

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشهيد حمه لخضر، الوادي

مديرية ما بعد التدرج والبحث
العلمي والعلاقات الخارجية



كلية العلوم الإسلامية
قسم أصول الدين

عنوان البحث:

توظيف المقاصد في فهم القرآن الكريم في الدراسات
القرآنية المعاصرة
دراسة نقدية مقارنة

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في التفسير وعلوم القرآن

إشراف الأستاذ الدكتور:

يوسف عبد اللاوي

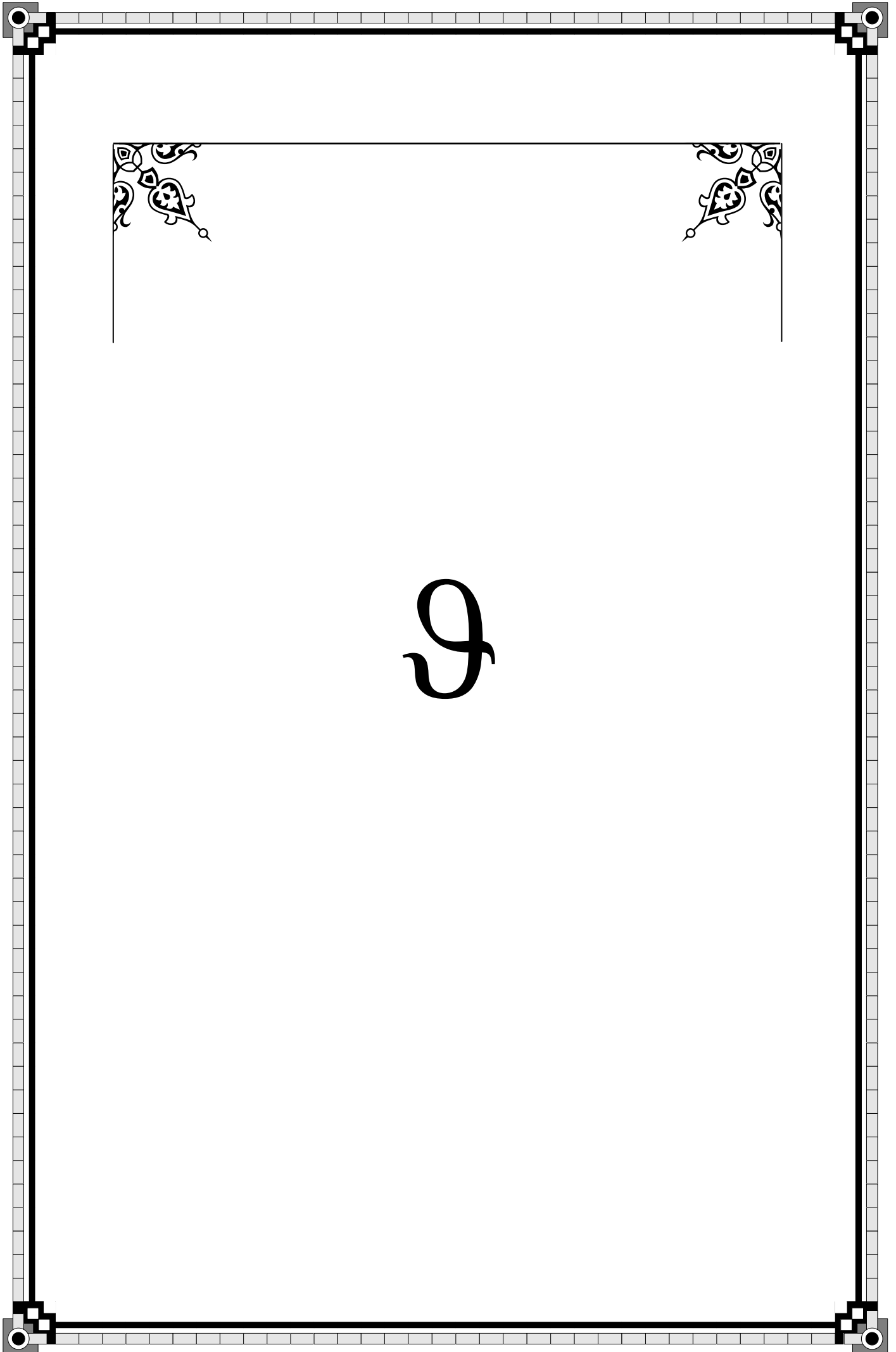
إعداد الطالبة:

إيمان خيراني

أعضاء لجنة المناقشة:

عبد الكريم بوغزالة	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة الوادي
يوسف عبد اللاوي	أستاذ التعليم العالي	مقررا	جامعة الوادي
عبد الرحمن معاشي	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة باتنة 1
براهيمي الطاهر	أستاذ التعليم العالي	عضوا مناقشا	جامعة غرداية
علي زواري أحمد	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	جامعة الوادي
بشير عثمان	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	جامعة المسيلة

السنة الجامعية: 1443-1444هـ/2022-2023م



إهداء

أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع..

إلى معلّمي الأوّل .. وركني الشّدِيد .. من جمع في شخصه أجمل شيم الأصدقاء
وخيرة خصال الآباء .. من غمرني حبًا وعطفا واهتماما وتقديرا وثقة .. أوّل من
زرع فيّ حبّ الرّزاق، وعلمني أنّ خير عنوان لنا هو الأخلاق .. أبي الحبيب
الغالي

إلى المكنن الآمن .. صاحبة القلب المعطاء .. الرّؤوم الحانية .. والمرشدة
النّاصحة .. والرّحمة الّتي أجراها لي الإله في العاجلة .. أوّل من علّمتني أنّ لا
معنى للحياة بغير أفعال الخيرات.. وأنّ أفعال الخيرات تكون بنا أو بغيرنا..
فعلينا الاستباق إلى الصّالحات.. أمّي الحبيبة الغالية

أنّما النّعمة السّابغة الّتي لا أحسن شكرها .. ولا يمكنني أن أوفّيها حقّها ..
أقبل أياديكما ممتّة شاكّرة قائلة إنّما الهدايا على مقدار مهديها ولو كان يهدى إلى
الإنسان قيمته لكنّك أهدي لكما الدّنيا وما فيها.

X

أشكر كل من ساهم في إنتاج هذه الرسالة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، بقليل أو بكثير، بكلمة أو بفعل، ممتنة لهم جميعا وإن كان عددهم أكبر من أن تحويهم أسطر في صفحة فإنّ العليم سبحانه يحصيهم ويعدهم داعية إياه أن يجزيهم عني خير الجزاء.

وأخصّ بالذكر منهم من عظم فضلهم وإحسانهم ودام عونهم وعطاؤهم طوال سنوات البحث أولهم: من يقوى بهما عزمي وتعلو همتي لمواصلة المشوار العلمي دعما ومساندة وعونا والديّ الغاليين حفظهما الله، ثم من من الله ﷻ عليّ بإشرافهما؛ أستاذنا الفاضل الدكتور يوسف عبد اللاوي على تكمّره وقبوله الإشراف على العمل ابتداء وانتهاء ثم أستاذنا الدكتور الفاضل أكرم بلعمري على إشرافه ومرافقته لي لسنوات، شاكرا لهما كلّ متابعة أو نصح أو توجيه أو حرص منهما لإكمال العمل، وكذا أعضاء لجنة المناقشة الموقرين الذين تكمّروا بوقتهم لقراءة الرسالة وتزيينها بالملاحظات العلميّة والتوجيهات، كما أشكر كلّ من علّمني حرفا من أساتذتي الأفاضل منذ بداية مشواري التعليمي من الابتدائي وصولا إلى الدراسات العليا فردا فردا.

ولا أنسى من كان لهم فضل مباشر وعظيم في إكمال هذا العمل أولهم أختي الحبيبة ريان المرافقة المعينة والمتابعة المذلّة للصعاب منذ أوّل يوم خطّت فيه أنا ملي سطرًا في هذه الرسالة فكلمة شكرا في حقّها قليلة، وعائلي الصّغيرة زوجي العزيز المؤازر أكرم وقرّة العين بني نضال وبنيتي لجين على مساعدتهم وصبرهم على تقصيري في حقّهم خاصّة في مراحل البحث الأخيرة، وإخوتي الأعزّاء السند والعضد، وصديقاتي الناصحات والمشجّعات، وكل من خصّني بدعاء أو كلمة طيّبة ومن مدّ لي يد العون من قريب أو بعيد، ممتنة شاكرا لفضلكم جميعا داعية لكم بالخير، والشكر أولا وآخرا لله رب العالمين على تيسيره ومدده وجميل نعمه.

مُقَدِّمَةٌ

9

مُقَدِّمَةٌ:

الحمد لله الذي أنزل القرآن ليكون إليه داعيا وشهيدا، وجعل العقل عليه مرشدا ودليلا، وأرسل محمدا بين يدي أمره معلما ومبشرا ونذيرا صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا.

وبعد:

عرف العالم الإسلامي منذ ما يعرف بعصر الحداثة العديد من الحركات الإصلاحية في مختلف مجالات الحياة الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وكان الإصلاح الديني والتجديد الفقهي بمثابة ناظمة الخرز من المسبحة، فكلما فتح باب الحديث عن نهضة حضارية كانت النهضة بالخطاب الديني واحدة من المحاور الكبرى التي يثار الجدل والخلاف حولها من حيث الإمكان والكيفية، خاصة عندما يتعلق الأمر بالحديث عن محاولة خلق منهج حضاري متكامل بين التصور الديني للأمة الإسلامية وموروثها الثقافي والحضاري وبين مخرجات العلوم الدنيوية الحديثة وما أفرزه الواقع المتغير والمتطور في مختلف المجالات.

ولو شئنا أن نصنف جل ما عرفه العالم الإسلامي من محاولات الإصلاح والاستنهاض هذه لما وجدناها تخرج عن ثلاثة أشكال؛ أولها يحاول تكرار التجربة الإسلامية كما كانت في زمن ازدهارها رغبة في إحياء النموذج التراثي لأمة الخلافة ودولة الإسلام كما كانت في حقبة معينة من تاريخ الأمة فيحاول تمثيلها وتقصي أثرها كموضع الحافر على الحافر، يعاند في ذلك سيرورة التاريخ وسنة الاختلاف، ويعاند حركة الزمن، متجاهلا حقيقة اختلاف الظرفية الزمنية التي تمنح الحق لأهل هذا الزمان ليخرجوا لزمانهم مثلما أهل الزمان الأول لزمانهم أخرجوا، وثانيها يتنكر للحقبة السابقة ويراهم مظهرها من مظاهر الرجعية والتخلف فنلحظه يحاول أن يحذو حذو الأمم الأخرى ويتبع نهجها ومنهجها حتى لو أنها سلكت جحر ضب لسلكه، وهو في ذلك ليس بأقل من سابقه عناء للواقع والمنطق وتجاهلا لسنة الاختلاف بين الناس وسنة التدافع، وطائفة ثالثة عرفت الناموس فحاولت أن تسايره ولا تعانده، فرفضت القبوع والتقوقع في مرحلة التتعيد السابقة التي تشكلت فيها الأجهزة المعرفية - خاصة التفسيرية - وأسست فيها القواعد الأساسية

لفهم النصّ الديني؛ كما دعت إلى نبذ تقليد العقل المسلم لكل ما يطرحه الآخر بطريقة تؤدي إلى طمس خصوصيته وتمايزه الحضاري، ورفضت الجمود التراثي وطمس الطابع الاجتهادي، لما فيه من تجميد التفاعل بين النصّ والواقع، وسعت لأن تكون وسطا بين الطرفين السابقين، فنادت بإقامة منهج فقهي حضاري إسلامي يكون امتدادا لأصل الأمة وجذرها الثابت من دينها وهويّتها فلا يسلم عنها جلدتها ولا يخلع عنها ستر دينها، ويكون أيضا واقعا وواقعيا يعيش معها وتعيش به في عصرها هذا لا في غابر الأيام، فحاولت بناء منهج معرفي متكامل يحفظ للعلم الحديث المكانة التي خصّ بها الإسلام العلم والمعرفة، ويحفظ للدين الحنيف سيادته وحاكميّته على الناس والكون، وأصل دعوتها هو ضرورة التّكامل والتّرابط بين فهم النصّ الديني والإلمام بالواقع المتغيّر قصد بناء منهج معرفي تعليمي إسلامي يتجاوز أزمة الازدواجية التي تقبع الأمة الإسلامية تحت وطأتها منذ عقود لا تعرف السبيل للخروج منها.

و لقد بحثت هذه الأمة في ما بين يديها وما خلفها فلم تجد سبيلا نحو غايتها إلا النّظر في كتاب الله ﷻ والتّفقه فيه، فهو الأصل المنشئ للدين ومناطق الأمر كلّ والمرجع الدّال على مراده، وعليه تتعلّق نهضة هذه الأمة بما يتيح لها أداء واجب الاستخلاف الحضاري في الدّنيا، وواجب الشّهادة على غيرها من الأمم في الآخرة، فكانت الدّعوى إلى النّظر في هذا القرآن وفهمه وتدبره وإدراك مقاصده بما يواكب تسارع حركة الواقع وتغيّراته ولا يتعارض مع ثوابته؛ ضرورة استدعتها الحاجة الملحة لرتق الفتق وسدّ الفجوة بين فهم النصّ ومستجدّات الواقع؛ ما حمل الكثير من الباحثين المعاصرين للتّساؤل عن: كيف نفهم القرآن الكريم كنصّ ثابت وأبديّ في ظلّ واقع متغيّر ومتجدّد باستمرار؟، فجاءت الإجابات متباينة بتباين المشارب الفكرية واختلاف المرجعيّات المعرفية لكلّ منهم، فكان من جملتها استحضار المقاصد القرآنيّة أثناء الفهم والتّفسير، لتكون وسيلة الرّبط والجمع بين نصّ متعال ثابت وبين واقع أرضي متغيّر، ذلك أنّ مقاصد القرآن بمثابة روح الشريعة، وأهمّ أسس الاستنباط الشرعي والتّجديد الفقهي واستيعاب ما يستجدّ من قضايا العصر والتّوفيق بين تراكم الوسائل المعرفية والبحثية، وبين ثوابت الدين وأصوله وفطرة الله في خلقه.

فبات موضوع مقاصد القرآن الكريم من أهمّ المواضيع المتداولة في السّاحة الفكرية الإسلامية في العصر الحديث، والتي تحاول الوصول إلى مقارنة مقاصدية كفيلة بتحقيق الرقي الحضاري الإسلامي، فتعددت مناهج بحثه، واختلفت الرؤى حوله؛ فرغم وحدة الوسيلة والاتّفاق على حتمية استحضر المقاصد وتوظيفها في عملية الفهم والتفسير؛ إلا أنّ سبل تطبيق ذلك في فهم القرآن الكريم وما اتّصل به من تدبّر، وتأويل، واستنباط ما يكتنّفه من الإشارات الربّانية، والنواميس الكونية، والأحكام الدّينية، والمقاصد الشّرعية الدّالة على مراد الله ومشيّته؛ أفرزت العديد من الآراء المتنوّعة حيناً والمتناقضة أحياناً أخرى.

تبعاً لذلك تأتي هذه الأطروحة لتتناول بالنّظر والدّراسة والاستقراء والنّقد، ثلاثة اتجاهات بارزة في قضيّة المقاصد وموقعها من فهم وتفسير القرآن الكريم في الدّراسات المعاصرة، وذلك من خلال ثلاثة أسماء من أبرز شخصيات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر عموماً، والفهم المقاصدي للقرآن الكريم خصوصاً هم: محمّد شحرور، وطه جابر العلواني ومحمّد عزّة دروزة، كنماذج يمثّل كلّ واحد منها اتجاهاً فكرياً مختلفاً عن الآخر رغم اشتراكهم في الهدف والوسيلة؛ فنجد محمّد شحرور يدعو لتجديد فهم النصّ الدّيني من داخله بالاستناد إلى تطوّر العلم الوضعي بعيداً عن الفهم المرتبط بالمروروث لأنّ كلّ فهم ولا بدّ سيظهر فيه أثر السياق الاجتماعي لصاحبه، ونجد طه جابر العلواني يدعو إلى المراجعة الشّاملة للمروروث وتمحيصه أولاً، ومن ثمّ الاستعانة به في بناء رؤية متكاملة تجمع بين الوعي بالحقائق العلميّة والكونيّة والمعرفة القرآنيّة للتّكامل بينهما، لأنّ الدّني خلق الكون هو ذاته منزل الذكر ولا يمكن أن تقام رؤية إسلاميّة واقعيّة تستجيب لمتطلّبات العصر بما يحقّق النّهضة ويحافظ على خيريّة الأمّة وإيمانها على منهج تنشط فيه دائرة الحقيقة والمعرفة إلى شطرين، أما محمّد عزّة دروزة فيدعو إلى تجديد فهم القرآن الكريم عن طريق العناية بمقاصده القادرة على إسعاف المسلم في كلّ زمن وحين دون تجاوز للمروروث وبعيداً عن العلوم الوضعيّة.

معتمدة في ذلك على مختلف المراجع التي حوت الأسس المنهجية للأعلام الثلاثة خاصّة منها التي ارتبطت ارتباطاً مباشراً بموضوع الدّراسة، فما تعلّق بفكر محمّد شحرور أكثر ما اعتمدت

عليه من كتبه هو: «الكتاب والقرآن - رؤية جديدة-» و «نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي - فقه المرأة (الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، الحجاب)-» و «السنة الرسولية والسنة النبوية - رؤية جديدة-»، أما طه جابر العلواني فعُدْتُ إلى عدة مصنفات له أهمها: كتاب «مقاصد الشريعة» وكتاب «نحو منهجية معرفية قرآنية» وكتاب «لا إكراه في الدين - إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم-» وكتاب «الجمع بين القراءتين - قراءة الوحي وقراءة الكون-» وكتاب «الوحدة البنائية للقرآن المجيد»، وبالتسبة لمحمد عزة دروزة فقد جمع آراءه التفسيرية وأسس منهجية جميعا في كتابه «التفسير الحديث - ترتيب السور حسب النزول-» المكوّن من عشرة أجزاء الحق فيها كتابه «القرآن المجيد» كمقدمة لتفسيره شرح فيه المنهج الذي سار عليه وبين الطريقة المثلى - من وجهة نظره - لفهم القرآن الكريم وتفسيره.

إشكالية البحث:

يقودنا هذا الواقع الذي أحاط بالأمة الإسلامية، وما تبعه من محاولة التجديد والاستنهاض الحضاري، عناية بالتفسير المقاصدي للقرآن وسمته ووحدة الوسيلة واتفاق الغاية، مع الاختلاف في المنهج والكيفية كما سبق بيانه، إلى الاعتقاد بأن أزمة الأمة الإسلامية في عصرنا هذا وكما كانت في العصور السابقة لا تتعلق بالقدرة على الخلق والإبداع بقدر ما ترتبط بأزمة الفرق والانقسام والاختلاف والعجز عن إيجاد رؤية جامعة وموحدة يكون من شأنها توحيد الجهود، فعلى الرغم من اتفاق كل من شحرور والعلواني ودروزة على مركزية الفهم المقاصدي في تحديد الخطاب الفقهي الإسلامي إلى أن نتائجهم جاءت مختلفة ومتباينة ومتناقضة أحيانا، وهو الأمر الذي يضعنا في مواجهة إشكالية هذا البحث، لنطرح سؤالا معرفيًا مفاده:

لماذا أدى التوسل بالمقاصد في قراءة القرآن الكريم إلى التباين والتناقض في الفهم؟ وما أثر ذلك على مجمل الأحكام القرآنية؟

ويندرج ضمن هذا الإشكال الرئيس جملة من التساؤلات الفرعية، التي يتصل كل منها بقضية جزئية من مجموع القضايا التي تتطرق إليها هذه الأطروحة، والتي تتمثل في:

- سؤال المفهوم: ما المقصود بمقاصديّة القرآن الكريم؟ وما مدى استحضارها في دراسات المعاصرين؟

- سؤال المنهج: كيف وظّف كلّ من شحرور والعلواني ودروزة الفهم المقاصدي في كتاباتهم؟

- سؤال الأثر: وما أثر هذا التّوظيف للمقاصد ذلك على فهمهم للقرآن الكريم عند كلّ من الأعلام الثّلاث؟

- سؤال العلاقة والتّقاطعات: وما هي أوجه التّشابه والاختلاف بين مناهجهم؟، وما مدى إمكانية الاستفادة منها في بناء منهج معرفي قرآني قادر على حلّ -أو تقريب حلّ- أزمة الفكر الإسلامي.

عنوان البحث:

وبناء على ما سبق ذكره حاولنا طرح عنوان يستوعب كلّ هذه الإشكاليات البحثيّة التي يطرحها الموضوع فكان عنوان هذه الأطروحة: "توظيف المقاصد في فهم القرآن الكريم في الدّراسات القرآنية المعاصرة-دراسة نقدية مقارنة-".

أسباب اختيار الموضوع:

ترجع فكرة الموضوع إلى مرحلة إعدادي لمذكّرة الماجستير فبعد مناقشتي للمذكّرة الموسومة بـ: "التّفسير المقاصدي عند محمّد عزّة دروزة من خلال كتابه التّفسير الحديث" تولّدت لديّ حيرة كبيرة، والكثير من الأسئلة المتعلّقة بمسألة الاختلاف في توظيف الفهم المقاصدي للقرآن الكريم من جهة المنهج والنتائج بين المعاصرين، وخاصّة بعد قراءتي أثناء رحلة البحث لعدد من كتب ومقالات العديد من المعاصرين الذين وظّفوا المنهج المقاصدي في فهمهم للآيات القرآنيّة، فلاحظت جدلاً كبيراً واختلافاً بيّناً حول كينيّة توظيف مقاصد القرآن في فهمه، ما أدّى إلى التّباین الواضح في النتائج، ومنه جاءت رغبتني في ولوج هذا الباب لمعرفة أسباب هذا الاختلاف والتّضاد في فهم الأحكام القرآنيّة، والآثار المتربّبة على ذلك.

وارتأيت اختيار الشّخصيات الثّلاثة -محمّد شحرور وطه جابر العلواني ومحمّد عزّة دروزة- كنماذج تطبيقيّة للدراسة، نظراً لعدّة اعتبارات؛ أهمّها اهتمامهم بمقاصد القرآن واشتراكهم في رفض التّعنّت والتّزمت في الوقوف عند اللفظ أو تقديس آراء الغير، ولاختلاف منهجهم في

توظيف المقاصد إذ يمثّل كلّ واحد منهم اتّجاهاً فكريّاً مختلفاً من حيث الرّؤى والآليات وكذا النتائج، ويضمّ كلّ منهم عدداً من المتأثّرين به سواء من العامّة أو الخاصّة ممّن ساروا على النّسق نفسه.

وأضيف سبباً فيما تعلّق بمحمّد عزّة دروزة ناهيك عن كونه يمثّل اتّجاهاً يختلف منهجياً عن شحورر والعلواني، فإنّي كذلك في مرحلة الماجستير لم أتطّرق إلى مناقشة آرائه التفسيرية -إلاّ نادراً- نظراً لطبيعة الدّراسة الاستقرائية وتجنّباً للخروج عن مقصد البحث الذي يختصّ بالكشف عن مدى استحضار دروزة للبعد المقاصدي في تفسيره من خلال استقراء آرائه في التفسير، وتبيّن لي حينها وجود استنباطات جديدة قد يكون بعضها وجيهاً والآخر مجانباً للصّواب، الأمر الذي قوى لديّ الرغبة العلميّة في دراسة منهجه المقاصدي دراسة نقدية، لذلك جاء فصله أقل من حيث عدد الصفحات عن سابقه إذ لخصت وتجاوزت فيه الكثير من المسائل التي تناولتها في رسالة الماجستير لعدم تعلّقها تعلّقاً مباشراً بالموضوع، فكانت هذه أهمّ أسباب اختياري لهذا الموضوع بالإضافة إلى أسباب أخرى منها:

- اهتمامي الكبير بالفكر المقاصدي نظراً لأهميّة استحضار هذا البعد في عمليّة التفسير لتحقيق تجاوب النص الثّابت مع الواقع المتغيّر.
- ضرورة ضبط حدود المقاصد والمتغيّرات حتّى لا تكون لهما سلطة مطلقة تتعارض مع غايات القرآن وقيمة السّامية وما حواه من قوانين فطريّة وسنن كونيّة وتميّز التّأويلات والمفاهيم الممرّة من خلاهما والمنافية لأساسيات الدّين ومقاصده.
- تباين العناية بمتغيّرات الواقع الموضوعي الخارجيّ وأثر توظيف المقاصد في فهم القرآن لدى المعاصرين إفراطاً من البعض في تحكيم المصلحة المقدّرة عقلاً وواقعاً دون تمييز بين مستجدّات موافقة للفطرة الإلهية والسّنن الكونيّة وأخرى مخالفة لها ما أدّى إلى مزلق في الفهم ودعوات للتّغيير تتصادم والقوانين الإلهية.
- عدم الوقوف على دراسة شافية وموضوعيّة تناولت هذا الموضوع بالبحث بطريقة مقارنة بين اتّجاهاته الثّلاثة، التي فرضت نفسها في السّاحة الفكرية، رغم ما له من أهميّة قصوى

لتعلّقه بجانب فهم الأحكام القرآنية في ظلّ تعدّد المناهج واختلاف النّتائج بين الإثبات والتّفي والتّعطيل.

- كما أنّه قد خالّجني الشّكّ منذ فترة إزاء بعض القواعد والرّوايات ولكن لم يلق بي نفيها أو تبنيها أو التّصريح بها قبل عمليّة البحث والتّمحيص، فكان موضوع هذه الرّسالة فرصة لي لإزالة اللّبس عن بعض القضايا العالقة في ذهني.

أهداف البحث:

- يصبو هذا البحث إلى جملة من الأهداف أهمّها:
- الكشف عن أسباب التّباين والتّناقض في فهم وتعليل الأحكام والمبادئ القرآنية في الدّراسات التّفسيرية المعاصرة رغم اتّحاد الوسيلة وهي السّعي لتوظيف المقاصد في عملية التّفسير.
- بيان مدى أصحّيّة إعادة قراءة النّص الدّيني بالموازاة مع استحضار العلوم الوضعيّة الأخرى ومدى جدوى هذه الأخيرة.
- تحديد ضوابط توظيف المقاصد في فهم وتفسير القرآن الكريم من خلال المقارنة بين أثر منهج كلّ من محمّد شحرور وطه جابر العلواني ومحمّد دروزة على فهم الأحكام القرآنية.
- التّأكيد على مقاصديّة القرآن، وضرورة استحضارها عند التّفسير للوصول إلى فهم سليم قادر على رفع الجمود عن التّفسير، وجعله متفاعلا مع الواقع ومواكبا لتغيّراته، وملبيّا لحاجات الأُمّة للنّهوض بها.
- المساهمة من ناحية في تحرير تفكير العقل المسلم من ثقافة التّقليد وتقديس الآراء والأشخاص والتّعصب لهم ورفض كلّ جديد لمخالفته لما أنتجوا، ومن النّاحية الأخرى التّأكيد على أهميّة دراسة الأطروحات الحديثة بموضوعية بعيدا عن العاطفيّة والتركيز على الأقوال والمناهج بعيدا عن إصدار الأحكام والاتّهامات والإدانات.

أهميّة البحث:

- تكمن أهميّة البحث في كونه:
- يتناول قضيّة حسّاسة جرى الخلاف حولها عند كثير من التّوجّهات المعاصرة بين إفراط وتفريط واعتدال في استحضار توظيف المقاصد في التّفسير.

- معالجته لأهم المناهج المستخدمة في توظيف المقاصد، وبيان أثر كل منهج على الفهم والاجتهاد التفسيري.

