاب سيكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة، وتترك شريعة محمد صلى الله عليه وسلم إلى ملة الصابئة المذكورة في القرآن، وقالوا: أصحاب الحدود مشركون، وكل ذنب شرك، كبيرة كانت أو صغيرة. التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، ١/٢٨٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣. اللباب في تهذيب الأنساب، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير، دار صادر، بيروت، ٣/٤١٢.

(٢) الفرق بين الفرق، البغدادي، ١/٢٦٣، ٣٥٠. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ٤/١٤٤. الملل والنحل، الشهرستاني، ١/١٣٦. مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ١/٩٦. الخوارج تاريخهم، فرقههم، وعقائدهم، د أحمد عوض أبو الشباب، ٢٧٦-٢٧٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥ م.

(٣) اللباب في تهذيب الأنساب، ابن الأثير، ٣/٤١٢. الحور العين، نشوان بن سعيد الحميري اليمني، تحقيق: كمال مصطفى، ١/١٧٥، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٨ م.

(٤) سورة الأحزاب، آية رقم ٤٠.

لها وسوف نذكر نموذجين لردهم للنص الشرعي، والذي هو بمثابة تعدٍ واضح على النص الشرعي الذي يجب علينا أن نعظمه ونقدسه ومن ذلك:

أولاً: قولهم بأن الصلاة التي فرضها الله تعالى علينا هي ركعتان، وهما ركعتان بالغداء، وركعتان بالعشي واستدلوا على قولهم هذا بقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنْ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَلْسِيَّاتٍ ذَلِكَ ذِكْرُكَ لِلذَّكْرَيْنِ﴾^(٥). وفي هذا يقول الحميري: «ومن الخوارج: البدعية وهم يقولون: إن الصلوات ركعتان بالعشي وركعتان بالغداء، لا غير ذلك»^(٦). ومعنى ذلك: أن الخوارج قالوا: أن الواجب والمقصود من هذه الآية هما صلاة الفجر والعشاء^(٧). والناظر في قولهم هذا يجد حقيقة ردهم للنص الشرعي الذي هو بمثابة عدم احترام وتوقير لهذا النص، وقولهم هذا في غاية البطلان ولا يلتفت إليه، بل المقصود في الآية الكريمة كما قال المفسرون: الصلوات الخمس. وفي هذا يقول القرطبي عند هذه الآية: «لم يختلف أحد من أهل التأويل في أن الصلاة في هذه الآية يراد بها الصلوات المفروضة»^(٨).

ثانياً: وأما النموذج الثاني لردهم للنص الشرعي، فقول الميمونية^(٩) بجواز نكاح بعض المحارم كنكاح بنات البنين والبنات، فأباحوا نكاح بنات الأولاد من الأجداد وبنات أولاد الأخوة والأخوات^(١٠). وحجة الميمونية في ذلك: أن التحريم الوارد في الآية الكريمة ذكر

(٥) سورة هود، آية رقم ١١٤.

(٦) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، ١ / ١١٠، الحور العين، الحميري، ١ / ١٧٨.

(٧) مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، ١٨ / ٤٠٧، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٠ هـ.

(٨) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ٩ / ١٠٩، دار الكتب المصرية - القاهرة، ١٩٦٤ م.

(٩) هم أتباع رجل من الخوارج الشخرية يقال له ميمون بن عمران، توفي سنة ١٠٠ هـ وهم من الغلاة. وميمون ذهب مذهب المعتزلة في القدر، وكان في بداية أمره من أصحاب عبد الكريم عجرد الذي تنسب إليه فرقة العجاردة وميمون من أهل بلخ، وهم فرقة من العجاردة، والعجاردة فرقة من الصفرية. مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ١ / ٩٠. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، تحقيق: علي سامي النشار، ١ / ٤٨، دار الكتب العلمية - بيروت. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي

الحنفي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، ٢ / ١٦٧٨، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦ م.

(١٠) الفرق بين الفرق، البغدادي، ١ / ١١، ٢٦٤.

أصنافاً من المحرمات مثل الأمهات والعمات والخالات، ولم تذكر الآية الكريمة حرمة بنات البنين والبنات، وهم بقولهم هذا قد خالفوا ما عليه الأمة الإسلامية، وفي هذا رد واضح للنص الشرعي الذي ذكر المحرمات من النساء، لأن لفظ البنت الوارد في آية التحريم لا يشمل البنات فقط، فاسم البنت - كما هو معلوم - اسم لكل أنثى يرجع نسبها إليك بولادة، فيشمل ذلك البنات وبناتهن وبنات الأبناء، وهذا ما عليه جمهور أهل العلم؛ فأى تعظيم بعد هذا للنص الشرعي؟

المطلب الخامس: إنكار سور من القرآن الكريم.

من المظاهر الأخرى لعدم توقيف الخوارج وتعظيمهم للنص الشرعي، أن بعض فرقههم قد أنكروا سوراً كاملة من القرآن الكريم، فقد جاء في بعض كتب الفرق: أن فرقة الميمونية قد أنكرت سورة يوسف^(١). واحتجوا على ذلك بأن سورة يوسف تحدثت عن العشق والعاشق والمعشوق، وهذا لا يصح أن يكون في كلام الله تعالى. فأى تعدٍ على النص الشرعي أكبر من هذا التعدي؟ وأي تعظيم للنص الشرعي عندهم عندما ينكرون سورة كاملة من كتاب الله عز وجل؟. ومن المعلوم أن من أنكر جزءاً من كتاب الله تعالى فحكمه كمن أنكره كله.

وخلاصة القول: تبين من خلال البحث ضحالة فهم الخوارج لنصوص الشريعة الإسلامية، وهذا ما وصفهم به النبي - صلى الله عليه وسلم - حيث قال: (يأتي في آخر الزمان قوم، حدثاء الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية، لا يجاوز إيمانهم حناجرهم، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم، فإن قتلهم أجر لمن قتلهم يوم القيامة)^(٢). فضحالة فهمهم أدت بهم إلى تحميل النص الشرعي ما لا يحتمل، وتعدوا عليه كثيراً وأخذ ذلك صوراً ومظاهر شتى، كلها أدت إلى عدم تعظيم النص الشرعي وتوقيره، ولو أنهم عظموا النص الشرعي كما أراد الله

(١) البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي، مكتبة الثقافة الدينية، ١٣٨/٥. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد الأسفراييني، كمال يوسف الحوت، ١/١٤٠، عالم الكتب، لبنان، ١٩٨٣ م. مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ١/٩٠. الفرق بين الفرق، البغدادي، ١/٢٦٥. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم، ٢/٩٠.

(٢) محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم ٣٦١١.

تعالى لما وقعوا في تأويلاتهم الفاسدة. وخطورة منهجهم في تعاملهم مع النص الشرعي كان سبباً وتمهيداً للفرق الأخرى بأن تسلك نفس الطريق وتتعدى على النص الشرعي، وهذا هو الأثر السيء الذي تركه الخوارج في تعاملهم مع النص الشرعي. وختاماً لا بد من بيان الحكم على الخوارج في عدم توقييرهم للنص الشرعي فقد ذهب الجمهور إلى عدم كفر الخوارج مع أن المسألة فيها خلاف كبير بين العلماء^(١)، ولكن لا يصح تعميم هذا الحكم على جميع فرق الخوارج، فبعض فرق الخوارج كالميمونية واليزيدية والبدعية يحكم بكفرها لما يعتقدونه كما أشرنا سابقاً، فأى فرقة من الخوارج قالت أو اعتقدت كفراً نحكم بكفرها.

(١) لمزيد اطلاع انظر أقوال أئمة أهل السنة في الحكم على الخوارج، ابتهاج عبدالله الشعلان، دار الصمعي، الرياض، ط١، ١٣، ٢٠١٣م.

الخاتمة

وفي نهاية هذا البحث فقد توصل الباحث إلى النتائج التالية:

١. النص الشرعي هو: الكلام الصادر من المشرع الإسلامي لبيان التشريع، وينحصر ذلك في مصدرين هما: القرآن والسنة.
٢. توكير النص الشرعي هو: تعظيمه تعظيماً يليق به، والوقوف عند مقتضاه، وعدم التعدي عليه.
٣. الخوارج: كل من خرج على إمامه في أي وقت، وكان هذا الخروج مخالفاً لأصول الشريعة الإسلامية، ويشمل ذلك من خرج على علي بن أبي طالب - رضي الله عنه.
٤. توكير النص الشرعي من القضايا المهمة التي عني بها كتاب الله عز وجل، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، والسلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين.
٥. سلك الخوارج مسالك متعددة في عدم توكيرهم للنص الشرعي، وهو بذلك تعدى على النص الشرعي.
٦. سلك الخوارج منهج التأويل الفاسد في التعامل مع النصوص الشرعية، وفهمها فهماً يوافق أهواءهم.
٧. أنكرت الخوارج بعض الحدود التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، كحد الرجم، وحد القذف عمن قذف المحصنين من الرجال.
٨. أنكرت الخوارج بعض العقائد التي نص عليها القرآن الكريم، كعقيدة ختم النبوة.
٩. أنكرت الخوارج كثيراً من النصوص الشرعية مثل النصوص التي أكدت على الصلوات الخمس وقالوا: إن الله تعالى فرض علينا صلاتين وهما صلاة بالغة وصلاة بالعشي. وقالوا كذلك بجواز نكاح بنات البنين والبنات.
١٠. أنكرت الخوارج بعض السور القرآنية كسورة يوسف، لتناولها موضوع العشق وهذا في رأيهم لا يليق بالله تعالى.
١١. مهد الخوارج الطريق لغيرهم من الفرق الأخرى، في تعديهم على النص الشرعي وعدم توكيرهم له من خلال التأويل الفاسد للنصوص الشرعية وغيرها.
١٢. الحكم على الخوارج لا يجوز تعميمه على جميع فرق الخوارج، فأى فرقة من فرق الخوارج قالت أو اعتقدت كفراً نقول بكفرها، فرأي الجمهور عدم تكفير الخوارج، لكن لا يجوز تعميم هذا الرأي على جميع فرقهم.

قائمة المصادر والمراجع

١. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، تحقيق: أحمد محمد شكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٢. أئمة أهل السنة في الحكم على الخوارج، ابتهاج عبدالله الشعلان، دار الصميعي، الرياض، ط١، ٢٠١٣ م.
٣. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، تحقيق: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤. البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي، مكتبة الثقافة الدينية.
٥. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: عمر عبدالسلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٣ م.
٦. التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد الأسفراييني، كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، لبنان، ١٩٨٣ م.
٧. التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣ م.
٨. تلبس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١ م.
٩. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١ م.
١٠. جامع البيان في تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر الطبري، تحقيق، أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠ م.
١١. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤ م.

١٢. الحور العين، نشوان بن سعيد الحميري اليمني، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٤٨م.
١٣. الخوارج تاريخهم، فرقهم، وعقائدهم، د أحمد عوض أبو الشباب، ٢٧٦-٢٧٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥م.
١٤. الدر المشور في التفسير بالمأثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت.
١٥. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ١٤٣٣هـ.
١٦. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٧. الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٨هـ.
١٨. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي، ٢٤ / ٢٨، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٩. الفرق بين الفرق، البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٧م.
٢٠. الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٢١. الكليات، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢٢. اللباب في تهذيب الأنساب، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير، دار صادر، بيروت، ٤١٢/٣.

٢٣. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تیمیة، تحقیق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ١٩٩٥ م.
٢٤. المحصول في علم الأصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، تحقیق: د طه العلواني، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٩٧ م.
٢٥. المستدرک علی الصحیحین، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم النيسابوري، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٦. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ٢.
٢٧. مفاتيح الغيب، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ.
٢٨. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، تحقیق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ٢٠٠٥ م.
٢٩. مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٩٧٩ م.
٣٠. الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، مؤسسة الحلبي.
٣١. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، تحقیق: د. علي دحروج، ١٦٧٨/٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٦ م.

مظاهر عدم توكير النص الشرعي وأسباب التطاول عليه

د. هيام عباس عبد العال محمود

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية
كلية العلوم والآداب بالرس - جامعة القصيم



مقدمة

في الآونة الأخيرة ظهر عدة دعوات إلحادية بقوة، واستدعى معتقوها دعاوى قديمة قدموها بمصطلحات معاصرة، تستتر بالحرية الإنسانية؛ وراقت لهم دعاوى الغرب التحريرية، وتبنوا تيارات الحداثة الغربية والفكر العلماني والليبرالي، واتخذوا من الحرية والعقلانية سراويل تحمي عورة ما يدعون إليه؛ فعمدوا إلى النصوص الشرعية، وأعملوا فيها سهامهم الخبيثة، وتنوعت وسائلهم ما بين هدم النص من جذوره، أو ترجمته ترجمة منحرفة، أو تفسيره بالإسرائيليات، أو إهمال مفهوم النص، أو توظيفه بالتغافل عما يشير إليه، أو رفض النص بأكمله، كما فعل القرآنيون في إنكارهم السنة والتشكيك في رجالها، أو الفهم المنحرف بما يخدم أفكارهم ويتنصر لمذهبهم.

ولا شك أن محاولاتهم الابتعاد عن مفهوم النص الأصلي إلى مفاهيم تخدم أفكارهم هو مظهر من مظاهر «عدم توقيف النص الشرعي» وهو لب الحرب المعاصرة على الإسلام، فقد وجد أعداء الإسلام في المسلمين المتحررين من عقائدهم وأعرافهم مناهجاً مناسبة لتجنيدهم وبث سموهم.

وتحت عباءة اصطبغت بصبغة التراث الإسلامي؛ اتجهوا إلى آراء الفرق القديمة الضالة وقاموا بإعادة صياغتها، كما قاموا بإحياء التراث الكلامي والفلسفي المنحرف ونشره بين الباحثين، محاولين بذلك أن يجدوا لهم شكلاً من أشكال الأصالة، ونسباً إلى السلف يرفعون به خسيصة الانتساب إلى الغرب بتبني أفكاره، والارتواء من آنيته.

ولقد فات هؤلاء المتحررون أن جميع الفرق القديمة بضلالها وبعدها عن المنهج الصحيح في فهم النص الشرعي كانت تنطلق للدفاع عن الإسلام، وأن منهجهم الذي حسبوه حقاً كان هدفه رد الملاحظة، ودفع هجمات أعداء الإسلام وكسر شوكتهم. أما هؤلاء بتلك النزعة إلى روح القديم المنحرف وتصويره على أنه الحداثة التي سبقت العصر، والعقلانية الناضجة التي لم تستوعبها الأمة آنذاك، ومكنوا الأعداء من أن يتسللوا بالأفكار الخبيثة الماكرة؛ بهدف قتل الإيمان في القلوب، تمهيداً لوثة الانقراض المباشرة على الإسلام ذاته والقضاء عليه كدين.

وقد انتشرت تلك الأفكار في شكل حملات عدائية مضلة، واشتدت ساقها في وسائل الإعلام الحديثة، ووسائل التواصل الاجتماعي وأشكال الفنون الثقافية المختلفة، وأصبح لها رموزها وروادها الضالون المضلون، كما وجدت لها صدياً وتأثيراً لدى كثير من الشباب. ومن هنا جاءت أهمية هذا البحث؛ الذي يهدف إلى كشف تلك الدعاوى الباطلة، وبيان عناصر المؤامرة على الإسلام المتمثلة في هدم التراث والنصوص الشرعية المقدسة، وبيان أهمية النص الشرعي، وحدود الاجتهاد في فهمه، ودرجة إعمال العقل فيه بما لا يخل بالفهم الصحيح، وبيان مظاهر عدم توقييره وامتھانه، وأسبابها، وكيفية القضاء عليها، وبيان وسائل إعادة تعظيم النص واحترامه.

أهداف البحث:

- ١- بيان أهمية النص الشرعي، والإطار الشرعي لتوقييره.
 - ٢- دراسة أسباب ودوافع عدم توقيير النص الشرعي.
 - ٣- رصد أبرز مظاهر عدم توقيير النص الشرعي.
 - ٤- وضع أسس لمواجهة مظاهر عدم توقيير النص الشرعي.
- والحقيقة أن كل هدف من تلك الأهداف يحتاج كتابة بحث كامل مستقل، ومن ثم فإن مهمة هذه الورقات هي عرض الفكرة، ووضع الإطار العام للمشكلة وبيان خطورتها، ورصد بعض مظاهرها في العصر الحاضر.

تساؤلات البحث:

- ١- ما مظاهر عدم توقيير النص الشرعي؟
 - ٢- لماذا لا يوقرون النص الشرعي؟
 - ٣- ما النتائج المترتبة على عدم توقيير النص الشرعي؟
 - ٤- كيف نواجه ظاهرة عدم توقيير النص الشرعي؟
- منهج البحث: استخدمت المنهج الوصفي القائم على إيراد النصوص، والتحليل والتفسير، وبحث العلاقة بين الأشياء والمقارنة بينها والاستنتاج منها، والتأصيل الشرعي للقضية محور البحث، للوصول بها إلى الغاية المرجوة.

الدراسات السابقة: من الدراسات السابقة على سبيل المثال لا الحصر:

- ١- دراسة بعنوان: «تعظيم النص الشرعي مكانته ومعالمه»، د. حسن عبد الحميد بخاري، بحث مشاركة في مؤتمر النص الشرعي بين الأصالة والمعاصرة، عقدته الجمعية الأردنية للثقافة المجتمعية، أبريل / ٢٠١٢م.
 - ٢- دراسة بعنوان: التطرف المسكوت عنه؛ أصول الفكر العصري المعاصر، د. ناصر بن يحيى الحنيني، نشر دار التوحيد، ٢٠١٠م.
 - ٣- دراسة بعنوان: «المعتزلة الجدد»؛ أغراض وسياقات التعامل العربي الحديث مع تراث الإسلام العقلاني، «توماس هيلدبراندت»، دكتوراه من جامعة بامبرج الألمانية، منشورة: بريل، ألمانيا، الطبعة الأولى: ٢٠٠٧.
- تقسيم البحث: اقتضت طبيعة الموضوع تقسيمه إلى: مقدمة، وخمسة مباحث جاءت كالآتي:
- المبحث الأول: مكانة وأهمية النص الشرعي.
 - المطلب الأول: النص الشرعي محور الإسلام.
 - المطلب الثاني: خطورة عدم توقيف النص الشرعي.
 - المبحث الثاني: رصد أهم مظاهر عدم توقيف النص الشرعي.
 - المطلب الأول: مظاهر عدم توقيف النص القرآني الكريم.
 - المطلب الأول: مظاهر عدم توقيف النص النبوي الشريف.
 - المبحث الثالث: أسباب عدم توقيف النص الشرعي.
 - المطلب الأول: التأويل العقلي والمعتزلة القدامى.
 - المطلب الثاني: التأويل العقلي ودعاة الحرية (المعتزلة الجدد).
 - المبحث الرابع: نماذج معاصرة لعدم توقيف النص الشرعي.
 - المطلب الأول: دعاة التجديد.
 - المطلب الثاني: مدعو العلمانية والحداثة والليبرالية.
 - المبحث الخامس: أسس مواجهة ظاهرة عدم توقيف النص الشرعي.
 - المطلب الأول: التجديد مشروعيته وضوابطه.
 - المطلب الثاني: كيفية مواجهة ظاهرة عدم توقيف النص الشرعي.
- الخاتمة وأهم النتائج والمصادر والمراجع

المبحث الأول

مكانة وأهمية النص الشرعي

المطلب الأول: النص الشرعي محور الإسلام.

النص الشرعي هو مصدر التشريع، ودستور الأمة، ومنطلق الأحكام؛ ولذا فإن تعظيمه وتوقيره مطلب شرعي، والعمل به واجب لا ينكره أصحاب العقيدة السليمة، ونصوص القرآن الكريم كثيرة تعظم النص الشرعي وتوجب ضرورة الامتثال للوحي - كتاباً وسنة - لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(١).

إن المقصود بالنص الشرعي، هو الكلام الصادر من الشارع لبيان التشريع، وينحصر هذا في المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي، وهما: الكتاب والسنة؛ وعليه فإن النص الشرعي هو حياة هذا الدين وبه يقوم. فمن عظمه فقد عظم الدين ووقره وأدعن لأحكامه وأطاع أوامره وانتهى عما نهى عنه، ومن هدم النص: فقد هدم الدين.

وتعظيم النص الشرعي سبيل إلى تعظيم الله عز وجل، وتعظيم حرمانه تعالى وتعظيم شعائره، وتحقيق التكليف الشرعي الذي يتحقق به إسلام المرء، ذلك أن النص الشرعي وحي إلهي عظم الله شأنه ورفع قدره، فتعظيم ما عظم الله تعظيم له سبحانه وتعالى، وتعظيم الله تعالى لا يتم إلا بتعظيم أمره ونهيه، والنص الشرعي هو وعاء الأمر والنهي. يقول ابن قيم الجوزية: «أول مراتب تعظيم الحق عز وجل تعظيم أمره ونهيه، وذلك المؤمن يعرف ربه عز وجل برسالته التي أرسل بها رسول الله ﷺ إلى كافة الناس ومقتضاها الانقياد لأمره ونهيه، وإنما يكون ذلك بتعظيم أمر الله عز وجل واتباعه، وتعظيم نهيه واجتنابه، فيكون تعظيم المؤمن لأمر الله تعالى ونهيه دالاً على تعظيمه لصاحب الأمر والنهي، ويكون بحسب هذا التعظيم من الأبرار المشهود لهم بالإيمان والتصدق وصحة العقيدة والبراءة من النفاق الأكبر»^(٢).

ومن توقير النص الشرعي؛ الإيمان بما جاء فيه، والعمل بأحكامه، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣).

(١) سورة النجم، الآيتان: ٣-٤.

(٢) ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، المتوفى: ٧٥١هـ)، الوابل الصيب من الكلم الطيب، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٩ م ص ١٠.

(٣) سورة يونس، الآية: ٥٧.

ومن دلائل تعظيم القرآن في كتاب الله قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (١).

وكانت لهجة القرآن شديدة قاسية تجاه من أنكر آيات الله، أو سخر من الوحي ووصفه بأنه سحر أو قول بشر، فتوعده وعيذاً شديداً وأهانته إهانة بالغة، قال تعالى: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ثُمَّ قِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿٢٠﴾ ثُمَّ نَظَرَ ﴿٢١﴾ ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ ﴿٢٢﴾ ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ ﴿٢٣﴾ فَقَالَ إِن هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿٢٥﴾ سَأَصْلِيهِ سَقَرٌ ﴿٢٦﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقَرٌ ﴿٢٧﴾ لَا بُدَّيْهِ وَلَا نَذْرٌ ﴿٢٨﴾﴾ (٢).

واتباع القرآن والسنة شرط للإيمان، قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا يَفِرُّ بَيْنَ يَدَيْهِ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ (٣).

إن توقيف النص الشرعي أمر عقدي تنساق إليه النفوس طواعية واختياراً، ومن أنكر أو خالف أو ترك حكم الله إلى غيره: فقد فسدت عقيدته. والتعظيم للنص الشرعي يكون بصدق الإيمان به والتسليم بما فيه والانصياع لأحكامه، والرجوع إليها عند الاختلاف، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (٤).

وتوقير النبي ﷺ حق على أمته؛ لأنه سبب إخراجهم من الظلمات إلى النور، فحق واجب له أن يوقر؛ لقوله تعالى: ﴿لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ﴾ (٥)، وقال تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٦). وتوقيره ﷺ شعبة من شعب الإيمان، بل إن منزلتها وربتها فوق منزلة ورتبة المحبة؛ ذلك لأنه ليس كل محب معظماً، فالتعظيم رتبته فوق رتبة المحبة (٧).

(١) سورة الحشر، الآية: ٢١.

(٢) سورة المدثر، الآيات: ١٨ - ٢٨.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٥.

(٤) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٥) سورة الفتح، الآية: ٩.

(٦) سورة الأعراف، الآية: ١٥٧.

(٧) انظر: الحسين بن الحسن الحلي، المنهاج في شعب الإيمان، المحقق: حلمي محمد فودة، دار الفكر،

١٣٩٩ - ١٩٧٩ م، ٢/١٢٤.

ولقد كان توقير الصحابة ثم التابعين وتابعيهم للنص الشرعي منهمج حياتهم؛ ظهر هذا في اتباعهم لأوامره، واقتدائهم بأفعاله ﷺ، وكانوا يسارعون إلى طاعته وتقليده في كل أمورهم، وتبعهم في ذلك سلفنا الصالح رضوان الله عليهم. ومن معالم توقيرهم للنص ونصرته: أن حفظته قلوبهم، ووعته صدورهم، وتباروا إلى فهمه وتطبيقه، وخدمته، واتخذوه سبيلا للرفي في الدنيا والآخرة، ومن أمثلة توقيرهم للنص ما يلي:

ما روي عن عبد الله بن عمر حين سمع قول رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «نِعْمَ الرَّجُلُ عَبْدُ اللَّهِ، لَوْ كَانَ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ» فَكَانَ بَعْدُ لَا يَنَامُ مِنَ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا^(١). وحين سمع رضي الله عنه - فيما روي عن نافع - قَوْلَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: «لَوْ تَرَكْنَا هَذَا الْبَابَ لِلنِّسَاءِ»، قَالَ نَافِعٌ: فَلَمْ يَدْخُلْ مِنْهُ ابْنُ عُمَرَ، حَتَّى مَاتَ^(٢).

وروي عن أبي سلمة الخزازي أنه قال: «كان مالك بن أنس إذا أراد أن يخرج يُحَدِّثُ، تَوْضُأً وَضَوْءَهُ لِلصَّلَاةِ، وَلِبْسَ أَحْسَنِ ثِيَابِهِ، وَلِبْسَ قَلَنْسُوءَةٍ، وَمِشْطَ لِحْيَتِهِ، فَقِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ، فَقَالَ: أَوْقِرْ بِهِ حَدِيثَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ»^(٣).

المطلب الثاني: خطورة عدم توقير النص الشرعي.

يُعد توقير النص الشرعي واحترامه والتسليم به والانقياد له من كمال الإيمان، يزداد الإيمان بزيادته ويضعف بضعفه، فكلما زادت في قلب المؤمن الخشية والتوقير زاد تسليمه، وكلما ضعفت ضعفت تسليمه، وإن لم يخرج عن أصل التسليم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من تعود معارضة الشرع بالرأي لا يستقر في قلبه الإيمان»^(٤).

وما يفعله البعض في عصرنا من انتقاص قدر السنة المطهرة، واستسهال ردها وإنكارها، يصدق فيه قول الرسول ﷺ: «يُوشِكُ الرَّجُلُ مُتَكِنًا عَلَى أَرِيكَتِهِ، يُحَدِّثُ بِحَدِيثٍ مِنْ حَدِيثِي، فَيَقُولُ: بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ حَلَالٍ اسْتَحْلَلْنَاهُ، وَمَا وَجَدْنَا فِيهِ مِنْ

(١) رواه البخاري في صحيحه، برقم/ ١١٢٢، صحيح البخاري، ٢ / ٤٩.

(٢) رواه أبو داود في سننه برقم/ ٤٦٢، سنن أبي داود، ١ / ١٢٦. قال الألباني: صحيح.

(٣) المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، الرامهرمزي (القاضي الحسن بن عبد الرحمن ت: ٣٦٠) تقديم: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر بيروت، ط ١، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م، ص ٥٨٥.

(٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١ / ١٩٩١ / ١٨٧.

حَرَامٌ حَرَمْنَا، أَلَا وَإِنَّ مَا حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِثْلُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ»^(١)، فإن رفض الانقياد لأوامره، والاستهانة بحرماته وشعائره، وتقديم أقوال البشر وأهوائهم على قول الله تعالى وقول رسوله ﷺ من أعظم أسباب الزيغ، روى أبو هريرة أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: «كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبِي»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَنْ يَا أَبِي؟ قَالَ: «مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبِي»^(٢).

وهذا نوع من الإلحاد بالوحي، عمداً أو استدراجاً، بدعاوى الحرية والحدثة والتحضر ومجارة الحياة العصرية.

وتكمن الخطورة في أن عدم توفير النص - قرآناً وسنة - يؤدي إلى إلغاء الأحكام الشرعية التي جاءت بها النصوص، تلك الأحكام العملية هي الإطار التنظيمي لحياة المسلم عقيدة وعبادة ومعاملة وسلوكاً، فالإسلام منهج حياة، فمن هدم النص الشرعي الضابط لتلك الحياة، بعدم توقيره أو رده والاستهزاء به: فقد هدم الدين كله، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن الاستهزاء بالله وآياته ورسوله كفر، يكفر به صاحبه بعد إيمانه»^(٣).

وتزيد خطورة عدم توفير النص إذا نتج عن انحراف الفهم أو الخلل في التفسير بما ينعكس على الواقع؛ بانتشار الشبهات، ونشأة الفرق الضالة، وظهور التكفير والتطرف الفكري الممجوج؛ فإن المتطرفين يسيئون إلى النص الشرعي بالأفهام السقيمة، ويحملونه على غير وجهه الصحيح، فيفسدون في الأرض تحت مبررات دينية زائفة، مما يؤدي إلى ظهور انحرافات عقدية وفكرية، وظهور تنظيمات إرهابية منحرفة الأهداف والأفكار، حيث ظهرت تنظيمات في العصر الحاضر اتشحت بوشاح الدولة الإسلامية مثل؛ «تنظيم داعش» الإرهابي، وغيره من المسميات التي أطلت علينا بوجهها القبيح؛ مستندة إلى فتاوى شاذة اتخذوها مبرراً للذبح وحرق الناس وقتلهم، من غير سند من القواعد الفقهية الصحيحة، واستندوا إلى فتاوى تصدر عن مفتين جهلاء، يتناولون على أهل العلم، ويكذبون على الله ورسوله، مما جعل المناخ مناسباً لظهور تنظيمات دينية ومذهبية جديدة.^(٤)

(١) رواه ابن ماجه في سننه، برقم/ ١٢، سنن ابن ماجه، ١ / ٦. وقال الألباني: صحيح.

(٢) رواه البخاري في صحيحه برقم/ ٧٢٨٠، صحيح البخاري، ٩ / ٩٢.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع ابن قاسم، الطبعة الأولى، سنة ١٣٨١هـ، ٧ / ٢٧٣، جـ ٤٨ / ١٥.

(٤) انظر: حوار مع د. ماهر خضير المستشار الأكاديمي لمعهد ابن سينا بفرنسا، بعنوان: نشر الاجتهاد الفقهي يغلق =

المبحث الثاني

رصد أهم مظاهر عدم توقيير النص الشرعي

المطلب الأول: مظاهر عدم توقيير النص القرآني الكريم:

على الرغم من أن النص القرآني قطعي الثبوت، فإنه لم يسلم من محاولات التطاول عليه؛ ورغم تكفل الله سبحانه وتعالى بحفظه وبقائه؛ لكونه معجزة رسولنا الباقية ومصدر التشريع للأمة: فإن أتباع الشيطان ومعاونيه لم يرضهم هذا، وتكالبوا وتجرؤا عليه فكثرت مظاهر عدم توقييره، وتنوعت وسائل حربهم عليه، فأنكروا سماويته، وحاولوا الدس عليه، والتحريف في فهمه، وتعددت مظاهر عدم توقييره عندهم، وكان من أظهرها:

- ١- إنكار القرآن - كلام الله - ورفضه كله.
- ٢- رد بعض آياته وإهمالها مثل: آيات التعامل مع اليهود، أو توظيفها عن طريق التغافل؛ لأسباب سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية.
- ٣- القول بأن القرآن مخلوق؛ وهو ادعاء أثاره المعتزلة قديماً، وأُطلق عليها «قضية خلق القرآن»، التي ذاق مرارتها الإمام أحمد بن حنبل، وهي من القضايا الزائفة التي استخدمتها الدولة لأغراض سياسية آن ذاك.
- ٤- وضع ترجمات تفسد المعنى، أو تعطي مفاهيم مغلوطة؛ في محاولةٍ لتشويه القرآن والإساءة إليه.
- ٥- إدخال الإسرائيليات في تفسير القرآن بما لا يليق به.
- ٦- طباعة نسخ محرفة من القرآن؛ بتغيير بعض الكلمات أو حذف آيات، وقد تم بالفعل اكتشاف مصاحف الكترونية محرفة في تطبيقات يتم تنزيلها على الهواتف الذكية.
- ٧- التأويل المذموم للنص الشرعي؛ فإن غاية العلم بالنصوص الشرعية هو العمل بها، باتباع مدلولها ومعناها، وآيات القرآن واضحة قطعياً للدلالة، تفهم بفهم اللغة التي نزلت بها، وانحراف الفهم ينافي توقيير النص، ويؤدي إلى التهوين من شأنه.

=الباب أمام فتاوى قطع الرؤوس، وذلك في مؤتمر «الفتوى.. إشكاليات الواقع وآفاق المستقبل» المنعقد في الفترة ما بين ١٧ إلى ١٨ أغسطس / ٢٠١٥ في دار الإفتاء المصرية. نشر الحوار بتاريخ: ١٩ / ٨ / ٢٠١٥ على موقع / <http://www.mbc.net/ar/programs/>

٨- الاجتهاد الخاطيء في فهم النص ولي عنقه بطريقة منحرفة؛ لتتفق مع عقيدة المفسر وقناعاته.

٩- التعامل مع القرآن بوصفه نصاً أدبياً تراثياً تاريخياً، وليس كتاباً سماوياً مقدساً، وقراءته وتفسيره وفهمه من هذا المنطلق، وهذا في مفهومهم نوع من إعادة صياغة التراث والتجديد في الدين، فيقرؤونه قراءة لا تبحث في فهم النص، بل تجرده من معناه للتخلص منه، وتلك قراءة لا تهدف إلى الاقتداء به، بل للتخلص من أحكامه ومتطلباته. وتكمن خطورة هذه القراءة الحداثية في أن القارئ قد يتجاوز ظاهر النص الشرعي دون مراعاة لقيمته.

١٠- الجهل أو التغافل عن الناسخ والمنسوخ؛ فيستخرج من المنسوخ حكماً شرعياً؛ لتوظيفه لأغراض مذهبية أو سياسية أو اجتماعية أو ليناسب هوى المستدل، متغافلاً عن الناسخ. لذا فمعرفة الناسخ والمنسوخ له أهمية كبيرة لتعرف الأحكام، وما بقي حكمه وما نُسخ. وقد «اعتنى السلف الصالح بهذا العلم وقالوا: لا يجوز لأحد أن يفسر كتاب الله تعالى، إلا بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ، وقالوا أيضاً: إن كل من يتكلم في شيء من علم هذا الكتاب العزيز ولم يعلم الناسخ والمنسوخ كان ناقصاً»^(١). والنسخ يختص بالأحكام وما تعلق بها من أوامر ونواهي شرعية، ولا تدخل في أبواب العقيدة والأخلاق وأصل العبادات، وكذلك الأخبار الصريحة التي لا تتعلق بالأمر والنهي لا يدخلها النسخ بحال.

ومن أمثله النسخ ما جاء «بِنَسْخِ أَنْوَاعِ مِنَ النِّكَاحِ، فَمِنْهَا مَا كَانَ حَلَالًا فَنَسَخَهُ التَّحْرِيمُ، وَمِنْهَا مَا كَانَ حَرَامًا فَنَسَخَهُ التَّحْلِيلُ، وَمِنْهَا مَا اخْتَلَفَتِ الْعُلَمَاءُ فِي نَسْخِهِ، وَأَمَّا الَّذِي كَانَ حَلَالًا، فَنُسِخَ بِالتَّحْرِيمِ، فَإِنَّهُ نِكَاحُ الْمُتَعَةِ»^(٢). وهي مما انحرف فيها الشيعة حيث لا يقرّون هذا النسخ ويجيزون زواج المتعة. كذلك يعد من الانحراف في قضية الناسخ

(١) قتادة بن دعامة، أبو الخطاب السدوسي البصري (المتوفى: ١١٧هـ)، الناسخ والمنسوخ، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م، ١ / ٨.

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ)، الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، دراسة وتحقيق: محمد بن صالح المديفر، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٨هـ، ١ / ٧٣.

والممنسوخ إنكاره، ومن المؤلفين من أنكر النسخ، ومن هؤلاء: «أبو علي محمد ابن أحمد بن الجعيد المتوفى سنة ٣٨١ هـ، له كتاب (الفسخ على من أجاز النسخ)»^(١). ولا يثبت النسخ بالاجتهاد، ولا بمجرد التعارض الظاهر بين الأدلة، ويعتبر الاجتهاد في إثباته من معالم عدم تعظيم النص وتوقيره.

١١- تقديم العقل على النص وتحكيمه فيه عند التعارض؛ وهو مبدأ استخدمته بعض الفرق الإسلامية قديماً.

١٢- الإتجار بالنص الشرعي واستخدامه للكسب المادي؛ مما يؤدي إلى عدم توقيره وإهانته، وهو ما يفعله المشعوذون ممن اتبعوا خطوات الشيطان، وبعض المعالجين بالقرآن، وهؤلاء وغيرهم يستخدمون الآيات بطرق مخالفة أو محرمة لا تليق.

١٣- محاولة مضاهاة الشعراء لبعض آيات القرآن في قصائدهم، واقتطاع بعض الآيات ووضعها ضمن قصائدهم بصورة غير لائقة يظهر فيها التطاول بأفطع صورته.

المطلب الثاني: مظاهر عدم توقير النص النبوي الشريف:

سنة النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير كلها ثابتة بنقل الثقات من الرجال، ولقد اقتدى بها وسار عليها صحابته رضوان الله عليهم والتابعين، وتلاههم سلفنا الصالح؛ حفظاً ورواية وعملاً، ومن ثم فحجيتها نافذة: «وفرضيتها على المسلمين ثابتة، وطاعتها واجبة بمقتضى كثير من الآيات القرآنية؛ منها قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(٤)، ويكون الاحتجاج بالسنة بما صح من الأحاديث والعمل بها في كل شعب الإسلام عقيدة وشرعية»^(٥). ورغم ذلك -وعلى مدار التاريخ- ظهرت دعوات تحارب السنة النبوية الشريفة، وتشكك فيها، أو تنكر حجيتها بعضها، أو تطعن في أسانيد رجالها الثقات،

(١) قتادة، الناسخ والممنسوخ، ص ١٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٣٢.

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٤) سورة محمد، الآية: ٣٣.

(٥) فرحانة بنت علي شويته، حجية خبر الأحاد في العقائد والأحكام، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة، ١/ ٤.

أو في متونها وألفاظها، أو رد السنة جملة وتفصيلاً. ومن مظاهر عدم توقيف السنة النبوية ما يلي:

١- إنكار السنة النبوية كلها، والاكتفاء بالقرآن مصدراً للتشريع، والاستغناء به عنها، وهو قول مجموعة من الضالين تسموا كذبا بـ «القرآنيين». وهؤلاء مردود عليهم إنكارهم، إذ لو كانوا يكتبون بالقرآن، فالقرآن أمر باتباع سنة النبي ﷺ، في جميع حالاتها، قال تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾^(١). كما أمره ﷺ بتبليغ ما أنزل، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾^(٢)، فالقرآن والسنة كلاهما وحي، لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٣). والفرق بينهما أن القرآن وحي باللفظ والمعنى، والسنة وحي بالمعنى، وترك اللفظ للنبي ﷺ. ومكانة السنة من القرآن الكريم محفوظة، فأغلب نصوص القرآن الكريم كانت مجملة كالأمر بالزكاة أو الصلاة، فلم تحدد الأنصبة ولا الشروط ولا المقادير، كما لم يحدد عدد الصلوات في اليوم والليلة، ولا عدد الركعات في كل صلاة، ولا كفيئتها؛ فجاءت السنة لتوضح المبهم المجمل، وتفصل ما جاء عاماً، وتؤكد ما جاء واضحاً، وكما أتت بأحكام جديدة سكت عنها القرآن لحكمة يعلمها الله.

ولعل أهم أسبابهم لأنكار السنة؛ أن آيات القرآن الكريم لم تحدد عقوبات دنيوية لمن ارتكب معصية لا تضر بالآخرين، مما يدخل في نطاق الحرية الشخصية، فلم يذكر مثلاً؛ عقوبة التعبير عن الرأي إذا كان مفسداً، ولا لمن بدل دينه أو ارتد عنه، بل لقد دعا إلى حرية العقيدة، وحرية التعبير، وأوجب احترام الرأي المخالف.

فدعواهم لأنكار السنة ليست دعوة للحرية، بل دعوة للتحرر من العقوبات، وقيود التكليف وتوابعه، وعواقب مخالفته. فإذا لم يتحدث القرآن عن عقوبة دنيوية جاءت بها السنة، فهي مردودة عندهم، مثال ذلك: حد المرتد، حيث لم يرد في القرآن له عقوبة في الدنيا، وإنما حد القتل للمرتد جاءت به السنة. وقد أقاموا مذهبهم هذا بناء على مبادئ عدة، منها عدم الإيمان بعصمة الرسول ﷺ، ومنها إنكار فضل الصحابة. ولقد قام من علماء الإسلام من رد عليهم وبين فساد مذهبهم، كان منهم الشاطبي وابن حزم.

(١) سورة آل عمران، الآية: ٣٢.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦٧.

(٣) سورة النجم، الآيتان: ٣-٤.

٢- تقسيم السنة إلى متواتر وآحاد، وإنكار الاحتجاج بالأحاديث الآحاد: إن تقسيم السنة إلى متواتر وآحاد؛ تقسيم مستحدث، وهو يخالف ما كان عليه منهج الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم في رواية السنة والعمل بها والاحتجاج بها أيضاً في العقيدة والعبادة والأحكام. وكان تقسيم السنة إلى متواتر وآحاد هو النافذة التي ولج منها أعداء الإسلام للشكيك والظعن في السنة، خاصة عندما وجدوا تفاوتاً ملحوظاً في درجة نقلها؛ فقليل منها المتواتر، وغالبها آحاد، ولقد نتج عن هذا التقسيم ضياع أحكام بُيّت على أخبار الآحاد.

٣- نفي التشريع عن بعض السنة؛ وذلك بتقسيمها إلى سنة تشريعية وغير تشريعية^(١)، وهي ما يتعلق بتصرفات النبي ﷺ بالإمامة - أي الأحكام السياسية - والقول بأنها غير ملزمة، ولا تدخل في التشريع، وهذا خطأ منهجي في الفهم؛ لأن القول بأن الأحكام الشرعية المتعلقة بالسياسة كلها من تصرفات الرسول ﷺ بالإمامة يعني إقصاء هذا الباب بالكامل من التشريع، وتعطيل كافة النصوص والأحكام والخلافات الواردة فيه^(٢).

٤- التطاول على رجال السنة الصحيحة، والشكيك في نزاهتهم، أو تكذيبهم فيما نقلوا عن النبي ﷺ وصحابته، ويظهر ذلك واضحاً في التطاول المستمر على البخاري ومسلم، وكتايبهما.

٥- التأويل المذموم للأحاديث؛ خلافاً لمنهج الصحابة والسلف في فهم السنة والعمل بها؛ لتحقيق مراد الله ورسوله ﷺ، وتقديم المصلحة عند التعارض، أو القياس الفاسد لأغراض دنيوية؛ ويرجع ذلك للعصية الذميمة للمذهب أو للشيوخ أو الأئمة، تلك العصية التي تكون على حساب النص الشرعي.

٦- الاجتهاد المنحرف في فهم النص النبوي؛ لصرفه عن ظاهر معناه، إذا لم يكن المعنى الواضح متفقاً مع عقيدة من يقرؤه، أو لا يتفق مع أهوائه وقناعاته، فإنه يلجأ إلى الاجتهاد في فهمه.

(١) هذا التقسيم لسنة النبي ﷺ أخذ من حيث تصرفه بالإمامة والقضاء والفتيا وقسم متردد بين هذه الأقسام، ذكره «القرافي» في كتابه «الأحكام» وقسمه إلى أربعة أقسام، إلا أن القرافي لم ينكر الأخذ بأي هذه الأقسام. انظر: (شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المالكي ت: ٦٨٤هـ)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضى و الإمام، القرافي، تحقيق الشيخ عبد الفتاح ابو غدة، طبعة مكتب المطبوعات الإسلامية حلب ١٤١٦، ص ١٠٥ وما بعدها إلى ص ١٠٩.

(٢) انظر: فهد بن صالح العجلان، التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، ط: ٢، مركز التأصيل للدراسات، جدة، ٢٠١٥ ص ٦٤.

والاجتهاد من مصادر التشريع، وفضيلة يعمل المسلم عقله فيها، ولقد اعتبر الشوكاني إنكاره تجرؤاً على الله تعالى وشريعته، قال: «من حصر فضل الله على بعض خلقه، وقصر فهم هذه الشريعة على ما تقدم عصره، فقد تجرأ على الله عز وجل، ثم على شريعته الموضوعة لكل عباده، ثم على عباده الذين تعبدهم الله بالكتاب والسنة»^(١). ودليل ذلك ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(٢). تلك مكانة الاجتهاد، ولهذا كان للمجتهد أجر الاجتهاد حتى عند الخطأ. إلا أن له أصول وشروط، فلا يصح اجتهاد إلا بعد عصر النبي ﷺ، ولا يكون إلا من مجتهدي أمة محمد ﷺ، وأن يكون على حكم شرعي. والمجتهد ربما أصاب وربما أخطأ، ومن ثم فالفهم الاجتهادي غير ملزم للغير، حيث يلزم المجتهد به نفسه ولا يلزم غيره، ومثاله ما روي عن ابن عمر، قال: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ: «لَا يُصَلِّينَ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ» فَأَدْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يَرُدْ مِنْ ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَلَمْ يُعْنَفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ^(٣).

٧- وضع أحاديث مكذوبة افتراء على النبي ﷺ من قبل الفئات الضالة؛ كالشيعة وغيرهم ممن يفترون على الله الكذب، ويدعون ما ليس في الدين، كقولهم بالإمامة، وجعلها من أصول الدين، وادعاء النص على الإمام، وقولهم بعصمة الأئمة، وتفسير النص حسب أهوائهم وما يخدم مبادئهم.

٨- تجرؤ بعض الأدباء على الحديث النبوي بتقليده، أو الاقتراع منه، أو الإشارة إليه في كتاباتهم وقصائدهم؛ نثرًا وشعرًا بطريقة لا تليق، بدعوى الحداثة والمعاصرة، كما فعل بعض الكتاب والمفكرين حديثًا.

٩- تقديم العقل على كلام الرسول ﷺ عند وجود شبهة التعارض.

(١) الشوكاني (محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليميني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دمشق، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ٢ / ٢١٥.

(٢) رواه مسلم في صحيحه، رقم / ٢٤٧ - (١٥٦)، ١ / ١٣٧. وأورد الشوكاني بلفظ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة». ولم اجد له تخريجا بلفظه.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، برقم: ٩٤٦، ٢ / ١٥.

المبحث الثالث

أسباب عدم توقير النص الشرعي

تعددت في العصر الحديث أسباب التطاول على النص الشرعي، وتنوعت أغراض المتطاولين، فمنهم من كان هدفه الكسب المادي، ومنهم العملاء الذين ينفذون خطط أعداء الإسلام بالحرب على القرآن والسنة ويقومون بأدوار منظمة لإضعاف مكانة وتأثير القرآن والسنة في نفوس المسلمين وحياتهم، ومنهم من كان هدفه الشهرة وذيوع الصيت، والمتأثر بالفكر الغربي، وهناك من قاموا بالدعوة إلى فصل الدين عن الدولة لأغراض سياسية، كما ظهرت فئة جديدة من الفساق والمنحليين أخلاقياً ممن يمتنون الفن للترويج لفنونهم، أو لإفساد الناس، يحبون أن تشيع الفاحشة والفسق حتى لا يكونوا في الفسق منفردين، أو الذين يتاجرون بفساد الأخلاق، ويتربحون من إشاعة الفاحشة، ومنهم من يكره الدين ويكره المتمسكين بالدين، ومنهم من كان له فكر ومعتقد ينافح عنه، ومنهم من يعمل لمصالح مذهبية، ومنهم الجاهل والمتغافل، أو المجتهد المخطئ، وغيرها من الأسباب.

وقديماً لم يكن للقدماء جراءة المعاصرين في التطاول على النص من أجل تلك الدوافع الدنيوية، ولم يفكر أحدهم أنه بمحاولة فهمه المختلفة هذه يتجرأ على النص. إنما كان هدفهم إثبات أفكارهم والاستدلال على معتقدتهم، ومن ثم كان أهم أسبابهم هو إعمال العقل في النص وتأويل المعنى ليتفق مع ما يعتقدونه ويدافع عنه.

والعقل في الإسلام له مكانة كبيرة أشاد بها القرآن، كما أثنى على أرباب العقول وأصحاب الفكر، ولكن المتكلمين غلوا في تعظيم العقل، فجعلوه حاكماً ومقدماً على الشرع عند التعارض، وكانت أبرز الفرق الكلامية في هذه الناحية؛ فرقة «المعتزلة» الذين أبطلوا دلالات كثير من النصوص الشرعية بسبب اتباعهم للمتشابه أو تأويله.

وأصحاب الاتجاه العقلائي الذين اتخذوا التأويل منهجاً في تفسير النصوص يمكن إجمالهم في: المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة والمستشرقين والمدارس العقلية الحديثة؛ ولأن فرقة المعتزلة كانت أقوى من تمسك بهذا الاتجاه وألغوا فيه مؤلفات، ودافعوا عنه وحاولوا الاستدلال عليه، ووضعوا نظريات لتأكيدهم؛ والمعتزلة على الرغم من انتهائهم كفرقة كلامية، فإنهم ظلوا أحياءً بفكرهم في أفكار بعض المعاصرين، لهذا كله تم اختيارهم كنموذج للدراسة.

المطلب الأول: التأويل العقلي والمعتزلة القدامى؛

لقد نزع المعتزلة نزعة عقلية في تقديم المفهوم الكلامي في استدلالهم بالنص الشرعي، بناء على مبدأ الحرية الإنسانية الذي آمنوا به وحاربوا من أجل تحقيقه داخل المجتمع الإسلامي، فعمدوا إلى التأويل، وتقديم النظر العقلي عند تعارض مفهومهم للنص مع مبادئهم ومعتقداتهم، وحكّموا عقولهم في فهم كتاب الله وسنة رسوله.

وبناء على أصولهم الخمسة وضع المعتزلة قواعد التأويل، وتلك الأصول هي: التوحيد-العدل-الوعد والوعيد-المنزلة بين المنزلتين-الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و«العقل مقدم على الشرع وحاكم عليه، وأن الشرع متى ما خالف العقل في زعمهم، فإنه يجب إطرأحه أو تأويله»^(١).

ومن شواهد انحرافهم في تأويل النص الشرعي ما قاموا به من تقديم العقل على الشرع، فلجأوا إلى التأويل في فهم نصوص تتعلق بالأسماء والصفات، بهدف إثبات توحيد الله تعالى وهو الأصل الأول عندهم، مما يظهر إحداهم المبكر تجاه النص وامتثالهم له وعدم احترام ظاهره. قال القاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة: «أعلم أن الدلالة أربعة: حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل»^(٢).

ومن نماذج التأويل في الصفات، قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾^(٣)، «بين القاضي عبد الجبار أن الاستواء محتمل في اللغة، ومنصرف فيها إلى وجوه، وأن واقعه تختلف بحسب ما يتصل به من القول والمراد به في الآية: القصد لخلق السماء؛ لأنه عداه «إلى»، ولا يكاد يعدى بـ«إلى» إذا أريد به الاستواء على المكان»^(٤)، وهذا تأويل فاسد؛ ومن الامتهان وعدم التعظيم لله تعالى ولا لدينه أن ينفي عنه تعالى ما أثبتته لنفسه. وأما نصوص القدر فنصبيها من التأويل في فكر المعتزلة كبير.

(١) أبو الحسين يحيى (المتوفى: ٥٥٨هـ)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة ١، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، ص ٦٥.

(٢) القاضي عبد الجبار المتوفى ٤١٥هـ، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، ط: ٣، ١٩٩٦، ص ٨٨.

(٣) سورة فصلت، الآية: ١١.

(٤) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث القاهرة، د. ت، ص ٤٦.

وعند الحديث عن أصل العدل، كانت لهم نزعة عقلية تبنا من خلالها مبدأ الحرية الإنسانية، وأقروا أن العباد خالقون لأفعالهم. وحقيقة العدل عندهم نفي قدر الله عز وجل، ونفي مشيئته النافذة على خلقه^(١).

لقد حكّموا عقولهم، ثم انقلبوا على النصوص الشرعية، فما وجدوه متوافقاً مع مذهبهم أقروه، وما كان مخالفاً جعلوه متشابهاً، وألوه حتى لا يتفق مع مذهب المخالفين، ولقد نقد الشاطبي مذهبهم في قوله: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية: فعلى شرط أن يتقدم النقل، فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرّحه النقل»^(٢)، واستدل بأمور منها: (الأول: أَنَّهُ لَوْ جَازَ لِلْعَقْلِ تَحْطِي مَاخَذَ النَّقْلِ؛ لَمْ يَكُنْ لِلْحَدِّ الَّذِي حَدَّهُ النَّقْلُ فَائِدَةٌ؛ لِأَنَّ الْفَرَضَ أَنَّهُ حَدُّ لَهُ حَدًّا، فَإِذَا جَازَ تَعَدِّيهِ؛ صَارَ الْحَدُّ غَيْرَ مُفِيدٍ، وَذَلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ بَاطِلٌ، فَمَا أَدَى إِلَيْهِ مِثْلُهُ. وَالثَّانِي: مَا تَبَيَّنَ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَالْأُصُولِ مِنْ أَنَّ الْعَقْلَ لَا يُحَسِّنُ وَلَا يُقَبِّحُ، وَلَوْ فَرَضْنَاهُ مُتَعَدِّيًّا لِمَا حَدَّهُ الشَّرْعُ؛ لَكَانَ مُحَسِّنًا وَمَقْبِحًا، هَذَا خَلْفٌ)^(٣).

ومن الباحثين من يرى أن التأويل المذموم الذي لا يدل عليه النص الشرعي، لا يجوز بحال، ولو كان بحجة إنقاذ شخص من عشرة قد تؤدي به إلى الكفر، يقول: «فإنني لا أرى التأويل بعيداً عن الكفر»^(٤).

وتظهر خطورة التأويل عندما ندرك أن الانصراف عن النصوص طبقاً لفهم السلف الصالح هو في حقيقته إلغاء للنصوص الشرعية واستبدالها بما أنتجته العقول، فقد يصف المؤول الله تعالى بما لم يصف به نفسه، ويسلب عنه تعالى ما وصف به نفسه، وذلك إلحاد في الصفات، وميل عن طريق رسول الله ﷺ وصحابته والسلف الصالح. كما أن العمل بالتأويل يتضمن اتهام الشارع بأنه لم يبين الحق للأمة في هذه النصوص، فاحتاجت تدخل

(١) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، ص ٦٩.

(٢) الشاطبي (إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي) (المتوفى: ٧٩٠هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، ١/ ١٢٥.

(٣) نفسه.

(٤) تامر محمد محمود متولي، منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، دار ماجد عسيري، ط: ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص ٣٨٤.

العقل البشري للبحث عن محامل تحمل عليها بالتأويل، فأى إهانة وامتهان وعدم توقيير أكثر من اتهامه هذا الاتهام الباطل؟^(١).

وكان القاضي عبدالجبار -شيخ المعتزلة- أبرزهم في ذلك، فقد كان «يقتطع الآية من سياقها، بل يقتطع جزءاً من الآية ليستدل به على مذهبه، ويغفل ذكر السياق، أو بقية الآية، كما أنه يترك الكثير من الآيات الصريحة المحكمة التي تدل على خلاف مذهبه، أو تثبت مذهب الخصوم في هذه القضية»^(٢). ويعمد إلى تلك التي يراها متشابهة؛ لتأويلها ما وجد إلى ذلك سبيلاً، مثل تأويله لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَا يَسْرُرُكَ أَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(٣)، يقول القاضي: «ويريد بذلك أنه ليس عليه إثابتهم، والأخذ بأيديهم في طرق الجنة، وأنه تعالى هو المختص بذلك»^(٤). وهو هنا استخدم التأويل بوضوح، فالآية واضحة الدلالة تبين أن الله تعالى يوفق من يشاء إلى الإيمان، وتنفى فعل الهداية عن النبي ﷺ، فتبين أنه لا يقصد هداية الإرشاد الثابتة له، وإلا لو كان مراد الله تعالى ذلك المعنى فلماذا لم يقل لنييه مباشرة ليس عليك إثابتهم!؟

ولقد ذهب ابن القيم إلى أن: «هذه المرتبة تستلزم أمرين: أحدهما: فعل الرب تعالى، وهو الهدى، والثاني: فعل العبد، وهو الاهتداء وهو أثر فعله تعالى فهو الهادي، والعبد هو المهتدي، قال تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ﴾^(٥)، ولا سبيل إلى وجود الأثر إلا بمؤثره»^(٦).

ويتلخص مذهب المعتزلة في أن الإنسان مسؤول عن أفعاله وهو خالقها وموجدها على الحقيقة، ومن ثم فالإنسان مسؤول عن ضلال نفسه، وأن الله تعالى يبين له سبل الهداية، ويوفقه إليها، ويبين له طريق الضلال ويحذره منه، ثم يترك له الاختيار، ولو شاء الله تعالى

(١) انظر: د. محمد أحمد لوح، «جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية». دكتوراه منشورة، دار ابن عفان، ط: ١، ١٤١٨هـ، ص ٣٣: ٣٥.

(٢) د. فاروق الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦هـ، ٢ / ٢٨٢.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٢.

(٤) القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق: عدنان زرزور، ص ١٣٧.

(٥) سورة الإسراء، الآية: ٩٧.

(٦) ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، المتوفى: ٧٥١هـ)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م، ص ٨٠.

على أن يحمل العباد على الهدى لفضل، ولكنه تعالى أرادها منهم على وجه التخير. كذلك فإن الله تعالى بريء من شرك المشركين وضلال الضالين. وهو مذهب يخالف مذهب أهل السنة القائلين بأن الله تعالى خالق أفعال العباد، فهو سبحانه خالق الهدى والضلال، وملقيه في قلوبهم. وإذا كان العدل عند المعتزلة يهدف إلى تنزيه الفعل الإلهي عن فعل القبيح؛ فالحرية الإنسانية من وجهة نظرهم هي الشق الثاني للعدل الإلهي، وهي تعني أن الإنسان فاعل أفعاله بقصده وإرادته، وهو حُرٌّ في أن يفعلها أو يتركها.

ومن الإنصاف القول بأن هدف المعتزلة من التأويل وإحكام العقل هو تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح، وإثبات عدله تعالى من خلال إثبات الحرية الإنسانية، إلا أنهم ضلوا الطريق فقادهم هدفهم إلى حافة هاوية الإلحاد، وفي هذا يختلف هؤلاء الأقدمون في أسبابهم عن المعاصرين الذين اتبعوا أهواءهم وأضلهم الشيطان.

ولم يكن المعتزلة القدامى وحدهم الذين وقفوا في ساحة الدفاع عن الحرية الإنسانية - حسب زعمهم - وإنما شاركهم من المفكرين المحدثين جماعة شغلتهم الحرية الإنسانية بنفس القدر الذي شغل المعتزلة قديماً، فاتخذوا النظر العقلي سبيلاً لتحرير مجتمعاتهم - في تصورهم - من ظلمات الجهل وبرائن ما علق بالدين من اعتقادات باطلة، تُلقي بالمسئولية عن كاهل الإنسان، وتُرجع الأعمال كلها إلى الله تعالى في صورة أقرب ما تكون إلى الجبر، وترتب على ذلك أن أولوا من نصوص القرآن والسنة الكثير. وهؤلاء هم أصحاب الفكر الاعترالي؛ (المعتزلة الجدد).

المطلب الثاني: التأويل العقلي ودعاة الحرية (المعتزلة الجدد):

من المفكرين في العصر الحاضر من تبنى فكر المعتزلة بعد أن اندثرت فرقتهم أو كادت، فألبسوه ثوباً جديداً، وأطلقوا عليه أسماءً جديدةً مثل: العقلانية أو التنوير أو التجديد، أو التحرر الفكري أو التطور أو المعاصرة أو التيار الديني المستنير. ولقد قويت هذه النزعة متأثرة بالفكر الغربي العقلاني المادي، فحاول أصحابها تفسير النصوص الشرعية وفق مقتضيات العقل الإنساني، فلجأوا إلى التأويل كما فعل المعتزلة، ثم أخذوا يتلمسون في مصادر الفكر الإسلامي ما يدعم تصورهم، فأنكر بعضهم المعجزات كما فعل الشيخ «محمد عبده».

وأهم مبدأ معتزلي سار عليه المعتزلة الجدد هو ذلك الذي يزعم أن العقل هو الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة، حتى لو كانت هذه الحقيقة غيبية شرعية، وأخضعوا العقيدة للعقل البشري القاصر.

وتكمن خطورة هذا الفكر في محاولة تغيير الأحكام الشرعية التي ورد فيها نص قطعي الدلالة من الكتاب والسنة، مثل: عقوبة المرتد، وفرضية الجهاد، والحجاب، وتعدد الزوجات، والطلاق، والإرث، وغيرها من الأحكام والحدود؛ فقد قام أصحاب هذا الفكر بإعادة النظر وتحكيم العقل فيها^(١).

ومنهم الشيخ جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧) الذي اهتم بفكرة الحرّية وناهض ظروف المجتمع الإسلامي لتحقيقها، واعتنى بفكرة الأحكام إلى العقل، وإجلال العقل عنده هو أول مظاهر الحرية، ولذا فقد ألّف رسالة في الرد على الدهريين، يحتكم في كل خطوة من خطوات السير فيها إلى ما ظن أنه حجة عقلية^(٢).

وشاركة في البحث عن الحرية، الشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) الذي تبنى وجهة نظر المعتزلة في النظر العقلي، فبين أن العقائد الأساسية للدين تستند إلى منطق العقل^(٣)، وجعله الأصل الأول من أصول الدين، وهو وحده المفضي إلى الإيمان الصحيح، وهو أساس الإسلام، يقول: «فقد أقامك منه على سبيل الحجة، وقاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى الحاكم فقد أذعن إلى سلطته، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يثور عليه؟»^(٤).

ومن ثمّ فهو يؤمن بتقديم العقل على ظاهر النص عند التعارض، يقول: «فقد اتفقت الملة الإسلامية على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه. والطريق الثاني: تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع

(١) انظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للنشر، الطبعة الرابعة، ١٤٢٠ هـ، ١/ ٧٢.

(٢) انظر، د. إمام عبد الفتاح إمام، الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب، مقال في مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد: ٢٠، العدد: ٤، ١٩٩٠، ص ١٠٠.

(٣) انظر، السابق، ص ١٠١.

(٤) الإمام محمد عبده، الإسلام والنصرانية، مطبعة محمد صبيح، القاهرة، ١٩٥٤، ص ٥١.

ما أثبتته العقل»^(١). ويرى أن من مميزات الإنسان أنه عاقل مفكر مختار لأعماله؛ بناءً على حرية الفكر التي وهبها الله تعالى إياه، مع علم الله تعالى بما يقع من الإنسان بإرادته الإنسانية المستقلة، فيثبته على خيرها ويعاقبه على شرها^(٢).

ومن مظاهر تقديم العقل على ظاهر النص أنه كان يستخدم التأويل العقلي في تفسير المعجزات، وإرجاعها إلى التفسير العلمي الذي يخضع للعقل، ومن ذلك تفسيره لسورة الفيل، التي يفسر فيها ما أصاب جيش أبرهة بأنه الجدري أو الحصبة وأن الطير هو الذباب أو البعوض الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل ذلك الطير^(٣).

وأياً كان التفسير العلمي لتلك الخارقة، فإنه لا يخفى ما في تلك النزعة العقلية من تطرف لصالح العقل، وصل إلى درجة نفي المعجزة الثابتة بالنصوص الصريحة الواضحة^(٤). وهو إلحاد في فهم النص وامتهان لمعناه.

وفي الحقيقة: فإن دور العقل وأهميته شيء لا ينكر، بشرط أن يكون هذا الدور بجانب الشرع، عاملاً في نطاقه، يستدل به مع الأدلة الشرعية، ويستنبط به ما فيها من أحكام، ومن خلال الشرع يتوصل بالعقل إلى ما غمض، ويكشف ما خفي من أسرار الشرع والكون. ومن أنصار فكرة الحرية المستندة إلى العقل «د. طه حسين» فقد كان يدعو إلى الحرية الفكرية بالتزام المنهج العقلي الصرف، حتى في البحوث التي تبدو غير خاضعة للمنهج العقلي كالأدب مثلاً^(٥).

كما يُعد «د. زكي نجيب محمود» من أكثر المفكرين المعاصرين اهتماماً بفكرة الحرية

(١) السابق، ص ٥٢.

(٢) الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق: د. محمد عمارة، مركز الحضارة العربية للإعلام، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩، ص ٧٤.

(٣) انظر، الإمام محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عمّ، دار ابن زيدون، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٩، سورة الفيل، ص ١٨١.

(٤) انظر، الشيخ سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة الشرعية السابعة عشرة، ١٩٩٢، ج ٦، ص ٣٩٧٦ و٣٩٧٧، سورة الفيل، حيث رفض التأويل العقلي الذي ذهب إليه الإمام؛ لأنه يعد تفسيراً عادياً للمعجزة يخرجها عن كونها حالة خارقة للعادة.

(٥) انظر، د. إمام عبد الفتاح إمام، الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب محمود، ص ١٠٢.

بمعناها العام، وبنوعيتها السلبي (المتمثل في التحرر من أغلال المستعمر) والإيجابي (المتمثل في حرية الفكر) حتى أنه أمضى جزءاً كبيراً من حياته عاكفاً على دراستها والدفاع عنها والمناداة بها^(١)، وكان عنوان رسالة الدكتوراه هو: (الجبر الذاتي)، وكان يرى أن حرية الإنسان وعقلانية النظر فكرتان أساسيتان في بناء الشخصية، يقول عنهما: «فوسيلتي في الكتابة هي حرية التعبير وعقلانية الرؤية، وهدفي مما أكتبه هو أن أكون حراً وأن أكون عاقلاً»^(٢).

والعقل عنده أساس الحرية، والتي تشتمل بدورها على عدة عناصر، فهي الإبداع وهي الضمير وهي الفكر وهي المعرفة^٣. يقول: «الحرية مسئولية وفكر وإرادة؛ لأن يكون الإنسان حراً لا بد أن يضطلع بعمل يؤديه أداء القادر الماهر العارف بأسرار مهنته»^(٤). ومن مستلزمات الحرية الفكرية عنده أن يتحرر الإنسان من الضغط الخارجي والداخلي المادي والمعنوي^(٥). والحرية عنده لا تعني انعدام القانون، فالإنسان حر حرية منظمة، والفعل الإرادي حر ومعلول في آن واحد، وهو ما أطلق عليه: «الجبر الذاتي أو الاستقلال الذاتي»^(٦).

وهذا ما عناه المعتزلة بالمسئولية الأخلاقية أو الفردية، التي يتحمل الإنسان على أساسها تبعه أفعاله الحرة المختارة. لكن «زكي نجيب» بين أن العلاقة بين شخصية الفاعل وفعله الإرادي علاقة تعني أنه بدون هذه الشخصية العينية نفسها يمكن أن يوجد هذا الفعل الإرادي دون أن يكون نتيجة ضرورية لها^(٧). فالفعل الإرادي ليس طبعاً أو نتيجة للطبيعة التي خلق الله عليها الأشياء. وهو مذهب المعتزلة قديما في أنكار القول بالطبع.

ومن الملاحظ رغم الاهتمام المشترك بفكرة الحرية واختلاف تناول: اختفاء

(١) د. محمود سيد أحمد، «الحرية» مقال في الأعمال الكاملة للدكتور. زكي نجيب محمود، إشراف: د. حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة، طبعة ١٩٩٨، ص ٤٦٣، و ص ٤٨٤.

(٢) د. زكي نجيب محمود، قصة العقل، دار الشروق، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٨٩.

(٣) انظر، د. زكي نجيب محمود، عن الحرية أتحدث، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م، ص ٢٣، ٢٤، ٥٩، ٦٠، ٦٣.

(٤) السابق، ص ٦٢.

(٥) انظر، السابق، ص ٧٠.

(٦) د. محمود سيد أحمد، الحرية عند زكي نجيب محمود، ص ٤٨٢.

(٧) انظر، د. إمام عبد الفتاح إمام، الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب محمود، ص ١٢٥. ود. محمود سيد أحمد، الحرية عند زكي نجيب، ص ٤٨٣.

الخلافات القديمة التي تتعلق بالذات الإلهية ليحل محلها المشكلات الواقعية التي يعيشها المجتمع، وانصب اهتمام الداعين إلى الحرية على تخليص مجتمعاتهم من كافة ما يعوق سيرها، ويدفعها إلى الأمام، أيًا كانت هذه المعوقات، سواء من داخل المجتمع أو من خارجه؛ بهدف إقرار العدل وتحقيق الحرية على كافة المستويات بحسب فهم كل مفكر ومعتقداته.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن كلمة الحرية لم ترد بلفظها ولا معناها في القرآن الكريم، وإنما وردت كلمة تحرير رقبة بمعنى إعتاق الرقيق، وقد وردت الحرية بمفهومها، وليس بلفظ الكلمة في آيات كثيرة، كان المقصود بها حرية العقيدة^(١)، من تلك الآيات قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا﴾^(٣).

ومن دعاة الإصلاح الديني (وهو اتجاه كان سائداً في تلك الفترة، وكان يعني تجديد المفاهيم الدينية) الشيخ «رشيد رضا»، صاحب (مجلة المنار)، وكان يقوم على محاربة التعصب المذهبي، خاصة وأنه تزامن مع ظهور تيارين معارضين: التيار العلماني والتيار الشيعي. تلك الفترة التي كثر فيها التأليف الذي يؤجج نار الفرقة بين المسلمين السنة؛ مثل ما كانت تنشره مجلة (العرفان) اللبنانية، بهدف نشر التشيع، مما دفع رشيد رضا إلى نشر مقال للرحالة «محمد كامل الرافعي» رصد فيه بعض محاولات علماء الشيعة لبث التشيع بين بدو العرب عن طريق إغرائهم بنكاح المتعة. بسبب هذه المقالة كتب الشيعي اللبناني محسن الأمين العاملي رسالته «الحصون المنيعه في الرد على ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة». وكتاباً ثانياً سماه: (الرد على الوهابية) ملاًه بالأباطيل على أهل السنة، مما دعا رشيد رضا للتنبيه إليه، لما رأى أن كتابات العاملي ستلحق ضرراً كبيراً بعقائد المسلمين إذا تم السكوت عنها، فألف كتابه (الخلافات بين السنة والشيعة). وألف أيضاً (رسائل السنة والشيعة)^(٤).

(١) محمد بسام رشدي الزين، معجم معاني القرآن العظيم، إشراف، محمد عدنان، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٥، ١/

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٣) سورة الأنعام، الآية ١٠٧.

(٤) انظر: محمد رشيد بن علي رضا (ت: ١٣٥٤هـ)، رسائل السنة والشيعة، دار المنار، القاهرة، الطبعة: الثانية،

ورغم تأكيده على دعوته الإصلاحية، فلم يسلم من متابعة أستاذه «محمد عبده» في الطعن في بعض أحاديث البخاري، من ذلك ما قاله ردًا على فتوى أرسلت إليه بمجلة المنار: «ودعوى وجود أحاديث موضوعة في أحاديث البخاري المسندة بالمعنى الذي عرفوا به الموضوع في علم الرواية ممنوعة، لا يسهل على أحد إثباتها. ولكنه لا يخلو من أحاديث قليلة في متونها نظر، قد يصدق عليه بعض ما عدوه من علامة الوضع؛ كحديث سحر بعضهم النبي ﷺ الذي أنكره بعض العلماء كالإمام الجصاص من المفسرين المتقدمين، والأستاذ الإمام من المتأخرين»^(١).

وهو في هذا الموقف كان ناقلاً لأستاذه الذي قال: «وأما الحديث فعلى فرض صحته هو آحاد، والآحاد لا يؤخذ بها في باب العقائد وعصمة النبي ﷺ من تأثير السحر في عقله عقيدة من العقائد لا يؤخذ في نفيها عنه إلا باليقين، ولا يجوز أن يؤخذ فيها بالظن والمظنون، على أن الحديث الذي يصل إليها من طريق الآحاد إنما يحصل الظن عند من صح عنده، أما من قامت له الأدلة على أنه غير صحيح فلا تقوم به عليه حجة»^(٢).

وذهب إلى أن أحاديث الآحاد الصحيحة لا يؤخذ بها في العقائد والأحكام المتعلقة بالأصول، يقول: «إن في البخاري أحاديث في أمور العادات، والغرائز ليست من أصول الدين ولا فروعه، (...) فإذا تأملت هذا وذاك، علمتم أنه ليست من أصول الإيمان ولا من أركان الإسلام؛ أن يؤمن المسلم بكل حديث رواه البخاري مهما يكن موضوعه (...) وعلمتم أيضاً أن المسلم لا يمكن أن ينكر حديثاً من هذه الأحاديث بعد العلم به إلا بدليل يقوم عنده على عدم صحته متناً أو سنداً، فالعلماء الذين أنكروا صحة بعض تلك الأحاديث، لم ينكروها إلا بأدلة قامت عندهم قد يكون بعضها صواباً وبعضها خطأً، ولا يعد أحدهم طاعناً في دين الإسلام»^(٣).

وتابع أستاذه في تقديم ما دل عليه العقل على ما دل عليه الحديث، يقول «محمد عبده»: «علينا أن نفوض الأمر في الحديث ولا نحكمه في عقيدتنا، ونأخذ بنص الكتاب وبدليل

(١) رشيد رضا، مجلة المنار، ٢٩ / ٨١.

(٢) مجلة المنار، ٣٣ / ٣٣.

(٣) رشيد رضا، مجلة المنار، ٢٩ / ٨١.

العقل، فإنه إذا خولط النبي في عقله كما زعموا جاز عليه أن يظن أنه بلغ شيئاً وهو لم يبلغه، أو أن شيئاً نزل عليه وهو لم ينزل عليه، والأمر ظاهر لا يحتاج إلى بيان»^(١). إن هذا القول لهو أغلظ وأشد أنواع التطاول على رسول الله ﷺ وسنته، إذ كيف سمح لنفسه يتكلم عن رسول الله بهذا الأسلوب ويتهمه بالغفلة؟!

ولم يقف «محمد رشيد رضا» عند حد متابعة أستاذه في التطاول على السنة، بل لقد زاد وتعدى إلى أن بلغ تطاوله مداه حين شبه السنة في طريقة تدوينها بكتب أهل الكتاب، ووصفها بالتحريف والزيادة والنقصان، نافيةً عنها السلامة والحفظ، قال: «وقوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾»^(٢)، هو في شأن القرآن كما يدل عليه ما قبله، ولم تُسمَّ السنة بالذكر مطلقاً. وكيف نقول: إن هذه الآية تتناولها مع أن الاعتبار الوجودي يكذبنا لا يؤيدنا. فإنه مع عناية المسلمين بها قد تطرق إليها جميع أنواع التحريف بالزيادة والنقص والتبديل، ولا يمكننا مهما بحثنا في تاريخ الرواة وغيره أن نجزم بشيء منها إلا ما تواتر وقليل هو؛ لأن الكذاب أو الضعيف أو المطعون فيه بوجه ما، قد يروي أحياناً ما هو حق وصدق فلا نقبله منه، فيحصل النقص في السنة! وكذلك الثقة قد يخطئ أو يكون ممن تظاهر بالصلاح والاستقامة حتى غرنا، فنأخذ الحديث عنه والرسول بريء منه، فيحصل بسبب ذلك التبديل والزيادة في السنة، فهي أشبه شيء بكتب أهل الكتاب»^(٣).

(١) هذا ما نقله رشيد رضا عن أستاذه محمد عبده في مجلة المنار، ٣٣ / ٣٣.

(٢) سورة الحجر، الآية: ٩.

(٣) رشيد رضا، مجلة المنار، ٩ / ٩٠٦.

المبحث الرابع

نماذج معاصرة لظاهرة عدم توتير النص الشرعي

المطلب الأول: دعاة التجديد:

إن التجديد في حقيقته دعوة إلى تجديد الروح الإيمانية وإزالة ما علق بالنفوس من صدأ جراء الرتابة وتحول الدين إلى عادات، فالهدف منه إصلاح علاقة المسلمين بالدين والتفاعل مع أصوله وإحياء ما درس أو كاد أن يندثر منه، وتقويم الانحرافات وكشف البدع والحوادث المتجددة ومواجهتها، والعمل على تخليته الدين منها.

وقد برزت نزعة التجديد في التفكير الإسلامي منذ انتهاء القرن التاسع عشر، وكانت غايتها أن تلائم بين الإسلام (شريعة وعقيدة) وقوانين «العلم» أو الطبيعة في ضوء الفكر الغربي الحديث. فحركة التجديد في الفكر الإسلامي تعد تقليدًا للدراسات الإسلامية في تفكير المستشرقين الغربيين. ولقد أعان وجود الاستعمار الغربي حين ذاك على دفع حركة التجديد في «سيرها نحو تقريب الفكر الغربي للعقلية الإسلامية على حساب التعاليم الإسلامية الأصيلة، بدعوى الملائمة بينهما، وبدعوى أن الفكر الغربي الحديث أثبت الحضارة الغربية قيمته ووزنه في الحياة، فلكي يعيش الإسلام أو لكي يبرهن الإسلام على وجود نفسه أو صحته: يجب أن يسير في اتجاهه ويختبر نفسه بموازينه (...) وقد ربط الاستعمار في التدليل على ذلك بين حال المسلمين إذ ذاك - وهي حال متأخرة - هزيلة، وبين ما سماه التمسك بالإسلام أي: إن تلك الحال المتأخرة هي نتيجة التمسك بالإسلام»^(١).

ولذا كانت دعوى التجديد عند المعاصرين تتمثل في إعادة قراءة النص قراءة جديدة بعيدًا عن قراءة السلف المتسمة بالتوقير لكل ما هو نص شرعي، والتعامل معه كنص تاريخي ثقافي موروث، ومن نماذج هؤلاء:

١- «د. نصر حامد أبو زيد»^(٢)، وتاريخية النص و (نظرية الهرمنيوطيقا): عرف نصر

(١) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة: العاشرة، ص ٩٢.

(٢) د. نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣م) مفكر عربي وأكاديمي مصري، متخصص في فقه اللغة العربية والدراسات الإسلامية. حصل على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٧٢م، وعين معيدًا بها، ثم حصل =

أبو زيد بمشروعه الذي سماه «نقد الفكر الديني الإسلامي»، والذي هدف إلى إعادة قراءة التراث المعرفي الإسلامي في مصادره الأولى، قراءة جديدة ومغايرة ومختلفة، حاولت الترسخ لمفاهيم جديدة على اختلاف ما هو سائد من قراءات سلفية تقليدية، عملت على إعادة إنتاج الماضي الإسلامي.

وأول مظاهر عدم توقير النص الشرعي عنده؛ أنه كان ينظر إليه من منظور لغوي، ويرى أن النص القرآني في الأساس هو «نص لغوي» و«منتج ثقافي». فرفع عنه صفة كلام الله القديم، واعتبره نصاً لغوياً تاريخياً، ومن ثمّ فإن فكرته تقوم على إخضاع القرآن لنظرية غربية مادية، تنكر الخالق، وتأول الوحي الإلهي على أنه إفراز بيئوي أسطوري ناتج عن المعرفي التاريخي الغارق في الأسطورة.

هذه النظرية تسمى «الهرمنيوطيقا»، وهو مصطلح قديم، بدأ استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية المسيحية، ويعني المعايير والقواعد التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني، وهو عند الغربيين (الكتاب المقدس).

فألف كتابه «مفهوم النص»، تناول فيه القرآن وعلومه تناولاً تحليلياً نقدياً، وكأنه كتاب إنساني، لا كتاباً سماوياً. لقد تجرأ على القرآن حين تعامل معه بوصفه «منتجاً ثقافياً» أنتجه واقع بشري تاريخي.^(١)

إن «أبا زيد» كان يرى أن الثقافة العربية هي ثقافة نص بالدرجة الأولى، ولكي نصل بصدها إلى نتيجة معينة، فعلى أن نعكف على «قراءة» هذه النصوص. ومن ثم فقد كرس حياته العلمية لتفكيك القراءات التي نتجت عن النصوص التأسيسية في تاريخ الفكر الإسلامي، مستفيداً في ذلك من المناهج والنظريات العربية والغربية لإنتاج «قراءة مغايرة»

=على الماجستير، ودكتوراه من نفس القسم. وعندما قدم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ، تكوّنت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة، بينهم د. عبد الصبور شاهين الذي اتهم في تقريره د. نصر «بالكفر»؛ لقوله بأن النص الديني الأصلي هو منتج ثقافي بمعنى أن الله يخاطب البشر وفقاً لثقافتهم. بعدها توجه إلى هولندا حيث نفي إليها، منذ ١٩٩٥ بعد أن حصل على درجة أستاذ بأسابيع. انظر سيرته على الرابط: <http://www.goodreads.com/>

(١) انظر؛ مؤلفاته: «د. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن» سنة ١٩٩٠، و«الخطاب الديني، رؤية نقدية»، و«الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» سنة ١٩٩٢، و«نقد الخطاب الديني» سنة ١٩٩٤.

وفق رؤية واضحة المعالم ترمي إلى تقديم فهم جديد للإسلام، ليس باعتباره عقيدة فقط، ولكن باعتباره تاريخاً يشهد على صعود حضارة وأفولها^(١).

٢- أ. «جمال البناء»: وهو مفكر له كتابات ولقاءات وحوارات وأشكال متعددة في التطاول على القرآن والسنة وثوابت الدين، وألف العديد من الكتب التي هاجم فيها السنة، منها كتاب بعنوان (السُّنة)؛ حشد فيه كل شبهات المنكرين للسُّنة في القرن العشرين، كما خصص كتاباً غاية في التطاول على الإسلام بعنوان: (تجريد البخاري ومسلم من الأحاديث التي لا تلزم).

٣- «عثمان محمد علي»: المتحدث باسم القرآنيين المصريين، وابن أخ زعيمهم أحمد صبحي منصور؛ مؤسس جماعة القرآنيين؛ وهو يؤكد أنه بإسقاط السُّنة فقد «أصبحت المحرمات والمسلمات والثوابت السابقة المزعومة مادة ممكنة للبحث والاستنباط والتحميص والمناقشة واستخراج سوءاتها وسيئاتها وتعريتها وتعرية رجالها؛ لتعلم من أخطائها، ولتفرق من خلالها بين الإسلام والمسلمين، وبين ما في القرآن وما طبَّقه المسلمون، ولتتعلم أن نقف مع الحق ولو كان ذلك على حساب رجال كنا نعددهم من الصالحين ظاهرياً مثل الصحابة والتابعين والفقهاء»^(٢).

٤- «إسلام البحيري»^(٣): له أفكار بشأن تضعيف التراث كان يبثها من خلال برنامجه الفضائي، ومقالته بأحد المواقع، هدف من خلالها إلى تقديم نظرة مخالفة للتراث الإسلامي المنقول، ومناقشته بعيداً عن المسلمات الموروثة. وقد أثار جدلاً كبيراً في الأوساط الدينية إثر بحثه حول مسألة زواج عائشة من النبي ﷺ والتشكيك في أنه تزوجها وهي بنت تسع

(١) انظر: مقال بعنوان «نصر حامد أبو زيد ونقد الخطاب الديني» نشر بتاريخ ٤ / ١١ / ٢٠١٤م، على موقع بوابة

الحركات الإسلامية، علي الرابط / <http://www.islamist-movements.com>

(٢) مقال بعنوان: «إذا الهجوم على السنة» محمد إبراهيم مبروك بتاريخ: ٢٣ / ١٠ / ٢٠١١م / <http://www.albayan.co.uk>

(٣) باحث مصري شاب حاصل على ماجستير في «ائق التعامل مع التراث» ن جامعة ويلز بإنجلترا. والدكتوراه من بريطانيا في تجديد مناهج الفكر الإسلامي، يعمل رئيساً لمركز الدراسات الإسلامية بمؤسسة اليوم السابع الصحفية (التابعة لرجل الأعمال المسيحي المصري نجيب سويس)، وله بها مقالا أسبوعياً يستقل بصفحة معنونة باسم «إسلام الآخر» وهو كذلك مقدم برنامج «مع إسلام بحيري» على «قناة القاهرة والناس» الفضائية. عدة مواقع منها:

<http://www.aljazeera.net/news/arabic> // وموقع: <https://ar.wikipedia.org/wiki>

سنين، وادعى أن ذلك كذباً وافيةً من افتراءات كتب التراث الإسلامي، وأن زواجها كان في الثامنة عشر من عمرها قياساً على حسابات الفرق الزماني بينها وبين أختها أسماء^١.
 وواصل البحيري حملته التشكيكية في كتب الصحيح، فكتب في مقال له على موقع جريدة اليوم السابع يقول: «لا يمكن أن تكون أحاديث «مسلم» أصدق من الله ﷺ: «ملعون من قال إن والدي رسول الله في النار»^(٢).

ولم تسلم قضايا المرأة من تشكيك البحيري ومزاعمه، فكتب يقول: «هل تتصور أن بعض كتب الحديث والتفسير تصور المرأة باعتبارها أقرب إلى النعجة؟! وتساوي بين المرأة والكلب في قطع صلاة الرجل، تقرأ مثلاً في القرطبي في (الجامع لأحكام القرآن) (١٧٢ / ١٥) يقول في تفسيره للآية: ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَجَّةً﴾ ما نصه: «والعرب تُكْنِي عن المرأة بالنعجة والشاة؛ لما هي عليه من السكون والمعجزة وضعف الجانب، وقد يُكْنِي عنها بالبقرة والحجرة والناقعة، لأن الكل مركوب»^(٣).

ولقد وسعه علماء المسلمين ردًا ونقدًا في برامج مرئية ومحاورات ومواجهات كثيرة^(٤).
 ٥- «إبراهيم عيسى»: إعلامي معروف ورئيس عدة صحف مصرية، وله برنامج تلفزيوني، وله كتابات عديدة تحارب النص النبوي، والتاريخ الإسلامي والسيرة النبوية، ويهاجم الصحابة، منها كتاب بعنوان «أفكار مهددة بالقتل»، هاجم فيه هجومًا شرسًا بعض العلماء منهم الشيخ الشعراوي ود. عمر عبد الكافي، ووصفهم بالتخلف والرجعية. ونشر آخر مقال له بعنوان: «محمد القرآن غير محمد السنة» أنكر فيها حجية بعض الأحاديث

(١) انظر مقاله في اليوم السابع عن: قصة زواج عائشة التي كذبها البحيري فقد كتب في اليوم السابع مقال بعنوان: «اج النبي من عائشة وهي بنت ٩ سنين كذبة كبيرة في كتب الحديث» ذا المقال نشر بتاريخ: الخميس، ١٦ أكتوبر ٢٠٠٨ - ٢٠:٢١ م، وغيرها مما ذكر، على الرابط: <http://www.youm7.com/story> / زواج-النبي-من-عائشة-وهي-بنت-٩-سنين-كذبة-كبيرة-في-كتب-الحديث / ٤٤٧٨٨
 (٢) مقال على موقع اليوم السابع بتاريخ / الخميس، ١٣ نوفمبر ٢٠٠٨ - ٥٧:٥٤ م
 (٣) مقال على موقع اليوم السابع بتاريخ / الثلاثاء، ٢٨ أكتوبر ٢٠٠٨ - ١٠:٠٣ م
 (٤) انتقده علماء الأزهر، وتم وقف برنامجه (مع إسلام بحيري) على تلك القناة الفضائية؛ لانتهاكه حرمان الدين الإسلامي. وفي مايو ٢٠١٥ م، أدانته المحكمة المصرية بتهمة ازدراء الأديان، وحكمت عليه بالسجن لمدة ٥ سنوات مع الشغل والنفاذ. المصدر: من عدة مواقع منها: <https://ar.wikipedia.org/wiki/> وموقع: <http://www.aljazeera.net/news/arabic>.

الصحيحة الواردة في صحيح البخاري ومسلم.

٦- «محمد نصر»: الشهير بـ «ميزو» والملقب بخطيب التحرير: شكك في الأحاديث الواردة في صحيح البخاري، وطالب بإعادة النظر فيها، وله تسجيل مرئي يوضح فيه أن الفتح الإسلامي لمصر ما هو إلا غزو بدوي قام به «عمرو بن العاص»، ساعده فيه المسيحيون، وأنهم أخطأوا عندما فتحوا له أبواب مصر. كما طالب الحضور بضرورة التكاتف لعمل ثورة على معتقدات الدين، ووصف مرتديات النقاب الإسلامي بأنهن أكياس (زبالة) تمشي في الشوارع. ويبيّن أن ثورة (٣٠ يونيو) هي ثورة على الإسلام السياسي^(١).

٧- «فريدة النقاش»: نشرت مقالاً لها بعنوان (العلمانية هي الحل)^(٢)، ظاهر المقال دعوة إلى الوحدة الوطنية، وباطنه إثارة الفتنة، وغرس الحقد على الإسلام وأهله، وفيه اتهام القرآن بأنه كتاب عنصري، وفيه تطاول على الإسلام واتهامه بأنه دين عنف وتخلف وعنصرية. كما اتهمت الشيخ الشعراوي بأنه يعمد إلى الآيات التي ذكرت اليهود ويفسرها بما يوغر الصدور نحوهم، ويرسخ عداوتهم في النفوس، وطالبته بالتغافل عن عنها. وإلى جانب هؤلاء هناك الكثير من النماذج المعاصرة لمواقف اتسمت بعدم توقيف النص الشرعي لا يتسع المقام لعرضها.

المطلب الثاني: دعاة العلمانية والحداثة والليبرالية:

وهي دعوات غربية انتشرت في العالم الإسلامي، وتغلغلت داخله، وسيطرت على أفكار الكثير من أبنائه، فانساقوا وراءها، وغرّتهم معطياتها، وجذبهم بريقها. أ. دعاة العلمانية:

العلمانية: يعبر عنها بأنها فصل الدين عن الدولة وحياة المجتمع، والعلمانية في الاصطلاح هي: «دعوة إلى إقامة الحياة على غير الدين، وتعنى في جانبها السياسي بالذات اللادينية في الحكم، وهي اصطلاح لا صلة له بكلمة العلم والمذهب العلمي»^(٣)، وتهدف

(١) شاهد التسجيل المرئي على الرابط: <https://www.youtube.com>. و«المصريون» على الرابط: <http://almesryoon.com>

(٢) نشر بجريدة الأهالي ١٨ / ١١ / ١٩٩٢.

(٣) د. مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة، في الأديان والمذاهب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة، ط: ٤، ١٤٢٠هـ، ٢ / ٦٨٠.

العلمانية إلى أن يظل الدين حبيس ضمير الفرد، وتبقى علاقة خاصة بين الإنسان وبين ربه، ولا يسمح له بالتعبير عن نفسه إلا في الشعائر التعبدية والمراسم المتعلقة بالزواج والوفاة ونحوهما. وفي هذا تتفق العلمانية مع الديانة النصرانية في فصل الدين عن الدولة، حيث لقيصر سلطة الدولة والله سلطة الكنيسة. أما الإسلام فلا يعرف بهذه الثنائية^(١)، والمسلم كله لله وحياته كلها لله ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢).

ومن ينادي بفصل الدين عن السياسة «يتغني من أصحاب السلطان أن يضعوا للأمة الإسلامية قوانين تناقض شريعتها، ويسلكوا بها مذاهب لا توافق ما ارتضاه الله في إصلاحها»^(٣)، ولا «علاقة لكلمة العلمانية بالعلم، وإنما علاقتها قائمة بالدين على أساس سلبى، وهو نفي الدين عن مجالات الحياة: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية»^(٤)؛ ولذا كانت النماذج المقدمة كلها تهدف إلى السخرية من النصوص الشرعية، والاستهزاء بها، في محاولة لإبعادها عن واقع الحياة.. ومن دعائها على سبيل المثال:

١- «فرج فودة»^(٥): كاتب علماني تعتبر كتاباته من أكثر ما أثار جدلا بين العلماء، لما اشتملت عليه من دعوة صارخة إلى فصل الدين عن السياسة، وما حوتها دعوته من سخرية واستهزاء بالنصوص الشرعية، وخط من قدر علماء الإسلام، مما أثار ضده جبهة علماء الأزهر، فقام بعض علمائها بالرد عليه، كان منهم (د. محمود حماية)، يقول: «إن حرية التعبير لا تعني عند العقلاء الهجوم على المقدسات الإسلامية، والنيل من الإسلام والسخرية من

(١) انظر: د. مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة، ٢ / ٦٧٩.

(٢) سورة الأنعام، آية: ١٦٢.

(٣) محمد الخضر حسين - مجموعة من العلماء، العلمانية وضلالة فصل الدين عن السياسة، يليه: الفتاوى الجليلة لبيان حكم الشرع في العلمانية، المحقق: محمد عوض عبد الغني المصري، دار الاستقامة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م، ص ٢٧.

(٤) حمود بن أحمد بن فرج الرحيلي، العلمانية وموقف الإسلام منها، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢٢ هـ، ص ٣٣٥.

(٥) هو كاتب ومفكر مصري، ولد في ٢٠ اغسطس، سنة ١٩٤٥م، بمحافظة دمياط، حاصل على دكتوراه الفلسفة في الاقتصاد الزراعي، جامعة عين شمس، له كتابات في مجلة أكتوبر وجريدة الأحرار المصريتين، وفي ٣ يونية ١٩٩٢ نشرت جريدة النور الإسلامية بيانا من ندوة علماء الأزهر يكفر فرج فودة ويدعو لجنة شئون الأحزاب لعدم الموافقة على إنشاء حزبه (المستقبل)، تم اغتياله في ٨ يونية بالقاهرة.

صحابة رسول الله ﷺ... إن د. فودة في مقالاته وكتبه حرص على استفزاز الآخرين، وذلك بالسخرية والتهكم... والذي يتأمل مقاله الأخير الذي نشره قبل وفاته في مجلة أكتوبر يجد الغلو في التعبير والكلمات الساخرة التي تحرك الدم في العروق»^(١).

ومن كتاباته ما نشرته مجلة أكتوبر في مقاله السياسي الذي خلطه بقصيدة الشر، وكان بعنوان: (اللهم لا حسد) عن العلاقة بين التطرف الديني والكتب الجنسي، أظهر فيها افتراءً على أهل الفتوى، كما سخر فيه من القرآن الكريم، يقول فيها: «بعض كبار الفقهاء أصابهم المد، أحدهم أفتى ألا يجلس رجل مكان امرأة في الأتوبيس إلا بعد مرور دقائق عشر... من يفتي معنا بحرمة هذا البلد، ومن يحترم والدا معنا ما ولد، ويدرك أن الإنسان خلق في كبد... أيحسب هؤلاء أن كرامة الإنسان قد ضاعت سدى، أيحسب هؤلاء أن لن يقدر عليهم أحد...»^(٢). إلى آخر مقالاته العابثة المتطولة على كل المقدسات الإسلامية.

ومن ذلك مناجاته لمصر أنه لن يدعها تسقط في الحكم الديني، يقول: «ويا مصرنا العظيمة، لن يرثك السفهاء، ولن يحكمك الجهلاء، فأنت الوجود، وأنت الخلود، وأنت أنت البدء، وأنت أنت الانتهاء...».

٢- «سيد القمني»: وهو كاتب يفخر بأنه العلماني، طالب بإبعاد العلم عن الدين، وأنكر أن يكون القرآن الكريم صالحاً لكل زمان ومكان، واستهزأ بآياته، من ذلك سخريته من قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾^(٣) وسأل ساخرًا: كيف وهم المتقدمون المتطورون يحسدون المسلمين وهم بهذا الضعف والتخلف والرجعية.

كما سخر من الآيات الكريمة التي وصفت تكوين الجنين ورَفَضَهَا. كما ذهب إلى أن القرآن نص تاريخي قابل للنقد. بل لقد وصل تطاوله مداه حين طالب في أحد البرامج التليفزيونية بإنشاء كعبة في سيناء لتوفير نفقات الحج والعمرة ولتحقيق عائد مادي كبير^(٤).

(١) د. محمود حماية، صيحة الحق في الصحافة المصرية، النهار للطبع والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ١٤٢.

(٢) منشور ضمن السيرة الذاتية له على موقع / <http://www.shakwmakw.com/vb/showthread.php>

(٣) سورة البقرة، الآية: ١٠٩.

(٤) شاهد بعض مناقشاته على الرابط: <https://www.youtube.com/watch> . والرابط: <https://www.youtube.com/watch>

٣- الشاعر «حسن طلب»^(١): صاحب «آية جيم» الديوان الذي أثار ضجة كبيرة؛ لأنه نظم في شكل تناصٍ مع القرآن، ولقد هاجم العلماء ديوانه؛ لما فيه من طعن واضح في القرآن الكريم وحراب على الله ورسوله وكفر صريح. هذا الديوان هو مجموعة قصائد كتبها سنة ١٩٨٨ م، طبعته الهيئة العامة للكتاب عام ١٩٩١ م، وتمت مصادرتة عقب نشره بأسبوع، ولكن لم تتم محاكمة الديوان ولا مساءلة الشاعر. وأعيد نشره سنة ١٩٩٢، تحت عنوان فرعي هو: «أعوذ بالشعب من السلطان الغشيم»، وواضح ما فيه من محاكاة للقرآن الكريم. ومن تطاوله فيه أيضًا قوله: «الجيم جل جلالها».

يقول «حسن طلب» مدافعًا: «ولا أخفى هنا أنني كنت أفتني أثر الصوفية من غير أن أكون صوفيًا، إذ إنهم يتحدثون دائمًا عن الحروف ويعتبرونها - كما عند ابن عربي - أمة من الأمم، وأن الألف هو رمز الله والميم رمز لمحمد ﷺ وهكذا فهي عندهم صوتية أولاً وعددية رمزية من ناحية ثانية»^(٢).

ب. دعاة الحداثة^(٣):

الحداثة تعتبر مرحلة من مراحل الفكر العلماني، وهي منهج فكري يسعى من اتخذه منهجًا إلى تغيير واقع الحياة، كما يهدفون من خلاله إلى صياغة الإنسان وفق معطيات ذلك الفكر. وأصحاب مبدأ الحداثة الجديد لهم رؤية خاصة في الكون والحياة والإنسان، ويعتقدون أنه يمنح الحياة بعدًا جديدًا.

(١) حسن طلب شاعر وأكاديمي مصري، له الكثير من الدواوين الشعرية.

(٢) <http://www.aljazeera.net>

(٣) الحداثة مذهب: فكري أدبي علماني، بُني على أفكار وعقائد غربية خالصة مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية، وأفاد من المذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقته مثل السريالية والرمزية... وتهدف إلى إلغاء مصادر الدين، وأصوله وفروعه؛ من عقيدة وشريعة، وتحطيم كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية بحجة أنها قديمة وموروثة لتبني الحياة على الإباحية والفوضى والغموض، وعدم المنطق، والغرائز الحيوانية، وذلك باسم الحرية. وخالصته الألداد، وتمثل نزعة الشر والفساد في عداء مستمر للماضي والقديم، وهي نتاج طبيعي لفصل الدين عن الدولة في المجتمعات الأوروبية، وظهور القلق في حياة الناس مما جعل للمخدرات والجنس تأثيرهما الكبير. (انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، مراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٤٢٠ هـ، ٢ / ٨٦٧).

وهذا الفكر في ذاته يعتبر حرباً على الإسلام؛ عقيدةً وشريعةً وعبادةً ونظامَ حياة. «ومما يؤكد لنا حرب الحداثة للإسلام والأصالة، وعدم وجود أي رابط بينها وبين ماضينا ومجدنا وتاريخنا، خلو جميع إنتاجها الأدبي والفكري من أي إشارة إلى القرآن والسنة وسيرة السلف الصالح، إلا ما كان من باب الطعن والغمز واللمز، مع اكتفائها برموز الوثنية والإلحاد القديمة والمعاصرة»^(١).

وهذه الحرب لها مظاهر شتى منها: الاستهزاء بدين الإسلام، والنيل من رسوله ﷺ، وكتابه الكريم، أو تحقير التراث الإسلامي ورجاله، أو نشر الرذيلة، أو الترويج لأفكار تتنافى مع الإسلام تؤدي إلى ضياع الأمة، بل وصل الإلحاد ببعضهم إلى التناول على ذات الله تعالى.

ورموز «الحداثة» كثيرون في عالمنا العربي المعاصر؛ أدباء وشعراء، منهم على سبيل المثال:

١- الشاعر «عبد الوهاب البياتي»^٢ وهو أحد تلاميذ أرباب الحداثة الذي أطلقت عليه الصحف لقب الرائد العبقرى، والذي لم يأت في الزمان مثله، وأنه القدوة والمثل والمبدع الكبير الذي يجب أن يحتذى ويسلك طريقه شبابنا، يقول في ديوانه - تعالى الله عما قال علواً كبيراً، وغفر لنا ما نقله-: «الله في مدينتي يبيعه اليهود، الله في مدينتي مشرد طريد، أراد الغزاة أن يكون لهم أجيالاً شاعراً قواداً، يخدع في قيثاره المذهب العباد، لكنه أصيب بالجنون؛ لأنه أراد أن يصون زنابق الحقول من جرادهم أراد أن يكون»^(٣). تعالى الله عما قال الكافرون سبحانه جل في علاه.

٢- الشاعر الحدائى «محمد جبر الحربى»: في قصيدة حدائىة^(٤) مليئة بالتبرم والثورة

(١) د. عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، تقديم: الشيخ عبد العزيز بن باز، هجر للطباعة، ط: ١، ١٤٠٨، ١٩٨٨ م. ص ٨٣.

(٢) انظر: د. عوض القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، ص ٩٣ وما قبلها. ومن هؤلاء أيضاً: محمود درويش، صلاح عبد الصبور السريجي، وغيرهم من كبار مبدعي الحداثة ومفكريها.

(٣) ديوانه (كلمات لا تموت)، ص ٥٢٦.

(٤) أُلقيت في مهرجان المرشد بالعراق بعنوان (المفردات)، ثم نشرت في الإمامة في العدد ٨٨٧، ص ٦٠/٦١، ثم نشرت في الشرق الأوسط، ص ١٣.

والرفض لكل ما جاء به التشريع، والخوض في القرآن وفي حق النبي ﷺ، من ذلك قوله: (قلت لا ليل في الليل، ولا صبح في الصبح، منهمر من سفوح الجحيم، وقعت صريع جحيم الذرى، سألك جسد الوقت معتمر بالنبوءة والمفردات المياه، أيها الغضب المستتب اشتعل، شاغل خطاك البال منحرف للسؤال، أقول كما قال جدي الذي ما انتهى، رأيت المدينة قانية، أحمر كان وقت النبوءة، منسكبا أحمر كأن أشعلتها). ولا يخفي ما المقصود بـجده الذي ما انتهى، والذي كان أحمر وقت النبوءة، والمدينة القانية، والأحمر المنسكب الذي أشعله.

وكلما تجولنا في قصائده نرى الجرأة، فلا رادع من توقير نص شرعي، ولا احترام تشريع. وفي هذه القصيدة أيضاً يقول: (أرضنا البید غارقة، طوف الليل أرجاءها، وكساها بعسجده الهاشمي، فدانت لعاداته معبدا). أليس المقصود بالهاشمي هنا وعاداته التي أصبحت عبادة للناس هو نبينا محمد ﷺ؟!

وهناك أسئلة كثيرة تطرح نفسها ليجيب عنها الحربي «وليجلب بخيله ورجله، ويستعين بالمبدعين والنجوم المتجاوزين للسائد والنمطي كما يسميهم: لماذا أرضنا بيد قاحلة لا نبات فيه ولا ماء؟ وما الذي أغرقها؟ وفي أي شيء هي غارقة؟ وما هو الليل والظلام الذي عم أرجاءها ولم يترك منها زاوية؟ ومن هو الهاشمي الذي كساها بعسجده فدانت لعاداته معبدا وحولها إلى أرض قاحلة غارقة في الظلام. أيقال هذا الكلام في حق محمد ﷺ الذي شرفت به هذه البلاد بل كرمت به البشرية، وهل كان ﷺ مبلغاً عن ربه سبحانه وتعالى، أم أنها عاداته ألزم الناس بها حتى تحولت البلاد إلى معبد لعاداته فأصبحت بيداً غارقة؟!»^(١).

ثم يقول متمرداً على كل شيء، مستهزئاً بالقرآن وأحكامه: «بعض طفل نبي على شفتي ويدي، بعض طفل من حدود القبيلة،... باسم رمح الخلافة، باسم الدروع المتاع، اخرجوا فالشوارع غارقة، والملوحة في لقمة العيش، في الماء، في شفة الطفل في نظرة المرأة السلعة، الأفق متسع والنساء سواسية منذ تبّت وحتى ظهور القناع، تُشترى لتباع وتباع وثانية تُشترى لتباع». ويبدو هنا واضحاً إفكته الذي افتراه بقوله بأن النساء كلهن أصبحن سلعاً تُشترى وتباع منذ تبّت، وهي إشارة إلى نزول القرآن، خاصة سورة المسد التي تحدثت عن امرأة

(١) د. عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، ص ٦٩.

أبي لهب التي يرى الشاعر الحدائي أن حديث هذه السورة الكريمة عن تلك المرأة امتهان لكرامة جنس المرأة وتحويلها إلى سلعة تشتري وتباع. وفي نظرة أن الذي حول المرأة إلى سلعة كذلك فهو ظهور القناع، وهذا إشارة واضحة للحجاب الذي أمر الله به المؤمنات «منذ تبت وحتى ظهور القناع، تشتري لتباع وتباع ثانية وتشتري لتباع»^(١).

إن الحربي يريد من بناتنا ونسائنا أن يخرجن متبرجات ملقيات للحجاب الذي فرضه الله، يختلطن بالأجانب من الفساق، ويجلسن بينهم في الصفوف، وبجانبهم على المقاعد.

٣- «محمد العلي»: الذي قدم صورة من صور الاستهزاء بالدين فيما كتبه عن المغنيّ معبد وأزمة الفن، بأسلوب سخر فيه من طريقة حفظ السنة النبوية، وطرق الإسناد فيها، قال: «حدثنا الشيخ إمام، عن صالح بن عبد الحي، عن سيد بن درويش عن أبيه، عن جده قال: «يأتي على هذه البلاد زمان، إذا رأيتم فيه أن الفن أصبح جثة هامدة فلا تلوّموه، ولا تعذّلوا أهله، بل لوموا أنفسكم، قالها وهو ينتحب، فتغمده الله برحمته، وغفر له ذنوبه»^(٢). هذا الحديث الذي نسجه خيال العلي؛ ألم يجد طريقة يتحدث بها عن الغناء والمغنين إلا أن يقلد سند حديث النبي ﷺ، ويقلد الحديث الشريف ذاته في ألفاظه؟^(٣)

٤- «سلمان رشدي»^(٤): المتصل من الإسلام ابتغاء مرضاة الغرب، يعتبر كتابه «آيات الشيطانية» أكثر الكتب إثارة للجدل في العصر الحديث، لم يقدم الكتاب بحثاً فكرياً، ولا مشروعاً حضارياً ولا دراسة تجديدية علمية، ولا اجتهاداً فقهياً، فما هو إلا رواية قدم فيها الكاتب هلوسات أظهر فيها حقه على الإسلام؛ ليؤكد انتماءه إلى الحضارة الغربية وانسلاخه من الإسلام، فربطها بوقائع وأسماء مختلفة عن المعروفة؛ حيث سمي مدينة مكة بـ«الجاهلية»، وهي مدينة مبنية من الرمال، وأشار إلى محمد ﷺ رسول الإسلام باسم

(١) انظر: نفس المرجع، ص ١٧.

(٢) نشرت في: مجلة الشرق عدد ٣٦٢ الصفحة ٣٨.

(٣) انظر: د. عوض القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، ص ١٧.

(٤) سلمان أحمد رشدي ولد في مدينة بومباي في ١٩ يونيو ١٩٤٧، وهو بريطاني من أصل هندي تخرج من جامعة كنج كولج في كامبردج بريطانيا، سنة ١٩٨١، نشر أشهر رواياته آيات شيطانية سنة ١٩٨٨ التي أحدثت ضجة في العالم الإسلامي، حيث اعتبر البعض أن فيها إهانة لشخص رسول الإسلام محمد، واعتبر مرتدّاً وأصدر الخميني فتوى بقتله وأهدر دمه. المصدر: موقع / <https://ar.wikipedia.org/wiki>

ماهوند، وهو الاسم الذي شاع في أوروبا في العصور الوسطى. كذلك فقد عجت روايته تلك بالإسفاف والشتائم، حتى خرجت عن كل ضوابط الخلق والالتزام.

ومن الكتب والمؤلفات التي ردت هجومه السافر؛ كتاب نشره الداعية «أحمد ديدات» بعنوان: «شيطانية الآيات الشيطانية»، وأضح فيه كيف خدع سلمان رشدي الغرب. ومنها كذلك نقد الدكتور «رفعت سيد أحمد» في كتاب بعنوان: «جدلية الصراع»، أوضح في مقدمة الطبعة الثانية منه أن سلمان رشدي هذا وآياته الشيطانية ليس أكثر من مجرد حلقة صغيرة وتافهة من حلقات المواجهة بين قيم الإسلام وبين ما يمكن تسميته قيم الغرب. ومنها أيضاً مقال الناقد «علي الكاش»، بعنوان: «كشف المستور بين الخميني وسلمان رشدي» المنشور على موقع صحيفة المتوسط، بتاريخ: ٤ / ٨ / ٢٠١٢م^(١).

ج. دعاة الليبرالية:

والليبرالية الفكرية تقوم على حرية الاعتقاد؛ أي حرية الإلحاد، وحرية السلوك. «وهي مذهب فكري يركز على الحرية الفردية، ويرى وجوب احترام استقلال الأفراد، ويعتقد أن الوظيفة الأساسية للدولة هي حماية حريات المواطنين مثل: حرية التفكير والتعبير والملكية الخاصة والحرية الشخصية وغيرها. ولهذا يسعى هذا المذهب إلى وضع القيود على السلطة، وتقليل دورها، وإبعاد الحكومة عن السوق، وتوسيع الحريات المدنية. ويقوم هذا المذهب على أساس علماني يعظم الإنسان، ويرى أنه مستقل بذاته في إدراك احتياجاته»^٢. وينتهج الليبراليون المعاصرون طرْحاً يرونه تنويرياً، ينطلق من رفضهم الاحتكام إلى النص، تفادياً للاصطدام بما يسمونه بـ«حائط الحاكمية»، وتقوم حججهم في رفض الاحتكام إلى النص على أساس علماني قوامه أن الاحتكام إلى النص هو «إخلال بقيم الحرية والفردية والمواطنة والنزعة الإنسانية عموماً»^(٣).

(١) انظر: موقع شبكة الدفاع عن السنة، مقال بعنوان: «سر إهدار الخميني دم سلمان رشدي، الرياض - المثقف الجديد، ت: ١٥ / ٧ / ١٤٣٣هـ. على الرابط: <http://www.dd-sunnah.net>

(٢) موسوعة المذاهب الفكرية العاصرة، الطلب الثاني عشر الليبرالية، مفهوم مصطلح الليبرالية، على موقع: <http://www.dorar.net>

(٣) مقال بعنوان: التنويريون الليبراليون وحائط الحاكمية، د. أحمد إبراهيم خضر، نشر بتاريخ: ٢٤ / ١١ / ٢٠١٠م - ١٧ / ١٢ / ١٤٣١هـ. على الرابط: <http://www.alukah.net/culture/>

وفي كتابات الليبراليين يتضح مدى التحريف والتشويه للقضايا العقدية، فقد حرفوا مفهوم الإيمان وأخرجوه عن مدلوله الشرعي، كما تكتظ كتاباتهم بنزعة إحادية مادية. ومن أبرز كتابهم:

١- «محمد محمود»^(١): يرى أن تطبيق التوحيد على أرض الواقع من المنظور السلفي يقارب الهوس الأيديولوجي؛ يقول: «إن السلفية التقليدية المتغلغلة في أعماق وعينا الاجتماعي والثقافي، تزعم أن (التوحيد) هو مرتكز خطابها، وأنها - كخطاب أيديولوجي نشط - تسعى للقضاء على مظاهر التوثن، أيًا كانت مظهراتها في المجتمع، هذا الزعم يكاد - إبان محاولة (موضعيته) في الواقع - يقارب درجة الهوس الأيديولوجي، أو يتم من خلاله ممارسة سلوك النفي (المفاصلة) للآخر الإسلامي في الداخل والخارج، تحت وعاء التمذهب والافتراق»^(٢).

وعن قضية المرأة يقول: «ربما كان من قدر المرأة لدينا أن تواجه أكثر من سور منيع، يحول بينها وبين الحصول على أقل القليل من حقوقها الفطرية، تلك الحقوق التي منحها إياها الطبيعة ابتداء»^(٣).

الطبيعة في فهم «محمد محمود» هي التي أعطت للمرأة حقوقًا، وكأن لا إله ولا دين ولا قوانين ولا حقوق؟! فضلًا عن استخدامه في الفقرة السابقة لألفاظ غير متناسقة، وكأنه يولد مفردات غير شرعية من الكلمات.

٢- «يوسف أبا الخيل»: وله في عقيدة الولاء والبراء مفهومه الخاص بناء على رؤيته التحررية المنحرفة، وأنها ينبغي أن تبنى على أساس الإنسانية لا على أساس الدين والمعتقد، وكان يرى أنه لا يمكن أن تستقيم علاقة سلمية تعاونية مؤدية لخير الإنسانية، ما دمنا نتصور

(١) «محمد بن علي محمود» الكاتب والأكاديمي يزعم أن «التيار الليبرالي في المملكة واعد، والزمن يجري لصالحه، رغم كل التحديات التي يواجهها». ومن أقواله لصحيفة الشرق: «أحاول المساهمة في صناعة واقع تنويري بديل للواقع السلفي الراهن، لإرساء قيم التنوير وهي الحرية والعدالة والمساواة». مضيًا: «من يكفر أو يكافح التنوير في المملكة هو يكفر ويكافح بالضرورة الليبرالية!». موقع / <http://www.almokhtsar.com>

(٢) مقال له بعنوان: «المرأة؛ من الأيدلوجيا إلى الإنسان»، نشر في جريدة الرياض، الخميس ٢٤ المحرم ١٤٢٧ هـ فبراير ٢٠٠٦م، العدد ١٣٧٥٨.

(٣) نفس المرجع.

أن علاقة الولاء والبراء مبنية على الولاء للمسلم، ولو كان من جنس «الحجاج بن يوسف»، والبراءة من غير المسلم، ولو كان على شاكلة دعاة السلام مثل؛ «المهاتما غاندي» و«نلسون مانديلا». بل تعدى بفهمه المنحرف إلى القول بأن عقيدة الولاء والبراء التي طبقها النبي ﷺ في المجتمع المدني قامت على أساس الوطن والبلد الواحد، بغض النظر عن ملة الشخص، وانتمائه الديني.^(١)

وبعد، فالمظاهر المجتمعية المعاصرة للتطاول على الدين ونصوصه كثيرة، سواء كانت الحجج دعاوى الحرية والتجديد أو العلمانية وغيرها، منها: الرسوم المسيئة لرسول الله ﷺ من الصحيفة الدنماركية وما قيل وقتها من مبررات مثل «حرية التعبير»، ومنها الهجوم على الحجاب والمطالبة بتنظيم مليونية في ميدان التحرير - بمصر - لخلع الحجاب، ومنها قيام لجنة من وزارة التعليم في مصر بجمع الكتب الإسلامية من مدرسة بحري «الهرم» وحرقتها في فناء المدرسة أمام الطلاب، ومنها دعوة من يُعرفون بـ «القرآنيين» لمؤتمر في ولاية أتلانتا الأمريكية تحت عنوان «الاحتفال بالكفر؛ التفكير الناقد من أجل الإصلاح الإسلامي» المناهضة للإسلام.

كما أن معالم الليبرالية في واقعنا كثيرة، ونماذجها تتسم بالجرأة على النص، منها ما ظهر في تسمية بعض الأفلام السينمائية الماجنة بنص قرآني مثل: «وبالوالدين إحسانا»، ومثل: «إن ربك لبالمرصاد». ومع ما يبدو في ظاهرها أنها دعوة إلى احترام الوالدين وعدم العقوق؛ فإن مجرد استعمال آية قرآنية عنواناً لهو نوع من الامتهان للنص الشرعي وعدم توقيره، وحط من مكانته التي أعلاها الله وتكفل بحفظها.

وكذلك بعض المسلسلات التلفزيونية - خاصة التي تبث في شهر رمضان - التي تحتوي على مضامين تقدر في الصحابة، وتحارب الحجاب والزي الشرعي للمرأة المسلمة، وتدعو إلى كثير من أشكال الرذيلة غير عابئة بقداسة الشهر، أو ما تقدمه من امتهان لمكاته. وغيرها من مظاهر السخرية من الدين وثوابته.

(١) الدكتور ناصر بن يحيى الحيني، التطرف المسكوت عنه: أصول الفكر العصري/ السعودية نموذجاً، ١٤٢٦-١٤٢٧. دار التوحيد للنشر، ط: ٢، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م). منشور على موقع الدرر السنية، على الرابط /http://www.dorar.net

المبحث الخامس

أسس مواجهة ظاهرة عدم توفير النص الشرعي

تنطلق أسس مواجهة ظاهرة عدم توفير النص الشرعي من رد حجج ومبررات المتطاولين، وهي كثيرة متنوعة؛ منها الدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامي أو تجديد الدين، ومنها الدعوة إلى الحرية بشقيها؛ الفكرية والإنسانية، ودعوى المعاصرة والحدثة والإبداع، ودعوى التقدم والتحضر والانفتاح على العوالم والحضارات الأخرى. ومن هذا المنطلق يجب تنفيذ تلك المبررات، وبيان المغالطات وأشكال التضليل والخداع التي يعتمدون عليها في تمرير أهدافهم السيئة، وأغراضهم الخبيثة، وأفكارهم الفاسدة.

المطلب الأول: التجديد مشروعيته وضوابطه:

التجديد في الدين ليس شرًا كله، ولكي يؤتي ثماره لابد من وضع ضوابط له، وشروط للعملية التجديدية، والمجدد الذي يقوم بالعملية، حتى لا يقبل على التجديد كل من ارتأت له فكرة أو عنت له شاكلة.

ومصطلح التجديد ليس مبتدعاً وإنما ورد في نصوص صحيحة، منها: قول رسول الله ﷺ: «جَدِّدُوا إِيمَانَكُمْ»، قيل: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ نُجَدِّدُ إِيمَانَنَا؟ قَالَ: «أَكْثَرُوا مِنْ قَوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»^(١). وقال ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»^(٢). وفيهم من الحديث أن «الْمُرَادُ مِنَ التَّجْدِيدِ إِحْيَاءُ مَا أَنْدَسَ مِنَ الْعَمَلِ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْأَمْرِ بِمُقْتَضَاهُمَا وَإِمَاتَةِ مَا ظَهَرَ مِنَ الْبِدْعِ وَالْمُحَدَّثَاتِ ... وَإِنَّمَا كَانَ التَّجْدِيدُ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ لِأَنْخِرَامِ الْعُلَمَاءِ فِيهِ غَالِبًا وَأَنْدِرَاسِ السُّنَنِ وَظُهُورِ الْبِدْعِ فَيَحْتَأَجُّ حِينَئِذٍ إِلَى تَجْدِيدِ الدِّينِ فَيَأْتِي اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْخَلْقِ بِعَوْضٍ مِنَ السَّلَفِ إِمَّا وَاحِدًا أَوْ مُتَعَدِّدًا ... وَقَالَ الْقَارِي فِي الْمَرْقَاةِ: «أَيُّ بَيْنِ السُّنَّةِ مِنَ الْبِدْعَةِ وَيَكْثُرُ الْعِلْمُ وَيُعَزُّ أَهْلُهُ وَيَقْمَعُ الْبِدْعَةَ وَيَكْسِرُ

(١) أخرجه أحمد في مسنده رقم/ ٨٧١٠، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (المتوفى: ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، ١٤ / ٣٢٨.

(٢) رواه أبو داود في سننه، برقم / ٤٢٩١، (٤ / ١٠٩). وقال الألباني: صحيح.

أهلها»^(١). وهي إشارة إلى أن التجديد يعني العودة بالشيء لأصله، وإزالة ما علق به وغطى بعضه ليعود كالجديد. فهو يجدد أمر الدين وليس الدين.

إذن فالتجديد منه تجديد مشروع؛ يقصد به إزالة العوائق والخرافات وإبراز معالم الدين ونشر ما نسي منه؛ لأن الله سبحانه قد ختم الرسالة بمحمد ﷺ، وجعله خاتم الأنبياء والمرسلين، فلا نبي بعده يجدد للناس دينهم، كما كانت الأنبياء تبعث قبله لتجدد لها أمر دينها، لما يحدث فيها من انحراف. فقد تكفل الله سبحانه بحفظ دينه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٢)، وجعل لهذه الأمة وسائل لحماية الشريعة من الوضّاعين والكذّابين؛ ويقوم بذلك العلماء الذين ينافحون عن الدين، ويبيّنون الحق عبر العصور، ويجددون في أمر الدين وتنقيته وتصفيته مما قد يحدث من انحراف أو بدع.

وعلى هذا فالتجديد في أمر الدين يقوم على^(٣): إزالة الانحرافات التي وقعت في الإسلام؛ كالبدع ومحدثات الأمور، قال ﷺ: «إِنَّ كُلَّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ»^(٤)، وقاله ﷺ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ، فَهُوَ رَدٌّ»^(٥)، وإحياء السنن المنسية، وإعادة ما اختفى منها أو ضاع من الأحكام، بسبب الجهل أو تغير المفاهيم أو الخضوع للأعراف المجتمعية، مثل؛ مفهوم الولاء والبراء، ومفهوم الأخوة، ومفهوم العبادة، ومفهوم الحكم والتحاكم، ومفهوم الجهاد، ومفهوم التوكل، وغيرها، ونشر معالم الدعوة الإسلامية؛ في الأخلاق والمعاملات والعقيدة والأحكام؛ ليظل الإسلام نقياً كالثوب النظيف، لقوله ﷺ: «لَقَدْ تَرَكْتُكُمْ عَلَى مِثْلِ الْبَيْضَاءِ، لِيُئَلَّهَا وَنَهَارُهَا سَوَاءٌ»^(٦).

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، المتوفى: ١٣٢٩هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٢، ١٤١٥ هـ، ١١ / ٢٦٣.

(٢) سورة الحجر، الآية: ٩.

(٣) انظر: محمد بن شاكر الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، الناشر: مجلة البيان، ١٤٢٥هـ، ص ٢٩. راجع: مقال بعنوان: «التجديد مفهومه وضوابطه»، كاتبه، حسن محمد شبالة، على موقع: <http://islamslect.net/> - كما نوه الكاتب إلى أن: أصل الموضوع مقال صحفي نشر على حلقتيّن في صحيفة (الرشد) الصادرة بصنعاء. منقول من

موقع الدكتور على الإنترنت www.shabalh.net

(٤) رواه ابن ماجة في سننه، رقم: ٤٢، س سنن ابن ماجه، ١ / ١٥.

(٥) رواه البخاري في صحيحه، رقم: ٢٦٩٧، صحيح البخاري، ٣ / ١٨٤.

(٦) رواه ابن ماجة في سننه، رقم: ٥، سنن ابن ماجه، ١ / ٤.

ضوابط التجديد:

للحفاظ على التجديد في إطاره الشرعي الصحيح، وحتى لا يتحوّل إلى أداةٍ للهدم وتبديل الأحكام، وضع العلماء قواعد وضوابط، منها ما يتعلق بعملية التجديد، ومنها ما يتعلق بالمجدد، وأهمّها:

١- صفات المجدد: «المُجَدِّدُ لِلدِّينِ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِالْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ قَاصِرًا لِلسُّنَّةِ قَامِعًا لِلبِدْعَةِ وَأَنْ يَعْمَ عِلْمُهُ أَهْلَ زَمَانِهِ،... عَزْمُهُ وَهِمَّتُهُ أَنَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِحْيَاءَ السُّنَنِ وَنَشْرَهَا وَنَصْرَ صَاحِبِهَا وَإِمَاتَةَ الْبِدْعِ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ وَمَحْوَهَا وَكَسْرَ أَهْلِهَا بِاللِّسَانِ أَوْ تَصْنِيفِ الْكُتُبِ وَالتَّدْرِيسِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ وَمَنْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ لَا يَكُونُ مُجَدِّدًا الْبَتَّةَ وَإِنْ كَانَ عَالِمًا بِالْعُلُومِ مَشْهُورًا بَيْنَ النَّاسِ مَرَجِعًا لَهُمْ»^(١).

٢- أسس التجديد الشرعي؛ ومنها^(٢):

- الرجوع إلى بيان الكتاب والسنة: لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(٣). لأن فيهما بيان لكل شيء.

- الوقوف على ثوابت الدين: وهي المسائل التي جاءت بها النصوص الثابتة القطعية، التي لا تتغيّر بتغيّر الزمان أو المكان، وليست محلًا للاجتهاد؛ منها ما تعلق بالعقائد وأصول الإيمان، وما عُلم من الدين بالضرورة.

- اعتقاد عصمة الأمة من الاجتماع على الخطأ، لقول النبي ﷺ: «وَلَا تَرَأَى طَائِفَةً مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ»^(٤)، فالإجماع يعصم من الوقوع في الخطأ في الفهم والاستدلال، والتجديد المشروع كما هو مرتبط بموافقة النصوص الشرعية، فهو محدود بإجماع الأمة، وأي تجديد يدعيه مدّع مخالف لإجماع الأمة، فهو تخريب وإفساد، وليس تجديدًا وإصلاحًا^(٥). فقد

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود، ١١ / ٢٦٣ : ٢٦٤.

(٢) انظر: تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، محمد بن شاكر الشريف، ص ١٨ : ٢٥ وما بعدها. ومقال بعنوان: « دور العلماء في تجديد الدين »، عدنان محمد أمامة، نشر بتاريخ / ١٣ / ٣ / ٢٠١١ م. على موقع

شبكة الألوكة / الرابط: <http://www.alukah.net/>

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٤) رواه أبو داود في سننه، رقم: ٤٢٥٢، سنن أبي داود، ٤ / ٩٨.

(٥) انظر: تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، محمد بن شاكر الشريف، ص ٢٣.

اتَّفقت الأمة على حجّية الإجماع، وأنه مصدرٌ من مصادر الشريعة.
- مراعاة فهم السلف للدين، واعتماد منطلقاتهم، ومواقفهم من مختلف القضايا.
- اتفاق صريح الشرع مع صحيح العقل، واعتقاد عدم التعارض بينهما، فكلاهما من عند الله.

- اتفاق الشرع مع مصالح العباد، وتحقيق المقاصد الشرعية.
وبعد: فإن المسلمين في خيرٍ ما داموا على كتاب الله وسنة رسوله، وما هم ببالغين سعادة الدارين إلا بكلمة التوحيد الخالصة. والمسلمون لا يعوزهم التجديد، وإنما تعوزهم العودة إلى ما كان عليه السلف الصالح، فحين ابتعدوا عما جاء في كتاب الله وسنة رسوله: انغمسوا في حمأة الشرور والآثام فخذلهم الله جل شأنه، ووصلوا إلى ما هم عليه من ذل وهوان، ولو كانوا متمسكين بكتاب الله وسنة رسوله، لما أصابهم ذلك ولما أضاعوا عزهم وفخارهم^(١).

المطلب الثاني: كيفية مواجهة ظاهرة عدم توقيير النص الشرعي.

إن دعاة التجديد المنحرف يزعمون تجديد الدين وتطويره، والتعديل فيه بالزيادة عليه والحذف منه، أو تنقيحه؛ ليتناسب مع حداثة العصر. وأما تجديدهم في العقيدة فلا يكون عندهم إلا بنسف الدين كله؛ عقيدة وعبادة وسلوكًا، وبتقديم العقل تارة، أو تأويل النص تارة أخرى، وترقيق الخيوط الفاصلة بين الإيمان والكفر، والدعوة إلى حوار الحضارات أو حوار الأديان أو وحدتها، أو الدعوة إلى المواطنة، ودعوة التقريب بين المذاهب، ومحاولة التوحيد بين أهل السنة والفرق الضالة، وقضايا المرأة، كالحجاب والاختلاط والولاية، ومسائل الربا وغيرها.

والهجوم على السنة النبوية الصحيحة ذريعة للهجوم على القرآن؛ وهو خطوة على طريق القضاء على الإسلام بالكامل؛ لأنه يستهدف أيضًا الهجوم على القرآن بشكل مباشر؛ فإسقاط السنة يعطي الفرصة لكل مغرض وحاقد على الإسلام أن يفسر القرآن تبعًا لهواه ومصالحه.

وهناك طرق كثيرة ومختلفة لمواجهة ظاهرة عدم توقيير النص الشرعي بكل صورها

(١) انظر: أحمد بن عبد العزيز بن عبد الله الحصين، دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب سلفية لا وهابية، الناشر: فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط: ١، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩، ص ٣٧٨: ٣٧٩.

وأشكالها، يحركها الإحساس بخطورة هذه الظاهرة على الدين، تبدأ كلها بالنية الصادقة المتجددة في الدفاع عن دين الله والذب عنه، ويتم ذلك على محورين؛ أحدهما وقائي، والآخر علاجي.

أولاً: المحور الوقائي:

ويهدف إلى تأسيس جيل مسلم مؤمن ومحب و متمسك بنصوص الكتاب والسنة، لا ينساق وراء من يتطاولون على النصوص الشرعية، ولا يتأثرون بدعواتهم الزائفة؛ ويعتمد هذا المحور الوقائي على عدة أمور منها:

١. نشر وتعليم العقيدة الصحيحة؛ لأن العقيدة هي أهم علوم الدين، وهي أول واجب على المكلف، فأول ما تجب معرفته عند دخول الإسلام هو «التوحيد»، يدل على ذلك أن النبي ﷺ عندما بعث معاذاً إلى أهل اليمن، قال له: «إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمِ أَهْلِ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةَ اللَّهِ، فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ حَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا فَعَلُوا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِذَا أَطَاعُوا بِهَا، فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ»^(١). والتوحيد هو أهم مبحث في العقيدة، فالرسول ﷺ أمر بالدعوة إلى تصحيح العقيدة أولاً قبل الدعوة إلى الأعمال والعبادات، وقدّم التوحيد على الأمر بالصلاة؛ لأن تعلم العقيدة الصحيحة يحمي من الفتن العقدية، ويورث في قلب المسلم خشية الله، فتمنعه من الانسياق خلف الأفكار والمذاهب العقدية الضالة أو الوقوع في الانحرافات المذهبية الباطلة^(٢).

وعلى النقيض: فأى ضعف أو وهن أو انحراف في العقيدة يؤثر على سلوك الفرد وتصرفاته وشتاته الفكري، فيصبح عرضة لأية تيارات فكرية منحرفة، خاصة إذا كان لها بريق وجاذبية كدعوى التجديد، أو كانت مغلفة بدعاوى تحريرية كالليبرالية وغيرها.

٢. تعلم الفقه والعبادات ومعرفة الأحكام الشرعية؛ وحديث معاذ السابق يبيّن أهمية تعلم الفرائض والواجبات الشرعية من العبادات والأخلاق بعد ترسيخ العقيدة في القلوب.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، رقم/ ١٤٥٨، ٢/ ١١٩.

(٢) انظر: مقال بعنوان (أهمية دراسة العقيدة وتعلمها)، كاتبه: د. ربيع أحمد، بتاريخ: ٤/١٢/٢٠١٢ ميلادي -

٢٠/١/١٤٣٤ هـ، على الرابط/ <http://www.alukah.net>

وهنا يبرز وبقوة دور العلماء والدعاة وواجبهم في بيان كفيات العبادات وأنواعها، وما يتعلق بها من أحكام وشروط وأركان ومبطلات، وتوضيح مقاصد التشريع وبيان رعايته لجلب المصالح ودفع الفاسد. «فإن معرفة الفقه الإسلامي وأدلة الأحكام، ومعرفة فقهاء الإسلام الذين يرجع إليهم في هذا الباب من الأمور المهمة التي ينبغي لأهل العلم العناية بها وإيضاحها للناس؛ لأن الله سبحانه خلق الثقلين لعبادته، ولا يمكن أن تعرف هذه العبادة إلا بمعرفة الفقه الإسلامي وأدلتها، وأحكام الإسلام وأدلتها»^(١). ومما يدل على مكانة تعلم الفقه قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٢).

فإن تعلم الفقه ومعرفة العبادات والقيام بها يقي المسلم من الزيغ والضلال؛ لأنه يورث خشية الله وتعظيمه ومراقبته، وتعظيم حرمانه فيما يفعل ويترك، ويدفعه إلى أداء فرائض الله وترك ما حرم، وبيان شرعه لعباده، ومن رزق الفقه في الدين فقد أراد الله به خيراً، لقول النبي ﷺ: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ، وَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ وَاللَّهُ يُعْطِي، وَلَنْ تَزَالَ هَذِهِ الْأُمَّةُ قَائِمَةً عَلَى أَمْرِ اللَّهِ، لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ»^(٣)؛ ولذا وجب نشر العلم الشرعي الصحيح على منهج أهل السنة والجماعة المعتمد على القرآن والسنة وفهم سلف الأمة، والتعريف بالإسلام؛ عقيدة وشريعة وعبادة، وسلوكاً وخلقاً وعملاً، من خلال كافة الوسائل، لمواجهة الحملة الشرسة على الدين، وحماية عقولهم ضد أية انحرافات فكرية، أو عقديّة تخالف ما ينص عليه الإسلام.

٣. يجب على العلماء والدعاة القيام بدورهم المأمول في هذا الصدد، باستخدام كل وسائلهم من الخطب والدروس والقصة والرواية والوعظ، واستغلال كافة المناسبات في التجمعات والأندية واللقاءات، وتقديم القدوة من خلال سيرة النبي ﷺ والصحابة والسلف الصالح؛ فإن اتباع الدعوات التحريرية في الجرأة على النص والتطاول عليه، وعدم توقيره كان

(١) مقال بعنوان: بيان أهمية الفقه الإسلامي، من إملاءات الشيخ عبد العزيز بن باز، على الموقع: <http://www.binbaz.org.saugn>

binbaz.org.saugn

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٢٢ .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، رقم ٧١، ٢٥/١ .

في كثير من مظاهره بسبب غياب «النموذج الإسلامي»، فتوجه هؤلاء شطر النموذج الغربي واتخذوه قدوةً بديلةً.

ولقد كشفت دراسة أجريت على (٢٠٠) شخصاً عن تفوق المحاضرات التوعوية ولقاءات العلماء والدعاة بالشباب على بقية الوسائل الأخرى في التوعية، والرد على جميع الشبهات والدعاوى التي يتشدد بها المتطرفون، حيث أشار أكثر من (٧٠) بالمائة من أفراد العينة إلى أن هذه المحاضرات واللقاءات تتيح فرصةً مناسبةً للمناقشة والحوار لتصحيح المفاهيم الخاطئة التي تعلق في أذهان بعض الشباب؛ نتيجةً للقصور في فهم معاني القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.^(١)

٤. نشر ثقافة أن الدين الإسلامي منهج حياة متكامل، ونظام اجتماعي ترتبط فيه الدنيا والدين والسياسة والعلم، فهو دين شامل، فالإسلام ليس قاصراً على المسجد فقط، وليس محصوراً في العبادة فقط، ولا مجال لدعوى فصل الدين عن الحياة، وحسبه في الزاوية أو المسجد، فقد كان النبي ﷺ يدير شئون الدولة الإسلامية من خلال المسجد، كما كان يجهز الجيوش في المسجد، وكان يعلم الناس فيه، وكان يستقبل فيه الوفود، مثال ذلك: ما «ذكر أبو الربيع الكلاعي في الاكتفاء عن الواقدي، أن حبيب بن عمرو كان يحدث قال: قدم وفد سلمان على رسول الله ﷺ ونحن سبعة نفر، فأنتهينا إلى باب المسجد، فصادفنا رسول الله ﷺ خارجاً منه، إلى جنازة دعي لها، فلما رأيناها قلنا: يا رسول الله السلام. فقال رسول الله ﷺ: وعليكم السلام من أنتم؟ قلنا: قوم من سلمان قدمنا عليك لنبايعك على الإسلام، ونحن على من وراءنا من قومنا...»^(٢).

والدعوة إلى العمل بالقرآن والسنة والتمسك بهما، واتخاذهما منهج حياة، بحب ويقين ورضا، وإحياء السنن المنسية في حياتنا من أهم وسائل الوقاية والحماية من الانسياق وراء موجات الضلال الفكري والعقدي التي تتعرض له الأمة الإسلامية مستهدفةً شبابها.

(١) أجرتها «الادارة العامة للعلاقات العامة والاعلام بوزارة الشؤون الاسلامية والأوقاف والدعوة والارشاد»، نشرت نتائج هذه الدراسة وتحليلها على موقع صحيفة «اليوم» السعودية على الرابط التالي: <http://www.alyaum.com/article/>

(٢) عبد الحي الكتاني (محمد عبْد الحَي بن عبد الكبير ابن محمد الحسن بن الإدريسي، ت: ١٣٨٢هـ)، الترتيب الإدارية = نظام الحكومة النبوية تحقيق: عبد الله الخالدي، دار الأرقم - بيروت، الطبعة: الثانية، ١/ ٣٤٥.

كما يجب تفعيل دور المسجد في الدعوة، وتقديم وسائل جذب للأطفال؛ لتعلق قلوبهم به منذ الصغر، وتشجيعهم على حضور الجماعات والجمع، والإقبال على حلقات التحفيظ، والدروس الدعوية، والأنشطة الدعوية الجذابة؛ واستغلال كافة المناسبات وإقامة المسابقات بين الشباب في مجالات الدين المختلفة ورصد جوائز لتشجيع على الإقبال والمشاركة.

٥- الاهتمام بالمؤسسات الثقافية لتقوم بدورها في حماية الشباب من الأفكار الضالة من خلال ممارسة الأنشطة الثقافية المتنوعة التي تعلمهم دينهم، وترشدهم إلى عظمة القرآن والسنة، وضرورة التمسك بالإسلام. كذلك على المؤسسات التعليمية القيام بدورها، والاهتمام بالمناهج الدراسية التي تكفل تعليم الأجيال دينها الصحيح، وتعرفهم بخدع أعدائهم.

٦- استخدام وسائل الإعلام الدينية والعامّة في خدمة القرآن والسنة، من خلال القوالب الإعلامية المختلفة، بما يعظم مكانتهما في القلوب، ويبين فضل ومكانة من يعظمهما ويوقرهما عند الله تعالى، ويحذر ويرهب من امتهان أي منهما أو التطاول عليه بأي وسيلة، مهما كان الهدف، ومواجهته وبيان مخالفته.

٧- الاعتماد على وسائل التواصل الاجتماعي، ومواقع الانترنت التي يجذب إليها الشباب؛ بشكل منظم تقوده هيئة مختصة بالعلم الشرعي. وبث برامج توعوية لتوجيه الشباب والناشئة لمعرفة الغث من الثمين فيها، ونشر الأفلام التسجيلية، والفواصل الفيديوية القصيرة؛ التي تعرّف بالدين وتدافع عن السنة وعن الصحابة، وتعرض مناقشات وحوارات بين علماء الدين والمتطاولين، وتبين ضلالهم.

٨- استخدام الفنون المختلفة كالقصة والمسرحية والأنشودة وأفلام الكارتون الهادفة، التي تسعى لتقديم قيم الإسلام ومحاسنه، بدلاً من تلك المنتشرة حالياً التي تعج بالإسفاف والمجون والعبث بكل المقدسات، وتعمل على إفراغ قلوب الصغار من احترام الدين وتوقير النصوص الشرعية والأحكام الفقهية، من خلال ما تقدمه من أفلام ومسلسلات ورسوم متحركة، وما تحمله من معتقدات وثقافات تهدف إلى ترسيخ فكرة فصل الدين عن الحياة في أذهان الأجيال القادمة، وربما تؤدي بهم إلى كراهية كل ما هو إسلامي؛ لارتباطه

بالضعف والهوان والتخلف، حيث تهدف في مجملها إلى هدم صروح القيم والأخلاق في قلوبهم، وتنصب لهم شبك الفتنة، وتنسج حولهم خيوط الضلال، وتقدم لهم سموم الغزو في أطباق من العسل المحلي، مما يورثهم الجرأة على الإسلام والتطاول على ذات الله تعالى، مثال على ذلك: «برنامج ال ٩٩ حجرًا»^(١)، الذي يذاع على القنوات التليفزيونية العربية، والطامة الكبرى أن هذه عمل لمؤلف ومخرج عربي مسلم.

كما ظهرت بعض الألعاب الالكترونية الموجهة للأطفال، تهدف إلى العبث بمقدساتنا، اكتشف منها مثلاً ألعاباً جعلت المصحف والمئذنة هدفاً لإصابته بالطلقات النارية الرابحة، هذه وغيرها كثيرة تم رصدها.

وهنا يبرز دور النظام الوقائي، الذي يهدف إلى حماية وتنقية الضمير الإنساني من خرافات المجتمعات الأخرى، وما تُصدِّره إلينا من عقائد فاسدة وأمور مضلة. وواجب مجتمعاتنا الإسلامية إيجاد بدائل لتلك البرامج والألعاب والأفلام والمسلسلات الوافدة.

ثانياً: المحور العلاجي:

والمقصود به مواجهة المتطاولين والتصدي لهم والرد عليهم وتفنيد أقوالهم، وفضح أهدافهم، وبيان انحرافهم وفسادهم وضلالهم، وإثبات أنهم يعملون لحساب الشيطان وأعداء الإسلام، ومكاسب الدنيا الفانية، وهذا أهم ما نحتاجه اليوم - فهو واجب الوقت - بعد أن استشرت مظاهر النيل من الإسلام، والقرآن الكريم والرسول ﷺ والسنة بكل أشكالها. ويعتمد هذا المحور على عدة أمور أهمها:

١- القيام بجهد علمي شرعي منهجي منظم، بهدف وضع رؤية علمية منهجية، وخطط استراتيجية متكاملة شاملة ناضجة لمواجهة هذه التطاولات على الإسلام وثوابته، من ذلك: عقد مؤتمرات دورية للرد عليهم، والتوعية ضد افتراءاتهم، ونشر الأبحاث والدراسات التي أجريت عنهم، وقامت بنقدهم والرد عليهم في صورة كتب وكتيبات ومطويات وفيديوهات وغيرها. ويعدُّ هذا المؤتمر المبارك؛ «النص الشرعي؛ القضايا والمنهج»، واحداً من تلك

(١) وهي سلسلة الرسوم المتحركة «ال ٩٩» من ابتكار الدكتور نايف المطوع، مؤسس «مجموعة تشكيل للإعلام»، عرضت على MBC3، وعلى الإنترنت عبر ياهو مكتوب. انظر الرابط التالي: <http://www.mbc.net>. وانظر عنها: <https://www.youtube.com>

الإسهامات المنهجية المنظمة؛ لمواجهة تلك الظاهرة والكشف عنها وتعريفها بالنقاش العلمي الهادف الجاد. ومنها أيضاً؛ مؤتمر (تعظيم حرمت الإسلام)، الذي نظّمته مجلة «البيان» السعودية، و«مبرة الأعمال الخيرية» الكويتية^(١)، حول ظاهرة التطاول على حرمت الإسلام، والبحث عن أسبابها ودوافعها، واقتراح سبل مواجهتها والحد من آثارها.

٢- تصدى وزارات الأوقاف والدعوة والإرشاد للشبهات التي يثيرها المتطاولون والرد عليها؛ من ذلك ما قام به الأزهر الشريف من الرد على الكاتبة العلمانية نوال السعداوي ومقاضاتها بسبب أفكارها وكتابات المسيسة للذات الإلهية والقرآن والأديان السماوية، بعد مناقشتهم لمسرحيتها المسماة «الإله يقدم استقالته».^(٢)

كما قامت وزارة الأوقاف المصرية باتخاذ إجراءات قانونية عاجلة، ضد الشيخ محمد نصر، المعروف بـ«خطيب التحرير ومنسق حركة أزهيون مع الدولة المدنية»، لتطاوله على كتاب صحيح البخاري ووصفه بـ«المسخرة»، كما أكدت الوزارة في بيان لها، بتاريخ ٨ / ٨ / ٢٠١٤م، أن: محمد نصر، الشهير بـ(ميزو) لا علاقة له بالأوقاف من قريب أو بعيد، وناشدة وسائل الإعلام مراعاة الظروف الصعبة التي تمر بها الأمة، بعدم إتاحة الفرصة لهؤلاء الذين لا صفة لهم سوى محاولة المتاجرة بالدين أو بالزي الأزهري؛ لأن هذا التطاول بمثابة معول هدم كبير لأمن الدين واستقراره، ومن الصعب مواجهته بقوة وإقناع في ظل إفساح الإعلام المجال أمام هؤلاء المأجورين والمتنفعين للتطاول على ثوابت العقيدة وما استقر في وجدان الأمة وصار معلوماً من الدين بالضرورة. وفي هذا الصدد تضامنت نقابة الأئمة مع وزارة الأوقاف، ووصفت تصريحات «محمد نصر» بأنها من الحيل الرخيصة لطالبي الشهرة والصيت^(٣).

٣- قيام العلماء والدعاة والمفكرين وأهل العلم بحشد كل قدراتهم وطاقاتهم للذب عن حرمت الإسلام، من ذلك ما فعله كثير من علماء الأمة في عصرنا، منهم الدكتور خالد

(١) عقد مؤتمر (تعظيم حرمت الإسلام)، بالكويت، في محرم / ١٤٢٨ هـ - يناير / ٢٠٠٧ م.

(٢) انظر: مقال بعنوان: «العلمانيون والتطاول الفج على الإسلام والذات الإلهية» للكاتب: أحمد محمود أبو زيد، بتاريخ: ١٨٣ / ٢٠٠٧، على الرابط: <http://www.alukah.net>.

(٣) انظر: مقال بعنوان: «البخاري؛ معركة فكرية قديمة في ثوب جديد، الرابط: <http://www.islamist-movements.com>.

الشايح - الأمين العام المساعد للهيئة العالمية للتعريف بالرسول الكريم - الذي أكد أن الآفة التي جرأت الكاتب «محمد آل الشيخ» على أحاديث رسول الله، هي فهمه الخاطيء وتصوره العليل، موضحاً أنه رجم بالقول بغير علم، وأبدى جرأةً بغیضةً نحو كلام الرسول الكريم بكلماتٍ صبيانية، وألفاظٍ وضيعة، وقال: «أرجو أن يرجع آل الشيخ عما كتبه وأن يعلن تسليمه لكل ما صحَّح عن رسول الله ﷺ، وأن يتجنب تحكيم عقله الواهن في نصوص الوحي العظيم»^(١).

والدكتور أحمد عمر هاشم - عضو هيئة العلماء بالأزهر - الذي رد على من أثاروا الشبهات حول صحيح البخاري، قال: «إذا كنتم تعترضون على صحيح البخاري كأكثر مرجع للسنة، فإنكم تريدون التهجم على السنة كلها؛ لأنه أصح كتب السنة النبوية، وقد قمت بشرح كتاب صحيح البخاري في ١٤ سنة... وتوقفت مع كل حديث، فلم أجد فيه حديثاً واحداً ضعيفاً، وقد تلقته الأمة الإسلامية بالقبول»^(٢).

كذلك يمكنهم العمل على تصحيح بعض المفاهيم المغلوطة التي استقرت وترسخت بتأثير التحولات الثقافية التي أصابت المجتمعات الإسلامية بسبب وسائل الإعلام المأجورة، ومطالبة المؤسسات الإعلامية بعدم تمكين هؤلاء المتطاولين من الظهور في وسائل الإعلام لبث أفكارهم الشاذة وإثارة الفتنة والبلبله داخل المجتمع. وعليهم التحذير من المنهزمين - سياسياً وثقافياً وحضارياً - الذين ينظرون إلى المسلمين نظرة ازدراء واستضعاف.

٤ - تصدي المؤسسات الدينية ودور الإفتاء والمجامع العلمية والثقافية لهذه الهجمات المتطاوله على الكتاب والسنة والرد على الشبهات التي علقت بأذهان العامة وغير المتخصصين، وجمع المسائل الخلافية التي يعتمد عليها هؤلاء المتطاولون في إثارة الفتن وزعزعة العقيدة في نفوس البسطاء وعقولهم والرد عليها.

وعليها أيضاً تسيير القوافل الدعوية؛ لبيان حقائق الإسلام والرد على الشبهات، وتقديم

(١) انظر: بيان بقلم: خالد بن عبد الرحمن بن حمد الشايح، الرياض ٧/ ٧ / ١٤٣٤هـ، على موقع الإسلام سؤال وجواب على الرابط: <http://www.jazan.org/vb/showthread>.

(٢) مقال بعنوان: «بعد التشكيك في القرآن والسنة والتطاول على الصحابة؛ حرب على الإسلام.. أم اجتهاد في الدين؟!» شر بصحيفة الأهرام المصرية على الرابط: <http://www.ahram.org.eg>

جرعات دعوية مكثفة، يكون فيها الرد الوافي على تلك القضايا المفتعلة والمثارة على الساحة الآن.

كما أن المجامع العلمية والثقافية تستطيع أن تقوم بأدوار مهمة في التصدي للتطرف الفكري في عدة مجالات؛ أهمها التأصيل والتنظير؛ ذلك أن أصحاب الأفكار المتطرفة غالباً ما يدعون أنهم يطبقون الإسلام، ويزعمون أنهم اعتمدوا على الكتاب والسنة، فإذا استطاعت تلك المجامع أن تثبت أن فهم هؤلاء غير صحيح، وأنه لم يُبَيَّنْ على الأسس والقواعد الأساسية للدين، ولا على أصوله التي استقر عليها؛ فقد انهدمت حججهم، وأصبح من السهل نقض أفكارهم، وبيان فساد منهجهم بالأدلة القاطعة^١.

٥- تعظيم دور الإعلام العربي الهادف المخلص في المواجهة، والتوعية، والتوجيه، والدفاع عن ديننا وهويتنا. فالإعلام الإسلامي مرفق هام من مرافق الدولة الإسلامية، ومن واجبه الدعوة لوحداية الله، وتحرير الإنسان من عبودية العباد، وإنقاذه من سيطرة الأهواء والشهوات، ولا ينبغي العبث به أو استخدامه لأغراض هدامة؛ كتتحريك الرغبات الدنيا بين الشباب، ولا لإثارة الفتن، بل يجب أن يرقى باهتمامات الناس، ويسمو بعقولهم وعواطفهم. وعليه أن يتجه لمواجهة الحملات الإعلامية المعادية، والتفرغ للدفاع عن الأمة ومقدساتها، ونشر القيم الإسلامية، ومحاولة تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، بدلاً من الدعاية للحضارة الغربية، والتحدث عنها بإكبار وتقدير. وعليها تقديم نماذج للشباب يقتدون بها. كما يجب على الإعلام في الدولة الإسلامية أن يتخذ مثله العليا من أبطال الإسلام وعلمائه، ويسلط الأضواء على المعطيات الحضارية للإسلام، وفي المقابل يعمل على تعرية الحضارة الغربية وثقافتها، والدعايات الصهيونية والمذاهب المنحرفة^(٢).

٦- مقاطعة من لا يرجعون من المتطاولين وفضحهم، وبيان عوار أفكارهم وبطلان معتقداتهم، ومقاضاتهم بسبب تطاولهم على المقدسات الدينية، والمطالبة بإصدار أحكام

(١) انظر: بحث بعنوان: دور المجامع العلمية والثقافية في التصدي للتطرف .. دراسة فقهية تحليلية، بقلم: أ. د. علي محيي الدين القره داغي، الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، مركز الشرق العربي للدراسات جمادى الأولى ١٤٣٦ هـ، <http://www.asharqalarabi.org.uk>.

(٢) انظر: إبراهيم إمام، دور الإعلام في التضامن الإسلامي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة السادسة عشرة، العدد الواحد والستون محرّم - صفر - ربيع الأول ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م، ص ٢٦٧.

قضاياة ضدهم؛ لأن التناول على حرمت الدين أصبح غايةً وهدفًا للكثيرين، يفعلون ما تأمرهم به أحلامهم بغير رادع ولا محاسب. وتفادي ردود الأفعال المرتجلة وغير المنضبطة والمحدودة التأثير والأثر، وإعداد خطط مدروسة تستهدف الاستمرار في مواجهة ظاهرة عدم توقيير النص الشرعي، خاصة أن الأمر ليس وقتيًا، لكنه قديم مستمر.

٧- استخدام كافة الوسائل للرد على المتناولين بما في ذلك؛ وسائل الدعوة ووسائل الإعلام، والوسائل الثقافية والفنون والآداب المتنوعة، والأنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي، والكتب والموسوعات، والبحوث والدراسات والمسابقات وغيرها. ومن تلك الوسائل؛ إقامة حوار هادف مع الآخر، يقوم على احترام الغير؛ دينه وهويته وثقافته وحضارته، ودعوة الدول الغربية إلى إعادة النظر في مناهجها التعليمية، وما تضمنته من نظرة سيئة للدين الإسلامي، ومنع ما تصدره من ممارسات تُسيء إلى الإسلام في وسائل الإعلام المتعددة، وتوجيه رسائل للداخل والخارج تخاطب الساسة والمفكرين والإعلاميين ورجال الدين، بأن قوتنا في تمسكنا بديننا وأننا لن نرضى بالدنية في ديننا.

خاتمة البحث وأهم نتائجه

وبعد:

فإن التطاول على النص الشرعي قبيح الوجه يرتدي أقنعة شتى لعله يتجمل، فتارة يستتر وراء التجديد، الذي يحاول البعض إغراء الناس به بدعوى الحداثة والمعاصرة ولحق ركب الحضارة والمدنية وغيرها، وكلها من قبيل الخداع والشرك الذي يوقعنا فيه أعداؤنا، سيرًا على منهاج إبليس القديم حين غوى آدم وأوقعه في ما أغضب الله تعالى، لولا أن اجتبه الله وعلمه كلمات فتاب عليه. لم تنته القصة باعتبار آدم حين ضل وأكل من الشجرة، ولا بتوجيه الله تعالى له وتوبته عليه، ولا بالتحذير من إبليس واتخاذة عدوًا دائمًا. بل تلك كانت مجرد بداية لحرب طويلة شرسة، استطاع إبليس خلالها أن يجند من أبناء آدم أعوانًا له في استمرارها وتأجيج نيرانها لصالحه. تلك الفئة من البشر التي أغراها إبليس فوقعت ضحية طمعها، وأزاع بصرها، فارتضت بالحياة الدنيا، وأصبحت للدين ألد الأعداء، فتصنعت حملاتها الشرسة واستخدمت فيها ما أتيح لها من أشكال ووسائل، وتوشحت بما وجدت من أثوابٍ توارى بها سوءتها، وأخفت وجهها القبيح خلف عباءة التجديد ودعوى المعاصرة.

إن الحرب بينهما لم تنته بعد، فالصراع القديم قائم متجدد، صراع الخير والشر، صراع آدم وغريمه إبليس من لحظة: (قلنا اهبطوا فيها)، حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

وقد توصل البحث إلى عدة نتائج، منها:

١- أن توقير النص الشرعي أمرٌ عقدي تنساق إليه النفوس طواعية واختيارًا، وتوقيره من قبيل توقير الله تعالى وتوقير الرسول ﷺ. وهو شعبة عظيمة من شعب الإيمان.

٢- أن التطاول على النص الشرعي والاستهانة بحرمات الله وشعائره، وتقديم أقوال البشر وأهوائهم على قول الله تعالى وقول رسوله ﷺ له خطرة العظيم على الدين، فهو باب واسع للردة والكفر والإلحاد والضلال.

٣- أن التطاول على النص الشرعي يرجع إلى أمرين:

أ. قوة الإسلام وسرعة انتشاره، وتأثر الناس به ودخولهم فيه؛ وهو أكثر الأديان انتشارًا في الغرب، مما أوغر صدور أعدائه، فهاجموا من خلال هجومهم على القرآن والرسول

ﷺ وسنته.

ب. ضعف المسلمين وهوانهم على الناس، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «يُوشِكُ الْأُمَمُ أَنْ تَدَاعَى عَلَيْكُمْ كَمَا تَدَاعَى الْأَكْلَةُ إِلَى قِصْعَتِهَا»، فَقَالَ قَائِلٌ: وَمِنْ قَلِيلٍ نَحْنُ يَوْمئِذٍ؟ قَالَ: «بَلْ أَنْتُمْ يَوْمئِذٍ كَثِيرٌ، وَلَكِنَّكُمْ غُنَاءٌ كَغُنَاءِ السَّيْلِ، وَلَيَنْزِعَنَّ اللَّهُ مِنْ صُدُورِ عَدُوِّكُمْ الْمَهَابَةَ مِنْكُمْ، وَلَيَقْذِفَنَّ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمُ الْوَهْنَ»، فَقَالَ قَائِلٌ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْوَهْنُ؟ قَالَ: «حُبُّ الدُّنْيَا، وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ»^(١).

٤- أن التطاول على القرآن والسنة حملات منظمة يقودها من الداخل والخارج مسلمون وغير مسلمين، مفكرون وأدباء، إعلاميون وسياسيون، ورجال دين يبحثون عن الشهرة الدنيوية، وقساوسة ورهبان، ويتبنون دعوات لهدم الإسلام، وإضعاف المسلمين والصدام معه؛ للتقرب زلفى إلى أعداء الإسلام وإرضائهم.

٥- أن الهجمة شرسة على الإسلام والقرآن الكريم والرسول ﷺ ومن المتوقع أن تزداد قوة وضرارة في المرحلة القادمة.

٦- أنه تعددت مظاهر عدم توقيف النص الشرعي وتنوعت وتباينت من حيث القوة والشدة؛ منها رد كتاب الله أو رده بعضه، أو محاولة تحريفه سواء بالترجمة أو التفسير أو التأويل المنحرف أو بالاجتهاد المنحرف في المتشابه منه، أو بالتلاعب بالنصوص واستخدامها لمصالح دنيوية ومكاسب مادية.

٧- أن دعوات التجديد في الدين ودعوة الحداثة، ودعوة العلمانيين التي هدفت لفصل الدين عن الدنيا، والدعوة الى الحرية الفكرية والإنسانية من الدعوات المعاصرة التي تستغل لعدم توقيف النص الشرعي.

٨- قد تنوعت وسائل التطاول على النص الشرعي بين المقال الصحفي الورقي أو الالكتروني، والمقال الأدبي وقصائد النثر والشعر والرواية، والمحاورات والبرامج المرئية والمسموعة، ومنهم من أقام مشروعاً فكرياً لبث سمومه وأفكاره الخبيثة بدعوى تجديد الفكر الإسلامي.

٩- أنه من الضروري التصدي للمتطاولين على النص الشرعي، وفضح مخططاتهم، وتفنيد

(١) رواه أبو داود في سننه، رقم: ٤٢٩٧، سنن أبي داود، ٤ / ١١١.

حججهم ودحض شبهاتهم، وبيان فسادهم وانحرافهم.

١٠ - ضرورة تبني برامج علمية دعوية ثقافية توعوية لتنشئة الأجيال المختلفة على حب الله ورسوله، وحب القرآن والسنة، وحفظهما ودراستهما وتطبيقهما والحياة بهما، مستغلين في ذلك كل الوسائل المتاحة: المساجد والمؤسسات الدينية والمؤسسات التعليمية ووسائل الإعلام الراشدة والمؤسسات الثقافية والخيرية ووسائل التواصل الاجتماعي، ومواقع وحسابات الانترنت، والكتب والبحوث والدراسات. واستغلال كل ما سبق في التمسك بالقرآن والسنة وبيان عظمتها واليقين بأنهما وحي من الله تعالى بَلَّغَهُ الصَّادِقُ الْأَمِينُ، وَأَنَّ الْإِسْلَامَ دِينٌ حَقٌّ، خَتَمَتْ بِهِ الْأَدْيَانَ وَأَنَّ الرَّسُولَ ﷺ مَرْسَلٌ حَقًّا وَأَنَّهُ خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ وَالرَّسُلِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- إبراهيم إمام، دور الإعلام في التضامن الإسلامي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة السادسة عشرة، العدد الواحد والستون محرم- صفر- ربيع الأول ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- ٢- أحمد بن عبد العزيز بن عبد الله الحصين، دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب سلفية لا وهابية، الناشر: فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط: ١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩.
- ٣- أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله (المتوفى: ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د
- ٤- إمام عبد الفتاح إمام، الفلسفة الثنائية عند زكي نجيب، مقال في مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد: ٢٠، العدد: ٤، ١٩٩٠.
- ٥- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١١ / ١٩٩١م.
- ٦- أبو الحسين يحيى (المتوفى: ٥٥٨هـ)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة ١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
- ٧- أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ)، الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن، دراسة وتحقيق: محمد بن صالح المديفر، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٨هـ.
- ٨- تامر محمد محمود متولي، منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، دار ماجد عسيري، الطبعة: الأولى ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.
- ٩- حمود بن أحمد بن فرج الرحيلي، العلمانية وموقف الإسلام منها، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢٢هـ.
- ١٠- الحليني (الحسين بن الحسن)، المنهاج في شعب الإيمان، المحقق: حلمي محمد فودة، دار الفكر، ١٣٩٩ - ١٩٧٩م.
- ١١- الرامهرمزي (القاضي الحسن بن عبد الرحمن ت: ٣٦٠)، المحدث الفاصل بين الراوي

- والواعي، تقديم: محمد عجاج الخطيب، دار الفكر بيروت، ط ١، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.
- ١٢- زكي نجيب محمود:
- عن الحرية أتحدث، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- قصة العقل، دار الشروق، مصر، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.
- ١٣- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة الشرعية السابعة عشرة، ١٩٩٢.
- ١٤- الشاطبي (إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي) (المتوفى: ٧٩٠هـ)،
الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى
١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- ١٥- شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس المالكي ت: ٦٨٤هـ)، الإحكام في تمييز
الفتاوى عن الأحكام و تصرفات القاضي و الإمام، القرافي، تحقيق الشيخ عبد الفتاح ابو
غدة، طبعة مكتب المطبوعات الإسلامية حلب: ١٤١٦هـ.
- ١٦- الشوكاني (محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني) (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، إرشاد
الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دمشق، قدم
له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، دار الكتاب العربي، الطبعة
الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ١٧- القاضي عبد الجبار المتوفى ٤١٥هـ:
- شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، القاهرة، ط: ٣، ١٩٩٦.
- متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث القاهرة، د. ت.
- ١٨- عبد الحي الكتاني (محمد عبد الحَيّ بن عبد الكبير ابن محمد الحسيني الإدريسي، ت:
١٣٨٢هـ)، التراتيب الإدارية = نظام الحكومة النبوية تحقيق: عبد الله الخالدي، دار
الأرقم - بيروت، الطبعة: الثانية،
- ١٩- فرحانة بنت علي شويته، حجية خبر الأحاد في العقائد والأحكام، الناشر: مجمع
الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.
- ٢٠- عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط: ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، ١٤ / ٣٢٨.
- ٢١- د. عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، تقديم: الشيخ عبد العزيز بن باز،

هجر للطباعة، ط: ١، ١٤٠٨، ١٩٨٨ م.

٢٢- عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، المتوفى: ١٣٢٩ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٢، ١٤١٥ هـ.

٢٣- فاروق الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦ هـ.

٢٤- فهد بن صالح العجلان، التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، ط: ٢، مركز التأصيل للدراسات، جدة، ٢٠١٥.

٢٥- قتادة بن دعامة، أبو الخطاب السدوسي البصري (المتوفى: ١١٧ هـ)، الناسخ والمنسوخ، تحقيق: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م.

٢٦- ابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، المتوفى: ٧٥١ هـ):

- الوابل الصيب من الكلم الطيب، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٩.

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة، بيروت،

لبنان، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.

٢٧- محمد أحمد لوح، «جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية». دكتوراه منشورة، دار ابن عفان، ط: ١، ١٤١٨ هـ.

٢٨- محمد بسام رشدي الزين، معجم معاني القرآن العظيم، إشراف، محمد عدنان، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٥.

٢٩- الشيخ محمد الخضر حسين - مجموعة من العلماء، العلمانية وضلالة فصل الدين عن السياسة، ويليهِ: الفتاوى الجليلة لبيان حكم الشرع في العلمانية، المحقق: محمد عوض عبد الغني المصري، دار الاستقامة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ / ٢٠١١ م، ص ٢٧.

٣٠- محمد رشيد بن علي رضا الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤ هـ)، رسائل السنة والشيعه، دار المنار، القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م.

٣١- محمد بن شاكر الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، الناشر: مجلة البيان، ١٤٢٥.

٣٢- محمد عبده:

- الإسلام والنصرانية، مطبعة محمد صبيح، القاهرة، ١٩٥٤ .
 - تفسير القرآن الكريم، جزء عمّ، دار ابن زيدون، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٩ .
 - رسالة التوحيد، تحقيق: د. محمد عمارة، مركز الحضارة العربية للإعلام، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٩ .
 - ٣٣- محمود حماية، صيحة الحق في الصحافة المصرية، النهار للطبع والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣م.
 - ٣٤- محمود سيد أحمد، «الحرية» مقال في الأعمال الكاملة للدكتور. زكي نجيب محمود، إشراف: د. حسن حنفي، المجلس الأعلى للثقافة، طبعة ١٩٩٨ .
 - ٣٥- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، مراجعة: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٤٢٠ هـ.
 - ٣٦- ناصر بن يحيى الحيني، التطرف المسكوت عنه: أصول الفكر العصري/ السعودية نموذجاً ١٤٢٦-١٤٢٧. دار التوحيد للنشر، ط: ٢، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.
 - ٣٧- الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف: د. مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للنشر، الطبعة الرابعة، ١٤٢٠ هـ.
- ثانياً: مقالات ومواقع الكترونية:
- ١- مقال بعنوان « نصر حامد أبو زيد ونقد الخطاب الديني» نشر بتاريخ ٤ / ١١ / ٢٠١٤م، على موقع بوابة الحركات الإسلامية، على الرابط / <http://www.islamist-movements.com>
 - ٢- مقال بعنوان: « دور العلماء في تجديد الدين»، عدنان محمد أمامة، نشر بتاريخ ١٣ / ٣ / ٢٠١١م. على موقع شبكة الألوكة/ الرابط : <http://www.alukah.net>
 - ٣- مقال بعنوان: « التجديد مفهومه وضوابطه»، كاتبه، حسن محمد شبالة، على موقع: <http://islamselect.net>
 - ٤- مقال بعنوان: «الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم» نشر بتاريخ يوليو ٢٠٠٣، على موقع اسلام ويب على الرابط: <http://articles.islamweb.net>
 - ٥- مقال بعنوان: «سر إهدار الخميني دم سلمان رشدي، ت: ١٥ / ٧ / ١٤٣٣ هـ. على موقع

- شبكة الدفاع عن السنة، على الرابط / <http://www.dd-sunnah.net>
- ٦- مقال بعنوان: التنويريون الليبراليون وحائط الحاكمية، د. أحمد إبراهيم خضر، نشر بتاريخ: ٢٤/١١/٢٠١٠ م - ١٧/١٢/١٤٣١ هـ. على الرابط: <http://www.alukah.net/culture>
- ٧- مقال له بعنوان: «المرأة؛ من الأيدلوجيا إلى الإنسان»، نشر في جريدة الرياض، الخميس ٢٤ المحرم ١٤٢٧ هـ فبراير ٢٠٠٦ م، العدد ١٣٧٥٨.
- ٨- مقال بعنوان: «لماذا الهجوم على السنة»، محمد إبراهيم مبروك بتاريخ: ٢٣/١٠/٢٠١١ م <http://www.albayan.co.uk>
- ٩- مقال عن مؤتمر «الفتوى.. إشكاليات الواقع وآفاق المستقبل» المنعقد في الفترة ما بين ١٧ إلى ١٨ أغسطس / ٢٠١٥ في دار الإفتاء المصرية. نشر بتاريخ: ١٩ / ٨ / ٢٠١٥ : <http://www.mbc.net>
- ١٠- مقال بعنوان: «العلمانيون والتداول الفج على الإسلام والذات الإلهية»، للكاتب: أحمد محمود أبو زيد، بتاريخ: ١٨٣ / ٢٠٠٧، على الرابط: <http://www.alukah.net>.
- ١١- مقال بعنوان: «البخاري.. معركة فكرية قديمة في ثوب جديد، الجزء الثاني»، على الرابط: <http://www.islamist-movements.com>
- ١٢- مقال بعنوان (أهمية دراسة العقيدة وتعلمها)، كاتبه: د. ربيع أحمد، بتاريخ: ٤/١٢/٢٠١٢ ميلادي - ٢٠/١/١٤٣٤ هـ، على الرابط / <http://www.alukah.net>
- ١٣- مقال بعنوان: «بعد التشكيك في القرآن والسنة والتداول على الصحابة؛ حرب على الإسلام.. أم اجتهاد في الدين؟!» نشر بصحيفة الأهرام المصرية على الرابط: <http://www.ahram.org.eg>



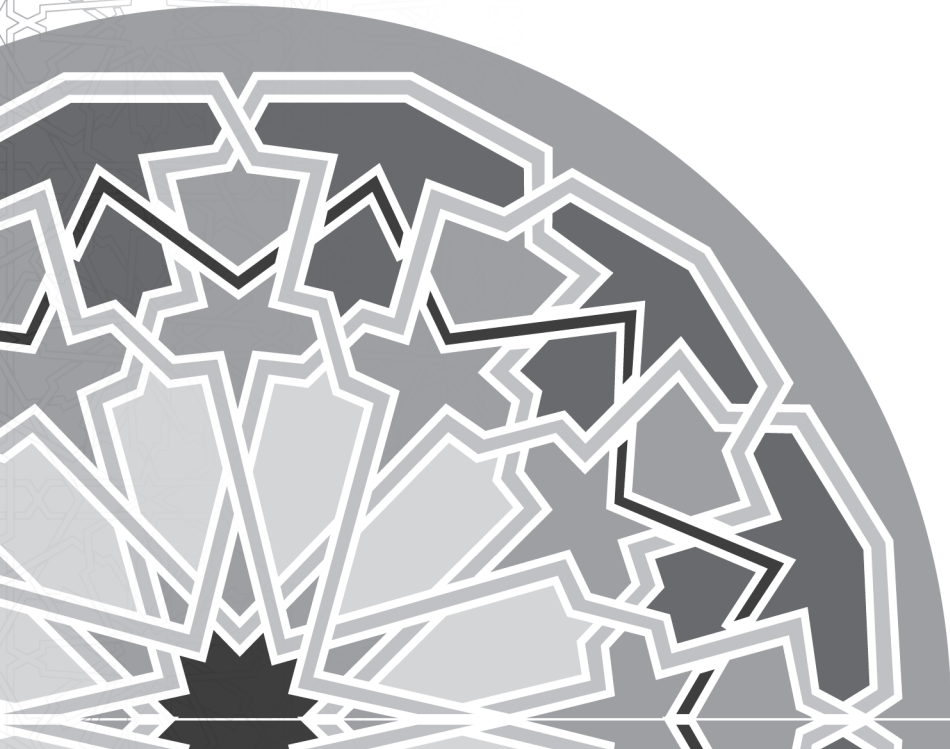


المحور الرابع

المؤثرات في الموقف من النص الشرعي

١- المؤثرات الإيجابية.

٢- المؤثرات السلبية.





**المؤثرات السلبية في فهم النص الشرعي
في ضوء القرآن الكريم**

أ.د. حامد محمد حامد عثمان

أستاذ التفسير وعلوم القرآن
بكلية الشريعة والأنظمة - جامعة الطائف



مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين. الرحمن الرحيم. مالك يوم الدين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فمما لا شك فيه أن المصدر الذي ينبغي أن تنبثق منه التصورات الحقيقية ومناهج التفكير السليم والأهداف العليا لدى الشخصية المسلمة؛ هو وحي السماء (قرآن وسنة)، فهو الإطار النظري الذي يحكم أطر المواقف والرؤى وكافة التعاملات الإسلامية، ومن ثم كانت المرجعية الإسلامية لها عمق عقائدي إلى جانب ما تلعبه من دور في تشكيل الوعي وصياغة الإدراكات الفكرية والسلوكية، ومن خلالها تتجسد طرق التفكير والممارسة. غير أن الملاحظة الأساسية في هذه المرجعية الإسلامية؛ هو اتساعها وتعدد الأفهام داخلها، ومن ثم تباينت مواقف وجهات النظر حول تفسير هذه النصوص المقدسة فكان منها نظرات ومواقف مهتدية سليمة ومعتدلة أجادت في فهمها الصحيح فنالت شرف الانتساب إلى من مدحهم الحق سبحانه في كتابه العزيز بأولي الألباب قال تعالى ﴿ كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ (ص: ٢٩).

وفي المقابل كان منها مواقف ونظرات ضالة ومنحرفة تخالف المنهج القويم، تقدر العقل وتهمون من شأن نصوص الشريعة الإسلامية ولا ترى قدسيتها ولا تعظيمها، ولا شك أن هذا التباين الخطير في وجهات النظر؛ مما يؤثر سلبا تارة وإيجابا تارة أخرى على استمرارية أو توقف القيم المعطاة للوعي الثقافي والنمو الحضاري في الأمة الإسلامية فضلا عن أنه إذا ضاع الأمن الفكري في الأمة فلا قيمة حينئذ للإيمان؛ لأنه بذلك قد ينعدم التصور الإيماني أو يفسد فتختل معه المعايير وتنقلب الموازين وتضيع القيم في النفوس، فيصبح الإيمان هباءً.

من هنا ورغبة مني في حوز الشرف والمكانة السامية إزاء مشاركتي في مؤتمر الموقر أثرت الكتابة في هذا البحث الموسوم بـ (المؤثرات السلبية في فهم النص الشرعي في ضوء القرآن الكريم) راجياً أن يحقق الأهداف التالية:

- ١- الوقوف على المؤثرات السلبية العقدية في فهم النص.
- ٢- الوقوف على المؤثرات السلبية المتعلقة بالحراك الفكري في فهم النص.

- ٣- الوقوف على المؤثرات السلبية الحسّية في فهم النص.
- ٤- الوقوف على المؤثرات السلبية النفسية في فهم النص.
- ٥- التعرف على أهمية بناء المفاهيم والمصطلحات بناءً علمياً سليماً في حياة الأمة.
- ٦- بيان أثر التطرف والغلو في فهم النص.
- ٧- الرد على أصحاب الفكر المنحرف الذين اغتروا بعقولهم فقدموها وقدموها على وحي السماء المعصوم.

ولتحقيق هذه الأهداف يجدر بنا أن نسلك في هذا البحث؛ المنهج الوصفي القائم على استقراء النصوص القرآنية وتحليلها ومن ثم استنباط الدلالات والمفاهيم التي تعنى ببيان تلك المؤثرات السلبية في فهم النصوص .

هذا وينقسم البحث إلى مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة:

المقدمة : وتشتمل على أهمية البحث وأهدافه ومنهجه وخطته.

المبحث الأول : مؤثرات عقديّة. وتحتة ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : أثر الكفر.

المطلب الثاني : أثر الردة.

المطلب الثالث: أثر النفاق.

المبحث الثاني : مؤثرات تتعلق بالحرّك الفكري الإسلامي. وتحتة ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : أثر غلق باب التجديد والاجتهاد في الدين . وتحتة فروع :

الفرع الأول : مفهوم التجديد.

الفرع الثاني : عقبات وموانع التجديد في الفكر الإسلامي. وتحتة مسائل :

الأولى: التقليد الأعمى.

الثانية : تقديم المصالح المتوهمة.

المطلب الثاني : الخلل في بناء المفاهيم والمصطلحات في الإسلام .

المطلب الثالث : أثر التطرف في الدين وغياب الوسطية . وتحتة فروع

الفرع الأول : مفهوم التطرف في اللغة وفي الاستعمال الشرعي

الفرع الثاني : مظاهر التطرف.

الفرع الثالث : مفهوم الوسطية وتحتة مسائل :

الأولى : مفهوم الوسطية.

الثانية : أثر غياب الوسطية على التكفير والإرهاب.

المبحث الثالث: مؤثرات حسية تتعلق بالمكلف. وتحتة ستة مطالب

المطلب الأول : أثر تعطيل أدوات الإدراك والمعرفة.

المطلب الثاني: أثر المعاصي.

المطلب الثالث: أثر الغفلة.

المطلب الرابع : أثر اللهو واللعب.

المطلب الخامس : أثر الإعراض.

المطلب السادس :أثر عدو الإنسان الأول وذريته (الشيطان).

المبحث الرابع :مؤثرات نفسية وتحتة سبعة مطالب :

المطلب الأول: أثر الكِبْر.

المطلب الثاني : أثر اتباع الهوى.

المطلب الثالث : أثر الحياء.

المطلب الرابع : أثر سوء القصد والفهم.

المطلب الخامس : أثر الغضب.

المطلب السادس : أثر الحسد.

المطلب السابع : القناعات الأصلية. وتحتة مسائل :

الأولى : أثر تقديس العقل.

الثانية : أثر دعوى القراءات المتعددة للنص الواحد.

الخاتمة: وفيها نتائج البحث وتوصياته.

المبحث الأول

مؤثرات سلبية عقديّة

وتحتة مطالب :

المطلب الأول : أثر الكفر

مما لا شك فيه أن الكفر هو أس مظاهر الصرف والتحول عن الإسلام، ويعد عائقاً قوياً لحصول الأمن عامة، كما أنه من أعظم الموانع والحجب التي تحجب العقل عن التفكير والتفهم بشكل صحيح، وحيث إن منظومتنا الفكرية منبثقة من الكتاب والسنة؛ فإن ما يعيننا الحديث عنه هو بيان أثر الكفر على الفهم والتعقل لكتاب الله تعالى ولسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، ويعد الكفر مانعاً قوياً وعظيماً عن فهم القرآن الكريم؛ لأنه يطفئ نور القلب ويظلمه، ويرين عليه، ويحجبه، ويجعله في قفل وغطاء وأكّنة، ويختم عليه، ويحمله على الإنكار، والحمية والانصراف، ويعطل الحواس التي ترفده بما يعينه على الفهم والتدبر كما صرحت بذلك عامة نصوص الذكر الحكيم^(١)، ومن ثم يكفيننا في هذا المقام سرد الآيات محل الاستشهاد وعزو التفصيل في تفسيرها إلى مظانه من كتب التفسير.

١- الختم : قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (٦)

خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾ (البقرة: ٦، ٧)^(٢).

وقوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً﴾ (البقرة: ٧): «جاري مجرى التعليل للحكم السابق في قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦)، وبيان لسببه في الواقع ليدفع بذلك تعجب المتعجبين من استواء الإنذار وعدمه عندهم، وعدم نفوذ الإيمان إلى نفوسهم مع وضوح دلائله، فإذا علم أن على قلوبهم ختماً وأن على أسمعهم، وأبصارهم غشاوة علم سبب ذلك كله وبطل العجب»^(٣).

٢- الطبع : قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَلَئِنْ جِئْتَهُمْ

(١) انظر: عبد القادر / محمد ولد سيدي، حديث القرآن عن موانع فهمه، جدة، مجلة معهد الشاطبي للدراسات

القرآنية- السعودية عدد ٤٥٥ ص ٣٢ بتصرف

(٢) انظر تفسيرها في: القرطبي، الجامع لحكام القرآن ١/ ٢٨٥.

(٣) ابن عاشور: محمد الطاهر، التحرير والتنوير ١/ ٢٥٤.

بَيَّاتِيَةَ يَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُبْطَلُونَ ﴿ (الروم: ٥٩) (١)

٣- الأكنة: قال تعالى: قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمِنْهُمْ مَن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمًا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأُولِينَ ﴿ (الأنعام: ٢٥) (٢)

٤- الغلاف: قال تعالى: ﴿ وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿ (البقرة: ٨٨) (٣)

٥- الحجاب: قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿ (الإسراء: ٤٥) (٤)

٦- الران: قال تعالى: ﴿ وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ﴿ الَّذِينَ يَكْذِبُونَ يَوْمَ الدِّينِ ﴿ وَمَا يَكْذِبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿ إِذَانْتَلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسْطِيرُ الْأُولِينَ ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿ (المطففين: ١٠: ١٤).

٧- الغمرة: قَالَ تَعَالَى: ﴿ بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِّنْ هَذَا وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِّنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَمِلُونَ ﴿ (المؤمنون: ٦٣): والغمرة: الغطاء، والغفلة، والعمى (٥). وقال الطبري: «قلوبهم في غمرة: في عمى عن هذا القرآن، وعنى بالغمرة: ما غمر قلوبهم فغطاها عن فهم ما أودع الله كتابه من المواعظ والعبر والحجج، وعنى بقوله: «مِنْ هَذَا»، من القرآن» (٦).

٨- التقلب: قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَتَقَلَّبَ أَفْعَدَتُهُمْ وَأَبْصَرَتُهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَٰ مَرَّةٍ وَنَدَرْتُهُمْ فِي طُعَيْنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿ (الأنعام: ١١٠):، قال ابن جزى في تفسيرها: أي نطع عليها ونصدها عن الفهم فلا يفهمون،: والكاف في قوله ﴿ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ ﴾ للتعليل أي نطع على أفئدتهم وأبصارهم عقوبة لهم على أنهم لا يؤمنون به أول مرة (٧).

(١) انظر تفسيرها في ابن عاشور: محمد الطاهر، التحرير والتنوير ٢١/ ١١٣.

(٢) المرجع نفسه: ٧/ ٢٤٩.

(٣) المرجع نفسه: ١/ ٤١٣.

(٤) المرجع نفسه: ١٥/ ٥٦.

(٥) ابن قتيبة: احمد، تفسير غريب القرآن (ص ٢٩٨).

(٦) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان - ١٨/ ٣٥.

(٧) الكلبي، محمد بن احمد بن جزى، التسهيل ١/ ٢٨٠.

ولا يقتصر هذا الحجب الذي يسببه الكفر على القلب وحده بل يتعداه إلى السمع والبصر واللسان ومن الحجب التي تصيب السمع بسبب الكفر فتحجبه عن فهم القرآن الكريم.

١ - الغشاوة: قال تعالى ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (البقرة: ٧) (١).

٢ - الغطاء: قال تعالى: ﴿ وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا ﴾ (١٠٠) الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾ (١٠١) (الكهف: ١٠٠ - ١٠١) قال ابن القيم: «وهذا يتضمن معنيين: أحدهما: أن أعينهم في غطاء عما تضمنه الذكر من آيات الله وأدلة توحيده وعجائب قدرته، والثاني: أن أعين قلوبهم في غطاء عن فهم القرآن وتدبره والاهتداء به، وهذا غطاء للقلب أولاً ثم يسري منه إلى العين» (٢).

ومن الحجب التي تحجب اللسان بسبب الكفر فتمنعه من أن يكون وسيلة لفهم القرآن: البكم: قال تعالى: ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بَكْمٌ عُمَى فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (البقرة: ١٧١)، قال ابن القيم - رحمه الله - «والبكم نوعان: بكم القلب وبكم اللسان، كما أن النطق نطقان: نطق القلب ونطق اللسان، وأشدهما بكم القلب كما أن عماءه وصممه أشد من عمى العين وصمم الأذن، فوصفهم الله سبحانه وتعالى بأنهم لا يفقهون الحق ولا تنطق به ألسنتهم، والعلم يدخل إلى العبد من ثلاثة أبواب: من سمعه وبصره وقلبه، وقد سدت عليهم هذه الأبواب الثلاثة فسد السمع بالصمم، والبصر بالعمى، والقلب بالبكم، ونظيره قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَأْذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾ (الأعراف: ١٧٩) وقد جمع سبحانه بين الثلاثة في قوله ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَرًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَرُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ ﴾ (الأحقاف: ٢٦)، فإذا أراد الله سبحانه هداية عبد فتح قلبه وسمعه وبصره وإذا أراد ضلاله أصممه وأعماه وأبكمه» (٣).

(١) انظر تفسيرها في: القرطبي، احمد بن عبد الله، الجامع لأحكام القرآن ١/ ٢٩١-٢٩٢، ابن عاشور: محمد الطاهر، التحرير والتنوير ١/ ٢٥٤.

(٢) الجوزية، محمد بن ابي بكر (ابن القيم): شفاء العليل (ص ١٦٢).

(٣) المرجع السابق (ص ١٦٧).

المطلب الثاني : أثر الردّة

والمراد بالردة: «الخروج من الإسلام وترك التدين به، سواء كان بالقول أو الفعل أو الاعتقاد»،^(١) والإسلام يحرم هذا الخروج ويعدّه جريمة من أكبر الجرائم وأفظعها، ويرتب عليها عقوبة قاسية قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ (البقرة: ٢١٧) والردة بهذا المعنى تستبطن حقائق فرعية منها:

أولاً: أنها تعدّ مصادمة للالتزام الإيماني من حيث نقض عهد الله وميثاقه الذي أخذه على خلقه قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ (الأعراف: ١٧٢).

ثانياً: وهي تعبر عن التشكيك في المصادقية لهذا الدين من حيث الوقوع في ضلال الاعتقاد بأن الخير في سواه من الأديان

ثالثاً: كما أنها تعدّ مصادمة للفتنة المستقيمة بالخروج عما يصلحها وارتضاء ما يفسدها، إنها تعني باختصار إقامة للكفر من حيث هدمها للإيمان، وتفضيل للضلال من حيث إباء الهدى، والميل إلى تشريع النفس من حيث الميل عن تشريع الله وحده^(٢)

أما من حيث تصادمها مع حرية الاعتقاد فإنه ولا شك أن الهدف من مبدأ (لا إكراه في الدين) يتمثل حقيقة في أرقى أنواع ممارسة الحرية وأفضل إكرام للإنسان، فهو يحذر من أراد الدخول في الإسلام من الدخول فيه إلا إذا كان على تمام القناعة والرضا، لأنه إذا دخل عن طواعية وقناعة تامتين ومعرفة راسخة فإنه عندها لا يستطيع الخروج منه.... ومن هنا نرى أن عقوبة الردة جاءت لتقطع على أهل الأهواء هدفهم وتبطل مسعاهم بعيدة عن زيغ المبطلين وأصحاب النفوس الضعيفة التي تحب أن تلهو وتبتعد عن جادة الصواب، فالإسلام لا يسوغ لذوي الأهواء أن يعبثوا بالأديان؟ فيدخل في الإسلام لغاية ثم يخرج منه لغاية، بل اعتبر ذلك لعباً بالدين وتضليلاً للمتدينين، كما لا يخفى أن المرتدين أخطر من الأعداء على الإسلام وأهله خاصة من الناحية الفكرية، ويزداد هذا الأمر جلاءً ووضوحاً

(١) السقاف، علوي عبد القادر: التوسط والاقتصاد في أن الكفر يكون بالقول أو الفعل أو الاعتقاد ص ٨٧

(٢) منجود، مصطفى محمود: الأبعاد السياسية لمفهوم الامن في الاسلام ص ٤٠٨ وما بعدها

لَمَّا نَعْلَمُ أَنَّ الْمُرْتَدَّ سَيُشَوِّهُ صُورَةُ الْإِسْلَامِ وَيُدْسُ عَلَى الدِّينِ، وَهَذَا مَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ غَيْرُ الْمُسْلِمِينَ، وَعِنْدَتْهُ سَيُخْدَعُ الْكَثِيرُ مِمَّنْ لَا مَعْرِفَةَ لَهُ بِالْإِسْلَامِ. فَالْفَرْقُ كَبِيرٌ بَيْنَ مُسْلِمٍ يَرْتَدُّ ثُمَّ يَهَاجِمُ الْإِسْلَامَ، وَبَيْنَ غَيْرِ مُسْلِمٍ يَهَاجِمُ الْإِسْلَامَ، إِذَا الْأَوَّلُ يَدْسُ سُمُومَهُ تَحْتَ شِعَارِ عِلْمِهِ بِالْحَقِيقَةِ لِهَذَا الدِّينِ، وَيُنْفِثُ أَحْقَادَهُ تَحْتَ ظِلَالِ خَبْرَتِهِ الْمُدْعَاةَ بِتَعَالِيمِ الدِّينِ وَأَحْكَامِهِ، مِمَّا يَجْعَلُ مُسْتَمِعَهُ أَقْرَبَ إِلَى تَصْدِيقِهِ مِنْ شَخْصٍ غَيْرِ مُسْلِمٍ؟ وَلِمَا كَانَتْ خَطُورَةُ الْمُرْتَدِّ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ كَانَتْ عَقُوبَةُ الْمُرْتَدِّ بِقَدْرِ جَنَابَتِهِ.^(١)

المطلب الثالث: النفاق

إن النفاق صنو الكفر وهو من أخطر معاول الهدم في جدار أمن المجتمع الإسلامي، خاصة وأنه علاقة باطنية بين ما يأتيه المنافق وبين الله؛ لأن الظاهر قد لا يدل عليه؛ ولذلك قد يصعب كشف صاحبه ما لم يصاحب سلوكياتهم ما يدل عليه، فهو كفر مستور، وصاحبه إذا لقي المؤمن ادعى الإيمان وتظاهر به، وإذا لقي الكافر صرح بكفره وأظهر سوء سريره، قال تعالى ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ﴾ (البقرة: ١٤-١٥).

حقيقة النفاق ودلالاته:

وإذا كانت حقيقة النفاق هي إخفاء الكفر وإظهار الإيمان^(٢) فمعنى ذلك؛ أن النفاق هو أقرب المعوقات الأمنية للمجتمع المسلم إلى الردة من حيث صعوبة معرفته دون سلوكيات تدل عليه، ومن حيث ارتباطه بالنوايا والضمائر مما لا يعلمه إلا الله تعالى وحده، ويكون غيباً على بقية المسلمين

ومن ناحية ثانية: فهو تجسيد لعدم الحسم في التعامل مع المواقف التي يفرضها الواقع والتي تتطلب ذاتية في الرأي واستقلالاً في القرار لأن النفاق مبني على عدم الوضوح والرؤية السليمة لصاحبه قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهمَ خُشُبٌ مُّسْتَدَدٌ يُحْسِبُونَ كُلَّ صِيحَةٍ عَلَيْهِمُ هُمُ الْعَدُوُّ فَأَحْذَرِهِمْ فَتَلَّهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (المنافقون: ٤) وإذا

(١) العمر، خميس: حرية الاعتقاد في ظل الإسلام ص ٢٤٢ وانظر: الشاذلي، حسن: أثر تطبيق الحدود في المجتمع

به يصدر من متردد قَالَ تَعَالَى: ﴿مُدْبِدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَوَاهُ وَلَا إِلَى هَوَاهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾ (النساء: ١٤٣).

النفاق والإعاقة الأمنية الفكرية :

وقد استقرأ العلماء النصوص الواردة في النفاق فقسموا بموجبها النفاق إلى قسمين :
نفاق اعتقادي ، ونفاق عملي ، والذي يهمننا في هذا الصدد الإشارة إلى أن كلا القسمين يعد مؤثراً قوياً ومانعاً فكرياً عظيماً من فهم كتاب الله عز وجل ، و النفاق العقدي كفر أكبر ويعد من أشد موانع فهم القرآن الكريم وأنه معطل للحواس المدركة لدى صاحبه، فهو يحجب القلب والسمع والبصر واللسان كما يحجبها الكفر أو أشد.

ومن الأدواء التي تصيب القلب بسبب النفاق فتمنعه من فهم القرآن الكريم ما يلي :

١- الطبع: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا أَنْزَلْتَ سُورَةً أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطُّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾ (٨٦) ﴿رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (التوبة: ٨٧) (١).

٢- القفل: قَالَ تَعَالَى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا﴾ (محمد: ٢٤) (٢).

٣- المرض: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (٨) ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ اللَّهَ أَشْأَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (٩) ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ (البقرة: ١٠) (٣).

١- الصرف: قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً نَظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَىٰكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (١٢٧) ﴿(التوبة: ١٢٧)﴾ (٤).

٢- الصمم: قَالَ تَعَالَى: ﴿مِثْلَهُمْ كَمِثْلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (١٧) ﴿صُمُّ بَعْضِكُمْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ (١٨) ﴿(البقرة: ١٧-١٨)﴾، فأخبر سبحانه وتعالى أنهم صم بكم عمي عن الحق والانتفاع به ، وأن نفاقهم كان سبباً لعنهم وحجب حواسهم جزاء إعراضهم عن آياته البينات المحكمات .

(١) انظر تفسيرها ابن عاشور : محمد الطاهر ، التحرير والتنوير (٢٦/١٠٠-١٠١)

(٢) انظر تفسيرها في ابن عاشور : محمد الطاهر ، التحرير والتنوير ٢٦/١١٣-١١٤.

(٣) انظر المرجع السابق ١/٢٤٦

(٤) انظر تفسيرها في الكلبي ، ابن جزي : التسهيل ١/٣٦٧-٣٧٨. و العجزية ، ابن القيم : شفاء العليل ١٦٨

المبحث الثاني

مؤثرات ومعوّقات سلبية تتعلق بالحراك الفكري الإسلامي

وتحتة مطالب:

المطلب الأول : غلق باب التجديد والاجتهاد في الدين

أولاً: مفهوم التجديد :

التجديد لغة: يقال : جدّد الشيء : أي صيره جديداً، والتجديد يكون بإحياء الشيء وإصلاحه من الداخل حتى يصير جديداً.^(١)

أما التجديد في بعده الفكري (اصطلاحاً) : فهو نشاط عقلي دائم قوامه تقليب النظر باستمرار في المعارف المكتسبة والتجارب الحاصلة بقصد تصحيحها أو إثرائها وتكييفها مع كل واقع جديد بقدر الحاجة والمصلحة^(٢).

إذن فهو ليس ابتداءً لشيء جديد، أو اختراعاً له، ولكنه فقه جديد، وإصلاح لأمر قائم بالفعل وإخراج له في ثوب قشيب . وتجديد الدين لا يعني هدم قواعده أو تحريف نصوصه وإنما يعني تنقيته من الشوائب التي تعلق به، كرد الشبهات التي تثار حوله، أو إحياء سننه الغائبة، أو فقه جديد لنصوصه - الموحى بها - بما يخدم الواقع ويلائم العصر وتألفه الأجيال.^(٣)

أهمية التجديد : من المسلم به : أن الفكر البشري - ومنه الفكر الإسلامي - يكتنفه القصور^(٤) لأنه غير معصوم كما أنه محكوم بزمانه، فمهما كانت بصيرة المفكر الإسلامي نافذة؛ فإنها محكومة بقدرات الإنسان المحدودة في رؤية البعد الزمني، كما أنها مطالبة بحل المشكلات، والقضايا الواقعة، ومراعاة مستويات الناس العلمية والثقافية.^(٥)

(١) انظر: الجوهري : الصحاح تاج اللغة ، تحقيق أحمد عطا ٢ / ٤٥٤

(٢) انظر: العربي ، محمد ورفاقه : تجديد الفكر الإسلامي ، ، مرجع سابق، ص ٦٥ .

(٣) انظر : صالح ، سليمان : تجديد الدين، مفهومه، وضوابطه، وأثاره، ص ٧ وما بعدها، وانظر: بسطامي ، سعيد : مفهوم تجديد الدين - ص ٩٧ وما بعدها.

(٤) من المعلوم ضرورة أننا نقصد بالفكر الإسلامي الذي يكتنفه القصور هنا؛ الاجتهاد والفكر الفردي وليس فكر الأمة في مجموعها إذ أنه لا شك يمثل إجماعاً للأمة في مختلف القضايا .

(٥) انظر التركي، عبد الله بن عبد المحسن ورفاقه : «تجديد الفكر الإسلامي » بحث منهج تجديد الفكر الإسلامي»، المغرب العربي، ورقة عمل مقدمة للندوة الدولية التي تنظمها مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية في ٤-٥ شعبان سنة ١٤٠٧ هـ، ص ١٨ .

وتجديد الدين والفكر إنما يعني استمرارية الإيمان بصلاحية ذلك الفكر لكي يكون أداة التوجيه للإنسان وهدايته، فهو أداة التواصل؛ لأنه يعطي للفكرة بعدها الزمني عن طريق ربط تلك الفكرة بالرؤية المتجددة التي تمنحها القدرة على الصمود في وجه التطورات المستحدثة التي يفرضها الواقع الجديد^(١). وصدق الرسول الكريم محمد صلي الله عليه وسلم حين يقول: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها)^(٢) و يعد الجمود وعدم التجديد من أخطر القضايا التي تتحدى الأمن الفكري قديما وحديثا لأنه إضافة إلى ما سبق فهو يتعلق بفكر الأمة الإسلامية وهويتها وهو الدين؛ لذا كانت المحافظة عليه والحرص على بقائه واستمراره من المقاصد الضرورية التي جاء الإسلام لرعايتها، فإذا فقدت هذه الرعاية واختل نظام الأمة الذي أراده لها الإسلام؛ صار حال الأمة شبيها بأحوال الأنعام، وقد يفضي ذلك الاختلال إلي التلاشي الآجل، أو إلى تسليط العدو عليها إن كانت بمرصد منه كما قرر ذلك العلماء.^(٣)

مؤثرات وعقبات وموانع التجديد في الفكر الإسلامي.

أولا: التقليد الأعمى وغلق باب الاجتهاد

لا شك أن من معوقات التجديد في الفكر الإسلامي ما نجده على الساحة من جمود في الفكر ورواسب للتقليد الأعمى والتشيع المذهبي وهذا ولا شك بدوره يؤثر على الأمن الفكري في المجتمع المسلم؛ حيث لا يزال بعض العلماء يدافعون بحرارة عن التقليد ولا يريدون بديلا عن المذاهب - بصرف النظر عن ملائمتها أو عدم ملائمتها لظروف الحياة التي نعيشها. ومن الواضح أن هناك الكثير من الأسباب التي تجعل رؤية كثير من الناس للحق والحقيقة غير واضحة ولا مكتملة وهذا يجعلهم يلجؤون إلى من يظنون أنه أعلم منهم بما يريدون معرفته، وهذا ليس عيبا، بل إن ذلك يشكل ضرورة بالنسبة إلى كثير من الناس

(١) انظر النبهان، فاروق ورفاقه «تجديد الفكر الإسلامي»، مرجع سابق، بحث منهج التجديد في الفكر الإسلامي، ص ٤٩.

(٢) أبوداود، سليمان بن الأشعث: سنن أبي داود، كتاب الملاحم باب ما يذكر في قرن المائة رقم ٤٢٨٢ وصححه الألباني في صحيح الجامع ١/٣٨٢ برقم ١٨٧٤

(٣) انظر الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى: الموافقات، تحقيق محمد عبد القادر، بيروت، ط المكتبة العصرية، ٢٠٠٣م. ٨/٢، وابن عاشور، محمد الطاهر: مقاصد الشريعة الإسلامية ص ٢١٩.

فمعظم الناس يكونون عاجزين عن رؤية الحق والحقيقة فيلجؤون إلى علماء وخبراء فاهمين يطلبون منهم الشرح والتوضيح قَالَ تَعَالَى: ﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْمُونَ ﴾ (٤٢) (النحل: ٤٣) ومن هنا شرعت الشورى أيضا قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ ﴾ (الشورى: ٣٨) والقرآن الكريم لا ينكر على الناس ذلك؛ لكنه يشنع تشنعا شديدا على أولئك الذين يقلدون تقليدا أعمى من غير فكر ولا تدبر. علما بأن المعتقدات والأقوال والتصرفات والمواقف والتصرفات لا تستمد صوابها ولا خيريتها من شخصيات من يعتقدونها أو يقوم بها سوى الأنبياء لأنهم معصومون من الخطأ، كما أنها لا تستمد صوابها من الفترة الزمنية التي كانت فيها؛ فالحق لا يتبع الناس وإنما على الناس أن يبحثوا عن الحق وأن يستمسكوا به فالحق هو المعيار لاستقامة الناس وهو معيار لوضوح المسيرة واستقامة الحياة^(١) والآن دعونا نستعرض بإيجاز موقف القرآن الكريم من التقليد عموما^(٢) فقد سمى القرآن الكريم التقليد تبعية، والتبعية مصدر صناعي من تبع بكسر الباء تبعأ أي مشى خلفه

يقول الراغب الأصفهاني: يقال تبعه واتبعه: فقا أثره وذلك تارة يكون بالارتسام والائتمار^(٣) قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ ﴾ (يس: ٢٠) وقد ورد لفظ (تبع) وما تفرع منه في القرآن الكريم على نحو (١٧٣) مرة أغلبها في المعنى المذكور، وجاء الحديث عنها مستفيضا شاملا لآحوالها المختلفة ومقاصدها المتعددة ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

١- تبعية محمودة وهي التي يكون فيها الاتباع لامر الله تعالى وكتبه ورسله والصالحين من عباده ولذا امر الله بها وحث عليها ومدح أهلها. ويمثل لها بقوله تعالى ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (الأنعام: ١٥٣).

٢- تبعية مذمومة: وهي التي يكون الاتباع فيها لغير الحق كاتباع الهوى والشيطان ومناهج الجاهلية الضالة قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ

(١) البناء في القرآن الكريم لعبد الكريم بكار ص ٧٢ وما بعده بتصرف

(٢) بقطع النظر عن الموضوع والمناسبة التي وردت فيها الآيات بعضها نعي على المقلدين الجهال عموما وهذا هو وجه الشبه الذي من أجله سيقت الآيات هنا.

(٣) المفردات، للأصفهاني، مادة (تبع) ص ٤١

ءَابَاءَنَا أَوْلُو كَاتٍ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ ﴿البقرة: ١٧٠﴾ و هنا لنا وقفة مع النوع الثاني من التبعية وهي المذمومة

ولا شك أنها عقبة عاتية تقف في وجه الرسل عليهم السلام لأن الأمم اتخذتها وسيلة للتصلب والجمود بحجة المحافظة على تراث الأولين ويجعلون من مجرد التراث دليلاً على صحة ما هم عليه ولو قامت على نقضه الحجج والبراهين، وقد قص القرآن موقفهم هذا في عبارات جامعة قالتها كل أمة لرسولها قَالَ تَعَالَى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ ءَاثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾﴾ (الزخرف: ٢٣) وعلى حين يعتزون هم بهذه التبعية، يأتي القرآن موضحاً لهم هذه الحقيقة في عبارات قارعة تصفهم بأنهم شر خلف لأحمق سلف، توصلت بهم سلسلة الضلال عبر القرون قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّهُمْ أَقْوَامٌ ءَابَاءُهُمْ صَالِحِينَ ﴿٦٦﴾ فَهُمْ عَلَىٰ ءَاثَرِهِمْ يُهْرَعُونَ ﴿٧٠﴾﴾ (الصفات: ٧٠).

وهنا ينبغي التنبيه إلى أمرين :

الأول : أن القرآن يحدثنا عن سنة كونية من سنن الله في خلقه وهي أن من شأن بعض المستفيدين من وضع ما ؛ أن يرفضوا الجديد الذي يفوت عليهم بعض مصالحهم المنجزة حتى ولو كان هذا الجديد ديناً سماوياً معصوماً . ومن المؤسف أننا نشاهد اليوم بعض من هو مستعد للتنازل عن قناعاته ، وتحويل بعض مبادئه ومجاراته من يعتقد أنهم على الباطل الصريح ؛ وذلك من أجل المزيد من حصد المنافع الدنيوية

الثاني : ان العقل البشري عقل عملي بالدرجة الأولى ، فهو يحتاج إلى أن يبدع ويعمل في إطار من المبادئ والأصول والثوابت القطعية وهذا ما تكفل الوحي به قَالَ تَعَالَى: ﴿كَتَبْنَا أَنْزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذَكَرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِّنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ ءَأُولِيَاءٌ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾﴾ (الأعراف: ٢ - ٣).

إذن نخلص مما سبق إلى أن الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي بما يواكب العصر وتطوراته مطلب شرعي وواجب عيني على مجتهد هذه الأمة .

بيد أن دعوتنا إلي الاجتهاد المناسب لظروف العصر ومتطلباته لا تعني الانسلاخ من التراث بالكلية ومصادرة جهود العلماء السابقين فقد سبق لهم الفضل في حل جميع الإشكالات التي جرت في عصرهم بفضل اجتهاداتهم كما يمكن الاستفادة منها في عصورنا اللاحقة قياساً عليها .

ثانياً: عدم فقه قاعدة (تغير الأحكام بتغير الزمان) تلك القاعدة التي قررها فقهاء الإسلام قديماً وحديثاً ومنهم العلامة ابن القيم الذي عقد فصلاً في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد وقال: (هذا فصل عظيم النفع جدا، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة، وأوجب الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه مما يعلم أن الشريعة الباهرة التي هي أعلى رتب المصالح لا تأتي به ...) (١) والإشكال عند بعض أدعياء التجديد أنهم أخذوا هذه القاعدة على إطلاقها وأعملوها في جميع أحكام الشرع حتى حرفوا قواعد التشريع وأصوله مراعاة لأهواء الناس بحجة تغير الأحكام بتغير الزمان، والحق أن هذه القاعدة ليست على إطلاقها بالاتفاق، وإنما يعمل بها في نطاق الأحكام الاجتهادية الفقهية المعتمدة في القياس أو دواعي المصلحة المتفقة مع مصالح أو مقاصد الشريعة، أو العرف المتغير لتغير وجه المصلحة. (٢)

ثالثاً: عدم التفريق بين القطعيات والأصول الثابتة التي أجمعت عليها الأمة من جهة وبين الأحكام الظنية التي فيها مجال للاجتهاد والاختلاف من جهة أخرى، فقد جعل بعض أدعياء التجديد كل قضية ومحك إسلامي قابلاً للتجديد وإعادة النظر فيه حتى ولو كان ثابتاً بدليل قطعي لا مجال للاجتهاد فيه.

خامساً: جعل باب الاجتهاد في استنباط الأحكام متاحاً لكل أحد حتى ولو كان من عوام الناس وأشباههم ممن لا يدركون فقه النصوص الشرعية فقهاً صحيحاً. (٣)

رابعاً- عدم قراءة التراث الإسلامي بمعطيات الفكر المعاصر، قراءة تستوعب المفاهيم الأصلية والمنهج العلمي الذي يتبلور مع الواقع والتجديد المستمر.

خامساً - ما نشاهده من ضحالة فكرية، وقصور واضح في بناء وتأسيس علوم جديدة تستجيب لمتطلبات العصر كما كان متحققاً في أسلافنا كالشافعي في الرسالة والشاطبي في الاعتصام وغيرهما. (٤)

(١) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب: إعلام الموقعين عن رب العالمين ٥/٣

(٢) الزحيلي وهبة: تجديد الفقه الإسلامي ص ١٧٩

(٣) الغصن، سليمان بن صالح (مرجع سابق) ص ١٣

(٤) انظر: العلوي، جمال الدين ورفاقه «تجديد الفكر الإسلامي» مرجع سابق، بحث ملاحظات أولية حول إشكالية تجديد الفكر الإسلامي، ص ١٢٧.

هذا ولاشك أن التصدي لهذه المعوقات من مهام علماء الأمة ومفكروها فهم أولو الذكر في ذلك.

المطلب الثاني: قضية «بناء المفاهيم والمصطلحات في الإسلام».

والمفاهيم: من الفهم وهو يعني: معرفتك الشيء بالقلب^(١). والفهم: حسن تصور المعنى وجودة استعداد الذهن للاستنباط، والمفهوم: هو مجموع الصفات والخصائص الموضحة لمعنى كلي^(٢).

المفهوم اصطلاحاً هو: الصورة الذهنية التي تجمع متغيرات ثلاثة: ذهن، وشيء، ولفظ معبر عن ذلك الشيء؛ فالصورة الذهنية التي يدل عليها اللفظ تسمى مفهوماً، وما يدل عليها من الأشياء الموجودة أو المقصورة أو المخبر عنها خارج الذهن تسمى مدلولاً، والإدراك؛ هو نتاج تلك الصورة الذهنية^(٣).

- أما الاصطلاح: فهو اتفاق طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى «إذن فكل مصطلح مفهوم وليس كل مفهوم مصطلحاً»^(٤).

أهمية بناء المفاهيم:

مما لا شك فيه أن توافر المفاهيم الصحيحة يعد من العوامل الرئيسة لاستقرار ونمو التفاهم والعلاقات الطيبة بين أفراد أي مجتمع، ودرءاً لأية اختلافات تحدث بينهم، فتلك المنازعات والاختلافات في الآراء والمواقف، ومن ثم الاختلافات في التطبيق؛ إن هي إلا نتاج الاختلاف في تحديد مفاهيم الظواهر والأشياء، ومدلول الكلمات والمصطلحات. وإذا كان ذلك مقبولاً من عامة الناس؛ فإنه ليس كذلك بالنسبة للباحثين والعلماء وقادة الفكر، فمثل هؤلاء يجب أن يستقوا مفاهيمهم من الحقائق الثابتة وحدها، والمعبرة عن الجوهر الحقيقي للأمر التي يتصدون لوضع وتحديد مفهوم لها^(٥).

(١) ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق (مادة فهم)، ص ٤٥٩.

(٢) أنيس، إبراهيم، وآخرون: مرجع سابق، مادة «فهم» ٢/ ٧٠٤.

(٣) سعادة، جودة أحمد: مناهج الدراسات الاجتماعية، بيروت، ط دار العلم للملايين، سنة ١٩٩٠م، ص ٣١٧.

(٤) لمزيد من الإيضاح انظر: البوشيخي، الشاهد: منهج الدراسة المصطلحية ص ١، نقلاً عن الميمان، بدرية صالح عبدالرحمن: نحو تأصيل إسلامي لمفهوم التربية وأهدافها، السعودية، دار عالم الكتب بالسعودية، ٢٠٠٢م، ص ٦٥.

(٥) البهي، محمد: تحديد المفاهيم أولاً، القاهرة، مطبعة الأزهر، ص ٣-٤، (د.ت).

لذا فإن أمن واستقرار فكر هذه الأمة مرهون ببناء المفاهيم والمصطلحات فيه، حيث إن للمفاهيم تأثيراً واضحاً على تفكير الإنسان وبالتالي على سلوكه؛ فالمفاهيم الملتبسة أو المبهمة تؤدي إلى تفكير مبهم وخاطئ وبالتالي إلى سلوك مبهم وخاطئ^(١).

ومن خصائص المفاهيم أن لها دوراً هاماً في عملية البحث العلمي فهي وسيلة التواصل كما يمكن من خلالها فهم الواقع بطريقة منظمة ومتناسكة، وتساعدنا المفاهيم في التبويب والتعميم، كما أنها حجر زاوية في بناء النظريات. بل هي مفاتيح العلوم لكل مجال معرفي^(٢). هذا من أهم مستلزمات منهجية التفكير السليم التي أكد عليها القرآن الكريم، وإن العناية بالمصطلحات أمر بالغ الشأن ما دامت اللغة «ظاهرة اجتماعية تخضع لكل ما تخضع له الضوابط الاجتماعية الأخرى، وهي تمر في كل أطوارها بعين المراحل التي يمر بها الكائن الحي»^(٣). وإن المسلم عموماً - فضلاً عن الباحث العلمي - يدرك أثر الكلمة وخطورة اللفظ فهو يملك الكلمة ويزنها قبل أن يخرجها حتى لا تكون هناك عواقب وخيمة من جراء انفلاتها، ومن حق المستمع للكلمة أن تحدد له بوضوح، وأن يجلى معناها حتى لا يختلط فهمه ويضل فكره لكون اللغة ليست أداة للتوصيل فحسب، بل هي أداة لتشكيل الفكر أيضاً. يقول ﷺ: «إن العبد ليتكلم بالكلمة من سخط الله لا يلقي لها بالاً يهوى بها في النار سبعين خريفاً»^(٤).

مما سبق يتضح لنا أهمية المفاهيم ومدى خطورتها في إحداث التغيير الفكري، والتحول الحضاري الذي تنشده الأمم ودور العلماء والمفكرين تجاه ذلك.

✳ مؤثرات وعقبات وموانع في طريق بناء المفاهيم.

١ - من أهم العقبات في طريق بناء المفاهيم في الإسلام هو عدم وجود فلسفة تربوية عربية إسلامية واضحة - ليس لخلل في منهجنا الإسلامي - حاشا وكلا - وإنما لتأثرنا

(١) إبراهيم، خيري على: المواد الاجتماعية في مناهج التعليم بين النظرية والتطبيق، الإسكندرية، المكتبة التربوية، سنة ١٩٩٦م. ص ٣٠٩

(٢) مصطفى، نادية محمود، وآخرون: المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، ١/١٠٤.

(٣) فصول في التفكير الموضوعي، د. بكار، ص ٢٦٠.

(٤) مسلم كتاب الزهد والرقائق، باب المتكلم بالكلمة يهوى بها في النار رقم ٢٩٨٨.

وانبهارنا بحضارة الغرب، وسيطرة تقاليدنا علينا، مما أدى إلى تبعيتنا له في أغلب أمورنا. (١)
يرى د/ محمد نوفل (٢): أن التبيعة الفكرية للغرب لا تتضح في مجال كما تبرز في ميدان
التربية والفكر التربوي - الذي هو جزء من المنهج الإسلامي - فالسبب الأساسي في أزمة
الفكر التربوي العربي الإسلامي المعاصر ترجع إلى تبعيته للغرب» (٣).

- ولا أدري - لم التبيعية؟ وقد جاء الإسلام بشريعة احتوت مفاهيم صحيحة ثابتة
لعقيدة صحيحة راسخة تحارب الجهل على مدار الزمن قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ
دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ
يَبْتَغِ عِزَّ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِيرِينَ﴾ (٤) وتعهد سبحانه بحفظ
هذا الدين من التبديل والتحريف فقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (٥)
وهذا كتاب الإسلام يدعو إلى بناء المفاهيم والمصطلحات حيث يحذر القرآن من استعمال
لفظ محتمل لأكثر من معنى ويأمر باستعمال لفظ آخر ليس فيه احتمال قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا
الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا نُنْزِلُهَا وَأَسْمِعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾
(١٠٤) البقرة: ١٠٤ حيث إن لفظ راعنا في اللغة من المراعاة وهي الإنظار والإمهال، وأصلها
من الرعاية وهي النظر في مصالح الإنسان، وقد حرفها اليهود فجعلوها كلمة مسبة مشتقة
من الرعونة وهي الحمق ولذلك نهى القرآن عن استعمالها نظرا لهذا الخلط والاحتمال (٦)
وقال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (١٤)
الحجرات: ١٤ وحذر كذلك من الأمم السابقة التي كثيراً ما تعبت بالمفاهيم قال تعالى:

(١) انظر الخميس: السيد سلامة: التربية وتحديث الإنسان العربي، القاهرة، ط عالم الكتب، سنة ١٩٨٨ من ص ٩٩ وما بعدها.

(٢) هو: الدكتور محمد نبيل نوفل يعمل حالياً أستاذاً غير متفرغ بكلية الدراسات العليا قسم أصول التربية - جامعة القاهرة له العديد من المؤلفات والترجمات الدولية منها: الجامعة والمجتمع في القرن الواحد والعشرين، ودراسات في الفكر التربوي المعاصر وغيرها. انظر موقع الجامعة على الانترنت: http://iesredu.com/?page_id=80

(٣) انظر نوفل، محمد نبيل: دراسات في الفكر التربوي المعاصر، القاهرة، ط دار الأنجلو المصرية، سنة ١٩٨٥، ص ١٥

(٤) آل عمران، آية ٨٥.

(٥) الحجر، آية ٨.

(٦) الزمخشري، محمود جار الله: الكشاف ١/ ١٣١ والقرطبي، محمد عبد الله: الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٤٣

﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤْنَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ ﴾ [آل عمران: ٧٨].

قال القرطبي: أي وإن من اليهود طائفة يفتلون ألسنتهم في حال قراءة الكتاب لتحريف معانيه وتبديل كلام الله عن المراد منه ليظن السامع أن هذا المحرف من كلام الله وما هو إلا تضليل وهتان وينسبونه إلى الله وهو كذب على الله (وهم يعلمون) أي حالة كونهم يعلمون أنهم كذابون مفترون^(١)

وتحذر السنة المطهرة كذلك من خطورة الكلمة فعن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبين ما فيها يزل بها في النار أبعد ما بين المشرق والمغرب». ^(٢) وغير النبي - صلى الله عليه وسلم - بعض العبارات ذات المعاني الجاهلية والتي تتعارض مع مفاهيم الإسلام ومصطلحاته كتغييره بعض العبارات مثل: «عم صباحا - أبيت اللعن - ملك الأملاك» وغير اسم الأجدع إلى عبد الرحمن وعاصية إلى جميلة^(٣). كما حذر صلى الله عليه وسلم من استعمال مصطلحات معينة تتنافى مع العقيدة الإسلامية فقال: «لا يقل أحدكم أطعم ربك، وضئ ربك، اسقي ربك، وليقل سيدي ومولاي، ولا يقل أحدكم عبدي أمتي، وليقل فتاي وفتاتي وغلامي». ^(٤) وهناك يموج على الساحة بعض نماذج لهذه المصطلحات العامة في دلالتها والضبابية في مقصود أصحابها من هذه المصطلحات، مصطلح «التمييز» بين الدين والدولة بدلاً من مصطلح «الفصل» ومصطلح «التنوير»: بدلاً من التغريب وهلم جرا^(٥). إذن فالمصطلحات باب خطير يلج منه المغرضون عندما يريدون تمرير أعبواتهم على دهماء الناس، فيستخدمون عند طر حهم تعميمات خطيرة، يريدون منها شيئاً، والناس تفهم

(١) انظر: القرطبي (مرجع سابق) ٤ / ١٩ وابن كثير (مرجع سابق) ١ / ٣٠١

(٢) النيسابوري، مسلم بن الحجاج «صحيح مسلم»، كتاب الزهد والرفاق، باب التكلم بالكلمة يهوي بها في النار، الكتب الستة، الرياض، مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٢٦-٢٠٠٥م، ص ١٣٣٧، رقم ٢٩٨٨.

(٣) انظر بسيوني، عبد السلام: الغزو المصطلحي مجلة البيان، لندن، المنتدى الإسلامي، العدد ١٣٧، السنة الرابعة، ص ١٢٩.

(٤) البخاري، محمد بن إسماعيل «صحيح البخاري» كتاب العتق، باب كراهية التطاول على الرقيق، الكتب الستة، الرياض، مكتبة الرشد، ط ١، ١٤٢٦-٢٠٠٥م، ص ٢٥٥، حديث رقم ٢٥٥٢.

(٥) سلطان، جمال، ثقافة الضرار، ص ٣٥، ٣٦.

منها شيئاً آخر: «كل هذه الملابس جعلت إمكانات التلاعب بالألفاظ، واتخاذها وسيلة للتضليل بدل أن تكون وسيلة للإبانة والتوضيح واسعة جداً»^(١).

المطلب الثالث : التطرف في الدين وغياب الوسطية . وتحتة فروع

الفرع الأول: مفهوم التطرف :

إن مصطلح التطرف من المصطلحات التي شاعت ترويجاً على ألسنة الناس، وفي وسائل الإعلام- في الآونة الأخيرة- بهدف إيجاد حالة من الرعب والإرهاب الفكري لشل حركة الدعوة إلى الله والتشكيك بوسائلها، ولا شك أن تحديد مفهوم هذا المصطلح هو الخطوة الأولى في طريق العلاج، ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة.

التطرف في اللغة معناه: الوقوف في الطرف، بعيداً عن الوسط، وأصله في الحسيات، كالتطرف في الوقوف أو المشي أو نحو ذلك ثم انتقل للمعنويات، كالتطرف في الدين، أو الفكر، أو السلوك.^(٢)

التطرف في الاستعمال الشرعي: لم تستعمل النصوص الشرعية لفظ التطرف وإنما عبر عنه بعدة ألفاظ منها: الغلو، والتنطع، والتشديد وهي جميعاً تدور حول مجاوزة حد الاعتدال الذي رسمه الشارع الحكيم، إن شئت فقل: الخروج عن منهج الوسطية الذي سماه القرآن الكريم (الصراط المستقيم)، ففي قوله تعالى: ﴿يَأْهَلُ الْكِتَابِ لَا تَقُولُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خيراً لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً (١٧١)﴾ (النساء: ١٧١) خطاب لأهل الكتاب وخاصة النصارى لأنهم غلوا في عيسى عليه السلام كما يفهم من الآية وهو عموم أريد به الخصوص لكنها تحذير للمسلمين كذلك من الإفراط ومجاوزة الحد إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو مقرر في الأصول، والسعيد من اتعظ بغيره.^(٣)، وقد عنون البخاري في صحيحه كتاب الاعتصام بالسنة: باب ما يكره من

(١) فصول في التفكير الموضوعي، ص ٢٦١، وانظر ثقافة الضرر، مراجع سابقة، ص ٣٥ وما بعدها.

(٢) المعجم الوسيط مرجع سابق ٢/٥٥٥ مادة طرف

(٣) انظر: الكلبي، محمد بن أحمد بن جزي: التسهيل لعلوم التنزيل، ٣/٢١٣ والقرضاي، يوسف: الصحوة

التعمق والتنازع والغلو في الدين والبدع ، وأورد فيه حديث النهي عن الوصال في الصوم . قال ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ) : فاما التعمق فمعناه : التشديد في الأمر حتى يتجاوز الحد ، وفيه معنى التعمق ، يقال غلا في الشيء يغلوا غلوا إذا جاوز العادة ... »^(١) وعن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال : (هلك المتنطعون) قالها ثلاثا^(٢)

قال ابن الأثير (ت ٦٠٦ هـ) : هم المتعمقون المغالون في الكلام . المتكلمون بأقصى حلوهم مأخوذ من النطع وهو الغار الأعلى من الفم ثم المستعمل في كل تعمق قولاً وعملاً .^(٣) ، وورد النهي عن الغلو صريحاً فيما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «إياكم والغلو في الدين ، فإنما هلك من قبلكم بالغلو في الدين»^(٤) .

قال ابن تيمية : قوله إياكم والغلو في الدين عام في جميع أنواع الغلو في الاعتقادات ، والأعمال ، والغلو : مجاوزة الحد بأن يزداد في مدح الشيء أو ذمه على ما يستحق .^(٥)
مظاهر التطرف :

ومن صور التطرف والغلو التي قد يمارسها أو يعتقد بها بعض المسلمين إذا لم يجدوا البيان الشافي أو الفتوى المنضبطة بالمنهج العلمي المحققة لمقاصد الشرع :

أ - الغلو في فهم النصوص على غير مرادها الصحيح ، وهذا يأتي من الخلل في معرفة المنهج العلمي في التفسير والاستنباط .

ب - الغلو المتعلق بالأحكام إما بإلزام النفس أو الآخرين بمسائل أو أفعال لم يوجبها الشرع من حل أو تحريم .

ج - الغلظة في التعامل والخشونة في الأسلوب والفظاظة في الدعوة خلافاً لهدي الله تعالى وهدي رسوله قَالَ تَعَالَى: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُمْ بِلَاتِي هِيَ

الإسلامية بين الجحود والتطرف (مرجع سابق) ص ٢٥ .

(١) العسقلاني محمد ابن حجر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري القاهرة ط السلفية ١٩٨٢ م ١٣ / ٢٨٩ - ٢٩١

(٢) صحيح مسلم (مرجع سابق) كتاب العلم باب : هلك المتنطعون رقم ٢٦٧

(٣) ابن الأثير ، علي بن أبي الكرم بن محمد : النهاية في غريب الحديث القاهرة ط دار إحياء التراث العربي ط ١٤٢٢ هـ ص ٤ / ١٤٠٥

(٤) النسائي ، أحمد بن شعيب : سنن النسائي كتاب المناسك باب التقاط الحصى ٥ / ٢٦٨ قال شاعر : إنسانه صحيح ونقل المناوي في فيض القدير ٣ / ١٢٦ عن ابن تيمية قوله : هذا إسناد صحيح على شرط مسلم .

(٥) ابن تيمية ، شيخ الإسلام ، أحمد بن علي الحراني : الفتاوى ١٢ / ١٢٥

أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ (النحل: ١٢٥).

د- الغلو في الموقف من الموافق أو المخالف، فالأول قد يمدح حتى يصل به إلى مرتبة التقديس أو العصمة، والثاني قد يذم حتى يحكم عليه بالكفر أو الفسق، دون بينة أو دليل، وكلا الموقفين خلاف الوسط^(١).

ولا شك أن التحذير من الغلو والتطرف ما حصل إلا لأن فيه عيوباً وآفات أساسية تصاحبه وتلازمه منها: - أنه منفر لا تحتمله طبيعة البشر العادية ولا تصبر عليه ولذا غضب النبي صلى الله عليه وسلم على صاحبه الجليل معاذ بن جبل حين صلى بالناس فأطال حتى شكاه أحدهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: (أفتان أنت يامعاذ؟! وكررها ثلاثاً^(٢))
ب- أنه لا يخلو من جور على حقوق أخرى ينبغي أن تراعى حيث قال صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عمرو: حين بلغه انهماك في العبادة انهماكا أنساه حق أهله عليه: ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟ قال عبد الله: قلت بلى يا رسول الله، فقال صلى الله عليه وسلم: لا تفعل، صم وأفطر، وقم ونم، فإن لجسدك عليك حقاً.. وإن لعينيك عليك حقاً.. وإن لزوجك عليك حقاً، وإن لزورك عليك حقاً^(٣).

الفرع الثاني: مفهوم الوسطية:

الوسطية لغة: - كما في معجم مقاييس اللغة - «الواو والسين والطاء» بناء صحيح يدل على العدل، والنصف وأعدل الشيء: أوسطه.^(٤) وتأتي صفة بمعنى: خيار وأفضل وأجود^(٥).
الوسطية شرعاً: والوسطية كما فسرهما العلماء في ضوء النصوص الدالة عليها من الكتاب والسنة هي:

مؤهل الأمة الإسلامية من الخيرية أو ما يدل عليها كأفضل والأعدل للقيام بالشهادة على العالمين وإقامة الحججة عليهم مع النظر والوقوف على أصل دلالتها اللغوي وهو

(١) عثمان، محمود حامد: مسئولية الفتوى الشرعية وعلاقتها بالوسطية والتطرف مصر - ط جامعة طنطا كلية الحقوق مجلة روح القوانين عدد ٤٥٥٥ ابريل ٢٠٠٨ م، وانظر: الجهني، فهد بن سعد: الفتوي وأثرها في حماية المعتقد د.ت) ص ٦١، وانظر: القرضاوي، يوسف. (مرجع سابق ٣٩ وما بعدها).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الصلاة باب القراءة في العشاء رقم ٤٦٥

(٣) صحيح البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب قوله تعالى: (واسألهم عن القرية)، رقم ٣٤١٨

(٤) ابن فارس، أحمد زكريا: معجم مقاييس اللغة، بيروت، ط دار الفكر، (د.ت)، باب الواو والسين، ١٠٨/٦.

(٥) ابن منظور، جمال الدين لسان العرب، مرجع سابق، مادة «وسط» ١٠/١٢٦.

التوسط بين شيئين حساً أو معنى»^(١). وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ (البقرة: ١٤٣)، وقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: ١١٠).

الموقف من الوسطية والاعتدال.

يقول الشاطبي: «الوسط معظم الشريعة وأم الكتاب»^(٢).

ويقول الدكتور / محمد الفرفور^(٣): «مما لاشك فيه أن الوسطية من ثوابت الحياة كما أنها من ثوابت الإسلام ولعل على أكون منصفاً إن قلت إن جل المسلمين عوامهم وخواصهم في هذه المسألة ضائعون بين جانبي الإفراط والتفريط - إلا من عصمة الله - سواء في التصور أو في السلوك أو فيهما معاً، فضاعت الرؤية الصحيحة لحقائق الأشياء، وضاعت معها الموازين والمعايير التي تزن الأمور فتضعها في نصابها. وحيث إن الالتزام الديني منهج وسط لا يحدد، فكل من التفريط والغلو في الدين أمران مذمومان في الإسلام، لأن التفريط في الدين يكون بتقليص حدود الله أو بمجافة هذه الحدود، وعدم القيام بأي حق من حقوقها، وهذا إن لم يكن كفراً وجحوداً فهو اتباع للهوى وإيتاء للشهوات. وأما الغلو في الدين؛ فيكون بسبب المبالغة والاندفاع القوي دون بصيرة مع رغبات دنيوية أخرى، وذلك كله خروج عن حدود الله بالفعل ناتجاً عن سوء التصور أو فساد»^(٤).

غياب الوسطية وأثره على التكفير والارهاب :

من المقرر شرعاً أن الجري على الأمر الوسط في أحكام الشريعة - علماً وعملاً - منهجٌ دَلَّ عليه الاستقراء لنصوص الوحيين الشريفيين، فالوسطية في الإسلام ميزة مرتبطة بمقصد العدل الذي جاءت الشرائع الإلهية لتحقيقه، والناظر في مراسم التكليف التي خاطبنا بها الشارع يجدها جارية على الأمر الوسط، بحيث لا تنزعُ بهم إلى إفراط أو تفريط. وهذا المنهج تُرجم

(١) الصلاحي، علي محمد: الوسطية في القرآن الكريم، القاهرة، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع، ط ١، سنة ٢٠٠٧م، ص ٥١.

(٢) الموافقات، ٥٩/٤، مرجع سابق.

(٣) هو: محمد عبد اللطيف صالح الفرفور من أعلام دمشق ومولدها عام ١٩٤٤ م حصل على الماجستير والدكتوراة في القاتون من جامعة الأزهر وله العديد من المؤلفات منها ذخائر الفكر الاسلامي، وحقائق الفكر الاسلامي، ومعايير الفكر الاسلامي، والوجيز في استنباط الاحكام وغيرها توفي عام ١٤٣٥ هـ انظر ترجمته في

الموقع : <http://www.oulama.dz/?p=5995>

(٤) انظر الفرفور، محمد عبد اللطيف : ذخائر الفكر الإسلامي، سوريا، ط دار المكتبي، سنة ٢٠٠٢م، ص ٧٢.

عملياً على يد السلف الكرام من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان في القرون الفاضلة، فكان امتثالهم لأحكام الشريعة ونظرهم في نصوصها - فهما وتنزيلاً - غير خارج عن القصد والتوسط، وظهر منهم الإنكار على تلك الطوائف التي ظهرت في زمانهم ومالت عن الحق والقصد. ومن أخطر ما يقدح في هذا المنهج ظاهرة الغلو والتكفير من جهة، وظاهرة التقصير في الحقوق الشرعية من جهة أخرى. غير أن ظاهرة الغلو والتكفير يقع فيها الالتباس على غير المتخصصين من جهة ادعاء أصحابها أنهم على المنهج الحق؛ مما يستدعي بيان زيف مقولتهم، وباطل ادعائهم. وقد وصل الحال بهذه الطائفة الضالة إلى الإخلال بالضروريات؛ فاستباحوا الأنفس المعصومة (بحق الإسلام أو بعقد الأمان)، وتعدوا على الأعراض، والأموال؛ مما كشف عن بطلان ادعائهم، وسفاهة عقولهم، فكان منهجهم خارماً لمقاصد الشرع، مبايناً لما أجمعت الملل جمعاء على مراعاته وهو (حفظ الكليات الخمس).

ومن أبرز القضايا الشرعية التي وقع فيها الانحراف عن المنهج الوسط الذي هو منهج الصحابة والتابعين والأئمة المهديين على مر العصور، (مسألة التكفير)، فهذه المسألة العظيمة تعدُّ من أوائل المسائل التي تنازع فيها أهل الإسلام وحصل بسببها من الفتن والشر والضرر ما لا يخفى، وهي مسألة تابعة لمسائل الأسماء والأحكام التي يتعلق بها الوعد والوعيد في الآخرة، وتتعلق بها الموالاة والمعاداة والقتل والعصمة وغير ذلك من الأحكام في الدنيا وإن مما يخرم هذا الأصل؛ السعي في سلب الإيمان عن أهله بغير برهان من الله تعالى؛ فمن كان مؤمناً مسلماً بيقين لم يجز إخراجه إلا بيقين «ومخالفة القاعدة المتفق عليها بين أئمة الإسلام وهي: أن تكفير المؤمن بغير برهان من أعظم الآثام، وقد حذر أئمة الإسلام - قديماً وحديثاً - من خطورة التكفير، وبنوا الآثار السيئة التي تنجر عنه، والتي من أعظمها الطعن في الإيمان، وهتك حرمة الأنفس المعصومة. وهذا المنهج قائم على أساس متين، ومقاصد بينة، فالنصوص الشرعية فيها تعظيم لخطورة التكفير وما ينجر عنه من الآثار السيئة على الفرد والمجتمع، فالتكفير ليس لفظاً يطلق على الأشخاص ويتتهي حكمه بمجرد إطلاقه؛ بل إطلاق التكفير بداية يترتب عليه أحكام خطيرة على الفرد، منها: زوال عصمة النفس والمال، والحكم بالتفريق في عقد الزوجية، وسلب الولاية عمن له ولايته، وعدم الاستغفار له، وعدم غسله وتكفينه، فهذه الأحكام الخطيرة مما يظهر بها خطورة التكفير^(١) ولذا نجد النصوص الشرعية معظمة لهذا الأمر غاية التعظيم،

(١) بوحزمة، نور الدين: منهج الوسطية في التشريع الإسلامي وأثره في الوقاية من ظاهرة الغلو والتكفير ص ٢٦،

وزاجرة عن الولوج فيه بغير بيعة قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا ضَرَسُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ ءَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ ءَسَلَّمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبَتَّعْتَ عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء: ٩٤) والناظر في السنة النبوية يجد هذا المنهج واضحاً فالنبي أكد على تلك التعاليم من خلال بيان شرف الإيمان، وعصمة الأنفس والأموال، وبيان أن الحكم على الناس إنما هو بحسب ما يظهر من أحوالهم وتصرفاتهم. ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يشدد في مسألة رمي الناس بالكفر؛ ففي الصحيحين عن أبي ذر - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم «لا يرمي رجل رجلاً بالفسوق، ولا يرميه بالكفر إلا ارتدت عليه إن لم يكن صاحبه كذلك»^(١)

يقول الغزالي - رحمه الله - «والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً؛ فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم».^(٢)

وقال شيخ الإسلام - رحمه الله -: «الرجل العظيم في العلم والدين، من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى يوم القيامة، أهل البيت وغيرهم - قد يحصل منه نوعٌ من الاجتهاد مقروناً بالظن، ونوع من الهوى الخفي، فيحصل بسبب ذلك ما لا ينبغي اتباعه فيه، وإن كان من أولياء الله المتقين، ومثل هذا إذا وقع بصير فتنةً لطائفتين: طائفة تعظمه فتريد تصويب ذلك الفعل واتباعه عليه، وطائفة تدممه فتجعل ذلك قادحاً في ولايته وتقواه، بل في برّه وكونه من أهل الجنة، بل في إيمانه حتى تُخرجه عن الإيمان، وكلا هذين الطرفين فاسدٌ... ومن سلك طريق الاعتدال، عظم من يستحق التعظيم، وأحبه ووالاه، وأعطى الحقَّ حقه، فيعظم الحقُّ ويرحم الخلق، ويعلم أن الرجل الواحد تكون له حسناتٌ وسيئات، فيُحمد ويذم، ويثاب ويعاقب، ويُحبُّ من وجهه، ويُبغضُ من وجهه، وهذا هو مذهب أهل السنة والجماعة، خلافاً للخوارج والمعتزلة ومن وافقهم».^(٣)

= ٣٧، ٣٨ بحث مقدم الى المؤتمر العالمي عن ظاهرة التكفير الاسباب والاثار والعلاج برعاية جائزة الامير نايف العالمية للسنة النبوية ١٤٣٢ هـ .

(١) صحيح البخاري - كتاب الأدب - باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال الكتب الستة ١/ ٢٦٥ رقم ٦١٠٤ .

(٢) الغزالي، محمد بن محمد (أبو حامد) : الاقتصاد في الاعتقاد ١٥٧ .

(٣) الحرائي، احمد ابن تيمية : منهاج السنة ٤/ ٥٤٣ وما بعدها

المبحث الثالث

مؤثرات ومعوّقات حسية تتعلق بالمكلف

وتحته مطالب :

المطلب الأول : أثر تعطيل أدوات الإدراك والمعرفة :

لقد خلق الله الإنسان لا يعلم شيئاً ولكنه زوده بآلات الإدراك والعلم والمعرفة فقال تعالى : ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [النحل: ٧٨] فأخبر سبحانه وتعالى أنه أخرج الإنسان من بطن أمه لا يعلم شيئاً وجعل فيه آلات الإدراك ليكتسب بها العلوم والمعارف،^(١)

وللعقل ميزة على هذه الحواس فهو الذي يقوم بتحليل المعلومات الواصلة إليه ، ويقيس عليها ويقارن ويستنتج ، لذلك جعل الله فقده فقدا لها ، وإن كانت موجودة حسا لفقد أثرها عند فقده قال تعالى : ﴿ قَالَ تَعَالَى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ الحج: ٤٦ ؛ ولشرف العقل ومكانته علق به التكليف وجودا وعدما.

المطلب الثاني : أثر المعاصي

إن المعاصي من أكبر موانع الفهم عموما ولفهم القرآن الكريم خصوصا فهي تظلم القلب وتطفئ نوره ، وتحجبه عن نور الوحي قال تعالى: ﴿ فِيمَا نَقَّضْنَاهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا وَتَسَوُّوا حِطًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا نَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَأَصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ المائدة: أي فبنقضهم ميثاقهم ، لعنوا، وجعلت قلوبهم قاسية لا تعي خيرا ولا تفقهه، تحرف الكلم عن مواضعه لفظا ومعنى فتتلوه على غير وجهه وتتأوله على غير تأويله، ونسيت حقا مما ذكرت به من العلم وعهد الله وميثاقه^(٢).

فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : «إن القلب إذا أخطأ خطيئة نكتت في قلبه نكتة

(١) انظر : تفسير الآية في التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ١٤ / ٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٢) انظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧ / ٣٧٩ - ٣٨٢ ، والتسهيل لابن جزي الكلبي ١ / ٢٣٠ .

سوداء فإذا هو نزع واستغفر الله وتاب صقل قلبه فإن عاد زيد فيها حتى تعلو على قلبه وهو الران الذي ذكر الله في كتابه: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (١٤) (المطففين: ١٤) (١). قال مجاهد: «هو الرجل يذنب الذنب فيحيط الذنب بقلبه ثم يذنب الذنب فيحيط الذنب بقلبه حتى تغشي الذنوب قلبه» (٢). (٣).

المطلب الثالث: أثر الغفلة:

الغفلة: السهو وقلة التيقظ (٤)، فالغافل عن الأمر لاه عنه غير مكترث به ولا متيقظ له، ومن ثم كانت الغفلة من أسباب موانع الفهم وحسن التفكير قال تعالى: ﴿قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ دَرَأْنَا لِحِبْنِهِمْ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ ءَاذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَأَلْأَنفِمْ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ (١٧٩) (الأعراف: ١٧٩) :، فأخبر سبحانه وتعالى عن هؤلاء بالغفلة التي عطلت الانتفاع بحواس الإدراك والمعرفة لديهم، ومعنى نفي الفقه والإبصار والسمع عن آلتها الكائنة فيهم أنهم عطلوا أعمالها بترك استعمالها في أهم ما تصلح له وهو: معرفة ما يحصل به الخير الأبدي، ويدفع به الضرر الأبدي؛ لأن آلات الإدراك والعلم خلقها الله لتحصيل المنافع ودفع المضار فلما لم يستعملوها في جلب أفضل المنافع ودفع أكبر المضار نفى عنهم عملها على وجه العموم للمبالغة (٥).

المطلب الرابع: أثر اللهو واللعب:

إن اللهو واللعب من أكبر الصوارف عن الفهم عموماً وعن كتاب الله خصوصاً، إذ اللاعب اللاهي لا وقت لديه للتأمل، والتدبر كما أن القرآن الكريم عزيز لا ينال فهمه إلا المقبل الجاد، وقد ذكر الله عز وجل اللهو واللعب في موانع فهم كتابه فقال: ﴿أَقْرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مُّعْرِضُونَ﴾ (١) مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ

(١) سنن الترمذي كتاب تفسير القرآن باب تفسير سورة المطففين رقم (٣٣٣٤)، وقال حديث حسن صحيح

و. حسنه الألباني في الصحيحة برقم ٣١٢٥

(٢) أخرجه الطبري في التفسير (٢٤/٢٠١، ٢٠٤).

(٣) شفاء العليل لابن القيم (ص ١٦٤).

(٤) قال الراغب الأصفهاني: «الغفلة سهو يعتري الإنسان من التحفظ والتيقظ» (مفردات القرآن للراغب الأصفهاني

ص ٣٦٢).

(٥) التحرير والتنوير لطاهر بن عاشور (٩/١٨٣-١٨٥).

يَلْعَبُونَ ﴿٢﴾ لَاهِيَةً قُلُوبِهِمْ وَأَسْرُؤُا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ
السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ ﴿٢﴾ (الأنبياء: ٢ - ٣) ؛ فاستماعهم حال تلبسهم باللغو واللعب
سبب لعدم فهمهم لما ألقى إليهم من الذكر ؛ للهو القلب عن التأمل والتدبر ،^(١).

المطلب الخامس : أثر الإعراض

لقد ذم الله في كتابه العزيز المعرض عن هذا الكتاب ونعته بأبشع النعوت فوصفه بالظلم
فقال تعالى: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْقِمُونَ ﴾ ﴿٢٢﴾
(السجدة: ٢٢) ، وتوعده بضيق المعيشة، وشقاء الحياة، وسوء العاقبة في الدنيا والآخرة فقال
تعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ﴾ ﴿١٢٤﴾ قَالَ
رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾ قَالَ كَذَلِكَ أَنْتَ أَعْيَتْنا فَنَسِينَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ نُنْسِيكَ ﴿طه: ١٢٤-١٢٦﴾.

المطلب السادس : أثر عدو الإنسان الأول وذريته وهو : (الشيطان)

لا شك أن من المؤثرات السلبية على النفس والعقل الإنساني عدو سلط عليه للابتلاء،
واستخراج ما في الإنسان من طاعة ومعصية ، وهذا العدو هو الشيطان الذي نذر نفسه من
أول الأمر لمحاربة الإنسان وصدده عن عبادة الله كما أخبر عنه خالقه قَالَ تَعَالَى: ﴿ قَالَ فِيمَا
أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ ﴿١٦﴾ ثُمَّ لَأَنْزِلَنَّ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ
وَلَا يَجِدُوا كَثْرَهُمْ شَكْرِينَ ﴾ ﴿١٧﴾ (الأعراف: ١٦ - ١٧) وقد ذكر الشيطان كثيرا في القرآن الكريم
تحذيرا منه وحثا على مجاهدته وبيانا لأساليب غوايته فقد جاء بصيغة المفرد في سبعين آية
وبصيغة الجمع في ثماني عشرة آية ، وعلى أية حال فإن أكثر مداخل الشيطان إلى النفس
الإنسانية تكون من المؤثرات السلبية السالفة الذكر فيدخل من أبواب الجهل والهوى
والغرور والكبر وغيرها .

والمقصد في هذا المطلب هو بيان أن العلاقة السوية بين العقل والفهم الصحيح
عموما ولنصوص الشرع خصوصا لا تتأتى إلا لعقول ونفوس طهرت من المؤثرات السلبية
والأمراض التي ترد على النفوس والعقول.

(١) انظر تفسيرها في الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (مرجع سابق) ١٤/١٧٣.

المبحث الرابع : مؤثرات ومعوقات نفسية^(١) تتعلق بالفكر.

قد يضعف أو يفسد أو ينعدم التصور الإيماني فتتأثر بذلك الأجهزة النفسية ولا سيما الحس الأخلاقي ومن ثم يكون لها أثر في السلوك الإنساني. ولا شك أن للفكر أخلاقاً وفضائل تربوية تجعله في مأمن من التشويش أو الانحدار، منها تحري الحقيقة بإنصاف وتجرد، والبعد عن سفاسف الأفكار وتوافهها، ونسيان الأحداث المثيرة للأحقاد أو الباعثة على الغضب، وعدم التطلع إلى مثيرات الحسد والشهوات والأهواء إلى غير ذلك من فضائل^(٢). ويقابل هذه الفضائل نقائص ورتائل فكرية نفسية أخلاقية تمثل معوقات وموانع في طريق الأمن الفكري ومن ثم ينبغي على المسلم اجتنابها، لأن إهمال تربية الفكر والحس الأخلاقي الفكري مما يضعفه. ويجعله يضمّر ويتناقص حتى يفقد الحس ثم يموت، وقد يفسد ويتحول بوسائل التربية المفسدة إلى جندي من جنود الشيطان فيفسد في الأرض وهذه المعوقات هي:-

١ - أثر الكبر :

وهو يعني الترفع عن الخلق أو على شريعة الله فلا يرى محاسنها، لأنه يتصور أشياء في ذهنه ويريد الشريعة أن تمش خلفه على حسب ما يتصوره هو وهذا ولا شك عاقبته وخيمة. قال ﷺ « لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر »^(٣) بل ومن أبعده الناس فهما للدين هو. قال ﷺ « لا يتعلم العلم مستحي ولا مستكبر »^(٤).

وقد دل القرآن الكريم على أن الكبر من الموانع التي تمنع فهم القرآن وتصرف عن تدبره قَالَ تَعَالَى ﴿ سَاصِرْفُ عَنْ ءَايَتِي الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ ءَايَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِءَايَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿١٤٦﴾ (الأعراف: ١٤٦).

(١) النفسية : نسبة الى النفس ، ويقصد بها الحالة العامة التي يعيشها الإنسان الناتجة عن مجمل ما انطوت عليه نفسه من ميول ونزعات وانطباعات ومشاعر فكل ما يؤثر سلباً أو إيجاباً على تلك الحالة العامة للإنسان فهو مؤثر نفسي انظر : المعجم الوسيط ٣١٢/٢ مادة نفس.

(٢) انظر : الميداني، عبد الرحمن حبنكة وآخرون : الثقافة الإسلامية « مكة المكرمة، ط جامعة أم القرى، كتاب جامعي، ص ١٨٨، ١٩٩.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، حديث رقم ٩١.

(٤) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الحياء في العلم، ص ٣٠، حديث رقم ١٣٠.

٢- أثر اتباع الهوى:

إن اتباع الهوى من أشد الحجب المانعة من فهم القرآن الكريم، فهو سبب لتعطيل الحواس التي بها يكون العلم والفهم قَالَ تَعَالَى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ الْإِنهَهُ هَوْنَهُ وَأَصْلَهُ اللهُ عَلَى عَمْرٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشْوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (٢٣) (الجمالية: ٢٣)، فالهوى يعطل القلب ورساله عن الفهم والإدراك الصحيح، فهو سبب للختم على القلب والسمع والبصر والبصيرة.

وقد ذكر الزركشي الهوى في موانع فهم القرآن فقال: «اعلم أنه لا يحصل للناس فهم معاني الوحي ولا تظهر له أسرارها وفي قلبه بدعة أو كبر أو هوى» (١).

٣- أثر الحياء: وهو انقباض النفس عن القبيح، مخافة اللوم وهو وسط بين الوقاحة التي هي الجرأة وعدم المبالاة بها (٢)، ولا شك أن مدار الإسلام على خلق الحياء من حيث الفعل؛ لأنه القانون الشرعي الذي تنتظم به الأفعال الشرعية جميعها؛ ولذلك اتفقت على استحسانه كلمة الأنبياء جميعاً، قال صلى الله عليه وسلم: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت» (٣).

وهو نوعان: أ- محمود: وهو الذي ذكره النبي ﷺ بقوله «الحياء لا يأتي إلا بخير» (٤). وهذا النوع تدرج تحته أبواب:

١- الحياء من الله، وهو طريق لإقامة كل طاعة واجتناب لكل معصية وهو من كمال الإيمان، قال صلى الله عليه وسلم: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان» (٥).

٢- الحياء من الناس وقد مر حديث: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت» (٦).

(١) الزركشي: البرهان (مرجع سابق) ٢/ ١٨٠

(٢) العكبري، أبو البقاء، الكليات، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ١٩٧٩م، ص ٤٠٤.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان رقم (٣٣)

(٤) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، ص ٧٥٨، حديث رقم ٣٧.

(٥) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، ص ٧٥٨، حديث رقم ٣٤.

(٦) ٩٥ سبق تخريجه

٣- حياء المرء من نفسه : وهذا ضرب من الحياء تحس به النفوس الشريفة ، فلا تقنع بالنقص والدون : فيجد نفسه مستحيا من نفسه ، لكأن له نفسين يستحي بأحدهما من الأخرى .
 ب- مذموم : وهو الذي يمنع الإنسان من معرفة الحق ، وعدم إنكار المنكر إذا كان في مقدوره ، أو ترك السؤال عن شيء تهمه معرفته والدواعي موجودة . وهو في الحقيقة جبن وخور بل هو ليس بحياء وإنما هو تزيين من الشيطان للصد عن فهم دين الله .
 يقول الإمام النووي : (فقد يشكل على بعض الناس من حيث إن صاحب الحياء قد يستحي أن يواجه بالحق من يجله ، فيترك أمره بالمعروف ، ونبيه عن المنكر ، وقد يحمله الحياء على الإخلال ببعض الحقوق ، وغير ذلك مما هو معروف في العادة) .^(١) وقد سمي هذا العجز والخور حياء على المجاز لمشابهته الحياء الحقيقي . ويدخل الحياء في طلب العلم في ذلك النوع المذموم وصدقت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها حين قالت : (نعم نساء الأنصار ، لم يمنعهن الحياء أن يتفقهن في الدين)^(٢) وقال مجاهد : (لا يتعلم العلم مستحي ولا مستكبر)^(٣) .

٤- أثر سوء القصد والفهم :

إن سوء الفهم للدين يرجع إلى الشخص نفسه وهذا لاشك يبعده عن أصول الدين ومنابعه والسبب في ذلك إما لضعف في تصوره الفكري أو فساده أو سوء قصده ونيته . كالذي يتعلم الدين من أجل أن يمارى به العلماء ، ويتصدر به المجلس ، ويتعالى به على الجهال فمثل هذا مهما أوتي من علم لن يتذوق طعم الإيمان بل لسوء قصده سيتحول هذا الفهم إلى جهل وخسران كما هو حال اليهود يعلمون صدق محمد ﷺ في دعواه تمام العلم لكنهم لفساد نيتهم وسوء قصدهم تحول هذا العلم إلى جهل وخسران^(٤) .
 قال تعالى : ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ

(١) مسلم بشرح النووي ٥ / ٢

(٢) أخرجه البخاري معلقا كتاب الإيمان باب الحياء في العلم انظر : فتح الباري لابن حجر ١ / ٢٢٨ ووصله مسلم رقم ٧٦٠

(٣) أخرجه البخاري معلقا كتاب الإيمان باب الحياء في العلم انظر : فتح الباري لابن حجر ١ / ٢٢٨ وقال الحافظ ابن حجر : ووصله ابو نعيم في الحلية بإسناد صحيح على شرط البخاري

(٤) انظر : محمد محمد أحمد ، عوائق الفهم الصحيح للدين الإسلامي ، مرجع سابق ، ص ٨٠ ، ٨١ .

لَا يُؤْمِنُونَ ﴿ (الانعام : ٢٠). وصدق الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم حين قال : « من طلب العلم ليحاري به العلماء ويماري به السفهاء ويصرف به وجوه الناس إليه أدخله الله النار »^(١)، وبالتالي فإن الأثر المترتب على هذه النوايا السيئة هو عدم كفاية المخزون العلمي في النفس الذي يلزم وجوده في التعامل السليم مع النصوص وفهمها ، فإن كان ناقصا وغير كاف كانت رؤية النفس بغير غريزة العقل مشوشة، ويتناسب التشويش على تلك الرؤية طردا مع نقص كمية المخزون العلمي المناسب للموضوع الذي تريد النفس إعطاء حكم فيه .

٥ - أثر الغضب: حيث تتفاوت درجات الناس في الثبات أمام المثيرات فمنهم من تستخفه التوافه فيستحمق على عجل ومنهم من تستفزه الشدائد فيبقى على وقعها الأليم محتفظاً برجاحة فكره ولين خلقه. وقد رأينا الغضب يشتد بأصحابه لحد الجنون، عندما تقتحم عليهم نفوسهم، ويرون أنهم حقروا تحقيراً لا يعالجه إلا سفك الدماء. وسيئات الغضب كثيرة، ونتائجه الوخيمة أكثر. ولذلك كان ضبط النفس عند ثورانها دليل قدرة محمودة وتماسك كريم. قال تعالى: ﴿ وَالْكَاطِمِينَ أَلْمِيزَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (آل عمران: ١٣٤) وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا مَا عَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ ﴾ (الشورى: ٣٧) وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ما تعدون الصرعة فيكم؟ قالوا: الذي لا تصرعه الرجال، قال لا: ولكنه الذي يملك نفسه عند الغضب ».^(٢)

٦ - أثر الحسد: ومن المسلم به أن البشر متفاوتون في الفكر والمزاج والفهم، وأن التقاءهم في ميادين الحياة قد يتولد عنه ضيق وانحراف، إن لم يكن صدام وتباعد، لذلك شرع الإسلام من المبادئ ما يرد عن المسلمين عوادي الانقسام والفتنة، وما يمسك قلوبهم على مشاعر المودة والولاء، قال صلى الله عليه وسلم: « لا تباغضوا ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا، ولا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال »^(٣) وإذا كان الشيطان ربما يعجز أن يجعل من الرجل العاقل عابد صنم لكنه لن يعجز عن المباعدة بينه وبين ربه، وعن إيقاد نيران العدواة في القلوب بين الناس. قال صلى الله عليه وسلم: « إن الشيطان قد أيس أن يعبد المصلون في

(١) سبق تخريجه .

(٢) صحيح مسلم ، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب، ص ١٢٦٤، رقم ٢٦٠٩.

(٣) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم التحاسد والتباغض والتدابر، ص ١٢٥٧، رقم ٢٥٥٩.

جزيرة العرب ولكن التحريش بينهم»^(١) فما أسرع أن يتسرب الإيمان من القلب المغشوش كما يتسرب السائل من الإناء المثلوم.^(٢)

المطلب السابع : نوعية القناعات الأصلية والاعتقادات الأساسية المختزنة في النفس وتحت مسألتان :

المسألة الأولى : أثر تقديس العقل : يقول ابن تيمية رحمه الله : « ولما أعرض كثير من أرباب الكلام والحروف وأرباب العمل والصوت عن القرآن والإيمان : تجدهم في العقل على طريق كثير من المتكلمة يجعلون العقل وحده أصل علمهم ويفردونه ويجعلون الإيمان والقرآن تابعين له »^(٣). وحيث إن منهج النظر العقلي في الإسلام منهج شامل، وممن لا يخضع لتقلبات الزمان والمكان؛ لأنه مجرد طريقة أو أداة للبحث، ومن ثم يعلو على المتغيرات النسبية ويظل ساري المفعول في أي عصر أو أي بيئة^(٤)؛ لذا فالإسلام يوجه العقل إلى الميادين التي يستطيع السير فيها، ويعفيه مما لا يطيق وعلى سبيل المثال العقل يعجز عن تصور الذات الإلهية شكلاً أو حيزاً، فماذا يجدي عليه التفكير في ذلك؟! ولذا فإن اقتحام العقل منفرداً في هذه الميادين يعتبر انحرافاً عن وظيفته وميادينه التي يراها^(٥) ويمكنك أن تتصور الفرق بين من كان منطلقه من الكفر والإلحاد، ومعظم تفكيره وتصرفاته من تفضيل الدنيا على الآخرة أو إنكار الآخرة بالكلية^(٦) قَالَ تَعَالَى: ﴿ فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴾^(٧) ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ أَهْتَدَى ﴿٣٠﴾ النجم: ٢٩ - ٣٠، وبين من كان منطلقه الإيمان بالله ورسوله وشعاره قوله تعالى : ﴿ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ﴾^(٨) الأعلى: ١٧، ولا شك أن البيئة لها أثرها الفعال في ذلك .

المسألة الثانية : أثر دعوى القراءات المتعددة للنص الواحد

- (١) صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب تحريش الشيطان، ص ١٣٠٥، رقم ٢٨١٢.
- (٢) انظر: الغزالي، محمد وآخرون: الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٤٦ وما بعدها بتصرف.
- (٣) الحرائي، احمد بن تيمية: درء تعارض العقل مع النقل ١٧٨/٢
- (٤) خليل، عماد الدين: مدخل إلى إسلامية المعرفة ص ٣٢.
- (٥) أبو العيين، علي: فلسفة التربية الإسلامية في القرآن الكريم، ص ١٦٩.
- (٦) ياسين، محمد نعيم: العقل وعلاقته بالنص الشرعي، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الدولي بعنوان (التعامل مع النصوص الشرعية) بالجامعة الأردنية والمنظمة له في ٦-٨ ذو القعدة ١٤٢٨ هـ ص ٤٠

يعتقد الليبراليون أن النص الشرعي له قراءات متعددة وتفسيرات متنوعة وكلها صحيحة وهذه العقيدة من الفساد بمكان لأنها تفتح الباب على مصراعيه لكل مبطل أن يستدل على مذهبه الفاسد من النص الشرعي بدعوى (تعدد قراءات النص) ولا ريب أن هذا أصل خطير يسوغ زندقة كل متزندق وكفر كل كافر بالباطني مثلاً الذي يفسر قول الله تعالى ﴿اللَّهُ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبُحُوا بِقَرَّةٍ﴾ [البقرة: ٦٧] بأنها عائشة - رضي الله عنها - بناء على ذلك الأصل قوله حق والذي يقول: إنها البقرة المعروفة قوله حق، ويطلق بعض الأئمة على هذا الأصل (دعوى عدم إفادة النص للعلم واليقين)، والعجيب أن زنادقة عصرنا من المتكلمين الذين يسمون (مثقفين!!) و(عصريين!!) اتكأوا على هذا الأصل لتسويغ باطلهم وتمرير انحرافهم ولهذا زعم من زعم منهم أن القرآن يمكن أن يدل على كل مذهب في الأرض. وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أن أصل هذا المذهب الفاسد، يرجع إلى قول السوفسطائية^(١) من الفلاسفة، ثم أخذه عنهم طوائف من ملاحدة الصوفية. والفلسفة المعاصرة أخذت في بعض تقاريرها بهذا المذهب الفاسد، فصححوا كل الأديان والمذاهب الباطلة، ولم يجعلوا لنصوص القرآن والسنة منزلة ولا حرمة، فكل شخص يفهم النص بما يريد ويشتهي لا بما هو عليه الحقيقة.^(٢)

نتائج البحث

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. وبعد. فإنه باستقراء ما توصلنا إليه من مؤثرات سلبية على الفكر البشري عموماً وعلى المسلم خصوصاً تبين أن أخطرها على الإطلاق على أمن الأمة واستقرارها الفكري هو:

أولاً: المؤثرات السلبية الدينية المتعلقة بالحراك الفكري وذلك لأنها تتعلق بهوية الأمة ومصدر فكرها وهو الدين.

ثانياً: للفكر أخلاق وفضائل تربوية تجعله في مأمن من التشويش أو الانحدار، منها

(١) السفسطة: «هي قياس مركب من الوهميات الغرض منه إفحام الخصم أو إسكاته. والسفسطائيون ينكرون الحسيات والبدهييات وغيرها مما أقره المنطق أو قبلته أحوال المجتمع السليم» انظر: المعجم الوسيط ٢٤٥/١ مادة سفظ

(٢) الجهني، مانع حماد: الموسوعة الميسرة في المذاهب والاحزاب المعاصرة ١١٢/٢.

تحري الحقيقة بإنصاف وتجرد، والبعد عن سفاسف الأفكار وتوافهها، ونسيان الأحداث المثيرة للأحقاد أو الباعثة على الغضب، وعدم التطلع إلى مثيرات الحسد والشهوات والأهواء إلى غير ذلك من فضائل ويقابل هذه الفضائل نقائص وذرائل فكرية نفسية أخلاقية تمثل معوقات وموانع في طريق الأمن الفكري

ثالثاً: الكفر والردة هما أصل مظاهر الصرف والتحول عن الإسلام و يعدان عائقان ومؤثران قويان لحصول الأمن عامة، كما أنهما من أعظم الموانع والحجب التي تحجب العقل عن التفكير والتفهم بشكل صحيح

رابعاً: إن النفاق صنو الكفر وهو من أخطر معاول الهدم في جدار الأمن الفكري للمجتمع الإسلامي، خاصة وأنه علاقة باطنية بين ما يأتيه المنافق وبين الله؛ لأن الظاهر قد لا يدل عليه؛ ولذلك قد يصعب كشف صاحبه ما لم يصاحب سلوكياتهم ما يدل عليه، فهو كفر مستور.

توصيات البحث:

- 1- ضرورة تصحيح مبادئ العقيدة الإسلامية في العقول وتربية الإيمان في النفوس
- 2- العمل على تعزيز البناء الروحي والثقة بالنفس لدى المسلم المتمثلة في إكساب الفرد المسلم مهارات التعامل مع الكتاب والسنة، ومقاومة أهواء النفس البشرية، وترك المعاصي والذنوب فإنها سبب البلاء والانحراف وعدم التوفيق.
- 3- ترسيخ منهج الاتباع بدلاً من التقليد تجنباً للتعصب ودرءاً للخلاف المحتمل.
- 4- التربية على مبدأ الانفتاح الواعي على ما عند الآخرين، فإنه يعكس حالة من المرونة في التفكير..
- 5- ترسيخ وتعميق مبدأ حرية إبداء الرأي والفكر في النفوس إرساءً لمبدأ الوسطية.
- 6- الاعتبار بمصادر الاستدلال المعتمدة عند العلماء المحققين في فهم الشرع والقاعدة في ذلك الارتباط بالأصل مع الاتصال بالعصر ومراعاة المرحلة والتدرج والتدافع.

أهم المراجع

القرآن الكريم

١. إبراهيم ، خيرى على : المواد الاجتماعية في مناهج التعليم بين النظرية والتطبيق، الإسكندرية، المكتبة التربوية ، سنة ١٩٩٦ م.
٢. ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير تونس ط دار السداد التونسية ١٩٨٤ م
٣. ابن فارس، أحمد زكريا : معجم مقاييس اللغة، بيروت، ط دار الفكر، (د.ت).
٤. ابن منظور، جمال الدين : لسان العرب ” بيروت - دار إحياء التراث العربي سنة ١٩٩٥ م.
٥. الأصفهاني الراغب : المفردات في غريب القرآن، ت وائل عبد الرحمن، عمان، المكتبة التوفيقية، ٢٠٠٢ م.
٦. باسم بن فيصل : التكفير في ضوء السنة النبوية، بحث مقدم لجائزة الأمير / نايف بن عبد العزيز العالمية للسنة النبوية، والدراسات الإسلامية المعاصرة، الدورة الثانية، ط ١ سنة ١٤٢٧ هـ.
٧. بسيوني، عبد السلام : الغزو المصطلحي مجلة البيان، لندن، المنتدى الإسلامي، العدد ١٣٧، السنة الرابعة.
٨. بكار، عبد الكريم : فصول في التفكير الموضوعي، سوريا / دمشق ط دار القلم الرابعة ٢٠٠٥ م
٩. البهي، محمد : تحديد المفاهيم أولاً ، مطبعة الأزهر بالقاهرة، (د.ت).
١٠. التركي، عبد الله بن عبد المحسن، الأمن الفكري وعناية المملكة العربية السعودية، رابطة العالم الإسلامي، سنة ١٤١٥ هـ.
١١. الحدري، عبد الله : منهجية التفكير العلمي في القرآن الكريم ، السعودية / مكة المكرمة ط دار عالم الفوائد الأولى ٢٠٠٠ م
١٢. الخطابي، محمد العربي ورفاقه : «تجديد الفكر الإسلامي : غاياته وميادينه»، المغرب العربي، ورقة عمل مقدمة للندوة الدولية التي تنظمها مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية في ٤-٥ شعبان سنة ١٤٠٧ هـ.
١٣. الخميس : السيد سلامة : التربية وتحديث الإنسان العربي، القاهرة، ط عالم الكتب، سنة ١٩٨٨.
١٤. سعيد، بسطامي : مفهوم تجديد الدين ، الكويت، ط دار الدعوة ١٤٠٥ هـ.

١٥. الشاطبي ، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى : الموافقات ، تحقيق محمد عبد القادر، ط المكتبة العصرية، بيروت ، ٢٠٠٣م.
١٦. الشدي، عادل بن علي : دراسات قرآنية في النفاق وأثره على الأمة» الرياض، ط دار الوطن ، ط ١ سنة ١٤٢٤هـ.
١٧. طالب ، أحسن مبارك : «الأسرة ودورها في وقاية أبنائها من الانحراف الفكري» السعودية، جامعة نايف للعلوم الأمنية ، المجلس التنسيقي العاشر مع جامعة طيبة، سنة ٢٠٠٤م.
١٨. عز الدين، يوسف «التحدي الحضاري والغزو الفكري» الرياض - دار أمية للنشر - مطابع الفرزدق، ط ١ سنة ١٩٨٥م - ١٤٠٥هـ.
١٩. العلواني، طه جابر : نحو التجديد والاجتهاد القاهرة ط المعهد العلمي للفكر الإسلامي ٢٠٠٥م.
٢٠. الغصن، سليمان بن صالح : تجديد الدين، مفهومه، وضوابطه، وآثاره، الرياض، كنوز إشبيليا، ٢٠٠٨م.
٢١. فلمبان ، هلال حسين : دور الحوار التربوي في وقاية الشباب من الإرهاب الفكري، الرياض، ط مركز الملك عبدالعزيز للحوار الوطني، ط ١ ، سنة ١٤٢٩ - ٢٠٠٨م.
٢٢. القرضاوي، يوسف : الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف ” قطر - رئاسة المحاكم الشرعية ، ط ١ ، ١٤٠٥هـ.
٢٣. القرطبي، محمد بن أحمد: الجامع لأحكام القرآن، القاهرة دار الكتب العصرية ط ١٤ ١٩٣٤م.
٢٤. محمد ، محمد محمد أحمد : عوائق الفهم الصحيح للدين الإسلامي السعودية، الرياض، مكتبة الرشد، سنة ١٤٢٧هـ.
٢٥. منجود، مصطفى محمود : الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن في الإسلام القاهرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط ١٩٩٦ .
٢٦. الميمان، بدرية صالح عبدالرحمن : نحو تأصيل إسلامي لمفهوم التربية وأهدافها، السعودية، دار عالم الكتب بالسعودية، ٢٠٠٢م.
٢٧. ياسين، محمد نعيم : العقل وعلاقته بالنص الشرعي ، بحث مقدم للمؤتمر العلمي الدولي بعنوان (التعامل مع النصوص الشرعية) بالجامعة الأردنية والمنظمة له في ٦-٨ ذو القعدة ١٤٢٨ هـ.

**مظاهر الاعتداء على النص القرآني
عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية**

د. عبدالله البخاري
جامعة ابن زهر - أكادير - المغرب



مقدمة

الحمد لله العظيم الحليم، الرحمن الرحيم، الهادي من يشاء إلى الصراط المستقيم،
والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم
بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد، فإن هذا البحث مكون من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.
المقدمة، وفيها أهداف البحث ومشكلته والدراسات السابقة، وأسماء الشيعة وألقابهم.
المبحث الأول: في اعتداء الشيعة على النص القرآني بتحريف لفظه.
المبحث الثاني: في اعتداء الشيعة على معاني القرآن بالتأويل المذموم.
المبحث الثالث: في اعتداء الشيعة على حجية القرآن بالإبطال.
وتحت كل مبحث مطالب ومسائل ثقل وتكثر بحسب المقام.

الهدف من البحث:

إن الهدف من هذا البحث هو بيان مظاهر الاعتداء على النص القرآني عند الشيعة
الأمامية الاثني عشرية، وذلك من خلال كتبهم ومصادرهم المعتمدة عندهم، بغرض توضيح
حجم الاعتداء الذي نشأ عليه الصغير، وشاب عليه الكبير من أجل النيل من النص الشرعي
الذي يقوم عليه بناء الإسلام.

ومن الأهداف أيضاً:

١- إثبات نسبة القول بالتحريف إلى الرفضية حتى يفضح أمرهم.

٢- الزيادة في إقامة الحجة على الرفضية.

٣- أن لا يخلو مؤتمر يتحدث عن النص الشرعي من التنبيه على هذه المقولة الكفرية.

وليس الهدف هو الرد على الرفضية وإبطال شبههم، وإنما الهدف من هذا البحث هو

أن يعرف جمهور المسلمين أن الشيعة بتحريف النص القرآني قائلون، وبمعانيه متلاعبون،
وبإبطال حجتيه مستمسكون، وبذلك يكشف الغطاء عنهم وتفضح سرائرهم ويتعري نفاقهم.

مشكلة البحث:

تكمن في عدم تقدير خطورة ما تحدثه هذه الطائفة من فتن وقلقل واضطرابات في صفوف

الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً منذ ظهورها على يد ابن سبأ اليهودي ومروراً بالعبّيين وابن

العلقمي إلى الصفويين وإمامهم في هذا العصر الخميني، ومع أن النبي ﷺ حذرنا من أن نلدغ من جحر مرتين - كما في البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين»^(١). فإنه لا يزال البعض يرى أن الموضوع أخذ حقه من البحث والمعالجة، والجدال والمحااجة، فلا حاجة من جديد إلى الخوض فيه، أو التنبيه عليه، ويزول الإشكال إذا علمنا مستوى القوة المتنوعة التي غزاها أهل هذا الفكر الضال الأمة الإسلامية، بل حجم الكذب الذي يشاع ويذاع في كل وسائلهم الإعلامية، وهم قد خبروا المجتمعات السنية وعلّموا كيف يدسون السم في الدسم، مستغلين طيب نفوس أهل السنة وسلامة صدورهم وعدم إطلاع بعضهم على مصادر القوم، كل هذا جعل كثيراً من أهل طريق الحيل والمكر والتقية إلا في حالة ضعفهم وهوانهم، وأما في حالة قوتهم وطغيانهم فإنهم يفرضون عقائدهم بالحديد والنار، كما هو معروف من تاريخهم قديماً وحديثاً.

ومن أجل ذلك لزم البيان الدائم المستمر، والتحذير القوي المتكرر، في كل زمان ومكان، كلما جاءت مناسبة واستدعي حال، وبما أن المناسبة هي انعقاد مؤتمر عالمي عن النص الشرعي، فإنه ينبغي أن لا تخلو مثل هذه المناسبة - التي سيكون الحديث فيها عن النص الشرعي - من تذكير الأمة الإسلامية بجريمتهم الشنعاء المتمثلة في اعتداء الشيعة على النص القرآني.

الدراسات السابقة لهذا الموضوع في العصور المتأخرة:

- تنبه جمع من أهل العلم إلى أهمية إبراز عقيدة الشيعة في القرآن، فشهروها وحذروا منها بعد أن كانت لا تذكر إلا في كتب الفرق، ومن هؤلاء العلماء:
- ١ - العلامة الألوسي أبو الثناء (ت ١٢٧٠هـ)، في مقدمة تفسيره: (١/ ٢١-٢٤).
 - ٢ - أبو المعالي محمود شكري الألوسي (ت ١٣٤٢هـ) في بعض كتبه مثل: صب العذاب على من سب الأصحاب ص ٤٨٧، ومختصر التحفة الاثني عشرية ص: ٣٠ و ٥٠ و ٨٢.
 - ٣ - الشيخ محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ) في مجلة المنار مجلد: ٢٩، ص ٤٣٦.
 - ٤ - موسى جار الله (ت ١٣٦٩هـ) في كتابه: الوشيعه، ص: ٢٥ و ٢٦ و ١٠٤.

- ٥- محب الدين الخطيب (ت ١٣٨٩هـ) في كتابه: الخطوط العريضة.
- ٦- الشيخ محمود الملاح (ت ١٣٨٩هـ) في كتابه: الوحدة الإسلامية بين الأخذ والرد.
- ٧- الشيخ إحسان إلهي ظهير في كتابه: الشيعة والسنة، والشيعة والقرآن.
- ٨- الأستاذ محمد مال الله في كتابه: الشيعة وتحريف القرآن.
- ٩- الأستاذ الدكتور: ناصر بن عبدالله القفاري في كتابه: «أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية» في فصل من ١٧٨ صفحة، يستحق أن يطبع مستقلاً لعمقه وأصالته.
- ١٠- الدكتور: مامادوا كرامبيري في كتابه: «موقف الرافضة من القرآن الكريم».
- ١١- أ.د. أحمد سعد الغامدي في كتابه: براءة آل البيت من روايات قطع الصلة بالقرآن الكريم.
- ١٢- الدكتور: محمد محمود عبدالله في كتابه: «الشيعة وتحريف القرآن في ضوء ما نسب إلى الأئمة».

أسماء الشيعة وألقابهم:

- ١- الاثنا عشرية: لقولهم باثني عشر إماماً.
- ٢- الإمامية: لقولهم بوجود الإمامة على الله، والنص على الإمام وعصمة الأئمة.
- ٣- الجعفرية: نسبة إلى جعفر الصادق سادس أئمتهم الذي يزعمون الانتساب إليه.
- ٤- الخاصة: وهو لقب يطلق في مقابلة العامة الذين هم أهل السنة في عقيدة الشيعة.
- ٥- مذهب أهل البيت: وهو مصطلح يهدفون من ورائه إلى اصطياد أهل السنة لأنهم يعلمون أن محبة آل البيت متأصلة في قلوبهم، والاستئثار بمحبة آل البيت كذباً وزوراً دون أهل السنة.
- ٦- الرافضة: لرفضهم خلافة الشيخين، أو لرفضهم زيد بن علي لما رفض التبرؤ من الشيخين.
- ٧- الشيعة: وهي التسمية الجامعة لجميع فرقهم التي يصل عددها إلى المئات وأشهرها ثلاثة: الزيدية، الاثنا عشرية، الإسماعيلية، وأقرب هذه الثلاث إلى أهل السنة هم الزيدية إلا الجارودية منهم، وأبعد الثلاث هم الإسماعيلية التي تضم كل فرق الباطنية. وأشهر طوائفهم الإمامية الاثنا عشرية، وهي الحاكمة في إيران اليوم، ومنهم الغلاة وهم الأكثر، ومنهم دون ذلك وهم الأقل. وهي قسمان: أخباريون وهم الغلاة، وأصوليون وهم دون ذلك.

المبحث الأول

اعتداء الشيعة على ألفاظ القرآن الكريم

تمهيد في عقيدة أهل السنة والشيعة في القرآن الكريم:

١. عقيدة أهل السنة في القرآن الكريم.

يعتقد أهل السنة والجماعة أن القرآن الكريم كلام الله غير مخلوق، وأن الموجود في المصحف اليوم بأيدي المسلمين في جميع أقطار الأرض، هو القرآن المتعبد بتلاوته، المعجز بلفظه، الذي تكفل الله بحفظه، كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١) وأن من زعم أن فيه نقصاً أو زيادة أو تغييراً أو تحريفاً يكفر بذلك ويخرج من دائرة الإسلام.

قال القاضي عياض رحمه الله: «وقد أجمع المسلمون أن القرآن المتلو في جميع أقطار الأرض المكتوب في المصاحف بأيدي المسلمين، مما جمعه الدفتان من أول: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ إلى آخر ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ أنه كلام الله ووحيه المنزل على محمد ﷺ وأن جميع ما فيه حق، وأن من نقص منه حرفاً قاصداً لذلك، أو بدله بحرف آخر مكانه، أو زاد فيه حرفاً مما لم يشتمل عليه المصحف - الذي وقع عليه الإجماع؛ وأجمع على أنه ليس من القرآن عامداً لكل هذا أنه كافر، ولهذا رأى مالك قتل من سب عائشة رضي الله عنها بالفرية، لأنه خالف القرآن، ومن خالف القرآن قتل؛ أي لأنه كذب بما فيه»^(٢).

٢. عقيدة الشيعة في القرآن الكريم.

تعتقد الشيعة الإمامية أن هذا القرآن الموجود عند أهل السنة؛ المكتوب في المصاحف الذي يقرؤه المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها حتى الشيعة، فيه حذف ونقص كبير، وأن الموجود منه عند المسلمين لا يمثل إلا الثلث منه، وأن فيه تغييراً وتحريفاً، وأنهم إنما يتعاملون مع هذا القرآن بصفة مؤقتة حتى يأتي القائم المنتظر عندهم، فيأتي معه بالقرآن الذي جمعه علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو سبع عشرة ألف آية، ويعتقدون أن للقرآن

(١) الحجر: ٩.

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى (٢/٣٠٤-٣٠٥).

تأويلاً وتفسيراً لا يعرفه إلا أئمتهم، وليس لأحد الحق في تفسيره وتأويله، ويعتقدون أن القرآن لا يكون حجة إلا بقيم، وأن القيم هو الإمام المعصوم.

هذا ملخص عقيدة الشيعة في القرآن. وشرح هذا الكلام في المطالب التالية:

المطلب الأول: بعض أعلام الشيعة المصريحين بتحريف القرآن.

- ١- سليم بن قيس الهلالي (ت ٩٠هـ)^(١) في كتابه: السقيفة، (ص ٨١، ١٠٣، ١٢٢).
- ٢- الفضل بن شاذان الأزدي (ت ٢٦٠هـ)^(٢) في كتابه: الإيضاح (ص ١١٢ - ١١٤).
- ٣- محمد بن الحسن الصفار (ت ٢٩٠هـ)^(٣) في كتابه: بصائر الدرجات (ص ٢١٣).
- ٤- فرات بن إبراهيم الكوفي (ق ٣)^(٤) في تفسيره الآية: ٣٣ من سورة آل عمران، والآية: ١٧٢ من سورة الأعراف.

- ٥- علي بن إبراهيم القمي (ت ٢٨٥هـ)^(٥) في تفسيره: (١ / ٥، ٩، ١٠).
- ٦- محمد بن مسعود العياشي (ت ٣٢٠هـ)^(٦) في تفسيره: (١ / ١٢-١٣، ٤٧-٤٨).
- ٧- محمد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)^(٧) في كتابه الكافي (١ / ٢٢٨ و ٢ / ٦٣٤).
- ٨- علي بن الحسين المسعودي (ت ٣٤٦هـ)^(٨) في كتابه: إثبات الوصية (ص ١٣٣).
- ٩- علي بن أحمد الكوفي (ت ٣٥٢هـ)^(٩) في كتابه: الاستغاثة (١ / ٥١-٥٣).
- ١٠- محمد بن إبراهيم النعماني (ت ق ٥)^(١٠) في كتابه: الغيبة (٢٩٤).
- ١١- الشيخ المفيد محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ)^(١١) في كتابه: أوائل المقالات (ص ٩٣-٩٥).

-
- (١) رجال الطوسي: ٧٤، الكنى والألقاب لعباس القمي: ٣ / ٣٤٢.
 - (٢) الفهرست للنجاشي: ٢١٦، رجال الحلبي: ١٣٢ - ١٣٣.
 - (٣) رجال الطوسي: ٤٣٦، الفهرست للنجاشي: ٢٥١.
 - (٤) أعيان الشيعة: ٣٩٦ / ٨.
 - (٥) الفهرست للنجاشي: ١٨٣، رجال الحلبي: ١ / ١٠٠.
 - (٦) الفهرست للنجاشي: ٢٤٧، رجال الحلبي: ٢ / ١٤٥.
 - (٧) مجمع الرجال للقهباني: ٧٣ / ٦، رجال الحلبي: ٢ / ١٤٨.
 - (٨) الفهرست للنجاشي: ١٧٨.
 - (٩) مجمع الرجال للقهباني: ٤ / ١٦٢.
 - (١٠) الفهرست: ٢٧١.
 - (١١) الفهرست للنجاشي: ٢٨٣، طرائف المقال: ١ / ١٣٠.

- ١٢- الطبرسي أبو منصور أحمد بن علي (ت:ق:٦) (١) في كتابه: الاحتجاج (١/ ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٤٠).
- ١٣- ابن شهر آشوب المازندراني، (ت ٥٨٨هـ) (٢) في: مناقب آل أبي طالب (٣/ ٧١-٨١).
- ١٤- علي بن موسى الحسيني (ت ٦٠٤هـ) (٣) في كتابه: سعد السعود (ص ١٤٤-١٤٥).
- ١٥- علي بن عيسى الأربيلي (ت ٦٩٢هـ) (٤) في كتابه: كشف الغمة (ص ٥٢، ٣١٩).
- ١٦- علي بن يونس العاملي البياضي (ت ٨٧٧هـ) (٥) في كتابه: الصراط المستقيم (١/ ٢٧٩).
- ١٧- الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) (٦) في تفسيره: الصافي (١/ ٢٤، ٣٢-٣٣).
- ١٨- الحر العاملي: محمد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ) (٧) في كتابه: وسائل الشيعة (١٨/ ١٤٥).
- ١٩- هاشم بن سلمان البحراني (ت ١١٠٧هـ) (٨) في تفسيره: البرهان (٤/ ١٥١ - ١٥٢).
- ٢٠- محمد باقر المجلسي (ت ١١١١هـ) (٩) في كتبه مثل: بحار الأنوار: (٩٣/ ١٣٣ - ١٣٥)،
ومرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول: (١٢/ ٥٢١، ٥٢٣، ٥٢٥).
- ٢١- نعمت الله الجزائري (ت ١١١٢هـ) (١٠) في كتابه: الأنوار النعمانية (٢/ ٣٦٠-٣٦٤).
- ٢٢- أبو الحسن العاملي الفتوني (ت ١١٣٨هـ) (١١) في: مرآة الأنوار (ص ٣٥، ٣٩).
- ٢٣- يوسف بن أحمد البحراني (ت ١١٨٦هـ) (١٢) في: الدرر النجفية (ص ٢٩٤ - ٢٩٨).
- ٢٤- عبدالله بن محمدرضا شبر الحسيني الكاظمي (ت ١٢٤٢هـ) (١٣) في كتابه: مصابيح الأنوار
في حل مشكلات الأخبار (٢/ ٢٩٤ - ١٩٥)، وكتابه: الأصول الأصلية (ص ١٣٣).

(١) أمل الآمل: ١٧/٢، الأعلام للزركلي: ١/ ١٧٣.

(٢) جامع الرواة للأردبلي: ١٥٥/٢.

(٣) أمل الآمل: ٢/ ٢٠٥.

(٤) تنقيح المقال في علم الرجال: ٢/ ٣٠١.

(٥) الكنى والألقاب: ٢/ ٩٩.

(٦) الكنى والألقاب لعباس القمي: ٣/ ٣٢.

(٧) الكنى والألقاب: ٢/ ١٥٨.

(٨) أمل الآمل: ٢/ ٣٤٠، الأعلام: ٨/ ٦٦.

(٩) جامع الرواة: ٧٨.

(١٠) الكنى والألقاب: ٢/ ٢٩٨، معجم رجال الحديث للخواص: ٢٠/ ١٨٨.

(١١) لؤلؤة البحرين: ١٠٧، أعيان الشيعة: ٧/ ٣٤٢.

(١٢) أعيان الشيعة: ١٠/ ٣١٧.

(١٣) أعيان الشيعة: ٨/ ٨٢.

- ٢٥- سلطان محمد الجنازدي، كان حياً سنة: (١٣١١هـ)^(١) في كتابه: بيان السعادة (ص ١٩).
- ٢٦- حسين بن محمد تقى النوري الطبرسي (ت ١٣٢٠هـ)^(٢) في كتابه المخصص للقول بالتحريف بعنوان: فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب (ص ٢ و ٢١١).
- ٢٧- الحبيب بن محمد الخوئي الأذربيجاني (ت ١٣٢٤هـ)^(٣) في: منهاج البراعة (٢/ ٢١٩).
- ٢٨- علي بن محمد رضا الحائري (ت ١٣٣٣هـ)^(٤) في كتابه: إلزام الناصب (٢/ ٩٢-٩٦).
- ٢٩- عدنان بن شبر البحراني (ت ١٣٤٨هـ)^(٥) في: مشارق الشمس الدرية (ص ١٢٧).
- ٣٠- آية الله حسين البروجردي (ت ١٣٥٤هـ)^(٦) ينقل الأخبار المصرحة بالتحريف أو جزءاً منها كما في تفسيره الصراط المستقيم. (٣/ ١٢، ٢/ ٨٨).
- ٣١- أغابرزك الطهراني (ت ١٣٨٩هـ) في تقريره لتفسير القمي المليء بالقول بالتحريف^(٧).
- ٣٢- الطيب الموسوي الجزائري في مقدمة تفسير القمي المؤرخة ب: ١٣٨٦هـ^(٨).
- ٣٣- الخميني أغاروح الله (ت ١٤٠٩هـ) نقل نصوصاً في كتبه مصرحة بالتحريف ولم يعقب عليها بشيء، وزعم أن الذي لم يفته شيء من الكتاب هو علي بن أبي طالب، كما في شرح دعاء السفر (ص ٧٠ - ٧١) ورسالة التعادل والترجيح: (ص ٢٦ - ٢٧).
- ٣٤- أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١١هـ) في كتابه: البيان في تفسير القرآن (ص ٢٢٦)^(٩).

المطلب الثاني: نصوص مختارة مصرحة بالتحريف.

بما أن النصوص كثيرة جداً فإننا سنقتصر على بعض منها مختصرة، وهي تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أخبار مروية بالسند نسبها لأئمتهم.

منها ما رواه سليم بن قيس الهلالي أن علياً اعتكف في بيته حتى جمع القرآن، وجاء

(١) معجم المؤلفين: ٩/ ٢٧٥.

(٢) نقباء البشر في القرن الرابع عشر: ٥٤٣/٢، والكنى والألقاب: ٤٠٤/٢.

(٣) الأعلام: ١٦٦/٢.

(٤) نقباء البشر: ٤/ ١٣٤٤.

(٥) نقباء البشر: ٢/ ١٢٦٥.

(٦) أعيان الشيعة: ٥/ ٤٦٠.

(٧) مقدمة تفسير القمي: ١/ ٥.

(٨) مقدمة تفسير القمي: ٢٣ - ٢٤.

(٩) يلقبونه بالإمام الأكبر، والآية العظمى، زعيم الحوزة العلمية.

به إلى الصحابة رضي الله عنهم فقالوا له: «ما أغنانا بما معنا من القرآن عما تدعوننا إليه»^(١).
ومنها ما رواه الصفار عن أبي جعفر أنه قال: «ما يستطيع أحد أن يدعي أنه جمع القرآن
كله غير الأوصياء»^(٢).

وروى أيضاً عن سالم بن أبي سلمة قال: «قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا
أسمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرؤها الناس، فقال أبو عبد الله: مه مه كُفَّ عن هذه
القرءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم، فإذا قام قرأ كتاب الله على حده، وأخرج
المصحف الذي كتبه علي رضي الله عنه، وقال: أخرجه علي عليه السلام حين فرغ منه
وكتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله كما أنزل الله على محمد، وقد جمعت بين اللوحين، قالوا: هو
ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن، لا حاجة لنا فيه، قال: أما والله لا ترونه بعد يومكم هذا،
إنما كان علي أن أخبركم به حين جمعته لتقرؤوه»^(٣).

ومنها: ما رواه العياشي في تفسيره عن أبي جعفر قال: «لولا أنه زيد في كتاب الله ونقص
منه ما خفي حقنا على ذي حجي، ولو قد قام قائمنا فنطق صدقه القرآن»^(٤).

ومنها: ما رواه الكليني عن أبي عبد الله قال: «إن القرآن الذي جاء به جبريل إلى محمد
ﷺ سبعة عشر ألف آية»^(٥). وفيه أيضاً عن جابر قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:
«ما ادعى أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما أنزل إلا كذاب، ما جمعه وحفظه كما أنزل
الله إلا علي بن أبي طالب عليه السلام والأئمة من بعده عليهم السلام»^(٦).

ومنها ما رواه محمد بن ابراهيم النعماني منسوباً لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه
قال: «فوالذي نفسي بيده لا تزال هذه الأمة بعد قتل الحسين ابني في ضلال وظلمة وعسفة
وجور واختلاف في الدين وتغيير وتبديل لما أنزل الله في كتابه وإظهار البدع وإبطال السنن»^(٧).

(١) كتاب سليم بن قيس الكوفي: ٨١ - ٨٢.

(٢) بصائر الدرجات: ٢١٣ - ٢١٤.

(٣) بصائر الدرجات: ٢١٣.

(٤) تفسير العياشي: ١٣/١.

(٥) الكافي: ٢/٦٣٤.

(٦) الكافي: ١/٢٢٨.

(٧) الغيبة: ٩٤.

وكثير من الأخبار التي رواها المتقدمون نقلها عنهم المتأخرون ليستدلوا بها على التحريف.

القسم الثاني في أقوال علمائهم المصراحة بالتحريف.

أ- موقف علمائهم المتقدمين من التحريف:

بواب الفضل بن شاذان الأزدي في كتابه: الإيضاح بقوله: «ذكر ما ذهب من القراء»^(١).
وبواب محمد بن الحسن الصفار في كتابه: البصائر بقوله: «باب في الأئمة أن عندهم جميع القراء الذي أنزل على رسول الله ﷺ»^(٢). ومفهوم المخالفة أن غير الأئمة ليس عندهم القراء الكامل.

وقال القمي في تصنيفه للقراء: «ومنه حَرْفٌ مكان حرفٍ، ومنه على خلاف ما أنزل الله»^(٣).

وقال أيضاً: «وأما ما هو محرف منه فهو قوله: «لكن الله يشهد بما أنزل إليك [في علي] أنزله بعلمه»، وقوله: «يأبها الرسول بلغ ما أنزل إليك [في علي]»، إلخ»^(٤).

وبواب الكليني في الكافي بقوله: «باب أنه لم يجمع القراءان كله إلا الأئمة»^(٥).
وبواب الشيخ المفيد في كتابه: «أوائل المقالات» بقوله: «القول في تأليف القراءان وما ذكر قوم من الزيادة فيه والنقصان». ثم قال: «أقول: إن الأخبار قد جاءت مستفيضة عن أئمة الهدى من آل محمد ﷺ باختلاف القراءان وما أحدثه بعض الظالمين فيه من الحذف والنقصان... إلخ»^(٦).

وقال أيضاً: «واتفقوا على أن أئمة الضلال خالفوا في كثير من تأليف القراءان؛ وعدلوا منه عن موجب التنزيل وسنة النبي ﷺ»^(٧).

(١) كتاب الإيضاح: ١١٢.

(٢) بصائر الدرجات: ٢١٣.

(٣) تفسير القمي: ٥/١.

(٤) المصدر نفسه: ١٠/١ - ١١.

(٥) الكافي: ١/٢٢٨.

(٦) أوائل المقالات: ٩٣.

(٧) المصدر نفسه: ٥٢.

وقال الطبرسي: أحمد بن علي عن تحريف القرءان: «ولو شرحت لك كل ما أسقط وحرف وبدل مما يجري هذا المجرى لطلال، وظهر ما تحظر التقية إظهاره من مناقب الأولياء ومثالب الأعداء»^(١).

والفيض الكاشاني قال في تفسيره: «المقدمة السادسة في نبذ ما جاء في القرءان وتحريفه وزيادته ونقصه وتأويل ذلك»، وبعد ذكر روايات كثيرة قال: «المستفاد من جميع هذه الأخبار وغيرها من الروايات من طريق أهل البيت أن القرءان الذي بين أظهرنا ليس بتمامه كما أنزل على محمد ﷺ، بل منه ما هو خلاف ما أنزل الله، ومنه ما هو مغير محرف، وأنه قد حذف منه أشياء كثيرة منها اسم علي في كثير من المواضع، ومنها: لفظة آل محمد غير مرة، ومنها: أسماء المنافقين في مواضعها..»^(٢).

وقال محمد باقر المجلسي في مرآة العقول: «والأخبار من طريق الخاصة والعامة في النقص والتغيير متواترة، والعقل يحكم بأنه إذا كان القرءان متفرقاً منتشرأً عند الناس، وتصدى غير المعصوم لجمعه يمتنع عادة أن يكون جمعه كاملاً موافقاً للواقع، لكن لا ريب في أن الناس مكلفون بالعمل بما في المصاحف وتلاوته حتى يظهر القائم، وهذا معلوم متواتر من طريق أهل البيت عليهم السلام، وأكثر أخبار هذا الباب مما يدل على النقص والتغيير»^(٣). وفي هذا النص دلالة أيضاً على أنهم يقرؤون في المصاحف الموجودة عند المسلمين تقية حتى يظهر إمامهم المهدي، وقال في شرحه لحديث: «إن القرءان سبعة عشر ألف آية» قال: «فالخبر صحيح، ولا يخفى أن هذا الخبر وكثير من الأخبار الصحيحة صريحة في نقص القرءان وتغييره، وعندني أن الأخبار في هذا الباب متواترة معنى، وطرح جميعها يوجب رفع الاعتماد عن الأخبار رأساً، بل ظني أن الأخبار في هذا الباب لا تقصر عن أخبار الإمامة، فكيف يشتمونها بالخبر»^(٤).

وقال نعمة الله الموسوي الجزائري: «إن قلت: كيف جازت القراءة في هذا القرءان

(١) الاحتجاج: ١/ ٢٥٢ - ٢٥٤.

(٢) الصافي في تفسير القرءان: ١/ ٢٤ و ٢٥ و ٣٢ و ٣٣.

(٣) مرآة العقول: ٣/ ٣١.

(٤) مرآة العقول: ١٢: ٥٢٥.

مع ما لحقه من التغيير؟ قلت: قد روي في الأخبار أنهم عليهم السلام أمروا شيعتهم بقراءة هذا الموجود من القرآن في الصلاة وغيرها، والعمل بأحكامه حتى يظهر مولانا صاحب الزمان، فيرتفع هذا القرآن من بين أيدي الناس إلى السماء، ويخرج القرآن الذي ألفه أمير المؤمنين، فيقرأ ويعمل بأحكامه»^(١).

وقال أبو الحسن العاملي النباطي: «اعلم أن الحق الذي لا محيص عنه بحسب الأخبار المتواترة الآتية وغيرها أن هذا القرآن الذي بين أيدينا قد وقع فيه بعد رسول الله ﷺ شيء من التغيير، وأسقط الذين جمعوه بعده كثيراً من الكلمات والآيات، وأن القرآن المحفوظ كما ذكره الموافق لما أنزله الله تعالى: ما جمعه علي وحفظه إلى أن وصل إلى ابنه الحسن، وهكذا إلى أن انتهى إلى القائم، وهو اليوم عنده»^(٢).

وقال يوسف البحراي: «وأما الأخبار الدالة على ما اخترناه من وقوع التغيير والنقصان فمنها...» ونقلها ثم قال: «ولا يخفى ما في هذه الأخبار من الدلالة الصريحة والمقالة الفصيحة على ما اخترناه، ووضوح ما قلناه، ولو تصرف الطعن إلى هذه الأخبار على كثرتها وانتشارها لأمكن الطعن في أخبار الشريعة كما لا يخفى، إذ الأصول واحدة، وكذلك الطرق والمشايخ والنقلة...»^(٣).

ب. موقف المعاصرين من قضية التحريف:

المقصود بالمعاصرين أهل القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجري، وقد انقسموا قسمين:

القسم الأول: اختار التصريح والوضوح والبيان عن موقفه والدفاع عنه بكل ما يملك. والقسم الثاني سلك مسلك الاستتار والتقية، ونقل الأخبار القائلة بالتحريف دون تعليق عليها.

فمن القسم الأول: الطبرسي حسين محمد تقي النوري (ت ١٣٢٠هـ)، قالوا عنه: «إمام أئمة الحديث والرجال في الأعصار المتأخرة، ومن أعظم الشيعة»، وقالوا: «شيخ الإسلام

(١) الأنوار النعمانية: ٢/ ٣٦٠ - ٣٦٤.

(٢) مقدمة مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار: ٣٥ - ٣٦.

(٣) الدرر النجفية: ٢٩٤ - ٢٩٨.

والمسلمين، ومرّوج علوم الأنبياء والمرسلين: الثقة الجليل والعالم الكامل المتبحر الخبير، والمحدث الناقد البصير».

هذا الإمام عندهم ألف كتاباً مستقلاً من أجل إثبات تحريف القرآن، سماه: «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب»، قال في مقدمته: «وبعد: فيقول العبد المذنب المسيء: حسين تقي النوري الطبرسي... هذا كتاب لطيف وسفر شريف، عملته في إثبات تحريف القرآن، وفضائح أهل الجور والعدوان، وسميته: «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب»^(١).

ومنهم: عدنان علوي البحراني (ت ١٣٤٨هـ) الذي نقل أخباراً كثيرة تدل صراحة على التحريف عندهم، ثم قال: «إلى غير ذلك من الأخبار التي لا تحصى كثرة، وقد تجاوزت حد التواتر، ولا في نقلها كثير فائدة بعد شيوخ القول بالتحريف والتغيير بين الفريقين، وكونه من المسلمات عند الصحابة والتابعين، بل وإجماع الفرقة المحقة، وكونه من ضروريات مذهبهم، وبه تضافرت أخبارهم»^(٢).

وقال أيضاً: «فظهر أن وقوع التحريف والتغيير مما لا يقبل الإنكار والاستتار»^(٣).
ومنهم: طيب الموسوي الجزائري (كان حياً: ١٣٨٦هـ) قال عن النقص في القرآن: إنه أنكره جماعة من الإمامية مثل الصدوق، والمرتضى، وأبي علي الطبرسي، والشيخ الطوسي، ثم قال: «ولكن الظاهر من كلمات غيرهم من العلماء والمحدثين المتقدمين منهم والمتأخرين القول بالنقيصة، كالكليني، والبرقي، والعياشي، والنعماني، وفرات بن إبراهيم، وأحمد بن أبي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج، والمجلسي، والسيد الجزائري، والحر العاملي، والعلامة الفتوني، والسيد البحراني، وقد تمسكوا في إثبات مذهبهم بالآيات والروايات التي لا يمكن الاغماض عنها»^(٤).

وأما القسم الثاني من المعاصرين الذين سلكوا مسلك التستر والتقية، فهؤلاء وإن آثروا التستر والغموض بسبب أنهم اتبعوا سياسة نشر المذهب في أوساط أهل السنة، والبوح والتصريح يفضحهم، لذلك اضطروا لكتّم الأمر.

(١) فصل الخطاب: ٢.

(٢) مشارق الشموس الدرية: ١٢٦.

(٣) المرجع نفسه: ١٢٩.

(٤) مقدمة تفسير القمي: ٢٤/١ - ٣٣.

لكنهم مهما تستروا عن عقيدتهم فإنها ظاهرة في لحن قولهم، وعلى فلتات لسانهم، قال زهير بن أبي سلمى:

ومهما تكن عند امرئ من خليقة

وإن خالها تخفى على الناس تعلم

ومن هؤلاء المتسترين: علي بن محمد رضا الجعفري اليزدي الحائري (ت ١٣٣٣هـ) فقد نقل خبر اعتكاف علي رضي الله عنه في بيته لجمع القراءان حتى جمعه، وجاء به إلى الصحابة فرفضوه ولم يقبلوه^(١).

ومنهم: البروجردي آية الله حسين (ت ١٣٥٤هـ) الذي نقل الخبر السابق نفسه^(٢)، ونقل جزءاً من خبر يقول فيه: «إن في القراءان ما مضى وما يحدث وما هو كائن»^(٣). وتتمته: «وكان فيه أسماء الرجال فألقيت»^(٤)، وربما أخفى هذا الجزء حتى لا يفتضح أمره.

ومنهم: أغابروك الطهراني (ت ١٣٨٩هـ) صاحب كتاب: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، الذي يثني كثيراً على كتب الشيعة التي تقول بهذا الكفر وأصحابها، قال عن تفسير القمي: «فعلى كل من يريد الإطلاع التام على مزايا الكتاب أن يراجع كتابنا: «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»^(٥)، ليجد تفصيل ما كتبناه، وخلاصة ما عرفناه عن هذا الأثر النفيس، والسفر الخالد المأثور عن الإمامين الهمامين: أبي جعفر محمد بن علي الباقر وأبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق»^(٦). ويقول عن مؤلف كتاب: «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب» إمام أئمة الحديث والرجال في الأعصار المتأخرة، ومن أعظم علماء الشيعة»^(٧).

وأخرهم الخميني آية الله المجدد عندهم والقائد لثورتهم (ت ١٤٠٩هـ) فقد نقل حديثين عن الكافي للكليني القائل بتحريف القراءان، فقال: «فمن طريق الكافي عن أبي جعفر أنه قال:

(١) إلزام الناصب: ٩٠/٢ - ٩٦.

(٢) تفسير الصراط المستقيم: ١٢/٣.

(٣) المرجع نفسه: ٨٨/٢.

(٤) بصائر الدرجات للصفار: ٢١٥.

(٥) ٣٠٢/٤.

(٦) مقدمة تفسير القمي: ٥/١.

(٧) نقباء البشر في القرن الرابع عشر: ٥٤٣/٢.

«ما يستطيع أحد أن يدعي أن عنده جميع القرآن كله ظاهره وباطنه غير الأوصياء»، ومن طريق الكافي أيضاً عن جابر الجعفي قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «ما ادعى أحد من الناس أنه جمع القرآن كله كما أنزل إلا كذاب..»^(١).

وهكذا جل المعاصرين لن تجد لهم قولاً صريحاً في المسألة، لكنك إذا قرأت في كتبهم وقفت على نقل للأخبار الدالة على التحريف، أو ثناء على القائلين به، ونحن نعلم أن الأمة مجمعة على كفر من قال بتحريف القرآن، فكيف نمدحه ونثني عليه ونجله ونعظمه، بل نلقبه بشيخ الإسلام، وبالمجدد، ونترحم عليه ونقول: طيب الله ثراه.

إن هذا التصرف يناقض عقيدة الولاء والبراء التي يصدع بها الشيعة، ففي الوقت الذي كنا ننتظر منهم التبرؤ من القائلين بالتحريف، نجدهم يوالونهم ويترحمون عليهم، وهذا يبين أنهم في أعماقهم يقولون بتحريف القرآن، وأنه لا حرمة عندهم لهذا القرآن الذي عند المسلمين، وأنهم ينتظرون القرآن الكامل الذي سيأتي به إمامهم المنتظر كما يزعمون، وأنهم من أكبر المعتدين على القرآن، وأن بعض المعاصرين الذين ينفون عن طائفة الشيعة القول بالتحريف متلاعبون وغير جادين، ويظنون أنهم سيضحكون علينا، يقول شيخي وأستاذي الدكتور: أحمد سعد حمدان الغامدي رحمه الله: «وأخيراً فإننا نؤكد أن هذه المجاحدة من المعاصرين تبين أنهم ليسوا جادين في مواجهة المشكلة، ويرون أن جحدها يحلها أو يخفيها، ونحن نؤكد أن هذه الروايات وتلك الأقوال قد اعتدت على كتاب الله عز وجل وأذت رب العالمين وأساءت إليه.. وكل من أذاه سبحانه فقد آذانا، وكل من اعتدى على كتابه فقد اعتدى علينا، وإننا نبرأ من كل رواية اتهمت كتاب الله عز وجل بالتحريف، ومن كل قول يقرر ذلك النقص، ولو كان من علمائنا»^(٢).

المطلب الثالث: من أنواع النقص والتحريف المزعوم في القرآن:

النوع الأول: نقص السور:

من ذلك: سورة النورين، ويزعمون أن نصها هكذا: «بسم الله الرحمن الرحيم. يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالنورين الذين أنزلناهما.. الخ»^(٣).

(١) شرح دعاء السجود: ٧٠-٧١.

(٢) براءة آل البيت من روايات قطع الصلة بالقرآن الكريم: ٢٠١.

(٣) تذكرة الأئمة: ١٨ - ١٩، فصل الخطاب: ١٨٠.

ومنها: سورة الولاية التي يزعمون أن نصها هو: بسم الله الرحمن الرحيم. يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالنبي والولي الذين بعثناهما يهديانكما إلى الصراط المستقيم...»^(١).

النوع الثاني: حذف الآيات:

تزعم الشيعة أن ثلثي آيات القرآن محذوفة من المصحف، بدليل ما رواه الكليني في الكافي عن أبي عبد الله، قال: «إن القرآن الذي جاء به جبريل عليه السلام إلى محمد ﷺ سبعة عشر ألف آية»^(٢).

ومعلوم أن عدد آيات القرآن الكريم في المصحف الذي بأيدي المسلمين اليوم لا تتجاوز (٦٢٣٦) آية. كذلك تزعم الشيعة أن سورة الأحزاب كانت أطول من سورة البقرة^(٣)، وأن سورة البينة كانت تحتوي على سبعين رجلاً من قريش بأسمائهم وأسماء آبائهم^(٤).

النوع الثالث: حذف الكلمات والألفاظ:

زعمت الشيعة أن القرآن حذف منه كلمات وألفاظ كثيرة، والحذف والتغيير عندهم أخذ أشكالاً متعددة، فمنه مطرد، وآخر غير مطرد، فمثلاً عندهم ظاهرة الحذف بعد مصطلح الظلم ومصطلح الإنزال لكلمات معينة، فكلمة وردت كلمة: ﴿ظَلَمُوا﴾ أو ﴿الظَّالِمُونَ﴾ إلا ويزعمون أنه حذف بعدهما جملة: «آل محمد حقهم» إن كان السياق يسعفهم مثل قوله تعالى: ﴿بَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ﴾^(٥).

كلمة: ﴿ظَلَمُوا﴾ في الموضوعين حذف بعدها [آل محمد حقهم]^(٦). وقوله تعالى: ﴿وَسِعَاءُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَىٰ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾^(٧)، عندهم: ظلموا آل محمد حقهم^(٨). وكذلك

(١) فصل الخطاب: ١٨٠ - ١٨١.

(٢) الكافي: ٢/٦٣٤.

(٣) ثواب الأعمال: ١٣٧.

(٤) أصول الكافي: ٢/٢٦١.

(٥) سورة البقرة: ٥٨.

(٦) تفسير القمي: ١/٤٨.

(٧) الشعراء: ٢٢٦.

(٨) تفسير القمي: ٢/١٢٥.

بعد كلمة: «الظالمون» في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الموتِ﴾^(١). وهناك حذف آخر مطرد تقريباً لكلمة علي رضي الله عنه، فكلما ورد مصطلح الإنزال، مثل: ﴿أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ و﴿أَنْزَلَ إِلَيْكَ﴾ و﴿أَنْزَلَ رَبُّكُمْ﴾ و﴿نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ إلا ويزعمون أنه قد حذف اسم علي رضي الله عنه، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾^(٢)، عندهم: «انزلنا على عبدنا [في علي]»^(٣). وقوله تعالى: ﴿بِسْمَا أَسْتَرُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغِيًّا﴾^(٤)، عندهم: «بما أنزل الله في علي بغياً»^(٥).

وأما الحذف غير المطرد فكثير جداً، منه على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾^(٦)، عندهم: «ويلك لا تحزن»^(٧).
وأما التغيير فمنه تغيير للكلمات وتغيير للحروف أحياناً.

فمن تغيير الكلمات المطرد إن أسعفهم السياق، وهو مطرد وغير مطرد، مثل: كلمة [أمة] فإنهم يزعمون في بعض مواطنها أنها محرفة من [أئمة]، في مثل قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾^(٨)، عندهم: [أئمة]^(٩). وكذلك قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^(١٠).

وأما التغيير غير المطرد فمن أمثله قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَعِيسَىٰ وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ﴾^(١١)، عندهم: [آل محمد] بدل [آل عمران]^(١٢). وقوله تعالى: ﴿يَتَوَلَّوْنَ لِيَنبِيَّ

(١) الأنعام: ٩٣، وانظر: تفسير القمي: ١/ ٢١١.

(٢) البقرة: ٢٢.

(٣) أصول الكافي مع مرآة العقول: ٥/ ٢٨-٢٩.

(٤) البقرة: ٨٩.

(٥) أصول الكافي مع مرآة العقول: ٥/ ٢٧-٢٨.

(٦) التوبة: ٤٠.

(٧) فصل الخطاب: ٢٩١.

(٨) البقرة: ١٤٢.

(٩) تفسير القمي: ١/ ٦٣.

(١٠) آل عمران: ١١٠، وانظر تغييرها في تفسير القمي: ١/ ١١٠.

(١١) آل عمران: ٣٣.

(١٢) فصل الخطاب: ٢٥.

لَمْ أَخِذْ فَلَنَا خَلِيلًا ﴿١﴾، عندهم بدل ﴿خَلِيلًا﴾: [الثاني]، ويقصدون به: أبا بكر الصديق رضي الله عنه^(٢).

وأما التغيير في الحرف فمن أمثلته: ﴿يَتَأَيَّهَا النَّبِيُّ جَهْدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾^(٣)، عندهم: [جاهد الكفار بالمنافقين]^(٤). وقوله تعالى: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾^(٥)، عندهم: [هذا بكتابنا]^(٦).

إلى غير ذلك من أنواع الحذف والتحريف والتبديل التي يزعمونها، وكلها ثابتة وموثقة من أصح كتبهم المعتمدة في التفسير والحديث، وهم ملزمون في هذه المسألة بأحد أمرين: إما أن يعترفوا ويتركوا التقيية جانباً، وبهذا يكفرون ويخرجون من دائرة الإسلام، فلا يعدون من أهل القبلة باتفاق المسلمين، وإما أن يتبرأوا من كتبهم التي ذكرت هذا التحريف والتبديل، فإن تبرأوا من كتبهم المعتمدة يفقدون تلقائياً أهم مصادر المذهب، فيصبحون بلا مذهب، وإذ ذاك لن يجدوا أمامهم إلا مصادر أهل السنة التي هي القرآن المحفوظ بحفظ الله له من التحريف والتغيير، والسنة النبوية الصحيحة التي قبض الله لها من ميزين صحيحها وسقيمها من العلماء الأفاضل المعروفين.

(١) الفرقان: ٢٨

(٢) تفسير القمي: ١١٣/٢

(٣) التوبة: ٧٤

(٤) فصل الخطاب: ٣٣٨

(٥) الجاثية: ٢٨

(٦) تفسير القمي: ٢٢٥/٢

المبحث الثاني

اعتداء الشيعة على القرآن بتحريف معانيه

المطلب الأول: استغلال الشيعة للتأويل المذموم في الاعتداء على القرآن الكريم.

لقد استغل الشيعة باب التأويل استغلالاً فاحشاً تجاوز الشرع والعقل والمنطق واللغة العربية حتى إنك لا تستطيع أن تحاكمهم إلى شيء، وكل ذلك بحجة أن عندهم علماً ليس عند الأمة الإسلامية، وهذا العلم لا يصل إليه إلا من ألقى عقله وما يعرفه من شرع، واستسلم لخزعبلاتهم التي يسمونها بالولاية والإمامة، ولما كان ما يسمونه بالإمامة والولاية لا دليل عليه من القرآن ولا من السنة، فإنهم سلكوا مسلك التأويل المذموم من أجل إثبات الولاية والإمامة التي من خلالها يصلون إلى مآربهم وأهدافهم التي هي القضاء على نص القرآن وتحييده من ساحة الاستدلال من حيث معناه وحجتيه.

ومصطلح التأويل كان يعني عند السلف من الصحابة والتابعين ومن سلك طريقهم ممن جاء بعدهم: التفسير الصحيح والبيان الواضح للقرآن من خلال التأمل والتدبر في آياته، وفق مناهج وطرق معروفة من قبل من توفرت فيه شروط المفسر من أهل العلم الربانيين، إلا أن هذا المصطلح غُيِّرَ مفهومه عند بعض المتأخرين، وأصبح يعني: «صرف اللفظ عن المعنى الظاهر أو الراجح إلى المعنى المرجوح أو الباطن لدليل يقترب به»^(١).

وأهل الأهواء عموماً، والرافضة خصوصاً يصرفون اللفظ عن ظاهره لمعنى يريدونه دون نظر إلى أي دليل يقترب به، وإنما عمدتهم في التأويل أنهم وضعوا تصوراً خاصاً بهم للقرآن، وأخضعوا له كل الآيات القرآنية.

هذا التصور هو أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وأن الظاهر غير مراد، أو هو للعامة دون الخاصة، والباطن المراد لا يعرفه إلا الخاصة، ودينهم كله موجود في القسم الباطن للقرآن، لأنهم هم الخاصة.

ثم جعلوا القرآن كله في قسمه الباطني يؤول إلى قسمين: قسم من الآيات نزل في أئمة الجور، والقسم الآخر نزل في أئمة الحق، وهذا التأويل الباطني ظاهره الحرام والحلال،

(١) البحر المحيط: ٤٣٧/٣، وإرشاد الفحول: ٤٤/٢

فكل المحرمات في القرآن المراد منها أئمة الجور، وكل ما أحل الله في القرآن المراد به أئمة الحق.

ففي أصول الكافي: «إن القرآن له ظهر وبطن، فجميع ما حرم الله في القرآن هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الجور، وجميع ما أحل الله في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الحق»^(١).

قال المجلسي في شرحه لهذا الخبر: «والحاصل أن كل ما ورد في القرآن من ذكر الفواحش والخبائث، والمحرمات والمنهيات والعقوبات المترتبة عليها، فتأويله وباطنه أئمة الجور ومن اتبعهم .. الخ.

وكل ما ورد فيه من ذكر الصالحات والطيبات والمحللات والأوامر والمثوبات المترتبة عليها، فتأويله أئمة الحق ومن اتبعهم ..»^(٢).

وقد عقد الحر العاملي لذلك باباً في كتابه: الفصول، فقال: «باب أن كل ما في القرآن من آيات التحليل والتحرير فالمراد بها ظاهرها، والمراد بباطنها أئمة العدل والجور»^(٣).

يقول الدكتور ناصر بن عبدالله القفاري موضحاً هذه القسمة الثنائية: «فأركان الدين تفسر بالأئمة، وآيات الشرك والكفر تؤول بالشرك والكفر بولاية علي وإمامته، وآيات الحلال والحرام تفسر بالأئمة وأعدائهم، وهكذا يخرج القارئ لهذه التأويلات بدين غير دين الإسلام، وهذا الدين له ركنان أساسيان، هما: الإيمان بإمامة الاثني عشر، والكفر واللعن لأعدائهم»^(٤).

وربما توغل بعضهم في الباطنية فجعل للقسم الباطني بطوناً لا نهاية لها، حتى قال أحد شيوخ الرافضة: «لكل آية من كتاب الله ظهر وبطن، بل لكل واحدة منها كما يظهر من الأخبار المستفيضة سبعة بطون، وسبعون بطناً»^(٥).

وكون القرآن في غالبه نزل في آل البيت وأعدائهم بحسب عقيدتهم أمر ظاهر في تفاسيرهم، كتفسير القمي مثلاً، وقد تنبه لهذه الحقيقة محققه السيد طيب الموسوي الجزائري فدافع

(١) الكافي مع المرأة: ٤/ ١٩٨

(٢) امرأة العقول: ٤/ ١٩٨

(٣) الفصول المهمة: ٢٥٦

(٤) أصول مذهب الشيعة الاثني عشرية: ١/ ١٥٠

(٥) مرآة الأنوار: ٣، نقلاً عن أصول مذهب الشيعة الاثني عشرية: ١/ ١٥٣

عنها بما لا طائل تحته، ثم قال: «فانكشف مما ذكرناه أن كل ما ورد في القرآن من المدح كناية وصراحة فهو راجع إلى محمد وآله الطاهرين، وكل ما ورد فيه من القدر، كذلك فهو لأعدائهم أجمعين السابقين منهم واللاحقين، وتحمل عليه جميع الآيات من هذا القبيل، وإن كان خلافاً للظاهر..»^(١).

ومما يدل على أن تاويلاتهم لا تقف عند حد أن أحد أئمتهم الذي هو ابن المطهر الحلي (ت ٧٢٦هـ) ألف كتاباً سماه: «الألفين في إمامة أمير المؤمنين» وقصد أن يستخرج من القرآن ألفي دليل على أن علي بن أبي طالب هو الخليفة بعد رسول الله ﷺ، وليس أبابكر الصديق رضي الله عنه، ووصل في هذا الكتاب إلى أكثر من ألف دليل كما يزعم، وكلها تاويلات باطلة.

المطلب الثاني: نماذج من تاويلاتهم السخيفة

إذا عرفت الثنائية التي وصف بها الشيعة القرآن، وهي أنه لا يكاد يخرج عن آل البيت وأعدائهم، فإن الأمثلة والنماذج ستلاحظ أن جُلها من هذا النوع، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(٢). فقد زعموا أن الإحسان هو أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، وأن الفحشاء والمنكر والبغي هم فلان وفلان وفلان، يقصدون الخلفاء الثلاثة: أبابكر وعمر وعثمان^(٣). وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْأَيْمَنَ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾^(٤). فقد زعموا أن الإيمان هو أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، وأن الكفر والفسوق والعصيان هم الأول والثاني والثالث، يعنون: أبابكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم^(٥). وقوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(٦)، زعموا أنه أمير المؤمنين علي، بدليل: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾^(٧)، أي: هو أمير المؤمنين في أم الكتاب التي هي الفاتحة^(٨).

(١) مقدمة تفسير: ٢٠ / ١ - ٢١

(٢) النحل: ٩٠.

(٣) تفسير القمي: ٣٨٨ / ١.

(٤) الحجرات: ٧.

(٥) تفسير القمي: ٣١٩ / ٢، وأصول الكافي مع المرأة: ٨٨ / ٥.

(٦) الفاتحة: ٥.

(٧) الزخرف: ٣.

(٨) تفسير القمي: ٢٨ / ١ - ٢٩.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾^(١)، زعموا ان من دخل مع قائمهم كان آمناً^(٢).
ومن حماقاتهم وجراءتهم على الله أنهم فسّروا أسماء الله الحسنى في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ
الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(٣)، فسروها بأئمتهم^(٤). وعندهم أن علياً هو الغمام^(٥) في قوله
تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَشْقَىٰ السَّمَاءُ بِالْغَمِّمِ﴾^(٦). وهو القصر المشيد^(٧) في قوله تعالى: ﴿وَيَبْرُؤُا مُعَظَمَةٍ
وَقَصْرِ مَشِيدٍ﴾^(٨). والبئر المعطلة: الإمام الغائب. وأن علياً هو الساعة في قوله تعالى:
﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ﴾^(٩).

وأنه الإمام المبين في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾^(١٠). وأنه الآيات
كلها في قوله تعالى: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا﴾^(١١). وأنه الآية الكبرى في قوله تعالى: ﴿فَآرِزُهُ الْآيَةَ
الْكُبْرَىٰ﴾^(١٢).

ومن غرائبهم أنهم جعلوا إبراهيم من شيعة علي في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْعَةٍ
لِّإِبْرَاهِيمَ﴾^(١٣).

إلى غير ذلك من التأويلات المتعسفة التي امتلأت بها تفاسيرهم خاصة تفاسير القمي
والصافي والعياشي والبحراني، ولم يقف الأمر بهم عند تفاسير القرآن، بل تجاوز ذلك إلى
كتب الأخبار المنسوبة زوراً وهتاناً إلى الأئمة عندهم، فعلى سبيل المثال نجد في بصائر
الدرجات، باب في أنهم أهل الذكر الذين أمر الله بسؤالهم^(١٤).

(١) آل عمران: ٢٦.

(٢) البرهان في تفسير القرآن: ٤/٢٩٩.

(٣) الأعراف: ١٨٠.

(٤) أصول الكافي: ١/١٤٣.

(٥) تفسير القمي: ٢/١١٢.

(٦) الفرقان: ٢٥.

(٧) تفسير القمي: ٢/٨٥.

(٨) الحج: ٤٣.

(٩) الفرقان: ١١، وانظر: بحار الأنوار: ٢٤/٣٣١.

(١٠) يس: ١١، وانظر: تفسير القمي: ٢/٢١٢.

(١١) القمر: ٤٢، وانظر: أصول الكافي: ١/٢٠٧.

(١٢) النازعات: ٢٠، وانظر: إكمال الدين للصدوق: ٩١، وبحار الأنوار: ٥٣/١٠٠.

(١٣) الصفات: ٨٣، وانظر: البرهان في تفسير القرآن: ٢٤/٨٣.

(١٤) بصائر الدرجات: ٥٨.

وفي كتاب الكافي: باب أنهم نور الله^(١)، وباب أنهم العلامات^(٢)، وباب أنهم الآيات^(٣). وفي بحار الأنوار: «باب إنهم عليهم السلام الصافون والمسيحون، وصاحب المقام المعلوم، وحملة العرش، وأنهم السفرة الكرام البررة»^(٤). وباب إنهم الماء المعين، والبئر المعطلة، والقصر المشيد، والسحاب والمطر، والظل والفواكه، وسائر المنافع الظاهرة بعلمهم وبركاتهم^(٥). وباب أن ولايتهم العدل والمعروف والإحسان والقسط والميزان، وترك ولايتهم وأعداؤهم الكفر والفسوق والعصيان والفحشاء والمنكر والبغي^(٦). وباب أنهم الصلاة والزكاة والحج والصيام وسائر الطاعات، وأعداؤهم الفواحش والمعاصي في بطن القرءان، وفيه بعض الغرائب وتأويلها^(٧).

ويلاحظ القارئ من خلال هذه الأبواب وغيرها مما لم نذكره، أنهم لم يتركوا شيئاً من الدين على حقيقته، وأن كل ما يفعله المسلمون من عبادات الله كالصلاة والزكاة والصوم والحج وغير ذلك من الطاعات وما يتقرب به إلى الله من ترك المنكرات، إنما هم في فعلهم هذا يعبثون، ولأوقاتهم يضيعون، لأنهم لم يعرفوا أن كل ما طلب الله منهم فعله أو تركه مخاطباً لهم بلغتهم التي يعرفون كما قال الله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾^(٨)، وقال: ﴿ نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ ﴾^(٩) على قلبك لتكون من المنذرين^(١٠) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ^(١١)، لم يعرفوا أن هذه التكاليف إنما هي رموز في ظاهرها تدل على أمور أخرى في باطنها، وأن هذا الباطن لا يعلمه إلا أئمة الشيعة الاثني عشر.

فهل هناك اعتداء على القرءان الكريم أكبر من هذا؟ وهل هناك اعتداء على اللسان العربي المبين أكثر من هذا؟

(١) مرآة العقول، شرح الكافي: ٣٥٢/٢.

(٢) المرأة: ٤١٢/٢.

(٣) المرأة: ٤١٤/٢.

(٤) بحار الأنوار: ٨٧/٢٤.

(٥) بحار الأنوار: ١٠٠/٢٤.

(٦) بحار الأنوار: ١٨٧/٢٤.

(٧) بحار الأنوار: ٢٨٦/٢٤، وانظر: جهود أبي الثناء الألويسي في الرد على الرافضة: ١٧٥.

(٨) إبراهيم: ٥.

(٩) الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥.

المبحث الثالث

اعتداء الشيعة على القراءان بنفي حجيتهم

المطلب الأول: عقيدة أهل السنة في حجية القراءان

يعتقد أهل السنة والجماعة أن القراءان الكريم حجة بنفسه؛ لأنه نزل بلسان عربي مبين على النبي الأمي العربي، المكلف بتبليغ ما أنزل عليه بلسان قومه: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾^(١)، وقد كان العربي الجاهلي يسمع القراءان في فهمه، وكان النبي ﷺ يكتفي بتلاوة القراءان عليهم، فإذا ما استشكلوا شيئاً بينه لهم، ولما أسلم بعض أهل المدينة أرسل إليهم رسول الله ﷺ مصعباً يعلمهم القراءان، فكان القراءان حجة بنفسه، لأن فهمه كان متيسراً لكل من يعرف لغة العرب وعاداتهم، ولما دخل غير العرب في الإسلام، تعلموا لغته ففهموه، والقراءان يفسر بعضه بعضاً، وتفسره السنة أيضاً، وقد فسره الصحابة رضي الله عنهم والتابعون، ومن جاء بعدهم وامتلك العلوم التي يستعان بها على فهم مراد الله في كتابه. قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴾^(٢)، وقال: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ﴾^(٣)، وقال: ﴿ كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾^(٤)، وقال: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ ﴾^(٥).

المطلب الثاني: عقيدة الشيعة في حجية القراءان.

يعتقد الشيعة أن القراءان ليس حجة بنفسه، بل لا بد له من قيّم، فليس لأحد الحق أن يفسر القراءان مهما علا كعبه في العلم. والقيّم عندهم الموكل إليه تفسير القراءان هو الإمام، بدليل ما رواه الكليني في الكافي: أن القراءان لا يكون حجة إلا بقيّم، وأن علياً كان قيّم القراءان، وكانت طاعته مفترضة، وكان الحجة على الناس بعد رسول الله ﷺ، ثم الأئمة من بعده إلى محمد بن الحسن العسكري^(٦)، وفيه أيضاً: «وما يكفيهم القراءان؟ قال: بلى، إن

(١) إبراهيم: ٥.

(٢) القمر: ١٧.

(٣) النساء: ٨٢، والقتال: ٢٥.

(٤) سورة ص: ٢٨.

(٥) العنكبوت: ٥١.

(٦) أصول الكافي: ١/١٨٨.

وجدوا له مفسراً، قال: وما فسرته رسول الله ﷺ؟ قال: بلى، قد فسرته لرجل واحد، وفسر للأمة شأن ذلك الرجل، وهو علي عليه السلام^(١)، ويروي الحر العاملي «عن علي أنه قال: هذا كتاب الله الصامت، وأنا كتاب الله الناطق»^(٢). وبوب علي ذلك أيضاً فقال: «باب أنه لا يعرف تفسير القرآن إلا الأئمة»^(٣).

وهذه العقيدة ذكرها غير واحد من الرافضة: مثل: الكشي^(٤)، والصدوق^(٥)، والبرقي^(٦)، والحر العاملي في وسائله^(٧).

قال الدكتور ناصر القفاري عن لوازم هذه العقيدة: «ومعنى هذا أن قول الإمام أفصح من كلام الرحمن، ويظهر من هذا أنهم يرون أن الحجة في قول الإمام؛ لأنه الأقدر على البيان من القرآن، ولهذا سموه بالقرآن الصامت، وسموا الإمام بالقرآن الناطق»^(٨). ويروون أيضاً: «وعلي تفسير كتاب الله»^(٩).

والأمر لا يقف عند علي رضي الله عنه، وإنما يتسلسل بزعمهم في بقية الأئمة إلى الثاني عشر. وقد بوبوا على هذا في كتبهم، ففي الكافي: باب أن أهل الذكر الذين أمر الله الخلق بسؤالهم هم الأئمة^(١٠). وباب الراسخين في العلم هم الأئمة^(١١)، وباب أن الحجة لا تقوم لله على خلقه إلا بإمام^(١٢)، وباب أنه ليس شيء من الحق في يد الناس إلا ما خرج من عند الأئمة، وأن كل شيء لم يخرج من عندهم فهو باطل^(١٣)، وباب أن الأئمة ورثة العلم يورث

(١) أصول الكافي: ١/ ٢٥٠.

(٢) الفصول المهمة: ٢٣٥.

(٣) المرجع نفسه: ١٧٣.

(٤) رجال الكشي: ٤٢٠.

(٥) علل الشرائع: ١٩٢.

(٦) المحاسن: ٢٦٨.

(٧) وسائل الشيعة: ١٨/ ١٤١.

(٨) أصول مذهب الشيعة: ١/ ١٢٨.

(٩) البحار: ٣٧/ ٢٠٩، والاحتجاج: ٣١ - ٣٣.

(١٠) أصول الكافي بشرح المرأة: ٢/ ٤٢٦.

(١١) المرجع نفسه: ٢/ ٤٣٣.

(١٢) المرجع نفسه: ٢/ ٢٩٣.

(١٣) المرجع نفسه: ٤/ ٣٠٧.

بعضهم بعضاً العلم^(١)، إلى غير ذلك من الأبواب الكثيرة في الكافي والبحار وغيرهما؛ التي وضعت لتأصيل هذه المقالة الخطيرة، ومن تأمل في هذه العقيدة وجد أنها وضعت من قبل حاقد على الإسلام بقصد نسفه من أصوله حتى يصرف الأمة عن القرآن الذي هو المصدر الأول لهداية الناس.

وخطورة هذه المقالة تتجلى في ربط الاهداء بالقرءان بأئمة معدودين في زمان قد انقضى منذ أمد بعيد، وغاب آخرهم غيبة صغرى ثم كبرى حسب زعمهم، فغاب الاهداء بالقرءان وتعطلت الاستفادة منه مع غياب إمامهم الثاني عشر منذ القرن الثالث، ويلزم من هذا أنه لا يجوز الاهداء بالقرءان إلا بعد عودة الإمام الغائب من سردابه، وقد حصر الأستاذ ناصر القفاري مقولتهم هذه في ثلاثة أركان:

١- أن القرءان ليس بحجة.

٢- حصر علم القرءان ومعرفته بالأئمة.

٣- زعمهم أن قول الإمام يخصص عام القرءان ويقيده مطلقه^(٢).

فهذا ما يستنتج من أقوالهم، وإن كان يعترىها التناقض والتضارب، فهم يروون الشيء وضده، لأن دينهم مبني على الكذب، فنجد في كتبهم أن القرءان حجة على كل إنسان، وأنه حبل الله وأن على الأمة الرجوع إليه عند الفتن^(٣). إلا أن مثل هذه الأقوال تعني أن قولهم بالرجوع إلى القرءان؛ الرجوع إلى القيم عليه، وهو الإمام، وعقيدتهم هذه يكفي في إبطالها أن علياً رضي الله عنه الذي يزعمون أن رسول الله ﷺ خصه بعلم دون الأمة سئل من قبل أكثر من واحد: هل عندكم شيء مما ليس في القرءان أو مما ليس عند الناس، فنفي ذلك نفياً مفصلاً، فقد روى البخاري بسنده إلى أبي جحيفة قال: قلت لعلي: هل عندكم كتاب؟ قال: لا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة، قال: قلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل وفكاك الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر». قال ابن حجر العسقلاني: وإنما سأله أبو جحيفة عن ذلك لأن جماعة من الشيعة كانوا يزعمون أن عند أهل البيت - لا

(١) المرجع نفسه: ١١/٣.

(٢) أصول مذهب الشيعة: ١٢٧/١.

(٣) بحار الأنوار: ٧/١٩.

سيما علياً - أشياء من الوحي خصهم النبي ﷺ بها لم يطلع غيرهم عليها^(١).
والقول بأن تفسير القرآن خاص بعلي والأئمة من بعده مخالف لآيات كثيرة صريحة في
الأمر بتدبر القرآن والتفكر فيه، وأن الله يسره للناس وجعله هدى ونوراً ورحمة، وموعظة
للمتقين.

ويُطل هذه المقولة أيضاً ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم من تفسير للقرآن
الكريم، ومعلوم أن بعضهم كان يستعين به علي بن أبي طالب في فهم القرآن والحجاج به،
مثل عبدالله بن عباس رضي الله عنه الذي دعا له النبي ﷺ بالفقه في الدين والعلم بالتأويل،
وكان يلقب بترجمان القرآن وبحر هذه الأمة، وقد استعان به علي رضي الله عنه في مجادلة
الخوارج الذين قالوا: لا حكم إلا لله، وزعموا أنهم معتمدون في هذه المقالة على القرآن،
فأرسل إليهم علي رضي الله عنه عبدالله بن عباس ليجادلهم بالقرآن، فخاصمهم وأبطل
استدلالهم حتى رجع منهم ثمانية آلاف، وبقي منهم أربعة آلاف، وهذا أكبر دليل على أن
فهم القرآن لم يكن خاصاً بعلي رضي الله عنه، والأئمة من بعده كما تزعم الشيعة الاثني
عشرية^(٢).

(١) فتح الباري: ١/٢٠٤.

(٢) أنظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية: ١/١٢٧ - ١٥٠.

خاتمة

وتشمل أهم النتائج والتوصيات:

أهم النتائج:

- أن أفضل رد على الشيعة في مسألة قولهم هو إثبات نسبة هذه المقولة إليهم بالأدلة القطعية.
- أن إلزامهم بهذه العقيدة يتم بجمع أكبر عدد من مروياتهم موثقة من كتبهم المعتمدة، وأكبر قدر من نصوص علمائهم المعتبرين المصرحة بالتحريف.
- أن مواجهة المعاصرين الذين يتسترون بالتقية بنصوص أئمتهم تجعلهم بين خيارين: إما أن يتبرأوا من مذهب التشيع أو يكفروا، لأن القول بالتحريف كفر، وقد بين لهم.
- أن كثيراً من أهل السنة لم يدركوا بعدُ خطورة الروافض، وهذا البحث يكشف المستور.
- أن بعض علماء أهل السنة تنبهوا أخيراً فكتبوا في الموضوع وبعضهم أفرده بالتأليف.
- سجل البحث أربعة وثلاثين عالماً من علمائهم يقولون بالتحريف.
- وثق البحث أكثر من ثلاثين نصاً مصرحة بالتحريف.
- ما يزعجهم من نقص في القرآن يشمل حذف سور وآيات وكلمات وحروف وتبديلاً لبعضها.
- أن الشيعة استغلوا التأويل المذموم في تحريف معاني القرآن، وفي البحث نماذج من تأويلهم السخيف.
- أن الشيعة لما لم ينجحوا بتحريف اللفظ والمعنى، لجأوا إلى إبطال حجية القرآن تحت ذريعة أن القرآن لا يفهمه إلا الإمام المعصوم في زعمهم.

أهم التوصيات:

- أن لا تتوقف الكتابة في مثل هذا الموضوع بحجة أن من سبقنا قد كتب، بل ينبغي أن تتوالى الكتابة في كل الأزمنة والأمكنة، وبجميع اللغات واللهجات، حتى يعلم عموم المسلمين، أن الرافضة قائلون بالتحريف، والله المستعان.

فهرس المصادر والمراجع

- ١- الاحتجاج لأبي منصور الطبرسي، ط: سعيد مشهد، إيران، نشر: ١٤٠٣هـ، تعليق: الموسوي.
- ٢- إرشاد الفحول للشوكاني، تحقيق شعبان إسماعيل، ط: المدني، الأولى: ١٤١٣هـ.
- ٣- أمل الآمل في تراجم جبل عامل، للحر العاملي، تحقيق: أحمد الحسين، مطبعة نمونة، قم، إيران.
- ٤- الأصول الأصلية والقواعد الشرعية، لعبدالله شبر، مطبعة مهر، قم، إيران.
- ٥- أصول الكافي مع مرآة العقول، تصحيح جعفر الحسيني، نشر: دار الكتب الإسلامية، طهران.
- ٦- أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، للدكتور ناصر القفاري، ط الأولى ١٤١٤هـ.
- ٧- الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط٨، ١٩٨٩م.
- ٨- أعيان الشيعة لمحسن الأمين العاملي، مطبعة بن زيدون، دمشق.
- ٩- إكمال الدين للصدوق، تقديم محمد الموسوي، ط الحيدرية، النجف، العراق، ١٣٨٩هـ.
- ١٠- إلزام الناصب لعلي اليزدي الحائري، مؤسسة الأعلمي بيروت، ط٤، ١٣٩٧هـ.
- ١١- الأنوار النعمانية، لنعمة الله الجزائري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط٤، ١٤٠٤هـ.
- ١٢- أوائل المقالات للشيخ المفيد، تعليق الزنجاني، ط٢، تبريز: ١٣٧١هـ.
- ١٣- الإيضاح لابن شادان الأزدي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط١، ١٤٠٢هـ.
- ١٤- بحار الأنوار لمحمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ.
- ١٥- البحر المحيط للزركشي، تحقيق: جماعة من العلماء، ط: الشؤون الإسلامية، الكويت.
- ١٦- براءة آل البيت من روايات قطع الصلة بالقرءان الكريم، للدكتور: أحمد سعد حمدان الغامدي، دار ابن رجب، القاهرة، دار الدراسات العلمية، مكة، ط٢، ١٤٣٣هـ.
- ١٧- البرهان في تفسير القرءان لهاشم البحراني، ط٢، طهران.
- ١٨- بصائر الدرجات للصفار، مؤسسة الأعلمي، طهران، ط: الأحمدية، ١٤٠٤هـ.
- ١٩- التفسير الصافي للكاشاني، تحقيق: حسين الأعلمي، مؤسسة الهادي، قم، ط٢، ١٤١٦هـ.
- ٢٠- تفسير الصراط المستقيم للبروجردي، تحقيق: غلام رضا، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

- ٢١- تفسير العياشي محمد بن مسعود، تعليق: هاشم الرسولي، المكتبة العلمية، طهران.
- ٢٢- تفسير القمي، علي بن إبراهيم، تعليق: طيب الموسوي، نشر دار الكتاب، قم، إيران.
- ٢٣- تنقيح المقال في علم الرجال للمامقاني عبدالله، ط المرتضوية، النجف، ١٣٤٨ هـ.
- ٢٤- ثواب الأعمال لابن بابويه القمي، ط إيران، ١٣٧٥ هـ.
- ٢٥- جامع الرواة للأردبلي دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- ٢٦- جهود أبي الثناء الألووسي في الرد على الرافضة، د/ عبدالله البخاري، دار ابن عفان، القاهرة: ط ١، ١٤٢٠ هـ.
- ٢٧- الدرر النجفية: يوسف البحراني، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.
- ٢٨- رجال الحلبي لابن المطهر الحلبي، تح: محمد صادر، مكتبة الرضا، قم، إيران، ط الحيدرية، النجف، ط ٢.
- ٢٩- رجال الطوسي: محمد بن الحسن، تحقيق: محمد صادق، ط: الحيدرية، ١٩٦١ م.
- ٣٠- رسالة في التعادل والترجيح للخميني، ضمن رسائله، المطبعة العلمية، قم، ١٣٨٥ هـ.
- ٣١- شرح دعاء السحر للخميني.
- ٣٢- الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض، دار الفكر، بيروت، لبنان.
- ٣٣- الشيعة وتحريف القرآن في ضوء ما نسب إلى الأئمة، للدكتور: محمد محمود عبدالله. دار عمار، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٣٥ هـ- ٢٠١٤ م.
- ٣٤- صحيح مسلم، ترتيب فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية، إستانبول، تركيا.
- ٣٥- الصراط المستقيم للعالمي النباطي، تعليق اليهودي، ط ١، ١٣٨٢ هـ.
- ٣٦- طرائف المقال لعلي البرجوردي، تحقيق الرجائي، مكتبة النجفي، قم، ١٤١٠ هـ.
- ٣٧- علل الشرائع للصدوق، نشر المكتبة الحيدرية، النجف، ١٣٨٥ هـ.
- ٣٨- فتح الباري لابن حجر، بترتيب فؤاد عبد الباقي، وتصحيح الخطيب، دار المعرفة، بيروت.
- ٣٩- فصل الخطاب في تحريف كتاب رب الأرباب للطبرسي، طبعة حجرية في إيران.
- ٤٠- الفصول المهمة في معرفة الأئمة، لابن الصباغ.
- ٤١- الفهرست للنجاشي أحمد بن علي، مكتبة الداويزي، قم- إيران.

- ٤٢- الكافي للكليني، تعليق: علي الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ٣، ١٣٨٨ هـ.
- ٤٣- كتاب سليم بن قيس الهلالي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان.
- ٤٤- الكنى والألقاب لعباس القمي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٨ هـ.
- ٤٥- لؤلؤة البحرين ليوسف البحراني، مكتبة العلوم العامة، البحرين.
- ٤٦- متن الرسالة بشرح عبدالمجيد الأزهري، دار العلم للجميع.
- ٤٧- مجمع الرجال للقهباني، تعليق، ضياء الدين الأصبهاني. ط بأصبهان، ١٣٨٤ هـ.
- ٤٨- المحاسن النفسانية، حسين آل عصفور البحراني، دار المشرق، بيروت، البحرين.
- ٤٩- مستدرك الوسائل للنوري الطبرسي، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٢ هـ.
- ٥٠- مشارق الشموس الدرية لعدنان علوي، المكتبة العدنانية، البحرين، ط ١، ١٤٠٦ هـ.
- ٥١- مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق جماعة من الأساتذة، الدار السلفية، بومباي، الهند، ط ١، ١٣٩٩ هـ.
- ٥٢- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ٥٣- معجم رجال الحديث للخوئي، ط ٥، ١٤١٣ هـ.
- ٥٤- نقباء البشر في القرن الرابع عشر، أغابرزك الطهراني، دار المرتضى، إيران، ط ٢، ١٤٠٤ هـ.
- ٥٥- وسائل الشيعة للحر العاملي، تحقيق: مهدي الشيرازي، دار التقريب، القاهرة، ١٣٧٧ هـ.

**أسباب النزول
وأثرها في دلالات النص القرآني بين السلف
والمنهج التاريخي المعاصر**

د. سيد سلام عبد الرشيد سلام



مقدمة

تحتل أسباب النزول مكانة سامية في علوم القرآن، ولا سيما علم التفسير، وذلك لما تقوم به من دور في خدمة تفسير النص القرآني، ومن أجل ذلك أكد العلماء على ضرورة أن يكون المفسر متمكناً في علم أسباب النزول، وذلك لأن الملابس التي كانت تنزل فيها الآيات تشكل قرائن حالية تحيط بالنص وتلقي ضوءاً على المراد منه، وهو أمر يجعل لأسباب النزول أهمية خاصة في فهم الآيات. حيث إن معرفة الزمان والمكان وسائر الظروف المحيطة بالنص لها أثر في إمطة اللثام عن مكنونات المراد. وهذا أمر لا يقتصر على نطاق فهم القرآن الكريم وإنما هي قاعدة تجري في كل تخاطب، كالحديث النبوي، ومن هنا كان بالإمكان أن يقال إن دراسة السيرة النبوية وخصوصيات المجتمع المكي والمدني وتفاصيل الأحداث التي عاصرت النص لها مدخل كبير في فهم النص يقول العلامة ابن عاشور «إن من أسباب النزول ما ليس المفسر يغني عنه علمه لأن فيها بيان مجمل، أو ايضاح خفي وموجز، ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأول الآية أو نحو ذلك»^(١) ولا يخفى ما تمثله أسباب النزول من بنیان التفسير بالمأثور وكذلك دورها في مساعدة المفسر بالرأي عند ترجيح معنى من المعاني التي يحتملها النص، ومعلوم أن أسباب النزول ذات علاقة وثيقة بعلم أصول الفقه وذلك لما تقدمه من بيان لبعض نصوص القرآن ذات السمة التشريعية إذ تقوم بعض روايات أسباب النزول بتقييد أو تخصيص أو تأويل بعض آيات الأحكام وتؤدي وظيفة تشريعية ومن أجل ذلك أفرد الأصوليون مسألة مهمة من مباحث البيان عندهم تتعلق بأسباب النزول وهي مسألة العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب.... وقد كان لسلف الأمة منهج واضح في الأخذ بأسباب النزول والملابس التي أحاطت به، تتحدد معالم هذا المنهج في الجوانب التطبيقية في الثروة التفسيرية التي أنتجتها آلتهم الفكرية، وفي كثير من النقول الواردة عنهم.. غير أن بعض العلمانيين المعاصرين اتخذوا من ملابس النزول وسيلة وطريقاً للقول بتاريخية النص القرآني تحت دعاوى تجديد فهم النص القرآني وإخضاعه للمناهج البحثية المعاصرة فقيدوا النص القرآني بسبب النزول، ومن

(١) تفسير الطاهر بن عاشور ص ٤٧/١.

هنا رأيت أن تكون مشاركتي في هذا المؤتمر ببحث تحت عنوان : « أسباب النزول وأثرها في دلالة النص القرآني بين منهج السلف والمنهج التاريخي المعاصر » وذلك لبيان الأسس التي أنطلق منها منهج السلف في الإفادة من أسباب النزول وكذا الأسس التي أنطلق منها هؤلاء العلماء الذين أوردوا إخضاع النص القرآني لمنهجهم التاريخي والرد على دعاويهم بتاريخية النص القرآني وذلك من خلال مبحثين رئيسيين وهما :

- ١- رؤية السلف حول أسباب النزول ومنهجهم في بيان دلالات النص القرآني.
- ٢- رؤية أصحاب المنهج التاريخي حول أسباب النزول ومنهجهم في بيان دلالات النص من خلالها.



المبحث الأول

رؤية السلف حول أسباب النزول ومنهجهم

في بيان دلالات النص القرآني من خلالها

المطلب الأول : رؤية السلف حول أسباب النزول.

١- التعريف و المفهوم : قال السيوطي في تعريفها : ما نزلت الآية أو الآيات في شأنه أيام وقوعه: بياناً لحكمه إذا كان حادثة أو نحوها، أو جواباً عنه إذا كان سؤالاً موجهاً إلى النبي ﷺ. (١) وقال الزرقاني: ما نزلت الآية أو الآيات مُتحدثةً عنه أو مجيبةً عن سؤال وقت نزول القرآن. (٢)، وقال الدكتور خالد المزيني: هي (كل قول أو فعل نزل بشأنه قرآن عند وقوعه) (٣) والواضح من التعريفات السابقة أنها تقترب في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، وإن كان الأخير أجمع وأخصر، وأنها مقيدة لسبب النزول بحدوثه زمن التنزيل ومعنى ذلك أن الحادثة أو السؤال لا يعتبران سبباً لنزول الآية أو الآيات إلا إذا نزلت عقب ذلك مباشرة، كما في حادثة خولة بنت ثعلبة التي ظاهر منها زوجها أوس بن الصامت فنزلت بسببها آيات الظهار في أول سورة المجادلة (٤)، أو تأخر نزولها يسيراً للحكمة، كما في حادثة الإفك، فقد نزلت الآيات بعدها بشهر كما رواها البخاري (٥). أما الحوادث القديمة، وقصص الأنبياء السابقين، فلا تعتبر أسباباً للنزول، لأنها لم تقع في زمن النبي ﷺ، لذا أخذ على الواحدي جعله قدوم الأحباش إلى البيت الحرام بالفيلة سبباً لنزول سورة الفيل. قال السيوطي في الإتيان: والذي يتحرر في سبب النزول، أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه ليخرج ما ذكره الواحدي في تفسيره في سورة الفيل من أن سببها قصة قدوم الحبشة به، فإن ذلك ليس من أسباب النزول في شيء بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية كذكر قصة قوم نوح، وعاد، وثمود... (٦)

(١) (الإتيان في علوم القرآن): (١/ ١٠١) و (منهج الفرقان في علوم القرآن) للشيخ محمد على سلامة- مطبعة شبرا / ١٩٣٧ م، ص: ٣٥ و (البيان في مباحث من علوم القرآن) للشيخ عبد الوهاب غزلان مطبعة دار التأليف / ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م، ص: ٩١.

(٢) مناهل العرفان ١/ ١٠٦

(٣) المحرر في أسباب النزول ١/ ١٠٥ دار ابن الجوزي للطباعة ١٤٢٧ هـ

(٤) انظر سنن ابن ماجه ١/ ٦٦٦ (باب الظهار، حديث رقم ٢٠٦٣، ومسند الإمام أحمد ٤٥ / ٣٠٠ رقم ٢٧٣١٩

(٥) صحيح البخاري ٤ / ١٨٤، باب حمل الرجل أمرأته في الغزو دون بعض نسائه رقم ١٧٤٨

(٦) انظر الإتيان ١/ ٣١

٢- طرق معرفة سبب النزول: لا طريق لمعرفة أسباب النزول عند السلف إلا النقل

الصحيح، يقول

الواحدى: «لا يحلُّ القول في أسباب نزول الكتاب، إلا بالرواية والسماع ممَّن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها وجدُّوا في الطلب». (١) وقد نص السيوطي بأنه لا يقبل من أسباب النزول إلا ما صح واتصل سنده يقول الإمام السيوطي في «المقدمة السندسية في النسبة المصطفوية»: «قد تقرَّر في علوم الحديث أنَّ سبب النزول حكمه حكم الحديث المرفوع، لا يُقبَل منه إلا الصحيح المتَّصل الإسناد، لا ضعيف ولا مقطوع» (٢).

أما عن قول الصحابي في سبب النزول فيقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد تنازع العلماء في قول الصحاب: نزلت هذه الآية في كذا، هل يجري مجرى المسند كما يذكر السبب الذي أنزلت لأجله، أو يجري مجرى التفسير منه الذي ليس بمسند؟ فالبخاري يُدخِله في المسند، وغيره لا يُدخِله في المسند، وأكثر المسانيد على هذا الاصطلاح؛ كمسند أحمد وغيره، بخلاف ما إذا ذكر سبباً نزلت عقبه، فإنهم كلهم يدخلون مثل هذا في المسند». (٣)

وقد اتفق علماء الحديث على اعتبار قول الصحابي في سبب النزول لأن أسباب النزول غير خاضعة للاجتهاد فيكون قول الصحابي حكمه الرفع، أما ما يرويه التابعون من أسباب النزول، فهو مرفوع أيضاً، لكنه مرسل، لعدم ذكر الصحابي.

ولما كان سبب النزول أمراً واقعاً نزلت بشأنه الآية، كان من البدهي ألا يدخل العلم بهذه الأسباب في دائرة الرأي والاجتهاد، لهذا قال الإمام الواحدى - كما تقدم: و«لا يحل القول في أسباب النزول إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها». (٤)

وقد تشدد السلف في البحث عن أسباب النزول، حتى قال الإمام محمد بن سيرين: سألت عبيدة عن آية من القرآن، فقال: اتق الله وقل سداداً، ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن. (٥)

(١) في «أسباب نزول القرآن»، ص ٥.

(٢) «المقدمة السندسية»، ص ٧ - في ضمن الرسائل التسع له - وانظر «التحبير في علم التفسير»، ص ٨٦.

(٣) أنظر مقدمة التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية شرح العلامة ابن عثيمين ١/ ٤٢.

(٤) أسباب نزول القرآن ص ٦.

(٥) الإتيان ج ١ ص ١١٥.

٣- تقسيم القرآن من حيث أسباب النزول:

يرى السلف أن القرآن الكريم نزل على ضربين من حيث أسباب النزول:

١- ما نزل على سبب.

٢- ما نزل ابتداء من غير سبب.^(١)

ووراء هذا التقسيم حكمة بالغة، فإنَّ القرآن الكريم كتاب هداية للبشرية جمعاء يهديها للتي هي أقوم، وهذا يتطلب ابتداء التشريعات وسنّها انطلاقاً من حاجة الإنسان باعتبار كونه بشراً بعيداً عن معانيته نزول الوحي أو عدم ذلك.

فعالمية الإسلام وديمومة تشريعاته تستوجب التخفيف من التصاق أحكامه بحقبة معينة، أو أمة بذاتها.

وواقع نزول القرآن الكريم يشهد بذلك، فإنَّ عامة ما نزل فيه لم يتوقف على سبب، ما ذلك إلا لأنَّ رسالة هذا الكتاب العظيم أن يرشد الإنسانية إلى سعادتها في الآخرة والأولى، بعيداً عن خصائص الجماعة الأولى من المؤمنين الذين نزل الوحي بلغتهم، وعانوا نزوله، وعاشوا مع رسول الله ﷺ مبلغ الوحي.

وليس لما نزل من القرآن على سبب مزيد مزية في وجوب امتثاله على ما لم يرتبط بمثل ذلك ونزل ابتداءً، فإنَّ الصحابة رضوان الله عليهم عاشوا حياة القرآن في جوانب سلوكهم كلها، وتفاعلوا مع أوامره ونواهيها كلها، يستوي في ذلك ما نزل على سبب، وما لم يتوقف نزوله على سبب، فكان القرآن دليلهم إلى الحياة الطيبة في كل آية من آياته.

وما تتميز به الآيات النازلة على سبب هو فيما تحدّثه معرفة أسباب نزولها من تأثير في فهم معانيها وبيان المراد منها، أو نحو ذلك مما هو مبسوط في فوائد معرفة أسبابها.^(٢)

٤- أهمية أسباب النزول :

للقوف على سبب النزول أهمية كبيرة في التعرف على مدلول الآية ومفهومها ووجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم إذ كما قيل: «العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب» ولا شك أن كثيراً من الآيات لا يمكن الاستقلال بفهم معناها بمعزل عن سبب نزولها ،

(١) مباحث في علوم القرآن ، لمناع القطان (٧٨).

(٢) أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص ، للدكتور عماد الدين رشيد (٢٧-٢٨).

فلاستفهام مثلاً لفظ واحد ولكنه يخرج إلى معانٍ أخرى كالتقرير وغيره ولا يفهم المراد إلا بالأمور الخارجية والقرائن الحالية.^(١)

قال الواحدي في أسباب النزول: «لا يمكن معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها.»^(٢)

وقال ابن دقيق العيد: «بيان سبب النزول سبب قوي في فهم معاني القرآن»^(٣) ويقول الشيخ جعفر السبحاني: «إن لمعرفة أسباب النزول دوراً هاماً في رفع الإبهام عن الآيات التي وردت في شأن خاص لأن القرآن الكريم نزل نجومًا عبر ثلاثة وعشرين عامًا إجابة لسؤال أو تنديدًا لحادثة أو تمجيدًا لعمل جماعة إلى غير ذلك من الأسباب التي دعت إلى نزول الآيات، فالوقوف على تلك الأسباب لها دوره في فهم الآية بحدها ورفع الإبهام عنها»^(٤).
وتطبيقًا على ما سبق نورد جملة من الآيات القرآنية كان لأسباب النزول دور كبير في بيان دلالاتها:

أ- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن سَعَاءِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ [سورة البقرة: ١٥٨].

إن ظاهر لفظ ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ﴾ لا يقتضي أن السعي واجب وفرض وعندما نرجع إلى أسباب النزول نرى أنه كان على الصفا صنم على صورة رجل يقال له: «أساف» وعلى المروة صنم على صورة امرأة تدعى: «نائلة» فزعم أهل الكتاب أنهما زنيا في الكعبة فمسخهما الله تعالى حجرتين ووضعهما على الصفا والمروة ليُعتبر بهما، فلما طالت المدة عبدا من دون الله تعالى، فكان أهل الجاهلية إذا طافوا بينهما مسحوا الوثنيين، فلما جاء الإسلام وكسرت الأصنام كره المسلمون الطواف لأجل الصنمين فأنزل الله تعالى هذه الآية^(٥).
قال الطاهر بن عاشور: وتأكيد الجملة بـ(أن) لأن المخاطبين مترددون في كونها من

(١) موجز علوم القرآن، ص ١٣٠ داود العطار (بتصرف).

(٢) أسباب النزول، ص ١٠، علي بن أحمد الواحدي.

(٣) لباب النقول في أسباب النزول، ص ٨، جلال الدين السيوطي.

(٤) المناهج التفسيرية في علوم القرآن، ص ٣٨ جعفر السبحاني.

(٥) أسباب النزول، ص ٢٧، علي بن أحمد الواحدي.

شعائر الله وهم أميل إلى اعتقاد أن السعي بينها من أحوال الجاهلية. (١)

ب- قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ [المائدة: ٩٣].

حكى بالقول (٢) أن الخمر مباحة واحتجوا بالآية المتقدمة، قال الواحدى: «مات أناس من أصحاب النبي ﷺ وهم يشربون الخمر، فلما حُرمت قال أناس: كيف لأصحابنا؟ ماتوا وهم يشربونها؟ فنزلت الآية (٣).

قال الدكتور صبحي الصالح: «ولولا بيان سبب النزول لظل الناس إلى يومنا هذا يبيحون تناول المسكرات وشرب الخمر أخذاً بظاهر الآية. (٤)

ج- قوله تعالى: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ [آل

عمران: ١٨٨].

حيث أشكل على مروان بن الحكم فهم الآية وقال: «لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يُحمد بما لم يفعل لنعذبن أجمعون حتى بين له ابن عباس أن الآية نزلت في أهل الكتاب. (٥)

«إن اليهود كانوا يفرحون لما يقومون به من تحريف آيات الكتب السماوية وكتمان حقائقها ظناً منهم بأن يحصلوا من وراء ذلك على نتيجة وفي الوقت ذاته كانوا يحبون أن ينسبهم الناس إلى العلم ويعتبرونهم من حماة الدين، فنزلت هذه الآية ترد على تصورهم الخاطيء هذا.

د- قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١٨٩].

قد يتعجب الإنسان عندما يقرأ الآية ولكن عندما يقف على سبب نزولها يزول تعجبه لأن الآية نزلت في طوائف من العرب عندما كانوا يحرمون لا يدخلون بيوتهم من أبوابها ولكنهم كانوا ينتقبون في ظهر بيوتهم أي في مؤخرها نقباً يدخلون ويخرجون منه فنهوا عن التدين بذلك (٦).

(١) التحرير والتنوير، ج ٢، ص ١٥٨، الطاهر بن عاشور.

(٢) أنظر السنن الكبرى للنسائي ٣/ ٢٥٢ باب حد الخمر، حديث رقم ٥٢٨٨، والحاكم في المستدرک ٣/ ٣٧٥-٣٧٦.

(٣) أسباب النزول، ص ١١١، علي بن أحمد الواحدى.

(٤) مباحث علوم القرآن، ص ١٣١ صبحي الصالح.

(٥) الإتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٥٩ جلال الدين السيوطى.

(٦) مجمع البيان، ج ١، ص ٥٠٨، أبو علي الطبرسى.

ويمكن تلخيص أهمية معرفة سبب النزول بالأمر التالية:

أ- بيان الحكمة التي دعت إلى تشريع حكم من الأحكام وإدراك مراعاة الشرع للمصالح العامة في علاج الحوادث رحمة بالأمة كما في نزول آيات حكم الظهر في قصة خولة بنت ثعلبة وزوجها أوس بن الصامت.

ب- معرفة سبب النزول خير سبيل لفهم معاني القرآن وكشف الغموض الذي يكتنف بعض الآيات في تفسيرها ما لم يعرف سبب نزولها كما في المثال الثاني.

ج- تخصيص حكم ما نزل إن كان بصيغة العموم كما في المثال الرابع.

د- يوضح سبب النزول من نزلت فيه الآية حتى لا تحمل على غيره بدافع الخصومة.

هـ- سبب النزول فيه دلالة على إعجاز القرآن إذ في نزول القرآن عند حدوث حوادث

دلالة على إعجازه من ناحية الارتجال، وهي إحدى طريقتين لبلغاء العرب. (١)

ويمكن القول إن أسباب النزول تساعد على : معرفة فلسفة الأحكام، ومعرفة مستوى

دائرة الخطاب، وتخصيص الحكم العام من خلال معرفة سبب النزول، ونفي توهم الحصر،

ومعرفة رجال وشخصيات صدر الإسلام، وتسهيل عملية حفظ وإدراك المعارف القرآنية،

وفهم معاني الآيات، والتعرف على الآيات المكية والمدنية، ومعرفة الإعجاز القرآني،

ومعرفة الأفكار والعقائد والآداب والخصوصيات التي كانت عند الناس في عصر النزول،

والتعرف على الخلفية التاريخية لكثير من القضايا والتعرف على أدلة بعض بحوث علم

الكلام الإسلامي، وأخيراً.. معرفة الناسخ والمنسوخ. (٢)

المطلب الثاني : منهج السلف في التعاطي مع أسباب النزول في بيان دلالات النص.

١- النظر لأسباب النزول على أنها قرينة خارجية موصحة ومبينة للنص القرآني.

أسباب النزول عند السلف تمثل الواقع الحي الذي نزل القرآن الكريم لعلاجه أول

مرة ، فهي تعد ركيزة أساسية في فهم النص القرآني واستنباط الحكم منه ، وكذا في الوصول

إلى مراد الشارع الحكيم على الحقيقة ، كما أنها تعين على معرفة الحكم الربانية التي جاء

القرآن الكريم لتحقيقها من خلال هذه التشريعات العظيمة . ولذا فإننا نجد علماء أصول الفقه

(١) مباحث في علوم القرآن، ص ٧٩. مناع القطان.

(٢) مفهوم النص، ١٠٣ و ١٠٤، نصر حامد أبو زيد

يشترطون فيمن يبلغ رتبة الاجتهاد ، أن يكون عالمًا بأسباب النزول محيطًا بها كواحد من الشروط الأساسية التي يلزمه تحقيقها ، حتى يأتي فهمه واستنباطه سليماً صحيحاً ، وهذا من أدل الدلائل على أهمية هذا الفرع من فروع علوم الشريعة ومكانته يقول الشاطبي: معرفة أسباب التنزيل لازمةٌ لمن أراد علمَ القرآن، والدليل على ذلك أمران:

أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يُعرَف به إعجاز نظم القرآن، فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مُقتَضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك؛ كالأستفهام: لفظه واحدٌ ويدخله معانٍ أُخر؛ من تقرير، وتوبيخ، وغير ذلك، وكالأمر: يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدلُّ على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مُقتَضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقتَرِن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالَّة، فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيءٍ منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكلِّ مشكل في هذا النمط؛ فهي من المهمَّات في فهم الكتاب ولا بُدَّ، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مُقتَضِي الحال، وينشأ عن هذا الوجه: الوجه الثاني. «وهو أن الجهل بأسباب التنزيل مُوقِعٌ في الشُّبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنةٌ وُقوع النزاع، ويوضِّح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي قال: خلا عمرٌ ذات يوم، فجعل يُحدِّث نفسه: كيف تختلف هذه الأُمَّة ونبياها واحد، وقبلتها واحدة؟ فأرسل إلى ابن عباس فقال: كيف تختلف هذه الأُمَّة ونبياها واحد، وقبلتها واحدة^(١).. قال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، إنَّا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيم نزل، وأنَّه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأيٌ اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا، قال: فزجره عمر وانتهره، فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال، فعرفه، فأرسل إليه، فقال أعد علي ما قلت، فأعاده عليه، فعرف عمر قوله وأعجبه.

(١) فضائل القرآن للقاسم بن سلام ١٠٢/١.

وما قاله صحيحٌ في الاعتبار، يتبين بما هو أقرب، فقد روى ابن وهب عن بكير أنه سأل نافعاً: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شرار خلق الله، إنهم انطلقوا إلى آياتٍ أنزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين، فهذا معنى الرأي الذي نبه ابن عباس عليه، وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن^(١).

وكذلك ذكر ابن تيمية في «مقدمة في أصول التفسير»: «ومعرفة سبب النزول يُعين على فهم الآية؛ فإن العلم بالسبب يُورث العلم بالمسبب؛ ولهذا كان أصح قولي الفقهاء أنه إذا لم يُعرف ما نواه الحالف، رجع إلى سبب يمينه^(٢)».

ولا يظن أحدٌ أن الإمام الشاطبي يعتقد ورود سبب لكل آية، بل إنه يقول: «ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط... في فهم الكتاب».

وهو لا يعتبر سبب النزول علّة بمعناها المعروف، بل يقول: «ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال»، وهذا ما قاله ابن تيمية كما سبق، «ومعرفة سبب النزول يُعين على فهم الآية... ولهذا كان أصح قولي الفقهاء أنه إذا لم يعرف ما نواه الحالف، رجع إلى سبب يمينه، وما هيّجها وأثارها».

أي: الملابسات والظروف، وهذا يبيّن من كلامه، والسبب عنده هو مقتضى الحال أيضاً كما أوضحه؛ ولذلك قد قال ابن تيمية القول الفصل في مسألة اختلاف العلماء في عمومية الحكم، فقال: «والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب، هل يختصّ بسببه أم لا؟ فلم يقل أحدٌ من علماء المسلمين: إن عموميات الكتاب والسنة تختصّ بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختصّ بنوع ذلك الشخص، فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها - حسب نظرة البعض - بحسب اللفظ! والآية التي لها سبب مُعين إن كانت أمراً أو نهياً، فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممّن كان بمنزلة».

٢- عمومية دلالات الألفاظ (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب).

يقصد بعموم اللفظ أن يأتي الجواب النازل بصيغة أعم من السبب، تستوعب أفراداً

(١) الموافقات ٣/١٤٧-١٤٨.

(٢) مقدمة التفسير بشرح العلامة ابن عثيمين ١/٤٦.

متعددين، ويراد بخصوص السبب أن يكون سبب النزول أمراً خاصاً، بالنسبة إلى الكلام العام النازل فيه. ^(١)

والسؤال المطروح هو: هل السبب الذي استدعى نزول الآية يخصص أو يقيد المدلول القرآني لها؟ وبعبارة أخرى: هل أن ما ينزل من القرآن لسبب من الأسباب يقتصر على ذلك السبب فيما أفاد من حكم ومدلول؟ أم يتعداه إلى غيره من الأمور والوقائع المطابقة؟ وبعبارة أخرى: هل يُقصر الحكم الوارد في النص العام على سبب نزوله إذا كان خاصاً، أو يشمل ما شابه سبب نزول الآية من الوقائع؟ ^(٢)

ولا ريب في صحة هذه القاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» والدليل على ذلك هو احتجاج الصحابة وغيرهم في وقائع عديدة بعموم آيات نزلت على أسباب خاصة. جاء في الدر المنثور عن سعيد بن منصور وابن جرير والبيهقي في الشعب عن أبي سعيد المقبري أنه ذاكراً محمد بن كعب القرظي فقال: إن في بعض كتب الله: إن الله عبداً ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم أمر من الصبر، لبسوا لباس سوك الضأن من الليل يجتروا الدنيا بالدين، قال الله تعالى: أعلِّيَّ يجترئون؟ وبي يغترون؟ وعزتي لأبعثن عليهم فتنة تترك الحلیم فيهم حيران. فقال محمد بن كعب: هذا في كتاب الله ﴿ وَمَنْ النَّاسُ مِنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ الآية. فقال سعيد: قد عرفت فيمن أنزلت؟ فقال محمد بن كعب: إن الآية تنزل في الرجل تكون عامة بعد. ^(٣)

وقد اتفق علماء الأصول على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وأرادوا بهذا أن السبب الذي ينزل إثره الوحي لا يحبس التشريع ولا يقيده، وإنما يكون ذلك السبب مجرد مثير لنزول الوحي فيشملة الحكم النازل ويبقى هذا الحكم على عمومته سارياً على كل الوقائع والأحداث المماثلة لذلك السبب ^(٤) ومثال ذلك آية الظهار التي نزلت في مظاهرة أوس بن الصامت من خولة بنت ثعلبة. ^(٥) إلا أن حكم الظهار الذي تضمنته الآية لا يختص

(١) أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص، للدكتور عماد الدين رشيد (٣٩٢).

(٢) المرجع السابق.

(٣) الدر المنثور، ج ١، ص ٥٧٢ جلال الدين السيوطي.

(٤) الوجيز في علوم القرآن، ص ٨٦، مصطفى قصير العاملي.

(٥) أخرجه البخاري تعليقاً في التوحيد، (وكان الله سميعاً بصيراً) (١٢٧١)، والحاكم عن عائشة في مستدرکه.

بهما ولكنه يجري في كل حالة مشابهة إلى يوم القيامة لأن الحكمة في نزول آية وسورة ليست بالتي تقتصر على معالجة مشاكل حاضرة وليست دواء وقتياً لداء عارض وقتي، إذاً تنتفي فائدتها بتبدل الأحوال والأوضاع، بل القرآن في جميع آياته وسوره نزل علاجاً لمشاكل أمة بكاملها في طول الزمان وعرضه. وذلك كله مع وجود القرينة الدالة على العموم، أما في حالة ما إذا جاء النص القرآني عاماً، وكان سبب نزوله خاصاً، ولم تقم قرينة على تخصيص النص بدليل أو بسبب نزوله فمحل نزاع.

ذهب الجمهور إلى أن الحكم يتناول كل أفراد اللفظ بما في ذلك أفراد السبب نفسه.

ورأت قلة أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ^(١)

ومعنى ذلك أن لفظ الآية مقصور على الواقعة التي نزل النص من أجلها، أمّا ما يحتمله النص من غير أفراد السبب فلا يعلم حكمه من لفظ الآية، إنما يعلم بدليل مستأنف، وهذا الدليل قد يكون القياس إذا استوفى شرطه.^(٢)

وقد أشار ابن تيمية إلى حقيقة الخلاف بين الفريقين فقال: «وقد يجيء كثيراً من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في هذا، لا سيما إن كان المذكور شخصاً كأسباب النزول المذكورة في التفسير كقولهم: إن آية الظهر نزلت في امرأة ثابت بن قيس بن شماس...^(٣) فالذين قالوا (أي العبرة بخصوص السبب) لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق والناس وإن تنازعا في اللفظ العام الوارد على سبب، هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين إن عموميات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ. والآية التي لها سبب معين إن كانت أمراً أو نهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزله، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزله.^(٤)

(٢/ ٤٨١) وصححه، وأقره الذهبي، والواحد مسنداً (٢٦٠).

(١) أدلة كل من الفريقين في: مناهل العرفان (١/ ١٢٦-١٣٦).

(٢) أسباب النزول، لرشيد (٣٩٩-٤٠٠).

(٣) مقدمة في أصول التفسير ص ١٥-١٦.

(٤) المرجع السابق.

ويرى بعض العلماء أنّ هذا الخلاف في هذه القضية لم يكن في العصور الأولى، عصر الصحابة والتابعين، وإنما كان بعدهم. يقول الدكتور فضل عباس في هذا: «ويقيني أنّ الخلاف في هذه القضية لم يكن في الأزمنة الأولى، أزمنة الصحابة والتابعين، ذلكم أنّ هذا الإسلام الذي أكرمنا الله به، الدين العام الخالد دين جماعي جاء يسوي بين الناس ليلغي بهذه المساواة كثيراً من الميزات والمكتسبات التي كانت لبعض الأفراد والفئات، فقريش ليس لها الحق في أن تمتاز عن غيرها مع أنهم أهل الحرم.

لذا نجد الكتاب الكريم والسنة المطهرة صححا لهم بعض العبادات التي كانوا يحاولون الامتياز بها عن غيرهم كما كانوا يفعلون في أيام الحج، لا يقفون في عرفة فجاء قوله تعالى يحذرهم، فقال: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩] كما منع الكبير في الأسرة أن يستأثر بالتركة ورئيس القبيلة من بعض الحقوق التي كانت له، ومن هنا كانت أحكام الكتاب والسنة لا تخص أحداً دون أحد، والعرب الذين لم يتعدوا هذا الأمر كانوا يظنون في أحيان كثيرة أنّ الحكم الذي شرّع لهم هو خاص بهم، فكانوا يتساءلون أهو لنا أم لغيرنا من الناس؟ نجد هذا مثلاً في حديث العمرة وقد دخلت في الحج: ألنا خاصة يا رسول الله؟ فيقول: إلى الأبد. (١)

لذا كانت العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب في فهم دلالات النص القرآني والتشريعات المستنبطة منه وهو فقه الصحابة جميعاً. من ذلك ما جاء فيه عن كعب بن عجرة رضي الله عنه حين أمره النبي ﷺ أن يحلق رأسه، وقد كانت هوائمه تؤذيه، ونزل قوله تعالى: ﴿فَقِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة: ١٩٦] وقال: «نزلت في خاصة وهي لكم عامة...». (٢)

وإلى هذا المعنى أشار السيد الطباطبائي في ميزانه قال: «القرآن نزل هدى للعالمين يهديهم إلى واجب الاعتقاد، وواجب الخلق، وواجب العمل وما بينه من المعارف النظرية حقائق لا تختص بحال دون حالاً ولا زمان دون زمان، وما ذكره من فضيلة أو رذيلة أو شرعه من حكم عملي لا يتقيد بفرد دون فرد ولا عصر دون عصر لعموم التشريع، وما ورد من شأن

(١) إتيان البرهان، للدكتور فضل عباس (١/٣٥٦-٣٥٨)

(٢) متفق عليه، البخاري في المحصر، ﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ﴾ (٢٩٢) ومسلم في الحج، جواز حلق الرأس (٤٩٩).

النزول لا يوجب قصر الحكم على الواقعة لينقضي الحكم بانقضائها ويموت بموتها لأن
البيان عام والتعليل مطلق. ^(١)

إذن لم يقل أحد من علماء المسلمين إن أحكام الآيات التي نزلت على سبب مختصة
بأولئك الذين نزلت فيهم، فهذا لا يقوله مسلم، ولا عاقل على الإطلاق!

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج١، ص٤٢. السيد محمد حسين الطباطبائي

المبحث الثاني

رؤية أدعياء المنهج التاريخي حول أسباب النزول

ومنهجهم في بيان دلالات النص من خلالها

المطلب الأول: رؤية أدعياء المنهج التاريخي حول أسباب النزول. (١)

١ - دعواهم أن آيات القرآن نزلت لأسباب خاصة:

يدعي أصحاب هذا الاتجاه أن آيات القرآن الكريم نزلت لأسباب خاصة قرينة بها وفق ملابسات تاريخية واجتماعية يقول المستشار محمد سعيد العشماوي في ذلك: «كل آيات القرآن نزلت على الأسباب - أي لأسباب تقتضيها - سواء تضمنت حكماً شرعياً أم قاعدة أصولية أم نظاماً أخلاقية». (٢)

وهذا ما ادعاه نصر حامد أبو زيد، لكنّه يستثني بعض الآيات فيقول بأنها نزلت ابتداءً دون سبب، وهي قليلة جداً بزعمه!. يقول: «إنَّ الحقائق الامبريقية (٣) المعطاة عن النص تؤكد أنَّه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أنَّ كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأنَّ الآيات التي نزلت ابتداءً - أي دون علة خارجية - قليلة جداً...». (٤)

وهذا إفك ادعاه هؤلاء لا دليل عليه فالآيات القرآنية التي نزلت لأسباب قليلة بالنسبة إلى ما نزل ابتداءً، وقد تقدم في المبحث الأول الحديث عن ذلك.

ونقول: إن الإحصاء والاستقراء يدفع هذا الافتراء الباطل، فكتب أسباب النزول نفسها، تلك الكتب التي جمعت كل روايات أسباب النزول، حتى الواهي منها، فالواحد قد روى أسباب نزول لـ (٤٧٢) آية من مجموع آيات القرآن البالغة (٦٢٣٦) آية، أي ما نسبته ٧,٥% من آيات القرآن الكريم، بينما نجد السيوطي وهو الذي عرف بالاستكثار قد جمع في

(١) المنهج التاريخي: وهو منهج يعني بدراسة الاتجاهات والميول، التي يمتد عمرها على مدى طويل في سياق تاريخي معين، وللتحقق من وجودها المستمر أو المنقطع على مدى طويل في سياق تاريخي. انظر مصطلحات فكرية ص ١١٤.

(٢) جواهر الإسلام (١٩٧).

(٣) هي الحقائق المستخلصة من دراسات واقعية وميدانية وتطبيقية.

(٤) مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) (٩٧).

كتابه لباب النقول (٨٨٨) آية، أي ما نسبته نحو ١٤% من آيات القرآن العظيم!! فأيّن هذا الإحصاء مما يدعيه هؤلاء العلمانيون من أنّ كل الآيات أو معظمها نزلت على سبب؟^(١) وظاهر من صنع العلمانيين هذا، أنّ مقصدهم من وراء التعلّق بأسباب النزول، هو تخصيص الأحكام التشريعية القرآنية بأسباب، ولو كانت وهمية، وتعليقها بوقائع، ولو لم تتعلّق بها حقيقة، وذلك لطى صفحة التشريع القرآني، ونقل سلطة التشريع وحاكميته نقلاً كاملاً من الله إلى الناس...!!^(٢)

٢ - التشكيك في روايات أسباب النزول :

على الرغم من قولهم بأن آيات القرآن جميعها قد نزلت لأسباب خاصة إلا أنهم يتهمون، على طريقة السلف في تلقي روايات أسباب النزول والتي ليس لها طريق عندهم إلا النقل والسمع ويشككون في ثبوت هذه الروايات حيث انتقد نصر أبو زيد علماء القرآن؛ لأنهم تصوروا أنّ العلم بأسباب النزول لا سبيل إليه إلا بالنقل والرواية، ولا مجال للاجتهاد والاستنباط.^(٣)

وهذا الذي ينتقده نصر أبو زيد على علماء القرآن، ممّا لا خلاف فيه بينهم؛ لأنّ روايات أسباب النزول نصوص حديثة، تخضع من حيث ثبوتها لقواعد علم الحديث ومن هنا كان سبيل معرفتها الرواية والسمع، قال الواحدي: «ولا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسمع ممّن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب، وبحوثاً عن علمها وجدّوا في الطّلاب...»^(٤).

يقول نصر أبو زيد: «... وإذا كانت رواية الصحابة لأسباب النزول على هذه الدرجة من الثقة والصحة حتى ارتفعت إلى مستوى الأحاديث المسندة، فإنّ أحداً لم ينتبه أنّ رواية أسباب النزول نشأت في عصر تال هو عصر التابعين، إذ لم يكن ثمة حاجة في عصر الصحابة للحرص على رواية الوقائع التي نزلت بسببها الآيات آية آية أو واقعة واقعة، فلم يكن الواقع

(١) سقوط الغلو العلماني، للدكتور محمد عمارة (٢٥٤-٢٥٦).

(٢) سقوط الغلو العلماني (٢٥٣).

(٣) مفهوم النص (١٠٩-١١٠).

(٤) أسباب النزول (١٠).

العلمي يحتم على معاصري الوحي وشهوده رواية الوقائع والأسباب بالتفصيل... هذا بالإضافة إلى أن عامل الزمن وما يتبعه من نسيان، كان له أثره دون شك في معرفة الصحابي، أو بالأحرى في تذكره لسبب النزول... وهكذا صار معيار تحديد سبب النزول الثقة بالرواية، وأدخلت مرويات أسباب النزول منطقة الأحاديث النبوية، وذلك دون إدراك لمعضلات النقل والرواية ودوافعها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن عصر التابعين كان عصر الخلافات السياسية والفكرية، أدركنا أن تحديد (أهل الثقة) من الرواية، تمّ على أساس أيديولوجي، انتهى إلى إعطاء سلطة دينية مطلقة في مجال هذه المرويات لبعض التابعين دون بعض.^(١)

وما استند إليه نصر أبو زيد لا ينهض دليلاً على دعواه وذلك للأسباب الآتية :

١- أنه يتجاهل المصادقية التي بنى عليها المسلمون علومهم والأسس الراسخة في التوثيق والعناية وبخاصة إذا ما تعلق الأمر بالقرآن والسنة.

٢- إن العلم بأسباب النزول يرجع إلى فترة تنزل الوحي على الرسول ﷺ وقد كان محل اهتمام كبير من قبل الصحابة -رضوان الله عليهم- لكونهم الشاهدين على التنزيل، والعارفين بمواقعه وأحواله، ومن ثم بلغتنا روايات تعزز هذا الجانب.

٣- إنه بانتقضاء الوحي بات الصحابة المصدر الوحيد لهذا العلم، وهو ما جعل التابعين وتابعيهم يجدون في طلبه منهم، وحفظه شفاهة حتى جاءت فترة التدوين في القرن الثاني الهجري، فتم تدوينه في معارف مختلفة أبرزها الحديث والتفسير والسير.

٤- إن الطريق لمعرفة هذا العلم هو النقل الصحيح ولهذا أكد علماء القرآن على أن علم أسباب النزول لا طريق لمعرفته إلا النقل الصحيح، يقول السيوطي: «قد تقرر في علوم الحديث أن سبب النزول حكمه حكم الحديث المرفوع، لا يقبل منه إلا الصحيح المتصل الإسناد، لا ضعيف ولا مقطوع.

٥- لم يخل مؤلف في هذا الفن من الإشارة إلى الحذر والتحرز تجاه أسباب النزول، وأن لا تؤخذ على علاتها، بل يجب عرضها على القرآن نفسه، فما وافق القرآن أخذ به، وما عارض القرآن طرح.

(١) مفهوم النص (١١١).

- ٦- نقد المرويات وتبيين صحيحها من سقيمها، وتحرير المفهوم من الالتباس، حتى غدا هذا العلم مشيداً على أركان ثابتة وأعمدة راسخة.
- ٧- أن ما قام من جهد تأليفي يرجع للقرون الأولى تعرض للنقد فيما بعد وضح وقوم، فانتزع الكثير من الروايات الضعيفة من كتب المتأخرين، ونقد الخلط الحاصل في المفهوم، وحدد تحديداً علمياً دقيقاً.
- ٨- القول بأنه لم تكن هناك حاجة داعية لرواية أسباب النزول دعوى باطلة فقد أهتم الصحابة ومن بعدهم التابعين بكل ما من شأنه بيان معاني آيات القرآن فالحاجة إلى رواية ومعرفة أسباب النزول كانت ماسة وملحة وذلك لاستخلاص الحكم المراد من النص، فهم عباد الله وهو سيدهم ومعاذ الله أن تكون لهم أغراض كما وصفهم، فهم شارحون وموضحون لا مشرعون متألّهون، فتلك صفة المحرفين الضالين، ورجال الدين المرتشين، فعلمناؤنا عرفوا بالصدق والأمانة، وبالابتعاد عن مغريات المادة وطغيانها.
- ٩- أن اهتمام هؤلاء العلماء بهذا الفن كان نتيجة لأهميته البالغة، ودوره الحاسم في تحديد تاريخ النزول، ومن ثم معرفة الناسخ والمنسوخ، ومعرفة المكي والمدني، وحيثيات النزول بأكملها.
- ٣- الادعاء بثبوت أسباب النزول من خلال الاجتهاد في بنية النص .
- على الرغم من تشكك نصر أبو زيد ومن على شاكلته في أسباب النزول جملة وتفصيلاً إلا إنهم يقولون بأن الاجتهاد في بنية النص هو الوسيلة الناجعة للوصول إلى أسباب النزول، يقول في هذا الصدد: (إنَّ أسباب النزول ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص، وهذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النص سواء في بنيته الخاصة، أم في علاقته بالأجزاء الأخرى من النص العام.
- ولقد كانت معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى أسباب النزول إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي والترجيح بين المرويات، ولم يتنبهوا إلى أنَّ في النص دائماً دوالاً يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص، ومن ثم يمكن اكتشاف أسباب النزول من داخل النص، كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي.^(١)

(١) السابق ص ١١١-١١٢.

ولا أدري كيف يمكن الوصول لأمر خارج النص من خلال الاجتهاد في بنية النص؟ ومن ذا المنوط به الاجتهاد في بنية النص، وعلى أي أساس يكون الاجتهاد في بنية النص وسياقه الاجتماعي للوصول لأسباب النزول الصحيحة كما يرى أبو زيد؟ أقول: لن يكن ذلك إلا في حالة واحدة وهي محاولة الإسقاط على النص من خلال الفكر المسبق كما يريد أن يفعل نصر أبو زيد وأعوانه ممن ضلوا الطريق. إن ما عليه السلف والخلف بل إن ما عليه إجماع الأمة أن لا سبيل للوصول لأسباب النزول إلا بالنقل الصحيح، وقد تقدم الحديث عن هذا في المبحث الأول.

المطلب الثاني: المنهج التاريخي ودلالة النص القرآني.

١- التعامل مع القرآن الكريم في بيان دلالاته بوصفه نصا كسائر النصوص.

المنهج التاريخي يعني بالنظر إلى النصوص الثقافية على أنها إنتاج ثقافي محكوم بالحقول الاجتماعية والثقافية والسياسي للمجتمع وفق ظروفه التاريخية والجغرافية، هذه الرؤية الثقافية للنص هي نفسها التي دعا إلى إعمالها نصر أبو زيد في التعامل مع النصوص الثقافية عامة يقول: (كل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها^(١) فهو لا يفرق بين النص البشري والنص القرآني، فهما عنده متساويان من حيث قوانين التكون والبناء وإنتاج الدلالة يقول (النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة. وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا إن هذا النص منتج ثقافي)^(٢) منتج ثقافي باعتباره محكوماً بالقوانين الداخلية البنيوية والدلالية للثقافة التي ينتمي إليها (ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي^(٣)، وإذ قرر أن القرآن في محصلته النهائية منتج ثقافي مفارق لمصدره الإلهي، فهو يخضع - شأنه شأن أي نص ثقافي - للمناهج الحديثة في قراءة النصوص؛ وذلك لأن النصوص القرآنية كما يقول: (دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه يجعل من اللغة

(١) النص السلطة الحقيقية، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة:، نصر أبو زيد.

(٢) المرجع السابق: ٨٧.

(٣) المرجع السابق: ٩٢.

ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل^(١).

وهذه جراحة على القرآن الكريم بمساواته بنصوص البشر، وتعتمد إسقاط مصدره الإلهي، ومعاملته معاملة النصوص البشرية. وإذا كان بعض النصوص البشرية، كنصوص العلوم التطبيقية أو القانونية والدستورية، لا يجوز ولا يصلح أن تعامل معاملة النصوص الأدبية، فكيف يجوز لمسلم أن يطبق قواعد النقد الأدبي على كلام رب البشر؟!، إن دعواه هذه تناقض بدهيات العقول والواقع نفسه. فإذا كان القرآن انعكاساً للثقافة السائدة وقت نزوله، وليس كلام الله عز وجل، فلماذا عجز فصحاء الجاهلية عن الإتيان بمثله وهم من نفس الثقافة والواقع، بل وهم الشعراء والبلغاء؟ وكيف يكون القرآن الكريم انعكاساً للثقافة والواقع الجاهلي بعلومه ومعارفه البسيطة، ثم نجد في القرآن الكريم إشارات لعلوم ومعارف لم تكتشف إلا مؤخراً؟ ثم، لماذا لا نجد في القرآن الكريم انعكاساً للواقع الجاهلي بوثنيته وجاهليته وفحشه، أو نجد عقائد اليهود والمسيحيين التي كانت معلومة عند قريش، بل نجده مناقضاً لها متعالياً عليها؟ ثم، لماذا نجد أن القرآن الكريم - لو كان انعكاساً للواقع - يتأخر عند حدوث بعض الوقائع؟ فمثلاً في حادثة الإفك التي اهتمت فيها الصديقة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، يتأخر القرآن أربعين ليلة. ولما سئل النبي ﷺ من قبل اليهود عن الروح، تأخر الوحي بالجواب، ولم يكن انعكاساً فورياً للواقع! وأخيراً، لو كان القرآن الكريم من صياغة الواقع وانعكاسه، فكيف قام بتغيير هذا الواقع الجاهلي والواقع العالمي في سنوات معدودة، بدلاً من تكريسه وتجديره؟!.

٢- أسباب النزول وأثرها في دلالات النص القرآني عند أصحاب المنهج التاريخي.