- تتبَّعه لتوظيف المقاصد في الفهم لدى ثلاث شخصيات علمية لها أثرها في الساحة الفكرية في العصر الزاهن، حيث تمثل كل شخصية منهجا مغايرا في كيفية اعتبار المقاصد في التفسير.

- تعلَّقه بمسألة الفهم والتطابق، أي كيف يمكن للنص الثابت والأبدى أن يستوعب الواقع المتغير وإلى أي مدى يمكن أن يتطابق معه.

الدراسات السابقة:

لم أقف حسب اطلاعي على أي دراسة علمية أفردت هذا الموضوع بالبحث خاصة المنهج المقاصدي للشخصيات الثلاثة، أما ما تعلَّق بموضوع الفهم المقاصدي للقرآن الكريم عموما، أي الجانب النظري من حيث التأصيل والتَّعْيِيد فقد كُتبت فيه العديد من الأوراق العلمية المعاصرة وتناولته بالبحث والتدقيق منها:

- أثر المقاصد في تدبُّر النصِّ القرآني، للدكتور أشرف محمود عقلة من جامعة أمّ القرى، من 36 صفحة، جاء في ثلاثة مباحث تناول في الأول معنى المقاصد والتدبر وأهميتهما، وفي الثاني تحدّث عن أهمية معرفة المقاصد في فهم الخطاب القرآني وتدبره، وفي الثالث تحدّث عن أثر المعرفة بالمقاصد في فهم الخطاب القرآني.

- المقاربة الحدائيه لنظرية المقاصد لوائل بن سلطان الحارثي في 55 صفحة، وهي قراءة استطلاعية هدفت إلى تحرير التصور عن القراءات التي قدّمها الخطاب الحدائي المعاصر حول نظرية المقاصد.

- التجديد المقاصدي من داخل النسق الإسلامي إلى الاتجاه الحدائي، لمريم عطية بوزيان بجامعة أبها بالسعودية، تحدّثت فيه عن المشاريع التجديدية ثم الاتجاه الحدائي ودعوى تجديد المقاصد فالتجديد في المدرسة المقاصدية المعاصرة المفهوم والماهية.

- الفهم المقاصدي للقرآن الكريم بين النظرية والتطبيق لمحمد مبارك المصري، بحث منشور بمجلة المنبر بالسودان، جاء في 29 صفحة في ثلاثة مباحث؛ عرّف في المبحث الأول بالمصطلحات،

وتناول في المبحث الثاني الحديث عن قواعد الفهم المقاصدي وموانعه، وذكر في المبحث الثالث أثر الفهم المقاصدي للقرآن الكريم على الأمة مع إirاده لبعض النماذج التفسيرية المقاصدية.

- إشكالات في طريق البحث المقاصدي للدكتور يوسف بن عبد الله حميتو، وهو مقال منشور بموقع نماء للبحوث والدراسات، سعى من خلاله إلى تحديد أهم الإشكالات التي تعيق عمل الباحثين في تفعيل مقاصد الشريعة، فتحدث عن إشكالية ثنائية الفهم بين القطعي والظني والجزئي والكلّي، وألح على ضرورة التّقييد المقاصدي.

- التّداول الحداثي لنظرية المقاصد دراسة نقدية لسلطان العميري، مقال منشور في صيد الفوائد، سرد فيه الباحث أقوال بعض من المعاصرين الذين غلوا في اعتبار المصلحة فحادوا عن الفهم الصّحيح منتقدا منهجهم في ذلك. والعديد من الدراسات الأخرى المذكورة في ثنايا البحث حيث استفدت منها بدرجات متفاوتة حسب متطلّبات وحاجة البحث.

منهج البحث:

يقوم البحث في هذا الموضوع على أربعة مناهج رئيسة:

المنهج الاستقرائي:

حيث استخدمته في تتبع مدى توظيف كلّ من شحور والعلواني ودروزة لنظرية المقاصد في كتاباتهم.

المنهج التحليلي:

المستخدم في تحليل المفاهيم والمعاني المقاصدية التي استنبطوها ومناقشتهم فيها.

المنهج المقارن:

الذي وظّفته في بعض المواضع للمقارنة بين كلّ اتجاه وبيان مداخل الاتفاق وأوجه الاختلاف.

المنهج الوصفي:

وذلك عند بيان منهجهم التّفسيري وعرض أقوالهم في مختلف المسائل القرآنية.

حريصة في كلّ ذلك على التزام الموضوعية العلمية في العرض والمناقشة لتبيين المحاسن والكشف عن الثغرات المنهجية بعيدا عن المحاكمة الأيديولوجية ومظانّ التعصب والتقليد والإدانة ذات التصورات المسبقة التي تدين كل رأي جديد ومخالف.

صعوبات البحث:

التعامل النقدي مع الكتابات الدينية خاصة أمر محكوم بالمخاطرة بالتقول على الكاتب أو تحميل مقاله أكثر مما يتحمّل، ولعلّ أشقّ ما يواجهه الباحث عموما هو الخشية من أن تتحوّل شروحه على نصوص غيره وتعليقاته إلى تقويلهم بغير حق، وهذه المشقة تزداد حين يجد الباحث نفسه أمام النصّ القرآني المقدّس، فتناول كلام الله ﷻ بالدراسة هو أمر جليل نظرا لقداسته وحساسيته ودقّته، وعندما أجد نفسي بين واجبين مأمورة بهما؛ واجب التّقديس والتّنزيه وواجب الفهم والتّدبر، أشعر حينها بمسؤوليّة عظيمة أمام الحقّ سبحانه وتعالى خشية القول عليه دون علم أو القول على غيره دون تبين، ولقد دفعني الشعور بثقل هذا الواجب تجاه كتاب الله ﷻ، وتجاه المفكرين الذين أتناول أقوالهم بالنقد والبحث، وتجاه الأُمَّة ودينها الذي هو مناط أمرها على التردّد في العديد من المرات كلّما هممت لترجيح قول أو تفنيد آخر، لكنّ العزاء في هذا صدق النية للجمع بين فضيلتين تقربا لله ﷻ، والحرص على التحليّ بالموضوعية العلميّة على قدر الوسع والطّاقة؛ إذ لا يكلف المولى نفسا إلّا وسعها والجزاء بقدر السعي والإخلاص لا بقدر العمل والنتيجة.

أما الصّعوبات المتعلّقة بصلب الموضوع فأبرزها:

- تشعبه خاصّة فيما تعلّق بالجانب الفكري للشّخصيات مما استدعى منّي الاطّلاع على مجالات أخرى لم يسبق لي دراستها دراسة منهجيّة كالفلسفة والفكر وأصول اللّغة والمباحث الفيزيولوجيّة والنّفسية المتعلّقة بجسم الإنسان، وهي مجالات واسعة جدا وفصولها متنوّعة فكتابة ملاحظة صغيرة أو إشارة أو تعليق يتعلّق بهذه العلوم استلزم العودة للعديد الأقوال المتنوعة حيناً والمتناقضة أحيانا أخرى.

- وكذلك ما ترتّب من اعتماداتي بداية العمل على طبّعات إلكترونية قديمة للشّخصيات الأساسيّة ثم اضطررت للعودة للطّبعات المحدثّة الورقية مخافة أن يكون المؤلف قد عدل عن

قول أو غير منهجا خاصة منهم محمد شحرور الذي صرح بأنه صحح بعض الأقوال في طبعته الجديدة لكتاب فقه المرأة والكتاب والقرآن، مما اضطرني لمراجعة بعض ما نقلت عنه خشية الاعتماد على قول قديم عدل عنه، فكان توحيد الطبعات والعودة إليها عملا مضميا.

خطة البحث:

توزعت الدراسة على ثلاثة فصول أساسية يسبقها فصل تمهيدي، بالإضافة إلى مقدمة وخاتمة وعدد من الفهارس، ونشير أنهما تعرضت لبعض القضايا الجزئية التي تبدو بعيدة نسبيا على الموضوع المركزي للأطروحة، غير أن الوقوف عندها جاء من باب ضرورة الرجوع إلى رؤية الباحث في شموليتها لكيلا يتم الحكم على الكلّيات من خلال استقراء الجزئيات، حرصا على واجب موضوعية البحث ودقته وحياديته، وكانت عناوين الفصول والمباحث والمطالب مجملة كالاتي:

الفصل التمهيدي: مفهوم التفسير المقاصدي للقرآن الكريم النشأة والتطور.

المبحث الأول: في بيان المفاهيم.

المبحث الثاني: في بيان أهمية توظيف المقاصد في التفسير.

- مقاصدية الفهم النبوي.
- مقاصدية عمر بن الخطاب رضي الله عنه في فهم النص والعمل به.
- الدعوة إلى التجديد وإحياء الفكر المقاصدي الإسلامي.
- أثر الفهم المقاصدي على الفرد والمجتمع.

الفصل الأول: في بيان توظيف محمد شحرور للمقاصد في فهم القرآن.

تمهيد: في التعريف بمحمد شحرور.

المبحث الأول: أسس القراءة المقاصدية المعاصرة للنص القرآني عند شحرور.

المطلب الأول: المنهج اللغوي.

المطلب الثاني: المنهج الفكري.

المطلب الثالث: المنهج الفقهي.

المبحث الثاني: موجبات القراءة المعاصرة للنص القرآني عند شحرور.

المطلب الأول: مفهوم السّنة النبوية وأثرها في فهم الأحكام القرآنية.

المطلب الثاني: أسباب النزول وأثرها في التّفسير.

المبحث الثالث: نماذج للفقه الإسلامي الجديد.

المطلب الأول: الوصيّة.

المطلب الثاني: القوامة.

خاتمة الفصل.

الفصل الثاني: في بيان توظيف طه جابر العلواني للمقاصد في فهم القرآن.

تمهيد: في التعريف بالعلواني.

المبحث الأول: مقوّمات وأسس بناء فكر مقاصدي إسلامي للتعامل مع النّص الدّيني.

المطلب الأول: نقد المنهج الإسلامي في تفسير النّص.

المطلب الثاني: الدّعوة لإعمال العقل.

المطلب الثالث: الدّعوة لإعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية.

المبحث الثاني: الجمع بين القراءتين والوحدة البنائية للقرآن الكريم:

المطلب الأول: مفهوم القراءتين.

المطلب الثاني: ضرورة الجمع بين القراءتين.

المطلب الثالث: مداخل الجمع بين القراءتين.

المطلب الرابع: قراءة في مشروع الوحدة البنائية للقرآن الكريم.

المبحث الرابع: قراءة مقاصديّة لحكم الردة.

المطلب الأول: الاستغلال السّياسي للحدود.

المطلب الثاني: الأزمة الفكرية وثنائية المطلق والنّسبي.

المطلب الثالث: مقصديّة حريّة الاعتقاد وتعارضها مع حدّ الردة.

المطلب الرابع: قراءة في تاريخ السّنة النبوية وقتل المرتد.

خاتمة الفصل.

الفصل الثالث: في بيان توظيف محمّد عزّة دروزة للمقاصد في فهم القرآن.

تمهيد: في التعريف بمحمّد عزّة دروزة.

المبحث الأول: بيان مفهوم دروزة للمقاصد القرآنية ومصطلحاته الدالة عليها.

المطلب الأول: مفهوم المقاصد القرآنية عند دروزة.

المطلب الثاني: مصطلحاته في التعبير عن المقاصد.

المبحث الثاني: أسس ومقومات فهم مقاصد القرآن عند دروزة.

المطلب الأول: أهميّة الوحدة البنائية والنّظرة الشمولية في التّفسير.

المطلب الثاني: مراعاة خصائص البيئة النبوية في فهم القرآن الكريم.

المبحث الثالث: أثر منهج دروزة في فهمه للأحكام والمبادئ القرآنية.

المطلب الأول: توجيهه للقضايا المتعلّقة بأسلوب القرآن الكريم.

المطلب الثاني: مقاصديّة آيات القتال وآيات الرّدة.

خاتمة الفصل.

منهجيتي في الدراسة:

- أتبع ذكر كلّ الآيات بتخريجها ضمن متن الموضوع، واعتمدت على رواية حفص عن عاصم.

- قمت بتخريج كل الأحاديث النبوية والمرويات؛ فأكتفي بالصّحّاحين إن وجد فيهما، ثمّ السنن فباقي مصادر التّخريج.

- أكتفيت بالترجمة لبعض الأعلام المعاصرين الذين تعلّق ذكرهم في المتن تعلقاً مباشراً بالموضوع وتكرّر الاستشهاد بأقوالهم، واستندت في التعريف بهم على المواقع الإلكترونية الرّسمية للشخصيات أو ممّا دوّنوه في كتبهم أو صرّحوا به، وإلا طلبتها من أحد كتب التراجم أو الموسوعات الإلكترونية الموثوقة.

- نظرا لطبيعة الدّراسة المعاصرة المستجيبة لما يفرضه الواقع الدّذي حوّل قنوات اليوتيوب إلى منبر علميّ يحاكي المراجع الورقيّة بل يكاد يكون تأثيره على عامّة النّاس أكبر منها؛ فإني اضطررت للعودة لعدد من هذه القنوات التي نشر فيها أصحابها ما تبوّه من آراء معاصرة فيما دعت حاجة البحث إليه.
- عزوت كل النّصوص المنقولة لفظا أو معنى إلى مصادرها ووثقتها توثيقا علميا، واخترت نقل النّصوص كما وردت في مصادرها دون تصحيح أو تغيير حال وجود خطأ لغوي لالتزام الأمانة العلميّة، واعتمدت في التّهميش على النّسق الآتي:
- اسم الكتاب: الكاتب، التحقيق، الطبعة، التاريخ، دار النشر، المكان، الصفحة، واخترت البدء باسم الكتاب ثم اسم شهرة الكاتب لتسهيل عمليّة الرّجوع للتأليف.
- بالنسبة لتثبيت العزو أستعمل مثلا: (280/1) للدّلالة على الجزء ثمّ رقم الصفحة على التّوالي.
- وأكتب (280/1-290) للدّلالة على الجزء ثم على عدد الصّفحات التي تحدثت على الفكرة المقتبسة على التّوالي.
- و(280/1، 285، 300، 350)، للدّلالة على الجزء ثم الصّفحات المتفرقة التي ذكرت نفس الفكرة المقتبسة.
- أكتب (ينظر) إذا ذكرت الفكرة بمعناها دون اقتباس حرفي، أو عند الإشارة لمرجع آخر أورد نفس الفكرة باللفظ أو بالمعنى.
- أكتب (المرجع نفسه: الصفحة 5) إذا أعدت ذكر نفس المرجع تحت سابقه مباشرة واختلفت الصفحة.
- أكتب (المرجع نفسه) إذا أعدت ذكر المرجع تحت سابقه مباشرة ولم تتغير الصفحة.
- أكتب (اسم الكتاب: المرجع السابق، ص 20) إذا ذكرت المرجع نفسه في الصفحة نفسها وفصل بينهما تهميش مختلف، باستثناء أمّهات الكتب والمصادر المشهورة حيث أكتفي حينها بذكر اسم الكتاب والصفحة.

الفَصْلُ التَّمْهِيدِيّ

مفهوم التفسير المقاصدي للقرآن الكريم
النشأة والتطور.

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ:

في بيان المفاهيم

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: مفهوم التفسير المقاصدي.

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: في بيان مفهوم مقاصدية القرآن الكريم.

مَهَيَّد:

الحديث عن الفهم المقاصدي للقرآن الكريم بمختلف اتجاهاته المنهجية التي انتهجتها القراءات المعاصرة، يقتضي الوعي بتطور سيرورة البحث المقاصدي منذ عصر التلقي وفهم المسار الذي تشكّل عبره الفهم المقاصدي منذ تلك اللحظة الأولى والسابقة عن ظهور المصطلح (مصطلح المقاصد)، ونشوء العلم (علم المقاصد)، فالمقاصد وإن أخذت اليوم صورة العلم بما لها من جهاز مصطلحي ومسار منهجي وانضباط موضوعي وغايات معرفية؛ إلا أنّها كغيرها من فروع المعرفة الإنسانية التي لا يمكن أن ننظر إليها إلا باعتبارها ممارسة إنسانية تشكّلت عبر مراحل من التطوير والمراكمة لطرق ومناهج ووسائل وآليات وزوايا النظر في النص الديني وفهمه وتأويله، لما لذلك كله من الدور "الكفيل" بتوجيه المجتهد للوصول إلى مقصد الشارع ﷺ وفهمها فهما سليما يكون من شأنه تمثّل أوامره وإجراء شريعته في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والفردية على الوجه الصحيح الموافق لإرادته الربانية وحكمته الإلهية من دون وهم أو زلل"¹.

ولئن كانت هذه الدراسة تتخذ من الحداثة والمعاصرة إطارا زمنيا لها، إلا أنّ ذلك لا يمكن أن يتمّ إلا بالاستناد إلى خلفية أصولية من شأنها تحديد الخلفيات المرجعية لموضوعها وضبط ما يتعلّق بالبحث من شرح للمصطلحات وتحديد للمفاهيم المتعلقة به، ونظرا لكلّ هذا نتوقّف في هذا الفصل التمهيدي لتوضيح نقطتين أساسيتين لا مناص من الوقوف عندهما لفهم الإطار المرجعي والرؤيوي لقضية الفهم المقاصدي للقرآن الكريم، وتتعلّق أولاهما بتوضيح الإطار المفاهيمي والمصطلحي للموضوع، وثانيتهما تتعلّق بتبيان مرجعيّاته ومنطلقاته الأصولية التأسيسية، وهو ما نطرحه خلال مبحثي الفصل.

المبحث الأول: في بيان المفاهيم.

كينونة العلم مفاهيمه، ومفاتيحه مصطلحاته، وهما معا -المفاهيم والمصطلحات- جوهر كلّ معرفة علمية منظّمة، إذ أنّ الطّبيعة التأويلية للغة التي تصاغ بها هذه المفاهيم والمصطلحات وتستمدّ وجودها منها، وطبيعة المناهج وزوايا النظر والمرجعيات التي تتسم بالتعدّد والاختلاف

¹ - الفقه المقاصدي عند الامام الشاطبي وأثره على مباحث أصول التشريع الإسلامي: لحسانة أحسن، ط1، 2008م،

دار السلام، القاهرة، ص 97.

بين الباحثين والدّارسين، بالإضافة إلى الحقيقة التراكميّة للمعرفة؛ كلّها عوامل تساهم في تشظّي المفهوم وتعدّد المصطلح خاصّة في مجال العلوم الإنسانيّة بمختلف فروعها - بما فيها الدراسات الدّينية - حيث يصبح من الصّعب بمكان حصر مادّة البحث وتسييج مجاله، ومن هنا تغدو العناية بالأطر المفاهيمية وضبط المصطلحات أولى أولويات البحث العلميّ، خاصّة في إطار ما يعرفه المصطلح في العالم العربيّ والإسلامي من فوضى التّعّدّد والاختلاف بين الباحثين وحتى عند الباحث الواحد، إذ نرى الحديث عن المقاصد التي هي موضوع هذا البحث يرتبط بالحديث عن العلة والحكمة والغاية وغيرها من المصطلحات التي نراها تستعمل تارة بوصفها متباينات تحيل على مفاهيم مختلفة وتستعمل تارة أخرى للدّلالة على ذات المفهوم، وعليه فإنّ شرح مصطلحات البحث وتحديد المفاهيم المتعلّقة به من شأنه أن يعين القارئ على إدراك مجال البحث والإحاطة بحدوده.

خاصّة وأنّ «مصطلح التفسير المقاصدي» مصطلح عام يحوي مجالين؛ الأوّل يُعنى بتجلية المقاصد بمفهومها الأصولي كتعليل الأحكام ومآلات الأفعال وهو بعيد عن مجال البحث، لذلك لم نتطرّق فيه إلى ذكر مقاصد الشريعة من حيث التاريخ والأقسام حسب الاعتبارات ومسالك الكشف عنها وغيرها من المسائل الأصوليّة المبسوطة باستفاضة في كتب الأصول قديما وحديثا، والثاني يعنى بمقاصد القرآن الكريم والعناية بالفكر المقاصدي في فهمها وتفسيرها، وهو مجال برز الحديث عنه والاهتمام بالتأليف فيه في العصر الحديث من حيث المفهوم والأنواع والمراتب، وهو ما نحاول تبينه في هذا المبحث الأول من الفصل التمهيدي.

المطلب الأول: مفهوم التفسير المقاصدي.

سنشرع في هذا المطلب إلى تعريف مدلول التفسير والمقاصد لغة واصطلاحا، ثمّ التّعريف على مفهوم التفسير المقاصدي باعتباره مركّبا إضافيا.

المقاصد لغة: جمع مقصد، أصلها مادة قصد يقصد قصدا فهو قاصد، ولها عدّة معان في اللّغة حسب السيّاق منها:

- التَّوَجُّهَ عن عمد والاعتزام والتَّهَوُّدُ والتَّهَوُّضُ نحو الشَّيْءِ على اعتدال كان ذلك أو جور¹
ومنها التَّوَسُّطُ وعدم مجاوزة الحد² كما جاء في الحديث «الْقَصْدُ الْقَصْدُ تَبْلُغُوا»³، قال ابن
منظور: "... وَالْقَصْدُ فِي الشَّيْءِ خِلَافُ الْإِفْرَاطِ وَهُوَ مَا بَيْنَ الْإِسْرَافِ وَالتَّقْتِيرِ وَالْقَصْدُ فِي
الْمَعِيشَةِ أَلَّا يَسْرِفَ وَلَا يَقْتَرَّ يُقَالُ فُلَانٌ مُقْتَصِدٌ فِي النِّفْقَةِ وَقَدْ اقْتَصَدَ وَاقْتَصَدَ فُلَانٌ فِي أَمْرِهِ أَيِ
اسْتَقَامَ..."⁴.

- وذكر ابن فارس ثلاثة أصول لاجتماع القاف والصّاد والدّال في كلمة، الأصل الأول: إتيان شيءٍ وأمّه؛ فيقال قصّده قصّداً ومقصّداً، ومن الباب: أقصّده السّهم، إذا أصابه فقتل مكانه، وكأنّه قيل ذلك لأنّه لم يجد عنه، والأصل الثّاني يدلّ على اكتنازٍ في الشّيء، فيقال قصّدت الشّيء كسرته، والقصدّة: القِطْعة من الشّيء إذا تكسّر، والجمع قصّدٌ، ومنه قصّد الرّماح، ورمحٌ قصّيد، وقد انقصّد، والأصل الثّالث: النّاقة القصيد أي المكتنزة الممتلئة لحماً، ولذلك سمّيت القصيدة من الشّعـر قصيدةً لتقصيد أبياتها، ولا تكون أبياتها إلاّ تامّة الأبنية⁵.

- وجاء في تاج العروس أن: "من الاقتصاد ما هو محمود مطلقاً وذلك فيما له طرفان: إفراط وتفریط، كالجود فإنه بين الإسراف والبخل؛ وكالشجاعة فإنها بين التهور والجبن وإليه الإشارة بقوله **رئي بُدئى ندى** **ى** **ر** الفرقان: ٦٧، ومنه ما هو متردد بين المحمود والمذموم، وهو فيما يقع بين محمود ومذموم كالواقع بين العدل والجور، وعلى ذلك قوله تعالى **رُفِفَ قِفَفٌ** **ق** **ر** فاطر: ٣٢" ⁶.

¹ - لسان العرب: ابن منظور، مادة قصد، دار صادر، بيروت، ط 1، 353/3. ينظر كذلك: القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ت محمد نعيم العرقسوسي، ط 8 (1426هـ / 2005م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 353/3.

² - المصباح المنير: الفيومي، د.ط، د.ت، المكتبة العلمية، بيروت، 505/2.

³ - الصّحيح: البخاري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، ت محمد زهير بن ناصر الناصر، ط 1، 1422هـ، دار طوق النجاة، د.م، 98/8.

⁴ - لسان العرب: 1/396.

⁵ - ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس، ت عبد السلام محمد هارون، د.ط (1423 هـ / 2002م.)، إتحاد الكتاب العرب، 79/5.

⁶ - تاج العروس: الزبيدي، ت مجموعة من المحققين، د.ط، د.ت، دار الهداية، دم، 36/9.

-ويطلق القصد على الطّريق المستقيم، " قَصْدٌ يَقْصِدُ قَصِداً فهو قاصِدٌ وقوله تعالى ز فَذَقْ
قَ ذ النحل: ٩، أي على الله تبين الطّريق المستقيم والدّعاءُ إليه بالحجج والبراهين الواضحة
ومنها جائز؛ أي ومنها طريق غير قاصد وطريق قاصد سهل مستقيم وسَفَرٌ قاصدٌ سهل قريب

1

ويقال أيضا: " هو على القصد، وعلى قصد السبيل إذا كان راشداً، وله طريق قصد وقاصدة، خلاف قولهم: طريق جور وجائرة، وسير قاصد، وبيننا ليلة قاصدة، وليال قواصد: هيئة السير، وعليك بما هو أقسط وأقصد، وسهم قاصد وسهام قواصد: مستوية نحو الرميّة"².

فالملاحظ من خلال كلام اللّغويين في المعاجم أنّ لمادة قصد معاني لغوية عديدة، وقد كان الأصل في لفظ القصد لغة هو العزم والتّوجه نحو الشّيء ثم نقل معناه لاستعمالات أخرى³، من بينها الاستقامة والاعتدال والتّوسط في الأمر وعدم الإفراط فيه، والطّريق المستقيم السّهل، وإصابة الهدف، وانكسار الشّيء.

وقد ورد لفظ «قصد» باشتقاقاته في القرآن الكريم ستّ مرّات تفيد مجملها الاستقامة والتّوسط والاعتدال⁴.

تعريف المقاصد اصطلاحاً:

لقد اهتمّ المعاصرون بتقيد مفهوم المقاصد بالتعريف والشرح والتوضيح على خلاف السابقين، لأنّ المتبّع لكلام المتقدمين في مؤلفاتهم لا يكاد يجد تعريفا محدّدا للمقاصد رغم تناولهم لها بالبحث والتأصيل، كونهم لم يتكلّفوا ذكر الحدود ولا الإطالة فيها لوضوح المعاني في أذهانهم، ويتّضح ذلك من خلال اصطلاحاتهم واستعمالاتهم⁵، التي ظهر فيها أنّ المراد بلفظ المقاصد هو

¹ - لسان العرب: ابن منظور، 3/353.

² - أساس البلاغة: الزمخشري، ت محمد باسل عين السود، ط 11 (1419هـ/1998م)، دار الكتب العلمية، لبنان، 81/2.

³ - ينظر: مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، حامدي عبد الكريم، ط 1 (1428هـ / 2008م)، دار الرشد، الرياض، ص 18.

4 - ينظر: المرجع نفسه، ص19، وهذه المواضع هي: ژ ف ق ژ المائدة: ٦٦، ژ ت ت ت ت التوبة: ٤٢، ژ ف ق ف ق ژ النحل: ٩، ژ □ □ □ □ ز لقمان: ١٩، ژ گ گ گ گ س س ز لقمان: ٣٢، ژ ف ق ف ق ف ق فاطر: ٣٢.

⁵ - مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: يوسف محمد البدوي، ط1، 2000م، دار النفائس، الأردن، ص45.

ذات المعنى اللغوي الشائع أي ما يتغيّاه المكلف ويضمّره في نيّته ويسير نحوه في عمله¹، كما عبّروا عنها بجلب المصلحة ودرء المفسدة، والمعاني والغايات والحكم².

أما أغلب المعاصرين فقد عرّفوا مقاصد الشريعة وليس مقاصد القرآن الكريم باعتبار العلاقة الوثيقة بينهما خاصّة وأنّ القرآن الكريم تضمّن أصول المقاصد كلّها، وكلّ ما جاء في مقاصد الشريعة هو منبثق من القرآن ونابع منه، لذلك نجد هذا المصطلح -مقاصد القرآن- وارد في كتب القدامى والمعاصرين دون إفراده بتعريف إلّا ما ندر³، لذا نعمل إلى ذكر المقاصد الشرعية اصطلاحاً، ثم نعرّج على مفهوم مقاصد القرآن الكريم:

فالمقاصد في كتب الأصول والفقه تحمل معنيين؛ أولها «مقاصد المكلف» وهو ما قامت عليه القاعدة الفقهية «الأمر بمقاصدها» وثانيهما مقاصد الشارع أو الشريعة، كنفي الضرر ورفعها وقطعه، والكليات الشرعية الخمسة -حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والعرض والمال- والعلل الجزئية للأحكام الفقهية، والمصلحة مطلقاً بجلب المنفعة أو درء المفسدة⁴.

¹ - التفسير المقاصدي عند ابن العربي: زهير هاشم ريلات، إشراف شحادة العمري، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية أصول الدين، جامعة اليرموك، (1432هـ/2011م)، ص44.

² - مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام: عمر بن صالح بن عمر، ط1 (1423هـ/2003م)، دار التفائس، الأردن، ص88، ينظر كذلك: التفسير المقاصدي عند ابن العربي، المرجع السابق، ص46.

ومن أشهر من تتبع أغلب التعبيرات والاستعمالات لكلمة المقاصد كعبير عن مراد الشارع، ومقصود الوحي ومصالح الخلق التي استخدمها العلماء قديماً وحديثاً <الدكتور نور الدين الخادمي> فوجد أنّه يعبر عن المقاصد عندهم بالحكمة المقصودة بالشريعة، ويعبر عنها بمطلق المصلحة، ويعبر عنها بنفي الضرر ورفعها وقطعه، ويعبر عنها أيضاً بدفع المشقة ورفعها، كما يعبر عنها بالكليات الشرعية الخمس المعروفة، ويعبر عنها كذلك بالعلل الجزئية للأحكام الفقهية، وما يتفرع عن العلة كالموجب والسبب، وأيضاً يعبر عنها بمعقولية الشريعة وتعليلاتها وأسرارها وخصائصها العامة وسماتها الإجمالية، وكذلك يعبر عنها بلفظ المعاني والغرض والمراد والمغزى، ينظر: الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ط1 (1431هـ/2010م)، دار ابن حزم، د.م، ص39-42.

³ - ينظر: مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، حامدي عبد الكريم، ص17، 28.

⁴ - ينظر: المقاصد الشرعية في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، هدى محمد محسن، جامعة بغداد، كلية التربية للبنات، قسم علوم القرآن، مجلة الجامعة العراقية، العدد 49، ج3، ص225.

وبناء على القسم الثاني عرّف علّال الفاسي¹ المقاصد بقوله: " المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها".²

وقال عنها محمد الطاهر بن عاشور³ أنّها: " المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة".⁴

وذكر أحمد الريسوني⁵ أنّ: " مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد".¹

¹ - السياسي والأديب علّال بن عبد الواحد بن عبد السلام، ولد بفاس المغربية يوم 20 يناير 1910م، وهو مؤسس حزب الاستقلال وزعيم الحركة الوطنية المغربية، وأحد أعلام الحركة الإسلامية الحديثة التي ظهرت في القرن العشرين والتي دعت إلى نوع من السلفية التجديدية، توفي في 19 ماي 1974م ببوخارست برومانيا، عمل أستاذاً محاضراً بكلية الشريعة التابعة لجامعة القرويين بفاس، كما عمل محاضراً بكلية الحقوق والآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط، ومحاضراً بدار الحديث الحسنية بالرباط التي كان له فضل في إنشائها، وهو صاحب فكرة إنشاء وزارة للشؤون الإسلامية بالمغرب، خلف الكثير من المؤلفات في شتى المجالات منها: «مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»، « واقع العالم الإسلامي » الإسلام وتحديات العصر » و «مدخل لعلوم القرآن والتفسير». ينظر: إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع عشر، عبد السلام بن سودة، ت محمد حجي، ط1 (1417 هـ / 1997 م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 622/2، الأعلام، الزركلي: ط15، 2002م، دار العلم للملايين، 246/4.

² - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علّال الفاسي، ط5، 1993م، دار الغرب الإسلامي، ص7.

³ - المفسر الفقيه والمفتي التونسي محمد الطاهر بن عاشور ولد سنة 1296هـ-1879م، كان شيخ جامع الزيتونة وفروعه وعين سنة 1932م شيخاً للإسلام مالكيًا، وهو من أعضاء الجمعيتين العربيتين في دمشق والقاهرة، توفي سنة 1393هـ-1973م، من أشهر مصنفاته: « تفسير التحرير والتنوير » و « مقاصد الشريعة الإسلامية » و « أصول النظام الاجتماعي في الإسلام » و « موجز البلاغة » و « الوقف وآثاره في الإسلام ». ينظر: الأعلام، الزركلي، 173/6-174.

⁴ - مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، ت محمد الطاهر الميساوي، ط2 (1421هـ/2001م)، دار النفائس، الأردن، ص251.

⁵ - أحمد الريسوني، ولد سنة 1953م بالمغرب، حصل على الإجازة في الشريعة من جامعة القرويين بفاس سنة 1978م، ثم حصل الماجستير بجامعة محمد الخامس سنة 1986م، والدكتوراه سنة 1992م، عمل أستاذاً لعلم أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس، ودار الحديث الحسنية بالرباط، (1986 إلى سنة 2006)، عين خبيراً أولاً لدى مجمع الفقه الإسلامي بمكة، وكان عضواً مؤسساً للاتحاد العالمي للعلماء المسلمين، وترأسه سابقاً خلفاً للقرضاوي ثم استقال بعد موجة الانتقادات التي أثارها تصريحاته المدلّ بها حول الجزائر وموريتانيا وخلفه حبيب سالم سقاف الجفري، له العديد من المؤلفات منها: «نظرية المقاصد عند الشاطبي» و «مدخل على مقاصد الشريعة» و «الفكر المقاصدي قواعده وفوائده» و «مقاصد المقاصد» و «الاجتهاد: النص والمصلحة والواقع» و «نظرية التقريب والتغليب». ينظر:

<https://raissouni.net/> تاريخ الزيارة "2023/6./3.

وتصب هذه التعريفات في وعاء واحد كونها تتفق جميعاً بأن المقاصد هي: الغايات والحكم التي راعاها الشارع الحكيم في تشريعه للأحكام، تحقيقاً لمصالح عباده في الدارين.

هذا فيما تعلق بتعريف مقاصد الشريعة الإسلامية بإيجاز، أما فيما يخص مقاصد القرآن الكريم، فقد عرّفها عبد الكريم حامدي² بناء على تعريف العلماء للمقاصد الشرعية بقوله: "مقاصد القرآن هي الغايات التي أنزل القرآن لأجلها تحقيقاً لمصالح العباد"³.

وبين أن المراد بالغايات هي المعاني والحكم المقصودة من إنزال القرآن، وتشمل أنواع المقاصد العامة والخاصة والجزئية، وهدفها تحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل.

ثم عرّف كل نوع بقوله: "المقاصد العامة للقرآن هي الغايات الملحوظة في جميع القرآن أو معظمه"⁴ كمقصد إصلاح الاعتقاد، ومقصد تهذيب الأخلاق، ومقصد التكليف، ومقصد العبودية، ومقصد عمارة الأرض بالصّلاح، ومقصد استخلاف الأنسان في الأرض، ومقصد حفظ الضروريات الخمسة.

وعرّف المقاصد الخاصة للقرآن بقوله: "هي الغايات الملحوظة في أنواع خاصّة من تشريع القرآن" كمقصد الإصلاح العائلي، ومقصد الإصلاح المالي والاقتصادي، ومقصد الإصلاح القضائي، ومقصد الإصلاح الحربي والسلمي⁵.

أما المقاصد الجزئية للقرآن فهي: "الغايات الملحوظة في آحاد أحكام القرآن"، كالحكمة من تشريع الوضوء والتّيمم وكتابة الدّين والأُتّفاق⁶.

¹ - نظرية المقاصد عند الإمام الشّاطبي: الريسوني، تقديم طه جابر العلواني، ط4 (1415هـ/1995م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص19.

² - عبد الكريم محمد الطاهر حامدي ولد بسطيف الجزائر سنة 1958م، متحصل على دكتوراه في علوم الشريعة تخصّص الفقه وأصوله أستاذ محاضر بجامعة باتنة - الجزائر، له العديد من المؤلفات العلمية من بينها: «ضوابط في فهم النص» و «قواعد المفهوم وأثرها في استنباط أحكام القرآن» و «المدخل إلى مقاصد القرآن» و «مقاصد القرآن من تشريع الأحكام». ينظر: مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، حامدي عبد الكريم، السيرة الذاتية للمؤلف، ص675-676.

³ - المدخل إلى مقاصد القرآن الكريم: عبد الكريم حامدي، ص31.

⁴ - المرجع نفسه: ص32.

⁵ - المدخل إلى مقاصد القرآن الكريم: عبد الكريم حامدي، ص31.

⁶ - المرجع نفسه: ص31-33.

وعرفت مقاصد القرآن كذلك بأثما "الأهداف القيمة التي أنزل القرآن لأجل تحقيقها في إصلاح الفرد والمجتمع"¹.

وَكَلَّا التَّعْرِيفِينَ لَا يُخْرِجُ عَنْ مَعْنَى كَوْنِهَا غَايَاتِ الْقُرْآنِيَةِ الَّتِي اَحْتَوَاهَا الْقُرْآنُ فِي كُلِّ آيَةٍ مِنْ آيَاتِهِ
وَالَّتِي تَكْفُلُ الصَّلَاحَ وَالْفَلَاحَ لِلْإِنْسَانِ بِاتِّبَاعِهَا.

تعريف التفسير:

التفسير لغة: مصدر فسر والجمع تفاسير وتفسيرات والقَسْرُ البيان، فَسَرَ الشَّيْءَ يَفْسِرُهُ وَتَفْسِرُهُ فَسْراً وَفَسَّرَهُ أَبَانَهُ ومنه قوله ﷺ: **ثَلَاثٌ يَدْرِيَنَّ الْفَرْقَانَ: ٣٣.**

وَالْفَسْرُ كَشْفُ الْمَعْطَى وَالتَّفْسِيرُ كَشْفُ الْمُرَادِ عَنِ الْفِظِ الْمَشْكَلِ، وَالتَّوِيلُ رَدُّ أَحَدِ الْمُحْتَمَلِينَ إِلَى مَا يَطَابِقُ الظَّاهِرَ وَاسْتَفْسَرْتُهُ كَذَا أَيْ سَأَلْتُهُ أَنْ يُفَسِّرَهُ لِي وَالفَسْرُ نَظَرُ الطَّبِيبِ إِلَى الْمَاءِ²، وَالتَّفْسِيرَةُ اسْمٌ لِلْبُولِ الَّذِي يَنْظُرُ فِيهِ الْأَطْبَاءُ يُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى مَرَضِ الْبَدَنِ وَكُلِّ شَيْءٍ يُعْرَفُ بِهِ تَفْسِيرُ الشَّيْءِ فَهُوَ التَّفْسِيرَةُ³، أَيْ أَنَّ التَّفْسِيرَ لُغَةٌ يَدُلُّ عَلَى الشَّرْحِ وَالتَّوْضِيحِ وَالبَيَانِ.

التفسير اصطلاحا:

والبيان عن مراد الله ﷻ ومما ورد في ذلك:

ما أورده صاحب البحر المحيط بقوله: "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمت لذلك ... كمعرفة النسخ وسبب النزول وقصة توضّح ما أجهّم في القرآن ونحو ذلك" ⁴.

وجاء في الإتيقان أنه: "علم نزول الآيات وشئونها وأقاصيصها وأسباب النازلة فيها ثم ترتيب مكّيّها ومدنيّّها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها وخاصّها وعامّها ومطلقها ومقيّدّها ومجملها ومفسّرّها وحلالها وحرامها ووعدّها ووعيدّها وأمرها ونهيّها وغيرها وأمثالها"¹.

1 - مقاصد القرآن في الاجتماع والعمران عند محمد رشيد رضا في تفسير المنار، شاكر محمود حسين، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الأردن، المجلد 47، عدد 2، ملحق 2، 2020م، ص 365.

² - لسان العرب: ابن منظور، 55/5، ينظر كذلك: أساس البلاغة، الزمخشري، 22/2، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، ت أحمد عبد الغفور عطار، ط4 (1407 هـ / 1987 م)، دار العلم للملايين، بيروت، 781/2.

³ - كتاب العين: الفراهيدي، ت مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د.ط، د.ت، دار الهلال، دم، 248/7.

4 - البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، ت عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط1 (1422 هـ / 2001 م)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 121/1.

وقد جمع محمد حسين الذهبي بين مختلف التعاريف بقوله: "علم التفسير علم يبحث فيه عن مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية، فهو شامل لكل ما يتوقف عليه فهم المعنى، وبيان المراد"². ويفهم من كلامه أن التفسير يشمل جميع العلوم والمناهج القديمة والحديثة التي تعين على الوصول إلى مقاصد الخطاب، لهذا عرّفه بعض المعاصرين بأنه: "علم يفهم به كتاب الله المنزل على نبيه ﷺ، وتبيّن به معانيه وتستخرج أحكامه، ويستمدّد هذا البيان وذلك الفهم من علوم التفسير المعروفة وعلوم الآلة، مضافا إليها ما جدّ من مناهج العلوم الإنسانية وخاصة علم الاجتماع واللسانيات، فيدخل في التفسير كلّ نشاط ثقافي يعتمد في تأسيس البيان والفهم والاستنباط على ما جدّ من معارف مما يتناسب وروح النص ولا يعارضه، ومما يكشف عن زوايا وجوانب في النص المفسّر لم توقّفها الأدوات السابقة حقّها من البيان والإيضاح"³.

لكن هذا التعريف الأخير رغم إضافة قيد ضرورة عدم تعارض توظيف هذه المناهج الحديثة كالأدبية والنقدية واللسانية عند فهم النص القرآني مع روحه ومقاصده، وحمية الالتزام بالضوابط في استخدامها حتى بغية تجنّب الوقوع في مزالق الفهم تحمّل النص مالم يحتمل كإسقاط مقولات فلسفية خارجية⁴، إلّا أنّنا نتحقّق على هذا القيد، لأنّ المناهج الغربية - خاصة منها ما وظّف في فهم النص الديني عندهم - قد اكتنف بسياق تاريخي نشأت في ظلّه هذه المناهج، والقرآن الكريم أنزل باللسان العربي وتضمن قواعده في داخله* وطبيعته تختلف تماما عن سائر النصوص الأخرى، وعليه فإنّ أفضل سبيل للتأسيس لتفسير حضاري يربط بين روح العصر ومدلولات آيات القرآن الكريم يحتاج الالتزام بقواعد القرآن والالتفات إلى مقاصده والتّمييز بين ثوابته من أسس وحكم ومقاصد متكيفة مع سائر المتغيّرات وبين وسائله المتغيرة

¹ - الإتقان في علوم القرآن: السيوطي، ت مركز الدراسات القرآنية، د.ط، د.ت، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، ص2264.

² - التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي، د.ط، د.ت، مكتبة وهبة، القاهرة، 14/1.

³ - الخطاب القرآني ومناهج التأويل - نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة -: عبد الرحمن بودرع، ط1 (1435هـ/2014م)، مركز الدراسات القرآنية، المغرب، ص23.

⁴ - الخطاب القرآني ومناهج التأويل - نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة -: عبد الرحمن بودرع: ص21-23.

* - اجتهد بعض المعاصرون في استنباط قواعد قرآنية تسهل عملية التفسير والوصول إلى مقاصد النص من بينها ست قواعد تضمنها كتاب: قواعد تدبر القرآن لخليل بن عكراش سيّاتي بيان يعرض منها في قادم البحث.

فيحصل المراد ويفعل تفسير القرآن في واقع الناس، فالتفسير هو علم يعنى بفهم وشرح كتاب الله انطلاقاً من قواعده الداخلية بغية الوصول إلى مقاصده وغاياته لتفعيلها في واقع الناس.

تعريف التفسير المقاصدي:

مصطلح التفسير المقاصدي بوصفه مركباً وصفيًا هو مفهوم عام يتعلق بالنصوص الشرعية عموماً ولا يختص فقط بالقرآن الكريم لكن بناء على ما تم ذكره في التعريف الاصطلاحي فإن ما يعيننا هو التعريف المتعلق بكتاب الله ﷺ وقد عرّفه أحد الباحثين بأنه: "لون من ألوان التفسير يبحث في الكشف عن المعاني المعقولة والغايات المتنوعة التي يدور حولها القرآن الكريم كلياً أو جزئياً، مع بيان كيفية الاستفادة منها في تحقيق مصلحة العباد"¹.

وعرّفه آخر بأنه: "نوع يهتم ببيان الأغراض والمقاصد التي تضمنها القرآن وشرعت من أجلها أحكامه، ويكشف عن معاني الألفاظ، مع التوسع في دلالتها مراعيًا في ذلك قواعد التفسير بالمأثور، والسياق والمناسبات"².

وعرّف أيضاً بكونه "بيان المعنى المراد من الخطاب القرآني، وتوسيع دلالاته، وترجيح الأقوال التفسيرية المتعارضة، بناء على الغايات التي نزل القرآن لأجلها، مع عدم إغفال قواعد التفسير الأخرى وهي المأثور واللغة والسياق"³.

لكن يلاحظ على هذين التعريفين إدخال قيود في التعريف تجعل التفسير المقاصدي لا يفرق في شيء عن سائر أنواع التفسير الأخرى كالتفسير بالمأثور مثلاً، لأن غاية جميع أنواع التفسير الأخرى هي فهم مراد الخطاب بناء على غايات القرآن، لكن ما يميز التفسير المقاصدي وما يجعله أشمل من جميع الأنواع هو التركيز على تجلية مقاصد القرآن وتمييزها عن وسائله، فالمقاصد جاءت عامّة لكل البشرية إلى قيام الساعة والوسائل جاءت خاصة مناسبة للسياق الاجتماعي ومتوافقة مع المستوى المعرفي للبيئة إبان النزول وهذا القيد هو ما يمنح التفسير القدرة على

¹ - نحو تفسير مقاصدي للقرآن الكريم: عاشور وصفي، مفكرون للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1440هـ، 2019م، ص 13.

² - السياق القرآني في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور: المخلافي نشوان عبده قائد، الأطرش رضوان، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلد 19، عدد 73، 2013م، ص26، <https://citj.org/index.php/citj/article/view/801>

³ - التفسير المقاصدي عند ابن العربي في تفسيره أحكام القرآن: زهير هاشم ريلات، ص66، ينظر كذلك: التفسير المقاصدي، مفهومه وأبرز مميزاته، المخلافي نشوان، مقال منشور بالجامعة الإسلامية بماليزيا، ص 8.

مواكبة التطور واستيعاب المستجدات والتفاعل مع الواقع، وأي تفسير لا يحوي هذا الجانب فلا يندرج ضمن التفسير المقاصدي.

وعرف كذلك بأنه "التفسير بالمقاصد التي أعلن عنها وصرح بها القرآن ابتداء ثم اهتداء، والتفسير للمقاصد التي تستنبط انتهاء"، ويحدد من خلال تعريفه مستويين للتفسير المقاصدي من حيث المنطلق:

أ- التفسير المقاصدي الاهتدائي: وهو التفسير بالمقاصد اهتداء، وفيه يستصحب الدارس أو المفسر المقصد الشرعي المنصوص عليه في الآية القرآنية بغرض الوصول إلى مراد الله من كلامه أو حكمه.

ب- التفسير المقاصدي الانتهائي: وهو التفسير للمقاصد انتهاء، وفيه ينطلق الدارس والمفسر من النص مباشرة بحثا عن مراد الله من كلامه، فالغرض من هذا التفسير هو تحصيل مقاصد القرآن انتهاء¹.

وهذه التعريفات وإن حامت حول مفهوم التفسير المقاصدي لكن ما نلاحظه هو غياب مسألة الربط بين المقاصد والواقع، لأننا بالعودة إلى دوافع بروز الاهتمام بهذا النوع من التفسير نظيرا وتأصيلا وتطبيقا في العصر الحديث من قبل الباحثين نجد أن أهم سبب هو الانقطاع الملحوظ بين كتب التفسير وواقع الناس المتغير والرغبة الملحة في الإجابة عن أهم تساؤل يطرح في الساحة الفكرية اليوم؛ وهو كيف لنص ثابت أن يواكب واقعا متغيرا؟ فجاء الجواب عن طريق العناية بمقاصد التنزيل والابتعاد عن التشدد في التمسك بظواهر النصوص الذي يعطل تفاعل القرآن مع كل عصر، لأن الغاية من القرآن هي إصلاح الفرد والمجتمع، ونزل بأسلوب فريد قادر على احتواء كل المتغيرات إلى قيام الساعة، وعليه يمكن أن نعرف التفسير المقاصدي بأنه التفسير الذي يعنى بتجلية مقاصد القرآن الكريم الكلية والجزئية الثابتة وتمييزها عن الوسائل القرآنية لتفعيلها في واقع الناس المتغير.

المطلب الثاني: في بيان مفهوم مقاصدية القرآن الكريم.

¹ - التفسير المقاصدي للقرآن الكريم تقديم وتقييم، الكتابات المنحرفة الراهنة عن القرآن الكريم، شكري فريد، تقديم وتنسيق مولاى مصطفى الهند، مختبر الأبحاث والدراسات في العلوم الإسلامية، كلية الآداب الحمدية، دار أبي رقرق. ص 40. نقلا عن: التفسير المقاصدي: الأسس المنهجية للفهم السليم والتقصيد الحكيم، عادل المعاشي، مجلة ذخائر، 13 نوفمبر 2020م، <https://dakhaer.islamanar.com/purpose-oriented-interpretation>.

بعد التطرق في المطلب الأول إلى تعريف المقاصد نبين في هذا المطلب مفهوم مقاصدية القرآن الكريم حتى يتضح جلياً اتجاه البحث ويتبين المراد بمراعاة المقاصد فيه، لأننا لا نقصد مراعاة مقاصد الشريعة في تعليل العبادات وبيان مآلات الأفعال كما هو مبين ومثبت في كتب الفقه والأصول وقد كثر الكلام والتصنيف فيه والكلام حوله قديماً وحديثاً تأصيلاً وتنظيراً وبياناً، بيد أنّ مبحث المقاصد القرآنية على أهميته يلاحظ قلة الكلام فيه كشفاً وتوضيحاً رغم ظهور جملة من الدراسات القرآنية في العصر الحديث حاولت الالتفات إلى هذا النوع من المقاصد على اختلاف بينها في الرؤى والمنهج وطرق التفعيل كما سيتبين معنا في قادم هذا البحث، فمراعاة مقاصدية القرآن الكريم هي أعمق وأشمل وأدق؛ كونها لا تختص فقط بالعناية بالمقاصد التفصيلية للآيات والسعي لاستنباطها ورعاية مقاصد المكلفين واعتبار مآلات الأفعال، بل تُعنى بأهم جانب وهو الالتفات إلى المقاصد الكلية للقرآن الكريم التي تمنحه سمة الخلود والشمولية والعالمية وتمكّنه من مواكبة الأحداث والمتغيرات والاستجابة لمتطلبات الواقع وتطلّعات المسلم المعاصر.

ومما لا يخفى أن القرآن الكريم نزل لرعاية مصالح العباد في العاجل والآجل، فلا يأمرهم بأمر إلاّ وفيه غاية مصلحتهم ولا ينهاهم عن فعل إلاّ وفيه غاية ضررهم، فضمّنه الإله الحكيم ﷻ مقاصد سامية؛ إدراكها واستيعابها والامتنال لها فهما وتطبيقاً هي غاية القرآن القصوى¹ وهو السبيل الأمثل لمواكبة تغيّرات الواقع والاستجابة لتساؤلات الناس المستجدة وتصويب ما كان منها منافياً للفطرة بعيداً عن مراد الله ﷻ، لأنّ عجزنا عن إدراك غايات القرآن ومقاصده يوقعنا في النظرة النصفية "... حيث تنصرف الجهود جميعاً إلى حفظ النص، وتحقيق النص، وتوثيق النص، والتدليل على خلود النص، وعظمة النص ... وتتضاءل الجهود أو تكاد تنعدم عن التفكير والفقه بإعمال النص في واقع الناس بحسب حالاتهم".² وعليه فإنّ تدبر القرآن لن يؤتي أكله إلاّ بمراعاة أهم جانب فيه وهو مقاصديته، ولا شك أنّ عدم استحضار هذه المقاصدية للقرآن الكريم عند قراءته ومحاولة تفسيره واستنباط حكمه وأحكامه تجعل القارئ يقع في مزالق كثيرة وأفهام خاطئة، إما ظاهرية متمسكة بحرفية النص دون الالتفات إلى مقاصده، أو قراءة

¹ - ينظر: مقاصد المقاصد، أحمد الريسوني، ط2، 2014م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان ص20-21.

² - من فقه الحالة، عمر عبّيد حسنة، ط1 (1425هـ/2004م)، المكتب الإسلامي، بيروت، ص7.

تأويلية متمادية في إعطاء السلطة للواقع والعقل على حساب النص بعيدة كل البعد عن روح القرآن الكريم وغايته.¹

ومن أهم ضوابط الفهم المقاصدي المتزن لاحتواء الواقع المتغير باستمرار من خلال نص ثابت محفوظ هو التمييز بين وسائل القرآن الكريم المتغيرة ومقاصده الثابتة من خلال العناية بالواقع وملاحظة تأثير الأحكام القرآنية به وتقسيم القرآن إلى نصوص ثابتة الفهم ونصوص متغيرة الفهم حسب تغير الزمان والمكان، والتفريق بينهما من المرتكزات التي تؤدي إلى تنمية الفكر المقاصدي، فالوسائل لا بد أن تكون مرنة وقابلة للتعديل والتكييف بحسب ما يحقق المقصد، ومن الأمثلة على ذلك قوله ﷺ **رُؤُوفٌ وَوُؤُوفٌ وَوُؤُوفٌ** والآفة: ٦٠، حيث يبين الفرق بين "الوسيلة المتغيرة والمتجددة بتغير الظروف والأحوال، وبين المقصد الثابت المتمثل في إرهاب العدو حتى يكون للمسلمين هبة في نفوس أعدائهم فلا يتجرؤوا عليهم بغزو أو عدوان".²

فالخيل الوارد في فضلها أحاديث نبوية هي وسيلة من الوسائل قد يتغير حالها استمراراً أو زوالاً أو ضعفاً حسب كل بيئة وعصر بقدر ما لها من تأثير وفاعلية، فيحل مكانها وسيلة أخرى وإن لم تذكر في القرآن الكريم؛ وإنما من شأنها تحقيق المقصد من الآية وهو إرهاب العدو بإعداد القوة بكل وسيلة مستحدثة تقوم مقام الخيل والرمح والسيف، كالأسلحة والآلات المتطورة³، فالقوة هي من المقاصد الوسيطة لا تنحصر فقط في الأسلحة الفتاكة التي قد تكون عبئاً علينا إن لم تحقق مقصد إرهاب العدو⁴، فيمكن أن يتحقق هذا المقصد القرآني من إرهاب العدو بالتسلح والتمكن العلمي والثقافي، فيكون ذلك أنفع وأجدي من جمع السلاح وتكديسه.

¹ - للاستزادة أكثر حول تداعيات وأثر عدم استحضار الجانب المقاصدي في فهم القرآن الكريم، ينظر: التفسير المقاصدي عند محمد عزوة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، إشراف الدكتور حدة سابق، رسالة ماجستير تخصص الاتجاهات المعاصرة في التفسير وعلوم القرآن، كلية أصول الدين، قسم الكتاب والسنة، جامعة الأمير عيد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة-الجزائر، ص 75 وما بعدها.