قراءة النص في سياقه التاريخي يتمثل في الأخذ بشأن النزول، والأحداث التي وقعت في زمن النزول، وكذلك الظروف التي أخذها النص والقرآن بشكل خاص بعين الاعتبار. يقول نصر حامد أبو زيد: «إن معرفة أسباب النزول ليست مجرد الرغبة في معرفة الحقائق التاريخية المتعلقة في الهيكل التركيبي للنص، بل الهدف من هذه المعرفة، فهم النص واستنباط دلالاته». لأن (معرفة السبب تؤدي إلى معرفة المسبب) كما يقال، إضافة إلى ذلك

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية: ١٩٨ نصر أبو زيد.

فإن التحقيق بشأن الأسباب والأحداث يؤدي إلى فهم «حكمة التشريع» خصوصاً في آيات الأحكام حيث إن خصوصية فهم الحكمة أو العلة تساعد الفقيه على أن يقوم ومن خلال إحدى الأحداث الجزئية أو الخاصة إلى تعميمه على الأمور والحالات المشابهة ويقوم بعملية القياس، لكن لا بد من الالتفات إلى أن الدخول في هذا المجال وسحب سبب ما والذي هو صورة مجردة عن السبب أو الحادثة على الأمور المشابهة لها يحتاج إلى دلالة في هيكل النص يمكن الاستناد إليها لدعم عملية السحب والتحول من الأمور الخاصة والجزئية إلى الأمور العامة والكلية. (١)

إن معرفة سبب النزول تُعتبر عند أبي زيد - وهو من يجذب قراءة النص من خلال سياقه التاريخي - أمراً مفيداً ومؤثراً شرط أن يسعى المفسر والفقيه من خلال هذه النافذة إلى كشف دلالة النص ومعناه، وهو يرى أن هذه الطريقة ليست غريبة عن أسلوب التحليل اللغوي للنصوص. ويقول في هذا الصدد: (سندرك من خلال هذا الأسلوب أن السعي نحو اكتشاف دلائل النص لا يعني فصل النص عن الأحداث التي هو بصدددها، ومع هذا وطبقاً لهذا الأسلوب، فإن التوقف عند تلك الأحداث الجزئية - ومع عدم الالتفات إلى الخصوصيات اللغوية لفصاحة النص وكفاءته في العبور من حدود هذه الأحداث - ليس بالأمر الصحيح، فالتحقيق والبحث في أسباب النزول يجعل من الفقيه يتسلح بإدراك العلل من وراء أحكام النصوص، ومن خلال اكتشاف هذه العلة يحصل الفقيه على القدرة على تعميم الحكم على أحداث مشابهة أخرى. (٢)

وهذا صحيح من حيث المبدأ ولكن بشرط مهم هو ألا يتحول البحث لمعرفة أسباب النزول والأحداث التاريخية إلى قيد تقيد به دلالات النص القرآني فلا يتجاوز الفهم الدلالي حدود الأحداث الجزئية، لأنه في هذه الحالة ستتحول محاولة التعمق في فهم النص إلى الوقوع في حبال الأحداث الجزئية والبسيطة وبالتالي سيكون الحدث البسيط هو محور الدلالة القرآنية.

فيقول أبو زيد: «الأحداث لا نهاية لها والحدث في حالة من الحركة المستمرة، وذلك

(١) مفهوم النص، ١٠٣ و ١٠٤.

(٢) السابق ١٠٣

من جهة أن النصوص محدودة، وعلى الرغم من أن بإمكانية النصوص أن تضم كل هذه الأحداث وذلك لقدرتها اللغوية وحالة التعميم والتجريد التي تمتلكها، لكن هذه الإمكانية؛ وهذه الحالة الشمولية يجب أن تستند إلى استدالات في هيكل النص أو في السياق الاجتماعي المخاطب من قبل النص». (١) وفي هذا النص السابق نجد أبو زيد وضع القيد الذي يستحيل معه تعميم دلالات النص القرآني بالرغم من اعترافه بالقدرة اللغوية للنص على التعميم والتجريد حيث قال: (وهذه الحالة الشمولية يجب أن تستند إلى استدالات في هيكل النص أو في السياق الاجتماعي المخاطب من قبل النص) وهو يعني بذلك وجوب أن يستند التعميم على أسباب النزول سواء تم استخراجها من بنية النص أو كانت خارجة عنه. إن مغالاة نصر حامد أبي زيد في نظره إلى أهمية السياق الخارجي لتقرير دلالة النص القرآني، والتنقيب عن المرويّات والأخبار التي تثبت ذلك، بل مسعاه إلى تقييد النص القرآني بها، ما تفتأ تتغافل عن طبيعة النصّ القرآني، لترتمنه إلى نطاق دلاليّ وثائقيّ محدود، متعلّق بحوادث جزئية من التاريخ، من العسير القطع بصحّتها.

٣- دلالات النص تتوقف على أسباب النزول (العبرة بخصوص السبب لا بعموم الألفاظ).

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن العبرة في دلالات النص القرآني بخصوص الأسباب لا بعموم الألفاظ وإن أخذ بعموم الألفاظ يمثل خطراً على الشريعة والنص القرآني يقول العشماوي «إن أخطر هذه النتائج للتمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب أنه يؤدي إلى إهدار حكمة التشريع في قضايا الحلال والحرام في مجال الأطعمة والأشربة. هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها». (٢) ويقول: فأحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة ولم تكن مجرد تشريع مطلق (٣) ... يعني أن كل آية تتعلق بحادثة بذاتها، فهي مخصصة بسبب التنزيل، وليست مطلقة... (٤)، ويقول

(١) مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن) (٩٧)

(٢) كما عبر العشماوي في كتابه (معالم الإسلام) (٦٤) وانظر: النص الإسلامي، للدكتور عمارة (١٨).

(٣) معالم الإسلام (١٢٠).

(٤) الإسلام السياسي (٥١).

عن هذا الذي أجمعت عليه الأمة من القول بعموم اللفظ إنّه: «منهج فقهي، وليس منهجاً شرعياً، أي إنه منهج قال به فقهاء، ولم يرد لا في القرآن ولا في السنة النبوية، بل لم يقل به أحدٌ من الصحابة والتابعين الأوائل». (١) وأمّا طيب تيزيني، فيدعي أنّ القول بعموم اللفظ، فيه لوي لعنق التاريخ والواقع، وفصل للقرآن عنه، وفصمه عن التاريخ! (٢)

وفي الأقوال السابقة مخالفة لعلماء المسلمين كافة في قاعدة: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، فقد قلب القاعدة إلى العكس تماماً، إذ يعتبر العبرة بخصوص السبب وليس عموم اللفظ، وذلك حتى يجعل الواقع السبب يتحكم بالقرآن، وينفي عموم أحكامه للبشرية عبر الزمان والمكان.

ولا أدري كيف يكون تعطيل القرآن وأحكامه بتعليقها بأسباب النزول والأشخاص الذين نزلت فيهم، إحياء للقرآن وحماية لأحكامه من الاندثار، بينما العمل بتلك الأحكام وعمومها تهديد للأحكام وإهدار لحكمة التشريع؟! أيّ عاقل عنده مُسحة من عقل يصدّق هذا الادعاء؟ (٣)

والحق أن كلامه طافح بالمغالطات وفي النقاط التالية نقوم بتعيرية دعواه وفضحها ونرد على جميع العلمانيين الذين يشاركون العشماوي في باطله هذا:

١- اتهامه علماء الأمة ومذاهبها بأنّ منهجها فقهي غير شرعي وأنه لم يرد في القرآن، ولا في السنة، بينما يضيفي الشرعية والأصولية على دعواه! فهل لدعواه هذه سند في القرآن والسنة؟

٢- زعمه أن الصحابة والتابعين، كانوا مع تخصيص الأحكام والآيات بأسباب نزولها، وليسوا مع عموم اللفظ، فمن الواجب أن نسأله:

هل الآيات التي نزلت لأسباب، التزم بها واختص الذين نزلت فيهم وخدمهم دون الصحابة الآخرين؟، فمثلاً: أ- آية الطلاق: ﴿الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَأَمَّا كُؤُومٌ مِّمَّعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩] نزلت في رجل عزم على أن يطلق امرأته، حتى إذا اقتربت نهاية

(١) معالم الإسلام (١٦٥). وانظر: سقوط الغلو العلماني (٢٣٤-٢٣٦).

(٢) الإسلام والعصر (حوار بين الدكتور البوطي والدكتور تيزيني) (١٢٦) والنص القرآني (٢١٣-٢١٤)، (٢٥١-٢٥٢).

(٣) سقوط الغلو العلماني (٢٣٣-٢٣٤).

عدتها، راجعها ثم عاود الطلاق والمراجعة، وذلك حتى يحبسها فلا تبين منه. (١)
هل هذه الآية تشريع عام لعموم اللفظ أو كانت خاصة بالرجل والمرأة اللذين نزلت
فيهما؟.

ب - وآية: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَعَضِبَ
اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾ [النساء: ٩٣] - وهي قد نزلت في رجل من
الأنصار قتل أخا مقيس بن ضبابه، فأعطاه النبي ﷺ الدية، فقبلها، ثم وثب على قاتل أخيه
فقتله (٢) - أهى خاصة بمن نزلت فيهم؟ أم هي تشريع عام مأخوذ عمومته من عموم ألفاظها؟.
لقد جعل العلمانيون وقائع أسباب النزول منشئة للآيات، وعلّة في تشريع الأحكام،
والحق ما هي إلا مناسبات للنزول تساعد على فهم الآيات.

فالسؤال عن الأهلة أو الخمر أو الروح، ليس المنشئ للآيات، ولا للأحكام الواردة فيها
وإنما هو مقارن للوحي بالآيات المعبرة عن سنن الله وأحكامه في هذه الآيات من أمر الله...
وهذا عكس التصورات والأفكار الإنسانية التي ينشئها الواقع ويحدد لها المضامين....
وربط النص القرآني بسبب، وتعليق الأحكام التشريعية بوقائع نزولها منهج مادي ماركسي،
يجعل النص ثمرة للواقع وتابعا له ومعلولا به وجوداً وعدمًا!! (٣)

وأنا أقول: أيجوز أن نهدر المعاني والدلالات القطعية للنص القرآني القطعي الثبوت
لسبب نزول هو حديث آحاد ظني الثبوت؟ أم أن الأدق والأوفى والأشمل، هو الجمع بين
معاني الألفاظ ودلالاتها مع الاستعانة بالدلالات التفسيرية لأسباب النزول في إطار السياق
القرآني، وعلى ضوء المماثل والمناظر والمشابه من الآيات التي نزلت في الموضوع نفسه؟

٤ - أسباب النزول وتاريخية دلالات النص القرآني.

تتفق كلمة العلمانيين كافة على ربط الآيات وتعليقها من حيث العمل بأسباب نزولها -
كما قدمنا في البند ٢، ٣ - وهذا تابع لتصورهم الزائف بأن كل آية من آيات الذكر الحكيم،

(١) أخرجه الترمذي من حديث عائشة في الطلاق، الطلاق مرتان (٢٩٠)، والحاكم في المستدرک (٢/ ٢٧٩-٢٨٠)

(٢) ذكره الواحدي في أسباب النزول (١١٨) عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس. والكلبي هو محمد بن

السائب وهو متروك

(٣) سقوط الغلو العلماني (٢٦٧-٢٦٨).

نزلت على سبب، وبهذا التصور الباطل، وبذلك التعليق والربط، تتحقق التاريخية لآيات القرآن كلها، وخاصة آيات الأحكام.

فالنص عندهم نزل في فترات زمنية جواباً عن مشكلات متنوعة، لكل منها في الفترة الخاصة بها فضاءها المعرفي الخاص، وهو غير ثابت، وقد علمنا هذا الفضاء أنه لا يحكم برأي أملتة فترة معينة على فترة لاحقة مغايرة، فلا بد من أن تفهم هذه الفترة ومشكلاتها المغايرة بفهم مغاير يؤدي إلى رأي خاص فيها وأهم ما يؤكد تاريخية الآيات برأيهم أسباب النزول؛ لأن هذا العلم يعد من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه، فهو يزودهم كما يقولون من خلال الحقائق التي يطررها عليهم بمادة جديدة ترى النص استجابة لواقع تأييداً أو رفضاً وتؤكد علاقة الحوار والجدل بين النص والواقع^(١) وبتعبير الطيب تيزيني: النص القرآني يمثل بنية مفتوحة يسطر منجماً، وفق الأحداث والمناسبات التي عاشها النبي ﷺ ورافقتها، واتخذ منها موقفاً، وقد عمل ذلك على إبراز أن النص المنزل عبر الوحي ذو مساس مباشر وعيني بأحوال المؤمنين والكفار معاً، بحيث أن محمداً لم يكن بعيداً عنه، أي لم يكن رسولاً فحسب يبلغ به ليس إلا، بل إن بعض المفسرين لأسباب النزول يوردون مواقف يتضح منها أن محمداً كان هو نفسه يستحث الوحي على النزول متأخراً أو مبكراً كما حدث حين طالبه المكيون بالإجابة عن أسئلة طرحوها عليه عن فتية الدهر وعن الرجل الطواف وعن الروح... إن ذلك مجتمعاً ومن موقع سياقه التاريخي والتراثي، أظهر القرآن وكأنه سيرة ذاتية للنبي، تتحدث عن عملية التكوين النفسي والأخلاقي والديني والسياسي... التي أثمرت شخصيته النافذة على نحو ملفت ولقد كان من شأن ذلك ومن نتائجه الحافزة أن أخذت أرهاط من الفقهاء والكتاب الإسلاميين تحاول استنباط أمر أردادوا له أن يكون بمثابة موقف شرعي أو حكم فقهي، هذا الأمر يتمثل في النظر إلى أن: قاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعية هذه الآيات وتنتهي إلى تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثم ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه.^(٢)

(١) النص القرآني (٢١٣-٢١٤)، والإسلام والعصر (١٠٤) وهو كتاب فيه حوار بين الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي والدكتور طيب تيزيني.

(٢) النص القرآني (٢١٣-٢١٤)، والإسلام والعصر (١٠٤).

ومن أبرز مَنْ يدعو إلى تفسير الآيات بأسباب نزولها المستشار محمد سعيد العشماوي الذي يبدأ فكرته هذه بالحكم على كل آيات الأحكام بالنسبية لا الإطلاق، حيث يقول: فأحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة ولم تكن مجرد تشريع مطلق... يعني أن كل آية تتعلق بحادثة بذاتها، فهي مخصصة بسبب التنزيل، وليست مطلقة..^(١) وهو يعد تعلق الآية بالحادثة، وكذلك اختصاص الحكم بسبب النزول مبدأ من مبادئ السياسة الشرعية!!.

وإذا كان التاريخ قد طوى صفحات الوقائع والحوادث التي سببت نزول الأحكام في الآيات، فإنَّ طي صفحات المسببات - أي الأحكام - حتمي، لارتباطه بطي صفحة الأسباب في النزول... وهذا هو التنظير لما سمَّاه العشماوي انتقال الشرعية - وقد اجترأ وسماه انعدام الوحي^(٢) - انتقال الشرعية من الله إلى الناس!! فلم يعد القرآن مصدراً للأحكام التشريعية، بعد زوالها بزوال الأسباب التي تعلقت واختصت بها.

أمَّا ما تعارفت عليه الأمة، وأجمعت عليه الإجماع المعصوم من عموم الآيات وعدم تعلقها بأسباب نزولها، فإنَّ العشماوي يرى فيه منهجاً فقهياً مخالفاً لمبادئ السياسة الشرعية - كما قدمنا -؛ لأنه منهج فقهي لا شرعي، ابتدعه فقهاء «فترات الظلام الحضاري والانحطاط العقلي»!!^(٣)

إنَّ ربط الأحكام التشريعية القرآنية بأسباب نزولها، وقصرها على مَنْ نزلت فيهم، يعني تاريخية المضمون ونسخ المفهوم في هذه الآيات وبقاء اللفظ دون وظيفة - إلا التلاوة التعبدية - الأمر الذي تتساوى فيه النصوص القرآنية عندئذ مع النصوص الميتة والدارسة!!.

فهل هذا - برأي العشماوي - هو نوع الحفظ الذي أراده الله للقرآن عندما قال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

القرآن هو الوحي الإلهي الخاتم، ولأنه كذلك، فلا بد أن يكون خالداً، في ألفاظه وأحكامه، ولهذا كان عهد الله تعالى بحفظه، ليظل الفاعل في الهداية، والحجة على الناس، والمعجزة المتحدية دائماً وأبداً... فهو نور الله المحفوظ، لا حفظاً متحفيًا ليتذكر الناس به

(١) معالم الإسلام (١٢٠) والإسلام السياسي (٥١).

(٢) معالم الإسلام (١١٧).

(٣) المصدر السابق (٦٤).

تاريخ التنزيل - شأن عاديات المتاحف وأنتيكات التاريخ، وإنما ليم الله هذا النور الذي أنزل بإظهاره على الدين كله ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (٣٢) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ. وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿[التوبة: ٣٢-٣٣] فالحفظ الإلهي للقرآن، حفظ لكمال عمله ونمائه وتمامه... (١) لكن العلمانيين يريدون أن يصلوا إلى غاية هي أن القرآن الكريم تأثر بالبيئة في كل شيء، حتى في أوصافه للجنة والنار وما فيهما، وإذا كان كذلك، فتاريخية القرآن يلزم فيها أن ما جاء فيه لا ينبغي أن يتعدى العصر الذي نزل فيه... والمسلمون إذن ليسوا ملزمين بما في هذا القرآن الكريم من أحكام وآداب، وحيثهم أن هذه الأحكام لكل منها سببه الذي نزل من أجله وهذه الأسباب، كانت نتيجة بيئة خاصة.. وعلى هذا فلا ينبغي للقرآن الكريم أن تتجاوز قيمه وآدابه وأحكامه عصر النبوة من جهة، وشبه الجزيرة العربية من جهة أخرى. (٢)

٥- القول بتاريخية النص والرد عليها.

القول بتاريخية النص القرآني واضح فيما تقدم من نصوص للعلمانيين ولكن نخصص هنا هذا البند لمزيد من التوضيح والبيان من خلال أقوالهم المباشرة حول هذا الموضوع يقول أركون: (إن القرآن يغطي على تاريخانيته ببراءة عن طريق ربط نفسه باستمرار بالتعالى الذى يتجاوز التاريخى الأرض كليا أو يعلو عليه) (٣). ويقول: «إن القرآن خلع التعالى على أحداث تاريخية واقعية حصلت في زمن النبي ﷺ ولكنها حورت من قبل الخطاب القرآني لكى تتخذ دلالة كونية تتجاوز خصوصيتها المحلية وتتخذ صفة الكونية، وتصبح وكأنه لا علاقة لها بحدث محدد وقع في التاريخ المحسوس» (٤).

وقد كان الدكتور نصر أبو زيد أكثر وضوحًا في القول بتاريخية النص والتي تعنى لديهم عدم صلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان وأنه مرحلة قد انتهت يقول في كتابه الإمام

(١) سقوط الغلو العلماني (٢٣٣، ٢٤٧). وانظر أيضاً: كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟ للدكتور يوسف القرضاوي (٧٢-٧٥).

(٢) إتيان البرهان، للدكتور فضل عباس (٣٥٦-٣٥٨).

(٣) القرآن من التفسير الموروث ص ٣٨.

(٤) نقد النص لعلى حرب ص ٦٥.

الشافعي: «ويبدأ الشافعي بتقرير مبدأ على درجة عالية من الخطورة: فحواه أن الكتاب (القرآن) يدل بطرق مختلفة على حلول لكل المشكلات والنوازل التي وقعت أو يمكن أن تقع في الحاضر أو المستقبل على السواء وتكمن خطورة هذا المبدأ الذي ساد تاريخنا العقلي والفكري وما زال يتردد حتى الآن في الخطاب الديني بكل اتجاهاته وتياراته وفصائله وهو المبدأ الذي حول العقل إلى عقل تابع، يقتصر دوره على تأويل النص واشتقاق الدلالات منه»^(١).

وفي هذه النصوص وغيرها طعن في صلاحية القرآن الكريم لحل المشكلات والنوازل الذي أثبتته الله تعالى في قوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩] وتبيان القرآن لكل شيء هو وضع الأصول الكلية والقواعد العامة التي على هديها يجتهد الفقهاء. لكن الخطاب التغريبي العلماني لا يرتضى هذا. وفي أقوالهم هذه أيضًا طعن في كمال القرآن الذي ورد في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] وأتساءل إذا كان القرآن الكريم نصًا تاريخيًا قد انتهت فاعلية تطبيقه على حد زعم الخطاب العلماني على أي نحو يكون وجوده في دنيا المسلمين؟

ربما يصلح لأن يعلق في الصدور والسيارات للبركة أو ربما يصلح لأن يكون نصًا فولكلوريًا يتحدث عن (الماضي الجميل) ويستثير بعض المشاعر الرومانتيكية في قلوب بعض المؤمنين به وبركته، لكنه لن يكون شيئًا مطلقًا في واقع الناس^(٢).

إن قولهم بتاريخية النص القرآني يصطدم بعدد من النصوص القرآنية التي بينت بأوضح طرق البيان أن القرآن قد خاطب وكلف الناس جميعًا في كل زمان ومكان في مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

يقول أستاذنا الدكتور محمد بلتاجي - رحمه الله - تعقيبًا على موقف الدكتور نصر أبو زيد من قضية ميراث الأنثى وكونها كانت في سياق تاريخي حال نزول القرآن الكريم وإنها الآن يجب أن تتساوى مع الذكر في الميراث: «يقود ذلك كله إلى سؤال مهم حول المصدر

(١) الشافعي: ص ٢١.

(٢) انظر مدخل إلى علم التفسير ص ١٩٣ بتصرف.

الحقيقي للقرآن الكريم أهو الله حقاً أم غيره. فإن كان من عند الله تعالى كما يعتقد المسلمون ويشهدون فكيف يكون عالم الغيب والشهادة).

والسر وأخفى من السر ويغيب عنه أن البشرية في تطور مستمر، وأنها في سياق هذا التطور ستجاوز النص الذي أنزله لهداية العالمين - كما هي نظرية أبو زيد - فلا يعود يصلح لها أو يواكب تطورها؟ ألم يكن الله سبحانه وتعالى قادراً على تنزيل نص يصلح للبشرية في عصورها المختلفة وأوضاعها المتطورة؟ وهذا مقتضى نزوله للعالمين وللناس كافة؟^(١).
وفي النهاية نقول :

١- إن هذه الدعوى ليست جديدة ، فلقد سبق وتبناها فلاسفة التنوير الغربي الوضعي العلماني ، بالنسبة للتوراة والإنجيل.. فرأوا أن قصصها مجرد رموز وإذا كان هذا القول قد جاز ، ووجد له بعض المبررات - في الغرب - بالنسبة لكتب رسالات خاصة يقوم بعينهم - ولزمان معين.. فلا يمكن أن يطبق على القرآن فهو الرسالة الخاتمة والباقية والتي تكفل الله تعالى بحفظها.

٢- إن القرآن أخبر عن أحداث تاريخية مستقبلية لم تحدث وقت نزول القرآن كقوله تعالى : ﴿ سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبُرَ ﴾ [القمر: ٤٥] وما ورد في سورة المزمل وهي من أوائل ما نزل في مكة في قوله تعالى : ﴿ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى وَأَخْرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأَخْرُونَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ ، وقوله تعالى في سورة الروم : ﴿ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ بَعْدٍ وَيَوْمَئِذٍ يَقْرَأُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴾ [الروم: ٢-٥] وغير ذلك من الآيات ومعنى ذلك أن النص في هذه الحالة سابق على الواقعة التاريخية التي هي السبب في نزوله ، ومعناه أيضاً أن مفهوم التاريخية بالمنظور القرآني يأخذ بعداً آخر ، وأن التاريخ أو الواقعة التاريخية ليس شرطاً محدداً للنص القرآني بل هي مجرد مناسبة تشريعية ، بل إنه قد يكون سابقاً على الحادثة التي هي مناسبة نزولها مخبراً عن وقوعها في المستقبل ، لكن المناسبة التشريعية أو أسباب النزول قد لا تكون من مشمولات

(١) مدخل إلى علم التفسير ص ١٩٤-١٩٥.

علم النبي ﷺ ولا من مشمولات علم من عاش معه من الصحابة رضي الله عنهم، وأن التاريخ الذي يتكلم عنه النص هو تاريخ غائب عن عيانهم أو تاريخ لم يقع بعد، وبذلك يتهاوى مفهوم تاريخية النص القرآني كما بلوره الفكر العلماني ومن ورائه أصحاب القراءات الجديدة، وأن النص القرآني لا يمكن التعامل معه مثل غيره من النصوص البشرية، وأن أي قراءة تستبعد طابعه الموحى به هي قراءة ضالة مضلة.

النتائج

- ١- أسباب النزول عند السلف هي حوادث ووقائع وقعت في عصر التشريع، جاء الوحي الإلهي وعند أصحاب المنهج التاريخي هي علة منشئة للآيات.
- ٢- طريقة معرفة أسباب النزول عند السلف النقل فقط ممن شاهد وعين التنزيل بينما عند أصحاب المنهج التاريخي يعرف أيضا بالاجتهاد في بنية النص.
- ٣- القرآن عند السلف فيه ما نزل ابتداءً، وما نزل لسبب بينما عند أصحاب المنهج التاريخي القرآن الكريم نزل كله لأسباب خاصة.
- ٤- أسباب النزول عند السلف مجرد قرينة خارجية تبين وتوضح المعنى بينما عند أصحاب المنهج التاريخي هي عين دلالات النص لا تخرج عنه.
- ٥- دلالات النص عند السلف عامة ما لم يرد الدليل على تخصيصها بينما عند أصحاب المنهج التاريخي خاصة بأسبابها.
- ٦- تعامل أصحاب المنهج التاريخي مع القرآن الكريم بوصفه نصاً كسائر النصوص هو ما أوقعهم في الخطأ.
- ٧- توقف فهم دلالات النص على أسباب النزول والسياق التاريخي عند أصحاب المنهج التاريخي.
- ٨- دعوى تطبيق المنهج التاريخي على النص القرآني تهدف إلى تعطيل أحكام القرآن.
- ٩- بطلان دعوى تاريخية النص القرآني.
- ١٠- انضباط الأسس المنهجية عند السلف في تعاملهم مع أسباب النزول كأداة من أدوات التفسير والبيان للنص القرآني.
- ١١- اضطراب وتناقض منهج التاريخيين في الأخذ بأسباب النزول وربطها المطبق بدلالات النص القرآني.

فهرس المصادر والمراجع

- ١- إلتقان البرهان، للدكتور فضل عباس دار الفرقان- الأردن. الطبعة: الأولى ١٩٩٧م.
- ٢- الإلتقان في علوم القرآن: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المتوفى: ٩١١هـ محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
- ٣- أسباب النزول - أبو الحسن على بن أحمد الواحدي - طبعة الحلبي - ١٩٦٨م.
- ٤- أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص دراسة مقارنة بين أصول التفسير وأصول الفقه عماد الدين محمد الرشيد، الناشر: دار الشهاب، ١٤٢٠، - ١٩٩٩م.
- ٥- الإسلام بين التنوير والتزوير - محمد عمارة - طبعة الشروق - الثانية ٢٠٠٢م.
- ٦- الإسلام بين الرسالة والتاريخ - عبد المجيد الشرفي - المركز الثقافي العربي - دار التنوير للطباعة والنشر - الطبعة الأولى ٢٠٠١م.
- ٧- الإسلام والأخلاق والسياسة - محمد أركون - ترجمة هاشم صالح - دار الساقى ١٩٩٣م.
- ٨- الإسلام والعصر - تحديات وآفاق المؤلف: محمد سعيد رمضان البوطي وطيب تيزيني الناشر: دار الفكر - دمشق / دار الفكر المعاصر - بيروت الطبعة: الثانية ١٩٩٩م.
- ٩- الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها، روجه جارودي عويدات للنشر والطباعة نشر سنة ٢٠١٣م.
- ١٠- البرهان في علوم القرآن - بدر الدين الزركشي - تحقيق / محمد أبو الفضل إبراهيم - طبعة الحلبي ١٩٥٧م.
- ١١- البيان في مباحث من علوم القرآن للشيخ عبد الوهاب غزلان مطبعة دار التأليف / ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م.
- ١٢- تاريخية الفكر - محمد أركون - ترجمة هاشم صالح - دار الساقى ١٩٩٥م.
- ١٣- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر ابن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ) الدار التونسية للنشر - ١٩٨٤م.
- ١٤- الجامع الصحيح - محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري - تحقيق د/ مصطفى رجب البغا (أستاذ الحديث وعلومه - كلية الشريعة - جامعة دمشق) - دار ابن كثير - اليمامة - بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٨٧م.

- ١٥- حصاد العقل - محمد سعيد العشماوي - طبعة القاهرة ١٩٩٢ م.
- ١٦- الدر المنثور. جلال الدين السيوطي ، دار الكتب العلمية.
- ١٧- سقوط الغلو العلماني - محمد عمارة - دار الشروق - الطبعة الثانية ١٩٩٨ م.
- ١٨- الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية - نصر حامد أبو زيد - طبعة القاهرة ١٩٩٢ م.
- ١٩- شرح مقدمة التفسير لابن تيمية ، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ) ، الناشر: دار الوطن، الرياض ، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- ٢٠- صحيح مسلم - مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري - تحقيق د/ محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٢١- العجائب في بيان الأسباب ، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: ٨٥٢هـ) ، تحقيق عبد الحكيم محمد الأنيس دار ابن الجوزي.
- ٢٢- فضائل القرآن للقاسم بن سلام ، أبو عبيد القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي البغدادي (المتوفى: ٢٢٤هـ) تحقيق: مروان العطية، ومحسن خرابة، ووفاء تقي الدين الناشر: دار ابن كثير (دمشق - بيروت) الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- ٢٣- الفكر الإسلامي قراءة علمية - محمد أركون - ترجمة هاشم صالح - بيروت - مركز الإنماء القومي - بدون تاريخ.
- ٢٤- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - محمد أركون - ترجمة هاشم صالح - دراسات في لندن ٢٠٠١ م.
- ٢٥- لباب النقول في أسباب النزول - عبد الرحمن السيوطي - طبعة دار التحرير - القاهرة ١٣٨٢ هـ.
- ٢٦- مباحث في علوم القرآن صبحي الصالح دار العلم للملايين الطبعة الرابعة والعشرون يناير ٢٠٠٠ م.
- ٢٧- مباحث في علوم القرآن مناع بن خليل القطان ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الثالثة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٢٨- مجمع البيان في تفسير القرآن - أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي - دار المعرفة - بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٦ م.
- ٢٩- المحرر في أسباب النزول من الكتب التسعة ، د/ خالد المزيني ، دار ابن الجوزي للطباعة ، ١٤٢٧هـ

- ٣٠- مدخل إلى علم التفسير - أ.د/ محمد بلتاجي - طبعة مكتبة الشباب ١٩٩٦ م.
- ٣١- معالم الإسلام ، محمد سعيد العشماوي مؤسسة الانتشار العربي ٢٠٠٤ م.
- ٣٢- مفهوم النص القرآني (دراسات في علوم القرآن) - نصر حامد أبو زيد - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ م.
- ٣٣- «المقدمة السندسية» ، ص ٧- في ضمن الرسائل التسع له- الطبعة الأولى ١٩٨٥ م.
- ٣٤- المناهج التفسيرية في علوم القرآن تأليف: الشيخ جعفر السبحاني الناشر: مؤسسة الامام الصادق عليه السلام الطبعة: الثالثة ١٤٢٦ هـ.
- ٣٥- مناهل العرفان في علوم القرآن ، محمد عبد العظيم الزرقاني (المتوفى: ١٣٦٧ هـ) ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه الطبعة الثالثة.
- ٣٦- منهج الفرقان في علوم القرآن للشيخ محمد علي سلامة- مطبعة شبرا / ١٩٣٧ م.
- ٣٧- الموافقات ، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠ هـ) أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان ، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م.
- ٣٨- موجز علوم القرآن تأليف: الدكتور داود العطار الناشر: منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات الطبعة: الثالثة ١٩٩٥ م.
- ٣٩- الميزان في تفسير القرآن - محمد حسين الطباطبائي - طبع مؤسسة إسماعيليان - بدون تاريخ.
- ٤٠- النص السلطة الحقيقية - نصر حامد أبو زيد - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب ١٩٩٥ م.
- ٤١- النص القرآني - طيب تيزيني - دار الفارابي - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى ١٩٨٩ م.
- ٤٢- نقد الخطاب الديني - نصر حامد أبو زيد - الطبعة الأولى - القاهرة.
- ٤٣- نقد النص - علي حرب - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - الطبعة الأولى ١٩٩٣ م.
- ٤٤- النص الإسلامي بين الإجهاد والجمود والتاريخية ، د محمد عمارة ، دار الفكر دمشق، ٢٠٠٠ م.
- ٤٥ - الوجيز في علوم القرآن، مصطفى قصير، ط الدار الإسلامية، ١٩٩٨ م.

التأويلات الفاسدة المعاصرة، بواعثها وأنواعها وبعض التطبيقات منها

د. حنان يونس محمد القديمات

أستاذ أصول الفقه المساعد بكلية الشريعة في جامعة القصيم



مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين الهادي لنور الدين نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن النص الشرعي كان ولا زال الشاغل الأكبر لعقول المفسرين والفقهاء بغية الظفر بمعانيه، وسبر أغواره وضبط أحكامه وفهم أحداثه ووعده ووعيدته، لإرشاد المكلفين وبيان درب الفلاح والنجاح والفوز برضا الرحمن الرحيم.

وكان النص الشرعي المحرّك لعقول المنحرفين والمبتدعين المتقدمين، وفرق الزيغ والضلال، مؤولين ومبدلين لإثبات مزاعم الهوى والضلال، بما يخدمون به عقول أتباعهم ومريديهم.

وما زال النص الشرعي محور اهتمام الحدائين ودعاة التجديد والإبداع أيضاً، فحرصوا على إعادة قراءته بعيداً عن مزالق المفسرين كما يدعون وبعيداً عن قصور نظر الفقهاء كما يزعمون، قراءة لم يسبق لها نظير، قراءة تشكل البنية من جديد وتكشف عن كوامن المعاني، فتبهر السامعين وتنتج لنا حادثة القرن الحادي والعشرين. فتأثر بهم من خلفهم غارقين مخدوعين صم بكم لا يعقلون الحق، يلهثون وراء مدينة الغرب المزعومة، وحضارته الموهومة، فهم وإن برعوا في العلوم التطبيقية، إلا أنهم في فهم الدين واحترام النصوص متقلبون، بظلم وزور رهبانهم وقساوستهم وأخبارهم المحرفين لنصوص الدين، إذ هاجموا الأديان وحاربوا المقدسات من غير تمييز ولا إدراك، وكان الهدف في زعمهم التخلص من الجمود والرجعية، وجاءت النظريات الحديثة والمناهج الجديدة القارئة للنص بعد ذلك، في صورة مطورة للتأويلات الفاسدة القديمة، لتحقيق ذات الهدف، فبالتأويل الفاسد هدمت أركان الدين، وبها كان طرد إبليس ولعنه، وبها خرج آدم من الجنة، وبها قتل عثمان وقتل أهل الحرة، وبها ضرب مالك بالسياط. ^(١)

وقد أصبحت دراسة التأويل وأحكامه ضرورة شرعية للدفاع عن الدين، والرد على شبهات وتشويهات المضللين، قال عنه ابن برهان: (إنه من أنفع كتب الأصول، ولم يزل الزال إلا بالتأويل الفاسد). ^(٢)

(١) ابن القيم: الصواعق المرسلّة، ١/ ٣٨٠.

(٢) الزركشي: البحر المحيط، ٣/ ٤٣٦، نقله الزركشي في الظاهر والمؤول.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره :

تظهر أهمية الموضوع من خلال مايلي :

- ١- أهمية التأويل وخطورته، وكثرة المنحرفين في بابه، بل هو مزلق المقصرين، ومدخل المضللين .
- ٢- كثرة الكتب والأبحاث في التأويل بأنواعه عند أسلافنا وكذلك عند المعاصرين، دون الجمع بينهما .
- ٣- تناثر أقوال القدماء في الكتب القديمة والتي احتاجت إلى الجمع والتوفيق والدمج، والإفادة مما أضافه بعضهم، مما لم يذكره الباحثون المعاصرون .
- ٤- محاولة دراسة مدى التوافق بين ما أشار إليه سلفنا الصالح في معنى التأويل وأسباب فساده وضابط التأويل الصحيح وبين المناهج المعاصرة في التأويل .

الدراسات السابقة :

كثيرون هم من تصدوا للبحث في مناهج التأويل المعاصرة وطرقها وأهدافها، أمثال قطب الريسوني في كتاب (النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر) وعبد الرحمن بودرع وكتابه (الخطاب القرآني ومناهج التأويل) وفريدة زمردة وكتابه (مفهوم التأويل في القرآن الكريم)، وقليلة هي الكتب التي خصت موضع التأويل عند القدماء بالبحث والجمع من المصادر الأصلية .

فجاءت غاييتي دراسة التأويل أولاً عند أسلافنا، وجمع أهم مسأله من خلال المصادر الأصولية، ثم مقارنة مدى التوافق بين ما أشير إليه من أهداف وأساليب وبين الواقع المعاصر دون التعرض للتأويلات الفاسدة عند المبتدعة القدامى، وهو ما لم أجده في كتب المحدثين والتي أفادت وأجادت في عرض حال المعاصرين بل وأحياناً فساد المبتدعة القدامى، ولا يفوتني ومن باب الأمانة العلمية أن أشير إلى عثوري على رسالة ماجستير في ذات الموضوع وهي (التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين) إلا أن الباحث؛ إبراهيم محمد طه بويدان، تعرض للمناهج المعاصرة التي كانت زمن كتابة الرسالة، بخلاف المناهج التي ذكرتها في بحثي، وأجاد وأسهب في مواضيع كثيرة بعيدة عن صلب التأويل في تقديري عند عرضه اجتهادات عمر رضي الله عنه، وعرضه لدلالات الألفاظ عند الحنفية والجمهور .

منهج البحث وخطته :

حاولت من خلال هذا البحث تتبع دلالة التأويل في أهم كتب الأصوليين، وأنواعه وشروطه ومجالاته، مع الترجيح في محل الخلاف، والمقارنة بين تأويلات المعاصرين وتأويلات المتقدمين من حيث تعريف التأويل وأنواعه ومجالاته، ثم عرضت نبذة موجزة ملخصة ومقتبسة من كتب المعاصرين الناقدين للتأويل الفاسد، عن أهم مناهج المعاصرين في التأويل كمقدمة للدراسة التطبيقية على منهج ذويب حمادي في كتابه، والذي يرتبط بتبعيته لتلك المناهج من حيث طريقة العرض والتشكيك، ولاغنى للقارئ عن هذه المقدمة ليتضح له انتظام الفكرة وتبعية المتأخرين منهم للمؤسسين في المنهج والمخطط، بهدف تقويض أسس الدين بثوب مطور، واكتفيت في المطب الأخير بعرض ملخص لأهم مباحثه حمادي في رسالته والتي تزيد عن سبع مائة صفحة، مع محاولة تصنيف منهجه وفق ملخص المناهج في المطب الذي يسبقه، وناقشت بعضاً من أفكاره لاكلها، لأن الرد على تشكيكاته العديدة يحتاج أبحاثاً كثيرة، كما أن الدراسة لم تهدف إلى التأكد من صحة فساد مناهجهم، فهذا أمر واضح مدرك، بل إن الباحثين في التأويلات الفاسدة المعاصرة كانوا يقررون فساد المناهج منذ البداية، والأمر لا يحتاج دراسة ونقد وتحليل للتأكد من الفساد، فالقارئ يلمس الانحراف الفكري من بدايته، وتصريحاً لا تلميحاً، فأصحابه يفخرون بالتجديد والتغيير كما يزعمون أمثال محمد أركون وحسن حنفي ونصر أبو زيد ومحمد الجابري وغيرهم، لذا أتت الدراسات لتوضيح موضع الفساد وأسبابه وكيفية الرد عليه وتصنيف هذه المناهج وبيان أنواعها كما فعل د. فهد القرشي في الرد على حسن حنفي (جزء من رسالة دكتوراة)، وقد رتبت ما جمعت في ثلاثة مباحث، هي :

المبحث الأول : تعريف التأويل الفاسد لغة واصطلاحاً

المطلب الأول : التعريف اللغوي للتأويل الفاسد .

المطلب الثالث : الفرق بين التأويل والتفسير .

المطلب الثاني : التعريف الاصطلاحي للتأويل الفاسد .

المطلب الرابع : أنواع التأويل .

المبحث الثاني : مجال التأويل وشروطه بين القدامى والمعاصرين

المطلب الأول : مجال التأويل

المطلب الثاني : شروط التأويل

المبحث الثالث : نظرة في مناهج التأويلات الفاسدة المعاصرة والتطبيق عليها

المطلب الأول : نظرة في مناهج التأويلات الفاسدة المعاصرة

المطلب الثاني : التطبيق على منهج حمادي ذويب في كتابه (جدل الأصول والواقع)

المبحث الأول

تعريف التأويل الفاسد لغة واصطلاحاً

ويتضمن أربعة مطالب وهي :

المطلب الأول : التعريف اللغوي للتأويل الفاسد

يلزم في التعريف اللغوي للمركب الإضافي التعريف بجزئيه ؛ وهما التأويل والفساد .
التأويل لغة: من الأوّل وهو مبتدأ الشيء، ومن آل يؤول إليه إذا رجع إليه، ومآل الأمر
مرجعه، والتأويل آخر الأمر وعاقبته، يقال مآل الأمر مصيره واشتقاق الكلمة من الأوّل، وهو
العاقبة والمصير،^(١) وتأويل الكلام هو عاقبته وما يؤول إليه ومنها قوله تعالى ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ
إِلَّا تَأْوِيلَهُ ﴾ [الأعراف: ٥٣]^(٢) ومن معاني الأوّل لغة :

- ١- مبتدأ الشيء ومنها الأوائل .^(٣)
- ٢- من آل اللبّن أي خثر .^(٤)
- ٣- وآل جسم الرجل أي نحف .^(٥)
- ٤- من الإيالة أي السياسة، لأن مرجع الرعية إلى راعيها ويقال آل الرجل رعيته يؤولها إذا
أحسن سياستها .^(٦)
- ٥- آل الرجل عشيرته .^(٧)
- ٦- وقيل التأويل بمعنى تفسير ما يؤول إليه الشيء، ويسمى تعبير الرؤى تأويلاً، لأنه عاقبتها
وتفسيرها، منها قوله تعالى ﴿ يَتَأَبَّتْ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ ﴾ [يوسف: ١٠٠]^(٨)

(١) ابن فارس : معجم مقاييس اللغة، ١/١٥٨، مادة الأوّل .

(٢) ابن فارس : معجم مقاييس اللغة، ١/١٦٢، الجوهرى : الصحاح، ٤/١٦٢٨ مادة الأوّل، وانظر السرخسى :
أصول السرخسى ١/١٢٧، البخاري : كشف الأسرار ١/٦٩، الشوكاني : إرشاد الفحول، ٢٩٨ .

(٣) ابن فارس : معجم مقاييس اللغة، ١/١٥٨ .

(٤) المرجع السابق، الجوهرى : الصحاح، ٤/١٦٢٨ .

(٥) ابن فارس : معجم مقاييس اللغة، ١/١٥٨ .

(٦) ابن فارس : معجم مقاييس اللغة، ١/١٦٠، الجوهرى : الصحاح، ٤/١٦٢٨، الزركشي : البحر المححيط، ٣/
٤٣٧، الشوكاني : إرشاد الفحول، ٢٩٨، نقلاً عن النضر بن الشميل .

(٧) ابن فارس : معجم مقاييس اللغة، ١/١٦٠ .

(٨) الجوهرى : الصحاح، ٤/١٦٢٧، وانظر ابن القيم : الصواعق المرسلّة، ١/١٧٦ .

الفاسد لغة: هو نقيض الصلاح وأصلها من فسد يفسد يفسد، وفسد فساداً وفسوداً، فهو فاسد، وفساد القوم تدابروا وقطعوا الأرحام، واستفسد السلطان قائده، إذا أساء إليه حتى استعصى عليه، والمفسدة خلاف المصلحة، والاستفساد خلاف الاستصلاح.^(١)

المطلب الثاني: التعريف الاصطلاحي للتأويل الفاسد

اهتم سلفنا الصالح بتعريف التأويل منفرداً، وأحياناً كانوا يعرفون التأويل الصحيح، أما التأويل الفاسد فكان يأتي تبعاً لبيان القسم المقابل للصحيح، وكان أحياناً يعرض تفصيلاً عند بيان أنواع التأويل الفاسد؛ وسأعرض فيما يلي عدداً من التعريفات الاصطلاحية للتأويل وصولاً إلى التعريف الاصطلاحي المختار للتأويل الفاسد.

التأويل في القرآن: وردت كلمة التأويل في القرآن الكريم في سبعة عشر موضعاً موزعة على سبع سور، منها خمس مكية وهي (الأعراف والإسراء ويونس ويوسف والكهف) واثنان مدنيتان (آل عمران والنساء) وبعده معان منه^(٢):

١- تأويل الكتاب وهو القرآن الكريم ففي قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (٥٢) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ﴿ [الأعراف: ٥٢-٥٣] والمراد تحقيقه ووقوع ما فيه .

٢- تأويل الرؤى والأحلام كما في سورة يوسف .

٣- تأويل الأفعال كما في سورة الكهف ﴿سَأْنِيْثُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (٧٨)، أي بيان عاقبة الأفعال وما آلت إليه، أما في آيات سورة الإسراء والنساء فقد ارتبط التأويل بجملة من الأفعال التي سيقت على شكل أوامر ونواهي، موجّهة للأفراد والجماعات لتنظيم حياتهم والتنبيه على قيمة الأفعال في ميزان اليوم الآخر بوصفها العاقبة، كقوله تعالى ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَذُودُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] . ويرى ابن تيمية و ابن القيم أن التأويل في كتاب الله (القرآن) هو حقيقة المعنى الذي

(١) ابن منظور: لسان العرب، ٣/ ٣٣٥، مادة فسد، ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ٤/ ٥٠١، الجوهري: الصحاح، ٢/ ٥١٩، مادة فسد.

(٢) زمردة: مفهوم التأويل في القرآن الكريم (دراسة مصطلحية) ١٢٣-١٤١ .

يؤول اللفظ إليه، فالكلام نوعان خبر وطلب، تأويل الخبر هو الحقيقة وتأويل الوعد والوعيد هو نفس الموعود والمتوعد به، وتأويل صفاته وأفعاله هو نفس ما عليه وما هو موصوف به سبحانه، وما تحدث الله به عن لباس أهل الجنة وأكلهم وشربهم، لا يمكن تصور معانيها في الأذهان، وهذا التأويل لا يعلمه إلا الله. (١)

التأويل عند المفسرين:

هو صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني (٢) وعند ابن القيم التأويل عند أهل التفسير والفقهاء والحديث: هو التفسير والبيان، أي إذا وردت كلمة التأويل عند المفسرين فيقصد بها البيان. (٣) ويرى ابن تيمية أن التأويل عند المفسرين له معنيان: أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه، وسواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التفسير والتأويل متقاربين، والثاني وهو نفس المراد بالكلام، فالنص إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به. (٤)

التأويل عند الأصوليين:

عرفه الدبوسي: التأويل ما آل إليه أمر النص بالرأي (٥) وعرفه الجويني: رد الظاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤول (٦) وهو عند السرخسي: تبين بعض ما يحتمل المشترك بغالب الرأي والاجتهاد (٧). وعند الرازي والغزالي (بنفس المعنى): احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر. (٨) وذكر الأمدي: أنه هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له (وهو

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ٣٦/٥، وابن القيم: الصواعق المرسله، ١/١٧٧، وسيأتي تأويل الطلب.

(٢) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن، ٢/٢٢١، الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ٤١٦.

(٣) ابن القيم: الصواعق المرسله، ١/١٧٨.

(٤) ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ١٣/٢٨٨ (رسالته الإكليل في المشابهة والتأويل) وانظر مجموع الفتاوى ٥/٣٥.

(٥) الدبوسي: تقويم الأدلة ١٦٨.

(٦) الجويني: البرهان، ١/١٩٣.

(٧) السرخسي: أصول السرخسي، ١/١٢٧.

(٨) الأصفهاني: الكاشف عن المحصول، ٥/٤٦، الغزالي: المستصفى، ١٦٩ وهو نفسه عند البخاري: كشف

الأسرار، ١/٦٨.

تعريف يشمل الصحيح والباطل) وأضاف الأمدي أن التأويل الصحيح هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له بدليل يعضده.^(١)

عرفه المتأخرون بقولهم: صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله اصطلاحاً. أو هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وهذا المعنى يتناول التأويل الصحيح والفساد^(٢) وهذا التعريف أحد ثلاثة أقسام ذكرها ابن القيم للتأويل، حيث قسمه إلى التأويل في كتاب الله (وأشرت إليه في النوع الأول) والتأويل عند أهل التفسير والفقه والحديث (وأشرت إليه في النوع الثاني) والتأويل عند المتكلمين كالمعتزلة والجهمية وعرف أهل الأصول، وهو صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه وما يخالف ظاهره.^(٣)

وبالنظر إلى مجموع التعريفات يتضح جلياً أنها تتفاوت من حيث اللفظة المستخدمة في أوله وهي (صرف أو احتمال) والأصح أن التأويل ليس ذات الاحتمال إنما هو صرف الكلام عن ظاهره^(٤) واختلفت أيضاً في شمولها لنوعي التأويل الصحيح والفساد كتعريف الدبوسي والجويني أو اقتصارها على تعريف التأويل الصحيح، كباقي التعريفات باستثناء تعريف الأمدي والذي ذكر فيه مجرد الاحتمال دون ذكر الدليل، فإن عضده دليل فهو تأويل صحيح أما مجرد الاحتمال فهو تعريف عام لكل الأنواع، لذا نجد راجحاً عند بعض المحدثين لهذا السبب^(٥) في حين من جاء بعده لا يكفي فقط بورود الدليل على التأويل بل اشترط أن يكون راجحاً لمرجوحاً ليحدد نوع التأويل.

وفي ظني أن مجرد صرف اللفظ عن ظاهره تكفي للدلالة على التأويل مطلقاً وإن لم يذكر الاحتمال أو الدليل لأن التعريف للتأويل المطلق، دون تحديد الصحيح من الفاسد،

(١) الأمدي: الإحكام، ٣/٧٣.

(٢) الطوفي: مختصر الروضة، ١/٥٦١، الزركشي: البحر المحيط، ٣/٤٣٧، الشوكاني: إرشاد الفحول، ٣٠٠، وابن تيمية: مجموع الفتاوى، ٥/٣٤، وانظر أديب صالح: تفسير النصوص، ١/٢٩٩، الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ١/٣١٣.

(٣) الصواعق المرسله، ١/١٧٨، وانظر بوردع: الخطاب القرآني ومناهج التأويل، ٧٧.

(٤) الزركشي: البحر المحيط، ٣/٤٣٧، الشوكاني: إرشاد الفحول، ٣٠٠.

(٥) (٢) قطب الريسوني: النص القرآني، ٤٦، وانظر ما قاله أديب صالح في نقده لمجمل التعريفات، تفسير النصوص، ١/٣٠٣-٣٠٠، بويدايين: التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين، ٢٣-٢٦، رسالة ماجستير.

وعليه فالتأويل الفاسد يشمل كل صرف للفظ عن ظاهره سواء احتمله أو لم يحتمله أو احتمله لكن بدليل مرجوح، كما سيظهر من خلال عرض أسباب فساد التأويل. وإنكار ابن تيمية وابن القيم لمعنى التأويل عند الأصوليين، لعله سداً للباب على أهل البدع في تأويل أي الصفات، أما في الأوامر والنواهي فغاية ما فيه اختلاف اصطلاحي فهما يرفضان التأويل بصرف اللفظ عن ظاهره، ويكتفيان بالتأويل بمعنى التفسير والبيان لمراد الشارع، بدليل ما قاله ابن القيم على حديث عروة بن الزبير لما روى حديث عائشة (فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فزيد في صلاة الحضر، وأقرت صلاة السفر) فقليل له: فمابال عائشة أتمت في السفر، قال: أنها (تأولت كما تأول عثمان)^(١) بأن المقصود هنا ليس صرف الكلام على خلاف ظاهره، إنما مراده أنهما تأولا دليلاً قام عندهما اقتضى جواز الإتمام، فعملابه، فكان عملهما هو تأويله^(٢) فدل ذلك على أن الخلاف في الأوامر والنواهي اصطلاحي، بينما التأويل في آيات الصفات مذموم ومحرم، وبناء على ما ذكره العلماء في تعريف التأويل عموماً، يتضح لنا تعريف نوعي التأويل الصحيح والفساد: فالتأويل الصحيح هو: حمل الظاهر على المحتمل بدليل راجح.^(٣)

والتأويل الفاسد هو: حمل الظاهر على المحتمل بدليل مرجوح أو مساوٍ أو بلا دليل^(٤) أو لما يظن أنه دليلاً^(٥) ويضيف الزركشي أنه إذا لم يوجد الدليل فهو ليس تأويلاً بل لعباً.^(٦) وأقول تعقيباً على ما سبق: إن ذكر الاحتمال ليس شرطاً في التعريف، لأننا بصدد تعريف التأويل الفاسد وهو باب واسع، يشمل كل ما يحتمله اللفظ وما لا يحتمله، وما يحتمله بدليل مرجوح أو بلا دليل. وحتى لو لعباً، خلافاً لما رفضه الزركشي، لأن المحاولات المعاصرة الفاسدة في التأويل ماهي إلا لعب، ومع ذلك لا يمنع هذا من وصفها بالفساد.

(١) رواه البخاري في صحيح البخاري مع فتح الباري، برواية عائشة، كتاب الصلاة، باب يقصر الصلاة إذا خرج من موضعه، ٥٦٩/٢، ح ١٠٩٠.

(٢) ابن القيم: الصواعق المرسله، ١/ ١٨٦.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول، ٣٠٠.

(٤) الشوكاني: إرشاد الفحول، ٣٠٠.

(٥) الزركشي: البحر المحيط، ٣/ ٣٤٧.

(٦) المرجع السابق.

من الملاحظ عند ابن تيمية ذم هذا النوع من التأويل، وهو مانسبه إلى طائفة من المتأخرين الذين خاضوا في الفقه وأصوله والكلام، ولم يسمي تأويلاً عند السلف، وهذا التأويل لا يكون عنده إلا مخالفاً لما يدل عليه اللفظ ويبينه، لأنهم ظنوا هذا النوع هو المقصود بقوله تعالى ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، فمنهم من قال إن الراسخين في العلم يعلمونه، ومنهم من قال لا يعلمه إلا الله، وكلاهما مخطئ، فإن كثيراً من تأويلاتهم هي تحريف للكلم عن مواضعه وهو التأويل المذموم عند سلف الأمة، وهو ما وقع في آيات الصفات (١) وعليه فالتأويل الصحيح عند ابن القيم هو: (التأويل في القرآن والتأويل عند المفسرين) حقيقة المعنى وما يؤول إليه اللفظ في الخارج، أو تفسيره وبيان معناه، وهذا يعم المحكم والمتشابه والأمر والخبر (٢).

والتأويل الفاسد: هو الذي خالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة، ولا فرق بين باب الخبر والأمر (٣) وهو أنواع يأتي ذكرها في المطلب الرابع من هذا المبحث إن شاء الله .
وتعريف ابن القيم هو الراجح للتأويل الفاسد لأنه شامل لكل محاولات صرف الآيات عن ظاهرها سواء استندت إلى الاحتمال أو لا، وسواء عضدها دليل مرجوح أو لا، وبهذا يتسع معنى التأويل الفاسد ليشمل كل ما قيل في آيات الصفات مخالفاً لمذهب أهل السنة والجماعة أو حتى قيل في آيات الأوامر والنواهي أو حتى في ذات المصدر التشريعي القرآن والسنة أو في المصادر الاجتهادية الأخرى، كما سيظهر في المناهج المعاصرة الفاسدة.

المطلب الثالث: الفرق بين التأويل والتفسير

وإمعاناً في توضيح معنى التأويل والألفاظ ذات الصلة، عقدت المطلب الثالث، لاستجلاء الفرق بوضوح بين تأويل الآيات وتفسيرها، وهل هما مترادفان؟ أو أن التفسير نوعٌ من أنواع التأويل كما هو رأي ابن تيمية وابن القيم. فلا يقبل التأويل عندهما إلا إن كان بياناً للمعنى أو حقيقة المعنى وذاته .

يعرف التفسير اصطلاحاً: علم نزول الآية سورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة، ثم

(١) ابن تيمية: الفتاوى، ٤ / ٦٩، ابن القيم: الصواعق المرسله، ١ / ١٧٨.

(٢) ابن القيم: الصواعق المرسله، ١ / ١٨١ .

(٣) المرجع السابق، ١ / ١٨٧.

ترتيب مكيتها ومدنيتها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصها وعامها ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها، وزاد قوم وحلالها وحرامها ووعدها ووعيدها وأمرها ونهيها وغيرها وأمثالها^(١) ومن أهم ماقاله العلماء في الفرق بين التأويل والتفسير:

١- إن التفسير إخبار عن شأن من نزل فيه وعن سبب نزوله، وذلك علم الصحابة رضي الله عنهم لأنهم شهدوا ذلك، فهم يقولون فيه بالعلم وغيرهم بالرأي، بينما التأويل تبين ما يحتمله اللفظ من المعاني، وعليه فالتفسير للصحابة والتأويل للفقهاء.^(٢)

٢- إن التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والتأويل توجيه لفظ (يتوجه إلى معانٍ مختلفة) إلى واحد منها بما ظهر عنده من الأدلة.^(٣)

٣- إن التفسير هو القطع على أن المراد باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به على المراد يكون تفسيراً صحيحاً مستحسنًا، وإن قطع على المراد لا بدليل مقطوع فهو تفسير بالرأي وحرام، لأنه شهادة على الله بما لا يؤمن أن يكون كذباً، أما التأويل فهو بيان عاقبة الاحتمال بالرأي دون القطع فيقال يتوجه اللفظ إلى كذا وكذا، وهذا الوجه أوجه لشهادة الأصول فلم يكن فيه شهادة على الله تعالى.^(٤)

٤- إن التفسير والتأويل بمعنى واحد، فهما مترادفان، وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير، كالإمام ابن جرير وغيره.^(٥)

٥- إن التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يُستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يُستعمل فيها وفي غيرها، فالتفسير إما أن يُستعمل في غريب الألفاظ كالبجيرة والسائبة والوصيلة والحام، أو في تبين المراد وشرحه؛ كقوله - تعالى ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [البقرة: ٤٣] وإما في كلام مضمّن بقصة لا يمكن تصوّره إلا بمعرفتها؛ نحو قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا السَّبِيُّ زَيْدٌ فِي الْكُفْرِ ﴾ [التوبة: ٣٧].

(١) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ٤١٦، وانظر هاني البشبيشي: الفرق بين التفسير والتأويل (بحث على النت)

(٢) البخاري: كشف الأسرار، ٧٠/١، وانظر السيوطي: الإتيان، ٢٢٢/٢، الزركشي: البرهان، ٤١٧.

(٣) البخاري: كشف الأسرار، ٧٠/١.

(٤) المرجع السابق، نقله البخاري عن أبي منصور، وانظر السيوطي: الإتيان، ٢٢١/٢.

(٥) السيوطي: الإتيان، ٢٢١/٢.

وَأَمَّا التَّأْوِيلُ، فَإِنَّهُ يُسْتَعْمَلُ مَرَّةً عَامًّا، وَمَرَّةً خَاصًّا، نَحْوَ (الْكَفْرِ) الْمُسْتَعْمَلِ تَارَةً فِي الْجُحُودِ الْمَطْلُوقِ، وَتَارَةً فِي جُحُودِ الْبَارِي خَاصَّةً، وَ(الْإِيمَانِ) الْمُسْتَعْمَلِ فِي التَّصْدِيقِ الْمَطْلُوقِ تَارَةً، وَفِي تَصْدِيقِ دِينِ الْحَقِّ تَارَةً، وَإِمَّا فِي لَفْظِ مُشْتَرَكٍ بَيْنَ مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٍ، وَنَحْوِ لَفْظِ (وَجَدَ) الْمُسْتَعْمَلِ فِي الْجَدِّ وَالْوَجْدِ وَالْوُجُودِ^(١).

٦- إن التفسير بيان وُضِعَ اللفظ؛ إما حقيقةً وإما مجازاً، كتفسير (الصراط) بالطريق و(الصيب) بالمطر، والتأويل تفسير باطن اللفظ، مأخوذاً من الأول، وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل إخبارٌ عن حقيقة المراد، والتفسير إخبارٌ عن دليل المراد؛ لأنَّ اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل، مثال ذلك قوله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبَلِّغُكَ﴾ [الفجر: ١٤]، تفسيره: أَنَّهُ مِنَ الرَّصْدِ، يُقَالُ: رَصَدْتَهُ؛ أَي: رَقَبْتَهُ، وَالْمُرْصَادُ: مِفْعَالٌ مِنْهُ، وَتَأْوِيلُهُ التَّحْذِيرُ مِنَ التَّهَاوُنِ بِأَمْرِ اللَّهِ وَالْغَفْلَةِ، وَالِاسْتِعْدَادُ لِلْعَرَضِ عَلَيْهِ، وَقَوَاعِدُ الْأَدَلَّةِ تَقْتَضِي بَيَانَ الْمُرَادِ مِنْهُ عَلَى خِلَافِ وَضْعِ الْفِظِ فِي اللُّغَةِ^(٢).

٧- إن التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية^(٣).

٨- إن التفسير هو ما وقع مبيّناً في كتاب الله، ومعيناً في صحيح السنة، لأنَّ معناه قد وضح وظهر، وليس لأحد أن يتعرّض إليه باجتهاد ولا غيره؛ بل يحمله على المعنى الذي ورد لا يتعداه، والتأويل: ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم^(٤).

يلاحظ من الفروق السابقة بين التفسير والتأويل، أن التفسير هو البيان القطعي المرافق لنزول الآيات في زمن الصحابة رضي الله عنهم وهو بيان ظاهر واضح من لفظ الآية (وهي الرواية)، بينما التأويل هو جهد المجتهدين في المرحلة اللاحقة لما بعد هذا البيان، لتوضيح غوامضه وما يحتمله اللفظ من معانٍ (وهي مرحلة الدراية)، وليس التأويل قاصراً على الكتب الإلهية فقط وقضايا العقيدة، بل معناه أوسع ودلالته أشمل.

(١) السيوطي: الإتيان، ٢/ ٢٢١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الزركشي: البرهان، ٤١٧، السيوطي: الإتيان، ٢/ ٢٢٢.

(٤) السيوطي: الإتيان، ٢/ ٢٢٢.

المطلب الرابع : أنواع التأويل

ينقسم التأويل باعتبار عدة منها، بحسب المعنى المستعمل له، أو بحسب قوة الدليل، وبحسب الصحة والفساد والمشار إليه سابقاً، وهي أقسام متداخلة، وقد اخترت التقسيم بحسب المعنى المستعمل والذي يرتبط به التقسيم بحسب قوة الدليل وبحسب الصحة والفساد.

أقسام التأويل باعتبار المعنى المستعمل وقوة الدليل: وقد نقل الزركشي (عن شارح اللمع) تقسيماً ثلاثياً للتأويل :

١- تأويله على معنى يستعمل في ذلك كثيراً، فهذا يحتاج إلى إقامة الدليل في موضع واحد، وهو أن المراد باللفظ ما حمل عليه، كحمل الأمر في قوله تعالى ﴿وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ﴾ [النور: ٣٣]، على الوجوب، وحمله على الندب بدليل جائز، لاستعمال الأمر مراداً به الندب كثيراً، فيحتاج إلى دليل في أن المراد به الندب^(١)، وهو يشبه قول الشوكاني والطوفي، التأويل القريب الذي يترجح بأدنى مرجح^(٢). فالمعنى المستعمل كثيراً لا يتطلب دليلاً قوياً.

٢- تأويله على معنى لا يستعمل كثيراً، فهذا يحتاج فيه إلى أمرين : أحدهما: بيان قبول اللفظ لهذا التأويل في اللغة والثاني : إقامة الدليل على أن اللفظ هنا يقتضيه^(٣) وهو يشبه قول الشوكاني التأويل البعيد والذي لا يترجح إلا بمرجح قوي، ولا يترجح بما ليس بقوي^(٤)، وعليه يحمل خلاف الجمهور مع الحنفية في بعض التأويلات^(٥) وهذا النوع لا يمكن أن يكون من التأويل الفاسد لأن المعنى مستعمل لا كثيراً وإقامة الدليل وبحسب قوته، يقرب التأويل ويبعد.

(١) الزركشي : البحر المحيط، ٣/ ٤٤٤.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول، ٣٠١/ الطوفي: مختصر الروضة، ١/ ٦٣٠ قريب منه الجويني: البرهان، ١/ ٢١٣ الغزالي المستصفى، ١٩٦.

(٣) الزركشي : البحر المحيط، ٣/ ٤٤٤.

(٤) الشوكاني: إرشاد الفحول، ٣٠١.

(٥) الزركشي: البحر المحيط ٣/ ٤٤٤، عرض الزركشي أمثلة كثيرة على تأويلات بعيدة خلافية بين الحنفية والجمهور.

٣- حمل اللفظ على معنى لا يستعمل أصلاً، فلا يصح إلا أن يكون دليل التأويل أقوى من دليل الظاهر، كقوله تعالى ﴿فَطَلَّقُوهُنَّ لِئَدَّتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١]، فإنه يقتضي الطلاق في حال وقت العدة، وهو زمان الطهر، فلو قيل: المراد به عدد الطلاق، وكان التأويل بدليل القياس المختلف فيه^(١)، فالتأويل مختلف فيه أيضاً، وهذا النوع أشبه التأويل الفاسد، والله أعلم، وإن قوي دليhle لأن المعنى غير مستعمل أصلاً أي أن اللفظ لا يحتمله، وقد توقف الزركشي ولم يعلق عليه، وقد عدَّ الجويني استواء رتبة المئول وماعضد الدليل به، من تعارض الأدلة، ويشبه هذا النوع ما أسماه الشوكاني التأويل المتعذر لأن اللفظ لا يحتمل التأويل^(٢). يستفاد مما سبق أن دليل التأويل واحتمالية اللفظ للتأويل هما المعول للحكم على صحة التأويل وفساده، فإذا لم يحتمل اللفظ التأويل فهو فاسد سواء كان الدليل قوياً أو ضعيفاً، وإذا احتمله اللفظ، وكان المعنى مستعمل كثيراً، بدليل قوي فهو صحيح وقريب، وإن احتمله، وكان المعنى لا يستعمل كثيراً وبدليل ضعيف فهو تأويل بعيد ومنها تأويلات الحنفية التي ردها الجمهور لضعف الدليل لا لفساده كتفسير الشاة في نصاب الزكاة بالقيمة، وجواز إطعام مسكين بدلا من ستين مسكيناً، وهذا يكون التأويل القريب والبعيد من أقسام التأويل الصحيح شريطة احتمالية اللفظ للتأويل .

أسباب ضعف التأويل: وأرجع الزركشي أسباب ضعف التأويل لأحد أمرين^(٣) والثالث

تابع لهما

١- قوة ظهور اللفظ، ومثاله: حمل بعضهم الاستجمار في قوله صلى الله عليه وسلم «من استجمر فليوتر»^(٤) على استعماله البخور والطيب، فإنه يقول فيه تجمر واستجمر، ولكن اللفظ قوي وظاهر في الاستنجاء، وعليه فهم الناس، ومنه حمل بعضهم النهي عن الجلوس على القبر على الاستنجاء عليه، واللفظ ظاهر في المرادف للتعود .

٢- ضعف الدليل، مثاله: قوله صلى الله عليه وسلم «فيما سقت السماء والعيون أو

(١) المرجع السابق

(٢) الجويني: البرهان ن ١/٢١٣، الشوكاني: إرشاد الفحول، ٣٠١.

(٣) الزركشي: البحر المحيط، ٤٤٣/٣.

(٤) رواه البخاري في الصحيح مع حاشية السندي، عن أبي هريرة، كتاب الوضوء باب الاستجمار وترا، ٧٩/١، ح

كان عثرياً العشر، وفيما سقي بنضح فنصف العشر^(١) فيمنع التمسك بالعموم في الحديث فلا تجب الزكاة في الخضروات، إذ المقصود من الحديث الفصل بين واجب العشر ونصف العشر، وليس في الأنواع التي تسقيها السماء .

٣- للاثنتين معا . وعليه يضعف التأويل ويكون بعيداً إذا ضعُف الدليل، أو كان اللفظ ظاهراً، وقد ينقلب إلى تأويل فاسد، فيما لو فقد الدليل أو كان اللفظ لا يحتمل المعنى الذي صرف إليه^(٢).

أسباب فساد التأويل : ذكر ابن القيم عشرة أسباب لفساد التأويل أو بطلانه، ووضَّح فيها المعاني التي لا يمكن حمل اللفظ عليها لعله فيها، وهي ملخصة في التالي: (٣)

١- مالم يحتمله اللفظ بوضعه، كتأويل قوله صلى الله عليه وسلم «حتى يضع رب العزة عليها رجله»^(٤) بأن الرجل جماعة من الناس فإن هذا لا يعرف في شيء من اللغة العربية.
٢- مالم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من ثنية أو جمع، وإن احتمله مفرداً كتأويل قوله ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] بالقدرة .

٣- مالم يحتمله سياقه وتركيبه، وإن احتمله في غير ذلك السياق كتأويل قوله ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] بإن إتيان الرب إتيان بعض آياته التي هي أمره، وهذا يأباه السياق كل الإباء، فإنه يمتنع حمله على ذلك، مع التقسيم والترديد والتنوع .

٤- مالم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب، وإن ألف الاصطلاح الحادث، وهذا موضع زلت فيه أقدام كثير من الناس، حيث تأولوا كثيراً من ألفاظ النصوص بمالم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب وإن كان معهوداً في اصطلاح المتأخرين، وهو ما حصل بسببه الكذب على الله ورسوله . مثاله قوله تعالى ﴿فَلَمَّا أَفْلَ﴾ [الأنعام: ٧٦]

(١) رواه البخاري: الصحيح فتح الباري عن سالم عن عبد الله عن أبيه كتاب الزكاة باب العشر فيما يسقى بماء السماء ٣/٤٧ ح ١٤٣٨ .

(٢) الأمدي : الإحكام في أصول الأحكام، ٣/ ٧٥ .

(٣) ابن القيم : الصواعق المرسله، ١/ ١٨٧-٢٠١ .

(٤) رواه البخاري في صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب التفسير باب وتقول هل من مزيد، عن أنس، ٨/ ٥٩٤ ح، ٤٨٤٨، ونص الحديث في البخاري (حتى يضع قدمه : فتقول قط قط) .

بالحركة وقالوا: استدل بحركته على بطلان ربوبيته، ولا يعرف في اللغة العربية التي نزل بها القرآن أن الأفعال هو الحركة البتة في موضع واحد .

٥- مألّف استعماله في ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد به النص فيحمله المتأول في هذا التركيب الذي لا يحتمله على مجيئه في تركيب آخر يحتمله وهذا من أقبح الغلط والتليس، وفي قوله تعالى ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] يستحيل تأويل فيها النظر بانتظار الثواب فإنه أضاف النظر إلى الوجوه التي هي محله، ووصف الوجوه بإنها ناضرة وهو متحقق مع حضور المتنعم به لا مع الانتظار .

٦- اللفظ الذي اطرّد استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول أو عهد استعماله نادراً، وقد يدعمونه بالقرائن أيضاً، فتأويله حيث ورد، وحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل وهو تليس وتدليس يناقض البيان .

٧- كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل . كتأويل نهى النبي صلى الله عليه وسلم المرأة عن النكاح بغير إذن ولي^(١) بأنه محمول على الأمة، تأويل مخالف لظاهر اللفظ ويبطل بالنص أيضاً، لأنه قال (فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها) والأمة لا مهر لها، بل هي ملك للسيد .

٨- تأويل اللفظ الذي له معنى ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواء، بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلا أفراده من أهل النظر، كتأويل لفظ الأحد (الذي يفهمه الخاصة والعامة) بالذات المجردة عن الصفات التي لا يكون فيها معنيان بوجه ما، فإن هذا لو أمكن ثبوته في الخارج لم يعرف إلا بعد مقدمات طويلة وصعبة، وهو محال في الخارج، فلا يصح وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذي هو في غاية الخفاء .

٩- التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلو والشرف ويحطه إلى معنى دونه بمراتب كثيرة وهو شبيه بعزل السلطان عن ملكه وتوليته مرتبة دون الملك بكثير، مثاله تأويل الجهمية قوله ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٨] بفوقية الشرف كقولهم الدرهم فوق الفلوس والدينار فوق الدرهم . وتأويل علوه سبحانه وتعالى كعلو

(١) رواه أبو داود في صحيح سنن أبي داود، كتاب النكاح باب الولي، برواية عائشة، ١/٦٣٤ ح ٢٠٨٣، صححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، ١/٥، رواه الترمذي: سنن الترمذي، كتاب النكاح، باب الولي ٣/٤٠٧ ح ١١٠٢ .

الذهب على الفضة، واستوائه على العرش بقدرته عليه .
١٠- تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه من السياق ولا معه قرينة تقتضيه، فإن هذا لا يقصده تعالى ولو قصده لحف النص بالقرائن الدالة على المعنى المخالف للنص .
وبعد عرض تفصيل ابن القيم لأنواع التأويل الفاسد أو الباطل كما أسماه، أضاف نوعاً جديداً، أطلق عليه التأويل المنحرف وهو الميل بالنصوص عن ماهي عليه، وهو نوعان تحريف اللفظ كما فعل اليهود شيوخ المحرفين الذين حرفوا اللفظ والمعنى، والرافضة الجهمية من بعدهم الذي عجزوا عن المعنى فحرفوا اللفظ^(١) وتحريف المعنى لا يخرج عما سبق ذكره في الأقسام العشرة، أما تحريف اللفظ فهو حقيقة ليس تأويلاً من بحثي، بل هو تحريف وكفر صنيع الكفار.

(١) ابن القيم: الصواعق المرسله، ١/ ٢١٥-٢١٩. وضرب العديد من الأمثلة على تحريف الجهمية، ومنها تحريف إعراب.

المبحث الثاني

مجال التأويل وشروطه بين القدامى والمعاصرين

الحديث عن مجال التأويل وشروطه، يرسم لنا بوضوح مواضع انحراف المؤولين، ويجلي الفهم في أسباب نشوء انحرافهم، إذ إن مخالفة القواعد العامة أوقعتهم في فساد أقوالهم وتأويلاتهم، وكان مرد الخروج يعود إلى مجال التأويل وشروطه، فخالفوا الصواب فيما يلي:

١- وسعوا دائرة نصوص التأويل، ونظروا في النصوص المحكمة، والتي لا تقبل التأويل .
٢- خرجوا على ضوابط النظر السليم، في نصوص الشارع وفي قواعده الثابتة وأركانها المعلومة من الدين بالضرورة، وأخضعوا الكل للبحث والتغيير، مخالفين نواميس الكون وحكم التشريع .

٣- خالفوا الشروط اللازم تحققها عند البحث والتأويل، في شخص المؤول الذي صدر نفسه للخوض في غمار النص القرآني المحكم التنزيل، ليجدوا أنفسهم أمام تجاوزات وتناقضات لا يمكن السكوت عنها، فلم تردعهم بواعث الضمير ولا ريبة القلب السليم. ويتضمن المبحث المطالب التالية :

المطلب الأول : مجال التأويل

يرى الزركشي أن الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة في العمل بظواهر الألفاظ^(١) ويؤكد ابن القيم ذلك بإيجاب العمل في الظواهر وإجراؤها على حقيقتها الصريحة، ولا يجوز العدول إلا بدليل صارف^(٢) وعليه يقرر بعض المعاصرين قاعدة مفادها (أن الأصل في تفسير النصوص العمل بالظاهر ولا يصار إلى التأويل إلا لمسوغ صارف)^(٣)، فالظاهر أولاً يتبعه التأويل للحاجة، ويقول الجويني: لم ينكر التأويل ذو

(١) البحر المحيط ٣/٤٣٦ وانظر الشاطبي : الموافقات، ٢/ ٨٢ قريب من معناه .

(٢) ابن القيم : الصواعق المرسله، ١/ ٢٨٨ .

(٣) الريسوني : النص القرآني، ٤٧ ، بودرع: الخطاب القرآني، ٧٩، وقد نقل الريسوني أقوالاً عدة للعلماء لإثبات القاعدة .

مذهب، وإنما الخلاف في التفاصيل^(١). وعليه تنقسم النصوص من حيث احتمالية التأويل إلى نوعين :

النوع الأول: النصوص التي لا تحتمل التأويل :

١- العقائد وأصول الديانات، وهي آيات الخبر المتعلقة بالأسماء والصفات عند ابن القيم، لأن المطلوب في الخبر تصديقه، وكل تأويل يعود على المخبر بالتعطيل، فهو باطل^(٢) فلم يتنازع الصحابة في آيات الصفات بل اتفقت كلمتهم وكلمة التابعين على إقرارها وإثبات حقائقها وفهم معانيها بل إن معانيها أظهر من دلالة كثير من آيات الأحكام، لذا كانت آيات الأحكام لا يفهمها إلا الخاصة من الناس، أما آيات الأسماء والصفات فيشترك في فهمها الخاص والعام^(٣) وعلى الرغم مما قاله ابن القيم إلا أن العلماء اختلفوا في تأويل آيات الصفات على ثلاثة أقوال :

منهم من يرى لا مدخل للتأويل فيها بل تجري على ظاهرها وهم المشبهة، وهو قول باطل، ومنهم من يرى أن لها تأويلاً ولكننا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٧]، وهو منقول عن الصحابة وقول السلف، ومنهم من يرى أنها مؤولة وأولوها وهو منقول عن الصحابة^(٤).

٢- ومن النصوص التي لا تحتمل التأويل ما كان نصاً صريحاً، سواء من آيات الصفات أو آيات الأحكام^(٥).

النوع الثاني: النصوص التي تحتمل التأويل :

١- الفروع والأحكام التكليفية من الأوامر والنواهي، ونقل ابن القيم عن سفيان بن عيينة قوله (السنة هي تأويل الأمر النهي)^(٦) وهي ما أطلق عليها آيات الطلب^(٧)، وهي تنقسم إلى

(١) الجويني: البرهان، ١/١٩٣.

(٢) ابن القيم: الصواعق المرسله، ١/٢٠٦.

(٣) المرجع السابق، ١/٢١٠.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ٣/٤٣٩. الشوكاني: إرشاد الفحول، ٢٩٩، وذكر الزركشي أمثلة كثيرة.

(٥) الشوكاني: إرشاد الفحول، ٢٩٩، ابن القيم: الصواعق المرسله / ١/٣٨٢.

(٦) ابن القيم: الصواعق المرسله، ١/٢٠٧.

(٧) المرجع السابق

نوعين منها ما هو نصٌّ صريح لا يقبل التأويل تابعٌ للنوع الأول، ومنها ما هو ظاهر يقبل التأويل، بل إن أغلبه يكتنفه الاحتمال ويجري فيه التأويل^(١) وفي هذا النوع يرى ابن القيم أن مجاء مخالفاً لنظائره فإنه يؤول حتى يرد إلى نظائره، وهو غير ممتنع^(٢).

٢- والأحكام التكليفية التي تحتل التأويل، اللفظ الحقيقي يصرف إلى المجاز أو العموم الذي يقبل التخصيص^(٣).

٣- وكذا الآية المؤولة والتي هي قبل التأويل إما مشكلة أو مشتركة أو مجملة، والعام الذي ثبت خصوصه، وخبر الواحد وخبر الصحابي والقياس^(٤). والمؤول (الخفي والمشكل والمشارك والمجمل) إذا لحقهما البيان بدليل قطعي فهو مفسر، وإذا بدليل فيه شبهة كخبر الواحد أو القياس فهو مؤول^(٥).

أما الإمام الشاطبي فله في قسمة عوارض الأدلة منهج مختلف، فهو يقسمها إلى محكم ومتشابه، والمحكم بمعناه العام هو البين الواضح الذي لا يفتقر إلى غيره في بيان معناه، والمحكم بالمعنى الخاص هو خلاف المنسوخ، كقول العلماء آية محكمة وآية منسوخة، أما المتشابه فهو المنسوخ بالإطلاق الثاني، وهو الذي لا يتبين المراد به من لفظه وهذا بالإطلاق الأول، وسواء كان المتشابه مما يدرك بالبحث أو لا. والمعنى الأول هو مانبه عليه الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله (الحلال بينٌ والحرام بينٌ، وبينهما أمور مشتبّهات)^(٦) فالبين هو المحكم، وعليه فإن المتشابه يشمل: المنسوخ والمجمل والظاهر والمطلق قبل معرفة مبيئاتها، والمحكم يشمل الناسخ وما ثبت حكمه والمبين والمؤول والمخصص والمقيد. ويوافق الشاطبي ابن تيمية وابن القيم أن مسائل العقيدة الخلافية من المحكم الذي

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ٢٩٩، والريسوني: النص القرآني، ٤٩.

(٢) ابن القيم: الصواعق المرسلّة، ٣٨٥/١.

(٣) الغزالي: المستصفى، ١٩٦.

(٤) الدبوسي: تقويم الأدلة، ١٦٨، السرخسي: أصول السرخسي، ١٢٧/١.

(٥) البخاري: كشف الأسرار، ٦٨/١، وهذا عند الحنفية الذي يقسمون الألفاظ الخفية إلى خفي ومشكل ومجمل ومتشابه.

(٦) رواه البخاري في صحيح البخاري مع حاشية السندي، كتاب البيوع باب الحلال بين، عن النعمان بن بشير، ٢/٥٠٥١ ح.

أمسك عنه السلف والخلاف فيه من جهة نظر المجتهد ومقدار وسعة معرفته والطريق الذي سلكه، وليس الخلاف ناشئاً من تشابه الأدلة، أما المتشابه فهو قليل في الشرع، ولا يقع في القواعد الكلية وإنما في الفروع الجزئية، والمتشابه ثلاثة أنواع :

١- حقيقي: وهو المراد بالآية ومعناه لاسيبل لنا إلى فهمه ولادليل، وهو قليل ولا يكون إلا فيما لا يتعلق به تكليف وهو لا يؤول لأنه من المجمل الذي لم يلحقه بيان فيبقى مراده في علم الله .

٢- الإضافي: وهو ما ليس بداخل في صريح الآية وإن كان في المعنى داخلاً فيه، لأنه لم يصير متشابهاً من حيث وضع الشريعة، ولكن الناظر قصر في الاجتهاد أو زاع عن طريق البيان اتباعاً للهوى، فلا يصح أن ينسب الاشتباه إلى الأدلة، وإنما ينسب للناظرين التقصير أو الجهل بمواقع الأدلة، والمجمل الذي لحقه بيان من هذا النوع .

٣- تشابه متعلق بمناط الأدلة وليس في الأدلة، أي أنه متعلق بكيفية تحقيق المناط على الصور الواقعة، فالنهي عن أكل الميتة واضح، والإذن في أكل الذكية واضح، ولكن إذا اختلطت الميتة بالذبيحة حصل الاشتباه في المأكول، لا في دليل التحريم أو التحليل^(١) .

مجال التأويل عند المعاصرين: لم يختلف مجال التأويل الفاسد عند المعاصرين على ما ذكره علماءنا المتقدمون، إلا إنهم وسعوا دائرة المخالفة، لتشمل المخالفة الظاهرية أو الخفية، فماعدات التأويلات الفاسدة تقتصر على تحريف المعنى وحمله على معاني غير محتملة فقط، بل شملت أدلة التشريع (المصادر) فشككوا في حجية كثير من الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، وفي الأدلة الدالة على حجية المصادر الشرعية، ولم يكتفوا بآيات الصفات وقضايا العقيدة فقط، بل أصبح الوضع أكثر خطورة وأكثر جرأة ومعاندة النصوص، ومن صور مخالفتهم للنصوص، والتي ستتضح جلياً باستعراض المبحث الثالث، مايلي:

١- ذات النص الشرعي سواء الظاهر أو النص أو المشكل أو المفسر أو المحكم، في سنده أو في دلالة .

٢- حجية المصادر التشريعية المختلف فيها كخبر الواحد والمصالح المرسلة .

(١) الشاطبي: الموافقات، ٣/ ٨٠-٨٨ بتصرف وانظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ١٣/ ٢٧٢-٢٨٥، قوشتي: الدليل النقلي، ٤٠٩ .

- ٣- حجية المصادر المتفق عليها، كالقرآن والسنة المتواترة، والإجماع والقياس.
 ٤- مقاصد الشارع ودلالاتها في المصالح والعرف والاستحسان.
 ٥- الفروع الفقهية المستندة إلى أدلة ظنية .

المطلب الثاني: شروط التأويل

والشروط اللازمة لصحة التأويل تنقسم إلى شروط في المجتهد المؤول، وشروط في طريقة التأويل، أما الأولى فقد أعرضت عن ذكرها لكثرة الأبحاث التي اختصت بها، ووفرة الموجود في كتب الأصول القديمة والحديثة، وأما الثانية فهي موضوعي.

شروط التأويل الصحيح :

- ١- أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل، والتأويل موافقاً لوضع اللغة العربية أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع. وكل تأويل خرج عن هذه الثلاثة فباطل^(١)، فعلى المؤول بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي تأوله في ذلك التركيب وإلا كان كاذباً على اللغة، منشئاً وضعاً من عنده، وكان المؤول ناكباً عن سنن الصواب، مخالفاً للقواعد، كدأب الباطنية الذين حملوا الألفاظ على معانٍ ينبو عنها أصل اللغة، كقولهم إن المراد بقوله تعالى ﴿وَاللَّيْنِ وَالزَّيْتُونِ﴾ فلانٌ وفلانٌ من الناس، أقسم الله بهما، وهو تأويل يأباه الشرع واللغة والمنطق، ولا يحمل الكلام على الشاذ والنادر من المعاني والتي تشذ عن سنن الفصاحة، مما فيه نسبة الجهل للشارع، ويخالف بيان القرآن ونظمه.^(٢)
- ٢- أن يرجع إلى معنى صحيح في الاعتبار، متفق عليه في الجملة بين المختلفين^(٣) وأن يبين تعين ذلك المعنى فإنه إذا أخرجه عن حقيقته قد يكون له معان فتعين ذلك المعنى يحتاج دليل.^(٤)
- ٣- إقامة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره، فيجب العمل بالظواهر وإجراؤها على

(١) الزركشي: البحر المحيط، ٣/ ٤٤٣، الشوكاني: إرشاد الفحول، ٣٠١، ابن القيم: الصواعق المرسله، ١/ ٢٨٨.
 الشاطبي: الموافقات ٣/ ٩٢
 (٢) الريسوني: النص القرآني، ٥٦-٥٨.
 (٣) الشاطبي: الموافقات، ٣/ ٩٢.
 (٤) ابن القيم: الصواعق المرسله، ١/ ٢٨٨، الريسوني: النص القرآني، ٥٦.

حقيقتها الصريحة، ولا يجوز العدول عنها إلا بصارف معتبر^(١)، وهذا الصارف قد يكون نصاً شرعياً أو قياساً أو قاعدة من القواعد القطعية، أو مقصداً من مقاصد الشريعة، وشرط القوة مرعي بحسب قرب الاحتمال وبعده، فإن كان بعيداً احتيج التأويل إلى صارف في منتهى القوة، وإذا كان قريباً احتيج إلى أدنى صارف، وإذا كان وسطاً بين البعد والقرب احتيج إلى صارف متوسط^(٢).

٤- الجواب عن المعارض، فلا بد من سلامة الدليل من المعارض المقاوم، والمعارضة قد تكون راجحة فيسقط التأويل بسقوط دليله المرجوح، وقد تكون مساوية، فيحتاج عند التساوي إلى التغليب بمرجح معتبر^(٣).

٥- ألا يخالف التأويل أصلاً شرعياً أو قاعدة قطعية، لأن ألفاظ الشارع محمولة على ما عليه في الشرع، وعليه قال الشاطبي: كل معنى مؤول لا يجري على وزنه أو قواعد العقل المنطقي لا يعتد به ولا يقبل^(٤).

البواعث على التأويلات الفاسدة: لم تختلف بواعث الفساد بين المتقدمين والمتأخرين، وهي ما كانت تجري في عصور العلماء الأوليين كما يرى الجويني^(٥) لقرب زمانهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وصدق نواياهم وإخلاصهم .
والأسباب الباعثة على التأويل اثنان:

١- سوء الفهم من السامع والتعري عن مأخذ الكلام، في حالة نقصان بيان المتكلم، فإذا تكلم المتكلم بمعنى واضح يفهمه المخاطب فقد وفّى البيان، وإن خاطبه بألفاظ مجملة أو غامضة، فالسامع قد يعجز عن فهم قصده لتفاوت البشر في درجات الفهم والاستيعاب^(٦).

(١) المرجعين السابقين .

(٢) الطوفي : مختصر الروضة ١٠/ ٥٦٣، الريسوني : النص القرآني، ٥٧، وانظر الغزالي : المستصفي، ١٩٦.

(٣) ابن القيم : الصواعق المرسله، ١/ ٢٨٨، الريسوني : النص القرآني، ٥٧.

(٤) الشاطبي : الموافقات، ١/ ٩٩، الريسوني : النص القرآني، ٥٧.

(٥) الجويني : البرهان، ١/ ٢٠٠. وقد اعتمدت تقسيم الجويني للأسباب .

(٦) المرجع السابق، ابن القيم : الصواعق المرسله، ٢/ ٥٠٠، ذكر ابن القيم أربعة أسباب جالبة للتأويل منها ما لا يناسب المتكلم الشارع وهي (سوء قصده) علماً أن ابن القيم ذكرها ولم يعقب عليها بالشرح، وهي لا تليق مع المشرع (المتكلم باللفظ المجمل)

٢- سوء القصد من السامع والاستجراء على دين الله، والتعرض لخرق حجاب الهيبة والعياذ بالله، فقد يفهم السامع الخطاب ولكنه يأوله تأويلاً فاسداً بقصد إبطال ودفع ما يخالف نحلته، أو لإقرار ما يوافق مذهبه، كما أولت الرافضة النصوص في فضل الصحابة رضي الله عنهم لعدواتهم لهم، كما أولت الجهمية كل ما يخالف مذهبهم من أن الله تعالى لا يتكلم ولا يكلم أحداً ولا يرى بالأبصار ولا هو فوق عرشه مبائن لخلقه ولا له صفة تقوم به (١).

وهذان الباعثان جامعان لكل ما يمكن زيادته، فالأمر لا يخلو من جهل أو خبث، فالتصدي لبيان اللفظ الخفي، يحتاج دراية وعلم في اللغة العربية وأصول الفقه وإن قصر في أحدها لم يوفق للمعنى الصحيح، وإن كان عالماً فاصداً فهو سيء القصد خبيث النية، يريد تحريف المعنى ليصل إلى غاياته، والمؤولون الجدد كان من الفئة المتعلمة المتخصصة بل إن منهم الدارس لعلوم الشريعة والماهر بها إلا أنهم شككوا وعارضوا وغيروا بغية تحقيق أهدافهم، ومنهم من كان تابعاً مؤيداً جاهلاً بالغايات الخفية، وجميعهم مبهور بالغرب وحضارته ومصطلحاته وحدثه .

(١) المرجعان السابقان، وانظر ابن القيم: الصواعق المرسله، ١/ ٢٣٠-٢٣٣.

المبحث الثالث

نظرة في مناهج التأويلات الفاسدة المعاصرة والتطبيق عليها

يشمل المبحث الأخير دراسة موجزة لبعض المناهج المعاصرة والتي دعت لتجديد الدين في كل جوانبه سواء في قراءة نصوصه، أو في ثوابته الأصيلة كحجية القرآن والسنة، أو في صحة مصادره الأصولية، لجعل كل شيء محل دراسة ونقد وتغيير بحسب الزمان والمكان، وهم وإن أُطلق عليهم المؤولون الجدد، إلا أنهم بحثوا بمجهرهم الشريعة الإسلامية خفيها ودقيقها، ظاهرها وباطنها، سعيًا وراء نقطة انطلاق تغيير جمود العصر، وترقى بالعقل إلى أسمى مداركه، كما يزعمون، وهي نظرة مقتسبة وموجزة من كتب المعاصرين، للتطبيق على منهج ذويب حمادي

ويتضمن المطالب التالية :

المطلب الأول : نظرة في مناهج التأويلات الفاسدة المعاصرة

تأثر الباحثون في النص الشرعي، الراغبون بتجديد النظر، والتخلص من التبعية والتقليد للقدامى بطرق كثيرة في شتى العلوم، وحاولوا رفع القدسية عن النص الشرعي، فالدين عندهم ماهو إلا نشاط ينتجه المجتمع، بل هو من اختراع الإنسان وقابل للتطوير بحسب الحاجات وظروف المعيشة^(١)، تمامًا كما فعل النصارى واليهود مع كتبهم المقدسة، وبذل المعاصرون جهدهم ليفسروا القرآن وفق علوم الزمان والتطور والحضارة، دون تمييز بين ماهو خاضع للتأويل وبين مالا مجال فيه للتأويل، ودون التزود الكافي بشروط المجتهد العدل الذي يخشى أن يقول على الله مالم يعلم .

والتأويل بالمعنى المعاصر : يُرادف عند المعاصرين مصطلحاً جديداً وهو (الهرمينوطيقا)، وهي إحدى المناهج الحديثة، وترجع إلى كلمة يونانية والتي تضم بين جناحيها دلالات متقاربة، كالتأويل والتفسير، والتأويلية وعلم التأويل والتي تفيد بمجموعها سبر النص وتحليله لتحصيل وجوه فهمه، وهي تاريخياً تندرج في الفكر اللاهوتي المسيحي الذي عني بتفاسير التوراة والإنجيل^(٢) فهو العلم الذي يعنى بوضع قوانين تضمن الفهم

(١) بودرع الخطاب القرآني، ٤٢

(٢) الريسوني : النص القرآني، ٢٥٦ .

المناسب للنصوص ويتلافى ما يمكن أن يتعرّض له المؤول من سوء فهم النص، خاصة إذا بعد زمن النص والتبست معانيه، وهو يركز على تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي، أي فصل النص عن ذهن المؤلف وروح عصره، وتحويل الاهتمام إلى عملية الفهم ذاتها، في خفاياها وتفصيلها وبعدها التاريخي. (١)

الفهم يهدر قواعد أصول الفقه وأصول التفسير، وعلم المقاصد الشرعية وحكم الشريعة بل هو تفكيك لروح النص وتجزئة له، مما يجر التعارض والاختلاف الواسع والخطير.

خصائص منهج المؤولين الجدد وأهدافهم :

١- الدعوة إلى قراءات حدائثة تخرج النص من صفة الاعتقاد إلى الانتقاد، وإعادة لواقع الحدائثة الغربية، وادعاء أن الماضي عنوان التخلف، كما فعل الغرب، إذ فروا من تخلف القرون الوسطى على الحقيقة. (٢)

٢- رفض القراءة التراثية كالتفسير ومحاربتها لأنها أفكار مغلقة تابعة لفكر وأيدولوجية ولغة المفسر، وتبني مشروع قراءة تأويلية تعتمد المناهج الغربية. فهم يفسرون على طريقتهم لمعالجة نصوص التراث ونصوص القرآن خاصة، وفق مقولات الفكر الغربي، بل إن منهم (أمثال أركون) من ادعى أن التفسير أسس للأرثوذكسية السنية. (٣)

٣- رفع ((عائق القدسية)) عن النص القرآني، كما ادعاه بعض الباحثين بقوله (نزع الميثية) عن النص الديني ومحاولة أنسنته، بعلمنة القراءة، وأطلقوا عليه النص التأسيسي، وهو نص رمزي يكثر فيه الصور والأمثال، وهو قابل للنظر والتأويلات اللامتناهية، ومنفتح على احتمالات متعددة. (٤)

٤- اعتبار الوحي موهبة انسانية بل عده بعضهم أنه موهبة كونية يشترك فيها الإنسان والحيوان، فخلطوا بين الوحي الإلهام. ومنهم من ادعى أن الوحي ليس خطاباً متعالياً،

(١) بودرع : الخطاب القرآني، ٤٨.

(٢) المرجع السابق، وانظر كالمو : القراءات المعاصرة، ١١٩.

(٣) الريسوني : النص القرآني، ٢١٧، ٤١٦، بودرع : الخطاب القرآني، ٤٧، ٥٢، الفجاري : نقد العقل الإسلامي، ١٢٦-١٢٧.

(٤) الريسوني : النص القرآني، ٤١١، بودرع الخطاب القرآني، ٥١، الفجاري : نقد العقل الإسلامي، ١٢١.

بل هو تاريخي. (١)

٥- اعتبار النص القرآني مجرد نص لغوي كسائر النصوص البشرية، وبذلك تبطل المرجعية والقيادة للقرآن ويتم زحزحته، وهو نص مستقل عن مصدره مفصول عن قائله مربوط بالقارئ الإنساني. بل أحياناً يطلقون عليه أسماء جديدة (الظاهرة القرآنية، الحدث القرآني، الخطاب النبوي، المدونة الرسمية المغلقة) للتشكيك فيه ورفع القدسية عنه والفصل بين مرحلتي التنزيل والتدوين، وإثبات تاريخية النص. (٢)

٦- اعتبار النص القرآني أنه نص محكوم بسياق ثقافي اجتماعي معين، مضطرب في فهم المقاصد، وغاب عنه الاتساق التاريخي والمنطقي في ترتيب السور والآيات، بل يقول بعضهم عن ترتيب السور (أنها فوضى مدهشة). (٣)

٧- اعتبار النص القرآني فيه احتمال النقص وعدم الاكتمال... تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وتعميم مبدأ الشك في القرآن وجعله قانوناً يشمل كل ما يتصل بالقرآن من وحي وأسباب نزول وفهم الصحابة وتفسير المفسرين واستنباطات الفقهاء، ولا يعكس الحقيقة التاريخية التامة التي نزلت مع الوحي، وأن فيه ما ليس منه، كأقوال الصحابة. (٤)

٨- محاولة إلغاء الحدود على اعتبار أنه عقوبات وحشية همجية، وإلغاء أحكام تتعلق بالأسرة من تعدد الزوجات، والقول بحرمة الربا أضعافاً مضاعفة فقط، وغيرها من الأحكام الشرعية الأخرى، بغية تعطيل تحكيم الشريعة. (٥)

أهم الخطوات والوسائل المتبعة لتحقيق أهدافهم :

١- إطلاق سلطة العقل وعدم تقييده بحدود معينة، فالعبادات التي لا تقبل التعليل العقلي ضربٌ من الطقوس الجامدة. (٦)

(١) الريسوني : النص القرآني، ٤١٤، الفجار : نقد العقل الإسلامي، ١٢٩ .

(٢) المرجع السابق، ٤١٥، وانظر ٢٢٩-٢٣٥ والإطلاقات السابقة على القرآن لأركون، والفجاري : نقد العقل الإسلامي، ١٢٣ .

(٣) بودرع : الخطاب القرآني، ٥١-٥٥، الفجاري : نقد العقل الإسلامي، ١٢٩. وأركون هو صاحب المقولة .

(٤) بودرع : الخطاب القرآني، ٥١-٥٥ .

(٥) كالو : القراءات المعاصرة، ١٠٦، ١٣٥ .

(٦) بودرع : الخطاب القرآني، ٥٣ .

- ٢- استخدام العلوم الاجتماعية والانسانية لنقد العقل الديني، ولزحزة إشكالية الوحي من النظام الفكري الخاص إلى فضاءات التأويل.^(١)
- ٣- نقد علوم القرآن لأنها وسائط معرفية متحجرة تحول بين النص القرآني وقارئه.^(٢)
- ٤- اعتماد مناهج النقد المتبعة في علوم الأديان ومناهج العلوم الانسانية والنظريات النقدية والفلسفية واللسانية، والاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي، وتنزيل النص القرآني منزلة النصوص الدينية المحرفة أو الوثنية والشركية، فلا أفضلية للقرآن عليها^(٣)
- ٥- دراسة النسخ وتحديد علاقته بتاريخية النص، ففوق النسخ في الآيات والذي يدل على عدم إلزامية الوحي، وتعدد القراءات القرآنية يدل على شبهه بالأناجيل وعدم مواكبته للتطور التاريخي، وأسباب النزول تدل على أن النص رهين الإطار الزماني والمكاني، فهو وارد على أسباب خاصة مما يدل على عدم صلاحيته لكل عصر.^(٤)
- ٦- نقد التاريخ الإسلامي والذي سجله المؤرخون في زعمهم سرداً للأخبار بشكل عفوي بقصد تحقيق غرض لاهوتي، دون النقد المعرفي الصحيح، ونقد العقل الأصولي الذي ساهم في جعل النص مقدساً ومتعالياً.^(٥)
- بعض النماذج المعاصرة: ويعرض الدكتور قطب الريسوني صوراً من القراءات المحرّفة للنص الشرعي أو جز ثلاثة منها:

١- القراءة التاريخية ومحمد أركون نموذجاً لها، وهي تعني ارتباط النص بواقعه الزماني والمكاني فالنص عنده ارتبط وتشكل بحسب الحوادث التاريخية والظروف السياسية والاجتماعية في زمنه فهو نتاج لها، فادعى أصحاب هذا المنهج أن أسباب النزول هي مناط التاريخية، ولمواكبة العصر لابد من تحرير النص من أغلال التاريخ في العصر الإسلامي، وعليه نفتح الآفاق في التشكيل اللغوي والدلالي والأنترولوجي للوحي، وهو مخاطرة تؤدي إلى إبطال صلاحيته لكل زمان ومكان، وتؤدي إلى تغيير الثوابت بحسب الزمان والمكان،

(١) المرجع السابق، الفجار: نقد العقل الإسلامي، ١٣٥.

(٢) المرجع السابق الأول، ٥٣.

(٣) المرجع السابق الأول، ٥٤.

(٤) الريسوني: النص القرآني، ٢٣٧، الفجار: نقد العقل الإسلامي، ١٢٧.

(٥) الفجار: نقد العقل الإسلامي، ١٣٥، ١٤٠.

ومن هنا يكون الحجاب والميراث وغيرها من التشريعات المناقضة للمعاصرة الحية، قابلة للتغيير والحذف وإحلال ما يناسب زمن التحرر، فحاربوا التفاسير ومناهج التأويل التراثي لأنها تصد العقل عن تذوق أسرار النصوص، وأوغلوا في النقد التفكيكي وحفر النصوص، لكشف المحجوب في زعمهم، والخوض في المسكوت عنه، واتخذ أركان لإثبات تاريخية النص مداخل كثيرة منها: نقد العقل الإسلامي التقليدي، ومدخل النسخ في القرآن والذي يدل على تعلق النص بزمنه فليس الوحي كلام معياري منزل من السماء، ومدخل تعدد القراءات القرآنية تماماً كتعدد الأناجيل، ومدخل أسباب النزول، ونقد العلوم المختلفة كأصول الفقه والتاريخ الإسلامي وغيرها من الوسائل.^(١)

٢- القراء الهرمينوطيقية، ونصر أبو زيد نموذجاً لها، والتي تعد القرآن نصاً لغوياً ومنتجاً ثقافياً لا يستقل عن النصوص البشرية بربانية أو عصمة أو قداسة، ولا يضير المؤول أن يخضعه لمطرفة النقد التاريخي التفكيكي، أو يجره إلى أفق انتظاره وتلقيه ليحمّله من الدلالات المتعددة ما يأباه صاحب الخطاب نفسه، وهو مذهب الهرمينوطيقي الذي يدعو إلى موت المؤلف وتأليه القارئ بحيث يصبح القارئ هو المنتج للنص لا كاشفاً عن مقاصد صاحبه، وقد سبقت الإشارة إلى أن الهرمينوطيقيا يقصد بها التأويل دون تمييز بين نص شرعي أو نص بشري^(٢) ويُعد المفكر الألماني شلير ماخر زعيم الهرمينوطيقيا الحديثة الغربية وهو من انتقل بها من الدرس اللاهوتي إلى طور التأسيس فأصبحت على يده علماً قائم الذات، وهو علم فهم النص الذي يضبط قوانين الفهم والتأويل، بل إن بعضهم ينادي^(٣) بأن (كل قراءة تعدُّ إساءة قراءة) فكل قراءة تعدُّ صحيحة حتى تأتي قراءة ناسخة لها بتأويل آخر، ولاتلبث القراءات أن تنسخ بعضها بعضاً، وتصير سلسلة نواسخ ومنسوخات، الأمر الذي يؤدي في النهاية إلى صراع التأويلات ولاتناهي للقراءات وإحلال قصد القارئ محل قصد المؤلف. وبعضهم (نيتشه) أعلن موت الإله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وأصبح

(١) الفجار: نقد العقل الإسلامي، ١١٥-١٥١، الريسوني: النص القرآني، ٢٠٨-٢٣٦، ٢١٣-٢٤٤، كالم: القراءات المعاصرة، ٨٨.

(٢) الريسوني: النص القرآني، ٢٥٥.

(٣) المرجع السابق، ٢٦٤.

الإنسان سيد النص، وأعلنوا موت المؤلف للنص وميلاد القارئ المنتج، فلايكاد الكاتب يصوغ نصه حتى يصبح إرثاً مشاعاً بين القراء تُتناهب وتتواهب، وعليه فالباب مفتوح على مصراعيه للتأويلات بكل أشكالها، فلامعنى ثابت ولا قصد واضح، بل إن النص عند بعضهم يحفل بالفجوات البيضاء والصوامت التي يجب إنطاقها^(١)، ولايالي نصر أبو زيد بتطبيق هذه الهرمنيوطيقا على النص القرآني كالنص الأدبي، محاولة منه لأنسنة النص القرآني، والتجرد من صيغ تقديسه، بل تغيير المصطلحات الإسلامية التي تعارف عليها الناس، فبدل من قوله آيات، يقول علامات، ويدعي أن النص القرآني مشكّل من معتقدات وثقافات وأدبيات أخرى، بل إنه يحاول إجراء مساواة بين القرآن والسيد المسيح من حيث الطبيعة الإلهية ومن ثم مساواة مع الإنجيل، وغيرها من فاسد التأويل الذي يوصل إلى إبطال النص ومحاولة نقض فكرة الوحي وعصمة النبي، ونفى الغيبات كالعرش والكرسي^(٢).

٣- القراءة النسوية للنص القرآني وأمنة ودود أنموذجاً، والتي تزعم إعادة تفسير القرآن من منظور نسوي ينصف المرأة التي غُمضت حقوقها في كنف التفسير الذكوري، والبحث عن بديل جديد للتمييز بين الجنسين لغةً ومضموناً، وممن خاض هذا الطريق فريال مهنا في كتابها «إسلام أم ملك يمين» وجميلة كديور في (المرأة: رؤية من وراء جدر) والكاتبة الأمريكية ذات الأصل الإفريقي، آمنة ودود في (القرآن والمرأة: إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي) وغيرها، وأهم مادعت له هؤلاء النسوة: اتهام التفسير الذكوري بغمط حقوق المرأة انطلاقاً من رؤية أحادية، وأطلقوا عليه (التفسير البائد، والتفسير الجامد، والتفسير المحتكر)، والدعوى الصريحة إلى تاريخية النص، لتغيير الرؤيا الذكورية وفق ماوصل إليه حال المرأة، ومما اختصت به آمنة ودود الدعوى الصريحة بالخروج على قانون اللسان العربي وقواعده لأنها لغة مجنسة، أي تميز بين صيغة المذكر والمؤنث، وعلى القارئ والمؤول أن يتغلب على القصور الطبيعي للغة لتحقيق الحيادية، والمساواة بين الجنسين في الأحكام والحقوق والواجبات.

وقد أثار الجدل حول كل مايتعلق بالمرأة في القرآن، وحاولت إثبات المساواة

(١) المرجع السابق، وبودوع: الخطاب القرآني، ٣٦.

(٢) الريسوني: النص القرآني، ٢٦٨، ٣٠٠، كالمو: القراءات المعاصرة، ١٢٣.

بشتى الطرق عن طريق الفهم الجديد الذي تطرحه، ويخالف تعصب المفسرين الذكور مثل : قوامة الرجل، ودرجة الرجل على المرأة، وتنصيف شهادة المرأة، وتعدد الزوجات، ونصيب الذكر في الميراث، وحق الرجل في الطلاق، ومحاولة في ذلك كله إثبات أن القرآن نزل تصحيحاً لأوضاع المجتمع الجاهلي، وبررت الأحكام الشرعية وفق نظرة خاصة، وهي مناسبة الأحكام للعصر الجاهلي وعدم مناسبتها للزمن الحاضر، فالثقافة الجاهلية هي التي شكلت القرآن، وهي متأثرة بلوثة الهرمنيوطيقا والتي تدعو لإعادة قراءة النص من جديد وفق مقصد القارئ لا القائل، ومتأثرة بتاريخية النص فهي الحل الأمثل لتفسير النصوص، وخروجاً من التطبيق الحرفي للنص.^(١)

ومن أهم عيوب ونقاط ضعف التأويلات المعاصرة :

- التناقض الظاهر في مقالات المجددين، سواء كان لغفلة أو عدم الدراية الكافية أو عن قصد وتعمد التلبس والإيهام، وقد تتبع الدكتور قطب الريسوني بعض التناقضات التي وقع فيها دعاة الحداثة، منها ما وقع فيه نصر أبو زيد عندما تحدث عن ضرورة الاجتهاد في قواطع الشريعة وتجاوز حدود الوحي تأكيداً لعالمية الهدى القرآني ولصلاحيته لكل زمان ومكان، ثم بعد ذلك يتهم القرآن بالتاريخية التي تحبس الأحكام الشرعية في قماقم الزمن الغابر.^(٢)

- إهدار السياق، وعدم الدراية الكافية بمجموع النصوص ومراحل التنزيل أو التدرج في التشريع، ومثاله اعتبار بعضهم ممن يجهل ذلك أن الآية التي حرمت أكل الربا أضعافاً مضاعفة هي الحكم النهائي القطعي للربا، رغم أن التحريم جاء بعدها في سورة البقرة ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ ٢٧٨.^(٣)

- ضعف مناهج الحداثيين وخلوها من الحس النقدي، يقول الدكتور بودرع نقلا عن طه عبد الرحمن : (من العبث ادعاء الحداثة وتعاطيها، إن لم يقدر الحداثيون على نقد أدواتهم ووسائلهم المستعارة، وحقيقة فعلهم هو تقليد الحداثة الغربية واستنساخها من غير مراعاة

(١) الريسوني : النص القرآني، ٣٤٠-٣٦٠ .

(٢) الريسوني : النص القرآني، ٣٩٥، وضرب العديد من الأمثلة .

(٣) المرجع السابق .

خصوصية النص والموضوع^(١) فالنظريات الغربية الحداثية التي يتمسكون بها لاتقوى على قراءة النص لأنها قديمة، بل وبعضها لم تكتمل صبغته العلمية، إذ مازال يتحسس طريقه، فإبداعهم ماهو إلا رسماً حائلاً وأثراً دارساً، بل هي بضاعة مزجاة مجترة من الفكر الغربي، غامضة الفكرة وركيكة العبارة.^(٢)

- أحادية المنهج عند الحداثيين إذ منهم من يقرأ النص القرآني من جانب واحد، كالقراءة الأدبية والمنهج اللغوي وهي وإن كانت صحيحة إلا إنها غير كافية، وما ذلك إلا هروباً من المعاني الشرعية والتحليل على النص وتفسيره وفق لغة القارئ لا وفق إرادة القائل .

- تنزيل النص القرآني على الفكر الغربي ومناهجه في قراءة النصوص ومحاولة محاكاتها على علامتها رغم الاختلاف الواضح بين النص الإلهي والنص البشري.^(٣)

- جهالة قائلها بعلوم الشريعة واللغة العربية، بل لم تتحقق فيهم شروط الاجتهاد الشرعية والتي تمنح صاحبها أمان البحث و النظر، وتقيده بقيود الحرام والحلال، وتنزيل النصوص وفق المصطلحات الغربية الحديثة بعيداً عن اللغة العربية التي نزل بها .

- الجهالة الواضحة عندهم بعلم مصطلح الحديث، والذي عليه المعول في إثبات تواتر القرآن وبعض السنة، والتحقق من معنى التواتر وتتبع الروايات بحسب قواعد علوم الحديث.

المطلب الثاني: التطبيق على منهج حمادي ذويب في كتابه (جدل الأصول والواقع)

يتضمن هذا المطلب عرضاً موجزاً لما احتوته أطروحة حمادي، مع بيان لمنهجته في العرض، وبيان للمدرسة التي يتبعها، مع نموذج توضيحي لبعض آرائه .

أولاً محتوى الكتاب: هو أطروحة دكتوراه لم يسبق لها الدراسة والنقد من قبل الباحثين في القراءات المعاصرة الفاسدة قدمها حمادي ذويب في ثمان مائة وأربع وعشرون صفحة قائمة على النقد وإثارة الجدل في أدق القضايا في أصول الفقه وفي أهم مصادره، وكانت الدراسة مرتبة في خمسة أبواب كالتالي:

١- الباب الأول: تاريخ التدوين في أصول الفقه مكون من خمسة فصول؛ مرحلة التأسيس،

(١) بودرع: الخطاب القرآني، ٥٥.

(٢) الريسوني: النص القرآني، ٣٩٩.

(٣) المرجع السابق، ٤٠٢.

التدوين الأصولي في المذاهب السنية، التدوين الأصولي عند غير السنّيين، عرض من خلاله تاريخ نشأة علم أصول الفقه ومن ألف فيه، وأنكر القول بأن الشافعي أول من ألف بدعوى أن غير السنّيين وهم أصحاب المذاهب والفرق الضالة (الشيعة، الاسماعيلية، المعتزلة، الإباضية) ينكرون أسبقية الشافعي، وهذا دليل عنده على عدم صدق المنقول، وقد تتبع فيه أهم المؤلفات الأصولية باختلاف مراحل التشريع، مع العرض والتفصيل فيما تميزت بها وزادت على غيرها، وهو تتبع في غاية الدقة والإتقان، يشوبه التركيز على آراء الفرق الضالة، بهدف تضليل القارئ وتعظيم الخلاف في المسألة .

٢- الباب الثاني: حجية الأصول في ضوء الواقع التاريخي، ومكون من أربعة فصول؛ حجية القرآن بين التأصيل والإنكار، حجية السنة في التاريخ، منزلة الإجماع وحجيته، حجية القياس بين القبول والرفض، وعرض من خلال تتبع ودراسة لأهم المسائل والشكوك في حجية هذه الأصول الأربعة، مع النقل الدقيق لأقوال المنكرين خصوصاً من أصحاب الفرق الضالة والمبتدعة، ويدعو إل دراسة حجية المصادر دراسة متعمقة لأن كثرة الخلاف تثير التساؤلات .

٣- الباب الثالث: أصول الفقه الفرعية، ومكون من ثلاثة فصول؛ العرف، والمصلحة، والاستحسان، وذلك بهدف دراسة حجيتها، والخلاف الواقع فيها وبيان مدى الاستفادة منها لمواكبة التطور . مع التركيز على مواقف غير السنّيين، وتحليل المواقف الراضية لها من السنّيين، ليصل بالقارئ إلى نتيجة يذكرها بنفسه أن الهدف من إثبات حجيتها عند بعض المذاهب هو إضفاء الشرعية على مايتطلبه الواقع والضرورة الاجتماعية وتغليفيها بالمقدس، بل إن بعضهم كالطوفي قدم المصلحة على النص وذلك للتغلب على عجز المصادر السابقة ودلالات النصوص عن تلبية الواقع، كما أن بعض المصادر كالعرف وظُفت لتكريس استبداد الخلفاء، وتبرير التفاوت الاجتماعي .

٤- الباب الرابع: أصول الفقه وتبرير الواقع، مكون من ستة فصول؛ فئة العوام، الرقيق، المرأة، أصول الفقه وشرعنة السلطة، مشروعية السلطة المتغلبة، توظيف الإجماع لتبرير السلطة، وفيه استعرض الأحكام الشرعية وعدم إنصافها للفئات السابقة، بل إن أصول الفقه نشأت لتبرير أوضاع هؤلاء، وخدمة للسلاطين وشرعنة أفعالهم ولو ظلموا،

وإجبار على السلطة كالإجماع المذكور على تولية أبي بكر الخلافة .

٥- الباب الخامس : أصول الفقه وتكريس الانفصال عن الواقع التاريخي ومكون من أربعة فصول ؛ الإجماع والافتراق عن الواقع التاريخي، عدالة الصحابة، أصول الفقه وإقصاء غير السنّين، الاجتهاد والقطعية مع الواقع، ويستغرب من خلاله حرص الأصوليين على إثبات حجية القرآن والسنة بالرغم من كثير من الخلافات وتعدد القراءات، وإشكاليات الوضع، ويُسقطون من اعتباراتهم تاريخية النص، ليتحول النص إلى أسطورة مقدسة ووحى غيبي، بل إن معايير نقد الأحاديث وتصحيحها محكومة بثقافة عصرهم ومستوى المعرفة المحدود وهي ليست معصومة، وكذلك تعرض لبعض قواعد الإجماع التي تكرر الانفصال عن الواقع التاريخي وهي ؛ (منع الإجماع بعد الخلاف) (ومنع نسخ إجماع سابق بإجماع لاحق) فهما تتضخم سلطة الماضي، وتتحول نصوصهم إلى نصوص مقدسة، ويتقيد شروط القياس التي تقتضي معرفة القائس بالنصوص السابقة والإجماع، كقيد يحد من مراعاة الواقع، وانتقد مبدأ عدالة الصحابة الذي يجعلهم أعلى من الأنبياء والملائكة، وعليه كان إقصاء كل المذاهب المخالفة والتي قدحت في عدالة الصحابة، وأصبحت المدونة الأصولية، مدونة فتوية خاصة بفريق من المسلمين .

ثانياً منهجه في الدراسة والمدرسة التابع لها : اتبع حمادي المنهج الاستقرائي الدقيق، والتاريخي المنظم والذي تتبع فيه تفاصيل الأقوال والمذاهب متدرجاً بالقرون التي مرت بها مراحل التشريع موثقاً لها من مراجعها الأصيلة، دراسة متقنة عميقة، ولكنها ضالة عن الصواب، فهو لا يبتغي الوصول للحقائق بقدر ما يسعى لإثبات القناعة الراسخة في ذهنه، فهو لا يعرض الأدلة المناقشات العلمية بل يكتفى بتتبع الأقوال ويركز على المخالفة منها، ويهدف دائماً إلى التشكيك في كل شيء لافرق عنده بين قطعي أو ظني أو بين قرآن أو اجتهاد بشر، رافضاً كل ما اتفق عليه الفقهاء والأصوليون، فمادام قولهم لا يشمل كل الفرق فهو غير صحيح، يهتم كثيراً من باب الإنصاف بفرق الضلال وأهل البدع، ليوهم القارئ بقوة الخلاف وكثرة النزاع، ويعيبه كثيراً سلبية العرض فلا تجده يصرح بوضوح ومن البداية بالمخالفة بل أحياناً تأتي أفكاره في الخاتمة، فجرأته كانت مشوبة بالحدز.

المدرسة التي يتبع لها :

١- اعتمد المنهج التأويلي التاريخي في دراسته والذي يحيل إليه كل الإشكالات في أصول الفقه (والمسمى عنده المدونة الأصولية)، وهو علم تأخر تدوينه بعد الفقه فجاء لإعطاء الشرعية لما سبقه من الأحكام الفقهية من بداية عصر الصحابة إلى زمن تأويله، وهو علم جاء لتبرير الواقع المفروض من قبل السلطة ولو كانت ظالمة^(١)، دون مواكبة ومراعاة للتطور، وكأنه يصل به إلى علم قديم بحاجة إلى تطوير وإعادة صياغته بالإنصاف والعدالة التي تقتضي عدم الاقتصار على الفكر السني -على حد تعبيره- ويدعم ذلك أيضاً في موضوع العرف والمصالح المرسلة والذي ظهرت حجيتها متأخرة، لمواكبة حاجة التاريخ ومراعاةً لتغير الظروف .

٢- اعتمد وسيلة المقارنة بين الأديان بشكل كبير، فهو يقارن بين الإسلام والأديان الأخرى ليثبت التوافق بينها في التحريف والزيف، وذلك عند حديثه عند تعدد القراءات، والتشكيك في إعجاز القرآن هل هو بالنظم فقط أو بالنظم والمعنى؟، والخلاف في اعتبار الآية معجزة أو السورة، والتشكيك في صحة تواتر القرآن وفي معنى التواتر وتحقيق شروطه، ليصل إلى إقناع القارئ أن القرآن وقراءاته لا تختلف عن الأنجيل المتعددة، وهو لم يصبح النص الوحيد المقبول إلا بأمر دنيوي سياسي، لذا يحتاج مراجعة جمعاً وتفسيراً^(٢)، وهو يتتبع بمهارة أقوال العلماء ومؤلفاتهم والخلافات، ويذكرها مجردة من غير إنصاف في الرد والمناقشة، وهو المنادي بضرورة العدل، ويتجرأ في إطلاق دعاويه بما يظنه دليلاً له .

٣- نقض الثوابت المتفق عليها من خلال توسيع دائرة الخلاف، لتشمل الفكر السني بما فيه الاعتزالي والفكر غير السني الرافضي والإباضي بحجة إنصاف المذاهب من ظلم المذاهب السنية، وحقبة الأمر هي التشكيك في كل ما يطرحة .

٤- يهدف إلى قلب المسلمات والقطيعيات إلى مشكوكات ومظنونات، كتواتر القرآن، حجية التواتر وهل يمكن تحقق شروطه، ومسألة جمع القرآن وتفاصيل الخلاف في مراحل

(١) ٦٨٤ من الكتاب.

(٢) ١٠٦-١١٨، ١٧١.

الجمع ورفض الصحابة الأمر في أوله، غياب علي رضي الله عنه، وحرق مصحف حفصة، وفي صحة تواتر القراءات السبعة، وحجية الإجماع وخبر الآحاد وصحة أحاديث البخاري ومسلم، ويشكك في عدالة الصحابة، بل إنه يستنكر معنى الحجية والتي تفيد أن المصدر قطعي وملزم، فيعقب بعدها لو كان ذلك، فلماذا تكون الحجية نوعان ظني وقطعي، وشكك في تواتر خبر (من كذب علي متعمداً...) ووصل إلى النتيجة التي أقرها المستشرقون أن الحديث موضوع في العراق. (١)

٥- اعتبر علم أصول الفقه خادماً للسلطة ووسيلة لتبرير الواقع، بل إن كثيراً من مسأله موظفة لسلطة الحاكم، وأحياناً توظف لخدمة العصبية المذهبية، فعند حديثه عن النسخ مثلاً اتهم الأصوليين أنهم اخترعوا تقسيماً للنسخ، ومنها نسخ التلاوة وبقاء الحكم، ليعالجوا فهمهم لبعض الأحكام، وكذا سخروا علم الأصول لتبرير أوضاع الفئات المحرومة من السلطة ومن بعض الحقوق، كالعبيد والنساء والعوام، وليس إنصافاً لها بل تحاملاً عليها وتهميشاً لها، واستدللاً بالنصوص لإسباغ المشروعية على الأنظمة القائمة بل إنهم جعلوا الإجماع دليلاً على صحة خلافة أبي بكر، ويتهم الأصوليين في منهج قبول الأخبار وردّها حسب التوظيف المذهبي. (٢)

٦- عرض حجية خبر الواحد عرضاً مطولاً، وأبطل أدلة الحجية، واستنكر على الأصوليين القول بالزامية العمل بخبر الواحد رغم أنهم يرون أنه لا يفيد سوى الظن، بل أكد عدم حجيته باشتراط بعض المذاهب شروطاً للعمل بخبر الواحد مع الاستدلال بأقوال المعتزلة في ذلك. (٣)

٧- أنكر حجية الإجماع، والتي تجعل منه نصاً مقدساً، وخطورته تكمن في أن المجتهدين نصبوا أنفسهم ناطقين باسم الله، يحللون ويحرّمون باسمه، فيبدأ بإبطال الاستدلال بالأدلة الدالة على حجّيته من القرآن والسنة بل يستغرب من الأصوليين الاستدلال بدليل عقلي وكأنهم يفكرون بطريقة المعتزلة، ويقف طويلاً عند أشخاص المجمعين

(١) ١٨٠، ١٠٣، ١٦٩، ٦٨٩، ٢٠٢.

(٢) ١٤٥، ١٨٨، ٦٨٤.

(٣) ٢١٥، ٢٣٩.

من هم؟ ويشير الخلاف هل هم أهل المدينة، أو آل البيت وهل يضم المبتدعة أو لا؟^(١) ثالثاً: نموذج عرض ومناقشة: عندما تحدث حمادي عن حقيقة حجية القرآن^(٢)، ابتداءً الحديث بخلو رسالة الشافعي من عرض لحجية القرآن وذلك لخلو زمانه من الطعن، وبعدها برز المتكلمون للدفاع بعد كثرة الطعون، وهو لا يعرض أسباب تزايد الطعن وضالة حجمه بل يعرضه مضخماً، ويبدأ بالخلاف مع المعتزلة في إعجاز القرآن هل هو بالنظم فقط أو بالنظم والمعنى، ليصل إلى أنها مسألة خلافية وليست قطعية، بل إن كثيراً من الأصوليين دمج الإعجاز في تعريف القرآن، ثم يبنني على هذا العرض، الخلاف في هل يتحقق الإعجاز في اللفظ أو اللفظيتين أو السورة فقط؟، وينقل أقوال العلماء بدقة ليصل أنه يمكن الإتيان بآية مثل القرآن بل أعطى أمثلة على محاولات محاكاة النص القرآني، كل ذلك لإعطاء القارئ قناعة أنه ليس معجزاً بل نص تاريخي عادي يناسب زمن تشريعه، مخالفاً في ذلك إجماع جماهير الأصوليين على إعجازه وحجيته، وهو إجماع لا يعتد فيه برأي أصحاب البدعة، وهو ما يفرضه حمادي ويعتبره غير منصف، بل ويخالف حمادي في مزاعمه، العقيدة الصحيحة التي لا تقبل طعناً في القرآن وفي حجيته وإلزامية أحكامه، فإن كان تارك الصلاة يُعد كافراً في بعض المذاهب، فماذا نقول عن منكر دليل مشروعيتها؟ ثم انتقل بعدها للحديث عن تواتر القرآن وتأخر ظهور الحديث فيه لتوفير غطاء شرعي لتقل القرآن بعد غياب جيل الصحابة، وتحقيق التماهي بين القرآن الوحي والمصحف الوعاء المادي، ليصل إلى أن احتمالية تعرضه للتحريف واردة كشأن الأناجيل، فهو يدعي أن القرآن تشكل بصنع بشري بأمر عثمان، بل إن المصحف العثماني فرض بدعم السلطة السياسية، وهو أمر لا بد منه ليستقيم حال الناس ويحفظ الدين ولكن حمادي يرى أن الأمر يقودنا إلى ضياع الحقيقة وأن ما وصل إلينا هو اختيار سياسي، وهو فرض وإن صح فهو صادر من صحابة عدول، وهو أيضاً يرفض مبدأ العدالة المزعوم، وهذا التفكير يتناقض والنظر في مقاصد الشريعة وقواعدها، فالمصلحة العامة في حفظ الأمة وكتابها مقدّم على مصالح فردية في حرق مصاحف خاصة، أو اندثار قراءات شاذة .

(١) ٢٨٧-٢٤١.

(٢) ١٧١-١٠٦.

ثم يناقش الأسباب التي أدت إلى ظهور القراءات السبعة وإقصاء القراءات الأخرى، وهو دعم السلطة السياسية لمواجهة تعدد القراءات، والقراءات غير السننية (الشيعة)، وهذا في ظن حمادي عمل مبرر في عهد الخلافة العباسية لمحاربة كل من يهدد الاستقرار السياسي، ثم يقدم نقولات ليثبت أنه لا إجماع على هذه القراءات السبعة، ويستدل بأقوال الشيع، ليثبت تعرض النص للتبديل والتغيير، وأن ماتم إقراره كان لغاية سياسية، فهو يشكك في نويا القائمين، ويحاول بدون تصريح واضح أن يقنع القارئ قليل البضاعة أن القرآن الذي بين أيدينا ليس هو المنزل من عند الله تعالى، ويُعَرِّج بعدها على النقد صراحة في حجة القرآن في المطلب الذي يليه، وهو يتدرج بقارئه شيئاً فشيئاً، ثم يبيث السم آخراً، وهو ينقل أقوالاً لابن مقفع وابن الرواندي، وأبو الخير الشيعي تفيد الطعن في حجية القرآن، ومنها أيضاً اتهام لأبي العلاء المعري أنه قلّد القرآن، وإنكار بعض الخوارج لسورة يوسف مثلاً وغيرها، وهذا العرض والتنقل السريع بين النقولات ليس منهجاً صحيحاً علمياً لإثبات حقيقة ما (وهذه طريقته) بل نشر أفكار تشكيكية، لطالب مبتدئ أو غير متخصص في العلم الشرعي، فإن المتفق عليه بين أهل السنة أن أقوال هؤلاء من شيعة وخوارج ومعتزل ومبتدعة ليست حجة، وليس من المعقول أن أنصت لأعداء الدين الخارجين عن الملة، بل لا يستحقون الوصف بالإسلام غير السني كما يقول حمادي، وفي تتبع أقوالهم مخافة لهدي النبي صلى الله عليه وسلم، كيفية التعامل مع المنافقين والكافرين.

ويدعم حمادي موقفه في عدم صحة القرآن بالنسخ الذي وظفه لنقد القرآن، فعائشة تنسخ في موضوع الرضاة رغم أنهم متقفون على أن النسخ فقط في زمن الرسول، وهو بهذا لا يفرق بين زمن النسخ وزمن نقله، فنقل عائشة رضي الله عنها لا يعني أنها نسخته، ويني حمادي على رأيه السابق، السبب في رفض العلماء خبر عائشة، والحق أن رفض الخبر وترجيح غيره بسبب ترجيح روايات أخرى وليس تشكيكا في زمن النسخ، وينتقد أنواعاً من النسخ كنسخ التلاوة وبقاء الحكم ونسخ الاثنين ويعرض خلافاً في صحة الأنواع، فأوقع إشكالاً في القرآن الموجود الآن، فلعل حذف منه وحياً بصنيع البشر (كما يزعم)، ويركز كثيراً على دعوى الشيعة نسخ بعض آيات الولاية لعلي رضي الله عنه، ويرد الإشكاليات الواردة في النسخ إلى زمن جمع القرآن وقد بحث مسألة الجمع طويلاً، واستعرض خلاف الصحابة وأقوالهم

وموافقهم ليصل إلى أن الجمع عمل سلطوي فرض بالقوة، وأختم حديثي في هذا بما نقله حمادي حرفياً بعد عرضه لمسألة جمع القرآن، وقبيل حديثه عن المتشابه في القرآن ليعلم القارئ خبث نواياه ومكره في التسلسل والعرض، يقول (ولئن كانت الأخبار مطية - يقصد ما يتعلق بجمع القرآن - لناقدي القرآن وعلامة من علامات النقد الخارجي للمصحف العثماني، فإن هذا الاتجاه اعتمد كذلك منهج النقد الداخلي للمدونة القرآنية لاختيار مدى تناسقها وتماسكها الداخلي)^(١) وهو بهذا يرى أن الإشكاليات في السند يقابلها إشكاليات في المتن، فهي محل للطعن بتقديره الخفي غير المعلن، بل من جرأته يسمي المصحف والقرآن بالمدونة القرآنية ليؤكد مذهبه أنه صنع بشر ويقول (يصعب تنسيب نظرية الثبوت والكمال المطلق للمصحف الذي وصلنا، فهو نتاج عملية تاريخية معقدة ومليئة بالثغرات... وهو ما يستدعي مواصلة جهود مراجعته)^(٢) وختم عرضه بالتصريح بالطعن في حجية القرآن والدعوى لدراسته.

لم يقصر حمادي ذويب في جمع ودراسة الأقوال واستعراض الخلافات المفككة للنص كما يدعون، ولم ينصف في طريقة دراستها بالطريقة الصحيحة دون تحيز لما يريد وما تهوى نفسه، وهو عمل جمعي ضخم، ذكرت بعضه لأكمله، وليته أفنى زمانه في ما يصلح حال أمته لا ما يشتهها ويزيد فرقتها، ومناقشة أفكاره تحتاج أبحاثاً مستقلة، لا تكفيه عجالتي، وما هي إلا أنموذجاً توضيحياً لأفكاره المشبوهة. والله ولي التوفيق

(١) ١٦٣

(٢) ١٧١ ولا يفوتني أن أذكر أمراً هاماً وهو خلو مقدمة كتابه من (حمد الله تعالى والثناء عليه) كعادة الباحثين في استفتاحهم، ولم يصل على رسول الله في بحثه حيثما ورد ذكره، فلا بركة في علمه ولا عمله.

الخاتمة والنتائج

- الحمد لله الذي يسر لي هذا، وما كان ليتم لولا فضل الله تعالى، والذي أسأل أن يوافق الصواب ويفيد القارئ، وأخلص مما سبق:
- ١- إن التمييز بين المحكم والمتشابه هو فيصّل التّأويل وضابطه.
 - ٢- إن التّأويل الصحيح ينقسم إلى بعيد وقريب بحسب قوة الدليل .
 - ٣- إن ضبط الأصوليين لمجال التّأويل قديماً ما عاد كافياً لصد المفسدين الذي فتحوا الباب على مصراعيه.
 - ٤- إن التطور والحداثة مصطلحات خطيرة، أُطلقت لتغيير وتبديل الثوابت .
 - ٥- إن الراجح في معنى التّأويل الفاسد هو كل ماخالف النص الشرعي وحكمته، ليشمل تأويلات المتأخرين التي ارتكزت على تغيير النص، وتأويلات الجدد والتي شملت الدليل سنداً ومنتجاً .
 - ٦- إن خطورة التّأويل تكمن في النظر في العقائد والمعلوم من الدين بالضرورة وأصول الدين .
 - ٧- إن التّأويل الفاسد هو السلاح القديم الجديد لأعداء الدين ولإقصاء الشريعة عن التطبيق والاتباع .
 - ٨- إن مقاصد النصوص ومعانيها لا تتجلى لغير أهله، ولا يصح فيها التقول ولا التّأويل ببضاعة مزجاة .

قائمة المراجع والمصادر

- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السؤل شرح منهاج الأصول للقاضي البيضاوي، عالم الكتب، لبنان .
- الأصفهاني، أبو عبد الله محمد بن محمود بن عباد العجلي الأصفهاني، الكاشف عن المحصول في الأصول، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، محمد مندور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م .
- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود لسليمان بن الأشعث السجستاني، دار المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م .
- الأمدي، سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، المعارف، الرياض، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .
- الأنصاري، محمد عبد السلام، التأويل الفاسد، بحث على النت موقع السكينة، www.assakina.net
- البخاري، علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، وضع حواشيه: عبدالله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .
- البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري مع فتح الباري للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد العزيز بن باز، رقم كتبه وأبوابه، محمد فؤاد عبد الباقي، إشراف محب الدين الخطيب
- البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري مع عمدة القاري للشيخ بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني، دار إحياء التراث، بيروت .
- البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري بحاشية السندي، أبو الحسن نور الدين محمد عبد الهادي السندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٨٨ م .
- البشبيشي، هاني البشبيشي، الفرق بين التفسير والتأويل، (بحث على النت) www.alukah.net
- بودرع، عبد الرحمن، الخطاب القرآني ومناهج التأويل، نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، مركز الدراسات القرآنية، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م .

- بويدان، إبراهيم محمد طه، التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءات المعاصرين، رسالة ماجستير، جامعة القدس، نوقشت آب ٢٠٠١.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، تخريج فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨ هـ-١٩٨٧ م.
- ابن تيمية، أحمد بن تيمية، مجموع فتاوى الإسلام، جمعه عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، مكتبة ابن تيمية .
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ-١٩٩٧ م.
- الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩ هـ-١٩٧٩ م.
- الجلاصي، بشينة الجلاصي، النص والتأويل في الخطاب الأصولي آيات القراءة وسلطة التناص، رؤية، ٢٠١٤.
- الخالدي، صلاح، التفسير والتأويل في القرآن، (بحث النت).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، فهرسه كمال الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ-١٩٨٨ م.
- الدبوسي، أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، مفتي زحلة والبقاع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ-٢٠٠١ م.
- ذيب، أحمد، استثمار النص الشرعي بين الظاهرية والمقتصدية، دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، مركز نماء للبحوث والدراسات، الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠١٥ م.
- ذويب، حمادي ذويب، جدل الأصول والواقع، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩ م.
- الريسوني، قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر/ مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل علم التدبر القرآني، وزارة الأوقاف، المملكة المغربية، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ-٢٠١٠ م.

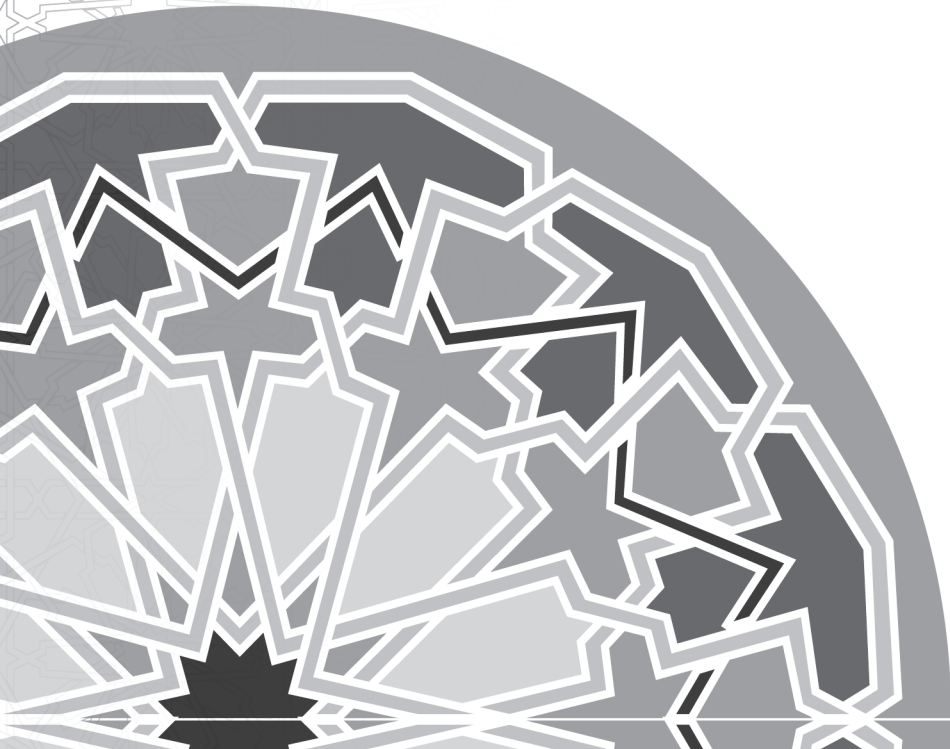
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله، البحر المحيط، تحرير: عمر سليمان الأشقر، راجعه عبد الستار أبو غدة - محمد سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩-١٩٨٨ م
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦ م.
- زمردة، فريدة زمردة، مفهوم التأويل في القرآن الكريم، دراسة مصطلحية، مركز الدراسة المحمدية، المغرب، الطبعة الأولى، ١٤٣٥ هـ- ٢٠١٤ م.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، عُنِيَ به: لجنة إحياء المعارف النعمانية- الهند، دار المعرفة، بيروت.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت.
- الشاطبي، أبو اسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبدالله درّاز، دار المعرفة، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ- ١٩٩٤ م.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق: أبو الصعب محمد بن سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٤ هـ- ١٩٩٣ م.
- صالح، أديب صالح، تفسير النصوص، المكتب الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤٢٩ هـ- ٢٠٠٩ م.
- صيد الفوائد، التأويل الصحيح والتأويل الفاسد، بحث على النت بدون اسم، WWW. saaid.net
- الطوفي، نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ- ٢٠١١ م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠ هـ- ٢٠٠٠ م.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ- ١٩٩١ م.

- الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند أركون، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥م.
- قوشتي، أحمد، الدليل النقلي في الفكر الكلامي، دار وجوه، الرياض ١٤٣٥هـ.
- ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- كالو، محمد محمود، القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، دار اليمان، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لبحوث الإفتاء، أنواع التأويل الفاسد، بحث على النت.



المحور الخامس

العمل بالنص الشرعي: قواعد وضوابط





الوهم في فهم النص الشرعي الأسباب والآثار

د. علي محمد نجم

وزارة التربية الوطنية - المغرب



مقدمة

امتن الله سبحانه على نبيه سليمان بأن فهمه في قضية معينة، كان أرجح من فهم أبيه نبي الله داود عليهما السلام، ووعدهما جل وعلا الحسنى معاً؛ والعلماء ورثة الأنبياء، والمجتهدون منهم متفاوتون في الأفهام مثلما تفاوت سليمان وداود، قال ابن القيم: «قد يقصر فهم أكثر الناس عن فهم ما دلت عليه النصوص، وعن وجه الدلالة وموقعها، وتفاوت الأمة في مراتب الفهم عن الله، ورسوله، لا يحصيه إلا الله، ولو كانت الأفهام متساوية لتساوت أقدام العلماء في العلم»^(١)، فهم لبشريتهم معرضون للوهم، والخطأ، ومأجورون وإن أخطأوا، إذا ما بذلوا الوسع وتوفرت فيهم الشروط.

وللوهم في فهم النصوص الشرعية أسباب، وآثار، تتجلى في مستويات عدة، إن على مستوى العقائد، أو العبادات، أو المعاملات، أو غيرها؛ فينجم عن ذلك خلافاً بين العلماء تظهر تجلياتها في الواقع المعيش، وقد يستثمرها بعض الجهال في إراقة الدماء، أو في الاستيلاء على الأموال، أو في استحلال الفروج. مما دفع بي إلى اختيار هذا البحث؛ للكشف عن أسباب هذه الأوهام، وتجلياتها، ولرفع الملام عن الأئمة المجتهدين فيما وقعوا فيه من أوهام إثر اجتهادٍ مستساخ. وليس المقصود من هذا البحث الدعوة إلى رفع الوهم، أو إلى القضاء على الخطأ، فهذا لا يقول به عاقل، وهذه سنة الله في خلقه؛ وإنما هي بادرة إلى التقليل من الوهم؛ رغبة في تضييق مساحة الخلاف.

وتتجلى مشكلة البحث في بيان مدى إمكانية الأوهام في الفهوم، وما يترتب على ذلك من أثرٍ على الاستنباط من النصوص الشرعية وتنزيلها، فهل يمكن حصول الوهم في فهم النصوص الشرعية؟ وما أسباب ذلك وآثاره؟ وهل يمكن تلافيه أو التقليل منه؟. وأما صعوبات البحث فتتجلى في تنقيح الأوهام وتحريرها، لأن ثمة أوهاماً ليس بالضرورة أن يُجمَع عليها، بل نجد أن ما يعتبره أحدهم وهمًا، هو عين الصواب عند مخالفه؛ مع ضرورة رفع الملام عن المجتهدين الواهمين والتماس العذر لهم. ولذلك سأمثل على الأوهام، بما يقع فيه المجتهد، أو بما يعرض للعامة، لأن أصل الوهم متحصلٌ فيهما معاً، ويفترقان في أن المجتهد هو المعني والمعتبر في الاستنباط، وفي معرفة الأحكام الشرعية.

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ١ / ٢٥٠.

ويهدف هذا البحث إلى ما يلي:

- بيان المقصود بالوهم في فهم النصوص الشرعية.
- رفع الملام عن المجتهدين الذين وقعوا في الوهم.
- استجلاء أسباب الوهم في فهم النصوص الشرعية.
- إظهار آثار الوهم في النصوص الشرعية، والتمثيل عليه بنماذج تطبيقية.
- اقتراح أفكار عملية للتقليل من الوهم في النصوص الشرعية.
- ولتحقيق هذه الأهداف، سطرت مقدمةً، ومطالب أربعةً، وخاتمةً، حيث جاءت عناوين المطالب كالآتي:

المطلب الأول: حكم ومحل الوهم في فهم النص الشرعي.

المطلب الثاني: أسباب الوهم في فهم النص الشرعي.

المطلب الثالث: آثار الوهم في فهم النص الشرعي.

المطلب الرابع: أفكار عملية للتقليل من الوهم في النصوص الشرعية.

تقسيم البحث:



المطلب الأول

حكم ومحل الوهم في فهم النص الشرعي

يرمي هذا المبحث إلى بيان مفهوم الوهم، وحكم الوهم في فهم النصوص الشرعية، مع توخي إبراز محله، هل هو الدليل أم المستدل؟؛ وذلك ما أروم توضيحه من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: مفهوم الوهم.

الوهم لغةً: وهم القلب^(١)، وهو من خطرات القلب، أي ما يقع فيه من الخاطر، وهمت إلى الشيء إذا ذهب قلبك إليه وأنت تريد غيره^(٢)، ووهمت الشيء وقع في خلدي^(٣)، وَقَالَ أَبُو الْبَقَاء: هُوَ سَبْقُ الذَّهْنِ إِلَى الشَّيْءِ^(٤)، وَتَوَهَّمْتُ، أي ظننت^(٥)، وتوهم الشيء: تخيله وتمثله كان في الوجود أو لم يكن، وأوهمت الشيء إذا أغفلته^(٦)، ووهم غلط وسها^(٧)، وأوهمه إذا أوقعه في الغلط^(٨)، وَوَهَّمْتُ فِي الْحِسَابِ إِذَا غَلَطْتُ فِيهِ وَسَهَوْتُ، وأوهم من الحساب أي أسقط، يقال: أوهم من الحساب مائة أي أسقط، وأوهم من صلاته ركعةً، وأوهم الرجل في كتابه وكلامه إذا أسقط^(٩)؛ ومعنى الوهم أنك تريد الصواب فتسلك مسلكاً مجانباً له وأنت لم تقصده^(١٠).

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس، ٦/ ١٤٩.

(٢) لسان العرب، لابن منظور، ١٢/ ٦٤٣-٦٤٤. والمغرب في ترتيب المعرب، لناصر الخوارزمي، ص ٤٩٨.

(٣) أساس البلاغة، لمحمود الزمخشري، ٢/ ٣٥٨.

(٤) تاج العروس، لمرتضى الزبيدي، ٣٤/ ٦٤.

(٥) لسان العرب، مرجع سابق، ١٢/ ٦٤٣-٦٤٤. والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل الفارابي، ٥/ ٢٠٥٤.

(٦) لسان العرب، مرجع سابق، ١٢/ ٦٤٣-٦٤٤.

(٧) لسان العرب، مرجع سابق، ١٢/ ٦٤٣-٦٤٤. وتاج العروس، مرجع سابق، ٣٤/ ٦٣. وشمس العلوم ودواء

كلام العرب من الكلوم، لنشوان الحميري، ١١/ ٧٣١١.

(٨) مجمع بحار الأنوار، لمحمد طاهر الصديقي، ٥/ ١٢٢.

(٩) لسان العرب، مرجع سابق، ١٢/ ٦٤٣-٦٤٤. وغريب الحديث، لابن قتيبة، ٢/ ٤٧٣. والصحاح تاج

اللغة وصحاح العربية، مرجع سابق، ٥/ ٢٠٥٤. ومختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ص: ٣٤٦.

والمخصص، لابن سيده، ٤/ ٣٠٦.

(١٠) مجمل اللغة، لابن فارس، ص ٩٣٩.

وأما الوهم اصطلاحاً فهو المرجوح من الاحتمالين عند الأصوليين^(١)، فالتردد بين الطرفين إن كان على السواء فهو الشك، وإلا فالراجح ظنٌّ، والمرجوح وهم^(٢)؛ وقيل: الوهم رجحان جهة الخطأ^(٣)، وقيل: الوهم مَرَجُوحٌ طَرَفِي المُرْتَدِّدِ فِيهِ، وكثيراً ما يستعمل في الظن الفاسد، مقابل استعمال العلم في الظن الغالب، فالمعارضة بين الوهم والعقل إنما تنشأ من انجذاب النفس إلى استعمال آلة الوهم دون العقل، أو بالعكس^(٤).

وعلاقة المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي تكمن في أن الوهم الذي هو الخطأ والغلط، ينجم عنه طرفٌ أو اجتهادٌ مرجوحٌ، مقابل طرفٍ صحيحٍ، أو راجحٍ، أو ظنٍّ غالبٍ. وإذا أسقطنا هذا على موضوعنا، تحصل لدينا أن معنى الوهم في فهم النصوص الشرعية هو الاجتهاد المخطئ، الذي ينتج عنه فهمٌ مرجوحٌ مقابل فهمٍ صحيحٍ أو ظنٍّ غالبٍ.

وقد ذكر الوهم في مواطن عدةٍ منها حديث وهم رسول الله ﷺ في الصلاة، وفيه رواياتٌ اخترت منها ما صُرح فيه بلفظ الوهم، حين سها في صلاة الظهر فأخبروه بصنيعه فسجد للسهو وقال: «إنما أنا بشرٌ أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني»، وقال: «إذا أوهم أحدكم في صلاته فليتحرق ذلك من الصواب ثم ليتم عليه، ثم يسجد سجدةً»^(٥).

وعن سعيد بن المسيب أنه قال: وهم ابن عباس في تزويج ميمونة وهو مُحْرِمٌ^(٦).

الفرع الثاني: حكم الوهم في فهم النصوص الشرعية.

الاجتهاد في فهم النصوص الشرعية قد يكون صواباً، وقد يكون خطأً، بحيث يهمل المجتهد بأي شكلٍ من أشكال الوهم، فيكون اجتهاده خارج دائرة الصواب، وحينئذٍ لا يخلو

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة، لأحمد مختار عبد الحميد، ٣ / ٢٥٠١.

(٢) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد بن علي الفاروقي، ٢ / ١١٥٣. وتشنيف المسامع بجمع الجوامع، لمحمد بن عبد الله الزركشي، ١ / ٢٢٢. وأصول الفقه، لابن مفلح، ١ / ٣٥. والمهذب في علم أصول الفقه المقارن، لعبد الكريم النملة، ١ / ١٠٧. ومعجم الفروق اللغوية، للحسن العسكري، ص ٣٠٤.

(٣) الأشباه والنظائر، لابن نجيم، ص ٦٣.

(٤) الكليات، لأبي البقاء الحنفي، ص ٩٤٣.

(٥) سنن النسائي، ٣ / ٢٩. قال الألباني: «إسناده صحيح على شرط الشيخين». صحيح أبي داود - الأم، ٤ / ١٧٧.

(٦) أخرجه أبو داود في سننه، ٣ / ٢٤٢. قال الألباني: «صحيحٌ في إسناده». صحيح أبي داود - الأم، مرجع سابق،

١٠٩ / ٦. وقد اخترت هذه الرواية لاشتغالها على لفظ الوهم، وإلا فالحديث أخرجه البخاري في صحيحه، عن

عطاء بن أبي رباح، عن ابن عباس رضي الله عنهما، «أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو مُحْرِمٌ»، صحيح البخاري،

٣ / ١٥. كما أخرجه مسلم في صحيحه، عن أبي الشعثاء عن ابن عباس، صحيح مسلم، ٢ / ١٠٣١.

الأمر من حالين، كما قال ابن حزم: «ينقسم المخطئ المجتهد قسمين لا ثالث لهما: إما مخطئٌ معذورٌ كما قلنا، وإما مخطئٌ غير معذورٍ، وهو الذي يتعمد الخطأ بقلبه»^(١).

فإذا استجمع المجتهد شروط الاجتهاد، وبذل الوسع، واستفرغ الطاقة، وأدى ما عليه، لكنه وهم، وأخطأ، فهو معذورٌ ومأجورٌ، ولم «يُوجَرُ عَلَى الْخَطَأِ؛ بَلْ يُوجَرُ عَلَى اجْتِهَادِهِ فِي طَلَبِ الْحَقِّ؛ لِأَنَّ اجْتِهَادَهُ عِبَادَةٌ، وَالْإِثْمُ فِي الْخَطَأِ عَنْهُ مَوْضُوعٌ إِذَا لَمْ يَأَلْ جُهْدَهُ»^(٢)، و ظن أن الحق في نفس الأمر فتبين خلافه^(٣)؛ قال ابن عثيمين: «وإن أخطأ فله أجرٌ واحدٌ، وهو أجر الاجتهاد وبذل الوسع والطاقة في طلب الحق»^(٤).

وأما من لم تتوفر فيه شروط الاجتهاد، أو فرط في تحصيل الحكم، فهو مأزورٌ آنذاك، قال محمد الجيزاني: «فإن قصر في البحث، أو أعرض عن الدليل لشبهة يعلم فسادها، أو تأول الدليل تأويلاً لا يسوغ، فإنه غير معذورٍ، وعليه من الإثم بقدر تفريطه»^(٥).

ويلخص لنا الخطابي الحاليين قائلاً: «إنما يؤجر المخطئ على اجتهاده في طلب الحق؛ لأن اجتهاده عبادةٌ، وهذا فيمن كان من المجتهدين جامعاً لآلة الاجتهاد، عارفاً بالأصول، وبوجوه القياس؛ فأما من لم يكن محلاً للاجتهاد فهو متكلفٌ، ولا يعذر بالخطأ في الحكم بل يخاف عليه أعظم الوزر»^(٦)، وبمثل هذا قال ابن المنذر^(٧).

فاختلاف الأفهام وتفاوت قدرات الاستنباط سنةٌ كونيَّةٌ، ولم يأمر الله تعالى بحتمية إصابتها الحق؛ لأنه تكليفٌ بما لا يطاق^(٨)؛ قال الخطيب البغدادي: «فإن قيل: كيف يجوز أن

(١) منقول بتصرفٍ من: الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، ٨ / ١٣٧-١٣٨.

(٢) راجع أيضاً: تفسير البغوي، ٣ / ٣٠٠. وتفسير ابن عطية ٤ / ٩١-٩٢. وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني، ١٦ / ١٤١. وإرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، ١٠ / ٣٤٤. وفتح الباري، لابن رجب، ٨ / ٤١٠. وسبل السلام، للصنعاني، ٢ / ٥٦٨.

(٣) التيسير بشرح الجامع الصغير، للمناوي، ١ / ٩٠. وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، مرجع سابق، ٢٥ / ٦٧. فيض القدير، للمناوي، ١ / ٣٣١.

(٤) شرح رياض الصالحين، لابن عثيمين، ٦ / ٦٧٧.

(٥) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، لمحمد الجيزاني، ص ٤٨٣.

(٦) معالم السنن، للخطابي، ٤ / ١٦٠-بتصرفٍ يسيرٍ. وأيضاً: تفسير القرطبي، ١١ / ٣١١.

(٧) أنظر: فتح الباري، لابن حجر، ١٣ / ٣١٨-٣١٩. وشرح صحيح البخاري، لابن بطال، ١٠ / ٣٨١.

(٨) أنظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، مرجع سابق، ٥ / ٧٧.

يكون للمخطئ فيما أخطأ أجرٌ، وهو إلى أن يكون عليه في ذلك إثمٌ أقرب، لتوانيه وتفريطه في الاجتهاد حتى أخطأ؟ فالجواب: أن هذا غلطٌ؛ لأن النبي ﷺ لم يجعل للمخطئ أجراً على خطئه، وإنما جعل له أجراً على اجتهاده وعفا عن خطئه لأنه لم يقصده»^(١).

ويدل لما سبق نصوص كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^(٢)، وقال جل وعلا: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاخْوَنُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيَهُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾^(٣)، فهذه آياتٌ رفعت الحرج عمن لم يتعمد الخطأ، قال ابن كثير: «إذا نسبتهم بعضهم إلى غير أبيه في الحقيقة خطأً، بعد الاجتهاد واستفراغ الوسع؛ فإن الله قد وضع الحرج في الخطأ ورفع إثمهم»^(٤).

وقال سبحانه: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَمْكُمانَ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَمَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا ءَايَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾^(٥)، لقد أصاب سليمان وأخطأ داود عليهما الصلاة والسلام، ولا يمتنع وجود الغلط والخطأ من الأنبياء كوجوده من غيرهم، لكن لا يقرون عليه، وإن أقر عليه غيرهم، وفيه دليل على أن خطأ المجتهد لا يقدح فيه^(٦)؛ قال الطاهر بن عاشور: «وهذه الآية أصلٌ في اختلاف الاجتهاد، وفي العمل بالراجح، وفي مراتب الترجيح، وفي عذر المجتهد إذا أخطأ الاجتهاد، أو لم يهتد إلى المعارض، لقوله تعالى: (وكلا آتينا حكما وعلما، في معرض الثناء عليهما)»^(٧).

وعَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «إِذَا حَكَّمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَّمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»^(٨).

(١) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، ١/ ٤٧٥.

(٢) سورة البقرة: جزء من الآية، ٢٨٦.

(٣) سورة الأحزاب: الآية، ٥.

(٤) تفسير ابن كثير، ٦/ ٣٣٨-٣٣٩.

(٥) سورة الأنبياء: الآيات، ٧٨-٧٩.

(٦) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ١١/ ٣٠٨-٣٠٩. وتفسير البيضاوي، ٤/ ٥٧.

(٧) التحرير والتنوير، لابن عطية، ١٧/ ١١٨.

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه، مرجع سابق، ٩/ ١٠٨. وأخرجه مسلم في صحيحه، مرجع سابق، ٣/ ١٣٤٢.

وبناءً على هذا فإنه ينبغي رفع الملام عن المجتهد الواهم؛ «لأن العذر بالخطأ حكم شرعي خاص بهذه الأمة»^(١)، وليس القصد من ذكر الأوهام هو التنقيص من العلماء، أو التشنيع بهم، بل المقصود هو التحذير من أخطائهم فقط، كما قال عبد العظيم الديب: «ونؤكد أننا بتسجيل هذه الأوهام، ورصدها، والتنبيه عليها، لا نريد -حاشا لله- الانتقاص من هؤلاء الأئمة الأعلام، أو الحط عليهم -نعوذ بالله من ذلك-، وإنما أحببنا فقط أن نذكر بما هو معروف مقرر من قصور الإنسان، واستيلاء النقص على قوى البشر»^(٢).

فيجب التماس العذر لهم، وتنبيههم على أوهامهم بالتزام الآداب المسطورة في ذلك، قال ابن عثيمين رحمه الله: «وكل إنسان يخالفك في قولك، فإن الواجب عليك أن تحمله على أحسن المحامل، وأن هذا اجتهاده، وأن الله - عز وجل - سيأجره على اجتهاده إذا أخطأ، وإن أصاب فله أجران، ثم تتصل به وتناقشه، ولا تستحي، فربما تبين أن الحق معك فتكون لك منة على هذا الرجل، وربما يتبين لك أن الحق معه فيكون له منة عليك»^(٣).

فالمجتهد مهما قويت ملكته وقدرته فقله غير معصوم، فيجوز عليه الخطأ، ومن أجل هذا وقع الاختلاف بين الفقهاء^(٤)، قال ابن تيمية: «وقد يكون الإنسان ذكياً، قوي الذهن، سريع الإدراك، فيعرف من الحق، ويقطع به، ما لا يتصوره غيره، ولا يعرفه، لا علماً، ولا ظناً، فالقطع، والظن، يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة، وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا»^(٥).

الفرع الثالث: هل الوهم مشكل في الاستدلال أم في الدليل؟

نريد أن نبين مظنة الوهم، ومحلّه، وهو الدليل، أم الاستدلال؛ و«الاستدلال غير الدليل»^(٦)، فناسب أن نوجز في تمييز المصطلحين دون الدخول في التفاصيل.

(١) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، مرجع سابق، ص ٤٨٣.

(٢) مقدمة تحقيق نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد العظيم الديب، المقدمة / ٣٢٨.

(٣) تفسير العثيمين: الحجرات - الحديد، ص ٣٩.

(٤) تيسير علم أصول الفقه، لعبد الله الجديع، ص ٣٧٧.

(٥) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٩ / ٢١١.

(٦) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، مرجع سابق، ٥ / ١٠٨.

الدليل هو الموصل إلى المقصود^(١)، والمشهور في كتب الأصول أنه: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوبٍ خبريٍّ^(٢)، قال عياض السلمى: «وقولنا: بصحيح النظر فيه، يخرج النظر الفاسد، فإنه لا يوصل إلى الحكم الصحيح، وإن توهم الناظر أنه يوصل إليه، وهذا القيد لا يمنع من دخول الدليل الذي لم ينظر فيه نظراً صحيحاً، ولم يتوصل به إلى المطلوب؛ لأن عدم الاستدلال به جاء من جهة فساد النظر، لا من جهة عدم دلالة^(٣)، فخرج بصحيح النظر فاسده كالشبهة^(٤)».

وقيل أيضاً إن المشهور في اصطلاح الأصوليين، هو أن الدليل هو ما يستفاد منه حكمٌ شرعيٌّ عمليٌّ مطلقاً، أي سواء أكان على سبيل القطع، أم على سبيل الظن^(٥).
وأما الاستدلال فيطلق عرفاً على إقامة الدليل مطلقاً من نصٍّ أو إجماعٍ أو غيرهما، فهو أخذ دليلٍ موصلٍ للحكم^(٦)، وقيل: هو طلب الدلالة، والنظر فيها للوصول إلى العلم بالمدلول^(٧)، فالاستدلال هو طلب الدليل، وقد يكون ذلك من السائل للمسؤول، وقد يكون من المسؤول في الأصول^(٨)؛ فالسائل يطلب الدليل من المسؤول الذي هو المجتهد، وهذا نوعٌ من الاستدلال؛ وقد يكون الاستدلال أيضاً من المسؤول أي المجتهد، حينما يطلب الدليل من الأصول، أي من الكتاب والسنة، أو من المظان التي ترجع إليهما.
والاستدلال وظيفة المجتهدين لبيان الخطابات الصادرة عن الشارع، وليس في متناول كل الناس التوصل إلى معرفة ذلك، فساغ لهم تقليد العلماء^(٩).

(١) العدة في أصول الفقه، لابن حسين، ١/ ١٣١.

(٢) أصول الفقه لابن مفلح، مرجع سابق، ١/ ١٩. وفصول البدائع في أصول الشرائع، لمحمد الفناري، ١/ ٢٩.

والإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ١/ ٩. وإرشاد الفحول للشوكاني، ١/ ٢٢، المهذب في علم أصول الفقه

المقارن، مرجع سابق، ١/ ٢٩. ومذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي، ص ٦٢.

(٣) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، لعياض بن نامي السلمى، ص ٩٤.

(٤) تشنيف المسامع بجمع الجوامع، مرجع سابق، ١/ ٢٠٦.

(٥) مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ٩/ ١٥٦. وعلم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، لعبد الوهاب خلاف، ص ٢٤.

(٦) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، لحسن السيناوي، (٣/ ٥٣)

(٧) الفصول في الأصول، للنجصاص، ٤/ ٩. زالواضح في أصول الفقه، لعلي بن عقيل، ١/ ٤٥٣.

(٨) الفقيه والمتفقه، مرجع سابق، ٢/ ٤٥. واللمع في أصول الفقه للشيرازي (ص: ٥)

(٩) مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور، ٢/ ٢٣٤.

فالاستدلال غير الدليل، لأن الدليل هو المرشد إلى المطلوب، والاستدلال هو طلب الدليل^(١)، وهما شيئان مختلفان لا ينفك أحدهما عن الآخر، فلم يوجد الدليل إلا ليُستدل به، ولا يمكن للاستدلال أن يقوم من غير دليل، فهذا هو الأصل؛ لكن «قد يستدل من لا يقع على الدليل، وقد يوجد الاستدلال ممن لا يجد ما يطلب»^(٢).

والدليل من حيث هو إذا ثبتت صحته وجب التصديق به، والعمل عليه ما لم يُنسخ، أو يخصص بدليل آخر، أو يعرض له ما يُرجح عدم العمل به؛ ومن ثم فلا عيب في الدليل أصلاً، فإن كان ضعيفاً، فالمستدل هو الذي أقدم عليه وترك الصحيح؛ وإن كان صحيحاً، وعمل به المستدل في غير محله، فالعيب في المستدل، وفي العملية الاستدلالية التي أدت إلى سوء فهم الدليل، أو إلى العمل به في غير موضعه؛ لأن «الاستدلال هو محاولة الدليل المفضي إلى الحكم الشرعي من جهة القواعد لا من جهة الأدلة المنصوبة»^(٣)، «والاستدلال المقبول هو المعنى المناسب الذي لا يخالف مقتضاه أصلاً من أصول الشريعة»^(٤).

والنظر الاستدلالي السليم المفضي إلى الحكم السليم هو النظر في الدليل الذي يوصل إلى الحق، إذ قد يستدل المستدل بالدليل الصحيح لكن في غير موضعه^(٥)؛ والوهم في تأويل النص الشرعي ناتجٌ عن خلل في السيرورة الاجتهادية، وفي العملية الاستدلالية، كما قال ابن تيمية: «فإذا قال أخطأ في اجتهاده أراد أخطأ في استدلاله، بمعنى أنه لم يستدل بالدليل الذي يوصله إلى نفس الحق، ولا ريب أنه أخطأ هذا الاستدلال الموصل له إلى الحق؛ إذ لو أصابه لأصاب الحق؛ لكنه لم يكن قادراً على هذا الاستدلال، فلا يعاقب على تركه»^(٦).

إذن، فالنقص في المستدل هو السبب في الوهم في فهم الدليل، وليس الدليل نفسه، و«جهل الناظر ببعض صفات الدليل التي يحتاج إلى علمها نقصانٌ منه»^(٧)؛ قال الشاطبي:

(١) اللمع في أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٥.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، مرجع سابق، ٥ / ١٠٧.

(٣) شرح تنقيح الفصول، للقرافي، ص ٤٥٠.

(٤) البرهان في أصول الفقه، للجويني، ٢ / ٢٠٦.

(٥) راجع: النبوات، لابن تيمية، ٢ / ٦٥٧.

(٦) جامع الرسائل، لابن تيمية، ١ / ٢٤٧.

(٧) الواضح في أصول الفقه، مرجع سابق، ١ / ٥٨.

«التعارض إما أن يعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد؛ أما من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاقٍ ... وأما من جهة نظر المجتهد فممكنٌ بلا خلافٍ»^(١). ولا يعني وقوع الخطأ في فهم النصوص أن ثمة تناقضاً فيها، فهذا مستحيلٌ في حقها، وإنما يُتهم المستدل مباشرةً، فلا شك أن الوهم تسرب إليه بوجهٍ من الوجوه. ولعل ابن تيمية قد أجمل القول في هذه المسألة حين قال: «تطرق الخطأ إلى آراء العلماء أكثر من تطرقه إلى الأدلة الشرعية، فإن الأدلة الشرعية حجة الله على جميع عباده، بخلاف رأي العالم. والدليل الشرعي يمتنع أن يكون خطأً إذا لم يعارضه دليلٌ آخر، ورأي العالم ليس كذلك»^(٢).

كل هذا فيمن كان الوهم منه راجعاً إلى اجتهادٍ مستساغٍ مرجوحٍ، وأما من تعمد المكابرة، وترك الأدلة تنطعاً، أو لَيَّ أعناقها، فلا عذر له، «ومن خرج عن الدليل، ضل سواء السبيل»^(٣).

(١) الموافقات، للشاطبي، ٣٤٢/٥.

(٢) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، لابن تيمية، ص ٣٦.

(٣) مدارج السالكين، لابن القيم، ٢/ ٣٣٠-٣٣١.

المطلب الثاني

أسباب الوهم في فهم النص الشرعي

نتج عن ضعف البناء العلمي، وسوء فهم المصطلحات الشرعية، اجتهادات شاذة، وفهم سيء للنصوص، والأحكام الشرعية، وأقوال العلماء^(١)؛ فما من وهم في فهم النص الشرعي إلا وله سبب، يستوجب الكشف عنه، وإدراك تداعياته، لإيجاد الحل الأنسب للتصويب والإصلاح.

وأسباب الوهم كثيرة سأذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر^(٢)، وتحريير ذلك من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: اللفظ الغريب.

لا بد لاستنباط التفسير الصحيح للنص الشرعي من إدراك سليم لدلالات الألفاظ على المعاني المرادة من الكلام^(٣)، لكن هناك ألفاظ غريبة وردت في النصوص وأشكلت حتى على كبار الصحابة قبل بيانها.

والغريب عبارة عما وقع في المتون من الألفاظ الغامضة البعيدة من الفهم لقلّة استعمالها، فهو ما يخفى معناه بحيث يعبد فهمه، ولا يظهر إلا بالتنقيب عنه في كتب اللغة؛ وهو فن مهم لتوقف التلفظ ببعض الألفاظ عليه، فضلاً عن فهمها؛ ويقبح جهله عند أهل العلم، والخوض فيه صعب، ولذلك كان السلف يتثبتون فيه أشدّ التثبت، والخائض فيه حقيق بالتحريي جديراً بالتوقّي^(٤).

وأقوى ما يعتمد عليه في تفسير غريب الحديث أن يظفر به مفسراً في بعض روايات الحديث، نحو ما روي في حديث ابن صياد أن النبي ﷺ قال له: «قد خبأت لك خبيئاً فما هو؟» قال: الدخ.

- (١) أنظر: موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، لسعد بن بجاد بن مصلح العتيبي، ص ٦٢.
- (٢) ولم أخرج الأحاديث المذكورة في الأمثلة تفادياً للتطويل ولأن الغاية هاهنا هي التمثيل عن سوء فهم الأحاديث بغض النظر عن حكمها، بالأخص أن الذين أدرجوها في الأمثلة هم من جهابذة الفن.
- (٣) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، لمحمد أديب صالح، ١/ ٤٦٣.
- (٤) أنظر: مقدمة ابن الصلاح، ص ٢٧٢. وفتح المغيث بشرح ألفية الحديث، للسخاوي، ٤/ ٢٤-٢٥. تدريب الراوي، للسيوطي، ٢/ ٦٣٧.

فهذا خفي معناه، وفسره قومٌ بما لا يصح، وفي معرفة علوم الحديث للحاكم أنه الدخ بمعنى الزخ الذي هو الجماع، وهذا تخلیطٌ فاحشٌ يغيظ العالم والمؤمن.

وإنما معنى الحديث أن النبي ﷺ خبأ له الدخان، والدخ هو الدخان في لغةٍ، إذ في بعض روايات الحديث ما قول رسول الله ﷺ: «إني قد خبأت لك خبيئاً»، وخبأ له ﴿يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ﴾^(١)، فقال ابن صياد: هو الدخ فقال رسول الله ﷺ: «اخسأ فلن تعدو قدرك»^(٢)، وذكر أبو موسى المدني: أن السَّرَّ في كونه خبأً له الدخان، أن عيسى ﷺ يَقْتُلُهُ بِجَبَلِ الدُّخَانِ، فهذا هو الصواب في تفسير الدُّخِّ هنا، وقد فسره غير واحدٍ على غير ذلك، فأخطأ، ومنهم الحاكم في «علوم الحديث»، قال: سألت الأديب عن تفسير الدُّخِّ، قال: يَدْخُهَا، وَيَزُخُّهَا، بمعنى واحدٍ، الدُّخُّ والزُّخُّ، قال: والمعنى الذي أشار إليه ابن صياد خذله الله فيه مفهومٌ، ثم أنشد لعليّ ابن أبي طالب رضي الله عنه: طُوبَى لِمَنْ كَانَتْ لَهُ مَزَخَةٌ... يَزُخُّهَا ثُمَّ يَنَامُ الْفَحْهَ، فَالْمَزَخَةُ هي المرأة، ومعنى يَزُخُّهَا: يجامعها، والفحْه أن ينام فينفتح في نومه. ومِمَّنْ فَسَّرَهُ على غير الصواب أيضاً أبو سليمان الخطابي فرجَحَ أَنَّ الدُّخَّ: بَبَّتْ موجودٌ بَيْنَ النخيل، وهو أيضاً غيرُ مُرْضِيٍّ^(٣).

ومناسبة ذكر هذا المثال أن الخطأ في فهم لفظه من قبيل الغريب، ترتب عليه خطأ في فهم المعنى، وقد قال أحمد: «سلوا أصحاب الغريب فإني أكره أن أتكلم في قول رسول الله ﷺ بالظن فأخطئ»، وقال شعبة: «خذوها عن الأصمعي فإنه أعلم بهذا منا»^(٤)، يريد أن يقول إن الألفاظ الغريبة يجب أن يرجع فيها إلى أهل اللغة حتى لا يفهم النص الشرعي على خلاف ما وضع له. ولذلك قال ابن قتيبة في مقدمة كتابه غريب القرآن: «وكتابتنا هذا مستنبطاً من كتب المفسرين، وكتب أصحاب اللغة العالمين، لم نخرج فيه عن مذاهبهم، ولا تكلفنا في شيء منه بآرائنا غير معانيهم، بعد اختيارنا في الحرف أولى الأفاويل في اللغة، وأشبهها بقصة الآية، ونبدنا مُنْكَرَ التَّأْوِيلِ، وَمَنْحَوْلَ التَّفْسِيرِ»^(٥)، وذكر نماذج ثم قال: «مع أشباه لهذا كثيرة، لا ندري: أمِنَ جهة المفسرين لها وَقَعِ الغلطُ؟ أو من جهة النَّقْلَةِ؟»^(٦).

(١) سورة الدخان، جزء من الآية: ١٠.

(٢) الشذا الفيح من علوم ابن الصلاح، لإبراهيم الأناسي، ٢ / ٤٥٢. شرح التبصرة والتذكرة، للعراقي، ٢ / ٨٨.

(٣) شرح التبصرة والتذكرة ألفية العراقي، مرجع سابق، ٢ / ٨٩-٩٠.

(٤) فتح المغيث، مرجع سابق، ٤ / ٣٢.

(٥) غريب القرآن، لابن قتيبة، ص ٤.

(٦) المرجع السابق، ص ٥.

فحتى لا يقع الوهم في فهم النص بسبب الغريب يجب ضبط الألفاظ الغريبة في كتب اللغة، وشروح الحديث، مع الاشتغال بفقه الحديث، وكيفية الاستنباط.

الفرع الثاني: التصحيف.

هو تحويل الكلمة من الهيئة المتعارفة إلى غيرها^(١)، ويكون التصحيف في اللفظ، ويقابله تصحيف المعنى؛ كما يكون في البصر، ومقابله تصحيف السمع؛ ويكون أيضاً في الإسناد، والمتن^(٢). وأهمية هذا النوع كبيرة تمكن معرفة المراد من الكلمات المصحفة قبل تصحيفها؛ لأن تصحيف الألفاظ يفسد المعنى، ويترتب عليه فهمٌ مغلوطنٌ؛ فيجب تنقية الأحاديث النبوية مما شابهها في بعض الألفاظ، سواء كان في متونها، أو في رجال أسانيدها^(٣)؛ تفادياً لما يسببه التصحيف من تحريفٍ للرسالة النبوية؛ عندما يقصد النبي ﷺ فهماً، ويؤدي التصحيف إلى وهم المجتهد باعتماد فهمٍ آخر، وبثه في الناس؛ «وهذا بابٌ عظيم الفساد؛ لانعكاس المعنى إلى نقيض المراد به؛ لأن الخط العربي شديد الاشتباه، وربما لم يكن بين المعنيين المتضادين غير الحركة أو النقطة»^(٤).

فينبغي لقارئ الحديث أن يتفكر فيما يقرأه حتى يسلم من تصحيفه، ومتى لم يكن حافظاً لكتاب الله تعالى لم يؤمن عليه التصحيف في القرآن أيضاً^(٥)، وهذا ليس قدحاً في العلماء؛ لأن هذه الأوهام لا يسلم منها بشرٌ، قال ابن الصلاح: وروينا عن أبي عبد الله أحمد بن حنبل رضي الله عنه أنه قال: «ومن يعرى من الخطأ والتصحيف؟»^(٦)، وقال العسكري: «فقد عُير به جماعةٌ من العلماء، وفضح به كثيرٌ من الأدباء... وبدأت بذكر جملةٍ من أخبار المصحفين وبعض ما وهم فيه العلماء، غير قاصدٍ للطعن على أحدٍ منهم، ولا الوضع منه، وما يسلم أحد من زلةٍ، ولا خطأً إلا من عصم الله»^(٧).

وأما ما وقع لبعض المحدثين من ذلك، فمنه ما يكاد الليب يضحك منه^(٨)، ومن

(١) فتح المغيث، مرجع سابق، (٤ / ٥٧).

(٢) تدريب الراوي، مرجع سابق، (٢ / ٦٤٨).

(٣) للمزيد: أنظر تحرير علوم الحديث، لعبد الله الجديع، ٢ / ١٠١٠. وأثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء، لماهر الفحل، ص ٣١٧.

(٤) الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، لمحمد البطلوسي، ص ١٧٤.

(٥) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، للخطيب البغدادي، ١ / ٢٩٧.

(٦) مقدمة ابن الصلاح، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

(٧) تصحيفات المحدثين، للحسن العسكري، ١ / ٥.

(٨) الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث، لابن كثير، ص: ١٧١-١٧٢.

أمثلة التصحيف وتسببه في الوهم في الفهم^(١)، ما رواه ابن لهيعة أن رسول الله ﷺ احتجم في المسجد، وإنما هو بالراء، «احتجر» في المسجد بخصفٍ أو حصيرٍ حجرةً يصلي فيها، فصحفه ابن لهيعة، لكونه أخذ من كتابٍ بغير سماع.

ويروى عن معاوية بن أبي سفيان أنه قال: «لعن رسول الله ﷺ الذين يشققون الخُطب تشقيق الشعر»، وهناك من قرأها: «نهى عن تشقيق الحُطَب»، فقال بعض الملاحين: يا قوم! فكيف نعمل والحاجة ماسة؛ لأنه فهم بسبب التصحيف أن المنهي عنه هو تشقيق الحطب، والصواب هو تشقيق الخُطَب.

وحكي عن بعضهم أنه جمع طرق حديث: «يا أبا عمير، ما فعل النغير»، ثم أملاه في مجلسه على من حضره من الناس فجعل يقول: «يا أبا عمير ما فعل البعير»! فافتضح عندهم، وأرّخوها عنه!! وكذا اتفق لبعض مدرسي النظامية ببغداد: أنه أول يوم إجلاسه أورد حديث: «صلاة في إثر صلاة كتاب في عليين»، فقال: «كنارٍ في غلس»!، فلم يفهم الحاضرون ما يقول، حتى أخبرهم بعضهم بأنه تصحف عليه «كتاب في عليين»!!.

ومن ذلك حديث أنس: «ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله، وكان في قلبه من الخير ما يزن ذرة»، قال فيه شعبة «ذرة» بالضم والتخفيف، ونسب فيه إلى التصحيف.

وذكر غلامٌ لحماد بن زيد أنه سمع أن النبي ﷺ نهى عن الخبز، فتبسم حماد، وقال: يا بني، إذا نهى عن الخبز، فمن أي شيء يعيش الناس؟! وإنما هو الخبز^(٢).
وظاهرٌ من خلال هذه النماذج، أن معنى الأحاديث، وفهمها، قد انقلب رأساً على عقبٍ بسبب التصحيف.

الفرع الثالث: النص المشكل.

الكتاب والسنة قِسْمَانِ^(٣): قِسْمٌ مُحْكَمٌ تَأْوِيلُهُ بِتَنْزِيلِهِ يَفْهَمُ الْمُرَادَ مِنْهُ بِظَاهِرِهِ وَذَاتِهِ، وَقِسْمٌ لَا يُوقَفُ عَلَيْهِ مَعْنَاهُ إِلَّا بِالرَّدِّ إِلَى الْمُحْكَمِ، وَانْتِزَاعُ وَجْهِ تَأْوِيلِهِ مِنْهُ حَسَبُ قَوَاعِدِ

(١) راجع هذه الأمثلة وغيرها في: مقدمة ابن الصلاح، مرجع سابق، ص: ٢٨٠-٢٨٣. وفتح المغيث بشرح ألفية الحديث، مرجع سابق، (٣/ ١٥٨-١٥٩) و(٤/ ٥٨-٦١).

(٢) قَالَ ابْنُ جُرَيْجٍ، سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ دِينَارٍ يَقُولُ: أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ ابْنَ عُمَرَ وَهُوَ يَسْأَلُ عَنِ الْخَبْرِ فَيَقُولُ: مَا كُنَّا نَرَى بِذَلِكَ بَأْسًا حَتَّى أَخْبَرَنَا عَامَ الْأَوَّلِ ابْنُ حَدِيحٍ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنِ الْخَبْرِ، وَأَفْقَهُمَا حَمَادُ بْنُ زَيْدٍ، سَنَنَ النَّسَائِيُّ، مَرْجِعُ سَابِقٍ، ٤٨/٧.

(٣) مشكل الحديث وبيانه، لابن فورك، ص: ٤٠-٤٣.

الشرع، وعرّف أهل اللغة.

ويقع الإشكال لغموضٍ في المعنى، والمشكل اسمٌ لما يشته المراد منه بدخوله في أشكاله على وجهٍ لا يعرف المراد إلا بدليلٍ يميز به من بين سائر الأشكال، وقال القاضي الإمام: هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعاني لدقة المعنى في نفسه^(١)، فلا يوقف على معناه، والمراد منه، إلا بضرب تأويل قرينةٍ خارجيةٍ يمكن التوصل إليها عن طريق البحث^(٢).

ويرجع الخفاء في المشكل إلى أن اللفظ موضوعٌ لغةً لأكثر من معنى، وقد يكون في النصوص حين يشكل التوفيق والجمع فيما بينها، وأما كل واحدٍ منها على حدةٍ فيكون واضحاً.

وحكم المشكل الاعتقاد بأنه حقٌّ، ثم الإقبال على الطلب، والتأمل فيه، أي التكلف، والاجتهاد في الفكر، إلى أن يتبين المراد ويتميز المعنى عن إشكاله^(٣)؛ وهي مهمة المجتهد مستعينةً بالقرائن، أو بأدلةٍ أخرى من نصوص الكتاب والسنة، أو بأصولٍ شرعيةٍ ومقاصدٍ عامةٍ؛ قال الطاهر ابن عاشور: «ومن هنا يقصّر بعض العلماء، ويتوَحَّل في خضخاضٍ من الأغلاط، حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ، ويوجّه نظره إلى اللفظ مكتفياً ومقتنعاً به. فلا يزال يقلِّبه ويحلِّله ويأمل أن يستخرج لبه، وهو في كل ذلك مهملاً ما قدّمناه من ضرورة الاستعانة بما يحفّ بالكلام من حافات القرائن، والاصطلاحات، والسياق»^(٤).

وهناك أمثلةٌ لتسبب المشكل، في الوهم في فهم النص^(٥)، منها قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا حَرِّكُمْ أَيْ شِئْمٌ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ﴾^(٦)، والمشكل هنا هو لفظ «أني»؛ فإنه مشتركٌ بين «أين»

- (١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري، ١ / ٥٢.
- (٢) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، مرجع سابق، ص ٤٠٤. فصول البدائع في أصول الشرائع، مرجع سابق، ١ / ٩٩. وتقويم الأدلة في أصول الفقه، لعبد الله الدبوسي، ص ١٩٥. وعلم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، ص ١٧١. وتيسير علم أصول الفقه، مرجع سابق، (ص: ٣٠٣) تلخيص الأصول، لحافظ ثناء الله الزاهدي، ص ٢٢.
- (٣) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، مرجع سابق، ص ٤٠٤. وتلخيص الأصول، مرجع سابق، ص ٢٢. وشرح التلويح على التوضيح، لمسعود التفتازاني، ١ / ٢٤٢-٢٤٤. والتقرير والتجسير علي تحرير الكمال بن الهمام، لابن أمير حاج، ١ / ١٦٢.
- (٤) مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ٢ / ٢٥٧.
- (٥) التقرير والتجسير علي تحرير الكمال بن الهمام، مرجع سابق، ١ / ١٥٩. وتيسير علم أصول الفقه، مرجع سابق، ص ٣٠٣-٣٠٦. وأصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، مرجع سابق، ص ٤٠٤.
- (٦) سورة البقرة، جزء من الآية: ٢٢٣.

و«كيف»؛ فإذا وهمنّا باعتبار الأول وهو «أين» المعبر عن المكان، فيحتمل أنه يدل على جواز إتيان المرأة في دبرها، فظهر الثاني بقريظة الحرث، وتحريم القربان في الأذى العارض، وهو الحيض؛ ودلالته على المنع من ذلك دلالة خفية تتبين بالنظر إلى فائدة الحرث وهو الإنتاج، ومعلوم أن الوطء في الدبر لا ينتج الولد، فيكون غير داخل في مقصود الشارع بالآية. وقال ابن تيمية عن عدم المعرفة بدلالة الحديث: «وتارةً لكون اللفظ مشتركاً، أو مجملاً، أو متردداً بين حقيقة ومجاز؛ فيحمله على الأقرب عنده، وإن كان المراد هو الآخر، كما حمل جماعة من الصحابة في أول الأمر «الخيط الأبيض والخيط الأسود» على الحبل، وكما حمل آخرون قوله: «فامسحوا بوجوهكم وأيديكم» على اليد إلى الإبط»^(١).

والفهم المخطئ لهذه النصوص نتج عن كونها مشكّلةً، فاستشكال لفظ «أَيُّ»، أوهم جواز الوطء في الدبر، واستشكال الخيط الأبيض من الخيط الأسود، أوهم إمكانية الأكل إلى ما بعد تحقق معناهما، وكذلك توهم مسح الأيدي إلى الإبط في التيمم، نشأ عن استشكال لفظ اليد في قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٢).

الفرع الرابع: النقص في شروط الاجتهاد.

الناس أصنافٌ، فهناك من ليس عنده آلية الاجتهاد البتة، وهناك من يتوفر عليها؛ لكن فاته شرطٌ من شروطها، وهناك من اكتملت فيه الشروط؛ لكنه قَصُرَ عن الاجتهاد في مسألة معينة. فالذي لا تتوفر فيه شروط المجتهد، ويتصور بستان الاجتهاد، فإنه يعثور فهو مه العبث والقصور؛ وأما مرادنا في هذا العنصر، فهو الذي اكتملت فيه شروط الاجتهاد، واعتراه نقص عارضٌ لبشريته، نجم عنه تسرب الوهم إلى تأويله للنصوص؛ مثلما قال حسن السيناوي عن المجتهد: «وكذا يلزمه أن يعرف بأن هذا ناسخٌ وهذا منسوخٌ؛ ليقدم الأول على الثاني، فإنه

(١) رفع الملام عن الأئمة الأعلام، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٦.

إذا لم يكن خبيراً بهما قد يعكس، والجهالة في المحكم بما ذكر تُعد نقصاً في المجتهد^(١). أقصد أن المجتهد معرضٌ في حالاتٍ محدودةٍ، لنقصٍ في أحد الشروط التي تتوفر فيه أصالةً، فيتسرب الوهم إليه من هذا المدخل؛ بل قد تتوفر فيه الشروط، لكنه يتوانى في تحقيق القضية، فيهم في الحكم، كما قال أمير بادشاه: «فإذا لم يثبت المطلوب عند المأمور بالاجتهاد، علم أنه أي عدم ثبوته عنده، لعدم تحقق الشروط المعتمدة في النظر، وليس عدم تحققها لكامل غموضها، وعجز المكلف عن الوصول إليها، بل بالتقصير، وعدم الالتفات إلى ما يرشده إلى المطلوب»^(٢).

الفرع الخامس: الأخطاء الأصولية.

المقصود هنا هو الأخطاء التي سببها مباحث أصولية، أي مردها إلى سوء تطبيق القواعد الأصولية في فهم النصوص الشرعية؛ «مثل أن يعتقد المجتهد أن العام المخصوص ليس بحجة، أو أن العموم الوارد على سببٍ، مقصورٌ على سببه، فإن شطر أصول الفقه تدخل مسائل الخلاف منه في هذا القسم، ويمكن أن يعتقد أن تلك الدلالة قد عارضها ما دل على أنها ليست مرادةً، مثل معارضة العام بخاص أو المطلق بالمقيد، فإن تعارض دلالات الأقوال، وترجيح بعضها على بعض، بحرٌ خضم»^(٣).

فلا يكفي لفهم النصوص مجرد الفهم الظاهر والمعرفة باللغة، بل يجب على الفقيه أن يكون له زادٌ مهم جداً من أصول الفقه، يتمكن به من فهم دلالات الألفاظ، والترجيح بين النصوص أو الجمع بينها، كما قال ابن رجب رحمه الله: «وأكثر الأحاديث فيها «وجعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً»، وليس هذا من باب المطلق والمقيد، كما ظنه بعضهم، وإنما هو من باب تخصيص بعض أفراد العموم بالذكر، ولا يقتضي ذلك التخصيص إلا عند من يرى التخصيص بالمفهوم، ويرى أن للقب مفهوماً معتبراً»^(٤).

(١) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، مرجع سابق، ٣ / ٨٤.

(٢) تيسير التحرير، لأمير بادشاه، ٤ / ٢٠٠.

(٣) ملخص من: رفع الملام عن الأئمة الأعلام، مرجع سابق، ص ٢٩-٣٠.

(٤) شرح علل الترمذي، لابن رجب، ص ٤٣٢-٤٣٣. ولا أقصد هنا، الكلام عن الحادثة التي ذكرها ابن رجب، فقد يكون مخالفه غير مخطئ، وإنما أردت التمثيل فقط على اهتمام الفقهاء بالمباحث الأصولية، وعلى أن الخطأ فيها مرادف للخطأ في الحكم الفقهي كما حكى ابن رجب في هذا النص حسب نظره.

المطلب الثالث

آثار الوهم في فهم النص الشرعي

يبدل المجتهد وسعه لتحصيل حكم الله في المسألة، لكن إذا وهم، فإن اجتهاده سيرتب عليه حكمٌ مغلوطٌ؛ وتختلف تجليات هذا الغلط بحسب المسألة: فقد يفضي إلى عبادةٍ فاسدةٍ، أو إلى نكاحٍ محرم، أو إلى بيعٍ باطل، أو إلى دمٍّ مُستحلٍّ أو غير ذلك، لأن الخطأ المتعلق بالدين ومعانيه، وبالشرعية وأحكامها، وبحقوق الله وبحقوق العباد، قد تُصاب فيه دماءٌ، وفروجٌ، وأعراضٌ، وأموالٌ، بغير حقٍّ^(١)؛ وتبياناً للفكرة، سأتي بنماذج مقسمة على بعض أبواب الفقه كما يلي:

في باب العبادات: إذا رأى المجتهد رأياً مخطئاً، أو أصدر فتوىً موهومةً، فينتج عن ذلك فساد العبادة من حيث هي؛ فإن كانت صلاةً فيجب إعادتها، وإن كانت زكاةً لم تؤد فيجب أدائها، وإن كان صوماً أو حجاً وجب قضاؤه، ومن أمثلة ذلك:

المثال الأول: بوب ابن خزيمة في صحيحه «بذكر خبر روي مختصراً عن رسول الله ﷺ أو هم عالمٌ ممن لم يميز بين الخبر المختصر، والخبر المتقضي، أن الوضوء لا يجب إلا من الحدث الذي له صوتٌ أو رائحةٌ»^(٢).

وواضح أنه صرح بوهم العالم في فهم النص بسبب اختصار الحديث الذي صار نصه: «لا وضوء إلا من صوتٍ أو ريحٍ»، والذي يوهم أن الوضوء لا يكون إلا من صوتٍ أو ريحٍ، والصواب خلافه، إذ إن الوضوء قد يكون لأسبابٍ أخرى، في حين أن الخبر المتقضي والكمال مناسبتة استفسار النبي ﷺ حول الرجل يخيل إليه أنه قد خرجت منه ريحٌ؛ فعن عباد بن تميم، عن عمه، أنه شكاً إلى رسول الله ﷺ الرجل الذي يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة؟ فقال: «لا يفتل - أو لا ينصرف - حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»^(٣).

المثال الثاني: إجزاء مسح الرجلين في الوضوء.

قال محمد الحسن الأمدي: «وجاء في لفظ مسلم: تعجل قومٌ عند العصر فتوضؤوا وهم

(١) الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، لأحمد الريسوني ومحمد جمال باروت، ص ١٣.

(٢) صحيح ابن خزيمة، ١/ ٥٩.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، مرجع سابق، ١/ ٣٩.

عَجَالٌ، فانتبهنا إليهم وأعقابهم تلوح لم يمسها الماء، فقال رسول الله ﷺ: «ويلٌ للأعقاب من النار، أسبغوا الوضوء»، ثبت أن التهديد كان للقوم العجال لا للماسحين»^(١).

فالنهي قائمٌ على ترك غسل الأعضاء، بدليل أن وعيد الويل متعلق بالأعقاب، فما دَخَلَ الاستعجال هنا؟ فهو لا مفهوم له، فمن ترك الأعقاب مُتَوَعِّدٌ، سواء استعجل أم تريت، ولو كان الوعيد متعلقاً بالاستعجال لقال: «ويلٌ للمستعجلين من النار»، أو لفظاً يدل على هذا. فالفهم المخطئ للحديث نتج عنه جواز مسح الرجلين في الوضوء بحسب ما رأى الكاتب، في حين أن الصواب هو عدم إجزائه، وأن المجزئ هو الغسل.

المثال الثالث: تشریف قبيلة عَنَزَة بالصلاة إليها^(٢).

قال ابن أبي حاتم: «جُرِّبَ على بعض الرواة الخطأ في معرفة معاني بعض الأحاديث، فعده الأئمة من تصحيف المعنى؛ كما في قول أبي موسى العنزي محمد بن المشني المعروف بالزَّيْنِ حين قال: نحن قومٌ لنا شرفٌ؛ صلى إلينا رسول الله ﷺ، يعني: حديث النبي ﷺ أنه صلى إلى عَنَزَة، وهي الحَرْبَة الصغيرة تغرز بين يديه ﷺ ليتخذها سترَةً في الصلاة، فظن أبو موسى أنه ﷺ صلى إلى قبيلته عَنَزَة، وعد ذلك شرفاً لهم!»^(٣).

فعلى جلالته قدره، توهم أن المقصود بالعنزة هي قبيلته، في حين أن المراد بها هو الحربة الصغيرة توضع للستر، فتغير الحكم الفقهي من استحباب الصلاة مع وضع ستر، إلى اختصاص قبيلة «عنزة» بشرف الصلاة إليها، وهو خطأ لا محالة. قال ابن الصلاح: «وأظرف من هذا ما روينا عن الحاكم أبي عبد الله، عن أعرابيٍّ زعم أنه ﷺ كان إذا صلى نصبت بين يديه شاة، أي صحفها عَنَزَة»^(٤)، فظن أن المقصود بالعنزة ليس هو الحربة، وإنما الحيوان المعروف.

(١) المسح في وضوء الرسول صلى الله عليه وآله دراسات مقارنة بين المذاهب الإسلامية، لمحمد الحسن الأمدي، ص ٦٦.

(٢) ولم أفصد هذا المثال ولا بغيره المجتهدين بالأخص، وإنما ركزت عليهم من باب التغليب، بحكم أنهم المعنيون بفهم النصوص، لكن البحث يتطرق إلى الوهم في الفهم الواقع من المجتهدين ومن غيرهم، كما حصل لهذا الراوي على جلالته قدره.

(٣) علل الحديث، لابن أبي حاتم، ١/١٤٢.

(٤) مقدمة ابن الصلاح، مرجع سابق، ص ٢٨٢.

المثال الرابع: النهي عن الحلق يوم الجمعة.

قال السندي رحمه الله: «قوله» نهى أن يُحَلَّقَ^(١) «ضبط على بناء المفعول من التحلق أي أن يجعل حلقة، وزعم بعضهم أنه من حَلَقَ الشعر، فبقي أربعين سنة لا يحلق رأسه قبل الصلاة، فقيل له إنه من الحلقة»^(٢). وقال أبو إسحاق الأبناسي: «ومن أمثلة تصحيف المعنى: ما ذكره الخطابي عن بعض شيوخه في الحديث أنه لما روى حديث «النهي عن التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة»؛ قال: «ما حلقت رأسي قبل الصلاة منذ أربعين سنة»، ففهم منه تحلق الرأس، وإنما المراد تحلق الناس حلقاً»^(٣).

لقد نتج عن التصحيف للحديث خطأً في الحكم الفقهي، إذ المنهي عنه هو التَحَلُّق وليس الحلق، ومن أخطأ في ذلك فقد حرّم على نفسه الحلق وهو مباح، وأباح التحلق وهو منهي عنه.

المثال الخامس: منع الزكاة بعد موته ﷺ.

زعم مانعو الزكاة أنها تدفع فقط للنبي ﷺ، فإذا مات فلا زكاة، بناءً على سوء فهمهم لقوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾^(٤)، ولذلك قاتلهم الصديق رضي الله عنه على منعها^(٥).

المثال السادس: جواز الوقوف بعرفة لمن فاتته، إلى ما بعد طلوع الفجر .

ذكر مسلم بن الحجاج أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ عن أدركه الفجر ولم يقف بعرفات، فقال له إن وقفت عليها قبل أن تطلع الشمس فقد أدركت.

فهذا وهم في هذه الرواية يترتب عليه جواز الوقوف بعرفة إلى قبيل طلوع الشمس، وهو مخالفٌ للأخبار عن رسول الله ﷺ، وعن الصحابة، والتابعين، بأن من جاء قبل طلوع الفجر ليلة جمع فقد تم حجه؛ فقد توأطأت الأخبار على أن إدراك الحج هو أن يطأ المرء

(١) يقصد الحديث التالي: عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده «أن رسول الله ﷺ نهى أن يحلق في المسجد يوم الجمعة قبل الصلاة». سنن ابن ماجه، ٢ / ٢١٧-٢١٨.

(٢) حاشية السندي على سنن ابن ماجه، لمحمد السندي، ١ / ٣٤٨.

(٣) الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، مرجع سابق، ٢ / ٤٧٠.

(٤) سورة التوبة، جزء من الآية: ١٠٣.

(٥) بدعة إعادة فهم النص، لمحمد المنجد، ص ٣٥-٣٨.

عرفات إلى قرب الصبح، ولا اختلاف بين أهل العلم في ذلك، وأما رواية إدراك الحج فيها إلى بعد الصبح قبل طلوع الشمس، فرواية ساقطة، وحديث مُطْرَحٌ، إذ لو كان محفوظاً، وقولاً مقولاً، يمثل سائر الموجبات، لم يذهب عن جميعهم^(١).

في باب البيوع وما شاكلها: ينتج عن الوهم في اجتهادات البيوع، تضرر البائع، أو المشتري، أو هما معاً، أو المجتمع، أو غير ذلك، لأن المجتهد قد يجعل الحق مثلاً في جهة البائع، والواقع أنه في جهة المشتري، أو العكس؛ ومن أمثلة ذلك إنكار خيار الشرط، حين خالف ابن حزم جماهير الفقهاء وقال: «شروط المسلمين ليست إلا الشروط التي نص الله تعالى على إباحتها ورسوله ﷺ، لا شروطاً لم يبيحها الله تعالى، ولا رسوله عليه السلام؛ وقد قال رسول الله ﷺ: «كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل»^(٢)، فقد فهم ابن حزم من الحديث، تحريم أي شرط في العقود لا يوجد نصه في القرآن الكريم، والمقصود هو تحريم الشروط التي لا توافق شرع الله سبحانه، لا الشروط التي لا توجد في كتابه جل وعلا؛ فهناك شروطاً لا توجد في كتاب الله، لكنها على وفاقه، ولا تخالفه، فيجوز العمل بها، قال ابن عبد البر: «وأما قوله: كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، فمعناه: كل شرط ليس في حكم الله وقضائه، في كتابه أو سنة رسوله ﷺ»^(٣).

فهذا الفهم من ابن حزم رحمه الله لهذا الحديث، سيتسبب في إبطال العديد من الشروط التي هي على مقتضى كتاب الله جل وعلا، لكنها غير منصوصة فيه، ويتبع هذا إبطال المعاملات المترتبة على هذه الشروط. ومثال ذلك: أن يبيع الرجل بيتاً، ويشترط سكنه مدة معينة قبل تسليمه إلى المشتري؛ أو يبيع سيارةً، ويشترط على المشتري أن يسلمه إياها في منطقة متفق عليها. ويدل لذلك نصوص منها حديث جابر رضي الله عنه أنه كان يسير على جمل له قد أعيا، فمر النبي ﷺ، فضربه فدعا له، فسار بسير ليس يسير مثله، ثم قال: «بِعْنِيهِ بَوْقِيَّةً»، قلت: لا، ثم قال: «بِعْنِيهِ بَوْقِيَّةً»، فبعته، فاستثنت حملانه إلى أهلي، فلما قدمنا أتيته

(١) التمييز، لمسلم، ص: ٢٠٠-٢٠١. ذكر رواية فاسدة بلا عاضد لها في شيء من الروايات عن رسول الله ﷺ واتفق العلماء على القول بخلافها.

(٢) المحلى بالآثار، لابن حزم، ٤٤/٩.

(٣) التمهيد، لابن عبد البر، ١٨٦/٢٢.

بالجمل ونقدي ثمنه، ثم انصرفت^(١). فهذا جابر رضي الله عنه باع الجمل، واشترط ركوبه إلى المدينة، ووافقه رسول الله ﷺ على ذلك.

في باب الأتحة: المشكل هنا أكبر؛ لأنه متعلق بالفروج، بحيث تحل الفتوى الموهومة المرأة المحرمة، أو تحرم المرأة الحلال؛ ومن الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: الوهم في جواز الزواج بأكثر من أربع.

ذهب قومٌ إلى أنه يجوز التزوج بالتسع؛ لأن الله تعالى أباح نكاح ثنتين بقوله: «مثنى»، ثم عطف عليه «ثلاث ورباع» بالواو، وهي للجمع، فيكون المجموع تسعاً، وقال بعضهم: يجوز ثماني عشرة امرأة؛ لأن قوله: «مثنى»، يفيد التكرار لكونه معدولاً به عن اثنين اثنين مكرراً، وكذلك ثلاث ورباع، وأقل التكرار مرتان؛ فيكون ثماني عشرة، وحكي عن آخرين أن له أن يتزوج ما شاء من العدد غير محصور؛ لأن «مثنى وثلاث ورباع» يفيد التكرار من غير حصر^(٢)، ومستندهم قوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾^(٣)، حيث جعلوا الواو للعطف، وهذا وهمٌ معارضٌ بسنة النبي ﷺ وفعل الصحابة، قال القرطبي: «اعلم أن هذا العدد مثنى وثلاث ورباع لا يدل على إباحة تسع، كما قال من بعد فهمه للكتاب والسنة، وأعرض عما كان عليه سلف هذه الأمة، وزعم أن الواو جامعةٌ، وعضد ذلك بأن النبي ﷺ نكح تسعاً، وجمع بينهن في عصمته. والذي صار إلى هذه الجهالة، وقال هذه المقالة الرافضة وبعض أهل الظاهر، فجعلوا مثنى مثل اثنين، وكذلك ثلاث ورباع. وذهب بعض أهل الظاهر أيضاً إلى أقبح منها، فقالوا بإباحة الجمع بين ثمان عشرة، تمسكاً منه بأن العدل في تلك الصيغ يفيد التكرار والواو للجمع، فجعل مثنى بمعنى اثنين اثنين وكذلك ثلاث ورباع. وهذا كله جهلٌ باللسان والسنة، ومخالفةٌ لإجماع الأمة، إذ لم يسمع عن أحد

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، مرجع سابق، ٣/ ١٨٩. وأخرجه مسلم في صحيحه، مرجع سابق، ٣/ ١٢٢١. واللفظ للبخاري.

(٢) ورد هذا في مراجع عدةٍ منها: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، للزيلعي، ٢/ ١١٢، وأيضاً: نيل الأوطار، للشوكاني، ٦/ ١٧٨. وكذلك: فقه السنة، لسيد سابق، ٢/ ١٠٩. وأيضاً: الفقه الإسلامي وأدلته، للزحيلي، ٩/ ٦٦٦٧.

ولم أقم بتحريب الأقوال وعزوها إلى أصحابها؛ لضيق المحل، وخشية الخروج عن الموضوع، وما دام الغرض هو التمثيل وليس الترجيح.

(٣) سورة النساء، جزء من الآية: ٣.

من الصحابة ولا التابعين أنه جمع في عصمته أكثر من أربع»^(١).

حاصله أن الوهم في فهم النص أدى إلى جواز الزواج بتسع نسوة، أو أكثر، وهذا محرّم.

المثال الثاني: إتيان النساء في الدبر.

قال الخطابي: «حديثُ عبد الله بن عمرو في إتيانِ النساءِ في أدبارِهِنَّ، فقالَ: تلكَ اللُّوطِيَّةُ الصغرى. رواه بعضُ أصحابنا: تلكَ الوطأةُ للصغرى. وهو خطأٌ فاحشٌ، وفيه ما يؤهمُّ إباحة ذلكَ الفِعْلِ. وإنما هو: تلك اللوطية الصغرى، على التشبيهِ لهُ بعملِ قومِ لوطٍ»^(٢). فإذا فهمنا النص على وزان الرواية الموهومة سنجزئ الإتيان في الدبر، وهو محرّم كما يظهر من الرواية الصحيحة.

في باب الجهاد: لا أدل على الوهم في الفتاوى الجهادية مما نلاحظه في واقعنا المعيش من إراقةً للدماء وتشريدٍ للشعوب، بسبب أوهام بعض من يحسب على الاجتهاد، وهو منه براءٌ، وأمثلة على ذلك بالاجتهادات الفاسدة للخوارج، حيث أدى سوء الفهم في الدين إلى خروجهم على عليّ رضي الله عنه ومقاتلتهم له، فإنّهم فهموا النصوص الشرعية فهماً مخطئاً مخالفاً لفهم الصحابة رضي الله عنهم، ولهذا لمّا ناظرهم ابن عباس رضي الله عنهما بين لهم الفهم الصحيح للنصوص، فرجع من رجع منهم، وبقي من لم يرجع على ضلاله»^(٣).

وقد يقع ذلك بناءً على اجتهادٍ مستساغٍ كما حصل في الفتن التي وقعت بين الصحابة، ولا داعي لذكرها، والأولى الإمساك عنها، قال ابن الوزير: «وثبت أن الفتنة وقعت بين الصحابة ما لها سببٌ إلا اختلافهم في الفهم»^(٤).

في باب الجنائيات : هذا أيضاً من الأبواب التي يكون ثمن الوهم فيها باهظاً، لأنه قد يؤدي إلى فوات الأرواح أو الأعضاء، كأن يقضي الحاكم بالقصاص من شخص، وهو بريء، أو ببراءته وهو مدانٌ، ومن أمثلة الفهوم المخطئة للنصوص في هذا المجال :

(١) تفسير القرطبي، مرجع سابق، ١٧/٥.

(٢) إصلاح غلط المحدثين، للخطابي، ص: ٥٥-٥٦.

(٣) بأي عقل ودين يكون التفجير والتدمير جهاداً؟! ويحكم . أفيقوا يا شباب!!، لعبد المحسن العباد، ص ٦.

وراجع أيضاً: فهم النصوص الشرعية وصلته بالإرهاب : دراسة تأصيلية تطبيقية لعبد الرحمن المطيري ، ص ٣٨.

(٤) إثبات الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق، لابن الوزير، ص: ١٤٢-١٤٣.

المثال الأول: الاعتراض عن حد السرقة.

اعترض بعضهم على أن قطع يد السارق غير معقول، كما في شعرٍ نسب إلى أبي العلاء المعري حين قال:

يَدُ بِخَمْسِ مِئِينَ عَسَجِدٍ وُدَيْتِ

ما بالها قطعت في ربع دينار؟!!

فهذه زندقةٌ، لكن مناسبة سوق هذا المثال هو بيان الوهم في فهم النص الشرعي، والذي ليس خاصاً بالمجتهد، بل يقع حتى من الزنديق؛ إذ إن الفهوم المخطئة تعتبر من أهم أسباب الانحرافات العقدية.

وقد أجاب القاضي عبد الوهاب المالكي عن الاعتراض الموهوم الوارد في البيت الشعري بقوله:

عز الأمانة أغلاها وأرخصها

ذل الخيانة، فافهم حكمة الباري^(١)

فما نسب للشاعر فيه وهمٌ في فهم النصوص الشرعية الصريحة الصحيحة التي أثبتت حد السرقة، «وبيان ذلك أن الدية لو كانت ربع دينارٍ لكثرت الجنايات على الأيدي، ولو كان نصاب القطع خمسمائة دينارٍ لكثرت الجنايات على الأموال، فظهرت الحكمة في الجانبين، وكان في ذلك صيانة من الطرفين»^(٢)، ولذلك رد القاضي بأنها لما كانت أمينةً كانت عزيزةً، ولما صارت خائنةً صارت ذليلةً.

المثال الثاني: قتل المسلم بالكافر.

ذكر أبو عبيد بسندٍ صحيحٍ عن زفر أنه رجع عن قول أصحابه الحنفية، فأسند عن عبد الواحد بن زياد قال: قلت لزفر: إنكم تقولون تدرأ الحدود بالشبهات، فجئتم إلى أعظم الشبهات فأقدمتم عليها، المسلم يقتل بالكافر. قال: فاشهد على أي رجعت عن هذا^(٣)؛ لأن الجمهور على أن المسلم لا يقتل بالكافر، وأما أصحاب الرأي فقالوا: يقتل المسلم بالكافر،

(١) فيض الباري على صحيح البخاري، لمحمد أنور شاه، ٥ / ١١٢.

(٢) فتح الباري لابن حجر، مرجع سابق، ١٢ / ٩٨.

(٣) المرجع السابق، ١٢ / ٢٦٢.

واحتجوا بظاهر القرآن: ﴿وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾^(١)، وبقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾^(٢)، واحتجوا بحديث ابن البيلمي: أن النبي ﷺ أقاد مسلماً بكافرٍ، وهو حديث منقطع لا يصح^(٣)، ولذلك قال أبو عبيد: وبمثل هذا السند لا تسفك دماء المسلمين^(٤).

المقصود هنا أن الجمهور على أن المسلم لا يُقتل بالكافر، وخالف أصحاب الرأي استناداً إلى فهمٍ موهوم لهاتين الآيتين، وإلى حديث لا يصح، ونتيجة ذلك هي قتل المسلم إذا قتل كافراً، وكان سيكُون معصوم الدم لولا الوهم في فهم الآيتين. فهذا كشفٌ عن احتمال وهم الفقهاء في قضايا الجنايات، وما يترتب عن ذلك من فواتٍ للأَنْفُس ونحوها.

في باب الفرائض: مجرد وهم يسيرٍ في الفرائض قد يكون سبباً في حرمان وارثٍ، أو توريث من ليس بوارثٍ، أو نقص نصيب وارثٍ لمصلحة آخر؛ ومن أمثلة ذلك: عن هُزَيْلِ بْنِ شُرْحَيْبِلٍ، قَالَ: سُئِلَ أَبُو مُوسَى عَنْ بِنْتِ وَابْنَةِ ابْنِ وَأُخْتِ، فَقَالَ: لِلْبِنْتِ النِّصْفُ، وَلِلْأُخْتِ النِّصْفُ، وَأْتِ ابْنَ مَسْعُودٍ، فَسَيِّئَابِعِي، فَسُئِلَ ابْنُ مَسْعُودٍ، وَأُخْبِرَ بِقَوْلِ أَبِي مُوسَى فَقَالَ: لَقَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ، أَقْضِي فِيهَا بِمَا قَضَى النَّبِيُّ ﷺ: «لِلْبِنْتِ النِّصْفُ، وَلِلْبِنْتِ ابْنِ السُّدُسِ تَكْمِلَةَ الثَّلَاثِينَ، وَمَا بَقِيَ فَلِلْأُخْتِ»، فَأَتَيْنَا أَبَا مُوسَى فَأَخْبَرَنَاهُ بِقَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ، فَقَالَ: لَا تَسْأَلُونِي مَا دَامَ هَذَا الْحَبْرَ فِيكُمْ^(٥).

فهذا أبو موسى الأشعري رضي الله عنه، وهو من هو في العلم، يهيم في حل هذه المسألة الفرضية بناءً على نصوصٍ قرآنيةٍ، بل ويظن لثقتة في الحكم أن ابن مسعودٍ سيوافقُه، لكن الحبر خالفه، بل وعبر بالضلال إن تابعه في خطئه، لأنه سيتسبب في حرمان ابنة الابن من الميراث.

ومن ذلك أيضاً قول مسلم: ومن الأخبار التي رويت على الغلط والتصحيح خبر: كُنَّا

(١) سورة المائدة، جزء من الآية: ٤٥.

(٢) سورة الإسراء، جزء من الآية: ٣٣.

(٣) اختلاف الفقهاء، للمروزي، ص: ٤٣١-٤٣٢.

(٤) فتح الباري لابن حجر، مرجع سابق، ١٢ / ٢٦٢.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، مرجع سابق، ٨ / ١٥١.

نورته على عهد رسول الله ﷺ، يَعْنِي الْجَد، فَهَذَا خَبْرٌ صَحْفٌ فِيهِ قَبِيصَةٌ، وَإِنَّمَا كَانَ الْحَدِيثُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ عِيَّاضٍ، قَالَ: كُنَّا نُوَدِّيهِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، يَعْنِي فِي الطَّعَامِ، وَغَيْرِهِ فِي زَكَاةِ الْفَطْرِ، فَلَمْ يَقْرَأْ قِرَاءَتَهُ، فَقَلْبَ قَوْلِهِ، إِلَى أَنْ قَالَ: يورثه، ثُمَّ قَلْبَ لَهُ مَعْنَى فَقَالَ: يَعْنِي الْجَد^(١).

فالوهم الذي أدى إليه هذا التصحيف يفضي إلى توريث الجد، بينما في النص الصحيح معنى آخر كما فسر ذلك مسلم؛ وليس القصد من المثال أن الجد لا يرث أصلاً، وإنما التمثيل على الوهم فقط.

(١) التمييز، مرجع سابق، ص ١٨٩ - ١٩٠.

المطلب الرابع

أفكارٌ عمليةٌ للتقليل من الوهم في النصوص الشرعية

بقدر ما يكون مع الفقيه من معرفة النصوص، بقدر ما تتسع دائرة الاستنباط عنده، وبقدر ما يُختزل هامش وقوعه في الخطأ في استثماره للنصوص. ولاكتساب ذلك أقترح التكوين العملي للمجتهدين، وتصفية المؤلفات من الأخطاء السابقة، مع تخصيص جهاتٍ للتصدي للأخطاء المحتملة، بحيث يتنبه الفقهاء لما سبق من الأخطاء، ويستفيدون منها، ثم يتم التصدي لها، والتقليل من وقوع المزيد منها.

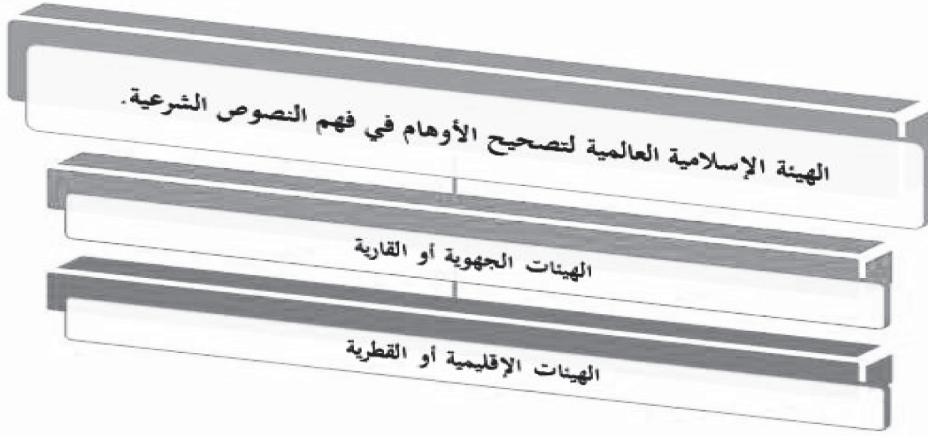
إن سوء الفهم داءٌ يصيب الأحكام، ولكل داءٍ دواءٌ، والوقاية خير من العلاج، فعلينا الوقاية من الأوهام، كما علينا معالجتها إذا وقعت. وهذا عملٌ جبارٌ سيقبل هامش الأوهام، وينقص من الخلافات.

وتعترى الاجتهادات بعضُ الأوهام التي لا تنقص من قيمتها، والأصلح إذن هو تنقيتها من تلك الأخطاء والتنبيه عليها، حتى يستفاد منها على أحسن وجه، وهذه هي عملية التصفية التي تكمل الفائدة، بحيث يضاف خير التخلص من الخطأ، إلى خير الاستفادة من الاجتهاد أصالةً؛ مما يقصر الطريق على الباحث، ويختصر عليه الوقت، بأن يطلع على الاجتهادات مصححة الأخطاء، ويستفيد من التصحيحات، ويتنفع بأخذ المعلومة كما يجب أن تكون، عوض أن يقع على المنتجات الاجتهادية على ما هي عليه من أخطاءٍ، وربما تلصق بذهنه ولا تفارقه، أو حتى إن اكتشفها، وأصلحها، ربما يكون فوّت عليه ذلك الاستفادة من معلوماتٍ أخرى، وضيع عليه الوقت.

فيجب العمل على نَحْلِ التراث العلمي وتحريره من الأخطاء، وليس معنى هذا أن علماءنا كانوا مكتوفي الأيدي، حتى جئتهم في القرن الخامس عشر باكتشافٍ جديدٍ، وإنما ما فتئوا يشيرون في مؤلفاتهم إلى كل ما اكتشفوه من أخطاءٍ سابقهم ومشايخهم؛ وأما ما أرمي إليه فهو اقتراح منهج، وطريقة لتصحيح الأخطاء، بطباعة الكتب نفسها، وقد ذيلت بالتصحيحات، علماً أن هذا التصحيح لا يجب أن يخل بهيبة الكتاب، إنما يكون بالهامش.

وقد يقول لي قائلٌ: إن ما يبدو لزيدٍ خطأً، قد لا يكون كذلك عند عمر، فأقول له: لن يتكلف بالتصحيح زيد وعمر، وإنما أهل الفن؛ لجانٌ وهيئاتٌ مختصةٌ من كبار العلماء على

غرار المجامع الفقهية، ولذلك أقترح إنشاء هيئة عالمية لهذا الغرض، تُكلف فروعاً إقليمية، وتوزع المهام لخدمة التراث العلمي.



السلم المقترح لهيئات تصحيح الأوهام الموجودة في فهم النصوص الشرعية هذا فيما يخص العلاج، يعني بعض حصول الأوهام والرغبة في تصنيفها؛ وأما الوقاية، فالغرض منها تجفيف منابع الأخطاء قبل وقوعها. ولا أقصد هنا القضاء عليها بالمرة، فهذا لا يقول به عاقلٌ، لكنني أقصد أن تكون هناك رقابة علمية على الاجتهادات، بحيث تتكلف بذلك هيئات عالمية للتصحيح، على غرار هيئات التصنيف التي ذكرتها آنفاً، فإحداهما تخصص في مشاريع الاجتهادات، والأخرى تخصص في التراث، أي في الاجتهادات السابقة.

فهيئات التصحيح هذه، تمر عليها كل النتاجات، وتفحص الفهوم الموجودة فيها، وهل وافق الفهم الذي فهمه المؤلف، الفهم الصحيح للنص الشرعي الذي نقله لنا السلف؟، وإن استتبط استنباطاً غير ذلك، فهل وافق القواعد العامة، والمقاصد الشرعية أم لا؟، قال رفعت فوزي عبد المطلب: «ولهذا يجدر بالدارسين أن يقوموا بالدراسات المقارنة لأسس التوثيق عند الفقهاء والمحدثين واستخلاص أسس يتفق عليها معظمهم، وتوثق بها الأحاديث فلا نختلف في كثير منها كما اختلفوا، وبالتالي تكون الأحكام الفقهية المستمدة من أدلة السنة واحدة. وهذا يضيق إلى حد كبير من شقة الخلاف بين المسلمين في الأحكام الفقهية، إذ كثيرٌ

من هذا الخلاف يرجع إلى الاختلاف في أسس توثيق الحديث ونقده^(١). فهو يتكلم عن توثيق الحديث، لكن الشاهد عندنا هو اقتراحه لتوحيد الاستنباطات الفقهية من الأحاديث، سعياً إلى تضييق رقعة الخلاف في الأحكام الفقهية المبنية عليها.

وحتى لو لم توفق الهيئة في حالة معينة، ولم تكتشف خطأ معيناً، فيمكنها تدارك ذلك بالتغذية الراجعة، بحيث تفتح قنوات التواصل مع المتخصصين، والقراء، ليوافوها بملاحظاتهم وانتقاداتهم.

ويُندب أن تُصدر الهيئتان مجلةً يتم فيها ذكر الإنجازات والتواصل مع القراء، علاوةً على مواقع إلكترونية ترمي إلى تحصيل الهدف نفسه.

ولانسى الوقاية الأهم، والتي تسبق عمل الهيئات، إنها التكوين الشرعي السليم؛ فكلما كان مستوى المجتهد عالياً، كلما كان هامش الخطأ عنده قليلاً؛ قال محمد رشيد رضا: «ومتى رسخ الوهم في النفس يصعب انتزاعه على العقلاء الذين يتعاهدون أنفسهم بالتربية الحقيقية دائماً، فكيف حال الغافلين عن أنفسهم، المنحدرين في تيار العادات والتقاليد الشائعة»^(٢).

فالواجب هو استكشاف من يرتقب أن يكونوا مشاريع مجتهدى المستقبل، والعناية بهم، وتكوينهم، حتى يتم تقليل هامش الوهم، واحتماله لديهم؛ وذلك بتكوينهم في شتى مجالات العلوم الشرعية، وفي المجالات التي تخول لهم التوفر على شروط الاجتهاد، مع ضرورة ربطهم بالتطبيق والواقع، لأن تفويت ذلك يؤدي إلى أوهام على مستوى التنزيل، بحيث يكون الواقع بحاجة إلى فهم النص في اتجاهه، والمجتهد يفهمه في اتجاه آخر بمعزل عنه، والله در ابن القيم حين قال: «ولا يتمكن المفتي، ولا الحاكم، من الفتوى، والحكم بالحق، إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن، والأمارات، والعلامات، حتى يحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو

(١) توثيق السنة في القرن الثاني الهجري أسسه واتجاهاته، لرفعت بن فوزي عبد المطلب، ص ٤٣٧.

(٢) تفسير المنار، لمحمد رشيد رضا، ١٢٠ / ٢.

على لسان قوله في هذا الواقع. ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجراً؛ فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله^(١). واللييب يفهم أني لا أقصد البتة تحوير النص وتغيير فهمه لأجل إرضاء الأهواء بالتستر وراء ستار فهم الواقع.

ويعتبر الاجتهاد الجماعي من الوسائل التي يجدر بنا جردها ضمن السبل المخولة للتقليل من الوهم في فهم النص الشرعي، إذ إن الجماعة المجتهدين أبعد عن الوهم من الفرد المجتهد في المسائل المستحدثة التي تحتاج إلى تضافر الجهود، وإن كان العكس قد يحدث أحياناً؛ فإذا وهم المجتهد في المسألة وجد من ينهه أو يعضده، مما يجعله أقرب إلى الصواب. ومن ثم، فالاجتهاد الجماعي من أهم وسائل دفع الأوهام في الفهم.

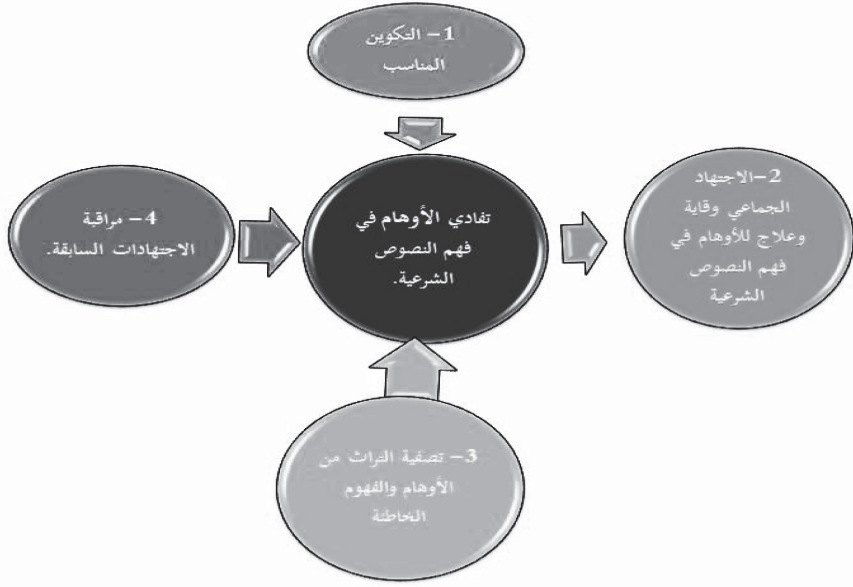
ويمكن الاجتهاد الجماعي من محاربة ضعف الثقة في الاجتهادات الفردية، وتوفير الاطمئنان في نفس المجتهد والمستفتي، لأن رأي الجماعة أقرب إلى الصواب؛ فعندما تجتمع العقول، يقل احتمال الخطأ، وقد تتغير الفتوى بسبب رأي لم يكن بالحسبان^(٢)، مما يعين على مقاومة المترامين على الفتوى، والإسهام في علاج فوضى الفتوى، والفتاوى الشاذة، وبقي الأمة مشاكل الاختلاف، كما عبر عنها عبد الوهاب خلاف بالفوضى التشريعية^(٣)؛ وهذا سبيلٌ إلى توحيد الأمة الإسلامية، ووحدة المواقف وتضييق الخلاف بدرء التششت والتضارب^(٤).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، مرجع سابق، ١ / ٦٩.

(٢) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، لعبد المجيد السوسوه، ص ٢٧.

(٣) راجع: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، لعبد الوهاب خلاف، ص ١٣. وأيضاً: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ليوسف القرزاوي، ص ١٨٢-١٨٤. وأيضاً: الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، لشعبان محمد إسماعيل، ص ٢٧-٢٩.

(٤) الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، مرجع سابق، ص ٨٨.



شكلٌ يشير إلى المنظومة المتداخلة للتقليل من الأوهام في فهم النصوص الشرعية.
خاتمة:

بعدما أنجز الباحث ما يسر الله تعالى له في هذا البحث، خلص إلى نتائج وتوصياتٍ.
فأما النتائج فمنها:

١. إن الوهم فهم في النصوص الشرعية لا يقدر في صاحبه إذا توفرت فيه شروط الاجتهاد.
٢. ينتج الوهم في فهم النصوص الشرعية عن أسباب مختلفة ومتباينة.
٣. يظهر أثر الوهم في فهم النصوص الشرعية مباشرة على الحكم المستنبط.
٤. الوقاية من الوهم وعلاجه ليس بالأمر المستحيل.

وأما التوصيات فمنها:

١. يقترح الباحث إعداد خطةٍ للتكوين والتكوين المستمر للمجتهدين.
٢. يستحسن التطرق إلى مشكل الوهم في أوساطٍ محدودةٍ بين أهل التخصص، لئلا يُشوش على عوام الناس.
٣. يدعو الباحث إلى تشجيع البحث في هذا الباب لإصلاح الأوهام السابقة، وتدارك الأوهام اللاحقة.

المصادر والمراجع

- أثر علل الحديث في اختلاف الفقهاء، ماهر الفحل، (دار عمار للنشر: الأردن- عمان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م).
- الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي (كتاب الأمة: رقم ٦٢)، عبد المجيد السوسوه الشرفي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية: قطر-الدوحة، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ-١٩٩٨ م).
- الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه، شعبان محمد إسماعيل، (دار البشائر الإسلامية: لبنان - بيروت/ دار الصابوني: سوريا- حلب، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ-١٩٩٨ م).
- الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، يوسف القرضاوي، (دار القلم: الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ-١٩٩٦ م).
- الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، أحمد الريسوني ومحمد جمال باروت، (دار الفكر المعاصر: الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ-٢٠٠٠ م).
- الإحكام في أصول الأحكام، علي ابن حزم، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، (دار الآفاق الجديدة: لبنان- بيروت).
- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي الأمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (دار الصميعي: السعودية-الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣ م).
- اختلاف الفقهاء (اختلاف العلماء)، محمد بن نصر المروزي، تحقيق: الدكتور مُحَمَّد طَاهِر حَكِيم، (أضواء السلف: المملكة العربية السعودية- الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ-٢٠٠٠ م).
- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أحمد بن محمد القسطلاني، (المطبعة الكبرى الأميرية: مصر، الطبعة السابعة، ١٣٢٣ هـ).
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد الشوكاني، تحقيق: أبو حفص سامي بن العربي، ط ١، (الرياض: دار الفضيلة ٢٠٠٠-١٤٢١).
- أساس البلاغة، محمود بن عمرو الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، (دار الكتب العلمية: لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م).
- الأشباه والنظائر لابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم، (دار الكتب العلمية: لبنان- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م).
- الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، حسن السيناوي، (مطبعة النهضة: تونس، الطبعة الأولى، ١٩٢٨ م).

- إصلاح غلط المحديثين، حمد بن محمد بن إبراهيم المعروف بالخطابي، تحقيق: حاتم الضامن، (مؤسسة الرسالة: الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م).
- أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض بن نامي السلمي، (دار التدمرية: المملكة العربية السعودية-الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م).
- أصول الفقه، محمد بن مفلح، تحقيق: فهد بن محمد السّدحان، (مكتبة العبيكان: الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩).
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (دار الكتب العلمية: لبنان- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م).
- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، تحقيق: محمد رضوان الداية، (دار الفكر: لبنان- بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ).
- إثثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق، ابن الوزير، (مصر: شركة طبع الكتب العربية مطبعة الآداب والمؤيد، ١٣١٨ هـ).
- الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث، لابن كثير، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (دار الكتب العلمية: لبنان - بيروت، الطبعة الثانية).
- بأي عقل ودين يكون التفجير والتدمير جهادا؟! ويحكمم ... أفيقوا يا شباب!!، عبد المحسن العباد البدر، (مطبعة سفير: المملكة العربية السعودية -الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣ م)
- بدعة إعادة فهم النص، محمد صالح المنجد، (مجموعة زاد/ الكتيبات الإسلامية).
- البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله الجويني الملقب بإمام الحرمين، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (دار الكتب العلمية: لبنان - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م).
- تاج العروس، محمد بن محمد الملقب بمرتضى الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية: الكويت).
- تبیین الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، عثمان بن علي بن محجن المعروف بالزليعي، (المطبعة الكبرى الأميرية: مصر - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣١٣ هـ).
- تحرير علوم الحديث، عبد الله بن يوسف الجديع، (مؤسسة الريان: لبنان- بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م-١٤٢٤ هـ).

- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، (الدار التونسية: تونس، ١٩٨٤ هـ).
- تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، جلال الدين السيوطي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، (دار طيبة).
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي، محمد بن عبد الله الزركشي، تحقيق: سيد عبد العزيز و عبد الله ربيع، (مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث: مصر - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م)
- تصحيقات المحدثين، الحسن العسكري، تحقيق: محمود أحمد ميرة، (المطبعة العربية الحديثة: مصر - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٢ هـ)
- تفسير ابن عطية (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن المعروف بابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (دار الكتب العلمية: لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ).
- تفسير ابن كثير، ابن كثير الدمشقي، (دار الكتب العلمية: لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م).
- تفسير البغوي (معالم التنزيل في تفسير القرآن)، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (دار إحياء التراث العربي: لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ).
- تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل نوار التنزيل وأسرار التأويل)، عبد الله بن عمر البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (دار إحياء التراث العربي: لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ).
- تفسير العثيمين: الحجرات - الحديد، محمد بن صالح العثيمين، (دار الثريا للنشر والتوزيع: المملكة العربية السعودية - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م).
- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد رضا، (الهيئة المصرية العامة للكتاب: ١٩٩٠ م).
- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (دار الكتب المصرية: مصر - القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م).
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، محمد أديب صالح، (المكتب الإسلامي: الطبعة الرابعة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م).

- التقرير والتجبير علي تحرير الكمال بن الهمام، محمد بن محمد بن محمد المعروف بابن أمير حاج، (دار الكتب العلمية: لبنان-بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
- تقويم الأدلة في أصول الفقه، عبد الله بن عمر الدبوسي، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، (دار الكتب العلمية: لبنان-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).
- تلخيص الأصول، حافظ ثناء الله الزاهدي، (مركز المخطوطات والثرث والوثائق: الكويت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية).
- التمييز، مسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (مكتبة الكوثر: المملكة العربية السعودية - المربع، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ).
- توثيق السنة في القرن الثاني الهجري أسسه واتجاهاته، رفعت بن فوزي عبد المطلب، (مكتبة الخنانجي: مصر، ١٤٠٠هـ - ١٩٨١م).
- تيسير التحرير، محمد أمين بن محمود البخاري المعروف بأمير بادشاه، (دار الفكر: لبنان-بيروت).
- التيسير بشرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، (مكتبة الإمام الشافعي: السعودية-الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
- تيسير علم أصول الفقه، عبد الله الجديع، (مؤسسة الريان: لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
- جامع الرسائل، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، (دار العطاء: المملكة العربية السعودية - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، أحمد بن علي البغدادي، تحقيق: محمود الطحان، (مكتبة المعارف: المملكة العربية السعودية - الرياض).
- حاشية السندي على سنن ابن ماجه والمسمأة كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، محمد بن عبد الهادي السندي، (دار الفكر: لبنان-بيروت، الطبعة الثانية).
- رفع الملام عن الأئمة الأعلام، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، (السعودية: الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).

- سبل السلام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، (دار الحديث: بدون طبعة وبدون تاريخ).
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (دار الرسالة العالمية: لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م).
- سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (مكتب المطبوعات الإسلامية: سوريا- حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م).
- الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، إبراهيم بن موسى الأبناسي، تحقيق: صلاح فتحي هلال، (مكتبة الرشد: السعودية- الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م).
- شرح التبصرة والتذكرة، عبد الرحيم بن الحسين العراقي، تحقيق: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين فحل، (دار الكتب العلمية: لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م).
- شرح التلويح على التوضيح، مسعود بن عمر التفتازاني، (مكتبة صبيح بمصر: بدون طبعة وبدون تاريخ).
- شرح تنقيح الفصول، أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة: الأولى، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م).
- شرح رياض الصالحين، محمد بن صالح العثيمين، (دار الوطن للنشر: المملكة العربية السعودية- الرياض، طبعة ١٤٢٦ هـ).
- شرح صحيح البخاري لابن بطلال، علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (مكتبة الرشد: السعودية - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م).
- شرح علل الترمذي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب المعروف بابن رجب الحنبلي، تحقيق: الدكتور همام عبد الرحيم سعيد، (مكتبة المنار: الأردن- الزرقاء، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م).
- شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، نشوان بن سعيد الحميري، تحقيق: حسين العمري ومظهر الإرياني ويوسف محمد عبد الله، (دار الفكر المعاصر: لبنان - بيروت، ودار الفكر: سوريا - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م).
- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين: لبنان - بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ م).
- صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، (المكتب الإسلامي: الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م).

- صحيح أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع: الكويت).
- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، (الطبعة السلطانية/ المطبعة الأميرية: مصر - القاهرة، ١٣١١هـ).
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج، (الطبعة التركية للمطبعة العامرة).
- العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين، حققه وعلق عليه وخرج نصه: أحمد بن علي المباركي، (الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).
- علل الحديث، ابن أبي حاتم، تحقيق: سعد بن حميد و خالد الجريسي، (مطابع الحميضي: المملكة العربية السعودية - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م).
- علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، عبد الوهاب خلاف، (مطبعة المدني «المؤسسة السعودية بمصر).
- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، (مكتبة الدعوة - شباب الأزهر عن الطبعة الثامنة لدار القلم).
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد المعروف بالعيني، (دار إحياء التراث العربي: لبنان - بيروت).
- غريب القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق: أحمد صقر، (دار الكتب العلمية: لبنان - بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م).
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب المعروف بابن رجب، تحقيق: مجموعة من الباحثين، (مكتبة الغرباء الأثرية: المملكة العربية السعودية - المدينة النبوية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
- فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، (دار المعرفة: لبنان - بيروت، ١٣٧٩هـ).
- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، محمد السخاوي، المحقق: علي حسين علي، (مكتبة السنة - مصر الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م).
- فصول البدائع في أصول الشرائع، محمد بن حمزة بن محمد الفناري، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، (دار الكتب العلمية: لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ).
- الفصول في الأصول، أحمد بن علي الجصاص، (وزارة الأوقاف الكويتية: الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

- الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة بن مصطفى الزحيلي، (دار الفكر: سورية - دمشق، الطبعة الرابعة).
- فقه السنة، سيد سابق، (لبنان - بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
- الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف العزازي، (دار ابن الجوزي: الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
- فهم النصوص الشرعية وصلته بالإرهاب: دراسة تأصيلية تطبيقية (بحث تكميلي للحصول على الماجستير)، عبد الرحمن بن نافع المطيري، إشراف: محمد فضل بن عبد العزيز المراد).
- فيض الباري على صحيح البخاري، محمد أنور شاه، تحقيق: محمد بدر عالم الميرتهي، (دار الكتب العلمية: لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، (المكتبة التجارية الكبرى: مصر، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ).
- الكافي في فقه الإمام أحمد، موفق الدين بن قدامة الشهير بابن قدامة، (دار الكتب العلمية: الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي الفاروقي، تحقيق: علي دحروج، (مكتبة لبنان ناشرون: لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م).
- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد البخاري الحنفي، (دار الكتاب الإسلامي: بدون طبعة وبدون تاريخ).
- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني (أبو البقاء الحنفي)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (مؤسسة الرسالة: لبنان - بيروت).
- لسان العرب، محمد بن مكرم المعروف بابن منظور، (دار صادر: لبنان - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ).
- اللمع في أصول الفقه، إبراهيم بن علي الشيرازي، (دار الكتب العلمية: لبنان بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).
- مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، محمد طاهر الصديقي، (مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية: الهند - حيدر آباد، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م).
- مجمل اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، (مؤسسة الرسالة: لبنان - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م).

- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف: السعودية- المدينة النبوية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م).
- المجموع شرح المذهب، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، (مكتبة الإرشاد، جدة- المملكة العربية السعودية).
- المحلى بالآثار، لابن حزم، ٩/ ٤٤، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مصر- القاهرة: المطبعة المنيرية، ١٣٥٢هـ).
- مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، (المكتبة العصرية - الدار النموذجية: لبنان، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م).
- المخصص، علي بن إسماعيل بن سيده، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، (دار إحياء التراث العربي: لبنان- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ ١٩٩٦م).
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن قيم الجوزية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (دار الكتاب العربي: لبنان- بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).
- مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي، (مجمع الفقه الإسلامي / دار عالم الفوائد: السعودية- جدة، ١٤٢٦هـ)
- المسح في وضوء الرسول صلى الله عليه وآله دراسات مقارنة بين المذاهب الإسلامية، محمد الحسن الأمدي، (دار المصطفى لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ).
- مشكل الحديث وبيانه، محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق: موسى محمد علي، (عالم الكتب: لبنان- بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م).
- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، عبد الوهاب خلاف، (دار القلم: الكويت، الطبعة السادسة، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م).
- معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزاني، (دار ابن الجوزي: السعودية- الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤٢٧هـ).
- معالم السنن، حمد بن محمد الشهير بالخطابي، تحقيق: محمد راغب الطباخ، (المطبعة العلمية: سوريا- حلب، الطبعة الأولى، ١٣٥٢هـ- ١٩٣٢م).
- معجم الفروق اللغوية، الحسن العسكري، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين: إيران- قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ).

- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد (بمساعدة فريق عمل)، (عالم الكتب: مصر- القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م).
- المغرب في ترتيب المغرب، ناصر بن عبد السيد الخوارزمي، (دار الكتاب العربي).
- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، (دار النفائس: الاردن- عمان الطبعة الثانية ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م).
- مقاييس اللغة، أحمد بن فارس القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر: ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م).
- مقدمة ابن الصلاح (معرفة أنواع علوم الحديث)، عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، تحقيق: نور الدين عتر، (دار الفكر: سوريا/ دار الفكر المعاصر: بيروت، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م).
- المذهب في علم أصول الفقه المقارن (تحرير لمسائله ودراستها دراسة نظرية تطبيقية)، عبد الكريم بن علي النملة، (مكتبة الرشد: المملكة العربية السعودية - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م).
- الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، (دار ابن عفان: مصر- القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م).
- موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي (رسالة علمية تقدم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه من جامعة الملك سعود)، سعد بن بجاد بن مصلح العتيبي، (مركز الفكر المعاصر: المملكة العربية السعودية- الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ).
- النبوات، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، (أضواء السلف: المملكة العربية السعودية - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م).
- نهاية المطلب في دراية المذهب (مقدمة التحقيق)، عبد العظيم الديب، (دار المنهاج: المملكة العربية السعودية - الرياض، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ م - ١٤٢٨ هـ).
- نيل الأوطار محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، (دار الحديث: مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م).
- الواضح في أصول الفقه، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مؤسسة الرسالة: لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م).

ضوابط في فهم النص الشرعي

د. محمد امبالو فال

داعية في وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد
مكتب السنغال



مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على لا من نبي بعده، وبعد:
فإن النصوص الشرعية هي المصدر الأول للتشريع الإسلامي، ولذلك فهي مفزع كل متكلم وكاتب ومُنظِّر في الأمور الشرعية، كل يبحث فيها ما يدعم به مذهبه، ويؤيد به قوله، وما يزيد به رأيه قوة وامتانة.

ولكن قراءتهم لهذه النصوص اختلفت معالمه، وتباينت مسالكه، فتفرقت آراؤهم وتشعبت أقوالهم؛ فهدى الله الذين التزموا بالأسس الصحيحة لفهم النصوص لما اختلف فيه من الحق بإذنه، وأضلَّ من حاد عن سواء السبيل، ولم يرفع بذلك رأساً، فضلَّ وأضلَّ. ونتج عن اختلافهم في قراءة النصوص وفهمها أن تفرقت الأمة شيعاً وأحزاباً، كل حزب بما لديهم فرحون، ولو أنهم جميعاً أدركوا أن النصوص الشرعية ليست مرتعاً خصباً لكل من هب ودب، يقول فيها بما شاء وكيفما شاء، دون ضوابط أو حدود، بل هناك ضوابط يجب الالتزام بها وعدم الخروج عنها للوصول إلى المعنى الصحيح للنص الشرعي، لو أنهم جميعاً أدركوا ذلك والتزموه لما وجد هذا الاختلاف، وذلك التفرق.

وإن الفهم الصحيح للنصوص الشرعية عامل مهم من عوامل وحدة الأمة، وسبب أساس من أسباب تماسكها وترابطها، ولا سبيل إلى ذلك الفهم إلا أن يكون هناك ضوابط يلتزم بها من يتصدى لتفسير النصوص الشرعية وشرحها، وتلك هي ما قصدت تناوله في هذا البحث، وعنوانه: ضوابط فهم النص الشرعي «دراسة تأصيلية». لتقدمه إلى مؤتمر النص الشرعي: القضايا والمناهج، وهو يندرج ضمن المحور الثالث.

وتتكون خطته من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس، وتفصيلها كالتالي:

المقدمة، وفيها بيان أهمية البحث، ومنهجه.

المبحث الأول، مفهوم النص الشرعي ومكانته وأهمية فهمه فهماً صحيحاً.

وفيه: ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم النص الشرعي، لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: مكانة النص الشرعي في الكتاب والسنة، وعند علماء الأمة.

- المطلب الثالث: أهمية فهم النص الشرعي فهماً صحيحاً.
- المبحث الثاني: ضوابط فهم النص الشرعي، وهي عشر ضوابط:
- الضابط الأول: التسليم للنص الشرعي واحترامه وعدم رده أو تأويله.
- الضابط الثاني: عدم تقديم العقل على النقل.
- الضابط الثالث: جمع النصوص الواردة في الباب، والأخذ بالنص كله دون بتره.
- الضابط الرابع: يحمل النص الشرعي على ظاهره ولا يصرف عن ذلك إلا بدليل.
- الضابط الخامس: بيان النص الشرعي بالنص الشرعي ما وجد إلى ذلك سبيل.
- الضابط السادس: الاقتصار في الغيبيات على الوحي المعصوم.
- الضابط السابع: لا يحمل النص الشرعي على اصطلاح حادث.
- الضابط الثامن: وجوب الرجوع إلى فهم السلف.
- الضابط التاسع: رد المتشابه إلى المحكم.
- الضابط العاشر: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولا يعدل عن ذلك إلا لدليل.
- الخاتمة: وفيها أهم ما توصل إليه الباحث من النتائج والتوصيات.
- الفهارس: وتضم:

١- فهرس المصادر والمراجع.

٢- فهرس الموضوعات.

أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية موضوع هذه الدراسة فيما يلي:

- ١- إن فهم دلالة الكتاب والسنة فهماً صحيحاً من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو من حفظ الدين الذي أمر به الشارع الحكيم، ويمنع من الوقوع فيما وقع فيه الضالون كالخوارج الذي حرّفوا النصوص، وأولوها على غير وجهها.
- ٢- الأمة الإسلامية في كثير من بقاعها تعيش فوضى وخلافات، ولذلك أسباب شتى، من أهمها عدم قراءة النص الشرعي وفهمه على وجهه الصحيح، ولن تعود الأمة إلى سابق عهدها من القوة والألفة والوحدة إلا إذا احتكم أبناؤها إلى النصوص الشرعية، وفهموها فهماً صحيحاً ثم عملوا بمقتضاها.

٣- إن الفهم الصحيح للنصوص هو ثمرة العلوم فما وضعت علوم الآلة ولا مقدمات العلوم ولا قواعد اللغة إلا لتساعد على الفهم السليم للنص، ومن هنا تنبع أهمية هذه الدراسة التي تعتبر خطوة في طريق الفهم الصحيح للنص الشرعي.

منهج البحث:

اتبعت في إعداد هذا البحث المنهج التالي:

- ١- سعت في تأصيل الضوابط التي تؤدي إلى الفهم الصحيح، من خلال القرآن الكريم، والسنة والمطهرة، وتقارير أهل العلم.
 - ٢- عزوت الآيات القرآنية إلى سورها بذكر أرقامها مع كتابتها بالرسم العثماني.
 - ٣- خرجت الأحاديث الواردة في البحث؛ بالإحالة إلى رقم الحديث إن كان الكتاب مرقمًا، وإلا إلى رقم الجزء، والصفحة، وإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بذلك، وإن كان في غيرهما ذكرت تخريجه والحكم عليه من أقوال أهل العلم باختصار.
 - ٤- التزمت بقوانين البحث العلمي من وضع علامات الترقيم، وضبط ما يحتاج إلى ضبط، إلى غير ذلك.
 - ٥- وضعت في نهاية البحث فهرسًا للمصادر والمراجع، وآخر للمحتويات.
- والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

المبحث الأول

مفهوم النص الشرعي ومكانته وأهميته فهمة فهماً صحيحاً

أتناول في هذا المبحث بيان مفهوم النص الشرعي لغةً واصطلاحاً، وأبين مكانته في الكتاب والسنة ولدى علماء الأمة، ثم أدلف إلى ذكر أهمية فهم النص الشرعي فهماً صحيحاً، وذلك في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم النص الشرعي:

أ- النص لغة: مصدر: نَصَّ يَنْصُ نَصًّا، فهو ناص، ومنصوص، وقد يتعدى ب «على»، وهذه المادة أصل في منتهى الشيء وغايته: يقال «بلغ من الأمر نَصَّهُ» أي مبلغه ونهايته^(١). وقال ابن منظور: «ومنه قيل: نَصَّصْتُ الرجلَ، إذا استقصيتَ مسألتَه عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده»^(٢).

كما استعملت في الرفع والارتفاع، ومنه قولهم: نَصَّ الحديث أي: رفعه وأسندته إلى المحدث، قال عمرو بن دينار: «ما رأيت رجلاً أنص للحديث من الزهري». أي أرفع له وأسند^(٣). ومنه كذلك: المنصة، وهو كرسي مرتفع يعد للخطيب، ونحوه. ويطلق النص ويراد به التعيين والتحديد، يقال: نص على كذا: أي حدَّه وعيَّنه وذكره بنص^(٤).

ب- والنص اصطلاحاً: كل خطاب عُلم المراد به من الحكم سواء كان مستقلاً بنفسه، أو علم المراد به بغيره^(٥).

وإذا وصف بالشرعية اختص بما تُلقَى من المشرِّع الإسلامي، لبيان التشريع، وانحصر في المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي وهما الكتاب والسنة^(٦).

فالنص الشرعي: هو الخطاب الذي يرفعه ناقله ويسنده إلى الله ﷻ، أو إلى نبيه ﷺ مستدلاً به على الحكم على الأشياء، سواء كانت دلالة قطعية أم غيرها.

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ومعجم اللغة العربية المعاصرة لأحمد مختار، مادة (نص).

(٢) ينظر: لسان العرب لابن منظور، مادة (نصص).

(٣) تاج العروس للجوهري، مادة (نصص).

(٤) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة (نص).

(٥) ينظر: تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، لخليفة باكر الحسن، ص (٢).

(٦) ينظر: شرح القواعد الفقهية، لأحمد بن الشيخ محمد الزرقا (١/١٤٧).

وذلك ما أشار إليه ابن حزم -رحمه الله- بقوله: «هو اللفظ الوارد في الكتاب والسنة المستدل به على حكم الأشياء»^(١). وعنه شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- بقوله: «ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة سواء كان اللفظ دلالة قطعية أو ظاهرة»^(٢). ومن هذا الإطلاق ما يذكره العلماء في قولهم إن الأدلة الشرعية هي النص والإجماع والقياس و..... الخ^(٣).

وهذا هو المعنى المقصود في هذه الدراسة، وهي نصوص القرآن والسنة الثابتة، والتي تُعدُّ مرادِّ الأحكام الشرعية، وأساس التشريع الإسلامي، وتُردُّ إليها مصادر التشريع الأخرى؛ كالإجماع والقياس، وغيرهما.

المطلب الثاني: مكانة النص الشرعي في الكتاب والسنة وعند علماء الأمة.

«حظي النصُّ الشرعي بتعظيم جليل في شريعة الإسلام، تبوأ به مكانةً رفيعةً القدر عظيمة الشان، وما ذاك إلا لأنَّ تعظيم النصِّ الشرعي خطوة أولى ومدخل مهمٌّ في طريق العمل به والرضا بأحكامه والانقياد له، وتلكم حقيقة الإسلام: الاستسلام التام والانقياد الخالص والطواعية الراضية»^(٤).

قال الله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا نُفَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَانفُوا لِلَّهِ إِنَّا لَنَرِيهِ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٥)، فأفادت الآية الكريمة أن النص الشرعي يجب أن يقدم، وأنه ينبغي بالمؤمن أن لا يفتات على الله ورسوله، قال السعدي -رحمه الله- في تفسير الآية: «هذا متضمن للأدب، مع الله تعالى، ومع رسول الله ﷺ، والتعظيم له، واحترامه، وإكرامه، فأمر الله عباده المؤمنين، بما يقتضيه الإيمان، بالله وبرسوله، من امتثال أوامر الله تعالى، واجتناب نواهيه، وأن يكونوا ماشين، خلف أوامر الله، متبعين لسنة رسول الله ﷺ، في جميع أمورهم، وأن لا يتقدموا بين يدي الله ورسوله، ولا يقولوا، حتى يقول، ولا يأمروا، حتى يأمر، فإن هذا، حقيقة الأدب الواجب،

(١) الإحكام في أصول الأحكام (١/٤٣).

(٢) مجموع الفتاوى (١٩/٢٨٨).

(٣) ينظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٣/١٣٠٥).

(٤) تعظيم النص الشرعي، لحسن البخاري، بحث مقدم لمؤتمر النص الشرعي بالأردن، ص (٢).

(٥) سورة الحجرات، الآية [١].

مع الله ورسوله، وهو عنوان سعادة العبد وفلاحه، وبفواته، تفوته السعادة الأبدية، والنعيم السرمدى»^(١).

وقال ابن عباس رضي الله عنهما إن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب الناس في حجة الوداع فقال: «... يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبداً كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم»^(٢).
فهذا الحديث يبين أن النص الشرعي هو صمام الأمان للأمة من الضلال، وهذا يدل فيما يدل على ما ينبغي أن يكون لهذا النص من مكانة في قلوب المؤمنين، وهذا ما أدركه علماء الأمة سلفاً وخلفاً فحظيت النصوص الشرعية عندهم بعناية خاصة، ورعاية جلية، فحفظوها في صدورهم، وحفظوها أولادهم، وتلاميذهم، بل كان من منهج بعضهم أن لا يعلم تلميذاً شيئاً من العلم حتى يحفظ القرآن الكريم، قال النووي -رحمه الله-: «وكان السلف لا يعلمون الحديث والفقه إلا لمن يحفظ القرآن»^(٣).

وقال ابن عبد البر -رحمه الله-: «طلب العلم درجات ومناقل ورتب لا ينبغي تعديها، ومن تعداها جملة فقد تعدى سبيل السلف رحمهم الله، ومن تعدى سبيلهم عامداً ضل، ومن تعداه مجتهداً زل، فأول العلم حفظ كتاب الله عز وجل وتفهمه»^(٤).

وأما السنة: فكان حفظ علماء الأمة لها وضبطها بالسند، مع العناية التامة بما يعتريه من وصل وانقطاع وصحة وضعف وسلامة وعلّة، كان أعجوبة ومفخرة من مفاخر الأمة ومضرب المثل بها في صناعة العلوم ورسم المناهج^(٥)!

وكما حفظوا النصوص الشرعية في الصدور فقد حفظوها في السطور، فكتبوا القرآن الكريم وجمعه في المصاحف، وألفوا كتب متون الحديث كموطأ الإمام مالك، والصحيحين للإمامين: البخاري، ومسلم، وغيرها، واعتنوا بذلك اعتناءً فائقاً، واهتموا بتفسير القرآن الكريم، وشرح الحديث، وطرقوا كل باب يوصل إلى فهم معناه، فألفوا الكتب المتكاثرة في ذلك، وهذا لا يخفى على من له أدنى إلمام بتاريخ الأمة.

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ص(٧٩٩).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (١١٤/١٠)، وأخرجه الحاكم في المستدرک (٩٣/١)، وصححه، ووافقه الذهبي قال: وله أصل في الصحيح.

(٣) المجموع شرح المهذب (٧٠/١).

(٤) جامع بيان العلم وفضله ص(٥٢٦-٥٢٧).

(٥) ينظر: تعظيم النص الشرعي، لحسن البخاري، بحث مقدم لمؤتمر النص الشرعي بالأردن، ص(١١-١٢).

كما تتجلى مكانة النص الشرعي عند علماء الأمة بهذا التوقير العظيم، وهذا الاحترام الصادق له فكانوا وقافين عنده لا يتعدوه أبداً، ولا يسمحوا لأحد بذلك، ومن ذلك ما روي عن سالم أن أباه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنتكم إليها». قال: فقال بلال بن عبد الله: والله لمنعهن. قال فأقبل عليه عبد الله فسبّه سباً سيئاً ما سمعته سبّه مثله قط، وقال أخبرك عن رسول الله ﷺ، وتقول: والله لمنعهن»^(١). وهذا إلى جانب دفاعهم المستميت عنه عند ما يتعرض له مناوئ بسوء، وكتب العلماء كالانتصار للقرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني، ومنهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية -رحمهما الله- مليئة بتلك المواقف.

المطلب الثالث: أهمية فهم النص الشرعي فهما صحيحاً.

يعد فهم النص الشرعي فهماً صحيحاً من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية، وذلك أن النص الشرعي هو خطاب الشارع للمكلفين، المشتمل على أحكامهم وعلى ما به تتعلق مصالحهم في العاجل والآجل، ولذلك جاء مدح الفهم الصحيح عن الله ﷻ، وعن رسوله ﷺ في نصوص الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^(٢)، وقال ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»^(٣)، وغيرهما من النصوص الدالة على أهمية الفقه في الدين، ولذلك كان كثير من أهل العلم يكثر من سؤال الله ﷻ أن يرزقه الفقه في الدين، وفي ذلك يقول ابن العربي -رحمه الله- في معرض حديثه عن مجاورته في مكة: «...وكنت أشرب ماء زمزم كثيراً، وكلما شربته نويت به العلم والإيمان، حتى فتح الله لي بركته في المقدار الذي يسره لي من العلم، ونسيت أن أشربه للعمل، ويا ليتني شربته لهما، حتى يفتح الله عليّ فيهما...»^(٤).

وفي بيان أهمية الفهم الصحيح للنصوص يقول ابن القيم -رحمه الله-: «صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبد عطاء بعد الإسلام أفضل ولا

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (٤٤٢).

(٢) سورة الأنبياء، الآية [٧٩].

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (٧١)، ومسلم في صحيحه، برقم (١٠٣٧) كلاهما من حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما.

(٤) أحكام القرآن (١/٧٣).

أجل منهما، بل هما ساقا الإسلام وقيامه عليهما، وبهما يأمن العبد طريق المغضوب عليهم الذين فسد قصدهم، وطريق الضالين الذين فسدت فهمهم، ويصير من المنعم عليهم الذين حسنت أفهامهم وقصودهم، وهم أهل الصراط المستقيم الذين أمرنا أن نسأل الله أن يهدينا صراطهم في كل صلاة، وصحة الفهم نور يقذفه الله في قلب العبد يميز به بين الصحيح والفساد والحق والباطل والهدى والضلال والغي والرشاد ويمده حسن القصد وتحري الحق وتقوى الرب في السر والعلانية، ويقطع مادته اتباع الهوى وإيثار الدنيا وطلب محمدة الخلق وترك التقوى»^(١).

ولئن كان عدم الاعتناء بالنص الشرعي، وعدم السعي في فهمه صحيحًا، ومن ثم العمل به يعتبر خطرًا مهددًا للأمة، فإن الأخطر من ذلك كله فهمه فهمًا خاطئًا، وتأويله على غير وجهه، فإنه سم قاتل، وفساد عريض يهلك الحرث والنسل، ولقد اكتوى المسلمون ويكتوون بنار هذه الفتنة منذ عهد الصحابة رضي الله عنهم، إلى يومنا هذا، وما أوتي الخوارج والمعتزلة والقدرية وغيرهم من المنحرفين عن سواء السبيل إلا من هذا الفهم السقيم.

ولقد شهد المسلمون فيما غبر من تاريخهم وفيما حضر منعطفات خطيرة، وأحداثًا جسامًا كادت أن تذهب بما بقي من شوكتهم، وأن تفرق ما اجتمع من شملهم، كان للفهم الخاطئ لنصوص الكتاب والسنة دور كبير فيها، قال ابن القيم -رحمه الله-: «ينبغي أن يفهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم مراده من غير غلو ولا تقصير فلا يحمل كلامه ما لا يحتمله، ولا يقصر به عن مراده وما قصده من الهدى والبيان، وقد حصل بإهمال ذلك والعدول عنه من الضلال عن الصواب ما لا يعلمه إلا الله، بل سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام بل هو أصل كل خطأ في الأصول والفروع، ولا سيما إن أضيف إليه سوء القصد»^(٢).

ولهذا كان لزامًا على الدول الإسلامية، والمؤسسات الأكاديمية الإسلامية، والعلماء، والدعاة وطلاب العلم أن لا يأتلوا جهدًا في دعم المشاريع التي تؤدي إلى الفهم الصحيح للنص الشرعي، ومحاربة كل ما من شأنه أن يؤدي إلى تلك الأفهام السقيمة. والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

(١) إعلام الموقعين (١/٧٨)

(٢) كتاب الروح ص (٦٢).

المبحث الثاني

ضوابط فهم النص الشرعي

إن فهم النصوص الشرعية فهماً صحيحاً من الأهمية بما لا يتوافق مع أن تترك ليفهمها كل قارئ وفق رغباته وأحواله، فذلك يؤدي إلى الضلال والانحراف والفساد العريض، كما ينتج عنه الخلاف والشقاق والتنازع وقد قال الله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَتَزَعَوْا فَنَفْسُلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصْرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّادِرِينَ ﴾^(١) ولذلك لا بد من ضوابط يلتزم بها كل من يريد فهم النص الشرعي فهماً صحيحاً، ليصل إلى مراده وتلك الضوابط هي ما قصدت تناوله في هذا المبحث، وهي:

الضابط الأول: التسليم للنص الشرعي واحترامه وعدم رده أو تأويله.

يقول الله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾^(٢)، ويقول ﷺ ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾^(٣) فاتضح من الآيتين أن الله ﷻ أسس دينه على التسليم التام، وبناء على الانقياد الكامل للنص الشرعي، ومتى ما بلغ المسلم نص شرعي ثابت في قضية من القضايا فيجب عليه قبوله والتسليم له تسليمًا كليًا ظاهرًا وباطنًا، من غير ممانعة ولا مدافعة ولا منازعة، ومن غير محاولة لتأويله حتى يوافق هواه كما تفعل المبتدعة عند ما تخالف النصوص أهواءهم، وهكذا كان سلف هذه الأمة، فهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه عند ما برأ الله عائشة رضي الله عنها من الإفك يقول: «والله لا أنفق على مسطح شيئاً أبداً بعد الذي قال لعائشة - وكان ينفق على مسطح لقرابته منه - فأنزل الله ﷻ ﴿ وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾^(٤) قال أبو بكر: بلى، والله إني لأحب أن يغفر الله لي. فرجع إلى مسطح

(١) سورة الأنفال، الآية [٤٦].

(٢) سورة النساء، الآية [٦٥].

(٣) سورة الأحزاب، الآية [٣٦].

(٤) سورة النور، الآية [٢٢].

الفنقة التي كان ينفق عليه، وقال: والله لا أنزعها عنه أبدا^(١).

فانظر كيف أن أبا بكر رضي الله عنه أذعن للنص وسلم له مع عظم ما قام به مسطح رضي الله عنه في حق ابنته رضي الله عنها، ولم يحاول مع شدة غضبه رضي الله عنه على مسطح أن يدفع النص أو يطلب له مخارج منه.

ومن ذلك ما رواه رافع بن خديج رضي الله عنه قال: «كنا نحافل الأرض على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنكربها بالثلاث والربع والطعام المسمى، فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي، فقال نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعاً، وطواعية الله ورسوله أنفع لنا، نهانا أن نحافل بالأرض فنكربها على الثلاث والربع والطعام المسمى وأمر رب الأرض أن يزرعها» الحديث^(٢).

فالأنصار رضي الله عنهم كانوا أهل زراعة وحرثة، وكانت مصلحتهم في مزارعهم وما يؤجرونها به، ومع ذلك لما يأت النهي عن الشارع عن أمر كان لهم فيه مصلحة ومنفعة لم يتوان رضي الله عنهم عن السمع والطاعة، بل يقول: «وطواعية الله ورسوله أنفع لنا».

وهكذا كان السلف رضي الله عنهم في تعاملهم مع النص الشرعي يسلمون له ويتقادون، ولذلك كان فهمهم له فهماً صحيحاً، وساعدهم على ذلك أنهم يستدلون ثم يعتقدون، أما أهل الأهواء فيعتقدون ثم يستدلون، ولذلك تجدهم يلون أعناق النصوص ويؤولونها تأويلاً غير سائغ حتى يوافق ما يذهبون إليه من أهواء وضلالات.

الضابط الثاني: عدم تقديم العقل على النقل.

من أصول أهل السنة والجماعة تقديم النقل على العقل عند ما يتوهم تعارضهما، على أن الأصل ألا يختلف عقل صريح مع نص صحيح، ولأجل ذلك صنف شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - كتابه العظيم الجليل: «درء تعارض العقل والنقل» وبين أن العقل يتفق تمام الاتفاق مع النقل إذا صح، فلا يمكن أن يختلف العقل مع النقل إلا لأمرين لا ثالث لهما:

الأمر الأول: عدم ثبوت النقل، ولذلك يستحيله العقل ويرده رداً شديداً؛ لأنه لم يثبت ابتداءً فضلاً أنه لم يتفق مع العقل.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، برقم (٦٦٧٩)، ومسلم في صحيحه، برقم (٢٧٧٩).

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، برقم (١٥٤٨).

الأمر الثاني: عدم إدراك العقل لمقصود النص، النص ثابت لكن العقل يقصر تماماً عن فهمه^(١).

فعند ما يثبت النقل ويتوهم تعارضه مع العقل فأهل السنة والجماعة يقدمون النص ويتهمون عقولهم، يقول شيخ الإسلام بن تيمية -رحمه الله-: «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل»^(٢).

وهذا ما كان عليه السلف الصالح الصحابة والتابعون وتابعوهم، فلم يكونوا أبداً يقدمون آراءهم وعقولهم على النص الشرعي، وما كان لأحدهم أن يتجرأ على ذلك، بل يتهم عقله ويتمسك بالنص على الرغم من قربه من مصدر التشريع وتحصيله لأدوات الاجتهاد، وما ذلك إلا لعلمهم بأن الوحي معصوم، وآراء الرجال تخطئ وتصيب، ولذلك قال سهل بن حنيف رضي الله عنه: «يا أيها الناس اتهموا رأيكم على دينكم، لقد رأيتني يوم أبي جندل، ولو أستطيع أن أرد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم لرددته»^(٣).

وتقديم العقل على النقل قدح في العقل، يقول ابن أبي العز الحنفي -رحمه الله-: «وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم فلو أبطلنا النقل لكننا قد أبطلنا دلالة العقل ولو أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه فلا يجوز تقديمه، وهذا بين واضح فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يتبع بحال فضلاً عن أن يُقَدَّم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل»^(٤).

ومعنى تقديم العقل على النقل أن يكون العقل حاكماً على النقل كما عند الفرق الضالة؛

(١) ينظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/٣١٠).

(٢) درء التعارض (١/٧٩).

(٣) أخرجه البخاري، برقم (٧٣٠٨)، ومسلم في صحيحه، برقم (١٧٨٥).

(٤) شرح العقيدة الطحاوية ص (١٨٠-١٨١).

فإنهم جعلوا العقل حاكمًا على النقل، ومعنى حاكم: أن الواحد منهم إذا قرأ نصًّا في كتاب الله أو في سنة النبي ﷺ يعرضه على عقله، فما وافق منهما عقله قبله واتخذه دينًا، وما خالفه منهما لوى به لسانه، وحرفه عن موضعه، وأوله على غير تأويله إن لم يسعه إنكاره، وإلا رده ما وجد في ظنه إلى ذلك سبيلًا ثقة بعقله، واطمئنًا إلى القواعد التي أصلها بتفكيره، واتهايًا لثقافات الأمة وعدولها، وأئمة العلم، وأهل الأمانة الذين نقلوا إلينا نصوص الشريعة، ووصلت إلينا عن طريقهم قولًا وعملاً.

«إن تحكيم العقل في شرع الله - عز وجل - إيذان بفساد العالم، فطبائع الناس مختلفة، واستعدادهم الفكري متفاوت وعقولهم متباينة، وقد تتسلط عليهم الأهواء، ويشوب تفكيرهم الأغراض، فلا يكادون يتفقدون على شيء، اللهم إلا ما كان من الحسيات والضروريات، فأى عقل من هذه العقول التي لا تتفق أبدًا يصح أن نأخذ منه أصلًا يحكم في نصوص الشريعة فترد أو تنزل على مقتضاه، فهما وتأويلًا»^(١).

الحاصل: أن فهم النص الشرعي فهمًا صحيحًا يقتضي تقديم ما يدل عليه على ما يراه العقل عندما يتوهم تعارضهما. والله تعالى أعلم.

الضابط الثالث: جمع النصوص الواردة في الباب، والأخذ بالنص كله دون بتره.

من ضوابط فهم النص الشرعي فهمًا صحيحًا عند النظر في مسألة ما الجمع باستقصاء لكل ما ورد فيها من نصوص الكتاب والسنة، ومن ثم تحرير دلالات كل نص بعد تصحيح النقل عن النبي ﷺ، فإن كان هناك ما يوهم التعارض بين النصوص، جمع بينها بردًا ما غمض منها واشتبه إلى ما ظهر منها واتضح، وتقييد مطلقها بمقيدها، وتخصيص عامها بخاصها، وإن لم يكن إلى الجمع سبيل، وعلم التاريخ حكم بنسخ اللاحق للسابق فيما يدخله النسخ، وإن امتنع الجمع وجهل التاريخ، فيصار إلى الترجيح بينهما بوجه من وجوه الترجيح، وإذا تعذر الترجيح فيتوقف فيهما ويبحث عن دليل جديد^(٢).

وإذا استقر هذا، فإنه من الخطأ في تفهم النصوص الشرعية أن يؤخذ نص وي طرح نظيره في نفس الباب، أو أن تُعمل مجموعة من النصوص وتُهمل أخرى؛ فذلك مظنة الضلال في الفهم، والغلط

(١) مصادر التشريع ومنهج الاستدلال والتلقي، لحمدى عبد الله ص (١٧٩).

(٢) ينظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة للجزيري ص (٢٨٠).

في التأويل، قال الله تعالى: ﴿أَفَتَوْمُنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾^(١)، وقال الإمام أحمد - رحمه الله -: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يُفسر بعضه بعضاً»^(٢). وقال الشاطبي - رحمه الله -: «ومدار الغلط في هذا الفصل إنما هو على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض، فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين، إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها وعممها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملةتها حكم من الأحكام؛ فذلك الذي نطقت به حين استنطقت»^(٣).

إن الاكتفاء بظاهر نص واحد، وسواء كان ذلك النص آية أم حديثاً دون النظر في سائر النصوص المتعلقة بموضوعه، وكذلك بتر النص وعدم النظر فيه في سياقه بسباقه ولاحقه، كثيراً ما يوقع في الخطأ، ويعد عن جادة الصواب، وعن المقصود الذي سيق له ذلك النص. قال محمد أنور الكشميري - رحمه الله: «فإن الحديث ما لم تُجمع طرقه، لا ينكشف مراده»^(٤).

وإن مما يلتحق بهذا المعنى: النظر فيما ثبت من روايات الحرف القرآني؛ لأن كل قراءة متواترة تعتبر آية مستقلة^(٥)، وكذلك جمع روايات الحديث الواحد، والنظر في أسانيده وألفاظه معاً وقبول ما ثبت منها، وطرح ما لم يثبت، ثم النظر في الحديث بطوله وفي الروايات مجتمعة، وهذا الجمع لأطراف النصوص والأخذ بها جميعاً هو ما يؤدي إلى الفهم الصحيح لها، ويجيب على ما قد يتوهم من الإشكالات، ويدفع ما قد يظن من التعارضات، ويقضي على ما لا يرجح من الاحتمالات.

وبالجملة: فإنه ينبغي جمع النصوص الواردة في الباب، وعدم اجترائها، وقد كانت لأهل البدع مواقف خالفوا إجماع أهل السنة بسبب مخالفتهم لهذا الأصل العظيم، فكانوا

(١) سورة البقرة، الآية [٨٥].

(٢) أخرجه الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ٢/٣١٥، برقم (١٧٠٠).

(٣) الاعتصام، للشاطبي (٢/٥١-٥١).

(٤) فيض الباري على صحيح البخاري (١/٤٣٢).

(٥) ينظر: لطائف الإشارات للقسطلاني ص (١٧١).

يجتزئون من النصوص بطرف، مع إغضاء الطرف عن بقية الأطراف، فصارت كل فرقة منهم من الدين بطرف، وبقي أهل السنة والجماعة في كل قضية عقدية وسطاً بين طرفين. والحمد لله على توفيقه وإحسانه.

الضابط الرابع: يحمل النص الشرعي على ظاهره ولا يصرف عنه إلا بدليل.

القرآن الكريم أنزل باللسان العربي قال الله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾^(١)، والرسول ﷺ أرسل بالعربية لسان قومه ليبين لهم قال ﷺ ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾^(٢) إذا النص الشرعي قرأنا وسنة عربي، والأصل في كلام العرب إن احتمل وجوها حملها على المعنى المتبادر إلى فهم العرب، الشائع في استعمالهم، لا على المعاني البعيدة المؤولة غير المتبادرة لهم حتى لو ثبت استعمال اللفظ فيها عندهم في أحوال قليلة إلا إذا دل على ذلك دليل.

قال أبو سعيد الدارمي -رحمه الله-: «لا يُحكّم للأغرب من كلام العرب على الأغلب، ولكن نصرف معانيها إلى الأغلب حتى تأتوا ببرهان أنه عنى بها الأغرب، وهذا هو المذهب الذي إلى العدل والإنصاف أقرب»^(٣).

فكذلك القرآن والسنة يجب أن يحملا على ظاهرهما المتبادر، ولا يصرفان عن ذلك إلا لدليل يجب المصير إليه، قال الإمام الشافعي -رحمه الله-: «القرآن عربي، كما وصفت، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها ليس لأحد أن يُحيل منها ظاهراً إلى باطن، ولا عاماً إلى خاص إلا بدلالة من كتاب الله، فإن لم تكن فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام، أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاباً ولا سنة. وهكذا السنة. ولو جاز في الحديث أن يُحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله كان أكثر الحديث يحتمل عدداً من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد

(١) سورة يوسف، الآية [٢].

(٢) سورة إبراهيم، الآية [٤].

(٣) نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افتري على الله ﷻ من التوحيد (٨٥٥/٢).

ذهب إلى معنى غيره، ولكنَّ الحقَّ فيها واحد؛ لأنَّها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالةٍ عن رسول الله، أو قولِ عامَّةِ أهل العلم، بأنَّها على خاصِّ دون عامٍّ، وباطنٍ دون ظاهر، إذا كانت إذا صُرفت إليه عن ظاهرها مُحتملةً للدُّخول في معناه»^(١).

وقال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي -رحمه الله-: «وقد أجمع من يعتد به من أهل العلم على أن النصوص من الكتاب والسنة، لا يجوز صرفها عن ظاهرها إلا لدليل يجب الرجوع إليه»^(٢).

فينبغي حمل النصوص الشرعية على الظاهر المتبادر منها، ولا تصرف عن ذلك إلا لدليل يجب المصير إليه. والله تعالى أعلم.

الضابط الخامس: بيان النص الشرعي بالنص الشرعي ما وجد إلى ذلك سبيل.

صاحب الكلام أعراف بمراده من كلامه، فبيانه له فوق كل بيان، وكلام الله تعالى يفسر بعضه بعضاً، فينبغي حمل بعضه على بعض بياناً لمجمل، وتقييداً لمطلق، وتخصيصاً لعام، إلى غير ذلك، قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- في تقرير ذلك: «فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك: أن يُفسَّر القرآن بالقرآن: فما أجمل في مكان فإنه قد فسِّر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر»^(٣). وقال ابن كثير -رحمه الله-: «القرآن يفسر بعضه بعضاً، وهو أولى ما يفسَّر به، ثم الأحاديث الصحيحة، ثم الآثار»^(٤). كما قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي -رحمه الله-: «خير ما يبيِّن به القرآن القرآن»^(٥).

والنبي ﷺ بعثه الله بالحق، وأنزل عليه هذا الكتاب العزيز، وجعل من وظيفته بيانه قال تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ﴾^(٦)، وقد قام النبي ﷺ بهذه الوظيفة أحسن قيام، فبين معانيه، كما بلغ ألفاظه، قال ابن القيم -رحمه الله-:

(١) اختلاف الحديث ص (٤٨٠).

(٢) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٢٥ / ٦).

(٣) مقدمة في أصول التفسير ص (٥٧).

(٤) تفسير القرآن العظيم (٤٧٧ / ٥).

(٥) أضواء البيان (٥٩٣ / ٣).

(٦) سورة النحل، الآية [٤٤].

«فكما بلغ الرسول ألفاظ القرآن للأمة بلغهم معانيه، بل كانت عنايته بتبليغ معانيه أعظم من مجرد تبليغ ألفاظه، ولهذا وصل العلم بمعانيه إلى من لم يصل إليه حفظ ألفاظه، والنقل لتلك المعاني أشد تواتراً وأقوى اضطراباً؛ فإن حفظ المعنى أيسر من حفظ اللفظ، وكثير من الناس يعرف صورة المعنى ويحفظها ولا يحفظ اللفظ»^(١). وقال السيوطي -رحمه الله-: «قال العلماء: من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن... فإن أعياه ذلك طلبه من السنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له»^(٢).

وكذلك السنة فإن بعضها يبين بعضاً، والنبى ﷺ خير من يبين السنة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبى ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم»^(٣).

وبالجملة فإن النص الشرعي قرآناً وسنة يفسر بعضه بعضاً؛ فينبغي لمن تصدى لبيانه أن يبينه بهما ما وجد إلى ذلك سبيلاً.

الضابط السادس: الاقتصار في الغيبيات على الوحي المعصوم.

خاطب الله العقل وأمره بالنظر والتدبر والتفكر في ملكوت الله ﷻ، وكرم الله به الإنسان وميزه به عن سائر البهائم، وجعله مناط التكليف، فالمجنون والصبي والمغمى عليه ليسوا مكلفين، ولكن هذا العقل ينبغي أن لا يقدر ويتجاوز به حدوده، فالغيب المطلق^(٤) مما اختص الله بعلمه قال تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٥) وقد يرد في بعض النصوص الشرعية ما هو من قبيل هذا الغيب، فلا يعلمه أحد إلا الله، فيجب الاقتصار في البحث عنه على ما ورد في الوحي المعصوم عن الله ﷻ، وعن رسوله ﷺ، ولا نخرج عن ذلك فنضل «فما أخبر الله عنه أو رسوله من شؤون الغيب، نؤمن به على القدر الذي أخبر

(١) الصواعق المرسله (٢/٦٣٦).

(٢) الإتيان في علوم القرآن (٦/٢٢٧٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٧/٢٨٦).

(٤) أما الغيب المقيد كمعرفة ما في بطن المرأة، وما في قاع البحار قد يعلمه بعض الناس بطريق أو بأخرى، أما الغيب

المطلق فلا يعلمه إلا الله ﷻ.

(٥) سورة النمل، الآية [٦٥].

الله به أو رسوله دون صرف اللفظ عن معناه، ودون زيادة عما تضمنه الخبر الصادق، ودون استبعاد أو إنكار. ومن التكلف المنهي عنه، البحث في أمور غيبية ورد الشرع بالإيمان بها مع ترك كيفيتها. ومنها ما لا يكون له شاهد في عالم الحس، كالسؤال عن وقت الساعة، وعن الروح، وعن مدة هذه الأمة، إلى أمثال ذلك مما لا يعلم إلا بالنقل الصّرف، فهذا النوع يجب الإيمان به من غير بحث»^(١).

ولا يغترنَّ إنسان بما أتاه الله من قوة في العقل وسعة في التفكير، وبسطة في العلم، فيخوض في هذه الغيبيات بدون دليل من قرآن أو سنة صحيحة، وكثيراً ما تكون من الأمور التي ليس لمعرفة كبير فائدة، ولا للإطلاع عليها مردود كبير.

الضابط السابع: لا يحمل النص الشرعي على اصطلاح حادث.

هناك ألفاظ من القرآن الكريم والسنة المطهرة قد أحدث لها المتأخرون من أهل الكلام وغيرهم معاني جرى عليها الناس، واصطلحوا عليها فصارت هي المقصودة في كلامهم، وإليها التحاكم في خطاباتهم، فيعمد بعض الناس جهلاً أو اتباعاً للهوى^(٢) إلى النص الشرعي فيحمله على هذه المعاني المحدثه التي لم ينزل عليها الوحي، ولا كان العرب يقصدونها بها وقت نزول الوحي^(٣)، والواقع أنه لا تحمل ألفاظ النص الشرعي إلا على المعاني التي كانت يقصد بها وقت نزوله، قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها»^(٤).

(١) مجمل اعتقاد السلف ص (١١٩)..

(٢) ينظر: الإيمان ص (٨٩)، ومجموع الفتاوى (١/٢٤٣) كلاهما لشيخ الإسلام ابن تيمية.

(٣) ومن ذلك: إطلاق بعضهم ألفاظ «الملائكة»، و«الجن»، و«الشياطين» على بعض قوى النفس، ثم يزعمون أنهم أثبتوا ما أخبر به الوحي من معاني هذه الألفاظ، مع أن ما اصطلحوا عليه لا تمت بصلة إلى ما عنى النص الشرعي بهذه الألفاظ. ينظر: مجموع الفتاوى (١/٢٤٣).

ومن ذلك أيضاً: لفظ «الولي» معناه في القرآن غالباً: الناصر والموالي، وأولياء الله أنصار دينه من أهل الإيمان والتقوى، قد اصطلحوا بعد ذلك على أن الأولياء صنف من الناس تظهر على أيديهم الخوارق، ويتصرفون في الكون بما وراء الأسباب، ولم يعرف الصحابة هذا المعنى. ينظر: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية ص (٩).

(٤) مجموع الفتاوى (١٢/١٠٦-١٠٧).

وقال أيضا: «بل الواجب أن تعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله، لا بما حدث بعد ذلك»^(١).

وقال ابن القيم -رحمه الله- في معرض ذكره بعض المفاصد التي تترتب على حمل كلام الشارع على اصطلاح حادث: «يجيء من قد أَلِف تلك الاصطلاحات الحادثة، وسبقت معانيها إلى قلبه فلم يعرف سواها، فيسمع كلام الشارع فيحمله على ما أَلِف من الاصطلاح! فيقع بسبب ذلك في الفهم عن الشارع ما لم يُرِدَه بكلامه ويقع من الخلل في نظره ومناظرته ما يقع، وهذا من أعظم أسباب الغلط عليه»^(٢).

وقال محمد ناصر الدين الألباني -رحمه الله-: «إن من الواجب على أهل العلم أن يتنبهوا للمعاني الحديثة التي طرأت على الألفاظ العربية التي تحمل معاني خاصة معروفة عند العرب هي غير هذه المعاني الحديثة؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب؛ فيجب أن تفهم مفرداته وجمله في حدود ما كان يفهم العرب الذين أنزل عليهم القرآن، ولا يجوز أن تفسر بهذه المعاني الاصطلاحية الطارئة التي اصطلاح عليها المتأخرون، وإلا وقع المفسر بهذه المعاني في الخطأ والتقول على الله ورسوله ﷺ من حيث لا يشعر»^(٣).

فينبغي لمن يتصدى لبيان النص الشرعي أن يتنبه لما قرره هؤلاء العلماء وغيرهم، فلا يحمل ألفاظ القرآن والسنة على اصطلاح حادث، ولا على معنى لم تكن تلك الألفاظ مرادة بها وقت نزول الوحي، فيقع بذلك الغلط في فهم النصوص، وحملها على غير مراد المتكلم منها، «وقد حصل بذلك للمتأخرين أغلاط شديدة في فهم النصوص»^(٤). والله المستعان.

الضابط الثامن: وجوب الرجوع إلى فهم السلف.

مدارك العقول متفاوتة، وقلوب العباد بعضها أبرّ من بعض، وقد جعل الله من هذه الأمة سلفاً متّعمهم بإدراك عميق، وبعقول زاكية، وفهم دقيق، وخاصة الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم

(١) المصدر نفسه (٧/١٠٥-١٠٦).

(٢) مفتاح دار السعادة (٣/٣٨٤).

(٣) تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد ص (٥٢-٥٣).

(٤) إعلام الموقعين (٢/١٦٨-١٦٩).

شاهدوا وقائع التشريع، وعاشوا أحداثه، وهم عرب فصحاء لم تتغير ألسنتهم، ولم تنزل عن رتبها العليا فصاحتهم، وأخذوا مباشرة من رسول الله ﷺ وعرفوا من سنته العملية ما يرشد لفهم النصوص، قال ابن عباس رضي الله عنهما للخوارج حينما ناظرهم: «أتيتكم من عند أصحاب النبي ﷺ، المهاجرين والأنصار، ومن عند ابن عم النبي ﷺ وصهره وعليهم نزل القرآن، فهم أعلم بتأويله منكم وليس فيكم منهم أحد»^(١).

ووصفهم الإمام الشاطبي - رحمه الله - بقوله: «فهم أعرف في فهم الكتاب والسنة من غيرهم، فإذا جاء عنهم قول أو عمل واقع موقع البيان صح اعتماده من هذه الجهة»^(٢). وكذا التابعون وأتباعهم من القرون المفضلة؛ فليدبر من فصاحة اللسان؛ وسلامة الفطرة ما يؤهلهم لإنزال النصوص منازلها التي تليق بها.

ولذلك ذكر أهل العلم أن من منهج أهل السنة والجماعة اتباع السلف الصالح في تفسير النصوص؛ فإنهم كما وصفنا أبرّ قلوباً، وأعمقَ علماً، وأقلّ تكلفاً، وأقربَ إلى التوفيق، لما حَصَّهم الله به من توقّد الأذهان، وسعة العلم، وقوة الإدراك، وحسن القصد، وتقوى الله، وقرب العهد بنور النبوة، فكانت طريقتهم لذلك، هي الطريقة المحمودة، وطريقة غيرهم لا تساويهم، ولا تدنو منهم»^(٣).

ويقدر الإمام الشاطبي - رحمه الله - وجوب الرجوع إلى فهم السلف فيقول: «يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به؛ فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل»^(٤).

وقال ابن رجب - رحمه الله: «فالعلم النافع من هذه العلوم كلها ضبط نصوص الكتاب والسنة وفهم معانيها، والتقيّد في ذلك بالمأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم في معاني القرآن والحديث، وفيما ورد عنهم من الكلام في مسائل الحلال والحرام، والزهد والرقائق

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى، برقم (٨٥٢٢)، والحاكم في المستدرک (٢/ ١٥٠)، وصححه، ووافقه الذهبي.

(٢) الموافقات (٤/ ١٢٨).

(٣) مجمل اعتقاد أهل السنة للتركي ص (١١٨) بتصرف يسير.

(٤) الموافقات (٣/ ٢٨٩).

والمعارف وغير ذلك»^(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في معرض حديثه عن ضرورة التزام فهم السلف الصالح للنصوص: «قد تبين بذلك أن من فسر القرآن أو الحديث وتأوله على 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»^(٢).

ولمكانة السلف الصالح في الدين وعمق فهمهم للنصوص ذكر أهل العلم أنه لا يجوز الخروج عن أقوالهم وإحداث قول جديد، قال ابن عبد الهادي - رحمه الله -: «ولا يجوز إحداث تأويل في آية أو سنة لم يكن على عهد السلف ولا عرفوه ولا بينوه للأمة، فإن هذا يتضمن أنهم جهلوا الحق في هذا وضلوا عنه، واهتدى إليه هذا المعترض المستأخر، فكيف إذا كان التأويل يخالف تأويلهم ويناقضه!! وبطلان هذا التأويل أظهر من أن يطنب في رده، وإنما ننبه عليه بعض التنبيه»^(٣).

ويتقرر بما سبق أن فهم السلف - رحمه الله - من أوثق ما يفسر به النصوص الشرعية؛ وكل فهم حاد عن إجماع فهمهم أو استنباطهم فهو فهم زائف عن سبيل المؤمنين الذي حذر الله من زاغ عنه أن يوله ما تولى ويصله جهنم وساءت مصيراً، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(٤)، والله تعالى أعلم.

الضابط التاسع: رد المتشابه إلى المحكم.

النص الشرعي منه ما هو محكم يفهمه كل من أوتيت آلة الفهم ابتداء من غير رد إلى نص آخر، ومنه ما هو متشابه لا بد من رده إلى نص آخر ليفهم على وجهه، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(٥)، فأهل الزيغ

(١) فضل علم السلف على علم الخلف ص (٧٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٤٣/١٣).

(٣) الصارم المنكي في الرد على السبكي (٣١٨/١).

(٤) سورة النساء، الآية [١١٥].

(٥) سورة آل عمران، الآية [٧].

والضلال يضربون المحكم بالمتشابه، ويلبسون على الناس دينهم قال تعالى في تكملة الآية ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا...﴾، قال ابن القيم - رحمه الله -: «وأما طريقة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث كالشافعي والإمام أحمد ومالك وأبي حنيفة وأبي يوسف والبخاري وإسحاق فعكس هذه الطريق وهي أنهم يردون المتشابه إلى المحكم ويأخذون من المحكم ما يفسر لهم المتشابه ويبينه لهم فتتفق دلالاته مع دلالة المحكم، وتوافق النصوص بعضها بعضاً فإنها كلها من عند الله، وما كان من عند الله فلا اختلاف فيه ولا تناقض؛ وإنما الاختلاف والتناقض فيما كان من عند غيره»^(١).

ومتى ما فهم المتشابه مستقلاً لم يرد إلى النصوص التي تبينه وتوضحه حصل الغلط في فهمه، ولم يصل المرء إلى المعنى المقصود من النص الشرعي، قال ابن كثير - رحمه الله - في تفسير الآية: «يخبر تعالى أن في القرآن آيات محكمات هن أم الكتاب، أي: بينات واضحات الدلالة، لا التباس فيها على أحد من الناس، ومنه آيات أخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس أو بعضهم، فمن رد ما اشتبه عليه إلى الواضح منه، وحكم محكمه على متشابهه عنده، فقد اهتدى. ومن عكس انعكس»^(٢).

وخلاصة القول: أنه متى حصل اشتباه في نص من النصوص الشرعية وجب رده إلى محكمه ليفهم فهمًا صحيحًا، والله تعالى أعلم.

الضابط العاشر: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا لدليل.

جاء النص الشرعي قرآنًا وسنة ليهدي الناس جميعاً للتي هي أقوم في جميع مجالات الحياة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾^(٣). وأكثر آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ لم تأت على أسباب خاصة، بل تنزل الآيات، وترد الأحاديث ابتداءً لهداية الخلق من غير أن ترتبط بأسباب خاصة، لكن هناك آيات، وأحاديث ارتبطت بأحداث ووقائع خاصة، ومعرفة هذه الأسباب

(١) إعلام الموقعين (٢/ ٢٩٤).

(٢) تفسير القرآن العظيم (٢/ ٦).

(٣) الإسراء، الآية [٩].

لها أهميتها في فهم النص الشرعي فهماً صحيحاً، قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية؛ فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»^(١). وقد بين أهل العلم أن من لم يحط علماً بأسباب نزول الكتاب وبأسباب ورود السنة عظم خطؤه، كما قد وقع ذلك لكثير من المتفهمة، والأصوليين، والمفسرين، والصوفية^(٢)، ومن هنا قال أبو إسحاق الشاطبي -رحمه الله- بعد أن أوجب معرفة أسباب النزول على من أراد علم القرآن: «إن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع»^(٣). وإذا استقر هذا، فينبغي أن يعلم أن النص الشرعي جاء لهداية الخلق جميعاً من عهد النبي ﷺ إلى قيام الساعة، ولم يكن الشارع الحكيم ليخص كل فرد من المخاطبين بنص يخصه، يتناوله هو حده في نازلته، لا يتعداه إلى غيره، ولذلك أفاد أهل العلم أن ما جاء على أسباب من ذلك، وكان لفظه عاماً، فإنه لا يقتصر به في فهمه على محال أسبابه، بل يكون حكمه شاملاً صورة السبب، وما يشبه صورة السبب، وكل ما يدخل في عموم هذه اللفظة من عهد النبي ﷺ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، إلا إذا دل الدليل الصحيح على خلاف ذلك، قال ابن القيم -رحمه الله-: «فالقرآن لا يقتصر به على محال أسبابه، ولو كان كذلك لبطل الاستدلال به على غيرها»^(٤)، وقال ابن كثير -رحمه الله-: «فالأخذ بعموم اللفظ لا بخصوص السبب عند الجماهير من العلماء»^(٥). وقال الشوكاني -رحمه الله-: «التعبد للعباد إنما هو باللفظ الوارد عن الشارع، وهو عام، ووروده على سؤال خاص لا يصلح قرينة لقصره على ذلك السبب»^(٦). الحاصل أن فهم النص الشرعي فهماً صحيحاً يقتضي عدم قصر لفظه العام على سببه الخاص، بل يشمل ويشمل غيره مما هو في صورة السبب، فلا يجوز قصر النص الشرعي على محال أسبابه إلا بدليل. والله تعالى أعلم.

(١) مقدمة في أصول التفسير ص (٢٥).

(٢) المسودة في أصول الفقه لآل تيمية (٣٠٨/١).

(٣) الموافقات (١٤٦/٤).

(٤) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان (٦٦/١).

(٥) تفسير القرآن العظيم (٤١/٤).

(٦) إرشاد الفحول (١/٥٩٠-٥٩١).

الخاتمة

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد :

ففي نهاية هذا البحث الموسوم بـ « ضوابط فهم النص الشرعي دراسة تأصيلية » القائم على مبحثين: أولهما: مفهوم النص الشرعي ومكانته، وأهمية فهمه فهماً صحيحاً، أما الثاني: فهو ضوابط فهم النص الشرعي، في نهايته أسجل أهم ما توصلت إليه من نتائج في النقاط التالية:

- ١- النص الشرعي: هو الخطاب الذي يرفعه ناقله ويسنده إلى الله ﷻ، أو إلى نبيه ﷺ مستدلاً به على الحكم على الأشياء، سواء كانت دلالة قطعية أم غيرها.
- ٢- تعتبر النصوص الشرعية مفرغاً لكل علماء الأمة، لكن تختلف قراءتهم لها، فتنتج عن ذلك تباين آرائهم في تحديد المراد منها.
- ٣- الفهم الصحيح للنصوص الشرعية عامل مهم من عوامل وحدة الأمة، وسبب أساس من أسباب تماسكها وترابطها، والانحراف عن الفهم الصحيح لها من أسباب تفرقها وضعفها.
- ٤- للوصول إلى الفهم الصحيح للنص الشرعي لا بد من تسليم الناظرين فيه له، وعدم تقديم عقولهم عليه، كما أنه لا بد من رد متشابهه إلى مُحكمه، إلى جانب الرجوع إلى فهم السلف له، والأخذ بالنصوص جميعاً دون تجزئة.
- ٥- ينبغي كذلك للوصول إلى نفس الهدف الاقتصار في الغيبيات على الوحي المعصوم، وحمل النصوص الشرعية بعضها على بعض، وعلى ظاهرها بمقتضى اللغة العربية، ولا تصرف عن ذلك إلا بدليل.
- ٦- مما ينبغي مراعاته كذلك في فهم النصوص أنها لا تحمل على اصطلاح حاث، وأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

التوصيات:

- ١- أوصي المؤسسات الأكاديمية الإسلامية، أن لا يألوا جهداً في إقامة مثل هذه الأنشطة التي تهدف فيما تهدف إليه إلى ضبط فهم النص الشرعي، ومحاربة كل ما من شأنه أن يؤدي إلى تلك الأفهام السقيمة.
- ٢- أوصي العلماء، والدعاة وطلاب العلم أن يبذلوا جهدهم للهدف نفسه. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

- الإلتقان في علوم القرآن، للحافظ أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت (٩١١ هـ)، ت/ مركز الدراسات القرآنية بمجمع الملك فهد بالمدينة النبوية ط/ ١٤٢٦ هـ.
- أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعافري الأشيلي المالكي المعروف بابن العربي (٤٦٨-٥٤٣ هـ)، ت/ عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط/ ١٤٢١ هـ.
- اختلاف الحديث، لمحمد بن إدريس الشافعي ت (٢٠٤ هـ)، ت/ عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط/ ١٤٠٥ هـ.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق من علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني ت (١٢٥٠ هـ)، ت/ أبو حفص سامي بن العربي الأثري. دار الفضيلة، الرياض، ط/ ١٤٢١ هـ.
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي ت (١٣٩٣ هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ط/ ١٤١٥ هـ.
- الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي ت (٧٩٠ هـ) اعتنى به أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، ت/ طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ط/ ١٩٧٣ م.
- إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان، لأبي عبد الله، شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهرير بابن قيم الجوزية ت (٧٥١ هـ)، ت/ محمد حامد الفقهي، دار المعرفة بيروت، ط/ ١٣٩٥ هـ.
- بدائع الفوائد، لابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبي عبد الله، ت/ هشام عبد العزيز عطا، وزملاؤه، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط/ ١٤١٦ هـ.
- تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق عبد الكريم العزباوي، مطبعة حكومة الكويت، ط/ ١٣٩٩ هـ.

- تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد، لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١/١٤٢٢هـ.
- تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، لخليفة بابكر الحسن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١/١٤١٣هـ.
- تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي ت (٧٠٠-٧٧٤هـ)، سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢/١٤٢٠هـ.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي، عبد الرحمن بن السعدي، ت / عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط ١/١٤٢٠هـ.
- جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبد البر ت (٤٦٣هـ)، ت / أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، ط ١/١٤١٤هـ.
- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (٣٩٢-٤٦٣هـ)، ت / محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة، ط ٣/١٤١٦هـ.
- درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، ت / محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، ط ١/١٣٩١هـ.
- الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، لابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبي عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١/١٣٩٥هـ.
- السنن الكبرى، للبيهقي، أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، وفي ذيله الجوهر النقي، لعلاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد، الهند، ط ١/١٣٤٤هـ.
- شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، لصدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (٧٣١-٧٩٢هـ). الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة الإرشاد بالسعودية.
- شرح القواعد الفقهية، لأحمد بن الشيخ محمد الزرقا [١٢٨٥هـ - ١٣٥٧هـ] صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم - دمشق، ط ٢/١٤٠٩هـ.

- الصَّارِمُ الْمُتَكِّي فِي الرَّدِّ عَلَى السُّبُكِيِّ، لابن عبد الهادي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي ت (٧٤٤هـ)، ت/ عقيل بن محمد بن زيد المقطري اليماني، مؤسسة الريان، بيروت، ط ١/ ١٤٢٤هـ.
- صحيح البخاري، لأبي عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، ت/ محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط ١/ ١٤٢٢هـ.
- الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة، لابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبي عبد الله، ت/ د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط ٣/ ١٤١٨هـ.
- فيض الباري على صحيح البخاري، لمحمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي ثم الديوبندي ت (١٣٥٣هـ)، ت/ محمد بدر عالم الميرتبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١/ ١٤٢٦هـ.
- كتاب المجموع شرح المذهب للشيرازي، للإمام أبي زكريا محي الدين بن شرف الدين النووي، ت/ محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة، السعودية.
- كشف اصطلاح الفنون، للتهانوي، محمد علي التهانوي، دار صادر، بيروت، ط ١/ ١٩٦١م.
- لسان العرب، لابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، دار صادر، بيروت، ط ١.
- لطائف الإشارات لفنون القراءات، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني الشافعي ت (٩٢٣هـ)، ت/ عامر السيد عثمان، وعبد الصبور شاهين، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ط ١/ ١٣٩٢هـ.
- مجمل اعتقاد أئمة السلف، لعبد الله بن عبد المحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط ٢/ ١٤١٧هـ.
- مجموع الفتاوى، لابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني (المتوفى ٧٢٨هـ)، ت/ أنور الباز - عامر الجزائر، دار الوفاء، ط ٣/ ١٤٢٦هـ.
- المستدرک على الصحيحين، للإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، دار المعرفة، بيروت.

- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، أبي البركات عبد السلام بن تيمية ت (٦٥٢هـ)، وأبي المحاسن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية ت (٦٨٢هـ)، وأبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية ت (٧٢٨هـ)، ت / أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي، دار الفضيلة الرياض، ط ١ / ١٤٢٢هـ.
- مصادر التشريع ومنهج الاستدلال والتلقي، لحمدي عبد الله، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، مصر، ط ١ / ٢٠٠٦.
- معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، لمحمد بن حسين بن حسن الجيزاني، دار الجوزي، ط ١ / ١٤١٦هـ.
- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر ت (١٤٢٤هـ)، عالم الكتب، ط ١ / ١٤٢٩هـ.
- معجم مقاييس اللغة لابن فارس، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ت (٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.
- مفتاح دار السعادة و منشور ولاية أهل العلم والإرادة، لابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبي عبد الله ت (٧٥١هـ)، ت / علي بن حسن بن علي الحلبي الأثري، دار ابن القيم، الرياض، ط ١ / ١٤٢٥هـ.
- مقدمة في أصول التفسير، لتقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية ت (٧٢٨هـ)، مؤسسة الريان، بيروت، ط ٢ / ١٤٢٢هـ.
- مقدمة في أصول التفسير، وأبي العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن تيمية ت (٧٢٨هـ)، مؤسسة الريان، بيروت، ط ٢ / ١٤٢٢هـ.
- الموافقات، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي ت (٧٩٠هـ)، ت / أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن القيم، الرياض، ط ٢ / ١٤٢٧هـ.
- نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله ﷺ من التوحيد، ت / رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١ / ١٤١٨هـ.

منطلقات الطبري في فهم النص القرآني

د. خالد بن سعد المطرفي

أستاذ المشارك بقسم القرآن وعلومه
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم



مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، والصلاة والسلام على نبينا محمد الذي بعثه الله بالحكمة بياناً ومنهجاً، وعلى آله وصحبه أجمعين.
أما بعد:

فقد أنزل الله القرآن هداية لعباده، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأمرهم باتباعه، فمن صدقت نيته رزقه الله حسن فهمه وانتفع به، ومن ساءت نيته ضل عنه وانغلق عليه بيانه.

لقد كان تفسير النص القرآني في صدر هذه الأمة في مأمن من تحريف معناه قصداً أو قصوراً، فقد كان الصحابة - رضي الله عنهم - وقد تلقوا تفسيره عن النبي - ﷺ - من أعلم الناس به لفظاً ومعنى وعملاً، ونقلوه للأمة كذلك، حتى حصل في الأمة ما حصل من الاختلاف، ودخول الأهواء والفرق، التي جعلت القرآن دليلاً لها بالتحريف لمعناه، وقعدت القواعد، وأصلت الضوابط المخالفة لما عليه الصحابة ومن بعدهم، فحرّفوا، وانحرفوا به عن جادة الصواب وطريق الهدى، وسلكوا الأودية والشعاب في ذلك.

إن المتأمل في تاريخ هذه الأمة يعلم مدى الجناية على نص القرآن خاصة، من تحريف آياته نزعاً لدلائلها تارة، أو تحميلها ما لا تدل عليه تارة أخرى.

كل ذلك وقع لنصرة ما يعتقد، فأصبح النص تابعا لهم لا متبوعا، فصدق قول الله تعالى ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّانِكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣].

فتصدى أهل العلم لهذه القضية على مر العصور دفعا عن القرآن ونصه؛ فكان ابن جرير الطبري - رحمه الله - من أوائل المفسرين الذي حققوا هذا الأمر، فألف كتابه «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» فأصل فيه هذه القضية - فهم النص - بتأصيل لم يسبق إليه، فجعله الغاية من تأليف كتابه.

لذا اخترت أن يكون عنوان البحث في هذا المؤتمر «منطلقات الطبري في فهم النص القرآني».

واكتفيت في هذا البحث بما يتناسب مع هذا المؤتمر؛ وهو تسليط الضوء على الخطوط العريضة للمنطلقات دون الدخول في تفاصيل جزئية.

• مشكلة البحث:

تظهر مشكلة البحث أن الإمام الطبري - وهو شيخ المفسرين - سلك في تفسيره «جامع البيان» منهجاً علمياً في فهم النص القرآني، تميز بالتقعيد والتأصيل والتطبيق، إلا أنه يرد على هذا سؤالان يحتاجان إلى إجابة:

١- فما منطلقاته العامة في فهم النص القرآني؟

٢- وما الضوابط التي سلكها في فهم النص؟

• أهمية البحث.

١- يعد تفسير الطبري - رحمه الله - أفضل التفاسير في إيضاح النص القرآني وبيان المراد به، وعليه بنى تأليفه لهذا الكتاب.

٢- جمع الطبري - رحمه الله - بين التنظير والتطبيق مع وضع القواعد والضوابط التي تُحكّم عملية فهم النص.

٣- مكانة الطبري - رحمه الله - العلمية وتفسيره «جامع البيان في تأويل آي القرآن» عند جميع المفسرين، حتى لقب بشيخ المفسرين.

• أهداف البحث

يمكن حصر أهداف البحث في أمرين رئيسيين:

١- إبراز الأدلة المفسرة للنص القرآني عند الطبري، وكيفية التعامل معها.

٢- بيان الضوابط التي سار عليها الطبري في فهمه لذات النص.

خطة البحث

خطة هذا البحث قُسمت إلى: مقدمة، وتمهيد، وفصلين، وخاتمة.

وتشتمل المقدمة على: مشكلة البحث، وأهميته، وأهدافه، وخطته.

وأما التمهيد فيشتمل على:

• تقسيم النصوص عند الطبري من حيث وقوع البيان عليها.

• كتاب «جامع البيان» وفهم النص القرآني.

الفصل الأول: الأدلة المفسرة للنص القرآني.

المبحث الأول: القرآن بالقرآن.

المبحث الثاني: السنة النبوية.

المبحث الثالث: آثار الصحابة والتابعين وتابعيهم.

المبحث الرابع: اللغة العربية.

المبحث الخامس: الإجماع.

الفصل الثاني: ضوابط فهم النص القرآني.

المبحث الأول: ظاهر النص.

المبحث الثاني: عموم النص.

المبحث الثالث: معنى اللفظة المفردة.

المبحث الرابع: مراعاة السياق.

التمهيد

• تقسيم النصوص عند الطبري من حيث وقوع البيان عليها.
قسم الطبري نصوص القرآن من حيث وقوع البيان عليها من عدمه إلى قسمين رئيسيين:
الأول: ما استأثر الله بعلمه فلم يطلع عليه أحد من البشر، فهذا لا يطلب بيانه، بل لا سبيل إلى الوصول إليه، فهو مما حجبه الله عن عباده.

قال الطبري - رحمه الله - ممثلاً لهذا الأمر: «وهو أوقات ما كان من آجال الأمور الحادثة التي أخبر الله في كتابه أنها كائنة، مثل وقت قيام الساعة، ووقت نزول عيسى ابن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، والنفخ في الصور، وما أشبه ذلك»^(١).

يقول الطبري - رحمه الله - موضحاً حكمه: «ومن أي القرآن، ما قد ذكرنا أن الله جل ثناؤه، استأثر بعلم تأويله، فلم يطلع على علمه ملكاً مقرباً، ولا نبياً مرسلًا، ولكنهم يؤمنون بأنه من عنده، وأنه لا يعلم تأويله إلا الله»^(٢).

الثاني: ما هو محل البيان والإيضاح، وهو على نوعين:

١- ما بيّنه وفسّره النبي - ﷺ - من أي القرآن مما أوحاه الله إليه.

قال الطبري - رحمه الله - : «وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره وواجبه، وندبه، وإرشاده وصنوف نبيه، ووظائف حقوقه، وحدوده، ومبالغ فرائضه، ومقادير اللازم بعض خلقه لبعض، وما أشبه ذلك من أحكام آيه، التي لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله - ﷺ - لأُمَّته»^(٣). وقال: «وسائر معاني شرائع دينه، الذي هو مجمل في ظاهر التنزيل، وبالعباد إلى تفسيره الحاجة، لا يدرك علم تأويله إلا ببيان من عند الله، على لسان رسول الله - ﷺ -، وما أشبه ذلك مما تحويه أي القرآن، من سائر حكمه، الذي جعل الله بيانه لخلقه إلى رسول الله - ﷺ -»^(٤).
وحكم هذا النوع: لا يجوز لأحد أن يفسر النص أو يفهمه من قبل نفسه، بل يجب التسليم لخبر الرسول - ﷺ - وبيانه.

(١) جامع البيان (١/ ٨٨)

(٢) المصدر نفسه (١/ ٨٢)

(٣) جامع البيان (١/ ٦٨)

(٤) المصدر نفسه (١/ ٨٢)

يقول الطبري - رحمه الله: «وهذا وجه لا يجوز لأحد القول فيه، إلا ببيان رسول الله - ﷺ - بتأويله، بنص منه عليه، أو بدلالة قد نصبها دالة أمته على تأويله». (١)

٢- ما يدرك علمه من جهة اللغة، وعرف أهل اللسان الذي نزل به القرآن.

قال الطبري - رحمه الله -: «ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وذلك علم تأويل غريبه وإعرابه، لا توصل إلى علم ذلك إلا من قبلهم». (٢)

وقد بين الطبري جوانباً من هذا النوع فقال: «وأن منه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، وذلك إقامة إعرابه، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفات الخاصة دون ما سواها، فإن ذلك لا يجمله أحد منهم». (٣)

وهذا النوع يرجع فيه إلى لغة العرب وديوانها، والمستفيض في إطلاقهم، لا إلى شاذها ومهجورها ابتغاء فهم النص بالهوى.

• كتاب «جامع البيان» وفهم النص القرآني:

أرد الطبري - رحمه الله - بكتابه هذا أن يكون أصلاً في فهم النص القرآني، وحشد لذلك كل طاقته تأصيلاً وتطبيقاً، مستدلاً بالأحاديث المرفوعة، والآثار عن الصحابة والتابعين لهذا الأمر.

لقد أتقن الطبري - رحمه الله - العناية بفهم النصوص عناية فائقة تظهر في الجوانب الآتية:

أولاً: أنه جعل فهم النص الهدف الحقيقي لتأليف كتابه، ويتضح ذلك من الآتي:

١- عنوان كتابه «جامع البيان عن تأويل آي القرآن».

٢- ما ذكره في مقدمة كتابه حين قال: «ونحن في شرح تأويله، وبيان ما فيه من معانيه:

منشئون - إن شاء الله ذلك - كتاباً مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه جامعاً، ومن

سائر الكتب غيره في ذلك كافياً...». (٤)

(١) المصدر نفسه (١/ ٦٨)

(٢) المصدر نفسه (١/ ٨٨).

(٣) جامع البيان (١/ ٦٩)

(٤) جامع البيان (٧/ ١)

ثانياً: أنه سار على منهج علمي مطرد في فهم النص القرآني؛ من تفسير النص القرآني بمثله، أو بالسنة، أو بنصوص الصحابة والتابعين، مع الرجوع للغة التي نزل بها القرآن. قال الطبري -رحمه الله-: « فأحق المفسرين بإصابة الحق في تأويل القرآن الذي إلى علم تأويله للعباد سبيل، أوضحهم حجة فيما تأول وفسر، مما كان تأويله إلى رسول الله -ﷺ-، دون سائر أمته، من أخبار رسول الله -ﷺ-، الثابتة عنه، إما من وجه النقل المستفيض، فيما وجد فيه من ذلك عنه النقل المستفيض، وإما من وجه نقل العدول الأثبات، فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض، أو من وجه الدلالة المنصوبة على صحته.

وأوضحهم برهاناً فيما ترجم وبين من ذلك، مما كان مدركا علمه من جهة اللسان، إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقتهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائنا من كان ذلك المتأول والمفسر، بعد أن لا يكون خارجاً تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك عن أقوال السلف من الصحابة والخلف من التابعين وعلماء الأمة»^(١). وهذا المنهج هو ما بثه في ثانيا كتابه تنظيراً وتطبيقاً.

ثالثاً: تميز الطبري - رحمه الله - بصياغة القواعد والضوابط لفهم النص القرآني، ولم يقتصر على عرض الأدلة فقط؛ مما جعل كتابه حافلاً بالتأصيل العلمي الدقيق لفهم النص خاصة.

رابعاً: تصديه للفهم الخاطئ للنص القرآني؛ من خلال رده للأقوال الشاذة^(٢). وقد استعرض الطبري في كتابه كثيراً من ذلك؛ حماية النص القرآني من جهة، وتعزيزاً للفهم الصحيح له.

(١) جامع البيان (١/ ٨٨-٨٩)

(٢) انظر: جامع البيان (٨/ ١٤٧)

الفصل الأول

الأدلة المفسرة للنص القرآني

من خلال تتبع تفسير الإمام الطبري - رحمه الله - تبين لي اعتماده على أدلة معدودة في تفسيره للنص القرآن، جعلها أصلاً في بيان معنى النص وإيضاحه، وهي حجة عنده في جملة الأمر. ولما كان مقصد الطبري من تفسيره بيان المعنى الحق - إدراكاً منه لعظم الخطب - أراد أن تكون هذه الأدلة المفسرة للنص بارزة وظاهرة ومكررة في كل الآيات، وبمنهج مطرد، وشرح مفصل ومؤصل، فهو يسير بخطى ثابتة، ورؤية واضحة في تعامله مع النص، مما جعل تفسيره أفضل التفاسير في هذا الباب. وكان غرضه من ذلك حماية معنى النص؛ بأن يفسر بما دل عليه، فلا تُسلب دلالته، أو يحمل ما لا يدل عليه، فكان تفسيره رائداً في الدليل.

المبحث الأول: القرآن بالقرآن.

كان لهذا الدليل أثر ظاهر في تفسير النص القرآني، فقد استطاع الطبري من خلاله بيان معنى السياق بكل ما فيه من مكوناته، لا سيما وهو تفسير للقرآن بنفسه. وهذا الدليل أخذ حيزاً واهتماماً في تفسير الطبري، وأظهره بطريقة عملية فائقة، بل لا تكاد توجد آية تفسرها آية أخرى إلا وهي حاضرة في ذهن الإمام الطبري. والناظر في طريقته في تفسيره للقرآن بالقرآن يدرك عمق فهمه للنصوص القرآنية، وقدرته العالية في استجلاب الآيات المفسرة. وقد تنوعت أغراض الطبري في تفسيره للنص القرآني بمثله؛ من بيان معنى، أو أسلوب، أو إزالة إشكال.

ومن خلال استعراض تفسير الطبري، وتتبع مواضع تفسيره بالقرآن يتبين بوضوح اعتماده لهذا الدليل في تفسير النص القرآني، وكونه دليلاً مستقلاً بمفرده، كما برهن على حجية هذا الدليل بالشرح والبيان له مما أظهر قوته. وهذا المسلك يضمن سلامة المعنى، والبعد عن الهوى، والتحكم في تفسير النص القرآني، وهو ما يجب أن يسلكه المفسر للآيات. وللتدليل على أهمية تفسير نص القرآن بالقرآن أستعرض بعض الأمثلة للطبري في ذلك.

المثال الأول:

في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [الحجرات: ١١] فيه وجهان^(١): أحدهما: ولا تلمزوا أهل دينكم. الثاني: لا تلمزوا بعضكم بعضاً. يحدد أحد الوجهين قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩] أي لا يقتل بعضكم بعضاً، فكذلك اللمز في الآية السابقة، فالمراد منه: لا يلزم بعضكم بعضاً، وليس المراد لمز الإنسان نفسه.

وفي ذلك يقول الطبري - رحمه الله - : «وقال: ﴿وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ فجعل اللامز أخاه لامزاً نفسه، لأن المؤمنين كرجل واحد فيما يلزم بعضهم لبعض من تحسين أمره، وطلب صلاحه، ومحبته الخير...، وهذا نظير قوله: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]. بمعنى: ولا يقتل بعضكم بعضاً»^(٢).

المثال الثاني:

قال تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ بِحَسْرَتٍ عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لِمَنِ السَّخِرِينَ﴾ [الزمر: ٥٦].

هل المراد في قوله ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ﴾: لثلاث تقول نفس أو من أجل أن تقول؟ يبين الطبري أن المراد الأول، وأنه هذا نظير قوله تعالى ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَواسٍ أَنْ تُشَدَّ بِكُمْ﴾ [النحل: ١٥] أي: أن لا تميد. فلا تحتل إلا هذا المعنى^(٣). وفي ذلك يقول - رحمه الله - : «﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ﴾ بمعنى لثلاث تقول نفس وهو نظير قوله: ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَواسٍ أَنْ تُشَدَّ بِكُمْ﴾ بمعنى: أن لا تميد بكم»^(٤).

المثال الثالث:

يقول الله جلا وعلا: ﴿لَهُمْ مِّنْ قَوْفِهِمْ ضَلالٌ مِّنَ النَّارِ وَمِنْ حَحِّهِمْ ظُللٌ﴾ [الزمر: ١٦] فهم

(١) النكت والعيون للماوردي (٣٣٢ / ٥)

(٢) جامع البيان (٣٦٦ / ٢١)

(٣) انظر: المحرر الوجيز (٥٣٨ / ٤)، معالم التنزيل (١٢٩ / ٧)، الكشف والبيان (٢٤٦ / ٨)

(٤) جامع البيان (٢٣٢ / ٢٠)

بين طبقتين من نار، والمراد إحاطة النار بهم من جميع الجوانب^(١).

يقول الإمام الطبري - رحمه الله - : « يقول تعالى ذكره لهؤلاء الخاسرين يوم القيامة في جهنم: ﴿مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ﴾ وذلك كهيئة الظلل المبنية من النار ﴿وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ﴾ يقول: ومن تحتهم من النار ما يعلوهم، حتى يصير ما يعلوهم منها من تحتهم ظللاً.»

ثم فسر هذه الآية بآية أخرى فقال: « وذلك نظير قوله جل ثناؤه لهم: ﴿لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ﴾ [الأعراف: ٤١] يغشاهم مما تحتهم فيها من المهاد^(٢).

قال القرطبي - رحمه الله: « قوله تعالى ﴿لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ﴾ سمي ما تحتهم ظللاً، لأنها تظل من تحتهم، وهذه الآية نظير قوله تعالى: ﴿لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ﴾ وقوله: ﴿يَوْمَ يَغْشَاهُمْ الْعَذَابُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ﴾ [العنكبوت: ٥٥]»^(٣).

فهذا المسلك من الطبري يؤكد أهمية هذا الدليل في الجملة في إيضاح معنى النص والمراد منه، مما يمكن المفسر من الوصول لذلك بطريقة علمية.

لذا كان رجوع المفسر لتفسير النص بمثله مطلباً ملحاً، وله فيه طريقتان:

الأول: الرجوع إلى الكتب التي اعتنت بذلك كتفسير «جامع البيان في تأويل آي القرآن» لابن جرير الطبري، و«تفسير القرآن العظيم» لابن كثير، و«مفاتيح الرضوان» للصنعاني، و«أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن» للشنقيطي، وغيرها مما اعتنى بهذا الأمر وبيانه^(٤).
الثاني: اجتهاد المفسر، بالبحث والتقصي في القرآن عن الآية المفسرة للآية الأخرى^(٥).

(١) تفسير مقاتل بن سليمان (٣/ ٣٨٨) فتح القدير (٤/ ٥٢٣)

(٢) جامع البيان (٢٠/ ١٨٢)

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٥/ ٢٤٣)، لمزيد من الأمثلة: جامع البيان (١/ ٥٢٤)، (١/ ٥٨٩)، (٣/ ٣١١)، (٦/ ٢٥٦)، (٧/ ٢٠٩)، (١٠/ ٣٤٨)، (١١/ ٤٤٧)، (١٢/ ٣٦٢)، (١٢/ ٣٦٣)، (١٣/ ١٤٧)، (١٦/ ٤٠٩)، (١٦/ ٤٤٣)، (١٧/ ٨٩)، (١٧/ ٣٨٤)، (٢٠/ ١٦٩)، (٢٠/ ٢٣٢).

(٤) انظر: مجلة معهد الإمام الشاطبي، العدد (٢) (ص: ٢٠، ٣٢): تفسير القرآن بالقرآن دراسة تأصيلية، للدكتور أحمد البريدي

(٥) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي (١/ ٤-٢٦) فقد ذكر أنواعاً وضوابط للمفسر القرآن بالقرآن.

المبحث الثاني: السنة النبوية.

من أدلة تفسير النص القرآني التي اعتمدها الطبري في تفسيره الأحاديث المرفوعة، والتي تناولت تفسير الآية من جهة سبب نزولها، أو بيان معناها، أو إزالة إشكالاتها. وهذا الدليل مما بنى عليه الإمام الطبري - رحمه الله - كتابه، فهو كتاب جمع بين الأثر والنظر، وتجاوزت أحاديثه المفسرة للقرآن خمسمائة حديث مرفوع.

يقول الطبري - رحمه الله -: «وغير جائز لأحد من أهل الإسلام الاعتراض بالرأي على ما نقله المسلمون ورأته عن نبيهم - ﷺ - نقلاً ظاهراً قاطعاً للعدر، لأن ما جاءت به الحجة من الدين هو الحق الذي لا شك فيه أنه من عند الله، ولا يعترض على ما قد ثبت وقامت به حجة أنه من عند الله بالأراء والظنون والأقوال الشاذة»^(١).

كما يرد الطبري كل قول خالف النص النبوي في معنى الآية، ويعلل ذلك بأنه «خلاف ما صحت به الآثار عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -»^(٢).

والطبري في كل ذلك لا يقبل إلا ما صحح من الأحاديث، فما لا يثبت عنده لا يستجيز الاعتماد عليه بل ينص على ضعفه.

قال الطبري - رحمه الله: «وغير جائز عليه أن يضاف إلى النبي - ﷺ - قيل ذلك؛ لأن الأخبار التي جاءت بذلك عن رسول الله - ﷺ - واهية الأسانيد لا يجوز الاحتجاج بها في الدين»^(٣).

بهذا أصل الطبري - رحمه الله - هذا الدليل.

ومن الأمثلة التطبيقية على ذلك: ما ذكره عند قوله تعالى ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فإن ظاهر الآية أن مجرد العقد يكفي في حل المرأة لزوجها السابق والمطلقة منه ثلاثاً، ولا يشترط الجماع في الحل، لكن بينت السنة اشتراط ذلك، فأصبح النكاح في الآية هو الوطاء لا مجرد العقد، وفي الآية نزاع في المراد بقوله ﴿حَتَّى تَنْكِحَ﴾^(٤).

(١) جامع البيان (٣/ ١٨٠)

(٢) جامع البيان (٨/ ٣٨٢)

(٣) جامع البيان (٣/ ٢١٧)، وانظر: (٢/ ٥٠٧)، (٧/ ٢٧٦)، (٨/ ١٢٢).

(٤) انظر: النكت والعيون (١/ ٢٩٦)

قال الطبري - رحمه الله - : « فمعلوم أن تأويل قوله: ﴿ فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾ [البقرة: ٢٣٠] نكاحا صحيحا، ثم يجامعها فيه، ثم يطلقها. فإن قال: فإن ذكر الجماع غير موجود في كتاب الله - تعالى ذكره -...، فقد دل على أن ذلك كذلك بوحيه إلى رسول الله - ﷺ - وبيانه ذلك على لسانه لعباده ».

ثم قال: « ذكر الأخبار المروية بذلك عن رسول الله - ﷺ -... عن عروة عن عائشة قال: سمعتها تقول: جاءت امرأة رفاعة القرظي، إلى رسول الله - ﷺ -، فقالت: كنت عند رفاعة فطلقني، فبت طلاقي، فتزوجت عبد الرحمن بن الزبير، وإن ما معه مثل هدبة الثوب، فقال لها: « تريد أن ترجعي إلى رفاعة؟ لا حتى تذوقي عسيلته، وذوق عسيلتك » (١).

المبحث الثالث: آثار الصحابة والتابعين.

كان لآثار الصحابة والتابعين الأثر البالغ في تفسير النص القرآني عند الطبري، فقد فاقت هذه الآثار الثلاثين ألفاً.

فهذا العدد الكبير من الآثار حشده الطبري - رحمه الله - لخدمة المعنى، وتفسير النص، وذلك إدراكاً منه أن المعنى الحق لا يخرج عنهم، وأن القول الخارج عن دائرة هذه الآثار لا اعتبار به، فهو في حيز الشذوذ.

وهذا يبين قوة الدليل، واعتماده عند الطبري في تفسير النص، فحقق إظهار المعنى الصحيح - بغض النظر عن الترجيح - مما يبين بعد النظر في هذا الدليل عنده. وأراد الطبري بهذا الدليل تحقيق الآتي:

١ - عرض اتفاق الصحابة والتابعين على تفسير الآية، وأن هذا ملزم لمن بعدهم، وإن خالف مخالف في ذلك فقوله شاذ.

يقول الطبري - رحمه الله - : « وما جاء به المنفرد فغير جائز الاعتراض به على ما جاءت به الجماعة التي تقوم بها الحجة نقلاً وقولاً وعملاً » (٢).

٢ - أن الخلاف الدائر بين الصحابة والتابعين في التفسير لا يجوز الخروج عنه، وفي هذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله: « وفي الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة

(١) جامع البيان (٤/ ١٦٩-١٧٠)

(٢) جامع البيان (٢/ ٢٣١)

والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك، بل مبتدعاً، وإن كان مجتهداً مغفوراً له خطؤه...، ونحن 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 جميعاً»^(١).

٣- إظهار المنقول عن آحاد الصحابة في معاني الآيات التي شهدوا تنزيلها، وعرفوا معناها، ولا مخالف لهم.

فالطبري أراد بهذه الآثار ضمان سلامة المعنى، وأنهم وإن اختلفوا فالحق دائر بين الأمرين، فما خرج عنهم فغير معتد به^(٢).

المبحث الرابع: اللغة العربية.

وهذا الدليل - الرجوع للغة العرب في تفسير النص القرآني - اهتم به الطبري اهتماماً واسعاً، بل من أكثرها دوراناً.

وقد أدرك الطبري إدراكاً واعياً أهمية هذا الدليل، لأن كثيراً من النصوص القرآنية كان الدليل الأوحى في الوصول لمعناها هو اللغة، فمعرفة لغة العرب، وتصريف كلامها، وأساليب خطابها بمكان.

وفي ذلك يقول الإمام الطبري - رحمه الله -: «واتضح بما قلنا ووصفنا أن كتاب الله الذي أنزله إلى نبينا محمد - ﷺ - بلسان محمد - ﷺ -، وإذا كان لسان محمد - ﷺ - عربياً، فبين أن القرآن عربي، وبذلك أيضاً نطق محكم تنزيل ربنا، فقال جل ذكره: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، وقال: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥]... فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبينا محمد - ﷺ -، لمعاني كلام العرب موافقة، وظاهره لظاهر كلامها ملائماً»^(٣).

وقد رسم الطبري معالم هذا الدليل، وطريقة أخذ المفسر به، فإن هذا الباب - أعني اللغة العربية - قد ولج منه عامة الأقوال الشاذة، والمطرحة، والمبتدعة في تفسير النص القرآني،

(١) مجموع الفتاوى (١٣ / ٣٦١-٣٦٢)

(٢) انظر: جامع البيان (١٤ / ٤٤٨).

(٣) جامع البيان (١ / ١٢)

وكانت باباً كبيراً للفرق الإسلامية؛ لتأييد أقوالها إما تحريفاً أو ضعفاً في استيعاب اللغة.
فقال: - رحمه الله - : «وأوضحهم برهاناً فيما ترجم وبين من ذلك، مما كان مدركا علمه
من جهة اللسان، إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة
المعروفة، كائنا من كان ذلك المتأول والمفسر»^(١).
ويمكن إجمال ذلك في أمرين:

١- البحث اللغوي المستفيض في لغة العرب عند تفسير النص القرآني، والاستدلال
عليه نظماً ونثراً، وهو الذي أشار له الطبري آنفاً.
٢- عدم مخالفته للمعنى الشرعي، وهو ما كان عليه الصحابة ومن بعدهم، فهو مقدم عليه
وناقلاً له، وفي ذلك يقول - رحمه الله - : «بعد أن لا يكون خارجاً تأويله وتفسيره ما تأول وفسر
من ذلك عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة والخلف من التابعين وعلماء الأمة»^(٢).
وسأعرض مثالا لطريقة الطبري - رحمه الله - في استدلاله باللغة، وتوظيفه هذا الأمر
بطريقة عملية في تفسير النص القرآني.

ففي قوله تعالى ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [البقرة: ١٥] قال
الطبري - رحمه الله - : «والصواب في ذلك من القول والتأويل عندنا، أن معنى الاستهزاء في
كلام العرب: إظهار المستهزئ للمستهزئ به من القول والفعل ما يرضيه ويوافقه ظاهراً، وهو
بذلك من قبيله وفعله به مورثه مساءة باطنا، وكذلك معنى الخداع والسخرية والمكر»^(٣).
ثم بين وجه الاستهزاء بالمنافقين، ثم قال: «وأما الذين زعموا أن قول الله تعالى ذكره:
﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ إنما هو على وجه الجواب، وأنه لم يكن من الله استهزاء ولا مكر ولا
خدعة؛ فنافون على الله - عز وجل - ما قد أثبتته الله - عز وجل - لنفسه وأوجه لها»^(٤).

المبحث الخامس: الإجماع.

اعتنى الطبري - رحمه الله - بحكاية الإجماع في التفسير، وهو من الأدلة التي استدلل
بها، وجعلها ملزمة في الأخذ بها مستقلة في حجيتها.

(١) جامع البيان (١/ ٨٨)

(٢) جامع البيان (١/ ٨٩)

(٣) جامع البيان (١/ ٣١٥).

(٤) جامع البيان (١/ ٣١٦). وسيأتي مزيد بسط عند الحديث عن اللفظة المفردة في الفصل الثاني.

قال الطبري - رحمه الله - : «وقد دللنا على أن ما جاءت به الحجة متفقة عليه حجة على من بلغه» (١).

ويقول الطبري - رحمه الله - : «إلا بحجة يجب التسليم لها من خبر عن الرسول - ﷺ - ، أو إجماع من الحجة، ولم يصح فيه شيء من ذلك خبر عن الرسول بنقل الواحد، ولا بنقل الجماعة التي يجب التسليم لما نقلته» (٢).

واعتبره أيضا مانعا من قول بما خلافه، فيقول - رحمه الله - : «والذي نراه صوابا من تأويل هذه الآية، أنه عنى بهذه الآية قريشا، ومن كان متحمسا معها من سائر العرب، لإجماع الحجة من أهل التأويل على أن ذلك تأويله...، ولولا إجماع من وصفت إجماعه على أن ذلك تأويله لقلت: أولى التأويلين بتأويل الآية ما قاله الضحاك (٣): من أن الله عنى بقوله: ﴿مَنْ حَيْثُ أَفَاضَ التَّكَاثُرَ﴾ [البقرة: ١٩٩] من حيث أفاض إبراهيم؛ لأن الإفاضة من عرفات لا شك أنها قبل الإفاضة من جمع» (٤).

فلم يقل بقول الضحاك، وجعله مخالفاً للإجماع قبله، مع كون القول قويا في نظره؛ فاحتكم للدليل في تفسير النص، لا لما تميل له النفس.

وهذا نظير رده لقول أبي عبيدة، وأبي عمرو لمخالفته للإجماع، فقال: «وأما التأويل الذي ذهب إليه أبو عمرو (٥)، فتأويل لا نعلم أحدا من أهل العلم ادعاه غيره، وغير أبي عبيدة معمر بن المثنى (٦)، ولا يجوز خلاف ما جاءت به الحجة مجمعة عليه بتأويل لا برهان له من

(١) جامع البيان (٢/ ٢٣١).

(٢) جامع البيان (٢/ ٥٠٧).

(٣) وهو أبو محمد الضحاك بن مزاحم الهلالي، من أئمة التفسير (ت: ١٠٥هـ)، اختلف في سماعه من ابن عباس، وكان من أكبر تلامذة سعيد ابن جبيرة. انظر: تهذيب الكمال للمزي (١٣/ ٢٩١)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٥٩٨/٤).

(٤) جامع البيان (٣/ ٥٣٠-٥٣١).

(٥) هو أبو عمرو بن العلاء المازني المقرئ النحوي، أحد القراء السبعة المشهورين من أهل البصرة (ت: ١٥٤هـ). انظر: معرفة القراء الكبار للذهبي (١/ ١٠٠).

(٦) هو أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي مولا هم النحوي، مشهور جدا صاحب كتاب «مجاز القرآن» (ت: ٢٠٩هـ). سير أعلام النبلاء (٩/ ٤٤٥).

الوجه الذي يجب التسليم له»^(١).

وقد رد الطبري - رحمه الله - أقوالاً تفسيرية لمخالفتها الإجماع، فجعل هذا الدليل حكماً وميزاناً في اعتبار الأقوال قبولاً ورداً.

فمن الأمثلة قبولاً: تفسيره للرجوع في قوله تعالى ﴿وَسَبِّحْ إِذَا رَجَعْتَ﴾ البقرة: ١٩٦ أي رجعت إلى أهليكم.

فقال - رحمه الله - : «فإن قال: وما برهانك على أن معنى قوله: ﴿إِذَا رَجَعْتَ﴾ إذا رجعت إلى أهليكم، وأمصاركم دون أن يكون معناه: إذا رجعت من منى إلى مكة؟ قيل: إجماع جميع أهل العلم على أن معناه ما قلنا دون غيره»^(٢).

ومن الأمثلة رداً: قوله: «فأما ما قاله بكر بن عبد الله^(٣) من أن هذا الحكم في جميع الآية منسوخ بقوله: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَسْتَبْدَالَ زَوْجِ مَكَاتٍ زَوْجٍ وَأَتَيْتُمْ إِحْدَانَهُمْ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾ النساء: ٢٠؛ فقول لا معنى له، فتشاغل بالإنباء عن خطئه لمعنيين: أحدهما: إجماع الجميع من الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم من المسلمين، على تخطئه، وإجازة أخذ الفدية من المفتدية نفسها لزوجها، وفي ذلك الكفاية عن الاستشهاد على خطئه بغيره»^(٤).

(١) جامع البيان (١٩ / ٩١).

(٢) جامع البيان (٣ / ٤٣٥).

(٣) هو أبو عبد الله بكر بن عبد الله بن عمرو والمزني (ت: ١٠٦هـ)، من كبار التابعين، روى عن عدد من الصحابة كابن عباس، والمغيرة رضي الله عنهم. قال الذهبي - رحمه الله - : «أحد الأعلام يذكر مع الحسن وابن سيرين». انظر: تهذيب الكمال للمزي (٤ / ٢١٦)، سير أعلام النبلاء للذهبي (٤ / ٥٣٢).

(٤) جامع البيان (٤ / ١٦٢).

الفصل الثاني

ضوابط فهم النص القرآني

من عناية الطبري بفهم النص انطلاقه من ضوابط تضبط عملية تفسير النص ذاته، تضمن سلامة الفهم، وحماية النص من التحريف أو الخطأ فيه.

ومع كون تفسير الطبري مليء بها إلا أن هناك ضوابط كان لها الأثر الأكبر في عملية الفهم عند الطبري، وترددت في تفسيره كثيراً.

وبهذا يكون الطبري - رحمه الله - أحكم هذا الأمر - فهم النص - إحكاماً قوياً، سواء من خارجه، وهو النص المفسر، أو من داخله.

المبحث الأول: ظاهر النص.

هذا هو الأصل الثاني الذي انتهجه الطبري في تفسير النص القرآني، وهو الأخذ بظاهر النص والذي يسميه تارة بظاهر التلاوة وظاهر التنزيل.

وفي ذلك يقول الطبري - رحمه الله - : «ولكن الواجب أن يحكم لكل واحدة منهما بما احتمله ظاهر التنزيل، إلا أن يأتي في بعض ذلك خبر عن الرسول - ﷺ - بإحالة حكم ظاهره إلى باطنه، فيجب التسليم حينئذ لحكم الرسول، إذ كان هو المبين عن مراد الله»^(١).

وقال: «وتأويل القرآن على المفهوم الظاهر من الخطاب دون الخفي الباطن منه، حتى تأتي دلالة من الوجه الذي يجب التسليم له بمعنى خلاف دليله الظاهر المتعارف في أهل اللسان الذين بلسانهم نزل القرآن، أولى»^(٢).

ولا يجيز الطبري الخروج عن هذا الظاهر إلا بدليل، فيقول: «وغير جائز إحالة ظاهر التنزيل إلى باطن من التأويل لا دلالة عليه من نص كتاب، ولا خبر لرسول الله - ﷺ -، ولا إجماع من الأمة، ولا دلالة من بعض هذه الوجوه»^(٣).

واعتبر أن كل خروج عن ظاهر النص القرآني دعوى تحتاج إلى دليل صحيح يسلم له فيه، وإلا بطلت دعواه.

(١) جامع البيان (٣/ ٤٠٦).

(٢) المصدر نفسه (٢/ ٣٧٠). وانظر: (٢/ ٤٦٩) (١٠/ ٦٠) (١٣/ ٣٥١).

(٣) جامع البيان (٨/ ٦٧٩).

قال الطبري: «فمن ادعى في التنزيل ما ليس في ظاهره، كلف البرهان على دعواه من الوجه الذي يجب التسليم له»^(١).

وهو بهذا العرض نظر إلى ظاهر النص بعمق، فهو يحافظ على الأخذ بظاهره مع استقراء الأدلة الأخرى التي تخرج النص عن هذا الظاهر من كتاب أو سنة أو نظر صحيح. فيقول - رحمه الله - في ذلك: «قول ظاهر التنزيل بخلافه، ولا برهان على حقيقته من خبر ولا نظر»^(٢).

ويقول في معرض رده على قول خرج عن الظاهر: «مع عدم الدلالة على أن معنى ذلك كذلك في ظاهر التنزيل، أو في خبر عن الرسول - ﷺ - به منقول، أو بحجة موجودة في المعقول»^(٣).

فالطبري لا ينظر إلى ظاهر النص نظرة مجردة عن السياق، أو استقراء الأدلة من المنقول أو المعقول، بل هي نظرة شاملة تحافظ على النص القرآني، ولا تسلبه ما دل عليه الدليل في جملة الأمر، فهو يذهب إلى أن «الصواب التسليم لما دل عليه ظاهر التنزيل، والتوقف فيما لم يكن على صحته دليل»^(٤).

ومن أمثلة هذا الضابط: ما ذكره عن ابن زيد في قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣] قال: «ليس بواجب عليه أن يكتبه، إنما هذا أمر أذن الله فيه ودليل».

قال الطبري مستدركا: «وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال: واجب على سيد العبد أن يكتبه إذا علم فيه خيراً، وسأله العبد الكتابة؛ وذلك أن ظاهر قوله: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ ظاهر أمر، وأمر الله فرض الانتهاء إليه، ما لم يكن دليل من كتاب أو سنة على أنه ندب»^(٥).

المبحث الثاني: عموم النص.

أجرى الطبري - رحمه الله - أصلاً مطرداً في التعامل مع النص القرآني، وهو أن كل نص عام يجب الحكم بعمومه إلا بدليل.

(١) المصدر نفسه (٨ / ٧٢١).

(٢) المصدر نفسه (٢ / ٧٤٣).

(٣) المصدر نفسه (١ / ١٥٢).

(٤) جامع البيان (١٧ / ٣٧٧).

(٥) جامع البيان (١٧ / ٢٧٧). انظر مزيداً من الأمثلة (٧ / ٦٨٥) (٢ / ٥٢٩) (٤ / ١٣٢).

وهذا الأمر كرره الطبري بكثرة في تفسيره أخذاً به تارة، ورداً للأقوال التفسيرية التي خالفته تارة أخرى.

وهو مسلك ضبط به التعامل مع النص القرآني، فإن تخصيص النص وإخراج شيء منه بدون دليل من كتاب أو سنة أو نظر صحيح لا يجوز.

وفي ذلك يقول الطبري: «وذلك أن الحكم عندنا في كل ما أنزله الله في كتابه على ما احتمله ظاهر التنزيل، ما لم يبين الله تعالى ذكره لعباده أن مراده منه الخصوص، إما بتنزيل في كتابه، أو على لسان رسول الله - ﷺ -. فإذا خص منه البعض، كان الذي خص من ذلك غير داخل في الجملة التي أوجب الحكم بها، وكان سائرهما على عمومها»^(١).

وقد نبه على هذا الأصل في ثنايا كتابه كثيراً حتى قال: «وإذا كان كذلك ولم يكن في الآية دلالة على أنها عني بها خصوص دون عموم، ولا خبر عن الرسول، ولا في فطرة عقل، فالعموم بها أولى لما قد بينا في غير موضع من كتبنا»^(٢).

ومن أمثلة إقراره لهذا الضابط: ما نقل عن أبي العالية قوله: «كل ما ذكر في القرآن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالأمر بالمعروف: دعاء من الشرك إلى الإسلام؛ والنهي عن المنكر: نهى عن عبادة الأوثان والشياطين».

ثم علق عليه بقوله: «وقد دللنا فيما مضى قبل على صحة ما قلنا؛ من أن الأمر بالمعروف هو كل ما أمر الله به عباده أو رسوله - ﷺ -. والنهي عن المنكر هو كل ما نهى الله عنه عباده أو رسوله»^(٣).

وقال رادا على قول بعضهم: «وقد زعم بعض من قصرت معرفته عن توجيه الكلام وجهته أن قوله: ﴿كُلُّ لَهٗ قَلْبٌ مِّنْ لَّهِ﴾ [البقرة: ١١٦] خاصة لأهل الطاعة، وليست بعامة، وغير جائز ادعاء خصوص في آية عام ظاهرها إلا بحجة يجب التسليم لها»^(٤).

(١) جامع البيان (٤/ ١٠٣).

(٢) المصدر نفسه (١٢/ ١٦). وانظر: جامع البيان (٢/ ٤٦٨)، (٤/ ٢٤٦)، (٧/ ١٧٦)، (٨/ ١٥)، (٨/ ٢٤)، (٩/ ٥٨).

(٣) المصدر نفسه (١٢/ ١٦).

(٤) المصدر نفسه (٢/ ٤٦٤).

المبحث الثالث: معنى اللفظة المفردة.

كان للفظـة المفردة أثر بالغ في فهم النص القرآني عند الطبري، بل كانت من أبرز ما يميز تفسيره.

فقد قام باستعراض اللفظة المفردة - الغريب -، وحررها تحريراً بالغاً من حيث أصلها اللغوي، وورودها في النص والسياق القرآني، مع الشرح والتوضيح، وتعداد المعنى للفظـة - إن وجد - إضافة إلى علم الطبري بالسنة والآثار ما يمكنه من معرفة المعنى الشرعي لها. فالطبري ينطلق من رؤية دقيقة للفظـة المفردة، لكونها هي لبنة السياق وعمدته بل «والمعول في فهمه عليها»^(١).

يقول الراغب - رحمه الله - : « أن أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه، كتحصيل اللبـن في كونه من أول المعاون في بناء ما يريد أن يبينه»^(٢).

وقد أدرك الطبري - رحمه الله - أهمية دراسة اللفظ المفردة، وأثرها على فهم النص، فجعل هذه الدراسة ميزانا لقبول الأقوال وردّها، باعتبار أثرها في فهم السياق، والمراد من كلام الله - عز وجل -.

يقول الطبري: «وغير جائز لأحد نقل الكلمة التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها»^(٣).

وتميز الطبري بمعرفته الواسعة والشاملة للغة العرب، وحفظه الواسع للنظم والنثر، فسخرها في هذا الأمر، ولم يقتصر على معنى للفظـة بل ربما معان عدة بالدليل والبرهان. يقول الطبري: «والكلمة إذا احتملت وجوها لم يكن لأحد صرف معناها إلى بعض وجوهها دون بعض إلا بحجة يجب التسليم لها»^(٤).

(١) عمدة الحفاظ (١/ ٣٧).

(٢) المفردات في غريب القرآن (ص: ٥٤)

(٣) جامع البيان (١/ ٣٣٦)

(٤) جامع البيان (١/ ٣٢٩).

وبهذه الدراسة والشرح للمفردة القرآنية، وبيان معناها في السياق الذي وردت فيه، استطاع الطبري رحمه الله ضبط الفهم والمعنى للنص.

وهذا ما يجب أن يجريه المفسر تجاهها، وذلك من خلال الآتي:

- ١- بيان أصل مادة الكلمة معجمياً، وذكر تعدد معانيها عند العرب.
- ٢- الاستشهاد بكلام العرب، شعراً ونثراً بما يبرهن ذلك.
- ٣- الشرح والتفصيل في المقصود باللفظة المفردة، وبيان المعنى الشرعي في سياقها الذي وردت فيه.
- ٤- تحرير المعنى الشرعي للكلمة بالدليل والبرهان، سواء كان بترجيح أحد المعنيين أو تجويزهما.

وبهذا أحكم الطبري الفهم الصحيح للنص من خلال تحرير معنى اللفظة المفردة، مستفيضا في شرحها وإيضاحها^(١).

ولإيضاح ذلك أستعرض مثالين:

المثال الأول: لفظه القرء في قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْبِصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨].

وهنا سأنقل كلام الطبري - رحمه الله - حيث يقول: «والقرء في كلام العرب: جمعه قرء، وقد جمعه العرب أقراء، يقال في أفعال منه: أقرأت المرأة؛ إذا صارت ذات حيض، وطهر، فهي تقرئ إقراء».

وأصل القرء في كلام العرب: الوقت لمجيء الشيء المعتاد مجيئه لوقت معلوم، ولإدبار الشيء المعتاد إدباره لوقت معلوم؛ ولذلك قالت العرب: أقرأت حاجة فلان عندي، بمعنى دنا قضاؤها، وجاء وقت قضائها؛ وأقرأ النجم: إذا جاء وقت أفوله، وأقرأ: إذا جاء وقت طلوعه..، وقيل: أقرأت الريح: إذا هبت لوقتها، كما قال الهذلي:

شنت العقر عقر بني شليل

إذا هبت لقارئها الرياح^(٢)

بمعنى هبت لوقتها وحين هبوبها

(١) انظر: جامع البيان (١/٤٥٨).

(٢) ديوان الهذليين (٣/٨٣).

ولذلك سمي بعض العرب وقت مجيء الحيض قرءاً، إذا كان دماً يعتاد ظهوره من فرج المرأة في وقت، وكمنونه في آخر، فسمي وقت مجيئه قرءاً، كما سمي الذين سموا وقت مجيء الرياح لوقتها قرءاً، ولذلك قال -ﷺ- لفاطمة بنت أبي حبيش: «دعي الصلاة أيام أقرائك» بمعنى: دعي الصلاة أيام إقبال حيضك.

وسمي آخرون من العرب وقت مجيء الطهر قرءاً، إذ كان وقت مجيئه وقتاً لإدبار الدم دم الحيض، وإقبال الطهر المعتاد مجيئه لوقت معلوم، فقال في ذلك الأعشى ميمون بن قيس:

وفي كل عام أنت جاشم غزوة

تشد لأقصاها عزم عزائك

مورثة مالا وفي الذكر رفعة

لما ضاع فيها من قروء نساك^(١)

فجعل القرء: وقت الطهر...

فبين الطبري أصل الكلمة ومعانيها عند العرب مفصلة، ثم قال في بيان المعنى الشرعي:

«ولما وصفنا من معنى القرء أشكال تأويل قول الله: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْبِصْنَ أَنْفُسِهِنَّ

ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ على أهل التأويل.

فرأى بعضهم: أن الذي أمرت به المرأة المطلقة ذات الأقرء من الأقرء أقرء الحيض،

وذلك وقت مجيئه لعادته التي تجيء فيه، فأوجب عليها تربص ثلاث حيض بنفسها عن

خطبة الأزواج.

ورأى آخرون: أن الذي أمرت به من ذلك إنما هو أقرء الطهر، وذلك وقت مجيئه لعادته

التي تجيء فيه، فأوجب عليها تربص ثلاث أطهار.

ثم ساق بعد هذا ترجيحه مطولاً مع استدلاله لوجه نظره^(٢).

المثال الثاني: لفظة الاستواء.

ففي قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ

سَعَعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] تحدث الطبري عن معنى ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى

(١) ديوان الأعشى الكبير ص (٩١).

(٢) جامع البيان (٤/ ١٠٠).

السَّمَاءِ ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ ﴾ فقال بعضهم: معنى استوى إلى السماء، أقبل عليها، كما تقول: كان فلان مقبلاً على فلان، ثم استوى علي يشاتمني، واستوى إلي يشاتمني، بمعنى: أقبل علي وإلي يشاتمني. واستشهد على أن الاستواء بمعنى الإقبال بقول الشاعر:

أقول وقد قطعن بنا شروري... سوامد واستوين من الضجوع^(١)

فزعم أنه عنى به أنهم خرجن من الضجوع، وكان ذلك عنده بمعنى أقبلن.

وهذا من التأويل في هذا البيت خطأ، وإنما معنى قوله: واستوين من الضجوع عندي: استوين على الطريق من الضجوع خارجات، بمعنى استقمن عليه.

وقال بعضهم: لم يكن ذلك من الله جل ذكره بتحول، ولكنه بمعنى فعله، كما تقول: كان الخليفة في أهل العراق يواليهم، ثم تحول إلى الشام، إنما يريد تحول فعله.

وقال بعضهم: قوله ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ ﴾ يعني به: استوت كما قال الشاعر:

أقول له لما استوى في ترابه... على أي دين قتل الناس مصعب^(٢)

وقال بعضهم: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ ﴾ عمد إليها. وقال: بل كل تارك عملاً كان فيه إلى آخره فهو مستو لما عمد، ومستو إليه.

وقال بعضهم: الاستواء: هو العلو، والعلو: هو الارتفاع. وممن قال ذلك الربيع بن أنس.

ثم بين أصل الكلمة في لغة العرب وتصارفيها عندهم:

« الاستواء في كلام العرب منصرف على وجوه: منها: انتهاء شباب الرجل وقوته، فيقال إذا صار كذلك: قد استوى الرجل.

ومنها: استقامة ما كان فيه أود من الأمور والأسباب، يقال منه: استوى لفلان أمره: إذا استقام له بعد أود.

ومنه قول الطرّمّاح بن حكيم:

طال على رسم مهدد أبده

وعفا واستوى به بلده^(٣)

(١) البيت لتميم بن مقبل في ديوانه ص (١٦٤).

(٢) لم أقف عليه.

(٣) هو الحكم بن حكيم بن عمرو، والطرّمّاح لقب غلب عليه، توفي في أوائل القرن الثاني، وهذا البيت في ديوانه ص (١١٠).

يعني: استقام به.

ومنها: الإقبال على الشيء بالفعل، كما يقال: استوى فلان على فلان بما يكرهه ويسوءه بعد الإحسان إليه.

ومنها: الاحتياز والاستيلاء، كقولهم: استوى فلان على المملكة، بمعنى احتوى عليها وحازها.

ومنها: العلو والارتفاع، كقول القائل: استوى فلان على سريره، يعني به علوه عليه..» ثم أبان عن المعنى المراد في النص القرآني فقال:

«وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ﴾ علا عليهن، وارتفع، فدبرهن بقدرته، وخلقهن سبع سموات....» ثم استفاض في إيضاح ترجيحه بالأدلة^(١).

سياق الآية له الأثر الكبير في بيان معنى النص لما يحتويه من مفردات وجمل وتراكيب تظهر بجلاء المراد منه.

يقول ابن تيمية - رحمه الله - : «فمن تدبر القرآن، وتدبر ما قبل الآية وما بعدها، وعرف مقصود القرآن تبين له المراد، وعرف الهدى والرسالة، وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج»^(٢).

وقد يظهر للآية معنى بخلاف سياقها عند التدبر « وإن كانت ألفاظ الآية تقتضيه فما قبلها وما بعدها يردده، ويتبرأ منه، ويختل أسلوب القول به »^(٣).

وقد أولى الطبري - رحمه الله - اهتماما بالغاً بالسياق في تفسيره، بل أصّل ضوابط كثيرة في ثنايا تفسيره تضبط عملية فهم السياق القرآني، فهو ينطلق من رؤية واضحة تجاهه مما يمكنه من دقة الفهم وسلامته وبعده عن الهوى.

ومن هذه الضوابط: قول الطبري - رحمه الله - : «فغير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها، من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن الرسول

(١) جامع البيان (١/ ٤٥٤ - ٤٥٨).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٥/ ٩٤).

(٣) المحرر الوجيز لابن عطية (٣/ ١١).

تقوم به حجة؛ فأما الدعاوى فلا تتعذر على أحد»^(١).

ومن المثل على ذلك: ما قاله بعض المفسرين بأن المعنى بقوله تعالى ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١١٨]: العرب.

قال الطبري - رحمه الله - : «وأولى هذه الأقوال بالصحة والصواب قول القائل: إن الله تعالى عنى بقوله: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ١١٨] النصارى دون غيرهم؛ لأن ذلك في سياق خبر الله عنهم، وعن افتراءهم عليه وادعائهم له ولدا...»
ثم رد القول بأن المراد العرب فقال: « فإنه قائل قولاً لا خبر بصحته، ولا برهان على حقيقته في ظاهر الكتاب. والقول إذا صار إلى ذلك كان واضحاً خطأه، لأنه ادعى ما لا برهان على صحته، وادعاء مثل ذلك لن يتعذر على أحد »^(٢).

ومن الضوابط في ذلك: أن رد الضمير إلى الذي هو أقرب إليه أولى من رده على الذين هو أبعد منه^(٣).

ففي قوله تعالى في شأن مريم: ﴿ فَادْنَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴾ [٢٤] مريم: ٢٤، نقل عن أبي بن كعب - رضي الله عنه - : أنه قال: «الذي خاطبهاك هو الذي حملته في جوفها، ودخل من فيها».

قال الطبري: «وأولى القولين في ذلك عندنا قول من قال: الذي ناداها ابنها عيسى، وذلك أنه من كناية ذكره أقرب منه من ذكر جبرائيل، فرده على الذي هو أقرب إليه أولى من رده على الذي هو أبعد منه، ألا ترى في سياق قوله ﴿ فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا ﴾ [مريم: ٢٢]، يعني به: فحملت عيسى فانتبذت به، ثم قيل: فناداها نسقا على ذلك من ذكر عيسى، والخبر عنه..»^(٤).

وهي ضوابط كثيرة، وليس المجال هنا استقصاءها، وإنما المراد ذكر أصل مراعاة الطبري للسياق، وأثره في فهم النص القرآني.

(١) جامع البيان (٧/ ٦٧٥)

(٢) جامع البيان (٢/ ٤٧٥) وانظر: جامع البيان (٣/ ٢٥)

(٣) المصدر نفسه (١٥/ ٥٠٤)

(٤) المصدر نفسه (١٥/ ٥٠٤-٥٠٥). وانظر: جامع البيان (٢/ ٤٤٥) (٣/ ٢٥) (٣/ ٧٦) (٥/ ١١٧) (٥/ ٥٠٤)

الخاتمة

- ١- أن الأصول التي انطلق منها الطبري في فهم النص القرآني ارتكزت على أصلين عظيمين هما: الأثر، والنظر المبني على أصول اللغة، والاستدلال العلمي.
- ٢- لم يقتصر الطبري إلى الجانب النظري في فهم النص، بل كانت نظرته لألفاظ النص وفهمه عند السلف، والعمل الذي عليه الصحابة والتابعين في ذلك، وبذلك ضمن السلامة للنص من الشذوذ في الفهم، والجروح في الاستدلال.
- ٣- كان لدراسة الطبري للمفردة القرآنية، ومراعاة سياقها الأثر الكبير في فهم النص.
- ٤- الحاجة قائمة لدراسة مستوعبة لطريقة الطبري في تفسير القرآن بالقرآن، فقد تميز في هذا الجانب، ولا توجد دراسة دقيقة عنه.

فهرس المصادر والمراجع

- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت - لبنان سنة: ١٤١٥ هـ .
- تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان، ت: عبد الله شحاته، دار إحياء التراث - بيروت الطبعة: الأولى - ١٤٢٣ هـ .
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ المزي، تحقيق: د. بشار عواد، طبعة مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٤٠٣ هـ.
- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبي، ت: أحمد البردوني دار الكتب المصرية - القاهرة الطبعة: الثانية، ١٣٨٤ هـ .
- ديوان الطرماح بن حكيم، تحقيق: د عزة حسن، وزارة الثقافة السورية، ط مديرية إحياء التراث القديم، دمشق، ١٣٨٨ هـ .
- ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: د محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٥٠ م.
- ديوان تيم بن مقل، تحقيق: عزة حسن، وزارة الثقافة السورية، ط مديرية إحياء التراث القديم، ١٣٨١ هـ .

- ديوان الهذليين، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٦٤ هـ.
- سير أعلام النبلاء، للحافظ الذهبي، طبعة مؤسسة الرسالة، إخراج شعيب الأرنؤوط، ط الثالثة، ١٤٠٥ هـ.
- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، أحمد بن يوسف الحلبي، عالم الكتب، ط الأولى سنة ١٤١٤ هـ.
- فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني اليمني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٤ هـ.
- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، ت: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى ١٤٢٢ هـ
- مجموع الفتاوى، أبو العباس ابن تيمية، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، سنة: ١٤١٦ هـ.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى - ١٤٢٢ هـ.
- معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ت: محمد النمر - عثمان ضميرية - سليمان الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ
- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، ت: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤١٢ هـ
- معرفة القراء الكبار، للحافظ الذهبي، تحقيق: د بشار عواد، طبعة مؤسسة الرسالة، ط الثانية، ١٤٠٨ هـ.
- النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان .
- المجلات العلمية والدوريات:
- مجلة معهد الشاطبي، العدد الثاني.

العمل بالنص الشرعي قواعد وضوابط

د. جيهان الطاهر محمد عبد الحليم

الأستاذ المشارك بقسم الثقافة الإسلامية -

كلية التربية - بنات - بجامعة حائل



مقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

امتَنَّ اللهُ - عز وجل - على هذه الأمة بجعل مصدر تشريعها ودينها هذين المصدرين العظيمين الكتاب والسنة، وقد وَكَّلَ اللهُ - عز وجل - حفظ الكتب السماوية السابقة إلى أهلها فضيعوها، وزادوا فيها، ونقصوا، وحرفوا كلام الله، وكلام رسله، وإن أعظم هذه الملل اليهود والنصارى، أما هذه الأمة فقد تكفل الله بنفسه حفظ دستورها فقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (سورة الحجر: الآية ٩)؛ لذا ظل كتاب الله - عز وجل -، محفوظ في السطور والصدور، تتناقله الأمة مشافهة وكتابة، وكذلك سنة النبي ﷺ وهذه من أعظم الميزات لهذه الأمة.

إن معرفة قواعد وضوابط النص الشرعي موضوع له أهميته ومكانته، خاصة إذا علم المسلم حقاً أن المصدر للتشريع والعلم هو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ قال تعالى ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ﴾ (سورة النحل: الآية ٤٤)، وقال ﷺ في خطبة الوداع: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِن تَمَسَّكْتُمْ بِهِ لَسُنْ تَضَلُّوا بَعْدِي أَحَدُهُمَا أَعْظَمُ مِنَ الْآخَرِ: كِتَابُ اللَّهِ»^(١).

كما أن النصوص الشرعية جاءت لتحقيق مقاصد الشارع الراجعة إلى الحفاظ على مصلحة الخلق ودفع المفسدة عنهم، وهذه المقاصد ليست بخارجة أو منفكة عن نطاق النصوص ذاتها. بل إن النصوص جاءت لتحقيقها، فلا ينبغي أن تفهم أو تؤول بتأويل بعيد عن تلك المقاصد والأهداف العامة.

كما أن الخوض في مقاصدية النصوص بدون ضوابط أو شروط، يمكن أن يؤدي إلى

(١) الجامع الصحيح سنن الترمذي ٥/٦٦٣. كتاب: المناقب. باب: مناقب أهل النبي ﷺ. رقمه: (٣٧٨٨). قال أبي عيسى: قال وهذا حديث حسن غريب.

الوقوع في التعارض بين القطعيات والظنيات، والضروريات وغيرها من مراتب المقاصد. و تعتبر ضوابط وقواعد النص الشرعي أهم المبادئ والخطوات العلمية التي ينبغي على المتعامل مع النصّ الالتزام بها قبل الاجتهاد في فهم النصّ الشرعي أو تحديد مراد الشارع منه.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق الآتي :

هدفت الدراسة إلى إبراز قواعد العمل بالنص الشرعي ، وبيان الضوابط التي تعين على ذلك، واتبعت في الدراسة المنهج العرضي الوصفي، وبيان الآتي:

- التعرف على مفهوم النص الشرعي.
- إبراز قواعد العمل بالنص الشرعي .
- الوقوف على ضوابط العمل بالنص الشرعي .
- الخروج بتوصيات يمكن أن تساعد في تطبيق ذلك.

مشكلة البحث:

تتلخص مشكلة البحث في الأسئلة الآتية :

- ما هو مفهوم النص الشرعي ؟
- ما هي قواعد العمل بالنص الشرعي ؟
- ما هي ضوابط العمل بالنص الشرعي ؟

خطة البحث:

تتمثل خطة البحث في ثلاثة مباحث، وخاتمة، وأهم التوصيات، وفهرس للمراجع

والمصادر كالاتي:

- المبحث الأول: مفهوم النص الشرعي.
- المبحث الثاني: قواعد العمل بالنص الشرعي.
- المبحث الثالث: ضوابط العمل بالنص الشرعي.

المبحث الأول

مفهوم النص الشرعي

أولاً: مفهوم النص :

النص في اللغة :

النص رفعك الشيء. ونص الحديث ينصه نصاً: رفعه. وكل ما أظهر فقد نص. وأصل

النص أقصى الشيء وغايته. ونص كل شيء منتهاه. (١)

و النص : صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف ، و ما لا يحتمل إلا معنى

واحداً أو لا يحتمل التأويل، ومنه قولهم لا اجتهاد مع النص، و جمعه نصوص. (٢)

وفي اصطلاح الأصوليين : عرف بعدة تعريفات منها:

١- خطاب يمكن أن يعرف المراد به (٣).

٢- اللفظ الدال على الحكم دلالة ظاهرة جلية. (٤)

وقال القرافي: للنص ثلاثة اصطلاحات: أحدها: ما لا يحتمل التأويل . الثاني : ما احتمله

احتمالاً مرجوحاً كالظاهر ، وهو الغالب في إطلاق الفقهاء . الثالث: ما دل على معنى كيف

ما كان. (٥)

ثانياً: مفهوم الشرعي:

الشرع في اللغة :

(شرع) شرع الوارد يشرع شرعاً وشرعاً: تناول الماء بفيه ، وشرعت الدواب في

الماء تشرع شرعاً وشرعاً أي دخلت، ودواب شروع، وشرع شرعت نحو الماء ، والشرعية

والشراع والمشرعة: المواضع التي ينحدر إلى الماء منها، وبها سمي ما شرع الله للعباد شريعة

من الصوم والصلاة والحج والنكاح وغيره، والشرعة والشريعة في كلام العرب مشرعة الماء

(١) لسان العرب ١٤/ ٢٧٢. حرف النون . مادة : نص ، تهذيب اللغة ١٢/ ٨٢. باب: الصاد والنون.

(٢) المعجم الوسيط ٢/ ٩٢٦. باب: النون.

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه ١/ ٣٧٣.

(٤) المحصول في علم الأصول ٥/ ١٠٣.

(٥) شرح الكوكب المنير ٣/ ٤٧٩، تنقيح الفصول في علم الأصول ١/ ٤.

وهي مورد الشارحة التي يشرعها الناس فيشربون منها ويستقون، وربما شرعوها دوابهم حتى تشرعها وتشرب منها . وقيل الشرعة والمنهاج جميعا: الطريق والطريق ههنا الدين. (١)
والشرع: الطريق وما شرعه الله تعالى، ويقال الناس في هذا شرع واحد سواء، والشرعة: الطريق والمذهب المستقيم، والتشريع: سن القوانين، والشارع في الشيء: البادئ فيه. (٢)
والشريعة هي الائتمار بالتزام العبودية. (٣)

و وصفت بـ (الشرعية) لتختص بما تلقيناه عن المشروع الإسلامي (٤)، ويتمثل هذا في آيات القرآن الكريم وروايات السنة الشريفة، ولا يتعدى منها إلى سواهما من أقوال وفتاوى الفقهاء إلا بشيء من التسامح في التعبير أو الاتساع في الكلام.
ومفهوم النص الشرعي: الكلام الصادر من المشرع لبيان التشريع، وينحصر في المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي وهما الكتاب والسنة. (٥)
وفي اصطلاح الأصوليين: يعني ما دل بنفس صيغته علي المعني المقصود أصالة من سياقه، ويحتمل التأويل. (٦) فالمفهوم من معني النص ما أمر به المشرع احتمل التأويل أم لا.



(١) لسان العرب ٨ / ١٧٥. جرف العين - مادة شرع.

(٢) المعجم الوسيط ١ / ٤٧٩. باب: الشين .

(٣) التعريفات ١ / ١٦٧. باب: الشين.

(٤) لسان العرب ٨ / ٦٠. حرف الشين . مادة : شرع.

(٥) شرح القواعد الفقهية ١ / ١٤٧ .

(٦) علم أصول الفقه. ١ / ١٦٣، علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع ١ / ١٥٤ .

المبحث الثاني

قواعد العمل بالنص الشرعي

من أهم قواعد العمل بالنص الشرعي الآتي:

القاعدة الأولى: الإيمان بجميع النصوص الشرعية^(١) :

بني الدين الإسلامي وشرائعه على أدلة وأهمها نصوص الوحيين: الكتاب المنزل القرآن الكريم والسنة النبوية . وقد أخبر سبحانه وتعالى في كتابه عن أهل الإيمان الحق بقوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ (النساء: ٦٥). وقوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴾ (الأحزاب: ٣٦) .

إذن حقيقة الإيمان لا تقف عند الإتيان الظاهر للنصوص الشرعية، بل تتمثل هذه الحقيقة في كمال التسليم والإذعان لحكم الله ورسوله - ﷺ -، وكمال الرضى النفسي والقلبي بهذا الحكم الذي حكم به.^(٢)

القاعدة الثانية: رد التنازع إلى الكتاب والسنة^(٣).

فالتنازع في المسائل والاجتهادات أمر وارد عقلاً وشرعاً، وليس المقصود الاختلاف في أصول الدين والشريعة وثوابتها، إنما فيما جاز فيه الاختلاف من المسائل والأحكام، بسبب اختلاف الأفهام والعقول، وكذلك بسبب طرق قبول الأدلة وصحتها من عدمها، ويدخل في ذلك تأويلها على وجوه متفقة أو مختلفة؛ ولذا وجب رد الاختلاف والتنازع إلى مرجع صحيح ثابت تؤخذ منه مناطات الأحكام والشريعة وأدلتها، ويكون فيها الحكم الفصل فيما اختلف الناس فيه، وهذا لا يكون إلا في كتاب الله تعالى وسنة رسوله^(٤) - ﷺ - كما أخبر تعالى بقوله ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ

(١) أصول السرخسي ١/٢٥٦.

(٢) التبصرة في أصول الفقه ١/٤٠٤.

(٣) العدة في أصول الفقه ٤/١١٢٢، المستصفى في علم الأصول ٢/٤٦٠.

(٤) العدة في أصول الفقه ٤/١١٢٢.

إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿ (النساء: ٥٩)، وعن جابر بن عبد الله، قال: رأيت رسول الله ﷺ في حجته يوم عرفة وهو علي ناقته القصواء يخطب، فسمعتة يقول: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِهِ لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّهِ، وَعِزَّتِي أَهْلَ بَيْتِي»^(١).

وحقيقة رد المتنازع فيه إلى الله ورسوله إنما يكون ذلك لرفع محل الخلاف، لأن الاختلاف لا يكون في المسائل ذاتها، وإنما يأتي على العقول والأفهام، ورفع الخلاف فيها تبيين للصواب من الخطأ وللحق من الباطل في المسائل المختلف حولها.

قال الله - سبحانه وتعالى -: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (سورة الأحزاب: الآية ٣٦)، فينبغي أن يُسَلَّمَ الأمر لله - عز وجل - ولرسوله في أي أمر من الأمور، ليس للإنسان حرية الاختيار أن يفعل أو لا يفعل^(٢).

وقال سبحانه: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (سورة النور: الآية ٥١)، فهذه علامة الإيمان، إذا دعي الإنسان إلى كلام الله ورسوله يقول: سمعت وأطعت^(٣).

ويقول - جل وعلا -: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (سورة النساء: الآية ٦٥) فأقسم الله بنفسه، وهذا أعظم قسم في القرآن: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ لا يحصل لهم الإيمان. ثم اختلفوا في شيء فالنبي ﷺ هو الذي يحكم فيه. ثم تحكيم كلام الله وكلام الرسول ﷺ، تستسلم بقلبك، ثم لا تجد في نفسك تردداً. ويسلموا بجوارحهم، ويسلموا لهذا الأمر إن كان أمراً فعلوه، أو نهيا انتهوا عنه، وبهذا يحصل الإيمان^(٤).

وقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (سورة الأنفال: الآية ٢٤) يقول شيخ الإسلام: وقد أمر الله بطاعة رسوله ﷺ في أكثر من

(١) سنن الترمذي ٦/ ١٣١. باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ. رقمه: (٣٧٨٦). حديث حسن غريب.

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن ٢٠/ ٢٧١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي ١٢/ ٢٩٤.

(٤) معالم التنزيل ٢/ ٢٤٥-٢٤٦.

ثلاثين موضعاً من القرآن وقرن طاعته بطاعته وقرن بين مخالفته ومخالفته كما قرن بين اسمه واسمه فلا يذكر الله إلا ذكر معه .^(١)

القاعدة الثالثة : الاعتقاد باشمال نصوص الكتاب والسنة على الدين كله :

الاعتقاد الجازم أن الدين بأصوله وفروعه جاء في هذين الوحيين، وقد اشتملا على جميع فروع الشريعة^(٢)، قال الله - عز وجل - : ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ (سورة الأنعام: الآية ٣٨)، وقال سبحانه : ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ (سورة النحل: الآية ٨٩)، وقال تعالى : ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ (سورة المائدة: الآية ٣) وقال تعالى : ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً ﴾ (سورة يوسف: الآية ١١١).

وقال النبي ﷺ «قد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك ومن يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين وعليكم بالطاعة وان عبدا حبشيا عضوا عليها بالنواجذ فإنما المؤمن كالجمل الأنف حيثما إنقيد انقاد»^(٣) فلا مجال للاجتهاد، ولا مجال للعقول، ولا مجال للأقيسة، ولا مجال للترجيحات من المسائل مع النص من الكتاب أو السنة.

القاعدة الرابعة : الايمان بالمتشابه والعمل بالمحكم^(٤) :

إن الإيمان بالمتشابه والعمل بالمحكم، مما في كتاب الله تعالى ووحيه المنزل، كما قال تعالى عن حال أهل الإيمان^(٥) : ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ؕ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ (آل عمران: ٧).

أما حال أهل الزيغ والضلال فهم على خلاف أهل الإيمان فحالهم^(٦) كما قال تعالى :

(١) مجموع الفتاوى ١٩/١٠٣.

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٣/٢٥٣.

(٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل ٤/١٢٦. رقمه: (١٧١٨٢) مسند الشاميين. وقال: تعليق شعيب الأرنؤوط :

حديث صحيح بطرقه وشواهده وهذا إسناد حسن .

(٤) الموافقات ٣/٣٠٥.

(٥) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ٢/٨٢.

(٦) مفاتيح الغيب ٧/١٤٦.

﴿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 وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ (آل عمران: ٩).

فالقرآن نقل إلينا بالتواتر من زمن النبي ﷺ إلى يومنا هذا، فلا يزداد فيه ولا ينقص.

أما حديث النبي ﷺ فهو ينقسم من حيث النقل إلى قسمين: متواتر وآحاد^(١).

القاعدة الخامسة: فهم النص وفق فهم السلف الصالح - رحمهم الله -^(٢) :

إن النصوص ليس لها أفهام جديدة، فيجب أن نفهم على وفق ما فهمه السلف الأول، ويستحيل عقلا وشرعا وحسباً أن يفهم من الآية، أو الحديث فهما جديداً لم يفهمه السلف الصالح، حيث أثنى الله - عز وجل - عليهم^(٣) فقال: ﴿وَالسَّيْقُوتِ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾ (سورة التوبة: الآية ١٠٠)، وأثنى عليهم^(٤) النبي ﷺ بقوله: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ» فلا أدري في الثالثة أو في الرابعة قال: «ثُمَّ يَتَخَلَّفُ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتُهُ»^(٥)، ولما أخبر - ﷺ أن هذه الأمة ستفترق، وسأله الصحابة - رضي الله عنهم أجمعين - عن الفرقة الناجية فقال: «مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي»^(٦)، فقرن النجاة بما كان عليه هو وأصحابه، فقد نزل القرآن بلغتهم، وعرفوا أسباب النزول، بل نزل القرآن ليحدد مسارهم ويصحح أفعالهم، عاصروا نزوله، وعاملوه عملياً ونظرياً، ولهذا يقول شيخ الإسلام: إن الصحابة - رضي الله عنهم - تلقوا عن النبي ﷺ معاني القرآن، وكان حرصهم على المعنى أكثر من حرصهم على اللفظ، وأدوه إلى التابعين كذلك^(٧).

(١) منظومة مصباح الراوي في علم الحديث ١/ ٢٧.

(٢) الموافقات ٤/ ٢٥٣.

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن ١٤/ ٤٣٤.

(٤) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ١٦/ ٨٥. فضائل الصحابة. باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم.

(٥) الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم ٧/ ١٨٥. رقمه: (٦٦٣٥). فضائل الصحابة. باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم.

(٦) سنن الترمذي ٥/ ٢٦. كتاب الإيمان. باب: افتراق الأمة. رقمه: (٢٦٤١). قال أبي عيسى هذا حديث مفسر غريب لا نعرفه مثل هذا إلا من هذا الوجه. قال الشيخ الألباني: حسن.

(٧) مجموع الفتاوى ٥/ ١٥٧.

القاعدة السادسة: مراعاة أحوال المخاطبين في فهم النص: (١)

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: (أن المسائل الخبرية العلمية قد تكون واجبة الاعتقاد وقد تجب في حال دون حال وعلى قوم دون قوم؛ وقد تكون مستحبة غير واجبة وقد تستحب لطائفة أو في حال كالأعمال سواء. وقد تكون معرفتها مضرّة لبعض الناس فلا يجوز تعريفه بها كما قال علي عليه السلام: «حدثوا الناس بما يعرفون ودعوا ما ينكرون؛ أتحيون أن يكذب الله ورسوله (٢) ومثل هذا كثير عن السلف») (٣).

ويقول الإمام الشاطبي - رحمه الله - (ومن هذا يعلم أنه ليس كل ما يعلم مما هو حق يطلب نشره، وإن كان من علم الشريعة ومما يفيد علماً بالأحكام، بل ذلك ينقسم، فمنه ما هو مطلوب النشر، وهو غالب علم الشريعة، ومنه ما لا يطلب نشره بإطلاق، أو لا يطلب نشره بالنسبة إلى حال أو وقت أو شخص). (٤) فإذا كان هذا النص مما لا تحتمله عقول المخاطبين، وليس تحته عمل، ولا فيه حدٌّ من حدود الشريعة، فيمكن كتمانها مراعاة لأحوال المخاطبين.

القاعدة السابعة: عدم معارضة السنة بالقرآن: (٥)

فيجب عدم معارضة كلام الرسول صلى الله عليه وسلم بكلام الله تعالى فكلام النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو تبيان وإيضاح وتفسير لكلام الله تعالى قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٢) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (سورة النجم: الآيتان: ٣-٤)؛ لذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ، وَمِثْلَهُ مَعَهُ» (٦).

القاعدة الثامنة: الأخذ بجميع النصوص دون الاقتصار على بعض دون بعض: (٧)

منهج أهل السنة والجماعة الأخذ بجميع النصوص، فأهل السنة يَرَوْنَ ما لهم وما

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ٢/٣٣٩.

(٢) الجامع الصحيح المختصر ١/٥٩. كتاب: العلم. باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا.

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٥٩.

(٤) الموافقات ٥/١٦٧.

(٥) أصول الفقه المسمى: الفصول في الأصول ٣/١١٤.

(٦) مسند الإمام أحمد ٤/١٣٠. مسند الشاميين. رقمه: (١٧٢١٣). تعليق شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح رجاله

ثقات رجال الصحيح غير عبد الرحمن بن أبي عروف الجرشي فمن رجال أبي داود والنسائي وهو ثقة.

(٧) المستصفى في علم الأصول ٢/٤٦٠.

عليهم، أما أهل البدع فإنهم يأخذون من النصوص ما يريد بدعتهم بزعمهم ويدعون ما يخالف بدعتهم، وهو سبب وقوع الإنسان في الضلالة والانحراف، ولهذا أمرنا الله ﷻ بالرجوع إلى أهل العلم؛ لأنهم الأقدر والأجدر بالنظر في جميع النصوص؛ لأن من النصوص نصوص عامة ونصوص خاصة، ومطلق ومقيد، وناسخ ومنسوخ، ومحكم ومتشابه، ولا يُعرف هذا إلا من أهل العلم.^(١)

القاعدة التاسعة: التأكد من ثبوت النص النبوي^(٢)؛

إن ما يروى عن النبي ﷺ وما نقل عنه ينقسم إلى: صحيح، وضعيف، وموضوع مكذوب على النبي ﷺ، فيجب التمييز بين الصحيح وغير الصحيح.^(٣)

القاعدة العاشرة: معرفة اللغة العربية^(٤)؛

إن نصوص الوحيين نزلت باللغة العربية، ولا يمكن أن يُفهم النص إلا بهذه اللغة، وعندما انتشرت الأعجمية واختلطت اللسان العربي بغيره، ألف العلماء معاجم اللغة وفي ألفاظ القرآن بما يحفظها.

قال شيخ الإسلام - رحمه الله -: (يحتاج المسلمون إلى شيئين: أحدهما: معرفة ما أراد الله ورسوله ﷺ بألفاظ الكتاب والسنة بأن يعرفوا لغة القرآن التي بها نزل، وما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر علماء المسلمين في معاني تلك الألفاظ، فإن الرسول ﷺ لما خاطبهم بالكتاب والسنة عرفهم ما أراد بتلك الألفاظ).^(٥)

القاعدة الحادية عشر: معرفة أسباب النزول^(٦)؛

إن معرفة أسباب النزول خير معين على فهم النص، ليعرف الإنسان ظروف نزول هذا النص، ومعناه الصحيح، والمراد الذي أراده الله ورسوله منه.

(١) المستصفى في علم الأصول ٢/٤٦٠.

(٢) تقويم الأدلة في أصول الفقه ١/١٢٦.

(٣) نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخريج الزيلعي ١/٣٥٩.

(٤) الموافقات ٤/١٩٨.

(٥) مجموع الفتاوى ١٧/٣٥٣.

(٦) التحرير شرح التحرير في أصول الفقه ٨/٣٨٧٥.

القاعدة الثانية عشر: فهم بعض النصوص في ضوء النصوص الأخرى^(١)؛

فإنه من المقرر عند أهل العلم أن فهم ألفاظ النصوص الشرعية الخاص من العام^(٢) والمطلق من المقيّد^(٣)، فلا بد أن يكون فهم النصوص وفق أساليب اللغة العربية، وطرق الدلالة فيها على المعاني، وما تدل عليه ألفاظها مفردة ومركّبة، لأنّ نصوص الشريعة - قرآنًا وسنة - جاءت بلسان عربيّ مبين^(٤).

فاللغة العربية هي لغة القرآن، وبها نزل^(٥). قال سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)، وهي أيضًا لغة السنة التي جاءت مبيّنة للقرآن. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٤٤)، وقال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٣-١٩٥). وقال تعالى: ﴿لِسَانٌ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ (النحل: ١٠٣). وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَءِتَجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ﴾ (فصلت: ٤٤).

فمن البديهي أن تكون معرفة مدلولات تلك الألفاظ العربية حسب قواعد اللغة العربية، وإيحاءاتها الدلالية، اللغوية والشرعية والعرفية، فهي السبيل السديد لفهم نصوص الوحي كما أَرادَ الشارع الحكيم، ولأنه لا سبيل إلى فهم مدلولات الألفاظ العربية من غير جهة لسان العرب.

إن ألفاظ اللغة العربية ذات دلالات متنوعة، وأساليبها متعددة، ووجوه تصريف القول في اللسان العربي كثيرة، وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: (إن القرآن نزل بلسان العرب وإنه عربي وإنه لا عجمة فيه، فبمعنى أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل

(١) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ٢٦٩/٣.

(٢) الواضح في أصول الفقه ٤٥٩/٥.

(٣) كتاب التلخيص في أصول الفقه ٣١٠/١.

(٤) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ١٤٩/٧.

(٥) التفسير الواضح ٢٤٥/٢.

ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتتكلم بالكلام ينبئ أوله عن آخره، أو آخره عن أوله، وتتكلم بالشيء يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمي الشيء الواحد بأسماء كثيرة، والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها فإذا كان كذلك، فالقرآن في معانيه وأساليبه على هذا الترتيب).^(٦)

المبحث الثالث

ضوابط العمل بالنص الشرعي

يوجد ضوابط شرعية للعمل بالنص الشرعي ، بيانا كالاتي:

الضابط الأول: التزام النظرة الموضوعية التكاملية والتجرد في النص الشرعي^(١)؛

على المجتهد أن يعتبر النصوص الواردة ورودا متبايناً ومختلفاً في قضية ما نصاً واحداً، وكلاماً واحداً، لا يتم فهم جزء منه بعيداً عن بقية الأجزاء، إذ كل نصّ منه يمثل جزءاً مكماً للآخر. وتعني هذه النظرة فيما تعني ضرورة جمع المجتهد النصوص ذات الأهداف والموضوعات الواحدة، ثمّ النظر فيها نظرةً موضوعيةً تكامليةً، باعتبارها في حقيقتها نصاً واحداً يرمي الشارع من ورائه إلى تحقيق مقصودٍ من مقاصد الشرع، أو إلى تقرير حكمٍ من الأحكام. ولا يضير المجتهد أن يجد أثناء جمعه بين النصوص تفاوتاً بينها من حيث النزول والورود، فإنّ ذلك كان مقصوداً للشارع عند إنزاله هذه النصوص لحكمة التدرج، وتهيئة المخاطبين لفهمها والعمل بها في يسر وسهولة.^(٢)

إنّ لهذه النظرة الموضوعية التكاملية أهمية غير خافية، وضرورة قصوى عند الاجتهاد في فهم النص الشرعيّ الذي تمّ التحقق من صحته نسبه إلى مصدره، إذ هذه النظرة تعصم فهم المجتهد لمراد الشارع من النص من الزلل، والتعسف، والخطأ، بل تجعل فهمه فهماً موضوعياً علمياً مُركّزاً، وقد أشار الشاطبي فقال: (فإن القضية وإن اشتملت على جمل؛ فبعضها متعلق ببعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض)^(٣).

فعلى المجتهد أن يلتزم بالتجرد والموضوعية أي تخلي المجتهد عن جميع مقرراته السابقة، ومواقفه المتعددة، وتوجّهه إلى النص الشرعيّ بعقليةٍ نزيهة، تهدف إلى التوصل إلى

(١) تفسير سورة النبأ وسورة الملك تفسيراً موضوعياً ١ / ٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الموافقات ٤ / ٢٦٦.

المراد الإلهي بغض النظر أن يكون ذلك المراد الذي سيتوصل إليه موافقا لمقرراته السابقة، أو مناوئا لها. (١)

الضابط الثاني: الإبقاء على مراتب النصوص (٢) :

فما كان من النصِّ الشرعيِّ ظنيًّا دلالةً أو ثبوتًا، أو دلالةً وثبوتًا، يجب الإبقاء عليه ظنيًّا وعدم تحويله إلى نصِّ قطعيِّ دلالةً أو ثبوتًا، أو دلالةً وثبوتًا تحت أي ستارٍ، وذلك بناءً على فهم اجتهاديٍّ يهتدي إليه مجتهد من المجتهدين في عصر من العصور، وما كان من النصِّ الشرعيِّ قطعيًّا دلالةً أو ثبوتًا أو دلالةً وثبوتًا يجب الإبقاء عليه كذلك قطعيًّا، وعدم تحويله هو الآخر إلى نصِّ ظنيِّ دلالةً أو ثبوتًا، أو دلالةً وثبوتًا اعتمادًا على أيِّ مبررٍ اجتهاديِّ. وهذا الضابط يكتسب مشروعيتَّه من خلال خاصية المرونة والسعة للنصِّ الشرعيِّ، إذ إن مقتضى هذه الخاصية، تقبُّل جزءٍ لا يستهان به من النصِّ الشرعيِّ تعدُّد الأفهام، والاجتهادات التي تتدخل الظروف والبيئات في تكوينها، وإفرازها. (٣)

فإنه ليس من المقبول منهجيًّا لباس فهم متأثر بظروفه، وبيئته بلباس الديمومة، والعصمة، والأبدية، والحيولة دون أيِّ فهمٍ آخر منبثقٍ عن بيئةٍ وظروفٍ متغيرةٍ، ومختلفةٍ عن ظروف وبيئة الفهم الأول، ولن يكون للمرونة والسعة أيُّ معنىٍّ إذا تحول النصُّ الظنيُّ -دلالةً أو ثبوتًا، أو دلالةً وثبوتًا- بسبب اجتهادٍ إلى نصِّ قطعيٍّ في حق غير المجتهد.. وبالمقابل ينبغي الإبقاء على النصوص القطعية قطعيًّا فلا ينالها يد التغيير والتبديل فيتحوّل بسبب اجتهادٍ إلى نصوص ظنية بعد أن كانت في أصلها نصوصا قطعية، والسبب في هذا هو أنّ القطعي من النصوص الشرعية ثابتٌ وغير متغيّرٍ، ولا يحق لسنة التغيير والتبدل والتحوّل والتطور لأن تجري عليه؛ لأنّه من وراء تلك السنّة، وجيء به مخاطبًا وراء البيئات والظروف والأحوال والعوائد، ولذلك لا يؤثر فيه أي من هذه الأمور.

إنّ الاستهانة بهذا الضابط قد كانت وراء شيوع التعصب للأراء والاجتهادات والأفكار، وقد كانت وراء شيوع دعاوى الإجماع في المسائل الخلافية الاجتهادية.

(١) الواضح في أصول الفقه ٢/٥٢٧.

(٢) قواطع الأدلة في الأصول ٢/١٢٨.

(٣) المرجع السابق.

الضابط الثالث: تدقيق النص^(١)؛

على المجتهد أن يقطع أو يطمئن كل الاطمئنان إلى أن النص صدر عن الشارع فعلاً، فإن كان النص قرآنيًا؛ فهو متواتر كله بجميع ألفاظه وحروفه إلا القراءات الشاذة، ويجب الإيمان به والتعبد بتلاوته، والعمل بأحكامه. وإن كان حديثًا؛ فمنه المتواتر لفظًا ومعنى، وهذا يجب قبوله بلا بحث أو اجتهاد؛ للقطع بصدوره عن النبي محمد ﷺ كالحديث الذي نعرفه جميعًا: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»^(٢) وأما ما كان غير متواتر فيبحث فيه المجتهد؛ فإن اطمأن بغالب الظن إلى صدوره عن الرسول ﷺ أي أنه حديث صحيح أو حسن؛ فقد وجب عليه وعلى مَنْ بلغه الحديث المقبول أن يعمل به، أمّا إذا كان الحديث ضعيفًا في نظره؛ فلا يجب العمل به، اللهم إلا ما كان حشًا على فضائل الأعمال، وقد رأى بعض العلماء العمل به بجملة من الشروط، وما سواه فلا.^(٣)

وأما الحديث الموضوع فليس بحديث أصلاً، وتحرم روايته فضلاً عن العمل به، إلا للتنبية على أنه حديث موضوع مكذوب على النبي ﷺ وعليه؛ فالاجتهاد مطلوب لتوثيق النص النبوي وتدقيقه وتحقيقه، وإظهار صحته أو حسنه قبل العمل به.