² - الفكر المقاصدي قواعده وفوائده: أحمد الريسوني، ص 79، وينظر كذلك: التفسير المقاصدي عند محمد عزوة دروزة، خيراني إيمان، ص 83-86.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 79، وكيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف القرضاوي، ط 6 (1414هـ/1993م)، دار الوفاء، المنصورة، ص 141 فما بعدها.

⁴ - الفكر المقاصدي قواعده وفوائده: أحمد الريسوني، ص 87.

وفي قوله ﷺ ث أ ب ب ب پ پ پ پ پ پ ن ذ ذ ت ت ث ط الجمعة: ٩

" فالأمر بالسَّعي والنَّهي عن البيع كلّ منهما ليس مقصودا لذاته بل لأنّه وسيلة، فالسّعي أو المشي والذهاب والانتقال إنّما أمر به لكون صلاة الجمعة لا تكون إلّا بالمسجد، فلأجل إقامتها لا بد من السّعي إلى المسجد، فليس للشارع أيّ غرض وأيّ قصد في السّعي لذاته، فإن إقامة الجمعة المعبر عنها هنا بذكر الله هي المقصد من الأمر بالسّعي، وإنّما السّعي وسيلة لها، ولذلك لو فرضنا شخصا مقيما بالمسجد فليس عليه سعي وليس مأمورا بقوله ﷺ ث پ ث و لكنّه مأمور بإقامة الجمعة".¹

[illegible]

فالفهم المقاصدي يقف وسطا بين منهجين مذمومين يهدران غايات وحكم التّنزيل الحكيم، فالأول ظاهري متعنّت في التّمسك بحرفية النصّ والسّعي إلى تطبيقه كما ورد دون مراعاة لأصول الفهم الصّحيح كدلالات اللّغة والسّياق اللّغوي والاجتماعي - الظروف المتغيّرة - وسبب الورود والمبادئ العامة والمقاصد الكلّية للدين، وهو مذموم لأنّ " العبرة عند أهل الظّاهر

¹ - الفكر المقاصدي قواعده وفوائده: أحمد الريسوني، ص 87.

بألفاظ النصوص الشرعية ومنطوقها، وليس بتعليل هذه النصوص وأحكامها أو النظر في حكمها ومقاصدها¹، والتأريخي مسرف في نسبة جلّ الأحكام القرآنية إلى زمن نزولها كونها خاصة بأناس عاشوا في القرن السابع الهجري وشبه الجزيرة العربية آنذاك، فالنص عندهم وليد بيئة معيّنة وظروف اجتماعية وثقافية وسياسة خاصة لا يمكن أن يتجاوزها.³

أما المنهج المعتدل المقاصدي فلا هو وقّاف عند حرفية النص ولا هو مؤرّخ لتعاليمه، يستحضر المقاصد الكلية للدين والقرآن أثناء الفهم والتفسير، فيجعل من النص الثابت قادرا على استيعاب كلّ المتغيّرات ومتفاعلا مع كلّ العصور.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الجهود المعاصرة في فهم القرآن الكريم التي حاولت رأب الصدع بين تطلّعات الشّباب المسلم وكتب التفسير من خلال عنايتهم بموضوع الفهم المقاصدي، غير أنّ هذه الجهود متباينة في المنهج وكيفية التنزيل؛ فمنها من نوّهت إلى أهمية تحديد ضوابط علمية منضبطة في الولوج إلى هذا الموضوع، ومنها من رأت أنّ المقاصد القرآنية أوسع من أن تضبط بقواعد تحدّد من قدرتها على احتواء المتغيّرات، ومردّها أولا وأخيرا إلى النظر والتأمّل والمصلحة التي يفرضها الواقع ما تولّد عن ذلك تفسيرات متناقضة وفهوم مختلفة تردّد بين إعطاء السّلطة المطلقة للمصلحة مهما كانت وبين البحث عن المقصد الباطني للآيات وهو نوع من التعسف في التأويل لتحميل الآيات القرآنية معاني مقاصدية باطنية والاستعاضة بمصالح وهمية لتعطيل ظواهر ألفاظ النص كما سنشير إلى نماذج منه في المبحث الثاني، فزادت الحاجة الملحة في العصر الحديث إلى ضرورة العناية بهذا العلم وضبطه حتّى لا تنفكّ المقاصد القرآنية عن سائر القواعد التفسيرية، فتصبح بذلك مسوّغا للدّفاع عن بعض الأفكار المتعارضة مع المبادئ الإسلامية بدعوى مسايرة التطور والركب الحضاري، ف"المقاصد ليست كلمة تقال أو شعارا يرفع، وإنما هي مبدأ أصولي له ضوابطه ومعايره التي تحكمه، حتّى لا تصبح ذريعة يتوسل بها إلى (تورخة النص)، وإلغائه وتمييعه، فإنّ تحديد مقاصد الشّارع لا يبنى على تخمينات وظنون

¹ - توظيف المقاصد في فهم القرآن وتفسيره: التهامي الوزاني، www.riyadhalelm.com/play-8940.html، ص5.

² - مثلما يذمّ التشدّد والمبالغة في الأخذ بالظاهر، يذمّ كذلك الإفراط والتعسف في التأويل وليّ أعناق النصوص، وتحميل الآيات القرآنية ما لا تحتمله من المعاني كالمناهج الباطني المنحرف في التأويل. ينظر التفسير المقاصدي عند محمد عزة دروزة،

خيراني إيمان، ص77.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص88.

غير مطّردة"¹، أو ليّ لأعناق التّصوص وإفراط في استنتاج الآيات واستنباط معاني باطنية تشرع لفهم جديد ينبذ الوقوف عند الظاهر، وفي المبحث الموالي سنطرق مسألة تاريخ الفهم المقاصدي بداية من عهد النبي ﷺ مروراً بالصّحابي الجليل عمر بن الخطاب رضي الله عنه وصولاً إلى العصر الحديث وبيان أهم الاتجاهات الحديثة المهتمة بالفهم المقاصدي للقرآن الكريم وبيان أثر ذلك على استنباط الأحكام.



¹ - العلمانيون والقرآن الكريم - تاريخية النص -: أحمد إدريس الطعان، ط 1 (1428هـ-2007م)، دار ابن حزم، الرياض، ص402، وينظر: توظيف المقاصد في فهم القرآن وتفسيره: التهامي الوزاني، ص5، والفكر المقاصدي قواعده وفوائده، أحمد الريسوني، ص 37، والتفسير المقاصدي عند محمد عزة دروزة، خيراني إيمان، ص77، 80.

المبحث الثاني:

في بيان نشأة التفسير المقاصدي وبيان
أهميته

المطلب الأول: مقاصدية الفهم النبوي.

المطلب الثاني: مقاصدية عمر بن الخطاب رضي الله عنه في فهم النص

والعمل به

المطلب الثالث: الدعوة إلى التجديد وإحياء الفكر المقاصدي

الإسلامي.

المبحث الثاني: في بيان نشأة التفسير المقاصدي وبيان أهميته.

النظر في نشأة الموضوع من شأنه أن يفصل بين أمرين فيبين إن كان الحديث عن المسألة من قبيل محدث القول أو مبتدع الفعل أم لها جذور قديمة يعود إليها التأصيل، وتبعاً لذلك يأتي هذا المبحث في التأصيل لقضية الفهم المقاصدي للقرآن الكريم، لنعرج من خلاله على أهم محطات الفكر المقاصدي في فهم النصوص القرآنية ونتبع المراحل التي مرّ بها ونبين أهمية رعايته واستحضاره في تفسير الآيات وتنزيلها وأثره على واقع الناس، منذ زمن التلقي وزمن التدوين، حتى العصر الحديث.

المطلب الأول: مقاصدية الفهم النبوي.

إنّ استنباط مقاصد الآيات ومراعاتها أثناء الفهم أو التوجيه ليس وليد العصر الحديث، وإمّا ظهر هذا الفكر منذ بدايات تنزل الوحي على النبي ﷺ، وقد تجلّت مقاصدية الفهم النبوي للتّصوص القرآنية من خلال أفعاله وأقواله إقراراً لهذه المقاصد وتفصيلها ودعمها، فكما هو معلوم أن السّنة النبوية جاءت تبياناً لمراد القرآن وتجسيده لمقاصده وتفاعلاً مع متطلّبات البيئة وظروفها، فكانت معظم إجابات النبي ﷺ لأسئلة الصحابة رضي الله عنهم تؤسّس لمنهج مقاصدي في الفهم والتّطبيق بامتياز، وجاءت توجيهاته ﷺ متوافقة مع مقاصد القرآن الكريم ومؤكّدة لغاياته ومبادئه الكلية؛ كالتّوحيد والتّركية والعمران والعدل والحرية واليسر ومنع الضّرر وتهذيب الأخلاق؛ ومبيّنة شارحة مفصّلة لمقاصده الفرعية، ولأنّ الأحاديث النبوية التي نصّت على هذا المنهج المقاصدي كثيرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

أولاً: نماذج للمقاصد الكلية القرآنية في السّنة النبوية.

1- مقصد تهذيب الأخلاق: ودنا أن نبدأ بمقصد الأخلاق لاعتبارها من أهم المقاصد القرآنية الكلية التي سعت الآيات لترسيخها في الناس لما لها من مكانة كبيرة في الإسلام كما أنّ العديد من المقاصد الأصلية والفرعية في الدين الإسلامي تندرج تحتها كالعدل والبرّ وحفظ النفس من أيّ نوع من الأذى والسّماحة والسّلام والعفو والوفاء والصّدق والأمانة والحفظ بالغيب، بل إنّ معظم المحرّمات في القرآن الكريم هي من القيم العليا للإسلام كتجنّب الفواحش والعقوق وشهادة الزّور والخيانة وغيرها، وقد عدّها ابن عاشور ثاني مقاصد القرآن الكريم بعد مقصد إصلاح الاعتقاد¹، وكذلك قدّمها محمّد شلتوت¹ عن مقصد الأحكام معتبراً أنّ مقاصد

¹ - التحرير والتنوير: ابن عاشور، د.ط، 1984هـ، الدار التونسية للنشر - تونس، 40/1-41.

القرآن ثلاثة؛ العقيدة والأخلاق ثمّ الأحكام²، لهذا فالالتزام بالأخلاق الحسنة ليس من باب الاستحباب والنفل والارتقاء في درجات الكمال؛ بل من باب الوجوب والإلزام فمكائنها لا تقلّ قيمة عن مكانة الشعائر في الإسلام بل تفوقها لأنّ الشعائر بين العبد وربّه؛ أثر عدم القيام بها يتعلق بالشخص فقط كما أنّ من مقاصد إقامتها تهذيب النفس وتزكيتها بالتجمل بكلّ خلق حسن إذ لا خير في عبادة لا تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغي والظلم والغدر والتفاق والكذب والنميمة ..، بينما الأخلاق بين الإنسان وغيره فأثر انعدامها يلحق ضرراً بالغير وبالجمتمع، بل ويحول دون رقيّ الأمة ونهضتها أي عدم تحقيق مقصد العمران^{*}، وقد فقه النبي ﷺ هذه القيمة العظيمة للأخلاق فبيّن فضلها بجعلها جزءاً لا يتجزأ عن الإيمان وأنّ التحلّي بها

¹ - محمود شلتوت عالم إسلامي مصري ولد بمحافظة البحيرة سنة 1893م وتوفي 1963م، نال شهادة العالمية من الأزهر سنة 1918م. وعين مدرساً بمعهد الإسكندرية سنة 1919م، ثمّ بالقسم العالي ثمّ مدرساً بأقسام التخصص، ثمّ وكيلاً لكلية الشريعة، ثمّ عضواً في جماعة كبار العلماء، ثمّ شيخاً للأزهر سنة 1958م إلى 1963م وكان عضواً بمجمع اللغة العربية سنة 1946م، وكان أول حامل للقب الإمام الأكبر، له العديد من الأعمال و الإنجازات، وألف عدداً من الكتب التي ترجمت لعدة لغات منها: «فقه القرآن والسنة» و «مقارنة المذاهب» و «القرآن والقتال» و «منهج القرآن في بناء المجتمع» و «تفسير القرآن الكريم» و «القرآن والمرأة» و «من توجيهات الإسلام». ينظر: الأعلام للزركلي، 173/7.

² - ينظر: إلى القرآن الكريم، شلتوت محمود، دط، دت، دار الشروق، دم، ص 5-6.

^{*} - إن علاقة الأخلاق بنهضة الأمة علاقة مطردة لأن المطلاع على التاريخ وحركات النهوض والسقوط في دول الإسلام يدرك أن تلك الدول لا ينقصها علماء أو مظاهر عبادة؛ بل كان الأمراء يمجّدون العبادات وييجلون أهلها ولكن مكن الخلل هو أسباب داخلية أبرزها وأهمها وأخطرها غياب القيم والمكارم، فالأخلاق هي أحد الأركان الثلاثة ضمن دوائر الإسلام الكبرى التي نصّ عليها حديث: «اتق الله حيثما كنت (علاقتك بالله) وأتبع الحسنة السيئة تمحها (علاقتك بنفسك) وخالق الناس بخلق حسن (علاقتك بالناس)» (سنن الترمذي: ت إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 2، 1395 هـ - 1975 م، 362/4) فالخلق يتعلق بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان وهل كانت النهضة والحضارة إلا استثماراً في الإنسان، ولهذا نجد أحد أهم الدعائم التي يركز الاستعمار إلى هدمها هي الأخلاق وتقليل شأنها في الوعي الجمعي لأن الأخلاق هي الصورة الواقعية للوعي الجمعي فبوجودها يصبح كل فرد في مجتمعه " لديه من الكرامة والترفع ما يمنعه من أن يأتي الدنيا أو أن يفعل ما يعيب هويته من مفاصد الأخلاق، فيصبح الكذب عيباً والغش إهانة، لا يرضاها على نفسه أيّ عضو في هذه الجماعة، في حين إن الجماعة المتفككة يتحول كل فرد فيها إلى الانتهازية التي تسمح له بأن يفعل أي شيء وكل شيء في سبيل مصلحة عابرة أو مكسب ضئيل. فيمكنه أن يكذب أو يسرق أو يغش أو يخون مقابل أشياء تافهة أو حتى بدون مقابل، فيتحوّل الكذب والغش إلى عادة ومرض لا يستطيع الشفاء منه، ويصبح خيانة الوطن ضرورة للبقاء والحصول على الرزق". مقال بعنوان: الأخلاق ودورها في نهضة الأمة، خالد عمارة، مجلة حراء،

ليس من باب التحبيب والفضائل وحسب لذا روي عنه أنه قال ﷺ: «وإنَّ أفضلكم أحسنكم أخلاقاً، وإنَّ من الإيمانِ حُسْنَ الخلقِ»¹، كما روي عنه ﷺ أنه قال في مجلسٍ من المجالس: «ألا أخبركم بأحبكم إليَّ وأقربكم مني مجلساً يومَ القيامةِ؟ - ثلاثَ مرَّاتٍ يقولها - قلنا: بلى يا رسولَ الله قال: أحسنكم أخلاقاً»² وفي رواية قال ﷺ: «إن أفضل شيء في الميزان، ... الخلق الحسن»³، حرصاً وتأكيذاً منه على أنَّ التحلِّي بها يوصل للدرجات العليا في الجنَّة كالعبادات وأكثر لما لها من أثرٍ إيجابي يعود بالنفع على الفرد والمجتمع لأنَّ أدرك ﷺ أنَّ القيم الأخلاقية تكفل للمجتمع الحفاظ على مقدَّراته ومكتسباته المادية والروحية وتضمن استمراريته وتحول دون هدم بنيانه، لذا حرص ﷺ على تمثُّلها والدعوة إليها من خلال توجيهاته إلى العمل بمقتضاها على وجه الإلزام، وكانت آخر وصاياه لمعاذ ﷺ أنه قال ﷺ: «أحسن خلقك للناس يا معاذ بن جبل»⁴ وأجاب لما سئل عن البرِّ بقوله ﷺ: «البر حسن الخلق»⁵، وأخلاق النبي ﷺ التي اتَّصف بها لا يمكن عدّها في أسطر، فقد كانت تتجلَّى في كلِّ سكناته وحركاته وتوجيهاته فكان سمحاً رحيماً صادقاً أميناً لم تقتصر أخلاقه على التعامل مع المؤمنين فقط، بل طالت كلَّ إنسان يقابله مهما كان جنسه أو دينه، ولعلَّ خير ما عبّر عن صفات النبي ﷺ قوله ﷺ: «كُنْ زَكَاةً وَسَبِيحَةً لِلَّهِ فِي كُلِّ يَوْمٍ»⁶، وفي الآثار عن عائشة رضي الله عنها أنَّها

¹ - شرح السنة: الحسين البغوي، ت شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، ط2 (1403هـ/1983م)، المكتب الإسلامي، دمشق، 54/13.

² - المسند: أحمد بن محمد بن حنبل، ت أحمد محمد شاكر، ط1 (1416هـ/1995م)، دار الحديث، القاهرة، 462/6.

³ - مسند الإمام أحمد بن حنبل: ت شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 (1421هـ - 2001م)، مؤسسة الرسالة، د.م، 487/45.

⁴ - الموطأ: مالك بن أنس، كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، ت محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط (1406هـ / 1985م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 902/2.

⁵ - صحيح مسلم: كتاب البر والصلة والآداب، باب تفسير البر والإثم، ت محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط (1374هـ / 1955م)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة/4/1980، رقم 2553.

قالت لما سئلت عن خلق الرسول ﷺ: «كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ»¹، وقال عبد الله بن عمرو: «لَمْ يَكُنِ النَّبِيُّ ﷺ فَاحِشًا وَلَا مُتَفَحِّشًا، وَكَانَ يَقُولُ: إِنَّ مِنْ خِيَارِكُمْ أَحْسَنَكُمْ أَخْلَاقًا»².

2- مقصد حفظ النفس: من بين أهم وأعلى مقاصد القرآن التي جاء لإرسائها في المجتمع هي تقدير النفس وإعلاء شأنها وتكريمها مهما كان جنسها أو عقيدتها، فدعا إلى كل ما من شأنه أن يحفظها ومنع كل السبل المؤدية لهلاكها، وكانت أفعال وأقوال النبي ﷺ متوافقة مع هذا المقصد العظيم فتجلى ذلك في أوامره ﷺ وتبيينه للوسائل التي تكفل حفظ النفس من جانب الوجود ومن جانب العدم، فمن جانب الوجود كحُثِّه ﷺ على التزواج والتناسل وتبيين مسؤولية الآباء على الأبناء من جميع الجوانب النفسية والمادية، وتحقيق قدرٍ من التكافل الذي يضمن الحد الذي تقوم به الحياة؛ من مأكَلٍ ومشرب وملبس ومسكن ومداواة، ومن جانب العدم أي من جهة الاستمرار والدوام³ فقد حدّد طبيعة العلاقات وبين حقوق الناس فيما بينهم وكان أسوة حسنة في التعامل مع غير المسلمين، وحتى في الحروب والغزوات التي اضطرّ للقيام بها كان حريصا على حفظ النفس، فيوصي الجنود بتقوى الله ﷻ وعدم إيذاء طفل أو امرأة أو شيخ أو مريض، ومن أقواله فيها ﷺ: «... اغْرُؤُوا وَلَا تَعْلُوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَمْثُلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا...»⁴، وبين عقاب إهلاك النفس بقوله ﷺ: «لَنْ يَزَالَ الْمُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ مَا لَمْ يُصِْبْ دَمًا حَرَامًا»⁵، وكل أقواله ﷺ في حفظ النفس متوافقة مع ما جاءت به الآيات الكريمات كقوله ﷻ: زِ پ پ پ پ پ پ پ ن ذ ذ ت ت ذ ذ ت ت ذ ذ ف ف ذ المائدة: ٣٢ ، وقوله ﷻ: ز ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ك ن ن ن ن ن ن ن ذ ذ النساء: ٩٣ .

3- مقصد حفظ الدين: من نماذج الحرص على تحقيقها المقصد في سنة النبي ﷺ قوله ﷺ مخاطبا عائشة رضي الله عنها: «يا عائشة، لولا أن قومك حديث عهد بجاهلية لأمرت بالبيت، فهدم، فأدخلت فيه ما أخرج منه، وألزقته بالأرض، وجعلت له بابين، بابا شرقيا، وبابا غربيا، فبلغت

¹ - مسند أحمد: 183/42.

² - صحيح البخاري: كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، عناية د. محمد زهير الناصر، ط1، 1422 هـ، دار طوق النجاة، بيروت، 177/4، رقم 3559.

³ - مقاصد السنة النبوية (2) حفظ النفس، محمود بن أحمد الدوسري، 21/12/2020 <https://www.alukah.net/sharia>

⁴ - صحيح مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء، 357/3، رقم 1731.

⁵ - البخاري: الصحيح، كتاب الديات، 2/9، رقم 6862.

به أساس إبراهيم¹، وأمثلة هذا القول عديدة مما يؤكد حرص النبي ﷺ إلى بلوغ الأحكام مقاصدها وإفضاء التكاليف الشرعية أحسن مآلاتها، فأعرض عن إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام مخافة أن لا يتحقق المقصد، ودفعاً للمفسدة التي قد تقع في قوم عهدهم بالإسلام جديد، مما يجعل إدراكهم لغاية النبي ﷺ من ذلك بعيد، لهذا نجد الإمام البخاري قد فهم هذا المقصد فروى الحديث في باب «من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم بعض الناس عنه فيقعوا في أشد منه»²، أي أن الأمر لا يقتصر فقط على مسألة بناء الكعبة في أهل مكة فقط، بل يتعداه إلى كل أمر قد يكون في وقوعه مفسدة تعارض المقصد الأساسي الذي يرتجى منه.

4- مقصد اليسر في الدين: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة»³ وقال ﷺ: «يا أيها الناس خذوا من الأعمال ما تطيقون؛ فإن الله لا يمل حتى تملوا، وإن أحب الأعمال إلى الله ما دام وإن قل»⁴.

ومن المقاصد التي تضمنتها هذا الحديث إقرار التيسير ومنع التشدد والمبالغة من غير موجب، وملازمة السداد والوسطية من غير إفراط ولا تفريط، والحث على بلوغ الكمال ودوام العمل وزيادته⁵.

وقالت عائشة رضي الله عنها: «ما خير رسول الله بين أمرين قط إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإن كان إثماً كان أبعد الناس عنه»⁶، فالتبني ﷺ كان يعتمد التيسير والرفق والتخفيف في

¹ - البخاري: الصحيح، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنائها، 147/2، 1586.

² - المصدر نفسه، 37/1 بلفظ: "يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم - قال ابن الزبير - بكفر، لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين: باب يدخل الناس وباب يخرجون".

³ - السنن الكبرى: البيهقي، كتاب الصلاة، باب القصد في العبادة والجهد في المداومة ت الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 (1432 هـ / 2011 م)، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، 397/5، رقم 4803.

⁴ - البخاري: الصحيح، كتاب اللباس، باب الجلوس على الحصى ونحوه، 155/7، رقم 5861.

⁵ - ينظر: البعد المقاصدي للحديث الشريف وتطبيقاته عند الفقهاء، حسن عبد الله حسن معتوق، إشراف: ناصر الدين الشاعر، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2018، ص76.

⁶ - البخاري: الصحيح، كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ، 187/4، رقم 3560.

النظر هنا مستثنى من عموم النهي عن النظر للمرأة الأجنبية، وعَلَّ َ هذا الاستثناء بتحقيق مقصد إدامة المودة بين الزوجين واستقرار الحياة الزوجية من خلال حصول الارتياح والاطمئنان والتآلف والتقارب¹.

3- المقصد من منع ادّخار لحوم الأضاحي: ورد في الحديث المروي عن عبد الله بن واقد، قال: «نهي رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث»، قال عبد الله بن أبي بكر: فذكرت ذلك لعمره، فقالت: صدق، سمعت عائشة، تقول: دفّ أهل أبيات من أهل البادية حضرة الأضحى زمن رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «ادّخروا ثلاثاً، ثم تصدقوا بما بقي»، فلما كان بعد ذلك، قالوا: يا رسول الله، إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم، ويحملون منها الودك، فقال رسول الله ﷺ: «وما ذاك؟» قالوا: نخبت أن تؤكل لحوم الضحايا بعد ثلاث، فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت، فكلّوا وادخروا وتصدقوا»².

أكّد الحديث الشريف على مقصد مهم من مقاصد القرآن الكريم نبّهت عليه العديد من الآيات القرآنية وهو التكافل الاجتماعي ومساعدة المحتاجين والتصدق عليهم، ويتّضح ذلك جلياً من خلال تنمّة الحديث التي بيّن فيها النبي ﷺ أنّ المقصود من نهي الصحابة ﷺ عن ادّخار لحوم الأضاحي في البداية إنّما كان لدفعهم إلى التصدق بما هو زائد عن حاجتهم اليومية لتحقيق التكافل الاجتماعي بإطعام الجائعين وسدّ حلّة المحتاجين، وهو من أهم مقاصد الشريعة³.

4- المقصد من الحثّ على الزواج للمستطيع: قال ﷺ: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنّه أغضّ للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنّه له وجاء»⁴ فقد جاء هذا الحديث الشريف مبيناً المصلحة من أمر القادر على تكاليف وأعباء

¹ - ينظر: علم المقاصد الشرعية، الخادمي نور الدين، ط1 (1421هـ/2001م)، مكتبة العبيكان، الرياض، ص40.

² - صحيح مسلم: كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء، 1561/3، رقم 1971.

³ - ينظر: البعد المقاصدي للحديث الشريف وتطبيقاته عند الفقهاء، حسن عبد الله حسن معتوق ص78، وينظر كذلك: الاستذكار: ابن عبد البر، ت سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط1 (1421هـ/2000م)، دار الكتب العلمية، بيروت، 232/5.

⁴ - البخاري: الصحيح، كتاب النكاح، باب قول النبي ﷺ: «من استطاع منكم الباءة فليتزوج، لأنه أغضّ للبصر وأحصن للفرج» وهل يتزوج من لا أرب له في النكاح، 3/7، رقم 5065.

الزَّوْجَ بِالتَّزْوِجِ ومؤكداً على مقصد شرعي أقرته العديد من الآيات القرآنية وهو حفظ الفرج والبصر، لأتهما سبب في الخير والفلاح إذا حفظا، وسبب في الشر والفساد إذا انتهكا، وبين العلاج النَّاجِع لغير القادر على تكاليف الزَّوْج وهو الصَّوم لكونه يصون النَّفْس ويردعها إلى أن يتيسر زواجه¹.

5- مقصد منع الاحتكار وما يؤدي إليه في البيوع: فقد سعى النبي ﷺ إلى تنظيم معاملات الناس في البيوع لتجنّب إلحاق الضرر بأيّ طرف سواء البائع أو المشتري لذلك وردت الكثير من الأحاديث المتعلقة بالبيوع، ومن بينها قوله ﷺ: «مَنْ ابْتَنَعَ طَعَامًا، فَلَا يَبِيعُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ»²، والمقصد منه هو تسهيل "عملية رواج الطعام في الأسواق والسعي إلى منع الاحتكار في أقوات الناس، ومنع كلّ معاملة يمكن أن تكون نتيجتها مشابها لما ينتج عن الاحتكار من غلاء الأسعار، وما يترتب على ذلك من إضرار بالناس، خاصة بالطبقة الفقيرة والمتوسطة"³.

6- مقصد القضاء العادل: قال ﷺ: «لَا يُقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ»⁴ وعلة النهي عن الحكم أو القضاء في مسألة حال الغضب هو تجنّب التشويش على ذهن القاضي، لأنّ الغضب يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر بما يؤدي إلى عدم سلامة الحكم الذي يصدره حال غضبه، فكان مقصد توجيه النبي ﷺ صرف ما يؤدي إلى فساد الحكم وتوفير الظروف الملائمة ذاتية كانت أم موضوعية لسلامة وعدالة أحكام القاضي⁵.

7- من مقاصد إقرار النبي ﷺ: وتظهر كذلك عنايته ﷺ بالفكر المقاصدي من خلال إقراره لبعض أعمال الصحابة، ففي قوله ﷺ يوم الأحزاب: «لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ، فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرِدْ مِنَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَلَمْ يُعْنَفْ وَاحِدًا

¹ - ينظر: البعد المقاصدي للحديث الشريف وتطبيقاته عند الفقهاء، المرجع السابق، ص78.

² - البخاري: الصحيح، كتاب البيوع، باب الكيل على البائع والمُعطي، 67/3، رقم 2126.

³ - البعد المقاصدي للحديث الشريف وتطبيقاته عند الفقهاء، المرجع السابق، ص80.

⁴ - البخاري: الصحيح، كتاب الأحكام، باب: هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، 65/9، رقم 7158.

⁵ - ينظر: البعد المقاصدي للحديث الشريف وتطبيقاته عند الفقهاء، حسن عبد الله حسن معتوق، ص81، والمستصفي،

الغزالي أبو حامد، ت محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1 (1413هـ/1993م)، دار الكتب العلمية، دم، ص330.

منهم¹؛ فهذا "الحديث أصل في جواز استنباط المقصد من النص الشرعي بالظنّ الغالب بل وجواز الحكم العملي مع هذا المقصد المستنبط وإن خالف ظاهر النصّ الأصلي"²، من خلال إقراره لعمل من خالف ظاهر كلامه ﷺ تأكيداً على صحّة الالتفات إلى المقصد وعدم الوقوف عند ظاهر النصوص، لأنّهم فهموا أن مقصد النبي ﷺ هو الإسراع قدر المستطاع وليس مقصده تأدية الصلّة ولو بعد فوات وقتها في بني قريظة ومدام مقصد الإسراع في السير حاصل ووقت الصلّة حلّ فلا داعي يستوجب تفويت وقت الصلّة، ولهذا رأى كثير من العلماء أنّ من صلّى في الوقت قد حاز الفضيلتين.

ومن خلال هذه النماذج المذكورة يتبيّن أنّ السنّة النبوية عملت على رعاية المقاصد القرآنية وترسيخها وحفظها عامّة كانت أو خاصّة، أصلية كانت أو تابعة، وكانت النّواة الأولى للتأسيس لمنهج مقاصدي في فهم مقاصد الآيات وتنزيلها على واقع النّاس بما يتوافق مع غايات التّنزيل الحكيم.

¹ - البخاري: الصحيح، أبواب صلاة الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، 15/2، رقم 946.

² - الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التّنزيل العملي، جاسر عودة، ط1، 2013م، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت - لبنان، ص 46.

3- مقصد جمع الناس في صلاة التراويح: ترك النبي ﷺ الصلاة في القيام جماعة ليالي رمضان مخافة أن يعتقد الناس وجوبها وأنها تشريع لفعل النبي ﷺ، وكان ترك النبي ﷺ خير تجسيد لفكره المقاصدي في ترتيبه للمصالح إذا خشي التعارض بينها، فصلاة الجماعة مستحبة وفيها مصالح وفوائد للناس كجمع المسلمين على عبادة واحدة وعدم تفرقتهم وتأليف قلوبهم بدعوة بعضهم لبعض بالخير والتراحم، لكن المصلحة الأكبر منها هي خوف افتراضها عليهم فقدّر النبي ﷺ المصلحة الأكبر وهي عدم افتراض ما لم يفرضه الله ﷻ على المؤمنين تيسيرا وتخفيفا عليهم ولو كان نافعا ومستحبا، لكنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه رأى بعد وفاة النبي ﷺ انتفاء هذه العلة؛ فرأى جمع الناس في الصلاة جماعة شهر رمضان تحقيقا لمنافعها العائدة بالخير والمصلحة على المؤمنين¹، فعن عبد الرحمن بن عبد القاري، أنّه قال: خرجت مع عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع متفرقون، يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط، فقال عمر: «إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد، لكان أمثل» ثم عزم، فجمعهم على أبيّ بن كعب، ثم خرجت معه ليلة أخرى، والناس يصلّون بصلاة قارئهم، قال عمر: «نعم البدعة هذه، والتي ينامون عنها أفضل من التي يقومون» يريد آخر الليل وكان الناس يقومون أوله².

4- مقصد حفظ النفس: رأى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّ الجماعة تقتل بالواحد إن اشتركوا في قتله تحقيقا لمقاصد الشريعة في صيانة النفس وردع المعتدين، لأنّه ﷺ أدرك الحكمة من تشريع القصاص وهو الزجر وعصمة الدماء وحفظ الأنفس، لأنّ الالتزام بقتل شخص واحد مقابل شخص ولو اشترك الباقي بالكلمة فقط يخالف مقصد الشارع الحكيم من فرض القصاص، ويصبح ذلك مسوّغا للبعض في الاشتراك في التخطيط لقتل شخص والدفع بواحد فقط للقيام بالمهمة اعتقادا منهم أنّ القصاص لا يشملهم مما يكون سببا في التحايل على تطبيق حدّ من حدود الله ﷻ وتعطيل مقاصده، لذلك رأى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنّ يقتصر من الجماعة بالواحد إن اشتركوا في قتله ولو كان الشريك ليس بقاتل على الكمال، لأنّ مقصد القصاص الزجر والردع وحفظ

¹ - ينظر: المقاصد الشرعية في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، هدى محمد محسن، ص 228.

² - صحيح البخاري: كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان، 45/3، رقم 2010.

يتوارثونها جيلا بعد جيل، منعاً لتجمّع المال في أيدي فئة من المسلمين دون أخرى ولا يبقى لمن بعدهم شيء، ودرءاً لركون المسلمين للراحة وترك الجهاد والتنازع فيما بينهم فيقع الشقاق والخلاف، ورأى عدم استرقاء أهلها والاكتفاء بعرض الإسلام عليهم أو الجزية وترك هذه الأراضي في أيدي المزارعين مع فرض الخراج عليهم فيستفيد الفلاحون وتستفيد الدولة الإسلامية من الخراج في دفع العطاء والمرتبّات والأنفاق على مصالح المسلمين، فيبقى دخل الأرض فينا للمسلمين ولمن بعدهم، وقد تبينّت نظرتهم المقاصدية في هذا الرأي من خلال قوله ﷺ: «أما والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر الناس بيّانا ليس لهم شيء، ما فتحت علي قرية إلا قسمتها كما قسم النبي ﷺ خيبر ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها»¹، أي أنّه أعرض عن التّقسيم خشية أن يترك الناس ممن يأتي بعدهم فقراء معدمين، فاختار أن يستفيدوا من خراجها مع بقاء أصلها موازنة منه في تقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة، واعتبر أنّ تقسيم الأرض المفتوحة بعد القتال كان من الأمور الاجتهادية التي تركها الشارع الحكيم للناس وفق ضابط مصلحة المسلمين حسب تغيّر الظروف، فعدم استجابته ﷺ لمطالب الفاتحين بالتّقسيم حينها كان اعتباراً منه لمصالح رآها أقرب لمقاصد الشرع من التّقسيم، وقد بيّن العلماء والدّارسون للتّاريخ كيف عاد هذا الاجتهاد العمري الصّائب على المسلمين بالعديد من المصالح الأمنية الدّاخلية والخارجية².

وتجدر الإشارة إلى أنّ الفكر المقاصدي العمري هو أكثر فكر يستند عليه التّيار المعاصر بأقطابه الثلاثة؛ الثّراني النّقلي والعقلي الوسطي والتّاريخي استشهاداً منهم على صحّة آراء كلّ جهة من الجهات الثلاث، فالتّاريخي يستدلّ على اجتهادات عمر بن الخطاب ﷺ في صريح النّص

¹ - صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، 138/5، رقم 4235.

² - ينظر: الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، كيفية التصرف في الأراضي المفتوحة، عبد الفتاح فتحي، 18-09-2019-
<http://iswy.co/e29koi>، ومقال بعنوان: ادعاء تعطيل عمر بن الخطاب لنصوص الشريعة حين رفض تقسيم الأرض المفتوحة على المسلمين الفاتحين، موقع بيان الإسلام للرد على شبهات حول الإسلام،
http://bayanelislam.net/Suspicion.aspx?id=01-05-0004#_ednref4

وللاستزادة حول الاجتهادات العمرية المقاصدية ينظر: منهج عمر بن الخطاب في التشريع -دراسة مستوعبة لفقه عمر وتنظيماته-، بلتاجي محمد، دط، دت، دار الفكر العربي، دم، وفصل الخطاب في سيرة ابن الخطاب -أمير المؤمنين عمر بن الخطاب-، الصلابي علي محمد، ط1 (1423هـ/2002م)، مكتبة الصحابة، الإمارات - الشارقة، والاجتهاد المقاصدي، جاسر عودة، ص50-64.

القرآني ليؤكد على نسبة الأحكام القرآنية وعدم صلاحها لكل الأزمنة وضرورة تحكيم الواقع وإعطائه السلطة المطلقة ولو خالفت مصلحة الواقع المستجد صريح حكم قرآني، فوجب تقديم المصلحة على النص كما فعل عمر رضي الله عنه، لأنه اجتهد مع صريح النص.

بينما يعتبر التيار التراثي الثقلي أنّ الاجتهادات العمرية لم تخالف صريح القرآن بل حققت مناط الحكم وشتان بين تحقيق المناط وبين تعطيل الحكم، بينما يرى المنهج العقلي المقاصدي والوسطي بينهما* أن لا تعارض بين الاجتهادات العمرية وبين مقاصد الآيات القرآنية وصريح النص القرآني، واعتبروا اجتهاداته استمرارا لمنهج نبوي مقاصدي في تنزيل النص القرآني على واقع الناس مع مراعاة علل الأحكام ومقاصدها وتحقيق مناطها والالتفات لعادات الناس وأعرافهم وتجنب الوقوف الحرفي عند ألفاظ النصوص ولو خالف ذلك مقاصدها ودون تأريخ للأحكام بحجة تغير الزمان¹، فالاجتهادات العمرية تدور في فلك تحقيق المناط في هذه المسائل، وأنّ المسألة التي تنتظر حكما شرعيا مبنية على حيثيات محدّدة متى تحققت هذه الحيثيات كان الحكم، وإن حصل تغير في الحيثيات كانت مسألة أخرى تنتظر حكما شرعيا جديدا².

وسنشير في قادم هذا المبحث إلى الخطأ الذي وقعت فيه بعض التيارات المعاصرة عند اعتبارها لمصلحة وهمية مخالفة لمراد الشارع الحكيم.

* - تعمدنا ذكر الوسطي لأن هناك المنهج المفرط في تقديم العقل على النص هو نفسه المنهج التاريخي.

¹ - للاستزادة حول اختلاف النظرة في الاستدلال بالاجتهادات العمرية المقاصدية عند المعاصرين ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، السيف خالد بن عبد العزيز، ط3 (1436هـ/2015م)، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، ص 288-294، والاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، جاسر عودة، ص52-53.

² - ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص288.

المطلب الثالث: الدعوة إلى التجديد وإحياء الفكر المقاصدي الإسلامي.

قبل الحديث عن دعوى إحياء الفكر المقاصدي يجدر بنا أولاً الإشارة باختصار إلى تدرّج مراحل التفسير لنصل إلى دواعي مطلب التجديد، فعند تتبع مراحل تطور علم التفسير نجد العديد من المحطات التي مرّ بها هذا العلم وقد اصطبغت كلّ مرحلة من المراحل بصبغة معيّنة؛ فنجد أولى مراحل الاشتغال بالتفسير كانت في العهد النبوي، ثم صحابته وبعدهم التابعين، ومما تميّزت به هذه الفترة؛ قلة التفسير بحكم سليقة العرب وقوة فصاحتهم ومعرفتهم باللغة ومعاصرتهم للنبي ﷺ فكان يتم تفسير ما غمض فهمه فقط دون تكلف منهم أو تعمق مذموم، وكانوا يكتفون بالمعنى الإجمالي ولا يلزمون أنفسهم بتفهّم معانيه تفصيلاً، وروي في هذا السياق عن عمر رضي الله عنه يقرأ على المنبر *ثو ثو ثو* عبس: ٣١ فقال *ﷺ*: « هذه الفاكهة قد عرفناها، فما الأب؟ » ثم رجع إلى نفسه فقال: إنّ هذا هو التّكلف يا عمر¹، مع قلة التدوين في هذه المرحلة لورود النّهي عن كتابة غير القرآن الكريم، وندرة الاستنباط العلمي للأحكام الفقهية من الآيات القرآنية وعدم وجود الانتصار للمذاهب الدّينية، وتميّزت مرحلة التابعين عن تفسير الصّحابة بكثرة الإسرائيليات لزيادة دخول أهل الكتاب في الإسلام مع احتفاظ التابعين بطابع التّلقّي والرّواية وبروز الخلاف المذهبي والخلاف في الرّواية عن الصّحابة²، ثمّ تلتها مرحلة التدوين بداية من القرن الثالث الهجري حيث كان التفسير في بدايتها فرعاً من فروع الحديث، ثم انفصل عنه بعد ذلك وتمت العناية بجمع الأقوال لكلّ آية من آيات القرآن، مع زيادة دخول الإسرائيليات فيه وبداية اتّساع التفسير بالرأي³ وبدأت تتوالى التّصانيف فيه و" بعد أن كان تدوين التفسير مقصوراً على رواية ما نُقل عن سلف هذه الأئمة، تجاوز بهذه الخطوة الواسعة إلى تدوين تفسير اختلط فيه الفهم العقلي بالتفسير النقلي، وكان ذلك على تدرّج ملحوظ في ذلك "⁴، ثمّ جاءت مرحلة التّصنيف والتدوين التّوعّي للتفسير، كالتفسير بالمأثور حسب ترتيب المصحف،

¹ - الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر بن أبي شيبة، 6/136.

² - ينظر في خصائص هذه المرحلة: اتّجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: فهد سليمان الرومي، ط3 (1418هـ/1997م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 29 وما بعدها، والتفسير والمفسرون، الذهبي محمد حسين: 73/1، 119، التفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة، خيراني إيمان، ص2-4.

³ - ينظر: اتّجاهات التفسير، المرجع السابق، ص 31.

⁴ - التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي، 1/133.

وتميّزت بتدوين كلّ المأثور مشوباً بالرأي وتأييد بعض المذاهب مع كثرة الخلافات العقدية، دون عناية بالنقد وتحريّ الصحة في ذكر المرويات، فيجمع بعضهم كلّ ما جاءه دون تمييز بين سقيمّه وصحيحه والاكتفاء بذكر السند واتّساع ورود الإسرائيليات وتدوين كثير منها، وكانت هذه المرحلة هي بداية الانفصال والقطيعة بين كتب التفسير وواقع الناس، فندرة التّنتقية والتّمحيص أدّى إلى عدم استجابة محتوى التّفسير لتحديات الواقع¹، وقد وصف بعض المعاصرين هذه المرحلة «بالركود والجمود» لكثرة الحواشي والتعليقات والتلخيصات والتكرارات والحشو دون تمييز بين الحضيف والعليل، بل منهم من رأى أنّ كثيراً من التّفسير في هذه المرحلة احتوت روايات عجيبة وموضوعة وخرافية مسيئة للفكر القرآني كقصتي زينب بنت جحش والغرائق²، وبسبب التبعات السلبية لهذه المرحلة -رغم ما فيها من إيجابيات- والتي أضرت بالتفسير والفكر القرآني ومقاصده وأجّجت القطيعة بين الواقع وعلم التفسير الذي يفترض فيه أن يستجيب لتساؤلات المسلم في كلّ زمان ويلبي حاجته المتغيّرة بشروحات مستوحاة من مقاصد القرآن الكريم؛ اشتدّت النداءات الملحة بضرورة التجديد في التفسير وغربة التراث خاصّة مع بداية القرن العشرين؛ حيث برز التلاقي بين العالمين الغربي والشرقي بسبب الحركات الاستعمارية وما نجم عنه من تأثير الفلسفة المادية وانتشار الأفكار الإلحادية، وقد تباينت هذه الدّعوات في منهجها كلّ حسب مشرب المفكر الداعي للتجديد*، بين من يدعو إلى التمسك بالمنهج التقليدي بحجّة لا يصلح حال هذه الأمة إلّا بما صلح به حال أولها، وبين المنهج التاريخي الذي يرى أنّ تغيّر الزّمان والظّروف والإدراكات المعرفية يوجب تجاوز الموروث كاملاً وإنتاج فهم

¹ - ينظر: التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، عثمان أحمد عبد الرحيم، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الإصدار الحادي عشر، المطبعة العصرية، ص 19-20، والتفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، ص 5-6.

² - ينظر: التجديد في التفسير، عثمان أحمد عبد الرحيم، ص 19-21، والخطاب القرآني ومناهج التأويل -نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة-، ص 19، كيف نتعامل مع القرآن، محمد الغزالي، ط 7، 2005م، دار نهضة مصر، ص 40، التفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة، خيراني إيمان، ص 5-6.

* - ونوه هنا إلّا أننا نقتصر في هذا المطلب على عرض آراء بعض أعلام الفكر المقاصدي التجديدي وهو يعد جزءاً من مجال تجديد الخطاب الديني بشكل عام، لأن هذا الأخير دعا إليه الكثير من المفكرين كل حسب وجهة نظره كجمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد إقبال وغيرهم، لذا لم نتطرق لآرائهم في موضوع تجديد الخطاب الديني لاتساع مجاله واندراج جزئية الفكر المقاصدي ضمنه.

جديد وتفسير جديد يوافق الواقع ولا يتعارض معه، وبين من يدعو إلى بناء معرفة تفسيرية تراكمية لا تقوم على الهدم الكلي للموروث وإنما التنقية أولاً، ثم البناء على الصحيح للتفاعل مع الواقع في ظل الأصالة الإسلامية، وكلّ منهج من المناهج الثلاثة انبثق عنه عدّة مناهج تفصيلية بناء على المرجعية الفكرية لصاحبها*، ولعلّ القاسم المشترك بين هذه المناهج الثلاثة هو اهتمامهم بضرورة الالتفات إلى مقاصد التنزيل الحكيم في التفسير، كونها الطريق الأمثل للجمع بين النص الثابت والواقع المتغيّر، لكن توظيف هذه المقاصد رغم وحدة الموضوع إلى أنّ النتائج مختلفة حيناً ومتناقضة أحياناً أخرى، ونجمل مختلف هذه المناهج في توظيف المقاصد في نوعين:

أولاً: المنهج المقاصدي القائم على المراجعة والتجديد الجزئي.

ونقصد به المدارس الفكرية ذات الطابع الإصلاحي المؤسسة على المعرفة التراكمية، التي لم تدعُ إلى إحداث قطيعة كلية مع التراث التفسيري؛ وإنما عمدت إلى محاولة النقد من خلال الغرلة والتّمحيص ورفض ما يتعارض مع مقاصد القرآن الكريم من روايات وأقوال، منتقداً التّشدد في التّمسك بحرفية النّصوص وعدم الالتفات إلى مقاصدها، ومبيّنا خطر النزعة الظاهرية في تعطيل التّفاعل مع الواقع المتغيّر؛ كونه اتجاه يرفض أيّ مصلحة لا يكون طريقها صريح النص ولا عبرة عندهم بالمعاني والمقاصد إذا خالفت الظواهر، فنّفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة¹، ومن أقطاب هذه المدرسة الفكرية محمد عبده² وتلميذه محمد رشيد رضا¹ والشيخ محمد الطاهر

* - من أمثلة هذه المناهج الفرعية داخل المنهج الواحد المنهج التاريخي الذي يعتمد على تجاوز التراث بأكمله، ويندرج ضمنه الفكر الموظف للمناهج الغربية في فهم النص الديني عائداً إلى مختلف العلوم المنبثقة من الغرب كفلسفته وأيدولوجياته ولسانياته كالبنوية والسيميائية والتفكيكية والهرمنيوطيقا وغيرها، ويوجد الفكر الراغب في تجاوز التراث وإنتاج الجديد دون الاستناد إلى المناهج الغربية استناداً تاماً، وإنما يعتبر كل القواعد التي نحتاجها لدراسة النص هي بداخله وإن كان متأثراً بمختلف العلوم لكنه تأثر انتقائي وفق ما يتوافق مع قواعد القرآن في منظوره، ومن أشهر رواده محمد شحرور.

¹ - علم المقاصد بين الضرورة والحذر، محمد الصالح بن عزيز، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، عدد 247 رجب، نقلاً عن <http://www.feqhweb.com/vb/t2698.html>، تاريخ الزيارة: 2023/05/28م.

² - الفقيه والمفسر والأديب اللغوي والكاتب الصحافي والسياسي محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني، ولد في شنيرا من قرى الغربية بمصر في أواخر 1266 هـ - 1850م، تعلم بالجامع الأحمدى بطنطا، ثم بالأزهر، وعمل في التعليم، وتولى تحرير الوقائع المصرية، وشارك في مناصرة الثورة العربية، فسجن ثلاثة أشهر للتحقيق، ونفي إلى بلاد الشام، ثم سافر إلى باريس، وأصدر مع جمال الدين الافغاني جريدة العروة الوثقى، وعاد إلى بيروت فاشتغل بالتدريس والتأليف، وسمح له بدخول مصر، فعاد وتولى منصب القضاء، ثم جعل مستشاراً في محكمة الاستئناف، فمفتياً للديار المصرية، واستمر إلى أن توفي بالإسكندرية، ودفن بالقاهرة في 11 جويلية 1323 هـ - 1905م، من مؤلفاته «تفسير القرآن الكريم»

بن عاشور ومحمد عزة دروزة²، وعند الاطلاع على تفاسير هؤلاء الأعلام نلاحظ جلياً عنايتهم بمقاصد القرآن من حيث التأصيل فنجد محمد رشيد رضا عرض في تفسيره في الجزء الحادي عشر فصلاً كاملاً ذكر عشر مقاصد كلية للقرآن الكريم³، وابن عاشور في المقدمة الرابعة من مقدمات تفسيره ذكر ثمان من مقاصد القرآن الكريم وأوجب على الآخر في علم التفسير أن يعلم هذه المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبينها⁴، أما دروزة فرغم أنه لم يخصص للمقاصد

ولم يتمه، «رسالة التوحيد»، «شرح مقامات البديع الهمداني»، «الإسلام والرد على منتقديه». ينظر: معجم المؤلفين، كحالة عمر، دط، د.ت، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 272/10.

¹ - المفكر والمفسر محمد رشيد بن علي رضا، أحد رجال الإصلاح الإسلامي، من الكتاب العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير، ولد ونشأ في القلمون ببلدان عام 1282 هـ - 1865 م وتعلم فيها وفي طرابلس، ثم رحل إلى مصر سنة 1315 هـ، فلازم الشيخ محمد عبده وتلمذ على يده، ثم أصدر مجلة «المنار» لبث آرائه في الإصلاح الديني والاجتماعي، وأصبح مرجع الفتيا في التأليف بين الشريعة والأوضاع العصرية الجديدة، توفي عام 1354 هـ - 1935 م، ودفن بالقاهرة، من أشهر آثاره «مجلة المنار»، و«تفسير المنار»، «يسر الإسلام وأصول التشريع العام»، «الخلافة»، «محاورات المصلح والمقلد»، «شبهات النصارى وحجج الإسلام». ينظر: الأعلام، الزركلي، ط 15، 2002 م، دار العلم للملايين، 126/6.

² - ستأتي ترجمته في الفصل الثالث.

³ - وهي على التوالي: 1-الإصلاح لأركان الدين الثلاثة (الإيمان بالله ﷻ، والإيمان بالبعث والجزاء، والعمل الصالح)

2- بيان ما جهل البشر من أمر النبوة والرسالة ووظائف الرسل.

3- إكمال نفس الإنسان من الأفراد والجماعات والأقوام بجعل الإسلام دين الفطرة والعقل والفكر والعلم والحكمة والبرهان والحجة والضمير والوجدان والحرية والاستقلال.

4- الإصلاح الاجتماعي، والإنساني والسياسي الذي يتحقق بالوحدات الثمان وهي (وحدة الأمة، وحدة الجنس البشري، وحدة الدين، وحدة التشريع بالمساواة في العدل، وحدة الأخوة الروحية والمساواة في التعبد، وحدة الجنسية السياسية الدولية، وحدة القضاء، وحدة اللغة).

5- تقرير مزايا الإسلام العامة في التكليف الشخصية من العبادات والمحظورات، وقد حصرها في عشر قواعد كلية.

6- بيان حكم الإسلام السياسي الدولي: نوعه وأساسه وأصوله العامة.

7- الإرشاد في الإصلاح المالي.

8- إصلاح نظام الحرب ودفع مفاسدها، وقصرها على مافيه الخير للبشر.

9- إعطاء النساء جميع الحقوق الإنسانية والدينية والمدنية.

10- هداية الإسلام في تحرير الرقيق، وأحكامه. ينظر: تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دط، 1990م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 171/11 وما بعدها، ومقاصد القرآن في الاجتماع وال عمران عند محمد رشيد رضا في تفسير المنار، شاعر محمود حسين، ص366.

⁴ - وهذه المقاصد هي:

القرآنية فصلا للحديث عنها مجملة في تفسيره كسابقه، إلا أننا نجد أنها مبثوثة في جميع أجزاء الكتاب وأطلق عليها المبادئ العامة المحكمة للقرآن الكريم، وسيأتي بيان ذلك بذكر بعض هذه المقاصد في الفصل الثالث، ونجد عبد الكريم حامدي يحاول الجمع بين ما توصل إليه المفسرون المعاصرون في تبين مقاصد القرآن الكريم، وقدّم رأياً مختاراً -من وجهة نظره- في تقسيم مقاصد القرآن، لكنّها لا تكاد تخرج عما قاله سابقوه ولكن بصيغة مختلفة¹.

ورغم هذه النقلة النوعية في فنّ التفسير من خلال عناية الدارسين له بمقاصد القرآن* والسعي إلى تجليتها في واقع الناس، غير أنّ هذا الالتفات كان أقرب للتأصيل والتنظير لمقاصد القرآن الكريم أكثر منه للتطبيق والتفعيل، ذلك لأنّ مراجعة التراث والمرويات لم يتخذ شكلاً منهجياً

-
- إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح.
 - القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم.
 - تهذيب الأخلاق.
 - التشريع، وهو الأحكام خاصة وعامة.
 - التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين.
 - سياسة الأمة.
 - الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول.
 - المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير.
- ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور الطاهر، الدار التونسية، 40/1-41، وانتقد عبد الكريم حامدي هذا التقسيم لأنه خلط بين الوسائل والمقاصد وحاول إعادة صياغة ما ذكره ابن عاشور بطريقة اعتبرها أدق وأوضح وسماها (مقصد الإصلاح العقدي، الإصلاح الأخلاقي، إصلاح النفس، الإصلاح العائلي، الإصلاح المالي، الإصلاح العقابي، الإصلاح الحربي، الإصلاح السياسي). ينظر: مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، حامدي عبد الكريم، ص 44-45.
- ¹ - قسم المقاصد القرآنية إلى ثلاثة أقسام: عامة وخاصة وجزئية، فالعامة تدور حول المعاني والحكم الشاملة لجميع تشريعات القرآن أو أغلبيتها والمقاصد الخاصة تدور حول المعاني والحكم المتعلقة بأنواع معينة من التشريعات والمقاصد الجزئية فتدور حول المعاني والحكم المتعلقة بأحد الأحكام، ورتبها كالاتي: مقصد تحقيق الصلاح الفردي ويشمل مقصد إصلاح العقل والنفس والجسم، ومقصد تحقيق الصلاح الاجتماعي ويشمل مقصد الإصلاح العائلي والمالي والعقابي، ومقصد تحقيق الصلاح العالمي ويشمل مقصد الإصلاح التشريعي والإصلاح السياسي. ينظر: مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، حامدي عبد الكريم، ص 47-49.