الضابط الرابع: البحث في دلالة النص ومعناه^(٤)؛

على المجتهد أن يبحث في دلالة النص ومعناه ما لم يكن مردوداً ضعيفاً، وعليه أن يتنبه إلى ما يستفاد منه من أحكام؛ فإن دلالة ألفاظ القرآن الكريم على معانيها قد تكون قطعية^(٥)؛ كدلالة كل عدد على مدلوله الخاص^(٦)، كما في قوله - تعالى - ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شَهَدَاءَ فَأَجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ﴾ (النور: ٤).

وقد تكون ظنية؛ كدلالة القرء على الحيض أو على الطهر^(٧) في قوله - تعالى -:

(١) الإبهام في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ١٤٧/٥.

(٢) صحيح مسلم ٧/١، باب في التحذير من الكذب على رسول الله ﷺ.

(٣) توجيه النظر إلى أصول الأثر ١٠٧/١.

(٤) أصول الشاشي ١٠٤/١.

(٥) التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور ١٧٨/٢٢.

(٦) تفسير القرطبي ١٢/١٧٥.

(٧) الدر المنثور في التفسير بالماثور ٢٤٩/٢.

﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْبِضْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِيهِ أَرْحَامِهِنَّ ﴾
(البقرة: ٢٢٨).

فأما المتواتر نقله من النصوص؛ فهو قطعي الثبوت، فإن كان أيضاً قطعي الدلالة على معناه؛ فليس للمجتهد أو لأي مكلف إزاءه إلا أن يطيعه ويعمل بما فيه، وهو ما يصدق عليه حقاً قولهم: لا اجتهاد مع النص.

أما بالنسبة للنص الظني الثبوت أو الدلالة؛ فالاجتهاد من خلال تحقيق ثبوته وتحديد معناه؛ مجال يختلف فيه الفقهاء، ويمكن لمن له أهلية النظر والاجتهاد أن يعيد النظر فيه، إلا ما أجمع عليه المجتهدون في عصر سابق، هنا يمتنع إحداث قول جديد يخالف كل ما قالوه.

الخاتمة:

وتشمل أهم النتائج والتوصيات:

أولاً: أهم النتائج:

١. النص له العديد من الاصطلاحات، والغالب في إطلاق الفقهاء ما احتمله احتمالاً مرجوحاً كالظاهر .

٢. مفهوم النص الشرعي هو الكلام الصادر من المشرع لبيان التشريع.

٣. حقيقة الإيمان لا تقف عند الإتيان الظاهر للنصوص الشرعية، بل تتمثل في كمال

التسليم والإذعان لحكم الله ورسوله.

٤. التنازع في المسائل والاجتهادات أمر وارد عقلاً وشرعاً، وليس المقصود الاختلاف

في أصول الدين والشرعية وثوابتها.

٥. إن النصوص يجب أن تُفهم على وفق ما فهمه السلف الأول.

٦. منهج أهل السنة والجماعة الأخذ بجميع النصوص.

٧. يجب التمييز بين الصحيح وغير الصحيح من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ.

٨. لا يمكن أن يُفهم النص إلا باللغة العربية .

٩. ضرورة جمع المجتهد النصوص ذات الأهداف والموضوعات الواحدة.

١٠. ما كان من النص الشرعي ظنياً يجب الإبقاء عليه ظنياً .

ثانياً: أهم التوصيات:

أوصي بما يلي:

١. الاهتمام بفقهاء النص الشرعي وفق ضوابط وقواعد فهم الصحابة والتابعين وأئمة

أهل السنة والجماعة لاسيما الأئمة الأربعة ووفق قواعد علم أصول الفقه، ولسان العربية

ودلالاتها.

٢. الحث على عدم توظيف النص الشرعي بحسب الأهواء والمصالح الشخصية .

٣. التأكيد على أن تحقيق المصالح، والوصول إلى المقاصد لا يكون على حساب

النص الشرعي ومخالفته.

المصادر والمراجع

١. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي. المؤلف: علي بن عبد الكافي السبكي. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ. تحقيق: جماعة من العلماء.
٢. أصول السرخسي. المؤلف: أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي المتوفى سنة ٤٩٠هـ. الناشر: دار الكتاب العلمية بيروت لبنان. الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٣ الباحث بمركز الدراسات الإسلامية بجامعة عثمان بن فودي. سكتو، نيجيريا. الناشر: دار العلم للطباعة والنشر.
٣. أصول الشاشي. المؤلف: أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي أبي علي. الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت ١٤٠٢هـ.
٤. أصول الفقه المسمى: الفصول في الأصول. المؤلف: الإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٠٥-٣٧٠هـ). المحقق: د. عجيل جاسم النشمي. الناشر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت. الطبعة الأولى عام ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٥. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. المؤلف: محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: ١٣٩٣هـ). الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان. عام النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٦. البحر المحيط في أصول الفقه. المؤلف: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي - سنة الوفاة ٧٩٤هـ. تحقيق ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد تامر. الناشر: دار الكتب العلمية. سنة النشر: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م. مكان النشر: لبنان - بيروت.
٧. التبصرة في أصول الفقه. المؤلف: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشيرازي أبي إسحاق. الناشر: دار الفكر - دمشق. الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ. تحقيق: د. محمد حسن هيتو.
٨. التجميع شرح التحرير في أصول الفقه. المؤلف: علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي. سنة الولادة ٨١٧هـ / سنة الوفاة ٨٨٥هـ. تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح. الناشر: مكتبة الرشد. سنة النشر: ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م. مكان النشر: السعودية / الرياض.

٩. التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور. المؤلف: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ). الناشر: مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
١٠. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي. المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف. الناشر: مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.
١١. التعريفات. المؤلف: علي بن محمد بن علي الجرجاني. تحقيق: إبراهيم الأبياري. الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت. الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
١٢. تفسير القرآن العظيم. المؤلف: أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي [٧٠٠ - ٧٧٤هـ]. المحقق: سامي بن محمد سلامة. الناشر: دار طيبة. الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
١٣. التفسير الواضح. المؤلف: الدكتور / محمد محمود حجازي. دار النشر: دار الجيل الجديد.
١٤. تفسير سورة النبأ وسورة الملك تفسيراً موضوعياً. المؤلف: عدنان أحمد البحيصي.
١٥. تقويم الأدلة في أصول الفقه. المؤلف: أبي زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي (المتوفى: ٤٣٠هـ). المحقق: خليل محيي الدين الميس. الناشر: دار الكتب العلمية. الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
١٦. تنقيح الفصول في علم الأصول. المؤلف: الإمام أبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي الشهير بالقرافي.
١٧. تهذيب اللغة. المؤلف: محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ). المحقق: محمد عوض مرعب. الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت. ط الأولى. ٢٠٠١م.
١٨. توجيه النظر إلى أصول الأثر. المؤلف: طاهر الجزائري الدمشقي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب. الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
١٩. توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار. تأليف: أبي إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد المعروف بالأمر الصنعاني ١١٨٢هـ. دراسة وتحقيق: أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة.

٢٠. جامع البيان في تأويل القرآن. المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبي جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ). تحقيق: أحمد محمد شاكر. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٢١. الجامع الصحيح المختصر. المؤلف: محمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي. الناشر: دار ابن كثير، اليمامة - بيروت. الطبعة الثالثة ١٤٠٧ - ١٩٨٧م. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة - جامعة دمشق.
٢٢. الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم. المؤلف: أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. الناشر: دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة - بيروت.
٢٣. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي. المؤلف: أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر ابن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ). تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة. الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
٢٤. الدر المنثور في التفسير بالمأثور. المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ت: (٩١١هـ). تحقيق: مركز هجر للبحوث. الناشر: دار هجر - مصر. سنة النشر: [١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م].
٢٥. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. المؤلف: شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني الألوسي. تحقيق: علي عبد البارئ عطية. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. سنة الطبع: ١٤١٥هـ.
٢٦. سنن الترمذي. المؤلف: لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي. المحقق: بشار عواد معروف. الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت. سنة النشر: ١٩٩٨م.
٢٧. شرح القواعد الفقهية. المؤلف: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا [١٢٨٥هـ - ١٣٥٧هـ]. صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا. الناشر: دار القلم - دمشق / سوريا. الطبعة: الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
٢٨. شرح الكوكب المنير. المؤلف: تقي الدين أبي البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح المعروف بابن النجار (المتوفى: ٩٧٢هـ). المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد. الناشر: مكتبة العبيكان. الطبعة: الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م،

٢٩. العدة في أصول الفقه. المؤلف: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى: ٤٥٨هـ). حققه وعلق عليه وخرج نصح: د أحمد بن علي بن سير المبارك، الأستاذ المشارك في كلية الشريعة بالرياض - جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية. الطبعة: الثانية ١٤١٠هـ - ١٩٩٠ م.
٣٠. علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع. المؤلف: عبد الوهاب خلاف (المتوفى: ١٣٧٥هـ). الناشر: مطبعة المدني «المؤسسة السعودية بمصر».
٣١. علم أصول الفقه. المؤلف: عبد الوهاب خلاف (المتوفى: ١٣٧٥هـ). الناشر: مكتبة الدعوة - شباب الأزهر (عن الطبعة الثامنة لدار القلم). الطبعة: عن الطبعة الثامنة لدار القلم.
٣٢. قواطع الأدلة في الأصول.
٣٣. كتاب التلخيص في أصول الفقه. المؤلف: أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني.
٣٤. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. المؤلف: عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري (المتوفى: ٧٣٠هـ). المحقق: عبد الله محمود محمد عمر. الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت. الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٨هـ / ١٩٩٧ م.
٣٥. لسان العرب. المؤلف: محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري. الناشر: دار صادر - بيروت. الطبعة الأولى.
٣٦. مجموع الفتاوى. المؤلف: تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (المتوفى: ٧٢٨هـ). المحقق: أنور الباز - عامر الجزائر. الناشر: دار الوفاء. الطبعة: الثالثة، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥ م.
٣٧. المحصول في علم الأصول. المؤلف: محمد بن عمر بن الحسين الرازي. الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض. الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ. تحقيق: طه جابر فياض العلواني.
٣٨. المستصفي في علم الأصول. المؤلف: أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ). المحقق: محمد بن سليمان الأشقر. الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان. الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧ م.

٣٩. مسند الإمام أحمد بن حنبل. المؤلف: أحمد بن حنبل أبي عبد الله الشيباني. الناشر: مؤسسة قرطبة - القاهرة.
٤٠. معالم التنزيل. المؤلف: محيي السنة، أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (المتوفى: ٥١٠هـ). المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش. الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع. الطبعة: الرابعة ١٤١٧هـ - ١٩٩٧ م.
٤١. المعجم الوسيط. المؤلف: إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار. دار النشر: دار الدعوة. تحقيق: مجمع اللغة العربية.
٤٢. مفاتيح الغيب. المؤلف: الإمام العالم العلامة والحبر البحر الفهامة فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي. دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م. الطبعة: الأولى.
٤٣. منظومة مصباح الراوي في علم الحديث. الناظم: الشيخ عبد الله بن فودي رحمه الله.
٤٤. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج المؤلف: أبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي. الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت. الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.
٤٥. الموافقات. المؤلف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ). المحقق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. الناشر: دار ابن عفان. الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧ م.
٤٦. نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلمي. المؤلف: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلمي (المتوفى: ٧٦٢هـ). المحقق: محمد عوامة
٤٧. الواضح في أصول الفقه. المؤلف: أبي الوفاء، علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الظفري، (المتوفى: ٥١٣هـ). المحقق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان. الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ.

قواعد وضوابط قراءة النص

د. أزهرى علي أحمد محمد

الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم



مقدمة

الحمد لله الذي جعل القرآن الكريم لنا هدى ونوراً، وأمرنا بالتدبر والتفكر في معانيه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، المبين لأحكامه والمخصص لعمومه والمقيد لمطلقه، الذي لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم الدين.
وبعد....

إن القراءة الصحيحة للنص الشرعي تؤدي إلى تقوية عقيدة المسلم، وتقوية الوازع الديني، ومن ثم فهم الغاية التي خلقنا من أجلها والتي ينبغي أن تحكم تصرفاتنا والتي تتمثل في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، وبناءً على هذا فإن المطلوب منا -فضلاً عن ممارسة العبادة- أن نستلهم هذه الروح التعبدية في كل تصرفاتنا. والقراءة الصحيحة للنص الشرعي تستوجب معرفتنا بعقيدتنا معرفة صحيحة منضبطة، وذلك وفق ما جاء به القرآن الكريم والسنة المطهرة وما كان عليه سلفنا الصالح -رضوان الله عليهم- وذلك يستلزم منا معرفة أصول الدين - من تفسير للنصوص وفهم لأحاديث النبي ﷺ - ومعرفة ضوابط الأدلة النقلية والعقلية ودلالات الألفاظ وفهم طرقها وقواها اللغوية ومدلولاتها، ومعنى التعارض وكيفية الترجيح مستصحبين معرفة مقصد الشارع من إيراد النصوص وفهم الضوابط والقواعد - العامة والخاصة - للمقاصد الشرعية كمعين لمعرفة الأحكام، وكل ذلك بالرجوع إلى اللسان العربي لفهم قواعد النحو والصرف وضوابط البلاغة ليستقيم المعنى، كل هذه المعاني -أنفة الذكر- كانت سبباً في اختيار موضوع البحث. وعليه يهدف البحث إلى إبراز تلك الجوانب وفق رؤية شرعية أصولية، تتجاوز إلى فهم روح التشريع من خلال قراءة النص، كما يهدف البحث كذلك إلى تأصيل الواقع العملي وفق رؤية شرعية معاصرة، ومن هنا تتضح أهمية البحث.

وقد انتهجت المنهج الاستقرائي التحليلي التطبيقي، وسعيت إلى الكشف عن مختلف أوجه العلاقة بين القواعد الأصولية واللغوية والمقاصدية والفقهية والضابط في ذلك. وعليه فقد اشتمل البحث على: مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة.

أما المقدمة: فقد بينت فيها: سبب اختيار الموضوع وأهدافه وأهميته والمنهج الذي انتهجته ثم خطة البحث وهي على النحو التالي:

المبحث الأول: في مفهوم قراءة النص.

المبحث الثاني: مفهوم القواعد وأنواعها وعلاقتها بالضابط.

المبحث الثالث: أهمية المقاصد وضوابطها في قراءة النص.

المبحث الرابع: كيفية استثمار الأحكام من النصوص.

المبحث الخامس: إجراء القياس على الأحكام المنصوصة.

ثم الخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول

مفهوم قراءة النص

الفهم: هيئة للإنسان بها يتحقق معاني ما يحسن، ومنها قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَهَا سَلِيمًا﴾ (سورة الأنبياء: ٧٩)، وذلك: إما بأن جعل الله له من فضل قوة الفهم ما أدرك به ذلك وإما بأن ألقى ذلك في روعه، أو بأن أوحى إليه وخصه به، وأفهمته: إذا قلت له حتى تصوره، والاستفهام أن يطلب من غيره أن يفهمه.^(١)

والقراءة: ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، والقرآن في الأصل: مصدر، نحو كُفِرَانٍ ورُجْحَانٍ، ومنه قوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَانصِتْ لَهُ، ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (سورة القيامة: ١٨-١٩)، قال ابن عباس - رضي الله عنهما -: أي جمعناه وأثبتناه في صدرك فاعمل به، وقد خص بالكتاب: المنزل على محمد - ﷺ -، وقال بعض العلماء: تسمية هذا الكتاب قرآنًا من بين كتب الله تعالى "لكونه جامعًا لثمرة كتبه، بل لجمعه ثمرة جميع العلوم، كما أشار الحق - سبحانه وتعالى - إلى ذلك بقوله: ﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف: ١١١)، وقوله: ﴿وَيَوْمَ نَبَعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩)، وقوله: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ (الزمر: ٢٨)، وتقرأت: تفهمت، وقارأته: دارسته.^(٢)

والنص السير الشديد، ونصت الشيء رفعت، ونصت الحديث إلى فلان رفعت إليه، ونص كل شيء: منتهاه.^(٣) والنص: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً^(٤)، وقيل ما رفع في بيانه إلى أبعاد غاياته^(٥)، وقال القرافي^(٦) - رحمه الله - والنص فيه ثلاثة اصطلاحات: ما دل على معنى

(١) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص ٣٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠٢.

(٣) الصحاح للجوهري (ن ص ص) ج ٣، ص ١٠٥٨، ولسان العرب لابن منظور، ج ٧ و ص ٩٧.

(٤) شرح المحلى على الوراقات، ص ٩٣.

(٥) الحدود للبايجي، ص ٤٢.

(٦) القرافي هو الإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي الأصل المصري =

قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً كأسماء الأعداد، وقيل: ما دل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره، كصيغ الجموع في العموم فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً وتحتمل الاستغراق، وقيل: ما دل على معنى كيف ما كان وهو غالب استعمال الفقهاء.^(١)

ونستخلص من هذه المعاني أن الغرض من مفهوم قراءة النص هو رصد ذلك التطور في المفهوم لمعرفة معاني النصوص الشرعية وقراءة العلل المعبرة فيها، ومقصود الشارع منها، ومراعاة السياق ومدى تأثيره في تعيين المراد من هذه النصوص.

وقال الشافعي -رحمه الله-: فإنما خاطب الله سبحانه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً، يراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره وعاماً ظاهراً يراد به العام، ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، في اللغة العربية، فإنها تبتدئ الشيء من كلامها يُبين أول لفظها فيها عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى، دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها، وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة، وبالنظر إلى حال المخاطبين، نجد الاهتمام بالألفاظ السابقة واللاحقة للنص المراد معرفة حكمه، وبيان السياق (القرائن) تقدير المحذوف من الكلام، ويختلف معنى الكلمة الواحدة بناءً على اختلاف موقعها التي وردت فيه، ويتضح تحديد المراد من خلال النظر للقرائن.^(٢)

وقال الغزالي^(٣) -رحمه الله-: ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة

=المالكي الفقيه الأصولي، من مؤلفاته الفروق الأحكام وشرح التنقيح ونفائس الأصول في شرح المحصول، هدية العارفين ٩٩/١ وكشف الظنون ١١٥٣/٢ والمنهل الصافي ٢١٥/١.

(١) شرح تنقيح الفصول للقرافي، ص ٣٦.

(٢) الرسالة للشافعي، ج ١، ص ٥٠ (بتصرف).

(٣) الغزالي هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد حجة الإسلام، فيلسوف متصوف، له نحو مائتي مصنف ومن مؤلفاته المستصفى في أصول الفقه وشفاء الغليل والمتحول، ولد سنة ٤٥٠هـ وتوفي ٥٠٥هـ، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٤، ص ١٠٥، الأعلام للزركلي، ج ٦، ص ٢٢.

التي بها المخاطبة، فإن كان نصاً لا يحتمل كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، والقرينة: إما لفظ مكشوف كقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَعَبْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴾ (الأنعام: ١٤١)، والحق هو العشر، وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى ﴿ وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ الزمر: ٦٧، وإما قرائن الأحوال من إشارات ودلالات لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد أو توجب ظناً وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتبع في القرائن، فتكون معرفة لغة الخطاب في أصل الوضع ثم المعاني المختلفة التي يحتملها الخطاب بناءً على ما يرد عليه إذا لم يصح صرفها إلى الأصل، ويكون ترجيح المعنى استناداً على القرائن المحيطة به أيضاً كان نوعها والتي تتضح من خلال السياق.^(١)

وقال العز بن عبد السلام^(٢): السياق مرشد إلى تبين المجملات وترجيح الاحتمالات وتقرير الواضحات وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذمماً، فما كان مدحاً بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذمماً واستهزاءً وتهكماً بعرف الاستعمال.^(٣)

وقال ابن دقيق العيد^(٤): فإن السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين الاحتمالات

(١) المستصفي للغزالي، ص ١٨٥-١٨٦.

(٢) هو العز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، عز الدين الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي بلغ رتبة الاجتهاد، ولد ونشأ في دمشق، ومن مؤلفاته التفسير الكبير وقواعد الأحكام. توفي بالقاهرة سنة ٦٦٠هـ، شذرات الذهب، ج ٥، ص ٣٠١، وطبقات الشافعية، ج ٢، ص ١٠٩.

(٣) بيان أدلة الأحكام، ص ١٥٩.

(٤) ابن دقيق العيد، هو محمد بن علي بن وهب القشيري، أفقه على المذهبين الشافعي والمالكي، ولي قاضي قضاة الشافعية بمصر ومن كتبه الإمام والاقتراح في بيان الاصطلاح، توفي سنة ٧٠٢هـ بالقاهرة، انظر تذكرة الحفاظ ١٤٨١/٤.

وتنزيل الكلام على المقصود منه، مراعاة والتفات لقصد المتكلم من أجل معرفة المعنى المراد من خطابه^(١)، وجاء في الموافقات: أن المساقات تختلف باختلاف الأحوال والأوقات والنوازل وهذا معلوم في علم المعاني والبيان، فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم، والالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق ببعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، وإذ ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، وقد يعينه على ذلك النظر في أسباب التنزيل، فإنها تبين كثيراً من المواضع التي يختلف مغزاها على الناظر، والتي تؤثر في دلالة ألفاظه على المعنى المقصود والمراد منه.^(٢)

وبمعرفة السياق تتضح المقاصد في ذهن المجتهد وتتجلى له عند قراءته للنصوص الشرعية وتتبعه لعلل الأحكام وحكم التشريع، من أجل التعرف على الأسرار والغايات التي وضعت الشريعة لأجلها، من حفظ للضروريات وإصلاح حال العباد في الدارين.

بعد هذا السرد الموجز لمفهوم قراءة النص يتضح استعماله عند أهل اللغة والأصوليين والفقهاء وغالب الاستعمال موافق للاستعمال اللغوي، فبدأ عند أهل اللغة بالسير الشديد، ورفع الشيء ومنتهى كل شيء، وما لا يحتمل إلا معنى واحداً، ثم تدرج لفظ النص ليعني: ما رفع في بيانه إلى أبعد غاياته، وورد بصيغة الكلام الأصلية الواردة عن صاحبها، وقيل ما دل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره كصيغ الجموع، وقيل ما دل على معنى كيف كان وهو غالب استعمال الفقهاء كما أشار إلى ذلك القرافي، وأطلق كذلك بمعنى مطلق الدليل الشرعي^(٣).

أما استعماله عند المعاصرين يتفق ويختلف عن استعماله عند السابقين فقد عرفوه بأنه كل بناء يتركب من عدد من الجمل السليمة مرتبطة فيما بينها بعدد من العلاقات، وكذلك يطلق على الوجوه الكلامية من جملتين فأكثر، تحقيقاً وتقديراً، منطوقة أو مكتوبة، لها بداية ونهاية تحدد بها، وتتداخل مع منتجاتها ولغتها في علاقة عضوية ثابتة وهي تتجه إلى مخاطب معين أو مصدر^(٤).

(١) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ج ٢، ص ٢١٦.

(٢) الموافقات، ج ٤، ص ٢٦٦.

(٣) في المعجم الوسيط ٣٠٩/١.

(٤) عبد الكريم جمعان «مفهوم النص» على الرابط <http://www.lissaniat.net/viewtopic.php?t=571>

ومن هنا صار جميع أهل الحرف يستخدمون كلمة نص بالمعنى الذي يوافقهم، وذلك نحو النص الأدبي، النص المسرحي، نصوص المواد القانونية، ويدخلون معها النص القرآني، ومن هنا تأتي الخطورة على استعمال هذا اللفظ (النص الشرعي) لأنها فعلاً مقصودة خاصة عند العلمانيين، وحيث قرروا إن القرآن منتج ثقافي مفارق لمصدره الإلهي، فهو يخضع شأنه شأن أي نص ثقافي للمناهج الحديثة في قراءة النصوص، فيريدون نسخ الدين مع تعدد القراءات وتغير الوقائع التاريخية، ويستعملون آليات التأويل، والمصلحة، والتحسين العقلي، سلباً لعظمة النص الشرعي وتقليلاً لمكانته.

كما وضح د. الضحيان^(١): أن انتزاع القداسة من النصوص الدينية وأن الصدام مع الحضارة الغربية يشكل أكبر محرض على إعادة قراءة التراث وظهر ذلك في منهج أبو زيد ولنقف على خطورة الموقف ونرجع لما كتبه حامد نصر أبو زيد، نقد الفكر الديني (رؤية جديدة في الفكر العربي)، ونقد الخطاب الديني... الخ^(٢).

لكن رغم هذه التيارات المعادية للنص الشرعي فمعالم التسليم للنص الشرعي متعددة. مثل تعظيم الفتيا وعدم تقديم شيء على كلام الله ورسوله، والخلاف ليس حجة شرعية، كما أن هناك مجالات تسليم العقل للنص الشرعي، كما ذكرها الشيخ فهد العجلان في كتابه (التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة) تتمثل في التسليم بالغيبات، والتسليم بالأخبار الشرعية، والتسليم للأوامر والنواهي الشرعية، التسليم للأحكام التعبديّة، التسليم للمصالح والمفاسد والمعاني والأحكام الشرعية ورفض التسليم لأحد سوى الله سبحانه وتعالى^(٣). لذلك إقامة هذا المؤتمر يعتبر نصرة للنص الشرعي.

- (١) المناهج الحديثة قراءة النص الشرعي (قراءة نصر أبو زيد نموذجاً) ل د. سليمان الضحيان عضو هيئة التدريس بجامعة القصيم، موقع الإسلام اليوم على الشبكة العنكبوتية.
- (٢) الفكر الديني، حامد نصر أبو زيد، نقد ٦٢-٦٣.
- (٣) كتاب (التسليم الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة) للشيخ فهد العجلان موقع الإسلام اليوم على الشبكة العنكبوتية.

المبحث الثاني

مفهوم القواعد وأنواعها وعلاقتها بالضابط

القواعد جمع قاعدة، ومعنى القاعدة في اللغة أساس البناء^(١)، ومنه قوله تعالى ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (البقرة: ١٢٧)، وتأتي أيضاً في اللغة بمعنى الضابط؛ وهو الأمر الكلي الذي ينطبق على جزئيات، مثل قولهم: (كل أذن ولود وكل صموخ بيوض)، أي ما كان له أذن خارجية فهو يتكاثر عن طريق الولادة، وما كان له صماخ فهو يتكاثر عن طريق البيض.^(٢)

وفي الاصطلاح: الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة يفهم أحكامها منها، وقيل حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته ليتعرف به أحكام الجزئيات، وقيل القاعدة حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته.

ومن القواعد ما لا يختص بباب كقولنا (اليقين لا يرفع بالشك)، ومنها ما يختص بباب كقولنا (كل كفارة سببها معصية فهي على الفور) والغالب فيما اختص بباب وقصد به نظم متشابهة أن يسمى ضابطاً، وإن شئت قل: ما عمّ صوراً، فإن كان المقصود من ذكره القدر المشترك الذي به اشتركت الصور في الحكم فهو المدرك، وإلا، فإن كان القصد ضبط تلك الصور بنوع من أنواع الضبط من غير نظر في مأخذها فهو الضابط، وإلا فهو القاعدة.^(٣)

ويختلف تعريف القاعدة عند الأصوليين والنحاة، عنه عند الفقهاء، فالقاعدة عند الأصوليين والنحاة هي (حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه)، مثلها عند الأصوليين قولهم: (الأمر إذا جرد عن القرائن أفاد الوجوب)، ومثلها عند النحاة قولهم: (الفاعل مرفوع والمفعول به منصوب) وأما الفقهاء فقد عرفوا القاعدة بقولهم (هي حكم أغلبي، أو أكثرى ينطبق على معظم جزئياته لتعرف أحكامها منه)، وهذه القواعد إنما هي ضوابط فقهية يتضمن كل منها حكماً عاماً، حيث أرجع إليها الفقهاء المحققون المسائل الفقهية، فكانت كل منها قاعدة كلية وضابطاً جامعاً لمسائل كثيرة، وتلك القواعد مسلمة

(١) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني، ص ٤٠٩.

(٢) المعجم الوسيط، ج ٢، ص ٧٥٥.

(٣) الأشباه والنظائر، تأليف تاج الدين السبكي، ج ١، ص ١١.

لأن مدلول قضاياها يصدق بلا تردد وتتخذ أدلة لإثبات المسائل الفقهية وفهمها، وقد عرفها الأستاذ مصطفى الزرقا في كتابه (المدخل الفقهي) بأنها أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها.^(١) وهناك فرق بين القواعد الأصولية والنحوية من جهة والقواعد الفقهية، وذلك بالنظر لتعريف كل منها، فنلاحظ أن قواعد الأصول والنحو قواعد كلية بمعنى أنه لا تخرج جزئية عن حكم قاعدتها، فكل أمر لم يقترن بما يصرفه عن الوجوب، دل على الوجوب قطعاً، وكل فاعل مرفوع وكل مفعول به يجب أن يكون منصوباً.

وأما النظر لتعريف القواعد الفقهية نلاحظ أن أحكامها ليست كلية، بل هي أغلبية غير مطردة، وحتى قيل: من المعلوم أن أكثر قواعد الفقه أغلبية.^(٢)

وحيثما أرجع الفقهاء المحققون المسائل الفقهية عن طريق الاستقراء إلى قواعد كلية، كل منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة، واتخذوها أدلة لإثبات أحكام تلك المسائل رأوا أن بعض فروع تلك القواعد يعارضه أثر أو ضرورة أو قيد أو علة مؤثرة تخرجها عند الاطراد فتكون مستثناة من تلك القاعدة معدولاً بها عن سنن القياس، فحكموا عليها بالأغلبية لا بالاطراد، فمثال الاستثناء بالأثر جواز السلم والإجارة في بيع المعدوم، وبالإجماع كالاستصناع، وبالضرورة كطهارة الحياض والآبار في الفلوات، ولكنهم مع ذلك رأوا أن هذا لا ينقض كلية تلك القواعد ولا يقدر في عمومها، ويقول الإمام الشاطبي: (إن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضاه لا يخرجها عن كونه كلياً).^(٣)

وأما العلاقة ما بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية نجد أن هناك أوجه شبه بينهما، حيث يشتركان في الآتي:

أولاً: أن كلاً منهما قضية كلية متعلقة بالفقه يدخل تحتها فروع فقهية كثيرة.

ثانياً: أن كلاً منهما يُعد معياراً وميزاناً للفروع الفقهية، فقواعد الأصول معيار لاستنباط الفروع من الأدلة، وأما القواعد الفقهية فهي معيار لضبط الفروع المتشابهة بعد الاستنباط.

(١) المدخل الفقهي العم، لمصطفى الزرقاء، فقرة (٥٥٦).

(٢) الفروق للقرافي، ج ١، ص ٣٦.

(٣) الموافقات للإمام الشاطبي، ج ٢، ص ٥٢-٥٣ (بتصرف).

وقد اختلف المعاصرون في عدّ أوجه الفروق بينهما وهي متفاوتة، فمنها ما يُعد فرقاً بعيداً وغير معتبر عند التحقيق، ومنها ما يُعد فرقاً معتبراً له حظ من النظر، ومن الفروق بينهما من حيث الاعتبار والتأثير ما يلي:

الوجه الأول: أن القاعدة الفقهية متعلقة بكيفية العمل بلا واسطة، وأما القاعدة الأصولية فهي متعلقة بكيفية العمل مع الواسطة، وبيان ذلك: أن القاعدة الفقهية تستخرج منها أحكام الجزئيات الفقهية مباشرة بدون توسط الدليل، بخلاف القاعدة الأصولية التي تستخرج منها أحكام الجزئيات الفقهية بواسطة الدليل وليس مباشرة.

فمثلاً قاعدة (اليقين لا يزول بالشك) تفيد أن من يقن الطهارة ثم شك في الحدث فإنه يعمل يقين الطهارة بدون الحاجة إلى توسط الدليل.

وأما قاعدة (الأمر المجرد عن القرينة للوجوب) فلا تفيد وجوب الصلاة أو الزكاة مباشرة، بل لا بد من توسط الدليل بين القاعدة والحكم، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (النور: ٥٦).

الوجه الثاني: أن موضوع القاعدة الفقهية هو فعل المكلف، بينما موضوع القاعدة الأصولية هو الأدلة وما يعرض لها.

وبناءً على هذا الفرق فإن القاعدة الفقهية تستعمل في تفسير تصرفات المكلف القولية أو الفعلية وفهمها وتوجيهها، أما القاعدة الأصولية فإنها تستعمل في تفسير تصرفات الشارع وفهمها وتوجيهها، وهذا يمكن أن يفسر لنا وصف بعض القواعد بأنها (أصولية فقهية)، أي أنها تستعمل في الأمرين، وذلك كقاعدة (إعمال الكلام أولى من إهماله) ومحل القاعدة فيما إذا استوى الإعمال بالنسبة في الكلام أو تقاربا، وذلك فيمن أوصى بطبل، وله طبل حرب وطبل لهو، يحمل على طبل الحرب لتصح الوصية.^(١) كما أنه يفسر لنا احتمال كثير من كتب القواعد الفقهية على بعض القواعد والمسائل التي اشتهر عرضها في كتب أصول الفقه على أنها قواعد أصولية خالصة.

الوجه الثالث: أن القاعدة الأصولية وسيلة يتوصل بها المجتهد إلى التعرف على

(١) الأشباه والنظائر، للإمام تاج الدين السبكي، ج ١، ص ١٧١.

الأحكام الفقهية، أما القاعدة الفقهية فهي ضابط كلي للأحكام الفقهية التي توصل إليها المجتهد باستعماله القاعدة الأصولية، فتكون القواعد الفقهية ضوابط للثمرة المتحققة من أصول الفقه.

الوجه الرابع: أن القاعدة الأصولية متقدمة في وجودها الذهني والواقعي على القواعد الفقهية، بل إن القاعدة الأصولية متقدمة على الفروع نفسها التي جاءت القواعد الفقهية لجمعها وضبطها.^(١)

واختلف العلماء في أيهما يقدم على الآخر، القواعد الأصولية أم القواعد الفقهية، فقال بعضهم: تقدم الأصول حتى تبنى عليه الفروع، فاعرف أصول الفقه قبل أن تعرف الفقه، وقال البعض الآخر: بل تقدم قواعد الفقه، لأن الإنسان يمكن أن يعرف الفقه دون أن يرجع إلى القواعد الأصولية، لأن علم أصول الفقه لا يبحث في الفقه وإنما يبحث في أدلة الفقه.^(٢) وأرى - والله أعلم - أن هذا يمكن لعامة الناس، أما العلماء والمجتهدون وطلاب العلم الشرعي فلا بد أن يعرفوا أدلة الفقه وأوجه الاستدلال ثم يبنوا عليها الفروع الفقهية.

وقد فرّق العلماء كذلك بين القاعدة والضابط، علماً بأن القاعدة قد تستعمل بمعنى الضابط، والضابط قد يستعمل بمعنى القاعدة، إلا أن هناك فرقاً واضحاً بينهما يحدد به مجال كل منهما:

فالقاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمع فروعاً من باب واحد ومثال القاعدة قولهم (الأمر بمقاصدها) و (إعمال الكلام أولى من إهماله)، فكل من هاتين القاعدتين يندرج تحتها ما لا يحصى من الجزئيات الفقهية المختلفة، ومثال الضابط، قولهم: (إن المحرم إذا أضر النسك عن الوقت المؤقت له أو قدمه لزمه دم)، وهذا عند أبي حنيفة - رحمه الله - وفرق آخر بين القاعدة والضابط (وهو أن القاعدة في الأغلب متفق عليها بين المذاهب أو أكثرها، وأما الضابط فهو يختص بمذهب معين - إلا ما ندر عمومته -، بل منه ما يكون وجهة نظر فقيه خاص في مذهب معين قد يخالفه فيها فقهاء آخرون من نفس المذهب. وتبعاً لتحديد معنى القاعدة الكلية الذي ذكرنا ومعنى الضابط الذي أشرنا إليه، نرى

(١) الممتع في القواعد الفقهية ص ٣١، والقواعد الفقهية د/ يعقوب الباسين ص ١٣٦.

(٢) شرح نظم الورقات في أصول الفقه لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ص ١٥-١٦.

لزماً علينا أن نضع كلاً من القاعدة والضابط في مجاله المحدد له ليتمكننا بذلك حصر تلك القواعد وبيان مدلولاتها بعيداً عن الخلط بين الصيغ المختلفة المفاهيم، ذلك الخلط الناشئ عن عدم تحديد مجال كل من القاعدة والضابط، مما نشأ عنه وجود عدد من القواعد والضوابط تشمل أكثر جزئيات وفروع الفقه، حتى قال بعضهم: إن القواعد الفقهية في المذهب الحنبلي تصل إلى ثمانمائة قاعدة، وهذه في الحقيقة أكثرها ضوابط عند التحديد.^(١) وتنقسم القواعد الفقهية باعتبار الأصل الذي استمدت منه، -أي مصدرها- إلى قسمين: القسم الأول: القواعد التي أصلها النص الشرعي، أو أن مصدرها النص، إما من الكتاب أو من السنة، وهذا القسم على نوعين:

النوع الأول: القواعد التي تمثل بلفظها نصاً شرعياً، بحيث لا تختلف عنه مطلقاً، أو كان الاختلاف بينهما يسيراً، ومن أمثلته قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)^(٢) فهي نص حديث نبوي.

النوع الثاني: القواعد التي تمثل بمعناها نصاً شرعياً، ومن أمثلته قاعدة (الأمور بمقاصدها)^(٣)، فقد أخذ لفظها من معنى قوله -ﷺ- (إنما الأعمال بالنيات)^(٤)، وقد تؤخذ من مجموعة من النصوص الشرعية، كقاعدة (اليقين لا يزول بالشك)، أخذت من قوله -ﷺ-: (إذا شك أحدكم في صلاته فلم يدر كم صلى أثلاثاً أم أربعاً؟ فليطرح الشك وليبن على ما استيقن)^(٥) والمراد الأصل المتيقن لا يزيله شك طارئ عليه وإن شئت فقل: الأصل بقاء ما كان على ما كان، أو الاستصحاب حجة.^(٦)

القسم الثاني: القواعد التي أصلها الاستقراء للأحكام الفقهية، والمقصود بها: القواعد التي استنبطها العلماء من خلال تتبعهم لأحكام الفقه في مواردها المختلفة، وهذا القسم أكثر

(١) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية د/ محمد صدقي البورنو ص ٢٠.

(٢) أخرجه ابن ماجة في سننه ٧٨٤/٢، وأحمد في مسنده ٣١٣/١.

(٣) الأشباه والنظائر لابن السبكي، ص ٥٤.

(٤) صحيح البخاري، ج ١، ص ٩. في باب بدء الوحي كيف بدء الوحي إلى رسول الله -ﷺ-، حديث رقم (١)، وأخرجه مسلم ٣/١٥١٥-١٥١٦ في كتاب الإمارة، باب قوله -ﷺ-: (إنما الأعمال بالنيات).

(٥) صحيح مسلم ١/٤٠٠.

(٦) الأشباه والنظائر للسبكي، ج ١، ص ١٣.

من القسم الأول في واقع القواعد الفقهية ويكون هذا الاستنباط إما من نص صريح لأحد الأئمة، وإما بالنظر إلى مجموع فتاوى ذلك الإمام وإلى عللها، وما بين هذه الفتاوى من معان مشتركة، ومن ثم يتم صياغة القاعدة في صورة قضية كلية، ومن أمثلة هذا القسم قاعدة: (لا ينسب لساكت قول) وقاعدة: (إذا ضاق الأمر اتسع)^(١)، اللتان أثرتا عن الإمام الشافعي بهذا النص، وكذا قاعدة: (ما غير الفرض في أوله غير في آخره) التي استنبطها أبو الحسن الكرخي^(٢) من خلال تأمله لكلام الإمام أبي حنيفة -رحمه الله- في اثني عشر فرعاً فقهياً في باب الصلاة، فبعد نظره في المعنى الجامع بين هذه الفروع الفقهية توصل إلى هذه القاعدة، فصاغها بهذه العبارة الجامعة.^(٣)

وهناك نوع آخر من القواعد من الأهمية بمكان في قراءة النص، ألا وهو القواعد المقاصدية وقد اهتم الإمام القرافي -رحمه الله- بهذه القواعد اهتماماً بليغاً في كتابة الفروع، وذكر أهميتها بقوله (الشريعة المعصومة اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان: أحدها المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة، وما يعرض لتلك الألفاظ، وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين).

والقسم الثاني قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه وإنما اتفقت الإشارة إليه هناك على سبيل الإجمال، فبقي تفصيله لم يتحصل.^(٤)

يستشف من هذا تأكيد القرافي على أفضلية القواعد الفقهية على القواعد اللغوية الأصولية، ومنشأ هذه الأفضلية اشتمال الأولى على أسرار الشرع وحكمه^(٥)، كما يظهر من

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٢٦٦، ١٧٢.

(٢) أبو الحسن الكرخي هو عبيد الله بن الحسن بن دلال بن دلهم المكنى بأبي الحسن الكرخي، ألف كتب منها: المختصر في الفقه وشرح الجامعين الصغير والكبير عمر بن الحسن وله في الأصول رسالة مطبوعة توفى سنة ٣٤٠هـ، طبقات الأصوليين، ج ١، ص ١٨٦.

(٣) تأسيس النظر للدبوسي، ص ١١-١٤.

(٤) الفروق، ج ١، ص ٥-٦.

(٥) نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، ص ٥٥.

كلامه - أيضاً - أن هذه القواعد الشرعية المشتملة على المقاصد، لم تحظ بما هي جديرة به من العناية والاهتمام في كتب الأصول، رغم أحقيتها بذلك من القواعد اللغوية، ولذلك يحاول هو سد هذا الفراغ (رحمه الله تعالى). فقسم القواعد المقاصدية إلى عامة وخاصة، ومن القواعد العامة :

- ١- المصالح إما في محل الضروريات أو في محل الحاجيات أو في محل التتمات، وإما مستغنى عنه بالكلية لعدم اعتباره، أو لقيام غيره محله.^(١)
- ٢- خمس أجمعت الأمم مع الأمة المحمدية عليها وهي (وجوب حفظ النفوس والعقول وحفظ الأعراض ويجب حفظ الأنساب، والأموال يجب حفظها في جميع الشرائع).^(٢)
- ٣- موارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل وهي الطرق المفضية إليها.
- ٤- الشرائع كلها مصالح على وجه التفضل من الله تعالى والاستقراء دل على ذلك. أما القواعد الخاصة فمنها ما هو متعلق بمعرفة المقاصد ومنها ما هو متعلق بمعرفة الوسائل، ومن القواعد المتعلقة بمعرفة المقاصد ما يلي:
- ١- أن الشرع لا يعتبر من المقاصد إلا ما تعلق به غرض صحيح محصل لمصلحة أو أدى لمفسدة.^(٣)
- ٢- كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغربية التي لا تلائم تصرفات الشارع فهي باطلة^(٤)
- ٣- ما لا مفسدة فيه لا يكون منهياً عنه واستقراء الشرائع يدل على ذلك.^(٥)

(١) الفروق للقرافي، ج ٤، ص ٨٢، وانظر الموافقات للشاطبي، ج ٣، ص ١١٧.
 (٢) المصدر السابق، ج ٤، ص ٨٠، وانظر الموافقات للشاطبي، ج ٣، ص ٤٦.
 (٣) الفروق للقرافي، ج ٢، ص ٦١، ج ٢، ص ٢٣٣، ج ٤، ص ٢٢.
 (٤) المستصفي للغزالي، ص ٢٥١، والفروق، ج ٣، ص ٢٤٥.
 (٥) الفروق، ج ٤، ص ٢٢٦.

ومن القواعد الخاصة المتعلقة بمعرفة الوسائل:

- ١- الوسائل لها أحكام المقاصد، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم أو تحليل.^(١)
- ٢- إن وجوب الوسائل تبع لوجوب المقاصد، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.^(٢)
- ٣- المقاصد أفضل من الوسائل وعبر عنها في موضع آخر بقوله: الوسائل اخفض رتبة من المقاصد.^(٣)

وقد علق ابن الشاط^(٤) على هذه القاعدة بقوله: (وما قاله -أي القرافي- في نية الصلاة والطهارة وبنى ذلك عليه، من أن المقاصد أفضل من الوسائل، إن أراد بالأفضلية زيادة في الأجور، فتلك دعوى لم يأت عليها بحجة، وإن أراد بالأفضلية كون المقاصد مفضلة بكونها مقاصد فذلك صحيح).^(٥)

وقال الشيخ العز بن عبد السلام: (وقد تكون أجور الوسائل أفضل من مقاصدها وذلك باعتبار محلها).^(٦)

٤- كلما سقط اعتبار المقصد، سقط اعتبار الوسيلة.^(٧)

وهناك قواعد كذلك تتصل بالقواعد الخاصة منها القواعد المتعلقة بالمكملات نحو قاعدة: كل تكملة فلها من حيث هي تكملة شرط وهو ألا يعود اعتبارها على الأصل بالإبطال^(٨)، وقواعد متعلقة بالمقاصد التابعة نحو قاعدة: المقاصد التابعة خادمة للمقاصد الأصلية ومكملة لها^(٩)، وقواعد متعلقة بالترجيحات منها:

- (١) الفروق، ج٢، ص٦١.
- (٢) المصدر نفسه، ج١، ص٣٠٢.
- (٣) المصدر السابق، ج٢، ص٣٦٠، ج١، ص٢٠٢.
- (٤) ابن الشاط هو أبو القاسم سراج الدين بن قاسم بن عبد الله بن محمد الأنصاري السبتي المالكي المعروف بابن الشاط، أصولي فقيه، أديب، أخذ عن الحافظ المجاسبي وابن الغماز، وعنه ابن الهزيل ومن مؤلفاته: إدرار الشروق على أنواع الفروق، وعفة الرائض في علم الفرائض على أنواع الفروق، وعفة الرائض في علم الفرائض، ولد سنة ٦٤٣هـ وتوفي سنة ٧٢٣هـ، شجرة النور الزكية، ص٢١٨، والأعلام للزركلي، ج٥، ص١٧٧.
- (٥) إدرار الشروق، ج٢، ص٣٥٥.
- (٦) القواعد الصغرى، المعروف بمختصر الفوائد في أحكام المقاصد، للعز بن عبد السلام، ص٦٠.
- (٧) الفروق للقرافي، ج٢، ص٦١، وانظر مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص١٦٥.
- (٨) الموافقات للشاطبي، ج١، ص١٨٢.
- (٩) المصدر السابق، ج٢، ص١٧٩.

- ١- إن الشأن في الشريعة التقديم بقوة المصلحة، فالمصالح متى عظمت كانت مقدمة.
- ٢/ تقدم المصلحة الغالبة على المفسدة النادرة لأنه دأب صاحب الشرع.
- ٣/ إذا تعارضت الحقوق قدم منها المضيق على الموسع.^(١)
- ٤/ إذا تعارض الواجب والمحرم، قدم المحرم، لأن دفع المفسد أولى من جلب المصالح.

وقد لاحظ الإمام القرافي - رحمه الله - في هذه التوجيهات - (النظر في الموازين التي حررها العلماء، والتي تتمثل في النظر في المصلحة من حيث ذاتها وقيمتها وترتيبها، ومن حيث مقدار شمولها وخصوصها، ومن حيث تأكد حصولها وعدمه، ومن حيث نتائجها وما يترتب عليها، وهذا ما يعرف بالنظر إلى مآلات الأفعال.

(١) الفروق، ج٢، ص٢٢٢ (بتصرف) وج٤، ص٢١٦، وج٢، ص٣٣١، وقواعد الأحكام للعز بن عبد السلام، ج١، ص٩٣.

المبحث الثالث

أهمية المقاصد وضوابطها في قراءة النص

الشريعة الإسلامية وحدة متكاملة ونظام شامل اتحدت جزئياتها ووكلياتها على جلب المصالح وتكثيرها ودفع المفاسد وتقليلها، ولذا كان من الطبيعي في هذه الشريعة، أن تكون الصلة قوية وواضحة بين مقاصد الشريعة وقراءة النص، وفهمه فهماً صحيحاً، سواء كان كتاباً أو سنة أو مخرج عليهما، إذ ما من دليل إلا وهو يتضمن مقصداً كلياً أو جزئياً، فالدليل يحمل في طياته قصد الشارع من التشريع. وقال ابن عاشور^(١): مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أو صاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا -أيضاً- معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها. والمقاصد الشرعية نوعان: معانٍ حقيقية، ومعانٍ عرفية عامة، والصفة الضابطة لها يشترط في جميعها أن يكون الحكم ثابتاً ظاهراً منضبطاً مطرداً.

فأما المعاني الحقيقية فهي التي لها تحقق في نفسها، بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للمصلحة أو منافرتها لها، أي تكون جالبة نفعاً عاماً أو ضرراً عاماً، إدراكاً مستقلاً عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعاً وكون الاعتداء على النفوس ضاراً، وكون الأخذ على يد الظالم نافعاً لصالح المجتمع.

وأما المعاني العرفية العامة فهي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير واستحسنتها استحساناً ناشئاً عن تجربة ملاءمتها لصالح الجمهور، كإدراك كون الإحسان معنىً ينبغي تعامل الأمة به، وإدراك كون القذارة تقتضي التطهر.

وقد اشترطت لهذين النوعين: الثبوت والظهور والانضباط والاطراد. فالمراد بالثبوت: أن تكون تلك المعاني مجزوماً بتحققها، أو مظنوناً ظناً قريباً من الجزم، والمراد بالظهور:

(١) ابن عاشور هو محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة، فقيه أصولي مفسر لغوي، ومن مؤلفاته مقاصد الشريعة الإسلامية، وتفسير التحرير والتنوير وغيرها، ولد سنة ١٢٩٦ هـ وتوفي سنة ١٣٩٧ هـ، الأعلام للزركلي، ج ٦، ص ١٧٤.

الاتضح، بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، مثل حفظ النسب الذي هو المقصد من مشروعية النكاح فهو معنى ظاهر والمراد بالانضباط: أن يكون للمعنى حد معتبر لا يتجاوزه ولا يقصر عنه. بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصداً شرعياً - قدراً غير مشكك، مثل حفظ العقل إلى القدر الذي يخرج به العاقل عن تصرفات العقلاء الذي هو المقصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار، والمراد بالاطراد: ألا يكون المعنى مختلفاً باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار، وهذا يوكل إلى نظر علماء الأمة وولاية أمورها الأمراء على مصالحها من أهل الحل والعقد ليعينوا لها الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره، وذلك مثل القتال والمجادة، فقد يكون ضرراً إذا كان لشق عصا الأمة، وقد يكون نفعاً إذا كان للذب عن الحوزة ودفع العدو، ألا ترى أن الله تعالى قال: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (المائدة: ٣٣)، فجعل قتالهم وهو الحراية موجبا للعقاب، لأنها فساد، وقال سبحانه: ﴿ وَإِن طَافْنَا مِنْ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتُلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (الحجرات: ٩)، فأعلمنا أن هذا التقاتل ضرر، فلذلك أمر البقية بالإصلاح بينهما لنتهية القتال، فبمثل هذه المعاني بشرروطها وضوابطها يحصل اليقين بأنها مقاصد شرعية.^(١)، وهنالك طرق تعرف المجتهد بمقاصد التشريع منها:

- الاستقراء: ويحصل ذلك بتتبع خصوص الشريعة وأحكامها ومعرفة عللها، فباستقراء علل النصوص الشرعية يحصل لنا العلم بمقاصد الشريعة بسهولة لأننا إذا استقرينا عللاً كثيرة متماثلة في كونها ضابطاً لحكمه متحدة أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة نجزم بأنها مقصد الشارع.^(٢)

- مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، ويقصد بالابتدائي ما أمر به أو ما نهى عنه

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ص ٥٥-٥٧.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١٩-٢٣، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٧١ وما بعدها.

ابتداءً، لا لكونه وسيلة إلى غيره أو جيء به تبعاً تأكيداً للأمر الأول، ولم يقصد بالمقصد الأول، ويقصد بالتصريحى ما دل على الأمر والنهى بصيغة من صيغ الأمر أو النهى، الصريحة لا الضمنية.^(١)

- التعبير عن المصالح والمفاسد بلفظ الخير والشر، والنفع والضرر، وما شابهها، يقول العز بن عبد السلام: (ويعبر عن المصالح والمفاسد بالخير والشر والنفع والضرر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيور حسنات، والمفاسد بأسرها شرور مضرات سيئات، وقد غلب في القرآن الكريم استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد)^(٢) إلى غيرها من الطرق الموصلة لأنواع المقاصد الشرعية.

والنصوص الشرعية الواردة في أي مسألة هي المورد الأول الذي يجب أن يرده المجتهد، والنظر في مدلولاتها اللغوية هو سبيل الاستنباط منها، ولكن النظر في الألفاظ لا يكفي للوقوف على دلالاتها الشرعية، بل لا بد من تحديد دلالاتها الاصطلاحية والسياقية، وذلك يتوقف على الاسترشاد بالمقاصد، لأن دلالة الألفاظ على معانيها تابعة لمقصد المتكلم وإرادته.^(٣) ولذلك قال الغزالي: (فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك، وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن قرر المعاني أولاً في عقله ثم اتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى)^(٤). وقال القرافي: (بعض المعاني والألفاظ إنما هي وسائل، والأحكام الشرعية مقاصد بالنسبة إلى الألفاظ، والمقاصد أفضل من الوسائل).^(٥)

ومعرفة المقصود من النصوص الشرعية لا تتأتى إلا لمن كان خبيراً بمقاصد الشارع العامة والخاصة، عارفاً بما يوافقها ويعارضها.^(٦) ولذلك لا بد من تنزيل الأحكام على المحال، ويقصد به الأحكام الاجتهادية التي يستلزمها تطبيق الحكم وتنزيله على محله،

(١) الفقيه والمتفقه، ١/ ٥١٣ وما بعدها، الأحكام للآمدي ٣/ ٢٧٧ فواتح الرحموت ٢/ ٢٩٥، شرح الكوكب

المنير ٤/ ١١٥، الإبهاج في شرح المنهاج ٣/ ٣٨، إرشاد الفحول، ص ٢١٠.

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام، ص ٢٣.

(٣) الأحكام للآمدي، ج ٢، ص ٣٤٠.

(٤) المستصفي، ج ١، ص ٣٨.

(٥) الفروق للقرافي، ج ٤، ص ٢٩٨.

(٦) الموافقات، ج ٣، ص ٢٧٦ (بتصرف).

ومما يدخل في إعمال المقاصد في الاجتهاد التطبيقي، تحديد الوسائل التي فوّض الشرع تحديدها إلى النظر الاجتهادي، لاتخاذ أنسبها لمقصود الحكم والنظر في الوسائل التي جاءت في النصوص الشرعية لمعرفة ما إن كانت مطلوبة بعينها أم أنها وسائل ظرفية ويمكن الانتقال إلى غيرها من الوسائل المستجدة، مما قد يكون أشد إيصالاً إلى المقصود وأبلغ في تحقيقه.^(١) ويدخل في ذلك سد الذرائع والنظر في المآلات، وذلك لأننا حين التطبيق الفعلي للحكم، نجد أنه قد يحقق مقصده وقد يؤول إلى غير ما قصد به، والشرعية تتوخى المصلحة في الحال والمآل، والمجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعاً كان لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك.

وبهذا يعلم شمول المقاصد لجميع مراحل الاجتهاد الفقهي، بدءاً باستنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية وانتهاءً بتنزيلها على محالها ومواردها.^(٢) ولا شك أن ملاحظة مقاصد الشريعة والاعتداد بها في قراءة النصوص له فوائد مهمة منها:

- تفادي التصادم بين الفروع المستنبطة والأصول الكلية والأهداف العامة للشريعة، لأن زلات الفقهاء أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه.

- تحقيق مصالح الخلق في المعاش والمعاد ورفع الحرج عنهم في شؤونهم الخاصة والعامة.

- منح الاستنباط قوة ورجحاناً أكبر بانضمام الأدلة الكلية إلى الأدلة الجزئية.
- تقريب شقة الخلاف بين المجتهدين، ومحاولة تحقيق ما يشبه الإجماع في جملة من القضايا الفقهية بناءً على اتفاق العلماء على المعنى المقصدي الكلي الذي يراد تحقيقه.^(٣)
- أهمية المقاصد في فهم القرآن الكريم وتفسيره فيكون فهمه للقرآن وتفسيره له متمشياً

(١) المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، أحمد الريسوني، ص ٤.

(٢) الموافقات للشاطبي ٤/ ١٩٤.

(٣) الموافقات ج ٤، ص ١٠١.

ومنسجماً مع مقاصد الشريعة، ذلك لأن القرآن الكريم مشتمل من الآيات على الحكم الواضح والمتشابه الذي لم تتضح دلالاته، أو ما احتمل أكثر من معنى، فوجب ردها إلى النصوص المحكمة، فيكون ردها إلى المحكم مبيناً للمعنى والمقصد الشرعي للمفهوم من نصوص الشريعة الأخرى مجتمعة، وبهذا نحمل النص المحتمل على ما يوافق نصوص الشريعة ومقاصدها. فيعلم بذلك أن كل تأويل خالف النصوص الشرعية أو أبطلها أو عارض مقاصدها الواضحة فهو باطل، فإن وجدنا تفسيراً يوافق مقاصد الشريعة عملنا به وإلا أرجعنا علمها إلى الله تعالى.

فالمقاصد لها أهميتها في فهم السنة النبوية المطهرة، لأن مصدر المقاصد هو الكتاب والسنة، فإغفال السنة معناه إغفال جزء من الشريعة، لأن السنة النبوية تؤكد المقاصد الواردة في القرآن الكريم، ولأنها مبينة للمقاصد في بعض الأحكام التي لم ينص عليها القرآن الكريم مع زيادة بيان ولأنها المقيدة لمطلقه والمخصصة لعمومه، وكذلك استقلال السنة ببعض الأحكام التي لم توجد في القرآن الكريم، والحاجة ماسة إلى معرفة هذا القسم ومقاصده.

- إن من شروط الاجتهاد المعتبر عند العلماء معرفة مقاصد الشريعة والإجماع، وذلك يتوقف على فهم المجتهد لمقاصد الشريعة الخاصة والعامة، وعلى ذلك فحصول الإجماع متوقف على معرفة مقاصد الشريعة وأسرارها ولذلك فإن المقاصد التي تثبت بالإجماع أقوى من المقاصد المختلف فيها.

وعليه فإن أعمال المقاصد في قراءة النص يحتاج إلى ضوابط معينة باعتبارها طريقاً للفهم والاستنباط، وإذا لم تقيد المقاصد بضوابط الشرع ولم تستهد بنصوصه فإنها تصير ذريعة للانسلاخ من الدين وخرق سياجه وهتك حرمة، وهناك ضرورة علمية لإبراز جملة من القواعد والضوابط في استعمال المقاصد في قراءة النص وفهمه منها:

١- التحقق من المقصد الأصلي الذي من أجله شرع الحكم، لأنه بدون التحقق من المقصد الأصلي لا يمكن أن يعلل به، إذ يمكن أن ينصرف إلى التعبد مباشرة، لأن الأصل في المصلحة تعبدية كما يقول الشاطبي^(١) - رحمه الله - بمعنى أن الشارع هو الذي حددها،

(١) الشاطبي هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، أبو اسحق المالكي، أصولي مفسر له مصنفات عديدة منها: الموافقات والاعتصام، توفي سنة ٩٧٠هـ، الابتهاج بتطوير الديباج، ص ٤٦ ومعجم المؤلفين، ج ١، ص ١١٨.

وهي مسألة مختلف فيها^(١)، وقال إمام الحرمين^(٢): (ما لا يعقل معناه على الثبوت لا يحكم المعنى فيه)^(٣)

٢- أن يكون ذلك المقصد وصفاً وجودياً منضبطاً، لأنه إذا لم يكن كذلك فلا يمكن التعليل به، وقال في المراقي:

ومن شروط الوصف الانضباط وإلا فحكمه بها يناط^(٤)

٣- أن تحدد مرتبة المقصد، هل هو في مرتبة الضروري أو الحاجي أو التحسيني، لأن التعامل معها ليس على وتيرة واحدة، وكذلك هل هو مقصد أصلي أو تبعي، والمقصود الأصلي هو المقصود بالأمر أو النهي ابتداءً، والتبعي في الغالب قد يكون وسيلة، وقد يكون حماية للأصلي وسياساً له، كمنع البيع وقت النداء سداً لذريعة التشاغل عن الجمعة، وقد يكون تابعاً باعتبار عليّة المقصد الأول واهتمام الشارع به، كالتناسل بالنسبة للنكاح، مع ما يلحق به من المودة والسكن والإحصان والاستعفاف والتمتع بمال الزوجة والاعتزاز بحسبها، والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية، فهذه مقاصد تابعة.

٤- النظر في النصوص الجزئية المؤسسة للحكم لأنه من خلالها يمكن ضبط التصرف في ضوء تأكيد الشارع على الحكم أو عدمه للتعرف على المقصد ومكانته وضبط التعامل معه، إلغاءً أو إثباتاً، لما يعارضه من الضرورات أو الحاجات.

٥- النظر في المقصد المعلل به، هل هو منصوص أو مستنبط، ففي الحالة الأولى يرتفع الحكم بزواله، وفي الثانية لا يرتفع لكنه يمكن أن يخصص كالثمينة بالنسبة للنقدين.

٦- النظر في المآل الذي يفضي إليه أعمال المقصد.

٧- ألا يكون المقصد خلاف النص أو الإجماع أو القياس الكلي السالم من المعارض.

(١) الموافقات، ج ٣، ص ٩.

(٢) إمام الحرمين الجويني هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، نسبة إلى جوين من نواحي نيسابور، يكنى بأبي المعالي ويلقب بضياء الدين ويعرف بإمام الحرمين، لأنه سافر إلى الحجاز وجاور بمكة والمدينة أربع سنين ولد سنة ٤١٩هـ وتفقّه على والده، ومن مؤلفاته البرهان والورقات وغيرها، توفي سنة ٤٧٨هـ، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٥، ص ١٦٥، وطبقات الأصوليين، ج ١، ص ٥٢٢.

(٣) نهاية المطلب ٤/ ٢٩١.

(٤) مراقي السعود للشقيطي، ص ٣٢٧.

٨- أن يكون المتصدي لإعمال المقاصد من أهل الارتياض حول أصول الاجتهاد ومعاني الشريعة، وعليه فإن إعمال المقاصد في الاجتهاد من أهم القضايا التي يجب أن تشغل بال الباحثين في الفقه الإسلامي إلى درجة أنها أصبحت ميزاناً يُعرف به صحيح الاجتهاد من ضعيفه وراجحه من مرجوحه، وهي عمدة المجتهد في المسائل المستجدة التي لا نص فيها ولا نظير لها تقاس عليه.^(١)

فهذه هي مقاصد الشريعة وهي - كما أسلفنا - المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، وقد سميت الشريعة: شريعة تشبيهاً بشريعة الماء من حيث إن من شرع فيها على الحقيقة المصدوقة روى وتطهر، والمقصود بالري: ما قاله بعض الحكماء: كنت أشرب فلا أروى، فلما عرفت الله تعالى، رويتُ بلا شُرب.^(٢)

(١) الموافقات في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٩.

(٢) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص ٢٥٨.

المبحث الرابع

كيفية استثمار الأحكام من النصوص

الذي يهمننا من اللغة معرفة الطرق التي تثبت بها، وهي تثبت بالنقل المتواتر أو أخبار الآحاد أو استنباط العقل من النقل، والطرق التي تدرك بها معاني الألفاظ هي: إما النقل المتواتر وهو ما رواه جمع يؤمن عدم تواطؤهم على الكذب، وإما أخبار الآحاد كغريب الألفاظ، وإما استنباط العقل من النقل كما يقال الجمع المحلي عام لأنه لو لم يكن عاماً متناولاً لجميع الأفراد لم يجز فيه الاستثناء، وأما العقل الصرف فلا شأن له في إدراك اللغات. (١)

ودلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه: وهي المطابقة والتضمن والالتزام، كما أن الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله تنقسم إلى لفظ يدل على عين واحدة ونسبيه معيناً، كقولك: زيد، وهذه الشجرة، إلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ونسبيه مطلقاً، والأول حدة اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد بعينه فلو قصدت اشتراك غيره فيه، منع نفس مفهوم اللفظ منه، وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقع الاشتراك في معناه كقولك: الفرس والإنسان، وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام للعموم.

كما أن الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربعة منازل ولها أربعة ألفاظ، وهي: المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشاركة، أما المترادفة فيعني بها الألفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار، والليث والأسد، والسهم والنشاب، وبالجملة كل اسمين لمسمى واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق، وأما المتباينة فنعني بها الأسماء المختلفة للمعاني المختلفة، كالسواد والقدرة، والأسد والمفتاح، والسماء والأرض وسائر الأسماء وهي الأكثر.

وأما المتواطئة فهي التي تُطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها، كاسم الرجل فإنه يُطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد، واسم الجسم ينطلق على السماء والأرض والإنسان، لاشتراك هذه الأعيان في معنى الجسمية التي وضع

(١) أصول الفقه للشيخ / محمد الخضري بك، ص ٩٧، الطبعة ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م، المكتبة العصرية، بيروت.

الاسم بإزائها، وكل اسم مطلق ليس بمعين - كما سبق - فإنه ينطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريقة التواطؤ، كاسم اللون للسواد والبياض والحمرة، فإنها متفقة في المعنى الذي به سمى اللون لوناً وليس بطريق الاشتراك، وأما المشتركة فهي الأسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة كاسم العين للعضو الباصر وللميزان وللموضع الذي يتفجر منه الماء وهى العين الفوارة وللذهب وللشمس، وكاسم المشتري لقابل عقد البيع وللكوكب المعروف، والمشارك قد يدل على المختلفين - كما ذكرنا - وقد يدل على المتضادين كالقرء للطهر والحيض.^(١)

وقد تصدى الإمام ابن تيمية^(٢) لتفسير القرآن والسنة من خلال الوضع اللغوي المتعارف عليه، واعتبر هذا المنهج خاطئاً ولا يصلح للتعامل مع نصوص الوحي، وبيان ذلك أن فهم ما جاء في قول الحق سبحانه وتعالى، أو حديث رسوله - صلى الله عليه وسلم - لا يتم بشكل صحيح وسليم إلا من داخل القول نفسه، وليس بقريئة لغوية متعارف عليها، وذلك للتمييز بين ما يخرج من مراد هذا القول عبادة وما يخرج منه عادة. وقد قال - رحمه الله - شارحاً هذه القضية: اللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم وهي عاداته وعرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية.

فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته، ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول - صلى الله عليه وسلم - ومراده بها، عرف عاداته في خطابه وتبين له مراده ما لا يتبين لغيره، ولهذا ينبغي أن يقصد إذا ذكر لفظاً من القرآن أو الحديث، أن يذكر نظائر ذلك اللفظ ماذا عنى بها الله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وسلم -، فيعرف بذلك لغة القرآن والحديث وسنة الله ورسوله التي يخاطب بها عباده وهي العادة المعروفة من كلامه، ثم إذا كانت العادة واللغة مشتركة عامة لا يختص بها هو، - صلى الله عليه وسلم - بل هي لغة قومه، ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت

(١) المستصفي في علم الأصول / للغزالي، ص ٢٥ - الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م طبعة جديدة رتبها وضبتها عبد السلام عبد الشافي - دار الكتب العلمية بيروت

(٢) ابن تيمية هو عبد السلام بن عبد الله بن أبو القاسم، يلقب بشيخ السلام محي الدين، كنيته أبو البركات الحنبري الفقيه الحنبلي الأصولي النحوي المفسر ولد ٥٩٠هـ -، ومن مؤلفاته المسودة في أصول الفقه والأحكام الكبرى في الفقه، توفي ٦٥٢هـ طبقات الأصوليين ج ٢ ص ٨

بعده في الخطاب لم تكن معروفة في خطابه وخطاب أصحابه، كما يفعله كثير من الناس وقد لا يعرفون انتفاء ذلك في زمانه (١).

فالأحكام الشرعية يسيرة الفهم والتعقل من قبل المكلفين لأنها في متناولهم وبحسب مختلف مداركهم ولذلك نزلت على الأميين لتصلح للعاملين فيما بعد، ومن المعلوم قطعاً أن القرآن الكريم قد نزل بلسان العرب على الجملة، ونزل على وفق اللغة العربية وأساليبها وخصائصها وقواعدها، فيكون فهم أحكام وتعاليم ومعاني القرآن من هذا الطريق خاصة، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾ (يوسف: ٢)، وقوله سبحانه: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ (الشعراء: ١٩٥)، وقوله عز وجل: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَءَعْجَمِيٌّ ﴾ (فصلت: ٤٤)، فقد قررت هذه الآيات كون القرآن الكريم أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة، وأساليب معانيها وأنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، وبالعام يراد به العام في وجه والخاص في وجه، وبالعام يراد به الخاص، والظاهر يراد به غير الظاهر، وكل ذلك يعرف من أول الكلام أو وسطه، أو آخره، والنصوص الشرعية ينبىء أولها عن آخرها، وآخرها عن أولها، والنص يُعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، وتسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة والأشياء الكثيرة باسم واحد، وكل هذا معروف عندها لا ترتاب في شيء منه هي ولا من تعلق بعلم كلامها (٢).

فقد تبين مما مضى أن اللغة العربية التي نزل القرآن الكريم بمقتضاها تتميز بميزات كثيرة وتتسم بسمات عديدة، من ذلك:

- أنها تستعمل اللفظ العام لتدل به على الخاص.
- أنها تستعمل اللفظ الظاهر لتدل به على غير الظاهر.
- أنها تسمى الشيء الواحد بأسماء كثيرة كتسمية الأسد بأسماء (قسورة والليث).
- وأنها تسمى الأشياء الكثيرة باسم واحد، كإطلاق لفظ العين على منبع الماء أو العين الجارية، وعلى العين المبصرة، وعلى ذات الشيء وحقيقته وعلى حراس الحاكم والسلطان وغير ذلك.

(١) الفتاوى ج ٧ ص ١١٥

(٢) علم المقاصد الشرعية - نور الدين الخادمي، ص ١٣٣-١٣٤.

- وأنها تستعمل الأمر لتستدل به على طلب الفعل كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِن ثُلُثِي اللَّيْلِ وَيَضَعُكَ، وَتُكَلِّمُهُ، وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَن لَّنْ نَّحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُمْ مَّرْضَىٰ، وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ، وَآخَرُونَ يَقْتُلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقْرِضُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ يَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿المزمل: ٢٠﴾، وتستعمل الأمر لتدل به على الدعاء والتضرع كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ كُنَّا سَآئِبِينَ أَوْ أخطَانَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ وَاعْفُ عَنَّا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿البقرة: ٢٨٦﴾، وتستعمل الأمر لتدل به على اليأس والقنوط، كما في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا نَعْدِرُوا يَوْمَئِذٍ أَنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿التحریم: ٧﴾، وأنها تستعمل النهي لتدل به على ترك المنهي عنه سواء على وجه اللزوم والتأكيد، أو على وجه الكراهة وتستعمل النهي لتدل به على الإرشاد والتوجيه، وتدل به على الزجر والردع إلى غير ذلك من المعاني.

وبناءً على ما ذكر فإن الواجب على المجتهدين والعلماء مراعاة هذه الحقيقة القطعية في فهم الأحكام والتعاليم والمعاني الثابتة في القرآن الكريم وفي السنة النبوية الشريفة، وفي فهم وإدراك مقاصد ومرادات وغايات وأسرار تلك الأحكام والتعاليم. ومن أراد فهم وتحصيل ذلك بغير معرفة اللسان العربي وأساليبه وخصائصه وأدواته، فقد أوقع ذهنه في فهم وتحصيل ما لا يحتمله الوحي الكريم من المعاني والدلالات، وقد أوصل نفسه إلى أفهام خاطئة، وأعمال بعيدة عن مراد الشارع ومقصودة.

وقال الشاطبي - رحمه الله -: (القرآن نزل بلسان العرب على الجملة فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة).^(١)

وعليه يشترط في المجتهد إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها - أي الأصول - وفي مقدمتها الكتاب والسنة ثم الإجماع واستصحاب الحال والقياس التابع لها، كما يلزم الفقيه

(١) الموافقات، ٢/ ٦٤ (نقلًا عن نور الدين الخادمي، ص ١٣٤-١٣٥).

الأصولي - المجتهد والمستنبط - أن يكون مستحضراً على الدوام أن كل شيء من الشريعة له فهم وغاية ومقصود سواء تعلق الأمر بلفظ من ألفاظ الشريعة أو نص من نصوصها أو قاعدة من قواعدها أو حكم من أحكامها مستخرج منها أو مخرج على أصولها الجزئية أو الكلية، فكل ذلك لا يستقيم حكم من أحكام الشريعة إلا بها.^(١)

وتعرّف المجتهدين بفهمهم في استنباط الحكم الشرعي يقع على أنحاء منها:

- فهم أقوالها والاستفادة من مدلولات تلك الأقوال بحسب الاستعمال اللغوي وبحسب الإلمام بالقواعد اللفظية التي يفهم بها أوجه الاستدلال للنصوص الشرعية.
- النظر فيما يعارض تلك الأدلة التي لاحتمل للمجتهد، هل يمكن الجمع بينهما، أو إن أحدهما ناسخاً للآخر أو رجحان أحدهما على الآخر.

- قياس ما لم يرد حكمه، على ما ورد حكمه فيه، وذلك بعد معرفته للعلة المشتركة بينهما وأنها متحققة.

- فهم ومراعاة الأحكام التعبدية، لأن كل حكم شرعي له علة وله حكمة ولكن عقولنا قاصرة عن فهم هذا النوع من الأحكام.^(٢)

وعليه فإن إدراك النصوص وفهم أسرارها له مدخل عظيم في فهم أحكامها، وفي استنباط المزيد من هذه الأحكام وتنزيلها في واقع الناس على اختلاف الأزمنة والأمكنة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وقراءة النص الشرعي وفهم قواعده وضوابطه هو الباب الذي يمكن من خلاله فتح آفاق جديدة في مجال تنزيل الفقه على الواقع، وذلك ما يدرك به أن هذا الدين صالح لكل زمان ومكان، وأنه هو الدين الخاتم.

(١) المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، أحمد الريسوني، ص ٤.

(٢) - مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، ص ١٥.

المبحث الخامس

إجراء القياس على الأحكام المنصوصة

القياس أساس التعليل، وهو لا يكون صحيحاً واقعاً في محله إلا إذا كان محققاً لمقصود الشارع وحكمته، ومن ثم فإن الوقوف على العلل المناسبة التي علق بها الشارع أحكامه، وإجراء الأقيسة الصحيحة بناءً عليها رهين بملاحظة المقاصد فيها ومراعاتها، قال ابن تيمية - رحمه الله -: (فإن العلم بصحيح القياس وفاسده من أجل العلوم، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده، وما اشتملت عليه شريعة الإسلام من المحاسن التي تفوق التعداد، وما تضمنته من مصالح العباد في المعاش والمعاد، وما فيها من الحكمة البالغة والنعمة السابغة والعدل التام).^(١)

فمراعاة شروط القياس الصورية التي يذكرها الأصوليون محفوف بعوارض وقوادح تجعل نتيجته غير مسلمة إذا تعارضت مع مقاصد الشارع، وبهذا الضابط ينجو الفقيه من الوقوع في الأقيسة الصورية المجافية للمقاصد العامة والتي وقع فيها طائفة من الفقهاء لعدم ملاحظتها واعتبارها.^(٢)

وهناك خلاف في تعليل النصوص بين علماء الكلام من جهة، وخلاف بين فقهاء الاجتهاد من جهة أخرى، فالعلة المختلف فيها في علم الكلام هي العلة الغائية المترتبة على تشريع الحكم التي يعبر عنها بمقصد الشارع من التشريع، وقد انتهى خلافهم إلى اعتراف الجميع بترتب تلك المصالح على التشريع، وانحصر خلافهم في أن هذه المصالح باعثة للشارع على شرع الأحكام أو غير باعثة، فالأشاعرة نفوا كونها باعثة وإنما الأحكام معللة بالمصالح تفضلاً وإحساناً، ولا يجب على الله تعالى شيء، والمعتزلة أثبتوا كونها باعثة، وأنه يجب تعليل أفعال الله تعالى وأحكامه عملاً بمبدئهم (وهو وجوب فعل الصالح والأصلح على الله تعالى، والماتريديّة ويعبر عنهم بالفقهاء: أثبتوا كونها باعثة، لا على سبيل الإيجاب، وإنما على معنى أن هذه المصالح هي التي لأجلها كان التشريع، ولولاها لم يكن، وأفعال الله تعالى كلها معللة بالمصالح، ظهر لنا بعضها، وخفي علينا بعضها الآخر، ولكن لا على سبيل

(١) مجموع الفتاوى، ج ٤، ص ٣٦٣، والنظر نهاية السؤل في شرح مناهج الأصول، للبيضاوي، ج ٤، ص ٣-٤.

(٢) سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، تأليف الأستاذ الشيخ محمد بخيت المطيعي، ج ٤، ص ٨-٩.

الوجوب كما تقول المعتزلة، وهو أعدل الأقوال، وأبعدها عن المغالاة، وكل هؤلاء الفرقاء متفقون على القول بعلّة القياس.^(١)

وهذا القول فيه خلاف بين الأصوليين، والخلاف محصور في العلة التي هي أساس القياس، بمعنى الوصف المعرّف للحكم الذي هو مظنة الحكمة، والذي إذا شرع الحكم عنده يترتب عليه مصلحة مقصودة^(٢)، علماً بأن مذهب الجمهور هو أن أحكام الله تعالى مبنية على مراعاة الحكم ومصالح العباد، وقد اختلف الأصوليون في أنه هل الأصل في النصوص التعليل أم التبعيد؟ فذهب الظاهرية إلى أن الأصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل، وذهب الشافعية وبعض الحنفية إلى أن الأصل في النصوص التعليل، لكن لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة من بين سائر الأوصاف في كونه متعلق الحكم، والحكم القياسي المنصوص العلة يكون ناسخاً ومنسوخاً كالنص.^(٣) وقال الأحناف (الأصل في النصوص التعليل إلا لمانع، وذلك كالنصوص الواردة في المقدرات من العبادات والعقوبات، ولكن - كما قال الجمهور -^(٤) لا بد من دليل يميز الوصف المؤثر من بين سائر الأوصاف.

وعليه فقد شرع الحق - سبحانه وتعالى - أحكامه لمقاصد عظيمة جلبت للناس مصالحهم ودفعت عنهم المفاسد، وأبان سبحانه ما في الأفعال من مفسد حثاً على اجتنابها، وما في بعضها من مصالح ترغيباً في إتيانها، وفي هذا رد على الذين أنكروا التعليل من أساسه، والذين اعترفوا به ولكن قصروه على الأوصاف الظاهرة، وقد تنوعت أساليب التعليل في القرآن الكريم، فتراه أحياناً يذكر وصفاً مرتباً عليه حكماً، فيفهم السامع أن هذا الحكم يدور مع ذلك الوصف أينما وجد، نحو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨)، وأحياناً يذكر الحكم بسببه نحو قوله سبحانه: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (الحج: ٣٩)، وحيناً يذكر الحكم معللاً إياه بحرف من حروف التعليل نحو قوله تعالى:

(١) تعليل الأحكام للأستاذ / محمد مصطفى سليبي، ص ٩٧.

(٢) كشف الأسرار للبيزودي، ج ٢، ص ١٠١٣.

(٣) شرح مختصر الروضة، للطوفي، ج ٢، ص ٣٣٢.

(٤) شرح العضد لمختصر المنتهى، ج ٢، ص ٣٢٨، الموافقات، ج ٤، ص ٣٢٠، فواتح الرحموت ٢/ ٢٩٢، أصول السرخسي ٢/ ١٤٤، التلويح على التوضيح ٢/ ٦٤، كشف الأسرار ٢/ ١٠١٢ وما بعدها.

﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ (الأحزاب: ٣٧)، وفي كثير من المواضع يأمر القرآن الكريم بالشيء مبيناً لمصالحه، أو يحرم الشيء مبيناً لمفاسده المترتبة على فعله، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿ وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا نَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴾ (الأنفال: ٦٠)، وقوله سبحانه: ﴿ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكُرُونَ ﴾ (النحل: ٤٤)، جاءت بتعليلات كثيرة في توضيح القرآن الكريم، وبيان العلل والأسباب التي أدت إلى التشريع، وتقريب الأحكام إلى الأذهان مما يؤدي إلى مسارعة الناس إلى الامتثال، وذلك نحو قوله -ﷺ-: (إنما جعل الاستئذان من أجل البصر)^(١)، وقوله لأصحابه في الرجل الذي وقصته دابته وهو محرم فمات: (لا تقربوه طيباً فإنه يبعث يوم القيامة مليباً)^(٢) وقوله -عليه الصلاة والسلام- لمن سأله عن الوضوء بنبذ التمر (ثمرة طيبة وماء طهور).^(٣)

وكثيراً ما يذكر النبي -ﷺ- الحكم معللاً إياه بما يترتب عليه من المصالح الدينية والدنيوية أو ينهي عن الشيء مبيناً لمفاسده، وذلك نحو قوله -عليه الصلاة والسلام-: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم)^(٤) ونحو حديث النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، قال -ﷺ-: (إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم)^(٥)، وبين النبي -ﷺ- علة النهي عن الصلاة عند طلوع الشمس أو غروبها بأن الشمس تطلع وتغرب بين قرني الشيطان، إلى غير ذلك من

(١) صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، ج ٥، ص ٣٠٤، رقم ٥٨٨٧.

(٢) صحيح البخاري، ج ٢، ص ٦٥٣، رقم ١٧٤٢.

(٣) الحديث في سنن أبي داود، ج ١، ص ٢١، باب الوضوء بالنبذ.

(٤) صحيح البخاري، ج ٢، ص ٦٧٣، رقم ١٨٠٦.

(٥) وفي رواية ابن حبان: (إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن)، نيل الأوطار ١٤٧/٦.

النصوص المعللة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.^(١) ولاعتبار أئمة الاجتهاد لمقاصد الشريعة في القياس، كانوا يعدلون عن مقتضى الأقيسة الجزئية حين تعارض المقاصد العامة، فكان الإمامان أبو حنيفة ومالك -رحمهما الله- يريان القول بالاستحسان لتفادي غلو القياس، ولذلك عده الإمام مالك - تسعة أعشار العلم- والاستحسان في العلم يكون أغلب من القياس.^(٢) وهو سيرٌ على منهج جمهور الصحابة ومنهم عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- الذي قضى بقتل الجماعة بالواحد في القصاص وتبعه في ذلك الصحابة -رضوان الله عليهم- وعامة فقهاء الأمصار، مع أن القياس أن تقتل النفس بالنفس، لا النفس بالأنفس.

وكثيراً ما يرد لفظ الاستحسان في كلام فقهاء الحنفية ويجعلونه في غالب الأحيان في مقابلة القياس فيقولون: القياس يقتضي الحظر والاستحسان يقتضي الإباحة، فجعلوه دليلاً شرعياً يعارض دليلاً مثله، ويرجح عليه، وقد أكبر معارضوهم إطلاق هذا اللفظ لأنهم ظنوه تشريعاً بلا دليل، ومن هنا يقول الشافعي -رحمه الله-: من استحسنت فقد شرع^(٣)، وتبعه الأصوليون من المتكلمين في رد الاستحسان وعدوه من الأدلة الفاسدة التي لا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام^(٤)، ولكن كبار الأصوليين من الحنفية بينوا لهم حقيقة الاستحسان، وأنه بعد معرفة حقيقته لا يكون الخلاف بين الفريقين إلا راجعاً للألفاظ، فقالوا: إن الاستحسان قياس خفيت علته بالنسبة إلى قياس ظاهر متبادر، يعني أن يكون في المحل علة ظاهرة توجب له حكماً إلحاقاً بأصل، ووصف آخر خفي يقتضي إلحاقه بأصل آخر، قال شمس الأئمة:^(٥)، والاستحسان في الحقيقة قياسان (: أحدهما: جلي ضعيف أثره فسمي قياساً، والآخر: خفي

(١) تعليل الأحكام للأستاذ محمد مصطفى شلبي، ص ١٤-٣٤ (بتصرف).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج ٦ ص ٧٥٧.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج ٤ ص ١٩١.

(٤) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، للبيضاوي، ج ٤، ص ٣٩٨، وانظر سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، الشيخ محمد بخيت المطيعي، ج ٤، ص ٤٠٠، وانظر شرح مختصر روضة الناظر للطوفي ج ٢ ص ٧٤٧-٧٤٩.

(٥) السرخسي هو محمد بن أحمد بن أبي سهل المعروف بشمس الأئمة السرخسي كنيته أبو بكر، والسرخسي نسبة إلى سرخس، وهي بلدة من بلاد خراسان، وكان فقيهاً وأصولياً حنيفاً، وله مؤلفات في الفقه وأصوله، توفي سنة ٤٨٢ هـ، طبقات الأصوليين، ج ١، ص ٢٦٤.

قوي أثره فسمي استحساناً أي قياساً مستحسناً، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور، وقد يقوى أثر القياس في بعض فيؤخذ به. ومن هنا انقسم الاستحسان عندهم إلى قسمين:
الأول: ما خفي تأثيره، والثاني ما خفي فساده، وظهرت صحته.
وقسموا القياس - أيضاً - إلى قسمين:

الأول: ما ضعف تأثيره، والثاني: ما ظهر فساده وخفيت صحته، وأقوى هذه الأنواع الأربعة - عند التعارض - القسم الأول من الاستحسان ويلييه القسم الأول من القياس، ثم القسم الثاني من الاستحسان، ولذلك يعتبر الاستحسان عندهم - كما قلنا - أغلب من القياس. ومثلاً لذلك بسؤر سباع الطير: القياس يقتضي نجاسته حملاً على سؤر سباع البهائم، لأن السؤر معبر باللحم، وكل منهما نجس اللحم، والاستحسان يقضي بالطهارة قياساً خفياً على الآدمي، لأن كلاً غير مأكول اللحم، فيقدم الاستحسان، لأن القياس قد ضعف مؤثره وهو مخالطة اللعاب والنفس للماء في سؤر سباع البهائم وليس كذلك في سباع الطير لأنها إنما تشرب بمناقيرها، وهي عظم طاهر فانفتت علة النجاسة فكان طاهراً كسؤر الآدمي، وأثر هذا القياس الخفي أقوى من القياس الظاهر.^(١)

وقد عمل الإمام مالك - رحمه الله - كذلك بالاجتهاد المصلحي، وهو الاجتهاد القائم على المصلحة المرسلة، ومجاله: المسائل التي لم يرد في حكمها نص خاص بها، وليس لها نظير تقاس عليه، سواء كانت قضايا مستجدة، أو غيرها، والمصلحة المرعية ليست هي ما تتوهم بعض العقول أنها مصلحة وإنما هي المصلحة الشرعية التي اعتبرت الشريعة جنسها، والتي تتضمن حفظ الضروريات الخمس المقصودة للشارع، والتي تشمل المصالح الدنيوية والأخروية، وتراعي المصالح المادية والمعنوية، وتوازن بين المصالح الخاصة والعامة والآنية والمتوقعة.^(٢)

والاجتهاد المصلحي مبناه على تقدير المصالح والمفاسد، وذلك يستلزم معرفة واسعة بمقاصد الشريعة، بل في بعض الحالات لا يتوقف إلا على معرفة المقاصد، وإن تعلق الاجتهاد بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من

(١) أصول السرخسي ج ٢ ص ٢٠٠، وأصول البزدوي ص ٢٧٦، وإعلام الموقعين ج ٣ ص ١٢٠.

(٢) المستصفي للغزالي، ج ١ ص ٤٣٨.

صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع جملة وتفصيلاً.^(١)

وهناك ضوابط معتبرة شرعاً للاجتهاد المصلي منها:

- ١- الملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من أدلته.
 - ٢- إن عامة النظر فيها إنما هو عقل معناه وجري على ذوق المناسبات المعقولة المعنى التي إذا عرضت على العقول تلقتهما بالقبول فلا مدخل لها في التعبدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل، كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره والحج ونحو ذلك.
 - ٣- أن تكون المصلحة راجعة إلى حفظ أمر ضروري أو رفع حرج لازم في الدين.^(٢)
- ولا اعتبار أئمة الاجتهاد لقراءة النص وفهمه وفق المقاصد الشرعية - كما أسلفنا - عدلوا مقتضي الأقيسة الجزئية حين تعارض المقاصد العامة.

(١) الموافقات للشاطبي، ج ٤ ص ١٦٢.

(٢) الاعتصام للشاطبي، ج ٢ ص ١١٥-١١٩.

الخاتمة

- وهي عبارة عن ملخص لأهم ما ورد في البحث والذي يتمثل في الآتي:
- تكون معرفة قراءة النص من خلال معرفة لغة الخطاب في أصل الوضع ثم المعاني المختلفة التي يحتملها الخطاب بناءً على ما يرد عليه إذا لم يصح صرفها إلى الأصل، ويكون ترجيح المعنى استناداً على القرائن المحيطة به أياً كان نوعها والتي تتضح من خلال السياق.
 - فهم النصوص الشرعية والاستفادة من مدلولات تلك الأقوال يكون بحسب الاستعمال اللغوي وبحسب النقل الشرعي للقواعد اللفظية التي تفهم بها أوجه الاستدلال الفقهي.
 - يلزم الفقيه الأصولي -المجتهد والمستنبط- أن يكون مستحضراً على الدوام أن كل نص من النصوص الشرعية له فهم وغاية ومقصود، سواء تعلق الأمر بلفظ من ألفاظ الشريعة أو نص من نصوصها أو قاعدة من قواعدها أو ضابط من ضوابطها أو حكم من أحكامها، مستخرج منها أو مخرّج على أصولها الجزئية أو الكلية، فكل ذلك لا يستقيم حكم من أحكام الشريعة إلا بها.
 - القراءة الصحيحة للنص الشرعي تستوجب معرفتنا بعقيدتنا معرفة صحيحة منضبطة على وفق ما جاء به القرآن الكريم والسنة المطهرة وما كان عليه سلفنا الصالح -رضوان الله عليهم-.
 - النصوص الشرعية الواردة في أي مسألة هي المورد الأول الذي يجب أن يرده المجتهد، والنظر في مدلولاتها اللغوية هو سبيل الاستنباط منها، ولكن النظر في الألفاظ لا يكفي للوقوف على دلالاتها الشرعية، بل لا بد من تحديد دلالاتها الاصطلاحية والسياقية، وذلك يتوقف على الاسترشاد بالمقاصد، لأن دلالة الألفاظ على معانيها تابعة لمقصد الشارع وإرادته.
 - إن معرفة قراءة النصوص الشرعية وفهمها مع مراعاة قواعدها وضوابطها هو الباب الذي يمكن من خلاله فتح آفاق جديدة في مجال تنزيل الفقه على الواقع وذلك ما يدرك به أن هذا الدين صالح لكل زمان ومكان وأنه هو الدين الخاتم.
 - إن إدراك فهم النصوص الشرعية وأسرارها له مدخل عظيم في فهم أحكامها، وفي استنباط المزيد من هذه الأحكام.

- يلزم الفقيه الأصولي -المجتهد والمستنبط- فهم ومراعاة الأحكام التبعية لأن كل حكم شرعي له علة وحكمة ولكن عقولنا قاصرة عن فهم هذا النوع من الأحكام، كما يلزمه قياس ما لم يرد حكمه على ما ورد حكمه فيه وذلك بعد معرفته للعلة المشتركة بينهما وأنها متحققة.

- حينما أرجع الفقهاء المحققون المسائل الفقهية عن طريق الاستقراء إلى قواعد كلية، كل منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة، واتخذوها أدلة لإثبات أحكام تلك المسائل رأوا أن بعض فروع تلك القواعد يعارضه أثر أو ضرورة أو قيد أو علة مؤثرة تخرجها عن الاطراد فتكون مستثناة من تلك القاعدة معدولاً بها عن سُنن القياس فحكموا عليها بالأغلبية لا بالاطراد.

- فرّق العلماء ما بين القاعدة والضابط، علماً بأن القاعدة قد تستعمل بمعنى الضابط، والضابط قد يستعمل بمعنى القاعدة.

- معرفة المقصود من النصوص الشرعية لا تنأى إلا لمن كان خبيراً بمقاصد الشارع العامة والخاصة، عالماً بما يوافقها وما يعارضها.

- يلزم المجتهد ملاحظة ومراعاة المقاصد الشرعية والاعتداد بها في قراءة النصوص لما لها من فوائد مهمة تتمثل في: تفادي التصادم بين الفروع المستنبطة والأصول الكلية والأهداف العامة للشرعية، كما أنها تمنح الاستنباط قوة ورجحاناً أكبر بانضمام الأدلة الكلية إلى الأدلة الجزئية وغير ذلك.

- إن إعمال المقاصد في قراءة النص يحتاج إلى ضوابط معينة باعتبارها طريقاً للفهم والاستنباط، وإذا لم تقيد المقاصد بضوابط الشرع ولم تستهد بنصوصه فإنها تصير ذريعة للانسلاخ من الدين وخرق سياجه وهتك حرمة وقد أشار الباحث إلى تلك الضوابط.

- وفي الختام لعل هذا الجهد -المتواضع- من منطلق اجتهادي أمل من الله -سبحانه وتعالى- والقبول ثم من القراء، ولعله يسهم في توسيع أفق الاجتهاد الفقهي في فهم قراءة النص، وفي بناء الأحكام المناسبة للمستجدات، كما يوسّع دائرة التعليل للأحكام الشرعية حسب الاعتبارات الطارئة والمعطيات العلمية والنوازل المستجدة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

١. الابتهاج بتطريز الدياج - لابن العربي أحمد بن محمد التنبكتي المتوفى سنة ١٠٣٢هـ - مطبوع على هامش الدياج المذهب - دار الكتاب العربي - بيروت.
٢. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي - تأليف / علي بن عبد الكافي السبكي. الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - دار الكتاب العلمية - بيروت.
٣. الإحكام في أصول الأحكام - تأليف الإمام أبو الحسن علي بن محمد الأمدي - الملقب بسيف الدين - دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤هـ - تحقيق د/ سيد الجميلي.
٤. الإحكام في أصول الأحكام - لابن حزم الظاهري - تحقيق ومراجعة لجنة من العلماء - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤هـ - دار الحديث - القاهرة.
٥. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لابن دقيق العيد / محمد بن علي بن وهب القشيري - مع تعليقات محمد بن منير أغا الدمشقي - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٦. إدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط - تحقيق عمر حسن القيام - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م - مطبوع بحاشية الفروق.
٧. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - لمحمد علي الشوكاني - تحقيق الشيخ أحمد عز - الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م - دار الكتاب العربي - بيروت.
٨. الأشباه والنظائر تأليف الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي. المتوفى سنة ٧٧١هـ - تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ محمد عوض - الطبعة ١٤٢٢هـ - دار الكتب العلمية - بيروت.
٩. الأشباه والنظائر / جلال الدين السيوطي - الطبعة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
١٠. أصول البزدوي - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي - علاء الدين البخاري - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
١١. أصول السرخسي / أبي بكر بن أحمد بن أبي سهل السرخسي - الطبعة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

١٢. الاعتصام - أبو اسحق إبراهيم الغرناطي الشاطبي - تحقيق سليم بن عبد الهاللي - الطبعة الثانية ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
١٣. أصول الفقه - الشيخ محمد الخضري بك - الطبعة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م - المكتبة العصرية - بيروت.
١٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين - شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر. المعروف بأبي قيم الجوزية. تعليق طه عبد الرؤوف سعد - طبعة دار الجيل - بيروت.
١٥. الإعلام لخير الدين الزركلي - الطبعة السادسة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م - دار العلم - بيروت.
١٦. التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه / تأليف سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م - تحقيق زكريا عميرات.
١٧. تأسيس النظر - لأبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي - مكتبة الخانجي القاهرة - الطبعة الثانية - ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
١٨. تذكرة الحفاظ لأبي عبد الله شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت.
١٩. التسليم الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة للشيخ فهد العجلان موقع الإسلام اليوم على الشبكة العنكبوتية
٢٠. تعليل الأحكام د/ محمد مصطفى شلبي - دار النهضة العربية - بيروت - الطبعة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
٢١. الحدود - للإمام أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد الباجي المالكي - مؤسسة الزغبي للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة ١٣٩٢م.
٢٢. الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي - الطبعة الأولى ١٣٥٨هـ - ١٩٣٨م.
٢٣. سنن ابن ماجه - للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني المتوفى سنة ٢٧٥هـ - تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي - المكتبة العلمية - بيروت.
٢٤. سنن أبي داوود لأبي داوود سليمان بن الأشعث الجستاني - دار الكتاب العربي - بيروت.

٢٥. سنن البيهقي / السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي - الطبعة الأولى ١٣٤٤هـ.
٢٦. سنن الترمذي - لمحمد بن عيسى أبي عيسى الترمذي السلمى - تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون - دار إحياء التراث العربى - بيروت.
٢٧. سلم الوصول لشرح نهاية السؤل تأليف الشيخ محمد بخيت المطيعي - عالم الكتب.
٢٨. شرح نظم الورقات في أصول الفقه لفضيلة الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين - دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع - الطبعة الثانية ١٤٣٢هـ.
٢٩. شرح الكوكب المنير مختصر التحرير لابن البخار - تحقيق د/ عبد العزيز عبد الرحمن السعيد - الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٣٠. شرح مختصر الروضة لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي عبد الكريم بن سعيد الطوفي - تأليف الدكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري - الطبعة الثانية ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م. تقديم أ. د/ عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس - إمام وخطيب المسجد الحرام بمكة المكرمة.
٣١. شرح العضد لمختصر المنتهى - عبد الرحمن بن أحمد الإيجي. الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٣٢. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول - للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي - مكتبة البحوث والدراسات - دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
٣٣. شرح مختصر روضة الناظر لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي المتوفى سنة ٧١٦هـ - دار التدمرية - الرياض - الطبعة الثانية ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
٣٤. شجرة النور الذكية في طبقات المالكية - لمحمد بن محمد بن مخلوف - المطبعة السفلية.
٣٥. شذرات الذهب في أخبار من ذهب - للإمام عبد الحي بن العماد الحنبلي - دار الأفاق الجديدة - بيروت - لبنان.
٣٦. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية - إسماعيل بن حماد الجوهري - تحقيق أحمد بن عبد الغفور عطار - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٣٧. صحيح البخاري - لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري - ترقيم وتبويب محمد فؤاد عبد الباقي - القاهرة - الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ.
٣٨. صحيح مسلم لأبي الحسين الحجاج القشيري النيسابوري - ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي - المملكة العربية السعودية - رئاسة إدارة البحوث.
٣٩. طبقات الشافعية الكبرى للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن عبد الكافي السبكي المتوفى سنة ٧٧١ هـ - تحقيق د/ محمود محمد الطناجي.
٤٠. طبقات الشافعية لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي - تحقيق كمال يوسف الحوت - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ.
٤١. طبقات الأصوليين (الفتح المبين في طبقات الأصوليين) عبد الله مصطفى المراغني - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٩٤ هـ.
٤٢. علم المقاصد الشرعية لنور الدين الخادمي - عضو الهيئة التدريسية لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض - الطبعة الخامسة ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م. العبيكان للنشر - الرياض - السعودية.
٤٣. الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق) للإمام أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي - الطبعة ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
٤٤. الفكر الديني، حامد نصر أبو زيد الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م
٤٥. فواتح الرحموت - عبد العلي بن نظام الدين الأنصاري - بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه للشيخ محب الله بن عبد الشكور - مطبوع مع المستصفي للغزالي - الطبعة الأولى ١٤٣٢ هـ.
٤٦. مجموع الفتاوى لابن تيمية - دار المعرفة - بيروت - بدون.
٤٧. الفقيه والمتفقه للحافظ المؤرخ أبي بكر أحمد علي بن ثابت الخطيب البغدادي - الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
٤٨. قواعد الأحكام في مصالح الأنام - للعز بن عبد السلام - تحقيق حماد نزيه - الطبعة الأولى ١٩٨٠ م - بيروت - .
٤٩. القواعد الفقهية (دراسة نظرية تحليلية تأصيلية) يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين - مكتبة الرشد - الرياض - الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

٥٠. القواعد الصغرى المعروف بمختصر الفوائد في أحكام المقاصد للعز بن عبد السلام.
٥١. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي - عبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٥٢. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - لحاجي خليفة - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
٥٣. لسان العرب - جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور - دار صادر - بيروت - الطبعة الأولى - بدون.
٥٤. المدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى أحمد الزرقا - دار الفكر - سوريا - الطبعة العاشرة ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.
٥٥. المستصفي من علم الأصول للإمام أبي حامد محمد الغزالي - تحقيق عبد السلام عبد الشافعي - الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م. دار الكتب العلمية - بيروت.
٥٦. مسند الإمام أحمد - محمد سليم إبراهيم وآخرون - الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٥٧. المعجم الوسيط - إبراهيم أنيس ورفاقه - الطبعة الثانية - بدون.
٥٨. معجم المؤلفين (تراجم مصنفى الكتب العربية) عمر رضا كحالة - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م - مؤسسة الرسالة - بيروت.
٥٩. مفردات ألفاظ القرآن الكريم لأبي القاسم الحسين بن محمد بن الفضل المعروف بالراغب الأصفهاني - دار القلم - دمشق - بدون.
٦٠. عبد الكريم جمعان «مفهوم النص» على الرابط <http://www.lissaniat.net/viewtopic.php?t=571>
٦١. مقاصد الشريعة الإسلامية / محمد الطاهر بن عاشور - الطبعة ١٩٨٨م - تونس.
٦٢. المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام - د/ أحمد الريسوني.
٦٣. الممتع في القواعد الفقهية - د/ مسلم بن محمد بن ماجد الدوسري - الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م - دار زدني - الرياض.
٦٤. منهج الوصول إلى علم الأصول للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي - المتوفي سنة ٦٨٥هـ - عالم الكتب - بدون.

٦٥. المناهج الحديثة قراءة النص الشرعي (قراءة نصر أبو زيد أنموذجاً) ل د. سليمان الضحيان عضو هيئة التدريس بجامعة القصيم، موقع الإسلام اليوم على الشبكة العنكبوتية.
٦٦. المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي / لجمال الدين بن يوسف بن تعري بردي - الطبعة ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م - دار الكتب المصرية - القاهرة.
٦٧. الموافقات في أصول الفقه لأبي أسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي - المشهور بالإمام الشاطبي - تحقيق عبد الله دراز - بيروت - بدون.
٦٨. نشر البنود / عبد الله إبراهيم العلوي الشنقيطي - المتوفي سنة ١٢٣٣هـ - وزارة الأوقاف - الرباط - بدون.
٦٩. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي / د/ أحمد الريسوني - الدار العالمية للكتاب الإسلامي - الطبعة الرابع ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م - تقديم د/ طه جابر العلواني.
٧٠. نظرية المقاصد لابن عاشور - إسماعيل الحسيني - المعهد العالمي للفكر الإسلامي - الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
٧١. نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي - تأليف الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي - المتوفي سنة ٧٢٧هـ - طبعة عالم الكتب - بدون.
٧٢. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار شرح منتهى الأخبار - للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - الطبعة الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
٧٣. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية - تأليف الدكتور محمد صدقي بن أحمد البورنو - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م - مؤسسة الرسالة - بيروت.

**ضوابط فهم السنة النبوية
بين المحدثين والعقلانيين المعاصرين**

أ. رابع بن أحمد بلخير

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية باتنة - الجزائر



مقدمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعده:
فلقد سار العلماء طيلة قرون في فهم السنة وفق قواعد وأسس خضعت إلى تأصيل وتقييد سديدين، جعلوا السنة في مأمن من تنازع الفهوم واختلاف التأويلات المتضاربة، ولا شك أن التغيرات الحاصلة والنوازل الحادثة في الأمة، جعلت الكثير من التيارات العقلية^(١) الحديثة ترى في تلك الضوابط نوع جمود وتخلف جعل المسلمين يعيشون رجعية وتبلد ساهما بشكل أو بآخر في تأخير الأمة عن ركب الأمم القوية، ما استدعى من هؤلاء الدعوة إلى إيجاد قواعد جديدة، تعطي فهما يمكن المسلمين من استدراك ما فاتهم من رقي، ويميط عن كيانهم ثوب الجمود.

الإشكالية:

يطرح هذا البحث الإشكالية التالية والتي مفادها:

- ما هي الضوابط التي استند عليها العقلانيون في فهمهم للسنة؟
- هل يمكنها أن تشكل بديلا حاسما في فهم السنة؟
- وهل يمكن لهذه الضوابط أن تصل بالمسلم إلى المراد من حديث المصطفى؟
- ما موقف العلماء من هذه الضوابط، وهل يمكن الاستغناء عن قواعد المحدثين في هذا الباب؟

أهداف البحث:

- إن أهم الأهداف التي يصبوا إليها الباحث إلى تحقيقها من خلال هذه البحث هي:
- بيان الضوابط المعتمدة عند المدرسة العقلانية الحديثة في فهم السنة النبوية.
 - المقارنة بين المحدثين والعقلانيين في منهجية نقد السنة وفهمها.
 - بيان أثر العزوف عن منهج المحدثين وخطورته في عملية النقد.
 - الوقوف على كتب العقلانيين وتجليه ما فيها من أقوال وآراء تجاه السنة النبوية.
- وأحاول في هذا البحث الإجابة عن هذه التساؤلات، والرد على العقلانيين في تلك الضوابط بما تدل عليه النصوص الشرعية، وكلام أهل العلم المعتمدين.

• مقدمة

المبحث الأول: فهم السنة النبوية من خلال العقل

(١) نسبة إلى المدرسة العقلانية وهي: «التفسير العقلاني لكل شيء في الوجود، أو تمرير كل شيء في الوجود من قناة العقل لإثباته أو نفيه أو تحديد خصائصه»، ينظر: مذاهب فكرية معاصرة: محمد قطب، ص ٥٠٠، العقل والعقلانية- دفاثر فلسفية، ترجمة: محمد سيلا، عبد السلام بن عبد العالي، ص ٧٠، الموسوعة العربية العالمية، ١٦ / ٣٣٥.

المطلب الأول: أقوال العقلانيين في تقديم العقل على النقل في فهم النصوص.

المطلب الثاني: فهم نصوص السنة عند العلماء ودور العقل في الفهم.

المبحث الثاني: تأويل النصوص بإخضاعها للواقع

المطلب الأول: أقوال العقلانيين في تأويل النصوص وإخضاعها لسلطة الواقع

المطلب الثاني: مناقشة العقلانيين في تأويل النصوص وإخضاعها للواقع

الفرع الأول- رأي العلماء من تأويل النصوص وإخضاعها للواقع

الفرع الثاني- موقف العلماء من خطاب النبي ﷺ لعموم أمته

المبحث الثالث: تغليب المقاصد في فهم السنة النبوية

المطلب الأول: أقوال أصحاب المدرسة العقلية في مراعاة المقاصد

المطلب الثاني: عناية العلماء بالمقاصد في توجيه النصوص

المطلب الثالث: الشروط الواجب توفرها في المتكلم في علم المقاصد

خاتمة قررت فيها أهم النتائج.

المنهج المتبع:

إن طبيعة الموضوع وطريقة تناوله، اقتضت بي أن أتبع مناهج متعددة أجملها فيما يلي:

- المنهج الاستقرائي: حيث قمت باستقراء طائفة من كتب أصحاب المدرسة العقلية،

وذلك من أجل استخراج آرائهم وتوظيفها في البحث.

- المنهج التحليلي: وذلك بتحليل آراء المدرسة العقلية الحديثة حول السنة النبوية،

وبيان المراد من أقوالهم، وتحليل تلك الآثار الناجمة عن مناهجهم، كما قمت بتحليل أقوال

العلماء الذين استعنت بهم في رد شبهات العقلانيين.

- المنهج المقارن: إن دراستي للمدرسة العقلية الحديثة وتياراتها جعلني أ لمس تنوعاً في توجهاتها،

مما اضطرني إلى الاستعانة بهذا المنهج حتى أثبت درجة التفاوت الحاصل بينهم في بعض الآراء، كما

استعنت بهذا المنهج لبيان الفروق الحاصلة في قواعد النقد والفهم بين المحدثين والعقلانيين.

- المنهج النقدي: إن المناقشة الصحيحة لأقوال العقلانيين وآرائهم، تستوجب نقدها

وفق منهج علمي يراعي موطن الإشكال والجواب عنه، من خلال الاستعانة بالحجج العلمية.

وفي الختام أسأل الله جل في علاه أن يجعل هذا البحث خالصاً لوجهه، وأن ينفع به

الباحث والقارئ، وأن يجعلنا من خدام السنة الذابيين عن حياضها، وأن يلهمنا الإخلاص

والسداد في القول والعمل، إنه جواد كريم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه

وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول

فهم السنة النبوية من خلال العقل^(١)

المطلب الأول- أقوال العقلانيين في تقديم العقل على النقل في فهم النصوص:

لم يفتأ العقلانيون مذ عرفوا وهم يدندنون على العقل، ويعلون من قدره، إذ لا تكاد تجد عقلا نيا إلا وهو يطعن في العلماء بأنهم لا يولون العقل أهميته، بل ويطعن في نصوص السنة ويؤولها استجابة لنداء العقل على حد زعمه، ومن بين هؤلاء:

أولا_ قول محمد أحمد خلف^(٢):

يقول محمد خلف الله: «إن كل ما لم يرد في القرآن يكون غير ما أنزل الله، فنحن نفكر ونتعامل بعقولنا مع كل ما هو ناجم عن الفكر البشري، وليس له أساس من كتاب الله، أي أنه لم ينزل من عند الله»^(٣).

يتضمن كلام محمد خلف الله مسألتين:

١- إنكاره أن تكون السنة من الوحي.

(١) عرفه الجوزي بقوله: «واعلم أن التحقيق في هذا أن يقال هنا: الاسم أعني العقل، ينطلق بالاشتراك على أربعة معان:

أحدها: الوصف الذي يفارق به الإنسان البهائم، وهو الذي استعد لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراه من قال غريزة، وكأنه نور يقذف في القلب يستعد به لإدراك الأشياء.

والثاني: ما وضع في الطباع من العلم، بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

والثالث: علوم تستفاد من التجارب تسمى عقلاً.

والرابع: أن منتهى قوته الغريزية إلى أن نتمتع الشهوة، الداعية إلى اللذة العاجلة، والناس يتفاوتون في هذه الأحوال، إلا في القسم الثاني الذي هو العلم الضروري» الأذكياء (ص: ١٠).

(٢) محمد أحمد خلف الله: كاتب سياسي مصري تخرج من كلية الآداب بجامعة القاهرة، درس في كلية الآداب ومعهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، شغل منصب وكيل وزارة الثقافة المصرية، وهو من مؤسسي حزب التجمع، وشغل منصب نائب رئيس الحزب، ورئيس تحرير مجلة البقطة، ويعدُّ من المنظرين الأساسيين للفكر التوفيقي بين الماركسية والقومية العربية، وله مؤلفات وبحوث عديدة، منها: «الفن القصصي في القرآن الكريم، القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة، القرآن والدولة، القرآن والثورة الثقافية، هكذا يبني الإسلام، الأسس القرآنية للتقدم». ينظر سلسلة رموز الفكر العلماني المعاصر ٨- د. محمد أحمد خلف الله، بقلم: محمد المبروك، مجلة الراصد، عدد الثاني والتسعون - صفر ١٤٣٢ هـ، ينظر: http://alrased.net/main/articles.aspx?selected_article_no=3764

(٣) الغزو الفكري للتاريخ والسير، بين اليمين واليسار: سالم البهناوي، ص ١٩٩.

٢- اعتماده في فهم السنة النبوية على العقل المجرد.

ويعلل ذلك على اعتبار أن كلام النبي ﷺ من الجهد البشري، الذي يجب أن نتعامل معه كأى عمل بشري آخر، وهذه الفكرة في حقيقتها تعد نسفا لكل كتب الحديث النبوي من جهة، ومن جهة أخرى تتيح لكل العقول التصرف في معنى الحديث النبوي بحرية صرفة، فتصبح السنة النبوية خاضعة للأراء والتخرصات.

أما قوله بأن ما لم يرد في القرآن يكون غير ما أنزل الله، فهذا أمر يردّه القرآن فمن ذلك قوله الله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْنَاكَ الرَّسُولَ فَخُذْهُ وَمَا نَهَيْتُكَ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، ومن السنة قول النبي ﷺ (أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبَعَانُ عَلَيَّ أُرِيكَتَهُ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَائِلٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبْعِ ...) (١) [الحديث]، فالسنة وحي كما القرآن وحي، قال الله تعالى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٢) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤)﴾ [النجم: ٣- ٤]، وأورد البخاري في صحيحه: أن يعلى بن أمية قال لعمر ﷺ: (أَرِنِي النَّبِيَّ) حِينَ يُوحَىٰ إِلَيْهِ، قَالَ: «فَبَيْنَمَا النَّبِيُّ بِالْحِجْرَانَةِ، وَمَعَهُ نَفَرٌ مِنْ أَصْحَابِهِ، جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ تَرَىٰ فِي رَجُلٍ أَحْرَمَ بِعُمْرَةٍ، وَهُوَ مُتَضَمِّحٌ بِطَيْبٍ، فَسَكَتَ النَّبِيُّ ﷺ سَاعَةً، فَجَاءَهُ الْوَحْيُ، فَأَشَارَ عُمَرُ ﷺ إِلَىٰ يَعْلَى، فَجَاءَ يَعْلَى وَعَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَوْبٌ قَدْ أَظْلَمَ بِهِ، فَأَدْخَلَ رَأْسَهُ، فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مُحَمَّرٌ الْوَجْهَ، وَهُوَ يَغِطُّ، ثُمَّ سَرِّيَ عَنْهُ، فَقَالَ: «أَيْنَ الَّذِي سَأَلَ عَنِ الْعُمْرَةِ؟» فَأْتِي بِرَجُلٍ، فَقَالَ: «اغْسِلِ الطَّيْبَ الَّذِي بِكَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، وَأَنْزِعْ عَنكَ الْجُبَّةَ، وَأَصْنَعْ فِي عُمْرَتِكَ كَمَا تَصْنَعُ فِي حَجَّتِكَ» قُلْتُ لِعَطَاءٍ: أَرَادَ الْإِنْقَاءَ حِينَ أَمَرَهُ أَنْ يَغْسِلَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ؟ قَالَ: «نَعَمْ» (٢).

فهذه النصوص وغيرها تفيد أن النبي ﷺ لا يتكلم إلا بوحي ربه، فلا معنى لمثل ذلك

(١) أخرجه: أبو داود كتاب السنة، باب في لزوم السنة، رقم: ٤٦٠٤، وأحمد في المسند، رقم: ١٧١٧٤، ٢٨/٤١٠-٤١١، والطبراني في مسند الشاميين، رقم: ١٠٦١، عن المقدم بن معدى كرب الكندي، صححه الألباني في صحيح الجامع، رقم: (٢٦٤٣-١٢٢٩)، ١/٥١٦.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه أخرجه البخاري: كتاب الحج، باب غسل الخلق ثلاث مرات من الثياب، رقم: ١٤٦٣، باب يفعل في العمرة ما يفعل في الحج، رقم: ١٦٩٧، ومسلم في كتاب الحج، باب ما يباح للمحرم بحج أو عمرة وما لا يباح وبيان تحريم الطيب عليه، ١١٨٠، عن يعلى بن أمية.

الكلام الذي قاله محمد أحمد خلف، ذلك حين اعتبر كل ما لم يأت في القرآن من قبيل الجهد البشري الذي يجب أن يخضع للعقل، وهذا محال شرعا، قال الشافعي رحمه الله « وقد سن رسول الله مع كتاب الله، وسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب، وكل ما سن فقد أذننا الله اتباعه وجعل في اتباعه طاعته، وفي العنود عن اتباعها معصيته التي لم يعذر بها خلقا، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول الله مخرجا لما وصفت وما قال رسول الله»^(١).

ثانياً_ قول سامر إسلامبولي^(٢):

يظهر منهج هذا الرجل في فهم السنة من خلال كتابه: «تحرير العقل من النقل»، وقد حوى هذا الكتاب عدة قضايا، من بينها قضية «فهم النصوص بواسطة العقل»، فهو يرى أن الاحتكام إلى فهم السلف في قضايا الشرع يعد داء عضالا، وينعي على المسلمين تجميد عقولهم على حد زعمه فيقول: «والمسلمون كغيرهم من الناس أصيبوا بهذا المرض السلفي»^(٣) والآبائية في فهم أمور دينهم وحياتهم الاجتماعية، عندما اشترطوا وجوب تقييد فهم الكتاب والسنة بفهم الصحابة، فجمد عقولهم على ما هو عليه ولادة ﴿أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ [النحل: ٧٨]، فكل من حولهم من الناس يسير إلى الأمام إلا هم يسرون إلى الوراء، وذلك واضح وجلي من خلال التقمص لشخصيات السلف..^(٣).

إن رمي التهمة جزافا، والتشنيع على المسلمين في اقتداءهم بالصحابة الكرام في فهم الكتاب والسنة، وإعطاء السلطة المطلقة للعقل في فهم النص، موذن بثشت الناس واختلاف توجهاتهم وتضارب آرائهم، وفي هذا الكلام من الطعن في الفهم الصحيح للصحابة ما يجلي للعيان توجه هذا الرجل الداعي إلى التحرر، خصوصا حين اعتبر فهم الصحابة للدين وعناية الأمة به مانعا من التطور، ولكن الواقع أول مكذب لهذه الدعوى، بدليل أن علماء المسلمين استطاعوا احتواء كل النوازل فعالجوها وفق الشرع الحنيف، كما أنهم تمكنوا من تسخير علوم السلف وقواعدهم في فهم النصوص، في الإجابة عن كل ما يستشكل في العصر

(١) الرسالة: الشافعي، ص ١٦٥.

(٢) سامر بن محمد نزار إسلامبولي ولادة دمشق ١٩٦٣ سوري الجنسية، باحث ومحاضر في الفكر الإسلامي - عضو في اتحاد الكتاب العرب منذ عام ٢٠٠٨ - مؤسس منتدى عرب قراءان، عضو باحث في مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ينظر: <http://islambouli.blogspot.com>.

(٣) تحرير العقل من النقل: سامر إسلامبولي، ص ١٨٠.

الحاضر، فواقع المجمعات الفقهية، في ربوع العالم الإسلامي كفيل برد دعواه. ويقول سامر في سياق عرضه للطريقة التي يعالج بها المسلمون من هذا المرض - مراعاة فهم السلف، وتقديم النقل على العقل -، محاولاً على حد زعمه مناقشة هذه القضية من خلال استعراض ما يقيمون عليه مذهبهم: «... ولم أقل أدلة^(١)، لأن الدليل إنما هو العقل، وما ينصبه العقل من أدلة في الواقع، فهم أنفسهم يرفضون تلك الفكرة أساساً، ولا يعدون مذهبهم قائماً على العقل، وإنما يعدونه قائماً على النقل... والمعتمد عندهم أولاً وآخرها هو النقل، نعم إنه النقل على ما هو عليه، وليس عندهم منهج يفهمون النقل على موجهه، لأن النقل هو بنفسه دليل على نفسه، فلا يعرفون مقاصد الدين ولا ينطلقون من كليات ثابتة فضلاً عن استصحابها بجانب المقاصد لفهم أي نص، ناهيك عن فصلهم النص عن محل خطابه من الواقع، وذلك لمرضهم السلفي «الآبائية»، فلذا لا تستغرب إذا كان من قواعدهم تقديم النقل على العقل على الواقع المشاهد!!»^(٢).

هكذا يستخف العقلانيون بالعلماء! وبهذه الطريقة يروّج هذا الرجل لفكرته، وإنها لطريقة جريئة جداً، أن يُهَوَّنَ من شأن النقل بهذه الصورة، ثم لا يلبث أن يصم العلماء بتهويل صارخ، وبتهوين فاضح لشأنهم، بأنهم فاقدون للثوابت التي يُرْجَع إليها في فهم النص! وأنهم لا يعرفون المقاصد! ويرى أن العلماء يفصلون النص عن الواقع، وكأنهم يعيشون في زمان غير زماننا، أو على الأرجح أن نصوص الكتاب والسنة، أنزلت على أناس آخرين، لأن العلماء استدلوا بها مفصولة عن واقعها! ومن كانت هذه حاله على حد وصف سامر فهو لا يعدو وصف العامي، ولا يجوز له أن يفتي الناس في أبسط مسائلهم التي تعتري الواحد منهم يوماً.

ثم يقول مشنعاً على علماء المسلمين بعد ما سبق ذكره: «وكل ما يحسنون صنعه هو قيل وقالوا، وهذه بضاعتهم تشهد عليهم، يختبئون وراء حشد من السلف ويحوّلون النقاش من نقاش في الحاضر إلى نقاش في التاريخ، نقاش مع الأموات وهم اللسان الناطق

(١) مقصوده: ما يقيمون عليه مذهبهم في تقديم النقل على العقل من حجج وبراهين، ولم يقل أدلتهم، لأنه لا يرى دليلاً سوى العقل.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨١.

باسمهم..»^(١).

إن هذا الكلام لا يصدر إلا عن رجل لم يعرف للدين قدره، ولا للعلماء قدرهم، وهل العلم إلا نص محبّر، أو قول من عالم محرّر، قال الجنيّد: «علّمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، من لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به في علمنا هذا»^(٢)، وقال ابن رجب رحمه الله: «وفي زماننا يتعين كتابة كلام أئمة السلف المقتدى بهم إلى زمن الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد، وليكن الإنسان على حذر مما حدث بعدهم، فإنّه حدث بعدهم حوادث كثيرة»^(٣). ويقول ابن القيم رحمه الله^(٤):

والجهل داء قاتل وشفاءه
نص من القرآن أو من سنة
والعلم أقسام ثلاث مالها
علم بأوصاف الإله وفعله
والأمر والنهي الذي هو دينه
والكل في القرآن والسنن التي
والله ما قال امرؤ متحذلق

قال علي بن الحسن: «سمعت عبد الله (يعني ابن المبارك) يقول: «إذا ابتليت بالقضاء، فعليك بالأثر» قال علي: فذكرته لأبي حمزة محمد بن ميمون السكري من أهل مرو فقال: هل تدري ما الأثر؟ أن أحدثك بالشيء فتعمل به، فيقال لك يوم القيامة: من أمرك بهذا؟ فتقول: أبو حمزة، فيجاء بي، فيقال: إن هذا يزعم أنك أمرته بكذا وكذا؛ فإن قلت نعم خلي عنك، ويقال لي من أين قلت هذا؟ فأقول: قال لي الأعمش، فيسأل الأعمش، فإذا قال: نعم، خلي عني، ويقال للأعمش: من أين قلت؟ فيقول: قال لي إبراهيم، فيسأل إبراهيم، فإن قال: نعم، خلي عن الأعمش، وأخذ إبراهيم، فيقال له: من أين قلت؟ فيقول: قال لي علقمة،

(١) تحرير العقل من النقل، ص ١٨١.

(٢) مجموع رسائل ابن رجب (٣/ ٢٥).

(٣) المصدر نفسه (٣/ ٢٤).

(٤) القصيدة النونية - ابن القيم (ص: ٢٦٥-٢٦٦).

فيسأل علقمة، فإذا قال: نعم، خلي عن إبراهيم، ويقال له: من أين قلت؟ فيقول: قال لي عبد الله بن مسعود، فيسأل عبد الله، فإن قال: نعم، خلي عن علقمة، ويقال لابن مسعود: من أين قلت؟ قال فيقول: قال لي رسول الله ﷺ، فيسأل رسول الله ﷺ، فإن قال نعم، خلي عن ابن مسعود، فيقال للنبي ﷺ، فيقول: قال لي جبريل، حتى ينتهي إلى الرب تبارك وتعالى، فهذا الأثر، فالأمر جد غير هزل، إذ كان يُشفي على جنة أو نار، ليس بينهما هناك منزل، وليعلم أحدكم أنه مسؤول عن دينه، وعن أخذه حله وحرامه»^(١).

فمن عرف قدر الدين، وقدر النصوص وقدر الرجوع إلى علماء السلف، فهم أن الأمر أكبر من أن يشذ برأيه عن الأمة دون تأمل لعواقب الأمور ومآلاتها يوم القيامة نسأل الله السلامة.

ثالثاً- قول عبد المتعال الصعيدي^(٢):

لقد اعتبر الصعيدي أن إخضاع النقل لسلطة العقل يعد من قبيل الحرية العلمية، وفيه أيضاً من السلطة على النص ما يقمع ويكسر سلطة العلماء الجامدين، فيتحرر العلماء من ربة الجمود باعتمادهم على العقل في فهم النص فقال: «لا شك أن إخضاع دليل النقل لدليل العقل، فيه من الحرية العلمية كل ما تتسعه هذه الكلمة من معنى، ومما يعطي العلماء سلطة واسعة أمام الجامدين من رجال الدين، فلا يكون لأولئك الجامدين سلطان عليهم أصلاً، ولا يكون لهم أن يسلكوا سبيل التعسف معهم، إنما هو قرع الدليل بالدليل، وما أضعف دليل الجمود أمام دليل التجديد»^(٣).

بهذه النظرة اعتبر عبد المتعال أن اتباع النص والسير وفق مدلوله، يعد من الجمود الذي يجب محاربتة، وما إخضاع النصوص لسلطان العقل إلا ضرب من ضروب الحرية العلمية، التي لا بد وأنها أقوى دليل يحارب به أنصار الجمود، الذي بات مخيماً على فكر

(١) أحوال الرجال، الجوزجاني، ت. صبحي السامرائي، ص ٢١٠-٢١١. [بتصرف يسير].

(٢) عبد المتعال الصعيدي: (١٣١٣ - بعد ١٣٧٧ هـ = ١٨٩٤ - بعد ١٩٥٨ م) عالم إصلاح من شيوخ الأزهر بمصر، ولد في قرية، «كفر النجبا» من الدقهلية. ومات أبوه وهو ابن شهر فربته أمه. وتخرج بالجامع الأحمدى (١٣٣٦) ودرّس فيه، ثم كان أستاذا بكلية اللغة العربية بالأزهر (١٣٦٨) وألف كتبا كثيرة طبعت كلها، منها «نقد نظام التعليم الحديث للأزهر». الأعلام للزركلي (٤/ ١٤٨).

(٣) حرية الفكر في الإسلام: عبد المتعال الصعيدي، ص ٣٣.

كثير من رجال الدين.

بل اعتبر الصعيدي إخضاع النقل لسلطان العقل، طريقة لا بد منها من أجل إسعاد الناس، وذلك لأن العقل سيجعل الحكم المستنبط من النقل، موافقا لمراد الناس فيقول: «لا بد أن يكون العقل سلطان النقل، حتى يهيئه الحكم الذي يسعد الناس»^(١).

رابعا- قول محمد سعيد العشماوي^(٢):

يقول العشماوي في كتابه: الربا والفائدة في الإسلام، - في معرض استدلاله عن حكم الربا بالأحاديث الواردة في شأنه، وشرط تبادل المثليات في الأصناف الربوية - : « فهل يمكن أن يستقيم عقلا أن تتم مبادلة بين المثليات الستة - المنوّه عنها - تقوم على المماثلة والمكافأة بين المتبادلات، وما سبب ذلك؟ وما قيمته؟ وما الداعي إلى مثل هذه المبادلة إلا أن يكون أمرا عبثيا، أو مجرد ملاعبة ومحض مداعبة؟!!^(٣).

هذا حصاد استخدام العقل المجرد، وهذه هي ثماره المرّة، لأنه لم يقل عن معنى أحاديث الربا وأن تحديد الأصناف التي يدخلها الربا بأنه من باب العبث والملاعبة، ومحض المداعبة، غير العشماوي، وهل يعني هذا بأن النبي ﷺ لا يقيم وزنا لأموال الناس، ويقول كلاما لا طائل منه حول مسألة يقوم عليها اقتصاد دول في الماضي والحاضر والمستقبل؟! ألم يقل المولى تبارك وتعالى عن نبيه ﷺ ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۗ ﴾ [النجم: ٣ - ٤]، ولكن أعمال العقل المجرد عن فهم العلماء هو الذي جرّ العشماوي وأمثاله إلى هذا الكلام، ويبقى أن أسأل العشماوي عن عالم معتبر قال بقوله في التاريخ الإسلامي عبر قرونه الطويلة، ولا أظنه سيجد؛ لأن علماء السنة أروع وأعلم بالله ورسوله من أن يقولوا عن كلام النبي ﷺ بأنه من قبيل العبث الذي لا طائل تحته.

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢) محمد سعيد العشماوي: هو المستشار محمد سعيد العشماوي رئيس محكمة الجنايات ومحكمة أمن الدولة العليا بمصر، تخرج من كلية الحقوق عام: ١٩٥٥م، كانت مؤلفاته في البداية عن الإنسانية عموما مثل: «رسالة الوجود» عام ١٩٥٩م، «حصاد العقل» عام: ١٩٧٣م، ثم بدأ يكتب في القضايا الإسلامية من بين مؤلفاته الإسلامية: «الربا والفائدة في الإسلام»، «الإسلام السياسي».. الخ، كما يُعدّ العشماوي من دعاة فصل الدين على الدولة، ينظر: نظرات شرعية في فكر منحرف: سليمان الخراشي، ص ٤٧-٤٨.

(٣) الربا والفائدة في الإسلام: محمد سعيد العشماوي، ص ٩-١٠.

ويقول مشيدا بالمنهج العقلي في فهم نصوص السنة النبوية^(١)، بعد أن نقل اجتهادات عمر ابن الخطاب رضي الله عنه في امتناعه عن قطع يد السارق في عام الرمادة، ومنع فاتحي العراق من أخذ أراضي العراق ومصر وفارس كغنائم رغم ورود النصوص بشأنها: «إن هذا الأسلوب السليم الذي دعا إليه القرآن، واتبعه عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، أخرى أن يدفع المسلمين إلى اتباع العقل الذي كرمه الله بدلا من اتباع النقل الذي أزرى به القرآن، وأولى أن يدفع جماعة المسلمين إلى اتباع التصرف الصريح الواضح، بدلا من ابتداء الحيل الكاذبة»^(٢).

يلحظ المتتبع لكلام العشماوي طرحا مبتكرا يدفع المسلمين إلى اتباع العقل الذي كرمه الله، بدلا من اتباع النقل الذي أزرى به القرآن.

ولعل هذا ما يثير التساؤل حول مراد العشماوي بالنقل الذي أزرى به القرآن، ولكن الجواب الذي لا شك فيه - والسياق أوضح دليل - أنها السنة النبوية المشرفة، فهل القرآن يزري بالسنة النبوية التي هي وحي رب العالمين؟ والتي كان جبريل الأمين ينزل بها كما ينزل بالقرآن، كما في الأثر الذي أخرجه الدارمي في سننه عن حسان بن عطية قال: «كَانَ جِبْرِيلُ يَنْزِلُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالسُّنَّةِ، كَمَا يَنْزِلُ عَلَيْهِ بِالْقُرْآنِ»^(٣).

قال الشيخ بكر أبو زيد رحمه الله مبينا معنى تنزيل السنة: «(التنزيل): وصف ينسحب على الوحيين الشريفين، والأدلة منهما على هذا، ومن الأثر واستعمال العلماء أكثر من أن تحصر، ففي الآية المذكورة^(٤): وصف بأنها وحي، والوحي تنزيل من عند الله تعالى كالقرآن، وفي السنة: (أُوتِيَ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ)، وفي قصة الزاني: (لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ)^(٥) ثم قضى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بالجلد والتغريب وليس (التغريب) في القرآن، ومنها حديث المتضمن بالخلق

(١) يرى العشماوي أن الحديث النبوي من قبيل الأحاد الذي لا يقوم به «فرض ديني أو واجب ديني، وإنما يعمل بهذا الحديث في شؤون الحياة الجارية، على سبيل الاستئناس والاسترشاد، شريطة ألا يصادم الأوضاع القائمة أو الظروف المستحدثة أو الوقائع الطارئة...» ينظر كتابه: الربا والفائدة في الإسلام، ص ٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٨-٣٩.

(٣) أخرجه الدارمي في «سننه»، رقم: ٦٢٩، وابن نصر في «السنة»، رقم: ١٠٢، ٤٠٢، والنخبي في الفقيه والمتفقه، ٢٦٦-٢٦٧/١.

(٤) ﴿وَمَا يَطُّقُ عَنْ أَمْوَئٍ ۖ إِنَّهُ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]

(٥) أخرجه البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور، فالصلح مردود، الرقم: ٢٦٩٥، ومسلم، كتاب الحدود باب من اعترف على نفسه بالزنى، الرقم: ١٦٩٧، عن أبي هريرة، وزيد بن خالد الجهني.

ونظائرهما كثيرة»^(١).

إذن فحقيقة نزول السنة كنزول القرآن أمر تعضده الأدلة، ولولا إيماننا بأن السنة وحي ما عمل بها الناس، ولا اتخذوها ديناً ولعارضوها بآرائهم باعتبارها رأي، وهذا ما لم يقل به أحد، إلا من اغتر بعقله وجعله مقدماً على السنة.

قال الحافظ العراقي رَحِمَهُ اللهُ: «ووصف السنة بالإنزال صحيح، فقد كان الوحي ينزل بها كما ينزل بالقرآن، كما في الحديث الصحيح في الرجل الذي أحرم لعمرة وهو متضمن بخلوق فنزل الوحي في ذلك بالسنة الثابتة»^(٢).

قال الشيخ بكر أبو زيد بعدما بيّن أن السنة منزلة من عند الله كما أنزل القرآن: «وهذا التقرير ظهرت نكتة لطيفة في افتتاح الإمام البخاري رحمه الله كتابه الصحيح بأبواب في الوحي، وهي أن السنة النبوية من الوحي»^(٣).

وعوداً على دعوى العشماوي بأن القرآن يزري بالنقل - السنة - فيقال له: أين في القرآن ما يزري بالسنة النبوية؟ وهل يذم الله ﷻ شيئاً هو من وحيه أصلاً؟ ألم الله يقل تعالى في كتابه الكريم: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

قال ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ: «وقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ يقسم تعالى بنفسه الكريمة المقدسة: أنه لا يؤمن أحد حتى يحكم الرسول ﷺ في جميع الأمور، فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له باطنا وظاهراً؛ ولهذا قال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، أي: إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم فلا يجدون في أنفسهم حرجاً مما حكمت به، وينقادون له في الظاهر والباطن، فيسلمون لذلك تسليماً كلياً من غير ممانعة ولا مدافعة ولا منازعة»^(٤).

وهذا يتبين جلياً الفرق بين الادعاء الذي يروجه العشماوي، وبين الحقيقة التي يثبتها

(١) التأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل: بكر أبو زيد، ٥/١.

(٢) طرح الترشيب في شرح التقریب: العراقي، ١٥/١.

(٣) التأصيل لأصول التخريج: بكر أبو زيد، ٦، «هامش».

(٤) تفسير ابن كثير، ٣٤٩/٢.

القرآن الكريم على وجوب اتباع السنة وإعمالها في كل الشؤون.

يقول الشيخ محمد إسماعيل السلفي^(١) رحمه الله ينصح المنكرين للسنة والمعتريين عليها بقولهم: «ومن دأبكم أنكم تدرسون طول العمر القانون الإنجليزي واللغة الإنجليزية، ثم تتوظفون ثم تتقاعدون، هذه الفرصة الأخيرة التي منحها الله لكم للعبادة، تضيعونها في مناقشة السنة وتوجيه الاعتراض إليها، فتضحكون أهل الفن على أنفسكم، أو تهاجمون هذا الفن الكريم من الكراسي العالية، مع أن اختصاصكم في القانون^(٢) ولا تعرفون علوم الحديث، فلا ينبغي هذا التصيد من وراء تلك الكراسي، انزلوا إلى الأسفل من مقامكم، وجالسوا أهل الفن حتى تتدبروا مشكلاته وآدابه ولوازمه ونتائجه، فإن لم يطمئن ضميركم فانتقدوا... ونحن نؤمن بأنكم لو عرفتم آداب هذا الفن ولوازمه، لما قدرتم على توجيه الاعتراض». ^(٣)

يتبين لنا مما سبق ذكره، حرص العقلانيين على العقل في كل شيء، لأنهم يروونه العدة المثالية، التي بها ينظر في النصوص من حيث الفهم والنقد على حد سواء، فصار لزاما ولا بد من استجلاء حقيقة العقل عند العلماء، وكيف وظفوه في فهمهم للسنة، وما هي المآخذ التي تطرأ على الناظر في نصوص السنة بالعقل المجرد.

المطلب الثاني- فهم نصوص السنة عند العلماء ودور العقل في الفهم:

من يتأمل مناهج العلماء في فهم النص، يجد أنهم لم يسلكوا مسالك المجازفة والمماحكة والتخرص، كما يفعل العقلانيون، بل اعتموا خطوات متماسكة، تؤدي بالناظر في النص إلى الوصول للمعنى المراد، والتي يمكن إيضاحها فيما يلي:

(١) العلامة محمد إسماعيل السلفي، أمير جمعية أهل الحديث بباكستان - سابقا -، من مؤلفاته: حجية الحديث النبوي، أهمية الحديث في التشريع الإسلامي... وغيرها، توفي سنة ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م. ينظر: مقدمة كتاب حجية الحديث النبوي للمؤلف، أعدها: صلاح الدين مقبول، ص ٢٠-١٠.

(٢) ذكر الأديب توفيق الحكيم في مقدمته لكتابه: حصاد العقل في الإسلام، ص ١٥، والذي ألفه محمد سعيد العشماوي، فطلب منه توفيق الحكيم أن يقدم له كتابه، فقال عنه: «...فهو أولا من رجال السلك القضائي، الذي بدأت فيه حياتي العملية، تدرج في هذا السلك حتى وصل إلى مراتبه العالية...فهو في القانون والعمل القضائي دقيق متعمق، له سمعته واحترام بين زملائه من رجال القضاء». أ. #

(٣) حجية الحديث النبوي: محمد إسماعيل السلفي، ص ١٠٨.

أولاً- الخطوات الأساسية لفهم الحديث:

١- جمع طرق حديث الباب الواحد:

هذه أول خطوة ينبغي أن تراعى قبل فهم النص، لأن الاقتصار على الطريق الواحد دون جمع باقي الروايات، قد يعيَّب بعض النصوص الأخرى التي تجلِّي معنى الحديث، ولا يشك أحد في أن هذه الخطوة تعدُّ عملاً عقلياً مبني على التتبع والاستقراء والمقارنة، وهذا الفعل هو صنيع المحدثين والفقهاء، وقد أورد الخطيب البغدادي رَحِمَهُ اللهُ في كتابه الجامع، باباً بعنوان: «كَتَبُ الطَّرُقِ الْمُخْتَلَفَةِ»، ذكر فيه بعض أقوال الأئمة في هذا الأمر، ومن ذلك ما قاله.

الإمام أحمد رحمه الله، فروى الخطيب البغدادي عنه في ذلك قوله: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه والحديث يفسر بعضه بعضاً»^(١)، وقال الإمام الأثرم عليه رحمة الله تعالى: «هذه الأحاديث يفسر بعضها بعضاً، ويصدق بعضها بعضاً»^(٢)، وبين القاضي عياض دور الأحاديث في رفع الإشكالات الواردة على بعضها البعض بقوله: «فالحديث يفسر بعضه بعضاً، ويرفع مفسره الإشكال عن مجمله ومتشابهه»^(٣).

إذن فكلام من الإمام أحمد والإمام الأثرم والقاضي عياض رحم الله الجميع، يستدعي من شارح الحديث، -الراغب في معرفة معناه- أن يستجمع طرقه من شتى مصنفات السنة التي روته، حتى يستطيع الكشف عن كوامن الألفاظ، وملاسات الرواية، لأن الحديث يفسَّر بعضه بعضاً.

وقال ابن دقيق العيد رَحِمَهُ اللهُ: «والحديث إذا اجتمعت طرقه فسَّرَ بَعْضُهَا بَعْضاً»^(٤)، ومما يحسن نقله هنا زيادة على ما ذكرت، ما قاله ابن حجر العسقلاني رَحِمَهُ اللهُ: «المتعين على من يتكلم على الأحاديث أن يجمع طرقها ثم يجمع ألفاظ المتون إذا صحت الطرق، ويشرحها على أنه حديث واحد، فإن الحديث أولى ما فسر بالحديث»^(٥).

ويقول في سياق آخر كلمة رائقة المعنى، تبين قيمة جمع الطرق ما نصه: «وعجيب ممن

(١) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: الخطيب البغدادي، تحقيق، د. محمود الطحان، ٢/ ٢١٢.

(٢) ناسخ الحديث ومنسوخه للأثرم ص: ٢٥١.

(٣) إكمال المعلم بفوائد مسلم ٨/ ٣٨٠.

(٤) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ابن دقيق العيد، ت: مصطفى شيخ مصطفى و مدثر سندس، ١/ ٨٣.

(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، ٦/ ٤٧٥.

يتكلم عن الحديث، فيرد ما فيه صريحا بالأمر المحتمل، وما سبب ذلك إلا إثارة الراحة بترك تتبع طرق الحديث، فإنها طريق توصل إلى الوقوف على المراد غالبا»^(١).

ويرى ابن القيم أن الحديث إذا كانت دلالاته ظاهرة فإنه يُكْتَفَى بطريق واحد فيقول: «فإن كانت دلالة الحديث ظاهرة بيّنة، لِكُلِّ مَنْ سَمِعَهُ لا يحتمل غير المراد، فله أن يعمل به ويفتي به... وإن كانت دلالاته خفية لا يَتَبَيَّنُ المراد منها، لم يجز له أن يعمل ولا يفتي بما يتوهمه مرادا، حتى يسأل ويطلب بيان الحديث ووجهه»^(٢).

إذن فلا غرو بعد هذا من استجماع المهمة، لجمع روايات الحديث الواحد، من أجل هذه الغاية الجليلة، وإلا فإن الاقتصار على رواية واحدة، قد يذهب بالمعنى المراد من النص، فيدخل من هذا الباب المحرفون الذين يمارون في معاني الوحيين حتى يلبسوا على الناس دينهم.

٢- معرفة سبب ورود الحديث:

وتكمن أهمية تعيين على فهم النص، فسبب ورود الحديث بيّن واقع ورود الرواية وسببها، فيعرف المجتهد من خلاله كيفية تنزيل الحكم، لأنه قد يكون السبب الذي ورد خاصا، فيستثنى من قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا الأمر له قيمته التي لا يمكن إهمالها بحال.

وقد بيّن الإمام الزركشي رَحِمَهُ اللهُ أهمية هذا الأمر في علوم الحديث بقوله: «وهو من أهم أنواع علم الحديث، وإنما زل كثير من الرواة ووهمو المالم يقفوا على ذلك وقد ردّت عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا على الأكابر من الصحابة^(٣) - رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ - بسبب إغفالهم سبب الحديث»^(٤).

ولما كانت النصوص عند أصحاب المدرسة العقلية الحديثة خاضعة للعقل، فإن سبب ورودها يقيد دلالاتها ويفوّت عليهم إمكانية إخضاعها للواقع، جعل الكثير منهم يجرّد النص حال الفهم منها، ولكن الإمام الزركشي أجاب عن هذه النقطة وبين رَحِمَهُ اللهُ فائدة هذا الأمر بقوله: «فإن قيل أي فائدة لهذا النوع مع أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

(١) المصدر السابق، ١٢/٢٢٢.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية، ت. محمد عبد السلام إبراهيم، ٤/١٨١.

(٣) من أشهر الأمثلة حديث تعذيب الميت بكاء أهله، وردها على ابن عمر، كما في البخاري كتاب الجنائز، باب: يعذب الميت، حديث رقم: ١٢٢٦.

(٤) النكت على ابن الصلاح: بدر الدين الزركشي، ص ٧٠-٧١.

؟ قيل فائدته عدم تخصيص محل السبب أو فهم المعنى من السياق.. ثم السبب قد نقل في الحديث كما في حديث سؤال جبريل عن الإيمان^(١) وحديث القلتين^(٢)، وقد لا يُنقل فهو الذي يجب الاعتناء به كحديث: (أَفْضَلُ صَلَاةِ الْمَرْءِ فِي بَيْتِهِ إِلَّا الْمَكْتُوبَةَ)^(٣)،^(٤).

٣- مراعاة دلالة السياق في فهم المعنى:

وهذه قرينة قوية لفهم النص، سواء أكان من القرآن أو السنة، ولا يمكن لأحد أن يجتزئ من الكلام قطعة مجردة عن سابقها ولا حقها، ثم يتبني بذلك معرفة دلالتها التي سيقت من أجلها، وعلى هذا الأساس؛ اعتنى العلماء بدلالة السياق وراعوها في بيان معاني نصوص الوحيين.

ولبيان أهمية السياق في حسن فهم النصوص يقول ابن دقيق العيد رَحِمَهُ اللهُ: «السياق طريق إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه، ولم أر من تعرض لها في أصول الفقه بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطولة إلا بعض المتأخرين ممن أدر كنا أصحابهم، وهي قاعدة متعيّنة على الناظر، وإن كانت ذات شغب على المناظر»^(٥).

وقال أيضا مؤكدا المعنى السابق: «أما السياق والقرائن: فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات، فاضبط هذه القاعدة فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى»^(٦).

وما أجمل ما أدلى به الإمام ابن قيم الجوزية رَحِمَهُ اللهُ حينما تكلم عن دلالة السياق وأثرها في حسن فهم المعنى فقال: «السياق يرشد إلى تبين المجمل وتعيين المحتمل،

(١) أخرجه مسلم في الصحيح: كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله ﷻ، رقم ٥١، عن عمر ﷺ.

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الطهارة، باب ما ينجس الماء، رقم (٦٣، ٦٤، ٦٥)، والترمذي، أبواب الطهارة، باب منه آخر، رقم: (٦٧)، وابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب: مقدار الماء الذي لا ينجس، رقم (٥١٧، ٥١٨)، وابن حبان في صحيحه، باب المياه، رقم (١٢٤، ١٢٥٣)، وابن خزيمة في صحيحه، رقم ٩٢، كلهم عن ابن عمر ﷻ، وقال الأعظمي: إسناده صحيح، ٤٩/١، ينظر أيضا: التلخيص الحبير لابن حجر، ٣٦/١.

(٣) أخرجه البخاري في الصحيح: كتاب الجماعة والإمامة، باب صلاة الليل، رقم: ٦٩٨، عن زيد ابن ثابت ﷻ.

(٤) النكت على مقدمة ابن الصلاح: بدر الدين الزركشي، ت. د. زين العابدين بن محمد بلافريج، ٧١-٧٣.

(٥) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ابن دقيق العيد، ١/٤٢٤.

(٦) المصدر نفسه: ١/٢٧٨.

والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير..^(١)

ولا يطمع أحد من العقلانيين أن يدفع دلالة السياق، محاولاً استخدام فهمه العقلي خارج السياق، لأننا لو استخدمنا هذا الأسلوب لشرح كلامه هو - أي كلام العقلاني - دون مراعاة لسياقه، لعدّ هذا من باب التعدي، وتحميل الكلام ما لا يحتمله. وبالجملة فإنه توجد قواعد أخرى اعتمدها العلماء في فهم السنة، تجلي معانيها، وتوضح ما يستنبط من حديث المصطفى ﷺ، وأهم كتب يرجع إليها الباحث عن قواعد الاستنباط، هي كتب أصول الفقه، وكذا كتب الشروح الحديثية، فإن فيها جملة لا بأس بها من هذه القواعد.

ثانياً- إبراز دور العقل من خلال ما سبق:

ولعل دور العقل في الخطوات السابقة ظاهر جداً، فما ذكرت أنفاً من بعضها في مراعاة فهم السنة، وما ذكره العلماء في كتب أصول الفقه من قواعد الاستنباط، يبرز ذلك الجهد المضني، في سبيل الوصول إلى المعنى الصحيح من أولئك الأعلام - عليهم رحمة الله-، ولا يستطيع أحد أن ينكر دور العقل في كل هذا، لأنه الوسيلة الأولى التي تستخدم في كل ما سبق ذكره من أجل فهم النصوص الشرعية وفق قواعد مضبوطة.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: «والناس لهم في طلب العلم والدين طريقان مبتدعان وطريق شرعي، فالطريق الشرعي: هو النظر فيما جاء به الرسول والاستدلال بأدلته، والعمل بموجبه؛ فلا بد من علم بما جاء به وعمل به لا يكفي أحدهما، وهذا الطريق متضمن للأدلة العقلية والبراهين اليقينية، فإن الرسول يَبِّنُ بالبراهين العقلية ما يتوقف السمع عليه، والرسول يبين للناس العقليات التي يحتاجون إليها كما ضرب الله في القرآن من كل مثل وهذا هو الصراط المستقيم الذي أمر الله عباده أن يسألوه هدايته..»^(٢).

(١) بدائع الفوائد: ابن قيم الجوزية، ت. هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد، ٨١٥/٤

(٢) منهاج السنة النبوية: ابن تيمية، ت. د. محمد رشاد سالم، ٤٢٨/٥.

فإذا كان أساس دين الأنبياء مبنيًا على المعقولات، والرسل قد بينوا بالبراهين العقلية ما جاء به السمع، ففهمها أيضا مبناه على السمع أيضا مع مراعاة البراهين العقلية التي يصل بها الناظر إلى المعنى المراد، لأنه لا منافاة بين الأدلة السمعية التي جاء بها الأنبياء، والأدلة العقلية.

فدعوى العقلانيين أن العلماء لم يراعوا العقل في فهم النصوص، بعيدة جدا، ولا وجه لها البتة، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ أيضا: «واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدَّعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، وليس في ذلك - والله الحمد - دليل صحيح في نفس الأمر، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء، ولا دليل لم يقدر فيه بالعقل»^(١).

يدل كلام شيخ الإسلام، أن الأدلة العقلية معتبرة عند العلماء، وإنما كان قدحهم فيمن أهمل الأدلة الشرعية، وعارضها بالعقل المجرد، ولهذا نجد الخلاف شديدا دائما بين العقلانيين أنفسهم، دون أهل الحديث الذين بنوا أدلتهم على النصوص الشرعية، واستنبطوا منها الأحكام وفق ضوابط علمية محكمة، لا منافاة بينها وبين العقل، وهذا هو الفرق بين منهج أهل السنة وأهل البدع.

قال أبو المظفر السمعاني رَحِمَهُ اللهُ: «واعلم: أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسَّسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعا للمعقول، وأما أهل السنة؛ قالوا: الأصل في الدين الاتباع والمعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي، وعن الأنبياء، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء، ولو كان الدين بني على العقول لجاز للمؤمنين أن لا يقبلوا شيئا حتى يعقلوا»^(٢).

إذن فلا غنى للعقل عن الشرع، ولا يمكن أيضا معرفة أحكام الشرع المطهر، بعقولنا المجردة عن الضوابط التي وضعها العلماء.

إن ما يشيعه العقلانيون عن الإسلام بأنه دين العقل، يجعلهم يظنون أن هذا يتيح لكل من هبَّ ودبَّ الكلام في الأحكام الشرعية، والتصدي للنوازل الطارئة في الحياة، فجرؤوا على

(١) درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية، ت. د. محمد رشاد سالم، ١/١٩٤.

(٢) الحجة في بيان المحجة: أبو المظفر السمعاني، ١/٣٢٠، ٣٢١.

الأمة الولايات بآراء شاذة، وألزموا بها الناس واتهموا من خالفهم بالجمود والتخلف، وما هذه الدعاوى إلا ردة فعل، جراء افتراءات الغرب على الإسلام والمسلمين، بأنهم لا يستخدمون عقولهم، وأنهم دستوريون، فأراد هؤلاء العقلانيون، أن يظهروا للغرب أن الإسلام دين العقل، وأن يدفَعوا افتراءاتهم برفع شعاره، ومحاولين إخضاع النصوص الشرعية لسلطانه. وقد أحسن الرد على هذا أنور الجندي - دافعا افتراءات الغرب، وموقفا زحف العقلانيين، الذين لم يفهموا حقيقة الإسلام - بقوله: «ما معنى الإسلام دين العقل: معناه أن الإسلام يجمع بين العقل والوحي، ويجعل العقل نوره مستمد من الوحي، وهي (حقيقة) كاملة لا تتفرق، يربط فيها الإسلام بين الثابت والمتغيرات، وبين الروح والمادة والدينا»^(١). وقد بين رَحِمَهُ اللهُ موقف الإسلام من العقلانية الغربية بقوله: «وأما العقلانية الغربية، المفردة المادية التي لا ترتبط بالقيم المعنوية، فهذه لا يقرُّها الإسلام ولا يقبلها، فليس الإسلام نتاجا عقليا محضاً، شأنه شأن المذاهب البشرية، والإسلام لا يقبل تقديم العقل على النص، كما لا يقبل فكرة تقديس العقل البشري، أو تأليهه، فنحن المسلمون نقدم الوحي على العقل، ونرى أن الوحي سابق العقل، وعلى العقل أن ينظّم خطواته لكي ينسجم مع الدين، وليس دور الدين أن ينسجم مع العقل، فالإسلام هو الدين الذي لم تدخله أهواء بشرية...»^(٢).

إلى أن يقول: «ولكن الإسلام لم يجعل العقل هو الحكم في الأمور على النحو الذي يدعوا إليه الفكر الغربي، ولا شك في أن نظرة المسلمين أشد عمقا، وأكثر أصالة، لأن المسلمين هم الذين صنعوا المنهج التجريبي، الذي هو أساس العلم والحضارة الإنسانية كلها، والذي ما زال قائما حتى اليوم، وهذا يكذب مقولة الغربيين في أن العرب والمسلمين، لم يكونوا أكثر من نقلة ومستوردين، ذلك أن فكر اليونان والفرس والهنود، الذي سبق الإسلام لم يكن علميا أو عقلانيا، وإنما جاء التجريب والعلم الحديث من الإسلام ومن القرآن أساسا...»^(٣).

(١) الإسلام والمصطلحات المعاصرة: أنور الجندي، ص ١٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٠٧.

المبحث الثاني

تأويل النصوص وإخضاعها للواقع

لقد أدّى هاجس العصرنة^(١) بأصحاب المدرسة العقلية الحديثة إلى البحث عن الطرق التي تعينهم على الوصول بالنص إلى تحقيق هذا الهدف، فأوغلوا في تأويلها، وتحريف معانيها إلى ما يوافق الواقع الذي ينشدونه، مخالفين في ذلك أيضا منهج العلماء في شروحاتهم للسنة النبوية، يدلُّنا على هذا ما دونته أقلامهم في كتبهم، أو ما صدر عنهم من آراء في المسائل الشرعية التي استنبطوها من القرآن السنة، وقد صدق شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ بقوله عن هذه الطوائف التي تبنت التأويل منهجها «ولمَّا كان النَّبِيُّ ﷺ قد أخبر أنَّ هذه الأمة تتَّبَع سننَ من قبلها حدو القُدَّة بالقُدَّة...»^(٢) وجب أن يكون فيهم مَنْ يحرفُ الكلمَ عن مواضعه؛ فيغيِّر معنى الكتاب والسُّنَّة فيما أخبر اللهُ به، أو أمر به...»^(٣)، وفي هذا المبحث جملة من أقوال أصحاب المدرسة العقلية الحديثة، مع تحليل لآرائهم وإيراد أجوبة العلماء عن إشكالات القوم.

المطلب الأول- تأويل نصوص السنة عند العقلانيين :

كتب العقلانيين طافحة بالدعوة إلى تأويل النصوص والإغراق فيه، وهذا نابع من اعتدادهم بعقولهم، واعتبارهم أن فهوم السلف لم يعد لها القدرة على جعل النص مواكبا لروح العصر، وفي هذا المطلب بعض النقول عنهم.

أولا- حسن حنفي^(٣): جاء في كتابه الذي عنوانه من العقيدة إلى الثورة: « لا يوجد نص إلا ويمكن تأويله، ولا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص؛ لأن النص قالب دون مضمون»^(٤).

(١) نسبة إلى «العصرانية modernism»: هي «الحركة التي سعت إلى تطويع مبادئ الدين لقيم الحضارة الغربية ومفاهيمها، والتي هي ربيبة الثقافة اليونانية، ومن إخضاع الدين لتطورات هذه الحضارة، ووجهة نظرها في شؤون الحياة» ينظر: العصرانيون بين مزاعم التجديد ومبادئ التغريب: محمد حامد الناصر، ص ٦.

(٢) مجموع الفتاوى: ابن تيمية، ١٣٠/٢٥.

(٣) حسن حنفي: بطاقة تعريف: ولد حسن حنفي في القاهرة عام ١٩٣٥م حصل على ليسانس الفلسفة عام ١٩٥٦ ثم شق تعليمه الجامعي إلى أن حصل على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون عام ١٩٦٦.. عين أستاذاً لتدريس الفلسفة في جامعة القاهرة.. شغل منصب السكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية.. يقدم نفسه على أنه صاحب مشروع اليسار الإسلامي. ينظر: زنادقة الأدب والفكر، هاني السباعي، ص ١٤-١٥.

(٤) من العقيدة إلى الثورة: حسن حنفي، ١/ ٣٩٧، ٣٩٨.

يُعبّر حسن حنفي في هذه الفقرة عن طريقته التي يعتمد عليها في فهم النص، وهي التأويل الخاضع لسلطة المعاصرة، على اعتبار أن النص قالبٌ دون مضمون، أي أن دلالاته عبارة عن قالب يخضع للعصر الذي يوظف فيه هذا النص، فكم من معنى سيحمله النص إذا طبقنا طريقة حسن حنفي؟!، خصوصا إذا اعتبرنا أنه قد تأتي أجيال بعدنا تريد أن تعيد فهم النص لأن واقعها غير واقعنا، فبال تأكيد ستطرح فهم حسن حنفي، وتحاول إيجاد فهم جديد، ويصبح الضحية هنا هو النص ليس إلا، ويغيب المراد من النص الذي أنزله الله لأجله.

ويبدو أنه بدل أن يكون النص مرجعا للناس في شؤون حياتهم، وهاديا لهم إلى صراط الله الذي جعله شرعا ملزما، صار النص على طريقة حنفي، خاضعا لأهواء الناس وآرائهم، والذي يُعترض به على حنفي، بأن ما قد يراه هو معنى موافقا للعصر، قد يخالفه فيه عشرات المفكرين، فما يراه الحداثي فهما صحيحا، قد يعترض عليه فيه العلماني، وقد يعترض عليهما الليبرالي، وهكذا دواليك، وعند ذلك يقع النص ضحية تنازع الفهوم غير المنضبطة، وهنا نقول، وعلى هذا الأساس يمكن القول أن الفيصل الذي لا محيد عنه هو السير وفق فهم السلف رحمة الله عليهم، وعلى رأسهم الصحابة رضوان الله تعالى عنهم، قال الإمام أحمد رحمته الله: «أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، والافتداء بهم»^(١).

وقال العلامة ابن باديس رحمته الله في أحد رسائله ينصح أحد المتصوفة: «لا ندين إلا بما ثبت عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم -، من آية قرآنية أو سنة نبوية قولية أو فعلية، وما كان عليه السابقون مما رواه الأئمة في كتب الإسلام المشهورة، فعليك إذا نقلت أن تبين الكتاب وتعين المحل المنقول منه ليكون لقولك قيمة في مقام البحث والنظر، والله يتولى إرشادك وتسديد خطاك في سنن العلم والدين»^(٢)، فهذه النقول وغيره تدل على أن العلم الشرعي لا يعتبر فيه إلا بما جاء عن أئمة الهدى ممن سلف.

أما كلام حسن حنفي ففي البداية لما قرأت نص كلامه، ظننت أنه يقصد النصوص التي لها دلالة ظنية تحتاج في بيان معناها إلى تأمل، أو إلى جمع متونها، إلى غير ذلك،

(١) مناقب الإمام أحمد، ابن الجوزي، ص ٢٣٠.

(٢) آثار ابن باديس ٣ / ٣٨.

ولكنني فوجئت أنه عمم ذلك على كل النصوص، حتى التي تظهر دلالتها عند أول قراءة، فيقول: «حتى النصوص الجليّة الواضحة التي لا تحتاج في فهمها إلى تأويل أو إلى سبب نزول، بل إلى مجرد الحدس البسيط، حتى هذه النصوص لفهمها حدسا، تحتاج إلى مضمون معاصر يكون أساس الحدس، وبدون هذا المضمون المعاصر لملء النص الجلي لا يمكن رؤيته حدسا»^(١).

إذن فكلام حسن حنفي يفيد ضرورة على ضرورة تأويل النص بإخضاعه للواقع، وليس يخفي تغير الواقع وتغير معطياته، فأعراف الناس في تغير كبير بسبب التقارب الشديد، بين سكان العالم، خصوصا في ظل تفتح وسائل الإعلام المرئية والمكتوبة والمقروءة، والإلكترونية، لكن نظرة حسن حنفي مغايرة لما عليه الواقع، فقلب القضية رأسا على عقب، إذ جعل دلالة النص متغيرة، ولا يوجد ثابت في نظره إلا الواقع، فيقول عن هذه النقطة: «.. فالواقع واحد لا يتغير، ولا يمكن الخطأ فيه لأنه واقع يمكن لأي فرد أن يتحقق من صدق الحكم عليه..»^(٢).

فأي قيمة يحملها النص عند هؤلاء طالما أن الواقع هو الذي يتحكم في مدلولاته، ثم هناك إشكال قد يعترى الناظر في مضمون كلام هذا الرجل، مفاده: إذا كان الواقع هو الحاكم على النص باعتبار أنه ثابت، والنص متغير، فماذا لو صادفنا واقعا يريد أصحابه إزاحة النص، وتغييره بأراء جديدة توافق مبتغياتهم وأهوائهم!! أليس في هذا إذهاب للنصوص وإهدار لها بالكية؟؟

ثانيا- رأي محمد شحرور^(٣):

لقد أغرق محمد شحرور في طرح هذه القضية، وأكثر من التمثيل لها في كتبه، فبان هدفه، ووضحت وجهته - من خلالها- دون أي التباس، إذ أنه جعل نصوص الوحي عامة، والسنة

(١) من العقيدة إلى الثورة، ٣٩٨/١.

(٢) المصدر نفسه، ٣٩٨/١.

(٣) محمد شحرور: كاتب سوري معاصر من مواليد دمشق عام ١٩٣٨م، درس المراحل الأولى من تعليمه في دمشق، ثم سافر بعد الثانوية إلى الاتحاد السوفيتي لدراسة الهندسة المدنية (١٩٥٨م - ١٩٦٤م)، ثم بعد عودته إلى دمشق سافر إلى إيرلندا ليحصل على الدكتوراه في الهندسة من الجامعة القومية بدبلن، من مؤلفاته: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، والإسلام والإيمان منظومة القيم، والدولة والمجتمع، ينظر: نظرات شرعية في فكر منحرف سليمان الخراشي، ١٩١/٣.

خاصة خاضعة للواقع، وفهمها مرهون بحكم الواقع المعاش، الذي يعتبره شحور واقعا متقدما ومتحضرا، ولا يجوز بأي حال قياسه على عصر النبي ﷺ.

يقول هذا الكاتب: «إن الفرق بين الصحابة ساكني المدينة ومكة، وبين الأعراب في فهم حدود ما أنزل الله، هو أن الصحابة أكثر تحضُّرا من الأعراب، ولنا أن نذكر فرق التحضُّر بين الصحابة وبيننا بسبب العنصر الزمني، وهو فرق أكبر بكثير من ذلك الفرق، لذا فنحن مؤهلون الآن لفهم حدود ما أنزل الله على رسوله، أكثر بكثير من أهل القرن السابع الميلادي»^(١).

لقد بنى شحور نتيجته التي وصل إليها من خلال علاقة متعدِّية، فبدأ بالأعراب الذين كانوا يسكنون خارج المدينة، واعتبر الصحابة أفهم لنصوص الوحي منهم، وردَّ ذلك إلى تحضُّر الصحابة، ثم اعتبر عصرنا أكثر حضارة من عصر الصحابة، واستنتج ببساطة أن تفوقنا التكنولوجي العلمي، علامة على تأهلنا لفقه الوحي النبوي، أفضل بكثير من صحابة رسول الله ﷺ، فإن كان التفوق الحضاري كافيا لحسن الفهم عن الله ورسوله أفضل من الصحابة فلي استشكلات أطرها.

أولا: ما بال فارس والروم، بعد الفتوح الإسلامية، وهم في تحضرهم قد بلغوا الذروة آنذاك، لا نكاد نسمع عن فقيه نيغ من بينهم مقارنة بالصحابة الكرام ﷺ.
ثانيا: لماذا بقيت الأمة إلى وقتنا هذا ترجع إلى فهم السف، وترفض إحداث ما كان خارجا عنهم؟.

ثالثا: وهل التطور كفيلا لأن يكشف لنا عن معاني الوحي الذي نزل بلسان الصحابة ﷺ، وهم أعرف بلغة العرب من غيرهم؟.

ويقول محمد شحور، بعد أن أوَّل نصوص الحجاب، واعتبرها خاضعة للعرف، دون تقيُّد بما دلت عليه نصوص الكتاب والسنة، خصوصا ما كان عليه حجاب أمهات المؤمنين قائلا: «فهنا تبين لنا أن كل الأحاديث النبوية، التي ليس لها علاقة بالعبادات والحدود والغيبات إن صحَّت، فهي أحاديث تتعلق بالأعراف وخاضعة للتبديل، ولا يوجد فيها حرام

(١) القرآن والكتاب: محمد شحور، ص ٤٧٢.

وحلال، أي أن توافق السلوك الإنساني الاجتماعي، ضمن الأعراف السائدة في زمان ومكان محددين حصراً، لذا فلا يقاس عليها، فلباس المرأة والرجل المسلم، في المدينة المنورة في زمن الخلفاء الراشدين؛ هو ليس لباساً يقاس عليه لباس المسلمين في كل زمان ومكان^(١). وهنا أراد شحور أن يعني المرأة المسلمة من عناء البحث عن هدي الصالحات من سلف هذه الأمة، في الملبس الذي هو شعار العفة عندنا، فالعرف كفيلاً بأن يختار لها ما تشاء من لباس حتى ولو كانت في فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، وغيرها من بلاد الغرب. ويقول أيضاً عند قول الله تعالى: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ [المائدة: ٩٢]: «هذه الطاعة للرسول جاءت منفصلة عن طاعة الله، هذه الطاعة جاءت كطاعة للرسول في حياته لا بعد مماته، أي في الأمور اليومية والأحكام المحلية، وفي الأمور والقرارات التي مارسها كرئيس دولة وكقاضي وكقائد عسكري، وفي أمور الأحكام المعاشية والطعام والشراب واللباس، حيث اتبع الأعراف العربية... هذه الأمور تفهم فهما معاصراً في المضمون لا في الشكل، وإذا كانت هناك أشياء مفيدة لنا في الوقت الحاضر أخذناها، وإذا كانت هناك أشياء غير مفيدة لنا في الوقت تركناها»^(٢).

ثم يكمل شحور تأصيله في فهم السنة بقوله: «أما بقية الأحاديث التي تتعلق بالسلوكيات العامة، والاجتماعية، فلها أهمية تاريخية فقط، وهي غير ملزمة لأحد، وتندرج تحت أحاديث التشريع الخاص، والقرارات والأجوبة على أسئلة طرحت عليه خلال الحياة اليومية، التي عاشها النبي ﷺ»^(٣).

وفي هذا الكلام أيضاً، تحكّم وحصر لا مبرر له في الأخذ بالسنة، فإن لم يكن عند شحور استعداد لامثال الهدي النبوي، فليس له أن يمنع غيره بمثل هذا الكلام. إلى أن يصل إلى نتيجته التي كان يروم الوصول إليها بقوله: «وهكذا نفهم أن السنة النبوية هي اجتهاد النبي ﷺ في تطبيق أحكام الكتاب من حدود وعبادات وأخلاق، أخذاً بعين

(١) الكتاب والقرآن: محمد شحور، ص ٥٢٩-٥٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٥٢.

(٣) المصدر نفسه ص ٥٥٣.

الاعتبار العالم الموضوعي الذي يعيش فيه متحركا بين الحدود، وواقفا عليها أحيانا، ووضع حدود مرحلية للأموال التي لم ترد في الكتاب... لذا وجب علينا أن نعيد فهم الأحاديث في ضوء فهم الكتاب لا العكس، حيث أن الأسلوب المتبع التقليدي هو فهم الكتاب في ضوء الحديث»^(١).

إن واقع هذا الكلام لا يخرج عن سابقه، ولكنه أضاف إليه ضابطا، وهو إعادة فهم الحديث في ضوء القرآن، وليس العكس، وهنا نسأل شحورور عن معنى قول الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فبأي القولين نأخذ، أبقولك أم بقول الله جل في علاه؟.

ثم يقول دافعا عن نفسه شبهة الريبة: «ويبقى أن أتمنى على القارئ أن يفهمني بدقة، ولا يظن أننا نردُّ الحديث النبوي معاذ الله! وكيف نفعل وقد سمعنا قوله ﷺ: «ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله.. الخ»، ولكننا ندعو إلى إعادة فهم الحديث وتصنيفه ونقده وقدره حق قدره»^(٢).

في بعض الأحيان يطرح تساؤلات فيجيب عنها، ليلفت القارئ إلى مراده عن طريق السؤال والجواب، فمن تلك التساؤلات: هل نحن أفهم من الصحابة في فهم الكتاب؟. يجيب بكل وضوح: «نعم؛ نحن على يقين بأننا في أواخر القرن العشرين في مشاكلنا المعاصرة، والتي لا يعرف الصحابة عنها شيئا»^(٣).

ويتساءل أيضا إن كنا ملزمين بفهمهم في نصوص الكتاب والسنة فيجيب بكل وضوح: «لا؛ لأنهم فهموا الإسلام حسب شروطهم وظروفهم، أفضل من فهمنا التاريخي للإسلام، وهو متفاعل مع ظروف القرن السابع في شبه جزيرة العرب»^(٤).

ثم يطرح لب الإشكال الذي نعاني منه بقوله: «إن المغالطة الكبرى هي أننا نريد أن نفهم الإسلام فنرجع على القرن السابع في طريقة تفكيرنا، أي أننا نريد أن نفكر كما فكروا

(١) المصدر نفسه، ص ٥٥٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٦٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٦٦.

هم، وهذا مستحيل، ثم بعد ذلك نتقل من القرن السابع إلى القرن العشرين لنقدّم إسلام القرن السابع في القرن العشرين، في هذه العملية يتم تشويه التاريخ والتطور والزمان والمكان، وينتج لدينا إسلام خيالي يعيش في فراغ وخارج التاريخ، ودين لا علاقة له بالحياة بل خارج الحياة..»^(١).

سؤال واحد فقط يوجّه لشحرو: مالذي تغير في الإنسان منذ عهد النبي ﷺ، بل منذ خلقه الله إلى عصرنا هذا، هل تركيبته البنيوية، أم ماذا؟، فالإنسان هو الإنسان، وتركيبته هي نفسها، وحاجته للطعام والشراب واللباس والزواج هي نفسها، وأجسامنا وخصائضنا البنيوية والميلاد والوفاة، كلها لم تتغير، الشيء الوحيد الذي تغير هو انفتاح الدنيا علينا، وتغير معاملاتنا المالية، وأنماط عيشنا، وكلها بحمد الله لن تخرج عما جاء في الكتاب والسنة، فلماذا كل هذا التهويل؟!.

وعلى كل حال فأقوال محمد شحرو كثيرة، وهمةُ الكبير أن يلغي جميع التفاسير السلفية للقرآن والسنة، ويعيد صياغتها بطريقة الخاصة وهي الطريقة العصرية، موهما قراءه أنه يعتمد على قواعد اللغة ومدلولات اللفظ عند العرب، مضيفا إليها العرف الحديث الذي لا يتصادم مع العلوم العصرية في العصر الحديث.

تحصل لنا بعد كل هذه النقول أمران:

أولاً: جنوح العقلانيين لتأويل النصوص، من أجل إيجاد المعنى المناسب مع الواقع وروح العصر.

ثانياً: حصر معنى الحديث، وقصر حكمه على عهد النبي.

المطلب الثاني- مناقشة العقلانيين في تأويل النصوص وإخضاعها للواقع:

قد يتساءل البعض عن مدى عناية العقلانيين بالنصوص، وما جدوى استشهادهم بها، طالما أنها تعارض آراءهم التي يريدون بها عصرنة الإسلام، وما هي دوافع التأويل المتكلف الذي سلكوه في فهم النصوص؟.

لعل السر في كل هذا؛ أن هؤلاء غايتهم الوصول إلى ما يخدم أهدافهم بشتى الوسائل

(١) المصدر نفسه، ص ٥٦٦.

المتاحة، فتجد الواحد منهم «يسعى إلى البحث عن مستند له في النصوص، وإذا لم يظفر بدليل أو شبهة يغرر بها المغرورون والمخدوعون، لجأ إلى ليّ أعناق النصوص بالتأويل حتى تتفق مع مذهبه، وما هي بمتفقة»^(١)، وللجواب عما تم طرحه في المطلب الأول من إیرادات للعقلانيين حول تأويل النصوص، فإنه من المناسب في هذا المطلب أن أبين رأي العلماء في قضية التأويل وأثره على النصوص.

الفرع الأول- رأي العلماء في تأويل النصوص وإخضاعها للواقع^(٢):

إن مسلك تأويل النصوص عن ظاهرها، يعدُّ مسلکاً خطيراً، لما فيه من تحکم في النص من غير ضرورة، فلو كان للنص مدلوله الظاهر، فما جدى التأويل حينها، والمراد من النص بَيِّن، ولهذا عدَّ شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ التَّأْوِيلَ من صنيع الأمم السابقة فقال: «ولما كان النَّبِيُّ ﷺ قد أخبر أنَّ هذه الأمة تتبع سننَ مَنْ قبلها حدو القَدَّةِ بالقَدَّةِ ... وجب أن يكون فيهم مَنْ يُحَرِّفُ الكَلِمَ عن مواضعه؛ فَيُغَيِّرُ معنى الكتاب والسُّنَّةِ فيما أخبر اللهُ به، أو أمر به»^(٣).

وقد عدَّ ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ التَّأْوِيلَ، آفة سلَّطت على نصوص الكتاب والسنة، فقال: «ومن أعظم آفات التأويل وجنباياته، أنه إذا سلط على أصول الإيمان والإسلام اجتثها وقلعها... فعمد أرباب التأويل إلى أصول الإيمان والإسلام فهدموها بالتأويل، وذلك أن معقد هذه الأصول تصديق الرسول فيما أخبر وطاعته فيما أمر، فعمدوا إلى أجَلِّ الأخبار وهو ما أخبر به عن الله من أسمائه وصفاته ونعوت كماله، فأخرجوه عن حقيقته وما وضع له»^(٤).

إن ما يدعيه العقلانيون من أن نصوص السنة النبوية ينبغي تأويلها بما يتوافق مع الواقع، جنائية في حق السنة، وطعنا في النبي ﷺ باعتبار أنه خاطب الصحابة بما يصلح أحوالهم في زمنهم، وتركنا نحن عرضة للتخبط والاختلاف، وإلا فما يضيرهم أن يفهموا نصوص السنة،

(١) جنابة التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية: محمد أحمد أبو لوح، ص ٣٧.

(٢) ينظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية: د. عابد بن محمد بن عويض العمري السفيني، إشراف: أ.د. حسين حامد حسان، رسالة دكتوراه نوقشت بجامعة أم القرى، عام: ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، الموقف المعاصر من المنهج السلفي: د. مفرح بن سليمان القوسي، ص ٢٨٩-٢٩٩، التجديد في الفكر الإسلامي: عدنان محمد أمامة، ص ٤٤٠-٤٤٣، منهج التيسير المعاصر ص ٢٥٩-٢٦٤، شبهات عصرانية مع اجوبتها: سليمان الخراشي، ص ٥٥-٨٧.

(٣) مجموع الفتاوى: ابن تيمية، ٢٥ / ١٣٠.

(٤) الصواعق المرسله على الجهمية: ابن قيم الجوزية، ١ / ٣٦٥. [بتصرف يسير].

على وفق ما فهمها الصحابة والتابعون ومن بعدهم، والذين أكد الباري جل في علاه أن من سار وفق نهجهم فقد نجا، قال الله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، فاتباع سبيلهم في فهم النصوص، وتطبيقها قمين بأن يوفقنا الله به إلى ما وفقهم إليه من سداد وارشاد.

فلأجل هذا يلاحظ تألف قلوبهم، وتوافق آرائهم، وإن وجد بينهم شيء من الخلاف، لكن خلافهم لم يصل بهم إلى ما وصل إليه العقلانيون من تضارب في الآراء، فالسلف كلهم في تعاملهم مع النصوص «على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلا ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا، ولم يبدوا الشيء منها إبطالا ولا ضربوا لها أمثالا، ولم يدفعا في صدورهما وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمرا واحدا، وأجروها على سنن واحد، ولم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع حيث جعلوها عشرين، وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها، من غير فرقان مبين»^(١).

وقد نقل ابن قدامة المقدسي إجماع الصحابة على منع التأويل بقوله: «وأما الإجماع فإن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على ترك التأويل بما ذكرناه عنهم، وكذلك أهل كل عصر بعدهم، ولم ينقل التأويل إلا عن مبتدع أو منسوب إلى بدعة، والإجماع حجة قاطعة فإن الله لا يجمع أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة»^(٢).

وقد تكلم ابن القيم رحمته الله عن آثار التأويل، وبيّن جرمه على العقائد والأحكام، فقال: «ويكفي المتأولين كلام الله ورسوله بالتأويلات التي لم يُردّها، ولم يدلّ عليها كلام الله أنهم قالوا برأيهم على الله، وقدموا آراءهم على نصوص الوحي، وجعلوها عيارا على كلام الله ورسوله، ولو علموا أي باب شر فتحوها على الأمة بالتأويلات الفاسدة، وأي بناء للإسلام هدموا بها، وأي معاقل وحصون استباحوها، لكان أحدهم أن يختر من السماء إلى الأرض

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية، ٣٩ / ١.

(٢) ذم التأويل: ابن قدامة المقدسي، ت: دبدر البدر، ص ٤٠.

أحب إليه من أن يتعاطى شيئاً من ذلك، فكل صاحب باطل قد جعل ما تأوله المتأولون عذراً له فيما تأوله هو... فأصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يردّه الله ورسوله بكلامه، ولا دَلَّ عليه أنه مراده، وهل اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل؟ وهل وقعت في الأمة فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل؟ فمن بابه دخلت إليها، وهل أريقتم دماء المسلمين في الفتن إلا بالتأويل؟^(١).

إن لوازِم التأويل كثيرة، ولكن أهم اللوازم التي تنجر عن الإغراق فيه، وصرف النصوص عن مدلولها الشرعي، أمران محذوران أجملهما ابن أبي العز الحنفي رَحِمَهُ اللهُ فيما يلي: «أحدهما: أن لا نفرَّ بشيء من معاني الكتاب والسنة، حتى نبحت قبل ذلك بحوثاً طويلة عريضة، في إمكان ذلك بالعقل، وكل طائفة من المختلفين في الكتاب يدَّعون أن العقل يدلُّ على ما ذهبوا إليه، فيؤول الأمر إلى الحيرة المحذورة.

الثاني: أن القلوب تتخلَّى عن الجزم بشيء تعتقد مما أخبر به الرسول، إذ لا يوثق بأن الظاهر هو المراد، والتأويلات المضطربة، فيلزم عزل الكتاب والسنة عن الدلالة والإرشاد، إلى ما أنبأ الله به العباد، وخاصة النبي هي الإنباء، والقرآن هو النبأ العظيم، ولهذا نجد أهل التأويل إنما يذكرون نصوص الكتاب والسنة للاعتضاد لا للاعتماد، وإن وافقت ما ادعوا أن العقل دَلَّ عليه قبلوه، وإن خالفته أولوه!، وهذا فتح باب الزندقة، نسأل الله العافية»^(٢).

تبقى مسألة مراعاة الواقع في الفهم، فهذه مسألة لم يغفلها العلماء رحمهم الله تعالى، لأن الفتوى على سبيل المثال والتي هي من صميم مراعاة الواقع في حدود النص، قد جعل لها العلماء ضوابطها، والعلماء أشد تحريماً في مراعاتها، لكن من الضروري أيضاً أن نعلم أن النص هو القاضي على الواقع حال الفتوى وليس العكس، وإن حلَّت نازلة تحتاج إلى اجتهاد، فالعلماء العارفون بمقاصد الشريعة، والمتضلعون بالعلم الشرعي، يعرفون كيف ينزلون النصوص على الواقع، وفق قواعد الاستنباط التي يعرفونها.

وبهذا يعلم أن التأويل المتكلف للنص من أجل الانسجام مع الواقع، يخالف سنة العلماء المجتهدين، قال ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: «ولا يتمكّن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم، ٤/ ١٩١-١٩٢.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي، ت. محمد ناصر الدين الألباني، ص ٢١٦.

إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع والفقهاء فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات، حتى يحيط به علما.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يُطبَّق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك، لم يعدم أجرين أو أجرا، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله ﷺ^(١).

الفرع الثاني: موقف العلماء من خطاب النبي ﷺ لعموم أمته:

تعد هذه النقطة غاية في الأهمية، لما يركز عليه أصحاب المدرسة العقلية الحديثة من حصر خطاب النبي ﷺ لصحابته فقط، وجعلوا هذا معيارا لفهم السنة، أي أن دلالة النص منوطة بعهد الصحابة، ومن بعدهم من التابعين وأتباعهم لا شراكتهم في مستوى المعيشة، وملابسات الخطاب، أما زماننا وما اعتراه من تطور لم يكن على عهد النبي ﷺ، يستوجب فهما آخر للنصوص، وتطبيقا آخر لها يستلهمه المجتهد من النصوص العامة للقرآن الكريم، دون تخصيصه بحديث، إلى غير ذلك من الحجج التي تؤيد روح التجديد، غير أن العلماء تكلموا عن هذه النقطة وبيّنوا رحمة الله عليهم.

ولهذا يلاحظ أن أصحاب المدرسة العقلية الحديثة، وعلى رأسهم محمد أركون^(٢)، لا همّ لهم ولا حديث إلا عن «تجديد الفكر الديني وتحرير العقل العربي، ونقدهما مما يعانیه من تخلف وتحرُّر وقصور، من أجل تأسيس عقلانية جديدة، نقدية مركبة ومنفتحة، ويرى أركون أن الفكر العربي الإسلامي بكل مراحل وأطواره، وبمختلف نصوصه وخطاباته بما في ذلك النص القرآني نفسه، وليد الظروف التاريخية، ونتاج البيئة الاجتماعية، ولذا يولي

(١) إعلام الموقعين: ابن القيم، ٦٩/١.

(٢) محمد أركون: مفكر جزائري من مواليد ١٩٢٨م بمنطقة القبائل، تلقى دراسته الثانوية في وهران، ثم أتم دراسته بباريس ١٩٥٥م، وحصل على الدكتوراه من السربون ١٩٦٩م حول الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري، وحاضر بالعديد من الجامعات الفرنسية والعربية، من مؤلفاته: الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري، محاولات في الفكر الإسلامي، قراءات في القرآن، نحو نقد العقل الإسلامي، قال عنه عبد السلام بسبوني: «معظم مؤلفاته بالفرنسية، وهو علماني يدعو إلى التعامل مع الإسلام - والقرآن والسنة بالذات - بالمقاييس الغربية... ينظر: نظرات شرعية في فكر منحرف، سليمان الخراشي، ٥٥١/١.

أهمية بالغة للتاريخية في تفسير فترة الوحي والممارسة النبوية، بما يعني عنده أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينية، كما تعني إخضاع البنى والمؤسسات والمفاهيم إلى للتطور والتغيير والقابلية للتحول، والصرف وإعادة التوظيف»^(١).

ومن العبارات التي يطالعنا العقلانيون بها في الكثير من المرات مصطلح التغيير أو التغير، خصوصا عند حديثهم عن النصوص أو الأحكام الشرعية، وبعد البحث جيدا عن مرادهم بهذا المصطلح تبين أن مقصودهم « بالتغيير في الحكم الشرعي، هو انتقاله من حالة كونه مشروعا فيصبح ممنوعا، أو ممنوعا فيصبح مشروعا، باختلاف درجات المشروعية والمنع»^(٢).

ولكن المتأمل لكلام العلماء يلمح غير هذا، فنظرة العلماء للأحكام الشرعية تفيد ديمومة الحكم، وبقاؤه على أصله، قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «فما شرعه النبي ﷺ لأُمَّته شرعا لازما، لا يمكن تغييره، لأنه لا يمكن نسخ بعد رسول الله ﷺ، ولا يجوز أن يُظنَّ بأحد من علماء المسلمين أن يقصد هذا، لاسيما الصحابة؛ لا سيما الخلفاء الراشدون، وإنما يُظنُّ ذلك في الصحابة أهل الجهل والضلال، كالرافضة والخوارج الذين يكفرون بعض الخلفاء أو يفسقونه، ولو قدر أن أحدا فعل ذلك لم يُفَرِّه المسلمون على ذلك، فإن هذا إقرار على أعظم المنكرات والأمة معصومة أن تجتمع على مثل ذلك»^(٣).

يؤكد هذا الأمر ما قال عمر ابن عبد العزيز رَحِمَهُ اللهُ في خطبة له مبينا، أن مصدر الأحكام الكتاب والسنة، وأنها ملزمة للناس إلى يوم القيامة: «يا أَيُّهَا النَّاسُ؛ إِنَّه ليس بعد نبيكم نبي، ولا بعد كتابكم كتاب، ولا بعد سنتكم سنة، ولا بعد أمتكم أمة، ألا وإنَّ الحلال ما أحلَّ اللهُ في كتابه على لسان نبيه؛ حلال إلى يوم القيامة، ألا وإنَّ الحرام ما حرَّم اللهُ في كتابه على لسان نبيه حرام إلى يوم القيامة»^(٤).

(١) نقد النص: علي حرب، ص ٦٥.

(٢) شبهات عصرانية مع أجوبتها: سليمان الخراشي، ص ٥٨.

(٣) مجموع الفتاوى: ابن تيمية، ٩٣/٣٣ - ٩٤.

(٤) الطبقات الكبرى: ابن سعد، ٣/٣٣٤، الاعتصام: الشاطبي، ١/١٤٤.

فهذه الكلمة تعدُّ أصلاً في هذا الباب، إذ أبان من خلالها هذا الإمام أن أحكام الله تعالى غير متغيرة، وأن الحلال حلال والحرام حرام، وليس يعني زيادة أمر من أمور الناس يحيل الحلال حراماً والحرام حلالاً، والأمة بفضل الله لم تخل من علماء يبينون الحق للناس، ولا شك ولا ريب أن النوازل تترى، والعلماء في كل وقت يظهرون الحق بلا أدنى التباس، فلا حاجة بما يخالف قواعد العلماء.

قال الإمام الزركشي رَحِمَهُ اللهُ فِي سِيَاقِ كَلَامِهِ عَنْ ثُبُوتِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ: «كل حكم ثبت لنا بقول الله أو بقول رسوله أو بإجماع أو قياس فهو دائم إلى يوم القيامة»^(١).

إن ما يشهده الواقع من تطور مهول، قد جعل «من بعض المعاصرين من يركب الصعب والدَّلُولَ لتطويع النصوص للواقع، على حين يجب أن يطوَّع الواقع للنصوص، لأن النصوص هي الميزان المعصوم الذي يحتكم إليه، ويعول عليه، والواقع يتغيَّر من حسن إلى سيِّء، ومن سيِّء إلى أسوأ، وبالعكس فلا ثبات له ولا عصمة، ولهذا يجب أن يردَّ المتغير إلى الثابت، ويردُّ غير المعصوم إلى المعصوم»^(٢).

فلا مجال لأن يحكم العقلانيون على أحكام الشرع بالتغير، لأن النصوص ثابتة، وكل العلماء في شتى العصور ساروا وفقها، ولم يحتاجوا إلى تأويلها، بل وضعوا قواعد قد تستثني تطبيق بعض الأحكام لعارض ما، كقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، أو المشقة تجلب التيسير، لأن الشرع جاء باليسر قال الله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦].

قال الزركشي معلقاً على قول عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللهُ « (يحدث للناس أفضية على قدر ما أحدثوا من الفجور)^(٣) أي يجددون أسباباً يقضي الشرع فيها أموراً لم تكن قبل ذلك؛ لأجل عدمه منها قبل ذلك، لا لأنها شرع مجدد، فلا نقول: إن الأحكام تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة»^(٤).

(١) البحر المحيط: الزركشي، ١/ ١٣٠.

(٢) منهج التيسير المعاصر: عبد الله بن إبراهيم الطويل، ص ٢٥٩.

(٣) لم أفق عليه، ولكن نسبه الباجي في المنتقى شرح الموطأ (٦/ ١٤٠) إلى عمر بن عبد العزيز، ونسبه الحافظ في

فتح الباري (١٣/ ١٤٤) إلى مالك بن أنس والعلم عند الله.

(٤) البحر المحيط، ١/ ١٣١.

وما أجمل ما قاله الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ مبينا هذه النقطة في حديثه عن ثبات أحكام الشرع وعدم تغييرها: «واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام، عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك؛ لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت، رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلا؛ فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف، فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده، ليس باختلاف في الخطاب وإنما وقع الاختلاف في العوائد أو في الشواهد.. فالأحكام ثابتة تتبع أسبابها حيث كانت بإطلاق»^(١).

فهذا التدقيق منه رَحِمَهُ اللهُ يبين الفصل في هذه القضية، فالحكم باق ولا يتغير وإنما تتغير حيثيات تنزيله باختلاف العوائد.

وقد حكى الزركشي عن الشيخ نجم الدين البالسي^(٢) أنه كان ينفر من قاعدة تغيير الأحكام بتغير الزمان، بقوله: «وكنت أنفر من هذا القول، وأعلل فساده بأن صاحب الشرع شرَّع شرعا مستمرا إلى قيام الساعة مع علمه بفساد الأمر فيهم، ثم رأيت في النهاية قد قرر ما في نفسي، فقال قدس الله روحه: لو كانت قضايا الشرع تختلف باختلاف الناس وتناسخ العصور لانحل رباط الشرع»^(٣).

إذن فالحكم واحد لا يتغير، وإنما تتغير صورة الحادثة، التي قد ينزل عليها الحكم الملائم لها، فالعالم يراعي حكم المسألة كأصل، ويعطي حكما على الصورة الجديدة الحادثة، لأننا لو حاولنا تغيير الحكم كلياً باعتبار الزمان، لعدَّ هذا في الحقيقة نسخا للحكم، وهذا لا يقول به عاقل، إذ كيف يُحرَّم أمرٌ على أشخاص، ويباح لأشخاص آخرين، ومعلوم مما سبق من كلام العلماء أن الأحكام لا تتغير بحال، وبهذا يزول الإشكال الذي بثه العقلانيون من خلال طروحاتهم.

(١) الموافقات: الشاطبين ت. عبد الله دراز، ٢/٢٨٤-٢٨٥.

(٢) نجم الدين البالسي: أبو بكر محمد بن عمر بن قوام، فقيه شافعي نسبته إلى بالس (بين حلب والرقعة) اشتهر بمصر وخدم بعض الأمراء، ثم ترك ودرس بالطيرسية، وأضر قبل وفاته بيسير، توفي بمصر في رجب سنة ست وأربعين وسبعمائة ودفن بزويتهم إلى جانب والده. له مختصر في أحكام العبادات، ينظر: طبقات الشافعية: لابن قاضي شهبة، ت. د. الحافظ عبد العليم خان، ١/٩-١٠.

(٣) البحر المحيط: الزركشي، ١/١٣١.

ومن بين من نقل عنهم الكلام في هذه المسألة الشيخ محمد ابن إبراهيم آل الشيخ رَحِمَهُ اللهُ مَفْتِي عام المملكة العربية السعودية - سابقاً -، فقد حمل على كل من استغل قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، واعتبرهم متبعين لأهوائهم، فقال: «وحكم الله ورسوله؛ لا يختلف في ذاته باختلاف الأزمان وتطور الأحوال وتجدد الحوادث، فإنه ما من قضية كائنة ما كانت، إلا وحكمها في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ نصاً أو ظاهراً أو استنباطاً أو غير ذلك، علم ذلك من علمه وجهله من جهله، وليس معنى ما ذكره العلماء من تغير الفتوى بتغير الأحوال، ما ظنه من قل نصيبهم أو عدم من معرفة مدارك الأحكام وعللها، حيث ظنوا أن معنى ذلك؛ بحسب ما يلائم إرادتهم الشهوانية البهيمية وأغراضهم الدنيوية، وتصوراتهم الخاطئة الوبية، ولهذا تجدهم يحامون عليها ويجعلون النصوص تابعة لها، منقادة إليها مهما أمكنهم، فيحرفون لذلك الكلم عن موضعه، وحينئذ معنى تغير الفتوى بتغير الأحوال والأزمان، مراد العلماء منه ما كان مستصحبه فيه الأصول الشرعية، والعلل المرعية والمصالح التي جنسها مراد الله تعالى ورسوله ﷺ»^(١).

وقد كرّر الشيخ بكر بن عبد الله أبو زيد - رَحِمَهُ اللهُ -، على العقلايين في كتابه التعامل، ناعياً اتخاذهم هذه القاعدة مطية لتمرير آرائهم التي يريدون من ورائها تمييع مسائل الدين، ورَدُّ الكثير من أحكامه بدعوى تغير الزمان والمكان، معتبراً إياها - في السياق ذاته - قاعدة صورية لا حقيقة لها فقال: «دعوى تغيير الفتوى بتغير الزمان... هذه قاعدة صورية لا حقيقة؛ إذ أن جميع من يذكرها من الفقهاء الماتنين والشارحين يقيّدونها، بخصوص تغير الأعراف... والعصرانيون دخلوا من هذا التقعيد الصوري إلى أوسع الأبواب؛ فأخضعوا النصوص ذات الدلالة القطعية، كآيات الحدود في السرقة والزنا ونحوهما، بإيقاف إقامة الحدود لتغيير الزمان! وهكذا، مما نهايته انسلاخ من الشرع تحت سرادق موهوم»^(٢).

فالذي يستفاد من كلام الشيخ بكر أن هذه القاعدة ليس لها تعلق بالأحكام، وإنما تُقيّد بالأعراف التي تخضع لتقاليد الناس وموروثاتهم، وهذه مما لا يشكُّ في تغييرها من بلد إلى بلد، ومن أهل زمان إلى أهل زمان آخر.

(١) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم: ج. ت. تحقيق، محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ١٢/٢٨٨-٢٨٩.

(٢) التعامل: بكر أبو زيد، ص ٥٤-٥٥.

المبحث الثالث

تغليب المقاصد في فهم السنة النبوية

يعتبر علم المقاصد من أسمى العلوم التي يصل بها العالم إلى رتبة عالية في الاجتهاد، وما ذاك إلا لأن المتكلم فيه، ينبغي أن تجتمع له من العلوم، ما يستطيع أن يراعي في قضية ما مقصد الشارع في أمر معين، ولقد توسع فيه أصحاب المدرسة العقلية الحديث وعدّوه ضابطاً يمكن من خلاله تطويع النصوص حسب ما يقتضيه حال الناس، طالما أن الأمر يوافق المقاصد الشرعية التي جاء الشرع بمراعاتها، وفي المطلب التالي جملة من النقول عن بعض العقلانيين، ثم بعد ذلك أورد عناية العلماء بهذا الأمر وطريقة تحقيقه جمعاً بين النصوص ومراعاة المقاصد.

المطلب الأول _ أقوال أصحاب المدرسة العقلية في مراعاة المقاصد:

أولاً- قول الأستاذ راشد الغنوشي^(١):

يقول الأستاذ راشد الغنوشي؛ في سياق حديثه عن فهم النصوص بأنه يجب «اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي، فالنصوص يجب أن تفهم وتؤول على ضوء المقاصد (العدل، التوحيد، الحرية، الإنسانية)»^(٢).

فالأستاذ الغنوشي لا يرى غضاضة من أن تؤول نصوص الكتاب والسنة، من أجل تحقيق المقاصد العامة التي يراها مناسبة، وهي: العدل والتوحيد والحرية والإنسانية، رغم أن العلماء رحمة الله عليهم قد بينوا المقاصد واشترطوا في فهم النصوص إلى معرفة هذا العلم، فالفهم المقاصدي في حقيقته مطلوب، ولكن المرفوض هو الإغراق في مراعاة المقاصد على حساب دلالة النصوص المرادة.

(١) راشد الغنوشي: مفكر وباحث إسلامي تونسي معاصر، وأحد القادة الرئيسيين للحركة الإسلامية في تونس، ولد في مدينة «الحامة»، بولاية قابس بالجنوب الشرقي لتونس سنة ١٩٣٩م، درس في دمشق وأتم دراسته العليا في «الفلسفة والتربية» في فرنسا، أسس حركة الاتجاه الإسلامي بتونس (حزب النهضة) سنة ١٩٦٩م، من مؤلفاته: حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، المرأة المسلمة في تونس بين توجهات القرآن وواقع المجتمع التونسي، كان مقيماً بلندن، ثم عاد إلى تونس بعد سقوط نظامها الحاكم في جانفي ٢٠١١م. ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ١/ ٢١٨، نظرات شرعية في فكر منحرف: سليمان الخراشي، ١٢٧٣-١٢٧٥.

(٢) الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، إعداد: مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣٠٦، ينظر: الموقف المعاصر من المنهج السلفي: مفرح بن سليمان القوسي، ص ٢٣٩، منهج التيسير المعاصر: عبد الله بن إبراهيم الطويل، ص ١٠٨.

ومن الملفت للانتباه في مسألة مراعاة المقاصد عند الغنوشي، أنها لم تتوقف عند هذا الحد فحسب، وإنما توسع إلى تطبيق المعيار المقاصدي حتى على قبول الأخبار وردها فيقول: «ونصوص الأخبار يحكم على صحتها أو ضعفها؛ لا بحسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات، وإنما بحسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد»^(١).

فسياق كلام الغنوشي لم يحصره في نوع من الأحاديث، وإنما عمّمه ليشمل كل أحاديث النبي ﷺ، وهذا قد يدخل فيه أحاديث الصحيحين كذلك، يؤكد هذا نبذه لقواعد المحدثين بقوله: «لا بحسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات»، وكأن منهج المحدثين لم يعد مجدياً في هذا الزمن، رغم أنهم اعتمدوا منهجاً متكاملًا يمحص الأسانيد وينقد المتون نقداً لا مزيد عليه. وله قول آخر في المعنى نفسه، حينما عرض للحديث عن المنهج العقلاني الذي يراه مناسباً في هذا العصر، وملائماً لروحه بقوله: «وظل هذا التيار محافظاً على موقفه من تطوير الشريعة بما يتلاءم مع تطور الواقع، دون تمييز بين مجالات التطور والثبات في الشريعة، حتى وإن أدت مقتضيات التطور إلى تجاوز ظواهر النصوص القطعية وتعطيلها تحقيقاً للمقاصد»^(٢).

فموافقة مقتضيات التطور أولى من حفظ دلالة النص، وذلك بتأويله أو رده مراعاة لهذا المقصد، وهذه في الحقيقة طريقة من الممكن أن تؤدي بقسط كبير من النصوص الشرعية، ولعل النصوص المقصودة من خلال السياق هي السنة النبوية، لأنه من المستبعد أن يدعي تعطيل نصوص القرآن، فالقرآن له قداسته التي لا يمكن تجاهلها، أما السنة فباعتبار ظنيّتها عندهم، جاز لهم ردها وتأويلها.

ثانياً- قول الصحفي فهمي هويدي^(٣):

يرى فهمي هويدي أن تقديم النص على المصلحة يعد ضرباً من ضروب الوثنية

(١) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٣) فهمي هويدي: هو محمود فهمي عبد الرزاق هويدي، ولد في ٣٠ أغسطس عام ١٩٣٧م، بمدينة الصف محافظة الجيزة، حصل على ليسانس الحقوق من جامعة القاهرة، عمل محرراً بقسم الأبحاث بجريدة الأهرام عام ١٩٥٨م ثم سكرتير تحرير سنة: ١٩٦٥م، كما عمل مدير تحرير مجلة العربي الكويتية (١٩٧٦-١٩٨٢م)، وتقل بين عدة مناصب لم يخرج فيها عن ميدان الصحافة، أما مؤلفاته -التي هي في الأصل مقالات نشرت في مجلات، ثم يعيد تنقيحها على هيئة موضوعات ثم تطبع - فكثيرة جداً، يذكر منها: القرآن والسلطان، ط ٢، ١٤٠٢هـ، مواطنون لا ذميون، ط ٢، ١٤١٠هـ، حتى لا تكون فتنة، الفتنة الكبرى، ط ١، ١٩٩١، الفائز بجائزة علي وثمان حافظ. ينظر: نظرات شرعية في فكر منحرف، ٢/ ١١٢١-١١٢٢.

الجديدة، فقال في مقال له بعنوان: وثنيون هم عبدة النصوص، متسائلاً «ما العمل إذا لم تُحقَّق النصوص تحت أي ظرف مقاصد الشريعة»^(١).

إن كلام الدكتور يوهيم عجز النص عن تحقيق المقاصد والمصلحة المرجوة على الأقل في عصرنا الحالي، ولكن السؤال المطروح من الذي يقرر هذه المقاصد؟ هل هو الشارع الحكيم، أم العباد الذين وجب عليهم امتثال حدود النص؟ خصوصاً إذا علمنا أن المصلحة المرجوة تحقيقها من خلال النص قد تخفى على العباد، فلا سبيل حيثئذ إلا الامتثال، والمصلحة لا يقدرها إلا عالم قد ارتوى من علم الشريعة، ومن خفيت عنه المصلحة في النص، فلا يسارع إلى إنكاره، قال ابن دقيق العيد رحمته الله: «ولا شك أن الترجيح يتبع المصالح، ومقاديرها مختلفة، وصاحب الشرع أعلم بتلك المقادير، فإذا لم يعلم المكلف حقيقة تلك المصالح ولم يستحضر أعدادها: فالأولى اتباع اللفظ الوارد في الشرع»^(٢).

ثالثاً- قول الدكتور محمد عابد الجابري^(٣):

لقد دعا الدكتور: محمد عابد الجابري إلى تغيير بعض القواعد الأصولية التي يراها غير مواكبة لروح العصر، بأخرى تكون قادرة على مواكبة روحه، فمن بين تلك القواعد، أن الحكم يدور مع علته، فاستبدله الجابري بدوران الحكم مع المصلحة، فإذا وجدت المصلحة وجد الحكم، وإن عدمت عدم الحكم^(٤).

بل وذهب الجابري بغلوه في اعتبار المصالح، وتعظيم المقاصد إلى جعل المقاصد والمصالح أساساً في التشريع فقال: «لا سبيل إلا باعتبار المقاصد والمصالح أساساً للتشريع»^(٥). لكن في ظني أن ما ذهب إليه الدكتور يحتاج إلى مراعاة الأدلة التي يتم بها معرفة المصالح، لأن المصالح تابعة للنصوص وليس العكس، وهذا يفضي إلى عدم استقرار الشريعة وشمولها.

(١) وثنيون هم عبدة النصوص: مجلة العربي، عدد: ٢٣٥، ص ٣٤.

(٢) أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: ابن دقيق العيد، ت. مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، ص ١/ ٣٩٠.

(٣) محمد عابد الجابري: من مواليد ١٩٣٦م، في المغرب حصل على دبلوم في الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧م، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠م بالرباط، له العديد من الكتب المنشورة، منها: مدخل إلى فلسفة العلوم جزءان، طبع عام ١٩٧٦م، نحن والتراث، التراث والحداثة، دراسات.. ومناقشات ١٩٩١م.. الخ، ينظر غلاف كتاب: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر.

(٤) ينظر: وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر: محمد عابد الجابري، ص ٦١.

(٥) المصدر السابق: ص ٥٩.

ثم إن المصالح ليست موكلة إلى الأشخاص والآراء، فالأمر يحتاج إلى تتبع مضني للأدلة وأقوال العلماء تنقطع دونه حيازم الصبر، وقد رد الإمام الغزالي رَحِمَهُ اللهُ عَلَى من اعتبر المصلحة أصلاً وأساساً كالقرآن والسنة، فقال: «فإن قيل: قد ملتم في أكثر هذه المسائل إلى القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الأصل في جملة الأصول الموهومة، فليحق هذا بالأصول الصحيحة ليصير أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

قلنا: هذا من الأصول الموهومة؛ إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع، فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسّن فقد شرع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجاً من هذه الأصول لكنه لا يسمى قياساً، بل مصلحة مرسلّة إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد، بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة، وقرائن الأحوال وتفاريق الإمارات تسمى لذلك مصلحة مرسلّة، وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها»^(١).

فتبين أن الإمام الغزالي لا يعتبر المصلحة دليلاً، بل رد تقرير المصالح إلى الكتاب والسنة.

رابعاً- قول الدكتور أحمد كمال أبو المجد^(٢):

يقول الدكتور أحمد كمال أبو المجد في معرض حديثه عن قيمة المقاصد في فهم النصوص، وضرورة العناية بها، بـ«أن الشريعة مقاصد قبل أن تكون نصوصاً، وأن تكاليفها،

(١) المستصفي في أصول الفقه: أبو حامد الغزالي، ت. محمد سليمان الأشقر، ١/٤٢٩-٤٣٠.

(٢) أحمد كمال أبو المجد (ميلاده ١٩٣٠): كاتب ومفكر مصري معاصر، سنة، تخرج في كلية الحقوق سنة: ١٩٥٠م، حصل على دبلوم في القانون العام سنة: ١٩٥١م، ودبلوم في الشريعة الإسلامية سنة: ١٩٥٢م، يعمل أستاذاً للقانون العام في كلية الحقوق، بجامعة القاهرة، وكان وزيراً للشباب، وكذا وزيراً للإعلام في مصر، ما بين ١٩٧١-١٩٧٥م.. الخ، له مؤلفات كثيرة، من بينها: «حوار لا مواجهة»، وهو عبارة عن مقالات نشرها في مجلة العربي الكويتية، «رؤية إسلامية معاصرة لإعلان ومبادئ». ينظر ترجمته: نظرات شرعية في فكر منحرف: سليمان الخراشي، ص ١١٧٥-١١٧٦، الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية، د. مفرّح بن سليمان القوسي، ص ٤٩.

كلها ترجع إلى تحقيق مقاصدها، وأنها ليست إلا أمارات ودلائل على تحقيق تلك المقاصد، في حالات جزئية هي ما جاءت به النصوص»^(١).

يمكن اعتبار هذا الأمر صحيحاً إذا سلمنا أن يكون النص تابعاً للمقصد، وهذا أمر مستبعد من الناحية العملية، فالمقاصد مرهونة بالنصوص وتابعة لها، إذ لا يدرك المقصد إلا من خلال النص، وكأن في كلامه هذا يوحى من خلاله إلى ضرورة إخضاع النص لسلطة الفهم المقاصدي الذي سبق النصوص حسب قوله، فكل فهم للنص خارج عن المقاصد، لا يعد عنده شيء، فالنصوص عند الدكتور ما هي إلا أمارات ودلائل على تحقيق المقاصد. قال الشاطبي رحمته الله: «إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له؛ فقد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها عاجلاً لا آجلاً، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تربي في الموازنة على المصلحة؛ فلا يقوم خيراً بشرها، وكم من مدبر أمر لا يتم له على كماله أصلاً، ولا يجني منه ثمرة أصلاً، وهو معلوم مشاهد بين العقلاء، فلماذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، فإذا كان كذلك؛ فالرجوع إلى الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه حصول المصلحة والتخفيف على الكمال، بخلاف الرجوع إلى ما خالفه، وهذه المسألة بالجملة فرع من فروع موافقة قصد الشارع أو مخالفته»^(٢).

تلخص من كل ما سبق؛ أن أصحاب التيار العقلاني، أرادوا جعل النصوص خاضعة للمصلحة، مراعاة للمقاصد وذلك تحقيقاً لروح التجديد الذي يتطلبه العصر، وبين زحمة أقوال العقلانيين الداعية إلى اعتماد المقاصد كبديل رئيسي لفهم النصوص، أو بديلاً عن النصوص، وبين ما تقرر في كتب العلماء التي تحدثت بإسهاب عن هذه المسائل، يجد الباحث نفسه أمام تساؤلات، تستدعي المناقشة والبحث، فمن بين تلك التساؤلات:

١- هل النصوص الشرعية خالية من المقاصد، حتى نحتاج إلى تجاوزها وتقديم

المقاصد عليها؟.

(١) حوار لا مواجهة: كمال أبو المجد، ص ١٨.

(٢) الموافقات: الشاطبي، ت. عبد الله دراز، ١/٣٤٩-٣٥٠.

٢- هل راعى العلماء مقاصد الشريعة في فهم النصوص عامة والسنة على وجه الخصوص؟.

٣- هل إدراك مقاصد الشرع متيسر لكل شخص كما يدعي العقلانيون، أم أنه يستدعي شروطاً لا يمكن تخطيها؟.

المطلب الثاني- عناية العلماء بالمقاصد في توجيه النصوص :

إن إغراق العقلانيين في مراعاة المقاصد والاحتكام إليها في فهم نصوص السنة، جعلهم يغلبون بعض الأحاديث على بعض، فيأخذون من السنة ما يوافقهم، ويذرون ما يحول دون رغبتهم، وما نقلت عنهم في بداية المطلب إلا إشارة لهذا المسلك عندهم، «وإذا كانت المقاصد الشرعية مبنية على أدلة الشريعة، فلا يجوز بحال أن يترك شيء من الأدلة الشرعية، بزعم أن ذلك يعارض مقصداً، كما يفعله بعض المتعالمين الذين يقولون نحن ننظر إلى روح الشريعة ومقاصدها، معرضين عن الأخذ ببعض نصوصها، فيأخذون ببعض الكتاب ويتركون بعضاً، وهذه فتنة يلبسون بها على عوام الناس بحجة مقاصد الشريعة، والشريعة من هذا براء، إذ نصوص الشريعة كلها تهدف إلى مقاصد متكاملة مترابطة، ولا معارضة بين المقاصد بعضها مع بعض، ولا بين المقاصد وأدلتها الشرعية..»^(١).

ولعل المطلع على ما سطره العلماء حول مراعاة المقاصد في فهم النصوص، يلحظ عنايتهم الفائقة بهذا الأمر العظيم، ويتجلى هذا الأمر من خلال النقول عنهم من مصنفاتهم. من ذلك ما قاله شيخ الإسلام عن نكاح المحلل، ورده على بعض من رأى فيه المصلحة: «وقولهم: إن قصد تراجعهما قصد صالح لما فيه المنفعة، قلنا: هذه مناسبة شهد لها الشارع بالإلغاء والإهدار، ومثل هذا القياس والتعليل هو الذي يحل الحرام ويحرم الحلال، والمصالح والمناسبات التي جاءت الشريعة بما يخالفها، إذا اعتبرت فهي مراغمة بيّنة للشارع، مصدرها عدم ملاحظة حكمة التحريم، وموردها عدم مقابلته بالرضى والتسليم، وهي في الحقيقة لا تكون صالح وإن ظنَّها صالح، ولا تكون مناسبة للحكم وإن اعتقدها معتقد مناسبة، بل قد علم الله ورسوله ومن شاء من خلقه، خلاف ما رآه هذا

(١) مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفعيلاً: د. محمد بكر إسماعيل حبيب، ص ٤٥-٤٦.

القاصر في نظره، ولهذا كان الواجب على كل مؤمن طاعة الله ورسوله فيما ظهر له حسنه وما لم يظهر، وتحكيم علم الله وحكمه على علمه وحكمه، فإن خير الدنيا والآخرة وصلاح المعاش والمعاد في طاعة الله ورسوله»^(١).

وقال أيضا مبينا سبب جنوح بعضهم إلى التحايل على أحكام الشرع: «وأظن كثيرا من الحيل، إنما استحلها من لم يفقه حكمة الشارع، ولم يكن له بد من التزام ظاهر الحكم، فأقام رسم الدين دون حقيقته، ولو هدي رشده لسلم لله ورسوله، وأطاع الله ظاهرا وباطنا في كل أمره، وعلم أن الشرائع تحتها حكم، وإن لم يهتد هو لها فلم يفعل سببا، يعلم أنه مزيل لحكمة الشارع من حيث الجملة، وإن لم يعلم حقيقة ما أزال إلا أن يكون منافقا، يعتقد أن رأيه أصلح في هذه القضية خصوصا، أو فيها وفي غيرها عموما لما جاءت به الشريعة»^(٢).

إن توظيف شيخ الإسلام للمقاصد في فهم النصوص، جعله يبين لنا بعض الحكم التي تضمنتها أحاديث النبي ﷺ، ويسد الطريق على كثير ممن لم يدركوا بعض المصالح، أو أدركوها وأرادوا تجاوزها، فبين خطأهم ورد عليهم مذهبهم.

ويقول ابن القيم رَحِمَهُ اللهُ: «المقصود أن الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمعاني، أن لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يقصر بها ويعطي اللفظ حقه والمعنى حقه، وقد مدح الله تعالى أهل الاستنباط في كتابه، وأخبرهم أنهم أهل العلم، ومعلوم أن الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل، ونسبة بعضها إلى بعض، فيعتبر ما يصح منها بصحة مثله ومشبهه ونظيره، ويلغي ما لا يصح هذا الذي يعقله الناس من الاستنباط»^(٣).

ولقد تطرَّق العلامة ابن عاشور في كتابه الذي ألفه في مقاصد الشريعة، وأفرد هذه القضية بمبحث خاص، عنوانه: «طريقة السلف في رجوعهم إلى مقاصد الشريعة، وتمحيص ما يصلح، لأن يكون مقصودا من أدلتها»^(٤)، وقد أجاد الشيخ كعادته في مصنفاته، إذ أبان عن طريقة السلف في الاستنباط من خلال مراعاتهم للمقاصد، فقال رَحِمَهُ اللهُ: «ولكن مناط الحججة

(١) الفتاوى الكبرى: ابن تيمية، ص ١٠٦/٦.

(٢) بيان الدليل على بطلان التحليل: ابن تيمية، ت. حمدي السلفي، ص ٢٥٢.

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم، ص ٢٢٥/١.

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور، ت. محمد الطاهر ميساوي، ص ١٩٧.

لنا بأقوالهم، أنها دالة على أن مقاصد الشريعة على الجملة واجبة الاعتبار، وأن أقوالهم أيضا لما تكاثرت، قد أنبأنا بأنهم كانوا يتقصدون بالاستقراء مقاصد الشريعة من التشريع، ولقد أحييت أن أمثّل في هذا المبحث بأمثلة كثيرة، يتجلّى بها للنّاظر مقدار اعتبار سلف العلماء لهذا الغرض المهم، وفيه ما يعرفك بأن أكثر المجتهدين إصابة، وأكثر صواب المجتهد الواحد في اجتهاداته يكونان على مقياس غوصه في تطلب مقاصد الشريعة»^(١).

فهذا الكلام النفيس من هذا الشيخ الجليل، يبين مدى حرص السلف رحمة الله عليهم على هذا العلم الشريف، وأن من أراد أن يفهم النصوص من خلال المقاصد لا بد له من النظر في مصنفاتهم، التي تظهر قدرة فائقة على حسن الاستنباط الموافق لمقاصد الشرع الحنيف.

ومن جميل ما يذكر هنا؛ ما مثل به ابن القيم رحمته الله على من لم يراع مقاصد النصوص في الفهم بقوله: «وما مثل من وقف مع الظواهر والألفاظ، ولم يراع المقاصد والمعاني؛ إلا كمثل رجل قيل له لا تسلم على صاحب بدعة، فقبل يده ورجله ولم يسلم عليه، أو قيل له اذهب فاملاً هذه الجرة، فذهب فملاًها ثم تركها على الحوض، وقال لم تقل اتني بها»^(٢).

إن فهم النصوص الشرعية، يستدعي الإحاطة ببعض الملابسات التي جاء فيها سياق النص، فمن الخطأ حصر المعنى في جزئية دون سائر الجزئيات الأخرى، أو فصل بعض الجزئيات عن كلياتها التي لا يمكن أن تفصل عنها، فقد يفهم من النص الخصوص، ويراد به العموم، وقد تستثنى منه بعض الحالات التي ينه عليها العلماء بتتبع القرائن، ولهذا «فإن التمسك بحرفية النص أحيانا لا يكون تنفيذاً لروح السنة ومقصودها، بل يكون مضاداً لها، وإن كان ظاهره التمسك بالسنة»^(٣).

إذن فلا بد من استجماع كل الوسائل، التي نستجلي بها المعنى المراد من النص، من خلال مراعاة المقاصد التي جاءت بها الشريعة، دون تعسف أو إجحاف، قال الشاطبي مبينا لهذه النقطة بشيء من الدقة: «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات»^(٤)، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات

(١) المصدر السابق، ص ١٩٧.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم، ٣/ ١١٥.

(٣) كيف نتعامل مع السنة النبوية: يوسف القرضاوي، ١٥٥.

(٤) يعني الضروريات والحاجيات والتحسينيات.

مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليته فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليته فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئيه... فإذا الوقوف مع الكلي مع الإعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي والجزئي هو مظهر العلم به»^(١).

هذه النظرة المتكاملة في حثيات النصوص، يمكن أن يتوصل إلى الحقيقة المرادة من النص، ولكن هذه النظرة المتوازنة بين النصوص يفتقدها الكثير من العقلانيين الداعين إلى «التمسك ببعض الكتاب والإعراض عن بعض؛ فيقولون ننظر إلى مقاصد الشريعة وروحها دون أدلتها النصية واللفظية»^(٢).

ولما كان النظر إلى المقاصد بهذه المثابة، كان الطعن في الخوارج من جهة كونهم لم يراعوا هذا الجانب في فهم النصوص، فأوقعهم قلة نظرهم إلى مقاصد الشرع في مهاوي الفتنة التي ألحقت بهم من الوعيد الشديد ما تشهد به نصوص السنة، قال ابن تيمية: «فلما رأى النبي ﷺ الرجل الطاعن عليه في القسمة، المناسب له عدم العدل بجهله وغلوه، وظنه أن العدل هو ما يعتقده من التسوية بين جميع الناس، دون النظر إلى ما في تخصيص بعض الناس، وتفضيله من مصلحة التأليف وغيرها من المصالح، علم أن هذا أول أولئك، فإنه إذا طعن عليه في وجهه على سنته، فهو يكون بعد موته وعلى خلفائه أشد طعناً»^(٣).

أجديني في ختام هذه النقطة، لم أسلك سبيل التمثيل، وإنما سلكت سبيل التذليل من خلال نقل كلام العلماء - ولا أحسبه يشفع لي في هذه العجالة -، والذي يبين عن حرص السلف على فهم النصوص - بما في ذلك السنة - من خلال مراعاتهم لمقاصد الشرع المطهر، وقد كانت طريقتهم طريقة علمية لا يشوبها كدر ولا غموض، بينما نجد طريقة العقلانيين، يمازجها الغموض والعموم، ويظهر أثرها من خلال تطبيقاتهم التي ردوا من خلالها آراء العلماء، واستبدلوها بأخرى تواكب العصر - زعموا -، وهذا ما فتح باب التأويل المتكلف على مصراعيه.

(١) الموافقات: الشاطبي، ٣/ ٨-٩.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، وعلاقتها بالأدلة الشرعية: د. محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، ص ٤٤٧.

(٣) الصارم المسلول على شاتم الرسول: ابن تيمية، ١/ ١٨٨.

المطلب الثالث: الشروط الواجب توفرها في المتكلم في علم المقاصد:

لا يخفى أن المقاصد كعلم مستقل كان ماثوفاً في ثنايا كتب العلماء^(١)، وظهرت معالمه بجلاء على يد الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ، من خلال كتابه الموافقات، ولقد أبرز هذا الإمام الشروط التي تؤهل الناظر في نصوص الشريعة للحديث في علم المقاصد، فليس كل من له إمام بشيء من علوم الدين يستطيع خوض غمار فهم مقصد الشارع، والاجتهاد في تنزيل الأحكام الشرعية على النوازل، ومن تأمل ما اشترطه العلماء من أجل التقدم في هذا العلم الشريف تبين له أن الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللهُ «لم يكن مخالفاً لسلفه من العلماء، عندما جعل العلم بمقاصد الشريعة والإحاطة بها، ثم القدرة على تنزيلها على الواقع، خلاصة الشروط الواجب توفرها في المجتهد، ذلك أنهم فصلوا وعددوا الوسائل التي إذا توفرت أعانت المجتهد على فهم النصوص، وإدراك مقاصد الشرع منها والإحاطة بها، وتجاوز الشاطبي التفاصيل وصوّب نظره نحو الجوهر، فلخصّ شروط المجتهد في الاتصاف بوصفين^(٢)» ذكرهما في كتابه الموافقات.

فقال رَحِمَهُ اللهُ: «إنما تحصل درجة الاجتهاد، لمن اتصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

أما الأول: أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، واستقر بالاستقراء التام أن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده، في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف، هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي « في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله.

وأما الثاني: فهو كالخادم للأول، فإن التمكن من ذلك، إنما هو بواسطة معارف محتاج

(١) ينظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: د. أحمد الريسوني، ص ٣٩-٧١، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية: د. محمد سعد بن أحمد بن مسعود البوي، ص ٤٢-٧٣، مقاصد الشريعة تأصيلاً وتفصيلاً: د. محمد بكر إسماعيل حبيب، ص ٨٣-١١٠، علم المقاصد الشرعية: د. نور الدين بن مختار الخادمي، ص ٥٣-٦٦.

(٢) منهج التيسير المعاصر: عبد الله بن إبراهيم الطويل، ص ١٠٥.

إليها في فهم الشريعة أولاً، ومن هنا؛ كان خادماً للأول، وفي استنباط الأحكام ثانياً، لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطاً ثانياً وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة لأنه المقصود والثاني وسيلة.^(١)

فقد جعل الإمام الشاطبي فهم المقاصد أسمى غاية يمكن للمجتهد الوصول إليها، لهذا فلا يجوز له الكلام عن مقصد الشارع، ما لم يحصل وسيلتها بعد، كما أشار في النقطة الثانية وهي التمكن من المعارف التي لا يستغنى عنها في فهم الشريعة، فمن تلك المعارف ما يلي:

١ - العلم بالنصوص الشرعية :

من أهم الأمور التي يجب مراعاتها للمتكلم في المقاصد هي الإحاطة بالنصوص الشرعية، وهي أصول الأدلة، ولهذا تجد الأئمة يشددون على المجتهد في الشريعة، أن يكون حافظاً لقسط من الأدلة التي يرجع إليها في اجتهاده قال شيخ الإسلام: «فمن له اختصاص بالرسول ومزيد علم بأقواله وأفعاله ومقاصده يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره»^(٢).

وقال أيضاً مادحا فقهاء المحدثين الذين اختصوا بحديث رسول: «وبكل حال؛ فهم أعلم الأمة بحديث الرسول، وسيرته ومقاصده وأحواله، ونحن لا نعني بأهل الحديث المقتصرين على سماعه أو كتابته أو روايته، بل نعني بهم كل من كان أحق بحفظه ومعرفته وفهمه ظاهراً أو باطناً، واتباعه باطناً وظاهراً، وكذلك أهل القرآن، وأدنى خصلة في هؤلاء محبة القرآن والحديث، والبحث عنهما وعن معانيهما، والعمل بما علموه من موجبهما، ففقهاء الحديث أخبر بالرسول من فقهاء غيرهم...»^(٣).

وبالجملة؛ فإن حفظ قسط من نصوص الوحيين، التي هي الأصول التي يرجع إليها المجتهد في معرفة الأحكام ومقاصد الشرع، من الأمور المهمة، وقد بَوَّبَ الإمام ابن عبد البر رحمته الله في كتابه جامع بيان العلم وفضله: «باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة»، وبعد ذكره لعدة آثار قال: «هذا يوضح لك أن الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل والتحريم، وأنه لا يجتهد إلا عالم بها ومن أشكل عليه شيء

(١) الموافقات: الشاطبي، ٤/١٠٦-١٠٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية، ١/١٨٥.

(٣) مجموع الفتاوى: ابن تيمية، ٤/٩٥.

لزمه الوقوف ، ولم يجز له أن يحيل على الله قولاً في دينه لا نظير له من أصل ولا هو في معنى أصل ، وهذا الذي لا خلاف فيه بين أئمة الأمصار قديماً وحديثاً فتدبره»^(١).

٢- المعرفة باللسان العربي:

ومما يجب على المتكلم في مقاصد الشريعة، معرفته هو علوم اللغة العربية، فلا يستطيع أحد أن يعرف مقصد الشارع من السياق دون تحصيلها، قال الشافعي رَحِمَهُ اللهُ بعد أن بين أن القرآن والسنة نزلا بلغة العرب، وأن لسانهم متسع المعاني، وأن اللغة العربية ضرورية لفهم مراد الله ورسوله: «هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به، وإن اختلفت أسباب معرفتها معرفة واضحة عندها، ومستنكرا عند غيرها ممن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكَلَّفَ القول في علمها تَكَلَّفَ مَا يَجْهَلُ بعضه، ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته، كانت موافقته للصواب - إن وافقه - من حيث لا يعرفه غير محمودة والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، وإذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه»^(٢).

يقول الدكتور عابد السفياي: «أما عن الذين يريدون أن يخبروا عن حكم الله ورسوله استنباطاً من النصوص، فلا بدَّ لهم من العلم بلغة العرب ضرورة، لأن القرآن نزل بلغتهم، ولا يمكن الإخبار عن مراد الله من كلامه بأنه قصد كذا وكذا، إلا بمعرفة لغة العرب ومقاصدها»^(٣).

٣- مراعاة الفهم المقاصدي للصحابة والسلف الصالح:

مما ينبغي لمن يتكلم في مقاصد الشريعة، مراعاة الفهم المقاصدي للسلف، لأنهم أعلم باللسان العربي الذي نزلت به النصوص، وهم أعلم بالنصوص حفظاً وفهماً وتطبيقاً، قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ: «وقد تبين بذلك أن من فسر القرآن أو الحديث، وتأوله على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين، فهو مفتر على الله ملحد في آيات الله، مُحَرِّفٌ للكلم عن مواضعه، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد، وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام»^(٤).

(١) جامع بيان العلم وفضله: ابن عبد البر، ت. أبو الأشبال، ٢/ ٨٤٨.

(٢) الرسالة: الشافعي، ص ١٣٦.

(٣) الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية: ص ١/ ٢١٤. رسالة جامعية أشرف عليها الأستاذ الدكتور: حسين حامد حسان، نوقشت عام: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، جامعة أم القرى مكة المكرمة.

(٤) مجموع الفتاوى: ابن تيمية، ص ١٣/ ٢٤٣.

كما بيّن ابن عاشور - كما مر سابقاً - مكانة السلف في العناية بالمقاصد بقوله: «ولكن مناط الحجة لنا بأقوالهم، أنها دالة على أن مقاصد الشريعة على الجملة واجبة الاعتبار، وأن أقوالهم أيضاً لما تكاثرت، قد أنبأتنا بأنهم كانوا يتقصّون بالاستقراء مقاصد الشريعة من التشريع، ولقد أحببت أن أمثّل في هذا المبحث بأمثلة كثيرة، يتجلّى بها للناظر مقدار اعتبار سلف العلماء لهذا الغرض المهم، وفيه ما يعرفك بأن أكثر المجتهدين إصابة، وأكثر صواب المجتهد الواحد في اجتهاداته يكونان على مقياس غوصه في تطلب مقاصد الشريعة»^(١).

وهذا ما يدعوا بحق إلى مراعاة أقوالهم، والتزام منهجهم في الاستنباط، لأنهم أعرف بأحكام الشرع ممن جاء بعدهم.

كما أن هناك شروطاً أخرى لكن اكتفيت بما ذكرت، وإن كانت البغية من كل هذا التمثيل لا الحصر، من أجل بيان أن فهم مقاصد الشرع لا تيسر لكل من يدعيها، وإنما تحتاج إلى رسوخ في العلم الشرعي.

أستنتج مما سبق بيانه أن العلماء قد اشترطوا في المتكلم وفي المستنبط من نصوص الكتاب والسنة عامة، وتعليل الأحكام وفق مقاصد الشرع خاصة، أن يكون على قدر كبير من الفقه في الدين، فأن المؤلفات في هذا الفن الشريف قليلة، مقارنة بالفنون الأخرى، وبهذا يتبين لنا مجازفة العقلانيين عندما أرادوا أن يوظّفوا هذا العلم بما يوافق أهواءهم دون تحصيل شروطه المقررة عند العلماء، ولذا اشترط الإمام الشاطبي فيمن يقرأ كتابه الموافقات أن يكون رياناً من علوم الشرع، وإلا فإنه سيكون له فتنة، فقال: «ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون رياناً من علم الشريعة أصولها وفروعها منقولها ومعقولها غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض وإن كان حكمة بالذات والله الموفق للصواب»^(٢).

فهل بلغ العقلانيون مرتبة التضلع في فنون الشريعة حتى يتجرّؤوا كل هذه الجرأة على مقاصد الشرع، أم أن المدرسة العقلية الحديثة قد أزاحت من طريقها كل العقبات التي تكبح فهمها الواسع للسنة على الطريقة الحديثة؟.

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور، ت. محمد الطاهر ميساوي، ص ١٩٧.

(٢) الموافقات: الشاطبي، ١/ ٨٧.

النتائج

لقد توصل الباحث بعد هذا العرض الموجز إلى عدة نتائج أهمها:

- غلو العقلانيين في استخدام العقل ومحاكمة فهم السلف إليه دون اعتبار لمكانتهم.
- أثبت البحث أن مراحل فهم السنة عند المحدثين بجمع طرق حديث الباب ومرعاة السياق.. الخ هي أقرب إلى العقلانية والاتزان مقارنة بطريقة العقلانيين المبنية على العشوائية والخضوع للخلفيات الأيديولوجية والتي تؤول إلى تعدد الفهوم والاختلاف، الشيء الذي يذهب بمقصد النص.
- إغراق العقلانيين نصوص السنة بالتأويل وإخضاعها لسلطة الواقع، جعل السنة عرضة لتخطف الأهواء والتحكم في توجيهها حسب ما يقتضيه توجه كل شخص، بخلاف طريقة السلف الثابتة والتي تجعل الواقع تابعا لدلالات النص، وتسيير الواقع وفقه، كي ينضبط المجتمع.
- توسع العقلانيين في اعتبار المقاصد أدى إلى اعتبار النص تابعا لروح المقاصد، أما السلف فقد راعوا المقاصد ولكن بعلم جم، خصوصا والحكم على الشيء بأنه من مقاصد الشريعة يحتاج إلى اضطلاع واطلاع واسع لعلوم الشريعة، وهذا ما يفتقر إليه جمهور العقلانيين.

فهرس المصادر المراجع

١. آثَارُ ابْنِ بَادِيَسَ، عبد الحميد محمد بن باديس، المحقق: عمار طالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ط ١ (عام ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ ميلادية، ٤ أجزاء).
٢. إْحْكَامُ الْأَحْكَامِ شرح عمدة الأحكام: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المعروف بابن دقيق العيد، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
٣. الْأَعْتَصَامُ: إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق ودراسة: د. محمد بن عبد الرحمن الشقير، د. سعد بن عبد الله آل حميد، د. هشام بن إسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
٤. إِعْلَامُ الْمَوْقِعِينَ عَنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م.
٥. الْأَعْلَامُ، خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، ط ١٥ - أيار / مايو ٢٠٠٢ م.
٦. إِكْمَالُ الْمُعْلَمِ بِفَوَائِدِ مُسْلِمٍ، عياض بن موسى اليحصبي السبتي، ت. الدكتور يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
٧. الْبَحْرُ الْمَحِيْطُ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت، د. ط، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
٨. بَدَائِعُ الْفَوَائِدِ: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
٩. بَيَانُ الدَّلِيلِ عَلَى بَطْلَانِ التَّحْلِيلِ: شيخ الإسلام ابن تيمية، حققه وخرج أحاديثه: حمدي السلفي، المكتب الإسلامي، د. ط، د. ت.

١٠. التأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة- الرياض، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٣ هـ.
١١. التجديد في الفكر الإسلامي: د. عدنان محمد أمامة، دار ابن الجوزي، الدمام- المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٤ هـ.
١٢. تحرير العقل من النقل وقراءة نقدية لمجموعة من أحاديث البخاري ومسلم، تأليف: سامر اسطنبولي، دار الأوائل سوريا، د ت ط.
١٣. التعامل وأثره على الفكر والكتاب: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار القلم، القبة- الجزائر، ط ٣، ١٤١٢ هـ.
١٤. تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٠ هـ- ١٩٩٩ م.
١٥. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩ هـ- ١٩٨٩ م.
١٦. الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه، إعداد: عابد بن محمد بن عويض العمري السفياي، عام: ١٤٠٧ هـ- ١٩٨٧ م.
١٧. الجامع الصحيح، سنن الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر و محمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط ٢، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
١٨. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسننه وأيامه، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة الجعفي البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط ٣، ١٤٠٧ هـ- ١٩٨٧ م.
١٩. جامع بيان العلم وفضله: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٤ هـ- ١٩٩٤ م.
٢٠. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد الخطيب البغدادي، تحقيق: د. محمود الطحان، مكتبة المعارف - الرياض، ١٤٠٣ هـ- ١٩٨٣ م.

٢١. جنابة التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية: محمد أحمد أبو لوح، دار: ابن القيم الدمام - المملكة العربية السعودية، دار ابن عفان القاهرة - مصر، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٢٢. الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الأصبهاني، ت: محمد بن ربيع بن هادي المدخلي و محمد بن محمود أبو رحيم، دار الراية، السعودية - الرياض. د. ط، د. ت.
٢٣. حجية الحديث النبوي مجموع مقالات نفيسة في الدفاع عن السنة النبوية الشريفة، تأليف: محمد اسماعيل السلفي، ترجمة الدكتور: مقتدى حسن ياسين الأزهرى، قدم له: صلاح الدين مقبول أحمد، دار: غراس الكويت، الطبعة الأولى: ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
٢٤. حرية الفكر في الإسلام: عبد المتعال الصعيدي، دار الفكر العربي، ط ٢، د. ت.
٢٥. حوار لا مواجهة: د. أحمد كمال أبو المجد، دار الشروق - القاهرة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٢٦. درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - المملكة العربية السعودية، ط ٢، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٢٧. ذم التأويل: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد قدامة الجماعيلي المقدسي، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية - الكويت، ط ١، ١٤٠٦هـ.
٢٨. الربا والفائدة في الإسلام: محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير - مصر، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
٢٩. الرسالة: أبو عبد الله محمد بن إدريس المطلبي الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث - القاهرة، ط ٣، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٣٠. السنة: محمد بن نصر بن الحجاج المروزي أبو عبد الله، تحقيق: سالم أحمد السلفي، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ.
٣١. سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، فيصل بابي الحلبي، د. ط، د. ت.
٣٢. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني ت: شعيب الأرنؤوط - محمّد

- كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
٣٣. شبهات عصرانية مع أجوبتها: سليمان بن صالح الخراشي، تقديم: سعد بن عبد الله الحميد، دار الوحيين للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
٣٤. شرح العقيدة الطحاوية: ابن أبي العز الحنفي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت - ط ٩، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٣٥. صحيح ابن خزيمة: أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، د. ط، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
٣٦. صحيح مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، خدمه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية «عيسى البابي الحلبي»، دار الحديث - القاهرة، ط ١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م.
٣٧. صحيح وضعيف الجامع الصغير وزياداته: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
٣٨. الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٠٨ هـ.
٣٩. الطبقات الكبير: محمد بن سعد بن منيع الزهري، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط ١، ٢٠٠١ م.
٤٠. طرح التثريب في شرح التثريب (المقصود بالتقريب: تقريب الأسانيد وترتيب المسانيد): أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، أكمله ابنه: ولي الدين، ابن العراقي أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين المصري، دار إحياء التراث العربي، د. ط، د. ت.
٤١. العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب: محمد حامد الناصر، مكتبة الكوثر، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط ٢، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
٤٢. علم المقاصد الشرعية: د. نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان - الرياض، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

٤٣. الغزو الفكري للتاريخ والسيره، بين اليمين واليسار: سالم البهنساوي، دار القلم، الكويت، ط ١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.
٤٤. الفتاوى الكبرى: أحمد ابن تيمية، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، دار المعرفة - بيروت، ط ١، ١٣٨٦هـ.
٤٥. فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم: ج. ت. تحقيق، الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط ١، مطبعة الحكومة - مكة المكرمة، ١٣٩٩هـ.
٤٦. فتح الباري شرح صحيح البخاري: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.
٤٧. الفقيه والمتفقه: الخطيب أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية، سنة ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٤٨. القصيدة النونية، محمد بن أبي بكر بن أيوب المشهور بابن قيم الجوزية الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ٢، ١٤١٧هـ.
٤٩. كتاب الأذكياء: أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي القرشي البغدادي، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٥٠. الكتاب والقرآن «قراءة معاصرة»: محمد شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سورية - دمشق، د. ط، د. ت.
٥١. كيف نتعامل مع السنة النبوية: يوسف القرضاوي، دار الشروق، ط ٢، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٥٢. مجلة العربي، عدد ٢٥٢، ص ٣٥، سنة ١٩٧٩م.
٥٣. مجموع الفتاوى: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، تحقيق وجمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٥٤. مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، تحقيق: أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤

٥٥. المستصفي في علم الأصول: أبو حامد الغزالي، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة- بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٥٦. مسند الدارمي المعروف بسنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، ت: نبيل هاشم الغمري، دار البشائر (بيروت)، ط ١، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م
٥٧. مسند الشاميين: أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، الطبراني تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.
٥٨. المسند: الإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: الشيخ أحمد شاکر، دار الحديث- القاهرة، ط ١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
٥٩. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، تأليف: الدكتور: محمد سعد بن أحمد بن سعيد الیوبي، دار ابن الجوزي المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: شوال ١٤٣٠هـ.
٦٠. مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور، ت. محمد الطاهر ميساوي، دار النفائس، عمان- الأردن، ط ٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م. ب
٦١. من العقيدة إلى الثورة: حسن حنفي، مكتبة مدبولي- مصر، د. ط، د. ت.
٦٢. مناقب الإمام أحمد، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن الجوزي، المحقق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط ٢، ١٤٠٩هـ.
٦٣. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط ١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٦٤. منهج التيسير المعاصر «دراسة تحليلية»: عبد الله بن إبراهيم الطويل، دار الهدى النبوي- مصر، توزيع: دار الفضيلة- الرياض، ط ١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٦٥. الموافقات في أصول الفقه: إبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي، دار المعرفة- بيروت: عبد الله دراز، د. ت. ط.
٦٦. الموقف المعاصر من المنهج السلفي «دراسة نقدية»: د. مفرح بن سليمان القوصي، دار الفضيلة، الرياض- المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٦٧. ناسخ الحديث ومنسوخه، أبو بكر أحمد بن محمد بن هاني الأثرم المحقق: عبد الله بن حمد المنصور، ط ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.
٦٨. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥ م.
٦٩. نقد النص: علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء- المغرب، ط ٤، ٢٠٠٥ م.
٧٠. النكت على مقدمة ابن الصلاح: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي تحقيق: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج، أضواء السلف - الرياض، ط ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨ م.
٧١. وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، ط ١، ١٩٩٢ م.

ضوابط الاعتبار المقاصدي في إعمال النص الشرعي

أ.د. إبراهيم بن محمد الأمين رحمانى

أستاذ الفقه المقارن ومدير المعهد العالي للعلوم الإسلامية
جامعة الوادي - الجزائر



مقدمة

تهدف أحكام الشريعة الإسلامية إلى تحقيق مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ومن مقتضيات الرحمة تحقيق مصالح العباد. وقد أكد علماء الشريعة هذا المعنى أيما تأكيد؛ يقول الإمام العز بن عبد السلام (توفي ٦٦٠هـ): «إن التكليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخرهم»^(١). ويقول الإمام القراني (توفي ٦٨٤هـ): «أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة، ونواهيها تتبع المفسدات الخالصة أو الراجحة»^(٢). ويقول الإمام الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ): «إن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها وإنما قصد بها أمور أخرى هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها»^(٣).

ولما جاءت النصوص الشرعية تمكّن لمبدأ جلب المصالح ودفع المفسدات؛ فالواجب التعامل مع النصوص وفق هذا الاعتبار، بحيث نحصر على حسن تفهم النصوص والاجتهاد في تلمس جوانب المصلحة فيها، ومن ثم تطبيقها تطبيقاً يراعي هذا البعد المصلحي. وهذا كله اعتماداً على ما تقرره النصوص وتؤسس له من معايير تضبط المفاهيم وترشد إلى سبل التعامل مع المصالح والمفسدات.

إن مقاصد الشريعة مبنية على نصوصها ومستخلصة منها، وهذا ثابت بالاستقراء والتتبع والاستنتاج. والعلم بالمقاصد ليس مقصوداً لذاته، وإنما يراد به استثماره والاستفادة منه في فهم النصوص وتوجيهها، وبصورة أخص في النصوص غير قطعية الدلالة؛ فيستعين المجتهد بهذا العلم لتحصيل فهم النص وتفسيره وتوجيه تطبيقاته بما يخدم مقاصده. وتأسيساً عليه يكون النص الشرعي أول مجال اجتهادي يحتاج إلى النظر المقاصدي لإعماله على الوجه المطلوب.

وهكذا يتضح أن جوهر الاعتبار في التعامل مع النص الشرعي هو البحث عن المقاصد والمعاني التي أراد صاحب النص تبليغها للمخاطبين؛ وأراد منهم فهمها واستيعابها

(١) ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج ٢، ص ٦٢.

(٢) القراني، الفروق، ج ٢، ص ١٢٦.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٢٨٥.

والاستجابة لمقتضياتها؛ مما يتطلب مزيد الاهتمام والتحري الجيد لتلك المقاصد وفق ما يريدها صاحب النص والوقوف عندها.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى بيان منزلة الاعتبار المقاصدي في إعمال النص الشرعي. وتقديم جملة من الضوابط التي توجه النظر المقاصدي في إعمال النص حتى لا تستغل الوجهة المقاصدية للخروج عن النص وعن مقتضياته باعتبار أن البحث المقاصدي يوظف أدوات اجتهادية كثيرة ومتنوعة وقد لا يوفق كثيرون في حسن استخدامها.

مشكلة البحث:

تنطلق مشكلة البحث من واقع أنه قد يتوارد على النص الشرعي معنيان يكون أحدهما غير مقصود والآخر هو المقصود. وقد يكون المعنى الأول هو الظاهر وهو المتبادر إلى الذهن، ولكن بمزيد من التأمل والتدبر، وبالاحتكام إلى القرائن التفسيرية المساعدة يتبين أن للنص مقصودا آخر يختلف عن المتبادر إلى الذهن من ظاهر الألفاظ. وبالتالي تتساءل عن الضوابط التي تحكم توجيه مقاصد النص توجيها صحيحا، يسهل على المخاطبين بالنص إعماله والاستفادة منه، ويقطع الطريق عن مسالك التحريف والمغالطة التي قد تظهر في لبوس مقاصدي.

الدراسات السابقة:

كتب كثيرون في مفردات موضوع البحث هذا، وإن كانت تلك الكتابات في أغلبها تتكلم عن المقاصد بعمومها لا مقاصد النص الشرعي فحسب، وقد استفدت منها في تحرير هذه الصفحات، ولعل أهم ما وقفت عندها أكثر من غيرها الدراسات التالية:

١. بحث بعنوان: «ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد» للدكتور محمد سعد بن أحمد اليوبي، وهو منشور بالعدد الرابع من مجلة الأصول والنوازل، عام ١٤٣١هـ. حيث تحدث فيه عن الحاجة إلى مقاصد الشريعة في الاجتهاد، ثم مجال إعمال المقاصد، وختم البحث بجملة من الضوابط التي تعين الباحثين والفقهاء على الاستفادة من المقاصد في معرفة أحكام النوازل.

ويظهر لي أن الضوابط المذكورة في البحث فيها قدر من التداخل وتحتاج إلى إثراء

وزيادة بيان.

٢. بحث بعنوان: «اعتبار مقاصد الشريعة الإسلامية في فهم النصوص واستنباط الأحكام»، للباحث: أحمد محمد هادي الهييط، وهو عبارة عن رسالة ماجستير مؤرخة عام ٢٠٠٥م، ولم يتيسر لي الاطلاع عليها، والذي وصلني منها مخطط معالجتها للموضوع؛ حيث قسم الباحث الرسالة إلى ثلاثة أبواب؛ خصص الأول للمقاصد والفهم والاستنباط، والباب الثاني بعنوان: «اعتبار المقاصد في فهم النصوص»، أما الباب الثالث فتحدث فيه عن جلب المصالح ودرء المفاسد.^(١)

والظاهر من مفردات الخطة الإجمالية وكذا التفصيلية عدم التطرق للضوابط التي تتعلق بالاعتبار المقاصدي في إعمال النصوص الشرعية.

٣. بحث بعنوان: «أثر المقاصد الجزئية في فهم النصوص الشرعية: دراسة تطبيقية من السنة النبوية» للدكتور عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني، وهو منشور بمجلة دراسات، «علوم الشريعة والقانون»، بالجامعة الأردنية، المجلد (٣٣)، العدد الأول، عام ٢٠٠٦م. وتطرق فيه إلى بيان معنى المقاصد وأنواعها، ثم أهمية الالتفات إليها في تفسير النصوص وعند تطبيقها، ثم عرض مسائل تطبيقية من الحديث الشريف وبيان وجهة الاعتبار المقاصدي فيها.

والبحث المذكور على أهميته لم يتطرق لبيان الضوابط التي توجه التأثير المقاصدي في فهم وإعمال النصوص، ثم إن البحث تطبيقي في المقاصد الجزئية بتحليل نصوص منتخبة من الحديث الشريف.

٤. مقاصد المقاصد «الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة» للدكتور أحمد الريسوني، وهو عبارة عن كتاب من الحجم الصغير طبع ببيروت عام ٢٠١٣م. وتناول فيه جملة من مفردات موضوع البحث حيث استهل فصوله بعنوان: «مقاصد المقاصد في فهم الكتاب والسنة»، ثم تطرق بعدها للاجتهاد وللمقاصد العملية.

والكتاب المذكور على أهميته لم يفصل في بيان الضوابط التي تحكم الاعتبار المقاصدي في إعمال النصوص الشرعية.

(١) ورد تعريف بالرسالة في الموقع الإلكتروني: (www.yemen-nic.inf) تاريخ التصفح: ٠٨ / ١١ / ٢٠١٥.

منهج البحث:

- سرت في تحرير هذه الصفحات على نهج الوصف والتحليل، مع الاستفادة من باقي المناهج في حدود ضيقة. واعتمدت في العزو والتوثيق النسق التالي:
- عزو النصوص القرآنية إلى مواضعها في المصحف (السورة، ورقم الآية)، وهذا عقب ذكر النص مباشرة في المتن.
 - ذكر التخريج الموجز لنصوص الحديث الشريف، وبيان درجة الحديث من الصحة إن كان وارداً عند غير البخاري ومسلم.
 - الإشارة إلى تواريخ وفيات الأعلام الوارد ذكرهم عوضاً عن الترجمة لهم لمحدودية صفحات البحث.

- الرجوع إلى أمهات المصادر والمراجع للتأكد من سلامة نسبة الأقوال لأصحابها.
- تأخير ذكر البيانات الكاملة لمصادر البحث ومراجعته والاكتفاء في الحواشي بذكر المؤلف والعنوان ورقم الصفحة. وتخصيص قائمة مكتملة البيانات بعد الخاتمة مباشرة.
- الحرص على اعتماد لغة سهلة بعيدة عن التعقيد الاصطلاحي الحادث؛ لأجل تيسير الموضوع وتوسيع الاستفادة منه أو إثرائه وتقويمه.

خطة البحث:

- اجتهدت في تقسيم هيكل البحث بعد المقدمة إلى ثلاثة مباحث ثم الخاتمة وقائمة المصادر والمراجع وفق الترتيب التالي:
- مقدمة.
 - المبحث الأول: مفهوم النص الشرعي.
 - المبحث الثاني: منزلة الاعتبار المقاصدي في إعمال النص الشرعي.
 - المبحث الثالث: أهم ضوابط توجيه النظر المقاصدي لإعمال النص الشرعي.
 - الخاتمة.
 - قائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول

مفهوم النص الشرعي

استعمل أهل العربية كلمة «النص» للدلالة على الرفع والإظهار والدفع؛ نقول: نصّ فلانٌ حديثه إذا رفعه إلى قائله، وعليه يطلق لفظ «النص» على الكلام المنصوص؛ وكأنه مصدر بمعنى اسم المفعول، كالخلق بمعنى المخلوق في مثل قول الله تعالى: ﴿ هَذَا خَلْقُ اللَّهِ ﴾ [لقمان: ١١]. وجاء في قول عمرو بن دينار (توفي ١٢٦هـ): ما رأيت رجلاً أنصّ للحديث من الزهري (توفي ١٢٤هـ)، أي أرفع له وأسند.

ويقال: نصّت الظبية جيدها إذا أظهرته، كما في قول امرئ القيس (توفي ٥٦٥م):

وَجِيْدٌ كَجِيْدِ الرَّيْمِ لَيْسَ بِفَاحِشٍ
إِذَا هِيَ نَصَّتْهُ وَلَا بِمُعْطَلٍ

وهذا المعنى (الظهور والارتفاع) جاءت تسمية المنصّة التي تجلس عليها العروس لتبدو لجميع الناس.

ويقال -أيضاً-: نصّ الدابة ينصّها نصّاً؛ أي دفعها في السير حتى يستخرج أقصى سيرها. والمعنى نفسه في قولنا: نصصتُ الرَّجُلَ إذا أحفيته في المسألة ورفعته إلى حدّ ما عنده من العلم حتى استخرجته. إذن فالنص: بلوغ الشيء غايته ومنتهاه.^(١)

وخلاصة المعنى اللغوي أن النص في العربية يطلق على بلوغ الشيء منتهى غايته؛ فإذا كان كلاماً يُرفع لقائله (مصدره)، وإن كان شيئاً مادياً يرفع إلى أعلى ما يمكن أن يحقق الغرض المطلوب منه (المنصّة)، وإن كان سلوكاً فيبلغ منتهى الجهد (السير). وهكذا الأمر في بقية الأمثلة.

و«النص الشرعي» نسبة إلى الشريعة، وهي في اللغة مصدر سَرَعَ؛ نقول: شرع فلان في كذا إذا ابتدأ فيه، كما نقول: شرع في الكتابة، أو شرع في المسير، أو شرع في الحديث. وترجع كلمة الشريعة في أصل استعمالها اللغوي إلى ما كان يعرف عند العرب من الطريق الواضح المؤدي إلى الماء^(٢).

(١) ينظر: الجوهري، الصحاح ج ٣، ص ١٠٨٥ - ١٠٩٥؛ الزمخشري، أساس البلاغة، ص ٤٥٩؛ ابن منظور، لسان

العرب مج ٦، ص ٤٤٤٢؛ الجرجاني، التعريفات، ص ٢١٥، مادة: ن ص ص.

(٢) الرازي، مختار الصحاح، ص ٢١٨، مادة: ش ر ع.

جاء في «المصباح المنير»^(١): «الشريعة: وهي مورد الناس للاستقاء؛ وسُميت بذلك لوضوحها وظهورها، وجمعها شرائع».

وفي «لسان العرب»^(٢): الشريعة والشرع والشرعة: المواضع التي ينحدر إلى الماء منها. والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدًّا - أي كثيراً - لا انقطاع له. وفي المثل العربيّ السائر: «أهونُ السَّقْيِ التَّشْرِيعُ». والمعنى: أسهل طرق سقي الإبل، هو تركها تسير في الطريق الموصل إلى الماء لتشرب بنفسها وترتوي. ومنه فالشريعة هي مورد الشاربة، والتشريع هو إيراد الإبل شريعة. وهكذا أخذ هذا المعنى، وعمم استعمال التشريع على نهج الطريق الواضح^(٣).

والشريعة تعني في الاصطلاح: ما أنزله الله تعالى لعباده من الأحكام على رسول من رسله سواء تعلقت بكيفية عمل وتسمى: أحكام فرعية أو عملية، ولها كان تدوين علم الفقه؛ أو جاءت متعلقة بمسائل الاعتقاد وتسمى: أحكام أصلية أو اعتقادية، ولها دون علم العقيدة والكلام^(٤).

ويمكن القول بأن الشريعة الإسلامية هي: ما نزل به الوحي على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم من الأحكام، التي بامتثالها تصلح أحوال الناس في دنياهم وأخراهم، سواء في ذلك أحكام العقيدة، أو العبادة، أو الأخلاق^(٥).

هذا، واستخدام علماء الشريعة مصطلح «النص» لإفادة معان ثلاثة هي^(٦):

١. الخطاب الشرعي من الكتاب والسنة بغض النظر عن دلالاته.
٢. الخطاب الشرعي ذي الدلالة الواضحة سواء أكانت دلالاته قطعية أم ظنية.

(١) الفيومي، المصباح المنير، ص ٣١٠، مادة: ش ر ع.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مج ٤، ص ٢٢٣٨، مادة: ش ر ع.

(٣) انظر: الزمخشري، أساس البلاغة، ص ٢٣٣، مادة: ش ر ع.

(٤) انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٨٣٥ - ٨٣٦.

(٥) انظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ج ١، ص ٣٠.

(٦) أيمن صالح، القرائن والنص دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، ص ١٢ - ٣٦؛ ماهر حسين حصوة، «أثر تعليل الأحكام في تأويل وتفسير النصوص»، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ع ٥٨، رجب ١٤٣٥هـ، ص ٣١٧.

٣. الخطاب الشرعي ذي الدلالة القاطعة.

والمختار من هذه الاستعمالات لمصطلح النص في هذا البحث هو المعنى الأول.^(١)
يقول ابن حزم الأندلسي (توفي ٤٥٦ هـ) عن النص بهذا المعنى أنه: «اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء».^(٢)

وهذا الإطلاق لمعنى النص هو ما استعمله الأصوليون في تقسيمهم للدلالات: عبارة النص، ودلالة النص، وإشارة النص، واقتضاء النص.^(٣) وهو إطلاق قديم، فقد أورده الإمام الشافعي في مقابل الاستنباط (الاجتهاد)^(٤). وهو الاصطلاح الدارج اليوم في اللغة الفقهية والأصولية وغيرها أكثر من غيره.^(٥)

-
- (١) ينظر: الغزالي، المنحول ص ٤٦٣؛ القرافي، شرح المحصول، ج ٥، ص ٢٢٧٥؛ السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٢١٥؛ الزركشي، البحر المحيط، ج ١، ص ٤٦٢؛ الأنصاري، فواتح الرحموت، ج ١، ص ١٩؛ ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص ١٨٧.
- (٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٤٣.
- (٣) بدران أبو العينين بدران، بيان النصوص التشريعية «طرقه وأنواعه»، ص ٣٠، العجلوني، قواعد تفسير النصوص، ص ٦١.
- (٤) ينظر: الشافعي، الرسالة، ص ٢١.
- (٥) العجلوني، قواعد تفسير النصوص، ص ٦٢.

المبحث الثاني

منزلة الاعتبار المقاصدي في أعمال النص الشرعي

تمثل مقاصد الشريعة الأهداف والغايات التي ترحى من أحكامها، وحيث إن التكاليف الشرعية ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وأنها تتنوع إلى ثلاثة أنواع: ضرورية، حاجية، وتحسينية^(١). كما أن المقاصد الضرورية أصل للحاجية والتحسينية، واختلال الضروري يلزم منه اختلال ما دونها وليس العكس^(٢).

وعليه فالمقاصد عبارة عن مصالح تهدف الشريعة إلى تحصيلها في جملة الأحكام وتفصيلها^(٣). فهي لا تخرج عن المعاني السامية، والحكم الخيرة، والغايات الحميدة التي ابتغى الشارع تحقيقها والوصول إليها من النصوص التي وردت عنه أو الأحكام التي شرعها الله لعباده.

وإن أعمال النص الشرعي يعني تطبيق الحكم الشرعي المستفاد منه؛ فالحكم قد شرع ابتداءً لتحقيق مقصد شرعي، فكان لا بد أثناء هذا التطبيق أن يتحقق المقصد الذي شرع من أجله حتى يكون التطبيق على الوجه الذي أراده الشارع وتغيّاه، وإلا وقع التفاوت والاختلاف بين التشريع الذي يهدف إلى تحقيق مصالح معينة، وبين التطبيق الذي لا يعبر تلك المصالح أهمية، أو ينزل الحكم الشرعي على الأفراد بطريقة آلية مجردة، دون أي اعتبار للنظر المقاصدي^(٤).

وبناء عليه فإعمال النص الشرعي وفق الاعتبار المقاصدي يعني: تنزيل الحكم الشرعي على وفق المصالح التي جاء النص لتحقيقها^(٥).

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٨.

(٢) «الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ١٦».

(٣) د. محمد سعد اليوبي، «ضوابط إعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد»، مجلة الأصول والنوازل، ع ٤، رجب ١٤٣١ هـ، ص ٢٩. وانظر في تعريف المقاصد: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٢٥١؛ أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٧.

(٤) د. عبد الرحمن الكيلاني، «التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية»، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، المرفق، مج (٤)، ع (٤)، ٢٠٠٨، ص ١٠.

(٥) وينظر: د. عبد الرحمن الكيلاني، «التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية»، ص ١٤.

ومن الأمثلة التطبيقية التي راعت الاعتبار المقاصدي في التعامل مع النصوص ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في مسألة قبول توبة القاتل؛ حيث روى سعد بن عبيدة قال: «جاء رجل إلى ابن عباس فقال: لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا تَوْبَةٌ؟ قَالَ: لَا إِلَّا النَّارُ، فَلَمَّا ذَهَبَ قَالَ لَهُ جُلَسَاؤُهُ: مَا هَكَذَا كُنْتَ تَفْتِنُنَا، كُنْتَ تَفْتِنُنَا أَنْ لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا تَوْبَةٌ مَقْبُولَةٌ، فَمَا بَالُ الْيَوْمِ؟ قَالَ: إِنِّي أَحْسِبُهُ رَجُلٌ مُغْضَبٌ يُرِيدُ أَنْ يَقْتَلَ مُؤْمِنًا، قَالَ: فَبَعَثُوا فِي أثرِهِ فَوَجَدُوهُ كَذَلِكَ»^(١)

فابن عباس رضي الله عنهما في فتواه المذكورة راعى المصالح المتعلقة بنصوص الشرع في موضوع التوبة من جهة، وموضوع القتل من جهة ثانية وأجرى فتواه بمقتضى مراعاة تحقق المقصد وحسن تطبيقه في قضية الحال.

ومن الأمثلة الفقهية -أيضا- التي يظهر فيها أثر المقاصد في إعمال النص الشرعي: مسألة «الإيلاء» الواردة في قول الله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٣﴾ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾ [البقرة: ٢٢٦-٢٢٧].

الإيلاء هو حلف الزوج ألا يظأ زوجته. وهو غير جائز شرعا، ومن وقع منه فقد أمهله الشرع أربعة أشهر على الأكثر، إن تخلى فيها عن إيلائه فيها ونعمت ويغفر الله له، وإلا لزمه الطلاق رغما عنه.

والظاهر أنه لا خلاف بين الفقهاء^(٢) أن الشرع إنما حرم الإيلاء ووضع له -متى وقع- حداً أقصى ينتهي عنده وجوبا، لما فيه من الإضرار بالزوجة والفتنة لها، حيث إنها تبقى محرومة من حقها في العشرة الزوجية الطبيعية. لكنهم اختلفوا في بعض ما تدل عليه الآية وما يتناوله الإيلاء المذكور فيها من حالات وما لا يتناوله: فهل الإيلاء مقصور على حالة الحلف؟ أم يشمل كل امتناع عن وطء الزوجة، بحلف كان أو بدون حلف؟ وهل حكمه خاص بترك الوطء وحده، أم يشمل غيره من أشكال الهجر والقطيعة مع الزوجة؟ وهل

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الديات، في من قال للقاتل توبة، ج ٥، ص ٤٣٥. الحديث رقم: ٢٧٧٥٣، ورجاله ثقات.

(٢) يراجع في المسألة: بدائع الصنائع للكاساني، ج ٣، ص ١٧٦؛ حاشية ابن عابدين، ج ٣، ص ٤٢٤؛ الاستذكار لابن عبد البر، ج ٦، ص ٢٩١-٢٩٢؛ المذهب للشيرازي، ج ٢، ص ١٣٩؛ روضة الطالبين للنووي، ج ٨، ص ٢٥١ وما بعدها؛ المغني لابن قدامة، ج ١١، ص ٨-٩؛ الإنصاف للمرداوي، ج ٩، ص ١٨٣؛ شرح منتهى الإرادات، ج ٣، ص ١٩٤-١٩٥.

الامتناع عن الوطء إذا وقع لسبب معقول وليس للإضرار، سواء أكان بحلف أم بدونه، هل يعدّ -أيضاً- من الإيلاء ويدخل في حكمه أم لا؟

ويبدو أن الذين وقفوا مع اللفظ -دون القصد- حصرُوا الإيلاء وحكمته في حالة امتناع الزوج عن وطء زوجته، بعد الحلف على ذلك. أما الذين نظروا إلى مقصود الآية -وهو رفع الضرر والتعسف والحرمان عن الزوجة- أدخلوا في الإيلاء كل ترك متعمد للوطء بقصد الإضرار، إذا طال أمده، ولو كان بدون حلف. بل منهم من أدخل فيه حتى القطيعة للزوجة وترك الكلام معها، ولو مع وجود الوطء. كما أخرجوا من الإيلاء المحظور الامتناع عن الوطء لسبب معقول، ولو كان مع الحلف، كمن يمتنع عن الوطء ويحلف على ذلك، لكن لأجل المرض، أو لأجل رضاع المولود...

ولا شك أن الفريق الثاني هو الأكثر تجسيدا لعدل الشريعة ومقاصدها الكريمة، وأنه المحقق لقاعدة «النصوص بمقاصدها»^(١).

قال الإمام العز بن عبد السلام (توفي ٦٦٠هـ): «والكتاب والسنة مشتملان على الأمر بالمصالح كلها، دقّها وجلّها، إلا مصالح المباح، فإنها مأذونةٌ غير مأمور بها، وعلى النهي عن المفساد كلها، دقّها وجلّها»^(٢).

وعلى هذا فإن النصوص الشرعية متضمنة للمصالح الكلية والجزئية؛ فلكل نص منها امتداد مصلحي أو مقصدي. والمطلوب من أهل الاجتهاد والنظر إجراء النصوص على الوجه الذي لا يخلّ بالمقاصد التي جاءت بها هذه النصوص، بل يوجهون فائق العناية لإصابة المقصد الشرعي. وهذا لا يتحقق إلا بالتزام خطوتين عمليتين؛ تتمثل الأولى في البحث الدقيق عن الإطار المقصدي للنص الشرعي، والثانية في أعمال هذا النص ضمن إطاره المقصدي^(٣).

هذا، وقد أكّد الفقهاء قديما وحديثا الأهمية الكبرى لاعتبار مقاصد التشريع، وجاءت

(١) الريسوني، مقاصد المقاصد، ص ٥٨-٥٩.

(٢) ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج ١، ص ٢٢٥.

(٣) ينظر: وورقية، ضوابط الاجتهاد التنزيلي، ص ٢٣٠؛ وعبد الله إبراهيم زيد الكيلاني، «أثر المقاصد الكلية والجزئية في فهم النصوص الشرعية»، ص ١٠٢.

أقولهم مصرحة بكون مصلحة العباد وسعادتهم في الدنيا والآخرة هي غاية كل النصوص الشرعية.

قال الإمام ابن القيم (توفي ٧٥١هـ): «إن الشريعة الإسلامية مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل»^(١).

وقال الإمام الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ): «إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينات... فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعماماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله»^(٢).

وقال -أيضاً-: «إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً»^(٣). وقد انتقد الإمام ولي الله الدهلوي (توفي ١١٧٦هـ) منكري التعليل، وأنكر عليهم ظنهم أن الشريعة ليست سوى تعبد واختبار، لا اهتمام لها بشيء من المصالح قائلاً: «وهذا ظن فاسد، تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير»^(٤).

واستناداً إلى أهمية مقاصد الشريعة الإسلامية اجتهد الأئمة الفقهاء في استخراج ما يمكنهم استخراجها من تلك المقاصد من خلال مختلف المصنفات في علل الأحكام، سواء أكان ذلك مما سطره في مدونات الفقه ضمن ما كتبه عن حكمة مشروعية الأحكام الجزئية، أم كان مما دونه في مصنفات علم أصول الفقه في باب القياس خاصة عند حديثهم عن مسالك الكشف عن العلة على اختلاف بينهم في تقرير ذلك تبعاً لمذاهبهم الفقهية. وإن مما يدل على هذا الاهتمام -أيضاً- اشتراط الإمام الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ) وغيره على المفتي

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣، ص ٣.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٣٧.

(٣) المرجع نفسه، ج ٢، ص ٦. وقد كرر هذا المعنى في كتابه كثيراً.

(٤) الدهلوي، حجة الله البالغة، ج ١، ص ٥٠.

فهم مقاصد الشريعة على كمالها^(١).

والظاهر أن الدرس الفقهي اليوم يتحدث كثيرا عن المقاصد وأهميتها وحديثه في أغلبه نظري، ومع أن هذا يستحق التنويه به؛ لكن في المقابل هناك نقصا في مجال تطبيق فقه المقاصد. ولعل الإشكال الحقيقي في هذا الموضوع يكمن في أن من يحسنون التنظير والضبط لموضوع المقاصد كثيرا ما يحصل الاختلاف بينهم في الاجتهاد في التطبيق؛ وذلك لأن الدخول في التفاصيل هو الذي يبرز بوضوح مدى دقة الفهم وعمق الإشكال.

وقد أشار الإمام محمد الطاهر بن عاشور (توفي ١٣٩٣ هـ) إلى المعنى المذكور وبين أن المفاصل الكبرى في باب المقاصد والمصالح والمفاسد، مقام سهل؛ لكن المشكلة تتعقد عندما تأتي التفاصيل والتطبيقات، فقال: «فإن أصول المصالح والمفاسد قد لا تكاد تخفى على أهل العقول المستقيمة؛ فمقام الشرائع في اجتلاب صالحها ودرء فاسدها مقام سهل، والامثال له فيها هيّن. واتفاق علماء الشرائع في شأنها يسير، فأما دقائق المصالح والمفاسد وآثارها ووسائل تحصيلها وانخراطها فذاك [هو] المقام المرتبك؛ وفيه تتفاوت مدارك العقلاء اهتداءً وغفلةً وقبولاً وإعراضاً...»^(٢).

وعليه فالبحث المقاصدي التفصيلي هو المسلك الأخطر في باب المقاصد. يقول الإمام ابن عاشور (توفي ١٣٩٣ هـ): «وفي إثبات هذا النوع من العلل (وهو ما كانت علته خفية) خطر على التفقه في الدين؛ فمن أجل الغائه وتوقيه مالت الظاهرية إلى الأخذ بالظواهر، ونفوا القياس. ومن الاهتمام به تفننت أساليب الخلاف بين الفقهاء...»^(٣).

وإن النصوص الشرعية على كثرتها وتنوعها ومراتب الأحكام الواردة فيها تقتضي فعلا التفصيل والتدقيق والإعمال المحقق للمصالح الشرعية. ولما كان من الأهمية بمكان تحقيق هذا الأمر تطبيقياً؛ فإنه يحتاج إلى مزيد العناية والتدقيق حفظاً لمقاصد الشرع ورعاية لحرمة النصوص وقديستها.

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ١٠٥ و ١٠٦. و د. نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، ص ٩٦؛ د. أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٣٢٦.

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٣١٦.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٢٤١.

والظاهر أن الاعتبار المقاصدي في التعامل مع النصوص الشرعية يحتاج تأهيل متخصص وتدريب المتفهمين على استعمال المقاصد في حقول التعليم وتحت الإشراف العلمي المتزن، فإنه سيعين على تجنب كثير من مشكلات التفعيل المقاصدي؛ وتحصيل ملكة التعامل مع هذا العلم والتي تتطلب قدرا معتبرا من الخبرة والنضوج حتى يمتلك الفقيه ناصيتها.

والحقيقة أنه لا يمكن تصوّر فقه حقيقي في أمور الدين مع الغفلة عن البعد المقاصدي فيه؛ قال شيخ الإسلام ابن تيمية (توفي ٧٢٨هـ): «الفقه في الدين هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها»^(١). وقال الإمام الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ): «إذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم فيه عن الشارع مقصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في نزوله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا، والحكم بما أراه الله»^(٢).



(١) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١١، ص ٣٥٤.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ٧٧.

المبحث الثالث

أهم ضوابط توجيه النظر المقاصدي لإعمال النص الشرعي

إنه مما لا شك فيه أن الاجتهاد الفقهي يمتزج في جميع مراحلها بالنظر المقاصدي؛ حيث يتم توظيف قواعد المقاصد في جميع مفاصل البحث؛ في فهم النصوص وتفسيرها وفي معرفة دلالاتها، وفي الترجيح بين الأدلة المتعارضة والتوفيق بينها، وفي معرفة أحكام الوقائع التي لم يُنص عليها بالخصوص، وفي تنزيل الأحكام الشرعية على الظروف المكانية والزمانية. وإن افتقار البحوث الفقهية للاعتبار المقاصدي من شأنه أن يحوّل مسار البحث من الاجتهاد للكشف عن الحكم الشرعي المستند إلى أصول معتبرة إلى صورة من تجليات الإرادة البشرية ونوازعها المختلفة وما تتكئ عليه من مبررات.^(١)

ومن جهة أخرى نجد أن التوسع في الاعتبار المقاصدي دون ضبط ولا إحكام يشكل منزلقاً خطيراً قد يؤدي إلى التحلل من أحكام الشريعة أو تعطيلها تحت مسمى المصلحة، أو إلى محاصرة النصوص الشرعية بدل جعلها مرتكز الانطلاق في البحث والنظر. وقد يؤدي هذا كله إلى صور متعددة من العدوان على أحكام الشريعة بإباحة المحرم وتوهين القيم وتعطيل الأحكام، ثم التعسف في تفسير النصوص أو الاجتهاد من خارجها... بل قد يصل الأمر - عند إهمال الضوابط - إلى النظر لنصوص الشريعة على أنها أكبر عائق أمام تحقيق المصالح الفردية والجماعية، وهذا منتهى المروق والانحراف عن دين الله عز وجل.^(٢)

وعليه، فمن الضروري ببيان الضوابط التي توجه النظر المقاصدي لإعمال النص الشرعي إعمالاً صحيحاً يخدم أحكام الشريعة ويقيم أركانها، ومن أهم تلك الضوابط ما يلي:

الضابط الأول: اعتماد النظر التكاملي لنصوص الوحي «الكتاب والسنة»:

إن أول خطوة في معالجة النص، لاستخراج معانيه أو ما يتضمنه من أحكام، هي أن يسلب عليه النظر الكلي، الشامل، بصورة تجعل منه وحدة متكاملة، قطبها الموضوع أو الفكرة التي يدور حولها ذلك النص^(٣). يقول الإمام الشاطبي (توفي ٥٧٩٠هـ): «فالذي يكون على بال من

(١) ينظر: د. عبد القادر بن حرز الله، ضوابط اعتبار المقاصد في مجال الاجتهاد وأثرها الفقهي، ص ٣٣٣.

(٢) الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، «مقدمة عمر عبيد حسنة»، ج ١، ص ٣٣.

(٣) العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص ١٦٩.

المستمع، والمتفهم، الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها: لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق ببعض، لأنها قضية واحدة، نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف^(١). أما النظرة المجزئة للنص أو التي تعزل النص عن سياقه وعن باقي النصوص فإنها خطأ منهجي، ولا تمكن من الوصول إلى معرفة مقاصد النصوص، وقصارى الأمر أنه يقع اعتمادها في مرحلة أولى لفهم ألفاظ النص وتراكيبه اللغوية لا غير.... فإذا حصل الفهم الأولي المعتمد على قواعد اللغة وتراكيب الكلام، اتجه النظر بعدها إلى النص ككرة أخرى كوحدة موضوعية شاملة لكل أجزائه. ويلح الإمام الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ) على وجوب اتباع هذا المنهج في تفسير النصوص الشرعية^(٢) فيذكر بهذا الصدد ما يلي: «فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم. فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام فعماً قريباً يبدو له المعنى المراد»^(٣).

وعليه فإن الحكم اعتماداً على نص منفرد منقطع عن باقي النصوص قد يؤدي بالمجتهد إلى تجريد النص عن أي امتداد مقصدي. وهذا يوقعه في التناقض في حالة عدم قطعية النصوص حيث تختلف عليه الأحكام؛ مما يؤدي إلى منافاة ما ثبت من أن الشريعة راجعة إلى الوفاق. فإعمال النص الشرعي يقتضي تجميع كل النصوص الواردة في موضوعه أو ذات الصلة به، ثم التوصل عن طريقها إلى المقصد الكلي من إعمال النص الشرعي على الوقائع^(٤).

يقول الإمام الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ): «... إن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المترتبة عليها،

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٤١٣.

(٢) العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ص١٧٠.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٣، ص٤١٣-٤١٤.

(٤) ينظر: الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٥٩؛ وورقية، ضوابط الاجتهاد التنزيلي، ص٢٣٠.

وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بيّنها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإن حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نُظِّمَتْ به حين استُنْبِطت... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة»^(١).

الضابط الثاني: مراعاة قواعد تفسير النصوص:

إن النصوص الشرعية لما كانت نصوصاً ذات دلالات ومفاهيم ومقاصد، لا يكفي منطق اللغة وحده في تبيين إرادة الشارع منها، فالتفسير يقتضي بذل الجهد العقلي في النصوص استثماراً لطاقت النص في كافة دلالاته على معانيه وأحكامه، وتحديد المراد للشارع منه، ولا سيما إذا كان النص خفياً، بالاعتماد على الأدلة والقرائن، ثم الترجيح بما يغلب على الظن أنه المراد من النص.^(٢)

وبالتالي في بيان النص يعني «إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب»^(٣)، والبيان المذكور أنواع؛ منه بيان التقرير، وبيان التفسير، وبيان التغيير، وبيان الضرورة، وبيان التبديل وهو النسخ.^(٤) والذي يرتبط بتفسير النصوص هنا هو ما تعلق ببيان التفسير دون باقي أنواع البيان الأخرى. وبالتالي يكون تفسير النصوص بياناً لمعاني الألفاظ ودلالاتها على الأحكام للعمل بالنص وفق الوضع المفهوم منه.^(٥)

وإن الفقه الذي رسم علماء الشريعة قواعد استنباط أحكامه من النصوص كان اشتغالا واتباعاً للنص، وفهماً معمقاً يتسم بالأمانة والحرص الشديد على أن تكون النصوص متبوعة لا تابعة، ولم يكن بأي حال نقلاً عشوائياً دون تبصّر وتمثّل لأمانة الحرص على النص والاجتهاد في فهمه.^(٦)

لقد اجتهد علماؤنا منذ عصر التنزيل في مسالك تفسير النصوص، والتي تقوم على

(١) الشاطبي، الاعتصام، ص ١٨٢.

(٢) الدريني، المناهج الأصولية، ص ١٧؛ والعجلوني، قواعد تفسير النصوص، ص ٦٥.

(٣) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج ١، ص ٢٤.

(٤) ينظر في تفصيلها: المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٠ وما بعدها.

(٥) المرجع نفسه، ج ١، ص ٥٩.

(٦) المرجع نفسه، ج ١، ص ٥.

قواعد العربية، ومقاصد الشريعة وأساليب الخطاب فيها، وساروا بالاستنباط من النصوص في أقوم السبل تحقيقاً لقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]. وقد ضبطت تلك المناهج تدريجياً وحددت معالمها وقواعدها بإحكام، وذلك بعد أن كان التفسير في مراحل الأولى يعتمد على السليقة العربية، والفهم المستند إلى البيان النبوي الحكيم. «وهكذا كانت مناهج تفسير النصوص وقواعده عند أئمتنا الأولين، ثمرة جهود، ونتاج قرائح؛ فكانت الأساس الذي قام عليه البناء التشريعي، من حيث استخراج الأحكام من النصوص، ضمن إطار علمي من الضوابط، وفي ظل قواعد عامة تمنع الزلل، وتباعد عن الانحراف»^(١).

ويقتضي تفسير النص بيان ما فيه من خفاء؛ وينطوي تحته بيان الشارع للمجمل، وبيان المجتهد لبقية أحوال الخفاء. وإذا كان لا بد لمن يقوم بتفسير النص من معرفة ما وقع لهذا النص من أوجه البيان؛ فمن وظيفته كذلك أن يعمل بالبحث والاجتهاد على إزالة الغموض. وتتبع ما إذا كان هنالك بيان من الشارع لما يريد تفسيره، أو نسخ له مثلاً، وما إذا كان هنالك تعارض ظاهري مع نص آخر وعلى هذا المنوال يوسع دائرة النظر.

ويتضمن تفسير النص معرفة مرامي الألفاظ التي منها الواضح، ومنها المبهم، وإن كان بعض الواضح لا يخلو من احتمال. وكذلك معرفة دلالات الألفاظ على الأحكام، حيث تتعدد وجوهها ومناحيها؛ فليس كل نص تكون دلالاته على الحكم بعبارة، بل غير العبارة من طرق الدلالة على الحكم متعدد، من إشارة ودلالة واقتضاء وإن شئت فقل: دلالة اللفظ فيها (المنطوق) وفيها (المفهوم)، وتحت المنطوق والمفهوم تنطوي كل طرق دلالة الألفاظ على المعاني والأحكام. كما أن من التفسير ما يتعلق بإدراك معاني الألفاظ في حالات العموم والاشتراك؛ من خلال بيان كيفية الشمول ونوع دلالاته على ما يشمله من أفراد، وكذلك في حالات الخصوص عند ورود اللفظ مطلقاً أو مقيداً، أو مجيء صيغة من صيغ التكليف في أمر أو نهي؛ وكذلك من حيث علاقة المطلق بالمقيد ومتى يؤخذ بالمطلق على إطلاقه ومتى يتعين تقييده، ثم من حيث صيغة دلالة التكليف، والعمل الذي في حدوده يخرج المكلف من

(١) المرجع نفسه، ج ١، ص ٩.

عهدة الامتثال، وإذا وردت الصيغة نهيا: ما حدود تأثير النهي في المنهي عنه...؟ وهكذا تتجلى مناحي الاجتهاد والنظر في بيان ما في النص الشرعي من خفاء في سبيل تفسيره وإعماله.^(١) وعليه فلا يمكن بأي حال في إعمال النص الشرعي تخطي مرحلة التفسير تلك بقواعدها الأصولية ومناهجها الاجتهادية؛ فقواعد تفسير النصوص ليست بالأمر الحاد بل إنها مرتبطة بنزول الشريعة، حيث كانت تلك المناهج والقواعد موجودة منذ وجدت النصوص؛ فكلما كان النص كان معه منهج فهمه وتفسيره سواء أكان هذا المنهج مدونا كما هو اليوم أم كان غير مدون كما في عصر التنزيل (مرحلة الوجود الواقعي قبل التدوين). وإن العلم المعني بالدرجة الأولى بتفسير النصوص لأجل استنباط الأحكام منها، وتنزيل النصوص على الوقائع، هو علم أصول الفقه، فقد بحث العلماء موضوعات التفسير في هذا العلم، حيث يعدّ تفسير النصوص أحد المباحث الرئيسية فيه.^(٢) ذلك أن استخراج الحكم الشرعي من النص لا بد له من قواعد ومناهج يلتزم بها المجتهد، وهذه القواعد يتوصل من خلالها إلى الحكم المتعلق بكل واقعة؛ فقواعد تفسير النصوص من أهم قواعد أصول الفقه.^(٣)

الضابط الثالث: التحقق من مقصود النص الشرعي ووضعه في درجته ومرتبته:

إن اعتبار المقاصد يتضمن أول ما يتضمن التحري وتقليب النظر في الألفاظ والنصوص الشرعية للوقوف على المعنى المقصود والحكم المقصود، وعدم الركون إلى مجرد ظواهر الألفاظ؛ لأجل أن يكون فهم النصوص فهما قصديا لا فهما لفظيا.^(٤) وعلى هذا الأساس يصنّف العلامة ابن القيم (توفي ٧٥١هـ) الناس في تعاملهم مع كلام الشارع صنفيين: صنف يسأل (ماذا قال؟)، وصنف يسأل (ماذا أراد؟). قال رحمه الله: «والألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول: ماذا أراد الله؟ واللفظي يقول: ماذا قال؟».^(٥) فلذلك كان من الضروري تحري المعاني المقصودة واتخاذها موجهًا أساسيا لعمل

(١) يراجع: مصطفى الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ص ١٢٧ وما بعدها؛ ومحمد

أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج ١، ص ٦٠-٦١.

(٢) العجلوني، قواعد تفسير النصوص، ص ٦٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٥.

(٤) الريسوني، مقاصد المقاصد، ص ١٠٢.

(٥) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ١، ص ٢١٩.

المجتهد والناظر في نصوص الشرع وألفاظه وعباراته، استناداً إلى أن «الدلالة تابعة للإرادة»؛ فإن إرادة المتكلم وقصده في كلامه هو المطلوب من وراء أي لفظ أو عبارة أو خطاب. (١) قال الإمام الآمدي (توفي ٦٣١هـ): «دلالات الألفاظ على المعاني ليست لذاتها، وإنما دلالاتها تابعة لمقصد المتكلم وإرادته». (٢)

ويقول العلامة محمد الطاهر ابن عاشور (توفي ١٣٩٣هـ): «على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإياه والتساهل والتسرع في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعي - كلي أو جزئي - أمرٌ يتفرع عنه أدلة كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطرٌ عظيم.... فعليه ألا يعين مقصداً شرعياً إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد التشريعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم وما حصل من ممارسة قواعد الشرع؛ فإن فعل ذلك اكتسب قوة استنباط يفهم بها مقصود الشرع». (٣)

وهنا يجب التذكير بأن معرفة المقاصد الجزئية للنصوص، لا تستقيم ولا تنقاد إلا لمن حصل خبرة سابقة بمجمل مقاصد الشارع وما يريده عادة وما لا يريده، وما يقبل عنده وما لا يقبل. (٤) وقد أكد هذا المعنى الإمام الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ) حيث قال: «وهذا المساق يختص بمعرفته العارفون بمقاصد الشارع». (٥)

هذا، ويتم التحقق من صحة المقصد من خلال أمرين (٦)؛ أولهما معرفة مسالك الكشف عن المقاصد (٧)، والثاني معرفة أوصاف المقاصد وخصائصها. (٨)

وإذا تم التحقق من صحة المقصد أمكن تحديد درجته ومرتبته؛ بحيث يعرف هذا

(١) الريسوني، مقاصد المقاصد، ص ١٠٢.

(٢) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٤.

(٣) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٢٣١.

(٤) الريسوني، مقاصد المقاصد، ص ١٠٢-١٠٣.

(٥) الشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٢٧٦.

(٦) اليوبي، ضوابط أعمال مقاصد الشريعة، ص ٣٧.

(٧) ينظر: الموافقات، ج ٢، ص ٥١، ٣٩٣-٤٠٩؛ واليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة، ص ١٢٤-١٧٥،

و٤٥٤-٤٥٦، وطرق الكشف عن مقاصد الشريعة، ص ٥٩-٣٢٤.

(٨) ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص ٢٥١-٢٥٣.

المقصد هل هو من الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات أو المكملات، ثم هل هو من المقاصد الأصلية أو التبعية؟ وهل يندرج ضمن المقاصد العامة أو الخاصة؟ وهل يعتبر من المقاصد القطعية أو الظنية؟ وإذا كان من الضروريات هل يعود إلى حفظ الدين أو النفس أو النسل، أو العقل أو المال...؟^(١)

ومما لا شك فيه أن من يريد إعمال المقاصد وتفعيلها عليه أن يكون عالماً متمرساً بدرجاتها ومراتبها؛ ليتحقق له بذلك إعطاء المقصد ما يناسبه من الأحكام، ليكون بناء الحكم على تلك المصلحة محققاً لمقصد الشارع على الوجه المطلوب، كما يتحقق له الترجيح بين المقاصد عند ظهور تعارضها. وهذا يقتضي نظراً دقيقاً في تحقيق درجة المصلحة عند البحث عن الحكم؛ فإذا استطاع الفقيه تحديد نوع المقصد ودرجته ومرتبته؛ تسر له الوصول للحكم المناسب، وتبياً له الترجيح بين ما قد يظهر له من تعارض بين تلك المقاصد.^(٢)

الضابط الرابع: تحري الحكمة والمصلحة المقصودة من وراء الحكم المنصوص؛

بعد معرفة المعنى المراد من النص الشرعي والحكم المقصود منه يقتضي النظر المقاصدي زيادة على ذلك البحث عن الحكمة أو الحكم المصلحية المطلوبة في ذلك الحكم، فإن استطاع الفقيه معرفتها -دون تكلف ولا تعسف- واطمأن إليها فإنه يراعيها في تطبيق الحكم وتحديد مناطه ومتعلقاته؛ أي ما يدخل فيه وما لا يدخل، وما يغتفر فيه وما لا يغتفر، وما يلحق به وما لا يلحق... وهذا العمل من صميم اعتبار المقاصد في إعمال النصوص.^(٣)

إن تحري الحكمة والمصلحة المقصودة من نصوص الشريعة يزيل من أمامنا قدراً كبيراً من دعاوى تعارض النص والمصلحة، وإلا فإن التعارض المذكور ستقف عنده حقيقة بين المصلحة والفهم المقصّر للنصوص؛ حيث إنها كلما فسّرت تفسيراً لا يتحرى مقاصدها ولا يعتبر مصالحها فإنها تصبح متنافية مع المصلحة بدرجة أو بأخرى.^(٤)

(١) اليوبي، ضوابط إعمال مقاصد الشريعة، ص ٣٨-٣٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٠.

(٣) الريسوني، مقاصد المقاصد، ص ١٠٣.

(٤) الريسوني، الاجتهاد «النص، الواقع، المصلحة»، ص ١٠٣.

ومن الأمثلة في ذلك ما جاء في النواهي النبوية في مجال البيوع؛ كالنهي عن تلقي الركبان، والنهي عن بيعتين في بيعة، والنهي عن بيع ما لم يقبض. فتحديد المفاصد والأضرار في كل واحدة من هذه النواهي، أو في مجموعها، هو جزء لا يتجزأ من معرفة معاني الأحاديث وأحكامها وما ينبني عليها. ومن أخطأ في معرفة المقصد المصلحي فيها، أخطأ في استنباط الحكم منها أو ربما أدخل فيه ما ليس منه وأخرج منه ما هو داخل فيه.^(١)

ومن هذا الباب -أيضا-: ألا يغفل الفقيه والمتفقه عن الالتفات إلى المغزى العام الواسع للنص الجزئي، أو المغزى الكلي للنص الجزئي. وهو ما سماه الإمام الزركشي (توفي ٧٩٤هـ) «فقه الفقه»؛^(٢) حيث يقول: «ومن فقه الفقه قولهم في حديث ميمونة (هلا أخذتم إهابها - أي الشاة الميتة - فدبغتموه فانتفعتم به)^(٣): إن فيه احتياطا للمال، وإنه مهما أمكن أن لا يضيع فلا ينبغي أن يضيع. والفقيه أعلى، يأخذ من هذا ما هو أعلى منه، وهو أن الجالس على الحاجة، أو المستريح على القارعة تحت ظل شجرة، إذا باحث نفسه قال لها: هلا حصلت ثوبا وعملا صالحا، فإذا قال له الوسواس: أنت على الخلاء، وما عساك تحصل من الطاعة وأنت بمكان تنزه عن ذكر الله، يقول: إنما مُنعنا ذكر الله بالألسن، فهلا استحضرت ذكر المنعم بدفع هذا الأذى عنا، وتهيؤ القوة الدافعة، حتى لا يخلو تحصيل الطاعة من المحال القدرة، كما أن الشارع لم يغفل عن فتح تحصيل المال من المقدرات والميتات بمعالجة الدباغ.

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم: (لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها، فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامهن)^(٤)، فيتعدى استنباطه إلى تحريم كل ما يوقع القطيعة والوحشة بين

(١) الريسوني، مقاصد المقاصد، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) الريسوني، مقاصد المقاصد، ص ١٠٤.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب طهارة جلد الميتة بالديغ، ج ١، ص ٢٧٦، رقم: ٣٦٣.

(٤) جاء في صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، ج ٢، ص ١٠٢٩، رقم: ١٤٠٨ بلفظ: «لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها». وقال الحافظ في «تلخيص الحبير»، ج ٣، ص ١٦٧ - ١٦٨ بعد أن ذكر روايات الحديث وشواهد: «روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه أشار إلى علة النهي فقال: (إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامهن)، ابن حبان في صحيحه، وابن عدي من حديث أبي حريز، عن عكرمة، عن ابن عباس بنحو ما تقدم، وزاد في آخره هذه الزيادة. ورواه ابن عبد البر في (التمهيد) من هذا الوجه، وأبو حريز - بالمهملة والراء ثم الزاي - عبد الله بن حسين علق له البخاري، ووثقه ابن معين وأبو زرعة، وضعفه جماعة فهو حسن الحديث.....». وانظر: «فتح الباري»، ج ٩، ص ١٦١، ونصب الراية، ج ٣، ص ١٦٩ - ١٧٠، ومجمع الزوائد، ج ٤، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

المسلمين وإفساد ما بينهم، حتى السعي على بعضهم في مناصب بعض ووظيفته من غير موجب شرعي. وقس على ذلك وأمثاله تغنم بتحصيل الفوائد وتثمير الأعمال»^(١).
ومن الأخطاء التي تقع في التعامل مع النص القرآني مع إغفال وجه الحكمة والمصلحة فيه؛ تفسير بعض الآيات على أن أحكامها تخص أهل الكتاب أو غيرهم من الأمم السابقة، أو تفسيرها بمعزل عما تقرر من مقاصد الشريعة. مثال ذلك ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٤٤]. فالخطاب هنا لليهود الذين كان هذا حالهم، لكنه في الوقت نفسه عبرة لغيرهم؛ لأنه منبئ عن حال طبيعية للأمم في مثل ذلك الطور الذي كانوا فيه، ولذلك كان القرآن هداية للعالمين إلى يوم الدين، لا حكاية تاريخ يقصد بها هجاء بني إسرائيل، فالواجب على الأمة محاسبة نفسها في أفرادها ومجموعها؛ لئلا يكون حالها كحال من ورد النص عنهم، فيكون حكمها كحكمهم؛ لأن الجزاء على أعمال القلوب والجوارح، لا لمحابة الأشخاص والأقوام أو معاداتهم.^(٢) قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ، وَلَا يَحِدْ لَهُ، مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾^(٣) وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٣-١٢٤].

الضابط الخامس: الموازنة بين المصالح والمفاسد في إعمال النصوص:

تعني الموازنة المفاضلة بين المصالح المتعارضة والمتراخمة لتقديم الأولى بالتقديم منها^(٣)، وهي مسلك اجتهادي تُقابل به المصالح والمفاسد المتعارضة تقديمًا للراجح الغالب على المرجوح المغلوب^(٤).

ولما كان النظر المقاصدي في إعمال النص الشرعي يقوم على جلب المصلحة ودرء المفسدة كان لا بد من معرفة الطرق الصحيحة للتعامل مع المصالح والمفاسد عند

(١) الزركشي، البحر المحيط، ج ٤، ص ٥٢١.

(٢) ينظر: تفسير المنار، ج ١، ص ٢٤٧؛ بواسطة: الريسوني، مقاصد المقاصد، ص ٥٦-٥٧.

(٣) عبد الله الكمالي، تأصيل فقه الموازنات، ص ٤٩.

(٤) د. قطب الريسوني، «انخراط فقه الموازنات أسبابه، ومآلاته، وسبل علاجه»، أبحاث مؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ٢٧/٢٩ شوال ١٤٣٤ هـ، ج ١، ص ٢٣٤.

اجتماعهما في محل واحد، وعند انفراد كل منهما عن الأخرى. فمن المهم لمن يتصدى للنظر المقاصدي أن يعرف التعامل مع المصالح المتعارضة، فقد يدرك الإنسان كون الأمر مصلحة أو مفسدة، ثم يتفطن إلى وجود مصلحة أخرى، أو مفسدة، ربما كانت أكبر خطراً، وأعظم أثراً، هذا بالإضافة إلى تفاوت المصالح وضوحاً وخفاءً، وكذلك المفسد وكل ذلك يحتاج إلى تأنٍ وتؤدة في تقدير المصلحة أو المفسدة، والنظر إلى الآثار المترتبة عن كل منهما، وكثرة الاشتغال بنصوص الكتاب والسنة حتى يكون الفقيه على بصيرة بذلك كله، فيدرك ما يقصد من المصالح وما يدرأ من المفسد.^(١)

هذا، وللعلماء في الموازنة بين المصالح والمفسد ثلاثة مسالك:

أولاً: الموازنة بين المصالح المتعارضة:

- إذا اجتمعت المصالح فإذا أمكن تحصيلها جميعاً حصلناها جميعاً^(٢)؛ وإذا لم يمكن تحصيلها جميعاً ولا الجمع بينها فهناك طرق لمعرفة الراجح منها، وهي:^(٣)
- النظر إلى ذات المصلحة وقيمتها، بحيث تقدم المصلحة الأقوى والأكثر أهمية؛ فتقدم الضروريات ثم الحاجيات ثم التحسينيات. ولكل واحدة مراتب.
 - النظر إلى شمول المصلحة لما تقرر من أن المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة.
 - النظر إلى مدى توقع حصولها، فالمصلحة القطعية مقدمة على غيرها، والظنية ظناً غالباً مقدمة على الموهومة أو المشكوك فيها.
 - النظر في الآثار المترتبة عليها، فحيث ظهر ما يرجح به وإلا يتخير بين المصالح تقديماً وتأخيراً.

ثانياً: الموازنة بين المفسد المتعارضة:

إذا اجتمعت المفسد المحضة فإن أمكن درؤها جميعاً درأناها جميعاً، وإن لم يمكن

(١) اليوبي، ضوابط أعمال مقاصد الشريعة، ص ٥١.

(٢) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج ٢، ص ٤٠٤.

(٣) ينظر: ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج ١، ص ٧١، ٢/ ٧٥؛ والشاطبي، الموافقات، ج ٣، ص ٥٧، البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٢٤٩-٢٥٢؛ اليوبي، ضوابط أعمال مقاصد الشريعة، ص ٥٢-٥٣.

درؤها جميعا درأنا الأفسد فالأفسد، والأرذل فالأرذل^(١)، من خلال النظر في آثارها واستنادا إلى القواعد التالية:

١. تقديم المفسدة المجمع عليها على المفسدة المختلف فيها.^(٢)
 ٢. إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما.^(٣)
 ٣. يتحمل الضرر الخاص بدفع الضرر العام.^(٤)
- فإذا تساوت المفاسد وعدم المرجح، فقد يتوقف وقد يتخير.^(٥)

ثالثا: الموازنة بين المصالح والمفاسد:

إذا اجتمعت المصالح والمفاسد فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد فعلنا.^(٦) وإذا لم يمكن تحصيل المصالح إلا بارتكاب بعض المفاسد فينظر في هذه الحالة إلى الغالب منهما، فإن كان الغالب المصلحة لم ينظر إلى المفسدة اللاحقة بها، وإن كان الغالب المفسدة لم ينظر إلى المصلحة على ما سبق بيانه.

وإذا تساوت المصلحة والمفسدة فيقدم إبعاد المفسدة؛ لأن «درء المفاسد مقدم على جلب المصالح».^(٧)

يقول الإمام العز بن عبد السلام (توفي ٦٦٠هـ): «إذ لا يخفى على عاقل أن تحصيل المصالح المحضه، ودرء المفاسد المحضه عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود

(١) ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج ١، ص ٧٩.

(٢) ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج ١، ص ٧٩.

(٣) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٨٧؛ أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص ١٤٧؛ البيهقي، ضوابط أعمال مقاصد الشريعة، ص ٥٣.

(٤) الندوي، القواعد الفقهية، ص ٣٨٥؛ البيهقي، ضوابط أعمال مقاصد الشريعة، ص ٥٣.

(٥) والتوقف أو التخير يكون بناء على أسباب موضوعية تقتضي ترجيح أحد الأمرين. وينظر: ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج ١، ص ٧٩.

(٦) ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج ١، ص ٨٣.

(٧) المقرئ، القواعد، ج ٢، ص ٤٤٣؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٨٧؛ البيهقي، ضوابط أعمال مقاصد الشريعة، ص ٥٤. وقد أنكر ابن القيم وجود حالة تساوي المصلحة والمفسدة في أحكام الشريعة، كما استبعده الشاطبي. ينظر: مفتاح دار السعادة، ج ٢، ص ٤٠٠؛ الموافقات، ج ٢، ص ٥١.

حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن. واتفق الحكماء على ذلك»^(١). وجاء عن شيخ الإسلام ابن تيمية (توفي ٧٢٨هـ) قوله: «إِذْ الشَّرِيعَةُ مَبْنَاهَا عَلَى تَحْصِيلِ الْمَصَالِحِ وَتَكْمِيلِهَا وَتَعْطِيلِ الْمَفَاسِدِ وَتَقْلِيلِهَا»^(٢). فالشريعة إذن هي مصالح تسعى لتحصيلها، ومفاسد تسعى لدرئها، وعند تراحم المصالح والمفاسد يكون الترجيح، «وَالْوَرَعُ تَرْجِيحُ خَيْرِ الْخَيْرَيْنِ بِتَفْوِيتِ أَدْنَاهُمَا وَدَفْعِ شَرِّ الشَّرَّيْنِ وَإِنْ حَصَلَ أَدْنَاهُمَا»^(٣). ويستخدم الإمام الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ) مصطلح «الغلبة» بين الأمرين في التعبير عن الموازنة حيث يقول: «فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تفهم على مقتضى ما غلب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة، فهي المصلحة المفهومة عرفاً، وإذا غلبت الجهة الأخرى، فهي المفسدة المفهومة عرفاً، ولذلك كان الفعل ذو الوجهين منسوباً إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحة فمطلوب، ويقال فيه: إنه مصلحة، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه، ويقال: إنه مفسدة»^(٤).

واعتبار مقاصدية النصوص ومراعاتها في فهم الموازنة وتنزيلها، لا يعني الإطلاق وعدم التقييد؛ إذ أن التوسع في أعمال هذا النظر دون ضوابط منهجية؛ يمكن أن يشكّل منزلقاً خطيراً ينتهي إلى التحلل من أحكام الشرع، أو تعطيلها باسم الموازنة بين المصالح والمفاسد. وهنا على المجتهد استفراغ وسعه وجهده في التدبر في النصوص الشرعية لتحديد قصد الشارع منها، كما أن عليه النظر حال التعارض بين المصالح أو بين المفاسد، إلى الأقرب من المصالح إلى مقاصد الشريعة فيقدمه، والأبعد من المفاسد عن مقاصد الشريعة فيدفعه، وهو بهذا العمل يقترب من الدليل، كما قال العز ابن عبد السلام (توفي ٦٦٠هـ): «ولا يمكن ضبط المصالح والمفاسد إلا بالتقريب»^(٥).

ولأجل تفعيل إيماننا بالنصوص، وبعضمتها وسموها على الآراء والاجتهادات، فإنه لا

(١) ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج١، ص٧.

(٢) ابن تيمية الحرّاني، مجموع الفتاوى، ج١٠، ص٥١٠.

(٣) مجموع الفتاوى، ج٣٠، ص١٩٣.

(٤) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٤٥.

(٥) ابن عبد السلام، القواعد الكبرى، ج١، ص٣٠.

يسعنا إلا أن نتخذ النصوص معياراً لضبط المصالح المعتبرة وتقديرها، وتمييز المصلحة من المفسدة، وتمييز المصالح العليا عن المصالح الدنيا، وتمييز المفسدات الخطيرة من المفسدات البسيطة.

حين نتخذ النصوص معياراً لمصلحياً، فإننا تلقائياً نزيح قدرًا كبيراً من التعارض الموهوم بين النص والمصلحة؛ لأننا حينئذ نكون أمام منظومة من المصالح المتسقة والمنسجمة مع النصوص. أما حين ننتقل من ذاتيتنا وحدها، ونجرح إلى آرائنا الخاصة، وتطوِّح بنا المشاعر والاحتياجات، وتحاصرنا إحصاءات الزمن ومقتضيات الحياة، ونقدر المصالح ونرتبها بناءً على تلك الاعتبارات القاصرة، وبمعزل عن النصوص وقيمها ومتطلباتها، فإنه لا بد أن يقع التضاد الواسع بين النصوص وما نحسبه (مصالح)؛ وحينئذ تكون النصوص تشرِّق ونحن نغرب.^(١)

وعليه فمراعاة مقاصدية الشريعة أثناء النظر في الموازنة بين المصالح والمفسدات وما شابه من أمور تتعلق بفقهاء الموازنة؛ يسهم في تقليل إمكانية ظهور اجتهادات وتأويلات تصطدم مع مقاصد التشريع في وضع الأحكام التي توافقت النصوص الشرعية عليها.^(٢)

الضابط السادس: التحقق من مآلات الاعتبار المقاصدي في أعمال النص الشرعي:

يقتضي النظر في النصوص الشرعية عدم الاكتفاء بتحري وجه المصلحة وتحقيق المقصد؛ فقد يتحقق وجود المقصد، وتحصل مصلحته لكن يترتب عليه من الضرر والمفاسد ما لا يمكن إغفاله. وعلى هذا يقتضي المقام النظر إلى آثار الأحكام ومآلات الأفعال.^(٣) وهي النتائج المترتبة على الأحكام أو على أفعال المكلفين.^(٤)

والحقيقة أن المجتهد لا تنتهي مهمته باستخراج الحكم ثم يخلي مسؤوليته بمجرد إعلان له ليتلقفه السامع؛ وإنما يجب أن تتعدى ذلك حتى يتمحور الفعل في مآلاته، لأن

(١) د. أحمد الريسوني، الاجتهاد «النص، الواقع، المصلحة»، ص ٥٠ - ٥١.

(٢) رقية العلواني، «ضوابط العمل بفقهاء الموازنات مقارنة تحليلية»، أبحاث مؤتمر فقهاء الموازنات ودوره في الحياة كليات الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ٢٧/٢٩ شوال ١٤٣٤هـ، ج ٥، ص ١٩٨٥.

(٣) البويي، ضوابط أعمال مقاصد الشريعة، ص ٥٥.

(٤) زياد بن عابد المشوخي، «ضوابط العمل بفقهاء الموازنات»، أبحاث مؤتمر فقهاء الموازنات ودوره في الحياة كليات الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ٢٧/٢٩ شوال ١٤٣٤هـ، ج ١، ص ٢٨٥.

الأمر بمقاصدها، وقد سَمَّى الإمام الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ) هذا المسلك: «تحقيق المناط الخاص»^(١). ويقول بشأن اعتبار مآلات الأفعال: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، وربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى المفسدة تُساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم مشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تُساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة»^(٢).

ولكي يحصل للمجتهد معرفة بمآلات الأفعال لابد له من مسلكين^(٣):

الأول: العلم بالمؤثرات في أيلولة المقاصد، وأهم تلك المؤثرات:

(أ) الخصوصية الذاتية التي تخرج التصرف عن النوع الذي ينتمي إليه وتخالف المقصد الشرعي. مثل مخالفة نكاح التحليل أو النكاح المؤقت لمقاصد الزواج. أو الإنكار على المعاند الذي لا يزيد المنكر إلا منكر. يؤيد هذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

(ب) الخصوصية الظرفية باكتساب بعض الأفعال خصائص إضافية بسبب الظروف الزمانية والمكانية التي تحيط بالفعل عند حدوثه، مما يكون عائقا من حصول المقصد الشرعي على الوجه المطلوب، نظرا لما يترتب عليه من حصول مفسدة أعظم من تلك الحالة. مثل إقامة الحدود وقت الحرب.

الثاني: معرفة مسالك الكشف عن مآلات المقاصد، وأهمها:

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص ١٨١.

(٢) الشاطبي، الموافقات ٥/ ١٧٧ - ١٧٨.

(٣) عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، ص ٢٦٩ وما بعدها.

(أ) الاستقراء بتتبع الوقائع التي طبق عليها الحكم، والنظر في مدى تحقق المقصد منه، وما يعترض تطبيقه من عوائق، وما يؤول إليه من مآلات. فقد نكتشف تلك المآلات يقينا أو بالظن الغالب.

(ب) النظر إلى قصد الفاعل، فإنه من الأمور الهادية إلى ما يؤول إليه فعله.

(ج) فهم الجوانب المحيطة بالحادثة والمؤثرة فيها، مما يعطي بعدا في معرفة جوانب المصلحة وجوانب المفسدة، والآثار المترتبة عن ذلك.

(د) الاستفادة من أهل الخبرة في مجال أعمال المقاصد، بحيث يبينون ما يترتب على تطبيق المقصد المعين من أضرار، وما يؤول إليه من مفاسد.

هذا، وليس كل مآل معتبر شرعا، بل هناك ضوابط لاعتبار المآل، منها:

أ. أرجحية احتمال الوقوع، بحيث تكون المفسدة قطعية أو ظنية الوقوع، ولا عبرة بالوهم.

ب. أن يكون الأمر المتوقع منضبط المناط والحكم.

ج. ألا يقع في مآل أعظم منه.^(١)

الضابط السابع: مراعاة المقاصد الخاصة بالباب الفقهي عند أعمال النص الشرعي:

إن أعمال المقاصد في كل باب من أبواب الفقه يحتاج إلى إدراك دقيق لخصوصيات ذلك الباب؛ ليقع الأعمال في محله، ومحققا للمقاصد على الوجه المطلوب أو قريبا منه؛ وبناء على هذا يجب أن يراعي الفقيه في كل باب فقهي مقاصده، وأصوله وقواعده.^(٢) وقد أكد الإمام الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ) على هذا وضرب عليه مثلا بخصوصية مقاصد باب النكاح فقال: «إن للخصوصيات خواصا يليق بكل محل منها ما لا يليق بمحل آخر كما في النكاح مثلا، فإنه لا يسوغ أن يجري مجرى المعاوضات من كل وجه، كما أنه لا يسوغ أن يجري مجرى الهبات والنحل من كل وجه، وكما في مال العبد، وثمره الشجرة، والقرض، والعرايا،

(١) السنوسي، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، ص ٣٥٠-٣٥٩؛ اليوبي، ضوابط أعمال مقاصد الشريعة ص ٥٨.

(٢) اليوبي، ضوابط أعمال مقاصد الشريعة، ص ٥٨-٥٩.

وضرب الدية على العاقلة، والقراض، والمساقاة، بل لكل باب ما يليق به، ولكل خاص خاصة تليق به لا تليق بغيره، وكما في الترخصات في العبادات والعبادات وسائر الأحكام. وإذا كان كذلك - وقد علمنا أن الجميع يرجع مثلاً إلى حفظ الضروريات والحاجيات والتكميليات -، فتتزيل حفظها في كل محل على وجه واحد لا يمكن، بل لا بد من اعتبار خصوصيات الأحوال والأبواب، وغير ذلك من الخصوصيات الجزئية، فمن كانت عنده الخصوصيات في حكم التبع الحكمي، لا في حكم المقصود العيني بحسب كل نازلة، فكيف يستقيم له جريان ذلك الكلي، وأنه هو مقصود الشارع؟ هذا لا يستمر مع الحفاظ على مقصود الشارع»^(١).

وعلى النظر السابق يراعي الفقيه في باب العبادات أن الأصل فيها التعبد وعدم التعليل^(٢)، حيث إن العبادات وإن توجّه مقصدها العام نحو الخضوع لله والانقياد له^(٣)، فإنه من الصعب الوقوف على عللها ومقاصدها الجزئية، وذلك مما يمنع المجتهد من الإلحاق الجزئي المعروف عند الأصوليين بالقياس؛ لعدم العلة الجامعة بين الفرع والأصل، ولا قياس بغير تلك العلة، وكذلك يتعدّر عليه الإلحاق الكلي المسمى بالمصالح المرسلة، لعدم معرفة المصلحة من جهة، ولعدم جريان المصالح المرسلة في العبادات من جهة أخرى، كما نص على ذلك علماء الأصول^(٤). قال الإمام الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ) بشأن المصالح المرسلة: «لا مدخل لها في التعبدات ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية؛ لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل، كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره والحج ونحو ذلك»^(٥).

ثم قال بعد أن أورد جملة من التعبدات: «أن ما كان من التكاليف من هذا القبيل فإن قصد

(١) الشاطبي، الموافقات، ج ٥، ص ٢٢٧ - ٢٢٨.

(٢) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٩، ص ١٧؛ القواعد النورانية، ص ١٣٤؛ الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٥١٣.

(٣) اليوبي، مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة، ص ٤١١.

(٤) اليوبي، ضوابط أعمال مقاصد الشريعة، ص ٥٩.

(٥) الشاطبي، الاعتصام، ج ٢، ص ١٢٩، وينظر: الموافقات، ج ٣، ص ٢٨٥.

الشارع أن يوقف عنده ويعزل عن النظر الاجتهادي جملة، وأن يوكل إلى واضعه ويسلم له فيه سواء علينا أقلنا: إن التكاليف معللة بمصالح العباد أم لم نقله، اللهم إلا قليلا من مسائلها ظهر فيها معنى فهمناه من الشرع، فاعتبرنا به أو شهدنا في بعضها بعدم الفرق بين المنصوص عليه والمسكوت عنه، فلا حرج حينئذ، فإن أشكل الأمر فلا بد من الرجوع إلى ذلك الأصل فهو العروة الوثقى للمتفقه في الشريعة، والوزر الأحمى، ومن أجل ذلك قال حذيفة رضي الله عنه: (كل عبادة لم يتعبدها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تعبدوها، فإن الأول لم يدع للآخر مقالا، فاتقوا الله يا معشر القراء وخذوا بطريق من كان قبلكم)^(١)، ونحوه لابن مسعود -أيضا-، وقد تقدم من ذلك كثير، ولذلك التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني وإن ظهرت لبادي الرأي وقوفا مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم^(٢). ومما ينبغي مراعاته -أيضا- أن الأصل في العبادات المنع، فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله سبحانه؛ حيث إنه تعالى عاب على الذين شرعوا في الدين أمورا ليست منه فقال: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الشورى: ٢١]. وعلى هذا فإن المجتهد لا يمكن أن يثبت حكما في العبادات إلا بدليل خاص، وهكذا الحال في الرخص الواردة من الشارع لا يلحق بها سواها. يؤيد هذا أن المراد من العبادات تحصيل الثواب ورضا الله سبحانه، فإنه لا يمكن لأحد أن يدرك ما يحصل به الرضا والثواب إلا من خلال النص من الله تبارك وتعالى؛ وأما في المعاملات فإن الأصل فيها الحل، والأصل فيها كذلك التعليل بالمصالح كما ذكر ذلك العلماء، ودفع الضرر والغبن والغرر والظلم الذي يؤدي إلى الخصومات والشحناء، وهكذا في كل باب يراعى خواصه وضوابطه^(٣).

وقد حذر الإمام الشاطبي (توفي ٧٩٠هـ)^(٤) من النظر الجزئي المجرد، ومن التصدي

(١) انظر: صحيح البخاري (٧٢٨٢)، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن النبي صلى الله عليه وسلم، ج ٩، ص ٩٣.

(٢) الشاطبي، الاعتصام، ج ٢، ص ١٣٢.

(٣) البيهقي، ضوابط إعمال مقاصد الشريعة، ص ٦١.

(٤) الشاطبي، الاعتصام، ص ٣٩٤.

للاجتهاد قبل التأهل له والتمكن من أدواته، وبين عواقب التقصير في هذا فقال: «أن يعتقد الإنسان في نفسه أو يعتقد فيه أنه من أهل العلم والاجتهاد في الدين ولم يبلغ تلك الدرجة، فيعمل على ذلك، ويعد رأيه رأياً وخلافه خلافاً... فتراه أخذ ببعض جزئيات الشريعة في هدم كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له بادئ الرأي من غير إحاطة بمعانيها ولا رسوخ في فهم مقاصدها، وهذا هو المبتدع، وعليه نبه الحديث الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم قال: «لا يقبض الله العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»^(١).



(١) متفق عليه: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب كيف يتم قبض العلم، ج ١، ص ٣١، رقم: ١٠٠؛
ومسلم في الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، ج ٤،
ص ٢٠٥٨، رقم: ٢٦٧٣.

الخاتمة

وسوف نعرض قبل طي هذه الصفحات جملة من النتائج والتوصيات التي خلص إليها هذا البحث.

أولاً. أهم النتائج:

١. النصّ هو الخطاب الشرعي من الكتاب والسنة بغض النظر عن دلالاته.
٢. تمثّل مقاصد الشريعة المعاني السامية، والحكم الخيرة، والغايات الحميدة التي ابتغى الشارع تحقيقها والوصول إليها من النصوص التي وردت عنه أو الأحكام التي شرعها الله لعباده.
٣. إعمال النص الشرعي وفق الاعتبار المقاصدي يعني تنزيل الحكم الشرعي على وفق المصالح التي جاء النص لتحقيقها.
٤. النصوص الشرعية متضمنة للمصالح الكلية والجزئية؛ فلكل نص منها امتداد مصلحي أو مقصدي جدير بالبحث والتفصيل.
٥. الاعتبار المقاصدي في التعامل مع النصوص الشرعية يحتاج تأهيل متخصص وتدريب على استعمال المقاصد في حقول التعليم وتحت الإشراف العلمي المتزن.
٦. إنّ افتقار البحوث الفقهية للاعتبار المقاصدي من شأنه أن يحوّل مسار البحث من الاجتهاد للكشف عن الحكم الشرعي إلى صورة من تجليات الإرادة البشرية ونوازعها المختلفة.
٧. التنبيه إلى أن التوسع في الاعتبار المقاصدي دون ضبط ولا إحكام يشكل منزلقاً خطيراً قد يؤدي إلى التحلل من أحكام الشريعة أو تعطيلها تحت مسمى المصلحة.
٨. النظرة المجزئة للنص أو التي تعزل النص عن سياقه وعن باقي النصوص تعتبر خطأ منهجياً، ولا تمكّن من الوصول إلى معرفة مقاصد النصوص.
٩. لا يمكن بأي حال في إعمال النص الشرعي تخطي مرحلة التفسير بقواعدها الأصولية ومناهجها الاجتهادية.
١٠. التحقق من صحة المقصد يتم من خلال معرفة مسالك الكشف عن المقاصد، وكذا معرفة أوصاف المقاصد وخصائصها.

١١. إن تحري الحكمة والمصلحة المقصودة من نصوص الشريعة يزيل من أمامنا قدرا كبيرا من دعاوى تعارض النص والمصلحة.
١٢. إن اتخاذ النصوص الشرعية منطلقا ومعياراً مصلحياً يزيح قدراً كبيراً من التعارض الموهوم بين النص والمصلحة.
١٣. تقتضي الوظيفة الاجتهادية عدم الاكتفاء باستخراج الحكم الشرعي؛ وإنما يجب أن تتعدى ذلك حتى يتمحور الفعل في مآلاته.
١٤. إن إعمال المقاصد في كل باب من أبواب الفقه يحتاج إلى إدراك دقيق لخصوصيات ذلك الباب؛ ليقع الأعمال في محله، ومحققا للمقاصد على الوجه المطلوب أو قريباً منه.

ثانياً. أهم التوصيات:

١. تشجيع البحث في المقاصد الخاصة بالموضوعات الفقهية الكبرى وكذا الأحكام الجزئية والتي تتعامل مع النصوص بشكل تفصيلي ومعتمق.
٢. الدعوة إلى البحث في المصالح الشرعية الفردية والجماعية انطلاقاً من النظر في النصوص وفق مناهج التفسير الموضوعي وأصول الاجتهاد الفقهي.
٣. العناية بالجانب التطبيقي للنصوص الذي يتبع أوجه تحقيق المقاصد في الحياة المعاصرة بمختلف صور متغيراتها.
٤. ضرورة الاهتمام بالتأهيل الفقهي الذي لا يتأتى بالتلقين المجرد للأصول والفروع؛ وإنما بتوجيه التحصيل الشرعي إلى برامج علمية مركزة تهتم بتطوير عقلية المتفقه وتمرينها، وربط الأحكام بأصولها ونصوصها ومقاصدها ومراعاة حسن تنزيلها. وصلى الله تعالى وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد (ت ٢٣٥هـ)، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت. ط: ١؛ الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.
٢. ابن القيم: محمد بن أبي بكر الزرعي (ت ٧٥١هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣م.
٣. ابن القيم: محمد بن أبي بكر الزرعي (ت ٧٥١هـ). مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
٤. ابن النجار: محمد بن أحمد الفتوح (ت ٩٧٢هـ). شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد؛ ط: ٢؛ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
٥. ابن تيمية: أحمد بن عبد الحلیم الحرّاني (ت ٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى. تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار. ط: ٣؛ مصر: دار الوفاء، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
٦. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (ت ٤٥٦هـ). الإحكام في أصول الأحكام. ط: ١؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٧. ابن عاشور: محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، ط: ٣؛ عمّان: دار النفائس، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.
٨. ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله النمري (ت ٤٦٣هـ)، الاستذكار، تحقيق: حسان عبد المنان، ود. محمود أحمد القيسية، ط: ٤؛ الإمارات العربية المتحدة: مؤسسة النداء، أبو ظبي، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
٩. ابن عبد السلام: عبد العزيز (ت ٦٦٠هـ)، القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنعام، تحقيق: د. نزيه حماد، ود. عثمان جمعة ضميرية، ط: ١؛ دمشق: دار القلم، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
١٠. ابن فارس: أبو الحسين أحمد (ت ٣٩٥هـ). معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
١١. ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله على الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

١٢. الأمدي: علي بن محمد (ت ٦٣١هـ). الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: السيد الجميلي. ط: ١؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
١٣. الأنصاري: عبد العلي محمد، فواتح الرحموت «بهامش المستصفي». ط: ٢؛ بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
١٤. البخاري: محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ). صحيح البخاري، ط: ١؛ دمشق: دار ابن كثير، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
١٥. بدران: بدران أبو العينين، بيان النصوص التشريعية «طرقه وأنواعه»، لا. ط؛ الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د.ت.
١٦. بن حرز الله: د. عبد القادر، ضوابط اعتبار المقاصد في محال الاجتهاد وأثرها الفقهي، ط: ١؛ الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
١٧. البوطي: د. محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ط: ٥؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ.
١٨. جدية: د. عمر، أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق، ط: ١؛ بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٠هـ / ٢٠١٠م.
١٩. الجرجاني: علي بن محمد «الشريف» (ت ٨١٦هـ)، التعريفات، مصر: مطبعة الحلبي، ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.
٢٠. حصوة: ماهر حسين، «أثر تعليل الأحكام في تأويل وتفسير النصوص»، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ع ٥٨، رجب ١٤٣٥هـ / إبريل ٢٠١٤.
٢١. الخادمي: د. نور الدين بن مختار، الاجتهاد المقاصدي «حجيته.. ضوابطه.. مجالته»، ج ١، ط: ١؛ الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، سلسلة كتاب الأمة، ع (٦٥)، سنة (١٨)، ١٤١٩هـ.
٢٢. الخن: د. مصطفى، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط: ٢؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
٢٣. الدهلوي: ولي الله، حجة الله البالغة، ط: ١؛ بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٩٠م.

٢٤. الريسوني: د. أحمد، الاجتهاد «النص، الواقع، المصلحة»، بالاشتراك مع محمد جمال باروت. ط: ١؛ دمشق: دار الفكر، والرباط: دار الأمان، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
٢٥. الريسوني: د. أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة، ط: ١؛ القاهرة: دار السلام، والرباط: دار الأمان، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
٢٦. الريسوني: د. أحمد، مقاصد المقاصد «الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة»، ط: ٢؛ بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م.
٢٧. الريسوني: د. أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط: ١؛ مصر: دار الكلمة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
٢٨. الريسوني: د. قطب، «انخراط فقه الموازنات أسبابه، ومآلاته، وسبل علاجه»، أبحاث مؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ٢٧/ ٢٩ شوال ١٤٣٤هـ.
٢٩. الزرقا: أحمد محمد، شرح القواعد الفقهية. ط: ١؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٣٠. الزرقا: مصطفى أحمد. الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد: المدخل الفقهي العام، ط: ٩؛ دمشق: مطابع ألف باء - الأديب، ١٩٦٧م.
٣١. الزركشي: محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه. ط: ١؛ الكويت: وزارة الأوقاف، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
٣٢. الزمخشري: محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ). أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرحيم محمود. لا. ط؛ بيروت: دار المعرفة، د.ت.
٣٣. السبكي: علي بن عبد الكافي (ت ٧٥٦هـ)، وولده عبد الوهاب (ت ٧٧١هـ). الإبهاج في شرح المنهاج. لا. ط؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
٣٤. السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، ط: ٤؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤١٨هـ.
٣٥. الشاطبي: إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ). الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور ابن حسن آل سلمان، ط: ١؛ السعودية: دار ابن عفان، الخبر، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

- وكذا الطبعة الأولى بتحقيق وشرح: عبد الله دراز، ط: ١؛ بيروت: دار المعرفة، د.ت.
٣٦. الشاطبي: إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، الاعتصام، تحقيق: د. حامد أحمد الطاهر، ط: ١؛ القاهرة: طار الغد الجديد، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م. وكذا طبعة دار ابن الجوزي، بتحقيق: د. محمد بن عبد الرحمن الشقير، ود سعد بن عبد الله آل حميد، ود هشام بن إسماعيل الصيني، السعودية، ١٤٢٩هـ.
٣٧. الشافعي: محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، ط: ٢؛ القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٣٩٩هـ.
٣٨. صالح: أيمن، القرائن والنص دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص، ط: ١؛ فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.
٣٩. صالح: د. محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط: ٤؛ بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
٤٠. عبد المنعم: د. محمود عبد الرحمن. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، القاهرة: دار الفضيلة، د.ت.
٤١. العبيدي: د. حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، ط: ١؛ بيروت: دار قتيبة، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
٤٢. العجلوني: د. عبد المهدي «محمد سعيد» أحمد، قواعد تفسير النصوص وتطبيقاتها في الاجتهاد القضائي الأردني «دراسة أصولية مقارنة»، أطروحة دكتوراه في القضاء الشرعي، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٥م.
٤٣. العلواني: د. رقية، «ضوابط العمل بفقه الموازنات مقارنة تحليلية»، أبحاث مؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ٢٧/ ٢٩ شوال ١٤٣٤هـ.
٤٤. العمري: د. نادية شريف العمري، الاجتهاد في الإسلام، ط: ٢؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
٤٥. الغزالي: محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، المنخول من تعليقات الأصول، ط: ٢؛ دمشق: دار الفكر، ١٤٠٠هـ.

٤٦. الفيومي: أحمد بن محمد بن علي (ت ٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ط: ١؛ بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
٤٧. القرافي: أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ)، الذخيرة. تحقيق: محمد حجّي. لا. ط؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م.
٤٨. القرافي: أحمد بن إدريس (ت ٦٨٤هـ)، الفروق. وضع فهارسه: د. محمد رواس قلعه جي، لا. ط؛ بيروت: دار المعرفة، د. ت.
٤٩. القشيري: مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ). الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، ط: ١؛ الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.
٥٠. الكمالي: عبد الله، تأصيل فقه الموازنات، ط: ٢؛ بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٠م.
٥١. الكيلاني: د. عبد الرحمن، «التطبيق المقاصدي للأحكام الشرعية، حقيقته، حجته، مرتكزاته»، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد (٤)، العدد (٤)، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
٥٢. الكيلاني: د. عبد الله إبراهيم زيد، «أثر المقاصد الجزئية في فهم النصوص الشرعية: دراسة تطبيقية من السنة النبوية»، مجلة دراسات، علوم الشريعة والقانون، الجامعة الأردنية، عمّان، المجلد (٣٣)، العدد (١)، ٢٠٠٦م.
٥٣. المقرئ: محمد بن محمد المقرئ (ت ٧٥٨هـ). القواعد، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، د. ت.
٥٤. وورقية: د. عبد الرزاق، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، ط: ١؛ بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.
٥٥. اليوبي: د. محمد سعد بن أحمد، «ضوابط أعمال مقاصد الشريعة في الاجتهاد»، مجلة الأصول والنوازل، السعودية، العدد (٤)، رجب ١٤٣١هـ.
٥٦. اليوبي: د. محمد سعد بن أحمد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ط: ١؛ الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

الضوابط الفقهية للتعامل مع النص الشرعي رؤية في ثبات النص ومرونة التطبيق

د. أحمد محمد لطفي أحمد

أستاذ الفقه المقارن المشارك بكلية الشريعة والقانون
جامعة الأزهر بمصر - وكلية الحقوق جامعة المملكة - دولة البحرين



مقدمة

الحمد لله الحكم العدل، الذي لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب، والصلاة والسلام على نبي الرحمة، محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه واقتفى أثره إلى يوم الدين .

وبعد

فعلى مر التاريخ ومسألة التعامل مع النص الشرعي تحتل أهمية كبيرة لدى العلماء والمفكرين في الأمة الإسلامية، وصار هذا النص منهلًا ينهل منه العلماء كل في مجال تخصصه، فتجد النص الواحد يتجاوزه العلماء في أكثر من فرع من فروع العلم الشرعي . وبما أن النص ليس حكراً على فرعٍ محددٍ من العلوم والمعارف، فقد وضع العلماء في كل علم ضوابط محددة للتعامل معه، يستطيعون من خلال إعمالها الوصول إلى مبتغاهم من جراء النظر فيه .

وقد مارس الفقهاء مهمتهم، وتعاملوا مع النص الشرعي وفق ضوابط معينة تخدم منهجهم، وتفيد فقهم، فقاموا بالنظر إليه من منظورهم الفقهي، متسعينين في ذلك بالعلوم الأخرى - إن كانوا في حاجة لذلك - .

إلا أن مهمة الفقيه في تعامله مع النص لها خصوصيتها ودقتها؛ لأن غاية الفقيه وجل مقصده ومبتغاه الوصول إلى الحكم الشرعي، وتبيينه للناس للعمل به، لذا كان على الفقيه أن يتوخى الحذر في التعامل مع النص الذي يستقي منه الحكم، ويبدأ الفقيه مع النص من مصدره^(١) إذ تثبت من صحته، مستخدماً في ذلك القواعد الصحيحة للتقرير بصحته، ثم ينظر في مدى استمرار صلاحيته للتطبيق بألا يكون منسوخاً، أو مخصوصاً، مستخدماً الدلالات التي عرضها الأصوليون للوصول للحكم من النص، مراعيًا العلة التي يرمي إليها النص، كل ذلك مع عدم إغفال ثبات النص الشرعي والمرونة التي يتسم بها .

وعلى الفقيه أنذاك أن يتسم بال موضوعية عند محاولة فهم النص، تلك الموضوعية

(١) تجدر الإشارة إلى أن النص القرآني خارج عن نطاق هذا الأمر؛ فلا ينفى التثبت من مصدره، لأن مصدره ثابت قطعاً، وصحته معلومة يقينا .

التي تُنبئ عن نظرة تكاملية، بمعنى أن ينظر للنص على أنه كل لا يتجزأ، وأن كل جزءٍ من أجزائه له تأثيره في الحكم الشرعي، إضافةً إلى تجرده من الأهواء، وعدم الانتصار لفهم معينٍ لمجرد تبنيه له أو اعتقاده أو القناعة به، كل هذه الأمور تجعل من الحكم المستقى من النص حكماً قائماً على أُسسٍ قوية و ضوابط موضوعية.

لكل ذلك استخرت الله تعالى في كتابة هذا البحث في هذا المؤتمر المبارك وعنونت له بـ «الضوابط الفقهية للتعامل مع النص الشرعي، رؤية في ثبات النص ومرونة التطبيق».

المنهج المتبع في الدراسة :

اتبعت في هذه البحث المنهج الاستقرائي، الذي يعتمد على استقراء ما ورد عن الفقهاء والأصوليين في هذا الشأن، واستخلاص الضوابط، والتدليل عليها، سواء كان هذا التدليل من القرآن، أو السنة، أو سائر الأدلة الأخرى.

وقد جاء البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة:

المقدمة : في أهمية الموضوع .

المبحث الأول : مفهوم النص الشرعي وأهميته .

المبحث الثاني : الضوابط الفقهية للتعامل مع النص الشرعي .

الخاتمة : في نتائج البحث .

والله أسأل التوفيق والسداد، إنه ولي ذلك والقادر عليه

المبحث الأول

مفهوم النص الشرعي وأهميته

مصطلح النص الشرعي مركب من كلمتين، النص والشرع، ومعرفة المركب تتوقف على معرفة جزئية، لذا وجب تعريف كل من مصطلح النص، ومصطلح الشرع.

أولاً : معنى النص :

النص في اللغة :

يطلق النص في لغة العرب ويراد به رفع الشيء، يقال : نص الحديث ينصه نصاً إذا رفعه، ومنه قول عمرو بن دينار في النهاية : « ما رأيت رجلاً أنص للحديث من الزهري، أي أرفع له وأسند»^(١).

قال ابن فارس : « النون والصاد أصلٌ صحيحٌ يدل على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء»^(٢). وقد جاء النص بهذا المعنى فيما ورد أن النبي ﷺ دفع من عرفات سار العنق، فإذا وجد فجوة نص، أي رفع ناقته في السير^(٣).

والمنصة ما تظهر عليه العروس ليراها الحاضرون، وكل شيء أظهرته فقد نصصته، والنص يطلق على التوقيف والتعيين على شيء ما، وأصل النص منتهى الأشياء، ومبلغ أقصاها، ومنه قوله: نصصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء، حتى تستخرج كل ما عنده^(٤).

ويطلق النص على التحريك وأقصى سير الناقه، ومنه : نصصت الدابة في السير إذا أظهرت أقصى ما عندها .

(١) لسان العرب، لابن منظور، مادة «نصص»، ٩٧/٧، طبعة دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤ هـ، النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، ١٤٤/٥، تحقيق / طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، طبعة المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

(٢) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق / عبد السلام هارون، ٢٨٥/٥، طبعة دار الفكر ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

(٣) البخاري، كتاب الحج، باب السير إذا دفع من عرفة، ٢٢٤/٤، مسلم، كتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة، ٧٤/٤.

(٤) لسان العرب، مادة «نصص»، ٩٧/٧، مختار الصحاح، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، مادة «نصص»، ٦٨٨/١، تحقيق / يوسف الشيخ محمد، طبعة المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة الخامسة ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

النص في الاصطلاح^(١):

اختلف العلماء في تحديد المعنى الاصطلاحي للنص :

(أ) فيطلقه الشافعي على ما يقابل الاجتهاد والاستنباط .

وقد أخذ هذا المعنى من عبارة الشافعي في الرسالة، حيث جاء فيها: « قال الشافعي : فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدتم به، لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه : فمنها ما أبان لخلقه نصاً، جُمَل فرائضه في أن عليهم صلاةً وزكاةً وحجاً وصوماً، وأنه حَرَم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونص الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبين لهم كيف فرض الوضوء مع غير ذلك مما بين نصاً »^(٢) .

وقد نقل أبو الحسين البصري هذا التعريف عن الشافعي، حيث قال : «وأما النص فقد حده الشافعي بأنه : خطابٌ يُعَلَّم ما أريد به من الحكم، سواء كان مستقلاً بنفسه، أو علم المراد به بغيره»^(٣) .

(ب) عرفه البزدوي بأنه: ما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة^(٤) .

وزاد السرخسي على ذلك بأن النص : ما يزداد وضوحاً بقريضة تقترن باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة^(٥) .

ويفهم من تعريف البزدوي وزيادة السرخسي أن النص من حيث دلالاته على البيان أوضح وأقوى من الظاهر، ودليل القوة والوضوح إنما كان في عين الكلام، كما يفهم -

(١) يرى البعض أن لفظ « النص » من المصطلحات التي وفدت إلينا من الفكر الغربي ، ويبرر ذلك بأن العرب أمام غياب التصور العربي للنص لجأوا إلى اعتماد المفاهيم القريبة المستندة إلى الظاهر ، على اعتبار أن النص واحد في كل اللغات ، فهو مفهوم لغوي إنساني مقدماته واحدة .

يراجع : مفهوم النص عند الأصوليين مع التطبيقات الفقهية، رسالة دكتوراه للباحث / عقيل رزاق نعمان السلطاني، جامعة الكوفة، كلية الفقه، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ٢٥ .

(٢) الرسالة، للشافعي، ص ١٦، تحقيق / أحمد شاكر، طبعة مكتبة الحلبي - مصر .

(٣) المعتمد، لأبي الحسين البصري، ١/ ٢٩٤، ٢٩٥، تحقيق / خليل الميس، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ .

(٤) أصول البزدوي، لعلي بن محمد البزدوي الحنفي، ٨/١، طبعة مطبعة جاويد برس - كراتشي .

(٥) أصول السرخسي، لمحمد بن أبي سهل السرخسي، ١/ ١٦٤، طبعة دار المعرفة - بيروت .

أيضاً-بالقرينة التي اقترنت بالكلام، أي أنه هو الغرض للمتكلم^(١).
ومن خلال ما سبق يتضح أن هناك تقارباً واضحاً بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي
لمفهوم النص، إذ المعنى اللغوي يَعتَبَرُ معنى الظهور والبيان، والحكم قبل ورود النص كان
خفياً، وظهر به، أي أن النص موضحٌ للحكم مظهر له .

يقول الدكتور عمر بن عبد العزيز : «وهذا الاصطلاح عندما نقل النص إلى هذا المعنى
لم يبعد عن معناه اللغوي، إذ إن ثبوت الكتاب عن الله عز وجل، ورفع السنة الشريفة بإسنادها
إلى الرسول ﷺ وإظهار ألفاظهما لمعانيهما، وإظهارها للأحكام، ودلالاتها عليه تبرر المناسبة
بين هذا المعنى الاصطلاحي وبين المعنى اللغوي للنص»^(٢) .

ثانياً : معنى الشرع :

الشرع مأخوذ من الشريعة، وتطلق الشريعة ويراد بها أحد معنيين :
الأول : الطريقة المستقيمة السوية التي لا اعوجاج فيها، وقد ورد هذا المعنى في قوله
تعالى « ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون»^(٣) .

الثانية : المورد والمكان الذي يقصده الناس ليشربون ويسقون منها إبلهم، تقول العرب
: شرع إبله، أي أوردتها شريعة الماء، وشربت ولم يستق لها، ولا تسمى العرب مورد الماء
شريعة إلا إذا كان الماء جارياً لا انقطاع له، وكان ظاهراً معيناً لا يسقى بالرشاء^(٤) .

قال الراغب : « الشرع نهج الطريق الواضح، يقال : شرعت له طريقاً، والشرع مصدره،
ثم جعله اسماً للطريق النهج، ف قيل له : شرع وشريعة، واستعير ذلك للطريقة الإلهية
..... قال بعضهم : سميت الشريعة شريعة تشبيهاً بشريعة الماء من حيث إن من شرع
فيها على الحقيقة المصدوقة روى وتطهر»^(٥) .

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، ٤٧/١، طبعة دار الكتاب الإسلامي - بيروت .

(٢) النقص من النص، د/ عمر بن عبد العزيز الشليخاني، ص ١٣، طبعة مكتبة أضواء السلف - الرياض، طبعة
٢٠٠٠م .

(٣) الجائفة : ١٨ .

(٤) لسان العرب، مادة « شرع»، ١٧٥/٨ .

(٥) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ٤٥٠/١، تحقيق / صفوان عدنان، طبعة دار القلم، الدار
الشامية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

وعرفت الشريعة في الاصطلاح بأنها : مجموعة الأحكام التي سنّها الله للناس جميعاً على لسان رسوله محمد ﷺ في الكتاب والسنة ^(١) .

فالشريعة بناء على ذلك جملة من الأحكام تشمل مختلف جوانب الحياة، أنزلها الله تعالى لتنظيم بها أمور العباد في دنياهم وأخراهم .

وبناءً على ما سبق عرف الشيخ عبد الوهاب خلاف النص الشرعي بأنه : ما دل بنفس صيغته على المعنى المقصود أصالةً من سياقه، ويحتمل التأويل ^(٢) .

إلا أن هذا التعريف يؤخذ عليه أنه غير جامع ؛ حيث إن النص لا يدل على الحكم بنفس صيغته في جميع الأحوال ؛ بل يجوز أن يدل عليه بأمرٍ خارجٍ عن صيغته، كقريئةٍ أخرى تدل عليه .

وعرّفَ النص الشرعي كذلك بأنه : الكلام الصادر من المشرع لبيان التشريع، وينحصر في المصدرين الأساسيين للتشريع الإسلامي، وهما الكتاب والسنة ^(٣) .

وهذا التعريف اعتمد على مصدر النص دون بيانٍ لكيفية دلالاته على الحكم .

وبناءً على ما سبق يمكن تعريف النص الشرعي بأنه : الخطاب الدال على حكم الشارع في المسألة، سواء أكانت الدلالة استقلالاً أم بواسطة غيره .

ثانياً : أهمية العناية بالنص الشرعي :

تعتبر العناية بالنصوص الشرعية من الأمور التي دأب العلماء منذ القدم على الاهتمام بها وتأصيلها، وأولوا عنايتهم الفائقة النص الشرعي في شتى جوانبه، وتظهر تلك الأهمية فيما يلي :

أولاً : إن تعظيم النص من تعظيم صاحبه، فالنص القرآني تعظيمه من تعظيم الله تعالى، وتعظيم النص الصادر عن الرسول ﷺ من تعظيم رسول الله ﷺ، وتعظيم الله ورسوله ﷺ من دعائم الشريعة .

يقول ابن القيم : «أول مراتب تعظيم الحق عز وجل تعظيم أمره ونهيه، وذلك المؤمن

(١) المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، للدكتور / محمد الحسيني، ص ٨، الطبعة الثالثة

(٢) علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، ١/١٦٣، طبعة دار القلم - بيروت .

(٣) شرح القواعد الفقهية، لأحمد بن محمد الزرقا، ١/١٤٧، تحقيق / مصطفى أحمد الزرقا، طبعة دار القلم - دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م .

يعرف ربه عز وجل برسالته التي أرسل بها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى كافة الناس، ومقتضاها الانقياد لأمره ونهيه، وإنما يكون ذلك بتعظيم أمر الله عز وجل واتباعه، وتعظيم نهيه واجتنابه، فيكون تعظيم المؤمن لأمر الله تعالى ونهيه دالاً على تعظيمه لصاحب الأمر والنهي، ويكون بحسب هذا التعظيم من الأبرار المشهود لهم بالإيمان والصدق وصحة العقيدة والبراءة من النفاق الأكبر^(١).

ثانياً: وجوب العمل بما يتضمنه النص، وقد عبر القرآن الكريم عن ذلك بضرورة التسليم لما شرعه الله ورسوله، واعتبر هذا التسليم شرطاً من شروط كمال الإيمان، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِيْ أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا سَلِيماً﴾^(٢)، والتسليم هو الانقياد والطاعة وعدم المخالفة، وهو مصدر مؤكد أي يسلمون لحكمك تسليماً لا يدخلون على أنفسهم شكاً ولا شبهة فيه^(٣).

بل نهى الله أن يتخذ العبد رأياً غير ما ورد في الكتاب والسنة، واعتبر ذلك من باب العصيان، فقال سبحانه وتعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مِؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾^(٤)

قال ابن كثير: «فهذه الآية عامة في جميع الأمور، ذلك أنه إذا حكم الله ورسوله بشيء فليس لأحد مخالفته، ولا اختيار لأحد هاهنا ولا رأي ولا قول»^(٥).

وليس هذا التسليم إلا امتداداً لأمر الله للمؤمنين بالسمع والطاعة لما ورد عن الله ورسوله ﷺ، والذي أثبتته القرآن في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٦).

(١) الوابل الصيب من الكلم الطيب، لابن القيم، ص ١٠، تحقيق / سيد إبراهيم، طبعة دار الحديث - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٩ م.

(٢) النساء: ٦٥.

(٣) فتح القدير، للشوكاني، ١/٥٥٨.

(٤) الأحزاب: ٣٦.

(٥) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٣/٥٩٢، تحقيق / محمود حسن، طبعة دار الفكر، ١٤٢٤هـ - ١٩٩٤ م.

(٦) النور: ٥١.

يقول السعدي في تفسيره لهذه الآية: «أي: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ حقيقة، الذين صدقوا إيمانهم بأعمالهم حين يدعون إلى الله ورسوله ليحكم بينهم، سواء وافق أهواءهم أو خالفها، ﴿أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ أي: سمعنا حكم الله ورسوله، وأجبنا من دعانا إليه، وأطعنا طاعة تامة، سالمة من الحرج، ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ حصر الفلاح فيهم، لأن الفلاح الفوز بالمطلوب، والنجاة من المكروه، ولا يفلاح إلا من حكم الله ورسوله، وأطاع الله ورسوله»^(١).

ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن التمسك بالنصوص الواردة في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ من أعظم النعم التي امتن الله بها على السلف الصالح، لأن ذلك يقيهم الضلال والاختلاف، والقول في الدين بالهوى، حيث يقول: «وَكَانَ مِنْ أَعْظَمِ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَيْهِمْ، اعْتِصَامُهُمْ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَكَانَ مِنَ الْأُصُولِ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهَا بَيْنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ، أَنَّهُ لَا يُقْبَلُ مِنْ أَحَدٍ قَطُّ أَنْ يُعَارِضَ الْقُرْآنَ، لَا بِرَأْيِهِ وَلَا ذَوْقِهِ وَلَا مَعْقُولِهِ وَلَا قِيَاسِهِ وَلَا وَجْدِهِ، فَإِنَّهُمْ نَبَتَ عَنْهُمْ بِالْبُرَاهِينِ الْقَطْعِيَّاتِ وَالْآيَاتِ الْبَيِّنَاتِ أَنَّ الرَّسُولَ جَاءَ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ، وَأَنَّ الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ..... جَمَاعُ الْفُرْقَانِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَالْهُدَى وَالضَّلَالِ، وَالرَّشَادِ وَالْغَيِّ، وَطَرِيقِ السَّعَادَةِ وَالنَّجَاةِ، وَطَرِيقِ الشَّقَاوَةِ وَالْهَلَاكِ: أَنْ يَجْعَلَ مَا بَعَثَ اللَّهُ بِهِ رَسُولَهُ، وَأَنْزَلَ بِهِ كُتُبَهُ هُوَ الْحَقُّ الَّذِي يَجِبُ اتِّبَاعُهُ، وَبِهِ يَحْصُلُ الْفُرْقَانُ وَالْهُدَى، وَالْعِلْمُ وَالْإِيمَانُ، فَيَصْدُقُ بِأَنَّهُ حَقٌّ وَصِدْقٌ، وَمَا سِوَاهُ مِنْ كَلَامِ سَائِرِ النَّاسِ يُعْرَضُ عَلَيْهِ، فَإِنْ وَافَقَهُ فَهُوَ حَقٌّ، وَإِنْ خَالَفَهُ فَهُوَ بَاطِلٌ»^(٢).

ثالثاً: النص الشرعي أمان عند الفتن، ومانع من فساد العقول وزيفها، واتباع الأهواء، فما كان النص الشرعي إلا للوقوف على حدوده وعدم الخروج عليه بتأويلات فاسدة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، وقد حذر النبي من ذلك أشد التحذير، وأوصى بالتمسك بالنصوص، فعن العرباض بن سارية السلمي قال: وَعَظَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(١) تفسير السعدي، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، ١/ ٥٧٢، تحقيق / عبد الرحمن بن معلا، طبعة مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية، ١٣/ ١٢٨، ١٣٥، ١٣٦، تحقيق / عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية - المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م

مَوْعِظَةٌ ذَرَفَتْ مِنْهَا الْأَعْيُنُ، وَوَجَلَّتْ مِنْهَا الْقُلُوبُ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذِهِ مَوْعِظَةٌ مُودَّعٌ، فَأَوْصِنَا، قَالَ: أَوْصِيكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَالسَّمْعِ وَالطَّاعَةِ، وَإِنْ كَانَ عَبْدًا حَبَشِيًّا، فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ بَعْدِي فَسِيرِي اخْتِلَافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ بَعْدِي الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ، وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِدِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ» (١).

وقد صرح أبو بكر الصديق رضي الله عنه بأن التمسك بما ورد عن النبي ﷺ أمر لازم محتتم، فقال رضي الله عنه: لست تاركاً شيئاً كان رسول الله يعمل به إلا عملت به، وإني لأخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ (٢).



(١) أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب في لزوم السنة، ١٦/٧، والترمذي، كتاب أبواب العلم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، وقال: هذا حديث حسن صحيح، ٣٤١/٤، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي، ١٩٥/١٠، وأخرجه الحاكم في المستدرک، وقال: هذا حديث صحيح ليس به علة، ووافقه الذهبي، المستدرک، ١٧٤/١.

(٢) البخاري، كتاب الخمس، باب فرض الخمس، ١٢٦٦/٢، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي لا نورث ما تركناه صدقة، ١٥٥/٥.

المبحث الثاني

الضوابط الفقهية للتعامل مع النص الشرعي

يحظى التعامل الفقهي مع النص الشرعي بأهمية بالغة، لما يترتب عليه من تقرير حكم شرعي، يتوجب على المكلفين العمل به، لذا كان على الفقيه التعامل بدقة، ولا يتم ذلك إلا وفق ضوابط محددة يعتمدها الفقيه حتى يتحقق له مراده.

ولا شك أن قراءة النصوص تختلف من فنٍ إلى آخر، فقراءة النص الأدبي تختلف عن قراءة النص الشرعي، وكل قارئٍ للنص يضع نصب عينيه هدفاً محدداً يرمي الوصول إليه، فالقارئ للنص الأدبي لا يعنيه ضبط النص بقدر ما يعنيه المعنى الذي يستفيده منه .

لذا فإن هناك جملة من الضوابط الفقهية التي ينبغي على الفقيه مراعاتها في تعامله مع النص الشرعي، أعرضها في الصفحات التالية :

الضابط الأول: التثبت من صحة النص

يعتبر هذا الضابط هو الأساس الذي تُبنى عليه سائر الضوابط الفقهية الأخرى المتعلقة بالنص الشرعي، إذ النص غير الصحيح، أو الثابت بطرقٍ يعترىها الشك لا يمكن أن يكون محلاً لبناء الحكم الفقهي عليه، أو استخراجه منه .

والتثبت من صحة النص يعني أمرين :

الأول : صحة نسبة النص إلى الشارع بصدوره منه .

الثاني : التأكد من استمرار صلاحية النص للتطبيق .

والنص الشرعي إما أن يكون قرآناً أو سنة :

فالنص القرآني : لا مجال للبحث عن صحة نسبه إلى الله تعالى، لأن المقطوع به بين علماء الأمة قاطبة أن القرآن كله من عند الله تعالى، ولا مجال للقول فيه بالزيادة أو النقصان أو التحريف، لأنه محفوظٌ بحفظ الله، قال تعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾^(١)، وبالتالي فهذا الأمر مقطوع به .

وبالتالي ينبغي التثبت من عدم إلغاء حكم النص واستمرار صلاحيته للحكم بموجبه،

وذلك بألا يكون منسوخاً، ولذلك اشترط العلماء في المجتهد أن يكون عالماً بالناسخ والمنسوخ من القرآن، حتى لا يفتي بالمنسوخ .

يقول محمد بن سيرين: «قال حذيفة: إنما يفتي الناس أحد ثلاثة، رجل يعلم ناسخ القرآن ومنسوخه، وأمير لا يجد بدأً، وأحمق متكلف، قال ابن سيرين: فأنا لست أحد هذين، وأرجو ألا أكون أحمق متكلفاً»^(١).

ومعلوم - كما قرر الأصوليون - أن النسخ لا يكون إلا في آيات الأحكام التي تتضمن أمراً أو نهياً، حتى ولو كان هذا الأمر وذاك النهي بلفظ الخبر، أما الخبر الذي بمعنى الطلب فلا يدخله النسخ، ومنه الوعد والوعيد^(٢).

ومن الأمثلة في هذا المقام قوله تعالى في سورة النساء ﴿وَالَّتِي يَأْتِيكِ الْفَحِشَةُ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾^(٣)، فبموجب هذه الآية كانت عقوبة المرأة إذا زنت وثبت زناها الحبس في البيت حتى الموت أو إلى أن يجعل الله لها سبيلاً ومخرجاً، ثم نُسخت بعد ذلك هذه العقوبة بقوله تعالى في سورة النور ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾^(٤)، وهذا النسخ هو ما عليه جمهور العلماء^(٥).

روى الطبري في تفسيره عن ابن عباس في قوله ﴿وَالَّتِي يَأْتِيكِ الْفَحِشَةُ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾^(٦)، فكانت المرأة إذا زنت حبست في البيت حتى تموت، ثم أنزل

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، ٢٩/١، تحقيق/ محمد عبد السلام إبراهيم، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

(٢) النسخ والمنسوخ، لفتادة بن دعامة البصري، ص ٦، تحقيق/ حاتم صالح الضامن، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

(٣) النساء: ١٥.

(٤) النور: ٦.

(٥) تفسير ابن كثير، ٢/٢٣٣، تحقيق/ سامي بن محمد سلامة، طبعة دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

(٦) النساء: ١٥.

الله ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾^(١)، فإن كانا محصنين رجما، فهذا سبيلهما الذي جعل الله لهما^(٢).

أما النص النبوي: فينبغي التثبت من مصدره وصحة نسبه إلى رسول الله ﷺ، فالحديث الموضوع المكذوب لا يجوز العمل بمقتضاه، إذ إنه ليس نصاً شرعياً يُستقى منه الحكم، وليس الهدف التثبت من صحة النسبة و فقط؛ بل لا بد من بيان درجته ومدى صحته، فينبغي أن يكون إما صحيحاً أو حسناً حتى يُستقى منه الحكم الفقهي، أما الحديث الضعيف فلا يحتاج به في الأحكام الفقهية، كذلك ينبغي التثبت من عدم نسخ النص النبوي بنصٍ آخر، حتى يكون صالحاً للعمل بموجبه.

الضابط الثاني: انتفاء خصوصية الحكم الوارد بالنص

ذكر العلماء أن على المجتهد قبل البدء في خوض غمار النص الشرعي واستخراج أحكامه الفقهية أن يستوثق من عدم خصوصية النص، والخصوصية تعني قصر الحكم على ما ورد في النص دون تعديته إلى غيره من الوقائع والأحداث. وهذه الخصوصية قد تكون خصوصية زمان، وقد تكون خصوصية مكان، وقد تكون خصوصية أشخاص:

أولاً: خصوصية الزمان^(٣):

قد يرد النص بحكمٍ مخصوصٍ بزمانٍ محددٍ، بحيث يختص بهذا الزمان دون غيره، فلا يجوز فعله في غيره، ولا يجوز أداء الفعل في غير ذلك الزمان، ومن أمثلة ذلك: وقت أداء الحج والإحرام به، حيث ورد بتحديد هذا الوقت قول الله تعالى ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾^(٤)، إذ أوضحت الآية أن للحج أشهر معلومة وأوقات محدودة لا يجوز أدائه قبلها أو بعدها.

(١) النور: ٦.

(٢) تفسير الطبري، لمحمد بن جرير الطبري، ٧٤ / ٨، تحقيق/ أحمد محمد شاكر، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

(٣) عبر بعض الأصوليين عن ذلك بعبارة مفهوم الزمان، وهو حجة عند الشافعي دون غيره من العلماء.

يراجع تفصيلاً: إرشاد الفحول، للشوكاني، ٤٨ / ٢، تحقيق/ الشيخ أحمد عزو عناية، تقديم الشيخ / خليل الميس، والدكتور / ولي الدين صالح فرفور، طبعة دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

(٤) البقرة: ١٩٧.

يقول ابن عباس : « لا ينبغي لأحد أن يحرم بالحج إلا في شهور الحج من أجل قول الله تعالى « الحج أشهر معلومات »^(١) .

وبالتالي لا يجوز الإحرام قبل أشهر الحج على اعتبار أن الأيام كلها أيام الله، لأن التحديد ورد بنص صريح لا يقبل التأويل، وقد روى عن جابر رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : لا ينبغي لأحد أن يحرم بالحج إلا في أشهر الحج^(٢) .

ثانياً : خصوصية المكان :

في بعض الأحيان قد يرد النص مشتملاً على حكم خاص بمكان معين، لا يقاس عليه غيره، ولا يتوسع في تفسيره، وعندئذ ينبغي الوقوف على ما أراده النص، إذ الخصوصية وارادة في ذات النص وتكون واضحة لا خفاء فيها، بحيث يبصرها المجتهد دون عناء .

ومن ذلك تخصيص الصلاة في المساجد الثلاثة المسجد الحرام، والمسجد النبوي، والمسجد الأقصى بثواب مخصوص محدد، فقد روى عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : صلاة في المسجد الحرام مائة ألف صلاة، وصلاة في مسجدي ألف صلاة، وفي بيت المقدس خمسمائة صلاة^(٣) .

ففي الحديث دليل على خصوصية الصلاة في المساجد الثلاثة بثواب محدد يفوق ثواب الصلاة في غيرها من المساجد، وبالتالي لا يجوز للمجتهد القول بوجود هذا الثواب في مسجد آخر غير الثلاثة التي ورد ذكرهم في حديث النبي ﷺ، عملاً بالخصوصية الواردة في النص، وعدم قابليته للتأويل .

ثالثاً : خصوصية الأشخاص :

تعدد النصوص من القرآن والسنة التي ترد فيها الخصوصية لشخص محدد، ويتم التصريح

(١) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ٥٤١/١، تفسير الطبري، ١١٧/٤ .

(٢) معرفة السنن والآثار، للبيهقي، ٤٣/٧، تحقيق / عبد المعطي أمين قلعجي، طبعة مشتركة بين جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق - بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م .

(٣) شعب الإيمان، للبيهقي، باب فضل الحج والعمرة، ٤١/٦، تحقيق/ الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، طبعة مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض بالتعاون مع الدار السلفية - بومباي بالهند، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، ورواه أحمد في المسند، وقال صحيح وإسناده حسن، المسند، ٥٢٨/٢ .

بتلك الخصوصية تصريحاً لا خفاء فيه ولا تأويل، وبالتالي فهذه النصوص ينبغي عدم المساس بالخصوصية الواردة فيها، ولا يجوز تمديد حكمها على غير من خص بها، ومن ذلك :

١- وجوب قيام الليل في حق النبي ﷺ الثابت بقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْمُرْمَلُ (١) فُرَاتِلَ إِلَّا قَلِيلًا (٢) نِصْفَهُ أَوْ انْقُصَ مِنْهُ قَلِيلًا﴾^(١)، حيث قرر العلماء قاطبةً على أن قيام الليل في حق الأمة مندوب، وفي حق النبي ﷺ على الراجح أنه واجب^(٢).

قال الخازن في تفسيره: «وكانت صلاة الليل فريضة على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى الأمة في الابتداء، لقوله تعالى يا أيها المرمل قم الليل إلا قليلاً نصفه، ثم نزل التخفيف فصار الوجوب منسوخاً في حق الأمة بالصلوات الخمس، وبقي قيام الليل على الاستحباب، بدليل قوله تعالى فأقرؤا ما تيسر منه، وبقي الوجوب ثابتاً في حق النبي صلى الله عليه وسلم بدليل قوله تعالى نافلة لك أي زيادة لك، يريد فريضة زائدة على سائر الفرائض التي فرضها الله عليك»^(٣). وروي هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «ثلاثة هن علي فريضة وهن سنة لكم، الوتر، والسواك، وقيام الليل»^(٤).

٢- جعل النبي ﷺ شهادة خزيمة بن ثابت رضي الله عنه بشهادة رجلين الثابت بما روي عن خزيمة بن ثابت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتاع من سواة بن الحارث المحاربي قرساً فجحدته، فشهد له خزيمة بن ثابت، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما حملك على الشهادة ولم تكن معه؟ قال: صدقت يا رسول الله، ولكن صدقتك بما قلت وعرفت أنك لا تقول إلا حقاً. فقال: من شهد له خزيمة وأشهد عليه فحسبه»^(٥).

(١) المزمّل: ١ - ٣.

(٢) يرى بعض الفقهاء أن قيام الليل كان في حقه صلى الله عليه وسلم تطوعاً، وفي حق أمته سنة. حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح، ١/٣٩٦، تحقيق / محمد عبد العزيز الخالدي، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، مواهب الجليل، للحطاب، ٣/٣٩٤.

(٣) لباب التأويل في معاني التنزيل، المعروف بتفسير الخازن، لعلاء الدين الشيعين، ٣/١٤٠، تصحيح / محمد علي شاهين، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٥ هـ.

(٤) هذا الحديث رواه الطبراني في الأوسط، وقال: لم يرو هذا الحديث عن هشام إلا موسى، ٣/٣١٥.

(٥) المستدرک، للحاكم النيسابوري، باب حديث إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير، ٢/٢٢، تحقيق / مصطفى عبد القادر عطا، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠ م، السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب الأمر بالإشهاد، ١٠/٢٤٦، المعجم الكبير، للطبراني، ٤/٨٧، تحقيق / حمدي بن عبد المجيد السلفي، طبعة مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة الثانية.

جاء في شرح مسند أبي حنيفة: « وهذا من خصوصيات خزيمة لم يشاركه معه فيها أحد من أكابر الصحابة »^(١).

وبناءً على هذه الخصوصية، لا يجوز أن يُعطى هذا الحكم لشخص غير خزيمة مهما بلغت درجة تقواه وعلمه وورعه، حتى لا يتخذ ذلك ذريعة للتلاعب بأحكام الدين.

نقل ابن حجر في فتح الباري عن الخطابي قوله: « هَذَا الْحَدِيثُ حَمَلَهُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ عَلَى غَيْرِ مَحْمَلِهِ، وَتَذَرَعُ بِهِ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْبِدْعِ إِلَى اسْتِحْلَالِ الشَّهَادَةِ لِمَنْ عُرِفَ عِنْدَهُمْ بِالصُّدْقِ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ ادَّعَاهُ، وَإِنَّمَا وَجْهُ الْحَدِيثِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَكَمَ عَلَى الْأَعْرَابِيِّ بِعِلْمِهِ، وَجَرَتْ شَهَادَةُ خُرَيْمَةَ مَجْرَى التَّوَكُّيدِ لِقَوْلِهِ، وَالِاسْتِظْهَارِ عَلَى خَصْمِهِ، فَصَارَ فِي التَّقْدِيرِ كَشَهَادَةِ الْإِثْنَيْنِ فِي غَيْرِهَا مِنَ الْقَضَايَا »^(٢).

الضابط الثالث: الموضوعية في فهم النص

فهم النص من المسائل التي اهتم بها الفقهاء في تعاملهم معه، والفهم - كما قال ابن حجر - فِطْنَةٌ يفهم بها صاحبها من الكلام ما يقترن من قولٍ أو فعلٍ^(٣)، والفهم وسيلته العقل، وهذا أمر معروف، لذا فبين العقل والنص علاقة قوية، ويخطيء الكثيرون عندما يصفون علاقة العقل بالنص بأنها علاقة تنافر وتضاد، مما جعلهم عند محاولة فهم النص يهملون العقل، فيقعون في محاذير كثيرة، متناسين أن العلاقة بين النص والعقل علاقة تكاملية، فكل منهما مكمل للآخر في غالب الأحوال.

ولا يقتصر الأمر على مجرد استخدام العقل في فهم النص؛ بل لا بد من الموضوعية عند إرادة هذا الفهم، والموضوعية في أبسط معانيها هي التكامل، بمعنى أن ينظر المجتهد إلى النص نظرةً تكاملية تستقصي كل أجزائه، إذ كل جزء منها مؤثرٌ لا محالة في بيان الحكم، وهذا الأمر ينعكس بدوره على فهم المجتهد للنص، إذ يمنعه من الخطأ في الفهم.

(١) شرح مسند أبي حنيفة، لعلي بن سلطان الملا الهروي، ص ٦٩، تحقيق / خليل الميس، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر، ٨/٥١٩، تحقيق / محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ هـ.

(٣) فتح الباري، ١/١٦٥.

يقول الشاطبي: «إِنَّ الْقَضِيَّةَ وَإِنْ اشْتَمَلَتْ عَلَى جُمَلٍ؛ فَبَعْضُهَا مُتَعَلِّقٌ بِبَعْضٍ لِأَنَّهَا قَضِيَّةٌ وَاحِدَةٌ نَازِلَةٌ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ، فَلَا مَحِيصَ لِلْمُتَفَهِّمِ عَنْ رَدِّ آخِرِ الْكَلَامِ عَلَى أَوَّلِهِ، وَأَوَّلِهِ عَلَى آخِرِهِ، وَإِذْ ذَاكَ يَحْصُلُ مَقْصُودُ الشَّارِعِ فِي فَهْمِ الْمُكَلَّفِ، فَإِنَّ فَرَقَ النَّظَرِ فِي أَجْزَائِهِ؛ فَلَا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مُرَادِهِ، فَلَا يَصِحُّ الْإِفْتِصَارُ فِي النَّظَرِ عَلَى بَعْضِ أَجْزَاءِ الْكَلَامِ دُونَ بَعْضٍ»^(١).

وهذه الموضوعية توجب على المجتهد أن يكون متجرداً، والتجرد في هذا المقام يعني

عدم خضوع المجتهد عند التعامل مع النص لأية مؤثرات قد تؤثر على فهمه للنص .
ويجب ألا يخضع لأية مقرراتٍ سابقةٍ أو رواصبٍ قديمة، وإنما ينبغي أن ينطلق فهم النص من النص نفسه، كما ينبغي أن يستمد أي فهم صلاحيته وسلامته من النظر الأمين فيه، وليس من المقبول عقلاً أن يكون فهم النص أسير المواقف والرواسب والمقررات السابقة القديمة، لأن الأفهام تختلف في الإدراك والنظر، إضافةً إلى ما تتميز به من الإسقاطات والتكلف، ولذلك فإن التزام التجرد كفيلاً وحده بالقضاء على تلك المشكلة^(٢).

فالتجرد يوجب على المجتهد أن يتخلى عن آرائه ومعتقداته السابقة في المسألة التي يتعلق بها النص الذي يتناوله، حتى لا يكون لتلك الآراء أثر على فهمه للنص، مما يؤدي إلى انعدام الأمانة، وهذا الضابط من الأمور المنطقية، لأن قراءة النص وفهمه تكون من مجتهد، وعمل المجتهد هو بذل الوسع في استخراج الحكم الشرعي، فالمعيار في بيان الحكم واستنتاجه من النص يكون هو الدليل، فإذا أدى الدليل أو الفهم المتجرد للنص إلى حكم معين، وجب على المجتهد القول به وإعلانه حتى ولو خالف رأياً سابقاً له^(٣).

يقول أبو الأعلى المودودي: «إن القرآن كتاب يردُّ على منهله الفياض عدد لا يحصى من الناس لأجل عدد لا يحصى من الأغراض.. ولا يجذبني من هذه الكتل البشرية إلا الذين أشمُّ فيهم رائحة الحرص على فهم هذا الكتاب، ومعرفة مطالبه، وتوجيهاته في شؤون الحياة الإنسانية ومسائلها المعقدة، فأحبُّ أن أعرف هؤلاء منهجاً لدراسة القرآن، ثم أشاطرهم

(١) الموافقات، للشاطبي، ٤/٢٢٦، تحقيق/ أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، طبعة دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(٢) انظر: ضوابط منهجية في التعامل مع النص الشرعي، د/ قطب مصطفى سانو، مجلة الكلمة، العدد ٣١، السنة الثامنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٣) المرجع السابق، ص ٣١.

حل المشكلات والمصاعب.. يجب - كخطوة أولى على كل من يريد فهم القرآن، سواء آمن به أو لم يؤمن أن يخلي ذهنه ما أمكن من جميع ما استقر فيه من قبل من التصورات والنظريات، وبطهره من سائر ما يكرهه من الرغبات المادية، أو المناوئة، ثم يكبُّ على دراسته بقلب مفتوح، وأذن واعية، وقصدٍ نزيه لفهمه»^(١).

الضابط الرابع: قابلية النص للتأويل

ينبغي أن يكون النص الشرعي قابلاً للتأويل، وبمعنى آخر ألا يكون النص قطعياً، إذ النص القطعي لا يقبل التأويل ولا يدخله النسخ.

يقول السرخسي في أصوله: « فالمحكم ممتنع من احتمال التأويل ومن أن يرد عليه النسخ، ولهذا سمي الله تعالى المحكمات أم الكتاب، أي أن الأصل الذي يكون المرجع إليه بمنزلة الأم للولد، فإنه يرجع إليها»^(٢).

ويقرر البعض^(٣) إن إحكام النص يظهر في صورتين:

الأولى: أن يكون الحكم الذي دل عليه اللفظ حكماً أساسياً من قواعد الدين، كالإيمان بالله تعالى ووحدانيته، والإيمان بملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، أو أن يكون الحكم من أمهات الفضائل وقواعد الأخلاق التي يقرها العقل السليم، والتي لا تختلف باختلاف الأحوال، كالعدل وبر الوالدين.

الثانية: أن يكون الحكم جزئياً، ولكن وقع التصريح بدوامه وتأييده، وذلك مثل قوله تعالى « وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً »، حيث روي أن هذه الآية نزلت في رجل من أصحاب النبي ﷺ قال: لو مات رسول الله ﷺ لتزوجت عائشة، فبلغ ذلك النبي ﷺ فتأذى منه، وجمهور المفسرين على أنه طلحة بن عبيد الله^(٤)، وقوله ﷺ في شأن المتعة: «إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلي يوم

(١) مبادئ أساسية لفهم القرآن، أبو الأعلى المودودي، مبادئ أساسية لفهم القرآن، ص ٣٩، طبعة الدار السعودية للنشر والتوزيع - جدة ١٩٨٧ م.

(٢) أصول السرخسي، لمحمد بن سهل السرخسي، ١/١٦٥.

(٣) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، د/ محمد أديب صالح، ١/١٧٢، طبعة المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣ م.

(٤) تفسير القرطبي، ١٤/٢٢٨.

القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً»^(١).

وقد وضع العلماء لتأويل النص جملة شروط منها :

١- أن يكون النص قابلاً للتأويل، فإن كان النص لا يحتمل إلا الظاهر، فلا يجوز تأويله، ووجب حمله على الظاهر^(٢).

٢- أن يكون التأويل موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال وعادة صاحب الشرع، فإذا خرج التأويل عن هذا الضابط فلا يصار إليه ويعتبر تأويلاً فاسداً.

٣- أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه، إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه^(٣).

٤- أن يكون الدليل على إرادة المعنى المؤول راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، أي أن هذا الدليل ينبغي أن يكون من القوة بمكان بحيث يقدر على صرف اللفظ عن ظاهره، لأنه عند تعارض أمرين لا يصار لأحدهما إلا بـرجحانه على الآخر، وبما أن الأصل هو الظاهر، فلا بد من دليل راجح يفيد ما يخالف الأصل^(٤).

الضابط الخامس: عدم الخروج على التأويلات التي يحتملها النص

يعتبر تأويل النص الشرعي من الأمور الرئيسة لاستخراج الحكم منه، بل هو عماد الأمر كله، والتأويل كما عرفه الرازي: احتمال يعضده دليلٌ يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر^(٥).

وعرفه ابن قدامة بأنه: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به،

(١) صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة وأنه أبيض ثم نسخ ثم أبيض ثم نسخ واستقر تحريمه إلى يوم القيامة، ١٠٢٥/٢.

(٢) الموافقات، للشاطبي، ١٠٠/٣.

(٣) إرشاد الفحول، للشوكاني، ٣٤/٢، أ/ عاطف محمد أبو هريبد: أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الدولي «النص بين التحليل والتأويل والتلقي» والمنعقد في كلية الآداب - جامعة الأقصى - غزة في الفترة من ٤ - ٦ إبريل ٢٠٠٦م، ص ١٢.

(٤) الإحكام، للأمدى، ٦٠/٣، أ/ عاطف محمد أبو هريبد: أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، السابق، ص ١٢.

(٥) المحصول، للرازي، ١٥٣/٣، تحقيق/ الدكتور طه جابر فياض العلواني، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

لاعتضاده بدليل يصير به أغلب الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر^(١). وبناءً على ذلك فالتأويل هو نقل اللفظ إلى معنى آخر غير الظاهر بدليل يعضد هذا النقل، وبالتالي فنقل اللفظ من غير دليل يعد تأويلاً فاسداً.

وينبغي للوصول إلى فهم صحيح للنص الشرعي أن يكون تأويل النص في حدود الاحتمالات التي يقبلها النص ويحتملها، أما الخروج عن تلك الاحتمالات إلى غيرها مما لا يقبلها النص فهو تأويل فاسد لا يعمل به ولا يصار إليه.

فمثلاً لفظ البقرة الوارد في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبْحُوا بَقَرَةً﴾^(٢) وُضِعَ للدلالة على حيوانٍ بعينه، وبالتالي لا يمكن تأويله ليدل على حيوانٍ آخرٍ كالحمار أو الشاة، ومثاله -أيضاً- لفظ القرء في قوله تعالى ﴿وَالْمَطَلَقَاتُ يَرَبِّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٣) وُضِعَ في اللغة للدلالة إما على الحيض وإما على الطهر^(٤) وبالتالي فتأويله لمعنى ثالث لم يوضع له من حيث اللغة تأويلٌ مردودٌ وغير مقبول^(٥).

وقد عرض الأصوليون لهذا الضابط، وأسموه بالتأويل القريب، أي أنه ينبغي على المجتهد اختيار أقرب التأويلات والاحتمالات.

ومثال ذلك قوله تعالى ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾^(٦)، حيث تعرض المفسرون لتأويل قوله ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ فتأوله الكثير من المفسرين بأنه الوجه والكفين، ومنهم من قال: الكحل والخاتم والسوار، ومنهم من قال: الثياب، وقال عكرمة: ما ظهر منها يراد به الوجه وثغرة النحر، وبالنظر إلى تلك التأويلات يتضح أن أقربها هو تأويله بالوجه والكفين.

يقول الطبري مؤكداً ذلك: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال عني بذلك

(١) روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، ١/٥٠٨، طبعة مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م

(٢) البقرة: ٦٧.

(٣) البقرة: ٢٢٨.

(٤) تاج العروس، مادة «قرأ»، ١/٣٦٨، البحر المحيط في التفسير، ٢/٤٥٥.

(٥) أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، عاطف محمد أبو هريبد، السابق، ص ١٢.

(٦) النور: ٣١.

الوجه والكفان، يدخل في ذلك إذا كان كذلك، الكحل والخاتم والسوار والخضاب، وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال في ذلك بالتأويل، لإجماع الجميع على أن كل مصل عليه أن يستر عورته في صلاته، وأن المرأة أن تكشف وجهها وكفيها في صلاتها، وأن عليها أن تستر ما عدا ذلك من بدنها»^(١).

وقد عرض ابن نجيم هذا الأمر بمثال عملي، وذلك عند عرضه لتعريفات الفقهاء للقضاء، حيث قال: «وفي البدائع الحكم بين الناس بالحق، وهو الثابت عند الله تعالى من حكم الحادثة، إما قطعاً بأن كان عليه دليل قطعي، وهو النص المفسر من الكتاب، أو السنة المتواترة، أو المشهورة، أو الإجماع، وإما ظاهراً بأن أقام عليه دليلاً ظاهراً يوجب علم غالب الرأي، وأكثر الظن، وهو ظاهر الكتاب والسنة، ولو خبر واحد والقياس، وذلك في المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها الفقهاء، أو التي لا رواية فيها عن السلف، فلو قضى بما قام الدليل القطعي على خلافه لم يجز؛ لأنه قضى بالباطل قطعاً، وكذا لو قضى في موضع الاختلاف بما هو خارج عن أقاويل الفقهاء لم يجز؛ لأن الحق لم يعدوهم، ولذا لو قضى بالاجتهاد فيما فيه نص ظاهر بخلافه لم يجز؛ لأن القياس في مقابلة النص باطل ولو ظاهراً»^(٢).

الضابط السادس: مراعاة العلة التي يرمي إليها النص

النصوص الشرعية إما أن تكون نصوصاً معللة، أو نصوصاً توقيفية، فالنص المعلل هو الذي له علة أو علل يعمل المجتهد فيه عقله لاستنباط تلك العلة، وبناء الحكم الشرعي عليها، وتعديته إلى مسائل أخرى بناءً على توافر العلة فيها. أما النصوص التوقيفية، فهي النصوص التي لا يُعقل معناها، ولا تُعرف لها علة، وتسمى بالأحكام التعبدية^(٣).

(١) تفسير الطبري، ١٧/٢٦١.

(٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي، ٦/٢٧٧، طبعة دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

(٣) تعتبر مسألة تعليل النصوص وتوقيفها من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الأصوليين، وجاء خلافهم فيها على أربعة أقوال:

القول الأول: يرى أن النصوص غير معللة، والقول في الدين بالعلل قول باطل.

القول الثاني: إن النصوص غير معلولة إلا إذا قام دليل على تعليل نص بعينه.

والنصوص التوقيفية لا مجال لعمل المجتهد فيها، حيث إن هذه النصوص واجبة الاتباع قولاً واحداً، أما النصوص المعللة فهي المجال الذي يُعْمَلُ فيه المجتهد عقله ويبدل وسعه، وعلى المجتهد أن يحدد العلة التي يرمي إليها النص تحديداً دقيقاً، لأن العلة هي أساس الحكم والباعث على التشريع، وهي المؤثرة في الحكم وجوداً وعدمًا، فوجودها دليل على وجود الحكم، وسميت العلة بذلك لأنها غيرت حال المحل، أخذاً من علة المريض، لأنها اقتضت تغيير حالته^(١).

وإذا كان يتوجب على المجتهد النظر إلى العلة التي يرمي إليها النص، فإنه ينبغي عليه مراعاة ما يلي:

١- ألا تكون العلة مقصورة على النص، إذ بذلك يكون هناك تخصيص، وقد عبر الأصوليون عن ذلك باشتراط أن تكون العلة متعددة، بحيث تنطبق على النص وعلى غيره مما تتوافر فيه علته، لذلك فإن السفر والمرض علة لإباحة الفطر في نهار رمضان، لما فيهما من مشقة، وبالتالي لو وَجَدَ من يعيش في الحضر مشقة، فإنه لا يمكن قياسها على مشقة السفر بالنسبة للفطر^(٢).

٢- ألا تصادم العلة النص، فلو صادمت العلة النص وجب على المجتهد تقديم حكم النص وعدم النظر إلى العلة، ومثال ذلك: ما أفتى به قاضي الأندلس لأحد الخلفاء الذي واقع زوجته في نهار رمضان من إلزامه بصيام شهرين متتابعين، وعلل ذلك بأنه من باب الزجر للخليفة، لأنه قادر على العتق، وبالتالي فتقديم الصيام هنا مصادم للنص، لأن الشارع رتب

القول الثالث: الأصل في النصوص التعليل، إلا أن يقوم دليل على منعه.
القول الرابع: إن النصوص في الأصل معلولة، ولكن بوصفٍ قام الدليل على تمييزه من بين سائر الأوصاف في كونه هو متعلق الحكم لا بكل وصف.

يراجع للمزيد من التفصيل: المعتمد، لأبي الحسين البصري، ٢/ ٢٤٠، تحقيق/ خليل الميس، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، أصول السرخسي، ٢/ ١٤٤، البحر المحيط، ١٨/٥، شرح مختصر الروضة، للطوفي، ٣/ ٣٠٣، تحقيق/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

(١) روضة الناظر، لابن قدامة، ٢/ ١٤٤.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ٣/ ٢١٦، تحقيق/ عبد الرزاق عفيفي، طبعة المكتبة الإسلامية، بيروت.

خصال الكفارة في هذه المسألة، فبدأ بالعتق، وثنى بالصيام، وثالث بالإطعام^(١). وفي هذا المقام تجدر الإشارة إلى ضرورة التفرقة بين العلة والحكمة، فالعلة كما ذكرنا، أما الحكمة فهي المصلحة التي قصد الشارع تحقيقها من وراء تشريعه للحكم، ففي بعض الأحيان يربط الشارع الحكم بالحكمة لا بالعلة، ومثال ذلك قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢) فالحكمة التي ابتغها الشارع هي حفظ الحياة، ولما كانت الحكمة في الغالب لا تكون منضبطة لاختلاف الناس، فإنها لا ترتبط بالحكم وجوداً وعدمًا، أو أن تكون خفية، بحيث لا يمكن بناء الحكم عليها، ولذلك فإنه في المسائل التي تشتمل على حكمة غير منضبطة نجد أن الشارع ربط الحكم بأمرٍ آخر، وبالتالي فإذا كانت الحكمة منضبطة تكون هي العلة، وإن كانت غير منضبطة تكون العلة أمراً آخر^(٣).

الضابط السابع: مراعاة دلالات النص

تعتبر مسألة دلالة النص على الحكم من أدق المسائل التي يتعرض لها المجتهد في معرض بيانه للحكم الشرعي المأخوذ من النص، وقد أفاض الأصوليون - لاسيما الحنفية - في تحديد تلك الدلالات، وحصرها في دلالات أربع: دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء.

يقول التفتازاني: «الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتاً بنفس النظم أو لا، والأول إن كان النظم مسوقاً له فهو العبارة، وإلا فهو الإشارة، والثاني إن كان الحكم مفهوماً منه لغةً فهي الدلالة، أو شرعاً فهو الاقتضاء، وإلا فهو التمسكات الفاسدة»^(٤). وعند نظر المجتهد أو الفقيه في دلالات النص ينبغي عليه مراعاة الترتيب المذكور، وذلك وفقاً لما يلي:

أولاً: عليه أولاً النظر في عبارة النص، فقد تكون عبارة النص واضحة في الدلالة على

(١) التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة، مصطفى بن محمد بن سلامة، ص ٢١٣، طبعة مكتبة الحرمين للعلوم النافعة.

(٢) البقرة: ١٧٩.

(٣) التأسيس في أصول الفقه، ص ٢١٤.

(٤) شرح التلويح على التوضيح، لسعد الدين التفتازاني، ١/٢٤٨، طبعة مكتبة صبيح بمصر.

الحكم، فلا يجهد نفسه ويتأمل، فالدلالة المستقاة من العبارة واضحة من غير تأملٍ ونظر، أي أنها تعني العمل بظاهر ما سيق الكلام له .

يقول السرخسي: «فأما الثابت بالعبارة فهو ما كان السياق لأجله، ويعلم قبل التأويل أن ظاهر النص متناول له»^(١) .

ومثال ذلك قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢)، فدلالة نص الآية أظهرت أن المقصود من الآية حكيمين ظهرا في سياق النص، الأول: حل البيع وحرمة الربا، والثاني: التفريق بين البيع والربا ونفي التماثل بينهما، ولكن الحكم الثاني مقصود من ظاهر السياق بطريق الأصالة، لأن الآية من حيث الأصل جاءت رداً على القائلين بالتماثل بين البيع والربا، أما الحكم الأول فمقصود من سياق الآية بطريق التبعية، لأن نفي التماثل يستوجب بيان حكم كل منهما .

ولذلك فإن كون هذا الحكم غير مقصود أصالةً من السياق لا يمنع أن الدلالة عليه دلالة بعبارة النص، إذ الدلالة في الحكمين المذكورين في الآية دلالة عبارة^(٣) .

يقول صدر الإسلام: «الْحُكْمُ الثَّابِتُ بَعَيْنِ النَّصِّ أَي بِعِبَارَتِهِ، مَا أَثْبَتَهُ النَّصُّ بِنَفْسِهِ وَسِيَاقُهُ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، فَعَيْنُ النَّصِّ يُوجِبُ إِبَاحَةَ الْبَيْعِ وَحُرْمَةَ الرِّبَا وَالتَّفْرِقَةَ، فَسَوَّى بَيْنَ مَا هُوَ مَقْصُودٌ أَصْلِيٌّ، وَهُوَ الْفَرْقُ وَبَيْنَ مَا لَيْسَ كَذَلِكَ، وَهُوَ حُلُّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةُ الرِّبَا، فَجَعَلَهُمَا ثَابِتَيْنِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ لَا بِإِشَارَتِهِ»^(٤) .

ثانياً: إذا لم تكن دلالة عبارة النص واضحةً جليةً، فعلى المجتهد البحث عن دلالة الإشارة، والحكم بدلالة الإشارة في اصطلاح الأصوليين هو: دلالة اللفظ على حكم غير مقصود، ولا سيق له النص، ولكنه لازمٌ للحكم الذي سيق لإفادته الكلام، وليس بظاهرٍ من كل وجه^(٥) .

ومثال ذلك قوله تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ

(١) أصول السرخسي، ٢٣٦/١ .

(٢) البقرة: ٢٧٥ .

(٣) تفسير النصوص، د/ محمد أديب صالح، السابق، ٤٧٥/١ .

(٤) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لمحمد علاء البخاري، ٦٨ /١، دار الكتاب الإسلامي .

(٥) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ٦٩ /١ .

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١﴾ .

فقد دلت الآية بعبارتها على أن نفقة الوالدات من رزق وكسوة واجبة على الآباء، إذ إن ذلك هو المتبادر من ظاهر اللفظ، وكان سياق الكلام لأجله .

يقول الضحاك في تفسير هذه الآية : « إذا طلق الرجل امرأته وهي ترضع له ولدا، فتراضيا على أن ترضع حولين كاملين، فعلى الوالد رزق المروض والكسوة بالمعروف على قدر الميسرة وعلى المولود له على الأب طعامها وكسوتها بالمعروف » (٢) .

وتدل الآية بطريق الإشارة على أن نسب الولد لأبيه دون أمه، لأن النص في قوله ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ ﴾ أضاف الولد إليه بحرف اللام التي هي للاختصاص، ومن أنواع هذا الاختصاص الاختصاص بالنسب، فيكون قوله تعالى ﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ ﴾ دالاً بالإشارة على أن الأب هو المختص بنسبة الولد إليه، لأن الولد لا يختص بالوالد من حيث الملك بالإجماع، فيكون مختصاً به من حيث النسب (٣) .

ثالثاً: إذا عجز المجتهد عن الوصول إلى الحكم بدلالة العبارة أو الإشارة، كان عليه اللجوء إلى دلالة النص، وتعني: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لاشتراكهما في معنى يدرك كل عارفٍ باللغة أنه مناط الحكم من غير حاجةٍ إلى نظرٍ واجتهاد (٤) . وقال صدر الشريعة: « دلالة النصوص، دلالة اللفظ على الحكم في شيءٍ يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك المعنى » (٥) .

وبناءً على ذلك فالمعنى اللغوي هو العامل المؤثر في معرفة دلالة النص، حيث يقوم المجتهد بإعطاء المسكوت عنه حكم المنطوق، لرؤيته معنى لغوياً اشترك فيه الحكمان،

(١) البقرة: ٢٣٣ .

(٢) تفسير الطبري، ٤٤/٥ .

(٣) تفسير النصوص، د/ محمد أديب صالح، السابق، ٤٨٢/١ .

(٤) كشف الأسرار، ٧٣/١ .

(٥) شرح التلويح على التوضيح، ١٣١/١ .

فيكون ذلك مسوغاً لتنزيل حكم المنطوق على المسكوت .
 ويمثل لذلك بقوله تعالى ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ
 عِنْدَكَ الْأَكْبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا نَهْرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾
^(١)، فقد دلت عبارة النص بمنطوقها على تحريم التأفيف، وحرصاً على ذلك أمر بحسن
 الخلق مع الوالدين، وتجنب الضجر منهما، والمقصود من تحريم التأفيف هو كف الأذى
 عنهما ومراعاة حرمتها .

وهذا المعنى موجود في الضرب والشتم وغيره من أنواع الإيذاء الأخرى، وبالتالي
 فحكمها التحريم بناءً على دلالة النص، وتُعطى حكم التأفيف، بل إن الشتم والضرب
 وغيرها من أنواع الإيذاء الأخرى تعتبر حراماً بطريق الأولى، حيث إن التفسير اللغوي
 لمعاني الكلمات أظهر أن موجب التحريم موجود في هذه الأمور بدرجة أشد من وجوده في
 التأفيف .

رابعاً: إذا لم يتمكن المجتهد من الوصول بالطرق السابقة، فعليه أن يلجأ إلى معرفة
 الحكم عن طريق دلالة الاقتضاء، وهي دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو
 صحته الشرعية أو العقلية ^(٢) .