* - فقد ذكرنا بعض النماذج فقط، لأن هناك الكثير من المعاصرين ممن حاولوا الإمام بمقاصد التنزيل كل حسب نزعتهم المعرفية وما ترجّح عنده مع ملاحظة عدم خروجها عن جانب التأصيل، فنجد مقاصد القرآن عند أبي حامد الغزالي ثلاث مهمات وثلاث مميّات لخصها في كتابه «جواهر القرآن»، فالأصول هي تعريف المدعو إليه -الله تعالى- وتعريف الصراط المستقيم -الشريعة والتكاليف- وتعريف الحال عند الوصول -اليوم الآخر-، والروادف تعريف أحوال المجيبين للدعوة، وحكاية أحوال المجاهدين، وتعريف عمارة منازل الطريق وكيفية أخذ الزاد والاستعداد، وقد غلبت عليه النزعة الصوفية في صياغة هذه المقاصد القرآنية، وجعلها البقاعي ثلاثاً وهي: بيان العقائد والأحكام والقصص، بينما اعتبرها شلتوت: العقيدة والأخلاق والأحكام. ينظر: جهود الأمة في مقاصد القرآن الكريم، الريسوني أحمد، كلية الآداب، الرباط، ص 7-

واضحاً يجعل التفسير منفتحاً أكثر على واقع الناس، ولعلّ هذا ما قصده بعض الباحثين عند حديثه عن الفرق بين تفسير محمد عبده ومحمد رشيد رضا باعتبارهما من رواد الإصلاح الاجتماعي، وأن كتاباتهم سعت لمحاكاة الواقع؛ غير أنّ الأول تميّز بانفتاحه أكثر على الواقع وإدراكه لمقاصد الشرع بخلاف محمد رشيد رضا الذي غلب عليه التمسك بظاهرية النصوص واتباعه للنموذج التراثي وابتعاده عن الواقع¹، وكان هذا من بين أهم الأسباب التي دفعت إلى بروز باحثين معاصرين حاولوا صياغة منهجية معرفية قرآنية تعنى بمراجعة التراث ومفهوم السنّة النبوية ومدى حجّة المرويّات المنسوبة للنبي ﷺ على الأحكام القرآنية، وكذا الآراء التفسيرية المنسوبة للمتقدّمين، وإلى أيّ مدى يمكن مخالفتها إن لم تتوافق مع تغيّرات الواقع، وما هو ضابط المصلحة والمقصد أم المقاصد مطلقة لا ضابط لها، ومن أمثال هؤلاء الباحثين الدكتور طه جابر العلواني الذي أجمل مقاصد القرآن الكريم في ثلاث غايات كبرى تعود إليها كلّ المقاصد الفرعية وهي؛ التوحيد والتزكية وال عمران، وحاول التأسيس لمنهج مقاصدي متكامل للتعامل مع النصّ القرآني، وكذا المقاربة المقاصدية التي قدّمها طه عبد الرحمن، وحاول كذلك الرئيسوني العناية بهذا الجانب -من خلال مؤلفاته التي تناولت موضوع المقاصد بالبحث والتنظير- أن يؤسّس لمقصد تعليم الفكر القويم؛ معتبراً أنّ العلماء لم يفرّدوا هذا المقصد بالذكر والبيان ولم يجعلوه مقصداً مستقلاً من مقاصد القرآن الكريم وإن وجد في ثنايا كلامهم بعض الإشارات المحاذية لهذا المقصد*، على أهميته البالغة في تحصيل مفعول الفطرة والحكمة والعقل

¹ - ينظر: أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث -تفسير المنار أنموذجاً-، شبايكي الجمعي، ص412، والتفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة، خيراني إيمان، هامش ص14.

* - اعتبره أن الحديث عن منهج العقل لم يفرّد له فصل خاص في دراسات الباحثين لعله يقصد بذلك من اختصوا بتأليف التفاسير من المعاصرين كرشيد رضا وابن عاشور، لأن الكثير من الباحثين المعاصرين قد أفردوا هذا الجانب بالبحث والتأصيل، كالدكتور القرضاوي الذي خصص الفصل الخامس من كتابه «العقل والعلم في القرآن الكريم» لموضوع «تكوين العقلية العلمية في القرآن» وحدد هذه المقومات المقصودة في القرآن الكريم بستة عناصر هي: رفض الظن في موقع اليقين، عدم اتباع الأهواء والعواطف، ورفض التقليد الأعمى للأباء والأسلاف وإنكار التبعية للسلطة والكبراء وعدم قبول أي دعوى دون برهان ورعاية سنن الله في الكون، كما تحدث الدكتور عبد الكريم حامدي عن هذا المقصد القرآني في كتابه «مقاصد القرآن من تشريع الأحكام» في فصل منفرد سماه «مقصد إصلاح العقل» تحدث فيه عن إصلاح التفكير وإصلاح النفس، وأشار إليه الدكتور جاسر عودة باختصار في الفصل الأول من كتابه «الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي

والفكر والعلم والبرهان وبيان أثرها على الناس وتثبيت مكانتها عندهم، ولا يتأتى ذلك إلا من خلال تجاوز الحديث عن حفظ أصل العقل من خلال تحريم المسكر فقط؛ بل الانتقال إلى تقويم منهج التعقل والتفكير وتسديد النظر وتنزيل الأقوال والأفعال والأحكام في مواضعها المناسبة، كما نبّه القرآن بقوة وإلحاح على بعض الآفات والعوائق التي تعترض العقل وتنحرف به وتفسده، كالتبعية والتقليد واتباع الخرص والظنّ والتسوية بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات^{1*}، وهو -والعلواني- من أبرز من تحدّث على مسألة الوسائل والمقاصد في القرآن الكريم للتفريق بين ما هو أبدي شمولي و بين ما هو خاص مرحلي، كما نجد الدكتور جاسر عودة² قد حاول تنزيل نظرية المقاصد من الجانب النظري إلى الجانب العملي بمراجعة بعض الأحكام المتعلقة بتغيّر الواقع، وأكدّ على أن "الأحكام الشرعية لا بد أن تبنى على فهم مقاصد النصوص أكثر من فهم دلالات ألفاظها! فإننا إذا وقفنا على دلالات الألفاظ التي تتعارض في الزمان والمكان والأحوال والأشخاص والنبات والعوائد من دون معانيها السامية

إلى التنزيل العملي» عند حديثه عن الاجتهاد في تصور مقاصد الشريعة الضرورية وسماه «من حفظ العقل إلى نماء الملكات العقلية الفكرية».

ينظر: العقل والعلم في القرآن، القرضاوي يوسف، ط1، 1416هـ - 1996م، مكتبة وهبة، مصر، ص249-250. مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، حامدي عبد الكريم، ص66-186، والاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، جاسر عودة، ص28-30.

* - هذه التسوية بين المختلفات والتفريق بين المتماثلات من آثار ضعف البصيرة وسطحية النظر، وقد أشار إليها الحق تعالى في عدة آيات منها: (التوبة 19-20، البقرة 274، القلم 35-38، الجاثية 20، الأعراف 28، النمل 66-67..).

¹ - جهود الأمة في مقاصد القرآن الكريم، الريسوني أحمد، ص10-15.

² - جاسر عودة أحد علماء ومفكري مقاصد الشريعة، ولد بمصر سنة 1966م، درس الحديث والفقه والأصول وحفظ القرآن مبكراً بملقات الجامع الأزهر بالقاهرة، حصل على الماجستير في الفقه المقارن بالجامعة الأمريكية بميتشجن بدرجة امتياز سنة 2004م، ثم الدكتوراه في فلسفة التشريع الإسلامي من جامعة ويلز البريطانية، والدكتوراه في تحليل المنظومات من جامعة واترلو الكندية، حاضر في الكثير من الجامعات العالمية والعربية وشغل العديد من المناصب العلمية منها أستاذ كرسي الإمام الشاطبي بجامعة السلام العالمي بجنوب أفريقيا، ورئيس لمعهد المقاصد الدولي بالولايات المتحدة الأمريكية، وهو عضو مؤسس وعضو مجلس أمناء ورئيس لجنة الدعوة بالاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وعضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، والأمين العام للمؤسسة الشبابية يقظة فكر وأستاذاً بجامعة واترلو بكندا، وله العديد من المؤلفات بالعربية والإنجليزية منها: «الدولة المدنية نحو تجاوز الاستبداد وتحقيق مقاصد الشريعة» و«نقد نظرية النسخ» و«بين الشريعة والسياسة» و«مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي» و«فقه المقاصد إناطة الأحكام الشرعية بمقاصدها». ينظر:

الموسوعة العربية، <https://areq.net/m>.

التي لا تعرف زمانا ولا مكانا ولا تدور مع شخص ولا ترتبط بثقافة محدّدة، انتهى بنا هذا المنهج إلى ثنائيات تبسيطية ما أنزل الله بها من سلطان، ثنائيات كان من نتائجها هذه الألوّف من حالات النسخ المتوهمة... والتي حدّث -تاريخيا وفي عصرنا أيضا- من قدرة الفقه الإسلامي على التجدد مع العصر والتغير مع الظروف من أجل الوفاء بمقاصده الأصلية وأهدافه الجليّة"¹.

وما يلاحظ عند هؤلاء الأعلام المعاصرين أمثال العلواني وجاسر عودة هو رفضهم للروايات الحديثية أو التفسيرية مهما علا سندها إن تعارضت مع مقاصد القرآن الكريم تعارضا صريحا، كرفض أحاديث عقوبة الردّة لتعارضها مع مقصد حرية الاعتقاد الذي أكّدت عليه الكثير من الآيات القرآنية، وعودة النظرة المقاصدية للزكاة باعتبارها صدقة تؤخذ من أناس وصلوا إلى حدّ الثروة والغنى وتعطى لأناس وصلوا إلى حدّ الحاجة والفقر؛ بصرف النظر عن أشكال هذه الثروات وكيفياتها التي دقق فيها الفقه الموروث والتزم بتفاصيلها حتى كادت مقاصد الزكاة لا تتحقّق لما أصبح الكثير من الأغنياء لا تشملهم الزكاة لعدم اندراجهم ضمن شروطها وفق الآراء الفقهية أو إيجابها على أشخاص يؤدي إخراجها إلى ضرر بهم، وكذا إعادة النظر في أحكام الطلاق وفق مقاصد الشرع لانتفاء الضرر عن المرأة خاصّة، ورفض كلّ الأحاديث التي تحوي معاني التقليل والتحقير والشؤم من المرأة ولو كانت في الصّحاح لأنّها من عمل الجاهليّة، وإعطاء كلّ الحقوق الاجتماعية والسياسية والقانونية لها وإن تعارضت هذه الحقوق مع بعض العادات المتأثّرة بالفكر الذكوري، وإعادة المكانة للوصيّة في توزيع المال ورفض النصوص النّاسخة له، ورفض روايات الرّجم للمحصن ولو أيّدها أغلب العلماء لأنّها من شرائع اليهود وتمّ نسخها بعقوبة الجلد، والتركيز على القيم الإسلامية كونها المدخل المقاصدي للدعوة إلى الإسلام عن طريق عرضه من خلال أهدافه ومقاصده لا من خلال أحكامه المجردة².

ورغم وجود العديد من الآراء الفقهية المعاصرة التي حاولت العودة لمقاصد التنزيل الحكيم في استنباط الأحكام ومواكبة المتغيّرات والابتعاد عن التقديس المطلق لآراء السّابقين غير أنّ

¹ - نقد نظرية النسخ - بحث في فقه مقاصد الشريعة-، جاسر عودة، ط1، 2013م، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت- لبنان، ص 125.

² - ينظر: نقد نظرية النسخ - بحث في فقه مقاصد الشريعة-، جاسر عودة، ص125-131 بتصرف.

العديد من المواضيع في نظر بعض المعاصرين لا زالت قيد التنظير وبعضها لا زال متأثراً بالنزعة التراثية وعدم احتوائه لتغيّرات الواقع خاصّة من الأحكام المتعلّقة بوجود أحاديث ومرويات في كتب الصّحاح في الكثير من المسائل مع عدم الاتفاق على مدى حجّية هذه المرويات في التشريع¹، كلّ هذه الأسباب وغيرها أدّى إلى رفض الاتجاه الآخر لهذه الجهود السّاعية إلى التجديد المقاصدي وفق نظرية المعرفة التراكمية وهو الدّي سنتحدّث عنه في النّقطة الموالية.

ثانياً: المنهج المقاصدي القائم على التجاوز والتجديد الجذري.

يقوم هذا الاتجاه على أخذ موقف سلمي من إعادة مراجعة جميع التّراث كونه عبارة عن فهم للنّص الدّيني وفق معطيات بيئة محدّدة لا يمكن أن تتعدّاها، وبالتالي فإنّ العودة إليه لتنقيته هو مضيعة للجهد والوقت، والأخذ به تكريس لتقديس كلام البشر وتحنيط للفقّه ومنع تفاعله مع واقع النّاس، وقد أفرز هذا الاتجاه العديد من المناهج المعاصرة والمطالبة بتجديد الخطاب الدّيني بعيداً عن التّراث؛ منهم من رفض فكرة المراجعة من أساسها وطالب بالبناء من جديد، ومنهم من قبل ببعض مخرجاته المتوافقة مع العصر الحديث، لكن ما يعيننا في هذا المبحث هو المنهج المقاصدي الدّي سلّكه هذا التوجّه بجميع أقطابه على اختلاف مشاربهم، ومن خلال الاطّلاع على أفكار رواد هذا الاتجاه يمكن جمع شتات الأسس القائم عليها في منطلقين:

1- المقصد المتوافق مع الواقع:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ للواقع السّلطة المطلقة على النّص، وأنّ المصلحة التي يفرضها الواقع المتغيّر لا بد وأنّها معتبرة شرعاً حتّى لو خالفت التّصوص الصّريحة، لأنّ العبرة عند كثير منهم هو المصلحة المعتبرة عقلاً ومن اعتمد ذلك وقرّره حسن حنفي²، فيما أنّ العقل عنده هو الكاشف عن المصلحة فلا يمكن أن تتعارض المصلحة مع العقل، وبما أنّ الشّريعة قائمة على

¹ - وقد أشرنا في الفصل الأول في مطلب السنة النبوية إلى هذا الموضوع.

² - حسن حنفي هو مفكر مصري ولد يوم 23 فيفري 1935م، عمل أستاذا جامعياً في عدد من الجامعات العربية ورأس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة، حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون وذلك برسالتين للدكتوراه، قام بترجمتهما إلى العربية ونشرهما في عام 2006 م تحت عنوان: "تأويل الظاهريات" و"ظاهريات التأويل"، وقضى في إعدادهما في السوربون عشر سنوات، عمل مستشاراً علمياً في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة من (1985-1987). وهو كذلك نائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، توفي يوم 21 أكتوبر 2021 له عدد من المؤلفات في فكر الحضارة العربية الإسلامية منها: «التراث والتجديد» و «من النقل إلى الإبداع» و «موسوعة الحضارة العربية الإسلامية» و «في فكرنا المعاصر» و «من النقل إلى العقل». ينظر: الموسوعة العريقة، <https://areq.net/m>.

المصلحة "ولا يتعارض العقل والمصلحة نظرا للوحدة المبدئية بين العقل والواقع، ولا فرق بين العقل ومجاري العادات التي تمثل الواقع"¹، وانطلاقا من أنّ الشريعة جاءت لتزاعي وتحفظ مصالح المكلفين، فإنّ للمصلحة سلطة تستطيع بموجبها إزاحة ظاهر النصّ وتأويله وفق ما يقتضيه ويفرضه الواقع²، وإعطاء السلطة المطلقة للمصلحة المعتبرة عقلا انطلاقا من الواقع المتغيّر يجعل الصواب "متعددا، وليس منحصرًا في القول بأنّ النصّ أساس التشريع الذي يعتمد على النصّ، فالنصّ مفتوح من أعلى نحو العقل ومن أسفل نحو الواقع"³، أي أنّ تأويل النصّ وفق رأيه لا بد أن تصادق عليه المصلحة ليقبل، لأنّ "التفسير بالواقع وبمصالح الناس المتغيرة هو التفسير الأكثر دلالة الذي يتجاوز التفسير بالمأثور والتفسير بالمعقول إلى التفسير بالنافع وبالمقاصد"⁴ ولأنّ التأويل المقاصدي وفق هذا المنظور يؤدّي إلى عدم ثبات أحكام الشريعة لأنّ المصالح متغيرة بطروف السياقات الاجتماعية والزمانية؛ وهذا ما يؤدي إلى لا نهائية التأويل بناء على لا نهائية المصالح، والسبب في عدم ثبات الأحكام وتحركها هو النظر للشريعة باعتبارها روحا وجوهرا ورحمة وقيما عليا، وأنّ هذه الأحكام هي مجرد مظاهر أو تجليات لهذه الروح، وما دامت الروح تحقق القيمة العليا لهذه الشريعة فهي المطلوبة، وعليه فإنّ أيّ حكم لا يحقق هذه القيمة فليس من الشريعة وإن مورس تاريخيا باسمها⁵، يقول العشماوي⁶ في هذا السياق عن الشريعة أنّها: "ليست حكما، وإنّما هي رحمة، وأنّها ليست نصّا؛ بل هي روح، وأنّها ليست

¹ - من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء أصول الفقه - بنية النص -، حنفي حسن، د.ط، د.ت، كتب عربية، د.م، 494/2، مبينا أنّ مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم معلومة لهم بحكم العادة والعقل، ومنتقدا من يتعبد بالعقل فقط كالفلاسفة الذين رفضوا الشرائع فضلوا وأضلوا. ينظر المرجع نفسه، هامش 494/2..

² - ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، السيف خالد بن عبد العزيز، 279.

³ - من النص إلى الواقع: المرجع السابق، 494/2.

⁴ - الهرميوطيقا والتفسير: حنفي حسن، حوار ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة العدد 6، 1420 هـ / 1999م، ص 76.

⁵ - ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، السيف خالد بن عبد العزيز، ص 283-284.

⁶ - المستشار القانوني والكاتب والمفكر محمد سعيد العشماوي ولد سنة 1932م بمصر، عمل قاضيا، وتولى سابقا منصب رئيس محكمة استئناف القاهرة ومحكمة الجنايات ورئيس محكمة أمن الدولة العليا، نشر أكثر من ثلاثين كتابا بالعربية والإنجليزية والفرنسية منها: < الإسلام السياسي > و < أصول الشريعة > و < الخلافة الإسلامية > و < ديوان الأخلاق > و < العقل في الإسلام > و < الأصول المصرية لليهودية > و < الربا والفائدة في الإسلام >، توفي يوم 7 نوفمبر 2013م.

ينظر: الموسوعة العريقة: <https://areq.net/m>

قواعد جامدة؛ بل هي تقدّم وحياة"¹ *، والانطلاق من هذا المبدأ في تجدد الأحكام مطلقاً يؤدّي بالضرورة إلى الدّعوة بتجديد علم أصول الفقه والقواعد الفقهية كلفة باعتبارها قواعد أسّسها أناس تحكّم فيهم أثر السياق الاجتماعي، وإن استطاعوا باجتهادهم الاستجابة لمتطلبات واقعهم فإنّ ما قدموه من قواعد أصولية ليس شرطاً أن يستجيب لواقعنا باعتبار أن " مقصد الشرع الأول والأخير هو مصلحة الناس .. فإنّ اعتبار المصلحة هو الذي يؤسّس معقولية الأحكام الشرعية وبالتالي فهو أصل الأصول كلّها، واضح أنّ هذه الطّريقة تتحرّك في دائرة لا حدود لها، دائرة المصلحة وبالتالي تجعل الاجتهاد ممكناً ولدى كلّ حالة"²، وهي ذات الفكرة التي تحدث عنها حسن التّراي³ - أي تجديد أصول الفقه - من خلال مراجعة مفهوم

¹ - جوهر الإسلام، العشماوي محمد سعيد، ط4، 1996م، مكتبة مدبولي، مصر، ص 30.

* - وإن لم يقصد العشماوي، ولكن مثل هذا الكلام -على كثرة قائله- هو الذي جعل الكثير من الشباب الإسلامي يفرق بين الأحكام وبين جوهر الدين، بحيث إذا تحقق جوهر الدين فهو كفيل بأن يغنيها عن الأحكام، بل البعض منهم اعتقد يقيناً أن الشعائر الإسلامية هي مقصودة لمن لم يدرك بعد روح الإسلام ويرتقي بنفسه من خلال الجوهر فجاءت الشعائر لتعينه على ذلك، ومتى ما تحققت غايته يمكنه الاستغناء عن هذه الطقوس الإسلامية لأنها ليست مقصودة لذاتها ولن ينتفع بها الله ﷻ، فمقصد الإله هو أن ترتقي بإنسانيتنا ونسمو بروحنا وتواصل معه بأي طريقة وإن كانت عن طريق التأمل بدل الصلاة الحركية، المهم أن تتحقق الغاية، بل ذهب البعض من أصحاب التفسير الباطني إلى أن مفهوم كل الشعائر المذكورة في القرآن مختلف عما وصلنا فالصيام صمت عن الكلام مع الناس وخلوة مع الله ﷻ والحج من الحجة والبرهان والعلم والصلاة الحركية في أصلها تواصل روحي مع الله ﷻ وغيرها من التفسيرات الباطنية، وقد لاحظنا انتشار هذه الأفكار بشدة عند الجيل الصاعد، ونرى أن هذا التفريط في التملّص من الشعائر لا يقل خطورة عن الإفراط في تقديس كل الآراء التفسيرية السابقة التي تتناول الشعائر بالدراسة والبحث، فنجد الطرف الأول يعتبر الزكاة هي إخراج مبلغ من المال دون اهتمام بالنصاب أو الحول غير مفرّق بين الزكاة والصدقات، ونجد طرف الغلو يعتبر كل زكاة لم تشمل الأنصاف المذكورة في النص هي باطلة توجب العقوبة الشرعية، وغيرها من النماذج المتعلقة بكل شعائر الدين، وأسباب هذا الإفراط أو التفريط هو الغلوّ سواء في اعتبار المصلحة والمقصد أو في تجاوزهما وفي تقديم العقل على النص أو العكس.

² - وجهة نظر، الجابري محمد عابد، ط1، 1992م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 58.

³ - حسن عبد الله التّراي، مفكر وزعيم سياسي سوداني، ولد يوم 1 فيفري 1932م بكسلا شرقي السودان، درس الحقوق في جامعة الخرطوم، وحصل على الماجستير من جامعة أكسفورد عام 1957م، ودكتوراة الدولة من جامعة سوربون، باريس عام 1964م، عمل أستاذاً في جامعة الخرطوم ثم عين عميداً لكلية الحقوق بها، ثم عين وزيراً للعدل في السودان. وفي عام 1988م عين وزيراً للخارجية السودانية، كما اختير رئيساً للبرلمان في السودان عام 1996م، توفي يوم 5 مارس 2016م، وترك العديد من المؤلفات منها: < قضايا الوحدة والحرية >، < تجديد أصول الفقه >، < تجديد الفكر الإسلامي >، < الأشكال النازمة لدولة إسلامية معاصرة >، < تجديد الدين >، < منهجية التشريع >. ينظر:

[/https://ar.wikipedia.org/wiki/](https://ar.wikipedia.org/wiki/)

القياس والاستصحاب والإجماع لأنّ "حاجة المجتمع تستدعي تحولا عاجلا شاملا وثورة حضارية تامة، وتبديلا لأمر الدين والحياة بغير تغيير لثوابت الأصول والأحكام، التي شرعها الله وسنها رسوله في تاريخ المجتمع البشري"¹ ولا يصح اعتبار "الأشكال التي أخذها الدين في عهد من العهود هي أشكاله النهائي، وإنما يزدهر الدين بإذن الله في شكل جديد عهدا بعد عهد"²، داعما دعوته بالتطور المادي الحاصل مقارنة بالفقه القديم المؤسس على عالم محدود، فلم تعد الأصول تستوعب الحاجات المعاصرة نظرا لكونها اصطبت بالظروف التاريخية التي نشأت فيها، كما دعا إلى الأخذ بالقياس الواسع والذي يعني به قياس المصالح مع نبذ القياس التقليدي بوصفه مكرسا للماضوية³، ويقول الجابري⁴ في سياق حديثه عن تجديد أصول الفقه وأنه مطلب ينطلق من كون: "القواعد الأصولية هذه ليست مما نصّ عليه الشرع، لا الكتاب ولا السنّة، إنما هي من وضع الأصوليين، أنّها قواعد للتفكير، قواعد منهجية، ولا شيء يمنع من اعتماد قواعد منهجية أخرى إذا كان من شأنها أن تحقق الحكمة من التشريع في زمن معين بطريقة أفضل"⁵.

¹ - تجديد الفكر الإسلامي، الترابي حسن، ط1، 1993م، دار القرافي، المغرب، ص113. وللاستزادة حول رأيه في تجديد أصول الفقه الإسلامي ينظر المرجع نفسه، ص33 وما بعدها، مع الإشارة إلى أن حسن الترابي لا يصح تصنيفه ضمن من يدعو إلى تجاوز الموروث وإقصائه كلية، فدعوته أساسا قائمة على إعادة الاعتبار إلى القرآن لاستنباط الأصول منه وكذلك سنة الرسول الصحيحة وإلى عدم تقديس اجتهادات وآراء السابقين والانفتاح على الواقع وتمكين المسلم من التحرر من قيود التبعية دون إعمال للعقل، ينظر المرجع نفسه ص 12-14.

² - تجديد الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص38.

³ - ينظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، السيف خالد بن عبد العزيز، ص 295.

⁴ - المفكر والفيلسوف والكاتب المغربي محمد عابد الجابري المولود يوم 27 ديسمبر 1935م بفكيك بالدار البيضاء، وارتقى في مسالك التعليم في بلده، ثم حصل عام على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام 1967م، ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970 م من كلية الآداب التابعة لجامعة محمد الخامس بالرباط، وعمل أستاذا للفلسفة والفكر العربي والإسلامي بالكلية نفسها وكان عضوا بمجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية، توفي يوم 3 ماي 2010م، ترك العديد من المؤلفات في قضايا الفكر المعاصر منها: «نقد العقل العربي» و «مدخل إلى فلسفة العلوم» و «من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية» و «نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي»، «الخطاب العربي المعاصر»، «تكوين العقل العربي» «بنية العقل العربي»، «إشكاليات الفكر العربي المعاصر» ar.wikipedia.org/wiki، والموسوعة العريقة <https://areq.net/m>.

⁵ - محمد عابد الجابري، وجهة نظر، ص62.