وهذا المعنى قد يكون تقديره ضرورةً لصديق الكلام، كقوله ﷺ: «إن الله تجاوز عن
 أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه» وفي رواية «وضع عن أمتي» ^(٣)، فظاهر النص يفيد
 رفع هذه الأمور عن الأمة، مع أن الواقع عدم رفعهما، بدليل وقوع الأمة فيها، لذا كان لا بد
 لصديق الكلام من تقدير محذوف، فنقول: إن الله وضع إثم الخطأ أو حكمه، حتى يكون
 الكلام بذلك متفقاً مع الواقع ولا يخالفه .

وقد يكون تقديره ضرورةً لصحة الكلام عقلاً، كقوله تعالى ﴿ وَسَلِّ الْقَرَبَةَ الَّتِي كُنَّا

(١) الإسراء: ٢٣ .

(٢) شرح التلويح على التوضيح، ١/ ٢٦٢ .

(٣) السنن الكبرى، للبيهقي، كتاب الطلاق، باب ما جاء في طلاق المكره، ٧/ ٥٨٤، سنن ابن ماجه، كتاب أبواب
 النكاح، باب طلاق المكره والناسي، ٣/ ٢٠٠، وأخرجه الحاكم في المستدرک، وقال: صحيح على شرط
 الشيخين ولم يخبره، ٢/ ٢١٦ .

فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَدِيقُونَ ﴿١﴾، فهذا الكلام لا يصح عقلاً، إذ القرية لا يمكن توجيه السؤال إليها، فهي جماد، لذا كان لا بد من تقدير حتى يفهم النص من الناحية العقلية، فكان التقدير «واسأل أهل القرية» .

وقد يكون تقدير الكلام ضرورة لصحة الكلام شرعاً، كالأمر بتحرير الرقبة في قوله تعالى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ الذي هو في معنى الأمر، أي فحرروا رقبة، فهذا الأمر يقتضي الملك، لأن تحرير الحر لا يتصور، وكذا تحرير ملك الغير عن نفسه، فملك الرقبة ثابتٌ بالنص اقتضاً، فصار تقدير الكلام «فتحرير رقبة مملوكة»^(٢) .

(١) يوسف: ٨٢ .

(٢) تفسير النصوص، السابق، ١/٥٤٩ وما بعدها .

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على معلم الناس الخير، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه واقتفى أثره إلى يوم الدين . وبعد

فبعد الفراغ من كتابة هذه الصفحات التي عرضت فيها لبعض الضوابط الفقهية التي ينبغي على الفقيه مراعاتها عند التعامل مع النص الشرعي، أمكنني استخلاص النتائج الآتية: أولاً: يعتبر النص الشرعي هو المحور الذي يدور في فلكه عمل الفقيه، فهو النطاق الذي لا يجوز له أن يتعداه، وهو الذي يستنبط منه الحكم.

ثانياً: تعد القراءة الفقهية للنص الشرعي تعتبر من أخطر أوجه قراءته، نظراً للأثر المترتب عليها، وهي حمل الناس على العمل بالحكم المستنبط منه، سواء كان هذا الحكم عملاً أو تركاً.

ثالثاً: الثبت من صحة النص ونسبته إلى مصدره، والتأكد من صلاحيته للتطبيق نقطة البدء في تعامل الفقيه مع النص.

رابعاً: ينبغي على المجتهد عند قراءة النص التخلي عن أي مقررات سابقة، وأن ينحي جانباً ما يتبناه من آراء، إذ بذلك يتحقق الحياد، مما يؤدي في النهاية إلى موضوعية النظر.

خامساً: على الفقيه مراعاة العلل التي يرمي إليها النص، لما لها من أثر واضح في بيان الحكم، فعليه مراعاتها إن كانت واضحة، والبحث عنها إن كانت خفية تحتاج إلى بحث ونظر.

سادساً: على الفقيه تأويل النص تأويلاً صحيحاً، وعدم الخروج على التأويلات التي من الممكن أن يحتملها النص.

سابعاً: تعتبر دلالات النص من أهم المسائل التي يتوجب على المجتهد مراعاتها وفق الترتيب الذي ذكره الأصوليون، حيث إن ذلك له أثره الواضح على آلية التعامل مع النص.

والله العلي العظيم أسأل أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه
إنه ولي ذلك والقادر عليه

قائمة المراجع والمصادر

أولاً : كتب التفسير :

- ١- تفسير السعدي، لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق / عبد الرحمن بن معلا، طبعة مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م .
- ٢- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، تحقيق/ سامي بن محمد سلامة، طبعة دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م .
- ٣- جامع البيان في تأويل القرآن، المعروف بتفسير الطبري، لمحمد بن جرير الطبري، تحقيق / أحمد محمد شاكر، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م .
- ٤- لباب التأويل في معاني التنزيل، المعروف بتفسير الخازن، لعلاء الدين الشحي، تصحيح / محمد علي شاهين، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٥هـ .

ثانياً : كتب الحديث وعلومه :

- ٥- الجامع الصحيح، للإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق / محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- ٦- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، المعروف بصحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق / محمد زهير بن ناصر الناصر، طبعة دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ .
- ٧- سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، تحقيق/ محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة المكتبة العصرية، صيدا - بيروت .
- ٨- سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، تحقيق / محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار الفكر - بيروت .
- ٩- السنن الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق / محمد عبد القادر عطا، طبعة مكتبة دار الباز - مكة المكرمة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م .

- ١٠- شرح مسند أبي حنيفة، لعلي بن سلطان الملا الهروي، تحقيق / خليل الميس، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م .
- ١١- شعب الإيمان، للبيهقي، تحقيق/ الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، طبعة مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي بالهند، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م .
- ١٢- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر، تحقيق / محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ .
- ١٣- المسند، للإمام أحمد بن حنبل، طبعة مؤسسة قرطبة - مصر .
- ١٤- معرفة السنن والآثار، للبيهقي، تحقيق / عبد المعطي أمين قلعجي طبعة مشتركة بين جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، دار قتيبة (دمشق - بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م .
- ١٥- المستدرک، للحاكم النيسابوري، تحقيق / مصطفى عبد القادر عطا، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠م .
- ١٦- المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تحقيق / حمدي بن عبد المجيد السلفي، طبعة مكتبة ابن تيمية - القاهرة، الطبعة الثانية.
- ١٧- النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، تحقيق / طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، طبعة المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م .
- ١٨- نيل الأوطار، للشوكاني، تحقيق / عصام الضباطي، طبعة دار الحديث - القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م .

ثالثاً : كتب الفقه :

- ١٩- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، تحقيق / محمد عبد السلام إبراهيم، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م .
- ٢٠- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي، طبعة دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية .

٢١- مجموع الفتاوى، لابن تيمية، تحقيق / عبد الرحمن بن محمد بن قاسم طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م .

رابعاً : كتب الأصول والقواعد :

٢٢- الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، تحقيق / عبد الرزاق عفيفي، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت .

٢٣- إرشاد الفحول، للشوكاني، تحقيق / الشيخ أحمد عزو عناية، تقديم الشيخ / خليل الميس، والدكتور / ولي الدين صالح فرفور، طبعة دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م .

٢٤- أصول البزدوي، لعلي بن محمد البزدوي الحنفي، طبعة مطبعة جاويد برس - كراتشي .

٢٥- أصول السرخسي، لمحمد بن أبي سهل السرخسي، طبعة دار المعرفة - بيروت .

٢٦- الرسالة، لمحمد بن إدريس الشافعي، تحقيق / أحمد شاكر، طبعة مكتبة الحلبي - مصر .

٢٧- روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، طبعة مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م .

٢٨- شرح مختصر الروضة، للطوفي، تحقيق / عبد الله بن عبد المحسن التركي، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م .

٢٩- شرح التلويح على التوضيح، لسعد الدين التفتازاني، طبعة مكتبة صبيح بمصر .

٣٠- شرح القواعد الفقهية، لأحمد بن محمد الزرقا، تحقيق / مصطفى أحمد الزرقا، طبعة دار القلم - دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م .

٣١- طريق الهجرتين وباب السعادتين، لابن القيم، طبعة الدار السلفية - القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ .

٣٢- علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، طبعة دار القلم - بيروت .

٣٣- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، طبعة دار الكتاب الإسلامي - بيروت .

٣٤- المحصول، للرازي، تحقيق/ الدكتور طه جابر فياض العلواني، طبعة مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م .

٣٥- المعتمد، لأبي الحسين البصري، تحقيق/ خليل الميس، طبعة دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ .

٣٦- الموافقات، للشاطبي، تحقيق/ أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، طبعة دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م .

٣٧- الناسخ والمنسوخ، لقتادة بن دعامة البصري، تحقيق/ حاتم صالح الضامن، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م .

٣٨- الوابل الصيب من الكلم الطيب، لابن القيم، تحقيق/ سيد إبراهيم، طبعة دار الحديث - القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٩٩ م .

خامساً : كتب اللغة العربية :

٣٩- تاج العروس، لمحمد بن عبد الرزاق الحسيني، الملقب بالمرتضى الزبيدي، تحقيق/ مجموعة من المحققين، طبعة دار الهداية - مصر .

٤٠- لسان العرب، لابن منظور، طبعة دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤ هـ .

٤١- مختار الصحاح، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، ٦٨٨/١، تحقيق/ يوسف الشيخ محمد، طبعة المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة الخامسة ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م .

٤٢- معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق/ عبد السلام هارون، طبعة دار الفكر ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .

٤٣- المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق/ صفوان عدنان، طبعة دار القلم، الدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ .

سادساً : كتب معاصرة :

٤٤- أبو الأعلى المودودي: مبادئ أساسية لفهم القرآن، طبعة الدار السعودية للنشر - جدة ١٩٨٧ م .

- ٤٥- أ/ عاطف محمد أبو هرييد : أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي الدولي « النص بين التحليل والتأويل والتلقي » والمنعقد في كلية الآداب - جامعة الأقصى - غزة في الفترة من ٤ - ٦ إبريل ٢٠٠٦ م .
- ٤٦- عقيل رزاق نعمان السلطاني : مفهوم النص عند الأصوليين مع التطبيقات الفقهية، رسالة دكتوراة ، جامعة الكوفة، كلية الفقه، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠ م .
- ٤٧- د/ عمر بن عبد العزيز الشليخاني : النقص من النص، طبعة مكتبة أضواء السلف - الرياض، طبعة ٢٠٠٠ م .
- ٤٨- د/ قطب مصطفى سانو : ضوابط منهجية في التعامل مع النص الشرعي، مجلة الكلمة، العدد ٣١، السنة الثامنة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١ م .
- ٤٩- د/ محمد أديب صالح : تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، طبعة المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣ م .
- ٥٠- مصطفى بن محمد بن سلامة : التأسيس في أصول الفقه على ضوء الكتاب والسنة، طبعة مكتبة الحرمين للعلوم النافعة .

**اعتبار الحال والمآل
في تطبيق النص الشرعي**

د. أحمد محمد هادي الهبيط

أستاذ مساعد بكلية الشريعة وأصول الدين

جامعة الملك خالد - أبها



مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه. وبعد
فإن موضوع (اعتبار الحال والمآل في تطبيق النص الشرعي) له أهميته البالغة، حيث
إنه يدل على واقعية الشريعة الإسلامية، إذ إنها تراعي الواقع والمتوقع في أحكامها، وتضع
الحكم المناسب لكل حال.

والأصل في نصوص القرآن والسنة العموم والشمول، وفي تشريعها الثبات والدوام،
وفي أحكامها التنفيذ والتطبيق، وكل ذلك لا مرية فيه لدى أهل الإسلام والإيمان الصادقين.
ولكن تلك النصوص والأحكام ليست قوالب جامدة جاهزة بحيث يتم تطبيقها آلياً دون
أدنى اعتبار لحال الإنسان والواقع الذي تطبق فيه، أو دون مراعاة لنتيجة ذلك الفعل ومآله،
لأن مؤدى ذلك إلى الحرج ومناقضة مقصود الشارع، والحرج مرفوع شرعاً، ومناقضة
مقصود الشارع ممنوع ديناً.

وبالتالي فإن أحكام الشريعة الإسلامية ترعى الأحوال الاستثنائية الواقعة والمتوقعة
وتطبق فيها.

ومن هنا جاء هذا البحث لتسليط الضوء على هذا الموضوع (اعتبار الحال والمآل في
تطبيق النص الشرعي).

والبحث يندرج ضمن المحور الخامس من محاور المؤتمر: العمل بالنص الشرعي :
قواعد وضوابط، حيث إن من أهم القواعد في تطبيق النص الشرعي: اعتبار الحال والمآل،
كما سيتم إيضاحه بمشيئة الله سبحانه وتعالى.

أهداف البحث ومشكلته

يهدف البحث إلى إبراز أهمية مراعاة الحال والمآل عند تطبيق النص الشرعي
والعمل به في الواقع، حيث تكمن المشكلة في سوء تقدير الحال أو المآل عند تطبيق النص
الشرعي، أو إغفالهما أصلاً.

ويمكن إجمال أهداف البحث في العناصر الآتية:

١- بيان مفهوم مراعاة الحال والمآل في تطبيق النص الشرعي.

- ٢- ذكر أدلة اعتبار الحال والمآل في تطبيق النص الشرعي.
 - ٣- إبراز طرق مراعاة الحال والمآل عند تطبيق النص الشرعي.
 - ٤- توضيح أهم الضوابط والمسالك لاعتبار الحال والمآل عند تطبيق النص الشرعي.
- كما يمكن توضيح مشكلة البحث في العناصر الآتية:
- ١- اهتمام كثير من الباحثين بقواعد أصول الفقه المتعلقة بالفهم واللغة، وإهمالهم لقواعد التطبيق.
 - ٢- القصور الحاصل لدى بعض من ينتسب للعلم في معرفة أهمية اعتبار الحال والمآل عند تطبيق النص الشرعي والالتزام بذلك.
 - ٣- لهج كثير من المثقفين بضرورة مراعاة الواقع والمتوقع، واعتبار الحال والمآل دون معرفة الطرق والضوابط والمسالك الشرعية المنظمة لذلك.

خطة البحث:

- يتكون البحث من تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.
- التمهيد: تعريف بمصطلحات البحث.
- المبحث الأول: اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي
- المطلب الأول: أدلة اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي وضوابطه ومقاصده.
- المطلب الثاني: طرق اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي: الضرورة - العرف والعادة - العذر المقتضي للرخصة.

- المبحث الثاني: اعتبار المآل في تطبيق النص الشرعي
- المطلب الأول: أدلة اعتبار المآل في تطبيق النص الشرعي وضوابطه ومقاصده.
- المطلب الثاني: طرق اعتبار المآل في تطبيق النص الشرعي: سد الذرائع - فتح الذرائع - اعتبار المقاصد والنيات.

- المبحث الثالث: المسالك الأصولية لاعتبار الحال والمآل في تطبيق النص الشرعي
- المطلب الأول: تعليل الأحكام.
- المطلب الثاني: تحقيق المناط.
- الخاتمة.

منهجية البحث: المنهج الاستقرائي التحليلي.

طريقة البحث:

- الرجوع إلى المصادر الأصلية، وأرجع إلى الكتب المعاصرة لإبراز معنى أو عبارة ذات قيمة علمية.
- عزو الآيات إلى سورها في المتن.
- تخريج الأحاديث من مظانها في كتب الحديث وعزوها إليها بذكر الباب والجزء والصفحة ورقم الحديث، وأكتفي بالعزو إلى الصحيحين إذا كان الحديث فيهما، وإذا كان في غير الصحيحين أبين حكمه.
- استخراج معاني الألفاظ الغريبة والمصطلحات من المعاجم اللغوية وكتب الغريب والاصطلاحات.
- الاكتفاء بذكر اسم الكتاب والموضع، وأذكر اسم المؤلف إذا خشيت اللبس أو وجدت الحاجة لذكره، وأما بقية المعلومات فأذكرها في قائمة المصادر والمراجع.
- عدم الترجمة للأعلام والأماكن.
- الإيجاز والاختصار قدر الإمكان.
- ما نقلته بنصه من كلام العلماء أضعه بين قوسين صغيرين هكذا « ».
- وضحت مقصودي بالعنوان ومفرداته، بغية الضبط، حيث إن العنوان جديد في صيغته.

التمهيد

تعريف بمصطلحات البحث

التعريف اللغوي:

يمكن إيجاز معاني ألفاظ العنوان فيما يأتي:

الاعتبار: عبر الرؤيا: فسرها وأخبر بما يؤول إليه أمرها، والاعتبار: الاعتداد بالشيء في ترتب الحكم، نحو قول الفقهاء: الاعتبار بالعقب أي: الاعتداد في التقدم به^(١).
والحال: الوقت الذي أنت فيه، وهو نهاية الماضي وبداية المستقبل، وحال الدهر: صرفه، وحال الشيء: صفته، وحال الإنسان: ما يختص به من أموره المتغيرة الحسية والمعنوية، أي: ما كان عليه من خير أو شر، يذكر ويؤنث يقال حال فلان حسن وحسنة^(٢).
والمال: من (آل) إليه أولا وإيالا وأيلولة ومالاً: رجع وصار، وأول الكلام: فسره ورده إلى الغاية المرجوة منه، وأول: الرؤيا عبرها، والمال: بهمزة مفتوحة بعد الميم المفتوحة مصدر آل يؤول، المرجع^(٣).

والتطبيق: تطابق الشئان: تساويا، والمطابقة الموافقة والتطابق الانفاق، وتطبيق الشيء على الشيء: جعله مطابقاً له بحيث يصدق هو عليه، وتطبيق الشريعة: تنفيذها^(٤).
والنص: أصله رفْعُك لِلشَّيْءِ، نَصَّ العُرُوسَ يَنْصُهَا نَصًّا: أَعَدَّهَا عَلَى المِنْصَةِ - بالكسْرِ - لِتُرَى وهي ما تُرْفَعُ عَلَيْهِ كَسَرِيرِهَا وَكُرْسِيِّهَا، والنص: صيغة الكلام الأصلية، والنص: الكتاب والسنة^(٥). والنص عند الأصوليين: ما لا يحتمل إلا معنى واحداً^(٦) وما ازداد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة^(٧).

والذي نعنيه بالنص في هذا البحث هو آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي ﷺ.

(١) انظر: لسان العرب (٤ / ٥٢٩) وكتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي (١ / ٢١٠).

(٢) انظر: لسان العرب (١١ / ١٩٠) والمعجم الوسيط (١ / ٢٠٩).

(٣) العين (٨ / ٣٥٩) وتاج العروس (٢٨ / ٣٨) والمعجم الوسيط (١ / ٣٣) ومعجم لغة الفقهاء (١ / ٣٩٦).

(٤) انظر: لسان العرب (١٠ / ٢٠٩) وكتاب الكليات (١ / ٤٨١) ومعجم لغة الفقهاء (١ / ٣٩٦).

(٥) انظر: تاج العروس (١٨ / ١٧٨) والمعجم الوسيط (٢ / ٩٢٦).

(٦) انظر: الورقات (١ / ١٨) ونهاية السؤل شرح منهاج الوصول (١ / ١٨٦) وهذا تعريف المتكلمين.

(٧) انظر: أصول البردوي (١ / ٨) وأصول السرخسي (١ / ١٦٤) وهذا تعريف الفقهاء الحنفية.

الشرعي: الشريعة والشرعة: ما سن الله من الدين^(١)، ونعني بها: شريعة الإسلام التي جاء بها رسول الله محمد ﷺ والنص الشرعي: نسبة إلى الشريعة الإسلامية.

التعريف الاصطلاحي المقصود:

الذي نعنيه باعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي هو: الاعتداد بواقع الإنسان وما هو عليه من خير أو شر في الزمن الحاضر، بحيث يتم مراعاة ذلك أثناء تنفيذ الحكم المأخوذ من الآية القرآنية أو الحديث النبوي وتنزيله على ذلك الواقع.

والمقصود باعتبار المآل في تطبيق النص الشرعي: الاعتداد بالأثر والنتيجة التي يصير إليها حال الإنسان إذا تم تنفيذ الحكم المأخوذ من الآية القرآنية أو الحديث النبوي، بحيث يتم مراعاة ذلك أثناء استنباط الحكم الشرعي المناسب لتلك الحال. وبعبارة أخرى: الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يوافق مقاصد التشريع^(٢).

والمعنى الاجمالي للعنوان أن الواقع والمتوقع معتبران، ويتم مراعاتهما عند تنزيل الحكم الشرعي المأخوذ من النص على حالة ما، فيتم التأجيل للحكم المأخوذ من نص ما أو تعليقه، أو الانتقال إلى حكم مناسب مأخوذ من نص آخر، وذلك عند إفضاء الحكم الأصلي إلى الحرج، أو مخالفة مقصود الشرع.

توطئة:

أصل اعتبار الحال والمآل في تطبيق النص الشرعي هو اعتبار العوارض المؤثرة في الأحكام الطارئة على الحكم الأصلي، فينتج حكم جديد مختلف عن ذلك الحكم الأصلي، وهذا ما عناه الشاطبي في النوع الثاني من تنزيل أدلة الأحكام على محالها حيث قسمها إلى نوعين: «أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طرؤ العوارض؛ وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة وسن النكاح وندب الصدقات غير الزكاة وما أشبه ذلك.

والثاني: الاقتضاء التبعي؛ وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات كالحكم بإباحة النكاح لمن لا أرب له في النساء، ووجوبه على من خشى العنت، وكرهية الصيد لمن

(١) انظر: لسان العرب (٨ / ١٧٦) ومعجم لغة الفقهاء (١ / ٢٦٠).

(٢) اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، د. وليد علي الحسين، صفحة: ٣٧.

قصد فيه اللهو وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام أو لمن يدافعه الأخبثان. وبالجملة كل ما اختلف حكمه الأصلي لاقتران أمر خارجي^(١).

(١) الموافقات (٣/ ٧٨ و ٧٩).

المبحث الأول

اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي

المطلب الأول: أدلة اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي وضوابطه ومقاصده

الفرع الأول: أدلة اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي

هناك كثير من الأدلة على اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي، من القرآن والسنة،

والشواهد من هدي الصحابة والتابعين، ومنها:

أولاً: من القرآن الكريم

الدليل الأول: الآيات الدالة على التخفيف والتيسير ورفع الحرج عموماً، ومنها قوله

تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] وقوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]

الدليل الثاني: الآيات الدالة على الترخيص لوجود العذر الشرعي الموجب لذلك،

ومن ذلك إغذار الضعفاء والمرضى في التخلف عن الغزو؛ مراعاة لحالهم وظرفهم. قال الله

تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَحْدُونَ مَا يُفْقُونَ حَرَجٌ إِذَا

نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩١] وقال سبحانه: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ

وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [الفتح: ١٧]. وكذلك إباحة التلفظ بكلمة الكفر بسبب الإكراه الملجئ

قال تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ

مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦].

الدليل الثالث: النسخ والتدرج في تشريع بعض الأحكام، كالتدرج في تشريع القتال،

والتدرج في تحريم الخمر، مراعاةً لحال المسلمين في بداية الإسلام، وحادثة عهدهم به فعن

عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت: «إنما نزل أول ما نزل منه سورة من المفصل فيها

ذكر الجنة والنار حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام ولو نزل أول شيء لا

تشرّبوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبداً ولو نزل لا تشرّبوا لقالوا لا ندع الزنا أبداً»^(١)

(١) صحيح البخاري، باب تأليف القرآن (٤/١٩١٠) برقم: ٤٧٠٧.

ثانياً: من السنة الشريفة

الدليل الأول: مراعاة أحوال السائلين وإجابة كل واحد منهم بما يناسبه، فقد كان ﷺ يعطي لكل منهم الإجابة المناسبة لحاله كما في إجاباته لمن سأله عن أفضل الأعمال أو أحبها إلى الله ﷻ فأجاب تارة «إِيمَانُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ جِهَادٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ حَجٌّ مَبْرُورٌ»^(١). وتارة قال لابن مسعود رضي الله عنه: «الصَّلَاةُ لَوْ قَتَلَهَا. قَالَ: قُلْتَ ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: بَرُّ الْوَالِدَيْنِ. قَالَ: قُلْتَ ثُمَّ أَيٌّ؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^(٢) ومرّة قال لعائشة: «أَدْوَمُهَا وَإِنْ قَلَّ»^(٣). وقد ذكر العلماء في التوفيق بينها وجوهاً وأحسن ما قالوا: «أنه خاطب كل شخصٍ بالنظر إلى مقامه؛ وما يقتضيه حاله، فأخبر كلاً بما هو أليق به وهو به أقوم وإليه أرغب ونفعه فيه أكثر، فالشجاع أفضل الأعمال في حقه الجهاد، والغني أفضل الأعمال في حقه الصدقة وهكذا، والظاهر أن الإيمان أفضل الأعمال على الإطلاق»^(٤).

الدليل الثاني: تخفيف العقوبة عن ذوي الهيئات والمريض والمعسر، قال ﷺ: «أَقِيلُوا ذَوِي الْهَيْئَاتِ عَثْرَاتِهِمْ إِلَّا الْحُدُودَ»^(٥).

وقد سئل رسول الله ﷺ عن شخص ناقص الخلقة مريض زنى بجارية فقال: «اجْلِدُوهُ ضَرْبَ مِائَةِ سَوْطٍ». قالوا يا نبي الله: هو أضعف من ذلك، لو ضربناه مائة سَوْطٍ مَاتَ قَالَ: «فَخُذُوا لَهُ عِثْكَالًا فِيهِ مِائَةُ شِمْرَاحٍ فَاضْرِبُوهُ ضَرْبَةً وَاحِدَةً»^(٦).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ فقال: هَلَكْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ

- (١) صحيح البخاري باب فضل الحج المبرور (٥٥٣/٢) برقم: ١٤٤٧، وباب من قال إن الإيمان هو العمل (١٨/١) وصحيح مسلم ٣٦ باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال (٨٨/١) برقم: ٨٣، وفي رواية قال إيمانٌ بالله ورسوله، والحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه.
- (٢) صحيح البخاري، باب فضل الجهاد والسير (١٠٢٥/٣)، برقم: ٢٦٣٠، وصحيح مسلم (٨٩/١) برقم: ٨٥.
- (٣) صحيح البخاري، باب القصد والمداومة على العمل (٢٣٧٣/٥) برقم: ٦١٠٠.
- (٤) انظر: حاشية السندي على سنن النسائي (٩٣/٨ و ٩٤).
- (٥) سنن أبي داود (١٣٣/٤) برقم: ٤٣٧٥، وسنن النسائي الكبرى التجاوز عن ذلة ذي الهيئة (٣١٠/٤) برقم: ٧٢٩٣، وقال الألباني: صحيح، انظر: صحيح سنن أبي داود (٣٧٥/٩) قال الشافعي: «وذوو الهيئات الذين يقالون عثراتهم الذين ليسوا يعرفون بالشر فيزل أحدهم الزلّة» سنن البيهقي الكبرى (٣٣٤/٨).
- (٦) سنن النسائي الكبرى (٣١٣/٤) برقم: ٧٣٠٩، وسنن ابن ماجه باب الكبير والمريض يجب عليه الحد (٨٥٩/٢) برقم: ٢٥٧٤، وقال الألباني: (صحيح) انظر: صحيح ابن ماجه (٨٥/٢) والعشكال: العذق وكل غصن من أغصانه شمراخ. انظر: النهاية في غريب الأثر (٥٠٠/٢).

قال: وما أهلكك؟ قال: وقعتُ على امرأتي في رَمَضانَ، قال: هل تجدُ ما تُعْتِقُ رَقَبَةً؟ قال: لا، قال: فهل تستطيعُ أَنْ تُصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ؟ قال: لا، قال: فهل تجدُ ما تُطْعِمُ سِتِّينَ مَسْكِينًا؟ قال: لا، قال: ثُمَّ جَلَسَ، فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ فَقَالَ: تَصَدَّقْ بِهَذَا، قَالَ: أَفْقَرَ مِنَّا؟ فَمَا بَيْنَ لَابِتَيْهَا أَهْلُ بَيْتِ أَحْوَجَ إِلَيْهِ مِنَّا، فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتِ أَنْيَابُهُ ثُمَّ قَالَ: اذْهَبْ فَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ^(١). قال ابن حجر: «قيل إن سبب ضحكك النبي ﷺ كان من تباين حال الرجل حيث جاء خائفًا على نفسه، راغبًا في فدائها مهما أمكنه؛ فلما وجد الرخصة طمع في أن يأكل ما أعطيه من الكفارة، وقيل: ضحكك من حال الرجل في مقاطع كلامه وحسن تأتية وتلطفه في الخطاب وحسن توصله إلى مقصوده»^(٢).

الدليل الثالث: التخفيف في الأحكام مراعاةً للأعداء، ومن ذلك: الإذن بعدم حضور صلاة الجماعة لعذر المطر^(٣) وإباحة لبس الحرير للرجال لعذر المرض^(٤) ونحو ذلك.

الدليل الرابع: إثبات النسب لصاحب الفراش وإن خالف القرائن؛ مع مراعاتها في المحرمية فقد اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة في غلام فقال سعد: يا رَسُولَ اللَّهِ ابن أخي قد كان عهدَ إلي فيه، فقال عبد بن زمعة: أخي وابن وليدة أبي ولدَ على فراشه، فقال النبي ﷺ: «هو لك يا عبد بن زمعة، الولدُ للفراشِ وللعاهرِ الحجرُ، ثم قال لسودة بنت زمعة: احتجبي منه لما رأى من شبهه بعُتْبَةَ فما رآها حتى لقي الله»^(٥). فقد حكم ﷺ به لعبد بن زمعة

(١) صحيح البخاري باب متى تجب الكفارة على الغني والفقير (٦/٢٤٦٧) برقم: ٦٣٣١، وصحيح مسلم ج ٢/ ص ٧٨١ باب تَغْلِيظُ تَحْرِيمِ الْجِمَاعِ فِي نَهَارِ رَمَضانَ عَلَى الصَّائِمِ (٢/٧٨١) برقم: ١١١١، واللفظ له.

(٢) فتح الباري (٤/١٧١).

(٣) صحيح البخاري باب الرخصة في المطر والعلة أن يصلي في رحله (١/٢٣٧) برقم: ٦٣٥، وصحيح مسلم باب الصلاة في الرحال في المطر (١/٤٨٤) برقم: ٦٩٧.

(٤) صحيح البخاري باب الحرير في الحرب (٣/١٠٦٩) برقم ٢٧٦٢ و ٢٧٦٣ وباب ما يُرَخِّصُ لِلرِّجَالِ مِنَ الْحَرِيرِ لِلْحِكْمَةِ (٥/٢١٩٦) برقم ٥٥٠١، صحيح مسلم باب إِبَاحَةِ لُبْسِ الْحَرِيرِ لِلرِّجَالِ إِذَا كَانَ بِهِ حِكْمَةٌ أَوْ نَحْوَهَا (٣/١٦٤٦) برقم ٢٠٧٦.

(٥) صحيح البخاري باب الولد للفراش حرة كانت أو أمة (٦/٢٤٨١) برقم: ٦٣٦٨، وصحيح مسلم باب الولد للفراش وتوقى الشبهات (٢/١٠٨٠) برقم: ١٤٥٧، عن عائشة رضي الله عنها، ومعنى قوله: الولد للفراش: أي لصاحب الفراش، أي لمن كانت المرأة فراشاً له زوجة أو أمة، وللعاهر: أي الزاني، الحجر: أي الحرمان والخيبة، وهذه عادة العرب أن تقول له الحجر: يريدون ليس له إلا الخيبة. انظر: حاشية السندي على سنن النسائي (٦/١٨٠).

وأنة أخ له ولسودة؛ واحتمل بسبب الشبه أن يكون من عتبة، قال ابن القيم: «وأما أمره سودة وهي أخته بالاحتجاب منه فهذا يدل على أصل وهو تبعض أحكام النسب فيكون أخاها في التحريم والميراث وغيره ولا يكون أخاها في المحرمية والخلوة والنظر إليها لمعارضة الشبه للفراش فأعطى الفراش حكمه من ثبوت الحرمة وغيرها وأعطى الشبه حكمه من عدم ثبوت المحرمية لسودة»^(١).

الدليل الخامس: الأحاديث الدالة على منع الضرر، ومنها قوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»^(٢).

ثالثاً: من هدي الصحابة والتابعين

المثال الأول: صلاة التراويح في رمضان، حيث ترك رسول الله ﷺ صلاتها بالناس في المسجد خشية أن تفرض عليهم فيعجزوا عنها^(٣) وفي خلافة عمر ﷺ قال «إني أرى لو جَمَعْتُ هَؤُلَاءِ عَلَى قَارِيٍّ وَاحِدٍ لَكَانَ أَمْثَلًا» ثُمَّ عَزَمَ فَجَمَعَهُمْ عَلَى أَبِي بِن كَعْبٍ^(٤). قال العلماء: «استنبط عمر ﷺ ذلك من تقرير النبي ﷺ من صلى معه في تلك الليالي وإن كان كره ذلك لهم فإنما كرهه خشية أن يفرض عليهم، فلما مات النبي ﷺ حصل الأمن من ذلك»^(٥).

المثال الثاني: عدم إعطاء عمر ﷺ سهم المؤلفلة لقلبهم عيينة بن حصن والأقرع بن حابس وقال لهم: قد أعز الله الإسلام^(٦).

ومن الأمثلة من عهد التابعين عدم قبول شهادة القريب لقريبه؛ مع أن الأصل في الشهادة

(١) إعلام الموقعين (٦/٢٦٢).

(٢) مسند أحمد بن حنبل (١/٣١٣) برقم: ٢٨٦٧، وسنن ابن ماجه، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره. (٢/٧٨٤) برقم: ٢٣٤٠، وقال شعيب الأرنؤوط في تعليقه على المسند إنه: حسن، وقال الألباني: صحيح، صحيح ابن ماجه (٢/٣٩) برقم: ١٨٩٥.

(٣) صحيح البخاري، باب فضل من قام رمضان (٢/٧٠٨) برقم: ١٩٠٨، وصحيح مسلم، باب التَّزْغِيبِ فِي قِيَامِ رَمَضَانَ وَهُوَ التَّرَاوِيحُ (١/٥٢٤) برقم: ٧٦١.

(٤) صحيح البخاري، باب فضل من قام رمضان برقم: ١٩٠٦ (٢/٧٠٧) والأوزاع: جماعات متفرقة، أراد أنهم كانوا يتنفلون فيه بعد صلاة العشاء متفرقين غريب الحديث لابن الجوزي (٢/٤٦٦) والنهاية في غريب الأثر (٥/١٨٠).

(٥) انظر: فتح الباري (٤/٢٥٢).

(٦) الفروق مع هوامشه (٣/١٦) والتقرير والتحرير في علم الأصول (٣/٩١).

العدالة لقول الله ﷻ: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: ٢] وذلك لعله وجود التهمة^(١). وكذلك القول بجواز التسعير؛ فقد نُقل عن جماعة من التابعين، بسبب تغير أحوال الناس عما كانت عليه في عهد النبي ﷺ واحتجوا بأن في ذلك مصلحة للناس، ودفعاً للضرر عنهم بالمنع من إغلاء السعر عليهم ولا فساد عليهم^(٢).

الفرع الثاني: ضوابط اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي ومقاصده

ضوابط اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي

أولاً: أن يكون الحال حقيقياً وليس متوهماً، لأنه لا عبرة بالتوهم^(٣).

ثانياً: أن يكون الحال استثنائياً على خلاف الوضع الأصلي، حتى يتم مراعاته.

ثالثاً: أن يكون الحال معتبراً شرعاً نصاً أو استنباطاً، أما ما خالف الشرع فلا عبرة به.

رابعاً: أن يكون الحكم المطبق خاصاً على خلاف ظاهر النص الأصلي، وألا يعود

عليه بالإبطال^(٤).

خامساً: وجود مصلحة شرعية من تطبيق الحكم الاستثنائي.

سادساً: عدم مخالفة الاجماع.

سابعاً: عدم مخالفة مقاصد الشريعة الإسلامية^(٥).

مقاصد اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي

أولاً: التيسير ورفع الحرج، كما مر في الأدلة، حيث إن الانتقال من الحكم الأصلي كان

يهدف التيسير غالباً.

ثانياً: تحقيق عموم الشريعة الإسلامية وشمولها، فلا تبقى واقعة دون إيجاد الحكم

المناسب لها.

ثالثاً: التأليف في الإسلام والتثبيت عليه كما في قصة بول الأعرابي في المسجد^(٦) حيث

(١) انظر: إعلام الموقعين (١/١١٣).

(٢) مجموع الفتاوى (٩٣/٢٨) والطرق الحكمية (١/٣٧٣).

(٣) قواعد الفقه للركن (١/٢٢).

(٤) التحبير شرح التحرير (٦/٢٨٥٦).

(٥) الموافقات (٣/٣٢).

(٦) صحيح البخاري، باب الرفق في الأمر كله (٥/٢٢٤٢) برقم: ٥٦٧٩، وصحيح مسلم، باب وجوب غسل

البول وغيره من النجاسات (١/٢٣٦) برقم: ٢٨٤ و ٢٨٥.

إن النبي ﷺ منع من إيذائه، وأمر بتركه يكمل بوله، وفي هذا تأليف له، وتثبيت له على الإسلام حتى لا ينفر منه.

رابعاً: تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية في الحفاظ على الدين أو النفس أو العقل أو النسل أو المال، وتقديم الأهم منها عند التعارض^(١).

المطلب الثاني: طرق اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي:

الفرع الأول: الضرورة

الضرورة في اللغة: من الضر وهو سوء الحال، وهي اسم لمصدر الاضطرار، والاضطرار معناه: الاحتياج إلى الشيء، وقيل: الضرورة مشتقة من الضرر وهو النازل مما لا مدفع له^(٢). والضرورة اصطلاحاً: هي الحالة الملجئة لتناول الممنوع شرعاً^(٣). وذلك يتناول كلاً من فعل المحرم وترك الواجب على السواء.

ضوابط الضرورة:

الضابط الأول: قيام الضرر الفادح أو توقع حصوله يقيناً أو غالباً، لأنه لا عبرة بالأوهام. الضابط الثاني: تعذر الوسائل المباحة في إزالة الضرر، لقوله تعالى: ﴿فَأَنْقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

الضابط الثالث: أن تقدر بقدرها من حيث المقدار، ومعناه ألا يباشر المضطر من الممنوع إلا بقدر ما يضطر إليه، وكذلك من حيث الوقت، فلا يجوز الاستمرار على ممارسة ما تبيحه الضرورة بعد أن تزول، وذلك لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، ومن هنا جاءت القاعدة التي تقول: الضرورات تقدر بقدرها.

الضابط الرابع: ألا تؤدي إزالتها إلى ضرورة أكبر منها، فمن أكره بالقتل على شرب الخمر جاز له شربها، لكن من أكره بأخذ ماله على قتل معصوم فليس له قتله، ولهذا قيدت القاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، بقولهم: بشرط عدم نقصانها عنها، فإذا كانت مفسدة فعل الممنوع أكبر من مفسدة المكروه به لم يحل فعله.

(١) انظر: قاعدة تغير الأحكام الاجتهادية وتطبيقاتها المعاصرة، رسالة للباحث قيد الطباعة ص ٣١٥.

(٢) لسان العرب (٤/٤٨٣ و٤٨٤) وتاج العروس (١٢/٣٨٨).

(٣) درر الحكام شرح مجلة الأحكام (١/٣٤) وشرح القواعد الفقهية للزرقا (١/٢٠٩).

الضابط الخامس: ألا يترتب عن إزالتها إلحاق مثلها بالغير، فلو أكره بالقتل على قتل غيره، أو دلالة ظالم عليه ليقته لم يحل له ذلك، وكذلك لو أكره بإتلاف ماله إن لم يتلف مال غيره، وهذا معنى القاعدة: الضرر لا يزال بمثله^(١).

أثر الضرورة في تطبيق النص الشرعي:

أصل مشروعية حكم الضرورة: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣] وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩] ويفهم من الآية وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت فيها، فحيثما وجدت الضرورة وجدت الإباحة، كما يفهم أن ما فصل من المحرمات لا تبيحه إلا الضرورة^(٢) فالضرورة تبيح المحرم بالنص، وقد توجه كما في أكل الميتة، ويُسْتثنى قتل النفس المحرمة، أو قطع عضو من أعضائها، والزنا- بالنسبة للرجل- فإن الضرورة لا تبيح ذلك.

ولا تبطل الضرورة حق الغير، فإذا لجأ المضطر إلى إتلاف أموال الآخرين أو أطعمتهم لدفع غائلة الجوع أو غيره عن نفسه؛ ضمن رفعاً للخرج عن الآخرين^(٣). والضرورة تبيح ترك الواجب كالعبادات فإنه يجوز تركها أو تأخيرها بالإكراه الملجئ، أو المشقة الفادحة.

ومعلوم أن مجال الضرورة الأقوال والأفعال؛ أما الاعتقادات فإنها لا تدخلها الضرورة بحال، فلا يجوز اعتقاد الأفكار الكفرية أو المنحرفة بدعوى الضرورة.

الفرع الثاني: العرف والعادة

العرف والعارفة والمعروف واحد: كل ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه^(٤). والعادة: معروفة والجمع عاد وعادات وعوائد، سميت بذلك لأن صاحبها يعاودها، أي يرجع إليها مرة بعد أخرى^(٥).

(١) في ضوابط الضرورة انظر: نظرية الضرورة الشرعية حدودها وضوابطها، جميل مبارك ص ١٩٠ وما بعدها.

(٢) انظر: أحكام القرآن، للجصاص (١/ ١٥٦)، تنبيه: يعبر الفقهاء بالضرورة ويقصدون ما يشمل الضرورة والحاجة ولا تختص بمعناها الدقيق كما هي عند الأصوليين.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر، إذا أطلق فهو للسيوطي (١/ ١٧٢) والأشباه والنظائر لابن نجيم (١/ ٨٥).

(٤) تهذيب اللغة (٢/ ٢٠٨).

(٥) مختار الصحاح (١/ ١٩٣).

والعرف اصطلاحاً: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطباع بالقبول^(١) وعرفه مصطفي الزرقا بأنه: «عادة جمهور قوم في قول أو عمل»^(٢) والعادة اصطلاحاً: الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية^(٣).

والفرق بين العادة والعرف أن العادة تصدر عن الفرد والجماعة، أما العرف فلا يصدر إلا عن الجماعة، كما أن العادة تشمل العادة الناشئة عن عامل طبيعي، والعادة الفردية، وعادة الجمهور التي هي العرف، وبناءً على ذلك فإن العادة أعم من العرف^(٤). وينقسم كل من العرف والعادة إلى لفظي وعملي [قولي وفعلي].

حجية العرف والعادة:

حجية العرف والعادة مستفادة من الكتاب والسنة قال الله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وقال تعالى: ﴿وَالْمُطَلَقَاتِ مَعَهُ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٤١] وقال تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٣] وفي الحديث: «خذي أنت وبنوك ما يكفيك بالمعروف»^(٥).

وقد أقر الإسلام كثيراً من الأعراف والعادات الحسنة والتعاملات التي كانت موجودة قبل بعثة النبي ﷺ. واعتبار العرف مشترك بين المذاهب، ومن استقرأها وجددهم يصرحون بذلك^(٦).

شروط اعتبار العرف في تطبيق النص الشرعي:

الشرط الأول: أن يكون العرف مطرداً أو غالباً، أي مستمرّاً العمل به في جميع الحوادث، أو يجري العمل عليه في أغلب الوقائع.

الشرط الثاني: أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائماً عند إنشائها، ولا يُعتبر العرف المتأخر في التصرفات السابقة، فإذا طرأ عرف جديد بعد اعتبار العرف السائد

(١) التعريفات (١/١٩٣).

(٢) المدخل الفقهي العام (١/١٤١).

(٣) تيسير التحرير (١/٣١٧).

(٤) المدخل الفقهي العام (٢/٨٧٤).

(٥) صحيح البخاري، باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم، (٢/٧٦٩) برقم: ٢٠٩٧.

(٦) الذخيرة (١/١٥٢).

عند صدور الفعل أو القول، فلا يعتبر هذا العرف، ولهذا قيل: إنما تعتبر العادة إذا كانت سابقة فلا عبرة بالعرف الطارئ^(١).

الشرط الثالث: أن لا يعارض العرف تصريحاً بخلافه، فلو استأجر شخص أجيراً للعمل من الظهر إلى العصر فقط؛ ليس له أن يلزمه بالعمل من الصباح إلى المساء بحجة أن عرف البلدة هكذا؛ لأن نص الاتفاق على خلاف العرف، فلا اعتبار بالعرف.

الشرط الرابع: أن لا يعارض العرف نصاً شرعياً بحيث يكون العمل بالعرف تعطيلاً له، فإذا تعارف الناس على أمر ما، وكان هذا الأمر الذي تعارفوه منهيماً عنه بنص خاص، أي: بنص ورد في الشرع لمنع هذا الأمر بخصوصه؛ فإن هذا العرف لا اعتبار له ولا قيمة، فهو عرف مرفوض يجب تغييره.

والدليل لهذا الشرط أن النص متى صح عن الشارع الحكيم العالم بمصالح الناس فهو حق وحجة قائمة على الناس، أما العرف فإنه غير معصوم، ولهذا لو تعارف الناس على التبني، وإجراء البنوة الحقيقية فيها، أو شرب الخمر، أو لعب الميسر، أو التعامل بالربا؛ فإنه لا اعتبار لهذه الأعراف الفاسدة^(٢).

أثر العرف والعادة في تطبيق النص الشرعي:

يمكن إيجاز تأثير العرف والعادة في تطبيق النص الشرعي فيما يأتي:

الأول: تخصيص عموم النص أو القاعدة أو القياس في دليل الاستحسان، ومثاله العرف في الاستصناع، وتخصيص عموم وجوب الإرضاع على الوالدة الوارد في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] بالشريفة عند المالكية؛ فلا يجب عليها إرضاع ولدها للعرف^(٣).

ومما يتعلق بالعرف وعلاقته بالنص: أن النص المبني في الأصل على العرف أو المعلل به يمكن تغيير حكمه إن تغير ذلك العرف، وقد ذهب إلى ذلك بعض العلماء كأبي يوسف،

(١) شرح القواعد الفقهية (١/ ٢٢٠).

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٩٧) وما بعدها.

(٣) انظر: شرح خليل للخرشي (١٤ / ١٢٧).

ومثاله قوله ﷺ: «الذهب بالذهب وزنا بوزن والفضة بالفضة وزنا بوزن والبر بالبر كيلا بكيلا والشعير بالشعير كيلا بكيلا والتمر بالتمر والملح بالملح فمن زاد أو استزاد فقد أربى»^(١) فأبو يوسف يرى أن اعتبار ما ذكر من الأصناف مكيلاً أو موزوناً بني على العرف، فإذا تغيّر العرف وأصبح التمر مثلاً يباع بالوزن - كما في عصرنا - وجب العمل بما صار إليه العرف الجديد، فيجوز بيع التمر بالتمر مثلاً وزناً متساوياً^(٢).

الثاني: الحكم المبني على عرف عملي يتغيّر بتغيّر العرف، وتحرم الفتوى بغير العادة الحاضرة، ومن ذلك قبض المهر عند الدخول أو قبله أو بعده، تارة تكون الفتوى أن القول قول الزوج عندما تكون العادة تسليمه قبل الدخول، وتارة بأن القول قول المرأة في عدم القبض إذا تغيّرت العادة أو كانوا من أهل بلد ذلك عادتهم^(٣).

الثالث: أن يقوم العرف مقام النطق بالأمر المتعارف عليه في الدلالة على الإذن أو المنع أو الالتزام أو نحو ذلك، فإن «لسان الحال يقوم مقام لسان المقال»^(٤).

الرابع: الاستعمال العرفي للألفاظ، وهو العرف القولي، فكل متكلم يحمل كلامه على عرفه، سواء أكان ذلك في خطاب الشارع كلفظ الصلاة أم تصرفات الناس من عقود وفسوخ وشروط.

وكذلك للعرف القولي أثره في جعل الكناية صريحاً إذا غلب استعمال اللفظ في أحد المعنيين «وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق والعتاق وصيغ الصرائح والكنايات فقد يصير الصريح كناية يفتقر إلى النية، وقد تصير الكناية صريحاً مستغنية عن النية»^(٥).

الخامس: الترجيح بين المذاهب والآراء الاجتهادية، فيرجح القول الذي يؤيده العرف؛ لأن العرف أمانة على حاجة الناس، أما المذهب الباطل فلا يرجحه العرف بحال^(٦).

(١) سنن البيهقي الكبرى، باب اعتبار التماثل فيما كان موزوناً على عهد النبي ﷺ بالوزن وفيما كان مكيلاً على عهده بالكيل (٢٩١/٥) برقم: ١٠٣٢١.

(٢) شريعة الإسلام، ص ١٤٤.

(٣) الفروق مع هوامشه (٨٣/١).

(٤) الذخيرة (٤٥٣/٥).

(٥) الفروق (٣٢٣/١).

(٦) قاعدتان فقهيتان لأبي سنة، ص ٢٩.

السادس: أن يكون العرف معياراً يرجع إليه المفتي والقاضي في تطبيق الأحكام المطلقة^(١). قال الفقهاء: كل ما ورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يحكم فيه العرف. ومثله بالحرز في السرقة والتفرق في البيع والقبض ووقت الحيض وقدره ومرادهم أنه يختلف حاله باختلاف الأحوال والأزمنة ويختلف الحرز باختلاف عدل السلطان وجوره وبحالة الأمن والخوف^(٢).

ومن الجدير بالذكر أن العلماء وضعوا عدة قواعد فقهية متعلقة بالعرف، ومن تلك القواعد ما يأتي: العادة محكمة- الحقيقة تترك بدلالة العادة- استعمال الناس حجة يجب العمل بها- المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً- التعيين بالعرف كالتعيين بالنص- العادة تجعل حكماً إذا لم يوجد التصريح بخلافها- العادة معتبرة في تقييد مطلق الكلام- المعروف بين التجار كالمشروط بينهم- الثابت بالعرف كالثابت بالنص- لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان^(٣).

الفرع الثالث: العذر المقتضي للرخصة:

أولاً النسيان والخطأ والجهل: قال رسول الله ﷺ «تجاوز الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكروها عليه»^(٤).

ثانياً المرض والسفر: خفف الله سبحانه وتعالى بعض الأحكام عن المسافر والمريض، فأجاز لهما الفطر والقضاء، وكذلك التيمم عند فقد الماء أو عدم القدرة على استعماله، كما أجاز للمريض الصلاة على الحالة التي يقدر عليها، وأجاز للمسافر جمع الصلاة وقصرها، ونحو ذلك من التخفيفات التي هي على خلاف الحكم الأصلي العام.

ثالثاً الإكراه: ينقسم الإكراه على قسمين: الإكراه الملجئ: وهو الذي يكون بإتلاف النفس أو عضو منها، ييقن أو ظن غالب، كالتهديد بالقتل أو قطع العضو أو الضرب الشديد المتوالي الذي يخشى منه إتلاف ذلك، وإكراه غير ملجئ: وهو الذي يكون بما لا يفوت

(١) المرجع نفسه، ص ٢٣.

(٢) الأشباه والنظائر (٩٨/١).

(٣) انظر: شرح القواعد الفقهية (٢١٩/١) وما بعدها.

(٤) المستدرک على الصحيحين كتاب الطلاق (٢١٦/٢) برقم ٢٨٠١، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين

ولم يخرجاه.

النفس أو عضو من أعضائها كالضرب أو الحبس. والإكراه المؤثر في تطبيق النص هو الإكراه الملجئ ويشمل ما يأتي:

- الإكراه على قتل النفس المحرمة وفعل الفاحشة، وهذا لا يجوز لأن نفسه ليست بأولى من غيره، ولأن الزنا لا يباح للرجل لا بالإكراه ولا بغيره.

- الإكراه على أخذ مال الغير أو إتلافه، يجوز له ذلك والضمان على الأمر.

- الإكراه على قول الباطل، كقول الكفر ونحوه يجوز للضرورة مع الاطمئنان بالإيمان

لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [النحل: ١٠٦] ^(١).

- الاضطرار في حالة الدفاع عن النفس أو العرض أو المال، وهو ما يسمى بالدفاع

الشرعي أو دفع الصائل ^(٢).

رابعاً: النقص: ومثاله الشخص الذي زنى بالجارية فأمر النبي ﷺ أن يأخذوا عذقاً فيه

مائة غصن فيضربوه به ^(٣).

(١) التقرير والتحرير في علم الأصول (٢ / ٢٨١).

(٢) صال عليه: وثب، والصال: هو المعتدي على الإنسان. مختار الصحاح (١ / ١٥٦).

(٣) سبق تخريجه ص ٦.

المبحث الثاني

اعتبار المآل في تطبيق النص الشرعي

سبق أن المقصود باعتبار المآل: الاعتداد بما تفضي إليه الأحكام عند تطبيقها بما يوافق مقاصد التشريع^(١). وقد شرحه الشاطبي - وهو المؤسس للمصطلح بقوله: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب أو لمفسدة تدرأ ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ولكن له مآل على خلاف ذلك»^(٢).

المطلب الأول: أدلة اعتبار المآل في تطبيق النص الشرعي ومقاصده وضوابطه

الفرع الأول: أدلة اعتبار المآل في تطبيق النص الشرعي

الأصل في اعتبار المآل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]. فقد حرم الله تعالى سب آلهة المشركين مع كون السب غيظاً وحمية لله وإهانة لآلهتهم؛ لكونه ذريعة إلى سبهم الله تعالى^(٣).
ومن السنة: امتناع النبي ﷺ عن قتل المنافقين، وتعليل ذلك بقوله: «لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه»^(٤). فقد ترك قتل أهل النفاق المشهود عليهم بالكفر لما في ذلك من تشويه صورة الدين وتنفير الناس منه. وكذلك امتناعه ﷺ عن هدم الكعبة، وإعادتها على قواعد إبراهيم، حتى لا يُفتن القوم لحدثان عهدهم بالكفر، قائلاً: «يا عائشة: لولا أن قومك حديث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت فهدم فأدخلت فيه ما أخرج منه»^(٥).

(١) صفحة: ٤.

(٢) الموافقات (٤/ ١٩٤ و ١٩٥).

(٣) إعلام الموقعين (٣/ ١٣٧).

(٤) صحيح البخاري، باب قوله ﷺ ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [المنافقون: ٦] (٤/ ١٨٦) برقم: ٤٦٢٢، وصحيح مسلم، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، (٤/ ١٩٩٨) برقم: ٢٥٨٤.

(٥) صحيح البخاري، باب فضل مكة وبنائها، (٢/ ٥٧٤) برقم: ١٥٠٩، وعند مسلم: «لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لهدمت الكعبة» الحديث، صحيح مسلم، باب نقض الكعبة وبنائها (٢/ ٩٦٩) برقم: ١٣٣٣.

ومنها النهي عن إقامة الحدود في أرض الغزو، فقد جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «لَا تَقْطَعْ الأَيْدِي فِي الغَزْوِ»^(١). قال ابن القيم: «فَهَذَا حَدٌّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ تَعَالَى وَقَدْ نَهَى عَنْ إِقَامَتِهِ فِي الغَزْوِ خَشْيَةً أَنْ يَتَرْتَّبَ عَلَيْهِ مَا هُوَ أَبْغَضُ إِلَى اللَّهِ مِنْ تَعْطِيلِهِ أَوْ تَأْخِيرِهِ مِنْ لُحُوقِ صَاحِبِهِ بِالمُشْرِكِينَ حَمِيَّةً وَعَظْبًا»^(٢).

الفرع الثاني: ضوابط اعتبار المآل في تطبيق النص الشرعي ومقاصده أولاً ضوابط اعتبار المآل:

الضابط الأول: أن يكون المآل متحقق الوقوع، أو يغلب على الظن وقوعه. والمقصود بذلك أن يغلب على الظن وقوع المصلحة أو المفسدة المتوقعة الناتجة عن الفعل، وقد جعل الشرع المتوقع كالواقع، والشرع قد يحتاط لما يكثر وقوعه احتياطه لما تحقق وقوعه^(٣).

الضابط الثاني: أن يكون المآل منضبطاً.

والمقصود بذلك أن يكون ما يؤول إليه الفعل من مصلحة أو مفسدة منضبطاً، ويكون انضباط المصلحة التي يؤول إليها الفعل بكونها ملائمة لتصرفات الشارع، بأن تؤدي إلى منفعة مقصودة للشارع، ولا تنافي أصلاً من أصوله أو تعارض نصاً أو دليلاً من أدلته، وإنما تكون متوافقة مع المصالح التي قصد الشارع تحصيلها. ويكون انضباط المفسدة التي يؤول إليها الفعل بكونها مخالفة لمقاصد الشريعة، وكونها معتبرة المقدار؛ بحيث يكون الضرر فاحشاً أو كثيراً.

الضابط الثالث: ألا يؤدي اعتبار المآل إلى تفويت مصلحة راجحة.

الضابط الرابع: ألا يؤدي اعتبار المآل إلى ضرر أشد^(٤).

(١) سنن الترمذي باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو (٥٣/٤) برقم: ١٤٥٠، وسنن الدارمي باب في ان لا يقطع الأيدي في الغزو (٣٠٣/٢) برقم: ٢٤٩٢، قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث غريب، والعمل على هذا عند بعض أهل العلم منهم الأوزاعي، اهد وقال أبو محمد المقدسي: وهو إجماع الصحابة انظر: إعلام الموقعين (٦/٣) وقد قال الألباني عن الحديث إنه صحيح، انظر: مشكاة المصابيح (٣١٩/٢) وصحيح سنن الترمذي (٤٥٠/٣).

(٢) إعلام الموقعين (٥/٣).

(٣) قواعد الأحكام (٩٢/١).

(٤) انظر: اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات للسنوسي، ص ٣٥٦ وما بعدها، واعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي د. وليد الحسين، ص ٢٢٦ وما بعدها.

ثانياً مقاصد اعتبار المآل في تطبيق النص الشرعي

تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية في الحفاظ على الكليات الخمس، ومما يدخل تحت ذلك:

- تعظيم شعائر الله وعدم التسبب في سبه سبحانه وتعالى قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].
- الحفاظ على ثبات المسلم على دينه، كامتناع النبي ﷺ عن هدم الكعبة وإعادتها على قواعد إبراهيم^(١).
- مخالفة أهل الكتاب والمشركين، قال ﷺ «خَالِفُوا الْيَهُودَ»^(٢).
- التأليف في الإسلام وتجنب ما يشوه الإسلام وينفر الناس منه، كما في امتناع النبي ﷺ عن قتل المنافقين^(٣).
- التيسير ورفع الحرج، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

المطلب الثاني: طرق اعتبار المآل في تطبيق النص الشرعي:

الفرع الأول: سد الذرائع

الذريعة: الوسيلة، وقد تذرع فلان بذريعة أي: توسل بوسيلة، والجمع الذرائع^(٤) والمقصود بسد الذرائع: منع الجائز لئلا يتوسل به إلى الممنوع^(٥).

أهمية سد الذرائع وأساسه الشرعي:

سد الذرائع مقصد تشريعي عظيم استفيد من استقراء تصرفات الشريعة، ويتركز حول تصرف مباح في الأصل قد احتفت به ظروف معينة جعلته وسيلة إلى أمر محظور شرعاً، فهو أحد أرباع التكليف حسب تعبير ابن القيم^(٦).

(١) سبق تخريجه صفحة: ١٤.

(٢) سنن أبي داود- محقق وبتعليق الألباني- قال الألباني: صحيح (١ / ٢٤٧) والمستدرک علی الصحیحین للحاکم مع تعلیقات الذهبي في التلخیص - (١ / ٣٩١) قال الذهبي: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٣) سبق تخريجه صفحة: ١٤.

(٤) لسان العرب (٨/٩٦) ومختار الصحاح (١/٩٣).

(٥) الموافقات (٣/٢٥٨).

(٦) إعلام الموقعين (٣/١٥٩).

أقسام الذرائع وحكم سدها:

ينقسم العمل بسد الذرائع إلى ثلاثة أقسام: قسم مجمع على عدم سده: كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، وقسم مجمع على سده: كالمنع من سب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله تعالى حينئذ، وقسم مختلف فيه: مثل بيع الآجال، كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة نقداً^(١).

كما تنقسم الذرائع من حيث إفنائها إلى المفسد على أربعة أقسام:

الأول: ذريعة موضوعة للإفشاء إلى المفسدة، كسرب المسكر المفضي إلى مفسدة السكر، والزنا المفضي إلى اختلاط الأنساب. والثاني: ذريعة موضوعة للمباح قصد بها التوسل إلى المفسدة كمن يعقد النكاح قاصداً به تحليل المرأة لزوجها الأول الذي طلقها ثلاثاً. والثالث: ذريعة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوسل إلى المفسدة لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، كتزوين المرأة المتوفى عنها زوجها في زمن العدة. والرابع: ذريعة موضوعة للمباح وقد تفضى إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها، ومثاله: النظر إلى المشهود عليها.

فالقسم الأول قد جاءت الشريعة بمنعه، إما على سبيل التحريم أو الكراهة، وذلك بحسب درجته في المفسدة ولا خلاف فيه. والقسم الرابع قد جاءت الشريعة بمشروعيته إما على سبيل الوجوب أو الاستحباب؛ بحسب درجته في المصلحة، ولا خلاف فيه. والقسمان الثاني والثالث هما موضع النزاع، والراجح وجوب سدهما^(٢).

ومذهب المالكية والحنابلة ومن وافقهم أن سد الذرائع دليل شرعي تبنى عليه الأحكام، فمتى أفضى الفعل إلى

مفسدة راجحة أو كان الغالب فيه الإفشاء إلى المفسدة أو قصد به فاعله الإفشاء إلى المفسدة وجب منعه^(٣). وذهب بعض العلماء من الشافعية والحنفية والظاهرية إلى عدم الاستدلال بهذا الدليل ولم يوجبوا سد الذرائع المؤدية إلى المفسدة، إلا أن يرد بمنعها نص

(١) الفروق مع هوامشه (٤٣٦/٣).

(٢) إعلام الموقعين (١٣٦/٣) وما بعدها.

(٣) شرح تنقيح الفصول (١٩٤ / ٢) والكوكب المنير شرح مختصر التحرير (١٧ / ٣).

أو إجماع أو قياس^(١)؛ ولكنهم لم يتردوا في فروعهم الفقهية بل قالوا في بعض الفروع بالمنع دون بعضها الآخر. فالحنفية-مثلاً- لا يصرحون بالقول بسد الذرائع لكنهم مارسوا العمل به عند أخذهم بمبدأ الاستحسان.

والظاهر أنه إذا كان إفشاء الفعل إلى المفسدة غالباً، فإنه لا بد من سد تلك الذريعة، ويتجه الخلاف فيما إذا كان إفشائه للمفسدة على وجه الكثرة لا الغلبة، قال العز بن عبد السلام: «ما يغلب ترتب مسببه عليه وقد ينفك عنه نادراً، فهذا- أيضاً- لا يجوز الأقدام عليه؛ لأن الشرع أقام الظن مقام العلم في أكثر الأحوال»^(٢).

والحاصل أن أصل سد الذرائع مقطوع به، ومتفق عليه في الجملة، وإن اختلف العلماء في تفاصيله، وليس مختصاً به المذهب المالكي، وإن قال به مالك أكثر من غيره، فأصل سدها مجمع عليه، وإنما النزاع في ذرائع خاصة وهي بيوع الآجال ونحوها^(٣).

الفرع الثاني: فتح الذرائع

يطلق مصطلح فتح الذرائع على عكس معنى سد الذرائع؛ فإذا كان مضمون سد الذرائع هو: المنع من الجائز إذا كان يفضي إلى الممنوع؛ فإن مضمون فتح الذرائع: طلب ما يفضي إلى المشروع، وإن كان في الأصل مباحاً أو ممنوعاً^(٤).

وقد جاء هذا المصطلح على لسان القرافي^(٥) ومما استدلل له قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كَيْبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [التوبة: ١٢٠]، فأثابهم الله على الظمأ والنصب وإن لم يكونا من فعلهم بسبب أنهما حصلتا لهم بسبب التوسل إلى الجهاد الذي هو وسيلة لإعزاز الدين وصون المسلمين فيكون الاستعداد وسيلة الوسيلة^(٦).

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٤ / ٣٨٦) والإحكام لابن حزم (٦ / ١٨٩).

(٢) قواعد الأحكام في مصالح الأنام (١ / ٨٥).

(٣) انظر: الفروق مع هوامشه (٢ / ٥٩) و(٣ / ٤٣٦) والموافقات (٢ / ٣٠٩) و(٣ / ٢١٩ و ٣٠٥).

(٤) انظر: الذخيرة (١ / ١٥٣) والفروق مع هوامشه (٢ / ٦١ و ٦٤) ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، ص ١١٥.

(٥) الذخيرة (١ / ١٥٣) والفروق مع هوامشه (٢ / ٦١).

(٦) المرجعان السابقان.

أثر فتح الذرائع في تطبيق النص الشرعي:

الأول: إباحة الأمر الممنوع أو طلبه، وذلك إذا ترتبت عليه مصلحة راجحة، وهذا يشمل كلاً من: الضرورة والحاجة، فإن «ما حرم سداً للذريعة أبيح للمصلحة الراجحة»^(١). وقد ذكر ابن تيمية أن الأمر إن كان مكروهاً فعند الحاجة تزول الكراهة^(٢)، كما بين القرافي أنه «قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة إذا أفضت إلى مصلحة راجحة»^(٣).

الثاني: طلب المباح عند ترتب المصلحة عليه -أيضاً-، وذلك يشمل كلاً من: المصلحة المرسلة، والقاعدة الأصولية المتعلقة بالوسائل (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)^(٤). وقد بين ابن عاشور «أن الشريعة قد عمدت إلى ذرائع المصالح، ففتحتها بأن جعلت لها حكم الوجوب، وإن كان صورتها مقتضية المنع أو الإباحة»^(٥).

أمثلة فتح الذرائع: منها جواز دفع المال للمحاربين الكفار توصلًا إلى فداء الأسرى المسلمين، وفتح الذريعة هنا أن دفع المال للمحاربين في الأصل حرام لا يجوز، لما فيه من تقوية الكفار والإضرار بجماعة المسلمين، لكنه أجاز دفعًا لضرر أكبر هو تخليص أسرى المسلمين من الأسر وتقوية المسلمين بهم، وجواز دفع المال للدولة المحاربة لدفع خطرها وأذاها إذا لم يكن جماعة من المسلمين على مستوى القوة التي يستطيعون بها حماية بلادهم، وجواز دفع المال لرجل حتى لا يزني بامرأة إذا عجز عن دفعه إلا بذلك^(٦).

الفرع الثالث: اعتبار النيات والمقاصد

النية مقامها عظيم في الشريعة الإسلامية، فالعبادات والقربات مبناهما على النيات ولا يكون الفعل عبادة إلا بالنية والقصد؛ والنية تميز بين مراتب العبادات بعضها من بعض، كما تميز بين العبادات والعبادات، كما أن المباح بالقصد الحسن يصير قربة يثاب صاحبها. وكما تؤثر النية في العبادات فإنها تؤثر في الأفعال والتصرفات ولهذا وضع العلماء القاعدة الفقهية: (الأمر بمقاصدها)^(٧).

(١) إعلام الموقعين (١٦١/٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٠٣/٢١).

(٣) الذخيرة (١٥٣/١) والفروق مع هوامشه (٦١/٢).

(٤) الإحكام للآمدي (١٦٠/١) وروضة الناظر (٤٥/١).

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ١١٥.

(٦) الذخيرة (١٥٣/١) والفروق مع هوامشه (٦١/٢).

(٧) الأشباه والنظائر (٨/١) ودرر الحكام شرح مجلة الأحكام (١٧/١).

أثر اعتبار النيات والمقاصد في الأحكام

أولاً: اعتبار النيات والمقاصد في التصرفات والعقود

لقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن المقاصد في العقود معتبرة وأنها تؤثر في صحة العقد وفساده وفي حله وحرمة^(١). ولهذا فقد فرّع العلماء على القاعدة السابقة قاعدة أخرى، وهي: (العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني)^(٢). ومن الأمثلة على ذلك: الهبة بشرط العوض بيع؛ فلو قال شخص لآخر وهبتك هذه الفرس أو الدار بمائة درهم فيكون هذا العقد عقد بيع لا عقد هبة وتجري فيه أحكام البيع؛ فإذا كان المبيع عقاراً تجري فيه أحكام الشفعة وغيرها من أحكام البيع.

ومن اعتبار المقاصد في التصرفات اعتبار الباعث الشريف أو القصد الحسن من الفعل في التخفيف أو الإغفاء من العقوبة التعزيرية، وفي إباحة بعض التصرفات في أحوال معينة كالتبختر في المشي في الحرب لإغاظة أعداء الله^(٣).

ثانياً: المنع من التحيل

الحيلة والتحيل في اللغة: الحدق في تدبير الأمور، وجودة النظر والقدرة على دقة التصرف^(٤). ويطلق التحيل اصطلاحاً على: «إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتد به شرعاً في صورة عمل معتد به»^(٥). ومن أمثلة الحيل المحرمة: أن يهب المكلّف ماله قبل مضي الحول لئلا يعطي زكاته؛ ثم يسترجعه من الموهوب له بعد ذلك، وأن يراجع امرأته قبل انقضاء عدتها بقصد مضارتها، وأن يعقد لشخص بامرأة بقصد تحليلها لمطلّقها ثلاثاً.

(١) إعلام الموقعين (٣ / ١٠٩) وانظر: مجموع الفتاوى (٣٠ / ٣٥٣).

(٢) درر الحكام شرح مجلة الأحكام (١ / ١٨) و شرح القواعد الفقهية (١ / ٥٥).

(٣) صحيح ابن حبان ذكر استحباب اختيال المرء بفرسه بين الصفيين إذ هو مما يحبه الله جل وعلا (١١ / ٧٧) برقم ٤٧٦٢.

(٤) لسان العرب (١١ / ١٨٦).

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ص ١٠٦، وقد اعتبر السعي إلى عمل مأذون بصورة غير صورته أو بإيجاد وسائله ليس تحيلاً ولكنه يسمى تدبيراً أو حرصاً أو ورعاً، وبعض العلماء يعتبر ذلك من الحيل، ويقسم الحيل إلى محرمة ومباحة كابن القيم، حيث ذكر أنواعاً من الحيل المباحة، وأمثلة لها. أنظر إعلام الموقعين (٣ / ٣٣٥).

ثالثاً: المعاملة بنقيض المقصود الفاسد

ومما يتعلق باعتبار المقاصد والنيات: قاعدة المعاملة بنقيض المقصود، ويطلق الحكم باعتبارها إذا تعين ذلك القصد المفروض^(١). ونصها: (من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقب بحرمانه)^(٢). أي: من تعجل حقه أو ما أبيض له قبل وقته على وجه محرم عوقب بحرمانه. ومن الأمثلة على ذلك: حرمان القاتل الميراث، فلو قتل الوارث مورثه لم يرثه، ولو خلل إنسان الخمر بطرح شيء فيها لم تطهر؛ بخلاف ما لو تخللت بنفسها، ولو طلق امرأته في مرض موته ثم مات وهي في العدة فإنها ترث خلافاً لبعض العلماء كالشافعي^(٣).

(١) الموافقات (١/٢٦١).

(٢) الأشباه والنظائر (١/١٥٢)، وانظر: شرح القواعد الفقهية (١/٤٧١).

(٣) المراجع السابقة.

المبحث الثالث

المسالك الأصولية لاعتبار الحال والمآل في تطبيق النص الشرعي

المطلب الأول: تعليل الأحكام

العِلَّةُ في اللغة: معنى يَحُلُّ بالشيء فيَتَغَيَّرُ به حاله، ومنه سُمِّيَ المرضُ عِلَّةً لأنَّ بحلوله يتغيَّرُ الحالُ من القُوَّةِ إلى الضَّعْفِ، والتعليلُ تبينُ علةَ الشيء، أي: ما يتوقف عليه ذلك الشيء^(١).

وتطلق العلة في الاصطلاح على ثلاثة أمور:

الأول: ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر، مثل ما يترتب على الزنا من اختلاط الأنساب، وما يترتب على القتل من ضياع النفوس وإهدارها. والثاني: ما يترتب على تشريع الحكم من مصلحة أو دفع مفسدة، كالذي يترتب على تحريم الزنا والقتل وشرع الحد والقصاص من حفظ الأنساب والنفوس. والثالث: الوصف الظاهر المنضبط، الذي يترتب على تشريع الحكم عنده مصلحة للعباد، كنفس القتل والزنا. فإنه يصح تسمية هذه الأمور الثلاثة بالعلة، فيقال: علة وجوب القصاص هي نفس القتل، أو ما فيه من ضرر وهو إهدار الدماء، أو دفع العدوان وحفظ النفوس، ولكن أهل الاصطلاح فيما بعد خصوا الأوصاف باسم العلة لأنها ضابطة للعلة الحقيقية، وسموا ما يترتب على الفعل من نفع أو ضرر حكمة (مع اعترافهم بأنها العلة على الحقيقة)، وسموا ما يترتب على التشريع من منفعة أو دفع مضرة بالمصلحة، أو مقصد الشارع من التشريع، وبعضهم أطلق عليه لفظ الحكمة، كما أنهم قالوا: إنه العلة الغائية^(٢).

التعليل في القرآن والسنة:

إن المتتبع لآيات التشريع في الكتاب الحكيم وأحاديث الأحكام يجد معظمها مقروناً بالتعليل؛ ومن الأمثلة لبعض الأحكام المعللة في الكتاب والسنة قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١] وقوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَيْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ

(١) تاج العروس من جواهر القاموس (٤٧/٣٠)

(٢) تعليل الأحكام لشلبي، ص ١٣

وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿[المائدة: ٩٠] وقوله جل شأنه: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: ٧]. وأما السنة فمن الأمثلة فيها على ذلك قوله ﷺ: «إنما جعل الإذن من أجل البصر»^(١) وقوله ﷺ عند ما قيل له: نهيت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلوا وادخروا وتصدقوا»^(٢).

ضوابط التعليل في تطبيق النص الشرعي:

والضوابط تدور حول جملة الشروط التي ذكرها العلماء لصحة التعليل، ومن أهمها ما يأتي: أولاً: لا يؤثر التعليل في الدلالات القطعية للنصوص، وإنما يؤثر في الدلالات الظنية. ثانياً: لا يجوز أن يستنبط من النص معنى يعود عليه بالإبطال^(٣). والمقصود أنه: لا يجوز للعلة أن تعود على أصلها بإبطال دلالتها القطعية فحسب، أما دلالتها الظنية فهي معرضة لتأثير العلة. قال ابن حجر: «وقد اتفقوا على أنه لا يجوز أن يستنبط من النص معنى يعود عليه بالإبطال»^(٤).

ومن الأمثلة لذلك ما ذهب إليه بعض المالكية من أن إتيان رمضان بصوم ستة أيام من غير شوال كاف في المطلوب، ما دام المعنى فيه أنه تكميل للسنة، ولا يخفى أن هذا مبطل لخصوص شوال الذي دل عليه النص في قوله ﷺ: «من صام رمضان ثم أتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر»^{(٥)(٦)}.

(١) صحيح البخاري، باب الاستئذان من أجل البصر (٥/ ٢٣٠٤) برقم: ٥٨٨٧، وصحيح مسلم، باب تحريم النظر في بيت غيره (٣/ ١٦٩٨) برقم: ٢١٥٦.

(٢) صحيح مسلم، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء (٣/ ١٥٦٣) برقم: ١٩٧١، والدافة: القوم يسرون جماعة سيراً ليس بالشديد يقال هم يدفون دفيفاً، والدافة: قوم من الأعراب يردون المصر، يريد أنهم قوم قدموا المدينة عند الأضحى، فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي ليفرقوها ويتصدقوا بها فينتفع أولئك القادمون بها، يُنظَر: النهاية في غريب الأثر (٢/ ١٢٤) و(٥/ ١٦٨).

(٣) الأشباه والنظائر، تاج الدين السبكي (١/ ٤٧٧).

(٤) فتح الباري (١٢/ ٧٣).

(٥) صحيح مسلم. باب استحباب صوم ستة أيام من شوال أتباعاً لرمضان (٢/ ٨٢٢) برقم: ١١٦٤.

(٦) البحر المحيط في أصول الفقه (٣/ ١٩٤).

مجالات تأثير العلة في تطبيق النص الشرعي:

أولاً تعميم الحكم الخاص: يجوز أن يُسْتَنْبَطَ من النَّصِّ مَعْنَى يُعَمَّمُهُ قَطْعًا كاستنباط ما يُشَوِّشُ الْفِكْرَ من قوله ﷺ: «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان»^(١)، ولا يجوز أن يُسْتَنْبَطَ منه مَعْنَى يعود عليه بالبطلان^(٢).

ثانياً تخصيص الحكم العام: المشهور من قول الأصوليين أنه يجوز أن يستنبط من النص معنى يخصه^(٣) والدليل على ذلك أن النبي ﷺ قال: «لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك فذكر للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم»^(٤). قال السهيلي وغيره: في هذا الحديث من الفقه أنه لا يعاب على من أخذ بظاهر حديث أو آية ولا على من استنبط من النص معنى يخصه^(٥).

ثالثاً صرف النص عن ظاهره: مثل قضية المؤلفلة قلوبهم الذين كان يعطيهم النبي ﷺ وأبو بكر ﷺ؛ فلما كانوا في عهد عمر ﷺ منعهم ولم يعطهم، وقال لهم قد أعز الله الإسلام، فاجتهاد عمر ﷺ من قبيل صرف النص عن ظاهره بالتعليل^(٦).

المطلب الثاني: تحقيق المناط

تعريف المناط: المناط لغة: موضع النوط، أي موضع التعليق والإلصاق، من ناط الشيء بالشيء إذا ألصقه وعلقه^(٧). والعلة مناط الحكم ومتعلقه، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه ونصبه علامة عليه^(٨).

تعريف تحقيق المناط: هناك معنى خاص عند الأصوليين لتحقيق المناط مبني على اقتصار تحقيق المناط على العلة المعتد بها في القياس، وهو المعنى الشائع في استعمالهم، ومن ذلك تعريف الآمدي لتحقيق المناط بأنه «النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد

(١) صحيح البخاري باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان (٢٦١٦/٦) برقم: ٦٧٣٩.

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٥٠٩/٢).

(٣) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (٣٧٥/١).

(٤) صحيح البخاري، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا أو إيماء (٣٢١/١) برقم: ٩٠٤.

(٥) فتح الباري (٤٠٩/٧).

(٦) الفروق مع هوامشه (١٦/٣) والتقريب والتحرير في علم الأصول (٩١/٣).

(٧) كتاب الكليات (١٨٧٣/١)، والمعجم الوسيط (٩٦٣/٢).

(٨) انظر: المستصفي (٢٨١/١) والإحكام للآمدي (٣٣٥/٣).

معرفتها في نفسها، سواء كانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط^(١). ولكن تحقيق المناط في الحقيقة لا يقتصر على هذا النوع؛ بل يشمل نوعاً آخر، وهو تطبيق القاعدة الكلية أو الحكم العام على الجزئيات، وذلك عن طريق «إدخال القضايا المعينة تحت الأحكام الكلية العامة»^(٢) وهذه الأحكام الكلية العامة يُقصد بها جميع عمومات الشريعة من نصوصها العامة ومقرراتها الكلية وأصولها الجامعة التي تندرج تحتها جزئيات كثيرة.

أمثلة لتحقيق المناط:

المثال الأول: إثبات المثلية للحيوان الذي اصطاده المحرم، وذلك أنه من المقرر أن جزاء من اعتدى على حيوان فصاده وهو محرم أن يُخرج مثل الحيوان المعتدى عليه؛ فمناط الحكم هو (المثلية) وهذه المثلية علمت بنص الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَأَمَنُوا لَا يَفْقَهُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥]، وعليه فمن قتل ظبياً أو حماراً وحشياً وجب عليه إخراج مثلهما، وفق ما نصت عليه الآية الكريمة، وهنا يبرز دور المجتهد في تحقيق هذا المناط من خلال بحثه عن أفراد الأنعام التي ينطبق عليها معنى المماثلة، فيجد أن البقر هو أقرب الأنعام مثلاً لحمار الوحش، وأن العنز أكثر الأنعام مثلاً للظبي، فيجب إخراجهما كفارة عن الاعتداء الحاصل في الإحرام.

المثال الثاني: إثبات عدالة الأشخاص، فحقيقة العدالة وهي: ملكة تحمل الإنسان على ملازمة التقوى والبعد عن خوارم المروءة، مجمع عليها، فيبحث المجتهد في الأفراد لتطبيق صفة العدالة عليهم.

المثال الثالث: إثبات الشدة المطربة (الإسكار) في النبيذ، فإذا ما أراد المجتهد أن يعرف حكم شرب النبيذ، فعليه أن يثبت أنه مسكر، فمتى ما أثبت هذه العلة ظهر الحكم، أي أنه يبحث عن وجود صفة (الإسكار) في النبيذ مثلاً، فإذا وجدها حكم بحرمة، والعلة في المثال - وهي الإسكار - معلومة بالاستنباط^(٣).

مشروعية الاجتهاد في تحقيق المناط:

الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم لا خلاف فيه إلا إذا كانت العلة معلومة بالاستنباط

(١) الأحكام للآمدي (٣/ ٣٣٥) وانظر: قواعد الفقه (١/ ٢٢١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٩/ ١٧).

(٣) الأحكام للآمدي (٣/ ٣٣٥) وروضة الناظر (١/ ٢٧٧) وتيسير التحرير (٤/ ٤٢).

لأن ذلك قياس، والقياس مختلف فيه. أما إذا كانت العلة معلومة بنص أو إجماع، أو كانت القاعدة الكلية متفقاً عليها أو منصوصاً عليها، فإن هذا متفقٌ عليه بل هو من ضرورة كل شريعة^(١). قال الغزالي: «أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا نعرف خلافاً بين الأمة في جوازه»^(٢) وقال الشاطبي: «الاجتهاد على ضربين: أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف؛ وذلك عند قيام الساعة، والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا. فأما الأول: فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله»^(٣). وتعدّ إجابة النبي ﷺ عن السؤال الواحد بأجوبة مختلفة؛ لملاحظته لحال السائل، واختلاف فتاواه وأقضيته كنهيه عن ادخار لحوم الأضاحي من أوضح الأدلة على تحقيق المناط، كما أن فتوى ابن عباس في توبة القاتل من أقوى الشواهد لتحقيق المناط لدى الصحابة ومرعاتهم له في أقضيتهم وفتاواهم.

أقسام تحقيق المناط:

القسم الأول تحقيق المناط العام: ويقصد به النظر في انطباق معنى القاعدة العامة على الوقائع والجزئيات دون التفات إلى الظروف الخاصة التي تحتف بتلك الوقائع، أي بغض النظر عن الزمان. والمكان، والمقصود أن تحقيق المناط العام هو التنزيل الأولي الراجع إلى إعمال الأصل من غير نظر إلى ما احتف به من قرائن وملابسات، وذلك كتطبيق العدالة في الشهود والأوصاف الموجبة للولاية العام.

القسم الثاني تحقيق المناط الخاص: المقصود به النظر في حال مكلفٍ ما وما ينطبق عليه في خاصة نفسه؛ حتى يناط بجملة من القواعد. وتكثر هذه الإنطة وتقل بحسب شخصه وحاله وزمانه وقدرته وعجزه، ومعناه اعتبار الظروف والملابسات والأحوال الخاصة التي تقترن ببعض المكلفين قبل تطبيق القواعد الشرعية، ذلك لأن ما يلبس بعض المكلفين من الظروف قد يجعل لهم وضعاً خاصاً مختلفاً عن سائر الأفراد الذين يشتركون معهم في أصل المناط العام^(٤). ومن أوضح التطبيقات الفقهية لتحقيق المناط الخاص اختلاف حكم النكاح عند الفقهاء بحسب أحوال الأشخاص.

(١) انظر: روضة الناظر (١/٢٧٧).

(٢) المستصفى (١/٢٨١) وانظر: الإحكام للآمدي (٣/٣٣٥) وقد نقل عدم الخلاف فيه إذا كانت العلة معلومة بنص أو إجماع.

(٣) الموافقات (٤/٨٩ و٩٠).

(٤) تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء ص ١٠٤.

أهمية تحقيق المناط في تطبيق النص الشرعي:

أولاً: أن تحقيق المناط هو الذي يكفل دوام الشريعة الإسلامية وبقائها وقدرتها على استيعاب سائر الوقائع والنوازل والحوادث، ومثال ذلك أنك إذا قلت إن كل مسكر حرام فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يُشار إلى المقصود منه ليستعمل أو لا يستعمل، لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون، فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً قيل له: أهذا خمر أم لا فلا بد من النظر في كونه خمرًا أو غير خمر وهو معنى تحقيق المناط، فإذا وجد فيه أمانة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال نعم هذا خمر فيقال له كل خمر حرام الاستعمال فيجتنبهه^(١).

ثانياً: إن تحقيق المناط يضمن حسن تنزيل الأحكام الشرعية في محالها، ومن الأمثلة على ذلك أنه من القواعد القضائية: البيئة على المدعي واليمين على من أنكرك؛ فالقاضي لا يمكنه الحكم في واقعة بل لا يمكنه توجيه الحجاج ولا طلب الخصوم بما عليهم إلا بعد فهم المدعي من المدعى عليه، وهو أصل القضاء ولا يتعين ذلك إلا بنظر واجتهاد ورد الدعاوى إلى الأدلة وهو تحقيق المناط بعينه.

ثالثاً: إن تحقيق المناط أمر ضروري لكل مفت؛ بل لكل مكلف حتى يتمكن من الامتثال للتكليف، وذلك لأن المكلف بحاجة إلى تنزيل أفعاله وفق قواعد الشريعة حتى يكون ملتزماً بالتشريع «فالحاصل أنه لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة إلى كل مكلف في نفسه، ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن لأنها مطلقات وعمومات»^(٢).

رابعاً: يمثل تحقيق المناط أهم مسلك لاعتبار الحال والمآل، حيث تختلف الأحكام وتتغير نتيجة لاختلاف مناطاتها. وبيان ذلك أن الاستدلال بالأحكام الشرعية على نوعين: أحدهما: الأحكام الأصلية مجردة عن العوارض والإضافات والتوابع؛ وهذه أحكام الشريعة الإسلامية المقررة أولاً. والثاني: الأحكام الإضافية متصلة بالتوابع والعوارض، وهذه الأحكام يُعتبر فيها النظر في الواقع بتعيين المناط اللائق به، وهذا من تحقيق المناط، ولا بد منه في تطبيق الأحكام.

(١) الموافقات (٣/ ٤٣ و ٤٤).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٩٢ و ٩٣).

خاتمة البحث ونتائجه

- بعد رحلة مائة مع البحث يتبين أهمية مراعاة الحال والمآل عند تطبيق النص الشرعي، ويمكن إجمال أهم نتائج البحث فيما يأتي:
- دل القرآن والسنة على ضرورة اعتبار الحال والمآل عند تطبيق النص الشرعي في الواقع.
 - توجد عدة مواقف برز فيها بوضوح حرص النبي ﷺ على مراعاة الحال والمآل عند تطبيق النص الشرعي.
 - كان مبدأ اعتبار الحال والمآل حاضراً لدى الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين طبقوه والتزموا به في فتاواهم واجتهاداتهم.
 - هناك ضوابط لا اعتبار كل من الحال والمآل لا بد من الالتزام بها، وليس الأمر بالتشهي والهوى.
 - اعتبار الحال والمآل له مقاصده الشرعية الرامية إلى تمكين الإسلام في القلوب والعقول وفي واقع الحياة.
 - توجد طرق شرعية لا اعتبار الحال أهمها: الضرورة، والعرف والعادة، والعذر المقتضي للرخصة، كما توجد طرق شرعية لا اعتبار المآل أهمها: سد الذرائع، وفتح الذرائع، واعتبار المقاصد والنيات.
 - لا اعتبار الحال والمآل مسالكة ومستنداته الأصولية التي ينبثق عنها، وهي: تعليل الأحكام، وتحقيق المناط.
 - اعتبار الحال والمآل أمر مهم يحتاجه كل مجتهد ومفت حتى يضمن حسن تنزيل الأحكام الشرعية في محالها؛ وهو ضروري لكل مكلف حتى يتمكن من الامتثال للتكليف.
 - لنشر دين الله تعالى والتمكين له في الأرض نحتاج إلى إبراز هذه المعاني المتضمنة في البحث، ونشرها عبر مختلف القنوات ووسائل التواصل.
 - لتسديد مسار الدعوة إلى الله أقترح إقامة الدورات والندوات والمناقشات حول الموضوع، ويكون المفتون والأئمة والخطباء والمرشدون على رأس المستهدفين بذلك.
- وبهذا نصل إلى ختام بحثنا، فما كان فيه من خير ونفع فمحض فضل الله سبحانه وتعالى وتوفيقه، وما كان من خطأ فنستغفر الله منه، ونرجو التسديد والنصيحة، والله الموفق.
- وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

المصادر والمراجع

١. أحكام القرآن - أحمد بن علي المكني بأبي بكر الرازي الجصاص الحنفي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٤٠٥ هـ - تحقيق: محمد الصادق قمحاوي.
٢. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد، دار الحديث - القاهرة - ١٤٠٤، الطبعة: الأولى.
٣. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمدي، دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٤ هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. سيد الجميلي.
٤. الأشباه والنظائر، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣ هـ، الطبعة الأولى.
٥. أصول البزدوي - كنز الوصول الى معرفة الأصول، علي بن محمد البزدوي الحنفي، مطبعة جاويد بريس - كراتشي.
٦. أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، دار المعرفة - بيروت.
٧. اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات، عبد الرحمن بن معمر السنوسي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى رجب ١٤٢٤ هـ.
٨. اعتبار مآلات الأفعال وأثرها الفقهي، د. وليد علي الحسين، رسالة دكتوراه، دار التدمرية، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
٩. إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، دار الجيل - بيروت - ١٩٧٣ م تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.
١٠. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، الطبعة: الأولى.
١١. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين.
١٢. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، مكتبة الرشد - السعودية/ الرياض - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح.

١٣. تحقيق المناط عند الأصوليين وأثره في اختلاف الفقهاء، د عبد الرحمن إبراهيم الكيلاني، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، إصدار مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت - العدد (٥٨) رجب ١٤٢٥هـ - سبتمبر ٢٠٠٤م.
١٤. تحليل الأحكام لشلبي، د. محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت - لبنان - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، الطبعة الثانية.
١٥. التقرير والتحرير في علم الأصول، ابن أمير الحاج، دار الفكر - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
١٦. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي أبو محمد، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٠٠، الطبعة الأولى، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.
١٧. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ٢٠٠١م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عوض مرعب.
١٨. تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمر بادشاه، دار الفكر - بيروت.
١٩. الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت --، تحقيق: أحمد محمد شاكر.
٢٠. حاشية السندي على النسائي، نور الدين بن عبد الهادي أبو الحسن السندي، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب - ١٤٠٦ - ١٩٨٦، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة.
٢١. الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي الوفاة: ٦٨٤هـ، دار الغرب - بيروت - ١٩٩٤م، تحقيق: محمد حجي.
٢٢. روضة الناظر وجنة المناظر، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، جامعة الإمام محمد بن سعود ١٣٩٩هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد.
٢٣. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، دار الفكر - بيروت --، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
٢٤. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

٢٥. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة - ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م تحقيق: محمد عبد القادر .
٢٦. السنن الكبرى، تأليف: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١١ - ١٩٩١، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن .
٢٧. السنن الكبرى، تأليف: أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١١ - ١٩٩١، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن .
٢٨. شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، دار القلم - دمشق/ سوريا - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، الطبعة الثانية، صححه وعلق عليه مصطفى أحمد الزرقا.
٢٩. شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح الحنبلي المعروف بابن النجار، جامعة أم القرى - معهد البحوث العلمية - ١٤١٣هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد.
٣٠. شرح تنقيح الفصول - شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي.
٣١. شرح مختصر خليل للخرشي.
٣٢. شريعة الإسلام، خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، د. يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي - بيروت ودمشق - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م الطبعة الثالثة.
٣٣. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٤ - ١٩٩٣، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط
٣٤. صحيح ابن ماجه، محمد ناصر الدين الألباني.
٣٥. صحيح البخاري المسمى بالجامع الصحيح، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله صحيح البخاري الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، الطبعة الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

٣٦. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
٣٧. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم مطبعة المدني - القاهرة، تحقيق: د. محمد جميل غازي.
٣٨. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: د. مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي.
٣٩. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب.
٤٠. الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق (مع الهوامش)، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م، الطبعة الأولى، تحقيق: خليل المنصور.
٤١. قاعدة تغير الأحكام الاجتهادية وتطبيقاتها المعاصرة، رسالة قيد الطباعة للباحث.
٤٢. قاعدتان فقهيتان: العادة محكمة ولا ضرر ولا ضرار، د. أحمد فهمي أبو سنة، دار البصائر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
٤٣. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبي محمد عز الدين السلمي، دار الكتب العلمية - بيروت.
٤٤. قواعد الفقه - محمد عميم الإحسان المجددي البركتي - الناشر: الصدف ببلشرز - ١٤٠٧ - ١٩٨٦ - كراتشي.
٤٥. الكليات - لأبي البقاء الكفوي، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
٤٦. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى.
٤٧. مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.

٤٨. مختار الصحاح محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، تحقيق: محمود خاطر.
٤٩. المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم - سوريا/ دمشق - ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، الطبعة الثانية.
٥٠. المستدرک على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.
٥١. المستصفي في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٣، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.
٥٢. مسند الإمام أحمد بن حنبل - مؤسسة قرطبة - القاهرة.
٥٣. مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، دار سحنون - تونس ودار السلام مصر/ القاهرة - ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، الطبعة الثانية.
٥٤. الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى الشاطبي، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.
٥٥. نظرية الضرورة الشرعية حدودها وضوابطها، جميل مبارك، دار الوفاء، مصر - المنصورة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٥٦. نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول (٢/ ٨٥٦) تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل - الطبعة الأولى، - ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م - دار ابن حزم - بيروت / لبنان.
٥٧. النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، المكتبة العلمية - بيروت - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي.

الاستثمار الأصولي للنص

دراسة تطبيقية في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾

أ.د. عبد الرحمن بن علي الخطاب

عضو هيئة التدريس بقسم أصول الفقه

كلية الشريعة - الجامعة الإسلامية



مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد،

فإن الغاية المقصودة من علم أصول الفقه هي تطبيق قواعده ونظرياته على الأدلة التفصيلية، للتوصل إلى الأحكام الشرعية التي تدل عليها.

فبقواعده وبحوثه: تفهم النصوص الشرعية، ويعرف ما تدلّ عليه من الأحكام، ويعرف ما يزال به خفاء الخفي منها، وما يرجح منها عند تعارض بعضها ببعض.

وبقواعده وبحوثه: يستنبط الحكم بالقياس، أو الاستحسان، أو الاستصحاب، أو غيرها في الواقعة التي لم يرد نص بحكمها.

وبقواعده وبحوثه: يفهم ما استنبطه الأئمة المجتهدون حق فهمه، ويوازن بين مذاهبهم المختلفة في حكم الواقعة الواحدة؛ لأن فهم الحكم على وجهه، والموازنة بين حكمين مختلفين لا يكون إلا بالوقوف على دليل الحكم، ووجه استمداد الحكم من دليله، ولا يكون هذا إلا بتوفيق الله ثم بعلم أصول الفقه فهو عماد الفقه المقارن^(١).

يقول الزركشي في نقل عن الأستاذ أبي منصور: «الغرض من أصول الفقه معرفة أدلة أحكام الفقه، ومعرفة طرق الأدلة؛ لأن من استقرأ أبوابه وجدها إما دليلاً على حكم، أو طريقاً يتوصل به إلى معرفة الدليل، وذلك كمعرفة النص، والإجماع، والقياس، والعلل والرجحان.

وهذه كلها معرفة محيطة بالأدلة المنصوصة على الأحكام، ومعرفة الأخبار وطرقها: معرفة بالطرق الموصلة إلى الدلائل المنصوصة على الأحكام»^(٢).

وهذا البحث فيه دراسة أصولية وتطبيقية على دليل جزئي من أدلة التشريع، بل وفي جزء من آية من آيات الكتاب العزيز، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، يهدف البحث فيه إلى بيان كيفية استثمار الأصولي للنص.

(١) انظر: علم أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف (١٦).

(٢) البحر المحيط (٤٢/١).

- أسباب اختيار الموضوع:

- ١- إن في مثل هذه الدراسة، المتصلة بكتاب الله - أصل الأصول والأدلة - خدمة للكتاب العزيز، ولنفسى، ولطلاب علم الأصول.
- ٢- أما سبب اختيار الآية أو الجزء منها فلأنها من قواعد المعاملات الأربعة التي تبنى عليها المعاوزات كما يقول ابن العربي^(١).

- خطة البحث:

وقد قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد وخمسة مباحث وهي كالتالي:

المبحث الأول: مباحث الأحكام والأدلة، وفيه ثمانية مطالب:

المطلب الأول: معنى الحل والحرمة.

المطلب الثاني: دلالة الآية على الحكم.

المطلب الثالث: دلالة صيغة الخبر في الآية على الحكم.

المطلب الرابع: ما يترتب على الحل من الأحكام.

المطلب الخامس: ما يترتب على الحرمة من الأحكام.

المطلب السادس: المنهج القرآني في التدرج بالأحكام.

المطلب السابع: الاستشهاد بالآية على مستند الإجماع.

المطلب الثامن: من قواعد القياس.

المبحث الثاني: مباحث العموم، وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: من صيغ العموم.

المطلب الثاني: الخلاف بين العام والمخصوص والعام الذي أريد به الخصوص.

المطلب الثالث: الخلاف بين العام والمخصوص والعام الباقي على عمومته.

المطلب الرابع: حمل العام على الخاص.

المطلب الخامس: حجية العام المخصوص فيما بقي بعد التخصيص.

المطلب السادس: دلالة العام على أفرادها.

(١) أحكام القرآن (١/٩٦)، حيث ذكرها عند آية [البقرة: ١٨٨]، واعتبرها القاعدة الأولى، والثانية الآية محل الدراسة، والثالثة: أحاديث الغرر، والرابعة: اعتبار المقاصد والمصالح.

- المطلب السابع: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.
- المبحث الثالث: مباحث التخصيص، وفيه خمسة مطالب:
- المطلب الأول: تخصيص الآية بالكتاب.
- المطلب الثاني: تخصيص الآية بالسنة.
- المطلب الثالث: تخصيص الآية بالقياس.
- المطلب الرابع: تخصيص العام بمقصوده.
- المطلب الخامس: تخصيص العام بالقرائن.
- المبحث الرابع: مباحث الإجمال، وفيه ستة مطالب:
- المطلب الأول: وجود الإجمال في القرآن الكريم.
- المطلب الثاني: دلالة الإجمال في لفظي «البيع»، و «الربا».
- المطلب الثالث: السنة تبين القرآن الكريم.
- المطلب الرابع: جواز أن يكون المبيّن أضعف من المبيّن.
- المطلب الخامس: جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة.
- المطلب السادس: ثمره الخلاف في دلالة الآية على العموم والإجمال.
- المبحث الخامس: مباحث التعارض والترجيح، وفيه خمسة مطالب:
- المطلب الأول: تعارض الحقيقة الشرعية مع العرفية واللغوية.
- المطلب الثاني: تعارض الظاهر مع المجمل.
- المطلب الثالث: تعارض التخصيص مع النقل.
- المطلب الرابع: تعارض الإضمار مع النقل.
- المطلب الخامس: تعارض المجاز مع الاشتراك.
- المبحث السادس: المقصد الشرعي من تحريم الربا - المنهج:

١- استعملت عدداً من المناهج البحثية - الوصفي والاستقرائي والتحليلي - بغية تحقيق الهدف من البحث.

٢- بينت أثر الاستشهاد بالآية على تقرير القواعد الأصولية، ووجه التمثيل بها في القواعد

- الأخرى، وكيفية استنباط الفرع الفقهي من الآية بواسطة القاعدة الأصولية.
- ٣- ربطت المسائل الفرعية بأصولها دون الخوض في تلك القواعد الأصولية، إلا عند الحاجة إلى ذلك وبقدر تلك الحاجة.
- ٤- أما ما يتعلق بالتوثيق والتعليق. فقامت - بحمد الله - بما يلي:
- أ- عزوت الآيات القرآنية إلى سورها مع ذكر أرقامها وكتابتها بالرسم العثماني.
- ب- خرجت الأحاديث من مصادرها المعتمدة، وإذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما فإني اكتفي بذلك، وإن كان في غيرهما نقلت أقوال أهل العلم في الحكم عليه.
- ج- عرفت المصطلحات والكلمات الغريبة من مصادرها المعتمدة.
- د- التزمت بعلامات الترقيم وضبط ما يحتاج إلى ضبطه.
- هـ- وضعت فهرساً للمصادر والمراجع.

التمهيد

قبل البدء بالدراسة التطبيقية، يحسن التمهيد لها بوقفة مع مفردات عنوان البحث وما يتعلق به، من خلال النقاط التالية:

النقطة الأولى: تعريف النص

يطلق النص بإزاء معانٍ منها:

الأول: مجرد لفظ الكتاب والسنة، وهذا هو المقصود بالبحث.

الثاني: ما يذكر في باب القياس، وهو مقابل الإيماء.

الثالث: نصوص الأئمة، وهي أقوالهم وألفاظهم الدالة على حكم شرعي.

الرابع: حكاية اللفظ على صورته، كما يقال: هذا نص كلام فلان.

الخامس: ما يقابل الظاهر، وهو ما لا يحتمل إلا معنىً واحداً، والظاهر ما احتمل معنيين فالراجح منهما هو الظاهر^(١).

النقطة الثانية: مكانة النص عند الأصوليين:

لقد احتفى الأصوليون بالنص - الكتاب والسنة - احتفاءً كبيراً ويظهر ذلك في النقاط التالية:

١ - علم أصول الفقه قائم على الأدلة، فموضوعه هو الأدلة كما هو عند جمهور أهل العلم، وقيل: الأدلة الأحكام^(٢).

والأدلة كلها متوقفة وراجعة إلى دليل القرآن الكريم، وهو أصل الأدلة إذ كلها يرجع إليه، واستدل على حجتها به، فالسنة بيانه، والإجماع لا يكون إلا عن دليل منه أو من السنة، والقياس لا يكون إلا على أصل ثبت حكمه بالكتاب والسنة والإجماع.

قال ابن السمعاني في قواطع الأدلة: «فأما الكتاب فهو أم الدلائل، وقيم البيان لجميع الأحكام، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال

(١) وهناك معانٍ أخرى يرجع فيها إلى بحث قراءة نقدية في مصطلح النص في الفكر الأصولي للدكتور أيمن علي صالح منشور في مجلة إسلامية المعرفة ص (٥٢-٨٧)، العدد (٣٣-٣٤) عام ١٤٢٤هـ، والشامل للدكتور عبد الكريم النملة (٢/٥٨٧-٥٩٠).

(٢) انظر: المستصفي (١/٣٦)، الإحكام (١/٢٣)، منتهى الوصول لابن الحاجب (٤)، التحبير (١/١٤٣)، شرح الكوكب (١/٢٢)، فواتح الرحموت (١/١٦-١٧).

الله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقال تعالى: ﴿لِنُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم: ١].

قال الشافعي - رحمه الله - : ليست تنزل بأحد في الدين نازلة إلا وفي كتاب الله تعالى الدليل على سبيل الهدى فيها.

فإن قال قائل: إن من الأحكام ما يثبت لهذا بالسنة.

قلنا: ذلك مأخوذ من كتاب الله في الحقيقة؛ لأن كتاب الله تعالى أوجب علينا اتباع الرسول - صلوات الله عليه - وفرض علينا الأخذ بقوله، وحذرنا مخالفته، قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، وقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [التغابن: ١٢]، وقال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣].

قال الشافعي: فما قيل عن رسول الله ﷺ فعن الله قيل.

فإن قيل: هيئات القبوض في البياعات، وكيفية الإحراز في السرقة، وغالب العقود في المعاملات ليس لها أصل في الكتاب، ولا في السنة.

قلنا: قد قال الله تعالى: ﴿خُذِ الْعَقْرَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، والعرف ما يعرفه الناس، ويتعارفونه فيما بينهم معاملة، فصار العرف في صفة القبوض، والإحراز، والنفوذ معتبرا بالكتاب فعلى هذا نقول: إن الكتاب أمثل الدلائل، والسنة مأخوذة منه. والقياس مأخوذ من الكتاب، والسنة. والإجماع: مأخوذ من الكتاب، والسنة، والقياس^(١).

٢- إعمال النصوص والعمل بها - كما سيأتي - في بيان أوجه الاستثمار، ويضاف هنا ما يلي:

أ. تخصيص أبواب من أبواب الأصول للحديث عن دليلي الكتاب والسنة، من حيث التعريف، والاحتجاج، والشروط.... إلخ

ب. استقراء النصوص الشرعية لمعرفة أساليب الشارع في إثبات الأحكام، بل استقراء لغة العرب لفهم كلام الله ورسوله، والاستدراك على أهل اللغة بما يخدم هدف الأصولي من تقرير القاعدة وتمهيدها للاستنباط منها، كما سيأتي.

(١) قواطع الأدلة (٢٩/١)، وانظر: شرح مختصر الروضة (٢٧٠/٣)، الموافقات (٢٩٩/٣).

ت. وبالنظر العجل إلى أبواب أصول الفقه ومباحثه، للنظر في مكانة النص فيها، يمكن ذكر ما يلي، كلقطة عجلان:

١. في مباحث الحكم الشرعي، نجد أن الأصولي إنما ذكر الأحكام باعتبار ثبوتها بالأدلة، ومنها النص الشرعي.

٢. تحتل المباحث اللغوية في كتب أصول الفقه المساحة الكبرى، حتى قيل: إن قواعد الأصول قواعد لغوية، وما ذاك الاهتمام إلا بسبب كون اللغة محضن تلك النصوص الشرعية، وقد اشترطوا في الناظر فيهما - أي الكتاب والسنة - العلم باللغة^(١) على خلاف بينهم في القدر اللازم من ذلك^(٢) فلا غرو إن قيل: إن جميع أبواب الأصول خدم لهما.

٣. تقديم دليل النقل على دليل العقل، وتقديم كل ما يثبت عن طريقه على ما يثبت بطريق غيره، كتقديم العلة المنصوصة على المستنبطة^(٣)، وإفساد القياس المخالف للنص وعدم اعتباره^(٤). والإجماع لا بد له من مستند من نص باتفاق، ومن غيره على خلاف^(٥). وجميع الأدلة المختلف فيها: يشترط في اعتبارها عدم مخالفتها للنص. والاجتهاد يكون في النص لا معه، وغير ذلك.

النقطة الثالثة: تعريف الاستثمار وكيفية استثمار الأصولي للنص:

الاستثمار: طلب الثمرة، وثمره الشيء نتاجه، وسميت الأحكام ثمرة للأصول؛ لأنها نتاجه، كما سمي الولد ثمرة أبيه؛ لأنه نتاجه، وهذا كله أخذاً من ثمر الشجر الذي هو نتاجه^(٦). فالثمرة عند الأصولي - كما عبّر بذلك الغزالي - هي الأحكام، فاستخراج الأحكام من

(١) استشكل الإسنوي في نهاية السؤل (٤/ ٥٥٢-٥٥٣)، اعتبار العلم بعلم اللغة العربية شرطاً منفرداً في المجتهد، ويبيّن أنه ربما استغنى عنه باسئراط العلم بالكتاب والسنة من حيث إن العلم بهما يتوقف على العلم باللغة العربية؛ لأنهما عربيان.

(٢) انظر: روضة الناظر (٣/ ٩٦٢)، وشرح مختصر الروضة (٣/ ٥٨١)، والتحبير (٨/ ٣٨٧٥)، وشرح الكوكب المنير (٤/ ٥٥١)، واللمع (٢٥٤)، وقواطع الأدلة (٥/ ٤)، والمستصفي (٢/ ٣٨٥)، والمحصل (٦/ ٢٤)، والإحكام (٤/ ١٧٠-١٧١)، وشرح التنقيح (٤٣٧).

(٣) انظر: نهاية الوصول للهندي (٩/ ٣٧٥٦)، البحر المحيط (٦/ ١٨٧)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٧١٦).

(٤) انظر: روضة الناظر (٣/ ٩٣٠)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٦٧).

(٥) انظر: روضة الناظر (٢/ ٤٩٧)، شرح مختصر الروضة (٣/ ١١٨).

(٦) انظر: لسان العرب (٢/ ١٢٦) مادة (ثمر).

الأدلة بطريق من طرق الاستنباط بواسطة المجتهد، ذلك هو هدف الأصولي وغايته. والأحكام هي: الوجوب، والحظر، والإباحة، والندب، والكرهية، وكون العقد صحيحاً، وفساداً، وباطلاً، وكون العبادة: أداء وقضاء، وأمثاله^(١). ويشترك في إخراج تلك الأحكام الأصولي والفقهي، أما الأصولي فبتمهيد القواعد وضبطها، وأما الفقهي فبربطها وتحقيق مناطها... إلخ.

قال الغزالي: «... فخصوص النظر في الآحاد ليس من شأن الأصوليين، وإنما على الأصوليين ضبط القواعد، وتأسيس الأجناس. ثم إدخال التفاصيل في الجمل من شأن الفقهاء الناظرين في تفاصيل المسائل»^(٢).

ويوضح الغزالي - رحمه الله - الفرق بين عمل الأصولي والفقهي بقوله: «أصول الفقه عبارة عن: أدلة هذه الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة، لا من حيث التفصيل، فإن علم الخلاف من الفقه - أيضاً - مشتمل على أدلة الأحكام، ووجوه دلالتها، ولكن من حيث التفصيل، كدلالة حديث خاص في مسألة النكاح بلا ولي على الخصوص، ودلالة آية خاصة في مسألة متروك التسمية على الخصوص، وأما الأصول، فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل - إلا على طريق ضرب المثال - بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع، ولشروط صحتها وثبوتها، ثم لوجوه دلالتها الجمليّة: أما من حيث صيغتها، أو مفهوم لفظها، أو فحوى لفظها، أو معقول لفظها - وهو القياس - من غير أن يتعرض فيها لمسألة خاصة، فبهذا فارق أصول الفقه فروعه، وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام: الكتاب، والسنة، والإجماع. فالعلم بطريق ثبوت هذه الأصول الثلاثة، وشروط صحتها، ووجوه دلالتها على الأحكام، هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه»^(٣).

وقول الغزالي: «أما من حيث صيغتها، أو مفهوم لفظها، أو فحوى لفظها، أو معقول لفظها، وهو القياس»، هذا بيان منه لطرق الاستثمار، وقد صرح بذلك بعد فقال: «وطرق الاستثمار، وهي وجوه دلالة الأدلة، وهي أربعة؛ إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها

(١) انظر: المستصفي (١/٣٥).

(٢) شفاء الغليل للغزالي (٥٩).

(٣) المستصفي للغزالي (١/٣٦).

ومنطوقها، أو بفحواها ومفهوماها، أو باقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها، ومعناها المستنبط منها»^(١).

قلت: وبالجملة يلاحظ أن الأصولي يستعمل النص ويستثمره - مستعملاً الطرق الأربع السابقة - فيما يلي:

الأول: الاستدلال بالنص في إثبات قاعدة أو نقض قاعدة للخصم، وهذا ظاهر بالنظر في النصوص المستدل عليها على إثبات دليل الإجماع أو القياس أو غيرها، وقد يستدل بالنص الواحد الخصمان، كل يستنبط من النص ما يقرر قاعدته.

وتفصيل هذا النوع من الاستثمار يرجع فيه إلى كتاب: (استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية) للدكتور: عياض بن نامي السلمي^(٢).

الثاني: الاستشهاد بالنص على إثبات القاعدة الأصولية، وهذا أخص من الأول؛ إذ كل شاهد دليل، وليس كل دليل شاهد.

فالشاهد هو: الجزئي الذي يُذكر لإثبات القاعدة؛ كآية من التنزيل، أو قول من أقوال العرب الموثوق بعريبتهم^(٣).

الثالث: استنباط الأحكام الشرعية من النص، بواسطة القاعدة الأصولية، وهذا يشترك فيه كما سبق الأصولي والفقهاء، ودور الأصولي - كما سبق النقل عن الغزالي - هو التمثيل غالباً. وعليه: فليس القصد هنا تقرير المسألة الفقهية، أو حتى القاعدة الأصولية، بل مجرد بيان المآخذ الأصولي في المسألة.

قلت: ودراستي هذه ستقتصر على النوعين الأخيرين - بإذن الله - مع الآية الكريمة، مع زيادات فوائد ولطائف لأهل العلم، يلحظها الأصولي باعتبار كونها وسيلة لاستنباط الحكم. ولما كان النص الشرعي ﴿يَلْسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، ورسولنا الكريم خير من نطق الضاد، فمن الطبيعي أن يتجه علماء الأصول إلى اللغة لمعرفة مفرداتها ويهتموا أكثر

(١) المستصفي للغزالي (١/٣٩).

(٢) مطبوع عام ١٤١٨ هـ بدون اسم المطبعة.

(٣) ذكره الألويسي في رسالته إتحاف الأماجد في ما صحَّ به الاستشهاد، وقال فيها «...وأما قول ربنا تبارك وتعالى، فهو أفصح كلام وأبلغه، فلا خلاف في جواز الاستشهاد بمتواتره وشأده، كما بيَّنه ابن جنبي في أول كتابه (المحتسب)، وأجاد القول فيه» (٦٠).

بمركباتها، وأساليبها، وقد استقرأ الأصوليون تلك الأساليب والمعاني، باستقراءهم الخاص، فوسعوا المدارك، ونقحوا المسالك، واستنبطوا دقائق لغوية لم تكن عند أهل اللغة. يقول السبكي: «... فإن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب، لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع جداً، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة، دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي، واستقراء زائد على استقراء اللغوي»^(١).

(١) الإبهاج (٧/١)، وانظر: البحر المحيط (١٧/٤).

المبحث الأول

مباحث الأحكام والأدلة

المطلب الأول: معنى الحِلِّ والحُرْمَةِ.

ورد الحِلُّ في الشرع مقابلاً للحُرْمَةِ، كما في هذه الآية وغيرها من الآيات^(١) والأحاديث النبوية^(٢)، وهذا يعني أن الحلال «كل شيء لا يعاقب عليه باستعماله»^(٣)، فإذا ما عوقب على استعماله فهو الحرام.

فدخل في الحِلِّ المباح، والمندوب، والمكروه، والواجب، فهذه الأربعة لا يعاقب المكلف على فعلها.

يقول الكفوي: «الحلال هو المطلق بالإذن من جهة الشرع، والحرام ما استحق الذم على فعله»^(٤).

المطلب الثاني: دلالة الآية على الحكم.

دلت الآية بظاهرها على حل البيع وحرمة الربا والعمل بالظاهر حجة^(٥). والظاهر عند الحنفية هو: ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل^(٦)، وإحلال البيع وتحريم الربا في الآية ظاهر يفهمه السامع من غير تأمل، فلا يحتاج في فهم الحكم المراد منه إلى قرينة خارجية، وإنما يتضح مدلوله من ذات صيغته، فسماع اللفظ كافٍ للحكم على المعنى الذي يدل عليه اللفظ.

والظاهر عند المتكلمين: المعنى الذي يسبق فهم السامع من المعاني التي يحتملها^(٧)،

(١) ومن تلك الآيات، قوله تعالى: ﴿وَيَحِلُّ لَهُمْ آلُطَيْبَاتٍ وَيُحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتُ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وانظر: [المائدة: ٩٦]، [التوبة: ٣٧].

(٢) كقوله ﷺ: (الحلال بين والحرام بين... الحديث، أخرجه البخاري، برقم (٥٢)، ومسلم، برقم (١٥٩٩).

(٣) التعريفات للجرجاني (٩٢).

(٤) الكليات (٤٠).

(٥) حجية الظاهر، والعمل بمقتضاه مما تضافرت النصوص في الدلالة عليه، وإن كانت آحادها لا تفيد العلم، إلا أن مجموعها يفيد.

انظر بعض تلك الأدلة في كتاب: الأصل والظاهر لمحمد سنّاعي (١١٩).

(٦) انظر: أصول السرخسي (١/١٦٣)، كشف الأسرار للبخاري (١/٤٦).

(٧) انظر: روضة الناظر لابن قدامة (١/١٧٨).

أو يقال: ما احتمال معنيين أحدهما أظهر من الآخر^(١). فهو يحتمل أكثر من معنى، ولكن هذه المعاني متقاربة من حيث قوة دلالة اللفظ عليها، وأقواها هو المعنى الذي يسبق فهم السامع إليه لقوته، وهو الظاهر اصطلاحاً. ولما قيل بأن لفظ «البيع» و«الربا» مترددان بين معنيهما الشرعي واللغوي. - كما سيأتي في دلالة الإجمال - يقال: إن شأن الشرع أن يبين أحكام الشرع لأحكام اللغة، وعليه فينصرف اللفظ ويترجح في الآية إلى الحقيقية الشرعية، ويكون ظاهراً فيها، ومن ثم يجب حمل اللفظ على أظهر معانيه، ودلالته ظنية راجحة^(٢). ومن العلماء من جعل دلالة الآية على الحكم بطريق النص^(٣)، وذلك بسبب القرائن المحتفة بالآية ومن تلك القرائن المتصلة: التغليظ في تحريمه بالتهديد والوعيد لأصحابه، ووصفهم بأنهم محاربون الله ورسوله، ووصف قيامهم يوم القيامة بوصف بشع ﴿كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥]. وتعتبر الآية شاهداً عند الحنفية على ما يسمى بدلالة العبارة، أو عبارة النص وهي: ما كان السياق لأجله، ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له^(٤)، وذلك لأن الآية - عندهم - تحمل على معنيين، الأول: حل البيع وحرمة الربا. والثاني: التفرقة بين البيع والربا، وكل واحد من الحكمين مقصود، فدلالة الآية عليهما تسمى دلالة العبارة، لأنها ثابتة باللفظ والنظم، إلا أن المعنى الأول لم تُسق الآية من أجله فهو مقصود تبعاً، وهذا ما يسمى باعتبار وضوح الدلالة، دلالة الظاهر^(٥). والثاني من المعاني: وهو التفرقة بين البيع والربا فقد سبق النص للدلالة عليه، وذلك لأن الكفار قالوا ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] فسووا بينهما، فأراد الشارع أن يرد عليهم بحكم التفرقة بينهما، وهذا ما يسمى عند الحنفية بدلالة النص^(٦).

(١) انظر: العدة لأبي يعلى (١/ ١٤٠)، شرح مختصر الروضة للطوفي (١/ ٥٥٨).

(٢) سيأتي في مبحث الإجمال.

(٣) يقول السرخسي في أصوله (١/ ١٦٤): «أما النص: فما يزداد وضوحاً، بقريته تقترن باللفظ من المتكلم، ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة».

(٤) انظر: أصول السرخسي (١/ ٢٣٦).

(٥) انظر: علم أصول الفقه لخلاف (١٥٨)، دراسات أصولية للحنفاوي (٢٢٦).

(٦) انظر: أصول السرخسي (١/ ٢٤١)، أصول الشاشي (٦١).

المطلب الثالث: دلالة صيغة الخبر في الآية على الحكم.

وردت الآية دالة على الحكم بصيغة الخبر، وهي متضمنة للإنشاء^(١)، وبيان ذلك: إن كان مدلول الخبر^(٢) وهو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم - كثبوت الحل للبيع - أو نفيه عنه - كنفى الحل بالحرمة للربا - والمحكوم به في الآية وهو الحل أو الحرمة هو الحكم الشرعي، فهذا يفيد ثبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازاً عن الإنشاء^(٣).

المطلب الرابع: ما يترتب على الحل من الأحكام.

يترتب على الحل صحة البيع، فالصحة مستنبطة من الحل، لأن الحل دليل المشروعية، والملك المشروع لا يثبت إلا بالعقد المشروع ولولا الشرع لم يعرف شيء من هذه العقود وقد شرع الله تعالى هذه العقود على شرط مخصوص، في محل مخصوص، من فاعل مخصوص، فما وراء ذلك غير مشروع أصلاً^(٤).

كما أن الصحة مستنبطة من اقتران الحكم بالوصف، بدلالة الإيماء على العلة كما سيأتي في مبحث القياس.

المطلب الخامس: ما يترتب على الحرمة من الأحكام.

يترتب على الحرمة فساد ذلك المحرم، فيترتب على تحريم الربا فساد العقد المعقود عليه، وذلك لأن الحرمة تقتضي وجوب الامتناع من التصرف فيما أخذ عن عقد الربا، وإذا وجب الامتناع عنه لم يجز أن يكون مشروعاً، وإذا لم يكن عقد الربا مشروعاً لم يثبت الملك المشروع، لأن الملك المشروع لا يثبت إلا بالعقد المشروع، وهذا يقتضي فساد^(٥)،

(١) الجمهور على أن الخبر بمعنى الأمر يأخذ حكم الأمر، انظر: شرح تنقيح الفصول للقرافي (١١٥)، الموافقات (١١٧/٣)، البحر المحيط (٣٧/٢) (٣٧/٣) (٤٦٥/٣)، فتح الغفار (٣٥).

(٢) مدلول الخبر: الحكم بثبوت النسبة لا نفس الثبوت، فإذا قلت: زيد قائم، فمدلوله: الحكم بثبوت قيامه، لا نفس ثبوت قيامه، إذ لو كان الثاني لزم فيه أن لا يكون شيء من الخبر كذباً. انظر: شرح التلويح على التوضيح (٢٨٢/١)، التحبير (٢١٩٦/٥).

(٣) انظر: شرح التلويح على التوضيح (١٤٩/١)، البحر المحيط (٢٢٨/٤)، بدائع الفوائد (١٢/٢).

(٤) انظر: قواطع الأدلة (١٤٧/١)، التحبير (٣٣٤٧/٧).

(٥) انظر: قواطع الأدلة للسمعاني (١٤٧/١)، وقد نقل عدد من العلماء الإجماع على فساد. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٧/٣٣): «وقو القائل: إنه شرعي [أي: البيع المنهي عنه] إن أراد أنه يسمى بما سماه به الشارع، فهذا صحيح، وإن أراد أن الله أذن فيه، فهذا خلاف الإجماع. وإن أراد أنه رتب عليه حكمه،

إذ الفاسد ما لا يترتب عليه أثره^(١).

كما أن الحرمة وقعت مقابلة للحل والمشروع - كما سبق - فإذا كان وقوع البيع علة الوجه المشروع يوجب صحته، فوقوع الربا على غير الوجه المشروع - وهو المحرم - يوجب فساده لما بينهما من تطابق «الحل والحرمة» و «الصحة والفساد».

ويدل على ما سبق - أيضا - من فحوى الآية من إيجاب التفرقة بينهما من هذه الجهة^(٢).

المطلب السادس: المنهج القرآني في التدرج بالأحكام.

من الشواهد على تدرج القرآن الكريم في تشريع الأحكام هذه الآية.

وقد مر تحريم الربا بأربع مراحل وهي^(٣):

المرحلة الأولى: أول ما نزل في الربا قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لِرَبِّوَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرِيوَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاوَةٍ تُرِيدُونَ وَجَهَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ﴾ [الروم: ٣٩].

وليس في هذه الآية نص على تحريم الربا وإنما إشارة إلى أن الله يمحق الربا فلا ينمو ولا يبارك الله فيه بخلاف الزكاة التي يراد بها وجه الله فإنه سبحانه يضاعف الثواب لصاحبها.

المرحلة الثانية: قوله تعالى: ﴿فَظَلَمِ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبَّئَتْ أُحْلَتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخَذَهُمُ الرَّبُّوَا وَقَدَّ نُهُوَا عَنْهُ وَأَكْلَهُمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَطْلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٠ - ١٦١].

بين - سبحانه وتعالى - إلى أن من معاصي اليهود أكلهم الربا وقد نهوا عنه، وفي ذلك إشارة إلى أنه إذا كان أكل الربا والتعامل به محرماً على اليهود فأولى أن يكون كذلك بين المسلمين وهم خير أمة أخرجت للناس وهو تحريم بالتلويح والتعريض لا بالنص الصريح وفي هذا توطئة للنص على التحريم في المرحلة التالية.

المرحلة الثالثة: قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً

وجعله يحصل المقصود، ويلزم الناس حكمه - كما في المباح - فهذا باطل بالإجماع «.

(١) انظر: المشور للزركشي (٢/٤٠٩)، قواعد ابن رجب (٦٦).

(٢) كما يدل على فساد عقد الربا القرائن المحتفة بالنص، ومن تلك وجوب رد الزيادة المأخوذة عن عقد الربا إلى بائعها، وذلك لا يكون إلا مع فساد العقد انظر: اللباب في علوم الكتاب (٤/٤٥٣).

(٣) انظر: دراسات في علوم القرآن للرومي (٢٥٠).

وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٣٠﴾ [آل عمران: ١٣٠].

بدأ تحريم الربا بتحریم نسبة منه معينة وهي ما كانت أضعافاً مضاعفة تمهيداً لتحريمه كله في المرحلة الأخيرة.

المرحلة الرابعة: قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَإِن تُبْتِغُوا فَلََكُمْ رُبُّهُ وَسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَنْظِلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٧٨ - ٢٧٩].

فغلظ سبحانه في تحريم الربا، وغلظ في تحريمه بالتهديد والوعيد لأصحابه ووصفهم بأنهم محاربون لله ورسوله وهل بعد هذا أغلظ في التحريم وأبشع في الوصف، وأصرح بالتحريم. ملحوظة: وقع بعض المفتين في الخطأ في الفتيا فأباح بعضهم الربا اليسير وهو الذي لا يصل إلى الأضعاف المتضاعفة جهلاً منه بأن هذا كان في مرحلة من مراحل تحريم الربا^(١)، وأنه بهذا كمن يبيح الخمر في غير أوقات الصلاة مستدلاً بقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣] ولعله يظهر بهذا أهمية معرفة أول ما نزل وآخر ما نزل.

المطلب السابع: الاستشهاد بالآية على مستند الإجماع.

أجمع العلماء على حل البيع وحرمة الربا^(٢)، والإجماع حجة، ولا بد له من مستند^(٣)، ويستدل بالآية على كونها مستنداً للإجماع.

المطلب الثامن: من قواعد القياس.

١- استدلال بالآية من قال بعدم حجية القياس.

ووجه الاستدلال منها: أنه لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة، لكن لما كانت الشبهة مدفوعة وذمهم الله تعالى عليها تبين أن الدين بالنص لا بالقياس، وأن القياس ليس حجة.

(١) المصدر السابق.

(٢) نقل الإجماع على تحليل البيع وتحريم الربا جمع من العلماء: منهم ابن قدامة في المغني (٦/٧، ٥١).

(٣) قال الأمدي في الأحكام (١/٢٦١): «اتفق الكل على أن الأمة لا تجتمع على الحكم إلا على ما أخذ ومستند يوجب اجتماعها عليه، خلافاً لطائفة شاذة...» وانظر: كشف الأسرار (٣/٢٩٣-٢٩٥)، شرح الكوكب (٢/٢٥٩).

والجواب عن هذا الاستدلال: إن هذا القياس في مقابلة نص، ولا قياس مع النص، فلا تبطل بذلك جميع الأقيسة إذا توفرت شروطها وأركانها.

كما أن الكفار قدموا ذكر البيع على الربا مع أن القياس تقديم الربا للمبالغة، لأن البيع متفق على جوازه، فمرادهم المناقضة والإلزام، وليس التمسك بطريقة القياس^(١).

٢- التعليل بالحكمة^(٢): ذكر بعض العلماء أن مرجع التفرقة بين البيع والربا هو التعليل بالمظنة، وذلك لمراعاة الفرق بين حالي المقرض والمشتري «فقد كان الاقتراض لدفع حاجة المقرض للإنفاق على نفسه وأهله لأنهم كانوا يعدّون التداين همًا وكرهًا، وقد استعاذ منه النبي، وحال التاجر حال التفضّل. وكذلك اختلاف حالي المتسلف والبائع، فحال باذل ماله للمحتاجين لينتفع بما يدفعونه من الربا فيزيدهم ضيقًا؛ لأن المتسلف مظنة الحاجة، ألا تراه ليس بيده مال، وحال بائع السلع تجارةً حال من تجشّم مشقة لجلب ما يحتاجه المتفضّلون وإعداده لهم عند دعاء حاجتهم إليه مع بذلهم له ما بيدهم من المال. فالتجارة معاملة بين غنيين: ألا ترى أن كليهما باذل لما لا يحتاج إليه وأخذ ما يحتاج إليه، فالمتسلف مظنة الفقر، والمشتري مظنة الغنى، فلذلك حرم الربا لأنه استغلال لحاجة الفقير وأحلّ البيع لأنه إعانة لطالب الحاجات. فتبيّن أن الإقراض من نوع المواساة والمعروف، وأنها مؤكّدة التعيّن على المواسي وجوبًا أو ندبًا، وأيًا ما كان فلا يحل للمقرض أن يأخذ أجرًا على عمل المعروف. فأما الذي يستقرض مالًا ليتجرّ به أو ليوسع تجارته فليس مظنة الحاجة، فلم يكن من أهل استحقاق مواساة المسلمين، فلذلك لا يجب على الغني إقراضه بحال فإذا قرضه فقد تطوّع بمعروف. وكفى بهذا تفرقة بين الحالين»^(٣).

٣- من المعلوم أن من شروط القياس ألا يكون الفرع منصوصًا على حكمه^(٤)،

(١) انظر: التفسير الكبير للرازي (٧٧/٧)، اللباب في علوم الكتاب (٤/٤٥٢).

(٢) الحكمة هي: الأمر المناسب الذي تضمنه الوصف الظاهر. قاله السفيناني في كتابه الثبات والشمول (٣٩٠)، وانظر: تشنيف المسامع (٣/٢١٥).

(٣) التحرير والتنوير للطاهر ابن عاشور (٣/٨٥)، ثم ذكر أن الفخر الرازي ذكر لحكمة تحريم الربا أسبابًا أربعة، قلت: انظرها في التفسير الكبير (٧/٧٤).

(٤) انظر: تقريب الوصول لابن جزى (٣٥٥)، وعلق محققه - شيخنا الدكتور محمد المختار بن محمد الأمين - على هذا الشرط بقوله: «سواء أكان النص عليه بموافق، أو مخالف؛ لأن التعدية إن كانت على وفاق النص =

إذا لا قياس مع النص. وهذا الشرط غالباً ما يذكر ضمن شروط الفرع الذي هو أحد أركان القياس، وفي الآية الكريمة قياس البيع على الربا، فجعلوا الفرع الذي هو «البيع» هنا مثل الربا، الذي جعلوه أصلاً في قياسهم^(١)، والفرع الذي هو البيع منصوص على حكمه.

٤- من الطرق الدالة على العلة طريق الإيماء والتنبيه وهو اقتران الحكم بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً فيحمل الوصف على التعليل دفعا للاستبعاد^(٢).

وهو أنواع كثيرة^(٣)، اتفق الأصوليون على بعض صورته، واختلفوا في البعض الآخر، ومن الصور المختلف فيها: أن يذكر الوصف صريحاً، ولا يذكر الحكم معه، بل يكون الحكم مستنبطاً منه^(٤)، ومن ذلك الآية الكريمة فالوصف هنا وهو البيع مذكور صريحاً، أما الحكم وهو صحة البيع فهو مستنبط من كونه بيعاً.

فمن قال بأنه إيماء فبناء على أن الاقتران بين الوصف والحكم قد حصل من غير نظر إلى أن الحكم أو الوصف صريح أو مستنبط أو مقدر.

أو يقال: إن الحكم لما كان مستلزماً - بالفتح - للوصف فذكر الوصف يغني عن ذكره فتحقق الاقتران.

ويرى بعض الأصوليين أنه ليس بإيماء، لعدم ذكر الحكم والوصف صريحين^(٥).
وينبغي على كونه إيماء تعميم الحكم في كل ما وجدت فيه العلة.

=الذي في الفرع فلا فائدة فيه؛ لأن النص يغني عنه، وإن كانت على خلافه فهو باطل؛ لمخالفته حكم النص، والصحيح أنه إن كان موافقاً فلا مانع منه؛ لأنهم درجوا على القول بأن هذه المسألة دلت عليها النص، والإجماع، والقياس، وأنه لا مانع من توارد الأدلة على مدلول واحد، كما هو الواقع في الأدلة من الكتاب والسنة، وانظر: الشرط في: البحر المحيط (١٠٨/٥)، شرح الكوكب (١١٠/٤).

(١) صنعهم هذا يسمى عند الأصوليين بقياس العكس، ويقصد به هنا إبطال مذهب الخصم، وهو إنما يلجأ إليه عند المناظرة، لا في وقت استنباط المجتهد في خاصة نفسه.

انظر: التحرير والتنوير للطاهر ابن عاشور (٥٥١/٢).

(٢) انظر: المحصول (١٤٣/٥)، روضة الناظر (٨٣٩/٣-٨٤٦)، شرح مختصر الروضة (٣/٣٦٢)، البحر المحيط (١٩٨/٥)، التحرير (٣٣٣١/٧)، شرح الكوكب (١٢٥/٤).

(٣) انظر: المصادر السابقة.

(٤) انظر: البحر المحيط (٧/٢٥٢)، تصنيف المسامع (٣/٢٦٨)، التحرير (٧/٣٣٤٧)، بيان المختصر للأصفهاني (١٠٠/٣).

(٥) انظر: المصادر السابقة.

٥- من قواعد القياس، فساد الاعتبار، والمعارضة. أما فساد الاعتبار وهو القياس في مقابلة النص^(١)، فقد بين سبحانه وتعالى فساد قياسهم ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ بأنه مخالف للنص وهو قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ والقياس مع النص فاسد^(٢).
أما المعارضة، فقد يعترض على الاستدلال بظاهر الآية بعدة اعتراضات منها:
أ- الاستفسار^(٣) على القول بالإجمال وعدم ظهور المراد بالبيع أو الربا لما سيأتي من القول بالإجمال.

ب- منع ظهور صحة كل بيع في الدلالة، وذلك لخروج صور لا تحصى، أو لا نسلم أن أُل للعموم - كما سيأتي في مباحث العموم - فإنه يجئ للعموم والخصوص^(٤).
ج- التأويل، وهو أنه وإن كان ظاهراً فيما ذكرت، لكن يجب صرفه عنه إلى محمل مرجوح بدليل يصيره راجحاً^(٥).

فيقال مثلاً في البيع الغائب غير داخل في العموم لما فيه من الغرر وقد نهى عن بيع الغرر عليه الصلاة والسلام^(٦) وهذا أقوى، لأنه عام لم يتطرق إليه تخصيص أو التخصيص فيه أقل^(٧).
فصرف بيع الغرر - إن قلنا بأن حكمه ظاهر في حل البيع - عن ظاهره لدليل راجح وهو النهي عن بيع الغرر.

- (١) انظر: روضة الناظر (٣/٩٣٠)، شرح مختصر الروضة (٣/٤٦٧).
- (٢) انظر: اللباب في علوم الكتاب (٤/٤٥٢).
- (٣) الاستفسار هو: طلب تفسير اللفظ، وبيان المراد منه، ويتوجه على الإجمال.
- انظر: روضة الناظر (٣/٩٣٠)، شرح مختصر الروضة (٣/٤٦٧).
- (٤) انظر: التجميع (٧/٣٥٨٠)، شرح الكوكب (٣/٢٦١).
- (٥) انظر: التجميع (٧/٣٥٨٠)، شرح الكوكب (٤/٢٦٠).
- (٦) أخرجه مسلم، في كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة، والبيع الذي فيه غرر، برقم (١٥١٣).
- (٧) انظر: التجميع (٧/٣٥٨٠)، شرح الكوكب (٤/٢٦٠).

المبحث الثاني

مباحث العموم

المطلب الأول: من صيغ العموم.

من صيغ العموم، دخول «أل» غير العهدية على المفرد المشتق^(١)، كما في لفظي «البيع»، و «الربا» في الآية ومن ثم يعم لحل كل بيع، وحرمة كل ربا. واشترط بعض الشافعية للعموم في «أل» الداخلة على المفرد المشتق، عدم مخالفته لأصل، فعم في البيع لأنه موافق للأصل من حيث إن الأصل في المنافع الحل، فمهما حرم البيع فهو على خلاف الأصل، وعم في الربا من حيث إن الأصل في المضار المنع. أما إذا لم يكن موافقاً للأصل فأن اللفظ المفرد المشتق وإن دخلت عليه «أل» غير العهدية فإنها لا تعم. ومثل ذلك بـ «الزكاة» في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] وذلك لأن الزكاة على خلاف الأصل لتضمنها أخذ مال الغير بغير إرادته، فوجبها على خلاف الأصل^(٢).

المطلب الثاني: الخلاف بين العام المخصوص والعام الذي أريد به الخصوص.

اختلف الأصوليون في قوله ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ هل هو عام مراد به الخصوص أو عام مخصص؟

وسبب الخلاف راجع إلى الخلاف في التفرقة بينهما، وقد ذكر جمع من الأصوليين فروقاً بينهما^(٣)، ومن تلك الفروق: إن الذي يراد به الخصوص يكون المراد به أقل فإذا كان المراد به هو الأكثر فذلك العام المخصوص.

والباقى بعد تخصيص الربا، والبيوع المحرمة المنهي عنها دائر بين الأقل والأكثر. ويترتب على الخلاف في كونه عاماً مخصصاً، أو عاماً مراداً به الخصوص ما قاله البرماوي حيث قال: «وحاصل ما قرره أن العام إذا قصر على بعضه له ثلاث حالات: الأولى: أن يراد به في الابتداء خاص، فهذا هو المراد به خاص.

(١) انظر: روضة الناظر (٢/٦٦٥)، شرح مختصر الروضة (٢/٤٦٥)، التحبير (٥/٢٣٦٣).

(٢) انظر: البحر المحيط (٤/١٤١)، التحبير (٦/٢٧٧٥)، شرح الكوكب (٣/٤٢٧).

(٣) انظر: الفروق في أصول الفقه للحمد (٥٥٨-٥٦١).

الثانية: أن يراد به في عام ثم يخرج منه بعضه فهو نسخ.
الثالثة: ألا يقصد به خاص، ولا عام في الابتداء، ثم يخرج منه أمر، ويتبين بذلك أن لم يرد به في الابتداء عمومه، فهذا هو العام المخصوص. ولهذا كان التخصيص عندنا بياناً لا نسخاً إلا إن أخرج بعد دخول وقت العمل بالعام فيكون نسخاً لأنه قد تبين أن العموم أريد في الابتداء»^(١).

المطلب الثالث: الخلاف بين العام المخصوص والعام الباقي على عمومه.

اختلف العلماء في العموم الوارد في قوله ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فالقائل بأنه باق على عمومه قائل بأن التحريم يشمل كل عقد فيه ربا سواء كان ربا فضل أو نسيئة.
أما القائل بأنه عام مخصص، باعتبار تخصيصه بقوله عليه الصلاة والسلام: «إنما الربا في النسيئة»^(٢) كما خص بالقرائن المتصلة وسيأتي تفصيل ذلك في مباحث التخصيص.

المطلب الرابع: حمل العام على الخاص.

تكاد تتفق كلمة الأصوليين على وجوب حمل العام على الخاص فيما إذا استقلَّ العام - كما في الآية-^(٣) ثم إن الخاص قد يكون كتاباً أو سنة أو غير ذلك، وقد حمل العلماء عموم البيع في الآية على غير ما نهى الله ورسوله من البياعات، وسيأتي أمثلة لذلك في مباحث التخصيص.

المطلب الخامس: حجية العام المخصوص فيما بقي بعد التخصيص.

سبقت الإشارة إلى الخلاف في كون قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ عاماً مراداً به المخصوص أو عاماً مخصصاً، وعلى القول بأنه عام مخصص فهل الباقي بعد التخصيص حجة؟ وقع خلاف بين العلماء في العام إذا حُصَّ بمبهم، هل يكون حجة في الباقي؟^(٤)

(١) انظر: التحبير (٥/ ٢٣٨٠)، شرح الكوكب (٣/ ١٦٧).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلاً بمثل، برقم (١٥٩٦).

(٣) انظر: المحصول (٣/ ١٠٤)، البحر المحيط (٣/ ٤٠٧)، شرح مختصر الروضة (٣/ ٧٣٣)، شرح الكوكب (٣/ ٣٨٢).

(٤) نقل الأصبهاني في بيان المختصر (٢/ ١٤٢) الاتفاق على حجتيه. وقال ابن السبكي في إبهاجه (٢/ ١٣٧-١٣٨): «وقد ادعى جماعة فيه الاتفاق، وهي دعوى غير مسموعة، فقد صرح ابن برهان في الوجيز بأن محل الخلاف فيم إذا حُصَّ بمبهم....»

وعلى القول بأن لفظ «الربا» في الآية مجمل، وهو بمنزلة الاستثناء من جمل البيع، فإن الخلاف ينسحب عليه. ومن قال بأنه لم يبق حجة قال: إما لأنه خص بمبهم، أو لأنه ليس بعام بل لكون البيع أصبح مجملاً بهذا الاستثناء كما سيأتي في مباحث الإجمال. وعلى القول ببقاء عمومه، وبأن الربا معلوم، كما في المخصصات المعلومة المعينة الأخرى من عموم البيع، فهل يجعل البيع - العام المخصوص - حجة فيما بقي بعد التخصيص؟ ذهب جمهور أهل العلم^(١) إلى بقاء حجيته في غير ما تناوله التخصيص، ولهذا استدل العلماء بالآية على أن الأصل حل البيع وجوازه، فمن ادعى الحظر وإخراج شيء فعليته إقامة الدليل^(٢).

المطلب السادس: دلالة العام على أفراده.

اختلف العلماء في دلالة العام على أفراده هل هي بطريق الظهور أو التنصيص^(٣)؟. وثمرة الخلاف تظهر في التخصيص بالتراخي، فعلى القول بأنه بطريق الظهور لا يكون نسخاً، ولو كان العام نصاً على أفراد كان نسخاً. كما أن دلالة العام إن كانت بطريق التنصيص فإذا ما تعارضت مع الخاص في شيء واحد فإنهما يتساويان، فيطلب الترجيح من خارج. أما على القول بالأول وهو أن دلالة العام على أفراد بطريق الظهور فالحديث المخصص للآية يعتبر قاصراً لبعض أفراد عليه وليس ناسخاً للعام. يقول الغزالي في مسألة تخصيص خبر الأحاد للقرآن: «قولهم: إن الحديث إما أن يكون نسخاً أو بياناً، والنسخ لا يثبت بخبر الواحد اتفاقاً، وإن كان بياناً فمحال إذا البيان ما يقترن بالمبين، وما يعرفه الشارع أهل التواتر حتى تقدم الحجة به قلنا: هو بيان ولا يجب اقتران البيان بل يجوز تأخيره عندنا...»^(٤).

(١) المصدر السابق. وانظر: أحكام القرآن للجصاص (٥٦٨/١)، أصول السرخسي (١٤٤/١)، وروضة الناظر (٧٠٦/٢)، المسودة (١١٦).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (١٣٤/٤)، البحر المحيط (١٤١/٤).

(٣) انظر: أصول السرخسي (١٣٢/١)، كشف الأسرار (١٦١/١)، البرهان (١١٩٥/٢)، جمع الجوامع (٨/٢).

(٤) المستصفي (١٦٠/٢).

المطلب السابع: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب^(١).

يقال في سبب نزول الآية أن ثقيفاً كانوا أكثر العرب ربواً، فلما نهوا عنه قالوا: كيف ننهي عن الربا وهو مثل البيع، فحكى الله تعالى ذلك عنهم، ثم أبطل ما ذكروه من التشبيه بالبيع^(٢)، فقال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾.

فيقال العبرة بعموم اللفظ، فيحرم جميع أنواع الربا، ومنها الربا الذي يعامل به أهل الجاهلية إذا حل دينه على غريمة طالبة، فيقال: زدني في الأجل وأزيدك في المال، وهو ربا النساء، واللفظ يعمه ويعم ربا الفضل.

(١) انظر: العدة (١/٥٠١)، روضة الناظر (٢/٦٩٣)، شرح الكوكب (٣/١٧٨)، المستصفى (٢/١٣١)،
الإحكام (٢/٢٥٨)، شرح التنقيح (٢١٦)، فواتح الرحموت (١/٢٩٠).
(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (١/٢٤٠).

المبحث الثالث

مباحث التخصيص

المطلب الأول: تخصيص الآية بالكتاب.

تخصيص الكتاب بالكتاب مما لا خلاف فيه بين أهل العلم^(١)، ومن أمثلة ذلك وشواهدة تخصيص عموم حل البيع الوارد في هذه الآية بالربا الوارد تحريمه بنفس الآية، فيكون بمنزلة الاستثناء من الجملة، ولو لم يخصه لكانت الإباحة عامة في سائر البياعات رباً كان أو غيره^(٢). كما خصصوا الآية بالآيات التي حرمت بعض السيوع، بعموم لفظها، كالبيوع الداخلة، تحت قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨] أو الداخلة تحت عموم مقتضاها، كتحریم بيع الميتة والدم من قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] إلى غير ذلك من الآيات.

المطلب الثاني: تخصيص الآية بالسنة.

وتخصيص الكتاب بالسنة ولو كانت أحادية هو قول جمهور أهل العلم ومنهم الأئمة الأربعة^(٣).

قال السيوطي: «ومن أمثلة ما حُصَّ بالحديث: قوله تعالى: ﴿وَاحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ حُصَّ منه البيوع الفاسدة، وهي كثيرة في السنة»^(٤).

قلت: وجواز هذا التخصيص إجماع الصحابة كما سيأتي في المطلب القادم. ثم إن العام والخاص دليلان متعارضان، وخبر الواحد أخص من العموم الوارد في الآية، فيتقدم عليه، لأن تقديم العموم عليه يقتضي إلغاء خبر الواحد بالكلية، وتقديم الخبر على العموم، لا يبطل العموم بل يبقى في غير ما يتناوله الخبر فكان أولى^(٥).

(١) يقول الأمدي في الأحكام (٤٥٦/٢): «اتفق العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب، خلافاً لبعض الطوائف» والمخالف هم الظاهرية كما الأحكام لابن حزم (٧٧/١)، وانظر: شرح تنقيح الفصول (٢٠٢)، والإبهاج (١٨٠/٢)، شرح الكوكب المنير (٣٥٩/٣).

(٢) انظر: الفصول في الأصول للجصاص (٤٠٦/١)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣٣٩/٣).

(٣) انظر: العدة (٥٥١/٢)، التبصرة (١٣٢)، الأحكام للأمدي (٣٤٧/٢)، أحكام الفصول للبايجي (٢٦٢)،

البحر المحيط (٢٤٢/٤)، شرح الكوكب (٣٥٩/٣).

(٤) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (١٤١٩/٤).

(٥) انظر: شرح تنقيح الفصول (٢٠٨).

كما أن المسألة ترجع إلى الخلاف في تخصيص المقطوع بالمظنون، والواقع أن الخبر يتسلط على فحوى العام، وفحواه غير مقطوع به^(١).

المطلب الثالث: تخصيص الآية بالقياس.

ذهب كثير من العلماء إلى جواز تخصيص الكتاب بالقياس على النص الخاص^(٢). فقوله سبحانه وتعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ دل على جواز كل بيع بلفظ عام، ثم ورد النص بتحريم الربا في البر بعلّة الكيل - مثلاً - ثم يقاس على البر الأرز، فيحرم الربا في الأرز، ويخص تحريم الربا في الأرز من حل البيع فهو قياس نص خاص يخص به عموم إحلال البيع^(٣). ملحوظة: قد يقال: إن القياس فرع على النص، فلو خص القياس العموم لكان قد اعترض بالفرع على الأصل. وبمعنى آخر يقال: إن حكم القياس حكم أصله الذي هو النص الخاص، وكما أن النص الخاص يخص العموم، فكذا قياسه الذي حكمه، فكما أن النص على تحريم الربا في البر خصّ عموم البيع، فكذا قياس البر في الأرز^(٤).

والجواب: إن قياس الأرز على البر إنما يخص قول الله عز وجل ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾. وليس هذه الآية أصلاً لهذا القياس، لأن أصل القياس هو ما يقع الرد إليه كالبر، أو تحريمه، أو ما يدل على تحريمه، أو ما يدل على صحة القياس كإجماع الصحابة وغيره. فأما قول الله عز وجل ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فليس هو الذي رددنا إليه الأرز، ولا هو الدال على صحة القياس، فلم يعترض بالفرع على أصله.

المطلب الرابع: تخصيص العام بمقصوده.

لما كانت الآية القصد منها التفريق بين البيع والربا، والرد على من قال ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] اختلف العلماء في تخصيص العام بمقصوده فذهب الجمهور إلى

(١) انظر: المنخول (٢٥٢)، البحر المحيط (٤/٤٨٢) ونقل الزركشي عن القاضي قوله: «أنا أتوقف فيه إذا ظاهر القرآن مقطوع الأصل غير مقطوع الفحوى، ونص أخبار الأحاد مقطوع الفحوى غير مقطوع الأصل».

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (٢٠٣)، فواتح الرحموت (١/٣٥١)، روضة الناظر (٢/٧٣٤) وقال محقق الروضة الدكتور عبدالكريم النملة: «والخلاف في القياس الظني، أما القياس القطعي فيجوز التخصيص به إجماعاً».

(٣) انظر: المعتمد (٢/٢٧٩-٢٨٠)، شرح مختصر الروضة (٢/٥٧٢).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٥٧٢).

عدم تخصيصه بمقصوده^(١)، بل يجب إجراء اللفظ على موجه لغة، فيحمل لفظ «البيع» على عمومه.

وذهب بعض الأصوليين إلى وجوب وقف العموم على ما قصد به، وألا يتعداه إلى غيره إلا بدليل، وإن كانت الصيغة تقتضي العموم وذلك لأن العموم لم يقع مقصوداً. وعليه يكون البيع غير عام، فلا يدخل في العموم الصور غير المقصودة فلا يستشهد به - مثلاً - على جواز بيع لبن الأدميات ونحوه مما وقع فيه الخلاف^(٢).

المطلب الخامس: تخصيص العام بالقرائن.

تكلم أهل الأصول عن القرائن وبينوا أن اللفظية المتصلة منها تخصص اللفظ العام، ومثلوا لذلك بالآية الكريمة، حيث بين قوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ أن المراد من قوله سبحانه ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ البعض دون الكل. كما أن قوله سبحانه وتعالى ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ قد خصه بعضهم بربا النسيئة، للحديث «إنما الربا في النسيئة» والقرائن اللفظية المتصلة بالآية، ومن تلك قوله تعالى ﴿فَلَهُ مَا سَلَفَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].



(١) أي لا يقصر العام على مقصوده، بل يحمل على عموم لفظه، وانظر قول الجمهور في: المسودة (١٣٢)، أصول الفقه لابن مفلح (٣/ ٩٧٥)، البحر المحیط (٣/ ٥٨)، شرح الكوكب (٣/ ٣٨٩).

(٢) انظر: التمهيد للإسنوي (٣٢٩)، الكوكب الدرري للإسنوي (٢١٦)، القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام (٢٦٥).

المبحث الرابع

مباحث الإجمال

المطلب الأول: وجود الإجمال في القرآن الكريم.

نقل غير واحد من أهل العلم وجود الإجمال في القرآن الكريم، وأن ذلك المجمل قد فُسر وبيّن في سنة الرسول الكرم عليه أفضل الصلاة والتسليم. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية «وقد اتفق الصحابة، والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة الدين: أن السنة تفسر القرآن وتبينه، وتدلل عليه، وتعبر عن مجمله، وأنها تفسر مجمل القرآن، من الأمر والخبر»^(١).

وقال القرطبي بعد أن نقل القول بأنه عام واختاره: «وقال بعضهم: هو من مجمل القرآن الذي فُسر بالمحلل من البيع وبالمحرم فلا يمكن أن يُستعمل في إحلال البيع وتحريمه إلا أن يقترن به بيان من سنة رسول الله ﷺ، وإن دلَّ على إباحة البيوع في الجملة دون التفصيل وهذا فرق ما بين العموم والمجمل، فالعموم يدل على إباحة البيوع في الجملة والتفصيل ما لم يخص بدليل، والمجمل لا يدل على إباحتها في التفصيل حتى يقترن به بيان»^(٢).

المطلب الثاني: دلالة الإجمال في لفظي «البيع» و«الربا».

لورود الإجمال في لفظي (البيع) و (الربا) أسباب عدة منها^(٣):

١- تردد اللفظ بين الحقيقة الشرعية، والحقيقة اللغوية، فإذا أطلق الشرع لفظ «الربا» فإنه يتردد بين مسميه اللغوي والشرعي، لأن الربا في اللغة: الزيادة كيف كانت، وحيث كانت، وفي الشرع هو زيادة مخصوصة، وهو التفاضل في الأموال الربوية، كبيع درهم بدرهمين، وصاع بصاعين، فتوقف فيه حتى نعلم أيّ الزياتين أراد^(٤).

يقول الجصاص في ترجيح كون الربا منقولاً من معناه اللغوي إلى معناه الشرعي: «وهو في الشرع يقع على معان لم يكن الاسم موضوعاً لها في اللغة، ويدل عليه أن النبي صلى الله

(١) مجموع الفتاوى (١٧/٤٣٢).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٣/٣٣٩).

(٣) انظر: التفسير الكبير للرازي (٧/٨١).

(٤) التفسير الكبير للرازي (٧/٨١)، واللباب لابن عادل (٤/٤٥٣).

عليه وسلم سمي النساء ربا في حديث أسامة بن زيد فقال: (إنما الربا في النسب) (١). وقال عمر بن الخطاب: إن من الربا أبواباً لا تخفى منها السلم في السن (٢)، يعني الحيوان. وقال عمر: -أيضا-: إن آية الربا من آخر ما نزل من القرآن، وإن النبي صلى الله عليه وسلم قبض قبل أن يبينه لنا، فدعوا الربا والريبة (٣).

ثبت بذلك أن الربا قد صار اسماً شرعياً؛ لأنه لو كان باقياً على حكمه في أصل اللغة، لما خفي على عمر؛ لأنه كان عالماً بأسماء اللغة؛ لأنه من أهلها، ويدل عليه أن العرب لم تكن تعرف بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة نساء رباً، وهو ربا في الشرع، وإذا كان ذلك على ما وصفنا صار بمنزلة سائر الأسماء المجملة المفتقرة إلى البيان، وهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع لمعان لم يكن الاسم موضوعاً لها في اللغة «البيع».

يريد أن الشارع وإن بين الإجمال في لفظ «الربا» إلا أن البيان ليس وافياً؛ لأنه لم يحصر الربا فيما بينه، فجاز الاجتهاد وليبان ما يكون فيه الربا قياساً على ما ورد في بيان السنة (٤).

وقال ابن العربي: «قال علماءنا: الربا في اللغة هو الزيادة، ولا بد في الزيادة من مزيد عليه تظهر الزيادة به، فلاجل ذلك اختلفوا هل هي عامة في تحريم كل ربا، أو مجملة لا بيان لها إلا من غيرها؟ ... فحرم الله تعالى الربا، وهو الزيادة، ولكن لما كان كما قلنا لا تظهر الزيادة إلا على مزيد عليه، ومتى قابل الشيء غير جنسه في المعاملة لم تظهر الزيادة، وإذا قابل جنسه لم تظهر الزيادة أيضاً إلا بإظهار الشرع؛ ولأجل هذا صارت الآية مشككة على الأكثر، معلومة لمن أيده الله تعالى بالنور الأظهر... إلخ» (٥).

وبعض الأصوليين قرر الإجمال بسبب التردد بين مسميه اللغوي والشرعي في لفظ «البيع».

(١) أخرجه مسلم، وقد سبق.

(٢) أخرجه ابن كثير في مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم (١/٣٤٧)، ونقل الألباني في إرواء الغليل (٥/٢١٥) برقم (١٣٧٣) عن الجوزجاني ص (٣٤١) ولم يحكم عليه.

(٣) أخرجه ابن ماجة في كتاب التجارات، باب التغليظ في الربا، برقم (٢٢٧٦) وقال محققه محمد فؤاد عبد الباقي: «إسناده صحيح، ورجاله موثوقون، إلا أن سعيداً، وهو ابن عروبة، اختلط بآخره. كذا في الزوائد».

(٤) انظر: أصول السرخسي (١/١٦٨-١٦٩)، أصول البزدوي مع شرحه كشف الأسرار (١/٨٦).

(٥) أحكام القرآن لابن العربي (١/٢٤١).

وبيان ذلك: أن البياعات في الشرع منها حلال، كالعقود المستجمعة لشروط الصحة، ومنها حرام كبيع الغرر^(١)، وبيع تلقي الركبان، وبيع الحاضر للبادي^(٢)..... إلخ، فتردده بين هذه البياعات الجائزة والمحرمة جعلها مجملة، ثم ورد البيان من الشرع بالمحرم منها من الجائر^(٣).

قال ابن السمعاني: - «... وعلى القول الثاني ليس بمجمل، وهو الأصح، لأن البيع معقول في اللغة، فيحمل اللفظ على العموم إلا ما خصه الدليل ..»^(٤).

٢- من أسباب الإجمال تردد «أل» في لفظي «البيع» و«الربا» هل هي للتعريف أو للاستغراق^(٥).

٣- إن قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ مجمل - على القول بذلك كما في السبب الأول - وهو مذكور في حكم الاستثناء عن البيع، والمجهول إذا استثنى من المعلوم انسحب على الكلام كله فأصبح لفظ «البيع» أيضاً مجملاً.

يقول ابن القشيري في تفسيره: «قال العلماء: هذه الآية مجملة لأن قوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ يقتضي تحليل كل بيع. وقوله ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ يقتضي تحريم كل بيع، لأنه لا يبيع إلا ويقصد منه الزيادة»^(٦).

المطلب الثالث: السنة تبين القرآن الكريم.

وضع الله سبحانه وتعالى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم موضع الإبانة عنه سبحانه وتعالى، وفرض على خلقه اتباعه فقال سبحانه: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] فهذه الآية - ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ على القول بأنها مجملة فهي مما تولى سبحانه تنزيله، ووقعت الإحالة على النبي صلى الله عليه وسلم بيانه، فبين

(١) سبق تخريجه .

(٢) ورد عنه ﷺ قوله: (لا تلقوا الركبان، ولا يبيع حاضر لباد)، أخرجه البخاري برقم (٢١٥٨)، ومسلم، برقم (١٥٢١).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٦٦١).

(٤) انظر: قواطع الأدلة (١/٢٩١)، أحكام القرآن لابن العربي (١/٢٤١)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/٣٤٠).

(٥) انظر: أصول السرخسي (١/١٦٨) كشف الأسرار للبخاري (١/٨٦).

(٦) انظر: البحر المحيط (٥/٦٧-٦٨)، والتفسير الكبير للرازي (٧/٩٣).

عليه الصلاة والسلام ما يحل وما يحرم فعلم من ذلك أنه سبحانه وتعالى أراد بإحلال البيع ما لم يحرم منه دون ما حرم على لسان نبيه، أو يقال: أحل الله البيع إذا كان على غير ما نهى الله في كتابه أو على لسان نبيه.

فائدة: ذكر الجصاص في كتابه الفصول باباً فيما يحتاج إلى البيان، وما لا يحتاج إليه، وذكر الضابط في ذلك فقال: «كل لفظ أمكن استعماله على ظاهره وحقيقته، ولم يقترن إليه ما يمنع استعمال حكمه على مقتضى لفظه فغير محتاج إلى البيان، إلا أن يريد به المخاطب بعض ما انتظمه، أو كان مراده غير حقيقته، فيحتاج إلى بيان المراد به، وكل لفظ لا يمكن استعمال حكمه إما لأنه مجمل في نفسه، أو لأنه اقترن إليه ما جعله في معنى المجمل على حسب ما تقدم من القول في صفة المجمل، وما في معناه فهو مفتقر إلى البيان، فالأول نحو قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْحَقِّ وَالْحَقُّ أَجْمَلٌ﴾ [التوبة: ٥]، ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] هذه ألفاظ معانيها معقولة ظاهرة فهو غير مفتقر إلى البيان بنفس ورودها...»^(١).

المطلب الرابع: جواز كون المبيّن أضعف من المبيّن^(٢).

على القول بأن الآية مجملة، وقد بينتها السنة الأحادية، وهي من حيث الثبوت أضعف من الآية الكريمة، فتكون الآية شاهده على جواز ذلك.

يقول الغزالي: «وعلى القول بأنه بيان فلا يشترط فيه التواتر، بل العمل جار على تكليفهم بقول عدل واحد، ثم ما يدر بهم؟ فلعله ألقاه إلى عدد التواتر.....»^(٣).

المطلب الخامس: جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

من المعلوم إن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز^(٤)، لدخوله في تكليف ما لا يطاق، ولم يقع شيء من ذلك في الشريعة بخلاف تأخيرها إلى وقت الحاجة، فإنه جائز وواقع في الشريعة الإسلامية^(٥)، ومما يستدل به على ذلك الحديث المبين للإجمال في الآية.

(١) الفصول في الأصول للجصاص (٢/٢٧)، وانظر: العدة لأبي يعلى (١/١٠٨).

(٢) انظر: المحصول (٣/١٨٤)، التحبير (٦/٢٨١٤).

(٣) المستصفي (٢/١٦٠).

(٤) انظر: العدة (٣/٧٢٤)، التحبير (٣/٤٩٣)، شرح التنقيح (٢٨٢)، فواتح الرحموت (٢/٤٩).

(٥) انظر: العدة (٣/٧٢٥)، روضة الناظر (٢/٥٨٥)، الأحكام للأمدى (٣/٣٦)، شرح مختصر الروضة

(٢/٦٨٨)، البحر المحيط (٣/٤٩٤)، التحبير (٦/٢٨٢٠-٢٨٢١)، فواتح الرحموت (٢/٤٩).

يقول الغزالي: «ويجوز تأخيره عندنا، وما يدريهم أنه وقع متراخياً؟ فلعله كان مقترناً، والراوي لم يرو اقتترانه»^(١).

المطلب السادس: ثمرة الخلاف في دلالة الآية على العموم أو الإجمال.

تظهر فائدة الخلاف في دلالة الآية على العموم أو الإجمال، إذا قلنا بأن البيع مجمل قد بُيِّنَ كان حجة بلا خلاف، وأن قلنا بأنه عام خصَّ كان في بقاءه بعد التخصيص حجة خلاف، والجمهور على حجته.

وإن كان القولان متقاربين، وذلك لأن تخصيص العموم نوع من البيان، وكونه من باب العام المخصوص أولى وأكثر وأشهر^(٢).

(١) المستصفى (٢/١٦٠).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٦٦٢)، التحرير (٦/٢٧٧٣).

المبحث الخامس

مباحث التعارض والترجيح

المطلب الأول: تعارض الحقيقة الشرعية والعرفية واللغوية.

سبق في بيان أسباب الإجمال في لفظي «البيع» و «الربا» تردها بين مسميها الشرعي واللغوي، وهناك من اعتبرها داخله في المسمى العرفي، والعرفي غالباً ما يوافق المعنى اللغوي، ومن خلال عبارات المفسرين في أسباب الإجمال يظهر لي التطابق بينهما هنا. وعلى كل حال فقد تعارضاً مع الحقيقة الشرعية، والقاعدة تقديم الحقيقة الشرعية عليهما^(١).

المطلب الثاني: تعارض الظاهر مع الإجمال.

ذكر عبد العزيز البخاري في كشف الأسرار بأنه: «لو استدل مستدل في حل البيع في صورة من الصور بعموم في قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ لا يكون لخصمه أن يعارضه بقوله عز اسمه ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ لأنه مجمل فلا يعارض الظاهر»^(٢).

المطلب الثالث: تعارض التخصيص مع النقل

ذهب بعض العلماء إلى أن المراد بالبيع في الآية، البيع اللغوي، وهو مبادلة الشيء بالشيء مطلقاً، وحمله على هذا المعنى يقتضي التخصيص بالبيوع الباطلة والفاصلة التي ورد النهي عنها في الشرع^(٣).

ويترتب على هذا القول بأن جميع البيوع حلال لعموم الآية، إلا ما خص منها، وذهب بعض العلماء بأن المراد بالبيع معناه المنقول إليه شرعاً، وهو البيع المستجمع لشرائط الصحة ككونه طاهراً، منتفعاً به، مملوكاً.... إلخ^(٤).

ويترتب على هذا القول: إنه لا داعي للقول بالتخصيص؛ لأنه لم يبق مستعملاً في الشرع بمعناه اللغوي المفيد للعموم، فمن شك في كون البيع مكتملاً لشرائط صحته كبعض البيوع

(١) انظر: المحصول (٥/٤٢٩)، شرح الكوكب (٣/٤٣٤).

(٢) كشف الأسرار (٣/٨٩).

(٣) انظر: الإبهاج للسبكي (١/٣٣٠-٣٣١).

(٤) انظر: نهاية السؤل للإسنوي (١/١٣٩).

المختلف فيها فإنه يحكم بعدم صحته لأن الأصل عدم استجماعه لشرائط الصحة^(١).

المطلب الرابع: تعارض الإضمار مع النقل.

قال بعض العلماء: الربا في الآية مستعمل بمعناه اللغوي، وهو الزيادة، والزيادة بعينها لا توصف بحل ولا حرمة، فكان لا بد من تأويل الآية، وتقدير كلمة مضمرة. «أخذ»، فيكون معنى الآية: حرم أخذ الربا، فالمنهي عنه هو أخذ الزيادة، وليس العقد. وذهب بعض العلماء: إلى أن الربا في الآية منقول من معناه اللغوي إلى معناه الشرعي، وهو العقد المشتمل على الزيادة لقريظة قوله ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، فالمنهي عنه هو نفس العقد المشتمل على الزيادة، فيكون المضمرة في الآية لفظ «عقد» ومعنى الآية حرم عقد الربا. ويترتب على ما سبق حكم البيع المشتمل على الربا، فعلى القول الأول إذا اتفق البائع مع المشتري بعد العقد على إسقاط تلك الزيادة صح العقد؛ لأن المحرم هو الأخذ دون أصل العقد فلو تعاقدوا على بيع درهم بدرهمين ثم أسقطت الزيادة صح البيع وارتفع الإثم. أما على القول الثاني فالإثم باق، والعقد باطل؛ لأن المنهي عنه هو نفس العقد المشتمل على الزيادة^(٢).

المطلب الخامس: تعارض المجاز مع الاشتراك

قال بعض العلماء: وردت صيغة «أل» للعموم تارة وللخصوص تارة أخرى، والأصل في الاستعمال الحقيقية، فتكون مشتركة، وإذا كانت مشتركة كانت مجملة فيسقط الاستدلال بها. وقد سبق بيان سبب القول بالإجمال في المفرد المشتق، المعروف بـ «أل» كالبيع والربا. وذهب بعض العلماء: جعلها مجازاً في الخصوص أولى من الاشتراك. ويترتب على ذلك حكم بعض البيوع المختلف فيها، كحكم بيع الغائب على الصفة، فعلى القول الأول لا يصح الاستدلال بالآية، وهي حل البيع، لكون لفظ «البيع» مجملاً فيسقط الاستدلال به. وعلى القول الثاني يصح البيع بحمل الصيغة على العموم فيتناول صورة النزاع.

(١) انظر: نهاية السؤل (١/١٣٩).

(٢) انظر: الإبهام (١/٣٣٠)، غاية الوصول شرح لب الأصول للأنصاري (٥١)، حاشية العطار على شرح جمع الجوامع (١/٤٠٩).

المبحث السادس

المقصد الشرعي من تحريم الربا

قال الطاهر ابن عاشور في تفسيره مبيناً المقصد الشرعي من تحريم الربا: «وحكمة تحريم الربا هي قصد الشريعة حمل الأمة على مواساة غنيها محتاجها احتياجاً عارضاً مؤقتاً بالقرض، فهو مرتبة دون الصدقة، وهو ضرب من المواساة إلا أن المواساة منها فرض كالزكاة، ومنها ندب كالصدقة والسلف، فإن انتدب لها المكلف حرم عليه طلب عوض عنها، وكذلك المعروف كله، وذلك أن العادة الماضية في الأمم، وخاصة العرب، أن المرء لا يتداين إلا لضرورة حياته، فلذلك كان حق الأمة مواساته. والمواساة يظهر أنها فرض كفاية على القادرين عليها، فهو غير الذي جاء يريد المعاملة للربح كالمبتاعين والمتقارضين: للفرق الواضح في العرف بين التعامل وبين التداين إلا أن الشرع ميزهاته الواهي بعضها عن بعض بحقائقها الذاتية، لا باختلاف أحوال المتعاقدين، فلذلك لم يسمح لصاحب المال في استثماره بطريقة الربا في السلف، ولو كان المستلف غير محتاج، بل كان طالب سعة وإثراء بتحريك المال الذي يتسلفه في وجوه الربح والتجارة ونحو ذلك، وسمح لصاحب المال في استثماره بطريقة الشركة والتجارة ودين السلم، ولو كان الربح في ذلك أكثر من مقدار الربا تفرقة بين المواهي الشرعية.

ويمكن أن يكون مقصد الشريعة من تحريم الربا البعد بالمسلمين عن الكسل في استثمار المال، وإلجاءهم إلى التشارك والتعاون في شؤون الدنيا، فيكون تحريم الربا، ولو كان قليلاً، مع تجويز الربح من التجارة والشركات، ولو كان كثيراً تحقيقاً لهذا المقصد»^(١).

(١) التحرير والتنوير (٤/٨٦-٨٧).

الخاتمة

الحمد لله الذي بحمده تتم الصالحات ، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ، وبعد : فقد هدف البحث - بدراسته التطبيقية على قوله تعالى ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ - إلى بيان كيفية استثمار الأصولي للنص ، من خلال الاستدلال بالشاهد القرآني على القاعدة الأصولية ، أو التمثيل لها ، أو استنباط الأحكام منها ، وقد تركت عمداً قواعد ، وعجزاً قواعد أخرى يمكن للأصولي استثمارها ، لتقرير القاعدة ، أو الاستنباط منها ، وأرى في ختام هذا البحث يجدر التنبيه إلى أنه يجب الاهتمام بالقواعد الأصولية ، لكل ناظر في أدلة التشريع ، على اختلاف تخصصاتهم ، وسيما القواعد الأصولية اللغوية .

كما ينبه إلى أهمية التوجه لقراءة نصوص الشارع بدراسات أصولية تحليلية ، بهدف الاستثمار الأمثل لها ، سواء بالاستدلال والتقرير ، أو التمثيل ، أو الاستنباط ، للوقوف على المآخذ الشرعية للأحكام .

والله أسأل أن ينفع بالبحث ، ويوفقنا لخدمة كتابه الكريم ، إنه جواد كريم ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

فهرس المصادر والمراجع

- ١- الإبهاج في شرح المنهاج: للإمام علي بن عبد الكافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.
- ٢- الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف، مطبعة المجمع.
- ٣- إحكام الفصول في أحكام الأصول: لأبي الوليد سليمان الباجي، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ.
- ٤- أحكام القرآن، للإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.
- ٥- أحكام القرآن للإمام أبي بكر محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة بيروت. (بدون رقم طبعة أو تاريخ)
- ٦- الإحكام في أصول الأحكام: للإمام علي بن محمد الأمدي، تحقيق: د/ سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٣، ١٤١٨هـ.
- ٧- استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأولية، للدكتور عياض بن نامي السلمي، بدون اسم مطبعة وناشر، ط. الأولى ١٤١٨هـ.
- ٨- أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة- بيروت.
- ٩- أصول الشاشي، نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، دار الكتاب العربي - بيروت.
- ١٠- أصول الفقه: لشمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤٢٠هـ.
- ١١- البحر المحيط في أصول الفقه: لبدر الدين الزركشي، حرره عبد القادر العاني، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط ٢، ١٤١٣هـ.
- ١٢- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب: لشمس الدين محمود عبد الرحمن الأصفهاني، تحقيق: د/ محمد مظهر بقاء، من مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، ط ١، ١٤٠٦هـ.
- ١٣- التبصرة في أصول الفقه: لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، ١٤٠٠هـ.

- ١٤- التّحجير في شرح التّحرير: لعلاء الدين المرادوي، تحقيق: د عبد الرحمن الجبرين، وعوض القرني، وأحمد السراح، مكتبة الرشد ناشرون، (ط ١)، ١٤٢١هـ.
- ١٥- التّحرير والتّنوير، لمحمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس ١٩٨٤م.
- ١٦- تشنيف المسامع بجمع الجوامع: لبدر الدين الزركشي، تحقيق: د/ عبد الله ربيع، د/ سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة، ط ١، ١٤١٩هـ.
- ١٧- تقريب الأصول إلى علم الأصول: لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي المالكي، تحقيق: د/ محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، ط ٢، ١٤٢٣هـ.
- ١٨- تنقيح الفصول وشرحه: لشهاب الدين القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ط ٢، ١٤١٤هـ.
- ١٩- تيسير البيان لأحكام القرآن، للإمام محمد بن علي الموزعي، بعناية عبد المعين الحرش، دار النوادر، سوريا، ط ١، ١٤٣٣هـ.
- ٢٠- جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.
- ٢١- الجامع الصحيح (صحيح الإمام البخاري): للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، ١٤١٢هـ.
- ٢٢- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي بيروت، ١٤٣٣هـ.
- ٢٣- جمع الجوامع مع شرح المحلي وحاشية البناي: لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
- ٢٤- دراسات في علوم القرآن الكريم، للدكتور فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، الناشر: حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط ١٢، ١٤٢٤هـ.
- ٢٥- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه: لموفق الدين ابن قدامة، تحقيق: د/ عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٤، ١٤١٦هـ.
- ٢٦- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه: لموفق الدين ابن قدامة، تحقيق: د/ عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٤، ١٤١٦هـ.

- ٢٧- سنن ابن ماجه: للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث الإسلامي، ١٣٩٥هـ.
- ٢٨- سنن ابن ماجه: للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث الإسلامي، ١٣٩٥هـ.
- ٢٩- سنن أبي داود: للإمام أبي داود سليمان الأشعث، إعداد: عزت عبید الدعاس، ط١، ١٣٨٨هـ.
- ٣٠- سنن الترمذي (الجامع الصحيح): لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة التجارية، مكة.
- ٣١- الشامل في حدود وتعريفات مصطلحات علم أصول الفقه، للدكتور عبد الكريم بن علي النملة، مكتبة الرشد، ط الأولى، ١٤٣٠هـ.
- ٣٢- شرح الكوكب المنير: للشيخ محمد بن أحمد الفتوح المعروف بابن النجار، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ.
- ٣٣- شرح الكوكب المنير: للشيخ محمد بن أحمد الفتوح المعروف بابن النجار، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ.
- ٣٤- شرح مختصر الروضة: لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: د/ عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٩هـ.
- ٣٥- شفاء الغليل في بيان الشبه والمُخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق الدكتور حمد الكبيسي، طبعة إحياء التراث الإسلامي بالجمهورية العراقية، نشر مكتبة ابن تيمية.
- ٣٦- العدة في أصول الفقه: للقاضي أبي يعلى، تحقيق: د/ أحمد بن علي المباركي، ط١، ١٤١٠هـ.
- ٣٧- علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، عبد الوهاب خلاف، مطبعة المدني «المؤسسة السعودية بمصر».
- ٣٨- الفصول في الأصول: للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: د/ عجيل جاسم الشمس، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ٣٩- الفصول في الأصول: للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: د/ عجيل جاسم الشمس، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- ٤٠- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: عبد العلي محمد بن النظام، بهامش المستصفي، دار الفكر.

- ٤١- قواطع الأدلة في الأصول، أبي المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٤٢- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.
- ٤٣- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: للبخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط ١)، ١٤١٨هـ.
- ٤٤- اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، ط: الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٤٥- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب، ابن عطية الأندلسي، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ.
- ٤٦- المحصول في علم الأصول: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٤١٢هـ.
- ٤٧- المستصفي من علم الأصول: لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د/ محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ.
- ٤٨- المسودة في أصول الفقه: لآل تيمية، جمع: شهاب الدين أبو العباس الحراني، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٤٩- المغني: لموفق الدين ابن قدامة، تحقيق: عبد الله التركي، د/ عبد الفتاح الحلو، هجر، ط ١، ١٤٠٦هـ.
- ٥٠- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الرازي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط الثالثة، ١٤٢٠هـ.
- ٥١- منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: لأبي عمرو عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ.
- ٥٢- المنخول من تعليقات الأصول: للإمام أبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٤١٩هـ.
- ٥٣- نهاية السؤل في شرح المنهاج: لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، عالم الكتب.

الفهرس

الموضــــــــــــــــوع	الصفحة
المحور الثالث: جدلية العلاقة بين النص وفهمه	
المصالح الشرعية المترتبة على التمسك بالنص الشرعي	
مقدمة	
مبحث تمهيدي: مفهوم النص والشرعي	
المبحث الأول: موقف أئمة المسلمين من النص الشرعي	
أولاً: الإمام أبو حنيفة:	
ثانياً: الإمام مالك:	
ثالثاً: الإمام الشافعي:	
رابعاً: الإمام أحمد:	
خامساً: الإمام أبو ثور:	
المبحث الثاني: المصالح المترتبة على تعظيم والتقيد بالنص الشرعي	
أولاً: الامثال لله تعالى:	
ثانياً: الحفاظ على الدين وعدم التبديل أو التغيير فيه:	
ثالثاً: أنه واجب العمل به:	
رابعاً: البعد عن الإثم:	
خامساً: انضباط الفتوى:	
سادساً: أنها من الأمانة والسيادة:	
سابعاً: أن نص الشارع يرد به العرف:	
ثامناً: الحد من الاختلاف:	
تاسعاً: البعد عن الآراء الشاذة:	
عاشراً: منع أصحاب الأهواء من العبث بالأحكام:	

الموضــــــــــــــــوع الصفحة

أحد عشر: أنه هو العلم الذي يطلب:

إثنى عشر: أنه أفضل عمل بعد الفرائض:

ثلاثة عشر: أنه يرجح به بين الآراء الفقهية، ويحسم به الخلاف:

المصادر والمراجع.....

النص المؤسس تأويله والاجتهاد فيه عند الأصوليين

مقدمة.....

المبحث الأول: النص المؤسس (اللفظ والمعنى).....

مفهوم النص:

النص عند الأصوليين (علماء أصول الفقه):.....

قواعد التفسير في وضوح وخفاء النص:.....

المبحث الثاني: النص المؤسس

التأويل عند الأصوليين:

تعريف التأويل:

شروط التأويل :

أنواع التأويل :

أسباب التأويل :

حكم التأويل :

المبحث الثالث: النص المؤسس والاجتهاد فيه

التأويل والاجتهاد:

النص والاجتهاد:

المراجع والمصادر.....

فهم السلف الصالح للنص الشرعي تعريفه- أهميته- حجيته - قواعده- نماذجه

مقدمة.....

الموضوع الصفحة

التمهيد: تعريف مصطلح السلف

المبحث الأول: المراد بفهم السلف للنص الشرعي وأهميته

المطلب الأول: المراد بفهم السلف للنص الشرعي

المطلب الثاني: أهمية فهم السلف للنص الشرعي

المبحث الثاني: حجية فهم السلف للنص الشرعي وقواعده

المطلب الأول: حجية فهم السلف للنص الشرعي

المطلب الثاني: قواعد فهم السلف للنص الشرعي

المبحث الثالث: نماذج من فهم السلف للنص الشرعي

المطلب الأول: نماذج من فهمهم من خلال تقرير مسائل الدين

المطلب الثاني: نماذج من فهمهم من خلال التعليق على النصوص الشرعية

المطلب الثالث: نماذج من فهمهم من خلال ربطهم القضايا الفقهية بالقضايا العقدية

قائمة المصادر والمراجع

مظاهر تعظيم النص الشرعي عند الأصوليين

مقدمة

التمهيد: التعريف بمفردات عنوان البحث

المبحث الأول: تعظيم النص من جهة الغاية من وضع علم أصول الفقه

المبحث الثاني: تعظيم النص فيما يتعلق بالأحكام الشرعية

المبحث الثالث: تعظيم النص فيما يتعلق بالأدلة

المبحث الرابع: تعظيم النص فيما يتعلق بدلالة النص

المبحث الخامس: تعظيم النص فيما يتعلق بالاجتهاد، والتعارض وطرق دفعه

فهرس المصادر

أقوال ومواقف الصحابة والتابعين في تعظيم النص الشرعي

مقدمة

الموضوع	الصفحة
التمهيد: تعريفات موجزة لمصطلحات البحث (التعظيم، السلف، النص الشرعي)	
المبحث الأول: أقوال ومواقف الصحابة في تعظيم النص الشرعي	
المطلب الأول: أقوال الصحابة رضي الله عنهم في تعظيم النص الشرعي	
المطلب الثاني: مواقف الصحابة في تعظيم النص الشرعي	
المبحث الثاني: أقوال ومواقف التابعين في تعظيم النص الشرعي	
المطلب الأول: أقوال التابعين في تعظيم النص الشرعي	
المطلب الثاني: مواقف التابعين في تعظيم النص الشرعي	
فهرس المراجع والمصادر	
تعظيم النص أم تعظيم مدلول النص	
مقدمة	
القسم الأول: تعريف مفردات البحث	
التعظيم:	
النص:	
النص اصطلاحا:	
تعظيم النص:	
معنى الدلالة:	
القسم الثاني: الآثار المترتبة على استعمال هذه العبارة	
أولا: الدفع باتجاه الفقه الظاهري في نسخته الجديدة:	
ثانيا: إهمال أصول الفقه وقواعد الاستنباط	
بعض أصول فقه النص غير المتعلقة بظاهر لفظه:	
أولا: دلالة السياق	
ثانيا: الاستقراء	
ثالثا: القياس	

الموضوع الصفحة

رابعاً: التضييق على الاجتهاد

خامساً: إهمال قواعد الشريعة الكلية، ومقاصدها العظام

سادساً: عدم تعظيم الشرع الذي لا يظهر لبائى الرأى أنه مأخوذ من النص

سابعاً: تقديم الدعم اللامباشر للفكر الحدائى من خلال إبراز الفقه الإسلامى بصورة سلبية:

المراجع

مظاهر عدم توقىر النص الشرعى الخوارج أنموذجاً

مقدمة

المبىحث الأول: التعرىف بمفردات المبحث (توقىر النص الشرعى - الخوارج)

المطلب الأول: معنى النص الشرعى وتوقىره

المطلب الثانى: التعرىف بالخوارج

المبىحث الثانى: وجوب تعظم النص الشرعى فى القرآن والسنة وعند السلف

المبىحث الثالث: مظاهر عدم توقىر النص الشرعى عند الخوارج

المطلب الأول: التأويل الفاسد للنصوص الشرعية، وفهمها فهماً يوافق أهوائهم

المطلب الثانى: عدم تعظمهم للسنة النبوية

المطلب الثالث: إنكار بعض العقائد التى وردت فى القرآن

المطلب الرابع: رد كئىر من النصوص الشرعية

المطلب الخامس: إنكار سور من القرآن الكرىم

قائمة المصادر والمراجع

مظاهر عدم توقىر النص الشرعى وأسباب التطاول عىه

مقدمة

المبىحث الأول: مكانة وأهمية النص الشرعى

المطلب الأول: النص الشرعى محور الإسلام

المطلب الثانى: خطورة عدم توقىر النص الشرعى

الموضوع	الصفحة
المبحث الثاني: رصد أهم مظاهر عدم توقيير النص الشرعي
المطلب الأول: مظاهر عدم توقيير النص القرآني الكريم
المطلب الثاني: مظاهر عدم توقيير النص النبوي الشريف
المبحث الثالث: أسباب عدم توقيير النص الشرعي
المطلب الأول: التأويل العقلي والمعتزلة القدامى
المطلب الثاني: التأويل العقلي ودعاة الحرية (المعتزلة الجدد)
المبحث الرابع: نماذج معاصرة لظاهرة عدم توقيير النص الشرعي
المطلب الأول: دعاة التجديد
المطلب الثاني: دعاة العلمانية والحداثة والليبرالية
المبحث الخامس: أسس مواجهة ظاهرة عدم توقيير النص الشرعي
المطلب الأول: التجديد مشروعيته وضوابطه
المطلب الثاني: كيفية مواجهة ظاهرة عدم توقيير النص الشرعي
قائمة المصادر والمراجع
المحور الرابع: المؤثرات في الموقف من النص الشرعي
المؤثرات السلبية في فهم النص الشرعي في ضوء القرآن الكريم
مقدمة
المبحث الأول: مؤثرات عقديّة
المطلب الأول: أثر الكفر
المطلب الثاني: أثر الردّة
المطلب الثالث: أثر النفاق
المبحث الثاني: مؤثرات تتعلق بالحراك الفكري الإسلامي
المطلب الأول: أثر غلق باب التجديد والاجتهاد في الدين
المطلب الثاني: الخلل في بناء المفاهيم والمصطلحات في الإسلام

الموضوع الصفحة

المطلب الثالث : أثر التطرف في الدين وغياب الوسطية

المبحث الثالث: مؤثرات حسية تتعلق بالمكلف

المطلب الأول : أثر تعطيل أدوات الإدراك والمعرفة

المطلب الثاني: أثر المعاصي

المطلب الثالث: أثر الغفلة

المطلب الرابع : أثر اللهو واللعب

المطلب الخامس : أثر الإعراض

المطلب السادس :أثر عدو الإنسان الأول وذريته (الشيطان)

المبحث الرابع :مؤثرات نفسية

المطلب الأول: أثر الكِبَر

المطلب الثاني : أثر اتباع الهوى

المطلب الثالث : أثر الحياء

المطلب الرابع : أثر سوء القصد والفهم

المطلب الخامس : أثر الغضب

المطلب السادس : أثر الحسد

المطلب السابع : القناعات الأصلية

المراجع

مظاهر الاعتداء على النص القرآني عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية

مقدمة

المبحث الأول: اعتداء الشيعة على ألفاظ القرآن الكريم

المطلب الأول: بعض أعلام الشيعة المصرحين بتحريف القرآن

المطلب الثاني: نصوص مختارة مصرحة بالتحريف

المطلب الثالث: من أنواع النقص والتحريف المزعوم في القرآن

الموضوع الصفحة

المبحث الثاني: اعتداء الشيعة على القرآن بتحريف معانيه

المطلب الأول: استغلال الشيعة للتأويل المذموم في الاعتداء على القرآن الكريم

المطلب الثاني: نماذج من تأويلاتهم السخيفة

المبحث الثالث: اعتداء الشيعة على القرآن بنفي حجتيه

المطلب الأول: عقيدة أهل السنة في حجية القرآن

المطلب الثاني: عقيدة الشيعة في حجية القرآن

فهرس المصادر والمراجع

أسباب النزول وأثرها في دلالات النص القرآني بين السلف والمنهج التاريخي المعاصر

مقدمة

المبحث الأول: رؤية السلف حول أسباب النزول ومنهجهم في بيان دلالات النص القرآني

من خلالها

المطلب الأول: رؤية السلف حول أسباب النزول

المطلب الثاني: منهج السلف في التعاطي مع أسباب النزول في بيان دلالات النص

المبحث الثاني: رؤية أدياء المنهج التاريخي حول أسباب النزول ومنهجهم في بيان دلالات

النص من خلالها

المطلب الأول: رؤية أدياء المنهج التاريخي حول أسباب النزول

المطلب الثاني: المنهج التاريخي ودلالة النص القرآني

فهرس المصادر والمراجع

التأويلات الفاسدة المعاصرة، بواعثها وأنواعها وبعض التطبيقات منها

مقدمة

المبحث الأول: تعريف التأويل الفاسد لغة واصطلاحاً

المطلب الأول: التعريف اللغوي للتأويل الفاسد

المطلب الثاني: التعريف الاصطلاحي للتأويل الفاسد

الموضوع الصفحة

المطلب الثالث: الفرق بين التأويل والتفسير

المطلب الرابع: أنواع التأويل

المبحث الثاني: مجال التأويل وشروطه بين القدامى والمعاصرين

المطلب الأول: مجال التأويل

المطلب الثاني: شروط التأويل

المبحث الثالث: نظرة في مناهج التأويلات الفاسدة المعاصرة والتطبيق عليها

المطلب الأول: نظرة في مناهج التأويلات الفاسدة المعاصرة

المطلب الثاني: التطبيق على منهج حمادي ذويب في كتابه (جدل الأصول والواقع)

قائمة المراجع والمصادر

المحور الخامس: العمل بالنص الشرعي: قواعد وضوابط

الوهم في فهم النص الشرعي الأسباب والآثار

مقدمة

المطلب الأول: حكم ومحل الوهم في فهم النص الشرعي

الفرع الأول: مفهوم الوهم

الفرع الثاني: حكم الوهم في فهم النصوص الشرعية

الفرع الثالث: هل الوهم مشكل في الاستدلال أم في الدليل؟

المطلب الثاني: أسباب الوهم في فهم النص الشرعي

الفرع الأول: اللفظ الغريب

الفرع الثاني: التصحيف

الفرع الثالث: النص المشكل

الفرع الرابع: النقص في شروط الاجتهاد

الفرع الخامس: الأخطاء الأصولية

المطلب الثالث: آثار الوهم في فهم النص الشرعي

الموضوع	الصفحة
المطلب الرابع: أفكارٌ عمليةٌ للتقليل من الوهم في النصوص الشرعية
المصادر والمراجع
ضوابط في فهم النص الشرعي
مقدمة
المبحث الأول: مفهوم النص الشرعي ومكانته وأهمية فهمه فهماً صحيحاً
المطلب الأول: مفهوم النص الشرعي، لغةً واصطلاحاً
المطلب الثاني: مكانة النص الشرعي في الكتاب والسنة، وعند علماء الأمة
المطلب الثالث: أهمية فهم النص الشرعي فهماً صحيحاً
المبحث الثاني: ضوابط فهم النص الشرعي، وهي عشر ضوابط
الضابط الأول: التسليم للنص الشرعي واحترامه وعدم رده أو تأويله
الضابط الثاني: عدم تقديم العقل على النقل
الضابط الثالث: جمع النصوص الواردة في الباب، والأخذ بالنص كله دون بتره
الضابط الرابع: يحمل النص الشرعي على ظاهره ولا يصرف عن ذلك إلا بدليل
الضابط الخامس: بيان النص الشرعي بالنص الشرعي ما وجد إلى ذلك سبيل
الضابط السادس: الاقتصار في الغيبيات على الوحي المعصوم
الضابط السابع: لا يحمل النص الشرعي على اصطلاح حادث
الضابط الثامن: وجوب الرجوع إلى فهم السلف
الضابط التاسع: رد المتشابه إلى المحكم
الضابط العاشر: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولا يعدل عن ذلك إلا لدليل
فهرس المصادر والمراجع
منطلقات الطبري في فهم النص القرآني
مقدمة
التمهيد

الموضوع	الصفحة
الفصل الأول: الأدلة المفسرة للنص القرآني
المبحث الأول: القرآن بالقرآن
المبحث الثاني: السنة النبوية
المبحث الثالث: آثار الصحابة والتابعين وتابعيهم
المبحث الرابع: اللغة العربية
المبحث الخامس: الإجماع
الفصل الثاني: ضوابط فهم النص القرآني
المبحث الأول: ظاهر النص
المبحث الثاني: عموم النص
المبحث الثالث: معنى اللفظة المفردة
المبحث الرابع: مراعاة السياق
فهرس المصادر والمراجع
العمل بالنص الشرعي قواعد وضوابط
مقدمة
المبحث الأول: مفهوم النص الشرعي
أولاً: مفهوم النص
ثانياً: مفهوم الشرعي
المبحث الثاني: قواعد العمل بالنص الشرعي
القاعدة الأولى: الإيمان بجميع النصوص الشرعية
القاعدة الثانية: رد التنازع إلى الكتاب والسنة
القاعدة الثالثة: الاعتقاد باشمال نصوص الكتاب والسنة على الدين كله
القاعدة الرابعة: الإيمان بالمتشابه والعمل بالمحكم
القاعدة الخامسة: فهم النص وفق فهم السلف الصالح - رحمهم الله

الموضوع	الصفحة
القاعدة السادسة: مراعاة أحوال المخاطبين في فهم النص
القاعدة السابعة: عدم معارضة السنة بالقرآن
القاعدة الثامنة: الأخذ بجميع النصوص دون الاقتصار على بعض دون بعض
القاعدة التاسعة: التأكد من ثبوت النص النبوي
القاعدة العاشرة: معرفة اللغة العربية
القاعدة الحادية عشر: معرفة أسباب النزول
القاعدة الثانية عشر: فهم بعض النصوص في ضوء النصوص الأخرى
المبحث الثالث: ضوابط العمل بالنص الشرعي
الضابط الأول: التزام النظرة الموضوعية التكاملية والتجرد في النص الشرعي
الضابط الثاني: الإبقاء على مراتب النصوص
الضابط الثالث: تدقيق النص
الضابط الرابع: البحث في دلالة النص ومعناه
المصادر والمراجع
قواعد وضوابط قراءة النص
مقدمة
المبحث الأول: في مفهوم قراءة النص
المبحث الثاني: مفهوم القواعد وأنواعها وعلاقتها بالضابط
المبحث الثالث: أهمية المقاصد وضوابطها في قراءة النص
المبحث الرابع: كيفية استثمار الأحكام من النصوص
المبحث الخامس: إجراء القياس على الأحكام المنصوصة
المصادر والمراجع
ضوابط فهم السنة النبوية بين المحدثين والعقلانيين المعاصرين
مقدمة

الموضوع الصفحة

..... المبحث الأول: فهم السنة النبوية من خلال العقل

..... المطلب الأول: أقوال العقلانيين في تقديم العقل على النقل في فهم النصوص

..... المطلب الثاني: فهم نصوص السنة عند العلماء ودور العقل في الفهم

..... المبحث الثاني: تأويل النصوص بإخضاعها للواقع

..... المطلب الأول: أقوال العقلانيين في تأويل النصوص وإخضاعها لسلطة الواقع

..... المطلب الثاني: مناقشة العقلانيين في تأويل النصوص وإخضاعها للواقع

..... الفرع الأول- رأي العلماء من تأويل النصوص وإخضاعها للواقع

..... الفرع الثاني- موقف العلماء من خطاب النبي ﷺ لعموم أمته

..... المبحث الثالث: تغليب المقاصد في فهم السنة النبوية

..... المطلب الأول: أقوال أصحاب المدرسة العقلية في مراعاة المقاصد

..... المطلب الثاني: عناية العلماء بالمقاصد في توجيه النصوص

..... المطلب الثالث: الشروط الواجب توفرها في المتكلم في علم المقاصد

..... فهرس المصادر المراجع

..... ضوابط الاعتبار المقاصدي في إعمال النص الشرعي

..... مقدمة

..... المبحث الأول: مفهوم النص الشرعي

..... المبحث الثاني: منزلة الاعتبار المقاصدي في إعمال النص الشرعي

..... المبحث الثالث: أهم ضوابط توجيه النظر المقاصدي لإعمال النص الشرعي

..... الضابط الأول: اعتماد النظر التكاملي لنصوص الوحي «الكتاب والسنة»:

..... الضابط الثاني: مراعاة قواعد تفسير النصوص:

..... الضابط الثالث: التحقق من مقصود النص الشرعي ووضعه في درجته ومرتبته:

..... الضابط الرابع: تحري الحكمة والمصلحة المقصودة من وراء الحكم المنصوص:

..... الضابط الخامس: الموازنة بين المصالح والمفاسد في إعمال النصوص:

الموضوع	الصفحة
الضابط السادس: التحقق من مآلات الاعتبار المقاصدي في إعمال النص الشرعي:	
الضابط السابع: مراعاة المقاصد الخاصة بالباب الفقهي عند إعمال النص الشرعي:	
قائمة المصادر والمراجع	
الضوابط الفقهية للتعامل مع النص الشرعي رؤية في ثبات النص ومرونة التطبيق	
مقدمة	
المبحث الأول: مفهوم النص الشرعي وأهميته	
المبحث الثاني: الضوابط الفقهية للتعامل مع النص الشرعي	
الضابط الأول: التثبت من صحة النص	
الضابط الثاني: انتفاء خصوصية الحكم الوارد بالنص	
الضابط الثالث: الموضوعية في فهم النص	
الضابط الرابع: قابلية النص للتأويل	
الضابط الخامس: عدم الخروج على التأويلات التي يحتملها النص	
الضابط السادس: مراعاة العلة التي يرمي إليها النص	
الضابط السابع: مراعاة دلالات النص	
قائمة المراجع والمصادر	
اعتبار الحال والمآل في تطبيق النص الشرعي	
مقدمة	
التمهيد	
المبحث الأول: اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي	
المطلب الأول: أدلة اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي وضوابطه ومقاصده	
المطلب الثاني: طرق اعتبار الحال في تطبيق النص الشرعي	
المبحث الثاني: اعتبار المآل في تطبيق النص الشرعي	
المطلب الأول: أدلة اعتبار المآل في تطبيق النص الشرعي ومقاصده وضوابطه	

الموضوع الصفحة

- المطلب الثاني: طرق اعتبار المآل في تطبيق النص الشرعي
- المبحث الثالث: المسالك الأصولية لاعتبار الحال والمآل في تطبيق النص الشرعي
- المطلب الأول: تعليل الأحكام.....
- المطلب الثاني: تحقيق المناط
- المصادر والمراجع.....
- الاستثمار الأصولي للنص دراسة تطبيقية في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾
- مقدمة
- المبحث الأول: مباحث الأحكام والأدلة.....
- المطلب الأول: معنى الحل والحرمة
- المطلب الثاني: دلالة الآية على الحكم
- المطلب الثالث: دلالة صيغة الخبر في الآية على الحكم.....
- المطلب الرابع: ما يترتب على الحل من الأحكام.....
- المطلب الخامس: ما يترتب على الحرمة من الأحكام
- المطلب السادس: المنهج القرآني في التدرج بالأحكام
- المطلب السابع: الاستشهاد بالآية على مستند الإجماع
- المطلب الثامن: من قواعد القياس
- المبحث الثاني: مباحث العموم.....
- المطلب الأول: من صيغ العموم
- المطلب الثاني: الخلاف بين العام المخصوص والعام الذي أريد به المخصوص
- المطلب الثالث: الخلاف بين العام المخصوص والعام الباقي على عمومته.....
- المطلب الرابع: حمل العام على الخاص
- المطلب الخامس: حجية العام المخصوص فيما بقي بعد التخصيص
- المطلب السادس: دلالة العام على أفراده.....

الموضوع	الصفحة
المطلب السابع: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
المبحث الثالث: مباحث التخصيص
المطلب الأول: تخصيص الآية بالكتاب
المطلب الثاني: تخصيص الآية بالسنة
المطلب الثالث: تخصيص الآية بالقياس
المطلب الرابع: تخصيص العام بمقصوده
المطلب الخامس: تخصيص العام بالقرائن
المبحث الرابع: مباحث الإجمال
المطلب الأول: وجود الإجمال في القرآن الكريم
المطلب الثاني: دلالة الإجمال في لفظي «البيع»، و «الربا»
المطلب الثالث: السنة تبين القرآن الكريم
المطلب الرابع: جواز أن يكون المبيّن أضعف من المبيّن
المطلب الخامس: جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة
المطلب السادس: ثمره الخلاف في دلالة الآية على العموم والإجمال
المبحث الخامس: مباحث التعارض والترجيح
المطلب الأول: تعارض الحقيقة الشرعية مع العرفية واللغوية
المطلب الثاني: تعارض الظاهر مع المجمل
المطلب الثالث: تعارض التخصيص مع النقل
المطلب الرابع: تعارض الإضمار مع النقل
المطلب الخامس: تعارض المجاز مع الاشتراك
المبحث السادس: المقصد الشرعي من تحريم الربا
فهرس المصادر والمراجع
الفهرس





سجل بحوث
مؤتمر النص الشرعي
القضايا والمنهج

الجزء الثالث

١٤٣٧هـ - ١٤٣٨هـ

www.csi.qu.edu.sa





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



**أسباب النزول والورود وموتعهما
من القراءة المقاصدية للنص الشرعي**

د. حميد مسرار

باحث بالمركز الجهوي - المغرب



مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى
اله وصحبه أجمعين.

أما بعد، فالنص الشرعي هو الأصل الذي ترجع إليه الأمة في معاشها ومعادها، في دنياها
وأخرتها، فهو مناط الاعتصام، وحبل الله المتين، وهو منطلق بناء حضارتها الخالدة.
وإذ حفظ الله لهذه الأمة كتابها وقيد لها رجالا يحفظون سنة نبيها، فقد حذر عليه السلام
من تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين لهما. يقول عليه السلام:
«يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين
وتأويل الجاهلين»^(١).

وعليه فقد تعددت قراءات النص الشرعي، فهذه ظاهرة لا تنظر إلا لظواهر النصوص
وأخرى باطنية تهفو إلى المعاني دون الألفاظ ووسطية تزوج بين اللفظ والمعنى.
وعليه فالقراءة المقاصدية للنص الشرعي - التي تراعي ألفاظ النص ومعانيه - هي عنوان
القراءة الوسطية التي تبناها أغلب العلماء بل اتخذوها منطلقا للاجتهد والتجديد.
من هنا نسأل ما ضوابط هذه القراءة وما موقع أسباب النزول والورود منها؟ أسئلة
نحاول الإجابة عنها من خلال هذا البحث؛ لذا قسمته إلى محورين:

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

الفصل الثاني: أسباب النزول والورود وموقعهما من القراءة المقاصدية.

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

الفصل الأول

القراءة المقاصدية للنص الشرعي: أسس وضوابط

قبل الكشف عن أسس وضوابط القراءة المقاصدية للنص الشرعي لا بد من بيان ماهيتها؛ فالنص لغة يطلق على معان عدة منها الإظهار وإبلاغ الشيء إلى منتهاه والتحريك والتعيين والاستقصاء ومنتهى كل شيء^١.

يقال نص الحديث ينصه إذا رفعه ومنه قول عمرو بن دينار: ما رأيت رجلاً أنص للحديث من الزهري أي أرفعه له وأسند ويقال نص ناقته إذا استخراج ما عندها من السير ويقال: نص العروس ينصها إذا أعددتها على المنصة ويقال نصص غريمه أو ناصه إذا استقصى عليه وناقشه^(١).

أما في الاصطلاح فيطلق في عرف الأصوليين بإطلاقين:

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

يقول ابن حزم: النص هو اللفظ الوارد في القرآن والسنة المستدل به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصاً^(٢).

الثاني: ما ذكره الغزالي من أن النص اسم مشترك يطلق على ثلاثة أوجه^(٣).

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

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

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

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

(٣) المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي، تحقيق محمد الأشقر، ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٧ م، ج ١، ص ٣٨٤.

نصاً في طريقي الإثبات والنفس، أعني في إثبات المسمى، نفي ما لا يطلق عليه الاسم.
ت. ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يفيد دليل فلا يخرج اللفظ من كونه نصاً، فكان شرط النص على هذا الإطلاق. ألا يتطرق إليه احتمال معتضد بدليل.
وأما المقاصد فهي جمع مقصد بفتح ما قبل آخره إذا أردت المصدر بمعنى القصد وهو بمعنى التوجه و العزم و النهود^(١).

ويقال قصدت الشيء له وإليه (قصدا) من باب ضرب طلبته بعينه وإليه، (قصدي) و(مقصدي) بفتح الصاد، واسم المكان بكسرها نحو (مقصد) معين. وبعض الفقهاء جمع (القصد) على (قصد)، وهو جمع موقوف على السماع. وأما (المقصد) فيجمع على مقاصد^(٢).
وفي الاصطلاح فقد عرفه علماءنا المتأخرون بتعاريف عدة منها تعريف الشيخ الطاهر بن عاشور حيث قال: «مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أو صاف الشريعة، وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا - أيضاً - معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»^(٣).

والأستاذ أحمد الريسوني بقوله هي الغايات التي وضعت من أجلها الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد^(٤).

ومن أهم التعاريف التي وقفت عندها تعريف الشيخ بن بية حيث قال: هي المعاني الجزئية أو الكلية المفهومة من خطاب الشارع ابتداء، أصلية أو تابعة، وكذلك المرامي والمرامز والحكم والغايات المستنبطة من الخطاب، وما في معناه من سكوت بمختلف دلالاته مدركة للعقول البشرية متضمنة لمصالح العباد معلومة بالتفصيل أو بالجملة^(٥) وتكمن أهمية التعريف كما أشار إلى ذلك في أنه أدمج القصد الابتدائية المنشأة بالقصود

(١) لسان العرب لابن منظور ٣/٣٥٣.

(٢) المصباح المنير للفيومي، ص: ٥٠٤ و ٥٠٥، المكتبة العلمية بيروت.

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

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

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

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

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

لذلك نسأل ما ضوابط قراءة النص الشرعي مقاصديا؟

المبحث الأول: ضوابط الفهم المقاصدي للنص الشرعي:

«من واجب المجتهد أن يبحث عن مقصد النص الشرعي وهدفه، قبل أن يسارع بإصدار الحكم من مجرد لفظه، وذلك لا يكون إلا بطول البحث والتدبر للنصوص الواردة»^(١).

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

يقول الإمام الشاطبي: «عمل بالظواهر على تتبع وتغال، بعيد عن مقصود الشارع، وإهمالها إسراف - أيضا»^(٢).

وعليه، ففهم النصوص مقاصديا يستلزم معرفة الدلالات الشرعية والمعاني المقصودة للنص وليست الملفوظة فقط، فكثيرا ما يكون المعنى المقصود على خلاف الظاهر الملفوظ، فتدبر الملفوظ بحثا عن المقصود، إنما هو تعرف على حدود الله تعالى ووقوف عليها^(٣).

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

المطلب الأول: معرفة اللغة العربية.

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

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

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

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

وترجمانه في ذلك لسان العرب و قواعده و أعرافه (١).

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

أ. معرفة قواعد البيان العربي، ومقاصد خطاب العرب؛ لئلا يقع في زلة الفهم، فيستنبط معاني بعيدة عن مقاصد الشارع (٣).

ب. معرفة عادات العرب أيام نزول الوحي؛ لأن القرآن الكريم نزل مراعيًا عرفهم في الخطاب، وهذا لا يتم إلا بمعرفة القرائن المختلفة بنزول القرآن كأسباب النزول وغيرها، وهذا جار في الألفاظ والمعاني على السواء (٤).

ت. اختيار المعاني الغالبة عند العرب، القابلة للفهم عند جمهورهم لا عند خواصهم، ليحقق مقصد الشارع من الخطاب وهو الفهم والعمل، ومن ثم عليه أن يتجنب التكلف في اختيار المعاني الدخيلة والغريبة والغامضة (٥).

كما يتجنب المعاني المجازية غير المعهودة لديهم مثل قول من زعم أن النعلين في قوله سبحانه وتعالى ﴿فَأَخْلَعَ نَعْلَيْكَ﴾ (٦) إشارة إلى خلع الكونين، فهذا الظاهر لا تعرفه العرب في استعمالها الحقيقية أو المجازية (٧).

المطلب الثاني: البحث عن العلة :

فالبحث عن العلة بمسالكها المعلومة في أصول الفقه أمر يوصل إلى معرفة مقصود الشرع، وهذا الأمر أكده كل من الشاطبي والشيخ الطاهر بن عاشور؛ حيث اعتبرا أن من

(١) نفسه.

(٢) الموافقات ٢/ ٦٤.

(٣) الموافقات، ج ٢، ص ٦٤.

(٤) نفسه، ص ٦٤.

(٥) الموافقات، ج ٢، ص ٦٤.

(٦) سورة طه: الآية ١٢.

(٧) الموافقات، ج ٢، ص ٦٤.

مسالك الكشف عن المقاصد استقراء العلل و معرفة علل الأمر والنهي وهو أمر وضحه الشيخ بن بيه بقوله: وتعرف العلة بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلل من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه، وإن كانت غير معلومة، فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا.^(١)

المطلب الثالث: معرفة السياق:

يراد بالسياق كل ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى يقول الإمام الرازي: هو القرينة الكبرى التي تجتمع عندها مجموعة من القرائن المقالية والمقامية ذات العلاقة بمعنى النص وغرض إفادته^(٢).

وعليه فالسياق يشمل الأساليب اللغوية والعادات اللسانية في وقت التنزيل، والعادات الفعلية أو العرفية السائدة، كما يشمل ما يروى في خصوص نزول أو ورود بعض النصوص التشريعية من أسباب قولية خاصة أو أسباب فعلية أو حوادث وظروف خاصة كانت قرينة بالخطاب الشرعي وهي تبين مساقه وتستجلي مقاصده^(٣).

يقول ابن تيمية: (الواجب أن يعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل به القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول صلى الله عليه وسلم عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك ولا يجوز أن يحمل كلامه على عادات حدثت بعده في الخطاب لم تكن معروفة)^(٤).

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

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

(١) مشاهد من المقاصد الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، دار وجوه للنشر والتوزيع ط ٢٠١٢ ص ٢٠٥

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

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

(٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية دار الوفاء ط ٣ ج ٧/١٠٦.

والنوازل... فالذي يكون على بال من المستمع والمتفهم هو الالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية واقتضاء الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلق ببعض، ولأنها قضية واحدة. نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام إلى أوله، وأوله إلى آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض إلا في مواطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم^(١).

والزركشي بقوله (اعلم أن الكتاب هو القرآن المتلو، وهو إما نص، وهو ما لا يحتمل إلا معنى، وإما ظاهر وهو ما دل على معنى مع تجويز غيره، والرافع لذلك الاحتمال قرائن لفظية ومعنوية، واللفظية تنقسم إلى منفصلة ومتصلة)^(٢) لذا نقول بأن التأمل في السياق الذي ورد فيه النص والقرائن المحتفة به أمر واجب لإزالة الغموض والإبهام الذي يعترض فهمه.

المطلب الرابع: التمييز بين المقصود الظني والقطعي:

إن المسالك المعتبرة في الكشف عن المعاني والمصالح المقصودة شرعاً قسماً:

١. مسالك قطعية وهي المعتبرة في كشف معاني النصوص الكلية ومقاصدها القطعية، وهي الاستقراء، ونصوص القرآن الصريحة، والسنة المتواترة .

ومسالك ظنية: وهي المعتبرة في كشف معاني النصوص الجزئية ومقاصدها الظنية، وهي التعليل فيما عقل معناه، والتعبد فيما خفي معناه وهذا ما لخصه الشاطبي بقوله: (إن المصالح في التكليف ظهر لنا من الشارع أنها على ضربين:

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

والثاني: ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة، ولا يطلع عليه إلا

بالوحي^(٣).

(١) الموافقات الشاطبي، ج ٣، ص ٣١٣-٣١٤.

(٢) البرهان، الزركشي ج ٢، ص ٢١٤.

(٣) الموافقات، ج ٢، ص ٣١٣.

المطلب الخامس: التمييز بين المقاصد الأصلية والتبعية:

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

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

مثال ذلك النكاح؛ فإنه مشروع للتناسل على القصد الأول ويليه طلب السكن والازدواج والتعاون على المصالح الدنيوية والأخروية من الاستمتاع بالحلال والنظر إلى ما خلق الله من المحاسن في النساء والتجمل بمال المرأة^(١).

المبحث الثاني: ضوابط التنزيل المقاصدي:

إن الحديث عن القراءة المقاصدية يستلزم البحث عن المرحلة الثانية من مراحل النظر المقاصدي وهي مرحلة التنزيل يقول الإمام الشاطبي: كل دليل شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى راجعة إلى نفس الحكم الشرعي^(٢).

لذلك فتنزيل الأحكام الشرعية في الواقع لا بد أن يكون قائما على منهج يتحقق من حصول المقاصد الشرعية، ذلك بأن وقوع الأحكام على عين الأفعال في الواقع لا يلزمه بالضرورة حصول المقاصد، وهذا ما أكده الدكتور عبد المجيد النجار حينما أشار إلى أن حصول المقاصد في الأحكام لا يكفي فيه الاجتهاد النظري، بل لا بد له من مرحلة اجتهادية ثانية عند صياغة الأحكام يتم فيها اعتبار المقاصد في الأحكام على مشخصات الأحداث^(٣).

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

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

المطلب الأول: فهم الواقع:

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

(١) الموافقات ٢/ ٩٣.

(٢) نفسه ٣/ ٤٣.

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

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

إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأمصار فكذا يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة^(٢).

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

المطلب الثاني: تحقيق المناط:

هو عملية تقديرية تفرض على المجتهد التحقق من الصور المختلفة والمتشابهة لجميع النوازل وهو عملية لاحقة لعملية الاجتهاد في النص، يقول الإمام الشاطبي: «كأن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر ومع ذلك فلكل معنى خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين^(٣).

ومجمل القول إن دور المجتهد يتجلى في التحقق من مساواة هذه الواقعة المتخصصة في الواقع المتعلق بها الحكم الشرعي الذي يتسم بالتجديد قبل مرحلة تطبيقه وتحقيق مناطه في الجزئيات؛ فإذا عرف المناط وتم التأكد من مساواته للحكم التجريبي الحق به وإلا بأخر^(٤).

المطلب الثالث: النظر في مآلات الأفعال:

يعتبر النظر في مآلات الأفعال أصلا من أصول المنهج التطبيقي، يقول الأستاذ عبد المجيد النجار: «وبغير هذا المنهج في تحقيق المآل عند التطبيق يصبح التطبيق آليا وإن حقق مناطه، وهذه الآلية ربما أفضت في أحيان كثيرة إلى مشاق وأضرار^(٥).

ومن الأمثلة التي يظهر فيها المنحى المالي عنده، تنفيذ حكم القصاص في الجراح

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

(٢) المقدمة لابن خلدون، بيت الفنون و العلوم و الأدب، الدار البيضاء ط ١٢٠٠٥ / ٥٩.

(٣) الموافقات، ٧٥ / ٤.

(٤) البعد التنزيلي في التنظير الأصولي عند الشاطبي، أبلخير عثمان، ص ١٧٠، دار ابن حزم، ط الأولى ١٤٣٠، ٢٠٠٩ م.

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

على المعتدي، هل يقتص منه فوراً أم ينتظر إلى حين شفاء الجرح؟ حيث قال رحمه الله في المسألة: فعند مالك أنه لا يستقاد من الجرح إلا بعد اندماله، وعند الشافعي على الفور، فالشافعي تمسك بالظاهر، ومالك رأى أن يعتبر ما يؤول إليه أمر الجرح مخافة أن يفضي إلى إتلاف النفس.^(١)

ويعد هذا النوع من الاجتهاد من أدق الطرق وأكثرها عرضة للزلل ذلك لأن نوازل الواقع قد تكون مندرجة ضمن حكم شرعي اندراجاً واضحاً، ولكنها في مجرد حدودها أو في حكمها قد تكون مفضية إلى غير المصلحة التي يبتغيها ذلك الحكم، فيكون اعتماد الحكم فيها مخلاً بمقصد الدين في نفع الناس، ومن جهة أخرى فإن العدول في إحداثه عليها قد يكون للهوى والتشهي مدخل فيه، بدعوى أن في هذا العدول تحقيقاً لمصلحة قد تكون في كثير من الأحيان موهومة.^(٢)

وخلاصة القول:

فالقراءة المقاصدية هي قراءة منضبطة بضوابط، على قارئ النص الشرعي أن يلتزمها وإلا حاد عن الكشف عن مقصود الشارع.

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

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

الفصل الثاني

أسباب النزول والورود وموتعهما من القراءة المقاصدية للنص الشرعي

يعرف سبب النزول بأنه ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه مبينة لحكمه أيام وقوعه. والمعنى أنه حادثة وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم أو سؤال وجه إليه فنزلت الآية أو الآيات من الله تعالى ببيان ما يتصل بتلك الحادثة أو بجواب هذا السؤال^(١). أما سبب الورد فيعرف بأنه ما يكون طريقاً لتحديد المراد من الحديث من عموم أو خصوص أو إطلاق أو تقييد أو نسخ ونحو ذلك^(٢). وقد اعتنى بهما العلماء عناية خاصة:

فقال الإمام الشاطبي في موافقاته: معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن. والدليل على ذلك أمران:

أحدهما أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطب أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك، كالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة وعمدتها مقتضيات الأحوال وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقترب بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فمهم الكلام جملة أو فهم شيء منه ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال وينشأ عن هذا الوجه الوجه الثاني وهو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف وذلك مظنة وقوع النزاع^(٣).

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني (المتوفى: ١٣٦٧هـ) مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه الطبعة الثالثة ١/ ١٦٠.

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

(٣) الموافقات ٣/ ٣٤٧.

والشيخ الطاهر بن عاشور في تحريره يقول:

إن من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه لأن فيها بيان مجمل أو إيضاح خفي وموجز، ومنها ما يكون وحده تفسيرا. ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التي بها تأويل الآية أو نحو ذلك^(١) لذلك قسم النظر في أسباب النزول إلى خمسة أقسام: الأول منها: هو المقصود من الآية، ويتوقف فهم المراد منها على علمه فلا بد من البحث عنه للمفسر، وهذا منه تفسير مبهمات القرآن.

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

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

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

والخامس قسم يبين مجملات، ويدفع متشابهات^(٢).

وما قيل في أسباب النزول يصدق كذلك على أسباب الورد.

وتأسيسا على ما قاله الشيخان فلا يمكن إنكار أهمية أسباب النزول والورد في فهم

النص الشرعي وتنزيله يقول الإمام الشاطبي:

هذا شأن أسباب النزول في التعريف بمعاني المنزل بحيث لو فقد ذكر السبب لم يعرف من المنزل معناه على الخصوص دون تطرق الاحتمالات وتوجه الإشكالات^(٣).

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

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

(٢) نفسه.

(٣) الموافقات ٣/ ٣٥٠.

المبحث الأول: أسباب النزول والورود وموقعهما من فهم النص مقاصديا

ينضبط الفهم المقاصدي للنص الشرعي - كما تبين من قبل - بضوابط على الناظر فيه أن يستحضرها كمعهد العرب والبحث عن العلة والتمييز بين المقصود الظني والقطعي وغيرها. وتظهر أهمية أسباب النزول والورود في خدمة كل ضابط من ضوابط الفهم المقاصدي لينزل منزلة الخادم له بل الأصل الذي يرجع إليه في الفهم وهذا ما سنحاول توضيحه.

المطلب الأول: معرفة معهد العرب ودوره في القراءة المقاصدية:

تعد أسباب النزول والورود أساسا مهما في فهم معهد العرب، باعتباره مرجعا في فهم لغة المخاطب وأعرافه وتقاليده وهو لا شك أصل يرجع إليه في فهم النص مقاصديا. يقول الإمام الشاطبي:

لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهد الأميين وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم؛ فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثمَّ عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه.

وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب، مثال ذلك أن معهد العرب ألا ترى الألفاظ تعبدا عند محافظتها على المعاني وإن كانت تراعيها - أيضا - فليس أحد الأمرين عندها بملتزم بل قد تبني على أحدهما مرة وعلى الآخر أخرى، ولا يكون ذلك قادحا في صحة كلامها واستقامته^(١).

وعليه فإن الكشف عن معهد العرب قد يستمد من أسباب النزول والورود، فهي تكشف إما عن العرف السائد أو عن معاني الألفاظ مما يعيننا على الفهم المقاصدي للنص. ومثال ذلك:

ما رواه الشيخان في صحيحهما - أيضا - من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: «جاء رجل من بني فزارة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إن امرأتي ولدت غلاما أسودا! فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «هل لك إبل؟» قال: نعم. قال: «فما ألوانها؟» قال: حمر. قال: «فهل يكون فيها من أورك؟» قال: إن فيها لورقا. قال: «فأني أتاها ذلك؟» قال: عسى أن يكون

(١) الموقوفات ٨٨/٢.

نزعه عرق. قال: «وهذا عسى أن يكون نزعه عرق»^(١).

فهذا نص صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم صريح في قياس النظر على نظيره. وقد ترتب على هذا القياس حكم شرعي، وهو كون سواد الولد مع بياض أبيه وأمه، ليس موجباً للعان.^(٢) إن الناظر في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم يتبين له أن اختيار النبي صلى الله عليه وسلم لمثال الإبل كان قاصداً، فقبيلة بني فزارة عرفت بامتلاكها للإبل، لذلك فقد أراد صلى الله عليه وسلم أن يقنع الرجل ويزيل وساوسه، فضرب له مثلاً مما يعرف ويألف، وفي ذلك تعليم من النبي صلى الله عليه وسلم، وكيف يخاطب الناس بما يعرفون ويفهمون. من هنا يتبين أن الاحتجاج بمعهود الرجل الفزاري مقصده هو الحفاظ على النسب، وأن النسب لا يزول بمجرد الشبهة بل يثبت بها، لذا نقول بأن الاحتجاج بمعهود العرب كان لخدمة مقصد ضروري هو مقصد حفظ النسب.

المطلب الثاني: أسباب النزول والورود والتعليل المقاصدي

معرفة السبب قد تدل على معرفة العلة الباعثة على تشريع الحكم بل وجه الحكمة منه، فما من حكم سنه الله تعالى في كتابه أو على لسان نبيه إلا وهو على غاية من الحكمة جاء النص ليراعيها حفظاً للمصلحة أو درءاً للمفسدة ومثاله حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه قال: يا رسول الله أين تنزل في دارك بمكة؟ فقال (وهل ترك عقيل من رباع أو دور). وكان عقيل ورث أبا طالب هو وطالب ولم يرثه جعفر ولا علي رضي الله عنهما شيئاً لأنهما كانا مسلمين وكان عقيل وطالب كافرين فكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول لا يرث المؤمن الكافر^(٣). محصل هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما هاجر استولى عقيل وطالب على الدار كلها باعتبار ما ورثاه من أبيهما لكونهما لم يسلموا، وباعتبار ترك النبي صلى الله عليه وسلم لحقه منها بالهجرة، وفقد طالب ببدرة؛ فباع عقيل الدار كلها. فالعلة في عدم التوارث هو اختلاف الدين فلا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم ولا شك أن في ذلك حفظ للدين الذي يعتبر من المقاصد الضرورية.

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

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

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

المطلب الثالث: أسباب النزول والورود والتمييز بين مقامات الخطاب للكشف عن

مقاصد النص الشرعي

إن معاني الألفاظ ليست على وزان واحد، فهي تتعرض للتغيرات الدلالية بالتقييد والتخصيص والتعميم والاشتراك، وعليه فأهمية أسباب النزول والورود تتجلى في بيان ما يقبل التخصيص والتعميم، وما ينزل منزلة المطلق والمقيد، بل وما يخرج مخرج المدح ويراد به الذم، ويخرج مخرج الذم ويراد به المدح، إلى غير ذلك من مقامات الخطاب التي قد تتغير بتغير القرائن والأحوال المقامية والحالية.

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

وأذكر مثلا واحدا للتمثيل فحسب وهو قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنِّ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوٌّ لَّكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِن تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^(١).

إن فهم الآية مقاصديا يستلزم الرجوع إلى سبب النزول إذ المقصود هو التشنيع على من يعمد إلى حرمان وليه من التفقه في الدين وليس مطلق العداوة؛ فقد أخرج الترمذي «عن ابن عباس أن رجلا سأله عن هذه الآية فقال: هؤلاء رجال من أهل مكة أسلموا وأرادوا أن يأتوا النبي صلى الله عليه وسلم؛ فأبى أزواجهم وأولادهم أن يدعوهم فلما أتوا النبي صلى الله عليه وسلم - أي بعد مدة وجاء معهم أزواجهم وأولادهم - ورأوا الناس قد فقهوا في الدين - أي سبقوهم بالفقه في الدين لتأخر هؤلاء عن الهجرة فهموا أن يعاقبوهم على ما تسببوا لهم حتى سبقهم الناس إلى الفقه في الدين فأنزل الله هذه الآية - أي حتى قوله ﴿وَإِن تَعَفَّوْا وَتَصَفَّحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾»^(٢).

إذن فالنظر إلى الآية مقاصديا يؤكد أن المقصد ليس مطلق العداوة بل هو مقيد بمنع الأولياء من التفقه في الدين، فلا شك أن الأولاد والأزواج هم عناصر الأسرة التي حرص

(١) سورة التغابن الآية ١٤.

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

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

المبحث الثاني: أسباب النزول والورود والتنزيل المقاصدي للنص الشرعي

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

المطلب الأول: أسباب النزول والورود ومعرفة الواقع:

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

لذلك فأسباب النزول والورود تمثل حركة النص الشرعي في الواقع، فهي عينات منهجية في كيفية تنزيل النص الشرعي على الواقع بل هي وسيلة تربوية غايتها تهيئة الظروف للفهم والامثال، وبيان وجه المناسبة بين النص والواقع لذلك اقتضت حكمة الخالق سبحانه أن يكون نزول القرآن منجماً - في سياق تفاعلي مع حركة الواقع واختلاف الأحداث والأحوال فهو إما مصححاً ومقوماً، ومسدداً ومرشداً، وإما ضابطاً ومقنناً لواقع الناس وقضاياهم بما يحقق مصالحهم في الحال والمآل وأمثلة ذلك كثيرة أذكر منها قوله تعالى ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾^(١). فقد افتتحت الآيات أحكام الظهار بذكر سبب نزولها تنويهاً بالمرأة التي وجهت شكواها إلى الله تعالى بأنها لم تقصر في طلب العدل في حقها وفي بنيتها. ولم ترض بعنجهية زوجها وابتدراه إلى ما ينثر عقد عائلته دون تبصر ولا روية، وتعليماً لنساء الأمة الإسلامية ورجالها واجب الذود عن مصالحها^(٢). فقضية خولة مع زوجها هي قضية واقعية تعالج مسألة من أخطر المشاكل التي قد تعيشها الأسرة، هي قضية تنكر بعض الأزواج لبعض بل هي قضية عدل يجب أن يسود داخل الأسرة، لذلك فهي واقعة تبين لنا لا محالة حضور البعد المقاصدي في تثبيت مقصد العدل

(١) سورة المجادلة الآية ١.

(٢) التحرير والتنوير ٧/٢٨.

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

إن الرجوع إلى أسباب النزول يمكننا من فهم قضية تحريم الظهر بل ربطها بعدها المقاصدي المتمثل في العدل وتحقيق مقاصد الأسرة.

المطلب الثاني: أسباب النزول والورود وتحقيق المناط:

إن تحقيق المناط له صورتان:

الأولى تطبيق القاعدة العامة في أحد صورها وحيثئذ يكون تحقيق المناط بعيدا عن القياس ومثال ذلك قاعدة العدل في قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾^(١).

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

يقول الشاطبي: الاجتهاد على ضربين: أحدهما لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع التكليف، ذلك عند قيام الساعة، والثاني يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا فأما الأول فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط وهذا الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله^(٢).

ومن النماذج التي تؤكد على أهمية أسباب الورود في فهم تحقيق المناط رواية إدريس الخولاني عن أبي ثعلبة الحُسنِي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا أرسلت كلبك وذكرت اسم الله عليه فكل وإن أكل منه وكل ما ردت عليك يدك^(٣)، وفي رواية عن همام عن عدي: قلت: يا رسول الله أنأكل منه؟ قال: «إن أكل منه، فلا تأكل فإنه ليس بمعلم»^(٤).

ولما تعارضت الروايتان رام بعض أصحابنا وغيرهم الجمع بينهما فحملوا حديث النهي على التنزيه والورع، وحديث الإباحة على الجواز، وقالوا: إن عديا كان موسعا عليه فأفتاه النبي صلى الله عليه وسلم بالكف ورعا، وأبا ثعلبة كان محتاجا فأفتاه بالجواز، والله أعلم^(٥).

(١) سورة النحل الآية ٩٠.

(٢) الموافقات ٨٩/٤.

(٣) سنن أبي داود كتاب الصيد باب في الصيد ٨٣/٣، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب.

(٤) سنن البيهقي الكبرى كتاب الصيد والذبائح باب المعلم يأكل من الصيد الذي قد قتل ٢٣٧/٩.

(٥) تفسير القرطبي لأبي عبد الله محمد الأنصاري بن أحمد الأنصاري مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع ٧٠/٦٢٠٠٦.

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

المطلب الثالث: أسباب النزول والورود والنظر في المآلات

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

قوله تعالى (قل ادع الله أو ادع الرحمن أيًا ما تدعو فله الأسماء الحسنی ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلاً) ^(١).

فقد نهى المولى عز وجل نبيه عن الجهر بالقراءة في الصلاة التفاتاً إلى مآل ذلك إذا سمع المشركون قراءته فيحملهم على سب الله تعالى وسب نبيه والجهر بالقراءة، وإن كان محموداً في الجملة من حيث هو زينة وتكملة للقراءة إلا أنه ينبغي أن لا يعود على أصل تعظيم الله وكلامه بالهدم والإبطال كما هو الحال فيما كان يصنعه المشركون على عهد رسول الله إذا سمعوا قراءته وهذا ما يخبر به سبب النزول فقد جاء في أسباب النزول للواحد في قوله عز وجل ﴿وَلَا يَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا﴾ الآية. أخبرنا أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد بن يحيى قال: حدثنا محمد بن إسحاق الثقفي قال: حدثنا عبد الله بن مطيع وأحمد بن منيع قالوا: حدثنا هشيم قال: حدثنا أبو بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ﴿وَلَا يَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُتْ بِهَا﴾ قال: نزلت ورسول الله صلى الله عليه وسلم محتف بمكة وكانوا إذا سمعوا القرآن سبوا القرآن ومن أنزله ومن جاء به فقال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم ﴿وَلَا يَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ﴾ أي بقراءتك فيسمع المشركون فيسبوا القرآن ﴿وَلَا تُخَافُتْ بِهَا﴾ عن أصحابك فلا يسمعون ﴿وَأَبْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾. رواه البخاري عن مسدد. ورواه مسلم عن عمرو الناقد كلاهما عن هشيم ^(٢).

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

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

(١) سورة الإسراء الآية ١١٠.

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

خاتمة

تعيش الأمة الإسلامية حوادث مستجدة كثيرة أضحت معها في حاجة إلى أعمال المقاصد لإيجاد حلول عملية لها، وعليه فقد تعددت دعوات قراءة النصوص الشرعية مقاصديا باعتبارها قراءة الاجتهاد والتجديد.

وتأسيسا على ذلك، فقد اختلف الناس في منطلقاتها بين فريق مقلد للغرب حيث سار، متبنيا دعوة الحداثة في قراءة النص مقاصديا باعتماد العقل والواقع وتغيب اللغة العربية وأسباب النزول والورود -خطاب بداية الوحي- باعتبارها أحداثا لا تعبر إلا عن وقائع تاريخية ولّى زمانها. وفريق انتهج الوسطية في اعتبار الألفاظ والمعاني فوضع لتلك القراءة قوانين وأساسا تحفظها من الزيغ عن مقصود الشارع كمعرفة اللغة ومعهود العرب والكشف عن العلة والتمييز بين مقامات الخطاب وغيرها من الضوابط التي ذكرناها.

لذلك فقد اعتبرت أسباب النزول والورود أساسا مهما في القراءة المقاصدية، فهي تخدم ضوابط الفهم المقاصدي من معرفة معهود العرب، والكشف عن التعليل المقاصدي، والتمييز بين مقامات الخطاب، كما تخدم ضوابط التنزيل المقاصدي من معرفة الواقع وتحقيق المناط والنظر في المآلات

لنخلص إذن بأن أسباب النزول والورود منطلق أساس للقراءة المقاصدية بل أصل يرتبط كما بينا بكل ضابط من ضوابطها، ويتأكد بأن الاهتمام ببداية الوحي والنظر إليه قد يسهم في فهم النص الشرعي مقاصديا وتنزيله مقاصديا والحمد لله رب العالمين.

لائحة المصادر والمراجع

- أسباب النزول للواحي دار الكتب العلمية ط ١٩٩١ / ١ / ٢١٩.
- الإحكام في أصول الأحكام محمد بن أحمد بن حزم دار الكتب العلمية بيروت ط ١٩٨٢.
- بيان النصوص الشرعية (طرقه وأنواعه) بدران أبو العينين ط / ١، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٨٢ م.
- بداية المجتهد وكفاية المقتصد ابن رشد ت طه عبد الرؤوف سعد ١ / ١٧٢ دار الجيل بيروت ١٩٨٩.
- البعد التنزيلي في التنظير الأصولي عند الشاطبي، أبلخير عثمان، دار ابن حزم، ط الأولى ٢٠٠٩، ١٤٣٠ م.
- البرهان، الزركشي، مكتبة دار التراث القاهرة.

- تفسير القرطبي لأبي عبد الله محمد الأنصاري بن أحمد الأنصاري مكتبة الإيمان للنشر والتوزيع ٢٠٠٦.
- التحرير والتنوير محمد الطاهر بن عاشور ١/٤٧ دار سحنون للنشر والتوزيع تونس.
- دراسة في فقه مقاصد الشريعة، د. يوسف القرضاوي، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧، دار الشروق.
- سنن البيهقي الكبرى، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣.
- سنن أبي داود، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب.
- صحيح البخاري محمد بن إسماعيل البخاري تحقيق: مصطفى الديب البغا، دار ابن الكثير اليمامة بيروت، ط ٣، ١٩٨٠.
- فقه التدين فهما وتنزيلا، عبد المجيد النجار، الزيتونة للنشر والتوزيع.
- في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية عبد المجيد النجار.
- لسان العرب لابن منظور مطبعة صادر بيروت لبنان ١٣٨٨.
- المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي، تحقيق محمد الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- المصباح المنير للفيومي، المكتبة العلمية بيروت.
- الموافقات» للشاطبي، الجزء الثالث، طبعة دار المعارف.
- المعالم في أصول الفقه فخر الدين الرازي تحقيق عادل عبد الموجود وعلي عوض القاهرة دار عالم المعرفة ١٩٩٤
- المرتكزات البيانية لفهم الخطاب القرآني للأستاذ الزنكي مجلة الإحياء عدد ٢٨ يونيو ٢٠٠٨.
- المقدمة لأبن خلدون بيت الفنون والعلوم والأدب الدار البيضاء.
- مشاهد من المقاصد الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بية دار وجوه للنشر والتوزيع ط ٢٠١٢.
- مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٨.
- محاضرات في مقاصد الشريعة، د. أحمد الريسوني، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م، دار الأمان.
- مجموع الفتاوى بن تيمية دار الوفاء ط ٣ ج ٧/١٠٦
- مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني (المتوفى: ١٣٦٧هـ) مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه الطبعة الثالثة ١/١٦٠
- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي أحمد الريسوني المعهد العالمي للفكر الإسلامي مكتبة دار الأمان الرباط.

**مفهوم النص
بين إطلاق الفقهاء وتقييد الأصوليين**

د. فاطمة عبد الله يوسف عزام

أستاذ مساعد بقسم أصول الفقه

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم



مَفْرَمَةٌ

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

النص الشرعي وحدة تشريعية متكاملة، لها مكوناتها وخصائصها، ويتحدد على أبعادها ما يستجد من وقائع، وعدم الوضوح في تحديد مفهوم النص وحجته، جعل الفكر الإسلامي المعاصر يواجه نزعات من الغلو تراوحت بين - «النزعة الحرفية» - الذين يعتبرون الخروج عن حرفية النص إبطال له وتشريع بالرأي والهوى، وبين «النزعة الباطنية» التي دعت إلى غلو التأويل حيث أخذ الأولون بمعنى النص عند بعض المتكلمين وهو ما دل على معناه دلالة قطعية ولا يحتمل غيره، وأخذ الآخرون بمعنى النص على إطلاقه دون النظر إلى محدداته وضوابطه فأخرجوا النصوص عن دلالاتها المرجوة منها ولمعالجة ذلك القصور في استنباط الأحكام جاءت هذه الدراسة للوقوف على مفهوم النص الشرعي بمعناه المطلق حيث يراد به الدليل وهو كل ملفوظ مفهوم المعنى، من الكتاب أو السنة، سواء كان ظاهراً، أو نصاً، أو مفسراً، عاماً، أو خاصاً^(١)؛ ومفهوم النص بمعناه الخاص الذي يقابل الظاهر.

أهداف الدراسة:

- أولاً: تحديد مفهوم النص الشرعي وموقف الشريعة الإسلامية منه.
- ثانياً: التعرف على مناهج الأصوليين في تحديد مفهوم النص.
- ثالثاً: بيان العلاقة بين النص وغيره من المصطلحات الأصولية.
- رابعاً: بيان اختلاف الأصوليين في تحديد مفهوم النص، وأثر ذلك في الاجتهاد المعاصر.
- خامساً: بيان الفرق بين النص بمعناه العام والنص بمعناه الأصولي الخاص.
- سادساً: معالجة القصور في فهم النصوص الشرعية، وتوظيف الدلالات في استنباط الأحكام الفقهية.

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

مبررات الدراسة:

- ١- التفاوت في فهم النص الشرعي ودلالته على معناه.
 - ٢- اختلاف الأصوليون في تحديد مفهوم النص ودلالته على معناه.
 - ٣- الاشتراك في إطلاق مصطلح النص حيث يشترك هذا المصطلح بين الدليل الشرعي بعمومه والنص الأصولي الذي هو أحد تقسيمات اللفظ.
 - ٤- نزعات الغلو في علاقة النص بالاجتهاد والتي يعاني منها الفكر الإسلامي المعاصر.
- وقد جاءت هذه الدراسة للإجابة على الأسئلة التالية:

مشكلة الدراسة:

- ١- ما الفرق بين النص الشرعي والنص بمعناه الأصولي الخاص؟
 - ٢- ما العلاقة بين النص وغيره من المصطلحات الأصولية؟
 - ٣- ما أثر اختلاف الأصوليين في تحديد مفهوم النص، في الاجتهاد المعاصر؟
 - ٤- ما أثر قاعدة (لا اجتهاد مع النص) على الاجتهاد؟
- خطة الدراسة: وقد جاءت هذه الدراسة ضمن تمهيد: ويشتمل على مصطلحات البحث وأربعة مباحث وعدة مطالب وخاتمة.

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

- المطلب الأول: تحديد مفهوم النص عند أهل اللغة.
 - المطلب الثاني: مفهوم النص في اصطلاح الفقهاء.
- المبحث الثاني: التعرف على مناهج الأصوليين في تحديد مفهوم النص وحكمه، ويشتمل على أربعة مطالب:

- المطلب الأول: تحديد مفهوم النص عند الإمام الشافعي.
- المطلب الثاني: تحديد مفهوم النص عند المتكلمين.
- المطلب الثالث: تحديد مفهوم النص عند الحنفية.
- المطلب الرابع: حكم النص ودلالته على الحكم.

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

مطلين:

المطلب الأول: الفرق بين النص وعبارة النص.

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

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

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الاجتهاد في إدراك النصوص الشرعية ضرورة بشرية.

المطلب الثاني: العلاقة بين النص والاجتهاد.

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

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات

تمهيد: حدود البحث ومصطلحاته:

تقتصر الباحثة على النص الشرعي في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وما يتعلق

بهما من مباحث عند الأصوليين والفقهاء.

- النص: تعريف النص باعتباره شاملاً لنصوص الكتاب والسنة، حيث يعرف والحالة

هذه بأنه: اللفظ الذي يفهم منه معنى عند النطق به^(١).

المطلق لغة: ضد المقيد مأخوذ من طلق، وهو يدل على التخلية والإرسال والتحرر من

القيد وعليه يكون المطلق ما لا يقيد بقيد أو شرط وما لا يقع فيه استثناء^(٢).

المقيد لغة: مأخوذ من القيد، وهو حبل يجعل في رجل الدابة وغيرها فيمسكها، ثم

يستعار في كل شيء يحبس ويكبل به ومنه تقييد الألفاظ بما يمنع الاختلاط ويزيل الالتباس،

فصار هو الذي يدل عليه القيد^(٣).

فالنص عند الفقهاء هو النص بمعناه العام أو المطلق وعند الأصوليين بمعناه الخاص

مع زيادة تحدد المقصود به والمراد منه.

(١) المستصفى للغزالي ص: ١٢٨.

(٢) معجم مقاييس اللغة ٣/ ٤٢٠-٤٢٢، لسان العرب ٤/ ٢٦٩٢: ٢٦٩٦ وتهذيب اللغة (٩/ ١٩) والتعريفات

(ص: ٢١٨) و معجم لغة الفقهاء (ص: ٤٣٦).

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

المبحث الأول

تحديد مفهوم النص الشرعي وموقف العلماء منه.

إن تحديد الأصول اللغوية والاصطلاحية لكلمة نص أمر صعب لتعدد معايير هذه اللفظة ومداخله ومنطقاته، وتعدد الأشكال والمواقع والغايات التي تتوافر فيما نطلق عليه اسم نص^(١) لكنني سأحاول قدر الإمكان ضبط المجال الذي تدور فيه مصطلحاته وتحديد المراد به عند أهل كل صنعة.

المطلب الأول: تحديد مفهوم النص عند أهل اللغة:

النص لغة مأخوذ من الجذر الثلاثي المضعف (نصص) ومعناه بالعربية مد أو رفع، ويحيل النص أينما ورد في المعاجم العربية على معان ودلالات عدة فهو يدل على الرفع بنوعيه الحسي والمجرد، وكل ما أظهر فقد نص، ومنه المنصة وهو المكان البارز وما تظهر عليه العروس لترى^(٢) ومنه الناصية سميت لارتفاعها.^(٣)

ويطلق النص على أقصى الشيء وغايته ومنه نص الناقة أي استخرج أقصى سيرها، ونص الشيء منتهاه ويدل -أيضاً- على الاستقصاء والإحاطة، ومنه نص الرجل نصاً إذا سأله عن شيء حتى يستقصى ما عنده. قال أبو عبيد: «النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها»^(٤) والنص التعيين والتوقيف ونص ينص على الشيء حدده ولاسيما في علم الحديث^(٥).

أما المعنى الشائع عند أهل اللغة العربية المعاصرين: «صيغة الكلام الأصلية المنقولة حرفياً من المؤلف سواء أكانت نطقاً أم كتابة»^(٦) ولعل دلالة الظهور والارتفاع هي الجامع لتعدد الدلالات فتكاد تكون الدلالة المركزية والبؤرة التي تدور حولها المعاني اللغوية.

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

(٢) انظر: ابن منظور: أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأفرقي. لسان العرب (مادة نصص) ٧ ص ٩٧-٩٨.

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

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

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

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

المطلب الثاني: مفهوم النص في اصطلاح الفقهاء:

لقد أطلق الفقهاء مصطلح النص على عدة معاني منها:

- ١- كل ملفوظ مفهوم المعنى، من الكتاب أو السنة، سواء كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً، عاماً أو خاصاً، وهذا على أساس أن النص هو الظهور
 - ٢- والارتفاع: وهذا أحد اصطلاحات الفقهاء
 - ٣- الكتاب والسنة أي ما يقابل الإجماع والقياس.^(١)
 - ٤- اللفظ الذي يفهم منه معنى عند النطق به، وسواء أكان ذلك المعنى مقطوعاً به أم غير مقطوع به. وهذا غالب استعمال الفقهاء،^(٢) وقول شيخ الإسلام ابن تيمية.^(٣)
- رأي الباحثة: تفاوت استعمال الفقهاء لمصطلح النص وجميعها ينطلق من المعنى اللغوي للفظ ويراد به الدليل فأصبحنا نقول: (نص شرعي) و (نصوص شرعية) فنطلق كلمة «نص» على الآية وعلى الرواية، والذي يهمنا من ذلك هو تعريف النص باعتباره شاملاً لنصوص الكتاب والسنة، وما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام، بغض النظر عن وضوح المعنى، أو قطعته.

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

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

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

(٣) ابن تيمية، شمول النصوص لأحكام العباد، ص ١١.

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

المبحث الثاني

التعرف على مناهج الأصوليين في تحديد مفهوم النص وحكمه:

يختلف اللفظ في دلالاته على معناه ظهوراً وخفاءً، وضوحاً وإبهاماً، فكان لا بد من أجل استنباط الأحكام الفقهية، واستخراج التكاليف الشرعية، من أن يكون واضحاً لدى الأصولي والفقيه درجة الوضوح والإبهام ليتسنى له سهولة الاستنباط واستخراج الأحكام، لذا قام السلف بوضع قواعد للألفاظ وقسموا اللفظ إلى أنواع بالنسبة إلى وضوح معناه، ووضعوا حدوداً لكل مرتبة من المراتب، متبعين أسلوباً علمياً عجز المقنونون من غير أبناء هذه الأمة أن يضعوا علماً يضاهيه حتى الآن^(١).

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

فاللفظ من حيث الوضوح والخفاء يقسم إلى قسمين: -

١- واضح الدلالة: - هو ما دل على المراد منه بنفس صيغته من غير توقف على أمر

خارجي^(٢).

٢- خفي الدلالة: - هو ما لا يدل على المراد منه بنفس صيغته بل يتوقف فهم المراد منه

على أمر خارجي^(٣).

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

أ/ منهج الجمهور: - قسموا اللفظ من حيث الوضوح والخفاء إلى ثلاثة أقسام^(٤) وهي:

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

ب/ منهج الحنفية: - قسموا اللفظ من حيث الوضوح إلى أربعة أقسام^(٥) وهي:

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

(١) عبدالله عزام دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء ص ١٥٢.

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

(٣) تيسير علم أصول الفقه (ص: ٣٠١).

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

الروضة (١/ ٥٥٣).

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

وقسموا اللفظ من حيث الخفاء إلى أربعة أقسام وهي:
١- الخفي: وهو أقلها خفاءً. ٢- المُشكّل ٣- المَجْمَل. ٤- المتشابه: وهو أشدها خفاءً.
وما يعيننا من هذه الألفاظ هو النص باعتباره محل البحث، حيث تباينت وجهات النظر لدى الأصوليين في تحديد المراد منه ولعل السبب في اختلافهم هو سعة هذا المصطلح وتعدد إطلاقاته، وتفاوت الشروط والمحددات التي وضعها كل فريق بالإضافة إلى التفاوت الحاصل في الألفاظ من حيث درجة الوضوح والخفاء، أدى ذلك كله إلى الاختلاف والتفاوت في المعنى وتحديد المراد به، ما بين موسع ومضيق ولعلنا نقف على مذهبهم بالتفصيل في المطالب التالية:

المطلب الأول: تحديد مفهوم النص عند الإمام الشافعي:

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

- ما أطلقه الشافعي من تسمية الظاهر نصًّا، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع، فالنص على هذا المعنى الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع فيكون هو والظاهر سواء.^(١)

- أنه كان يسمي المَجْمَل نصًّا فيقول: ما أبانه لخلقه نصًّا. مثل جُمْل فرائضه، في أن عليهم صلاةً وزكاةً وحجًّا وصومًا وأنه حرّم الفواحش، ما ظهر منها، وما بطن، ونصّ الزنا والخمر، وأكل الميتة والدم، ولحم الخنزير، وبَيَّن لهم كيف فرَضَ الوضوء، مع غير ذلك مما بين نصًّا.^(٢)

- ونقل القرافي أن المراد بالنص عند الشافعي هو: ما دل على معنى كيف كان^(٣)

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

(٢) الرسالة للشافعي (١ / ٢١).

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

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

الحكم^(١)

رأي الباحثة:

أولاً: أن الشافعي وإن لم يمض على نفس المنهجية التي اتبعها المتكلمون في تقسيم الألفاظ باعتبار الوضوح والخفاء ولم يسم الألفاظ بما اصطالحوا عليه إلا أنه أشار إلى التفاوت في درجة بيانها وإفادتها للحكم الشرعي حيث قسمها إلى خمس مراتب^(٢).
ثانياً: إن لفظ النص الذي ورد عند الإمام الشافعي وتابعه أبي الحسن الكرخي لم يقصد به المعنى الأصولي الخاص وهو ما يقابل الظاهر، وإنما المراد النص بمعناه اللغوي أو الشرعي وهو (الآية والحديث) أي الدليل كائناً ما كان معناهما، واضحاً، أو مجملاً، إذ ليس من المعقول أن الإمام الشافعي على علو كعبه في اللغة والفقه والأصول أن يخلط بين المصطلحات والذي يظهر لي أن التقسيم الأصولي باعتبار الظهور والخفاء تم تعميده بعد الشافعي رحمه الله، والله أعلم.

وبعد أن خلصت الباحثة إلى هذه النتيجة والتي رجحتها مراراً أثناء التدريس لمادة الدلالات وجدت أن والذي كان قد سبقني لذلك ولم أكن اطلعت على رأيه مسبقاً^(٣).

المطلب الثاني: تحديد مفهوم النص عند المتكلمين:

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

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

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

(٢) الرسالة للشافعي (١/ ٢١-٢٦).

(٣) عبد الله عزام دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء ص ٢٩٣.

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

وقيل: هو «ما أفاد بنفسه من غير احتمال»، فقوله: ما أفاد بنفسه: احتراز مما لا يفيد بنفسه، كالقرينة في المجاز والمشارك، والبيان في المجمل، وقوله: «من غير احتمال»: احتراز مما أفاد بنفسه مع احتمال، كالظاهر^(١).

ذكر الغزالي أن النص اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه:
الأول: ما أطلقه الشافعي - رحمه الله - فإنه سمي الظاهر نصاً؛ فعلى هذا حده الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص.

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

الثالث: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً؛ فكان شرط النص على هذا الإطلاق ألا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل^(٢)
وقد أطلق العلماء في النص عدة اصطلاحات:

أحدها: ما دل على معنى قطعاً، ولا يحتمل غيره قطعاً، كأسماء الأعداد نحو: أحد، اثنين، ثلاثة^(٣).
والثاني: ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا عن قرب ولا عن بعد^(٤).

الثالث: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول، ويريد بالاحتمال المقبول ما كان ناشئاً عن دليل، أما الاحتمال الذي لم يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً^(٥).

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

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

(٣) التقريب والإرشاد للقاضي أبي بكر الباقلاني (١/ ٣٤٠-٣٤١) والعدة للقاضي أبي يعلى (١/ ١٣٧) وشرح تنقيح الفصول للقرافي ص ٣٦، وشرح مختصر الروضة للطوفي (١/ ٥٥٣-٥٥٤).

(٤) الطوفي، شرح مختصر الروضة (١/ ٥٥٤) والبيضاوي، الإبهاج في شرح المنهاج (١/ ٢١٥) وشرح الزركشي على مختصر الخرقى (١/ ٦٧ وانظر: الإنصاف للمرداوي (١٢/ ٢٧٥). والغزالي، المنحول (ص: ٢٤٢).

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

الرابع: ما احتمال التأويل^(١).

الخامس: «ما أفاد الحكم يقيناً أو ظاهراً، وهو منقول عن أحمد والشافعي - رضي الله عنهما»^(٢)

ورجح الغزالي أن أولى المعاني بإطلاق اسم (النص): ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا عن قرب ولا عن بعد^(٣).

وأما جمهور المتكلمين فقد استبعدوا مسألة التأويل حيث يرون أن النص ما لا يحتمل التأويل والظاهر عكسه، وممن ذهب إلى ذلك، الغزالي في المستصفى والمنخول، والزرکشي في البحر المحيط، والرازي في المحصول^(٤).

وما سبق من اختلاف تعريف النص يظهر أن أساس الخلاف مبني على اختلافهم في القطع واختلاف مسالك العلماء في الاعتداد بالاحتمال في إزالة القطعية^(٥).

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

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

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

(١) القرافي «شرح تنقيح الفصول ص ٣٦ وما بعدها».

(٢) آل تيمية، المسودة ص ٥٧٤.

(٣) المستصفى للغزالي ص: ١٩٦.

(٤) الغزالي، المستصفى (ص: ١٩٦) والمنخول (ص: ٢٤٢) والزرکشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٢/

٢٠٤)، القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول (٥/ ٢١٨٥) الشوكاني، إرشاد الفحول (٢/ ١١٦).

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

المطلب الثالث: تحديد مفهوم النص عند الحنفية:

تقاربت وجهات النظر في تحديد مصطلح النص عند أصوليي الحنفية وإليك أقوالهم:
قال فخر الإسلام البزدوي: النص فما يزداد بياناً بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القرينة^(١). وهو قول الدبوسي وشمس الأئمة السرخسي^(٢).
وقال صدر الإسلام البزدوي: النص فوق الظاهر في البيان لدليل في عين الكلام.^(٣)
وقال صاحب التقرير: اللفظ المفرد الذي ازداد وضوح معناه المسوق له بواسطة السوق مع احتمال التخصيص إن كان عاماً والتأويل إن كان خاصاً^(٤)
وعرفه صاحب شرح المنار بقوله: النص ما زاد المراد به وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم^(٥) وهو سوق الكلام له، فإن المسوق له أجلى من غيره.
نستخلص من التعريفات السابقة أن النص في اصطلاح الحنفية^(٦) هو اللفظ الذي اتضح معناه أكثر من الظاهر بسبب قرينة دلت على أن معناه هو المقصود بالسوق أصالة مع احتمال التأويل وقبول النسخ في عهد الرسالة^(٧). ومن هذا التعريف يتبين لنا:
أن النص أطلق على ما كان أعلى مرتبة في الوضوح من الظاهر، وزاد على ذلك بقرينة، فالقرينة هي الفيصل بين الظاهر والنص والتي تشير بوضوح إلى أن النص هو المقصود من هذا الكلام، وهذا محل اتفاق بين أصوليو الحنفية إلا أنهم اختلفوا فيما بعد في القرينة التي جعلت النص أكثر وضوحاً من الظاهر، هل هي لفظية مقالية، أم معنى يظهر قصد المتكلم من أن اللفظ سيق له (السوق).

-فذهب قوم إلى أن النص ازداد وضوحاً بقرينة نطقية سابقة للفظ أو لاحقة له وهذا قول المتقدمين منهم كما نقله البخاري شارح أصول البزدوي^(٨).

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

(٢) أصول السرخسي (١/ ١٦٤).

(٣) البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٤٧).

(٤) التفتازي، التقرير والتحجير علي تحرير الكمال بن الهمام (١/ ١٤٦).

(٥) أبو الفداء الحنفي، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار (ص: ٨٦).

(٦) كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (١/ ١٢٣ - ١٢٥)، التوضيح مع التلويح (١/ ١٢٤ و ١٢٥)، التقرير والتحجير (١/ ١٤٦).

(٧) عبدالله عزام دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء ص ١٩٨.

(٨) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (١/ ٤٧) وأصول السرخسي (١/ ١٦٤).

- وقال آخرون يزداد وضوح النص عن الظاهر بالسوق وهو قول المتأخرين^(١).
ويظهر الفرق بين القولين في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (البقرة: ٢٧٥).
فإنه ظاهر في دلالة على حل البيع وحرمة الربا، ونص في التفرقة بينهما، وذلك بسبب القرينة.
فعند الفريق الأول: القرينة نطقية اقترنت بالكلام سابقة له وهي قوله تعالى ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ
قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾.

وعند الفريق الثاني: لأنه سيق الكلام لأجل الفصل، فإنهم ادعوا التسوية بينهما بقولهم:
إنما البيع مثل الربا على طريق المبايعة بجعل الربا شبيهاً به في الحل، فرد الله تعالى تسويتهم
بقوله: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، فازداد وضوحاً بمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة.
وقوله تعالى: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾ نص على قصر أقصى
عدد من الزوجات على أربع.

عند الفريق الأول: القرينة لفظية اقترنت بالنص فقوله تعالى ﴿مَثْنٍ وَثُلَاثَ وَرُبْعَ﴾ بعد
قوله ﴿فَأَنكِحُوا﴾ لتدل أن المقصود أصالة هو تعيين العدد.
وعند الفريق الثاني: نص على قصر أقصى عدد من الزوجات على أربع؛ لأنه معنى
متبادر فهمه من اللفظ ومقصود أصالة من سياقه.

والظاهر أن الخلاف لفظي لا ينبنى عليه عمل إذ إن الفريقين متفقون على أن ازدياد
وضوح النص عن الظاهر بسبب سوق الكلام، والقرينة هي التي أظهرت أن النص هو
المقصود الأصلي من الكلام وأنه سيق الكلام لإفادته فلا يبقى خلاف في واقع الأمر^(٢).
لذلك ذهب أكثر المعاصرين إلى عدم اشتراط القرينة النطقية، واكتفوا بذكر السياق في
تحديد مفهوم النص، فاصطلحوا على تعريف النص بأنه: ما دل بنفس صيغته على المعنى
المقصود أصالة من سياقه، ويحتمل التأويل. فمتى كان المراد متبادراً فهمه من اللفظ، ولا
يتوقف فهمه على أمر خارجي، وكان هو المقصود أصالة من السياق، يعتبر اللفظ نصاً عليه^(٣).

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

(٢) عبدالله عزام دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء ص ١٩٩.

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

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

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

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

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

ويقول التفتازي: اللفظ إذا ظهر منه المراد يسمى ظاهراً بالنسبة إليه ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له يسمى نصاً^(٣).

ويقول ابن أمير حاج في شرحه للتحريم: إنما كان السوق مفيداً لزيادة الوضوح؛ لأن اهتمام المتكلم ببيان ما قصده بالسوق أتم، واحترازه عن الغلط والسهو فيه أكمل^(٤).

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

المطلب الرابع حكم النص ودلالته على الحكم:

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

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

(١) أصول السرخسي (١/ ١٦٤).

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

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

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

يفيد القطع وذهب آخرون منهم الشيخ أبو منصور والبخاري إلى أنه يفيد الظن^(١). وترى الباحثة: أن النص وإن كان عند الجمهور قد يفيد القطع عند القائلين بأنه لا يحتمل غيره، إلا أنه عند الحنفية لا يفيد القطع وإن كان يفيد التزام حكمه لأنه لا قطعية مع احتمال التأويل والتخصيص.

فتقسيم دلالة اللفظ -بالنسبة لمطلق قطعية الدلالة وعدمها- هو التقسيم الذي انبنى على النظر في وضوح المعنى من اللفظ حتى يصل إلى القطعية أو عدم وضوحه فيكون دون القطعية من الظهور -وهو تقسيم الجمهور اللفظ إلى نص وظاهر وما يقابله من تقسيم الحنفية اللفظ إلى ظاهر ونص ومفسر ومحكم^(٢).

فاللفظ المحتمل لغير المعنى الذي هو راجح فيه هو (الظاهر)، وأما النص عند الجمهور فمفهومه ما لا يحتمل غير ما دل عليه، فتكون دلالاته قطعية ومنه ما يحتمل فتكون دلالاته ظنية راجحة. أما الحنفية فالاحتمالات الواردة على اللفظ ثلاثة: احتمال اللفظ غير ما ظهر منه واحتماله التأويل واحتماله النسخ، فإن احتمال اللفظ الثلاثة فهو (الظاهر)، وإن احتمال التأويل والنسخ دون الاحتمال الأول فهو (النص). فتكون دلالاته ظنية.

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

لذا نجد الشريف الجرجاني عند تعريفه للنص قد جمع بين المعنى اللغوي والاصطلاحي الأصولي عند الحنفية والجمهور فقال: «هو صيغة الكلام الأصلية وما لا يحتمل إلا معنى واحداً وقيل ما لا يحتمل التأويل، وقيل هو ما زاد وضوحاً على الظاهر لمعنى في المتكلم وهو سوق الكلام لأجل المعنى»^(٣)

(١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢ / ٣٤).

(٢) محمد دكوري، القطعية من الأدلة الأربعة (ص: ٣٤١).

(٣) الجرجاني: أبو الحسن الجرجاني. التعريفات ص ٢٣٧.

المبحث الثالث

العلاقة بين النص وغيره من المصطلحات الأصولية

المطلب الأول: الفرق بين النص وعبارة النص:

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

أولاً: المراد بالنص في هذا المطلب: كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً أو نصاً أو مفسراً حقيقة أو مجازاً عاماً أو خاصاً اعتباراً منهم للغالب، لأنّ عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص، وهذا المعنى هو المراد بالنصوص في قولهم عبارة النص^(١).

ثانياً: المراد بعبارة النص:

العبارة لغة: بالكسر تطلق على تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا أي فسرتها وعبرت عن فلان إذا تكلمت عنه، فسّيت الألفاظ الدالة على المعاني عبارات لأنّها تفسّر ما في الضمير الذي هو مستور، كما أنّ المعبر يفسّر ما هو مستور، ولأنّها تكلم عما في الضمير. وعند البلغاء هي الألفاظ الفصيحة الدالة على المعاني المركبة بتركيب فصيح بليغ^(٢).

وقيل هي: مختصة بالكلام العابر الهواء من لسان المتكلم إلى سمع السامع، والاعتبار والعبارة: بالحالة التي يتوصل بها من معرفة المشاهد إلى ما ليس بمشاهد. قال تعالى: ﴿إِنَّكَ فِي ذَلِكَ لَعَبْرَةٌ﴾ [آل عمران: ١٣]^(٣)

والمقصود بعبارة النص لغة: هي النظم المعنوي المسوق له الكلام؛ سميت عبارة لأنّ المستدل يعبر من النظم إلى المعنى، والمتكلم من المعنى إلى النظم، فكانت هي موضع العبور، فإذا عمل بموجب الكلام من الأمر والنهي يسمى: استدلالاً بعبارة النص^(٤).

وقيل هي: الكلام المفصّح عما في ذهن المتكلم من المعاني^(٥)

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

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

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

(٤) الجرجاني، التعريفات (ص: ١٤٦) و المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف (ص: ٢٣٥) والأحمد نكري،

دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (٢/ ٢١٦).

(٥) قلعي وقيني، معجم لغة الفقهاء (ص: ٣٠٣).

ثالثاً: المقصود بعبارة النص اصطلاحاً:

دلالة اللفظ على المعنى المتبادر فهمه من نفس صيغته، سواء كان هذا المعنى هو المقصود من سياقه أصالة أو تبعاً، ويطلق عليه المعنى الحرفي للنص أي المعنى المستفاد من مفردات الكلام وجمله^(١).

وقيل: هي المعنى المستفاد من الألفاظ، على حسب ما وضعت له في اللغة، سواء كان مدلولاً عليه بالمطابقة أو التضمن^(٢).

ولعل من الأوضح أن نعرّف عبارة النصّ بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له أو على جزئه، أو على لازمه الذاتي المتأخر، مع قصد الشارع أو المتكلم هذا المعنى وسوقه الكلام لأجله.

رابعاً: الفرق بين عبارة النص والنص:

بعد أن بينا المراد بكل من النص وعبارة النص يتضح وبجلاء أن عبارة النص أعم من النص في الاصطلاح لأن السوق يكون فيها بطريق الأصالة والتبع بينما النص يشترط أن يكون السوق فيه أصلياً. فالعبارة يشترط فيها مطلق السوق مقصوداً كان أو لا، فهي أعم من النصّ مطلقاً^(٣).

ومثال ذلك: قوله تعالى: **فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ** فهذا النص الكريم يدل بعبارته على ثلاثة معان هي: الأول: إباحة الزواج.

الثاني: قصر عدد الزوجات على أربع كحد أقصى للتعّد.

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

وهذه المعاني المذكورة مقصودة من السياق مفهومة ومستفادة من عبارة النص وألفاظه، إلا أن المعنى الثاني والثالث مقصودان أصالة، لأن الآية سيقّت في شأن الأوصياء الذين كانوا يتخرجون من الوصاية على اليتامى خوفاً من الوقوع في أكل أموالهم مع أنهم لا يتخرجون عن ترك العدل بين الزوجات، فالإقتصار على أربع أو على واحدة مقصود من السياق أصالة. أما إباحة الزواج وهو المعنى الأول فهو المقصود التبعي من سياق الآية، فسوى بين ما هو مقصود أصلي، وبين ما ليس كذلك، فجعلها ثابتة بعبارة النص^(٤).

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

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

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

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

قال ابن عاشور: عبارة النص هي دلالة اللفظ على المعنى، أو الحكم المقصود من سوقه أو تشريعه أصالة أو تبعاً. ويعرف قصد المشرع أو المتكلم بالقرائن الخارجية، أو من سياق النص نفسه، أو من سبب النزول. وتشمل عبارة النص أنواع النصوص الواضحة جميعها من ظاهر ونص ومفسر ومُحكّم، كما تشمل -أيضاً- المعنى اللازم الذاتي المتأخر^(١).
وهذا تكون عبارة النص شاملة للنص بأنواعه وأقسامه ويكون المصطلح من باب إضافة العام إلى الخاص، قال البزدوي: الاستدلال بعبارة النص أي بعين النص وهو ما أوجبه نفس الكلام وسياقه، فتكون هذه الإضافة من باب إضافة العام إلى الخاص^(٢).

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

تفاوتت وجهات النظر في تحديد مفهوم النص بين جمهور العلماء، فنجد اختلافاً في بيان معناه، بين اصطلاح الفقهاء من جهة، والأصوليين من جهة أخرى، ثم بين المتكلمين وبين أتباع المذهب الحنفي وكان لهذا الاختلاف دوره وأثره في الاجتهاد والاستنباط.

النص عند الأصوليين:

فالنص عند جمهور الأصوليين أطلق على معان متعددة محصورة تقريباً في دائرة الوضوح والدلالة^(٣).

فقد يأتي بمعنى الظاهر، أي ما فهم المعنى المراد منه من غير قطع، أو ما يقابل الظاهر بمعنى لا يحتمل التأويل، فتكون دلالته قطعية. أو ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل فتكون دلالته ظنية^(٤).

أو ما زاد وضوحاً على الظاهر بمعنى من المتكلم قيل هو سوق الكلام له فدلالته ظنية -أيضاً-^(٥)

= أصول الفقه (ص: ٣١٢) و الحنفياوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم (ص ٢٨٧ - ٢٨٨).

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

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

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

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

(٥) أصول البزدوي مع كشف الأسرار ١/ ٤٦، وأصول السرخسي ١/ ١٦٤. والفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع (١/ ٩٧).

النص الشرعي:

ذكرنا أن النص في اصطلاح الفقهاء إذا أطلق فإنه يراد به نص الكتاب والسنة أي ما يقابل الإجماع والقياس.^(١)

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

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

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

ولهذا قال الأصوليون: يجب العمل بما تدل عليه عبارة النص وما تدل عليه روحه ومعقولة، وهذه الطرق بعضها أقوى دلالة من بعض، ويظهر أثر هذا التفاوت عند التعارض^(٤). وبهذا يكون النص له معنى عام وهو الشرعي ومعنى خاص وهو النص الأصولي بل هو ثمرة لما دل عليه النص الأصولي والقواعد الأصولية اللغوية الأخرى. ويوافق ما ذهب إليه أهل اللغة قال أبو عبيد: «النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها».^(٥)

(١) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهاوني، (٢/ ١٦٩٥-١٦٩٧) والزرکشي، البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٢٠٤).

(٢) التخریج عند الفقهاء والأصوليين (ص: ١٩١).

(٣) ابن تيمية، شمول النصوص لأحكام العباد، ص ١١.

(٤) علم أصول الفقه و خلاصة تاريخ التشريع ط المدني (ص: ١٣٦).

(٥) أبو منصور الأزهری، تهذيب اللغة (١٢/ ٨٢) ولسان العرب (٧/ ٩٨).

المبحث الرابع

أثر اختلاف الأصوليين في تحديد مفهوم النص على الاجتهاد المعاصر

إن الله تعالى أنزل الشريعة على رسوله صلى الله عليه وسلم فيها تبيان كل شيء يحتاج إليه الخلق في تكاليفهم التي أمروا بها، ولم يمت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كمل الدين قال الله تعالى: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] أكمل دينه من حيث قواعده الكلية ومبادئه العامة التي يقوم عليها، ويحتاج إليها الناس في كل زمان ومكان، أما الجزئيات فبعضها قد تضمنته نصوص الكتاب والسنة، وبعضها ترك للاجتهاد على ضوء نصوص الكتاب والسنة، لأن الجزئيات التي تتولد عن الحوادث المستجدة لا تتناهى، بينما النصوص تتناهى، ولو ألزم الناس في كل قضية جزئية أن يحكمها نص لوقع الناس في حرج و-أيضا- فإن القضايا قد تتغير صورها وملابساتها وأنواعها من زمن إلى آخر، فلو وضعت لها نصوص تشريعية، فسيقيد ذلك من حركة الأمة ويجمدها، لذا وضع لكل ما يستجد في حياة الناس وما هو قابل للتغير قواعد كلية ومبادئ عامة يعود الناس إليها ليجدوا فيها الحكم عن طريق الاجتهاد بالقياس أو غيره من مسالك الاجتهاد بالرأي كالاستحسان والمصلحة المرسلة والعرف وسد الذرائع وغيرها. يقول الإمام الشاطبي: لم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بينت غاية البيان، ويبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولا إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها، فيما لا نص فيه^(١).

المطلب الأول: الاجتهاد في إدراك النصوص الشرعية ضرورة بشرية:

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

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

لقد جعل الإسلام التجديد في فهم النص بديلاً لإلغاء النص ونسخه وتغييره، وهذا المقصد لا يتحقق في حالة الجمود والتقليد، لأنه لو فتح هذا الباب كما يرى شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض نقده للجمود والتقليد لوجب أن يعرض عن أمر الله ورسوله، ويبقى كل إمام في أتباعه بمنزلة النبي في أمته، وهذا تبديل للدين يشبه ما عاب الله به النصارى في قوله: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ ﴾ (التوبة: ٣١).^(١) ذلك أن توقف الاجتهاد وتجديد الفهم للنص بحسب متغيرات الواقع، والاكتفاء بالاجتهادات البشرية السابقة، التي جاءت وليدة لعصر غير عصرنا، بمشكلاته وقضاياه، هو نقل للقدسية والعصمة من الوحي إلى العقل، ومن النص الإلهي إلى الفهم البشري لعصر معين، ومن ثم يقود إلى تعطيل خلود النص ومحاصرة لعطاءه وامتداده، لذلك علل الشاطبي رحمه الله استمرار الاجتهاد والتجديد بقوله: «فإن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو -أيضاً- اتباع للهوى، وذلك كله فساد، فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق، فإذن لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان».^(٢)

وقد بين الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، منهجية الاجتهاد والإقدام عليه لإزالة حاجز الخوف من الإقدام على الاجتهاد وتبديده، عن حُرَيْثِ بْنِ ظَهَيْرٍ، قَالَ: أَحْسَبُ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: « قَدْ آتَى عَلَيْنَا زَمَانٌ وَمَا نُسْأَلُ، وَمَا نَحْنُ هُنَاكَ، وَإِنَّ اللَّهَ قَدَّرَ أَنْ بَلَّغْتُ مَا تَرَوْنَ. فَإِذَا سُئِلْتُمْ عَنْ شَيْءٍ، فَانظُرُوا فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَفِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، فَمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ، فَاجْتَهِدْ رَأْيَكُمْ، وَلَا تَقُلْ: إِنِّي أَخَافُ وَأَخْشَى، فَإِنَّ

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

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

الْحَلَالِ بَيْنٌ، وَالْحَرَامِ بَيْنٌ، وَبَيْنَ ذَلِكَ أُمُورٌ مُشْتَبِهَةٌ، فَدَعُ مَا يَرِيكَ إِلَى مَا لَا يَرِيكَ»^(١). إن الخوف من الاجتهاد الذي قد يتولد باسم التقوى و قدسية النص، هو الذي كرس العجز، وعطل العطاء والامتداد، وما تنزل النص أصلاً إلا ليتعامل مع طبائع الناس، في جميع حالاتهم وأحوال تدينهم، زيادة ونقصاً، وصعوداً وهبوطاً، ويقوم واقعهم ويعالج قضاياهم. هذا هو المفهوم الرئيس الذي يضمن خلود الإسلام، وذلك أن يأخذ المسلمون في كل عصر نصيبهم من فهم الإسلام، بقراءة نصوصه قراءة تجمع بين أصالة النص و قدسيته وبين تحقيق مصالح الناس وحاجاتهم لذلك فالاجتهاد والتجديد ليس تحريفاً للدين ولا انتهاكاً ومروقاً منه، وإنما ولاء لقيمه، وتعميق وإنماء لفهم عقيدته، وامتداد بشرعه، وتعبيد للواقع بمعاييره، وصبغ مسالك الناس بصبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة.^(٢)

المطلب الثاني: العلاقة بين النص والاجتهاد:

لنبداً أولاً بتحديد معاني ومضامين المصطلحات:

فالنص انطلاقاً من معناه اللغوي «أصل منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها»^(٣) مروراً بالمعنى الأصولي وهو ما بلغ مرتبة من الظهور بمعنى لا يحتمل غيره أو ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل^(٤) وانتهاءً بمعناه الذي انطلق منه الفقهاء وهو كل عبارة أو لفظ أو مأثور في القرآن والسنة «وما دل عليه ظاهر لفظهما من الأحكام» فلا يتوقف على الملفوظ وإنما هو ثمرة العملية العقلية، ونهاية الاجتهاد في الملفوظ والأحكام المستنبطة من المأثور. يتراوح ما بين مطلق ألفاظ القرآن والسنة وما دل عليه ظاهر لفظهما من الأحكام أو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا من قريب ولا من بعيد مثل العدد خمسة. وأما الاجتهاد فقد اجمع العلماء، أنه بذل الوسع في استخراج الأحكام واستنباطها من الأدلة الشرعية كما أجمعوا على مشروعيتها^(٥).

(١) سنن الدارمي (١/ ٢٦٩) باب الفتيا وما فيه من الشدة، ح ١٧١.

(٢) عبد المجيد الشرفي، الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، ص ١٥ و ١٦ بتصرف.

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

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

(٥) الأحكام ٤/ ٦٢ للامدي، والمستصفي ٢/ ٣٥٠، والتلويح على التوضيح ٣/ ٦٢ وكشف الأسرار ٤/ ١٤

وأدب المفتي والمستفتي (ص: ٢٦).

قال البيضاوي: «الاجتهاد استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية»^(١).
وعند القرافي: الاجتهاد: هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فنحمله على طلب الحكم من النصوص الخفية^(٢).
وقال الشاطبي: الاجتهاد هو استفراغ الجهد بذل غاية الوسع، إما في درك الأحكام الشرعية، وإما في تطبيقها^(٣).

وبعد هذا التوضيح فما علاقة الاجتهاد بالنصوص وما هو مجال إعماله فيها؟
يقول الباحث والمفكر الإسلامي محمد عمارة: أن العلاقة بين النص والاجتهاد علاقة تلازم ومصاحبة دائماً، لأن موقف المجتهد أمام النص كتاباً أو سنة لا يعدو أن يكون واحداً مما يأتي:

- ١- أن يكون النص ظني الثبوت، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في مدى ثبوت هذا النص.
- ٢- أن يكون النص ظني الدلالة وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد فيما يدل عليه هذا النص.
- ٣- أن يكون النص ظني الدلالة والثبوت، وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد في مدى دلالة وثبوته.
- ٤- أن يكون النص قطعي الثبوت والدلالة، وهذا النوع هو الذي يحتاج إلى تفصيل، وذلك لأن وجود النص قطعي الثبوت والدلالة لا يغني عن الاجتهاد، وإنما حقيقة الأمر هي تحديد طبيعة وحدود الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعي الدلالة والثبوت.
فالاجتهاد عند عمارة لا مناص منه في أي نص من نصوص الشارع^(٤). وفي القطعيات يكون:
- الاجتهاد في فهم النص لإنزال أحكامه منازلها هو أمر لا بد منه مع أي نص من النصوص قطعية الدلالة والثبوت.

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

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

(٣) الشاطبي، الموافقات (٥/ ١١).

(٤) محمد عمارة النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، ص ٤٠

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

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

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

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

كما إن الأحكام المستخرجة بالاجتهاد من الدلالات القطعية لهذه النصوص قطعية الثبوت، لا يجوز تغييرها ولا تجاوزها أو استبدالها أو تعطيلها بدعوى جواز الاجتهاد فيها. وذلك لأن هذه النصوص إما أنها تعلقت بثوابت دينية أو دنيوية، فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تغييرها أو تعطيلها أو استبدالها، وإلا خرج الأمر عن الاجتهاد إلى نسخ الشريعة، وإما لأنها تعلقت بالسمعيات الغيبية والأحكام التعبدية التي لا يستقل العقل بإدراك الحكمة منها والعلة الغائية وراءها فلا بد فيها من الوقوف عند دلالات النص^(١).

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

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

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

وتوريث الأولاد للذكر مثل حظ الأنثيين، ومثل شرعية الملكية الفردية، وحل البيع وحرمة الربا، وجواز الرهن والوكالة والحوالة ونحوها من العقود، ووجوب إقامة الحدود بشرطها على المرتكبين لما يستحق الحد، والتعزير في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة. وما عدا هذه الثوابت نجد جُل أحكام الشريعة قابلة للاجتهد وتعدد الأفهام، والاجتهاد علاقة ثلاثية بين المجتهد وبين الواقعة والدليل^(١).

فالنصوص القطعية الدلالة والثبوت، والتي تعلقت بأمور هي من الفروع الدنيوية ومن المتغيرات فيها، والمعللة بعلّة غائية، هي التي يثير الموقف منها اللبس الذي نحاول إزالته. فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذي يثمر حكماً جديداً يحقق المصلحة، التي هي الغاية من النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية في الفروع، بل إن المنع من الاجتهاد مع النصوص المتعلقة بالثوابت ليس مرجعه وجود هذه النصوص، بل مرجعه حكمها وغاياتها والمصالح التي جاءت لها.

وعلى ذلك فالاجتهاد مع وجود النص قطعي الدلالة والثبوت، المتعلق بالمتغيرات من الفروع الدنيوية، ليس معناه الاجتهاد الذي يرفع الحكم المستنبط من هذا النص رفعا دائما ومؤبداً، فهو اجتهاد لا يتجاوز النص فيلغيه، وإنما يتجاوز الحكم المستنبط منه، وهذا التجاوز للحكم ليس موقفاً أبدياً؛ لأن حقيقة الاجتهاد هنا هي: اجتهاد في مدى توافر الشروط اللازمة لإعمال هذا الحكم المستنبط من هذا النص، على النحو الذي يحقق حكمته وعلته والمصلحة المبتغاة منه، فإذا توفرت الشروط فلا تجاوز للحكم، وإذا لم تتوفر أثمر الاجتهاد حكماً جديداً، دون أن يلغي النص ويعدمه، أو يلغي الحكم الذي تجاوزه إلغاءً دائماً، فإذا عادت وتوفرت شروط إعماله عاد الاجتهاد إلى ذات الحكم بعد تجاوزه، وتجاوز عن الحكم الجديد لافتقاره في هذه الحالة إلى شروط الإعمال^(٢). فحقيقة الاجتهاد وجوهره هنا هو: الاجتهاد في شروط إعمال النصوص وأحكامها.

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

(١) القرضاوي، الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي ص ٥٥ - ٥٩ بتصرف

(٢) محمد عمارة النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، ص ٤٥

سهم المؤلفه قلوبهم: لقد كان نصيب المؤلفه قلوبهم من الصدقات سهما حدده النص القرآني، حيث قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٦٠) وقد أعطاهم رسول الله، وأبو بكر حتى جاء عيينة بن حصن والأقرع بن حابس فسألا أبا بكر فأعطاهما على أنهما من المؤلفه قلوبهم، وكتب لهما عليها فعارض عمر وقال لهما إن رسول الله كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذها فاجهدا جهدكما لا يرضى الله عليكم إن رعيتم^(١).

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

وقد عارض القرضاوي رأي عماره بقوله إن هذا السهم باق، لم يلحق حكمه نسخ ولا تعطيل. فقد نصت عليه آية صريحة من سورة التوبة وهي من أواخر ما نزل من القرآن. أن سبب المنع أن هذا الصنف لم يعد موجودا كما هو الحال مع سهم وفي الرقاب لم يعد موجودا الآن^(٣). وقد استدل عماره -أيضا- بشواهد أخرى على الاجتهاد في القطعيات^(٤) لا يتسع المجال لذكرها بالتفصيل من هذه الاجتهادات اجتهاد سيدنا عمر رضي الله عنه في إيقاف حد السرقة في عام الرمادة وعدم تقسيم سواد العراق وأرض مصر والشام على الفاتحين^(٥)، وقتل الجماعة بالواحد^(٦)، وموقفه مع حذيفة في نكاح الكتابيات حيث أمره أن يطلقها^(٧).

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٣٦٥ أحكام القرآن للجصاص ص ١٥٢ أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٩٦٦.

(٢) الاجتهاد للدكتور عبد المنعم النمر ص ٩٤، ٩٥.

(٣) فقه الزكاة، للقرضاوي. ص ٦٠١ ج ٢ طبعة مؤسسة الرسالة بيروت.

(٤) محمد عماره، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، من ٤٨-٦٤.

(٥) راجع كتاب الخراج للإمام أبي يوسف ص ٢٣ وما بعدها الاجتهاد للدكتور عبد المنعم النمر ص ٩٥.

(٦) انظر أعلام الموقعين لابن القيم ١/ ١٨٥ القصاص في الفقه الإسلامي للدكتور أحمد فتحي بهنسي ص ٥٣ وما بعدها الاجتهاد للدكتور عبد المنعم النمر ص ٩٩.

(٧) ابن القيم، أحكام أهل الذمة (٢/ ٧٩٦).

وقد تناول القرضاوي الرد على هذه الاستدلالات في بحث له منشور في حولية كلية الشريعة في جامعة قطر بعنوان حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد^(١)، بين فيه أن اجتهادات عمر ليست جميعها في القطعيات، منه مثلاً أنه لم يوقف حد السرقة وإنما درء الحد بشبهة الاستحقاق^(٢)، تقسيم سواد العراق فليس بقطعي واستند إلى فعل رسول الله في فتح مكة أنه لم يقسم أرضها وأما زواج الكتابيات فليس بقطعي بل معلل.

رأي الباحثة:

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

والاجتهاد وإن كان عملاً عقلياً إلا أنه ليس منفصلاً عن النصوص، لأن ميدان العقل في الاجتهاد هو النصوص ولا انفكاك بينهما، والعلاقة بينهما هي علاقة تلازم وتصاحب كأنهما يسيران في وادٍ واحد، فإن كان النص ظني الثبوت وظني الدلالة، أو كان ظني الثبوت أو ظني الدلالة، فإن مجال الاجتهاد فيه كثير لإثبات قطعية النص أو لبيان مفهومه ودلالته. وإن كان النص قطعي الثبوت وقطعي الدلالة، فإن مجال الاجتهاد هنا هو الفهم والدلالة وليس التفريع بأحكام عقلية جديدة، فالعقل في ميزان الشرع مرتبط بالنقل والنص ومقيد بقيوده وضوابطه وشروطه حتى يمكن الإفادة منه في مجال تفسير وفهم النصوص، والشواهد من القرآن الكريم كثيرة على ذلك منها قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَمْ يَأْمُرْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا﴾ (محمد: ٢٤)^(٣)

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

(١) انظر، القرضاوي بحث منشور بعنوان حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد، حولية كلية الشريعة في جامعة قطر العدد العاشر، ١٤١٣ هـ من ص ٣٢-٤٨ .

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم ٢٣/٣ .

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

النص أنه ما لا يحتمل احتمالاً يعضده دليل والمجتهد عندما يجتهد في موضع النص لا بد أن يستند إلى دليل معتبر في الشريعة وهذا الدليل راجع إلى النص والاجتهاد في النصوص لا يخرج عن ثلاثة صور:

أولاً: البيان والتفسير لنصوص الكتاب والسنة.

ثانياً: القياس على الأشباه في الكتاب والسنة.

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

أما النصوص التي هي قطعية الثبوت والدلالة فترى الباحثة أن الاجتهاد فيها محصور في الصورة الأولى، ويقف نطاق الاجتهاد فيها، عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول والمقارنة والترجيح وتخريج الأحكام والتفسير، خاصة أنها قليلة ونادرة وهذا يخالف ما ذهب إليه عمارة حيث أدخل القطعيات في الأمور الدنيوية ضمن دائرة الاجتهاد.

وهذا منزلق خطير لأن هذا النوع الذي أشار إليه المراد به «الأحكام القطعية» في شئون الفرد والأسرة والمجتمع والحكم والخلافات الدولية، وهو الأهم والأخطر في واقعنا المعاصر باعتبار أن كل من دعا إلى الانفتاح وتوسيع باب الاجتهاد في القطعيات يقصدون هذا الجانب من التشريعات سواء القائلون بتاريخية النصوص أو الذين يبالغون في التوسع ولو على حساب النصوص الشرعية ممن يقدمون المصلحة على النص عند تعارضهما، والحق أن النصوص الصحيحة لا يمكن أن تتعارض مع المصلحة الحقيقية التي تقرها العقول السوية كما يقرر ذلك الواقع وأكثرهم من غير ذوي الاختصاص في الدراسات الشرعية. وهؤلاء التجديديون قد يفعلون ذلك بنية حسنة وهي الدفاع عن الإسلام وإخراج نصوصه بحلة تتناسب مع الواقع لكيلا يوسم الإسلام بالجمود والرجعية، ومنهم من يفعل ذلك على حساب الشريعة إرضاء للعامة أو الحكام أو تحت تأثير الهزيمة النفسية أمام الحضارة الغربية أو حبا في الظهور والشهرة، مثال ذلك القول بالمساواة بين الذكر والأنثى في الحقوق والواجبات استجابة للمواثيق الدولية.

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

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

هذه القاعدة «لا اجتهاد مع النص». من القواعد المشهورة ومن الألفاظ الأخرى لها «لا اجتهاد في مورد النص».^(١)

المعنى الإجمالي للقاعدة ومدلولها:

قولهم: (لا اجتهاد مع النص) فهذه القاعدة تفيد تحريم الاجتهاد في حكم مسألة ورد فيها نص من الكتاب أو السنة أو الإجماع لأنه إنما يحتاج للاجتهاد عند عدم وجود النص، أما عند وجوده فلا اجتهاد إلا في فهم النص ودلالته^(٢).

فإذا جاء النص وكان دالاً على الحكم وظاهراً فيه، يسقط الاجتهاد ولا يعتد به. إذ لا اجتهاد مع النص وهذا ما أقره السلف، وحذر ابن القيم من مخالفته، قال: «فإن من الناس من إذا استبان لهم في الكتاب أو السنة، أو أقوال الصحابة خلاف ذلك، لم يلتفتوا إليه ولم يأخذوا بشيء منه إلا بقول من قلده»^(٣).

شرح القاعدة:

أولاً: المراد بالنص في القاعدة:

المراد بالنص هو القرآن والسنة الثابتة والإجماع، عموماً، ويطلق عند الفقهاء على ما قابل الإجماع والقياس، ويريدون به الكتاب والسنة وهو عند الأصوليين يطلق على ما قابل المحكم والمفسر والظاهر^(٤).

والمراد بالنص الذي لا مسأغ للاجتهاد معه هو المفسر والمحكم من القرآن والسنة عند الحنفية وقسم من النص عند المتكلمين حيث يطلق النص عندهم على ما لا يتطرق إليه احتمال لا من قريب أو بعيد وما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل^(٥). وأما غيرهما من

(١) الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (١/ ٤٩٩).
 (٢) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (ص: ٣٣) والطاهر بن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية (٢/ ٢٥) وأبو الحارث الغزي، موسوعة القواعد الفقهية (١/ ١ / ٣٩).
 (٣) ابن القيم. إعلام الموقعين: ٢ / ٢٤٤.
 (٤) الحفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم (ص: ٢٦١).
 (٥) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (١/ ٤٩٩) والمناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي: ٢٦٨.

الظاهر والنص فلا يخلو من احتمال التأويل. وحيث إنهما لا يخلوان عن احتمال التأويل يكون الاجتهاد مستساغاً فيهما، وموجود معهما، دون المفسر والمحكم عند الحنفية والنص بمعناه الخاص الذي لا يتطرق إليه احتمال عند الجمهور.

يقول ابن قدامة: النص قد يرد في مقابلة الأدلة العقلية التي تندرج تحت اسم الاجتهاد، ولذلك يقال: لا اجتهاد مع النص. وهذا يشمل جميع النصوص الشرعية من الكتاب أو السنة، سواء أكانت قطعية أم ظنية. وقد يرد في مقابلة الظاهر والمجمل^(١).

ثانياً: المراد بالاجتهاد في القاعدة:

الاجتهاد: كما سبق بيانه في أكثر من موضع هو: بذل الوسع في استخراج الأحكام واستنباطها من الأدلة الشرعية، وهو نوعان:

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

والنوع الثاني: اجتهاد في قياس غير المنصوص على المنصوص أو استنباط أحكام مبناهما على العرف والعوائد أو على المصلحة، وهذا الاجتهاد لا يصار إليه إلا عند عدم وجود نص في المسألة، كما لا يجوز بناء حكم على عرف أو مصلحة تخالف نصاً ثابتاً، فكل حكم يخالف نصاً ثابتاً فهو باطل مردود^(٢).

ولذلك كان شرط الاجتهاد: أنه لا يلجأ إليه إلا عند العجز عن الوصول إلى اليقين عن طريق النصّ الواضح الدلالة. فإذا لم يوجد نصّ واضح الدلالة في المسألة المعروضة فهنا يلجأ الحاكم أو المفتي إلى الاجتهاد. وإلا فلا يجوز له الاجتهاد إلا في فهم النصّ، ومحاولة تطبيقه على الواقعة^(٣).

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

(١) روضة الناظر وجنة المناظر (١/ ٥٠٦)

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

(٣) موسوعة القواعد الفقهية (٤/ ٣٨٥).

أن يكون جميع النصوص ظواهر، وهو قول كفيل بأن يهدر دلالة اللغة التي تواضع عليها الناس أصلاً، ويتبع ذلك إهدار أغراض الوحي، وهو ما آل إليه أمر الغلاة من الباطنية في إهدارهم لتكاليف الشريعة^(١).

وترى الباحثة عدم التوسع في إطلاق النص بحيث يشمل نصوص الأئمة وما يجري مجراها، لأن كلام الفقهاء والأصوليين، حينما يتكلمون عن نصوص الأئمة، إنما يقصدون في تعبيرهم (نص عليه)، ما دل عليه بألفاظه صراحة. ذلك لأن توقف الاجتهاد والاكتفاء بالاجتهادات البشرية السابقة، التي جاءت وليدة لعصر غير عصرنا، بمشكلاته وقضاياه، هو نقل للقدسية والعصمة من الوحي إلى العقل ومن النص الإلهي إلى الفهم البشري لعصر معين، ومن ثم يقود إلى تعطيل خلود النص ومحاصرة لعطائه وامتداده. هذا وسبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا الله أستغفره وأتوب إليه.

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل د. عبد المجيد النجار ص ٩٨.

أهم النتائج والتوصيات

- ١- يطلق النص عند الفقهاء على ما قابل الإجماع والقياس، ويريدون به الكتاب والسنة وهو عند الأصوليين يطلق على ما قابل المحكم والمفسر والظاهر.
- ٢- النص الشرعي، يجب العمل بما يفهم من عبارته، أو إشارته أو دلالته، أو اقتضائه، وكل ما يفهم منه من المعاني بأي طريق من هذه الطرق يكون من مدلولات النص ويكون النص دليلاً وحجة عليه.»
- ٣- إن المراد بالنص هو القرآن والسنة الثابتة والإجماع، عموماً، والمراد بالنص الذي لا مساغ للاجتهد معه هو المفسر والمحكم من القرآن والسنة.
- ٤- العلاقة بين النص والاجتهاد من وجهة النظر الشرعية مزوجة بين أصالة النص وتطور العقل والفهم والتفكير، فالعملية العقلية في استنباط الأحكام من المأثور، والوقوف على غاية الحكم في الملفوظ لا تتم بدون أعمال العقل واستفراغ الجهد بالتأمل والنظر، فكأن الاجتهاد وسيلة للوصول إلى النص وإدراك مقاصد الشريعة منه، وتحقيق مراد الشارع في تطبيقه.
- ٥- العقل البشري إذا تربى في مدرسة القرآن والنصوص فإنه يستطيع أن يتفهم نصوص الشارع ويفسرها ويؤولها تأويلاً صحيحاً ضمن معطيات الحياة وتطورها.
- ٦- عدم التوسع في إطلاق النص بحيث يشمل نصوص الأئمة وما يجري مجراها، لأن ذلك يؤدي إلى توقف الاجتهاد والاكتفاء بالاجتهادات البشرية السابقة، ومن ثم يقود إلى تعطيل خلود النص ومحاصرة لعطائه وامتداده.

التوصيات:

- عقد مؤتمرات للبحث في المصطلحات الأصولية ودراساتها دراسة مقارنة وتفسيرها تفسيراً يتناسب مع لغة العصر.
- الاستفادة من الدراسات الأخرى والإفادة منها في تفسير النصوص مثل الدراسات اللسانية
- حث الطلبة على التجديد في الدراسات الأصولية من الناحية المنهجية والتطبيقية والنقدية والاطلاع على كل ما هو معاصر فيما يتعلق بموضوعاتهم.

المراجع

١. الاجتهاد الجماعي ومدى الحاجة إليه في العصر الحاضر. د. شعبان محمد إسماعيل
طبعة مكتبة العلم والإيمان ط الأولى ١٤١٠ هـ ١٩٩٠ م.
٢. الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي، د. عبد المجيد السوسوة الشرفي، وزارة
الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، (كتاب الأمة، ٦٢)، ط ١، ١٤١٨ هـ/
١٩٩٨ م، ١٤٨ صفحة.
٣. الاجتهاد، د. عبد المنعم النمر طبعة دار الشروق بالقاهرة ط أولى ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.
٤. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية. د. يوسف القرضاوي طبعة دار القلم بالكويت ط ثانية
١٤١٠ هـ ١٩٨٩ م.
٥. الإحكام في أصول الأحكام. لسيف الدين علي بن محمد الأمدي المتوفى ٦٣١ هـ ط دار
الحديث بالقاهرة بدون تاريخ.
٦. أحكام القرآن. لابن العربي أبي بكر محمد بن عبدالله المتوفى ٥٤٣ هـ مطبعة عيسى
البابي الحلبي - مصر - ١٩٦٧ م.
٧. أحكام القرآن. لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص الحنفي المتوفى ٣٧٠ هـ نشر دار إحياء
التراث العربي - بيروت - ١٤١٢ هـ.
٨. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. للإمام محمد بن علي الشوكاني
المتوفى ١٢٥٠ هـ تحقيق د. شعبان محمد إسماعيل ط دار الكتيب بالقاهرة سنة ١٩٩٢ م
٩. آليات الاجتهاد، أ.د. علي جمعة محمد طبعة دار النهار للنشر والتوزيع بالقاهرة ط أولى
١٤١٧ هـ ١٩٩٧ م.
١٠. الرسالة، الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤ هـ)
المحقق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط الأولى، ١٣٥٨ هـ/ ١٩٤٠ م.
١١. أصول الفقه الإسلامي، بدران أبو العينين بدران، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٤ م،
الإسكندرية.
١٢. أصول السرخسي، محمد بن أحمد شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: ٤٨٣ هـ) دار
المعرفة - بيروت.

١٣. الاعتصام، إبراهيم بن موسى بن محمد الشهير بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية ط الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
١٤. أعلام الموقعين. لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية المتوفى ٧٥١هـ ط إدارة الطباعة المنيرية - مصر.
١٥. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي الدمشقي الحنبلي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي ط: الثانية - بدون تاريخ.
١٦. البحر المحيط في أصول الفقه. للإمام بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي المتوفى ٧٩٤هـ ط وزارة الأوقاف بالكويت ١٤٠٩هـ.
١٧. البرهان في أصول الفقه. لإمام الحرمين عبد الملك الجويني ت د عبد العظيم الديب ط ثانية ١٤٠٠هـ دار الأنصار بالقاهرة.
١٨. تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزبيدي، (المتوفى: ١٢٠هـ)، الناشر: دار الهداية.
١٩. التّحبير شرح التحرير، لأبي الحسن علي بن سليمان المرادوي ت ٨٨٥هـ ت عبد الرحمن ابن عبد الله الجبرين وغيره ط مكتبة الرشد الرياض ط أولى ١٤٢١هـ.
٢٠. التّخريج عند الفقهاء والأصوليين (دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية) يعقوب بن عبد الوهاب بن يوسف الباحثين التميمي، مكتبة الرشد ١٤١٤هـ.
٢١. التعريفات. لعلي بن محمد السيد الشريف الجرجاني المتوفى ٨١٦هـ ط مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥٧هـ.
٢٢. تفسير القرآن العظيم. للحافظ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي المتوفى ٧٧٤هـ ط مكتبة دار التراث - القاهرة بدون تاريخ.
٢٣. تقريب الوصول إلى علم الأصول. للإمام أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزى الغرناطي المتوفى ٧٤١هـ ت محمد علي فركوس طبعة دار الأقصى بالجزائر ط أولى ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.
٢٤. التقرير والتّحبير شرح التحرير. لابن أمير الحاج الحنفي المتوفى ٩٨٩هـ ط دار الفكر - بيروت ط أولى ١٩٩٦م.

٢٥. التقريب والإرشاد، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، القاضي أبو بكر الباقلائي المالكي (المتوفى: ٤٠٣ هـ) المحقق: د. عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة ط الثانية، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
٢٦. التلخيص في أصول الفقه. لإمام الحرمين عبد الملك الجويني المتوفى ٤٧٨ هـ ت د. عبدالله جولم النيبالي و شبير أحمد العمري طبعة دار البشائر الإسلامية ط أولى ١٩٩٦ م.
٢٧. التلويح على التوضيح. للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفى ٧٩٢ هـ ط دار الكتب العلمية بيروت لبنان ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م.
٢٨. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠ هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي بيروت ط الأولى، ٢٠٠١ م.
٢٩. تيسير علم أصول الفقه، عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب الجديع، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ط الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
٣٠. تيسير التحرير. لمحمد أمين المعروف بأمر بادشاة ط مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٠ هـ.
٣١. التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المناوي (المتوفى: ١٠٣١ هـ)، عالم الكتب عبد الخالق ثروت - القاهرة ط الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
٣٢. الجامع لأحكام القرآن. لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ط دار الريان للتراث القاهرة مصورة عن كتاب الشعب .
٣٣. الحاصل من المحصول في أصول الفقه. للإمام تاج الدين محمد بن الحسين الأرموي المتوفى ٦٥٢ هـ ت د. عبد السلام محمود أبو ناجي منشورات جامعة قارونس بنغازي ط أولى ١٩٩٤ م.
٣٤. حوار حول العلاقة بين النص والاجتهاد، القرضاوي بحث منشور في حولية كلية الشريعة في جامعة قطر العدد العاشر، ١٤١٣ هـ من ص ٣٢ - ٤٨ .
٣٥. الخراج. للإمام أبي يوسف طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .
٣٦. خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، أبو الفداء زين الدين قاسم بن الجمالي الحنفي (المتوفى: ٨٧٩ هـ)، المحقق: حافظ ثناء الله الزاهدي، دار ابن حزم، ط الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٣٧. دراسات أصولية في القرآن الكريم، محمد إبراهيم الحفناوي، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية - القاهرة عام ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
٣٨. دستور العلماء، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري (المتوفى: ق ١٢ هـ)، دار الكتب العلمية - لبنان، بيروت ط الأولى، ١٤٢١ هـ.
٣٩. دلالة الكتاب والسنة على الأحكام من حيث البيان والإجمال أو الظهور والخفاء، عبدالله عزام، دار المجتمع للنشر والتوزيع، ط الأولى ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
٤٠. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٧٧١ هـ علي محمد معوض و عادل عبد الموجود طبعة عالم الكتب ط أولى ١٤١٩ هـ ١٩٩٩ م.
٤١. روضة الناظر وجنة المناظر. لموفق الدين ابن قدامة المقدسي المتوفى ٦٢٠ هـ د. عبد الكريم بن علي النملة ط مكتبة الرشد بالرياض ط خامسة ١٤١٧ هـ.
٤٢. سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، التميمي السمرقندي (المتوفى: ٢٥٥ هـ) المحقق: نبيل هاشم الغمري، دار البشائر (بيروت) ط الأولى، ١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م.
٤٣. شرح تنقيح الفصول للإمام أحمد بن إدريس القرافي المتوفى ٦٨٤ هـ طه عبد الرؤوف سعد، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٣ هـ.
٤٤. شرح العضد على مختصر ابن الحاجب للقاضي عضد الدين الإيجي المتوفى ٧٥٦ هـ نشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٣٩٣ هـ.
٤٥. شرح الكوكب المنير لابن النجار المتوفى ٩٧٢ هـ د. محمد الزحيلي و د. نزيه حماد ط مركز البحث العلمي جامعة أم القرى مكة المكرمة.
٤٦. شرح مختصر الروضة لنجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي المتوفى ٧١٦ هـ عبد الله بن عبد المحسن التركي ط مؤسسة الرسالة ١٤١٠ هـ ١٩٩٠ م.
٤٧. الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي. د. يوسف القرضاوي الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م.

٤٨. صحيح الإمام البخاري؛ للعلامة الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن المغيرة البخاري ت (٢٥٦) هـ، تحقيق محمد علي قطب، ط المكتبة العصرية، صيدا، بيروت
٤٩. العدة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى محمد بن الفراء المتوفى ٤٥٨ هـ ت د. أحمد علي المباركي ط مؤسسة الرسالة ١٤٠٠ هـ .
٥٠. علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، عبد الوهاب خلاف (المتوفى: ١٣٧٥ هـ) مطبعة المدني.
٥١. فصول البدائع في أصول الشرائع، محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري (المتوفى: ٨٣٤ هـ).
٥٢. المحقق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط الأولى، ٢٠٠٦ م - ١٤٢٧ هـ .
٥٣. الفصول في الأصول للإمام أحمد بن علي الرازي الجصاص المتوفى ٣٧٠ هـ ت د. عجيل جاسم النشمي ط وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت ط ثانية ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م
٥٤. فقه الزكاة، القرضاوي، طبعة مؤسسة الرسالة بيروت.
٥٥. الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد د. يوسف القرضاوي طبعة دار الصحوة بالقاهرة ط أولى ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.
٥٦. الفقه الإسلامي وأدلته، وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر - سورية - دمشق.
٥٧. القطعية من الأدلة الأربعة، محمد دمبي دكوري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ط الأولى، ١٤٢٠ هـ .
٥٨. قيمة العقل في فهم النصوص، جمال حشاش، ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر التعامل مع النصوص الشرعية (القرآن والحديث) عند المعاصرين، كلية الشريعة/ جامعة النجاح الوطنية.
٥٩. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، محمد مصطفى الزحيلي، دار الفكر - دمشق ط الأولى، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
٦٠. كشاف اصطلاحات الفنون، لمحمد بن علي التهانوي ط بيروت، شركة خياط للكتب والنشر ١٣٨٦ هـ .

٦١. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعبد العزيز البخاري المتوفى ٧٣٠ هـ ط دار سعادت ١٣٠٨ هـ .
٦٢. لسان العرب لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المتوفى ٧١١ هـ ط دار صادر بيروت .
٦٣. مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبدالحليم المتوفى ٧٢٨ هـ جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد قاسم مطابع دار العربية بيروت ١٣٩٨ هـ .
٦٤. المحصول في أصول الفقه للإمام محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفى ٦٠٦ هـ ط دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط أولى ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م .
٦٥. المستصفي من علم الأصول للإمام محمد بن محمد الغزالي المتوفى ٥٠٥ هـ ط المطبعة الأميرية ببولاق ١٣٢٢ هـ .
٦٦. المسودة في أصول الفقه، آل تيمية (٧٢٨ هـ) المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتاب العربي .
٦٧. مفهوم النص ومعايير نصية القرآن الكريم، بشرى حمدي ووسن عبدالغني، بحث منشور في مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، المجلد ١١ ، العدد ١ .
٦٨. المطلق والمقيد، حمد بن حمدي الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية ط: الأولى، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م .
٦٩. معالم المنهج الإسلامي د. محمد عمارة طبعة دار الشروق - القاهرة ط أولى ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م .
٧٠. معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي المتوفى ٣٩٥ هـ نشر دار الكتب العلمية - إيران - قم .
٧١. معجم اللغة العربية المعاصرة، هانز فير : وضع ج . ملتون كوان ، مكتبة لبنان ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٠ م .
٧٢. معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي وحامد صادق قنيبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع ط الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م .
٧٣. المعجم الوسيط في اللغة العربية، إبراهيم مصطفى ، أحمد الزيات ، حامد عبد القادر، محمد النجار) معجم اللغة العربية - الطبعة الثالثة/ دار الدعوة .

٧٤. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣ هـ) المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٠ م.
٧٥. موسوعة القواعد الفقهية، محمد صدقي أبو الحارث الغزي، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان ط الأولى، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
٧٦. منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى ٦٨٥ هـ ضبط محمد محيي الدين عبد الحميد مطبعة السعادة بالقاهرة ط أولى ١٣٧٠ هـ ١٩٥١ م.
٧٧. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي. فتحي الدريني، ط ٣/ ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م. مؤسسة الرسالة بيروت.
٧٨. المنخول من تعليقات الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥ هـ) تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية ط، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
٧٩. الموافقات في أصول الأحكام للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المتوفى ٧٩٠ هـ ت الشيخ عبد الله دراز ط دار المعرفة بيروت.
٨٠. النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، د. محمد عماره دار الفكر، دمشق ١٩٩٨ م.
٨١. النص والاجتهاد في الفكر الأصولي من تقديس النقل إلى تسريح العقل، بثينة الجلاصي، دار رؤية للنشر.
٨٢. نفائس الأصول في شرح المحصول تأليف أحمد بن إدريس القرافي ٦٨٤ هـ ت عادل عبد الموجود و علي محمد معوض نشر مكتبة نزار الباز.
٨٣. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول للبيضاوي تأليف عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي المتوفى ٧٧٢ هـ ط محمد علي صبيح بدون تاريخ.
٨٤. الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان مؤسسة الرسالة - ط / ٥ - ١٩٩٦، ص (٣٤٠).

قواعد فهم النص الشرعي وضوابطه

د. ديار اسياك

أستاذ الفقه المساعد بكلية الشريعة بجامعة الفرقان الإسلامية

ساحل العاج (كوت ديفوار)



مَقَدِّمَةٌ

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى، ودين الحق ليظهره على الدين كله، خصّ نبيه ﷺ بجوامع الكلم، واصطفاه بمجامع الحكم؛ ليهدي الناس إلى ما فيه صلاح دينهم وديانهم، وعصم منطقهم من الهوى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]، فكان أحسن قدوة لخير أمة أخرجت للناس، صلوات الله وسلامه عليه، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم تبلى السرائر فما له من قُوّة ولا ناصر، أمّا بعد:

فإنّ الضبط وسيلة لحفظ التراث من التلاعب، وطريق للحد من الاختلاف؛ لذا اهتم العلماء بضبط العلوم، وتأصيلها وتحريرها لتسلم للأجيال المتعاقبة من يد العبث، بل إنهم اهتموا بضبط الكلمات قبل العبارات حتى لا تُبدّل عن مواضعها بالتحريف والتعطيل، ولا تصرف العبارات عن مقاصدها، كما أصاب الأمم السابقة، حيث وكل إليهم حفظ كتبهم، فضيّعوها، قال الله تعالى: ﴿مَنْ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا﴾ [النساء: ٤٦]، وقد حفظ لنا الباري كتابه الذي يحمل تكاليف للناس إلى قيام الساعة؛ لئلا تمتد يد التحريف إليه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] واستعظم التقوّل عليه في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَوْ نَقُولَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَابِيلِ﴾ (٤٤) لأخذنا منه بِالْيَمِينِ (٤٥) ثُمَّ لَقَطْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ ﴿[الحاقة: ٤٤-٤٦]، وجعل النبي ﷺ الكذب عليه مؤذناً بدخول النار، فقال: «إِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ ككَذِبِ عَلَيَّ أَحَدٍ، مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (١).

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

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

رسول الله ﷺ صدري، ثم قال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله»^(١)، فشجّع المجتهدين، وذلك في قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد، ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد، ثم أخطأ، فله أجر»^(٢).

كما ردّ الله تعالى العامّة إلى المستنبطين من العلماء الربانيين، في قوله جلّ وعلا: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣].

فرسم لنا الصحابة منهجاً لتلقي الأحكام من النصوص، وسلك التابعون وتابعوهم بإحسان منهجهم في الاستدلال، حتى أفرد في دلالة النصوص مصنفات، وتخصص في علم الأصول علماء، كالإمام الشافعي في كتابه الرسالة، والسرخسي في أصوله، والقرافي في تنقيح الفصول وشرحه، وابن قدامة في روضة الناظر وجنة المناظر، فوضعوا قواعد رصينة، وضوابط جامعة لفهم النص الشرعي، وهذا البحث يأتي لبيان أهم قواعد وضوابط فهم النص الشرعي، وقد جمعت لذلك خمس قواعد وضوابط يمكن ردّها إليها، وذلك لتحقيق الأهداف الآتية:

أهداف البحث:

- ١- ضبط النص الشرعي بما يحفظه من جنابة المؤولة.
- ٢- حصر قواعد فهم النص بجمع المتفرق والتأليف بين المتشابه.
- ٣- تأصيل هذه القواعد بالأدلة الشرعية المقررة، وقواعد النظر المسلمة.
- ٤- قطع سبل الاحتياال على نصوص الوحيين بالرد إلى الأصول المقررة.

مشكلة البحث:

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

(١) خرّجه أبو داود في سننه، باب اجتهاد الرأي في القضاء (٣/٣٠٣)، والترمذي في سننه، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي (٣/٦٠٨)، والإمام أحمد في مسنده (٣٦/٣٣٣)، وفي إسناده ضعف إلا أن معناه صحيح، وتقبله بعض المحققين بالقبول، قال الخطيب في «الفييه والمتفقه» (١/١٨٩): «إن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم».

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

جامعة، مع تأخر التقييد عن النصوص، والفهم عن اللفظ، فيجيب عن السؤال الأساسي الآتي: ما هي قواعد فهم النص الشرعي المسلمة بأدلتها؟

أهمية البحث وسبب اختياره:

تظهر أهمية هذا البحث فيما يأتي:

- ١- تعلقه بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ اللذين هما مصدرنا تلقي الأحكام الشرعية.
- ٢- ضبطه بمنهج الفهم بقيود رصينة وضوابط مسلمة.
- ٣- اشتماله على قواعد عامة وضوابط جامعة تمثلان وعاء الفهم الصحيح للنص.
- ٤- تأصيله للقواعد والتدليل عليه بما يقطع الاختلاف عليها.

وبناءً على هذه الأهمية الظاهرة، والأهداف النبيلة أحبت أن أسهم في بيان ضوابط تهدي إلى فهم النص الشرعي، من خلال تتبع أقوال العلماء، وجمع تعليقاتهم، وردودهم، لتأصيل قواعد الفهم، وتقريرها، وذلك لتعزيز مرجعية لكل من رام فهم النص الشرعي في ضوء مقاصد الشريعة، وكذلك الرد على من يحاول صرف النصوص عن معانيها الثابتة، ومقاصدها المرادة، والله أسأل أن يوفقني لبلوغ المرام في ذلك، وأن يتقبله مني عملاً صالحاً، ويكتب الأجر لمن قرأه، ونشره، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

خطة البحث:

يتألف البحث من مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وثبت للمصادر والمراجع: المقدمة، وتشتمل على الافتتاحية، وأهداف البحث، ومشكلته، وأهميته، وسبب اختياره، وخطته، ومنهجه.

المبحث الأول في بيان المراد بالنص الشرعي، ومقاصده ووسائله، ومنهج فهمه، ودلالته على الحكم، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: المراد بالنص الشرعي.

المطلب الثاني: مقاصد تعظيم النص ووسائله.

المطلب الثالث: منهج فهم النص الشرعي.

المطلب الرابع: دلالة النص الشرعي على الحكم.

المبحث الثاني في قواعد فهم النص الشرعي وضوابطه، وفيه خمسة مطالب:
 المطلب الأول: القاعدة الأولى: احتمال اللغة العربية للمعاني المرادة بالنص الشرعي.
 المطلب الثاني: القاعدة الثانية: اعتبار محيط النص في تحديد معنى اللفظ الشرعي.
 المطلب الثالث: القاعدة الثالثة: الاعتماد على مراد الشارع في تحديد معنى النص الشرعي.
 المطلب الرابع: القاعدة الرابعة: الجمع بين النصوص الشرعية المتعددة في مواردها ومصادرها.

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

الخاتمة، وفيها أهم نتائج البحث وتوصياته.

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

منهج البحث:

سلكت ثلاثة مناهج علمية لدراسة الموضوع عبوراً إلى النتائج المتوخاة، وهي المنهج الوصفي بوصف الظواهر المراد دراستها في تعامل الناس بالنص الشرعي، والاستقرائي بتتبع جزئيات الموضوع لتأصيل الكليات التي تضبطها، والاستنباطي الذي يقتضي الاستنتاج من النص الشرعي لتقرير القواعد^(١)، ومن أجل ذلك قارنت بين مدرسة دعاة إعادة القراءة، ومدرسة سلف الأمة في التعامل مع النصوص الشرعية، كما راعيت في المسائل التوثيق العلمي بالرجوع إلى الكتب الأصيلية في موضوعها، والكتب المساندة لها، وعزوت الآيات إلى سورها في المصحف الشريف، ببيان اسم السورة، ورقم الآية، وخرّجت الأحاديث في كتب السنة المعتمدة، مبيّناً حكم نقاد الحديث فيما لم يكن في الصحيحين أو أحدهما منها صحةً وضعفاً، وشرحت الكلمات الغريبة، وعرفت بالمصطلحات العلمية، وربّبت قائمة لأهمّ المصادر والمراجع على حروف المعجم.

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

المبحث الأول

في بيان المراد بالنص الشرعي ومقاصده ووسائله،

ومنهج فهمه، ودلالته على الحكم

لما كان الحكمُ على الشيء فرعاً عن تصوّره، ناسب البدء بالتعريفات لضمان سلامة التّصوّر؛ لأنّ أيّ خلل في التّصوّر ينعكس سلباً على الحكم، فيساء الفهم، ويضيع المراد، وقد عقدت لذلك أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف النص الشرعي.

«النص الشرعي» مرّكبٌ وصفيّ، فالشرعي وصف منسوب إلى الشرع، والنص موصوف، ودفعاً للالتباس بين المفردات عند تركيبها، ودرءاً لاشتباه المصطلحات عند إطلاقها، ناسب أن يُعرّف كل مفردة على حدة، ومن ثم تُعرّف مركبة تركيباً وصفيّاً، يُبيّن المراد بالنص الشرعي في هذه الدراسة، وذلك في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف النص.

النص في لغة العرب، يطلق على ارتفاع في الشيء، ووصوله غايته، وبلوغه منتهاه، كما يطلق على الأمر إذا ظهر وانكشف، ونص الشيء -أيضاً-: حرّكه، وانتص الشيء: استوى واستقام^(١)، قال ابن فارس -رحمه الله-: «النون والصاد أصل صحيح يدلّ على رفع، وارتفاع، وانتهاء في الشيء»^(٢)، ومنه سميت منصة العروس؛ لأنها ترفع عليها على سائر النساء، وتظهر لتري^(٣)، قال امرؤ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش

إذا هي نصّته ولا بمعطل^(٤)

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

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

(٣) انظر: لسان العرب (٩٧/٧).

(٤) ديوان امرئ القيس ص (١٦)، ضمن معلقته المشهورة التي يقول في مطلعها:

قَفَانَبِكُ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزَلٍ ... بِسَقَطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

ومعنى نصّته: أي رفعته^(١).

وقال ابن منظور - رحمه الله -: ومنه قول الفقهاء: نص القرآن، ونص السنة، أي ما دلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام^(٢)، وأقرب هذه المعاني إلى مراد البحث: الرفع والظهور، وإن كانت المعاني الأخرى ترجع إليهما ولو بضرب من التأويل، فإنّ بالحركة الظهور، والاستواء رفع، والاستقامة كذلك.

والنص في اصطلاح الأصوليين، له إطلاقات متعددة، منها:

- ١- ما دلّ على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً، كأسماء الأعداد.
- ٢- ما دلّ على معنى قطعاً وإن احتمل غيره، كصيغ الجموع في العموم، فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً، وتحتمل الاستغراق.
- ٣- ما دلّ على معنى كيف ما كان، وهو غالب استعمال الفقهاء^(٣)، قال الكفوي: «والنص قد يُطلق على كلام مفهوم المعنى سواء كان ظاهراً أو نصّاً أو مفسراً اعتباراً منه للغالب؛ لأنّ عمّة ما ورد من صاحب الشريعة نصوص، والنص إذا لم يدرك مناطه لزم الانحصار على المورد»^(٤).

٤- دلالة الكتاب والسنة مطلقاً، وهو اصطلاح كثير من متأخري الخلافيين^(٥).

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

المسألة الثانية: تعريف الشرعي.

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

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

(٢) لسان العرب (٧/٩٧).

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

(٤) الكليات ص (٩٠٨).

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

الإبل؛ إذا وردت شريعة الماء، وفي المثل: «أهون السقي التشريع»^(١)، وإنما كان كذلك؛ لأنه لا يحتاج إلى نزح لتشرب منه الدواب، وقال الشاعر في شريعة الماء:

وَلَمَّا رَأَتْ أَنَّ الشَّرِيعَةَ هُمُّهَا

وَأَنَّ البِيَاضَ مِنْ فَرَائِصِهَا دَامِي^(٢)

واشتق من ذلك الشُّرْعَة في الدِّين، والشَّرِيعَة، وهي الطريق المستقيمة، ومنه قول الله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨]، قال الفراء: على دينٍ ومِلَّةٍ ومنهاج^(٣)، وقال سبحانه: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ [الجاثية: ١٨].
والشريعة في الاصطلاح: ما شرع الله لعباده من الدِّين^(٤)، من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة في شعبها المختلفة؛ لتحقيق سعادتهم في الدنيا والآخرة^(٥).

وغالب استعمال الأصوليين والفقهاء لكلمة «الشريعة» إطلاقاً على ما شرعه الله من أحكام عملية، مثل قول الغزالي رحمه الله: «فإنَّ الشريعة تنقسم إلى ما يشترك في دَرَكه العوام والخواص، كالصلوات الخمس، ووجوب الصوم، والزكاة، والحج، فهذا مجمع عليه، والعوام وافقوا الخواص في الإجماع، وإلى ما يختص بدرَكه الخواص كتفصيل أحكام الصلاة، والبيع، والتدبير، والاستيلاء...»^(٦)، وذلك لأنهم لا يتعرَّضون للمسائل العلمية إلا تبعاً للمسائل العملية، وهو من باب إطلاق العام وإرادة الخاص به، كما خصَّوا الفقه في الدِّين بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية^(٧)، وما درج على ألسن بعض العامة من إطلاق تطبيق الشريعة على الحدود إطلاقاً للكُلِّ مع إرادة الجزء.

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

(١) الأمثال لأبي عبيد القاسم بن سلام ص (٢٤٠).

(٢) البيت لامرئ القيس، انظر: ديوانه ص (١٥٥)، وانظر: مقاييس اللغة، مادة «شرع» (٣/٢٦٢).

(٣) تهذيب اللغة، مادة «شرع» (١/٢٧١)؛ الصحاح (٤/٣٧١)؛ لسان العرب (٨/١٧٥).

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١٦/١٦٣)؛ المطلع على أبواب المقنع ص (٢٨٢).

(٥) التشريع الإسلامي لمناع القطان ص (١٥).

(٦) انظر: المستصفي ص (١٤٣).

(٧) انظر: منهاج الأصول مع نهاية السؤل (١/٢٢)؛ البحر المحيط للزركشي (١/٢١).

المسألة الثالثة: مفهوم النص الشرعي .

بناءً على ما سبق بيانه من المفردات، فإن النص الشرعي يقصد به ألفاظ الكتاب والسنة، بغض النظر عن دلالتها من حيث القطع والظهور، والخصوص والعموم، والإحكام والنسخ، ومن حيث كونها منطوقاً أو مفهوماً.

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

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: «ولفظ النصّ يراد به ألفاظ الكتاب والسنة؛ سواء كان اللفظ دلالاته قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أفعال المكلفين»^(١).

المطلب الثاني: مقاصد تعظيم النص ووسائله.

لما كان مصدر النص الشرعي هو الوحي، وكان خطاباً للعالمين بامتنال الأوامر، واجتناب النواهي، لتحقيق عبادة الله بإخلاص ومتابعة، اقتضى أن يكون لهذا النوع من النص خصوصية، وأن مثله يُجَلُّ ويُعظَّم، قال الله تعالى: ﴿وَلِنَزِيلِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١١٣﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١١٥﴾ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوْلِيَانِ ﴿الشعراء: ١٩٢ - ١٩٦﴾، وقال سبحانه: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَذَلِكَ الْأَمْتَلُ نَصْرٌ مِّنَّا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿الحشر: ٢١﴾، فاستحق الكتاب بذلك كل إجلال وتقدير، وقال عز وجل: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٢﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ عَالِمُهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ﴿النجم: ٣ - ٦﴾، وقال النبي ﷺ: «لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته^(٢) يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به، أو نهيت عنه، فيقول: لا ندري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه»^(٣)، وفي هذا تحذير من الاستخفاف بسنة النبي ﷺ، وهو

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

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

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

يقتضي وجوب تعظيمها.

فيا ترى ما مقصد تعظيم النص؟ وما وسائل تعظيمه؟ يجيب عنهما المسألان الآتيان:

المسألة الأولى: مقاصد تعظيم النص.

من المسلّمات الشرعيّة أن النصّ الشرعي قرآناً وسنّةً مصدر أساس للأحكام، يتبعهما الإجماع؛ الذي يستند إليهما، والقياس الذي هو مستنبط منهما، فالعقل تابع للنقل؛ لذا نال النص تعظيماً وإجلالاً لدى المسلمين؛ وهذا التعظيم خطوة أولى في طريق العمل به، والرضا بأحكامه، والانقياد له، وفيما يأتي بيان مقاصد هذا التوقير والتقدير:

١- تصديق النصّ الشرعي، والانقياد لمدلولاته.

يُقصد من تعظيم النصّ تصديقه، والانقياد لمدلولاته، وهذا يمنع من انتقاصه وتحريفه وتعطيل معانيه، والتعرض له بما لا يليق بمقامه، والتكذيب ينافي التعظيم، وقد بين الله في كتابه أن القرآن صدق، وأن ما يصدر من نبيه حقّ، فقال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧]، وقال: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، وقال في حقّ نبيّه المصطفى ﷺ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ﴾ [النجم: ٣-٦]، وجاء الوعيد لمن انتقص مكانة القرآن وأعرض عنه، ولم يُصدِّقه، قال الله تعالى في الوليد ابن المغيرة: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ (١٨) فَقِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ (١٩) ثُمَّ قِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ (٢٠) ثُمَّ نَظَرَ (٢١) ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ (٢٢) ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ (٢٣) فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ (٢٤) إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (٢٥) سَأُصَلِّهِ سَفَرًا (٢٦) وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَفَرٌ (٢٧) لَا يَبْقَىٰ وَلَا نَذْرٌ (٢٨) لَوْ آتَاهُ لِلْبَشَرِ (٢٩) عَلَيْهَا تَسَعَةٌ عَشْرٌ﴾ [المدثر: ١٨-٣٠]، وفي هذا تنبيه للمسلمين على أن النصّ الشرعي نصّ محترم، يجب تصديقه، وأنّ كل معنى يرمي إلى نفيه مردود، كما هو حال الطاعنين في النصّ الشرعي، النابذين الوحي بلا مستند معتبر^(١).

٢- العمل بمقتضى النصّ الشرعي.

أن يقال عند حديث النبي ﷺ (٣٧/٥)، وابن ماجه في سننه، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ، والتغليظ على من عارضه (٦/١)، والإمام أحمد في مسنده (٢٨٧/٣٩)، والحاكم في المستدرک (١/١٩٠)، وقد حسنه الترمذي، وصححه الحاكم، وكذا الشيخ الألباني في مشكاة المصابيح (١/٥٧).

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

إن نصوص الكتاب والسنة تحمل في طياتها أوامر للمكلفين لتمثل، ونواهي لتجتنب، فكان في تعظيمها قصد العمل بها، قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧]، فجعل العمل ثمرة الأمر والنهي، وهذا يحقق قصد الشارع من المكلف، كما ذكر ذلك الإمام الشاطبي رحمه الله حيث قال: «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبد الله اضطراراً»^(١)، فيجب تحقيق هذا المقصد لتحقيق العبودية التي خلق الناس من أجلها.

٣- تقديم النص الشرعي على غيره من النصوص.

إن المعظم له حق الصدارة، ومقام الرعاية، لذا كان في تعظيم النص قصد تقديمه على غيره مما هو مُناف له، ومعارض له في الظاهر من النصوص الأخرى بالعقل، وإن كان النص الصريح لا يعارضه العقل السليم، قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۗ وَانفُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الحجرات: ١]، وهذا يُحقق سلامة النص من الطعن فيه، وحمله على غير مراده بتعليقات عقلية عجيبة.

٤- تحكيم النص الشرعي في الحياة.

يحمل النص الشرعي نوراً يضيء للمؤمنين طريق حياتهم، وهو عدل كله، فيجب تحكيمه في الحياة، لا مجرد تلاوته، قال الله تعالى: ﴿الرَّكَتَبُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم: ١]، وجاءت الآيات مؤكدة لتحكيم الشرع في الحياة، فهو يرشد إلى ما فيه صلاح الدنيا والأخرى، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٥١]، وقال في موضع آخر: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَهْلِ يَتَّبِعُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا يَقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وشدد النكير على المعارضة عن حكم الله بقوله: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا

(١) انظر: المواقفات (٢/ ٢٨٩).

فَصَيَّتْ وَيُسَلِّمُوا سَلِيمًا ﴿ [النساء: ٦٥]، وأكد ذلك النبي ﷺ بقوله: «مَنْ عَمَلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»^(١)، وفي رواية أخرى: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»^(٢).
وإذا عُلِمَ أَنَّ تحكيم النص في حياة المسلم مطلب شرعي، كان الاعتناء بتعظيمه مطلب كل مكلف.

المسألة الثانية: وسائل تعظيم النص.

إنَّ النَّصَّ الشرعيَّ يجب تعظيمه لتحقيق مقصد الشارع منه، وللتعظيم وسائل متعددة، أهمها:
١- حفظ النص الشرعي.

ليتحقق تعظيم النص؛ تولى الله سبحانه حفظه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿ [الحجر: ٩]، ونفى عنه التبديل والتحريف، فقال: ﴿وَلَئِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿ [فصلت: ٤١، ٤٢].

«ومعنى حفظه: حراسته عن التبديل والتغيير، كما جرى في غيره من الكتب، فتولى الله حفظ القرآن، فلم يقدر أحد على الزيادة فيه ولا النقصان منه، ولا تبديله بخلاف غيره من الكتب، فإن حفظها موكول إلى أهلها»^(٣) لقوله تعالى: ﴿بِمَا أَسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ ﴿ [المائدة: ٤٤].
وكذا حفظت السنة، بما قيد الله من علماء نقحوا صحيحها من ضعيفها، ومرفوعها من موقوفها، وبذا اطمأنت النفوس إلى نصوص الوحيين.

٢- احترام النص الشرعي.

ويكون بالوقوف عند مقتضاه، وعدم التقدم بين يديه، والذَّبُّ عنه، قال ابن القيم رحمه الله: «وقد كان السلف يشدد عليهم معارضة النصوص بأراء الرجال، ولا يقرون المعارض على ذلك»^(٤)، وقد ضرب الصحابة أروع الأمثلة في ذلك، والتابعون، من ذلك ما يروى أنَّ عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا تمنعوا نساءكم المساجد إذا استأذنكم

(١) خرَّجه من حديث عائشة الإمام مسلم في صحيحه، باب نقض الأحكام الباطلة، وردّ محدثات الأمور (١٣٤٣/٣).

(٢) خرَّجه من حديث عائشة الشيخان في صحيحهما: البخاري في باب إذا اصطلحو على صلح جور فالصلح مردود (١٨٤/٣)، ومسلم في باب نقض الأحكام الباطلة، وردّ محدثات الأمور (١٣٤٣/٣).

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

(٤) الصواعق المرسلّة (١٠٦٢/٣).

إليها»، قال: فقال بلال بن عبد الله: والله لنمنعن، قال: فأقبل عليه عبد الله: فسبّه سبباً سيئاً ما سمعته سبّه مثله قط، وقال: «أخبرك عن رسول الله ﷺ وتقول: «والله لنمنعن»»^(١).
ومنه -أيضاً- ما روى سعيد بن جبير، أن قريبا لعبد الله بن مغفل خذف، قال: فنهاه، وقال: إن رسول الله ﷺ نهى عن الخذف، وقال: «إنها لا تصيد صيداً، ولا تنكأ عدوّاً، ولكنها تكسر السنّ، وتفقأ العين»، قال: فعاد، فقال: «أحدثك أن رسول الله ﷺ نهى عنه، ثم تخذف، لا أكلّمك أبداً»^(٢).
وكذا ما أثر أن إبراهيم بن أحمد الخطابي، قال: «سمعت الحميدي، يقول: ذكر الشافعي حديثاً، فقال له رجل: تأخذ به يا أبا عبد الله؟ فقال: أفي الكنيسة أنا، أو ترى على وسطي زتاراً؟ نعم أقول به، وكل ما بلغني عن النبي ﷺ قلت به»^(٣).
٣- خدمة النص الشرعي.

قد اعتنى العلماء عبر العصور بالنص الشرعي فخدموه بوسائل متعددة، وطرق مختلفة؛ حفظاً له في الصدور وفي السطور، وتدريساً، وبيان معانيه، وتمييز صحيح السنة منها من سقيمها، وهو ما حثّ عليه الإسلام، قال النبي ﷺ: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»^(٤)، وقال رسول الله ﷺ: «إن كذباً عليّ ليس ككذب على أحد، من كذب عليّ متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار»^(٥).
وما هذه العلوم الشرعية إلا خدمة للنص مثل علوم القرآن من قراءات وتفسير، وعلوم الحديث رواية ودراية من مصطلح ورجال وشروح، والفقه وأصوله وقواعده... الخ.
٤- فهم النص الشرعي.

يُعدّ حسن الفهم للنصوص وسيلة مهمّة لتعظيمها، لذا يقول النبي ﷺ: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»^(٦)؛ لأنّ سوء الفهم يعرّض النصوص للتعطيل والتحريف ومن ثم

(١) خرّجه الإمام مسلم في صحيحه، باب خروج النساء إلى المساجد (١/٣٢٧).
(٢) خرّجه الشيخان في صحيحهما: البخاري في باب الخذف والبنطقة (٧/٨٧)، ومسلم في باب إباحة ما يستعان به على الاصطياد والعدو، وكرامة الخذف (٣/١٥٤٨).
(٣) خرّجه أبو نعيم الأصبهاني في تاريخ أصبهان بسنده إلى الحميدي (١/٢٢٤)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (٣٨٧/٥١).
(٤) خرّجه من حديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- البخاري في صحيحه، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه (١٩٢/٦).
(٥) متفق عليه، سبق تخريجه.
(٦) خرّجه من حديث معاوية رضي الله عنه الشيخان في صحيحهما: البخاري في باب من يرد الله به خيراً.. (١/٢٥)، ومسلم في باب النهي عن المسألة (٢/٧١٩).

الإهمال والظعن فيها من قبل من أساء فهمها، وكيف يُعظّم النصوص من لا يدرك معانيها ومراميتها، يقول ابن القيم رحمه الله: «صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نعم الله؛ التي أنعم بها على عبده، بل ما أعطي عبد عطاءً بعد الإسلام أفضل ولا أجلّ منهما، بل هما ساقا الإسلام، وقيامه عليهما»^(١)، وتحقيقاً لهذه الوسيلة عقدت هذه الدراسة.

المطلب الثالث: منهج فهم النص الشرعي.

إنّ النص الشرعي المحفوظ والمعصوم يقتضي أن يظّل فهمه مضبوطاً بمنهج قويم، وإلا امتدت إليه يد التأويل، والتحريف، وبخاصة مع تغيّر الأزمنة والأمكنة والأشخاص، واختلاف مدارك العقول، وضوابط الاستدلال.

هذا المنهج يتضح من خلال مراعاة تعظيم النص، ومقاصد تعظيمه، واتباع وسائله، في سلسلة من العقد تمنع تعارض هذه النصوص، وتضاربها في معانيها الجزئية ومقاصدها الكلية، قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، ويخضع هذا المنهج لفهم معاني النصوص وفق قواعد اللغة العربية التي بها نزلت، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣٦﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣٧﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٣٨﴾ بِلسانٍ عربيٍّ مبينٍ ﴿١٣٩﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥]، وقال سبحانه: ﴿كُنْتُ فُصِّلْتُ آيَاتُهُ، قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣]، ويقوم على تعزيز العقل للنقل، لا على تعارضهما، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، وقد تأملت ذلك في عامة ما تتنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يُعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع»^(٢).

ويعتمد هذا المنهج على فهم سلف الأمة الصالح من الصحابة فمن بعدهم؛ الذين عاصروا الرسول ﷺ، وشهدوا التنزيل، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأوّلون، وما كانوا عليه في العمل به، فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل»^(٣).

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/٦٩).

(٢) درة تعارض العقل والنقل (١/١٤٧).

(٣) الموافقات (٣/٢٩٠).

وهذا المنهج يحكمه ضوابط وقواعد يأتي بيانها.

المطلب الرابع: دلالة النص الشرعي على الحكم.

الحكم إما تكليفي وإما وضعي، ويثبت كل حكم بنص من الشارع قرآناً أو سنةً، أو بما يستند إلى النص، وهو الإجماع، أو بما يستنبط من النص وهو الاجتهاد بالقياس.

ويجب العمل بما يفهم من عبارة النص^(١)، أو إشارته^(٢) أو دلالته^(٣)، أو اقتضائه^(٤)؛ لأن كل ما يفهم من النص بطريق من هذه الطرق الأربعة، هو من مدلولات النص، والنص حجة عليه^(٥). قال التفتازاني^(٦) -رحمه الله- في شرح التلويح على التوضيح: «وجه الحصر في هذه الأربع: أن المعنى إن كان عين الموضوع له، أو جزءه، أو لازمه لغير المتقدم عليه؛ فعبارة إن سيق الكلام له، وإشارة إن لم يسق، وإن كان لازمه المتقدم عليه؛ فاقضاء، وإن لم يكن شيء من ذلك، فإن وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة نص، وإن لم يوجد فلا دلالة له أصلاً»^(٧).

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

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

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

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

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

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

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

(٧) شرح التلويح على التوضيح (٢٥٢/١).

المبحث الثاني

في قواعد فهم النص الشرعي وضوابطه

إن فهم النصّ الشرعيّ الذي هو وحي من الله تعالى مبنيّ على ما بينه الرسول ﷺ للصحابة الكرام بلسان عربيّ مبين، فالقرآن يفسّر بعضه بعضاً، والسنة كذلك، وذلك لتوضيح التكاليف، وتحقيق العبودية، وقد نقل الصحابة هذه النصوص إلى من بعدهم، واستطاع العلماء باستقراء الشريعة ضبط هذا الفهم السليم بقواعد وضوابط جامعة، بيّنها في خمسة مطالب:

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

هذه القاعدة ضرورية لفهم النص الشرعي، فلا يمكن لأحد أن ينكر أن خطابات الشارع كان بلسان عربي مبين، فالمدخل لفهم النص الشرعي هو العلم بلغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم، والتي خاطب بها رسول الله ﷺ أصحابه على ما عهدوه من المعاني والدلالات، وتوضيح ذلك في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: المعنى الإجمالي للقاعدة.

يقصد بهذه القاعدة الاعتماد على لغة العرب في بيان معنى النص الشرعي، وأن يكون لهذا المعنى وجه مقبول لدى أهل اللغة مما درجوا عليه في خطاباتهم بالوضع، وناسب سليقتهم بالطبع، وأن أي معنى لا تعرفه العرب لا يقبل في توضيح النص، بل يرد ولا يعاب به وإن كان مقبولاً في لغات أخرى.

يقول الإمام الشافعي رحمه الله: «وإنما بدأت بما وصفتُ، من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنّه لا يعلم من إيضاح جُمَلِ عِلْمِ الكتاب أحد جَهْل سَعَة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفرّقها، ومن عِلْمِه انتفت عنه الشُّبُهَة التي دخلت على من جهل لسانها»^(١).

ويقول ابن عبد البر رحمه الله: «ومما يستعان به على فهم الحديث ما ذكرناه من العون على كتاب الله عز وجل، وهو العلم بلسان العرب، ومواقع كلامها، وسعة لغتها وأشعارها

(١) الرسالة ص (٥٠).

ومجازها وعموم لفظ مخاطبتها، وخصوصه، وسائر مذاهبها لمن قَدَر، فهو شيء لا يستغنى عنه^(١)، وكان عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- يكتب إلى الآفاق: «أن يتعلموا السنّة والفرائض واللعن -يعني النحو- كما يتعلم القرآن»^(٢).

ويقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «المقصود هنا: أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنّما يكون في هذا الطريق خاصّة.. فمن أراد تفهّمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلّب فهمه من غير هذه الجهة»^(٣).

المسألة الثانية: تأصيل القاعدة.

بالرجوع إلى الكتاب العزيز، والسنة المطهرة، والإجماع نجد تقريراً لهذه القاعدة: فمن الكتاب يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، ويقول سبحانه: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، ويقول جل وعلا: ﴿لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، حيث تُثبت هذه الآيات أنّ مصدر الشريعة لغة العرب، وينبغي أن يكون بلغة أخرى.

ومن السنة أن النبي ﷺ خاطبهم باللغة العربية، وقد احتج بذلك ابن عباس رضي الله عنهما على عثمان بن عفان رضي الله عنه، فقد روي أنّ ابن عباس -رضي الله عنهما- دخل على عثمان بن عفان -رضي الله عنه- فقال: «إن الأخوين لا يردان الأم عن الثلث» قال الله عز وجل: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ﴾ [النساء: ١١] «فالأخوان بلسان قومك ليسا بإخوة»، فقال عثمان بن عفان: «لا أستطيع أن أرد ما كان قبلي ومضى في الأمصار، وتوارث به الناس»^(٤)، وهذا يدلّ على أنّ العرب كانت تُفرّق بين المثنى والجمع، ولم ينكر عليه عثمان رضي الله عنه، ولكن استدلّ عليه بفعل من قبله.

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

(١) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١١٣٢).

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

(٣) الموافقات (٢/ ١٠٢).

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

المسألة الثالثة: أمثلة توضيحية للقاعدة.

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

وتعدّ ذلك أمثلة واضحة على تطبيق هذه القاعدة؛ لثلاث سبب فهم النص، أو يغلط فيه. وقد جانب قوم هذا المسلك فوقعوا في الخطأ، من أمثلة ذلك، ما ذكره القرطبي - رحمه الله - فيمن فهم من قول الله تعالى: ﴿فَأَنكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنًا وَثُلَاثًا وَرُبْعًا فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَنُكُمْ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: ٣] حيث ردّ على من فهم منه جواز الجمع بين تسع، بجمع اثنتين، إلى ثلاث، وإلى أربع، فقال: وأما قولهم: إن الواو جامعة، فقد قيل ذلك، لكن الله تعالى خاطب العرب بأفصح اللغات، والعرب لا تدع أن تقول تسعة، وتقول اثنين وثلاثة وأربعة، وكذلك تستقبح ممن يقول: أعط فلاناً أربعة ستة وثمانية، ولا يقول: ثمانية عشر، وإنما الواو في هذا الموضع بدل، أي: انكحوا ثلاثاً بدلاً من مثني، ورباع بدلاً من ثلاث، ولذلك عطف بالواو ولم يعطف بأو، ولو جاء بأو لجاز ألا يكون لصاحب المثني ثلاث، ولا لصاحب الثلاث رباع، وأما قولهم: إن مثني تقتضي اثنين، وثلاث ثلاثة، ورباع أربعة، فتحكّم بما لا يوافقهم أهل اللسان عليه، وجهالة منهم^(١).

وحكى الشاطبي - رحمه الله - من القواصم التخرص على الكلام في القرآن والسنة العربيين مع العرو^(٢) عن علم العربية الذي يفهم به عن الله ورسوله.. وحكي عن بعضهم: أنه

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٧/٥).

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

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

أوقد فإن الليل ليل قر

والريح يا واقد ریح صر

عل يري نارك من يمر

إن جلبت ضيفا فأنت حر^(٣)

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

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

المسألة الأولى: المعنى الإجمالي للقاعدة.

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

(١) الاعتصام للشاطبي (١/٣٠١).

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢/١٠٦).

(٣) انظر البيهقي في ديوانه ص (٢٩).

السبب^(١)، وأنه يجب العمل بظواهر النصوص^(٢)، وأن قضايا الأعيان لا عموم لها من حيث الجملة^(٣).

قال الإمام الشافعي رحمه الله: «والقرآن على ظاهره، حتى تأتي دلالة منه، أو سنة، أو إجماع بأنه على باطن دون ظاهر»^(٤).

وقال في موضع آخر: «ولو جاز في الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله، كان أكثر الحديث يحتمل عدداً من المعاني، فلا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد: أنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله ﷺ، أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام، أو باطن دون ظاهر، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه، وسمعت عدداً من مقدمي أصحابنا، وبلغني عن عدد من مقدمي أهل البلدان في الفقه معنى هذا القول ولا يخالفه»^(٥).

ويقول ابن جرير الطبري رحمه الله: «وغير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته»^(٦).

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

المسألة الثانية: تأصيل القاعدة.

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

(١) حاصله: أن النصوص العامة الواردة على أسباب خاصة تكون أحكامها عامة، وهذا هو الحق على تفصيل عندهم. انظر: البحر المحيط (٤/٢٦٩)؛ الإبهاج في شرح المنهاج (٢/١٨٥).

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

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/٥١١).

(٤) الرسالة ص (٥٨١).

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

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

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

الأعيان، والعمل بظواهر النصوص، ومن ذلك حديث ابن مسعود رضي الله عنه، أن رجلاً أصاب من امرأة قبله، فأتى النبي ﷺ، فأخبره، فأنزل الله عز وجل: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفَاً مِنْ أَلَيْلٍ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ بِهَا السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤] فقال الرجل: يا رسول الله، ألي هذا؟ قال: «لجميع أمتي كلهم»^(١).

ومعنى ذلك هل حكم هذه الآية يختص بي؛ لأنني سبب نزولها؟ فأفتاه النبي ﷺ بأن العبرة بعموم لفظ: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ بِهَا السَّيِّئَاتِ﴾ لا بخصوص السبب، فلا يمكن قصر الحكم على سببه، وتعطيله عن الأمة.

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

وقد يختص النص بالنبي ﷺ فلا يتعدى إلى غيره، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، أو بأحد أفراد أمته كما في حديث البراء ابن عازب رضي الله عنهما، قال: خطبنا النبي ﷺ يوم الأضحى بعد الصلاة، فقال: «من صلى صلاتنا، ونسك نسكنا، فقد أصاب النسك، ومن نسك قبل الصلاة، فإنه قبل الصلاة ولا نسك له»، فقال أبو بردة بن نيار خال البراء: يا رسول الله، فإني نسكت شاتي قبل الصلاة، وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب، وأحببت أن تكون شاتي أول ما يذبح في بيتي، فذبحت شاتي وتغديت قبل أن آتي الصلاة، قال: «شأتك شاة لحم»، قال: يا رسول الله، فإن عندنا عناقاً لنا جذعة هي أحب إلي من شاتين، أفتنجزني؟ قال: «نعم، ولن تنجزني عن أحد بعدك»^(٣).

(١) خرّجه الشيخان في صحيحهما: البخاري في باب الصلاة كفارة (١/١١٢)، ومسلم في باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ بِهَا السَّيِّئَاتِ﴾ (٤/٢١١٥).

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

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

المسألة الثالثة: أمثلة توضيحية للقاعدة.

يُعدّ لفت انتباه الصحابة بعضهم بعضاً على مورد النص لتصحيح الفهم أمثلة تطبيقية على القاعدة، من ذلك حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه، قال: قلت يا رسول الله: ما الخيط الأبيض، من الخيط الأسود أهما الخيطان؟ قال: «إنك لعريض الفقا، إن أبصرت الخيطين»، ثم قال: «لا، بل هو سواد الليل، وبياض النهار»^(١).

وحديث عروة قال: «سألت عائشة -رضي الله عنها- فقلت لها: رأيت قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ [البقرة: ١٥٨]، فوالله ما على أحد جناح أن لا يطوف بالصفاء والمروة، قالت: بس ما قلت يا ابن أخي، إن هذه لو كانت كما أولتها عليه، كانت: لا جناح عليه ألا يتطوَّفَ بهما، ولكنها أنزلت في الأنصار، كانوا قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية، التي كانوا يعبدونها عند المشلل^(٢)، فكان من أهل يتخرج أن يطوف بالصفاء والمروة، فلما أسلموا، سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك، قالوا: يا رسول الله، إنا كنا نتخرج أن نطوف بين الصفا والمروة، فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ الآية، [البقرة: ١٥٨]، قالت عائشة رضي الله عنها: «وقد سنَّ رسول الله ﷺ الطواف بينهما، فليس لأحد أن يترك الطواف بينهما»^(٣).

وهذا يدلّ بجلاء أنّ فهم اللغة العربية مجرداً، لا يضمن الفهم الصحيح للنص إذا لم يضاف إليه مراعاة محيط النص باعتبار سوابقه ولواحقه والسبب الذي سيق من أجله.

المطلب الثالث: القاعدة الثالثة: «الاعتماد على مراد الشارع في تحديد معنى النص

الشرعي».

هذه القاعدة مهمّة جداً في فهم منظومة النصوص الشرعية؛ حيث إنّ الله شرع الأحكام لمقاصد نبيلة وحكم بالغة مراعيًا مصالح العباد في الدنيا والآخرة، فلا يكتمل تحديد معنى

-
- (١) خرّجه الشيخان في صحيحهما: البخاري في باب ذكر الله تعالى: {وكلوا واشربوا حتى يتبين}، ومسلم في باب بيان أن الدخول في الصوم... (٢/ ٧٦٦).
- (٢) المشلل: -بضم أوله وفتح الشين والتشديد- موضع بقديد من ناحية البحر، وهو الجبل الذي يهبط إليها منه. انظر: فتح الباري لابن حجر (١/ ١٨٨).
- (٣) خرّجه الشيخان في صحيحهما: البخاري في باب وجوب الصفا والمروة... (٢/ ١٥٨)، ومسلم في بيان أن السعي بين الصفا والمروة (٢/ ٩٢٨).

النص إلا في ضوء تلك المقاصد الكلية منها والجزئية، وأي فهم بمعزل عن المقاصد يُؤدّي ولا بُد إلى خلل في بيان المراد، وبيان ذلك في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: المعنى الإجمالي للقاعدة.

يلزم عند شرح النص وتفسيره مراعاة مقاصد الشريعة وحكمها بحيث يشرح في ضوئها؛ لئلا يكون الفهم غريباً على الشريعة، مناقضاً أو معارضاً لمقاصدها الكلية أو الجزئية، وذلك أن «الشريعة مبناها على تحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، ومعرفة خير الخيرين، وشر الشرّين، حتى يُقدّم عند التزاحم خير الخيرين ويُدفع شرّ الشرّين»^(١)، فلا بُد من أثر ذلك في الفهم، وإذا جرّدت النصوص من مقاصدها وحكمها وجمّدت على حرفيتها وقع الخطأ والغلط، وقد كان لسلف هذه الأمة قدم سبق في إدراك مراد الشارع، بمعاصرتهم النبي ﷺ، وشهودهم التنزيل، وتجردهم عن الأهواء.

يقول ابن القيم رحمه الله: «وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيّها، وأتبع له، وإنما كانوا يدندنون حول معرفة مراده ومقصوده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ﷺ ثم يعدل عنه إلى غيره البتة، والعلم بمراد المتكلّم يعرف تارةً من عموم لفظه، وتارةً من عموم علته، والحوالة على الأوّل أوضح لأرباب المعاني والفهم والتدبّر»^(٢).

ويقول الإمام الشاطبي -رحمه الله-: «يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به؛ فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل»^(٣).

المسألة الثانية: تأصيل القاعدة.

ثبت اعتبار مقاصد الشريعة بالاستقراء، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «فقد انفقت الأمة -بل سائر الملل- على أنّ الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدّين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل مُعيّن، ولا شهد لنا أصل مُعيّن يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها

(١) منهاج السنة النبوية (١١٨/٦).

(٢) انظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين (١٦٨/١).

(٣) انظر: الموافقات (٢٨٩/٣).

لشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد، ولو استندت إلى شيء مُعيّن لوجب عادة تعيينه، وأن يرجع أهل الإجماع إليه، وليس كذلك؛ لأن كل واحد منها بانفراده ظني، ولأنه كما لا يتعين في التواتر المعنوي، أو غيره أن يكون المفيد للعلم خبراً واحداً دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعين هنا لاستواء جميع الأدلة في إفادة الظن على فرض الانفراد، وإن كان الظن يختلف باختلاف أحوال الناقلين، وأحوال دلالات المنقولات، وأحوال الناظرين في قوة الإدراك وضعفه، وكثرة البحث وقلته، إلى غير ذلك، فنحن إذا نظرنا في الصلاة؛ فجاء فيها: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ١١٠] على وجوه، وجاء مدح المتصفيين بإقامتها، وذم التاركين لها، وإجبار المكلفين على فعلها وإقامتها قياماً وعوداً وعلى جنوهم، وقتال من تركها أو عاند في تركها، إلى غير ذلك مما في هذا المعنى، وكذلك النفس: نُهي عن قتلها، وجُعِل قتلها موجِباً للقصاص متوعداً عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك، كما كانت الصلاة مقرونة بالإيمان، ووجب سدّ رمق المضطر، ووجبت الزكاة والمواساة والقيام على من لا يقدر على إصلاح نفسه، وأقيمت الحكام والقضاة والملوك لذلك، ورتبت الأجناد لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ما ينضاف لهذا المعنى، علمنا يقيناً وجوب الصلاة وتحريم القتل، وهكذا سائر الأدلة في قواعد الشريعة، وبهذا امتازت الأصول من الفروع؛ إذ كانت الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مأخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول؛ فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص»^(١).

ومن حيث المعنى فإن لكل صانع قصداً من صنعه، فمراعاة ذلك القصد في كلامه المتعلق بالصناعة من المسلّمات لدى العقلاء.

المسألة الثالثة: أمثلة توضيحية للقاعدة.

يمكن أن يمثل لهذه القاعدة بيان مقصد الشارع من تشريع الأحكام حكماً حكماً، ومقصداً مقصداً، وبخاصة ما يتعلّق بحفظ الضروريات ووسائل حفظها، قال الرازي رحمه

(١) انظر: الموافقات (١/٣١).

الله: «أما النفس فهي محفوظة بشرع القصاص، وقد نبه الله تعالى عليه بقوله: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وأما المال فهو محفوظ بشرع الضمانات والحدود، وأما النسب فهو محفوظ بشرع الزواج عن الزنا؛ لأن المزامحة على الأبضاع تُفضي إلى اختلاط الأنساب المفضي إلى انقطاع التعهد عن الأولاد، وفيه التوثب على الفروج بالتعدي والتغلب وهو مجلبة الفساد والتقاتل، وأما الدين فهو محفوظ بشرع الزواج عن الردة والمقاتلة مع أهل الحرب، وقد نبه الله تعالى عليه بقوله: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾ [التوبة: ٢٩]، وأما العقل فهو محفوظ بتحريم المسكر، وقد نبه الله تعالى عليه بقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١]^(١).

ففي فلك هذه المقاصد، يكون فهم النص، كمن أشرف على الموت، ووجد ميتةً، ونصاً بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيَّةُ وَالْدَّمُ وَالْحَمُّ الْخَنزِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [المائدة: ٣] مع التنبيه إلى أن مراعاة مقاصد الشريعة لا تكون بإلغاء النص بأي وجه من الوجوه.

المطلب الرابع: القاعدة الرابعة: «الجمع بين النصوص الشرعية المتعددة في موارد

ومصادر».

هذه القاعدة يتوقف عليها الفهم الصحيح للنص الشرعي؛ لكونها تؤلف بين النصوص الواردة في باب واحد من ناحية، وتوضح علاقة النصوص بعضها ببعض من ناحية أخرى، مما يندفع به التعارض والتناقض، ويستقيم الحكم المبني عليها، وبيانها في المسائل الثلاثة الآتية:

المسألة الأولى: المعنى الإجمالي للقاعدة.

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

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

مجمله إلى مُبَيَّنَه، أو يردّ متشابهه إلى مُحَكَّمه، أو ليدلّ على نسخه، فينسجم المعنى في عقد منتظم، ويجلو الفهم بالحكم المراد من النَّص دون اضطراب، ولا تناقض، أو يكون بعضه قطعي الدلالة والآخر ظنيها، فلا يجوز أخذ بعض النص وترك بعضه؛ لأن ذلك يؤدي إلى بتر النصوص، وقد ذم الله اليهود على هذا الصنيع فقال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]، وبهذا يدخل التأويل الفاسد على النصوص، والهوى يتبع في الأحكام، ويقول الإمام أحمد -رحمه الله-: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يُفسَّر بعضه بعضاً»^(١).

ويقول الإمام الشاطبي رحمه الله: «وهكذا المحكم إذا اتبعه ابتغاء الفتنة به، فكثيراً ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة، وبأدلة صحيحة؛ اقتصاراً بالنظر على دليل ما، واطِّراحاً للنظر في غيره من الأدلة الأصولية والفروعية العاضدة لنظره، أو المعارضة له»^(٢). وقال في موضع آخر: «فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كليّاتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامّتها المرتب على خاصّتها، ومُطلقها المحمول على مقيدّتها، ومجمّلها المفسّر بيّنها... إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملمتها حكم من الأحكام؛ فذلك الذي نظمت به حين استنبطت... فشان الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة»^(٣).

وبهذا الجمع وتوجيهه يتضح معنى النص الشرعي بجلاء.

المسألة الثانية: تأصيل القاعدة.

ثبتت هذه القاعدة بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، فمن الكتاب والسنة ما نجده من الإجمال في مواضع والتفصيل في مواضع أخرى، وكذا ما نجد من الناسخ والمنسوخ، أضف إلى ذلك قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانًا نَقَّشَ مِنْهُ

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

(٢) الاعتصام (٢/٢٨٤).

(٣) الاعتصام (١/٣١١).

جُلُودَ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ﴿[الزمر: ٢٣] قال القرطبي رحمه الله: «يُشَبِّهُ بَعْضُهُ بَعْضًا فِي الْحَسَنِ وَالْحِكْمَةِ، وَيُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، لَيْسَ فِيهِ تَنَاقُضٌ وَلَا اخْتِلَافٌ.. تَتَنَبَّأُ فِيهِ الْقِصَصُ وَالْمَوَاعِظُ وَالْأَحْكَامُ، وَثَنِي لِلتَّلَاوَةِ فَلَا يَمِلُ»^(١).

وقوله في آية أخرى: ﴿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 وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿[آل عمران: ٧]، حيث بين الله تعالى أن فيه آيات بينات واضحات الدلالة، لا التباس فيها ولا غموض كآيات الحلال والحرام، هنَّ أصل الكتاب وأساسه ﴿وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ أي: وفيه آيات أخر فيها اشتباه في الدلالة على كثير من الناس، فمن ردَّ المتشابه إلى الواضح المحكم فقد اهتدى، وإن عكس فقد ضلَّ^(٢).

وأشار سبحانه إلى تألف نصوص الكتاب مع تعددها، بحيث لا تختلف، وأن فهمها عند الرسول ﷺ، وكذا عند المجتهدين من بعده، فقال جلَّ وعلا: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجِدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴿[النساء: ٨٢-٨٣]. وقال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أشدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿[البقرة: ٨٥].

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٥/٢٤٩)، وانظر أيضاً: لباب التأويل في معاني التنزيل (٤/٥٥).
 (٢) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢/٦)، وهناك أقاويل كثيرة في بيان المحكم من المتشابه، ذكر الماوردي - رحمه الله - ثمانية منها، قال: «اختلف المفسرون في تأويله على سبعة أقاويل: أحدها: أن المحكم الناسخ، والمتشابه المنسوخ. والثاني: أن المحكم ما أحكم الله بيان حاله وحرماه، فلم تشبهه معانيه. والثالث: أن المحكم ما لم يحتمل من التأويل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل أوجهاً. والرابع: أن المحكم الذي لم تتكرر ألفاظه، والمتشابه الذي تكررت ألفاظه. والخامس: أن المحكم الفرائض والوعد والوعيد، والمتشابه القصص والأمثال. والسادس: أن المحكم ما عرف العلماء تأويله وفهموا معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يكن إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة، وطلوع الشمس من مغربها، وخروج عيسى ونحوه. والسابع: أن المحكم ما قام بنفسه ولم يحتج إلى استدلال. ثم زاد ثامناً، فقال: ويحتمل ثامناً: أن المحكم ما كانت معاني أحكامه معقولة، والمتشابه ما كانت معاني أحكامه غير معقولة، كأعداد الصلوات، واختصاص الصيام بشهر رمضان دون شعبان، وإنما جعله محكماً ومتشابهاً استدعاء للنظر من غير اتكال على الخبر». النكت والعيون (١/٣٦٩).

ومن السنة ما جاء مؤكداً لنص الكتاب، أو مبيّناً لمجمله، أو مكملًا له، وذلك كتحرير الجمع بين المرأة وعمّتها، وبين المرأة وخالتها، ففي حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: «لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها»^(١)، وجاء ذلك لتكميل المحرمات من النكاح التي جاء بها القرآن الكريم في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء: ٢٣].

ولا خلاف بين العلماء في أنّ الجمع بين النصوص شرط لمعرفة دلالتها على الأحكام. والمعنى يقتضيه كذلك، فالنصوص من مشكاة واحدة، فالعمل ببعضها دون الرجوع إلى بعض يوقع في التعارض وهو منتف عن الشارع الحكيم.

المسألة الثالثة: أمثلة توضيحية للقاعدة.

يصدق تطبيقاً لهذه القاعدة كلّ عامٍ مخصص، أو مطلق مقيد، أو مجمل مفسر، أو ناسخ ومنسوخ، كما يمكن التمثيل عليه بإيراد بعض النصوص التي يبدو التعارض بينهما ظاهراً مع إمكان التوجيه بما يدفع التعارض، وأكتفي هنا بذكر مثالٍ، للناسخ والمنسوخ، ومثالٍ آخر لتوجيه النص المتعارض بادئ النظر.

المثال الأول: الناسخ والمنسوخ، وذلك في قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٤٠]، مع قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَرِيضَنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٣٤].

حيث نسخ عدة المتوفى عنها زوجها من حول كامل إلى أربعة أشهر وعشرة أيام^(٢)، فتأمل من قرأ آية الحول ولم يطلع على آية أربعة أشهر وعشراً، أو لم يدر كيف يوجهها.

المثال الثاني: في المتعارض بادئ النظر، تأمل قول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تَأْتُوا مِنْهُ فَيُخْرِجْكُمْ مِنْهُ مِنْ أَيْنَ شِئْتُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٢٧].

(١) خرّجه الشيخان في صحيحهما: البخاري في باب لا تنكح المرأة على عمّتها (٧/١٢)، ومسلم في باب تحرير الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها في النكاح (٢/١٠٢٨).

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

تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿البقرة: ١١٥﴾، مع قوله سبحانه: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ ﴿١٧﴾ فَيَأْتِيءُ الْآءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿الرحمن: ١٧، ١٨﴾، وقوله عزّ وعلا: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ إِنَّا لَقَدِرُونَ ﴿المعارج: ٤٠﴾

فبجمع هذه النصوص، يستقيم لنا الفهم بأن المراد بالافراد غير الثنية وغير الجمع، وأنه لا تعارض بينها، قال ابن جرير الطبري رحمه الله «وإنما معنى ذلك: «ولله المشرق» الذي تشرق منه الشمس كل يوم، والمغرب الذي تغرب فيه كل يوم، فتأويله إذ كان ذلك معناه: والله ما بين قطري المشرق، وما بين قطري المغرب، إذ كان شروق الشمس كل يوم من موضع منه لا تعود لشرقها منه إلى الحول الذي بعده، وكذلك غروبها كل يوم»^(١).

وقوله: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ يعني مشرق الشتاء ومشرق الصيف ومغربهما، وقيل: مشرق الشمس والقمر ومغربهما^(٢).

وقوله: ﴿رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾: أي مشارق الشمس ومغاربها كما تقدم، وقيل مشارق الشمس والقمر والكواكب ومغاربها^(٣).

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

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

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

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

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

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

بينما توجد أحكام أخرى مضافة إلى العرف، فتتغير بتغير الأحوال زماناً ومكاناً، كما أن أهل الزمان قد يصطلحون على ألفاظ لا تتناسب مع مقصود الشارع من لفظه، والتفريق بين هذه المصطلحات مهم جداً؛ لثلاث تحمل ألفاظ على معان غير مرادة، وتوضيح ذلك في المسائل الثلاثة الآتية:

المسألة الأولى: المعنى الإجمالي للقاعدة.

لضمان سلامة فهم النص الشرعي يلزم التفريق بين المصطلحات الموضوعية للحقائق والمعاني المرادة للشارع وبين المصطلحات والألفاظ العرفية المتداولة في زمان ما لحقائق معينة ومعان محددة، فإذا لم يتفق مقصود الشارع من لفظ، لم يكن له أثر على الحكم الشرعي، ولذا قعد الفقهاء أن العبرة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني^(١).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث؛ فيريد أن يُفسر كلام الله بذلك الاصطلاح، ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها»^(٢).

وفي معرض سرد أسباب تسلل الخطأ إلى فهم مراد النص النبوي، يقول ابن القيم - رحمه الله -: «وينضاف إلى ذلك تنزيل كلامه على الاصطلاحات التي أحدثها أرباب العلوم، من الأصوليين، والفقهاء، وعلم أحوال القلوب، وغيرهم، فإن لكل من هؤلاء اصطلاحات حادثه في مخاطباتهم وتصانيفهم، فيجيء من قد ألف تلك الاصطلاحات الحادثه، وسبقت معانيها إلى قلبه فلم يعرف سواها، فيسمع كلام الشارع فيحمله على ما ألفه من الاصطلاح؛ فيقع بسبب ذلك في الفهم عن الشارع ما لم يرده بكلامه، ويقع من الخلل في نظره ومناظرته ما يقع، وهذا من أعظم أسباب الغلط عليه»^(٣).

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

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

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١٢/١٠٧).

(٣) مفتاح دار السعادة (٢/٢٧٢).

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

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

المسألة الثانية: تأصيل القاعدة.

دلّت السنة النبوية وإجماع الأمة على أن المصطلحات الشرعية وحقائقها قاضية على المصطلحات العرفية، من ذلك لفظ الصلاة، فقد ورد بمعنى الدعاء كما هو دلالة اللغة، في قول الله تعالى: ﴿حَذِّمْنَ أَمْوَالَهُمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣]، قال المفسرون: قول: ﴿وَصَلَّ عَلَيْهِمْ﴾ أي: وادع لهم بالمغفرة لذنوبهم، واستغفر لهم منها، ﴿إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾، أي: إن دعاءك واستغفارك طمأنينة لهم، بأن الله قد عفا عنهم وقبل توبتهم^(١)، كما ورد بمعنى شرعيّ دالاً على أقوال، وأفعال، وهيئات معينة، كما في قوله سبحانه: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ السَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾ [الإسراء: ٧٨]، فقد وردت السنة بأن المراد بذلك الصلوات الخمس، ففي حديث ابن مسعود رضي الله عنه، أن رجلاً أصاب من امرأة قبله، فأتى النبي ﷺ، فأخبره فأنزل الله عز وجل: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ [هود: ١١٤] فقال الرجل: يا رسول الله ألي هذا؟ قال: «لجميع أمتي كلهم»^(٢)، وجاء في كتاب الزهد لابن المبارك رحمه الله: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ﴾ [هود: ١١٤]، قال: فطرفا النهار: الفجر، والظهر، والعصر، وزلفاً من الليل: المغرب، والعشاء، فهي الصلوات الخمس»^(٣).

(١) انظر: جامع البيان في تأويل آي القرآن (٤٥٤/١٤)؛ تفسير القرآن العظيم (٢٠٧/٤).

(٢) متفق عليه، وقد سبق تخريجه.

(٣) انظر: الزهد والرفائق لابن المبارك ص (٣١٧).

وقد اتفق الفقهاء على أنّ هذه الصلوات الخمس فرائض^(١)، ولا يستعاض عنها بالدعاء. ومما يُقرّر هذه القاعدة ما جاء في حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- أنّ رسول الله ﷺ، قال: «أندرون ما المفلس؟» قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: «إنّ المفلس من أمتي يأتي يوم القيامة بصلاة، وصيام، وزكاة، ويأتي قد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيُعطي هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فُتيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم فطرح عليه، ثم طرح في النار»^(٢)، فبيّن المراد بالمفلس في العرف الشرعي، وهذا يدلّ دلالة واضحة على صحّة هذه القاعدة. ومن المعنى أنّ الشارع يخاطب الناس بما تحتمله لغاتهم مع تقييدات يُبيّننها، ويوقفهم عليها، فلا يُخرج عنه إلى مطلق اللغة بعد البيان.

المسألة الثالثة: أمثلة توضيحية للقاعدة.

المعاني إمّا أن تكون لغوية، وإمّا أن تكون عرفية، وإمّا أن تكون شرعيّة، ونجد الشارع الحكيم يستعمل هذه الحقائق كلّها في مواضعها، فلا بُد من التمييز بينها، ومثال ذلك الجامع ما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- من أنّ: «الأسماء التي علّق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة، منها ما يعرف حدّه ومُسّمّاه بالشرع فقد بيّنه الله ورسوله؛ كاسم الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والإيمان، والإسلام، والكفر، والنفاق، ومنه ما يعرف حدّه باللغة؛ كالشمس، والقمر، والسماء، والأرض، والبر، والبحر، ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم فيتنوع بحسب عاداتهم؛ كاسم البيع، والنكاح، والقبض، والدرهم، والدينار، ونحو ذلك من الأسماء التي لم يحدّها الشارع بحدّ، ولا لها حدّ واحد يشترك فيه جميع أهل اللغة بل يختلف قدره وصفته باختلاف عادات الناس، فما كان من النوع الأول فقد بيّنه الله ورسوله، وما كان من الثاني والثالث فالصحابّة والتابعون المخاطبون بالكتاب والسنة قد عرفوا المراد به؛ لمعرفتهم بمسماه المحدود في اللغة أو المطلق في عرف الناس، وعاداتهم من غير حدّ شرعيّ ولا لغويّ، وبهذا يحصل التفقه في الكتاب والسنة، والاسم إذا بين النبي ﷺ حدّ مسماه لم يلزم أن يكون قد نقله عن اللغة، أو زاد فيه، بل المقصود أنّه عرف مراده بتعريفه

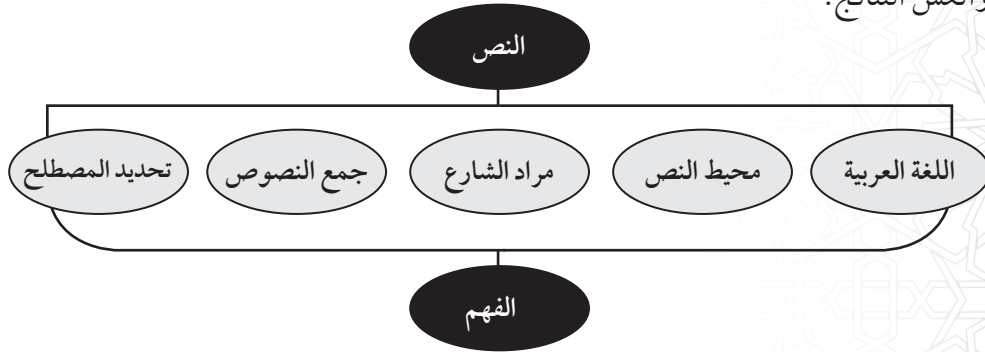
(١) انظر: مراتب الإجماع ص (٢٤).

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

هو ﷺ كيفما كان الأمر؛ فإن هذا هو المقصود، وهذا كاسم الخمر؛ فإنه قد بين أن كل مسكر خمر فعرف المراد بالقرآن وسواء كانت العرب قبل ذلك تطلق لفظ الخمر على كل مسكر أو تخصص به عصير العنب. لا يحتاج إلى ذلك؛ إذ المطلوب معرفة ما أراد الله ورسوله بهذا الاسم، وهذا قد عرف ببيان الرسول ﷺ وبأن الخمر في لغة المخاطبين بالقرآن كانت تتناول نبيذ التمر وغيره، ولم يكن عندهم بالمدينة خمر غيرها، وإذا كان الأمر كذلك فما أطلقه الله من الأسماء وعلّق به الأحكام من الأمر والنهي والتحليل والتحريم لم يكن لأحد أن يُقيده إلا بدلالة من الله ورسوله^(١).

وانظر إلى كلمة «السيارة» في قول الله تعالى: ﴿ قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْنَلُوا يَوْسُفَ وَأَقْوَاهُ فِي غَيْبَتِ الْجَبِّ يَلْتَقِطُهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ﴾ [يوسف: ١٠]، قال المفسرون: وفي ﴿السَّيَّارَةِ﴾ قولان: أحدهما: أنهم المسافرون سُموا بذلك؛ لأنهم يسيرون، الثاني: أنهم مارة الطريق^(٢)، وهذا يختلف عن معنى «السيارة» في عرف زماننا.

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



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

(١) مجموع الفتاوى (١٩/٢٣٥).

(٢) النكت والعيون (٣/١٢).

الخاتمة

أحمد الله تعالى وأشكره أن وفقني لإتمام هذا البحث، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين، وقدوة للسالكين، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد: فقد أسفر البحث عن نتائج مهمة في ضبط فهم النص الشرعي منهجاً وقواعد، ولاح لي فيه توصيات، أما عن النتائج فهي:

١- أن مفهوم النص الشرعي هو دلالة ألفاظ الكتاب والسنة على الأحكام بغض النظر عن إفادتها القطع أو الظن، أو كونها ظاهرة، أو محتملة، أو كونها عامة أو خاصة، أو ناسخة ومنسوخة.

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

٣- أن لتعظيم النص الشرعي مقاصد ووسائل متعددة، وتتلخص مقاصده في تصديقه والانتقاد له، والعمل بمقتضاه، وتقديمه على العقل، وتحكيمة في الحياة، أما وسائل تعظيم النص فهي: حفظ الله تعالى له، ووجوب احترامه بالوقوف عند مقتضاه وعدم التقدم بين يديه، وخدمته بتبيينه ونشره، وفهمه على وجهه.

٤- أن منهج فهم النص الشرعي مضبوط من خلال مراعاة مقاصد تعظيمه واتباع وسائل ذلك، بناءً على دلالة معانيه اللغوية، وفي ضوء فهم سلف الأمة الصالح من الصحابة ومن بعدهم، ضمن قواعد وضوابط محددة.

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

٦- أن لفهم النص الشرعي على وجهه قواعد جامعة، وضوابط معتبرة، تُعدّ سياجاً له، وحصناً منيعاً من تسلط المؤولة عليه لصرفه عن مقصوده الذي سيق من أجله.

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

٨- أصل البحث قواعد فهم النص الشرعي بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع

والمعقول، مع ذكر أمثلة توضيحية لتقريبها.

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

الحدائثة المنحرفة.

وأما عن التوصيات فهي:

١- إبراز قواعد فهم النص من خلال وسائل الإعلام المتعدّدة، والتي تُعدّ سلطة نافذ

الأمر والنهي في العالم.

٢- ترجمة هذه القواعد والضوابط إلى أبرز لغات العالم المشهورة، وتزويد المراكز

البحثية بها في العالم.

٣- إنشاء كرسي علمي يُعنى بضوابط فهم النص الشرعي، ويشجّع البحوث المتعلقة

بدحض الفرى حول النص الشرعي.

هذا، وصلّ اللهم وبارك على عبدك ورسولك محمد، وعلى آله وصحبه وسلّم تسليمًا

كثيراً.

ثبت المصادر والمراجع

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

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

٢٣	شرح القواعد الفقهية، لأحمد بن الشيخ محمد الزرقا (ت: ١٣٥٧)، تصحيح وتعليق: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، سوريا، الطبعة الثانية: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
٢٤	شرح تنقيح الفصول، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى: ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
٢٥	شرح مختصر الروضة، لسليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي، أبو الربيع، نجم الدين (ت: ٧١٦هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
٢٦	الصحيح، تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت: ٣٩٣هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة - يناير ١٩٩٠م.
٢٧	صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت: ٣٥٤هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤١٤ - ١٩٩٣م.
٢٨	صحيح البخاري (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه)، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ.
٢٩	صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ)، لمسلم بن الحجاج أبي الحسن القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٣٠	الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ.
٣١	علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف (ت: ١٣٧٥هـ)، دار القلم، الطبعة الثامنة.
٣٢	الفقيه و المتفقه، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣هـ)، تحقيق: أبي عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: ١٤٢١هـ.
٣٣	كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت: ٧٣٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي.
٣٤	الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت: ١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٥	لباب التأويل في معاني التنزيل، لعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم، أبو الحسن، المعروف بالخازن (ت: ٧٤١هـ)، تحقيق: تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ.
٣٦	لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت.
٣٧	مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، طبع سنة: ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
٣٨	المستدرک علی الصحیحین، لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٣٩	المطلع على أبواب الفقه، لمحمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي أبو عبد الله، المكتب الإسلامي، بيروت، طبع سنة ١٤٠١ - ١٩٨١م.
٤٠	مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤١	مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، طبع سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٤٢	منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٤٣	الموافقات، لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: ٧٩٠هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٤٤	الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٤٥	النكت والعيون، لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت: ٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

**ضوابط
تنزيل النصوص على الواقع**

د. ميادة محمد الحسن

عضو هيئة التدريس بجامعة الملك فيصل



مَفْرَمَةٌ

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

فإن النص الشرعي هو ما يجمع كلمة الأمة، والمرجع الذي يُحتكم إليه عند النزاع سواء في حياة النبي ﷺ أو بعد مماته؛ ولهذا قال -تعالى-: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: 65]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59]، وقد حوت النصوص بين ألفاظها وفي بطون معانيها كليات عامة، محكومة بالمصالح الحقيقية والمقاصد الشرعية، وحيث إن مدلولات النصوص من أحكام وأخبار مطلقة مجردة، فإنها تحتاج إلى واقع تتحول فيه إلى وجود مشخص، ولتتحول من عالم المثل إلى عالم الحال. والشريعة الإسلامية صالحة للناس في كل زمان ومكان عبر أصولها وكلياتها القابلة للانطباق على مختلف الأحوال بحيث تسير أحكامها مختلف الأحوال دون حرج ولا مشقة ولا عسر، والواقع التاريخي يشهد كيف تمكن الإسلام من تغيير بعض أحوال العرب والفرس والقبط والبربر والروم والتتار والهنود والصين والترك من غير أن يجدوا حرجاً ولا عسراً في الإقلاع عما نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة.

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

لقد تفاوت الناس في التعامل مع النص بإزاء الواقع المتغير، والواقع اليوم بضح بحالتين

متناقضتين:

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

القسم الثاني: حالة الجمود على النص: وهؤلاء يقصدون الماضي لأنه يحمل حضارة الإسلام، وشهد ولادة دولته، وفتوحاته، وأنجب عظماء الفكر، ويتعللون بأن ما وصل منهم من مدونات نصية، لم تدع للمعاصرين مجالاً للزيادة عليها، ويعتمدون على نصوص مجتزئة عن سياقها النصي والمقاصدي، ويطبّقونها دون النظر إلى الواقع، لاسيما نصوص الفتن والملاحم. في مواجهة هذا الواقع، كان لابد من التأكيد على مدى سلطان الواقع على النص، وإيراد الضوابط التي تتعلق بتنزيل النصوص على الواقع، ولذلك أردت الكتابة في « ضوابط تنزيل النصوص على الواقع ».

ومن الدراسات السابقة التي وقعت عليها:

- كتاب (التأصيل العلمي لمفهوم فقه الواقع) للدكتور: سعيد بن محمد بيهي، الدار العالمية للنشر، الإسكندرية، ط ٢، ٢٠٠٥م، وهو كتاب قيم في تأصيل مفهوم الواقع لكنه لم يتطرق إلى ربط الواقع بالنص وضوابط ذلك.
 - كتاب (فقه الواقع: أصول وضوابط) للكاتب أحمد بو عود، نسخة pdf على الشبكة العنكبوتية
 - كتاب (تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع) للشيخ عبد الله بن بيه، ط ١، ٢٠١٤م.
- وهذه الدراسات ركزت على تحديد مفهوم الواقع وطرق الكشف عن الواقع وبيان تأثير الواقع، وبحثي يتناول جزئية مختلفة من حيث ضبط العمل الاجتهادي بنظرة شاملة تبدأ من النص فالواقع فالمنهج.

وقد عرضت البحث وفق المخطط التالي:

التمهيد	مصطلحات البحث
١-	الضوابط
٢-	النص

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

وسرت في البحث على المنهج التالي:

- ١- عزوتُ الآيات إلى سورها في متن البحث.
 - ٢- خرجتُ الأحاديث من كتب الحديث المعتمدة بذكر المصدر ثم الكتاب فالباب فرقم الحديث فالجزء والصحيفة.
 - ٣- اعتمدت على كتب الأصول المتقدمة، فإذا نقلت النص بلفظه جعلته بين إشارتي تنصيص ونسبته إلى مرجعه، وإن نقلت المعنى صدرتُ الحاشية بقولي: ينظر.
- وختاماً أحمد الله الذي يسر لي هذا البحث وأعاني على إتمامه، فإن كان ما فيه صواباً وصلاحاً فمن الله وحده، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان، وأضرع إلى الله أن يكلائي بعينه التي لا تنام كلاءة ككلاءة الوليد، إنه قريب سميع مجيب.

التمهيد

مصطلحات البحث

وفيه أربعة فروع :

الفرع الأول: تعريف الضوابط

أ- الضوابط في اللغة: جمع ضابط، وهو مأخوذ من ضبط الشيء يضبطه ضبطاً: أي حفظه حفظاً بليغاً أو حازماً. ومنه قيل: ضبطت البلاد، إذا قمت بأمرها قياماً حازماً محافظاً عليها. والضبط: لزوم الشيء وحبسه وحصره. والضبط: الإتقان والإحكام^(١).

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

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

٢. تعريف الشيء، كقول الفقهاء: «ضابط العصبه: كل ذكر ليس بينه وبين الميت أنثى»^(٥).

٣. أقسام الشيء، ومثاله: ما ذكر السيوطي: «ضابط الولي في الإيجاب أقسام: أحدها يجبر ويُجبر، وهو: الأب. والثاني: لا يُجبر، وهو: السيد في العبد على المرجح فيهما. والثالث: يجبر ولا يُجبر، وهو: السيد في الأمة. والرابع: عكسه، أي لا يجبر ويُجبر، وهو الولي في السفية»^(٦).

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

(٢) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/٨٨٦)، والمعجم الوسيط (١/٥٣٣).

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

(٤) الأشباه والنظائر للسيوطي (٤٨٦).

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

(٦) الأشباه والنظائر للسيوطي (٤٧٥).

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

واعتبر الشافعية وجود أربعين ممن تجب عليهم الجمعة ضابطاً لوجوبها^(٢). فالضوابط استعملت في الاصطلاح الفقهي بمعنى واسع وشامل لكل ما يحصر ويحبس، سواء أكان بالقضية الكلية، أم بالتعريف، أم بذكر علامة الشيء، أم بالتقسيم^(٣). وبالنظر إلى أن مقصود البحث تحديد نطاق التأثير والتأثير بين النص والواقع، فالضوابط يُراد منها تأطير عملية الاجتهاد بالشروط اللازمة لضمان عدم افتئات الواقع على النص وعدم إغفال النص للواقع.

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

الفرع الثاني: تعريف النص

أ- النص في اللغة: جاء في لسان العرب في مادة: نصص: النَّصُّ: رَفْعُكَ الشَّيْءَ. نَصَّ الْحَدِيثَ يَنْصُهُ نَصًّا: رَفَعَهُ. وَكُلُّ مَا أُظْهِرَ، فَقَدْ نَصَّ، وَقَالَ عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ: «مَا رَأَيْتَ رَجُلًا أَنْصَّ لِلْحَدِيثِ مِنَ الزُّهْرِيِّ» أَي أَرْفَعَهُ لَهُ وَأَسْنَدَهُ، وَنَصَّتِ الطَّبِيبَةُ جِيدَهَا: رَفَعَتْهُ. وَوُضِعَ عَلَى الْمِنْصَةِ أَي عَلَى غَايَةِ الْفَضِيحَةِ وَالشَّهْرَةِ وَالظُّهُورِ. وَالْمِنْصَةُ: مَا تُظْهَرُ عَلَيْهِ الْعُرُوسُ لَتُرَى^(٤). قال في تهذيب اللغة: «والنَّصُّ: التَّوْقِيفُ. والنَّصُّ: التَّعْيِينُ عَلَى شَيْءٍ مَا»^(٥)

(١) الفروق للقرافي (١/٢١٩).

(٢) ينظر: الأصول والضوابط للنووي (٣٤).

(٣) القواعد الكلية والضوابط الفقهية لشبير (٢٢).

(٤) ينظر: لسان العرب، مادة: نصص (٧/٩٧).

(٥) تهذيب اللغة، مادة: نصص (١٢/٨٢).

ويجعل الزمخشري المعنى الحقيقي أو المعنى الرئيس في (النص) هو الرفع والانتصاب وما سوى هذا المعنى من المجاز^(١)
 فالنص إذًا: هو الكلام المسند إلى قائله، وما ميّزه ناقله عن كلامه برفعه إلى صاحبه، والموقوف عليه.

ب- النص في الاصطلاح الشرعي: يطلق النص في عرف الأصوليين إطلاقات عدة، منها:
 ١- يطلق النص على ما دل على معناه دلالة قطعية، وهو بهذا المعنى قسيم للظاهر، لأنه قسم من أقسام اللفظ، قال الجويني: «والنص ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل: ما تأويله تنزيهه»^(٢) وقال ابن تيمية: «ويراد بالنص ما دلّته قطعية لا تحتمل النقيض كقوله (تلك عشرة كاملة) و (الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان)»^(٣).
 ٢- ويطلق على ما دلّ على العلية من كتاب أو سنة، ومن عرّفه بهذا قال: «ما دلّ بالوضع من الكتاب أو السنة على علية وصف لحكم»^(٤) وهؤلاء يقسمونه إلى نص وظاهر.
 ٣- ويطلق على ما دلّ على حكم شرعي من كتاب أو سنة، سواء كانت دلّته نصاً أو ظاهراً^(٥) فهو الدليل من القرآن أو السنة، قال في كشف اصطلاحات: «كل ملفوظ من الكتاب والسنة...، أي ما يقابل الإجماع والقياس»^(٦)، ويقول ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ): «والنص هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه»^(٧).
 وقال ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ): «ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة سواء كان اللفظ دلّته قطعية أو ظاهرة وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام أفعال المكلفين»^(٨).

(١) ينظر: أساس البلاغة (٦٣٥-٦٣٦).

(٢) متن الورقات (١٢)، وينظر: المعونة في الجدل (١٢٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٨٨/١٩).

(٤) المحصول، الرازي، النص على العلة (٣١١/٢)، وينظر: نهاية السؤل (٥٥/٣)، والبحر المحيط، الزركشي

(٥) (١٩٥/٥)، وشرح التلويح على التوضيح، (١٣٦/٢).

(٥) ينظر: الرسالة (٥١٢).

(٦) كشف اصطلاحات الفنون (١٩٤).

(٧) الإحكام في أصول الأحكام (٤٣/١).

(٨) مجموع الفتاوى (٢٨٨/١٩).

وجعل الغزالي (ت ٥٠٥هـ) لفظ النص من المشترك بين المعاني الثلاثة السابقة^(١) والمقصود بهذا البحث هو الإطلاق الأخير، وتعتبر الباحثة عنه بالقول: «كل لفظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة ورد عن صاحب الشرع فهو نص»^(٢).

الفرع الثالث: تعريف الواقع

أ- الواقع في اللغة: يفيد لفظ «وَقَعَ» يقع، وقعاً، ووقوعاً في اللغة عدة معان، هي:
 ١- السقوط وإنزال الشيء على الشيء، قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): «الواو والقاف والعين أصل واحد يرجع إليه فروعه، يدل على سقوط شيء يقال: وقع الشيء وقوعاً فهو واقع، والواقعة: القيامة، لأنها تقع بالخلق فتغشاهم، والواقعة: صدمة الحرب»^(٣).
 ٢- حصول الشيء وثبوته: كقولنا: وقع الحق؛ أي: ثبت، ووقع الحق عليه؛ أي: ثبت، ووقع في الشرك: حصل فيه.

ومن هنا فمفردة الواقع تعني: الحاصل والنازل، ومنها كلمة الواقعة؛ أي: النازلة، ووقائع؛ أي: نوازل، وقال الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ): «ولا تقال إلا في الشدة والمكروه»^(٤) فالواقعة: النازلة من صنوف الدهر، وبهذا سمي القرآن يوم القيامة بالواقعة في قوله تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾^(٥) [الواقعة: ١]؛ أي: القيامة بما فيها من شدة وأحوال، وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾^(٦) [النساء: ١٠٠].

٣- وجوب الشيء ولزومه: قال ابن منظور (ت ٧١١هـ): «وقع القول والحكم إذا وجب، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ﴾ [النمل: ٨٢]، قال الزجاج: معناه - والله سبحانه أعلم - وإذا وجب القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض»^(٧)، وفي هذا المعنى قوله تعالى: ﴿قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَعَصَبٌ﴾ [الأعراف: ٧١]، قال القرطبي (ت ٦٧١هـ): «وقع أي وجب يقال: وقع القول والحكم أي وجب ومثله: ولما وقع عليهم الرجز أي نزل بهم»^(٨).

(١) ينظر: المستصفى (١/ ٣٨٤).

(٢) ينظر: التصور اللغوي عند الأصوليين (١٤٦).

(٣) معجم مقاييس اللغة، مادة: وقع (٦/ ١٣٢-١٣٣).

(٤) المفردات في غريب القرآن (٥٣٠).

(٥) لسان العرب، مادة: وقع (٨/ ٤٠٣).

(٦) الجامع لأحكام القرآن (٧/ ٢٣٧).

ب- الواقع في الاصطلاح: استعمل الأصوليون الواقع بالمعنى اللغوي للتعبير عن الحاصل، قال الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) في اللمع: «فكما لا يجوز إنكار العلم الواقع بالحواس لم يجز إنكار العلم الواقع بالأخبار»^(١).

وبمثله قال الجويني (ت ٤٧٨هـ): «والعلم الضروري ما لم يقع عن نظر واستدلال كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس التي هي السمع والبصر والشم والذوق واللمس أو التواتر»^(٢).

كما استعمل للدلالة على الموجود، فقد قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): «وَلَا يَتَمَكَّنُ الْمُفْتِي وَلَا الْحَاكِمُ مِنَ الْفُتْوَى وَالْحُكْمِ بِالْحَقِّ إِلَّا بِنَوْعَيْنِ مِنَ الْفَهْمِ أَحَدُهُمَا فَهْمُ الْوَاقِعِ وَالْفِيقِ فِيهِ وَاسْتِنْبَاطُ عِلْمٍ حَقِيقَةٍ مَا وَقَعَ بِالْقِرَائِنِ وَالْأَمَارَاتِ وَالْعَلَامَاتِ حَتَّى يَحِيطَ بِهِ عِلْمًا وَالنَّوْعُ الثَّانِي فَهْمُ الْوَاجِبِ فِي الْوَاقِعِ»^(٣).

ولم أظفر بتعريف اصطلاحى أو شرعى للفظ الواقع، ذلك أن لفظ الواقع بمعناه المطلوب في هذا البحث لم يكثر استعماله في خطاب الشرعيين إلا حديثاً.

وقد عرف صديق حسن خان (ت ١٣٠٧هـ) الواقع بقوله: «الواقع هو: ما عليه الشيء نفسه في ظرفه، مع قطع النظر عن إدراك المدركين، وتعبير المعبرين»^(٤).

واعتبر الدكتور عبد المجيد النجار أن الواقع «يعني: ما تجري عليه حياة الناس، في مجالاتها المختلفة، من أنماط في المعيشة، وما تستقر عليه من عادات وتقاليد وأعراف، وما يستجد فيها من نوازل وأحداث»^(٥).

ويرى أحمد بوعود أن الواقع هو «الحال الذي عليه الناس، بكل ما فيه من خير وشر وسلبات وإيجابيات»^(٦).

والذي يظهر للباحثة أن المعنى الأدق في التعبير عن الواقع هو ما ذكره صديق حسن خان

(١) اللمع (١ / ٧١).

(٢) متن الورقات (٨).

(٣) إعلام الموقعين (١ / ٨٧).

(٤) أبعاد العلوم (١ / ٤١٣).

(٥) في فقه التدين فهماً وتنزيلاً (٦٠).

(٦) فقه الواقع: أصول وضوابط (١٤).

إلا أن الجزء الثاني من التعريف تأكيد للمفهوم، والحد ينبغي أن يُصان عن ذلك. وعليه يكون المقصود بالواقع في هذا البحث: «ما عليه الشيء نفسه في ظرفه»^(١) وهذا يؤكد على ضرورة فهم الواقع كما هو وضمن شروطه الزمنية والمكانية.

الضرب الرابع: تعريف التنزيل

أ- التنزيل في اللغة: قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): «النون والزاي واللام: كلمة صحيحة، تدل على هبوط شيء ووقوعه، ونزل عن دابته نزولاً، ونزل المطر من السماء نزولاً، والنازلة الشديدة من شدائد الدهر تنزل... والتنزيل: ترتيب الشيء، ووضع منزله»^(٢). وفي لسان العرب: النَّزُول: الحُلُول، ونَزَلَه تَنْزِيلاً والتنزيل أيضاً: الترتيب، والتَنْزِيل: النَّزُول في مُهْلَةٍ، ونَزَلَ من عُلُوٍّ إلى سُفْلٍ: انحدر^(٣).

ب- التنزيل في الاصطلاح: لم أجد تعريفاً اصطلاحياً لكلمة «تنزيل» لكن الأصوليين استعملوا اللفظ بكثرة بمعناه اللغوي أي بمعنى (ترتيب الشيء على الشيء ووضع منزله). فقد جاء في البرهان للجويني (ت ٤٧٨هـ): «فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن في كتاب الله تعالى النفي والإثبات والأمر والزجر والأحكام المتغايرة فقد ادعى أمراً عظيماً»^(٤).

وفي المستصفى: «والقاضي مع مصيره إلى التعارض نقل الاتفاق عن العلماء على تنزيل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم»^(٥)، وقال الآمدي (ت ٦٣١هـ): «فالأصل تنزيل لفظ الصلاة والصوم والبيع على عرف الشارع»^(٦)

ومن الشائع قولهم: «ينزل منزلة..» نقل الرازي (ت ٦٠٦هـ) عن الشافعي (ت ٢٠٤هـ) قوله: «ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال»^(٧).

(١) وهو اختيار سعيد بيهي، ينظر: التأصيل العلمي لمفهوم فقه الواقع (١٥٦-١٥٧).

(٢) مقاييس اللغة، مادة: نزل (٥ / ٤١٧).

(٣) ينظر: لسان العرب، مادة: نزل (١١ / ٦٥٦-٦٥٧).

(٤) البرهان (١ / ٢٩٠).

(٥) المستصفى (١ / ٢٦٢).

(٦) الأحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢ / ٢١٥).

(٧) المحصول في أصول الفقه (٢ / ٦٣١).

وحيث إن مقصد البحث النظر في تنزيل النصوص على الواقع فإن التنزيل يُراد له أن يربط بين فهم النص وتطبيقه في بيئته الواقعية أو هو ترتيب الحكم الشرعي على الواقع. وقد رُوعي الواقعُ في تنزيل التشريع منذ اللحظات الأولى له، فكان التدرج في الأحكام معلماً واضحاً، وكان القضاء والإفتاء والنظر في النوازل من أوضح مظاهر التنزيل على الواقع عند الفقهاء، وتبلور هذا العمل على شكل مصطلح خاص على يد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) سماه «تحقيق المناط» المعبرٌ تماماً عن تنزيل النص على آحاد الصور.

بناء على ما سبق عرضه يمكن تعريف تنزيل النص على الواقع بأنه: «تطبيق الحكم الشرعي الثابت بالنص على حالة مشخّصة»، وعليه يكون المقصود بضوابط تنزيل نصوص الأحكام على الواقع:

«الشروط والخطوات المنهجية اللازمة لتطبيق النصوص على الوقائع المشخّصة».

والتنزيل يقوم على أقطاب ثلاثة، هي:

١- النص: بما يدل عليه من أحكام وصفات تتسم بالتجريد والعموم، وتشكل بمجملها صوراً ذهنية تحتاج واقعاً يحملها.

٢- الواقع: ووقائعه التي قد تكون غامضة، لا يتضح منها المقاصد، ولا تستبين فيها المآلات.

٣- المنهج العقلي: ويقصد به الخطة الناظمة لعمل العقل في تنزيل النصوص على الواقع بحيث تختبر الشروط الموضوعية لتطبيق النص في ضوء مقاصد التشريع ومراعاة المآلات وبما لا يعود على النص بالإبطال.

فعملية الاستدلال في التنزيل تقوم على قياس صوري، مقدمته الكبرى شرعية مستمدة من النص، ومقدمته الصغرى مستمدة من الواقع، لنصل إلى النتيجة من حمل النص على الواقع.

ولم تتناول الباحثة المجتهد مع أنه ركن في عملية تنزيل النص على الواقع، لأن الشروط العامة فيه مسلّمة، والشروط الخاصة بتنزيل النص على الواقع لا تعدو الأمور الثلاثة المذكورة، كما أن هذا البحث لا يقدم للعموم بل هو مقدم تذكرة للمجتهدين.

ومن هنا كان البحث على ثلاثة مسارات: ضوابط متعلقة بالنص فضوابط الواقع فضوابط المنهج.

المطلب الأول

ضوابط التنزيل المتعلقة بالنص

كانت عناية علماء المسلمين من مفسرين ومحدثين وأصوليين وفقهاء بالنص عناية كبيرة، فوضعت مناهج لفهم النص وطرق الاجتهاد فيه وفق نظريات متينة وقواعد محكمة لا يستطيع هذا البحث الإتيان بها، لذلك سأشير إلى أهم ما يتعلق منها بالتنزيل على الواقع، وهي:

الضابط الأول: التحقق من ثبوت النص

اهتم علماء المسلمين منذ وقت مبكر بالتحقق من ثبوت النص، فالنص وحيٌّ له قداسته وسلطته التشريعية، فكان لا بد من التحقق من ثبوت وروده.

وقد أجمع المسلمون على أن القرآن الكريم متواتر النقل، قطعي الثبوت، محفوظ عن التغيير والتبديل بحفظ الله، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩].

وأما السنة، فقد ابتكر علماء المسلمين منهجاً متميزاً في ضبط السنة وأوجدوا علوم الإسناد معياراً لقياس ثبوت الورد، فكان من السنة ما هو قطعي الثبوت وهو المتواتر، ومنها الظني وهو ما دون ذلك.

ولا شك أن هذا البحث لا يمكنه الإحاطة بالمنهج العلمي لثبوت النص، وإنما هي إشارة إلى وجوب التحري في هذا الجانب بحيث يشترط في النص أن يكون مفيداً القطع بالتواتر أو غلبة الظن بالآحاد^(١).

الضابط الثاني: فهم النص على منهج الأصوليين

ويتضمن:

أ- الوقوف على مناسبات النزول والورود

المراد بمناسبات النص: الظروف التي اقترن حدوثها بنزول النص، ووروده، وهذا يعني أن اقتران نزول النص أو وروده بهذه الظروف مقصودٌ للشارع دون أن يكون لتلك الظروف

(١) ينظر في علوم السند: منهج النقد في علوم الحديث للعتري (٣٤٤).

أثر في تحديد مصير ذلك النص وجوداً وعدمًا، فالنص الشرعي_ كتاباً وسنة_ حاكمٌ على الظروف والأمكنة والبيئة، لأنه يخاطب الحاضر، والماضي، والمستقبل. إن مصطلح مناسبات النزول يبرز السمة العالمية للنص الشرعي الذي لا يُحد عمره ولا مجاله ولا مداه، فمناسبات النزول هي الأجواء التي نزل فيها الوحي، والشأن في تلك الأجواء من حيث التعميم والتجريد، كشأن الناس الذين نزل فيهم الوحي، فالظروف والأوضاع والأحداث مجرد مناسبات للتكليف وليست جزءاً من النص الشرعي، وإلا لاشتملت عليه ألفاظ ذلك النص وتركيبه.

وفي هذا يقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «معرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران: أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع... الوجه الثاني: وهو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع»^(١).

ويقول ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) في مجموع الفتاوى: «فمن تدبر القرآن، وتدبر ما قبل الآية وما بعدها، وعرف مقصود القرآن، تبين له المراد وعرف الهدى والرسالة وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج، وأما تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبين معناه، فهذا منشأ الغلط من الغالطين»^(٢).

ب- اعتبار سياق الحدث:

المقصود بسياق الحدث: النظر في كل ما جاء في الموضوع الواحد من نصوص، ومعرفة قطعي الدلالة منها وظنيها، والعام المخصوص، والمطلق المحمول على المقيد، قال السيوطي (ت ٩١١هـ): «قال العلماء من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن، فما أُجمل منه في مكان فقد فُسر في موضع آخر، وما اختُصر في مكان فقد بُسط في موضع آخر منه»^(٣).

(١) الموافقات (٤/ ١٤٦).

(٢) مجموع الفتاوى (١٥/ ٩٤).

(٣) الإقتان في علوم القرآن (٤/ ٤٦٧).

وفي هذا يقول ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ): «السياق يرشد إلى تبين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير»^(١).

إن وحدة المشرع تقتضي منطقية التشريع واتساقه وعدم تناقضه بحيث لا يضرب بعضه بعضاً، وإن وحدة المصدر تفرز وحدة الأحكام، وإلى هذا يشير النحاس (ت ٣٣٨هـ) بقوله: «القرآن كله بمنزلة سورة واحدة، وعلى هذا نظمه ورصفه وتأليفه، وقد صح عن ابن عباس أن الله جل وعز أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا في شهر رمضان، ثم نزل متفرقاً من السماء»^(٢)، وكذلك سنة رسول الله ﷺ ينبغي النظر في سياق أحداثها في إطار النظر الكلي الشامل، فمن يتمسك من سيرة النبي ﷺ بكلمة قالها في موطن خاص (جتكم بالذبح)^(٣) ويغفل عن كلي الحال الذي كان عليه المصطفى ﷺ من الرحمة وإقامة العدل وتجنب إراقة الدماء، ويُسقط القطعي المتواتر مما قامت الشريعة لتحقيقه، هو مناقضٌ للتشريع الإسلامي قطعاً.

إن النظر إلى السيرة النبوية على أنها غزوات وحروب فقط، هو قتل للمعنى التشريعي الذي يُراد منه إعمار الأرض وجلب مصالح العباد ودفع المفساد عنهم. لكن يجب التنبيه إلى أن السياق يختلف باختلاف المجال، فالعبادات لها سياقها الخاص بها، وكذا الحدود والمعاملات، وقبل هذا كله أحكام السياسة الشرعية.

ج- التزام التجرد والموضوعية في فهم النص الشرعي

يجب أن ينطلق فهم النص من النص نفسه، فيستمد صحته وصلاحيته وسلامته من النظر المجرد فيه، ولا ينبغي أن يكون فهم النص أسير خبرات الناظر فيه من مواقف ومعتقدات ونحوها، وذلك أن الفهم المبني على مواقف سابقة يعيق الوصول إلى الصواب في فهم النص، بل كثيراً ما يتميز هذا الفهم بالإسقاطات والتكلف.

(١) بدائع الفوائد (٤/٨١٥).

(٢) إعراب القرآن (٥/٧٨).

(٣) أخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم (٧٠٣٦)، (٢/٢١٨).

وهذا ما أشار إليه علماء الرواية لما أسقطوا رواية المبتدع الداعية لبدعته^(١) ولاسيما إذا كان الحديث في موضوع بدعته، وما هذا الشرط إلا لما للمعتقدات والخبرات من تأثير على الإدراك وعملية التفكير.

والمقصود بالتجرد: تخلي الناظر في النص عن جميع مقرراته السابقة، ومواقفه المتعددة، وتوجهه إلى النص الشرعي بعقلية نزيهة، تهدف إلى التوصل إلى المراد الإلهي. وأما الموضوعية فهي: تجرد المجتهد من الذاتية، وتميزه بالأمانة والاستقامة عند الاجتهاد في فهم نص من النصوص بحيث يجعل التوصل إلى المراد الإلهي من نصه هدفه ومرماه في اجتهاده. ولذلك يشترط ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في المجتهد البعد عن التقليد والهوى، حيث يقول في معرض ترجيحه أن المصيب من المجتهدين واحد: «كل متكلم في مسألة شرعية - ممن له أن يتكلم على الوجه الذي أمر به من الاستدلال الذي لا يشوبه تقليد ولا هوى - فهو حاكم في تلك المسألة»^(٢) وبسبب إغفال عامل التجرد والموضوعية شاع التفسير السياسي والمذهبي للنص الشرعي - قرآناً وحديثاً - ولو استحضرت هذا الضابط المنهجي المهم عند الاجتهاد في فهم نص من نصوص الوحي - كتاباً وسنة - لما انتشرت بين المسلمين التفاسير الخادمة للتوجهات، والأفكار، والمذاهب، والمشارب.

إن غياب هذا الضابط في تعاملات كثير من متعصي الفرق والمذاهب والاتجاهات مع النصوص الشرعية أدّى إلى استجرار النص الشرعي إلى جميع ساحات الصراع الفكرية والعلمية والسياسية إلخ.. استجراراً تعسفياً لتأييد مذهب أو منهج فكري أو عقدي أو فقهي، وما ذلك إلا بسبب عدم تجرّد المتفهّم من الذاتية والتحيز والتعصّب.

الضابط الثالث: اعتبار دلالات النص اللغوية بالتوازي مع علله ومصالحه ومقاصده

وإن شئت فقل: اعتبار الظاهر والمعنى معاً، وقد عاب الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) من قدّس الظاهر حتى ألغى القياس، ومن ألغى الألفاظ حتى أصبح باطنياً، وبين أن الموقف الحق هو التوسط بقوله: «أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أمّه أكثر

(١) ينظر: منهج النقد في علوم الحديث للعترة (٨٣-٨٤)، وينظر: مقدمة ابن الصلاح (١١٤).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام (٣/٢٩٢).

العلماء الراسخين»^(١)، فمنهج الراسخين إعطاء المعنى حقه إلى جانب حق اللفظ. والدلالة كما قال السبكي (ت ٧٥٦هـ): «معنى يعرض للشيء بالقياس إلى غيره، ومعناه: كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر»^(٢)، «فالشيء الأول: هو الدال، والشيء الثاني: هو المدلول»^(٣).

وقد وضع الأصوليون نظرية ناضجة لفهم دلالات النصوص واستحلاب المعنى من اللفظ بكل أبعاده، ورغم اختلاف الأصوليين واللغويين في الدلالة إلا أنها لا تخرج عن اعتبارات ثلاث: اعتبار العرف، واعتبار الطبيعة، واعتبار العقل، فهي: إما عقلية أو طبيعية أو وضعية (عرفية)^(٤).

كما أن الدلالات تنقسم بحسب أداء السياق للمعنى، قال السعد التفتازاني (ت ٧٩٢هـ): «التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى وقد حصروها في عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضائه»^(٥)، وقال الجرجاني (ت ٨١٦هـ): «وكيفية دلالة اللفظ على المعنى باصطلاح علماء الأصول محصورة في: عبارة النص وإشارة النص ودلالة النص واقتضاء النص»^(٦).

وتعرض علماء أصول الفقه لمعاني الأساليب وما يترتب على الثنائيات الدلالية التي وضعوها تحت عناوين: العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمحكم والمتشابه.

ففهم النص يكون في ضوء دلالاته اللغوية وليس عبر الخيال والحرص والوهم، لكن الوقوف مع اللفظ يقود إلى الجمود وتعطيل الأحكام، ويُفضي إلى مآلات خطيرة، كما حدث مع الخوارج فبدعتهم: «إنما هي من سوء فهمهم للقرآن، لم يقصدوا معارضته، لكن فهموا منه ما لم يدل عليه، فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب»^(٧).

(١) الموافقات (٢/ ٣٩٣).

(٢) الإبهام للسبكي (١/ ٢٠٤).

(٣) شرح الكوكب المنير (١/ ١٢٥).

(٤) ضوابط المعرفة (٢٧).

(٥) التلويح على التوضيح (١/ ٢٤٢).

(٦) التعريفات (١٣٩).

(٧) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٣/ ٣٠).

فكان لابد من توسيع مدى إعمال النصوص بالتعليل، ليكون نظام الشريعة مستقيماً لا اختلاف فيه ولا تناقض، فالمعرفة اللغوية للنص تحتاج إلى المعرفة المقصدية من النص باستجلاء علته وسببه والحكمة المقصودة منه.

ومما لاشك فيه أن النص المختص بالعقائد وأصول العبادات وأخبار الفتن والملاحم وأشراط الساعة، يُتوقف فيه عند حدود لفظه، ولا يُتجاوز به عنه، فهو (نص توقيفي) إلا ما علله الشارع نفسه، وإلا فيما يتعلق بشروطه وأسبابه وموانعه، وهو ما يسمى (الحكم الوضعي)، وسيأتي في ضوابط الواقع مزيد بيان لهذه النقطة

والنصوص غير التوقيفية معللة بالجملة أو بتعبري هي معللة إما بالفعل (وهي العلل الثابتة نصاً أو ظاهراً أو إيماءً) أو بالقوة (وهي العلل المستنبطة بالمناسب الذاتي أو التبعية)^(١)، فالشريعة التي أريد لها أن تبقى حتى يرث الله الأرض ومن عليها تحتضن التعليل شرياناً يمدّها بمقومات البقاء والخلود، وذلك ليقي المحدود باللامحدود، وليحيط المتناهي باللامتناهي، قال البزدوي (ت ٣٨٢هـ): «الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره، لا بحكم نفسه»^(٢)، فالحاجة إلى توصيف المستجدات أفرزت الحاجة إلى التعليل.

ولقد «نوع الوحي في أساليب التعليل، فمن التعليل بالوصف المنضبط عن طريق النص الصريح، أو الظاهر، أو عن طريق الإيماء والمناسبة، توسيعاً لمجال إعمال النص إلى أقصى مدى يمكنه، إلى التعليل بالحكم والمصالح والمقاصد، تأصيلاً لكليات الشريعة»^(٣).

وهذا ما دعا إلى القول بأن الأصل في النصوص التعليل، فهي معللة بالقوة، قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: ١١٥]، يقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «كل معنى مناسب للحكم، مطرد في أحكام الشرع، لا يرده أصل مقطوع به مقدّم عليه من كتاب أو سنة أو إجماع، فهو مقول به، وإن لم يشهد له أصل معين»^(٤)، ويقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق»^(٥).

(١) بنظر: التعليل بالشبه (١٢٣-١٥٠) و(٢٠١-٢٢٨).

(٢) أصول البزدوي (٣٧٤).

(٣) التعليل بالشبه (٢٤).

(٤) المنحول (٣٦٤).

(٥) الموافقات (٨/٢).

وكلام الغزالي والشاطبي ينصب على علل المصالح لا علل الأحكام^(١)، هذه العلل التي تشكل العمود الفقري الحامل للمستجدات والناظم لحركة تنزيل النص على الواقع، يقول الجصاص (ت ٧٠هـ) في أهميتها: «لأنه لو لم يتعبدنا بها فسدنا، وإذا تعبدنا بها صلحنا»^(٢). أما المقاصد فهي: المعاني العامة التي دلَّ الاستقراء التام على قيام الشريعة عليها، وهي التي تنقل النصوص من اختلاف التفريع إلى ائتلاف التأسيس، يقول ابن القيم (٧٥١هـ): «فإن الشريعة مبناهَا وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كُلُّهَا، ورَحمةٌ كُلُّهَا، ومَصْلَحٌ كُلُّهَا، وحِكْمَةٌ كُلُّهَا، فكلُّ مسألةٍ خَرَجَتْ عن العَدْلِ إلى الجورِ، وعن الرَّحْمَةِ إلى ضِدِّهَا، وعن المَصْلَحَةِ إلى المَفْسَدَةِ، وعن الحِكْمَةِ إلى العبثِ، فليست من الشريعة وإن أُدخِلت فيها بالتأويل»^(٣).

وينبثق من المعاني العامة والمقاصد الكلية مقاصد جزئية خاصة بكل باب من أبواب الأحكام الفقهية، فمقاصد العبادات الجزئية تختلف عن مقاصد الأسرة الجزئية، ويختلف عنهما كذلك مقاصد السياسة الشرعية.

ومن الأهمية بمكان أن نؤكد على أن المقاصد والحكم والعلل فرع عن الألفاظ، فلا يصح اعتبار علة أو مقصد يعود على اللفظ بالإبطال والإلغاء، وذلك سداً لبدعة (إعادة فهم النص الشرعي) التي تتوسل بالمقاصد لتؤصل للقراءات الفاسدة للنصوص الشرعية، يقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «وإذا كانت المعاني غير معتبرة بإطلاق، وإنما تعتبر من حيث هي مقصود الصيغ، فاتباعُ أنفس الصيغ التي هي الأصل واجبٌ، لأنها مع المعاني كالأصل مع الفرع، ولا يصح اتباع الفرع مع إلغاء الأصل»^(٤).

إن الاتساق بين ألفاظ النص ومقاصده، وبين ظاهره وحكمته، ينفي الاضطراب عن الفروع والأحكام الجزئية، ولذلك يقرر الغزالي (ت ٥٠٥هـ) أن: «مثار التخبط في الفروع، ينتج عن التخبط في الأصول»^(٥).

(١) علل الأحكام هي: أوصاف في الأصل المعلول، أما علل المصالح فهي: معان في المتعبدين لا في الحكم، ينظر: الفصول في الأصول للجصاص (١٣٤-١٣٦)، فعلى الأحكام هي علة القياس وعلل المصالح هي أساس الاستصلاح.

(٢) الفصول في الأصول (١٣٦).

(٣) إعلام الموقعين (٣/٣).

(٤) الموافقات (١٤٨/٣).

(٥) المنحول من علم الأصول (٣).

المطلب الثاني

ضوابط التنزيل المتعلقة بالواقع

الواقع هو البيئة التي يتحول النص فيها من التجريد إلى التشخيص، فوظيفة النصوص رسم الأحكام التكليفية العامة المجردة، وضبط الكليات التشريعية العامة، لكن تطبيق الحكم المستثمر من النص يحتاج إلى واقع مشخَّص ينزل عليه.

ولأن الواقع متغير ومتجدد ومتنوع، وجب النظر في الشروط والأسباب والموانع التي تعتري الواقع المشخص فتؤثر في تطبيق الحكم التكليفي، فالأصوليون قسموا خطاب الشارع إلى تكليف ووضع، وما ذاك إلا لإدراكهم بأهمية فحص الواقع وبيئة تنزيل النص أو الحكم.

وقد نصَّ الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) على أن اعتبار أفعال المكلفين له جانبان: جانب التعقل (التجريد) وجانب الوجود المشخص، قال: «المقصود من وضع الأدلة تنزيل أفعال المكلفين على حسبها وهذا لا نزاع فيه، إلا أن أفعال المكلفين لها اعتباران: اعتبار من جهة معقوليتها، واعتبار من جهة وقوعها في الخارج»^(١)، فاعتبار أحكام أفعال المكلفين من جهة المعقول هو فهم النص بجميع ضوابطه، أما اعتبار وجودها المشخص فهو بالنظر في الواقع وفحص الأسباب والشروط والموانع المتعلقة بحكم النص.

إن مراعاة الواقع تمنح التشريع بعده الإنساني، وهذا ملاحظٌ في تشريع الرخص في مقابلة العزائم، وفي نسخ الأحكام، وتدرج التشريع، إلا أن الواقع ليس حاكماً على النص، ولذا كان لابد من ضوابط للواقع لتنزيل النص عليه، أسردها فيما يلي:

الضابط الأول: الإحاطة بالواقع والفهم الدقيق له

إن للعلم بالواقع وجميع مكوناته أثراً كبيراً في عملية تنزيل النص خبراً كان أو حكماً، إذ إن «الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوُّره»، فلا بد من فهم الواقع فهماً دقيقاً وتصوره تصوراً صحيحاً قبل البدء في تنزيل النصوص عليه، وهو ما طالب به عمر بن الخطاب رضي الله عنه أبا موسى الأشعري رضي الله عنه في كتابه الشهير «ثم الفهم.. الفهم.. فيما أدلي إليك مما ورد عليك، مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قيس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها

(١) الموافقات (٣/٣٣).

إلى الله وأشبهها بالحق»^(١)، وفي هذا يقول ابن القيم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر»^(٢).

وفي هذا النص يشير ابن القيم إلى أن الواقع قد يكون غامضاً، ومختلفاً عما يبدو، لذلك لا بد فيه من استنباط العلم بالنظر الشامل لكل القرائن والأمارات.

وقد سبق بيان أن الواقع هو «ما عليه الشيء نفسه في ظرفه»^(٣) لكن إدراك الشيء على ما هو عليه ليس سهلاً، لأنه ارتسام وجود ذهني ناجم عن وجود حقيقي واقعي عبر الحواس، يقول الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): «الشيء له في الوجود أربع مراتب: الأولى: حقيقته في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن، وهو الذي يعبر عنه بالعلم

الثالثة: تأليف صوت بحروف تدل عليه، وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس الرابعة: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ، وهو الكتابة، فالكتابة تبع للفظ إذ تدل عليه، واللفظ تبع للعلم إذ يدل عليه، والعلم تبع للمعلوم إذ يطابقه ويوافق، وهذه الأربعة متطابقة متوازية، إلا أن الأولين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار والأمم، والآخرين - وهو اللفظ والكتابة - يختلفان بالأعصار والأمم، لأنهما موضوعان بالاختيار ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة»^(٤).

فالوجود الذهني أو اللفظي أو الكتابي قد يطابق الوجود الخارجي الحقيقي للأشياء وقد يخالفه، إذ منافذ إدراك الواقع الحواس، والحواس قد تخطئ، يقول الجويني (ت ٤٧٨ هـ):

(١) أخرجه الدارقطني في سننه (٤ / ١٣٢)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠ / ١٥٠)، وينظر: إعلام الموقعين (١ / ٨٦).

(٢) إعلام الموقعين (١ / ٨٧).

(٣) ينظر ص (١١) من هذا البحث.

(٤) المستصفي (١ / ١٨-١٩).

«ومرجع المحسوسات إلى الحواس، وهي عرضة الآفات»^(١).

إن تعقيد الواقع مع خداع الحواس أو ضعفها عن الإدراك الشمولي يقتضي نظراً في كواشف الواقع تثمر العلم فيه وتنفي التخرص والتخيل.

وكواشف الواقع هي المقولات العشر عند المناطقة، التي تشمل تحديد الماهية والأعراض^(٢): وذلك بالإجابة عن الأسئلة المفتاح، وهي: (ماذا ولماذا وأين ومتى وكيف)، فالأول عن الماهية، والثاني عن العلة والسبب، والثالث عن المكان، والرابع عن الزمان، والخامس عن الحال والكيف^(٣)، وهذا يتطلب:

١ - النظر في القرائن والأمات «كما توَّصَلْ شَاهِدُ يَوْسُفَ بِشَقِّ الْقَمِيصِ مِنْ دُبُرٍ إِلَى مَعْرِفَةِ بَرَاءَتِهِ وَصَدْقِهِ وَكَمَا توَّصَلْ سَلِيمَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَوْلِهِ أَتُنَوِّنِي بِالسَّكِينِ حَتَّى أَشَقَّ الْوَلَدَ بَيْنَكُمَا إِلَى مَعْرِفَةِ عَيْنِ الْأُمِّ وَكَمَا توَّصَلْ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ لِلْمَرْأَةِ الَّتِي حَمَلَتْ كِتَابَ حَاطِبٍ لَمَّا أَنْكَرْتَهُ لِتُخْرِجَنِ الْكِتَابَ أَوْ لَنَجْرَدَنكِ إِلَى اسْتِخْرَاجِ الْكِتَابِ مِنْهَا وَكَمَا توَّصَلْ الرَّبِيزُ بْنُ الْعَوَّامِ بِتَعْدِيْبِ أَحَدِ ابْنَيْ أَبِي الْحَقِيْقِ بِأَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى دَلَّهُمْ عَلَى كَنْزِ جَبِي لَمَّا ظَهَرَ لَهُ كَذْبُهُ فِي دَعْوَى ذَهَابِهِ بِالْإِنْفَاقِ بِقَوْلِهِ الْمَالُ كَثِيرٌ وَالْعَهْدُ أَقْرَبُ مِنْ ذَلِكَ وَكَمَا توَّصَلْ النُّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ بِضَرْبِ الْمُتَّهَمِينَ بِالسَّرِقَةِ إِلَى ظُهُورِ الْمَالِ الْمَسْرُوقِ عِنْدَهُمْ فَإِنْ ظَهَرَ وَإِلَّا ضَرْبَ مَنْ اتَّهَمَهُمْ كَمَا ضَرَبَهُمْ وَأَخْبَرَ أَنَّ هَذَا حُكْمُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ»^(٤).

(١) البرهان (١١٠/١).

(٢) يقصد بالمقولات العشر، الجوهر والكم والكيف والإضافة والأين والمتى والوضع والملك والفعل والانفعال. وجمعها بعضهم في أبيات شعرية، فقال:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك

في بيته بالأمس كان متكي

في يده غصن لواه فالتوى

فهذه عشر مقولات سوا

ففي هذين البيتين إشارة إلى أمثلة للمقولات العشر، ف«زيد» مثال للجوهر، و«الطويل» للكم، و«الأزرق» للكيف، و«الابن» للإضافة، و«في بيته» للأين، و«بالأمس» للمتى، و«متكي» للوضع، و«في يده سيف» للملك، و«لواه» للفعل، «فالتوى» للانفعال، ينظر: ضوابط المعرفة (٣٢٨).

(٣) تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع (٣٦).

(٤) إعلام الموقعين (١/٨٨).

٢- الاستفصال ممن يعاينون الواقع ويعايشونه، سواء كانت واقعاً خاصاً أو عاماً، ذكر البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) أن «رجلاً قال لشريك: حلفت، ولست أدري كيف حلفت؟ فقال له شريك: ليت، إذا دريت أنت كيف حلفت، دريت أنا كيف أفتيك»^(١)، لكن ينبغي التنبيه إلى أغراض من يُستفصلون عن الواقع، فقد يقدم أحدهم الواقع فيشرح صورته كأجمل ما يقال في الجواز، ويتكلم عن الواقع نفسه آخر فيذكر أسوأ ما يقال في التحريم، وهذا مشاهد يعرفه كل قاض ومفتٍ، والفقهاء المتبصر يقيم ميزاناً في نفسه عن حال المتكلم.

٣- استفصال أهل الخبرة في نوع الواقع، فقد يكون الواقع متعلقاً بأبواب الطب أو الاقتصاد أو الفلك أو السياسة فيجب الرجوع إلى علمهم، عملاً بقوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، قال الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ): «ثم يذكر المسألة لمن بحضرته ممن يصلح لذلك من أهل العلم، ويشاورهم في الجواب، ويسأل كل واحد منهم عما عنده»^(٢)، ويقول الشاطبي: «إذا عنت له مسألة، ينظر فيها زاول أهل المعرفة بتلك المعارف المتعلقة بمسألته، فلا يقضي فيها إلا بمشورتهم»^(٣).

٤- الاستعانة بالبيانات والإحصاءات والدراسات التي تعطي تصوراً دقيقاً عن حقيقة الواقع بأبعاده الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل) وتفصيلاته ودقائقه، والوقوف على أمراضه ومشاكله وقضاياه المختلفة.

الضابط الثاني: تكييف الواقع شرعاً

جاء في معجم لغة الفقهاء: «التكييف الفقهي للمسألة: تحريرها، وبيان انتمائها إلى أصل معين معتبر»^(٤). فالمقصود من هذا الضابط: بيان الجهة التي ينضوي الواقع تحت حكمها، وهو النوع الثاني من الفهم الذي ذكره ابن القيم بقوله: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع، والفقهاء فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني: فهم

(١) الفقيه والمتفقه (٢ / ٣٩٠).

(٢) الفقيه والمتفقه (٢ / ٣٩٠).

(٣) الموافقات (٤ / ١٠٧-١٠٨).

(٤) معجم لغة الفقهاء (١٢٣).

الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر»^(١).

إن المرحلة التالية لفهم الواقع واستنباط العلم به تتعلق بتكييفه الشرعي، وبيان الحكم الشرعي المتعلق به، وهذا هو الثمرة من عملية تنزيل النص، وهي تحتاج إلى استحضار للأدلة، وملكة فقهية متمكنة من الكليات والجزئيات، ولكي يكون فهم الواجب في الواقع عميقاً، وشاملاً، خاصة إذا كان الواقع معقداً لا بد من مراعاة الأمور التالية:

١- تفريد الواقعة:

النص الشرعي يتعلق بفعل الإنسان، وأفعال الناس قد تتطابق في صورة الفعل الخارجي، ولكن تختلف في المضمون الإنساني، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: (كنا عند النبي ﷺ فجاء شاب فقال: يا رسول الله أقبل وأنا صائم؟ قال: لا فجاء شيخ فقال: أقبل وأنا صائم؟ قال: نعم، قال: فنظر بعضنا إلى بعض. فقال رسول الله ﷺ: قد علمت لم نطر بعضكم إلى بعض! إن الشيخ يملك نفسه)^(٢)، وجاء رجل إلى ابن عباس (فقال: ألمن قتل مؤمناً متعمداً توبة. قال: لا، إلا النار، قال: فلما ذهب، قال له جلساؤه: أهكذا كنت تفتينا، كنت تفتينا أن لمن قتل توبة مقبولة. قال: إني لأحسبه رجلاً مغضباً، يريد أن يقتل مؤمناً قال: فبعثوا في إثره فوجدوه كذلك)^(٣)

هذان النصان يدلان بشكل واضح على تفريد الواقعة الإنسانية، ف«الشرعية لم تنص على حكم كل جزئية على حدها، وإنما أتت بأمر كلية وعبارات مطلقة تناول أعداداً لا تنحصر ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره»^(٤).

٢- العرض على أهل العلم، فرأي الجماعة خير من رأي الواحد، يقول الخطيب البغدادي (ت ٦٣ هـ) معلقاً على أهمية ذلك: «ثم يذكر المسألة - أي المفتي - لمن حضرته ممن يصلح لذلك من أهل العلم ويشاورهم في الجواب، ويسأل كل واحد منهم عما عنده،

(١) إعلام الموقعين (١/٨٧).

(٢) المسند للإمام أحمد، حديث رقم (٦٧٣٩)، (٢/١٨٥).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (٥/٣٣٣).

(٤) إعلام الموقعين (١/٨٧).

فإن في ذلك بركة واقتداء بالسلف الصالح، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وشاور ﷺ في مواضع وأشياء وأمر بالمشاورة، وكانت الصحابة تشاور في الفتاوى والأحكام»^(١).

٣- التثبت والتحري وعدم التعجل في تكييف الواقع، فقد يطرأ ما يغير فهم الواقع، أو يظهر علم ينافي حقيقته وما يلزم منه، ورد عن مالك أنه قال: «إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن، وقال: ربما وردت علي المسألة فأفكر فيها ليالي»^(٢).

الضابط الثالث: أن ينطبق الواقع على النص انطباقاً تاماً:

وهذا خاص بنصوص الأخبار من الفتن والملاحم وأشرط الساعة، بحيث يقال: إن هذه الواقعة المعينة في الخارج هي المقصودة بهذا النص.

وذلك لأن نصوص الشارع في هذا المجال مطلقة، فعملية التنزيل تقييد لها بحال معينة سواء أكانت شخصيات أم أوقات أم أمكنة أم أحوال مخصوصة، وهذا التقييد مفتقر إلى الدليل، والدليل هو: مدى انطباق هذه النصوص على تلك الواقعة.

وتنزيل نصوص الأخبار على الواقع كان في عهد الصحابة رضي الله عنهم، فقد صح في حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها في قصة مقتل ابن الزبير رضي الله عنه أنها قالت وهي تخاطب الحجاج: (أما إن النبي ﷺ حدثنا أن في ثقيف كذاباً ومبيراً، فأما الكذاب فرأيناه، وأما المبير فلا إخالك إلا إياه. قال: فقام عنها ولم يراجعها)^(٣).

قال النووي (ت ٦٧٦هـ): «وَقَوْلُهَا فِي الْكَذَّابِ: (فَرَأَيْنَاهُ) تَعْنِي بِهِ الْمُخْتَارَ بْنَ أَبِي عُبَيْدِ الثَّقَفِيِّ، كَانَ شَدِيدَ الْكَذْبِ، وَمِنْ أَفْبَحِهِ: ادَّعَى أَنَّ جَبْرِيْلَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِيهِ، وَاتَّفَقَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْكَذَّابِ هُنَا الْمُخْتَارَ ابْنَ أَبِي عُبَيْدٍ، وَبِالْمُبِيرِ الْحَجَّاجَ بْنَ يُوْسُفَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ»^(٤).

كما ورد اختلاف الصحابة رضوان الله عليهم في وصف (ابن صياد) بأنه الدجال لوجود بعض الأوصاف فيه، وكان على طريقة الكهنة يخبر بالخبر فيصح تارة، ويفسد أخرى فشاع

(١) الفقيه والمتفقه (٢/٣٩٠).

(٢) الموافقات (٤/٢٨٦).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة، باب: ذكر كذاب ثقيف ومبيرها، حديث رقم (٢٥٤٥).

(٤) شرح صحيح مسلم (١٦/١٠٠).

ذلك بين الناس، فكان جابر رضي الله عنه يحلف بالله أنه هو الدجال، وقال بأن عمر رضي الله عنه كان يحلف على ذلك -أيضاً- أمام النبي صلى الله عليه وسلم في حين بين ابن صياد لأبي سعيد الخدري رضي الله عنه لما سافر معه بأنه ليس هو الدجال بدليل أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عن الدجال: «هو كافرٌ وأنا مُسلمٌ» وقال: «هو عقيمٌ لا يُولدُ له وقد تركتُ ولدي بالمدينة»، وقال: «لا يدخلُ المدينة ولا مكةَ وقد أُقبلتُ من المدينة وأنا أريدُ مكةَ»^(١).

وتعتبر النصوص المتعلقة بالملاحم والفتن وأشراط الساعة من المسائل المهمة في الإسلام، نظراً لكونها تختص ببيان الحوادث المستقبلية الكائنة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتى وقوع الساعة، فهي من عوالم الغيب الذي يجب الإيمان به، وتصديقه، فلا يصح إيمان العبد إلا بالإيمان بكل ما صحَّ عن النبي صلى الله عليه وسلم من أخبار غيبية في الماضي والحاضر والمستقبل. وهنا لا بد من التنبيه على إشكال كبير، يتمثل (بتنزيل النصوص على الواقع) لأغراض خاصة منفصلة عن الجانب الإيماني، وتدخل في باب المغالبة والكيد السياسي أحياناً، وتعتبر عن حالة من ضعف القراءة العلمية وشيوع الخرافات والأساطير أحياناً أخرى، فتنزيل النصوص على الوقائع المعينة الماضية والحاضرة والمستقبلية وتكييفها لمطابقة ما ورد في باب الفتن والملاحم وأشراط الساعة، كتنقيدها بشخصيات أو أوقات أو أمكنة أو أحوال معينة مخصوصة دون دليل راجح، والتوسع باستخدام الأخبار المنقولة عن بعض السلف والتابعين والعلماء، فضلاً عن الإسرائيليات، يخرجها عن مقاصدها الأساسية، ولذلك كان الشرط التطابق بين النص الأخباري والواقع من كل وجه.

(١) شرح مشكل الآثار (٧/ ٢٨٨-٢٩٧).

المطلب الثالث

ضوابط التنزيل المتعلقة بالمنهج

بان فيما سبق كيف نفهم الخطاب الشرعي المبني على النص، وكيف ندرك الواقع ونكيهه شرعاً، لكن الضوابط السابقة لا تكفي لمنع الخطأ أو الانحراف في تنزيل النص على أرض الواقع، إذ لابد من اتباع منهج علمي يزود الناظر والمجتهد بقدرة على النظر الحيادي والمجرد، هذا المنهج هو ما يسميه العلماء بتحقيق المناط.

الضابط الأول: اعتماد منهج تحقيق المناط

أكثر الغزالي (ت ٥٠٥هـ) من إطلاق المناط على متعلق الحكم في كتابه «شفاء الغليل» و «المستصفي» والمراد بالمناط: مناط الحكم، وهو العلة في الشرعيات^(١) والمقصود في هذا البحث بتحقيق المناط: «أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، لكن يبقى النظر في تعيين محله»^(٢)، فتحقيق المناط هو تطبيق الحكم الكلي الثابت بالشرع على الواقع المشخص، وهو معنى قائم من اللحظات الأولى لنزول التشريع، وهو آخر خطوة للمفتي كما ذكرها ابن القيم (ت ٧٥١هـ) في نصه القيم حيث قال: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علماً، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر»^(٣).

هذا التطبيق للنص بما يشره من أحكام يُعرف ببداهة العقول، إذ الشرع لا يُراد لذاته، بل لاتصاف أفعال العباد به، ولاصطباغ الأزمنة والأمكنة بلونه، يقول الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون»^(٤)، ومن هذه الحثية نصّ الغزالي (ت ٥٠٥هـ) على أن تحقيق المناط ضرورة لازمة للتشريع فقال: «وأما الاجتهاد في تحقيق المناط فلا نعرف

(١) ينظر: المستصفي (٢ / ٢٣٠).

(٢) الموافقات (٤ / ٩٠).

(٣) إعلام الموقعين (١ / ٨٧).

(٤) الموافقات (٣ / ٢٣٢).

خلافاً بين الأمة في جوازه، وهو نوع اجتهاد.... وهو ضرورة كل شريعة»^(١).
وقد مثل الأصوليون لتحقيق المناطق بجهة القبلة، فإنها مناط وجوب استقبالها المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤]،
وكون هذه الجهة هي جهة القبلة حالة الاشتباه مما يعلم بالاجتهاد والأمارات الموجبة للظن عند تعذر اليقين^(٢).

ومثلوا له بتقدير المقدرات والكفايات في نفقات الأقارب، وإيجاب المثل في قيم المتلفات وأروش الجنائيات، وطلب المثل في جزاء الصيد، فكلها تعود إلى الاجتهاد في تنزيل المناطق على الفروع وجزئيات الحوادث^(٣).

ويقوم مسلك تحقيق مناط النص على خطوات إجرائية، أبينها فيما يلي:
أولاً: تطبيق مسلك السبر والتقسيم:

السبر في اللغة: الاختبار، تقول العرب: هذه قضية يسبر بها غور العقل - أي يختبر - وكل امرئ زرتة فقد سبرته^(٤).

أما التقسيم في اللغة فهو: التجزئة، يقال: قسمت الشيء قسماً من باب ضرب: صيرته أجزاءً فانقسم^(٥).

لقد طرح الأصوليون السبر والتقسيم مسلكاً إجرائياً لتنقيح المناطق الخاص أي: العلة القياسية، ولذلك عرّفوه بقولهم: «حصر الأوصاف الموجودة في الأصل المقيس عليه وإبطال ما لا يصلح منها للعلية، فيتعين الباقي لها»^(٦)، وشرح معناه الجويني بقوله: «إن الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل، ويتتبعها واحداً واحداً، ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه»^(٧).

(١) المستصفي (٢/ ٢٣٠ - ٢٣١).

(٢) ينظر: التعليل بالشبه (١٩٤).

(٣) ينظر: المستصفي (٢/ ٢٣٠ - ٢٣١) والموافقات (٤/ ٩٠ - ٩٤) والإيهام شرح المنهاج (٣/ ٨٢ - ٨٣).

(٤) لسان العرب، مادة: سبر (٤/ ٣٤٠)، والمعجم الوسيط، مادة: سبر (١/ ٤١٢).

(٥) لسان العرب، مادة: قسم (١٢/ ٤٧٨)، والمعجم الوسيط، مادة: قسم (٢/ ٧٣٥).

(٦) ينظر: المحصول (٢/ ٣٥٣)، والمستصفي (٢/ ٢٩٥) ونهاية السؤل (٣/ ٩٦).

(٧) البرهان (٢/ ٣٥).

والمواقع أن السبر والتقسيم يصح إجراؤه في تنقيح المناط العام، وهو خطوة منهجية موضوعية، تقوم على جمع كافة الاحتمالات ثم اختبارها واستبعاد ما لا يمكن، والاستدلال لما يبقى.

ففي تنزيل النص على الواقع يتربع (السبر والتقسيم) على قمة الإجراءات في فهم الواقع حيث يجمع الناظر في الواقع كل ما يقع في دائرة مدركاته، وما ينتج عن استقصائه لمعايشي الواقع وخبرائه، وكذا نتائج الدراسات والإحصائيات، وكذا للسبر والتقسيم الصدارة في فهم الواجب في الواقع، حيث يحصر الناظر كافة الأحكام التي يمكن للواقع أن ينضوي تحتها، ثم يختبر ما حصره واحداً واحداً، ليظهر لديه ما هو الواقع، وما الواجب فيه أي تكييفه الشرعي.

واختبار العناصر المحصورة يكون في كل بحسبه، فقد يكون مرجع الناظر تناقض الروايات، أو حال الراوي، أو الشك في الدراسات والإحصائيات المقدّمة، ويكون اختبار عناصر تكييف الواقع بيان قوة التطابق والشبه بين الواقع والجهة التي ينضوي تحتها. كما يتضمن اختبار العناصر المحصورة تمييز الأوصاف المؤثرة من الطردية، فالواقع قد تحتف به أمور ليس لها مدخل في التكييف الفقهي له، كما يمكن أن يكون مشحوناً بتفصيلات ليس لها تأثير سوى الاقتران الوجودي.

إن السبر يؤدي إلى إلغاء الأوصاف الطردية المحتفة بالواقع غير المؤثرة فيه، وإبقاء الأوصاف المؤثرة، جاء في حاشية «إدراج الشروق على أنواع الفروق» في معرض التفريق بين قاعدة الحكم والفتوى: «فحقها القضاء والفتوى مبنيان على إعمال النظر في الصور الجزئية، وإدراك ما اشتملت عليه من الأوصاف الكائنة فيها، فيلغي طردية، ويعمل معتبرها»^(١)، وعقب صاحب الحاشية بقوله: «وقوله طردية، أي: الأوصاف الطردية التي لا تبني على وجودها أو فقدتها ثمرة، وهذا وجه تخطئة المفتين والقضاة لبعضهم بعضاً، فقد بيني القاضي والمفتي حكمه وفتواه على الأوصاف الطردية المختلفة^(٢) بالنازلة، ويغفل عن أوصافها المعتبرة»^(٣).

(١) الفروق مع حواشيه (٤/١٢٣).

(٢) كذا في النسخة المطبوعة، ولعلها: المحتفة.

(٣) الفروق مع حواشيه (٤/١٢٣).

ثانياً: بناء صورة الاستدلال في تحقيق المناط:
 فصورة الاستدلال في تحقيق المناط تقوم على مقدمتين:
 مقدمة صغرى: عقلية، تستند إلى الواقع المشاهد والحال الحادث
 مقدمة كبرى: نقلية، أفادتها النصوص لفظاً أو معنىً، وقد تكون من قبل الحكم السلطاني
 بحكم الإمامة والسياسة الشرعية.

قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين:
 إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي
 فالأولى: نظرية، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية سواء علينا أثبتت بالضرورة أم
 بالفكر والتدبر ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية.

والثانية نقلية، وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي بل هذا جار في كل مطلب عقلي أو
 نقلي فيصح أن نقول الأولى راجعة إلى تحقيق المناط والثانية راجعة إلى الحكم»^(١).
 وذلك مثل قولنا عن شراب (س): هذا مسكر، وكل مسكر حرام، فهذا حرام.
 فالقضية الأولى: مقدمة صغرى، توضح تكيف الشراب بأنه منضوٍ تحت فئة المسكرات
 من مشروبات الواقع، والقضية الثانية: مقدمة كبرى، تبين حكماً شرعياً كلياً مستمداً من
 النصوص، فكانت النتيجة تحقيق المناط بتعدية الحكم الكلي إلى الصورة المشخصة في
 الواقع.

وبمثله ذكر السبكي (ت ٧٥٦هـ) تحقيق مناط الكفاية في النفقة، يقول: «فإن مناط الحكم
 في نفقة القريب: الكفاية، وذلك معلوم بالنص، أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا؟
 فيدرك بقول المقومين، وهو مبني على الظن والتخمين، وينتظم هذا الاجتهاد بأصلين:
 أحدهما: أنه لا بد من الكفاية، والثاني: أن الرطل قدر الكفاية، فيلزم منه أنه الواجب.

أما الأصل الأول: فمعلوم بالنص والإجماع، وأما الثاني فبالظن»^(٢)
 وترتيب صورة الاستدلال في كلام السبكي كالتالي: الكفاية في نفقة القريب واجبة،
 مقدار (كذا) كفاية، فهو الواجب.

(١) الموافقات (٣/٤٣-٤٤).

(٢) الإبهاج (٣/٨٢).

ثالثاً: التفريق بين القطعي والظني

القول بمراعاة الواقع لا يعني أن يكون ظرف الزمان أو المكان ملغياً للنص الشرعي، وخصوصاً القطعي منه الذي يستبطن مقاصد حقيقية قد تخفى على بعض المجتهدين، يقول الغزالي ناقداً فتوى عالم لأحد الملوك لما جامع في نهار رمضان أنه عليه صوم شهرين متتابعين دون إعتاق الرقبة: « فهذا قول باطل، ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال»^(١)، فالواقع ليس له أولوية على كل نص، كما أنه ليس كل واقع تجب مراعاته وإلا فلن يبقى للتشريع الإسلامي وجود.

فقد ورد في صحيح البخاري: (قال أبو وائل: لَمَّا قَدِمَ سَهْلُ بْنُ حُنَيْفٍ مِنْ صِنِّينَ أَيْتَاهُ نَسْتَخِيرُهُ، فَقَالَ: أَتَهْمُوا الرَّأْيَ فَلَقَدْ رَأَيْتُنِي يَوْمَ أَبِي جَنْدَلٍ وَلَوْ أَسْتَطِيعُ أَنْ أَرُدَّ عَلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمْرَهُ لَرَدَدْتُ وَاللَّهِ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ)^(٢).

والمراد بالرأي هنا: المناقض للنصوص القطعية التي لا يصح الاجتهاد فيها، أو مخالفة أمر النبي ﷺ، قال ابن بطال (ت ٤٤٩ هـ) في شرحه على البخاري: «اتهموا الرأي الذي هو خلاف لرأي رسول الله وأمره على الدين، الذي هو نظير آرائنا التي كنا خالفنا بها رسول الله يوم أبي جندل، فإن ذلك خطأ، فأما الاجتهاد والاستنباط من كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الأمة فذلك هو الحق الواجب والفرض اللازم لأهل العلم»^(٣)، وقال ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ): «فكأنه قال اتهموا الرأي إذا خالف السنة كما وقع لنا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتحلل فأحببنا الاستمرار إلى الإحرام»^(٤).

والأصل أن النص القطعي يفيد القطع واليقين على الواقعة التي تدرج ضمن حكمه، لكن لا يلزم من هذا أن يكون تطبيق النص القطعي على الواقعة الجديدة قطعاً و يقيناً، لأنه تطبيق بشري يخضع للصواب والخطأ، وبالتالي قد يكون تطبيق النص القطعي قطعياً وقد

(١) المستصفى (١/١٧٤).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: المغازي، باب: غزوة الحديبية، حديث رقم (٣٩٥٣)، (٤/١٥٣٤).

(٣) شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٠/٣٥٢).

(٤) فتح الباري (١٣/٢٨٨).

يكون ظنياً، والتطبيق الظني المراد هنا هو غلبة الظن.

ومثاله كما ذكر الغزالي (٥٠٥ هـ): الأمر بالتوجه إلى القبلة بقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤]، فالمجتهد أو المكلف ملزم بتطبيق هذا النص القطعي في كل صلاة يصلّيها، فإذا كان في مكان جهة القبلة فيه معلومة، كمن يصلي أمام الكعبة عياناً في الحرم المكي، كان تطبيقه للنص القطعي قطعياً و يقينياً، لكن لو كان في صحراء أو في مكان يصعب فيه التعرف على جهة القبلة، فواقعه الزماني أو المكاني في هذه الحال يفرض عليه استعمال غلبة الظن، يقول الغزالي (٥٠٥ هـ): «والكعبة تعلم قطعاً بالعيان، وتظن بالاجتهاد، وعند الظن، يجب العمل، كما يجب عند المشاهدة»^(١).

رابعاً: التفريق بين خطاب التكليف وخطاب الوضع

والمقصود بـخطاب التكليف: خطاب الشارع المتعلق بفعل المكلف طلباً أو تركاً أو تخيراً، ومتعلقه: الإيجاب والندب والحرمة والكرهة والإباحة. وأما خطاب الوضع «الذي أخبرنا أن الله وضعه ويسمى خطاب الإخبار»^(٢) فيشمل الوصف الظاهر المنضبط المتضمن حكمة الذي وضعه الشارع سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو عزيمة أو للصحة^(٣).

وخطاب التكليف هو الأصل في التشريع «فالأصل أن يقول الشارع أو جبت عليكم أو حرمت وأما جعله الزنى والسرقه علماً على الرجم والقطع فبخلاف الأصل»^(٤)، ولو تعارض التكليفي مع الوضعي قدم التكليفي، كحال المصلي إذا لم يجد ما يستر عورته فإنه يصلي بلا سترها، فيسقط حكم الوضع ولا يسقط حكم التكليف.

ويعبر خطاب التكليف عن وصف للفعل مقدور للمكلف، بخلاف خطاب الوضع فهو غير مقدور للمكلف، بل هو يعبر غالباً عن البيئة التي يوجد فيها المكلف، لذلك فإن المقدمة الكبرى في تحقيق المناط تشتمل دائماً على حكم تكليفي مستحلب من النصوص،

(١) المستصفي (١١٧/١).

(٢) البحر المحيط للزركشي (٩٩/١).

(٣) ينظر: المحصول (١٣٨/١)، والبحر المحيط للزركشي (٩٩/١).

(٤) البحر المحيط للزركشي (١٠٠/١).

وأما المقدمة الصغرى فهي تتناول حكم الوضع فتبحث في وجود الشروط والأسباب وانتفاء
الموانع لتحكم بانضواء الواقع تحت الحكم التكليفي.
فالواجب على محقق المناط التنبيه للفرق بين الخطابين، وتقديم خطاب التكليف على
خطاب الوضع.

خامساً: المخاطب بالفعل هو المكلف بتحقيق المناط

من المؤكد أن علماء الأمة الربانيين هم المخاطبون بتحقيق المناط، إذ هم الذين قال
الله تعالى فيهم: ﴿ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٤٣) [النحل: ٤٣]، قال الشاطبي
(ت ٧٩٠هـ): «فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلاً، ووجد هذا الشخص متصفاً بها على
حسب ما ظهر له، أو وقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول من الشهادات
والانتصاب للولايات العامة أو الخاصة»^(١)، وهذا النظر للمفتي كذلك.

ويرى ابن بيه أن من يتوجه له الخطاب هو المسؤول عن تحقيق المناط^(٢)، فالفرد
المكلف مسؤول عن تحقيق المناط فيما يتعلق بوضوئه وصلاته وما يحدث فيها من حركة
هل هي كثيرة أو قليلة، قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في الإحياء: «وكل مكلف فهو صاحب موازين
في أفعاله وأقواله»^(٣)، كما أن الخطاب قد يتوجه إلى الجماعة ويقصد بها الفرد كقوله تعالى:
﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ [النساء: ٣]، فالذي يحقق مناط العدل هو الفرد، ومعلوم أن
القضاء يتوجه له الخطاب في تقدير النفقات وفصل الخصومات كما في حكمي الطلاق، قال
تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا
يُوفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَبِيرًا ﴾ (٣٥) [النساء: ٣٥] فجميع مسائل القضاء كالفصل في
دعوى الأموال أو أحكام الأبدان ونحوها بالبينات أو الإيمان يحقق مناطها القاضي، كما أن
مسائل «بعث الجيوش لقتال الكفار والخوارج ومن تعين قتاله وصرف أموال بيت المال في
جهااتها وجمعها من محالها وتولية القضاة والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود للكفار
ذمة وصلحا هذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم»^(٤) فيحققها الحاكم العام.

(١) الموافقات (٩٧/٤).

(٢) تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع (٧٧).

(٣) إحياء علوم الدين (٧٨/٢).

(٤) الفروق (٢٥٨/١).

الضابط الثاني: استعمال الموازنات والمآلات

وهذا فقه دقيق يحتاجه الناظر في الواقع، فينظر في مكونات الواقع ونوع تعلقها بفعل المكلفين على ميزان الضروريات والحاجيات والتحسينات، يقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في صفات المجتهد: «أن يكون محيطاً بمدارك الشرع، متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره»^(١).

كما أن اعتبار مآلات التنزيل، وهو استشراف ما يمكن أن يرسمه تنزيل الحكم الشرعي على الأفعال من مصالح أو مفسد يسهم في تحقيق المناط، ف«النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً»^(٢).

والمآلات ليست على درجة واحدة، فمنها ما يكون أداؤه إلى المفسدة أو المصلحة قطعياً وقد يكون أغلياً أو نادراً، فالحكم بالمنع دفعاً للمآلات الضارة المتوقعة، أو إذناً تحقيقاً للمآلات النافعة المتوقعة إذا كان وقوعها أغلياً أو أكثرياً سائغاً في سنن التشريع القائم على الاحتياط والتحرز^(٣)، ولكن الإفراط فيه مذموم حتى لا تصير الشريعة مجموع تحوطات تكبل المكلفين بالآصار والأغلال التي ما جاء الإسلام إلا لوضعها عنهم.

كما أنه من المرتكزات الأساسية التي يستند إليها تنزيل النصوص على الواقع ضرورة مراعاة الظروف الخاصة التي تعترض بعض الوقائع والحالات، ما يجعل تطبيق الأحكام العامة عليها سبباً في إلحاق الحرج والمشقة، وحينئذ يُعطى الواقع حكماً خاصاً على سبيل الاستثناء والترخص.

وبهذا تكون قد اكتملت ضوابط تنزيل النصوص على الواقع

(١) المستصفى (١/٣٤٢).

(٢) الموافقات (٤/١٩٤).

(٣) الموافقات (٤/١٩٥).

الخاتمة

بعد أن تم بيان ضوابط تنزيل النصوص على الواقع، أذيل البحث بجملته من نتائجه،

وهي:

١- النص هو الحاكم والمحكوم به، والواقع محكوم فيه ومحكوم عليه، فلا يبطل الواقع النص، وإنما يجري النظر في شروط تطبيق النص ووجود الموانع، وهذا ليس إبطالاً للنص بقدر ما هو انعدام الشروط الموضوعية للتطبيق.

٢- من الواجب توسيع مدى النصوص بالتعليل والتقصيد، لكن بشرط عدم إبطال ألفاظ النصوص وإلغائها.

٣- يستعمل السبر والتقسيم لفهم الواقع وإدراكه، وكذا لفهم واجب الشرع في الواقع.

٤- تعتمد عملية تنزيل النص على الواقع على مقدمتين: كبرى نقلية، وصغرى عقلية.

٥- إن التطبيق البشري للنص القطعي لا يلزم أن يكون تطبيقاً قطعياً، بل قد يحتمل الصواب كما يحتمل الخطأ.

٦- إن إغفال الواقع وعدم فهم تعقيداته في الحكم أو الفتوى الشرعية هو في حقيقة الأمر إلغاء للنص وإطراح للحكم الوضعي.

٧- ضرورة الاستفادة من العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة في فهم حقيقة مسائل الواقع وتعقيداته المختلفة، لاسيما أن هناك مناهج متعددة تساعد علماء الشريعة في درك الواقع.

التوصيات:

وقد خلصت إلى عدة توصيات، هي:

١- رفع وعي طلبة الدراسات العليا المختصين بالفقه بالواقع ولوازمه، وآليات التعامل الصحيح معه.

٢- تقديم دورات للمختصين في تنمية مهارات التعامل مع النصوص، وآليات الكشف عن الواقع.

٣- تأسيس مراكز دراسات متخصصة لدراسة الواقع وتحولاته ليصدر الرأي عن الجماعة، وبناء منهج إسلامي مستقل يتعامل مع كافة الأطراف الفكرية والثقافية والاجتماعية.

المراجع

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	معلومات الكتاب
١	أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم	صديق بن حسن القنوجي	دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٧٨، تحقيق: عبد الجبار زكار
٢	الإتقان في علوم القرآن	جلال الدين عبد الرحمن السيوطي	دار الفكر - لبنان - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، الطبعة: الأولى، تحقيق: سعيد المنذوب.
٣	الإحكام في أصول الأحكام	علي بن محمد الأمدي أبو الحسن	دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٤، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. سيد الجميلي
٤	الإحكام في أصول الأحكام	علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد	دار الحديث - القاهرة - ١٤٠٤، الطبعة: الأولى
٥	إحياء علوم الدين	محمد بن محمد الغزالي أبو حامد	دار المعرفة
٦	أساس البلاغة	أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري	دار الفكر - ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م
٧	الأشباه والنظائر	عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي	دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣، الطبعة: الأولى
٨	الأشباه والنظائر - للإمام تاج الدين السبكي	الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي السبكي	دار الكتب العلمية - - ١٤١١ - ١٩٩١، الطبعة: ، تحقيق:
٩	الأشباه والنظائر لابن نجيم	الشيخ زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم	دار الكتب العلمية - بيروت
١٠	أصول البزدوي - كنز الوصول إلى معرفة الأصول	علي بن محمد البزدوي الحنفي	مطبعة جاويد بريس - كراتشي.
١١	الأصول والضوابط	أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)	المحقق: د. محمد حسن هيتو، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت - الطبعة: الأولى، ١٤٠٦
١٢	إعراب القرآن	أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس	عالم الكتب - بيروت - ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. زهير غازي زاهد

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	معلومات الكتاب
١٣	إعلام الموقعين عن رب العالمين	أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي	دار الجيل - بيروت - ١٩٧٣، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.
١٤	بدائع الفوائد	محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله	مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة - ١٤١٦ - ١٩٩٦، الطبعة: الأولى، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي
١٥	البرهان في أصول الفقه	عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي	دار الوفاء
١٦	التأصيل العلمي لمفهوم فقه الواقع	سعيد بيهي	الدار العالمية للنشر - الإسكندرية - ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، الطبعة الثانية.
١٧	التصور اللغوي عند الأصوليين	السيد أحمد عبد الغفار	دار النشر: شركة مكتبات عكاظ، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م، ص ١٤٦.
١٨	التعريفات	علي بن محمد بن علي الجرجاني	دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٥، الطبعة: الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري
١٩	التعليل بالشبه وأثره في القياس عند الأصوليين	ميادة محمد الحسن	مكتبة الرشد - الرياض - ٢٠٠٥ م، الطبعة الثانية.
٢٠	تهذيب اللغة	أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري	دار إحياء التراث العربي - بيروت - ٢٠٠١ م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عوض مرعب
٢١	الجامع الصحيح	محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي	دار ابن كثير، اليمامة - بيروت - ١٤٠٧ - ١٩٨٧، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا
٢٢	الجامع لأحكام القرآن	أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي	دار الشعب - القاهرة
٢٣	الجامع لأحكام القرآن	أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي	دار الشعب - القاهرة

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	معلومات الكتاب
٢٤	دلائل الإعجاز	الإمام عبد القاهر الجرجاني	دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. التنجي.
٥٤	شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه.	سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني	دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م. ، تحقيق: زكريا عميرات
٢٥	شرح الكوكب المنير	محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوح الحنبلي المعروف بابن النجار	جامعة أم القرى - معهد البحوث العلمية - مكة المكرمة - ١٤١٣ هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد
٢٦	شرح صحيح البخاري	أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي	مكتبة الرشد - السعودية / الرياض - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، الطبعة: الثانية، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم
٢٧	شرح مشكل الآثار	أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي	مؤسسة الرسالة - لبنان/ بيروت - ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م، الطبعة: الأولى، تحقيق: شعيب الأرنؤوط
٢٨	ضوابط المعرفة	عبد الرحمن حبنكة الميداني	دار القلم - دمشق - ١٩٩٨م
٥٣	علوم الحديث	أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري	دار الفكر المعاصر - بيروت - ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، تحقيق: نور الدين عتر
٢٩	فتح الباري شرح صحيح البخاري	أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي	دار المعرفة - بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب
٣٠	الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)	أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي	دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، الطبعة: الأولى، تحقيق: خليل المنصور
٣١	الفصول في الأصول	أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي	تحقيق: سعيد الله القاضي، المكتبة العلمية، لاهور، ١٩٨١م.

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	معلومات الكتاب
٣٢	فقه الواقع: أصول وضوابط	أحمد بوعود	منشور على الشبكة العنكبوتية، مكتبة الدرر السنية
٣٣	الفقيه و المتفقه	أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي	دار النشر: دار ابن الجوزي - السعودية - ١٤٢١ هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي
٣٤	في فقه التدين فهما وتنزيلا	عبد المجيد النجار	نسخة pdf، متاحة على الشبكة العنكبوتية.
٣٥	كتاب المعونة في الجدل	أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي	دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، تحقيق: عبد المجيد تركي.
٣٦	كشاف اصطلاحات الفنون	التهانوي	دار صادر - بيروت
٣٧	الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية	أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي	مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري
٣٨	لسان العرب	محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري	دار النشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى
٣٩	اللمع في أصول الفقه	أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي	دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، الطبعة: الأولى
٤٠	متن الورقات	عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني	دار الصمعي - الرياض - ١٤١٦ - ١٩٩٦، الطبعة: الأولى، تحقيق.
٤١	مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية	أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس	دار النشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي
٤٢	المحصول في علم الأصول	محمد بن عمر بن الحسين الرازي	جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض - ١٤٠٠، الطبعة: الأولى، تحقيق: طه جابر فياض العلواني

م	اسم الكتاب	اسم المؤلف	معلومات الكتاب
٤٣	المستصفي في علم الأصول	محمد بن محمد الغزالي أبو حامد	دار الكتب العلمية
٤٤	مسند الإمام أحمد بن حنبل	أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني	مؤسسة قرطبة - مصر
٤٥	المسند الصحيح	مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري	دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة: بلا، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي
٤٦	المعجم الوسيط	إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار	دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية
٤٧	معجم لغة الفقهاء	أ.د. محمد رواس قلعة جي، د. حامد صادق قبيبي	المكتبة التدمرية، ١٩٩١م
٤٨	معجم مقاييس اللغة	أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا	دار الجيل - بيروت - لبنان - ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد السلام محمد هارون
٤٩	معجم مقاييس اللغة	أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا	دار الجيل - بيروت - لبنان - ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد السلام محمد هارون
٥٠	المفردات في غريب القرآن	أبو القاسم الحسين بن محمد	دار المعرفة - لبنان، تحقيق: محمد سيد كيلاني
٥١	المنخول في تعليق الأصول	محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد	دار الفكر - دمشق - ١٤٠٠، الطبعة: الثانية، تحقيق: د. محمد حسن هيتو
٥٥	منهج النقد في علوم الحديث	نور الدين عتر	دار الفكر - دمشق - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٥٢	الموافقات	إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي	دار ابن عفان - السعودية - ١٤١٧-١٩٩٧، الطبعة: الأولى، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان

**المقاصد الأصلية والتبعية لأحاديث الألوهية
(كتاب التوحيد للإمام البخاري نموذجاً)**

د. نصره البدرى محمد البدرى

الأستاذ المساعد بقسم أصول الفقه

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم



مَقَدِّمَةٌ

الحمد لله الذي بنعمته اهتدى المهتدون، أحمده وأشكره على فضله وعطائه الميمون، أحمده تعالى الذي قصد بتكليف عباده تحقيق مصالحهم في الحال والمآل، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله.
أما بعد...

قراءة النصوص الشرعية وفهم أسرارها ودقائقها بمنهج مقاصدي أمرٌ تدعو إليه الحاجة الملحّة، لأنه المعين المنضبط، لربط تكليف العبد بمقاصد الله سبحانه وتعالى، في كل أقسام الشريعة ولاسيما العقيدة، والعلم يشرفُ بشرف المعلوم، وتعلّم العقيدة الصحيحة من منبعها الأصلي - الكتاب والسنة - على نهج السلف الصالح لهذه الأمة، من أعظم القربات، وأشرف المقامات، وقبول الأعمال مشروط بسلامتها، والوقوف على مقاصد التوحيد يهدي للتي هي أقوم.

وخصت أحاديث توحيد الألوهية بالدراسة المقاصدية، لأن توحيد العبادة محل ابتلاء لكثير من المسلمين، وقد يقع المسلم في شركٍ بتقصيره في معرفة مقصد الشارع من توحيد الألوهية ولأن التوحيد هو قضية الأمة الإسلامية، والتوحيد أكبر دعامة للرغبة في الطاعة، وجعله الله سبحانه وتعالى شرطاً لصلاح الأعمال، وهو أول واجب على المكلف، وأما اختياري للمقاصد الأصلية والتبعية - أي المقاصد باعتبار مرتبتها في القصد - وربطها بتوحيد الألوهية، لمعرفة المقصد الخالص الذي ليس فيه حظ للمكلف، فيتورّع من أخذ الحظوظ بهذا المقصد، ويتوجه لله بالعبادة الخالصة، ويخرج من دائرة هواه عبداً لله اختياراً، كما هو عبده لله اضطراراً، وكذلك بمعرفة المقصد التبعية الذي يعتره الحظ والغرض يتناول المكلف حظه بالإذن الشرعي، أما اختياري للتطبيق المقاصدي لهذه النصوص لأن الفكر المقاصدي قطع مراحل كبيرة على المستوى النظري بلا شك، ولكنني أرى أن التطبيق المقاصدي ما يزال يحتاج لمزيد من البحث والتدقيق والضبط، وكذلك لنجمع بين التأصيل النظري والتفعيل العملي.

وإذا ما استحضرنا جانب التوحيد والمقاصد في قراءة النص الشرعي، من كتاب وسنة،

يتحقق المقصد التبدي بمعناه العام ، ويتجلى في مظهر النظر بالبصيرة للمستقبل ، ومظهر الإخلاص أي الخلو من حظ النفس وأخذه بالمقاصد الأصلية ، وكذلك في مظهر الترقّي والتحوّل ، فلا يرضى العبد بحال حتى يطلب حالاً فوقها ، وأفضل منها ، حتى يبلغ درجة اليقين في العبادة ، ولا سيما أن التبع لله وحده هو الغاية من خلق الإنسان ، فلزم أن تهيمن هذه الغاية العظمى على جملة أفعاله ، حيث لا يحصل منه الفعل إلا وهو يقصد أن يسير به قدماً إلى تحقيق هذه الغاية ، أما اختياري للجامع الصحيح لأحاديث الإمام البخاري لأنه أصح الكتب بعد كتاب الله سبحانه وتعالى ، ولأن فقه البخاري رحمه الله يتلخص في تراجم أبوابه .

وتتمثل مشكلة البحث في الآتي:

- العبادات لا تعلل ولكن هل لها ولتوحيد الألوهية مقاصد أصلية وتبعية
- ما هي الثمرة من تناول نصوص أحاديث التوحيد بقراءة مقاصدية ، وكذلك كيفية استخراج المقاصد من النصوص .

أما منهجي في البحث عملت بالمنهج الاستقرائي ، في جمع المادة العلمية من كتب الحديث والعقيدة والمقاصد ، وتتبع نصوص الأحاديث الواردة في كتاب الإمام البخاري ، الخاصة بأحاديث الألوهية ما استطعت لذلك سبيلاً ، فأحياناً يستدل الإمام رحمه الله ، بمجموعة من العبادات في حديث واحد ، أو بحديث واحد لكل أنواع التوحيد ، من ربوبية ، وألوهية ، وتوحيد الأسماء والصفات ، كما سأوضح لمنهجه رحمه الله في المبحث الأول ، لذلك جمعت عدداً من العبادات في قسم واحد ، وأوردت من المقاصد الأصلية والتبعية ما فتح الله به على بصيرتي وبحسب ما أورده العلماء ، ثم أوردت الأحاديث الخاصة بهذه العبادات ، من شهادتين وصلاة ، زكاة ، صوم ، حج ، ذكر ، دعاء ، وتلاوة قرآن . أو الأعمال بنية العبادة ، من أمر بالمعروف ونهي عن منكر ، وبر الوالدين ، ومن القيم والصفات المعينة على العبادة ، كالإخلاص ، والصبر ، واستيفاء الحقوق وعلاقتها بالتوحيد مع اختصار سند الأحاديث تحاشياً للإطالة ، على نهج ترتيب وتبويب الإمام البخاري رحمه الله ، ووثقت كل حديث بكتابة الباب ورقمه ، للرجوع إليه متى احتجنا لذلك ، واكتفيت بحديث واحد لكل نوع من العبادات ، على سبيل الاستدلال بذكر الشاهد فقط (جزء من الحديث) عند ذكر

المقصد الأصلي ، ثم أفردت مطلباً لذكر كل الأحاديث المتعلقة بمقاصد هذه العبادات، وعملت بالمنهج التحليلي في تطبيق واستخراج المقاصد من نصوص الأحاديث.

خطة البحث:

تتكون من مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة على النحو التالي:

المقدمة: تحوي أهمية الموضوع، وسبب الاختيار، وحدود البحث، ومشكلة البحث
منهج البحث وخطة البحث.

المبحث الأول: نبذة مختصرة عن الإمام البخاري - رحمه الله - وصحيحه وعاداته في تراجم أبوابه.

المطلب الأول: الإمام البخاري وكتابه الجامع الصحيح.

المطلب الثاني: عادات الإمام البخاري في تراجمه .

المبحث الثاني: مفهوم التوحيد والمقاصد.

المطلب الأول: مفهوم التوحيد.

المطلب الثاني: مفهوم المقاصد الأصلية والتبعية.

المبحث الثالث: تطبيق المقاصد الأصلية والتبعية على أحاديث الألوهية، (العبادات).

المطلب الأول: المقاصد الأصلية والتبعية لكلمة التوحيد والصلاة والزكاة والصيام

والحج والجهاد .

المطلب الثاني: حق الله وحق العبد .

المطلب الثالث: المقاصد الأصلية للإخلاص .

المطلب الرابع: المقاصد الأصلية للأذكار والأدعية .

المطلب الخامس: المقاصد الأصلية للأضحية وذكاة الصيد .

المطلب السادس: المقاصد الأصلية لفضل تلاوة القرآن .

المبحث الرابع: تطبيق المقاصد الأصلية والتبعية على أحاديث الألوهية (أعمال تعبدية).

المطلب الأول: المقاصد الأصلية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

المطلب الثاني: المقاصد الأصلية لبيعة الرسول صلى الله عليه وسلم ومحبه .

المطلب الثالث: المقاصد الأصلية لبر الوالدين .

المطلب الرابع: مقاصد مشروعية الجزاء ونيل الحظوظ للموحدين المخلصين.
الخاتمة: تحتوي على ملخص البحث وأهم ما ورد فيه ثم الفهارس.
لعل هذا المختصر - إن شاء الله تعالى - يكون معيناً على الدخول في التطبيقات على المقاصد الأصلية والتبعية، في العبادات الواردة في أحاديث الإمام البخاري كتاب التوحيد.

المبحث الأول

نبذة موجزة للإمام البخارى وكتابه وعاداته فيه

المطلب الأول: الإمام البخاري وكتابه الجامع الصحيح:

هو الإمام عبد الله محمد بن إسماعيل، البخاري الحافظ الإمام في علم الحديث. صاحب الجامع الصحيح والتاريخ، رحل في طلب الحديث إلى أكثر الأمصار، وقدم بغداد واجتمع إليه أهلها واعترفوا بفضلته وشهدوا بتفردته في علم الرواية والدراية^(١).

ولد الإمام البخاري يوم الجمعة بعد صلاتها، لثلاث عشرة خلت من شهر شوال، سنة أربع وتسعين ومائة، نشأ يتيماً، حُبب إليه العلم منذ الصغر، وساعده عليه ذكاه المفرط، ذهبت عيناه في صغره، فرأت أمه إبراهيم عليه السلام فقال يا هذه قد ردّ الله على ابنك بصره ببكائك ودعائك، فأصبح وقد ردّ الله عليه بصره، حفظ الحديث وله عشر سنين فلما طعن ستة عشر حفظ كتاب ابن المبارك^(٢) ووكيع^(٣)، وكان يقول أحفظ مائة ألف حديث صحيح ومائتي ألف حديث غير صحيح^(٤).

حاز في الإسلام المكانة العظمى بتأليفه أصح كتاب بعد كتاب الله سبحانه، وهو (صحيحه) الذي سارت بذكره الركبان، وتلقته العقول بالقبول في كل عصر وأوان، وقد فاق أمثاله في جميع الفنون والأقسام، خُص بمزايا بين دواوين الإسلام، وهو أجّل الكتب الصحيحة نقلاً ورواية، وفهماً ودراية، وأكثرها تعليلاً وتصحيحاً، وضبطاً وتنقيحاً، واحتياطاً وتحريراً، واستنباطاً وتقريباً. ففقهه الذي ظهر من خلال تراجمه للأحاديث قد أدهش الفحول البوازل من الأعصار، والعلماء الأفاضل من الأمصار، فإنه التزم مع تخريج الأحاديث الصحيحة المسندة، استنباط الفوائد الفقهية، فاستخرج بفقته الثاقب من متون الحديث معاني كثيرة وأحكاماً عديدة فهذا أكبر همه وجل قصده، حتى قال جمع من الأئمة فقه البخاري في تراجمه^(٥).

(١) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان ج ٤ ص ١٨٨

(٢) ابن المبارك هو: الإمام العالم أمير المؤمنين في الحديث، أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك المرزوي، فقيه عالم جواد مجاهد، جمعت فيه خصال الخير، مات في طلب العلم، أنظر هدى الساري لأبن حجر ص ٥٠٣.

(٣) هو وكيع ابن الجرح بن مليح بن عدي، الإمام الحافظ، محدث العراق، كان من بحور العلم، وعرض عليه القضاء فامتنع. توفي سنة ١٩٧ هـ. انظر تاريخ بغداد (١٣/٤٦٦-٤٨١).

(٤) طبقات الشافعية الكبرى ص ٧٧.

(٥) فتح الباري لابن حجر (١/٢٤٣).

ولقد أجاد القائل :

أعياف حول العلم حل رموز ما

أبداه في الأبواب من أسرار^(١)

قال البخاري: كنت عند إسحاق بن راهويه^(٢)، فقال رجل لو جمعتم كتابا مختصرا للسنن، فوقع ذلك في قلبي فأخذت في جمع هذا الكتاب فأخرجته في نحو ستمائة ألف حديث، وصنفته في ستة عشر سنة، وجعلته حجة فيما بيني وبين الله، فقال: وما أدخلت في الجامع إلا الصحاح، وتركت من الصحاح لأجل الطول^(٣).

رتب الإمام البخاري صحيحه، من حيث مناسبة الكتب بعضها مع بعض، ومناسبة الأبواب في نسقتها ضمن هذه الكتب، ومناسبة الأحاديث وترجمة الأبواب. وقد أبدى الإمام البخاري في هذه الأنواع الثلاثة فقها دقيقاً، ونظراً صائباً، ونبه عن فوائد تنتزع من أدلتها انتزاعاً، تحتاج إلى دقة نظر، وتوقف واستدلال^(٤).

المطلب الثاني: عادات الإمام البخاري في تراجمه:

عادات الإمام البخاري في تراجمه، من أهم الأمور التي يحتاجها مطالع الجامع الصحيح، فنذكر بعضاً من هذه العادات باختصار من غير تمثيل لأن المجال لا يسمح بذلك. فمن عاداته في تراجمه أنه يقصد تسمية الأبواب، فيعطف بين المتشابهين في الحكم، ويقرن بينهما، ويحمل القواعد الفقهية والأصولية فيما ترجم به، وهذا كثير في تراجمه، ومنها ما يحيل على ما هو بين الناس مألوف وعندهم معروف، وإن لم يصرح به، فمثلاً ترجم: باب الإثم والكحل من الرمذ، وليس في الحديث ذكر الإثم، فذكره لكون العرب غالباً ما تكتحل به، ومنها يترجم بالحكم على المشكل ويترك الجلي الواضح، أو يؤثر التراجم الخفية على الظاهرة، فيفعل ذلك شحذاً للعقول، وتدريباً للفهوم وتنبهها على مواطن العلة،

(١) إرشاد الساري للقسطلاني (١/ ٢٤).

(٢) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم الحنظلي المرزوي المعروف بابن راهويه، أحد أئمة المسلمين، وعلماء من أعلام الدين اجتمع له الحديث والفقه والحفظ والورع، والزهد روى عنه البخاري ومسلم توفي ٢٣٨ هـ انظر تاريخ بغداد (٦/ ٣٤٣).

(٣) إرشاد الساري للقسطلاني ص ٢٤٤.

(٤) إفادة النصيح ص ٢٦.

أو يترجم تفقهاً، ثم لا يكون في نص الحديث الذي ساقه في الباب ما يشهد له، إنما يشير بذلك إلى أن فقه المسألة مأخوذ من هذا الحديث، أو يترجم للمسألة المبهمة، بترجم مبهمة كأنه ينه على طريق الاجتهاد. وكذلك من عاداته يترجم مستفهماً على المسائل التي فيها خلاف. ومن عاداته أن يترجم بمذاهب بعض أهل العلم ثم يستدل له، وهذا النوع من التراجم دال على مذهبه وكذلك يصيغ التراجم العامة كقوله باب أيام الجاهلية، باب القسامة، باب مبعث النبي - صلى الله عليه وسلم - . ومن عاداته ذكر الآثار وذلك حينما يريد أن يقوي ما ترجم به ويوضحه، ومن صور ترجمته أن يترجم دون أن يذكر في الباب حديثاً، أو يجعل ترجمة الأبواب آية من كتاب الله تعالى، أو يترجم بترجم فقهية لكن لا يسند في الباب حديثاً أو يقول باب..... ثم لا يذكر له ترجمة، ويورد ما شاء فيه من أحاديث، وأحياناً تكون مناسبة الباب لما بعده، ويكون كالفصل الممهّد له^(١).

ومن عاداته أيضاً أن يكرر الحديث ولا يكرره بإسناد واحد، ويقصد به إزالة الشبهة عن الناقلين، أو بيان اختلاف الرواة، أو ترجيح أحد الأمرين المتعارضين، أو دفع توهم الزيادة في الإسناد، فيورد الإمام البخاري - رحمه الله - الإسناد على الوجهين، أو يكرره للتصريح بالسماع، وذلك إذا ورد معننا، ثم ورد بطرق أخرى، أو ليخرجه عن حد الغرابة، وقد يعتقد من ليس من أهل الصنعة الحديثية تكراراً، أو ليعين طرق الحديث، إذا كان موقوفاً لا تعلق له بالباب^(٢)، وكذلك عاداته تقطيعه الحديث إذا كان مشتتلاً على جمل متعددة لا تعلق إحداها بالأخرى^(٣)، ومن لم ينتبه لعادات البخاري في ترجمة أبواب كتابه الجامع الصحيح يسيء فهم مقاصده.

أما منهجه في جمع الأحاديث لا يمكن الالتزام به إلا لمثل هؤلاء العلماء الأذكياء، فكان يجمع مجموعة من الأحاديث بأسانيداً الصحيحة، تحت باب واحد ويؤكد وحدة الموضوع، بشرح من كتاب الله تعالى مما يجعل الفهم ميسور، والمقصد واضح، فأحياناً

(١) كتاب تراجم البخاري المسمى: مناسبات أبواب صحيح البخاري بعضها بعضاً لأبي حفص البلقيني ص ٣٣-٦٠ بتصرف.

(٢) هدى الساري لأبن حجر ص ١٦.

(٣) لب الباب ص ٤٢-٤٣ بتصرف.

يستدل بكلمة واحدة من الحديث، ويستدل بالجزء الآخر في مكان آخر، ويعقبه بآية ثم الشرح المختصر كإشارات.

في بادئ الأمر يصعب للمتتبع أحاديثه أن يعرف المناسبة ما بين اسم الباب والأحاديث الحاوية له، إلا بعمق في الفهم وتتبع في السرد، ووقفة تأمل، وليس ذلك في ترتيب الأحاديث عامة، بل في أحاديث الباب الواحد فيقدم ويؤخر حتى يتوصل القارئ للفهم المتكامل من وحدة الموضوع.

فلا يمكن أن نستوعب مراده في سطور، ولا حصر ثناء العلماء عليه في كلمات، فمنهجه يحتاج لمؤلف آخر يفهم القارئ أكثر، أما عن مناقب أبي عبد الله وفضائله، وثناء العلماء عليه، فالكتب عامرة ولا مطمع في استيعاب غالبها.

وعن مذهبه الفقهي، اختلف أهل العلم، فبعضهم عده شافعي، والبعض الآخر قال من أصحاب الإمام أحمد.

المبحث الثاني

مفهوم التوحيد وأنواع المقاصد

المطلب الأول: مفهوم التوحيد:

التوحيد أساس كل الديانات المرسله من الله سبحانه وتعالى على لسان الرسل للبشرية قاطبة، وهو حفظُ للدين من جانب الوجود والعدم وتوحيد القلب لله سبحانه بالتوكل والتدبر والتفكير^(١).

التوحيد لغة هو مصدر وحد الشيء إذا جعله واحداً^(٢). يقول الراغب الأصفهاني: «وحد: الوحدة الانفراد. الواحد في الحقيقة هو الشيء الذي لا جزء له البتة، وواحد مطلقاً لا يوصف به غير الله تعالى»^(٣). واصطلاحاً: -هو أفراد الله تعالى بما يختص به من الربوبية، والألوهية، والأسماء، والصفات^(٤)، واجتمعت أقسامه الثلاثة في قوله تعالى: ﴿رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مریم: ٦٥].

القسم الأول: توحيد الربوبية:

هو أن يعتقد الإنسان أنه لا خالق، ولا مالك، ولا مدبر للكون إلا الله، فلا خالق إلا الله كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وأن يعتقد أنه لا يملك الخلق إلا خالقهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٨٩]، وأن يعتقد الإنسان أنه لا مدبر إلا الله وحده، لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تُنْقَوْنَ﴾ [يونس: ٣٠]. فتوحيد الربوبية لم ينكره أحد معلوم من بني آدم، فلم يقل أحد أن للعالم خالقين، ولم يجده أحد لا على سبيل التعطيل إلا ما أنكره فرعون مكابرة، كما قال الله سبحانه حكاية عنه: ﴿فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]، ولم ينكره أحد على سبيل التشريك إلا المجوس حيث قالوا أن للعالم خالقين هم

(١) طب القلوب للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر المشهور بابن القيم الجوزية ص ٢٣١ .

(٢) لسان العرب لابن منظور باب (و - ح - د) .

(٣) المفردات للراغب الأصفهاني . تحقيق محمد سعيد كيلاني . ص ٥١٥ .

(٤) شرح الطحاوية (١/٢٤١) .

الظلمة والنور. ولم ينكر الربوبية حتى المشركين الذين بُعث فيهم الرسول ﷺ، والعقل يدلل أن الخالق للعالم واحد، ولقوله تعالى ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ [المؤمنون: ٩١].

القسم الثاني: توحيد الألوهية:

يقال له توحيد العبادة باعتبارين. فباعتبار إضافته لله سبحانه، يسمى توحيد الألوهية، وباعتبار إضافته إلى الخلق يسمى توحيد العبادة، وهو إفراد الله عز وجل بالعبادة، فهو المستحق لها كما في قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ يَأْتِيكَ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْتَ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ ﴾ [الحج: ٦٢].

والعبادة تطلق على شيئين: بمعنى التذلل لله - عز وجل - بفعل أو امره، واجتناب نواهيه، محبةً وتعظيمًا، وكذلك تطلق العبادة على المتعبد به، وهو جامع لكل عمل يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة^(١)، وهذا القسم كفر به وجحدته أكثر الخلق، ومن أجل ذلك أرسل الله الرسل وأنزل عليهم الكتاب، قال تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: ٢٥]. وهذا ما دفعني أن أكتب عن مقاصد أحاديث الألوهية في باب التوحيد، وكما قال ابن عثيمين رحمه الله « ما أكثر المسلمين الواقعين في شرك العبادة !! لهذا ينبغي أن يُركز على هذا النوع من التوحيد ليُخرج الله سبحانه هؤلاء المسلمين الذين يقولون بأنهم مسلمين، وهم مشركون، ولا يعلمون »^(٢).

القسم الثالث: توحيد الأسماء والصفات:

وهو إفراد الله - عز وجل - بما له من أسماء وصفات، وهذا يتضمن شيئين: - الإثبات: بأن ثبت لله سبحانه جميع أسمائه وصفاته التي أثبتتها لنفسه في كتابه أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ونفي المماثلة وذلك بأن لا نجعل لله مثيلاً في أسمائه وصفاته^(٣) كما قال تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الشورى: ١١].

فالواجب أن تؤمن بما وصف الله به نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله - صلى الله عليه

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ص ١١.

(٢) المصدر نفسه ص ١٢.

(٣) شرح الطحاوية (١/ ٢٤٥).

وسلم - من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف^(١).

فاستحضار واستشعار مقاصد التوحيد بكل أقسامه تجعل كل تصرفات العبد عبادة، ويصلح عمله، ويقبل عند الله سبحانه وتعالى. ولا يتحقق التوحيد إلا بثلاثة: العلم فنعلم أن لا إله إلا الله، والاعتقاد، فإذا علمت ولم تعتقد لا يتحقق التوحيد، وثالثاً بالانقياد والامثال لله يكتمل التوحيد^(٢).

المطلب الثاني: مفهوم المقاصد الأصلية والتبعية:

مقصد في اللغة يرجع لمادة (ق: ص: د) وهي تدور على معنى التوجه والنهوض نحو الشيء. هذا أصل استعمالها في الحقيقة^(٣). أما (ش: ر: ع) في لغة العرب بمعنى سرعة الماء، وهو المورد الذي يشرعه الناس، فيشربون ويستقون وتطلق على: الدين، والملة، والمنهاج، والطريقة، والسنة^(٤).

تعريف مقاصد الشريعة الإسلامية: -

لم نظفر لها بتعريف محدد عند المتقدمين من علماء أصول الفقه واجتهد المتأخرون بتعريفات متعددة منها: (هي المعاني والحكم التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد)^(٥).

أقسام المقاصد: -

قسم الإمام الشاطبي^(٦) المقاصد تقسيمات خاصة من جهة قصد الله سبحانه وتعالى، ومن جهة قصد المكلف، فأما من جهة قصد الله تعالى لوضع هذه الشريعة قسمه إلى أربعة أقسام هي: من جهة وضع الشريعة ابتداءً ومن جهة وضع الشريعة للإفهام، ومن جهة وضع

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد لفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ص ١٦ / ١٧. بتصرف

(٢) المصدر نفسه ص ٦١ .

(٣) لسان العرب لابن منظور (٣ / ٣٥٣) وأنظر المعجم الوسيط (٢ / ٧٣٨).

(٤) لسان العرب (٨ / ١٧٤) والصحاح للجوهري (٣ / ١١٣٦).

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لمحمد سعيد ص ٣٧ .

(٦) الشاطبي هو: إبراهيم بن موسى بن محمد أبو اسحق اللخمي الغرناطي - الشهير بالشاطبي، من علماء المالكية، كان إماماً محققاً أصولياً، مفسراً فقهياً، محدثاً نظاراً، ثبتاً بارعاً في العلوم، ومن تصنيفاته (الموافقات في أصول الفقه - والاعتصام)، توفي سنة ٧٩٠هـ. انظر شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص ٢٣١، والأعلام للزركلي ج ١ ص ١٧١، ونيل الابتهاج بتطريز الديباج ص ٤٦ .

الشريعة للتكليف بمقتضاها، ومن جهة وضع الشريعة لدخول المكلف تحت حكمها، وكيفية استدامة المكلف للعمل بها^(١).

أما من جهة قصد المكلف، فتدور مسألها حول الأعمال بالنيات. ثم قُسمت باعتبارات مختلفة، فقسمت باعتبار ذاتها (درجتها في القوة) إلى ضرورية وحاجية وتحسينية،^(٢) وقسمت باعتبار إثباتها إلى قطعية وظنية، وقسمت باعتبار مواقع وجودها إلى: مقاصد مواقع وجودها في الدنيا، ومقاصد مواقع وجودها في الآخرة، ومقاصد ممتزجة^(٣). وكذلك قسمت باعتبار الاحتياج إليها في قوام أمر الأمة والأفراد، إلى ثلاثة أقسام: ما كان الاحتياج إليها قطعاً، وما كان الاحتياج إليها ظناً، وما كان الاحتياج إليها وهمماً. وباعتبار العموم والخصوص من حيث النظر لأحوال التشريع إلى مقاصد عامة، وخاصة، وجزئية. وكذلك باعتبار العموم والخصوص من حيث النظر لأحوال الأمة إلى مقاصد كلية وجزئية. أما المقاصد باعتبار مرتبتها في القصد إلى مقاصد أصلية، ومقاصد تبعية، وهذا هو موضوع البحث، لنوضح أن توحيد الألوهية - توحيد العبادة - له مقاصد أصلية أعظم مصلحة وليس فيها حظ للمكلف، ومقاصد تبعية بها حظ للمكلف وفي مراعاة المقاصد الأصلية موافقة لمقصود الشارع في أصل التشريع، وبمراعاتها يصير العمل أقرب إلى الإخلاص، وإذا بنى المكلف على المقاصد الأصلية، تصير كل تصرفاته عبادة، لأنه قاصد الامتثال لله وحده، وتجنبه من الوقوع في شرك العبادة والرياء. أما التبعية فهي خادمة ومكملة للأصلية: «فالقسم الأول يقتضيه محض العبودية، والثاني يقتضيه لطف المالك للعبيد»^(٤)، وهذا تعريف عام لعموم المقاصد، وضوابط المقاصد التبعية، وسيأتي كما ذكرنا الحديث مفصلاً عن المقاصد الأصلية والتبعية، في المبحث التطبيقي لها على أحاديث توحيد الألوهية.

(١) الموافقات ج ٢ ص ٥، وعلم المقاصد الشرعية لنور الدين الخادمي ص ٧٠-٧٥ بتصرف.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور ص ٧٨.

(٣) الموافقات ج ٢ ص ٢٥-٢٦ بتصرف.

(٤) الموافقات ج ٢ (١٧٨ / ١٧٩).

المبحث الثالث

تطبيق المقاصد الأصلية والتبعية على آحاديت الألوهية

باب التوحيد للإمام البخارى (العبادات)

توطئة :

بعد أن تحدثنا عن المقاصد الأصلية التي ليس فيها حظ لمكلف، والتبعية، التي بها حظ للمكلف، نبحث عن الجانب التطبيقي في العبادات، أي المقاصد الأصلية والتبعية للأحاديت الواردة في توحيد العبادة في باب التوحيد للإمام البخاري - أحاديث توحيد الألوهية - ليتضح المراد ويستشعر المكلف القصد على هدىً وبصيرة، لاسيما أن الإنسان خلق مجبولاً على حب الحظوظ والسعي إليها في كل مناحي الحياة، ولكن هل يمكن أن ينال إذنًا شرعيًا للوصول إلى أغراض وحظوظ دنيوية كانت أو أخروية عن طريق العبادات. وكما أوردنا أن العبادات مكان ابتلاء في وصول الحظوظ عن طريقها، ويوضح الإمام الشاطبي ويبين لهذا المقصود بقوله: «إن القائم على المقصد الأول - المقصد الأصلي - قائم بعبء ثقيل جداً، وحمل كبير من التكليف، لا يثبت تحته طالب حظ في الغالب، وهذه الحالة يهدي الله إليها من اختصه بالتقرب من العباد، لذلك كانت النبوة أثقل الأحمال وأعظم التكاليف»^(١)، وقال تعالى ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل: ٥].

وقبل أن ندخل في باب التطبيق لابد من معرفة المقارنة بين المقاصد الأصلية والتبعية^(٢) لتطبيقها على بصيرة ومعرفة.

الفرق بين المقاصد الأصلية والتبعية: -

- ١- المقاصد الأصلية والتابعة كلاهما من قبيل المقاصد الشرعية التي قصدها الشارع.
- ٢- كلاهما ثابت بالأدلة الشرعية المعتمدة.
- ٣- المقاصد الأصلية هي الأصل والأساس، والتابعة ثابتة بالتبع.
- ٤- الأصلية ليس فيها حظوظ المكلف، والتابعة فيها ما لا يحصى من حظوظ المكلف من المنافع.

(١) الموافقات ج ٢ ص ١٥١ .

(٢) علم المقاصد الشرعية د. نور الدين الخادمي ص ١٥٨-١٥٩ بتصرف .

٥- مراعاة المقاصد الأصلية أقرب إلى الإخلاص، بخلاف التابعة قد تشوبها شائبة الجري وراء الشهوات، الأمر الذي قد يخشى معه دخول الشبهات في أداء التكليف، وإذا لم يفهمه المكلف قد ينتهي إلى مخالفة قصد الشارع والهلاك.

٦- من حيث تأكيد الطلب: الأصلية يؤكد الطلب عليها، أما التابعة لا يؤكد الطلب عليها لأنها مسائرة لما جُبل عليه الإنسان ولا يحتاج لزيادة تشديد في طلبه. بعد الإمام بأطراف الدراسة النظرية عن المقاصد الأصلية والتبعية، كما تفضل به علماء المقاصد يمكن تناول المبحث التطبيقي على النحو التالي:

أحاديث باب التوحيد للإمام البخاري - رحمه الله - شاملة للتوحيد بأقسامه الثلاثة: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات، لذلك صعب استخلاص أحاديث توحيد الألوهية، وعزلها عن الأحاديث الأخرى في باب التوحيد. كما ذكرنا في منهج الإمام البخاري، قد يذكر حديثاً واحداً وبه تأصيل لتوحيد الألوهية، والربوبية، والأسماء والصفات في الوقت نفسه، لذلك سوف اقتصر في الاستدلال على موضوع الشاهد في الأحاديث الواردة في العبادات، وكذلك الأعمال التي وردت بنية العبادة، مع وضع كل قسم من أقسام العبادات تحت عنوان محدد لربطها والإشارة إليها، على حسب ما ورد في ترجمة أبوابه، أحياناً يذكر عبادات مختلفة في حديث واحد، مما يجعلني أضعها في قسم واحد ثم إيراد كل الأحاديث المتفقة مع العنوان المحدد، وأنقلها بأرقامها وأسماء الأبواب التابعة لها والصفحات في الهامش، زيادةً للتوضيح وللتمكن من الرجوع إليها متى احتجنا إلى ذلك. مع اختصار السند تحاشياً للإطالة ثم أذكر ما فتح الله لي به من مقاصد أصلية وتبعية، فأورد المقاصد الأصلية والتبعية لأحاديث الباب ثم أورد بعدها الأحاديث التي ذكرها الإمام البخاري، الخاصة بمقاصد العبادات، والأعمال التبعية، مع زيادة التعليق حسب الحاجة، متبعةً منهج الإمام في تسلسل الأحاديث وربطها بالباب المعين.

المطلب الأول: المقاصد الأصلية والتبعية لكلمة التوحيد والصلاة والزكاة والصيام والحج

والجهاد :-

فبدأ بما بدأ به الإمام البخاري في كتاب التوحيد^(١)، في حديث ابن عباس رضي الله عنه: لَمَّا بَعَثَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى نَحْوِ أَهْلِ الْيَمَنِ قَالَ لَهُ: «إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ أَنْ يُوحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى»^(٢).

أولاً: المقاصد الأصلية لكلمة التوحيد :-

وهي التي لا يدخل إنسان الإسلام إلا بها، باعتبارها الركن الأول من أركان الإسلام، ومعناها ألا نعبد إلا الله. ومقاصدها الأصلية تتمثل في شروطها السبعة^(٣)، أولاً العلم بها: أي العلم بمعناها أن لا معبود بحق إلا الله، لقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]. ومن مقاصدها الأصلية اليقين: أي استيقان القلب بالشهادتين (أشهد إن لا اله إلا الله وإن محمداً رسول الله)، اعتقاداً جازماً لا يصاحبه شك أو ارتياب لقوله تعالى ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ [الحجرات: ١٥] وكذلك من مقاصدها الإخلاص في النطق بالشهادتين: وهو تصفية العمل بصالح النية عن جميع شوائب الشرك^(٤)، لقوله تعالى ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾ [الزمر: ٣]، ومن المقاصد الأصلية لكلمة التوحيد، الصدق فيها المنافي للكذب: لقوله سبحانه وتعالى ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ٣]، والله يعلم ما كان وما يكون وما لم يكن، ولو كان كيف يكون، وهذا مجمع عليه عند أهل السنة والجماعة^(٥). ومن المقاصد الأصلية للشهادتين المحبة لله ورسوله: لأن محبته تعالى ومحبة الرسول - صلى الله عليه وسلم - مقدمة على كل محبوب لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]. ومن

(١) البخاري (كتاب المغازي) باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن ٣/ ١٦٠.

(٢) صحيح البخاري كتاب التوحيد باب ما جاء في دعاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أمته إلى توحيد الله تبارك وتعالى (٣٧٧١) (٩/ ١١٤).

(٣) حقوق النبي - صلى الله عليه وسلم - على أمته في ضوء الكتاب والسنة / محمد بن خليفة التميمي ط. الرياض ١٤٣٥ هـ.

(٤) معارج القبول للشيخ حافظ بن أحمد حكيمي ج ١ ص ٣٨٢.

(٥) تفسير ابن كثير ٣/ ٤٠٤.

المقاصد الأصلية الانقياد لله والاستسلام ظاهراً وباطناً: لقوله تعالى ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ [الأحزاب: ٣٦]. ومن مقاصد تشريع الشهادتين: القبول والالتزام بمقتضياتهما ولوازمهما: لقوله تعالى ﴿ ءَأَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَأَمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَكَاتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفِرُّ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ﴾ [البقرة: ١٨٥]. فبمعرفة المقاصد تتحقق معرفة مراتب الشهادة، وهي العلم والتكلم بها، وأن يعلم غيره بها، ثم يلتزم بمضمونها.

المقاصد التابعة لكلمة التوحيد: -

هي الحظوظ الدنيوية مثل الراحة والطمأنينة عند نطقها، وتذوق حلاوة الإيمان بها، والآيات والأحاديث عامرة بذلك، والأخروية مثل دخول الجنة بها، والبعد عن النار والعذاب، ووجوب شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم للناطق بها.

ثانياً: المقاصد الأصلية للصلاة: -

وَصَّحَّ الرَسُولُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فِي الْحَدِيثِ لِمَعَاذِ كَيْفِيَةِ التَّدْرِجِ فِي تَعْلِيمِ وَتَطْبِيقِ الْأَحْكَامِ لِقَوْلِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - «فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ»^(١) ثم دخل في فرضية الصلاة، وهي التقرب لله تعالى بالسجود وما تقرب العبد بشيء أفضل من السجود.

ومن مقاصدها الأصلية الخشوع لله تعالى في قوله: ﴿ وَأَقِرْ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴾ [طه: ١٤] لأن الصلاة تضرع لله عز وجل، وأن يلتزم الهيئات المستحبة في الصلاة في السجود، والركوع، والقيام، والجلوس. ممثلاً مطيعاً لله سبحانه وتعالى لقوله - صلى الله عليه وسلم - عن مالك بن الحويرث: [صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي] ^(٢)، قال الإمام الشاطبي: «المقصد من مشروعيتها الخضوع لله سبحانه بإخلاص والتعبد له، والتوجه إليه، والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، وتذكير النفس بالذكر له...»^(٣).

(١) سبق التخريج في المقاصد الأصلية والتبعية لكلمة التوحيد ص ١٣ من البحث.

(٢) البخاري باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة (٦٢٤٦) (٨٦/٩)

(٣) الموافقات ص ٤٠٠/٢ بتصرف.

المقاصد التبعية للصلاة: -

فهي راحة وطمأنينة، وملاذ من أنكاد الدنيا، ونهي عن الفحشاء والمنكر، وطلب الرزق بها ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَقِبَةُ لِلْقَوِيِّ﴾ [طه: ١٣٢] وهي سبب لإنجاح الحاجات كالاستخارة وصلاة الحاجة، في قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩] ، فأعطى الله سبحانه بقيام الليل المقام المحمود، وكذلك طلب الفوز بالجنة، والنجاة من النار، وكون المصلي في خفارة الله^(١)، ونيل شرف المنازل، وبتقرب العبد لله ينال الرضا، ويكون في حفظه ورعايته، ومن الحظوظ أنها مجلبة للرزق، حافظة للصحة، دافعة للأذى، مطردة للأدواء، مقوية للقلب، مبيضة للوجه، مفرحة للنفس، مذهبة للكسل، منشطة للجوارح، مُمددة للقوى، شارحة للصدر، مغذية للروح، منورة للقلب، حافظة للنعمة، دافعة للنعمة، جالبة للبركة، مبعدة عن الشيطان، مقربة للرحمن، وبالجملة: فلها تأثير عجيب في حفظ صحة البدن والقلب وقواهما، ودفع المضار عنهما، وما ابتلى رجلا ن بعاهة أو داء أو محنة أو بلية إلا كان حظ المصلي منها أقل، وعاقبته أسلم، وللصلاة تأثير عجيب في دفع شرور الدنيا، ولا سيما إذا أعطيت حقها من التكميل ظاهراً وباطناً، فما استدفعت شرور الدنيا والآخرة، ولا استجلبت مصالحها بمثل الصلاة^(٢).

لذلك أورد الأمام البخاري عدة أحاديث للصلاة بأنواعها والمداومة والمحافظة علي أوقاتها، حتى يتضح المغزى من كل حديث من مقاصد أصلية وتبعية، وبعد تعريفهم وتعليمهم للصلاة الواردة في الحديث، كركن ثان من أركان الإسلام.

ثالثاً: المقاصد الأصلية للزكاة والإنفاق في سبيل الله: -

أمر الرسول - صلى الله عليه وسلم - معاذاً أن يخبرهم بوجوب الزكاة كركن ثالث. بل أمره ليبين لهم الحكمة من مشروعيتهما ومصارفها ليكون أمرها أوقع في النفس، وتطمئن قلوبهم لأمر الله سبحانه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ «فَإِذَا صَلَّوْا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ غَيْرِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَىٰ فُقَيْرِهِمْ، فَإِذَا أَقْرَأُوا بِذَلِكَ فَخُذْ

(١) الخفارة هي الذمة / العهد / الأمان / الحراسة . معجم المعاني.

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية .

مِنْهُمْ، وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ»^(١).

ومن مقاصدها الأصلية إظهار العبودية لله سبحانه وتعالى، وأداؤها تعظيماً لشعائر الله، والقيام بها امتثالاً لأمره تعالى، ومقصدتها الأصلي أن المال لله، والمكلف ما هو إلا خليفة لله فيه، والإنفاق يعني قوة الاعتقاد بأن الرازق هو الله سبحانه وتعالى، وهو من موجبات التقرب لله تعالى وذلك كما أورد الإمام البخاري في حديث أبي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «أَنْفَقْ أَنْفَقْ عَلَيْكَ»^(٢)

المقاصد التبعية للزكاة والإنفاق في سبيل الله: -

من مقاصدها التبعية تطهير نفس المعطى وتزكيتها من الشح والبخل، وتخليصها من سيطرة حب المال، وهي تمرينٌ للمسلم على العطاء والسخاء، الأمر الذي يدفعه إلى البذل والإنفاق، وتحقيق مزيد من التألف والمحبة والتواصل بين أفراد المجتمع في قوله تعالى: ﴿حُدِّثْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ، وَهُوَ خَيْرُ الرَّزُقِينَ﴾ [سبأ: ٣٩]، وغيرها من الآيات الدالة على وعد الله بالحظ الأوفى للمكلف. ثم إن المزكي يلحق به وبأهله وذريته وذويه بركات وأثار دعاء الناس، وثناء الفقراء، وشهادة الملائكة، وجزاء الخالق الكريم في العاجل والآجل، وكذلك تحقيق أواصر التكافل في المجتمع والتراحم والتواد، فيكون له الأثر في سلامته من الأحقاد، والضغائن، والتحاسد، والتباغض، والغش، والخداع، وقطع الطريق، والفقر، بسد حاجات الفقراء، وتخليص أصحاب الديون، والأسرى والمحبوسين (الغارمين وفي الرقاب)، والإسهام في أمن المجتمع^(٣).

رابعاً: المقاصد الأصلية للصيام: -

ثم أورد الإمام البخاري الأحاديث الدالة على فرضية الصوم كركن من أركان الإسلام، ومن مقاصده الأصلية تحقيق التقوى بعبودية الله سبحانه وتعالى، لأنها عبادة يتقرب بها العبد لربه بترك شهواته، فيضبط نفسه بالتقوى ومراقبة الله سبحانه في كل زمان ومكان، ولهذا يقول

(١) سبق الترخيع في المقاصد الأصلية والتبعية لكلمة التوحيد ص ١٣ من البحث.

(٢) صحيح الإمام البخاري باب كتاب يُريدون أن يُبدلوا كلام الله (٧٤٩٦) (١٤٣/٩)

(٣) علم مقاصد الشريعة للخادمي ص ١٧٣ بتصرف .

الله تعالى ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لِمَلَّكُمْ تَنَفُّونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، وذلك كما أورد الإمام البخاري في الحديث، «لِكُلِّ عَمَلٍ كَفَّارَةٌ، وَالصَّوْمُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ، وَلِخُلُوفٍ فَمِ الصَّائِمِ أَطِيبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ»^(١).

المقاصد التبعية للصيام: -

من المقاصد التبعية للصوم تركية النفس وتنقيتها من الأخلاق الرذيلة، وحتى يعين الله سبحانه وتعالى المكلف على أداء الصوم، شرعه في شهر من خصوصياته تصفيد الشياطين سبحانه. فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قال: «إِذَا اسْتَهَلَّ رَمَضَانُ، غُلِّقَتْ أَبْوَابُ النَّارِ، وَفُتِّحَتْ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ، وَصُفِّدَتِ الشَّيَاطِينُ»^(٢). ومن مقاصده الجليلة أن فيه تجربة لِمَقَاسَاةِ الْحَرَمَانِ وَالْجُوعِ، وتذكر الفقراء الذين يقاسون أبد الدهر الأمرين: الجوع والعطش، والاستعانة على التحصين، والدخول من باب الريان، وتعويد الصائم على الصبر والتضحية^(٣).

خامساً: المقاصد الأصلية للحج: -

وختاماً لأركان الإسلام ثم أورد الإمام البخاري أحاديث فرضية الحج عندما سُئِلَ الرسول صلى الله عليه وسلم أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «إِيمَانُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، ثُمَّ الْجِهَادُ، ثُمَّ حَجٌّ مَبْرُورٌ»^(٤).

من المقاصد الأصلية للحج تحقيق العبودية، والامتثال، وتعظيم شعائر الله لأن الحج به كل العبادات، شهادة، وصلاة، وصيام، ونفقة، ومناسك أخرى. ويتمسك الحاج بالطاعة المطلقة لله تعالى. يطوف حول حجر - الكعبة شرفها الله -، ويقبل حجر - الحجر الأسود أكرمه الله -، ويرمي بحجر - الجمرات عظمها الله -، ويسعى بين حجرين - الصفا والمروة -، وما أعظمها شعائر، وما أسعدها لحظات، بخشوع وحب وامتثال بعيداً عن التعليل، عبداً لله مختاراً، متمثلاً بطاعة الملائكة المكرمين، ويؤدي كل المناسك في وقت

(١) (٤٧) صحيح الإمام البخاري باب ذكر النبي صلى الله عليه وسلم ويرويه عن ربه (٧٥٣٨) (١٥٧/٩).

(٢) مسند الإمام أحمد طبعة الرسالة: مسند أبو هريرة (٨٩١٤) (٤٨٩/١٤).

(٣) علم مقاصد الشريعة للخادمي ص ١٧٣.

(٤) (٤٨) صحيح البخاري باب قوله تعالى { قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين } (١٥٦/٩).

معين ومحدد، وبعدد معين ومحدد، وفي مكان معين ومحدد، وبطريقة معينة ومحددة، ولا استنكار، سائلاً الله أن يكتب له العودة مرات ومرات - بل بتضرع وحب وامتنال -، ملتزم بقول الرسول - صلى الله عليه وسلم -: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكُكُمْ، فَإِنِّي لَا أَذْرِي لِعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ»^(١) تقرباً لله وخشية من غير تفريط ولا غلو.

المقاصد التبعية للحج -

المساواة، والوحدة، والقوة، وتذكير الناس بيوم الحشر، وهو مؤتمر إسلامي كبير تتبادل فيه الفوائد، والفوز بالجنة، والنجاة من العذاب، وقبول الدعوات، وتجديد النيات الصالحة، والتعاون والتراحم^(٢). ويرجع صاحب الحج المبرور كيوم ولدته أمه حامداً شاكرًا.

سادساً: المقاصد الأصلية للجهاد -

فقرن الرسول - صلى الله عليه وسلم - بين شعيرة الجهاد وأركان الإسلام والإيمان لأن الجهاد هو الحافظ للدين من جانب العدم عندما سُئِلَ الرسول صلى الله عليه وسلم أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «إِيمَانٌ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، ثُمَّ الْجِهَادُ، ثُمَّ حَجٌّ مَبْرُورٌ»^(٣) والجهاد في سبيل الله ينبغي أن يقتصر بالإخلاص ويتجرد عن الأغراض الدنيوية، وأن يكون القصد منه إعلاء كلمة الله، وقهر أعداء الدين، والمحافظة على الدين من جانب العدم، وتأمين الدين من جانب الوجود، في أعلى مراتبه.

المقاصد التبعية للجهاد -

المجاهد في سبيل الله في هذه الحالة بين أمرين، أما أن يرجع منتصراً على الكفر وأهله، فرحاً بما أحرزه من غنائم، وبما ناله من أجر، وإما أن يظفر بالشهادة، ونيل الدرجات العلى في الجنة، التي وعد الله بها من أستشهد^(٤).

بعد أن وقفنا على مقاصد هذه العبادات نسرد ما أورده الإمام البخاري في باب التوحيد من الأحاديث الخاصة بهذه العبادات مجملة.

(١) مسلم باب رمي جمرة العقبة (١٢٩٧) (٩٤٣/٢).

(٢) علم مقاصد الشريعة للخادمي ص ١٧٤.

(٣) صحيح البخاري باب قوله تعالى { قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين } (١٥٦/٩).

(٤) المقاصد السننية في الأحاديث الإلهية للمقدسي . مكتبة التراث بالمدينة المنورة ص ٣٥٧ .

بَابُ مَا جَاءَ فِي دُعَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُمَّتَهُ إِلَى تَوْحِيدِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى (كلمة

التوحيد - صلاة - زكاة - صوم - وحج) وجهاد

أحاديث باب صحيح الإمام البخاري:

١ / الحديث الأول: - سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ: لَمَّا بَعَثَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى نَحْوِ أَهْلِ الْيَمَنِ قَالَ لَهُ: «إِنَّكَ تَقْدُمُ عَلَيَّ قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيَّ أَنْ يُوحِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا صَلَّوْا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُوْخَذُ مِنْ غَنِيِّهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقِيرِهِمْ، فَإِذَا أَقْرَبُوا بِذَلِكَ فَخُذْ مِنْهُمْ، وَتَوَقَّ كَرَامِ أَمْوَالِ النَّاسِ»^(١).

في هذا الحديث تعليم بالتدرج لأركان الإسلام لذلك أمر الرسول - صلى الله عليه وسلم -، معاذاً - رضي الله عنه - أن يعلمهم بالتدرج الشهادتين ثم الصلاة ثم الزكاة.

٢ / الحديث الثاني: - عن ابن عباس «أَمَرَكُمْ بِأَرْبَعٍ وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: أَمَرَكُمْ بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ، وَهَلْ تَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللَّهِ؟ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَقَامَ الصَّلَاةَ، وَإِيْتَاءَ الزَّكَاةَ، وَتُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمْسَ، وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: لَا تَشْرَبُوا فِي الدُّبَاءِ^(٢)، وَالنَّقِيرِ^(٣)، وَالظُّرُوفِ الْمُرْفَتَةِ^(٤)، وَالْحَنْتَمَةَ^(٥)».

ففي هذا الحديث أمر الرسول صلى الله عليه وسلم أُمَّته بالإيمان لأنه أساس التوحيد كما عرفه الإمام الشافعي بقوله: (أن الإيمان قول وعمل ونية لا يجزئ واحد من الثلاثة عن الآخر^(٦)). والإسلام هو الإذعان والتسليم. فورد الإيمان والإسلام في النصوص الشرعية

(١) صحيح البخاري كتاب التوحيد باب ما جاء في دعاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أُمَّته إلى توحيد الله تبارك وتعالى (٣٧٧١) (٩/ ١١٤).

(٢) (٥٤) الدُّبَاءُ: وَهِيَ الْقُرْعَةُ يَتَبَدَّدُ فِيهَا فَيَضْرِبُ. غريب الحديث لابن الجوزية (١/ ٣١٩).

(٣) النقير: أصل النخلة ينقر وسطه ثم ينبذ فيه التمر، ويلقى عليه الماء ليصير نبيذاً مسكراً. (١٠٤/ ٥). النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: ٦٠٦هـ): المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي.

(٤) المزفت من الأوعية: هو الإناء الذي طلى بالزفت وهو نوع من القار، ثم اتبذ فيه. (٢/ ٣٠٤).

(٥) الحنتم: وَهِيَ جِرَارٌ مَدَهُونَةٌ خَضِرٌ كَأَنَّهَا يَحْمَلُ فِيهَا إِلَى الْمَدِينَةِ الْخَمْرَ. النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ٤٤٨).

(٦) كتاب الأم للأمام الشافعي ١/ ٢١٣.

بمعنى واحد، كما في قوله تعالى ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الذاريات: ٣٥] ﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ فِيهَا مَا نَحْنُ مُبْدِعِينَ ﴾ [الذاريات: ٣٦]، وكذلك ورد بمعنيين، في قول تعالى ﴿ قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ﴾ [الحجرات: ١٤]، وفي هذا الحديث ورد الإيمان بمعنى الإسلام ثم ذكر في هذا الحديث الإيمان بمعناه العام وأضاف مغنم الجهاد إشارة لمشروعيته كعبادة، ونهى عن كل ما يؤدي إلى مظنة الكبائر لأن العبادة هي التزام الأمر والنهي معاً، ومن أعظمها شرب الخمر المستوجب للحد وعدم رضا الله سبحانه، ولا يكتمل إيمان في قلب إلا بطاعة أمره عز وجل واجتناب نواهيه لذلك ربطه باجتناّب الشرب في هذه الأواني المذكورة لأنها كانت تستعمل لحفظ وتصنيع الخمر. والمقصد واضح، فسبحان الذي منح رسولنا جوامع الكلم.

٣ / الحديث الثالث: - عن أبي هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ﴿ أَنْفِقْ أَنْفِقْ عَلَيْكَ ﴾^(١)

٤ / الحديث الرابع: - عن أبي هريرة، قَالَ: « هَذِهِ حَدِيثَةٌ أَتَيْتُكَ بِإِنَاءٍ فِيهِ طَعَامٌ - أَوْ إِنَاءٍ فِيهِ شَرَابٌ - فَأَقْرَبُهَا مِنْ رَبِّهَا السَّلَامُ، وَبَشَّرَهَا بَيْتٍ مِنْ قَصَبٍ لَا صَخَبَ فِيهِ، وَلَا نَصَبَ »^(٢)

٥ / الحديث الخامس: - عن أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: « يَتَعَاقِبُونَ فِيكُمْ: مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ، وَيَجْتَمِعُونَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ وَصَلَاةِ الْفَجْرِ، ثُمَّ يَعْرِجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ فَيَسْأَلُهُمْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ، فَيَقُولُ: كَيْفَ تَرَكَتُمْ عِبَادِي؟ فَيَقُولُونَ: تَرَكَنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ، وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ »^(٣).

يؤكد في هذا الحديث والأحاديث الآتية أهمية وجوب الاستمرار في العبادة، والمحافظة والمداومة عليها ليتحقق المقصد الأصلي منها، وكذلك يوضح المقاصد التبعية التي وعد بها الله عباده المكرمين من دخول الجنة، والتلذذ بالنظر إلى وجهه الكريم، وبشارة الصائم بطيب خلوّفه عند الله واختصاصه سبحانه بالجزاء على الصوم، وقبول الله تبارك للحاج والمهاجر والمجاهد في سبيله، ووصفهم بالإيمان، ونيل رضوان الكريم تفضلاً على عباده الطائعين.

(١) سبق التخرّيج في المقاصد التبعية للزكاة والأنفاق في سبيل الله ص ١٧ من البحث.

(٢) صحيح البخاري باب يريدون إن يبلوا كلام الله (٧٤٩٧) (٩/١٤٤).

(٣) المصدر نفسه باب تعرج الملائكة والروح إليه (٧٤٣٠) (٩/١٢٦).

٦ / الحديث السادس: - عن أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْوِيهِ عَنْ رَبِّكُمْ، قَالَ: «لِكُلِّ عَمَلٍ كَفَّارَةٌ، وَالصَّوْمُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ، وَلِخُلُوفِ فَمِ الصَّائِمِ أَطِيبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ الْمِسْكِ»^(١)

٧ / الحديث السابع: - وَسَمَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِسْلَامَ وَالْإِيمَانَ وَالصَّلَاةَ عَمَلًا، قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِبِلَالٍ: «أَخْبِرْنِي بِأَرْجَى عَمَلٍ عَمِلْتَهُ فِي الْإِسْلَامِ»، قَالَ: مَا عَمِلْتُ عَمَلًا أَرْجَى عِنْدِي أَنِّي لَمْ أَتَطَهَّرْ إِلَّا صَلَّيْتُ وَسُئِلَ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «إِيمَانُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، ثُمَّ الْجِهَادُ، ثُمَّ حَجٌّ مَبْرُورٌ»^(٢)

المطلب الثاني: حق الله وحق العبد:

بعد أن تحدثنا عن مقاصد أركان الإسلام كعبادة يقام بها الدين، ومقاصد الجهاد لحفظه، أورد الإمام البخاري حديث لتوضيح حق الله وحق العبد، لعلاقتها بالتوحيد، لأن حقوق العباد هي الحظوظ والأغراض التي يجب أن يعرفها العابد، ويطلبها بإذن الله تعالى تعبدًا وطاعة، وفي الحديث الشريف عندما سأل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - معاذًا عن الحق الأصلي الذي ليس فيه غرض للمكلف، فسأله عما أوجبه عليه، أي ما يجب أن يعاملوه به سبحانه، وألقاه على معاذ بصيغة السؤال بقوله: (أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ....) ليكون أشد حضوراً لقلبه، حتى يفهم ما يقوله رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وقوله أن يعبدوه، أي يتذللوا له بالطاعة، ولا يشركوا به شيئاً، أي في عبادته، ولفظ شيئاً نكرة في صياغ النفي تعم كل شيء، بمعنى لا يشركوا به رسولا، ولا وليا، ولا ملكا، ولا غيرهم، بأن تكون عبادة مطلقة، والعبادة هي التوحيد لأنها مبنية عليه، فكل عبادة لا توحيد فيها ليست عبادة، وأحق الحقوق هو حق الله، ولا تنفع الحقوق إلا به.

أما حق العباد على الله، أي ما يجب أن يعاملهم به سبحانه، والعباد لم يوجبوا شيئاً، بل الله أوجبه على نفسه تفضلاً منه على عباده، قال تعالى: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: ٥٤]، وكتب هنا بمعنى أوجب على نفسه، فحق العباد على الله ألا يعذب من لا يشرك به،

(١) سبق التخریج في المقاصد التبعية للصيام ص ١٧ من البحث

(٢) صحيح البخاري باب قوله تعالى { قل فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين } (١٥٦/٩).

فهذا تفضل من الله سبحانه لم يوجبه عليه أحد^(١). وهذا الحق يعتبر حظاً للمكلف، وهو نيله رضوان الله ومجانبة غضبه وعذابه سبحانه.

المقاصد الأصلية لاستيفاء الحقوق: -

من المقاصد الأصلية لمعرفة الحقوق شكر النعمة الموجبة لفهم مقصد الشارع في تكريمه للمكلف، فيتوجهوا لله في طلبها ولا يسألوا غيره سبحانه، وكذلك معرفة أداء الحق وبذل المستحق على بصيرة وبإذن شرعي.

المقاصد التبعية لاستيفاء الحقوق: -

وبمعرفة الحق تطمئن النفوس وترضى، ويمتنع التخاصم والتواثب، والتنافس السلبي، والتعدّي، وتسود روح الرحمة والقناعة من أجل مجتمع الفضيلة، ومن كمال المقصد في نيل الحقوق، تعجيل إيصال الحقوق لأصحابها، وهو مقصد من السمو بمكان، وإلا كانت المفسدة. وبمعرفتها والعمل بها يتحقق المقصد الأصلي والتبعية ويكون المسلم سمحاً إذا قضى وسمحاً إذا اقتضى.

حديث الباب: -

عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا مُعَاذُ أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ؟»، قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «أَنْ يُعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، أَتَدْرِي مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ؟»، قَالَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ»^(٢)

المطلب الثالث: المقاصد الأصلية للإخلاص:

على العبد تنمية الإخلاص في قلبه وتقويته، وذلك بكمال التعلق بالله تألهاً وإنابة وخوفاً ورجاءاً وطمعاً وقصداً لمرضاته وثوابه في كل الأمور الظاهرة والباطنة^(٣) ومن أكبر مقاصد الإخلاص دفع الشرك الأكبر والأصغر وهذا هو السبب الذي أورد به الإمام البخاري أحاديث الإخلاص في كتاب التوحيد. فالإخلاص يقوي الاعتقاد، والإخلاص يقوم الإسلام

(١) القول المفيد على كتاب التوحيد محمد بن صالح العثيمين - ص ٣١ بتصرف .

(٢) صحيح البخاري كتاب التوحيد باب (٧٣٧٣) (٩/ ١١٤).

(٣) كتاب التوحيد للشيخ محمد عبد الوهاب وكتاب القول السديد في مقاصد التوحيد للشيخ عبد الرحمن ناصر سبعي ط . الثانية ١٤٢٣ هـ ص ٣١ .

والإيمان والإحسان^(١) وبالإخلاص يتجنب المكلف الرياء في القول والعمل، والإخلاص شرط قبول العمل الصالح لأنه إرادة وجه الله بالعبادة^(٢).

المقاصد التبعية للإخلاص: -

بالإخلاص يتحقق الرجاء والخوف، والطمع في مرضاة الله تعالى، والفوز بالجنة، وهو سرُّ بين العبد وربّه، فيجعل العبد يتلذذ في فعل الخيرات، والإخلاص مورث لحب الله تعالى، وفضل سورة الإخلاص أنها تعدل ثلث القرآن، وهي السورة المحققة للإخلاص، وهذا مقصد جليل يدركه العارفون بمقصدها، ويتعاهدونها في الصلوات والدعاء كما علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

حديث الباب

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَجُلًا سَمِعَ رَجُلًا يَقْرَأُ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ يَرُدُّهَا، فَلَمَّا أَصْبَحَ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ، وَكَانَ الرَّجُلُ يَتَقَالُّهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ»^(٣).

المطلب الرابع: المقاصد الأصلية للأذكار والأدعية:

الدعاء هو إظهار الفاقة لله سبحانه وتعالى، وهو مخ العباد، ومن يتأمل السنة المباركة يجد أن هنالك أذكار للصباح والمساء، للطعام والشراب، للنوم والانتباه، للصلوات وأعقابها، لركوب الدابة والسفر، وأذكار تتعلق بطرد الحزن والهم، وأذكار تقال عند رؤية المسلم لما يحب ويكره الخ....^(٤)

فهذه الأذكار العظيمة بحسب تنوعها ومناسباتها تجديد لعهد الإيمان، ومن مقاصدها - أيضا - تقوية الصلة بالله تعالى، واعتراف بنعمه المتوالية وآلائه المتتالية، وشكراً على تفضله، وإنعامه، حيث اللجوء لله وحده، والاعتماد عليه دون سواه، والتذلل له، والتعوذ به سبحانه من كل شر وبلاء، وهذا يعني تقرير التوحيد لله وإقرار بألوهيته وربوبيته وبأسمائه وصفاته

(١) المصدر نفسه ص ٣٩.

(٢) الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للدكتور: محمد صدق بن أحمد البورنو. مؤسسة الرسالة ص ٥٩.

(٣) صحيح البخاري كتاب التوحيد باب ما جاء في دعاء النبي أمته للتوحيد (٧٣٧٤) (٩/١١٤).

(٤) فقه الأدعية والأذكار لعبد الرزاق عبد المحسن البدر. دار كنوز أشبيلية ص ٧.

سبحانه^(١) وهذا يمثل مقصد العبادة وإظهار الفاقة لله حيث لا ملاذ منه إلا إليه، وفي كل حالاته وأوضاعه، وحاجاته.

المقاصد التبعية للأذكار والأدعية: -

للذكر والدعاء ثمرات وفوائد كما قال ابن القيم رحمه الله: [الذكر شجرة تثمر المعارف والأحوال التي شمّر إليها السالكون، فلا سبيل إلي نيل ثمارها إلا من شجرة الذكر، وكل ما عظمت تلك الشجرة ورسخ أصلها، كان أعظم لثمرتها فالذكر يثمر المقامات كلها من اليقظة إلى التوحيد، وهو أصل كل مقام، والقاعدة التي ينبني عليها، كما ينبني الحائط على أسسه، وكما يقوم السقف]^(٢).

وفي الذكر من النفع والبركة والفوائد ما لا يمكن أن يحيط به إنسان، وكفى بقول الله تعالى: ﴿وَالذِّكْرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذِّكْرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٣٥].

أحاديث الباب

١ / الحديث الأول: - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ فِرَاشُهُ فَلْيَنْفُضْهُ بِصِنْفَةٍ ثَوْبِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، وَلْيَقُلْ: «بِاسْمِكَ رَبِّ وَضَعْتَ جَنِّي، وَبِكَ أَرْفَعُهُ، إِنْ أَمْسَكَتَ نَفْسِي فَاغْفِرْ لَهَا، وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ عِبَادَكَ الصَّالِحِينَ»^(٣).

٢ / الحديث الثاني: - عن جابر بن عبد الله السلمي قال: (كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعَلِّمُ أَصْحَابَهُ الْإِسْتِخَارَةَ فِي الْأُمُورِ كُلِّهَا، كَمَا يُعَلِّمُهُمُ السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ^(٤))

المعنى الاصطلاحي للاستخارة هي: طَلَبُ الْاِخْتِيَارِ. أَي طَلَبُ صَرْفِ الْهِمَّةِ لِمَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْأَوْلَى، بِالصَّلَاةِ، أَوْ الدُّعَاءِ الْوَارِدِ فِي الْإِسْتِخَارَةِ^(٥) في هذا الحديث، يتضح أنها من أفضل العبادات لما فيها من صرف الهمة لله سبحانه وتعالى ولنعلم أن خيرة

(١) المصدر نفسه ص ٩.

(٢) الوابل الصيب ص ١٣٢.

(٣) المصدر نفسه بَابُ السُّؤَالِ بِأَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَالِاسْتِعَاذَةَ بِهَا (١١٩ / ٩)

(٤) صحيح البخاري باب (قل هو القادر) (٧٣٩٠) (٩ / ١١٨).

(٥) لب اللباب ج ٥ ص ١٢٣.

(٥) صحيح البخاري باب (قل هو القادر) (٧٣٩٠) (٩ / ١١٨).

الله للعبد خيراً من خيرته لنفسه، وإن الله يحب أن يسأل من فضله وأما المقصد التبعية لها باعتبارها صلاة وأن ما أختاره الله تعالى هو الفرج سواء وافق هوى المكلف أم لم يوافق.

٣ / الحديث الثالث: - عَنْ حَدِيثِهِ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ قَالَ: «اللَّهُمَّ بِاسْمِكَ أَحْيَا وَأَمُوتُ»، وَإِذَا أَصْبَحَ قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا، وَإِلَيْهِ النُّشُورُ»^(١)

٤ / الحديث الرابع: - كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ عِنْدَ الْكَرْبِ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْعَلِيمُ الْحَلِيمُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَرَبُّ الْأَرْضِ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ»^(٢)

٥ / الحديث الخامس: - عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَأْتِيَ أَهْلَهُ، فَقَالَ: بِاسْمِ اللَّهِ، اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ وَجَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنَا، فَإِنَّهُ إِنْ يُقَدَّرَ بَيْنَهُمَا وَلَدٌ فِي ذَلِكَ لَمْ يَضُرَّهُ شَيْطَانٌ أَبَدًا»^(٣)

المطلب الخامس: المقاصد الأصلية للأضحية وذكاة الصيد:

إن خلق الله سبحانه للمخلوقات ليس عبثاً، والمقصد الأصلي هو التسخير الكوني للإنسان^(٤)، فالذكاة الشرعية، من الأعمال التعبدية، ومن مقاصدها الأصلية الاعتراف بأن الخلق لله جميعاً سبحانه، والمقصد الأصلي لا يتصرف المسلم في خلقه سبحانه إلا بإذنه في استباحة بهيمة الأنعام، وبالوصف الشرعي الذي حددته الشريعة، امتثالاً لأمره تعالى، واعترافاً بفضله، ولا يمكن استحلال بهائم الأنعام إلا برضاه سبحانه، وإلا تُعتبر الذبيحة في هذه الحالة، ميتة محرمة على أمة محمد صلى الله عليه وسلم، لذلك أحل الله الذكاة وحرم قتل مباح الأكل، وكذلك من المقاصد الأصلية للأضحية تقوية لمعنى الإيمان بالرسول والشرائع السابقة والتقرب لله زلفى بالكبش الذي فدى به الله جل وعلا سيدنا إسماعيل،

(١) المصدر نفسه باب سؤال الله تعالى بأسمائه وصفاته (٧٣٩٤) (٩/ ١١٩).

(٢) المصدر نفسه باب وكان عرشه على الماء (٧٤٢٦) (٩/ ١٢٦).

(٣) المصدر نفسه (٧٣٩٦) (٩/ ١١٩).

(٤) مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء

بشروط في الأضحية ، وشروط في وقت ذبحها ، وشروط في التصرف في لحمها ، طاعةً وامثالاً لله وعبادة ، وتوجها بشكر النعمة .

المقاصد التبعية للأضحية وذكاة الصيد: -

الاستمتاع بالحلال الطيب من المطعومات، وشكر النعمة، وإطعام الأهل والإخوان، والإهداء، والإنفاق والتصدق للمحتاج والفقير وتكريم بني آدم أن الكون مسخر بإذن الله تعالى له، وفي الأضحية كسب ورضا الله تعالى في أيام طيبات مباركات يحسن العمل فيها، وإطعام البائس الفقير، وتوسعة للأهل والأولاد.

أحاديث الباب

١ / الحديث الأول: - عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: «صَحَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَبْشَيْنِ يُسَمَّى وَيَكْبَرُ»^(١)

٢ / الحديث الثاني: - عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْتُ: أُرْسِلُ كِلَابِي الْمُعَلَّمَةَ؟ قَالَ: «إِذَا أُرْسَلَتْ كِلَابُكَ الْمُعَلَّمَةَ، وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ، فَأَمْسَكَنْ فَكُلْ، وَإِذَا رَمَيْتَ بِالْمِعْرَاضِ فَخَزَقْ فَكُلْ»^(٢)

في هذا الحديث توضيح طرق الذكاة، وفي الحديث التالي إدراك الإذن من الله باستباحة أكلها.

٣ / الحديث الثالث: - عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ هَاهُنَا أَقْوَامًا حَدِيثُ عَهْدِهِمْ بِشِرْكٍ، يَأْتُونَا بِالْحَمَانِ لِأَنْدَرِي يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا أَمْ لَا، قَالَ: «اذْكُرُوا أَنْتُمْ اسْمَ اللَّهِ، وَكُلُوا»^(٣)

المطلب السادس: المقاصد الأصلية لفضل تلاوة القرآن:

العناية بالقرآن العظيم، عناية بكلام الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا خلفه، المتحدّي به، المعجز بكل حرف فيه، والتلاوة تعني العلم والعمل بالقرآن^(٤)

(١) صحيح البخاري (٧٣٩٩) (٩/ ١٢٠).

(٢) المصدر نفسه (٧٣٩٧) (٩/ ١١٩).

(٣) المصدر نفسه (٧٣٩٨) (٩/ ١١٩).

(٤) المفردات للراغب الأصفهاني ص ٧٥.

وتدبر معانيه تزيد العبد قرباً لله تعالى ويزداد اعتقاداً بما جاء فيه من أحكام وحكم ودروس ومواعظ، وهي من أفضل الأعمال لله سبحانه، والآيات والأحاديث شاهدة على ذلك.

المقاصد التبعية لفضل تلاوة القرآن: -

القرآن هداية، وشفاء، وكفاية، وعافية، والعبد كلما كان عظيم العناية بالقرآن تلاوةً وحفظاً، مذاكرة وتدبراً، وعملاً وتطبيقاً، نال من السعادة والطمأنينة وراحة البال، وزوال الهم والغم والحزن بحسب ذلك. والآيات والأحاديث، دالة على نزول السكينة والملائكة عند القراءة، وفضائل القرآن على سائر الكلام، واغتيال صاحب القرآن، وحلاوة تحسين الصوت بالترتيل والقراءة في كل الأحوال والأزمان^(١)

حديث الباب

عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَالْأُتْرُجَةِ، طَعْمُهَا طَيِّبٌ وَرِيحُهَا طَيِّبٌ، وَمَثَلُ الَّذِي لَا يَقْرَأُ كَالْتَّمْرَةِ، طَعْمُهَا طَيِّبٌ وَلَا رِيحَ لَهَا، وَمَثَلُ الْفَاجِرِ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الرَّيْحَانَةِ، رِيحُهَا طَيِّبٌ وَطَعْمُهَا مُرٌّ، وَمَثَلُ الْفَاجِرِ الَّذِي لَا يَقْرَأُ الْقُرْآنَ كَمَثَلِ الْحَنْظَلَةِ، طَعْمُهَا مُرٌّ وَلَا رِيحَ لَهَا»^(٢)

(١) المتواري على أبواب البخاري للإمام ناصر الدين بن المنير

(٢) المصدر نفسه (٧٥٦٠) (١٦١/٩).

المبحث الرابع

تطبيق المقاصد الأصلية والتبعية على أحاديث الألوهية

باب التوحيد للإمام البخاري (أعمال تعبدية)

المطلب الأول: المقاصد الأصلية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكليف رباني مقطوع به، وهو عمل الأنبياء والمرسلين، وسلوك الدعاة الصالحين، وسبب خيرية الأمة وطريق نهضتها، وقد دعت إليه الشريعة في نصوص وقواعد لا تحصى^(١) مثل قوله تعالى ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّهْمُ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]

وللأمر بالمعروف مقاصد جليلة وهذا دليل على أهمية القيام بهذه الشعيرة. ومن مقاصده الأصلية تحقيق مرضاة الله تعالى، والمحافظة على كليات الشريعة، من حفظ دين، ونفس، وعقل، ونسل، ومال، تقرباً لله، وطاعةً لأمره، ومن أهم مقاصده تحقيق أمر الله في الاستخلاف في الأرض.

المقاصد التبعية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: -

المقاصد التبعية لا تحصى ولا تعد، لأنها تؤدي إلى الصلاح والإصلاح في الأرض، وتطهير المجتمع من الأمراض، والاعتقاد بأنه تكليف وعبادة لله تجعل القائم بها مطمئناً لحكم الله، منتظراً للجزاء، صابراً محتسباً، مستشعراً مسؤولياً التكليف، مهما ظهرت أمامه المصائب والمحن والانتقادات، وصاحبها موعود بالفوز بالجنة، والنجاة من النار^(٢).

حديث الباب

عن معاوية قال: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللَّهِ، مَا يَضُرُّهُمْ مَنْ كَذَّبَهُمْ وَلَا مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ»^(٣).

(١) علم المقاصد الشرعية للدكتور نور الدين الخادمي ص ١٨٨ بتصرف.

(٢) المصدر نفسه ص ١٩٠ بتصرف.

(٣) المصدر نفسه باب إِمَّا قَوْلُنَا لِسَيِّءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٤٧٦٠) (١٣٦/٩).

المطلب الثاني: المقاصد الأصلية لبيعة الرسول صلى الله عليه وسلم ومحبته:

البيعة نوع من الطاعة كما جاء في المفردات (بايع السلطان إذا تضمن بذل الطاعة له، بما يرضخ له^(١))، ويقال لذلك بيعة ومبايعة لقوله تعالى ﴿فَأَسْتَبِشِرُوا بِيَعِّكُمْ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١١١] إشارة لبيعة الرضوان^(٢)، فطاعة الرسول ومحبة الرسول صلى الله عليه وسلم واجبة، كما طاعة الله، فطاعته ثمرة لمحبهه، ومحبه محققة لطاعته عليه الصلاة والسلام. ويعبته عليه السلام بيعة الله عز وجل ولدين الإسلام، ومحبه لا تنفك عن محبة الله تعالى لقوله سبحانه: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، إذا الطاعة والمحبة مقصد في ذاتها، مؤدية لمقاصد جليلة، مثل التأسي، والانقياد، والإذعان للأوامر، واجتناب النواهي.

فمحبه من الدين وتحقيقها يكون بما شرع الله في هذا الدين، لا عن طريق البدع، أي ليست محبه في مظاهر التعظيم اللساني المليء بالغلو والشرك، لأن حسن النية لا يبيح الابتداع في الدين وكما قال ابن مسعود رضي الله عنه: «من كان مستأنساً بهدي الرسول صلى الله عليه وسلم، فليستأنس بصحابته، فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً وأكثرها هدياً....»^(٣).

المقاصد التبعية لبيعة الرسول صلى الله عليه وسلم ومحبهه: -

يعبته وطاعته ومحبهه عليه الصلاة والسلام، موجبة لرضا الله تعالى، ولدخول الجنة، ومجانبة سخطه تعالى، فتقر عينه، ويطمئن قلبه، ويتذوق بها حلاوة الإيمان، والوعد بأن يزرع معه لقوله صلى الله عليه وسلم [المرء يزرع مع من أحب]^(٤) والبيعة وطاعة ولي الأمر والمعاهدة مؤدية للأمن والاستقرار.

حديث الباب

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: بَايَعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رَهْطٍ، فَقَالَ:

(١) رَضَخَ لِلْأَمْرِ الْوَاقِعَ: اسْتَسْلَمَ الْمَعْجَمَ الْوَسِيطَ

(٢) المفردات للراغب الأصفهاني ص ٦٧.

(٣) حقوق النبي على أمته محمد بن خليفة التميمي ص ٣٢٢ - ٣٢٤ بتصرف.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الأدب باب الحب في الله واستجابة الدعاء.

«أَبَايِعُكُمْ عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُونِي فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَاخَذَ بِهِ فِي الدُّنْيَا، فَهُوَ لَهُ كَفَّارَةٌ وَطَهْرٌ، وَمَنْ سَتَرَهُ اللَّهُ، فَذَلِكَ إِلَيَّ اللَّهُ: إِنْ شَاءَ عَذَّبَهُ، وَإِنْ شَاءَ عَفَّرَ لَهُ»^(١)

المطلب الثالث: المقاصد الأصلية لبر الوالدين:

من أفضل هذه المقاصد أن بر الوالدين هو الشكر لله لقوله تعالى ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهَنَا عَلَى وَهْنٍ وَفِصْلَهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدِكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ [لقمان: ١٤]، وطاعتهما تعني طاعة الله عز وجل الأمر بذلك، ورضاه تعالى في رضاهما، وهما وصية الله لعباده وأنعم بها وصية، في قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾. المقاصد التبعية لبر الوالدين: -

بر الوالدين سبب سعادة المسلم فبرهما يورث كما عقوبهما، لقوله صلى الله عليه وسلم: «كُلُّ الدُّنُوبِ يُؤَخِّرُ اللَّهُ مَا شَاءَ مِنْهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا عَفْوَكَ الْوَالِدَيْنِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُعَجِّلُهُ لِصَاحِبِهِ فِي الْحَيَاةِ قَبْلَ الْمَمَاتِ»^(٢)، فبرهما يحقق احترام الكبير، وطاعة ولاة الأمور، ويحافظ على شكل ومضمون وظيفة الأسرة، والتراحم بين أفرادها، ويقوي كيان المجتمع المسلم من التفكك والانحلال، وربط أواصر المحبة، لأنهما الشجرة الحانية والملاذ الرحب، لذلك اعتنت الشريعة ببرهما أحياءً كانا أو أمواتا، لأن حقوقهما تنسى إلا لمن رحم الله.

حديث الباب

عن ابن مسعود رضي الله عنه: أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «الصَّلَاةُ لَوَقْتِهَا، وَبِرُّ الْوَالِدَيْنِ، ثُمَّ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^(٣) في هذا الحديث جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ما بين بر الوالدين، والصلاة لوقتها، والجهاد في سبيل الله وسماها أفضل الأعمال، وعدّها من الأعمال التعبديّة الخالصة،

(١) المصدر نفسه باب المشيئة والإرادة (٧٤٦٨) (٩/ ١٣٧).

(٢) المستدرک علی الصحیحین للحاکم کتاب البر والصلة (٧٢٦٣) (٤/ ١٧٢).

(٣) صحیح البخاری باب الصلاة لوقتها وبر الوالدين (٧٥٣٤) (٩/ ١٥٦).

دليل وتأکید على مكانة بر الوالدين عند الله سبحانه، فبر الوالدين هو التوسع في الإحسان إليهما وضده العقوق^(١).

المطلب الرابع: مقاصد مشروعية الجزاء ونيل الحظوظ للموحدين المخلصين:

هذه الأحاديث تبين وتلخص المقاصد الأصلية والتبعية للعبادة الخالصة، والجزاء الأوفى للعبد الصالح من رب كريم، يتجاوز بفضلته تعالى عن النية السيئة في الأعمال، ما لم ينفذها العبد بل يؤجر على تركها، والنية الحسنة إن أتبعها بعمل تتضاعف وإن لم يتبعها بعمل يؤجر، وأعد الله لهم ما لا يمكن أن يتخيله بشر من النعيم، وجعل العبد مقبولاً ومحبوياً لله وللعباد، بسبب حب الله عز وجل، ووعد بدخول الجنة للموحدين وإن ارتكبوا المعاصي ما لم يشركوا، وكذلك البشارة للصابرين، لأن الصبر بأنواعه هو المعين على التزام العبادة، بل هو عبادة يرجع بها العابد إلى ربه في الطاعات، والبعد عن المعاصي وقبول أقدار الله، فيوفي أجره بغير حساب وعداً من الله تعالى، ويلتقي مع رسوله صلى الله عليه وسلم على الحوض، كل هذه الأحاديث بشارة للعباد الموحدين.

أحاديث الباب

١- الحديث الأول: - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «يَقُولُ اللَّهُ: إِذَا أَرَادَ عَبْدِي أَنْ يَعْمَلَ سَيِّئَةً، فَلَا تَكْتُبُوهَا عَلَيْهِ حَتَّى يَعْمَلَهَا، فَإِنْ عَمَلَهَا فَكْتُبُوهَا بِمِثْلِهَا، وَإِنْ تَرَكَهَا مِنْ أَجْلِي فَكْتُبُوهَا لَهُ حَسَنَةً، وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْمَلَ حَسَنَةً فَلَمْ يَعْمَلَهَا كْتُبُوهَا لَهُ حَسَنَةً، فَإِنْ عَمَلَهَا فَكْتُبُوهَا لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ»^(٢)

٢- الحديث الثاني: - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «قَالَ اللَّهُ: أَعَدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبٍ بَشَرٍ»^(٣)

٣- الحديث الثالث: - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا نَادَى جِبْرِيلَ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَبَّ فَلَانَا فَأَحِبَّهُ،

(١) المفردات للراغب الأصفهاني ص ٤٠

(٢) صحيح البخاري (٧٥٠١) (١٤٩/٩).

(٣) المصدر نفسه (٧٤٩٨) (١٤٤/٩).

فِيحِبُّهُ جِبْرِيلُ، ثُمَّ يُنَادِي جِبْرِيلُ فِي السَّمَاءِ: إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَبَّ فَلَانًا فَأَجِبُوهُ، فَيَجِبُهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، وَيُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي أَهْلِ الْأَرْضِ».

٤ / الحديث الرابع: - «اصْبِرُوا حَتَّى تَلْقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِنِّي عَلَى الْحَوْضِ»^(١)

خاتمة باب التوحيد

ختم البخاري كتابه بحديث الحمد والتسبيح، كما بدأ أوله بحديث النية، عملاً بهما أي تحريراً لقصد أول العمل حتى يكون خالصاً لوجه الله تعالى وحمداً وشكراً وتقديساً له عز وجل في آخر العمل على ما وفقه إليه. هذا وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يرزقني الصدق والإخلاص في العمل وأن يمن علي بحسن القبول وأن ينفع بما وفقني إليه من خدمة لهذا الكتاب العظيم وأن يجعل هذا في صحيفتي وصحيفة والدي وشيخي ومن علمني من المؤمنين وأن يجزي من شارك وساهم في إنجاز هذا العمل بما يستحق من أجر ومثوبة. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين والحمد لله رب العالمين^(٢).

حديث الخاتمة

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كَلِمَتَانِ حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ، خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ، سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ».^(٣)

هناك إشارات مقاصدية كثيرة للعلماء عن اختيار الأمام البخاري لأحاديث البداية والنهاية، لكتابه الجامع الصحيح، وكتاب التوحيد، قال الحافظ ابن حجر^(٤) «الظاهر أن الإمام البخاري قصد ختم كتابه - الجامع الصحيح - بما دلّ على الوزن، لأنه آخر آثار التكليف، فإنه ليس بعد الوزن إلا الاستقرار في أحد الدارين، إلى أن يريد الله إخراج من

(١) المصدر نفسه باب وجوه يومئذ ناضرة (٧٤٤١) (١٣٢/٩).

(٢) تعليق د/ مصطفى الأغا (١٦٢/٩).

(٣) صحيح البخاري باب وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (٧٥٦٣) (١٦٢/٩).

(٤) هو أحمد بن علي بن محمد الكنانى العسقلانى المعروف بابن حجر وهو لقب بعض أبائه نشأ يتيمًا واشتغل بالأدب وطلب الحديث فبرع فيه، مات بمصر سنة ٨٥٢ من مؤلفاته فتح الباري بشرح صحيح البخاري والإصابة انظر معجم الشيوخ عمر بن فهد الهاشمي محمد الزاهي مراجعة تحقيق محمد الجاسر ص ٧٠

قضى بتعذيبه من الموحدين، فيخرجون من النار بالشفاعة والله تعالى أعلم»^(١). وذكر أحد مشايخنا الفضلاء نكتة بديعة في بدء الإمام البخاري بحديث (إنما الأعمال بالنيات) وختمه بحديث (كلمتان حبيبتان....) هو أن كل منهما حديث غريب، فكأنما الإمام البخاري رحمه الله يشير إلى حديث (بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ فطوبى للغرباء) أي الذين يأخذون مأً وجد بين هذين الحديثين، من الأحاديث الصحاح التي أسندت للنبي صلى الله عليه وسلم^(٢). والأدب في الابتداء إخلاص النية، وفي الانتهاء مراقبة الخواطر ومناقشة النفس على الماضي، والاعتماد في تكفير ما لعله يحتاج لتكفير، بما جعله الشارع مكفراً للهفوات، مخلصاً للحسنات من النزعات الداخلة في حيز الفوات^(٣). فأراد الإمام البخاري ختم كتابه بالأشراف، وقد تقرر أن مدار أمور الدين، على خمسة أشياء: الاعتقادات، والعبادات، والمعاملات، والزواج، والآداب، فلما فرغ الإمام من بيان الكل بين الاعتقادات، فله دُرُّ هذا الإمام الهمام، ما أحسن ترتيبه الكتاب! افتتح ببدء الوحي وعليه مدار الدين، وثنى بكتاب الإيمان وعليه مدار النجاة، ثلث بالعلم، وعليه مدار معرفة العبادات والمعاملات الشرعية، وختم بالتوحيد، وعليه مدار الأعمال الصالحة، فافتتح بالأشراف، واختتم بالأعلى، وآخر الكلام بالتسييح والتحميد^(٤)، فكل ما أورده العلماء دليل على اهتمامهم بمعرفة مقاصد وضع الأحاديث وترتيبها، كاهتمامهم بمعرفة حكمها ومقاصدها.

(١) انظر فتح الباري (١٣/٥٤٢).

(٢) لب اللباب لعبد الحق (ج ٥/٣١٤).

(٣) المتواري على أبواب البخاري لابن المنير ص ٤٣٩.

(٤) لب اللباب ج ٥ ص ٣١٣.

خاتمة البحث

نحمده سبحانه الذي بنعمته تتم الصالحات، أن وصلت لخواتيم هذا البحث، لأورد أهم ما ورد فيه. كما يلي:

بدأت المبحث الأول بمختصر للإمام البخاري وكتابه، وعاداته لأنها معينة في فهم ترتيب الأبواب وتسميتها، وربطها بالأحاديث.

تناول البحث مفهوم التوحيد وأقسامه من توحيد ربوبية، وهو الاعتقاد أن لا خالق ولا مالك ولا مدبر للكون إلا الله، و توحيد ألوهية ويقال له توحيد باعتبارين، فباعتبار إضافته لله سبحانه يسمى توحيد ألوهية، وباعتبار إضافته إلى الخلق يسمى توحيد العبادة، وهو أفراد الله عز وجل بالعبادة، وتطلق العبادة على شيئين: بمعنى التذلل لله سبحانه، والامتثال له بالأوامر والنواهي وتمثل في العبادات، وكذلك تطلق العبادة على المتعبد به من كل الأعمال التي يحبها الله ويقبلها، والعمل بها لوجهه تعالى وحده لا شريك له، وهذا التوحيد ابتلاء لكثير من المسلمين كما بينا، أما توحيد الأسماء والصفات: وهو أن نثبت له سبحانه جميع أسمائه وصفاته، التي أثبتها لنفسه في كتابه، أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وننفي عنه المماثلة والتشبيه سبحانه.

واتضح من ذلك أن الكليات العقدية هي الأصول الاعتقادية الإيمانية الكبرى، التي تمثل المرتكزات الأولية للدين، وبمعرفة مقاصدها يتحقق الإخلاص في العبادة، كما أمرنا الله سبحانه، امتثالاً وطاعة، للفوز برضاه، وهو أعلى درجات المقاصد الأصلية والتبعية. وتحدث البحث عن مفهوم المقاصد وأقسامها العامة والخاصة، واختيار المقاصد الأصلية والتبعية وتخصيصها بالدراسة والتطبيق على نصوص أحاديث توحيد الألوهية (توحيد العبادة) لتحديد إمكان أو عدم إمكان نيل الحظوظ بهذه المقاصد في العبادات، ووضع البحث أن للعبادات مقاصد أصلية وتبعية، وأن المكلف يجب أن يتجرد ويتورع من أخذ حظوظه بطريق المقاصد الأصلية للعبادات، حتى لا يقع في مهالك الشرك بأنواعه من غير وعي وقصد، لأن الخطأ في مقصد العبادة لا تصححه النية الحسنة، ولا بأس عليه أن ينظر لحظه التبعية الأخرى ويقصده تبعاً على الرأي الراجح، أما الحظ التبعية الدنيوي،

مكان اختلاف بين الفقهاء ويحتاج لتأمل، واحتياط وانتباه، على حسب حال المكلف، لكن الأساس في العبادة الإخلاص لله تعالى.

أما الجانب التطبيقي كان عن استقراء وتتبع المقاصد الأصلية والتبعية لكل عبادة واردة في أحاديث الباب، أو عمل بنية العبادة، ثم ذكر هذه الأحاديث كما أوردها الإمام البخاري (رحمه الله).

في ختام هذا الباب أحمد الله، وأسبح بشكره على أن منّ علي بإتمام هذا البحث، فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن قصور فهمي والشيطان، وأسأل الله أن يتقبل جهدي المُقِل، ويجعله حجةً لي في يوم لا ينفع فيه مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، وسبحان الله وبحمده، وسبحان الله العظيم.

فهرس المصادر والمراجع

١. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الأصول إلى علم الأصول للبيضاوي - تحقيق جماعه من العلماء، ط بيروت - دار الكتب العلمية الطبعة ١٤١٦-١٩٩٦هـ.
٢. الأعلام لخير الدين الزركلي - دار العلم - بيروت - الطبعة السادسة ١٩٨٤م.
٣. إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري - المؤلف احمد بن محمد ابن أبي بكر عبد الملك القسطلاني - المطبعة الكبرى - الأميرية - مصر ١٣٢٣٧هـ.
٤. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام - الطبعة الثانية (تونس - دار حسنون) القاهرة: دار السلام ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٥. كتاب الأم للأمام الشافعي مطبعة دار الرسالة بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٦. تفسير القرآن العظيم للحافظ إسماعيل ابن عمر ابن كثير المتوفى ٧٧٤هـ - دار الجيل بيروت - لبنان - الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٧. تاريخ بغداد للخطيب البغدادي أبو بكر احمد بن علي ابن ثابت الخطيب البغدادي - دار الكتب العلمية - بيروت - دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا - الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
٨. الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله ابن احمد القرطبي دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
٩. حقوق النبي صلى الله عليه وسلم على أمته في ضوء الكتاب والسنة - محمد بن خليفة التميمي - تقديم معالي الشيخ صالح بن عبد العزيز بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ - الطبعة الثانية ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م مدار التوحيد للنشر - الرياض - السعودية.
١٠. زاد المعاد في هدي خير العباد المؤلف محمد بن أبي بكر ابن أيوب شمس الدين ابن قيم الجوزية - مؤسسه الرسالة - بيروت - مكتبه المنارة الإسلامية - الكويت ط ٢٧ - ١٤١٥هـ - ١٩٩٤.
١١. شجرة النور الذكية في طبقات المالكية - محمد بن محمد بن مخلوف - الطبعة السلفية - بدون.

١٢. شرح العقيدة الطحاوية عبد الرحمن ابن ناصر براك ابن إبراهيم البراك - إعداد عبد الرحمن ابن صالح السديس - التدمرية - الطبعة الثانية - ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
١٣. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية - إسماعيل بن حماد الجوهري بتحقيق احمد بن عبد الغفور عطار - دارا لعلم للملايين - بيروت الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
١٤. شرح الحلية عن معاني الواسطية مع الكواشف الجليلة في شرح العقيدة الواسطية للشيخ عبد العزيز بن محمد سليمان - مطبعة أنصار السنة المحمدية بمصر سنة النشر ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥.
١٥. صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل - ترقيم وتويب محمد فؤاد عبد الباقي - القاهرة - الطبعة الأولى ١٤٤٣هـ.
١٦. صحيح مسلم لأبي الحسين ابن الحجاج القشيري النيسابوري - ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي - المملكة العربية السعودية - رئاسة إدارة البحوث - بدون.
١٧. طبقات الأصوليين (الفتح المبين في طبقات الأصوليين) عبد الله مصطفى المراغني - دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ.
١٨. طبقات الشافعية الكبرى - لشيخ الإسلام علم الأعلام - حجه الحفاظ والمفسرين سيف النظار والمتكلمين ناصر السنة ومؤيد الملة - تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب ابن تقي السبكي - الطبعة الثانية - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت - لبنان.
١٩. طب القلوب للأمام شمس الدين ابن أبي بكر المشهور بابن القيم الجوزية - تأليف وتحقيق عمر احمد الراوي - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
٢٠. علم المقاصد الشرعية - نور الدين ابن مختار الخادمي - عضو الهيئة التدريسية - جامعه الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض - الطبعة الخامسة ١٤٣٥هـ - ٢٠١٣م العبيكان للنشر الرياض السعودية.
٢١. فتح الباري بشرح صحيح البخاري - لابن حجر احمد بن علي العسقلاني - دار الفكر - بيروت - الطبعة ١٩٨٨م.

٢٢. فقه الأديعية والأذكار - عبد الرزاق عبد المحسن البدر - دار كنوز اشبيلية للنشر والتوزيع - الرياض - السعودية - الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٢٣. القول المفيد على كتاب التوحيد لفضيلة للشيخ محمد بن صالح العثيمين - دار ابن الجوزي - الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.
٢٤. كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب - الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م - الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الرياض - السعودية.
٢٥. كتاب القول السديد في مقاصد التوحيد للشيخ عبد الرحمن ناصر السبعي - الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ (مطبوع مع كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب).
٢٦. لبال لباب في التراجم والأبواب (في شرح تراجم أبواب صحيح البخاري - تأليف العلامة عبد الحق الهاشمي أبي محمد عبد الحق عبد الواحد الهاشمي العمري الهندي المكي المتوفى ١٣٩٢هـ - تحقيق لجنه متخصصة من المحققين - الطبعة الثانية ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م - دار النوادر للنشر والتوزيع - سوريا - لبنان - الكويت.
٢٧. لسان العرب لابن منظور - جمال الدين محمد بن مكرم - دار صابر بيروت - الطبعة الأولى - بدون.
٢٨. المتواري علي أبواب البخاري - تأليف الإمام العلامة ناصر الدين ابن المنير - المتوفى ٦٨٣هـ - تحقيق وتعليق علي حسن عبد الحميد - الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م - المكتب الإسلامي بيروت.
٢٩. مختصر إحياء علوم الدين للإمام الغزالي - لشيخ الإمام حجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي المتوفى ٥٥٠هـ - دار الفكر - دمشق - الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
٣٠. مسند الإمام احمد بن حنبل - دار صابر - بيروت - بدون - المستدرك على الصحيحين للحاكم أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله ابن محمد النيسابوري - تحقيق مصطفى عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية بيروت - الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٣١. المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية - قام بإخراجه جمع من العلماء - الطبعة الثانية - القاهرة - ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م

٣٢. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول - للشيخ حافظ ابن احمد بن علي الحكم بتحقيق عمر ابن محمود أبو عمر - دار ابن القيم - الدمام - الطبعة الأولى ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
٣٣. المفردات في غريب القرآن - تأليف أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني توفي ٥٠٣هـ - تحقيق وضبط محمد سعيد كيلاني - دار المعرفة - بيروت - لبنان - بدون ط.
٣٤. المقاصد السنية في الأحاديث الألوهية - تأليف أبي القاسم علي بن بلبان المقدسي - الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م
٣٥. مقدمه لامع الدراري على جامع البخاري للشيخ زكريا بن محمد الكاندهلوي - دار الكتب العلمية بيروت لبنا ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢م.
٣٦. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية لمحمد سعيد ابن احمد ابن مسعود اليوبي - دار الهجرة للنشر والتوزيع - الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٢م.
٣٧. مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور العلامة الإمام محمد الطاهر ابن عاشور - دار السلام للطباعة والنشر - دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - الطبعة الرابعة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
٣٨. مناسبات أبواب صحيح البخاري بعضها بعضاً لأبي حفص البلقى يكتا بترجم البخاري تأليف شيخ الإسلام أبي حفص عمر ابن رسلان ابن نصير البلقيني المتوفى ٨٠٥هـ - تحقيق الدكتور احمد ابن فارس السلوم أستاذ التفسير بجامعة الملك فيصل الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
٣٩. مقاصد الشريعة والسياق الكوني المعاصر - أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء - المغرب.
٤٠. الموافقات في أصول الفقه لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي - المشهور بالأمام الشاطبي - تحقيق ابن دراز - دار المعرفة - بيروت - بدون ط.
٤١. نيل الابتهاج بتطريز الديباج - لأبي العباس احمد بن احمد التنبكتي - المتوفى ١٠٣٢هـ - مطبوع على هامش الديباج المذهب - دار الكتب العلمية بيروت.

٤٢. هدى الساري لأحمد بن علي بن حجر - تحقيق عبد القادر شيبه الحمد - مكتبة الرياض المملكة العربية السعودية ١٤١١ هـ .
٤٣. الوابل الصيب من الكلم الطيب لمحمد بن أبي بكر ابن أيوب شمس الدين ابن القيم الجوزية - تحقيق سيد إبراهيم - الدار الحديثية - القاهرة - الطبعة الثالثة ١٩٩٩ م .
٤٤. الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية للدكتور محمد صدقي ابن احمد البورنو - مؤسسه الرسالة - الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م .
٤٥. وفيات الأعيان وإنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين احمد بن محمد أبي بكر ابن خلكان ٦٠٨ - ٦٨١ هـ - حققه الدكتور إحسان عباس - دار صابر بيروت .



المناهج المخالفة في التعامل مع النص الشرعي

- ١- مظاهر عدم توكير النص الشرعي والتهوين منه.
- ٢- المناهج المتقدمة في التعامل مع النص الشرعي: دراسات تاريخية وصفية.
- ٣- المناهج المعاصرة في التعامل مع النص الشرعي: (المنهج التاريخي، المنهج المادي، المنهج التأويلي، المنهج الحدائي، المنهج العقلاني).



المنهج التأويلي في التعامل مع النص الروحانية الحديثة أنموذجاً

د. هيفاء بنت ناصر الرشيد

أستاذة العقيدة والمذاهب المعاصرة المساعد
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض



مَفْرَمَةٌ

يعد النص الديني - في الشريعة الإسلامية - المصدر الأول والأوحد لتلقي المعتقدات الغيبية، والتشريعات الدينية التي تنظم حياة الفرد والمجتمع المسلم، وتضبط المعاملات والأحكام الدنيوية والأخروية. كما أن نصوص الكتاب والسنة تحظى بقدسية وتقدير في جل المجتمعات الإسلامية بكافة شرائحها، ولها احترام وثقل في دعم الأفكار والتوجهات المختلفة لدى المتلقي. ولذلك يشكل النص الديني أهمية كبرى في إضفاء المصداقية والقبول للفكرة المطروحة أيًا كانت، ويشكل تصور مراد الشارع من تلك النصوص والتعبير عنه أهمية أكبر. لقد ضُبط فهم نصوص الكتاب والسنة وفق قواعد مفصلة قررها أهل العلم قديمًا وحديثًا بالأثر والاستقراء، تعتمد على مرتكزات رئيسة من أهمها: اعتبار الدلالات اللغوية، واستحضار مناسبة ورود النص، وفهم النص في سياقه الشرعي، واعتماد فهم السلف الصالح كمرجعية قوية لجميع ما سبق .

غير أن التفرق العقدي والمنهجي منذ أزمته مبكرة من تاريخ الإسلام أدى إلى سوء إعمال النص الشرعي، والتعسف في تفسيره وتأويله، ليتوافق مع مراد كل فرقة منحرفة أو مذهب محدث. ومن ثم برز مصطلح «التأويل» للتعبير عن الطرق المختلفة لصرف النص عن ظاهره وحمله على المعنى الذي يقصده المؤول.

ومع امتداد تلك المناهج التأويلية - القديمة - إلى عصرنا الحديث، برزت مناهج محدثة لها منطلقات ومناهج مغايرة للمنهجيات القديمة، وإن اتفقت معها في النتائج والمخرجات، التي لا تقل عن سابقتها خطورة.

ومن أبرز القراءات المحدثة للنص المقدس، هي تلك التي تقدمها أطروحات الروحانية الحديثة، المتمثلة بتيار ظهر في الغرب كحركة مضادة للتدين التقليدي والإلحاد المادي في ذات الوقت، فقدمت الروحانية تصورات تتجاوز المحسوس للكون والوجود، ولم ترتض التفسيرات الأثرية للنص، بل سلطت عليه سيف التأويل الذي فرغه من مدلوله اللغوي، وجرده من سياقه الديني والتاريخي.

مشكلة البحث:

نظراً لحال الأمة الإسلامية في الزمن الراهن، وانفتاحها على أنواع من الاستيراد المادي والثقافي، ظهر للروحانية الحديثة أنصار بين أبناء المسلمين، نشروا مبادئها وطبقوا مناهجها.

غير أن هذا التيار الفكري لم يحظ - بعد - باهتمام الباحثين الذي يستحقه وتستلزمه خطورته، وابتدت المكتبة العقديّة - والشرعية عموماً - مفتقرة للبحوث الأكاديمية التي تعالج آثار هذا الفكر الدخيل من جوانب متعددة. ومن ثم جاءت فكرة هذا البحث المختصر، إسهاماً من الباحثة في كشف أحد جوانب الانحراف في هذا التيار، وسعيًا منها لإبراز خطورته للعلماء والمختصين.

أهداف البحث:

١. التعريف الموجز بالروحانية الحديثة كتيار فكري ومذهب عقدي.
٢. بيان المنهج التأويلي في الروحانية الحديثة وخصائصه عبر نماذج غربية وعربية.
٣. نقد المنهج التأويلي للروحانية الحديثة بإيجاز يتناسب مع حجم البحث.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي.

خطة البحث:

ينقسم هذا البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، كالتالي:

مقدمة، وفيها: مشكلة البحث، وأهدافه، ومنهجه، ومسرد مباحثه.

التمهيد: في المنهج التأويلي للنص الشرعي، وفيه:

- تعريف التأويل في لغة العرب.
- مفهوم التأويل عند السلف.
- مفهوم التأويل عند المتكلمين.
- المنهج التأويلي الحديث للنص.

المبحث الأول: التعريف بالروحانية الحديثة، وأبرز خصائصها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالروحانية.

المطلب الثاني: أبرز خصائص الروحانية الحديثة.

المبحث الثاني: منهج الروحانية الحديثة في التعامل مع النص وأبرز خصائصه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: نماذج للتأويل الروحاني في العالم الغربي.

المطلب الثاني: نماذج للتأويل الروحاني في العالم العربي.

المبحث الثالث: نقد المنهج التأويلي للتيار الروحاني الحديث.

الخاتمة، وفيها أبرز نتائج البحث.

الفهارس، وهي: فهرس المراجع.

تمهيد

المنهج التأويلي للنص الشرعي

قبل الحديث عن التأويل كمنهجية للتعامل مع نصوص القرآن والسنة، لا بد من التقديم بمعنى (التأويل) في لغة العرب، والمفهوم الاصطلاحي لهذا اللفظ، وتطور استخدامه في سياق فهم النص الديني.

أولاً: تعريف التأويل في لغة العرب.

للتأويل عدة معاني متقاربة ذُكرت في معاجم اللغة العربية، «فهو (تفعيل) من أَوَّل يُؤُول تأويلاً»^(١). قال ابن فارس: «الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاءه»^(٢). وآل يؤول، أي: رجع. قال يعقوب: يُقال: (أول الحكم إلى أهله)، أي: أرجعه وردّه إليهم. ومن هذا الباب تأويل الكلام، وهو عاقبته وما يؤول إليه، وذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]. يقول: ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم^(٣).

قال الجوهري في الصحاح: «التأويل: تفسير ما يؤول إليه الشيء»^(٤). «وقال أبو عبيد في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، قال: التأويل المرجع والمصير، مأخوذ من آل يؤول إلى كذا، أي صار إليه. وأولته: صيرته إليه»^(٥).

فالتأويل عند علماء اللغة المتقدمين يدور على معنيين: التأويل بمعنى تفسير الشيء وبيانه، والتأويل بمعنى العاقبة والمرجع والمصير.

لكن لو اطلعنا على المعاجم المتأخرة لوجدنا في بعضها - إضافة للمعنيين السابقين - معنى آخر هو أقرب للاصطلاح المتأخر منه لأصول اللغة وقواعدها^٦. وهو ما سيتضح لاحقاً بإذن الله.

(١) تهذيب اللغة: ١٥ / ٣١٤.

(٢) مقاييس اللغة: ١ / ١٥٨.

(٣) انظر: مقاييس اللغة: ١ / (١٦٠ - ١٦٣).

(٤) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: ٤ / ١٦٢٧.

(٥) لسان العرب: ١١ / ٣٤.

(٦) انظر: ظاهرة التأويل الحديثة: ٢٩.

ثانياً: مفهوم التأويل عند السلف.

استخدم السلف - رضوان الله عليهم - مصطلح التأويل بما يتفق مع المعنى اللغوي الأصلي للفظ، ووفقاً لوروده في نصوص الشرع. قال الطبري - رحمه الله - : «وأما معنى التأويل في كلام العرب، فإنه التفسير والمرجع والمصير»^(١)، وقال القرطبي: «التأويل يكون بِمَعْنَى التَّفْسِيرِ، كقَوْلِكَ: تَأْوِيلُ هَذِهِ الْكَلِمَةِ عَلَى كَذَا، وَيَكُونُ بِمَعْنَى مَا يُؤْوِلُ الْأَمْرَ إِلَيْهِ»^(٢). ووضح ذلك شيخ الإسلام رحمه الله في قوله: «وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: - أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه. فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً وهذا - والله أعلم - هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره: (القول في تأويل قوله كذا وكذا) و (اختلف أهل التأويل في هذه الآية) ونحو ذلك، ومراده التفسير. - والمعنى الثاني: هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به. (٣)، كما قالت عائشة رضي الله عنها: (كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه: [سبحانك اللهم ربنا وبحمدك، اللهم اغفر لي] يتأول القرآن)^(٤). وقال تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا بِالْحَقِّ ﴾ [الأعراف: ٥٣]. ومنه تأويل الرؤيا، وتأويل العمل، كقوله: ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ ﴾ [يوسف: ١٠٠].^(٥)

ولذلك وقع الاختلاف في إمكانية معرفة «التأويل» لاختلاف معناه عند المتحدث، فإن أريد به بيان المعاني وتفسير الآيات فذلك - بلا شك - معلوم للناس على تفاوت بينهم في ذلك، وإن أريد بالتأويل حقائق الأخبار الغيبية كان العلم به من خصائص الرب ﷻ، لا يطلع عليه البشر في هذا الآن^(٦).

(١) الجامع لأحكام القرآن: ٤ / ١٥.

(٢) جامع البيان: ٦ / ٢٠٤.

(٣) مجموع الفتاوى: ١٣ / ٢٨٨، وانظر التدمرية: ٩٢.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه: ١ / ١٦٤، باب: التسبيح والدعاء في السجود، برقم: ٨١٧.

(٥) شرح الطحاوية: ٢١٣.

(٦) انظر: المرجع السابق: ٢١٣.

ثالثاً: مفهوم التأويل عند المتكلمين.

أخذ مصطلح «التأويل» عند المتكلمين معنى مغايراً للمعاني اللغوية أو المفاهيم الواردة عن السلف، وإن كان أدرج هذا المعنى - كما أسلفنا - في بعض معاجم اللغة العربية المتأخرة دون ربطه بالأصل اللغوي، وإنما لبيان المعنى الحادث للمصطلح.

فقد صار معنى «التأويل» في اصطلاح المتأخرين: «صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله اللفظ في الجملة»^(١)، أو «صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح للدليل يقترب به؛ وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات، وترك تأويلها»^(٢). فكان هذا الفعل مطية بعضهم لرد النص الشرعي الصحيح، والاحتجاج به على غير مراد الشارع. قال ابن أبي العز: «وبهذا تسلط المحرفون على النصوص، وقالوا: نحن نتأول ما يخالف قولنا، فسموا التحريف تأويلاً، تزييناً له وزخرفة ليقبل»^(٣).

و «التأويل» بهذا المعنى قد يكون تفسيراً صحيحاً إذا تحققت شروط صرف اللفظ عن ظاهره^(٤)، وقد يكون تأويلاً كلامياً إذا اختص بالنصوص المخالفة لمذهب المتكلمين، ولم تؤيده قرائن صحيحة، ويكون تأويلاً فلسفياً إذا صرف النص عن ظاهره ليتفق مع المفهوم الفلسفي، ويكون تأويلاً باطنياً إذا خلا من أي قرينة - ولو كانت ضعيفة - ولم تحتمله اللغة ولو من بعيد.

ومع بطلان جميع هذه الأنواع من التأويل وكونها - في الواقع - نوع من أنواع التحريف للنص، إلا أنها تتفاوت في خطورتها ومدى انحرافها من الأدنى للأشد.

(١) المرجع السابق: ٧٣.

(٢) التدمرية: ٩١، وانظر: مجموع الفتاوى: ١٧ / ٤٠١، وروضة الناظر: ١ / ٥٠٨.

(٣) شرح الطحاوية: ٢١٢، وانظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية: ١٦٧ / ٢، بيان تلبيس الجهمية: ٧١ / ٢، والصواعق المرسلّة: ٢١٥ / ١.

(٤) «الأول: أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عُرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس صحيحاً.

الثاني: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حُمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه.

الثالث: إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جلياً لا خفياً، وقيل: أن يكون مما يجوز التخصيص به على ما تقدم، وقيل: لا يجوز التأويل بالقياس أصلاً». إرشاد الفحول: ٣٤ / ٢.

رابعاً: المنهج التأويلي الحديث للنص.

لم يقف تطور مفهوم «التأويل» عند تحريف المتكلمين قديماً، ففي الفترة المعاصرة ظهر معنى جديد لهذا المصطلح المشكل يتجاوز تلك المفاهيم المحدثة فضلاً عن تصور السلف، فقد أصبح التأويل يُطلق على نظرية عامة في آليات الفهم، هي أكثر عمقاً وتعقيداً مما سبق، تسمى في الغرب: الهرمينوطيقا، أو «التأويلية».

تُعرّف الهرمينوطيقا بأنها: «علم وفن التفسير الإنجيلي»^(١)، يقول د. هنري فركلير: هي «علم» لاعتمادها على قواعد محددة في فهم النص، وهي «فن» لأن فيها مرونة في تطبيق تلك القواعد على النص^(٢). وبمعنى أعم: هي «نظريات حول طبيعة الفهم الإنساني، سواء كان هذا الفهم متعلقاً بالكتب، أو بالأعمال الفنية، أو الهندسية، أو بالتواصل اللفظي وغير اللفظي»^(٣). لقد نشأت نظريات الهرمينوطيقا في بيئة نصرانية، وقواعدها مبنية على طبيعة «الكتاب المقدس» ودوائر الدراسات اللاهوتية، ثم توسعت وتفرعت إلى ما يتجاوز ذلك. يقول د. خالد السيف: «تحول التأويل من كونه مصطلحاً متداولاً في مباحث النصوص الدينية، إلى علم يبحث في آليات الفهم، بعد أن تعدى مرحلة النصوص الدينية، ليصبح علماً مستقلاً بذاته يبحث في كيفية الفهم سواء في النصوص الدينية، أو الحقول الإنسانية كالتاريخ، والفلسفة، والنقد الأدبي، والأنثروبولوجي، وغيرها»^(٤).

وقد تطور مفهوم الهرمينوطيقا، وتنوعت النظريات التي تندرج تحت هذا المصطلح العام، فكانت هناك نظريات تقليدية، هي أشبه ما تكون بأصول التفسير، تقوم على قواعد منطقية لتفسير النص المقدس، مثل: القواعد اللغوية، وسياق النص، والمناسبة التاريخية لوروده، بالإضافة لتفسيرات اللاهوتيين، مع التأكيد على أن الأصل أن ظاهر النص هو المراد، واستبعاد المعاني الباطنية والإشارية التي لا توجد لها قرائن واضحة في ذات النص^(٥). ونظريات

(١) Hermeneutics . Principles and Process : 16

(٢) انظر: Hermeneutics . Principles and Process: 16

(٣) Hermeneutics . An Introduction : 1

(٤) ظاهرة التأويل الحديثة: ٣٣

(٥) انظر: Hermeneutics . Principles and Process: 79 – 120 . and Esotericism and Biblical Interpretation:

Christian Research Journal : 28

أخرى - وهي التي تم استيرادها في العالم الإسلامي - تعمل على تأويل النص بطريقة خيالية ورمزية، مستبعدة المعنى الحرفي المباشر، ومحاولة اكتشاف المعاني «الخفية» وراء النص المقدس^(١).

تشارك هذه النظريات القائمة على المعاني الخفية مع التأويل عند المتكلمين في عدم اعتبار المعنى الظاهر النص، فهي لا تنظر لتركيبته حرفياً، ولا تعتبر معناه المتبادر للقارئ العادي. «والملاحظ في دلالة نظرية التأويل الحديثة أنه لا يوجد ما يمكن أن تنظم فيه هذه النظرية من قواعد ثابتة، ولا أُطر علمية إلا الكشف عن المعاني والدلالات المستترة في خبايا النص»^(٢).

لقد أصبحت نظريات الهرمينوطيقا - في العالم الإسلامي - وسيلة للتححرر من دلالة النص بطريقة تبدو «علمية»، تعمل على توظيف مصطلحات مزخرفة مستوردة للتوصل إلى فوضي معرفية، وإعادة قراءة التراث وفقاً لرؤى مؤدلجة وأجندات مسبقة، رغم حملها لشعارات موهمة تنفّر من «التبعية» للسلف و«التقليد الأعمى» للقرون المفضلة.

(١) فهم الفهم: ١٤، والهرمينوطيقا وإشكالات التأويل: ٢٣٢، الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي: ٤٥.

(٢) ظاهرة التأويل الحديثة: ٣٤.

المبحث الأول

التعرف بالروحانية الحديثة وأبرز خصائصها

المطلب الأول: التعريف بالروحانية.

«الروحانية» ترجمة حرفية للمصطلح الأعجمي Spirituality، وقبل الحديث عنها كمذهب فكري محدد المعالم، سأعرّف بالمصطلح العربي - في اللغة - باختصار: الرُّوحاني - بضم الراء - نسبة إلى الرُّوح^(١)، على غير قياس^(٢)، والجمع: رُوحانيون^(٣). قال الزبيدي: «الألف والنون من زيادات النسب، وهو من نادر معدول النسب»^(٤)، زيدت بقصد المبالغة أو التوكيد، ولهذا نظائر كثيرة في اللغة^(٥). وقال سيبويه: إن العرب تجعل الرُّوحاني ما نُسب إلى الملائكة والجن، وكل روح لا جسد لها^(٦)، وقيل: تقوله لكل شيء فيه روح^(٧). لكن الذي يعنيننا في هذا البحث تحديداً، هو مفهوم «الروحانية» في الاصطلاح الحديث، والمقصود بها ضمن التيارات الفكرية المعاصرة.

لم يرد لفظ «الروحاني» - أو أي من صيغته - في كتاب الله ﷻ، ولا على لسان نبيه ﷺ، وإنما ورد في بعض الأحاديث التي حكم عليها أهل العلم بالوضع^(٨)، ولذلك فإن استخدامه للتعبير عن المعاني الشرعية مستفاد من الثقافات الأخرى، بينما المعنى المراد به يختلف

(١) انظر: تاج العروس: ٦ / ٤١٢.

(٢) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة: ٢ / ٩٥٦.

(٣) انظر: الصحاح: ١ / ٣٦٧، ولسان العرب: ٤٦٣.

(٤) تاج العروس: ٦ / ٤١٢.

(٥) معجم الصواب اللغوي: ١ / ٤١٣.

(٦) القول بأن الملائكة والجن أرواح بلا أجساد فيه نظر، والصواب: أن هذا القول باطل، بل للملائكة أجسام نورانية كما يدل عليه ظاهر القرآن. قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: «الملائكة أجسام بلا شك، كما قال الله ﷻ: ﴿جَاعِلُ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ﴾ [فاطر: ١]، وقال النبي ﷺ: [أُطَّتِ السَّمَاءُ وَالْأَطْيَطُ: صرير الرجل، أي إذا كان على البعير حمل ثقيل، تسمع له صريراً من ثقل الحمل... ويدل لهذا حديث جبريل عليه السلام: أن له ستمائة جناح قد سد الأفق، والأدلة على هذا كثيرة. وأما من قال: إنهم أرواح لا أجسام لهم، فقوله منكر وضلال». (شرح الأربعين النووية): ٦١-٦٢، وقال في (القول المفيد) ١ / ٣٠٨: «فالقول بأنهم أرواح فقط إنكار لهم في الواقع، وهو قول باطل».

(٧) انظر: الصحاح: ١ / ٣٦٧، ولسان العرب: ٤٦٣، وتهذيب اللغة: ٥ / ١٤٦.

(٨) ومن ذلك: حديث [قَوْمٌ يَقَالُ لَهُمُ الرُّوحَانِيُّونَ، خَلَقَهُمُ اللهُ مِنْ ضَوْءِ نُورِهِ] حكم عليه الألباني بالوضع في السلسلة الضعيفة: ٦٥١٦، وحديث: [يَبْعُثُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ بِكُلِّ حَرْفٍ مِنْهَا سَبْعِمِائَةَ أَلْفٍ مَلَكٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ] أورده ابن الجوزي في الموضوعات: ٣ / ١٧٦، وحديث: [مَنْ اسْتَمَعَ إِلَى صَوْتِ غَنَاءٍ، لَمْ يُوَدِّدْ لَهُ أَنْ يَسْمَعَ الرُّوحَانِيِّينَ فِي الْجَنَّةِ] ضعفه الألباني في ضعيف الجامع: ٥٤٠٩.

باختلاف السياق^(١). والذي يظهر أن هذا المصطلح نصراني الأصل، ومعلوم أن علماء النصارى يوصفون بالآباء الروحانيين^(٢)، وإن كان المصطلح انتقل استخدامه لكثير من الديانات الأخرى، لاسيما الشرقية منها كالهندوسية والبوذية^(٣). فقد أطلق وصف «الروحاني» في النصرانية أول الأمر في مقابل الجسماني، وليس في مقابل المادي أو المحسوس، وأريد به ذلك الذي يحيا منقاداً للإله لا لشهوته الجسدية.

استمر هذا المعنى هو السائد في الغرب حتى القرن الثاني عشر للميلاد^(٤)، ثم برز معنى جديد متأثر بالفلسفة اليونانية، حيث أطلق «الروحاني» كوصف للعاقل البشري في مقابل المخلوقات غير العاقلة، من حيوانات ونباتات وجمادات^(٥). ولم يتحول الوصف إلى علم متعلق بما عُرف بـ «الحياة الروحانية» إلا في القرن السابع عشر للميلاد بفرنسا. بعدها غاب المصطلح عن الدوائر اللاهوتية حتى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وشاع استخدامه في الكنيسة، إذ حل محل المصطلحات الدينية الأخرى كالزهد والرهبانية في الخطاب اللاهوتي^(٦).

لكن ما هي «الروحانية الحديثة»؟ وما علاقتها بالمفهوم النصراني للروحانية؟ قول روبرت شلدريك: «إن الاستخدام الحديث لمصطلح الروحانية يتسم بالغموض أحياناً، ويصعب تعريفه بشكل دقيق نظراً لانفصاله المتزايد عن المفهوم الديني، وعن جذوره النصرانية على وجه الخصوص...، ولكن رغم تلك الضبابية يمكننا القول بأن مصطلح الروحانية يشير إلى أعمق القيم والمعاني التي يسعى الإنسان لتحقيقها. وبتعبير آخر، الروحانية تعني: رؤية ما للروح البشرية، وما يمكن أن يسهم في تحقيق أقصى إمكاناتها»^(٧).

(١) يُطلق لفظ الروحانية ويُراد به عدة معاني، من أبرزها:

١- الروحانية بمعنى الإيمان والخشوع.

٢- الروحانية بمعنى الأعمال السحرية. (انظر: الرد على المنطقيين: ٢٨٧، والصفدية: ١٩٢، وتيسير العزيز الحميد: ٣٧٩، ومعجم اللغة العربية المعاصرة: ٢/٩٥٦)

٣- الروحانية بمعنى علم الإلهيات وما وراء الطبيعة. (انظر: تكملة المعاجم العربية: ٥/٢٣٤)، وتأتي الروحانية بمعناها الفكري المعاصر، وسيأتي توضيحه.

(٢) انظر: المعجم الوسيط: ٣٨٠.

(٣) انظر: (1 - 3) : A Brief History of Spirituality

(٤) انظر: 3 : A Brief History of Spirituality

(٥) انظر: 3 : A Brief History of Spirituality

(٦) انظر: 3 : A Brief History of Spirituality

(٧) (1 - 2) : A Brief History of Spirituality

لا يعطينا تعريف شلدريك مفهومًا دقيقًا للروحانية، وإنما فيه إشارة إلى إحدى أبرز خصائص هذا التيار، وهي اهتمامه بما وراء الطبيعة، والمواضيع المتجاوزة للحس والمادة، لكن «الروحانية» كتيار جديد، ومذهب فكري مستحدث، منفصلة تمامًا عن تلك الخلفية النصرانية التي استعارت منها المصطلح، فهي مزاحمة للطرح الديني، تقدم بدائل لا دينية لتحقيق ذات الأهداف والغايات المرجوة من التدين^(١)، بل تعد شكلاً من أشكال الثورة على «الأصولية الدينية»، وتتمثل في «حكمة روحانية عالمية» تعمل على تغيير الإنسان من داخله، لا عبر وساطة الأنبياء وقيود الوحي^(٢)، وتوسيع دائرة المقدس لتشمل كل شيء^(٣). فالروحانية الحديثة استكشاف روحي خارج الإطار الديني التقليدي والبحث الذاتي عن المعنى^(٤).

ومع ذلك، تشترك الروحانية الحديثة مع الدين في صفةٍ تتسبب كثيراً في الخلط بينهما، ألا وهي معارضة كل منهما للعلمانية والإلحاد. فيرى ديفيد تريسي أن العالم يشهد ثورة روحية على العلمانية المادية، ويحددها في تيارين اثنين: الأصولية الدينية، والتيار الروحاني الحديث^(٥). لكن الغرب اليوم في مأزق روحي، بين نظام علماني أثبت فشله في تلبية الحاجات الروحية الأساسية للإنسان، وبين نظام ديني لم يعد يواكب العصر الذي يعيشون فيه، فكانت تلك بيئة خصبة لانتشار مبادئ الروحانية الحديثة وصور «التدين البديل»^(٦).

ثم لو أردنا أن نربط الروحانية الحديثة بشيء من الديانات الوضعية لكان الارتباط بينها وبين الديانات والفلسفات الشرقية في غاية الوضوح، ولذلك يمكن اعتبارها حركة غربية المنشأ شرقية النفس والجذور، يصفها بعض الباحثين بأنها تمثل تجاوزاً لعهد «العلم» - أو ما يسمى scientific era - الذي ينظر للإنسان نظرة آلية، وهذا التحرر من منهجية العلم الحديث يعد من خصائص هذا التيار كذلك^(٧).

(١) انظر : 74: Spirituality – Gottlieb

(٢) انظر : 5: The Spirituality Revolution

(٣) انظر : 4: The Spirituality Revolution

(٤) انظر : 14: The Spirituality Revolution

(٥) انظر : 11: The Spirituality Revolution

(٦) انظر : 2: The Spirituality Revolution

(٧) انظر : 1: The Spirituality Revolution

المطلب الثاني: أبرز خصائص الروحانية الحديثة.

- بناء على ما سبق في المطلب الأول، يمكننا تحديد أبرز خصائص الروحانية الحديثة - والتي تميزها كتيار فكري مستقل - فيما يلي:
- الاهتمام بما وراء الطبيعة، وما يتجاوز المحسوس المادي.
- الثورة على العلمانية والإلحاد المادي الصرف.
- محاربة الأصولية الدينية وما يوصف بالتدين «التقليدي»، مع إظهارهم لقبول الدين.
- تحديد الهداية الروحية بالمصادر الداخلية الذاتية وهيمنتها على «الوحي» النبوي.
- البحث الذاتي عن الحقائق الروحية و«المعنى».
- توسيع دائرة المقدس ليشمل كل شيء.
- التأثير الواضح بالفلسفات الشرقية في كثير من الأحيان.
- الانتقائية والتلفيقية في منهج التلقي والتقرير.
- التهوين من نواتج العلم الحديث وعدم الانضباط بمنهجيته.
- حمل المصطلحات الدينية والمفاهيم العلمية الحديثة على المبادئ الروحانية.
- التسويق والطابع الربحي التجاري.

ومع استعراض هذه الخصائص يبرز تساؤل وجيه: هل الروحانية هي ذاتها (حركة العصر الجديد)؟ برأي تريسي: «كلا، إنها أكبر وأوسع وأكثر إحاطة من (حركة العصر الجديد)، الذي يعتبر تفرع محدود ذو طابع تجاري للحركة الروحانية الحديثة»^(١).

ولكن الواقع المشاهد أن الروحانية الحديثة ليست بمنأى عن مظاهر التسويق التجاري، والاستغلال المادي المستهجن، بل يرى بعض الباحثين أن الاهتمام بالروحانية الحديثة هو من مظاهر الثقافة الغربية المعاصرة المتمحورة حول الذات، بالإضافة للطبيعة الاستهلاكية لتلك المجتمعات، والتي كانت من أسباب رواج التطبيقات الروحانية المتمثلة بأساليب اللياقة البدنية والحياة الصحية^(٢).

(١) The Spirituality Revolution : 3

(٢) انظر : 4 The Spirituality Revolution - Gottlieb : 22 . and Spirituality : 2 . and A Brief History of Spirituality

المبحث الثاني

منهج الروحانية الحديثة في التعامل مع النص الشرعي وأبرز خصائصه

ترجع جذور الروحانية الحديثة إلى الفلسفات الشرقية والمدارس الصوفية والباطنية في الديانات الكتابية، ولذلك تنتهج المنهج الذي يوافق تلك الجذور الفكرية والعقدية. فهي لا تعدو كونها صوراً جديدة لمنهجيات قديمة للتعامل مع النصوص المقدسة، تعتمد «التأويل» كأساس لذلك المنهج. فالنص المقدس يمثل لهذا التيار عقبة ومطية، فبالقراءة الأصولية المعتمدة على الدلالات اللغوية والمعاني الظاهرة يعد النص - وخاصة الشرعي - مناقضاً لأبرز المعتقدات التي تركز عليها الفلسفات الروحانية، وهادماً لأصولها، وهي - في الوقت ذاته - فرصة ومطية تمرر عبرها الأفكار والفلسفات الروحانية؛ فالشريحة «المتدينة» - المتقبلة للنص المقدس - شريحة واسعة ومستعدة للتلقي من ذلك النص، وليس على المنظر للروحانيات الحديثة سوى التشكيك بالمنهج «التقليدي» للتعامل مع النص، وتقديم المنهج التأويلي كبديل عصري مقبول في الأوساط الدينية.

وبلا شك فالحاجة لتأويل النص المقدس تختلف باختلاف البيئات والأشخاص، فالبيئة التي يبرز فيها تعظيم النص كالمجتمعات المسلمة المحافظة، يؤدي النص دوراً بارزاً في تشكيل الأيدولوجيات الفكرية والاجتماعية وحتى السياسية، وتسعى الأطراف المتصارعة لحشد التأييد الشعبي عبر توظيف النصوص لدعم توجهاتهم. بينما تقل تلك الحاجة في المجتمعات اللادينية إلى حد كبير، ولكنها لا تنعدم كلياً؛ لأن المجال الذي تستهدفه الروحانيات الحديثة هو مُزاحم للطرح الديني، ولا يعمد لمواجهته أو إظهار معاداته، وإنما العدو الظاهر له هو المادية الصرفة والإلحاد. أما التدين «التقليدي» فهو مع تناقضه التام للمبادئ والأصول الروحانية، فعداوته مبطنة وغير صريحة.

المطلب الأول: نماذج للتأويل الروحاني في العالم الغربي .

نجد في المجتمع الغربي توجهين في الأطروحات الروحانية، طرح يتجاهل النص الديني ولا يعيره الاهتمام، ومن ثم لا توجد لديه منهجية محددة للتعامل معه، وطرح تجد فيه النص الديني حاضراً بدرجات متفاوتة وفقاً للمخاطب وللموضوع. ولذلك فإن التيار الديني الأصولي - إن صح التعبير - يبدي تحفظاً كبيراً وامتعاضاً ظاهراً تجاه التيار الروحاني

وتوظيفه النظريات التأويلية في تفسير نصوص الكتاب المقدس .
ومن أبرز رموز الروحانية الحديثة في العالم المنظرين لمبادئها: المعلم الهندي أوشو،
وديباك تشوبرا، وإكهارت تولي، وواين داير، وأقل منهم شهرة: إستر هيكس، ولين مكتاغرت.
يقول د.رون رودز - المتخصص في دراسة الأناجيل - منتقدا القراءات الباطنية لرواد
الروحانية الحديثة، و (حركة العصر الجديد) لنصوص الإنجيل: «في المنهج الباطني القائم
على مقولة: (هذا تأويلي الشخصي للنص)، لم تعد السلطة الجوهرية للكتاب لمقدس،
وإنما للعقل الفردي للمفسر. ومن أجل ذلك يقدم لنا المفسرون الباطنيون تناقضات
متضاربة في تفسيرهم لنص محدد من الإنجيل»^(١).

وينتقد كارل أولسن - باحث في الدراسات اللاهوتية - في مقال بعنوان (تشوبرا
يروج ليسوع جديد) خلو كتاب (يسوع الثالث) من أي مرجعية علمية لتنتأجه وافتراضاته
وتأويلاته؛ فديباك لا يحيل إلى كتب أو مصادر ولا إلى نقل عن خبراء، كما لا يوجد أي
ضابط منصوص عليه يحدد المنهجية التي يتعامل بناء عليها مع النص، فيقبل بعضه ويرد
آخر ويعتمد الظاهر أو الإشارة أو معنى باطن في بعض الأحيان، حتى قال عن تشوبرا: «إن
موقفه لا يعتمد على العقل، وإنما على منظومة تأويلية غير موضوعية يصفها بأنها روحانية
لادينية»^(٢).

فالمنهج الذي يتبناه دعاة الروحانية الحديثة في الغرب غير محدد الملامح، بل يتصف
بذات الانتقائية والتلفيقية التي يتصف بها هذا التيار، فبعضهم يوظف النظريات التأويلية
الحديثة في تفريغ النص من مدلوله الحرفي الظاهر وحمله على معتقداته الشخصية وأفكاره،
وبعضهم يعمد إلى النص مباشرة فيفسره بمفهومه الذاتي غير الموضوعي ودون أن يلزم
نفسه بأي قواعد أو ضوابط في ذلك، وبعضهم يدعي الكشف والإلهامات الداخلية،
وبعضهم يزعم أن النص إشاري وله معاني باطنية دون تحديد مصادر تلك المعاني، وغير
ذلك من معالم الفوضى المعرفية في تفسير النص الديني المقدس. ولكن العامل المشترك
بين هؤلاء جميعهم هو: استبعاد ظاهر النص المخالف لمبادئهم وحمله على ما لا يخالفها،

(١) Esotericism and Biblical Interpretation . Christian Research Journal : 28

(٢) انظر : Deepak Chopra Peddles a «New» Jesus . This Rock : vol. 19 no.7

وتحريف نصوص أخرى لتؤيد المبدأ الذي يتبنونه، أما الأساليب المتبعة في ذلك فهي - كما سبق - مشوشة ومضطربة.

إن من أهم الخطوات التي يسلكها المؤول الروحاني للنص الديني، هي إزالة العوائق الفكرية التي تحول بينه وبين تعطيل النص أو استغلاله، ومن أبرز تلك العوائق: الدلالات اللغوية، والمفهوم «الموروث» لفئة ذات خصوصية. ولذلك يسعى هؤلاء لتحطيم هذه المصادر في نفوس وعقول المتلقين، قبل محاولتهم تقديم ما يصادمها ويعارضها بشكل سافر، فإن الأفكار والمعتقدات التي يقدمها كثير من الروحانيين في الغرب تتعارض مع أصول الديانة النصرانية، ولا يمكن للنصراني الذي لديه أدنى معرفة بمبادئ دينه أن يتقبلها بحال. ولكن إذا تم تشكيكه - لا في قدسية النص ومصادقته - وإنما في طريقة فهمه وتفسيره، واتسعت دائرة المفهوم حتى لم يكد يكن لها حد، بات إقناعه بالمفهوم المستحدث أيسر بكثير.

يقول ديباك تشوبرا - في كتابه (يسوع الثالث)^(١) - محاولاً إزالة الأطر التي تضبط مفهوم نصوص الإنجيل، مع إبداء «تعظيم» مزيف لكتاب النصراني المقدس: «يمكن لأي أحد أن يقدم تفسيراً جديداً للعهد الجديد. للأسف، هذا النص العظيم مُبهم ومُشكّل إلى حدٍ يؤيد أي أطروحة حول معناه»^(٢).

وبتصديق هذه العبارة تسقط خصوصية التفسير المأثور للنص الديني، ويصبح ليس إلا واحداً من الأطروحات المتنوعة التي يؤيدها هذا النص «المبهم»، فلا يقل ما يطرحه ديباك في تفسيره للنص مصداقية عن ذلك الفهم «التقليدي».

ثم يفرد تشوبرا في الكتاب نفسه فصلاً كاملاً بعنوان «إنجيل الاستنارة»، يقدم فيه تأويلاته الخاصة لنصوص الأناجيل^(٣) وفقاً لفلسفاته الروحانية وخلفيته الهندوسية، متطرقاً لمواضيع بعيدة عن النصرانية كالكارما، ووهمية العالم، والاتحاد ووحدة الوجود، والتي

(١) يسوع الأول: هو يسوع التاريخي ووجوده كشخصية تاريخية لم يدون عنها الكثير، يسوع الثاني: هو يسوع الديني ونظرة الكنيسة إلى هذه الشخصية والتعاليم المنسوبة إليه، ويسوع الثالث: الذي هو تعبير عن حالة من الكينونية والوعي التي يمكن للمستنير بلوغها

(٢) The Third Jesus : 139

(٣) بعضها من مصادر غنوصية كأناجيل توماس الغنوصي. انظر: The Third Jesus : 72

جعلها عناوين لمباحث هذا الفصل^(١).

لا تهمنا النصوص التي عمل ديباك على تحريفها في هذا الكتاب بقدر ما يهمنا فحص التأويلات التي قدمها، ومقارنتها بالعقائد النصرانية الرئيسية لإدراك مدى انحراف هذا التيار في منهجه التأويلي للنصوص الدينية، أو - على أقل تقدير - بعدها عن المفاهيم النصرانية بالجملة.

فمن المعاني التي قدمها كتأويلات روحانية لنصوص الإنجيل، ما يلي:

- ذاتية الوحي والإلهام الغنوصي^(٢)، أي إمكانية تحصيل «الوحي» لكل أحد.
- أن «المصدر» في داخل كل واحد من الناس، ولا حاجة لواسطة النبوة^(٣).
- أن المعجزات الخارقة تتحقق بمجرد تحوير الوعي وسلوك الطريق الروحاني^(٤).
- أن العالم صدر عن العقل (الوعي) الإلهي، وباقتراب الإنسان للطبيعة الإلهية يدرك أن العالم يصدر عن عقله (وعيه) الذاتي، وكل ما فيه يتحول ويتشكل بناء على ذلك «الوعي»^(٥).
- أن الإيجو - أو ال (أنا) بمفهومها الفلسفي^(٦) - تقف عثرة في طريق النمو الروحاني^(٧).
- أن الوعي السامي هو الوعي الإلهي الذي يُخرج الإنسان من صفته البشرية إلى «الكينونة المطلقة»، وتحقيقه ممكن لكل مرید^(٨).
- أن «المصدر» هو النور والبشر هم أجزاء من ذلك النور، مع التصريح في مواضع متعددة بأن «المصدر» مرادف للإله^(٩).

(١) انظر: (128 - 49) : The Third Jesus

(٢) انظر: 70 : The Third Jesus

(٣) انظر: 65 : The Third Jesus

(٤) انظر: 66 : The Third Jesus

(٥) انظر: 64 : The Third Jesus

(٦) ال (أنا) في الفلسفات الروحانية الباطنية تعني التميز الذاتي والاعتقاد بالانفصال عن الكلي، ولذلك نبذ الأنا هو نفي للانفصال عن الكلي واعتراف بوحدة الوجود.

(٧) انظر: 59 : The Third Jesus

(٨) انظر: 56 : The Third Jesus

(٩) «الإله» في الفلسفات الروحانية الباطنية هو الكينونة المطلقة، وليس مباينا مفارقا للموجودات المخلوقة.

(٩) انظر: 77 : The Third Jesus

ويتعرض تشوبرا - في كتاب (يسوع الثالث) - لأكثر من مئة موضع في أناجيل متى ويوحنا ولوقا ومرقص، من قرأ في تأويله لها ظن أن المصدر هو الغيتا أو الفيدات^(١) بتفسيراتها الباطنية المحدثه، وليست قراءة للنصوص المسيحية بصرف النظر عن التحريف الوارد فيها. فالمقصود أن المعاني التي ينسبها ديباك لنصوص الإنجيل لا يمكن أن تكون صحيحة لتعارضها الواضح مع أصول الديانة النصرانية التي تكفر القائلين بوحدة الوجود وتخص الألوهية في المسيح، وتحصر الخلاص في معتقداتهم المتعلقة بالصلب والقيامة. لكن كيف يمكن لـ ديباك تشوبرا تمرير هذه المعتقدات الباطنية كتأويلات مقبولة لنصوص الإنجيل؟ لعله بالإمكان توضيح ذلك من عدة أوجه:

١- توسيع دائرة المفهوم، وهو ما سبقت الإشارة إليه، فهو يشكك القارئ بالتفسيرات التقليدية والمأثورة للنصوص الدينية لأن النص مبهم ومشكل ويحتمل معاني متعددة، ومن ثم يقضي على انحياز القارئ للتفسير المأثور، ويصبح منفتحاً لأي تأويل يُقدّم إليه دون وجود أي ضابط للترجيح.

٢- عدم الالتفات لقواعد اللغة وأساليبها، كتعميم النص ظاهر الخصوصية لتمرير المعتقدات الباطنية. ففي كتاب (القوانين الروحانية للنجاح) - مثلاً - يقول ديباك تشوبرا: «في الإنجيل: (اسكن، واعلم أي أنا الرب). وهذا لا يمكن تحقيقه سوى بالتأمل»^(٢)، فالربوبية في النص الإنجيلي خاصة بالمتحدث، وليست «حالة» يمكن التوصل إليها عبر السكون كما هو في معتقد ديباك، كما أن الأمر بالهدوء والسكون غير مرتبط بالمعنى الاصطلاحي للتأمل، والذي ترجع جذوره للفلسفات والأديان الشرقية، فضلاً عن ألا يكون ثمة طريق لتحقيقه سوى «التأمل» على طريقة الهندوس.

٣- التأويل الباطني الذي لا يتعلق بظاهر النص. يقول ديباك في كتابه (العقل الخارق): «عندما قال يسوع: (أنا نور الأرض) يوحنا ٨ : ١٢، أراد أن الناس سيرون ألوهيته إن لم ينظروا إليه كمجموع لحم ودم، وإنما كجزء من كينونة الإله»^(٣). قد يكون هذا التفسير

(١) من الكتب الهندوسية المقدسة.

(٢) The Seven Spiritual Laws of Success : 7

(٣) انظر : Super Brain : 240

متفقاً مع ما يعتقده النصارى في المسيح ﷺ، ولكن تشوبرالم يقف عند هذا الحد، بل طرد هذا التأويل المنحرف على سائر الناس، فجعل كل واحد منهم جزء من الإله متخف وراء ستار اللحم والدم. وفي موضع آخر يقول: «عندما يقول يسوع في كتاب متّى: (رباطي سهل وحلمي خفيف) فهو يعبر عن المبدأ الجوهرى في اليوغا، وأن عقله مصطف مع العقل الكونى، إرادته مع الإرادة الإلهية»^(١).

إن ديباك تشوبرا لا ينظر للديانات السماوية إلا كصور محرفة للحكمة الأصيلة، والعمل بظاهرها وتفسير نصوصها حرفياً يعد- في نظره- ابتعاداً عن «جوهر تلك الأديان وحقائقها الباطنية». ولذلك عندما ألفت كتابين عنون لأحدهما بـ(يسوع) والآخر (محمد)، لم يكن يقصد بهاتين «الروايتين» تأييد الديانات الكتابية بأي شكل من الأشكال، وإنما أراد هدمها من الداخل، وإبراز التيارات الباطنية داخل تلك الديانات على أنها هي الصور الصحيحة لها. ففي كتاب (يسوع) يجعل هدفه إيصال البشرية كلها إلى «الإشراق» والاتحاد بالإله، فيقول: «ماذا لو كان يسوع يريد من أتباعه - ومنا- أن نصل لذات الوحدة مع الإله التي وصل إليها؟ قصتي مبنية على أن هذه فعلاً كانت إرادته. بتتبع الشاب الناصري الباحث في طريقه لأن يكون مسيحاً، رسمت الخارطة إلى الإشراق»^(٢).

أما في كتاب (محمد) أراد أن يقرر بأن الطرق الصوفية هي الأقرب لدعوة رسول الله ﷺ، وفيه يقول: «كل مسلم يحب النبي، ولكن فرع متميز من الإسلام قدّم حباً شديداً لله، ففي طريقهم إلى الإله نلاحظ لمحّة من قوة وجمال ميراث محمدٍ .. سعى الصوفيون للاتحاد بالإله، وطريقهم للاستنارة هو الحب»^(٣).

وهذه «الرسالة الموحدة» بين جميع المذاهب والأديان هي التي يقوم عليها تعامل الروحانية الحديثة مع النصوص الدينية، ولذلك يقول إكهارت تولى - وهو من أكبر رموز الروحانية الحديثة - في كتابه المشهور (قوة الآن): «عندما أنقل - أحياناً - عن يسوع أو بوذا أو كتاب (منهج في المعجزات)، لا أفعل ذلك لأجل المقارنة، وإنما للفت انتباهك

The Seven Spiritual Laws of Yoga : x (١)

Jesus : iix - iiix (٢)

Muhammed : 265 (٣)

بأنه لا يوجد ولم يوجد سوى رسالة روحانية واحدة في جوهرها، وإن كانت تأتي في أشكال مختلفة»^(١).

ويسلك تولي ذات المسلك الباطني الذي يسلكه تشوبرا، فيحمل النص الديني على معاني فلسفية بعيدة كل البعد عن سياقه الأصلي، فعند حديثه عن خطورة الإيجو الذي يفصل الإنسان عن ذاته الإلهية الحقيقية المتجذرة في الكينونة، يستدل بنص عام من الإنجيل لا دلالة فيه على ما يريد، فيقول: «تصبح كما قال يسوع: (فرع قطع من الجذر)»^(٢). ويستغل الأمثال الواردة في الإنجيل بطريقة باطنية ملتوية^(٣)، ليلبس على القارئ البسيط فيظن أن القصة إذا كانت «رمزية» يمكنها أن ترمز لأي شيء من غير ضابط أو قيد.

يقول إكهارت تولي: «وفي حكاية رمزية أخرى، يتحدث - الإنجيل - عن خمس نساء لا مباليات (غير واعيات)، ليس لديهن ما يكفي من الزيت (الوعي) يبقين به شعلهن مضيئة (العيش في اللحظة)، ومن ثم يفوتهن العريس (الآن)، ولا يصلن لوليمة العرس (الاستنارة)، وهن في مقابل خمس نساء أخريات لديهن ما يكفي من الزيت (الوعي)»^(٤).

ولأن السياق الذي يرد فيه النص الديني يشكل أهمية كبرى في فهمه فهماً سليماً، يسعى تولي إلى استبعاد ذلك السياق، ويجعل النص المقتص من سياقه أكثر تعبيراً عن المعاني الخفية في داخله، وهذه النصوص الإشارية تحمل معاني تتجاوز التفكير هي أكثر أهمية من المعنى المفهوم من السياق. ولذلك يَعتبرُ إكهارت كتابه (حديث السكون) ليس سوى إشارات، ويشبهه بالسوترات Sutras، الكتب الهندوسية والبوذية المقدسة المشبعة بالرمزية، والتي تحمل معانٍ خفية باطنية. ثم يشير إلى النص المقدس في النصرانية، والذي لا يحمل تلك المعاني المبطنة في أصله، فيعطي حلاً لتجاوز هذه «السطحية» بقوله: «إن أقوال يسوع وأمثاله - عندما تقتطع من سياقها القصصي - يمكن اعتبارها سوترا»^(٥).

فإكهارت تولي لا يراعي المدلول اللغوي عند تعامله مع النص الديني، ولا يلتزم بسياق

(١) The Power of Now : 6

(٢) The Power of Now : 39

(٣) انظر : 99 The Power of Now

(٤) The Power of Now : 79

(٥) Stillness Speaks : xi

النص، بل يشجع على إخراج النص من سياقه، بالإضافة إلى تشكيكه بالمفهوم التقليدي والموروث السائد. فهو يذكر أن كتاب الإنجيل أنفسهم لم يفهموا رسالة المسيح بالشكل الصحيح، وأن «التأويل الخاطيء» بدأ يتسرب منذ بداية التدوين، واستمر حتى ضاعت «المعاني الحقيقية» كلياً^(١).

إن الأمثلة السابقة هي جمع لطرفٍ يسير مما تفرّق في كتب شخصيتين تعد من أبرز شخصيات الروحانية الحديثة، وطرحهما له شعبية واسعة لدى المهتمين بهذا الفكر في العالم الغربي والإسلامي على حد سواء، وكتبهما ومحاضراتهما المرئية والمسموعة مترجمة للغة العربية.

ولكن أبرز المؤلفات التي تمثل التأويل الباطني في الروحانيات الحديثة، والكتاب الذي يعد عمدة في هذا الباب، هو للمؤلفة الأمريكية كورين هيلين - المتوفاة عام ١٩٧٥م - وهو بعنوان: (تفسير العصر الجديد للإنجيل)، يقع في سبعة مجلدات، ولكنه غير متداول ولا مشتهر.

تقول د. كريستينا ستاين - من قسم الدراسات الدينية بجامعة جنوب أفريقيا - عن هذا الكتاب: «يعد تفسير هيلين للإنجيل نموذجاً واضحاً للطريقة التي يُفسّر بها الكتاب المقدس من قبل المهتمين به من أتباع (حركة العصر الجديد). قلة من الباطنيين أعطوا تفسيراً شاملاً كهذا. وعلى كل، هؤلاء يستخدمون الإنجيل بطريقة انتقائية لأجل تحقيق هدف محدد، ولا يهتمهم فحصه بشكل منهجي شامل»^(٢).

إن هذا الحكم المختصر من د. كريستينا يلخص بجلاء المنهج الملق الذي يتبعه رواد الروحانية الحديثة في تعاملهم مع نصوص الإنجيل، وتعامل أتباعهم من العرب مع نصوص الكتاب والسنة.

ويؤكد د. رون رودز - أستاذ اللاهوت في جامعة بيولا بكاليفورنيا - أن العامل المشترك بين الأطروحات الروحانية التي تتناول نصوص الإنجيل هو المنهج الاستسراري الباطني، فيقول: «إن الرابط المشترك الذي يجمع بين هؤلاء المفسرين للإنجيل هو توظيفهم لمنهجية

(١) انظر: The Power of Now : 79

(٢) An Example of a «New Age» Interpretation of the Bible . Mystic Light Online Magazine

باطنية لتفسير الكتاب المقدس، بمعنى أن كل واحد منهم يسعى لتحصيل معاني روحانية مخفية وسرية»^(١).

ومما يحسن ذكره هنا، أن هذه المنهجية الباطنية في التعامل مع النصوص ليست مقصورة على النصوص الدينية، بل تتجاوزها لاستغلال النظريات والمصطلحات العلمية. ولذلك يتهكم الفيزيائي الأميركي شون كارول Sean Carroll على طريقة ديباك تشوبرا في فهم النظريات الفيزيائية واستغلالها في تمرير المبادئ الروحانية، متسائلاً متى سيصدر كتابا بعنوان (الهرمينوطيقا الكمية) ^(٢)!؟

وبناء على ما سبق يمكن تحديد أبرز سمات منهج الروحانية الحديثة في تناول النصوص بالنقاط التالية:

- ١- نقد المفهوم الموروث للنص الديني والتنفير منه.
- ٢- اقتطاع النص من سياقه في مصدره.
- ٣- عدم الالتفات لمناسبة ورود النص وسياقه التاريخي.
- ٤- اعتبار المعنى الحرفي الظاهر ليس هو المراد من النص، أو على أقل تقدير ليس بأهمية المعنى الباطن.
- ٥- تحميل النص معاني لا تتفق مع أصول الديانة، ولا تتفق مع المدلول اللغوي للنص إلا بالإشارة أحياناً.
- ٦- عدم تقديم ضوابط أو قواعد تضبط تأويل النص، وترجيح معنى على آخر.
- ٧- القراءة المؤدلجة للنص الديني، بحيث يحمل دائماً على ما يوافق أو يؤيد المبادئ الروحانية.
- ٨- انعدام المرجعية والمنهجية الموحدة التي تضبط التعامل مع النصوص.

المطلب الثاني : نماذج للتأويل الروحاني في العالم العربي .

لا تقل خطورة القراءات «الروحانية» للنصوص المقدسة في العالم العربي والإسلامي عنها في الغرب، بل تفوقها وتتجاوزها لأجل تناولها لنص مقدس على الحقيقة، وشرع لم

(١) Esotericism and Biblical Interpretation . Christian Research Journal : 28

(٢) تصفح : مدونة كارول preposteruniverse.com ومقاله الذي بعنوان : Quantum Hermeneutics .

تناه يده التحريف. ولكن نظراً لما سبقت الإشارة إليه عند ذكر سمات التأويل الروحاني، نجد المهتمين بالروحانيات الحديثة في العالم الإسلامي يختلفون اختلافاً واسعاً في المرجعية والمنهج، مع اتفاقهم - في الجملة - على السمات المذكورة آنفاً، وأخص منها العداء الظاهر لضبط النص بمفهوم السلف ومنهجهم رضوان الله عليهم في التعامل معه. فعلى سبيل المثال، إذا نظرنا إلى ما يطرحه أ. محمد الدحيم - من أبرز المهتمين بالروحانيات الحديثة على المستوى المحلي - سنرى أن محاولة إسقاط مرجعية السلف في ذهن المتلقي متصدرة في طرحه. فهو يناقش موضوع «القدسية» التي يتصف بها النص الشرعي، ويؤكد أنها لا تنطبق على المفهوم، ومن ثم لا تحظى بالتسليم الذي يحظى به النص، فيقول: «إن الحديث عن المفهوم ليس حديثاً عن شيء مقدس ومعصوم، ولكنه حديث عن إنتاج بشري وممارسة إنسانية تتأثر بكل معطيات التحول، وعناصر التغيير النفسي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والبيئي»^(١). وهذا الكلام لا يخلو من الصحة - بلا شك - ولكنه بهذا الإطلاق يمهّد للتخلي عن فهم السلف، أو يجعله في منزلة واحدة مع فهم الخلف.

ثم يشجع القراءة المتجردة عن التفسيرات الواردة فيما يسميه «التراث»، ويزعم أن ذلك سيقدم للقارئ معاني «وجدانية» جديدة، فيقول: «القراءة للنص الديني - من دون إحاطة التراث التفسيري بالقارئ - تمنحه فضاءً فكرياً يتمثل في الوعي الوجداني الذي لا يمكن وصفه بأكثر من إشارات أو رموز على صعيد الذهن، وهو على صعيد السلوك ليس أكثر إبداعاً من كونه تجربة، كل ذلك حين يتمثل في تركيب أو تراكيب جديدة للمعنى، أو في الدخول إلى فضاءات ضلال المعنى، وذلك أقوى وأنقى وأتقى»^(٢).

فإذا نزعنا أفضلية الفهم السلفي وأسقطت هيئته، وتقررت القراءة المتجردة غير المنهجية للنص الشرعي، قدم لنا محمد الدحيم المنظور التفكيكي ولانهائية الدلالة، ليبقى النص مرتعاً لكل فكرة يقذفها الشيطان في «وجدان» القارئ، حيث يقول: «طبيعة النص

(١) مقال: المفهوم الديني .. هل يتغير؟، صحيفة (الحياة): ٣١ - ٥ - ٢٠١٤م.

(٢) كذا في الأصل، ولعل المقصود: ضلال.

(٣) مقال: قراءة النص الديني، صحيفة (الحياة): ٢١ - ٣ - ٢٠١١م.

الديني واسعة وغير قابلة للتأطير أو الحد أو النهائية، وكلما كان القارئ متوافقاً مع طبيعة النص الذي يقرأه، أعطاه النص»^(١)، ويقول: «تمثلت أزمة الفهم التديني للنص الديني في الخلود إلى استدلالات تاريخية تحولت بفعل التلقي اللاواعي - في أفضل التعابير - إلى توجيه معياري وتفسير نهائي لنص غير قابل لفكرة النهائية»^(٢).

ثم بعد ذلك، لا يُقدم منهجاً يضبط هذه الدلالات غير المحدودة. فهو مع تحذيره من المنهج «التقليدي» البشري لفهم النص، والذي يقوم على ضوابط مفصلة ودقيقة، وتُستحضر فيه المقاصد والمناسبات وقواعد اللغة، يحيل إلى مفاهيم مبهمه وأدوات غير منضبطة - كالتأويل والتأمل والذوق - ويعبر عنها بمصطلحات صوفية مستهلكة، فهل مصادر هذه التأويلات «الإشراقية» غير بشرية؟ يقول: «إن التدين الذي يصلح للحياة وللكونية وللعطاء المستمر هو التدين الذي نقرؤه من وحي الرسالة، ومن توجيه النص المقدس كما هو، لا كما يريده فهم البشر، المنتج تحت أي ضغط ولمصلحة أي أحد. فجمالية الدين أنه لا يَخْلُق ولا يبلى، بل هو جديد متجدد. وهذه الخاصية «الجدة والتجدد» ترهق كسالى الذهن التقليدي ومن خلالهم تتأزم فكرة التدين. لكن حتمية النور الإلهي تتجلى إشراقاتها على طريق الحقيقة»^(٣). ولكن السؤال الملح هنا هو: إذا كان يريد منا قراءة النص «كما هو» وليس «بفهم البشر»، فماذا يُسمى هذا الفهم الجديد؟

يختتم الدحيم هذه المقالة ملخصاً الهدف من هذه القراءة التأويلية الجديدة للنص الشرعي، وهو إسقاط الفهم السلفي بل واستبعاد الفهم العقلي كذلك، لأن القراءة الروحانية الجديدة تركز على الذوق والكشوف العرفانية، فيقول: «ولا ريب أن هذا الطريق من الوعي سوف يسقط الكثير من المفاهيم المغلقة، والمفاهيم الوقتية المرتهنة بالحدث، وكذلك المفاهيم الشخصية ذات المنتج العقلي القاصر عن ملكة الكلي والغارقة في تفاصيل الجزئي»^(٤).

(١) المقال السابق.

(٢) المقال السابق.

(٣) مقال: كيف نقرأ الدين؟، صحيفة (مكة): ٢٦ / ٥ / ١٤٣٥هـ.

(٤) المقال السابق.

وفي مقال آخر بعنوان: (الفلسفة وفهم القرآن)، يقدم محمد الدحيم عنصراً جديداً لقراءة النص الشرعي يعرف بالتأويل الفلسفي، مشيداً بتجربة ابن رشد، ومعه مفهوم خطير جداً وهو الفهم المتجدد للنص، فيقول: «تأريخ الفكر الإسلامي يؤكد وجود الصلة الوثيقة بين الفيلسوف والفهم القرآني، فالخطاب الفلسفي ليس متنافراً معه، إذ إن التشارك هو في منطقتي الفهم المتجدد للنص. هذا النص القرآني العظيم الذي يجب أن يكون كما هي طبيعته، متدفق المعاني غير محدود بمحاولات فهمية تاريخية»^(١).

ولا يتردد في التصريح بأن دور الفيلسوف في فهم النص القرآني يستلزم تأويله على غير ظاهره، ثم يستدل استدلالاً خاطئاً على مشروعية «التأويل» - بهذا المعنى - بآيات ورد فيها اللفظ، لكن بمعناه اللغوي ومفهومه عند المتقدمين، فوقع في خلل منهجي واضح وهو حمل النص الشرعي على اصطلاح حدث بعد وروده. يقول الدحيم: «تقتضي الفلسفة ضرورة التأويل لفهم القرآن، والذي أصبح منقصة في الفهم وانحرافاً عقائدياً عند البعض، مع أن الله تعالى يقول ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران : ٧]، وقد دعا النبي ﷺ لابن عباس: [اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل]^(٢). فكان ابن عباس ترجمان القرآن»^(٣).

وهذه أيضاً مفارقة أخرى، ففي دعاء النبي ﷺ لابن عباس تزكية لفهمه رضي الله عنه على أقل تقدير، واعترافه بأن هذا الصحابي الجليل «ترجمان القرآن»، رغم منهجه القويم في التعامل مع نصوص القرآن، ورغم أنه لم يؤثر عنه تأويل باطني أو إشاري بلا قرائن قط. يتميز الدحيم عن كثير من المهتمين بالروحانيات الحديثة في العالم العربي بأنه يقدم مفهوم التأويل للنص القرآني ضمن منظومة فكرية محددة، بمعنى أنه يوضح النظريات التي يوظفها في هذا المجال، بخلاف غيره ممن يقدم نماذج كثيرة جداً للتأويل الروحاني في طرحه، ولكن لا يتحدث بشكل واضح عن المنهجية التي يتبعها في ذلك، ولا عن منطلقاته النظرية في التأويل.

(١) مقال: الفلسفة وفهم القرآن، صحيفة (مكة): ٥ / ٥ / ١٤٣٥ هـ.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ٤ / ٢٢٥ برقم: ٢٣٩٧ وقال الأرنؤوط: إسناده قوي على شرط مسلم.

(٣) مقال: الفلسفة وفهم القرآن.

أما الدحيم فيسعى لتقديم «مشروع تأويلي جديد» قائم على مشاركة الفيلسوف، ومعتمد على «اللذة»، ومنطلق من النظريات التأويلية الحديثة في الغرب أو ما يعرف بـ (الهرمينيوطيقا)، حيث يقول: «أستكمل الحديث بالإشارة إلى مشروع تأويلي له تجربته وفاعليته وحضوره العلمي عالمياً، وهو ما اصطلح عليه بالهرمينيوطيقا»^(١)، فهو يبحث عن تطبيق هذه النظرية، وتقديم «مشاركة فهمية تفتح آفاق المعنى في ظل سقوط مفهوم العقل الكلاسيكي القديم وأدواته، ولما يتشكل العقل الجديد وآلياته»^(٢).

إن الهرمينيوطيقا في مفهوم الدحيم اكتشاف في «لذة النص»، «اللذة» التي يريد الدحيم جعلها ركيزة في التأويل القرآني، مفهوم مبهم يُمنع السؤال عن ماهيته. فهو ينقل قول منذر عياشي في مقدمة ترجمته لكتاب رولان بارت: «اللذة تأتي هكذا، إنها حضور من غير سؤال، ووجود يعم كل شيء، دون أن يتموضع في شيء. وليس شيء أقتل للذة من سؤال يستفسر عن موضوعها. اللذة ليست موضوعاً. إنها هي. وإنها التكتشف دائماً من غير سؤال. وسعادة الملتذ كالنور. تأتي بقدر زناد الروح، فلا يدرکها إلا من تحرر من نفسه جسداً ودخل في نفسه نصاً»^(٣). فعجبا لمن يُزهد في تفسير علماء أفنوا أعمارهم في قراءة القرآن والسنة، وتقرير المناهج والقواعد والضوابط في فهمها، ثم يُروِّج لمثل هذا العبث؟ ويدعى أن هذا يكسر جمود الفهم وانغلاق الدلالة في علوم التفسير والفقه وأصوله^(٤).

وفي مقابل محمد الدحيم نجد «المستشار» المصري أحمد عمارة، فطريقته في التعامل مع النصوص مرتبطة بتوجهاته الروحانية كذلك، ولكنه لا ينطلق من نظرية قائمة في تأويلاته، وإنما يقدم عدداً لا يكاد يُحد من تحريفات لمعاني النصوص دون وجود أي مرجعية - ولو شكلية - توجه هذا التفسير. وإنما هي فوضى غير موضوعية ليس لها أي مستند لغوي ولا عقلي ولا شرعي.

يتفق عمارة مع سائر رواد الروحانية الحديثة في محاولة انتزاع ثقة المتلقي بالمنهج

(١) مقال: نحو مشروع تأويلي جديد، صحيفة (مكة): ١٢ / ٥ / ١٤٣٥هـ.

(٢) المقال السابق، وراجع مقال: العقل الجديد، صحيفة (الحياة): ٢٠ - ١٢ - ٢٠١٣م.

(٣) مقال: نحو مشروع تأويلي جديد.

(٤) انظر: مقال: نحو مشروع تأويلي حديث.

السلفي في فهم النص الشرعي، وما قدمه جهازة علماء الشريعة من إرث معرفي ثري، ليستبدله بفهم سطحي شاذ، ليس له أي مستند سوى خواطر غير منضبطة ومستوردات فلسفية نهاز. ففي مقال له بعنوان: (نسف الموروث) يقول أحمد عمارة: «عندما تتبع الموروث تكون ملغي العقل تماماً فتصدق أشياء لا تدخل عقل طفل صغير، هذا يعتبر عبادة لغير الله وشرك، لا تتخيل فداحة تأثيره على حياتك»^(١).

فهو يعتبر الملتزم بمنهج السلف مشركاً عابداً لغير الله، والمتطفل على الشريعة المحكم لأهوائه ونزواته ونظرته القاصرة موحداً عابداً لله، وقد أفرد لهذا المبدأ مقالة بعنوان: (عابد الموروث وعابد الله)، يؤكد فيه أن ليس لفهم السلف أي مزية على فهم أمثاله، فيقول: «عابد الله حقاً يعلم أن وعي البشر يتطور ويزداد، يعي لماذا نهى النبي الصحابة أن يفسروا القرآن والحديث وإنما ينقلونهم بالنص؟ لأن كل أمة ستفهم بحسب زيادة وعيها»^(٢)، ويجعل حديث النبي ﷺ «خير الناس قرني»^(٣) مخصوص بخيرية الثواب وليس متعلقاً بالوعي ولا الفهم. ولم يدرك أن مقومات «الفهم» لم تجتمع لأحد كاجتماعها للسلف، فهم أقوم الناس السنة، وأقربهم من عصر التنزيل، وهم الذين عاصروه وشهدوا مناسباته.

وبعد أن يُجرّد النص من سياقه التاريخي، ومدلوله المأثور عن عاصروا التنزيل وشهدوه، يخطو خطوة إضافية لهدم الدلالة اللغوية للنص، فيكتب سلسلة مقالات بعنوان: (هل نزل القرآن باللغة العربية حقاً؟)، تتضمن كمّاً هائلاً من المغالطات الشرعية والعقلية فضلاً عن اللغوية، يضيّق هذا البحث الموجز عن تتبعها. ولكن خلاصة الفكرة التي تدور عليها المقالات هي أن القرآن نزل بما سماه «اللسان العربي» وليس باللغة العربية، فاللسان العربي - بزعمه - لسان أصلي غير بشري، هو الذي تكلم به الله ﷻ، وبه يخاطب كل شيء، وأما اللغة العربية فلغة مستحدثة تشبه اللسان العربي، ولكن لا تطابقه. وهو قول مبتدع لا أعلم له فيه سلف، إذا لو كان ثمة فرق بين اللغة التي تحدث بها العرب في زمن النبي ﷺ

(١) رأس المقال: عندما تتبع الموروث ..، فيسبوك: ٤ / ٢ / ٢٠١٢ م.

(٢) مقال: عابد الموروث وعابد الله، فيسبوك: ٥ / ٦ / ٢٠١٤ م.

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه: ٣ / ١٧١، كتاب: الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا شهد، برقم:

وبين «اللسان» الذي نزل به القرآن لما خفي ذلك على الأمة، ولنقل إلينا بالتواتر، والواقع أن المتواتر نقله عن علماء السلف هو عدم التفريق بين اللسان العربي ولغة العرب.

يقول شيخ الإسلام في سياق الحديث عن معنى الإيمان مؤكداً اتفاق اللسان الذي نزل به القرآن مع لسان العرب: «فوجب أن الإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة؛ لأن الله ما غير اللسان العربي، ولا قلبه، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله، وتوفرت دواعي الأمة على نقله، ولغلب إظهاره على كتمانها، وفي علمنا بأنه لم يفعل ذلك، بل إقرار أسماء الأشياء والتخاطب بأسره على ما كان، دليل على أن الإيمان في الشريعة هو الإيمان اللغوي»^(١). وقال ابن الوزير عن مشركي العرب: «هم أهل اللسان العربي والفهم لدقائقه، والقرآن الكريم نزل على لغتهم»^(٢).

إن هذا الطرح السطحي الخالي من الاستدلال الشرعي أو التاريخي فتح باب التأويل الانتقائي لأحمد عمارة على مصراعية، فإن قيل له: قولك مخالف لقول ابن عباس مثلاً، قال: أنا أعبد الله ولا أعبد الموروث، وإن قيل: قولك لا يتفق مع قواعد اللغة العربية، قال: النص لم يرد بهذه اللغة أصلاً، فإن قيل: كيف فهمته إذا؟ قال: هو قريب من اللغة العربية لكنه يفهم بـ «الوعي» الشخصي، وإن قيل: ليس هذا المعنى الذي أفهمه بوعبي، قال: لكل مرحلة من «الوعي» فهم خاص. مع رد سافر للأحاديث الصحيحة التي لا تتوافق مع المعاني التي يفتيه فيها قلبه، وجعلها من «الموروث» الذي يجب نسفه.

وبهذا يتنصل من أي منهج نقدي يمكن أن تعرض عليه شطحاته الشاذة بكل المقاييس، ورغم أني لم أقف على كلام له حول مذهبه العقدي، إلا أنه قد يكون لطرحة أصول في قول الأشاعرة بالكلام النفسي، ورد حديث الأحاد في باب العقائد. ولولا أن للرجل متابعة شعبية واسعة للأسف، وأنه يمثل توجه متكرر بين رواد الروحانية الحديثة في العالم العربي، لما ضمنت مقالاته اللامنهجية في بحث أكاديمي محكم.

ولأجل توضيح النتيجة المباشرة لتخبط أحمد عمارة المنهجية في تعامله مع النص الشرعي، سأسوق بعض الأمثلة على «تأويلاته» لعددٍ من الأحاديث والآيات.

(١) الإيمان: ١٠٠.

(٢) العواصم من القواصم: ٦٧/٦.

- قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ [القصص : ٥٦].
 فسر عمارة المشيئة هنا بمشيئة العبد، فقال: « شاء عندما تكون موجهة للبشر: أي أخذ
 بالأسباب .. لذا عندما يقول الله تعالى: ﴿ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ [آل عمران : ٣٧] ،
 أي يرزق من يأخذ بأسباب الرزق بغير حساب» ^(١)، وزعم أن زكريا - عليه السلام - أدرك بعد ذلك
 أن الرزق موافق لمشيئة العبد فذهب يظهر لربه مشيئته بالدعاء. وذلك لثلاث تتعارض الآية مع
 عقيدة جذب القدر المركزية في الفكر الروحاني، وهو تأويل متكلف مخالف لسياق الآية -
 وغيرها - حيث إن إرادة زكريا الولد كانت حاضرة قبل شهوده كرامة مريم، ولكن لما كانت
 الأسباب غير متفقه مع إرادته لم يطمع في تحقيق مراده، حتى كانت كرامة مريم موعظة تذكره
 بأن الله يخرق العادة إذا شاء سبحانه، هنالك دعا زكريا ربه وسأله ما لا يكون بالعادة، لأنه
 علم أن الله فعّال لما يريد. قال الطبري رحمه الله: «فمعناها: عند ذلك، أي: عند رؤية زكريا
 ما رأى عند مريم من رزق الله الذي رزقها، وفضله الذي آتاها من غير تسبّب أحد من الآدميين
 في ذلك لها» ^(٢)، وقال ابن كثير: «لما رأى زكريا عليه السلام - أن الله تعالى يرزق مريم - عليها
 السلام - فأكهة الشتاء في الصيف، وفاكهة الصيف في الشتاء، طمع حينئذ في الولد» ^(٣).

- قال تعالى: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ ﴾ [البلد : ٤].

من مبادئ الفلسفة الروحانية أن العالم يكون على ما تريده أنت، ولذلك يتعارض معها
 تفسير هذه الآية بأن الدنيا لا تخلو من الضيق والمشقة، ففسرها أحمد عمارة بتفسير مبتدع في
 الشرع واللغة، قائلاً: «خلقنا الإنسان في كبد = خلقنا الإنسان في أحسن تقويم .. كبد معناها
 أحسن تقويم .. بالله عليكم تدبروا القرآن. وانتبهوا لمن يريد أن يوهمكم بأن الحياة صعبة
 ومشقة وضيق» ^(٤).

وأما بقية السورة فيؤولها كالتالي: ﴿ لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ﴾ هنا: لا يقسم الله بالجسد ..
 ﴿ وَأَنْتَ حَلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ ﴾: ونفسك تسكن هذا الجسد من أجل اختبار الدنيا. ﴿ وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ ﴾:

(١) رأس المقال: شاء عندما تكون موجهة للبشر، فيسبوك: ١١/٣/ غير محدد.

(٢) جامع البيان: ٦/ ٣٥٩.

(٣) تفسير القرآن العظيم: ٢/ ٣٧.

(٤) رأس المقال: آيات خطيرة من أساسيات الحياة.

وهذا الجسد تسكنه كل الأنفس وكل الأولاد في كل بقاع الأرض ... بتفسير معنى (البلد) على أنه جسمك، والأصنام على أنها أفكارك المعرقله، تتماشى الآية مع كل البشر، وتشرح أسباب ضياع الناس في الحياة بسبب أمراض أجسامهم وأفكارهم التي يمشون وراءها ويعبدونها كالأصنام أشد عبادة من الله»^(١).

إن هذا التفسير الباطني المبتدع متفق مع منهج أحمد عمارة، فهو تلفيق غير مستند إلى شيء من العلوم، لا اللغة ولا الشرع ولا المنطق، ولذلك لا توجد مرجعية يمكن مناقشته بواسطتها، ولا أرضية مشتركة يمكن الانطلاق منها. فأى أحد بإمكانه تفسير الآية بأي شيء، ولا يمكن لأحد رد تفسيره - حتى عمارة نفسه - نموذج واضح على الفوضى المنهجية لدى الرجل.

- قال تعالى: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [الزمر: ٤٥].

قال عمارة حاملاً الآية على كل من يرجع لأهل الذكر في فهم مراد الله من كلامه: «من أكبر المصائب - في رأيي - أن مسلمي اليوم لا يدركون هذه الآية، فإذا ذكر الإنسان كلام الله وحده دون الرجوع لكلام الذين من دونه يشمأزوا منه ويتهموه بأبشع التهم»^(٢). فحمل هذه الآية التي وردت في كفار مشركين يعبدون الأصنام على من يأخذ بقول ابن عباس وابن مسعود في تفسير آي القرآن، الملتزمين بمنهج السلف وأشد الناس حرصاً على إخلاص العبودية لله بشهادة مخالفيهم. يقول ابن جرير في تفسير الآية: «وإذا أفرد الله جل ثناؤه بالذكر، فدعي وحده، وقيل لا إله إلا الله، اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالمعاد والبعث بعد الممات. وعنى بقوله: ﴿اشْمَأَزَّتْ﴾: نفرت من توحيد الله. ﴿وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ﴾ يقول: وإذا ذُكر الآلهة التي يدعونها من دون الله مع الله .. إذ الذين لا يؤمنون بالآخرة يستبشرون بذلك ويفرحون»^(٣).

- قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمُوتَ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: ١٥٤].

(١) مقال: هل نزل القرآن باللغة العربية حقاً (٥)، فيسبوك: ١٩ / ١ / ٢٠١٤ م.

(٢) مقال: العدل والظلم (٢)، فيسبوك: ٣٠ / ٦ / غير محدد.

(٣) جامع البيان: ٢١ / (٣٠٠ - ٣٠١).

تعارض الفلسفة الروحانية المسوقة لوحدة الأديان مع كل ما يرد في الولاء والبراء والمحبة والبغض، لاسيما ما كان له تعلق بالجهاد والقتال في سبيل الله، ولذلك يصرف أحمد عمارة الآية عن معناها الظاهر قائلاً: «الشهادة ليس لها علاقة بالموت نهائياً، فالشهادة شيء والقتل في سبيل الله شيء ثاني والموت شيء ثالث، وبتفسيرهم الموروثي للشهادة أنها الموت، تمنوه ودعوا على أنفسهم به وعلى أولادهم فجذبوا لأنفسهم الموت والدمار من كل مكان»^(١). ويجهل - أو يتجاهل - الأحاديث المتواترة في تقرير أن القتل في ساحات الجهاد من أبرز معاني الشهادة، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «ما أحد يدخل الجنة يحب أن يرجع إلى الدنيا، وله ما على الأرض من شيء إلا الشهيد، يتمنى أن يرجع إلى الدنيا، فيقتل عشر مرات لما يرى من الكرامة»^(٢).

- قال تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيكَ ذَلِكَ يَأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ الآية [المائدة: ٨٢].

بناءً على ما ذكر في الفقرة السابقة، يقول عمارة: «من يقول أن المسيحيين كفار أو مشركين هو في العمق يكذب ما قاله الله سبحانه وتعالى عنهم في القرآن. هو يتدخل في القلوب والأفئدة والنوايا، يضع نفسه حاكماً بدلاً من الله سبحانه وتعالى، هو لا يعلم كما سماهم الله في كتابه الكريم، انظر ماذا قال الله عنهم وصدق ربك ولا تصدق غيره.. الآية تشير إلى أن هناك مسيحيين سيدخلون الجنة، ومسيحيين مشركين سيدخلون النار، الله هو الذي سيحكم. فكفى تدخلا في ما اختصاصه الله سبحانه وتعالى لنفسه»^(٣). وعلى طريقة أهل البدع ينتقي أحمد عمارة من النصوص ما يوافق مراده، ويترك غيرها وما تقرر في بداهة العقول، فالشرك إشراك غير الله معه في العبادة، وهل الذين يقولون إن الله ثالث ثلاثة على التوحيد؟ وقد نص القرآن على كفرهم في غير موضع^(٤)، بل قد صرح ﷺ بشركهم - إن ظن عمارة أن الكفر لا يطلق

(١) مقال: انتبه للسبل، فيسبوك: ٦ / ٨ / غير محدد.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه: ٤ / ٢٢، كتاب: الجهاد والسير، باب: تمني المجاهد أن يرجع إلى الدنيا، برقم: ٢٨١٧.

(٣) رأس المقال: من أكبر المصائب، فيسبوك: ٧ / ١ / ٢٠١٢م

(٤) المائدة: ١٧، والمائدة: ٧٣ مثلاً.

على الشرك - في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [البقرة: ١٣٥]، وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَبْنَىٰ إِسْرَائِيلَ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن أَنْصَارٍ ﴾ [المائدة: ٧٢].

- قال رسول الله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه، وذلك أضعف الإيمان».

تمشياً مع مبادئ الفلسفة الروحانية التي تجعل الواقع تجلياً مادياً للذبذبات الأفكار، يتجاوز عمارة المأثور الشرعي والحد اللغوي قائلاً: «أضعف هنا من الضعف بكسر الصاد، وهو الزيادة.. لأن الإيمان كلما يكون متضاعفاً، كلما كان التغيير قوياً.. والتغيير بالقلب يحتاج إلى إيمان قوي جداً، وهذا هو أضعف الإيمان»^(١). متجاهلاً أن أفعال التفضيل لا تصاغ إلا من الفعل الثلاثي، غير أن «اللغة» وقواعدها لا تعني له الكثير.

- كما يرد الأحاديث الدالة على إفطار الحائض في رمضان^(٢)، ويجعل ذلك من «الموروث»^(٣)، وكذلك الفطر عند أذان المغرب، لأنها تخالف «فهمه».

هذا غيظ من فيض، وطرف يسير من تحريف هذا الرجل لنصوص الوحيين، تحت ستار نبذ التبعية والموروث، والقراءة الجديدة الصادرة عن الوعي الشخصي. ولعله باستعراض هاتين الشخصيتين من المتأثرين بالروحانية الحديثة، يتضح للقارئ وجود توجهين داخل هذا التيار، توجه يتبنى النظريات التأويلية الممنهجة، وتوجه لا ينطلق من خلفيات نظرية واضحة، طرحه أقرب للعشوائية والتخبط، وهذا التوجه - حالياً - هو الأكثر.

(١) مقال: التخاطر الذهني، فيسبوك: ١١ / ٩ / ٢٠١١ م.

(٢) في صحيح البخاري (٣/٣٥ رقم: ١٩٥١) أن النبي ﷺ سئل عن معنى نقصان دين المرأة فقال: [ليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟] قلن: بلى. قال: [فذلك من نقصان دينها]. وسئلت عائشة رضي الله عنها: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: (كانت يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء

الصلاة) رواه مسلم: ١ / ٢٦٥ رقم: ٣٣٥.

(٣) مقال: العدل والظلم (٢).

المبحث الثالث

نقد المنهج التأويلي للتيار الروحاني الحديث

إن الخلل الشرعي والمنهجي في تعامل المتأثرين بالروحانية الحديثة مع نصوص الشريعة ظاهر، لا يحتاج لكثير بحث وتنقيب لإبرازه، ولكن استخدام بعضهم للمصطلحات الموهمة، ومخاطبة الجماهير بالغرائب الدينية بأساليب مقنعة، مع عناصر أخرى ليس هذا محل ذكرها، شكلت عامل جذب وأدت إلى انتشار التأويلات المخالفة لما قرره السلف ودلت عليه اللغة.

ولأجل لم شتات الموضوع، سأوجز أبرز مكامن الخلل في منهج الروحانية الحديثة في تعاملها مع النصوص في الأوجه التالية:

أولاً: محاربة المفهوم الأثري للنص.

تتعلق أهمية فهم السلف للنص الشرعي بأهمية معرفة قصد المتكلم للتوصل لفهم سليم للنص، ففهم الألفاظ المجردة لا يكفي في فهم النص الشرعي، بل هو من أبرز أسباب الخطأ في التفسير. ولا يشك مسلم أن النبي ﷺ أعلم الخلق بمراد الله ﷻ، وأقرب الناس فهماً لما أَرَادَهُ ﷻ هم صحابته الذين عاصروه وعاشوه، ثم من نقل عنهم وعاشهم. قال الإمام أحمد موضحاً ما يميز فهم الصحابة رضي الله عنهم على فهم غيرهم: «إن تأويل من تأول القرآن بلا سنة تدل عليه على معنى ما أراد الله منه، أو أثر من أصحاب رسول الله ﷺ، ويعرف ذلك بما جاء عن النبي ﷺ أو عن أصحابه، فهم شاهدوا النبي ﷺ، وشهدوا تنزيله، وما قصده الله في القرآن، وما عني به وما أراد، أخاص هو أم عام، فأما من تأوله على ظاهره بلا دلالة من رسول الله، ولا أحد من أصحابه، فهذا تأويل أهل البدع»^(١). قال هذا فيمن اعتمد على ظاهر اللفظ دون الالتفات لمفهوم السلف، فكيف بمن أبطل الاثنين؟

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: «ومن عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك، بل كان مبتدعاً وإن كان مجتهداً مغفوراً له خطؤه، فالمقصود ببيان طرق العلم وأدلته، وطرق الصواب، ونحن نعلم أن القرآن قرأه

(١) الإيمان: ٣٠٦.

الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم، فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعاً»^(١).

وينتقد ابن القيم رحمه الله القائلين بالقرآن بآرائهم المخالفة لما عليه سلف الأمة، كما هو حال أتباع الروحانية الحديثة، قائلاً: «إن هذا تفسير لكلام الله بالرأي المجرد الذي لم يذهب إليه صاحب، ولا تابع، ولا قاله إمام من أئمة المسلمين، ولا أحد من أهل التفسير الذين يحكون أقوال السلف، وقد قال النبي ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»^(٢).. وإن إحداث القول في تفسير كتاب الله - الذي كان السلف والأئمة على خلافه - يستلزم أحد أمرين: إما أن يكون خطأ في نفسه، أو تكون أقوال السلف المخالفة له خطأ. ولا يشك عاقل أنه أولى بالغلط والخطأ من قول السلف»^(٣).

إن الأدلة الشرعية على أفضلية السلف كثيرة متواترة، والأدلة العقلية على أولوية فهمهم على فهم خلفهم ظاهرة، لا يتسع المقام لذكرها، قد أفردت في تناولها مؤلفات^(٤).
ثانياً: انعدام المرجعية.

فالروحانية الحديثة إذ ترفض المرجعية السلفية لا تقدم مرجعية بديلة هي محل ثقة للمتلقي، بل تُبقي المحل شاغراً بلا تحديد، وهذا الانعدام للمرجعية العلمية لضبط الفهم - بلا شك - خلل منهجي كبير.

ثالثاً: الذاتية الفردية وال (لا موضوعية).

عندما سعت الروحانية الحديثة لإسقاط دور السلف في توجيه مفهوم النص، ولم تقدم مرجعية سواهم تضبط هذا المفهوم، أسندت الفهم لخصائص ذاتية، غير قابلة للقياس ولا الضبط، كالذوق والوعي والتأمل، وهي خصائص نسبية غير موضوعية، لا تتوفر فيها أدوات فهم النص على مراد قائله، وإنما هي محاولات لتحريف النص على مراد قارئه.

(١) مجموع الفتاوى: ٣٦١ / ١٣.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه: ١٩٩ / ٥، أبواب: تفسير القرآن، باب: ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، برقم: ٢٩٥٠، وقال: هذا حديث حسن، وضعفه الألباني.

(٣) مختصر الصواعق المرسله: ٣٧٣.

(٤) راجع مثلاً: فهم السلف الصالح للنصوص الشرعية: د. عبدالله الدميحي.

رابعاً: فوضى التأويل ولا نهائية الدلالة .

فحيث كان فهم النص الشرعي متعلقاً بالذوق الفردي والوعي الشخصي، أمكن تعدد المفهوم بتعدد الأشخاص. ولانعدام المرجعية التي تفصل بين الأقوال المتنوعة أو حتى المتناقضة، ينتج عن هذه المنهجية المستحدثة فوضى تأويلية لا حد لها ولا زمام، وتظهر لا نهائية الدلالة التي تفرغ النص من محتواه كلياً، فلا يكون ثمة فرق بين وجوده وعدمه.

خامساً: المنهج الانتقائي التلفيقي.

وهذا من لوازم انعدام المرجعية والمنهجية المنضبطة، فنجد السمة الانتقائية ظاهرة لدى أتباع الروحانية الحديثة، فهم تارة يستدلون بأثار السلف، وتارة ينفرون منها، وتارة يوظفون النظريات التأويلية الحديثة، وتارة يحيلون للكشف والذوق وأقوال المتصوفة والفلاسفة. ومن تتبع أقوالهم وأطروحاتهم تاه في تصنيفها واحترار.

سادساً: التوظيف الأيديولوجي.

وهو ما يمكن أن يفسر جميع ما سبق. فإن الروحانية الحديثة تقوم على مبادئ محددة حول الإله والكون والوجود، وماهية العلاقة التي تربط بينها. وكثير من هذه المبادئ تتعارض مع نصوص الشريعة، ومع فهم السلف لها، ولذلك كان هذا الفهم عقبة في طريق رواج الفكر الروحاني في المجتمعات التي تعظم النص، ولأجل طبيعة الفكر الروحاني لا يمكن أن ينضبط بمرجعية خارجية، بل مصدره المعرفي ذاتي داخل، وهو ما يؤدي إلى فوضى التأويل، ويشجع الانتقائية بحيث يقبل ما يوافق مبادئه من النصوص وتفسيراتها، ويرفض ما يخالفها فيرده أو يؤوله.

الخاتمة

في ختام هذا البحث، لا أزعم أنني أحطت بموضوعه وجمعت أطرافه، أو أن البحث فيه قد نضج واكتمل، بل أرى أن هذه الدراسة المختصرة لا تعطي الموضوع حقه من التحليل المتعمق والنقد العلمي المتزن، بل هي بمثابة الإشارات والتنبيهات التي تفتح للمختصين والباحثين نافذة صغيرة على تيار فكري خطير متزايد الحضور والانتشار، لم يحظ بالاهتمام الذي يستحقه والذي تبرأ به الذم، ولذلك أوصي الباحثين بالنظر في هذا التيار وأصوله وتطبيقاته، ودعم المكتبة العلمية ببحوث رصينة تكشف خطورته وتسهم في بناء تصور متكامل عن حقيقته، ومع ما سبق، فإني وقد بذلت جهداً في هذا البحث المختصر أبرز للقارئ أهم نتائجه:

١. للتأويل معانٍ شرعية مقبولة، هي: التفسير، والحقيقة التي يؤول إليها الأمر، ومعنى عند المتأخرين هو: صرف معنى اللفظ عن ظاهره، وهو المقصود في هذا البحث.
٢. الروحانية الحديثة تيار فكري نشأ في الغرب لمناهضة التدين «التقليدي» والمادية المحضة، ويتميز بالبحث الداخلي عن المعنى والحقيقة، وتوصف بأنها «حكمة عالمية» تتناول القضايا الميتافيزيقية عبر المعرفة الداخلية لا الوحي.
٣. الروحانية الحديثة مصطلح مطلق تدرج تحته عدد من الحركات - كالعصر الجديد - وتنفرد عنه بخصائص تميزها.
٤. المنهج الروحاني في التعامل مع النصوص المقدسة غير محدد بشكل دقيق، ويتصف بالتلفيقية والانتقائية كالروحانية ذاتها، ومع ذلك يمكن الإشارة إلى أبرز السمات التي تميزه، ومنها: نقد المفهوم الموروث، وعدم الاهتمام بالمناسبات والسياقات، وتقديم قراءات مؤدلجة تتفق مع المبادئ الروحانية، مع انعدام المرجعية وضوابط المنهج.
٥. يمكن تقسيم المتأثرين بالروحانيات الحديثة في العالم الإسلامي - من حيث تعاملهم مع النص - إلى قسمين: قسم ينتقي من النظريات التأويلية القديمة والحديثة لتأييد طرحه، وقسم يعتمد فوضى غير موضوعية لا تقوم على أسس من اللغة، ولا العقل، ولا النقل.
٦. يبرز الخلل في منهج الروحانية في التعامل مع النصوص في عدة أوجه، من أهمها: إسقاط حجية فهم السلف ومنهجهم، واعتمادهم على الكشوف الذاتية والمعارف اللدنية، مما يؤدي إلى فوضى لا نهاية للدلالة، وهو ما يخدم توظيفهم الشخصي والأيدولوجي للنص الشرعي.
٧. هذا التيار الباطني الحديث بحاجة ماسة للكشف، والمجتمع الإسلامي بحاجة إلى التنبيه منه والتحذير، وهو ما يستلزم النظر في طرحه والالتفات لتصوره ونقده. هذا والله تعالى أعلم، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المراجع

١. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول - محمد بن علي الشوكاني - دار الكتاب العربي - الطبعة الأولى - ١٤١٩ هـ.
٢. الإيمان - شيخ الإسلام ابن تيمية - تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني - المكتب الإسلامي - عمان، الأردن - الطبعة الخامسة - ١٤١٦ هـ.
٣. تاج العروس من جواهر القاموس - أبو الفيض مرتضى الزبيدي - دار الهداية - ب ب - ب ط - ب ت.
٤. تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع (التدمرية) - شيخ الإسلام ابن تيمية - تحقيق: د. محمد السعوي - مكتبة العبيكان - الرياض - الطبعة السادسة - ١٤٢١ هـ.
٥. تفسير القرآن العظيم - أبو الفداء ابن كثير الدمشقي - تحقيق: سامي محمد سلامة - دار طيبة للنشر والتوزيع - ب ب - ب ط - الثانية - ١٤٢٠ هـ.
٦. تكملة المعاجم العربية - رينهارت بتر آن دوزي - ترجمة: محمد النعيمي وجمال الخياط - وزارة الثقافة والإعلام بالجمهورية العراقية - الطبعة الأولى - ١٩٧٩ م.
٧. تهذيب اللغة - محمد بن أحمد الأزهرى الهروي - تحقيق: محمد عوض مرعب - دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الأولى - ٢٠٠١ م.
٨. تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد - سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب - تحقيق: زهير الشاويش - المكتب الإسلامي - بيروت، دمشق - الطبعة الأولى - ١٤٢٣ هـ.
٩. جامع البيان في تأويل القرآن - أبو جعفر الطبري - تحقيق: أحمد شاكر - مؤسسة الرسالة - ب ب - الطبعة الأولى - ١٤٢٤ هـ.
١٠. الجامع لأحكام القرآن - شمس الدين القرطبي - تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيس - دار الكتب المصرية - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٣٨٤ هـ.
١١. الرد على المنطقيين - شيخ الإسلام ابن تيمية - دار المعرفة - بيروت - ب ب - ب ط - ب ت.

١٢. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل - ابن قدامة المقدسي - مؤسسة الريان للطباعة والنشر - ب ب - الطبعة الثانية - ١٤٢٣ هـ .
١٣. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة - ناصر الدين الألباني - دار المعارف - الرياض - الطبعة الأولى - ١٤١٢ هـ .
١٤. سنن الترمذي - تحقيق أحمد شاكر / محمد فؤاد عبد الباقي - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر - الطبعة الثانية - ١٣٩٥ هـ .
١٥. شرح الأربعين النووية - محد الصالح العثيمين - دار الثريا للنشر - ب ب - ب ط - ب ت .
١٦. شرح العقيدة الطحاوية - ابن أبي العز الحنفي - تحقيق : جماعة من العلماء، تخريج : ناصر الدين الألباني - دار السلام للطباعة والنشر - الطبعة المصرية الأولى - ١٤٢٦ هـ .
١٧. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية - أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري - تحقيق : أحمد عطار - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الرابعة - ١٤٠٧ هـ .
١٨. صحيح البخاري - تحقيق : محمد زهير الناصر - دار طوق النجاة - ب ب - الطبعة الأولى - ١٤٢٢ هـ .
١٩. صحيح مسلم - تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - ب ب - ب ت .
٢٠. الصفدية - شيخ الإسلام ابن تيمية - تحقيق : محمد رشاد سالم - مكتبة ابن تيمية - مصر - الطبعة الثانية - ١٤٠٦ هـ .
٢١. الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة - ابن قيم الجوزية - تحتق : علي الدخيل الله - دار العاصمة - الرياض - الطبعة الأولى - ١٤٠٨ هـ .
٢٢. ضعيف الجامع الصغير وزيادته - محمد ناصر الدين الألباني - المكتب الإسلامي - ب ب - ب ط - ب ت .
٢٣. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية إسلامية - د. خالد عبدالعزيز السيف - مركز التأصيل للدراسات والبحوث - جدة - الطبعة الثالثة - ١٤٣٦ هـ .
٢٤. العواصم من القواصم في الذب عن سنة أبي القاسم - ابن الوزير القاسمي - تحقيق :

- شعيب الأرنؤوط - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٤١٥ هـ.
٢٥. فهم الفهم ، مدخل إلى الهرمينوطيقا - نظرية التأول من أفلاطون إلى جادمار - د. عادل مصطفى - رؤية للنشر والتوزيع - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٧ م .
٢٦. القول المفيد على كتاب التوحيد - محمد الصالح العثيمين - دار ابن الجوزي - المملكة العربية السعودية - الطبعة الثانية - ١٤٢١ هـ .
٢٧. لسان العرب - جمال الدين ابن منظر الأنصاري - دار صادر - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٤١٤ هـ.
٢٨. مجموع الفتاوى - شيخ الإسلام ابن تيمية - تحقيق : عبدالرحمن بن قاسم - مجمع الملك فهد لطباعة المصحف - المدينة النبوية - ب ط - ١٤١٦ هـ.
٢٩. مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله - ابن قيم الجوزية - تحقيق : سيد إبراهيم - دار الحديث - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٤٢٢ هـ .
٣٠. مسند الإمام أحمد بن حنبل - تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون - مؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى - ١٤٢١ هـ .
٣١. معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي - د. أحمد مختار - عالم الكتب - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٤٢٩ هـ .
٣٢. معجم اللغة العربية المعاصرة - د. أحمد مختار - عالم الكتب - ب ب - الطبعة الأولى - ١٤٢٩ هـ .
٣٣. المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية - دار الدعوة - ب ب - ب ط - ت .
٣٤. مقاييس اللغة - أحمد بن فارس القزويني الرازي - تحقيق : عبدالسلام هارون - دار الفكر - ب ب - ب ط - ١٣٩٩ هـ .
٣٥. الموضوعات - جمال الدين ابن الجوزي - المكتبة السلفية - المدينة النبوية - الطبعة الأولى - ١٣٨٨ هـ .
٣٦. الهرمينوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقيقة النص ونسبية المعرفة - معتصم السيد أحمد - دار الهادي - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤٣٠ هـ .
٣٧. الهرمينوطيقا وإشكالات التطبيق والفهم في العلوم الاجتماعية - د. أحمد زايد - حولية كلية العلوم الإنسانية - جامعة قطر - العدد الرابع عشر - ١٤١٢ هـ .

المواقع الإلكترونية:

- ١ . موقع صحيفة مكة : makkahnewspaper.com
- ٢ . موقع صحيفة الحياة : alhayat.com
- ٣ . الصفحة الرسمية لأحمد عمارة على الفيس بوك : a.3emara/

المراجع غير العربية:

1. *A Brief History of Spirituality – Philip Sheldrake - Blackwell Publishing – USA – 2007 .*
2. *Hermeneutics : An Introduction to an Interpretive Theory – Stanley E. Porter & Jason C. Robinson – Wm. B. Eerdmans Publishing – MI, USA – 2011 .*
3. *Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation - Henry A. Virkler & Karelynn Gerber Ayayo - Baker Academic – MI, USA – 2007.*
4. *Jesus : A Story of Enlightenment – Deepak Chopra – Harper Collins – NY, USA – 2008 .*
5. *Muhammed : A Story of Gods Messenger – Deepak Chopra – Harper Collins – NY, USA – 2010 .*
6. *Spirituality : What It Is an Why It Matters – Roger S. Gottlieb – Oxford University Press – NY – 2013 .*
7. *Stillness Speaks – Eckhart Tolle – New World Library – CA, USA – 2003.*
8. *Super Brain – Deepak Chopra & Rudolph E. Tanzi – Three Rivers Press – USA – 2012 .*
9. *The Power of Now : A Guide to Spiritual Enlightenment – Eckhart Tolle – New World Library – CA, USA – 1999.*
10. *The Seven Spiritual Laws of Success : Deepak Chopra – Amber-Allen Publishing & New World Library – CA , USA – 1994 .*
11. *The Seven Spiritual Laws of Yoga – Deepak Chopra & David Simon – John Wiley & Sons – NJ, USA – 2004 .*
12. *The Spirituality Revolution : The Emergence of Contemporary Spirituality - David Tacey - Hove, England: Brunner-Routledge, 2004*
13. *The Third Jesus – Deepak Chopra – Three Rivers Press – NY, USA – 2008.*
14. *The Rock – edited by : Carl E. Olsen – vol. 19 no.7*
15. *Christian Research Journal - Winter 1992 .*

المنهج الحدائى فى نقد النص القرأنى أصوله واتجاهاته وغاياته

د. محمد عبد الدايم على سليمان محمد الجندى

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة والأديان - المشارك - بجامعة الأزهر بالقاهرة

وجامعة الملك فيصل - كلية الآداب بالإحساء

وعضو جمعية العقيدة والأديان بالجامعة الإسلامية



مَقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، الواحد الأحد، الفرد الصمد، المتمتزة عن صاحبة والشريك والولد، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، شهادة تقطع بها الظنون والأوهام، صلاة وسلاماً عليه وعلى آله وصحبه أجمعين... وبعد؛ فقد مارس الحداثيون منهجاً نقدياً للنص القرآني بشراسة مغرضة؛ وهي ممارسة تُعنى بكل ما يمكن قراءته في النص عبر التأويل غير المنضبط بكل صورته، فالمدرسة الحداثية مارست نقدها للنص الشرعي بكل ما أوتيت من تكذيب وتدليس، ولعل «النص القرآني» من أكثر الميادين المتاحة لتجارب المنهج الحداثي النقدي في تجلياته المختلفة، وقد سلك هذا المنهج طريق التحريف للوصول إلى وضع «القرآن» في قالب «نص روائي» أو «نثري» ينطبق عليه محور الأجناس الأدبية غير مقتنعين بمسألة التغير التخصصي والتفاضل المؤسس على الإعجاز بكل أنواعه، ومسألة فهم النص القرآني تعتمد على قواعد تفسيرية وفقهية تستمد حجيتها الشرعية من ذات النص، ورغم ذلك بث الحداثيون الشك في مصادر الاستنباط وفي طرق التفريع أو الإحالة إلى حكم الفروع؛ عملاً بمنهج الحداثية في أن النص محكوم بوعي القارئ وفهمه دون تقييد بقواعد أو انضباط بضوابط، وذلك لأن أصل المنهج النقدي الحداثي ينطلق من صنع المنظر الغربي، وعلى الظلامية الغربية، ومهم جداً أن نضع في الحسبان ذلك التأصيل، وقامت فكرة المنهج الحداثي في نقد النصوص الشرعية على المؤامرة التشكيكية، لذلك هاجم الحداثيون المفسرين القدماء، وزعموا أن القرآن منتج ثقافي قابل لاختباره في مختبر سردي يعيد إنتاجه وقراءته، وعليه أعلن الحداثيون صراحة عن مشروعهم في قراءة النص القرآني، وحددوا مساقات إعادة القراءة، بما يعطي مندوحة من حرية فكرية واهنة غير مرهونة بقداسة مسبقة، وقد افتتن بهذه الدعوات نخبة معتبرة في عالمنا العربي والإسلامي، بما فتح المجال أمام حدائهم علمانية متطرفة؛ هدفها تشويه وتحريف الدين الحنيف واستباحة النص القرآني لتحقيق هذا الغرض الخبيث، وقد اعتمد المنهج الحداثي النقدي في قواعده الهشة الخبيثة على اتجاهات عدة منها: الاتجاه البيوي والتفكيكي والعقلي والتاريخي وغير ذلك، كما أنه يجب التنبيه إلى أن أفضل المطارحات في تبيان تهافت دعاوى هؤلاء لا

يكون بالرد العنيف غير المحتكم للمنطق العلمي؛ والذي يؤدي إلى نتائج عكسية في صالح الأدياء، بل يجب الالتزام بالمحاورة العلمية الهادئة والمستوعبة للإشكاليات المطروحة، والقادرة على درء الشبهات وإثبات عظمة الاستنباط والاجتهاد الشرعي.

أهمية البحث: إن المنهج الحدائبي في نقد النص القرآني منهج مستورد ينادي بحدائبة متأخرة توجه مفهوم النص إلى غير قبلته، وتتلخص أهمية الموضوع فيما يلي:

١- الأهمية العلمية: التعرف على منهج الحدائبيين في نقد النص القرآني، وأصول هذا المنهج واتجاهاته وغاياته، والكشف عن ذلك الدس الناعم الذي يدهم ثقافتنا وعقيدتنا في ظل الانفتاح المعلوماتي الذي تجاوز الحدود والأعراف.

٢- الأهمية العملية: تكوين خلفية فكرية عن خصومة المنهج الحدائبي في التعامل مع القرآن الكريم حتى لا ينخدع الشباب بالحدائبيين، خصوصاً مع زيادة حرص الحدائبيين على استقطاب الشباب بأساليب مدهنة ماكرة، مع جهل كثير من الشباب بمخططات الحدائبيين التي تريد أن تأسرهم في معركة مصيرية تستهدف العقيدة والأخلاق والمجتمع.

٣- الأهمية المستقبلية: وتعد هذه الأهمية من الضرورة بمكان، فالواقع المعاصر يحتاج إلى التركيز على مزيد من الدراسة لتلك المذاهب، وإعداد دروع ووقاية لصد سهامها الموجهة إلى قلوب المسلمين.

أهداف الدراسة: هدفت الدراسة إلى تحقيق المقاصد التالية:

- استنتاج أصول المنهج الحدائبي في نقد النص القرآني الكريم، والتعرف على بعض رواده في العالم الإسلامي، وقياس مدى تشبعهم بهذا المنهج وحرصهم على صياغة منهجية معربة تشاكله.

- الوقوف على أهم الاتجاهات الحدائية التي تصب في وعاء نقد النص القرآني، والتي من خلالها يتم تأويل النص القرآني، وإثبات شذوذ هذه الاتجاهات عن ثقافتنا الإسلامية الأصيلة.

- بيان الغايات الخبيثة وراء تطبيقات المنهجية النقدية للحدائبيين، ومدى حرصهم على تعطيل النص القرآني، وعصرنته من خلال تأويلات غريبة متحررة لا صلة لها بالإنسانية والأخلاق والقيم.

منهج الدراسة: استقامت منهجية البحث على المنهج الوصفي التحليلي.
خطة البحث: تتكون الدراسة التي صدرها الباحث بعنوان (المنهج الحدائي في نقد النص القرآني .. أصوله واتجاهاته وغاياته)، من مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة:
المقدمة: وفيها نبذة عن موضوع الدراسة وأهمية وأهداف الموضوع وخطته.
التمهيد ، ففيه: تعريف بمصطلحات عنوان البحث.
المبحث الأول: أصول تاريخية لمنهج النقد الحدائي للنص القرآني.
المبحث الثاني: الاتجاهات الحدائية في نقد النص القرآني.
المبحث الثالث: غايات النقد الحدائي للنص القرآني.
الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.
ولا يزعم الباحث أن هذا البحث يحوى بين دفتيه كل عناصر القضية، ولكنه جهد المقل، وعلى الله قصد السبيل.
والله ولي التوفيق والسداد.

التمهيد

التعريف بمصطلحات عنوان البحث

المنهج الحدائبي: المنهج: من «منهج الطريق: وضحه والمنهاج كالمناهج»^(١)، و«المنهاج: الطريق الواضح وفي التنزيل العزيز: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾»^(٢) والخطة المرسومة (محدثة)، ومنه منهاج الدراسة ومنهاج التعليم ونحوهما»^(٣).

والحدائبي: من «الحدائبة» وهي مصطلح دخيل على معجمنا الثقافي، فالحدائبة من حيث مفهومها الغربي (Modernisme) وهو مصطلح معقد، غير أنه يمكن تلمس طبيعة المصطلح في معاجمنا العربية بنوع من الشكلية والمحدودية التي ترتبط بشكل المصطلح، كونه لم يستخدم من قبل النقاد العرب القدامى الذين أوردوا مصطلحات أخرى تقرب منه في الدلالة كالتجديد والتحديث والحديث، ومفهوم هذا المصطلح في معاجم اللغة يدور حول القديم، والابتداء، والشيء الجديد، ففي الصحاح: «الحديث: نقيض القديم، والحديث: الخبر، يأتي على القليل والكثير، ويجمع على أحاديث على غير قياس، والحدوث: كون شيء لم يكن، وأحدثه الله فحدث، وحدث أمر: أي وقع، واستحدثت خبراً، أي وجدت خبراً جديداً»^(٤).

وفي القاموس المحيط «الحديث: الجديد، وحدث حدثاً وحدثاً نقيض قديم، وتضمن داله إذا ذكر مع قدم، وحدثان الأمر بالكسر أوله وابتدأه لحدثته... وابتدائه»^(٥).

وفي المصباح المنير: «حدث الشيء حدثاً من باب قعد: تجدد وجوده فهو حادثٌ وحديثٌ، ومنه يقال: حدث به عيب: إذا تجدد وكان معدوماً قبل ذلك، ويتعدى بالألف يقال: أحدثته، ومنه مُحَدَّثَاتُ الأُمُورِ: وهي التي ابتدئها أهل الأهواء، وأحدث الإنسان إحدائاً»^(٦).

(١) أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال (ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط ١، سنة ١٤١٧هـ ١٩٩٦م) ج ٤، ص ٣٩.

(٢) سورة المائدة: آية ٤٨.

(٣) إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية (ط. دار الدعوة، د.ت) ج ٢، ص ٩٥٧.

(٤) إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، (ط. دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، سنة ١٩٩٠م) ج ٢، ص ٣٠١.

(٥) مجد الدين يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، (ط. دار الجبل، بيروت، د.ت) ج ١، ص ١٧٠.

(٦) أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ج ١، ص ١٢٤.

أما عند عرض المعنى الاصطلاحي فعلينا أن نميز بين مصطلحين، أحدهما: الحداثة العلمية، والآخر هو الحداثة الفلسفية، فالحداثة العلمية تعني «الإبداع الفكري للإنسان في مجال التعامل مع الطبيعة، وتسخيرها واستثمارها، والتصرف فيها والتغلب على صعابها، وفي مختلف مجالاتها التي تبدأ من الأرض ومن عليها، وما عليها، تصعد إلى عالم الفضاء وما فيه، مروراً بالإنسان ومجالات حياته المختلفة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وأنماط سلوكه الفردي والاجتماعي، شمولاً للحاضر والماضي والمستقبل، لذا عرفها الفيلسوف الغربي» جان ماري دومينيك بأنها: «إتاحة التطور والتفتح في آن ما لكل الإمكانيات والاحتمالات من أجل أن يتمكن كل فرد من التمتع بها، وتنمية القوى المنتجة»^(١).

فالحداثة العلمية هي تقدم تقني، ونهضة علمية في كافة المجالات الحياتية، والإسلام لا يرفض هذا النوع من الحداثة، بل يحث عليه، لأنه يرفض التواكل والتأخر، والرجعية، وشرط قبولها أن تستخدم في إطار أخلاقي، أما إذا اتصلت الحداثة العلمية بإسقاط القيم وإلغاء الأخلاق فهي مرفوضة أيضاً.

أما الحداثة الفلسفية، فهي المعنية بالدراسة من حيث موقفها من النص القرآني، ويقصد بالحداثة الفلسفية: «اتجاه ظهر في مطلع القرن العشرين عند المثقفين، ومحاولتهم لوضع علم اللاهوت في توافق مع الفلسفة والعلوم الحديثة، وفي قاموس «روبير» للغة الفرنسية، الحداثة: «حركة دينية تهدف إلى تفسير جديد للعقائد والمذاهب التراثية، لتتمشى مع اكتشافات التفسير الحديث، وقد أدانتها الكنيسة سنة ١٩٠٧م»^(٢)، وهذا التعريف يكاد يقارب المعنى الصحيح للحداثة بمفهومها الغربي، وقد استعمل هذا المفهوم مع كافة العقائد والنصوص بما فيها القرآن الكريم، مع أن أصل ظهوره كان لاستخدامها في المجال الكنسي، ومعركة التجديد التي دارت عند منعطف القرن التاسع عشر والقرن العشرين، لتحديث اللاهوت والعقيدة الكاثوليكية.

نقداً: يقال: «نقد الشيء نقداً: نقره ليختبره، أو ليميز جيده من رديئه، يقال: ونقد الدراهم

(١) باسم علي خريسان، ما بعد الحداثة، (ط. دار الفكر، دمشق، سنة ٢٠٠٦م) ص ٤٧.

(٢) زينب عبد العزيز، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة.. الحداثة والأصولية (ط. دار القبس، ط ١ سنة ٢٠٠٤م) ص ٣٥.

والدنانير وغيرهما نقداً وتقاداً: ميز جيدها من رديئها، ويقال نقد النثر ونقد الشعر: أظهر ما فيهما من عيب أو حسن، وفلان ينقد الناس: يعيبهم ويغتابهم، وناقده: ناقشه في الأمر، وانتقد الولد: شب والدراهم قبضها وأخرج منها الزيف، ويقال: انتقد الشعر على قائله أظهر عيبه»^(١).

النص القرآني: «نص النَّص: رَفَعَكَ الشَّيْءُ؛ كَنَّصَ الْحَدِيثَ. وَنَصَّصْتُ نَاقَتِي: إِذَا رَفَعْتَهَا فِي السَّيْرِ. وَالْمَاشِطَةُ تَنْصُ الْعُرْوَسَ فَتَقْعِدُهَا عَلَى مَنَصَّةٍ. وَنَصَّصْتُ الشَّيْءَ: حَرَكْتَهُ. وَنَصَّصْتُ الرَّجُلَ: إِذَا اسْتَقْصَيْتَ مَسْأَلَتَهُ عَنِ الشَّيْءِ. وَنَصُّ كُلِّ شَيْءٍ: مُتَّهَاهُ»^(٢).

وفي لسان العرب لابن منظور: «النص: رفعك الشيء، نص الحديث ينصه نصاً: رفعه، وكل ما أظهر فقد نُصَّ، ووضع على المنصة: أي على غاية الفضيحة والشهرة والظهور، وقيل: النص أصله منتهى الأشياء، ومبلغ أقصاها، ومنه قيل: نصت الرجل إذا استقصيت مسألته عن الشيء، حين تستخرج كل ما عنده، وينصهم أي: يستخرج رأيهم ويظهره ومنه قول الفقهاء: نص القرآن، ونص السنة: أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من الأحكام، وانتص الشيء وانتصب إذا استوى واستقام»^(٣).

وورد مفهوم النص في المعاجم الحديثة بمعنى الرفع والمورد والمنهل والمرجع، والمدونة والمخطوطة والمطبوعة، ففي معجم المصطلحات اللغوية النص (Text): «يعني في العربية الرفع البالغ ومنه منصة العروس، والنص كلام مفهوم المعنى فهو مورد ومنهل ومرجع، والنص (Textus) هو النسيج، أي الكتابة الأصلية الصحيحة، المنسوجة على منوالها الفريد، والشروحات والتعليقات، والنص: المدونة، الكتاب في لغته الأولى، غير المترجم، قرأت فلاناً في نصه، أي في أصله الموضوع»^(٤).

(١) إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد النجار، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربي (ط. دار الدعوة، د.ت) ج ٢، ص ٩٤٤.

(٢) أبو القاسم إسماعيل ابن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس الطالقاني، المحيط في اللغة، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، (ط. عالم الكتب، ط ١، سنة ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م) ج ٨، ص ٩١.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، (ط. مكتبة دار المعارف، بالقاهرة، ١٩٧٩) ج ١٣، ص ٩٧، ٩٨.

(٤) خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات العربية، (ط. دار الفكر اللبناني، بيروت، ط ١، سنة، ١٩٩٥ م) ص ١٣٦-١٣٧.

والنص القرآني: «هو كلام الله المعجز، المنزّل على النبي محمد صلّى الله عليه وسلم، باللفظ العربي، المكتوب في المصحف، المتعبّد بتلاوته، المنقول بالتواتر، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس»^(١).

وعن اختصاص ألفاظ النص القرآني ومفرداته بصفات يتفرد بها عن غيره يقول الجرجاني: «اختصّت ألفاظ القرآن في أنفسها هيئات وصفات يسمّعها السامعون إذا كانت متلوّة في القرآن لا يجدون لها تلك الهيئات والصفات خارج القرآن، ولا يجوز أن تكون في معاني الكلم المفردة، ولا يجوز أن يكون هذا الوصف في تركيب الحركات والسكنات حتى كأنّهم - أي العرب - تحدّوا بأن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليها في زنة كلمات القرآن»^(٢).

أصوله: «الأصول جمع أصل، وهو في اللغة: ما يفتقر إليه ولا يفتقر هو إلى غيره، وفي الشرع: ما يبنى عليه غيره ولا يبنى هو على غيره، والأصل: ما يثبت حكمه بنفسه ويبني على غيره»^(٣)، والمراد هنا ما بُني عليه المنهج الحدائثي في نقد النص القرآني.

اتجاهاته: الاتجاه في اللغة: هو المقابل والحذاء، من «تجه»، يقال: تجاه العدو أي «مقابلهم وحذاءهم»، والتاء فيه بدل من واو وجاه أي مما يلي وجوههم^(٤)، ومنه الوجهة، أي القبلة، كما في قوله تعالى ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُومَوْلِيهَا فَاسْتَبِقُوا الْحَيْرَاتِ﴾^(٥) «أي لكل ذي ملة قبلة» هو موليها «أي مستقبلها»^(٦).

(١) وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، (ط. دار الفكر المعاصر، دمشق، ط ٢، سنة ١٤١٨هـ) ج ١، ص ١٣.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمد التنجي، (ط. دار الكتاب العربي، بيروت، ط ١، سنة ١٩٩٥) ص ٢٩٠.

(٣) علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري (ط. دار الكتاب العربي، بيروت ط ١، سنة ١٤٠٥ هـ) ص ٤٥.

(٤) أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، (ط. المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م) ج ١، ص ٤٧٦.

(٥) سورة البقرة: ١٤٨.

(٦) أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي، بحر العلوم، تحقيق: د. محمود مطر جي، (ط. دار الفكر، بيروت، د.ت) ج ١، ص ١٢٨.

كما يأتي الاتجاه بمعنى: القصد، «كقولهم: اتجاهك وتجاهك، أي قصدك»^(١) كما أن اتجاه الحدائبيين يقصدهم .

أما الاتجاه اصطلاحاً فهو: «استعداد وجداني مكتسب، ثابت نسيباً، يميل بالفرد إلى موضوعات معينة فيجعله يقبل عليها ويفضلها، أو يرحب بها ويحبها، أو يميل به عنها فيجعله يعرض عنها أو يرفضها أو يكرهها»^(٢).

وقيل الاتجاه هو: «الشعور بالتأييد أو المعارضة إزاء موضوع معين كجماعة معينة أو فكرة أو فلسفة أو قضية كالاتجاه نحو المرأة أو نحو القومية العربية ويتكون بالخبرة و الاكتساب ويمكن تعديله»^(٣).

غاياته: «الغاية مَدَى الشيء والغاية أَقْصَى الشيء اللبثُ الغايةُ مَدَى كُلِّ شَيْءٍ وَأَلْفُهُ بَاءٌ وَهُوَ مِنْ تَأْلِيفِ غَيْبٍ وَبَاءَيْنِ وَتَصْغِيرِهَا غَيْبَةً تَقُولُ غَيْبَتْ غَايَةً وَفِي الْحَدِيثِ أَنَّهُ سَابَقَ بَيْنَ الْخَيْلِ فَجَعَلَ غَايَةَ الْمُضَرَّةِ كَذَا هُوَ مِنْ غَايَةِ كُلِّ شَيْءٍ مَدَاهُ وَمُنْتَهَاهُ وَغَايَةُ كُلِّ شَيْءٍ مُنْتَهَاهُ وَجَمَعَهَا غَايَاتٌ»^(٤).

ويُعرّف الجرجاني في التعريفات الغاية بأنها «الغاية ما لأجله وجود الشيء»^(٥)، ولعل الباحث من خلال تعريف الجرجاني يكون قد وقف على مغزى الغاية ومفادها في عنوان الدراسة، فيكون المعنى: الهدف الذي لأجله قام لأجله المنهج النقدي الحدائبي في تعامله مع النص القرآني.

ويدور معنى عنوان البحث مجملاً من خلال التراكيب الاصطلاحية السابقة حول مفهوم واحد هو: إيضاح طريقة الحدائبيين في ذم وتشويه النص القرآني، ومعرفة أصول هذا المنهج الحدائبي النقدي، واتجاهاته، وأهدافه .

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٣، ص ٢٥٥.

(٢) أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، (ط. المكتب المصري الحديث، الإسكندرية، سنة ١٩٧٣) ص. ٩٥

(٣) عبد الرحمن عيسوي، قاموس مصطلحات علم النفس الحديث والتربية، (ط. دار الجامعة، بيروت، سنة ١٩٨٧م) ص ٢١.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ١٤٣.

(٥) علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري (ط. دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، سنة ١٤٠٥هـ) ص ٢٠٧.

المبحث الأول

أصول تاريخية لمنهج النقد الحدائي للنص القرآني

لمنهج النقد الحدائي أصول غريبة عن بيئاتنا الإسلامية، دخيلة على ثقافتنا، استوردها طلاب الحدائنة من بني جلدتنا، وهم ثلثة تقدس الفكرة الغربية، وتحترق الموروث من تراثنا الإسلامي، وقد عمل هؤلاء على تكوين منهج حدائي لنقد النص القرآني على غرار الهجمة الحدائية الغربية على الكنيسة الكاثوليكية، وهذا ما سيأتي بيانه.

نقد الكتاب المقدس وأثره في بلورة منهج النقد الحدائي للنص القرآني :

تنبثق أصول المنهج الحدائي في نقد النص القرآني من فلسفة الحدائنة، «والذي يعود إلى هيجل^(١) القرن التاسع عشر»^(٢)، ويرى بعض الباحثين أن التحليل النقدي للنص القرآني انتظم على سير الحدائنة الفلسفية، ويعتبر «كانط - القرن الثامن عشر - هو مؤسس أو رائد الحدائنة الفلسفية»^(٣)، ويرى الفيلسوف الألماني «هيجل» أن ثمة أسباب وتداعيات كانت سبباً في نشأة الحدائنة الفلسفية، وهي الإصلاح الديني والثورة الفرنسية، يقول هيجل: «فمع الإصلاح البروتستانتي لدى «لوثر»^(٤) أصبح الإيمان الديني مرتبطاً بالتفكير الشخصي، وكأن العالم القدسي قد أصبح واقعاً مرتبطاً بالتفكير الشخصي، فهذا الإصلاح قام على التأكيد على سيادة الذات، وأبرز قدرتها على التمييز والاختيار باعتباره حقاً من حقوقها، في حين كان الإيمان التقليدي قائماً على ضرورة الاتباع والخضوع لقوة التراث والتقليد، كما أن الثورة الفرنسية، وإعلان مبادئ حقوق الإنسان قد فرضت مبدأ حرية الاختيار بمقابل

(١) جورج وليم هيجل (١٧٧٩-١٨٣١ م)، فيلسوف ألماني صاحب المنطق الجدلي الهيجلي، راجع منير بعلبكي، قاموس المورد، معجم أعلام، (ط. دار العلم للملايين، بيروت، سنة ٢٠٠٥ م) ص ٤٣.

(٢) محمد سبيلا، الحدائنة وما بعد الحدائنة، (ط. مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، سنة ٢٠٠٥ م) ص ٣٢.

(٣) عمانوئيل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤ م) وهو فيلسوف ألماني، يعتبر أحد أعظم الفلاسفة في جميع العصور، انظر: منير بعلبكي، قاموس المورد، ص ٥١.

(٤) ولد «مارتن لوثر Martin Luther» في العاشر من نوفمبر سنة ١٤٨٣ م، في مدينة «أيسليبن» Eisleben الألمانية، مصلح بروتستانتي، مؤسس الكنيسة الإنجيلية على أسس مضادة للكنيسة الكاثوليكية، من مؤلفاته «مواظب الدعوة للإسلام» وكتب أغاني الأطفال الكنسية، والصلوات، وقواعد تعليم العبادة المسيحية الكبيرة والصغيرة، قاد حركة الإصلاح الديني بشكل ثوري لإصلاح الكنيسة في العصور الوسطى، انظر: محمد أبو حطب خالد، مارتن لوثر والإسلام (ط. المجلس الأعلى للثقافة، سنة ٢٠٠٨ م) ص ١٩ وما بعدها.

الحق التاريخي المفروض، كقاعدة أساسية للدولة»^(١).

تطرف الكنيسة واحتكارها للعلم وتكبيها للعقل: ثم تقريب أدق يتجلى عند تأصيل النظرة النقدية الحدائية للنص القرآني، يجذر لها في رواق الفلسفة الحدائية، حيث إن «كافة المجالات التي انطلقت منها الحدائة كانت متباينة إلا أنها التقت عند ضرورة واحدة، هي: إجراء إصلاح في العقائد الأصولية، وفي التعليم الكاثوليكي، وفي نفس هيكل المسيحية، بل وفي العقائد المسيحية الأخرى، وكانت مهمة الحدائة تتلخص إجمالاً في نقد التراث الديني على ضوء الأبحاث والتجربة لإعادة صياغته وتفسيره وفقاً لاحتياجات العصر، أي إن جهود أنصار الحدائة كانت تبدو وكأنها جهوداً لتفادي تفاقم الأزمة التي كانت على وشك الانفجار، وذلك بالتوفيق بين العلم وعقيدة الإيمان، وهي نفس الأزمة التي تعرضت لها الكنيسة في منتصف القرن التاسع عشر، وحاول الأحرار آنذاك بعملية مصالحة بين الكنيسة والعلوم والحضارة العصرية»^(٢)، ولكنها فشلت لأن الكنيسة نفسها احتكرت العلم، وأقرت «معصومية البابا من الخطأ ممثلاً للإله على الأرض، ورفضت الأخطاء الناجمة عن العقلانية والمذاهب الفلسفية»^(٣).

وبذلك اصطدمت الكنيسة بالحضارة العصرية، وعطلت دور العقل، في ظل «سيطرة الكنيسة على التعليم في المدارس، واحتكرت لنفسها تأويل الكتاب المقدس، وأدانت كل من جاهر بحقيقة لم تقرها من قبل، ومن لم يدعن لها تحقيق به اللعنة، كما بسطت الكنيسة نفوذها، وفرضت سيطرتها على الجامعات الأوروبية، وحوّلتها إلى معاقل للاستبداد، وأوكر للرجعية، حيث أدركت أن في خروج هذه الحركة التعليمية من قبضتها تعريضاً لسلطانها وتعاليمها للخطر والنقد»^(٤)، وتمرد العقل الحدائبي ضد هذا التضييق، فقد كان يعاني من التكبيل تحت إشراف الكنيسة، وتمثل هذا التمرد في «شجاعة بعض المفكرين وجرأتهم

(١) محمد سبيلا، في مقالة له بعنوان: التحولات الفكرية الكبرى للحدائة.. مساراتها الإيستيمولوجية ودلالاتها الفلسفية، انظر: شبكة المعلومات الدولية على الرابط http://www.aljabriabed.net/n02_03sabila.htm.

(٢) زينب عبد العزيز، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة.. الحدائة والأصولية (ط. دار الكتاب العربي، ط ١، سنة ٢٠٠٤م) ص ٤٥-٤٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٠.

(٤) أحمد علي عجيبية، أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي، (ط. دار الأفاق العربية، ط ١، سنة ٢٠٠٤م) ص ٦.

في توجيه النقد للبابوية أو لرجال الدين المسيحي بشكل عام^(١)، كما تجاوزت الكنيسة حدودها الدينية لتفرض على عقل الإنسان وإبلاً من الخرافات والسحر والشعوذة، و«عندما دعا فلاسفة التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر إلى تغليب حكم العقل والاهتداء به في الحكم على الأشياء، كانوا يدركون بأن الإنسانية عبر تاريخها اهتدت بالعقل إلى اكتشافاتها وحضاراتها المتعاقبة. ولكن بيت القصيد أنهم كانوا يقصدون بدعوتهم هذه اعتماد المنهج العلمي التجريبي في النظر إلى الكون والوجود والحياة ومن ثم التحرر من أسر الأوهام والخرافات والتحييزات المسبقة التي تضرب أسس التفكير وتشل قدرة العقل في الكشف عن ماهية الأشياء. دعوتهم هذه كانت حرباً ضد كل أشكال السحر والتخريف والشعوذة والتعصب التي فرضتها الأنظمة الكنسية الإقطاعية التي وضعت تاريخ أوروبا الوسيط في دائرة الظلام»^(٢).

تطور أزمة الحداثة في ظل دعوى عصمة البابا المطلقة والتفسير اللاهوتي للنص الإنجيلي: تطور أزمة الحداثة في أهم البلدان الأوروبية؛ وهي فرنسا وإيطاليا وألمانيا وإنجلترا «تنصب حول مكونات العقيدة، وسلطة البابا المطلقة، وعدم معصوميته، والتفسير اللاهوتي للنص الإنجيلي والكيان الكنسي، وقد انصب النقد في هذا المجال حول الله، وألوهية المسيح»^(٣). من هذا المنطلق كان من الطبيعي أن يتمرد أتباع الكنيسة عليها بردة فعل متطرفة قوية، وبدلاً من التصدي للخرافة والجهل والحكر الكنسي؛ حمل الحداثيون لواء الحرب على الله والدين - أي دين - والقيم والأخلاق، والغيب، وأصبحت التقنية بالمفهوم الحداثي هي الحاكمة للإنسان والمتسيدة عليه بعيداً عن الدين، بل وتكون «التقنية هي ما يهدد قبل كل شيء إرادة الإنسان في أن يصبح سيدها، إنها هي ما ينفلت من قبضة ومراقبة الإنسان»^(٤).

(١) نفس المصدر، ص ١٤.

(٢) جلال أمين، حول مفهوم التنوير، ضمن، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، (ط. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، د. ت) ص ٧٦.

(٣) زينب عبد العزيز، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة.. الحداثة والأصولية (ط. دار الكتاب العربي، ط. أولى، سنة ٢٠٠٤ م) ص ٤٣.

(٤) محمد سيلا، الحداثة وانتقاداتها.. نقد الحداثة من منظور غربي، ص ٧٩.

تبعات تعنت الكنيسة على النص القرآني :

كانت بداية النقد الحدائبي للنص القرآني بسبب الكنيسة، «فإن أول خطوة في هذا الطريق تبدأ من الإصلاح الديني الذي يمثل المنفذ لبقية الإصلاحات السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية وغيرها، فهو الذي يخلق المشروعية ويحقق تلك الإصلاحات، والقرآن الكريم هو الدستور الأول للمسلمين، فبدأ الحدائبيون في تطبيق تلك التجربة ومحاولة تنظير الفكر الحدائبي الديني ليكون أساساً لقراءة جديدة للنصوص القرآنية، حيث تبنى أصحابها فلسفات ومذاهب غريبة حديثة حاولوا تطبيقها في تفسير القرآن الكريم، متجاوزين الأدوات العلمية التفسيرية المسطرة عند أهل الاختصاص في هذا العلم»^(١).

ورد في قاموس اللاهوت الكاثوليكي الصادر عام ١٩٦٢م ما يؤصل لهذا الكلام، حيث جاء فيه، الحداثة «عبارة شاملة لتحديد الأزمة الدينية التي دفعت الكنيسة عند منعطف القرن العشرين، لذلك لا يمكن فصل كلمة الحداثة عن الموقف الذي وجدت فيه الكنيسة في أواخر القرن التاسع عشر، فكان لا بد من تدخل السلطات الكنسية للكشف عن الحداثة بأنها تيار لنقد الدين والمطالبة بعمل إصلاح للتعليم الكاثوليكي، وتحديث المبادئ العقائدية نفسها، فالمطلوب تحديده هو مفهوم وبنية العقيدة نفسها، فالحداثة تمس مجمل اللاهوت الأساس برمته للإطاحة به؛ أي إنها حركة مذهبية تؤدي إلى ضرب الأساسات الموضوعية للعقيدة الكاثوليكية بزعم تحديثها، وتطبيق الحداثة على المسيحية القائمة على التراث، لا يمكن إلا أن يكون له نتائج سيئة، فقد دخلت هذه العبارة ومشتقاتها من باب الصراع الديني»^(٢).

وكانت هذه النظرة للدين والنص المقدس؛ امتداداً لبلورة رؤية في الشرق ضد القرآن، وقدمت العقل عليه زعماً منها بضرورة تقديم العقل على النص، وضرورة التحرر من قيود النص ونظراته الرجعية حسب مزاعم الحدائبيين.

وحق لنا أن نقول إن القراءات الحدائبية للنص القرآني؛ ما هي إلا تداعيات في ظاهر أمرها وباطنه تسببت فيها الكنيسة الغربية، فهي السبب الرئيس فيما أصاب عقول الحدائبيين

(١) عمار التميمي، التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة، (ط. مطبعة الثقليين، العراق، ط ٢، سنة ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م)، ص ٧٣، ٧٤.

(٢) زينب عبد العزيز، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة.. الحداثة والأصولية، ص ٤١.

من عطب أدى إلى توسيعهم لدائرة الهوس التجريبي النقدي تجاه القرآن الكريم قياساً على نقدهم للكتاب المقدس، وقد حال ذلك دون الوصول للحقيقة، وجعل من التناقض الحدائي اللامعري في الصياغة النقدية للنص القرآني حقاً معرفياً ناجزاً، على الرغم من بلوغ المفارقة بين النص القرآني ونصوص الكتاب المقدس.

ومن هنا وجدنا بين ظهرائنا محاولات لإيجاد منهجية تسير على نفس الخطى يتبناها تلاميذ تشربوا من روافد الحدائث الغربية؛ وظهرت قراءات لبعض الآيات القرآنية على هذا المقتضى الانتقادي، ومنها قراءة «محمد أركون» ومدرسته في تونس، و«نصر حامد أبو زيد» وقراءة «حسن حنفي» وغيرهم.

وتسعى «القراءات الحدائية» إلى أن تحقق قطعة معرفية بينها وبين ما يمكن أن يطلق عليه «القراءات التراثية»، وهذه على نوعين أحدهما: القراءات التأسيسية، وهي التي قام بها المتقدمون، مفسرين كانوا أو فقهاء أو متكلمين... والثاني القراءات التجديدية: وهي التي قام بها المتأخرون، ومعلوم أن القراءات التي تختص بكونها تفسيرات للقرآن تضع للإيمان أسسه النظرية، أو تقوي أسبابه العملية، فهي قراءات ذات صبغة اعتقادية صريحة، أما القراءات الحدائية، فهي تفسيرات لآيات القرآن الكريم تخرج عن هذه الصفة الاعتقادية، وتتصف بضدها، وهو الانتقاد، فالقراءات الحدائية لا تريد أن تحصل اعتقاداً من الآيات القرآنية، وإنما تريد أن تمارس نقدها على هذه الآيات»^(١).

(١) طه عبد الرحمن، روح الحدائث.. المدخل إلى تأسيس الحدائث الإسلامية، (المركز الثقافي العربي، ط١، سنة ٢٠٠٦م)، ص١٧٦

المبحث الثاني

الاتجاهات الحدائية في نقد النص القرآني

إن التكوين المعرفي الحدائبي بتحليل النص القرآني؛ يتجلى في إقحام القراءات المعرفية المستوردة في عقلية النخب الحدائية العربية، فتكون عقل جديد تغيرت نظرتة للواقع، وزعم أنه وحده الوحيد القادر على تجلية المعاني الحقيقية في جميع النصوص الإسلامية، بل تطور الأمر لدى بعض العقول المعبأة بالثقافات الحدائية، ورسخ فيها نظرة ارتيائية من استنباطات المفسرين الأوائل للنص القرآني، وقد ترتب عليه الدعوة إلى التخلي عن النص أو تفتيته حيناً، أو إعادة قراءته ومحاولة إنتاجه، وليس ذلك فقط بل أحياناً يتم التعامل مع النص على اعتباره عديم الإيجابية، وقد تكونت في ظل ذلك اتجاهات حدائية في التعامل مع النص القرآني؛ لاقت رواجاً من بعض النخب، وقد وقف الباحث على هذه الاتجاهات من خلال الاستقراء في أطروحات متخصصة في الحدائة، وعمل على حصرها وترتيبها ترتيباً تاريخياً بعد جمع مادتها، وقد لاقت هذه الاتجاهات رواجاً لدى بعض النخب في الأوساط العربية، فاغترفوا من معينها وساروا في دروبها ومسالكها، ومن هذه الاتجاهات:

أولاً: الاتجاه العقلي المجرد في المنهج النقدي الحدائبي القرآني:

الاتجاه العقلي، هو اتجاه يقوم على «التفسير العقلاني لكل شئ في الوجود، أو تمرير كل شئ في الوجود من قناة العقل لإثباته أو نفيه أو تحديد خصائصه»^(١) بما في ذلك النص القرآني.

والاتجاه العقلي المجرد يكاد يكون هو المرجعية العليا للنص القرآني عند الحدائبيين، حيث تعتمد القراءة الحدائية على العقل المجرد في التعامل مع الآيات القرآنية، بل والرأي المجرد عن الدليل حتى فيما يتعلق بالحقائق الغيبية، «وكان العقل شئ عام ومجرد، يمكنه أن يصدر أحكاماً دون العودة إلى أي مرجعية، ولكن هل يقوم العقل بذاته؟ وهل يعمل في فراغ؟ إن دققنا النظر وجدنا أن العقل يعمل في إطار منظومة قيمية، وداخل منظومة معرفية تشكل مرجعيته النهائية»^(٢).

(١) محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، (ط. دار الشروق، ط٧، سنة ١٤١٣هـ، ١٩٩٩م) ص ٥٠٠.

(٢) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدائة الغربية، ص ٣٥١.

«فالعقل في حقيقة أمره مدار الإدراك الذي يحدد اختيارات الإنسان في الحياة يميز بها بين الخير والشر، والحق والباطل، والطيب والخبيث، والأمر مختلف في المنهج الحدائبي العقلي»^(١)، والذي «يصور العقل على أنه مجرد انعكاس للإدراك الحسي، يستمد معارفه من التجربة وحدها، فالمعرفة عندهم معرفة بعدية، وليس لها مبادئ قبلية تحكمها، وإنكار المبادئ الفطرية الأولية للعقل، فالعقل صفحة بيضاء تتراكم فيه المعطيات الحسية المادية لتصبح أفكاراً بسيطة، وتتجمع الأفكار البسيطة لتصبح مركبة إلى أن يصل إلى ما يتصور أنه الأفكار الكلية والمطلقات»^(٢).

يقول «لوك» في تفصيل ذلك: «فلنفترض أن الذهن صفحة بيضاء خالية من جميع الحروف، وبدون أية أفكار، فكيف يملأ؟ ومتى ينال بذلك المستودع الواسع الذي تطبعه في مخيلة الإنسان؟ على هذا أجيب بكلمة واحدة: من التجربة، ومن ذلك تتأسس جميع معارفنا ومن ذلك تستمد ذاتها نهائياً»^(٣)، «والمنهج الحدائبي من خلال تصوره للعقل؛ «يبنى مشروعه في نقد النص من خلال محاولته اختراق حدود كل ما يقول عنه «للامفكر فيه» أو «المستحيل التفكير فيه» في الدين الإسلامي»^(٤).

وقد اعتمد الاتجاه العقلي في التعامل مع النص على عدة اتجاهات تنبثق منه، وهي:

١. اتجاه تحليل النص: وهو الذي يعتمد بعض الآليات الكلاسيكية في التفسير والتأويل، ويطعمها ببعض وسائل المنهج التحليلي الحديث، مع إعطاء صفة الكفاءة الكاملة للتحليل.
٢. اتجاه تفتيت النص: النص طبقات، وفي جيولوجيا النص الوسيلة الوحيدة، لإبراز ما بين الطبقات، هو الحفر والغوص داخلها للعثور على المكبوت والمسكوت عنه.
٣. اتجاه تفجير النص: هناك نصوص تستعصي على التحليل: لذا يجب مقاربتها مع وسائل الجيولوجيا الحسية؛ أي تفجير النص، والبحث في متناثراته عما يصلح للواقع والوعي الحديث.

(١) عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية، (منشورات الجمل، ألمانيا، ط١، سنة ٢٠٠٨م) ص ١٧٢.

(٢) محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائبي العربي من أصول الاستدلال في القرآن، دراسة تحليلية نقدية، (ط. مركز البحوث والدراسات، ط١، سنة ١٤٣٤هـ) ص ١٥٧.

(٣) برتراند رسل، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، (ط. الهيئة المصرية للكتاب، سنة ١٩٩٧م) ص ٢٥٣.

(٤) محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائبي العربي من أصول الاستدلال في القرآن، ، ص ١٦٨.

٤ . اتجاه تفويض النص: بحيث يتحول النص إلى إعاقة للحظات الزمنية العصرية، لذا ليس هناك وسيلة إلا تفويضه، والاستئناس بالفراغ واللامعنى، لأنه أحسن من الحضور والسلطة النصية.

وهذه الاتجاهات العقلية كلها نابعة من رؤى إيديولوجية محضه، رغم ادعاء التماهي المعرفي، والنزاهة المنهجية^(١).

ثانياً: الاتجاه التاريخي في منهج النقد الحدائبي للنص القرآني:

إن الاتجاه التاريخي لنقد النص المقدس - عموماً - في المفهوم الحدائبي، هو اتجاه يرى ضرورة «إخضاع النص لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقاً»^(٢)، وهو المعنى الذي أراد الحدائبيون إسقاطه على النص القرآني، ويعرفه أركون بمعنى مقارب فيقول هو: «التحول والتغير؛ أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان»^(٣).

ويسعى الحدائبيون من وراء هذا الاتجاه إلى إحكام القبضة على ناصية التشريع الإسلامي عن طريق تأرخة النص القرآني، ومن ثم زحزحة المرجعية الإسلامية عن ثباتها «ومن هنا ألقى غلاة الحدائبي في القراءة المعاصرة للنص القرآني مدلفاً مناسباً إلى استيفاء هذا الغرض الهدمي، وليس هناك مرجع أولى بالهدم، وأجدر بالاختراق من كتاب الله تعالى»^(٤)، والاتجاه التاريخي، أو القول بتاريخية النص القرآني، إلغاء صارخ لديموتمته ومواكبته لكل عصر، لذلك فالتاريخية قباب مقدسة في القراءات المعاصرة، لا تستثنى منها قراءة، ذلك إنها - أي التاريخية - المدخل الأثير لدى الحدائبيين لنقض صلاحية القرآن الكريم لكل زمان ومكان، ومحاصرة عالمية الهدي القرآني»^(٥).

وقد أثار الحدائبيون جدلية حول ارتباط النص بالواقع، وانتقدوا استبطان النص بشكل

(١) رفعت سلام، بحثاً عن التراث العربي: نظرة نقدية منهجية، (ط. دار الفارابي، بيروت، ط١، سنة ١٩٨٩م) ص٢٢.

(٢) أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم «تاريخية النص» بتقديم نور الدين عتر ومحمد عمارة (ط. دار ابن حزم، ط١، سنة ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م) ص٣٣٢.

(٣) أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص٢٦.

(٤) قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر..مدخل إلى نقد القراءات وتأصيل التدبر القرآني، (ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط١، سنة ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م) ص٤١١.

(٥) المرجع نفسه، ص٤٢٥.

طقوسي شعائري - حسب زعمهم - «ومن هنا يسلط الفكر الحدائي مفهوم تاريخية النص على النص القرآني لتأكيد تشكل خطابه من خلال تاريخه الواقعي الذي انبثق منه، ومن ثم تحديد مفاهيمه ودلالاته بتاريخه»^(١).

وتاريخية النص القرآني تلغي صلاحيته الزمانية والمكانية حسب رؤية الحدائين، أي «الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، والبحث التاريخي الحديث - حسب زعمهم - يثبت أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته، فألفاظه ومرجعياته الجغرافية والتاريخية تدل على ذلك»^(٢).

وهذا ربط الحدائين فهم النص بزمان تاريخي غير ممتد، شكّلتها الظروف الخاصة المحيطة بالنص، لذا يلزم الكشف عن تفسير النص القرآني تفسيراً تاريخياً شاملاً لعقائده وتصوراتها حسب ما قال «أركون» في كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ويستطرد قائلاً: «بل يتجاوزه - أي النص - ليشمل ما يعبر عنه بربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية، وبذلك يتم له تحقيق هدفين: أحدهما: فهم النص القرآني الذي تأسس عليه الفكر التراثي، والثاني: تحديد الوظيفة الأيديولوجية للنصوص، واختبار الإمكان التاريخي للنص»^(٣).

إن أركون يريد أن يختبر صلاحية النص القرآني في واقعنا المعاصر، وهذا ما تخطب به «نصر حامد أبو زيد»^(٤) لما زعم أن العلاقة بين النص القرآني والواقع الثقافي وتغير عاداته، علاقة تضادية أو جدلية، لذلك ذهب إلى أن النص القرآني منتج ثقافي تاريخي صالح لتاريخ

(١) محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في القرآن، ص ١٤١.

(٢) هاشم صالح في تعليقه على كتاب محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، (ط. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٠، سنة ٢٠٠١ م) ص ١٤ وما بعدها.

(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح (ط. المركز الثقافي العربي، المغرب، ٣، سنة ١٩٩٨ م) ص ٢٠ وما بعدها.

(٤) نصر حامد أبو زيد) ولد في ١٠ يوليو، وتوفي في ٥ يوليو سنة ٢٠١٠ م، أكاديمي مصري، متخصص في فقه اللغة العربية، قال: بأن النص الديني الأصلي هو منتج ثقافي، بمعنى أن الله يخاطب البشر وفقاً لثقافته، انظر: نصر حامد أبو زيد المفكر المفترى عليه - وفاء حلمي - جريدة الحزب العربي الناصري - ١٣ نوفمبر ٢٠٠٥ م.

نزوله فقط، يقول: «إن العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة، وهو في حقيقته منتج ثقافي»^(١).

وقد غالت الحدائبة في موقع الإنسان وفهمه وتفسيره للدين والوحي، وجعلت منه فيلسوفاً كبيراً فوق قداسة النص ومفهومه «وقد تفرَّع عن هذا المنهج مفاهيم أخرى، من أهمها: نظرية (الأنسنة)، والتي تجعل الإنسان محوراً لتفسير الكون بأسره، وتؤكد على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين أو الوحي، فالوحي عندما يراد فهمه، لا بد أن ينتقل من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، كما تفرع عنه كذلك نظرية النسبية، فالنصوص وإن كانت ثابتة في منطوقها، إلا أنها متحركة في المفهوم تبعاً لتغير الزمان والمكان، وينتهي هذا المنهج التاريخي وما تفرع عنه من نظريات إلى التعدد غير المحدود في تأويلات النص»^(٢). وانطلاقاً من هذا التصور يصبح الإنسان حسب الرؤية التاريخية الحدائبية المنفصلة عن القيم «بلا حدود يتمتع بكل السمات الأساسية للطبيعة، فهو مكتف بذاته، مرجعية ذاتية، ومعيارية ذاتية، لا توجد أية حدود أو سدود أو قيود عليه (اجتماعية، أو تاريخية، أو أخلاقية، أو جمالية) إنسان يعيش في الزمان الطبيعي الحر، وليس في الزمان التاريخي الإنساني الذي تتحكم فيه القيم والأعراف، بل هو وأفكاره وتاريخه وأشواقه وأحزانه مجرد جزء من بناء وهمي»^(٣).

المهم .. أن الفكر الحدائبي يدعو صراحة إلى تجاوز النص القرآني بدعوى إعاقته تاريخياً للمعاصرة، فهو يتماشى مع بيئة تاريخية غابرة حسب رؤيتهم.

ثالثاً: الاتجاه البنيوي في المنهج النقدي الحدائبي للنص القرآني:

البنيوية في اللغة الغربية والعربية تعني: البناء والتشديد، «فالغربيون ينسبون البنيوية إلى بنية، ويرون أنها مشتقة من الأصل اللاتيني (Stuere) الذي يعني البناء أو الطريقة التي يقام

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن (ط. المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٦، سنة ٢٠٠٦م) ص ٢٤.

(٢) سليمان رضي، الفكر العربي الحديث والمعاصر، (دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، فلسطين، ٢٠٠٠م) ص ٥٩٧.

(٣) عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدائبة الغربية، ص ١٨.

بها مبنى معين»^(١)، وقد استخدمها العرب أيضا للدلالة على التشييد والبناء، واستخدم علماء اللغة والنحو صوراً منها تتصل ببناء الجملة وتركيبها»^(٢).

أما في العصر الحديث فيرجع الدارسون الفضل في «نشأة الدراسات البنيوية إلى عالم اللغة السويسري «فرديناند دي سوسير» Ferdinand De Saussure، إذ يرون أن آراءه في التفرقة بين اللغة والكلام، والبدال والمدلول، وفي أولوية النسق أو النظام على باقي عناصر الأسلوب، وفي التفرقة بين التزامن والتعاقب هي التي أسست لنشأة الدراسات البنيوية. وترجع أصول منهجية قراءات الحداثيين للنص القرآني ونقده إلى هذا الاتجاه أحياناً - البنيوية الحديثة- «وهذه النظرية تقوم على معاملة النص - أي نص - بوصفه نصاً لغوياً صرفاً، لذلك فهم لا يفرقون بين النصوص، ويسوون القرآن بالنصوص الإبداعية البشرية من شعر ونثر، وتستوي النصوص بصرف النظر عن الثقافات واللغات والمجالات، ولا يهتم اختلاف النصوص وتباعدها ما دامت المسألة تتعلق بالاشتغال على النص بغية العلم به، ويقصد بالاشتغال على النص نقده وتفكيكه، فلا يهتم هنا الفرق بين نص وآخره من حيث المضامين والمحتويات، فالبنيوية تتعامل مع النص القرآني كأبي نص بشري، تحلله كما يحلل أي نص إبداعي بشري لكاتب من الكتاب، اعتماداً منه على المنهجية الحديثة في النقد وهي تنظر إلى النص على أنه كائن منفصل عن قائله، وأن القراءة الإبداعية للنص، هي إبداع ثان للنص، حيث يمكن استنباط وقراءة نصوص أخرى منها، لم تأت في صلب النص الأصلي»^(٣).

وكانت البدايات الأولى للبنيوية العربية في «النصف الثاني من الستينات على يد نخبة بعضها تعلم في أوربا، وعمل على تطبيق ما تعلمه في شتى مناحي الحياة الثقافية العربية، خاصة فيما يتعلق بإعادة تشكيل العقل العربي عبر تحليل جديد للبنى، يقوم أساساً على موت المؤلف»^(٤)، وهو وصف مطابق لحال الحداثة العربية التي حاولت اللحاق بالركب

(١) صلاح فضل، نظرية البناية في النقد الأدبي، (ط. دار الشروق، ط ١، سنة ١٩٩٨م) ص ١٢٠.

(٢) ابن منظور، لسان العرب (ط. دار صادر، بيروت، د.ت) ج ١٤، ص ٨٩.

(٣) علي حرب، نقد النص، (ط. المركز الثقافي العربي، ط ٤، سنة ٢٠٠٥م) ص ١١ وما بعدها.

(٤) رولان بارت، لذة النص، ترجمة منذر عياشي، (ط. مركز الإنماء الحضاري، بيروت، ١٩٩٢م) ص ٥٥-٥٦.

الحضاري الغربي عبر الاستنساخ التام والسريع، وريح الزمن دون النظر إلى المراحل التاريخية الموضوعية الواجب المرور بها.

وأول ما قامت به البنيوية العربية هو إعادة قراءة النص القرآني والتراث، والوصول إلى نظرية نقدية متماشية مع طابع التحديث، ومن خلال القراءة في فكر الحدائبي العربي «جابر عصفور» نقف على أن البنيوية تتعامل مع النص على «أن الرموز اللغوية في النصوص الإسلامية متعددة الدلالة حيّة متحركة، لا تقرأ نفسها بنفسها، وتمتلئ بثغرات الصمت، وعلامات الغياب، ووفرة الإحالات إلى ما هو خارجها، وكذلك تنفر من المطلقات والفرضيات الجاهزة، ولغة الظاهر المحددة، كما يجب مقاومة المقدس باعتباره فكراً أسطورياً منسياً، ومحاولة بناء فكر نقدي يعتمد تعدد العقول وجدلية الوجود واعتماد المقياس الزمني والتاريخي في بلورة رؤية نصية صحيحة بعيدة عن الإطلاق والانغلاق»^(١). والمنطق البنيوي يوصلنا إلى أن لقارئ النص القرآني «أن يحمل ألفاظه على ما يشاء من معان يجدها في نفسه، حيث انفصل الكلام عن المتكلم وعن منزله، وأصبح ملكاً للسامع يحمله على ما يشاء فمرة يجعله أسيراً لأسباب النزول، والسياق الاجتماعي، ومرة يجعله مخاطباً لأشخاص وأحداث بعينها، ومرة يحمله على التأويل، ومرة على التحريف تحريراً من قاعدة اللغويين والأصوليين، من أن الوضع قبل الاستعمال والحمل معاً، ولو جاز لكل باحث وسامع أن يحمل الكلام على ما يشاء من مختلف الدلالات، يتخير منها ما يروق له لانتفت قيمة اللغة، وفقدت دلالتها، وتاه الناس في مفاهيمها»^(٢).

وقد اتبعت المدرسة الحدائية في التفسير منهج البنيوية «فأخذت بتطبيق المنهج على نماذج من هذه الإشكاليات، ومن بينها - على سبيل المثال - ضوابط الاستخدام اللغوي في القرآن، وتحديد العائد المعرفي بطريقة ألسنية معاصرة، تختلف عن الاستخدام الكلامي الشائع في اللسان العربي القديم.

ولم يبال الحدائبيون حسب البنيوية بقدسية النص القرآني لأنه «يستمد مرجعيته من اللغة، وإذا انتقلنا إلى الثقافة قلنا: إن هذا النص منتج ثقافي، باعتباره محكوماً بالقوانين الداخلية

(١) جابر عصفور، قراءة التراث النقدي (ط. دار سعاد الصباح، القاهرة، ط١، سنة ١٩٩٢ م) ص ٢٥.

(٢) أحمد إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن، (ط. دار ابن حزم الرياض، ط١، سنة ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧ م) ص ١٤٨.

البنوية والدلالية للثقافة التي ينتمي إليها، وليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكّلت في إطارها بأي حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، فالنصوص - دينية كانت أم بشرية - محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها توجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف»^(١).

بهذه الشاكلة من تعامل البنوية مع النص القرآني، على أنه يستوي مع سائر النصوص اللغوية الأدبية والشعرية، فهو معين يسمح لكل من هب ودب أن يضيف إليه وينزع منه كيفما شاء - حسب زعمهم -

رابعاً: الاتجاه الهرمنيوطيقي في منهج النقد الحدائلي للنص القرآني:

إن مصطلح الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) مصطلح له انتماء ثقافي، ذلك الانتماء الذي يشكّل الحاضن الطبيعي لمضمونه الدلالي، فلا يتوقع حينها أن تكون له حركة دلالية خارج إطار البيئة التي أنتجته، وبالتالي لا يتصور أن يكون هناك بحث دلالي في الثقافة العربية والإسلامية لمصطلح الهرمنيوطيقا، ومن هنا نجد كثيراً من الباحثين يفضلون إبقاء المصطلح على طبيعته الأساسية دون أن يترجم لأي مصطلح مقابل، وذلك بناءً على أن الهرمنيوطيقا وما تحمله من مخزون دلالي لا يوجد لها بالفعل ما يقابلها في الثقافة الإسلامية والعربية، وفيما يأتي نحاول تعريف المصطلح تعريفاً دلالياً تقريبياً.

والهيرمونوطيقا أو التأويلية: «إحدى المصطلحات التي ظهرت في العصر الحديث، وتحديدًا في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني»^(٢)، وقال: «الهرمونوطيقا تعني: ذلك الجزء من الدراسات

(١) عادل مصطفى، مدخل إلى (الهرمنيوطيقا) نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر (ط. دار النهضة، لبنان، ط١، سنة ١٤٢٤هـ) ص ٩٤.

(٢) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (ط. دار لشروق، القاهرة ٢٠٠٤ ط٢، سنة ٢٠٠٥ م) ج١، ص ٨٨ بتصرف.

اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة»^(١). وعرف «حسن حنفي» الهرمونطيقا (Hermeneutics) بأنها تعني في علم اللاهوت: «فن تأويل وترجمة الكتاب المقدس، والتأويل هو: «العلم الديني بالأصالة والذي يكون لب فلسفة الدين ويقوم عادة بمهمتين متميزتين تماماً: الأولى: البحث عن الصحة التاريخية للنص المقدس عن طريق النقد التاريخي، والثانية: فهم معنى النص عن طريق المبادئ اللغوية»^(٢). ويقول نصر حامد أبو زيد عن مصطلح الهرمونطيقا: «مصطلح قديم، بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس) و«الهرمونطيقا» هذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح (Exegesis) على اعتبار أن هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير»^(٣). وبدأ الاتجاه «الهرمنوطيقي» يحضر في الوسط الإسلامي كفاعلية لفهم النص القرآني، وقد بدأت بوادر نقل تلك التجربة التأويلية إلى واقع النص القرآني مع بعض المفكرين الذين اعتبروا تأويلية الفيلسوف «غادامير» تفتح الطريق أمام تأسيس جديد للمعنى القرآني، ومن أمثال هؤلاء نصر حامد أبو زيد، الذي يقول عن هرمنوطيقية «غادامير»: «وتعد الهرمنوطيقا الجدلية عند غادامير 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، ونرى دلالة تعدد التفسيرات في النص الديني على موقف المفسر من واقعه المعاصر أيضاً كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك»^(٤).

(١) عبد الوهاب المسيري، مقال الموضوعية والذاتية، شبكة المعلومات الدولية «الإنترنت»، موقع عبد الوهاب

المسيري www.almessiri.com.

(٢) حسن حنفي، تأويل الظاهريات.. الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، (ط. مكتبة الناظفة، ط ١، سنة ٢٠٠٦ م) ص ٣٨٤.

(٣) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ١٣.

(٤) نفس المصدر، ص ١٣.

وبذلك تكون المعرفة من واقع العملية التأويلية للنص القرآني معرفة نسبية ومتحركة بشكل لا يضمن معه أن تكون هناك ملامح ذات تصور ثابت للإسلام، وقد نجد تلك النتيجة عند مفكر آخر وهو «عبد الكريم سروش» الذي يفصل بين الدين والمعرفة الدينية، حيث يجعل كل أنماط المعرفة الدينية هي تأويلات متحركة لا تعبر عن الحقيقة بشكل نهائي، يقول: «المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة مضبوط ومنهجي ومتحرك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة»^(١).

وتثير الهرميوطيقيا منظومة من الإشكالات في واقع المعرفة الإسلامية، بشكل يستفز الباحث الإسلامي، لكونها ضرب حدائي خبيث، مكشوف الهوية، معطل الدلالة. وقد تسللت تلك اتجاهات المنهج الحدائي النقدي إلى بلادنا العربية كما تتسلل الأفعى الناعمة الملمس لتقتنص فريستها، وما أن تشعر الفريسة بها إلا وهي جثة هامدة ترددها رويداً رويداً، هكذا كان تسلل الاتجاهات الحدائية السابقة إلى عقول معتنقيها وروادها وسدنتها من أدباء ونقاد ومفكرين على امتداد الوطن العربي، وقد وجدت لها في فكرنا العربي تربة خصبة، سرعان ما نمت وترعرعت على أيدي روادها العرب، وحين تسللت الاتجاهات الحدائية في نقد النص القرآني إلى ثقافتنا العربية، وقد امتلك سدنتها مهارة التحايل على الجهلة وأنصاف المثقفين ممن يدعون أنهم منفتحون على الفكر الغربي وثقافته، ولا بد أن يواكبوا هذا التطور ويتعاملوا معه بما يقتضيه الواقع، وإن كان واقعاً مزيفاً لا يخطف بريقه إلا عقول الجهلاء والأتباع، فأخذ دعواتها على عواتقهم تمرير هذه البدعة الجديدة، وجاهدوا في الوصول إلى أغراضهم الزائفة، حتى استطاعوا أن يقنعوا الكثيرين بها، باعتبارها دعوة إلى التجديد والمعاصرة تهدف إلى الانتقال بالأدب العربي المتوارث نقلة نوعية جديدة تخلصه مما علق به من سمات الجمود والتخلف، ليواكب التطور الحضاري الذي يفرضه واقع العصر الذي نعيشه، والذي تفرضه سنن الحياة.

خامساً: الاتجاه التفكيكي في المنهج النقدي الحدائي القرآني:

التفكيكية هي: «ثورة كاسحة على جميع المفاهيم القديمة التي أنتجها الغرب وغيره، وهو تعويض لما عد قيمياً وأنساقاً ومفاهيم منطقية وأخلاقية نظر إليها على أنها تمثل جوهر

(١) سروش عبد الكريم، القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: دلا عباس (ط. دار الجديد، بيروت، ٢٠٠٢م) ص ٣٠.

الفكر الإنساني وأعطيت صفة العلو والثبات والإطلاق على ما هو نسبي أو زائل^(١).
 عد التفكيك (deconstruction) أهم حركة في النقد لما بعد البنيوية، «وقد ارتبط هذا الاتجاه بالفيلسوف الفرنسي «جاك دريدا»^(٢) الذي جدد النظر في ماهيتها»^(٣).
 وقد جاءت «التفكيكية» كرد فعل لانهايار البنيوية في فرنسا بعد أحداث الثورة الطلابية عام ١٩٦٨م، فهي إفراز طبيعي لحالة الإحباط وإنكار النظريات الشاملة المتماسكة كالبنيوية الماركسية وغيرها.

وهذا يؤصل للتفكيكية ويردها إلى بيئتها الأصلية، فهي تعد مصطلحاً غريباً، إلا أن انتماءها إلى السياق الثقافي العربي الحدائبي؛ جعله ملكاً للناقد الحدائبي العربي المهووس بالحدائبة الغربية ليستعمله في نقد النص القرآني، وقد استعملها الحدائبيون في تفكيك النص القرآني بعقلانية مجردة. وتبدأ مرحلة التعامل «التفكيكي» مع النص القرآني عن طريق «تفكيك النص وتحليله إلى فقرات متعددة، ولا يقوم بهذا التفكيك إلا القارئ، فهو يفك هذا النص، ويعيد بناءه وفق آليات تفكيره، فالقارئ يوظف النص الديني حسب معطياته وفهمه، والنص الديني الواحد له الكثير من القراء، وبالتالي تتعدد القراءات وتتنوع»^(٤).

يقول محمد أركون عن تفكيك النص القرآني بحسبانه بنية لغوية أسطورية: «إن المعطيات الخارقة للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية تتلقى بصفتها تعابير أدبية، أي تعابير محورة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية، يمكن للتحليل التاريخي واللغوي أن يعرفها ويكشفها»^(٥). وهو مراد التفكيكية من النص القرآني وتطبيقاتها.

- (١) وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي، رؤية إسلامية (ط. دار الفكر، دمشق، سوريا، ط ١، سنة ٢٠٠٧م) ص ١٨٥.
- (٢) جاك دريدا (Jacques Derrida) فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، مجدد نظرية التفكيك، ولد جاك دريدا في ١٥ تموز، سنة ١٩٣٠م، في حي البيار بمدينة الجزائر، وهو فيلسوف وقارئ نصوص من التراث الفلسفي الغربي، وجه هذا الفيلسوف انتقاداً حاسماً للفكر البنيوي، فلقد ذهب إلى أن فكرة «البنيوية» كانت تفترض دائماً «مركزاً» من نوع ما للمعنى حتى في البنيوية، هذا المركز يحكم البنية، ولكنه هو نفسه ليس موضوعاً للتحليل البنيوي، انظر: إبراهيم محمود خليل: النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، (ط. دار الميسرة، ط ١، سنة ٢٠٠٣م) ص ١١٠.
- (٣) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد (ط. دار توبقال، ط ١، سنة ٢٠٠٠م) ص ٥٧.
- (٤) كمال عبد اللطيف، قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، (ط. دار الطليعة، بيروت، ط ١، سنة ١٩٩٤م) ص ٣٢.
- (٥) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ترجمة هاشم صالح، ص ١٩١.

المبحث الثالث

غايات النقد الحدائى للنص القرآنى

انزلق بعض أدعياء الفكر العليل نحو هاوية الغش الثقافى الحدائى، فزعموا أن الحدائة الغربية لون من التجديد الإسلامى لتحقيق المدنية والتحضّر، ورفض الرجعية والتقليد، بينما حقيقة الحدائة الغربية مجافية للحضارة والمدنية بمعناها السامى .

وإن قراءة الحدائين للنص القرآنى وتأويله، تعد بدعاً من التزييف الفكرى؛ لإضفاء هالة من الشرعية على هرطقاتهم؛ لتقديمها على أنها ثوابت إسلامية متجددة بتجدد العصر، إنهم يريدون تطويع النص وفقاً لتغير البيئات والثقافات، لا تطويع الثقافات وفقاً للنص، وما ذلك إلا لأنهم أكبروا من مقام العقل مع تجاهلهم تماماً لكون العقل ليس إلا صفحة بيضاء تراكم عليها المعطيات المادية، وما قدرات العقل إلا عملية توالد وورود لخبرات مكتسبة، ومستودع لكثير من الذكريات المخزنة فى الوعى واللاوعى، ولكنهم حولوا هذا المفهوم إلى القطع بضرورة استعمال العقل فى تجديد فهم النص على أسس تجتث حقيقة كنهه ومضمونه، مع أن الإسلام لا يصطدم بالعقل فى تحقيق تجديد تنضبط عليه الثقافات بما يضمن البقاء للإنسانية فى بيئات نقية صالحة، فالتجديد فى الإسلام لا يمس أصول العقيدة والشريعة والأخلاق، التى تعد أرضاً مشتركة جامعة لكل ملامح القوامة للأمة على سائر الأمم عبر الزمان والمكان.

ولكن سرقت الأهواء من عبودها من دون الله، وأصبح لمنهجهم فى التعامل مع النص طلبه وغاية، وسأكتفى هنا ببعض الغايات الأساسية من وراء نقد النص القرآنى؛ كأساس لما يترتب عليها من غايات أخرى فى شتى المجالات الأخلاقية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وما يشمله ذلك من سلوكيات المرأة وحجابها ونظرها لنفسها فى المجتمع، وسلوكيات الرجل وأخلاقيات إباحية لدى الشباب، ومعاملات اقتصادية تخالف جوهر النص، وغير ذلك مما يعد النص مهيمناً عليه، وذلك عن طرق قلب المفاهيم من قبل الحدائين، وتزييف الوعى، واللعب على أوتار الأهواء والشهوات كمفتاح للتحكم فى قلوب المرضى وأهل العلل، وهذه الغايات جمعتها من خلال القراءة فى كتابات الحدائين، حيث عرضوا لها فى كتاباتهم وأطروحاتهم، وكذلك من واقع ما سطره علماء النقد للمنهج الحدائى

ومقالات الحدائبيين، ومن أهم ما سعى المنهج النقدي إلى تحقيقه للحدائبيين ما يأتي:

الغاية الأولى: إعادة قراءة النص القرآني بأسلوب حدائبي يخالفه:

إن النسق الفكري في المنهج النقدي الحدائبي يرفض صلاحية النص القرآني لكل زمان ومكان، وينكر أن الشريعة الإسلامية كليات ومبادئ وأطر حاكمة، متجاهلاً كونها وضع إلهي ثابت، زاعماً أن فهم النص القرآني يتطور ويتغير، أما تأويله على صورته التي أنتجها المفسرون فيجب تعطيله، و«لا بد من قراءة صحيحة لاستنتاج دلالات مناسبة داخل النظام الإشاري اللغوي، وليس قراءات تلوينية تلمع النص دون أن تغوص في باطنه، فتظل رهينة الماضي لا تزح عن مكانها مهما كانت الظروف، فتفقد وعيها وواقعها، وتظل عالمة على غيرها»^(١).

إن إعادة النص استدعاها في نظر الحدائبيين «أن النص لم يعد يحمل المعاني التي تناسب حاجة العصر المتجددة، فأليات الفهم تغيرت وطبائع المخاطبين تغيرت، واهتمامات البشرية في تغير مستمر، حتى المصطلحات التي تشغل بالهم تختلف كثيراً عن مصطلحات البيئة التي نزل فيها القرآن، وعليه فإن أية قراءة لنصوص القرآن لا بد أن تأخذ في اعتبارها هذه المسألة، التي تسمى بجدلية المعنى والتاريخ»^(٢).

ويرى الحدائبيون ضرورة إعادة قراءة النص، وعدم الانكباب على قراءاته القديمة التي تفقده وزنه وقيمته، ف«تلك القراءات حولت النص إلى بوق لا يسمع منه سوى أصوات الموجهين، وليس صوت النص، فلحقه غياب كلي لكينوتته، لأنه تم تناوله من منظور مؤدلج، همه الوحيد التكلم باسم النص، وليس التكلم لأجل النص. وتبرز على خلاف ذلك وظيفة التأويل التي تسعى إلى فهم الواقع فلا فكر خارج الواقع المتضمن لجميع أشكال التعارض والتباين، إذ لا ينبغي حصر دراسة التراث على الماضي، واجترار أفكار أمجاده، فالعلاقة بين الماضي والحاضر علاقة تواصل وجدل تستوجب قراءة الماضي لفهمه وتجاوزه لا لتقديسه»^(٣).

(١) رشيد بنحدو، قراءة في القراءة، مجلة الفكر العربي المعاصر، (دار الآفاق، بيروت، ١٩٨٨م) عدد ٤٨، ص ١٩.

(٢) حبيب مونسي، القراءة والحداثة (مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية) منشورات اتحاد الكتاب العرب سنة ٢٠٠٠م ص ١٧ وما بعدها.

(٣) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ١٩١.

إن الحدائين المتذرعين بالتجديد لإعادة قراءة النص القرآني على أسس المنهجيات الفلسفية واللغوية الغربية الحديثة بعد القطع مع التراث التفسيري، والبدء من الصفر، إنما يكررون نفس عمل المستشرقين الذين وجهوا سهامهم إلى النص القرآني بشكل مباشر أو غير مباشر بإثارة كل أنواع الشبهات حوله، ويكرسون نفس المحاولة لإبادة المعالم الدلالية للنص القرآني.

والحدائيون من وراء إعادة قراءة النص يحاولون إلغاء ما استنبطه العلماء من النص وفق الفهم الصحيح وبضوابطه المقررة شرعاً، بل رأوا أن إعادة قراءة النص هي الحل لكل الصعوبات التي تواجهنا في فهم القرآن الكريم في الوقت الراهن فقررروا أن «كل الآيات التي تبدو من سياقها الجبرية المتناقضة مع الإطلاق، يجب أن تعاد قراءتها في إطار الإطلاق وضمن توسطات جدلية»^(١).

الغاية الثانية: فتح منافذ التشكيك والنقد في النص القرآني:

طالب الحدائيون بنقل التراث والنص القرآني من ساحة اللامفكر فيه إلى ساحة المفكر فيه، وهذا ما صرح به «محمد أركون» ومعنى نقل النص والتراث من ساحة اللامفكر فيه إلى ساحة المفكر فيه «أي من ساحة المسلمات إلى ساحة المشكوك فيه القابل للنقد، لذلك فلا يصح اعتبار الإسلام ولا النظر إليه كنموذج حقيقي مكتمل؛ لأن التراث كله بما فيه النص القرآني مفتوح وغير محدد بشكل نهائي مغلق، فهو قابل للزيادة خاضع للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ، وينبغي على المثقف العربي المعاصر أن ينخرط في استراتيجية شاملة للتدخل العلمي من أجل فتح العقلية المغلقة وتحريرها»^(٢).

ويتحایل «نصر حامد أبو زيد» على النص ليحمل مصدريته مسئولية كونه معضلة تدعو العقل للتأويل والنقد حسب رؤيته، فيقول: «كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى القصد الإلهي في كماله وإطلاقه؟ إن مثل هذه الأطروحات لا يمكن لأي معرفة معالجتها سوى القراءة النقدية

(١) أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، (ط. دار ابن حزم، د.ت) ص ٢٧٥-٢٧٦.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، (ط. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،

د.ت) ص ٢٠-٢١.

بآليات تأويلية وحدها»^(١).

ونلمح عبر هذه المعضلة أن الهاجس المؤرق؛ كيفية الإسهام في بلورة وتأسيس معرفة عقلية بالنص القرآني إذ الملاحظ - كما يقول أبو زيد - : «أن ما يجمعنا نحن المسلمين موجود في النص، وينبغي التسليم بذلك، لكن الوصول إليه وبلوغه لن يكون إلا من خلال القراءة التأويلية، باعتبار التأويل العملية الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر»^(٢).

ولا يدري الباحث أي عقل يقصده أبو زيد وغيره من الحدائبيين، وأي عمليات ذهنية يستطيع من خلالها - مجردة - أن يفقه مضامين النص ومراميها؟!، إن «العقل مثل الحاسوب، يخرج لنا ما نضعه بداخله، والعقول أنواع، فهناك العقل المادي، والعقل التفكيكي، والعقل النقدي، والعقل التأسيسي، ودائماً وراء العقل يوجد نموذج يسبق العملية العقلية، وفي معظم الأحوال نجد أن مقصود الحدائبيين هو العقل المادي، والعقل المادي غير قادر على التعامل إلا مع حركة المادة والجانب المادي للإنسان، وهو يرصد وقد يفسر ولكن من خلال مادية سطحية»^(٣).

الغاية الثالثة : ابتداء تأويل حدائبي للنص القرآني ، وإلغاء الموروث :

تمثل هذه الغاية عملية نزع وإحلال؛ أي نزع المعنى الحقيقي للنص القرآني وتفريغها، وإحلال تأويل غربي لا يتواءم مع مضمونه، يقول أركون «في الواقع أن الإسلام نفسه كان يمثل حداثة، كل الحركات الكبرى كانت تمثل الحدائبة في عصرها، أما الآن فمما لا ريب فيه أن الإسلام أصبح نوعاً من التراث والتقليد، ومعارف متراكمة، ومواقف ثقافية مكررة، هذا شيء واضح لكل من يرى ويبصر، ولا يمكن لأي شخص عاقل أن يقول بأن الإسلام يمثل حالياً الحدائبة، أما في لحظة انبثاقه التاريخية فقد كان الإسلام يمثل لحظة حداثة بدون شك، ولحظة انبثاق الخطاب القرآني كان يمثل تغييراً، بل تغييراً جذرياً بالقياس إلى ما قبله،

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص ١٩.

(٢) نفس المصدر، ص ١٩٤.

(٣) سوزان حرفي، حوارات الدكتور المسيري العلمانية والحدائبة والعولمة، (ط. الآفاق المعرفية، ط ١، سنة ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م) ص ١٧٦.

لكن بعد أن ترسخت الدولة الإسلامية فإن التغيير استمر لبعض الوقت على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، ثم تشكل تدريجياً فكر ثابت تحول بالتدرج إلى أرثوذكسية، أي من طاقة تغييرية انبثاقية إلى تصور ثابت وثبوتي للحقيقة، إلى تصور ملجوم ومسجون من قبل اختصاصيين معروفين بهذا العمل وهم الفقهاء والعلماء وحراس الأرثوذكسية، وهم الذين يدعوهم عالم الاجتماع الألماني «ماكس ملر» بموظفي التقديس، أو المسؤولين عن تسيير «أمور التقديس»^(١).

وقد مثلت هذه الغاية الخبيثة انقلاباً على بواعث النص القرآني وأهدافه بكل مجالاته الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وغير ذلك، وذلك بإدخال الفكرة الغربية، وجعلها - بدلاً من الله، محور السلوك والثقافات، والسلطان كله للعقل المجرد، ولا سلطان علي العقل إلا للعقل وحده، الأمر الذي حول الحداثة الغربية إلى دين طبيعي يحل ويحرم، ويبيح ويمنع، دين قوامه العقل والعلم والفلسفة، وإحلاله محل الدين السماوي، وفي ذلك إعلان صريح لمقاطعة الموروث الديني لفهم النص القرآني، والتعامل مع المنتج المعرفي الحداثي في فهم النص وتأويله.

ومن ذلك قول «أركون» في محاولة منه لهدم قراءة النص القرآني بفهم أكابر المفسرين، والحط من قدر ما طرحه المفسرون من استنباطات تشريعية وعقدية وأخلاقية، ممثلاً بتفسير الطبري: «أقول وأنا أفكر مثلاً بطريقة تلقي المدونة النصية التفسيرية كتفسير الطبري مثلاً من قبل جماعة المؤمنين الذين ينتهي بهم الأمر إلى حد خلطه بمضمون المصحف نفسه، أي بمضمون القرآن بصفته فضاء تتكشف فيه وتنصهر كل الدلالات المتميزة؛ بمعنى أن تفسير الطبري يصبح مقدساً كالقرآن في وعيهم»^(٢).

وقد وضع الحداثيون لإلغاء تراثنا ومعارفنا التي تواترت إلينا مساراً فكرياً تسعى فيه المدرسة الحداثية «إلى التوفيق بين نصوص الشرع وبين الحضارة الغربية والفكر الغربي المعاصر، وذلك بتطويع النصوص وتأويلها تأويلاً جديداً يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى

(١) محمد أركون، نحن والحداثة، ترجمة: محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي، دفا تر فلسفية، نصوص مختارة ص ١٠٥.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، ص ٨٦.

الغربيين، وفي ظل الانفتاح المعلوماتي والاكتشافات الصناعية الهائلة في هذا العصر؛ تتفاوت رموز تلك المدرسة تفاوتاً كبيراً في موقفها من النص الشرعي، ولكنها تشترك في الإسراف في تأويل النصوص، سواء كانت نصوص العقيدة، أم نصوص الأحكام، أم الأخبار المحضة، وفي رد ما يستعصي من تلك النصوص إلى التأويل^(١).

يقول الحدائبي «نصر حامد أبو زيد» في ضرورة التحرر من النص القرآني، والانطلاق نحو آفاق واسعة بلا قيود، وبدون سلطة يفرضها النص القرآني: «آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً قبل أن يجرفنا الطوفان»^(٢).

وغاية الحدائبيين من وراء التخلص من النصوص القرآنية، «إحداث تغييرات واسعة في فهم الإسلام، الذي يعتبرون أن فهمه قد تأثر بالظروف التاريخية الماضية، واختلط بالتقاليد والأعراف المحيطة به. وهم يريدون تحريره من أسر هذه القيود وتعديله ليكون ملائماً للعصر الحاضر، وهم يرون أن النموذج الإسلامي التاريخي وتطبيقه حتى في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، لم يعد مناسباً الآن، ولكن يمكن الاحتفاظ بجوهر الإسلام وتكييفه حتى يناسب العصر، ويرون أن القيم والمبادئ الغربية من الديمقراطية والحرية وغيرها تتماشى بسهولة مع الإسلام، ولهذا يودون إدخال الحداثة الغربية في الإسلام فيتطور تماشياً مع العصر»^(٣).

ويتماشى مع قول الحدائبيين العرب بضرورة عصرنة النص القرآني قول «شلير ماخر» (أحد كبار المنظرين للهرمينوطيقا): «كلما تقدم النص في الزمن صار غامضاً بالنسبة إلينا وصرنا - من ثم - أقرب إلى سوء الفهم لا إلى الفهم، وعلى ذلك لا بد من قيام «علم» أو «فن» يعصمنا من سوء الفهم، ويجعلنا أقرب إلى الفهم»^(٤).

(١) محمد عبد الرزاق أسود، الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام (ط. دار دار الكلم الطيب، ط١، سنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م) ص ٤٦٤.

(٢) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية (ط. دار سينما، القاهرة، سنة ١٩٩٢م) ص ١٤٦.

(٣) بسطامي محمد سعيد خير، مفهوم تجديد الدين، (ط. مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، ط١، سنة ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م) ص ١٩٦.

(٤) نصر حامد أبو زيد، إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص ٢٠.

الغاية الرابعة: إلغاء مصدرية الوحي، وإنكار الغيب:

زعم الحداثيون أن النص القرآني المكتوب نص بشري من حيث الصياغة، وليس وحيًا ربانيًا، فهو نص لغوي أدبي كسائر النصوص الأدبية وذلك ليتسنى لهم إسقاط القداسة عنه، وبالتالي نقده دون ضوابط ودون مراعاة لخصائصه التي انفرد بها عن سائر النصوص، يقول نصر حامد أبو زيد:

«إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا»^(١).

ويرمي الحداثيون إلى «رفع عائق الغيبية، أي زحزحة الوحي عن مكانته باعتباره مصدرًا للمعرفة، ويتم ذلك عن طريق التعامل مع الآيات بكل ما توفره النظريات والفلسفات الحديثة، ويكون ذلك بواسطة نقد علوم القرآن، والتوسل بالمنهج المقررة في علوم الأديان بالغرب، وإعطاء العقل سلطة مطلقة في إخضاع الآيات للنقد»^(٢).

ولهذا الاختلاف الجذري بين مضمون النص القرآني، وتأويل العقل له وفق الحدائث الغربية، اختلفت مقاصد قراءة النصوص القرآنية في رواق العلماء المستنبطين لمفاهيمها على أسس وضوابط شرعية، وفهم وفقه، عن قراءته على الطريقة العقلانية الحدائية المجردة فقراءة العلماء المستنبطين قامت لمعرفة المقاصد الإلهية والأحكام الدينية التي أرادها الله سبحانه وتعالى في آيات القرآن الكريم، بينما جاء طرح المنهج الحدائي لمفهوم النص القرآني لتغيير وجهته وتحديده عن معانيه، وعزل الأرض عن السماء، ومقاطعة العقل للوحي.

والعقل البشري في نظر الحدائثيين «وصل سن النضج، ولم يعد بحاجة إلى هداية وإرشاد من الآلهة والماورائيات، وإن الموقف الحقيقي للقرآن، إنما يتمثل في إعلان القرآن بانتهاء نظام النبوة والرسالة، والقرآن ينهي وصاية السماء على الأرض بإنهاء النبوة والرسالة»^(٣). ويرى الحدائي (محمد أحمد خلف الله) أن القرآن «ليس كتاب دين كما يفهمه الناس،

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، (ط. المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، سنة ١٩٩٠م) ص ٢٤.

(٢) طه عبد الرحمن، روح الحدائث، (ط. المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ١، سنة ٢٠٠٥م) ص ١٨٣.

(٣) محمد أحمد خلف الله ومحمد محمود المدني، القرآن نظرة عصرية جديدة، (ط. نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، سنة ١٩٨٨م) ص ٢٤.

بل يفهمه على أنه كتاب نزل من السماء ليحرر العقل البشري من قيود سلطات الآلهة، وسلطات الأنبياء والمرسلين، وسلطات رجال الدين، وتحرير العقل من سلطات الآلهة؛ يعني عنده أن تكون أعمال الإنسان غير مرتبطة بمشيئة الآلهة ورغباتها ورضائها، وأما تحريره من سلطات الأنبياء والمرسلين؛ فبالقضاء على الهالة التي يراها الناس قدسية ويحيطون بها الأنبياء والمرسلين، ويردهم إلى مكانهم الطبيعي، وهو أنهم مجرد بشر لا أكثر ولا أقل، وإذا كان القرآن أعطى العقل البشري سلطة في مناقشة سلطة السماء، فكيف يمنعه من الحق في مناقشة سلطة الأرض»^(١).

وبذلك تجاوزت الحدائثة في غاياتها حدود الموضوعية في دراسة النص القرآني، وقد تبختر بها بعض المنتسبين إلى الإسلام من بني جلدتنا، وشفقوا الرؤيتها التي تقدم فكراً وثقافة ورؤية اجتماعية وأخلاقية بديلة لما جاء به النص القرآني، وراح كثير من دعواتها يتيهون في مستنقعات الفكر الغربي، ويتقبلون بين مدارسه المختلفة بعقلية هزيلة لا تملك سوى التبعية الساذجة ومصطلحات فلسفية مستوردة، وعبارات رمزية مقنعة، تحت شعار مواكبة العصر والتطور والتجديد.

(١) محمد أحمد خلف الله ومحمد محمود المدني، القرآن نظرة عصرية جديدة، ص ٧ - ١٧.

الخاتمة

من خلال التطواف السابق؛ يظهر لنا جلياً عدة نتائج وتوصيات، نوجزها فيما يأتي:

أولاً: أهم النتائج: أسفر البحث عن عدة نتائج، منها:

١. أن جذور المنهج الحدائي النقدي يستمد منابعه من المدارس الحدائية الغربية، حيث كانت الهجمة النقدية الشرسة من قبل الغرب على النصوص الإنجيلية الكاثوليكية، وعلى غرارها أراد الحدائيون العرب تطبيقها على النص القرآني.

٢. كان للتأثر الشديد من الحدائيين بالاتجاه المادي الوضعي ولعلاقة الوعي بالنص في النطاق الحدائي أثر في ظهور منهج نقدي تجاه النص القرآني، مما أدى إلى الدعوة إلى تجاوزه وأحياناً تفتيته، وأحياناً إعادة إنتاجه وفق الجدل الهيغلي، وأحياناً هدره باعتباره سلباً مطلقاً.

ظهرت اتجاهات حدائية عدة في نقد النص القرآني؛ وفقاً للمنطق الحدائي، أبرزها المدرسة العقلية والتاريخية والبنوية والهرمنيوطيقية والتفكيكية .

٣. أهم ما تهدف إليه المنهجية النقدية الحدائية للنص القرآني، إعادة قراءة القرآن، قراءة مفتوحة، باعتباره ظاهرة تاريخية ونصية قبل أن يكون كتاباً إلهياً، وإعادة تأويل القرآن تأويلاً غربياً متحرراً .

٤. تكمن خطورة النظريات الحديثة التي تتعامل مع النص القرآني في كونها تستهدف المعنى وتحاول النيل منه بوسائل قد تدق وتخفي تارة، وقد تكون واضحة تارة أخرى، وهذا الأمر يشبهه إلى حد بعيد ما ذهبت إليه الباطنية من حيث سلب اللغة العربية المعاني التي تدل عليها، وصرفها إلى معاني لا تمت إلى اللغة بصلة حقيقية.

٥. أغلب الجهود التي بذلها المغرضون تتركز على نصوص هذا الدين، ليقينهم بأن زعزعة هذه النصوص هي الوسيلة التي تمكنهم من خدمة أغراضهم بأسرع السبل.

ثانياً: أهم التوصيات: يوصي الباحث بعد التطواف السابق بما يلي:

أولاً: عقد ندوات ومؤتمرات عالمية على غرار هذا المؤتمر المبارك؛ يستدعى فيها الحدائيون العرب لفتح نوافذ فكرية جديدة قد تحدث لديهم نوعاً من المراجعات الفكرية .

ثانياً: تكثيف الجهود العلمية من قبل المؤسسات الحكومية والخيرية والإعلامية في

إبراز مواكبة النص القرآني للعصر، ومخاطبته لكافة المستويات والبيئات من خلال نصوصه من غير تحريف ولا تبديل ولا تعطيل.

ثالثاً: تخصيص مقرر يتصل بالدراسات القرآنية يضم بين جنباته إثبات مخاطبة القرآن لكل عصر وفي أي مكان إلى يوم القيامة.
وصل الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

فهرس المصادر والمراجع

١. الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام، محمد عبد الرزاق أسود، (ط. دار الكلم الطيب، ط١، سنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).
٢. إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، (ط. المركز الثقافي العربي، ط٤، سنة ١٩٩٦م).
٣. إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، (ط. دار المعارف، القاهرة، ط٣، سنة ١٩٧١م).
٤. الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، نصر حامد أبو زيد، (ط. دار سينا، القاهرة، سنة ١٩٩٢م).
٥. بحثا عن التراث العربي: نظرة نقدية منهجية، رفعت سلام، (ط. دار الفارابي، بيروت، ط١، سنة ١٩٨٩م).
٦. البرجماتزم، يعقوب فام. (لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة).
٧. البرجماتية، وليم جيمس، ترجمة: محمد علي العريان (ط. دار النهضة العربية، القاهرة، د.ت).
٨. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح (ط. المركز الثقافي العربي، المغرب، ط٣، سنة ١٩٩٨م).
٩. تأويل الظاهريات.. الحالة الراهنة للمنهج الظاهراتي وتطبيقه في الظاهرة الدينية، حسن حنفي، (ط. مكتبة الناظفة، ط١، ٢٠٠٦م).
١٠. تحقيق مجدي باسلوم لتفسير الماتريدي، لمحمد بن محمد أبو منصور الماتريدي (ط. دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. أولى، سنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م).
١١. التراث والعلمانية، عبد الكريم سروش، (منشورات الجمل، ألمانيا، ط١، ٢٠٠٨م).
١٢. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري (ط. دار الكتاب العربي، بيروت ط١، سنة ١٤٠٥هـ).
١٣. الحداثة وما بعد الحداثة، محمد سبيلا، (ط. مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، سنة ٢٠٠٥م).

١٤. دراسات معرفية في الحدائثة الغربية، عبد الوهاب المسيري، (ط. دار الشروق، ط ١، سنة ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م).
١٥. دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد رشيد رضا، (ط. دار المعرفة، بيروت، سنة ١٩٨١م).
١٦. روح الحدائثة.. المدخل إلى تأسيس الحدائثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، (المركز الثقافي العربي، ط. أولى، سنة ٢٠٠٦م).
١٧. الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، (ط. دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، سنة ١٩٩٠م).
١٨. العقلانية هداية أم غواية، عبد السلام البسيوني، (ط. دار الوفاء، مصر، ط ١، سنة ٢٠٠٠م).
١٩. العلمانيون والقرآن، أحمد إدريس الطعان، (ط. دار ابن حزم الرياض، ط ١، سنة ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٧م).
٢٠. الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح (ط. المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٢، سنة ١٩٩٦م).
٢١. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، (ط. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د.ت).
٢٢. الفكر العربي الحديث والمعاصر، سليمان راضي، (دائرة الفلسفة والدراسات الثقافية، فلسطين، ٢٠٠٠م) سوزان حرفي، حوارات الدكتور المسيري العلمانية والحدائثة والعولمة، (ط. الآفاق المعرفية، ط ١، سنة ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م).
٢٣. الفلسفة الحديثة، برتراند رسل، ترجمة محمد الشنيطي، (ط. الهيئة المصرية للكتاب، سنة ١٩٩٧م).
٢٤. القاموس المحيط، مجد الدين يعقوب الفيروزآبادي، (ط. دار الجيل، بيروت، د.ت).
٢٥. قاموس المورد، معجم أعلام، منير بعلبكي، (ط. دار العلم للملايين، بيروت، سنة ٢٠٠٥م).
٢٦. القبض والبسط في الشريعة، سروش عبد الكريم، ترجمة: دلا عباس (ط. دار الجديد، بيروت، سنة ٢٠٠٢م).
٢٧. قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، كمال عبداللطيف، (ط. دار الطليعة، بيروت، ط ١، سنة ١٩٩٤م).

٢٨. قراءة التراث النقدي، جابر عصفور، (ط. دار سعاد الصباح، القاهرة، ط١، سنة ١٩٩٢م).
٢٩. قراءة في القراءة، مجلة الفكر العربي المعاصر، رشيد بنحدو، (دار الآفاق، بيروت، ١٩٨٨م) عدد ٤٨.
٣٠. القراءة و الحداثة (مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية، حبيب مونسي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، سنة ٢٠٠٠م).
٣١. القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، محمد أركون، هاشم صالح، ط. دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط١، سنة ٢٠٠١م).
٣٢. القرآن نظرة عصرية جديدة، محمد أحمد خلف الله ومحمد محمود المدني، (ط. نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط. ثانية، سنة ١٩٨٨م).
٣٣. الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد (ط. دار توبقال، ط٢، سنة ٢٠٠٠م).
٣٤. لذة النص، رولان بارت، ترجمة منذر عياشي، (ط. مركز الإنماء الحضاري، بيروت، ١٩٩٢م).
٣٥. لسان العرب، ابن منظور، (ط. مكتبة دار المعارف، بالقاهرة، ١٩٧٩م).
٣٦. ما بعد الحداثة، باسم علي خريسان، (ط. دار الفكر، دمشق، سنة ٢٠٠٦م).
٣٧. مارتن لوثر والإسلام، محمد أبو حطب خالد، (ط. المجلس الأعلى للثقافة، سنة ٢٠٠٨م).
٣٨. المحيط في اللغة، أبو القاسم إسماعيل الطالقاني، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، (ط. عالم الكتب، ط١، سنة ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).
٣٩. المخصص، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده، تحقيق: خليل إبراهيم جفال (ط. دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، سنة ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
٤٠. مدخل إلى (الهرمينوطيقا) نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر عادل مصطفي، (ط. دار النهضة، لبنان، ط١، سنة ١٤٢٤هـ).
٤١. المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، دراسة و تحقيق: يوسف الشيخ محمد (ط. المكتبة العصرية، د.ت).

٤٢. معجم المصطلحات العربية، خليل أحمد خليل، (ط. دار الفكر اللبناني، بيروت، ط ١، سنة، ١٩٩٥ م).
٤٣. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، تحقيق: مجمع اللغة العربي (ط. دار الدعوة، د.ت).
٤٤. مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، (ط. المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٦، سنة ٢٠٠٦ م).
٤٥. مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد خير، (ط. مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، المملكة العربية السعودية، ط. أولى، سنة ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م).
٤٦. الممنوع والممتنع.. نقد الذاكرة المفكرة، علي حرب، (ط. المركز الثقافي العربي، المغرب، ط ٢، سنة ٢٠٠٠ م).
٤٧. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، (ط. دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٤ ط ٢، سنة ٢٠٠٥ م).
٤٨. موقف الفكر الحدائبي العربي من أصول الاستدلال في القرآن، دراسة تحليلية نقدية، محمد بن حجر القرني، (ط. مركز البحوث والدراسات، ط ١، سنة ١٤٣٤ هـ).
٤٩. نظرية البنائية في النقد الأدبي، صلاح فضل، (ط. دار الشروق، ط ١، سنة ١٩٩٨ م).
٥٠. النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، خليل إبراهيم محمود (ط. دار الميسرة، ط ١، سنة ٢٠٠٣ م).
٥١. نقد المذاهب المعاصرة، مصطفى إبراهيم، (ط. القاهرة: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر).
٥٢. نقد النص، علي حرب، (ط. المركز الثقافي العربي، ط ٤، سنة ٢٠٠٥ م).
٥٣. النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود الطناحي، (ط. المكتبة العلمية، بيروت، سنة ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م).
٥٤. هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة.. الحداثة والأصولية، زينب عبد العزيز، (ط. دار الكتاب العربي، ط ١، سنة ٢٠٠٤ م).
٥٥. الهرمينوطيقا والترجمة، مقارنة في أصول المصطلح وتحولاته، عبد الغني بارة، (ط. اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سنة ٢٠٠٨ م).

**نظرية المتخيل الديني
وأثرها في شكل الحديث النبوي
دراسة نقدية**

د. محمد رمضان رمضاني

أستاذ الحديث وعلومه بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
قسنطينة-الجزائر



مَفْرَمَةٌ

إن الحديث عن «المتخيل L'imaginaire» باعتباره سبباً لتشكيل المرويات وتزايدها وانشطارها - كما يزعم العقلاونيون المعاصرون - رغم كونه من مباحث «الأنثروبولوجيا»^(١)؛ قد يبدو إقحاماً لغير ذي صلة، غير أن الناظر في كتابات أعيان التيار العقلاوني المعاصر - بمختلف اتجاهاتهم - يلحظ أن فريقاً منهم نسب نشوء الروايات النبوية وتزايد عددها بعد منتصف القرن الثاني الهجري إلى صناعة «خيال الرواة»، أو «المخيّلة الجماعية للأجيال الإسلامية» في عصور التدوين؛ فيكون «المتخيل الإسلامي=الديني» بهذا الاعتبار - لدى هذه التيارات - من أسباب تشكّل النصّ النبوي وظهوره، نافين أن يكون مصدره هو النبي صلى الله عليه وسلم نفسه، ويفسرون العدد الهائل من الأحاديث التي اشتملت عليه دواوين السنة بكونه إفرازاً لللاوعي الجمعي لأجيال من الرواة، وترجمةً لِمَثَلِ المسلمين الأوائل لـ«المقدّس» وتصورهم إزاءه، وليس نقلاً صادقاً موثقاً لما قاله النبي صلى الله عليه وسلم أو فعله أو أقرّه.

ونحاول في هذه البحث أن ندرس هذه النظرية من كتابات منظّريها والمتحمسين لها، وناقشها على ضوء القواعد العلمية والشواهد التاريخية والدلائل العقلية من خلال الخطة الآتية:

المبحث الأول: مفهوم المتخيل.

المطلب الأول: في اللغة.

المطلب الثاني: في الاصطلاح الفلسفي.

المطلب الثالث: في الاصطلاح الأنثروبولوجي.

المطلب الرابع: المتخيل الديني=الإسلامي:

المبحث الثاني: نظرية المتخيل الإسلامي - عرضٌ للحجج وتفصيل للبراهين -.

المبحث الثالث: نقد عام للنظرية.

(١) أنثروبولوجيا *Anthropology*: (علم الإنسان)، أو علم الإنسان من حيث هو كائن طبيعي واجتماعي وحضاري. ينظر: المعجم الفلسفي، معجم اللغة الغربية، ص ٢٤.

المطلب الأول: منشأ النظرية.

المطلب الثاني: إخضاع النص النبوي لنظريات علم النفس.

المطلب الثالث: المتخيل ونظرية نشوء الحديث.

المبحث الرابع: نماذج لأحاديث زعم العقلانيون أنها ظهرت بفعل المتخيل.

المطلب الأول: محمد أركون ومرويات الكلاله.

المطلب الثاني: المتخيل في حديث بدء الوحي (دراسة لموقف بسام الجمل وهشام

جعيط).

أولاً: بسام الجمل ودعوى تناقض الحديث.

ثانياً: هشام جعيط ودعوى تناقض الحديث ومعارضته للقرآن.

وقد سلكت في إعداد هذه الورقة البحثية مناهج ثلاثة:

١. المنهج الاستقرائي: بتتبع نصوص خصوم السنة النبوية من العقلانيين، في التأسيس لهذه النظرية، وأيضاً في تتبع مواردهم ومرجعياتهم من كلام المستشرقين والكتاب الغربيين ونصوصهم.

٢. المنهج التحليلي: حاولت من خلاله تفكيك هذه النصوص مبرزاً حجج القوم وأدلتهم التي عليها بنوا نظريتهم.

٣. المنهج النقدي: بعرض «نظرية المتخيل الديني» على قواطع العلم، وشواهد التاريخ، ودلالات العقل، وإبراز زيفها وبطلانها، وإثبات صحة نسبة السنة إلى مصدرها وهو الرسول صلى الله عليه وسلم، وبيان أنها ليست نتاجاً للمخيلة الجماعية للأجيال الإسلامية الأولى.

وجدير بالتنويه - أولاً - أنّ نقرّر بأن المجالات والمواضيع التي كان للمتخيل الديني أثر في اختراع وتشكيل نصوصها - حسب أصحاب هذه النظرية - مرتبطة - غالباً - بالغيبات وما لا يدركه العقل كأحاديث الجنة والنار، والبرزخ والقيامة، وأشراط الساعة، وأحاديث المعجزات، وكذا الروايات التي ورد فيها ذكر الملائكة والجن والشياطين.

ولإيضاح هذه العلاقة لا بأس من نقل نصّ لأحد أهم المتحمسين لهذه الفكرة، حين يقرر بأنه (أسندت إلى الرسول عشرات الآلاف، بل قل مئات الآلاف من الأحاديث

حوتها مجاميع الحديث من صحاح وسنن ومسانيد، تدور على عدّة أغراض منها الكلام على صور الفردوس والجحيم على غرار ما تشفّ عنه الكتب التالية ضمن تلك المجاميع: صفة القيامة (الصور... الشفاعة... الصراط... أواني الحوض)، صفة الجنة (شجرة الجنة... أبواب الجنة... ثمار أهل الجنة...)، صفة جهنّم. وهذه العيّنات هي من الأبواب المتواترة والمتكرّرة في مصنّفات الحديث النبوي وشروحها، ويظهر أنّ العلماء المسلمين استخدموا عدداً ٣ من الأحاديث في هذا الغرض لوضع مؤلّفات برمتها تندرج في أدبيّات القيامة، من نحو «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح» لابن قيمّ الجوزيّة، و«التخويف من النار» لابن رجب الحنبلي، و«الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان» لجلال الدين السيوطي، و«دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار» للقاضي أحمد^(١).

وسيأتي مزيد تفصيل حول هذه الدعوى في ثنايا هذا المبحث، لكن قبل ذلك نرى من اللازم بيان مفهوم «المتخيّل» في اللغة، وفي الوضع الفلسفي والاجتماعي.

(١) المتخيّل الإسلامي بحث في المرجعيّات، بسام الجمل.

المبحث الأول

مفهوم المتخيل

المطلب الأول: في اللغة:

يدور معنى التخيل في اللغة على «التشبه»:

قال ابن فارس: (الخاء والياء واللام أصلٌ واحد يدلُّ على حركة في تلون؛ فمن ذلك الخيال، وهو الشخص. وأصله ما يتخيَّله الإنسان في منامه؛ لأنه يتشبه ويتلون... يقال: يشبه أن يكون كذا يخيل إلي أنه كذا)^(١).

وقال الخليل: (وَتَخَيَّلَ إِلَيَّ أَي: شُبِّهَ)^(٢).

(وَتَخَيَّلَ إِلَيْهِ أَنَّهُ كَذَا، أَي: تَشَبَّهَ)^(٣)، و(تَخَيَّلْتُ: اشْتَبَهْتُ)^(٤)، و(كل شيء اشتبه عليك فهو مخيل)^(٥).

المطلب الثاني: في الاصطلاح الفلسفي:

نحاول هنا الوقوف على دلالات مصطلح «التخيل» في مجاله الفلسفي. يصف أبو نصر الفارابي القوة المتخيَّلة بأنها (حاكمة على المحسوسات ومتحكمة فيها، وذلك أنها تفرد بعضها على بعض، وتركب بعضها على بعض تركيبات مختلفة، يتفق في بعضها أن تكون موافقة لما حس، وفي بعضها أن تكون مخالفة للمحسوس)^(٦). ويقول التهانوي في معجمه: (التخيل عند الحكماء هو إدراك الحس المشترك الصور... ويعرف أيضا بحركة النفس في المحسوسات بواسطة المتصرف^{(٧)(٨)}).

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ٢/٣٥٣.

(٢) العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، ٤/٣٠٥.

(٣) معجم ديوان الأدب، إسحاق بن إبراهيم الفارابي، ت: أحمد مختار عمر، ٣/٤٥٨. وانظر أيضا: الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر الأنباري، ت: حاتم صالح الضامن، ١/٥١٥.

(٤) تهذيب اللغة، الأزهرى، ٧/٥٦٧.

(٥) المصدر نفسه، ٧/٥٦٤.

(٦) آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، أبو نصر الفارابي، ص ٥٠.

(٧) يريد التهانوي بمصطلح «المتصرف» تلك القوة التي في الدماغ والتي من شأنها تركيب الصور والمعاني وتفصيلها والتصرف فيها واختراع أشياء لا حقيقة لها. انظر: كشف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ٢/١٤٤١.

(٨) كشف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ١/٣٩٩-٤٠٠.

وباعتبار «التخيل» مرتبة من مراتب الإدراك يأتي ثانياً بعد «الإحساس»، وقبل كل من «الوهم» و«التعقل»، وإذا عرف بأن «الإحساس» - مثلاً - هو: (إدراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك؛ مكنوفة بهيات مخصوصة من الأين والكيف والكم والوضع وغيرها)^(١)؛ فيكون «التخيل» - حسب التهانوي دائماً - : (هو إدراك الشيء مع تلك الهيات المذكورة في حال غيبته بعد حضوره، أي لا يشترط فيه حضور المادة بل الاكتناف بالعوامر وكون المدرك جزئياً)^(٢).

وفي المعجم الفلسفي: (Imagination) التخيل تأليف صور ذهنية تحاكي ظواهر الطبيعة، وإن لم تعبر عن شيء حقيقي موجود، والمخيلة قوة تتصرف في الصور الذهنية والتحليل والزيادة والنقص)^(٣).

(فالتخيل إذن قوة مصورة، أو قوة ممثلة، تريك صور الأشياء الغائبة؛ فيتخيل لك أنها حاضرة، وتسمى هذه القوة بالمصورة)^(٤).

واختار بعضهم تعريفاً للتخيل عبّر عنه بكونه (تأليف صور ذهنية تحاكي ظواهر الطبيعة وإن لم تعبر عن شيء حقيقي موجود)^(٥).

(ويقع التمييز عادة بين التخيل التمثيلي الذي يستحضر صورة شيء ماض نعرفه، والتخيل المبدع الذي يتمثل التأليف بين الصور المتأتية عن التجربة الحسية تأليفاً طريفاً مبدعاً، مثلماً في الأدب والفن والعلوم عموماً)^(٦).

وعموماً يمكن أن نخلص إلى تعريف جامع لـ«التخيل» في العرف الفلسفي بكونه قوة ذهنية تصوّر أشياء تحاكي ظواهر الطبيعة، وإن لم يكن لتلك الأشياء المتخيّلة وجود في الواقع.

(١) المرجع نفسه، ص ١١١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١١.

(٣) المعجم الفلسفي، إعداد: مجمع اللغة العربية، ص ٤١-٤٢.

(٤) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ١/ ٢٦١.

(٥) المرجع نفسه، ١/ ٢٦٢. وانظر أيضاً: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص ٤١٥.

(٦) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص ٤١٥.

المطلب الثالث: في الاصطلاح الأنتروبولوجي:

يصف أركون المتخيل بأنه دال على (بنية متكاملة تدخل في التركيبة النفسية الفردية والجماعية على السواء، ويتيح لنا أن نفهم الآليات العميقة لكيفية اشتغال المجتمعات البشرية وحركتها)^(١).

ويعرفه بسام الجمل بكونه: «جملة المنتجات السيميائية، اللغوية أو غير اللغوية، التي يصطنعها الإنسان الديني في علاقته مع المفارق والمطلق أو المحايث من أجل الإجابة عن أسئلة البدايات والدينيّات والأخرويّات بعضها أو جميعها»^(٢).

المطلب الرابع: المتخيل الديني الإسلامي:

يعرفه بعض الباحثين بكونه (ما يعكس الآفاق الذهنية للأجيال الإسلامية الأولى، وتعبّر عن تمثيلها لكل ما هو خارق للعادة مما له علاقة بالعجيب والغريب وعالم الأسطورة)^(٣). وفي نسبتهم النصوص الحديثة لصناعة المتخيل الإسلامي؛ لا يريد العقلانيون المعاصرون بالمتخيل هنا تلك الأداة القادرة (على تمثيل الأشياء واستخلاص دلالة منها)^(٤)، إنما يريدون المعنى المرادف للوهم واللاواقع والأسطورة^(٥)، يريدون «عالم الأذهان» المقابل لعالم «الأعيان»، ويلخصون العلاقة بين الأول والثاني في كونها (تأسس في الوعي المعرفي اللاشعوري العربي الإسلامي على أولوية الذهني السمعي الخبري، على الذهني العيني (الصفاتي). وعلى هذا فإن المعول عليه هو الأول، وهو مناط معرفة العالم من خلال قياس الذهني العيني على الذهني السمعي، أي قياس عالم الشهادة على عالم الغيب، أو

(١) الإسلام والتاريخ والحداثة، محمد أركون، ص ١٨.

(٢) المتخيل الإسلامي بحث في المرجعيات، بسام الجمل، مقال منشور في موقع «مؤمنون بلا حدود» بتاريخ: ٢٠/٠١/٢٠١٤م.

(٣) أسباب النزول، بسام الجمل، ص ٣٨٣.

(٤) حسب بسام الجمل فقد كان هذا هو مفهوم مصطلح «المتخيل» = l'imagination في القرن الثاني عشر للميلاد، غير أن هذا المفهوم سيتطور إلى نقيضه؛ إذ سيصبح دالاً على اللاواقع والأوهام. انظر: أسباب النزول، الجمل، ص ٣٧٦. وانظر إحالته إلى: Les Avatars de l'imaginaire, jean deschamps.

(٥) يعرف «باسكال» Pascal «المخيلة» (بأنها الجزء المخجل في الإنسان، إنها سيدة الخطأ والبطلان، ومما يزيد في لؤمها أنها لا تظهر دائماً على حقيقتها). معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، ص ٤١٦.

قياس الشاهد على الغائب في اللغة الفقهية (١).
ويمكننا أن نصيغ تعريفاً للمتخيل الإسلامي باعتباره سبباً لتشكيل الحديث النبوي -
مجاراةً لأصحاب النظرية لا أكثر - بأنه: تأليف صور ذهنية تحاكي الواقع ولا يكون لها
وجود حقيقي، ويأتي استجابة للآفاق الذهنية للأجيال الإسلامية الأولى، وتُبرِّزُ تفاصيلَ
التصوّر الإسلامي للغيبات والمعجزات ولكل ما هو مصادم للعقل مناقض للحس، مثل
صفة الجنة والنار، وصور الملائكة والجن والشياطين، وبعض الأخبار المتعلقة ببدء الوحي
وأشراط الساعة ... وغيرها؛ فتكون الأخبار المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم الواردة
في هذه الأبواب اختراعاً واختلاقاً من مجموع الرواة؛ أملاه عليهم تصوّرهم وتمثّلهم لهذه
الأشياء، لا النقل الصادق لما قاله عليه الصلاة والسلام أو فعله أو أقره.

(١) سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص ٤٢.

المبحث الثاني

نظرية المتخيل الإسلامي - عرض للمحج وتفصيل للبراهين -

تبيّن مما مضى في المطلب الأخير أن المتخيل الإسلامي - عند منظّره - هو تأليف صور ذهنية تحاكي الواقع ولا يكون لها وجود حقيقي، ويأتي استجابة للآفاق الذهنية للأجيال الإسلامية الأولى، وتُبْرِرُ تفاصيلَ التصوّر الإسلامي للغيبات والمعجزات ولكل ما هو مصادم للعقل مناقض للحس، مثل صفة الجنة والنار، وصور الملائكة والجن والشياطين، وبعض الأخبار المتعلقة ببدء الوحي... وغيرها؛ فتكون الأخبار المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم الواردة في هذه الأبواب اختراعاً واختلاقاً من مجموع الرواة؛ أملاه عليهم تصوّره وتمثّلهم لهذه الأشياء، لا النقل الصادق لما قاله عليه الصلاة والسلام.

يقول بسام الجمل: (لقد أسندت إلى الرسول عشرات الآلاف، بل قل مئات الآلاف من الأحاديث حوتها مجاميع الحديث من صحاح وسنن ومسانيد، تدور على عدّة أغراض منها الكلام على صور الفردوس والجحيم على غرار ما تشفّ عنه الكتب التالية ضمن تلك المجاميع: صفة القيامة (الصور... الشفاعة... الصراط... أواني الحوض)، صفة الجنّة (شجرة الجنّة... أبواب الجنّة... ثمار أهل الجنّة...)، صفة جهنّم. وهذه العيّنات هي من الأبواب المتواترة والمتكرّرة في مصنّفات الحديث النبوي وشروحاتها، ويظهر أنّ العلماء المسلمين استخدموا عدداً من الأحاديث في هذا الغرض لوضع مؤلّفات برمتها تدرج في أدبيات القيامة، من نحو «حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح» لابن قيم الجوزيّة، و«التخويف من النار» لابن رجب الحنبلي، و«الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان» لجلال الدين السيوطي، و«دقائق الأخبار في ذكر الجنّة والنار» للقاضي أحمد^(١).

ولا يمكن حصر مرجعيات المتخيل الإسلامي - عند منظّره -؛ وإن زعم بعضهم أنها لا تخرج عن الثقافات العربية قبل الإسلام، وكذا الموروثات الدينية الوثنية، ونصوص التوراة والإنجيل، بل إننا بالكاد نستطيع ضبط مجالته؛ إذ هي تتسع أحياناً لتشمل الأحاديث الواردة في أسباب النزول، والتي أكد بعضهم بأنها) تدرج في باب المتخيل l'imaginaire

(١) المتخيل الإسلامي بحث في المرجعيات، بسام الجمل.

مبحثاً من مباحث الأنتروبولوجيا الرمزية تحديداً^(١).

وأركون نفسه يقول: (نلاحظ تحويل الآيات التشريعية إلى سرد قصصي بواسطة تطور أدبيات أسباب النزول يفرض نوعاً من التأطير الخيالي للآيات القرآنية التي تختزل عندئذ إلى نوع من الحرفية الزائدة عن الحد)^(٢).

ويصف كتب أسباب النزول بأنها (ككتب قصص الأنبياء المنتشرة لدى القصاص الشعبيين تعيد بث الخارق للطبيعة والعجيب المدهش الخلاب داخل خطاب تشريعي مقطوع من سياقه الأسطوري الأصلي، ومفصول عن مقصده الأولي التاريخي والحيزي المكاني)^(٣).
ويقرر في بعض كتبه بأن (أن نموذج المدينة الأكبر ما هو إلا من اختراع المتخيل الجماعي لأجيال متتالية من المؤمنين الذين أسقطوا على الزمان والمكان التدشينين للدولة الإسلامية (٦٢٢-٦٣٢م)، الحضارة المتمنجة والمثالية للسلطة العادلة والمقدسة والشرعية)^(٤).

ويشطط أركون فيدعي أن التزايد - المزعوم - للأحاديث في القرون الأولى راجع أساساً إلى اختراع نصوص تجسد تمثل المسلمين لشخصية نبيهم وتستجيب لتقديسهم له، حيث يقول: (ونحن نجد معادلاً لهذه الفكرة في تعلق المسلمين بمثال أخلاقي أعلى لا يمكن تجاوزه، هذا المثال الذي كان قد تجسد في شخصية النبي صلى الله عليه وسلم أو صحابته ومن المعلوم أن الأحاديث النبوية ما انفكت تتزايد وتنتشر طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى، وهي تعبر عن مجمل القيم الأخلاقية الدينية المعظمة والمبجلة من قبل مختلف الفئات الاجتماعية في أوضاعها الحياتية المتنوعة، كما أنها مسقطة على النماذج المثالية المقدسة للسلف الصالح)^(٥).

وفي هذا السياق حاول بعض العقلانيين دراسة المتخيل في الروايات التفسيرية، بزعم أن الهدف هو (الإحاطة بخصائص التفكير والمخيال في الثقافة العربية الإسلامية في جانب من جوانبها المسكوت عنها) وقرر أن (عالم العجيب والغريب ليس في نهاية الأمر شيئاً آخر

(١) أسباب النزول، بسام الجمل، ٣٧٥. وينظر كتاب «العجيب والغريب في كتب التفسير، لوحي السعفي».

(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل، محمد أركون، ص ٨٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨١.

(٤) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ١٧٥.

(٥) المرجع السابق، ص ١٨٥.

غير تصوّر للمخلوقات والموجودات، وإدراك للمحسوسات، وتطلع إلى الغيب تأتي كلها بصورة تصويراً فنياً في قصص مختلفة، منها، الخيالي ومنها الميثي ومنها الديني، تساهم جميعاً بقسطها في تقديم الفكر ومظاهر تطوره ورسم ملامح المخيال وعناصره الفاعلة^(١). وإبرازاً لتعدد مجالات المتخيل الديني كصانع للروايات يقرر هشام جعيط: بأن أحداث السيرة النبوية (تقارب الحقيقة ولو على وجه الخيال في نسجها لحياة متماسكة معقولة للنبي، بالرغم من التناقضات)^(٢)؛ أي أنها -ببساطة- تمثل لخيال الرواة حول حياة نبيهم. ويرى محمد حمزة بأن (الحديث النبوي في نهاية الأمر تمثل لما استوعبه المحدثون فيما بعد، أو كما فهموه، ففيه جانب كبير من ذات الراوي وثقافته ووعيه، فنقل التاريخ لا يعكس التاريخ كواقع وأحداث)^(٣).

ورغم إقرار عبد المجيد الشرفي بأن (المحدثين بذلوا جهوداً لا تنكر في التثبت من مدى صحة الأحاديث التي بلغتهم حسبما توفر لهم من وسائل معرفية، إلا أنهم لم يكونوا [حسبه] واعين كل الوعي بأن ما دونوه إنما هو تمثّل (Resprésentation) معيّن للسنة، وليس السنة ذاتها، وهو تمثل فيه ما فيه من التأثير بالثقافة المحيطة، وكيفية المخيلة الجماعية وذاكرة الرواة طيلة عقود عديدة من الزمن)^(٤).

ويقول الشرفي أيضاً: (عملية الجمع والتصنيف والتدوين في حدّ ذاتها عملية اختيار. والاختيار معناه الاحتفاظ بأشياء وإقصاء أخرى، ولا يتصوّر ذلك إلا بنقد متن الحديث نقداً ضمنياً بالوسائل العقلية، ولو ذهب في ظنّ المحدث أنّه لا ينقد سوى السند، معدلاً أو مجرداً. فما احتفظ به هو ما كان يعكس التمثّل السائد لشخص الرسول في فترة متأخرة عن زمن الوحي وطرأت فيها تحولات جذرية إلى حدّ ما، مثلما يعكس إسقاطاً للقيم التي شاعت في أوساط المحدثين دون سواهم من العلماء)^(٥).

- (١) العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، وحيد السعفي، دار الأوائل - دمشق، ٢٠٠٦م، ص ٣٤.
- (٢) تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، ص ١٥٢، وقد دلني على هذا النقل كتاب الدكتور فخري عيسى (الحداثة وموقفها من السنة النبوية)، ص ١٣٩.
- (٣) الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، محمد حمزة، ص ٢٤٤-٢٤٥.
- (٤) لبنات، عبد المجيد الشرفي، ص ١٥٤.
- (٥) المرجع نفسه، ص ١٨١.

يذكرنا كلام الشرفي هذا بما سبقه إليه أستاذه أركون حين قرر أن إضفاء القداسة على مروياتٍ وأحاديثٍ بفعل التكرار المدرسي والورع الجماعي هو السبب في تفشي هذه المرويات وكثرتها، وأن أول خطوة في مسار التوثيق الصارم للسنة يكمن في استبعاد كل ما هو «لاهوتي»^(١).

وهذا «عبد الرزاق عيد» يزعم أن قصة الإسراء والمعراج: (هو نتاج تأليف جماعي، كان يعاد إنتاج صياغته وفق أسئلة الثقافة الدينية والاجتماعية والأخلاقية لهذه المرحلة التاريخية أو تلك، وتلبية لحاجة الإعلاء والتسامي القارة في اللاوعي الجمعي للبشر؛ طلباً للنشوة سواء بإله أو بدون إله، كما تتوصل الدراسات المعاصرة لمسألة المقدس في الغرب)^(٢).

ويتهم حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما؛ بأنه استقى مروياته من كعب الأخبار؛ فنسبها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، (وأعاد إنتاجها تخيلاً بما يتلاءم مع الخيال العربي وذائقته، بل وحاجته الروحية والثقافية والاجتماعية)^(٣).

ولو استرسلنا في تتبع الإنتاج الفكري لبعض أعيان الاتجاه العقلاني المعاصر - بتأريه الحدائي والعلماني - لوجدنا تركيزاً حول مسألة المتخيل الديني وتأثيره في اختلاق النص النبوي ووضعه، أو في إضفاء مسحة خيالية أسطورية عليه. وليس المقصود تفصي جميع الأحاديث التي فسّر العقلانيون العصريون وجودها في المدونة الحديثية بكونها من صناعة الخيال الإسلامي، لكننا سنقتصر على دراسة نماذج محددة، واخترنا من منظري هذا الطرح أبرز المتحمسين له^(٤).

لكن سنسبق ذلك بنقد عام لأصول هذه النظرية؛ تبييناً وهاءها المنهجي وخواءها العلمي، ومفارقتها للموضوعية والنزاهة.

(١) نافذة على الإسلام، أكون، ص ٧٦، ٨٠، واللاهوت كلمة مركبة من جزئين تعني علم الله، والمراد بها عند النصارى علوم الإلهيات، أو علوم العقائد، ويقابلها الناسوت: وهي العلوم المتعلقة بالطبيعة والإنسان، وعلم الكلام هو الذي يرادف هذا المصطلح عند المسلمين، ومراد أركون باستبعاد كل ما هو لاهوتي في السنة النبوية، أي: رفض ورد كل الأحاديث التي تتناول أمور الغيبات وما لا مدخل للعقل فيه، كالنصوص النبوية التي تتحدث عن ذات الله وصفاته، وتلك التي تتناول أخبار الجنة والنار والملائكة وأشراف الساعة... وغيرها.

(٢) سدنة هياكل الوهم، عبد الرزاق عيد، ص ١٣٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٢.

(٤) وقد أفرد بعض العقلانيين المعاصرين كتباً حول المتخيل الإسلامي وأثره في صناعة النصوص الدينية المتضمنة للخوارق والمعجزات وما يعجز العقل عن إدراكه أو تصوره، وأغلب هؤلاء الكتاب من التونسيين!!، وقد أشرف على طباعة ونشر أبحاثهم مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» التي تهتم بنشر مثل هذه التسويدات، ومما وفقت عليه مما أشرت إليه أنفأً: (المتخيل الإسلامي.. بحث في المرجعيات)، و(ليلة القدر في المتخيل الإسلامي) كلاهما ليسام الجمل، (المعجزة في المتخيل الإسلامي) لباسم مكّي، و(الفردوس والجحيم في المتخيل الإسلامي) للطيفة كراوي.