وقضية مراجعة مفهوم الإجماع والقياس وغيرهما كانت من أبرز القضايا التي نادى بها محمد شحرور معتبرا أنّ ما أقرّه الشافعي في الرسالة هو المبادئ الأساسية التي قام عليها الفقه وأصوله إلى يومنا هذا ولم يتم تجاوزها ودعا إلى تغيير مفهوم الإجماع بجعله إجماع الأحياء ممن يعايشون أوضاع عصرهم وليس إجماع الأموات، لأنّ ما نراه اليوم في واقعنا غير الذي كان يراه الشافعي وغيره في واقعهم لذلك لا يصحّ أن تكون قواعدهم هي نفسها قواعدهنا¹ ويبيّن دوافعه لتجديد الخطاب الديني بقوله: "وقد كان سبب اختراقنا لهذه الثوابت أننا رأينا أنّ الكثير من أطروحات التجديد الموجودة في الساحة الفكرية لا معنى لها ولا تؤتي ثمارها، لأنّها تكرر للذات وللأسلاف وهي مجموعة من الخطابات والكلمات الرنانة بدون أيّ معان أو أفكار مفيدة، إي أنّ الثقافة الإسلامية تعيد إنتاج نفسها إلى اليوم حتّى في وسائل الاتصال المعاصرة، لأنّ أيّ تجديد لا يسمّى تجديداً إلّا إذا تمّ فيه اختراق الأصول"²، ويعتبر أصحاب هذا التيار أنّ الالتزام بما قاله أو فعله السابقون هو نوع من التفكير اللاهوتي والفقه الوصائي الذي جعل رجال الدين وسطاء بين السماء والأرض أو ما أطلق عليه بعضهم «الناطقون بلسان السماء»^{*} وهذا ما سبب مأساة حقيقية للمسلمين لأنّ الفكر الديني احتلّ مكانة الدين، وأصبح أعلى منه وذلك من خلال البحث في الفكر الديني ومناقشته وتجاهل البحث في الدين ذاته "وهذه العقلية الإسلامية التجزيئية تنظر إلى كلّ قضية بذاتها دون أدنى علاقة بغيرها، كما أنّها لا تهتمّ بالتناقضات إن وجدت، كذلك فإنّ هذه العقلية لا تهتمّ بالربط بين السلوك والممارسة العملية، وهي أيضا عقلية حتمية، بمعنى أن ننظر إلى الأسلاف كما كان أهل الجاهلية ينظرون إلى أصنامهم، فلا

¹ - ينظر: <https://www.youtube.com/watch?v=gzrhkSKmsY> ، الدقية 12 وما بعدها.

² - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم المنهج والمصطلحات: شحرور محمد، ط1، 2016م، دار الساقى، بيروت-لبنان، ص16.

^{*} - الدراسات التي تحوي نفس فكرة هذا المصطلح كثيرة، منها كتاب يحمل ذات العنوان للدكتور موسى برهومة يهدف من خلاله إلى دحض أطروحة أولئك الذين يزعمون النطق بلسان السماء واحتكار اليقين الديني، وسعى لبيان تحافت تصوراتهم هذه، ففي نظرهم حصّر فهم القرآن برؤية أنصار التيار التقليدي يحرم الخطاب الإلهي من طاقة الفهم المعاصر لاسيما للمسلمين في الزمن الراهن خاصة منهم من قدّر لهم أن يعيشوا في أقطار غير إسلامية، مما يدفع بالحاجة الملحة إلى إخراج نظرية تأويلية إسلامية معاصرة تنزع الأغلال الكثيفة المحيطة بالنصوص الدينية. ينظر: الناطقون بلسان السماء، برهومة موسى، ط1، 2013م، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.

يجرؤون على مناقشة العلماء والفقهاء الذين سبقوهم، تحت تأثير وهم أنّ أولئك الفقهاء والعلماء قد استحوزوا على كلّ شيء¹.

وخلاصة ما يذهب إليه هذا الاتجاه هو البناء والتأسيس من جديد لفكر مقاصدي معاصر يقوم على تقديم المصلحة المعتبرة واقعا، لأنّهم يرووا أنّ ما يفرضه الواقع المتغيّر حتما سيكون موافقا للنّص، لأنّ هذا الأخير - أي النّص - جاء لاستيعاب الواقع واحتوائه وتحقيق مصالحه، مع التنويه إلى أن أنصار هذا التّوجّه ليسوا على نسق واحد في نظرهم للتّراث وإن اتفقوا في ضرورة فتح المجال على مصراعيه أمام المسلم للنقد والمراجعة بجرأة وحرية دونما خوف أو تقديس، لكن آراءهم تباينت حول ما وافق منه متغيرات واقعنا هل نأخذ به أم ندعو لتجاوز كل الموروث لتأثره بواقعه.

وقد بيّنا في الفصل الثّاني أثر إقرار الواقع دائما دون مراعاة لضوابط الشّرع التي قررها النّص الدّيني، فصحيح أنّ النّص جاء لاحتواء متغيّرات الواقع والاستجابة لمتطلّباته لكن الأمر ليس بإطلاق إذ أن هذا الاستيعاب مرهون بضوابط منها؛ مدى صحة وسلامة هذا الواقع، فليس كلّ تغير هو مقبولٌ وصحيح بالضرورة، ولعلّ ما يشهده واقعنا اليوم من المتغيّرات المخالفة للفترة الإنسانية التي فطر الله ﷻ الخلق عليها خير دليل، و أشرنا لمثال النوع الجندي في مطلب القوامه وكيف أنّ تقديم مصلحة وهمية نتيجة تغير مخالف للفترة يؤدي في نهاية المطاف إلى الضرر بالإنسان وليس العكس، مع التأكيد على أهميّة ضرورة تجاوز تقديس الألفهام والأقوال مهما كان مصدرها، لأنّها صادرة عن أناس يعتريهم الصّواب والخطأ وتأثرت آراؤهم بظروف البيئة وطبيعة المجتمع حينها، لكن هذه الدعوة لا تعني أبدا نفي المعرفة التّراكمية من خلال الهدم ثمّ البناء من جديد، لأنّ هذه العملية هي التي تعدّ مضیعة للوقت والجهد وليس العكس، وبالعودة إلى معظم العلوم الغربيّة التي يستند إليها كثير من أصحاب هذا الاتجاه نجدها تكوّنت عن طريق معارف تراكميّة سواء العلوم الكونيّة أو الفلسفيّة أو الألسنيّة الأدبية، أي أنّ الفكرة التي يتبنّاها العلواني وأمثاله أقرب للصّواب من حيث التّأصيل وإن اتّسمت بنوع من التّحفظ عند التطبيق.

¹ - ينظر: الناطقون بلسان السماء، برهومة موسى، ص265، وقد نقل هذا الكلام عن أحمد البغدادي في كتابه تحديد الفكر الديني: دعوة لاستخدام العقل، ص78.

2- المقصد الباطني:

جذور التفسير الباطني قديمة جدًا وله العديد من الطوائف والتفريعات كونه تطوّر عبر التاريخ، لكن ما يعيننا في هذا البحث هو التفسير الباطني المستند للمقاصد الذي انتشر بشكل لافت وملحوظ - خاصة بين الشباب في العصر الحالي -، ومن أهم دوافع انتشاره - في رأينا - هو عدم انفتاح الخطاب الدعوي الإسلامي في مجمله على متغيرات الواقع وتحدياته وتطلّعات الشباب المسلم المتأثر بأفكار العصرية المادية*، والباطنية في أصلها مشتقة من مادة «بطن» وهو خلاف الظاهر، والباطن اسم فاعل ضدّ الظاهر، ومعناه الاصطلاحي أنّ لآيات القرآن ظاهرا وباطنا، والمراد من معانيها هو الباطن دون الظاهر، لأنّ هذا الأخير هو مجرد قشور ونقيضه هو اللبّ المقصود بما احتواه من أسرار وحقائق لا تنكشف إلا لأهل البرهان وأرباب التأمل والتدبر العميق للآيات غير الوقاف عند معاني ألفاظها الظاهرة مع التحرّر من قيود الوضع اللغوي المتعارف عليه، لذلك يرى كثير منهم أنّ الأحكام التكليفية بألفاظها الظاهرة غير مقصودة لذاتها، لأنّها تحتوي على أسرار وإشارات باطنية هي الحقيقة التي إن وصل إليها العابد لم يحتاج معها إلى القيام بأمر الشرع التكليفية الظاهرة فتسقط عنه ويستريح من أعبائها لارتقائه في الفهم والتأويل وغوصه في الخفايا والأغوار ورفضه للأصار والأغلال، واستدلّوا في ذلك ببعض

* - نقصد بها الأفكار التي تختزل غاية وجود الإنسان في الأرض في تحقيق نجاحه المادي والوصول إلى جميع حاجياته ومطالبه الدنيوية وارتقائه في سلم تحقيق رغبات الروح، حتى أن منهم من فسّر قوله ﷺ ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا بِحَقِّ اللَّهِ وَكَرِهُوا لَهُمْ الصَّلَاةَ وَالزَّكَاةَ وَأَنشَأُوا دِينًا بَيْنَهُم وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دِينِ الْحَقِّ لِيُخْرِجَهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ بأن معنى العبادة من «عبّد» كأن نقول عبّد الطريق وسهّله وسلّسه، فيعبدون معناها ليطلبوا مني الأشياء التي تمهّد لهم الطريق وتسهّله لهم، واستدلوا بتمتّة الآية التي تؤكد وفق منظورهم أن العبادة لا علاقة لها بالشعائر إذ كيف يعقل أن يطلب الله ﷻ من الناس أن القيام بمهام معينة للتقرب منه ثم يقول في تمّة الآية أنني لا أحتاج منكم شيئا، واستدلوا بقوله أيضا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقْوَاهُ وَكُونُوا يَوَاقِفَ الَّذِينَ اتَّقُوا اللَّهَ مِمَّا كَرِهَتْ أُنْفُسُ الَّذِينَ اتَّقُوا اللَّهَ وَإِن تَكُنْ أَرْضًا مِّنَ الْأَرْضِ أَوْ سَاحِلًا مِّنَ الْبَحْرِ أَوْ نَخْلًا خَلَتْ مِنْهُ فَرِيقٌ مِّنَ النَّاسِ لَيَكْفُرْنَ بِهِ وَاللَّهُ يَخْتَارُ لِمَن يَرْثُ وَهُوَ غَافِرٌ ذُو فَضْلٍ﴾ ٦٠ وفسروا «جهنم» بأنها الشقاء وتعب النفس وليست مكانا محددا، كما استدلوا بحديث النبي ﷺ «الدعاء هو العبادة» (الترمذي، أبواب الدعوات، باب ما جاء في الدعاء، 456/5 برقم 3372، والبخاري بمعناه في الأدب المفرد، باب فضل الدعاء، ت محمد فؤاد عبد الباقي، ط2، 1379هـ، المطبعة السلفية ومكبتها، القاهرة، رقم 714، ص 249، فكل الشعائر دورها التحكم في الجسد للتواصل مع الروح لذا فنفعها يعود على الإنسان والله ﷻ لم يطلبها منا لتقرب بها منه، وإن بدا للبعض تحافت هذه الأقوال وعدم الحاجة إلى مناقشتها أو الرد عليها، فإن كثرة إقبال الجيل الصاعد من أبناء المسلمين عليها بشكل لافت للانتباه يدعو إلى عكس ذلك وي طرح التساؤل مجددا حول أثر ركود تحديد الخطاب الديني وعدم انفتاحه على متغيرات الواقع في انتشار مثل هذه الأفكار في أذهان الكثير الشباب المسلم المعاصر.

ج- المقصد من النكاح: يرى أصحاب هذا التأويل أنّ النكاح في كتاب الله يقصد به الشراكة وعقد العمل بالمفهوم الواسع، وأطلق على الزواج لأنّه مشاركة الحياة بين شخصين، فالنكاح في الآيات لا علاقة له بالعلاقة بين الرجل والمرأة؛ لأنّ الله ﷻ يخاطب الإنسانية جميعاً، ولا يخاطب كلّ إنسان حسب موضعه، وإنما يخاطب بقاعدة عامّة والإنسان يأخذ من القاعدة ما يناسبه، فمن كان في شراكة عمل يطبّق آيات النكاح والطلاق على شراكته، ومن كان في عقد زواج يطبّقها على شراكته الزوجية وهكذا، والطلاق هو الانفصال عن هذه الشراكة، وكلّ المصطلحات المتعلقة بالنكاح والطلاق كالتربص والقرء وكنم ما في الأرحام والمحيض وغيرها من المصطلحات المتعلقة خاصة بجنس الإناث لا علاقة لها بالمفهوم التراثي الشائع الذي يعتبر عند رواد الاتجاه التنويري هو فكر ذكوري مأزوم بامتياز، ومن الاستشهادات المقدّمة منهم أنّ كلّ ما يتعلّق بالعلاقة بين الرجل والمرأة هي أمور فطرية لا تحتاج إلى الرّسالات كما لم تحتاج الحيوانات إلى من يرشدها للقيام بهذه الأمور الفطريّة الغريزيّة، لكن ما يحتاج إلى الرّسالة هو تقويم الجانب الرّوحي والفكري والعلاقات بين النّاس التي اختص بها الإنسان عن سائر المخلوقات لتميّزه بالعقل¹.

والتفسير الباطني طال كلّ أو معظم الكلمات القرآنية، فالمنفتح في الأخذ به يقول أنّ للآيات ظاهراً وباطناً، ويمكن الأخذ بهما جميعاً لكنّ المقصد الحقيقي الذي يوصل للمعرفة الحقيقية بالله ﷻ هو المعنى الباطني، والمتشدد في الأخذ بالتفسير الباطني ينفي أيّ معنى ظاهري يستقي من الآيات، ويؤكد على أنّ المقصود بالتدبر هو الوصول إلى المعاني الباطنيّة، وحججهم في ذلك كثيرة نذكر ما تعلّق بالكلمات التي تحوي أحكاماً كالصّلاة والصّيام والزّكاة وغيرها، فيقولون أنّ الله ﷻ هو الغنيّ عنّا فلا يحتاج إلى عبادتنا وحركاتنا في الصّلاة ولن تنفعه أفعالنا التكلّيفية هذه في شيء فلماذا يأمرنا بها وهو الحكيم والمستغني عنّا، وانطلاقاً من هذا المبدأ ظهر المقصد الباطني، أي أنّ مقاصد هذه الأحكام التشريعية هي أمور أخرى تنفعنا نحن فقط غير التي عهدناها، وطبعاً لأنّهم يعتبرون الأحاديث كلّها منسوبة إلى النّبي ﷺ بهتاناً وزوراً فلن يقتنعوا بحوار حجّته من قبيل « إنّ ما تقولون به لم يردنا من النّبي ﷺ وصحابته رضي الله عنهم »، وقد يسأل

¹ - المحيض في كتاب الله، (قناة ch bouzid) <https://www.youtube.com/watch?v=vdS8syWYUic> الدقيقة 17 وما

بعدها.

السائل لماذا الاهتمام بعرض مثل هذه الأفكار البعيدة عن المنطق والتفكير العقلي السليم؛ فنجيب بما أنّ بحثنا هو مساهمة في استيعاب الواقع من خلال مقاصد النصّ فإنّ الواقع اليوم يفرض علينا أنّ نتناول مثل هذه المواضيع بالبحث لأهمّ سبب وهو كثرة الشّباب المتأثّر بها والمتعطّش لأفكار تعيد له المفهوم الصّحيح للدين الذي سلب منه بسبب التفكير الكهنوتي واللاهوتي كما يصفه أصحاب التيار التّويزي، ولعلّ المطلّع على الكمّ الهائل من التّعليقات تحت فيديوهات أصحاب هذا التيار* سيدرك حقا أهمية التّطرق إلى هذا النوع من المقاصد الباطنية بالدراسة والبحث من جهة، ومن جهة أخرى الحاجة الملّحة لتجديد الخطاب الديني بما يستجيب لتساؤلات الشّباب المسلم اليوم والتّحدّيات التي تواجهه، لأنّنا لا ننكر أبدا أنّ موروثنا فيه الكثير من الأخطاء والفهم البعيدة على مقاصد التّنزيل خاصّة فيما تعلّق بالمرأة، لهذا لعلّنا نجد أهمّ المواضيع المتداولة بالبحث والنّقاش هي قضايا المرأة، بحكم أنّ العديد من التّفسيرات والروايات تقلّل من شأن المرأة وتنسب للرّسول ﷺ أقوالا تتنافى مع قيم الإسلام العليا وتنسجم مع الفكر القبلي الذّكوري¹، ففتح الباب بذلك للحركات النسوية في نشر أفكارها بين بنات المسلمين، ويعلم جميعنا أهميّة الدور المنوط بالمرأة في صناعة المجتمع السليم.

* - وهي العبارات التي تبين أنّ صاحب التعليق كان في ضلالة وابتعاد عن الله وعن طاعته ومعرفته حق المعرفة بل منهم من كاد أن يخرج من الإسلام لولا هذا التفسير المنطقي المقنع للعقل والروح والملم بكل المعاني دون تناقض والذي يقرب من الله، ويصحح مفهوم التقوى ويحب في الدين والتدبر والقرآن، وغيرها من الجمل التي تبين فعلا أنّ طبقة ليست بالقليلة من شباب المسلمين هو فعلا بحاجة إلى خطاب معاصر يستوعب حاجياته المتغيرة ويعينه على فهم مغالطات الواقع إن وجدت، فيميز كل هذا من خلال التفسير المقاصدي الصّحيح، ولا ننكر أنّ هناك بعض المحاولات الخطائية الاجتهادية التي تحاول تسليط الضوء على مواضيع الساعة التي يهتم بها الشباب المسلم خاصة في مجال تطوير الذات وما يكتنفه من أفكار معاصرة تحتاج إلى تصحيح مفهومها وفق المراد القرآني.

¹ - رغم أنّ الخطاب الديني دائما يكرر عبارة أنّ الإسلام أعلى من شأن المرأة وكرمها - وهي حقيقة لا مرء فيها- لكننا لا ننكر أنّ الكثير من الأقوال المبنوثة في كتب التراث بل والمنشورة في فيديوهات لأعلام معاصرين تتناقض مع حقيقة تكريم المرأة، فالكثير من الآراء التفسيرية تستند إلى روايات تقلل من شأن المرأة وتعتبرها أقلّ شأنًا من الرجل بل وتصفها بالشؤم والشيطان، وتحيز ضربها وتعنيفها إن أخطأت وتمنع عنها الكثير من الحقوق الاجتماعية، بل إن من المسائل الغريبة مناقشة قضايا بعيدة عن الإنسانية والقيم القرآنية في المذاهب الأربعة كمسألة مدى وجوب نفقة الزوج على زوجته أثناء مرضها لانعدام مقصد الانتفاع حال المرض!! ومسألة كيف يكون ضرب المرأة حال التأديب كونها خلقت من ضلع أعوج!! والكثير من القضايا البعيدة عن مقاصد التّنزيل الحكيم والتي فتحت الباب أمام الحركات النسوية لنشر ثقافة المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة والترويج لنظرية النوع الاجتماعي رغم ما تحمله هذه المطالب من أذى نفسي وجسدي

لأنّ إغفال القراءة المقاصدية الممنهجة بضوابط تراعي القواعد القرآنية من جهة؛ وتحاول الإمام بمتغيّرات الواقع من جهة أخرى هو الدّي مهّد الطريق لتأويل النصّ تأويلاً معاصراً وفق مقاصد لم يعتبرها التنزيل الحكيم، فكما أنّ فهم الآيات بمعزل عن مقاصدها يجمد الشريعة وأحكامها ويوقع في مزالق النظرة الظاهرية للآيات التي تتوقع حول المدلول الظاهري لا تتجاوزه ممّا يؤدّي إلى انغلاق النصّ على بيئة محدّدة وتأخرته وعدم انفتاحه على الواقع المتغيّر، وتعطيل أهمّ خاصية فيه وهي العالمية والشمولية والأبدية؛ كذلك ليّ أعناق النصوص وتحميلها معان دخيلة تتجاهل اللغة والسياق والوحدة البنائية للسورة، واستبدال المقاصد القرآنية العامة والخاصة بمقاصد باطنية لا تتجلّى إلا لفئة معينة من الناس من شأنه أن يحيد بالمقصد العام للتدبر من السعي لإدراك مراد الله ﷻ كما أراده، ليكون القرآن الكريم تطبيقاً واقعياً يحتذى به في تصحيح علاقتنا مع الله ﷻ ومع أنفسنا ومع الناس والمجتمع، إلى الاستدلال بمقاصد وهمية غير محدّدة تختلف من فهم إلى فهم ومن واقع إلى واقع حسب المصلحة المقررة اجتماعياً وإن خالفت الفطرة، وتستخفّ بالعبادات وتحلّل من الأحكام وفق ما يقرّره السياق الاجتماعي لأنّ الدين جوهر وروح لا شكل وصورة؛ والقرآن منهج وأحكام "والمنهج هو الدّي يقوم على التجديد والمعاصرة، أما الأحكام فلا شك أنّها قامت على وقائع موجودة وقتها، وأحداث استلزمها حينها، فهي متّصلة بهذه الأحداث مرتبطة بهذه الوقائع..."¹.

وعليه فإنّ الرؤية المقاصدية الصحيحة للآيات القرآنية تمنح للنصّ فاعلية تمكّنه من الاستجابة لمستجدّات الواقع السّوية وتقويم متغيّراته المخالفة للفطرة الإنسانية، فاعتبار التّغير الزمكاني يستلزم علماً يوازي العلم الدّي يستلزمه فهم الدين؛ إذ أنّ الفصل بين الخطاب الديني والواقع من أهم الأسباب التي أدت إلى ظهور فرق إسلامية متأثرة بالأفكار الغربية تستقطب الكثير من شباب المسلمين، وقد أشار عبد المجيد التّجار إلى هذه القضية كون الخطاب الديني قديماً أولى العناية لمتغيّرات الواقع أكثر من الخطاب الديني الحديث وجهود القدامى في هذا الصّدّد أولى من جهود المعاصرين، وقيام مدارس فقهية في بداية تأسيسها اعتمد على فهم واقع المسلمين في ذلك العهد واستيعاب أحوالهم حينها، حتّى أنّ بعض الأئمّة غيّروا آراءهم ومذاهبهم عند تغيّر الواقع، كما فعل الإمام الشافعي لما انتقل من العراق إلى مصر، والمتنبّع لمراحل تطور الفهم

¹ - أصول الشريعة: العشماوي، ط4 (1416هـ/1996م)، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ص117.

الديني من عهد الصحابة والتابعين مروراً بالمدارس الفقهية في القرن الثاني والثالث مروراً بالقرن الخامس وما حدث فيه من انتكاسة في الفكر الإسلامي من بين أسبابها عدم فهم الواقع والتفاعل معه وصولاً إلى العصر الحديث وما نشهده فيه من جفاء وقطيعة بين الفكر الواقع¹؛ لهي خير دليل أنّ الفصل بين الخطاب الديني عموماً والتفسير خصوصاً وبين مستجدات الواقع وتسؤلات الشباب المسلم وفق مقاصد النص وقيمه العليا وإدراك المتغيرات وقياسها على الثوابت؛ هو من أخطر الأزمات التي عانت منها الأمة الإسلامية قديماً وحديثاً وحالت بينها وبين إصلاح حالها وتطورها، فأهمية اعتبار البعد المقاصدي في الفهم والتفسير في هذا العصر ليس فقط بسبب الوعي بأهمية القضية أو الفراغ العلمي فيها؛ وإنما ما يفرض ذلك هو التحديات التي تمرّ بها الأمة الإسلامية واشتداد الشبهات والمطاعن، وبلوغ التراجع الحضاري أوجّه، وضغط النظام العالمي تشريعياً، مما دفع بالباحثين إلى لفت الأنظار لهذا الموضوع للعناية به دراسة وتطبيقاً²، وأكثر بعد مقاصدي قرآني لا بد أن يعيد له الخطاب الديني والتفسيри مكانه في أذهان المسلمين هو مقصد تهذيب الأخلاق قبل مقصد التأكيد على أهمية الشعائر، لأنّ ما نعاني منه اليوم هو أزمة أخلاقية وليس شعائرية، فالصيام -مثلاً- كشعيرة إسلامية يقوم بها جلّ المسلمين القادرين، ولها مكانة كبيرة وجليلة في أنفسهم، لكنّ مقاصدها الحقيقية المتمثلة في تهذيب النفس وتزكيتها وتطهيرها وشنّها إيجابياً؛ كادت تغيب عن المجتمع الإسلامي فأصبح حلول شهر رمضان الكريم تكتنفه عادات وتقاليد ما أنزل الله بها من سلطان، بل والأسوء من ذلك ما رسخ في أذهان الناس من أفعال في هذا الشهر يلغي معظم مراميه ككثرة الأكل والنوم والغلاء الفاحش بل وارتباط الصيام عند الكثيرين بالقلق والغضب والتعب والمشقة..، كلّها صفات الصيام الحقيقي يطهر منها ويركّي النفس ويصونها عن مثل هذه الأفعال، فبدل أن يستغلّ هذا الشهر لنقوي صلتنا وتواصلنا مع الله ﷻ وننصف فيه بكلّ صفات الخير والعفو والسّماحة؛ أصبح الكثير منا يفعل عكس ذلك، فأبيّ خير في صيام لا يراعي إلا انقطاع الأكل والشرب لمدة معيّنة، وكذلك باقي الشعائر الإسلامية كلّها مرتبطة

¹ - فقه التدين فهما وتنزيلاً: عبد المجيد النجار، ط2 (1416هـ/1995م)، دار الزيتونة، ص102 وما بعدها، والتفسير المقاصدي عند محمد عزة دروزة، خيراني إيمان، ص 82-83.

² - ينظر: التفسير المقاصدي عند محمد عزة دروزة، خيراني إيمان، ص88، وجدلية العلاقة بين مقاصد القرآن وتفسيره: <http://vb.tafsir.net/tafsir27010/#.VgwSROztmko>.

1- عدم عناية المتقدمين بإثبات المصطلحات -بما فيها مصطلح المقاصد- وتحديد تعريفها، وارتباط مصطلح المقاصد عندهم بالمرجعية اللغوية الدالة على الإصابة والموافقة؛ إصابة وموافقة حقيقة ما يتغيّاه المشرّع ويتقصّده ويضمّره في أمره، وقد صرفوا القرآن كلّه إلى غاية كليّة عليا هي جلب المصلحة ودفع المفسدة، وتعدّد الحدود التعريفية لمصطلح المقاصد وتوظيف المصطلحات المتقاطعة معه عند أكثر المتأخرين، وهو ما يتضح من خلال ربطهم لتعريف المقاصد بالغايات أو المعاني والحكم مع التأكيد على اختلاف المتقدمين والمتأخرين فيما بينهم على نوع وعدد وطبيعة هذه المقاصد.

2- قلة عناية المتقدمين والمتأخرين على السواء بتحديد المراد بمقاصد القرآن الكريم، ومرّد ذلك لما سبق وأشارنا إليه من قلة عناية المتقدمين بتبيان المصطلحات واعتمادهم في فهمها على السليقة اللغوية، وبالنسبة للمتأخرين فيرجع ذلك إلى الرّبط الحاصل بين مقاصد الشريعة عموماً، وبين مقاصد القرآن الذي هو منها فرع ولها أصل منشئ في آن واحد فاعتمدوا وضوح تعريف «مقاصد الشريعة» لاعتبار «مقاصد القرآن» مفهوم بدوره.

3- ارتباط مفهوم التفسير المقاصدي بمفهوم المقاصد، بحيث يمكن القول بأن التفسير المقاصدي هو ضرب من التفسير يقيّد نفسه ببيان الأغراض الكلية للقرآن والتي من أجلها شرّع أحكامه والنظر في ما هو منها مراد بذاته وما هو مراد لغيره، وتوجيه التعارض بين التفاسير والترجيح فيه بما يتفق مع تلك الغايات، مع إقرار أولوية المراد بذاته عن المراد لغيره، وترك العناية بجزئيات معاني النصوص ولا بشرح دلالاتها الظاهرة ولا بتأويل تفاصيلها إلا بالقدر الذي تقتضيه ضرورة الوصول إلى غاية النص، فالمراد من الفهم لا يقتصر على فهم معنى النص بل يتعدّاه إلى فهم الحكمة والغاية الكامنة وراء هذا المعنى فيكون بذلك التفسير المقاصدي ضرب من التأويل.