المبحث الثالث

نقد عام للنظرية

المطلب الأول: منشأ الفكرة.

إن الدعوى القائلة بأن الأحاديث النبوية والروايات التي نقلت جوانب حياته صلى الله عليه وسلم هي نتاج لمخيلة المسلمين في عصور الرواية والتدوين، هي في حقيقتها استنساخ لنظرية الفيلسوف «أرنست رينان»^(١) في نقد النصوص المسيحية؛ وهي قائمة على أن قصة المسيح هي صناعة الأجيال النصرانية الأولى^(٢).

وكغيرها من الدعاوى العريضة التي يطلقها الحداثيون والعلمانيون والعقلانيون حول «النص» و«التراث»؛ لا تعد مسألة «المتخيل» وتأثيرها في صناعة المقدس سوى كونها تكراراً لما قرره المفكرون الغربيون في نقدهم للنصوص المسيحية واليهودية؛ فهي بذلك استنساخ لمنهج النقد الغربي ومحاولة لتطبيقه في نقد نصوص السنة النبوية، واجترار رديء لما أثاره المستشرقون حول مصادر الدين الإسلامي.

ويعدّ «رينان» من أبرز من أثار هذه القضية عند تعرضه لنصوص الإنجيل ومعجزات المسيح، حين رفضها مبرراً ذلك بأنها نتاج للمخيل المجتمعي للأجيال النصرانية الأولى، أما ما تعلق بالنصوص الإسلامية (الحديث على وجه الخصوص)؛ فالتهمة بأنها اختلاق نابع من الخيال القصصي للرواة حاضر في كتابات بعض المستشرقين أمثال: «وانسبرو»^(٣)،

(١) رينان Renan: فيلسوف فرنسي ولد سنة ١٩٢٣م بمدينة تريجييه من أعمال بريطانيا بفرنسا، دخل المدرسة اللاهوتية، وتضلع من اللغات الشرقية حتى برع فيها، رحل إلى لبنان ونزل في دير الآباء اليسوعيين بغزير، وانتخب عضواً في المجمع اللغوي الفرنسي سنة ١٨٧٨م. من آثاره: (تاريخ اللغات السامية)، و(تاريخ الأديان)، و(المفردات العربية). انظر: المستشرقون، العقيلي، ٢٠٣/١، وموسوعة المستشرقين، بدوي، ص ٣١١.

(٢) انظر كتابه: (The Life of Jesus. Translated by William G. Hutchison. London: Walter Scott) (حياة يسوع) وانظر: جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، سامي عامري، ص ٢٧.

(٣) اشتهر المستشرق جون وانسبرو John Wansbrough بنظريته التي تنص على أن القرآن تطور بشكل تدريجي خلال القرنين السابع والثامن الميلاديين، وأنه قد جمع خارج الجزيرة العربية، في منطقة قريبة من بلاد الشام، واعتبر الروايات الشفهية التراثية اللاهوتية (والتي تشكل الأحاديث النبوية جزءاً كبيراً منها) نتاجاً لمخيلة رواةها، وأصل نظريته تلك في كتابه الشهير (دراسات قرآنية). انظر: القرآن وشبهات المستشرقين، صلاح حسن رشيد، مقال منشور في صحيفة (الحياة) اللندنية بتاريخ: ٢٥ تشرين الأول ٢٠١٣م.

«كيرن»^(١)، و«باتريشيا كرونه»^(٢) «٣».

فالحاصل أن هذه النظرية ليست نابغة من نظرة موضوعية ومحيدة لأصحاب الاتجاهات العقلية المعاصرة؛ إنما هي تقليد بحث للمستشرقين؛ سواء في نقدهم للنصوص الإسلامية أو النصوص المسيحية واليهودية، وهو تقليد لا يمكن فهمه إلا بكون أصحابه مأسورين بهذه النظريات؛ منبهرين بتنائجها.

ولا يبدو هذا الاستلham مستغرباً إذ أن تعظيم العقل وجعله حاكماً على النقل، وردّ النصوص الدينيّة لمجرد توهم المعارضة بينها وبين دلالاته هو مسلك نشط فيه المعتزلة قديماً، وبعض المستشرقين يرى أن أكبر مصيبة ابتلي بها المسلمون هي القضاء على المنزع العقلي في نقد الوحي عبر قمع الاعتزال، والتمكين للمحدثين في تثبيت رأيهم بتقديم النقل على دلالات العقول.^(٤)

(١) فريدريك كيرن Friedrich Kern: مستشرق ألماني ولد سنة ١٨٧٤م تعلم في جامعات لوزان وفيينا وبرلين، سافر إلى القاهرة إلى أن أتقن العربية، وألف رسالته للدكتوراه بإشراف فولرز، توفي سنة ١٩٢١م، عن سبعة وأربعين سنة، من مؤلفاته: نشره لكتاب (اختلاف الفقهاء) للطبري مع مقدمة ضافية باللغة العربية، و(الأحاديث الموضوعية)، و(تاريخ البوذية في الهند). انظر: تاريخ الآداب العربية، لوليس شيخو، ص ٣٣٤، والمستشرقون، نجيب العقيقي، ٧٢٩/٢، وموسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص ٤٧٢.

(٢) انظر: كتابها (الهاجريون Hagarism) الذي ألفته بمعية المستشرق «مايكل كوك»، والذي يعتبر من أبرز ما ألف في التشكيك بصحة المدونة الإسلامية (القرآن والسنة النبوية)، وأسس للنظرية الهاجرية حول تشكل الإسلام في القرن الأول الهجري. والكتاب ترجمه نبيل فياض. وللإستزادة حول خلاصته ما تضمنه كتاب (الهاجريون) ينظر: الإسلام المبكر... الاستشراق الإنجلوسكسوني الجديد، باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً، للباحثة التونسية أمّنة الجبلاوي، ضمن «مشورات الجمل».

(٣) انظر: جدل المتخيل واللاهوتي من محمد اللاهوتي إلى محمد التاريخي، حمود حمود، مقال منشور في مجلة (الأوان) بتاريخ ٢١/١٢/٢٠١٠م.

(٤) الإشادة بالمنزع العقلي للمعتزلة مسلك شائع عند المستشرقين، وأبرز من تحمس له من المعاصرين المستشرق الفرنسي «جاك بيرك» في ترجمته المشهورة للقرآن الكريم إلى الفرنسية، حيث أفحم فيها بعض آرائه حول العلمانية وحرية المرأة والديمقراطية والعقل... وغيرها، ودافع فيها عن طرحه في كون القرآن الكريم عظم العقل وأعطاه الأولوية في مراتب الإدراك والاستدلال، وانتقد محاربة بعض المسلمين للمنزع العقلي في قراءة النصوص عبر قمع الاعتزال. انظر: إعادة قراءة القرآن، جاك بيرك، ترجمة: وائل شكري، تقديم: أحمد صبحي منصور. وانظر أيضاً كتابه: العرب من الأمس إلى الغد، ترجمة: علي سعد. وانظر نقداً لطرحة في: من معارك الاستشراق ضد المصحف الشريف.. ترجمة «جاك بيرك» بين المادحين والقادحين، إبراهيم عوض. وإشكاليات ترجمة معاني القرآن الكريم، محمود العزب. وانظر أيضاً: دور الحديث في تشكيل المجال الفرقي، عادل عبد الله، مقال منشور في مجلة (أوان)، بتاريخ: ١١/٠٤/٢٠١٠م.

فليس لهؤلاء العقلانيين العصريين غير النفخ في النظريات الغربية والشرقية، حتى ولو كانت هذه النظريات أجنبية لم توضع أساساً لنقد النص الديني الإسلامي.

المطلب الثاني: إخضاع النص النبوي لنظريات علم النفس.

معلومٌ أن نظرية (تأثير الخيال الديني للرواي في تشكل النص المروي والتعديل عليه)، تقوم على تحليل نفسية نَقْلَة النص النبوي، وتتأسس على الزعم بأن كثيراً من الأحاديث النبوية التي تناقلها الرواة الثقات عبر أجيال من الزمن؛ إنما مرجعها إلى خيالات هؤلاء الرواة وتصوّراتهم وتمثّلهم - كما قرر الشرفي -، وهذا الأمر إضافة لكونه محض دعوى لا دليل عليها ولا برهان، ولا تعضدها حجة علمية رصينة؛ هو في حقيقته إخضاع للحديث النبوي إلى نظريات علم النفس، فهو يعكس التخبط المنهجي الواضح للعقلانيين، ويجسد (الاستلهاج الاستسلامي من علم النفس وعلم الاجتماع، أصول النظر والتحليل دون استيعاب لقصور هذه المناهج وعدم ملائمة أدواتها ومقولاتها لميدان البحث في الدراسات الإسلامية. ويبدو هذا التسطّيح الفكري الغرّب بصورة واضحة مثلاً في حكم الشرفي على السنّة أنها ليست تراثاً نبويّاً محفوظاً، وإنما هي «تمثّل»^(١) Représentation معين للسنّة، وليس السنّة ذاتها)^(٢). لم يحدّد لنا الشرفي هنا «ماهية» التمثّل، ... إلاّ أنّه على كل حال يبدو أنّه يشير إلى أنّ السنّة إنّما هي صناعة عفوية غير واعية للأجيال المسلمة، وليست نقلاً واعياً لحقيقة موضوعية، وهو تفسير غافل عن جوهر الظاهرة التاريخية المتشعبة بالأسماء والتواريخ والأسانيد التي تتحرّك في بؤرة من نور على بساط التاريخ. إنّهُ حكم مسرف في شططه التبسيطي بإقحامه آليات أجنبية عن علوم السنّة، وتفسير حقائق تاريخية صلبة بإجماليات ساذجة، والقارئ للدراسات الدينية الغربية المتخصّصة، يلاحظ أنّ إخضاع المواضيع المطروقة إلى دعاوى علم النفس في حلّ مُغلقات المسائل، ضعيف جدّاً)^(٣).

(١) التمثّل هو (مثول الصور الذهنية بأشكالها المختلفة في عالم الوعي، أو حلول بعضها محل بعضها الآخر) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص ٥٤. وانظر أيضاً: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين السعيد، ص ١١٧.

(٢) سبق ونقلنا نص الشرفي هذا.

(٣) نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنّة النبوية، عامري، ص ٢٨-٢٩.

فيستحيل عقلاً أن تتفق أجيال المسلمين عبر قرون من الزمن على تمثّلات وتصوّرات ذهنية متفكّقة في جُلّ تفاصيلها، ثم يُتواطأ على نسبة ذلك كلّه إلى معين النّبوة. ثم يقال أيضاً: متى بدأ تشكّل هذه التصوّرات؟ أفي عهد الصحابة رضي الله عنهم؟! أم في عصر التابعين؟ أو أنه تشكّل في العصر الذي تلا ذلك؟ وكيف نفسّر ظهور القوالب التي صُبّت فيها هذه التصورات والتخيّلات؟ أعني متون النصوص الحديثية. فإن أجيب عن ذلك بكونها إنما ظهرت وتفشّت (بفعل التكرار المدرسي والورع الجماعي) - كما يقول أركون^(١) - عبر قرون من الزمن، أي أنه لا يتصوّر ظهورها في العصر الذي يلي عصر النّبوة، فكيف يُفسّر وجود صحائف الصحابة رضي الله عنهم، والتي وصل بعضها إلى أيدينا اليوم؟ وهي مما كتبه في زمانهم من أحاديث سمعوها عن النبي عليه الصلاة والسلام، ولا يُرتاب في صحة نسبتها إليهم، بل إن منها ما وصل إلينا مخطوطاً^(٢) فكيف يستقيم هذا في نظر العقل؟!!

ولنطرد هذه النظرية على كل الروايات التاريخية التي تناقلها الرواة عبر تاريخ البشرية فالقول بأن هذه الروايات هي تمثّل لخيال الرواة حول الأحداث والشخوص - كما يقرر العقلانيون -، يستلزم (أن ما نقل إلينا من أحداث الحروب العالمية، بما يسمى الحرب العالمية الأولى، والثانية.. إنما هي انعكاسات، ورسم للخيال الشعبي الأوروبي المغرم بالصراعات والقتل على نموذج (رعاة البقر)، وما نقل إلينا من صور، ما هي إلا تمثيل

(١) سبق أن نقلنا نص أركون هذا ص... .

(٢) منها على سبيل المثال: صحيفتا جابر بن عبد الله الأنصاري، وأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما. حيث ذكر الشيخ صبحي السامرائي أن للصحيفة مخطوطتين في مكتبة الشهيد علي باشا. ينظر: مقدمة تحقيق (الخلاصة) للحسين بن عبد الله الطيبي، ص ١١. وينظر: السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، ص ٣٥٢، ودراسات في الحديث النبوي، الأعظمي، ص ٩٦، ١٠٤، وبحوث في تاريخ السنة، أكرم العمري، ص ٢٩٥، وتدوين السنة النبوية نشأته وتطوره، محمد بن مطر الزهراني، ص ٧٢.

ومنها أيضاً: صحيفة أبي هريرة رضي الله عنه، وتعرف بالصحيفة (الصحيحة) التي كتبها همام بن منبه عن أبي هريرة، وتعرف أيضاً: بصحيفة همام بن منبه، لأن لأبي هريرة عدة صحف كتبها عنه غير واحد، لم يصلنا منها غير هذه، ولها مخطوطتان في كل من دمشق وبرلين، وأول من حققها الشيخ العالم محمد حميد الله. انظر: مقدمة تحقيق (صحيفة همام بن منبه) لعللي الحلبي، ص ١٧، ومقدمة تحقيق (خلاصة الطيبي) للسامرائي، ص ١٠، و(بحوث في تاريخ السنة المشرفة) للعمري، ص ٢٩٦، والسنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، ص ٣٥٦-٣٥٧.

وتجسيد لهذه الروايات، على شكل أفلام بطولية، يبتدئ السئ فيها بالعدوان، ويلحق خسائر فادحة في خصمه (الخير) البطل، حتى إذا كاد أن يقضى عليه، استيقظ هذا البطل من ضعفه، وشحن قوته، وانقلب الأمر لصالحه، فهزم الشرير في اللحظات الأخيرة.. فالشرير هنا تمثل في ألمانيا النازية وبالدولة العثمانية الإرهابية، والبطل تمثل في بريطانيا وأميركا والحلفاء.. فهذه القراءة للحروب العالمية ينبغي أن توصف بأنها قراءة إبداعية، وإن كانت تضرب صفحاً عن كل الأحداث والمآسي والانتصارات والهزائم وقتل الأرواح التي فتكت بالإنسانية والحياة في هذه الحروب.. وكذلك يمكن القول عن وصول الإنسان إلى القمر بأنها أفلام سينمائية تعكس الخيال الأمريكي المتمثل بغزو الفضاء، فتجسد بهذه الصور المتخيلة.. فرفض هذه القراءات لكونها غير منطقية، ومخالفة لما استقر عليه الواقع العلمي؛ يستلزم رفض ادعاء أن الأحاديث النبوية والسيرة نسيج المخيال المجتمعي.. فهذه كتلك إنكار للحقائق، وتجاوز عما هو ثابت تاريخياً، متحقق واقعياً، كمن ينكر وجود مرحلة جاهلية عربية قبل الإسلام، ووجود مرحلة جاهلية إنسانية في عالمنا المعاش^(١).

فهذا الطرح يصور بشكل سخيّف منظومة القيم والشرائع المعجزة التي تضمنتها الأحاديث النبوية الشريفة، بإحالة ذلك كله إلى خيال الرواة وتمثلهم، ويرجعها إلى صناعة عفوية غير واعية لمخيال الأجيال الإسلامية في عهد الرواية.

إنه يتجاهل حقيقة انتقال النص النبوي عبر آليات هي المنتهى في الدقة والصحة، هو يتغاضى عن ألوف الأسانيد التي تنقلت عبرها الرواية المصطفوية، ليقرر في الأخير أن هذه الأحاديث كلّها إنما هي «تمثّل» للسنة النبوية، ولا تمثل السنة التي صدرت عن النبي صلى الله عليه وسلم على وجه الحقيقة.

إن الحقيقة العلمية التي تقول بأنه بُدئ في تدوين الحديث النبوي مبكراً، يقضي تماماً على زعم أركون والشرفي وغيرهما، من كون السبب في وجود كم هائل من المرويات في المدونة الإسلامية، هو ناتج عن سبب نفسي اجتماعي حمل الرواة على إسقاط تمثلاتهم وتخيلاتهم حول الغيبات في قوالب نصية نسبوها إلى السنة النبوية^(٢).

(١) الحداثة وموقفها من السنة النبوية، الحارث فخري عيسى، ص ١٤٠.

(٢) انظر: السنة قبل التدوين، الخطيب، ص ٣٥٦-٣٥٧، وعلوم الحديث ومصطلحه، صبحي الصالح، ص ٢٢.

المطلب الثالث: «المتخيل» ونظرية نشوء الحديث:

القول بأن المرويات هي نتاج للمتخيل الديني للرواة، يصادم ما بات مستقرًا في الدراسات الاستشراقية المنصفة من أن الحديث النبوي كان موجودًا في وقت مبكر، وهو ما يظهر جليًا - مثلًا - في دراسة المستشرق الألماني «هرلد موتسكي» حول (مصنف عبد الرزاق)^(١)، ورده على دعاوى «جوزيف شاخت»^(٢) حول نظرية نشوء الحديث والفقهاء الإسلامي^(٣)؛ حيث أثبت «موتسكي» بما لا يدع مجالًا للشك بأن السنة النبوية كانت حاضرة قبل نهاية المائة الأولى الهجرية، مستنتجًا ذلك من خلال دراسة مرويات عبد الرزاق

(١) وهي دراسة شهيرة جداً عنوانها (بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الهجري الثاني/الميلادي الثامن) وأصل البحث أطروحة أكاديمية نشرها البروفسور موتسكي باللغة الألمانية سنة ١٩٩١م، ثم ترجمت إلى الإنجليزية سنة ٢٠٠٢م، ونقلها إلى العربية: جورج تامر، وخير الدين عبد الهادي، وصدرت سنة ٢٠١٠م، عن دار البشائر الإسلامية. انظر لزامًا: حوار البروفسور موتسكي مع الدكتور عبد الرحمن أبو المجدل والذي نشره الأخير في ملتقى أهل التفسير على الرابط: <http://vb.tafsir.net/tafsir36621/#.VDkzrhY7-A>. وتضمن الحوار ملخصًا لأهم أفكار الكتاب.

(٢) شاخت: يوسف شاخت Joseph schkhet، مستشرق ألماني متخصص في الفقه الإسلامي، ولد سنة ١٩٠٢م، في مدينة «راتبور» الألمانية، درس اللاهوت واللغات الشرقية في جامعتي «برسلاو» و«ليتسك» فحصل على الدكتوراه سنة ١٩٢٣م، ثم عين مدرسًا للغات الشرقية في الجامعة المصرية، وعمل في وزارة الاستعلامات البريطانية، ثم انتقل بين عدة جامعات مثل: أكسفورد، وجامعة الجزائر، وجامعة «ليدن»، وفي الأخيرة أشرف على إصدار (دائرة المعارف الإسلامية)، توفي شاخت سنة ١٩٦٩م بنيويورك، وترك الكثير من التأليف والتحقيقات أهمها: (الشروط الكبير) للطحاوي، و(الفقه الإسلامي)، و(تاريخ الفقه الإسلامي). المستشرقون، نجيب العقيقي، ٤/٢، ٤٦٩، والأعلام، الزركلي، ٨/٢٣٤، وموسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص ٣٦٦.

(٣) تتلخص نظرية شاخت في كون الأحاديث المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم، لا تحتوي على معلومات موثوق بها عن تلك الفترة الإسلامية الأولى، بل تعكس لنا الآراء التي كانت خلال القرنين الأولين من الهجرة، والنصف الأول من القرن الثالث الهجري. انظر: الرد على مزاعم المستشرقين «جولد سيهر» و«يوسف شاخت» ومن أيدهما من المستغربين، عبد الله بن عبد الرحمن الخطيب، بحث مقدم لندوة: رعاية الملكة العربية السعودية بالسنة والسيرة النبوية، نظمه مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ص ١٢. ومناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية: النظام والقانون الإسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة، سليم العوا، ١/٢٧٣. وانظر الدعوى نفسها عند المستشرق الألماني «كارل بروكلمان» في كتابه: (تاريخ الشعوب الإسلامية)، ترجمة: منير بعلبكي، ونبية فارس، ص ٧١. ويرى عبد الجواد ياسين أن الحاجة إلى تشريعات جديدة تواكب تطور الحياة الاجتماعية، وكذا الصراعات السياسية والمذهبية التي ظهرت بعد نهاية المائة الأولى أدى إلى استحداث نص ديني أكبر حجمًا من القرآن، ويكافئه في الحجية وهو الحديث النبوي. انظر: المستشار عبد الجواد ياسين.. الدين أو التدين؟ التفكير من خارج الإطار، حوار أجرته معه مجلة (يتفكرون)، التي تصدرها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، الرباط، المملكة المغربية، العدد: ٠٢، ٢٠١٣م، ص ١٠٩.

الصنعاني (٢١١هـ)، وشيخه معمر بن راشد (١٥٣هـ)، فالطرح القائل بأنه لم يكن هناك وجود للأحاديث إلا بعد القرن الثاني الهجري ثم تعرضت هذه الأحاديث لتزايد عددي أنتج عشرات الآلاف من المرويات بفعل اختراع الرواة وفبركاتهم؛ هذا الطرح أضحى باهتاً جداً من الجهة العلمية، ليس في الأوساط العلمية والفكرية الإسلامية فقط، بل حتى عند المستشرقين المعاصرين والمفكرين الغربيين المحدثين، إذ أن الدلائل المحايدة كلها (الوثائق، المخطوطات، الروايات التاريخية المتواترة..) تشهد بأجمعها على أن وجود الحديث النبوي قديم جداً.

ولسنا بصدد الإثبات العلمي والتاريخي للتدوين المبكر للسنة النبوية، فهذا الموضوع استوفى حقه من البحث، وهو كافٍ لمن رام الحقيقة، وكان سمته التجرد والإنصاف^(١).



(١) أبرز ما ألفت في إثبات هذه القضية كتاب الدكتور محمد مصطفى الأعظمي (دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه) وأصل الكتاب هو أطروحة علمية نال بها المؤلف درجة العالمية «الدكتوراه» من جامعة «كامبريدج» سنة ١٩٦٦م، ونال به جائزة الملك فيصل العالمية في خدمة الإسلام سنة ١٩٦٦م، وهي أوعب دراسة في إثبات التدوين المبكر للسنة النبوية.

المبحث الرابع

نماذج لأهاديت زعم العقلائيون أنها ظهرت بفعل المتخيل الديني

ركزنا هنا على كتابات مجموعة من أعيان الاتجاه العقلائي المعاصر ممن عدّوا «المتخيل الديني» سبباً لتشكّل الحديث النبوي.

المطلب الأول: محمد أركون^(١) ومرويات الكلالة:

يرى محمد أركون أن مرويات الكلالة التي أوردها الإمام الطبري في تفسيره؛ تدرج ضمن ما يسميه «المتخيل الاجتماعي» والذي - حسبه - دفع المسلمين إلى اختلاق هذه الروايات، ذات الطابع السردي الحكائي؛ فيقرر (أن فن السرد والحكاية يؤدي إلى تغليب التصورات الخيالية على العقل التاريخي من أجل توليد (إيمان) محدد لا ينقسم عن المتخيل الاجتماعي، لأن فن السرد والحكاية والقصص يتناسب مع رغبات الخيال وإشباع الأحلام والمبالغات...)^(٢).

نحن هنا بصدد نصّ تأصيلي من أركون، ينظر فيه لدور الخيال في صناعة النصوص الدينية واختراعها، وقد مثّل لدعواه تلك بنصّين من المدونة الحديثة.

وكان في كتابه (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي) عقد فصلاً بعنوان (الكلام الحق والمتخيّل الديني) شرع فيه بتحليل ونقد مرويات الكلالة؛ أراد من خلال ذلك الاستدراك على عمل بعض المستشرقين المهمّمين بنقد التراث الإسلامي أمثال: «جولدسيهر»^(٣)، «شاخت»،

(١) كاتب وأكاديمي حداثي، من مواليد الجزائر سنة ١٩٢٨م، تلقى تعليمه الأول في مسقط رأسه، ثم درس في مدرسة الآباء البيض التبشيرية في وهران، وانتقل بعدها إلى جامعة الجزائر ليدرس بها الأدب والفلسفة، أكمل دراساته العليا بجامعة السربون بوساطة من المستشرق الفرنسي «لويس ماسينيون»، ثم عين مدرّساً في نفس الجامعة لمادة الفكر الإسلامي المعاصر سنة ١٩٨٠م، توفي سنة ٢٠١٠م، بالمغرب. اشتهر أركون بمواقفه الطاعنة في القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث يرى أنهما محرفان، وغير موثوق بصحتهما، وقد سلك في ذلك نفس مسالك المستشرقين، ودعا إلى ضرورة قراءة النصوص الإسلامية وفق مناهج النقد الغربية، وقد عبر عن هذه النظريات في عدد من الكتب التي خلفها مثل: (الفكر الإسلامي نقد واجتهاد)، (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي)، (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) ... وغيرها.

(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ص ٥١.

(٣) إجناس جولدسيهر IGNAZ GOLDIHER: مستشرق مجري يهودي ولد سنة ١٨٥٠م بالمجر، تعلم في بودابست وبرلين، ورحل إلى سورية إلى أن صحب الشيخ طاهر الجزائري فترة، زار أغلب البلاد العربية، وعين مدرّساً في جامعة بودابست، قال السباعي: «عرف بعدائه للإسلام وبخطورة كتاباته عنه، ومن محرري دائرة =

و«جونيبال»^(١)، ومن بعدهم «ديفيد بورز» الذي ألف كتاباً كاملاً عن نظام الإرث في الإسلام؛ ذهب فيه إلى أن المعنى الصحيح للفظ «الكلالة» هي «زوجة الإبن المتوفى»، غير أن الصحابة تعمدوا إخفاء مدلولها لحرمان المرأة من نصيبها الذي شرعه لها القرآن الكريم؛ تكريساً للهيمنة الذكورية وإبقاءً على نظام الإرث الجاهلي الذي كان يحرم المرأة من حقوقها^(٢).

وما يهمننا هنا هما الروايتان اللتان ساقهما «أركون» في دراسته، وجعلهما مثلاً على دور المخيلة الدينية والاجتماعية في اختلاق النصوص، ودعواها بأنهما من نسج الخيال، وبأن القراءة النقدية للنصين تمحوهما تماماً.

يقول أركون: (لتوضيح ذلك دعونا نضرب مثلين اثنين من خلال الروايات أو الحكايات التي يوردها الطبري. فهناك أولاً: قصة الثعبان الذي يظهر فجأة في الغرفة في اللحظة التي أوشك فيها عمر على إعطاء معنى كلمة الكلالة، وهناك ثانياً: قصة النبي عندما راح يغتسل بماء وضوئه جابر بن عبد الله المغمى عليه. عندما نتأمل في الأمر ملياً نجد أن هاتين الواقعتين لا تثيران أي اعتراض أو انتقادات في الحكايات الشفهية عندما يسمعها السامعون. على العكس فإن هؤلاء يدخلون عندئذ في دائرة العجيب المدهش والساحر الخلاب. إنهم يدخلون في دائرة الإرادة الغيبية لله حيث تلتقي الأفكار والأوضاع مباشرة دلالة مؤكدة ونهائية لا تقبل النقاش. ولكن عندما تنتقل إلى مرحلة الكتابة أو المكتوب فإن الانطباع الحاصل بسبب هذه التظاهرات المعجزة يفقد من قوته تدريجياً، وبالتالي من وظيفته حتى تجيء القراءة النقدية العقلانية وتمحوه كلياً باعتباره يدخل في دائرة الخرافة أو علم المقدسات والقديسين، أي في دائرة الظواهر المميزة للوعي الأسطوري ولنمط المعرفة المناسبة له)^(٣).

=المعارف الإسلامية»، له تصانيف باللغات الألمانية، والإنجليزية، والفرنسية ترجم بعضها إلى العربية، توفي سنة ١٩٢١م، من أهم منشوراته وتصانيفه: (ديوان الحطيئة)، (ترجمة لكتاب توجيه النظر) لطاهر الجزائري، (العقيدة والشريعة في الإسلام).... وغيرها. موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، ص ١٩٧، والأعلام، الزركلي، ٨٤/١، والاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، مصطفى السباعي، ص ٤٠.

(١) من الاجتهاد إلى نقل العقد الإسلامي، أركون، ص ٤٤.
 (٢) من غرائب الدراسات الغربية عن الإسلام، رضوان السيد، مقال منشور في صحيفة «الحياة» طبع الرياض، عدد: ١٧٠٢٥، تاريخ: ١٤/١١/٢٠٠٩.
 (٣) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، أركون، ص ٥٩-٦٠.

يشير أركون إلى الرواية التي ذكرها الإمام ابن جرير في تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ [النساء: ١٧٦]، وهي كالآتي:

قال الطبري: (حدثنا أبو كريب قال: حدثنا عثام قال: حدثنا الأعمش، عن قيس بن مسلم، عن طارق بن شهاب قال: أخذ عمر كِتْفًا وجمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، ثم قال: لأقضين في الكلاله قضاءً تحدّثُ به النساء في خدورهن فخرجت حينئذ حية من البيت، فتفرّقوا، فقال: لو أراد الله أن يتم هذا الأمر لأتمّه).
والخبر أسنده ابن جرير في (جامع البيان)^(١)، وأخرجه البيهقي في (السنن الكبرى)^(٢)، من طريق جرير عن الأعمش وفيه: (... وجمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ليكتب الجد وهم يرون أنه يجعله أباً فخرجت عليه حية فتفرقوا؛ فقال: لو أراد الله أن يمضيه لأمضاه).

قال ابن كثير: (وهذا إسناد صحيح)^(٣).

ويريد بالثانية ما أخرجه البخاري وغيره عن جابر رضي الله عنه أنه قال: (جاء رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُودُنِي، وَأَنَا مَرِيضٌ لَا أَعْقِلُ، فَتَوَضَّأَ وَصَبَّ عَلَيَّ مِنْ وَضُوئِهِ، فَعَقَلْتُ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لِمَنِ الْمِيرَاثُ؟ إِنَّمَا يَرْتَنِي كَلَالَةٌ، فَزَكَتْ آيَةُ الْفِرَاطِ)^(٤).

يزعم أركون أن القراءة النقدية العقلانية لهذين النصين تبين بأنهما مندرجان ضمن الخرافة واللامعقول؛ لتضمنهما المدهش والساحر الخلاب المخالف لما يدل عليه العقل والحس، ويؤكد بأن المتخيّل الديني والاجتماعي للأجيال الإسلامية، وتمثّلها للخوارق؛ أسهم في اختراع هذين النصين الأسطوريين!!

ولنحاول هنا تحليل كلام أركون؛ من خلال إمعان النظر فيما جعله دليلاً على دعواه

تلك:

- (١) انظره بتحقيق أحمد شاكر، ٤٣٩/٩، وانظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، عبد الرحمن السيوطي، ت: عبد الله التركي، ١٤٧/٥.
- (٢) انظره بتحقيق محمد عبد القادر عطا، ٤٠١/٦.
- (٣) تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير، ت: سامي سلامة، ٤٨٦/٢.
- (٤) أخرجه البخاري في (الصحيح)، رقم ١٩٤.

١. أن النصين يميزهما الطابع السردي الحكائي.
 ٢. أنهما يتضمنان الساحر الخلاب المصادم لدلالة العقل.
 ٣. أن القراءة النقدية العقلية تمحو النصين وتعتبرهما في خانة الخرافة.
- لم يقدم أركون بين رأيه هذا دلائل مؤسسية، ولا حججاً عاضدة، خاصة أن النصين موجزان جداً، ولا يتضمنان ميزة السرد^(١) الذي يطبع النصوص القصصية الطويلة أو المتوسطة، لكن أركون إنما استخدم «السردية» في وصف النصين لأن المصطلح دالٌّ في بعض إطلاقاته على النمط (والطريقة التي تروى بها القصة والخرافة فعلياً)^(٢).
- ويحكم أركون بأن الواقعتين من قبيل الخرافة والخيال رغم أن إسنادهما صحيح، ونقله الخبرين ثقات، صادقون كلهم، لم يعرف عنهم الكذب، بل اشتهروا بالصدق والتحري والتوقي وعرفوا بذلك.
- والمفتشون عن أحوال نقلة الأخبار، والناقدون لرواة الآثار، مع تحرزهم الشديد، ووضعهم الشروط الشديدة فيمن تقبل روايته؛ لم يجرحوا واحداً من نقلة هذين الخبرين، بل جلهم متفقون على توثيقهم وتزكيتهم وقبول روايتهم.
- فالنص الأول الذي ذكره أركون والذي أخرجه كل من الطبري والبيهقي هو من رواية طارق بن شهاب البجلي^(٣)، وهو صادق في نقله لم يتهمه أحدٌ من أهل عصره بالكذب والاختلاق.

(١) السرد: هو ذكر توالي وتسلسل الأحداث والأفعال والأقوال، في الحكاية والقصة أو غيرهما من النصوص المكتوبة، أو هو المصطلح العام الذي يشتمل على قص حديث أو أحداث، أو خبر أو أخبار، سواء أكان ذلك من صميم الحقيقة أم من ابتكار الخيال. انظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، وكامل المهندس، ص ١٩٨.

(٢) معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، ص ١١١، وانظر: المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، القسم الإنجليزي للكتاب، ص ٥٩.

(٣) طارق بن شهاب البجلي الأحمسي أبو عبد الله الكوفي، له رؤية، وأكثر رواياته عن الصحابة. انظر ترجمته في: كتاب الطبقات الكبير، محمد بن سعد، ت: علي محمد عمر، ٨/ ١٨٨، والتاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل البخاري، ٤/ ٣٥٣، والجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، ٤/ ٤٨٥، ومشاهير علماء الأمصار، أبو حاتم محمد بن حبان، ت: مجدي الشوري، ص ٦٢، وتاريخ دمشق، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، ت: عمرو بن غرامة العمروي، ٢٤/ ٤٢٠، ومعرفة الصحابة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، ت: عادل الغزالي، ٣/ ١٥٥٨، والاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد البر، علي الجاوي، ٢/ ٧٥٥، وتهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن المزي، ت: بشار معروف، ١٣/ ٣٤١، وسير أعلام

والنزاهة العلمية تقتضي قبول روايته وعدم ردّها فإن العقلاء مجمعون على أن من عُرف بالصدق والأمانة والتحري في نقل الأخبار، واشتهر بذلك في أهل عصره ولم يُتَّهم؛ قُبِلت روايته.

ويرويه عن طارق بن شهاب التابعيِّ قيس بن مسلم^(١)، اتفق على توثيقه. وثقه يحيى بن سعيد^(٢)، وشعبة، وأبو حاتم، ويحيى بن معين^(٣)، قال ابن عيينة: (ثقة ثقة)^(٤)، وقال الإمام أحمد: (ثبت ... ثقة في الحديث)^(٥)، وذكره ابن حبان في (الثقات)^(٦). مع ما اشتهر عنه من تعظيمه لله وخشيته إيَّاه^(٧). فالرجل وثَّقه خبراء النقد والضليعون بأحوال الرجال، وأساطين الجرح والتعديل. فكيف يستحلُّ الاختلاق؟، لكن مشكلة أركون أن ثقة الراوي واشتهار ذلك عنه، مع اتفاق أهل عصره على صدقه وورعه .. لا ينهض كله معارضاً أمام أوهامه ونظرياته. ثم يرويه عن قيسٍ سليمان بن مهران، المشهور بالأعمش، الإمام الثقة الثبت الحافظ، متفق على توثيقه، اشتهاره بالصدق والإمامة فيه تغني عن سوق شهادات معاصريه في بيان ذلك.

ثم يرويه عن الأعمش رجلاً: عثمان، وجريير.

النبلاء، الذهبي، ٤٨٦/٣.

(١) قيس بن مسلم الجدلي العدواني، أبو عمرو الكوفي، انظر ترجمته في: الطبقات، ابن سعد، ٤٣٤/٨، والتاريخ الكبير، البخاري، ١٥٤/٧، ومعرفة الثقات، أحمد بن صالح العجلي، ترتيب: نور الدين الهيثمي وتقي الدين السبكي، ت: عبد العليم البستوي، ٢/٢٢٢، والجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ٧/١٠٣، ومشاهير علماء الأمصار، ابن حبان، ص ١٣٠، والثقات، ابن حبان، ٧/٣٢٦، والمنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن الجوزي، ت: محمد عطا، ومصطفى عطا، ٧/٢٠٣، وتهذيب الكمال، المزي، ٢٤/٨١، وسير أعلام النبلاء، الذهبي، ٥/١٦٤.

(٢) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ٧/١٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ٧/١٠٤.

(٤) المعرفة والتاريخ، يعقوب الفسوي، ت: أكرم ضياء العمري، ٣/٨٦.

(٥) سؤالات بن هانئ للإمام أحمد، وانظر: بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، يوسف بن الحسن بن عبد الهادي، ت: روحية السويفي، ص ١٣١.

(٦) الثقات، ابن حبان، ٧/٣٢٦.

(٧) قال سفيان بن عيينة: (ما رفع قيس بن مسلم رأسه إلى السماء منذ كذا وكذا تعظيماً لله). انظر: العلل، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ت: وصي الله عباس، ٢/٢٩٦، والجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ١/٤١.

أما الأول فوثَّقه أبو زرعة^(١) وأحمد^(٢) وأبو داود^(٣) وقال النسائي: (لا بأس به)^(٤)، وذكره ابن حبان في (الثقات)^(٥).

والثاني، وهو جرير بن عبد الحميد الضبي؛ فأحد رجال الصحيحين. ويورثه عن عثام بن علي أبو كريب محمد بن العلاء ثقة حافظ، وعنه يروي الإمام الطبري.

ويحق للباحث أن يسأل أركون: من المسؤول عن اختلاق هذا النص إذن؟ والعقل يقول: إنه لا يجوز نسبة الكذب لمن اشتهر بالصدق والنزاهة.

فهذا الحديث مروى بسلسلة من الرواة الثقات المأمونين، منتهياً إلى الإمام ابن جرير، وبينه وبين صاحب القصة - طارق ابن شهاب - أربعة رجال كلهم موصوف بالصدق والأمانة، ثم أودع الطبري هذه الرواية المنقولة إليه بالمشافهة كتابه «التفسير»، ولا أخال «أركون» يشكك في صحة نسبة كتاب ابن جرير.

والسؤال المكرر هنا: متى تسرب المخيال الجمعي للرواة في هذا النص؟ بعبارة أوضح: من اخترع هذه القصة؟!

إن نقلة هذا الخبر صادقون مصدقون، والبشر متفقون على قبول خبر الصادق، وإنكار ذلك عبثٌ؛ فإن مصالح العباد في معاشهم قائمة على تصديق إخبار من لم يعرف بالكذب، فكيف بمن عرف بالصدق والتوقي في نقل الأخبار؟!

يقول السيد محمد رشيد رضا^(٦): (نرى الناس يصدقون أكثر أخبار الجرائد السياسية

(١) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، ٤٤/٧.

(٢) سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود السجستاني في الجرح والتعديل، ت: عبد العظيم يستوي، ٣٤٣/١، وبحر الدم، ابن عبد الهادي، ص ١٠٦، وموسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله، السيد أبو المعاطي النوري وآخرون، ٤٢٣/٢.

(٣) سؤالات الآجري لأبي داود، ٢١٤/١.

(٤) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، المزي، ٣٣٦/١٩.

(٥) الثقات، ابن حبان، ٣٠٥/٧.

(٦) محمد رشيد رضا القلموني، أحد أبرز رواد الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي، ولد في بلدة «القلمون» من أعمال «طرابلس» الشرق سنة ١٨٦٥م، وفيها نشأ وحاز مبادئ العلوم من أسيانها أمثال: «حسين الجسر»، «محمود نشابة»، «عبد الغني الرافي»... وغيرهم. سافر بعدها إلى مصر متأثراً بأفكار جمال الدين الأفغاني =

والشركات البرقية على كثرة ما عرفوا من كذبهما، واعتقادهم أن لأصحابهما أهواء سياسية يحاولون تأييدها بالحق وبالباطل. فإذا كان هذا شأن البشر في أمثال هذه الأخبار التي تحوم حولها الشبهات في أنفسها، وفي سيرة رواتها، فكيف يعقل أن يرتابوا في صحة جميع الأحاديث التي صححها حفاظ المحدثين بعد نقد متونها، وإقامة ميزان الجرح والتعديل لكل فرد من أفراد رواتها؟!، وقد علم أنهم لا يقبلون في الاحتجاج حديثاً منقطع الإسناد، ولا حديثاً في رواته مجهول، أو أحد ثبت عليه الكذب أو سوء الحفظ أو النسيان أو مخالفة الثقافات الأثبات في روايته... أفتعقلون مع هذا، أن نرتاب في تصديق جميع الأحاديث التي نقلت لنا بدقة، لم يعهد لها البشر نظيراً في تاريخهم القديم ولا الحديث، وأنتم ترون أنفسكم، وسائر البشر يصدقون أكبر ما يروى لهم بلا سند ولا بحث في رواته، بل كثيراً ما يصدقون أخبار من ثبت عليهم الكذب مراراً، كرواة البرقيات والجرائد؟^(١).

وزعم محمد أركون أن القراءة النقدية العقلانية للنص (تمحوه كلياً باعتباره يدخل في دائرة الخرافة).

بغض النظر عن صحة أثر عمر رضي الله عنه من جهة إسناده؛ فإنه لا يتضمن ما يستحيل وقوعه، وليس فيه إلا أن عمر أراد أن يخبر جلساءه بمعنى الكلالة؛ فخرجت حيّة؛ فعدّل عن عزمه. فأين محلّ مناقضة هذا الخبر للعقل؟ وأين الخارق فيه؟ ولم اعتبر أركون هذا الخبر من (التظاهرات المعجزة)؟!

وما الدليل على أنه صناعة المتخيل الديني والاجتماعي؟
ثمّ ما الأمر الذي تمثّله الرواة من خلال هذا النصّ المخترع، حتى يُزعم أنه إنما جاء استجابة لرغبة التقديس لدى الرواة، وإشباعاً لأحلام الأجيال الإسلامية؟!

=ومحمد عبده؛ ليلتحق بالأخير في القاهرة سنة ١٨٩٨م، ويؤسس مجلة «المنار» التي غدت لسان الإصلاح في العالم الإسلامي ومرجع المسلمين في معرفة الكثير من أمور دينهم، وأسس معهد «الدعوة والإرشاد»، وانخرط في العمل الدعوي والسياسي مؤسساً عديد الأحزاب والجمعيات، توفي في الطريق من «السويس» إلى «القاهرة» في أوت سنة ١٩٣٥م. من آثاره: (مجلة المنار)، (الوحي المحمدي)، (تفسير المنار)، (الوهابيون والحجاز). الأعلام، الزركلي، ١٢٠/٦، والتفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ٢/٢٥٣، ومعجم المؤلفين، كحالة، ٣/٢٩٣، والأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية، زكي محمد مجاهد، ٣/١٠٧٥.
(١) مجلة المنار، مقال: السنة وصحتها والشرعية ومكاتها (١)، محمد رشيد رضا، ١٩/٢٥.

نحن مطمئنون إلى أنه لا إجابة مقنعة مؤسسة عن هذه التساؤلات المشروعة، سوى الدعاوى الجوفاء والطروحات الباهتة، وكلا الأمرين هباءً في ميزان العلم.

• أمّا النصّ الثاني الذي مثل به أركون على دعواه تلك، وهو حديث جابر رضي الله عنه؛ فهو في الصحيحين، وليس فيه ما يخالف العقل البتة، بل إنه لا يتضمن خارقاً أو معجزةً، ولم يجعل العلماء هذا الحديث من أحاديث المعجزات، وليس فيه إلا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صبَّ فضل وضوئه على صاحبه المغمى عليه، فاستفاق من إغماءته. وأركون يزعم أن الوجدان الإسلامي وتكريس الهيمنة الذكورية هو من أوجد مثل هذه المرويات التي تمنع الأثني حقها في الميراث، وتؤسس لغموض معنى «الكلالة» عند الصحابة. والعلماء الذين انبروا النقد الصحيحين كالجَيَّاني والدارقطني لم يتعرضوا لهذا الحديث بالنقد، ولم يتكلموا فيه.

وقد بَوَّب البخاري رحمه الله للحديث في صحيحه بقوله: باب صب النبي صلى الله عليه وسلم وضوءه على المغمى عليه.

يعتبر محمد أركون ما ورد في النصين من قبيل المتخيل الاجتماعي؛ وهو مدفوع في ذلك بغرض معروف، يعرفه من اطلع على كتبه ونظرياته، وهو التنكر لفهم السلف لبعض الألفاظ الواردة في القرآن الكريم؛ بحجة أن معناها كان غامضاً لديهم، أو أن الجدل في تحديد دلالاتها الدقيقة كان قائماً في تلك الفترة، كما هو الشأن في مصطلح «الكلالة».

وجاء تركيزه على مصطلح «الكلالة»؛ لأنه - وجلّ العقلايين المعاصرين - متبرمون من نظام الإرث في الإسلام، خاصة ما تعلق منها بفرض الأثني، وهو - أي: أركون - يرى أن فرض الفقهاء لمنطقهم في تحديد معنى «الكلالة» هو تكريس للهيمنة الذكورية، وربط للميراث بالتقاليد الجاهلية السائدة.

ويقرر أيضاً أن هذه الروايات وغيرها لا تحدد معنى «الكلالة»، بل تهدف إلى إبقاء معناها غامضاً ومشكلاً^(١)، والغرض هو كما يقول: (لأنه يبدو أن مكانة الكلالة تحدث

(١) يقول أركون: (والبدئية الأولى التي نستخلصها من هذه الروايات التي أوردها الطبري هي محاولته المستبسلة والضاربة لإبقاء كلمة «الكلالة» دون معنى، أي العجز عن تحديد معناها). انظر: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٥٢.

وضعاً جديداً يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق^(١).

ولسنا هنا بصدد مناقشة هذا الرأي، بل اكتفينا بمناقشة نقد «أركون» للأحاديث والمرويات التي وردت فيها هذه اللفظة (الكلالة)، ودعواه أنها صناعة للمتخيل الاجتماعي الديني.

وأثبتنا أن ما عول عليه في دعواه لا ينهض دليلاً على نظريته تلك، فالروايتان صحيحتان، وليس فيهما ما يشير إلى أنهما من صناعة خيال الرواة.

المطلب الثاني: المتخيل في حديث بدء الوحي (دراسة لموقف: بسام الجمل^(٢)، وهشام

جعيط)^(٣)

من الأحاديث التي زعم العقلايون المعاصرون أنها نسبت إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بفعل الصناعة الخيالية للرواة المسلمين؛ تلك المتعلقة بالملائكة على العموم، والملك جبريل عليه السلام بوجه أخص، حيث يزعم هؤلاء أن كثيراً من الأحاديث التي جاءت في وصف جبريل عليه السلام، ليست إلا اختلاقاً لا واعيّاً للأجيال الإسلامية الأولى، وتعبيراً عن تمثّلهم لهذا المخلوق المقدّس، ونحتاً للصورة المتخيّلة عنه، ولا علاقة لها بما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم على وجه الحقيقة.

وسأبرز - هنا - موقف الكاتبين الحداثيين «بسام الجمل» و«هشام جعيط» إزاء هذا الصنف من المرويات، لكن قبل هذا أنه أنوه أن الأول كان قد قرر أن الملائكة عمومًا وجبريل على وجه خاص لا يعدّ كونه [رمزاً = Le symbole] يعتبر ركنًا ضروريًا في أي عملية تخيلية، وكان قد سبقه في ذلك هشام جعيط حين نفى أن يكون جبريل من الملائكة من الأساس

(١) المرجع نفسه، ص ٥٢.

(٢) باحث وأكاديمي تونسي، حاصل على الدكتوراه في الآداب من جامعة منوبة، يشغل أستاذًا في كلية الآداب بصفاقس، له مجموعة من الأعمال المنشورة من بينها: كتاب (أسباب النزول)، (الإسلام السني)، و(ليلة القدر في المتخيل الإسلامي)، ويشرف على تحكيم البحوث المقدمة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود» الحداثيّة التي تطعن في الإسلام ومصادره.

(٣) كاتب ومؤرخ حداثي تونسي، ولد في تونس سنة ١٩٣٥م، وحصل على الإجازة في التاريخ سنة ١٩٦٢م، والدكتوراه من جامعة باريس سنة ١٩٨١م، عمل مدرّسًا في عدة جامعات منها: جامعة تونس، جامعة ماك غيل بمونريال (كندا)، وجامعة كاليفورنيا، وتولى سنة ٢٠١٢م رئاسة مجمع بيت الحكمة. من مؤلفاته: (الوحي والقرآن والنبوة)، (في السيرة النبوية)، (أزمة الثقافة الإسلامية) .. وغيرها.

مستدلاً بقول الله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٨] (١).

وهذا من أغرب الاستدلالات؛ فإن عطف جبريل وميكائيل على الملائكة، هو من عطف الخاص على العام للدلالة على التعظيم والتشريف، ويسمى في عرف أهل اللغة (التجريد)، (وهو أن يكون الشيء مندرجا تحت عموم، ثم تفرده بالذكر، وذلك لمعنى مُخْتَصِّصٍ به دون أفراد ذلك العام. فجبريل وميكال جعلاً كأنهما من جنس آخر، ونزل التَّغَايُرُ فِي الوصف كالتغاير في الجنس، فعطف. وهذا النوع من العطف، أعني عطف الخاص على العام، على سبيل التفضيل، هو من الأحكام التي انفردت بها الواو) (٢).

أما حديث بدء الوحي، أو ما يعرف بقصة «الغار»؛ فهو مما تواطأ العقلانيون المعاصرون - بمختلف اتجاهاتهم - على إنكاره، وهم في ذلك كله لم يأتوا بجديد سوى النفخ في النظريات الاستشراقية، وإعادة طرحها بصيغ مختلفة - كعادة القوم في جلّ نظرياتهم المنتحلة -؛ وهذا الحديث هو الذي قال فيه المستشرق البريطاني «منتجمري وات» بأنه (لا فائدة كبيرة من مناقشة إسناده) (٣)، واقترح بدلاً من ذلك دراسة الأدلة العقلية لفقراته! (٤).

ونص الحديث محل الدراسة يحكي (اللقاء الأول بين الرسول صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام، وهو ما عرف بحادثة الغار، وهو مخرج في كتابي البخاري ومسلم - وهما من أوثق المصادر العلمية التي جمعت الأحاديث النبوية - لذلك لم يمار أحد ممن عرفوا منهج النقد الحديثي في صحة هذه الرواية وثبوتها؛ لأنها استوفت شروط الصحة في السند والتمن، فالسند متصل بريء من أي نوع من أنواع الانقطاع، ورجاله الرواة حازوا العدالة - أي الأمانة العلمية -، والضبط - أي الكفاءة العلمية أيضاً، والتمن - وهو الكلام

(١) انظر: الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، ص ١١٩، (هامش ٣٢).

(٢) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، ت: صدقي جميل، ٥١٦/١، وانظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، نصر الدين البيضاوي، ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ٩٦/١، والتحرير والتنوير.

(٣) محمد في مكة، وويليام منتجمري وات، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، ص ١٠٥ (نسخة الشاملة)، وانظر: منهج مونغمري وات في دراسة نبوة محمد، جعفر شيخ إدريس، ضمن (مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية)، ٢١٥/١.

(٤) محمد في مكة، منتجمري وات، ص ١٠٥.

الذي انتهى إليه السند - خال من الشذوذ والعلة القادحة، كما سلم منهما السند كذلك، بيد أن معظم أصحاب الاتجاه العقلاني المعاصر، ينكرون هذه الرواية، ويدعون أنها مختلفة مصنوعة وضعها في القرن الثاني أو الثالث من الهجرة (مسير و أمور التقديس) لأسباب وأهداف عدة^(١).

ولسنا هنا في وارد الرد على جلّ من أنكر هذه القصة، إنما القصد مناقشة من زعم أنّ الحادثة من نتاج المتخيل الديني، وأن خيال الرواة هو من رسم جبريل على تلك الصورة. وسنحصر الدراسة في ذكر اعتراضين لاثنين من أقطاب العقلانية المعاصرة، وهم: بسام الجمل، هشام جعيط.

أولاً: بسام الجمل ودعوى التناقض في الحديث:

لقد سعى «بسام الجمل» في أطروحته (أسباب النزول) إلى إصاق كلّ الروايات والأخبار الواردة في شأن جبريل عليه السلام، سواء ما تعلق منها بشكله أو وظيفته أو بعض الأحداث التي كان حاضراً فيها، إلى صناعة المتخيل الإسلامي، أي أنّ وجدان المسلمين الأوائل وتمثّلهم لهذا المخلوق المقدس - حسب - هو ما أسهم في صناعة هذه النصوص واختراعها، وفرض وجودها في المدونة الإسلامية، وهو في سبيله هذا - أي الجمل - وأثناء سوقه للمرويات، لا يبالي أكانت هذه المرويات في أعلى درجات الصحة، أو كانت في أدنى درجات الضعف، وأنسى له ذلك والقصور في معرفة علوم الحديث وقواعده سمة عامة لدى أصحاب الاتجاه العقلاني المعاصر، لا يكاد ينفكّ عنها أحد.

ولتجلية ذلك وبيانه - وحتى تتضح الصورة - أحب أن أسبق بالنتيجة التي وصل إليها «الجمل» بعد دراسته لبعض المرويات المتعلقة بجبريل، قبل عرض رأيه في (حديث الغار)؛ حتى نفهم تفاصيل هذا الرأي.

فهو يقرر: (بأن صورة جبريل في المتخيل الإسلامي غير مقتصرة على دوره الأصلي بصفته مبلغاً لكلام الله إلى الرسول، وإنما أسندت إليه وظائف أخرى خارجة عن مقتضيات الرسالة في جوهرها، حتى إنه أدلى برأيه في بعض الصحابة، وواضح أن همّ المتخيل الإسلامي

(١) الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد، أحمد محمد فاضل، ص ١٥٥، بتصرف.

في هذا الباب إعادة بناء علاقة الرسول بجبريل منذ بدايتها حتى نشأ ضرب من التلازم بينهما. وقد أسهمت أخبار أسباب النزول في إثبات صور عديدة لجبريل أنتجها المتخيل لا مرجع لها أصلاً في نص المصحف. وبذلك أسقطت الأجيال الإسلامية على جبريل تماثلاتها لكائن من الكائنات اللامرئية، وألبسته قيماً وسلوكاً ومشاعر متنزعة من واقع الناس في معاشهم وعلاقاتهم الاجتماعية. فهذا جبريل ينطق بلسان عربي ويستبد به الحزن، ويجهش بالبكاء ويركب الخيل، ويتمثل في صورة بشر سوي... إلخ، وبذلك فإن تكتم الوحي عن شخصية جبريل في ملامحه وحقيقته لم يمنع المتخيل الإسلامي من أن ينسج له صوراً جعلته أقرب إلى عالم الإنسان المادي منه إلى عالم الكائنات اللامرئية، ويعني ذلك أن المتخيل في أسباب النزول قد أدى وظيفة مهمة وهي أسنة جبريل^(١).

فكما هو واضح في هذا النص، ينسب الجمل بعض الوظائف إلى جبريل عليه السلام في سياق إثبات أنها منسوبة إليه من طرف المتخيل الديني للرواة، وهذه الوظائف كما ترى بعضها ثابت أثبتها الروايات الصحيحة، وبعضها لا يصح ولا يثبت بكائه عليه السلام؛ فإنه لا يثبت فيه نصٌ صحيح، وما روي في ذلك فهو موضوع كالحديث الطويل الذي فيه وصف جبريل للنار، وفيه: (فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جبريل وهو يبكي، فقال: أتبكي يا جبريل وأنت من الله بالمكان الذي أنت به؟!)^(٢).

(١) المرجع نفسه، ص ٣٨٨.

(٢) أخرجه الطبراني في (المعجم الأوسط)، ٣/ ٨٩، وابن أبي الدنيا في (صفة النار)، ت: محمد خير، ص ١٠٣، كلاهما من طريق سلام الطويل عن الأجلح الكندي، عن عدي الكندي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. قال الهيثمي: (فيه سلام الطويل، مجمع على ضعفه). مجمع الزوائد، ١٠/ ٣٨٧، وقال الألباني: (موضوع). السلسلة الضعيفة، ٢/ ٣١٢، وقال أيضاً: (التركيب والصنع عليه ظاهر، ثم إن فيه ما هو مخالف للقرآن الكريم في موضعين منه: الأول: قوله في إبليس: (كان من الملائكة)، والله عز وجل يقول فيه: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ٥٠]، وما يروى عن ابن عباس في تفسير قوله: ﴿مِنَ الْجِنِّ﴾ أي: من خزان الجنان، وأن إبليس كان من الملائكة، فمما لا يصح إسناده عنه، ومما يبطله أنه خلق من نار كما ثبت في القرآن الكريم، والملائكة خلقت من نور كما في صحيح مسلم عن عائشة مرفوعاً، فكيف يصح أن يكون منهم خلقة، وإنما دخل معهم في الأمر بالسجود لآدم عليه السلام لأنه كان قد تشبه بهم وتعبد وتمسك، كما قال الحافظ ابن كثير، وقد صح عن الحسن البصري أنه قال: (ما كان إبليس من الملائكة طرفه عين قط، وإنه لأصل الجن، كما أن آدم عليه السلام أصل البشر).

الموضع الثاني: قوله: (ابتلي به هاروت وماروت). فإن فيه إشارة إلى ما ذكر في بعض كتب التفسير أنهما أنزلا=

أما كون جبريل ينطق بلسان عربي فصيح، وكونه كائناً مادياً، فهو مما لم تستقل الروايات بالدلالة عليه، إذ القرآن الكريم - والذي يسميه الكاتب «الوحي» -، دلَّ على ذلك أيضاً، فكيف يزعم أن ما دلَّت عليه المرويات لا مرجع لها في نص المصحف، ويدعي أنها مما أنتجه المتخيل الإسلامي للرواة من أجل أنسنة جبريل؟!

أما كونه كائناً مادياً - أي: جسماً -؛ فقد وصف الله الملائكة بقوله: ﴿جَاعِلِ الْمَلَكِ كَرِيَماً رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَى وَثُلُثَ وَرَبَعٌ بَزِيدٌ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ [فاطر: ١]، وجبريل ملكٌ بلا ريب، إذ كيف يستقيم أن لا يكون مادياً^(١) وتكون له أجنحة؟! .

وقد وصف الله جبريل في قوله: ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى﴾ [النجم: ٦]، قال ابن عباس، والحسن: (ذو منظر حسن)، وقال قتادة: (ذو خلق طويل)^(٢).

فكيف يكون كذلك وهو ليس جسماً؟!

ولا تعارض بين كونه جسماً، وكونه لا مريئاً؛ فإن الكثير من المخلوقات التي لا تدركها العين لصغر حجمها - مثلاً -؛ لا ينكر الكاتب في كونها أجساماً؛ مثل المخلوقات المجهرية، والخلايا، والبكتيريا ... وغيرها.

= إلى الأرض، وأنها شربا الخمر وزنيا وقتلا النفس بغير، فهذا مخالف لقول الله تعالى في حق الملائكة: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحریم: ٦]، ولم يرد ما يشهد لما ذكر، إلا في بعض الإسرائيليات التي لا ينبغي أن يوثق بها). السلسلة الضعيفة، ٢/ ٣١٢-٣١٣.

(١) نحن في وصفنا لجبريل بأنه كائن مادي إنما نجاري المعترض في اصطلاحه، وإلا فإننا نفضل استخدام مصطلح «الجسم» كونه الأنسب في الاستعمال الشرعي، ويستعمله العلماء في تعريف الملائكة، يقول الشيخ ابن عثيمين: (الملائكة أجسام، وليست أرواحاً بلا أجسام، ولكن الله عز وجل حجبه عننا، جعلهم عالماً غيبياً، كما أن الجن أجسام ولكن الله عز وجل حجبه فجعلهم عالماً غيبياً). شرح كتاب رياض الصالحين، محمد بن صالح بن عثيمين، ٤/ ٣٩٢-٣٩٤. وقال أيضاً: (الملائكة أجسام بلا شك، كما قال الله عز وجل: ﴿جَاعِلِ الْمَلَكِ كَرِيَماً رُسُلاً أُولِي أَجْنِحَةٍ﴾ [فاطر: ١]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: (أطت السماء) والأطيط: صرير الرجل، أي إذا كان على البعير حمل ثقيل؛ تسمع له صريراً من ثقل الحمل، ويدل لهذا حديث جبريل عليه السلام: أن له ستمائة جناح قد سد الأفق، والأدلة على هذا كثيرة، وأما من قال: إنهم أرواح لا أجسام لهم، فقله منكر وضلال، وأشد منه نكارة من قال: إن الملائكة كناية عن قوى الخير التي في نفس الإنسان، والشياطين كناية عن قوى الشر، فهذا من أبطل الأقوال). شرح الأربعين النووية، محمد بن صالح بن عثيمين، ص ٦١-٦٢، وينظر: «مجموع فتاوى ورسائل العثيمين» (٥/ ١١٨-١١٩).

وقال عمر الأشقر: (ولما كانت الملائكة أجساماً نورانية لطيفة؛ فإن العباد لا يستطيعون رؤيتهم، خاصة أن الله لم يُعْطِ أبصارنا القدرة على هذه الرؤية).

(٢) جامع البيان، الطبري، ٢٢/ ٤٩٩، وتفسير القرآن، السمعاني، ٥/ ٢٨٥.

أما كونه ناطقاً متكلماً؛ فكلام الملائكة ونطقهم ثابت بنص الكتاب أيضاً، وقد ذكر الله في سورة الحجر حواراً جرى بينهم وبين نبي الله إبراهيم عليه السلام، حين جاؤوه مبشرين بالولد، قال تعالى: ﴿وَنَبَّيْتُهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ ٥١﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ ٥٢﴾ قَالُوا لَا نَوْجَلُ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ ٥٣﴾ قَالَ أَبَشْرْتُمُونِي عَلَىٰ أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فِيمَا تَبَشِّرُونَ ٥٤﴾ قَالُوا بَشِّرْنَا بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْفٰنِطِينَ ٥٥﴾ قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ ٥٦﴾ إِلَّا الضَّالُّونَ ٥٦﴾ قَالِ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ٥٧﴾ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ٥٨﴾ إِلَّا ءَالَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ٥٩﴾ إِلَّا أَمْرَاتَهُ، فَدَرْنَا إِنَّا لَمِنَ الْغٰدِرِينَ ٦٠﴾ [الحجر: ٥١ - ٦٠].

وحين وفدوا إلى لوط عليه السلام: ﴿فَلَمَّا جَاءَ ءَالَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ ٦١﴾ قَالَ إِنكُمْ قَوْمٌ مُّسْكِرُونَ ٦٢﴾ قَالُوا بَلْ جِئْنَاكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ ٦٣﴾ وَأَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّا لَصٰدِقُونَ ٦٤﴾ فَآسِرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبُرَهُمْ وَلَا يَلْفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ ٦٥﴾ [الحجر: ٦١ - ٦٥].

والمرسلون في القصة هم من الملائكة بلا نزاع، فنطقهم بفسيح الكلام ثابت في الوحي القرآني - كما يحب «العجل» تسميته-، ولم تختص المرويات المشككة التي هي من صناعة المتخيل الإسلامي بإثباته !!.

أما جبريل عليه السلام، والذي يزعم الكاتب أن نطقه بفسيح الكلام لا مرجع له في نص المصحف، وأن الأحاديث التي تروي أنه تكلم ونطق إنما هي صناعة للمتخيل الإسلامي؛ فالقرآن الكريم أثبت أنه تكلم مع مريم عليها السلام في قوله تعالى: ﴿فَأرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ١٧﴾ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ إِن كُنْتُ تَقِيًّا ١٨﴾ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لِكَ عَلْمًا وَرَكِيًّا ١٩﴾ قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلْمٌ وَلَمْ يَمَسَّسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بَغِيًّا ٢٠﴾ قَالَ كَذٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَىٰ هَيْنٍ ٢١﴾ وَلِنَجْعَلَهُ ءَايَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ٢٢﴾ [مريم: ١٧ - ٢١].

والعلماء متفقون على أن «الروح» في الآية هو جبريل عليه السلام^(١)، وهو هنا يخاطب

(١) قاله: قتادة، وعكرمة، والحسن، وعطاء بن يسار، ووهب بن منبه، وابن جريج.. وغيرهم. انظر: جامع البيان، الطبري، ١٦٣/١٨، وتفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن ابن أبي حاتم، ت: أسعد الطيب، ٢٤٠٣/٧، ومعالم التنزيل، البغوي، ٢٢٣/٥، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٢٢٠/٥.

مريم البتول بكلام تفهمه، ولا أخال الكاتب ينكر هذا أو يشكك فيه؛ فلم يزعم أن هذه الأمور أصقتها الروايات بجبريل إشباعاً لرغبة التقديس، وتلبية لمطلب الوجدان الديني، واستجابة لتمثلهم لشكله ودوره؟!.

ثم إن آيات سورة (مريم) تثبت أيضاً تمثل جبريل عليه السلام بالبشر، في قوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾^(١٧) مريم: [١٧]، وهو أمر ادعى «الجمال» أن لا أصل له في نص المصحف، وأن الأحاديث استقلت بذكره؛ كونها صناعةً لخيال الرواة الذين أرادوا أن يكون جبريل كذلك.

وبالعودة إلى حديث بدء الوحي نذكر بالمقطع المستشكل لدى الكاتب، وهما مقطعان، الأول: (ثم نوديتُ، فرفعتُ رأسي، فإذا هو على العرش في الهواء... فقلت دثروني دثروني، فصبوا علي ماءً فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَدَّثِرُ﴾^(١) قُرْآنًا ذَرُّ^(٢) وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ^(٣) وَيَا أَيُّهَا فَطَهْرُ^(٤)﴾^(١) المدثر: [١ - ٤].

يقول بسام الجميل: (ولعلَّ أهم ما يلاحظ في هذا الخبر أن جبريل لم يكن سوى صورة ملائكية لم تأنس لها نفس محمد، فشعر بالارتجاف، وانتابه إحساسٌ بالبرودة؛ فطلب التدثُّر طلباً للدَّفء. ولكن زوجه خديجة ومن كان معها صبوا عليه ماءً، وهو في بعض الروايات (ماءً بارداً)، ومن هنا تنشأ صورة مستفزة للأذهان لجمعها بين الشيء ونقيضه: التدثر والماء)^(٢).

أشكل على بسام الجميل، الجمع بين طلبه صلى الله عليه وسلم التدثر من البرد، وصب السيدة خديجة رضي الله عنها للماء البارد عليه، ووصف الأمر بأنه مستفز للأذهان، والواقع غير هذا تماماً فإنَّ من البدهيات في علم الطب معالجة الحمى - وهي ارتفاع درجة حرارة الجسم - بالماء البارد، والمشاهد في عالم الناس أن المحموم يشعر بالبرد والرعدة رغم ارتفاع درجة حرارة جسمه، وشعوره بالبرد ناتج من محاولة الجسم تبريد نفسه لتخفيض الحرارة، من خلال إفراز العرق.

فالعجب من تعجّب «الجميل» من جمع النص النبوي بين طلبه صلى الله عليه وسلم

(١) أخرجه بهذا اللفظ: البخاري في (الصحيح)، رقم: ٤٩٢٢، ورقم: ٤٩٢٤، ومسلم في (الصحيح)، رقم: ٢٥٧. عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما.

(٢) أسباب النزول، الجميل، ص ٣٨٤.

التدثر، وبين صبّ الماء البارد عليه، ولو كلف المعترض نفسه النظر في كتب شروح الحديث لأدرك أنّ ما بيناه هو عين ما ذكره الشراح في تفسيرهم الحكمة من الجمع بين الأمرين. واستشكال «الجمل» لهذا المقطع من الرواية إنما نتج من سوء فهمه للنص، إذ زعم أن سبب طلب النبي صلى الله عليه وسلم التدثر إنما كان بسبب الخوف والفرع، والذي جعله يشعر بالبرودة، فصعب عليه التوفيق بين هذا وصبه صلى الله عليه وسلم الماء البارد على رأسه، لكن ظاهر الرواية يدل على أن سبب ذلك إنما كانت الحمى التي يشعر المريض معها - أو بعدها - غالباً بالبرودة، والحاجة إلى التدثر.

يقول الحافظ ابن حجر: (كأن الحكمة في الصب بعد التدثر طلب حصول السكون لما وقع في الباطن من الانزعاج أو أن العادة أن الرعدة تعقبها الحمى وقد عرف من الطب النبوي معالجتها بالماء البارد)^(١).

والحافظ يشير هنا إلى الحديث الذي أرشد فيه النبي صلى الله عليه وسلم إلى طريقة معالجة الحمى بتبريد الجسم بالماء في قوله: (الحمى من فيح جهنم فأبردوها بالماء)^(٢). وقد كان دأبه صلى الله عليه وسلم أنه إذا حُمَّ صبَّ الماء على رأسه، وبذلك كان يأمر أصحابه، فعن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها أنها قالت: (كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا أن نبردها بالماء)^(٣).

فهذا الاستشكال لا وزن له، والصورة ليست مستفزة للأذهان - كما ادعى «الجمل» - بل هي موافقة للعقل والمنطق.

ثم انتقل الجمل من رواية الصحيح هذه إلى رواية شديدة الضعف؛ لينني عليها علالي وقصوراً، ويقوي بها نظريته في صناعة خيال الرواة للنصوص المشككة المخالفة للعقل،

(١) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: محب الدين الخطيب، ٧٢٢/٨.

(٢) أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، رقم: ٣٢٦١، ٣٢٦٢، ٣٢٦٣، ٣٢٦٤، وكتاب الطب، باب الحمى من فيح جهنم، رقم: ٥٧٢٣، ٥٧٢٦، ٥٧٢٥، ٥٧٢٥، ومسلم في (الصحيح)، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، رقم: ٢٢١٠، ٢٢٠٩، ٢٢١٢.

(٣) أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب بدء الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة، رقم: ٥٧٢٤، ومسلم في (الصحيح)، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، رقم: ٢٢١١.

والرواية هي ما روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: (... ثم نزل بي إلى قرار الأرض، فتوضأ وتوضأت، ثم صلى وصليتُ معه ركعتين. وقال: هكذا الصلاة يا محمد، فذكر عليه الصلاة والسلام ذلك لخديجة...) (١).

قال الجمل: (إن الصورة التي رسمها المتخيل الإسلامي عن جبريل تعويلاً على هذا الخبر تقدمه على أنه إمام مرشد للرسول يعلمه كيفية الوضوء وأداء الصلاة ويخاطبه بلسان عربي مبين: (هكذا الصلاة يا محمد)، يحصل ذلك كله والرسول في بدء عهده بالرسالة وبتلقي الوحي وقبل فرض الصلاة بستتين، ولا شك في أن وظيفة هذا الخبر أنه يلبي مطلباً مهماً للوجدان الإسلامي قديماً، وهو قيام الرسول بفريضة الصلاة قبل غيره من الناس، بمن فيهم صحابته. إذ لا يتصور هذا الوجدان أن يقضي الرسول مدة إقامته في مكة منذ البعثة - وهي تربو على عشر سنوات - دون صلاة) (٢).

فكما ترى؛ يؤسس الكاتب للدعوى العريضة بناءً على رواية واهية، منقطعة، لم يصححها واحد من المحدثين، إنما ذكرها الرازي في (تفسيره) (٣) بصيغة التمرير عن ابن عباس رضي الله عنهما، عند تفسير قوله تعالى: ﴿مَا أَنْتَ بِعَمَّةٍ رَبِّكَ بِمَجُونٍ﴾ [القلم: ١٠٢]، وتابعه عليها ابن عادل الحنبلي (٤) في لبابه (٥)، والشرييني (٦) في (السراج المنير) (٧).

(١) انظر الصفحة الموالية.

(٢) أسباب النزول، الجمل، ص ٣٨٥.

(٣) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، ٧٩٠/٣٠.

(٤) سراج الدين عمر بن علي بن عادل الحنبلي، أبو حفص الدمشقي، إمام مفسر، لم تذكر المصادر تاريخ ميلاده، واختلفت في تاريخ وفاته، فقيل: في ٨٨٠ هـ، وقيل: قبل ذلك. من أشهر آثاره: تفسيره الكبير الموسوم بـ(اللباب). لم أعثر له على ترجمة سوى في: طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأذنه وي، ت: سليمان الخزي، ص ٤١٨، والسحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، محمد بن عبد الله بن حميد، ت: بكر أبو زيد وعبد الرحمن العثيمين، ٧٩٣/٢، والأعلام، الزركلي، ٥٨٠/٥، ومعجم المؤلفين، كحالة، ٣٠٠/٧.

(٥) اللباب في علوم الكتاب، سراج الدين عمر بن عادل الحنبلي، ت: عادل عبد الموجود وآخرون، ٢٦٧/١٩.

(٦) محمد بن أحمد الشرييني، شمس الدين القاهري الشافعي، المشهور بالخطيب، فقيه مفسر، ولد ونشأ بالقاهرة، وفيها توفي سنة ٩٧٧ هـ، من آثاره: (مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج)، (والسراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير). شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد ابن العماد الحنبلي، ت: محمود الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، ٥٦١/١٠، والكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، نجم الدين العزي، ت: خليل منصور، ٧٢/٣، والأعلام، الزركلي، ٦/٦.

(٧) السراج المنير.

إذن ... يعوّل «الجمل» على هذا الخبر الضعيف جداً؛ لينسب إلى الوجدان الإسلامي صناعة هذا الخبر وغيره من الأخبار التي تشير إلى أن جبريل عليه السلام علم النبي صلى الله عليه وسلم الصلاة، لأن هذه الأخبار تليي مطلباً مهماً لهذا الوجدان - حسب جعيط-، وهو قيام النبي بالصلاة قبل أن تفرض، لأن قداسة النبي صلى الله عليه وسلم لدى المسلمين وتمثلهم لمكانته؛ تمنع أن يقضي عشر سنوات دون أن يؤدي الصلاة لله عز وجل!

وليس هناك خبرٌ صحيحٌ ينصُّ على أن النبي صلى الله عليه وسلم أدى الصلاة - بأفعالها وأقوالها المخصصة المعروفة - قبل أن تفرض عليه ليلة الإسراء، في القصة المشهورة التي أخرجها الشيخان، وفيها قوله صلى الله عليه وسلم: (... فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ مَا أَوْحَى، فَفَرَضَ عَلَيَّ خَمْسِينَ صَلَاةً فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، فَنَزَلْتُ إِلَى مُوسَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: مَا فَرَضَ رَبُّكَ عَلَيَّ أُمَّتِكَ؟ قُلْتُ: خَمْسِينَ صَلَاةً. قَالَ: ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ فَاسْأَلْهُ التَّخْفِيفَ ... قَالَ: فَلَمْ أَزَلْ أَرْجِعُ بَيْنَ رَبِّي تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَبَيْنَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى قَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّهُنَّ خَمْسُ صَلَوَاتٍ كُلُّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ، لِكُلِّ صَلَاةٍ عَشْرٌ، فَذَلِكَ خَمْسُونَ صَلَاةً^(١).

قال الحافظ ابن كثير: (فلما كان ليلة الإسراء قبل الهجرة بسنة ونصف؛ فرض الله على رسوله صلى الله عليه وسلم الصلوات الخمس، وفصل شروطها وأركانها وما يتعلق بها بعد ذلك، شيئاً فشيئاً)^(٢).

أما جبريل عليه السلام، فليس لدينا نصٌّ ثابتٌ صحيحٌ يدل على أنه صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم قبل حادثة الإسراء، بل الثابت أنه صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم، وعلمه أوقاتها صبيحة الإسراء.

فعن ابن شهاب أن عمر بن عبد العزيز أحرَّ الصلاة يوماً، فدخل عليه عروة بن الزبير فأخبره أن المغيرة بن شعبه أحرَّ الصلاة يوماً وهو بالكوفة، فدخل عليه أبو مسعود الأنصاري فقال: ما هذا يا مغيرة؟ أليس قد علمت أن جبريل نزل فصلى، فصلى رسول الله صلى الله

(١) أخرجه البخاري في (الصحيح)، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء، رقم ٣٤٩، وكتاب أحاديث الأنبياء، باب ذكر إدريس عليه السلام، رقم ٣٣٤٢، وكتاب مناقب الأنصار، باب المعراج، رقم ٣٨٨٧، وكتاب التوحيد، باب ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، ومسلم في (الصحيح)، كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله صلى الله عليه وسلم وفرض الصلوات، رقم ٢٥٩، رقم ٢٦٣.

(٢) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ١٦٤/٧.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: (لما فرضت الصلوات الخمس ليلة المعراج أقام النبي صلى الله عليه وسلم لهم الصلوات بمواقيتها صبيحة ذلك اليوم)^(١). وأخرج عبد الرزاق في (مصنفه) عن الحسن قوله: (كَانَتْ أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظُّهْرَ فَاتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ﴾ [١٦٥])^(٢). ونحن في عرضنا لهذه الأدلة إنما نثبت أن جبريل صلى بالنبي صلى الله عليه وسلم إماماً، وعلمه المواقيت بعد بعثته عليه السلام بعشر سنين، ولا دليل ثابت على أنه فعل ذلك قبل الإسراء.

نعم.. ذهب بعض أهل العلم إلى أن الصلاة فرضت على المسلمين قبل الإسراء، قال الحافظ ابن حجر: (ذهب جماعة إلى أنه لم يكن قبل الإسراء صلاة مفروضة إلا ما كان وقع الأمر به من صلاة الليل من غير تحديد وذهب الحربي إلى أن الصلاة كانت مفروضة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي وذكر الشافعي عن بعض أهل العلم أن صلاة الليل كانت مفروضة ثم نسخت بقوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا نَسَرَّمْنَا﴾ [المزمل: ٢٠]، فصار الفرض قيام بعض الليل ثم نسخ ذلك بالصلوات الخمس)^(٣).

لكن ليس هذا محل بحثنا، بل إبطال ما زعمه «الجميل» من أن خيال المسلمين وتمثلهم لدور جبريل عليه السلام في تعليم النبي الصلاة؛ هو ما أسهم في اختراع مثل هذه النصوص المشككة!، وأن وجود هذا النص يلبي مطلباً وجدانياً للمسلمين وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يؤدي الصلاة قبل أن يفرضها الله على الأمة. والرواية التي ذكرها «الجميل» في معرض استشهاده مع كونها ضعيفة جداً؛ فهي - أيضاً - تخالف الروايات التي ذكرناها، والتي تدل في مجملها على أن جبريل عليه السلام أمّ النبي صلى الله عليه وسلم لأول مرة صبيحة ليلة الإسراء، وليس قبل ذلك.

ثانياً: هشام جعيط ودعوى تناقض الحديث ومعارضته للقرآن:

خصص «هشام جعيط» قسماً لا بأس به من كتابه (الوحي والقرآن والنبوة) لنقد حديث بدء الوحي، وخلصت دراسته إلى أن إرهاصات النبوة التي سبقت لقاء النبي صلى الله عليه

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ت: عبد الرحمن بن قاسم، ٣٠١/٧.

(٢) أخرجه عبد الرزاق في (المصنف)، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، ٤٥٣/١.

(٣) فتح الباري، ابن حجر، ٤٥٦/١.

وسلم بجبريل وما تضمنته قصة الغار وتفاصيل بدء الوحي الأول لا تعد سوى كونها (تصوراً إسلامياً لبدء البعث تغلب فيه الرعاية الإلهية دوراً هائلاً، ويلعب فيه محمد دوراً سلبياً. فلا شيء يؤهله شخصياً للنبوة، وإنما اصطفاه الله واختاره فهو المصطفى المختار الذي سيكون وعاء الوحي لا أكثر، وبقدر ما يكون القرآن بليغاً - وقد تلاه رجل أمي - بقدر ما يدلل هذا عن أصله الإلهي، بحيث يتوارى الرسول وراء الله ورسوله الكريم، الملك، في تلقي الوحي والإفصاح عنه للناس. وهكذا فقصة الغار وما حف بها تريد أن تشير إلى أن النبوة فرضت على محمد من الخارج وتكاد تكون بنوع من الإجبار، وأنه لم يكن ليتوقع هذا أبداً حتى ظن بنفسه الجنون. لقد خبا دور محمد تماماً في الوحي، وهذا ما يتماشى مع المعتقد الإسلامي في أن القرآن كلام الله بحذافيره لفظاً ومعنى، وهذا ما منح الإسلام مصداقية وقوة^(١).

واعتمد في إنكاره القصة وزعمه بأنها نتاج للتخييل الإسلامي على أمور ثلاث:

• **خلو المصحف من ذكر بعض أحداث الرواية^(٢)**: وهو ما دفعه لوصف الحادثة بأنها (اختلاق بحت)^(٣)، وادعاه بأن جل أحداث الغار هي نتاج للتخييل الإسلامي الذي يفرض أن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم أمياً، وأن يعنفه جبريل، وأن لا يكون للرسول دور سوى تلقي الوحي لفظاً ومعنى... إلخ^(٤)، وهذا الاعتراض لا وزن له إذ أن القرآن لم يأت بتفصيل جل الحوادث من مبتدئ ميلاده صلى الله عليه وسلم، وعدم ورود بعض التفاصيل في النص القرآني ليس مبرراً لإنكارها، بل إن من مظاهر البلاغة والبيان في التنزيل الحكيم؛ اعتماده الإيجاز والاختصار، والاختصار على ذكر الأحداث الكبرى المهمة، خاصة في القصص، ثم إننا نرى أن «جعيظ» ناقض حين قرر أولاً أن (القرآن لا يشير البتة إلى غار حراء وما جرى فيه حسب السير، وبالتالي يكون ذلك أمراً مثيراً للاستفهام والاستغراب)^(٥)، ثم زعمه معارضة

(١) الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيظ، ص ٤١.

(٢) الوحي والقرآن والنبوة، جعيظ، ص ٣٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ٤١-٤٢.

(٥) المرجع نفسه، ص ٣٥، وألحظه يستخدم لفظة «البتة» التي تفيد القطع، أي أن القرآن لم يرد فيه الإشارة إلى قصة الغار بأي شكل من الأشكال. انظر: العين، الخليل بن أحمد، ١٠٩/٨، ومختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ت: يوسف الشيخ محمد، ص ٢٨.

بعض فصول القصة لآيات سورة النجم التي تحكي اللقاء الأول بين النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام، وهو إقرار منه بأن تلك الآيات تعرضت لذلك اللقاء وذكرت بعض أطواره وأحداثه، ويمكن أن يكون جواب جعيط أنه لا ينكر اللقاء لكنه ينكر مكان اللقاء وهو «الغار» ومجمل وقائعه، وهذا لا يغير شيئاً فإن من خصائص القصص القرآني (تجريد الوقائع عما يعوق الاعتبار من ذكر الشخصيات أو الزمان أو المكان؛ فترى قصة أصحاب الكهف قد أُعفي السامعون لها من الشغل بأسماء هؤلاء الفتية، والزمان الذي كانت فيه القصة، والمكان الذي هربوا منه، وإليه أووا، والحاكم الذي اضطهدهم، حتى الشغل بعددهم صرف القرآن المكلفين عنه، إذ كان المراد الاعتبار بصدقهم واليقين على حفظ الله لمن سار على دربهم، وقدرة الله على إحياء الموتى في الآخرة كما أحياهم في الدنيا)^(١).

فكذلك قصة بدء الوحي في الذكر الحكيم، والتي وردت الإشارة إليها في سورة التكويد والنجم، اقتضت بلاغة القرآن إعفاء السامعين من ذكر مكان اللقاء الأول بين جبريل عليه السلام والنبي صلى الله عليه وسلم، أهو في غار أو جبل أو وادٍ؟! إذ محل الإخبار والاعتبار هنا هو وصف الملك جبريل عليه السلام، وبيان الاتصال الأول والثاني بينه وبين النبي الكريم صلى الله عليه وسلم.

وقد أشار القرآن الكريم إلى أحداث كثيرة لم يذكر العنصر المكاني لها، كقصة إدريس عليه السلام، وخبر الرجل المؤمن في سورة يس... وغيرها، فهل ننكرها وننفي حدوثها من أجل ذلك؟!^(٢).

وقد اتفقت كلمة المفسرين على أن قصة الغار وردت الإشارة إليها في سور، كالتكويد والمدثر والعلق^(٣)، وآيات في النجم والمزمل^(٤).

(١) القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام، أسامة محمد عبد العظيم حمزة، ص ١٥، وانظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، ٦٥/١.

(٢) الإعجاز القصصي في القرآن الكريم، سعيد عطية مطاوع، ص ٨٥.

(٣) انظر: جامع البيان، الطبري، ٢٣/٠٨، ٢٤/٥٢٠، وتفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، ت: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس غنيم، ٦/٢٥٥، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ت: محمد عبد الله النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، ٨/٤٧٤، والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمد بن عمرو الزمخشري، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، ٦/٢٥١، والجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، ت: عبد الله التركي وكامل الخراط وماهر حبوش، ٢٢/٣٧٤.

(٤) انظر: البحر المحيط، أبو الحيان الأندلسي، ١٠/٣١١، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٨/٤٣٦.

قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَدَدَىٰ﴾ [النجم: ٨]: (ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَقَالَ الْجُمْهُورُ: اسْتَدَّ إِلَى جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَي دَنَا إِلَى مُحَمَّدٍ فِي الْأَرْضِ عِنْدَ حِرَاءِ)^(١). وقال ابن جزى: (فَاسْتَوَى: أَي اسْتَوَى جَبْرِيلُ فِي الْجَوِّ إِذ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ بَغَارُ حِرَاءِ)^(٢).

وقال أبو حيان الأندلسي في تفسيره لمطلع سورة العلق: (هذه السورة مكية، وصدرها أول ما نزل من القرآن، وذلك في غار حراء على ما ثبت في صحيح البخاري)^(٣). ولو تتبعنا جل كتب التفسير لوجدنا أئمة هذا العلم ينقلون الإجماع على أن هذه الآيات تتحدث عن رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل في غار حراء.

لكن العقلانيين العصريين - ومنهم جعيط - يفضلون سلوك الطريق الأسهل، وهو إنكار الأمر برمته، والرمي بأقوال عشرات المفسرين عرض الحائط من أجل إثبات الدعاوى العريضة الزائفة الخالية من أي مستند علمي أو تاريخي.

ولسنا نفهم لماذا يتناول أصحاب الاتجاهات العقلية المعاصرة - وجلهم من الأكاديميين - مسائل في الشرعيات (في التفسير والحديث)، ولا يكلفون أنفسهم النظر فيما كتبه أصحاب هذا الشأن من الأئمة والعلماء على مدار أربعة عشر قرناً، ويكتفي أغلبهم بالاقتيات على كتب المستشرقين والكتاب الغربيين وهم أجنب عن هذه العلوم ولغتها؟! هذا مناف لأبسط قواعد البحث العلمي النزيه، وهو ضرورة النظر فيما كتبه أصحاب كل فن، وبذل الوسع في الإحاطة بمقالاتهم، ومن ثم تحليل ذلك كله ونقده وفق معايير علمية سليمة وصلبة، لكننا نرى القوم يجازفون في الحكم على دلالات كثير من نصوص السنة النبوية، ويصفونها بالمشكلة والمستغربة! دون النظر في كتب شروح السنة حتى، ولا الالتفات إلى رأي العلماء في تفسير هذه الدلالات وحكمهم عليها، وهم أهل العربية الأقياح الضليعون بمرامي الألفاظ والعبارات ودلالاتها.

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، ١٩٧/٥.

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن جزى الكلبي، ت: محمد سالم هاشم، ٣٨١/٢.

(٣) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان الأندلسي، ت: صدقي محمد جميل، ٥٠٦/١٠.

• التناقض في فصول القصة: يزعم «جعيط» أن قصة الغار (تتناقض عندئذ إذ تعتبر أن محمداً لا يحسن القراءة كما أنه لا يفهم سلوك الملك أبداً في تعنيفه للنبي حتى الموت بالكاد. ولعل هذا السلوك استوحى من وصفه بأنه (ذو قوة)، و(شديد القوى)، واعتبر أن محمداً جرب هذه القوة الخارقة، وحقيقة الأمر أن كل هذا لا يتماسك منطقياً وتاريخياً، ويشهد القرآن ذاته على عكس ذلك تماماً في سورتي التكوير والنجم)^(١).

مما جعله يستنتج في الأخير بناء على نظريته في رفض الأسانيد بالنسبة للمؤرخ والاعتماد فقط على متن الرواية بأن (قصة الغار ثم رؤية الملك فيما بعد وإن كانت غير مستحيلة طبعاً لتواتر المصادر لدينا؛ فإني شخصياً أرفضها)^(٢).

يشير «جعيط» هنا إلى التناقض المزعوم بين أمية النبي صلى الله عليه وسلم وأمر الملك جبريل له بالقراءة.

• معارضة القصة لآيات «النجم» و«التكوير»: ويجعل جعيط من حديث بدء الوحي وما ورد فيه من أحداث عنيفة معارضة لآيات النجم والتكوير في بيان اللقاء بين النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل عليه السلام في قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ۝ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ۝ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ۝ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى ۝ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ۝ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ۝ أَفَتَمْنُونَهُ، عَلَى مَا بَرَى ۝ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى ۝﴾ [النجم: ٥ - ١٣]. وقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ۝ مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۝ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ۝﴾ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ [التكوير: ١٩ - ٢٣].

ويعبر عن هذه المعارضة بقوله: (الرواية إذن تذكر استعمال القوة إزاء الرسول، وهذا خلافاً لما ورد في القرآن سواء في سورة التكوير أو النجم حيث جرت الأمور في جو بعيد عن العنف وفي جو تقبل وعطف وتقارب شديد، وإذا نعت القرآن الشخص الماورائي بأنه ذو قوة؛ فلا شيء يدل على أنه استعمل القوة إزاء محمد بل هو ﴿رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾، وفي الرؤية الأولى لسورة النجم دنا منه بتودة ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾ وكأنه الهمس. أما في الرؤية الثانية للسورة نفسها، فإن محمداً عومل بصفة خاصة حيث انكشفت أمامه ﴿أَيَّتَ رَبِّهِ﴾

(١) المرجع السابق، ص ٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥.

الْكَبْرَى ﴿﴾. كل هذا ينفي تماماً ما ذكر عن غار حراء، وما ذكر عما جرى بعده من القصص عن تشكك محمد في رسالته وخوفه من الجنون، وعن غمه وحزنه مما أصابه حتى أنه فكر في الانتحار، وكذلك قصة خديجة واختبارها لهوية الماورائي أهو ملك أم شيطان، وهي قصة قد تعبر عن الأنتروبولوجيا العربية بخصوص الخير والشر وعلاقة ذلك بالمرأة وجنس المرأة، إلا أنها مشوبة بقسط من المسيحية نجده بقوة عند ورقة بن نوفل^(١).

هذا النص يحوي أخطاء عدة، ودعاوى مرسله لا دليل عليها ولا مستند:

• فأولاً: ليس هناك تناقض بين حديث الغار وآيات النجم والتكوير كما ادعى الكاتب، وليس في نص الحديث ما يدلُّ عن أن اللقاء كان عنيفاً، وما توهمه الكاتب من قوله صلى الله عليه وسلم (فخضني حتى بلغ مني الجهد) ليس فيه إشارة إلى أن الملك جبريل كان عنيفاً أو شديداً معه صلى الله عليه وسلم، بل غاية ما فيه أن الخض وتكرير الأمر عليه بالقراءة كان تنبيهاً له صلى الله عليه وسلم بأنه كلّف بأداء أعباء النبوة من التبليغ والإنذار، وتكرير الأمر له بالقراءة كان شاقاً على النفس، شديد الوقوع عليه؛ إذ لم يكن عليه السلام يتوقع أن يكلف بالدعوة إلى دين الله.

يقول القاضي عياض: (وهذا الغط من جبريل له - عليهما السلام - إشغال له عن الالتفات إلى شيء من أمر الدنيا، وإشعار بالتفرغ لما أتاه به، وفعل ذلك ثلاثاً؛ فيه تنبيه على استحباب تكرار التنبيه ثلاثاً، وقد استدل به بعضهم على جواز تأديب المُعَلِّم للمتعلمين ثلاثاً. وقال أبو سليمان: وإنما كان ذلك ليبلو صبره، ويحسن تأديبه؛ فيرتاض لاحتمال ما كلّفه من أعباء النبوة؛ ولذلك كان يعتره مثل حال المحموم ويأخذه الرخصاء - أي البهْرُ والعرق - قال: وذلك يدل على ضعف القوة البشرية والوجل، لتوقع تقصير فيما أمر به وخوف أن يقول غيره^(٢)).

وقال أبو شامة المقدسي: (فإن قلت: لم فعل به الملك ذلك؟ قلت: قال المهلب: فيه من الفقه أن الإنسان يذكر وينبه على فعل الخير بما عليه فيه مشقة^(٣). قال غيره: وفيه دليل

(١) المرجع السابق، ص ٣٩-٤٠.

(٢) إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليحصبي، ت: يحي إسماعيل، ١/٤٨٣.

(٣) ولم أجده في شرح المهلب على الصحيح الموسوم بـ: (المختصر النصيح في تهذيب الكتاب الجامع الصحيح).

على أن المُسْتَحَبَّ فِي مُبَالَغَةِ تَكْرِيرِ التَّنْبِيهِ وَالْحِضِّ عَلَى التَّعْلِيمِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، وَقَدْ رُوِيَ عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ كَانَ إِذَا قَالَ شَيْئًا أَعَادَهُ ثَلَاثًا لِلإِفْهَامِ^(١).

وقال النووي: (قَالَ الْعُلَمَاءُ وَالْحِكَمَاءُ فِي الْغَطِّ شَغْلُهُ مِنَ الْإِلْتِفَاتِ، وَالْمُبَالَغَةِ فِي أَمْرِهِ بِإِحْضَارِ قَلْبِهِ لِمَا يَقُولُهُ لَهُ، وَكَرَّرَهُ ثَلَاثًا مُبَالَغَةً فِي التَّنْبِيهِ، فَفِيهِ أَنَّهُ يَنْبَغِي لِلْمُعَلِّمِ أَنْ يَحْتَاطَ فِي تَنْبِيهِ الْمُتَعَلِّمِ وَأَمْرِهِ بِإِحْضَارِ قَلْبِهِ)^(٢).

وقال السُّهَيْلِيُّ: (وَكَانَ ذَلِكَ إِظْهَارًا لِلشَّدَةِ وَالْجِدِّ فِي الْأَمْرِ وَأَنْ يَأْخُذَ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَيَتْرَكَ الْأَنَاةَ فَإِنَّهُ أَمَرَ لَيْسَ بِالهُوِينِيِّ)^(٣).

وقد نقل الحافظ ابن حجر إنكار بعض الشراح أن يكون جبريل عليه السلام قد ضغط على النبي صلى الله عليه حتى استفرغ جهده، لأنه لو كان ذلك (يَصِيرُ الْمَعْنَى أَنَّهُ غَطَّهُ حَتَّى اسْتَفْرَغَ الْمَلِكُ قُوَّتَهُ فِي ضَغْطِهِ بِحَيْثُ لَمْ يَبْقَ فِيهِ مَزِيدٌ، وَهُوَ قَوْلٌ غَيْرٌ سَدِيدٍ؛ فَإِنَّ الْبِنْيَةَ الْبَشَرِيَّةَ لَا تُطِيقُ اسْتِيفَاءَ الْقُوَّةِ الْمَلَكِيَّةَ لَا سِيمًا فِي مُبْتَدَأِ الْأَمْرِ)^(٤).

• ثانيًا: على فرض أن اللقاء بين النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل في الغار شهد استخدامًا للقوة من الملك إزاء الرسول كما يزعم «جعيط»؛ فإنه ليس في آية التكوير ما يعارض هذا، ووصف جبريل بأنه ﴿رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾، لا ينفى استخدام أصل القوة، ولا يدل هذا الوصف - أي: كريم - إلا على صفة «الكرم»، أو «الكرامة» والتي تعني النزاهة والخلق الكريم.

قال ابن عطية: (وَكَرِيمٌ فِي هَذِهِ الْآيَةِ يَقْتَضِي رَفْعَ الْمَذَامِ)^(٥).

ويقول السمعاني: (رَسُولٌ كَرِيمٌ، أَي: كَرِيمٌ عَلَى مَرْسَلِهِ)^(٦).

وقال ابن القيم: (ذو مرة أي حسن الخلق، وهو الكريم في سورة التكوير)^(٧).

فليس في الآية دلالة على كون جبريل عليه السلام استخدم القوة أو لم يفعل في لقائه

(١) شرح الحديث المقتفى في مبعث النبي المصطفى، أبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، ت: جمال عزون، ١١٧/١.

(٢) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف النووي، ١٩٩/٢.

(٣) الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، عبد الرحمن السهيلي، ت: عبد الرحمن الوكيل، ٤٠٠/٢.

(٤) فتح الباري، ابن حجر، ٣٥٧/١٢.

(٥) المحرر الوجيز، ابن عطية، ٤٤٤/٥.

(٦) تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني، ١٦٣/٦.

(٧) التفسير القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، ت: مكتب الدراسات والبحوث العربية، ٤٩٥/١.

بالنبي صلى الله عليه وسلم، والآية تصف الملك بأنه «كريم» أي: مكرم لمرسله، أو ذو خلق حسن، أو منزّه عن المذام... لكن «جعيط» يريد إقناع قارئه بأن الآية - ووصف جبريل فيها - مصادم لحديث الغار الذي يروي تفاصيل عنيفة - حسبه - في اتصال جبريل عليه السلام - بالنبي صلى الله عليه وسلم، فوصف الحديث بأنه مشكل مستغرب، ثم انتهى برده وإنكاره، قائلاً: (قصة الغار ثم رؤية الملك فيما بعد وإن كانت غير مستحيلة طبعاً لتواتر المصادر لدينا؛ فإني شخصياً أرفضها) (١).

• ثالثاً: لا علاقة للآيات الكبرى المذكورة في سورة النجم - والتي رآها النبي صلى الله عليه وسلم في رؤيته الثانية لجبريل - بالقضية التي يحاول «جعيط» إثباتها، وهي أن اللقاء بين الرسول والملك لم يشهد استخدام جبريل للقوة مع النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء، أي أن ما ذكر في ثانياً القصة من أنه خضه حتى بلغ منه الجهد لا يصح، وهو مخالف لآية النجم؛ كما يزعم «جعيط» دائماً، ولسنا نفهم موضع الدلالة من الآية على معارضة ما جاء في حديث الغار، خاصة قول الكاتب: (فإن محمداً عومل بصفة خاصة حيث انكشفت أمامه ﴿ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ كل هذا ينفي تماماً ما ذكر عن غار حراء).

فآية النجم هذه وما قبلها تروي ما حدث للنبي صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء، وما وقع له فيها من رؤية جبريل عليه السلام، ولا علاقة لها بحادثة الغار كما نص عليه جمهور العلماء (٢). ثم إن المراد بالآيات الكبرى تنازع فيه المفسرون إلى أقوال:

- أنه رفر ف أحضر من الجنة قد سدّ الأفق، وهو قول ابن مسعود رضي الله عنه (٣)، وهو الأشهر.
- أنه جبريل عليه السلام، قاله عبد الرحمن بن زيد، ومقاتل بن سليمان (٤)، ونسبه البغوي إلى ابن مسعود أيضاً (٥).

(١) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٢) انظر: المحرر الوجيز، ابن عطية، ١٩٨/٥.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في (المسند)، ٣١٩/٧، والبخاري في (الصحيح)، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ [النجم: ١٨]، رقم ٤٨٥٨، والنسائي في (السنن الكبرى)، ت: حسن شلبي، ٢٧٧/١٠، والطبراني في (المعجم الكبير)، ت: حمدي السلفي، رقم ٩٠٥١، ٢١٦/٩. وانظر: جامع البيان، الطبري، ٥٢١/٢٢، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٤٣/٥.

(٤) انظر: جامع البيان، الطبري، ٥٢٢/٥، والكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق الثعلبي، ت: أبو محمد بن عاشور ونظير الساعدي، ١٤٤/٩، وتفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ٤٣/٥.

(٥) معالم التنزيل، البغوي، ٤٠٨/٦.

-وقيل: المراد بالآيات الكبرى؛ النور الذي رآه النبي صلى الله عليه وسلم في تلك الليلة، نقله السمعاني^(١).

فلا تعارض - كما ترى - بين آية النجم، وبين ما ورد في قصة بدء الوحي من فصول وأحداث؛ قد تفيد بأن جبريل عليه السلام استخدم القوة في تعامله مع النبي صلى الله عليه وسلم من خلال خضعة وتكرير الأمر عليه بالقراءة؛.. هذا كله على افتراض أن القصة شهدت تفاصيل عنيفة، والصواب ما بيناه من أن خضه وغطه كان من جبريل مبالغة في التنبيه على ما كُلف به صلى الله عليه وسلم من أداء الرسالة، وحثاً له على أخذ الكتاب بقوة وترك الأناة، وقد نقلنا كلام القاضي عياض، وأبي شامة والسهيلي والنووي في بيان ذلك ففيه كفاية لمن رام الحقيقة.

• رابعاً: كعادة العقلايين العصريين يزعم «هشام جعيط» بأن اختبار السيدة خديجة رضي الله عنها لما حدث للنبي صلى الله عليه وسلم، وسؤالها ورقة بن نوفل عما يقوله عليه السلام يعبر (عن الأنتروبولوجيا العربية بخصوص الخير والشر وعلاقة ذلك بالمرأة وجنس المرأة)، أي أن القصة اخترعها الرواة الذي أسقطوا فيها تمثّلهم وتخيلهم - في تلك الفترة - لعلاقة المرأة بالخير وبالشر!

وهذه الدعوى كسابقاتها جوفاء عر جأء، لا تعد كونها مجرد إنشاء.

والدعاوى ما لم يقيموا عليها بينات أصحابها أدياء.

ولا يعقل - لمجرد توهم الكاتب التعارض بين حديث الغار وآية التكوير - أن ينسب الحديث لخيال الرواة، ويزعم أن الأنتروبولوجيا العربية ونظرة العرب للمرأة وقتها؛ دفعت الرواة إلى اختراع هذه القصة!

فالحاصل أن حديث بدء الوحي صحيح لا إشكال فيه، ولا تعارض بينه وبين العقل

أو القرآن.

فتقرر مما سبق أن نسبة هذا الحديث العظيم إلى خيال الرواة وتمثّلهم؛ دعوى واهية

خالية من أي مستند علمي صحيح.

(١) تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني، ٥/٢٩٣.

خاتمة وأهم النتائج

- من خلال عرض (نظرية المتخيل الديني وأثرها في تشكل الحديث النبوي)، وتحليلها، ومن ثم مناقشتها المناقشة المستفيضة خلصنا إلى جملة من النتائج نبرزها في الآتي:
١. أن النص النبوي مصدره النبي صلى الله عليه وسلم، وقد تنوّل وفق آليات هي الغاية في الدقة والموثوقية (الأسانيد)، ونسبته إلى الخيال الجمعي للرواة في القرون الأولى قول لا يقوم على أساس علمي متين، ولا ينهض على براهين صلبة، ولا يعدو كونه دعوى إنشائية عريضة خالية من أي دليل تاريخي أو علمي مقبول.
 ٢. أن الحدائين والعلمانيين استلهموا هذه النظرية من كتابات المستشرقين أمثال: «رينان»، «وانسبرو»، و«كرونه».. وغيرهم، وقد وضعت أساساً لنقد النص الديني الغربي (المسيحي واليهودي)، فسحبها هؤلاء على النصوص الإسلامية، خاصة «الحديث»، وزعموا بناء عليها أن ألوف المرويات التي اشتملت عليها دواوين السنة هي نتاج لخيال الرواة وتمثلهم للمقدسات، ورغبتهم في التعظيم والتبجيل.
 ٣. إن الحقيقة العلمية الصلبة التي تنص على التدوين المبكر للسنة النبوية في القرن الهجري الأول تقضي على هذه النظرية من أساسها، ولم يقتصر تأكيدها على العلماء المسلمين، بل إن عدداً من المفكرين والباحثين الغربيين قرروا ذلك وأكدوه، ولعل أشهرهم «هرلد موتسكي» الذي أثبت في أطروحته الأكاديمية أن وجود الحديث النبوي قديم جداً، وهو سابق لظهور المصنفات الحديثية المعروفة.
 ٤. إن الدافع إلى استدعاء هذه النظرية من المدونة الاستشراقية؛ هو رغبة العقلانيين المعاصرين في رد كل الأحاديث المتعلقة بالغيبيات التي لا تدركها العقول، والتشريعات المتعلقة بالأحوال الشخصية والسياسة الشرعية، فهو مسلك من مسالك رفض السنة وإنكارها.
 ٥. عند دراستنا نماذج لأحاديث زعم العقلانيون المعاصرون أنها من صناعة خيال الرواة؛ تبين أن هذه الأحاديث إما أن تكون صحيحة منقولة بالأسانيد الثابتة؛ مما يدل - عقلاً - أن مرجعيتها ليس إلى خيال الرواة اللاوعي، أو تكون مكذوبة موضوعة فلا يصح الاستدلال بها على هذه النظرية لأن أول من يرفض هذه الروايات هم المحدثون أنفسهم، وقد حكموا عليها بالوضع.

قائمة المصادر والمراجع

١. الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد، أحمد محمد فاضل، مركز النقاد الثقافي-دمشق، ط ١: ٢٠٠٨م.
٢. آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، أبو نصر الفارابي، ت: عبد الحميد حمدان، المكتبة الأزهرية للتراث-القاهرة.
٣. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي-بيروت، ط ٢: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٤. أسباب النزول، بسام الجمل، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط ١: ٢٠٠٥م.
٥. الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، مصطفى السباعي، المكتب الإسلامي-بيروت، ومكتبة الوراق، (د، ط)، (د، ت).
٦. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد البر، ت: علي البجاوي، ط ١: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٧. الإسلام المبكر ... الاستشراق الإنجلوسكسوني الجديد، باتريسيا كرون ومايكل كوك أنموذجاً، للباحثة التونسية آمنة الجبلاوي، منشورات الجمل-تونس، ط ١: ٢٠٠٨م.
٨. إشكاليات ترجمة معاني القرآن الكريم، محمود العزب، مؤسسة نهضة مصر-القاهرة، ط ١: ٢٠٠٦م.
٩. إعادة قراءة القرآن، جاك بيرك، ترجمة: وائل شكري، تقديم: أحمد صبحي منصور، دار النديم للصحافة-مصر، ط ١: ١٩٩٦م.
١٠. الإعجاز القصصي في القرآن الكريم، سعيد عطية مطاوع، دار الآفاق العربية-القاهرة، ط ١: ٢٠٠٦م.
١١. الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشرة الهجرية، زكي محمد مجاهد، دار الغرب الإسلامي-بيروت، ط ٢: ١٩٩٤م.
١٢. الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين-بيروت، ط ١٥: ٢٠٠٢م.
١٣. إكمال المعلم بفوائد مسلم، عياض بن موسى اليحصبي، ت: يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع-مصر، ط ١: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١٤. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين البيضاوي، ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط ١: ١٤١٨هـ.
١٥. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي-بيروت، ط ٢: ١٩٩٥م.
١٦. بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، يوسف بن حسن بن عبد الهادي، ت: روحية السويقي، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١: ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
١٧. البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، ت: صدقي جميل، دار الفكر-بيروت، ط: ١٤٢٠هـ.
١٨. بحوث في تاريخ السنة المشرفة، أكرم ضياء العمري، مكتبة العلوم والحكم-المدينة المنورة، ط ٥، (د، ت).
١٩. بدايات الفقه الإسلامي وتطوره في مكة حتى منتصف القرن الهجري الثاني/الميلادي الثامن، هرلد موتسكي، تحقيق ومراجعة: خير الدين عبد الهادي وجورج تامر، دار البشائر الإسلامية-بيروت، ط ١: ٢٠١٠م.
٢٠. تاريخ الآداب العربية في القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين، رزق الله بن يوسف شيخو، دار المشرق-بيروت، ط ٣، (د، ت).
٢١. تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان، ترجمة: منير بعلبكي، ونييه فارس، دار العلم للملايين-بيروت، ط ٥: ١٩٦٨م.
٢٢. التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل البخاري، دار الكتب العلمية-بيروت، (د، ط)، (د، ت).
٢٣. تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر-بيروت، (د، ط)، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٢٤. تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط ١: ٢٠٠٧م.
٢٥. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر-تونس، ١٩٨٤م.

٢٦. تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، محمد بن مطر الزهراني، مكتبة المنهاج-الرياض، ط ١: ١٤٢٦هـ.
٢٧. التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن جزي الكلبي، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٢٨. تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٢٩. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن ابن أبي حاتم، ت: أسعد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز-السعودية، ط ٣: ١٤١٩هـ.
٣٠. تفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، ت: ياسر غنيم، دار الوطن-الرياض، ط ١: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٣١. التفسير القيم، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، ت: مكتب الدراسات والبحوث العربية، دار ومكتبة الهلال-بيروت، ط ١: ١٤١٠هـ.
٣٢. التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر-بيروت، ط ١: ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
٣٣. التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة مصعب بن عمير الإسلامية، (د، ط)، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
٣٤. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، يوسف بن عبد الرحمن المزني، ت: بشار معروف، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١: ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
٣٥. تهذيب اللغة، أبو محمد بن أحمد الأزهرى، ت: عبد الله درديش، مراجعة: محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة، (د، ط)، (د، ت).
٣٦. الثقات، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، دائرة المعارف العثمانية-حيدر أباد الدكن، ط ١: ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
٣٧. جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١: ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٣٨. الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، ت: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية-القاهرة، ط ٢: ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
٣٩. الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، دائرة المعارف العثمانية-حيدر أباد الدكن، ط ١: ١٣٧١هـ-١٩٥٢م.
٤٠. جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية، سامي عامري، دار البصائر-تونس، ٢٠١٢م.
٤١. الحداثة وموقفها من السنة النبوية، الحارث فخري عيسى، رسالة دكتوراه في الحديث الشريف، مقدمة لكلية الشريعة بالجامعة الأردنية، ٢٠١٠م.
٤٢. الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، محمد حمزة، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء-بيروت، ط ١: ٢٠٠٥م.
٤٣. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، عبد الرحمن السيوطي، ت: عبد الله التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية-القاهرة، ط ١: ٢٠٠٣م.
٤٤. دراسات في الحديث النبوي، الأعظمي، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٤٥. دور الحديث في تشكيل المجال الفرقي، عادل عبد الله، مقال منشور في مجلة (أوان)، بتاريخ: ١١/٠٤/٢٠١٠م.
٤٦. الرد على مزاعم المستشرقين «جولد سيهر» و«يوسف شاخت» ومن أيدهما من المستغربين، عبد الله بن عبد الرحمن الخطيب، بحث مقدم لندوة: عناية الملكة العربية السعودية بالسنة والسيرة النبوية، نظمه مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
٤٧. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، عبد الرحمن السهيلي، ت: عبد الرحمن الوكيل، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط ١: ١٤١٢هـ.
٤٨. الزاهر في معاني كلمات الناس، أبو بكر الأنباري، ت: حاتم صالح الضامن، اعتنى به: عز الدين البدوي النجار، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٤٩. السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، محمد بن عبد الله بن حميد، ت: بكر أبو زيد وعبد الرحمن العثيمين، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط ١: ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٥٠. سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)، عبد الرزاق عيد، دار الطليعة للطباعة والنشر-بيروت، ط١: ٢٠٠٣م.
٥١. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف-الرياض، ط١: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٥٢. السنة قبل التدوين، محمد عجاج الخطيب، مكتبة وهبة-مصر، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٥٣. سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود السجستاني في الجرح والتعديل، ت: محمد علي قاسم العمري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١: ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٥٤. سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٣: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٥٥. شرح الأربعين النووية، محمد بن صالح بن عثيمين، دار الثريا للنشر.
٥٦. شرح الحديث المقتفى في مبعث النبي المصطفى، أبو شامة عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، ت: جمال عزون، مكتبة العمرين العلمية-الشارقة، ط١: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٥٧. الصحيفة الصادقة (صحيفة همام بن منبه)، علي الحلبي، مكتبة عمار-عمان، والمكتب الإسلامي-بيروت-دمشق، ط١: ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٥٨. صفة النار، أبو بكر بن أبي الدنيا، ت: محمد خير، دار ابن حزم-بيروت، ط١: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٥٩. طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأندروي، ت: سليمان الخزي، مكتبة العلوم والحكم-المدينة المنورة، ط١: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٦٠. العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، وحيد السعفي، دار الأوائل - دمشق، ٢٠٠٦م.
٦١. العرب من الأمس إلى الغد، جاك بيرك، ترجمة: علي سعد، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت، ط١: ١٩٨٢م.
٦٢. العلل، عبد الله بن أحمد بن حنبل، ت: وصي الله عباس، دار الخاني-الرياض، ط٢: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٦٣. علوم الحديث ومصطلحه، صبحي الصالح، دار العلم للملايين-بيروت، ط ١٨: ١٩٩١ م.
٦٤. العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة هلال.
٦٥. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، قرأ أصله تصحيحاً وتعليقاً: عبد العزيز بن باز، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، إشراف: محب الدين الخطيب، دار المعرفة-بيروت، (د، ط)، ١٣٧٩ هـ.
٦٦. القرآن وشبهات المستشرقين، صلاح حسن رشيد، مقال منشور في صحيفة (الحياة) اللندنية بتاريخ: ٢٥ تشرين الأول ٢٠١٣ م.
٦٧. القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام، أسامة محمد عبد العظيم حمزة.
٦٨. كتاب الطبقات الكبير، محمد بن سعد، ت: إحسان عباس، ط ١: ١٩٦٨ م.
٦٩. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمد بن عمرو الزمخشري، ت: عادل عبد الموجود وعلي معوض، ٢٥١/٦.
٧٠. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق الثعلبي، ت: أبو محمد بن عاشور ونظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط ١: ١٤٢٢ هـ-٢٠٠٢ م.
٧١. الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، نجم الدين العزي، ت: خليل منصور، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١: ١٤١٨ هـ-١٩٩٧ م.
٧٢. اللباب في علوم الكتاب، سراج الدين عمر بن عادل الحنبلي، ت: عادل عبد الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١: ١٤١٩ هـ-١٩٩٨ م.
٧٣. لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر-تونس، ١٩٩٤ م.
٧٤. المتخيل الإسلامي بحث في المرجعيات، بسام الجمل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مقال منشور في موقع المؤسسة بتاريخ: ٢٠/٠١/٢٠١٤ م.
٧٥. مجلة (يتفكرون)، التي تصدرها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، الرباط، المملكة المغربية، العدد: ٠٢، ٢٠١٣ م.
٧٦. مجلة المنار، محمد رشيد رضا، مطبعة المنار-الجماميز، ط ٢: ١٣٢٧ هـ.

٧٧. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي-القاهرة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٧٨. مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، محمد بن صالح بن عثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن-دار الثريا، الطبعة الأخيرة، ١٤١٣هـ.
٧٩. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية-بيروت، ط ١: ١٤٢٢هـ.
٨٠. محمد في مكة، ويليام منتجمري وات، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، (نسخة الشاملة).
٨١. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية-الدار النموذجية-بيروت-صيدا، ط ٥: ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٨٢. مسائل الإمام أحمد بن حنبل، رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي-بيروت، ط ١: ١٤٠٠هـ.
٨٣. المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف-مصر، ط ٣: ١٩٦٤م.
٨٤. مشاهير علماء الأمصار، أبو حاتم محمد بن حبان، ت: مرزوق علي إبراهيم، دار الوفاء للطباعة والنشر-المنصورة، ط ١: ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٨٥. المصطلحات الأدبية الحديثة، محمد عناني، القسم الإنجليزي للكتاب، الشركة المصرية للنشر والتوزيع-القاهرة، ط ٣: ٢٠٠٣م.
٨٦. معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، ت: محمد عبد الله النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٤: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٨٧. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ١/ ٢٦١.
٨٨. المعجم الفلسفي، معجم اللغة الغربية، ص ٢٤.
٨٩. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني-بيروت، ط ١: ١٩٨٥م.

٩٠. معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة، وكامل المهندس، مكتبة لبنان-بيروت، ط٢: ١٩٨٤م.
٩١. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر-تونس، ط١: ٢٠٠٧م.
٩٢. معجم المؤلفين، عمر كحالة، دار إحياء التراث العربي-بيروت، (د، ط).
٩٣. معجم ديوان الأدب، إسحاق بن إبراهيم الفارابي، ت: أحمد مختار عمر، مراجعة: إبراهيم أنس، مؤسسة دار الشعب للطباعة والنشر-القاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٩٤. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس الرازي، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
٩٥. معرفة الثقات، أحمد بن صالح العجلي، ترتيب: نور الدين الهيثمي وتقي الدين السبكي، ت: عبد العليم البستوي، مكتبة الدار-المدينة المنورة-السعودية، ط١: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٩٦. معرفة الصحابة، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، ت: عادل العزازي، دار الوطن-الرياض، ط١: ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.
٩٧. المعرفة والتاريخ، يعقوب الفسوي، ت: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٢: ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
٩٨. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي-بيروت، ط١: ١٩٩١م.
٩٩. من غرائب الدراسات الغربية عن الإسلام، رضوان السيد، مقال منشور في صحيفة «الحياة» ط: الرياض، عدد: ١٧٠٢٥، تاريخ: ١٤/١١/٢٠٠٩.
١٠٠. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن الجوزي، ت: محمد عطا، ومصطفى عطا، دار الكتب العلمية-بيروت، ط١: ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
١٠١. المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ط٢: ١٣٩٢هـ.

١٠٢. منهج مونغمري وات في دراسة نبوة محمد، جعفر شيخ إدريس، ضمن: مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، مكتب التربية العربي لدول الخليج المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم-تونس، ١٩٨٥ م.
١٠٣. موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله، السيد أبو المعاطي النوري وآخرون، ط ١: ٢٠٠١ م.
١٠٤. موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين-بيروت، ط ٣: ١٩٩٣ م.
١٠٥. نافذة على الإسلام، اركون، ترجمة: صياح الجهم، دار عطية للنشر-بيروت، ط ١: ١٩٩٦ م.
١٠٦. النظام والقانون الإسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة، سليم العوا، ضمن: مناهج المستشرقين في الدراسات الإسلامية والعربية، مكتب التربية العربي لدول الخليج المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم-تونس، ١٩٨٥ م.
١٠٧. الهاجريون Hagarism، باتريشيا كرونه ومايكل كوك، ترجمة: نبيل فياض، جامعة كامبريدج، ط ١: ١٩٩٩ م.
١٠٨. الوحي والقرآن والنبوة، هشام جعيط، دار الطليعة-بيروت، ط ٢: ٢٠٠٠ م.

الاتجاه الحداثي وإشكالية الاجتهاد الفقهي في النص الشرعي

أ.د / محمد بن زين العابدين رُستم

الأستاذ بجامعة السلطان المولى سليمان

كلية الآداب بني ملال-المملكة المغربية



مَقَدِّمَةٌ

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مِنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مَضَلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، بَلَغَ الرِّسَالَةَ وَأَدَّى الْأَمَانَةَ وَنَصَحَ الْأُمَّةَ وَجَاهَدَ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ، حَتَّى آتَاهُ الْيَقِينَ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

أما بعد؛

فلقد شكَّلَ التَّعَامُلُ مَعَ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ لِدَى الْإِتِّجَاهِ الْحَدَاثِيِّ الْمَعَاصِرِ أَمْرًا مُؤَرِّقًا وَهَاجِسًا مَنَعُصًا، وَإِشْكَالِيَّةً مَعْرِفِيَّةً كَبْرَى.

وإنما كان النَّصُّ الشَّرْعِيُّ كَذَلِكَ عِنْدَ هَذَا الضَّرْبِ مِنْ - الْفِكْرِ بِمُخْتَلَفِ مَدَارِسِهِ وَمَتَعَدِّدِ مَنَاهِجِ التَّحْلِيلِ لَدَيْهِ - لِأَنَّهُ اسْتَشْعَرَ الْخَوْفَ مِنْ حُمُولَتِهِ التَّشْرِيْعِيَّةِ، وَمَرَامِيهِ الْفِكْرِيَّةِ، وَمَنْظُومَتِهِ الْإِيدِيُولُوجِيَّةِ، وَرَامَ بِفِعْلِ التَّأَثُّرِ بِالصَّدْمَةِ الْحَضَارِيَّةِ الَّتِي أَحْدَثَهَا لِقَاؤُهُ بِالْغَرْبِ وَتَوَجُّهَاتِهِ الْفِكْرِيَّةِ أَنْ يَحْوَلَ دُونَ تَنْزِيلِ أَنْوَارِهِ الْهَادِيَّةِ، وَشَرِيْعَتِهِ الْغَرَاءِ السَّامِيَّةِ فِي أَرْضِ الْوَاقِعِ وَبَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فِي هَذَا الْعَصْرِ.

وتحاول هذه المشاركة في هذا المؤتمر العلمي المبارك - في بيان لموضوعها وتجليتها لمبناها - أن ترصد كيفية تعامل الاتجاه الحدائى المعاصر مع النَّصِّ الشَّرْعِيِّ اسْتِنْبَاطًا لَشَرَائِعِهِ، وَفَهْمًا لِأَحْكَامِهِ، وَتَنْزِيلًا لِهَدْيِهِ فِي دُنْيَا النَّاسِ.

ومن أهدافها ومراميها:

- بِيَانُ تَأَثُّرِ النَّظَرِيَّاتِ الْحَدَاثِيَّةِ الْمَعَاصِرَةِ أَثْنَاءَ التَّعَامُلِ مَعَ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ بِالْإِتِّجَاهَاتِ الْفِكْرِيَّةِ الْغَرْبِيَّةِ فِي قِرَاءَةِ النَّصُوصِ الْمَقْدَّسَةِ.

- الْكَشْفُ عَنِ تَفَاصِيلِ النَّظَرَةِ التَّأْوِيلِيَّةِ الَّتِي تَوْسَّلُ بِهَا الْفِكْرُ الْحَدَاثِيُّ الْمَعَاصِرُ أَثْنَاءَ التَّعَامُلِ مَعَ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ الْإِسْلَامِيِّ، وَمَا اسْتَتَبَ ذَلِكَ مِنَ الْجَرْيِ وَرَاءِ الْمِصْطَلَحِ الدَّعْوِيِّ الْمُسْتَوْرَدِ الْهَرْمِينِيُوطِيْقَا (عِلْمُ تَفْسِيرِ النَّصِّ الدِّيْنِيِّ أَوْ التَّأْوِيلِ) وَتَوْظِيْفِهِ تَوْظِيْفًا شَائِنًا لِتَفْسِيرِ هَدْيِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

- بِيَانُ تَهَافُتِ دَعْوَى الْاجْتِهَادِ فِي النَّصِّ الشَّرْعِيِّ الَّتِي أُطْلِقَهَا الْإِتِّجَاهُ الْحَدَاثِيُّ الْمَعَاصِرُ، لِتَهَافُتِ الْمَرْجِعِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ الَّتِي اسْتَنْدَتْ إِلَيْهَا هَذَا اللَّوْنُ مِنَ الْفِكْرِ أَثْنَاءَ التَّعَامُلِ مَعَ النَّصُوصِ

قرآناً وسنةً، وذُكر نماذج من هذه الاجتهادات التي هي - في ميزان العلم الصحيح - ألوانٌ من المروق من الدين، والتَّمرد على أحكامه.

وكانت خطة هذه الدراسة على هذا النحو:

مقدمة في بيان موضوع الدراسة وخُطتها وقيمتها وجدواها ومنهج البحث فيها.

مبحث تمهيدي في شرح مفردات عنوان الدراسة: الاتجاه الحداثي، الاجتهاد الفقهي،

النص الشرعي.

المبحث الأول: الجذور التاريخية لقراءة النص الشرعي قراءة تنويرية وفيه مطلبان:

المطلب الأول: القراءة التنويرية للنص الشرعي في القرون الأولى مع الفرق والنحل.

المطلب الثاني: القراءة التنويرية للنص الشرعي مع جيل رواد النهضة في العصر الحديث.

المبحث الثاني: آليات القراءة الحداثية للنص الشرعي أو أسس الاجتهاد الحداثي

المعاصر وفيه مطلبان:

المطلب الأول: العلوم الإنسانية مطيةً للاتجاه الحداثي لتعطيل دلالة النص الشرعي.

المطلب الثاني: توظيف مناهج أخرى في القراءة الحداثية للنص الشرعي والاجتهاد في فهمه.

المبحث الثالث: نتائج وآثار القراءة الجديدة للنص الشرعي في اجتهادات الطرح

الحداثي المعاصر وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في بيان نتائج القراءة الحداثية للنصوص الشرعية لدى الفكر الحداثي المعاصر.

المطلب الثاني: آثار القراءة الجديدة للنص الشرعي في اجتهادات الطرح الحداثي المعاصر.

خاتمة البحث: وفيها خلاصات لأهم ما ورد في الدراسة مع ذكر جملة من التوصيات

والمقترحات التي تُغني الإضافة العلمية للموضوع المبحوث فيه.

ومن معالم المنهاج العلمي المتبع في هذه الدراسة:

أولاً: سلوك المنهاج الاستقرائي لمختلف الاتجاهات العلمانية المعاصرة التي اعتنت

بقراءة النص الشرعي قرآناً وسنة مع التمثيل لهذه الاتجاهات.

ثانياً: سلوك منهاج يُعنى بالتحليل والمقارنة والاستنتاج.

ثالثاً: سلوك المنهاج النقدي الذي يروم الكشف عن وجوه الخلل والقصور في مناهج

تحليل الخطاب الشرعي لدى هذه الاتجاهات العلمانية.

والله وليُّ التوفيق والهادي إلى أحسن تحليل.

مبحث تمهيدي

في شرح مفردات عنوان الدراسة

الاتجاه الحدائي، الاجتهاد الفقهي^(١)، النص الشرعي

١- الاتجاه الحدائي:

الحدائي لغةً: من الحدائة وهي مأخوذة من الفعل الثلاثي حدث، يقال: «حدت الشيء يحدث حدوثاً وحدائة، وأحدثه هو فهو محدثٌ وحديث، وكذلك استحدثته»^(٢).
والحدوث: «كون شيء لم يكن، وأحدثه الله فحدث، وحدث أمرٌ أي وقع»^(٣).
وحدث الشيء حدوثاً وحدائة نقيض قدم^(٤).
والحدائة: «سن الشباب»^(٥).
ويقال: «رجلٌ حدث السنّ وحديثها بين الحدائة والحذوثة»^(٦).
ويروى في الحديث المشهور: «لولا حدائة قومك بالكفر لنقضت الكعبة وبنيتها على أساس إبراهيم...»^(٧).

الحدائي اصطلاحاً: هذه النسبة إلى الحدائة، ونحن إذا لم نعرج على معنى الحدائة في بيئتها الأصلية في أوروبا، وأردنا أن نقف على معناها في التداول الثقافي العربي، ف«إن مفهوم الحدائة في الفكر العربي مفهوم مطّاط، وغير مستقر، وليس له صورة واحدة، أو شكل محدد فهو مفهوم متحرك وشمولي، يشمل كلّ التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية بكل فروعها التي وفدت لعالمنا العربي»^(٨).

(١) آثر الباحث التنصيص على الاجتهاد الفقهي في عنوان بحثه وإن كان البحث في الاجتهاد الاستدلالي بعمومه لأنّ البحوث التي اعتنت بدراسة نظرة الاتجاه الحدائي المعاصر للاجتهاد الفقهي قليلة بل منعدمة، فاختر الباحث إبراز الاجتهاد الفقهي في العنوان احتفالاً به وتنويهاً.

(٢) لسان العرب، مادة حدث ٢/١٣١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المعجم الوسيط، مادة حدث ١/١٥٩.

(٥) المصدر السابق، مادة حدث ١/١٦٠.

(٦) لسان العرب، مادة حدث ٢/١٣٢.

(٧) المغرب في ترتيب المعرب، للمطرزي، مادة حدث ١/١٠٦، والحديث أخرجه الشيخان بهذا اللفظ أعني -

الحدائة:- البخاريُّ برقم ١٥٨٥ ومسلم برقم ١٣٣٣.

(٨) الحدائيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكري، د/ الجيلاني مفتاح، ص ٢١.

ولما كان مفهوم الحداثة Modernité بهذه الدرجة من الغموض اختلفت آراء الحداثيين العرب في بيان معناها، وإن اتفقوا على كثير من مقتضياتها ومستلزماتها، فعبد المجيد الشرقي يرى أن المفهوم «مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي^(١)»، وأن «أهم ما يميز المجتمعات التي تتسم بالحداثة قدرتها بخلاف المجتمعات التقليدية على الابتكار والتغيير^(٢)»، وأن من أهم لوازم الحداثة «العقلانية، إذ لا تتصور الحداثة بدون عقلنة^(٣)».

و يرى حنا عبود أن «الحداثة فعل كوني شمولي، وعندما يكون هذا الفعل محلياً نطلق عليه اسم التجديد أو جديد^(٤)».

وإذا أردنا أن نقرب الحداثة في تعريفٍ يجمع أهم ما قد تستعمل فيه، فإننا نقول: الحداثة مذهب فكري وأدبي يحمل جذوره وأصوله من الغرب، يقوم على أساس التمرد على الموروث الثقافي والحضاري، ومحاولة تجاوزه بعد فهمه وتفسيره.

ومن أهم خصائص الطرح الحداثي «الثورة الهائجة على القديم وخاصة الدين وما يتصل به، حتى ولو كان الدين فيه وثنية وانحراف، وكذلك الجنس والإباحية والانحلال، وأخيراً محاولة تغطية ذلك كله بفكرٍ أو أدبٍ من خلال السعي إلى جديدٍ والبحث عن حديثٍ في تلك الظلمات وذلك التيه^(٥)».

ومما يُمكن أن يلاحظ على الحداثيين العرب «أنهم تبريراً لدعوى الانقطاع عن تراثهم، يمجّدون تراث غيرهم، وتهرباً من مواجهة حاضرهم أو ماضيهم ينتقدونه جملةً أو تفصيلاً لتبرير اتباع حاضر غيرهم، فالحداثة تعني عندهم انقطاعاً عن الماضي إذا كان هذا الماضي هو ماضي الذات العربية نفسها، أما إذا كان ماضي الغرب فهي اتصالٌ واستمرارٌ وثيقان^(٦)».

(١) الإسلام والحداثة، د/ عبد المجيد الشرقي، ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الحداثة عبر التاريخ: مدخل إلى نظرية حنا عبود، ص ٥٧.

(٥) الحداثة من منظور إيماني، د/ عدنان علي رضا النحوي، ص ٦٦ و ٦٧.

(٦) النخبة والأيدولوجيا والحداثة، د/ سعيد شبار، ص ٩٨.

٢- الاجتهاد الفقهي: لا بد في الوقوف على مدلول هذا المصطلح من التعرّيج على معنى الاجتهاد أولاً وعلى معنى الفقهي ثانياً، فأما الاجتهاد لغةً: فهو افتعال من الجهد - بفتح الجيم وضمها-: الطاقة والوسع، قال الزبيدي: «قال ابن الأثير: قد تكرر لفظ الجهد والجهد في الحديث، وهو بالفتح: المشقة، وقيل المبالغة والغاية، وبالضم: الوسع والطاقة»^(١)، ثم قال الزبيدي بعد حين: «...وفي حديث معاذ: أجتهد رأيي»^(٢)، الاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر، والمراد به ردُّ القضية من طريق القياس إلى الكتاب والسنة، وهو مجاز»^(٣).

واختلفت عبارات الأصوليين في مُسمّى الاجتهاد، ومجموعها يدور على هذه الضوابط: ١- لا بد من توفر ملكة الاجتهاد وشروطه في المتصدي لهذا الأمر، وذلك الذي صرّحت به عبارة الغزالي عندما قال: «بذل المجتهد وسعه»^(٤)، وعبارة الشوكاني أيضاً التي فيها: «بذل الوسع في نيل حكم شرعي»^(٥)، ودلّت عبارة المجتهد الواردة في التعريف الأول للغزالي، على أنه لكي يصير الشخص أهلاً للاجتهاد لا بدّ من توفر شروط ذلك فيه.

٢- حدّ استفراغ الوسع في الاجتهاد، يكون إلى النّهاية والعجز عن بذل المزيد، وذلك الذي تُفیده عبارة الأمدي وغيره من الأصوليين الذين عرفوا الاجتهاد»^(٦).

٣- غاية الاجتهاد وهدفه الوصول إلى معرفة الحكم الشرعي، وذلك واضح من عبارة الشوكاني التي نقلناها قبل.

وأما الفقهي، فهذه النسبة إلى الفقه وهو لغةً: «العلم بالشيء»^(٧)، وقيل: «الفهم»^(٨)، وأما الفقه في الاصطلاح فهو: «عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من الأدلة التفصيلية لتلك الأحكام»^(٩).

(١) تاج العروس للزبيدي، ٧/ ٥٣٤.

(٢) أخرجه أبو داود، ٤/ ١٨-١٩، والترمذي، ٣/ ٦١٦.

(٣) تاج العروس للزبيدي، ٧/ ٥٣٩.

(٤) المستصفي من علم الأصول، للغزالي، ٢/ ٣٥٠.

(٥) إرشاد الفحول، للشوكاني، ص ٢٥٠.

(٦) يقول الأمدي في الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ١٦٢ في تعريف الاجتهاد: «هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه».

(٧) مجمل اللغة، لابن فارس مادة فقه، ١/ ٧٠٣.

(٨) الصحاح في اللغة، للجوهري، ٦/ ٢٢٤٣.

(٩) الكليات، لأبي البقاء الكفوي، ١/ ٢٩٠.

ويكون معنى الاجتهاد المضاف هنا إلى الفقه - في الاجتهاد الفقهي - هو الذي يكون مجاله الأحكام الشرعية العملية كما هو واضح بين^(١).

٣- النص الشرعي:

وأما النَّصُّ: فهو لغةً يعني الرفع والظهور، قال في لسان العرب: «نَصَّ الحديثَ يَنْصُهُ نَصًّا: رفعه، وكل ما أظهر فقد نُصَّ»^(١).

والنَّصُّ اصطلاحاً يطلق على عدَّة معانٍ منها: «الأول: كلُّ ملفوظٍ مفهوم المعنى من الكتاب والسُّنة سواء كان ظاهراً أو نصّاً أو مفسّراً حقيقةً أو مجازاً عامّاً أو خاصّاً اعتباراً منهم للغالب... وهذا المعنى هو المراد بالنُّصوص في قولهم عبارة النص، وإشارة النَّصِّ ودلالة النص واقتضاء النص»^(٢).

والثاني: النص بمعنى الظاهر وهو اصطلاح الإمام الشافعي.

والثالث: النص ما لا يتطرق إليه احتمال أصلاً، وهذا التعريف أشهر تعريفات النص^(٣). والمقصود بالشرعي كل ماله نسبة إلى الشريعة كما هو ظاهر^(٤).

والمراد بالنص الشرعي على هذا، ألفاظ الكتاب والسنة «سواء كان اللفظ دلالة قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول مَنْ قال: النصوص تتناول أفعال المكلفين»^(٤).



(١) لسان العرب، مادة نصص، ٩٧/٧.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي، ١٦٩٦/٢.

(٣) المستصفي في علم الأصول، للغزالي، ١٩٦/١. دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ.

(٤) مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، ٢٨٨/١٩.

المبحث الأول

الجدور التاريخية لقراءة النص الشرعي قراءة تنويرية^(١).

لم تكن القراءة التَّوْويرية للنَّصِّ الشَّرْعِي وليدة العصر الحديث، بل لقد كانت لها امتداداتٌ في تاريخ فكر الإسلام التليد، وأصولٌ ضاربة في القدم في مراحل حياته التي انتفع بها الناس أجمعين، وفي هذا المبحث سنلقي - سريعاً - أضواءً كاشفةً على هذه الجدور التاريخية لهذه القراءة، لنرى مدى الترابط الحاصل بينها وبين القراءة الحدائِية المعاصرة التي تروم اليوم ممارسة الاجتهاد الفقهي المتفلس من شروطه الموضوعية وضوابطه الشرعية المرعية كما قيدها أعلام الإسلام، وشهدت بصحتها قواعد العلم الشرعي المستنبطة من الأصلين العظيمين والسراجين المنيرين: كتاب الله وسنة نبيه عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام.

المطلب الأول: القراءة التَّوْويرية للنَّصِّ الشَّرْعِي في القرون الأولى مع الفرق والنحل

لقد مارس الفكر المنحرف - مُذْ أَنْ وُجِدَ - نوعاً من القراءة التَّوْويرية للنَّصِّ الشَّرْعِي منذ القرون الأولى للإسلام، فتتجت عن ذلك ألوانٌ من الاجتهاد الفقهي بخصوص مسائل شرعية، وكانت فرق الخوراج والاعتزال والباطنية من أسرع النحل التي انتسبت إلى الإسلام باطلاً - في التأويل للنص الشرعي وتحريفه - وإبطاله وتشويهه، وإخراجه عن مقاصده السامية، ومعانيه الربانية العالية، والفكر الحدائِ المعاصر ناقلٌ عن هذا الفكر المنحرف، متأس به في إبطال دلالة النص، ومُقتد به في المسخ والتأويل^(٢).

ولقد كان «التأويل» الأداة المعرفية الوحيدة الرائجة لدى مختلف الفرق التي رامت مقارنة النص الشرعي تحريفاً لدلالته وإبطالاً لمعانيه، ولذلك قال ابن قيم الجوزية رحمه الله في نونيته المشهورة:

(١) التَّوْوير: مصطلحٌ دارجٌ في كتابات الحدائيين العرب المعاصرين اقتبسوه من عصر الأنوار الذي تفتت بزعمهم فيه العقلية الغربية في فرنسا خاصة عن منجزاتٍ علمية رائدة في مجال العلوم المادية والإنسانية، فلذلك وظَّفه الباحث ههنا في دراسته.

(٢) استفادة الفكر الحدائِ المعاصر من الاتجاهات المنحرفة لدى الفرق الضالة القديمة أمرٌ يؤيده تنويه هذا الفكر بمناهج البحث والتفكير عند المعتزلة وأنهم أفضل الفرق الكلامية التي تبنت المنهاج العقلاني في فهم النص الديني الإسلامي.

هذا وأصلُ بليّة الإسلام من
تأويلِ ذي التّحريف والبُطلان
وهو الّذي قد فرّق السّبعين بل
زادت ثلاثاً قولِ ذي البُرّهان^(١)

ولقد صرّحتُ بذلك عباراتٌ كثيرٌ من متبني هذا الاتجاه المنحرف للنصّ الديني، فمن ذلك قول بشر المريسي الذي يعترف فيه بأن «ليس شيءٌ أنقضَ لقولنا من القرآن، فأقرُّوا به في الظاهر، ثم صرّفوه بالتأويل»^(٢).

ولقد بيّن الأستاذ الدكتور عمر الأشقر - في كلام له نفيس - جناية هؤلاء المتأولة الأوائل على النصوص الشرعية، فقال: «لقد كان التأويل بابَّ شرٍّ كبير ولج منه الذين يريدون هدم الإسلام، فما تركوا شيئاً إلا أولّوه... لقد أوّل الضالون الواجبات فصرفوها عن وجهها، وهونوا على أتباعهم رميها وراء ظهورهم، وأولوا المحرّمات تأويلاً جراً الذين ضلُّوا بضلالهم على ارتكابها والولوغ فيها، وأولوا نصوص عذاب القبر ونعيمه والساعة وأهوالها، والمعاد والحشر والميزان والجنة والنار، بحيث فقدت النصوص تأثيرها في نفوس العباد...»^(٣).

ومن أمثلة ما قد تأولته بعض الفرق من شرائع الإسلام قول القرامطة في الصلاة: إنها صلة الداعي^(٤) إلى دار السلام، وقالوا في الزكاة: إيصال الحكمة إلى المستحق، وفي الصيام: إنه عبارة عن كتمان أسرارهم، وفي الحج: إنه السفر إلى شيوخهم، ورأوا أن الجنة عبارة عن التمتع في الدنيا باللذات، وأن النار عبارة عن التزام العبد بالشرائع والدخول تحت أثقالها!!!^(٥).

ومجمل القول: أن بدع الفرق القديمة الضّالة في تاريخ الفكر الإسلامي قد انعكست على الاجتهادات الفقهيّة لدى التيار الحداثي المعاصر أخذاً بمنهج التفكير عندها، واقتباساً من طريقة التّخريج والتحليل والاستنباط، وبناء الفروع على الأصول المعتقدة -باطلاً -

(١) نونية ابن القيم، ١/١١١.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ٥/٢١٨.

(٣) التأويل خطورته وآثاره، للدكتور عمر الأشقر، ص ٨ و ٩.

(٤) قلت: داعيهم لا داعي الله كما هو واضح.

(٥) بدعة إعادة فهم النص الشرعي، للشيخ محمد صالح المنجد، ص ٣٦.

حقاً، كالاعتقاد أن العقل مُقدّم على النقل، والاعتقاد أن أدلة الشارع لا تُفيد اليقين بل تفيد الظن^(١).

المطلب الثاني: القراءة التنويرية للنص الشرعي مع جيل رواد النهضة في العصر الحديث

كان للمدرسة الإحيائية التي ظهرت في مصر في مطلع القرن العشرين أثرٌ واضحٌ في توجيه الأنظار إلى وجوب نبذ التقليد، وتوظيف العقل في فتح باب الاجتهاد الفقهي، ولعل مغالطاتها - مع بعض زعمائها والمتبئين لفكرها التنويري - أوجدت الحجة لمن أتى بعدها ممن سميناهم الاتجاه الحدائثي المعاصر في الاسترسال في الاجتهاد دون رقيب، وإطلاق العنان في إحداث التغيير في مجالات الفقه الإسلامي دون استجماع للشروط المرعية والضوابط المعتمدة.

ومن أعلام رواد النهضة في العصر الحديث الذين كانوا للاتجاه الحدائثي - المتصدّي للاجتهاد الفقهي - سلفاً وقُدوةً، الشيخ محمد عبده الذي بالغ في الإعلاء من شأن العقل على حساب النقل وصرّح قائلاً: «اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، والطريقة الثانية تأويل النقل»^(٢).

ويقول أيضاً: «وهذا الأصل - تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي صلى الله عليه وسلم - مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبيله جميع العقبات واتسع له المجال إلى غير حد»^(٣).

ومن ثم ارتفع صوت الشيخ محمد عبده منادياً بضرورة نبذ التقليد والحث على الاجتهاد، وتحرير الإسلام من الجمود في الشريعة «وهي صورة من صور الجمود الفكري، تبدو في التضييق على الناس في أحكام الشريعة، فبعثت أحكام الشريعة عن سماحة الإسلام وسعته التي وسعت العالم بأسره، وهي اليوم تضيق على أهلها حتى اضطروا إلى التماس غيرها حمايةً لحقوقهم المشروعة»^(٤).

(١) جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، للدكتور محمد أحمد لوح، ص ٤٤.

(٢) الإسلام والنصرانية، لمحمد عبده، ص ٧١.

(٣) حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية، للشيخ محمد عبده، القسم الثاني، ص ٥٠١.

(٤) تحرير العقل عند الإمام محمد عبده، د/ بلقاسم شتوان مجلة الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان، التي تصدر عن مخبر البحث في الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة بالجزائر، العدد الرابع، ذو الحجة، ١٤٢٩ هـ ص ٣٢٢.

ويجب أن يفهم أن الاجتهاد الذي يدعو إليه الشيخُ محمدُ عبده « ليس ذلك الاجتهاد الذي يقف عند تفسير المسائل التي لم يوجد لها حلٌّ في الكتاب والسنة، وإنما هو اجتهادٌ يحاول فيه إيجاد صياغات جديدة تتلاءم والعصر الحاضر»^(١).

ولقد مارس الشيخُ محمد عبده الإفتاء مجتهداً في قضايا فقهية مختلفة متأثراً بما أصَّله من أن العقل مقدّم على النقل، محكّماً المصلحة، مؤثراً مسأيرة الواقع على حساب النص، ومن فتاويه في هذا المجال: فتواه الترنسفالية التي «قد كانت من أعظم ما شنع به خصومه ومعارضوه، وخلاصة المسألة أن أحد المسلمين في الترنسفال أرسل إلى الشيخ... يستفتيه في ثلاثة أمور: لبس البرانيط، وثانيها أكل اللحوم التي يذبحها نصارى الترنسفال على غير طريقة المسلمين، إذ يضربونها بالبلط ولا يذكرون عليها اسم الله... وقد أفتى محمد عبده بجواز الأمور الثلاثة التي سأل عنها الترنسفالي، ولكن المسألة التي أثارت عليه الشغب خاصة هي المسألة الثانية التي أفتى فيها بجواز أكل لحوم النصارى مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ﴾، فقد قال هذا بعد تحريم الميتة، وأحل طعامهم وهو يعلم ما يقولون عند الذبح، ويعلم ما يعتقدون بعزير والمسيح، ورأى محمد عبده في فتواه أن المضروبة بالبلطة هي غير الموقوذة التي حرمها الله، فالوقيد والموقوذ هو الذي يقتل بغير محدّد من عصا أو حجر»^(٢).

«والحقيقة أن هذه المدرسة المسمّاة بالمدرسة العقلية وقد يسمّيها البعض المدرسة العصرية... تمدُّ رواقها على مساحة واسعة من عالمنا الإسلامي، ويقع تحت تأثيرها قطاعٌ عريضٌ من أبناء المسلمين... وتعتمدها جامعاتٌ ومعاهدٌ ومدارسٌ إسلامية بل ومؤسساتٌ فكرية عالمية، وتنتشر أطروحاتها في كثيرٍ من المجلات والدوريات والرّسائل الجامعية والكتب ووسائل الإعلام المرئية والمسموعة»^(٣).

ولقد استطاعت هذه المدرسة العقلية الحديثة من خلال هذه القنوات والوسائل، أن

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٧.

(٢) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، للدكتور محمد محمد حسين، ١ / ٣٤٢، عن تاريخ الإمام، ١ / ٦٦٧-٧١٦.

(٣) التجديد في الفكر الإسلامي، للدكتور عدنان محمد أمانة، ص ٣٦٥.

تكوّن جيلاً من المتبنين لأفكارها كان من بين طلائعه الاتجاه الحداثي الذي مارس الاجتهاد الفقهي في النصوص الشرعية، مروّجاً لأهمّ معالم هذه المدرسة القائمة على ما يلي:
أولاً: المواءمة بين نصوص الشرع ومعطيات الحضارة الغربية، وذلك بتطويع النصوص وتأويلها تأويلاً جديداً يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى الغربيين، وعرض الإسلام عرضاً يقبله المثقفون ثقافة عصرية.

ثانياً: التوسع في فهم القرآن الكريم فهماً جديداً قد يخرج النص عن دلالاته اللغوية، ويجانب المعاني المفهومة منه من قبل السلف الصالح.

ثالثاً: الخضوع لسلطة الواقع في تناول القضايا الفقهية العملية التي تتناول الربا والمرأة والحريات العامة إلى آخره.

رابعاً: اعتماد التأويل أداة معرفية للدفع في صدور النصوص التي تخالف قناعات المدرسة الفكرية، وإن كانت هذه النصوص صحيحة صريحة الدلالة تفيد اليقين.

خامساً: اعتماد الفهم المقاصدي للنصوص بدلاً الفهم الحرفي التقليدي، فالمقاصد هي الحَكَم في قبول النصوص وردّها، كما أنها هي الفيصل في فهمها وتعيين المراد منها، ومن المقاصد الكلية المعتمدة عند هذه المدرسة في هذا السبيل: الحرية الإنسانية والتوحيد والعدل^(١).

ولا يفوتنا هنا التنويه في عَجالةٍ بالاتجاه التَّغريبي العلمانيّ الإلحاديّ الذي ظهر بعد عصر النهضة بقليل أو في وقتها، وكان له صولاتٌ وجولاتٌ في فهم النص الشرعي واستنباط معاني منه تنابذ مضمونه، وتخاصم فقهه الإسلامي المؤصّل، وبرز من هذا الاتجاه كاتبون من ذوي القناعات والإيديولوجيات المتعددة، فمنهم الملحد كالصادق النهيوم^٢، ومنهم النصراني كسلامة موسى^(٣)، ومنهم المضطرب الذي يتأرجح بين الإسلام وغيره من الأهواء والنحل والمذاهب والاتجاهات كطه حسين^(٤).

(١) هذه المعالم مستفادة من تجديد الفكر الإسلامي، ص ٣٦٦ و ٣٦٧.

(٢) صاحب كتاب الإسلام في الأسر، وإسلام ضد الإسلام.

(٣) صاحب كتاب اليوم والغد.

(٤) صاحب مستقبل الثقافة في مصر والكتاب الذي أثار ضجة عارمة: «في الشعر الجاهلي» وأغلب هؤلاء قد فضح خبيثتهم، د/ محمد محمد حسين، في كتابه: «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر».

المبحث الثاني

آليات القراءة الحدائية للنص الشرعي أو أسس الاجتهاد الحدائي المعاصر

انبرى الاتجاه الحدائي المعاصر للتعامل مع النص الشرعي من خلال منظومة معرفية مثقولة بجملة من آليات القراءة والتأويل، وفي هذا المبحث سنلقي الأضواء الكاشفة على هذه الآليات الموظفة من قبل هذا الاتجاه لفهم النصوص الشرعية، واستثمار ما فيها من أحكام وتعاليم استثماراً - بزعمه - تجديداً أو ثورياً، أو تنويرياً معاصراً مُنْسَجِماً مع رُوح العصر، والثقافة الحديثة، والمكتسبات الإنسانية في الحرية والعدل والمساواة!

المطلب الأول: العلوم الإنسانية مطيئة الاتجاه الحدائي لتعطيل دلالة النص الشرعي

توسّل الاتجاه الحدائي المعاصر من أجل «الاجتهاد» في فهم دلالة النص الشرعي فهماً جديداً مناسباً للعصر بزعمه، بجملة من معطيات العلوم الإنسانية الحديثة التي اكتسبها الإنسان المعاصر من خلال تاريخه في البحث والتفتيش عن «الحقيقة» و «المعرفة اليقينية»!! . ولم يكن اتصال الاتجاه الحدائي المعاصر بالعلوم الإنسانية عن طريق الصدفة، بل كان اتصالاً علمياً من خلال توافد بعض الطلبة العرب على مراكز البحث العلمي في الجامعات الغربية في عواصم الثقافة في أوروبا خلال الستينيات من القرن العشرين^(١). وممن يمكن التمثيل به - ممن سيرد بعد النقل عنهم في هذا البحث - د/ حسن حنفي، ود/ محمد أركون، وعبد المجيد الشرفي، بعد ذلك.

ومن العلوم الإنسانية الحديثة التي وظّفها التيار الحدائي المعاصر لفهم النص الشرعي وتبجّح الاستشراق الغربي بتنزيلها على النص الشرعي^(٢)، الأنثروبولوجية^(٣): التي تهتم

(١) دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الغربية منطلقاتها وحقيقتها وآفاقها، د/ عبد الرزاق هرماس، ص ٤٤ - ٤٧، بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطوير لدراسات القرآنية، الرياض، المنعقد في: ٦ / ٤ / ١٤٣٤ هـ.

(٢) دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الغربية منطلقاتها وحقيقتها وآفاقها، د/ عبد الرزاق هرماس، ص ٤٩.

(٣) الأنثروبولوجيا: مركب لفظي من أنثروس وتعني: إنسان، ولوجي وتعني: العلم، فالأنثروبولوجيا: علم الإنسان، انظر: دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الغربية منطلقاتها وحقيقتها وآفاقها، د/ عبد الرزاق هرماس، ص ٥٢ هامش ٢.

بدراسة التجمعات البشرية البدائية القديمة، ولقد اعتنت أقسام اللاهوت في أوروبا بالاستفادة من هذا العلم في دراسة التوراة والإنجيل - النص الديني - دراسة نابعة من البحث في طبيعة المجتمعات البدائية التي نزل الكتابان فيهما « وبخاصة ما يرتبط بفهم وتفسير معتقداتها وأنماط تفكيرها الأسطورية، ومادامت معاهد اللاهوت الأوربية نظرت إلى مجتمعات التوراة والأنجيل من هذه الزاوية النقدية، فيجب تبعاً لذلك إخضاع جميع الكتب الدينية ومنها القرآن لنفس الشيء، واعتبار مجتمع الصحابة رضي الله عنهم بالتبع مجتمعاً بدائياً أيضاً طالما أنه ينتمي إلى حقبة التاريخ الوسيط في التقسيم الأوربي للحقب التاريخية الكبرى»^(١).

ومن مناهج العلوم الإنسانية الغربية الحديثة التي توصل بها التيار الحداثي المعاصر للترويج لاجتهاداته الباطلة في فهم النص الشرعي: منهج «علم تاريخ الأديان»، وهو علمٌ «تبعاً للفهم الغربي يبحث في تراتبية الأديان والاستفادة المحتملة لبعضها من بعض»^(٢).

ولقد اقتبس الاتجاه الحداثي المعاصر في اجتهاداته في فهم النص الشرعي من المستشرقين تطبيقهم لمنهج علم تاريخ الأديان في دراسة القرآن الكريم (النص الشرعي) بالمقارنة مع الأديان السابقة في عقائدها وتشريعاتها وأحكامها^٣.

ولم تكن نظريات النقد الأدبي الغربية الحديثة بمنأى عن اجتهادات التيار الحداثي في فهم النص الشرعي، إذ غدت النصوص الشرعية «حقلاً مباحاً» لتجربة كل نظرية نقدية أدبية تجدد في الساحة الأدبية العالمية.

وصار إخضاع النص الشرعي لمناهج العلوم الإنسانية بما فيها نظريات النقد الأدبي يحمل مصطلحاً جديداً يقال له: «القراءة» lecture وهو يعني: «إعادة إنتاج المعنى، وتعدد المعاني بتعدد القراءات»^(٤).

وظهرت البنيوية التي تقوم على أساس أن النصوص الأدبية والشرعية وغيرها «تظل

(١) دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الغربية منطلقاتها وحقيقتها وآفاقها، د/ عبد الرزاق هرماس، ص ٥٣.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق، ص ٦٣.

دائماً قابلة للتفسير، وتنظر إلى التفسير أو القراءة بأنها عملية مستمرة لا تكتمل الاكتمال النهائي أبداً، كما أنها تنظر إلى المفسر أو القارئ بأنه يساهم في إنتاج المعاني^(١). ومن نظريات القراءة والفهم التي تمخضت عليها العقليّة النقديّة الغربيّة في العصر الحديث مما كان له توظيف في الاجتهاد الحدائى المعاصر لفهم النصّ الشرعي، نظريّة الهرمينوطيقا أو ما قد يُسميه بعضهم بـ «التأويلية»^(٢)، وهي تعني في بيئتها الغربية التي تحدّد دلالتها: «مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النصّ الديني (الكتاب المقدس)»^(٣).

ولقد تولى كبر التّوظيف والانتصار لهذه النظريّة في القراءة الجديدة للنصّ الشرعي نصر حامد أبو زيد^٤.

ولاشكّ أن موقف المسلم المعاصر من هذه المناهج الحديثة في قراءة النصّ الشرعي يكون تبعاً للغاية من اتخاذها إجراءً أدواتياً لقراءة الكتاب الكريم، فإذا كانت غايتها الوصول إلى إثبات بشرية القرآن وأنه نصّ خاضع للنقد كسائر النصوص؛ فإنّ الموقف منها يكون رفضاً لها ومحاربة لغاياتها الدنيئة، وإذا كان توظيف بعضها - مما يمكن توظيفه ولا يتعذر تنزيهه على النصّ القرآني - مرسخاً لربانية القرآن مساهماً في إبراز أنواره، كاشفاً عن حقائق إعجازه، مؤكّداً مُبايئته لسائر الكلام فإنّ لنظر الباحث المسلم فيه مجالاً فسيحاً، مع التوقّي من القول على الله بما لم يقل، والخوض فيما ليس مقصوداً للشارع الحكيم ولا مراداً من المشرّع الكريم.

(١) القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب، للدكتور عبد الرزاق هرماس، مجلة كلية الشريعة، جامعة قطر، العدد ١٩ / ١٤٢٢هـ، ص ٢٢.

(٢) الهرمينوطيقا hermeneutic لفظة يونانية مشتقة من الفعل اليوناني hermenevin ومعناه: التفسير والتوضيح، وهي تعني في علم اللاهوت تأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية بعيدة عن المعنى الحرفي للنص في محاولة للكشف عن المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة، انظر: الهرمينوطيقا جذور المصطلح ودلالات المعنى، معتصم سيد أحمد، مجلة البصائر اللبنانية، العدد ٥٠، السنة ٢٣ / ١٤٣٣هـ، ص ٢٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ألف نصر حامد أبو زيد كتباً تدلّ على تبنيّه لنظريّة التأويلية، منها: «فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي»، وأخرجت مؤسسة نصر حامد أبو زيد للدراسات الإسلامية سنة ٢٠١٥م كتاباً بعنوان: «التأويلية ونصر حامد أبو زيد» كان نتاج مؤتمر سابق انعقد سنة ٢٠١٤م، قدّمت فيه بحوث أربعة عشر باحثاً، كان موضوعها التنويه بالتأويل مرتكزاً أساسياً في المشروع الفكري لحامد نصر أبي زيد.

المطلب الثاني: توظيف مناهج أخرى في القراءة الحداثية للنص الشرعي والاجتهاد في

فهمه^(١)

لم يترك الاتجاه الحداثي المعاصر - في سبيل تمرير اجتهاداته الفقهية الشاذة الغريبة - مجالاً من مجالات المعرفة الحديثة سواء كان أصيلاً أو مستورداً إلا سعى في توظيفه منهجياً والتنظير له، واستنبأته في البيئة الإسلامية (النص الشرعي)، ومن هذه السبل والمناهج: أولاً: التاريخية أو التاريخانية: يشرح المفكر المغربي عبد الله العروي معنى هذا الاتجاه قائلاً: «ليست التاريخانية مذهباً فلسفياً تأملياً، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ - بصفته مجموع الوقائع الإنسانية - مخبراً للأخلاق وبالتالي للسياسة، لا يُعنى التاريخاني بالحقيقة بقدر ما يُعنى بالسلوك بوقفة الفرد بين الأبطال. التاريخ في نظره هو معرفة عملية أولاً وأخيراً»^(٢).

ومن بين غايات هذا المنهج «ربط سائر المعاني والأحكام بالتاريخ و[بيان] تأثير التاريخ في تشكيلها وتكوينها سلباً أو إيجاباً»^(٣).

كما أن التاريخانية «مفهوم يُكرّس القطيعة مع الماضي، ويعدُّ المواقف والمسائل والنصوص وكلّ شيء لا يمكن أن يتجاوز زمانه، فهي مفهوم يعمل على رهن كلّ شيء في تاريخه، وهذه القطيعة المكرّسة صارت لها تجليات مختلفة...»^(٤).

ولقد تأسّس التوظيف الحداثي المعاصر لهذا المنهج في القراءة على المقارنة، أي بما أن هذا المنهج يمكن التوصل به في عملية فهم النص الديني المسيحي، فهو صالح لفهم جميع النصوص الدينية بما فيها الإسلامية، وهذا غير صحيح، كما أن تبني هذا المنهج إجراءً في الاجتهاد في فهم النص الشرعي يؤدي إلى نتائج وخيمة، منها الوصول إلى أحكام

(١) إنما أفرد الباحث هذه المناهج الفلسفية بمطلب ثانٍ خاصّ بها ليطمئن له التناسق المطلوب منهجياً في مباحث الدراسة لأنه قسّم كلّ مبحث إلى مطلبين فسائر هنا التقسيم المذكور حفاظاً على التوازن وطلباً للتناسق.

(٢) ثقافتنا في ضوء التاريخ، للدكتور عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، والدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ص ١٦.

(٣) زيادة لا بد منها وأرجح سقوطها من مصدر النقل.

(٤) القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، للدكتور محمد محمود كالمو، ص ١٩٤.

(٥) التاريخية.... المفهوم وتوظيفاته الحداثية، للدكتور مرزوق العمري، منشور على النت على الرابط التالي:

http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html

«تخالف الإسلام ذاته، مثل التشكيك في مصدره، والحكم بعدم صلاحية المرجعية الدينية في الراهن.... ولهذا بدا الموقف الحداثي في القول بتاريخية النص الإسلامي مضطرباً»^(١).

ثانياً: المنهج الألسني: وهو يهدف إلى «اكتشاف القوانين التي تحكم اللغة واستعمالاتها، وينزع إلى البحث عن القوانين التي تحكم لغات العالم جميعها في وقت واحد»^(٢)، ومن غايات هذا المنهج «فهم المنطق الذي يحكم اللغات من أجل ضبط المعنى أو الدلالة»^(٣).

ولقد استغل التيار الحداثي المعاصر - الرامي إلى قراءة النص الشرعي قراءة جديدة تسلب عنه القدسية، وتُسقط عنه صفة الربانية - هذا المنهج، ووظفه توظيفاً مشوهاً، ومن توظيفاته الحداثية: توظيف محمد أركون الذي «يقترح منهجية جديدة في قراءة النص القرآني باستخدام المعارف اللغوية والسيمايائية والنقدية»^(٤).

ومما يمكن ملاحظته على قراءة محمد أركون للنص الشرعي وفق هذا المنهج الألسني، أنه منهج يدرس النصَّ الدينيَّ دراسته للنص البشري، وهذا مما لا يمكن قبوله في البيئة الإسلامية^(٥).

ثالثاً: المنهج التفكيكي: والتفكيك عبارة عن «استراتيجية تنطلق من موقف فلسفي مبدئي قائم على الشك، وقد ترجم التفكيكيون هذا الشك الفلسفي نقداً إلى رفض التقاليد، رفض القراءات المعتمدة، رفض النظام والسلطة من ناحية المبدأ»^(٦).

إن معنى النص عند الناقد التفكيكي «داخل النص ولا نستطيع فرضه عليه من الخارج، من تاريخ المؤلف أو الظرف الاجتماعي أو السياسي الذي كتبه فيه، ولا من انطباعات وآراء المتلقي أو نظرتهم إلى العلم، بمجرد الفراغ من كتابة النص يصبح ذلك النص دائرة

(١) المصدر السابق.

(٢) القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، للدكتور محمد محمود كالمو، ص ٨٣.

(٣) المصدر السابق.

(٤) محمد أركون والمنهج الألسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية، للدكتور أحمد بوعود، منشور على الرابط التالي: <http://liberaldemocraticpartyofiraq.com/serendipity/index.php?archives/1780-!!>

(٥) المصدر السابق.

(٦) المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، للدكتور عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم الفكر، التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، بالكويت، العدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨م، ص ٢٦٧.

مستقلة كاملة مغلقة منفصلة عن كل من ذات المبدع وذات الناقد أو المتلقي، لكن هذا لا يعني أحادية التفسير أو موت المؤلف من منظور النقد الجديد، فالنص الجيد يتيح تعدد المعاني ووظيفة النقد أن يكشف عن هذه المعاني المتعددة مادام النص، والنص وحده يسمح بالتفسيرات المتعددة»^(١).

ولهذا عدَّ بعضُ الكتَّاب المعاصرين التفكيك اشتغالاً على بنية النصِّ وتحليلاً «لفاعليته للكشف عن آلياته في إنتاج المعنى أو إجراءاته في إفراز الحقائق أو ألعابيه في إخفاء ذاته وحقيقته، وهو يتعامل مع النص بوصفه استراتيجيةً للحجب والخداع والنسخ والتحويل أو التحريف»^(٢).

ولقد وُجِدَت محاولات عربية حديثة معاصرة في قراءة النصوص وفق هذا المنهج وخاصة في المجال الأدبي^(٣)، وترتفع أصوات من حين إلى حين من أجل تطبيق المنهج التفكيكي على النص الشرعي.

رابعاً: المنهج المادي: يقوم هذا المنهج في صورته الماركسية على تفسير الظواهر الاجتماعية والاقتصادية على أساس الصراع الطبقي بين فئات المجتمع، ويزعم المتبنون لهذا المنهج أن التاريخ وحركته كل ذلك انعكاس للواقع^(٤)، ولقد حاولت طائفة من الحدائين المعاصرين^(٥) أن تفسر تاريخ الإسلام نصّاً وهدياً وعقيدةً وشرعةً على ضوء هذا المنهج الغربي المستورد.

خامساً: المنهج الانتقائي: ونعني به التخيُّر من قواعد الشريعة وأصولها ما يُناسب إيديولوجية الحدائين وقناعته الفكرية - والحدائين هنا يمارس التشويه والتزوير للحقائق - لأنه يتجنَّب على هذه الأصول فيمسحُها ويوظفُها توظيفاً سائناً، ومن هذه الأصول الموظَّفة من قبل الاتجاه الحدائين في الاجتهاد الفقهيِّ المعاصر:

(١) المصدر السابق، ص ٢٧٣.

(٢) الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، علي حرب، ص ٥٤.

(٣) من هذه المحاولات في هذا الباب: كتاب: «القصيدة والنص المضاد» وكتاب: «الخطيئة والتكفير» وكتاب «تشريح النص» للدكتور عبد الله الغدامي.

(٤) تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظر والتطبيق، محمَّد البهي، ص ١٤.

(٥) من هؤلاء عبد الله العروي والطيب التيزيني وحسين مروة فيما قد كتبوا وحاضروا ونشروا.

أولاً: دعوى الوصول إلى مرتبة الاجتهاد والأحقيّة في ذلك:

لم يستح الاتجاه الحدائى المعاصر من ادعاء الاجتهاد في قضايا الشرع، ولم يمتنع من ذلك صيانةً لنفسه عن الخوض فيما لا يحسنه ويثقله، بل إنه تهادى في غيّه فرعم أن حقّ الاجتهاد في الدين مكفول له تبعاً لالتزامه بالإسلام، وإيمانه بمعتقداته وتصوراتهِ!!^(١). ولذلك انبرى هذا النوع من الفكر الشاذ الضال إلى الاجتهاد، وطرح عشرات الشبهات حول القضايا الفقهية المتنوعة.

ثانياً: التعلق بمقاصد الشريعة وتغليب جانبها على حساب النص، وبناء الأحكام على مراعاتها دون التفات إلى دلالاته:

جرى الطرح الحدائى المعاصر في اجتهاداته على النظر إلى الحكم الشرعي على أنه محقق للمصلحة وإن تعارضت مع دلالة النص ومفهوماته، ولذلك سارع إلى التّنويه بالمصالح والإعلاء من شأنها، والقطع بأن الأحكام تدور مع المصالح، فإذا وُجدت الحكمة والمصلحة وُجد الحكم، وإذا عُدمت ألغى الحكم وإن كان قطعياً!!^(٢). ويرى الجابري - في هذا المجال - أنه لا سبيل إلى مُسايرة الشريعة للعصر، وأخذ المسلمين بأسباب الرقي والتقدم بين أمم الأرض اليوم إلا «باعتبار المقاصد والمصالح أساساً للتشريع»^(٣).

واخترع الاتجاه الحدائى في فهم النص الشرعيّ متعلقات جديدة أناط بها الحكم المستفاد من الخطاب القرآني أو الحدِيثي وهي التي أشار إليها الطالبِي عندما قال: «إن مقاصد الشارع التي يشير إليها ما سميناه بالسهم الموجه والتي ينبغي أن نواصل السير في اتجاهها ونجتهد في تحقيقها ترتكز على مجموعة من القيم: حرية الاعتقاد، المساواة في الحقوق والواجبات، التضامن والعدل، قبول التعددية»^(٤).

(١) هناك أدلة كثيرة على هذا الذي قلناه تطفح بها كتب الحدائين الذين لا يتحرجون من إبداء آرائهم في قضايا دينية مختلفة، وهم يعلنون هذه الآراء على رؤوس الأشهاد في برامج إذاعية أو تلفزيونية أو على أعمدة صحف سيارة أو على صفحات مواقع إلكترونية معروفة.

(٢) وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، للجابري، ص ٦١.

(٣) المصدر السابق، ص ٥٩.

(٤) عيال الله، لمحمد الطالبِي، ص ١٧٧.

ومن أغرب المتعلقات التي أناط بها الاتجاه الحدائثي الحكم وجوداً وعدمًا حلاً وحرمة: الحق في حرية التعبير، وحرية الانتماء السياسي، والحق في انتخاب الحاكمين وتغييرهم، والحق في الشغل والخبز والمسكن والملبس والحق في التعليم والعلاج^(١). وسنذكر فيما يأتي أمثلة من الأحكام التي أُلغاهَا هذا الاتجاه المتسرع في ردِّ النُصوص بدعوى استعمال المقاصد والمعاني، وما ترتب على الغلوِّ في ذلك من نتائج خطيرة انتهكت حِمى الشريعة الغراء المصونة.

ثالثاً: تقديم المصلحة على النصِّ، ودفع دلالته الواضحة بدعوى مراعاة أحوال الناس المقتضية لدفع المفساد وجلب المنافع:

«وقد زاد حضور هذه العبارة^(٢) وعظُم أثرها في الكتابات المعاصرة حيث أصبحت قاعدة تُعتمد في بناء الأحكام الشرعية، وعذراً لتأويل أو نفي بعض الأحكام الشرعية^(٣). إذ «المصلحة أساس التشريع، وكلُّ تشريع يدفع ضرراً ويجلب مصلحة لا يكون دافع تكفير بأيِّ حالٍ من الأحوال، وتعطيل النُصوص من ميدان المعاملات حين يكون لدفع ضررٍ أو جلب منفعة لا يخرج به المجتمع أو تخرج به الحكومة من الإيمان إلى الكفر بأيِّ حالٍ من الأحوال، إنَّما هذا التعطيل إنَّما يكون لضرورةٍ والضَّرورات في الإسلام تُبيح المحظورات^(٤)». وغداً أمراً مألوفاً - في الفكر الحدائثي المعاصر - تعليل الأحكام بالمصالح، فكلُّ حكمٍ حَقَّق ذلك وأدَّى إليه فهو معتبرٌ من جهة العقل، ومالم يؤدِّ إليه، فهو مُلغى وموقوف العمل به، وواجبُ أطراحه وعدم العمل به.

يقول الجابريُّ شارحاً وجهة نظره في وُجوب تأسيس الأحكام الشرعية على المصالح: «...أما الطريقة الثانية فتتقترح الانطلاق من المقاصد - مقاصد الشرع - في عملية تأسيس معقولية الأحكام وهي العملية التي بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة، ولما كان مقصد الشارع الأول والأخير هو

(١) وجهة نظر، لمحمد عابد الجابري، ص ٦٧.

(٢) يعني تقديم المصلحة على النص.

(٣) التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، فهد بن صالح العجلان، ص ١٣٢.

(٤) الصحوة الإسلامية في مصر، لمحمد أحمد خلف الله، نقلاً عن التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، ص ١٣٢.

مصلحة الناس فالله غني عن العالمين، فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولة الأحكام الشرعية وبالتالي فهو أصل الأصول كلها»^(١).

وتشبت الطرح الحدائى المعاصر في تعطيل العمل بالنص الشرعي - للمصلحة الراجحة - في كثير من اجتهاداته بعمل بعض الصحابة كعمر بن الخطاب رضي الله عنه في اجتهاداته في تعطيل العمل بحد السرقة عام المجاعة.

بينما تؤكد الدراسة العلمية المتأنية المؤيدة بالشواهد التاريخية الصحيحة «مقدار خضوع عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - للنص الشرعي ومقدار تسليمه له وتقديره واحترامه ومهابته، ومن المستبعد عقلاً مع تلك الحال أن يقدم على النص شيئاً، ومن المستبعد عقلاً أيضاً أن يلغي الحكم الثابت من أجل ما رآه من قياس أو مصلحة أو اجتهاد، وكيف يحق لنا أن ننقل عنه شيئاً يخالف الحال المعهود عنه؟»^(٢).

رابعاً: ادعاء تغيير الأحكام بتغير الأزمان:

ولقد تشبت الطرح الحدائى المعاصر في اجتهاداته الفقهيّة الشاذة بهذه القاعدة التي تستمد مشروعيتها من أصول الشريعة وثوابتها، ولها ضوابط وفيها محترزات، ومواقع إعمال ومواقع إهمال، فأتى بالعجائب في فقه مسلوب من التوفيق، وتدئين منقوص عند التطبيق، وشريعة ممسوخة عند التحقيق، كما سنذكره عند التمثيل.

ورأى الاجتهاد الحدائى أن الشريعة الإسلامية قد اعتبرت «النسخ لبعض الأحكام الشرعية حقاً خاصاً بمن له سلطة الاشتراع وأخذت به، أما التغيير لحكم لم يُنسخ نصه من قبل الشارع فقد أجازته للمجتهدين من قضاة ومفتين تبعاً لتغير المصالح في الأزمان أيضاً، وامتازت بذلك على غيرها من الشرائع، وأعطت فيه درساً بليغاً عن مقدار ما تُعطيه من حرية للعقول في الاجتهاد، ومن تقديرٍ لتحكيم المصالح في الأحكام، وهكذا أصبح العمل بهذا المبدأ الجليل قاعدة مقررة في التشريع الإسلامي تُعلن بأنه لا يُنكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»^(٣).

(١) وجهة نظر، للجابري، ص ٥٧.

(٢) التوظيف الحدائى للاجتهادات العمرية: قراءة نقدية، لسلطان العمري، العدد ٢٨٥ / ١٤٣٢هـ، منشور على

الرابط التالي: <http://albayan.co.uk/MGZArticle2.aspx?ID=789>

(٣) الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية: دراسة نقدية، للدكتور مفرح بن سليمان القوسي، ص ٥٤.

المبحث الثالث

نتائج وآثار القراءة الجديدة للنص الشرعي^(١)

في اجتهادات الطرح الحدائي المعاصر^(٢)

هذا المبحث معقودٌ لبيان نتائج وآثار اجتهادات الفكر الحدائي المعاصر في فهم النص الشرعي من جهة استنباط فقهِه، وهو زُبدة هذه الدراسة وعُصارتها والغاية المقصودة منها، وسيكون الكلام فيه مقسماً إلى مطلبين: الأول في بيان نتائج القراءة الحدائية للنصوص الشرعية لدى الفكر الحدائي المعاصر، والثاني: في بيان آثار أطروحات ونظريات الطرح الحدائي المعاصر في النص الشرعي في الساحة الفكرية المعاصرة في البلاد العربية والإسلامية نظرياً وممارسةً.

المطلب الأول: في بيان نتائج القراءة الحدائية للنصوص الشرعية لدى الفكر الحدائي المعاصر كان النص الشرعي بالنسبة للحدائين المعاصرين «حقلًا معرفيًا» لتجربة نظريات ومناهج الغرب البحثية من أجل الترويج للقول بالتشبه بتعاليم الدين، وإحياء ما أندرس منه، وتطوير مقولاته، وتحديث أطروحاته لإمكان تطبيقها في عصرٍ كثرت تحدياته، وفي حياةٍ معاصرةٍ تعقدت واضطربت، وعجّت بمستجداتٍ طارئة، ونوازلٍ جديدةٍ لم يسبق للفقهِ الإسلامي أن تعرّض لها، ولا للفهم التقليدي أن حلّم^(٣) بالتفكير فيها!!؟ ولقد أدى هذا الصنيع بالحدائين إلى ركوب مطية الاجتهاد في فهم النص الشرعي، وذلك بتوظيف مناهج وسبل في البحث وشفنا من حالها آنفًا، والآن نذكر هنا نتائج استعمالها وتوظيفها مع التمثيل وإيراد النماذج التي هي شاهدةٌ على ما نذكر، وأدلةٌ على ما ندعي.

(١) إنما نصّ الباحث على النصّ الشرعي وأتبع نفسه في استعماله هنا في هذا المبحث لأنّ النصّ الشرعي قرآنًا وسنةً هو الركن الأعظم للاستنباط الفقهي والاستخراج التشريعي، فلا جرم أن يكون التنويه به جاريًا على لسان الباحث وقلمه.

(٢) الفرق بين النتائج والآثار من جهة أن النتائج سبقتها أسبابٌ ومقدماتٌ أسلمت إليها، وأما الآثار فهي وإن شابهت النتائج من وجهٍ فلقد باينتها من جهة أنها صارت مما يُعمل به ويُعوّل عليه في الدرس الحدائي المتعاطي للاجتهاد الفقهي في النص الشرعي.

(٣) من (حلّم حُلْمًا) إذا رأى في منامه شيئًا، وإنما استعمل الباحث هذا التعبير وهو يحكي موقف الطرح الحدائي إزاء توظيف مناهج جديدة لفهم النصّ الشرعي واستنباط فقهِه وهديه، لأن هذا الطرح تشبّه بهذا العذر في أن النوازل قد كثرت، واستجدّ منها ما لم يكن موجوداً من قبل، وطراً منها ما لم يكن في الحسبان!

أولاً: الانفلات من سلطة النَّصِّ وتعطيل هديه وتوقيف العمل بمنطوقه: كانت المناهج الموظفة من قبل التيار الحداثي المعاصر ذريعة للانقلاب على سلطة النص الشرعي، وتوقيف العمل به، والتجني على حاكميته وهُدا، بدعوى مسايرة الشريعة «لروح العصر»، و«ضغط الواقع»، و«سنة التطوير»، و«الظرفية الدولية»، فكانت حصيلة ذلك البُعد عن منطوق النَّصِّ ومفهومه، وإشارته ودلالته في عدة أحكام فقهية باستعمال مناهج مختلفة منها:

- إلغاء أحكام الإرث: بدعوى عدم مسيرتها للواقع، إذ هديها «كان صالحاً في ذلك العصر، بل كان مثارَ إعجابٍ أحياناً، ولكنه ينبغي أن يُتجاوز اليوم، لأنَّ الظروف قد تبدلت تبديلاً بعيداً، والأحوال تغيرت تغيراً كبيراً»^(١)، و«لأن الواقع هو الذي أملى على الوحي تلك الحلول التي جاء بها لمشكلاته أي أن الواقع هو الذي يحكم الفكر كما تقول الماركسية»^(٢)، وما الوحي (النص الشرعي) - كما يقول حسن حنفي - إلا «تجارب شعورية لإنسانٍ يعيش ويتأزم ويفرح ويتألم، ويكون الوحي هو تفريجُ هذا الهمِّ أو حل ذلك الإشكال»^(٣).

- ومن صور إلغاء الإرث: إلغاء الحكم المستفاد من قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾^(٤). بتوظيف المنهج اللغوي البنيوي، إذ كتب الجابري مقالاً بعنوان: «قراءة عصرية للتراث العربي الإسلامي منهج وتطبيق»، تساءل فيه أولاً قائلاً: كيف نقرأ هذا الحكم قراءة تجعله معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا؟».

لم يكن الجابري في قراءته للنص مهتماً كثيراً بحرفية النص، وأنه يشكل حكماً ثابتاً لا يتغير بتغير الزمان والمكان...، ولكنه يعتمد على منهج التحليل الألسني وقواعد التحويل والتوليد. وحتى يستطيع الجابري أن يجعل النص معاصراً لنفسه فإنه يقرأ النص قراءة تاريخية في بداية الأمر وينظر في المحيط الاجتماعي القبلي المشاعي، حيث كانت الملكية للقبليَّة وليست للفرد. أما الطرف الثاني في ذلك المحيط التاريخي فهو المصاهرة لدى القبائل العربية، وحتى يتم المحافظة على العلاقات السلمية وتنميتها بين القبائل يقتضي نوعاً من

(١) الإسلام والحرية الالتباس التاريخي، محمد الشرفي، ص ١١٢.

(٢) ظاهرة اليسار، لمحسن الميلي، ص ٨٢.

(٣) المصدر السابق.

(٤) سورة النساء، الآية: ١١.

تبادل النساء، غير أن تزويج البنت بشخص من غير قبيلتها قد يثير مصادمات في حال وفاة أبيها، ذلك لأنه إذا كان حقها أن تأخذ نصيباً مما ترك وهو لم يترك سوى حقه المشاع في الرعي والمرعى المشترك، فهذا يعني أن ماشية زوجها وهو من قبيلة أخرى سيدفع بها لترعى في أرض أهل الزوجة، وهذا شيء سيؤذي إلى الخصومة، وهذا هو السبب في كون المجتمع العربي في الجاهلية لا يعطي البنت شيئاً من الميراث اتقاء للمشكلات المذكورة، ولهذا لجأ الإسلام إلى حلٍّ وسطٍ في جعل نصيب البنت الثلث بدل النصف. وهنا فإن الجابري ينطلق من مبدأ أن تشكّل النصّ أتى موافقاً للعصر الذي نزل فيه حيث يقول: «وبذلك تتحقق المساواة بين الرجل والمرأة»... ولكن يبقى بعد ذلك مدى استجابة هذا الحكم الشرعي للعصور التي أتاها التغيّر حتى عصرنا الراهن؟ أجاب الجابري بطريقة الإحالة الضمنية حيث يقول: «وهذه المسألة من اختصاص الفقهاء المجتهدين وهو أمر يقع خارج اهتمامنا واختصاصنا»، ولكنه بعد هذا يضرب مثلاً يدل إلى ما يرمي إليه، وهو أن فقهاء جبال الأطلس أفتوا بأن البنت إذا استغنت بأهلها فلا ترث زوجها، وإذا استغنت بزوجها فلا ترث أهلها إذا كانت المطالبات تسبب مشكلات وحروباً بين القبائل، ثم ينتهي الجابري بالقول: «ومعلومٌ أن هناك من الفقهاء المجتهدين من يرى أن النصّ إذا تعارض مع المصلحة العامة، أخذ بالمصلحة العامة، لأنها هي الهدف من النص»^(١).

ووجه العلاقة بين هذا المثال وبين ترك النصّ أن الجابري يعطّل الاستفادة من نصّ آية قسمة الموارث محكّماً المصلحة العامة المقترضة لذلك بزعمه في هذا العصر.

- إلغاء عقوبة القطع والرجم والجلد: - حسب أبو القاسم حاج حمد - لأنها كانت سارية المفعول في ذلك العصر التاريخي السابق على الإسلام، ثم يخلّص إلى القول بـ «أنّ الثابت في التشريع هو مبدأ العقوبة أو الجزاء، أما الأشكال التطبيقية لهذا المبدأ فموكولة لكل عصر على حسب أوضاعه وأعرافه وقيمه، وهذا يستوعب القرآن متغيّرات العصور، ويبقى

(١) مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وأثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية دراسة نقدية في ضوء الإسلام، للدكتور خليفة العسال، رسالة ماجستير في كلية الشريعة، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٦هـ - ١٤٢٧هـ، رسالة غير مطبوعة، ص ٢٤٣. وإنما رجع الباحث إلى هذه الدراسة وإن كانت غير مطبوعة لأنه وجد فيها ضالته وأسعفته في المثال المواقي والشاهد المناسب.

كما أراد الله صالحاً لكل زمان ومكان»^(١).

ويرى حسين أحمد أمين أنه من غير المناسب أن نجري النصّ على ظاهره في حدّ السرقة في هذا العصر، ويحتال في ردّ ظاهر النصّ الشرعي الوارد في ذلك بقوله: «كان الاعتداء على السارق في الصحراء بسرقة ناقته بما تحمل من ماء وغذاء... في مصافّ قتله؛ لذلك كان من المهمّ للغاية أن تقرر الشريعة عقوبة حازمة رادعة بالغة الشدة لجريمة السرقة في مثل هذا المجتمع، أما وقد دخل الإسلام مجتمعاتٍ تعرف شكلاً من الملكية أهم من الملكية المنقولة، وأصبح سلبُ الرجل قرابة مائة لا يعني أمراً جليلاً، فقد يجد المجتمع عقوبة لجريمة السرقة غير العقوبة في المجتمع البدوي دون أن يكون اختياره للعقوبة الثانية خروجاً على الإسلام... حيث إنها في المجتمع المدني تحقق نفس النتائج المرجوة التي توخاها الإسلام في المجتمع البدوي»^(٢).

ويحتال بعضُ أرباب الاتجاه الحدائى في الاجتهاد في ثوابت الشرع بما يُتضحك منه، كإسقاط جمال البنا الحدّ عن سرق للمرة الأولى، وكإجازته للمسلم المغترب القبلة والضّمة قال: «والصلاة بعدهما تكفير لهما»^(٣)، وكإجازته إمامة المرأة للرجال^(٤) في فقهيات جديدة في حكم المرتد^(٥).

ومما يلاحظُ على ظاهرة الانفلات من سلطة النص التي ينتهجها التيارُ الحدائى المعاصرُ في نظرتِه إلى ما يسميه بـ «الإسلام التنويري» أو «الإسلام المتقدّم»، أو «الإسلام العصري المتحرّر» أنها ظاهرةٌ تتعلّل بأسبابٍ منها: السعي في ملائمة تعاليم «الإسلام التقليدي» للعصر، والتأكيد على الجوانب الإيجابية فيه، ذلك لأننا «لا نستطيع أن نتقبل - التراث - كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه

(١) العالمية الإسلامية الثانية، أبو القاسم حاج حمد، ٢/٤٩٦ - ٤٩٧.

(٢) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين، ص ١٣١.

(٣) الخبر في جريدة الأحداث المغربية في العدد الصادر بتاريخ ٥/٩/٢٠٠٤م، ص ١٢، وأفاد جمال البنا أنه يجب «علينا أن نعترف بالواقع الذي لا يمكن تجاهله في هذا العصر، وهو عدم قدرة كثيرين من الشباب والفتيات على الزواج في ظل المعروض من المؤثرات الخارجية التي تؤثر على الغريزة الجنسية التي غرسها الله في الإنسان»!!!.

(٤) الخبر في جريدة الأحداث المغربية، العدد ٢٣٩٩، بتاريخ ٢٣/٨/٢٠٠٥م، ص ١١.

(٥) حرية الاعتقاد والفكر في الإسلام، لجمال البنا، ص ٦.

الجوانب الإيجابية، ونحددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنه التجديد الذي لا غناء عنه، إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمنا الرهنة، إنه التجديد الذي يجمع الأصالة والمعاصرة»^(١).

ومن هذه الأسباب: دعوى ربط نجاح التجربة الإسلامية المعاصرة في دُنيا الناس اليوم بـ: «إجراء تجديد جذري في منهج الفكر الإسلامي ورؤيته الحضارية»^(٢).

وتتضح في هذه الأمثلة العلاقة بينها وبين ترك النص من حيث أن كل واحد من أصحاب هذه الأمثلة يُنادي بإلغاء عقوبة القطع والجلد والرجم متعللاً بضرب من التأويل الفاسد لدلالة النصوص.

ثانياً: الأشمئزاز من مصطلحات النصّ الشرعي والصّبحر منها، والمطالبة باستبدالها بمصطلحات جديدة: يقول حسن حنفي - موضحاً رأيه في هذه القضية - : «إنّ في العصر ألفاظاً تجري مجرى الهشيم في النار مثل الإيديولوجيا والحركة والتغيير والتحرر والجماهير والعدالة... أما ألفاظ الله والجنة والنار والآخرة والحساب والعقاب... فهي ألفاظٌ قطعياً صرفة لا يمكن التعامل معها دون فهم أو تفسير أو تأويل... وألفاظ الجنّ والملائكة والشياطين بل الخلق والبعث والقيامة ألفاظٌ تُجاوز الحسّ والمشاهدة ولا يمكن استعمالها، لأنها لا تشير إلى واقع ولا يقبلها كلُّ الناس»^(٣).

ثالثاً: التفريق بين نصوص الشرع في باب العقائد والعبادات والمعاملات في العمل والتطبيق: فما كان منها من القسم الأول فلا يقبل التغيير والتطوير إذ هو ثابتٌ، وما كان منها من القسم الثاني فهو قابلٌ للتغيير والتبديل، يقول محمد النويهي: «إن نصوص القرآن والسنة في مسائل العقيدة والعبادة هي التي تُقبل، أما غيرها في أي ناحية من نواحي التشريع فتخضع للتعديل والتغيير والإضافة والحذف»^(٤)، ويرى الكاتب نفسه أنّ «كلّ التشريعات التي تخصّ أمور المعاش والعلاقات الاجتماعية بين الناس والتي يحتويها الكتاب والسنة لم يُقصد بها الدوام وعدم التغيير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة احتاج إليها المسلمون الأوائل

(١) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، لنصر حامد أبو زيد، ص ١٦.

(٢) أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أبو سليمان، ص ١٧٢.

(٣) التراث والتجديد، لحسن حنفي، ص ١٤٠.

(٤) محمد النويهي، مجلة الآداب، بيروت، عدد مايو ١٩٧٠م، ص ٣١.

وكانت صالحة وكافية لزمانهم فليست بالضرورة مُلزِمة لنا^(١).
رابعاً: إلباس النصّ الشرعي لبوساً جديداً وخوض غمار تجربة جديدة في قراءته: «لأنّ من حقّ كلّ جيل بل من واجبه أن تكون له تجربته وأن يثري بها النصوص ويثريها بالنصوص غير مقلد وهو قادر على الاجتهاد»^(٢).

ولذلك سعى الاجتهاد الحداثي المعاصر - من أجل إضفاء الشريعة على ما يفعل - إلى عدّ الاجتهاد حقاً مكفولاً لكلّ أحد^(٣)، حتى لمن ليس أهلاً في نظر علماء «فقه النقل الذين هم خصوم لعلماء» فقه العقل «ممن يدعون إلى ممارسة التطوير والتغيير» للفقه الموروث الموصوف بـ: «التقليدي» و«العقيم»^(٤).

المطلب الثاني: آثار القراءة الجديدة للنصّ الشرعي في اجتهادات الطرح الحداثي المعاصر.
استدعى توظيف الاتجاه الحداثي المعاصر لمناهج غريبة في قراءة النصّ الشرعي إلى الإفضاء إلى آثار جدّ خطيرة في فهم الشريعة، وتطبيقها على أرض الواقع في هذا العصر، وفي هذا المطلب نُعرِّج على ذكر بعض هذه الآثار التي أوقفنا عليها البحث، فمن ذلك^(٥):
أولاً: نزع القداسة عن النصوص الشرعية: جرى الاتجاه الحداثي المعاصر في قراءته للنصّ الشرعي على عدّ القرآن والسنة نصوصاً غير مقدّسة، تطبّق عليها مناهج النقد الحديثة التي تطبّق على بقية النصوص البشرية، فالنصوص كلّها سواء أمام هذه المناهج المطبّقة في مجالات الأدب والاجتماع والتاريخ في دنيا الناس اليوم.
ومما يحتجّ به الاتجاه الحداثي في هذا السبيل، القول بأنّ الجامع المشترك بين النصّ الديني والنصّ البشري هو اللغة التي كُتبت بواسطتها النّصان، وهذه اللغة يجب دراستها وفق المناهج المستحدثة من قبل الإنسان في فهم اللسان.

(١) محمد النويهي، مجلة الآداب، بيروت، عدد مايو ١٩٧٠م، ص ١٠.

(٢) حوار لا مواجهة، ٤٣ و ٤٤.

(٣) وجهة نظر، لأحمد الخمليشي، ١٥١/٧.

(٤) وجهة نظر، لأحمد الخمليشي، ١٧٧/٦ و ١٥٠/٧.

(٥) مظاهر الاعتناق من النص والتحرر من سلطته بادية في كتابات الحداثيين المعاصرين، وذكر الباحث هنا جملة من آثار القراءة الجديدة للنصّ الشرعي ولم ير التطويل بذكر علاقة ذلك بترك النص وإلغاء هديه، وترك بيان ذلك لفطنة القارئ اللبيب الذي يفترض فيه أن يكون من أهل التخصص في فهم النصّ ودلالاته ومقتضياته.

ويعبّر الاتجاه الحداثي - في صفاقة مُخزِيةٍ وقلّة حياءٍ وعجرفةٍ متناهيةٍ - عن مذهبه في نزع القداسة عن النصّ الشرعيّ قائلاً على لسان علي حرب: «ولابد من نزع هالة القداسة عن الوحي بتعرية آليات الأسطورة والتعالّي والتقدّيس التي يمارسها الخطابُ القرآني»^(١). ويشرح محمد أركون كيف أُضفيت القداسةُ على النصّ الدينيّ قائلاً: «إنّ التقديسَ للكتب المقدّسة خُلع عليها، وأسدلّ بواسطة عددٍ من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكرية الاستدلالية والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية»^(٢).

ومن أجلّ هذا التّجني على النصوص الدينية، كان من واجب الحداثي المعاصر أن يتعامل مع القرآن على أنه نصّ من النصوص، وليس على أنّه وحيّ مقدّس، يقول محمد أركون مبيناً ذلك: «لابد من النظر إلى القرآن ليس على أنه كلامٌ آتٍ من فوق، وإنما على أنه حدثٌ واقعيّ تماماً كوقائع الفيزياء والسيولوجيا»^(٣).

ثانياً: النصوص الشرعية نصوصٌ ليست لها دلالاتٌ ثابتة أو معاني ذاتية: فلا توجد عند الاتجاه الحداثي المعاصر - في ممارسته للاجتهاذ - «عناصر جوهرية ثابتة للنصوص، وليس للألفاظ أي دلالة ذاتية فالنصّ هو فضاء دلالي وإمكان تأويلي، والقراءة لا تخرج من مأزقها إلا إذا توقفنا عن النظر إلى النصّ بوصفه أحادي المعنى وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النصّ، ولذلك فالنصّ الذي ينصّ على الحقيقة ينتهي بانتهائها، ولكن النصّ لا يقول الحقيقة والقراءة هي التي تحيله إلى معنى، ولا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي للنصّ الديني والقصد الإلهي منه لأنه لا وجود لهذا المعنى، فالمعنى متغير من عصر إلى عصر»^(٤).

ولذلك كان واجباً - حسب الطرح الحداثي المعاصر - منهجياً ممارسة ما يلي:

١/ التّأويل: ذلك لأنه «لازمٌ من لوازم اللغة وهو صفةٌ ملازمةٌ لكلّ خطابٍ دون تفريق بين النصّ الواضح وبين المجمل أو المبهم أو المتشابه، ومن ثمّ التّأويل ضرورة للنصّ،

(١) نقد النصّ، علي حرب، ص ٢٠٣.

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٢٥.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨٤.

(٤) إشكاليات القراءة وآليات التّأويل، نصر أبو زيد، ص ٤٢٤، ونقد الحقيقة، علي حرب، ص ٩.

ولا يوجد نصٌّ إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به»^(١)، والنص الديني عند الحدائين «برموزه يفتح آفاق تأويل لا حدود لها للقارئ الذي يُحيِّنه حسب عالمه المعيش، ليعيد امتلاكه بإعطائه المعنى الذي يلائمه»^(٢).

٢/ الحُكْم بموت المؤلف: مع تقدم الدرس اللساني وظهور التفكيكية أصبح المؤلف للنصوص - أيًا كانت هذه النصوص - غائباً مُستخفّاً به، فهو مجرد «مستخدم للغة، ولذلك فهو ليس مُنشئاً للنص أو مصدرأله يحتكرُ معناه ويوجّه قارئه، وإنما أصبح المعنى يعتمد على القارئ... وما المؤلف إلا ناسخٌ يعتمد على مخزون هائل من اللغة الموروثة وهذه اللغة هي التي تنطق وتتكلم وليس المؤلف، أدى كلُّ ذلك في النهاية إلى استبعاد المؤلف ثم إعلان موته»^(٣).

٣/ التحرر من سُلطة النص: نادى الطرح الحدائى المعاصر - في قراءته التجديدية للنصوص الإسلامية - بالانعتاق من سلطة النص والتّمرد عليه، ذلك لأنّ مهمة القارئ الناقد أمام النص قراءة ما لم يقله النص الذي «يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف وما لم يخطر له»^(٤).

٤/ التّحرُّر من العاطفة الدّينية عند مُمارسة القراءة العلميّة للنص: إذ أنّ من شروط القراءة التجديدية للنص الديني: «دراسة النص بلا عواطف جيّاشة من شأنها أن تُوقع الدارس في الوهم وخصوصاً إذا كان موضوع الدراسة نصّاً دينياً أو نحو ذلك»^٥. والقراءة التي تستوفي هذا الشرط المهمّ تكون هي: «القراءة الحية» المطلوبة التي فيها «الخلق» و «التجديد»، وإذا لم تستوف ذلك تكون «قراءة ميتة»^(٦) لا تنتفع الأمة الإسلامية بها.

- (١) موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، سعد بن بجاد العتيبي، ص ٤٦٩.
- (٢) إصلاح الإسلام بدراسته بعلوم الأديان، العفيف الأخضر، ص ٥٩.
- (٣) موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، ص ٤٦٩ و ٤٧٠.
- (٤) الممنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة، علي حرب، ص ٢٢. وواضح أنّ الذي يرى في النص ما لم يكن مقصود القائل منعتقاً منه ساع في التمرد عليه والخروج عن مقاصده ومراميه.
- (٥) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، لمحمد شحرور، ص ٣٠.
- (٦) نقد النص، علي حرب، ص ٢٠٤.

ثالثاً: نسبةُ معاني النصوص وعدم الوقوف على مقاصدها النهائية: ذلك لأنَّ دعوى الوقوف على المعنى النهائي للنصِّ الشرعي احتكارٌ للحقيقة ووصايةٌ على النَّاسِ ومن هنا فإنَّ القرآنَ الكريمَ في نظر الخطاب الحدائبي المعاصر: «ليس له ثوابٌ بل هو مجموعةٌ من المتغيِّرات يقرأ كل عصر فيه بنفسه، ولا توجد قراءاتٌ صحيحةٌ وأخرى خاطئة، فالقراءات كلها صحيحة والخاطئة هو قراءة المعاصرين للقرآن بمنظورٍ غير عصري، إنَّه مفتوحٌ على جميع المعاني، إنه كونٌ من العلامات والرموز.... ومادام القرآن عندهم لا ينصُّ على الحقيقة فإنَّ المعاني فيه لا نهائية ولا تقفُ عند حدٍّ، ولذلك فلا يحقُّ لأيِّ تفسيرٍ أن يُغلقَ القرآن، لأنَّ النصوصَ تُنتج دائماً دلالاتٍ جديدة مفتوحة مطَّردة والركون إلى التفسير الحرفي موت للنصِّ»^(١).

ونسبياً دلالاتِ النصوص تُساعد على القراءة الحرَّة للنصِّ التي هي في الحقيقة «تجربةٌ شخصيةٌ»

لـ «للقارئ» أو «المجتهد»، ويظل إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين القارئ والنصِّ، ويظل النص متجدداً بتعدد القراء من جهة وباختلاف الظروف من جهة أخرى^(٢).

رابعاً: دعوى تأثرِ النصوصِ الشرعية بالواقع السياسي^(٣): ادَّعى الاتجاه الحدائبي المعاصر المتصدي للاجتهد في فهم النصِّ الشرعي توجيه الأحداث السياسية والوقائع الاجتماعية للنصوص الشرعية فهماً وممارسةً، «فكل الدراسات الفكرية المعاصرة التي أخذت تنبش في تاريخ الإسلام وتراثه كانت تعتمد بشكل رئيسي على تأثير السياسة على النصوصِ الشرعية وطرائق الاستدلال والاجتهاد، وأنَّ الأحكام والنصوص لم يكن مردُّها إلى التشريع والديانة بقدر ما هي متأثرة بواقعها الذي صاغته السياسة»^(٤).

(١) موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، ص ٤٧٠ و٤٧٢.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص ٢٧٩، والتراث والتجديد، لحسن حنفي، ص ١١٢.

(٣) يرى الباحث أنَّ تأثير الأحداث السياسية في فهم النص الشرعي عند الحدائبي من آثار القراءة الجديدة للنص، وليست سبباً من الأسباب الحاملة على ذلك، لأن هذه الدعوى لم يسبق إليها أحدٌ قبل الطرح الحدائبي، وما وُجد من ذلك في تاريخ الفكر الإسلامي فاستثناءاتٌ منفردة لا تشكُّل أثراً بارزاً للقراءة الحدائبية الجديدة كما هو الحال عند الحدائبيين المعاصرين.

(٤) معركة النص، لفهد بن صالح العجلان، ص ٦٣.

وبالغ الاتجاه الحدائى في ردِّ كلِّ الظواهر الفكرية في تاريخ حضارة الإسلام إلى التأثير السياسى حتى قال عبد الجواد ياسين: «فما من شيء في هذا التاريخ إلا وهو مبصومٌ بخاتم السياسة: الفكرُ والفقه والاجتماع والاقتصاد واللغة والفن والجغرافيا والسيكولوجيا بل والنصُّ الشرعيُّ ذاته»^(١).

خامساً: تحريف الشريعة في عقيدتها وأحكامها التفصيلية^(٢): أدى التأويلُ الحدائى للنصِّ الشرعيِّ إلى مسح العقيدة الإسلامية، وتزوير أحكامها التفصيلية، وتفسير ذلك تفسيراً غريباً عن روحها ومقاصد منزلها، وسنة الناقل لها محمد بن عبد الله عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم.

إن إعادة النظر في الإسلام صنيعٌ مبرور عند الاتجاه الحدائى المعاصر، ومفخرةٌ من مفاخرهم، ومنقبة في سجلِّ أعمالهم، يقول محمد أركون مشيراً إلى أن المهمة التي يقوم بها تتلخص في: «تجديد الفكر الدينى وتحريير العقل العربى ونقدهما مما يعانىانه من تخلف وتحجُّر وقصور، من أجل تأسيس عقلانية عربية نقدية مركبة ومنفتحة»^(٣).

وينوّه علي حرب بما قام به حسن حنفي من تجديد في التراث الدينى في الإسلام فيقول: «بهذا يقوم حسن حنفي بإعادة النظر في كلِّ شيء ويسعى إلى قلب كلِّ المفهومات... وخاصة في كتابه من العقيدة إلى الثورة من أجل إعادة البناء والتأسيس، وينسف كلَّ المقدمات والأصول ويزعزع البديهيات القارّة في العقل العربى والإسلامى، والغريب أن يفعل كلَّ هذا لا بوصفه ملحداً أو مرتدّاً أو محارباً للدين بل يقدم نفسه بوصفه فقيهاً من فقهاء المسلمين يجدد لهم دينهم»^(٤)!!!.

ومما روج له الاتجاه الحدائى في قراءته الجديدة للنص الشرعي: ^(٥)

(١) السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفى بين النص والتاريخ، لعبد الجواد ياسين، ص ١٦٧.
(٢) إنما أسهب الباحث هنا في ذكر الأمثلة الفقهية لأثر إلغاء النص من قبل الاتجاه الحدائى المعاصر لتقرير ما قد تخلّص إليه من أحكام تحتاج إلى أدلة واضحة وحجج بينة، فراراً من أن يرمى بالتجنى في الحكم، والجور في الاستنتاج.

(٣) نقد النص، علي حرب، ص ٦٥.

(٤) نقد النص، علي حرب، ص ٧١.

(٥) اختار الباحث هذه الأمثلة مع أنها قد تكون مكررة في بحثه، لأنها مما يتكرر ذكره عند الطرح الحدائى بأساليب

- النبوة متتهية لأن العقل قادرٌ بذاته على بلوغ درجة اليقين^(١)، ولا سلطان إلا سلطانه^(٢)، وهو لا سلطة عليه إلا للواقع الذي نعيشه.^(٣)
- والنصوص الشرعية ليست حجة، والعقل أقوى منها في الاحتجاج.^(٤)
- ولا رجم في الإسلام.^(٥)
- والمرتد لا يقتل لأن حكم الردة سالب لحرية الاعتقاد التي هي حقٌّ مُصانٌ من حقوق الإنسان المعاصر^(٦).
- والحجاب الشرعي للمرأة المسلمة ليس فرضاً بل هو تشريع مؤقت للتمييز بين المحصنات وغير المحصنات.^(٧)
- ولا ينبغي التفريق بين الرجل والمرأة في الشهادة^(٨).
- ولا يُشرع تعدد الزوجات.^(٩)
- وشُرب الخمر مكروه وليس محرماً.^(١٠)
- والربا جائز وفائده لا غضاضة في أخذها وتعاطيها.^(١١)

مختلفة وأنظار متعددة، فلا جرم أن يكرر الباحث ذكرها تبعاً لتكررها عند مُتَبِّئِيهَا والمعتقدين لها.

- (١) نقد النص، ص ٢٨ و ٢٩.
- (٢) ظاهرة اليسار الإسلامي، للميلي، ص ٥٧.
- (٣) المصدر السابق، ص ٥٤.
- (٤) المصدر السابق، ص ٥٤.
- (٥) أين الخطأ، عبد الله العلايلي، ص ٧٦.
- (٦) حرية الاعتقاد والفكر في الإسلام، لجمال البنا، ص ٧ و ٢٤.
- (٧) من القائلين بهذا الفقه فؤاد زكريا في الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ص ٢٤، وحسين أحمد أمين في دليل المسلم الحزين، ١٣٢.
- (٨) امرأتنا بين التشريع والمجتمع، للطاهر حداد، ص ١٧ و ١٨، والإسلام والحرية، للشرفي، ص ٦٢.
- (٩) امرأتنا بين التشريع والمجتمع، للطاهر حداد، ص ٥٥.
- (١٠) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، لمحمد شحرور، ص ٤٧٧.
- (١١) هذا رأي عبد الرحمن الشراقوي. وانظر: كتاب رأيهم في الإسلام، ص ٦٨.

خاتمة البحث

لم يكن سهلاً أمام من تبنى المناهج الغربية في قراءة النص الشرعي من أصحاب الاتجاه الحدائى أن يصرّحوا جهاراً نهاراً بمعادة منطوق الشريعة في الكتاب والسنة فاحتالوا بضروب من الحيل في سلب المعاني الصحيحة الصريحة للنصوص الشرعية، واخترعوا لذلك قواعد جديدة بديلة عن قواعد أصول الفقه التي ذهبت مهبج علمائنا في تأصيلها والاستدلال لها من الأصلين العظيمين والمنبعين النيّرين: الكتاب والسنة.

يقول الجابريُّ مبرراً دعوته إلى تغيير قواعد علم أصول الفقه: «ولا شيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أن تحقق الحكمة من التشريع في زمن معين بطريقة أفضل»^(١).

كان أول صنيع للاتجاه الحدائى - في فهم النص الشرعي فهماً جديداً يخاصم القديم - نبذ ما قد علق بالنص الديني من شروحات وتعليقات للقارئ - علماء السلف - تراكت عبر عصور ماضية وأزمنة متقدمة؛ لأن النصوص الدينية «بنت المناخ الثقافي الذي ظهرت فيه فهي إذن نسبية وتتغير بتغير أسلوب حياة الناس وعقلياتهم، فتغدو متقدمة أي تجاوزها الزمن»^(٢).

لقد آمن الاتجاه الحدائى في فهم النص الشرعي بأن «الأجوبة الجاهزة» المقدمة من ساداتنا الفقهاء عبر عصور الإسلام الخوالي عن قضايا الأمة وهمومها، والصالحة لكل زمان ومكان لا محل لها تحت سماء العالم اليوم لأنها «اليقين الجامد وإيمان العجائز المطلق والسادج»^(٣)، ولقد أدى ذلك إلى اختراع ما اصطّح عليه: ب «الإسلام العالمي الجديد» أو «الدّين العلماني الجديد» الذي يقوم على معالم دين جديد لم ينزل على قلب محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلّم.

ومن ركائزه الكبرى:

- أن الشهادتين ليس لهما مدلول إيماني محض، وإنما تعينان في هذا العصر الشّهادة

(١) وجهة نظر، ص ٦٢.

(٢) إصلاح الإسلام بدراسته وتدرسه بعلم الأديان، العفيف الأخضر، ص ٥٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١.

النظرية والشهادة العملية على قضايا العصر وحوادث التاريخ^(١).
 - وأن الصلاة مسألة شخصية^(٢) وليست واجبة^(٣)، وفرضت أصلاً لتلبيين عريكة العربي،
 وتعويده على الطاعة للقائد^(٤)، وتغني عنها رياضة اليوغا وهو ما غفل عنه الفقهاء^(٥).
 - والزكاة ليست واجبة وإنما هي اختيارية^(٦).
 - والصوم ليس واجباً أيضاً^(٧).
 - والحج من الطقوس الوثنية العربية القديمة وهو عبارة عن حنين إلى أسطورة العود
 الأبدى^(٨)، ويُغني عنه الحج العقلي أو الحج الروحي!!!^(٩)
 إن هذا العبث لا مكان له في شرع الله «لأن المعرفة في الشريعة الإسلامية مبنية على
 الإيمان المؤسس على التصديق الجازم واليقين الذي لا شك فيه، بينما هذه الدعوى في
 الحقيقة فكرة ترتبط بموقف فلسفي يُسيطر على العقل الغربي وهو اليأس من تحصيل
 اليقين، مما جعل المعرفة كلها ذات طبيعة افتراضية فهي دائماً بانتظار التعديل والتغيير
 وانهارت مقولة المعرفة الموضوعية أو المعرفة اليقينية، وبهذا الشكل تُصبح القراءة عملية
 تغيير للحقيقة وليست نقلاً أو تغييراً^(١٠).
 تلك هي أهم معالم هذه الدراسة في تلخيص لمحتواها العلمي ومضمونها المعرفي^(١١)،

(١) من العقيدة إلى الثورة، لحسن حنفي، ١٧/١.

(٢) مآل الإسلام في القراءات العلمانية، للدكتور أحمد الطعان، بحث منشور على عدة مواقع إلكترونية منها موقع
 صيد الفوائد www.saaaid.net

(٣) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، ص ٦٣.

(٤) سلطة النص، لعبد الهادي عبد الرحمن، ص ١١٠ و ١١١.

(٥) الإسلام في الأسر، الصادق النيهوم، ص ١٢٧.

(٦) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، ص ٦٣.

(٧) لبنات، لعبد المجيد الشرفي، ص ١٧٣.

(٨) العنف والمقدس والجنس، تركي علي الربيعو، ص ٨٩.

(٩) محمد أركون، مجلة الكرمل، العدد ٣٤ / ١٩٨٩م، ٢٣/١.

(١٠) موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي من النص الشرعي، ص ٤٧١، والمرايا المحدبة، ص ٣٦.

(١١) قد يبدو للقارئ الكريم أن الباحث قد خالف الأولى - هنا في الخاتمة - في ذكره لمسائل وقضايا تحتاج إلى
 تأصيل وتقدير، وهو إنما فعل ذلك عمداً، إذ رام إعادة طرح إشكالات بحثه بأسلوب آخر مذكراً به القارئ، ملخصاً
 فكرة البحث الأساسية، متخلصاً بعداً إلى النتائج والتوصيات التي جاءت مذيّلة مباحث ومطالب البحث.

وإذا كان لنا من توصيات ومقترحات في آخرها، فهي التي نسوقها على هذا النحو:

أولاً: عناية الدرس الجامعي المعاصر في الكليات الشرعية وأقسام الدراسات الإسلامية في الجامعات العربية والإسلامية بدراسة آراء الطرح الحداثي المعاصر التي تُعنى بالاجتهاد في قضايا النص الشرعي ومتعلقاته، وتقرير ذلك في مقررات وخطط برامج هذه الكليات الشرعية وأقسام الدراسات الإسلامية ذات الصلة، وذلك سيؤدي إلى تخريج الطالب الشرعي المتخصص في معرفة هذه الآراء الغربية الشاذة، العارف بطرق الانتصار لنصوص الوحيين، المتشبع بالردود العلمية الدامغة لشبهات الخصم المعاند.

ثانياً: توجيه عناية البحث الشرعي المعاصر إلى دراسة شبهات الطرح الحداثي المتناول للنص الشرعي تناولاً غريباً موظفاً مناهج العلوم الغربية الحديثة المكتشفة في العصر الحديث في بيئة غريبة عن أرضنا وواقعنا، واقتراح بحوث شرعية أكاديمية في موضوعات تتناول بالنقد والتحليل هذه الشبهات التي تتناول النص الشرعي، وتقديم الأجوبة العلمية المقنعة عنها، مع العناية بنشر هذه البحوث والرسائل الشرعية العلمية بكافة وسائل النشر الحديثة المتاحة: ورقياً وإلكترونياً.

ثالثاً: توجيه عناية المنظمين للمؤتمرات والندوات في الكليات الشرعية وأقسام الدراسات الإسلامية إلى أن يكون موضوع هذه المؤتمرات والندوات متعلقاً بالردود العلمية المتناولة للمناهج الموظفة من قبل الاتجاه الحداثي المعاصر في قراءته للنص الشرعي، واستخراج الآراء الشاذة الشنيعة من منطوقاته ومفهوماته.

وما صنيع جامعة القصيم ممثلة في كلية الشريعة في عقدها هذا المؤتمر العلمي المبارك في هذا الموضوع المهم الخطير إلا نموذجاً يمكن الاقتداء به، والنسج على منواله في جهات جامعية أخرى وعند مؤسسات علمية مختلفة.

وأحمد الله عز وجل في آخر هذه الدراسة على التمام، وأعوذ بالله من رأي فيها قد أخطأه الصواب، أو شطط به التحليل، أو جانب الحق، وصلى الله وسلم على الهادي البشير والسراج المنير نبينا محمداً وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

المصادر

- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، للدكتور محمد محمّد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السادسة ١٤٠٣ هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، الطبعة الأولى، مؤسسة النور، بتعليق الشيخ عبد الرزاق عفيفي.
- إرشاد الفحول، للشوكاني، دار الفكر، دون تاريخ.
- الإسلام والحرية الالتباس التاريخي، محمد الشرفي، دار الجنوب للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩ م.
- الإسلام والحداثة، د/ عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩١ م.
- الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، لمحمد عبده، دار المنار، الطبعة الثامنة، ١٣٧٣ هـ.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، لعبد المجيد الشرفي، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١ م.
- الإسلام في الأسر، الصادق النهوم رياض الريس، لندن، قبرص، ١٩٩١ م.
- إصلاح الإسلام بدراسته بعلوم الأديان، العفيف الأخضر، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠١٤ م.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦ م.
- أزمة العقل المسلم، عبد الحميد أبو سليمان، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٢ هـ.
- أين الخطأ؟ عبد الله العلايلي، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٢ م.
- بدعة إعادة فهم النص الشرعي، للشيخ محمد صالح المنجد، مجموعة زاد، دون تاريخ.
- تاج العروس الزبيدي، تحقيق مجموعة من الأساتذة، دار الهداية، دون تاريخ.
- التاريخية... المفهوم وتوظيفاته الحداثيّة، للدكتور مرزوق العمري، منشور على النت على الرابط التالي: http://historyinarabic.blogspot.com/2012/11/blog-post_8866.html
- التأويل خطورته وآثاره، للدكتور عمر الأشقر، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨ م.
- التجديد في الفكر الإسلامي، للدكتور عدنان محمد أمامة، دار ابن الجوزي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.

- تحرير العقل عند الإمام محمد عبده، د/ بلقاسم شتوان، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان التي تصدر عن مخبر البحث في الدراسات العقدية ومقارنة الأديان بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، بالجزائر، العدد الرابع، ذو الحجة ١٤٢٩هـ.
- التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة، فهد بن صالح العجلان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الثانية، ١٤٣٦هـ.
- التراث والتجديد، لحسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٠م.
- تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظر والتطبيق، محمّد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٥م.
- التوظيف الحداثي للاجتهادات العمرية: قراءة نقدية، لسلطان العمري - منشور على الرابط التالي: <http://albayan.co.uk/MGZArticle2.aspx?ID=789>
- ثقافتنا في ضوء التاريخ، للدكتور عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، والدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية.
- جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، للدكتور محمد أحمد لوح، دار ابن عفان، الرياض، ١٩٩٧م.
- الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د/ الجيلاني مفتاح، دار النهضة، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- الحداثة عبر التاريخ: مدخل إلى نظرية حنا عبود، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٩م.
- الحداثة من منظور إيماني، د/ عدنان علي رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- حرية الاعتقاد والفكر في الإسلام، لجمال البنا، دار الفكر الإسلامي، ١٩٩٨م.
- حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية، ضمن الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢م.
- حوار لا مواجهة، أحمد أبو المجد، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
- درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
- دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الغربية: منطلقاتها وحقيقتها وآفاقها، د/

عبد الرزاق هرماس، بحث مقدم للمؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية، الرياض، المنعقد في ٦/٤/١٤٣٤هـ.

- دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٣م.
- رأيهم في الإسلام، حوار صريح مع أربعة وعشرين أديباً عربياً، لوك باربولسكو، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٠م.
- سنن أبي داود، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، مصر.
- سنن الترمذي أو جامعه مع شرح المباركفوري، المسمى: عارضة الأحوذى، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ.
- سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، لعبد الهادي عبد الرحمن، الانتشار العربي، الطبعة الثانية.
- السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، لعبد الجواد ياسين، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.
- الصحاح في اللغة للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ.
- الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، لفؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.
- ظاهرة اليسار الإسلامي، لمحسن الملي، دار النشر الدولي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.
- العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية، لتركي علي الربيعو، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
- عيال الله، لمحمد الطالبي سراس، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م.
- القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب، للدكتور عبد الرزاق هرماس، مجلة كلية الشريعة، جامعة قطر، العدد ١٩ / ١٤٢٢هـ.
- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، للدكتور محمد محمود كالمو، دار اليمان، سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
- قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ محمد أركون ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت ١٩٩٩م.

- الكتاب والقرآن، قراءة معاصرة، لمحمد شحرور، شركة المطبوعات للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م.
- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للتهانوي، تحقيق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- الكليات، لأبي البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، دون تاريخ.
- لبنات، لعبد المجيد الشرفي، دار الجنوب، تونس، ٢٠١١م.
- لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
- المعجم الوسيط، مجموعة من الأساتذة، دار الدعوة، دون تاريخ.
- المغرب في ترتيب المعرب، للمطرزي، دار الكتاب العربي، دون تاريخ.
- المستصفي من علم الأصول، للغزالي، الطبعة المصورة عن الطبعة الأميرية، بولاق، القاهرة، وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.
- مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ.
- مجمل اللغة، لابن فارس، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- محمد أركون والمنهج الألسني النقدي في دراسة الظاهرة القرآنية، للدكتور أحمد بوعود، منشور على الرابط التالي: <http://liberaldemocraticpartyofiraq.com/serendipity/index.php?/archives/1780-!!>
- الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربية دراسة نقدية، للدكتور مفرج بن سليمان القوسي، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وأثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية دراسة نقدية في ضوء الإسلام، للدكتور خليفة العسال، رسالة ماجستير في كلية الشريعة، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٦هـ رسالة غير مطبوعة.
- العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، أبو القاسم حاج حمد، دار ابن حزم، بيروت، ١٩٩٦م.

- المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، للدكتور عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم الفكر، التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، بالكويت، العدد ٢٣٢ أبريل ١٩٩٨م.
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.
- محمد النويهي، مجلة الآداب، بيروت، عدد مايو ١٩٧٠م (لم يتيسر لي الوقوف على عنوان المقال فتركُ التنصيصَ عليه اضطراراً لا اختياراً).
- موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، سعد بن بجاد العتيبي، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ.
- الممنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.
- معركة النص، لفهد بن صالح العجلان، كتاب مجلة البيان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.
- امرأتنا في التشريع والمجتمع، لطاهر حداد، المعارف، تونس.
- من العقيدة إلى الثورة، لحسن حنفي، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥م.
- مآل الإسلام في القراءات العلمانية، أحمد الطعان، بحث منشور على عدة مواقع إلكترونية منها: موقع صيد الفوائد www.saaaid.net
- محمد أركون، مجلة الكرمل، العدد، ٣٤ / ١٩٨٩م.
- نونية ابن القيم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ.
- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.
- النخبة والأيدولوجيا والحداثة، د/ سعيد شبار، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- الهرمينوطيقا جذور المصطلح ودلالات المعنى، معتصم سيد أحمد، مجلة البصائر اللبنانية، العدد ٥٠، السنة ٢٣ / ١٤٣٣هـ.
- وجهة نظر، لأحمد الخمليشي، دار نشر المعرفة، الرباط، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، لمحمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، ٢٠٠٤م.



**المؤثرات السلبية
في الموقف من النص الشرعي
(الهرمينيوطيقا الحدائية أنموذجاً)**

صادق محمد أحمد وجيه الدين

مدرّس مساعد - جامعة إب - اليمن
باحث دكتوراه - جامعة أسيوط - مصر



مُفَدَمَةٌ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين؛ أمّا بعد؛
تعريف موجز بموضوع البحث:

يتمحور هذا البحث حول المؤثرات في الموقف من النصّ الشرعي، مركزاً على المؤثرات السلبية منها، الناتجة عن التفاعل والتداخل مع الثقافات الوافدة والمستوردة، مع الاقتصار على (الهرمينوطيقا الحدائية)، التي تمثل أهم الأصول التي تولدت منها الثقافة الغربية الحديثة والمعاصرة، ونظمت لديهم منهج التعامل مع النصوص الدينية الموجودة عندهم، مع استنتاج الآثار التي ترتبت على هذا الأنموذج على الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، في ظل وجود عددٍ ليس بقليل من المفكرين أو المثقفين العرب المسلمين الذين ينحون نفس المنحى الغربي في هذا الأمر وغيره من الأمور المتعلقة بالنظريات أو المناهج العلمية والمعرفية.

أهداف البحث ومشكلته:

تكمن مشكلة هذا البحث في وجود مجموعة من المناهج والنظريات العلمية والمعرفية الخاصة بالتعامل مع النصّ الشرعي والموقف منه والقراءة له، وفقاً لما هو متعارف عليه لدى الغرب في تعاملهم مع نصوصهم الدينية، رغم أن هناك فوارق جوهرية كثيرة بين نصوصنا الدينية والنصوص الدينية لدى الغرب؛ على اعتبار أن القرآن الكريم محفوظٌ بحفظ الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، ومن ثمّ فإن حفظ السنة النبوية الشريفة لازمٌ من لوازم حفظ القرآن، ولا سيّما أنها المبيّنة لمبهمه، والمفصّلة لمجمله، والمقيّدة لمطلقه، وهكذا، في حين أن الكتب الدينية لدى غير المسلمين، بما فيها السماوية كالتوراة والإنجيل، قد طرأ عليها الكثير من التحريف والتزييف.

وإلى جانب نقد الجوانب المتّصلة بالمشكلة الآتفة الذكر؛ فإنّ الدراسة تهدف - أيضاً

- إلى تحقيق الكثير من الأهداف الأخرى؛ منها:

١- إعطاء لمحة عامة عن المؤثرات السلبية في الموقف من النصّ الشرعي لدى الفكر

العربي الإسلامي في العصر الحديث، ومقارنتها بالمؤثرات الإيجابية التي لا بد من توافرها كشرط لسلامة منهج التعامل مع النص.

٢- بيان مفهوم الهرمينيوطيقا؛ باعتبارها نظرية تفسير أو منهجية تأويل للنص الديني لدى الغرب، واستنتاج أثرها في الموقف من النص الشرعي في الأوساط الإسلامية المعاصرة.

٣- بيان مفهوم الحدائيه؛ باعتبارها فلسفة تجديد وتنوير وإحياء وفق النسق الغربي لها، واستعراض المواقف منها في الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر، ومدى أثرها على الموقف من النص.

٤- التعريف بظاهرة القراءة الحدائيه للقرآن الكريم، مع إبراز نماذج مختارة منها لعدد من أكثر روّادها نظرياً وتطبيقاً.

خطة الدراسة :

اشتملت الدراسة على مقدمة، احتوت على هذه الفقرة وسابقتها، ومدخل عام ومبحثين، وخاتمة؛ إذ تركز المدخل حول مفهوم النص الشرعي، فيما تضمّن المبحث الأول التعريف بالحدائيه والهرمينيوطيقا، أما المبحث الثاني فتمحور حول أثر منهج الحدائيه ونظرية الهرمينيوطيقا على الموقف من النص الشرعي، وتكوّنت الخاتمة من النتائج والتوصيات.

مدخل عام إلى الدراسة

تقتضي المنهجية العلمية على الباحث؛ أن يستهل تناوله لموضوع دراسته بمدخل عام، يمكنه من الإحاطة به من جوانبه العامة وزواياه الرئيسة، بما يجعل الفكرة عن الموضوع واضحة لدى القارئ. وهذه الدراسة لا تبدو بحاجة إلى شيء أكثر من حاجتها إلى بيان مفهوم النص الشرعي الذي تدور حوله وترتكز عليه.

فالنص في اللغة: يُستعمل للإفادة على عدة معانٍ؛ أهمّها: إسناد القول إلى قائله، وإظهار الشيء وإبرازه، وغاية الشيء ومنتهاه وأقصاه^(١)، واللغويون يجعلون مفهوم النص متوافقاً مع مفهوم الجملة، فالنص - عندهم - عبارة عن متتالية من الجمل^(٢).

(١) يُنظر: ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، مادة: نص: (٥ / ٣٦٥).

(٢) يُنظر: حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط ١، =

أما النَّصُّ في الاصطلاح؛ فقد استخدمه العلماء المسلمون بمعنيين رئيسين:
الأول: بمعنى الآية والحديث، وهذا ما صرَّح به الإمام الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) بقوله:
«جماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تعبدهم به.. فمنها: ما أبان لخلقه نصًّا مثل جمل
فرائضه.. مع غير ذلك ممَّا بيَّن نصًّا»^(١)، وهو ما وافقه عليه الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) مع
فارق قصر الأخير النَّصَّ على ما لا يتطرق إليه التأويل.^(٢)

الثاني: بمعنى الثبوت والدلالة على الأحكام، فهو الظاهر البيِّن مرادُه، ويقابل
المحكَّم الذي لا يحتاج إلى تأويل في اصطلاح الأصوليين^(٣)، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي
(ت ٧٩٠ هـ): «الأدلة النقلية إما أن تكون نصوصاً جاءت متواترة السند لا يحتمل متنها على
التأويل على حالٍ، أو لا، فإن لم تكن نصوصاً، أو كانت ولم ينقلها أهل التواتر، فلا يصح
استناد مثل هذا إليها؛ لأن ما هذه صفته لا يفيد القطع، وإفادة القطع هو المطلوب، وإن كانت
نصوصاً لا تحتمل التأويل ومتواترة السند، فهذا مفيد للقطع، إلا أنه متنازع في وجوده بين
العلماء»^(٤).

وأجمل الإمام السيوطي (ت ٩١١ هـ) آراء العلماء في تعريف النص؛ بقوله: «النص:
اللفظ المفيد المرتفع عن قبول التأويل، وقيل: ما لا يحتمل إلا تأويلاً واحداً، وقيل: ما
يستوي ظاهره وباطنه، وقيل: ما تعرى لفظه عن الشبهة، ومعناه عن الشركة، وقيل: ما وقع في
بيانه إلى أقصى غايته»^(٥).

ووصف النص بكونه شرعياً؛ حتى يختص بما كان مصدره الشرع الإسلامي، فيُراد
بالنص الشرعي «الكلام الصادر من المشرع لبيان التشريع، وينحصر في المصدرين الأساسيين

=٢٠٠٧م: (ص ٤٤-٤٨).

(١) الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط ٣، ٢٠٠٥م: (ص ١١١).

(٢) يُنظر: المنخول في علم الأصول، حَقَّقَه وخرَّج أحاديثه ونصَّ عليه: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط ٣، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م: (ص ٢٤٣).

(٣) يُنظر - على سبيل المثال -: التفازاني، سعد الدين محمود بن عمر (ت ٧٩٣ هـ)، التلويح على التوضيح لمتن
التفتيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م: (ص ٤٩٠-٤٩١).

(٤) الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق وشرح: عبدالله دراز، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٦م: (٢/ ٢٩٤).

(٥) عبدالرحمن جلال السيوطي أبو الفضل، معجم مقاليد العلوم، تحقيق: د. محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب،
القاهرة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م: (ص ٦٣).

للتشريع الإسلامي وهما الكتاب والسنة^(١)، فهو اللفظ المركب المفيد أو الجملة المفيدة المنصوص عليها في الشرع الإسلامي، عن طريق القرآن والسنة^(٢)، دون أن يدخل في مفهوم النص ما هو تراث من آراء وأقوال العلماء، وإن تعامل الحدائيون على أساس أن كل هذا مندرج تحت النص الشرعي.^(٣)

وقد برزت في الآونة الأخيرة الكثير من المؤثرات السلبية في موضوع الموقف من النص الشرعي لدى المسلمين، تأتي في مقدمتها نظرية الهرمينيوطيقا في التفسير، التي هي جزء من منهج الحدائيه، والدراسة تتمحور حول الهرمينيوطيقا خصوصاً والحدائيه عموماً.



- (١) أحمد بن الشيخ محمد الزرقا (ت ١٣٥٧هـ)، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م: (١/١٤٧).
- (٢) يُنظر: د. أيمن علي صالح، مصطلح النص في الفقه الأصولي، بحث منشور في مجلة (إسلامية المعرفة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، أمريكا، العدد: ٣٣ - ٣٤، السنة التاسعة، ٢٠٠٣م: (ص ٨٩).
- (٣) يُنظر: أستاذنا أ.د. معتمد علي أحمد سليمان، الإسلام بين عصمة النص وضوابط نقد الفهم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٣م: (ص ١٦).

المبحث الأول

مفهوم الهرمينوطيقا والحداثة

المطلب الأول: مفهوم الهرمينوطيقا

قد يبدو هذا المصطلح غريباً لدى الكثيرين في الأوساط الإسلامية، العربية منها بالتحديد، ولكنه قديم جداً في التراث الغربي، فقد بدأ استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية للدلالة على مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبناها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس)^(١)، ومرَّ هذا المصطلح بعدة مراحل، فإذا كان بدأ في الدراسات اللاهوتية وفق الإطار الكلاسيكي، فإنه انتقل بعد ذلك إلى المرحلة الرومانسية الخاصة بعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص، ومن ثم تطوّر بالانتقال من الإبتستمولوجيا إلى الأنطولوجيا، أي من البحث عن منهج للفهم إلى البحث عن معنى الفهم وحقيقته، لكن هذا التطور الدلالي للمصطلح لم يخرجها عن دائرته الأساس المتمثلة بفهم النص الديني، تفسيراً وتأويلاً وتنزيلاً.^(٢)

وهناك من قسّم المراحل التاريخية التي مرّت بها نظرية الهرمينوطيقا إلى الآتي:^(٣)

المرحلة الأولى: الهرمينوطيقا والفلسفة التأملية، وأبرز ممثليها «لاشليه» و«برونشفيك» و«لانبو».

المرحلة الثانية: وفيها انتقلت من التأمل إلى التأويل، وحدث هذا التحوّل على يد أحد ممثليها وهو «جون نابير».

المرحلة الثالثة: البُعد النقدي للتأمل، بمعنى التأويل «كممارسة الارتباب»، ورؤا هذا هم: «ماركس» و«نيتشه» و«فرويد».

(١) يُنظر: د. عبدالوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٩٩ م: (١/ ٨٨)، د. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٤، ١٩٩٦ م: (ص ١٣)، د. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠ م: (ص ١٧٣).

(٢) يُنظر: الهرمينوطيقا: المفهوم والتطور التاريخي، مقالة منشورة على شبكة الإنترنت، عن طريق الرابط الآتي:

<http://philoubouzariah.ahlamontada.com/t27-topic>

(٣) يُنظر: نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ١٩٩٨ م: (ص ١٨ - ٢٣).

ونحا آخرون منحى آخر في تقسيمها، ف«يول ريكور» قسّمها إلى هرمينيوطيقا فلسفية وهرمينيوطيقا توراتية، معدداً العلاقة بينهما علاقة تضمين، فالفلسفية تذهب إلى القطب التوراتي، والتوراتية من جهتها تتبع الفلسفية، بل هي تطبيق لها.^(١) بينما قسّمها تلميذه حسن حنفي إلى هرمينيوطيقا عامّة، وهرمينيوطيقا مقدّسة، فالأولى تضع قواعد عامة لتفسير أي نص، أما الأخرى فهي تضع القواعد الخاصة لتفسير النصوص الدينية والكتب المقدّسة دون غيرها.^(٢)

ويعرّف الدكتور عبدالوهاب المسيري الهرمينيوطيقا بقوله: «هي مشتقة من الكلمة اليونانية «Hermeneuin» بمعنى يُفسّر أو يوضّح - من علم اللاهوت - حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدّسة»^(٣).

أمّا الدكتور نصر حامد أبو زيد، فيذكر أن الهرمينيوطيقا عبارة عن التأويل للنصوص الدينية؛ فكان مما قاله في هذا الباب: «أفضى الخوض في الكتاب المقدّس في تاريخ الثقافة الأوروبية إلى بلورة نظرية التأويل - الهرمينيوطيقا - التي تمّ نقلها من مجال دراسة النصوص الدينية إلى مجال دراسة النصوص الأدبية في النظرية النقدية المعاصرة»^(٤).

ويذهب حسن حنفي إلى أن: «الهرمينيوطيقا تعني علم التأويل والتفسير دون وضع فروق دقيقة بينهما، إلا إذا قلنا: إن التفسير يظل هو التفسير الذي يعتمد على اللغة وأسباب النزول، دون أن ندخل في الباطنية، ودون أن ندخل في مستويات أعماق النص. أما الهرمينيوطيقا أي: علوم التأويل فهذه تتجاوز مستوى علوم اللغة ومستوى الواقع والعالم إلى مستوى المعاني

(١) يُنظر: من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠١م: (ص ٨٦، ٩١).

(٢) تُنظر مقالته (قراءة النص) في مجلّة (ألف / مجلة البلاغة المقارنة)، الجامعة الأمريكية، القاهرة، العدد الثامن، ربيع ١٩٨٨م، ضمن ملف حول (الهرمينيوطيقا والتأويل): (ص ١٠).

(٣) الموضوعية والذاتية، مقالة منشورة له في موقع «فلاسفة العرب» على شبكة الإنترنت،

http://www.arabphilosophers.com/Arabic/adiscourse/aeastwest/Knowledge/Objectivity_and_Subjectivity.htm

(٤) النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ١٩٩٥م: (ص ١١٢).

الباطنية للنص وأبعاده المختلفة، نزل القرآن على سبعة أحرف، فهذا التأويل ينطبق أكثر على الهرمينوطيقا؛ لأنّ التأويل يتضمّن الأبعاد الباطنية للنص إذا ما عاشه الشعور، في حين أن التفسير مجرد ضبط لغوي، وفهم عن طريق مباحث الألفاظ، ربما في العودة - أيضاً - إلى ما سمّاه الأصوليون والقدماء (تحقيق المناط) و(تنقيح المناط)»^(١).

ويتابع حديثه بأنّ «الهرمينوطيقا الدينية هي منهجٌ تتجلى من خلاله أخلاقيات النص، وتحاول أن تجعل المنهج أداةً لكشف الحقيقة الدينية، بصرف النظر عما إذا كانت حقيقةً ميتافيزيقيةً أم حقيقةً طبيعيةً أم حقيقةً أخلاقيةً اجتماعيةً. الهرمينوطيقا الدينية تحاول أن تبني عالم الدين كما كشف عنه النص دون أن تأخذ موقفاً ودون أن تقوم بعملية نقدية»^(٢).

وبشكل عام؛ فالهرمينوطيقا نظرية في تأويل الكتاب المقدس، وهو علم فقه اللغة أو علم الفهم اللغوي، وأساس منهجي لدراسة العلوم الإنسانية، وظاهرة دراسة الوجود.^(٣) وبما أنّ هذه النظرية التفسيرية أو التأويلية نشأة غريبة؛ فإنّ من الأهمية بمكان ذكر تعريفها لدى أبرز روادها هناك، فهذا هو (بول ريكور) يعرفها بأنّها: «فَنّ كشف الخطاب في الأثر الأدبي»^(٤)، وقيل: فن تأويل النصوص المقدسة الإلهية أو النصوص الدنيوية البشرية، وهي كذلك مساوية للتفسير أو للفلولوجيا بما هي تفسير حرفي أو نحوي وصرفي لغوي لبيان معاني الألفاظ والجمل والنصوص، وهذا ما يُعرف بالتفسير اللفظي.^(٥)

ويجمل الدكتور حسن الشافعي الكلام حول هذا المصطلح بقوله: إنه «يعني بالهرمينوطيقا Hermeneutics قواعد التأويل والفهم للنصوص الدينية، وهو مصطلح قديم التصق بالثيولوجيا المسيحية، وتعرض لتطورات عدة في مدلوله، ضيقاً وسعةً، حسب تطور الفكر الديني والفلسفي في سياق الحضارة الغربية ودراسات الكتاب المقدس، ويمكن أن

(١) الهرمينوطيقا وعلوم التأويل، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد التاسع عشر: (ص ٨٨).

(٢) الهرمينوطيقا وعلوم التأويل، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مرجع سابق: (ص ٨٨).

(٣) د. فهد محمد القرشي، منهج حسن حنفي: دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه منشورة، مكتبة مجلة البيان، الرياض، ط ١، ١٤٣٤هـ: (ص ٤١٨ - ٤١٩). بتصرف يسير.

(٤) من النص إلى الفعل، مرجع سابق: (ص ٨٥).

(٥) خالد السعيداني، إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: نتائج محمد أركون أنموذجاً، الجامعة التونسية، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، ١٩٩٨م: (ص ٦٤).

نلخص هذه الأطوار المتفاوتة للمصطلح ودلالاته، كما يلي:

- ١- الهرمينيوطيقا: الأصول النظرية التي تعني بتفسير النصوص الثيولوجية.
- ٢- أو أسس تفسير الكتاب المقدس وتطبيقاتها.
- ٣- أو العلم النظري والفن العملي المتعلقان بتفسير النصوص القديمة.
- ٤- أو نظرية فهم النصوص الدينية والفلسفية والأدبية وتأويلها.
- ٥- أو نظرية فهم النصوص الدينية والفلسفية والأدبية وغيرها وتطبيقاتها.
- ٦- أو أصول تأويل المدونات المسجلة بالكتابة.
- ٧- أو فهم صور الوجود الإنساني وتأويلها: وهو أوسع الدلالات التي انتهت إليها الفلسفة المعاصرة على يد هيدجر، بحيث تشمل كل الدراسات الإنسانية والاجتماعية، والواقع أن أكثر الفلاسفة المحدثين تأثيراً في إحياء هذا المصطلح وتجديد أسسه الفكرية هو (هوسرل) صاحب الظاهريات، ببحوثه في تجنب الانحياز في الأحكام، ثم لحقه مزيد من التطور والتأصيل المعرفي على يد (شليير ماخر) و (ديلثي)، والفيلسوف (هيدجر) كما أسلفنا، حتى قيل: إن التأويل (الهرمينيوطيقا) وضعه الثيولوجيون ونماه الفلاسفة^(١). فالتفسير أحد العناصر الأساسية الملازمة لتكوين الهرمينيوطيقا، والتفسير في الفينومولوجيا عبارة عن «إرجاع الظاهرة إلى أصولها الأولى ونشأتها وحواملها المادية»، كما أن التأويل عنصر أساسي هو الآخر، فهو مرادف للهرمينيوطيقا التي تدرس الفهم بوصفه ظاهرة أبستمولوجية وأنطولوجية، من خلال مجالين لنظرية الفهم:

١- السؤال عمّا يعنيه فهم نص ما.

٢- السؤال عن معنى الفهم ذاته من الناحية الوجودية.^(٢)

وعُرفت الهرمينيوطيقا بأنها: «نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص^(٣)»، فهي نظرية فلسفية في التعامل مع

(١) حركة التأويل النسوي للقرآن والدّين، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ١١٥، السنة ٢٠٠٥م، (ص ٩١) وما بعدها.

(٢) يُنظر: د.فهد محمد القرشي، منهج حسن حنفي، مرجع سابق: (ص ٤١٥-٤١٦).

(٣) عمارة الناصر، اللغة والتأويل: مقاربات في الهرمينيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧م: (ص ١٩).

النص الديني، تعمل على «فحص النصوص داخلياً وربطها بسياقها العام خارجياً، وأنه يطمح من التأويل إلى درجة العالمية.. إنه يتجاوز التصور الكلاسيكي لفهم النصوص.. إلى فهم الظواهر الاجتماعية والسلوكيات الفردية والأحداث التاريخية.. هو أن يحلّ المؤول ويعيش ذهنياً التجارب والأفكار نفسها التي كانت سبباً في ميلاد هذا النص.. ليدرك لحظة انبثاق المعنى»^(١). وهي إن كانت تأويلاً في كثير من جوانبها؛ فإنَّ ثمة فرقاً بينها وبينه، فهي «منهج لا يقوم على الأسس التي يقوم عليها التأويل، بل هي محاولة استنتاج النص ومحاولة قراءته وفق تاريخه واستخراج المسكوت عنه فيه.. إنها منهج يختلف مضموناً كلياً عن التأويل العربي الإسلامي»^(٢).

المطلب الثاني: مفهوم الحادثة

أولاً: الحادثة في اللغة:

الحادثة في اللغة مصدر للفعل (حدث يحدث حدثاً وحادثةً)، وهي تدل على عدة معانٍ، يأتي الجديد المنافي للقديم في مقدّماتها، إلى جانب إفادة الكلام والخبر.^(٣) وقد وردت اللفظة في السنة النبوية -على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام- بهذا المعنى الأول، أي إفادة الجديد الذي هو عكس القديم، كما ورد في حديث أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: قال لي رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لولا حادثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم - عليه السلام -، فإنَّ قريشاً استقصرت بناءه وجعلت له خلفاً»^(٤)، و(خلفاً) أي: (باباً). كما رُوي عن عائشة نفسها أنها قالت في حديث: «فمن سفهي وحادثة سني»^(٥)، وهي هنا تقصد صغر سنها وقلة خبرتها وقرب عهدها.

- (١) محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٨م: (ص ٢٣ - ٢٤).
- (٢) د. الحارث فخري عيسى عبدالله، الحادثة وموقفها من السنة النبوية، رسالة دكتوراه منشورة، الجامعة الأردنية، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م: (ص ٣٥٥).
- (٣) يُنظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (حدث): (٢ / ٣٦).
- (٤) صحيح البخاري، كتاب: الحج، باب: فضل مكة وبنائها، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، رقم (١٥٠٨): (٢ / ٥٧٤).
- (٥) مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، رقم (٢٦٣٤٨): (٤٣ / ٣٦٨). وذكر شعيب الأرنؤوط في نفس الموضوع، أن الحديث إسناده حسن. وقال الألباني: «إسناده حسن». يُراجع: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م: (٧ / ٨٦).

وذهب باحثٌ مذهباً بعيداً في الموقف من هذه اللفظة؛ إذ عدّها دخيلةً على اللغة العربية، بحجة أن معاجم اللغة لم تفرد لها الحيز الذي يثبت ذلك، إلى جانب أنها ما وردت في الحديث إلا مضافة إلى غيرها^(١)، وهو كلام ليس بدقيق، إذ الدخيل ليست اللفظة ذاتها وإنما هو المعنى المدلول منها.

ثانياً: الحدائة في الاصطلاح:

وردت الكثير من التعريفات للحدائة، بعضها تختلف فيما بينها بالمبنى والبعض الآخر بالمعنى، ويجد الناظر الدقيق فيها أن هناك تعريفاتٍ اقتصر فيها أصحابها على جوانب محدّدة دون الجوانب الأخرى^(٢)، وهناك من ظهر في تعريفه لها متأثراً بموقفه منها، قبولاً أو رفضاً، دفاعاً أو هجومًا، ووصل الأمر في هذا إلى حدّ أن حاول البعض تعريفها بأنها الشيء الذي لا يُعرف؛ نتيجة لعدم انضباطها ووضوحها!، في دلالة واضحة على أن الاختلاف حول المفهوم الاصطلاحي للحدائة كبير وواسع، إلى درجة أن البعض عبّر عن ذلك بطريقة ساخرة؛ فقال: «إذا وضعت في حجرة واحدة المناقشين الأساسيين للمفهوم، -وأنا معهم- ثم أغلقت الحجرة وألقيت بالفتاح بعيداً، فلن يحدث إجماعٌ بين المشتركين في الجدل بعد أسبوع، وأنّ خطأً رفيعاً من الدماء سوف يظهر من تحت الباب»^(٣).

وقد جاءت تعريفات الحدائة وفقاً لأكثر من اعتبار، يمكن إجمالها في الآتي:

أ- باعتبار علاقتها بالموروث: تقوم الحدائة وفق هذا على أساس التقاطع مع التراث، والماضي عموماً، ومن هنا عُرِّفت بأنها: «حركة انفصال وتقاطع عن التراث والماضي، لكن ليس لنبذه، وإنما لاحتوائه وتكوينه وإدماجه في مخاضها المتجدّد، ومن ثمّ فهي .. استمرار تحويل لمعطيات الماضي وقطيعة مع الاندماج فيه»^(٤)، ومن هنا قيل: إن لكل عصرٍ حدائته^(٥).

(١) هو: د. محمد رشيد ريان، الحدائة والنص القرآني، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٧م:

(ص ٩)، نقلاً عن: د. الحارث فخري، الحدائة وموقفها من السنة: (ص ٩). الحارث ٢٨ .

(٢) محمد سيلا وعبدا السلام بن عبدالعالي، الحدائة وما بعد الحدائة، دار توبقال، الدار البيضاء - المغرب، ط ١، ٢٠٠٧م: (ص ٧) وما بعدها.

(٣) د. عبدالعزيز حمودة، المرايا المقعّرة: نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، العدد: (٢٧٢)، جمادى الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م: (ص ١٠١).

(٤) شبلي واليا، صدام ما بعد الحدائة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، ترجمة: عفاف عبدالمعطي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦م: (ص ١٤٢).

(٥) أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م: (ص ٩٥ - ٩٦).

ب- باعتبار مناهجها وأدواتها: تكون الحداثة في هذا الإطار عبارة عن «الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم، الرؤية التي أعادت بناء مصوغ الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري...»^(١)، وما تشتمل عليه من أدوات؛ من مثل: «النبوية والسيمولوجيا ونظرية القراءة واستراتيجية التفكيك»^(٢).

ج- باعتبار موقفها من الصراع الحضاري: ينظر البعض إلى الحداثة باعتبارها أداة من أدوات الصراع الحضاري الذي يشهده العالم اليوم، وبالذات بين المشرق والمغرب، ومن ثمَّ فهي تسعى إلى فرض النموذج الغربي، الأمريكي تحديداً، على العالم في كافة ميادين الحياة، وهذا يجعل الحداثة قريبةً في مدلولها من العولمة.^(٣)

د- باعتبار صراعها مع الطبيعة: قد يكون أشهر تعريف للحداثة وفق هذا المركز ما أورده الدكتور محمد أركون، وتضمن أنها: «استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية»^(٤)، فهي تحاول توظيف العلم والتقنية في ممارسة السيادة الثلاث: بدءاً بالسيادة على الطبيعة، مروراً بالسيادة على المجتمع، وانتهاءً بالسيادة على الذات.^(٥)

هـ- باعتبار علاقتها بالكنيسة: ارتبط مفهوم الحداثة بالأزمة الدينية التي عاشتها أوروبا في العصور الوسطى، وهدفها في هذا يرتكز على تعزيز سلطة الكنيسة الشيوقراطية، وتجديد الثيولوجية والعقد الاجتماعي، فهي «مجموعة العقائد والقيم التي لها هدف مشترك يتمثل في تجديد الثيولوجية والعقد الاجتماعي وسلطة الكنيسة».^(٦)

(١) د. عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م: (٥٨).

(٢) يُنظر: عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر: مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥م: (ص ٢٦).

(٣) منير شفيق، في الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٩٩م: (ص ٤١-٤٢).

(٤) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥م: (ص ١٨١).

(٥) يُنظر: د. طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ط ١، ٢٠٠٦م: (ص ٢٣).

(٦) عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة، مرجع سابق: (ص ١٦-١٧).

و- باعتبار شمولها وسعتها: حاول البعض إيجاد تعريف لها من مجموع ما دار حولها؛ فقال: إنّ الحدائيه «محاولة الإنسان المعاصر رفض النمط الحضاري القائم والنظام المعرفي الموروث واستبدال نمط - جديد معلمن - تصوغه حصيلة (خليط) من المذاهب والفلسفات الأوربية المادية الحديثه به على كافة الأصعدة الفنية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية»^(١).

وخلص البعض من مجموع ما ذكر من تعريفات للحدائيه إلى القول بأنّها: «محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرّر من قيوده (ثوابته) ليحقّق تقدّم الإنسان ورفقيّه بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدّراته لخدمته»^(٢)، وبهذا يكون الحدائيه هو من يطبّق الحدائيه ويمارسها في أسلوب حياته ويعدها منهجيتته الفكرية، لكنّ البعض رأى أن الحدائيه العربي مقلدٌ لا مبدعٌ، فهو يتعامل مع الحدائيه باعتبارها ميزاناً للحق ويعد نتائجها نهايات معرفية، والمفارقة هنا تكمن في كونه يتعامل - في مقابل ذلك - مع النصوص الشرعية باعتبارها معطيات فكرية محتملة تقبل النقد والتمحيص، ولهذا أطلق عليه (حدائوي)، تعبيراً عن تعصبه للحدائيه التي لا يتعصّب لها الحدائوي^(٣)، وقد يكون هذا رداً على الحدائيين الذين يُطلقون على الإسلامي مصطلح (الإسلاموي) للتعبير عن كونه متعصباً للنصوص^(٤).

(١) محمد رشيد ريان، الحدائيه والنص القرآني، مرجع سابق: (ص ١٥).

(٢) د.الحارث فخري، الحدائيه وموقفها من السنّة النبوية: (ص ٣٣).

(٣) يُنظر: د. طه عبدالرحمن، روح الحدائيه: المدخل إلى تأسيس الحدائيه الإسلامية، مرجع سابق: (ص ٤٧).

(٤) من هؤلاء: د. محمد أركون، فقد ذكر هذا المصطلح في كثير من مؤلفاته.

المبحث الثاني

أثر الهرمينيوطيقا الحدائية على الموقف من النصّ الشرعي

إنّ التأثير الذي أحدثته نظرية الهرمينيوطيقا الحدائية على الموقف من النصّ الشرعي في الأوساط الإسلامية لم يعد بالأمر الخفي، ولا سيّما أن شواهد إثبات ذلك كثيرة جداً، بل إنها تفوق الحصر وتتجاوز العد، ويوجد الكثير من الكتاب الذين تأثروا بهما، منهم - على سبيل المثال لا الحصر - :^(١) محمد أركون، وطيب تيزيني، ومحمد عابد الجابري، وعلي حرب، ونصر حامد أبو زيد، وأدونيس (علي محمد سعيد)، ومحمد أحمد خلف الله، ومحمد شحرور، وصادق جلال العظم، وحسن حنفي، وهاشم صالح، وتركي علي الربيع، ورمضان بن رمضان، وعبد الهادي عبدالرحمن.

وكثيرة هي المظاهر التي يتجلّى فيها هذا التأثير، وهي متداخلة ومتشابكة فيما بينها، ونظراً للحجم المسموح به في البحث، فقد أجمّلها الباحث في مظهرين رئيسين:

أحدهما: أنسنة النصّ وتعطيل العمل به.

والآخر: تغليب الرمزية وتعدّد القراءة.

وسيتّم الحديث عن أهم الجوانب المتعلقة بكلّ منهما، مع الشواهد.

المطلب الأول: أنسنة النصّ وتعطيل العمل به

أولاً: أنسنة النصّ ونزع القداسة عنه:

تعود فكرة «الأنسنة» في التعامل مع الكتب المقدّسة أو النصوص الدينية إلى عصر النهضة الأوروبية؛ على اعتبار أن التمرد الذي قام به البروتستانتون على الكنيسة الكاثوليكية كان له بالغ الأثر في شيوع هذه الحركة الإنسانية، التي تقوم على إسقاط كل سلطة، وعدّ الإنسان معيار كل شيء، والقول بأن الإنسان معيار ذاته.^(٢)

(١) ذكر هذه الأمثلة د. محمد بن سعيد السرحاني، في بحثه الموسوم (الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم)، منشور على الشبكة العالمية للمعلومات، عن طريق هذا الرابط:

http://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single8/ar_Alathar_Alesteshraqy.pdf

(٢) يُنظر: إسماعيل عبدالفتاح عبدالكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م: (ص ٢٩ - ٣٠)، كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي خليل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٤م: (ص ٢٣).

فزعجة الإنسانية أو الأنسنة عبارة عن تصوّر يأتي ممثلاً لعدمية ما بعد الحدائة، وتنطلق من فكرة موت الإله، وكذلك تحرير الإنسان من أية أوهام -وفق تعبيرهم- تتعلّق بالقيم والثواب، (فنيشه)، الذي ارتبط بفكرة الأنسنة، كان يرمي منها إلى القضاء على اليقين المعرفي، بل وحتى على مفهوم الإله بذاته، فيما جاء (لودفيج فيورباخ) ليحاول تأنيس الإله، واعتبار الوجود الحقيقي الفعلي صفةً للإنسان وحده، وجعل الإلوهية مجرد انعكاس للماهية الإنسانية.^(١)

ويمثّل قانون الأنسنة أبرز منطلقات الفكر الحدائي، وهو «يعني إعادة تصوير العلاقة بين الله والإنسان، بمعنى أن الانطلاق في البحث المعرفي والوجودي يجب أن يكون من منطلق ما يراه الإنسان لا من منطلق ما يريده الله»^(٢).

وما سبق يؤكّده الدكتور محمد عمارة، الذي قرّر أن الهدف الأساسي من وراء التأويل الهرمينيوطيقي هو أنسنة الدين بإحلال الإنسان محل الله، ودورها في النص الديني هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارىء، وما توحيه كينونة العالم إلى القارىء، بدلاً عن العكس^(٣)، وأن الحدائة الغربية دفعت روّادها في العالم العربي الإسلامي إلى استخدام المصطلحات الدينية بما يفرّغها من مضامينها الإيمانية، وذلك بتأويل الدين لأنسنته وتحويله إلى نسق فكري إنساني.^(٤)

ويُلاحظ هذا لدى أقطاب هذا التيار في العالم العربي الإسلامي، فهذا هو حسن حنفي يتعامل مع القرآن والسنة على أساس أنهما معاً ليسا أكثر من مجرد وصفٍ للواقع، وهذا ما يُفهم من قوله بأنّه «نشأ التراث من مركزٍ واحدٍ وهو القرآن والسنة، ولا يعني هذان المصدران

(١) يُنظر: د. عبدالوهاب المسيري، الحدائة وما بعد الحدائة، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م: (ص ٢٨-٢٩)، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحدائة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٥٥هـ-١٩٣٦م: (١ / ٥٠٧)، جيمس كولير، الله في الفلسفة الحدائة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣م: (ص ٣٣٦-٣٣٨).

(٢) د. محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، رسالة دكتوراه منشورة، إصدار: مجلة البيان، الرياض، ط ١، ١٤٣٤هـ: (ص ٢٣).

(٣) يُنظر: في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط ١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م: (ص ٧٨).

(٤) يُنظر: مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحدائة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط ١، ١٤٣٢هـ-٢٠٠٣م: (ص ٢٨).

أي تقديس لهما أو للتراث، بل هو مجرد وصفٍ للواقع^(١)، بل إنَّه يصرِّح بعدم احتجاجة بالسنة النبوية؛ إذ يقول: «لم أستعمل الحديث الشريف تأييداً للقرآن حتى لا يعترض أحد الأدعياء برواية الحديث وسنده ودرجة صحته، وتضيق القضية في مماحكات العنينة، هذا بالإضافة إلى أنه لا يوجد شيءٌ في الحديث لا يوجد أصله في القرآن. والاعتماد على القرآن وحده هو الرجوع إلى الأصل أولاً، وهو أوعى وأشمل وأكمل»^(٢).

إنَّ الربط بين أنسنة النص ونزع القداسة عنه نابعٌ من طبيعة العلاقة التي تربط بعضهما ببعض، إذ إنَّ الأنسنة تستلزم الأخرى، فهي تعني التعامل مع النص الديني بوصفه نصاً غير مقدَّس، وفقاً وما ورد واستُورد من الغرب عن طريقة هذه النظرية التأويلية أو التفسيرية (الهرمينوطيقا)، التي مثلت أرضية أو قاعدة انطلاق نحو إنكار المنزلة العالية لـ(الكتاب المقدَّس)، ومن هذه النظرية المادية الجدلية (الأنسنة) انبعثت مناهج تحليل النص الديني. ويدخل الحداثيون إلى أنسنة النصوص الشرعية من بوابة أسباب النزول، وأجملت طريقة ذلك في مسلكين رئيسيين:

١- فمنهم من يعدُّون النصَّ القرآني - مثلاً - ردَّ فعلٍ إلهيٍّ إزاء وضع ثقافيٍّ بشريٍّ، وبالتالي فيكون الباب مفتوحاً والاحتمال واردًا لتغيُّر معانيها وتبدُّل أحكامها، وفقاً لتغيُّر الظروف التي كانت سبباً لها. ويبرز نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي أنموذجين بارزين لهذا الاتجاه.

٢- ومنهم من يميِّز في تعامله مع النص بين مرحلة المشافهة ومرحلة التدوين، وهذا ما سلكه محمد أركون وعبدالمجيد الشرفي، وشاركهما - أيضاً - حسن حنفي وغيره. كما يتطرَّق حنفي إلى الأنسنة من ناحية التشريع من مدخل التطوُّر ليتمَّ تكييف الشريعة طبقاً لدرجة تقدم الوعي البشري في الأصول والفروع، معدداً الغاية من الوعي متمثلةً باستقلال الوعي الإنساني عقلاً وإرادةً.^(٣)

(١) التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٥، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م: (ص ١٥٤).

(٢) مجلة اليسار الإسلامي: (ص ٩٩). نقلاً عن: د. فهد القرشي، منهج حسن حنفي: (ص ٤١٧).

(٣) من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٨٨م: (٤/ ١٠٤، ١٠٦). بتصرّف.

وإذا كان الحداثيون يحرصون على عدّ النص القرآني أو النبوي (الوحي) ضمن ما يشتمل عليه التراث الإسلامي، فإن هذا يفيد بأنه أحد المداخل التي يلجؤون منها نحو الوصول إلى عملية الأنسنة ونفي طبيعة الوحي ونزع القداسة عن النص، ولم يميّزوا بين الوحي وما سواه، حتى وإن كان الكل في خانة التراث، ويتعاملون معه كله على أساس أنه بشري المصدر، وأنّ القداسة أو الهالة التي نالها ليست إلا نتيجة لما أضفاه له الناس من تلقاء أنفسهم^(١)، ويُعد حسن حنفي واحداً من هؤلاء^(٢).

ومن الواضح بمكانٍ أن الحدائيين العرب ما نهجوا هذا النهج إلا تأثراً بما كتبه المستشرقون الغربيون الذين اهتموا بدراسة علوم الإسلام، وكان هدف غالبيتهم لا يخرج عن إثارة الشكوك وتغذية الشبهات وإضعاف الثقة لدى المسلمين بأصولهم وتراثهم، وبعضهم تأثر بما تضمّنته الموسوعات الغربية، كالموسوعة البريطانية - على سبيل المثال - التي حاولت القيام بما يشبه وضع السم على الدسم!!.

ومن مداخل أنسنة الوحي لدى الحدائيين، إدخاله ضمن ما يشتمل عليه التراث الإسلامي، فيكون مثله مثل غيره من النقولات البشرية والآراء الاجتهادية، فيقبل منها ويُرد، فيُنقل عن أركون قوله بأن «التراث يشمل كلام الله المنقول إلى البشر باسم القرآن عن طريق محمد - صلى الله عليه وسلم - الذي تلقاه من الملك جبريل عليه السلام، ويشتمل - أيضاً - بشكل متضامن لا يتجزأ ككلام النبي - صلى الله عليه وسلم - وأعمال السنة»^(٣).

ومن عمل على أنسنة النص القرآني، فإنه من باب أولى يعمل على أنسنة النص النبوي، لكن العكس ليس بالضرورة أن يكون صحيحاً، فقد يكون هناك من ينزع صفة الوحي عن السنة النبوية، في الوقت الذي يؤكّد فيه ويقرّر ضرورة ملازمتها للقرآن الكريم^(٤). ونصّ بعضهم صراحةً على أن «الحديث النبوي ليس وحيًا منزلاً، ولو كان كذلك لأصبح متنه

(١) د. الحارث فخري عبدالله، الحدائيه وموقفها من السنة: (ص ٤٧).

(٢) يُنظر: التراث والتجديد، مرجع سابق: (ص ٢١٩).

(٣) الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٦م: (ص ١٢٥).

(٤) يُنظر: د. الحارث فخري، الحدائيه وموقفها من السنة: (ص ١١٩ - ١٣١).

(نصه) قرآنًا يقرأه المسلم عند أدائه فروض الصلاة^(١)، وأنه «ليس هناك ما هو مقدّس إلا كلمات الله المباشرة من كتابه الحكيم»^(٢)، ويبدو من الوضوح بمكان أن هذا الاستدلال متهاوٍ؛ إذ ليس كلٌ وحيٍّ صالحاً للقراءة في الصلاة، بل إن هناك أذكراً من السنة النبوية تتمّ قراءتها فيها، ووفق هذا الاستدلال نفسه فالسنة تكون وحيًا.

ثانياً: الدعوة إلى تعطيل العمل بالنصوص:

يحاول الحداثيون جاهدين إرساء دعائم لفكرة تعطيل العمل ببعض النصوص التي يرون - متوهّمين - أن أحكامها لم تعد - وفق نظرهم - مناسبةً لظروف الواقع، وهذا يعني أنهم ينطلقون في موقفهم هذا من الدعوة إلى وقف تطبيق الشريعة بمعناها الضيق الذي يفيد ما يتصل بالعبادات والمعاملات.

وهذا على خلاف الحقيقة الواضحة التي لا تخفى إلا عن أعمى البصر والبصيرة، وتمثّل في صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق في كل زمان ومكان، ولا سيّما أنّها تجمع بين الثبات في الأصول والمرونة في الفروع، ومن ثمّ فهي تملك القدرة على معالجة المشكلات الطارئة والنوازل المستجدة، وكانت منهجيتهم في تعاملهم مع النصوص التي تشتمل على أحكام، قائمةً على جملة من المرتكزات الرئيسة؛ من مثل: البحث عن مقصد النص قبل إصدار الحكم، وفهم النص في ضوء ملبساته وأسبابه، والتمييز بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيّرة، والملاءمة بين الثوابت والمتغيّرات، والتمييز في الالتفات إلى المعاني بين العبادات والمعاملات.^(٣)

فالحداثيون يستخدمون المناهج الغربية في تعاملهم مع نصوص الإسلام، ويجعلون بعضها مدخلاً إلى القول بأن أحكام الدين مرتبطة بالبيئات التي نزلت النصوص فيها، بل وبالوقائع التي نزلت بها، فالقراءة العصرية للتراث - ويدخلون فيه الوحي قرآنًا وسنةً - تهدف إلى «جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية، والمحتوى المعرفي

(١) زكريا أوزون، جناية البخاري: إنقاذ الدين من إمام المحلّثين، دار رياض الريس، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م: (ص ١٤).

(٢) تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام: أنتم أعلم بأمور دنياكم، دار الساقى، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٦م: (ص ٧٨).

(٣) يُنظر: د. يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م: (ص ١٤٥ - ١٥٣).

والمضمون الأيدولوجي، أي قراءته في محيطه الاجتماعي التاريخي من جهة، وفي ذات الوقت جعله معاصراً لنا من جهةٍ أخرى، على صعيد الفهم والمعقولية^(١). فهم يربطون الأحكام بوقائع نزولها، ويقدمون المصلحة على النص، فلو كانت المصلحة - مثلاً - تقتضي أن يكون للأنتى أقل أو أكثر من نصف الذكر المساوي لها في الدرجة والرتبة، فلا ضير من ذلك وإن خالف نصاً صريحاً^(٢)، وهذا فهم قائم على أساس ليس بقويم؛ إذ إن من المصلحة ما هو ملغي وغير معتبر في الشرع (المصلحة الملغية)، ومنها ما لم يعتبره الشرع ولم يلغه، بل أطلقه وأرسله (المصلحة المرسله)، ومنها المصلحة المعتبرة التي اعتبرها الشرع بأن شرع ما يحافظ عليها ويحظر التفريط بها (المصلحة المعتبرة).^(٣) ويقول الجابري - أيضاً - : إن المصلحة كانت «المستند الذي كان الصحابة يركزون عليه في تطبيقهم للشريعة، سواء تعلق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه... فإذا تعارضت المصلحة مع النص في حالة من الحالات وجدناهم يعتبرون المصلحة، ويحكمون بما تقتضيه، ويؤجلون بمنطوق النص فيها»^(٤)، وهذا الكلام ليس بدقيق - أيضاً -؛ فلم يكن الصحابة - رضوان الله عليهم - يقدمون المصلحة على النص، وإن كان بعضهم لم ينفذ بعض الأحكام على بعض الحالات، وهي قليلة جداً، فإن ذلك نتج عن عدم توفر شرائط التطبيق وليس فيه إيقاف أو تعطيل.

ما سبق يكفي لتأكيد أن «الخطاب العلماني العربي ينطلق منهجه من خلال توظيف الجانب الأصولي الفقهي في (المقاصد/ المصالح)، ووسائل من علوم القرآن؛ هي: (أسباب النزول) لإثبات أن: الأحكام الشرعية في القرآن الكريم انعكاس للواقع الاجتماعي في عصر نزول الوحي وما قبله، ومن ثم فهي أحكام تاريخية مرتبطة بعصرها، والعبرة فيها ليست بعموم اللفظ وإنما بخصوص السبب»^(٥).

(١) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ٢، ١٩٩٩م: (ص ٦٠).

(٢) المرجع السابق: (ص ٥٥-٥٦).

(٣) يُنظر: عبداللطيف العلمي، المصلحة المرسله والاستحسان وتطبيقاتها الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط - المغرب، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م: (ص ٣٥).

(٤) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م: (ص ٤١-٤٢).

(٥) د. محمد علي أبو هندي، مشروع النهضة بين الإسلام والعلمانية: (ص ٢٩٩).

فمثلاً: يدَّعي أركون صعوبة فهم الآيات القرآنية في الوقت الحاضر، ومن ثم فإن من الاستحالة، وليس فقط الصعوبة، أن يتم تطبيق تشريعاته وتنفيذ أحكامه، بدعوى أن فهم القرآن يقتضي أن يُربط بوحدة نصية مرتبطة بسلوك النبي - صلى الله عليه وسلم - وعلاقة فهم العبارة والتصرف المباشر لقائلها.^(١)، ويقول أيضاً: «إنه وهم كبير أن يتوقع الناس علاقة ما بين القرآن والشريعة»^(٢).

وهذه النتيجة التي يصل إليها هي ناتجة عن مقدمته التي تتضمن عدم مشاهدة كيفية وهيئة وتاريخية نطق النبي - صلى الله عليه وسلم - لهذه الآيات، ومن ثم فإن فهم القرآن يقتضي تجريد القرآن عن مصدره، ودراسته في هذا الزمن على أنه نص أدبي تُطبَّق عليه مختلف المناهج المعتمدة في دراسة أية نصوص أدبية أو تاريخية، ومن هنا يفرق بين القرآن والظاهرة القرآنية، فيقول: «أما التمييز بين القرآن الكريم والظاهرة القرآنية فأقصد به الفرق بين تغذية الروح الإسلامية بكلام الله تعالى، ودراسة النصوص القرآنية كما ندرس الظاهرة الفيزيائية أو البيولوجية أو الاجتماعية أو الأدبية»^(٣).

كما ينطلق عبدالمجيد الشرفي من نفس الحثيثة في تفريقه وتمييزه بين ما يصفهما بـ(إسلام الرسالة) و(إسلام التاريخ)، جاعلاً هذا الأمر مدخلاً لتعددية القراءة للإسلام، مؤكداً أنه «ليس هناك إسلام واحد، لا عبر الزمان ولا عبر المكان.. لقد استطاع الإسلام أن يتكيف مع أوضاع مختلفة متناقضة... ولا أحد يدَّعي أن إسلامه هو أفضل من إسلام غيره...»^(٤)، وهو - أي الشرفي - يظهر بكلامه هذا واقعاً في مشكلة الخلط بين الدين والتدين، أو بين الإسلام والفكر الإسلامي، فيعد الصور المختلفة للتدين أدياناً في ذات الدين نفسه، وهذا ما يتجلى في حديثه عن (إسلام المتصوفة) و(الإسلام السني) و(إسلام الفقهاء) و(إسلام الفلاسفة).

(١) يُنظر: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مرجع سابق: (ص ١٨).

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ٢، ١٩٩٦م: (ص ٢٩٩).

(٣) الفكر العربي، ص ١٩. نقلاً عن: د. نعمان عبدالرزاق السامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وأدوارد سعيد، دار صبري، الرياض، ط ١، ١٤١٠هـ: (ص ٥٨).

(٤) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م: (ص ١٤).

وتكاد لا تجد أحداً ممن ينظر للقول بهذا إلا وهو يستشهد -أساساً- بالاجتهادات العمرية، أي التي قام بها الخليفة الفاروق عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، بدعوى أنه أوقف قطع يد السارق عام الرمادة، وأوقف -كذلك- سهم المؤلفة قلوبهم، ولم يوزع أرض السواد في العراق على الفاتحين^(١)، وهي استشهادات مكررة، نالت الكثير من النقاشات والردود، بما يفيد في خلاصته أن عمر لم يعطّل العمل بالنصوص الواردة في تلك الأحكام، ولكنه وجد أن سياقها الذي كانت تأخذ منه معناها غير موجود، وبالتالي فلا مجال للتطبيق مع عدم توفر أركانه^(٢).

المطلب الثاني: تغليب الرمزية وتعدد القراءة

أولاً: تغليب القراءة الرمزية للنص:

يجتهد الخطاب العلماني في إبراز النصوص الدينية بأنها مجموعة من الرموز والمجازات التي يرمز بها لما يريد، بما يتيح للقارئ حرية توجيه النص والخروج منه بالمعنى المطلوب، فهو يتعامل مع القرآن كما يتعامل مع الأناجيل، من حيث أنها مجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً، وزعم أن الخطاب القرآني تلمحي أكثر منه تصريحياً^(٣)، وعبر أحدهم عن منهجهم هذا بأن الإنسان «يحيا بالرمز وللرمز وفي الرمز»^(٤).

ومع أن التصوف يغلب عليه الخطاب الروحي القلبي على الفكري العقلاني، فإنه مثل أحد الملاجيء التي لجأ إليها واتكأ عليها الحداثيون العرب في تعاملهم مع النصوص الدينية الإسلامية، دون إغفال مؤاخذتهم إياه إقصاء العقل وتهيئ دورهم وضعف تفعيله^(٥)، والاشتغال بالصلاح الفردي دون الجمعي مع مناصرة السلطات القائمة، سلطات الأمر الواقع، في البلدان العربية والإسلامية^(٦).

(١) يبرز (جمال البنا) واحداً من أكثر المستشعدين بهذه الاجتهادات في كثير من كتبه. يُنظر: ١- نحو فقه جديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١، ١٩٩٩م: (٣/ ١١٥-١١٦)؛ ٢- الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة، دار الشروق، القاهرة، ١، ٢٠٠٨م: (ص ٨٠)؛ ٣- روح الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ١، ٢٠٠٩م: (ص ١٣٨).

(٢) تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام، مرجع سابق: (ص ٣٦).

(٣) يُنظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي المعاصر: (ص ٢٩٩)، وقارن: هاشم صالح، هوامشه على كتاب أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق: (ص ١٥٤).

(٤) د.علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير العربي، بيروت، ١، ١٩٨٥م: (ص ١٩).

(٥) يُنظر: محمود إسماعيل، المهتمشون في التاريخ الإسلامي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١، ٢٠٠٤م: (ص ١٥١).

(٦) يُنظر: محمود إسماعيل، التراث وقضايا العصر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١، ٢٠٠٥م: (ص ١٦٢-١٦٤).

ويمثّل الجانب الرمزي كلمة السر في لجوء الحداثيين إلى المنهج الصوفي، فالصوفيون يقولون بالرمزية والإشارة ويتعامل بعضهم مع اللغة والكون من منطلق أنها عبارة عن منظومة من الرموز التي تشير إلى معانٍ خفيّةٍ غير المعاني الجليّة، الأمر الذي جعل الباب مفتوحاً أمامهم لتأويل النصوص وفقاً وما يريدون توظيفها له، وهذا ما يبرز لدى عددٍ من الحداثيين؛ مثل: محمد أركون^(١)، نصر حامد أبي زيد^(٢)، كما كان زكي نجيب محمود على نفس النسق^(٣)، قبل أن تشهد حياته الفكرية تحوّلاً إيجابياً إلى المنهجية الإسلامية. ووصل الأمر بهؤلاء الحداثيين وأمثالهم إلى التحرر من المنطق، والاعتماد على الذوق^(٤)، وأفرطوا في الانكفاء على المجاز والاستعارة والكناية ونحوها من الأساليب البيانية المعروفة في اللغة العربية^(٥)، دونما تقيّد بضوابط اللغة، ولعلّ أقوى دليل على هذا يتمثّل في تعبير أحدهم عن «مدى إمكانية التوسع الاحتمالية للخطاب القرآني، كما كان قد تلقّاه خيالاً خلاقاً كخيال ابن عربي»^(٦)، وأنّ «التصوف يقلّل من مدوّنات الوحي إلا من أجل أن يحلّ وحيه الخاص محلّها»^(٧).

ويحتل الرمز مكانةً مهمّةً وكبيرةً في الهرمنيوطيقا، وهذا ما يؤكّده د. عبدالرحمن بدوي بقوله: «إن إدراك وتحديد المعنى المختبئ في النصوص كان يشغل دائماً مكانةً عظيمةً في نظرية الهرمنيوطيقا»^(٨).

- (١) يُنظر: الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط٣، ١٩٩٨م: (ص ١٦٢ - ١٦٣).
- (٢) يُنظر: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٦، ٢٠٠٧م: (ص ٢٦٧ - ٢٦٨).
- (٣) يُنظر: قيم من التراث، مكتبة الأسرة، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، ط١، ١٩٩٩م: (ص ٥٦ - ٥٧).
- (٤) هناك من عدّ الشعور النفسي أحد مصادر المعرفة. يُنظر: زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، مكتبة الأسرة، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، ط١، ١٩٩٧م: (ص ٨٠ - ٨١).
- (٥) يُنظر في هذا: الجابري، بُنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة الإسلامية، سلسلة: نقد العقل العربي (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٨، ٢٠٠٧م: (ص ٢٤٧ - ٢٤٨).
- (٦) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: (ص ٣٣).
- (٧) علي المبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ: محاولة في إعادة بناء العقائد، دار التنوير، بيروت، ط١، ١٩٩٣م: (ص ٢٦).
- (٨) المدخل إلى الدراسات التاريخية، أنجلو أوسينوبوس، ترجمها عن الفرنسية والألمانية: د. عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٩٧م: (ص ١١٨).

ويقول أبو زيد: «يركز «بول ريكور» اهتمامه على تفسير الرموز، وهو يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، الأولى هي التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف عما وراءه (!) هذه الطريقة يمثلها «بولتمان» في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم والكشف عن المعاني العقلية التي تكشف عنها هذه الأساطير. وهذه الطريقة يُطلق عليها «ريكور» «Dymythologizing» والطريقة الثانية يمثلها كل من «فرويد» و«ماركس» و«نيتشه» وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به، بل يجب إزالتها وصولاً إلى المعنى المختبئ وراءها Dymystification؛ إن الرمز في هذه الحالة لا يشف عن المعنى، بل يخفيه وي طرح بدلاً منه معنىً زائفاً، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولاً إلى المعنى الصحيح. لقد شككنا فرويد في الوعي باعتباره مستوىً سطحيًا يخفي وراءه اللاوعي، وفُسر كل من ماركس ونيتشه، الحقيقة الظاهرة باعتبارها زائفة ووضعاً نسقاً من الفكر يقضى عليها ويكشف زيفها، وإذا كان تفسير الرموز عند بولتمان أو فرويد أو نيتشه أو ماركس ينصب على الرموز بمعناها العام اللغوي والاجتماعي؛ فإن تعريف ريكور للرمز معبراً عنه باللغة، ومن ثم ينصب التفسير عنده على تفسير الرموز في النصوص اللغوية، وهذه هي غاية الهرمينيوطيقا»^(١).

ثانياً: تعدد القراءة للنص الواحد:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن النص الواحد يقبل قراءاتٍ متعددة له؛ تبعاً لتعدد احتمالاته وتنوعها، إلى درجة إمكانية قبول التناقضات، وهذا مدخلٌ خطيرٌ ومزلقٌ كبيرٌ يجعل الباب مفتوحاً لذوي الأهواء والتشهي، بحيث يجد كلٌ منهم نفسه قادراً على استعمال النص بما يوافق هواه ويصادف رغبته.^(٢)

ويذهب أحدهم إلى التوكيد بأن «هذه هي خاصية النص الجدير بالقراءة: إنه لا يحمل في ذاته دلالة جاهزة ونهائية، بل هو فضاءٌ دلاليٌّ وإمكانٌ تأويليٌّ، ولذا فهو لا ينفصل عن قارئه

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق: (ص ٤٤-٤٥).

(٢) يُنظر: د. طيب تيزيني، الإسلام والعصر - تحديات وآفاق، بالاشتراك مع د. محمد سعيد البوطي، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٨م: (ص ١١٢، ١١٣، ١٢٣)، د. محمد أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية: (ص ٢٧٤)، د. خالد السعيداني، إشكالية القراءة: (ص ٢٢٣).

ولا يتحقق دون مساهمة القارىء، وكل قراءة تحقق إمكاناً دلاليّاً لم يتحقق من قبل، كل قراءة هي اكتشاف دون جديد^(١)، وهذا الكلام لم يأت به صاحبه من فراغ، وإنما هو مبنيّ على مسلمةٍ مبدئيةٍ بالنسبة له، ينظر من خلالها إلى النص الإسلامي بأنه «كلام تتسع معانيه وتعدّد وجوه الدلالة فيه، إنّه كلامٌ لا يمكن استقصاء معانيه أو حصر دلالاته، ولا يمكن لأحد أن يقبض عليه أو يفوز بحقيقته»^(٢).

وتقرير هؤلاء بأنّ النصّ الإسلامي متعدّد الدلالات، متنوّع الاحتمالات، أو صلهم إلى الخروج بنتيجة مؤدّاهما أنه نصٌّ قابلٌ لعددٍ كبيرٍ من القراءات، وتوجيه ذلك أن «تتناول كلّ قراءةٍ مستوىً واحداً أو عدداً من المستويات كموضوع للقراءة والمعانيه، وتعدّد المستويات وتنوّع الأصعدة السيميائية لا يعني انغلاق كل صعيد أو مستوى على نفسه، بل يعني انفتاحه على غيره من المستويات وعلى الواقع»^(٣)، وفي هذا إتاحة فرصة التلاعب بالنصوص ومعانيها أمام كل ذي هوى، ولا سيّما أنهم يرون النصّ الإسلاميّ قابلاً لكثيرٍ أو جهٍ من المجاز وقائماً عليها، ومن ثمّ فكل محاولة فهم أو شرح لآية ما، إنّما هي «تمثّل نمطاً قرائيّاً محتملاً للقرآن الكريم والسنة النبوية، فهي من ثمّ واحد من أنماطٍ قرآنيةٍ محتملةٍ ومتعدّدةٍ للنصّ القرآنيّ السنّي المركّب ذي البنية المفتوحة، فهي تمثّل مشروعاً اجتماعيّه.. كما تملك شرعيّه نصيّه منطلقةً على نحوٍ تأويليّ ما من ذلك النص»^(٤).

والحديث عن الرمزية اللغوية للنص من المداخل التي يدخلون منها إلى زعم وجود تعدد قرائي للنصوص، فعندهم أن «وظيفة الرموز في الأصل فتح عالم النص على التعددية وعلى تأويلات متعارضة؛ أي أن الرمز يعيد تشكيل العالم لتمثّلات اللغة وإشاراتهما، وكذا تنشيط فعل التخيل في الذات، ففي الرمز يكمن المعنى المزدوج، والمعنى المزدوج هو موضوع التأويل»^(٥).

(١) د. علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣م: (ص ٩).

(٢) المرجع السابق: (ص ٣٤، ٣٥).

(٣) د. حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، مرجع سابق: (ص ١٠٣).

(٤) د. طيب تيزيني، النصّ القرآنيّ أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، ط١، ١٩٩٧م: (ص ٣١). ويُظنر ما بعدها.

(٥) عمارة الناصر، اللغة والتأويل: (ص ٤٢).

لقد أجمل أحد الباحثين خصائص القراءة التأويلية الهرمنيوطيقية عند حسن حنفي، من هذه الناحية، في الآتي:

«أ- أن الشخص بإمكانه قراءة النص وفي غمضة عين يفهم معناه ويستعمله كحجة - هذا بناءً على الطريقة الحدسية عنده -

ب- أن النص ليس بثابت، بل هو مجموعة متغيرات، وكل عصر وجيل فهمه الخاص للنصوص، ومن ثم فليس لأحد أن يلزم أحداً بفهمه وتأويله، ولا سيما أن النسبية طاغية في المعرفة.

ت- أن العصر هو الذي يفسر النص في القراءة، كما أن النص هو الذي يفسر العصر في التدين؛ لأن التفسير الحرفي للنص موت للنص، وإيثار للفظ على المعنى، وللثبات على التغير، وللسكون على الحركة.

ث- أن التفسير الحرفي للنصوص أشبه ما يكون بمحاولة تثبيت الزئبق بالأصبع فيفر المعنى منه خارج القصد.

ج- أن معنى النص قد يتغير حسب الأحوال النفسية للقارئ الواحد، وحسب الفروق بين الأفراد، وتبعاً للبيئات الثقافية والحضارات والعصور...»^(١).

(١) د. فهد محمد القرشي، منهج حسن حنفي: (ص ٤٥٢-٤٥٣).

الخاتمة

يمكن الخلوص من مجموع ما سبق ذكره وإيراده في هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج؛ أهمّها:

- ١- أن هناك الكثير من المؤثرات السلبية في الموقف من النص الشرعي، تأتي نظرية الهرمينيوطيقا المنبثقة من منهج الحداثة والمولودة من رحمها، في مقدّماتها، ولا سيّما أنها نظرية في التعامل مع النص الديني، فهماً وتنزيلاً، تفسيراً وتأويلاً.
- ٢- أن مصطلح الهرمينيوطيقا، وإن كان قد يبدو غريباً لدى البعض في الأوساط الإسلامية، فإنه جدّ قديم في التراث الغربي، فقد بدأ استعماله في دوائر الدراسات اللاهوتية للدلالة على القواعد والمعايير التي تضبط حركة المفسّر أو المؤوّل في تعامله مع النص الديني، ثمّ بمراحل تاريخية كان لها تأثيرها على مدلوله أو مفهومه.
- ٣- أن الهرمينيوطيقا نظرية في تأويل النص الديني، وهو علم فقه اللغة أو علم الفهم اللغوي، أو أساس منهجي لدراسة العلوم الإنسانية وظاهرة في دراسة الوجود.
- ٤- أن مفهوم الحداثة غير منضبط ولا محدّد، فلها تعريفات كثيرة تختلف بعضها في المبنى، وبعضها الآخر في المبنى والمعنى معاً، وأن تعريفها ورد وفقاً لأكثر من اعتبار؛ أهمّها: علاقتها بالموروث، مناهجها وأدواتها، موقفها من الصراع الحضاري، صراعها مع الطبيعة، علاقتها بالكنيسة، شمولها وسعتها.
- ٥- أن التأثير الذي أحدثته نظرية الهرمينيوطيقا الحداثيّة على الموقف من النص الشرعي في الأوساط الإسلامية، فلم يعد بالأمر الخفي، ولا سيّما أن شواهد إثباته طفت على السطح، ولكثرة المتأثرين به في عموم أنحاء العالم الإسلامي.
- ٦- أن هناك الكثير من المظاهر التي يتجلّى فيها مدى تأثير نظرية الهرمينيوطيقا الحداثيّة على الموقف من النص الشرعي، وهي متداخلة ومتشابكة، وقد أجملها الباحث في مظهرين رئيسيين:
الأول: أنسنة النص وتعطيل العمل به. الثاني: تغليب القراءة الرمزية وتعدّد القراءة.

المصادر والمراجع

• القرآن الكريم.

- ١- ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٢- أدونيس (علي محمد سعيد)، النص القرآني وآفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- ٣- إسماعيل عبدالفتاح عبدالكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- ٤- أنجلو أوسينوبوس، المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمها عن الفرنسية والألمانية: د. عبدالرحمن بدوي، القاهرة، ١٩٩٧م.
- ٥- أيمن علي صالح، مصطلح النص في الفقه الأصولي، بحث منشور في مجلة (إسلامية المعرفة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينا- أمريكا، العدد: ٣٣- ٣٤، السنة التاسعة، ٢٠٠٣م.
- ٦- تركي الحمد، السياسة بين الحلال والحرام: أنتم أعلم بأمور دنياكم، دار الساقى، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٦م.
- ٧- جمال البناء، الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٨م.
- ٨- جمال البناء، روح الإسلام، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٩م.
- ٩- جمال البناء، نحو فقه جديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٩م.
- ١٠- جيمس كولير، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٣م.
- ١١- الحارث فخري عيسى عبدالله، الحدائيه وموقفها من السنة النبويه، رسالة دكتوراه منشورة، الجامعة الأردنية، دار السلام، القاهرة، ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- ١٢- حسن الشافعي، حركة التأويل النسوي للقرآن والدين، بحث منشور في مجلة المسلم المعاصر، بيروت، العدد ١١٥، السنة ٢٠٠٥م.
- ١٣- حسن حنفي، (قراءة النص) في مجلّة (ألف / مجلة البلاغة المقارنة)، الجامعة الأمريكية، القاهرة، العدد الثامن، ربيع ١٩٨٨م، ضمن ملف حول (الهرمينيوطيقا والتأويل).
- ١٤- حسن حنفي، مجلة اليسار الإسلامي، نقلاً عن: د. فهد القرشي، منهج حسن حنفي: دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه منشورة، مكتبة مجلة البيان، الرياض، ط ١، ١٤٣٤هـ.
- ١٥- حسين خمري، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، الدار العربية للعلوم، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧م.

- ١٦- خالد السعيداني، إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر: نتائج محمد أركون أنموذجاً، الجامعة التونسية، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى لأصول الدين، ١٩٩٨ م.
- ١٧- د. محمد بن سعيد السرحاني، في بحثه الموسوم (الأثر الاستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم)، منشور على الشبكة العالمية للمعلومات، عن طريق هذا الرابط: http://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single8/ar_Alathar_Alestshraqy.pdf
- ١٨- زكريا أوزون، جناية البخاري: إنقاذ الدين من إمام المحدثين، رياض الريس، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤ م.
- ١٩- زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، مكتبة الأسرة، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، ط ١، ١٩٩٧ م.
- ٢٠- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م.
- ٢١- زكي نجيب محمود، قيم من التراث، مكتبة الأسرة، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع، ط ١، ١٩٩٩ م.
- ٢٢- شيلي واليا، صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، ترجمة: عفاف عبدالمعطي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- ٢٣- البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، صحيح البخاري «الجامع الصحيح» تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط ٣، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- ٢٤- طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- ٢٥- طيب تيزيني، الإسلام والعصر - تحديات وآفاق، بالاشتراك مع محمد سعيد البوطي، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٩٩٨ م.
- ٢٦- طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، د. ط ١، ١٩٩٧ م.
- ٢٧- عبد الإله بلقزيز، العرب والحداثة: دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧ م.
- ٢٨- عبدالعزيز حمودة، المرايا المقعّرة: نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت، العدد: (٢٧٢)، جمادى الأولى ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- ٢٩- عبدالغني بارة، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر: مقارنة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥ م.

- ٣٠- عبد اللطيف العلمي، المصلحة المرسله والاستحسان وتطبيقاتها الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط- المغرب، ط ١، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.
- ٣١- عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م.
- ٣٢- عبد الوهاب المسيري، الحدائيه وما بعد الحدائيه، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
- ٣٣- عبد الوهاب المسيري، الموضوعية والذاتية، مقالة منشورة في موقع «فلاسفة العرب» على شبكة الإنترنت، /Arabic/adiscourse/ http://www.arabphilosophers.com /aeastwest/Knowledge/Objectivity_and_Subjectivity.htm
- ٣٤- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٩٩م.
- ٣٥- علي المبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ: محاولة في إعادة بناء العقائد، دار التنوير، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- ٣٦- علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير العربي، بيروت، ط ١، ١٩٨٥م.
- ٣٧- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٣م.
- ٣٨- عمارة الناصر، اللغة والتأويل: مقاربات في الهرمينيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار الفارابي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧م.
- ٣٩- فهد محمد القرشي، منهج حسن حنفي: دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه منشورة، مكتبة مجلة البيان، الرياض، ط ١، ١٤٣٤هـ.
- ٤٠- كريين برنتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة: شوقي خليل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٤م.
- ٤١- محمد أركون، الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٨م.
- ٤٢- محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٦م.
- ٤٣- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٢م.
- ٤٤- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٥م.

- ٤٥- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، والمركز الثقافي العربي، بيروت، ط٢، ١٩٩٦م.
- ٤٦- محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، رسالة دكتوراه منشورة، إصدار: مجلة البيان، الرياض، ط١، ١٤٣٤هـ.
- ٤٧- محمد بن ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
- ٤٨- محمد رشيد ريان، الحدائث والنص القرآني، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٧م.
- ٤٩- محمد سيلا و عبد السلام بن عبد العالي، الحدائث وما بعد الحدائث، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠٠٧م.
- ٥٠- محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٨م.
- ٥١- محمد عابد الجابري، التراث والحدائث: دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩م.
- ٥٢- محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- ٥٣- محمد عابد الجابري، بُنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة الإسلامية، سلسلة: نقد العقل العربي (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٨، ٢٠٠٧م.
- ٥٤- محمد عمارة، في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
- ٥٥- محمد عمارة، قراءة النص الديني بين التأويل الإسلامي والتأويل الغربي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ.
- ٥٦- محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحدائث الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط١، ١٤٣٢هـ- ٢٠٠٣م.
- ٥٧- محمود إسماعيل، التراث وقضايا العصر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٥م.
- ٥٨- محمود إسماعيل، المهَّمَّشون في التاريخ الإسلامي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

- ٥٩- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
- ٦٠- معتمد علي أحمد سليمان، الإسلام بين عصمة النص وضوابط نقد الفهم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٣م.
- ٦١- من النصّ إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.
- ٦٢- منير شفيق، في الحدائيه والخطاب الحدائيه، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط١، ١٩٩٩م.
- ٦٣- نبيهة قارة، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.
- ٦٤- نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٤، ١٩٩٦م.
- ٦٥- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الدينية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط١، ٢٠٠٧م.
- ٦٦- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.
- ٦٧- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، ط١، ١٩٩٥م.
- ٦٨- نصر حامد أبو زيد، الهرمينيوطيقا وعلوم التأويل، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد التاسع عشر.
- ٦٩- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٦، ٢٠٠٧م.
- ٧٠- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٧م.
- ٧١- نعمان عبدالرزاق السامرائي، الفكر العربي والفكر الاستشراقي بين محمد أركون وأدوارد سعيد، دار صبري، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.
- ٧٢- يوسف القرضاوي، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ٧٣- يول ريكور، من النصّ إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمة: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ط١، ٢٠٠١م.

التأويل الحداثي للقرآن الكريم
الرؤية والمنهج
(محمد عابد الجابري نموذجاً)

د / عبد الكبير حميدي

جامعة مولاي إسماعيل
الكلية المتعددة التخصصات / الرشيدية
المملكة المغربية



مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه، كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيدنا محمد أفضل الذاكرين، وإمام الشاكرين، وسيد المرسلين، وقائد الغر المحجلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى من سار على دربهم واقتفى أثرهم إلى يوم الدين، وبعد:

فإن البحث في اتجاهات التفسير، وفي مناهج تأويل النص القرآني الكريم، يحظى بأولوية خاصة وأهمية كبرى، بين القضايا والمواضيع، التي انصرفت إليها جهود العلماء والباحثين في العقود والسنوات الأخيرة، وذلك لموجبات واعتبارات، أهمها:

أ- منزلة النص القرآني المجيد، باعتباره نصاً ربانياً خالداً، لا تنقضي عجائبه، ولا يشيع منه العلماء، ولا يخلق على كثرة الرد، نص يستوعب الزمان والمكان والإنسان، ويتفاعل مع الظروف الطارئة والنوازل المستجدة، ولا يفتأ في معترك التدافع الفكري والنزال الحضاري، صامداً شاهداً ثابتاً، يتحدى الأفكار الأرضية والإيديولوجيات الوضعية، ويثبت في كل يوم أنه وحي الله الكامل، وحبله المتين، وكلامه الخالد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد.

ب- واقع المسلمين، وما يعتره من انحرافات واختلالات، وما يعج به من مفاسد وتشوهات، ترجع - في نهاية المطاف - إلى أفهام ناقصة للدين، وتمثلات قاصرة لأصوله وفروعه، يستوجب تصويبها وتصحيحها؛ إعادة النظر في طرائق التلقي عن الله، ومناهج فهم نصوص الوحي، حتى تعود التصورات والأفهام، والتصرفات والأعمال، إلى صفائها وخلوصها، وإلى اعتدالها ووسطيتها، وحتى يعود المسلم إلى سالف عهده، وتعود للأمة سيرتها الأولى.

ج- تسلل طائفة من الدخلاء والمتطفلين خلسة وعلى غفلة من الأمة، إلى ساحة القرآن والتفسير، وإلى ميدان الاجتهاد والتجديد، بشعارات برّاقة وأقنعة خدّاعة، يظهرن الغيرة على الدين ويبطنون الرغبة في تحريف نصوصه وتشويه مفاهيمه، يدعون الاجتهاد وهم ليسوا من أهله، ويتشدقون بالإصلاح وهم لا يقصدونه، أولوا بغير فهم، وأفتوا بغير علم،

فضلوا وأضلوا، وهلكوا وأهلكوا، فاقترضت الغيرة على الإسلام والقرآن، والنصيحة لله ورسوله، التصدي لترهاتهم بالبيان، ولأباطيلهم بالتنفيذ، حتى لا يغتر بهم الشباب، ولا تتأثر بهم الناشئة.

هذا وقد اقتضت طبيعة الموضوع، اعتماد المنهج الاستقرائي الوصفي التاريخي، الذي سعينا من خلاله إلى فهم ظاهرة «القراءات الحداثية» للنص القرآني، باستحضار سياق نشأتها ومراحل تطورها، قبل الانتقال لدراسة «التأويل الحداثي للنص القرآني»، مفهوماً ورؤية ومرجعية، بالبحث في الأصول المرجعية الغربية لهذه الطريقة التأويلية، وتحديداً منها الأصل الهيرمينوطيقي والأصل الأدبي، من أجل التوصل إلى بناء تعريف علمي ورؤية موضوعية لها. وحتى لا يظل الحديث في موضوع شائك ومعقد من هذا النوع مجرد ادعاء أو كلام نظري عام، لا تسنده نماذج عملية وأمثلة حية، فقد وقع اختيارنا على أحد رموز التيار التأويلي الحداثي، أو من أسميناهم في ثنايا البحث بـ «الباطنية الجدد»، وأحد أكثر هذا الاتجاه تمثلاً لأفكارهم، وتمثيلاً لآرائهم، هو الفيلسوف والمفكر المغربي محمد عابد الجابري، من خلال كتابه «فهم القرآن الحكيم».

وبناء على ما سبق، فقد استقر الرأي على بحث هذا الموضوع، وفق خطة مكونة من ثلاثة محاور على النحو الآتي:

- أولاً: المدرسة الحداثية في تأويل النص القرآني: نشأتها وتطورها.
- ثانياً: التأويل الحداثي للنص القرآني: المفهوم، الرؤية، المرجعية.
- ثالثاً: نماذج من تأويلات الجابري للقرآن الكريم من خلال كتابه (فهم القرآن الحكيم).

بين يدي الورقة

لم يعد مجال الدراسات الإسلامية عموماً، ومجال التفسير بوجه خاص، حِكراً على أصحاب التخصص، من ذوي الخلفية العلمية الشرعية، مفسرين ومحدثين وأصوليين وفقهاء، وإنما دخله قوم من مشارب ومجالات وتخصصات أخرى، بعضها أبعد ما يكون عن ميدان الدراسات الإسلامية والعلوم الشرعية. فقد دخل قوم من حقل الفلسفة، ودخل آخرون من حقل اللسانيات، ودخل قوم من علم التاريخ والأنثروبولوجيا، ودخل آخرون من علم الاستشراق والهيرمينوطيقا، فظهرت - خلال العقود الثلاثة الأخيرة - مجموعة من الكتابات والدراسات والبحوث، لثلة من المفكرين العلمانيين العرب المعاصرين، تناولوا من خلالها عدداً من مواضيع الفكر الإسلامي، وقضايا العلوم الشرعية، تحت عناوين شتى، من قبيل «نقد الفكر الديني» و«تجديد الفكر الإسلامي»، وغيرها من العناوين. ولم يكتف هؤلاء ببحت بعض جزئيات وقضايا الفكر الإسلامي، بطريقة انتقائية، كما كانوا يفعلون من ذي قبل، بل انتقلوا - في وقت لاحق - إلى دراسة نصوص ومصادر الفكر الإسلامي نفسها، فاقتحموا ميدان الدراسات القرآنية والحديثية، ففسروا القرآن العظيم، وشرحوا أحاديث الرسول الكريم، واستنبطوا الأحكام الشرعية، وتكلموا في التصحيح والتضعيف، وناقشوا علل الأحاديث، وتناولوا بالنقد علوم الفقه والأصول والمقاصد وغيرها، كل ذلك من غير أهلية ولا خبرة ولا مراس، فجاءوا بغرائب النتائج وعجائب الأقوال.

ولقد مثل تأويل النصوص الشرعية، وفق رؤية معينة ومنهج محدد، عمدة الحدائين العلمانيين، في محاولاتهم الفكرية، واجتهاداتهم التفسيرية، وفيما يرححونه من ترجيحات، وما يختارونه من اختيارات، إذ حاولوا من خلاله القفز على ما تواضع عليه علماء الأمة من شروط الاجتهاد وضوابطه في الشرع، كما سعوا إلى تجاوز تراث الأمة من علوم الآلة المؤهلة لفهم النصوص الشرعية والاستنباط منها، كعلمي أصول الفقه وأصول التفسير اللذين يرشدان الفهم ويضبطان الاستنباط، وكعلوم القرآن الكريم (أسباب النزول، والمكي والمدني، والمحكم والمتشابه...)، التي لا يستغني عنها المفسر لكلام الله تعالى، وكعلوم الرواية والدراية في الحديث، التي من خلالها يفهم حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكالعلوم العربية (النحو، والصرف، والاشتقاق، والبلاغة)، التي لا بد منها لفهم بيان القرآن

المعجز، وتذوق البلاغة النبوية الرفيعة.

والورقة التي نقترح المشاركة بها في ندوتكم الدولية المباركة، تهدف إلى الكشف عن رؤية الحداثيين إلى النص الشرعي، وعن منهجهم في تأويله، من خلال كتابات رائد من رواد هذه المدرسة، هو الباحث والمفكر المغربي الدكتور محمد عابد الجابري. ونقترح بحث الموضوع من خلال المحاور الآتية:

أولاً: المدرسة الحداثية في تأويل النص القرآني: نشأتها وتطورها.

«التأويل الحداثي» أو «القراءة الحداثية» للقرآن الكريم هي فكرة تفرعت عن أطروحة أوسع وأكبر، هي ما عرف في بداية القرن الرابع عشر الهجري، العشرين الميلادي، بـ «إعادة قراءة التراث» أو «إعادة النظر في التراث»، أو «إعادة صياغة العلاقة مع التراث»، وغير ذلك من العناوين.

وقد ظهرت أطروحة «إعادة قراءة التراث» في سياق الجدل والنقاش، الذي واكب احتكاك المسلمين بالغرب حضارة وثقافة، إبان حقبة الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، وهي أطروحة وراءها سببان اثنان:

الأول: انبهار المسلمين بالحضارة الغربية، وبما حققه الغرب في عالم الصناعة والمادة والعلوم من طفرة نوعية، فنجم عن ذلك لدى فئة من مثقفي العالم الإسلامي نوع من الإحباط والصدمة، ونوع من الهزيمة النفسية؛ أدت إلى ارتمائهم في أحضان الغرب، واعتناقهم لثقافته وفلسفته ومفاهيمه بشكل أعمى. يقول الدكتور توفيق يوسف الواعي، في هذا الصدد: «لقد واجه العالم الإسلامي مشكلة تقدم الغرب العلمي، وجهاً لوجه، وهذا التحدي السافر على طريق واحد، وهو صاحب الحضارة العريقة، والرسالة الدينية الخاتمة، وصاحب الشهادة على البشرية، بعدما انسحبت كل الديانات والمذاهب القديمة، متوارية من نوره الوهاج، وحيثه المشرقة، وصاحب الرقعة الواسعة، والثقافة المنتشرة، والقوة الكبرى التي يحسب لها ألف حساب. فكان تحدي الحضارة المادية للعالم الإسلامي، أعظم من تحديها لأي أمة، ولأي حضارة، ولأي ثقافة، وقد صاحب تلك الحضارة مذاهب فكرية، وفلسفات مادية، ونظم سياسية، واقتصادية، وعمرانية، واجتماعية، وخلقية، وكان لا بد أن ينظر الناس - وخاصة الشعوب المتخلفة - إلى هذه المذاهب، والفلسفات، والنظم، نظرة تقدير

واحترام، لأنها إنتاج تلك الشعوب المتقدمة، وحصاد تلك الأمم المتطورة، التي فتتت الذرة، وصنعت الطائرة والصاروخ وأدارت الأقمار»^(١).

العامل الثاني: الاستشراق ودوره الخبيث في تشويه صورة الإسلام عقيدةً وحضارةً وتاريخاً، حيث كتب المستشرقون حول الإسلام ما يزيد على ستين ألف بحث وكتاب، لا تخرج في معظمها عن الدور الذي ذكرناه. يقول الأستاذ فتحي يكن، في ذلك: «نشطت حركة الاستشراق في القرن الرابع عشر الهجري، وبخاصة بعد سقوط الخلافة نشاطاً ملحوظاً، وتتلخص حركة الاستشراق هذه بأنها إحدى المحاولات التي اعتمدها الغرب عبر العديد من مؤسساته وعلمائه للدرس على الإسلام، وإلقاء الكثير من المفتريات والأباطيل في محيط الإسلام وأفكاره ومصادره وتاريخه، تحت مظلة البحث العلمي...»^(٢).

ويؤكد الدكتور محمود حمدي زقزوق: «إن مما لا جدال فيه أن الاستشراق له أثر كبير في العالم الغربي وفي العالم الإسلامي على السواء، وإن اختلفت ردود الأفعال على كلا الجانبين، ففي العالم الغربي لم يعد بوسع أحد أن يكتب عن الشرق، أو يفكر فيه، أو يمارس فعلاً مرتبطاً به، أن يتخلص من القيود التي فرضها الاستشراق على حرية الفكر أو الفعل في هذا المجال... وفي عالمنا العربي الإسلامي المعاصر، لا يكاد يجد المرء مجلة أو صحيفة أو كتاباً، إلا وفيها ذكر أو إشارة إلى شيء عن الاستشراق، أو يمت إليه بصلة قريبة أو بعيدة»^(٣). وقد أدى ذلك الزخم الاستشراقي إلى ظهور فئة من المستغربين، تبنت أطروحات الاستشراق وأفكار المستشرقين، وسعت إلى نشرها والتمكين لها بكل ما أوتيت من إمكانيات، وما وضع تحت تصرفها من وسائل. لقد «سرت روح الهزيمة في طائفة عريضة ممن تثقفوا بقشور الثقافة الإسلامية أمام الهجمات الاستشراقية، مما ولد عندهم الشعور بالمدلة في الانتماء إلى الفكر الإسلامي، أو التربية الإسلامية، أو الأعراف والمفاهيم

(١) الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، للدكتور توفيق يوسف الواعي، ص ٦٨٦، ط. دار الوفاء، المنصورة، ١٤٠٨هـ.

(٢) العالم الإسلامي والمكائد الدولية خلال القرن الرابع عشر الهجري، لفتحي يكن، ص ٥٥، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٩، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

(٣) الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، للدكتور محمود حمدي زقزوق، ص ١٣، كتاب الأمة، ط ١، ١٤٠٤هـ.

الإسلامية، ووُلد حب التخلص من هذا الانتماء بأي وسيلة»^(١). وقد تضافر العاملان السابقان في ظهور مقالات وبحوث ومؤلفات، تبنت نظرة الغرب إلى الإسلام، وروجت لأفكار المستشرقين تجاهه، مما يمكن اعتباره إرهاصاً لظاهرة «القراءات الحداثية» للقرآن، ومناخاً عاماً مهد لظهورها.

لقد نشأت «القراءة الحداثية» للقرآن وتطورت على مراحل، وكانت في بداياتها عبارة عن ظاهرة فردية، تأخذ شكل آراء ومواقف فردية متفرقة، لا يكثر لها ولا يهتم بها إلا قليلاً، باعتبارها شذوذاً في الرأي وخروجاً عن الإجماع. ثم ما لبثت أن تحولت إلى ظاهرة جماعية وتيار فكري إيديولوجي، ينتمي إليه كتاب وباحثون من مختلف الأقطار العربية والإسلامية، تجمعهم أفكار متقاربة، ويوحدهم أو يكاد منهج مشترك، ويمثلون نحلة واحدة واتجاهاً واحداً.

كانت البداية في مطلع القرن العشرين الميلادي، عندما كتب محمد توفيق صدقي مقالاً بعنوان: «الإسلام هو القرآن وحده»، نشره في مجلة المنار، العدد ٩، عام ١٩٠٦م، ذهب فيه مذهباً تأويلياً مغرقاً في الغرابة، والبعد عن المؤلف، والخروج عن قواعد ودلالات اللغة العربية، حاول فيه التشكيك في ثبوت السنة وحجيتها، وسعى إلى إدخالها في خانة الصراع السياسي الإسلامي، بعد ما عُرف بالفتنة الكبرى، كل ذلك من أجل إقصائها من مصادر الإسلام، وقصر هذا الأخير على القرآن لا أكثر^(٢).

وفي سنة ١٩١٤م، نشر منصور فهمي كتاباً تحت عنوان «حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها» في باريس، وهو في الأصل رسالة حصل بها على درجة الدكتوراه من جامعة السوربون. وقد عرض في هذا الكتاب لتأويل كثير من الآيات المتضمنة لأحكام خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم، في موضوع العلاقة الزوجية وغيرها، وانتهى إلى نتائج وآراء سخيفة، منها ما ذكره من أن «محمدًا يُشرِّع لجميع الناس ويستثنى نفسه... ومع أنه كان المشرع الذي ينبغي أن يخضع لما يدعو إلى تطبيقه على الآخرين؛ إلا أنه كان له ضعفه

(١) العالم الإسلامي والمكائد الدولية، لفتحي يكن، ص ٥٨.

(٢) الأنسنة والعقلنة والأرخنة: أفكار عفنة، للدكتور محمد كالم، مقال منشور بموقع: ملتقى البيان في تفسير القرآن،

بتاريخ: ١٦-٠٨-٢٠٠٧م.

واختص نفسه ببعض المزايا»^(١) ومنها قوله: «لقد حد النبي من نظام تعدد الزوجات، إلا أنه تعدى بالنسبة إلى نفسه ما وضعه من حدود للآخرين، فمع أن بقية المؤمنين لم يكن في مقدورهم أن يتزوجوا بأكثر من أربع نساء، فإن محمداً أجاز لنفسه أن يتزوج بأكثر من ذلك، هذا كما أنه استلزم لشرعية الزواج دفع مهر، ووجود شهود، إلا أنه في زواجه أعفى نفسه من المهر والشهود»^(٢).

بعد ذلك بقليل، ظهرت مجموعة من البحوث والدراسات الاستشراقية، التي تبنت نفس المنظور، وتعاملت مع النص القرآني تعاملها مع أي نص بشري، فأخضعته لكل ما توصل إليه العقل الغربي من مناهج ومعارف وعلوم، مجردة إياه من أي خصوصية، أو قدسية، أو صفة ربانية، فأسفر ذلك عن إبطال نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، واعتبارها مجرد امتداد لنبوات العهد القديم، وأن القرآن الكريم مأخوذ عن المأثورات اليهودية والمسيحية. وقد كان رائد هذا الاتجاه المستشرق «نولدكه» في دراسته عن «تاريخ القرآن» الكريم^(٣).

وفي سنة ١٩٢٥م، أصدر الشيخ علي عبد الرازق - وكان قاضياً بمحكمة المنصورة الشرعية الابتدائية - كتابه المشحون بالسموم الاستشراقية «الإسلام ونظام الحكم»، عرض فيه لمناقشة الآيات والأحاديث الواردة في مواضيع الحكم والسياسة، بمنهج استشراقي ورؤية علمانية واضحة؛ لينتهي منها إلى إنكار وجود نظام سياسي إسلامي، وليقطع كل صلة بين الإسلام والسياسة، ثم أتبعه بكتاب آخر، يعد امتداداً للأول، بعنوان «الإسلام وسلطة الأمة»، خلاصته - على حد تعبيره - : «أن هذه المسألة - أي الخلافة - دنيوية وسياسية أكثر من كونها مسألة دينية، وأنها من مصلحة الأمة مباشرة، ولم يرد بيان صريح في القرآن الكريم ولا في الأحاديث النبوية، في كيفية نصب الخليفة وتعيينه، وشروط الخلافة وماهي...»^(٤).

(١) أنظر: العالم الإسلامي والمكائد الدولية، ص ١١٥.

(٢) العالم الإسلامي والمكائد الدولية، ص ١١٦. يقول فتحي يكن: «وقد كتب المرحوم (محمد لطفي جمعة) مقالاً طويلاً نشرته صحيفته «المؤيد» في ٢٨ يناير ١٩١٤، وفيه رد قوي على مزاعم منصور فهمي، الذي اعتمد على الأحاديث الموضوعية والضعيفة، ومع ذلك فلن يشأ أن يفهمها على وجه صحيح، بل فهمها على وجه خطأ لأغراض قبيحة انطوت عليها نفسه القبيحة». العالم الإسلامي والمكائد الدولية، ص ١١٧.

(٣) الأنسنة والعقلنة والأرخنة: أفكار عفتة، د. محمد كالو، مقال سابق، على شبكة الانترنت.

(٤) الإسلام وسلطة الأمة، للشيخ علي عبد الرازق، ص ٥، ط: المجلس الوطني التركي (د. ت).

ويتابع قوله مستغرباً: «إنه لعجب عجيب أن تأخذ بيدك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، ثم لا تجد فيه ذكراً لتلك الإمامة العامة أو الخلافة، إن في ذلك لمجالاً لمقال! ليس القرآن وحده الذي أهمل تلك الخلافة، ولم يتصد لها، بل السنة كالقرآن أيضاً قد تركتها ولم تتعرض لها». (١)

وفي سنة ١٩٢٦م، أصدر طه حسين كتابه «في الشعر الجاهلي»، عرض فيه للقرآن وناقشه في غير مناسبة، ومما جاء فيه: أن «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن، لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي». (٢)

ويضيف في نفس السياق: «... فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية، والقرآن والتوراة من جهة أخرى، وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة، إنما هو العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون شمال البلاد العربية، وينون فيه المستعمرات، فنحن نعلم أن حروباً عنيفة شبت بين هؤلاء اليهود المستعمرين، وبين العرب الذين كانوا يقيمون في هذه البلاد، وانتهت بشيء من الملاينة، ونوع من المحالفة والمهادنة، فليس بعيد أن يكون هذا الصلح الذي استقر بين المغيرين وأصحاب البلاد منشأ هذه القصة التي تجعل العرب واليهود أبناء أعمام، لا سيما وقد رأى أولئك وهؤلاء أن بين الفريقين شيئاً من التشابه غير قليل، فأولئك وهؤلاء ساميون...». (٣)

(١) المرجع السابق، ص ١٦. يقول الأستاذ فتحي يكن: «وقد قابلت الدوائر الاستعمارية والمراكز التبشيرية النصرانية كتاب الشيخ علي عبد الرازق، بالترحيب والتصفيق، لأنه في الحقيقة يخدم أهداف الاستعمار وأعداء الإسلام، في تشويه الإسلام من جانب، وفي السيطرة على الشعوب الإسلامية وإذلالها إلى الأبد». العالم الإسلامي و المكائد الدولية، ص ٦٠.

(٢) في الشعر الجاهلي، لطه حسين، ص ٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٦.

ثم يخلص إلى القول: «وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح...»^(١). وفي سنة ١٩٤٧، أنجز محمد أحمد خلف الله رسالة لنيل الدكتوراه من قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة، في موضوع «الفن القصصي في القرآن الكريم»، رأى فيها أن القصص القرآني نمط من أنماط القصة الفنية التي لا يلتزم الفنان فيها الصدق وتحري الواقع، وإنما يعطي نفسه من الحرية ما يغير به ويبدل ويزيد ويخترع. ولا يقف بهذا عند قصة أو قصص بعينها، ولكنه يطرد هذا الشأن في كل ما قصه القرآن. وقد زعم أن هذا تأويل للآيات، وخاصة آيات القصص التي هي عنده من المتشابه، يجري فيها مذهب السلف ومذهب الخلف، من التسليم أو التأويل.^(٢)

وقد تطورت الدراسات الاستشراقية حول القرآن الكريم في ستينيات القرن العشرين، على يد مجموعة من المستشرقين ممن يسمون أنفسهم بـ«التفكيكيين»، أمثال: «جون واسبنرو» و«كوك» و«كرون» وغيرهم. وعن هؤلاء المستشرقين أخذ كثير من أصحاب القراءات الحداثية للقرآن الكريم، أمثال العلماني الجزائري المتفرنس محمد أركون، الذي كان لا يخفي رغبته بأنسنة النص القرآني، وإحالة إلى التاريخ، وينظر إلى النص على أنه من إنتاج محمد صلى الله عليه وسلم، والذي لا يرى أهمية أو مرجعية في المواضيع القرآنية إلا للبحث والدرس الاستشراقي. وأمثال الشيوعي السوري من أصل تركي صادق جلال العظم (١٩٣٤م)، اعتنق الفكر الشيوعي، وجهر بإلحاده في كتابه «نقد الفكر الديني» الصادر عام (١٩٦٩م)، وخلاصته: أن الإسلام يناقض العلم الحديث، وعقد فيه فصلاً خاصاً يدافع فيه عن إبليس سماه «مأساة إبليس»، رد عليه كثير من العلماء، وله أيضاً: «ما بعد ذهنية التحريم» دافع فيه دفاع المستميت عن سلمان رشدي.

(١) نفسه، ص ٢٧.

(٢) رفضت هذه الرسالة في حينها، فرجع صاحبها الأمر إلى وزير المعارف الذي أحال الرسالة إلى الشيخ محمود شلتوت، عضو جماعة كبار العلماء للنظر فيها وإبداء الرأي، فكتب فضيلته تقريراً يبين فيه خطأ الطالب فيما ذهب إليه. العالم الإسلامي والمكائد الدولية، ص ١٢٣ - ١٢٤.

على أن من أشدهم تأثيراً بأفكار المستشرقين وحماساً لأطروحاتهم: المصري نصر حامد أبو زيد، وأسوأ ما كتبه «نقد الخطاب الديني»، الذي أعاد طبعه عام (١٩٩٥م)، مع مقدمة طويلة جداً كلها إصرار على خطاياها، حاول إلصاق النص القرآني بالتاريخ لتسويغ التخلي عنه.

والسوري محمد شحرور، الذي يقف على خلفية فلسفية ماركسية، فخرج علينا بكتابه المهلهل: «الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة» (١٩٩٠م).

والمصري حسن حنفي، أستاذ الفلسفة عن الفكر الاعترالي ومنظر ما يسمى باليسار الإسلامي، أخرج مؤلفاته التي تسير على غرار المنظومة الماركسية، وأهم أفكاره ضمنها كتابه «التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم» صدر سنة (١٩٨٠م).

والتونسي عبد المجيد الشرفي، وله صلة وثيقة بالدوائر الدينية المسيحية في إيطاليا على وجه الخصوص، ويتميز بكفاءته المنهجية العالية، وبأسلوبه العربي المتين، وبسعة اطلاعه على التراث الإسلامي على وجه العموم، وهو لذلك يعتبر أكفأهم في نصره هذه الوجهة التأويلية التي يلتفون عليها، وفي الترويج لها والدفاع عنها، أهم آرائه ضمنها كتابه: «لبنات» (١٩٩٤م)، و«الإسلام بين الرسالة والتاريخ» (٢٠٠١م).

وأخيراً محمد عابد الجابري، الذي استقبلت مقالاته الرمضانية المنشورة - قبل سنوات - في صحيفة «الاتحاد» الإماراتية وكتابه «مدخل لدراسة القرآن» بهجوم شرس من قبل العديد من الباحثين والكتاب^(١)، حتى إن بعض المقالات والتعليقات ذهبت إلى حد إدراج آراء الجابري ضمن إطار الحرب التي تشنها أمريكا والغرب على الإسلام والقرآن^(٢). وقد تطورت «القراءات الحداثية» للنصوص الشرعية معرفياً ومنهجياً، عبر ثلاث مراحل:

- (١) قارن وسام فؤاد في مقاله: الفكر الإسلامي بين ضغوط بنيدكت والجابري، المنشور بموقع الشهاب بين أقوال بابا الفاتيكان وآراء الجابري، متهماً إياه بجهله التام بعلوم الحديث والناسخ والمنسوخ.
- (٢) مما يستشهد به في هذا الصدد دراسة صدرت قبل سنوات عن البتاغون الأمريكي، خلصت إلى أن المشكلة الحقيقية هي مع القرآن، اقترحت ما أسمته بـ «تحقيق القرآن» أو «تنقيح القرآن» تحت شعار «الإسلام والتحديث»، وقد تردد بعض من صدق ذلك في بعض الندوات والملتقيات التي احتضنتها بعض العواصم العربية، كتلك التي عقدت في بيروت يومي ٢٥-٢٦ يونيو ٢٠٠٣م.

الأولى: كانت فيها على شكل مواقف وآراء جزئية متفرقة، من بعض الآيات والقضايا القرآنية المنتقاة، كتلك التي تناولت المرأة، والميراث، وتعدد الزوجات، وغيرها، ولعل سبب ذلك يرجع إلى المستوى الذي كانت عليه الدراسات الاستشراقية التي تأثرت بها في ذلك الوقت، حيث كانت تركز على هذا النوع من القضايا، بشكل جزئي وسريع، ومن غير استيعاب وعمق.

الثانية: انتقلت من النمط الجزئي الانتقائي في التعامل مع القرآن، إلى نمط جديد، هو نمط الدراسة الموضوعية، التي اهتمت بمواضيع قرآنية بنوع من الاستقصاء والاستيعاب، بجمع ودراسة الآيات الواردة في الموضوع الواحد، كتلك المتعلقة بمواضيع: الحكم، والحرية، والمساواة، والقضايا الاجتماعية، وما إلى ذلك، وإن كانت تلك المحاولات والدراسات لا تخلو من قدر غير يسير من العموم والسطحية، بحكم أن أصحابها جاءوا من تخصصات بعيدة عن مجال الدراسات الإسلامية والعلوم الشرعية.

الثالثة: انتقلت فيها تلك القراءات من دراسة قضايا جزئية ومواضيع قرآنية منفصلة، إلى محاولات لتفسير بعض سور القرآن الكريم، مثل محاولات كل من محمد أركون، ومحمد شحرور، ليصل الأمر إلى ذروته مع أول محاولة شاملة لتفسير القرآن، مع محمد عابد الجابري، الذي أصدر «تفسيره»: «فهم القرآن الحكيم»، ومع التونسي أبو يعرب المرزوقي، الذي أصدر مؤخرًا كتابه: «التفسير الفلسفي للقرآن الكريم».

ثانياً: التأويل الحداثي للنص القرآني: المفهوم، الرؤية، والمرجعية.

قلما يستعمل الحداثيون في كتاباتهم المنهجية التنظيرية مصطلح «التأويل»، وإنما يشع عندهم استعمال مصطلح «القراءة» مرادفًا له وبدلاً عنه، وعلى الرغم من كون مصطلح «القراءة» مصطلحاً إسلامياً قرآنياً أصيلاً، بل أول مصطلحات الوحي نزولاً، فإنه -في العقود الأخيرة- شاع استعماله بدلالة جديدة، هي: دراسة وتأويل النصوص المختلفة وفق مناهج غريبة معينة، مستمدة من حقول معرفية مختلفة، كالسوسيولوجيا، والأنثروبولوجيا، والنقد الأدبي، واللسانيات، والفلسفة، وغيرها.

ومصطلح القراءة -بالمفهوم السابق- نشأ أصلاً في إطار ما يسمى بعلم «الهرمينوطيقا» Hermeneutique، وهي: (فن وأسلوب الفهم والتأويل، والقضية الأساسية التي تتناولها هي

مشكلة تفسير النص بشكل عام، سواء كان هذا النص تاريخياً أم دينياً، والأسئلة التي تحاول الإجابة عنها أسئلة كثيرة ومعقدة ومتشابكة، حول طبيعة النص وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلفه من جهة أخرى، والأهم من ذلك أنها تركز على علاقة المفسر بالنص^(١).

ثم انتقل هذا المصطلح بعد ذلك إلى دائرة العلوم الإنسانية، وإلى مجال الدراسات الأدبية على وجه التحديد، وهناك تطور ليتحول إلى «نظرية» مع أصحاب «نظرية التلقي» من أقطاب مدرسة (كونستانس) الألمانية للنقد الأدبي.

ومن مجال النقد و الدراسات الأدبية، أدخله البعض -بحذافره- إلى مجال الدراسات الإسلامية، من خلال محاولة إخضاع النص القرآني لنفس مناهج وتقنيات وأساليب تحليل النصوص الأدبية، عند أصحاب نظرية التلقي^(٢).

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد: «إن النص أداة اتصال يقوم بوظيفة إعلامية، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكل النص من خلاله. و القول إن كل نص رسالة يؤكد أن «القرآن» و«الحديث النبوي» نصوصاً يمكن أن نطبق عليها مناهج تحليل النصوص، و ذلك ما دام ثمة اتفاق على أنهما «رسالة». ومعنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية

(١) «تعاريف» لمحمد صهيب الشريف، ص: ٢٠٦، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

(٢) لأستاذنا العلامة الدكتور الشاهد البوشيخي كلام نفيس في قضية المصطلح الوافد، يقول فيه: «والأمة اليوم، وهي على عتبة تجديد النطق بالشهادتين، تعاني من أمر المصطلح الوافد، الذي يمثل فيضان الغرب و طوفانه الذي أغرق أغلب أجزاء الأمة، ولا سيما في العلوم المادية والعلوم الإنسانية، نتيجة هبوطها وارتفاعه. ولا عجب أن يغرق البحر ما انخفض عن سطحه، ولكن العجب في «حسن الاستقبال»، إذ الاهتمام بالمسألة المصطلحية اليوم، حيثما كان في أمتنا، قد ولى وجهه، كلية أو كاد، شطر المصطلح الوافد، لا تشذ-أو لا تكاد تشذ- عن ذلك مؤسسة أو فرد، من مجامع إلى جامعات، ومن معاهد ومراكز إلى لجن ومنظمات، كلها تتسابق، بتنسيق أو بدون تنسيق، «متنافسة» في تلقي المصطلح الوافد. ومن رجالها من يستقبله استقبال الفاتح المنقذ، بقلبه وقالبه، معنى ومبنى، ومن رجالها من يلبسه الزي العربي كيفما كان، لاعتبارات شتى، دون أي مس لمفهومه. ومن رجالها- وهم القلة النادرة- من يفقونه في حدود الأمة الحضارية للسؤال، والتثبت من الهوية، وحسن النية، ودرجة النفع، وقد يتعقبونه في مختلف المجالات والتخصصات التي قد يكون عشش فيها، أو باض وفرخ بغير حق. فالإشكال المصطلحي في الأمة اليوم عميق وخطير ودقيق؛ لأنه «يتعلق ماضياً بفهم الذات، وحاضراً بخطاب الذات، ومستقبلاً ببناء الذات». قول في المصطلح، مجلة دراسات مصطلحية، ع ١، ص ٥-٦، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجاً لا يتلاءم مع طبيعتها. إن المنهج هنا نابع من طبيعة المادة ومتلائم مع الموضوع»^(١).

ومن هنا شاعت مصطلحات وتعبيرات من قبيل «القراءات الجديدة»، أو «القراءات الحدائية» أو «القراءات المعاصرة» للقرآن الكريم، وأصبحت تملأ الساحة الفكرية، وتحظى بقدر من الانتشار والجدائية، تحولت معهما إلى نوع من الموضة الفكرية.

على أن مصطلح «القراءة» في حقيقة الأمر يحيل على إحدى النظريات التأويلية المعاصرة، التي تدور حول مركزية القارئ «المتلقي وأثره في فهم النص»^(٢).

تلك النظرية، هي ما يعرف في دائرة النقد الأدبي بـ «نظرية التلقي» التي تنسب إلى مدرسة «كونستانس» (جامعة جنوب ألمانيا) في النقد الأدبي، ومن أبرز منظريها (هانز روبرت ياوس) صاحب نظرية «هيرمينوطيقا التلقي» أو «جمالية التلقي»، و (فولفغانغ إيزر) صاحب نظرية «فينومينولوجيا التلقي».

والذي يقرأ لأصحاب هذا الاتجاه يلمس تأثرهم الواضح بهذه النظرية، لدرجة تدفع إلى الإحساس بأن المتلقي - عندهم - أكثر أهمية وتأثيراً، في تحديد دلالة النص من النص نفسه، وإليك هذا النموذج: يقول الدكتور محمد عابد الجابري في «تعليقه» على سورة العصر: «إن عبارة السورة بسيطة واضحة، ولكن البسيط في شؤون المعرفة - علمية كانت أو دينية - هو الميسر، ليس هناك في مجال المعرفة بسيط في نفسه، بل البسيط هو ما يعتبره محصل المعرفة بسيطاً. من أجل ذلك كان كل شرح لـ «البسيط» من هذا المنظور هو تعقيد. لننظر كيف عقد بعض المفسرين مضمون هذه السورة..»^(٣).

بناءً على ما سبق، يمكن تعريف «القراءات الحدائية» أو «المعاصرة» للقرآن الكريم، بأنها: مجموعة من الدراسات والمقاربات، التي تحاول تأويل النص القرآني وحمله على أي معنى ودلالة تناسب أهواء أصحابها مهما كانت بعيدة غريبة، تحت ذريعة حرية

(١) مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، للدكتور نصر حامد أبو زيد، ص ٢٦-٢٧، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٥، ٢٠٠٠م.

(٢) القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، د. فريدة زمر، حوار مع موقع الرابطة المحمدية لعلماء المغرب على شبكة الأنترنت، بتاريخ ١٤/٠٢/٢٠٠٨م.

(٣) فهم القرآن الحكيم، للدكتور محمد عابد الجابري، ١/ ٥٣، دار النشر المغربية، ط ١، ٢٠٠٨م.

الفهم والتأويل، بعيداً عن أية أهلية علمية أو ضوابط منهجية، وباستخدام مناهج ونظريات وضعية مستفادة من حقول معرفية، تنتمي إلى دائرة الآداب والعلوم الاجتماعية والإنسانية، كاللسانيات، وعلم الاجتماع (السوسيولوجيا)^(١)، والتاريخ، والأنثروبولوجيا^(٢)، والفلسفة، وغيرها.

يقول نصر حامد أبو زيد - وهو من أشد المنافحين عن فكرة «القراءات الجديدة» للقرآن الكريم -: «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، إن حسنت النوايا. أما إذا غاب حسن النية فإن التخوف تعبير عن موقف ضمني يعكس حرصاً على إبقاء الحال على ما هو عليه لصالح قوى يهدد (التجديد) و (التقدم) مصالحها... وفي يقيني أن هذا المنهج في أصوله التراثية وتواصله مع التطور المذهل في مناهج القراءة والتحليل هو القادر على حماية النص الديني من التوظيفات الأيديولوجية التي شهدناها في القرن العشرين، سياسية كانت أو اقتصادية، علمية كانت أو فلسفية»^(٣).

وتقوم «القراءة الحداثية» للنص القرآني - عند أصحابها - على أساس: «أن وعي الباحث هو الذي يدخل في عملية استنتاج النص، لا أن النص هو الذي يرسم أفق القارئ

(١) السوسيولوجيا: (النزعة الاجتماعية) Sociologism: (يقصد بذلك التفسير والتأويل الشامل للمجتمعات و تنظيمها ومضمون قيمها وتطورها عن طريق مناهج علم الاجتماع وحدها. وتوجه النزعة السوسيولوجية إلى استيعاب القيم الخلقية بل والقواعد القانونية، وتحاول تفسير نشأتها وتطورها عن طريق النظرية السوسيولوجية وحدها، كما تعمل على أن تختزل عالم القيم والعالم الإنساني وحتى علم النفس نفسه في محصلة تنظيمات تضعها النظرية السوسيولوجية في صورة تفسير نهائي). انظر: «تعاريف» لمحمد صهيب الشريف، ص ١٩٧، ط دار الفكر/ دمشق، ط ١، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.

(٢) الأنثروبولوجيا: Anthropology: (علم الإنسان من حيث هو كائن فيزيقي واجتماعي، ويتفرع من هذا العلم مجموعة من العلوم المتخصصة في دراسة الإنسان، من الأنثروبولوجيا الثقافية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية، والأنثروبولوجيا الفيزيكية). المرجع السابق، ص: ١٩١.

(٣) الخطاب والتأويل، للدكتور نصر حامد أبو زيد، ص ٢٦٢-٢٦٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠م.

ووعيه، بالتأكيد نقصد هنا النص المفتوح على التأويل لا مطلق النص، بعبارة أخرى نقول إن للقارئ دوراً حاسماً في اكتشاف أبعاد النص ودلالات معانيه، إذ يدخل معه في عملية تباصر - من تبصر - فيضيء الباحث الزوايا الخفية في النص بما يتوفر لديه من مخزون معرفي، في المقابل يشعر النص القارئ بخفايا المعنى التي قد تكون محتجبة ومستترة، لكن دون أن ترتقي دلالة النص إلى مستوى قلب المفاهيم ورسم السياسات وتوليد الرؤى لدى الباحث. لهذا يتحول النص إلى مختبر حقيقي يمارس فيه الباحث مهارته المعرفية فيقلب أوجهه ويتخير منها ما يتناغم ورؤيته وحدود وعيه واهتماماته، والنص القرآني تحديداً حمالاً أوجهه، وبالتالي فهو حقل خصب يصلح لاستنبات المعاني والأفكار والمنظومات»^(١).

ويدعو أنصار هذا الاتجاه «إلى اجتهاد بلا حدود ولا قيود، وإلى تأويل بلا قواعد ولا ضوابط»^(٢).

وهو «اتجاه يمكن أن نسميه اتجاه التغيير، وهو أشبه ما يكون باتجاه الباطنية في التاريخ الإسلامي، حيث يخرج النص عن كل معنى للمردود اللغوي ومما عليه تعارف الناس، على عد اللغة وسيلة لنقل الأفكار، إلى شيء يشبه الرمز، بحيث نتحرر من النصوص ونصل إلى تحقيق المصلحة كيف كانت...»^(٣).

يقول الدكتور حسن حنفي - أحد رموز تيار - «القراءات الحداثية» و صاحب كتاب «التراث والتجديد»: «القراءة هي التي تقرأ النص وتستعمله كحامل لشيء آخر لا يوجد في النص، فنحن الذين نعطي النصوص معانيها، نستطيع أن نقرأ قصة موسى على أنه تحرر ضد فرعون، وتستطيع أن نقرأ قصة موسى على أنه يدافع عن بني إسرائيل بمفردهم، فلماذا وأين باقي المصريين؟! فكل نص له عدة قراءات، هذا هو علم القراءات الموجود حالياً في الفلسفات الغربية المعاصرة، وكل الفلسفات الآن هي قراءة على نص قديم، ومحاولة للتأويل لنص قديم، حتى نبين أن النص متعدد الاتجاهات»^(٤).

(١) التاريخي واللاتاريخي في النص الديني، د. حسن جابر، مجلة المنطلق العدد ١٢٠، ربيع - صيف ١٩٩٨م، ص ٢٦ - ٢٧.

(٢) الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع، د. أحمد الريسوني، ص: ١٦، ط دار الفكر/ دمشق، ط ١، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م.

(٣) قضية تجديد أصول الفقه، د. علي جمعة، ص: ٤٦، ط دار الهداية ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.

(٤) الاتجاهات الجديدة في علم الكلام، حوار مع الدكتور حسن حنفي، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٤،

فهذا النص واضح وصريح في أن «القراءات الحدائية» لا تحترم النص، ولا تهتم بما إذا كان يدل على المعنى أو لا يدل عليه، المهم عندهم أن يكون للقارئ القدرة والخبرة في السير بالنص وتوجيهه حيث يريد. وهذه فكرة نشأت أصلاً في مجال النقد الأدبي مع أصحاب «نظرية الاستقبال» أو «التلقي» فأدخلها هؤلاء عنوة إلى مجال الدراسات الإسلامية. على أن الوقوف على المرجعية النظرية والمنهجية للقراءة الحدائية للنص الشرعي؛ يقتضي دراسة وتحليل «نظرية التلقي» في النقد الأدبي، التي تمثل الأصل النظري والمنهجي الأبرز لتلك القراءة.

يقرر أحد رواد نظرية التلقي، الألماني فولفغانغ إيزر - وهو ثاني اثنين فيها بعد زميله هانز روبرت يابوس - أن «النص ليس في وسعه أن يمتلك المعنى إلا عندما يكون قد قرئ». (١) أي أن النص - عنده - إنما يتخلق بين ثنايا فعل القراءة، أما قبل ذلك فإنه يبقى بدون معنى.

ويرى كذلك، أن النص ليس إلا إطاراً، يستطيع القارئ أن يملأه بما شاء من المضامين والمعاني، يقول: «إن الذخائر والاستراتيجيات النصية تقدم فقط إطاراً يجب على القارئ أن يركب فيه موضوعاً جمالياً لنفسه». (٢)

ولذلك «تبدأ متعة القارئ عندما يصبح هو نفسه منتجاً، أي عندما يسمح النص له بأن يأخذ ملكاته الخاصة بعين الاعتبار، وهناك بالطبع حدود لاستعداد القارئ من أجل المشاركة، وستتجاوز هذه الحدود إذا جعل النص الأشياء واضحة أكثر من اللازم، أو جعلها من ناحية أخرى بالغة الغموض». (٣)

يقول الدكتور محمد عباس عبد الواحد في شرح «نظرية التلقي»: «يقرر أصحاب هذه النظرية، في إجراءات التفاعل مع النص؛ أن يشارك القارئ في صنع المعنى، لا أن يقف عند مهمة التفسير التقليدي، الذي يؤدي بدوره إلى الثنائية بينه وبين النص، أي يصبح القارئ

١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٣٣.

(١) فعل القراءة.. نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، فولفغانغ إيزر، ص ١١، ترجمة: د. حميد لحميداني، ود.

الجلالي الكدية، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٥م.

(٢) فعل القراءة.. نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، ص ٥٥.

(٣) نفسه، ص ٥٦.

عنصراً خارجاً عن النص، ولكنه بالمشاركة في صنع المعنى يتحول التركيز من موضوع النص إلى سلوك القراءة، فلا تكون مرجعية العمل الفني إلى الموضوع ولا إلى ذاتية القارئ بل إلى الالتحام بينهما. ولتوضيح مسألة المشاركة في صنع المعنى، فقد ميزوا بين مهمتين للقارئ، هما:

١- مهمة الإدراك المباشر.

٢- مهمة الاستذهان.

أما مهمة الإدراك المباشر فهي تمثل المستوى الأول في التعامل مع النص، حيث يبدأ القارئ في تفهم الهيكل الخارجي للنص متمثلاً في معطياته اللغوية والأسلوبية. والنتيجة التي يصل إليها القارئ في هذه المرحلة التفسيرية لا تسمى - عندهم عملاً فنياً- يحسب للقارئ، لأن العلاقة بينه وبين النص مازالت مفصولة أو معزولة بهذا البناء اللغوي، وهو واقع تحت سيطرة الإشارات والرموز والمفاتيح النصية... أما مهمة الاستذهان - أي عمل الذهن والخيال- فهي المهمة التي تتشكل فيها ذاتية القارئ، ويكتشف عالماً داخلياً لم يفتن إليه في المرحلة الأولى. فالاستذهان جزء أساسي من الخيال الخلاق الذي ينتج وبشكل غير نهائي مواضيع جمالية، ولا يتم إنجاز ذلك دائماً بصورة مباشرة، فعندما ينتقل القارئ من مهمته المباشرة إلى المستوى الثاني للقراءة تبدو أمامه (فراغات) أو (غموض) أو (بقع إبهام) عليه أن يستكملها، ليكون مشاركاً في صنع المعنى»^(١).

وينتقد (فولفغانغ إيزر) ما يراه شكلاً تقليدياً في التأويل؛ لأنه يحول - في نظره - دون جعل النص تجربة للقارئ، ويكتفي بجعله تجربة لصاحبه، يقول: «الشكل التقليدي للتأويل قائم على البحث عن المعنى الوحيد بإرشاد القارئ، وبالتالي جنح إلى تجاهل طبيعة النص بوصفه حدثاً وتجربة للقارئ ينشطها هذا الحدث في آن واحد»^(٢).

يذهب الناقد الأمريكي (روبرت هولب) إلى القول: بأن (إيزر) يقدم «جملة مختلفة من الاعتبار التي تزعزع حقاً ما في وجهة النظر التقليدية المتعلقة بالنص من استقرار،

(١) قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي (دراسة مقارنة، د. محمود عباس عبد الواحد، ص ٢٢-٢٣، دار الفكر العربي، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

(٢) فعل القراءة.. نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)، فولفغانغ إيزر، ص ١٤ (مرجع سابق).

فعنده أن العمل الفني يتشكل عن طريق فعل القراءة وفي أثناءه، وجوهر العمل الأدبي ومعناه لا يتميان إلى النص، بل إلى العملية التي تتفاعل فيها الوحدات البنائية النصية مع تصور القارئ. وفي أثناء هذه العملية يناط بالقارئ مهمة إنشاء عمل فني متفرد لم يكن قد تشكل بعد، وتمييز أشكال المعنى التي تتولد عن هذه الإنشاءات، وتمثل فاعلية القارئ في توليد معنى النص، وليس الرسالة المزعومة الكامنة فيه، تمثل بؤرة اهتمامات إيزر.^(١)

بينما يرى الدكتور عباس عبد الواحد: أن «الرؤية النقدية التي تتبناها النظرية في مفهوم الاستقبال ترتبط بالقارئ أكثر من ارتباطها بصاحب النتاج، فهم يستبعدون دراسة النص على أساس منهج يهتم بحياة الكاتب أو المؤلف، لأن النص في ذاته، أو في ارتباطه بصاحبه، لا يمثل - عندهم - فناً ما لم يخضع لعملية الإدراك، وهذا يتم بواسطة القارئ خلال تفاعله مع النص، ولكي يتحقق التفاعل بالصورة التي يرونها كان تركيزهم على أهمية الدور الواسع الذي ينهض به القارئ عبر مجموعة من الإجراءات المنظمةة في عملية القراءة».^(٢)

وخلاصة القول، أن القارئ عند منظري التلقي أهم من النص نفسه، فقد «أزاح منظروا التلقي البؤرة التفسيرية لديهم من النص إلى القارئ».^(٣)

ولذلك فإن حياة النص تنتهي ببداية اشتغال القارئ به، يقول هولب: «وفي نظرية التلقي لا يعيش النص، بعد أن زحزح عن مركز الدراسة الأدبية، إلا من خلال القارئ ومن خلال تاريخ اشتغال القارئ به».^(٤)

هذا وقد تعرضت نظرية «الاستقبال» أو «التلقي» لانتقادات واسعة من كثير من الهيرمينوطيقيين والنقاد، وحتى من بعض منظريها وروادها أحياناً، فهذا (فولفغانغ إيزر) - أحد رواد النظرية - يعترف باستناد عملية «القراءة» إلى ذوق القارئ ومزاجه، وليس إلى النص المقروء، مما يوقع في نوع من الاعتباطية والذاتية^(٥)، يقول: «من بين الاعتراضات الرئيسية

(١) نظرية التلقي..مقدمة نقدية، روبرت هولب، ص ٢١٧، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠م.

(٢) قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي (دراسة مقارنة)، د. محمود عباس عبد الواحد، ص ١٩ (مرجع سابق).

(٣) نظرية التلقي..مقدمة نقدية، روبرت هولب، ص ٢٢٤. (مرجع سابق).

(٤) المرجع السابق، ص ٢١٧.

(٥) الدليل على اعتباطية المنهج في «نظرية التلقي» أن (إيزر) يتحدث عن أصناف من القراءة، يقول: «إن عدداً =

على نظرية التجاوب الجمالي كونها تضحى بالنص من أجل الاعباطية الذاتية للفهم». (١)
كما يعترف بأن للنص سلطة وتأثيراً على القارئ، لا يمكن إلغاؤهما بالمرّة، يقول:
«رغم أنه من الواضح أن أفعال الفهم موجهة ببنيات النص، فإن النص لا يمكنه أن يمارس
مراقبة كاملة، وهنا قد يشعر المرء ببعض الاعباطية». (٢)

ويقول في نفس الموضوع: «إن القراءة نشاط موجه من النص، وهذا النص يجب أن
يعالجه القارئ ليتأثر بدوره بما سبق أن عالجه». (٣)

ومما عابه النقاد على نظرية التلقي، أن الطرائق والمناهج المعتمدة فيها، لم تثبت فائدتها
وجدوايتها دائماً، في دراسة النصوص والوصول إلى أعماقها المستترة وأبعادها الخفية،
يقول الناقد الأمريكي (روبرت هولب): «لا شك في أن نظرية التلقي كان لها تأثير هائل على
الطريقة التي توجه بها الدراسات الأدبية في الوقت الحاضر، ولكن الطرق التي استكشفتها لم
تثبت دائماً أنها منفتحة ومثمرة كما كان المتوقع أصلاً. وكثيراً ما انتهت الرحلة إلى منعطفات
ونهايات مسدودة وطرق ملتفة». (٤)

كما أن فكرة «قابلية النص للقراءة المتعددة» كانت محل انتقادات واسعة أيضاً، يقول
الشيخ علي أكبر رشاد: «الهرمنيوطيقون) متناقضون في الأفكار والأفعال، فكما يدعي

=كبيراً من نماذج القراء المختلفين يستحضرون هنا عندما يصدر الناقد الأدبي أحكاماً حول تأثيرات الأدب أو
التجاوبات معه... هناك في المقام الأول القارئ «الحقيقي» الذي نعرفه من خلال ردود أفعاله الموثقة، وهناك
في المقام الثاني القارئ «الافتراضي» وهو الذي يمكن أن تسقط عليه كل تحيينات النص الممكنة، وعادة ما
تنفرد المقولة الثانية إلى ما يدعى بالقارئ «المثالي» ثم القارئ «المعاصر». ولا يمكن القول بأن القارئ المثالي
موجود موضوعياً، بينما القارئ المعاصر يصعب تكييفه لشكل من أشكال التعميم، رغم أنه موجود بدون
شك». «فعل القراءة.. نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)»، فولفغانغ إيزر، ص ٢٠ (مرجع سابق). ويضيف
-في نفس السياق-: «إن الرغبة في الإفلات من هذه الأصناف التقليدية للقراء -لما لها أساساً من دور تقليدي-
يمكن أن تلاحظ سلفاً في مختلف المحاولات التي جرت سابقاً لتطوير فئات جديدة من القراء... منها القارئ
الأعلى (ريفاتير)، والقارئ المخبر (فيش)، والقارئ المقصود (ولف)، وأخيراً القارئ الضمني (إيزر)».
فعل القراءة، لفولفغانغ إيزر، ص: ٢٤ - ٢٩.

(١) فعل القراءة.. نظرية جمالية التجاوب في الأدب، فولفغانغ إيزر، ص ١٥ (مرجع سابق).

(٢) المرجع السابق، ص ١٦.

(٣) نفسه، ص ٩٤.

(٤) نظرية التلقي.. مقدمة نقدية، روبرت هولب، ص ٢١٦ (مرجع سابق).

(غادامر): «لا يمكننا تشخيص مفردات تدل على شيء دلالة قطعية»، وبهذا سيعود التفهيم والتفهم غير ممكنين أو لا يمكن الوثوق بهما، إذاً فلماذا يحاولون تفهيم أفكارهم للآخرين أصلاً؟ ولماذا يكتبون وينتجون النصوص؟ فبحسب تصورات (غادامر) وأضرابه يتساوى الكلام والسكوت وتتعدل الكتابة وعدمها»^(١).

ويضيف في نفس السياق: «القابلية للقراءة خلاف سيرة العقلاء الذين ما فتئوا يتحاورون ويتفاهمون ويضعون القوانين ويبلغونها ويدونون اللغة والآداب ويدرسونها ويؤلفون الكتب ويترجمونها ويتنازعون ويدافعون... الخ متوكئين في كل ذلك على ما تعنيه الأقوال والنصوص، وواثقين بوجود مفاهيم مشتركة بين الأذهان، وبغير هذا لكانت كل المحاورات والأحكام والاختلافات والوفاقات لغواً وعبثاً لا تدل على أي شيء»^(٢).

وفكرة «قابلية النص للقراءة المتعددة»، تقتضي القبول بالأفهام المتعارضة والمتناقضة في فهم النصوص، وهذا أمر مرفوض عقلاً وعرفاً، ف«القابلية للقراءة لا سيما في صيغتها المتطرفة تقتضي اجتماع النقيضين، فهي تبارك فهمين متناقضين لعبارة واحدة»^(٣).

على أن السؤال الأساس الذي يوجه إلى «نظرية التلقي» وإلى إطارها المرجعي «الهيرمنيوطيقا»، هو - على حد تعبير الشيخ أحمد واعظي - «ماذا يجب أن يفعل المفسر لذهنيته عند فهم النص؟ هل يقصي ذهنيته أم يسمح لها بالتدخل؟». يجب على هذا السؤال بالقول: «الأسلوب المتعارف عليه في فهم النص يوصي المفسر بالاحتراس الشديد من إشراك ذهنيته، وأحكامه، وتطلعاته المسبقة، لأن هذا يقود إلى التفسير بالرأي والتفسير بالرأي مرفوض وممنوع، وتحميل المفسر نزاعاته وأغراضه على النص ممارسة مدانة، أما الهرمنيوطيقا المعاصرة - أو طيف محدد منها هو الهرمنيوطيقا الفلسفية - فتؤكد أن إشراك ذهنية المفسر ليست عديمة الضرر وحسب، بل تمثل شرطاً لازماً لحصول الفهم. فمن شروط حصول الفهم أن يسمح المفسر لذهنيته بالتدخل والنظر»^(٤).

(١) منطق فهم الدين... قراءة النص الديني بين التعددية والاكتشاف، علي أكبر رشاد، ص ١٦٣-١٦٤، تعريب: حيدر نجف، مجلة المحجة، ع ٣، نيسان ٢٠٠٢م - محرم ١٤٢٣هـ.

(٢) المرجع السابق، ص ١٦٤.

(٣) نفسه، ص ١٦٤.

(٤) الدين وتعدد القراءات، للشيخ أحمد واعظي، ص ٢١، تعريب (عن الفارسية) حيدر نجف، مجلة المحجة، ع ٣، نيسان ٢٠٠٢م - محرم ١٤٢٣هـ.

ويحسم الشيخ واعظي هذا الخلاف المفتعل بالقول: «ليست مهمة المفسر صناعة المعاني، وإنما فهم المعاني وتفهمها».^(١)

ومن عجب أن يكون لأتباع هذه النظريات ومقلديها في البلاد الإسلامية، من الثقة والإيمان بها، والإذعان لمفاهيمها ومناهجها، أكثر مما عند مبدعيها ومنتجيتها من الغربيين. وهذا ما سنقف عليه من خلال استعراض نماذج من «القراءات الحداثية» للنص القرآني والحديثي في المحور الموالي.

ثالثاً: نماذج من تأويلات الجابري للقرآن الكريم من خلال كتابه (فهم القرآن الحكيم)^(٢) من أجل ألا يبقى حديثنا عن «القراءات الحداثية» للقرآن الكريم مجرد كلام نظري، مما قد يعتبر ادعاءً أو تحاملاً، فقد خصصنا هذا المحور لنموذج من تلك القراءات نستدل به على الباقي. وقد حرصنا على أن يكون هذا النموذج لأحد كبار رموز هذا التيار، هو المفكر والفيلسوف المغربي محمد عابد الجابري رحمه الله وغفر له.

أ- من هو محمد عابد الجابري؟^(٣)

من المناسب - قبل الدخول في صلب هذا المحور - أن نعرف بشخصية الجابري، من باب الربط بين القول وقائله، والفكرة وصاحبها، ومن باب فهم النصوص والأفكار في ضوء ميول واتجاهات ونزعات أصحابها:

ولد محمد عابد الجابري نهاية عام ١٩٣٥م، في مدينة فكيك شرقي المغرب، وارتقى في مسالك التعليم في بلده، حيث قضى فيه ٤٥ سنة مدرساً ثم ناظر ثانوية ثم مراقباً وموجهاً تربوياً لأساتذة الفلسفة في التعليم الثانوي، ثم أستاذاً لمادة الفلسفة في الجامعة. حصل عام ١٩٦٧ على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠م، من كلية الآداب التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، وعمل أستاذاً للفلسفة والفكر العربي والإسلامي بالكلية نفسها. انخرط الجابري في خلايا المقاومة ضد الاستعمار

(١) المرجع السابق، ص ١٧.

(٢) فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، د. محمد عابد الجابري، القسم الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٨م.

(٣) انظر: ترجمة الجابري في موقعه الرسمي: منبر الجابري / www.aljabriabed.net.

الفرنسي للمغرب بداية الخمسينيات من القرن الماضي، وبعد استقلال البلاد اعتقل عام ١٩٦٣م، مع عدد من قيادات حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، كما اعتقل مرة ثانية عام ١٩٦٥م، مع مجموعة من رجال التعليم إثر اضطرابات عرفها المغرب في تلك السنة. كما كان قيادياً بارزاً في حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية فترة طويلة، قبل أن يقدم استقالته من المسؤوليات الحزبية في أبريل/ نيسان ١٩٨١م، ويعتزل العمل السياسي ليتفرغ للإنتاج الفكري. وكان له أيضاً نشاط في المجال الإعلامي، حيث اشتغل في جريدة «العلم» ثم جريدة «المحرر»، وساهم في إصدار مجلة «أفلام»، وكذا أسبوعية «فلسطين» التي صدرت عام ١٩٦٨م.

حصل الجابري على مجموعة من الجوائز الفكرية والفلسفية، منها:

- جائزة بغداد للثقافة العربية، اليونسكو، يونيو/ حزيران ١٩٨٨م.
 - الجائزة المغاربية للثقافة، مايو/ أيار ١٩٩٩م.
 - جائزة الدراسات الفكرية في العالم العربي، نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠٠٥م.
 - جائزة الرواد، مؤسسة الفكر العربي، ديسمبر/ كانون الأول ٢٠٠٥م.
 - ميدالية ابن سينا من اليونسكو بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة، نوفمبر/ تشرين الثاني ٢٠٠٦م.
 - جائزة ابن رشد للفكر الحر، أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٠٨م.
- ومن أهم مؤلفات الجابري، نذكر:
- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، وهو نص أطروحته لنيل الدكتوراه.
 - مدخل إلى فلسفة العلوم (جزآن).
 - نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.
 - الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية.
 - تكوين العقل العربي.
 - بنية العقل العربي.
 - العقل السياسي العربي.

- حوار المغرب والمشرق: حوار مع د. حسن حنفي.
- مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب.
- الدين والدولة وتطبيق الشريعة.
- المشروع النهضوي العربي.
- ابن رشد: سيرة وفكر ١٩٩٨ م.
- العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية.

ب- نماذج من تأويلات الجابري للقرآن الكريم:

يحدد الجابري - في مقدمة كتابه - نظرتَه إلى بعض القضايا المتعلقة بعلم التفسير، مثل قضية الحاجة إلى هذا العلم، والمنهج الموصول إلى فهم القرآن، والموقف من التراث التفسيري للأمة، وغيرها من القضايا.

يرى الجابري أن الحاجة إلى تفسير القرآن الكريم، هي حاجة متجددة ومطلوبة في كل مكان وزمان، ويعترف بأن «المنهج» - في ذلك - يظل هو العقبة الكأداء والسؤال الأكبر، يقول: «فهم القرآن» مهمة مطروحة في كل وقت ومطلوبة في كل زمان، وقد يكفي التذكير بأن اقتناعنا بأن القرآن يخاطب أهل كل زمان ومكان يفرض علينا اكتساب فهم متجدد للقرآن بتجدد الأحوال في كل عصر، وإذن فطرح السؤال بصيغة «كيف نفهم القرآن؟» لا ينطوي على أية مغامرة، لكن الإجابة عنه، على ضوء معطيات العصر الذي نعيش فيه، هي المغامرة الكبرى^(١).

ويحدد الجابري منهجه في التفسير، وهو التعامل المباشر مع النص، من خلال فصله عن التراث التفسيري للأمة، يقول: «فهم القرآن» ليس هو مجرد نظر في نص ملئت هوامشه وحواشيه بما لا يحصى من التفسيرات والتأويلات، بل هو أيضاً «فصل» هذا النص عن تلك الهوامش والحواشي، ليس من أجل الإلقاء بها في سلة المهملات، بل من أجل ربطها بزمانها ومكانها، كي يتأتى لنا «الوصل» بيننا نحن في عصرنا وبين «النص» نفسه، كما هو في أصلته الدائمة... وما نقصد بـ «أصالة النص»... هنا على صعيد الفهم، هو هذا النص مجرداً عن

(١) فهم القرآن الحكيم، د. محمد عابد الجابري، القسم الأول، المقدمة، ص ٦.

أنواع الفهم له، التي دونت في كتب التفسير باختلاف أنواعها واتجاهاتها. إن الأمر يتعلق هنا أساساً بعزل المضامين الإيديولوجية لتلك الأنواع من الفهم»^(١).

لكن الجابري سرعان ما يدرك ثقل المهمة ووعورة الطريق، فيقرر الاستفادة من بعض التفاسير غير الإيديولوجية حسب تصنيفه، يقول: «أما المحتوى المعرفي في كتب التفسير فلأنها - في الجملة - يكرر بعضها بعضاً، فإنه يمكن الاستغناء عن كثير منها والاقْتصار على التفاسير المؤسسة: مثل التفاسير التي ألفها بعض علماء اللغة، وبعناوين لغوية الطابع مثل «مجاز القرآن» و«معاني القرآن»، والتفسيرين اللذين يمكن اعتبارهما بحق عمدة التفاسير اللاحقة لهما، وهما «جامع البيان في تفسير القرآن» لمحمد بن جرير الطبري... و«الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» للزمخشري... أما التفاسير الأخرى التي لا يكرر بعضها بعضاً كحلقات متفرعة عن سلسلة الطبري أو الزمخشري، فهي في الغالب تتحرك بوضوح وسبق نية، في إطار مذهب من المذاهب التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي، ومع أننا لم نقص هذه من اهتمامنا إقصاءً، فإننا قد تجنبنا صحبتها لما يغمرها من «مياه» إيديولوجية متدفقة»^(٢).

ثم ما يلبث الجابري أن يقرر الاستفادة من جميع التفاسير، بما فيها التفاسير الإيديولوجية، يقول: «كان علي الرجوع إلى جميع ما أمكنني الحصول عليه من المؤلفات السابقة التي لها علاقة بـ «فهم القرآن»، ويقع جلها تحت عنوان التفسير. والتفاسير كثيرة جداً: منها الطويل والوسيط والوجيز، ومنها السنني والشيوعي والصوفي، ومنها الذي يغلب عليه الاعتماد على المأثور، ومنها الذي يغلب عليه الرأي، ومنها الذي يهيمن فيه المنظور الفقهي، ومنها الذي يستهوي صاحبه الجدل «الكلامي» (نسبة إلى علم الكلام)، كما أن منها ما ليس تفسيراً للقرآن بالمعنى الاصطلاحي بل حديثاً تحت ظلاله، أو اجتهاداً على ضوء مناره إلخ، إلخ»^(٣).

(١) فهم القرآن الحكيم، المقدمة، ص ٧.

(٢) فهم القرآن الحكيم للجابري، القسم الأول، المقدمة، ص ٧-٨.

(٣) المرجع السابق، المقدمة: ص ٩. لعل الجابري لم يطلع على تفسير العلامة الفلسطيني محمد عزة دروزة «التفسير الحديث»، فإنه اعتمد تفسير القرآن حسب ترتيب النزول كذلك.

كما يقرر اعتماد ترتيب النزول بدل ترتيب المصحف، يقول: «النتيجة العامة والعملية التي خرجت بها من مصاحبة التفاسير الموجودة، هي أن المكتبة العربية الإسلامية تفتقر إلى تفسير يستفيد في عملية الفهم من جميع التفاسير السابقة، ولكنه يعتمد ترتيب النزول، ويسلك طريقة في «الإفهام» ألصق بالطريقة التي تعتمد اليوم في الكتابة، مع الاستفادة مما يقدمه الحاسوب من إمكانيات على مستوى التنظيم والتصنيف واستعمال العلامات إلخ»^(١).

وأما من ناحية الترتيب والتبويب، فيقول الجابري: «وزعنا مادة «التفسير» في كل سورة إلى ثلاثة أقسام: تقديم، وهوامش، وتعليق. أما التقديم فقوامه عرض مختصر، صدرنا به كل سورة، خصصناه لأهم المرويات التي وردت حولها كسورة، أو حول بعض آياتها، مما يعتبر من «أسباب النزول» أو ما هو مجرد مرويات تعين على الفهم أو على تحديد تاريخ نزول السورة أو ظروف نزولها.. إلخ، مع التخفيف من سلاسل السند^(٢) إلى أقصى حد، إذ ما الفائدة من ذكر السند لغير المختص فيه؟ أما المختص فله مراجعه ومقاييسه»^(٣).

ويحدد الجابري في نهاية مقدمته المنهجية جوهر محاولته، والأساس العلمي الذي استند إليه فيها، بالقول: «إذا كان من الضروري التعبير، في كلمات معدودة، عن جوهر ما دشنا القول فيه بهذا العمل، فنحن لا نتردد في ادعاء أننا نشعر بالتوفيق في (قراءة القرآن بالسيرة وقراءة السيرة بالقرآن)»^(٤).

وبعد المقدمة المنهجية التي استهل بها الجابري كتابه، شرع في التفسير الفعلي لسور القرآن الكريم، وفيما يلي أمثلة من فهمه للقرآن:

يقول الجابري في تفسيره للآيات الخمس الأولى من سورة العلق - وهي قوله تعالى ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝﴾ [العلق ١- ٥] -: «والمعنى: تبرك يا محمد باسم ربك، واعلم أن هذا الرب الذي يوحى إليك هو الذي خلقك من دم علق برحم أمك، تحولت إليه نطفة من أبيك.

(١) فهم القرآن الحكيم، ص ١٠-١١.

(٢) لاحظ كيف عبر الجابري عن الأسانيد - التي هي عماد النقل والرواية في تاريخ الأمة - بـ «سلاسل السند».

(٣) فهم القرآن، القسم الأول، ص ١٣.

(٤) فهم القرآن الحكيم، ١ / ١٥.

واعلم كذلك أنه هو نفسه الذي علم بالقلم، وعلمك ما لم تكن تعلم»^(١). ويستدل على ما ذهب إليه بالقول: «وما يرجح لدينا هذا المعنى هو أن حديث القرآن عن الخلق قد ورد على ثلاث مستويات: ١- خلق الإنسان الشخص من علق، ٢- خلق الإنسان النوع (آدم) من طين، ٣- خلق الكون (السموات والأرض) من دخان كما سيرد ذلك مفصلاً. أما العلق فجمع علقه وهو الدم الجامد، «سميت بذلك لأنها تعلق لرطوبتها بما تمر عليه، فإذا جفت لم تكن علقه». ونحن نرى أنه لا معنى لاستنتاج القرطبي من كون الآية استعملت «العلق» بالجمع، أن المراد هو «الإنسان الجمع»، يعني بني آدم. ذلك أنه لا معنى لمقولة «الإنسان الجمع». فالإنسان إما شخص مشار إليه (مفرداً أو جمعاً) وإما نوع (نوع الإنسان أي مفهومه). وفي القرآن: الإنسان النوع الذي هو آدم قد خلقه الله من طين، أما الإنسان الشخص وهو متعدد (بنو آدم) فقد خلقه من علق. أما الإنسان الشخص الواحد غير المتعدد فلا وجود له. يشهد بالصحة لما قلناه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ٤٥﴾ من نُطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ﴿٤٦﴾ [النجم ٤٥-٤٦] والخطاب هنا عن الإنسان الشخص، هو حسب الروايات شخص معين، وهو الوليد بن المغيرة ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّىٰ ٣٣﴾ وَأَعْطَىٰ قَلِيلًا وَأَكْدَىٰ ﴿٣٤﴾، [النجم ٣٣-٣٤]، ومثل ذلك قوله: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًىٰ ٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِن مَّنِي يَمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فَخَلَقَ فَسُوَّىٰ ﴿٣٨﴾ جَعَلَ مِنهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ﴿٣٩﴾ [القيامة ٣٦-٣٩]، فالخطاب فيه عن أبي جهل بن هشام»^(٢).

فانظر واعجب، كيف خصص الجابري لفظ «الإنسان» بالنبي صلى الله عليه وسلم بغير مخصص، مع أن ذلك مخالف لعرف اللغة والشرع معاً، فإن لفظ «الإنسان» في لسان العرب عام يطلق على جنس بني آدم وليس على فرد بعينه، ثم إن الاستعمال القرآني ليس من عادته مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم بوصف «الإنسان»، بل درج على مخاطبته بوصف الرسالة (بأيها الرسول) أو بوصف النبوة (بأيها النبي) أو بوصف العبودية (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده) أو باسمه الشخصي (محمد رسول الله). ثم إن الجابري كرر نفس الخطأ مرة أخرى، حين خصص «الإنسان» - في الآيات التي استدلل بها من سورة القيامة- بأبي جهل بن هشام.

(١) نفسه، ق/١ ص ٢٢.

(٢) فهم القرآن الحكيم، ١/ ٢٢.

والذي أوقع الجابري فيما وقع فيه من خطأ، هو ما أسماه في مقدمة كتابه بـ «قراءة القرآن بالسيرة»، وهذه المقولة ليست إلقاعاً لما يسميه أصحاب «القراءات الجديدة» بـ «تاريخية النص القرآني» أي: قصر القرآن على الإطار الزماني والمكاني والإنساني الذي نزل فيه بحيث لا يتعداه إلى غيره. وهو أمر يتعارض مع خلود القرآن وعموم الشريعة، ويخالف قول جمهور العلماء والأصوليين، من أن «العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب»، وأن «العام يبقى على عمومته حتى يرد ما يخصه»، فأين هؤلاء من هذه القواعد، وهم يدعون إلى ما يسمونه بـ «التعامل المباشر مع النص»، ومن أين لهم بها وقد جاؤوا من تخصصات بعيدة متطفلين على القرآن والتفسير.

وقد تكرر خطأ التخصيص بغير مخصص - مع الجابري - في غير سورة، وإليك هذا المثال من «تفسيره» لقوله تعالى من سورة الفجر: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْنَلَّهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ ﴿١٥﴾ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْنَلَّهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهْنَنِ ﴿١٦﴾﴾، أن المراد به: «التنبيه إلى سلوك الملام من قريش، الذين كان الواحد منهم إذا ما اختبره ربه بالغنى والثروة فرح وقال: (ربي أكرمني)، وأما إذا ما اختبره بالفقر والحاجة فهو يشتكي ويقول: (ربي أهانني). ويضيف: «ذلك ما يعطيه السياق على سبيل العموم. وروي أن المقصود أشخاص من قريش ذكروا أسماءهم. وعندما يذكر الإنسان في مثل هذا السياق فالمراد به في الغالب خصوم الدعوة المحمدية»^(١).

نفس الخطأ كرره الجابري في «فهمه» لسورة الأعلى، قال: «لنختم إذن بما ختمت به السورة، وهو أن الناس (والخطاب إلى قريش) يفضلون الحياة الدنيا على الأخرى مع أن هذه خير وأبقى، كما أوضحت ذلك «الصحف الأولى» أي الكتب السماوية منذ إبراهيم وموسى»^(٢).

وما أكثر ما يعمد الجابري إلى تفسير اللفظ القرآني بمجرد المعنى اللغوي العام، وإهمال (المعنى الشرعي) الذي من خلاله يعرف قصد المتكلم: يقول في «فهمه» لقوله تعالى من سورة الضحى: ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ﴾ [الآية:

(١) فهم القرآن الحكيم، للجابري، ١/ ٤٥-٤٦.

(٢) المرجع السابق، ١/ ٤١.

٤]: « وفي نظرنا، فليس المقصود هنا بـ «الآخرة» و«الأولى» المعنى الشرعي: الحياة الأخرى بعد الدنيا، بل المقصود هو المعنى اللغوي، أعني: المرة الأولى في مرحلة الطفولة، والمرة التالية في مرحلة النبوة». (١) فالمراد - عنده - إذًا: « (وللآخرة): ما يعطيك في المرة الثانية أي النبوة. (خير لك من الأولى): مما أعطاك في المرة الأولى في مرحلة طفولتك». (٢)

ويقول في «فهمه» لقوله تعالى من سورة الضحى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ﴾ [الآية: ٧]: «كان قد ضل الطريق عند رجوع مرضعته به إلى أهله». (٣)

ويقول في «فهمه» لسورة الشرح: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ [الآية: ١]: ألم نوسع من أفق رؤيتك بالوحي الذي نزله عليك؟ استفهام تقريرى. ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ﴾ [الآية: ٢-٣]: «أذهبنا عنك ما عانيته في ابتداء النبوة من هموم وأحزان خصوصاً عند انقطاع الوحي» (٤) .. ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الآية: ٥]: وهكذا فبعد الشدة والضيق اللذين عانيت منهما حين انقطاع الوحي عنك، ها هي حالة اليسر تعود إليك، لقد استؤنف الوحي، وسيأتي النصر، تماماً كما بعد الليل يأتي الضحى، ... ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ﴾ [الآية: ٧]: فاجتهد في تبليغ الرسالة التي كلفناك بها». (٥)

فمتى كان (شرح الصدر) في اللغة يعني توسيع أفق الرؤية كما زعم الجابري؟ ومتى كان (الوزر) بمعنى الهم والحزن؟ وأين هذا من المعنى اللغوي بل والشرعي لهذين اللفظين؟ بل كثيراً ما يقفز الجابري حتى على المعنى اللغوي العام ويتجاهله، حين لا يسعفه بما يريد، يقول في «فهمه» لسورة الكوثر: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ [الآية: ١]: «الكثير من النعم»، ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ﴾ [الآية: ٢]: «فأخلص لربك العبادة». (٦)

(١) نفسه، ١ / ٤٩.

(٢) نفسه، ١ / ٤٩ - ٥٠.

(٣) فهم القرآن الحكيم، ١ / ٥٠.

(٤) علق الجابري على تفسيره لهذه الآية - بعد ذكره لأقوال المفسرين فيها - بقوله: «ونحن قد ارتأينا ما ذكرناه، لأنه أكثر انسجاماً مع السياق الذي يجمع هذه الآية مع الآيتين السابقتين واللاحقة (شرح الصدر، ورفع الذكر) من جهة، وأكثر ارتباطاً مع الظروف الموضوعية التي كان يعيشها النبي عليه السلام حين نزول هذه السورة». فهم القرآن الحكيم، ١ / ٥٢.

(٥) فهم القرآن الحكيم، للجابري، ١ / ٥١.

(٦) المرجع السابق، ١ / ٥٨.

وقد أغرب الجابري غاية الإغراب في «فهمه» لسورة العصر، وقال في معناها ما لم يقله أحد من المفسرين، قال: «يمكن التعبير عن مضمونها كما يلي: إن الإنسان، (أي إنسان كان)، سيتعاقب عليه في هذه الحياة العسر واليسر، كما يتعاقب الليل والنهار، إلى أن تقوم القيامة ويحين وقت الحساب والجزاء، فأما الذي استسلم في الدنيا لهذا التعاقب يدور مع الليل والنهار، مع اليسر والعسر، من دون تفكير في النهاية، ومن غير إعداد لها فسيكون الخسران له نهاية أبدية (جهنم). أما ﴿الَّذِينَ آمَنُوا﴾ بالبعث والحساب والجزاء ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ وهم أحياء، فأطعموا الفقراء والمساكين وحافظوا على أموال اليتامى... ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ أي باتباع الصراط المستقيم الذي يرسمه القرآن، ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ على ما يصيبهم من العسر في أوقات من الدنيا، هؤلاء لن يكون مصيرهم الخسران، بل الربح (جنات النعيم)»^(١).

ونحن لا ندرى سند الجابري فيما ذهب إليه هذه المرة، أهو المعنى اللغوي العام الذي كثيراً ما يلوذه؟ أم هو مجرد الذوق والتخمين المرادف للقول في القرآن بالرأي المذموم؟ وانظر كيف حمل لفظ (الإنسان) هذه المرة على العموم على غير عاداته، وكيف خصص (الصالحات) بغير دليل.

والذي أوقع الجابري في هذا الإغراب والبعد أنه فسرها في ضوء سابقتيها في النزول- حسب ترتيبه- سورتي الضحى والشرح، يقول: «وتأتي سورة العصر لتستخلص العبرة مما ورد في السورتين السابقتين: فبعد أن أقسم تعالى بالضحى الذي هو زمان الخروج من ظلمة الليل وسكونه ووحشته، وبعد أن عدّد النعم التي أنعم بها على رسوله، كيسر جاءه بعد عسر، أقسم بالعصر الذي هو بداية نهاية النهار ومجيء ليل آخر تهيمن فيه الظلمة والضيق، ليعقبه نهار جديد يأتي بالفرج، وهكذا... وبالتالي فالحياة ليست كلها عسراً يعقبه يسر (ليل يعقبه نهار) بل هي أيضاً يسر يعقبه عسر (نهار يعقبه ليل). وهذا في نظرنا ما استوجب تكرار ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾^(٥) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا. إنه تكرار يحث على الأمل في نهار جديد كلما كان هناك ليل طارئ. فعلى الرسول أن يستعد لما قد يحدث من عسر بما يصرفه بسلام ويفسح المجال

(١) فهم القرآن الحكيم، للجابري، ١/ ٥٥.

ليسر جديد. ذلك ما ستؤكد عليه السورة التالية»^(١).

ولا شك أن تفسير القرآن بالقرآن أصل كبير من أصول التفسير، ولكن العلماء وضعوا لذلك ضوابط وتفصيل، منها أن يكون المبين والمبين في نفس الموضوع، لا في مواضيع مختلفة وإن كانت متقاربة أو متلازمة.

ومن المزالق التي يقع فيها الجابري: الخروج عن ظواهر النصوص القرآنية بغير أدلة، أو بأدلة وقرائن واهية، بل وأحياناً خاطئة. يقول في «فهمه» لقوله تعالى من سورة الماعون: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾^(٤) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٤-٥﴾: «لا شيء في السورة يصرف معنى الصلاة إلى المعنى الاصطلاحي الشرعي، خصوصاً والصلاة والزكاة لم تكونا معروفتين بهذا المعنى الشرعي في المرحلة التي نزلت فيها هذه السورة. كل ذلك يحملنا على اعتبار المعنى اللغوي وحده، أعني الزكاة بمعنى الصدقة. أما الصلاة فيمكن أن يكون المقصود بها في السورة هو الدعاء أو العبادة على العموم أو الصلاة كما مورست في العهد المكي (مرتين في اليوم)، وبالتالي يكون قوله تعالى ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ عبارة عن وعيد للمتعبدين الذين هم عن «عبادتهم» ساهون أي غافلون. والغفلة هنا لا تعني عدم أدائها في وقتها فحسب، بل تعني بالأولى والأحرى عدم مراعاة المضامين الاجتماعية في العبادة التي من بينها الرأفة باليتيم والحض على طعام المسكين والتواضع وعدم المرءاة وابتغاء ما ينفع الناس.. الخ. هذا مع العلم أن «الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر» ﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ابْتَغَاءَ الْوَجْهِ الْأَكْبَرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ [العنكبوت ٤٥]، وبالتالي ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ يمكن تفسيره على ضوء هذه الآية بالذين يسهون عن اجتناب الفحشاء والمنكر...»^(٢).

صحيح أن القرآن يستعمل بعض الألفاظ المشتركة - أحياناً - بمعناها اللغوي العام، ولكن من قال بأن الصلاة والزكاة بمعناها الشرعي لم تكونا معروفتين في العهد المكي؟ ومن قال بأن معنى الصدقة في لفظ «الزكاة» ومعنى الصلاة مرتين في اليوم في لفظ «الصلاة»، من قال بأنهما معنيين لغويين؟.

(١) فهم القرآن الحكيم، ١/ ٥٣.

(٢) المرجع نفسه، ١/ ٦٣-٦٤.

وانظر كيف يفتح الجابري الباب على مصراعيه لحمل اللفظ القرآني على أكثر ما يمكن من المعاني من غير ترجيح، كما فعل مع لفظ «الصلاة»، حين زعم أنه قد يراد به معنى الدعاء، وقد يراد به معنى العبادة على العموم، وقد يراد به الصلاة مرتين في اليوم كما كان عليه الأمر في بداية العهد المكي. صحيح أن لفظ «الصلاة» مشترك بين معناه اللغوي (الدعاء) ومعناه الشرعي (العبادة المعروفة)، لكن لا أحد من المفسرين وغيرهم حمله على معنى (العبادة على العموم) كما فعل الجابري. ثم انظر كيف أول الجابري (السهو في الصلاة) بالغفلة عن المضامين الاجتماعية للعبادة التي من بينها الرأفة باليتيم والحض على طعام المسكين والتواضع وعدم المرءاة. أين الدليل على هذا المعنى الذي لا يحتمله لفظ «السهو» أصلاً؟ أم هو السياق الذي يوجهه الجابري كما يشتهي ويتصرف فيه كما يريد؟.

نفس الخطأ وقع فيه الجابري في «تعليقه»^(١) على قوله تعالى: ﴿سُقِّرْتُكَ فَلَا تَسَى﴾ [الآية ٦ من سورة الأعلى]، بعد أن ذكر أقوال العلماء في تفسيرها، فعلق عليها بالقول: «أما الطبري الذي أورد كثيراً من الأقوال في الموضوع، فيقول: «والقول الذي هو أولى بالصواب عندي، قول من قال: معنى ذلك: فلا تنسى إلا أن نشاء نحن أن ننسيك بنسخه ورفعها»، ويضيف: «وإنما قلنا ذلك أولى بالصواب، لأن ذلك أظهر معانيه». أما نحن فقد نؤيد الطبري في قوله ذلك «أظهر معانيه»، ولكننا نرى أن هناك حاجة إلى التدقيق في النص. فمن جهة، قوله تعالى: ﴿سُقِّرْتُكَ فَلَا تَسَى﴾، غير ظاهر منه أن المفعول الثاني لـ ﴿سُقِّرْتُكَ﴾، هو القرآن. إن اللفظ الذي يستعمله القرآن بكثرة في هذا المجال هو الوحي (أو حيناً إليك). وعلى كل حال فالضمير في ﴿سُقِّرْتُكَ﴾ لا يعود بالضرورة على القرآن، ولا على شيء معين من أمور الشرع، فالباب مفتوح: فما قبل هذا القول (أي القسم الأول من السورة) يتعلق بـ «المعاد» كما أشرنا إلى ذلك في الشرح، أما ما

(١) لا أدري لماذا اختار الجابري لفظاً صحيفياً مبتدلاً مثل «التعليق» ليعبر به عن فهمه لكلام الله تعالى بدل «التفسير»، مع أنه يدرك تمام الإدراك عدم انتماء هذا اللفظ إلى حقل العلوم الشرعية عموماً والتفسير خصوصاً. وعموماً فإن هذه الملاحظة الشكلية الدالة تنطبق على معظم أصحاب القراءات الجديدة للقرآن، فهم «يستعملون مصطلحات غير المصطلحات المعروفة المتداولة، فبدل نزول القرآن استعملوا (الواقعة القرآنية)، وبدل القرآن (المدونة الكبرى)، وبدل الآية (العبارة) ». د. محمد كالم، الأنسنة والعقلنة والأرخنة: أفكار عفتة، مقال بموقع ملتقى البيان في تفسير القرآن، ١٦-٠٨-٢٠٠٧ م. ولا يمكن تفسير هذا الحرص الزائد على التمييز إلا بعقلية «خالف تعرف».

بعده، أعني قوله: ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَىٰ﴾ (٧) وَيُسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ فمعناه: أن الله يعلم ما تذكره ولم تنسه (أي ما تجهر به منه) كما يعلم (مَا يَخْفَىٰ)، أي ما لم تجهر به لسيانك إياه. ويأتي قوله تعالى: (وَيُسِّرُكَ لِلْيُسْرَىٰ) كإشارة إلى أن النسيان وعدم النسيان، كلاهما يمكن أن يكون وسيلة للتيسير، حسب مقتضى الأحوال. ما نريد تأكيده هنا هو ضرورة التفكير في أي الذكر الحكيم بعيداً عن الأفكار المسبقة، مثل فكرة العصمة التي اكتست طابعاً مذهبياً سياسياً في الفكر الإسلامي: لأهل السنة رأي، وللمعتزلة رأي، وللشيعية رأي وهكذا. والغالب ما يقول صاحب المذهب برأي في مسألة من المسائل، ليس لأنه عنصر في أصل مذهبه، بل لكون هذا الرأي يدفع به احتمال أن يؤيد به رأي خصمه^(١).

انظر كيف جعل الجابري نفسه نداءً للإمام الطبري في التفسير: يؤيده تارة، ويستدرك عليه أخرى. وانظر كيف يسعى - بنوع من الحيلة والدهاء- إلى تمطيط العبارات القرآنية لتصبح مفتوحة على كل المعاني، ومتناولة لكل الاحتمالات، حتى لا يكون هناك قول صواب وقول خطأ، وفهم راجح وآخر مرجوح، وحتى يتسنى لمن شاء أن يقول ما شاء في كتاب الله، من غير رقابة من أحد، ودون تصويب أو تخطئة من أحد. وهذا لعمري ما صنعه الباطنية في تاريخ الإسلام.

ومن مزلق المنهج عند الجابري: التوظيف السيء للسياق، الذي كثيراً ما يستنجد به لتسويغ ما يراه راجحاً ومقصوداً من المعاني. وقد أوقعه هذا الخلل في كبيرة من الكبائر وزلة من الزلات التي ارتكبتها، وهي مجارة المعتزلة في إنكار رؤية الله تعالى في الآخرة، التي هي جزء من عقيدة السلف والخلف من أهل السنة والجماعة^(٢)، قال - بعد ذكر الخلاف

(١) فهم القرآن الحكيم، للجابري، ١/ ٤٠-٤١.

(٢) قال العلامة ابن كثير - رحمه الله - في تفسير آيات الرؤية من سورة القيامة: ﴿وَجُوهٌ يُّؤَمَّرُونَ﴾ من النصارة أي: حسنة بهية مشرقة مسرورة، ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أي: تراه عيناً، كما رواه البخاري في صحيحه: (إنكم سترون ربكم عياناً). وقد ثبتت رؤية المؤمنين لله عز وجل في الدار الآخرة، في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث، لا يمكن دفعها ولا منعها، لحديث أبي هريرة وهو في الصحيحين أن ناساً قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال: (هل تضارون في رؤية الشمس والقمر ليس دونهما سحب؟) قالوا: لا، قال: (إنكم ترون ربكم كذلك) أخرجه الشيخان.. وفي الصحيحين عن جرير قال: نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى القمر ليلة البدر، فقال: (إنكم ترون ربكم كما ترون هذا القمر، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا) أخرجاه في الصحيحين. وفي الصحيحين عن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (جتان من ذهب آتيتهما وما فيهما، وجتان من فضة آتيتهما وما فيهما) وما بين القوم وبين أن

الحاصل في الموضوع بين المعتزلة من جهة، وأهل السنة والأشاعرة من جهة ثانية - : «أما نحن فنرى أن الذي أدى إلى الانسحاق مع هذا النوع من «الكلام» هو الانغلاق في الألفاظ وإهمال السياق. ذلك أن قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٣﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، [القيامة ٢٢-٢٣]، ليس قولاً مستقلاً معزولاً، بل هو مرتبط بما بعده أعني قوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾: فلفظ (نَّاضِرَةٌ) يقابله لفظ (بَاسِرَةٌ) أي ضده (وهو كالححة)، كما أن لفظ (نَاظِرَةٌ) يقابله لفظ (فَاقِرَةٌ) بمعنى: عقاب. وغني عن البيان القول: إن انتظار العقاب ضده انتظار الثواب. وإذن فالسياق التقابلي يقتضي أن يكون مقابل (أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ): (العقاب) هو (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ): (تنتظر ثواب ربه)». (١)

هكذا، بتحكيم «السياق»، وبهذه البساطة، أخرجنا الجابري من الخلاف في مسألة الرؤية، وأفنعنا بصواب رأي المعتزلة. ولكي يخفي نزعته الاعتزالية هذه؛ حرص على أن ينهي كلامه بالقول: «وهناك من المعتزلة من اقترح قراءة عبارة (إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)، هكذا: (آلاء ربهنا ناظرة)، أي تنتظر نعم ربه! ولكن الانتقال من (إلى) إلى (آلاء) يصعب تبريره، حتى ولو استحضرنا اختلاف القراءات، وعدم التنقيط في الكتابة العربية». (٢)

ومما يسترعي الانتباه في عمل الجابري حرصه - في تقديمه للسور - على ذكر ما أمكن من روايات في أسباب النزول، ولكن تعامله مع تلك الروايات أبعد ما يكون عن قواعد المنهج العلمي، الذي وضعه علماء الحديث، لتمحيص المرويات، والجمع بينها، وترجيح بعضها على بعض، فقد جعل الجابري من رأيه ومزاجه المعيار الوحيد في الحكم على المرويات، واختيار ما يريد منها، ورد ما يريد، حتى اتهمه البعض بالجهل التام بعلوم الحديث.

ينظروا إلى الله عز وجل إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن) رواه البخاري ومسلم. وفي مسلم عن صهيب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إذا دخل أهل الجنة الجنة - قال - يقول الله تعالى: تريدون شيئاً أزيدكم؟ فيقولون: ألم تبيض وجوهنا! ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار! قال: فيكشف الحجاب، فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم، وهي الزيادة) ثم تلا هذه الآية: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ رواه مسلم. ففي هذه الأحاديث أن المؤمنين ينظرون إلى ربهم عز وجل في العرصات وفي روضات الجنات. وروى الإمام أحمد عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن أدنى أهل الجنة منزلة لينظر في ملكه ألفي سنة يرى أفضاه كما يرى أدناه، ينظر إلى أزواجه وخدمه، وإن أفضلهم منزلة لينظر في وجه الله كل يوم مرتين) أخرجه أحمد و الترمذي». مختصر تفسير ابن كثير، ٣/ ٥٧٦ - ٥٧٧.

(١) فهم القرآن الحكيم، للجابري ١/ ١٤٣.

(٢) المرجع السابق، ١/ ١٤٣.

بل لقد عمد الجاهلي في أكثر من سورة إلى الاجتهاد في افتراض وتقدير أسباب نزول، لا روية ولا وجود لها إلا في ذهنه، وإليك هذه الأمثلة:

يقول الجاهلي في «تعليقه» على سورة العاديات: «يبقى بعد هذا، البحث عن «سبب نزول» هذه السورة ككل، ومع أنه ليس من الضروري البحث لكل آية أو سورة في القرآن عن «سبب نزول» لكون القسم الأعظم من القرآن قد نزل ابتداءً، فإن ما ذكره من أسباب نزول تخص سوراً سابقة لهذه، يسمح بافتراض أن تكون هذه السورة قد نزلت في أحد أغنياء قريش ممن كانوا يسيئون للنبي عليه السلام، ويستهزئون به، ويعيرون المؤمنين بالفقر.. الخ، وبالتالي يكون المقصود بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ﴾ وما تلاه هو هذا الشخص بالذات، وهذا الافتراض يجد ما يسند في ما روي عن سبب نزول السورة التالية لهذه: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾، كما سنرى»^(١).

ويقول في تقديمه لسورة الضحى: «يذكر المفسرون والمؤلفون في «أسباب النزول» روايات متعددة حول سبب نزول هذه السورة، أشهرها واحدة (متعددة الصيغ والمعنى واحد) مفادها: أن جبريل أبطأ عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يأت به بالوحي مدة، فحزن لذلك، وأن امرأة (بعضهم يقول زوجته خديجة) قالت له تعليقاً على ذلك: «ما أرى صاحبك إلا قد قلاك». فحزن النبي صلى الله عليه وسلم لذلك، فنزلت هذه السورة تسلياً له. قد تكون تلك الرواية صحيحة لكونها رويت من جهات متعددة وذكرها البخاري ومسلم، غير أن ربط سبب نزول هذه السورة بـ «إبطاء جبريل» عن النبي صلى الله عليه وسلم لسبب من الأسباب، لا يستقيم مع سياق آيات السورة. وقد شعر كثير من المفسرين بذلك فتساءلوا عن وجه اتصال قوله ﴿وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾، بما قبله ﴿وَمَا قَلَى﴾ فأدلوها بأراء لا تجيب عن السؤال بما ينسجم مع السياق!. ونحن نرى في سياق هذه السورة ما يفيد نوعاً من العتاب موجه للنبي صلى الله عليه وسلم!. أما سبب هذا العتاب كما يفهم من السياق فقد يكون فعلاً، أن أحداً قال للنبي صلى الله عليه وسلم: «إن ربك قلاك»، بمعنى أنه أهمل شأنك ولم يرفع من درجتك أمام أعين قريش، سواء بمال أو جاه وما أشبه، وأن النبي صلى الله عليه

(١) فهم القرآن الحكيم، للجاهلي / ١ / ٥٧.

وسلم ربما تأثر بذلك، فجاء الرد المناسب: ﴿وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾^(١). وفي تقديمه لسورة التكوير، يقول الجابري: «أما هذه السورة - أعني سورة التكوير - فلم يرد عنها ما يشير إلى مناسبة نزولها لا إلى أي خلاف حول رتبها، كل ما ذكرته مصادرنا لا يتعدى رواية تقول: «لما نزل قوله تعالى في هذه السورة: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾، قال أبو جهل بعدها: «ذاك إلينا، إن شئنا استقمنا وإن شئنا لم نستقم»، فأنزل الله ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾. وهذا نموذج من نماذج كثيرة من روايات «أسباب النزول»، حيث تقتطع آية واحدة، وأحياناً جزء من آية، ليؤتى لها بسبب نزول يخصها بمفردها من غير اعتبار لما قبلها وما بعدها، ولا للسياق الذي تنتمي إليه، والحق أن النموذج الذي بين أيدينا هنا أخف من نماذج كثيرة، لأنه يتعلق بآخر آية من السورة، الشيء الذي يسمح بافترض أن السورة كانت قد ختمت أصلاً بقوله تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾، ثم كان تعليق أبي جهل، ثم جاء الرد عليه، ولو فرضنا أن أبا جهل لم يتدخل لكأن السورة قد ختمت بهذه الآية، أعني قوله تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾، لكن هذا لا يغير من الأمر شيئاً، فقد وردت آيات بهذا المعنى، أي دون استدراك، مثل قوله تعالى: ﴿يَذِيرُوا لِلْبَشَرِ (٣٦) لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَبْقَدَّمَ أَوْ يَأْخَّرَ﴾، [المدثر ٣٦-٣٧]، وقوله: ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ (١١) فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾، [عبس ١١-١٢] وقوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾، [الكهف: ٢٩]، كما وردت آيات أخرى مصحوبة باستدراك مماثل للسابق كقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذْكِرَةٌ (٥٤) فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ (٥٥) وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ الْقُوَى وَأَهْلُ الْغَفْرِ﴾، [المدثر ٥٤-٥٦]. وإذن فإقحام رواية تدخل أبا جهل هنا فضل وزيادة، ونحن إنما أثرناها هنا لأننا لا نستبعد أن تكون هذه الرواية وضعت تحت تأثير الخلاف الحاد الذي نشب بين المعتزلة من جهة وأهل السنة والأشاعرة من جهة أخرى حول مسألة الجبر والاختيار^(٢). وكثيراً ما يضرب الجابري صفحاً عن كل الروايات الواردة في أسباب النزول، دون بيان سبب موجب لذلك، قال في تقديمه لسورة الأعلى: «لم يرد حول هذه السورة وظروف نزولها ما يستحق الذكر، ولذلك سنتقل مباشرة إلى محتواها»^(٣).

(١) فهم القرآن الحكيم، ١ / ٤٩.

(٢) فهم القرآن الحكيم، للجابري، ١ / ٣٥.

(٣) المرجع السابق، ١ / ٣٨.

وما أكثر ما ذكر الجاهري من روايات زائفة وأخبار كاذبة، دون إشارة إلى ضعفها وتهافتها، وإليك ما أورده في «تعليقه» لى سورة العصر، قال: «روي أن علياً بن أبي طالب كان يقرأ الآية، يعني الآية الثانية من سورة العصر، كما يلي: «والعصر ونوائب الدهر، إن الإنسان لفي خسر، وإنه فيه إلى آخر الدهر وكأنه يحكي حاله بعد تعيين عثمان خليفة». (١)!!

وصفوة القول: أن من يقرأ «فهم الجاهري للقرآن الحكيم»، يشعر أنه أمام باحث مبتدئ في التفسير، وليس أمام مفسر، باحث له من الثقة والاعتداد بالنفس الكثير (٢)، ولكن ليس له من ثقافة وذوق وعدة المفسر إلا القليل القليل.

وختاماً - وعلى حد تعبير الدكتور محمد كالمو - فإنه «بقدر ما يأسف المسلم المثقف وغير المثقف لمثل هذه القراءات والمشاريع المشبوهة، بقدر ما يرى أن من نعم الله عز وجل على هذا الدين أن قيض له أناساً يهاجمونه ويعارضونه، ويعلنون عليه حرباً ضروساً لا هوادة فيها بأفكارهم وأقلامهم، ويرصدون لذلك الأموال العظيمة، والجهود الكبيرة، ويجندون لهذه الحرب أفتك ما لديهم من أسلحة فكرية مدمرة، ومادية مبيدة، ثم ينتظرون انتهاء دور الإسلام في قيادة العالم، ولكنهم سرعان ما تتجهم جباههم، وتكلم وجوههم، يوم يرون النار التي أوقدوها على الإسلام ارتدت إليهم، فأحرقت باطلهم، وكشفت عوارهم، فما زادت الإسلام إلا انتشاراً، حتى كأنهم بذلك إنما يبشرون بالإسلام ليعرف الناس حقيقته فيدخلوا فيه أفواجا، ويدير الناس حينئذ ظهورهم للأباطيل حين تحرقها نار الحقيقة. ولا ندرى فلربما كانت القراءات الجديدة للقرآن الكريم نعمة للإسلام لإظهار محاسنه وجواهره، وبضدها تتميز الأشياء، وصدق الله عز وجل حينما قال: ﴿بَلْ نَقَّذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا نَصُفُونَ﴾ [الأنبياء: ١٨]» (٣).

(١) نفسه، ١ / ٥٤.

(٢) يكثر الجاهري في بحثه من استعمال عبارات من قبيل: «وهذا المعنى يتفق تماماً مع ظروف نزول الآية» ١ / ٢٧. «أما نحن فنرى أن المعنى الذي يعطيه السياق» ١ / ٢٧. «وهذه تأويلات تتعد في نظرنا عن الإطار الذي نزلت فيه الآيات» ١ / ٢٨ «هذه التأويلات تعبر عن اتجاه صاحبها أكثر مما تعبر عن الحقيقة التاريخية» ١ / ٢٨. «هناك روايات أقرب في نظرنا من حيث اللفظ إلى القول بأولوية..» ١ / ٢٥. «وهذا التأويل في نظري بعيد» ١ / ٢٩... إلخ.

(٣) الأنسنة والعقلنة والأرخنة: أفكار عنفة، د. محمد كالمو، مقال منشور بموقع: ملتقى البيان في تفسير القرآن، بتاريخ: ١٦-٠٨-٢٠٠٧م.

المصادر والمراجع

- أحمد الريسوني، «الاجتهاد بين النص والمصلحة والواقع»، ط دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- أحمد واعظي، «الدين وتعدد القراءات»، تعريب (عن الفارسية) حيدر نجف، مجلة المحجة، ع ٣، نيسان ٢٠٠٢م- محرم ١٤٢٣هـ.
- توفيق يوسف الواعي، «الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية»، ط دار الوفاء، المنصورة، ١٤٠٨هـ.
- حسن حنفي، «الاتجاهات الجديدة في علم الكلام»، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٤، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- حسن جابر، «التاريخي واللاتاريخي في النص الديني»، مجلة المنطلق العدد ١٢٠، ربيع- صيف ١٩٩٨م.
- روبرت هولب، «نظرية التلقي.. مقدمة نقدية»، ترجمة د. عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠م.
- الشاهد البوشيخي، «قول في المصطلح»، مجلة دراسات مصطلحية، ع ١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
- فتحي يكن، «العالم الإسلامي والمكائد الدولية خلال القرن الرابع عشر الهجري»، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٩، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
- فريدة زمرد، «القراءات المعاصرة للقرآن الكريم»، حوار على موقع الرابطة المحمدية لعلماء المغرب على شبكة الأنترنت، بتاريخ ١٤/٠٢/٢٠٠٨م.
- فولفغانغ إيزر، «فعل القراءة.. نظرية جمالية التجاوب (في الأدب)»، ترجمة: د. حميد لحميداني، ود. الجلالي الكدية، مطبعة النجاح الجديدة، ١٩٩٥م.
- علي أكبر رشاد، «منطق فهم الدين... قراءة النص الديني بين التعددية والاكتشاف»، تعريب: حيدر نجف، مجلة المحجة، ع ٣، نيسان ٢٠٠٢م- محرم ١٤٢٣هـ.
- علي جمعة، «قضية تجديد أصول الفقه»، ط دار الهداية ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- علي عبد الرازق، «الإسلام وسلطة الأمة»، ط: المجلس الوطني التركي (د. ت).

- محمد حمدي زقزوق، «الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري»، كتاب الأمة، ط ١، صفر الخير ١٤٠٤ هـ.
- محمد كالمو، «الأنسنة والعقلنة والأرخنة.. أفكار عفنة»، مقال بموقع: ملتقى البيان في تفسير القرآن، نشر بتاريخ: ١٦-٠٨-٢٠٠٧ م.
- محمد صهيب الشريف «تعريف»، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢٠ هـ-٢٠٠٠ م.
- محمد عابد الجابري، «فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»، القسم الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- محمود عباس عبد الواحد، «قراءة النص وجماليات التلقي بين المذاهب الغربية الحديثة وتراثنا النقدي (دراسة مقارنة)»، دار الفكر العربي، ط ١، ١٤١٧ هـ-١٩٩٦ م.
- نصر حامد أبو زيد، «مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٥، ٢٠٠٠ م.
- نصر حامد أبو زيد، «الخطاب والتأويل»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٠ م.

المنهج التاويلي وأثره على النص الشرعي

د. منال سليم رويشد الصاعدي

الأستاذ المساعد في الفقه وأصوله
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
جامعة أم القرى



مُقَدِّمَةٌ

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وآله وسلم.

أما بعد؛

فإن النص الشرعي - المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية - هو أصل هذا الدين له قدسيته ومكانته الرفيعة، وقد امتاز هذا الأصل العظيم بخصائص وتفرد بفضائل منها: أن الله تعالى تكفل بحفظه حيث قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١)، كما أن هذا الأصل هو طريق التحليل والتحريم، ومعرفة أحكام الله وشرعه، كما أنه الميزان لمعرفة صحيح الآراء وسقيمها، قال الشافعي رحمه الله تعالى: (وأن يجعل قول كل أحد وفعله تبعاً لكتاب الله ثم سنة رسوله)^(٢).

لذا أحاطه علماء الأمة بعناية كبيرة، فقد اهتموا بفقهِ النص الشرعي تنظيراً وتطبيقاً، وبذلوا في سبيل ذلك جهوداً كبيرةً وأنتجوا مجموعة من العلوم الخادمة للنص الشرعي والمستمدة منه كال تفسير، وعلوم القرآن، وعلوم الحديث وأصول الفقه، وغيرها من العلوم. ولم يكن المعاصرون من علماء الأمة أقل اهتماماً بالنص الشرعي من أسلافهم الأوائل، فنظروا، وأصلوا، وألّفوا الكتب، وسعى بعضهم للجمع والتحقيق، وبعضهم للتجديد، فظهرت المناهج المعاصرة في التعامل مع النص الشرعي، فكان المنهج التأويلي أحد هذه المناهج، وقد يكون خادماً للنص، محققاً لمقاصده؛ إذا توفرت فيه الشروط الصحيحة، أما إذا كان خلاف ذلك فيكون ضرباً من ضروب إنكار النص بل هو أخطر منه لما فيه من التدليس والتلبيس.

ونظراً لأهمية النص الشرعي حيث يعتبر أصل الدين - كما ذكرت سابقاً - فقد سعت جامعة القصيم مشكورة لإقامة مؤتمر عالمي عن «النص الشرعي، القضايا والمنهج»، وقد

(١) سورة الحجر، آية: ٩.

(٢) الرسالة، ص ١٩٨.

أحببت المشاركة فيه، ووقع اختياري على المحور السادس: المناهج المخالفة في التعامل مع النص الشرعي، وتحديدًا على المنهج التأويلي وأثره على النص الشرعي. وذلك للمساهمة في بيان حقيقته، وأنواعه، وشروطه، وأثاره على الأمة، وقد اقتضت طبيعة هذا البحث تقسيمه إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المبحث الأول: «حقيقة التأويل» ويشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: تعريف التأويل.
 - المطلب الثاني: الفرق بين التأويل والتفسير.
- المبحث الثاني: «أنواع التأويل وضوابطه» ويشتمل على مطلبين:
- المطلب الأول: أنواع التأويل.
 - المطلب الثاني: ضوابط التأويل.

المبحث الثالث: «آثار التأويل» ويشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: آثار التأويل الصحيح.
- المطلب الثاني: آثار التأويل الخاطيء.

وقد اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي ثم المنهج التحليلي، وقد اصطلحت بكلمة (انظر) عند إثبات المصدر في الهامش إذا كان النقل بالمعنى، وإثبات المصدر مباشرة إذا كان النقل نصًا، واعتمدت على المنهج العلمي في كتابة البحوث؛ من الاعتماد على المصادر الأصلية، وتخريج الأقوال من مصادرهما، وتوثيق النقول، كما قمت بعزو الآيات إلى سورها، وتخريج الأحاديث والحكم عليها، وغيرها من أسس البحث العلمي، ثم أعقبت ذلك بخاتمة ذكرت فيها أهم ما توصلت إليه من نتائج وتوصيات. وأخيراً أسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يرزقني التوفيق والسداد؛ إنه ولي ذلك والقادر عليه وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

المبحث الأول حقيقة التأويل

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: تعريف التأويل.

التأويل لغة:

التأويل في اللغة: مأخوذ من الأول وهو الرجوع، قال في القاموس: آل إليه أولاً ومآلاً رجع وعنه ارتد، وأول الكلام تأويلاً، وتأوله دبره وقدره وفسره، والتأويل: عبارة الرؤيا^(١). وقال ابن منظور: التأويل من أول، أي رجع وعاد، ونقل أيضاً: إن التأويل والمعنى والتفسير واحد.

وقد عُرف التأويل لغة بأنه: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه.

وعرفه بعضهم بقوله: التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه^(٢). * قال الراغب الأصفهاني: التأويل من الأول أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموثل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علماً كان أو فعلاً^(٣). واصطلاحاً:

يطلق التأويل على ثلاثة معانٍ:

١. التفسير والبيان: وهو أكثر ما كان يستخدمه السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن، كما يقول ابن جرير والقرطبي وأمثالهما من المصنفين في التفسير: اختلف علماء التأويل في المراد بقوله تعالى كذا وكذا، أو القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا يريد تفسيره^(٤).
٢. الحقيقة التي يؤول إليها الكلام: وهذا المعنى الذي يراد بلفظ (التأويل) في الكتاب

(١) انظر: القاموس المحيط، ص ٨٦٦.

(٢) انظر: لسان العرب، ١١ / ٣٢.

(٣) المفردات في غريب القرآن، ١ / ٩٩.

(٤) انظر: تفسير الطبري، ١٧ / ٢٧٣.

والسنة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ ﴾^(١) أي: يوم يقع هذا الذي ينكرون، وتتكشف عاقبته^(٢)، وفي قصة يوسف قال تعالى: ﴿ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ ﴾^(٣) أي: وقت وقوع الرؤيا التي رآها وهو صغير وهي قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾^(٤). وقوله صلى الله عليه وسلم في دعائه لابن عباس رضي الله عنه: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»^(٥).

٣. صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح للدليل يقترن به^(٦): وهو اصطلاح كثير من علماء أصول الفقه والمتكلمين، وهذا المعنى هو الذي وقع فيه الجدل، فهو قد يكون صحيحاً إذا توفرت فيه شروط التأويل الصحيح، وقد يكون فاسداً مذموماً إذا اختل فيه شرط من الشروط التي وضعها العلماء.

المطلب الثاني: الفرق بين التأويل والتفسير.

١. أنهما بمعنى واحد، وعليه فهما مترادفان، وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير، كالإمام ابن جرير وغيره^(٧).
٢. التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها^(٨)، فالتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام، أو في تبين المراد وشرحه، كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾^(٩)، وأما

(١) سورة الأعراف، آية: ٥٣.

(٢) تفسير الطبري، ٨ / ٢٠٣.

(٣) سورة يوسف، آية: ١٠٠.

(٤) سورة يوسف، آية: ٤.

(٥) رواه ابن حبان في صحيحه، كتاب إخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن مناقب الصحابة، ١٥ / ٥٣١. قال الحاكم:

هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، انظر: المستدرک على الصحيحين، ٣ / ٦١٥.

(٦) انظر: معاني التأويل الثلاثة المذكورة في مجموع الفتاوى، ٣ / ٥٥.

(٧) مجاز القرآن ١ / ٨٦، الإتيان في علوم القرآن ٤ / ١٦٧.

(٨) الإتيان في علوم القرآن، ٤ / ١٦٧، وانظر: مفهوم التفسير والتأويل، ص ١١٠.

(٩) سورة البقرة، آية: ٤٣.

التأويل فإنه يستعمل مرةً عامًّا، ومرةً خاصًّا، نحو (الكفر) المستعمل تارةً في الجحود المطلق، وتارةً في جحود الباري خاصة، و(الإيمان) المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفي تصديق دين الحق تارة، وإما في لفظ مشترك بين معانٍ مختلفة، ونحو لفظ (وجد) المستعمل في الجد والوجد والوجود^(١).

٣. التفسير القطع بأن مراد الله من اللفظ كذا بدون تردد وبدون شك، والتأويل ترجيح أحد الوجوه المحتملة دون قطع^(٢).

٤. التفسير بيان وضع اللفظ؛ إما حقيقةً وإما مجازًا، كتفسير (الصراط) بالطريق و(الصيب) بالمطر، والتأويل تفسير باطن اللفظ، مأخوذ من الأول، وهو الرجوع لعاقبة الأمر، فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد؛ لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل، مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾^(٣)، تفسيره: أنه من الرصد، يقال: رصدته أي: رقبته، والمرصاد: مفعال منه، وتأويله: التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة، والاستعداد للعرض عليه، وقواطع الأدلة تقتضي بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ في اللغة^(٤).

٥. التفسير يتعلق بالرواية، مما لا يدرك إلا بالنقل، كأسباب النزول، والقصص، والتأويل يتعلق بالدراية^(٥) من المعاني، ويتوقف على الفهم.

٦. ما وقع مبينًا في كتاب الله، ومعينًا في صحيح السنة، سُمي تفسيرًا؛ لأن معناه قد وضح وظهر، وليس لأحد أن يتعرض إليه باجتهاد ولا غيره، بل يحمله على المعنى الذي ورد لا يتعداه، والتأويل ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم^(٦).

٧. التفسير بيان المعاني التي تُستفاد من وضع العبارة، والتأويل هو بيان المعاني التي تُستفاد بطريق الإشارة، فالنسبة بينهما التباين، وهذا هو المشهور عند المتأخرين^(٧).

(١) البرهان، ١٤٩/٢، والتفسير والمفسرون، ١/ ٢٠.

(٢) انظر: مفهوم التفسير والتأويل، ص ١١٠، وكشف الأسرار، ١/ ١٢١.

(٣) سورة الفجر، آية: ١٤.

(٤) الإتيان في علوم القرآن، ٤/ ١٦٨، التفسير والمفسرون، ١٠/ ٢٠، وانظر كشف الأسرار، ١/ ١٢٠.

(٥) الإتيان، ٤/ ١٦٨، البرهان، ٢/ ١٥٠، روح المعاني ١/ ٥.

(٦) الإتيان، ٤/ ١٦٨، ١٦٩، وانظر: مفهوم التفسير والتأويل، ص ١١١.

(٧) روح المعاني، ١/ ٦، التفسير والمفسرون، ١/ ٢١.

المبحث الثاني

« أنواع التأويل وضوابطه »

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: أنواع التأويل.

تتعدد أنواع التأويل بحسب اعتبارات مختلفة، ومن هذه الاعتبارات ما يلي:

أولاً: أنواع التأويل باعتبار الصحة والفساد:

التأويل بهذا الاعتبار ينقسم إلى ثلاثة أنواع وهي:

النوع الأول: التأويل الصحيح: وهو التأويل الذي يصار إليه بدليل، يقول ابن تيمية: (

إننا لا نذم كل ما يسمى تأويلاً مما فيه كفاية، إنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنة، والقول في القرآن بالرأي)^(١). وقال في موضع آخر: (ويجوز باتفاق المسلمين أن نفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيراً له بالرأي)^(٢).

ومثاله: قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(٣): الميتة تدل على تحريم اللحم والجلد، فهل المراد بالتحريم اللحم والجلد أو جاء ما يخرج الجلد؟ جاء ما أخرج الجلد فنحن هنا نؤول التحريم ونصرفه إلى اللحم فقط، فإذا جئنا نفسر هذه الآية ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾، نقول حُرِّمَ عليكم لحمها دون جلدها فإذا دبغ فإنه يجوز وليس محرماً وقد دل على هذا التأويل قوله ﷺ: (أيما إيهاب دبغ فقد طهر)^(٤) وقوله ﷺ: (هلا انتفعتم بجلدها)^(٥)، فهذا الدليل لم يُحمل على ظاهره وإنما حُمل على المعنى المؤول وهو تأويل صحيح لصحة دليله.

(١) مجموع الفتاوى، ٦ / ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ٦ / ٢١.

(٣) سورة المائدة، آية: ٣.

(٤) أخرجه النسائي في سننه، باب جلود الميتة ٤ / ٣٨٢، والترمذي في سننه، باب ما جاء في جلود الميتة إذا دبغت، ٤ / ٣٢١ وقال عنه: هذا حديث حسن صحيح، وابن حبان في صحيحه، ٤ / ١٠٤، وقال: إسناده صحيح على شرط مسلم.

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، باب الصدقة على موالى أزواج النبي ﷺ ٢ / ١٢٨، ومسلم في صحيحه، باب طهارة جلود الميتة بالدباغ ١ / ٢٧٦.

النوع الثاني: التأويل الفاسد: وهو التأويل الذي يصرار إليه بما يظنه المؤول باعتقاده دليلاً، وهو ليس كذلك في الواقع ونفس الأمر.

ومثاله: ما وقع في تأويل (ذوي القربى) في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ...﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ...﴾^(٢)، ظاهر النص يُجوز أن يعطى قرابة الرسول صلى الله عليه وسلم من الفياء سواء كانوا أغنياء أو فقراء فوصف قربي النبي ﷺ هو سبب ثبوت الحق لهم في خمس المغنم دون تقييد بوصف فقرهم، وهذا قول جمهور العلماء. وقال أبو حنيفة: لا يعطون إلا بوصف الفقر ففائدة تعيين خمس الخمس لهم أن لا يحاصهم فيه من عداهم من الفقراء وعللوا هذا التأويل الذي ذهبوا إليه بأن الأغنياء مستغنون عن هذا المال ولا يستحقه إلا الفقراء، وقالوا لأن المقصود من التوزيع سد الحاجة والغني لا حاجة عنده^(٣)، وهذا تأويل فاسد لأنه صير إليه بما يظنه المؤول دليلاً وهو ليس بدليل في واقع الأمر.

النوع الثالث: التأويل الباطل المردود: وهو التأويل الذي يصرار إليه بلا دليل، بل هو لعب، وعبث، وتحكم. وهو ما جنح إليه أصحاب الأهواء، من الملاحدة، والباطنية، والمجسمة، والرافضة، وغيرهم، ويحكم بكفر من صار إليه بعد بيان الحقيقة له^(٤).
ومثاله: تأويل الرافضة قوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهَا اللَّوْطُ وَالْمَرْجَاتُ﴾^(٥) بالحسن والحسين^(٦).

ثانياً: أنواع التأويل باعتبار قرب المعنى وبعده:

التأويل بهذا الاعتبار ينقسم إلى نوعين:

النوع الأول: التأويل القريب: وهو التأويل الذي يُصرف فيه اللفظ عن ظاهره إلى معنى

آخر قريب الاحتمال^(٧).

(١) سورة الأنفال، آية: ٤١.

(٢) سورة الحشر، آية: ٧.

(٣) التحرير والتنوير، ٩/١١، وانظر: المستصفي، ٣/ ١١٣.

(٤) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ٨ / ١١، وانظر: الصواعق المرسله في الرد على الجهمية، ١ / ١٨٥.

(٥) سورة الرحمن، آية: ٢٢.

(٦) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، ٧ / ٢٤٥.

(٧) أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، ص ١٣، أصول الفقه الإسلامي، للزحيلي، ١ / ٣١٦.

ومثاله قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ....﴾^(١).

إن القيام إلى الصلاة في هذه الآية مصروف عن معناه الظاهر إلى معنى آخر قريب منه وهو العزم على أداء الصلاة لقيام الدليل على ذلك؛ وهو أن الشارع الحكيم لا يطلب من المكلفين الوضوء بعد الشروع في الصلاة، وإنما يطلبه منهم قبل الشروع فيها؛ لأن الوضوء شرط في صحتها، والشرط يوجد قبل المشروط لا بعده، وهو تأويل قريب يتبادر فهمه من الآية بمجرد قراءتها أو سماعها^(٢).

النوع الثاني: التأويل البعيد: وهو التأويل الذي يُصرف فيه اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر بعيد الاحتمال^(٣).

ومثاله: ما يقوله أصحاب أبي حنيفة في قوله ﷺ: «في أربعين شاة شاة»^(٤)، من أن المراد به مقدار قيمة الشاة؛ وذلك لأن قوله ﷺ «في أربعين شاة شاة» قوي الظهور في وجوب الشاة عيناً، حيث إنه خصصها بالذكر، ولا بد في ذلك من إضمار حكم، وهو إما الندب أو الوجوب، وإضمار الندب ممتنع لعدم اختصاص الشاة الواحدة من النصاب به، فلم يبق غير الواجب.

ولا يخفى أنه يلزم من تأويل ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمة الشاة بناء على أن المقصود إنما هو دفع حاجات الفقراء وسد خلاتهم جواز دفع القيمة؛ وفيه رفع الحكم وهو وجوب الشاة بما استنبط منه من العلة، وهي دفع حاجات الفقراء واستنباط العلة من الحكم، إذا كانت موجبة لرفعه، كانت باطلة^(٥).

(١) سورة المائدة، آية: ٦.

(٢) أصول الفقه الإسلامي، للدكتور زكي الدين شعبان، ص ٤٥٣.

(٣) أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، ص ١٣، وانظر: أصول الفقه الإسلامي، لزكي الدين شعبان، ص ٤٥٣.

(٤) أخرجه أبو داود في سننه، باب زكاة السائمة ٢ / ٩٩، والترمذي في سننه، باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم، ٢ / ٨، وقال عنه: حديث حسن، ثم قال: وسألت البخاري عنه، فقال: أرجو أن يكون محفوظاً، خلاصة البدر المنير، ٢٩٨ / ١.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، ٢ / ٥٢، ٥٣، وانظر: المستصفي، ٣ / ٩٨.

ثالثاً: أنواع التأويل باعتبار الإجمال والتفصيل:

ويستعمل هذا النوع من التأويل في تأويل أسماء الله وصفاته خاصة، وينقسم التأويل بهذا الاعتبار إلى نوعين هما:

النوع الأول: التأويل الإجمالي: هو أن ترد كل معاني الصفات في الجملة ونقول بأن ظاهرها غير مراد؛ لقواطع وبراهين عقلية على أن الله لا يشبهه شيء^(١). قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٢).

النوع الثاني: التأويل التفصيلي: أن نأخذ كل آية من آيات الصفات ونخرجها بتأويل على مقتضى أي وجه من أوجه اللغة أو أي معنى، ولو كان بعيداً^(٣)، ومثال ذلك ما ذكره أبو حامد الغزالي في قوله ﷺ: «لا تمتلئ النار حتى يضع الجبار فيها قدمه، فتقول: قط قط، وينزوي بعضها إلى بعض»^(٤)، قال الجبار: «هو الرجل الظالم، أو ملك يخلقه الله يضع قدمه في النار»^(٥).

رابعاً: أنواع التأويل باعتبار الحقيقة التي يؤول إليها الكلام:

ينقسم التأويل بهذا الاعتبار إلى نوعين:

النوع الأول: تأويل الخبر: والخبر: هو ما احتمل الصدق والكذب لذاته بقطع النظر عن من أضيف إليه، فإذا أضيف إلى الله ورسوله قطع بصدقه^(٦).

والخبر يدور بين الإثبات مثل قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٧)، والنفي مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٨).

(١) شرح العقيدة الطحاوية، لسفر الحوالي، ١ / ٩٤٤.

(٢) سورة الشورى، آية: ١١.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، لسفر الحوالي، ١ / ٩٤٤.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأيمان والندور، باب الحلف بعزة الله وصفاته وكلماته، ٤ / ٢٠٨٠، ومسلم في صحيحه كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون، والجنة يدخلها الضعفاء ٤ / ٢١٨٧.

(٥) شرح العقيدة الطحاوية، لسفر الحوالي، ١ / ٩٤٤.

(٦) مصطلحات في كتب العقائد، ١ / ١٨، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ٨ / ١٨٩.

(٧) سورة طه، آية: ٥.

(٨) سورة الشورى، آية: ١١.

وتأويل الأخبار: هو حقيقتها، ونفس وجودها، فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه المقدسة الغنية بما لها من حقائق الأسماء والصفات هو حقيقة نفسه المقدسة المتصفة بما لها من حقائق الأسماء والصفات.

وتأويل ما أخبر الله به من الوعد والوعيد هو نفس ما يكون من الوعد والوعيد^(١). وتأويل قيام الساعة، وما أخبر به في الجنة من الأكل والشرب، والنكاح، هو الحقائق الموجودة أنفسها.

وتأويل رؤيا يوسف عليه السلام هو وقوعها في الخارج، وتحققها، وهكذا. والخبر لا يلزم من تأويله العلم به، فهو واقع وإن لم يُعلم به، فأشراط الساعة وأحوالها ستقع وإن لم يُعلم بها، وكذلك حقائق أسماء الله وصفاته هي حقيقة وإن لم يُعلم بها^(٢). النوع الثاني: تأويل الطلب أو الإنشاء، والطلب أو الإنشاء: هو ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، وذلك لأنه ليس لمدلول لفظه قبل النطق به وجود خارجي يطابقه أو لا يطابقه^(٣).

ويدخل تحت الإنشاء أو الطلب أنواع عديدة أشهرها: الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، والنداء. وتأويل الطلب: إما أن يكون أمراً، وإما أن يكون نهياً، فالأمر: طلب الفعل، والنهي: طلب الكف.

فإذا كان الطلب أمراً فتأويله: هو نفس الفعل المأمور به، أي امتثاله، والعمل به. وإذا كان الطلب نهياً فتأويله: هو نفس اجتناب المنهي عنه، أي تركه^(٤). والأمثلة على ذلك كثيرة جداً مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٥)،

(١) انظر: التدمرية، ص ٩٦، والفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية، تحقيق د. عبدالمحسن التويجري، ص ٢٩٠.

(٢) مصطلحات في كتب العقائد، ١/ ٢٢.

(٣) مصطلحات في كتب العقائد، ١/ ٢٠.

(٤) المرجع السابق.

(٥) سورة البقرة، آية: ٤٣.

فتأويل ذلك إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ﴾^(٢)، فتأويل ذلك البعد عن قربان الزنا^(٣)، وهكذا.

و الطلب لابد في تأويله من معرفته والعلم به؛ ليُفعل أو يُجتنب؛ فإن كان الطلب أمراً فلا بد في إيقاعه وفعله وامتناله من معرفة العلم به سواء كان واجباً كإقامة الصلاة، أو مستحباً كالسواك.

وإن كان الطلب نهيًا فلا بد من معرفته والعلم به؛ ليُجتنب سواء كان النهي للتحريم أو الكراهة .

المطلب الثاني : ضوابط التأويل الصحيح وأمثلة على ذلك.

قرر علماء الشريعة أن الأصل عدم التأويل، وأن التأويل خلاف الأصل، ولا يعدل عن الأصل إلى خلافه إلا بدليل؛ حفاظًا على نصوص الشريعة من نزعات الهوى، فوضعوا ضوابط للتأويل، ولم يعتبروا التأويل صحيحًا مقبولاً إلا بتوفر هذه الضوابط؛ وإلا فهو تأويل فاسد مردود، ومن أهم هذه الضوابط ما يلي:

١. أن يكون المتأول ممن توفرت فيه شروط الاجتهاد، بأن يكون عالمًا بأسباب التأويل ومجالاته، ملتمًا بمدلولات الألفاظ ومقاصدها، عالمًا بالشريعة الإسلامية وأدلتها، وله دراية بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، فإن فقد هذا الشرط في المؤول، لم يكن أهلاً للتأويل^(٤).

٢. أن يستند التأويل إلى دليل صحيح معتبر شرعاً يدل على صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى غيره وأن يكون هذا الدليل راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله؛ لأن الأصل هو العمل بالظاهر إلا إذا قام دليل على أن المراد باللفظ هو المعنى الذي حمل عليه، فالعام مثلاً على عمومه، ولا يقصر على بعض أفراده إلا بدليل، والمطلق على إطلاقه ولا يعدل عن إطلاقه الشائع إلى تقييده إلا بدليل يدل على إرادة هذا القيد، وظاهر الأمر الوجوب فيعمل به

(١) انظر: تفسير القرطبي، ١/ ٣٤٣، تفسير ابن كثير، ١/ ١٥١.

(٢) سورة الإسراء، آية: ٣٢.

(٣) انظر: تفسير المنار، ٥/ ٩٢.

(٤) انظر: شرح كتاب التوحيد، ٨/ ٩٩، والمهذب في علم أصول الفقه ٢/ ١٢٠٧.

حتى يقوم الدليل على الندب أو الإرشاد أو غيرهما، والنهي ظاهره التحريم فيعمل به حتى يدل الدليل على العدول عنه إلى الكراهة مثلاً^(١).

٣. أن يكون المعنى الذي أول إليه اللفظ من المعاني

يكون اللفظ قابلاً للمعنى الذي يصرف إليه إذا كان بينه وبين اللفظ نسب من الوضع اللغوي^(٢)، أو عُرف الاستعمال أو عادة الشرع، فقد جرت عادة الشرع على تخصيص العام^(٣) في كثير من نصوصه؛ مثل: قصر الوجوب في كلمة (الناس) في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(٤) على المكلفين دون الصبيان والمجانين^(٥).

كذلك تقييد المطلق^(٦) جرت به عادة الشرع واللغة لا تأباه، فقد قام الدليل على تقييد (الوصية) المطلقة في قوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾^(٧) بالثلث في قوله صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: (الثلث والثلث كثير، إنك إن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكفون الناس)^(٨)، فالعام إذا صُرف عن العموم وأريد به بعض أفراده بدليل، فهو تأويل صحيح؛ لأن العام يحتمل الخصوص، وحين يراد به بعض أفراده فقد أول إلى معنى يحتمله^(٩). والمطلق إذا صرف عن الشيوخ، وحمل على المقيد بدليل؛ فهو تأويل صحيح.

(١) انظر: أصول الفقه للزحيلي، ٣١٥/١، طائفة البهرة وتأويلاتها الباطنية لآيات القرآن الكريم، ص ٢٧-٢٩.

(٢) انظر: المذهب في علم أصول الفقه، ١٢٠٧/٢.

(٣) العام: هو اللفظ الذي يستغرق جميع ما يصلح له من الأفراد، وتخصيص العام: هو قصر اللفظ على بعض أفرادها، أو صرف العام عن عمومها، انظر: أصول الفقه الإسلامي للزحيلي، ٢/٢٤٣، ٢٥٤.

(٤) سورة آل عمران، آية: ٩٧.

(٥) انظر: تفسير البغوي، ٧٢/٢، وفتح القدير للشوكاني، ٤١٥/١.

(٦) المطلق: هو اللفظ الخاص الذي يدل على فرد شائع أو أفراد على سبيل الشيوخ، ولم يتقيد بصفة من الصفات؛ كقوله تعالى في آية الظهر: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (سورة المجادلة، آية: ٣)، والرقبة واقعة على صفات متغايرة؛ من كفر، وإيمان، وذكورة، وأنوثة، وصغر، وكبر. أما المقيد: فهو اللفظ الواقع على صفات قيد ببعضها؛ كقوله تعالى في كفارة القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (سورة النساء، آية: ٩٢)، فاسم الرقبة واقع على المؤمنة والكافرة، فلما قيدها هنا بالإيمان كان مقيداً من هذا الوجه. انظر: أصول الفقه للزحيلي، ١/٢٠٨، ٢٥٤.

(٧) سورة النساء، آية: ١١.

(٨) رواه البخاري، كتاب الوصايا، باب الوصية بالثلث، ٤/٣. ومسلم، كتاب الوصية، باب الوصية بالثلث، ٣/١٢٥١.

(٩) انظر: تفسير النصوص، ٣٨١/١.

أما إذا كان المعنى الذي صرف إليه اللفظ من المعاني التي لا يحتملها اللفظ نفسه، ولا يدل عليها وجه من وجوه الدلالة، فلا يكون التأويل صحيحاً مقبولاً، وعلى هذا فإن التأويل لا يدخل في النصوص الدالة على أحكام أساسية تعتبر من العقائد وقواعد الدين، ولا تتغير بتغير الزمن؛ كالإيمان بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وكذلك النصوص الدالة على أحكام هي من أمهات الفضائل وقواعد الأخلاق التي تقرها الفطر السليمة، ولا تستقيم حياة الأمم بدونها؛ كالوفاء بالعهد والعدل، وأداء الأمانة، والمساواة أمام الشريعة، وصلة الأرحام، وبر الوالدين، والصدق، والنصوص التي تحرم أضدادها، من الكذب، والخيانة، وعقوق الوالدين، والنصوص التي اقترن بها ما يفيد التأييد وغيرها من القواعد الأساسية التي لا تحتمل تأويلاً ولا نسخاً^(١).

٤. ألا يتعارض التأويل مع نصوص قطعية الدلالة؛ لأن التأويل منهج من مناهج الاستدلال والاستنباط الاجتهادي الظني، والظني لا يقوى على معارضة القطعي؛ كتأويل القصص الواردة في القرآن الكريم بصرفها عن معانيها الظاهرة إلى معان أخرى يصيرها خيالية لا واقع لها، وهذا التأويل معارض لصريح الآيات القاطعة التي تدل على أن لها واقعاً تاريخياً^(٢).

أما إذا اختل ضابط من الضوابط السابقة؛ فإن التأويل يصبح صرفاً للفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بغير دليل، فيكون من باب تحريف الكلام، ومن التأويل الذي ذمه السلف، قال ابن تيمية: (فإن هذا التأويل في كثير من المواضع من جنس تأويلات القرامطة والباطنية، وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه وصاحوا بأهله من أقطار الأرض، ورموا في آثارهم بالشهب)^(٣).

(١) انظر: المناهج الأصولية، ص ٧٦ - ٧٧.

(٢) انظر: المناهج الأصولية، ص ١٩٠، والمهذب في علم أصول الفقه، ٢ / ١٢٠٧.

(٣) مجموع الفتاوى، ٤ / ٦٩.

المبحث الثالث

آثار التأويل

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: آثار التأويل الصحيح.

إن التأويل الصحيح له آثار واضحة مهمة ومنها:

١. الاختلاف الفقهي: لقد كان لتأويل النصوص الشرعية أثر واضح في الاختلاف

الفقهي؛ باعتبار أن التأويل باب من أبواب الاستنباط^(١).

ولا يخفى الأثر الواضح للتأويل في المسائل الفرعية المستنبطة من النصوص، إذ هو سبب اختلاف الفقهاء في أحكام هذه المسائل. والمعروف عند الفقهاء، أن العمل بالمختلف فيه لا ينكر على صاحبه إلا أن يكون الخلاف شاذاً^(٢).

والاختلاف بهذه المثابة يكون توسعة على الناس في الفروع، فمن عمل بشيء من أقوال العلماء في ذلك، يكون إن شاء الله مصيباً، حتى لو كان مخطئاً فإنه معفو عنه، ومن اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد وأخطأ فله أجر كما جاء في الحديث^(٣).

وهذا هو الاختلاف الذي يمثل الرحمة؛ لأنه يمثل سعة واتساعاً لحل قضايا الأمة ومشاكلها، والأمثلة على ذلك كثيرة ومنها على سبيل المثال: اختلفوا هل يجوز أن تصرف جميع الزكاة لصنف واحد من الأصناف الثمانية المذكورين في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاتِ فُلُوهُنَّ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمٌ﴾^(٤)، أم لا يجوز؟

لهم في المسألة قولان:

القول الأول: يجوز صرفها لصنف واحد أو أكثر من صنف بحسب الحاجة، وهذا قول

(١) انظر: أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، ص ١٧.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٠ / ٤٦.

(٣) وهو قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر» والحديث أخرجه البخاري في صحيحه، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ١٠٨/٩، ومسلم في صحيحه، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد ٣/١٣٤٢.

(٤) سورة التوبة، آية: ٦٠.

الإمام مالك وأبو حنيفة.

واحتجوا بقول النبي ﷺ لقبیصة ابن المخارق^(١) حين تحمل حمالة^(٢): «أقم يا قبيصة حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها»^(٣)، وقالوا لو وجب صرفها إلى جميع الأصناف لم يجز دفعها إلى واحد^(٤).

القول الثاني: لا يجوز ذلك بل يقسم على الأصناف الثمانية كما سمي الله تعالى، وهذا قول الإمام الشافعي. واحتجوا بأن الله جعل الصدقة لجميعهم بلام التملك، وعطف بواو التشريك فلا يجوز الاقتصار على بعضهم^(٥). وهذا الخلاف وقع في تأويل الآية في مسألة أصناف الزكاة، والأمثلة على ذلك كما ذكرت كثيرة.

• إصابة مراد الشارع: هذا هو الأصل في التأويل، لأن الغرض من التأويل إدراك الحقيقة التي يؤول إليها المعنى التي هي أختيه وأصله^(٦).

لذلك لم يعترض النبي ﷺ أو يعنف من خرج عن أمره من الصحابة عندما أمرهم أن لا يصلوا العصر إلا في بني قريظة فأدركهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم^(٧). فبعض الصحابة حملوا النهي على حقيقته، ولم يبالوا بخروج الوقت، ترجيحاً للنهي الذي هنا على النهي في تأخير الصلاة عن وقتها، وأما البعض الآخر فقد حمل النهي

(١) هو قبيصة بن المخارق بن عبد الله بن شداد الهلالي، يكنى أبا بشر، يقال له البجلي، له صحبة، سكن البصرة، روى عنه أبو عثمان النهدي، وأبو قلابة، وابنه قطن بن قبيصة، انظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ٣/ ٢١٥، والاستيعاب في أسماء الأصحاب، ٣/ ٢٤٤.

(٢) الحمالة: المال الذي يتحملة الإنسان، أي يستدينه ويدفعه في إصلاح ذات البين. انظر: شرح النووي على صحيح مسلم، ٧/ ١٣٣.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، باب من تحل له المسألة، ٢/ ٧٢٢.

(٤) انظر: المغني لابن قدامة، ٤/ ١٢٩، وبداية المجتهد، ١/ ٢٠١.

(٥) انظر: المستصفى من علم الأصول، ٣/ ١٠٢، والمغني لابن قدامة، ٤/ ١٢٩.

(٦) انظر: أعلام الموقعين، ٤/ ٢٥١، ومفهوم التأويل في فهم الحديث النبوي، ص ٦.

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه، باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإيماءً، ٢/ ١٥، ومسلم في صحيحه، باب المبادرة بالغزو، ٣/ ١٣٩١.

على المجازية ، وقالوا: إنه كناية عن الحث والاستعجال والإسراع إلى بني قريظة، فصلوا قبل أن يصلوا إلى بني قريظة^(١).

• الجمع بين الأدلة عند التعارض، فالتأويل ليس مجرد حالة يقتضيها النص بحد ذاته، بل أصبح ضرورة يلجأ إليه عند تعارض الأدلة وذلك لغرض توفيقى أو حل مشكلة، فالأصل عند الجمهور الجمع بين الحديثين ما أمكن، والتأويل ركن أساسي في ذلك^(٢)، فقد اشتهر عن ابن خزيمة مقولته: (لا أعرف حديثين صحيحين متضادين، فمن كان عنده فليأتي به لأؤلف بينهما)^(٣).

وقد أشار الشاطبي إلى أهمية التأويل في إبطال دعاوى النسخ فقال: (إن غالب ما ادعي فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعا فيه، ومحتملاً، وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجهه)^(٤). ويؤكد هذه القاعدة الكرخي بقاعدة شبيهة تخص أصحابه الحنفية، وتتمثل بأن كل آية أو حديث يخالف قول أصحابه أي الحنفية، فهو إما منسوخ، أو مرجوح، أو يحمل على التأويل من جهة التوفيق^(٥).

المطلب الثاني: آثار التأويل الخاطئ.

إن التأويل الفاسد جناية على الإسلام وأهله؛ بل على كل الشرائع، وهو أصل خراب الدين والدنيا، فما اختلفت الأمم على أنبيائهم إلا بالتأويل، وما تسلط علينا أعداء الإسلام إلا بالتأويل، ودماء المسلمين ما أريقَت إلا بالتأويل؛ فاليهود والنصارى أبطلوا البشارات المصرحة بصفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بتأويل هذه البشارات وتبديلها وكتماها. وافتراق اليهود إلى إحدى وسبعين فرقة، والنصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة، وافتراق هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، إنما أوجبه التأويل. وما دخل أعداء الإسلام من الفلاسفة والقرامطة والباطنية والإسماعيلية والنصيرية إلا من باب التأويل^(٦).

ولقد كان التأويل الفاسد المخالف للكتاب والسنة باب شر كبير، فكم جنى التأويل

(١) انظر: فتح الباري، ٧/ ٤١٠، وشرح الزرقاني على المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، ٣/ ٧٠.

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، ٤/ ١٦، وانظر: المهذب في علم أصول الفقه، ٥/ ٢٤١٥.

(٣) فتح المغيث للعراقي: ٣٢٩.

(٤) الموافقات: ٣/ ١٠٦.

(٥) تأسيس النظر، للدبوسي، ص ١٦٩-١٧١.

(٦) انظر: أعلام الموقعين، ٤/ ٢٥١.

الفاسد على الدين وأهله من جناية؛ لأنه نابع من الهوى والتعصب للرأي، أو بمكر ماكر للإسلام وأهله، فهل قُتل عثمان رضي الله عنه إلا بالتأويل الفاسد؟ وكذا ما جرى في يوم الجمل، وصفين، ومقتل الحسين^(١)؟ وهل خرجت الخوارج واعتزلت المعتزلة إلا بالتأويل؟ فهو وسيلتهم لرد دلالة النصوص وتعطيل معانيها دون تعرض لإنكارها وردّها بالكلية، فما تركوا شيئاً إلا أولوه؛ فأولوا الواجبات فصرّفوها عن وجهها، وأولوا المحرمات تأويلاً جرّ الذين ضلوا بضلالهم على ارتكابها والولوج فيها، وأولوا نصوص عذاب القبر ونعيمه، والساعة وأهوالها، والمعاد والحشر، والميزان، والجنة والنار؛ بحيث فقدت النصوص تأثيرها في نفوس العباد^(٢)، فوقعوا في تحريف التنزيل، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٣﴾

كما أن التأويل فتح الباب لأهل الشرك والبدع لإفساد دين الله، يقول ابن القيم: (فأصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يردّه الله ورسوله بكلامه، ولا دل عليه أنه مراده)^(٤). والتأويل أيضاً يشوش القلوب؛ فإن القلوب تطمئن إلى معبودها إذا عرفته بصفاته وأسمائه، ووثقت بالنصوص التي تحدثنا عنه، فإذا أصبحت النصوص مجالاً للتأويل والأخذ والرد؛ فقدت هيبتها وضعفت الثقة بها، وأدى ذلك إلى الجهل بالباري^(٥). وهذا التأويل المذموم هو ما جنح إليه المكفرون في هذا العصر؛ ليكون لما يفعلون مستنداً شرعياً، فقد جعلوا ارتكاب بعض المعاصي كفراً مخرجاً من الملة يستباحون به سفك الدماء، فحكموا بكفر حكام الأمة الإسلامية، ثم امتد حكمهم بالتكفير ليشمل الرعية وعلماء الأمة أيضاً، ووصفوهم بالطواغيت، وليس لهم مستند فيما ذهبوا إليه سوى تأويلهم الفاسد لنصوص الكتاب والسنة، فمأهم إلا خوارج هذا الزمان.

(١) هو الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، سبط رسول الله صلى الله عليه وسلم، أمه فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو أحد سيدي شباب أهل الجنة، ولد سنة ٤هـ، وقتل سنة ٦١هـ. انظر: صفوة الصفوة / ١ / ٧٦٢.
 (٢) شرح العقيدة الطحاوية، للدكتور سفر الحوالي.
 (٣) سورة آل عمران، آية: ٧.
 (٤) انظر: أعلام الموقعين، ٤ / ٢٥٠.
 (٥) انظر: التأويل خطورته وآثاره، ص ٢٤.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والحمد لله على ما أنعم به علي من نعم عظيمة، وآلاء جسيمة، وله الحمد على ما يسر لي وسهل من إكمال هذا البحث وإتمامه.

وقد توصلت خلال بحثي هذا إلى عدد من النتائج؛ منها ما يلي:

١. أن الدين الإسلامي يختلف عن الأديان الأخرى بما يتمتع به من استمرارية مع هذه الحياة حتى نهايتها والحياة في تطور مستمر، تستجد فيها أمور وتنتهي أخرى، و تتغير فيها شؤون من حال لأخرى، لذا جاءت النصوص الشرعية تحمل في طياتها قواعد وضوابط عامة ينزلها العلماء على الوقائع وينتهجون طرق في ذلك منها التأويل الصحيح للنصوص والذي هو طريق من طرق الاجتهاد.
٢. أن الاختلاف الفقهي من أبرز آثار التأويل الصحيح، وهو خلاف بقصد إحقاق الحق، وليس دافعه الشهوة والهوى، بل إنه من مزايا هذه الشريعة التي امتازت بالمرونة، ورفع الضيق والحرج، واحترمت العقل وأطلقت الفكر، ومنعت التقليد الأعمى.
٣. ليس كل تأويل مذموم بل إن التأويل وفق الضوابط التي وضعها العلماء يحافظ على نصوص الشريعة من نزعات الهوى.
٤. إن التأويل وفق الضوابط التي وضعها علماء الشريعة لا يتصدى له إلا عالم متمكن.
٥. إن التأويل الصحيح باب لإعمال الدليلين المتعارضين ظاهراً؛ وهو أولى من ترك أحدهما.
٦. إن الغرض من التأويل الصحيح هو إدراك الحقيقة التي يتول إليها المعنى والتي هي مراد الشارع.
٧. أن التأويل الفاسد باب شر كبير، جنى كثيراً من الويلات على الإسلام والمسلمين، كما أنه باب للتكفير الذي انتهجه خوارج هذا الزمان.
٨. إن من أعظم المخاطر الفكرية التي تسلح بها أعداء الإسلام لغزو المسلمين فكرياً التاويلات الفاسدة المنحرفة للنصوص الشرعية.
٩. أن علماء السلف لم يألوا جهداً في الرد على أهل البدع في تأويلاتهم المنحرفة، تارة بعرض العقيدة الصحيحة بأدلتها، وتارة بذكر تأويلاتهم المنحرفة وشبهاتهم والرد عليها ونقضها، ومن هؤلاء العلماء الأفاضل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

- أما ما أوصي به في هذا المقام فهو ما يلي:
١. إعادة صياغة المناهج الدراسية في التعليم العام بحيث تُوجد هببة في نفوس النشء عند التعامل مع النص الشرعي مما يحفظ له قداسته، وخصوصيته.
 ٢. ربط الناشئة بمنهج السلف في توقير النصوص وتعظيمها، وبيان معالم هذا التعظيم، وذلك من خلال الخطب واللقاءات العلمية.
- وأخيراً أسأل الله تعالى أن يكون فيما قدمت النفع والفائدة لمن اطلع عليه، كما لا يفوتني أن أشكر جامعة القصيم ممثلة في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية على إتاحة الفرصة لي في الكتابة في هذا الموضوع المهم في حياة المسلم، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الإتقان في علوم القرآن، لعبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: بدون، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٣. أثر تأويل النص الشرعي في الاختلاف الفقهي، لعاطف محمد أبو هريرة، بحث قدم في مؤتمر «النص بين التحليل والتأويل والتلقين»، جامعة الأقصى، غزة.
٤. أحكام القرآن للجصاص، لأحمد بن علي الجصاص، تحقيق محمد قماوي، الطبعة: بدون (١٤٠٥ هـ)، ط، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.
٥. الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن علي بن محمد الأمدي، بدون، ١٤٠٣ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٦. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، الطبعة: بدون، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان.
٧. التأويل خطورته وآثاره، لعمر بن سليمان الأشقر، الطبعة: الأولى ١٤١٢ هـ.
٨. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لأبي يوسف بن عبد البر القرطبي، مطبوع مع الإصابة في تميز الصحابة.
٩. الإصابة في تميز الصحابة، لشهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني، الطبعة والتاريخ: بدون، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
١٠. أصول الفقه الإسلامي، للدكتور زكي الدين شعبان، الطبعة، بدون، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، مؤسسة علي الصباح، الكويت.
١١. أصول الفقه الإسلامي، للدكتور وهبة الزحيلي، الطبعة، الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، دار الفكر دمشق، سوريا.
١٢. إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، لمحمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة، تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ط، دار السلام.
١٣. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للقاضي محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الشهير بابن رشد الحفيد، الطبعة والتاريخ: بدون، دار الفكر.

١٤. البرهان في علوم القرآن، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
١٥. تأسيس النظر، لعبيد الله عمر الدبوسي، تحقيق: مصطفى الدمشقي، الطبعة والتاريخ: بدون، مكتبة الكليات الأزهرية.
١٦. التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن محمد بن عاشور التونسي، الطبعة: بدون، ١٩٨٤هـ، الدار التونسية للنشر، تونس.
١٧. تفسير القرآن العظيم، لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م، دار الخير، بيروت.
١٨. تفسير الطبري، لمحمد بن جرير الطبري، طبعة دار الفكر، ١٤٠٥هـ.
١٩. تفسير القرطبي، لمحمد بن أحمد القرطبي، الطبعة والتاريخ: بدون، دار الشعب، القاهرة، مصر.
٢٠. التفسير والمفسرون، للدكتور محمد السيد حسين الذهبي، الطبعة والتاريخ: بدون، مكتبة وهبة، القاهرة.
٢١. تفسير المنار، لمحمد رشيد بن علي رضا، الطبعة: بدون، ١٩٩٠م، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
٢٢. تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، لمحمد أديب صالح، ٢٠٠٨، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.
٢٣. خلاصة البدر المنير، لعمر بن علي بن الملقن، تحقيق حمدي عبد المجيد، الطبعة: الأولى ١٤١٠هـ، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية.
٢٤. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، الطبعة: الأولى ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٥. سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، تحقيق: محمد عبد الحميد، الطبعة والتاريخ: بدون، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٢٦. سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة، الطبعة: بدون، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م دار الفكر، بيروت، لبنان.
٢٧. السنن الكبرى البيهقي، لأحمد بن الحسن البيهقي، تحقيق: محمد عطا، الطبعة: بدون، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة.
٢٨. سنن النسائي، لأحمد النسائي، الطبعة: الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩١ م، دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٩. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، لأبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي، تحقيق: أحمد بن سعد حمدان الغامدي، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م، دار طيبة، السعودية.
٣٠. شرح العقيدة الطحاوية، لسفر بن عبد الرحمن الحوالي .
٣١. المستدرک على الصحيحين، لمحمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عطا، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .
٣٢. شرح النووي على صحيح مسلم، ليحيى بن شرف النووي، الطبعة، الثانية، ١٣٩٢ هـ، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.
٣٣. صحيح ابن حبان، لمحمد بن حبان التميمي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الطبعة: الثانية، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
٣٤. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: د. مصطفى البغا، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، دار ابن كثير، بيروت، لبنان.
٣٥. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة والتاريخ بدون، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.
٣٦. الصواعق المرسله الشهائية على الشبه الداحضة الشامية، لسليمان بن سحمان بن مصلح بن حمدان النجدي، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية.
٣٧. طائفة البهرة وتأويلاتها الباطنية لآيات القرآن الكريم، دراسة للدكتور سامي عطا حسن. جامعة آل البيت، المفرق، المملكة الأردنية الهاشمية.

٣٨. الفتاوى الحديثية، لأحمد بن محمد بن علي بن حجر، الطبعة والتاريخ: بدون، الناشر: دار الفكر.
٣٩. الفتوى الحموية الكبرى، لأحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: حمد بن عبد المحسن التويجري، الطبعة: الثانية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، دار الصميعي.
٤٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب الطبعة والتاريخ: بدون، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٤١. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، لشمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: علي حسين علي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، مكتبة السنة، مصر.
٤٢. القاموس المحيط، لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
٤٣. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
٤٤. لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد ابن منظور، الطبعة والتاريخ: بدون، دار المعارف مصر.
٤٥. صفوة الصفوة، لعبد الرحمن أبي الفرج، تحقيق: محمود فاخوري / د. محمد رواس، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
٤٦. مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري، تحقيق: محمد فواد سزغين، الطبعة: بدون، ١٣٨١هـ، مكتبة الخانجي، القاهرة.
٤٧. مجموع الفتاوى، لأحمد عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي الطبعة الثانية، التاريخ: بدون، مكتبة ابن تيمية.
٤٨. المستصفي من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، الطبعة والتاريخ: بدون، الجامعة الإسلامية، كلية الشريعة، المدينة المنورة.

٤٩. مصطلحات في كتب العقائد، لمحمد بن إبراهيم بن أحمد الحمد، الطبعة: الأولى، ت: بدون، دار ابن خزيمة.
٥٠. المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الطبعة: الأولى ١٤١٢ هـ، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت.
٥١. مفهوم التأويل في فهم الحديث النبوي، دراسة تأصيلية نقدية تطبيقية، بحث للدكتور عمار الحريري، شارك به في المؤتمر الدولي «التعامل مع النصوص الشرعية (القرآن والحديث) عند المعاصرين»، الجامعة الأردنية.
٥٢. مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، للدكتور مساعد بن سليمان الطيار، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ هـ، دار ابن الجوزي، الرياض.
٥٣. معالم التنزيل في تفسير القرآن، لمحيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٥٤. المغني، لعبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، الأولى، ١٤٠٥ هـ.
٥٥. منهج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني الحنبلي، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ-١٩٨٦ م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
٥٦. الموافقات، لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشهير بالشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ-١٩٩٧ م، دار ابن عفان.

**النص القرآني في المقاربات التأويلية:
حامد أبو زيد ومحمد أركون: عينة**

د. عمار حلاسة

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
جامعة قاصدي مرباح ورقلة



مَفْرَمَةٌ

التأويل آلية بحثية تهدف إلى الغوص في أعماق النص، وسبر أغواره، والوصول إلى أعماقه، وتحريك ما تستأثر به الدلالة، وتمنع به عن المستعجل. ومن هذا المنطلق يمكننا القول: أن التأويل هو رحلة العبور من المعنى إلى معنى المعنى. غير أن ما يجب أن نسجله ونحن في مقدمة هذا البحث: أن التأويل في الثقافة العربية -وعلى وجه الخصوص في النص الشرعي- يختلف كلية عن التأويل بمفهومه الغربي، فلسفة، وإجراء، ومنهجاً. ذلك أن التأويل الغربي قد ارتبط بالهرمنيوطيقا. وهي العلم المرتبط بالموروث الديني اليهودي والمسيحي. وقد احتكره رجال الدين عندهم. وفيه يعلق المعنى، ويتيه في مفاهيم، لا يعلم كنهها إلا رجال الدين أنفسهم. وقد أحاطوه بجانب كبير من التكتم والغموض. مما يجعل العلاقة بين النص الأصل والنص الوسيط تكاد تكون مستحيلة لدى المتلقي. على غرار ما نجد في العلاقة بين التوراة والتلمود. ولذلك حين نقل التأويل الهرمنيوطيقي من دائرته الكنسية إلى النص غير الديني، فقد احتفظ التأويل بطابعه الغامض، وأصله المعمي. ومن هذا المنطلق لم يعد مهمماً عندهم القبض على دلالة محددة، يعينها ويقصدها النص، بقدر ما أصبح المهم عندهم فتح النص على كل الوجوه الممكنة، وغير الممكنة للمعنى. ومن هذا الفهم حدد (تودوروف) مفهومه للتأويل. فالتأويل عنده لا يهم أن «يكون صحيحاً أو خاطئاً، ليكون غنياً أو فقيراً، خصباً أو عميقاً، فاتناً أو لا»^(١). فلا أهمية للدلالة، ولا أهمية للقبض على المعنى ما دام المدلول غامضاً، والعلاقة بين الدال والمدلول متشردمة، تجعل الدال دائم الترحال والتجوال؛ بحثاً عن مدلوله.

في حين نجد التأويل في الثقافة العربية والإسلامية، يرتبط بالنص ليزيل عنه الوهم والشك الذي يمكن أن يلتصق به نتيجة القراءة السطحية للنص. ويضعه في دائرة البيان والوضوح. وبالتالي لا يكاد يختلف عن التفسير، إلا باعتباره حفرأ أكثر عمقاً؛ ليفسح مجالاً أعمق للإبانة والوضوح. ومن هذا المنطلق لم تعرف الثقافة الإسلامية هذا البون الشاسع الذي

(١) ترفيطان تودوروف - الشعرية - ترجمة: شكري المبخوت، ورجاء بن سلامة، ط ٢، ١٩٩٦م، دار توفال للنشر، المغرب، ص ١٨.

عرفته الثقافة الغربية في التفريق بين التفسير والتأويل. حيث يقترب المفهوم إلى الدرجة التي نجد فيها رجلاً مثل ابن حبيب النيسابوري يقول: «قد نبغ في زماننا مفسرون، لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتموا إليه»^(١)؛ لشدة القرب بين التفسير والتأويل. والذي يهمننا في هذا الصدد، أن التأويل في الثقافة الغربية يميع المعنى ويشطيه. في حين نجد التأويل في الثقافة العربية، يشد على يد المعنى؛ ليسلك به مدارج الإبانة والوضوح. وإذا كان محمد أركون، وحامد أبو زيد، قد اختارا مقارنة النص الشرعي، فإن عيب الرجلين، أنهما اختارا منهجاً لا تربطه أي علاقة بالنص الشرعي؛ مما جعل ما توصل إليه كلا الرجلين، يقذف بهما في مدارك الهالكين. ولذلك جاء هذا البحث ليوضح خطر تطبيق المنهج الغربي على النص العربي عموماً، والنص الشرعي بوجه أخص. ومن هنا فرضت إشكالية النص نفسها. حيث تنطلق من النشاز الناجم بين الغربية الواقعة بين المنهج الغربي والنص العربي، وجمع بين ما يستحيل الجمع بينهما. وقد فرضت هذه الإشكالية جملة من الأسئلة نحصرها في ما يلي:

كيف يمكن مقارنة نص يأخذ مكانته من قدسيته بمنهج لا يعترف أساساً بالمقدس؟

كيف يمكن مقارنة نص إلهي المصدر بمنهج لا يرى في غير البشرية مصدراً للنصوص؟

وقد اعتمدت هذه الدراسة للإجابة عن تساؤلاتها على المنهج التاريخي، واستعانت

بجملة من الإجراءات المنهجية: كالوصف، والشرح، والتفسير، والمقارنة وقد سار هذا

البحث وفق الخطة التالية: مقدمة: توضح التصور العام للبحث. ثم المبحث الأول: الذي

اخص بالوقوف عند مفهوم الأنسنة، نشأة، واصطلاحاً. ثم ينتقل البحث إلى المبحث

الثاني: وقد قسم إلى مطلبين: المطلب الأول: وقد تناول مفهوم الأنسنة والتأويل عند محمد

أركون. والمطلب الثاني: وقد تناول تطبيق محمد أركون منهج التأويل على النص القرآني.

ثم المبحث الثالث: وقد تناول: مفهوم الأنسنة والتأويل عند حامد أبي زيد، ليخلص البحث

إلى خاتمة يلخص فيها ما توصل إليه من نتائج.

(١) جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج٤، ١٩٩٨م، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، لبنان، ص ١٦٧.

المبحث الأول

مفهوم الأنسنة ونشأتها

لقد بات من نافلة القول، ونحن نود أن نقف عند توجه أنسنة النص القرآني، عند محمد أركون وحامد أبي زيد، أن نقف عند مفهوم الأنسنة. هذا المصطلح الغربي الذي شهره الرجلان؛ لنسف كل ما له علاقة بعلوم الأمة، وعقيدتها الصحيحة، التي نقلها الخلف عن السلف. فمفهوم الأنسنة مفهوم إحدادي يستمد جذوره الفلسفية من فلسفة (نيتشه)، القائمة على موت الإله، وهي الفكرة التي احتفى بها أركون كثيراً، وتحمس لها، للدرجة التي جعلته يعتقد أن نيتشه بطرحه هذا، مع ماركس، وفرويد، هم من فتح باب الحداثة الفكرية في أوروبا، حين يقول: «الواقع أن نيتشه ساهم مع كل من ماركس، وفرويد، في بلورة منهجية الشك، أو الاشتباه، إلى أقصى حد، بمعنى أنه ينبغي على العقل، أن يشتهب دائماً بالصلاحية المزعومة، أو بالموثوقة المطلقة، لإنتاجاته الثقافية، والمعرفية... وقد أكد المؤرخون المعاصرون، على صحة منهجية نيتشه وحدوساتها الفلسفية العبقرية»^(١).

لقد رأى هذا الفيلسوف الغربي أن الإيمان يقف مانعاً دون العقل؛ ليصل إلى الاستدلال على كل ما حوله؛ لأن فكرة التسليم الإيماني تقف دونه؛ ولذلك كانت فكرة موت الإله التي انبثقت عنها فكرة الشك، هي الفكرة التي أعجب بها أركون أيما إعجاب؛ وجعلته يتحمس لنيتشه التحمس الذي جعله يؤنب حتى الفلاسفة الغربيين الذين رأوا في دعوة نيتشه شذوذاً، وخطراً على العقل نفسه. إذ يقول: «عودة إلى مسألة غياب فكرة الإله. لقد استخدمت هذا المصطلح النيتشوي عن قصد؛ لكي أذكر الجامعيين الغربيين بأنهم قد حذفوا هذه المناقشة الفلسفية من ساحة العلوم الاجتماعية بدون حق»^(٢).

فالأنسنة تعني رفض الشرائع السماوية، ورفض إعطاء النص الديني المصدرية الإلهية، ونزع سمة القدسية عنه، لأن ارتباط النص الديني بالذات الإلهية المتعالية، والمنزهة عن الخطأ، يجعله نصاً هو الآخر متعالياً. لأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وهذا

(١) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام اليوم)، ط. دار الطليعة، بيروت، لبنان،

ص ٢١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠٧.

يجعله في نظرهم يخرج عن المجال البشري لحدود النص. ولكي يعود النص لطبيعته البشرية لا بد من أنسنة العقل الناسج للنص. وهو العقل الذي «بني على العلم، وعلى نظرية إنسانية شاملة، رأت أن على العقل في كل مكان، أن يتحرر من سيطرة الأسطورة، والدين، واللاهوت، ومن سيطرة الكنيسة في العصور الوسطى، ليلتفت إلى حاجاته الإنسانية، وإلى إمكانية تطوره ونمائه»^(١).

وقد جعلت الأنسنة الدين مساوياً للأساطير، انطلاقاً من اعتقاد هذا التوجه، أن الدين، والأسطورة، كلاهما من صنع البشر. والأديان كلها في هذه المسألة سياتن. فهي لا تميز بين الدين المزيف، والدين الحق. وبالتالي أصبحت الأنسنة في نظرهم، حتمية تقتضيها الطبيعة البشرية، التي تفرض عليها واقعتها ألا تخرج عن طابعها البشري. ولذلك فقد فرضت الأنسنة العقل. وأحلت محل التعاليم الإلهية. وبذلك تتحول يقينية المعرفة من مصدرها الإلهي، إلى المصدر البشري ممثلة في العقل «إن العقلانية المؤنسنة تؤمن بإمكانية وصول العقل إلى اليقين بعملية عقلانية معقدة، وطويلة كالمعرفة نفسها، تتوازي مع تعقيد تركيب العقل، وتعقيدات العملية المعرفية ذاتها. عادة ما تبدأ المعرفة بالحواس كمعرفة أولية. وترتقي شيئاً فشيئاً، إلى أن تنتهي بالمعرفة العقلانية المدركة للموضوع المدرك. كما أن العقل يدرك الآلية التي يستخدمها للوصول إلى إدراك موضوعه»^(٢).

لقد أصبح - العقل في ظل الفلسفة الأنسنية - محيطاً بكل شيء، ومدركاً لكل الحقائق، وعنده منتهى المعرفة واليقين. ومن هذا المنطلق فإن النص بمفهومه الديني - من وجهة النظر الأنسنية - يصبح يقتل الإنسان، ويتعدى على حريته، وينفي محوريته. حين يفرض نفسه سلطة وحيدة، مهيمنة، تملك وحدها سلطة إنتاج المعنى وتأويله، ليتحول النص الديني مع توجه الأنسنة، من محور للكون، إلى تابع يدور في فلك الإنسان. وبذلك يصبح الإنسان هو محور الاهتمام بدل النص الديني. ويفسح المجال أمام العقل المتأنسن أن يعلن «أنه في صيرورة دائمة، تقوده إلى اكتشاف، واختراع، وخلق طرق جديدة من التفكير الفلسفي والعلمي... كما يعلن عدم قبوله بسيطرة الأيديولوجيات على عقله، أيّاً كان مصدرها:

(١) جورج الفار، عودة الأنسنة في الفلسفة والأدب والسياسة، مطبعة أروى، دار الثقافة، الأردن، ص ٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٠.

سماوياً، أو أرضياً»^(١).

لقد لجأ المجتمع الأوروبي إلى الأنسنة وقوفاً في وجه الكنيسة التي استعبدت الناس باسم الدين. وفرضت نظام السخرة باسم الدين. وأولت كتابها المقدس وفق أهوائها؛ لتضمن لنفسها الوجاهة والسلطة. كما قتلت العلماء باسم الدين «ففي مرحلة ما قبل الأنسنة، وهي مرحلة ما قبل عصر النهضة والإصلاح الديني بالنسبة للفكر الغربي... كانت النصوص المقدسة هي التي تضع ماهية الإنسان، وتحدد له ما يفعله، وما لا يفعله»^(٢). والمقصود هنا بالنصوص المقدسة: تلك النصوص التي يلجأ إليها رجال الدين المسيحي، ليحرفوا الكلم عن مواضعه. ويقولون هو من عند الله، وما هو من عند الله. مما جعل تلك النصوص جائرة ظالمة. وقد كان أنصار الثورة الفرنسية على صواب حين رفعوا شعار (اشنقوا آخر إقطاعي بأمعاء آخر قسيس). ولذلك فقد كان الذين دعوا إلى العلمنة في أوروبا. والذين دعوا إلى عزل إله الكنيسة عن الحياة على صواب.

ومن هذا المنطلق، فقد كانت إيطاليا سباقة في إبعاد علوم الكنيسة، وإعطائها الصبغة البشرية. فقد «بدأت آثار هذه النزعة غير الدينية تتمجد في نحت التماثيل العارية، تشبيهاً بالفن اليوناني. وبدأت ثقافة تهتم بالإنسان، وليس بالإله فقط. وكان من أهم رواد النهضة في إيطاليا الشاعر الإيطالي الكبير (دانتي أليغييري)، الذي كتب رائعته، الكوميديا الإلهية شعراً. وفيها صور بشكل أدبي رفيع مصائر البشر بين الجنة والنار، والمطهر. فوضع في المظهر كما تخيله، كثيراً من الوجوه، والفلاسفة اليونانيين، الذين قدموا خدمة للبشرية. ومنهم سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، متجاوزاً الفكرة المسيحية القائلة: جميع الخارجين عن الكنيسة مصيرهم النار وجهنم»^(٣).

لقد غيرت إيطاليا في عصر النهضة مصدر المعرفة المسيحية، التي كانت تسوق معرفة وتنسبها إلى الله. مما جعل الإنسان الأوروبي يرفضها لتناقضها، وتعسفها. وقد كان دانتي خير مثال لذلك - كما أشار الدكتور جورج الفار في النص السابق -، حين رفض الجنة بمفهومها

(١) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٧.

(٣) جورج الفار - عودة الأنسنة - ص ٢٠.

الديني الذي يخصصها للمؤمنين المدعين لسلطة الكنيسة دون غيرهم. لتصبح الجنة عنده ذات طابع بشري، يدخلها كل من قدم خدمة للبشرية. ولذلك كان من سكانها سقراط، على الرغم من أنه قتل بسبب إلهاده. وهكذا يضع التوجه الإنساني العقل بدل الدين، إن «العقل المؤمنس الذي نادى به فلاسفة التنوير، قد بني على العلم، وعلى نظرية إنسانية شاملة، رأت أن على العقل الإنساني في كل مكان أن يتحرر من سيطرة الأسطورة، والدين، واللاهوت، ومن سيطرة الكنيسة في العصور الوسطى، ليلتفت إلى حاجاته الإنسانية، وإلى إمكانية تطوره ونمائه»^(١).

أما في الوطن العربي، فقد وجد التوجه الأنسني طريقه إلى الفكر، والثقافة العربية عن طريق الإستشراق الذي عامل النص القرآني، معاملة النص الإنجيلي، رغم البون الشاسع بينهما. وعن طريق جيل التحديث الذي دخل المثاقفة مع فكر وفلسفة الغرب، بنفسية مهزومة، مسلوقة، تنظر إلى تراثها نظرة احتقار وتقزيم. في حين نظرت إلى الفكر الغربي نظرة تضخيم وانبهار. ولنا أن نقف على هذه المقولة لأحمد أمين، وهو يقزم التراث العربي، ويضخم التراث الغربي حين يقول: «فلما قرأت كتب النقد الإنجليزية، رأيت فيها محاولة، كبيرة لتحويل النقد إلى علم منظم، له قواعد، وأصول، على حين أن الكتب العربية التي ذكرتها: كتب ابن سلام، والعسكري، والأمدي، وغيرهم، لم تؤصل الأصول. وإنما كانت لمحات خاطفة في النقد لا تروي العليل»^(٢).

ولذلك فقد كانت العلاقة وطيدة بين جيل التحديث والحركة الإستشراقية، على نحو ما نجد عند طه حسين، الذي بنى «مشروعه النقدي على المثاقفة مع أوروبا سواء من خلال دراسته في الجامعة المصرية التي التقى فيها بجملة من المستشرقين، لا سيما أستاذه كارلو نالينو»^(٣)، وهو ما جعله يلوك آراء المستشرقين على أنها مسلمة. ويخرج برأيه الخطير في النص الديني سواء أكان إسلامياً، أم مسيحياً، أو يهودياً، على طريقة المستشرقين حين يقول:

(١) المرجع نفسه - ص ٢١ .

(٢) أحمد أمين: النقد الأدبي، ط ٤، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص ٩.

(٣) سعد البازعي: استقبال الآخر الغرب في النقد العربي الحديث، ط ١، ٢٠٠٤م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص ٩٨.

« 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، ونشأة العرب المستعربة... ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة، نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام، واليهودية، والقرآن، والتوراة من جهة أخرى»^(١).

لقد سمح طه حسين لنفسه - باسم الأنسنة - أن يعتبر القرآن الكريم كتاباً مؤنسناً، يلجأ إلى الحيلة والمكر؛ ليخترع الصلة بين العرب واليهود. وبذلك تلتقي الأنسنة القديمة ممثلة في طه حسين، مع الأنسنة الحديثة ممثلة في أركون في تأويل النص القرآني، دون الاعتبار لخصوصيته الإلهية. حيث يخرج علينا طه حسين بكتبه الثلاثة: الأدب الجاهلي - مستقبل الثقافة بمصر - الأيام، حيث نرى « نزعة إنسانية واضحة في هذه المؤلفات، من خلال منهجه الشكي... ولم تنقطع مسيرة الأنسنة عن الأدب والفكر العربي منذ عصر النهضة إلى اليوم. فقد أعاد محمد أركون إحياءها في كتابه الشهير معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، وفي كتابه نزعة الأنسنة في الفكر العربي الذي صدر عام ١٩٩٧م»^(٢).

وهكذا يلتقي الأنسانيون القدامى منهم والمحدثون حول فكرة تحويل محور التأويل من مصدره الإلهي الثابت، القائم على اليقين المطلق في كل ما جاء من عند الله عز وجل، إلى محور الشك، والدلالة المتذبذبة، غير المستقرة. فبعد أن كان النص مصدر الكون لأنه يستمد صدقيته من مصدره الإلهي، يتحول مصدر النص للإنسان، حاملاً معه صفاته البشرية. حيث أصبح النص يستمد خصائصه من مصدره البشري. فأصبح يتسم بالنقص، والضعف، وعدم الاستقرار. غير أن التوجه الأنسني رأى في هذا الضعف قوة، لأنه يحرر الإنسان من أي سلطة تحد من حرية تفكيره. يقول أركون: «كانت النصوص المقدسة هي التي تضع ما هية الإنسان، وتحدد له ما يفعله وما لا يفعله، بمعنى أن الإنسان ينصت للنص، ويسلم له إرادته، ويتبع أوامره ونواهيه، ولا يسأله، ولا يستطيع أن يرسم مسافة بين النص وبين وعيه بما يقوله النص. فالنص أولاً وأخيراً... ولكن في الأنسنة، أصبح محور الاهتمام هو الإنسان

(١) طه حسين، في الشعر الجاهلي، ط ١٩٢٦، ١، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ص ٢٦.

(٢) جورج الفار: عودة الأنسنة، ص ٢٣.

... وذلك من خلال جعل العقل الإنساني في مرتبة الحاكم الأول وصاحب السلطة في كل ما يتعلق بمعارفه، ومساعيه، وإنجازاته وأماله^(١).

لقد انطلق أصحاب التوجه الأنسني من الفكر الاستشراقي، وطريقة تعامله مع النص القرآني، بعيداً عن طبيعة النص العربي الذي ينطلق من الوضوح الذي يفرضه اليقين. مما يعني أن النص يعني دلالته ويقصدها بعينها، بعيداً عن أي هرطقة. وهذا الذي جعل البلاغة العربية القديمة تحتفي بالتشبيه بدلاً من الاستعارة، لوضوح التشبيه عن الاستعارة. وهو السبب ذاته الذي جعل الأمدي في موازنته يميل للبحثري، ويظلم أبا تمام لإغراق أبي تمام في الاستعارة، وتوسعه فيها. وقد كان حرص الأصوليين، والمفسرين على الوضوح شديداً، حتى لا يحل الشك محل اليقين في تأويل النص القرآني، مما جعل بعضهم ينكر وجود المجاز في القرآن الكريم. وقد ذكر الزركشي في كتابه البرهان بعضاً منهم حيث يقول: «وأما المجاز فاختلف في وقوعه في القرآن الكريم... وأنكره جماعة منهم: ابن القاضي، من الشافعية: وابن خوير منداد من المالكية. وحكي عن داوود الظاهري، وابنه، وأبي مسلم الأصفهاني»^(٢).

في حين وجدنا التوجه الأنسني يحل الشك محل اليقين، غلى غرار ما رأينا مع طه حسين. وقد رأى الأنسنيون استحالة خلخلة يقين الدلالة القرآنية، ما لم يتمردوا على قدسية النص القرآني، والتعامل مع كل النصوص انطلاقاً من مصدرها الإنساني، حتى يتسنى لهم في نظرهم التعامل مباشرة مع النص، بعيداً عن السلطة التي تقف وراءه. مستفيدين في ذلك من تفكيكية دريدا التي جاءت لتفضح اللوغوس الغربي الذي يقف وراء كل الخطابات التي يصدرها.



(١) مصطفى كيجل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة، إشراف إسماعيل زروخي، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ص ٤٣.
(٢) بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ط ٣، ١٩٨٠، دار الفكر بيروت، لبنان، ص ٢٥٥.

المبحث الثاني

التأويل عند محمد أركون

المطلب الأول: مفهوم أنسنة النص القرآني عند أركون

على نفس الأرضية يقف محمد أركون، محاولاً خوض تجربة المنهجية الأنسنية القائمة على الشك «ويبدو لنا أن محمد أركون الذي كتب بالفرنسية، أنه يمثل امتداداً لهذا الخط العقلاي. ويسجل أنه ربما كان أول مفكر تيولوجي، لاهوتي. بمعنى أنه كان أول من استعمل أساليب اللاهوت المسيحي، والفلسفات المعاصرة، لتطبيقها على النص القرآني، محاولاً شرح، وتأويل هذا النص»^(١). ويعمد أركون في إنجاز مشروعه على تقويض المركز. ولذلك يختار جملة من الأسئلة يراها كفيلة بهذه المهمة: «هل ينبغي علينا أن نستمر في التحدث عن هذه المسائل بعبارات الإصلاح من أجل بحث إسلام أصيل، نقي، حقيقي، متموضع دائماً في لحظة تدشينية نموذجية، لحظة النبوة؟ نقول ذلك ونحن نعلم أن المعرفة التاريخية بهذه اللحظة، قد أصبحت خارج نطاق إمكاناتنا إلى الأبد، بسبب ضياع وثائق أولى أساسية كثيرة، ضياع لا مرجوع عنه، ولا تعويض له. أم ينبغي علينا أن نشتغل على زحزحة المشروعية الإسلامية وتفكيكها داخلياً. من أجل التوصل إلى مشروعية أخرى كونية، أو قابلة لأن تعمم كونياً»^(٢).

المشكلة عند أركون مشكلة هوية. وهذا الذي يجعله يضع قضية النص، قضية هامشية، لأن بالنسبة إليه أن القضية الأساس هي قضية الهوية. فإذا استطعنا أن نحل هذا الإشكال، فستحل معه كل القضايا الأخرى. ولذلك يصر أركون على زحزحة النص من المركز إلى الهامش، لأنه يمثل عنده هامش في مقابل المركز الذي هو الذات. ولما كان الله هو مركز الدلالة ومصدرها في النص القرآني، فقد بدأ أركون بتقويض هذا المفهوم، حتى يحرك الدلالة من ثبوتيتها ويقينتها، لتصبح قابلة لتعدد القراءات، والفتح على لنهاية التأويل.

فلقد أخبرنا المولى عز وجل أن النص القرآني لا ريب فيه، فهو نص يقيني، مطلق، لا يأتيه الباطل بين يديه، ولا من خلفه. هذا النص الذي يأخذ أهميته، وقيمه لأنه تنزيل من

(١) جورج الفار: عودة الأنسنة، ص ٧٩.

(٢) مصطفى الحسن: الدين والنص والحقيقة، ط ١، ٢٠١٢م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ص ٤٧.

عزيز حكيم، سوف يقف عائقاً أمام أركون ليحقق أنسنته، انطلاقاً من نص يقوم على الشك. وهذا قد حتم عليه التخلي عن المصدر الإلهي للنص القرآني، والبحث عن إله آخر، يتناسب وأنسنة أركون من خلال صنع إله فضفاض، ويبدأ عملية التقويض بقوله: «وعلى عكس ما تظن المسلمة التقليدية، التي تفترض وجود إله حي، ومتعالم، وثابت، لا يتغير، فإن مفهوم الله لا ينجو من ضغط التاريخية وتأثيرها، أقصد أنه خاضع للتحول، والتغير بتغير العصور والأزمان»^(١).

وليس مهماً عند أركون أن يحدث ما يحدث، إذا كان ذلك كفيل بتقويض المركز الذي يقف حائلاً بينه وبين النص المأنس الذي يتخذ من شك منهجية، تفتح أمامه لا نهائية الدلالة. ولا مانع عنده أن يكون البديل، هو هذا الإله المائع المتغير، الذي لا يقر له قرار. لنجد أنفسنا مرة أخرى أمام فوضى الدلالة التي نادى بها التفكيكية. لكن الأخطر هذه المرة، ليس على مستوى النص ذي الطبيعة الزبئية، ولكن في ثوابت الحياة التي لا تقوم لها قائمة إلا بها. ولما كان الإله مائعاً في فكر أركون، أصبح لزاماً، أن تكون الرسائل الصادرة منه كذلك. ومن هذا المنطلق كانت دعوته إلى إعادة النظر في الكتب السماوية. والبحث عن نموذج يجمعها في كتاب واحد. ولذلك فقد كان إعجابه شديداً بدانيال روس وهو يقوم بعمل مماثل حيث يقول: «وعندما اطلعت على كتبه لأول مرة، تساءلت قائلاً: ألا يمكن أن نفعل شيئاً مشابهاً في ما يخص القرآن؟ وما هي النتيجة التي ستوصل إليها إذا ما قارنا بين الإنجيل والقرآن بهذه الطريقة؟»^(٢).

وقد هداه إلهه الجديد إلى التشكيك في النص القرآني - وإلى أن يعصف كلية بالنص القرآني، ويعدمه من الوجود، بحجة تزوير هذا النص، ليعود بنا إلى ثنائية، المركز والهامش. ويعتبر انطلاقاً من توجهه الأنسني أن المركز هو الذي فرض النص القرآني المعروف. وقد عمد هذا المركز إلى تغييب النص القرآني الحقيقي، وهو نص الهامش، النص الذي

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ط ٢، ١٩٩٦م، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ص ١٠٢.

(٢) محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ط ٣، ١٩٩٨م، ترجمة هاشم صالح دار الساقى، بيروت، لبنان، ص ٢٧٠.

قاله الرسول للصحابة مشافهة. وهو نص عنده ينتهي بمجرد انتهاء التللفظ به. ولما كان من المستحيل الوصول إلى هذا النص، فقد عمد المركز إلى تزوير نصوص ليخول لنفسه الهيمنة على الأقلية، ومصادرة ثقافتها. «فحين يتحدث عن القرآن الكريم يعتقد أن كتابته تمت بمؤامرة في المدن، لأغراض سياسية. فأبو بكر الصديق رضي الله عنه، حذف وأضاف لغرض تكريس سلطته. ويعتقد جازماً أن ثمة قرآناً آخر، كان موجوداً في القرى يتلى شفاهة، لكنه اندثر، لأن القرى لا تكتب... وهكذا لا يكلف أركون نفسه إثبات نص قرآني آخر. بل يجعل من قاعدته مفتاحاً لقراءة التاريخ. هذا المفتاح الناتج عن أزمة نفسية عاشها في بيئته الثقافية الشفهية»^(١).

وانطلاقاً من هذا الفهم الذي ينطلق من التشكيك في ثبوت النص القرآني، يعيد طرح الفكر الاعتزالي القائل بخلق القرآن، ليثبت فكرة أن القرآن الذي بين أيدينا، ليس هو كلمة الله، وإنما هو نص مؤنسن حين صيغ باللغة العربية، وهي لغة إنسانية، تحمل خصائص المجتمع العربي. وبالتالي ما جاء فيه من آيات، فهو يتعلق بالإنسان العربي. ولذلك فهو يرى «أن القرآن بحاجة إلى وساطة بشرية. أن نقول بأن القرآن مخلوق، فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية، هي هنا اللغة العربية»^(٢). وهكذا نجد أنفسنا أمام طرح يعصف بيقينية الإله الواحد الأحد، ويضع مكانه إلهاً مائعاً، لا هو أرضي، ولا سمائي، جرياً وراء النيتشوية، واعتقادها الزائف، في اعتبار أن الإله من صنع البشر.

ولذلك لا نعجب حين نجد أركون يلوم الغربيين، حين تجاوزوا فلسفة نيتشه، وعادوا للإيمان بالإله حيث يقول: «عودة إلى مسألة غياب فكرة الإله. لقد استخدمت هذا المصطلح النيتشوي عن قصد، لكي أذكر الجامعيين الغربيين، بأنهم قد حذفوا هذه المناقشة الفلسفية من ساحة العلوم الاجتماعية بدون حق»^(٣). لم ينس أركون فضل نيتشه عليه في العثور على إلهه المؤنسن، الذي يمكنه من تأويل النصوص القرآنية، دون أي قيد أو سلطة. وهذا ما دفعه ليعلن دينه الجديد، الذي لا تربطه أي علاقة بالمؤسسة العلمية الإسلامية المتعارف

(١) مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة، ص ٦٣.

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٧٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٠٧.

عليها. وها هو يعلن تمرده عليها، وخروجه عنها، ومخالفته لكل علمائها حين يقول: «لا أعرف فقيهاً معاصراً واحداً، أو شيخاً، أو رجل دين يقبل بإعادة طرح مسألة القرآن، ككلام مخلوق من قبل الله. لا أحد يقبل بمعالجة هذه المسألة الهامة، على ضوء العلم الحديث»^(١). وسيعمد الإله الجديد الذي صنعه أركون إلى إذابة الفوارق والحدود، بين الأديان، والمعتقدات، والمذاهب، لأن الإله الجديد، يطرح الشك بدل اليقين. وبذلك يصبح لا شيء موثوق فيه. وتصبح كل قراءة، هي إساءة قراءة، ويصبح بإمكان اللاهوتي، وعالم الدين، أن يحدث القطيعة المعرفية مع مصادره الدينية. ويصبح بإمكانه، أن يقارب النص المقدس، انطلاقاً من معطياته البشرية الذاتية. وبذلك سيجد نفسه قد دخل منطقة التوافق، التي يلتقي عندها وفيها البشر جميعاً، انطلاقاً من طبيعتهم البشرية. يقول أركون: «لقد ابتدأ العلماء يعترفون بأن الخطابات اللاهوتية التي ظهرت حتى الآن، مرتبطة كلها بأيدولوجية رسمية، أو معارضة كاثوليكية - بروتستانتية - سنية - شيعية. ونحن نريد أن نخرج من هذا الإطار الضيق، وأن نجعل ممكناً وجود تفكير ديني، منفتح، من دون أية أسبقيات لاهوتية، على جميع التجارب الدينية للبشرية»^(٢).

لقد أصبح الدين تجربة بشرية تحكمها النسبية البشرية. وبالتالي لا شيء يدعو للتعصب، إذا كانت التجارب البشرية تقتضي أن يكون ما كان البارحة صحيحاً، قد يكون في الغد خاطئاً. حتى في ما يتعلق بالله، وبالنص المقدس. وليس هذا عجباً، إذا كان إله أركون مؤنسناً، يجري عليه ما يجري على البشر. ولذلك نجده يقول: «يمكن القول بأن التصور الحديث لله يتجلى في الأمل، في الانفتاح على أفق الأمل. الأمل بالخلود، الأمل بالحرية، الأمل بالعدالة، الأمل بتصالح الإنسان مع ذاته. هذا هو الله بالنسبة للعالم الحديث، والتصور الحديث»^(٣).

أهذا هو الله؟ ما هذا الإله المائع الذي لا يقهر له قرار، ولا ترتسم له معالم؟ ما هذا الإله

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢٢.

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط ٢، ٢٠٠٥م، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص ١١١.

(٣) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٨٢.

الذي يختصره أركون في مجموعة أماني؟ لقد رضي أركون لإلهه أن يكون بهذه الميوعة، والضبائية، حتى يتخلص من المركزية، التي يفرضها الانتماء إلى فكرة واضحة المعالم، حيث يكون المتممي ملزماً بتبعات الفكرة التي ينتمي إليها، مصطبغاً بصبغتها، يدور في فلكها. وهو يريد لنفسه أن تكون ذاتاً حرة لا تتقيد بقيد، ولا ترتبط برباط، كريحة في مهب الريح. ولذلك فهو يعتقد أن المجتمع البشري الواحد الذي تشده الأنسنة، يستحيل تحقيقه ما لم نعد إلى تقويض كل المركزية حيث يقول: «من العبث أن ندعو أخلاقياً إلى التسامح في الوقت الذي تقوى فيه كل رواسب العصور الوسطى التي تشكل منطقة هائلة من المستحيل التفكير فيه. أي من فرض التعصب والقمع. إننا نقويها، وندعمها، عن طريق التلاعب بالنصوص المقدسة، أو التي قدسها مرور الزمن، وتراكم القرون. إن هذا التلاعب بالنصوص، والآيات، والأحاديث، يعني السقوط في مغالطة تاريخية ضخمة»^(١).

لقد هيمنت فكرة موت الإله على فكر أركون. وقد دفعته هذه الفكرة إلى رفض كل فكر ينطلق من الإيمان بإله أحد أحد؛ اعتقاداً منه أن الإيمان القائم على دين واحد، يستمد تعاليمه من إله خارج إطار البشر. من هذا المنطلق العقائدي، كان رفض أركون لمفهوم الروح، كما جاء في القرآن الكريم. حيث يرى أن «الموقف الديني للروح لا يسمح إلا بصيغة معينة... صيغة محصورة داخل جدران النظام العقائدي، الخاص بكل دين. ويقدمون مؤلف هذا النظام دائماً على أنه الإله المتعالي، المليء بالنيات الطيبة، والحسنة تجاه الإنسان. وقد ظل هذا النظام الديني مهيماً على عقول البشر، حتى ظهور الحداثة الفكرية. وسلاحها المفضل، النقد التاريخي للنصوص، كل النصوص بما فيها النصوص المقدسة»^(٢).

المطلب الثاني: تطبيق أركون منهج التأويل على النص القرآني.

لقد أعلن أركون عن المنهج الذي سيقارب به النص القرآني. وحدد النقد التاريخي للنصوص، المنهج الذي يضع النصوص كلها في سلة واحدة. لا يفرق بين المقدس منها، وبين المدنس. ولا يضع فارقاً بين ما هو من عند الله، وما هو ليس من عند الله. لقد أعجب أركون كثيراً بأبي حيان التوحيدي، واعتبره شقيقه الأمل، لأنه أول من طبق النقد التاريخي

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥٠.

(٢) محمد أركون، نزع الأنسنة في الفكر العربي، ط ٢، ٢٠٠٦، دار الساقي، بيروت، لبنان، ص ١٨.

على النصوص الدينية. ولم يعر أي اهتمام لدراسة النص القرآني، وكأنه حدثي يعيش في عصر أركون. فقد كان موقفه كما يرى أركون (يذكرنا بموقف الفيلسوف المسيحي الفرنسي باسكال، فكلاهما يعتنقان نزعة إنسانية مشابهة، في ظل العلاقة مع الله. فالله بحسب تصورهما ليس ذلك الإله الذي - لا يسأل عما يفعل وهم يسألون - كما ورد في سورة الأنبياء من القرآن. إنه ليس العاهل المطلق، الذي يقدم الشرع للإنسان، مقابل تقديم هذا الأخير الطاعة الكاملة له»^(١).

لقد رأى أركون أن التوحيدي وباسكال، قد انتميا إلى الحداثة، لأنهما داسا على قداسة الكتاب السماوي، واعتمدا النقد التاريخي. وعلى درهما سيسير أركون وهو ينشد الحداثة. ولذلك مبدئياً، ومنهجياً سيرفض التفسير، وسيعتمد مبدأ المقاربة الذي يحمل بين طياته منهج الشك. وهو العمدة التي يقوم عليها المنهج التاريخي بديلاً عن اليقين الذي يعتمده منهج التفسير، الذي ينطلق من اليقين والتسليم الكامل لما ورد عن الله ورسوله. ولذلك نجد أركون وهو يقارب سورة الكهف، يستهل مقاربتة بالتشكيك في صحة ما اتفق عليه المفسرون. فحين يبدأ مقاربتة لقصة أهل الكهف، يبدوها بقوله: «يبدو أن نص الحكاية هذه قد تعرض لتحويرات، أو لتغييرات، كان (ريجيس بلاشير)، قد كشف بوضوح، بواسطة التنضيد الطباعي، عن نسختين متوازيتين، للآيات من ٩ إلى ١٦. يضاف إلى ذلك أن الآية ٢٥ تجد مكاتنها بالأحرى بعد الآية: ١١، لولا أنها تنتهي بالقافية (عا)...، وقد كشفوا في هذه الآيات ذاتها عن شذوذ لغوي وهو كلمة (سنين) الواردة بعد عبارة ثلاث مائة، بدلا من سنة... وهذا ما يجعلنا نفترض العديد من الفرضيات، حول شروط، أو ظروف تثبيت النص كما يقول بلاشير»^(٢).

وهو كلام ينم عن جهل فظيع باللغة العربية. وإذا ما أردنا أن نناقش أركون في ما ذهب إليه، فإننا نناقشه من مبدأ الحداثة التي يتبناها أركون نفسه... أليس من أبرز معالمها القطيعة المعرفية التي تحتم عليك التعامل مع النص دون الرجوع إلى خلفية خارج النص؟ وقد وجدنا أركون في هذا النص ينتهك هذا الشرط، ويعتمد كلية على الخارج، ليكون بلاشير هو

(١) المرجع السابق، ص ١٩.

(٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٤٨.

المرجعية التي يعتمد عليها لإصدار هذه الأحكام. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أليس الحدائث هو من ينطلق من الشك المنهجي في كل النصوص التي يقف عندها؟ فلماذا لم يطبق أركون الشك المنهجي على نصوص بلاشير؟ لماذا وقف منها موقف المسلم، وكأنها الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، أو من خلفه؟ أليس هذا تقديساً؟ والنقد التاريخي يفرض التقديس. إن المتأمل في مقارنة أركون لسورة الكهف، سيبدو له من الوهلة الأولى، أن الرجل لا علاقة له بالحدائث، ولا بالمناهج العلمية. وإنما هو رجل لا يختلف في شيء عن جيل التحديث، المنبهر بحضارة الغرب، فراح يحاكي الخطاب الاستشراقي، حتى يثبت للغرب انتسابه للحضارة الغربية. وقد أوضحنا ذلك من خلال نموذج طه حسين. فأين إذن العقل النقدي الذي كان يتبجح به، وهو ينعى على المؤمنين تسليمهم التام لما جاء من عند الله ورسوله؟ أليس هو القائل: «نقصد بالمؤمنين هنا المؤمنين بالمعنى التقليدي للكلمة. أي الذين لا يخرجون عن النظام العقائدي الخاص بالدين الذي يتسبون إليه. ولا يطرحون عليه أي سؤال، وإنما يسلمون به تسليمًا. وهو إيمان ما قبل العقل النقدي، أو ما قبل الثورة العلمية الحديثة لا ما بعدها. أما بعد تطبيق النقد التاريخي على النصوص المقدسة، فقد يتولد إيمان جديد، أوسع بكثير من السابق»^(١).

والسؤال الذي نظرحه على أركون، ما هو هذا الإيمان الجديد، الذي سوف يتولد حين يتخلى المؤمنون عن إيمانهم القائم على عقيدة التسليم؟ إنه ولا شك إيمان النقد التاريخي، الذي يختار مرجعيته الفكر الاستشراقي. ومن هذا المنطلق لا نعجب إذا وجدنا أركون يتحول إلى داعية للفكر الاستشراقي حين يقول مستنكرًا على المسلمين إعراضهم عن الفكر الاستشراقي: «حتام يستطيع المسلمون أن يستمروا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبة، وتجديدًا من الناحية الاستكشافية المعرفية، فصدت بالطبع أبحاث الغربيين الذين يدعونهم بالمستشرقين. أقول ذلك وأنا أفكر بأبحاث نولدكه، وجوزيف شاخته و. ج. هـ. أ. جوينبول عن الحديث النبوي وغيرهم. وكلهم متجاهلون تمامًا من قبل المسلمين. أو يهاجمون من قبل الفكر الإسلامي المعاصر، دون أي تمييز، أو تفحص موضوعي. حتام يهملون، أو

(١) محمد أركون: نزعة الأنسة في الفكر العربي، ص ١٨.

يمرون تحت ستار من الصمت، أو يحذفون كلياً من الساحة الثقافية العربية، أو الإسلامية. هل يمكن أن يستمر هذا الوضع إلى أبد الأبدين ولمصلحة من؟^(١).

وهكذا يبدو لنا بجلاء ووضوح، أن الأنسنة التي يعيها أركون هي تطبيق المنهج الاستشراقي على النص المقدس، على نحو ما فعل مع بداية سورة الكهف التي شكك في نسبة الآيات الأولى منها إليها. والأغرب من هذا كله، أن يكتشف أركون الذي محت العجمة كل آثار الحرف العربي من لسانه، وأصبح لا يحسن الكتابة إلا بالفرنسية، هذا الرجل حين يطبق منهجه الأنسني على النص القرآني، يتوهم أنه اكتشف عيباً أسلوبياً، لم يتفطن له أرباب البلاغة، والفصاحة من قريش، وتابعيها من قبائل العرب المشركة. لقد رأى أركون أن أسلوباً ورد في سورة الكهف، لم يحترم الكتابة العربية وأساليبها، وهو قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ [الكهف: ٩]، فإلى أي شيء تشير (أم) هذه؟ هي عادة تشير إلى التناوب، أو التفضيل بين شيئين. ولكن لا يوجد هنا إلا شيء واحد. لا يوجد بديل تناوبي. فما معنى هذه الـ(أم) إذن؟ ألا يعني ذلك أن الآيات الأولى مقحمة على السورة، ولا علاقة لها بها كما تقول نظرية نولدكه. فما لحق من آيات لا علاقة له بما سبق^(٢).

من العجيب أن يتحدث رجل في القرآن الكريم، وهو يجهل أبسط قواعد اللغة العربية، لا يستطيع أن يفرق بين أم الاستفهامية، وأم التفصيلية. ثم ما علاقة أم بالنتيجة التي توصل إليها، حين استنتج أن الآيات الأولى ليست من القرآن. إنها النية المبيتة مسبقاً عند المستشرقين، للتشكيك في القرآن، وإقرار رأيهم المزعوم، من أن القرآن مسروق من اليهودية والمسيحية. لكن أركون يأبى إلا أن ينضم إلى صفهم، ويكون واحداً منهم. وهو يعتز بهذا الانتماء مع قناعته الراسخة، في كل ما يقوله المستشرقون، ولو كان ذلك عن طريق لي عنق النصوص كما فعل مع آي سورة الكهف. وهو يتبنى كل آرائهم دون استثناء. ولذلك نجده يقول حين أصدرت المستشرقة جاكلين شابي كتابها (رب القبائل - إسلام محمد) وجدنا أركون يقول: «وسوف أغتنم فرصة صدور كتاب زميلتي جاكلين شابي... فقد أصدرت في العام الماضي كتاباً بعنوان: (رب القبائل - إسلام

(١) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ٥٤، ٥٥.

(٢) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٤٨.

محمد). يمثل هذا الكتاب أطروحة دكتوراه التي قدمتها الباحثة في السوربون. وقد حاولت أن تقرأ بطريقة تاريخية محضة، صارمة، ما كانت قد دعت به بالقرآن المكي. قلت بطريقة تاريخية حازمة، لأنها لم تبدأ إطلاقاً بالاعتبارات اللاهوتية أو الروحية. إن تطبيق القراءة التاريخية المحضة على الكلام الذي أصبح نصاً مقدساً، ومؤسساً لأمة واسعة من المؤمنين^(١).

بنفس المنهج الاستشراقي يسمح أركون لنفسه أن يشكك في صحة القرآن الكريم. فقد كان بالنسبة إليه كلاماً شفوياً، ثم حوله الإنسان إلى نص مقدس. وبالتالي فإن ما يسمى بالقرآن المكي أذوية، لا أساس له من الصحة. لقد تشبث أركون بالنقد التاريخي ليمرر الخطاب الاستشراقي، وهو منهج يدوس على كل مقدس، باسم العلم.

بهذا المنهج العلماني الذي يضع الواقع سلطة نهائية، ليس قبلها، ولا بعدها سلطة يقارب أركون النص القرآني. ولست أدري كيف أمكن له أن يقارب النص القرآني الذي يعتمد على محورين، وهو الإيمان بالله الأحد الأحد، كيف اتفق لأركون أن يقارب هذا النص بمنهج لا يؤمن بالله؟ ولذلك أراد أركون أن يخرج من هذا المأزق بالتشكيك في نص القرآن المتداول بين المسلمين، والادعاء بوجود نص آخر للقرآن ومن هذا المنطلق كانت دعوته إلى إعادة مراجعة «كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا، سواء كانت ذات أصل شيعي، أم خارجي، أم سني. هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر»^(٢).

لقد هداه منهجه الاستشراقي إلى أن أهل السنة هم الذين وضعوا القرآن. وقد دسوا الكثير من الآيات التي تخدم إيديولوجيتهم. ومن هذا المنطلق فقد قرر أركون أن يقارب سورة التوبة، ليفضح الإيديولوجية السنية، القائمة على العنف، من خلال كتاب يؤلفه في الموضوع «وهو كتاب مركز كله على دراسة سورة التوبة، أو البراءة. وآمل أن أقدم دراسة تطبيقية متكاملة عن الموضوع، من خلال دراسة هذه السورة القرآنية، التي ذكر فيها العنف كثيراً. آمل في التوصل إلى بلورة نظرية اثربولوجية، لا اختزالية عن العامل الديني، والعامل السياسي، والعامل الدلالي... لا أستطيع أن أتوسع هنا في تحليل العلاقات الكائنة بين الذرى

(١) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص ٥٤.

(٢) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط ٢، ١٩٩٦م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص ٢٩٠.

الثلاث: العنف، التقديس، الحقيقة، أو: (العنف، الدين، الحقيقة)؛ وذلك لأني منشغل الآن، بتخصيص كتاب كامل في المسألة»^(١).

لقد انطلق أركون من أنسنة النص المقدس، ليعامل النص القرآني على أساس أنه نص بشري، من صنع أهل السنة والجماعة المتعصبين. مما جعلهم يفردون سورة بأكملها للعنف. وهو يلوم المفسرين من هذا المنطلق؛ لأنهم لا يقفون وقفات نقدية مع النص القرآني. فهو يعيب عليهم انطلاقهم في تفاسيرهم من مسلمة: أن «كل العبارات، أو الآيات المجموعة في النص الرسمي القانوني، أي المصحف صحيحة كلياً. ولا يختلط بها أي كلام غير إلهي»^(٢). بهذا المنهج العلماني الذي لا يؤمن إلا بما ينتجه الإنسان نفسه، وجرياً وراء ما تقره المدرسة الاستشراقية، قارب أركون سورة الفاتحة التي يرى فيها دلالة عائمة، ومعنى غائب، ولا يمكن أن تخرج بأي شيء من قراءة هذه السورة. فبعد أن يحول التفسير إلى جداول، ومربعات، ودالات، يخرج من مقارنة سورة الفاتحة بهذه النتيجة.

«إن مفردات الفاتحة وبنائها النحوية، عامة جداً، ومنفتحة جداً، على كافة إمكانات المعنى، إلى درجة أنهما تمارسان دورهما كحقل رمزي، تنبثق منه، وتسقط عليه مختلف أنواع التحديات والمعاني. ولكن لا توجد أي معرفة، ولا أي نظام معرفي، يمكنه أن يستنفد معناها، أو أن يثبتها نهائياً»^(٣). بهذه الطريقة التعسفية، زعم أركون أنه يتبنى العلمية في مقارنة النص القرآني. إن الأنسنة التي تبناها أركون هي مجرد غطاء لنية مبيتة؛ تهدف إلى تكريس الفكر الاستشراقي، وطرحه كفكر بديل عن الفكر الإسلامي الأصيل.

(١) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص ٣٤، ٣٥.

(٢) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٥٥.

(٣) المرجع السابق: ص ١٤٣.

المبحث الثالث

الأسنة والتأويل عند حامد أبو زيد

وإذا انتقلنا من أركون إلى حامد أبي زيد فإننا سنجد أنفسنا مرة أخرى وجهاً لوجه أمام الفكر المتأسن الذي يتبنى العلمانية، ولا يعترف بقدسية القرآن الكريم. ولذلك لا نعجب أن نجد الأفكار نفسها تتكرر مع حامد أبي زيد، الذي يبدأ بمقارنته للنص القرآني، بنقد لغة القرآن، التي يرى فيها لغة قد حولت الخطاب الإنساني الاجتماعي، إلى خطاب متعال، مقدس. وبالتالي فإن أسنة هذا الخطاب أصبح هو الغاية المنشودة، التي يصبو إليها النقد الأنسني «إن البحث عن خصوصية اللغة الدينية، ينطلق من مسلمة أساسية، مفادها قدرة هذه اللغة على تحويل الآني، والتاريخي، والنسبي، والاجتماعي - إن شئنا الدقة - إلى مجال المطلق، والمتعال، والأزلي. وهذه القدرة تحتاج من الباحث إلى تحليل آليات تلك اللغة، والتي تمكنها من إحداث هذا التحول»^(١).

إن الغاية من مقارنة النص القرآني عند حامد أبي زيد، هي الكشف على اللغة الإنسانية، التي تحولت إلى لغة إلهية، والبحث عن الخطاب الذي كان أنياً مؤقتاً، مرتبطاً بمكان، وزمان محدد، ثم انتقل إلى خطاب أزلي، متعال، مقدس. إنها الفكرة نفسها التي عرض لها أركون في التشكيك في مصدر القرآن الإلهي. ومن هذا المنطلق راح أبو زيد يغدق على أركون عبارات الامتان ويصفه بالشجاع «وبعبارة أخرى نقول: إن هذه الشجاعة هي التي تبرز جانب النقد الحر في خطاب أركون. إنها شجاعة نابغة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة، هو خطاب مشبوه»^(٢). إنها الشجاعة التي مكنت أركون أن يقول رأيه صريحاً في أن القرآن من صنع البشر. وأن القرآن الحقيقي ليس هذا الذي بين أيدينا. في حين أن أبا زيد لم يملك الشجاعة الكافية، ليعبر عن رأيه صريحاً. وإنما عبر عن رأيه بالعموم، فاعتبر كل خطاب يزعم امتلاكه الحقيقة هو خطاب مشبوه. والقرآن يملك الحقيقة المطلقة، وهو بالتالي فهو في نظر أبي زيد، خطاب مشبوه.

(١) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ط ٢، ٢٠٠٥م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص

(٢) المرجع السابق، ص ١١١.

ومن هذا المنطلق فقد ذهب أبو زيد - كما ذهب أركون - يطعن في المفسرين؛ لانطلاقهم في تفسير القرآن من اعتقادهم من أن القرآن كتاب مقدس، يملك الحقيقة المطلقة، ولذلك فقد جعل غاية بحثه أن «يزيل عن الأفكار القداسة التي تراكت حولها من جراء التردد والتكرار. ومن جراء تشويه الأفكار الأخرى التي تخالفها، وتدحضها. وفي عملية إزالة القداسة تلك، نوع من التفكيك المعنوي الذي لا يغالط الأفكار، ولكنه يكتفي بردها إلى سياقها الذي يسمح للأفكار الجديدة بالقدرة على مناقشتها، ومساجلتها على أرض الفكر، وليس على أرض العقيدة»^(١). إن المفسرين ينطلقون من أرضية العقيدة، وهذا ما يجعل كلامهم يحمل قدسية العقيدة. ولهذا رأى أبو زيد ضرورة أنسنة هذا الخطاب، وذلك عن طريق نقل البحث عن المعنى في النص القرآني، من التفسير إلى التأويل.

من هذا المنطلق رأى أبو زيد أن البون شاسع بين التفسير التراثي، والتأويل الحدائثي. حيث لا يعدو أن يكون التفسير التراثي، نقلاً لمختلف الروايات. وهو ما يمكن أن نعتبره قراءة أفقية للنص القرآني. بينما التأويل الحدائثي، فهو قراءة تفكيكية لبنى النص - وهي القراءة العمودية للنص - فالقراءة التراثية للنص القرآني كما يرى أبو زيد «تعتمد... بالدرجة الأولى على الرواية والنقل لا على النقد والتفكيك»^(٢).

والبون شاسع بين النقل والتفكيك. وبالتالي لا يمكن بأية حال من الأحوال، تحقيق القراءة التأويلية القائمة على الحفر والتنقيب، وتقلب المدلول في ظل المقدس. ولذلك يجب في نظر أبي زيد التعامل مع النص القرآني بعيداً عن القدسية. وينبغي البحث عن الإنساني في هذا النص «إن الثبات من صفات المطلق والمقدس. أما الإنساني فهو نسبي متغير. والقرآن نص مقدس من حيث منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير أي من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني يتأنس»^(٣).

وحين عمد أبو زيد إلى تفكيك نص القصص القرآني بدل تفسير، أزاح عن طريقه الدلالة

(١) المرجع السابق، ص ٢٠.

(٢) حامد أبو زيد: مفهوم النص (دراسة في علوم القرآن)، ط ٥، ٢٠٠٥ م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ص ١.

(٣) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط ٢، ١٩٩٤ م، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، ص ١٢٦.

القارة التي أثبتها المفسرون لهذه القصص. فراح يضرب عرض الحائط، كل التفسيرات التي قدمها المفسرون للقصص القرآني؛ ليحدد المخاطب في هذه القصص بالكيفية التي تروق للتوجه التفكيكي... حيث نقل صوت المخاطب الواحد في هذه القصص كما يقدمه سياق القصص القرآني، إلى «تعدد الأصوات فيه. هذه الظاهرة التي تم التغاضي عنها تحت تأثير الخطاب الفقهي الرسمي، الذي كان تصوره يركز على مرسل الخطاب، بوصفه الصوت الوحيد الأحد، صاحب الأمر والنهي. بينما يكشف تحليل البنية اللسانية والأسلوبية للخطاب القرآني، أن المتكلم في هذا الخطاب ليس واحداً في جميع السور والآيات. فهناك مواضع يكون المتكلم فيها هو الله. وهناك مواضع يكون المتكلم فيها هو جبريل»^(١).

إن تفكيكية أبي زيد قادته لينقل يقين النص القرآني، من خلال العقيدة التي ينطلق منها المفسرون، من أن القرآن كله من عند الله. فهو وحده الأمر الناهي. لينقلنا أبو زيد بتفكيكيته إلى الشك، من خلال تعدد الأصوات في الخطاب القرآني. فبعد أن كانت عقيدتنا راسخة، في أن الذي يكلمنا في القرآن هو الله وحده، يريدنا أبو زيد أن نشكك في ذلك، لأن المخاطب حسب رأيه، متعدد. قد يكون الله عز وجل، وقد يكون جبريل، وقد يكون الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد يكون كاتب الوحي. هذا هو التأويل الذي يطرحه أبو زيد بديلاً عن التفسير. التأويل والتفسير خطان متوازيان، يسيران جنباً إلى جنب. ولا يمكن الفصل بينهما. وما التفسير إلا درجة من درجات التأويل. وحتى الغربيين في تأويلهم، قد اشتهروا ما يسمى بالجماعة القرائية؛ حتى يتجنبوا فوضى القراء. وبالتالي فوضى التأويل. أما الدعوة المطلقة هذه التي بشر بها أبو زيد وأنصاره في الدعوة غير المشروطة للتأويل في النص القرآني، فهذه ستؤدي حتماً إلى فوضى التأويل، ونسف جهود ١٤ قرناً من الجهد والعطاء. صحيح أن التراث فيه الغث والسمين ونحن مطالبون بعملية التصفية، ولكن دون أن ننسف تراثنا وخصوصياته، وننظر إليه نظرة الازدراء والسخرية كما نظر أبو زيد لهذا التراث.

إن مشكلة القراءة التفسيرية في رأي أبي زيد هي تشبث المفسرين بقدسية النص القرآني. فالتعامل مع النص انطلاقاً من سمته القدسية تجعل المتلقي، يقف أمام النص ليستقبل التعاليم

(١) عبد السلام يوبي: المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني، رسالة ماجستير، عن جامعة ميلود معمر، تيزوزو، ٢٠١٠-٢٠١١م، ص ٩٥.

الإلهية دون أن يفكر في تفكيك لغة النص. وهذا بطبيعة الحال سوف يقف عائقاً أمام عملية الحفر والتنقيب. وتصبح هذه القدسية كما يرى علي حرب تمارس الإرهاب والاختزال والتسطيح من خلال المشروع الثقافي الذي تطرحه كمشروع أوحد في توليد دلالة النص و«لعل ما نحتاج إليه هو تفكيك مقولة المشروع بالذات. فنحن بقدر ما ندعي أننا أصحاب مشاريع ثقافية شاملة وعريضة، نمارس الاختزال والتبسيط والاستبعاد والإرهاب»^(١). ومن هذا المنطلق راح أبو زيد، يركز على إلغاء القدسية في النص القرآني، ويكسر الأنسنة، والمشروع الثقافي البشري، كمشروع بديل في الكشف عن دلالة النص القرآني. يقول أبو زيد: «إن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله. ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة وفهم الإسلام من ثم»^(٢).

ويطرح أبو زيد بديل القدسية، العلمانية؛ ليعطي العلمانية روحاً جديدة كانت تفتقدتها في الثقافة العربية الإسلامية. فبعد السمعة السيئة للعلمانية في الثقافة العربية، حيث كانت تعني فصل الدين عن الدولة، ويتبناها المارقون عن الدين. ليتحول مفهومها عند أبي زيد إلى سمة إيجابية لما تحمله من قدرات متميزة في التأويل «إن العلمانية ليست في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين»^(٣). وبذلك تصبح الفلسفة العلمانية أكثر قدرة على تأويل النص، والولوج إلى أعماق أغواره من الفلسفة التي يتبناها المفسرون التراثيون، وهذا يجعل أبا زيد ينفي سمة التأويل عن المفسرين التراثيين؛ ليحصر كل جهودهم في البحث عن المعنى الذي تتيحه اللغة من خلال المعاني التي وضعها الأوتل، لتختصر مهمة المفسر في الرواية والنقل. حيث يرى أن طريقة التراثيين «تعتمد... بالدرجة الأولى على الرواية والنقل لا على النقد والتفكيك»^(٤).

وقد جنت القدسية في نظر أبي زيد، على المفسرين. مما جعل كل تفسيراتهم نسخاً، يستنسخ بعضها من بعض. مما يجعل هذا النص ثابتاً، لا يعرف ديناميكية، ولا حركة، لأن

(١) علي حرب: الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ط١، ١٩٩٨م، الدار البيضاء، بيروت، لبنان، ص١٨٨.

(٢) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص٢٧.

(٣) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط٤، ٢٠٠٥م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص٨٩.

(٤) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص١٤.

«الثبات من صفات المطلق والمقدس. أما الإنساني فهو نسبي متغير. والقرآن نص مقدس من حيث منظوقه، لكنه يصبح مفهوماً، بالنسبي والمتغير. أي من جهة الإنسان. ويتحول إلى نص إنساني يتأنس»^(١). ومن هنا فقد تميز التفسير بالقراءة الأفقية السطحية، في حين كان يجب أن يعتمد النص على التأويل الذي لا يتحقق ظروفه إلا حين يستطيع القارئ أن يقيم علاقة حميمية بينه وبين النص. وهي ما يسميها أبو زيد القراءة الاستغراقية. «إن الاستغراق حالة وجودية تصاحب نمطاً معيناً من القراءة، هي القراءة التأويلية التي يحدث فيها تماهي القارئ، بشكل شبه كلي مع عالم النص. وبدون الاستغراق تظل القراءة سطحية، وعرضة لأهواء القارئ، فتوصف بأنها من قبيل التأويل المكروه»^(٢).

وهكذا يستخلص أبو زيد بعد هذه الجولة في التفريق بين التفسير والتأويل أن القراءة التأويلية لا وجود لها في القراءات التراثية؛ لأن النظرة التقديسية للنص القرآني قد حجبت على المفسرين التراثيين القراءة التأويلية. أما ما أسموه تأويلاً فقي نظر أبي زيد فهو مجرد وهم. لأن تأويلهم بمقياس التأويل الحدائي لا يختلف على التفسير عندهم القائم على النقل والرواية. وكل المحاولات التأويلية لآي القرآن الكريم قديماً وحديثاً في نظر أبي زيد، ليست من التأويل في شيء، ما لم يتخل النص القرآني عن قدسيته، ويدخل في إطار الإنساني، ويتخلى عن سمته الإلهية ويتأنس. ولا يتورع أبو زيد أن يدعو إلى تغيير النصوص وتحويلها من سماتها الإلهية إلى الطابع البشري الإنساني، فتصبح معبرة عن وجدان قارئها لا عن منهجها الإلهي. حيث يقول صراحة لا بد من «نقل النصوص والأفكار من مجالاتها الأصلية، إلى مجالات أخرى عصرية لا عن طريق استثمار إمكانات الدلالة الأصلية، بل عن طريق توسط الشعور أو التجربة الشعورية للباحث، وهي أشبه ما تكون بالاستعارة الشعرية»^(٣).

وهكذا ومن خلال هذا النص يقفز بنا أبو زيد إلى مناهج ما بعد الحداثة حيث دريدا ومنهج التفكيكي. حيث يتخلى الدال عن مدلوله، ويصبح من الاستحالة القبض على المدلول. لأننا كلما حاولنا أن نقبض على المدلول، حتى يتحول هذا الأخير إلى دال.

(١) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص ١٢٦.

(٢) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص ٢٣٩.

(٣) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ١٧٩.

وبذلك يفقد الدال والمدلول أهميته في القبض على المعنى الذي كان محددًا سابقًا بالعلاقة القائمة بين الدال والمدلول. أما الآن وفي ظل تفكيكية دريدا أصبحت الدلالة أشبه بالاستعارة الشعرية. وبذلك يخلو الجول للقارئ ليتفرد بالنص ويفعل به ما يشاء، دون قيد أو حد، على غرار ما فعل رولان بارت بنص بلزك .

واعتقد أن فلسفة المعنى المؤجل. والنص المائع المتفتح على كل أوجه الدلالة الممكنة، يمكن أن يقبل مع النص الأدبي الذي يبنى أساساً على الميوعة والانزياح، حيث ينشد الجمالية في ذاتها ولذاتها، ويطلب مواطنها إلى أقصى ما يمكن أن تتحقق بذلك أعلى درجات الجمالية، حيث يصبح المعنى ثانويًا، والجمالية هي المقصد والغاية. ويصبح التلاعب باللغة والخروج بها عن المتواضع والمقصود من دلالتها غاية في حد ذاتها. في ظل هذا النص يمكن تأجيل المعنى. ويمكن التركيز على رصد حركة انفلات الدال عن مدلوله. ويمكن تفكيك النص انطلاقًا مما يوحي به هذا النص لقارئه، من خلال تلك العلاقة الحميمة التي تنشأ بينهما.

أما النص المقدس فقد أفصح من الوهلة الأولى عن طبيعة دلالاته، فقال تعالى:

﴿الْم ١﴾ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١﴾ ﴿١﴾، فالريب القائم على الانزياح حيث تشظي الدلالة، وتشردم المعنى، وصعوبة القبض على المدلول، أو استحالة ذلك في بعض الأحيان، لا مكان له في النص القرآني. فهو كتاب كما قال تعالى: ﴿الرَّكَنُ أَحْكَمُ آيَاتِهِ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾ ﴿٢﴾. فالإحكام هو حجر الزاوية في النص القرآني. فأياته محكمات، واضحات الدلالة، غير قابلة للفتوحات التي تجعل القارئ يختلف عن قارئ آخر في تحديد مفهوم الدلالة. وهذا هو الأصل والأعم في أي القرآن الكريم. وهذا الذي أقرت به أي القرآن الكريم. حيث يقول تعالى: ﴿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 وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ﴿٣﴾.

(١) سورة البقرة، آية: ١

(٢) سورة هود، آية: ١

(٣) سورة آل عمران، آية: ٧

إذاً فالوضوح والإحكام هما أم الكتاب. أم المتشابه فهو قليل. ولذلك لا يشتغل به إلا الذين في قلوبهم مرض. ولذلك كان ينبغي أن يكون تأويل القرآن منطلقاً من طبيعته القائمة على الإحكام. وبالتالي فإن ما ذهب إليه أبو زيد من تطبيق التفكيك الدردي على النص القرآني، فإنه مخالف لطبيعته. وما يسميه أبو زيد استعارة شعورية تمكن القارئ من التأويل المطلق، فإنها إن كانت تناسب النص البشري، فإنها لا تناسب إطلاقاً النص المقدس. وما يسميه أبو زيد تأويلاً فإنه لا يتناسب والتأويل الديني الذي يستمد سلطته من الله. في حين يستمد تأويل أبي زيد سلطته، من إمكانيات القارئ الذاتية

وهذا المفهوم يصبح تأويل أبي بكر للنص القرآني، ومن سار على نهجه، في نظر أبي زيد، ليس تأويلاً، لأنه يقتبس قرينته التأويلية من الدين نفسه. وهذا في نظره يكرس القراءة الأحادية، التي تبعد كل من سواها من القراءات. فحتى يعترف أبو زيد بهذا التأويل؛ لا بد من تغيير القرينة: من قرينة دينية، إلى قرينة علمانية. وهي القرينة التي اعتبرها أبو زيد تمثل التأويل الحقيقي، في مقابل التأويل المزيف الذي تقيمه القرينة الدينية. ولذلك اعتبر أبو زيد العلمانية الضامن الوحيد للحرية الفردية الكفيلة بتحقيق التأويل الأمثل. «إن العلمانية هي الحماية الحقيقية لحرية العقيدة والفكر»^(١). فالعلمانية وحدها من يحول المقدس إلى إنساني. لأنه لا يمكن للمقدس أن يؤول ما لم يحول إلى الأنسنة. لأن المقدس ببساطة ثابت، أحادي، يمارس التهميش والإلغاء.

(١) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص ٤٣.

خاتمة البحث

لقد جنى أبو زيد، ومن قبله أركون على النص القرآني، حين عمداً إلى بتره عن بيئته، وعلومه، ورجاله، ووضعوه في بيئة غريبة عنه، لا تربطه بها أي علاقة، أو صلة. وقاربوه بمناهج، وضعها ألد أعدائه. مما جعل هذه المقاربات، مشوهة، مسيئة، تبعد، ولا تقارب أو تقترب. نستطيع أن نلخص نتائج هذا البحث في النقاط التالية:

- ١- لا وجود للمنهج البريء.
- ٢- لا يستطيع المنهج أن يرحل إلى الثقافات الأخرى دون يحمل معه تبعاته الفكرية والفلسفية والإيديولوجية.
- ٣- لقد حاد عن جادة الطريق كل من أركون وحامد أبو زيد حين قاربوا النص القرآني بمناهج غريبة، شاذة التوجه، وغريبة الرؤيا.
- ٤- لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها.
- ٥- ما غادر الآباء هذه الدنيا حتى تركوا لنا من المناهج ما يغنيننا عن غيرها.
- ٦- كان الأولى بأركون وحامد أبي زيد، أن ينقبوا في التراث عن المنهج الصالح، الذي لا يخرج النص الشرعي عن فهم السلف الصالح.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- أحمد أمين - النقد الأدبي - ط ٤ - دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان.
- ٣- بدر الدين الزركشي - البرهان في علوم القرآن - ج ٢ - ط ٣ - ١٩٨٠م - دار الفكر - بيروت - لبنان.
- ٤- تزيطان تودوروف - الشعرية - ترجمة شكري المبخوت، رجاء سلامة - ط ٢ - ١٩٩٦م - دار توفال للنشر - المغرب.
- ٥- جلال الدين السيوطي - الإتقان في علوم القرآن - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - ج ٤ - ١٩٩٨م - المكتبة العصرية - صيدا - بيروت - لبنان.
- ٦- جورج الفار - عودة الأنسنة في الفلسفة والأدب والسياسة - وطبعة أروى - الأردن.
- ٧- حامد نصر أبو زيد - الخطاب والتأويل - ط ١ - ٢٠٠٠م - الدار البيضاء - المغرب.
- ٨- حامد نصر أبو زيد - نقد الخطاب الديني - ط ٤ - ٢٠٠٥م - المركز الثقافي - الدار البيضاء - المغرب.
- ٩- حامد نصر أبو زيد - إشكالية القراءة وآليات التفسير - ط ٣ - ٢٠٠٤م - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب.
- ١٠- حامد نصر أبو زيد - مفهوم النص دراسة في علوم القرآن - ط ٥ - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب.
- ١١- سعد البازعي - استقبال الآخر - ط ١ - ٢٠٠٤م - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب.
- ١٢- طه حسين - في الشعر الجاهلي ط ١ - ١٩٢٦م - دار الكتب المصرية - القاهرة - مصر.
- ١٣- عبد العزيز حمودة المرابا المحدبة - عالم المعرفة - العدد ٢٣٢ - ١٩٨٩م - منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت.
- ١٤- عبد السلام يوبي - المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني.
- ١٥- علي حرب - الماهية والعلاقة نحو منطق تأويلي - ط ٨ - ١٩٨٨م - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - بيروت - لبنان.

- ١٦- محمد أركون - الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد - ترجمة هاشم صالح - ط ٣ - ١٩٩٨ م - دار الساقى - بيروت - لبنان.
- ١٧- محمد أركون - الفكر الإسلامي - قراءة علمية - ترجمة هاشم صالح - ط ٢ - ١٩٩٦ م - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب.
- ١٨- محمد أركون - نزعة الأنسنة في الفكر العربي - ط ٢ - ٢٠٠٦ م - ترجمة هاشم صالح - دار الساقى - بيروت - لبنان.
- ١٩- محمد أركون - إشكالية القراءة وآليات التفسير - ط ٣ - ٢٠٠٤ م - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب.
- ٢٠- محمد أركون - نزعة الأنسنة في الفكر العربي - ط ٢ - ٢٠٠٦ م - دار الساقى - بيروت - لبنان.
- ٢١- محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم - دار الطليعة - بيروت - لبنان.
- ٢٢- محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - ط ٢ - ٢٠٠٥ م - دار الطليعة - بيروت - لبنان.
- ٢٣- محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي - ط ٢ - ١٩٩٢ م - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب.
- ٢٤- مصطفى الحسن - الدين والنص والحقيقة - ط ١ - ٢٠١٢ م - الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت - لبنان.
- ٢٥- مصطفى كحل - الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون - أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة - إشراف إسماعيل زروخي - قسم الفلسفة - كلية العلوم الاجتماعية - جامعة منتوري - قسنطينة - الجزائر - السنة الجامعية - ٢٠٠٧ / ٢٠٠٨ م

**مناهج معاصرة (حداثية)
في التعامل مع النص الشرعي**

د. الطارث فخري عبد الله

الأردن



مَقَدِّمَةٌ

عاش العالم الإسلامي منذ ظهور الإسلام في صراع متواصل ومستمر مع الحضارات والثقافات الأخرى؛ وكانت بداية هذا الصراع منذ ظهور الإسلام ببعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، واتخذ الصراع أشكالاً متعددة، وبقي بين تقدم وتأخر إلى أن استقر الأمر إلى الإسلام والمسلمين قروناً طويلاً، استمرت ما يزيد عن ثلاثة عشر قرناً حكم الإسلام في مجملها العالم، وسادت ثقافته العالم أجمع.. حتى جاء العصر الحديث، واستنارت أوروبا بعد مخالطتها للمسلمين، فخرجت من سباتها، وأخذت تصنع حضارتها على أنقاض حضارة المسلمين وما ورثته عنهم من علوم ومناهج لا تعد.. ثم بنت عليها وطورتها، بينما أخلد المسلمون إلى الأرض، وأخذوا بأذنان البقر، ورضوا بالزرع، وتركوا العمل، وأغفلوا العقل والإنتاج، فتقدم الآخر علينا، ثم أخذ فجأة بالظهور على سطوة الحروب الصليبية ليفاجئنا بأنه كان يعمل ويعمل، فأنتج ما لم نعلم وما لا نتوقع من المعارف.. فدهش بعض مفكري العرب والمسلمين بما لدى الآخر الغربي، فأخذوا ينسلون في ركابه، ظانين أن كل ما لديه خير وصواب، فكانت ما يعرف بصدمة الحداثة، وأخذ البعض التلمذ على الغرب، واستقاء المعرفة منه بعجرها وبجرها، دون تمحيص أو إعمال فكر أو نقد، ثم حمل معارفه غريبة المنشأ والصلاحية منادياً بتطبيقها على ما لدينا من نصوص، ورفض ما عندنا من مناهج وكنوز بداعي عدم الصلاحية والأفول.. فظهر ما يسمى بالمناهج الحداثية المعاصرة في التعامل مع النص ونقده.

ويأتي هذا البحث ضمن أوراق المؤتمر الذي تقيمه كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة القصيم بالمملكة العربية السعودية، للوقوف وتجلية بعض هذه المناهج التي أبدعها منشئوها ليمحصوا كتبهم وموروثهم الذي يخلو من مقومات الحياة، ويتيه الناظر فيه فلا يستطيع الفهم، ولا يقدر على حل التناقض والتعارض الذي من المحال فكه.. فأبدعوا ما أظهروا من مناهج كلها فشلت في تنقية موروثهم حتى خرجوا نهاية المطاف بنظرية «موت الإله»، أو «موت المؤلف»، وأن لا حقيقة، ولا معنى، ولا ثابت، فكل شيء مقبول، والعبرة بالذات القارئة، لا بالذات الكاتبة.. محاولاً الباحث توضيح هذه المناهج بإطلالة سريعة، ليلقي الضوء عليها، ويضرب أمثلة تطبيقية لها على النص الشرعي.

ويكتفى بالمثال لبيان الصحة من البطلان، واجتنب الباحث أي عبارة للتجريح، أو الحكم على الهيئات أو الأشخاص، فهذا ليس من موضوع بحثه، أو مجال اهتمامه. وإنما جل همه تسليط الضوء على جزئية تاه فيها البعض، واغتر بها آخرون، بقصد أو من غير

قصد، بعلم أو غيره.. وتناول الباحث لبعض المسائل أو القضايا التي ما زالت مثار خلاف بين المسلمين من حيث القبول أو الرفض، أو النقاش والتفصيل بين القبول والرفض، مثل مسألة التأويل وموقف علماء المسلمين منه، فاستخدام الباحث للتأويل الإسلامي في هذا البحث لا يعني موقفه من التأويل بالمقبول أو غيره، وإنما استخدم التأويل هنا لا لمناقشته وإقراره، وإنما ليقرب الصورة لمفهوم الهرمينوطيقا عن الحدائين، وأن لا مجال لمقارنة هيرمينوطيقا الحدائين بعلم التأويل عند من قال به من المسلمين، فستان بين الاثنين، فلينتبه لذلك، وقد قسم البحث إلى مباحث خمس؛ جعل كل مبحث منها لمناقشة منهج من مناهج الحدائين في التعامل مع النص الشرعي، وخاتمة كما هو مبثوث في ثناياه، مجتهدا بذلك ما وسعه الجهد، فإن أحسن فمن الله وفضله، وإن أساء فيسأل الله العفو والمغفرة.

وقد اتبع الباحث في بحثه المنهج الوصفي التحليلي، لتحليل المناهج الحدائية التي تناولها الباحث في بحثه هذا، وبيانا، ملتزما بالاختصار الشديد الذي اقتضته شروط البحث، علما بأن أصل هذا البحث جاء في خمس وتسعين صحيفة، ولا يظن الباحث بأنه أوفى هذه المناهج حقها في التجلية والمناقشة والتحليل، ولكن على من يرغب بالاستزادة الرجوع إلى الكتب التي تناولت الموضوع، ففيها تجلية وخير كثير.. والله المستعان، وهو الهادي إلى سواء السبيل..

وقبل الولوج إلى البحث يجدر الوقوف على تفاسير بعض المصطلحات التي ذكرت في البحث، ومنها؛ النص الشرعي: ويقصد به الآية من القرآن والحديث من السنة، سواء ما كان ظاهرا بينا بذاته لا يحتمل التأويل أم كان يحتمل التأويل^(١)، وعلى هذا المعنى تم استخدام «النص» في هذا البحث. ومن المصطلحات التي تحتاج إلى تعريف: الحدائة: وهي (محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث، ويتحرر من قيوده (ثوابته) ليحقق تقدم الإنسان ورفقيه بعقله ومناهجه العصرية الغربية، لتطويع الكون لإرادته، واستخراج مقدراته لخدمته)^(٢)، ومن هذه المصطلحات: الخطاب الإسلامي: ويقصد به هنا: (الفكر الذي يعتمد على النص والثوابت أصلا معرفيا لتكوينه، وإنتاجاته الحضارية، وتقويم الواقع وفقه)^(٣)، ويندرج تحته كل المناهج والعلوم التي أنتجها هذا الفكر أو هذا الخطاب بصرف النظر عن موقفه أبناء الخطاب الإسلامي من المناهج الفكرية والنقدية المنتجة وفق هذا الأساس من حيث القبول أو الرفض.

(١) وعلى هذا المعنى استخدمه الشافعي في الرسالة عند تعريفه للنص. انظر: الشافعي، محمد بن إدريس المطليبي

(٢) (٢٠٤هـ): الرسالة، ص ١١١، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: مكتبة دار التراث-ط٣.

(٣) عبد الله، الحارث فخري (٢٠١٣): الحدائة وموقفها من السنة النبوية: ص٣٣، القاهرة: دار السلام.

(٣) السابق نفسه: ص ٤٣.

بين يدي البحث

القراءة الحداثية للنصوص، والتي تعد من صور نقد النص ذاته -عندهم- تقوم على أساس مكوّن من مبدأين: أولاهما بشرية النصوص، وإن كانت وحيًا، إلا أنها أصبحت بشريةً بمجرد تجسدها في عالم البشر ولغته، وثانيهما: التعامل مع النصوص الدينية كالتعامل مع الأخبار التاريخية والنصوص اللغوية الأدبية سواءً بسواء.

ومن هنا تجد تأكيد الحداثي على التعامل مع النص -مطلق النص- بصفته نصًّا لغويًّا صرفًا، بمعنى أن يطبق عليه القواعد التي تطبق على أي نص أدبي من شعر أو نثر (سواء كان هذا النص هو القرآن، أو الحديث النبوي. إن دراسة النص من حيث كونه نصًّا لغويًّا، أي من حيث بنائه وتركيبه ودلالته، وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة، دراسة لا انتماء لها إلا لمجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر)^(١)، وهذا من شأنه إقصاء أي تقديس للنص، ودراسته مجردا من (كل غاية تبجيلية، فهذا هو الشرط الذي لا بد منه لكي نتبع المسارات العميقة للوعي الإسلامي)^(٢)، منطلقين من القاعدة التي أقرها ريكور بأن (كل خطاب يتم إنجازه كحدث، ويتم فهمه أو إدراكه كمعنى)^(٣)، أي التعامل مع النص بوصفه عرضًا زائلاً وفق معطيات وسياقات محددة أو جدت هذا النص وأنتجته.

وهذه النظرة للنصوص كانت منطلقًا للحداثي لتطبيق المناهج النقدية للحداثة على النصوص الإسلامية، رافضا للمنهج النقدي الإسلامي، وللقراءة الإسلامية للنصوص^(٤)، فطبق على النص المناهج والقراءات المتداولة على الساحة الثقافية الغربية من (القراءة

(١) أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٥): مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص ١٨-١٩، ط ٦، بيروت: المركز الثقافي العربي.

(٢) أركون، محمد (٢٠٠٥): القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٩٦، ط ٤، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة للنشر.

(٣) نقلاً عن الزين: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، ص ٧٥، ط ١، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

(٤) انظر: ما كتبه بدوي، عبدالرحمن (١٩٧٧م): مقدمة كتاب النقد التاريخي، والذي يضم ترجمةً لثلاثة كتب هي: المدخل إلى الدراسات التاريخية، لأنجلو وسينو بولس. وكتاب: نقد النص، لبول ماس. وكتاب: التاريخ العام، لإيمانويل كنت، صج-و، وكالة المطبوعات - الكويت، ط ٣. وانظر إلى ما وصفه ابن خلدون من مناهج وضوابط لنقد المرويات التاريخية في مقدمة كتابه: العبر وديوان المبتدأ والخبر، ١/٢٨، مصدر سابق. لتجد أن الحداثي اقتبس ما وضع من مناهج لنقد المرويات التاريخية لتطبيقها على الروايات الإسلامية.

التاريخية - الإنترولوجية، القراءة الألسنية - السيميائية^(١)، أما (من الناحية المنهجية يجب القول بأن القراءة اللاهوتية - التفسيرية لا ينبغي أن تحصل إلا بعد إجراء القراءتين الأوليين، وبناءً على الأسس النقدية الجديدة.. وهذا يعني أنه ينبغي تفكيك كل القراءات التقليدية.. وأقصد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان، ينبغي تفكيكها ثقافياً وفكرياً)^(٢)، والتعامل مع النصوص الإسلامية وفق هاتين القراءتين، يبتغي منه الحدائي التحرر (ولو للحظة من الهيمنة الساحقة للنص.. التي تحجب عنا حقيقة ماديته اللغوية، أي حقيقة كونه مكتوباً بحروف لغة بشرية معينة، وطبقاً لقواعد نحوها وصرفها، وهي هنا اللغة العربية)^(٣)، مما يستلزم قراءة النص القرآني والحديث النبوي بوصفهما خطابين لغويين يخضعان لمقاييس اللغة ومناهج دراستها.

(١) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٣٩-٤٠، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق.

(٣) صالح، هاشم: مقدمة كتاب: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، لأركون:

ص ١٣، ط ٣، بيروت: دار الساقي.

المبحث الأول

المنهج الهرمينيوطيقي (الهرمينيوطيقيًا)

لعل الباحث لا يجانب الصواب إذا ذهب إلى أن التأويل الباب الأوسع الذي ولجه الحدائثي ليعمل أدواته في الفكر الإسلامي، وقد لا يجانب الصواب مرةً أخرى بقوله إن التأويل هو أساس المناهج النقدية التي اتخذها الحدائثي أداةً له لنقد النص والتراث عموماً ليصار إلى نقض النص وإقصائه، فإذا أشهر الإسلام سيف النص في وجه الحدائثي، أشهر له الأخير سيف التأويل، ف(إذا صح افتراضنا أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص، يصح أيضاً أن نقول إنها حضارة التأويل، وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص)^(١)، فكان التأويل بصفته منهجاً لقراءة النص وفهمه أساس ظهور المناهج الحدائثية لقراءة النص ونقده. والتأويل منهج اتبعه أصحابه - حسب مبرر بعضهم للقول به - إعمالاً للنص، وحفاظاً عليه، لئلا يستبعد لسوء فهم ظاهري له لا يقتضيه المقام وغير مراد للشارح الحكيم، فيكون منشأ هذا التعارض سوء فهم للنص حملاً له على ظاهره، ويكون الصواب حملاً على المعنى المراد غير الظاهر، ف(نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان مخالفة ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي)^(٢)، ولكن هذا المنهج في صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى غير ظاهر بحدود وضوابط مقيدة للفهم لم يرق للحدائثي، ولم ير فيه بغيته، فأنتجت الحدائثية مفهوماً آخر هو (الهرمينيوطيقيًا)، فأصبح (هناك نظريتان.. أولاً: نظرية علم البلاغة التقليدي التي اقتصرت كما نعلم على تعريف المجاز بصفته مجرد حلية أو زينة لغوية.. وهناك النظرية الحديثة للمجاز، وهي لا ترسم حدوداً قاطعةً إلى مثل هذا الحد بين الواقعي والمجازي، إنما هي تلح على الدور المحوري الذي يلعبه المجاز أو الكناية في توليد الساحة المعنوية لكل خطاب وتشكيلها)^(٣).

مفهوم الهرمينيوطيقيًا: عرفت بأنها (نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص،

(١) أبو زيد: مفهوم النص، ص ٢١٩، مرجع سابق.

(٢) ابن رشد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص ٩٨، ط ٤، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

(٣) أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص ٨٩، مرجع سابق.

هكذا ستكون الفكرة الموجهة هي فكرة إنجاز الخطاب كنص^(١)، وذلك بالنظر إليها (كم تأمل حول عمليات الفهم.. ولكن تميزت الهرمينيوطيقا هنا بكونها فلسفية، فلأنها ارتبطت في بدايتها بتفسير وتأويل النصوص الدينية (الإنجيل)^(٢)، فهي عملية تأويلية في الأساس ولكنها اختلفت عن التأويل بالنظر إليها على أنها (جهد من أجل تحرير ما تجمده الكتابة وتوقف تاريخه، من أجل إحالة إجابات الكتابة إلى أسئلة التاريخ أنها تحيي ما يموت في الوجود بفعل نسيان الذات ليأخذ ماهيته وزمنيته، إنها.. النشاط الفلسفي الأكثر قدرة على توليد المفاهيم بواسطة نخر العتامة التي تلف اللغة الحاملة للوحي ومعانيه)^(٣)، أي أنها محاولة استنطاق النص، ومحاولة قراءته وفق تاريخه، واستخراج المسكوت عنه فيه..

وذلك لأن الحدثي وفق الهرمينيوطيقا يتعامل مع النص بوصفه لغوياً، فتكون العملية الهرمينيوطيقية هي عملية (فحص النصوص داخلياً، وربطها بسياقها العام خارجياً، وأنه يطمح من التأويل.. إلى فهم الظواهر الاجتماعية والسلوكيات الفردية والأحداث التاريخية.. هو أن يحل المؤول محل المؤلف، ويعيش ذهنياً التجارب والأفكار نفسها التي كانت سبباً في ميلاد هذا النص.. ليدرك لحظة انبثاق المعنى)^(٤)، فهي (فن تأويل النصوص.. بتبيان بنيتها الداخلية والوصفية، ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن حقائق مصغرة من النصوص وربما المظموسة لاعتبارات تاريخية وأيديولوجية)^(٥)، فهي إطار للمتواري خلف النص، وللشئ الذي يحاول النص إقصاءه أو تعييب ظهوره ودثره خلف بنيته التركيبية.

وكانت هذه النظرة إلى وظيفة الهرمينيوطيقا ومفهومها اعتماداً على النظرة إلى النص على أنه عملية حجب، فهو نص (ملتو حينما لا يهم المؤلف أن يكون مفهوماً، أو حينما يكتب لجمهور يمكنه أن يفهم تلميحاته ومضمراته.. وهذا هو الشأن في النصوص الدينية)^(٦)،

(١) ناصر، عمارة: اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينيوطيقا الغربية والتأويل العربي، ص ١٩، ط ١، بيروت: دار الفارابي.

(٢) نفس السابق.

(٣) نفس السابق، ص ٢٠٥.

(٤) الزين: تأويلات وتفكيكات، ص ٣٣-٣٤، مرجع سابق.

(٥) نفس السابق، ص ٢٩.

(٦) انجلوا وسينوبولس، كنت: المدخل إلى الدراسات التاريخية، ص ١١٨، ط ٣، (ترجمة: عبد الرحمن بدوي)،

الكويت: وكالة المطبوعات

وذلك لأن النص الإسلامي - حسب الحدائين العرب - (ليس معطىً ثابتاً محدداً سلفاً، بل هو.. معنى في حالة من التوتر الدائم تتوقف على سياق المفسر وحاله من جهة، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث من جهة أخرى)^(١).

وبهذا فإن الهرمينيوطيقا عملية إعادة (إنتاج علم آخر للمعنى، حيث يشكل النص مفتاحاً له من خلال رموزه ومعانيه المزدوجة التي تعطى كنقطة تفصل بين عالم النص المؤلف وعالم النص المؤول، وتعد كل قراءة تأويلاً لأنها... تقضي على الكتابة لتقييم عالم النص على الذات والوعي)^(٢)، أي أن دور النص يكمن في فتح الباب لولوج علم المعاني، ليحر فيها المؤول ليقول ما يشاء حسب ما يتبادر إلى نفسه وعقله من معان ومفاهيم لا يشترط ارتباطها بمنطوق النص، لتبني الحداثة جميع مناهجها على أساس الهرمينيوطيقا من البنيوية والتاريخية لتنتهي نهاية التحليل إلى التفكيكية، فعلينا - حسب قولهم - (أن نتعامل مع القرآن والحديث المحمدي في صيغتها القولية الشفهية وكأنهما نصان نصصا قبل أن يدخل حيز المعارك الكبرى والصغرى التي قامت في سياق تنصيصهما أي كتابتهما)^(٣) وذلك لجعل النص (المقروء معاصراً لنفسه.. معناه فصله عنا.. وجعله معاصراً لنا معناه وصله بنا)^(٤)، من جهة الفهم والإدراك لا من جهة التطبيق والإعمال.

ويمكن إجمال القول بأن الهرمينيوطيقا منهج يتعامل مع النصوص بوصفها نصوصاً لغوية تقوم على الخداع والالتواء، وتخفي من المعاني غير ما تظهر، فاللغة عبارة عن رموز أو معطيات لتصوير الأمور، فليست معطيات حقيقية ثابتة ولا نهائية.. فالهرمينيوطيقا تبحث في الأداة التي تتوسط بين الدال من ألفاظ النص وتراكيبه (الظواهر) وبين المعرفة (المدلول)، وهو مخفي خلف بناء النص، أي تبحث في اللغة وقدرتها، وآلية توصيلها للمعرفة إلى أفهام الإنسان وعقله، من خلال قراءة المحجوب والمستور خلف النص، وهي محاولة لفتح

(١) أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧): فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، ص ٣٩٣، ط ٦، بيروت: المركز الثقافي العربي.

(٢) ناصر: اللغة والتأويل، ص ٢١-٢٢، مرجع سابق.

(٣) تيزيني، طيب: النص القرآني آفاق إشكالية البنية والقراءة، ص ٤٩، ط ٢، دوش: دار البنايع.

(٤) الجابري، محمد عابد: نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص ١٦، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

النص أمام تعدد القراءة، وأمام تنوع القراء ليفهم كل قارئ من النص ما يشاء.. والمرجعية الوحيدة في الفهم هي ما يتبادر إلى ذهن القارئ لتؤول الهرمينوطيقا إلى القراءة التفكيكية آخر إنتاجات الحدائة من المناهج النقدية ونظريات القراءة.. لتنزع القداسة عن النصوص، ولتنزع النص عن التطبيق بتعويم المعنى وفتح آفاق القراءة، فلا يعد بالإمكان القبض على المراد من النص، وتنتفي الحقيقة، فلا ثابت.

نشأة الهرمينوطيقا ومنطلقاتها: نشأت الهرمينوطيقا في ضوء الواقع العلمي لدى الغرب، فلجأ إليه مفكرو الغرب بعد الثورة اللوثرية على الكنيسة في محاولة منهم لفهم الكتاب المقدس بعهديه القديم (التوراة)، والجديد (الإنجيل) الذي وجدوه مليئا بالتناقض بين النسخ فيما بينها من جهة، وبين النسخة الواحدة نفسها من جهة أخرى، فعندما عجزوا عن إيجاد روابط منطقية أو تاريخية أو غيرها بين هذه النصوص المتعارضة لجأوا لإنتاج الهرمينوطيقا للتأويل غير المنضبط، ثم تطور إلى أن أصبح علما مستقلا بذاته ف (نشأ علم «الهرمينوطيقا» الذي طور التأويل من حيث كونه منهجاً من المناهج إلى علم موضوعي يتناول المعارف -على تنوعها- بهدف التحقق من مصداقيتها من جانب، وتفسيرها من جانب آخر)^(١)، فاستحالت الهرمينوطيقا منهجاً نقدياً يسعى إلى إثبات النص أو نفيه، ولم يقتصر على قراءة النص وفهمه، حيث بدأ مصطلحاً لاهوتياً كمنهج لتفسير نصوص الكتاب المقدس ذات الطابع «المتيني» [أي الغيبي] الذي يحتمل التأويل.. إلى أن صار منهجاً -بل علماً-.. ثم توسع مفهوم المصطلح ليصبح علماً مكتملاً في الفهم لتفسير ظواهر العلوم الاجتماعية والإنسانية^(٢)، وهكذا أصبح علماً نقدياً يمارس سطوته على النصوص عموماً.

محددات التأويل الهرمينوطيقي: يفرق الحداثيون ابتداءً بين نوعين من التأويل: التأويل المباشر، والتأويل غير المباشر، وذلك لأن (النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة، لا بد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته، ويخضع هذا التعدد التأويلي لمتغيرات عديدة..

(١) إسماعيل، محمود: في تأويل التاريخ والتراث، دراسة نظرية وتطبيقية، ص ١١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
(٢) إسماعيل، محمود: في نقد حوار المشرق والمغرب بين د. حنفي ود. الجابري، ص ٧٤، ط ١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

[منها] طبيعة العلم.. الذي يتناول العالم المتخصص النص، فيحاول أن يفهم النص من خلاله، أو يحاول يجعل النص يفصح عنه^(١)، ومنها الحاجة إلى تعدد تفسيرات وتأويلات النصوص الإسلامية، لأنها محور حضارتها، ففتح الحدائي الباب واسعاً أمام عملية التأويل الهرمينيوطقي، (أي أنه «لا يوجد نظرية في التأويل مستقلة عن تطبيقه، فهو ليس منهجاً بحيث يستطيع تعلمه وتطبيقه على حقل من الموضوعات (غادير: kart decomprenders، ص ٢٧٢)^(٢)، فهذا أول محدد للممارسة الهرمينيوطقية، وهو عدم وجود منهج. والمحدد الثاني هو عدم وجود تأويل أو فهم صحيح مطلقاً، مما يعني غياب مرجعية أو ضوابط تحتكم إليها عملية القراءة^(٣).

والمحدد الثالث هو خضوع جميع النصوص إلى التأويل دون تمييز بين محكمها ومتشابهها، ظاهرها ونصها، فمحددات التأويل الهرمينيوطقي الحدائي هي اللامحددات. مع التنويه بأن هذا الموقف لا ينقضه ضرورة امتلاك المؤول الهرمينيوطقي لأدوات التأويل التي تمكنه من إجراء عملياته التأويلية الهرمينيوطقية، ولكن هذه الأدوات تتمثل في استيعاب المناهج النقدية واللسانيات المعاصرة.

مثال على تطبيق المنهج الهرمينيوطقي على النصوص الشرعية: قراءتهم لكل الأحاديث والأمور الغيبية أو للمعجزات أو لحدوث بعض القصص والوقائع في السيرة النبوية على أنها رموز من نسيج الخيال الشعبي، ومنه ما قرأه حنفي من الروايات التي تشير إلى حدوث البركة في الطعام من أكل الجرم الغفير من الطعام اليسير، أو البركة في الماء القليل ليشرب منه الكثير، ونبع الماء بين أصابعه.. فقرأها بالنظر إلى (الغاية أو العلة أو العلة الغائية لذلك، وهو وضوء الجيش، أو سقيه العدد الكبير من الماء اليسير، أسوة بمعجزة الطعام، إشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل.. وقد يضاف شرب الدواب مع شرب البشر.. وبدلاً من أن يأتي الماء نبعاً من الأرض، قد يأتي نزولاً من السماء فينزل المطر بدعواه حتى ولو في وقت الصحو دونما

(١) أبو زيد: مفهوم النص، ص ٩-١٠، مرجع سابق.

(٢) ناصر: اللغة والتأويل، ص ٣١، مرجع سابق.

(٣) انظر: نفس السابق، ص ٣٢.

(٤) تيزيني: النص القرآني، ص ٢٥٣، مرجع سابق.

حاجة إلى غمام، فذاك أعظم حتى لا يكون هناك رابط ضروري بين العلة والمعلول.. ونبع الماء ونزول المطر في بيئة صحراوية جافة يعد معجزةً في حد ذاته، وفي مجتمع الماء حياته، والجفاف موته^(١).

وهذه القراءة التي لا تخفي إنكار الغيب والاعتماد الكامل على الجهد البشري والأسباب البشرية، ففيها رفض مطلق لأي تدخل من الغيب في عالم البشر.. ولا يخفى ما في هذا الموقف من فساد يبطله الواقع المعاش، فلا يعني ابتداءً الإيمان بالغيب عدم اتخاذ الأسباب، ولا تعني صلاة الاستسقاء في اليوم الصحو لنزول المطر يكون نزوله معجزةً من المعجزات، ولكن الأمر لا يعدو أن واضع الأسباب ابتداءً قادر على إيجاد أسباب حدوثها وقتما شاء، ونزول المطر غير مرتبط بفصل أو بمكان أو زمان محدد، بل متى توفرت أسبابه وشروطه كان حدوثه، ومن بيده الأسباب قادر على إيجادها وقتما يشاء سبحانه، كما أنه كثيراً ما تتوفر الأسباب ولكن لا تحدث الأفعال المبنية عليها كترام الغيوم شتاء ولا أمطار بل جفاف دائم، وما ذلك إلا لأن موجد الأسباب لم يشأ إجراء الأفعال، بالرغم من تدخل الإنسان أحياناً بإيجاد الأسباب لكنه يعجز عن إيجاد النتائج كما يريد، مثل المطر الصناعي وغيره.

أما إطعام الكثير من الطعام القليل.. فهذا مما لا ينكر، وليس فيه شيء، بل الواقع المحسوس يثبت ذلك، فكثيراً ما تظن أن الطعام كثير ولكنك تفاجأ عندما لا يكفي العدد القليل، وفي المقابل كثيراً ما تخشى من أن الطعام والشراب قليل مقارنةً مع العدد الكبير، فتتفاجأ بأن الطعام يكفي ويزيد، وقد شبع الجميع، وما المانع أن يشرب الدواب أيضاً؟.

(١) حنفي، د. حسن: من العقيدة إلى الثورة، سلسلة التراث والتجديد، ٤/ ١٥٠-١٥١، ط١، بيروت: دار التنوير والمركز الثقافي العربي.

المبحث الثاني

المنهج التاريخي (التاريخية)

يعد المنهج التاريخي من المناهج الحديثة التي ظهرت لتحليل الخطاب وقراءة النصوص، خاصة النصوص القديمة (التراث)- وتحكيمه فيها قبولاً ورفضاً، إقصاءً وإبعاداً، فهماً وتأويلاً.. بحيث يتم قراءة النص وفهمه ضمن السياق التاريخي الذي ورد فيه، فإذا كان الخطاب الإسلامي ينظر إلى النصوص الدينية من قرآن وسنة على أنها صالحة للزمان والمكان مطلقاً، وذلك لأنهما من (الوحي الديني الخاتم، والوحي الخاتم يمتد زمنه إلى ما بعد زمن نزوله حتى إن كل زمن يليه يكون زمنه، فيتعين أن يبحث في الآيات القرآنية لا عن علاقات الماضي حتى توقف صلاحيتها على هذه العلاقات.. وإنما أن يبحث فيها عن علامات الحاضر حتى نستمد منها معالم الاهتداء في الحياة الآنية صانعين لتاريخية مستقبلية^(١)، فالنص في الإسلام صالح للحاضر والمستقبل كما صنع الماضي عبر أربعة عشر قرناً، فهو صالح لصناعة المستقبل، ولكن الحدائي العربي في سيره على خطى الحداثة الغربية يدعو إلى قراءة النصوص الإسلامية وفق السياق التاريخي قائلاً بصلاحية النص للزمان والمكان الذي قيل فيه فقط.

ومن هذا المنطلق (التاريخية) ذهب الحدائي إلى القول بعدم إمكان (العودة إلى النموذج النبوي، لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ، ولكننا أصبحنا نعترف.. بأن الخطاب النبوي لم يستبدل بعد، أي لم يحل محله بديل جديد، وبالتالي فإن لهذا السبب لا يزال يقدم المعنى حتى في سياقنا الحديث.. فالخطاب النبوي يخلق كما في لحظة انبثاقه الأولية «مديونية المعنى».. إنه يخلقها إلى درجة أنه يجيئ الحركة الداخلية للوعي المطيع^(٢)، ولما لم يتمكن الحدائي من إقصاء النصوص الإسلامية عن دائرة الفعل، اضطر إلى التعامل معها من خلال الدعوة إلى تطبيق التاريخية أو التاريخانية

(١) عبدالرحمن، طه: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص ٢٠٤، ط ١، بيروت: المركز الثقافي العربي.

(٢) أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص ٨٦، مرجع سابق. مع ملاحظة أنه يقصد «بالخطاب النبوي» القرآن الكريم الذي يعده خطاباً نبوياً وليس السنة، ولكن كلامه هنا ينطبق على السنة من حيث الأولى، ولما تقرر في الفقرة السابقة.

على هذه النصوص، فتقرأ النصوص وتقبل بموجب التاريخ الذي وردت فيه، أي بتحكيم التاريخ وواقعه في النص، وكان ممن دعا إلى تطبيق هذا المنهج سوى ما ذكر حسن حنفي^(١)، ونضال عبدالقادر^(٢)، ومحمد حمزة^(٣)، ونصر أبو زيد^(٤).. وغيرهم الكثير من حداثيي العرب الذين عدوا التاريخية أساساً للفكر بما تعنيه من نزع القداسة عن النصوص الإسلامية، وإسقاطها على التاريخ، لتصبح تابعة للواقع لا صانعة له.

مفهوم المنهج التاريخي: ويقصد به قراءة النصوص وفق السياق الذي وردت فيه، وذلك بصفته -أي النص- منتجاً ثقافياً، بمعنى أنه انعكاس للثقافة السائدة، وإنتاج من إنتاجاتها، وقصر مراد النص على المفهوم الذي ورد فيه بعصره فقط، فلا بد أن تجد الثقافة السائدة حاضرة في هذا النص أو ذاك، وذلك من منطلق (إن النصوص الدينية ليست سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محددة.. التي تعد اللغة نظامها الدلالي)^(٥)، ومن هنا فإنه (ليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول.. أو غيرها من علوم القرآن.. فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة.. الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إهداره إلى إهدار دلالات النصوص ذاتها)^(٦)، ومن هنا اتصفت المفاهيم بالتغير الدائم باختلاف البيئات الاجتماعية، وذلك تطور من تطورات اللغة ودلالاتها على الواقع بمرور الأزمان المختلفة، وبناءً عليه يصبح (من غير الطبيعي أن يصير الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها تلك التصورات ذات الطبع الأسطوري)^(٧)، فيصبح (من الضروري

- (١) انظر: حنفي، حسن (١٩٨٢): دراسات إسلامية، ص٣٣٦-٣٣٧، ط١، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
- (٢) عبدالقادر، نضال: المأزق في الفكر الديني، ص٢٠٤، مرجع سابق.
- (٣) حمزة، محمد (٢٠٠٥): الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، ص٣٢٧، ط١، الدار البيضاء: المؤسسة العربية للتحديث الفكري.
- (٤) أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٦): النص والسلطة والحقيقة، إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص١٧، ط٥، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- (٥) أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ص٢٠٤، ط٢، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- (٦) نفس السابق، ص١٧.
- (٧) نفس السابق، ص٢٠٤.

التعامل مع النص القرآني ليس فقط من خلال أسباب النزول، ولكن من خلال سياقه التاريخي في معناه الأشمل، ومن خلال شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم وعلاقته بالمجتمع والثقافة^(١)، وهذا المنهج مفهومه (لا يعني دائماً «الزمانية»، بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة، فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه لها أسلافنا)^(٢)، وتطبيق هذا المنهج يعني (أن الأمر الذي كان جارياً تنفيذه في المجتمعات الإسلامية.. لا يلزم المسلمين تنفيذه اليوم.. لأنه أمر كان مناسباً للعصر الذي نزل فيه وللعصور التي تلتها)^(٣)، وفي النتيجة فإن الدعوى إلى تطبيق المنهج التاريخي بالمفهوم الذي تحدد سابقاً، إنما يعني النظر إلى النصوص والتعامل معها على أن صلاحيتها محصورة في الزمان والمكان الذي قيلت فيه، وبالسياق العام لتاريخها الخاص، وهي بعد ذلك تخضع لتغيرات اللغة وتطورها عبر التاريخ. ومجمل القول: إن تطبيق المنهج التاريخي وقبوله يؤدي إلى نتائج عديدة منها إلغاء صلاحية النصوص الإسلامية وما بني عليها من أحكام للتطبيق في واقعنا المعاصر، ف(إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص.. فربما قادتنا إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية كانت تصف واقعاً أكثر مما تضع تشريعاً)^(٤)، ومنها نزع أي قداسة عن النص الإسلامي بمختلف مكوناته، وأن كل ما أنتجه النص وقال به هو تعبير عن مرحلة تاريخية انتهت ووجب استبدالها، بحيث تصبح النصوص مادة (يمكن الاستفادة [منها] في دراسة الحوادث التاريخية وتحليلها)^(٥)، وليس لها أية قيمة تشريعية، أو أي دور في بناء الحضارة، ومن نتائجه أيضاً القول بأن الأحكام الإسلام هي أخلاقيات سلوكية ونفسية (موجهة إلى ضمائر المسلمين وسرائرهم)^(٦)، فهي ليست واجبة التطبيق،

(١) أبو زيد: ملحق جريدة النهار بتاريخ: ١٤/١٠/٢٠٠٢م، نقلاً عن نضال عبدالقادر: المأزق في الفكر الديني، ص٢٠٥، مرجع سابق.

(٢) أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧): دوائر الخوف في خطاب المرأة، ص١١، ٤ط، بيروت: المركز الثقافي العربي.

(٣) نفس السابق، ص١٠.

(٤) أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص١٣٩-١٤٠، مرجع سابق.

(٥) أوزون، زكريا: جنابة البخاري، إنقاذ الدين من إمام المحذنين، ص٢٧، ١ط، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.

(٦) عبدالرحمن: روح الحدائث، ص١٨٦-١٨٨، مرجع سابق.

ومن نتائجه أيضاً الذهاب إلى أن الواقع هو الأصل الذي ينتج النص، والنص تابع للواقع قبولاً ورفضاً، فالواقع صانع النص، والنص لا يبني واقعاً ولا حضارةً، وذلك لأن (الوحي من حيث هو نص اكتمل وانتهى، والتاريخ من حيث هو واقع لا يكتمل ولا ينتهي وإنما يظل منفتحاً)^(١)، فيبقى الأصل هو الواقع، والنص تابع له، لأن الواقع متجدد لا متناهي، بينما النص متلبس بالزمان والتاريخ، فينتهي بتجاوز التاريخ له.. وغيرها الكثير.

مثال على تطبيق المنهج التاريخي على النصوص الشرعية والأحكام:

أحكام المرأة: قرأ الحدائي أحكام المرأة والنصوص الواردة فيها من قرآن وسنة وفق المنهج التاريخي من خلال عرضها على السياق التاريخي، فذهب إلى أن أحكام المرأة بداية الإسلام إنما جاءت ثورة على الواقع الذي نزلت فيه، حيث كانت المرأة تعامل كمتاع من متاع الدنيا أو قطعة أثاث تباع وتشترى وتورث كما يورث المال، فلا كيان لها ولا كرامة، وينظر إليها على أنها عار كلها منذ ولادتها يبحث الأب عن وأدها.. ففي ظل هذه الظروف جاء الإسلام بتشريعاته ليعطي للمرأة بعض حقوقها مما يمثل ثورةً على الواقع^(٢)، وفي مثل هذا الحال لا ينظر إلى النصوص على أنها مطلقة، وتمثل غاية ما أراده الإسلام للمرأة، بل لا بد من التعامل مع النصوص وفق (مفهوم النسبية و«التاريخية» تفسيراً لأحكام الإسلام عن المرأة إنها.. ليست أحكاماً نهائية، بل هي أحكام نابعة من وضعية المجتمع الذي أنزلت فيه.. ولا شئ يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة دون تغيير.. هذه الحياة لا تستوعبها النصوص لفرض طولها وتعدد أطوارها واختلافها.. هذه النصوص ذاتها تحمل في دلالتها بصمات زمنها، وتحيل بدلالاتها المباشرة إلى واقع الحياة الذي نزلت فيه)^(٣)، ووفق هذا السياق تفهم الأحكام المتعلقة بميراث المرأة وحجابها ومجمل أحكامها، ف(لا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثتها النص.. إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة، وتسير في اتجاه المساواة المضمرة في قضية

(١) أدونيس، علي أحمد سعيد (١٩٨٣): الثابت والمتحول الأصول، ص٩٣، ط٤، بيروت: دار العودة.

(٢) انظر أركون، محمد (٢٠٠٧): الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٢٧، ط٤، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقي.

(٣) أبو زيد: دوائر الخوف، ص٦٧-٦٩، مرجع سابق. وينقل في كلامه موقف الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع، ص٣١.

المرأة.. المضمرة الكلي تحرير الإنسان^(١)، فإذا تم النظر إلى قضية ميراث المرأة مثلاً (نجد الإسلام أعطاهما نصف نصيب الذكر بعد أن كانت مستبعدة ابتعاداً تاماً، وفي واقع اجتماعي/ اقتصادي تكاد تكون المرأة فيه كائناً لا أهلية له.. وليس من المقبول أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلا انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان من أساسها، واتسعت الفجوة بين الواقع المتحرك والنصوص^(٢)). ومن هنا (إذا كانت حدود الله التي يجب أن لا نتعداها هي ألا نعطي الذكر من الميراث أكثر من ضعف نصيب الأنثى، وألا نعطي الأنثى أقل من حظ الذكر، فإن هذه الحدود تسمح للمجتهد أن يقرر أن المساواة بين الذكر والأنثى لا تتخالف حدود الله، إن المساواة معناها أن التسوية بين الحد الأقصى للذكر والحد الأدنى للأنثى ليس فيها مخالفة لما حده الله^(٣))، وانطلاقاً من الميراث يوجب الحدائي المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة في جميع أحكام الإسلام التي وضعت المرأة موضع القاصر ذات النظرة التي تجعلها دون الرجل مكانةً وقيمةً من وجهة نظره.

والذي يظهر أن الحدائي في نظره للمرأة يكرس مبدأ التبعية للرجل ودورها في فلكه، فتكون كاملة الأهلية إذا تساوت به، وإن كان الرجل الذي يطلب مساواتها معه يرتع في أسفل أسفلين، فلا تتحقق كرامة المرأة إلا إذا رتعت كما يرتع الرجل، أو تشقى مثل شقائه، أما أن تتمايز المرأة عن الرجل فهو مما يعد انتهاكاً لها، وضياعاً لحقوقها من وجهة نظر الحدائي، وهذه النظرة لديه إنما استمدتها من سياقه المعرفي وتكوينه الفكري الغربي، الذي أشقى المرأة وأوردها المهالك، وأورثها العناء بمساواتها بالرجل دون مراعاة لفروق واختلاف الاستعدادات الفطرية والنفسية والجسدية، فأصبحت المرأة سلعةً تباع وتشترى، ولكن ليس بضغظ من الأب أو الزوج، وإنما بضغظ من الحياة ولقمة العيش، أصبحت المرأة في نظر الحدائي - في صيغتها العامة الظاهرة - جسداً للاستمتاع، ووسيلةً لجني الأرباح وتسويق المنتجات، فزواج الرجل منها شراكةً يقضي بها شهوته، وتتحمل هي الإنفاق على نفسها، وتبعية الحمل والإنجاب ورعاية الأولاد بعد قضائه لغرضه منها دون ترتيب أي تبعات عليه إضافية.. فالمعادلة بين الرجل والمرأة في الحدائي الغربية تميل ميلاً مفرطاً لصالح

(١) أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ص٢٣٦، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق، ص١١٣.

(٣) أبو زيد: دوائر الخوف، ص٢٣٣-٢٣٥، مرجع سابق.

الرجل على حساب المرأة، وإن ظهرت بمظهر المساواة معه بإلزامها بالإففاق على البيت بالتساوي، وإذا وقع الطلاق كان لزاماً عليها مقاسمته مالها مما جمعته وعملت لتحصيله أثناء مدة الزواج، إن حدث زواج أصلاً، وإن لم يتم الزواج قضى شهوته وأنجب له أطفالاً ثم تركها وأطفالها دون التزام مفروض عليه، وأصبحت هي بالخيار إما أن تدوس على فطرة الأمومة وعاطفة الرحمة بأطفالها فتدفعهم إلى مؤسسات الرعاية، أو أن تتماشى مع الفطرة فتتحمل ضنك الاعتناء بالأطفال غير الشرعيين الذين أنجبتهم بترحيب الحدائة وإفرازاتها.. ففي كلا الحالين تصور حجم الشقاء الذي تحياه المرأة في ظل هذه المنظومة.

ولكن التشريع الإسلامي الذي هو وحي رباني أنزل كل شئ منزلته، ووضع الأمور في نصابها، فتعامل مع الرجل حسب طبيعته، وبما وهبه الله من قدرات، وجاه من إمكانيات، وألزمه من مسؤوليات، فأوجب عليه الإففاق على الزوجة كما على الأولاد، وألزمه العناية وتربية الأولاد في الفترة الأطول من حاجة الولد إلى الرعاية، فكان ذلك عليه من الواجبات ملزماً بها ليس له التمنن ولا الامتناع.. وفي حال تقصيره بشئ من ذلك عاقبه التشريع ذاته بالتعزير- وأعطى للزوجة حق التفريق وألزمه بالنفقة والنسب وكل ما إلى ذلك، وهذا الشرع عامل المرأة وفق قدراتها وبطبيعتها الجسمانية والنفسية، فوضع لها أحكاماً، وجعل لها كياناً منفصلاً عن الرجل، فلا تقاس به، كما أنه لا يقاس بها، فهي مستقلة بذاتها لها مالها وتجارتها وحريتها وحقوقها الكاملة غير المنقوصة، فقد تكون غنيةً وزوجها فقير، ومع ذلك لا تلزم بالإففاق عليه، وما تدفعه له يكون من قبيل الصدقة والزكاة، فهي مختارة حرة مريدة بذاتها، حقوقها مصانة بذاتها.

ومسألة الميراث من المسائل التي بنيت في الشريعة الإسلامية، ونزل الشارع الحكيم بها من منطلق هذه النظرة المستقلة للرجل وللمرأة، وبمنظور الواجبات على كل واحد منهما، لا على منظور التطوع والصدقات، ومن هنا فليس صحيحاً أن نصيب المرأة من الميراث نصف نصيب الرجل، ففي حالات عديدة يكون للزوجة أو للأم أكثر من نصيب المقابل لها من الرجال، فإذا تم القول بالمساواة في هذه الحالات يكون الغبن والظلم وقع على المرأة، وهل يقبل الحدائي الداعي للمساواة بذلك في هذه الحالات؟^(١)، مع الأخذ بعين الاعتبار أن

(١) منها على سبيل المثال لا الحصر: إذا توفيت امرأة ولها زوج وبنت وأم وشقيق، فيكون للبنت نصف التركة، ولأبيها الزوج الربع وللجدة أم المتوفاة السدس، وللأخ ١/١٢ من التركة، وهنا يكون للبنت أكثر من نصيب أبيها الذكر.. والأمثلة عديدة.

الرجل هو الملزم بالإنفاق وتأمين متطلبات الأسرة والحياة. وصحيح أن الإسلام بشريعته المتقدمة جاء ثورةً على الواقع مما لم يألفه أهل الجاهلية، ولكن يؤخذ على قراءة الحدائين عدة أمور منها: أن الصورة التي رسمها الحدائين للمرأة الجاهلية بوصفها متاعاً لا قيمة له وما إلى ذلك.. هذا جزء من الصورة وليس الصورة كاملةً تماماً، فكما أن بعض الرجال في ذلك الزمن كانوا مما لا قيمة لهم ولا وزن، ويقع عليهم الظلم، ويباعون ويشترون، وتسبى نساؤهم كما أطفالهم ذكوراً وإناثاً.. فكذلك كان من النساء في الجاهلية من أهل الحسب والنسب والجاه والسلطان، ومن أصحاب الرأي والمشورة والمال، من أمثال خديجة بنت خويلد، وهند بنت عتبة، وأم مصعب بن عمير، وغيرهن الكثير.. ممن ملكن المال، وكن من أصحاب الجاه والرأي حتى بين الرجال، وهؤلاء ممن شملهن تشريع الإسلام، وأغفل ذكرهن الخطاب الحدائين.

ومنها أن القراءة التاريخية لأحكام المرأة في الإسلام تؤكد على أنها أحكام نهائية لم تأت مرحلية لتصل إلى غاية لم تتحقق مع انتهاء الوحي، بل ما جاء به الإسلام عند نزول الوحي أو عند تحققها الأول يمثل غاية مراد الشارع الحكيم، وذلك لأن السياق التاريخي يقول بأن الصراع المحتمل بين رسالة الإسلام وبين الشرك إنما كان على مسألة التوحيد أي في الاعتقاد، وهذا هو محور الصراع، وكانت مسألة التشريعات الجزئية في درجة ثانية، وكانت مسألة المرأة والميراث في درجة رابعة وخامسة.. بمعنى أن ميراث المرأة لم يكن مما يخشاه الإسلام أن يثير الحروب ضده، أو ينفر الناس من الدخول فيه، بل هو باب من أبواب العدل الذي أراد تحقيقه ليوحد مقابله باباً من الظلم اعتاده الناس وساروا به حتى أصبح من مألوف حياتهم.

وعلى فرض صحة قراءة الحدائين لأحكام الميراث.. فإذا كان الإسلام في بدايته يخشى امتناع الناس عنه في حال فرض الميراث بالتساوي بين الرجل والمرأة.. فلماذا لم يصل إلى غاية هدفه بإعلان تلك المساواة بعد أن استقر أمره وصار له دولة وله رجال ينافحون عنه؟، فالسياق التاريخي يدل على قدرة التشريع فرض هذه المساواة وعدم تركها للاجتهاد بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، فتصبح عرضةً للضياع وعدم التحقق بسبب أهواء الناس وأمزجتهم، فالإنسان مفطور على حب التملك وعدم منح ماله دون مقابل، لقوله تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ (الفجر: ٢٠) فإذا كان مقصود الإسلام الوصول إلى المساواة

التامة بين المرأة والرجل في الميراث، فإن عدم تصريحه بهذه الغاية وعدم تحقيقه لها في أوج قوته مع امتلاكه لأدوات فرضها يعد تفریطاً وإضاعةً للحقوق، وإيقاعاً للظالم وإقراراً للظلم، وهذا بحق الشارع الحكيم، صاحب العدل المطلق، ممنوع ممتنع، فلزم من ذلك أن هذه الأحكام الثابتة نصاً هي غاية ما أراده الشرع نصاً وأوجده واقعاً وحكماً.. بل لقد علمت أن الشارع لم يترك شيئاً من أمر الدين إلا وبينه ولم يتركه لأهواء الناس، وما تركه لظروف الزمان والمكان لا يعدو أن يكون في الجزئيات المتأثرة بالظرف الزماني والمكاني وجوداً أو عدماً أو درجة في التحقق.. ألم تر أنه عندما لم يتمم النبي صلى الله عليه وسلم تطهير الجزيرة من الديانات غير الإسلامية مثلاً، صرح لأصحابه آخر حياته موكلهم المهمة من بعده بقوله صلى الله عليه وسلم: «لا يجتمع في جزيرة العرب دينان»^(١)، فأنفذ المسلمون بعهد عمر هذا المراد.. فكيف يترك النبي صلى الله عليه وسلم التصريح بهذه الغاية في ميراث المرأة دون إيضاح حتى للخاصة إذا كانت غاية الشرع المساواة؟، هذا مما يستبعد.

وليست المساواة هي العدل أبداً، بل العدل هو إعطاء كل شيء حقه، فالعدل وضع الأمور في نصابها دون إفراط ولا تفریط.. فإذا كان المشرّع هو صاحب العدل المطلق العارف كنه الأشياء بسرائرها وعلايتها فهو خالقها وموجدتها.. فإنه يمتنع عن الظلم، ويكون توزيع الميراث وفق ما حدد هو العدل بذاته، وهو الصالح بعينه للبشر في مطلق أحوالهم، (فالشريعة عدل كلها).. ومن هنا يتبين بطلان القراءة الحداثية لمسألة مساواة المرأة بالرجل وما يتفرع عنها من مسائل الميراث، وتجدر الإشارة إلى أن المسألة مرتبطة بمنظومة معرفية كاملة، قائمة على أن أساس هذه الأحكام هو نصوص الوحي ذي المصدر الإلهي.. فلا تؤخذ قضية الميراث بمعزل عن المنظومة الإسلامية^(٢).

(١) والحديث نصه كما عند الطبراني من حديث عائشة قالت: كان آخر ما عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يترك في جزيرة العرب دينان» انتهى. أخرجه أحمد: المسند، ٦/ ٢٧٥، وانظر الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي (ت ٢٦٠هـ): المعجم الأوسط، ١/ ٣٠٠ ح ١٠٦٦، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الفكر - عمان، ط ١، ١٩٩٩ م. وأخرجه البيهقي في الكبرى من حديث أبي هريرة، انظر: البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ): السنن الكبرى، كتاب المساقاة/ باب المعاملة على النخل بشرط ما يخرج ٦/ ١٩٠ ح ١١٦٢٩، تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ٣، ٢٠٠٣ م.

(٢) انظر في هذه المسألة ما كتبه أبو زيد: دوائر الخوف، ص ٢٨٧ - ٢٩٠، وما كتبه جعيط، هشام (٢٠٠٧): السيرة النبوية ٢ تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص ٨٣، ط ١، بيروت: دار الطليعة.

المبحث الثالث

المنهج العقلاني (العقلانية) وأولية العقل

(الانتقال من تقديس النص (الوحي) إلى تقديس العقل)

مسألة (العقل) من المنطلقات الهامة التي ارتكز عليها الفكر الحدائي، منطلقاً منه لبيني عليه إنتاجاته الفكرية، ومناهجه العلمية؛ فبعد أن أزال الحدائي القداسة عن النص والوحي، حل العقل مكان الوحي في القدسية، حتى كان للعقل منزلة عند الحدائي تفوق منزلة الوحي والنص عند أبناء الخطاب الإسلامي، فانتقل الحدائي العربي من تقديس الوحي والنص، إلى تقديس العقل وإنتاجه من الفكر، فالعقل عند الحدائي مرتبط بمفاهيم متعددة لا يمكن حصر فهم واحد له، وتجدهم متشعبين ومختلفين بالنظر إلى العقل من مختلف منطلقاتهم وقيمهم العليا التي اتخذوها شعاراً للحياة؛ فمنهم من نظر إلى العقل من خلال قيمة عليا في نفسه كالحرية مثلاً، فمن مستلزمات العقل والعقلانية الحرية المطلقة في الفهم والعمل والاختيار، فلا يحاسب شخص على فهم خاطئ ما دام مبنياً على أعمال النظر والتأمل والفكر العقلي، مهما كانت نتائج هذه الممارسة الحرة.

لذا كان رائد العقلانيين وقدوتهم - من أصحاب المنهج العقلي وتقديس العقل - اليوم هو الشيطان نفسه، فهو عندهم أول من استخدم عقله، وأعمل نظره، في قبول الأحكام وردها، فإبليس (رمز الحرية والرفض وتحدي الإنسان)^(١)، برفضه الانصياع للأمر الإلهي بالسجود لآدم، (ربما لم يعص إبليس بتركه السجود لآدم، ولكن لجحده بالله)^(٢)، فهو قد اتخذ موقفه بالعصيان باستخدام عقله، يريدون بذلك التسويغ إلى أن اتخاذ الموقف المبني على أعمال النظر واستخدام العقل لا يعد معصية مهما أدى إليه هذا العقل من نتائج، ومحاولين زرع هذه القيمة للعقل ليتخذوه إلهاً لهم يشرع ويحكم.. فكان إبليس رائد الحدائين العقلانيين، ويتمثل ذلك بـ (اعتراض إبليس على خالقه ومخالفته له بتحكيم العقل وعصيان الأمر، ولقد سرت هذه الشبهة إلى آدم وذريته من بعده، وكانت سبباً لهبوطه إلى الأرض، وكانت إذن بدء

(١) حنفي، حسن: من العقيدة إلى الثورة، ٤/ ١٩٥، مرجع سابق.

(٢) نفس السابق.

العالم ومنطلق الاجتماع والعمران وبداية العقل^(١)، فعجب لأمر هؤلاء تركوا كل ما سبق من بداية التاريخ وخلق آدم حتى العصر الراهن من معطيات وشخصيات وقدرات، فلم يجدوا إلا إبليس الملعون في كل الديانات والأفكار سوى عند عبدة الشيطان لاتخاذهم رائداً وإماماً وملهماً لهم.

لكن حداثة العقل بمفهومها الأنف الذكر، هي اتباع هوى النفس بإطلاق العنان للرغبات والشهوات وكبح العقل وإلغائه تحت وطأة جموح الشهوة بمختلف أشكالها، فأكثر ما يميز حداثة اليوم بأنها حداثة هوى ورغبات نفس، فاتخذ هؤلاء الهوى إلهاً لهم، وأخذوا يقلبون النصوص وبتحكمون بها، بعرضها على أهوائهم ف(اجتروا على نصوص الشرع التي جاء بها الوحي المعصوم في القرآن العزيز والسنة المشرفة، فردوها بلا مبالاة، وجحدوها بلا إثارة من علم أو هدى، إلا اتباعاً لهوى أنفسهم أو أهواء الآخرين ممن يريدون أن يفتنوه عن بعض ما أنزل الله إليهم من الحق)^(٢)، فأفضى الإنسان الحدائي نهاية المطاف (يدور حول نفسه، وأصبح يعيش ليأكل لا يأكل ليعيش.. وأن كل كفاحه النبيل قد حصر ما بين الإنتاج والاستهلاك... اللذين يفرضان عليه أن لا يقنع ولا يشبع)^(٣)، فلا هدف، ولا غاية، وما أشبهها بحياة البهائم، وصدق الله إذ يقول: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۗ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٤)، فعرضوا النص على العقل، أو قل على الهوى، فما وافق عقولهم أو أهواءهم أخذوه وقبلوه، وما عارضها أو اشتبه على عقولهم ردوه ورفضوه، مع تحديد مفهوم واضح لهذا العقل الذي جعلوه حكماً على النص ومشرعاً للحياة.. وما هذا إلا نقديس للعقل، وتأليه له من دون الله، وما هو إلا اتباع للهوى يرفضه العقل السليم والعلم الصحيح.

(١) حرب، علي: نقد الحقيقة، ص ٣١، مرجع سابق.

(٢) القرضاوي، يوسف (٢٠٠٧م): دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ص ٨٥، دار الشروق، القاهرة، ط ٢.

(٣) البناء، جمال: روح الإسلام، ص ٣٢، دار الشروق، القاهرة، ط ٢.

المبحث الرابع

المنهج المادي (المادية)

نقد النص بعرضه على العلم الطبيعي وإنتاجات العصر

تعرض فريق كبير من الحداثيين لصدمة الحداثة، فذهلوا بالحضارة الغربية، خاصةً فيما أنتجته من علوم ومنتجاتها التقنية.. وكالمعتاد أخذ الحداثي العربي هذه الإنتاجات محاولاً تطبيقها على مكونات الحضارة الإسلامية وثقافتها الراسخة؛ فدعا فريق منهم إلى إعادة نقد النصوص وقراءتها بعرضها على العلم الطبيعي وإنتاجاته بوصفها المرحلة الأكثر تطوراً في تاريخ البشرية وفق (نظرية كومت.. قانون الحالات الثلاث.. العقل الإنساني في تصويره الوجود مر بحالات ثلاث: الأولى الحال الثيولوجية أو اللاهوتية، والثانية هي الحال التجريدية، والحال الثالثة هي الحال العلمية التي تبحث عن طريق الملاحظة والمقارنة والاستقراء عن سنن الكون وقوانينه الثابتة)^(١)، فالدين يمثل المرحلة البدائية الأولى للحياة البشرية بتصوراته عن الكون والحياة.. وهذه المرحلة قد تجاوزها العقل الإنساني بمرحلتين ليصل إلى اكتشاف الكون وسننه الثابتة وقوانينه المحركة بعقله البشري المجرد، وبناءً عليه فإن الأكثر تقدماً يصبح معياراً لمعرفة التقدم من عدمه والصواب من نقيضه.

ومن هنا رأى فريق من الحداثيين العلم الطبيعي والمادية الطبيعية معياراً ضابطاً يجب عرض النصوص الإسلامية عليه قبولاً ورفضاً، ف(العلم هو أساس الإثبات أو النفي وليس الرواية)^(٢)، فعلى الإنسان العربي اليوم (أن يختاروا لأنفسهم أحد وجهين: إما هم العلماء المعاصرون لروح العلم، فيرفضون كل ما ينفي ذلك، وإما هم الوارثون لثقافة غير علمية، فيقبلون هذا التذبذب بين أن يكون للطبيعة قوانينها وألا يكون)^(٣).

وقد يقول قائل: هل من مشكلة أو سوء قصد أو ضرر في عرض النص الشرعي والموروث على العلم الطبيعي؟، وهل في النص الشرعي ما يعارض العلم ويناقضه؟، وإذا

(١) وهي نظرية كومت كما نقلها هيكل، محمد حسين (٢٠٠٧م): الإيمان والمعرفة والفلسفة، ص ٢٣-٢٤، دار الكتب العلمية- بيروت، ط ١.

(٢) حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ٤/١٤٨-١٤٩، مرجع سابق.

(٣) محمود، زكي نجيب: تجديد الفكر العربي، ص ١٢، دار الشروق: القاهرة، ط ٧.

كان هذا موجوداً فلماذا نتشبت به ونرفض عرضه على إفرزات العلم اليوم؟.. يمكن مناقشة هذه الأسئلة البريئة ظاهراً بالقول بأن عرض الروايات والسنة على الحقائق العلمية الثابتة أحد الضوابط التي أخذ بها نقاد الحديث وفقهاؤه عند تقديم الروايات الحديثية ابتداءً، فهذا مما لا إشكال فيه، ولكن بمراعاة ضابطين ضروريين في هذا المقام: أولاًهما: أن تكون الرواية المتقدمة ظنية الدلالة أو الثبوت أو كلاهما، وثانيهما: أن تكون المعطيات العلمية اكتسبت صفة القطعية أي أصبحت حقيقة علمية اكتسبت الصفة اليقينية مثل دوران الأرض حول نفسها وحول الشمس، أو كروية الأرض وما إلى ذلك.. فما هذا وصفه تنطبق عليه القاعدة أنه لا يعارض صحيح المنقول صريح المعقول، وإن وجد هذا التناقض نتوقف أو نرفض الظني ونأخذ بالقطعي من الرواية أو العلم، ولا يوجد خوف على الرواية من العلم. ولكن الحداثي عند دعوته لإعادة نقد النص وفق هذا المبدأ إنما يريد فتح المجال لرفضه ورده لأدنى شبهة، أو لتوهم عدم الموافقة ابتداءً، بدعوى أن ميدان العلم يختلف ويسير بطريق متوازٍ تماماً مع طريق العلم، فلا مجال ولا احتمال للالتقاء بينهما البتة.. لأن مبتغاه إنما هو إقصاء النص جملة..

مثال على المنهج المادي لنقد النص وقراءته: حديث الذبابة: من الأمثلة على رد بعض الأحاديث والقول بعدم صحتها بدعوى مناقضتها للعلم ردهم لحديث الذبابة بدعوى معارضته للعلم، وهو ما ترفضه الأذواق العامة وينافي الحضارة^(١)، وقالوا بأن العلم أثبت أن الذباب من أهم أسباب انتشار الأمراض والأوبئة بين الناس، فكيف يأمر النبي بغمسه في الشراب قبل إخراجِه؟!.. والجواب عن ذلك من وجوه: أولاًها: أن كثيراً من المخلوقات والحيوانات تحمل المتضادات، فهي تحمل السم، وتحمل الشفاء من السم، كما في الأفعى وغيرها من الهوام الحاملة للسموم، وتستخرج الأدوية والترياق منها لعلاج الآفات والأمراض والوقاية من السموم^(٢). وثانيها: أن العلم الحديث أثبت أن الذباب يحمل

(١) وهو حديث: «إذا وقع الذباب في شراب أحدكم فليغمسه، ثم ينزعه، فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى شفاء»، البخاري: الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق/ باب إذا وقع الذباب في شراب أحدكم ٤٣٣/٦، ح ٣٣٢٠، مصدر سابق.

(٢) انظر ما نقله ابن حجر عن الخطابي في شرحه لحديث الذبابة في فتح الباري، السابق نفسه.

الجراثيم في إحدى جناحيه، ولكنه لكي يحمي نفسه منها فلا يموت بما يحمله من داء، فإن جسم الذبابة وجهازها المناعي يشكل أجساماً مضادةً للجراثيم التي يحملها^(١).
وثالثها: أن الحديث لم ينص على الأمر بشرب الماء أو الشراب الذي وقع فيه الذباب، ولكن يوجه الإنسان المسلم الذي وقع الذباب في إنائه ورغب بشرب ما فيه أو لم يكن له بد من شرب ما فيه ولم يرد إلقاءه، فإن عليه أن يغمس الذبابة بالإناء ثم يلقها، لما في هذا الفعل من حماية طبية لهذا الإنسان تدخل في باب الطب الوقائي، خاصةً وأن وقوع الذباب في الطعام مما تعم به البلوى في بعض الأماكن..

(١) انظر الأبحاث والمقالات الكثيرة المنشورة في هذا الباب على مواقع الانترنت، ومنها أبحاث معدة من سبعينيات القرن الماضي.

المبحث الخامس

المنهج التفكيكي لنقد النص وقراءته

ينتمي منهج التفكيك لنقد النصوص وقراءتها إلى مدرسة ما بعد الحداثة أو ما بعد النيوية، وقد ظهر هذا المنهج على يدي بعض مفكري الغرب من أمثال دريدا وغيره ممن نظروا لهذا المنهج وأطروا له... وكعادتها قامت الحداثة العربية باستقاء هذا المنهج من نظيرتها الغربية محاولة إسقاطه على النصوص الإسلامية نقداً وقراءة... ودعا الحداثيون العرب -أو جلهم- إلى تطبيق هذا المنهج بحذافيره ف (ينبغي علينا القيام بتفكيك النص القرآني وتحليله، ومن ثم اكتشاف الدلالات التي قد تضع يدنا على معقد المسألة)^(١) للتمكن نهاية المطاف من نزع القداسة عن النص وقراءته حسب فهم كل قارئ، وإفقاد النص أي دلالة على المعنى بفتح باب التأويل غير المنضبط، وللممكن كذلك من التخلص من القوالب الجامدة وأحادية المعنى التي وضعها الخطاب الإسلامي مشكلاً سياجاً حول النص لا يلججه إلا أصحاب هذا الخطاب وحدهم.

مفهوم التفكيك: عند الوقوف على مفهوم (التفكيك) أول ما يواجه الباحث هو اتفاق المنظرين لهذا المنهج على أن أساسه يقوم على فقدان المعنى وعدم الثبات فيه، وأن العبرة بالذات القارئة للنص، لا بكتابه، ولا بمصدره، ويقبل النص، أو يرفض ويؤول، أو يفهم على معنى من المعاني أو وجه من الوجوه اعتماداً على ما تبادر إلى ذهن القارئ من المعاني عند قراءته للنص -موضع القراءة-، وهو ما يسميه بعضهم بـ (الحدس)، وقريب من هذا الموقف -إن لم يكن هو ذاته- ما دعى إليه حسن حنفي من النقد الشعوري للمرويات، أي نقد الروايات اعتماداً على الشعور الذاتي للناقد (القارئ) دون حاجة إلى وجود ما يؤيد هذه القراءة، أو يرفضها، أو وجود ما يسوغ هذا النقد أو ينفيه. فالتفكيكية تنظر إلى النص بأنه (ليس ثابتاً قاراً محكم الوثاق، بل هو نصوص متعددة (تناص) مهاجرة في الزمن، لا يمكن الإمساك بها، لذا فهم ينادون بإرجاء الدلالة، وفتح باب القراءات المتعددة إلى ما لا نهاية)^(٢)، فالتفكيك هو (استراتيجية وبراعة ودهاء في فحص النصوص والموضوعات يسعى إلى

(١) تيزيني: النص القرآني، ص ٢٨٤، مرجع سابق.

(٢) بارة، عبد الغني (٢٠٠٥): إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب التنويري العربي المعاصر، مقارنة حوارية في

كسر منطق الثنائيات الميتافيزيقي داخل/ خارج، دال/ مدلول، واقع/ مثال، لإقرار حقيقة «المتردد اللايقيني» في عبارة «لا هذا... ولا ذاك»^(١).

أي أن التفكيكية هي نفي الحقيقة حسب نظرة نيتشة (الذي يعتبر الحقيقة وهمًا من الأوهام التي أفرها اللوغوس حتى يحافظ على ثباته، لذلك دعا إلى أن الحقيقة أو المعنى غير موجود في العالم الآخر (العقل الميتافيزيقي).. وإنما هي في العالم الظاهري، عالم السطوح القابل للتأويل اللانهائي، عالم الفوضى الذي تتعدد تفاسيره بعدد القراء، فالحقيقة هي الاعتقاد، فقد يكون الشر خيراً، والمدنس مقدساً، والحقيقة زيفاً وهمًا، واليقين شكاً)^(٢)، فإن نيتشة وديريدا ونقاد جامعة «بال» انصرفوا إلى لعبة الدوال المتعددة الدلالات.. وهكذا تقدم التفكيكية نفسها باعتبارها نظرية تضع المستقبلية العقلانية الأكثر تأصلاً في الوعي اليومي موضع تساؤل، ومشروع التفكيكية هو في نهاية الأمر تفكيك هيمنة الأيديولوجيات والمنظومات المتعلقة بها)^(٣)، أي أن التفكيكية هي اللاحقي واللامقدس والانهائي واللاثبات واللامطلق، فكل شيء قابل للنقاش وخاضع للتساؤل.. ومن هنا فإن القراءة التفكيكية للنصوص تقوم على إقصاء التفكير المنطقي، وإبعاد العقل البرهاني، و(اختراق حدود اللغة والمنطق لا يتم إلا بالحدس، فهو حده الذي يجعل الذات القارئة تعانق الذات المقروءة، فتعيش معها إشكالياتها ومشاكلها.. إنه رؤية مباشرة استكشافية تستكشف الطريق، وتستبق النتائج.. بهذا النوع من الحدس الاستشراقي تتمكن الذات القارئة من قراءة ما سكتت عنه الذات المقروءة، وسيلتها في ذلك ما في النص من علامات)^(٤)، ومن هذه العلامات (ما يختفي وراء سياق التفكير، ويتستر وراء مناورات التعبير)^(٥)، أي بمعرفة المنطلق الفكري والقضية الأيديولوجية التي يخفيها النص، ويتستر خلف منطوقه، وهو ما عبر عنه أحدهم بـ(الكشف عن المضمون الأيديولوجي لفكر ما هو الوسيلة

الأصول المعرفية، ص٢٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(١) الزين: تأويلات وتفكيكات، ص١٨٩، مرجع سابق.

(٢) بارة: إشكالية تأصيل الحدائفة، ص٢٧، مرجع سابق.

(٣) خمري، د. حسين: نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ص٣٨٣، الدار العربية للعلوم: الجزائر، ط١.

(٤) الجابري: نحن والتراث، ص٣٠، مرجع سابق.

(٥) نفس السابق.

الوحيدة لجعله فعلاً معاصراً لنفسه مرتبطاً بعالمه، فصل الذات عن الموضوع، وفصل الموضوع عن الذات عمليتان متداخلتان.. إنهما تشكلاان معاً اللحظة الأولى في المنهج لحظة طلب الموضوعية^(١).

وبعبارة أخرى: التفكير هو الهرطقة، فهو شئ لا شئ، هو غياب المعنى، وانفلات الفكر، وضياح الحقيقة، هو هلامية التفكير، هو ضياح الإنسان، لأن إنساناً بلا فكر ولا ضابط يكون فقد العقل، لأن العقل هو الضبط، والتفكير انفلات من الضوابط جملةً، ولا حقيقة ولا ثابت في التفكير، فهو عملية مساءلة مستمرة لنص، وتولد لا نهائي للمعاني التي لا ترتبط بالنص برابط منطقي ضرورة، فهو (فهم الفهم، وإعادة النظر في مفهوم الحقيقة ذاته، فلم تعد الحقيقة تطابق الحكم مع الموضوع القائم خارج الذهن.. بل الحقيقة تتعلق بطروف تكوونها وشروط إنتاجها وانبائها، وتتوقف على معطيات التجربة ومواضيع النظر، وحقوق القراءة، وأحوال الذات القارئة، إنها ثمرة الحاكمة الإنسانية، وشكل من أشكال ممارسة الإنسان لذاته، أي ثمرة تأوله لوجوده)^(٢)، فما يحدد الحقيقة ليست الحقيقة ذاتها، بل هي الذات القارئة حسب مكونات القارئ الذاتية، وخلفيته الثقافية، ومرجعياته الأيديولوجية حسب تكوينه الثقافي والعلمي.. ومن هنا فقد يكون الشئ المتعارف عليه بأنه خير بذاته يكون عند قارئ ما شر مطلق.. وهذا أحد أوجه الحدائثة في أحد صور تطبيقها للحرية كمبدأ كلي ومرجع عام وقيمة عليا تنظم السلوك الإنساني، وتجعل الإنسان إله نفسه.

ويمكن إجمال القول بأن التفكير هو منهج لقراءة النص وفهمه ولنقده ونفيه، يتعامل مع النص بوصفه نصاً لغوياً، وبنيةً مستقلةً بذاتها، منفصلةً عن عالمها الخارجي حتى عن صاحبها وعن مصدرها، بحيث يتم الوقوف على الدافع من النص (الفكرة الأيديولوجية أو الطرح الأيديولوجي) الذي يقف خلف النص، وهو الشئ المستتر أو المخفي وراء النص، وذلك بتجزئته إلى وحدات جزئية منفصلة، ثم إعادة تشكيله حسب ما تولد في نفس القارئ من معنى، أو ما ترك النص في نفسه من انطباعات، دون أن ترتبط هذه المعاني أو الانطباعات المتولدة في ذهن القارئ برابط منطقي برهاني، أو أن تتبع لمنهج منضبط في القراءة والفهم،

(١) نفس السابق، ص ٢٩.

(٢) حرب: نقد الحقيقة، ص ٦٦، مرجع سابق.

ليصل القارئ إلى ما يريد من المعاني دون وجود للحقيقة أو الثواب، ودون وجود للمقدس أو العلوي، فكل نص عالم خاص - وفق هذا المنهج - لا يرتبط بنص آخر وإن كان لنفس صاحب النص الأول، فلا عبرة بأي شئ خارج النص، بل العبرة بالقارئ وفهمه فقط، مما يفتح الباب واسعاً أمام عدد لا نهائي من القراءات ونفي للحقائق، فيؤول الأمر إلى نفي التقديس، وإلى العلمنة، والنفس البشرية أو الهوى هو إله الناس، ومحركه، ومحدد قيم الأشياء من خير أو شر حسب الهوى.

مثال على تطبيق المنهج التفكيكي: ما قرأه هشام جعيط لقصة نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم وقال له: اقرأ، فرد النبي صلى الله عليه وسلم: «ما أنا بقارئ» فذهب إلى أن (عبارة: «ما أنا بقارئ» التي تبدو مهمة لا تعني في رأيي «لا أحسن القراءة»، بل «أرفض أن أقرأ، لأني حر في أن أقرأ أو لا أقرأ»، ولم يطع النبي هذا الأمر حسب الرواية إلا مكرهاً بالقوة، وأخيراً فجبّيل هو الذي قرأ النص، فانطبع في قلب الرسول^(١).. فهذا الفهم لهذه الرواية إنما قام به جعيط، لأنه رأى في أمية النبي صلى الله عليه وسلم ما يناقض فكرته المحورية في قراءته للسيرة القائمة على عد الإسلام منحولاً من الديانات الأخرى السابقة عليه وخصوصاً من المسيحية الشرقية السورية، بدليل التشابه بين بعض أحكام الإسلام وبين ما هو في المسيحية، ناسباً أن النبي صلى الله عليه وسلم تعلم المسيحية في رحلاته التجارية إلى الشام، وأنه مكث فيه سنةً أو سنتين يتعلم على يدي رهبانها، فانتحل الإسلام منها.

فإذا قبل أمية النبي، وقبل رواية بداية نزول القرآن أو أول ما نزل، فإنه ينسف مشروعه كاملاً، ومن هنا ذهب إلى قراءة الرواية على هذا النحو ليحقق ثلاثة أمور: أولاً: رفض أمية النبي، وثانيها: رفض المصدر الإلهي للقرآن أو النص، وثالثها: إطلاق الحرية الكاملة للإنسان بضوء فهمه لقول النبي صلى الله عليه وسلم «ما أنا بقارئ»، أي (أنا حر في أن أقرأ أو لا أقرأ..). وتلاحظ أنه لم يقدم أي مسوغ لهذا الفهم سوى أن هذا هو الذي يفهمه، فهو غير مطالب بدليل، فالعبرة بالذات القارئة لا الكاتبة، ومعلوم بطلان هذه القراءة، وفساد هذا الفهم، لأن أمية النبي صلى الله عليه وسلم - أمية القراءة والكتابة - ثابتة في الواقع الاجتماعي

(١) جعيط، هشام (٢٠٠٧): السيرة النبوية (١) الوحي والقرآن والنبوة، ص ٤٠، دار الطليعة: بيروت، ط ٣.

المشخص لحياة النبي صلى الله عليه وسلم، وثابتة في القرآن الكريم نصاً بقوله تعالى ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ ﴾ (الأعراف: ١٥٧) وقوله: ﴿ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ (الأعراف: ١٥٨)..

ولا يستغرق كثيراً في مناقشة هذه القراءة، لأن مسألة إثبات أمية النبي صلى الله عليه وسلم واضحة، فالمجتمع الذي عاشه النبي صلى الله عليه وسلم كان يتسم بأمية القراءة والكتابة، وإن وجدت بعض الكتابات والمدونات كالمعلقات العشر وتدوين القرآن فيما بعد... إلا أن السمة الغالبة لأهل ذلك العصر من تلك البقعة هي الأمية، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ (الجمعة: ٢) وقوله تعالى على لسان أهل الكتاب: ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (آل عمران: ٧٥).

وأما ادعاء أن الإسلام منحول من المسيحية الشرقية السورية، فهذا بحث ميدانه القراءة التاريخية، ويمكن الرد بالقول: إن التشابه الموجود بين الإسلام والديانات السابقة عليه من أهل الكتاب، إنما هو -من الوجهة الإسلامية- ما تبقى من ديانات أهل الكتاب سالمًا من التحريف، ذلك لأن الإسلام واليهودية والمسيحية ورسالة إبراهيم ونوح.. وكافة الأنبياء، إنما مصدرها واحد، ومنشئها وموجدتها واحد، وهو رب العالمين، لذا جاء قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَتُؤُنَا بِنَبِيِّ إِسْرَائِيلَ ﴾ (الشعراء: ١٩٧) فهذا الشبه يحمل على ذلك، وهو وحده المصدر للكل.. والمسلم مطالب بالإيمان بالرسول السابقين جميعاً، لأن الدعوة الإسلامية امتداد للدعوات الربانية السابقة وحادثة المصدر.

الخاتمة

أولاً: جميع المناهج الحدائيه من الهرمينيوطيقيا، والبنوييه، والتاريخيه، والمادييه العقلية، والتفكيك هي أدوات لإقصاء النص، وإحلال العقل مكانه، لرفض سلطة النص المقدس، والقول بسلطة العقل المقدس.

ثانياً: المناهج الحدائيه لا تصلح للتطبيق ولنقد النص، وذلك لأنها تختلف من حيث الميدان، فواقع النص الاسلامي يخالف مخالفة تامة واقع النصوص التي أنشأت هذه المناهج فجاءت لنقدها.

ثالثاً: لا يخشى على النص الإسلامي من تطبيق هذه المناهج عليه، ولكن هذه المناهج بذاتها غير صالحة للتطبيق على النص الإسلامي ابتداءً، لأنها ترفض أن تكون منهجاً منضبطاً.. فهي العبث، ولا يقبل تطبيقه على ديننا.

رابعاً: أثار الحدائيون مجموعة من الشبهات التي أشغلت الساحة الفكرية الاسلاميه، ولكن هذا لا يعني أنها مشتهبات حقيقية، بل هي تهويمات عقلية، فأى عقل قادر على إثارة أي تشكيك في أي شيء، وفي أي وقت.

خامساً: أثرت الحدائيه على عدد من مفكري المسلمين، فأخذ بعضهم يكرر مقولاتهم بوعي أو دون وعي بفحواها وبغرضها.. وذهب آخرون إلى تحكيم عقولهم في المرويات، مما حدا ببعضهم المسارعة إلى رفض ورد بعض النصوص دونما حاجة إلى طول نظر أو عميق فكر، ظنا منه بأنه بذأ يخدم الدين، ويسد بابا يمكن للمغرضين النفاذ إلى الاسلام من خلاله.. بينما هو في الواقع يمثل فعلة هذا نقطة نصر للحدائيين، بحيث تمكن من تجنيد إسلامي موثوق عند المسلمين لخدمة مصالح الحدائيين بالتسويق لأفكارهم من حيث يدري أو لا يدري.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

د. الحارث فخري عيسى عبدالله

قائمة بالمصادر والمراجع

- أبادي، أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠.
- ابن أنس، الإمام مالك، الموطأ (ت ١٧٥هـ)، ط ٣، دار ابن حزم، بيروت، دار الآفاق الجديدة، المغرب، ١٩٩٦.
- ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام، (٦٧١-٧٢٨هـ)، درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح النقول لصريح المعقول، (تحقيق د. السيد محمد السيد، وسيد إبراهيم صادق)، دار الحديث، القاهرة، (٢٠٠٦-١٤٢٧هـ).
- ابن حنبل، أحمد، المسند (مسند الإمام أحمد بن حنبل)، المكتب الإسلامي ودار صادر، بيروت.
- ابن رشد، الجابري، محمد عابد (مقدمة ومدخل)، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل (الدين والمجتمع)، ط ٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧.
- ابن ماجة، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني (٢٠٧-٢٧٥هـ)، السنن، (تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، عيسى البابي الحلبي وشركاه)، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٢م.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٥)، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط ٦، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧)، نقد الخطاب الديني، ط ٣، بيروت: المركز الثقافي العربي، المغرب: الدار البيضاء.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧)، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ط ٤، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٦)، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط ٥، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٧)، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، ط ٦، بيروت، المركز الثقافي العربي.

- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٥)، الخطاب والتأويل، ط ٢، بيروت: المركز الثقافي العربي،
الدار البيضاء.
- أبو فخر، صقر (٢٠٠٧)، الدين والدهماء والدم العرب واستعصاء الحداثة، ط ٢، المؤسسة
العربية للدراسات والنشر.
- أدونيس، علي (١٩٨٣)، الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والإبداع عند العرب ١-
الأصول، ط ٤، بيروت: دار العودة.
- أركون، محمد (٢٠٠٥)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط ٢،
(ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة.
- أركون، محمد ومكسيم، الان وبرنارد، فرانسيسكو وكلود (٢٠٠١)، الاستشراق بين
دعائه ومعارضيه، ط ٢، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقى.
- أركون، محمد (٢٠٠٦)، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي،
ط ٣، (ترجمة هاشم صالح)، بيروت: دار الساقى.
- أركون، محمد (٢٠٠٧)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ط ٤، (ترجمة هاشم صالح)،
بيروت: دار الساقى.
- إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٧)، في تأويل التاريخ والتراث «دراسة نظرية وتطبيقية»،
القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- إسماعيل، د. محمود (٢٠٠٥)، في نقد حوار المشرق والمغرب بين د. حنفي ود. الجابري،
ط ١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦هـ)، المحلى، ١/ ١١، (تحقيق
أحمد محمد شاكر)، دار الفكر، بيروت.
- أوزون، زكريا (٢٠٠٤)، جناية البخاري إنقاذ الدين من إمام المحدثين، ط ١، بيروت:
رياض الريس للكتب والنشر.
- بارة، عبد الغني (٢٠٠٥)، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر
مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (١٩٤-٢٥٦هـ)، الأدب المفرد، ط ١، دار القلم، دمشق، ٢٠٠١.
- البنا، جمال (٢٠٠٩)، روح الإسلام، ط ١، القاهرة: دار الشروق.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٣٨٤-٤٥٨هـ)، شعب الإيمان، ط ١، ٩/١، (تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بيوني زغلول)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩-٢٩٧هـ)، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، ١/٥، (تحقيق وتعليق إبراهيم عطوة عوض)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩-٢٧٩هـ)، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، ٥/١، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، دار إحياء التراث العربي.
- تيزيني، طيب (٢٠٠٨)، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، ط ٢، دمشق: دار الينابيع.
- تيزيني، طيب (٢٠٠٥)، بيان في النهضة والتنوير العربي، ط ١، بيروت: دار الفارابي.
- الجابري، د. محمد عابد (٢٠٠٦)، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط ١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- جعيط، هشام (٢٠٠٧)، في السيرة النبوية ٢ تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ط ١، بيروت: دار الطليعة.
- جعيط، هشام (٢٠٠٧)، في السيرة النبوية ١ الوحي والقرآن والنبوة، ط ٣، بيروت: دار الطليعة.
- حرب، علي (١٩٩٣)، نقد الحقيقة، ط ١، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- حمزة، محمد (٢٠٠٥)، الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث، ط ١، المغرب-الدار البيضاء: المؤسسة العربية للتحديث الفكري، وبيروت: المركز الثقافي العربي، لبنان، بيروت.
- حنفي، د. حسن (١٩٨٨)، من العقيدة إلى الثورة/ الجزء الأول المقدمات النظرية/ سلسلة: التراث والتجديد ١ موقفنا من التراث القديم، ط ١، ١/٥، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والمركز الثقافي العربي.

- حنفي، د. حسن (١٩٨٢)، دراسات إسلامية، ط ١، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.
- خمري، د. حسين (٢٠٠٧)، نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال، ط ١، الجزائر: الدار العربية للعلوم ناشرون.
- الزين، محمد شوقي (٢٠٠٢)، تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، ط ١، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- سالم، د. أحمد محمد (٢٠٠٨)، نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ، ط ١، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.
- الصالح، د. نضال عبدالقادر (٢٠٠٦)، المأزق في الفكر الديني بين النص والواقع، ط ١، بيروت: دار الطليعة.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الكبير، ط ٢، ١/٢٥، (تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي)، دار إحياء التراث العربي.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي (ت ٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط، ط ١، ١/٧، (تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي)، دار الفكر، عمان، ١٩٩٩م.
- عبدالرحمن، طه (٢٠٠٦)، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط ١، بيروت: المركز الثقافي العربي، بيروت.
- عبد الله، د. الحارث فخري (٢٠١٣)، الحداثة وموقفها من السنة، ط ١، القاهرة: دار السلام.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (٧٧٣-٨٥٢هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط ٣، ١/١٣ + مقدمة وفهارس، مكتب دار السلام، الرياض، ٢٠٠٠.
- القرضاوي، د. يوسف (٢٠٠٦)، كيف نتعامل مع السنة النبوية، ط ٤، القاهرة: دار الشروق.
- القرضاوي، د. يوسف (٢٠٠٧)، دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، ط ٢، القاهرة: دار الشروق.
- المبروك، علي (١٩٩٣)، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ محاولة في إعادة بناء العقائد، ط ١، بيروت: دار التنوير.
- محمود، د. زكي نجيب (١٩٨٢م)، تجديد الفكر العربي، ط ٧، القاهرة: دار الشروق.

- الناصر، عمارة (٢٠٠٧)، اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي، ط١، بيروت: دار الفارابي.
- النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن (٢١٥-٣٠٣هـ)، السنن الكبرى، ط١، ١/٦، (تحقيق د. عبدالغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩١.
- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر الخراساني (٣٠٣هـ)، السنن الكبرى مع شرح السيوطي وحاشية السندي (١١٣٨هـ)، ط٤، ١/٩، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٧.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري (ت ٢٦١هـ)، الجامع الصحيح: صحيح مسلم/ المنهاج: شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط٦، ١/١٨، (تحقيق خليل مأمون شيما)، (مؤلف الشرح الإمام محيي الدين النووي (٦٧٦هـ))، دار المعرفة، بيروت، ١٩٩٩.
- هيكل، د. محمد حسين (٢٠٠٧)، الإيمان والمعرفة والفلسفة، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية.

**المنهج العقلاني في التعامل مع
النص الشرعي
عند مفكري العرب
الجابري نموذجاً**

خالد أوخراز

أستاذ الثانوية العامة وأستاذ علوم القرآن سابقاً
بمعهد الرياض للدراسات القرآنية
الرباط المغرب



مَقَدِّمَةٌ

الحمد لله، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين

اهتمت كثير من الدراسات الحداثية العربية بـ«قراءة»^(١) القرآن الكريم باعتباره العنصر الأساس في تشكيل تراث الأمة الإسلامية، وبناء علومها ومعارفها، بغية تأسيس نوع من القطيعة المعرفية، والمنهجية الكلية أو الجزئية مع الكتابات القديمة عن القرآن الكريم وعلومه، رافعة دعاوى التجديد والأنسنة^(٢) والعقلنة والمعاصرة...؛ وسمحت لنفسها أن تمارس ما تسميه: «قراءة جديدة»، و«تدبراً معاصراً»، و«تفسيراً حديثاً»، و«فتحاً لأفق قرآني حداثي جديد»، بدعوى أنها «تجتهد»، و«تفكر»، و«تدبر» ولا حرج في «الاجتهاد»، و«التفكير»، و«التدبر»؛ الأمر الذي حملها على التجرؤ على قداسة القرآن وإخضاعه لسلطة المنهجية العقلانية بغية تجاوزه معرفياً، ونقله من مستوى التعالي والمفارقة إلى الإقرار باتصاله وخضوعه لمؤثرات الزمن الطبيعي.

وقد سار كثير من الباحثين العرب على خطى أساتذة التفسير النصي الغربيين الذين درسوا النصوص الدينية في بعدها البشري الطبيعي دون الاعتراف بأصلها المفارق؛ فجاءوا بأصناف من القراءات «المعاصرة» للنص القرآني، منها: «القراءة التاريخية» التي يعد الجزائري

(١) كلمة «القراءة» ترجمة عربية لكلمة Lecture الفرنسية، فلا علاقة له باللفظ نفسه الموجود في المعاجم العربية؛ وهو مفهوم اختلف الباحثون حول تعريفه؛ فقد عرفه محمد محمود كالمو في كتابه «القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير» على أنه «استخدام النظريات الحديثة في تأويل القرآن الكريم»؛ وعرفه عبد الرزاق هرماس في كتابه «قضية قراءة النص القرآني» بأنه: «تعني التفسير أو التأويل»، ويرى بعض الباحثين في هذه الظاهرة أن من لوازم الأخذ بـ: «القراءة» منهجاً لفهم القرآن، المعرفة والاطلاع على المذاهب الحديثة في البحث والدراسة والنقد، والمُراد بالمعاصرة النسبة إلى العصر الراهن، وتسمى كذلك «بالقراءة الحداثية»، و«القراءة الجديدة»، و«القراءة العصرية»، ولا يخفى ما تحمله هذه المصطلحات من معاني التمرد على القواعد والأصول، وضرورة الأخذ بالمناهج الغربية الحديثة في البحث والدراسة والنقد.

ينظر بحث محمد بن زين العابدين رستم المقدم إلى مؤتمر «القراءات المعاصرة للقرآن الكريم»، جامعة شعيب الدكالي كلية الآداب، شعبة الدراسات الإسلامية الجديدة المغرب ٢٠١١م، المعنون بـ«نظرات في القراءة المعاصرة للقرآن الكريم في دول المغرب العربي»، منشور بموقع ملتقى أهل التفسير على هذا الرابط:

<http://vb.tafsir.net/tafsir26208/#ixzz2YkYZNc76>

(٢) يقصد بها رفع القدسية عن القرآن وجعله في مستوى كلام البشر، روح الحداثة، طه عبد الرحمان، ص: ١٧٨.

الفرنسي محمد أركون أبرز أعلامها^(١)، و«القراءة الأدبية»^(٢)، و«القراءة التأويلية»^(٣) و«القراءة الإيديولوجية»^(٤)، و«القراءة المعرفية العقلية» التي حمل لواءها المفكر المغربي محمد عابد الجابري، والتي هي موضوع هذا البحث.

تعترف أغلب هذه القراءات بأن النص القرآني وما يرتبط به من تفسيرات موروثه يشكل عقبة معرفية أمام كل محاولة لإعادة بناء الشخصية العربية الحديثة؛ نظراً لارتباطه الوثيق بالقراءات القديمة التي أحاطت به حتى غدت جزءاً من بنيته الدلالية، وعنصراً بنائياً في ذات المتلقي المعاصر؛ لذا فقد اجتهدت هذه القراءات في تطبيق آليات حديثة، محاولة - حسب زعمها - إنقاذ النص القرآني من سلطة المرجعيات المختلفة، وجعله متاحاً للتناول الإنساني كأى نص أدبي أو فكري، بعيداً عن مفاهيم الإطلاق والتعالي والانفصال والقدسية؛ إلا أنها تختلف في كيفية الإجابة عن السؤال الإشكالي: كيف نقرأ القرآن قراءة تساهم في تحرير الواقع العربي من تبعات الهزيمة والانحطاط؟.

لكن ليس غرضي تتبع مختلف هذه القراءات ومناهجها؛ بل سأقتصر على دراسة

(١) كاتب جزائري فرنسي عين محمد أركون أستاذاً لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام ١٩٨٠ بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها، وعمل كباحث مرافق في برلين عام ١٩٨٦ و ١٩٨٧، وشغل منذ العام ١٩٩٣ منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن، توفي سنة ٢٠١٠، وللقوف على تفاصيل هذه القراءة تنظر كتبه النظرية الآتية: «الفكر الإسلامي: قراءة علمية»، و«كيف يُقرأ القرآن»، و«القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، وكتبه التطبيقية الآتية: «قراءة الفاتحة»، و«قراءات في القرآن»، ولنقد أطروحته تنظر الكتب الآتية: «القرآن الكريم والقراءة الحداثية: دراسة تحليلية لإشكالية النص عند محمد أركون» الحسن العباقي، دار صفحات للنشر، ط ١، دمشق، ٢٠٠٩.

(٢) الشيخ أمين الخولي (١٨٩٥ - ١٩٦٦) هو أديب مصري من كبار المدافعين عن اللغة العربية، أسس جماعة الأمناء عام ١٩٤٤، ومجلة الأدب عام ١٩٥٦، وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة عام ١٩٦٦، يعد مؤسس المدرسة الأدبية في التفسير هو وزوجته بنت الشاطي، وقد شرح أسس منهجه التفسيري في كتابه «التفسير البياني للقرآن».

(٣) يعد المصري نصر حامد أبو زيد من أبرز أعلامها، وللتفصيل حول الموضوع تنظر كتبه: «مفهوم النص»، و«النص السلطة والحقيقة»، ومن الردود على أطروحته كتاب «نقض كتاب نصر حامد أبي زيد ودحض شبهاته»، رفعت فوزي عبد المطلب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦.

(٤) يعد حسن حنفي المفكر المصري من أبرز ممثليها، ومن كتبه حول هذا الموضوع: «التراث والتجديد»، «من العقيدة إلى الثورة».

إحدى هذه القراءات لدى أحد هؤلاء المفكرين هو محمد عابد الجابري^(١)، لتتعرف على أبرز ملامح القراءة المعرفية العقلية للقرآن عنده من خلال أمثلة تطبيقية نزاوج فيها بين رد الدعاوى التي أطلقها، ونقد منهجه في التفسير والتحليل.

المحور الأول: القراءة المعرفية العقلية للتراث عند الجابري:

اشتهر محمد عابد الجابري بمشروعه الكبير في نقد التراث العربي ما جعله يخصص لهذا الموضوع مؤلفات كثيرة حاول فيها جاهداً أن يرسم أسس مشروعه النقدي الذي ينحاز إلى العقلانية بهدف التحرر مما هو ميت ومتخشب في كياناتنا العقلية وإرثنا الثقافي من أجل أن نحتمي التراث لا أن يحتوينا، ونقوم بإلغاء سلطته علينا فننظر إلى العالم كما نريد لا كما يريد لنا التراث^(٢) - حسب رأيه -.

ففي نظره إن المشكلة الكبيرة التي تعاني منها الأمة الإسلامية والعربية على الخصوص هي أنها مكبله بأغلال التراث، ولا تزال تقعات منه ككائنات تراثية تبحث عن حل مشاكلها فيه^(٣)، لذلك فهي تعيد إنتاج القديم، وتفكر بتفكير القدماء، يقول في هذا السياق: «فما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن «الحركة» داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطورت منذ القرن السابع إلى تكلس وتقوقع واجترار، فساد فيها ما سبق أن عبرنا عنه «بالفهم التراثي للتراث، وهو الفهم الذي ما زال سائداً إلى اليوم»^(٤). وبعد أن شخّص مشكلة الأمة العربية في هيمنة التراث على عقلها المعاصر - ما جعلها تتخلف عن ركب الحضارة المعاصرة التي وظفت العقل في شتى مجالات الحياة، ووصلت

(١) (محمد عابد الجابري - ٢٠١٠/١٩٣٦) مفكر وفيلسوف مغربي، له ٣٠ مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها «نقد العقل العربي» الذي تمت ترجمته إلى عدة لغات أوروبية وشرقية، كرمته اليونسكو لكونه أحد أكبر المتخصصين في ابن رشد، من أهم أعماله: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي (١٩٨٠) - العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي (١٩٧١) - تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي ج١) (١٩٨٢) - بنية العقل العربي (نقد العقل العربي ج٢) (١٩٨٦) - العقل السياسي العربي (نقد العقل العربي ج٣) (١٩٩٠) - العقل الأخلاقي العربي (نقد العقل العربي ج٤) - مدخل إلى القرآن الكريم - فهم القرآن الحكيم أو التفسير الواضح حسب أسباب النزول.

(٢) تكوين العقل العربي، ص: ٧-٨.

(٣) نحن والتراث، ص: ١٩.

(٤) التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، ص: ١٥.

من التقدم أعلى المراتب - يصف حلاً لهذا الداء فيقول: «... ومن هنا كان من متطلبات الحداثة في نظرنا تجاوز هذا «الفهم التراثي للتراث» إلى فهم حداثي، إلى رؤية عصرية له...، إلى مستوى ما نسميه المعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»^(١)، مؤكداً أن لا نهضة بدون نقد العقل الذي يعد شرطاً أساسياً وأولياً في كل مشروع للنهضة^(٢). ولتحقيق غاية جعل التراث معاصراً لنا، والتحرر من سلطته علينا، وممارسة سلطتنا نحن عليه^(٣) يقترح الجابري منهجاً سماه المنهج التحليلي، يقوم على تحليل البنية: بنية النص عبر كشف الغطاء عن العلاقات القائمة بين عناصرها بوصفها منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، وذلك بالقضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها، وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها، فهذا النوع من التحليل هو ما يسميه الجابري بـ«التفكيك»: تفكيك العلاقات الثابتة في بنية ما بهدف تحويلها إلى لا بنية، إلى مجرد تحولات، وهذا يندرج تحته، تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمي إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثابتة وراء كثير من الأمور التي تقدم نفسها كسرٍّ مغلق، كميدان اللامعقول مستغنٍ عن المعقولية بفعل التقادم الذي يجعل التراث مقطوع الصلة عن زمانيته وأسباب نزوله^(٤).

وأما المقصود بكون التراث معاصراً لنفسه - في نظر الجابري - فمعناه جعله معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية النظرية، والمحتوى المعرفي، والمضمون الأيديولوجي، وهو ما يتطلب من الباحثين معالجته في محيطه المعرفي والاجتماعي والتاريخي الخاص^(٥).
وأما كونه معاصراً لنا فمعناه نقل التراث إلينا ليكون موضوعاً قابلاً لأن نمارس فيه وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا^(٦)، تجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية^(٧).

(١) نحن والتراث، ص: ١٦.

(٢) تكوين العقل العربي، ص: ٥.

(٣) التراث والحداثة، ص: ٤٧.

(٤) التراث والحداثة، ص: ٤٨.

(٥) نحن والتراث، ص: ١١، التراث والحداثة، ص: ٤٧.

(٦) التراث والحداثة، ص: ٤٧.

(٧) نحن والتراث، ص: ١٢.

فممارسة العقلانية النقدية في تراثنا، وبالمعطيات المنهجية لعصرنا، يمكن أن نزرع في ثقافتنا الراهنة روحاً نقدية جديدة وعقلانية مطابقة؛ إذ هما: الشرطان الضروريان لكل نهضة^(١).

من خلال نُقول المؤلف التي أوردناها أعلاه تتبين لنا من الناحية النظرية بعض ملامح المنهج العقلي^(٢) الذي طبقه الجابري على التراث عموماً، وفيما يلي تفصيل لهذا المنهج في مجال النص الشرعي.

المحور الثاني: ملامح المنهج العقلي في مجال الدراسات القرآنية والحديثية عند الجابري؛

تحدث الجابري عن النص الشرعي وعلومه في مؤلفاته عن العقل العربي، غير أنه قد أفرد مواضعه بمؤلف خاص سماه: «مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن»^(٣)، عبارة عن دراسة نظرية، وتفسير سماه: «فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»، عبارة عن دراسة تطبيقية لما سطره في المدخل من آراء، ولهذا سنركز بشكل كبير على هذين المؤلفين الأخيرين باعتبارهما آخر كتبه تأليفاً، ولكونهما سيتضمنان آخر آرائه حول القرآن والسنة.

ففي المدخل سلك الجابري «مبدأ التدرج في الإعداد النفسي للقارئ»، قصد تهيئته لقبول أفكاره وآرائه التي يعتقد أنه سيُعرض عليها، أو أنها ستكون مستفزة للقارئ؛ وذلك بتأكيد غير ما مرة أن القضايا التي سيعيد النظر فيها لم تكن محل إجماع بين الباحثين، أو أنه لا يُسلم بها إلا داخل الدائرة الإسلامية.

فمن ذلك قوله بعد عرض بعض التعاريف المشهورة للقرآن الكريم: «وهذا لا يسلم به ابتداءً، إلا المسلم المومن بأن القرآن كلام الله»^(٤)، ويضيف قائلاً: «فإذا نظرنا إلى هذا التعريف داخل دائرة الإسلام والمسلمين، أمكن القول إنه تعريف إسلامي حيادي»، لكنه

(١) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص: ٨٧.

(٢) ما وظفه الجابري من خطوات في مجال الدراسات القرآنية والحديثية لا يرقى إلى مفهوم المنهج بمعناه العلمي، وسنطلق عليه مفهوم المنهج تجاوزاً.

(٣) سنحيل على هذا الكتاب باسم المدخل بقية البحث.

(٤) المدخل، ص: ١١.

غير مقبول في المجال التداولي^(١) غير الإسلامي ما يسمح بإعادة النظر فيه^(٢).
ومن الأمثلة كذلك قوله: «إذا كان هذا الوصف، وصف النبي بأنه خاتم النبيين منصوصا عليه في القرآن، مقبولا من طرف الجميع فإن هناك مذهبا إسلاميا يميز في النبوة بين ما هو مختوم فعلا وبين ما هو مستمر بصورة من الصور...، وهناك من يجعل التواتر والإعجاز موضوع نظر»^(٣).

وبعد أن انتهى من نقد بعض تعاريف القرآن الكريم، وبيان «مذهبيتها»، وبعدها عن الاعتراف بحق الاختلاف في الفهم، ومن إيراد بعض القضايا التي كانت محل خلاف داخل الدائرة الإسلامية أعقب ذلك بيان الأسباب التي دعت إلى الكتابة في مراجعة التراث المكتوب في علوم القرآن قائلا: «أعتقد أنه لا ضرورة في الاسترسال بعد الذي ذكرناه في الإتيان بمزيد من التعريفات كي يقتنع القارئ بأن الكتابة في موضوع «التعريف بالقرآن» شيء مبرر، إننا لا نهدف إلى مساءلة هذه التعريفات عن خلفياتها المعرفية والمذهبية والإيديولوجية^(٤)، لا نريد الدخول معها في جدال يعطيها فرصة الدفاع الأيديولوجي عن نفسها؛ بل نريد أن نسلك إزاءها مسلكا مغايرا تماما، نريد استعادة الأسئلة القديمة التي كانت وراء كونها، وطرح أخرى جديدة تتجاوزها، أعني بذلك طرح مسار الكون والتكوين للظاهرة القرآنية نفسها»^(٥).

ويضيف قائلا: «فالناظر في الموضوع نظرة من يحمل منظار الثقافة العربية كما ورثها جيلنا والأجيال السابقة سيحكم بأن الكلام في النص القرآني قد استوفاه الأقدمون في تلك المؤلفات الجامعة، والحق أنهم طرحوا- تقريبا- جميع الأسئلة المتعلقة بالموضوع وناقشوها، وقدموا إجابات عنها حتى ليُخيل إلى المرء اليوم أنه لم يعد هناك مجال للمزيد!»^(٦).

(١) يقصد بالمجال التداولي: البيئة المعرفية التي يتم فيها استعمال المفاهيم، والمقصود بها البيئة المعرفية غير الغربية.

(٢) المدخل، ص: ١٢.

(٣) نفسه.

(٤) مجموعة الآراء والأفكار والعقائد والفلسفات التي يؤمن بها شعب أو أمة أو حزب أو جماعة.

(٥) المدخل، ص: ١٣.

(٦) المدخل، ص: ١٤.

فمن خلال النصوص أعلاه يتبين أن الجابري كان يهدف إلى إعداد القارئ المتممي إلى المجال التداولي الإسلامي إعداداً نفسياً يقبل بموجبه أطروحاته التي سيعرضها في كتابه، وحتى لا يفاجأ بمضمونها وتستفزه عمد الجابري إلى بيان أن هذه القضايا التي سيناقشها من جديد ليست محط إجماع، وأن القول فيها لم يستوف فيها بعد كما يظن كثير من الناس. فالجابري لم يرض لنفسه أن ينظر بهذا المنظار الموروث الذي نظر به المؤلفون القدماء في علوم القرآن؛ لأنه يكرس التقليد ويجانب العقل والعقلانية؛ لذلك ولّى وجهه شطر مناظر المستشرقين لينظر من خلالها إلى التراث العلمي في علوم القرآن، هذه المناظر التي ستسمح - برأيه - بإثارة أسئلة تجد مرجعيتها الصريحة والمضمرة في ثقافتهم الخاصة بهم، أسئلة تثير قضايا لم تكن من المجال المفكر فيه في الثقافة العربية.^(١)

والعجيب في الأمر أنه ومع اعترافه بأن إثارة أسئلة متولدة في ثقافة بعينها (غربية) داخل ثقافة أخرى (إسلامية) ليس فيه ما يدفع إلى إثارتها وأن إثارة الأسئلة المتعلقة بصحة القرآن ومصداقيته من قبل المستشرقين داخل الدائرة الإسلامية لن تحظى بمثل القبول والاعتبار الذين حظيت بهما داخل الثقافة الأوروبية، وأنه لن يكون لها الوقع نفسه ولا النتائج نفسها؛ فإنه قد أشاد بقدرتها على إغناء التفكير داخل الثقافة الإسلامية، وقدرتها على ممارسة نوع من السلطة عليها، سلطة السائل أو الفاعل المزجج على المسؤول كما هو شأن أسئلة الأطفال التي لا تخلو من إزعاج فكري حسب قوله^(٢).

فبعد هذا الإعداد النفسي للقارئ يفصح الرجل عن مراده بصريح العبارة مؤكداً أنه لا بد من إثارة تلك الأسئلة داخل شرنقتنا^(٣)، كما طرحها المستشرقون من قبل داخل شرنقتهم^(٤). ويزيد مراده بيانا بقوله: «فرق شاسع بين وضع «الكتاب المقدس» وتاريخ تكوينه، وبين وضع القرآن ومساره التكويني، ومع ذلك فإن هذا الفرق سواء أخذ بعين الاعتبار أو لم يؤخذ لا يعفي من طرح أسئلة الكون والتكوين».

(١) نفسه.

(٢) المدخل، ص: ١٤.

(٣) الشرنقة: معناها الانغلاق والانطواء على الذات، والمقصود بها عند الجابري هي إثارة هذه الأسئلة داخل دائرتنا المعرفية الإسلامية الخاصة بنا.

(٤) المدخل، ص: ١٦.

من خلال ما سبق يتبين أن الجابري قد دفعه للبحث في علوم القرآن وإعادة مراجعة ما كتب فيه أمران:

أولهما داخلي: ويتمثل في عدم كفاية الإجابات التي قدمت داخل الدائرة الإسلامية عن هذه الأسئلة؛ إذ القول بكفاية هذه الإجابات لا يعدو أن يكون ضرباً من الخيال يتعجب منه،^(١) ثم رغبته في تجاوز بعض العوائق المعرفية التي حالت دون النظر في «التراث الثقافي» في هذا المجال.

وثانيهما خارجي: يتجلى في تأثير السلطة الفكرية للمستشرقين الذين عدهم الجابري سائلين مزعجين لا يمكن تجاهل أسئلتهم التي أثاروها بخصوص القرآن الكريم وعلومه؛ لذلك حمل نفسه عناء التعريف بالقرآن الكريم من جديد.

وبخصوص طبيعة التعريف الذي يروم المؤلف تعريف القرآن به؛ فقد تبدى لي من خلال تتبع قضايا الكتاب أنه تعريف يركز على «آليتين منهجيتين»، هما: آلية التفكيك، من خلال نقد ما سماه «المعارف المتلقاة»، و«الأفكار المتلقاة»^(٢) في التراث، والتي عدها «عوائق معرفية»^(٣) تحول دون تمحيص المعارف المتلقاة، وتجعل منها مسلمات معرفية غير قابلة للمراجعة والنقد، ثم آلية التأسيس عبر تقديم أطروحات وآراء بديلة تستجيب - في نظره - لتطلعات العصر، «لأنه بغير تجديد التفكير في الأسئلة القديمة، وطرح أخرى جديدة لن يتأتى لنا الارتفاع بمستوى فهمنا «للظاهرة القرآنية» إلى الدرجة التي تجعلنا معاصرين لها، وتجعلها معاصرة لنا»^(٤).

وأما الفئة التي يقصدها المؤلف بهذا التعريف فقد حددها في القراء العرب والمسلمين والأجانب كذلك، ثم فئة ممن يصدق عليها - حسب تعبيره - «الإنسان عدو ما يجهل»^(٥). فلا فرق عند المؤلف بين المسلمين وغير المسلمين؛ فكلهم في حاجة إلى التعريف بالقرآن، ف«هم بالنسبة إليّ سواء، الفرق بين المسلم وغير المسلم في هذا المجال هو أن

(١) يدل على ذلك وضعه لعلامة التعجب، ص: ١٤.

(٢) المدخل، ص: ٦٩.

(٣) نفسه، ص: ٨٩.

(٤) المدخل، ص: ١٥.

(٥) المدخل، ص: ٨.

المسلم يؤمن بالقرآن، وغير المسلم لا يؤمن به، أما المعرفة بالقرآن، معرفة أغلبية المسلمين ومعرفة علماء المستشرقين وحتى البابا نفسه، فإنها تبقى معرفة هزيلة، أعتقد اليوم أن الأجزاء التي كتبت في «نقد العقل العربي» هي ضرورية، ونحن في حاجة لأكثر منها لاكتساب معرفة حقيقية بالقرآن، الغالبية من المسلمين اليوم حتى المثقفين وحفاظ القرآن الخ...؛ يمكن أن نعتبر أن فهمهم للإسلام هو كما كان يقال قديما من جنس «إيمان العجائز»، أي الإيمان بدون بحث، والنتيجة هي أن أي شيء خارج عن الموروث يتم اعتباره خارجا عن الإسلام في النهاية، «إيمان العجائز» هو إسلام الجاهل بالقرآن، وبما فيه وبظروفه الخ، وهو إيمان مقبول من الناحية الدينية؛ لكن من الناحية الفكرية هو غير كافٍ، لذلك فسواء تعلق الأمر بالمستشرقين أو بغير المسلمين عموما، أو تعلق الأمر بالمسلمين، أو حتى ببعض الذين يكتبون في هذا الميدان أيضا فإن الغالبية العظمى منهم ليست في المستوى الذي يتطلبه التعامل مع هذا الكتاب: القرآن الحكيم»^(١).

واضح من كلام المؤلف أن غايته هي تقديم «معرفة حقيقية» بالقرآن، وكأن هذا التراث الذي كتب لأزيد من أربعة عشر قرناً ليس فيه من المعرفة الحقيقية بالقرآن شيء، فعجيب أمر المؤلف حين ربط هذه المعرفة عن القرآن بمعرفة كتبه عن العقل العربي، وجعله مفتاحاً ضرورياً لحصولها، فليس مقبولا عقلاً ولا نقلاً اتخاذ كل هذا التراث وراءنا ظهرياً، بدعوى هزله، أو لكون الذين كتبوه ليسوا في المستوى الذي يتطلبه التعامل مع القرآن الكريم؛ فحسب المؤلف أنه كان عالية في كثير من القضايا التي تناولها على المسلمين والمستشرقين الذين قال عنهم ما قال. وبعد هذا التقديم الذي لخصت فيه الأسباب التي دعت الجابري إلى مراجعة التراث المكتوب في علوم القرآن، وتصوره لكيفية هذه المراجعة التي استلهمت التجربة الاستشرافية في نقد الكتب السابقة والغاية منها، سأعرض في ما يلي أهم آليات «المنهج العقلي» الذي وظفه الجابري للبحث في النص الشرعي:

١- آلية التشكيك أو الشك من أجل الشك:

والمقصود بهذه الآلية أن الجابري قد وقف موقف الشك من كثير من القضايا التاريخية، خصوصا الروايات المتعلقة بأحداث السيرة أو بعلوم القرآن، وردّها من غير حجة ولا دليل،

(١) أسبوعية الأيام المغربية، العدد المؤرخ بـ ١١/١٧ نوفمبر ٢٠٠٦

فمن الأمثلة على ذلك قوله بعد إيراد الأحاديث التي رويت في مسألة الأحراف السبعة: «يمكن للمرء أن يشك في صحة هذه الأحاديث ما دامت أحاديث آحاد...، وأن الأحاديث المروية في الموضوع تجد مصداقيتها الموضوعية - إن لم نقل التاريخية - في ظهور الحاجة إلى البحث والانشغال بما قررتة»^(١).

فقد وعد الجابري في مقدمة كتابه المدخل أنه لن يشكك في الروايات المتعلقة بأحداث السيرة النبوية خصوصا إذا ورد الحدث من روايات مختلفة^(٢)، غير أنه أخلف وعده المنهجي، فشكك في كثير من الروايات المتعلقة ببعض الأحداث المتواترة في السيرة النبوية: كانشقاق القمر، وحادثة الإسراء والمعراج، ومؤولا لها، ورد معجزات النبي صلى الله عليه وسلم لمجرد الشك، ولكونها «أحاديث آحاد»، وقد غلب طابع التشكيك على لغته من خلال استعماله الكثير «لصيغ التمريض»: «قيل»، و«روي» التي تفيد الشك وعدم اليقين في الخبر المروي.

وقد دفع به هذا الأمر إلى التعجب من كثرة ما رواه بعض الصحابة من الأحاديث والتشكيك فيه، كتشكيكه فيما روته عائشة - رضي الله عنها - بقوله: «لقد ضخم بعضهم دور السيدة عائشة في رواية الحديث، ولا يستبعد أن يكون للجانب السياسي دور في ذلك، وقد توفي الرسول - عليه السلام - وهي في حدود الثامنة عشرة من عمرها، بمعنى أنها لازمت النبي (ص) كزوجة لمدة ست سنوات، فكيف يعقل أن يروى عنها كل ذلك العدد الهائل من الأحاديث؟»^(٣).

ما عرضه الجابري لا يكفي دليلا للتعجب والتشكيك في ما روي عن عائشة - رضي الله عنها -، أو في فضلها، فالعبرة ليست بالمدة التي قال الجابري إنها غير كافية لتروي كل هذه الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ بل العبرة بمدى الحفظ والوعي والفهم عن النبي - صلى الله عليه وسلم، وقد كانت عائشة - رضي الله عنها - من أحفظ الصحابة وأوعاهم، وأعلم أزواج النبي صلى الله عليه وسلم.

(١) المدخل، ص: ١٥٤.

(٢) «ليس المقصود اختلاف التضاد، وإنما اختلاف الرواية عن الأخرى بزيادة بعض التفاصيل أو نقصانها، فهي بمنزلة حادثة السير التي يروي الشهود بعض تفاصيلها، مع اختلاف بينهم، فهذا الاختلاف دليل على وقوع

الحادثة، وإنما المطلوب العمل على ترتيبها حتى تتضح الصورة»، المدخل، ص: ١٨.

(٣) أسبوعية الأيام، مصدر سابق.

وهذه الدعوى قد نقلها الجابري عن نولدكه^(١) (Nöldeke) بنصها من كتابه «تاريخ القرآن»^(٢).

الأمر نفسه قاله عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أما أبو هريرة الذي ينسب إليه كم هائل من الأحاديث فهو لم يدخل الإسلام إلا قبل وفاة النبي بأربع سنوات»^(٣).

إن الغاية من التشكيك في روايات هذين الصحابين الجليلين وغيرهم كثير هو رد ما روي عنهما من الأحاديث، وفسح المجال أمامه لانتقاء ما يناسب مواقفه، ورد ما يخالفها.

لم تقتصر آية التشكيك عند الجابري على الحديث الشريف، بل تعدته إلى القرآن الكريم، قال - وهو يتحدث عن احتمال وقوع النقص في سورتي براءة والأحزاب: «لقد

اشتملت السورتان على نقد داخلي، ومراجعة وحساب، وكشف عورات - وخاصة سورة براءة - لم يرد مثله في أية سورة أخرى، ولا نعتقد أن ما سقط منهما من الآيات - إذا كان هناك

سقوط بالفعل - يتعلق بهذا الموضوع، لأن ما احتفظت به السورتان كان عنيفا وقاسيا إلى درجة يصعب معها - بالنظر إلى أسلوب القرآن في العتاب - تصور ما هو أبعد من ذلك»^(٤).

وقال: «وكل ما يمكن قوله - على سبيل التخمين لا غير - هو أن يكون الجزء الساقط من سورة براءة هو القسم الأول منها، وربما كان يتعلق بذكر المعاهدات التي كانت قد أبرمت

مع المشركين، ذلك أن سور القرآن بخاصة الطوال منها، تحتوي عادة على مقدمات تختلف طولا وقصرًا مع استطرادات قبل الانتقال إلى الموضوع أو الموضوعات التي تشكل قوام

السورة، وأما سورة الأحزاب فيبدو أن ما سقط منها مبالغ فيه»^(٥). هذا هو أسلوب الجابري، أسلوب التشكيك في قالب «البحث العلمي» والعبارات

(١) ثيودور نولدكه Theodor Nöldeke (١٨٣٦ - ١٩٣٠) يعد شيخ المستشرقين الألمان. ولد عام ١٨٣٦ في هامبورغ، أتقن العربية، والعبرية، والسريانية، درس في فيينا وبرلين وليدن، حصل على الدكتوراه عام ١٨٥٦م وهو في سن العشرين عن تاريخ القرآن، عين مدرسا للتاريخ الإسلامي في جامعة جوتنجن عام ١٨٦١، وأستاذ التوراة واللغات السامية في كيل عام ١٨٦٤.

(٢) انظر الصفحة: ٣٤٩.

(٣) سلسلة مواقف، العدد ٦٩، ص: ١٠.

(٤) المدخل ص: ٢٠٩.

(٥) نفسه.

الموهمة، (يبدو أن ما سقط منها مبالغ فيه، ما يمكن قوله على سبيل التخمين لا غير، هو أن يكون الجزء الساقط من سورة براءة.. وهكذا).

٢- آلية الانتقاء، أو منطق التجاهل:

كثيراً ما غصّ الجابري الطرف عن كثير من الأدلة المخالفة والمناقضة لأطروحاته دون أن يكلف نفسه عناء مناقشتها أو تأويلها، حتى ولو بضرب من التأويل بعيد، فكثيراً ما يعتمد إلى تقوية الحجج الضعيفة، ويستमित في الدفاع عنها، ويقدم الروايات الضعيفة على الصحيحة، ويجعلها هي الأساس، ولا يتثبت من صحتها، ويبنى عليها أحكاماً وقضايا خطيرة؛ فلم يلتزم الجابري المنهج العلمي الصحيح في تعامله مع الأحاديث النبوية من حيث التخريج والتحقيق، والملاحظ عنده بشكل بين غياب تحقيق الروايات التاريخية -في الغالب الأعم- لتمييز صحيحها من سقيمها إسناداً و متنناً، فقد اعتمد على كثير من الروايات الحديثية والتاريخية دون أن يلتزم منهجاً نقدياً شاملاً في تعامله مع معظم تلك الروايات، وقد أوقعه هذا الأمر في أخطاء كثيرة.

فليته وقف عند هذا الحد، بل كثيراً ما سلك مسلك الانتقاء في تعامله مع الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد؛ حيث يورد منها ما يؤيد موقفه ولو كان ضعيفاً دون نقد ولا تمحيص، ولا رجوع إلى أقوال العلماء فيها، ويتجاهل الروايات التي تعارض موقفه، أو يردها دون أدنى شبهة ولو كانت صحيحة، لا دليل له سوى قوله إنها «أخبار آحاد»، كمعجزة الإسراء والمعراج، وانشقاق القمر، وترجيحه لروايات دون مرتبة رواية البخاري المعتمدة، ومن ذلك ترجيحه لروايات تدل على أن نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء كان مناماً على رواية البخاري التي تؤكد أنه كان يقظة^(١).

وبناءً على مواقف الرجل من السنة وحجيتها وعمل المحدثين والنقاد التي فصلها في الفصل الذي خصه للسنة النبوية في كتابه «بنية العقل العربي» يمكن فهم سبب رده لكثير من الأحاديث، خصوصاً خبر الآحاد الذي قال بشأنه: «إن هذا الخبر قام على أساس سلطة إجماع الصحابة، وإسناده لا يُثبت صحة الخبر في ذاته، بل إنما يُثبت صحة نسبته إلى الرسول

(١) المدخل، ص: ٩١-٩٣.

طبقاً للشروط التي يعتمدها أهل الحديث، فهو صحيح على شروطهم، وليس صحيحاً في نفسه^(١).

ولست هنا بصدد مناقشة آرائه تلك، بل لبيان منهجه الانتقائي والعشوائي في الاستدلال بالحديث والروايات التاريخية، وهذا الأمر منه عام في كثير من كتبه. بعد أن عرضنا باختصار لآليات المنهج العقلي للجابري التي تأثر فيها كثيراً بالدراسات الاستشراقية ننتقل إلى عرض أمثلة تطبيقية.

المحور الثالث: المنهج العقلي في دراسة النص الشرعي عند الجابري: أمثلة تطبيقية.

بعد أن عرضت باختصار لآليات المنهج العقلي التي وظفها الجابري في التعامل مع النص الشرعي سأعرض كيفية تطبيقه لها معرفياً من خلال القضايا الآتية: معجزات النبي صلى الله عليه وسلم، وقصص الأنبياء بين القرآن والكتب السابقة، وترتيب القرآن على حسب النزول، والموقف من تفاسير العلماء.

١- معجزات النبي صلى الله عليه وسلم:

ذهب الجابري إلى أن برهان نبوة الرسول -صلى الله عليه وسلم- هو القرآن، وليس المعجزات الحسية وخرق العادة ونحوها؛ إذ إن أسلوب القرآن في الإقناع عنده يختلف اختلافاً بيناً عن أسلوب التوراة والإنجيل، فالقرآن قد بنى استدلالاته وفق مقتضيات العقل، أما أسلوب التوراة والإنجيل فهو الاحتكام إلى أمور خارج طور العقل من مثل: قلب العصا حية، وقلق البحر، وإحياء الموتى التي هي قفز على ما جرت به العادة من سنن لا تتخلف، وتحت عنوان «من رفع الأسباب فقد رفع العقل»^(٢) يؤكد الجابري أن إنكار مبدأ السببية يلغي إمكانية معرفة حقيقة أي شيء؛ إذ إننا لا نعرف حقيقة الأشياء إلا بمعرفة أسبابها، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل.

وكتيجة مباشرة للقاعدة أعلاه ذهب الجابري إلى أنه لا يمكن إطلاقاً التضحية بالسببية وترك المجال للمعجزة، وقد اتخذ الجابري من القرآن مصدراً لإثبات موقفه من أن النبي صلى الله عليه وسلم لم تكن له من معجزة سوى القرآن نفسه مستدلاً بثلاث آيات:

(١) بنية العقل العربي، ص: ١٢٥.

(٢) المدخل، ص: ١٢٥.

الآية الأولى: قول الله تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾^(١)، ووجه الدليل عنده في الآية هو أن البشر لا يمكنهم الإتيان بالأمور الخارقة من ارتقاء في السماء ونحوه، والنبى - صلى الله عليه وسلم - بشر، لذلك فهو لا يستطيع أن يفعل مثل هذه الأمور. والثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾^(٢)، ووجه الاستدلال بهذه الآية هو أن المانع من إرسال المعجزات المؤيدة لمحمد صلى الله عليه وسلم هو تكذيب الأولين بها.

الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾^(٣) أولم يكفهم أننا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم إيت في ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون^(٤)، ووجه استدلاله بها هو أنه «عندما أصر المشركون على النبي أن يأتيهم بآيات معجزات كما جاءها الأنبياء السابقون رد القرآن عليهم بهذه الآية...، وإذا فالقرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه وكونه منزلاً من عند الله؛ بل هو نفسه يحمل معه برهان إعجازه»^(٥).

وأوجه الاستدلال بهذه الآيات غير مسلم به للمؤلف، فليس المعنى فيها كما فهم، فتفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ بكون الإنسان لا يستطيع الصعود إلى السماء غير دقيق، فهو قد تجاهل بقية الأسئلة التي سألتها قريش النبي صلى الله عليه وسلم، وهي أن يكون له بيت من زخرف، أو حديقة من نخيل وعنب، فهذه الآية لا تعني بحال أن الإنسان ليس في مقدوره فعل الأشياء التي طلبوها، ولكن المعنى هو أن الرسول بشر وعبد مأمور، وليس له أن يطلب من الله إنزال هذه الآيات أو تلك؛ فالله هو الذي ينزل الآيات باختياره، فلا يسأل عما يفعل؛ وهذا يبدو تفسير الجابري للآية بعيداً عن المراد منها، وعليه فالمعجزات التي جرت على يد النبي صلى الله عليه وسلم كانت بمشيئة الله وإرادته.

أما قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ فقد ذهب الجابري إلى أن المانع من إرسال المعجزات المؤيدة لمحمد صلى الله عليه وسلم أن

(١) سورة الإسراء، الآية: ٩٣.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٥٩.

(٣) سورة العنكبوت، الآيتان ٥٠، ٥١.

(٤) المدخل، ص: ١٦٤.

الأولين قد كذبوا بمثل هذه المعجزات؛ أي أن الله لن يرسل إلى النبي صلى الله عليه وسلم أي معجزات إطلاقاً لهذا السبب، وهذا غير صحيح؛ إذ إن الله تعالى قد أجرى المعجزات على يدي النبي صلى الله عليه وسلم كما هو ثابت، ومعنى الآية واضح إذا تم فهمه استناداً إلى السياق وسبب النزول، ويبدو من السياق أن إنزال المعجزات التي طلبها الكفار هي إنذار بالدمار إذا لم يؤمنوا.

أما قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوْلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّكَ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةٌ وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ فليس المعنى فيه كما فهم من أنه ليس للنبي صلى الله عليه وسلم من معجزة أخرى سوى القرآن، بل المعنى كفى بالقرآن دليلاً على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم؛ أي: لو لم يكن له إلا القرآن وحده لكفاه بالرغم من أن له معجزات أخرى غيره، ولو تأملوا هذا القرآن لكفاهم عن طلب أي آية أو علامة أخرى؛ إذ إنه ظاهر التفرد، يبين التمييز، دالٌّ على أنه من عند الله.

إن إصرار الجابري على أن معجزة النبي صلى الله عليه وسلم هي القرآن وحده مؤكداً عدم حاجته إلى أمور أخرى من خارجه ليس عبثاً؛ بل الغاية منه هي التمهيد لمناقشة المعجزات التي وقعت للنبي صلى الله عليه وسلم، نحو معجزة انشقاق القمر، والإسراء والمعراج، إما بتأويلها، أو نفيها.

وقد سلك الجابري في مناقشة المعجزات النبوية ثلاثة مسالك هي: الانتقاء، والتأويل، والشك. أما مسلك الانتقاء: والمقصود به أن الجابري قد اقتصر على مناقشة المعجزات التي يمكن تأويلها في القرآن الكريم بنوع من التأويل؛ كانشقاق القمر، والإسراء والمعراج، استناداً إلى أقوال في التفاسير ليست بذلك، وضرب صفحاً عن تلك المعجزات التي ليس إلى تأويلها سبيل، كعصمة النبي صلى الله عليه وسلم من الناس، وإنجاء الله إبراهيم من النار، وانقلاب عصا موسى حية وثعباناً^(١)، أو انفلاق البحر لموسى^(٢)، لذلك لم يشر إليها من قريب ولا بعيد!!.

(١) مر على الآيات التي تحدثت عن هذه المعجزة مرور الكرام من غير تفسير ولا تعقيب، ينظر: فهم القرآن الحكيم، ص: ٢٨٢.

(٢) الأمر نفسه فعله مع معجزة انفلاق البحر، المرجع نفسه، ص: ٢٨٥.

ب- مسلك التأويل: بعد أن أدى المسلك الأول بالجبري إلى الإعراض عن مناقشة بعض المعجزات الواردة في القرآن نظراً لوضوحها واستعصائها على التأويل الذي قد يخرجها عن حقيقتها، سلك إزاء معجزة الإسراء والمعراج وانشقاق القمر اللتين اقتصر على ذكرهما مسلك التأويل؛ فلم يفهما نفيًا كليًا مطلقًا، وإنما مال إلى تأويلهما حتى تخرجا عن حقيقة كونهما معجزتين، وتوافقا ما ذكره من الحفاظ على نظام العالم، وعدم خرق سننه ونواميسه، حتى «لا يُرفع العقل برفع الأسباب».

ولأجل ذلك أشاد الجابري بموقف الكندي في ميله إلى التأويل الذي لا يعني اختراق المجال التداولي الذي نزل فيه القرآن؛ إذ إن الحقيقة الدينية لا تناقض العقل؛ غير أنها في بعض الأحيان لا يمكن نيلها من ظاهر النص، بل قد يستلزم الأمر اللجوء إلى التأويل^(١)، وهذا بيان آراء الجابري بشأن معجزة انشقاق القمر، والإسراء والمعراج.

١ - معجزة انشقاق القمر:

قبل بيان رأيه في هذه المسألة وتفسيره لهذه الآية: ﴿أَقْرَبَتْ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾^(٢) التي هي محور الجدل بين نفاة هذه المعجزة ومثبتيها أكد الجابري من جديد أن القرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه، «ونحن نؤكد فعلاً أن الشيء الوحيد الذي يفهم من القرآن بأكمله أنه معجزة خاصة بالنبي محمد عليه السلام هو القرآن لا غير، فالقرآن يكفي ذاته بذاته في هذا الشأن»^(٣).

ويضيف الجابري قائلاً: «وواضح! أننا هنا أمام إغلاق نهائي لمسألة إمكانية تخصيص خاتم النبيين والمرسلين بمعجزة من جنس ما طالبت به قريش، لقد قررت الآية أن القرآن كاف وحده كمعجزة للنبي عليه السلام، ثم أنهت الجدل في الموضوع بأن خاطبت النبي أن: ﴿قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا﴾^(٤).

وبخطى حثيثة يتقدم الجابري صوب غايته قائلاً: «ولمعترضٍ أن يقول: هناك ظواهر

(١) المدخل، ص: ١١٠.

(٢) سورة القمر، الآية: ١.

(٣) المدخل، ص: ١١٠.

(٤) سورة العنكبوت، الآية: ٥٢.

من قبيل المعجزات الخارقة للعادة مروية عن بعض الصحابة، من ذلك ما قيل في تفسير قوله تعالى ﴿أَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَنْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ ، وما روي بشأن «الإسراء والمعراج»، وهذه أمور ناقشها القدماء من العلماء والمفسرين، والآراء فيها مختلفة، وهي كلها تراث لنا، ومن حقنا بل ومن واجبنا أن نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع العقل ومعطيات العلم في عصرنا»^(١).

يفهم من قوله: «ولمعترض أن يقول هناك ظواهر من قبيل المعجزات الخارقة للعادة مروية عن بعض الصحابة...»، أن نفي هذه المعجزات هو الأصل وليس العكس، فكأن الجابري يريد بذلك أن يرد على من يثبتها، ولتبرير موقفه وتأييد رأيه قدم جملة من الحجج الضمنية والصريحة، كما يلي:

• قوله إن هاتين المعجزتين رويت عن بعض الصحابة، ولفظة «بعض» تدل على العدد من ثلاثة إلى تسعة، وربما استعماله لها مقصود للدلالة على أن من رواهما من الصحابة قلة، وذلك باستعماله لصيغة التمريض «رُوي»، ووضعه لعبارة «الإسراء والمعراج» بين علامات التحفظ التي تفيد الشك وعدم اليقين، والأمر بخلاف ذلك، فقد جاء ذكرها في القرآن، وبلغت رواية هذه الحادثة حد التواتر.

• اختلاف الآراء بشأنها بين منكر ومثبت، لذلك فلا عجب إن أثارها من جديد، فكونها كلها تراثا يعني خضوعها للمراجعة والنقد، وهذا الأمر عجيب، فلا يميز بين ما يقبل المراجعة وما لا يقبلها، ولا بين الثابت والمتغير، فكل شيء عنده سواء!.

• وجوب الاحتكام إلى العقل ومعطيات العلم العصرية في الاختيار من هذه الآراء، فما كان منهما منسجما معهما قبل، وما خالفهما رد^(٢).

وبعد هذا التمهيد المبرر لموقفه انتقل إلى إيراد أقوال بعض المفسرين في الآية التي ذكر فيها انشقاق القمر قائلا: «فمنهم من قال إن القمر انشق فعلا وشاهده الناس في مكة، وأن ذلك جاء عقب سؤال قريش النبي أن يأتيهم بآية، ومنهم من قال: إن القمر سينشق يوم القيامة، ومنهم من قال: إن معنى انشقاق القمر: اتضح الأمر وظهوره، لأن العرب تضرب

(١) نفسه.

(٢) ٢ نفسه.

بالقمر مثلاً في ما وضح، وقيل: إن ذلك كان خسوفاً حل بالقمر في زمان النبي صلى الله عليه وسلم^(١).

وقد استبعد الجابري كل الأقوال مرجحاً أن يكون الذي حل بالقمر «خسوفاً» وظاهرة طبيعية عادية، وإذا كان انشقاق القمر عند الجابري خسوفاً طبيعياً؛ فقد ذهب حسن حنفي إلى أن اقتران بعض المعجزات بدعوات الأنبياء هو من قبيل الاتفاق وبمحض المصادفات^(٢).

وقد مال الجابري إلى رأي ضعيف كما سبق؛ إذ ذهب إلى أن معنى «انشقاق القمر» هو خسوفه، وقد استدلل بقول أورده الإمام ابن عاشور، وهو مرور جسم سماوي حجب ضوء الشمس عن وجه القمر، كما استدلل بحديث أورده الطبراني عن ابن عباس قال: «كُشف القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: سحر القمر، فنزلت اقتربت الساعة وانشق القمر»^(٣)، والحق أن الجابري لم يكن موفقاً أو بالأحرى أميناً في النقل عن ابن عاشور الذي أخذ عنه فكرة الخسوف، وإنما كان يقول بخلافها؛ إذ أورد الأدلة التي تؤكد أن القمر قد انشق حقيقة، بل وحدد تاريخ هذا الانشقاق بأنه كان سنة خمس قبل الهجرة، ثم قال: «إن كثرة رواية هذا الخبر تدل على أنه كان خبراً مستفيضاً»^(٤)، ثم ناقش ابن عاشور كل الآراء، وعرض لكون أهل الآفاق قد رأوا هذه الظاهرة أم لا؟، ثم بعد ذلك ذكر مسألة الخسوف، وقال إننا أوردناها «مسارين للاحتتمالات الناشئة عن روايات الخبر عن الانشقاق إبطالاً لجحد الملحدين»^(٥).

ويتشبهت بآخر حجة قائلاً: «أما نحن فنرى أن عدم نزول آيات أخرى تؤكد «انشقاق القمر» دليل على أن ما حدث لم يكن من قبيل «خرق العادة»، فلو كان الأمر استجابة لطلب قريش كما ذكرت الروايات لكان في القرآن ما يفيد ذلك... كل هذا قد رجح لدينا أن ما حدث كان خسوفاً كما وردت بذلك رواية ابن عباس»^(٦).

(١) المدخل، ص: ١٦٧.

(٢) من الثورة إلى العقيدة، ص: ٧٥.

(٣) المعجم الكبير ١١ / ٢٥٠، برقم: ١١٦٤٢، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني / مكتبة العلوم والحكم - الموصل / الطبعة الثانية، ١٤٠٤ - ١٩٨٣ / تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي.

(٤) التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص: ١٦٧.

(٥) التحرير والتنوير، ج ٢٧، ص: ١٦٧ - ١٧٠.

(٦) المدخل، ص: ١٦٨.

وهذه الحجة أوهى من أن يرد عليها، فمفهوم مخالفة كلام الجابري أن كل ما لم ينزل القرآن بشأنه أكثر من مرة يمكن الشك فيه ورده!.

٢- معجزة الإسراء:

ذكر الجابري أن الإسراء بالنبي صلى الله عليه وسلم ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى إنما كان بروحه دون جسده، وقد كان ذلك «رؤيا» في المنام؛ وهذا ليس خرقا للعادة، وليس فيه رفع لسنن الكون، واستدل على أن الإسراء كان رؤيا منامية بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾^(١)، وعدم ذكر ذلك في القرآن ثم في الروايات الأساسية - حسب زعمه - في الموضوع التي يظهر منها أن ذلك كان مناما^(٢).

وهذا القول ليس بجديد، بل هو رأي ضعيف ناقشه العلماء وأبطلوه، وقد أبطل القاضي عياض هذه الدعاوى في كتابه «الشفاء» تحت فصل سماه «إبطال حجج من قال إنها نوم»^(٣). وبخصوص معجزة المعراج ذهب الجابري إلى أنه كان كالإسراء؛ إذ إن كليهما قد حدثا في رؤيا منامية وليس حال اليقظة؛ لأن الإنسان لا يمكنه الارتقاء إلى السماء، فإذا قلنا إن المعراج كان بالجسم فإن ذلك يعني أن الرسول رأى الله رؤية بصرية، وهذا لا يمكن إلا مع الأجسام، والله منزه عن الجسمية^(٤).

وأشير هنا إلى أن هذه الاستدلالات والأقوال قد أخذها عن نولدكه^(٥).

وهنا أنبه إلى بعض الأخطاء التي وقع فيها الجابري في نهجه لمسلك التأويل في هاتين المعجزتين، وهي باختصار:

- غلبة الانتقاء على منهجه في التعامل مع الحجج، حيث يورد ما يناسب موقفه، ويتجاهل ما يعارضه، ويقوي الضعيف من الأقوال ويتشبهت بها.

- الأخذ بتأويلات بعيدة في اللغة، ومخالفة قول المحققين من أهل اللغة (تفسير الرؤيا بالمنامية).

(١) سورة الإسراء، الآية: ٦٠.

(٢) المدخل، ص: ١٦٨-١٦٩.

(٣) الشفاء، القاضي عياض، ج ١، ص: ١٤٩-١٥٢.

(٤) المدخل، ص: ١٦٩.

(٥) تاريخ القرآن، ص: ٢٥.

ج- مسلك التشكيك والرد: لما لم يجد الجابري للمعجزات الواردة في القرآن مدفعا، وسلك نحوها مسلك التجاهل والتأويل، فإنه على العكس من ذلك قد نفى المعجزات التي وردت في السنة نفيا قاطعا، وذكر أن الأحاديث التي وردت فيها إنما هي أخبار آحاد، قد تساهل النقاد فيها، لأنها ليست أحاديث أحكام؛ لأن المحدثين «كانوا يتساهلون في قبول أحاديث الثواب والعقاب وفضائل الأعمال»^(١).

صحيح أن الأحاديث التي وردت فيها هذه المعجزات ليست أحاديث أحكام ولكنها في الوقت نفسه ليست أحاديث فضائل أعمال وثواب وعقاب خلافا لما ذكر، وإنما تتعلق بإثبات النبوة والدين نفسه.

فواضح مجانية الجابري للصواب، فمعجزات النبي صلى الله عليه وسلم بلغت حد التواتر، فقد نقلها كثير من الصحابة الكرام، وهذا يبين عدم تفريقه بين الحديث المتواتر والآحاد.

من خلال مناقشتنا باختصار لموقف الجابري من معجزات النبي صلى الله عليه وسلم يتبين لنا بعض ملامح النزعة العقلانية كما يلي:

- تأويل بعض المعجزات بما يخرجها عن حقيقة كونها معجزة إلى جعلها مجرد حدث منامي.

- رفضها بدعوى أنها تتنافى مع العقل ومعطيات العلم المعاصر، ذلك أن القول بالمعجزة يرفع العقل.

٢- قصص الأنبياء بين القرآن والكتب السابقة:

من القضايا التي أولها الجابري عناية كبيرة في الشرح والتفصيل قضية المطابقة بين القصص القرآني وقصص التوراة والإنجيل؛ فقد قصر جانب الأصالة والإبداع في قصص القرآن في طريقة عرضه لها، فقال: «والحق أن الأصالة والإبداع في القرآن - وفي القص خاصة - هما في طريقته الخاصة في عرض القصص، وكل من يريد أن يلمس هذا الجانب (الأصالة والإبداع) فما عليه إلا أن يضع التوراة أمامه ويحاول أن يعبر عن قصصها بصورة

(١) المدخل، ص: ١٦٩.

تشبه الطريقة التي عبر بها القرآن^(١)، مضيفاً أن علاقة قصص القرآن بقصص التوراة هي علاقة تصديق وحكاية ومطابقة إلى حد كبير، ف«علاقة القرآن بالتوراة والإنجيل علاقة تصديق بصورة عامة؛ بل يمكن القول إنها في مجال القصص علاقة حكاية؛ بمعنى أن القرآن يحكي ما ورد في التوراة من أخبار بني إسرائيل»^(٢).

ويقول في موضع آخر: «الواقع أن جل «الحوادث التاريخية» التي يحكيها قصص القرآن عن أنبياء بني إسرائيل يتطابق إلى حد كبير مع ما جاء في التوراة والإنجيل، والقرآن جاء مصدقاً لما بين يديه منهما»^(٣).

في هذا الكلام تقريرات وأحكام عامة لا دليل عليها، بل يحتاج تقريرها إلى استقراء تام للموضوع، فيكفي عقد مقارنة بين قصة لوط، وإبراهيم، وسليمان، وداود عليهم السلام، ليتضح البون الشاسع بين قصص القرآن والتوراة، ويتقرر عدم صدق هذه الدعوى. فقد جاء في سفر التكوين عن قصة إبراهيم أنه «تواطأ مع سارة على الكذب والديانة...، وأنه أسلم زوجته الجميلة لمن يعاشرها في الحرام طمعاً في بقائه حياً»^(٤)، وعن لوط «أنه سكر وزنى بابتنتيه»^(٥)، وعن داود أنه «فاسق متلصص على عورات الناس، الزاني، القتال، المغتصب للنساء والزوجات»^(٦).

فبعد عرض هذه النماذج عن قصص هؤلاء الأنبياء في التوراة كيف يصح منه قوله: «إن علاقة القرآن بالتوراة والإنجيل علاقة تصديق بصورة عامة؛ بل يمكن القول إنها في مجال القصص علاقة حكاية، بمعنى أن القرآن يحكي ما ورد في التوراة من أخبار بني إسرائيل»!. إن هذا الصنيع منه لا مبرر له؛ فلعله من السقطات والهفوات التي وقع فيها بقصد أو بغير قصد، فالرجل لم يكلف نفسه عناء عقد ولو مقارنات بسيطة وسطحية بين قصص القرآن وقصص التوراة، ولو فعل لما خلاص إلى هذا الحكم.

(١) المدخل، ص: ٣٩٢.

(٢) نفسه.

(٣) المدخل، ص: ٢٣٩.

(٤) سفر التكوين: ١٠-٢٠.

(٥) نفسه: ٣٠-٣٨.

(٦) سفر صموئيل الثاني: ١١: ١-٢٦.

وقد أغفل الرجل أن القرآن لم يأت مصدقاً للكتب السابقة فقط، بل جاء مهيمناً عليها كذلك، ومصححاً لما اعترأها من تحريفات ومضيفاً عليها...، وهنا تتجلى هيمنته عليها، ولئن كان قد أشار إلى جانب من جوانب الهيمنة في قوله: «صحيح أن القرآن يقرر أن التوراة والإنجيل قد داخلهما التحريف خصوصاً على مستوى عقيدة التوحيد والتنزيه والبشارة «بالنبي الأمي»، أما ما عدا ذلك فالقرآن مصدق لما بين يديه منهما»^(١)، فإنه قد حصرها في مستوى العقيدة والبشارة، رافضاً بذلك أن تكون الهيمنة بمعنى التصحيح قد شملت القصص وغيرها من الأخبار، ليؤكد بذلك دعوى تطابق القصص القرآني مع قصص الكتب السابقة. من خلال موقف الجابري من قصص القرآن الكريم يظهر لنا بوضوح مدى تأثيره المعرفي بالدراسات الاستشراقية التي تزعم أن كل ما جاء فيه إنما هو منحول عما سبقه من الكتب، وقد نقل هذا القول عن «نولدكه»، الذي ادعى أن النبي صلى الله عليه وسلم قد اعتمد على اليهودية والنصرانية إلى درجة أنه نادراً ما توجد فكرة في القرآن إلا وقد أخذت عنهما^(٢)، وأن أكثر قصص الأنبياء في القرآن، بل كثير من التعاليم والفروض هي ذات أصل يهودي^(٣)، والإسلام ليس إلا الصيغة التي دخلت بها المسيحية العرب^(٤).

٣- تفسير القرآن حسب ترتيب النزول إرضاءً للعقل:

ناقش الجابري في الفصل العاشر المعنون من المدخل بـ«ترتيب المصحف وترتيب النزول» جملة من القضايا المتعلقة بترتيب المصحف، والمعايير التي اعتمدها في ترتيب النزول الذي استعاض به عن ترتيب المصحف مبرزاً أهمية هذا الترتيب وفوائده في «معرفة القرآن»^(٥) من حيث نزوله مترامناً مع مراحل الدعوة الإسلامية.

غير أن هذا المنهج لم يكن بدعاً فيه من الباحثين، فهو معروف في خطوطه العامة، وقد أشار بنفسه إلى أن فكرة تفسير القرآن وفقاً لترتيب النزول، تعود إلى المستشرق الفرنسي «ريجس بلاشير» الذي قام بترجمة «معاني القرآن» لى الفرنسية (١٩٤٧-١٩٥٠)، على أساس

(١) المدخل، ص: ٢٤.

(٢) تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، ص: ٣٤٣.

(٣) تاريخ القرآن، ص: ٧.

(٤) نفسه، ص: ٨.

(٥) نفسه.

ترتيب النزول الذي وضعه «ثيودور نولدكه» وإلى محمد عزة دروزة في «التفسير الحديث» الذي قال عنه إنه لم يأت بجديد، إذ لم يوظف ترتيب النزول في بناء أي تصور عن مسار نزول القرآن الكريم^(١)، إضافة إلى تفسير عبد الرحمن حنبكة الميداني المسمى «معارض التفكير ودقائق التدبر».

ففي ختام تفسيره المسمى: «فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول» أعلن الجابري عن رضاه قائلاً: «يمكن القول دون فخر زائد ولا تواضع زائف إنه لأول مرة أصبح ممكناً عرض القرآن، ومحاولة فهمه بكلام متصل مستمرسل يشد بعضه بعضاً، كلام يلخص مسار التنزيل، ومسيرة الدعوة في تسلسل يرضي النزوع المنطقي في العقل البشري».

٤- الموقف من التفاسير المتقدمة:

إن إشادة الجابري بمنهج ترتيب النزول قد رافقه انتقاد شديد للتفاسير التي اعتمدت ترتيب المصحف، فبعد تأكيده على أن فهم القرآن مهمة مطروحة في كل وقت، ومطلوبة في كل زمان، دعا إلى ضرورة اكتساب فهم متجدد للقرآن بتجدد الأحوال في كل عصر من خلال تجريد هذا النص - أي القرآن - مما سماه أنواع الفهوم، والتفسيرات، والتأويلات باختلاف أنواعها واتجاهاتها، وعزل المضامين الأيديولوجية لتلك الأنواع من الفهم.

وقد استثنى من كل التراث التفسيري تفسير الطبري والزمخشري، مؤكداً أن باقي التفاسير في الغالب تتحرك بوضوح وسبق نية في إطار مذهب من المذاهب التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي، «ومع أننا لم نقصها من اهتمامنا فإننا قد تجنبنا صحبتها لما يغمرها من «مياه» أيديولوجية»^(٢).

ليؤكد في الأخير أن النتيجة العامة والعملية التي خرج بها من مصاحبة التفاسير الموجودة هي أن المكتبة العربية الإسلامية تفتقر إلى تفسير يستفيد في عملية «الفهم» من جميع التفاسير السابقة، ولكنه يعتمد ترتيب النزول^(٣).

وقد بسط دعواه هذه في نص طويل نوره كما هو، ثم نعقب عليه:

(١) المدخل، ص: ٢٢١.

(٢) فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، ص: ٦-١٠.

(٣) نفسه.

يقول: «أما المفسرون - كلهم تقريباً - حتى الكبار منهم، فقد انساقوا في تفاسيرهم مع ترتيب المصحف، فيبدؤون من البقرة بعد الفاتحة ليفسروا ما تلاها في المصحف، هذا بينما واقع الحال أن البقرة هي تنويج للقرآن، ولهذا قال «بلاشير» الذي قام بترجمة القرآن إلى الفرنسية: «نحن نقرأ القرآن مقلوباً»، نبدأ من آخر ما نزل لنصل إلى «قل أعوذ برب الناس»، بينما سورة «الناس» هذه هي من السور الأوائل في ترتيب النزول، المفسرون القدماء ومنذ عهد الصحابة كانوا يبدؤون القرآن من البقرة، وفيها آيات هي من آخر ما نزل، وهذا مبرر؛ لأن الدولة كانت تحتاج إلى قرآن التشريع أكثر من حاجتها إلى قرآن الدعوة الذي طبع المرحلة المكية، والذي كان موجهاً كله تقريباً إلى قريش، فهذا التساوق بين نزول القرآن منجماً وتطور الدعوة المحمدية ووقائع السيرة النبوية غفل عنه كبار المفسرين أنفسهم حين يفسرون آية من الأعراف أو البقرة أو غيرهما، وكأنها آية منفصلة مستقلة، وإذا تكلموا عن أسباب نزولها تكلموا عن واقعة معينة مقطوعة عن سياقها»^(١).

إن ما ادعاه الجابري من أن المفسرين غفلوا عن العلاقة بين نزول القرآن الكريم ومسار الدعوة النبوية حين يفسرون آية من الأعراف أو البقرة أو غيرهما، وكأنها آية منفصلة مستقلة، وإذا تكلموا عن أسباب نزولها، تكلموا عن واقعة معينة مقطوعة عن سياقها، لا مبرر له سوى الرغبة في نسبة هذا السبق إلى نفسه من غير دليل ولا حجة، فالمتصفح لكتب التفسير يجدهم لا يَمرون على آية لها سبب نزول إلا ونهبوا عليه، وبينوا علاقتها بمراحل الدعوة النبوية، ومتى نزلت، ولأي سبب نزلت، وما اهتمامهم ببيان كون السور مكية أو مدنية إلا دليل على إدراكهم العميق لاختلاف طبيعة القرآن المكي عن المدني في مواضيعه وأسلوبه، فهذا الأمر وإن لم يكن واضحاً ومنصوصاً عليه عندهم فهو مبثوث في ثنايا كتبهم، ولعل الجابري لم يتنبه له، كيف لا، وقد أخذ على نفسه أن يتجنب صحبتها لما يغمرها من «مياه» أيديولوجية، وقد فاته أن كثيراً من العلماء قد حرصوا على بيان علاقة الآيات بعضها ببعض، وكذا السور في ما بينها، وقد تناولوا هذه الأمور تحت مسمى «المناسبة» في القرآن الكريم، وأفردوا لها مؤلفات خاصة.

(١) أسبوعية الأيام، مصدر سابق.

وردّاً على دعوى أن المسلمين يقرؤون القرآن مقلوباً كما نقلها عن المستشرق الفرنسي «ريجس بلاشير»، أقول: إن مدعي هذه الدعوى والداعين إلى قراءة القرآن وتفسيره حسب ترتيب النزول لم يدركوا الحكمة من ترتيب القرآن على غير ترتيب النزول، وقد واجهتهم عدة اعتراضات لم يجدوا لها مدفعاً، أقواها: أن هذا الترتيب الذين يدعونه غير يقيني باعترافهم هم، وثانيها: أن ترتيب السور مما وقع عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم، حتى وإن وقع الاختلاف هل هو باجتهادهم، أو بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم، فهم أعلم الناس بالقرآن، ولا يجوز أن يفعلوا شيئاً لم يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم، أو ليس لهم عليه دليل ما، إضافة إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان جبريل عليه السلام يعارضه القرآن الكريم في كل رمضان على الترتيب، كما كان يصلي بالقرآن في الصلاة مرتباً على ترتيب السور.

ليس غريباً أن يدعي الجابري هذا الفضل لنفسه، وقد رمى بتراث العلماء في التفسير وراء ظهره، ووصفه بما وصفه، وكأن كل ما كتب لم يرض النزوع المنطقي في الإنسان حتى كبّاه هو، فالمطلع على تفسيره الذي قال عنه ما قال ليجده أقرب ما يكون إلى معجم لشرح كلمات القرآن الكريم من عنديته، وبين الفينة والأخرى يضيف تعليقا، أو يشرح كلمة لا تحتاج إلى شرح، وكثيراً ما غض الطرف عن كثير من الأمور التي تحتاج لشرح وتفصيل^(١).

المحور الرابع: خلاصات واستنتاجات:

من خلال عرضنا لبعض تفاصيل المنهج العقلي في التعامل مع النص الشرعي عند الجابري نظرياً وتطبيقياً نخلص إلى الخلاصات الآتية:

(١) كثيرة هي القضايا التي تناولها الجابري، وأحيا جدلها من جديد، دون أن يدلي فيها بجواب قاطع يشفي الغليل، فقد استمات في الدفاع عن أطروحتة في عدم أمية النبي صلى الله عليه وسلم، وتأكيد على كونه يعرف القراءة والكتابة، حاشداً جملة من الأدلة العقلية والعقلية ما يدعم موقفه، أغلبها مما عرضه نولده بخصوص هذه القضية، الأمر الذي عالجه فيما يقرب من أربعين صفحة؛ غير أنه في النهاية لم يبين ما يترتب عن القول بعدم الأمية، الأمر الذي يؤكد على أن رأيه لم يكن من ورائه هدف واضح سوى مخالفة المشهور، وتجاوز ما سماه «معارف متلقاة»، وما عده عائقاً منهجياً، حال دون النظر من جديد في هذا القول، الأمر نفسه يصدق على مناقشته للأحرف السبعة، والقراءات القرآنية، وقضية تحريف القرآن، وأول وآخر ما نزل، والمكي والمدني...، كلها قضايا لم يأت فيها بجديد، سوى أنه أثار أسئلة عالقة بشأنها، وأحيا نقاشاً قد أميت.

١- مداخل عقلنة النص الشرعي:

أ- مدخل علوم القرآن: وقد تجلّى ذلك في مراجعة الجابري لكثير من مباحث علوم القرآن في كتابه «مدخل إلى القرآن الكريم»، كما سطرها الأقدمون، لأنها وسائط معرفية حاجبة للحقيقة، وصارفة عن الفهم الموضوعي للنص القرآني، وعوائق معرفية لا بد من تجاوزها، ومن بين المباحث التي وظفها في هذا الإطار: مبحث نزول القرآن، ففي نظره إن الترتيب المنطقي والعقلي لفهم القرآن جيداً هو قراءته وتفسيره حسب ترتيب النزول لا ترتيب المصحف، لأننا بذلك نقرؤه ونفهمه في سياق نزوله متزامناً مع مراحل السيرة النبوية، وليس كما نقرؤه مقلوباً حسب ترتيب المصحف.

لذلك كتب تفسيراً سماه: «فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول»، طبّق فيه تصوره للموضوع.

ومن المباحث التي دلف منها الجابري لعقلنة فهم النص الشرعي مبحث «أسباب النزول»، فهذا المبحث من أهم مباحث علوم القرآن التي تساعد الباحث على فهم القرآن الكريم في تزامنه مع مراحل السيرة النبوية، إضافة إلى كونها توفقنا على ظروف تشريع الأحكام وتاريخية تشريعها، لذا وظفه في كثير من الأحيان ليقول بضرورة تغيير الأحكام (مثل حكم قطع يد السارق)، لأن الأسباب التي أدت إلى تشريعها في الماضي لم تعد قائمة، وإنما هناك ظروف جديدة تستلزم تشريعاً مغايراً، ذلك أن بناء معقولية الحكم الشرعي على «أسباب النزول» في إطار اعتبار المصلحة يفسح المجال لبناء معقوليات أخرى عندما يتعلق الأمر «بأسباب نزول أخرى»، أي بوضعيات جديدة، وبذلك تتجدد الحياة في الفقه، وتنبعث الروح في الاجتهاد، وتصبح الشريعة قابلة للتطبيق في كل زمان ومكان^(١).

ب- المدخل الأصولي: وقد وظف فيه الجابري مبحثين مهمين من مباحث أصول الفقه، هما مبحث مقاصد الشريعة، ومبحث الاجتهاد.

أما بخصوص مقاصد الشريعة فقد أكد أن المطلوب اليوم هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة انطلاقاً من مقدمات جديدة ومقاصد «معاصرة»^(٢)، منتقداً عجز طريقة الأصوليين

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص: ١٦٧.

(٢) نفسه، ص: ١٦٧.

التي تعتمد القياس والتعليل واستثمار الألفاظ في استنباط الأحكام، داعياً إلى اعتماد طريق المقاصد منطلقاً وأساساً^(١) تبني عليه معقولية الأحكام، إذ بدونها لا يمكن تطبيق الشريعة على المستجدات، ولا على الظروف والأحوال المختلفة المتباينة^(٢)، فإذا كان المقصد الأول والأخير للشارع هو مصلحة الناس فإن اعتبار المصلحة هو الذي يؤسس معقولية الأحكام الشرعية- وبالتالي فهو أصل الأصول كلها، «وواضح أن هذه الطريقة تتحرك في دائرة واسعة لا حدود لها، دائرة المصلحة، وبالتالي فهي تجعل الاجتهاد ممكناً ولدى كل حالة»^(٣)، وتفتح الباب باستمرار أمام التجديد والاجتهاد، لأن اعتبار المصالح يتطور بتطور المصالح والأوضاع، واختلاف الوضعيات.^(٤)

وليبيان مراده بالمقاصد أورد مثال حد السارق قائلاً: «فإذا ما تحررنا من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ، وانصرفنا باهتمامنا إلى البحث عن «أسباب النزول» وهي هنا الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعاً من المصلحة، وطريقة معينة في مراعاتها، فإننا سنجد أن «قطع يد السارق» تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية^(٥)، وهذه المعقولية لدى الجابري هي أن قطع يد السارق كان معمولاً به قبل الإسلام، وأن طبيعة الترحال التي يعيشها المجتمع العربي البدوي قبل الإسلام لا تسمح بالسجن، إذ لم توجد هناك سجون ولا أسوار، ولما جاء الإسلام وكان الوضع العمراني زمن البعثة لا يختلف عما كان عليه من قبل فقد احتفظ الإسلام بقطع اليد كحد للسرقة^(٦).

أما بخصوص مبحث الاجتهاد التي اتخذها الجابري مدخلاً للقول بضرورة التجديد، وانفتاح الفقه على قضايا معاصرة فيرى أن المطلوب اليوم في ميدان الشريعة هو إعادة بناء منهجية التفكير في الشريعة، انطلاقاً من مهمات جديدة ومقاصد معاصرة، وذلك بإعادة تأصيل الأصول وإعادة بنائها، ونقطة البداية هي إعادة تأهيل عقل المجتهد وإعادة بنائه،

(١) نفسه، ص: ١٦٩.

(٢) نفسه، ص: ١٧٠.

(٣) نفسه، ص: ١٧١.

(٤) نفسه، ص: ١٧٢.

(٥) نفسه، ص: ١٧٤-١٧٥.

(٦) نفسه، ص: ١٧٥.

مبرزاً أن سبب غياب الاجتهاد واستمرار الأمة في الوضعية التي تعيشها إنما مرده إلى عدم ظهور مجددين تتوفر فيهم الشروط الضرورية لممارسة الاجتهاد ممارسة ترقى إلى مستوى طبيعة مشاكل العصر وتحدياته، أي: الشروط المنهجية والفكرية بصورة خاصة^(١). ففي نظره فالأوائل إنما هم رجال شيدوا لأنفسهم مرجعيات تنظم الاجتهاد، وتضع له ضوابط مقننة، وتوخوا فيها أن تجيب عن مستجدات عصرهم، وتلك القواعد والأصول التي وضعوها كانت مفيدة وربما ضرورية لإنتاج المعرفة الفقهية وضبطها بسياج تقيه من الفوضى، بعدها تساءل مستغرباً: هل يجب الأخذ بتلك القواعد والأصول على أنها ضرورية ومفيدة دوماً؟^(٢)، ليجيب: بأنها قواعد منهجية عامة، ومجرد وسائل، وإذا لم تتطور بتطور العلم والمعرفة فإنها تصبح قيوداً تجمد المعرفة عند حد معين، وتكرس التقليد، وتقتل روح الاجتهاد^(٣).

وقد ترتب عن هذه المقدمات أعلاه أنه رفض الأخذ بقاعدتين أصوليتين هما قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، و «الأحكام تدور مع عللها وليس مع حكمها»، لذلك يجب في نظره تجاوز القواعد الأصولية باعتبارها قيوداً منهجية قيدت المعرفة الدينية في الماضي والتعامل معها بمرونة، والنظر إليها من زاوية النسبية، ومن منظور تاريخي، حتى تتمكن من معالجة مشاغل عصرنا ومشاكله^(٤).

يتبين لنا إذاً أن الرجل له تصور للمقاصد والمصالح مخالف لما درج عليه علماء الأصول، تصور لم يراع فيه ما هو معتبر منها وما هو غير معتبر، داعياً إلى تطبيقها دون التزام بالضوابط والقواعد المتعارف عليها، ودون تمييز في الأحكام بين ما هو قطعي ثابت وما هو متغير، بل أكثر من ذلك دعا إلى نبذ هذه القواعد والأصول وبناء أخرى جديدة تواكب العصر.

المدخل الحديثي: وذلك في تعامله مع الحديث النبوي بمنهج انتقائي تشكيكي مؤكداً

(١) نفسه، ص: ١٥٩.

(٢) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص: ١٠.

(٣) نفسه، ص: ١١.

(٤) نفسه، ص: ١١-١٢.

أغلب الأحاديث إنما هي أخبار آحاد يجوز فيها الأخذ والرد، مع خلط بين المصطلحات الحديثية (قوله بكون الأخبار المروية في معجزات النبي صلى الله عليه وسلم أخبار آحاد، مع كونها متواترة).

المدخل اللغوي: اتخذ الجابري اللغة مدخلاً كبيراً لتأويل كثير من الآيات والأحاديث بما يتناسب والآراء التي يريد تأكيدها، ومن الأمثلة على ذلك تأويله الاسم الموصول «ما» في جملة «ما أنا بقارئ» الوارد في حديث نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم في غار حراء الدال على النفي، أي نفي كونه يعرف القراءة على الاستفهام، وكون حرف الباء زائداً ليكون المعنى - حسب رأيه - ما الذي أقرأ بعد أن تحذف الباء الزائدة^(١)، ليؤكد بذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن أمياً، بل كان يعرف القراءة والكتابة.

ومن ذلك تأكيده على ضرورة فهم القرآن ضمن معهود العرب وما يعرفونه من تصورات، وتعد هذه الفكرة عنده مرتكزاً أساسياً بنى على أساسه موقفه من كثير من القضايا العلمية، كقضية الإعجاز والتفسير العلمي، فقد نقل كلاماً للشاطبي مفاده أنه يجب الالتزام باللسان العربي في فهم القرآن، ومراعاة أسلوبهم في التعبير، وكونهم أميين معاً، ولا يجوز تحميله من المعاني ما لا يتناسب مع كون العرب أمة أمية، لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ وعليه فإن الشريعة أمية أيضاً، ثم قال: «ولما كان الأمر كذلك فيجب أن لا نلتمس في القرآن ولا في الحديث ما يخرج عن مفهوم العرب من العلوم والمعارف»^(٢)، فعندما يقول بعض الناس: إن في القرآن ما اكتشفه العلم الحديث فإن هذا يطرح علينا تساؤلات منها: أين كنتم قبل الاكتشاف؟، ولماذا لم تكتشفوه أنتم؟^(٣)، فدعاة التفسير العلمي إذا كانوا يهدفون إلى إثبات أن العلم يُركي القرآن فهذا لسنا في حاجة إليه، ولا كان القرآن في حاجة إليه، إنها عملية أيديولوجية^(٤).

(١) المدخل، ص: ٧١.

(٢) بنية العقل العربي، ص: ٥٤٥.

(٣) الجابري: بنية العقل، ص: ٥٤٥، ٥٤٦، الجابري: القرآن و العلوم الكونية، جريدة الاتحاد الاشتراكي، ركن

وجهة نظر، العدد: ١٣، ١٠٦٠٠، يونيو ٢٠٠٤

(٤) نفسه.

فما يريد الجابري أن يخلص إليه هو كون اللغة العربية قوالب جامدة ونهائية، لغة محصورة الكلمات، ومضبوطة التحولات، وكونها لغة لا تاريخية، لأنها لا تتجدد بتجدد الأحوال، ولا تتطور بتطور العصر^(١).

ولم يقتصر على تأويل مفردات النص الشرعي، بل تعداه إلى الدعوة إلى نبد المصطلحات الأصيلة، واستعمال مصطلحات جديدة تناسب العصر، يقول بصدد حديثه عن «دلائل النبوة»: «وقد ألفت كتب كثيرة تحت هذا العنوان، وهذا الاصطلاح يتقاطع مضمونه مع كثير من المسائل التي تدرج فيما ندعوه «بالظاهرة القرآنية»، ومع ذلك فمفهوم الظاهرة أوسع، وهو أيضا معاصر لنا بقدر ما كان المصطلح الآخر معاصراً للقدماء...، وفي الغرض، غرضنا المعاصر لنا أكثر مما يفني به مفهوم دلائل النبوة»^(٢).

٢- مآلات القراءة العقلانية للنص الشرعي عند الجابري:

من خلال قراءتي لبعض كتب الجابري اتضح لي أن النزعة العقلية، والاعتداد بالمنهج العقلي قد ترتبت عليه عدة نتائج في دراسة النص الشرعي نجملها كما يلي:

- فبخصوص القرآن الكريم: فقد تجلت بعض ملامح التعامل العقلي في دراسته في رفضه ترتيب المصحف، وتأكيد على ضرورة قراءته وتفسيره على حسب النزول حتى لا نقرأه مقلوباً، وتأويله البعيد جداً لكثير من الآيات إرضاءً «للنزوع العقلي» الذي لا يقبل بالتفسير الموروث غير العقلية، وتأويله للمعجزات الواردة في القرآن الكريم التي يستحيل عقلاً حسب زعمه أن تقع (انشقاق القمر، ومعجزة الإسراء والمعراج)، وتأويلها تأويلاً يتناسب مع العقل (كونها وقعت مناما).

- وأما بخصوص السنة النبوية: فقد وظف الجابري آليات الانتقاء والتشكيك والرفض في دراسة الحديث النبوي الشريف.

- وأما فيما يتعلق بأحكام الشريعة: فقد دعا إلى إلغاء الحدود الشرعية، فهي لم تعد صالحة للعصر، فقد انتهى زمنها، ويجب تطبيق أحكام أخرى كالسجن، لأن العقل المعاصر ومنظومة حقوق الإنسان الكونية لا تقبل بها.

(١) بنية العقل العربي، ص: ٨٣

(٢) المدخل، ص: ١٧

خاتمة

إن ما توصل إليه الجابري من نتائج من خلال القضايا المنهجية والمعرفية التي درسناها في هذا البحث ليس فيها جديد يذكر، وإنما هي آراء مستعادة نقلها عن المستشرقين خصوصاً «نولدكه»، بل هي في غالبها تقليد لهم، وما هذه المناهج الغربية التي وظفها الجابري في مجال الدراسات القرآنية والحديثية إلا مجرد آليات استهلاكية غايتها الاستهلاك المنهجي والمعرفي، وما اعتزاز الجابري بنفسه، واعتداده بها، وتقليله من شأن ما كتبه الأولون في مجال الدراسات القرآنية، شأنه شأن أغلب مدعي التجديد والحداثة - فلا عبرة عندهم بهذا التراث الضخم، إذ هو مجرد عوائق معرفية أمام التقدم - إلا دليل على العقدة النفسية التي أصابت كثيراً منهم من التراث، وهو ما يتنافى مع التواضع العلمي الذي ينبغي أن يتحلى به الباحث الموضوعي الذي يعتمد مبدأ التراكم المعرفي في هذا المجال، ويعترف بفضل الأولين.

مصادر البحث

- (المصادر المعتمدة في هذا البحث كلها نسخ إلكترونية، إلا كتاب مدخل إلى القرآن للجابري).
- ١- القرآن الكريم برواية حفص.
 - ٢- الأسبوعية المغربية «الأيام»، بتاريخ ١٧ نوفمبر ٢٠٠٦.
 - ٣- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة ٩، ٢٠٠٩.
 - ٤- تاريخ القرآن، تيودور نولدكه، ترجمة جورج تامر، ط ١، بيروت ٢٠٠٤، مؤسسة كونراد أدنوار.
 - ٥- تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، ط ٢.
 - ٦- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، ط ١٩٨٤.
 - ٧- التراث والحداثة: دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة ١، ١٩٩١.
 - ٨- تكوين العقل العربي: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة ١٠، ٢٠٠٩.
 - ٩- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة ١، ١٩٩٦.
 - ١٠- سلسلة مواقف، محمد عابد الجابري، العدد ٦٩.
 - ١١- الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، مؤسسة الكتب الثقافية، ط ٣.
 - ١٢- فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، محمد عابد الجابري، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ٢٠٠٨.
 - ١٣- مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن، محمد عابد الجابري، الجزء الأول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ٢٠٠٦.
 - ١٤- من الثورة إلى العقيدة، حسن حنفي، المركز الثقافي العربي، طبعة ١٩٨٨.
 - ١٥- نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة ٦، ١٩٩٣.

**قواعد القراءة الهرمنيوطيقية للقرآن الكريم
عند نصر حامد أبي زيد
قراءة نقدية للمناهج والنماذج**

د. فلاح خير الدين

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية

جامعة وهران، الجزائر



مَقَدِّمَةٌ

الهرمنيوطيقا منهج فكري أساسه التأويل، ورؤية حدائثية يونانية النشأة، وظاهرة بحثية تقوم على قاعدة سبر النصوص وتحليلها لتحصيل دلالاتها واستخراج المعاني منها، ومشروع استقلّ بآلياته المعرفية في فهم الوجود والإنسان والتراث. ويعتبر المنهج التأويلي - الهرمنيوطيقا - فكرة الحدائث عند المفكر نصر حامد أبي زيد فهي في تصوّره رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية مرهونة بمكان وزمن محدّدين بعلاقتها التناقضية مع ما يسمّى بالتقليد أو التراث أو الماضي، فهي حالة خروج من التفسير التقليدي إلى ما يسمّى بالقراءة العصرية التي تختزل حصيلة مناهج ونظريات متأثرة بحصيلة التصوّر الغربي.

لقد اتفق علماء الشريعة على أنّ النصوص الشرعية لا تفسّر إلاّ بأصول معرفية وقواعد علمية ذات علاقة بالنص من حيث اللغة و البيئة قال ابن تيمية رحمه الله: «من فسّر القرآن أو الحديث وتأوله على غير التفسير المعروف عن الصحابة والتابعين فهو مفتر على الله ملحد في آيات الله محرّف للكلم عن مواضعه، وهذا فتح لباب الزندقة والإلحاد وهو معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام..»^(١)، وعلى هذا فإنّ منهج الدراسة قام ليجيب على الإشكال الرئيس وهو: ما العلاقة بين قواعد التفسير الإسلامي و مناهج التأويل الهرمنيوطيقي في فهم النصوص الشرعية؟ وتفرّع عن الإشكال الرئيس التساؤلات الآتية:

- هل قواعد تفسير النصوص الشرعية قطعية في الأعمال أم يجوز الخروج عنها؟ وإذا ساغ الخروج عنها فما هي المنطلقات الفكرية والأدوات المنهجية المحدّدة لذلك؟
- هل الأصل في تأويل النصوص النظر إلى مقاصد المتكلّم لتحقيق الإفهام الذي ينبنى عليه التواصل أم العبرة التركيز على المتلقي ومدى قدرته على استنباط المعاني وإن لم يقصدها المتكلّم؟
- ما الجدوى الذي حقّقه حامد أبو زيد من توظيف منهج التأويل الهرمنيوطيقي في فهم النصوص الشرعية؟

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد النجدي، ط ١٤١٢هـ، ١٩٩١م، دار علم الكتب، الرياض، ٢٤٤/١٣

- ماهي المحاذير الفكرية التي وقع فيها؟ وماهي الأخطاء العلمية التي انتقد فيها؟
وللوقوف على حقائق الموضوع ودقائق مسأله سلكننا المنهج التالي في البحث:
- ١- استعراض أهم قواعد وضوابط تفسير وتأويل النصوص الشرعية في الإسلام.
 - ٢- جمع القواعد والضوابط المفسرة من المصادر الأصلية كمصادر تفسير القرآن وأصول الفقه.
 - ٣- بيان المرتكزات الفكرية للمنهج التأويلي الهرمنيوطيقي عموماً.
 - ٤- تأصيل المنهج التأويلي عند نصر حامد أبي زيد من حيث المنطلقات والأدوات والغايات.
 - ٥- عرض طروحات المفكر نصر حامد أبي زيد.
- وتكون من خلال الأدوات العلمية التالية:
- أ- التتبع بالتحليل وفق المنهج الوصفي مع التزام الأمانة التامة عند النقل والتوثيق.
 - ب- المناقشة والنقد وفق المنهج الموضوعي مع التزام قواعد البحث العلمي.
 - ج- التعليل والاستنباط وفق المنهج الاستقرائي مع التزام الحجة العلمية والبراهين العقلية.
- والبحث إذ يتشوّف إلى عمق الاستقصاء فإنه يتغني دقة التأصيل والاستنباط ليحقق النتائج الآتية:
- الوقوف على ضرورة التفسير في فهم مقاصد المتكلمين وإفهام المخاطبين.
 - بيان أهمية التأويل في عملية التواصل الحضاري بين الإنسانية.
 - الوقوف على مناهج التأويل المختلفة للحضارات البشرية المتعددة، واستنباط مناهج الفهم الصحيح منها.
- ولقد جاءت هذه الدراسة العلمية لتبرز الحقائق التالية:
- مفهوم النظرية التأويلية في سياقها التاريخي وإطارها الثقافي وبيئتها الاجتماعية.
 - الأسس المكوّنة للنظرية التأويلية من خلال مراحل نشأتها في إطار الفكر الغربي الحديث.
 - محاذير تنزيل النظرية التأويلية على النصوص الشرعية من قبل المفكرين الحديثين العرب.
 - إهمال أدوات النظر الشرعي في التعامل مع النص القرآني.

- شدة التحامل على التراث العربي الإسلامي والتسرع في الحكم عليه.
ولقد عنونت الدراسة ب: قواعد القراءة الهرمنيوطيقية للقرآن الكريم عند نصر حامد
أبي زيد.

« قراءة نقدية للمناهج والنماذج ».

ولقد قسّمتُ البحثُ إلى مقدمة و ثلاثة مباحث، و خاتمة، وهي كما يلي:

المقدمة:

المبحث الأول: الهرمنيوطيقية و حامد نصر بين الخلفية العقيدية و التوظيف

الايديولوجي.

المطلب الأول: مفهوم الهرمنيوطيقا.

المطلب الثاني: تاريخ نشأة الهرمنيوطيقا.

المطلب الثالث: الجذور العقيدية الوثنية للهرمنيوطيقا.

المطلب الرابع: مرتكزات النظرية الهرمنيوطيقية عند نصر حامد أبي زيد

المبحث الثاني: تطبيقات الهرمنيوطيقا على القرآن عند نصر حامد أبي زيد

المطلب الأول: بشرية النص القرآني: « الأنسنة ».

المطلب الثاني: التفسير العقلي للنص القرآني. « العقلنة ».

المطلب الثالث: التفسير التاريخي للنص القرآني. « الأرخنة ».

الخاتمة



المبحث الأول

الهرمنيوطيقية وحامد نصر بين الخلفية العقيدية والتوظيف الایدولوجي.

المطلب الأول: مفهوم الهرمنيوطيقا.

الهرمنيوطيقا كلمة يونانية بمعنى التأويل، والتفسير^(١)، و ترجع إلى معنى سبر النص وتحليله لفهم دلالاته، فهي «فن تأويل وتفسير النصوص ببيان بنيتها الداخلية والوصفية ووظيفتها المعيارية والمعرفية، والبحث عن الحقائق المضمرة في النصوص...»^(٢)، وقد اتسع مفهوم الهرمنيوطيقا في تطبيقاته المعاصرة ليشمل مجال النصوص اللاهوتية وكافة النصوص الأدبية البشرية في مختلف العلوم الإنسانية^(٣) لتصبح المنهج العام في كل قراءة لنص ديني أو تراث فكري أو اجتهاد معرفي لتستقل بفهم الكون والإنسان واستشراق الحياة وتفسير الواقع وقراءة الأحداث^(٤)، وبهذا غدت عند أصحابها «نشاطا ذي فعالية لجهد الذات في تحصيل الحقيقة... فهي تسند فاعليتها من تحليلها للوجود الذي يسبق المعنى وإلحاق الفهم به، ومنه تتمكّن من فهم العالم من خلال استعادة علاقة الفكر بالوجود إلى سكن تستطيع الذات أن تثبته لتراقبه وترصد حركة الدلالة فيه، هذا السكن هو اللغة...»^(٥)

المطلب الثاني: تاريخ نشأة الهرمنيوطيقا.

لقد مرّت النظرية الهرمنيوطيقية في نشأتها بالمراحل الفكرية التالية:

أ- الهرمنيوطيقا من الدرس الديني إلى البحث التأويلي التأسيسي

يعدّ المفكر اللاهوتي الألماني «شليمر ماخر: ١٧٦٨ / ١٨٣٤» زعيم الهرمنيوطيقا الحديثة أول من انتقل بالتأويلية من مرحلة الدرس اللاهوتي إلى مرحلة التقعيد والتأسيس وفق منهجين:

- (١) فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، محمد بن أحمد جهلان، دار صفحات للنشر، دمشق، ط ١، ٢٠٠٨، ص ١٦٨، وهرمنيوطيقا القرآن، عبد العالي العبدوني، دار المعارف الحكيمة، المغرب، ط ١، ٢٠٠٧، ص ١٥.
- (٢) إشكالية التأويل ومرجعياته في الخطاب العربي المعاصر، حفناوي بعلي، مجلة الموقف الأدبي، ع ٤٤٠، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٧.
- (٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٤، ١٩٩٦، ص ١٣.
- (٤) إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، خالد السعيداني، رسالة جامعية، جامعة الزيتونة، تونس، ص ٦٦.
- (٥) اللغة والتأويل لعمارة ناصر، ص ١٩ - ٢٠.

الأول - المنهج اللغوي: ويعدّ الملكة القوية والمدخل الرئيس لفهم الكلام.

الثاني - المنهج النفسي: ويعدّ الأداة القادرة على قراءة النفسيات البشرية.

ولقد أعطى شلير ماخر الأولوية للمنهج اللغوي في عملية القراءة التأويلية من خلال

التركيز على الجزئيات تأسيساً لمفهوم انفتاح الدلالة، وإبقاء لسيرة التأويل دون نهاية.^(١)

ب- الهرمنيوطيقا تجربة فكرية بين المؤلف والمتلقي.

لقد أقر المفكر الألماني «ديثلي: ١٨٣٣ / ١٩١١» المفكر «شلير ماخر» على منهجه

في التأويل ليضيف له البعد الثالث في القراءة التأويلية وهو التجربة الإنسانية في الحياة إذ

يعتبرها المنهج الجامع بين مؤلف النص وقارئه لتنعكس ملامح التجربة الذاتية للمتلقي من

خلال القراءة التأويلية لنص المؤلف لتؤول عملية القراءة إلى تغيير «مفهوم الفهم نفسه من

أن يكون عملية تعرف عقلية إلى أن يكون مواجهة تفهم فيها الحياة نفسها».^(٢)

ت- الهرمنيوطيقا استنطاق النص خارج مراد المتكلم.

ذهب المفكر الألماني «مارتن هايدجر: ١٨٨٩ / ١٩٧٦» إلى أنّ الإنسان لا يوظف

اللغة ولكنها تتجسد من خلال الواقع انطلاقاً من قاعدة الاستقلالية بين الوجود والإنسان،^(٣)

والقصد من هذا التنظير الهرمنيوطيقي تأسيس نظرية ظاهرية في المعرفة تنتصر لبناء الفهم

على معيار وجودي حتى تعرى اللغة عن طابعها الذاتي، وتصير منظارا وجوديا للإنسان

والكون والحياة، فالنص وعاء لتجليات وجودية في معناها الفلسفي والأصل في دور المؤلف

استنطاق الغامض الخفي في النص من خلال الجلي الواضح عند القارئ.^(٤)

ث - الهرمنيوطيقا أولوية التجربة النفسية على المنهج العلمي.

يعدّ الفيلسوف الألماني «هانس جورج جادامر» من أعلام النظرية التأويلية الحديثة

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٢، وانظر نظرية التأويل، مصطفى ناصف، النادي الأدبي والثقافي، جدة، السعودية، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٥٢.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٧، وانظر فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، محمد بن أحمد جهلان، ص ١٧٨.

(٣) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٣١.

(٤) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط، المغرب، ط ٢٠١٠، ص ٢٦٠.

فقد أرجع فهم النص إلى صورة الترابط بين إدراك قوانين التفاعل بين التجارب المترامية والحقائق الكامنة في النص اللغوي، ومنطلق «جادامر» أن المواقف الإنسانية الذاتية والمكونات الشخصية هي العوامل المؤسّسة لكيان المتلقّي وفهمه المستقل للماضي والحاضر لتكون مدخلا شعوريا ومسلكا نفسيا يتفاعل مع النص بتوليد المعاني والدلالات، وتعميق قيم الإبداع في القراءة التأويلية، وقد شبّه هذه العملية باللعبة التي تبدأ من المؤلف اللاعب، وتنتهي إلى المتلقّي المتفرّج من خلال وسيط محايد هو الشكل الذي يتيح التفاعل، ويجعل التلقّي ممكنا وموصولا عبر تراخي العصور والأزمنة، ولازم هذا أن النص لا ينطوي على حقيقة ثابتة، لأنها تتغيّر من عصر لآخر بحسب أفق التلقّي بين المحدودية واللاهائية، وتغاير مسالك تجربة القراءة عند المتلقّي، واختلاف مدارك المتلقّين في كل زمان ومكان^(١)، وعليه فإنّ الإضافة الجادامرية تفضي إلى المفاسد التالية:

الأولى: إسقاط المعيار الأساس كمرجع للتأويل.

الثانية: تلغي التفسيرات السابقة بدعوى التغيّر الحاصل بتراكم الوقائع عبر العصور.

الثالثة: الأولوية في قراءة المعاني للمتلقّي.

الرابعة: إحالة النص على الفناء من خلال إسقاط معانيه الأصلية.

ج- الهرمنيوطيقا استقلالية المتلقّي بمعنى النص.

ذهب الفيلسوف الفرنسي «بول ريكور» إلى بناء نظرية التأويل الهرمنيوطيقية من خلال بعدين: الأول: دلالة البعد الرمزي في التأويل من خلال العلاقة الوسائطية بين الرمز والدلالة الألية، فقد يريد المؤلف دلالة معينة من الكلام مع قصد أخرى في زمن واحد، ولقد وظّف هذا المنهج في نقد الأسطورة الدينية في العهد القديم.^(٢)

الثاني: دلالة البعد الرمزي في التأويل دون وساطة لاستنطاق المجهول وكشف المستور، وبهذا تصبح هذه الرمزية أداة إيحائية خارج النصّ متعدّدة التأويلات دون نهاية لتحيا قراءات المؤرّول ويحكم على النصّ ومؤلفه بالموت والفناء.^(٣)

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٤١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٤.

(٣) من النص إلى الفعل لبول ريكور، ص ١١٦.

ح- الهرمنيوطيقا دعوى ثبوت الفرق بين مصطلح المعنى والمغزى.

ذهب المفكر الأمريكي المعاصر «هيرش» إلى أن حقيقة النظرية التأويلية مبنية على أن تلقي النص وفهمه يختلف من قارئ لآخر، ومن بيئة لأخرى، بل يختلف عند المؤلف نفسه تبعاً لاختلاف أطواره الحياتية، وعليه فلا بد من التفريق بين المعنى والمغزى، ومن هذا المنطلق فالمعنى دلالة ثابتة تدل على النص ويتحقق بألية التحليل الهرمنيوطيقي، أما المغزى فهو دلالة متجددة وفق التغيير في عامل الزمن والمكان وصور التلقي.^(١)

المطلب الثالث: الجذور العقدية الوثنية للهرمنيوطيقا.

لقد اقترن مصطلح الهرمنيوطيقا منذ العهد الإغريقي بتفسير النصوص اللاهوتية والأدبية ليكون تفسير النص الهوميروسي - التطبيق القاعدي الأصلي - مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم الأصول الفلسفية والدينية خاصة نصوص الكتاب المقدس^(٢)، وترجع الهرمنيوطيقا في أصلها الإغريقي إلى الديانات الوثنية ثم تزداد وضوحاً في المحافظة على المنهج العقدي من خلال قيام قواعدها التأويلية عند حركة النقاش المسيحي للنصوص الدينية المسيحية يقول غادامير: «تلقت الهرمنيوطيقا دفعاً جديداً بالرجوع إلى حرفية الكتابات المقدسة كما مارسها الإصلاحيون من البروتستانت بدخولهم في جدال مع عقيدة الكنيسة...»^(٣)، فاجتمعت أبشع الكفرات وأشنع الشركيات التي نازعت الله تعالى ربوبيته وألوهيته وصفاته وأسمائه، وإن ممّا صاحب الهرمنيوطيقا من الوثنيات ما يلي:^(٤)

- الاعتقاد بأن «هرمس» رسول الآلهة إلى البشر.
- الاعتقاد بأن «هرمس» هو الوسيط المؤهل لتفسير رسالات الآلهة وتقريبها للفهم البشري.

(١) إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٤٨، وانظر فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، محمد بن أحمد جهلان، ص ١٩٣.

(٢) ماهية الهرمنيوطيقا، أحمد واعظي، مجلة المحجة، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ٢٠٠٣، ٦٤، ص ٣.

(٣) فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، هانس غادامير، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط ٢، ص ٦٥.

(٤) انظر: فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، هانس غادامير، ترجمة محمد شوقي الزين، ص ١٨٤، والتأويل في الغرب، النشأة والمفهوم، فؤاد عبد المطلب، مجلة الموقف الأدبي، ع ٤٤٠، والنظرية الأدبية المعاصرة، رامان سلدن، ترجمة جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٧٥، ومقالات في الظاهرية وفلسفة التأويل، سعيد توفيق، دار النصر للتوزيع والنشر، مصر، ١٩٩٩، ص ٥٥.

- الإعتقاد بأن «هرمس» هو إله الفصاحة والحكايات ورسول الأحلام والرؤى، وهو ثمرة زواج بين الإله «زيوس» و«الإلهة» «مايا».
- الإعتقاد بأن «هرمس» يملك رعاية الخلق.

و يعتبر تحريف الكتب السماوية السابقة الدافع الرئيس في ضياع النصوص المقدسة الأمر الذي أدى إلى أن تعددت نسخ الكتاب فلم يجمعها إحصاء وفسدت عقائده فجمعت أشنع الكفريات، وأخنع الشريكات، وانغلقت معانيه إلى درجة الرموز والعلامات، وتناقضت أحكامه فأصبحت أغلالا، وتعارضت أخباره وقصصه فأضحت أساطير فغابت الثقة في القراءة الدينية للنص المقدس و اتجهت الأنظار إلى إعادة تفسير النصوص الدينية فظهرت حركة نقد الكتاب المقدس - التأويلية - و نادى أصحاب هذا الاتجاه إلى حرية القراءة و التأويل من خلال حمل نصوص الكتاب المقدس على المعاني الجديدة التي أحدثتها القراءات النقدية الحديثة و عليه فإن التجربة التاريخية التي مرت بها نصوص الدينية اليهودية والمسيحية مع صراع حركة النقد القوية التي أطاحت بقدسية هذه النصوص كانت من أبرز الدوافع التي أدت إلى نشأة الاتجاه الهرمنيوطيقي^(١)، و عليه فمن الكفر البواح التسوية بين الإسلام وغيره من الأديان لأن الإسلام يختلف اختلافا جذريا عن غيره في أصوله وفروعه، و في نزوله و ثبوته، و في بعقائده و أحكامه، و في تحديده و إعجازه قال تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [سورة فصلت: ٤٢]، و قال سبحانه ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [سورة المائد: ٤٨].

المطلب الرابع : مرتكزات النظرية الهرمنيوطيقية عند نصر حامد أبي زيد.

يقوم منهج الفكر الحدائثي في دراسة التراث الإسلامي على قاعدة الفكر الفلسفي الغربي الذي يعتبر النظرية التأويلية من أهم آلياته البحثية وفق المرتكزات التالية:

أ- الأولوية للمتلقى لا المتكلم.

لقد نزع المذهب التفكيكي إلى القراءة التأويلية لتحرير النص من سلطة مؤلفه، و

(١) اسبينوزا وأثره في منهجية تحقيق النصوص عند المحدثين، حامد ناصر الظالمي، مجلة أبحاث البصرة، العراق، العدد ٢٨، و التأويلية بين المقدس والمدنس، عبد المالك مرتاض، مجلة عالم الفكر، عدد ١، سنة ٢٠٠٠.

تقديم المتلقي عنه في الفهم و الإفهام لتصبح تأويلات القارئ أصل الكلام و مقصده، أمّا مراد المتكلم فيصبح وهما مرجوحا ليدل هذا المذهب على واقع وهو موت الكاتب و ولادة القراءة^(١) فيغدو مصير الكاتب في الأخير تحميلة مقصد القارئ إكراها، و تقويله من التأويلات ما قد يتعارض في ذاته، و يتناقض مع العقل، و يتصادم في الواقع^(٢).

ب- إهمال مقصد النص و عدم إعماله.

و تؤول الفكرة إلى النتائج التالية:

- الأولى: سقوط مقصد صاحب النص لأنّ الأولوية في تحقيق المعاني للقارئ المتلقي فهو مبدع المعاني و الدلالات و الحاكم على مقاصد المتكلم من الكلام^(٣).

- الثانية: عبثية البحث عن مقاصد المتكلم، فإذا كانت العبرة للمتلقي فهو الأولى باستنباط دلالاته أمّا المتكلم فحكمه الفناء، و عليه فإنّ البحث عن مقصد النص و مراد مؤلفه يصبح من الأوهام^(٤).

- الثالثة: تعدد التأويلات و صدامها، و هذه النتيجة ضرورة حتمية لدلالة المقدمتين السابقتين انتفاء قصد المتكلم، و أولوية غيره بفهم كلامه فيتحصل من ذلك كثرة التفسيرات و التأويلات ثمّ صراعها- لعدم إدراكها مقصد الكلام - ابتغاء السيرورة^(٥).

ت- صدام القراءات التأويلية اللامتناهية.

إنّ إسقاط أولوية المتكلم بمقصد كلامه، و تقديم المتلقي عنه بأولوية فهم الكلام حكم على صاحب النص بالموت و الفناء فتكثر حينئذ التأويلات و تتنوع و قد تتعارض في إدراك مقصود الكلام فتصادم و تتقطع لأنّ مرجعيتها في التأويل النسبية في الإدراك، و المزاجية في البحث، و الإيحائية في التفسير لتدخل التأويلات عالم

(١) هسهسة اللغة، رولان بارت، ترجمة منذر عباشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب سوريا، ط ١، ١٩٩٩، ص ٨٣

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٩٦.

(٣) التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، امبرتو إيكو، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٤٣.

(٤) التفكيكية دراسة نقدية، بيرف زيمبا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٦، ص ٧٠.

(٥) التأويل بين السيميائيات و التفكيكية، امبرتو إيكو، ص ٤٣.

الصراع الفكري والعنف الأدبي لتحوّل الحياة الإنسانية إلى جحيم التناقضات و الصدمات.^(١)

ث- التعالق النصي.

و حقيقته انفتاح النصّ نحو التأويل و عدم القطعية في معانيه فتنشأ من ذلك العلامة الرمزية المنفتحة على القارئ، و وفق المنهج الأدبي التفكيكي يصبح التعالق في النصّ مدخلا إلى تعدّد التأويلات دون نهاية، و تصادمها دون فائدة مبرّرة يقول رولان بارت: «النصّ مصنوع من كتابات مضاعفة، وهو نتيجة لثقافات متعدّدة تدخل كلها في بعضها مع بعض في حوار، ومحاكاة ساخرة، وتعارض، ولكن ثمة مكان تجتمع فيه هذه التعدّدية، وهذا المكان ليس الكاتب كما قيل إلى الوقت الحاضر إنّه القارئ».^(٢)

ج- الفراغات الدلالية.

لقد قرّرت النظرية التأويلية أنّ خضوع النصّ لحكم النقد يوجب عدم كمال دلالته، و عدم ثبات الحقائق فيه، و عليه فإنّه معرّض للفجوات الدلالية و الصوامت التي يجب على المتلقّي ملء هذه الدائرة الهرمنيوطيقية إنطلاقاً من القراءة المبدعة الناضجة والتلقّي المتفاعل^(٣)، و عليه إذا أصبحت لغة النصّ علامات فارغة، و إشارات مبهمّة، و رموز مغلقة، فقد سقطت سلطة اللغة في الدلالة على المعاني بقواعدها و غدا المنهج التأويلي الهرمنيوطيقي العمدة في الفهم، و بهذا أصبحت دعوى الرموز مدخلا واسعا و مسلكاً حراً لإفساد التواصل اللغوي من خلال إفساد معاني النصوص و الخطابات .

(١) من النص إلى الفعل، أبحاث في التأويل لريكور، ص ١٥٨

(٢) هسهسة اللغة، رولان بارت، ص ٨٣

(٣) انظر حفريات المعرفة لفوكو، ص ٢٥ و الخطئية والتكفير للغدامي، ص ٤٩.

المبحث الثاني

تطبيقات الهرمنيوطيقا على القرآن عند نصر حامد أبي زيد

إن منطلق أبي زيد في التعامل مع القرآن و التراث الشرعي هو «الواقع الذي ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص و ينتظم المتقبل الأول للنص وهو الرسول... بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص بالثقافة و الواقع بمثابة البدء بالحقائق الأمبريقية..»^(١)، «وتعدّ الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسّر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره حتى الآن»^(٢).

و عليه فإنّ منهج النظر في القرآن عند أبي زيد يقوم من خلال الجمع بين أداتين هما:

- الأولى: القراءة التأويلية الهرمنيوطيقية

- الثانية: الجدلية المادية الماركسية.

و تتجلى حقيقة التفسير التاريخي في قصر القراءة على الظروف التاريخية - الأعراف و التقاليد و الوقائع - وفق الحدود الزمانية و المكانية المصاحبة لنزول النص القرآني -^(٣)، و بهذا يقصر النص في الفهم و الاستنباط على سببه لتسلب حقائق الخلود منه فلا يصلح إلاّ لزمان النزول و المنزل عليهم، و تخلع عنه خصائص الشمول و العالمية.

و يعتبر التفسير التاريخي القاعدة المركزية للفكر الغربي حيث مرّ المصطلح المعرفي الفلسفي في نشأته بمراحل متعددة وفق الإجراءات التالية:^(٤)

الأول - إحياء التراث اليوناني الوثني.

الثاني - الإصلاح الديني المسيحي من خلال الكشف عن تاريخية التفسير الكنسي.

الثالث - تشكيل المعرفة الإنسانية من خلال مصدر العقل.

(١) مفهوم النص، دراسة في مفهوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ١٩٩٨، ص ٢٠.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص ٤٩، و نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٥، ص ١٩٣.

(٣) الإيمان بالله و الجدل الشيعي، فتح الرحمن أحمد محمد الجعلي، الدار السعودية، جدة، ط ١، ١٩٨٤، ص ٥١.

(٤) موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، مكتبة عويدات، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١، ص ٢ - ٨٢٢.

و بهذا يقع فهم القرآن تحت سيطرة الإسقاط الإيديولوجي الماركسي و تأويله بالهرمنيوطيقا - أي الجمع في التطبيق التأويلي بين الجدلية الماركسية كمنهج و الهرمنيوطيقية كآلية إجرائية، و بهذا العمل اللامتاهي في التأويل يصل أبو زيد إلى النتائج التالية.

- **المطلب الأول: بشرية النص القرآني : « الأنسنة »**

- الفرع الأول: مفهوم الأنسنة و حقيقتها التاريخية.

يعدّ مصطلح الإنسانية، و الأنسنة ترجمة للمصطلح الفرنسي Humanisme والذي اشتقّ من اللغة اللاتينية Humanistas والتي تعني « تعهّد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميّز عن سائر الحيوانات.. »^(١)، و قد أطلقت كلمة الإنساني على المتمكّن من العلوم و المعارف المتّصلة بالإنسان خاصّة المتعلقة بالحضارة اليونانية و الرومانية.^(٢)

و يرجع مصطلح الأنسنة في الفكر الغربي إلى الأصول الفكرية من خلال مايلي:

أ - الدعوة إلى فكرة إصلاح التراث الكنسي « مارثن لوتر » LUTHER ١٣٨٤ - ١٥٤٦ .

و ظهرت بالتمرد على قاعدة التوسّط بين الله و الإنسان، و رفض احتكار تفسير الكتاب المقدس، و إعلان حرّيّة الاعتقاد، و قد نازع « مارثن لوتر » البابا سلطته السياسية، و تصدّى لفكرة التجارة بصكوك

الغفران و القداس، و تحويل القربان إلى جسد المسيح و دمه.^(٣)

ب - الدعوة إلى استقلالية العقل بالقيادة دون الدين « ديديه ايراسم » DIDIER ERASME

١٤٦٩ - ١٥٣٦، و تجلّت دعوته بالتسوية بين الفلسفة و اللاهوت في تحقيق المعرفة، و مبدأ حرية الاختيار كحق طبيعي و بذلك صادم الكنيسة في أصل السلطة الزمنية للملوك الثابتة بالأمر الكنسي.^(٤)

(١) الموسوعة الفلسفية، مكتبة مدبولي، عبد المنعم الحفني، القاهرة، ط ١، ١٩٨٦، ص ٧١.

(٢) مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٧٥.

(٣) الفكر الحر، اندريه ناتاف، ترجمة رندة بعث، تدقيق جمال شحيد، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دمشق، سورية، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٦٣.

(٤) موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، المجلد ٢ ص ٥٦٩.

- ت - الدعوة إلى تقديس الإنسان و تبخيس الأديان.
- و لقد تجلّت جهود مفكري هذه المرحلة في المظاهر التالية:^(١)
- الجهود الفلسفية للمفكر: «اسينوزا» و تقوم على فكرة تأليه الطبيعة.
 - الجهود الفلسفية للمفكر: «فخته» و تقوم على فكرة أولوية العقل في تفسير النصوص المقدسة و الحكم عليها.
 - الجهود الفلسفية للمفكر: «أوجست كونت» و تقوم على أصل تأليه الإنسانية.
 - الجهود الفلسفية للمفكر: «فيورباخ» و تقوم على فكرة تأنيس الإله و تأليه الإنسان.
 - الجهود الفلسفية للمفكر: «نيتشه» و تقوم على فكرة موت الإله و خلود الإنسان.
 - الجهود الفلسفية للمفكر: «فرويد» و تقوم على فكرة إشباع رغبات الإنسان المتعددة.
 - الجهود الفلسفية للمفكر: «سارتر» و تقوم على فكرة إلحاد الغيب و تأليه الإنسان.
- الفرع الثاني: مسالك أبي زيد و فرية أنسنة القرآن الكريم.
- إنّ خطة الأنسنة عند أبي زيد تستهدف بالأساس إزالة وصف القدسية عن طريق نقل الآيات القرآنية من الصفة الإلهية إلى الوضع البشري من خلال حذف عبارات التعظيم و مصطلحات التقديس، و استبدال المصطلحات الشرعية بمبهمات باطلة، و التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي و الكلام الإنساني، و المماثلة بين القرآن الكريم و الإنجيل من خلال المقارنة بين كلامه المنزل و عيسى عليه السلام المخلوق، فتؤدّي هذه الإجراءات إلى جعل القرآن نصّاً لغويّاً مثله مثل أيّ نصّ بشري، و ينتج عن هذه المماثلة اللغوية النتائج الآتية: السياق الثقافي للنص القرآني، و الوضع الإشكالي للنص القرآني مما يجعله مجعلاً يقبل التأويلات غير المتناهية، و استقلال النص القرآني عن مصدره، و عدم اكتمال دلالاته و أحكامه.

لقد صرّح أبو زيد بأنّ النصّ الديني - القرآن و السنّة - نصّ كسائر النصوص الأدبية تخضع لقوانين - اجتماعية و لغوية و ثقافية - تحكمها فقال: «إنّ النصوص دينية كانت أم

(١) انظر مفهوم الأنسنة، أحمد بن محمد الهيبي، مجلة الدراسات الإسلامية، الرياض، السعودية، المجلد ٢٧، العدد ٣، ص ٨، و الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، كيجل مصطفى، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط ١، ٢٠١١، ص ٥٦.

بشرية محكومة بقوانين ثابتة و المصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها تأنسنت منذ تجسّدت في التاريخ و اللغة و توجّهت بمنطوقها و مدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد إنّها محكومة بجدلية الثبات و التغيّر فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيّرة في المفهوم و في مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضا بجدلية الكشف و الخفاء..»^(١)، وبعد التععيد لأنسنة النصّ القرآني باشر في الإجراء التطبيقي و ذلك من خلال إسقاط وصف القدسية عن القرآن ليصبح نصّاً أدبياً محضاً يعتره ما يعترى التراث الأدبي البشري من التأثير و التأثر أو الصواب و الخطأ فقال: «إنّ النصّ القرآني في حقيقته و جوهره منتج ثقافي؛ و المقصود بذلك أنّه تشكل في الواقع و الثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً، و إذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية و متفقا عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، و يعكّر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص..»^(٢)، و عليه فإنّ أبا زيد يرى أنّ النصوص تكسب صدقها و قوتها من خلال دورها الواقعي و أدائها في الثقافة، فما يرفضه التراث الثقافي و يقصيه لا يصلح أن يكون داخل دائرة النصوص، و ما يقبله كان نصّاً معتبرا « و قد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى، فتفتني ما سبق أن تقبلته، و تتقبّل ما سبق لها أن نفتته من هذه النصوص..»^(٣)، و لقد نهج أبو زيد لتحقيق ذلك المسالك التالية:

أ - خلع القداسة عن القرآن بدعوى النقد الحر.

و المدخل إلى ذلك تجريد القرآن من الأوصاف التقديسية التي تشعر الناس برّبانية القرآن الكريم، و مصدره الإلهي، و امتداده الغيبي لتسقط الهيبة من القلوب فتقع التسوية بينه بين النصوص البشرية بدعوى جامع وصف الأدبية المحضّة، و فوضى حرية النقد ليكون هذا الحذف وسيلة لنقد المقدّسات الرّبّانية و نقضها، و التشكيك في المحكمات الإلهية و تبخيسها، و تزيف الحقائق و المسلّمات و ردّها قال أبو زيد: «إنّ النصّ القرآني و إن كان نصّاً مقدّساً إلاّ أنّه لا يخرج عن كونه نصّاً فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص ١١٩.

(٢) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ٢٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧.

النصوص الأدبية..»^(١)، فإذا حكم على القرآن بوصف البشرية فقد خلع عنه وصف القداسة والعصمة، وأعطيت الأولوية في الفهم للقارئ ليتفاعل النص بهذا الوصف مع أفق المتلقي وتجارب القارئين.^(٢)

ب - إقصاء المصطلحات الإسلامية و التشكيك في الحقائق الشرعية.

و من صور التشكيك مايلي:

- إثارة مصطلحات الفكر الغربي و التراث الفلسفي كتشبيهه الوحي الرباني بما نقل عن المستشرقين من أوصاف بشرية - كالإلهام، الانفعالات النفسية، التنويم بأشكاله، التجربة الذهنية المشرقة.^(٣)

- نعت الآيات القرآنية بالعلامات و الرموز^(٤)، و النص اللغوي.^(٥) يقول نصر أبو زيد: «إنّ القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنّه من حيث مفهومه يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوما يفقد صفة الثبات، و من الضروري هنا أن نؤكد أنّ حالة النص الخام المقدّس حالة ميتافيزيقية..»^(٦)

- التشكيك في إعجاز القرآن إذ يقول: « إنّ إعجاز القرآن ليس إلا في تغلبه على الشعر و سجع الكهان، ولكنه ليس معجزا في ذاته..»^(٧)

- تغليب وصف الأدبية على القرآن إشعارا بقوميته العربية لنفي العالمية و الخلود إذ يقول عن القرآن: «كتاب العربية الأكبر وإثرها الأدبي الخالد دون نظر إلى اعتبار ديني..»^(٨)، ويقول كذلك: « منذ نزل القرآن في كلمات عربية أصبح بشرياّ يجوز الطعن فيه وعليه، و تجوز مناقشته و يجوز فيه ما يجوز على الكلام البشري من خطأ و صواب..»^(٩)

(١) المرجع نفسه، ص ٢٤ .

(٢) إشكاليات القراءة، نصر حامد أبو زيد، ص ٤١ .

(٣) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ص ٤٧ .

(٤) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٥، ص ٢٤٢ .

(٥) المرجع نفسه، ص ٩٢ .

(٦) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص ١٢٦ .

(٧) انظر قصة أبي زيد و انحسار العلمانية في جامعة القاهرة، عبدالصبور شاهين، دار الاعتصام، القاهرة، ص ٢٩، و

مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٧ .

(٨) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ص ١٢ .

(٩) انظر قصة أبو زيد و انحسار العلمانية في جامعة القاهرة، عبدالصبور شاهين، ص ٨٦ .

ت - الحكم على القرآن بالفراغ الدلالي.

لقد حكم أبو زيد بقصور النص القرآني عن استيعاب الدلالة بالبيان تبعاً لقصور لغته عن شمول الواقع بحقيقته الزمانية والمكانية و عليه فلا بدّ من دخول قراءة المتلقّي في استدراك الخفاء الحاصل في النص بالبيان لأنّ «اللغة في النصوص ولو كانت معاصرة للقارئ ليست بيّنة بذاتها إذ يتدخّل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص ومن ثمّ في إنتاج دلالاته..»^(١)، ثمّ يبقى المدخل الإجرائي في ذلك وصف القرآن بالفجوات التي تحتاج إلى البيان، والعلامات التي تفتقر إلى التأويل فيوظف مسلك التفسير اللامتناهي للنص القرآني من خلال توظيف أدوات اللغة الهرمنيوطيقية إذ «التعامل مع النصوص ينتهي في التحليل الأخير إلى التعامل معها بوصفها صوراً فارغة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج، منهج الشعور الذاتي، وفي هذا التصرّو لطبيعة النص تتساوى النصوص الدينية والنصوص الفكرية الكلامية..»^(٢)، وهذا الانفتاح التأويلي يفرّغ القرآن من أحكامه، و تميّع دلالاته لأنّه أضحي «صوراً عامّة قابلة للامتلاء بالمضمون الذي يفرضه المنهج..»^(٣) الذي حكم على القرآن بالتحريف وحركة التشريع كلّها في العهد النبوي حيث «انتشرت عمليات المحو والإثبات على جميع المستويات، على مستوى التاريخ، .. وعلى مستوى الأدلة الدينية... ولم ينج القرآن من آثار عمليات المحو والإثبات تلك..»^(٤).

ث - التلميح بدعوى الاستمداد من العهد القديم والجديد.

وأية ذلك المقارنة بين نزول القرآن ونزول عيسى عليه السلام للحكم بالمماثلة بين الديانتين يقول أبو زيد: «والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من حيث طبيعة نزول الأول وطبيعة ميلاد الثاني تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدينية لكلّ منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا: إنّهما ليستا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكوّنة لكلّ منهما، فالقرآن كلام الله، وكذلك عيسى عليه السلام..»^(٥).

(١) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص ١٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٨٢.

(٤) الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠، ص ١٣٦.

(٥) نقد الخطاب الديني لنصر حامد أبو زيد، ص ٢٠٤، وتجاهل المفكر أنّ القرآن صفة لله تعالى وأنّ عيسى عليه =

ج - استصحاب ضلالات الفكر الاعتزالي .

وقد وظّف أبو زيد فكر الاعتزال المنحرف مع الانتقاء دون موضوعية من خلال ما يلي:
- التشكيك في عقيدة أهل السنة والجماعة في القرآن من خلال نسبة ثبات عقيدتهم إلى قهر السلطة السياسية « ولم تكتسب فكرة أزلية النص قداستها وهيمنتها إلا بفعل القهر والقمع السلطوي، والانهيار الحضاري، والتخلف الفكري الذي أصاب العالم الإسلامي، بفعل عوامل التفتت الداخلي، والهجوم الخارجي..»^(١)، وتناسى أنّ بدعة خلق القرآن هي التي فرضت على مجموع الأمة بالسيف والامتحان.
- التشنيع على عقيدة أهل السنة والجماعة .

قال أبو زيد: « بأن قدم القرآن وأزلية الوحي يُجمّد النصوص الدينية، ويُثبّت المعنى الديني..»^(٢)، وقال عن حدوث القرآن في عقيدة الاعتزال: « الذي يعيد للنصوص حيويتها، ويطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية..»^(٣)

- تركية عقيدة الاعتزال في القرآن .

قال أبو زيد: «الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية يظلّ موقفاً تراثياً لا يؤسّس وحده وعينا العلمي بطبيعة النصوص الدينية، والموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقديمي علمي، والمغزى - لا الشاهد التاريخي - هو الذي يهمننا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية..»^(٤)، و المعتزلة مع مقولتهم الشيعية في القرآن ما وصفوه بأنه قول البشر .

- توظيف الفكر المنحرف كمدخل إلى أنسنة القرآن

=السّلام أثر صفة الخلق بقوله: «كن فيكون». وما قاله في هذه المسألة لا يعدو أن يكون اجترارا لمقولات أسياده من المستشرقين.

- (١) انظر النص السلطة الحقيقية، نصر حامد أبو زيد، ص ٦٩ .
- (٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٠٢ .
- (٣) انظر: المرجع السابق، ص ٢٠٢ .
- (٤) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٠٦ .

قال أبو زيد: «إذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية..»^(١)، وقال كذلك: «إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها..»^(٢)، وقد وظف الفكر الباطني الصوفي كمدخل للتأويل انطلاقاً من فكرة الظاهر والباطن فقال: «فالشريعة تظل في النهاية بنية لغوية تعبيرية تاريخية متغيرة من حيث الظاهر لكنها ثابتة من حيث الباطن..»^(٣).

- الفرع الثالث: الردود الاستشراقية على دعوى أنسنة القرآن الكريم.

و أفضل الردود شهادات المستشرقين على بطلان دعوى الأنسنة وهي:

أ- إثبات أصل القرآن الكريم.

- قالت فاجليري: «وما زال لدينا دليل آخر على الأصل الإلهي للقرآن هو أن نصه ظلّ ثابتاً طوال القرون الطويلة، منذ نزوله إلى اليوم، وسيبقى بمشيئة الله طالما بقي العالم..»^(٤).
ب- نفي التحريف عن القرآن الكريم.

- قال موريس بوكاي: «صحة القرآن التي لا تقبل الجدل تعطي النص مكانة خاصة بين كتب التنزيل، ولا يشترك مع نص القرآن في هذه الصحة، لا العهد القديم ولا العهد الجديد..»^(٥).

ت- ربّانية الأحكام القرآنية.

- قال توماس كارلايل: «نحن سمينا الإسلام ضرباً من النصرانية، ولو نظرنا إلى ما كان من سرعته إلى القلوب، وشدة امتزاجه بالنفوس، واختلاطه بالدماء في العروق، لأيقنا أنه كان خيراً من النصرانية، التي كانت تصدع الرأس بضوضائها الكاذبة، وتترك القلب ببطلانها قفراً ميتاً، على أنه كان فيها عنصر من الحق، ولكنه ضئيل جداً، وبفضله فقط آمن الناس بها،

(١) المرجع السابق ص ٢٠٦، وانظر النص، السلطة، الحقيقة، حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥، ص ٦٨.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٦.

(٣) هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢، القاهرة، ص ٢١١.

(٤) تفسير الإسلام، لورا فاجليري، ترجمة أحمد أمين عز العرب، مطبعة دار الجهاد، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٣٥.

(٥) انظر دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي، دار المعارف، بيروت، ص ٢٨٦.

وحقاً إنها كانت ضرباً كاذباً من النصرانية كالدعي بين الأصلاء..»^(١).

ث - خلود القرآن الكريم و ثباته.

- قال موريس بوكاي: «القرآن مع ثراء موضوعاته خال من الأخطاء العلمية، في حين أن التوراة مع قلة موضوعاتها تضم أخطاء علمية ضخمة، مما لا يدع مجالاً للشك في أنه نص من الله سبحانه سليم موثوق به»^(٢).

ج - بطلان دعوى استمداد القرآن من الكتب السابقة.

- قال موريس بوكاي: «إنّ مقارنة عديد من روايات التوراة مع روايات نفس الموضوعات في القرآن تبرز الفروق الأساسية بين دعاوى التوراة غير المقبولة علمياً وبين مقولات القرآن التي تتوافق تماماً مع المعطيات الحديثة، ولقد رأينا دليلاً على هذا من خلال روايتي الخلق والطوفان..»^(٣).

- الفرع الرابع: مفاسد دعوى الأنسنة في قراءة نصر حامد أبي زيد.

أ- نقد مفهوم الوحي و نقض حقائقه.

ينطلق أبو زيد في نقد القرآن من:

أولاً - فكرة التاريخية ليجعل من البعد الواقعي الحداثي و التراث الثقافي الإنساني مدخلاً للقبح في ربّانية القرآن فيقول: «إنّ النص، أي - النص القرآني - في حقيقته و جوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع و الثقافة خلا فترة تزيد على العشرين عاماً، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية و متفقاً عليها فإنّ الإيمان بوجود ميّافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصوص..»^(٤).

ثانياً - فكرة أدبيّة النصوص ليسقط عن أخبار القرآن و أحكامه و وصف القطعية ليدخله

مداخل الأساطير و الخرافات فيحكم عليه بأنّه نصّ لغوي محض «بكل ما تعنيه اللغة من

(١) الأبطال، كارلايل، ترجمة محمد السباعي، المؤسسة المصرية العامة للنشر و الطباعة، القاهرة، ص ٥٩.

(٢) انظر: دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي، ص ١٤٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(٤) مفهوم النص لأبي زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ١، ١٩٩٥، ص ٢٤، و انظر النص، السلطة،

الحقيقة، حامد أبو زيد، ص ٦٦.

ارتباطه بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، وما خارج عن اللغة وسابق عليها لا يمتّ إلينا نحن البشر بصلة، أي حديث عن الكلام الإلهي خارج عن اللغة من شأنه أن يجذبنا، شئنا أم أبينا، إلى دائرة الخرافة أو الأسطورة..»^(١)

ثالثاً - فكرة إخضاع تفسير العقائد لمنهج التحليل اللغوي فيعلق عنها فيقول: «إنّ المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلّى خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة..»^(٢)

ب - تحريف الحقيقة الشرعية لمقام النبوة.

ومنطلق أبي زيد في تزوير حقيقة النبوة إرجاعها في الثبوت إلى:
أولاً - قوة الأفق الخيالي.

و القصد من ذلك إرجاع النبوة في حقيقتها الثبوتية إلى حالة انعكاس التراث الثقافي الخيالي عند العرب حول العوالم الأخرى كالجنّ من قاعدة نظرية اللاوعي إلى الواقع يقول أبو زيد: «لقد ظلّ تصوّر اتصال البشر بعالم الجنّ أو العوالم الأخرى بصفة عامّة جزءاً من المفاهيم المستقرّة في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال الخيال عند الفلاسفة والمتصوّفة..»^(٣)، ثمّ يبيّن على هذه المقدّمة نتيجة مضمونها أنّ ظاهرة الوحي حالة بشرية وضعية عماده قوة الأفق الخيالي مع تأثير الواقع التاريخي و التراث الثقافي في تشكيل المتن القرآني فيقول: «إنّ تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال معناه أنّ ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتمّ من فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء أقوى منها عند سواهم من البشر، والنبوة في هذا التصوّر لا تكون ظاهرة فوقية مفارقة... وهذا كلّه يؤيد أنّ ظاهرة الوحي لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع... بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة، ونابعة من مواضعها وتصوّراتها..»^(٤)

(١) النص، السلطة، الحقيقة، لأبي زيد، ص ٩٢.

(٢) مفهوم النص، لأبي زيد، ص ٢٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ٤١.

(٤) مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن - لأبي زيد، ص ١٤، ٢٤، ٢٨.

ثانيا - دعوى بشرية التفسير النبوي.

إذ يرجع كل قول من الرسول صلى الله عليه و سلم اقترن بتفسير القرآن إلى الوصف البشري لينفي عنه وصف العصمة فتسقط صفة النبوة لتكون كما قال المستشرقون اجتهادا بشريا عقليا قال أبو زيد: «النص منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي - تحوّل من كونه «نصا إلهيا» و صار فهما «نصا إنسانيا» لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل إنّ فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري..»^(١)

- المطلب الثاني: التفسير العقلي للنص القرآني. «العقلنة»

- الفرع الأول: منزلة العقل في الإسلام.

لقد اعتنى الإسلام بالعقل فكّرمه وجعله مناط التكليف؛ ومن تكريم الله تعالى أن جعله محل النظر في الأنفس والآفاق على الوجه التالي:

أولا: اختصاص أصحاب العقول بالعلم الموصل لمقاصد العبادة قال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]

ثانيا: قصر منفعة الذكر و الموعظة على أصحاب العقول قال سبحانه: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: ٢٦٩] وقال عزّ وجلّ: ﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [يوسف: ١١١]

ثالثا: تحريم إهمال العقل بدم التقليد الأعمى قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولُو كَأْتِ آبَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [١٧٠] ومثّل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاءً ونداءً صمّ بكم عمى فهم لا يعقلون [البقرة: ١٧٠-١٧١]. وقال صلى الله عليه وسلم: «لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا فلا تظلموا»^(٢).

(١) نقد الخطاب الديني، أبو زيد، ص ١٢٦.

(٢) رواه الترمذي ٤/ ٣٦٤ حديث رقم ٢٠٠٧، وضعه الألباني في مشكاة المصابيح ٣/ ١١٢ حديث رقم: ٥١٢٩. انظر سنن الترمذي، خدمة: عزت عبيد الدعاس، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م، مطابع الفجر الحديثة، دمشق.

رابعاً: حرمة الاعتداء على العقل مطلقاً - معنى كإفساده بالكفر و البدعة أو حساً بالمسكر مثاله قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [المائدة: ٩٠] وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر». (١)

خامساً: الدعوة إلى كل خير يقوي العقل وينمّيه قال صلى الله عليه وسلم: «المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص على ما ينفعك، واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كان كذا وكذا، ولكن قل: قدر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان». (٢)

- الفرع الثاني: مسالك التأويل العقلي للقرآن عند أبي زيد.

و تقوم العقلانية عند أبي زيد وغيره من الحدائين على مجموعة من الأسس هي: (٣)

أ - التعامل النقدي مع جميع الموضوعات المادية والمعنوية.

ب - إقرار الشك المنطقي و رفض القرارات المسبقة.

ت - التحرر من القبليات و التفاعل مع التجربة.

ث - الانفتاح على المتناقضات و الثنائيات.

و لقد وظّف أبو زيد دعوى التأويل العقلي من خلال المسالك التالية:

أ - نقد الحقائق المعرفية في العلوم القرآنية.

لقد وصف أبو زيد علوم القرآن بالرجعية فقال: «وإذا كان علماء الماضي قد استجابوا للتحدي الحضاري الذي كان مطروحا عليهم استجابة حققت إلى حدّ الحفاظ على التراث من الضياع، فإنّ التراث الذي حفظوه لنا هو التراث بالمعنى الرجعي...» (٤)، و ظهر انتقاده لمسائل علوم القرآن في السائل التالية:

(١) رواه أبو داود ٤/ ٩٠ كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، حديث رقم: ٣٦٨٦، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير ٦/ ٩٦ حديث رقم: ٦٨٥٤. انظر سنن أبي داود، خدمة: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، دمشق.

(٢) رواه مسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٥٢ كتاب القدر، باب الأمر بالقوة وترك العجز، حديث رقم: ٢٦٦٤.

(٣) موقف الفكر الحدائ العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد بن حجر القرني، دار البيان، الرياض، ط ١، ١٤٣٤، ص ١٦٧.

(٤) مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن- لأبي زيد، ص ١٢.

الأولى: التهوين من أهمية علم أسباب نزول القرآن.^(١)

و حصل بدعوى عموم الأسباب أغلب الآيات، و عدم تعيّن الاسناد في تحديد سبب النزول، و التشكيك في رواة السند الذين تحمّلوا روايات أسباب النزول لتتوافق الدعوى مع القاعدة الماركسية الجدلية التاريخية في إجراء التأويل المنحرف و انفتاحه على اللامتناهي، و قصر النص القرآني على بيئته و أفرادهِ ثم إسقاط الخلود و العالمية عنه.^(٢)

الثانية: دعوى التعارض بين المكي و المدني و الناسخ و المنسوخ.^(٣)

الثالثة: تحريف دلالات المفردات القرآنية كحمل مفردات اللوح المحفوظ و الكرسي و العرش على المجاز و تفسير الحفظ الإلهي للقرآن بعدم التدخل الربّاني المباشر في عملية التدوين و التسجيل.^(٤)

ب - تقديم النظرية التأويلية.

لقد استفاد أبو زيد من مناهج الفكر الغربي - التي تشكّل آية التأويل الهرمنيوطيقي كالمناهج التفكيكي للبنىات التركيبية و المنهج السيميائي في التحليل اللغوي - في تنزيل نتائج التأويل الهرمنيوطيقي على النصوص الشرعية فهو لا يرى ضيرا في ذلك لاجتماعها مع غيرها من النصوص في وصف الأدبية المحضة^(٥) فيقول: «لا خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة، فهي تمكنا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها...»^(٦)، و حقيقة المستويات العميقة في دعوى أبي زيد ماهي إلاّ تأويلات منحرفة تعتمد العناصر التالية:

الأولى: فكرة انفصال الدال عن المدلول من خلال استبعاد المعنى الأصلي للنص بإعطاء الأولوية لفهم القارئ.

الثانية: فكرة الفرق بين النص و التأويل و بين القراءة و اللغة، فقد اعتمد أبو زيد في

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٩ .

(٢) الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، ص ٢٥٩ .

(٣) مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن - لأبي زيد ص ١٧٧ .

(٤) النص، السلطة، الحقيقة، حامد أبو زيد، ص ٦٩ .

(٥) الخطاب و التأويل، لأبي زيد، ص ٢٦٤ .

(٦) انظر العلمانيون و القرآن الكريم للطعان، ص ٧٧١ .

التفريق بين المعنى و المغزى على نظرية المفكر الأمريكي «هيرش» في أن النص يشمل المعنى التاريخي الذي يناسب الوضع - الثقافي و اللغوي و الاجتماعي - الذي نزل فيه لكنه يتضمّن المغزى المسكوت عنه لكونه مدلول عنه في النص بطريقة ضمنية أو بدلالة السياق الخارجي ، و يعتبر منهج التحليل اللغوي المدخل الرئيس للقراءة التأويلية عند أبي زيد للكشف عن التداخل العلاقي بين النص الديني و الواقع الثقافي الذي نشأ فيه يقول أبو زيد: «لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمّنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكّل فيه النص... الواقع واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ويشمل المتلقّي الأوّل للنص و مبلّغه كما يشمل المخاطبين بالنص...»^(١)

ت - التفسير الجدلي القرآني. «المركسة»

من المعروف أن المشروع الإنساني يستند في قيامه إلى اللغة بوصفها وسيلة التواصل لتحقيق التفاعل التام مع الطبيعة و هذا يدلّ على ثبوت العلاقة بين الذات و الموضوع ، و بين الفكر و الواقع ، و ما يشير إلى ذلك علاقة الاتصال بين الدال و المدلول لتدلّ العلاقة في الأخير على ثنائية الأشياء ليؤول الأمر في الأخير على ضرورة حتمية ، وهي ثنائية الخالق و المخلوق ، و بما أنّ الفكر الحدائي الغربي يجحد الحقيقة الأولى التي ترجع إليها الطبيعة فإنّ مدخل الفصل بين الدال و المدلول - أي اللفظ و المعنى - هو من أهم الذرائع في القضاء على مفهوم الثنائية لأنّ المدلول هو الوجه المفهوم للإشارة يتّجه دائماً نحو وجه الإله «المدلول المتجاوز» فإنّ ربطنا الدال «وجه الإشارة المحسوس» بالمدلول «وجه الإشارة المفهوم» فإنّ اللغة تصبح بذلك متمركزة حول المبدأ الواحد متّجهة نحو الأصل الإنساني الربّاني كما يقول «دريدا»^(٢) ، و بهذا فإنّ القول بالفصل بين الدال و المدلول هو إهدار للثنائية التكاملية و إنكار للأصل الربّاني للإنسان و الطبيعة و إسقاط للغة في إطلاقية الصيرورة لتصير ظاهرة طبيعية تفسّر بقواعد مستقلّة عن الإنسان.

ث - تقديس العقل و تأليهه.

إنّ منطلق أبي زيد في تقديم العقل على النقل دلالة الفكر الغربي الحدائي الذي

(١) مفهوم النص ، نصر أبو زيد ، ص ٢٦ .

(٢) انظر موقف الفكر الحدائي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام ، محمد بن حجر القرني ، ص ١٨٢ .

قدّم العقل وقدّسه بعد الصراع التاريخي بينه وبين السلطة الدينية الكنسية، وعليه فإنّ النص القرآني على رأي أبي زيد جامد يخضع للواقع الذي كوّنهُ، والعقل هو الأداة المنتجة للفكر والحداثة، ومنه فإذا «كان الاستناد إلى سلطة النصوص يعني أنّ الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائماً، فإنّ الاستناد لسلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه..»^(١)، ومن هذا التفسير فإنّ النص القرآني لا يزيد الحياة إلاّ تعقيداً، فلا بد من تدخل العقل لأنّ «حلّ مشكلات الواقع إذا ظلّ يعتمد على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدّي إلى تعقيد المشكلات حتّى مع التسليم بأنّ الخطاب يقدّم حلولاً ناجعة..»^(٢)، وبناء على هذه المقدمات فإنّ العقل هو الأصل في إنشاء النصوص والآلية في الفهم والقراءة ولا حدود لذلك وبهذا «لا يجوز أن يقف الاجتهاد عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلاّ انهارت دعوى الصلاحية لكل زمان ومكان، واتّسعت الفجوة بين الواقع المتحرّك، والنصوص التي يتمسّك بها الخطاب الديني بحرفيتها..»^(٣).

- الفرع الثالث: مفاسد العقلنة في قراءة نصر حامد أبي زيد.

و من المفاسد المتعدّدة ما يلي:

أ- إسقاط الحقائق الغيبية بدعوى مصادمة العقل التنويري.

لقد تعامل أبو زيد مع الغيبيات القرآنية فانتهج ما يلي:

- أولاً: قاعدة الفلسفة المادية كمنطلق أساسي في إرجاع العقائد الغيبية إلى التصورات الأسطورية في ثقافة الجماعة البشرية فهي رهينة مستوى الوعي في مراحل تطوّره، وقد صرّح أنّ الغيبيات ترجع في تأسيسها إلى جدلية المعرفي و الايديولوجي^(٤)، وعليه فإنّ الآيات الدالّة على الغيبيات كالعرش والكرسي والشياطين والجنّ والملائكة حكمها التأويل لتخرج عن الأسطورة و الخرافة و تسائر الحداثة.^(٥)

- ثانياً: قاعدة الفكر الغربي في التعامل التجريبي مع الغيبيات إما إسقاطها بالإهمال و

(١) النص، السلطة، الحقيقة، أبو زيد نصر حامد، ص ١٨.

(٢) المرجع نفسه. ص ١٤٣.

(٣) نقد الخطاب الديني لأبي زيد، ص ١٣٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٨٢، ١٠٦.

(٥) المرجع نفسه، ص ٧، ٨، ٩٩، ٢٠٧.

تأويلها هرمنيو منطيقيا بالإعمال مع إرجاعها إلى مراحل التكوّن العقلي البدائي عند نزول النص القرآني فمثلا «السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بيئة ذهنية مرتبطة بمرحلة محدّدة من تطوّر الوعي الإنساني..»^(١)

ب - التسوية بين القرآن والكتب السماوية المحرّفة.

يقول أبو زيد: «إنّ كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات وليس من حقّ واحد منها أن يزعم امتلاك الحقيقة، لأنّه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه بأنّه خطاب زائف..»^(٢)، وما ذكره يرجع عليه بالتناقض في جهله خصائص التوثيق التاريخي لنصوص الكتب السماوية، فالعهد القديم كُتبت أسفاره في قرون، وبلغات مختلفة ومتعددة مشافهة دون سند أو مسند^(٣)، أمّا نسخ العهد الجديد فهي مختارة - مع اختلاف اللغات واضطراب المتون و تعارض تواريخ الثبوت - من بين أناجيل القرن الرابع الميلادي دون سند معتمد أو مسند^(٤)، فوصف الله تعالى تحريفهم فقال سبحانه: ﴿يَتَأْتِيهَا الرُّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسْكَرُونَ فِي الكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا ءَامَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يَحْرِفُونَ الكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ [المائدة: ٤١]، وقوله جلّ وعلا: ﴿فِيمَا نَقُضُهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعْنَتُهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَدْسِيَةً يَحْرِفُونَ الكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ [المائدة: ١٣] وقوله تعالى: ﴿أَفَنْظَمُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرِفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]، وقوله سبحانه: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: ٧٩]، أمّا القرآن الكريم فقد حفظ في الصدور و السطور حفظا متواترا من زمن النزول إلى يومنا هذا قال تعالى: ﴿يَتَأْهَلُ الكِتَابِ قَدْ

(١) المرجع نفسه، ص ٢١٢.

(٢) النص، السلطة، الحقيقة لأبي زيد، ص ٨.

(٣) عبد الوهاب طويلة: الكتب المقدسة، ط ٢، دار السلام القاهرة ٢٠٠١، ص: ٨٨، ٨٩، ٩١ وما بعدها. وموريس بوكاي: الكتب المقدسة في ضوء العلوم الحديثة، ط ٤، دار المعارف، بيروت، ص: ٢٣.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٣٢، وانظر أضواء على المسيحية، رؤوف شلبي، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٧٥، ص ٤١.

جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿المائدة: ١٥﴾.

ج - هدم مبدأ المرجعية للنصوص الشرعية.

ووظف الآليات الإجرائية التالية :

- أولاً: دعوى مراجعة التراث و نقده قصد تفعيله و تثمينه لمسايرة الحضارة و التقدم فقد «أن أوان المراجعة و الانتقال إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص و حدها بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا علينا أن نقوم بها الآن فوراً قبل أن يجرفنا الطوفان..»^(١).

- ثانياً: التخويف من مشاكل المستقبل عند توظيف النصوص الشرعية كمرجعية للحياة الإنسانية، و عليه فإن «حلّ مشكلات الواقع إذا ضلّ معتمداً على مرجعية النصوص الإسلامية يؤدي إلى تعقيد المشاكل..»^(٢).

- ثالثاً: استشراف التاريخ و استحضر مآسيه بالمغالطة و التزهيد في حقائقه بالتزوير فإذا «كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل و تحويله إلى تابع يقتات بالنصوص و يلوذ بها و يحتمي فإنّ هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية...»^(٣).

- رابعاً: التهويل من مخاطر توظيف النصوص الشرعية كمرجعية للحياة الإنسانية في مجالاتها المتنوعة فقال: «خطر الحاكمية ليس مقصوراً على الدلالة السياسية بل يمتد عمقاً إلى بنية الوعي الاجتماعي بدءاً من الأسرة فتتحوّل المؤسسة الدينية - الأزهر - إلى حكم في شؤون الفكر و الإبداع الفعلي و الفني، و إن وجود جهاز للرقابة على الكتب و المصنّفات الأدبية و الفنية كارثة في حدّ ذاتها..»^(٤).

- المطلب الثالث: التفسير التاريخي للنص القرآني . «الأرخنة»

- الفرع الأول: مضامين الأرخنة عند أبي زيد.

و يقوم مفهوم التاريخية عند أبي زيد على أنّ النص القرآني جزء من البناء الفوقي -

(١) الإمام الشافعي و تأسيس الأيديولوجية الوسطية ، نصر أبو زيد، مؤسسة سينا للنشر، القاهرة، ط ١٩٩٢، ص ١٤٦.

(٢) النص السلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص ١٤٤.

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٧.

(٤) النص السلطة الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص ١٤٣.

الفكر و التراث - الذي تشكّل بفعل البناء التحتي - البنى الاقتصادية والاجتماعية - وفق قاعدة الجدلية المادية الشيوعية ليتقرّر في الأذهان زورا وبهتانا أن القرآن الكريم كسائر التراث الفكري الإنساني يرجع في أصل ثبوته إلى الواقع الاجتماعي والاقتصادي بكل وظائفه^(١)، وبهذا يؤول حقيقة تاريخية النص القرآني إلى إسقاط حكم الثبات والخلود عن النص القرآني وشريعته من خلال ربط آيات الأحكام فيه بسياقها التاريخي، ووقائع نزولها بحيث يقصر النص على أسبابه الخاصة فلا يعمّم في الزمان والمكان والإنسان يقول أبو زيد: «الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره من الواقع تكوّن النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً...»^(٢).

-الفرع الثاني: مسالك التفسير التاريخي للقرآن الكريم عند أبي زيد.

و لقد وظّف أبو زيد التأويل التاريخي من خلال المسالك التالية:

أ- التوظيف الإيديولوجي لمباحث علوم القرآن.

لقد اعتمد أبو زيد على توظيف معارف علوم القرآن في تفعيل القراءة التأويلية، وركّز على أهمّ العلوم اتّصلاً بمفهوم تاريخية النصوص مثل علم المكي والمدني، و الناسخ والمنسوخ^(٣)، و لقد ادّعى أبو زيد أن تقسيم النص القرآني إلى مكي ومدني مع انفراد كل منهما بخصائص يدلّ على ظاهرة الجدلية التاريخية بين النص كنتيجة حتمية عن الواقع، وانطلاقاً من هذا التقسيم فإنّ النص القرآني سيخالف نفسه من حيث المضمون، واللغة والصياغة لتدلّ المخالفة على ارتباطه بجدلية الواقع وتأثيره هذا من جهة، و من جهة أخرى فإنّ المناقضة بين الأحكام في صورة الناسخ و المنسوخ دليل على ذلك^(٤).

ب- دعوى أسطورة النص القرآني.

و النص القرآني في القراءة الحدائثية الهرمنيوطيقية بنية أسطورية استمدت مضامينها من: أولاً - تأثير التراث الثقافي للبيئة البشرية التي نزل فيها النص القرآن يقول أبو زيد: «لقد اعتمدت النصوص الدينية شأنها شأن غيرها من النصوص على جدلية المعرفي والإيديولوجي

(١) انظر التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦، ص ٦٢ .

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص ١٣٠ .

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٠٦ .

(٤) مفهوم النص، أبو زيد، ص ١٥ .

في صياغة عقائدها، المعرفي التاريخي، يحيل بالضرورة إلى أكثر التصورات الأسطورية في وعي الجماعة التي توجهت لها النصوص بالخطاب، بينما يحيل الإيديولوجي إلى وعي مغاير...^(١) ثانيا - تنزيل فاعلية الواقع التأثيرية على النص فيترتب على ذلك إهدار البعد العالمي للنص القرآني ليجمّد على واقعه الزمني والمكاني فيتحوّل إلى أسطورة يقول أبو زيد: «وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى و الدلالة يحوّل كليهما إلى أسطورة يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي... ويتحوّل الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعاني والدلالات، وإضفاء طابع نهائي عليها تأسيسا على مصدرها الغيبي، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقع الاجتماعي الإنساني، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معا، واستبدال الأسطورة بهما، وهكذا يحكم علينا الخطاب الديني أن ندور حول أنفسنا في دائرة مفرغة...»^(٢).

ت - أولوية التفسير الهرمنيوطيقي.

وفق منطق أبي زيد النص القرآني نتيجة حتمية لتفاعلات الواقع التاريخي مع التراث الثقافي ليتنزل وصف البشرية على النص القرآني وعليه فإنّ «النصوص الدينية تأنسنت منذ تجسّدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنّها محكومة بجدلية الثبات والتغيّر، فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيّرة في المفهوم...»^(٣) وبما أنّ النص القرآني ذو صبغة بشرية فإنّه يعتريه ما يعترى النصوص الأدبية المحضنة من النقد فهو فضاء مفتوح الدلالة مفتقر للبيان فيكون الأولى بسلطة تأويله قارئه من خلال حمله في الفهم على المنهج التأويلي الهرمنيوطيقي لينفتح النص القرآني على لا نهائية التأويل و تصادم الاحتمالات ليؤول الأمر في الأخير إلى أنّ النص القرآني كغيره من النصوص البشرية معرض لأن يموت إذا لم يجد قراء^(٤)، وهذا تبين صريح للمضامين الفكرية الهرمنيوطيكية والتي منها مقولة رولان بارت: «موت الكاتب هو الثمن الذي تتطلّبه ولادة القراءة...»^(٥).

(١) النص، السلطة، الحقيقة، أبو زيد، ص ١٣٥.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص ١٣١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١١٨، ١١٩.

(٤) الخطاب والتأويل لأبي زيد، ص ٢٦٤.

(٥) هسهسة اللغة لرولان بارت، ص ٨٣.

- الفرع الثالث : مفاسد التأويل التاريخي عند نصر.^(١)

وتتجلى مفاسد أبي زيد العقدية في المسائل التالية:

١ - إنكار ربّانية القرآن الكريم و خلوده.

إنّ المنطلق الأولي للفكر العلماني الحدائي هو التأسيس بأنّ القرآن الكريم ليس حقيقة متعالية فوق التاريخ بل هو ظاهرة نصية مرتبطة بثقافة معرفية و علاقات اجتماعية يقول أبو زيد: «إنّ النص، أي - النص القرآني - في حقيقته و جوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع و الثقافة خلا فترة تزيد على العشرين عاما، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية و متفقا عليها فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصوص...»^(٢).

و يقول كذلك: « لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمّنّها النصّ إلاّ بتحليل معطياته اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكّل فيه النصّ... الواقع واسع يشمل الأبنية الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و الثقافية و يشمل المتلقّي الأوّل للنصّ و مبلغه كما يشمل المخاطبين بالنصّ...»^(٣)، و في قوله إنكار لحقيقة عقدية يقينية يوجب الردّة فإذا كان الغيث حقيقة مغايرة للأرض باعتبار نزوله من السماء فإنّ القرآن الكريم أولى بذلك من وجوه متعددة أهمّها:

أ- التصريح برّبانية القرآن بدلالة اقترانه في الذكر بأسماء الله تعالى و صفاته قال سبحانه: ﴿ حَمَّ ١٠١ تَنْزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ١٠٢ كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ، قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [فصّلت: ١ - ٣] وقال كذلك: ﴿ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ٤١ لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصّلت: ٤١ - ٤٢] و قد دلّ الاستقراء أن الله ما ذكر كتابه إلاّ وقرنه في الذكر بأسمائه و صفاته ليدلّ الاقتران على عظمة القرآن و علو شأنه و أهمية نزوله.^(٤)

(١) انظر النص، السلطة، الحقيقة لأبي زيد، ص ٩٦، والخطاب و التأويل، أبو زيد نصر حامد، المركز الثقافي

العربي، ط ٣، ٢٠٠٨، الدار البيضاء، المغرب، ص ١٩٧.

(٢) مفهوم النص لأبي زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ١، ١٩٩٥، ص ٢٤، وانظر النص،

السلطة، الحقيقة، حامد أبو زيد، ص ٦٦.

(٣) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص ٢٦

(٤) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ١، ١٤٠٨ هـ، ج ١، ص ٤١.

ب- التعظيم الإلهي للقرآن الكريم. لقد اجتمعت في القرآن خمس فضائل: (١)
الأولى: أنه أفضل الكتب السماوية.

الثانية: نزل به أفضل الرسل جبريل عليه السلام .

الثالثة: نزل على أفضل الخلق محمد صلى الله عليه و سلم.

الرابعة: نزل لأفضل أمة أخرجت للناس.

الخامسة: نزل بأفضل الألسنة و أفصحها.

ت - عظمة التحدي القرآني و جلاء إعجازه.

لا جدال في أنّ القرآن الكريم أعظم المعجزات فقد صرّح بذلك عن نفسه فقال:

﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥٠﴾

أَوْلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ فِي ذَٰلِكَ لَرِجَاءٍ لِّقَوْمٍ

يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ [العنكبوت: ٥٠-٥١] قال ابن خلدون: «اعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها

وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه و سلم... و القرآن نفسه

هو الوحي وهو الخارق والمعجزة فشاهده في عينه لا يفتقر إلى دليل مغاير له فهو واضح

الدلالة لاتحاد الدليل و المدلول فيه...» (٢).

٢ - تنزيل الوصف التاريخي و الأسطوري على العقائد الغيبية و الأحكام الشرعية.

٣ - إضفاء النسبية على الأحكام الشرعية.

٤ - تحريف الدين بدعوى تجديده و تحديده يقول أبو زيد: «لا يجوز أن يقف الاجتهاد

عند حدود المدى الذي وقف عنده الوحي، وإلاّ أنهارت دعوى الصلاحية لكلّ زمان ومكان

وأتسعت الفجوة بين الواقع المتحرّك و المتطوّر، و بين النصوص التي يتمسّك الخطاب

الديني المعاصر بحرفيتها...» (٣).

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، دار المدني، جدة، ط ١٤٠٨ هـ، ج ٣ ص ٤٣٥

(٢) نقلا عن روائع البيان في إعجاز القرآن، محمد سالم محيسن، دار محيسن للطباعة و النشر، القاهرة ط ١، ٢٠٠٢، ص ١٦ .

(٣) نقد الخطاب الديني، أبو زيد نصر حامد، ص ١٣٥.

الخاتمة

الهرمنيوطيقا منهج فكري عماده التأويل، وجاءت نشأته لاهوتية لتفسير النصوص الدينية ثم استقلّ بآلياته المعرفية ومسالكه التحليلية في فهم الوجود والإنسان والتراث. ويعدّ نصر حامد أبو زيد من المفكرين الحدائين العرب الذين وظّفوا النظرية التأويلية في تفسير النص القرآني متأثراً بمرجعياته الماركسية التي طفت على سطح كل مسألة ناقشها ليرجع النص القرآني في ثبوته إلى أثر الجدلية المادية التاريخية في تكوين التراث البشري ليصل في الأخير إلى كفريات صريحة يردّها الشرع الحكيم، ومحاذير علمية كثيرة يابأها البحث العلمي الموضوعي، وأخطاء علمية تردّها المعارف البديهية والمسلمات القطعية، وكانت مداخله لتحقيق مفاسده المنكرة كالتالي:

١ - مدخل الأنسنة: وهو مدخل كفري خبيث يستهدف به القضاء على وصف قدسية القرآن الكريم، وذلك عن طريق نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري بالنقد الحر، وبإسقاط مصطلحات التعظيم، والتسوية في الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، والمماثلة بين القرآن الكيم ونصوص الكتب المحرفة من خلال أداة المقارنة بين القرآن وكلمة الله تعالى عيسى عليه السلام، ومقصد الأنسنة إسقاط واجب عبودية الله تعالى بتقديم الاشتغال بالإنسان وتنزيله محور الحياة وفق عقيدة الفكر الغربي المسيحي وهذا نتاج حركة النقد الهرمنيوطيقي التي أقصت الوصاية الروحية للكنيسة.

٢ - مدخل العقلنة: ويستهدف به القضاء على وصف غيبية القرآن الكريم من خلال إخضاع الآيات القرآنية لجميع مناهج البحث الحديثة، وذلك بنقد مباحث علوم القرآن، والتوسل إلى ذلك بالنظريات النقدية والفلسفية المستحدثة، وإطلاق سلطة العقل بالنقد والتحريف، فيترتب عن ذلك إفساد دلالات الوحي، والتشكيك في عقائده وأحكامه، ومقصده من العقلنة تقديم هوى الرأي بدعوى أعمال العقل لإسقاط العمل بالوحي الإلهي وفق عقيدة الفكر الغربي المسيحي وهذا نتاج حركة النقد الهرمنيوطيقي التي أقصت الوصاية العلمية للكنيسة.

٣ - مدخل الأرخنة: ويستهدف به القضاء على وصف حاكمية القرآن الكريم ووسيلته في ذلك قصر أحكام الآيات القرآنية على ظروفها الزمانية والمكانية ليرفع عن القرآن الكريم

خلوده الزمني، وشموله المكاني، وعمومه المكلفين، ومقصده من الأرخنة التعلّق بالحياة الدنيا وإهمال الآخرة بتمجيد المدنية الغربية وتفسير النصوص القرآنية لمسيرة منجزات الغرب المسيحي، وهذا نتاج حركة النقد الهرمنيوطيقي التي أقصت الوصاية السياسية للكنيسة.

و لقد وقف البحث عند ملامح التكوين الفكري لحامد أبي زيد من خلال الخطوط التطبيقية التي وظّفها بالتأويل منها:

١ - الدعوة إلى انتفاء قصد المتكلم وإعطاء أولوية الفهم للمتلقي.

قال: «إنّ تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجع في الظاهر أو المؤول تحديد مرهون بأفق القارئ وعقله»^(١)، و «المؤول النموذجي هو خلاّق آخر يواكب خلاّق النص»^(٢).

٢ - دعوى التعلّق النصي الذي يحيل على فكرة الاستمداد القرآني من الثقافات البشرية.

قال: «والحقيقة أن النص القرآني منظومة من مجموعة من النصوص التي لا يمكن فهم أي منها إلا من خلال سياقه الخاص، أي: بوصفه نصاً، وإذا كان النص القرآني يتشابه في تركيبه مع النص الشعري كما هو واضح من خلال المعلقات الجاهلية مثلاً، فإن الفارق بين القرآن والمعلقة من هذه الزاوية المحددة يتمثل في المدى الزمني الذي استغرقه تكون النص القرآني... هذه التعددية النصية في بنية النص القرآني تعد في جانب منها نتيجة للسياق الثقافي المنتج للنص»^(٣).

٣ - بدعة الفجوات الدلالية للحكم على النص القرآني بانفتاحه على حتمية التأويل اللامتناهي.

التأويل ملكة «تحتاج لحركة الذهن أو العقل إزاء النص، إنها الأبعاد التي تحتاج لحركة التأويل بعد أن يستنفد المفسر بأدواته العلمية كل إمكانيات الدلالة التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم، فالتأويل يعتمد على حركة ذهن المؤول في مواجهة النص»^(٤).

٤ - الدعوة إلى صراع التأويلات اللامتناهيّة بدعوى الحداثة.

(١) مفهوم النص لأبي زيد، ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لأبي زيد، ص ٢٤١.

(٣) النص، السلطة، الحقيقة، لأبي زيد، ص ١٠٤-١٠٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٣٧.

قائمة المصادر والمراجع

- الأبطال، كارلايل، ترجمة محمد السباعي، المؤسسة المصرية العامة للنشر والطباعة، القاهرة.
- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن .
- الإسلام في وجه التغريب، أنور الجندى، دار الاعتصام، القاهرة .
- إشكاليات القراءة و آليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٤، ١٩٩٦ .
- إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، خالد السعيداني، رسالة جامعية، جامعة الزيتونة، تونس .
- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط ١، ١٤٠٨ هـ .
- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، مؤسسة سينا للنشر، القاهرة، ط ١٩٩٢ .
- الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، كيجل مصطفى، دار الأمان، الرباط، المغرب، ط ١، ٢٠١١ .
- حفريات المعرفة لفوكو، ص ٢٥ .
- الإيمان بالله والجدل الشيوعي، فتح الرحمن أحمد محمد الجعلي، الدار السعودية، جدة، ط ١، ١٩٨٤ .
- التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، امبرتو إيكو، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠ .
- تفسير الإسلام، لورا فاجليري، ترجمة أحمد أمين عز العرب، مطبعة دار الجهاد، القاهرة، ١٩٥٩ .
- التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦ .
- التفكيكية دراسة نقدية، بيرف زيمبا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٦ .

- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، دار المدني، جدة، ط ١٤٠٨ هـ.
- الخطيئة والتكفير للغذامي، ص ٤٩.
- الخطاب والتأويل، أبو زيد نصر حامد، المركز الثقافي العربي، ط ٣، ٢٠٠٨، الدار البيضاء، المغرب.
- دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي، دار المعارف، بيروت.
- دين الإسلام، د. لينز، ص ٥.
- روائع البيان في إعجاز القرآن، محمد سالم محيسن، دار محيسن للطباعة والنشر، القاهرة ط ٢٠٠٢، ١.
- سنن أبي داود، تحقيق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، الطبعة ١، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م، دمشق.
- سنن الترمذي، خدمة: عزت عبيد الدعاس، الطبعة ١، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م، مطابع الفجر الحديثة، دمشق.
- صحيح مسلم، تحقيق محمد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة ١، ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م مصر.
- العلمانيون والقرآن الكريم للطعان، ص ٧٧١.
- فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، محمد بن أحمد جهلان، دار صفحات للنشر، دمشق، ط ١، ٢٠٠٨.
- الفكر الحر، اندريه ناتاف، ترجمة رندة بعث، تدقيق جمال شحيد، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، دمشق، سورية، ط ١، ٢٠٠٥.
- فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، هانس غادامير، ترجمة: محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان.
- قصة أبي زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، عبدالصبور شاهين، دار الاعتصام، القاهرة.
- اللغة والتأويل لعمارة ناصر، ص ١٩ - ٢٠.
- مجلة الموقف الأدبي، ع ٤٤٠، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٧.

- مجلة المحجة، معهد المعارف الحكمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣.
- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد النجدي، ط ١، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م، دار علم الكتب، الرياض.
- مدخل إلى التنوير الأوروبي، هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٥.
- مفهوم الأنسنة، أحمد بن محمد اللهيبي، مجلة الدراسات الإسلامية، الرياض، السعودية.
- مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- مفهوم النص، دراسة في مفهوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ٤، ١٩٩٨.
- مقالات في الظاهرية وفلسفة التأويل، سعيد توفيق، دار النصر للتوزيع والنشر، مصر.
- من النص إلى الفعل لبول ريكور، ص ١١٦.
- الموسوعة الفلسفية، مكتبة مدبولي، عبد المنعم الحفني، القاهرة، ط ١، ١٩٨٦.
- موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، مكتبة عويدات، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١.
- موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، محمد بن حجر القرني، دار البيان، الرياض، ط ١، ١٤٣٤.
- النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ١٩٩٥.
- النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط، المغرب، ط ١، ٢٠١٠.
- نظرية التأويل، مصطفى ناصف، النادي الأدبي والثقافي، جدة، السعودية، ط ١، ٢٠٠٠.
- النظرية الأدبية المعاصرة، رمان سلدن، ترجمة جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة.
- نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٥.
- هسهسة اللغة، رولان بارت، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب سوريا، ط ١، ١٩٩٩.
- هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢.
- هيرمنيوطيقا القرآن، عبد العالي العبدوني، دار المعارف الحكمية، المغرب، ط ١، ٢٠٠٧.

**المنهج التاريخي في فهم النص القرآني
عند أمين الخولي تنظيراً وتطبيقاً**

د. محمد بن عبدالله البخاري

جامعة ابن زهر - أكادير



مُفَدَمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن المنهج التاريخي في فهم القرآن يقوم على أساس ربط آيات هذا الكتاب بالبيئة التي بعث فيها نبي الإسلام ﷺ، أي أن أحكامه وهديه إنما هو تصوير لواقع اجتماعي ارتبط بحياة البشرية في الحجاز أو الجزيرة العربية خلال القرن الأول للهجرة (السابع الميلادي)؛ وهو منهج له صلة بتوجه في الدراسات اللاهوتية بالغرب سعى للتعامل مع النصوص الدينية للنصارى وفهمها بعد قطع صلتها بالحقبة التاريخية التي تلت العصر الذي عاش فيه المسيح عليه السلام.

وقد تلقف هذا المنهج نفر من أبناء العالم العربي، وتأثروا به، دون أن يتبينوا مقاصده المنتهية إلى قطع صلة القرآن - باعتباره وحيا من الله وهديا منزلا إلى البشرية - بالعصر الذي نعيش فيه اليوم.

ويعتبر الأستاذ أمين الخولي من أشهر من تبناه ودعا إليه، وسعى لكي يؤسس له بيئة أكاديمية تحتضنه بالجامعة المصرية قبل أكثر من نصف قرن.

وتروم هذه المشاركة جمع واستيعاب الجانب النظري لهذا المنهج كما قرره الخولي، مع بيان الجذور الأصيلة له في التراث الفكري الغربي الحديث، مع تقييم ما أنتجه الخولي وتلامذته من تطبيقات في مجاله.

أما الدراسات السابقة التي اهتمت بهذا الموضوع، فلم أقف على بحث مفرد فيه، وإنما تم التعرض إليه في بحثين عن مناهج التفسير في العصر الراهن:

- عرض له أولاً د. السيد أحمد خليل في كتاب «دراسات في علوم القرآن» الذي صدرت طبعته الثانية عام ١٣٨٩ هـ.

- ثم اهتم به الأستاذ الدكتور فهد بن عبدالرحمن الرومي ضمن أطروحته للدكتوراه عن «اتجاهات التفسير خلال القرن الرابع عشر»، وهي مطبوعة عام ١٤٠٧ هـ.

خطة البحث:

وقد استوت في مقدمة، ومدخل تمهيدي، ومبحثين، وخاتمة. تناولت المقدمة التعريف بالموضوع مع عرض خطته وطريقة دراسته... أما المدخل التمهيدي فعرضت فيه بإيجاز ترجمة أمين الخولي مقرونة بعناوين منشوراته المتصلة بموضوع البحث.

بعد ذلك تكلمت في المبحث الأول عن معالم المنهج التاريخي في فهم النص القرآني عند أمين الخولي.

ثم عرضت في المبحث الثاني لتقييم إنتاج الخولي وتلامذته في مجال تطبيقاتهم له على النص القرآني.

وختمت البحث بخلاصة لأهم ما استنتجته منه.

أما المنهج الذي سلكته في جمع مادته وتحريره فقد قام على خطوات:

- ١- تتبع مظان مادته في آثار أمين الخولي وكتاباته التي نشرها.
- ٢- دراسة عدد من كتابات تلاميذه التي تبينوا فيها الدعوة إلى المنهج.
- ٣- عقب استكمال جمع المادة اتجهت لدراستها وتقويمها مستفيداً من جهود من سبقني، مع الاحتراز من التكرار.

وختاماً أسأل الله عز وجل أن يوفقني لخدمة كتابه الكريم ذوداً عن حياضه، وأن يباعد بيني وبين كل ما يبعدي عن فهمه والعمل به، ويرزقني أجر حسن تلاوته، ويمهد لي ولأمة الإسلام سبيل السعادة في اتباع أوامره ونواهيه.

مدخل تمهيدي

فهم هذا المنهج التاريخي كما دعا إليه الخولي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة الرجل، وبالبيئة الثقافية والجامعية التي عاش فيها ما بين ١٩٢٦ إلى ١٩٦٦ م، وقد ارتأيت تقسيم المدخل التمهيدي إلى فقرتين رئيسيتين أعرض فيهما للتعريف بالخولي، ثم بآثاره.

أولاً- موجز عن حياة أمين الخولي وبيئته العامة:

ولد سنة ١٨٩٥ م، وأتم تعليمه الأولي مع حفظ القرآن في الخامسة عشر من عمره، ثم التحق بمدرسة القضاء الشرعي، فاجتاز امتحان القبول فيها، وأتم فيها تعليمه الابتدائي والجامعي؛ ومدرسة القضاء الشرعي - هذه - أنشأها سعد زغلول بالقاهرة حتى لا يظل تخريج القضاة الشرعيين حكراً على الأزهر، وقد تخرج أمين الخولي من هذه المدرسة سنة ١٩٢٠ م، وعين في نفس السنة مدرسا بها.

ولأن الوظائف القنصلية المصرية في الخارج كانت تشمل وظيفة «الإمامة»، وهي شبيهة بالملحق التعليمي أو الثقافي اليوم، فقد انتدب الخولي إماماً بالسفارة المصرية بروما سنة ١٩٢٣ م، وأقام في إيطاليا مدة سنتين تعلم فيها شيئاً من اللغة الإيطالية، واطلع على الحياة الدينية والثقافية وجهود المستشرقين في أوروبا، ثم نقل إلى مفوضية مصر ببرلين سنة ١٩٢٦ م، فتعلم اللغة الألمانية، وازداد تعرفاً على التراث الاستشراقي هناك.

وفي سنة ١٩٢٧ م ألغيت وظيفة الإمامة بالسفارات المصرية، فعاد إلى مصر، واستأنف عمله مدرسا بمدرسة القضاء الشرعي^(١).

وفي سنة ١٩٢٨ م أغلقت مدرسة القضاء الشرعي، فانتقل إلى التدريس بقسم اللغة العربية في كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة الآن)، ثم رئيساً لقسم اللغة العربية ووكيلاً للكلية سنة ١٩٤٦ م.

وخلال هذه الفترة التي شهدت بدء انتشار جهاز المذيع بالحواضر قُدِّرَ لأمين الخولي بدءاً من سنة ١٩٤٤ م أن يسجل للإذاعة المصرية برامج سماها «من هدي القرآن» كانت تذاع خلال رمضان، طبعها فيما بعد ضمن كتيبات.

(١) اتجاهات التفسير: ٩٠١.

وقد أسس برفقة بعض تلاميذه جماعة أدبية أسماها: «جماعة الأمان»، والأمان جمع أمين، وأمين اسمه، وقد أرادها مدرسة أدبية تنهج نهجه، وتسير على دربه، ومن أشهر رجالها: د. شكري عياد، ومحمد أحمد خلف الله، ود. الصاوي الجويني، ود. عائشة عبدالرحمن بنت الشاطيء...

وفي آخر حياته الوظيفية عين سنة ١٩٥٣م مستشاراً في دار الكتب، ثم مديراً عاماً للثقافة إلى أن أحيل للتقاعد سنة ١٩٥٥م.

يقول الدكتور السيد أحمد خليل: «الأستاذ أمين الخولي.. شخصية جمعت بين الاتصال بالحضارة الغربية ومناهجها في الدراسة وبين الدراسة العربية والدينية، فقد تخرج في مدرسة القضاء الشرعي، وارتحل إلى أوروبا، فأتقن الإيطالية والألمانية، وقرأ كثيراً من آدابهما، وألم بالحركة الاستشراقية ومناهج أصحابها في الدراسة، وما كاد يستقر به الأمر أستاذاً في الجامعة المصرية حتى تولى دراسة البلاغة العربية والتفسير، ثم الأدب المصري، وكان شديد الإعجاب بمحمد عبده، فتأثر به، وسلك سبيله في الدعوة إلى تجديد حياة التفسير القرآني»^(١).

وقد ظل الخولي حريصاً بعد تقاعده على المشاركة في مناقشة رسائل تلامذته حتى وفاته في التاسع من مارس سنة ١٩٦٦م.

ثانياً- آثار الخولي المنشورة المتصلة بالقرآن:

وقد ترك عدة مؤلفات ومقالات في اللغة والأدب والبلاغة والنحو والسير والتاريخ والملل والنحل والتفسير، وأكثرها مقررات دراسية، كما له تعليقات على مواد من دائرة المعارف الإسلامية، الاصدار المعرب بدءاً من ١٩٣٣م، وقد جمعت ثلاث من هذه التعليقات في كتاب طبع بعنوان: «مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب»^(٢). كما كتب الجزء الرابع من معجم ألفاظ القرآن الكريم، الذي أصدره مجمع اللغة العربية بالقاهرة خلال الفترة من ١٩٥٣ - ١٩٧٠م استجابة لدعوة بعض أعضاء المجمع.

(١) انظر: دراسات حول القرآن: ١٤٧.

(٢) اختصرت ترجمته من كتاب: أمين الخولي، للدكتور: حسين نصار، ص ٩.

والذي يهمننا من أعماله هو ما له تعلق بالتعامل مع النص القرآني، خاصة ما كتبه عن التفسير ومناهجه، وما قدمه من رؤى (تجديدية) في بلاغة القرآن. وأول ما كتبه تنظيراً لمنهجه في التفسير جاء ضمن تعليقه على تعريب مادة «تفسير» في دائرة المعارف الإسلامية في إصدارها الأول، وهي مادة حررها المستشرق «كراديفو»^(١)، وعلق عليها الخولي، وهذا التعليق هو الخلاصة النظرية لما يدعو إليه في تفسير القرآن، ولذلك استله من الدائرة، وأعاد طبعه في كتيب صغير أكثر من مرة منذ ١٩٤٢م في رسالة بعنوان: «التفسير: معالم حياته ومنهجه اليوم» كما أدمجه ضمن كتابه: «مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير» المشار إليه سالفاً، وقد ردد هذا المنهج كثير من تلامذته في مقدمات منشوراتهم ورسائلهم الجامعية.

هذا من الناحية النظرية، وأما الجانب التطبيقي لهذا المنهج فقد استهله الخولي في سلسلة: «من هدي القرآن» المذكورة سالفاً، وهي مجموعة حلقات إذاعية كان يلقيها في الإذاعة المصرية، وطبعت منها ثلاثة كتب هي: «في رمضان»، «في أموالهم»، «القادة والرسل». ويلحق بما تقدم ما أنتجه تلاميذه الذين تلقوا على يديه منهجه، وأشرف على بحوثهم وأطاريحهم الجامعية، لكننا سنعمل بدرجة أكبر على ما قرره هو بنفسه، ورسمه بلفظه وخطه، مع اعتبار بعض تطبيقات تلاميذه وإنتاجاتهم.

(١) مستشرق فرنسي، ولد سنة ١٨٦٧م، أستاذ اللغات الشرقية بالمعهد الكاثوليكي بباريس، اهتم بتاريخ العلوم عند العرب، حقق وترجم كتباً عدة، ومن أعماله: مفكرو الإسلام في خمسة مجلدات، توفي سنة: ١٩٥٣. ينظر: موسوعة المستشرقين، تأليف: عبدالرحمن بدوي. ص ٤٦٢.

المبحث الأول

معالم المنهج التاريخي عند أمين الخولي

ستكون العمدة في معرفة هذا المنهج على كتابات الخولي، علماً بأنه لا يصرح بالمنطلقات التي يؤسس عليها توجهه، أو الخلفيات التي أثرت فيه أو كانت مصدر استمداد عنده، وقد أدرجت ضمن هذا المبحث مطلبين:

الأول: في عرض المنهج التاريخي كما قرره الخولي.
والثاني: في البحث عن جذور هذه الدعوى ومقاصدها.

المطلب الأول: المنهج التاريخي كما قرره الخولي

أهم ما يعتمد عليه في تبين معالم منهج الخولي في التعامل مع النص القرآني هو ما قرره في تعليقه على مادة «تفسير» من دائرة المعارف الإسلامية، وفيه عرض تصوره لما ينبغي أن يكون عليه التفسير اليوم، الذي - بحسبه - يجب أن يربط فيه النص القرآني بشخصية صاحبه، وبالبيئة التي ظهر فيها، أي بالبيئة التاريخية للقرن الأول الهجري في الجزيرة العربية. أول ما بدأ به الخولي - فيما كتبه - هو نقد مناهج المتقدمين في تفسير القرآن على اعتبار أن كل نوع من أنواع التفسير - بحسبه - إنما يصل القرآن بثقافة المتصدي لتفسيره. ليقرر عقب ذلك قاعدته التي مؤداها أن «الشخص الذي يفسر نصاً، يلون هذا النص - ولا سيما النص الأدبي - بتفسيره له، وفهمه إياه»^(١).

وعلى هذه القاعدة يميز بين التفاسير، فيربط كل تفسير بشخصية مفسره، ويقول: «على هذا الأصل وجدنا آثار شخصية المتصدين لتفسير القرآن تطبع تفسيرهم له في كل عهد وعصر، وعلى أي طريقة ومنهج، سواء أكان تفسيرهم له نقلياً مروياً، أم كان عقلياً اجتهادياً... ولعله لا يبدو هذا الأثر الشخصي واضحاً في التفسير المروي لأول وهلة، ولكنك تتبينه إذا ما قدرت أن المتصدي لهذا التفسير النقلي إنما يجمع حول الآية من المرويات ما يشعر أنها متجهة إليه، متعلقة به... وكذلك راجع بين القوم - كما لاحظ ابن خلدون.. ما هم في شوق إليه وتعلق به، من أخبار بدء الخلق، ونشأة الوجود، وتفصيل الأحداث الكبرى في تاريخ

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٢ - ٣٦٣.

الإنسانية الأولى؛ لأمتهم، وقلة المتداول بينهم منه، فكانت كثرة الاسرائيليات، وكان كل أولئك صورةً عقليةً لهذا العصر، ومن هنا نستطيع القول بأنه حتى في رواج التفسير النقلي وتداوله تكون شخصية المتعرض للتفسير هي الملونة له، المروجة لصنف منه، أما حين يصير التفسير عقلياً اجتهادياً فإن هذا التلوين الشخصي يبدو أوضح وأجلى...»^(١).

ومضى يبين أن كل صاحب فن يلون تفسيره بفنه، فالنحوي يتعرض للتفسير بأصول الصنعة الإعرابية، والمتكلم يجتهد في إبطال استدلالات خصومه، والفقهاء يركز على الجانب الفقهي، وهكذا...

ولما كان الأمر كذلك فإنه يقترح منهجاً يجعل المفسر محكوماً بتاريخ النص، وظروفه، وبيئته، وشخصية صاحبه، ويربط النص مع ظروفه البيئية سيتخلص من ربطه بالثقافات الحادثة واللغات الدخيلة أو المولدة.

خطة التفسير كما يراها الخولي:

المقدمة التي سعى أمين الخولي ليؤسس عليها خطته في التفسير تقوم على تقسيم القدماء للعلوم ثلاثة أقسام:

«علم نضج واحترق، وهو النحو والأصول.

وعلم نضج وما احترق، وهو علم الفقه والحديث.

وعلم لا نضج ولا احترق، وهو علم البيان والتفسير»^(٢).

وهو تقسيم أفاده الزركشي في كتابه المنشور عن بعض المشايخ^(٣)، وعلى هذا التقسيم يبني الخولي محاولته التجديدية، فيقول: «ويشاء الله أن يكون علم البيان وعلم التفسير من أول ما أقوم على خدمته في كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول.. فيكون قول القدماء أنفسهم بعدم نضجها إذنا صريحاً منهم بالمحاولة المجددة في هاتين المادتين، وقد تقدمت إلى هذه المحاولة تحت شعار الذي اتخذته لنفسي وهو: أول التجديد قتل القديم فهماً»^(٤).

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٢-٣٦٣.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٥.

(٣) المنشور في القواعد الفقهية: ٧٢/١.

(٤) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٥.

وهكذا يؤسس لخبطه التفسيرية من كلام الأقدمين، بل يرى تقسيمهم إذناً صريحاً لوضع خطته التجديدية في التفسير، وهي خطة تستلهم المنهج التاريخي، وتستنسخه بلباس أدبي، وهذا عرض خطواتها كما قررها:

الخطوة الأولى: النظر في القرآن باعتباره كتاب العربية الأعظم.

يذهب الخولي إلى أن سابقه اعتبروا القرآن كتاب هداية أولاً، وأن دراساتهم للغته وأسلوبه إنما نظروا إليها من باب كونها من «علوم الوسائل» التي توصل إلى هدي الكتاب، وهو يريد أن يقلب هذا المعطى، ولأنه لم يجرؤ في مصر آنذاك على نقد أئمة وعلماء التفسير القدامى، فقد اتجه إلى المحدثين الذين اختار من بينهم محمد عبده، فقال: «فالمقصد الحقيقي عند الإمام محمد عبده: هو الاهتداء بالقرآن، وهو مقصد جليل ولا شك، يحتاج المسلمون إلى تحقيقه، لكن ليس بدعاً من الرأي أن ننظر في المقصد لنقول: إنه ليس الغرض الأول من التفسير، وليس أول ما يعنى به ويقصد إليه، بل إن قبل ذلك مقصداً أسبق، وغرضاً أبعد، تتشعب عنه الأغراض المختلفة، وتقوم عليه المقاصد المتعددة، ولا بد من الوفاء به قبل تحقيق أي مقصد آخر، سواء أكان ذلك المقصد الآخر علمياً أم عملياً، دينياً أم دنيوياً... وذلك المقصد الأسبق والغرض الأبعد هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم، فهو الكتاب الذي أخلد العربية وحمى كيانها وخلد معها، فصار فخراً وزينة تراثها...»^(١).

ثم قال: «وتلك الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن، هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً وفاء بحق هذا الكتاب، ولو لم يقصدوا الاهتداء به أو الانتفاع بما حوى وشمل، بل هي ما يجب أن يقوم به الدارسون أولاً، ولو لم تنطو صدورهم على عقيدة ما فيه، أو انطوت على نقيض ما يردده المسلمون الذين يعدونه كتابهم المقدس، فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء أنظر إليه الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا.

وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، دون نظر إلى أي اعتبار ديني هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلاً، والعربية اختلاطاً: مقصداً أولاً، وغرضاً أبعد، يجب

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٦.

أن يسبق كل غرض، ويتقدم كل مقصد...»^(١).

فهم من الكلام السالف أن الدرس القرآني عند الخولي درس أدبي محض، يمكن لكل مشغل بالقرآن أن يقوم به، سواء أكان معتقداً ربانيته، أم كان كافراً بها، وعليه فإن النظر في القرآن ابتداءً عنده يستوي فيه المؤمن والكافر، ويستوي فيه من ينظر إلى القرآن باعتباره وحيًا من الله، ومن ينظر إليه باعتباره نصاً أدبياً بشرياً من وضع رسول الله ﷺ، لأنه يرى أن القرآن كتاب العربية الأعظم، فهو كتاب أدبي مفتوح لكل ناظر، ومؤدى هذه الخطوة الأولى:

١- التمكين للدراسة الأدبية للقرآن، أي دراسته باعتباره جزءاً من النصوص المكتوبة بالعربية، وفي هذا ما فيه من فتح الباب لنقض ربانية مصدره، ومساواته بكلام الناس.

٢- دعوة غير المؤمنين به إلى الخوض في مجال هذا الدرس، ولو كان معتقدهم متناقضاً مع هديه.

ثم بعد تحقق هذا الدرس الأدبي، يمكن لمن أراد أن يهتدي بالقرآن أن يطلب ما فيه من تشريع وحكمة وأخلاق، ومن لم يرد ذلك فله أن يطلب قصده أيضاً... قال غفر الله له: «ثم لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب، فيأخذ منه ما يشاء، ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحب من تشريع، أو اعتقاد، أو أخلاق، أو إصلاح اجتماعي، أو غير ذلك...»^(٢).

ويعود للتأكيد على أن أي استفادة من القرآن أو اهتداء به لا بد أن يبنى على الدراسة الأدبية، وظاهر أن الأستاذ أمين متحيز في تقرير منهجه التفسيري إلى صناعته الأدبية، فتراه مضحماً لأمر التفسير الأدبي إلى درجة جعله أساس كل تفسير، وإلى درجة سده لأبواب التماس هداية القرآن والانتفاع به سوى باب الأدب، فآل به الأمر إلى ما بدأ به من انتقاد تلوين التفسير بثقافة المتصدين له، فلم يخرج عن ذلك، بل هو لم يكتف بالتلوين، بل تجاوز ذلك إلى منع كل لون غير لونه، وبهذا يكون قد سد كل سبل الاهتداء بالقرآن سوى سبيل الدراسة الأدبية التي يستوي في أعمالها المؤمن والكافر، قال: «فجملة القول: إن التفسير اليوم - فيما أفهمه - هو الدراسة الأدبية، الصحيحة المنهج، الكاملة المناحي، المتسقة التوزيع، والمقصد

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٦.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٦ - ٣٦٧.

اليوم للتفسير أدبي محض صرف، غير متأثر بأي اعتبار وراء ذلك.. وعليه يتوقف تحقق كل غرض آخر يقصد إليه.. هذه نظرتنا إلى التفسير اليوم، وهذا غرضنا منه^(١).

فما هي هذه الدراسة الأدبية التي جعلها المقصد الأوحى للدرس القرآني، والمقصد الأعظم الذي لا يجوز أن يسبقه مقصد، وعليها يبنى كل غرض ومقصد؟؟ إنها دراسة تاريخية تبغي تفسير القرآن على وفق ترتيب النزول، وتغوص في بحث الظروف والأحوال المقترنة به، وتتغول في دراسة البيئة العامة والخاصة، وتبحث في شخصية صاحب الرسالة، وذلك أسس المنهج التاريخي، وهذا ما سيظهر في الخطوات الآتية:

الخطوة الثانية: جمع الآيات ذات الموضوع الواحد وترتيبها ترتيباً زمنياً.

المنهج التاريخي منهج يسعى إلى تفسير القرآن الكريم وفق ترتيب النزول، وقد سعى بعض المستشرقين إلى إعمال هذا الترتيب التاريخي، وما استطاعوا^(٢)، وكثيراً ما صرحوا بأن ترتيب المصحف لا يساعد على فهم القرآن الكريم فهماً تاريخياً يلاحظ تطور الدعوة والأسلوب، وأمين الخولي متأثر بمقولتهم، فجدده يتحلل رأيهم، فيقول معلقاً على ترتيب المصحف: «والقرآن كما هو معروف لم يرتب على الموضوعات والمسائل، فيفرد كل شيء منها بباب أو فصل، يجمع ما ورد فيه عن هذا الموضوع أو تلك المسألة، فليس على ترتيب كتب العقائد، مع ما فيه من أصول العقيدة، وليس على ترتيب كتب التشريع مع ما فيه من أصول التشريع، ولا هو كذلك على نسق كتب الأخلاق أو التاريخ، ولا القصص، ولا غير ذلك، بل ليس على ترتيب بعض كتب الدين حين أفردت أحداث الحياة بأسفار عنونت كل سفر منها بحادث، أو حين جرت على تسلسل حياة فرد خصت كل حين منها بقسم، كما لم يرتب على شيء من تاريخ ظهور آياته»^(٣).

وهذه العبارة الأخيرة: «ظهور آياته» تحمل أثراً استشراقياً يرى القرآن مؤلفاً بشريا

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٦ - ٣٦٧.

(٢) منهم: المستشرق الفرنسي «ريجيس بلاشير» ١٩٧٣م، فقد ترجم القرآن الكريم إلى اللغة الفرنسية عام ١٩٥٠، ورتب ترجمته على ترتيب النزول، ثم بعد سنوات أعاد الترتيب على أصله المصحفي.

(٣) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٧، وهنا يظهر تأثره بدراسات اللاهوت

ظهر كما تظهر جميع المقولات البشرية استجابة لظروف تاريخية، والعبارة الأصح: «نزول آياته»، ثم لم يقارن ترتيب القرآن بترتيب «بعض كتب الدين»؟
ومرد ذلك إلى التأثير بالمنهج التاريخي المطبق في دراسة اللاهوت المسيحي عند الغربيين، وبخاصة المدرسة البروتستانتية بألمانيا.

ويقول أيضاً: «فالحكم التشريعي في أكثر من موضع، والأصل الاعتقادي قد عرض له غير مرة، والقصة قد وزعت مناظرها ومشاهدها في جملة أماكن، وهكذا تقرأ في السورة الواحدة فنونا من القول، وتمر بألوان من الأغراض المختلفة، تعرض لها سورة أخرى، فيتكامل العرضان، وتتم الفكرة بتتبعها في مواطن متعددة»^(١).

لينتهي الخولي من خلال ما تقدم الى أن تفسير القرآن على وفق ترتيبه في المصحف لا يُمكن من الفهم السليم الذي يكتمل فيه النظر المؤدي إلى الفهم الصحيح، فيقول: «فيبدو للناظر أن تفسيره سوراً وأجزاء لا يمكن من الفهم الدقيق، والإدراك الصحيح لمعانيه وأغراضه، إلا إن وقف المفسر عند الموضوع ليستكملة في القرآن، ويستقصيه إحصاء، فيرد أوله إلى آخره، ويفهم لاحقه بسابقه.. فالناظر في سورة البقرة مثلاً يجد من الحديث عن المؤمنين وحالهم ما أحسب أنه يفهم الفهم الصحيح، إذا ما قورن بما في سورة المؤمنون من الجزء الثامن عشر، ثم هو واجد في هذه البقرة عن المنافقين وحالهم ما لا يفهم على وجهه إلا مع سورة المنافقون في الجزء الثامن والعشرين، وقصة آدم في البقرة إنما تفسر مع ما ورد عنها في سور الأعراف والحجر والكهف وغيرها»^(٢).

وبناء على ذلك يصرح -بوضوح يحمل نبرة غير خافية من الانتقاد- بأن ترتيب المصحف لم يلتزم وحدة الموضوع، ولذلك وجب أن ينظر في القرآن حسب موضوعاته، وأن تجمع الآيات ذات الموضوع الواحد وترتب ترتيباً زمنياً على وفق نزولها، وعلى هذا الأساس يكون النظر فيها، قال: «فجملة القول إن ترتيب القرآن في المصحف قد ترك وحدة الموضوع لم يلتزمها مطلقاً، وقد ترك الترتيب الزمني لظهور الآيات لم يحتفظ به أبداً، وقد فرق الحديث عن الشيء الواحد والموضوع الواحد في سياقات متعددة، ومقامات مختلفة،

(١) نفسه: ٣٦٧.

(٢) نفسه: ٣٦٧-٣٦٨.

ظهرت في ظروف مختلفة، وذلك كله يقضي في وضوح بأن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً، وأن تجمع آيه الخاصة بالموضوع الواحد جمعاً إحصائياً مستقصياً، ويعرف ترتيبها الزمني، ومناسباتها وملابساتها الحافة بها، ثم ينظر فيها بعد ذلك لتفسر وتفهم، فيكون ذلك التفسير أهدي إلى المعنى، وأوثق في تجديده..»^(١).

وهذا المنهج مناسب لما يسمى بالتفسير الموضوعي، وهو جدير بالاعتبار لولا ما يشوبه من آثار استشراقية تتمثل في الإصرار على ترتيب الآي ترتيباً تاريخياً. وهذا الترتيب على وفق النزول نادى به كثير من المستشرقين وحاولوه، لكنهم اختلفوا وتضاربت آراؤهم كما تشهد على ذلك مادة «قرآن» التي كتبها المستشرق «ويلتش» في الاصدار الثاني لدائرة المعارف الاسلامية ضمن المجلد الخامس، لأن المروري من أسباب النزول ضئيل، والصحيح منه قليل، وذلك لحكمة أرادها الله عز وجل، وهي أن هذا القرآن كتاب هداية وإرشاد غير مقترن بفترة زمنية ولا حقبة تاريخية، وليست العبرة بخصوص الأسباب، وإنما المعتبر عموم الألفاظ المهيمنة على كل الأزمان والأحقاب.

وكأن الأستاذ أمين الخولي أحس بأن قطعه على ترتيب القرآن في المصحف بترك وحدة الموضوع فيه تجاوز وسوء تعبير وتقدير، فاستدرك في ختام الفقرات بفتح الباب أمام النظر في وحدة السور وتناسبها، لكن ذلك مؤخر إلى ما بعد النظر التاريخي في القرآن، فقال خاتماً الحديث عن أمر الترتيب: «فصواب الرأي - فيما يبدو - أن يفسر القرآن موضوعاً موضوعاً، لا أن يفسر على ترتيبه في المصحف الكريم سوراً أو قطعاً، ثم إن كانت للمفسر نظرة في وحدة السورة وتناسب أيها واطراد سياقها فلعل ذلك إنما يكون بعد التفسير المستوفي للموضوعات المختلفة فيها»^(٢).

الخطوة الثالثة: دراسة ما حول القرآن.

وخلاصة هذه الدراسة تؤدي إلى ربط القرآن بالأحداث التاريخية، والظروف الاجتماعية والبيئية التي تنزل فيها، فيتلقى القرآن على أنه كتاب تاريخي مرتبط بزمانه ومكانه، وإن ألبس الخولي هذه الدراسة لباس الأدب، فهي دراسة تاريخية محضة خالصة، وإن سلمنا بأننا

(١) نفسه: ٣٦٨.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٨.

دراسة أدبية فإنها تبغي تأريخ أدب البيئة العربية في القرن السابع الميلادي، فألت في كلا الحالين إلى التاريخ.

ثم يسقط الخولي منهج الدرس الأدبي على تفسير القرآن، فيقول: «منهج التفسير الأدبي صنفان من الدراسة: كما هي الخطة المثلى في درس النص الأدبي، وهذان الصنفان هما: دراسة حول القرآن، ودراسة في القرآن»^(١).

وهو بهذا يكشف بوضوح عن مساوئيه بين منهج درس نصوص الأدب، ومنهج درس النص التشريعي الإلهي، فاستوى الوحي عنده مع الكلام البشري، ولا تعدو خطته المثلى أن تكون نسخة لخطة درس النص الأدبي، فاستبدل مناهج المفسرين بمنهج الأدبيين، ثم هو يسبق دراسة القرآن بدراسة لما حول القرآن تحكم درس القرآن نفسه، وتؤطره، وتحكمه بالظروف والأحوال التي نزل فيها القرآن، قال: «فأما دراسة ما حول القرآن: فمنها دراسة خاصة قريبة إلى القرآن، ومنها دراسة عامة بعيدة فيما يبدو من ظاهر الرأي، ولكنها في تقدير المنهج الأدبي لازمة لفهم القرآن فهما سليماً دقيقاً»^(٢).

فدراسة ما حول القرآن على درجتين:

دراسة خاصة بنص القرآن، تتعلق بأحوال النزول والجمع والكتابة والقراءات.

ودراسة عامة للبيئة العربية والثقافة السائدة زمن التنزل.

١ - الدراسة الخاصة لما حول القرآن:

ويجمل مفهوم الدراسة الخاصة في مباحث «النزول والجمع والقراءة» فيقول: «والدراسة الخاصة هي ما لا بد لمعرفة مما حول كتاب جليل كهذا الكتاب، ظهر في نحو عشرين عاماً أو كذا وعشرين عاماً، ثم ظل مفرقاً سنين حتى جمع في أدوار مختلفة وأحوال مختلفة، وكان جمعه وكتابته عملاً سائر الزمن طويلاً، وناله من ذلك ما ناله، ثم هناك قراءاته، ومسايرة هذه القراءة للتطور اللغوي الذي تعرضت له اللغة العربية»^(٣).

وغير خاف أن هذه الدراسة تعود بنا إلى إعادة البحث في مسائل مجمع عليها مما يتعلق

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٨.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٩.

(٣) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٩.

بتوثيق النص القرآني، ولا يخفى أن البحث في هذه الجوانب من دأب المستشرقين الذين يسعون إلى التشكيك في وثاقة النص القرآني، وأمين الخولي بما سبق له من مخالطتهم تأثر بهم وبأبحاثهم، ولا يخفى تأثيره في ثنايا كلماته من مثل: «ثم ظل مفرقاً سنين حتى جمع في أدوار مختلفة وأحوال مختلفة، وكان جمعه وكتابته عملاً ساير الزمن طويلاً، وناله من ذلك ما ناله، ثم هناك قراءته، ومسايرة هذه القراءة للتطور اللغوي الذي تعرضت له اللغة العربية»^(١). وهذه أحكام مستمدة من كلام الغربيين، فعرض الجمع بأنه كان في أدوار مختلفة وأحوال مختلفة فيه لمزخفي وتشكيك، وأنه ناله ما ناله، أي: أصابه ما أصابه من عوارض تبعث على الشك، ثم حكمه على القراءات أنها تساير التطور اللغوي حكم استشارافي خالص، لا يتوافق مع توقيتها.

ثم يرى أن هذه الأبحاث «جد لازمة في نظر دارسي الآثار الأدبية، ولا بد منها لفهم النصوص المدروسة، والاتصال بها اتصالاً مجدياً...»^(٢).

ويعود للإشادة الصريحة بعمل الدارسين الغربيين في دراسة ما حول القرآن، خصوصاً المستشرق الألماني «نولدكه» في كتابه «تاريخ القرآن» فيقول: «...أبحاث هؤلاء المحدثين قد أفاضت على تلك الموضوعات ألواناً من العناية العلمية، إن لم تخل من الاتهام فإنها لن تخلو من روح النقد والتمحيص التي لا بد منها في تناول هذه الأبحاث»^(٣).

فمجمال القول أن الخولي يرى أن الدراسة الخاصة لما حول القرآن مما يجب الاعتماد عليه في فهم القرآن، و«ما ينبغي مطلقاً أن يتقدم لدرس التفسير من لم ينل حظه من تلك الدراسة القريبة الخاصة حول القرآن»^(٤).

٢- الدراسة العامة لما حول القرآن:

وأما النوع الثاني من دراسة ما حول القرآن، فهو الدراسة العامة البعيدة، قال في وصفها: «وأما ما حول القرآن من دراسة عامة، فهو ما يتصل بالبيئة المادية والمعنوية التي ظهر فيها

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٩.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٩.

(٣) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٩.

(٤) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٩.

القرآن وعاش، وفيها جمع وكتب، وقرئ وحفظ، وخاطب أهلها أول من خاطب، وإليهم ألقى رسالته لينهضوا بأدائها، وإبلاغها شعوب الدنيا.

فروح القرآن عربية، ومزاجه عربي، وأسلوبه عربي، ﴿قُرْءَانَا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ﴾^(١) والنفاذ إلى مقاصده إنما يقوم على التمثل الكامل، والاستشفاف التام لهذه الروح العربية، وذلك المزاج العربي، والذوق العربي.

ومن هنا لزمّت المعرفة الكاملة لهذه البيئة العربية المادية، أرضها بجبالها وحرارها وصحاريها وقيعائها، وسمائها بسحبها ونجومها وأنوائها، وجوها بحره وبرده وعواصفه وأنسامه، وطبيعتها بجدها وخصبها.. ونباتها وشجرها...

فكل ما يتصل بتلك الحياة المادية العربية، وسائل ضرورية لفهم هذا القرآن العربي المبين.

مع ما يتصل بالبيئة المعنوية بكل ما تتسع له هذه الكلمة من ماضٍ سحيق، وتاريخ معروف، ونظام أسرة أو قبيلة، وحكومة في أي درجة كانت، وعقيدة بأي لون تلونت، وفنون مهما تنوع، وأعمال مهما تختلف وتتشعب، فكل ما تقوم به الحياة الإنسانية لهذه العروبة، وسائل ضرورية كذلك لفهم القرآن العربي المبين...»^(٢).

وظاهر أن هذه الدراسة العامة الموعلة في البيئة العربية الخاصة وقت التنزل إنما تسعى لربط القرآن بتلك البيئة، فيؤول الأمر إلى جعله نصاً تاريخياً مستودعاً في حقبة معينة.

ثم يقول الخولي: «... أما ما دمنا نقرأ التشبيه العربي القرآني أو التمثيل العربي القرآني، فإذا مادته الأضواء العربية والظواهر الجوية العربية، والحي أو الجماد المشهود في بلاد العرب لا نعرف عنه شيئاً، وليس عندنا صورة خاصة، فما يحق لنا مع هذا أن نقول إننا نفسر هذا القرآن، أو نمهد لفهمه فهماً أدبياً يهيئ للانتفاع به في نواحي أخرى»^(٣).

وهذا القطع بعدم أحقية التفسير إلا بعد التمهيد له بمثل هذه الدراسة فيه نفخ وتضخيم، فليس بمستراب أن معرفة أحوال العرب وثقافتهم مما يعين على فهم كثير من الأساليب

(١) سورة الزمر، الآية ٢٨.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٠.

(٣) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٠.

والتعبير القرآنية، لكن لا ينبغي أن يطغى هذا الجانب ويتجاوز حدوده ليبحث في ظواهر مادية لا تعلق لها بالاهتداء بالقرآن، وهو ما أوغل فيه الخولي، فانطلق موغلاً في تضخيم معرفة البيئة التاريخية قائلاً: «وما دمنا نذكر الحجر، والأحقاب، والأيكة، ومدین، ومواطن ثمود، ومنازل عاد، ونحن لا نعرف عن هذه الأماكن إلا تلك الإشارات الشاردة، فما ينبغي أن نقول إننا فهمنا وصف القرآن لها ولأهلها، أو أننا أدركنا مراد القرآن من الحديث عنها وعنهم، ثم لن تكون العبرة بهذا الحديث جلية، ولا الحكمة، ولا الهداية المرجوة مفيدة مؤثرة»^(١).

وهذا المسلك الموغل في تفسير القرآن بالظواهر المادية زمن النزول مناقض لهدي القرآن في الإعراض عن تفصيل ما لا يعين عن الاهتداء، فليس يعزب عن رب الأرض والسموات التعريف بالحجر والأحقاب، والأيكة، ومدین، وليس المراد معرفة الأماكن، ووصف أحوالها، وإنما المراد القرآني الاتعاظ بحالهم، وما آل إليه أمرهم من هلاك وعذاب، والقصد في ذلك الاعتبار.

ثم كيف السبيل إلى معرفة هذه الديار، والوقوف على أخبارها وأوصافها؟، ذلك بحث تاريخي يقوم على افتراضات وسماعات، ويفتقر إلى توثيق وتدقيق، لبعده الزمن واندثار الخبر، فهل يصح أن نوقف فهم القرآن على مثل هذه الدراسة المفتقرة إلى الصحة، القائمة على الظن والافتراض؟؟؟

وخلاصة الدراسات الخاصة والعامة لما حول القرآن يجملها الخولي بقوله في ختام عرضه لهما: «تلك الإمامة بما حول القرآن من دراسة، وهي في جملتها ترجع:

إما إلى تحقيق النص، وضبطه، وبيان تاريخ حياته...

وإما إلى التعريف بالبيئة التي فيها ظهر، وعنهما تحدث، وبين مغانيها ومعانيها تقلب»^(٢).

وهذا تنصيب صريح منه على أهداف الدراسة، وهي:

- البحث في تاريخ النص وتحقيقه، والتوصية بالبحث في تحقيق النص،

وضبطه، وتشكيك فيما أجمع عليه من قطع بوثاقته وصحته.

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٠.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٠.

- ربط القرآن بزمانه وبيئته ربطاً مؤكداً يمنع فهمه دون الرجوع إلى تاريخ تنزله، فألت الدراسة إلى استيداعه في زمان معين، وتاريخ محدد، والقرآن ليس كتاباً تاريخياً مرتبطاً بزمن معين.

وبعد أن وضع المنطلقات التاريخية والأحكام الدراسية المستخلصة وفق المناهج المادية البشرية التي لا تفرق بين الوحي وغيره من النصوص الأدبية التي أبدعها البشر يصل الخولي إلى دراسة القرآن نفسه، فيقول: «وبعد استيفاء ذلك يكون التقدم إلى: دراسة القرآن نفسه»^(١).

الخطوة الرابعة: دراسة القرآن نفسه:

ودراسة القرآن عند الخولي تقوم على مرحلتين: النظر في المفردات، ثم النظر في المركبات.

١ - النظر في المفردات:

وأول ما ينظر فيه، معنى المفردة في اللغة، مع تحقيق دلالتها وتطورها، ولحظ استعمالها زمن التنزل، ثم بعد تحقيق المعنى اللغوي ينتقل إلى النظر في استعمالها القرآني. قال عن هذه الدراسة: «...وهي تبدأ بالنظر في المفردات، والمتأدب يجب أن يقدر عند ذلك: تدرج دلالة الألفاظ، وتأثرها في هذا التدرج يتفاوت ما بين الأجيال، وبفعل الظواهر النفسية والاجتماعية، وعوامل حضارة الأمة، وما إلى ذلك مما تعرضت له ألفاظ العربية...»^(٢).

وههنا يسم الخولي متعاطي الدرس القرآني بالتأدب - أي دارس الأدب - بدل المفسر، وهو الوسم الأصح الذي ينبغي أن يستعمل، وظاهر أن التاريخ حاضر في كل خطوات هذا المنهج، فأول ما على الناظر في القرآن البدء به تقدير تاريخ دلالة الألفاظ وتطورها، وهو ملحوظ جميل ينبه فيه إلى ضرورة مراعاة مفهومات المصطلحات القرآنية وفق دلالتها الأصلية، لئلا يسقط الناظر الدلالة الحادثة على اللفظ القديم، قال شارحاً وموضحاً ذلك: «أصبح من الخطأ البين أن يعمد متأدب إلى فهم ألفاظ هذا النص القرآني الأدبي الجليل،

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧١.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧١.

فهما لا يقوم على تقدير تام لهذا التدرج، والتغير الذي مس حياة الألفاظ ودلالاتها، وعلى التنبه إلى أنه يريد ليفهم هذه الألفاظ في الوقت الذي ظهرت فيه، وتليت أول ما تليت على من حول تاليها الأول عليه السلام»^(١).

وهذا التعلق بدلالة اللفظ زمن التنزل كافٍ شافٍ مغنٍ عن ما قدمه من دراسة عامة حول القرآن، تته في تفاصيل البيئة، وتغوص في الأحوال القديمة بما لا فائدة فيه، والبحث في دلالة الألفاظ زمن التنزل يستصحب معه ما يحتاج إليه من ثقافة عربية، ومعرفة بالأحوال الاجتماعية على القدر المتيسر المحتاج إليه.

وبما أن النظر في المفردات يستلزم بحثاً تاريخياً لتطور مفهوماتها، وتغير دلالاتها، وهو بحث غير منجز، يستدرك قائلاً: «وإذا كان هذا هو الأصل الأول في فهم دلالة ألفاظ القرآن، فمن لنا به مع أن معاجمنا لا تسعف عليه ولا تعين؟»^(٢).

ولما كان الأمر كذلك فقد ألزم الخولي مفسر القرآن بإنجاز هذا البحث التاريخي لتدرج دلالة الألفاظ، فقال: «معاجمنا لا تسعف على شيء من تحقيق هذا الأصل الثابت في تدرج الألفاظ.. فليس أمام مفسر القرآن حين يبتغي المعنى الأول لألفاظه إلا أن يقوم بعمل في ذلك، مهما يكن مؤقتاً وقاصراً فإنه كل ما يمكن اليوم...»^(٣).

وبعد تحقيق المعنى اللغوي يتم الانتقال إلى تحقيق دلالة الاستعمال القرآني، قال: «وإذا فرغ من البحث في معنى اللفظة اللغوي، انتقل بعده إلى معناها الاستعمالي في القرآن، يتبع ورودها فيه كله، لينظر في ذلك، فيخرج منه برأي عن استعمالها، هل كانت له وحدة اطردت في عصور القرآن المختلفة ومناسباته المتغيرة، وإن لم يكن الأمر كذلك فما معانيها المتعددة التي استعملها فيها القرآن؟، وبذا يهتدي بمعناها أو معانيها اللغوية إلى معناها أو معانيها الاستعمالية في القرآن، وهو بما ينتهي إليه من كل أولئك يفسرها مطمئناً في موضعها من الآية التي جاءت فيها»^(٤).

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧١.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧١.

(٣) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧١ - ٣٧٢.

(٤) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٢.

وظاهر أنه لا ينفك عن الجنوح إلى القول بتاريخية الدرس القرآني، فينبه إلى رصد دلالة اللفظ فيما يسميه «عصور القرآن»، لأنه سبق له التأكيد على ترتيب القرآن ترتيباً تاريخياً، ومن ثم ينبه على اعتبار الترتيب التاريخي في دراسة دلالة اللفظ في القرآن. وإذا كان هذا المقترح من دراسة المفردات مسبوqاً إليه على نحو عشرة قرون في كتاب المفردات للراغب الأصبهاني، فقد عقب عليه أمين بقوله: «وقد حاول الراغب الأصفهاني منذ قرابة ألف عام أن يعطينا مفردات القرآن في قاموس خاص بها، وعانى فيها شبيهاً بما وصفنا، أو بشيء من أصل فكرته، ولكنه لم يتم التعقب اللغوي، ولم يستوف التتبع القرآني، وفاته مع ذلك فرق ما بين عصره وعصرنا في دراسة اللغات وصلاتها، إلا أنه في كل حال نواة تخجل من بعده، وبخاصة أهل هذا العصر الطموح، فيؤلمهم ألا يملكوا إلا هذا القاموس القرآني الناقص بل البدائي، وبالتزام هذا المنهج الأدبي يرجي كمال هذا القاموس، وقواميس أخرى تتطلبها حياة القرآن، كتاب العربية الأعظم»^(١).

وبادٍ من التعقيب شعور الأستاذ أمين بفوقية مقترحه، وعلو منهجه على مناهج السابقين، لكن هذه الفوقية والضخامة في التنظير صارت هباءً منثوراً عند التطبيق، فلم تنتج معشار ما أنتج الأولون.

وبعد استيفاء النظر في المفردات ينتقل إلى:

٢- النظر في المركبات:

قال الأستاذ أمين: «ثم بعد المفردات يكون نظر المفسر الأدبي في المركبات، وهو في ذلك - لا مريّة - مستعين بالعلوم الأدبية من نحو وبلاغة الخ. ولكن لا على أن الصنعة النحوية عمل مقصود لذاته، ولا لون يلون التفسير كما كان الحال قديماً.. بل على أنها أداة من أدوات بيان المعنى وتحديده، والنظر في اتفاق معاني القراءات المختلفة للآيات الواحدة، والتقاء الاستعمالات المتماثلة في القرآن كله.

ثم على أن النظرة البلاغية في هذه المركبات ليست هي تلك النظرة الوصفية التي تعنى بتطبيق اصطلاحى بلاغى بعينه، وترجيح أن ما في الآية منه كذا لا كذا، أو إدراج الآية في قسم

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٢.

من الأقسام البلاغية دون قسم آخر، كلا، بل على أن النظرة البلاغية هي النظرة الأدبية الفنية التي تمثل الجمال القولي في الأسلوب القرآني، وتستبين معارف هذا الجمال، وتستجلي قسماته في ذوق بارع قد استشف خصائص التراكيب العربية، منضمًا إلى ذلك التأملات العميقة في التراكيب والأساليب القرآنية، لمعرفة مزاياها الخاصة بها بين آثار العربية، بل لمعرفة فنون القول القرآني وموضوعاته، فناً فناً، وموضوعاً موضوعاً، معرفة تبين خصائص القرآن في كل فن منها، ومزاياه التي تجلو جماله»^(١).

والملاحظ أن الخولي حرر التفسير الأدبي من الصنعة النحوية والاصطلاح البلاغي، ليجعل القول فيه عائماً تحت مسميات غير منضبطة، كالجمال القولي، والذوق البارع، والتأملات العميقة، دون أن يضع أي منهج بديل منضبط يرجع إليه في النظرة البلاغية، وإنما هي تأملات وأذواق تتيح لكل أن يقول ما يشاء، وهو ما أحس به، فختم هذا الفقرة بقوله: «ولئن كان مثل هذا مما يطلب أو يوصف في قليل من الجمل أو الأسطر، فإن تحقيقه ليس بهذه السهولة والقرب، وإنما يقوم على إصلاح أدبي بلاغي أحسب الحياة الأدبية اليوم تحاوله، وهي بالغة منه إن شاء الله مبلغاً حسناً، ومستفيدة به في التفسير الأدبي للقرآن»^(٢). والذي بلغ المبلغ الحسن من قبل ومن بعد هو البلاغة على اصطلاحها وأصلها الذي انتقده، وانتهت دعوات التجديد والإصلاح، وانكشف زيفها وافتقارها إلى مقومات بناء علم بديل^(٣).

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٢ - ٣٧٣.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٣.

(٣) يقول الأستاذ أحمد عبدالغفور عطار: «والبركة في الشيخ أمين الخولي، فقد ثار على علوم البلاغة، وزعم أنه سيجد فيها، وكان هذا منذ أربعين سنة، كل ما صنعه الخولي تجنيه عليها دون أن يأتي بجديد إلا بعد زمن طويل، وكان تجديده أضحوكة الأضاحيك.

أطلق الشيخ الخولي على البلاغة العربية، فتجنى عليها علما، وأنكر من قعدوا قواعد علومها، وهاجمهم بعنف، وانتهى به الهجوم والهدم إلى العبث المشين بكتاب الله وبلاغته العالمة، وما نريد أن نرد على الشيخ أمين الخولي مقلد المستشرقين الحاقدين، فاقد الذوق، على سقم فهمه، وقلة علمه، وكثرة لؤمه، وأفن رأيه، وعظم غروره، بل يكفي أن نذكر أمثلة مما جاء بمذكرات له تحت عنوان: «مذكرات في علم المعاني» أملاها الخولي على طلبته في كلية الآداب بالجامعة المصرية، تدل على هذه الحرب التي يعلنها على القرآن الكريم بسخفه وتجديده.

تناول الخولي هذه الآية الكريمة: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ (آل عمران ١٤٤)، وأراد أن يتحدث عما فهمه من بيانها فقال ما نصه:

وبما أن النظرة البلاغية عند أمين الخولي تقوم على تأملات ذوقية فقد ربط خاتمة قوله في الإصلاح البلاغي بالتصريح الواضح الصريح على ارتباطه بإصلاحه البلاغي بالتفسير النفسي للقرآن، وهو ما يزيد في توسيع جانب الذوق والوجدان، مقابل تحطيم القيود والأحكام، لينفتح مجال القول في التفسير بلا قيد أو برهان، قال تجاوز الله عنا وعنه: «وإذا أوفى بنا القول على هذا الإصلاح الأدبي فإننا نشير إلى ما تنبغي مراعاته من:

التفسير النفسي: لأن ما استقر من تقدير صلة البلاغة بعلم النفس قد مهد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسي للقرآن، كما كشف عن وجه الحاجة إلى تفسير نفساني للقرآن يقوم على الإحاطة المستطاعة بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية في الميادين التي تناولتها دعوة القرآن الدينية، وجدله الاعتقادي، ورياضته للوجدانات والقلوب، واستلاله لقديم ما اطمأنت إليه، وتوارثته عن الأسلاف والأجيال، وتزيينها بما دعا إليه من أيمان، بنقض مبرم هذا القديم، وبهدم أصوله، وكيف تلتطف القرآن لذلك كله، وماذا استخدم من حقائق نفسية في هذه المطالب الوجدانية، والمرامي القلبية، وماذا أجدت رعاية ذلك كله في إنجاح الدعوة وإعلاء الكلمة؟.

فالتفسير النفسي يقوم على أساس وطيد من صلة الفن القولي بالنفس الإنسانية، وأن الفنون على اختلافها - ومن بينها الأدب - ليست إلا ترجمة لما تجده النفس...»^(١). وهكذا انتهى المنهج التاريخي إلى تفسير نفسي وحكم وجداني لا حاكم له ولا ضابط، بعدما تأسس على دراسة أدبية تاريخية تربط النص التشريعي بزمانه، وتقصره على بيئته،

= «يريد الله أن يقول: هو محمد ده يطلع إيه؟، محمد هذا والرسل من قبله مجرد «سعاة بوسنة»، هو مرسل زي المراسيل اللي قبله، يجي ويروح، ويموت ويتقل، القصد هنا واضح في أن المقصود به التوهين من أثر الرسول في الدين، وكذلك جاءت تسميته برسول الله، ولو قال: نذير. هاد. سراج. لقطع الطريق على هذا الغرض... وكان أبو بكر يريد أن يقول: يا سي عمر، الدنيا بخير. و الأمانة لا تزال في أعناق الموجودين، و محمد يموت زيه زي غيره». صحيح أن الله يريد التوهين من أثر الرسول في الدين؟، هذا هو فساد الشيخ الخولي وتجديده، فالله لا يريد التوهين بل يريد نفي الخلود في الحياة عن رسوله العظيم، وأما «بوسته» و «سي عمر» فنتركهما للحارات والغرز. قبح الله الشيخ، فقد أراد ان يجدد فجذف، وأراد أن يتفلسف فخزف... أهذه بلاغة القرآن؟. هكذا أراد خصوم الإسلام بالقرآن، فشوهوا جماله العظيم بمثل تخريف الشيخ الخولي، وسموه تجديداً وثورة في علوم البلاغة العربية، وانتهت بهم قوتهم وسيطرتهم إلى أن انتدبوه ليدرس الناشئة الإسلامية في الجامعة بلاغة قرآنهم الكريم بهذا الأسلوب الذي يهبط به إلى كلام السوق». [الزحف على لغة القرآن: ١١ - ١٣].

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٣.

والإيغال في دراسة البيئته والشخصية يستلزم البلوغ إلى اعتماد التفسير النفسي، والارتكان إليه، وهو ما أكد عليه الخولي في ختام تعليقه فقال: «وعلى كل حال فنحن إنما أعيننا بما يقوم به الفهم الأدبي للقرآن، وهو الفهم الذي يتقدم كل استفادة منه، ثم تتلوه بعد ذلك المطالب الأخرى من هداية الخلق، أو إصلاح حالهم أو التشريع لهم، فكل هذا يجب أن يقوم على أساس وطيء من الدرس الأدبي الذي أسلفنا وصفه العام، فيتصل بالخبرة النفسية كما ذكرنا، وقد تتصل المطالب الأخرى بعد ذلك بعلم الاجتماع أو غيره»^(١).

وختم الكلام عن منهجه بقوله معترفاً بثقله وصعوبة تحققة: «مهما يكن لهذه المطالب من أثر يثقل خطانا، ويؤخر أثمار دراستنا، ويشعرنا بالنقص، ويعود علينا باللائمة، فإن هذه هي الحقيقة، وهذا هو الواجب، وأولى لنا أن نؤثر تقرير هذه الحقيقة على أن نكذب على أنفسنا وعلى الأجيال، فنزعم الكفاية الكاملة، والقدرة الموفورة، ولئن لم يكن لنا من الكمال إلا الشعور بالنقص فذلك أجمل بنا من التزيد الزائف..»^(٢).

وليس مرد الصعوبة إلى قوة المنهج وصلابته، وإنما لانعدام المناسبة بين المنهج والنص الشرعي، فدراسة النص الشرعي ليست كدراسة النص الأدبي، وما يريده الخولي من دراسة تاريخية للقرآن لم يستطع القيام به، لأن طبيعة النص القرآني طبيعة ترتفع عن الزمان والمكان؛ لأنه نص مهيمن على كافة الأزمان، وصالح لكل مكان، وليس نصاً تاريخياً أريد له الارتباط بزمان معين.

وإذا كان المنهج التاريخي كما أريد له في منبته الاستشراقي يقصد إلى قصر النص على زمانه وبيئته، فليس كل متعاطيه يدركون ذلك ويقصدون إليه، وعليه فلسنا ننسب إلى الأستاذ أمين الخولي القصد إلى استيداع القرآن في زمانه، وقصره بشكل مطلق، وإنما غايته التعامل مع القرآن على نحو متحرر من الأحكام تطغى فيه العناية بالمقاصد والقيم، وهو ما عبر عنه الخولي بتغيير صورة الدين مع تغير الأزمنة والأمكنة، قال تجاوز الله عنه: «الدين الذي يصلح لكل زمان ومكان؛ لأنه يساير كل زمان ومكان، لن يصلح لهذه المسائرة بصورة واحدة لزمان واحد، ومكان واحد، فكيف إذا كان هذا الزمان منذ مئات السنين»^(٣).

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٤.

(٢) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٤.

(٣) من هدي القرآن في رمضان: ٦٨.

تلك معالم المنهج التاريخي كما قررها الخولي بخطه وأسلوبه، عرضناها كما هي من خلال كلامه، وإن استطل هذا المطلب بها فلأنا أردنا عرضها كما هي دون اختصار قد يخل ببعض شروطها، لننتقل إلى البحث عن جذور هذه الدعوة وارتباطاتها في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: جذور المنهج التاريخي عند الخولي وتأثيراته

لا تخفى تأثيرات الخولي بمناهج البحث الغربية التي اعتمدها الغربيون في دراسة كتبهم المقدسة، ومن خلال ما سطره بنفسه تظهر هذه التأثيرات، وإن لم يفصح عنها الإفصاح التام، فإن الإشادة بأعمالهم جلية بيّنة، فبعد أن أشاد بدراساتهم لما حول القرآن، خصوصاً المستشرق الألماني «نولدكه» في كتابه «تاريخ القرآن»، في قوله مثلاً: «أبحاث هؤلاء المحدثين قد أفاضت على تلك الموضوعات ألواناً من العناية العلمية، إن لم تخل من الاتهام فإنها لن تخلو من روح النقد والتمحيص التي لا بد منها في تناول هذه الأبحاث»^(١).

وأما ما عرضه من منهج مقترح، فمعلوم ارتباطه بالأراء الغربية التي كان يناادي بها رواد التجديد الديني من المشتغلين باللاهوت في أوروبا...، ففتح مجال القول في التفسير لكل أديب أو دارس مؤمناً كان أو كافرًا، والنظر في القرآن باعتباره نصاً أدبياً دون مراعاة خاصية الربانية؛ منتحل عن سدنة النزعة البروتستانتية بأوروبا في دعوتهم إلى تجاوز قصر تفسير النصوص الدينية على رجال الدين من الكاثوليك.

وأما تعليق فهم القرآن بدراسة ما حوله من أحوال البيئة العربية في القرن السابع الميلادي وظروفها، فهو توجه غربي سبق إليه اللاهوتي الألماني: «شلاير ماخر»^(٢)، وانتحل عنه عدد من المستشرقين، وهو توجه تاريخي ينتهي إلى ربط النص القرآني بحقبة زمنية وبيئة اجتماعية لا ينفك عنها.

لقد كان مصدر استمداد أمين الخولي لهذا المنهج في الدرس القرآني خافياً على الدارسين بحكم عدم معرفتهم بالألمانية، إلى أن قيض الله الدكتور / السيد أحمد خليل، الذي كشف في كتابه الصادر سنة ١٩٦٩م أصل هذا المنهج ومصدره.

قال الدكتور / خليل عن قواعد تفسير النص التي أصلها شلاير ماخر: «وقد كان لهذه القواعد والأصول مكانها البارز في حركة مجددة قام بها الأستاذ أمين الخولي في الجامعة، دون أن يشير رحمه الله إلى تأثيره بهذه القواعد واستفادته منها.

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٩.

(٢) انظر: دراسات حول القرآن: ١٣٧-١٣٨، وشلاير ماخر هو: فريديش دانيل شلاير ماخر، فيلسوف لاهوتي ألماني. ولد في ١٧٦٨م. له تأثير واسع في المذهب البروتستانتي، توفي سنة: ١٨٣٤م. انظر: معجم الفلاسفة: ٣٩٦.

وإذا كان الأستاذ الخولي في دعوته إلى تجديد التفسير، أو إلى تفسير القرآن موضوعات قد عني بشخصية صاحب النص، ولغته، واستعمال هذه اللغة، ودوران اللفظة الواحدة في العمل الأدبي كله، ثم حرص على أن يتحدث عن الوحدة الأدبية وصلتها بالنص، فإن كل أولئك مما عرض له شلاير ماخر^(١).

ويضيف د. خليل، فقد «تناول» شلاير ماخر «عنصر الوحدة الأدبية للنص، وكشف عن أهميتها وقرر في غير تحرج أن الكتاب المقدس تنقصه هذه الوحدة، إذ إنه مجموعة من الكتب، لا يكاد يصل بينها شيء يمكن أن يعتمد عليه في تقرير وحدة هذا الكتاب»^(٢). وقد نقل الخولي كلام «ماخر»، فأسقطه على القرآن، ومن ثم نادى بإعادة ترتيبه عند تفسيره حتى يتم تجميع الوحدة الموضوعية له، ولا يزال قوم يدندنون حول هذه الوحدة البنائية للقرآن كما أسموها، وهي موجودة ظاهرة لمن تدبر وأنعم النظر في الكتاب، فما من سورة إلا ولها مقصد وغرض، وناظم يجمع أيها، وإن لم يتبينه الدارسون المحدثون ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾^(٣).

على أن الدراسة المتأنية للمنهج الذي دعا إليه الخولي توقف صاحبها على أصل هذه الدعوى ومنبعها:

- ١- فقد دعا «شلاير ماخر» إلى توثيق النص وتحريه^(٤)، وهو ما أسماه الخولي بالدراسة الخاصة لما حول النص، ومعلوم أن توثيق النص مجمع عليه مقطوع به، والبحث فيه تشكيك وطعن.
- ٢- وأقام «شلاير» منهجه في تفسير النصوص على «شخصية صاحب النص»، وكذلك قرر أمين الخولي قاعدته التي يحدد بها ألوان التفسير فقال: «الشخص الذي يفسر نصاً، يلون هذا النص - ولا سيما النص الأدبي - بتفسيره له، وفهمه إياه»^(٥).
- ٣- وحدد «شلاير» «الأصول التي تقوم عليها دراسة الشخصية من أسرة عاش بينها، أو نسب يرجع إليه، أو بيئة خالط أهلها، أو ثقافة اكتسبها، أو قيم دان بها»^(٦)، وهي عينها الدراسة

(١) انظر: دراسات حول القرآن: ٨.

(٢) انظر: دراسات حول القرآن: ١٤١.

(٣) سورة النور، الآية ٤٠.

(٤) انظر: دراسات حول القرآن: ١٤٣.

(٥) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٦٢.

(٦) انظر: دراسات حول القرآن: ١٣٧.

العامة لما حول القرآن، وترجع «إلى التعريف بالبيئة التي فيها ظهر، وعنهما تحدث، وبين مغانيها ومعانيها تقلب»^(١).

٤- وأكد «شلاير ماخر» على وجوب دراسة اللغة نشأة وتطوراً^(٢)، وهو ما أكد عليه الخولي، وهذا أمر سبق إليه الأولون، فميزوا الدخيل عن الأصيل، والأعجمي عن العربي.
٥- ويرى «شلاير» أن الاعتناء بلغة النص «وإحصاء استعمالات المادة الواحدة، وكيف تصرف فيها صاحب النص مما يفسح الطريق للمفسر أو المؤول للتفريق بين المعاني وتحديدتها»^(٣)، وعينه ما قرر الخولي.

والخلاصة التي انتهى إليها الدكتور/ السيد أحمد خليل صاغها بقوله: «ولا نكاد نظفر بجديد عنده يختلف عما دعا إليه شلاير ماخر»^(٤).

وظاهر من كلام الخولي أن الباعث له على اقتراح هذا المنهج هو مجازاة الدراسات المنجزة حول الكتب الدينية في دوائر اللاهوت عند الغربيين، يدل على ذلك قوله عفا الله عنا وعنه: «الكتب الدينية الأخرى أقدم من القرآن بالقرون المتطاوله، وبيئاتها قد عفت معالمها، ولغاتها قد تخلت عنها، إذ خرجت من الحياة، ولكننا نجد ما في هذه الكتب الدينية جميعاً من حي وجماد، وحادثه، وعلم قد أفرد بالدراسة، ووضعت له الكتب المطولة والمعاجم المستوفاة حتى ما يفوت شيء منها من يتبغي معرفته، وهذا كله إلى جانب الدراسات التاريخية والأدبية والدينية والقانونية والاجتماعية العميقة والمقارنة التي أصابتها تلك الكتب، ولا أتحدث عن الترجمات والنشرات، فتلك نواح أخرى ليست الآن موضع حديثنا، ولكن بها تعظم المأثمة في هذا التقصير الدراسي لكتاب هو أجل وأقدم، وأوثق ما عرفت العربية من آثارها الأدبية»^(٥).

وتظهر التبعية ويتجلى التقليد لأعمال علماء اللاهوت ومن تأثر بهم من المستشرقين من خلال قوله في ختام مقاله، حين يحرض الدارسين، ويحثهم على التأسّي بصنيع الغربيين

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٠.

(٢) انظر: دراسات حول القرآن: ١٣٨.

(٣) انظر: دراسات حول القرآن: ١٤٠.

(٤) انظر: دراسات حول القرآن: ١٤٨.

(٥) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٠ - ٣٧١.

في دراسة كتبهم الدينية، فيقول: «وليس الذي نبغيه من هذا المنهج مستحيلاً، ولا بعيد التحقيق، فقد شعر أسلافنا بجملته وقاموا ببعضه للقرآن، ثم قام المحدثون به كله، لكتبهم الأدبية والدينية، ولن نكون نحن بين هؤلاء وأولئك الضائعين العاجزين»^(١).

لكننا مع كل ما سبق من بيان ارتباط الخولي بمنهج هؤلاء الغربيين في دراسة تراثهم الديني المدخول، ودراسة مستشرفهم للقرآن، فإننا لا نلحق الرجل بهم كلية، فمهما بلغ به الانبهار والاعجاب بأعمالهم فإنه لا يمكن أن يسير على نهجهم الطاعن في القرآن على النحو الواضح الصريح، وإنما يسعى إلى استثمار منهجهم في فهم القرآن فهماً تاريخياً، وقد بين تلميذه الأستاذ شكري محمد عياد الفرق بين منهج الأستاذ الخولي التاريخي، والمنهج التاريخي عند المستشرقين، فقال: «لهؤلاء المستشرقين طريقة خاصة في دراسة القرآن، تقوم على دعامتين:

فأما الدعامة الأولى فهي أن القرآن قد نزل مقسماً، في فترة من الزمن تبلغ نيفاً وعشرين عاماً، فكان مما اقتضاه تطور الزمن أن تتغير موضوعاته وأسلوبه، حسب تغير ظروف نزوله. والدعامة الثانية أن القرآن من إنشاء محمد ﷺ، وأن محمداً ﷺ استعار كثيراً من الأفكار التي بثها فيه، من الأفكار اليهودية والنصرانية، التي كانت معروفة في بعض البيئات في الجزيرة العربية أو قريباً منها، كما استمد بعض المعاني من الشعراء الجاهليين»^(٢).

ثم يذكر الفرق بين غاية المنهجين فيقول: «ولئن كان المستشرقون يطمئنون من بحثهم إلى بيان ما يعدونه أصولاً قديمة لهذا الكتاب جاءته من بيئات مختلفة،... فإننا.. نستعين بالبحث التاريخي في القرآن لفهم بيئته الفكرية، وبيئته المادية، وبيئته اللغوية بأوسع ما في كلمة البيئته من معنى، ولنلاحظ تطور الأسلوب مع تطور البيئته وتسلسل الفكرة»^(٣).

فالمنهج واحد مع اختلاف في القصد، فغاية المستشرق البحث عن أصول القرآن ومصادره التي استفاد منها، لأنه لا يؤمن بربانية مصدره، وأما المسلم المتأثر بالمنهج التاريخي فغاياته فهم القرآن في ضوء هذا المنهج الذي يعتمد على ربط النص ببيئته وبشخصية صاحبه، ولا فائدة في إسقاط هذا المنهج على كتاب الله، لقصوره واستحالة تطبيقه.

(١) مادة تفسير ضمن دائرة المعارف الإسلامية - المجلد الخامس: ٣٧٤.

(٢) يوم الدين والحساب: شكري محمد عياد: ٢٠.

(٣) يوم الدين والحساب: شكري محمد عياد: ٢١.

المبحث الثاني

تقييم إنتاج الخولي وتلاميذه من تطبيقات على النص القرآني

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تقييم ما أنتجه الخولي من تطبيقات

وسنعمد على سلسلة: «من هدي القرآن»، وهي مجموعة حلقات إذاعية كان يلقيها في الإذاعة المصرية، ثم طبعت في عدة كتب منها: الحكم بما أنزل الله، والقرآن والحياة، والجندي والسلم، وفي رمضان، وفي أموالهم، والقادة والرسول. وسنقتصر على عرض مختصر لما أودعه في كتابه: من هدي القرآن في رمضان، ومن هدي القرآن في أموالهم.

وقد ذكر في مقدمته لكتاب: «من هدي القرآن في رمضان»: أن منهجه يقوم على «فهم القرآن نفسياً واجتماعياً، ثم أدبياً فنياً، يعتمد على الحس اللغوي لألفاظه وعباراته، ويعمد إلى دقائق بيانه البليغ في تراكيبه واستعمالاته، وعن هذا الطريق يعرف مراميه ومقاصده»^(١). وبين في ثنايا مقالاته أن طريقته في التفسير «تعتمد على التبع الشامل لقول القرآن في الموضوع الواحد، واستقصاء غرضه في المرمى الواحد، على اختلاف تناوله له في الأزمنة المتباعدة والمناسبات المتعددة، إذ إن هذا التبع والاستقصاء هو الذي يقرب من ذوق القرآن الفني، وينقلنا إلى جوه الأدبي، حتى ننتهي إلى دقائقه، ولا نقف عند شرح اللفظة اللغوية، وذكر المعنى الشائع للجملة، والغرض القريب اليسير من التعبير»^(٢).

وسيتضح لكل ناظر في تطبيقات الأستاذ أمين الخولي الانفصال التام بين ما قرره الخولي في خطته التفسيرية وتطبيقاته، فلم يستطع اعتماد الترتيب التاريخي للقرآن، ولا استطاع استثمار دراسة ما حول القرآن من بيئة وأحوال في تفسيراته، وهو ما يؤكد استحالة تنزيل هذا المنهج التاريخي على النص القرآني، وإنما الذي تألق فيه الخولي، هو دراسة المفردات، بتبع مواطن استعمالها، ورعي أسبقها لاستخراج معانيها، وإنما نورد بعض الأمثلة لتطبيقاته لنبرهن على عدم التزام الأستاذ أمين بمنهجه الذي سطره.

(١) من هدي القرآن في رمضان: ٥ - ٦.

(٢) من هدي القرآن في رمضان: ٣٠.

ومن خلال الحلقة الأولى في كتابه: «من هدي القرآن في رمضان» تتجلى محاولته للتمييز عن السابقين، فعنون لأول حديث بد: «قالوا في حكم الإسلام وأقول»، وابتدأ بعرض ما تحدث به المتحدثون عن حكم الصوم، فذكر التخلق بأخلاق الله، والتشبه بالملائكة، وقهر النفس، وكسر الشهوة، وأنه وسيلة إلى التقوى، والرحمة، والعطف على المساكين، وشكر النعمة، ثم أصدر حكمه عليها قائلاً: «أيتها العقول المفكرة، إن المتأمل في هذه الحكم، ليلمح فيها اتجاهين متضادين، فبينما يستشف فيها نفحات فلسفية، ويستمتع لنغمات زاهدة أجنبية، إذا به يشهد نزعة مادية استمعية»^(١).

ثم انطلق يجمع آيات الإطعام والطعام مبرزاً الوحدة السياقية بينها، وهي: أن أكل الطعام علامة على البشرية، احتج بها القرآن على منكري بشرية الرسل، «وهكذا يعد القرآن دائماً أكل الطعام آية هذه البشرية المحتاجة، على حين يعد الإطعام مظهر الألوهية وصورة الإنعام، يكرر ذلك مراراً فيقول على لسان إبراهيم عليه السلام في وصف إلهه: ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيَسْقِينِ﴾^(٢)، ويقول في إنعامه على قريش: ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾^(٣)، ويميز فرق ما بين الألوهية مقابلة بالبشرية فيقول: ﴿وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾^(٤)، ويبيكت العباد قائلاً: ﴿مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ﴾^(٥)»^(٦).

ثم يبين حكمة الصوم المستخلصة من جمع هذه الآيات وتدبرها، وهي: «أخذ هذه البشرية بالصوم لتنتبه انتباها قوياً لما تحتاجه، فتشعر شعوراً واضحاً بحاجتها الأصيلة، فلا تتعدى طورها، ولا تتجاوز بالغرور قدرها».

ويقول بعد ذلك: «أحسب أن ذلك من حكمة تشريع الصوم معنى غير بعيد، يؤيده واقع نفسي، ويدل عليه هدى قرآني، ويؤنس به سياق متحد، واستعمال مطرد»^(٧).

(١) من هدي القرآن في رمضان: ٨ - ٩.

(٢) سورة الشعراء الآية ٧٩.

(٣) سورة قريش الآية ٤.

(٤) سورة الأنعام الآية ١٤.

(٥) سورة الذاريات الآية ٥٧.

(٦) من هدي القرآن في رمضان: ١٤.

(٧) من هدي القرآن في رمضان: ١٥.

وما خلص إليه ليس يبعد عن ما ذكر المتحدثون من حكم الصوم، سيما ما يتعلق بقهر النفس وكسر الشهوة، ولا جديد ولا تميز سوى في طريقة تناول التي تعتمد على جمع الآيات في الموضوع، ودرسها في سياقاتها واستعمالات ألفاظها مع اعتبار الجانب النفسي، وتتجلى في عبارته الأخيرة مستنداته في استخلاص حكمة الصوم، وهي: الواقع النفسي، والهدى القرآني، والسياق المتحد، والاستعمال المطرد، ولا أثر في تطبيقاته لما خطط له من دراسة للبيئة، وترتيب للآي حسب النزول.

وفي الحلقة الثانية، وهي بعنوان: «في رمضان» تناول مفهوم الإنزال في قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾^(١)، فقال: «والمفسرون منذ أولهم إلى اليوم - فيما رأيت - يدورون حول أقوال بعينها مواجهين مشكلة: هي أن القرآن إنما نزل مفرقاً في عشرين سنة، أو أكثر عند المناسبات، لا في شهر رمضان فقط، فتارة يقولون في تفسير هذه الآية: إن القرآن نزل جملة في رمضان، أو في النصف منه من اللوح المحفوظ إلى سماء الدنيا، فجعل في بيت العزة...»^(٢).

ثم قال: «وقد هاجم هذه الروايات من هاجمها، ومهما يكن من شأنها فليس لها كبير غناء في معنى الآية، وما كان القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان بنزوله من سماء إلى سماء، حتى يفسر بذلك نزوله في رمضان»^(٣).

ورد قول من قال إن المراد هو معارضة جبريل للنبي ﷺ في رمضان، فقال: «هل يسهل تفسير النزول بالمقابلة أو المعارضة أو المدارس؟، ما أظن»^(٤).

ورد كذلك قول من قال: ابتداء نزول القرآن في رمضان، بأن التاريخ غير ثابت ولا محدد، ثم قال: «وهكذا لا تجد من هذه الأقوال التي دار حولها المفسرون جميعاً في فهم آية رمضان هذه رأياً تراتح إليه»^(٥).

وبعد ذلك عرض رأيه ونتاج نظره فقال: «أيها الشعرون بروعة القرآن: لقد قصرنا

(١) سورة البقرة الآية ١٨٥.

(٢) من هدي القرآن في رمضان: ٢٢.

(٣) من هدي القرآن في رمضان: ٢٣.

(٤) من هدي القرآن في رمضان: ٢٣.

(٥) من هدي القرآن في رمضان: ٢٥.

النزول على المعنى المادي في الانتقال، والهبوط، والانحدار، ونحوه، وليس هذا كل معنى الكلمة، وليس هذا كل ما استعمل فيه القرآن هذه الكلمة، لقد استعملها القرآن في حسيات ليس فيها انتقال، ولا هبوط، فهو يقول: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾^(١)، وليس هابطاً من السماء، وهو يقول: ﴿يَبْنِيءَ آدَمَ فَدَ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ لِبَاسًا يُؤْرِي سَوْءَ تَكُمُ وَرِيشًا﴾^(٢)، وليس يعني انحدار هذا من الأعلى إلى الأرض، بل يلاحظ أنه حين يقصد هذا الانتقال المادي يذكر مبدأه، ويصرح به فيقول:

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾^(٣)، ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً مُنْجَاً﴾^(٤)، ﴿أَنْزَلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾^(٥)، ولم يذكر هذا المبدأ في آية رمضان ونزول القرآن فيه.

ومن المفروغ منه أن الألفاظ لا تقتصر على معناها الحسي أبداً، بل تنتقل عنه انتقالات كثيرة إلى إطلاقات معنوية، وهم أنفسهم قالوا: الإنزال تقريب الشيء والهداية إليه، وإنزال الله نعمه، ونقمة على الخلق إعطاؤهم إياها، ففيم إذن هذا الوقوف عند معنى النزول المادي من سماء إلى سماء، أو الوصول إلى الأرض والإبلاغ إلى شخص^(٦).

ثم خلص إلى ما يراه من معنى الإنزال، فقال: «فإنزال القرآن في رمضان يمكن أن يكون بتقريبه إلى الناس، وأنسهم به في شهر رمضان عندما يرتاضون بالصوم، ويدركون من الصوم ما رأينا من غاية تتسق مع الفكرة الجامعة في فهم الدين وفهم الحياة.. على هذا الوجه يفهم أن نزول القرآن في رمضان هو تقريبه والإيناس به، فيزيد الاستشفاف لهداه، وبيناته»^(٧).

وهكذا يخلص الأستاذ الخولي إلى رأي له حظ يسير من النظر، لكنه لا يعلو على آراء السابقين، ولا يقوى على مساماتها ودحضها، وظاهر من خلال بحثه سهولة تجاوز تفاسير

(١) سورة الحديد الآية ٢٥.

(٢) سورة الأعراف الآية ٢٦.

(٣) جزء من آية في أكثر من سورة، منها سورة الأنعام ٩٩، والرعد ١٧، والنحل ١٠، ٦٥.

(٤) سورة النبا الآية ١٤.

(٥) سورة المائدة الآية ١١٤.

(٦) من هدي القرآن في رمضان: ٢٥-٢٦.

(٧) من هدي القرآن في رمضان: ٢٦.

السلف والأولين، والضرب بها عرض الحائط، ليحل محلها رأي يقوم على بحث لغوي وتأملات تعتمد المتبادر في استعمالات المفردة القرآنية، وليس بمستراب أن ذلك مسلك قويم، لكنه ينبغي أن يراعي فهم السلف، ويستنير بأقوالهم، لا أن يستقل عنهم كما فعل الأستاذ الخولي.

وتتالت حلقاته بعبارات عاتمة يغلب عليها التفلسف والوعظ، في موضوعات تربط الصوم بالحياة الاجتماعية والتكافل المجتمعي، مع اهتمام بالإصلاح الديني، ونقد للدعاة والأئمة، ومدارسة أدبية لآيات الصيام، وبيان لحكمه ومقاصده.

وأما الكتاب الثاني وهو: «من هدي القرآن في أموالهم» فقد بين فيه أنه جاء على وفاق منهج فني «في فهم الإعجاز القرآني فهما منضبطاً محدوداً، مرتين بالدلالة اللغوية الواضحة في تطور معاني الكلم العربية، ثم بالإيحاء الفني للفظ تحددت دلالته الأولى، فحددت معانيه الثانية، وبما قرر السياق القرآني من أصل المعاني»^(١).

وسعى فيه إلى إبراز مثالية القرآن في هذا الباب، وأنه اكتفى بتناول الكليات وترك الجزئيات، ليوسع من النظر المصلحي الذي يستطيع أن يساير تقلبات الأزمان والأحوال. وانتقل إلى بيان غريزة حب المال في الإنسان، وكيف عالجه القرآن دون إنكار بحديث «نفساني صحيح، واجتماعي عقلي واقعي»^(٢)، مستدلاً بآيات حب المال، وإيتاء على حبه، وآيات وصفه بالزينة: ﴿أَلْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(٣)، ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ...﴾^(٤).

وهكذا يستمر في الحديث عن الجانب الاجتماعي، وتعديل البيئة لإحداث توازن مالي بين الناس، مع حث على الزكاة والإنفاق بأسلوب أدبي، وعرض فني، يخاطب النفوس والضمائر، ويحض على العمل والإنتاج، والتدافع من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية. وفي أثناء ذلك يعرج على استعمال القرآن لألفاظه، من مثل تركه لفظ الإحسان في ذكر المال، لأن فيه معنى التفضل والإنعام، ولا تفضل في إعطاء الحق المعلوم من المال.

(١) من هدي القرآن في أموالهم: ١٧.

(٢) من هدي القرآن في أموالهم: ٣١.

(٣) سورة الكهف الآية ٤٦.

(٤) سورة آل عمران الآية ١٤.

وتظهر في مواطن يسيرة بعض تطبيقات قاعدته في تلوين المفسر للتفسير بالحياة التي يعيشها، فيرى أن تفسير الطبري لآية فتنة الأموال: «متأثر بلون من الحياة العاملة الجادة» بينما تفسير الزمخشري يذهب إلى التنفير من الأموال، والنصح بالزهد في الدنيا^(١).
ومن حين لحين ترشح بعض الانتقادات لأهل التفسير، فيقول مثلاً: «ولكن مفسرينا - رحمهم الله - قد شغلوا بأفة ما يشغل به كل من أراد فهم نص، وتفسير عبارة، إذ يتجه بها إلى ما يسيطر على تفكيره هو الاهتمام به.. وقد كانت حياتهم بنظمها وأوضاعها داعية إلى الهرب من الدنيا، والفرار إلى الآخرة، فكانت لهم تلك العناية بها وحدها»^(٢).

وهكذا تراه يربط كلام المفسرين ببيئتهم التاريخية وأحوالهم المعيشية، فيقول أيضاً: «وإنه ليليدو للمتصل بهذه التفاسير السابقة أن منها ما غلبت فيه الثقافة الخاصة لأصحابه على اتجاهاتهم في فهم القرآن، فوجهت ذلك الفهم وجهة خاصة، بل طبعته بطابع فكري معين حدد فسيح الأفق القرآني أحياناً، وألزمه ما لا تلتزم عباراته أحياناً»^(٣).

وخص القسم الثاني من كتابه: «من هدي القرآن في أموالهم» وهو بعنوان: لا مذهبية، لنقد كتاب: «اشتراكية الإسلام» للدكتور مصطفى السباعي، وفي نقده نقد للتاريخ الإسلامي، ورفض للقول بمثاليته وفاضليته، مع ردود قاسية على المؤلف، وتضجر من اهتمام بعض الجزئيات الشرعية، واستدلاله بها، مع سعي إلى إبطال استدلاله، وإبراز تناقضاته، واتهام بالتقليد وسوء الفهم.

والخلاصة أن لا جديد في تطبيقات الأستاذ أمين، وأن ما نادى به من دراسة تاريخية تعتمد ترتيب الآي وفق النزول لم يستطعه مطلقاً في دراساته، وما أطال فيه من خطط الدراسة العامة لما حول القرآن، وتتبع البيئة والأحوال المصاحبة للنزول لا أثر له في التطبيق، وكل ما استطاع أن يحققه هو مشاكسة أقوال الأولين بآراء مشابهة تستند على درس نفسي ولغوي.
ويكاد الاستدلال بالحديث ينعدم عند الأستاذ أمين، وظاهر أنه غير معتن به، ولا قاصد إليه، فهو يرى أن يفسر القرآن بعضه ببعض دون الرجوع إلى السنة، كما صرح بذلك فقال:

(١) من هدي القرآن في أموالهم: ٣٦ - ٣٧.

(٢) من هدي القرآن في أموالهم: ٨٥.

(٣) من هدي القرآن في أموالهم: ٨٥.

«والأمر لا يحتاج إلى الاستظهار بالحديث، والتنظير به، وإنما الشأن أن يترك القرآن يفسر بعضه بعضاً»^(١).

وقد يشتط فيرد ما صح من حديث رسول الله ﷺ، ففي سياق عرض ما استشهد به المتصوفة من أحاديث في فضل الجوع، يعرض بعضها بصيغة من التوهين دون تمييز بين صحيحها وسقيمها، وفي خلالها الصحيح المتفق عليه، كحديث: «إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم»^(٢)، وفي موطن آخر تجده متضايقاً من ذكر بعض جزئيات الأحكام والاستدلال بها، فتراه يشنع على الدكتور: مصطفى السباعي الاستدلال بسنة تغطية الإناء، والشرب من فم السقاء، فيقول معلقاً: «فهل من هذا الأفق يتحدث إلى الناس»^(٣).

ويغلب الانتقاء في تعامله مع أقوال المفسرين، فيختار ما يراه مناسباً لما يتجه إليه، ويبنى عليه بحثه ودرسه، قال في ثنايا درسه: «أعمد دائماً إلى قول بعض المفسرين الأقدمين أنفسهم ممن شاموا بعض هذا النور، واتجهوا إلى مشاركته، أبدأ من قولهم بتوجيه إلى تمام البيان الفني والتفسير الأدبي»^(٤).

ويستتير بآراء علماء النفس، ويفسر على ضوء اصطلاحاتهم القرآن، بل يحاكم أقوال المفسرين إلى قول أهل العلم بالنفوس، فيقول: «نقبل من قول مفسريه ما نقبل، وننظر في غير ذلك من أقوالهم، على أساس من هؤلاء البصراء بالنفوس، المهذبين للغرائز»^(٥).

وفي تطبيقاته حسنات، كبعض النظرات اللغوية والتدقيقات، وجمع الآيات ذات الموضوع الواحد، وهو المصطلح عليه بالتفسير الموضوعي، وهو منهج قديم اعتنى به وحاول إبرازه واعتماده في دراساته.

وأهم ما امتاز به الخولي: القصد إلى «فهم الكتاب الكريم في حدود المعنى اللغوي الذي عرفته العربية عند نزول القرآن، ثم يقبل ما يحتمله هذا المعنى في أصله اللغوي ومعدنه

(١) من هدي القرآن في أموالهم: ٣٠.

(٢) من هدي القرآن في رمضان: ٣٣.

(٣) من هدي القرآن في أموالهم: ١٢٨.

(٤) من هدي القرآن في أموالهم: ١٠٠.

(٥) من هدي القرآن في أموالهم: ٣٤.

العربي من حقائق»^(١).

وهذا ما تبقى من منهجه التاريخي، وهو تاريخ المعنى اللغوي، وهو القدر المحمود من منهجه الذي اقترح، قال فضيلة الأستاذ الدكتور فهد الرومي حفظه الله: «وإذا نظرنا إلى هذه الدراسات وغيرها مجتمعة وجدناها تحتفظ من المنهج بالخصائص التالية:

١- إنها تدرس القرآن الكريم حسب الموضوعات، وليس حسب تسلسل السور في القرآن الكريم.

٢- إنها تهدف إلى التدبير النفسي والاجتماعي في القرآن للحياة الإنسانية، وترى أن هذا هو المجال الخاص للقرآن، وهو السبيل المفردة لتحقيق أهداف الرسالة الإسلامية.

٣- إنها تعتمد إلى معاني الآيات التي تؤديها ألفاظ العربية كما كان يفهمها أهل العربية في عهد نزول القرآن، ولا تتجاوزها إلا لالتماس ما للفظ والنظم من إحياءات أدبية وفنية»^(٢).

المطلب الثاني: تقييم ما أنتجه تلاميذ الخولي من تطبيقات

وليسوا سواء، وقد اخترت الاقتصار على اثنين منهم: تلميذ وتلميذة.

فأما التلميذ، وهو الدكتور محمد أحمد خلف الله، الذي أثار بإنجاز أطروحته: «الفن القصصي في القرآن الكريم»، تحت إشراف الأستاذ الخولي، زوبعة كشفت حقيقة ما كان يدرسه الأستاذ الخولي لتلاميذه في حصص الدراسة، وقد ذكر في كتابه منهجه المعتمد في البحث، وهو منهج أستاذه الخولي كما وضعه.

وقد قرر في أطروحته أن القصص القرآني ما هو إلا أمثال وأساطير أدبية المراد منها ما تحمله من معانٍ وجواهر، وليست قصصاً تاريخية واقعية، ولذلك قرر أن: القصص القرآني ينبغي أن يفهم فهماً أدبياً بلاغياً، وأنه لا يجوز أن يفهم فهماً تاريخياً»^(٣).

وما وصل هذا الدكتور إلى هذا التقرير السخيف إلا لأنه اعتمد منهج شيخه في التسوية بين الدرس الأدبي والدرس القرآني، فألت هذه التسوية إلى نظر يساوي النص القرآني بالنص الأدبي البشري، وانتهت مع أطروحة خلف الله إلى أحد لوازمها، وهو التسوية بين القصص

(١) من هدي القرآن في أموالهم: ٧٨.

(٢) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: ٩٠٣.

(٣) اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: ٩٥٩.

القرآني الحق والقصص الأدبي المخترع، فجعل قصص القرآن حكايات وأساطير مخترعة،
القصص منها الاعتبار لا التاريخ، على غرار قصص القصص والأدباء.
قال الدكتور أحمد عبد الغفار: «ولم تقبل الجامعة رسالة خلف الله، وردتها في وجهه،
لأن ما فيه من تكذيب للقرآن ليس مما تقبله جامعة أقامها بلد مسلم.
وحشد أعداء الإسلام صحفًا وكتابًا يدافعون عن هذا الكتاب، ويحتجون على الجامعة
باسم حرية البحث، وحرية الجامعة، وحرية العلم، وأول المحتجين أمين الخولي بكون
وصفه المشرف على الرسالة، ولأن من رفضوا الرسالة خصوم مثل الدكتور أحمد أمين غفر
الله له ورحمه.

ونهدت الصحف المصرية الكبيرة وصحف العالم العربي تدافع وتعلن سخطها لأن
الحرية: حرية البحث والقول والفكر «تصادرها» الجامعة التي يجب أن تجد فيها هذه الحرية
ملاذها وأمنها، واشتغل الرأي العام مدة بهذه القضية ثم نسيها؛ لأن الكتاب وصاحبه والشيخ
أمين الخولي ووراءهم قوى الشر كلها سقطوا صرعى»^(١).

وقد انتهت زوبعته وسقطت، ولست في حاجة لبيان تهاوي دراسته ونتائج بحثه، ولكن
يهمني أن أسجل اعترافه بعجزه عن تنزيل الجانب التاريخي من منهج أستاذه، فبعد أن عرض
مفردات المنهج، قال معترفًا بعجزه عن إعمال الخطوة الأولى منه، وهي ترتيب الآي وفق
تاريخ النزول: «وإني لأعترف هنا أيضًا بأن هذه الخطوة، وإن تكن أشق من الأولى وأعسر،
إلا أنني لم أبذل فيها جهدًا يذكر؛ ذلك لأنني اعتمدت في هذا الترتيب التاريخي للقصص القرآني
على المصحف الملكي، وإن كنت أعلم أنه ليس بالترتيب التاريخي الدقيق، لكن ليس في
الإمكان أبدع مما كان.

ولكنني أعترف إلى جانب هذا بأن ذلك الترتيب كان عظيم الفائدة في دراسة القصص
القرآني وصلته بالبيئة ونفسية النبي ﷺ وتطور الدعوة الإسلامية، فلقد كان مرآة صادقة
لكل ما يصادف الدعوة من عقبات، كما كان الصورة الصادقة لما يعايناه النبي عليه السلام
من أزمات نفسية وعاطفية، وعلى كل، فقد أفادني هذا الترتيب التاريخي فيما يخص القصص

(١) الزحف على لغة القرآن: ٩.

القرآني بدراسة التطور الداخلي لهذا القصص..»^(١).

كما أقر أيضاً بالعجز عن إعمال منهج معارضة القرآن بكتب السابقين، وهو منهج يستهوي المستشرقين والمتلهفين للقول بأخذ القرآن عن كتب السابقين وقصص الجاهلين، فيقول: «أما التطور الخارجي، فقد حالت بيني وبينه عقبات، منها أن الوقوف على النصوص السابقة للقصص القرآني من أقاصيص الجاهليين لا سبيل إليها، ومنها أن صلة القصص القرآني باللاحق يتوقف أولاً على صلته بالمعاصر من أحاديث الرسول [ﷺ]، وهذه من الأمور التي سأفرغ لها بعد بحثي هذا إن شاء الله»^(٢).

وأما التلميذة، فهي الدكتورة عائشة عبدالرحمن، بنت الشاطي، صاحبة التفسير البياني للقرآن، التي حاولت تطبيق منهج أستاذها وزوجها، وصرحت بانتحائها لمذهبه، واتباعها لطريقته، فقالت: «وكان المنهج المتبع في درس التفسير - إلى نحو ربع قرن من الزمان - تقليدياً أثرياً، لا يتجاوز فهم النص القرآني على نحو ما كان يفعل المفسرون من قديم، حتى جاء شيخنا الإمام «الأستاذ أمين الخولي»، فخرج به عن ذلك النمط التقليدي، وتناوله نصاً لغوياً بيانياً على منهج أصله، وتلقاه عنه تلامذته، وأنا منهم»^(٣).

وبحسبها فإن «الأصل في المنهج التناول الموضوعي لما يراد فهمه من كتاب الإسلام، وبيدأ بجمع كل ما في الكتاب المحكم من سور وآيات في الموضوع المدروس.

في فهم ما حول النص: ترتب الآيات فيه على حسب نزولها، لمعرفة ظروف الزمان والمكان، كما يستأنس بالمرويات في أسباب النزول من حيث هي قرائن لا بست نزول الآية، دون أن يفوتنا ما تكون العبرة فيه بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الذي نزلت فيه الآية، وأن السبب فيه ليس بمعنى الحكيمية أو العلية التي لولاها ما نزلت الآية، والخلاف في أسباب النزول يرجع غالباً إلى أن الذين عاصروا نزول الآية أو السورة ربطها كل منهم بما فهم، أو بما توهم أنه السبب في نزولها.

في فهم دلالات الألفاظ: نقدر أن العربية هي لغة القرآن، فلنتمس الدلالة اللفظية الأصيلة

(١) الفن القصصي في القرآن: ٤٤ - ٤٥.

(٢) الفن القصصي في القرآن: ٤٥.

(٣) التفسير البياني للقرآن الكريم: ١٣.

التي تعطينا حسَّ العربية للمادة في مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية، ثم نلخص للمح الدلالة القرآنية باستقراء كل ما في القرآن من صيغ اللفظ، وتدبر سياقها الخاص في الآية والسورة، وسياقها العام في القرآن كله.

في فهم أسرار التعبير: نحتكم إلى سياق النص في الكتاب المحكم، ملتزمين ما يحتمله نصاً وروحاً، ونعرض عليه أقوال المفسرين، فنقبل منها ما يقبله النص، وتتحاشى ما أقحم على كتب التفسير من مدسوس الإسرائيليات، وشوائب الأهواء المذهبية، وبدع التأويل. كما نحتاج إلى الكتاب العربي المبين المحكم في التوجيه الإعرابي والأسرار البيانية، نعرض عليه قواعد النحويين والبلاغيين، ولا نعرضه عليها، ولا نأخذ فيه بتأويل لعلماء السلف على صريح نصه وسياقه، لتسوية قواعد الصنعة النحوية وضوابط علوم البلاغة، إذ القرآن هو الذروة العليا في نقاء أصالته وإعجاز بيانه^(١).

والناظر في تفسيرها يلحظ اهتماما بارزا باستقراء الألفاظ، وكانت في أكثر ذلك عالة على كتاب الراغب، وأما ما يتعلق بالدراسة التاريخية للقرآن، فلم تلتزم بما دعا إليه أستاذاها من دراسة مستفيضة لما حول القرآن من بيئة، وتاريخ، وأحوال نزول، فكانت تعرض ما يتيسر من مرويات النزول، ثم تعقب بيان قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فتقول في مطلع سورة الضحى بعد ذكر أسباب النزول: «ولا نقف عندما اختلفوا فيه، فأسباب النزول لا تعدو أن تكون قرائن مما حول النص، وهي باعتراف الأقدمين أنفسهم لا تخلو من وهم، والاختلاف فيها قديم»^(٢)، وهكذا تنسف دعوة شيخها، وتتجاوز منهجه بلطف منها، وأما دعوى الترتيب التاريخي للقرآن، فلا أثر لها في تفسيرها، وإنما غلب عليها الاهتمام بتدقيق معاني الألفاظ.

والخلاصة أن تنزيل المنهج التاريخي تعذر على أمين الخولي وتلاميذه، لأسباب أجمالها في العناصر التالية:

- طبيعة المنهج: فهذا المنهج ينظر إلى القرآن باعتباره حلقة من حلقات تطور «تاريخ النصوص المكتوبة بالعربية»، أي بعبارة أوضح «تاريخ الأدب العربي»، وإذا كان ذلك

(١) التفسير البياني للقرآن: ١٠-١١.

(٢) التفسير البياني للقرآن الكريم: ٢٣.

مستساغاً لدى المستشرقين، فإنه بالعكس منبوذ عند أهل العربية.

- بيئة المنهج: فهذا المنهج ولد وسط بيئة مسيحية تريد التخلص من سطوة الكنيسة الكاثوليكية، ومن فهمها للنصوص الدينية في ألمانيا، فلما حاول الخولي استنباطه في مصر (أخرج شطأه) معوجاً ذابلاً.

- طريقة استمداد المنهج: وذلك عن طريق الترجمة الحرفية، فقد اقتصر الخولي فيما كتبه عنه على ترجمة مقالة «شلاير ماخر» عن التفسير في (دائرة معارف الديانات والأخلاق)- العربية- مع انتحال الكلام لنفسه، لذلك عجز عن تطبيقه، وكان تلامذته أعجز منه، وإذا أضفنا إليه عدم إدراك هؤلاء لمنطلقاته الفلسفية الأوربية تبين لنا أن تبني هذا المنهج التاريخي كان فقط نزعة (حدثية) سعى الخولي كي يوجد لها موطأ قدم عقب عودته من ألمانيا، لكنه فشل في مسعاه.

فكان بذلك هو وتلامذته من بعده كالتي نقضت غزلها، وهكذا بقي المنهج المستورد من الغرب في حيز التنظير، ولم يستطع أن يتنزل إلى ميدان التطبيق، لما سبق في علم الله وأخبر به في آياته من أن هذا الكتاب معصوم محفوظ ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾^(١).

خاتمة

- ظل فهم القرآن والاستنباط منه خاضعا لمنهج سديد قوامه أمور ثلاثة:
- الأخذ بما صح من صحيح المنقول عن المبعوث ﷺ، أو صحيح المروي عن أكرم الله بأن شهد عصر تنزيل الوحي.
 - تحكيم ما دل عليه مطلق اللسان العربي فيما لم ينقل فيه شيء.
 - البصيرة بما يقتضيه السياق القرآني من المعاني واللطائف.
- لكن في عصرنا الراهن اشترأت دعوات ألبست رداء التجديد في فهم القرآن وتفسيره، اقتصرت منها هذه الدراسة على «المنهج التاريخي» الذي تبناه وناضل لنشره أمين الخولي. وقد انتهت الدراسة من خلال عرض وتقويم الموضوع إلى جملة استنتاجات أهمها:
- كون هذا المنهج الذي لم يكشف صاحبه يوما ما عن جذوره غربي النشأة، مسيحي المنبت.
 - غاية هذا المنهج التاريخي الانطلاق في دراسة القرآن من اعتباره أثرا أدبيا صرفا، وبذلك أصبح حلقة تاريخية من حلقات تاريخ أدب اللغة التي نزل بها.
 - اتجه الأستاذ أمين الخولي إلى استنبات منهجه في محراب التحصيل العلمي، وهو الجامعة، واختار رسائل الدراسات العليا وسيلة لنشره.
- وقد اقتضت إرادة الله أن تغدو الدعوة إلى المنهج التاريخي مثل زبد البحر حين تذيبه الأمواج، والله غالب على أمره، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه.

لائحة المصادر والمراجع

١. اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، تأليف: الدكتور فهد الرومي، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.
٢. الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر. د. منتجمري وات، ترجمة: د/ عبدالرحمن الشيخ، مكتبة الأسرة، القاهرة: ٢٠٠١.
٣. أمين الخولي، تأليف الدكتور: حسين نصار، طبع: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٦م.
٤. التفسير البياني للقرآن، للدكتورة: عائشة عبدالرحمن بنت الشاطي، دار المعارف، الطبعة السادسة.
٥. دراسات في القرآن، للدكتور: السيد أحمد خليل، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان: ١٩٦٩م.
٦. الزحف على لغة القرآن، أحمد عبدالغفور عطار، بيروت ١٩٦٥م.
٧. الفن القصصي في القرآن الكريم، د. محمد أحمد خلف الله. الطبعة الرابعة: ١٩٩٩م.
٨. المنشور في القواعد الفقهية، لبدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ) نشر: وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية: ١٩٨٥م.
٩. مادة: «تفسير» ضمن دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الخامس، ١٣٥٢هـ، ١٩٣٣م.
١٠. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت. ٢٠٠٦م.
١١. من هدي القرآن في أموالهم، للأستاذ: أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.
١٢. من هدي القرآن في رمضان، للأستاذ: أمين الخولي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.
١٣. موسوعة المستشرقين، تأليف: عبدالرحمن بدوي. دار العلم للملايين، بيروت. الطبعة الثالثة: ١٩٩٣م.
١٤. يوم الدين والحساب، لشكري محمد عياد، الطبعة الأولى: ١٩٨٠.

**القراءة التاريخية للنص القرآني
المشروع الأركوني أنموذجا - عرض ونقد**

د. فنية المكي بوحوش

جامعة محمد الصديق بن يحيى ، جيجل - الجزائر



مَقَدِّمَةٌ

الحمد لله الذي خصنا بأعظم كتاب أنزل، وبأكرم نبي أرسل، وجعل تلاوة القرآن الكريم به تعالى تتصل، فأتم بذلك نعمته علينا وأكمل، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، إمام الكل الهادي إلى أقوم السبل، وعلى آله وصحبه، ومن سار على دربه إلى يوم الدين واعتدل، أما بعد. فما من شك أن أعظم كتاب جدير بالقراءة هو القرآن الكريم، وما من شك أن أرقى خطاب جدير ببذل الجهد في فهمه والوقوف على مراميه، هو الخطاب القرآني. وبالفعل لم يلق ولن يلقى كتاب العناية والاهتمام كما لقي القرآن الكريم، يقول مصطفى صادق الرافعي (ت ١٣٥٦هـ): «لا يُعرف في تاريخ العالم كَلِّه - من لدن أرخّ الناس - كتاب، بلغت عليه الشروح، والتفاسير، والأقوال والمصنفات المختلفة، ما بلغ من ذلك على القرآن الكريم»^(١).

يستوي في ذلك أتباعه وأعداؤه، وكل من الفريقين يسهم في خدمته، بطريقة ما، وكيفية ما. ولقد كثر في الأوساط العلمية والثقافية والفكرية الحديث عن اتجاه حديث في فهم الخطاب القرآني وتفسيره، ومنهج جديد في التعامل مع النص القرآني؛ عرفت بالقراءات الحدائثية، ومنها القراءة التاريخية، إذ يحاول أصحابها تقديم أنفسهم كمفكرين مبدعين، يأتون بفهوم جديدة للقرآن والسنة، من شأنها أن تنهض بالأمة، وتخلصها من كل ما تعانیه من أزمات مختلفة.

ولأن ما تطرحه مثير للفضول، وجدير بالاهتمام، فإن ثمة أسئلة تفرض نفسها، وهي: ما المراد بالقراءات التاريخية؟ من يتزعمها ويحمل لواءها؟ هل قدمت بالفعل وتقدم هذه القراءات مشروعاً تجديدياً إبداعياً نهضوياً كما يزعم أصحابها؟ أم أنها اكتفت بالدعوى، وقصرت عن الدليل، واحتفلت بإعادة المنتج الغربي؛ على الطريقة الإسقاطية؛ البيغائية، مع غياب تام للروح التحليلية النقدية؟.

وكمحاولة للإجابة عن تلكم الأسئلة، كانت هذه الورقة التي أضعها بين أيديكم، من خلال مبحثين:

الأول: مفهوم القراءة التاريخية للنص القرآني، وأسسها الفكرية.

(١) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، الرافعي، ص ١٢٤.

المطلب الأول

مفهوم القراءة التاريخية للنص القرآني ونشأتها

أولاً: مفهوم القراءة التاريخية للنص القرآني:

قال علي حرب: «التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والديوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير، أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف»^(١).

وقوله: «كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير، أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف»، هو في الحقيقة ليس تعريفاً للتاريخية بعبارة مغايرة، وإنما تأسيس عليها، فالحكم على حدث، أو ممارسة، أو خطاب بكونه استجابة لحيثياته الزمانية والمكانية، يسوغ تجاوزه إلى غيره بحسب ما يقتضيه الراهن والمأمول.

وقال قطب الريسوني: «إن تاريخية النص تعني ارتباطه بواقعه ومداره الزماني والمكاني الذي نزل فيه، والنص في هذا المنظور لا يعدو أن يكون نتاجاً للظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أسهمت في تشكيله، مما يجعله عارضاً في تأثيره، محصوراً في بيئة نشأته، غير منفك عن دواعي تشكله»^(٢).

وحسب نظرية تاريخية النص فإنه «لا يتأتى الحكم على الأديان والمعتقدات والمذاهب إلا بعزوها إلى سياقها التاريخي الذي احتف بلحظة تشكلها»^(٣).

(١) نقد النص، علي حرب، ص ٦٥.

(٢) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

(٣) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص ٢١٠.

ثانياً: نشأة القراءة التاريخية وأعلامها:

يرى قطب الريسوني أن بدايات نظرية تاريخية النص القرآني تعود إلى الدعوى التي أطلقها الطاهر الحداد^(١)، في أعماله^(٢)، قضى فيها بالتاريخية المطلقة للشريعة الإسلامية، مستثنيا العقائد والأخلاق، في حين يجوز تجاوز أحكام الميراث والحجاب وتعدد الزوجات تماشياً مع روح العصر ومتطلباته، وهو القائل: «امرأة اليوم بتأثير روح العصر، في تربيتها وتعليمها قد أخذت تكافح الحياة بجد في عامة ميادينها: في الأعمال الصناعية والزراعية والتجارية، فتشتغل في معامل الحديد والنار، وفي حفر المناجم في بطون الأرض، وفي المغامرات الإنسانية، كشق المحيط بالطيران في أعاصير الجوى، وفي الأعمال الحرة كالطب والمحاماة، وفي الأدب الذي لها فيه صورة واضحة من روحها ونبوغها، وفي الصحافة والتأليف، وفي المقامات السياسية العالية، وفي تأسيس النوادي والجمعيات النسائية، في أغراض مختلفة مستقصية في ذلك خطوات الرجل، ولقد نالت من ذلك نصيباً وافراً، وما تزال تدأب لتنال حتى المساواة التامة مع الرجل في الدولة والمجتمع [...]، وفيما أرى أن الإسلام في جوهره لا يمانع في تقرير هذه المساواة من كامل وجوهها؛ متى انتهت أسباب التفوق،

(١) من مواليد ٤ ديسمبر ١٨٩٩ وتوفي في ٧ ديسمبر ١٩٣٥، مفكر، نقابي وسياسي تونسي، تلقى تعليمه في الكتاب، ثم بجامعة الزيتونة. <https://ar.wikipedia.org/wiki>، تمت الزيارة بتاريخ: ٠٣ / ٠٧ / ٢٠١٥ م، على الساعة ١٠,٠٠. وعلى الرغم من أنه تلقى تعليمه الأول في الكتاب والزيتونة، إلا أنه استغرابي الفكر، ويرى أن أحكام الحجاب وتعدد الزوجات تتنافى والعصر، وعقبة دون التطور، ولم يتردد في التصريح بهذه الأفكار في كتابه الذي طبع الطبعة الأولى سنة ١٩٣٠ م، وكتب مقدمته سنة ١٩٢٩ م، وهو تاريخ كان فيه المغرب العربي -ومنه تونس- يعانى من السلطة الاستدمارية الفرنسية، وهي سلطة لم تدخر جهداً من أجل القضاء على مقومات الهوية العربية الإسلامية، أو على الأقل تشويهاها بتشجيع الفكر الاستغرابي.

(٢) نظر النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، قطب الريسوني، ص ٢١٠.

(٣) نسب علي حرب أولية قراءة القرآن قراءة تاريخية إلى المفسرين القدامى، ليس من باب الاعتراف بالسبق العلمي لأهله، وإنما لإضفاء الشرعية على هذا الاتجاه -القراءة التاريخية- في التعامل مع القرآن الكريم، قال في نقد النص - ص ٧٨ / ٧٩: «ولكن ما أردنا إيضاحه أن المفسرين الكلاسيكيين إذ نظروا إلى القرآن بوصفه خطاباً عربياً، وإذ بحثوا عن أسباب نزول آياته في الزمان وفي المكان قد قرأوه قراءة تاريخية، ونحن لا نختلف عنهم في هذه الناحية سوى أنهم قد فسروه بحدود إمكاناتهم المعرفية، وبحسب ما أتاحتهم لهم أدواتهم المنهجية، بينما نحن نفعل ذلك، أي نفسره ونقرأه بحسب ما تتيحه لنا إمكاناتنا المعرفية أي تقنياتنا المنهجية وأجهزتنا المفهومية [...]، وهكذا فالقدماء من المفسرين قد تعاملوا مع الوحي تعاملًا تاريخياً، فنظروا إليه بوصفه خطاباً عربياً، والفرق بيننا وبينهم أنهم مارسوا القراءة التاريخية له دون أن يقولوا ذلك، فهم نسوا ذلك أو تناسوه على حد تعبير أركون، في حين نحن نمارس القراءة التاريخية ونُنظّر لها».

وتوفرت الوسائل الموجبة»^(١).

و«التاريخية في الدرس القرآني استوفت حظها من التأصيل والتنزيل على يد راعيها ومنشئ صرحها؛ محمد أركون»^(٢) «كبير القراء الحدائين؛ الذي قال في مؤتمر انعقد في باريس سنة ١٩٧٤ م: «إذا كانت قراءتي صحيحة، وإذا ما حظيت بالقبول فإن ذلك يطرح مشكلة حاسمة بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر كما لا يزال يمارس حتى اليوم، أقصد بذلك ما يلي: أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا 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 ومحددة، وبالتالي فلم يعد ممكنا إسقاط مفهوم العقل وتحديدات العقل على القرآن، لم يعد ممكنا إسقاط الوعي العقلاني المتأثر بالفلسفة الإغريقية عليه، كما فعلت القراءات الإسلامية طيلة قرون وقرون، وهذا هو الهدف الأساسي»^(٤) من الدراسة التي أقدمها بين أيديكم اليوم»^(٥).

بهذه الكلمات، لم يتردد محمد أركون في الإعلان الصريح؛ عن مشروع قرائي جديد «كليا»!!!، للقرآن الكريم، ولم يتردد أيضا في الكشف عن أهداف هذا المشروع، وهو - وبعد أن يقرأ قراءة علمية غير مسبوقه؛ على حد زعمه -، سوف يحكم على القرآن الكريم بالإقامة الجبرية في سجن التاريخ.

(١) امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، ص ٣٤ - ٣٥.

(٢) ولد عام ١٩٢٨ في بلدة تاوريرت ميمون الأمازيغية بالجزائر، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء، ولاية عين تموشنت، حيث تلقى تعليمه الابتدائي، ثم واصل دراسته الثانوية في وهران لدى الآباء البيض، وهناك أيضا عاش ما يسمى «صدمة ثقافية»، ثم درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر، وبتدخل من المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون (Louis Massignon) قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس، ثم اهتم بفكر المؤرخ والفيلسوف ابن مسكويه الذي كان موضوع أطروحته، عُين محمد أركون أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام ١٩٨٠، بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها، وعمل كباحث مرافق في برلين عام ١٩٨٦ و١٩٨٧، شغل ومنذ العام ١٩٩٣ منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن، توفي في ١٤ سبتمبر ٢٠١٠م عن عمر ناهز ٨٢ عاما بعد معاناة مع المرض في باريس، ودفن في المغرب. <https://ar.wikipedia.org/wiki/>، تمت الزيارة بتاريخ: ٠٣ / ٠٧ / ٢٠١٥، على الساعة ١٤:٠٠.

(٣) النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير، قطب الريسوني، ص ٢١١.

(٤) كذا في النص، والصواب: الأساس.

(٥) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، ص ٢١٢.

المطلب الثاني

الأسس الفكرية المنهجية للقراءات التاريخية

أولاً: مبررات القراءة التاريخية للنص القرآني؛

أ- كون القرآن الكريم نصاً:

يرى رواد القراءة التاريخية للقرآن الكريم، أنه -القرآن الكريم- خطاب؛ ونص لغوي أدبي، ومن ثمَّ فهو يخضع لما تخضع له سائر النصوص، قال طه حسين: «لا شك أن الباحث الناقد، والمفكر الجريء لا يفرق في نقده بين القرآن وبين أي كتاب أدبي آخر»^(١)، بل إن كبير القراء التاريخيين لم يكتف بإنزال القرآن الكريم منزلة سائر النصوص، بل وجعله دونهما -حاش لله ولكتابه العظيم-، قال محمد أركون: «إنه لدى فكر معاصر متعود اتباع نوع معين من البرهان، والإيحاء، والوصف، والسرد في نصوص يجري إنشاؤها بحسب مخطط صارم، فإن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، ووفرة إيحاءاته الأسطورية، والتاريخية والجغرافية والدينية، وكذلك بتكراره وانعدام ترابطه»^(٢)، حسبَ محمد أركون القرآن الكريم أطروحةً جامعية، تقدم بها أحد الطلبة لنيل شهادة علمية، وعدَّ نفسه عضواً في لجنة المناقشة، وراح يسترسل في تسجيل الملحوظات، واصفاً القرآن الكريم بانعدام الوحدة الموضوعية والترابط النصي، والفوضى العلمية بخلط العديد من المجالات، فضلاً عن التكرار.

- علماً أن التكرار، وفقدان الترابط، ووحدة الموضوع، والقفز على الأفكار، وعدم الانتهاء إلى نتائج واضحة^(٣)، وكثرة الحشو والاستطرادات، والدعاوى العريضة، مع الفقر في المادة العلمية والشواهد التاريخية^(٤)، صفة جليلة في مؤلفات محمد أركون؛ وهو بهذا كتاب منفر لا يغري بالقراءة، وهو بهذا القول الشنيع يضع نفسه في دائرة خطيرة جداً، إن الكتاب

(١) نقض مطاعن في القرآن الكريم، محمد أحمد عرفة، ص ٤.

(٢) الوحي: الحقيقة والتاريخ، محمد أركون، مجلة الثقافة الجديدة، عدد ٢٦ - ٢٧، سنة ١٩٨٣، ص ٣٤، نقلاً عن

النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص ٢١٩.

(٣) ينظر مثلاً: الفصل الثاني من كتاب تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٦٥ وما بعدها.

(٤) ينظر مثلاً: الفصل الرابع من كتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ١١٣ وما بعدها.

الذي لم يجد فيه معارضوه من كبار الفصحاء وأرباب البلاغة والبيان ثغرة صغيرة على الرغم من حرصهم على ذلك، يأتي من يلحن في القول -ولا يكاد يبين بالعربية- يزعم ما يزعم بخصوص نظام القرآن الكريم اللغوي، وهو نظام رباني خالص وخاص، لا يخضع أبدا لما يتواضع عليه البشر.

ب- ضياع النص الأصلي للقرآن الكريم عند الانتقال من النص الشفاهي إلى النص الكتابي:

يقول محمد أركون: «فهناك أشياء تضيع أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية»^(١)، وهذا الكلام صحيح نظرياً، إلا أنه لا يصدق أبداً على القرآن الكريم الذي تم توثيقه فوراً صوتياً وكتابياً، ودلائل ذلك تحفل بها كتب السنة الصحيحة وعلوم القرآن التي تغافل عنها محمد أركون، ويضيف في موضع آخر: «بعض المواد أو الوثائق الأساسية أو الضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة، فإنه ينبغي علينا أن نعترف بأن أي إعادة قراءة لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى الحقيقي التاريخي الكامل للعبارة اللغوية القرآنية»^(٢)، وكأنه هنا يريد التئیس بالمطلق من إمكانية الحصول على النص الأصلي للقرآن الكريم، وما دام النص المتوفر مشكوكاً في أصالته وصحته -على حد زعمه من خلال قوله بتغيير النصوص حال انتقالها من الوضع الشفهي إلى الكتابي-؛ فلا ضير من التعامل مع القرآن كسائر الكتب والنصوص.

ج- ارتباط النص القرآني بالزمان والمكان الذي نزل فيهما:

وهذا الأساس «يقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية، وأن القانون من نتاج العقل الجمعي، وتعمم ذلك على الشرائع الإلهية أيضاً»^(٣)، وإذا أخذ بهذا الأساس المرجعي منهاجاً لتفسير النصوص الدينية، كان معنى ذلك أن تكون هذه النصوص رهينة تاريخها إذ «لا يمكن فصل أي نص عن تاريخه»^(٤).

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص ٥٣.

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص ١٠٦.

(٣) الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن، دراسة ونقد، أحمد محمد الفاضل، ص ٢٣٧.

(٤) القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، ص ٨٨.

قال محمد أركون: «ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرؤوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته، وعندئذ لا يعودون يسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه، أو نظرياته وأيديولوجياته، فالقرآن ليس كتاباً في علم الفيزياء أو الكيمياء، ولا في علم الاجتماع والاقتصاد، وهو لا يفرض نظاماً اقتصادياً محدداً دون غيره، ولا نظاماً سياسياً معيناً، هذه الأشياء متروكة للبشر لكي يحلوها طبقاً لقوانين علم الاقتصاد والاجتماع والسياسة، القرآن هو أولاً وقبل كل شيء خطاب ديني يتحدث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسية تخص البشر أينما كانوا، كالحياة والموت والآخرة والعمل الصالح، والعدل وحب الجار...»^(١)، ولا يتردد محمد أركون أن يصف الخطاب القرآني بأنه: «تعبير رمزي ذو بنية أسطورية تعبر عن وقائع أصيلة ترتبط بالوضع الثقافي للجماعة التي أبدعته»^(٢).

د_ الاعتماد على بعض مباحث علوم القرآن:

اتخذ دعاة القراءة التاريخية للقرآن الكريم بعض مباحث علوم القرآن، كالنسخ، وتعدد القراءات، وأسباب النزول، أساساً لتبرير وإضفاء الشرعية على القراءة التاريخية، بل إنهم عدّوا تعامل المفسرين القدامى مع القرآن الكريم تعاملًا تاريخياً، قال علي حرب: «ولكن ما أردنا إيضاحه أن المفسرين الكلاسيكيين إذ نظروا إلى القرآن بوصفه خطاباً عربياً، وإذ بحثوا عن أسباب نزول آياته في الزمان وفي المكان قد قرأوه قراءة تاريخية، ونحن لا نختلف عنهم في هذه الناحية سوى أنهم قد فسروه بحدود إمكاناتهم المعرفية، وبحسب ما أتاحت لهم أدواتهم المنهجية، بينما نحن نفعل ذلك أي نفسره ونقرأه بحسب ما تتيحه لنا إمكاناتنا المعرفية، أي تقنياتنا المنهجية وأجهزتنا المفهومية، فهم استخدموا في تفاسيرهم مصطلحات، كالعموم والخصوص، والمحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، والناسخ والمنسوخ، وغيرها من المفاهيم الإجرائية التي كانت متداولة في الحقل المعرفي للعلوم العربية الإسلامية، في حين نحن نستخدم اليوم المفاهيم التي تزودنا بها علومنا الحديثة، والتي تتداول بشكل خاص في الحقل المعرفي الغربي، وهذا ما يفعله أركون بالتحديد على نحو بارع وكاشف لا يضاهيه فيه

(١) قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص ٢٨٥ _ ٢٨٦.

(٢) Lectures du Coran ; Mohamed Arkoun ; P 10

أحد من المعاصرين، مستخدماً بذلك جملة من المفاهيم الإجرائية التي تبلورت على نحو خاص في الألسنية، والإناسة، والسيمياء، وعلم أصول المعرفة، كالدلالة، والرمز، والمجاز، والمخيال، والأسطورة، والبنية، وشبكة العلاقات... الخ، وهكذا فالقدماء من المفسرين قد تعاملوا مع الوحي تعاملًا تاريخيًا، فنظروا إليه بوصفه خطابًا عربيًا، والفرق بيننا وبينهم أنهم مارسوا القراءة التاريخية له دون أن يقولوا ذلك، فهم نسوا ذلك، أو تناسوه على حد تعبير أركون، في حين نحن نمارس القراءة التاريخية ونُنظِّرها^(١).

والتأسيس لمشروع علمي كبير اعتماداً على بعض مباحث علوم القرآن؛ غير موفق البتة للأسباب الآتية:

١ - أسباب النزول:

اعتمد دعاة التاريخية على أسباب النزول التي يتراوح عددها بين أربع مئة واثنان وسبعون سبباً عند الواحدي، وثمانية مئة وثمانية وثمانين عند السيوطي من أصل ستة آلاف ومئتين وست وثلاثين آية بالعد الكوفي، وبعضها سندها ضعيف، أي بنسبة سبعة ونصف، أو أربعة عشر في المئة تقريباً^(٢)، وإن حاول محمد أركون المغالطة والإيهام بوجود سبب نزول لكل آية فقال -من دون دليل-: «وهذه القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن»^(٣).

إن القول بتاريخية القرآن الكريم اعتماداً على نسبة أربعة عشر في المئة -على أقصى تقدير-، غير علمي بالمرّة استناداً لعلم الإحصاء.

ثم إن دعاة التاريخية غفلوا بل تغافلوا عن قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهي القاعدة التي وعها الصحابة الكرام، فكانوا يلتزمون بالحكم الشرعي، وإن علموا فيمن نزل، ولقد سمى الله تعالى صحابياً باسمه، وهو ينزل حكماً شرعياً، ويبيّن عمومته لكل المؤمنين، فقال تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَخُفِيَ فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَخَشِيَ النَّاسُ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى

(١) نقد النص، علي حرب، ص ٧٨ - ٧٩.

(٢) ينظر النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود، محمد عمارة، ص ٦.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، محمد أركون، ص ٣٠.

زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًّا زَوْجَنَّا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٣٧﴾ ﴿١﴾.

٢- النسخ:

مستند آخر حاول دعاة التاريخية الاتكاء عليه، وهو وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، قال محمد أركون: «الوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار طقوس الطاعة والممارسة نفسها إلى ما لا نهاية؛ وإنما يقترح معنى الوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض»، انظر الآيات النسخة والمنسوخة في القرآن^(٢)، إلا أن هذا المستند أيضاً لا يسلم لهم، ذلك أن عدد الأحكام المنسوخة قليل جداً، بل نادر مقارنة بغير المنسوخ منها، فضلاً على أن ما نسخ منها قد أقيم غيره مقامه، وأخذ صفة العموم والديمومة.

٣- القراءات القرآنية:

وجد محمد أركون في تعدد القراءات القرآنية دليلاً على تعدد النص القرآني وعدم أحاديته، ومن ثم فهو يقرأ حسب الحاجة التاريخية، قال متحدثاً عن منهج الطبري في تفسيره: «في الواقع إنه انتقى وانتخب، وحذف، ونظم معلوماته طبقاً لمواقفه السياسية والدينية، وقد هدف إلى المصالحة بين المسلمين على أساس زيدية المعتدلة التي تتجسد من خلال بذل الجهد من أجل إضفاء المشروعية على السلطة العباسية، وتسفيه موقف الأمويين والتشيع السياسي أو المسيس في آن معاً، هذا ما يفسر لنا سبب إلحاحه على التوفيق بين مختلف نسخ النص القرآني (القراءات)، ثم تفسير الآيات بعبارات تشبهها وبلغتها سهلة وواضحة»^(٣)، وهذه الدعوى أهوى من سابقتيها، لأن محمد أركون فاته أن القراءات القرآنية منزلة، ولا مجال فيها للاجتهاد والرأي، أو حتى القياس، والأدلة القائمة على ذلك - نقلية وعقلية - لا تعد كثرة منها:

أ_ الأدلة النقلية:

من القرآن الكريم

قال الله تعالى:

(١) سورة الأحزاب الآية ٣٧.

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، محمد أركون، ص ٨٥.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، محمد أركون، ص ١٥١ - ١٥٢.

- ﴿سُنُقْرُتُكَ فَلَا تَلْسَعِي﴾^(١).
 — ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَنبَحْ بِقُرْآنِهِ﴾^(٢).
 — ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾^(٣).

ومن أهم دلالات الآيات السابقات بيان المصدر الإلهي للقرآن الكريم وكيفية قراءته، ووجوب اتباعها.

من السنة النبوية الشريفة:

عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكدت أساوره في الصلاة، فتصبرت حتى سلم، فلببته بردائه، فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟، قال: أقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: كذبت... فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أقرأنيها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أرسله.. اقرأ يا هشام».. فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «كَذَلِكَ أَنْزَلْتُ»^(٤).. ثم قال: «اقرأ يا عمر».. فقرأت القراءة التي أقرأني، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كَذَلِكَ أَنْزَلْتُ».. إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر منه»^(٥).

وأهم ما يستفاد من هذا الحديث النص على توقيفية القراءات القرآنية، وأن الصحابة لم يكونوا ليتساهلوا بشأنها ولا ليجامل بعضهم بعضاً فيها.

ب_ الأدلة العقلية:

لو كانت القراءات القرآنية اجتهادية لكان عددها لا نهائياً، وقد تقدم كيف أن الصحابة رضي الله عنهم كان ينكر بعضهم على بعض وجوها قرآنية لشبهة مخالفة التنزيل، وقد رد العلماء عدداً

(١) سورة الأعلى الآية ٦.

(٢) سورة القيامة الآية ١٦ - ١٧ - ١٨.

(٣) سورة النمل الآية ٦.

(٤) وفي رواية: «هكذا أنزلت».

(٥) أخرجه البخاري.

من القراءات يستوعبها الرسم، وتجزئها العربية، ويسيغها المعنى اللغوي، لأنها تفتقر إلى سند السماع والنقل والرواية، بل أدب ووقب بعضهم على جرأته على التأليف في القراءات من دون سماع، وهو الذي وقع مع ابن مقسم^(١)، قال أبو طاهر البزار: «وقد نبغ نابغ في عصرنا هذا، فزعم أن كل ما صح عنده وجه في العربية بحرف من القرآن يوافق خط المصحف فقراءته به جائزة في الصلاة وفي غيرها، فابتدع بدعة ضل بها عن قصد السبيل»^(٢)، وهذا المسلك في القراءة غاية في الخطورة، لأنه يفتح باباً واسعاً جداً من القراءات التي تحمل معانٍ شتى، ما أرادها المولى تبارك وتعالى، وفي ذلك ذهاب لكتاب الأمة وأصل دينها، ولأن الله تعالى تكفل بحفظ كتابه، فإن بدعة ابن مقسم لم تتجاوز عصره، بل «ولن تعدو ضلالته مجلسه»^(٣).

ثانياً: الأسس المنهجية للقراءة التاريخية للنص القرآني:

في كلام علي حرب السابق بيان للأدوات المنهجية التي استخدمتها القراءة التاريخية، وهي:

أ_ المنهج التاريخي الأنتروبولوجي:

لا يخفي محمد أركون انبهاره بالمنهج التاريخي الأنتروبولوجي والفيلولوجي، ويرى فيه منفذاً للحقيقة المطلقة، وهو في نظره قد طبق بنجاح في الغرب على النصوص - كل النصوص بما فيها النصوص الدينية -، ولا ضير أبداً من تطبيقه كذلك على النص القرآني، إلا أنه يرى أنه ينبغي استبعاد بعض المعوقات، وأهمها التراث «الأسطوري» البعيد عن العقلانية والمنطقية، والمحاط بهالة من التقديس بالغة، ويقترح بديلاً عنه قراءة تاريخية تعتمد الثنائية الضدية، يقول محمد أركون: «[...] الثقافة السائدة والخاصة بالمعرفة خلال القرنين الأول والثاني للهجرة، لا يكفي التذكير والقول بأن النقل الشفهي كان يغلب آنذاك على النقل الكتابي، وإنما الشيء الأساسي^(٤) والأكثر أهمية يكمن فيما يلي: ينبغي تبيان كيف أن بُعد الغريب الساحر والمدهش (le merveilleux) أو البعد الأسطوري والرمزي والمجازي كان

(١) ينظر جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي، ج ٢ ص ٥٧٥ - ٥٧٦.

(٢) جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي، ج ٢ ص ٥٧٥ - ٥٧٦.

(٣) أبو طاهر البزار، نقلاً عن جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي، ج ٢ ص ٥٧٦.

(٤) كذا في النص، والصواب: الأساس.

يتغلب آنذاك على المقولات العلانية، والمنهجيات المنطقية في تشكيل المخيال الاجتماعي، وطريقة وظائفه وممارسته لعمله، من المعروف أن هذه العمليات الأخيرة (أي المقولات العقلانية) لن تنشأ ولن تتطور إلا بعد اختراع الورق، وانتشار الخط العربي وتحسنه، وإتقانه التاريخي المتدرج، ثم دخول العقلانية المنطقية أو المركزية اليونانية إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية، ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي والإسلامي ضمن هذا المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين: الشفهي والكتابي، والأسطوري والعقلاني، والغريب الساحر والمحسوس الواقعي، والمقدس والديني الأرضي^(١)، هكذا بجرة قلم، ينفي محمد أركون صفة العلمية عن التراث الإسلامي، ويرميه بالخرافة والأسطورة، مقدماً أدلة واهية للغاية، فهو نفى تماما التوثيق الكتابي الفوري للقرآن الكريم، وتغافل عن المنهج العلمي النقدي الذي اعتمده المسلمون في تصحيح الأحاديث والآثار والسير، ومنهجهم العلمي الصارم في نقد الرجال، مضيفين بذلك للمعرفة الإنسانية علوماً جديدة لم يسبقوا إليها، وربط دخول العقلانية للثقافة الإسلامية بتطور الخط العربي، واكتشاف الورق، والاحتكاك بالفلسفة اليونانية!!!.

ب_ المنهج الألسني السيميائي: يرى ويجد محمد أركون في المناهج اللسانية السيميائية، ملاذاً وخلاصاً أكيدا من الأسر العقدي والقراءة الإيمانية التبجيلية التقديسية للنصوص، قال محمد أركون: «أصبح مؤكداً اليوم أن التحليل السيميائي يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي والفكري لا بد منه، يمثل ذلك فضيلة ثمينة جداً، وخصوصاً أن الأمر هنا يتعلق بنصوص محددة كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيل الجماعيين والفرديين، وعندئذ نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية تجاه النصوص، أو بيننا وبين النصوص «المقدسة»، دون إطلاق أي حكم من هذه الأحكام التكنولوجية أو التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المؤمنين فوراً (يلاحظ أني وضعت كلمة المقدسة بين قوسين كدليل على هذه المسافة التي نتخذها مع هذه النصوص)»^(٢)، ولمزيد من الإيضاح يقول هاشم صالح: «يقصد أركون بذلك أن التحليل الألسني الحديث (أو

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ٣٦.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ٣٢.

السيمائي الدلالي بشكل عام) يحرر المرء من أسر النصوص الدينية وهيتها الضخمة التي تضغط عليه ما إن يتدبى بقراءتها^(١)، نعم إن المشروع الأركوني يرى في السيمياء المحرر والمخلص الأعظم، والعجب كل العجب أنه لا توجد آية واحدة من القرآن الكريم حجرت على العقل أو صادرتة، بل العكس هو الصحيح، القرآن الكريم دعوة إلى أعمال العقل، وهو وحده كافل الحرية الفردية والجماعية، ولقد عاب الله تعالى، وشنع عن الذين أبطلوا حواسهم، وتوقفوا عن أعمال عقولهم، بل ورتب لهم على ذلك عقوبة أخروية، قال تعالى:

﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾^(٢)، وقال تعالى أيضا:

﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَقْلُونَ ﴾^(٣). لقد غاب عن محمد أركون ومن تبعه أن جوهر رسالة القرآن هي التوحيد، والتوحيد تحرير، تحرير للإنسان من عبادة غير الله تعالى، وتحرير لعقله من الجمود والتقليد للآخرين من دون حجة قائمة ولا برهان مبين، ولقد عاب القرآن الكريم التمسك الأعمى بسنن الأولين، قال الله تعالى:

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آفَيْنَا عَلَيْهِ ءِآبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانُوا ءِآبَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ سَيِّئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾^(٤).

جـ. مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية: يثق محمد أركون في العلوم الإنسانية والاجتماعية ثقة مطلقة، ويرشحها لتقديم إجابات صريحة نهائية عن كل الأسئلة التي عجز التراث عن الإجابة عنها، أو تهرب عن الإجابة عنها بتصنيفها في قائمة الممنوع التفكير فيه، وهو القائل: «نجد تاريخيا أن التراث بصفته نسيجاً نصياً ومعنى مضمونياً، (أي كشكل وكمضمون)، يحمل علامات هذه المنافسة وآثارها، وهذا ما يجعل لازماً ومحتوما اليوم إعادة تقييم الشكل والمعنى، لأن كل المفاهيم الأساسية المضطلع في المعاش الضمني للمؤمنين (من تقديس، وغرائبي مدهش أو ساحر، وأسطورة، وعامل شفهي أو كتابي، أو

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ٣٢ هامش ١.

(٢) سورة الفرقان الآية ٤٤.

(٣) سورة الأعراف الآية ١٧٩.

(٤) سورة البقرة الآية ١٧٠.

مخيال، أو عقلائي أو لا عقلائي... هي الآن في طور الانتقال إلى حالة المعروف الصريح بفضل الاكتشافات الجديدة لعلوم الإنسان والمجتمع»^(١)، ولم يتبته محمد أركون أنه بهذا يستبدل تراثا بآخر، ومنتجا بشريا بآخر، مع فارق غاية في الأهمية، وهو أن التراث الإسلامي استنار ويستنير بنور الوحي، وينضبط بضوابط تقيه الزلل، في حين لا منير لدرب التراث البديل سوى العقل البشري المحدود.

ثالثا: استعمال مصطلحات بديلة عن المصطلحات المعهودة في الدرس القرآني

خصوصا والإسلامي عموما:

وظف المشروع الأركوني مصطلحات مختلفة عن تلكم التي عهدت في الدرس القرآني خصوصا والإسلامي عموما، وما من مبرر علمي لذلك، سوى أنه رام رفع القداسة عن القرآن الكريم، وتجريده من هالته وشحنه الإيمانية التي تحول دون القراءة العلمية النقدية - على حسب زعم محمد أركون-، ومن ذلك تسمية القرآن الكريم بأسماء غريبة منها:

أ_ تسمية القرآن الكريم بالمصحف، أو النص الرسمي المغلق^(٢)، للتمييز بين النص الأصلي الشفهي الضائع، والنص الكتابي المتأخر المفروض من قبل سلطة سياسية - حسب ظن أركون-، قال محمد أركون: «قلت المصحف ولم أقل القرآن، لأنه يدل على الشيء المادي الذي نمسكه بأيدينا يوميا، ولأنه يقابل التوراة والإنجيل، فهو كتاب مؤلف من صفحات سجل فيه الخطاب القرآني بالخط المعروف»^(٣).

ب_ الإعراض عن أسماء القرآن، كالذكر، والوحي، والتنزيل، واستبدالها بمصطلح:

«الخطاب النبوي»^(٤):

يصر محمد أركون على أن القرآن الكريم جرى عليه من التغيير والتبديل ما جرى على التوراة والإنجيل، بسبب تأخر التدوين عن زمن التنزيل، لذا فإن استعمال مصطلح «الخطاب النبوي» يكون أكثر دقة من استعمال القرآن أو الذكر أو الوحي أو التنزيل، التي

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ٣٦.

(٢) ينظر الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص ٢٠٠.

(٣) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص ٧٧.

(٤) ينظر نافذة على الإسلام، محمد أركون، ص ٥٧.

تقرر سلفا الصفة الإلهية لهذا النص -الذي فقد أصالته حسب محمد أركون-، الذي قال: «إن الرسائل المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل، وبواسطة يسوع المسيح، وبواسطة محمد، كانت في البداية عبارة عن عبارات شفوية، سمعت وحفظت عن ظهر قلب من قبل الحواريين الذين مارسوا دورهم فيما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه، وفي كل الأحوال وأيا تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولي للرسالة، فقد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب، كما وحصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التي تم جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي، والضبط التاريخي، والتحقق التاريخي، وقد تعرضت بالفعل لذلك بشكل يرضي المؤرخ قليلا أو كثيرا، وهكذا تشكلت النصوص الكبرى التوراة والأنجيل والمصحف»^(١)، ويمضي في تأكيد التغير الذي لا بد منه للنصوص عند الانتقال من الوضع الشفهي إلى الكتابي فيقول: «الأنجيل ليست إلا عبارة عن رواية ما سمعه الحواريون أو تذكره من تعاليم ابن الله الذي تكلم باسم الأب (أي الله)»^(٢)، وقصد التشكيك في صحة المكتوب واضح في قوله: «ما سمعه الحواريون أو تذكره من تعاليم ابن الله».

ولا يخفي هاشم صالح المقصد التشككي التجاوزي الذي يراد تحقيقه من خلال هذا التلاعب المصطلحي؛ فيقول: «أود أن أذكر هنا بأن مفهوم «الخطاب النبوي» كان قد تبلور أو نحت انطلاقا من التحليل الألسني والسميائي الصرف للخطاب الديني المتجلي في التوراة، والإنجيل، والقرآن، وبالتالي فهو ينطبق على هذه المجموعات النصية الثلاث، وهذا يعني أن الكتب الثلاثة تتميز بخصائص لغوية وسميائية دلالية مشتركة ومتشابهة، وهي خصائص تميز الخطاب الديني عن غيره من الخطابات على الصعيد اللغوي المحض، كالخطاب الفلسفي مثلا، أو الخطاب المنطقي الذي يستخدم اللغة بطريقة مختلفة عن طريقة الخطاب الديني، وهذا ما اكتشفه العلماء بعد التحليل الدقيق لخطاب التوراة والإنجيل والقرآن، ولهذا السبب يحق لنا أن نتحدث عن شيء اسمه الخطاب النبوي، أو خطاب النبوة، أو خطاب الأنبياء le discours prophétique. وهذا التمييز يتيح لنا أن نتجاوز معرifa الآراء اللاهوتية عن مفهوم

(١) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص ٧٧.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص ٧٦.

الوحي، ولكنه لا يتيح لنا أن نتجاوزها وجودياً أو حياتياً، لأنها مغروسة في أذهان الملايين من المؤمنين منذ قرون عديدة»^(١).

ج- المدونة الرسمية المغلقة: من أغرب وأبشع بدع المشروع الأركوني المصطلحية، تسمية القرآن الكريم بـ: «المدونة الرسمية المغلقة»، وهو مصطلح يطلقه على التوراة والإنجيل والقرآن في آن، معتبراً الجميع نصوصاً تتمتع بالقداسة في بادئ عهدهما ثم اعترافاً بالتبديل، أي أنها سادت ثم بادت، وحلت ثم اضمحلت، يقول محمد أركون: «وهكذا تشكلت النصوص الكبرى: التوراة والأنجيل والمصحف... وقد كرست هذه النصوص طبقات لمجريات مبلورة ومضبوطة من قبل السلطات العقائدية، ثم رسخت على هيئة مدونات نصية رسمية مغلقة، قلت رسمية، لأنها متولدة عن مجموعة من القرارات المتخذة من قبل «السيادات» المأذونة والمعترف بها من قبل الطائفة، وقلت مغلقة، لأنه لم يعد مسموحاً لأيّ كان أن بضيف إليها أي كلمة، أو يحذف منها أي كلمة، أو يعدل في المصحف أي قراءة معترف بأنها صحيحة»^(٢).

د- الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني^(٣): بدعة مصطلحية أخرى لمحمد أركون، وهو تسمية القرآن الكريم بـ: «الظاهرة القرآنية»^(٤)، وفي بيانها يقول: «ما الذي أقصده بالظاهرة؟، أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، وبشكل أدق أقصد ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماماً»^(٥).

أما في بيان المقصد من هذا الاصطلاح فقد بدا متناقضاً جداً، إذ قال في موضع: «فأنا إذ

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص ٧٨ هامش ١.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٧، وينظر أيضاً نافذة على الإسلام، محمد أركون ص ٥٧.

(٣) ينظر قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص ١٨٥.

(٤) حرري بالذكر هنا أن المفكر الإسلامي مالك بن نبي، قد سبق إلى هذه الإطلاقة، وبهذا يفقد محمد أركون السبق المصطلحي، وهو يعترف بذلك، غير أنه يريد به غير ما أراد به مالك بن نبي، فهو يرى أن مالك بن نبي وظف المصطلح محافظاً على النظرة التبجيلية للقرآن الكريم، في حين يريد هو أن يفرغ القرآن الكريم من شحناته الإيمانية، قال محمد أركون: «كان مالك بن نبي قد استخدم قبلي مصطلح الظاهرة القرآنية ضمن منظور تبجيلي أو تقديسي [...] ولكن استخدامي لهذا المصطلح يتخذ معنى آخر مختلفاً بالطبع»، قضايا في نقد العقل الديني، محمد أركون، ص ١٨٦.

(٥) قضايا في الفكر الإسلامي، محمد أركون، ص ١٨٦.

بلورت المصطلح على هذا النحو لم أكن أهدف إلى الدفاع عن البعد الديني لهذا الخطاب، أو نفسي هذا البعد عنه، لم أكن أهدف إلى خلع التقديس عليه، أو نزع التقديس عنه، وإنما كنت أهدف إلى وصف الأمور كما هي»^(١)، فهو هنا يزعم أنه رجل علمي موضوعي، يريد تصوير الظاهرة القرآنية -حسبه- كما هي، ولا يقصد نزع القداسة عن القرآن الكريم، وفي موضع آخر قال: « استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية، ولم أستخدم مصطلح القرآن عن قصد، لماذا؟ لأن كلمة «قرآن» مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، أو إعادة تحديده، أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية، فأنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية، وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات الإسلامية العقائدية، وكل التحديدات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية إلخ، على مسافة نقدية كافية مني كباعث علمي»^(٢)، ولمزيد من الوضوح، والإيضاح لمقصد نزع القداسة عن القرآن الكريم، يقول هاشم صالح: «قلت الظاهرة القرآنية، وكان يمكن أن أقول الحدث القرآني، أي القرآن كحدث تاريخي حصل في لحظة معينة من لحظات التاريخ، ومن الواضح أن أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية، ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية المرعبة التي تحول بيننا وبين فهمه على حقيقته، ينبغي تحييد الهالة اللاهوتية ولو للحظة لكي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئة معينة وزمن معين»^(٣)، نعم إن المشروع الأركوني يريد أن يغرس القرآن الكريم في التاريخية التي افترضها سلفا فيه، وهو الذي عبر عنه هاشم صالح، بل أقره من دون دليل بقوله: «ومعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئة معينة وزمن معين»، وعلى الرغم من أن هاشم صالح لم يتردد في إبداء النزعة التاريخية والتجريدية تجاه القرآن الكريم، إلا أنه لم يفصح عن سبب وصفه الشحنات اللاهوتية بالمرعبة، وهو بهذا يجانب العلمية، لأنه يمارس وصاية على الباحث والقارئ دون حجة قائمة.

(١) قضايا في الفكر الإسلامي، محمد أركون، ص ١٨٦.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص ١٩٩ هامش ٢.

هـ- تجريد القرآن الكريم من صفات التقديس والتبجيل: يفضل محمد أركون استعمال مصطلح الخطاب النبوي والمصحف بدل القرآن الكريم - كما تقدم-، وإن تنازل واستعمله فإنه يذكره من دون صفة، وهو يزعم أنه بهذا المسلك يهيئ الأجواء لقراءة علمية محضة تبتعد عن المؤثرات الإيمانية التي تؤدي إلى تقرير أمور سلفاً.

و- تسمية الآيات القرآنية ب: «العبارات النصية للقرآن»^(١): إمعاناً في تجريد القرآن الكريم من خصوصيته وقداسته، يعرض محمد أركون عن مصطلح «آية»، إلى مصطلح «العبارات النصية للقرآن»، ليستوي بعد ذلك الكلام الإلهي بالكلام البشري.

وفضلاً عن ما سبق فإنه يذكر النبي صلى الله عليه وسلم من دون أن يتكلف عناء الصلاة والسلام عليه، بل إنه أحياناً يعتمد تجريده من صفة النبوة والرسالة بأن يسند إليه وظائف أخرى مثل الفعالية الاجتماعية، قال محمد أركون: «وهذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يدعى: محمد بن عبد الله»^(٢).

وهذا التغيير المقصود للمصطلحات يفضي إلى إلغاء المصدر الرباني للقرآن الكريم، ونزع ورفع القداسة عنه، وإضفاء الصفة البشرية عليه، ومن ثم فهو يؤسس لمبدأي الأنسنة^(٣) والعقلنة المطلقة^(٤)، وهذا مآل طبيعي للدعوة التاريخية.

(١) ينظر الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ٣٥.

(٢) قضايا في الفكر الإسلامي، محمد أركون، ص ١٨٦.

(٣) ترى هذه الخلفية الفكرية الأركونية، أن قداسة القرآن الكريم تُمثل عائقاً كبيراً أمام القراءة المنطلقة المفتوحة، وعليه فلا بد من تجريده من هذه الميزة، وذلك بنقله من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، وتوسلت لتحقيق ذلك بحذف صفات التعظيم عن القرآن الكريم، واستبدال مصطلحات جديدة بأخرى مقررّة، ونزعة الأنسنة في الفكر الأركوني واضحة جداً، وفيها أعدت أطروحات علمية منها: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إعداد مصطفى كيجل، إشراف إسماعيل زروخي، جامعة محمود منتوري، قسنطينة الجزائر، سنة ٢٠٠٨ م.

(٤) وهي خلفية فكرية تهدف إلى رفع عائق الغيبية، وإطلاق سلطة العقل، إذ قرر القارئ الحدائثي أنه لا آية قرآنية تمتنع عن الاجتهاد، وما من ضوابط ولا حدود للتأويل، قال محمد أركون: «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإنني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية، ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهاً وقسراً، إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء كانت مسلمة أم غير مسلمة»، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٧٦، وقد شرح طه عبد الرحمن هذين المبدأين شرحاً وافياً في محاضرة له في نقد القراءات الحدائثية، تم الاطلاع عليها عبر الشبكة العنكبوتية على هذا الموقع:

<http://www.hewarye.com/vb/archive/index.php/t->

المبحث الثاني

إنجازات وإخفاقات القراءة التاريخية

المطلب الأول: إنجازات القراءة التاريخية

أولاً: الدعوة إلى إعادة قراءة القرآن الكريم، وإعادة قراءة التراث:

أهم إنجاز للمشروع الأركوني، -فيما أرى- هو الدعوة إلى إعادة قراءة التراث، والدعوة إلى قراءة القرآن الكريم بعقولنا لا بعقول غيرنا -ممن سبقنا-، وإن لم يكن سابقاً إليها، فقد تقدمت عليه دعوة التجديد -بمحاسنها ومآخذها- لمحمد عبده ومحمد رشيد رضا إلى ذلك، وإعادة قراءة التراث، وقبله؛ إعادة قراءة القرآن الكريم، فعل ينبغي ألا يقتصر على زمن ولا مكان ولا فئة، وهو فعل له ما يسنده شرعاً؛ فالآيات الكريمة الداعية إلى التدبر والتفكير وإعمال العقل كثيرة، وما يبرره عقلاً، فالقدرات العقلية نظراً وتحليلاً وتركيباً واستنباطاً متفاوتة، ويقتضيه واقعا، فالنوازل التي تطلب إجابة قرآنية تتوالى وتتكاثر، وأدوات الكشف عن مراد الله تعالى متغيرة.

ومع إقرار ضرورة إعادة قراءة القرآن الكريم والتراث، ينبغي ألا تدفعنا الحماسة إلى طرح كل ما أنتجه السلف، فالمعرفة الإنسانية تراكمية بطبعها، ومع ذلك لا بد من النظر إلى التراث بعين التقدير وليس التقديس، فالقداسة المطلقة هي للقرآن الكريم -النص المفسّر-، أما النص المفسّر فهو نتاج علمي بشري، قابل للنقد، فالأخذ أو الرد.

ثانياً: الدعوة إلى تعداد المناهج، والانفتاح على الآخر:

المشروع الأركوني وهو يقترح قراءة جديدة للقرآن الكريم، وظف مناهج لسانية وفلسفية، مع التحفظ لا على تلك المناهج، ولكن على خلفيات التوظيف، والحمولة الفكرية والعقدية التي حُمِلَتْها تلك المناهج جبراً، يكون أكد ضرورة وفائدة الانفتاح العلمي المنهجي على الآخر، وقد استخدم أسلافنا مناهج عديدة بغية الكشف عن حقائق قرآنية، ومن ذلك توظيف المنهج التجريبي للكشف عن حقيقة وزن الذرة، والتي من معانيها النملة، قال أبو حيان مفسراً قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾^(١) «فأخبر تعالى بصفة عدله،

(١) سورة النساء من الآية ٤٠.

وأنه عز وجل لا يظلم أدنى شيء... وضرب مثلاً لأحق الأشياء وزن ذرة، وذلك مبالغة عظيمة في الانتفاء عن الظلم البتة، وظاهر قوله: «مِثْقَالُ ذَرَّةٍ» أن الذرة لها وزن، وقيل لا وزن لها، وأنه امتحن ذلك فلم يكن لها وزن...»^(١)، إن لفظة «مِثْقَال» دعتهم إلى الكشف عن وزن النملة، غير أن الميزان الذي توفر لهم يومئذ لم يسعفهم في الكشف عن وزنها، فقالوا بأن لا وزن لها، وحاول غيرهم تقريب وزنها، فقالوا على ما عبر به في القاموس المحيط: «الذَّرُّ صغار النمل، ومئة منها زنة حبة شعير»^(٢).

وقصة وزن النملة، وإن انتهت إلى نتيجة خاطئة بسبب عدم دقة الميزان، إلا أنها مفخرة عظيمة للمسلمين، ومنقبة كبيرة لهم، وهي ترد وبساطة على الزعم الأركوني القاضي بمرجعة العقل المسلم وتوقفه عن الأداء، فها هو العقل المسلم يتفاعل إيجابياً مع القرآن الكريم، وتستفزه آية بل لفظة قرآنية، فيهرعون للبحث والاختبار.

وحرري بالذكر هنا أن القرآن الكريم لا يخشى البحث وإعمال العقل، بل يدعو إليهما، لأن البحث الجاد وإعمال العقل بحق نهايته إلى الحقيقة التي هي غاية القرآن الكريم ومطلبه.

المطلب الثاني: إخفاقات القراءة التاريخية

للأسف الشديد المشروع الأركوني الذي حاول أن يقدم نفسه كسابقة علمية في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، المشروع الذي زعم أنه يمتلك أدوات منهجية علمية كفيلة وحدها بالكشف عن الحقيقة، المشروع الذي دعا إلى طرح الأدوات المنهجية العربية الإسلامية، وسفه أحلامها، للأسف الشديد؛ هذا المشروع لم يتأخر الزمن كثيراً في إظهار عوراته التاريخية والعلمية والمنهجية^(٣)، ومن ذلك:

أولاً: ادعاء العلمية ونفيها عن الآخر، وفيه جلاء النرجسية، وروح الإقصاء الواضحة جدا في أقوال محمد أركون الذي يعدُّ نفسه العالم المجتهد المتسلح بالآلات العلمية الحديثة،

(١) البحر المحيط، أبو حيان، ج ٣ ص ٢٦١.

(٢) القاموس المحيط، الفيروز أبادي، باب الرء فصل الذال، ص ٤٢١.

(٣) وهي من الكثرة ما وفر مادة خصبة لتأليف كتاب، عدد صفحاته بنظام الورد ثلاث مئة وتسع وخمسون صفحة، عنوانه: «الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري - دراسة نقدية تحليلية هادفة-، لصاحبه: خالد كبير علال، حاصل على دكتوراه دولة في التاريخ الإسلامي من جامعة الجزائر.

ويصفها ب: «الباحث المفكر»^(١)، وأنه يأمل تقديم: «إضاءة حاسمة ليس فقط لمسألة القرآن الذي أصبح مصحفاً، وإنما بشكل أوسع وأعم لمسألة رهانات المعنى، والدلالة المتضمنة في التضاد بين المجتمعات الشفهية ومجتمعات الكتاب المقدس أو الكتب المتفرعة عنه»^(٢)، وأنه صاحب إبداعات مصطلحية، وجهود نقدية، إلا أن: «الكثيرين لم يروا في هذا المصطلح الجديد الذي اخترعته إلا تقليداً للمصطلح القرآني «أهل الكتاب» وهكذا أهملوا كل الجهد النقدي الذي بذلته»^(٣).

وهذا خطأ علمي فادح لم يقبله، ولم يغفره، ولم يسكت عنه حتى أنصار المشروع الأركوني نفسه، ومنهم علي حرب^(٤)، الذي يتابع الأعمال الأركونية أولاً بأول^(٥)، وهو القائل: «فإن أركون يقدم لنا قراءته بوصفها «قراءة علمية» للفكر الإسلامي كما ينبئنا عنوان كتابه الأخير، وهو إذ يقوم بقراءة القرآن ينظر إليه بصفته خطاباً «أسطوري البنية»، وبالطبع فإن من يضع خطابه في دائرة العلم يرى إلى الخطابات الأخرى واقعة في دائرة الأسطورة أو الوهم أو الإيديولوجيا.. وهنا نختلف مع الأستاذ أركون كل الإختلاف»^(٦)، ولننظر فيما يعنيه عنوان كتابه، فماذا تعني «القراءة العلمية» للفكر الإسلامي سوى أو^(٧) القراءات السابقة لم تكن علمية؟ [...] فأركون يتصدى لقراءة القرآن وتفسيره، والأوائل قد فسروه أكثر من مرة، ولكن أركون إذ يفسر القرآن أو ينظر في التفاسير الموضوعية له يضيفي صفة العلم على قراءته، ولا معنى لذلك سوى نفي الصفة العلمية عن القراءات القديمة، وهذا ما نعارضه به، لأننا لو فعلنا ذلك لكننا^(٨) ننفي ذلك النتاج الفكري الضخم الذي تركه لنا علماء التفسير، أجل التفسير، علم من العلوم العربية الإسلامية، ومن يقرأ كتاب «البرهان في علوم القرآن»

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون ص ٤٩.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ص ٨١.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص ٨٠.

(٤) كاتب ومفكر وفيلسوف لبناني، له العديد من المؤلفات منها: «نقد النص» و«هكذا أقرأ».

(٥) وهو القائل: «أنا الذي أعنى بفكر أركون ونتاجه، فإني أقرأه وأتابع أعماله من خلال الترجمات العربية التي يقوم

بها هاشم صالح بالتعاون مع المؤلف وتحت إشرافه»، نقد النص، علي حرب، ص ٦٤.

(٦) كذا في النص، والصواب: الإختلاف، همزة وصلية.

(٧) كذا في النص، ولعله سبق قلم، والصواب: أن.

(٨) كذا في النص، ولعله سبق قلم، والصواب: لكننا.

للزركشي، وهو مصنف في أصول التفسير إذا صح التعبير، يتبين له أن التفسير ميدان علمي له حده وماهيته، وله موضوعه وغرضه، وله لغته ومصطلحاته، وله قواعده وأصوله، وله أدلته وبراهينه، طبعاً إننا إذ نقرأ القرآن اليوم، أو نعيد النظر في التفاسير القديمة، قد نستكشف حقائق لم تستكشف من قبل، أي أننا قد نعقل ما لم يعقله السابقون، ولا عجب فهذا دليل على تجدد الفكر وتطوره، أو على اتساعه وتعمقه، ولكن هل هذا يسوغ لنا ادعاء الصفة العلمية لقراءتنا ونفيها عن الغير؟!، وهل إن قراءتنا هي علمية لأننا نستخدم عدة معرفية تختلف عن العدة التي استخدمها المفسرون الكلاسيكيون، هذا ما لا نسلم به، لأننا نرى أن كل مفسر يفسر القرآن إنما يفسره بحسب النظام المعرفي السائد في عصره، كل قارئ له يجرب فيه لغته، ويمتحن مفهوماته، وكل واحد يحمل عليه معناه، ويقرأه بحسب استراتيجته^(١) (٢).

هكذا يستدرك علي حرب على محمد أركون، ويذكره بأبسط مبادئ المعرفة الإنسانية، وأنها تراكمية يضيف اللاحق إلى السابق، وما علمه اللاحق لتوفر أدوات بحثية ومعطيات معرفية جديدة، لا يعطي الحق بحال نزع صبغة العلمية عن تقدم، لمجرد توظيفهم أدوات ومعارف مختلفة.

ثانياً: تصدى المشروع الأركوني لقراءة القرآن الكريم، وتوسل إلى ذلك بمنهاج وأدوات غريبة، وضعت أساساً لنقد ما يسمى الكتاب المقدس - التوراة والإنجيل -، اكتفى بإسقاطها، ولم يخطر له على بال نقدها، وكتب مشروعه بالفرنسية، وأهمّل العربية التي لا يعرف منها إلا الشيء اليسير؛ الذي لم يجنبه اللحن أثناء اللقاءات الإعلامية، وفقه اللغة العربية؛ بجميع مستوياتها: نحواً و صرفاً وبلاغة وأصوات...، واحد من أهم الأدوات الضرورية لمن أراد أن يفهم الخطاب القرآني أولاً؛ وتفسيره أو الحكم عليه ثانياً، ترى كيف غفل محمد أركون عن كون إتقان الباحث لغة موضوع بحثه شرط أساساً للاقتراب من الحقيقة بشأنه؟.

ثالثاً: لئن سارع محمد أركون إلى نفي صفة العلمية عن التراث العربي الإسلامي، فإنه لم يتردد في اعتبار وجودها مطلقة في الإنتاج الغربي الاستشراقي، فكفَّ عن البحث، واكتفى بترديد أقوال المستشرقين، معبراً عن وفائه الكامل لمعلميه البيض، وأساتذته الغربيين، فهم

(١) كذا في النص، ولعله سبق قلم والصواب: استراتيجية.

(٢) نقد النص، علي حرب، ص ٧٩ - ٨٠.

في نظره: «الباحثين الرواد الذين ساهموا في الدراسات القرآنية بشكل علمي، وأدوا إلى تقدمها، أو تقدم معرفتنا العلمية بالقرآن»^(١)، وجرت له الثقة المطلقة والوفاء للاستشراق إلى أخطاء علمية ومنهجية وتاريخية فادحة، منها^(٢):

١_ عدم التوثيق من المصادر الإسلامية الأصيلة - وهي متوفرة-، وإيثار التوثيق من المراجع الاستشراقية، ومن ذلك أنه:

- عرّف بعض مصطلحات علوم الحديث، كالحديث، والسنة، والأثر، والخبر، والسماع، والرواية، وأحال إلى إنسيكلوبيديا الإسلام^(٣).

- نقل أخبارا تاريخية إسلامية، من دون الرجوع إلى المصادر الإسلامية، وأحال إلى كتب استشراقية^(٤).

- تحدّث عن المرسوم الذي أصدره الخليفة العباسي القادر بالله (ت ٤٢٢هـ) المعروف بالاعتقاد القادري، وأحال إلى كتاب للمستشرق الأمريكي جورج مقدسي عنوانه: ابن عقيل: الدين و الثقافة في الإسلام الكلاسيكي، الصادر باللغة الإنجليزية^(٥)، ولم يرجع إلى المصادر التاريخية الإسلامية التي تكلمت عن هذا الاعتقاد، ومنها: كتاب المنتظم لعبد الرحمن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) الذي أورد الاعتقاد كاملاً في تاريخه^(٦).

٢_ إيراد أخبار ونصوص من دون توثيق تاماً، ومن ذلك:

- ادعاؤه حدوث إجماع بين المسلمين على شكل ومضمون النص القرآني في القرن الرابع الهجري، بعد فترة طويلة من الاحتجاج والاختلاف^(٧)، وهذه الدعوى فضلاً عن عدم توثيقها، فهي دعوى باطلة أساساً - ولعل هذا هو سبب عدم التوثيق-، لأن المسلمين

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ص ٣٩.

(٢) سأقتصر هنا على بعض الأخطاء للتدليل والاستشهاد ليس إلا، إذ لا يمكن ذكرها جميعاً، فهي من الكثرة ما يسع مجلدا ضخماً، وللتوسع قليلاً يرجى الاطلاع على كتاب الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون والنجاري، خالد كبير علال، ص ٥ وما بعدها.

(٣) ينظر الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون ص ٢٢ - ٤٨.

(٤) ينظر تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص ٢٢٤ وما بعدها.

(٥) ينظر القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، محمد أركون، ص ١١ - ١٢.

(٦) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، الجوزي، ج ١٦، ص ١٠٦ وما بعدها.

(٧) ينظر كتابه: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٩٤.

أجمعوا على النص القرآني في الجمع البكري، وهو حدث في القرن الأول الهجري.
- إيراد أخبار تاريخية عن عصر دولة بني بويه بالمشرق الإسلامي (٣٢٠-٤٤٧ هـ)،
من دون توثيق^(١).

- أورد حديثاً بالمعنى، ومن دون تخريج، وهو حديث لا أصل له، وهو: «اختلاف أمتي رحمة»^(٢)، فقال: «إن الحديث الشهير الذي يتناول الاختلاف، ويرى فيه رحمة للأمة، يُعبر بطريقته الخاصة عن فائدة الاختلاف»^(٣)، في حين ساق حديثاً صحيحاً - من دون تخريج -، ولم يسمه حديثاً بل: «مبدأ قوي من مبادئ اللاهوت الإسلامي»^(٤)، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»^(٥).

٣- توظيف مغالطات بقصد التضليل والإيهام، ومن ذلك:

- التظاهر بمخالفة المستشرقين في تعاملهم مع الإسلام منهجاً وتطبيقاً^(٦)، وهو في الواقع تلميذهم الوفي.

- نفي التوثيق الكتابي الفوري للقرآن الكريم، وهو القائل: «هنا نجد أنفسنا أمام المشكلة الضخمة للكلام الشفهي - أي القرآن - الذي أصبح نصاً»^(٧).

- ادعاؤه بأنه لا يوجد إسلام واحد، وإنما يوجد إسلامات، بقدر الفئات الثقافية والعرقية التي تعتنقه، وهذا زعم باطل، ومغالطة مكشوفة، لأن الإسلام في أصله وحقيقته إسلام واحد، يقوم على القرآن الكريم، والسنة النبوية الصحيحة، وأما التعدد العرقي، فمرده لعالمية الإسلام، وأما التعدد الثقافي - كما سماه -، فمرده اختلاف الفهوم والتفسيرات التي يستوعبها ويقرها القرآن والسنة.

(١) ينظر: معارك من أجل الأنسنة، ص ٦١ وما بعدها.

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة، الألباني، حديث رقم ٥٧، ج ١ ص ١٤١.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص ٩٣.

(٤) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص ١١.

(٥) أخرجه الترمذي في سننه، ج ٤ ص ٢٠٩، وأحمد، بلفظ: «لا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل»، حديث رقم ١٠٩٥، ج ٢ ص ٣٣٣.

(٦) ينظر مثلاً: الفكر الأصولي، ص ٤٦، ٤٧، ٤٨، ١٩٧، ١٩٨. والإسلام، أوروبا، ص ٩٨.

(٧) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ١٤٦.

٤- كثرة المبالغات والتهويلات: وظف محمد أركون منظومة مصطلحية ومفاهيمية، أحاطها بالكثير من التبجيل -الذي عابه على التراث الإسلامي-، فهو لا يتردد في التباهي بعمله، وتوظيفه مناهج لم يسبقه غيره إليها في الدرس الإسلامي، ولا يتردد في ازدياد منتج غيره، وحرى بالذكر أن ترسانته المصطلحية من مثل: «الطقس الشعائري، الرأس مال الرمزي، المخيال الاجتماعي...» يغلب عليها الخواء، والغرض منها في الغالب الإبهام ليس إلا.

٥- وصف الذات الإلهية بما لا يليق بها، ومن ذلك وصفه الله تعالى بالبطل المُغَيَّر^(١).

٦- تحريف معاني نصوص القرآن الكريم، ومن ذلك:

- ادعاؤه أن معنى قوله تعالى: ﴿رَبِّ الْكَلِمَاتِ﴾، كان يعني زمن الرسول: «رب القبائل»^(٢)، وهنا الرغبة في التحريف بينة، وقصد التضليل جلي، لأنه أقر أنه أخذ هذا المعنى من ترجمة جاكولين شابي^(٣)، وكان بإمكانه أن يرجع إلى ترجمات أكثر أمانة ووفاء بالمعنى الأصلي -وهي لا تعد كثيرة-، وهو قد أثر الأخذ عن جاكولين دون غيرها، ووصف كتابها بال: «قيم»، لا لشيء إلا لكونها تسير وإياه في اتجاه واحد بخصوص النظرة إلى القرآن الكريم وكيفية التعامل معه، وفي مدح عملها يقول: «أشعر بالسعادة فعلاً لأن أشير إلى كتاب قيم مثل هذا الكتاب، كتاب يمضي في الاتجاه الذي يرغبه الباحث المفكر ويسعى إليه، إن كتابها يقدم المثل العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية، إستراتيجية وإستمولوجية، في الكتابة التاريخية عن القرآن، إن المؤلف ترسم حدوداً لا يمكن اختراقها بين القانون المعياري لمهنة المؤرخ من جهة وبين مجال الفكر الإيماني والمعرفة الإيمانية من جهة أخرى»^(٤).

٧- إيراد الروايات -ولو ضعيفة- ما دامت توافق هواه، والإعراض عن الروايات الصحيحة التي تخالف مذهبه، وهذا مسلك في التعامل مع الروايات لا صلة له بالعلمية والموضوعية مطلقاً.

(١) ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ١٠٥.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون ص ١٣٨.

(٣) ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون ص ١٨٦، وكانت جاكولين شابي، قد ألقت كتاباً بالفرنسية، عنوانه بـ: «Le seigneur des tribus. L'Islam de mahomet»، أي: «رب القبائل، إسلام محمد»، طبع بباريس سنة ١٩٩٧م.

(٤) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون ص ٤٩ - ٥٠.

٨- نَفَى الأصل الرباني للشريعة الإسلامية، وهو الذي تساءل: «كيف حصل أن اقتنع ملايين البشر أن الشريعة ذات أصل إلهي؟»^(١)، ثم انتهى محمد أركون إلى أن الشريعة تشكلت تدريجياً بفضل ممارسات القضاة، واجتهادات العلماء، وهو مذهب المستشرقين كـ «جولد تسيهر»، مؤكداً ومسفراً عن تبعيته المطلقة لهم، قال -تتمة لكلامه السابق-: «إن على المنهج التفكيكي والتحليلي العلمي المحرر في كتابة التاريخ أن يجيب عن هذا السؤال. هذا ما سنحاوله الآن حسب الرواية الرسمية، فالشريعة كانت قد تشكلت تدريجياً بفضل ممارسات القضاة الذين كان عليهم مواجهة حل مسائل المسلمين المتفرقة والعديدة، كان منهجهم يتمثل في استجواب القرآن من أجل استخلاص الحل منه [...] هذه الرواية الرسمية للقصة التي كان المستشرقون قد وضعوها على محك النقد التاريخي أثبت هؤلاء المستشرقون (غولدزهر، شاخت، إلخ...) أن الأشياء كانت قد جرت بشكل مختلف، وأن النظرية (أو الرواية) التي اخترعها التراث ليست إلا وهماً، وذلك من أجل إسباغ الصفة الإلهية على قانون قد أنجز داخل المجتمعات الإسلامية، وبشكل وضعي كامل»^(٢)، هذا هو صاحب المشروع العلمي الكبير، وبعد أن شَوَّقَ وَبَشَّرَ بتطبيق المنهج التفكيكي والتحليلي العلمي المحرر في كتابة التاريخ للإجابة عن سؤال أزعجه، اكتفى بتقرير إجابة صاغها غيره، ولم يقيم، ولا أقاموا عليها دليلاً.

رابعاً: العجز عن التنزيل والتطبيق على كامل القرآن:

عاش محمد أركون اثنتين وثمانين سنة، ستاً وثلاثين سنة منها بعد إعلانه عن مشروعه «الكبير»^(٣) كما يحلو له أن يصفه، وهي مدة زمنية طويلة، وكافية لأن يستوفي القرآن الكريم كاملاً قراءة وفق منهجه المقترح، إلا أنه اقتصر على سور من القرآن الكريم لا يبلغ عددها عدد أصابع اليد الواحدة، فقد طبق منهجه على سورة الفاتحة والتوبة والكهف والعلق، ويُفْتَرَضُ لمشروع وُصِفَ بـ: «الكبير»، و بـ: «القراءة العلمية»، أن يوظف أداة الاستقراء

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

(٣) يرجى متابعة برنامج «إضاءات» على موقع: youtube - الذي يعده تركي الدخيل، والذي استضاف فيه محمد أركون؛ في حلقتين، وفيه شرح محمد أركون مشروعه الكبير كما وصفه.

الكامل، أما أن يقتصر العمل على أربع سور من أصل مئة وأربع عشرة سورة، فهو الدليل على القصور البين الواضح.

خامساً: استعادة شبهات المشركين ومصطلحاتهم:

بشر محمد أركون بمشروع كبير وعلمي جديد كلياً، إلا أنه لم ينتبه أنه قام باسترجاع شبهات مشركي مكة - وهو لا يخفي إعجابه بهم -، بل ووظف مصطلحاتهم التي عبرت عن تخبطهم وتخبطه بخصوص وصف القرآن الكريم، ومحتوياته: كالأساطير، والسحر.

سادساً: تخبط المشروع الأركوني بعدم وضوح الهدف:

يبدو المشروع الأركوني على الرغم من نرجسيته وادعائه امتلاك «الآلات العلمية»، متخبطاً، تائهاً، ضالاً، فهو لم يحسم أمره بخصوص النص الذي سيمارس عليه مشروعه القرآني «الكبير»، وبقي متردداً بين أمرين:

الأول: إعادة قراءة النص القرآني المتوفر بأدوات جديدة علمية - في تقديره -، ثم تجاوز أحكامه التي لم تعد مسايرة للعصر، كحكم الميراث مثلاً الذي قال فيه: «لا يمكننا أن نستمر في قبول ألا يكون للمرأة قسمة عادلة، فعندما يستحيل تكييف النص مع العالم الحالي، عندما يكون منثقا عن وضع اجتماعي لا يتناسب في شيء مع عالمنا الحاضر، ينبغي العمل على تغييره»^(١).

وجرأة أركون في الدعوة إلى تجاوز أحكام القرآن الكريم لم تقتصر على الأحكام الفقهية، بل امتدت لأحكام العقيدة وفيها يقول: «لا أقول هذا الكلام لكي أغلب موقف الإسلام فيما يخص مسألة البعث، وإنما لأفتح حقلاً جديداً من التفكير تصبح فيه المزامع التقليدية للمسيحية والإسلام متجاوزة معا عن طريق دراسة المشاكل المتموضعة في ما قبل البعث والصحة الإلهية للقرآن، ينبغي العودة إلى أسس المسألة وأصلها، كنت قد بينت في مكان آخر كيف أن معارضي النبي [صلى الله عليه وسلم] في مكة والمدينة كانوا يطلبون منه براهين قاطعة على هذه الصحة، تماماً كالمناقشات التي حصلت في المسيحية بخصوص القبر الفارغ والبعث في زمن الحواريين»^(٢).

(١) التأويل بين ضوابط الأصوليين وقراءة المعاصرين، إبراهيم محمد طه بويدان، ص ٢٠٤.

(٢) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص ٤٦.

الثاني: إعادة صياغة النص القرآني وفق معطيات تتيحها وثائق - لم يذكرها محمد أركون، ولم يبشر باحتمال وجودها - بعد أن قرر - من دون حجة - أن النص القرآني تعرض للتحريف لدواع طائفية ومذهبية، قال: «ينبغي أولاً إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقداً جذرياً، وهذا يتطلب الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتيح لها أن تصلنا، سواء كانت ذات أصل شيعي، أم خارجي، أم سني، هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر، المهم عندئذ التأكد من صحة الوثائق المستخدمة، بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق، وإنما أيضاً محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخراً [...]»، هكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخ من البحث وتحقيق النصوص الذي يتبعه فيما بعد - وكما حدث للأناجيل والتوراة - إعادة قراءة سميائية ألسنية للنص القرآني، إن المنهج الألسني رغم غلاظته وثقل أسلوبه، يمكنه أن يحررنا من تلك الحساسيات التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص علاقة منغوسة منذ الطفولة»^(١).

سابعاً: محاولة المصادرة على المطلوب والالتفاف على الحقيقة:

انطلق محمد أركون في الدرس القرآني بمنهج تاريخي، وهو يريد أن يثبت نتائج افترضها سلفاً، ولم يستسلم للبحث العلمي ولم ينقل له، انطلق وهو يسوي بين القرآن الكريم المحفوظ، وبين التوراة والإنجيل المحرفين، معتبراً الجميع نصوصاً تمتعت بالقداسة حيناً من الزمن، ثم اعترها التغيير، لتفقد بعدها ما يجب لها من التقديس، لذا راح يتفنن في استبدال المصطلحات الإسلامية بمصطلحات غريبة، الظاهرة القرآنية، الخطاب النبوي، المدونة الرسمية... وهذا مسلك غير علمي تماماً - «المشروع علمي كبير» -، لأنه يستبدل مصطلحات مقررة بأخرى مفترضة لا حجة عليها.

ثامناً: مشروع تقويضي، ذو نزعة تفكيكية تشكيكية تجاوزية، وليس مشروعاً علمياً: يفترض في المشاريع العلمية الرصينة، والقراءات الجادة، أن تؤسس فكراً قائماً على الحجج والبراهين والأدلة، في حين اكتفى المشروع الأركوني بالتشويش على الفكر

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

الإسلامي والإنساني، مشروع حاول أن يلبس ثوب العلمية، لكنه تجرد منها، بالتسوية أو المقارنة بين المختلفين تماما - القرآن الكريم المحفوظ والكتب السماوية المحرفة -، والتخبط بعدم وضوح هدف المشروع، والتيه بالخلط بين مناهج مختلفة، ومحاولة إخفاء وهن هذا المشروع بالإبهار باستعمال مصطلحات غريبة، وعبارات موعلة في التعقيد.

تاسعاً: المشروع الأروكوني زعم التجديد والعصرنة والحداثة، إلا أنه اكتفى بتقليد حادثة الآخر، المختلفة من حيث الدواعي والأهداف، إذ ثمة فرق بين روح الحداثة، وواقع الحداثة^(١)، روح الحداثة التي تعني جملة من المبادئ التي تسعى إلى التطوير، وتطمح إلى الأفضل، وواقع الحداثة؛ وهو المستوى الذي أمكن لبعضهم، في هذا المجتمع أو ذاك من الوصول إليه في محاولتهم تجسيد قيم الحداثة، وهي محاولات شتى متباينة ونسبية، وما قام به أدياء الحداثة العرب، ما هو إلا محاولة فاشلة لاستنساخ واقع حادثة الآخر، ولم يقتربوا البتة من روحها.

وهكذا فإن قراءة الآيات القرآنية كما مارسها صاحب المشروع العلمي الكبير وأنصاره، هي تقليد صريح لما أنتجه واقع الحداثة في المجتمع الغربي، فلا ينفع أن إبداع هؤلاء القراء يتجلى في كونهم قاموا بتطبيق منهجيات ونظريات لم تطبق على القرآن من قبل، فقد ظهر أن هذا التطبيق لا يعدو كونه إسقاطاً آلياً، والإسقاط لا إبداع معه، بل إن هذا التقليد جعل قراءتهم ترجع إلى زمن ما قبل الحداثة، وهو زمن الوقوع تحت الوصاية الذي ثارت عليه بالذات الحداثة، وقد رضي هؤلاء بأن يضعوا أنفسهم اختياراً تحت الوصاية الثقافية والفكرية والسياسية لصانعي الحداثة، فتكون قراءاتهم، بموجب روح الحداثة، عبارة عن قراءات القاصرين، لا قراءات الراشدين، ويلزم بالتالي أنه لا حداثة إلا بالتححرر من هذه الوصاية الشاملة، والخروج إلى فضاء الإبداع الحقيقي، الذي لا يتأتى عن طريق القراءات الحداثية، وإنما بتفعيل فريضة التدبر، وحركة التجديد التفسيري المنضبطة بجملة من الضوابط، التي تضمن لها سلامة المسار وطيب الثمار.

عاشراً: جرأة رواد القراءة التاريخية على القول في القرآن الكريم ما ليس فيه، فتحت

(١) ينظر روح الحداثة، طه عبد الرحمن، ص ٢٤ وما بعدها.

شبهية كل من رام شهرة ولم يبلغها بعلم رسخت بها قدمه، ولا بفكرة نيرة جادت بها قريحته، للهذيان ومحاولة النيل من القرآن الكريم، وهيئات هيئات، ومن أولئك من دُعِيَ بصاحب الفراغات^(١)، الذي حاول أن يبدو كمُنظِرٍ للونٍ جديدٍ من التعامل مع النصوص، ومقترحٍ فنٍ جديدٍ في القراءة، وقبل ذلك أطلق حكماً وعممه - من دون تأسيس - فقال: «لا يوجد نص متماسك كما هو الخط المستقيم، حيث بالتحليل الفلسفي التقليدي هو بمثابة نقطة ممتدة، لا نصّ متماسك، أقصد: لا نصّ من غير فراغات متغلغلة بين تصوراته وأفكاره وجمله، وإذا كانت القراءة أصنافاً وفنونا، فلنجعل من قراءة الفراغات داخل النص فنا من هذه الفنون»^(٢).
وبعدما فرغ صاحب الفراغات من التأسيس لنظريته - من دون حجج -، لم يجد سوى القرآن الكريم حقلاً للتطبيق، قال: «هذا هو النص، مجموعة من التصورات والأفكار والآراء والصور، ولكن بين كل فكرة وأخرى، بين كل تصور وآخر مسافة كبيرة، هذه المسافة تختزن حقائق غائبة، هل يمكننا اكتشافها؟، وهي مسافة جاهزة في بعض الأحيان لمليها بما نريد، بما نرغب، وبما نفكر، وبما نريد أن نوصله أيضاً، فهل يمكننا أن نتناص مع غيرنا بهذه الطريقة؟، يقول القرآن الكريم: ﴿ وَمَنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْشُرُونَ ﴾^(٣)، فمما لا شك فيه هناك مسافة مذهلة بين الترابية والبشرية»، وأضاف: «العقل بهذا يملأ فراغات القرآن، ليس هذا الجهد من نوع التفسير، التفسير توضيح وبيان للمقصود، ينصب على اكتشاف الدلالة، أما هذه المحاولة فهي عملية (ترميم للنص القرآني) تكميل للنص»^(٤)، إن صاحب الفراغات الذي يزعم ترميم النص القرآني - حاشا لله ولكتابه العظيم - كان حرياً به أن يوجه جهوده لترميم عقله وملء فراغاته، فهو من السفه ما جعله يفضح نوايا «مشروعه:

(١) هكذا دعاه عبد الرحمن بودرع، ورفض التصريح باسمه في متن كتابه، وهو غالب حسن الشابندر، كاتب عراقي، مقيم في السويد، ذو نزعة لتوحيد الطوائف الشيعية لمواجهة أهل السنة، «مفكر إسلامي»!، يزعم أن لا مرجعية له سوى مرجعية النقد، من مؤلفاته: «ليس من سيرة الرسول الكريم»، و«مشكلة تدوين الحديث في عصر النبي»، ينظر: الخطاب القرآني ومناهج التأويل، عبد الرحمن بودرع، ص ٣٦ - ٣٧.

(٢) فراغات النص القرآني... من يملأها وكيف؟، غالب حسن الشابندر، مجلة إيلاف الإلكترونية، عدد مارس سنة ٢٠٠٩.

(٣) سورة الروم الآية ٢٠.

(٤) فراغات النص القرآني... من يملأها وكيف؟، غالب حسن الشابندر.

قراءة النصوص بملء فراغاتها»، وأنه مشروع لا يعنيه أبداً خدمة النص، وإنما خدمة الرغبات والأهواء والخبث!!!... ، فقال: «والمطلوب هو اقتحام هذا الفراغ من أجل اكتشاف بعض هذا المخزون، وهناك معنى آخر لملء هذا الفراغ، أن نُسلِّ أو ندسَّ بين الأفكار والتصورات خيالنا، رغباتنا، شهواتنا، أفكارنا، نمضيها بين تلكم الأفكار والتصورات التي يحملها النص، نُلحِم بين الأفكار والتصورات بواسطة نحن، أنفسنا، روحنا، ضميرنا، خبثنا، فرحنا، وكل ما هو لصيق بنا، بشكل وآخر»^(١).

(١) المرجع نفسه.

خاتمة

هذا، وقد انتهت الورقة إلى:

أولاً: أن المشروع الأركوني حاول أن يرتدي ثوب العلمية؛ لكنه ابتعد عنها كثيراً، يؤكد ذلك كثرة الأخطاء التاريخية والعلمية والمنهجية الفادحة التي عانى منها؛ والتي يسلم منها -غالبا- البحث العلمي المبتدئ.

ثانياً: أن المشروع الأركوني وهو يقدم نفسه مصححاً لمسار الفكر العربي الإسلامي، وواصفاً ذاته بالقراءة العلمية للقرآن الكريم، والتراث الإسلامي، يزعم امتلاك الحقيقة المطلقة، باحتكار صفة العلمية، ونفيها عن غيره، وهو بذلك يكون قد أصاب نفسه في مقتل. ثالثاً: أن المشروع الأركوني سعى إلى العلمنة، وليس العلمية للفكر العربي الإسلامي^(١)، وأن همه هو عزل القرآن الكريم عن الحياة، تماماً كما حدث مع التوراة والإنجيل، وليس قراءته -كما زعم- قراءة علمية.

رابعاً: أن المشروع الأركوني؛ في واقع الأمر ليس مشروعاً تجديدياً إبداعياً، وإنما هو تكرار بيغائي لطرح غربي واستشراقي تناول النص التوراتي والإنجيلي، وألحق بها النص القرآني، وتعامل مع الجميع بالكيفية نفسها، وللأسف أيضاً المناهج الغربية وإن ارتدت ثوب العلمية، وتزينت بحلية الموضوعية، فإنه في لا شعور واضعياً ومنفذيها العقدة من السلطة الكهنوتية عموماً، والكنسية خصوصاً، غير أن هذه العقدة لم تقتصر على التوراة والإنجيل، بل امتدت للقرآن الكريم، وهنا لا بد من رفع لافتة قف كبيرة عالياً، ولئن نجحت المناهج والدراسات الغربية في رفع القداسة عن نصوص التوراة والإنجيل، فلن تتمكن من فعل ذلك مع القرآن الكريم، ولئن ردد أدياء الحداثة العرب بيغائية كلام بعض المستشرقين بشأن تاريخ توثيق نص القرآن الكريم؛ القاضي باندثار النص الأصلي، فقد غفلوا؛ بل تغافلوا عن قول البعض الآخر من المستشرقين الذين لم يترددوا في الاعتراف بصحة وأصالة النص القرآني، وهذا كلام المستشرق «ن بورلي»: «بين أيدينا كتاب معاصر، فريد في أصالته وفي سلامته، ولم يشك أحد في صحته كما أنزل أي شكٍ جديٍّ، وهذا الكتاب هو القرآن، وهو

(١) وهو مقصد لم يخفه محمد أركون، بل صرح به، وأفرد له عنواناً خاصاً: «الإسلام والعلمنة» في كتابه: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٧٥ وما بعدها.

اليوم كما كان يوم كتب أول مرة تحت إشراف محمد [صلى الله عليه وسلم]... وهذا الكتاب ليس مجموعة أحاديث أو تقارير يفترض فيها أن محمداً قد قالها، فهي نفس الآيات التي أملاها بنفسه يوماً بعد يوم، وشهراً بعد شهر خلال حياته.. وأن الحسنه الوحيدة في طريقة زيد أنها كانت أمينة فوق الشبهات، فلم يفعل شيئاً ليضيف فقرات، أو يضع جملاً ربطاً، أو يحذف، أو ينسخ.. لقد عمل بإخلاص لا يمكن تصوره... والمهم أن القرآن هو العمل الوحيد الذي عاش دون أن يبدل فيه، ولا يوجد شيء يمكن أن يقارن بهذا أدنى مقارنة في الديانة اليهودية، ولا في الديانة المسيحية^(١).

خامساً: أن توظيف مختلف المناهج العلمية الصحيحة، والمعارف الإنسانية، للكشف عن الحقيقة هو من الحكمة؛ التي هي ضالة المؤمن.

سادساً: أن الانفتاح على الآخر ينبغي أن يكون وفق ضوابط تمنح فرصة الاستفادة، وتمنع الانبهار المفضي للانصهار فالاندثار.

وتوصي الورقة بإعداد المزيد من الدراسات لبيان تهافت ووهن دعوات المتسورين لإعادة قراءة النصوص الشرعية، والتفعيل المستمر لفريضة التدبر وحركة التجديد التفسيري المنضبطة، ولتقّم بذلك مؤسسات علمية إسلامية عالمية، ضماناً لسلامة المسار، وطلباً لطيب الثمار.

والحمد لله رب العالمين.

(١) القراءات القرآنية وأثرها في الدراسات النحوية، عبد العال سالم مكرم، ص ١٠.

قائمة المراجع

أولاً: القرآن الكريم:

مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي، برواية حفص عن عاصم وبالعدل الكوفي، وعدد الآيات على طريقته: ٦٢٣٦ آية.

ثانياً: الكتب:

١- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد، أحمد محمد الفاضل، مركز الناقد الثقافي دمشق، ط ١ سنة ٢٠٠٨م.

٢- الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري - دراسة نقدية تحليلية-، خالد كبير علال، دار المحتسب، ط ١ سنة ٢٠٠٨م.

٣- الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقبي بيروت، ط ٢ سنة ٢٠٠١م.

٤- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، المكتبة التوفيقية، ط ٣ سنة ١٩٩٧م.

٥- امرأتنا في الشريعة والمجتمع، الطاهر الحداد، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، سنة ٢٠١١م.

٦- البحر المحيط، أبو حيان، ت عادل أحمد عبد الجواد، وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ سنة ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.

٧- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ٢ ص ١٩٩٦م.

٨- جمال القراء وكمال الإقراء، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الصمد علم الدين السخاوي، ت، عبد الحق عبد الدايم سيف القاضي، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت - لبنان، ط ١ سنة ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م.

٩- الخطاب القرآني ومناهج التأويل، نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة، عبد الرحمن بودرع، مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط - المغرب، ط ١ سنة ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م.

- ١٠- روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط ٣ سنة ٢٠١٣ م.
- ١١- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- ١٢- سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، ت، أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي - بيروت، د ت.
- ١٣- الصحيح المسند الجامع، محمد بن إسماعيل البخاري، دار طوق النجاة، ط ١ سنة ١٤٢٢هـ.
- ١٤- الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ٢ سنة ١٩٩٦م.
- ١٥- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، د ت.
- ١٦- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى بيروت، لبنان، ط ١ سنة ١٩٩٩م.
- ١٧- القراءات القرآنية وأثرها في الدراسات النحوية، عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة بيروت - لبنان، ط ٣ سنة ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- ١٨- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط ٢ سنة ٢٠٠٥م.
- ١٩- قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، محمد أركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، د ط، د ت.
- ٢٠- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، ت، شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط ١ سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- ٢١- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى بيروت، ط ١ سنة ٢٠٠١م.

٢٢- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ت، محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٣- نافذة على الإسلام، محمد أركون، ترجمة صياح الجهميم، دار عطية بيروت، لبنان، ط ١ سنة ١٩٩٦م.

٢٤- النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود، محمد عمارة، نهضة مصر، ط ١ سنة ٢٠٠٧م.

٢٥- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط ٤ سنة ٢٠٠٥م.

٢٦- نقض مطاعن في القرآن الكريم، يتضمن تفنيد ما ألقاه المدعو طه حسين على طلبة كلية الآداب في الجامعة المصرية، محمد أحمد عرفة، وكيل كلية الشريعة الإسلامية، وقف على تصحيحه وعلق عليه بعض الحواشي، السيد محمد رشيد رضا، صاحب المنار، مكتبة الزهراء، ٩ ش عبد العزيز عابدين، القاهرة، طبعة ثانية ١٩٨٦م.
ثالثا: الرسائل الجامعية:

١- الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، إعداد مصطفى كيجل، إشراف إسماعيل زروخي، جامعة محمود منتوري قسنطينة الجزائر، سنة ٢٠٠٨م.

٢- القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، أطروحة دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، إعداد محمد محمود كالمو، إشراف عبد المنعم بشناق.

رابعا: المجلات:

- مجلة إيلاف الإلكترونية، عدد مارس سنة ٢٠٠٩.

خامسا: المواقع الإلكترونية:

- <https://ar.wikipedia.org/wiki>
- <http://elaph.com/Web/ElaphWriter/2009416830/3/.htm>
- <http://www.hewarye.com/vb/archive/index.php/t->

**إشكالية المنهج الحدائي في التعامل
مع النصوص الشرعية
عرض ونقد**

د . أنس سليمان المصري
الأردن



مَفْرَمَةٌ

الحمد لله هادي الجنان، باري الجنان، مكلف الإنسان والجان. والصلاة والسلام على سيد الخلق، نبي الحق، إمام الغرب والشرق. وعلى الصحابة الحافظين لدينهم، الناقلين لسنة نبيهم، والتابعين لهديتهم وسبيلهم، وبعد: فلم يشكّل التعامل مع النصوص الشرعية -حفظاً ونقداً- إشكالية عند المتقدمين، سواء في زمن نزول الوحي، أو بعده، كما لم تكن القراءة والحفظ والمنهج العلمي أو الفكري بالأمر الحادث على الأمة الإسلامية؛ بل إنها كانت منذ اللحظة الأولى للوحي، ولا زالت في كل لحظة مورداً رئيساً للعلوم الإنسانية، وطالما كان علماء السلف يقرؤون ويحفظون ويجتهدون، وينتقدون، ويحللون ويراجعون.

ومنذ اللحظة الأولى التي نزل فيها النص القرآني، عمد الصحابة رضي الله عنهم لفهمه وتحليله، والسؤال عنه؛ ابتداء مما حكمت عليه خديجة رضي الله عنها من مصدرية الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم، حتى بداية عصر الخلافة، وأمر أبي بكر الصديق رضي الله عنه الصحابة رضي الله عنهم بجمع القرآن وتدوينه، ونسخه للمدائن والبلدان زمن عثمان رضي الله عنه، حتى بقي أمر السنة المطهرة محفوظاً في القلوب والعقول، إلى ظهور بذرة التدوين، وبزوغ عصر الصحيحين والسنن، وما بعده من المسانيد والمستخرجات، وما رافقها من أجواء الحفظ والنقد، والتدقيق والتحقيق، وما نتج عن ذلك من تصفية لكتب السنة التي بقيت حتى عصرنا هذا حاملة في طياتها كلام المصطفى صلى الله عليه وسلم. كل ذلك التاريخ الإسلامي في التعامل مع النصوص الشرعية كان مليئاً بأجواء الفهم، والتحليل لنصوص الوحي، ودراستها، واستنتاج عباراتها، وتحليل إشاراتها، وحراسة مدلولاتها، وفهمها وتأويلها ضمن قوانين مضبوطة، وقواعد مشدودة، ومناهج راسخة ومرتبطة بمقتضيات اللغة، ومحتكمة للشرع وحدوده، خوفاً من أي تأويل مجازف، أو استنباط مخالف، وصيانة لها من الإسفاف، والبعد عن قوانين التأويل المجانبة لقواعد اللغة والشرع، فتشكلت منظومة متناغمة من أصول الدين والفقه، تحمل قواعد مستندة إلى أدلة شرعية ولغوية معلومة لكل مشتغل في هذا الفن.

وقد وسّع هذا السلف لعقود من الزمان، حكموا به البلاد والعباد، وشرّعوا منه القوانين،

وأقاموا به عماد الدين، ونشروا هديه للناس كافة، حتى عجزت أية حضارة أن تضاهي ما وصلت إليه العلوم الإسلامية من الرقي والتقدم والازدهار على مدى مئات السنين.

مشكلة البحث ومبررات اختيار الموضوع:

لقد بقي الأمر على ما ذكرنا آنفاً، حتى برز عدد من ناطقي اللغة، مدّعي فقهها؛ تناولوا نصوص القرآن والسنة بقراءة تُسمى بـ«الحدائبية»؛ وهي قراءة تأويلية خارجة عن نطاق المعهود المنطقي، مستمدة آلياتها من تجارب الغرب في فهم نصوصهم المقدسة، غير مكترثين لتتاجات نصوصهم العقدية والفقهية بقدر ما تتوق إليه أنفسهم من النقد، باستخدام «نظريات لغوية» مبتدعة (كالبنوية^(١))، والتفكيكية^(٢)، والسيميائية^(٣)، والتي كانت وليدة الصراع الحدائبي الغربي مع الدين، فأدى ذلك إلى الاشتغال بالإنسان بعيداً عن الله (الأسنة)، والاهتمام بالعقل خارجاً عن الوحي (العقلنة)، ومراعاة للدنيا من غير النظر إلى الآخرة (الأرخنة)، مما أدى بهم إلى معالجة النصوص الربانية ضمن تقاليد يهودية نصرانية، تُخضع كلام الله ﷻ ورسوله ﷺ لمناهج النقد التي خضعت لها نصوص التوراة والإنجيل في إطار الفكر الغربي والذي صار عند الحدائبيين العرب مرجعية مسلّمة، غير قابلة للنقاش والتعديل.

فأنتج ذلك تأثيراً واضحاً عند عدد من «المثقفين» العرب على درجات متفاوتة، ساعدت عليه عوامل متعددة، مدّعين - عن قناعة وإصرار - أنهم يقفون موقف الدفاع عن الإسلام - زعموا -، وإخراجه من الزاوية الضيقة التي وضع نفسه فيها!، واتخذوه مولجاً لنقض قواعد الدين وآيات الكتاب الحكيم، فكانوا مصداق قول النبي ﷺ: «دعاة على أبواب جهنم، من أجاهم إليها قذفوه فيها»، إذ «هم من جلدتنا، ويتكلمون بألسنتنا»^(٤)، فهذا محمد أركون^(٥)

(١) البنوية: منهج يستكشف العلاقات الداخلية المتبادلة للعناصر الأساسية في النص، وفهمه بشكل كلي، بعيداً على المعاني المباشرة لها. انظر الرويلي والبازعي، دليل الناقد العربي، ص ٦٧، بتصرف.

(٢) التفكيكية: مذهب أدبي يقول باستحالة الوصول إلى فهم متماسك أو متجانس للنص أيّاً كان. انظر عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، ص ١٣١، بتصرف.

(٣) السيميائية أو السيميائية: علم الدلالة، وهو علم حديث يبحث في الدلالات اللغوية، يدرس المعاني اللغوية على صعيد المفردات والتراكيب، وما يتبعه من تطور لهذه المفردات بعيداً عن الاشتقاقات التاريخية لها. انظر الرويلي والبازعي، دليل الناقد العربي، ص ١٧٧، بتصرف.

(٤) متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم (٦٥٥٧)، وصحيح مسلم، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال...، حديث رقم (٣٤٣٤).

(٥) محمد أركون، جزائري الأصل، ولد عام ١٩٢٨م، درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا في =

يزعم قائلاً: «إن الجمهور الأوروبي يجهل كل شيء عن حقائق الإسلام والمجتمعات الإسلامية، كما أنه مليء بالإحكام السلبية المسبقة تجاهها، وأنا أهدف إلى إيضاح الأمور على حقيقتها، وبالتالي إزالة هذه الأحكام المسبقة أو زحزحتها بعض الشيء إن أمكن»^(١). وهكذا نرى أن القوم يُعدون أنفسهم منقذي الفكر الإسلامي من بين طرفي كماشة المجتمع الأوروبي، ومجددي الحضارة والفكر الموروث، إذ يعالجون جميع القضايا الشرعية المشكّلة على حد سواء، متأثرين -بعمق- بمعطيات الحضارات والثقافات الغربية، فضلاً عن الضغوط الواقعية.

فلم يقفوا -ولو لمرة- لإثبات صحة وجهة النظر من جهة الإسلام عند التعارض، بل نجدهم دوماً يعالجون قضاياهم على حساب الإسلام وفقاً لما يفكر فيه الغرب.

أهمية الدراسة وأهدافها:

عُنيت هذه الدراسة بتوضيح مفهوم الحداثة ونشأتها، والكشف عن هويات عقول أصحابها، وتحليل أصولها ومصادرها، وطريقة انتقال عدواها إلى بعض المستغربين العرب. معرّجين على أساليب نقدهم، وقواعد تعاملهم، ودوافع نبذهم لنصوص الشريعة، وآثار ذلك المنهج، متتبعين في ذلك سقطاتهم، ومسلطين الضوء على عثراتهم وهناتهم، وموضحين الآليات القويمة في التعامل معها، والله الموفق والمستعان، وعلى نبيه السلام والعرفان.

الدراسات السابقة:

تحتوي المكتبة الإسلامية المعاصرة عدداً من المؤلفات الناقدة لمناهج الحداثيين، والدارسة لمناهج قراءتهم للنصوص الشرعية؛ لكن أيّاً منها لم تبلور الأسس الدافعة، والمنطلقات الفكرية المسيبة لظهور العداوة بين الحداثة والنصوص الشرعية، والمؤدية إلى الطعن في مصادر الدين، ومن أهم تلك الدراسات:

١. القرني، عائض بن محمد، ١٩٨٨م، الحداثة في ميزان الإسلام، دار هجر، مصر، الطبعة الأولى. عرض فيه المؤلف إلى أهداف المنهج الحداثي، ومواقف بعض الحداثيين، ورموزهم،

=الجزائر، ودرس الدكتوراه في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس، وعين فيها مدرّساً لتاريخ

الفكر الإسلامي والفلسفة، وله مؤلفات عدة فيهما، توفي في فرنسا عام ٢٠١٠م، ودفن في المغرب.

(١) أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص ١٩٧.

وطرق تعاملهم مع النصوص الشرعية وأساليبها، وقد أشار في عدة مواضع متفرقة إلى إشكاليات ذلك المنهج، دون حصر أو بلورة لها.

٢. ريان، محمد رشيد ريان، ١٩٩٧م، الحدائبة والنص القرآني، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية. عرض فيها الباحث مناهج الحدائبيين للتعامل مع النص القرآني من حيث الثبوت أو الدلالة، وآليات تطبيق المناهج الحدائبية في تفسير النص القرآني.

٣. عبد الله، الحارث فخري عيسى، ٢٠١٠م، الحدائبة وموقفها من السنة النبوية، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية.

اختصت الدراسة بنقد القراءة الحدائبية للسنة النبوية ومناهجها، مع التعرّيج على بعض المنطلقات الفكرية الدافعة للحدائبيين لنقد السنة، لكنها خلت عن بلورة إشكاليات ذلك المنهج ورصدها.

٤. الشرفي، عبد المجيد، ١٩٩١م، الإسلام والحدائبة، الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية.

وقد عرض إلى عدة محاور خالف فيها الحدائبيون نصوص القرآن والسنة، ومدى خروجهم عن سياقاتها، لكنها لم تُشر إلى الأسس المؤدية إلى تلك النتائج.

منهجية البحث:

قامت كتابة هذا البحث على عدة مناهج مترابطة شكلت في مجملها هيكلية هذا البحث، وكانت على النحو الآتي:

- المنهج الاستقرائي: يقوم على استقراء مناهج النقد النظرية والنصوص التطبيقية عند الحدائبيين، ووضعها ضمن أطر موضوعية مترابطة.

- المنهج التحليلي: ويقوم على تحليل ما تم استقراؤه من المادة، ودراسته، والعمل على الربط بين مفردات مناهج الحدائبيين ومنهج أهل السنة، وعرض الفجوة القائمة بينهما.

- منهج النقد: ويقوم على تقويم تلك النصوص ونقدها، وبيان ثغراتها، ومآلات العمل بمقتضاها، ومدى تباين مقاصدها وأغراضها.

المبحث الأول

مفهوم الحداثة (Modernity) وما بعدها

الحداثة - لغةً - مشتقة من مادة «ح د ث»، وفي اللغة يُقال: «حدث حدثاً، وحداثةً، فهو حديث»، ويُقال: (حَدَثَ) نقيض (قَدَّمَ)^(١)؛ فكلمة حداثة كلمة نسبية؛ إذ كل ما هو قديم كان حديثاً نسبة لما قبله، وكل ما سيكون حديثاً في المستقبل سيؤول إلى قَدَمٍ قياساً لما سيكون بعده؛ فالحداثة مصطلح لا يرتبط بنص معين، أو حدث معين.

وفي ضوء هذا المضمون تصبح الحداثة في مآزق لغوي عَصِيٍّ على الاستيعاب والفهم، ولا يمكن تطبيقه إلا على زمن المتكلم دون غيره^(٢).

كما يتسم هذا المصطلح بالغموض باتفاق الباحثين، ولهذا قال بعض الحداثيين ساخراً: «إذا وضعت - في حجرة واحدة - المناقشين الأساسيين للمفهوم، - وأنا معهم - ثم أغلقت الحجرة وألقيت بالفتاح بعيداً، فلن يحدث إجماع بين المشتركين في الجدل بعد أسبوع، وأن خطأ ربيعاً من الدماء سوف يظهر من تحت الباب»^(٣).

وسبب ذلك اختلافاً واسعاً غير منضبط في تعريف مصطلح الحداثة (Modernity)، أو العصرية، أو التحديث، فجعلوها وصفاً لأي عملية تتضمن تحديثاً وتجديداً لما هو قديم؛ لذلك فقد تستخدم في مجالات عدة، لكن هذا المصطلح برز واضحاً في المجال الثقافي والفكري التاريخي، ليدل على مرحلة التطور التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة^(٤).

ولهذا اندفع الحداثيون العرب - في تصورهم لتحقيق الحداثة - إلى تحقيق قطيعة معرفية مع الماضي، واحتقار التراث، ثم الوصول بالتبعية الثقافية للغرب إلى أبعد نقطة^(٥)، فوصفوا التاريخ بالسّجن؛ وجعلوا نصب أعينهم قول الحداثي الأمريكي: «مشكلتكم أنكم تنظرون

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة «حدث».

(٢) عبد الغني، سقطة الحداثة والخصوصية الغربية، ص ٤٧، بتصرف.

(٣) حمودة، المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، والنص عن بحث ألقاه إيهاب حسن بمؤتمر بجامعة عين شمس سنة ٢٠٠٠م، كما وصف الحداثة بأنها تتحدى التعريف، وكأنها الشيخ.

(٤) www.wikibeadia.net

(٥) حمودة، المرايا المقعرة، ص ٣٧.

إلى الورا، وبهذا أصبحتم سُجناء الماضي»^(١).
ولذلك فقد تعامل الحدائبيون مع النصوص الشرعية عامة بأجمعها وفقاً للمعايير الغربية، الملخصة فيما يلي:

- ١- «أنسنة الدين»، أي: إرجاء الدين إلى الإنسان، وإحلال الأساطير محلّ الدين^(٢).
- ٢- تطبيق المبادئ النقديّة الوافدة على النصوص المقدّسة^(٣).
- ٣- وضع العمليّة «أو العقلانيّة» والدين على طرفي نقيض، على أساس أن: الدين فكر غيبيّ، يتعارض مع التفكير العلمي والعقلاني^(٤).

وهذا يرر طلب محمد أركون قراءة الفكر الإسلامي من جديد - حسب زعمه - قراءة علمية، وإخضاع القرآن الكريم لمحكّ النقد التاريخيّ المقارن^(٥).

والناظر في مفهوم الحدائبي يعلم أنها منهج يؤمن بما ينطق به الإنسان في اللحظة الآنية، تاركة وراءها كل قديم، وهادمة لكل ما هو موروث، وهذه اللحظة الآنية سرعان ما تنقضي، ويحل محلها مرحلة أخرى تهدمها، وهكذا دواليك...، فإن الحدائبي لا تؤمن بنفسها، ولا تضع لمنهجها قواعد وثوابت تقوم عليها؛ لذلك - وعلى مدى السنين - بقيت الحدائبي هلامية المنهج، تتغير بتغير الفكر الإنساني، وتأخذ لون الواقع الذي تعينه، كما يأخذ الكأس لون الشراب الذي يملؤه؛ فكلما تغير الواقع من مكان لآخر، ومن زمان لآخر، فإنها تغير منهجها تبعاً لذلك، فضلاً عن تفسير هذه المنهجية عند كل ناقد بحسب منطق، ومدى تأثر ثقافته وفكره بالشرق أو الغرب.

قلت: وعلى ذلك يمكننا أن نصف الحدائبي بأنها «منهج فكري أدبي علماني، مبني على عدة عقائد غربية ومذاهب فلسفية، يقوم على الثورة على الموروث ونقده وتفسيره بحسب وجهة نظر القارئ».

وتهدف الحدائبي إلى إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها من عقيدة وشريعة، وتحطيم كل

(١) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٢) حمودة، المرايا المحدبة، ص ٣٥.

(٣) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٤) حمودة، المرايا المقعرة، ص ٩٠-٩١.

(٥) أبو السعود، الحصار الفلسفي للقرن العشرين، ص ٥٠.

القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، بحجة أنها قديمة وموروثة، لتبني الحياة على الإباحية والفوضى والغموض، وعدم المنطق، والغرائز الحيوانية، وذلك باسم الحرية، والنفاذ إلى أعماق الحياة.

ولتوضيح شمولية هذا الفكر الحدائي، وأنه لا يقتصر على الشعر واللغة فحسب، بل يتعدى ذلك إلى آي القرآن والحديث النبوي، نتأمل قول الكاتبة الحدائية خالدة سعيد^(١) في مقال لها بعنوان (الملامح الفكرية للحدائية)، تقول: «إن التوجهات الأساسية لمفكري العشرينات، تُقدم خطوطاً عريضة تسمح بالقول: إن البداية الحقيقية للحدائية من حيث هي حركة فكرية شاملة، قد انطلقت يومذاك، فقد مثّل فكر الرواد الأوائل قطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية كمعيار ومصدر وحيد للحقيقة، وأقام مرجعين بديلين، العقل والواقع التاريخي، وكلاهما إنساني، ومن ثمّ تطوري»^(٢).

فالحدائية -على ذلك- خلاصة لمذاهب خطيرة ملحدة، ظهرت في أوروبا، كالمستقبلية^(٣)، والوجودية^(٤)، والسريالية^(٥)، وهي من هذه الناحية شر؛ لأنها إملاءات اللاوعي في غيبة الوعي والعقل، وهي صيبانية المضمون، عبثية في شكلها الفني، تمثل نزعة الشر والفساد في عداء مستمر للماضي والقديم، وهي إفراز طبيعي لعزل الدين عن الدولة في المجتمع الأوروبي، ولظهور الشك والقلق في حياة الناس مما جعل للمخدرات والجنس تأثيرهما الكبير^(٦).

- (١) خالدة سعيد، سورية الأصل، فرنسية الإقامة، زوجة الشاعر الحدائي أدونيس، لها عدة مؤلفات في النقد الأدبي.
- (٢) خالدة، الملامح الفكرية للحدائية، ص ٢٧.
- (٣) المستقبلية: حركة توجه نحو المستقبل، وبدء ثقافة جديدة، والانفصال عن الماضي، ورفض أي اعتقاد سابق باعتباره فاشلاً ومزيفاً. انظر: ar.wikipedia.org.
- (٤) الوجودية: تيار فلسفي يميل إلى إبراز قيمة الوجود الإنساني، وتأكيد تفرده، وقدرته على حل مشاكله، وقضاء حوائجه، وتنظيم حياته بإرادته وحرية، ودون أي موجه (كالعالم السماوية والشرع). انظر: ar.wikipedia.org.
- (٥) السريالية (فوق واقعية): حركة تجريدية تبحث في أعماق الذات للوصول إلى السر العميق، واللاشعور، وما هو مدفون في النفس. انظر: ar.wikipedia.org.
- (٦) يُنظر مجموعة من الباحثين، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة - الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

المبحث الثاني

نشأة الحدائبة ومراحل تطورها

أولاً: نشأة الحدائبة عند الغرب:

يُعد مصطلحا (الحدائبة) و(ما بعد الحدائبة) (Postmodernity أو Postmodcrnism) بفرعيه من أهم المصطلحات التي شاعت وسادت منذ الخمسينيات الميلادية من القرن الماضي عند الغرب، ولم يهتد أحد بعد إلى تحديد مصدره بدقة^(١).

إلا أن أول المذاهب الأدبية الفكرية ظهوراً في الغرب هي «الكلاسيكية» التي تتحدث عن النمطية والجمود، ثم جاءت «الرومانسية»، فكانت ثورة وتمرداً على «الكلاسيكية»، وادّعت أن الشرائع والتقاليد والعادات هي التي أفسدت المجتمع، ويجب أن يجاهد في تحطيمها، ثم المدرسة «الواقعية» التي تطورت إلى «الرمزية»، التي كانت الخطوة الأخيرة قبل الحدائبة التي وصلت في الغرب شكلها النهائي على يدي الأمريكي اليهودي «عزرا باوند»^(٢)، والإنجليزي «توماس إليوت»^{(٣)(٤)}.

وهكذا انتهت الحدائبة إلى الجمع بين عدة مناهج غربية، فمن شيوعية مادية إلى دارونية تقول: «بأن أصل الإنسان قرد»، وميثولوجية تنكر أن يكون الأصل في الأديان التوحيد، وأن الإنسان الأول ما لجأ إلى التدين إلا لجهله بالطبيعة، وخوفه منها، حين لم يستطع أن يواجهها بالتفسير العلمي الصحيح - زعموا -.

ويقول علي الغامدي^(٥) في مقالة تحت عنوان (الشعر الحديث كمصطلح) متأثراً بالنظريات الغربية: «ومهما يقال إن تلك المصطلحات منقولة من الغرب، حيث كانت صدى لما كان عليه القرن التاسع عشر، إلا أن لها شمولها الإنساني، وصياغتها العالمية التي تناسب

(١) مجموعة من الباحثين، قراءات في ما بعد الحدائبة، ص ٦١.

(٢) عزرا ويستون لوميس باود، يهودي الأصل، أمريكي الجنسية، شاعر وناقد وموسيقي، يعتبر أهم شخصيات حركة الحدائبة في الأدب العالمي في أوائل وأواسط القرن العشرين، توفي عام ١٩٧٢ م.

(٣) توماس ستيرنز إليوت، شاعر ومسرحي وناقد بريطاني، حائز على جائزة نوبل في الأدب، رائد في حركة الحدائبة الأدبية، توفي عام ١٩٦٥.

(٤) عباس، فن الشعر، ص ٧٢.

(٥) علي الغامدي، كاتب سعودي، في مجالات الأدب والشعر، متأثر بنظريات الغرب، ومتأثر بها بشدة، ليس له كثير إنجاز، لكنه اشتهر بمناداته لهذا المنهج بقوة.

كل لغة، ومن هذه المصطلحات على سبيل المثال: الدارونية، والتي تعتبر كشفًا لتطور بعض جوانب الكائن الإنساني، وكذلك العلوم الميثولوجية تعد كشفًا لأصول العقائد!، وهذه المصطلحات في

والتجربة في ربط المقدمات بالنتائج، والعلة بالمعلول»^(١).

ثانياً: نشأة الحداثة العربية، ومدى تأثيرها بالغرب:

إن الحداثة -في أصلها ونشأتها- مذهب فكري غربي، ولد ونشأ في الغرب، ثم انتقل منه إلى بلاد المسلمين، نتيجة للملايسات التاريخية التي عانى منها المسلمون في القرن العشرين، من سقوط لسيادتهم، واستعمار بلدانهم، وتوالي الهزائم الفكرية والنكسات العسكرية عليهم أمام الغرب، وفشَل التيار العلماني بشقيه «القومي والماركسي» في تحقيق ما وعد به من شعارات التنمية والتحرر، الأمر الذي أجبر العلمانيين على إعادة النظر في أساليب العمل والنضال السابق. ولا شك أن الحداثيين العرب حاولوا بشتى الطرق والوسائل أن يجدوا الحداثتهم جذوراً في التاريخ الإسلامي، محاكاة لما فعله الغرب في إرجاع حداثتهم إلى الثورة اللوثرية، فما أسعفهم إلا أن استشهدوا إما بملحد، أو فاسق، أو ماجن؛ كالحلاج، وابن عربي الصوفيين، وبشار، وأبي نواس، وابن الراوندي، والمعري، والقرامطة، وثورة الزنج^(٢)، لكن الواقع أن كل ما يقوله الحداثيون هنا، ليس إلا اجتراراً لما قاله حداثيو أوروبا وأمريكا، ورغم صياحهم ومناداتهم بالإبداع والتجاوز للسائد والنمطي -كما يسمونه عندهم- إلا أنه لا يطبق إلا على الإسلام وتراثه، أمّا وثنية اليونان، وأساطير الرومان، وأفكار ملاحدة الغرب، حتى قبل مئات السنين، فهي قمة الحداثة، وبذلك فهم ليسوا إلا مجرد نقلة لفكر أعمدة الحداثة في الغرب، مثل: إليوت، وباوند، وريلكة، ولوركا، ونيرودا، وبارت، وماركيز^(٣).

وهكذا نمت الحداثة -بداية- في البيئة الغربية، وكانت إحدى مراحل تطور الفكر الغربي، ثم نقلت إلى بلاد العرب صورة طبق الأصل لما حصل في الغرب، ولم يبق منها عربي إلا الحروف المكتوبة.

(١) الغامدي، الشعر الحديث كمصطلح، ص ٦٢.

(٢) انظر: أدونيس، الثابت والمتحول، ص ٦١.

(٣) برادة، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، ص ١١.

وقد توالى الاعترافات من منظري الحدائبة بذلك؛ فهذا محمد برادة^(١) يكتب مقالاً بعنوان «اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحدائبة»، يؤكد فيه بأن الحدائبة مفهوم مرتبط أساساً بالحضارة الغربية، وبسياقاتها التاريخية وما أفرزته تجاربها في مجالات مختلفة، ويصل في النهاية إلى أن الحديث عن حدائبة عربية مشروطاً تاريخياً بوجود سابق للحدائبة الغربية، وبامتداد قنوات للتواصل بين الثقافتين^(٢).

وهكذا وصفه غالي شكري^(٣) بقوله: «وعندما أقول الشعراء الجدد، وأذكر مفهوم الحدائبة عندهم.... أتمثل كبار شعراء الحركة الحديثية من أمثال: أدونيس^(٤)، وبدر شاكر السياب^(٥)، وصلاح عبد الصبور^(٦)، وعبد الوهاب البياتي^(٧)، وخليل حاوي^(٨).... عند هؤلاء سوف نعثر على إليوت، وإزرا باوند، وربما على رواسب من رامبو^(٩)، وفاليري^(١٠)، وربما على ملامح من أحدث شعراء العصر في أوروبا وأمريكا، ولكننا لن نعثر على التراث العربي!»^(١١).

- (١) محمد برادة، روائي وناقد مغربي، نال درجة الدكتوراه من جامعة السوربون في باريس، ويعمل أستاذاً للأدب في جامعة الرباط، تأثر بالحدائبيين الغربيين، وله عدة مؤلفات أدبية.
- (٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
- (٣) غالي شكري، كاتب وناقد ومؤرخ مصري قبطي، نال درجة الدكتوراه من جامعة السوربون بفرنسا، وعمل رئيساً لتحرير مجلة «القاهرة»، توفي عام ١٩٩٨ م.
- (٤) أدونيس، اسم مستعار من الآلهة اليونانية، واسمه علي أحمد سعيد إسبر، سوري الجنسية، نال الدكتوراه من جامعة القديس يوسف، يعد الأب الروحي للحدائبيين العرب، له مؤلفات كثيرة ومترجمة لعدة لغات، أبرز من حمل لواء الحدائبة، ودعا لها بقوة، خاصة في رسالته الدكتوراه التي بعنوان «الثابت والمتحول»، رُشح لنيل جائزة نوبل ولم ينلها.
- (٥) بدر شاكر السياب، شاعر عراقي، أحد مؤسسي الشعر الحر، عاش حياة الحرمان، نادى بتغيير أسس الشعر وبحوره، والثورة عليها.
- (٦) محمد صلاح الدين عبد الصبور الحكواتي، مصري الجنسية، وهو أهم رواد حركة الشعر الحر، وأهم رموز الحدائبة العربية المتأثرة بالفكر الغربي، له عدة مؤلفات أدبية، توفي عام ١٩٨١ م.
- (٧) عبد الوهاب البياتي، شاعر وأديب عراقي، أحد أهم رواد الشعر الحر، والحدائبة الأدبية والشعرية مع نازك وسياب، اشتغل أستاذاً في جامعة موسكو، وتوفي عام ١٩٩٩ م.
- (٨) خليل حاوي، شاعر لبناني، نال الدكتوراه من جامعة كامبرج، وعمل فيها حتى وفاته، أدخل الحدائبة واللاتقليدية في شعره، وتوفي منتحراً عام ١٩٨٢ م.
- (٩) آرثر رامبو، شاعر فرنسي، كان متحرراً في الأخلاق والعادات، تأثر الشعراء بشعره الثائر المتحرر، وصار رمزاً للحدائبة الشعرية عند الغرب، توفي في ١٨٩١ م.
- (١٠) بول فاليري، شاعر فرنسي، أحد زعماء المدرسة الرمزية، وتوغل فيها حتى التيه، التي كانت إحدى أسس المدرسة الحدائية.
- (١١) العلي، الحدائبة في العالم العربي، دراسة عقدية، ٢/ ٦٩٠.

المبحث الثالث

إشكاليات المنهج الحدائي في التعامل مع النصوص الشرعية

يتعلق مفهوم النص القرآني والنبوي عند الحدائين بالأسس الفكرية، والخلفيات الوضعية التي ينطلقون منها؛ فممارسة العقل الحدائي لسلطاته المطلقة على الساحة الفكرية والدينية جعلت المسلّمات رهن الجدل والنقد، وحوّلت كثيراً من النصوص المجمع على ثبوتها أو دلالتها موضع الشك والزيغ، مما أدى إلى إفرازات نكراء لتناجات شاذة، وقواعد منبوذة اعتبرها الحدائيون فتحاً في علم التفسير، والحديث، والنقد، وعلل المتون، وتجديداً لأسس التصحيح والتضعيف، والقبول والرد.

وظهرت إشكالات المنهج الحدائي في التعامل مع النصوص الشرعية من خلال أسس التعامل مع النصوص الشرعية؛ سواء كانت متعلقة بقواعد الثبوت، أو بعلوم الدلالة، ونجم لها بما يأتي:

المطلب الأول: إشكالات التعامل مع قواعد الثبوت

وقد قامت على أربعة إشكالات أساسية:
أولها: انعدام أي دليل نقلي خالص الصحة.
وثانيها: التحريف في شروط مؤلفي كتب الصحيح.
والثالث: إدعاؤهم عجز علوم الإسناد عن تمييز الأحاديث الصحيحة.
والرابع: الطعن في طريقة تدوين السنة النبوية.
وفيما يأتي تفصيل ذلك:

الإشكالية الأولى: انعدام الدليل النقلي الخالص:

فلا يؤمن التيار الحدائي بوجود دليل نقلي مصدّق، وأنه -على حد تعبير حسن حنفي^(١)-:
«لا يعتمد على صدق الخبر سنداً أو متنّاً، وكلاهما لا يثبتان إلاّ بالحس والعقل طبقاً لشروط

(١) حسن حنفي، كاتب مصري، يعد نفسه منظر اليسار الإسلامي، وتبار الاستغراب، نال الدكتوراه من جامعة السوربون في فرنسا، يعد أحد أهم الشخصيات الحدائية العربية، عمل أستاذاً للآداب في جامعة القاهرة، وله مؤلفات عدة.

التواتر، فالخبر وحده ليس حجةً، ولا يثبت شيئاً على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة على اعتمادها المطلق على: «قال الله»، و«قال الرسول»، واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون أعمال الحس والعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب، في حين أن العقل أساس النقل»^(١)، فأسقط حنفي بذلك - وبكل بساطة- الإجماع على نقل القرآن، كما أسقط علوم الإسناد والجرح والتعديل والعلل.

ثم تقول خالدة سعيد: «...فالحقيقة عند رائد؛ كجبران، أو طه حسين لا تلتمس بالنقل، بل تلتمس بالتأمل والاستبصار عند جبران، وبالبحث المنهجي العقلاني عند طه حسين، وكذلك تلتمس بوضوح لدى عدد كبير من كتاب تلك المرحلة، على اختلاف اختصاصاتهم واتجاهاتهم فهماً للإنسان بوصفه المخول بالتحكم في مصيره وفي صنع التاريخ»^(٢).

وقد توسع بهم الأمر إلى نقد علوم الحديث الكاشفة عن صحة الأحاديث وضعفها، واضعين أنفسهم أو صياد عليها، مشككين في قدرات تلك العلوم على العمل بمقتضاها، مقترحين إعادة النظر فيها، والعمل على أساس تعديلها، هكذا دون أسس علمية محضه، بل قياساً على ما يعايشه العالم الإسلامي من صراع الحضارات^(٣).

وهكذا أسقطوا أي دليل نقلي، وحملوا العقل والتجربة مهمة البحث عن الحقيقة، ونزعوا عن هذه الأمة أهم ما ميزها الله به عن الأمم؛ كعلم الإسناد، ومرجعية الأصول، ومنهج الاتباع، والذي يُعد - حتى حسب منطقهم - على درجة غير مسبوقه من العلم والبحث والتدقيق، وحقلاً زاخراً بالعلوم العقلية والمنطقية، وهذا وحده يثبت أن العقل وحده لا يستطيع أن يحكم على الأشياء والأفكار؛ لأن المستندات العقلية التي يتبعها الحدائبيون هي في الأصل منقولة لديهم، فهم في دوامة النقل شاؤوا أم أبوا.

الإشكالية الثانية: تحريف شروط أصحاب الصحيح:

لقد أبعث كثير من الحدائبيين النجعة في التعامل مع الأحاديث الصحيحة، حتى بلغ فيهم الأمر إلى أن يساؤوا نصوصها بأي خطاب بشري، كما فعل علي حرب^(٤)، وأركون، وحنفي،

(١) حنفي، التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، ص ٣١٨.

(٢) خالدة، الملامح الفكرية للحدائبة، ص ٢٧.

(٣) انظر أركون، نافذة على الإسلام ص ٧٥.

(٤) علي حرب، كاتب لبناني، شديد التأثر بالحدائبيين الغرب، خاصة التفكيكية، له عدة مؤلفات أدبية فلسفية.

وشحرو^(١)، ومنهم من ذهب مذهباً منكراً في تأسيس مشروع للتوفيق بين التُّراث والحداثة، كما فعل الجابري؛ ففي معرض حديثه عن الحديث الصحيح ذكر أن «كتب الحديث الصحيحة، كصحيح البخاري ومسلم إنما هي صحيحة بالنسبة للشروط التي وضعها أصحابها لقبول الحديث، فالحديث الصحيح ليس صحيحاً في نفسه بالضرورة... وإنما هو صحيح بمعنى أنه يستوفي الشروط التي اشترطها جامع الحديث كالبخاري ومسلم»^(٢). ولا يُدرى أيُّ عاقل يُسلم بذلك!، إذ لم يعبأ الجابري بتلقي الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً للصحيحين بالقبول ما يغني عن بيان قيمة هذين الكتابين باعتبارهما أصح كتابين تضمنا سنة رسول الله ﷺ.

والأعجب من ذلك ما اعتبره محمّد شحرو من أن هذه المقولة من أكبر المغالطات، حيث جاء في أصوله الجديدة: «يقولون: صحيح مسلم وصحيح البخاري!، ويقولون: إنهما أصح الكتب بعد كتاب الله!، ونقول نحن: هذه إحدى أكبر المغالطات التي ما زالت المؤسسات الدنيئة تُكره الناس على التسليم بها تحت طائلة التكفير والنفي»^(٣)، وهذا أمر متوقع خروجه منه، فمن تحدّث بغير فنه أتى بالعجائب، فلو أن الجابري وشحرو وغيرهما، تكلموا في قواعد الجرح والتعديل، ومنطقية الحكم على الأحاديث بالصحة أو الضعف، لكان خطاباً علمياً خاضعاً للأخذ والرد، إلا أن مصادر تفكيرهم، ومنابع عقائدهم تناقض ذلك.

ولا يناقض استنكارنا لهذا ما يقول به كثير من أهل العلم من الاستدراك على البخاري ومسلم، وما تم انتقاده وفق شروط علم الحديث والعلل المعروفة، إلا أن هناك فرقاً بين ما يكون استدراكاً، وما يُحمل على محمل التشكيك في منهج صاحبي الصحيح من التثبت في نقل الحديث.

الإشكالية الثالثة: إدعاء عجز علوم الإسناد عن تمييز الأحاديث الصحيحة:

من أخطر ما وقع فيه الحداثيون عدم الاعتراف بقدرة علوم الإسناد على الكشف عن

(١) محمد شحرو، أستاذ الهندسة المدنية في جامعة دمشق، مؤلف ومنظر القراءة المعاصرة للقرآن التي حاول فيها إيجاد معانٍ جديدة له، تأثر بالفكر الماركسي، ويعد أحد رموز الحداثة العربية، له عدة مؤلفات بالقراءة الحداثيّة للقرآن.

(٢) الجابري، في قضايا الدّين والفكر، ص ٨.

(٣) شحرو، نحو أصول جديدة للفقّه الإسلامي، ص ١٦٠.

الأحاديث الصحيحة وتمييزها عن الضعيفة، وأن جميع الأحاديث التي يحملها التراث الإسلامي هي في درجة واحدة^(٤)، متجاهلين أو متناسين ما أسسه علماء الحديث من مختلف علوم الإسناد والمتن؛ كعلم مختلف الحديث، وعلم نقد الرجال، والجرح والتعديل، وتاريخ الرواة، وعلم تأويل مشكل الحديث، والناسخ والمنسوخ، ومعرفة غريب الحديث وعلله، ومعرفة الموضوعات، وكشف حال الوضاعين، وعلم أصول الرواية، وغيرها من الفنون التي إن دلت على شيء فإنما تدل على أنه لم يلق خطاب أو نص تاريخي من الرعاية والتثبيت مثل ما لقيت نصوص السنة النبوية خصوصاً باعتراف الغرب أنفسهم^(٥).

وأن هذه الرعاية التي حظيت بها نصوص الدين الإسلامي لم يحظ بها أي نص آخر، سواء في نصوصهم المقدسة، أو الأدبية الثقافية، لكن بالرغم من هذه الرعاية الفائقة إلا أن هذه العلوم - في نظرهم - ما تجاوزت حدّاً أكثر من أن تكون «مماحكات جدالية تقليدية، ولا تشكل دراسة علمية حول الموضوع»، بل تحتاج إلى «إقامة مقارنة كلية بين إسنادات السنة والشيعية والخوارج»، والنظر في صحتها «بوساطة الوسائل الحديثة للتفحص والبحث العلمي (الحاسوب)، ثم بواسطة النقد التاريخي»^(٦).

وقد حمل الحدائبيون الحس والعقل مسؤولية الحكم على قبول الحديث أو رده بدلاً من تلك العلوم، واشترطوا تواترها، يقول حسن حنفي: «والحقيقة أن الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوره، لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سنداً أو متناً، وكلاهما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر»^(٧).

ثم ما فتى إلا أن تناقض فقال: «وبالتالي فإن الحجج النقلية كلها ظنية حتى لو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق لم يثبت أنه كذلك إلا بالعقل»^(٨).

إذ إنه في هذه الفقرة يحدد المنهج الذي ثبتت به حجية الدليل النقلي، ألا وهو التواتر المبني على الاستقراء التام، المفيد للقطع حسب ما اتفقت عليه كلمة المناطقة والفلاسفة

(٤) يُنظر: حنفي، التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، ص ٣٧٣.

(٥) انظر: أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ١٠٢.

(٦) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٧) حنفي، التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، ص ٣٧٣.

(٨) حنفي، المرجع السابق، ص ٣٧٤.

قديمًا وحديثًا، وبالتالي يصبح التضافر أو الاستقراء هو الدليل العقلي في حد ذاته، فلا يحتاج إلى العقل مرة ثانية لإثبات معقوليته، وإلا لزم الدور.

وراح حنفي يبشر، ويحتفي بسلطة العقل على النقل، دونما تأصيل عقلائي لمبررات هذه السُّلطة، وعليه فقد افترض سلفًا أن قوة العقل تفوق قوة النَّصِّ، لأن النَّصِّ في رأيه «لا يثبت شيئًا، بل هو في حاجة إلى إثبات، في حين لا يقف شيء غامض أمام العقل، فالعقل قادر على إثبات كُلِّ شيء أمامه أو نفيه»، وبفضل هذا الاجتهاد الغريب «أصبح النَّصُّ مجرد صورة عامَّة تحتاج إلى مضمون يملؤها»^(١)، وهذا المضمون مستوحى مما يمليه العقل والتجربة لكل قارئ له، دون إجباره على الأخذ بتأويلات غيره من الحدائين فضلًا عن علماء الشريعة الإسلامية.

وتكمن خطورة هذا التحليل في منهجيته القائمة على ثلاث قضايا: أولها: أن الأحاديث النبوية كلها ظنية سندًا ومتنًا. الثانية: العقل أساس فهم نصوص الدين. الثالثة: جعل الواقع أساس الجميع.

وتخالف هذه القضايا الثلاث ما اتفق عليه جمهور المسلمين قديمًا وحديثًا؛ فقد أجمعوا على وجود ما هو قطعي الدلالة في السنة؛ كالنَّصُّوص التي تبيِّن أعداد الركعات في الصلوات، وعدد الصلوات، ومقادير الزكاة وغيرها، واتفقوا على جعل النقل أساس العقل، واتفقوا على أن الواقع معتبر في الشريعة بشرط عدم معارضته للنقل، فضلًا عن أن العقل باتفاق العقلاء ليس كاشفًا مطلقًا عن الحقائق كما زعم حنفي، وإلا فكيف يُفسر الغيبات، والمشكلات العقلية التي طالما بقيت دون تفسير على مدى الزمان؟، وكيف يعترف بالتطور الثقافي والفكري الإنساني؟، دون أن يسبق هذا التطور قصور وعجز فكري عند السابقين، وكيف سيفسر ما سيكتشفه العقل لاحقًا من الخطأ والزلل العقلي والمنطقي الذي هو واقع في عصرنا الحاضر؟!.

وما يُستغرب حقًا أن حسن حنفي وأمثاله من الحدائين تجاهلوا التاريخ الإسلامي برمته، وما أنجزه اتباع النص من الحضارة والتقدم، وجعلوا النص مصدر التخلف مطلقًا،

(١) حنفي، المرجع السابق، ص ٣٧٤، و٣٧٦.

وأساس الرجعية دائماً، فادعوا أن «أولوية النَّصِّ على الواقع تعطي الأولوية للنص على التجديد، وللماضي على الحاضر، وللتاريخ على العصر... ذلك التَّاريخ الذي يسحبنا إلى الوراء، لأنه ما زال يعتمد على سلطة الوحي، وأمر الكلمة، وما زال يتطلب الطاعة المطلقة لمجرد الأمر»^(١)، وبناءً عليه رتب مصادر الشريعة بطريقة منكوسة، فقال: «ترتيب الأدلة الأربعة: القياس، ثُمَّ الإجماع، ثُمَّ السُّنَّة، ثُمَّ الكتاب، فعلى الإنسان أن يجتهد رأيه، فإن لم يجد ففي إجماع الأمة، حاضراً أو ماضياً، فإن لم يجد فعليه بالسُّنَّة، ثُمَّ الكتاب»، وفي رأيه «فالأدلة الأربعة كلها ترتكز على الدليل الرابع، دليل العقل، وبالتالي كانت الأولوية للدليل العقلي على دليل النقل»، ولاحظ حنفي أن «الترتيب التقليدي للأدلة ابتداء بالقرآن، فالحديث، فالإجماع، فالقياس يجعل الهرم قائماً على قمته، والمخروط مرتكزاً على رأسه»^(٢).

وهذا المنهج فيه ثغرات عميقة؛ ابتداءً من أن المناهج الغربية تحررت من نصوصها الشرعية، لأنها سببت لها قروناً من التخلف والظلام؛ في حين أن النصوص الشرعية في الإسلام كانت سبب تقدمهم وحضارتهم، وما عانتها الحضارة من التشرذم في هذا العصر كان بسبب بعدها عن نصوصها الشرعية، على عكس الحضارة الأوروبية التي كانت تزداد تراجعاً كلما التزمت بنصوص الكنيسة والدين.

إضافة إلى أن العقل البشري متفاوت من شخص لشخص؛ فضلاً عن تفاوت العقل ذاته في أزمانه المتباينة؛ وعلى ذلك سيكون لكل عقل أحكام متعددة في المسألة الواحدة؛ إضافة لما سيكون لغيره من العقول للمسألة ذاتها؛ وهذا يؤدي إلى تماهٍ وتمييعٍ، وانفلات غير متناهٍ للأحكام والعقائد والشرائع؛ وهذا يؤدي إلى انعدام الفائدة من النصوص الشرعية، ويصبح الرجوع إليها أمراً عديم الجدوى والحاجة.

الإشكالية الرابعة: الطعن في طريقة تدوين السنة:

إن مقدمات ما قاله الحدائبيون عن القرآن، دفعتهم -ومن باب أولى- أن يتجرؤوا على السنة، والزعم بأن الظروف السياسية وأوضاع المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام احتاجت

(١) المرجع السابق، ص ٢٥٠.

(٢) حنفي، المرجع السابق، ص ٢٤٩، ٣٧٦.

إلى أحاديث جديدة تحاكي متغيراتها، وتعالج أحكامها، يقول محمد أركون: «إن السنة كُتبت متأخرة بعد موت الرسول ﷺ بزمن طويل، وهذا ولّد خلافات لم يتجاوزها المسلمون حتى اليوم بين الطوائف الثلاث السنية، والشيعية، والخارجية، وصراع هذه الفرق الثلاث جعلهم يحتكرون الحديث، وسيطرون عليه، لما للحديث من علاقة بالسلطة القائمة... وهكذا راح السنة يعترفون بمجموعتي البخاري ومسلم المدعوتين بالصحيحين»^(١)؛ ويرى أركون أن الحديث جزء من التراث الذي يجب أن يخضع للدراسة النقدية الصارمة لكل الوثائق والمواد الموروثة كما يسميها^(٢)، ثم يقول: «وبالطبع فإن مسيرة التاريخ الأرضي، وتنوع الشعوب التي اعتنقت الإسلام قد خلقت حالات وأوضاعاً جديدة ومستحدثة لم تكن متوقعة، أو منصوصاً عليها في القرآن ولا في الحديث، ولكي يتم دمجها وتمثلها في التراث فإنه لزم على المعنيين بالأمر أن يصدقوا عليها، ويقدموها، إما بواسطة حديث للنبي، وإما بواسطة تقنيات المحاجة والقياس»^(٣).

وهكذا شكك الحداثيون في تدوين السنة، وعدّها المنهج الحداثي في قراءته التفكيكية «مجموعات نصية مغلقة» ذات بنية «تيولوجية»^(٤) -أسطورية» حسب تعبير أركون - قد خضعت «لعملية الانتقال والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين، وأوائل العباسيين، أثناء تشكيل المجموعات النصية»، كما أن هذه «المجموعات النصية» قد تعرضت لعملية النقل «الشفاهي» بكل مشاكلها، ولم تدون إلا متأخراً، وهذا الوجه «الشفاهي» قام به جيل من الصحابة، لا يرتفعون عن مستوى الشبهات، بل تاريخهم تختلط فيه «الحكايات الصحيحة» ب«الحكايات المزورة»^(٥).

والغريب في الأمر أن أسياذ أركون من عقلاء الغرب لا يعترفون بهذا، بل أركون نفسه يناقض نفسه في موضع آخر، فيذكر فيه أن السنة لقيت من الرعاية والتثبيت ما لم يلقه أي

(١) أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ١٠١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٠٢.

(٣) المرجع السابق، ص ١٠٤.

(٤) التيولوجية: علم الإلهيات، الذي يقوم على منطقيّة منهجية تقوم على الإيمان بالدين والروحانية والإله. انظر:

ar.wikipedia.org

(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

خطاب أو نص تاريخي، وباعتراف الغرب أنفسهم^(١)، وجهله بعلم الحديث - أو تجاهله - دفعه إلى الخلط بين وجود «الحكايات المزورة» في تراجم الصحابة رضي الله عنهم، وبين وقوعهم في مستوى الشبهات؛ فالأول واقع: لا يَتَحَمَّلُهُ الصحابة رضي الله عنهم، وقد كشفت عنه علوم الحديث، على عكس الثاني الذي يحمل في طياته طعناً في عدالة الصحابة رضي الله عنهم، وهو أمر مستهجن.

المطلب الثاني: إشكالات التعامل مع علوم الدلالة

وتحوي ثلاث إشكالات حدائية تعامل من خلالها الحدائبيون مع نصوص الشريعة: أولها: إسقاطهم لحجية النصوص، ونبذ قدسيته، ونزع صفة الوحي عنها. والثاني: إخضاعها - كسائر النصوص التراثية - للنقد، وعزلها عن مرجعيتها وقائلها. والثالث: جعل نصوصها تحوي معاني محجوبة، وأسراراً باطنة، لا يكشف عنها إلا قواعدهم الحدائية، وما كان مفهوماً منها لا يوافق ما وُضعت له، وتفصيل ذلك ما يلي: الإشكالية الأولى: النصوص الشرعية تراث لا وحي (إسقاط حجيتها ونبذ قدسيته): يرى الحدائبيون - بدرجات مختلفة - أنَّ نصوص الشريعة تراث أكثر من أن تكون وحيًا، وعند حديثنا عن رؤى الحدائبيين في نصوص القرآن والسنة فإنها لا تنفك عن منظومة الفكر العام، والرؤية الشاملة للحدائبيين عن الدين بأسره، وإن كانوا تقصّدوا القرآن وأحاديث الصحيحين بشكل أساسي؛ كونها مما تلقته الأمة بالقبول، وليس لطائفة أن تدعي تملصها من الاعتراف بأيّ من تلك النصوص، ورد دعاوى الحدائبيين بتضعيف ذلك النص.

وقد ذكر الفيلسوف - الجزائري الأصل - محمد أركون - مسؤول الدراسات الإسلامية في جامعة السوربون بفرنسا - في معرض رده على من يصفهم بالمتشددين أنهم «يعتقدون أنَّ التراث (السُّنَّة) ينبغي أن تتغلب على كُلِّ بدعة»، واعتبار السُّنَّة تراثاً يتطلب تجريدتها من سماتها الخاصة التي جعلت منها مصدراً ثانياً للشريعة الإسلامية. ويستلزم من ذلك اعتبار السُّنَّة مجرد خطاب أو نص ظهر في التاريخ لمهمة خاصة ليس لها طابع الديمومة^(٢).

وعدّ أركون تدوين السُّنَّة إرهاباً من إرهابات تشكل «أرثوذكسية» على حد تعبيره، حيث يقول: «ثمّ راحت الأرثوذكسيات الكبرى تتشكل تاريخياً عن طريق تأليف كتب

(١) انظر أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ١٠٢.

(٢) الكلمة بين قوسين لأركون، انظر أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ١٠٢.

الحديث أو الصحاح، أقصد الأرثوذكسية السنية، والأرثوذكسية الشيعية، والأرثوذكسية الخارجية»^(١).

وبعيداً عن تأثر أركون واستخدامه ألفاظاً خارجة عن قاموس العربية أو علوم الحديث، وإقحام مصطلح «الأرثوذكسية» بطريقة يمجها البحث العلمي، فقد سعى إلى وضع السنة في موضع حجب الحقائق، وإقصائها عن مصدرية تبليغ أسس العقيدة الصافية، واتهامها بأنها: «خطاب أحادي، قائم على الحصر والاستبعاد، والإدانة والإقصاء...»^(٢)؛ ولهذا لم يتوان الحداثيون عن اعتبار مصدرية الحديث النبوي إحدى شطحات الشافعي الذي - حسب زعمهم - وضعها مصدراً ثانياً من مصادر التشريع الإسلامي، كما وصفه أركون بأنه ذو عقل «ينمو ويتوسع داخل إطار مجموعة نصية (Corpus) ناجزة ومغلقة على ذاتها، نقصد بتلك المجموعات النصية؛ القرآن والحديث»^(٣)؛ ذلك فقد وضعت تلك النصوص الشرعية على محك النظر والنقد، والتفكيك (دون التركيب)، ليؤول هذا النصّ في النهاية إلى مجرد خطاب يمكن نقده ونقضه، «ففي نقد النصّ تستوي النصوص على اختلافها... (و) هنا يمكن الجمع بين النصّ الفلسفي والنصّ النبوي»^(٤)، وأن ما أقره النبي ﷺ من العادات والتقاليد ليست وحيّاً؛ لأنها ليست تبليغاً من عند الله، وإنما هي «مواضعات النظام الاجتماعي السائد» - على حد تعبير حرب -، وبالتالي ينبغي أن يُترك ما أقره الرسول ﷺ من هذا القبيل؛ ونترك نحن أنفسنا لمواضعات النظام السائد في هذا الزمان، حتى لو تعارضت مع ما كانت عليه في عصر النبي ﷺ وأصحابه^(٥).

ويقول شحرور: «إنَّ المشكلة تأتي مرة أخرى من زعم الفقهاء أنَّ حلال محمد ﷺ [٦] حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرام محمد ﷺ [٧] حرام إلى يوم القيامة، وتأتي من اعتبارهم أنَّ القرارات النبويّة التنظيمية لها قوة التنزيل الحكيم الشامل المطلق الباقي، ناسين أنَّ التحليل

(١) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

(٢) حرب، نقد النصّ، ص ١٧.

(٣) أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٦٥ و ٦٩، و أبو زيد، الإمام الشافعي، ص ٤١.

(٤) حرب، نقد النصّ، ص ١١.

(٥) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٦) إضافة من الباحث، وقد استخدم المؤلف (ص) بدلاً منها.

والتحريم محصور بالله وحده، وأن التقييد الأبدي للحلال المطلق يدخل حتماً في باب تحريم الحلال، وهذه صلاحية لم يمنحها ﷺ لأحد بما فيهم الرُّسُل»^(١).

وتقول خالدة سعيد: «عندما كان طه حسين وعلي عبد الرزاق يخوضان معركة زعزعة النموذج (الإسلام)، بإسقاط صفة الأصلية فيه، وردّه إلى حدود الموروث التاريخي، فيؤكدان أن الإنسان يملك موروثه ولا يملكه الموروث، ويملك أن يحيله إلى موضوع البحث العلمي والنظر، كما يملك حق إعادة النظر في ما اكتسب صفة القداسة، وحق نزع الأسطورة عن المقدس، وحق طرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة»^(٢)، ثم تقول: «يتضمن هذا كله إسقاط العصمة عن الماضي وأشكاله أو نماذجه، واعتبار هذه الأشكال تاريخية قابلة للتغيير»^(٣)، ثم تضيف: «إذا كانت منجزات الإنسان أو إبداعاته امتداداً له،... والمعتقدات والطقوس امتداداً للهوية أو للوعي بالتميز...؛ فإن نقضها أو تجاوزها يغدو نقضاً أو تجاوزاً للذات في بعض أبعادها، هذا النقض يتطلب مواجهة الذات ونقدها، أو مواضعتها، أي تحويلها إلى موضوع للنقد والبحث»^(٤).

وتتطاول هذه الحدائبية أكثر من ذلك، فتزعم أن التعاليم الدينية ما كانت إلا صورة قديمة تعمل الحدائبة على تكسيها، وتفكيك الذاكرة، وزعزعتها، وإعادة تنظيم عناصرها من منظور الواقع، من خلال القطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية، وإسقاط النماذج، وعصمة المطلقات، واستبدال ذلك بالتجربة والكشف، ويكون ذلك بأسننة الدور النبوي، واضطلاع الإنسان بعبء مصيره؛ لذلك فإن الإنسان لم يعد متلقياً للأوامر والنواهي أو القوانين الخارجة عنه، بل قطباً آخر يقابل هذه القوى^(٥).

وهذا كله يفسر ما تحمله مناهج الحدائبيين من إسقاط لحجية السنة، واستبعادها عن تنظيم حياة البشر، فضلاً عن اعتبارها مصدراً للأحكام والقوانين التي يؤمن بها المسلم. ثم يضعنا مصطلح «التُّراث» - كما يسميه الحدائبيون - في مغالطة وجودية وفكرية حينما

(١) شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، ص ١٥٣.

(٢) خالدة، الملامح الفكرية للحدائبة، ص ٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٩-٣١، بتصرف.

يفترض أن السنة مجرد نص يمكن إخضاعه للنقد، وبالتالي يمكن قبوله أو رفضه، وهذا ما جعل محمد شحرور يؤكد بكل جرأة أن «السنة النبوية، أي ما فعله وقاله وأقره النبي الكريم ﷺ»^(١) ليست «حيًا»، وراح يستدل على ذلك بقضايا لغوية وعقلية أبعدته عن جادة الصواب، وإن أخطر ما توصلت إليه دراسة شحرور حول السنة هي وصفها بالتاريخية، وأنها كلها اجتهاد من طرف النبي ﷺ^(٢)، وأن عدالة الصحابة وإجماعهم أمر يخص الصحابة وحدهم، وأن ما قيدته السنة يمكن إطلاقه مرة أخرى مع تغير الظروف الموضوعية، وأنها -أي السنة- اجتهاد في حقل الحلال يخضع للخطأ والصواب، وبالتالي فإن ما تأتي به السنة ليس شرعًا، وإنما هي قانون مدني يخضع للظروف الاجتماعية^(٣).

ويستغل شحرور المواضيع المثارة في الدراسات الإسلامية حول السنة، والمتعلقة بقضايا شبيهة بما ذكره ولكنها ليست ضمن الإطار الذي يريد هذا الكاتب وضع السنة فيه؛ فقد فرقت الدراسات الإسلامية العلمية حول السنة بين السنة التشريعية وغير التشريعية، وبين تصرف النبي ﷺ كرسول وقاض وإمام، ونهت إلى بشرته ﷺ التي لا يوافقها الوحي أحيانًا حينما تجتهد تحت شعار «أنتم أعلم بأمر دنياكم»^(٤)، وأكدت أن النسخ في السنة حاصل للتدرج في التشريع، والتيسير على المكلفين^(٥).

إلا إن خطأ شحرور يكمن في منهجه التعميمي الذي جعل من القضايا السالفة الذكر السمة الغالبة للسنة النبوية، وهو بالتالي يستدل بالجزء على الكل، ويستنبط دون وجود أدلة كافية تشكل قاعدة للاستنباط، وغريب منهج الحدائين أنهم يفرقون بين محمد ﷺ كنبى، ومحمد كرسول، إذ نقرأ هذا في نص غير منطقي، يقول فيه شحرور: «ومن هنا فنحن لا نجد في التنزيل الحكيم أمرًا بطاعة محمد البشر الإنسان، ولا أمرًا بطاعة محمد النبي، بل نجد أكثر من أمر بطاعة محمد الرسول، لماذا؟، لأن الطاعة لا تجب إلا للمعصوم، ومحمد الإنسان ليس معصومًا، ومحمد النبي ليس معصومًا، ومحمد الرسول هو المعصوم في حدود رسالته

(١) إضافة من الباحث، وقد استخدم المؤلف (ص) بدلًا منها.

(٢) شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، ص ٦٢، و ١٣-١٤.

(٣) صحيح، رواه مسلم برقم (٤٣٥٨).

(٤) شحرور، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، ص ١٥١.

حصراً الموجودة في التنزيل». ويخلص إلى أن «النبوة تحتل التصديق والتكذيب»، ويحصر شحور عصمة الرسول في تبليغ الذكر الحكيم، وعدم الوقوع في الحرام، وتجاوز حدود الله^(١).

وبناءً عليه فإن طرح شحور هذا يقتضي أمرين أساسيين: أولهما: قصر السنة على مجرد نقل الوحي إلى البشر دون تمتعها بصلاحيه تبيينه وتفسيره، وثانيها: مساواة النبي محمد ﷺ في اجتهاده بباقي البشر.

أمّا الأمر الأول، فهو انتقاص لدور الرسول ﷺ الذي يرى شحور أنه يتمتع بالعصمة بوصفه رسولاً لا نبياً، فما قيمة رسول معصوم إذا كان يلعب دور آلة اتصالية مبرمجة سلفاً لنقل خطاب من المخاطب إلى المخاطب، دون أن تعطى لها صلاحية البيان؟!.

وهنا يتصادم شحور مع منطوق قول الله ﷻ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ (٢) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٢)، ومفهومه على حد سواء، كما يخرج عن دلالات كثير من الآيات المماثلة، بل وما تواتر عن الرسول ﷺ من ذلك كذلك، ولم يجد شحور أو غيره ما يعضد قولهم الشاذ هذا.

والأمر الجدير بالذكر، أن النبوة بمفهومها اللغوي الصريح تدل على نقل الخبر الغيبي -من النبوة- وهو ما ينطبق على صفات الرسول، وإن كانت تفارقها من جهة أخرى إلا أنهما تتفقان على تلقي الغيب والإخبار به^(٣)، لا على ما ادعاه شحور وأمثاله من الاجتهاد، وإلا فأين الفرق بين النبي والمجتهد على ما وصفوا؟!.

ثم إن نظرية الاتصال المعاصرة تؤكد أنه إذا كانت وسيلة الاتصال شخصاً فلا بُدَّ أن يتمتع هذا الشخص بقدر من الحرية الفكرية، والاستقلالية الذاتية، والمرونة الخطابية التي تقتضيها طبيعة صاحب الخطاب الأصلي والمخاطب؛ ذلك لأن الخطاب لفظ ومعنى، وتبليغه يقتضي أساليبه من تصريح وكناية، وحقيقة ومجاز، وإشارة وإيماء، وغيرها من الأساليب التي لم يلزم الوحي محمداً ﷺ بأي واحدة منها لتبليغ السنة النبوية، بل أباح له

(١) المرجع السابق، ص ٥٩ و ١٥٤.

(٢) سورة النجم: ٣، ٤.

(٣) انظر الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ١ / ٦٧، مادة «نبا».

استخدام جميعها، وهيأه للإفادة منها^(١)؛ كما صحَّ عنه عليه السلام أنه قال: «بُعِثت بجوامع الكلم»^(٢). أمَّا الأمر الثاني، فإنَّ طرح شحور ويتجاهل جواز وقوع خطأ في اجتهاد النَّبِيِّ عليه السلام مع عدم إقرار الوحي له، فلقد ذكر الأمدي وابن الحاجب وابن الهمام والشاطبي وأهل الحديث، وغيرهم من علماء الأصول أنَّ القائلين بجواز وقوع الخطأ في اجتهاد الرَّسُولِ عليه السلام متفقون على أنه لا يُقر على خطأ، بل لا بُدَّ من تنبيهه، فضلاً عن نفوا وقوع الخطأ أصلاً في اجتهاده، وإنما اعتبروه من باب خلاف الأولى^(٣)، كما أن هذا محال عقلاً، ولا يجوز منطقاً على رسالة أتصفت بالإلهية، كما قال الدكتور عبد الغني عبد الخالق: «إنه لا يُعقل أن يذهب ذاهب إلى جواز الخطأ مع التقرير عليه»^(٤).

وتتأكد مزاعم تراثية نصوص الشريعة على لسان نصر حامد أبو زيد^(٥)، الذي ربط بين دراسة النَّصِّ القرآني وبين النَّصِّ النبوي في بيان منزلة السُّنَّة، حيث ذكر أنَّ «النَّصَّ منذ لحظة نزوله الأولى مع قراءة النَّبِيِّ له لحظة الوحي تحول من كونه نصاً إلهياً، وصار فهماً إنسانياً؛ لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل... ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرَّسُولِ للدلالة الذاتية للنص»، ولا يكثرث نصر بالقول عندما يؤكد أنَّ مصطلح التأويل «بدأ يترجع بالتدرج، ويفقد دلالاته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عملية التطور والنمو الاجتماعيين...»^(٦).

وهذا التصريح يحتوي على مغالطة واضحة، وبدعة فاضحة، لم يكلف نصر نفسه عناء البرهنة عليها، وهي أنَّ السُّنَّةَ تأويلٌ للقرآن الكريم؛ سواء كان هذا التأويل تخصيصاً لعامه،

(١) عبد الخالق، حجية السنة، ص ٢١٩.

(٢) متفق عليه، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي عليه السلام بعثت بجوامع الكلم، حديث رقم (٦٧٣١)، وصحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب، حديث رقم (٦٣١).

(٣) يُنظر ابن الأمير، التقرير والتحبير، ٤ / ٢٠٥، والكوكب المنير شرح مختصر التحرير، ٣ / ٢٨، والشاطبي،

الموافقات، ٤ / ٤٧٠، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٤ / ٥٧٣.

(٤) عبد الخالق، حجية السُّنَّة، ص ٢١٩.

(٥) نصر حامد أبو زيد، باحث متخصص بالدراسات الإسلامية وفقه اللغة، نال الدكتوراه من جامعة القاهرة، له عدة

مؤلفات طبق فيها الهيرمنوطيقا وعلوم اللاهوت على النصوص الشرعية، مما أدى إلى رميه بالكفر ونفيه، وتوفي

ودفن في مصر عام ٢٠١٠م.

(٦) أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص ١٧٤.

أو تقييداً لمطلقه، أو تفصيلاً لمجمله، فكيف يتراجع ذلك التأويل تدريجياً عنده؟!، وكيف يستقيم في ذلك ما أضافته السنة من أحكام شرعية تبيّن ما لم يذكره القرآن من تشريعات أجمع علماء الأمة -فضلاً عن عوامها- أنها من الدين؟!^(١).

وقد يكون التأويل مدخلاً إلى النقد على حد ما مورس في تأويل الكتب الدينيّة في اليهوديّة والمسيحيّة تحت اسم الهرمنيوطيقا^(٢) (Hermeneutics) والذي انتهى المآل بالمؤولين إلى تأكيد تاريخية النصّ المقدّس، وهو ما سنبحثه في النقطة التالية.

الإشكالية الثانية: الخطاب الديني خطاب لغوي قابل للنقد (نظرية موت المؤلف):

وهو ما يسمى بنظرية «موت المؤلف»، أو «عزل النص»، إذ يقتضي هذا المنهج إخضاع النصوص الشرعية لآليات التفكيك، والنظريات الألسنية الحديثة، ولقد رأى بعض الحدائبيين ضرورة ذلك، كما أكد محمّد أركون أنه «من الملحّ والعاجل -من وجهة نظر التّاريخ العام للفكر- أن نطبق على دراسة الإسلام المنهجيات والإشكاليات الجديدة، نقصد بذلك تطبيق المنهجيات والآفاق الواسعة للبحث من تاريخية^(٣)، وألسنية^(٤)، وسميائية دلالية، وأنثربولوجية^(٥)، وفلسفية^(٦)».

ويقول علي حرب: «وكينونة النص تقتضي بالنظر إليه من دون إحالته، لا إلى مؤلفه، ولا إلى الواقع الخارجي^(٧)» ولهذا أكّد الحدائبيون على ما يُسمى بـ«تراثية» السُنّة النبويّة -كما قدمنا-، وفرض التساوي بين أنواع الخطاب؛ فأصبح النصّ النبوي عرضة لمناهج

(١) انظر الشافعي، الرسالة، ص ٤٤، بتصرف.

(٢) الهرمنيوطيقا: مجموعة من القواعد المتبعة لدراسة اللاهوت، وفهم النصوص الدينية، والعمل على تأويلها بطريقة خيالية ورمزية بعيدة عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف ما وراء النص باعتباره حجاباً يخفي من المعاني غير ما يُفهم من ظاهره. انظر الرويلي والبازعي، دليل الناقد العربي، ص ٨٨، بتصرف.

(٣) التاريخية أو الأرخنة: نقد النصوص الموروثة، وإسقاط قدسيتها، وإخضاعها للواقع دون النظر إلى الآخرة والإيمان. انظر: ar.wikipedia.org.

(٤) الألسنية: علم تطور اللغات البشرية، وعمليات الاتصال، على خلاف ما كان معهوداً في السابق.

(٥) أنثربولوجيا: علم يبحث في مراحل تطور الإنسان، وأصله الخلقي، كما يبحث في تطوره الاجتماعي والثقافي. انظر: ar.wikipedia.org.

(٦) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٦١.

(٧) حرب، نقد النص، ص ١٢.

الألسنيات الحديثة، وتحليل الخطاب التاريخي ونقده، ففي منطق النقد «يستقل النصّ عن المؤلف»، وبالتالي تم تفكيك أهم علاقة تربط النصّ النبوي بالوحي، لتُجرّد السُنّة بعد ذلك من شرعيتها التي منحها إياها الوحي، ثمّ ينتقل هذا المنهج إلى تفكيك النصّ النبوي عن الحقيقة، فقد أصبحت هذه الأخيرة هي الأخرى محل نقد لارتباطها بالنصّ النبوي، يقول علي حرب: «فالنصّ النبوي، مثلاً، لا تكمن أهميته في كونه يروي الحقيقة أو يتطابق معها، بل تكمن بالدرجة الأولى في حقيقته هو...»^(١).

وهكذا يصبح النصّ النبوي نفسه موضع المساءلة ما إذا كان حجة أم لا، فضلاً عن تضمينه رسالة للبشرية، أو كونه هدى وبشرى للعالمين.

إنّ هذا المنهج يُدري بالقيم الحضارية والإنسانية التي تضمنتها رسالة خاتم النبيّين أدراج الرياح، ويجعل العقل النسبي حاكماً على العقل المطلق الذي باركه الوحي، وخوّله مهمة هداية البشرية.

والأخطر من ذلك، أنه يعتقد أن «النص يعكس واقعه المعاصر له فقط، وينتهي بانتهاء زمانه، وأن محاولة إحالته أو ربطه بواقع معين ليست سوى تفسير للنص بنص آخر، أي هي حجب للحجب»^(٢)، ومعنى ذلك أن محاولة إسقاط النص النبوي على أية حادثة واقعية، وتطبيق حكمه عليها، والعمل به في خارج نطاق عصره وزمانه إنما هو تعميم مبطن، وظلام مضاعف لا يستقيم والمنطقات المنطقية، أو الأسس التشريعية المتعلقة بحصر النص بما يخصه من الزمان دون غيره، وهو تشكيك صريح بالنصوص النبوية بشكل خاص.

ومعلوم أن التشكيك بالسنة تشكيك بمصادر الشريعة، وهو تشكيك في القرآن أيضاً، كما أنه تشكيك في حقيقة الوجود الإنساني، ودعوة إلى العبثية بقوانين الفكر، وتماهٍ للعقلنة التي لا يضبطها ضابط شرعي أو عقلي أو منطقي، فضلاً عن الدخول في التأويلات اللامتناهية، وإشكالية العلاقة بين النص المعطى ولغته، فليس لـ«قصد» المؤلف، أو النص، مكان في «النظرية التأويلية» الجديدة، باعتبار أن النصوص لا تحمل أي معنى إلا ذلك الذي يصنعه القارئ ويشكله، مما يؤدي إلى «فوضى التفسير»، و«لا نهائية المعنى»، و«نسف محتوى

(١) المرجع السابق، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣.

النص»، و«إبطال مقصوده»؛ في ظل الغيبات الثلاثة التي تقوم عليها «التأويلية الحديثة»: (غيبية المؤلف، وغيبية المرجعية، وغيبية القصدية)، وبذلك وحده يستأثر الحدائبيون بتأويل النص الديني؛ قرأنا وسنة، ويتلاعبون بفهمه وتفسيره ومدلوله، في «باطنية» مسرفة، لا ترى في «ظواهر» النصوص أكثر من رموز ومؤشرات ومدلولات كوامن بواطن، هي مركز الثقل في النص، وبدل أن يكون الهوى تبعاً لمعطيات النص، يكون هو تبعاً لأهوائنا!

ولا بد هنا من التساؤل ما إذا كانت آليات تفكيك الخطاب الديني والبشري تتصف بالعلمية، وهل هي مجمع عليها؟، وهل نجحت في نقد الخطاب الديني وقراءته قراءة إيجابية؟، وهل الخطاب الديني بالضرورة معادٍ للحدائبي بحيث يحتاج إلى تفكيك وتركيب؟، وهل بالضرورة وضع التراث والحدائبي في إطار عدائي لا يتصور الجمع بينهما؟.

إن الذي يراجع تطور علم الألسنيات في الغرب، ويتأمل في «الهرمنيوطيقا» التي استخدمت في نقد النصوص الدينية يخلص إلى القول إن النظريات «السيمانتية» و«البراغماتية»^(١) لم تصل بعد إلى مستوى تحليل أي خطاب ديني فضلاً عن نقده أو تفكيكه، فالبعد البراغماتي في اللغة يحرص على بيان علاقة اللفظ باستعماله في زمان ومكان محدد، أي سلطة الزمان والمكان على النص الديني^(٢).

بينما في المفهوم الإسلامي، الخطاب الديني المتمثل في القرآن والسنة غير خاضع لهذه السلطة إلا ما تقتضيه متطلبات تنزيل النص على الواقع؛ ذلك لأن الزمان والمكان مخلوقان بينما خطاب الوحي صفة من أوصاف المخاطب وهو الله ﷻ، وهو متعال عن سلطة الزمان والمكان.

الإشكالية الثالثة: الخطاب الشرعي حجاب (بواطنه مباينة لمنطوقه):

بما أن النص النبوي «لا يقول الحقيقة، بل يخلق حقيقته» في نظر الحدائبيين، فإنه يُنظر إليه من طرف هؤلاء على أنه حجاب، ولا ينبغي الوثوق به ثقة مفرطة؛ لأنه يحجب الحقائق المطلقة التي يجب أن نفكر فيها، وعليه فـ «استراتيجية النصّ تقوم على جملة من الألاعيب

(١) البراغماتية: هي التركيز على المنفعة المادية والعملية كمكون أساسي للحقيقة، وإهمال المبادئ والفكر الإنساني كدافع للبحث عن الحقيقة. انظر: ar.wikipedia.org.

(٢) Asa Koshler, Pragmatics and Chomsky's Research Program, p.678.

والإجراءات؛ يمارس الخطاب من خلالها آلياته في الحجب والتبديل والنسخ، والنَّصَّوص سواء في ذلك»، وعليه يقتضي المنهج التفكيكي أن يقوم في «التعامل مع النَّصَّ على كشف المحجوب»^(١)، أي مساءلة حقيقة النَّصَّ ومصدره حتى لا يحجب ما يجب أن يكون محل مساءلة ونقد.

وهذا اتهام بأن الخطاب الديني خطاب «ديماغوجي»، أو «دوغمائي»^(٢) يسعى لحجب الحقائق، وصرف الناس، وإلهائهم عن البحث في قضايا تتعلق بحجية هذا النص الشرعي. وهذه عبثية في التحليل ينزّه البشر أنفسهم عنها، فضلاً عن تنزيه الشريعة؛ لأنها تناقض أهم أسباب ورودها، وهي الهداية والرشاد، وهذا عند العقلانيين والمناطقة أمر محال، فلا يجوز لأي خطاب ديني أو غيره أن يناقض وجوده، ويهدم نفسه، لا من بعيد ولا من قريب، فكيف يكون خطاب الله ﷻ للبشر خطاباً غير مفهوم، أو أن ظواهره مخالفة لبواطنه؟!، هذا منافٍ للعقل. ولو سلمنا بذلك لا اعتبرنا -أيضاً- أن كلام الحدائين أنفسهم هو كلام «دوغمائي»، ما المانع؟، وعند ذلك يكون بواطن نقدهم للقرآن والسنة تخالف ظواهره، وهو أمر يهدم ما يسعون إليه من غرائب نتائج فكرهم.

هذا، وصلى الله على سيد الأولين والآخريين، وإمام الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه وسلم.

(١) انظر حرب، نقد النَّصَّ، ص ١١ و ١٤ و ١٨.

(٢) الدوغمائية أو الدوغماتية: هو التعصب لفكرة أو اعتقاد معين دون أي قبول لمناقشتها أو الشك فيها، وتستخدم أحياناً للإشارة إلى الجمود الفكري، أو التشدد في الاعتقاد الديني أو المبدأ الأيديولوجي. انظر: ar.wikipedia.org.

النتائج والتوصيات

- بعد دراسة الحداثة ونشأتها، وما خطته أقلام كثير من أتباعها، وبعد النظر في إشكالياتها المتعلقة في التعامل مع النصوص الشرعية - خاصة -، والأسباب الدافعة لمؤسسيها ومنظريها من الغرب، والعوامل المؤثرة على ناقليها ومقلديها من الشرق؛ يمكننا أن نخلص إلى الآتي:
1. هناك اختلاف واسع بين منظري «الحداثة» الغربيين لتحديد معنى هذا المصطلح؛ لأنه ظهر ضمن ظروف متباينة لدى مؤسسيه، تشير إلى ضرورة التنبه إلى عدم انجراف العقل المسلم إلى تلك العشوائية.
 2. إن أول نشأة للحداثة كانت عند الغرب؛ مناهضةً للتعصب الفكري والسطوة الكنسية، وخروجاً على التراث المناقض للعلم والعقل السائد عندهم، فوضع المقلدون من حدائبي الشرق الثقافة العربية في الكفة ذاتها، وطبقوا تلك النظريات على تراثهم العربي دون أدنى تعديل، الأمر الذي يوجب الاطلاع على مصادر تلك النظرية، وظروف ولادتها، ومبرراتها غير المتحققة في المجتمع المسلم.
 3. إن مشروع الحدائبيين قائم على تعديل مفاهيم التراث، ورفضها بالكامل، عن طريق خلق قطيعة مرجعية ومعرفية مع النصوص الموروثة، دون النظر في مدى صدقها أو عدمه، الأمر الذي يوجب توعية خاصة لمدى خطورة التخلي عن التراث الإسلامي.
 4. انضوى تحت تلك النظريات نوعان من الإشكالات؛ الأول: ما تعلق بقواعد إثبات النصوص الشرعية، والثاني: ما تعلق بعلوم دلالات الألفاظ ومعانيها، وكلاهما مناقض لأسس الشريعة والتاريخ الإسلامي، اللذين يُعدّان محورا الثقافة وأساسها، مما يوجب التمسك فيهما، وعدم استبدالهما بموروث غربي عائم.
 5. إن تباين المناهج الحدائية مع المنهج الإسلامي الصحيح، يؤدي إلى تناقض النتائج والأحكام بين أسس الفكر الإسلامي والحدائبي، الأمر الذي لا بد من استشرافه لدى الدارسين، وأخذه بعين الاعتبار عند النظر في نظريات الحداثة الغربية.
 6. ظهرت خطورة المناهج الحدائية بعد التصريح بمناهجها ونتائجها القائمة على فقدان الصحة والقدسية لمصادر الدين، وعجزها عن حمل مكثوناتها للأجيال المتوالية، ونزع أهليتها في تمثيل شرع الله ﷻ، والقدرة الحصرية لتلك النظريات الحدائية للكشف عن

حقيقة تلك النصوص، وهذا يقوّض الدين بأكمله، الأمر الذي يُلزم محاربة تلك المناهج، وعدم الانخداع بظواهرها المزيفة.

٧. إن مجموع ما يؤول إليه كل ما سبق، هو نبذ النصوص الشرعية، وانسلاخ الناس عن الدين، وافتراض تناقض الشريعة مع العقل والواقع، ومحاكاة ملحدي الغرب في طريقة تعاملهم مع نصوصهم المقدّسة، واتخاذها مصدراً مشرّعاً للبشرية، دون الرجوع إلى الفرق الهائل بين نصوص الكتب المقدسة ونصوص الشريعة الإسلامية، وتأثير كل منها على الشعوب، والإنجازات الفكرية والحضارية لكل منها.

فهرس المصادر والمراجع

• أولاً: المصادر العربية:

١. أبو السعود، عطيات، ٢٠٠٢م، الحصار الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف، الإسكندرية.
٢. أبو زيد، نصر حامد، ١٩٩٢م، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، دار سيناء، القاهرة.
٣. أبو زيد، نصر حامد، ٢٠٠٠م، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١.
٤. أدونيس، علي أحمد سعيد، ١٩٨٢م، الثابت والمتحول، دار العودة، بيروت.
٥. أركون، محمد، ١٩٨٧م، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت.
٦. أركون، محمد، ١٩٩٢م، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط ٢.
٧. أركون، محمد، ١٩٩٦م، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء العربي، بيروت، ط ٢.
٨. أركون، محمد، ١٩٩٦م، نافذة على الإسلام، دار عطية، بيروت.
٩. أركون، محمد، ٢٠٠١م، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط ٢.
١٠. البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي (ت ٢٥٦هـ)، ١٩٨٧م، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق محمد البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط ٣.
١١. الحاج، ابن الأمير، التقرير والتحبير في علم الأصول، ١٩٩٦م، دار الفكر، بيروت.
١٢. حرب، علي، ١٩٩٣م، نقد النص، المركز الثقافي، بيروت، ط ١.
١٣. حمودة، عبد العزيز، ١٩٩٨م، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
١٤. حمودة، عبد العزيز، ٢٠٠١م، المرايا المقعرة، نحو نظرية نقدية عربية، عالم المعرفة، الكويت.

١٥. حنفي، حسن، ١٩٨٨م، التُّراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، ط١، بيروت.
١٦. الرويلي والبازعي، ميجان وسعد، ٢٠٠٢م، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط٣، الدار البيضاء.
١٧. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، ١٩٩٩م، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ط١.
١٨. الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي (ت٧٩٠هـ)، ١٩٩٧م، الموافقات، تحقيق مشهور حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١.
١٩. الشافعي، محمد إدريس، ١٩٩٩م، الرسالة، شرح وتعليق عبد الفتاح بن ظافر عبادة، دار النفائس، بيروت، ط١.
٢٠. شحرور، محمد، ١٩٩٦م، الإسلام والإيمان، دار الأهالي، دمشق، ط١.
٢١. شحرور، محمد، ٢٠٠٠م، نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين، دار الأهالي، دمشق، ط١.
٢٢. عباس، إحسان، ١٩٥٩م، فن الشعر، دار الثقافة، القاهرة.
٢٣. عبد الخالق، عبد الغني، ١٩٨١، حجية السُّنَّة، دار القرآن، بيروت، ط١.
٢٤. العلي، محمد بن عبد العزيز، الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، رسالة ماجستير، غير منشورة.
٢٥. عناني، محمد، ٢٠٠٣م، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة، ط٣.
٢٦. الفتوح، محمد بن أحمد ابن النجار (ت٩٧٢هـ)، ١٩٩٧م، الكوكب المنير شرح مختصر التحرير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان، ط٢.
٢٧. الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ١٩٩٥م، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت.
٢٨. القشيري، مسلم بن الحجاج (ت٢٦١هـ)، ١٩٨٠م، الجامع الصحيح، دار المعرفة، بيروت.

٢٩. مجموعة من الباحثين، قراءات في ما بعد الحداثة، ترجمة حارث محمد حسن ود. باسم علي خريسان.

٣٠. مجموعة من العلماء، ١٩٩٧م، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العربية، الرياض.

• ثانيًا: المجلات والدوريات:

٣١. برادة، محمد، ١٩٨٤م، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، القاهرة.

٣٢. الجابري، محمد عابد، مايو ١٩٩٨م، في قضايا الدين والفكر، مجلة فكر ونقد، العدد ٩، المغرب.

٣٣. سعيد، خالدة، ١٩٨٤م، الملامح الفكرية للحداثة، مجلة فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، القاهرة.

٣٤. عبد الغني، وائل، ٢٠٠٣م، سقطت الحداثة والخصوصية الغربية، مجلة البيان، العدد ١١٠، جامعة آل البيت - الأردن.

٣٥. الغامدي، علي أحمد، ١٩٨٦م، الشعر الحديث كمصطلح، مجلة الإمامة، العدد ٩٠٦، السعودية.

• ثالثًا: المصادر الأجنبية:

36. Asa Koshler, 1994, *Pragmatics and Chomsky's Research Program*, ed. Carlors P. Otoro, London and New York, T. J. Press, Vol. 2 Philosophy.

• رابعًا: المصادر الإلكترونية:

37. www.islamway.com

38. www.wikibeada.net

**ضوابط أعمال التعليل المقاصدي في
فهم النص القرآني (التوظيف العلماني)
-دراسة تحليلية نقدية-**

د. عز الدين بن الخمار بن عبد السلام سليمان

وزارة التربية والتعليم - المملكة المغربية



مَفْرَمَةٌ

تلجأ بعض الخطابات المعاصرة إلى فهم النص القرآني بآليات جديدة أفرزها تطور العلوم اللغوية والفلسفية، بحجة أن قواعد الفهم الموروثة عن القدامى ليست كافية لتحصيل فهم يناسب الواقع المعاصر ويحل مشكلاته، ومن هذه الآليات آلية قصد المؤلف التي قعد لها الفيلسوف الهرمينوطيقي «جورج غادمر».

والذي تجدر الإشارة إليه أن توظيف المقاصد في فهم القرآن الكريم ليست بالشيء الجديد في الفكر الإسلامي، فقد ظهرت تفسيرات جديدة لآيات القرآن الكريم منذ الصحابة رضي الله عنهم، ولم يغيب هذا الفهم إلا في بعض فترات جمود الفكر الإسلامي... إذن ما هي هذه الضوابط التي تحكم استحضار هذه المقاصد أثناء فهم النص القرآني؟، وما هي تجليات الانحراف في الفهم عند عدم الالتزام بها؟.

إن التوظيف العلماني للنظر المقاصدي ينبثق من المرجعية العلمانية التي لا تعترف بالمنظومة الفكرية والسلوكية للإسلام، وإنما تسعى لزعزعة الثوابت الدينية، لذلك فالنظر المقاصدي وفق هذا الاتجاه يقوم على اعتبار علل النصوص لاشتقاق معاني لا صلة لها بظاهر النص، وذلك لأن هذا التيار لم يحترم تلك الضوابط التي أقرها العلماء المبرزون الذين أسسوا لهذا العلم.

إن المقاصد الشرعية كما تدل عليه صفتها تستوحي وجودها من صميم الشرع وتعاليمه، فهي ليست بخارجة عن نصوصه حتى يطلب إدراكها من غير جهة تلك النصوص، لذلك يسعى هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

- الوقوف عند أهمية البعد المقاصدي أثناء النظر في النص الشرعي.
- إبراز الضوابط العامة والخاصة لإعمال المقاصد الشرعية عند علماء الأمة المعترين.
- كشف التوظيف العلماني للبعد المقاصدي في فهم النص القرآني.
- الوقوف عند نماذج من آيات الأحكام التي أخضعت لهذا المنهج.
- الخروج بخلاصات ونتائج وآفاق للبحث في هذا الموضوع.

وقد اعتمد الباحث على المنهج المقارن، بالإضافة إلى الاستعانة بآليات التحليل

والاستنتاج وفق الخطة الآتية:

- المبحث الأول: النظر المقاصدي في القرآن الكريم دراسة تأصيلية.
المطلب الأول: أهمية النظر المقاصدي في القرآن الكريم.
المطلب الثاني: الضوابط العامة لإعمال المقاصد في فهم النص القرآني.
المطلب الثالث: الضوابط الخاصة في الفهم المقاصدي المقاصد في فهم النص القرآني.
المبحث الثاني: التوظيف العلماني للمقاصد في فهم النص القرآني.
المطلب الأول: الهرمينوطيقا وقصد المؤلف.
المطلب الثاني: تطبيقات الهرمينوطيقا.
المطلب الثالث: توظيف المقاصد والتشريع.
١- الإرث.
٢- الربا.
٣- نظر وتعقيب.
خاتمة.

المبحث الأول

أهمية النظر المقاصدي في فهم القرآن الكريم

دراسة تأصيلية

المطلب الأول: أهمية النظر المقاصدي في فهم القرآن الكريم

يراد بالبعد المقاصدي في فهم نصوص القرآن الكريم ذلك المنهج الذي يعنى بظواهر النصوص وبباطنها، والجمع بينهما في اعتدال، وربط الجزئيات بكليات الشريعة ومبادئها العامة، «فلا يخل بالمعنى والمراد من النصوص بدعوى استيعاب النص لكل حاجات الإنسان، ولا يخل بظواهرها الصريحة ودلالاتها بدعوى عجز النصوص عن استيعابها»^(١).

إن هذا المنهج هو السبيل الذي اتبعه العلماء الراسخون الذين وقفوا موقفًا وسطًا بين فئة تتمسك بظواهر النصوص وحرفيتها، وتفهمها بمعزل عن مقاصد الشرع، «فهم ورثة الظاهرية القدامى الذين أنكروا تعليل الأحكام أو ربطها بمقصد»^(٢)، حيث قال عنهم الشاطبي «...ومن هؤلاء أيضا بعض أهل البدع والأهواء، فإنهم وقفوا عند اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده»^(٣).

وطائفة أخرى - وهي المقصودة بالورقة - تبنت طرحًا يقوم على الإيغال في اعتبار علل النصوص ومقاصدها لاشتقاق معاني لا صلة لها بظواهر تلك النصوص الصريحة، فتبنى عليها أحكامًا تؤول إلى إهدار ما هو معلوم من الدين بالضرورة، لأن القرآن في نظرهم روح وقيم قبل أن يكون نصوصًا وأحكامًا.

وإن كانت مظاهر الخلل بادية في موقف كل من الطرفين كان لزاما البدء بتبيين أهمية إعمال المقاصد، ودوره في فقه نصوص القرآن الكريم و الشريعة على العموم:

- إن الشارع الحكيم منزّه عن العبث، وكل منزل بقدره، ولكل تشريع حكمة ومقصد،

(١) ضوابط في فهم النص ص: ٣٩. عبد الكريم حامدي - كتاب الأمة العدد ١٠٧، سبتمبر ٢٠٠٥ / رجب ١٤٢٦، السنة الخامسة والعشرون.

(٢) السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. ص: ٢١٢ ديوسف القرضاوي - ط ١. مؤسسة الرسالة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

(٣) الموافقات في أصول الشريعة، ٤/ ١٧٩. أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت. دون تاريخ.

قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(١) وقال جل من قائل: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِعَيْبٍ﴾^(٢) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٣)، وكثيرة هي الأحكام والتشريعات التي بين الشارع عللها وحكمها، والمصالح المترتبة عنها... ولهذا أجمع جمهور العلماء - فيما عدا فئة قليلة - على تعليل أحكام الشريعة وربطها بالحكم والمصالح^(٤)، حتى صار النظر المقاصدي في التشريع الإسلامي من الأمور القطعية المجمع عليها، يقول د. نور الدين الخادمي: «من المعلوم صراحة وقطعاً أن التشريع الإسلامي لا يخلو من إقرار حقيقة مقاصدية أحكامه وتعاليمه، تلك الحقيقة التي أجمع عليها كافة الباحثين والدارسين، وأقرتها مختلف العقول والأعراف والعوائد والقوانين في كل زمان ومكان، فهو منطوق على مقاصده في الخلق، وغاياته في الوجود، وأسراره وحكمه في حياة الناس وأحوالهم»^(٥).

وكان هذا الفهم باديًا في اجتهادات الصحابة والقرون المشهود لها بالخيرية، وإن غابت لديهم التسميات والتعريفات وكانت تحقق وظيفتها في تنزيل الأحكام من عدمه. من كل ما سبق يتبين أن استثمار النظر المقاصدي في حسن فقه النصوص متجذر في تاريخ الأمة واجتهادات علمائها الراسخين.

- إن الناظر في آيات القرآن المتفقه في أحكامه في غياب استحضار المقاصد العليا للكتاب العزيز يحدد عن الصواب في جميع مراحل عمله هذا فهما واستنباطا وتزيلا، إن الفهم السليم للنص هو الذي «يراعي مقاصد الشرع عند الاستنباط وفهم النصوص والنظر في أحكام الشرع، فإذا أراد المجتهد معرفة حكم واقعة من الوقائع احتاج إلى فهم النصوص لتطبيقها على الوقائع، وإذا أراد التوفيق بين الأدلة المتعارضة استعان بمقصد التشريع، وإن دعت الحاجة إلى بيان حكم الله في نازلة مستجدة عن طريق القياس أو الاستحسان وغيرها تحرى بكل دقة أهداف الشريعة ومقاصدها»^(٥).

(١) المؤمنون: ١١٥.

(٢) الدخان: ٣٨ - ٣٩.

(٣) ينظر: تعليل الأحكام للدكتور محمد مصطفى شلبي، ص: ٢٠ دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١ م.

(٤) الاجتهاد المقاصدي، كتاب الأمة ٥٦/١.

(٥) مقاصد الشريعة وأثرها في الإصلاح والتشريع ووحدة الأمة، عبد الله زبير، مقال منشور بأعمال الندوة العالمية =

إن الأساس المقاصدي الذي يعنى بالقرائن والأمارات الخارجة عن اللفظ، والتي بدونها تُهدر دلالات عديدة لهذه الألفاظ فتفقد ميزة الترجيح بين الأدلة المتعارضة في الظاهر، وتُعدم إمكانية التوفيق بينها ليظل هامش الاختلاف بينها كبيراً، والهوة بين الاستنتاجات واسعة.

فإذا كان هذا حال المجتهد الفقيه مع هذا العلم، فإنّ العامي ذا النزر اليسير من العلم الشرعي، بعلمه لأسرار النصوص وعللها، يزداد قلبه إيماناً و يقيناً، ليعتد ذلك على العمل والامثال ويحصنه من دواعي التشكيك في أحكام الشريعة.

ولقد كان غرضي من سوق مظاهر الحاجة إلى علم المقاصد، إبراز أثره في توجيه العقل المسلم على اختلاف مستوياته أثناء النظر في نصوص القرآن الكريم، وفتح الآفاق أمامه واسعة للتحليل والاستنباط وحسن التنزيل على الواقع، يقول الدكتور عمر عبيد حسنة: «إن بناء العقل المقاصدي يحدث تغييراً استراتيجياً في الثقافة، ونقله نوعية في الحياة القلبية والذهنية، ويعيد للوحي عطاءه المتجدد على يد البشر، وإعادة النظر فيما وضعوا من آليات مجردة للتعامل معه، وتنزيله على الواقع بعيداً عن مصالح الناس»^(١).

أما من ناحية النص فإنّ النظر المقاصدي له يبرز علله وأغراضه، وينفذ إلى المعاني والأسرار الماثورة فيه، ولا يكتفي فقط بالأخذ بظواهره حتى لا يبقى مجاله ضيقاً ومعزولاً عن حياة الناس وواقعهم، «فالنصوص إذا أخذت بظواهرها وحرفيتها فقط ضاق نطاقها، وقل عطاؤها، وإذا أخذت بعللها ومقاصدها كانت معينا لا ينضب، فيفتح باب القياس، وينفسح باب الاستصلاح، وتجري الأحكام مجراها الطبيعي في تحقيق مقاصد الشرع بجلب المقاصد ودرء المفاسد»^(٢).

فاستصحاب المقاصد أثناء النظر في النص القرآني يمنحه العطاء المتجدد حتى يبقى مهيمنا على واقع الناس، خصوصاً وأنّ الوقائع والنوازل غير محدودة، وكلها تستدعي رأي الشرع وتحكيمه، يقول د. صالح الزنكي: «بما أن التشريع الإسلامي جاء ليعالج واقع المكلفين وأحوالهم في جميع الأزمنة والأمكنة، وفي كل الأحوال، وليمد المستجدات

= للفقهاء وأصوله، مقاصد الشريعة الإسلامية وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة ماليزيا. غشت ٢٠٠٨م.

(١) عمر عبيد حسنة في تقديم كتاب الاجتهاد المقاصدي حجتيه ضوابطه مجلاته ١٧/١.

(٢) نظرية المقاصد عند الشاطبي: أحمد الريسوني ص: ٣٣٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤٠١هـ / ١٩٩١م.

بأحكامه من جهة، ومن جهة أخرى أن النصوص التشريعية من حيث العدد محصورة ومعدودة، والوقائع متجددة، وعليه فإن الاجتهاد يقترب من الصواب إذا دار في فلك النص ورحابه، وعليه فإن الحاجة تقتضي الالتفات حول النص، وأن لا يبرحه المجتهد كلما وجد إلى ذلك سبيلاً، من خلال إعمال كافة طاقات النص من غير اعتساف أو تطويع أو تحوير^(١). إن استثمار كل طاقات النص من غير قصور ولا تطويع لا يتأتى إلا باستحضار البعد المقاصدي، لأنه يتيح:

أولاً: التوفيق بين الأخذ بظاهر النص والالتفات إلى روحه ومدلوله باعتبار كل القرائن الخارجية والداخلية التي تدل على المراد الإلهي.

ثانياً: ربط النصوص بأدلة التشريع الكلية وغاياته الكبرى، مما يبرز وحدة الشريعة وتكاملها، دون تناقض أو تعارض، قال الشاطبي: «فمن الواجب اعتبار الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها...»، ثم قال: «وكما أن الأخذ بالجزئي معرضاً عن كليته فقد أخطأ، فكذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئية فلا بد من اعتبارهما معا في كل مسألة»^(٢).

ثالثاً: ضمان حسن التنزيل، واعتبار مآلات الوقوع الفعلي للمراد الإلهي من النص على أرض الواقع.

رابعاً: التمييز بين نصوص الشريعة القطعية، وبين النصوص الظنية التي تحتاج إلى إعمال النظر المقاصدي.

وهذا ما يحيلنا إلى فائدة أخرى لاستثمار هذا البعد، وهي تحقيق صفة الخلود والبقاء للشريعة الإسلامية ونصوصها، يقول د. أحمد الريسوني: «إن أهمية الاجتهاد المقاصدي هو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا»^(٣). وكذلك النصوص العامة المطلقة، فإنها تحتاج إلى إعمال هذا البعد لبيان ما يدخل تحتها مما لا يدخل، مما يؤكد مرونة التشريع وواقعيته، وقدرته على

(١) التوظيف التفسيري لدرس المقاصد. د صالح زكي الندوة العالمية للفقهاء وأصوله ماليزيا ٢٠٠٦.

(٢) ينظر الموافقات ٣/ ٥- ١٥.

(٣) نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص: ٣٣٤.

التحقق والتفاعل مع مختلف البيئات والظروف.

إذن فمعرفة مقاصد الشريعة تمكن المسلمين من العيش باستمرار تحت ظل الشريعة الإسلامية، وتنظيم شؤون حياتهم وفقاً لتوجيهات الشارع الحكيم، ثم إن دراسة مقاصدية القرآن الكريم سوف تفسح المجال واسعا أمام عودة الأمة لتحتكم له في قضاياها المصيرية ونوازله المستجدة.

ومن هنا يمكن القول: إن تحقيق انطلاقة جديدة في علوم الشريعة، وتحقيق انبعاثها من جديد لا يتصور بعيداً عن الفهم المقاصدي لنصوص الشريعة، لأنها مرجع كل اجتهاد، ودليل كل فتوى، «... فكما أنّ من لا يؤمن بقوانين الكون واطرّادها واستقرارها وكمالها ودقتها لا يمكن أن يتقدم في أي علم من العلوم المادية، فكذلك من لا يؤمن بحكمة التشريع الشاملة، وبقوانينه المطردة، وقواعده المضبوطة لا يمكن أن يتقدم في علم الشريعة أبداً»^(١). إن البحث في علل النصوص وحكمها هو بحث عن القيم والسنن الماثورة فيها لتجعل من مصادر التشريع مشرفة ومهيمنة على الزمان والمكان البشريين.

وأخيراً فما يجب التأكيد عليه مرة أخرى أن هذا الفهم لم يغيب عن أغلب علماء المسلمين طيلة القرون الماضية، إلا أن عوزهم كان من جهة التسميات والتعريفات، إذ كان هذا الفقه مضمناً في اجتهاداتهم، ولم يبرح تأويلاتهم واستنباطاتهم.

أما اليوم، فإن ما يتعرض له الشريعة الإسلامية من هجمة شرسة للتوهيم بعدم صلاحيتها لواقع الناس، وتعطيل نصوصها وأحكامها لأن مقتضيات العصر وظروفه تجاوزتها، يجعل من الفكر المقاصدي أمراً محتمماً للتدليل على خلود النص القرآني، باعتباره حاملاً لمراد الله تعالى، وإيفائه بحاجات الناس المتجددة في كل زمان ومكان.

يمكن القول بأن لإعمال المقاصد في فهم النصوص القرآنية فوائد كثيرة منها:

- إبراز علل التشريع القرآني وأسواره، وعدم الاكتفاء بظواهر النصوص وحرفيّتها.
- الجمع بين معنى اللفظ ومبناه على نحو يبرز تماسك الشريعة واتساقها جسداً وروحاً،

دالاً ومدلولاً.

(١) المصدر السابق ص: ٢٣٢.

- تزويد الفقيه والمجتهد الناظر في نصوص الكتاب بنظرة شمولية تستحضر كليات التشريع باعتبارها ضابطا لحصر أوجه الاختلاف وتضييق سبله.
- ترك ما شذ من المعاني وما جانب المراد من الآراء لمخالفتها مقاصد الشرع.
- تحقيق صفتي الخلود والدوام للشرعية الإسلامية.
- التوسع والتجديد في الوسائل الخادمة للقرآن الكريم فهما واستنباطا وتنزيلا.
- اعتبار المآلات والنتائج المترتبة عن التنزيل على أرض الواقع.
- التدليل على استيعاب الشريعة لكل المتغيرات، وصلاحياتها لكل زمان ومكان.
- بيان أوجه المصالح المجتنبه والمفاسد المجتنبه في أحكام القرآن الكريم ومقاصده.
- التمييز بين الاجتهاد المقاصدي الأصيل، وبين التوظيف الذي لا يتقيد بالضوابط الشرعية والأسس المنهجية لهذا العلم.

المطلب الثاني: الضوابط العامة للمقاصد الشرعية

إذا كان إعمال النظر المقاصدي في فهم القرآن الكريم له مبرراته الشرعية وأصوله المقطوع بصحتها وآثاره: كتلك المتعلقة بإحياء دور العقل المسترشد بهدي الوحي، وكذلك اعتبار واقع تنزيل الأحكام وخصوصياته، كما كان إهمال هذا البعد والنزوح إلى التمسك بحرفية النصوص وظواهرها سببا للقصور والجمود، فإن التوسع في النظر المقاصدي دون ضوابط منهجية وثوابت شرعية يشكل منزلقاً خطيراً - مع حسن النية -، ومطية لدى البعض الآخر للتحلل من أحكام الشريعة، وتعطيل نصوصها الصريحة القطعية تحت ذريعة المصالح الآنية وضرورات الواقع، أو ما يطلق عليه بتفعيل روح الشريعة وقيمها، لتجاوز عقبة النصوص التي لا تحمل في طياتها مصالح الناس، أو تتعارض مع بعضها الآخر، تلك المصالح التي استقل العقل بإدراكها دون أي دليل من الوحي.

إن المقاصد الشرعية كما تدل عليها صفتها تستوحي وجودها من صميم الشرع وأدلتها، ونصوصه وتعاليمه، فهي ليست بخارجة عن نصوصه، إذ «من المهم أن تلاحظ أن هذه المقاصد ليست بمعانٍ خارجة عن نصوص الوحي حتى يطلب إدراكها من جهة غير جهة

تلك النصوص، ولكن النصوص كلها جاءت تحملها في طياتها^(١).

إن المقاصد الشرعية مبنية على التصرفات الشرعية، وهي متوقفة على ما انبت عليه وجودا وعدما، فالدعوة إلى استقلالها عن أساسها وأصولها دعوة لهدمها وطرحتها بذهاب ما انبت عليه واستندت عليه...^(٢)

إن البحث في الشروط الضابطة للمقاصد الشرعية يستلزم البدء أولا بالوقوف عند خصائصها وسماتها، فهي:

- دينية وديوية.
 - عامة وشاملة.
 - سلوكية وملزمة.
 - جارية على اليسر.
 - حقيقية غير وهمية.
- وهي بالتفصيل كالآتي:

- دينية وديوية: دينية، لأنها تحفظ للخلق دينهم الذي هو أساس خلقهم ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٣)، وكل تصرف من العبد إلا وللدين نصيب منه، أي أن هذه المقاصد تحفظ حق الله تعالى في كل حكم شرعي، وهو جهة تعبد العبد، «وديوية، لأن بها قيام الحياة ومعاش الخلق، بحيث إذا فقد أحدها أو حدث خلل بها أو ببعضها يعرض الحياة للانهايار والضياع»^(٤).

فالمقاصد الشرعية منبثقة من المفهوم الشامل للعبادة، ومتصفة بصفات الربانية والعبودية، ويجب أن لا يطرأ عليها بمرور الأزمنة وتعاقب الأمم واختلاف الأفهام ما يسلبها هذا البعد.

فلا يمكن لمن يوظف المقاصد الشرعية في فهم النصوص القرآنية أن يغيب نظرة

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، ص: ٩٣، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: ٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

(٢) ينظر: الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه ٢/ ١٣٧.

(٣) الذاريات ٥٦.

(٤) فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، د. عبد السلام الرفاعي، ص: ٥٥ ٢٠٠٤م إفريقيا الشرق.

الإسلام للعالم والإنسان؛ تلك النظرة الجامعة بين البعدين المادي والغيبي، والحياة الدنيا والآخرة، والتنسيق بين مطالب الروح والجسد، وبين مراد الله ومصالح الخلق. يقول الشاطبي: «الغاية من التشريع إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً»^(١).

يقول د. عبد السلام الرافي: «إن المقاصد دينية إسلامية شرعية؛ دينية لأنها من وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى ما جاء به الرسول ﷺ، وإسلامية لأنها خضوع وانقياد لما أخبر به الرسول ﷺ، وشرعية لأنها تطبيق من المكلف»^(٢). وعليه فإن الأوصاف السابقة التي تتصف بها المقاصد الشرعية هو الضامن للتوظيف السليم لها على وفق مراد الشارع وحكمته.

عامة وشاملة: فهي تنسحب على جميع المخاطبين بها بأوصافهم لا بذواتهم، وعلى الوقائع بشروطها التي تحقق وجود تلك المقاصد، كما تنسحب من حيث الزمان والمكان على الحال والمستقبل والماضي، بحيث تصان في كل زمان ومكان متى توفرت لها شروط التكليف، ثم إنها: «عامة في نفسها تشمل جميع أمور الدنيا والدين بالحفظ والإقامة، حفظ دين العبد، وهو رأس الأمور كلها، ونفسه وماله وعرضه وعقله، شاملة شمولية هذا الدين»^(٣).

فالمقاصد مستقاة من شريعة الإسلام التي تغطي كل مناحي الحياة ومجالاتها.
- سلوكية وملزمة: إن المقاصد بخصائصها الشرعية تنظم سلوك الإنسان، وتضبط علاقته بخالقه وخلقته، بجلب أنواع المصالح ودرء المفساد.

إن البحث المقاصدي ليس بحثاً مجرداً فكرياً، حيث إن له جذورا تتمثل في نصوص وتكاليف وضعها الشارع لحفظ مقصوده من الخلق مما يضمن إقامة وبقاء هذه المقاصد. وهي ملزمة - أي المقاصد - لأنها إنما وضعت لمصالح العباد لتطبق وتنفذ، «ولا تتحصل المصالح إلا عن طريق الإلزام بوجه عام، لأنها تنظم سلوك المكلفين، وتضبط علاقاتهم، وتحكم معاملاتهم، سواء تعلق الأمر بسلوك المكلف مع خالقه، أو مع نفسه، أو

(١) الموافقات ٢ / ٣٧.

(٢) الفكر المقاصدي وأثره في الفكر النوازلي، ص: ٧٥.

(٣) المصدر نفسه، ص: ٦٥.

مع غيره من المكلفين، فلا حجة لأحد من الناس بعد سماع الخطاب وفهمه، والقدرة على الامتثال له، وسماع الخطاب يلزم التطبيق، فمن سمع قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ ﴿١﴾ وجب عليه إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، ومن سمع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ ﴿٢﴾ وجب عليه تطبيق هذا النهي الموجب للترك المحرم للإقدام. وهكذا...»^(١).

-جارية على اليسر، وفق الفطر السليمة والعقول الراجحة، لأن الفطرة تلزم التكليف بالمقدور والمستطاع، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ﴿٣﴾. لكن اليسر الذي يفضي إلى التحلل من تكاليف الشرع ليس هو المقصود، لأن: «اليسر معتبر في الشرع حال الإتيان بالمأمورات، والاجتناب للمنهيات وفق مراد الشارع من غير إخلال متعمد، أو تكاسل غير مسيب، فمن أحلّ بما أمر به، أو تكاسل أو اكتسب ما نهى عنه اعتماداً على يسر الشرع فقد حرف معنى اليسر... إنما اليسر مع الإحسان، أي اتباع شرع الله بإخلاص، فإن خرج عن دائرة الإخلاص لله كان يسر هوى»^(٣)، وهو ما أكده الشاطبي رحمه الله بقوله: «المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفة إنما تعتبر من حيث تقام الدنيا للحياة الأخرى، لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية، أو درء مفاسدها العادية... فالشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين من أهوائهم حتى يكونوا عباد الله، وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة وفق أهواء النفوس، وطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربنا سبحانه: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ ﴿٤﴾»^(٤).

يقول د. الريسوني معقباً «المصلحة الكلية أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيية تعمل بهواها حتى يرتاض بلجام الشرع»^(٥).

إن المقاصد الشرعية أجمعت العقول السليمة على قبولها وحفظها، وتقبلتها الفطر النقية

(١) فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، عبد السلام الراجعي. ص: ٦٧.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) الفكر المقاصدي وأثره في الفكر النوازلي ص: ٦٩.

(٤) المؤمنون: ٧١.

(٥) الموافقات ٢/ ٣٧-٣٩.

(٦) نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص: ٣٨.

بالرضا، فكلما صفت الفطرة ونجت من عوامل التردّل ميزت المصالح من المفساد، وكانت العقول الراجحة مهياً لقبول الحق، لأن الحق ليس سوى جلب المنفعة ودرء المفسدة، «والمقاصد على تنوعها واختلاف مراتبها تتسم بالمعقولة والمنطقية، ولا يجدها إلا أصحاب العقول المختلة والأمزجة المهترئة»^(١).

وهنا يجب التأكيد على أن العقل البشري مهما بلغ مراتب النضج والكمال المعرفي فإنه لا يمكن أن يستقل بمفرده في درك حقيقة المصالح وجوهرها، وكليتها وعمومها، ومراتبها وتعارضها، وترجيح الأولي منها على الثانوي، وذلك لسببين: «أولاً: لو كان كذلك لكان العقل حاكماً قبل مجيء الشرع، والتالي باطل عند جمهور المسلمين.

ثانياً: لو صح ذلك لبطل أثر كثير من الأدلة التفصيلية للأحكام، ولو تم ذلك لما ثبت الدليل على أن الأحكام جارية وفق مصالح العباد، إذ الدليل إنما هو الاستقراء المأخوذ من هذه الأدلة التفصيلية نفسها»^(٢). ولقد تعرض الإمام الشاطبي لبيان هذا القصور في إدراك العقل للمصالح والمفساد، وكثيراً ما يستشهد عليه بأهل الفترات الذين وقعوا في كثير من التخبط وسوء التقدير والتدبير^(٣)، كما يقول: «إن المصالح التي تقوم بها أحوال العبد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه»^(٤).

وليس غرضي من سوق هذه النصوص الخوض في إشكالية التقييح والتحسين العقلين^(٥) ومذاهب الكلاميين في المسألة، بقدر ما أعرض خلاصة لبعض مواقف العلماء المعترين الشيء الذي يزيد من تكوين تصور عام وشامل لخصائص المقاصد الشرعية، خصوصاً وأن تسييد العقل المادي وإعلاء منطقهِ يُعدّ مدخلاً لفئة العلمانيين لاعتبار مصالح

(١) الاجتهاد المقاصدي ص: ٣٢.

(٢) ضوابط المصلحة، محمد سعيد رمضان البوطي ص: ١١٧، ط: ٤ مؤسسة الرسالة ١٤٠٢/٥١٩٧٢ م.

(٣) ينظر نظرية الإمام الشاطبي. ص: ٢٥٥-٢٥٦.

(٤) الموافقات ١/ ٣٤٩.

(٥) إلى جانب نظرية الأشاعرة التي تقول بأن الأفعال والأشياء ليست قبيحة ولا حسنة في ذاتها، فالحسن هو ما حسنه الشرع، والقبيح لا يكون كذلك إلا بتقييح الشرع له، هناك المعتزلة الذين يرون أن الحسن والقبح ذاتيان عقليان، أي أن الأفعال والتروك والأشياء موصوفة بالصالح والفساد قبل أن يأتي حكم الشرع بذلك، وأن العقل يدرك ذلك وبشئته، والماتريديّة يثبتون كون الحسن والقبح ذاتيين عقليين، ولم يعتبروا أن التكاليف والأحكام تثبت بمجرد العقل، بل لا بد لذلك من السمع.

دون أخرى، ثم ترجيحها على جزئيات الشريعة وأحكامها.

- حقيقة غير وهمية: وأقصد بهذه الخاصة أن مقاصد الشريعة لا تنبني على ظنون وتخمينات غير مطردة... فالقول بقصد الشارع إلى حفظ هذه الكليات الكبرى، لا يكفي لإثباته الإتيان بنص أو بضعة نصوص - إن وجدت - تصرح بهذا القصد، فالقضية أكبر وأخطر من أن تثبت بدليل يمكن تطريق الاحتمال إليه، سواء في ثبوته أو دلالاته، أو سلامته من المعارض، فالقضية لا تحتمل الظن، ولا يقيمها إلا الدليل القطعي، لأنها أصل الأصول في الشريعة^(١).

ولذلك سلك أئمة هذا العلم خصوصاً الشاطبي في إثبات المقاصد مسلك الاستقراء القائم على «النظر في أدلة الشريعة الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة مضاف بعضها إلى بعض مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة»^(٢).

فهذا المسلك سد باب الهوى في اقتراح مقاصد للدين لا صلة لها بنصوصها، أساسها الواقع، وتحسين الظن بالعقل، وتغليب المصلحة الدنيوية، واتباع الهوى.

المطلب الثالث: ضوابط أعمال النظر المقاصدي في فهم النص القرآني

ونقف هنا مع بعض الضوابط الخاصة لتفسير المقاصدي للنصوص، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

- فهم المقاصد وفق مقتضيات اللسان العربي: إذ إن صحة فهم النصوص، واستنباط أحكامها، والوقوف على مقاصدها متوقف على حذق اللغة العربية، والتمكن منها، والاحتكام إلى معهود العرب في استعمالها. يقول الإمام الشاطبي عن هذا الضابط: «إنما البحث المقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة... فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة...»^(٣) وينبه إلى خطورة تجاهل هذا الأساس، وجعله سبباً في الانحراف

(١) نظرية المقاصد عند الشاطبي ص: ٢٨٦.

(٢) الموافقات: ٥١/٢.

(٣) ينظر: الموافقات ٢/٦٥-٦٦.

والابتداع في الدين إلى جانب تحسين الظن بالعقل^(١)، لأن لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشرع.

إن هذا القانون يحكم جميع اللغات البشرية، وإلا لم يعد للغة فائدة، ولم يصبح لاصطلاحات الناس دور في تبليغ المعنى المراد بين المتواصلين، «وبما أن اللغة عرفية اصطلاحية وصفية، وجب مراعاة ذلك الاصطلاح، ومعهود استعمال أهل تلك اللغة، وطرائق التعبير عن معانيهم، وسبل تعريفها حتى يسهل الوقوف على المقصد»^(٢).

ولو افترضنا أن وضعاً من تلك الأوضاع أو عرفاً من تلك الأعراف قد تغير على ما كان عليه، وجب فهمه بحسب أصله الذي كان عليه، لا على أساس ما آل إليه الأمر، ولهذا يشترط الإمام الشاطبي على الناظر في مقاصد القرآن الكريم والباحث عن معانيه: «أن يسلك في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها، ومنازعتها في أنواع مخاطباتها خاصة، فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع»^(٣).

- استحضر جملة من المعلومات اللغوية في فهم النص الشرعي لإدراك مقصده وعلته، وذلك مثل عموم اللفظ وخصوصه، وظاهره وباطنه الذي لا ينصرف إليه إلا بدليل، فلا يكتفي المفسر بتأويل النص ومنحه دلالات مختلفة بحسب هواه دون العناية بتلك المعلومات، «والخلاصة أن العمل بمقتضى دلالة الظاهر واجب اتفاقاً ما لم تقم قرينة من الشرع أو العقل أو اللغة أو العرف العام تخرجه عن ظاهره فيؤول حينئذ حسبما تقتضيه تلك القرينة، ولما كان مجرد تخيل المصلحة المعارضة لدلالة الظاهرة ليس قرينة من هذه القرائن الأربع كان الأخذ بها مناقضة للظاهر لا تأويلاً له، وهو غير جائز اتفاقاً»^(٤).

ومن أمثلة ذلك: اعتبار الأمر والنهي كما وضعاً أصلاً في اللغة، فالأمر مفيد لطلب الفعل، والنهي لطلب الترك، «فالأوامر والنواهي، إذا جاءت ابتدائية تصريحية دلت على مقصود

(١) ينظر: الاعتصام ٢/ ٢٩٣.

(٢) النص الشرعي وتأويله ص: ٥٨.

(٣) الموافقات ١/ ٤٤.

(٤) ضوابط المصلحة. محمد سعيد رمضان البوطي، ١٤٠.

الشارع. الأوامر تدل على القصد إلى حصول المأمورات، والنواهي تدل على القصد إلى منع حصول المنهيات»^(١).

ويضاف إلى ذلك مراعاة المعنى التركيبي، وما يظهر من خلال النظرة الكلية، واستحضار القرائن المقالية. يقول د. عبد الكريم حامدي عن هذا الضابط: «هو النظر في سياق الخطاب الشرعي سوابقه ولو احقه لتحديد المقصود منه، لذلك فالنظرة الكلية للنص وما يحتف به من قرائن ضرورية لفهم مراد الشارع، أما النظرة الجزئية فلا تفيد إلا في تحديد المعنى اللغوي لظاهر النص»^(٢).

- معرفة أسباب التنزيل، وذلك لأهميتها في رفع الشبه والإشكالات عن القرآن الكريم حين تأويله. ومعلوم أن السنة تشارك القرآن في ذلك، فلا يمكن إدراك مقصد النص القرآني بعيدا عن معرفة سبب نزوله، ولذلك اعتبر الشاطبي العالم بأسباب النزول عالما بالقرآن الكريم، والجاهل بها أو الغافل عنها خارجا عن فهم المقصود بالآيات^(٣).

- لا بدّ وأثناء الكشف عن مقصد الآيات القرآنية الرجوع إلى شرحها وبيانها وهي السنة، فهي تفصل مجمله، وتبين مشكله، وتبسط مختصره، وتفيد مطلقه. «فلا محيص لمن أراد علم القرآن الكريم وقوفاً على مقاصده وغاياته من النظر في بيانه وشرحه (وهي السنة)، وبعد ذلك ينظر في تفسير السلف الصالح إن أعوزته السنة، ومن أراد غير ذلك كان تأويله للقرآن الكريم على غير ما أنزل الله، وعمله على غير هدى، فضلا عن خروجه عن الجماعة»^(٤).

ويبقى الاهتمام إلى حكم القرآن بالصحابة رضوان الله عليهم وعلماء الأمة في اجتهاداتهم وآرائهم ضروريا للوصول إلى حقيقة المقاصد، وتقييمها بميزان الشرع. «وذلك لما توفر لهم من صدق الإيمان، وفصاحة اللسان، وأصول البيان، ومعاصرتهم لنزول القرآن، ومشاهدتهم لمن كلف بيان القرآن، بأفعاله وأقواله وتقريراته»^(٥).

(١) الموافقات ٢/ ٣٩٣.

(٢) ضوابط في فهم النص، عبد الكريم حامدي ص: ١٣٧، كتاب الأمة عدد: ١٠٧، سبتمبر ٢٠٠٥/ رجب ١٤٢٦هـ.

(٣) ينظر الموافقات ٣/ ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٤) ينظر المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم ص: ٦٠ - ٦١، القاهرة دار الحديث الخرطوم

الدار السودانية للكتاب.

(٥) - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص: ١١٩، د. يوسف حامد العالم ط: ١٤١٢م/ ١٩٩١م.

- أن لا تكون المعاني والمقاصد المستنبطة من النص معارضة لأصل من أصول الدين، أو دليلاً من أدلته الشرعية «فالمقاصد مع أدلتها الشرعية كالكلي مع جزئياته، وكالأصل مع فروعه، فبينهما تلازم وثيق، وارتباط عميق من حيث البقاء والانتهاء»^(١).

إن هذه المبادئ مثل: مقاصد أو روح التشريع والمصلحة استنبطت مدلولاتها من نصوص الشريعة، فلا يمكن أن تكون مناقضة أو مخالفة لأصلها، فالمعاني المستنبطة الأولى بالاعتبار هي تلك المنسجمة مع نصوص الشريعة، والمنضبطة بها «فالعمل بالمقاصد ليس على عمومته وإطلاقه، فهو مقيد بعموم الأدلة والقواعد والضوابط الشرعية، وبسائر الأبعاد العقدية والأخلاقية والعقلية المقررة، وهذا ما يجعلنا نعد المقاصد أصلاً تابعاً للأدلة، وليس دليلاً مستقلاً ومنفرداً»^(٢).

- إن الباحث عن مراد الله تعالى من خطابه لا بد أن يكون مؤمناً بمصدر هذا الكلام، ومستشعراً لعظمته، وهو الله تعالى بكل صفاته وأسمائه الحسنى، مستحضراً عصمة النص الذي يتعامل معه ويبين مراده، ومن ثم فإن التعامل مع النص القرآني يتطلب صفات ومؤهلات رفيعة في الذي يتعاطى معه، كما يتطلب أدوات ووسائل متميزة في كيفية التفقه فيه، وتفسيره وفهمه، وبيان مراد الله تعالى منه، وليس أقل هذه الخصال سلامة النية، وحسن القصد، وطلب التسديد والعون من صاحب هذا الكتاب ليكون التعامل في مستوى النص الذي يختلف عن التعامل مع سائر كلام الناس، وهذه الحاجة تتأكد إذا استحضرننا أنه يترتب على ذلك مصالح العباد ومصائرهم في دنياهم وآخرتهم.

إن غياب هذا البعد المصدري في فقه النص الشرعي هو ما جعل بعضاً من المؤلفين يتعاملون معه كسائر الخطابات الإنسانية الأخرى. «فأسقطوا على النص الشرعي ما يخضع له - بل حتى ما لا يخضع له - سائر النصوص البشرية من الإسقاطات، ووضعوه تحت محك النقد والمراجعة، مما أدى بهم الحال إلى التردد والتشكيك في صحة النص وصدقه الذاتي، وأخيراً رفع الثقة عنه... وعدوا تلك النصوص من إفرازات التاريخ، أو من صنع العلاقات

(١) الاجتهاد المقاصدي ص: ١٣٧.

(٢) الاجتهاد المقاصدي ص: ٤٢.

والظروف الاجتماعية بين الناس أيامئذ...»^(١).

ولكي تتجنب مثل هذه المزالق يشترط في الناظر في كتاب الله تعالى الشرط التربوي كما توفر لسالفهم من أهل النظر المقاصدي، إذ تميزوا: «بإيمانهم وتقواهم، وبرهنوا على ذلك من خلال سيرتهم ومواقفهم، وخدمتهم لدينهم، لأن المقام مقام مسؤولية عظيمة، وهي القيادة العلمية والفكرية للأمة، فلا ينبغي إسنادها لغير الأئمة الصادقين من أبناء الأمة»^(٢).

يمكن تلخيص هذه الضوابط في جملة من القواعد:

- إن المقاصد الشرعية هي المعاني المستخلصة من التصرفات الشرعية المتنوعة نصوصاً وأحكاماً، وقرائن وتعليلات، ومعطيات لغوية وتاريخية، وغير ذلك.

- تتصف المقاصد الشرعية بصفات: الإسلامية والدينية، والاطراد والواقعية، واليسر والإلزام، هذه الخصائص تجعل المقاصد تنافح عن نفسها بنفسها، وتمتلك وسائل الممانعة من حقيقتها.

- تختص المقاصد الشرعية بجلب مصالح الدنيا والآخرة، وجلب المنافع العاجلة والآجلة.

- إذا كان للعقل دور مهم في الكشف عن مقاصد النص وتنزيلها، فهو لا يستقل وحده بدرك المصالح المجتلبة والمفاسد المدرعة، بل يحتاج إلى هدي الوحي وإرشاده.

- الأصل في العبادات التبعيد دون الالتفات إلى المعاني، لأن العقل المادي عاجز عن إدراك حقيقتها ومنفعتيها على وجه التفصيل.

- لا يكون إعمال المقاصد في فهم النص إلا على وفق تام مع اللسان العربي، ومعهود العرب في التخاطب أيام التنزيل، ولا يعدل عن ظاهر النصوص إلا بقريئة معتبرة شرعاً.

- إن المقاصد للنصوص، كالروح للجسد بينهما تلازم تام، وتغليب أحد الطرفين على الآخر يوقع في الزيغ والانحراف.

- التحلي بالورع والتقوى والمسؤولية أثناء الكشف عن مقاصد النصوص والأحكام،

(١) البعد المصدري لفقه النصوص ص: ٣٥. صالح قادر زنكي، ع ١٣٣ كتاب الأمة ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

(٢) النظر المقاصدي وأولوياته الراهنة د. محمد رفيع ندوة مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، ماليزيا ٢٠٠٦.

- وذلك باستشعار عظمة الشارع المنزل للنص، واستحضار عصمة النص، فهما صماما أمان لحسن الفهم والتعامل مع النصوص الشرعية.
- من الضروري أثناء النظر المقاصدي في القرآن الكريم الرجوع إلى السنة النبوية، واجتهادات السلف الصالح من الصحابة و العلماء المعتمدين.
 - اعتبار القرائن الخارجية والداخلية أثناء الاستنباط والكشف عن المراد.

المبحث الثاني

التوظيف العلماني للمقاصد في فهم النص القرآني

المطلب الأول: الهرمينوطيقا وقصد المؤلف

يمكن اعتبار نظرية الهرمينوطيقا وليدة المجتمع الغربي، وقد أنجبت كثيرا من النزاعات الفكرية والتيارات الفلسفية دون أن ننسى علاقتها الأولى بالنصوص المقدسة (الإنجيل)، ومن المنطقي أن تكون قد تأثرت بكل هذه المراحل، ولقد لخص أحمد واعظي التحديات التي فرضتها الهرمينوطيقا الفلسفية أمام الأسلوب المعهود للنص فيما يلي:

- «فهم النص حصيلة امتزاج أفق المعاني لدى المفسر مع أفق المعاني في النص، ولذلك فإن إشراك ذهنية المفسر في عملية الفهم ليس بالمذموم، بل هو شرط وجودي لحصول الفهم، وينبغي التسليم له كواقع لا مندوحة منه.

- الفهم الموضوعي للنص بمعنى الفهم المطابق للواقع غير ممكن: لأن العنصر الباطني أو ذهنية المفسر وقبلياته شرط لحصول الفهم.

- عملية فهم النص عملية غير منتهية، فإمكانية القراءات المختلفة للنص لا تعرف حدودا تتوقف عندها.

- ليس ثمة فهم ثابت غير متحرك، ولا يصح تحديد فهم، بوصفه الفهم النهائي الذي لا يتغير لنص من النصوص.

- ليست الغاية من تفسير النص القبض على (مراد المؤلف)، فنحن نواجه النص وليس المؤلف، وما المؤلف إلا أحد قراء النص، ولا يتميز عن باقي القراء والمفسرين بشيء، والنص كيان مستقل يتحاور مع المفسر، فينتج عن ذلك فهم النص، وهكذا فالمفسر لا يعبأ بالمقاصد والغايات التي أراد المؤلف التعبير عنها.

- لا يوجد مناط أو معيار لفحص التفسير القيم من غير القيم، إذ لا يوجد أساساً شيء اسمه تفسير قيم. والرواية التي تتحدث عن شيء اسمه تفسير قيم أو صحيح تقر إدراك مرامي المؤلف كغاية للتفسير؛ بينما الهرمينوطيقا الفلسفية ترى «أصالة المفسر»، ولا تتوخى معرفة قصد المؤلف إطلاقاً، ولأن مفسري النص كثر، ولهم على مر الزمان آفاق متعددة ومختلفة، ستظهر فهوم للنص جد متباينة، لا يصح اعتبار أي منها أفضل من الآخر.

- الهرمينوطيقا الفلسفية ملائمة تماماً لـ (النسبية التفسيري) وتفتح مجالاً رحباً لتفسير متطرفة^(١).

المطلب الثاني: تطبيقات الهرمينوطيقا

لقد تأثر التيار العلماني في العالم العربي بنظرية الهرمينوطيقا في تأويل آيات القرآن الكريم، رغم أنها كانت وليدة بيئة معينة في الغرب. إن مثل هذه المناهج المستعارة ليست بريئة في ذاتها، ولا تملك أدوات موضوعية، بل إنها تحمل في طياتها توجهات عقدية وفلسفية بعيدة كل البعد عن عقيدة الإسلام.

وإذا كانت الهرمينوطيقا كنظرية تأويلية حاول متجوها تجاوز احتكار رجال الدين المسيحيين لقراءة النصوص الدينية، وبذ الخرافات التي تشوب الإنجيل المحرف، فإن من استوردها ووظفها لقراءة القرآن الكريم لا يملك أي مسوغات شرعية لهذا الفعل، وسوف نرى أثناء تحليل هذا التوظيف مدى التطابق التام بين الهرمينوطيقا كمنتج غربي وبين التوظيف غير الشرعي لها على القرآن الكريم.

١- الهرمينوطيقا والنص القرآني:

إن النص القرآني سيخضع لآلية الهرمينوطيقا باعتبارها «فنا في الفهم وتجربة للفوز بالمعنى»^(٢)، وسيعدل ويحور حتى يكون في متناول التأويل، لأن هذا المصطلح هو الكفيل بإدراك الغايات التي يبحث عنها هذا الخطاب، فهو نص «بشري مؤنسن»، إذ بمجرد نزول القرآن إلى البشر أصبح كتاباً بشرياً، يقول نصر أبو زيد: «إن النصوص الدينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها «تأنست» منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد»^(٣).

لقد تحول الكتاب الكريم من التنزيل إلى التأويل؛ فالقرآن أصبح كتاباً تراثياً- تاريخياً واجتماعياً، لا يتمتع بأية قدسية تجعله في منأى عن المساءلة والنقد. يقول د. أبو زيد: «ومن

(١) ماهية الهرمينوطيقا. أحمد واعظي ص: ١٥ مجلة المحجة، العدد ٩ - ٢٠٠٣م - ١٤٢٣هـ.

(٢) الدين من وجهة نظر الهرمينوطيقا: الإسلام بين التاريخ والحقيقة، زهير الخويلدي ص: ١.

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد ص: ٧٤ ط: ١، ١٩٩٢م، سينا للنشر.

الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النص عنها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، فالنص منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي ﷺ لحظة الوحي - تحول من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً إنسانياً، لأنه يتحول من التنزيل إلى التأويل^(١).

ويقدم دليلاً على أن النص القرآني ليس كلاماً إلهياً بأن كلام الله قد تجسد في شكل ملموس في كلتا الديانتين، لأن القول بإلهية النصوص كما يدعي أصحاب - الهرمينوطيقا - يحرم النص من حيويته في إنتاج الدلالات، ويحدد استمراره في العطاء، يقول أبو زيد: «إن القول بإلهية النصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزين بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم... وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي - مقصد الوحي وغايته، وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة»^(٢).

لذلك فإن الحل الوحيد هو اعتبار النص الديني بشرياً، ومن ثم إخضاعه للآليات القرآنية الحديثة كسائر النصوص الأخرى، «لأن النصوص الدينية نصوص لغوية، شأنها شأن أي نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في دراستها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع منهجيتها الإلهية الخاصة»^(٣).

بعد هذا الإعداد يفسح المجال أمام أعمال التأويل للوصول إلى مقاصد النص الأصلية، والتأويل حسب هذا التيار: «إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدراسة إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية، والبعد الدلالي الثاني للصيغة الثلاثية - أول - هو معنى الوصول إلى الغاية - غاية الشيء - بالرعاية والسياسة والإصلاح»^(٤)، والآلية الأمثل لذلك هي الهرمينوطيقا الفلسفية فمهمتها: «فهم النص كما فهمه مؤلفه، بل هي أحسن مما فهمه مبدعه»^(٥).

(١) نفسه ص: ٩٣.

(٢) المصدر السابق ص: ١٩٧.

(٣) نقد الخطاب الديني ص: ١٩٧.

(٤) نفسه ص: ١١٠.

(٥) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص: ٢٢، المركز الثقافي العربي ١٩٩٢م بيروت.

إذن فالنص الشرعي يصبح ملكا مشاعا للقارئ، وليس للمؤلف، والقارئ هو الذي يضيف عليه المعاني المناسبة، وهو صاحب القصد، حيث «إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني يصبح (مفهوماً) ويفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته»^(١).

٢- الهرمينوطيقا والوعي التاريخي:

مبدأ آخر من مبادئ الهرمينوطيقا كما يقول غادامير: «هو الوعي التاريخي»^(٢)، ومفاده: «تفسير النص يجب أن يكون مرهونا بتاريخه، ويجب أن يكون ساكنا هناك لحظة ميلاده، فلا يمكن فصل أي نص عن تاريخه، والذات التي تقود عملية الفهم مرتبطة تمام الارتباط مع تاريخها، ومنفصلة بالزمن الذي تقوم فيه بعملية الفهم»^(٣).

إن العمل بتاريخية النصوص أفضى إلى القول بالفسير التاريخي للقرآن، حيث عدت التعبيرات القرآنية موافقة لظروف المخاطبين بها الأوائل، لكنها - وتلك الظروف قد تبدلت - لا تتوافق وأفق القارئ اليوم، يقول أبو زيد: «إن النصوص تخاطب في الأصل والأساس واقعا تاريخيا محددًا، تتحدد من خلاله وعبر لغته - بكل اجتماعياتها - دلالتها، لكن هذه الدلالة قابلة دائما للانفتاح والاتساع»^(٤).

ويشرح أبو زيد البعد التاريخي المتحكم في فهم النص بأنه ليس علم أسباب النزول أو الناسخ والمنسوخ بقوله: «وليس المقصود بالبعد التاريخي هنا علم أسباب النزول - ارتباط النصوص بالواقع، والحاجات المثارة في المجتمع والواقع - أو علم الناسخ والمنسوخ - تغيير الأحكام لتغير الظروف والملابسات - فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت لها النصوص»^(٥).

(١) نقد الخطاب الديني. ص: ٩٣.

(٢) في مفهومي القراءة والتأويل، ص: ٢٩ د. محمد المتقن، مجلة عالم الفكر، ص: ٣٥ ع: ٢٠ المجلد ٣٣ أكتوبر ديسمبر ٢٠٠٤ م.

(٣) الاتجاه الهرمينوطيقي في الدراسات القرآنية، عبد الرحيم بودلال، ص: ٤، مؤتمر القراءات الجديدة للقرآن الكريم، ٢٥/٠٤/٢٠٠٧.

(٤) نقد الخطاب الديني. ص: ٩٦.

(٥) المصدر السابق ص: ٧٣.

ويشمل القول بالتاريخية كذلك سنة رسول الله ﷺ، فالقول بأن فهم الرسول ﷺ والصحابة ٧ هو الأصوب والأقرب إلى مراد الله تعالى يؤدي - في نظره - إلى تأليه البشر، حيث يقول: «والالتفات إلى مزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية، إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك، من حيث إنه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغير، حيث يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد»^(١).

إن الغرض من إقصاء السنة النبوية هو محاولة لتجريد النصوص الدينية من أي شروح ملزمة، وفتحها أمام آليات قراءة النصوص البشرية على تطرفها، وبالطريقة نفسها يتم إلغاء تراث الأمة العلمي واجتهادات العلماء، حيث «إن إهدار البعد التاريخي - بالرجوع إلى سلطة التراث والسلف - يسهم في التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه، وبين مشكلات الماضي وهمومه، وافترض إمكانية صلاحية حلول الماضي للتطبيق على الحاضر بالاستناد إلى سلطة التراث والسلف»^(٢).

إن هذا التيار قد يلجأ إلى بعض الآراء الشاذة للاحتجاج على هذا الطرح، ومن ذلك الاستشهاد على تاريخية القرآن الكريم بخلق القرآن، يقول في ذلك نصر أبو زيد: «كان المعنى النقيض الذي ساد بعض الوقت وتمّ تهميشه بعد ذلك هو أن القرآن حادث مخلوق ارتبط بإيجاده وإنزاله بحاجة البشر تحقيقاً لمصلحتهم. وإذا كان معنى قدم القرآن وأولية الوحي يجمد النصوص الدينية ويثبت المعنى الديني، فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني - بالفهم والتأويل - من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية»^(٣).

لقد نفى هذا القول صفة خلود القرآن، وصلاحيته لكل زمان ومكان، وحكم على آياته وأحكامه بأنها غير مسايرة للحياة العصرية، لذلك تراح مفاهيم القرآن ومقاصده الأصلية بواسطة التأويل دون احترام أبسط مبادئه وشروطه. يقول هذا الكاتب: «إن مفردات (التجارة)

(١) نفسه ص: ٩٣ - ٩٤.

(٢) نفسه ص: ٩٥.

(٣) نقد الخطاب الديني ص: ١٩٢.

و(القرض) و(البيع والشراء) ومثيلاتها مفردات لغوية تنتمي إلى مجال دلالي محدد، وكثرة ورودها في النص القرآني تكشف عن انعكاس الواقع الثقافي الدلالي في النص، ولكن ورودها المجازي لا الحقيقي كاشفاً عن أن الانعكاس ليس آلياً مرآوياً، إذ للنص آلياته اللغوية الخاصة التي يعد المجاز من أهمها^(١). من هنا تبدأ آلية الهرمينوطيقا في قراءة النصوص القرآنية بعد أن أصبحت (بشرية تاريخية) معدة للتأويل المقاصدي، وذلك باعتبار المسلمات التالية:

- إن النصوص لا تملك فرض سلطة دلالية تحملها لغة التنزيل، بل على العكس من ذلك فهي: «ليست بينة بذاتها، إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثم في إنتاج دلالاته، ولعله من قبيل التكرار أن نستدعي قول الإمام علي (كرم الله وجهه): «القرآن حمال أوجه»^(٢)، وقوله: «القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال»^(٣)، فالأوجه التي يحتملها النص ليست نابعة من صريح لفظه، بل مما يحمله القارئ من مقاصد يفرضها على النص.

- إن مقاصد الوحي لا تحملها النصوص في طياتها بل إن (المقاصد) تصبح أداة لتطويع دلالات الآيات وصريح منطوقها، ف«الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة، لكنها اكتسبت دلالات مجازية، والإصرار على ردها إلى دلالاتها الحرفية القديمة، وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهدار للنص والواقع معاً، وتزييف لمقاصد الوحي الكلية»^(٤).

ويقول كاتب آخر من نفس التيار بعد أن حدد مقاصد القرآن، إذ هو: «كتاب هدى ورحمة، وبشرى وموعظة، واطمئنان للمسلمين»^(٥)، وللبشر أن يحددوا التفاصيل والأحكام حسب مقتضيات الواقع ورغبات الناس: «إنه كتاب مودة وأخلاق، يقول كل شيء ولا يقول شيئاً، ولكنه يترك للبشر أن يضبطوا مفهومي المودة والأخلاق، ويجعلوا منهما حالة تعج بالحياة البشرية المشخصة، وإنه كتاب معاملات وعقائد، ولكنه لا يملئ على البشر

(١) المصدر السابق ص: ١٧٠.

(٢) لم أفق على سند يوثق به في نسبة هذه العبارة إلى علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.

(٣) نفسه ص: ٨٧.

(٤) نفسه ص: ١٠٣.

(٥) الإسلام والعصر تحديات وآفاق، د. طيب تيزي ص: ١٠٥، سلسلة حوارات القرن الجديد، ط: ٢.

٢٠١٤٢٠/٥/٢٠٠٢م، دار الفكر دمشق.

كيف يفهمون - بالمعنى الدلالي - ذلك، وكيف يدرجونه في منظوماتهم الأيديولوجية والقيمية إدراجاً وظيفياً، وبحدود العلاقات الاجتماعية السائدة، وتحت مفعول الإرث السوسيوثقافي والاعتقادي، والجمالي والنفسي، والحضاري والإثني في حينه، وإنه كتاب عدالة ومساواة، ولكنه يترك للناس أن يحددوا ذلك ويضبطوه وفق شروطهم الاجتماعية التاريخية والمعرفية»^(١).

٣- الهرمينوطيقا وتأويل لغة النص الديني:

لقد أصبح القرآن الكريم عند أصحاب هذا التيار قالباً وإناءً فارغاً ينطق بجميع الأفكار التي يحملها القارئ، يقول علي حرب: «ليس إعجازه (أي القرآن) إذاً مجرد كونه ينطوي على تشريع أو تسنين، وإنما كونه يفتح على كل معنى بحيث يمكن أن تتمرأى فيه كل الذوات، وأن تقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع»^(٢).

ولعل المتأمل فيما يقوله غادامير عن دور اللغة في التعبير يحيلنا بشكل بديهي إلى مرجعية الذين يصفون القرآن بما سبق، حيث «إن اللغة عند غادامير ليست ألفاظاً أو تعبيرات لفظية، يمكن أن تحل إحداها محل الأخرى، على أساس افتراض نوع من التكافؤ القائم بينها، بل هي كيان منفرد من التركيب اللغوي والأسلوب التعبيري، أو القدرة على الخطاب والإيحاء»^(٣)، إن اللغة لم تعد ألفاظاً تحمل دلالات، بل رموزاً وإيحاءات، بل على الأكثر من ذلك فإن الدلالة اللغوية الصريحة للفظ أصبحت تمثل عائقاً أمام كشف القصد والمعنى الحقيقيين.

والأمر نفسه قال به فلاسفة الهرمينوطيقا في قراءتهم للنصوص (الدينية الأسطورية) في الفكر المسيحي، يقول نصر أبو زيد: «يركز (بول ريكور) اهتمامه على تفسير الرموز، وهو يفرق بين طريقتين للتعامل مع الرموز، الأولى: هي التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى، والرمز في هذه الحالة وسيط شفاف عما وراءه، هذه الطريقة يمثلها (بولثمان) في تحطيمه للأسطورة الدينية في العهد القديم، والكشف عن المعاني العقلية التي

(١) نفسه ص: ١٠٦.

(٢) نقد النص - علي حرب ص: ٨٧ ط: ١٩٩٣ م، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.

(٣) الاتجاه الهرمينوطيقي في الدراسات القرآنية، ص: ٥.

تكشف عنها هذه الأساطير... والطريقة الثانية فيمثلها كل من (فرويد) و(ماركس) و(نيتشه)، وهي التعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة لا يجب الوثوق به، إن الرمز في هذه الحالة لا يشف عن المعنى الحقيقي، بل يخفيه وي طرح بدلا منه معنى زائفا، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الصحيح»^(١).

وعلى المنوال نفسه لا يعتبر العلمانيون الألفاظ في اللغة قوالب للمعاني، بل إنها أصبحت رموزاً وكنيات، يحملها القارئ أو المستعمل ما يريد من المعاني باعتماد آيتين هما: (الإخفاء والكشف): «الإخفاء وذلك بأن تخفي ما ليس جوهرياً ومعها بالنسبة لها، وهو ما يتعلق غالبا بالزمان والمكان، والكشف: هو أن تبرز للوجود ما هو جوهري بالنسبة لها. فليس ثمة شيء ثابت في النص، وليس فيه عناصر جوهريّة، بل لكل قراءة جوهرها الذي تكشف عنه وتبرزه»^(٢).

لقد منحت الهرمينوطيقا للقارئ إمكانية إسقاط معان على النصوص لا تمت بصلة إلى دلالات ألفاظها، ولقد أصبحت الضوابط التي ضبط بها العلماء المسلمون عملية كشف معاني النصوص والوصول إلى مقاصدها عائقا أمام حيوية الفكر، وتجميدا لدلالاتها، يقول نصر أبو زيد: ينتهي الخطاب الديني إلى الانغلاق في دائرة النصوص بعد أن جمدها وقضى على حيويتها، ويصدق قول القائل: «احتمينا بالنصوص فدخل اللصوص»، وذلك حين يقضي على أهم وأخطر ما أقرّه الفقهاء من مبادئ عقلية: المصالح المرسلّة، والمقاصد الكلية، فيعيدّها إلى النصوص مرة أخرى وبالمفهوم الذي يطرحه لها مع أنها مبادئ لتأويل النصوص»^(٣). لذلك يجب تجاوز (التفسير الفقهي الكلاسيكي) إلى «فضاء نظرية هيرمينوطيكية (تأويلية) تمضي من مظاهر النص إلى ما يجاوزه»^(٤)، لأن النظر الكلاسيكي في نظر جمال باروت وعي شكلي يضحى بمقاصد الشريعة وحكمتها لصالح المباحث البيانية واللغوية^(٥).

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص: ٤٤، ٤٥.

(٢) نقد الخطاب الديني ص: ٧٣.

(٣) المصدر السابق ص: ٩٩.

(٤) النص الوعي الواقع، نحو نظرية مقاصدية تأويلية، جمال باروت، ص: ٤٧.

(٥) نفسه: ٤٨.

إن اهتمام العلماء المسلمين - في نظرهم - بالوسائل (لغة النص) جعلهم يطلبونها لذاتها ليس لما ورائها، ومن ثم تعطيل النص عن مقاصده.

إن الوعي المقاصدي للنصوص هو الذي ينبني على: «أساس المقاصد الكلية للشريعة التي يمكن إدراجها في إطار نظرية عامة لتأويل النص القرآني في إطار عالم متغير، على أساس تحقيق المصلحة التي يفترض أن تشكل رحي التشريع الإسلامي، فالتأويل في ضوء المصلحة هو من أهم أبعاد هذه النظرية المدعوة إلى السيادة، والتي ينطلق فيها فهم النص من وعي جديد هو الوعي المقاصدي، وهو ما يربط بين التأويل والاجتهاد»^(١).

إن التأويل المقاصدي الذي يقترحه - جمال باروت - لا يختص بالألفاظ غير واضحة الدلالة، بل «يشمل أيضا ما هو واضح الدلالة بأقسامه المعروفة، مثل الظاهر والنص الذين يقبلان التأويل، إذ إن إغلاق التأويل حتى في الظاهر والنص قد يؤدي إلى البعد عن روح التشريع والخروج عن أصوله العامة»^(٢). ومن ثم تصبح القرائن التي تصرف اللفظ الواضح الدلالة عن ظاهر معناه ليست كما أقرها علماء أصول الفقه، وإنما يكون هذا الاتساع الدلالي «بأدلة معينة تنتمي برمتها إلى حقل المتغير في الواقع مثل العقل والعرف والمصلحة، وروح التشريع ومقاصده، بما في ذلك قيادة التخصيص إلى نسخ النص فعليا»^(٣).

لقد فتحت فلسفة الهرمينوطيقا الباب على مصراعيه للقارئ والمفسر لآيات القرآن الكريم لأن يحمله ما شاء من مقاصد ومعان هي (محصلة لتجاربه وواقعه ومجتمعه)، لأن لغة القرآن الكريم من منظورها بنية لغوية نصية، ذات وظيفة جمالية شعرية ليست لها أية قداسة.

٤- نظر وتعقيب:

إذا كان أصحاب هذا التيار يجدون في مصطلحات مثل (مقاصد الوحي، ومقاصد التشريع) مدخلا لتأويل النصوص، والحد من سلطتها، فإنهم أبعد ما يكونون عن علم المقاصد الشرعية وضوابط إعمالها في فهم النصوص الشرعية.

(١) المصدر السابق ص: ٤٨.

(٢) نفسه ص: ٤٨.

(٣) نفسه ص: ٥٠.

وكما أسلفنا فإن النصوص القرآنية جاءت لتحقيق مقاصد الشارع الراجعة إلى جلب مصلحة الخلق ودفع المفسدة عنهم، وهذه المقاصد ليست بخارجة أو منفكة عن نطاق النصوص ذاتها، فلا ينبغي أن تؤول وتفهم بعيدا عن تلك الأهداف العامة، «فكل نص يحمل تحقيق مقصد إلهي ينبغي أن يعين ذلك المقصد، ويجري على أساسه فهم النص. ذلك أن تعيين مقصد معين من خارج محتوى النص، ثم يفهم النص على أساسه يمكن أن يؤدي (وقد وقع ذلك بالفعل) إلى الحيدة والزيغ في الفهم، والانحراف في التأويل»^(١).

إن النصوص الشرعية جاءت مجسدة لإرادة الشارع في تحقيق مقصد معين، وعلى المتلقي أو المؤول استفراغ وسعه في التدبر في النصوص الشرعية لتحديد مراد الشارع منها. وخلاصة القول إن تطبيق الهرمينوطيقا على آيات القرآن الكريم أفضى إلى القول بما يلي:
- القرآن الكريم نص بشري ليست له أية قداسة، فهو يخضع لجميع المناهج العلمية والعقلية الحديثة في قراءته.

- القراءة السليمة للنصوص القرآنية هي التي تأخذ بعين الاعتبار تاريخية أحكامه وتشريعاته ومفاهيمه.

- لا يجب الاحتكام إلى تراث الأمة واجتهادات العلماء والراسخين وفهمهم للقرآن، لأنه جمود على واقع لا يشبه معطيات الواقع الحالية.

- مشروعية القراءات المتعددة للقرآن الكريم «فلكل مسلم الحق في أن يفهم عن الله من كتابه وعن رسوله من كلام دون توسيط أحد من سلف أو خلف»^(٢).

- تتميز لغة القرآن ببنية تسمح بهذه التعددية القرائية «تثير في قارئها حس التوغل في (باطنها) الكامن وراء (ظاهرها)، أو في خافيتها»^(٣).

- «إن الباحث عن مقاصد القرآن لن يجد أدنى صعوبة في ذلك، لأنه ينطق بكل الذوات، وتتمرأى فيه كل المذاهب التي يحملها القارئ، فهو لا يثبت شيئا، بل هو في حاجة إلى إثبات»^(٤).

(١) أهمية المقاصد في النصوص الشرعية - د. رقية طه العلواني.

(٢) الدين من وجهة الهيرمينوطيقا - زهير الخولدي مقال .

(٣) الإسلام والعصر تحديات وآفاق، سلسلة حوارات لقرن جديد - طيب تيزي. ص: ١١٥.

(٤) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي / ١٣٩٥ ١٩٨١ م، مكتبة مدبولي القاهرة.

- أصبحت لغة القرآن في عرف الهرمينوطيقا رموزا وكنيات، ووسائط شفافة يحملها المتلقي ما يشاء من المعاني والأفكار.

- إن المقاصد من هذا المنظور تستقى من خارج النص من الواقع والمصلحة الآتية من تجارب الناس، «ثم تفرض على النصوص فرضا، لأن ما تحمله النصوص من تشريعات ومقاصد لا قيمة لها في رأيهم، لا قيمة لها في ذاتها، بل قيمتها في حقائقها الخفية».

لقد كانت نشأة نظرية الهرمينوطيقا نتاج الصراع بين أصحاب الفكر التنويري وسلطة الكنيسة على قراءة النصوص الدينية، وما كان بين ثنانيا الإنجيل والتوراة من الأساطير والخرافات التي أعملت فيها الهرمينوطيقا لتأويلها وعقلنتها، إلا أن هذا الفكر الفلسفي قد حوى الحق والباطل، وثار على كل القيم والعقائد، ومن ثم فإن استعارة الهرمينوطيقا وتطبيقها على القرآن الكريم يعد إجحافا وقياسا في غير محله، غاياته ليست بريئة.

لقد أخبرنا الله - عز وجل - أن وسيلة القراءة تبتدئ من اللغة المبينة، فقال تعالى: ﴿كُنْتُ فَصَلْتُ آيَاتَهُ، فَرَأَانَا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٢﴾ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴿١﴾﴾، وقال أيضا: ﴿وَلَقَدْ نَعَلِمَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴿٢﴾﴾.

إن الربط بين البيان والإفصاح هو ما عمل العلماء على إنجازهِ طيلة التاريخ الإسلامي، وانتهوا إلى تقرير الحقيقة التي خلدت معاني القرآن، وصانته عن أي تحريف، يقول الشاطبي: «إن البحث المقصود هنا، ويقصد بيان قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام: أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذه الطريقة نفسها، لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴿٣﴾﴾، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿٤﴾﴾ مما يدل أنه عربي، وبلسان عربي، لا أنه أعجمي، ولا بلسان العجم، فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى فهمه من غير هذه الجهة»^(٥).

(١) فصلت ٢-٣.

(٢) النحل ١٠٣.

(٣) يوسف: ٢.

(٤) الشعراء ١٩٥.

(٥) الموافقات الشاطبي: ٢ / ٦٤.

المطلب الثالث: توظيف المقاصد والتشريع

يمكن اعتبار موقف التيار العلماني من التشريعات والأحكام القرآنية سواء في جانب التعبد أو المعاملات هو نتيجة للموقف الذي تبناه اتجاه القرآن الكريم، من حيث أن مصدره بشري، وأن لغته تاريخية، لذلك اعتمدوا آليات ومنهجيات حديثة في فهم الآيات وتأويلها واستنباط الأحكام، فالخلل المنهجي الذي أصاب هذه المنطلقات أفضى إلى توظيف غير سليم لمفهوم المقاصد أو روح التشريع، بهدف إلغاء الجانب التشريعي في القرآن، وتعطيل الأحكام التي جاءت بها النصوص القطعية.

إن القرآن الكريم - في نظر العلمانيين - لم يأت بقوانين ملزمة تضبط العلاقات الأسرية والمالية، وليس فيه تشريعات جنائية تحدد العقوبات البدنية رغم تحقق موجباتها وشروطها، وحثهم في ذلك أن القرآن الكريم تؤطره مقاصد وغايات من قبيل الرحمة واليسر، واقتصاره على المبادئ العامة دون الخوض في الجزئيات والتفاصيل التقنية، ويمكن حصر ملامح هذا التصور فيما يلي:

- القرآن الكريم كتاب مقاصد وغايات أخلاقية لم ينزل لتبيين الأحكام وتفصيلها، حيث «إنه كتاب مقاصد أخلاقية، وكتاب رحمة وتيسير، إلى جانب أنه كتاب دعوة إلى الدين الحنيف، وليس كتاب تقنين وتدوين»^(١)، وعلى فرض وجود بعض التشريعات فإن غاية القرآن الكريم منها ليست الإلزام الحرفي بها، بل التيسير: «إن القرآن الكريم لم يقصد في الأمور التي شرع فيها التجميد والتحجير، وإنما أوصى بالتيسير لا بالتعسير»^(٢).

- إن آيات الأحكام في القرآن الكريم هي من الضمالة بحيث لم يكن الغرض منها سنّ قانون خالد، بل كانت استجابة لظروف محددة في الزمان والمكان النبويين، يقول الصادق بلعيد: «إن الآيات الحكمية قليلة، ولم ينزل أي منها إلا تبعاً لحادثة طرأت، أو لمشكلة طرحت على الرسول ﷺ، فظروف النزول هذه تدل على أن الحلول أحدثت عند حدوث الواقعة المسببة لها، وعلى أساس المعطيات الخاصة بها»^(٣). أما عبد المجيد الشرفي فيرى أن

(١) القرآن والتشريع، قراءة جديدة لآيات الأحكام، الصادق بلعيد ص: ٣١٢ منشورات الحلبي ٢٠٠٤م بيروت.

(٢) المرجع نفسه ص: ٣٠٩.

(٣) القرآن والتشريع ص: ١٢١.

مقاصد الوحي لا تلزم المكلف باتباع الأحكام التفصيلية، لأن: «الوحي لا يتحدث البتة عن الشريعة بمعنى القانون الإلهي، بل يستعملها بمعنى الطريق، فوظيفته بيان الاتجاه الذي يجدر بالمؤمن أن يسير فيه، أما تفاصيل السلوك في هذا الاتجاه فمنها مقدار ضئيل دلّ عليه، وهو بمثابة الحلول الظرفية لمشاكل اعترضت اجتماع المسلمين»^(١). بعد ذلك يدعو إلى قراءة مقاصدية لنصوص الأحكام، والالتفات إلى معاني الألفاظ، لا إلى حرفيتها: «إن الرسالة المحمدية تهتم بما هو خير وشر في اللحظة التي وقعت فيها النازلة، فتكون ما ترشد إليه قاعدة لمعايير السلوك المستقيم والأخلاق الفاضلة، التي يتعين على المسلم الاستنباط منها، ولا يتم الاستنباط على أساس سليم بالتمسك بحرفيتها في نوع من عبادة النص، بل بالبحث عن روحها ومغزاها، ومراعاة المقصد منها»، والجهة المعهود إليها بقبول تلك التشريعات هي مدى ملاءمتها للواقع والضمير «ويكون ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجيه الإلهي»^(٢).

- إن المقصد من التشريع القرآني وفق هذه الرؤية هو مخاطبة ضمائر المسلمين في التكليف، واقتصاره على الزجر والعقاب العاطفيين فقط، وليس في الخطاب القرآني إجبار أو إلزام، وللمكلف الحرية الكاملة في الاستجابة أو عدم الامتثال لأحكام القرآن دون عقوبات مادية^(٣).

- القول بعدم اكتمال التشريع القرآني، حيث إن ما جاء به من تكاليف يمثل الحد الأدنى من الأحكام التي ارتبطت بظروف واقع التنزيل وملابساته^(٤)، مما يفضي إلى الضرورة استكمال التشريع القرآني وفق مبادئه ومقاصده.

- كان اهتمام الفقهاء والمفسرين منصباً على المعاني اللغوية، وتعمقوا في المباحث البيانية، ولم يطلقوا العنان لتأويلاتهم بغية إخراج الدلالات من دائرة لغة النص إلى دائرة المصلحة.

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ٣٩ ط: ١٠ ٢٠٠١م، دار الطليعة بيروت.

(٢) القرآن والتشريع ٣٠١.

(٣) ينظر القرآن والتشريع ٣٠١، ٢٩٩.

(٤) نفسه ١٩٩.

وخلاصة القول إن هذا التيار قد اتخذ موقفاً يمكن أن يوصف بالعداء تجاه النصوص القرآنية ودلالاتها الصريحة، ومن المقترحات لتجاوز عقبتها لتأسيس منظومة قانونية جديدة، يقول فضل الرحمن: «إن عملية تكوين أي منظومة أصيلة وقابلة للحياة ينبغي أن يكون ثمة حركة في اتجاهين:

-الاتجاه الأول: يتحرك من معالجة القرآن للقضايا الملموسة في زمنها ومكانها المحدود للوصول إلى المبادئ العامة التي تصل إليها التعاليم كلها.

-الاتجاه الثاني ينطلق من هذا المستوى العام في حركة رجوع للوصول إلى تشريع خاص، يأخذ في اعتباره الشروط الضرورية والمرتبطة بالواقع الاجتماعي الحاصل حالياً»^(١)، إن هذه المحاولة تسعى إلى إفراغ القرآن الكريم من حاكميته على الواقع وعزله عن الحياة وإخضاع مبادئه وأحكامه لضرورات العصر.

ومن مظاهر هذه القراءة الحداثية اعتبار آيات الإرث وتحريم الربا والأحوال الشخصية.. آراء تشريعية لحالات مخصوصة ومعدودة لا يمكن أن تصلح قانوناً يحتكم إليه المسلمون في كل عصر ومصر.

٤- الإرث:

بالنسبة لنصيب المرأة في الميراث المنصوص عليه بآيات قطعية الثبوت والدلالة، يجب أن نفهم «ضمن السياق الاجتماعي الذي همشها وألغى حقها في المجتمع العربي قبل الإسلام، فالنص المحدد لميراثها لا يفرض على الواقع ما يتصادم معه كلياً بقدر ما يحركه جزئياً»^(٢)، أما التحريك الكلي فهو تجاوز هذا التشريع الرباني، واعتماد قوانين وضعية من إفراز البشرية، لأن التراث الفقهي الإسلامي «قد تمسك بحدود معاني النصوص، مهدرًا للمغزى، وحاكمًا على التاريخ بالثبات، وعلى دلالة النصوص بالجمود»^(٣).

إن الوقوف عند الدلالات الحرفية للنصوص المحددة للموارث يعني الجمود عند واقع يعدّ من الماضي، فالواقع المتحول يفرض على المسلمين تكيف هذه النصوص حتى

(١) الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن، ترجمة إبراهيم العريس ٣٥، ط: ١ دار الساقى ١٩٩٣ م بيروت.

(٢) نقد الخطاب الديني ص: ٢٢١.

(٣) نفسه ص: ٢٢.

تتماشى مع هذا التطور، والقيم الثابتة الخالدة لتلك الأحكام هي مقاصدها وغاياتها، لذلك تصف د. ناجية الوريدي هذا المنهج في فهم قضايا الميراث في القرآن الكريم بأنه: يحمل الحيوية والخلود إلى النص نفسه، بحيث يجعله جملة دلالات مبدئية عامة، تستثمر في كل مرة تبعا لما يقتضيه العصر، ليقوم بذلك حداً فاصلاً في النص بين المعنى الجزئي والمعنى الجوهرى البعيد.^(١)

إن هذا المعنى الجوهرى البعيد لا يدرك من خلال النص، بل يطلب من مقتضيات العطر وضرورات الواقع، لكي نحصل في الأخير على «إسلام الأحكام، وإسلام المقاصد، أو لنقل إسلام كل عصر على حدة، وإسلام لكل العصور»^(٢)، ينبني هذا الطرح على الفصل بين النص ومقصده، لأن الواقع والعقل البشري هو ما يحدد المقاصد والغايات من التشريع، وهو في نفس الوقت يحكم على الأحكام التشريعية بالرجعية والتخلف، من هنا يصبح حق المرأة في الميراث المنصوص عليه في القرآن الكريم حكماً متجاوزاً، لأن الظروف التي أحاطت به قد ولّت.

٥- الربا:

لم تخرج نظرهم للنص المحرم للربا عن السياق العام لتوظيف مقصد النص، حيث إن آية تحريم الربا كانت ترمي بالأساس إلى: «التركيز على العدالة الاجتماعية والاقتصادية، وعلى المساواة الأساسية بين البشر»^(٣)، أما ألفاظ التحريم وما يؤدي معناها في الآية فيجب أن تفهم بما خلف وصايا القرآن الكريم وتعليماته، «لأن الإلحاح على المعنى الحر في للشرائع الواردة في القرآن، وغض النظر عن التغيير الاجتماعي الحاصل بفضلها، أو الذي لا يزال يحصل، يساوي غض النظر عمداً عن الأغراض والأهداف الأخلاقية والاجتماعية التي يتوخاها القرآن»^(٤).

أما نصر أبو زيد فيعتبر دلالة لفظ (الربا) قد اختلفت مع ظروفها التاريخية ومرتبطاتها

(١) الاجتهاد وقراءة النص الديني ص: ١٩٠.

(٢) نفسه ص: ١٩٠.

(٣) الإسلام وضرورة التحديث ص: ٣٣.

(٤) المصدر السابق ص: ٣٣.

المكانية، فهي لم تعد كما كانت عليها في الماضي الآن، حيث يقول: «ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب المعاصر استدعاء كلمة (الربا)، وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال، لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية»^(١).

إن (الربا) من المصطلحات القديمة التي تجاوزها تطور الواقع، لذلك يجب الالتفات إلى المغزى من التشريع الذي لا يؤدي إلى تحريم الفوائد البنكية المعاصرة، إن هذا المغزى عند أبي زيد هو: «إفقار المحتاجين، واستغلال عوزهم واضطرارهم للاقتراض، وتحقيق مكاسب عالية، والعلة نفسها غير متوفرة في فوائد البنوك»^(٢)، والنتيجة نفسها يخلص إليها الصادق بلعيد، لكن مع اختلاف في الطريقة، إذ إنه يعتبر حكم تحريم الربا فهمًا من الفقهاء والمفسرين ليس إلا، أما التشريع القرآني فرغم (استنكاره) لهذا العمل فإنه لم يأت بعقاب مادي ولا بنظام جزري يعاقب به المخالفين، فهو: «لم يضع نظاماً قسرياً لأية سلطة أو وظيفة قمعية»^(٣) في هذا الباب.

إن هذا المنهج قد أفرغ الآية من دلالتها الصريحة، واعتبر حكمها أخلاقياً غير قانوني، ومن ثم يحتكم المسلم فيه إلى ضميره بالقبول أو الرفض.

لقد حرم الإسلام الربا، ومنع التعامل به منعاً شديداً بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٤)، بحيث لا تخفى الآفات

الاجتماعية والاقتصادية للربا، حيث يقول الدكتور «شاخت» الألماني ومدير بنك الريخ سابقاً: «إنه وبعملية رياضية غير متناهية يتضح أن جميع المال في الأرض صائر إلى عدد قليل من المرابين، ذلك أن الدائن المرابي يربح دائماً في كل عملية، بينما المدين معرض للربح والخسارة... لذلك فإن معظم مال الأرض الآن يملكه -ملكاً حقيقياً- بضعة أوف»^(٥).

(١) نقد الخطاب الديني ص: ٢٠٨.

(٢) نفسه ص: ٢٠٨.

(٣) القرآن والتشريع ص: ٣٠٣.

(٤) البقرة: ٢٧٥.

(٥) العدالة الاجتماعية في الإسلام: سيد قطب ص: ١٠٤، ط ١٤١٤/٥ ١٩٩٣م، دار الشروق بيروت.

٣- نظر وتعقيب:

إن هذا الفهم لآيات التشريع في القرآن الكريم، والذي تأسس على روح القرآن ومقاصده، ينطوي على خلل منهجي كبير قد أفضى في الأخير إلى تحجيم المقصد التشريعي للقرآن الكريم، بل وتعطيل أحكامه الثابتة القطعية، كما يسعى إلى تجاوز الموروث الفقهي والتفسيري للأمة، وتعويضه بالقوانين الوضعية.

يقول محمد النويهي: «إننا لسنا مقيدين في إصدار تشريعاتنا الجديدة بالتماس تبرير لها مما قاله فيه قديم في مذهب قديم، راجحاً أو مرجوحاً، منتشرأ أو غير منتشر، باقياً أو بائداً، داخل السنة أو خارجها، وإن كل ما يلزمنا هو أن نتحقق من أن التشريع الجديد يدفع الضرر ويحقق المصلحة، فإنه هو الذي يتماشى مع روح الدين، ويسعى إلى تحقيق غاياته»^(١)، هذه التشريعات الجديدة ليس مطلوباً فيها أن تكون نابعة من المنظومة الإسلامية، وغير معارضة لأصول الدين وثوابته، بل يكفي: «إبراز الجوانب الأخلاقية والقيمية التي يتوافق فيها القرآن الكريم مع الفلسفات الأخلاقية العالمية ونتائج الخبرات الإنسانية والكونية لتكون هي مقاصد القرآن الكريم دون تمييز»^(٢).

لكن ما هي غايات التشريع وروحه؟، وما هي مقاصد القرآن؟، فهل هي تعطيل نصوص القرآن الكريم؟، والحكم بتاريخية أحكامه، والطعن في مقصده التشريعي؟، أم هي الذوبان في كل الفلسفات والمرجعيات بدون خصوصية بدعوى الانفتاح؟.

إن عدم التزام التيار العلماني بضوابط المقاصد وقوانينها بل بالمنظومة الإسلامية ككل جنح بهم إلى نتائج تناقض صميم الدين وروح العقيدة.

لقد اتفق العلماء على أن آيات الأحكام في القرآن الكريم تربوا على الخمسمائة آية «وهم يقصدون بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات، لا بطريق التضمن والالتزام»^(٣)، إن التشريع القرآني في هذه القضايا جاء بنصوص قطعية الثبوت والدلالة، لأن القرآن الكريم قطعي في وروده، وآيات الإرث وتحريم الربا صريحة الدلالة على التحريم،

(١) نحو ثورة في الفكر الديني ١٦٩، محمد النويهي، ط: ١٩٨٣م، منشورات دار الآداب بيروت.

(٢) القرآن والتشريع ٣١٢.

(٣) البحر المحيط الزركشي ١٩٩ تحرير عبد الستار أبو غدة، طبعة وزارة الأوقاف الكويت.

«والمفروض أن هذه القطعيات هي التي يحتكم إليها عند الخلاف، ويرجع إليها عند التنازع، لا أن تكون هي نفسها موضعاً للخلاف، وإلا لما صح وصفها بالقطعية في الجانبين: الثبوت والدلالة معا»^(١).

إن هذه التشريعات القرآنية ربانية المصدر، وليست من إفراز الواقع وظروفه، يقول الله تعالى في ختام آية قسمة الموارث الأولى في سورة النساء: ﴿ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ إِذَا كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾^(٢)، وفي ختام آية الموارث الثانية: ﴿وَصِيَّةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾^(٣) وبعد أحكام النساء والمؤمنات المهاجرات في سورة الممتحنة يعقب فيقول: ﴿ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾^(٤).

إن الاعتماد على مقاصد الوحي وروح النص والمغزى في فهم آيات الأحكام لم يحترم ضوابط النظر المقاصدي، لأن المدلول الخالص للمقاصد لا تكاد نجده عند أي من الكتاب السابقين، بحيث إنه لا يعدو أن يكون معنى لا يعثر عليه من خلال لغة النص، وإنما من خلال قراءة السياق التاريخي، وظروف الزمان والمكان، ونريد أن نؤكد مرة أخرى هنا: إن فهم المعنى لا بد فيه من الاحتكام إلى لغة النص، وقوانين الخطاب، وأصول المواضعة اللغوية التي نزل بها النص القرآني بمعهودهم في الخطاب.

والذي نلاحظه أن دور المقاصد أصبح مقتصرًا على تبرير الحلول التي يملئها المتأمل في النصوص، وذلك باستغلال ما يملكه مصطلح المقاصد من شرعية بين العلوم، من أجل تمرير المعنى المتأمل للنص طالما عجزت المناهج الحديثة عن أداء دورها في تأويل النص بطريقة مقنعة.

إن المغزى الذي استنبط للتدليل على عدم اكتمال التشريع القرآني في نصيب المرأة من الميراث لا يمتلك أي دليل لأن: «سكوت الشارع عن أمر مع وجود داعي الكلام فيه دل

(١) دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، يوسف القرضاوي ١٢٦، ط: ١

١٤٢٧/هـ ٢٠٠٦م دار الشروق القاهرة.

(٢) النساء: ١١.

(٣) النساء: ١٢.

(٤) الممتحنة: ١٠.

سكوته على قصده إلى الوقوف عند حد ما شرع^(١)، ولا توجد أي قرينة أو إشارة أو دلالة تفيد المغزى الذي وصل إليه الكاتب، أما نصيبها في الميراث فيتماشى مع منظومة الإنفاق في الإسلام، كونها مكفولة المؤنة بنتا وزوجة وأمًا...

لقد أعمل العلمانيون المقاصد في غير موطنها، وبغير منهجية شرعية، لأن هذه الأحكام جاءت بها الآيات منضبطة بدلالة لغوية محكمة، لا تتحمل إلا وجهها الواحد الذي يؤدي معنى الوجوب أو التحريم، حيث وردت بصيغتي الأمر والنهي الصريحين، فهما دالين على المقصود بغير التفات إلى العلل، فمن التزم بها حقق المقصود، ومن تركها كان مخالفاً له، يقول شيخ المقاصد: «الأمر بالمطلقات يستلزم قصد الشارع إلى إيقاعها، كما أن النهي يستلزم قصده لترك إيقاعها... ووجه ثان أنه لو تصور طلب لا يستلزم القصد لإيقاع المطلوب لأمكن أن يرد أمر مع القصد لعدم إيقاع الأمور به، وأن يرد النهي مع القصد لإيقاع المنهي عنه، وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهي نهياً، هذا خلف، ولصح انقلاب الأمر نهياً وبالعكس، ولأمكن أن يوجد أمر أو نهي من غير قصد إلى إيقاع فعل أو عدمه؛ فيكون الأمر به أو المنهي عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه، وهذا كله محال^(٢)، إن اعتبار مقاصد الشريعة من قبيل اليسر والرحمة بالخلق، لا يعني الإعراض عن جزئياتها وأحكامها التفصيلية، كما أن مشقة مخالفة الهوى ليست من المشقات الجالبة للرخص والاستثناءات، حيث إنه من مقاصد التشريع «إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد الله اضطراراً»^(٣)، إن التشريع القرآني جاء ملزماً بتحقيق هذه المقاصد كما جاء ملزماً أيضاً بسلوك الأساليب المحددة في النصوص، فتكون تلك الأساليب أمارات دالة على مراد الشارع منها، فتكون وظيفة العقل إزاءها هي إدراك المعاني الدالة عليها واستيعابها وتمثلها، «وليس له من مدخل في البحث عن احتمالات في تعيين المراد الإلهي، لأن البحث عن الاحتمالات في هذا النوع من النصوص من شأنه أن يؤدي إلى اعتبار أن يكون لجميع النصوص ظواهر وبواطن، وهو مذهب كفيل بأن يهدر دلالة اللغة التي تواضع عليها الإنسان

(١) الموافقات ٢/٤١٠.

(٢) الموافقات ٢/٤١٠.

(٣) المصدر السابق: ١٦٨/٢.

أصلاً، ويتبع ذلك إهدار أغراض الوحي^(١)، وهذا ما يفسر اعتناء المفسرين والأصوليين بالمباحث اللغوية، «لأن الله تعالى اختار أن يكون اللسان العربي مظهرًا لوحيه، ومستودعاً لمراده»^(٢)، كما أن المعرفة اللغوية تعد إحدى آليات التفكير ووسائل الاستنباط، وبها يمكن إزالة اللبس أو الغموض الذي قد يوجد بالنص اللغوي أثناء الوقوف على مقاصده.

إن حكم العلمانيين على مقاصد القرآن بأنها جانبت المستوى التشريعي، ولم ترم إلى تحقيقه، مردود بنص القرآن وصريح منطوقه، إذ قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٣)، وقال عز من قائل: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾^(٤)، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٥)، يقول ابن عاشور عن مقصد من أهم مقاصد القرآن وهو «التشريع: وهي الأحكام عامة وخاصة، قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ﴾^(٦)، ولقد جمع القرآن جميع الأحكام جمعاً كلياً في الغالب وجزئياً في المهم»^(٧).

(١) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل ص: ٩٨.

(٢) التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور ١ / ٢٠، ط: ١٩٨٤م، الدار التونسية للنشر تونس.

(٣) المائدة: ٤٤.

(٤) المائدة: ٤٥.

(٥) المائدة: ٤٧.

(٦) المائدة: ٤٨.

(٧) التحرير والتنوير ١ / ٤٠.

خاتمة

إن التوظيف العلماني للمقاصد بهذه الكيفية دون ضابط شرعي أو أساس منهجي يفضي إلى تبديد دلالات آيات الكتاب الحكيم، بحيث إن هذا النظر لم يحترم قدسية النص من حيث مصدره ولغته، غايته تدويب أحكام القرآن الكريم، والقضاء على سلطانه، وتعويضها بقوانين تستمد من مرجعيات أخرى، «ولو كان كل حكم شرعي قابلاً للأخذ والردّ والجذب والشدّ، لأصبح شرع الله مادة هلامية يشكلها من شاء بما شاء وكيف شاء»^(١)، وبناءً على ذلك لا يمكن أن يكون ميزاناً يحتكم إليه الناس إذا اختلفوا، ويرجعون إليه إذا مالوا وانحرفوا، بل يصبح هو نفسه في حاجة إلى ميزان أو معيار آخر يتشكل وفق أهواء الناس وأوضاعهم، ويخضع لنزواتهم، يستقيم باستقامتهم، ويعوج باعوجاجهم، وفي هذا إلغاء لمهمة شرع الله ورسالته في ضبط أحوال الناس، وتقويم مسيرتهم بالقسط، وردهم إلى هدى الله وصراطه المستقيم، وقد خلص البحث إلى النتائج الآتية:

- إن استنباط المغزى من الآيات دون أن يخضع لقواعد الدلالة وضوابط التأويل، فإن جمهور العلماء مجمع على أن إزاحة اللفظ عن ظاهر معناه لا بد له من ضوابط:

«أن يكون التأويل في مجال النصوص الظنية.

أن يقوم دليل قوي يبرره.

أن يكون في اللغة ما يسعه منطوقاً أو مفهوماً أو مجازاً.

ألا يتعارض مع نص قطعي أو أصل شرعي»^(٢).

- إن الحاجة أصبحت اليوم أكثر إلحاحاً إلى ضرورة استقصاء وحصر ضوابط الاجتهاد المقاصدي، لأن ترك هذا الباب مشرعاً دون ضابط منهجي أو أساس شرعي يؤدي إلى التحلل من أحكام الشريعة، أو تعطيلها باسم المصلحة والمقصد.

- تقوم نظرية الهرمينوطيقا على اعتبار القرآن الكريم نصّاً بشريّاً تتسم أحكامه بالتاريخية والواقعية، ترتبط بأسباب نزولها وجوداً وعدمها.

- تنبني كذلك على عدم التقيد أو الاحتكام لتراث الأمة واجتهادات العلماء الراسخين،

لأن ذلك من قبيل الجمود والتشبث بمعطيات تتنفي في واقعنا الحالي.

(١) السياسة الشرعية ص: ٢٦٥

(٢) أصول التشريع الإسلامي. محمد فتحي الدريني، ٢١١، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق.

- تتميز لغة القرآن بحسب هذه المدرسة ببنية تسمح بتعدد القراءات، كونها تنطق بدلالات متعددة، وتبقى للقارئ السلطة الكاملة في اختيار الملائم منها، وطرح ما عداها.
 - إن المقاصد من هذا المنظور تستقي من خارج النص والواقع والمصلحة الآتية من التجربة البشرية ل يتم إسقاطها على النصوص، لأن ما تحمله النصوص من دلالات لا تكتسي أهمية في ذاتها بقدر ما توحى به من دلالات خفية، بحيث تقوم الهرمينوطيقا بالكشف عنها.
 - بالمقابل جهد علماء الأمة في تحصيل قراءة النص القرآني، واعتمدوا في ذلك على ما بينه الله تعالى في القرآن، حيث إن وسيلة هذه القراءة تبتدئ باللغة الميمنة قال تعالى: ﴿كَتَبُ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ، قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٣﴾ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴿١﴾﴾، وقال أيضا: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴿٢﴾﴾.

- من بين ما قرره علماء الأمة أن صحة فهم النصوص، واستنباط أحكامها، والوقوف على مقاصدها متوقف على حذق اللغة العربية، والتمكن منها، والاحتكام إلى معهود العرب في استعمالها.

- المراد من النص لا ينفك عن لفظه، منضبط بدلالاته الصريحة التي حددتها أصول المواضع اللغوية بين المخاطبين بالقرآن وقت نزوله.

- كذلك استحضار القرائن الداخلية للنص، مثل السياق المقالي، وكذلك القرائن الحالية مثل أسباب النزول والسنة النبوية الميمنة، والاستهداء بأقوال السلف لما توفر لهم من صدق الإيمان، وفصاحة اللسان، وأصول البيان، ومعاصرتهم لنزول القرآن.

- لا يستقيم عقلاً ولا شرعاً أن يكون المقصد المستنبط مخالفاً أو مناقضاً لأصل من أصول الدين، أو ثابت من ثوابته، الشيء الذي يفرض على القارئ للنص أن يكون متحلياً بقيم الدين، متشعباً بمبادئه.

ويبقى أن نبين هنا أن البحث في ضوابط الفهم القرآني لا يعني التحجير على العقل البشري الذي أمر بتدبر القرآن ليستفيد منه ما ينفعه في دنياه وآخرته.

(١) فصلت: ٢ - ٣.

(٢) النحل: ١٠٣.

لائحة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الاتجاه الهرمينوطيقي في الدراسات القرآنية، عبد الرحيم بودلال، مؤتمر القراءات الجديدة للقرآن الكريم، ٢٥/٠٤/٢٠٠٧.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي ط: ١٠ ٢٠٠١م دار الطليعة بيروت.
- الإسلام و العصر تحديات وآفاق - د. طيب تيزي، سلسلة حوارات القرن الجديد ط: ٢٠١٤هـ / ٢٠٠٢م، دار الفكر دمشق.
- الإسلام وضرورة التحديث، فضل الرحمن، ترجمة إبراهيم العريس ، ط: ١٠ دار الساقى ١٩٩٣م بيروت.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبوزيد، المركز الثقافي العربي ١٩٩٢م بيروت .
- أصول التشريع الإسلامي . محمد فتحي الدريني، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق.
- البحث في تاريخ المقاصد «نشأته ومستقبله وتطوره» د. أحمد الريسوني، بحث مقدم لندوة مقاصد الشريعة التي نظمتها مؤسسة الفرقان بلندن. من ١ إلى ٥ مارس ٢٠٠٥ بلندن.
- البحر المحيط الزركشي، تحرير عبد الستار أبو غدة، طبعة وزارة الأوقاف الكويت.
- البعد المصدري لفقهاء النصوص، د. صالح قادر زنكي، ع ١٣٣، كتاب الأمة ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ط: ١٩٨٤م، الدار التونسية للنشر تونس.
- تعليل الأحكام د. محمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١م.
- تقديم لكتاب النص الشرعي وتأويله، الإمام الشاطبي أنموذجا، عمر عبيد حسنة، كتاب الأمة عدد: ١١٧.
- التوظيف التفسيري لدرس المقاصد د. صالح زنكي، الندوة العالمية للفقهاء وأصوله ماليزيا ٢٠٠٦.
- خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط: ٢٠١٣هـ / ١٩٩٣م.
- دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية، يوسف القرضاوي، ط: ١٠ ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م دار الشروق القاهرة.
- الدين من وجهة نظر الهرمينوطيقي: الإسلام بين التاريخ والحقيقة، زهير الخويلدي.
- السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها، د يوسف القرضاوي - ط ١. مؤسسة الرسالة ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م
- ضوابط المصلحة، محمد سعيد رمضان البوطي ، ط: ٤ مؤسسة الرسالة ١٤٠٢هـ / ١٩٧٢م.

- ضوابط في فهم النص. عبد الكريم حامدي- كتاب الأمة، العدد ١٠٧ سبتمبر ٢٠٠٥ / رجب ١٤٢٦ السنة الخامسة والعشرون.
- ضوابط في فهم النص، عبد الكريم حامدي، كتاب الأمة عدد: ١٠٧ سبتمبر ٢٠٠٥ / رجب ١٤٢٦ هـ.
- العدالة الاجتماعية في الإسلام سيد قطب، ط ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م، دار الشروق بيروت.
- فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي، د. عبد السلام الرفاعي، ٢٠٠٤ م إفريقيا الشرق.
- في مفهومي القراءة والتأويل، د. محمد المت، قن مجلة عالم الفكر، ع: ٢ المجلد ٣٣ أكتوبر ديسمبر ٢٠٠٤ م.
- القرآن والتشريع قراءة جديدة لآيات الأحكام، الصادق بلعيد منشورات الحلبي ٢٠٠٤ م بيروت.
- ماهية الهرمينوطيقا. أحمد واعظي. مجلة المحجة، العدد ٩ - ٢٠٠٣ م - ١٤٢٣ هـ.
- مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور ط: ١٣٦٦ هـ، دار سحنون للنشر تونس.
- مقاصد الشريعة الإسلامية وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة ماليزيا. غشت ٢٠٠٨ م.
- مقاصد الشريعة وأثرها في الإصلاح والتشريع ووحدة الأمة. عبد الله زبير، مقال منشور بأعمال الندوة العالمية للفقه وأصوله.
- المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، يوسف حامد العالم، القاهرة دار الحديث، الخرطوم الدار السودانية للكتاب.
- مقاصد العامة للشريعة الإسلامية، د. يوسف حامد العالم، ط: ١٤١٢ م / ١٩٩١ م.
- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ١٩٨١ م، مكتبة مدبولي القاهرة.
- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت. دون تاريخ.
- نحو ثورة في الفكر الديني، محمد النويهي، ط: ١٩٨٣ م، منشورات دار الآداب بيروت.
- النص الوعي الواقع، نحو نظرية مقاصدية تأويلية، جمال باروت.
- النظر المقاصدي وألوياته الراهنة د. محمد رفيع، ندوة مقاصد الشريعة وسبل تحقيقها في المجتمعات المعاصرة، ماليزيا ٢٠٠٦.
- نظرية المقاصد عند الشاطبي، أحمد الربسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٤٠١ هـ / ١٩٩١ م.
- نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ط: ١، ١٩٩٢ م، سينا للنشر.
- نقد النص، علي حرب، ط: ١٩٩٣ م المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.

الفهرس

الموضوع	الصفحة
أسباب النزول والورود وموقعهما من القراءة المقاصدية للنص الشرعي
مقدمة
الفصل الأول: القراءة المقاصدية للنص الشرعي: أسس وضوابط
المبحث الأول: ضوابط الفهم المقاصدي للنص الشرعي:
المطلب الأول: معرفة اللغة العربية
المطلب الثاني: البحث عن العلة
المطلب الثالث: معرفة السياق:
المطلب الرابع: التمييز بين المقصود الظني والقطعي:
المطلب الخامس: التمييز بين المقاصد الأصلية والتبعية:
المبحث الثاني: ضوابط التنزيل المقاصدي:
المطلب الأول: فهم الواقع:
المطلب الثاني: تحقيق المناط:
المطلب الثالث: النظر في مآلات الأفعال:
الفصل الثاني: أسباب النزول والورود وموقعهما من القراءة المقاصدية للنص الشرعي
المبحث الأول: أسباب النزول والورود وموقعهما من فهم النص مقاصديا
المطلب الأول: معرفة معهود العرب ودوره في القراءة المقاصدية:
المطلب الثاني: أسباب النزول والورود والتعليل المقاصدي
المطلب الثالث: أسباب النزول والورود والتميز بين مقامات الخطاب للكشف عن مقاصد النص الشرعي
المبحث الثاني: أسباب النزول والورود والتنزيل المقاصدي للنص الشرعي
المطلب الأول: أسباب النزول والورود ومعرفة الواقع:
المطلب الثاني: أسباب النزول والورود وتحقيق المناط:
المطلب الثالث: أسباب النزول والورود والنظر في المآلات
لائحة المصادر والمراجع:
مفهوم النص بين إطلاق الفقهاء وتقييد الأصوليين
مقدمة

الموضوع	الصفحة
المبحث الأول: تحديد مفهوم النص الشرعي وموقف الشريعة الإسلامية منه
المطلب الأول: تحديد مفهوم النص عند أهل اللغة
المطلب الثاني: مفهوم النص في اصطلاح الفقهاء
المبحث الثاني: التعرف على مناهج الأصوليين في تحديد مفهوم النص وحكمه
المطلب الأول: تحديد مفهوم النص عند الإمام الشافعي
المطلب الثاني: تحديد مفهوم النص عند المتكلمين
المطلب الثالث: تحديد مفهوم النص عند الحنفية
المطلب الرابع حكم النص ودلالته على الحكم
المبحث الثالث: العلاقة بين النص وغيره من المصطلحات الأصولية
المطلب الأول: الفرق بين النص وعبرة النص
المطلب الثاني: الفرق بين النص بمعناه الشرعي العام والنص بمعناه الأصولي الخاص
المبحث الرابع: أثر اختلاف الأصوليين في تحديد مفهوم النص على الاجتهاد المعاصر
المطلب الأول: الاجتهاد في إدراك النصوص الشرعية ضرورة بشرية
المطلب الثاني: العلاقة بين النص والاجتهاد
المطلب الثالث: قاعدة (لا اجتهاد مع النص) وأثرها على الاجتهاد
المراجع
قواعد فهم النص الشرعي وضوابطه
مقدمة
المبحث الأول في بيان المراد بالنص الشرعي، ومقاصده ووسائله، ومنهج فهمه، ودلالته على الحكم
المطلب الأول: المراد بالنص الشرعي
المطلب الثاني: مقاصد تعظيم النص ووسائله
المطلب الثالث: منهج فهم النص الشرعي
المطلب الرابع: دلالة النص الشرعي على الحكم
المبحث الثاني في قواعد فهم النص الشرعي وضوابطه
المطلب الأول: القاعدة الأولى: احتمال اللغة العربية للمعاني المرادة بالنص الشرعي
المطلب الثاني: القاعدة الثانية: اعتبار محيط النص في تحديد معنى اللفظ الشرعي

الموضوع	الصفحة
المطلب الثالث: القاعدة الثالثة: الاعتماد على مراد الشارع في تحديد معنى النص الشرعي
المطلب الرابع: القاعدة الرابعة: الجمع بين النصوص الشرعية المتعددة في مواردها ومصادرهما
المطلب الخامس: القاعدة الخامسة: التمييز بين المصطلحات الشرعية الثابتة والمصطلحات العرفية المتغيرة
ثبت المصادر والمراجع
ضوابط تنزيل النصوص على الواقع
مقدمة
التمهيد: مصطلحات البحث
المطلب الأول: ضوابط التنزيل المتعلقة بالنص
الضابط الأول: التحقق من ثبوت النص
الضابط الثاني: فهم النص على منهج الأصوليين
الضابط الثالث: اعتبار دلالات النص اللغوية بالتوازي مع علله ومصالحه ومقاصده
المطلب الثاني: ضوابط التنزيل المتعلقة بالواقع
الضابط الأول: الإحاطة بالواقع والفهم الدقيق له
الضابط الثاني: تكييف الواقع شرعاً
الضابط الثالث: الانطباق التام على الواقع لنصوص الفتن والملاحم
المطلب الثالث: ضوابط التنزيل المتعلقة بالمنهج
الضابط الأول: اعتماد منهج تحقيق المناط
الضابط الثاني: استعمال الموازنات والمآلات
المراجع
المقاصد الأصلية والتبعية لأحاديث الألوهية (كتاب التوحيد للإمام البخاري نموذجاً)
مقدمة
المبحث الأول: نبذة مختصرة عن الإمام البخاري - رحمه الله - وصحيحه وعاداته في تراجم أبوابه
المطلب الأول: الإمام البخاري وكتابه الجامع الصحيح
المطلب الثاني: عادات الإمام البخاري في تراجمه
المبحث الثاني: مفهوم التوحيد والمقاصد

الموضوع	الصفحة
المطلب الأول: مفهوم التوحيد.....
المطلب الثاني: مفهوم المقاصد الأصلية والتبعية.....
المبحث الثالث: تطبيق المقاصد الأصلية والتبعية على أحاديث الألوهية، (العبادات).....
المطلب الأول: المقاصد الأصلية والتبعية لكلمة التوحيد والصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد.....
المطلب الثاني: حق الله وحق العبد.....
المطلب الثالث: المقاصد الأصلية للإخلاص.....
المطلب الرابع: المقاصد الأصلية للأذكار والأدعية.....
المطلب الخامس: المقاصد الأصلية للأضحية وذكاة الصيد.....
المطلب السادس: المقاصد الأصلية لفضل تلاوة القرآن.....
المبحث الرابع: تطبيق المقاصد الأصلية والتبعية على أحاديث الألوهية (أعمال تعبدية).....
المطلب الأول: المقاصد الأصلية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.....
المطلب الثاني: المقاصد الأصلية لبيعة الرسول صلى الله عليه وسلم ومحبته.....
المطلب الثالث: المقاصد الأصلية لبر الوالدين.....
المطلب الرابع: مقاصد مشروعية الجزاء ونيل الحظوظ للموحدين المخلصين.....
فهرس المصادر والمراجع.....
المحور السادس: المناهج المخالفة في التعامل مع النص الشرعي.....
المنهج التأويلي في التعامل مع النص الروحانية الحديثة أنموذجاً.....
مقدمة.....
التمهيد: في المنهج التأويلي للنص الشرعي.....
- تعريف التأويل في لغة العرب.....
- مفهوم التأويل عند السلف.....
- مفهوم التأويل عند المتكلمين.....
- المنهج التأويلي الحديث للنص.....
المبحث الأول: التعريف بالروحانية الحديثة، وأبرز خصائصها.....
المطلب الأول: التعريف بالروحانية.....
المطلب الثاني: أبرز خصائص الروحانية الحديثة.....

الموضوع	الصفحة
المبحث الثاني: منهج الروحانية الحديثة في التعامل مع النص وأبرز خصائصه	
المطلب الأول: نماذج للتأويل الروحاني في العالم الغربي	
المطلب الثاني: نماذج للتأويل الروحاني في العالم العربي	
المبحث الثالث: نقد المنهج التأويلي للتيار الروحاني الحديث	
المراجع	
المنهج الحداثي في نقد النص القرآني أصوله واتجاهاته وغاياته	
مقدمة	
التمهيد: تعريف بمصطلحات عنوان البحث	
المبحث الأول: أصول تاريخية لمنهج النقد الحداثي للنص القرآني	
المبحث الثاني: الاتجاهات الحداثية في نقد النص القرآني	
أولاً: الاتجاه العقلي المجرد في المنهج النقدي الحداثي القرآني:	
ثانياً: الاتجاه التاريخي في منهج النقد الحداثي للنص القرآني:	
ثالثاً: الاتجاه البنيوي في المنهج النقدي الحداثي للنص القرآني:	
رابعاً: الاتجاه الهرميوطقي في منهج النقد الحداثي للنص القرآني:	
خامساً: الاتجاه التفكيكي في المنهج النقدي الحداثي القرآني:	
المبحث الثالث: غايات النقد الحداثي للنص القرآني	
الغاية الأولى: إعادة قراءة النص القرآني بأسلوب حداثي يخالفه:	
الغاية الثانية: فتح منافذ التشكيك والنقد في النص القرآني:	
الغاية الثالثة: ابتداء تأويل حداثي للنص القرآني، وإلغاء الموروث:	
الغاية الرابعة: إلغاء مصدرية الوحي، وإنكار الغيب:	
فهرس المصادر والمراجع	
نظرية المتخيل الديني وأثرها في تشكل الحديث النبوي دراسة نقدية	
مقدمة	
المبحث الأول: مفهوم المتخيل	
المطلب الأول: في اللغة	
المطلب الثاني: في الاصطلاح الفلسفي	

الموضوع	الصفحة
المطلب الثالث: في الاصطلاح الأنتروبولوجي
المطلب الرابع: المتخيل الديني=الإسلامي:
المبحث الثاني: نظرية المتخيل الإسلامي - عرضٌ للحجج وتفصيل للبراهين-.....
المبحث الثالث: نقد عام للنظرية
المطلب الأول: منشأ النظرية
المطلب الثاني: إخضاع النص النبوي لنظريات علم النفس
المطلب الثالث: المتخيل ونظرية نشوء الحديث
المبحث الرابع: نماذج لأحاديث زعم العقلانيون أنها ظهرت بفعل المتخيل
المطلب الأول: محمد أركون ومرويات الكلالة
المطلب الثاني: المتخيل في حديث بدء الوحي (دراسة لموقف بسام الجمل وهشام جعيط)
قائمة المصادر والمراجع
الاتجاه الحدائى وشكائىة الاجتهاد الفقهي في النص الشرعى
مقدمة
مبحث تمهيدى في شرح مفردات عنوان الدراسة: الاتجاه الحدائى، الاجتهاد الفقهي، النص الشرعى
المبحث الأول: الجذور التاريخية لقراءة النص الشرعى قراءة تنويرية
المطلب الأول: القراءة التنويرية للنص الشرعى في القرون الأولى مع الفرق والنحل
المطلب الثاني: القراءة التنويرية للنص الشرعى مع جيل رواد النهضة في العصر الحديث
المبحث الثاني: آليات القراءة الحدائىة للنص الشرعى أو أسس الاجتهاد الحدائى المعاصر
المطلب الأول: العلوم الإنسانية مطيةً لاتجاه الحدائى لتعطيل دلالة النص الشرعى
المطلب الثاني: توظيف مناهج أخرى في القراءة الحدائىة للنص الشرعى والاجتهاد في فهمه
المبحث الثالث: نتائج وآثار القراءة الجديدة للنص الشرعى في اجتهادات الطرح الحدائى المعاصر
المطلب الأول: في بيان نتائج القراءة الحدائىة للنصوص الشرعية لدى الفكر الحدائى المعاصر
المطلب الثاني: آثار القراءة الجديدة للنص الشرعى في اجتهادات الطرح الحدائى المعاصر
المصادر
المؤثرات السلبىة في الموقف من النص الشرعى (الهرمينيوطيقا الحدائىة أنموذجاً)
مقدمة

الموضوع	الصفحة
المبحث الأول: مفهوم الهرمينيوطيقا والحدائة
المطلب الأول: مفهوم الهرمينيوطيقا
المطلب الثاني: مفهوم الحدائة
المبحث الثاني: أثر الهرمينيوطيقا الحدائة على الموقف من النصّ الشرعي
المطلب الأول: أسنة النصّ وتعطيل العمل به
المطلب الثاني: تغليب الرمزية وتعدّد القراءة
المصادر والمراجع
التأويل الحدائي للقرآن الكريم الرؤية والمنهج (محمد عابد الجابري نموذجاً)
مقدمة
بين يدي الورقة
أولاً: المدرسة الحدائة في تأويل النصّ القرآني: نشأتها وتطورها
ثانياً: التأويل الحدائي للنصّ القرآني: المفهوم، الرؤية، والمرجعية
المصادر والمراجع
المنهج التأويلي وأثره على النصّ الشرعي
مقدمة
المبحث الأول: حقيقة التأويل
المطلب الأول: تعريف التأويل
المطلب الثاني: الفرق بين التأويل والتفسير
المبحث الثاني: أنواع التأويل وضوابطه
المطلب الأول: أنواع التأويل
المطلب الثاني: ضوابط التأويل الصحيح وأمثلة على ذلك
المبحث الثالث: آثار التأويل
المطلب الأول: آثار التأويل الصحيح
المطلب الثاني: آثار التأويل الخاطيء
قائمة المصادر والمراجع
النصّ القرآني في المقاربات التأويلية: حامد أبو زيد ومحمد أركون: عينة
مقدمة

الموضوع	الصفحة
المبحث الأول: مفهوم الأنسنة ونشأتها
المبحث الثاني: التأويل عند محمد أركون
المطلب الأول: مفهوم أنسنة النص القرآني عند أركون
المطلب الثاني: تطبيق أركون منهج التأويل على النص القرآني
المبحث الثالث: الأنسنة والتأويل عند حامد أبو زيد
قائمة المصادر والمراجع
مناهج معاصرة (حداثية) في التعامل مع النص الشرعي
مقدمة
بين يدي البحث
المبحث الأول: المنهج الهرمينوطيقي (الهرمينوطيقا)
المبحث الثاني: المنهج التاريخي (التاريخانية)
المبحث الثالث: المنهج العقلاني (العقلانية) وأولية العقل (الانتقال من تقديس النص (الوحي) إلى تقديس العقل)
المبحث الرابع: المنهج المادي (المادية) نقد النص بعرضه على العلم الطبيعي وإنتاجات العصر
المبحث الخامس: المنهج التفكيكي لنقد النص وقراءته
قائمة بالمصادر والمراجع
المنهج العقلاني في التعامل مع النص الشرعي عند مفكري العرب الجابري نموذجاً
مقدمة
المحور الأول: القراءة المعرفية العقلية للتراث عند الجابري
المحور الثاني: ملامح المنهج العقلي في مجال الدراسات القرآنية والحديثية عند الجابري
المحور الثالث: المنهج العقلي في دراسة النص الشرعي عند الجابري: أمثلة تطبيقية
المحور الرابع: خلاصات واستنتاجات
مصادر البحث
قواعد القراءة الهرمينوطيقية للقرآن الكريم عند نصر حامد أبي زيد قراءة نقدية للمناهج والنماذج
مقدمة
المبحث الأول: الهرمينوطيقية وحامد نصر بين الخلفية العقدية والتوظيف الأيديولوجي
المطلب الأول: مفهوم الهرمينوطيقا

الموضوع	الصفحة
المطلب الثاني: تاريخ نشأة الهرمنيوطيقا
المطلب الثالث: الجذور العقديّة الوثنيّة للهرمنيوطيقا
المطلب الرابع: مركّزات النظرية الهرمنيوطيقية عند نصر حامد أبي زيد
المبحث الثاني: تطبيقات الهرمنيوطيقا على القرآن عند نصر حامد أبي زيد
المطلب الأول: بشرية النص القرآني: « الأنسنة »
المطلب الثاني: التفسير العقلي للنص القرآني. « العقلنة »
المطلب الثالث: التفسير التاريخي للنص القرآني. « الأرخنة »
قائمة المصادر و المراجع
المنهج التاريخي في فهم النص القرآني عند أمين الخولي تنظيراً وتطبيقاً
مقدمة
مدخل تمهيدي
المبحث الأول: معالم المنهج التاريخي عند أمين الخولي
المطلب الأول: المنهج التاريخي كما قرره الخولي
المطلب الثاني: جذور المنهج التاريخي عند الخولي وتأثيراته
المبحث الثاني: تقييم إنتاج الخولي وتلاميذه من تطبيقات على النص القرآني
المطلب الأول: تقييم ما أنتجه الخولي من تطبيقات
المطلب الثاني: تقييم ما أنتجه تلاميذ الخولي من تطبيقات
لائحة المصادر و المراجع
القراءة التاريخية للنص القرآني المشروع الأركوني أنموذجاً - عرض و نقد
مقدمة
المطلب الأول: مفهوم القراءة التاريخية للنص القرآني ونشأتها
أولاً: مفهوم القراءة التاريخية للنص القرآني:
ثانياً: نشأة القراءة التاريخية وأعلامها:
المطلب الثاني: الأسس الفكرية المنهجية للقراءات التاريخية
أولاً: مبررات القراءة التاريخية للنص القرآني:
ثانياً: الأسس المنهجية للقراءة التاريخية للنص القرآني:

الموضوع	الصفحة
المبحث الثاني: إنجازات وإخفاقات القراءة التاريخية.....	
المطلب الأول: إنجازات القراءة التاريخية.....	
المطلب الثاني: إخفاقات القراءة التاريخية.....	
قائمة المراجع.....	
إشكالية المنهج الحدائي في التعامل مع النصوص الشرعية عرض ونقد.....	
مقدمة.....	
المبحث الأول: مفهوم الحداثة modernity وما بعدها.....	
المبحث الثاني: نشأة الحداثة ومراحل تطورها.....	
أولاً: نشأة الحداثة عند الغرب.....	
ثانياً: نشأة الحداثة العربية، ومدى تأثرها بالغرب.....	
المبحث الثالث: إشكاليات المنهج الحدائي في التعامل مع النصوص الشرعية.....	
فهرس المصادر والمراجع.....	
ضوابط إعمال التعليل المقاصدي في فهم النص القرآني (التوظيف العلماني) - دراسة تحليلية نقدية -.....	
مقدمة.....	
المبحث الأول: النظر المقاصدي في القرآن الكريم دراسة تأصيلية.....	
المطلب الأول: أهمية النظر المقاصدي في القرآن الكريم.....	
المطلب الثاني: الضوابط العامة لإعمال المقاصد في فهم النص القرآني.....	
المطلب الثالث: الضوابط الخاصة في الفهم المقاصدي المقاصد في فهم النص القرآني.....	
المبحث الثاني: التوظيف العلماني للمقاصد في فهم النص القرآني.....	
المطلب الأول: الهرمينوطيقا وقصد المؤلف.....	
المطلب الثاني: تطبيقات الهرمينوطيقا.....	
المطلب الثالث: توظيف المقاصد والتشريع.....	
١- الإرث.....	
٢- الربا.....	
٣- نظر وتعقيب.....	
لائحة المصادر والمراجع.....	
الفهرس.....	