4- التفريق مقاصد القرآن ومقاصد القرآن الكريم إنّما هو من التفريق بين الموضوع والمنهج فمقاصد القرآن الكريم هي موضوع لبحث مقاصد القرآن الكريم، كما أن مقاصد القرآن الكريم أعطت عناية أكثر بالواقع، واستحضار العلاقة القائمة بين النص الثابت والواقع المتغير، وضرورة التماسي والتوافق بينهما، فيكون بذلك البحث في مقاصد القرآن الكريم انتقال من منهج مقاصد القرآن القائم على مجرد البحث في مراد النص في معزل عن الواقع، إلى ربط ذلك

الفهم بالواقع الخارجي الموضوعي، فمقاصدية القرآن إذا منهج في التفسير المقاصدي يقوم أساسا على ضرورة الربط بين الغايات العليا للنص الثابت ومتطلبات الواقع الخارجي المتغير، مع رفض تقديم العناية على أحدهما -النص أو الواقع- على حساب الآخر، وهنا يظهر فرق جوهري بين مفهوم مقاصد القرآن ومقاصديته فالأول يهتم أكثر بالنص، والثاني يدرس النص في إطار علاقته بالواقع معتبرا أنه لا يمكن أن يكون هنالك فهم صحيح للنص ما لم يكن هذا الفهم ممكن التمثل في الواقع تمثلا إيجابيا متماشيا مع ضروراته، وبذلك يتم تجاوز المفهوم والمنهج الأصولي المتمركز نحو النص وتعليه، إلى منهج حديث يهتم بتحقيق الانسجام والتوافق بين النص الثابت وواقعه المتجدد.

5- وبناء على الملاحظة الرابعة يقترن تعريف «التفسير المقاصدي» بحدود تميزه عن سائر أنواع التفسير الأخرى، كالتمييز بين الوسائل والمقاصد في القرآن الكريم لتعلق الأولى بالسياق الاجتماعي وتعلق الثانية بالعالمية والأبدية والشمولية، واستحضار مسألة إسقاط المقاصد على الواقع، لأن غاية التفسير المقاصدي هو أن يكون تفسيرا تفاعليا يجمع بين إدراك مقاصد القرآن الثابتة واستيعاب مستجدات الواقع المتغيرة، فيكون أنسب تعريف له هو: «التفسير الذي يعنى بتجلية مقاصد القرآن الكريم الكلية والجزئية الثابتة وتمييزها عن الوسائل القرآنية المتغيرة لتفعيلها في واقع الناس المتطور».

6- أصالة العناية بالمقاصد القرآنية، وتواتر الأخبار بما يقطع الدلالة بعناية النبي ﷺ بتحقيق مقاصد التنزيل الحكيم وفهمه في إطار غاياته العليا ومراميه الكلية، في أفعاله وأقواله وتقريراته، التي جاءت متوافقة مع مقاصد القرآن الكريم ومؤكدة لغاياته ومبادئه؛ كالتوحيد والتزكية وال عمران والعدل والحرية واليسر ومنع الضرر وتهذيب الأخلاق؛ ومبينة شارحة مفصلة لمقاصده الفرعية، وهذا دليل على أن السنة النبوية إنما هي خادمة للنص القرآني تابعة له ومحكومة بقيمه المثلى وغاياته العليا، كما بانت عناية الصحابة ﷺ بالفهم المقاصدي للقرآن الكريم، ووجود الشواهد الدالة على وعيهم بالعلاقة القائمة بين النص والواقع في كل زمان، وارتباط الأحكام بهذا الواقع ومتغيراته مثلما دلّ عليه فعل الخليفة الثاني عمر بن الخطاب ﷺ في اجتهاداته الفقهية المراعية لتحقيق مقاصد النص القرآني.

7- ثبوت عمل النبي ﷺ والصحابة رضي الله عنهم ومتقدمي الأمة، بتدرج المقاصد القرآنية وتفاوتها من حيث الضرورة، ومن أدلة ذلك تقديم عمر رضي الله عنه لمقصد حفظ الإنسان على مقصد حفظ المال حين توقف في تطبيق حد السرقة عام الرمادة لوجود شبهة الضرورة، لأن الحدود مرادة لغيرها لا مرادة بذاتها فشرعت لتنظيم المجتمع ومنع تسيبه وانحلاله من خلال انتشار الجرائم والفواحش دون رادع يحد منها أو يوقفها.

8- الاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين حول المقاصد وعددها وطبيعتها، لا ينفي أنها كانت في كل زمن وفي كل عصر أصلا من أصول التشريع، والاختلاف فيها وحولها إنما هو ضرورة لا يمكن أن تنقطع لأنه اختلاف راجع للطبيعة التراكمية للفهم والتفسير من جهة، ولتغير ظروف العصر وحاجياته ومقتضياته من جهة ثانية، فإن كان السابق واللاحق قد اتفقا رغم الاختلافات بينهما حول كون الشريعة إنما جاءت لتحقيق المصلحة العامة ودفع المفسدة العامة، فإن كل سبيل يحقق ذلك في عصر من الأعصار هو عين مراد الشرع في ذلك العصر، ولربما أصبح أمر المصلحة فيه ظاهرة في زمن هو مفسدة ظاهرة في زمن آخر تبعا لتغير ظروف العصر، غير أن ذلك كله لا ينفي حقيقة كون الفهم المقاصدي للقرآن الكريم منهاجا أصيلا في ممارسات التشريع الإسلامي عبر مختلف مراحل التاريخ، وفي إطار سياق وظروف وواقع كل مرحلة.

9- إقرارنا بالملاحظة الثامنة مقيّد بضرورة مراعاة قواعد القرآن الكريم -خاصة منها اللغوية- في استنباط المقاصد القرآنية لتفعيلها في واقع الناس، حتى لا يصبح ضابط المقصد واسعا يشمل كل تفسير وفهم وتأويل عقلي ولو تعارض مع القواعد الأخرى، بغية مواكبة كل متغيرات الواقع دون تمييز بين متغير أو مستجد موافق للفطرة الإلهية والسنن الكونية وبين متغير مخالف لهما، فالمقاصد القرآنية تستوعب الأول وتقوم اعوجاج وانحراف الثاني.

10- يتجلى أثر المقاصد القرآنية على كافة الأصعدة المتعلقة بالفرد والمجتمع، ويبرز جليا تفعيل الفكر والفهم المقاصدي في تدبر كتاب الله ﷻ على نهضة المجتمع وتطوره وازدهاره وتحقيق الشهود الحضاري من خلال التركيز على تركية النفس وتهذيب الأخلاق للارتقاء بعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان وفق الضوابط والمقاصد التي حددها القرآن، وكذا الارتقاء بعلاقة الإنسان بخالقه من خلال إدراك وتحقيق مقاصد الشعائر والعبادات.



الفصل الأول

في بيان توظيف محمد شحرور
للمقاصد في فهم القرآن

مَهْيَدٌ

فِي التَّعْرِيفِ بِمَحَمَّدٍ شَحْرُورٍ

٨:

الدكتور محمد ديب شحرور¹؛ مفكر وباحث في الفكر الإسلامي العربي المعاصر، مولود في الحادي عشر من أبريل ثمانية وثلاثون وتسعمائة وألف بدمشق سوريا، حصل على شهادات التعليم الابتدائي والإعدادي والثانوي بسوريا، ثم سافر إلى الاتحاد السوفياتي سنة 1959م في بعثة دراسية لدراسة الهندسة الميكانيكية بموسكو، حيث تخرج بدرجة دبلوم في الهندسة المدنية سنة 1964م، عاد بعدها لدمشق أين عين معيدا في كلية الهندسة المدنية بجامعة دمشق، منذ سنة 1965م حتى عام 1968م، أين وُجّه في بعثة إلى جامعة "ديلن بإيرلندا" حيث حصل على شهادة الماجستير سنة 1969م، وشهادة الدكتوراه سنة 1972م في الهندسة الميكانيكية تخصص ميكانيك تربة وأساسات، ليعود في نفس السنة إلى سوريا حيث تم تعيينه مدرّسا لمادة ميكانيك التربة في كلية الهندسة المدنية بجامعة دمشق ثم أستاذا مساعدا، وفي سنة 1973م افتتح مكتبا خاصا كاستشاري في ميكانيك التربة والأساسات والهندسة، وقد شارك في الكثير من الاستشارات الفنية لعدة منشآت هامة في سوريا، وله عدة كتب في مجال اختصاصه تؤخذ كمراجع هامة لميكانيك التربة والأساسات، وقد بدأ اهتمامه بدراسة التنزيل الحكيم بعد حرب 1967م بإيرلندا، حيث صرح في عدة لقاءات أنّ دافعه من ذلك كان البحث عن سبب الانتكاسة واكتشاف العوامل المساهمة في أزمة الفكر العربي*.

نال جائزة «الشيخ زايد للكتاب سنة 2017م» في فرع التنمية وبناء الدولة عن كتابه «الإسلام والإنسان» الذي تناول فيه "الأسس الثابتة للإسلام كالإيمان والمواطنة والولاء ويعتمد شحرور في كتابه الذي يعدّ تطويراً لمشروعه الفكري، قاعدة الترتيل منهجية له، والمقصود بالترتيل هو نظم الموضوعات الواحدة الواردة في آيات مختلفة في نسق واحد، ويمثّل الكتاب لونا من إعادة

¹ - ينظر: السيرة الذاتية للدكتور محمد شحرور، موقعه الرسمي، https://shahrour.org/?page_id=2

* - في إجابته على أكثر سؤال يطرح عليه وهو سبب دخوله مجال الدراسات الإسلامية، يجيب أنّه في أول خطبة جمعة بعد هزيمة العرب الصّادمة ضد إسرائيل سنة 1967م، ذكر الخطيب أنّ العرب هزموا بسبب "النساء الكاسيات العاريات" فاستغرب من قول الإمام، وبعدها بأسبوع سمع شيوعيا يقول "أننا هزمنا بسبب صيامنا لرمضان" فاستغرب أكثر... وأدرك حينها أنّ كليهما يعاني من خلل في التفكير وفي دراسة الأسباب، وكلّ منهما يمثل فئة من الناس تُرجع سبب الانتكاسة إلى مبررات وهمية بدل البحث عن الأسباب الحقيقية، ومنه أدرك أنّ الأزمة أزمة فكرية مدارها خلل في الفهم، فكانت انطلاقته من هناك لفهم التنزيل الحكيم.

اكتشاف النصوص في ضوء مفاهيم جديدة كالحريّة والمواطنة والإيمان والإسلام بعيداً عن مفهوم الصراع والاختلافات التي قادت إلى تصورات مشوّهة عن الإسلام¹، وتوفي محمد شحرور يوم 21 ديسمبر 2019م بالإمارات العربية تاركا العديد من المؤلفات التي تناول فيها موضوعات ذات صلة بالقرآن الكريم والدّين الإسلامي والفكر العربي، صدرت الخمسة الأولى منها بين سنتي 1990 و2008 عن دار الأهالي بسوريا، والباقي عن دار السّاقى اللبنانيّة بين 2010 و2018 بالإضافة إلى كتابين نشرهما باللّغة الإنجليزيّة وآخر مترجم للغة الفرنسيّة، نقدّمها في هذه البليوغرافيا الموجزة:

- الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، صدر سنة 1990 عن دار الأهالي، وسنة 2011م أصدر نسخته المعدّلة عنه عن دار السّاقى.
- الدّولة والمجتمع، صدر سنة 1994 عن دار الأهالي بدمشق سوريا.
- الإسلام والإيمان، منظومة القيم، صدر سنة 1990 عن دار الأهالي، وسنة 2014م أصدر نسخته المعدّلة عن دار السّاقى.
- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، فقه المرأة: الوصيّة، الإرث، القوامة، التعددية، اللّباس، صدر سنة 2000 عن دار الأهالي، ثمّ أصدر نسخة معدّلة سنة 2014م وبعدها عدلّ فيها كذلك سنة 2015م طبعة دار السّاقى.
- تخفيف منابع الإرهاب، صدر سنة 2000 عن دار الأهالي بدمشق سوريا.
- القصص القرآني المجلّد الأول مدخل إلى القصص وقصّة آدم، صدر سنة 2010 عن دار السّاقى بيروت لبنان.
- القصص القرآني المجلّد الثّاني من قصة نوح إلى يوسف، صدر سنة 2012 عن دار السّاقى بيروت لبنان.
- السّنة الرّسوليّة والسّنة النّبوية رؤية جديدة، صدر سنة 2012 عن دار السّاقى بيروت لبنان.
- الدّين والسّلطة قراءة معاصرة للحاكمية، صدر سنة 2014 عن دار السّاقى بيروت لبنان.

¹ - الموقع الرّسمي لجائزة الشيخ زايد للكتاب،

<https://www.zayedaward.ae/ar/previous.editions/winners/dr.mohammad.chahrour.syria.aspx>

- أم الكتاب وتفصيلها قراءة معاصرة في الحاكمية الإنسانية - تحافت الفقهاء والمعصومين - صدر سنة 2015 عن دار السّاقى بيروت لبنان.

- دليل القراءة المعاصرة للتّنزِيل الحكيم المنهج والمصطلحات، صدر سنة 2016 عن دار السّاقى، (وهو كتاب يبيّن فيه أسس منهجه وعرّف فيه كلّ المصطلحات القرآنية التي فهمها فهما معاصرا).

- الإسلام والإنسان من نتائج القراءة المعاصرة، صدر سنة 2016م عن دار السّاقى وترجم للفرنسية.

- الدّولة والمجتمع (هلاك القرى وازدهار المدن)، صدر سنة 2014م عن دار السّاقى بيروت لبنان.

- صدر عن دار برلين في هولندا: The Qur'an, Morality and Critical Reason.

- صدر عن غيرلش في ألمانيا: Islam and Humanity Consequences a Contemporary Reading.

- وقد صدر له بعد وفاته آخر كتبه عن دار السّاقى بعنوان " تصوّر الإنسان عن الله"، وذكر ابنه الدكتور طارق محمد شحرور أنّه عبارة عن كتيب فلسفي صغير، موضوعه كان بمثابة حلم لوالده لكنّه شرع في كتابته ولم يكمله لوفاته رحمه الله¹.

وقد أجريت معه العديد من المقابلات الصحفية من صحف ومجلات عربية وأجنبية تدور حول أبحاثه والأحداث الراهنة بوقتها، كما أجرى العديد من اللقاءات والبرامج المتلفزة كبرنامج «النبأ العظيم» في 30 حلقة، وبرنامج «لعلهم يعقلون» في 29 حلقة، والكثير من الحلقات المصوّرة المنشورة على وسائل التواصل الاجتماعي الخاصة به «يوتيوب وفيسبوك» منها برنامج «التفكير والتغيير» في 43 حلقة، و«رؤية معاصرة» في 31 حلقة، كما نشرت له العديد من الأبحاث والمحاضرات التي ألقاها في مختلف البلدان العربية والأوروبية والأمريكية بعد دعوته من قبل هيئات حكومية ومدنية وجامعات بصفته باحثا ومفكرا إسلاميا.



¹ - ينظر: كلمة الدكتور طارق شحرور في ذكرى الوفاة الثالثة للدكتور محمد شحرور، [youtube.com/watch?v=eGIqXxIoTdc](https://www.youtube.com/watch?v=eGIqXxIoTdc)

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ:

أُسُسُ الْقِرَاءَةِ الْمُقَاصِدِيَةِ الْمَعَاصِرَةِ
لِلنَّصِّ الْقِرَآئِيِّ عِنْدَ شَحْرُورِ

الْمَطْلَبُ الْأَوَّلُ: الْمَنْهَجُ اللُّغَوِيُّ.

الْمَطْلَبُ الثَّانِي: الْمَنْهَجُ الْفِكْرِيُّ.

الْمَطْلَبُ الثَّلَاثُ: الْمَنْهَجُ الْفَقْهِيُّ.

8:

حاول الدكتور محمد شحرور من خلال تراثه الفكري تحديد الفقه الإسلامي بوضع أسس منهجه للتفسير والتشريع يتمشى وروح العصر ويستجيب للسيرورة التاريخية، ويواكب التطور المعرفي الحاصل في مجالات المعرفة مع تأكيده على ضرورة الخروج عن دائرة تقديس كل الموروث التراثي في قضايا التفسير والفقه قصد إيجاد صورة معاصرة إنسانية علمية عالمية للدين الإسلامي، تجسّد التّطابق بين التّنزيل الحكيم والواقع من خلال العودة للقيم الإنسانية والمقاصد الإسلامية التي حواها القرآن وجاء لتجسيدها في حياتهم، فيقول أنّ ما يرمي إليه مشروعه هو سدّ الرّتق وإتمام النّقص بتحقيق ما لم تستطعه أدبيات البحوث الفقهية والدينية الإسلامية المعاصرة إذ أنّه "منذ مطلع القرن العشرين تطرح الإسلام كعقيدة وسلوك دون أن تدخل في العمق الفلسفي للعقيدة الإسلامية، ولقد انطلقت من أطروحات عدّها مسلمات العقيدة الإسلامية وهي لا تدري أنّ هذه المسلمّات بحاجة لإعادة نظر، فدارت هذه الأدبيات في حلقة مفرغة، ولم تصل لحلّ العضلات الأساسية للفكر الإسلامي التقليدي، مثل أطروحة القضاء والقدر والحرية، ومشكلة المعرفة، ونظرية الدولة، والمجتمع والاقتصاد والديمقراطية، وتفسير التاريخ؛ بحيث يتيح ذلك فكر إسلامي معاصر يحمل كلّ مقومات المعاصرة شكلا ومضمونا دون الخروج عن المقوّمات الأساسية للعقيدة الإسلامية في أبسط أشكالها وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر"¹، فتحول شحرور واحدا من أهمّ المفكرين المعاصرين إثارة للجدل في مجال الدّراسات الإسلامية، فشاكره والمتأثرون به من العامة والخاصّة كثر بقدر كثرة منتقديه.

فقد كانت دعواه لإيجاد نسخة معاصرة للإسلام تعلي مقاصد الشريعة وتستجيب لتحديات العصر وتواكب متغيّراته، وما طرحه من آراء جريئة لم يقل بها أحد من سابقه ولا معاصريه، وزيادة التفاف النّاس حول آرائه وتأثرهم بها -خاصّة من فئة الشّباب- كان سببا لكثرة الدّراسات النّاقدة لآرائه ومنهجه، تباينت هذه الأخيرة في الأسلوب والمنهج بين معتدلي النّقد

¹ - الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، شحرور محمد، د.ط، د.ت، دار الأهالي، سورية- دمشق، ص 30.

ومتعصبيه، فجاء انتقاد الكثير منهم ممزوجا بالشتائم، والتّهم التي امتدت من الوصف بالجهل والضلالة وحتى التشكيك في نيّته والحكم عليه بالعمالة والكفر*.

ولما كان باعث محمد شحرور في دراساته باعث منهجي بالمقام الأول قائم على رفض تقديسه الموروث ونقض الآراء المخالفة للقرآن الكريم ومقاصده بحسب ما أشار إليه هو نفسه كما بيّن ذلك في كتابه: "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة" وهو أول كتبه، وبيّن أنّ سبب عجز الفكر الإسلامي عبر تاريخه وفي لحظته الرّاهنة على تجاوز المضلات الموروثة عن التّراث التقليدي راجع لأنّ الفكر الإسلامي يعاني من معضلة منهجية تتمثّل في خمس مشكلات كبرى هي¹:

- 1- عدم التّقيّد بمنهج علمي موضوعي، وتدخّل العواطف في قراءتهم للقرآن الكريم.
- 2- التّسرّع والانزلاق من مسلّمات مسبّقة، وإصدار الأحكام قبل استيفاء القضية حقّها من البحث.

- 3- إهمال الاستفادة من الفلسفات الإنسانية، وعدم التّفاعل معها تفاعلاً بناءً.
- 4- غياب نظرية معرفية إسلاميّة، مصاغة صياغة منهجيّة ومستمدّة لمرجعيتها من القرآن الكريم حصراً.
- 5- الحاجة إلى فقه جديد وفهم جديد للسّنّة النبوية، وإعادة مركزية وهيمنة التّنزيل الحكيم على ما سواه.

فإنّه من المنتظر أن يكون الانطلاق في بحث الآراء الفقهية والأحكام التي يقدّمها محمد شحرور بادئ ذي بدء من منهجه الفكري، إذ أنّه استند في نقضه للأحكام السابقة إلى نقض المنهج الدّي قامت عليه والرّؤية الفلسفية التي تمثّلها، لا من نقد أدلّتها ونقد استدلالاتها على

* - فهذا الدكتور حبكة الميداني قال بأنّ كتابه «الكتاب والقرآن» ليس من تأليفه -على أغلب احتمال- وإنّما من تأليف اليهود وتمّت نسبته إليه، مستدلاً بحوار أجراه مع الدكتور سعيد رمضان البوطي عندما حدّثه هذا الأخير أنّ أحد المسؤولين أخبره بأنّ اليهود فرغوا من تأليف تفسير جديد للقرآن ويبحثون عن دار نشر عربية تتكفّل به أو شخص ينسب إليه، فذكر حبكة أنّ من الممكن جدّاً أنّ محمد شحرور تكفّل بهذه المهمّة، ونلاحظ عند مناقشة حبكة للرّجل يذكر أنّه يخاطب مؤلفي الكتاب، وناهيك على أنّها تهمة مدخلها الجزم بالتّواي التي لا يعلمها إلا الله ﷻ؛ فإنّ هذا الكلام ومثله بعيد كلّ البعد عن المنهج العلمي والمحااجة بالدليل والبرهان، قائم على إصدار الأحكام التي اختصّ بها الله ﷻ نفسه دون سواه -خاصة لمن يصرّح بإسلامه وإيمانه-، وسنبيّن خلال هذا الفصل مواطن الخلل في كثير من الانتقادات الموجهة إليه، ونحاول قدر الإمكان مناقشته علمياً بعيداً عن العواطف والأحكام المسبقة لنبيّن مكن الصّواب أو الخطأ في آرائه.

¹ - ينظر: الكتاب والقرآن، شحرور محمد، ص 30-31.

الأحكام*، وبالتالي فإنّه يفترض أن يكون المنهج الذي يقيم عليه هذه الآراء الجديدة التي يطرحها تتوفر فيه مجموعة من الخصائص نذكر أهمّها:

1- موافقة الرؤية العامّة للقرآن الكريم للوجود وحفظ قداسته وحاكميته وهيمنته على الوجود وتطابق الأحكام المستنبطة مع مقاصده وغاياته وقيمه.

2- ألاّ يحتوي هذا المنهج على مزلق تفوق في تأثيراتها السلبية على الواقع الديني والفكري الحضاري للأمة، أثر هذا المنهج السابق الذي ينتقده شحرور، وإلاّ نكون كمن استبدل الجوع بالمجاعة.

3- تجاوز المآزق التي يرى شحرور أنّ المنهج التراثي يعاني منها، لأنّه إذا تغيّر المنهج ووقع في نفس مزلق المنهج السابق بقيت الأزمة ذاتها، ولم نحقق شيئاً غير العناء وتضييع الوقت والجهد.

4- أن يُحقّق أو على الأقل يُقَرَّب الغاية المطلوبة، والتي يلزم شحرور نفسه بها ألا وهي الاستجابة للحاجات الرّاهنة للأمة الإسلامية والإنسانية، وتحقيق معاني العصرية والتّمدن في إطار واقعي ديني، يلتقي فيه وبقدر الإمكان مراد الإنسان في عيشه من مراد الله سبحانه.

وحيث أنّه لا بدّ في كلّ منهج من ثلاثة أركان هي: الآلة، والرؤية، والإجراءات، فأما آله والوسيلة التي يتوسّل بها تحقيق غايته في كلّ ما يقوم على مقارنة النصّ، سواء أكان نصّاً مقدّساً أو نصّاً بشرياً هي اللّغة، والرؤية وهي الأطر الفلسفية والمعرفية النظرية التي تحكم المنهج وتشكل منطلقاته، وأمّا الإجراءات فهي القوانين التي يتحقّق إسقاط المنهج على القضايا الجزئية المفردة والتي نسمّيها القواعد الفقهية، فإنّ هذا المبحث يسعى إلى التّعرض بالفحص والتّدقيق إلى النّظر في مدى التزام منهج محمد شحرور في أركانه الثلاثة بالشّروط الأربعة التي سبقت الإشارة إليها؟، وتبعاً لذلك فإنّنا سنعرض في هذا المبحث إلى مناقشة ثلاثة مطالب منهجية؛ تشكّل في مجموعها منهج محمد شحرور في البحث والفهم والتّفسير والاستدلال، ففي المطلب الأول سنقف عند أسس المنهج اللّغوي عند محمد شحرور وفيه نناقش مدى تماسك وصحة وقوة منطلقات الرؤية اللّغوية عنده، أما المطلب الثّاني فيتناول مبادئ منهجه الفكري نحاول أن نفحص فيه مدى صحة وقوة وتماسك البنية الفكرية والمعرفية التي يقيم عليها شحرور منهجه

* - نريد بنقد الأدلة أي نقد صحة الدليل في ذاته، ومن نقد الاستدلالات أي نقد صحة إسقاط الدليل على الظاهرة محلّ الحكم، واختارنا البدء بمناقشة المنهج أولاً لأنّ مناقشة صحة الدليل والاستدلال يتوقّف أولاً على صحة المنهج أو بطلانه.

ومدى موافقة هذه الرؤية لرؤية القرآن الكريم، وثالث المطالب يتعلق بقواعد المنهج الفقهي والذي نتعرض فيه إلى مناقشة وتحليل القواعد الفقهية التي يقيمها كقانون إجرائي في استنباط الأحكام والتي شيدها بدورها استنادا للمنطلق اللغوي والفكري عنده.

المطلب الأول: المنهج اللغوي.

العناية بلغة الكتاب أهم ما ينبغي أن يعنى به الباحث في القرآن الكريم، فهما وتفسيرا وتنزيلا على الواقع، ولما صحَّ أنَّ هذا الكتاب أنزل بلسان عربي مبين، فإنَّ تدبره وفهمه لا يتأتى إلا بفهم اللسان الذي به أنزل، من هنا جاءت عناية كل مسعى لتفسير كلام الله ﷻ من المتقدمين والمتأخرين بالجانب اللغوي، وبقدر اختلافهم في فهم لغة التنزيل كان اختلافهم في فهم المعنى، وتبعاً لهذا الاختلاف في فهم لغة الكتاب ومعناه كان الاختلاف في الرأي، ويعدّ محمد شحرور أحد المعاصرين البارزين الذين كان لرأيهم في لغة القرآن الأثر الأبرز على فهمهم واستنباطهم، وحمله رأيه في لغة القرآن على أن يخلص إلى نتائج لم يجدها في كتب التفسير ولا في كتب الفقه، ولا سبقه للقول بها أحد.

يقول بأنّه تبّنى في الدّراسة اللّغوية المنهج التاريخي العلمي¹، استنبط أسسه من مدرسة أبي عليّ الفارسي اللّغوي²، مؤكّداً على ضرورة الرّبط بين القول بأنّ اللّغة لم تنشأ دفعة واحدة وهو ما اعتمدته نظرية ابن جني؛ والقول بارتباط نشأة اللّغة بالتّفكير الذي اعتمدته نظرية الجرجاني، أي أنّ اللّغة نشأت وتطوّرت نظامها واكتملت بشكل مواز لنشأة التّفكير الإنساني وتطوّرت نظامه واكتماله³، لكن ما لا بدّ من الإشارة إليه هو أنّ هناك فرقاً بين النّظام اللّغوي، واللّغة أي بين النّسق العام الذي يحكم اللّغة كملكية إنسانية، والمعنى؛ وأوّل هذه الفوارق أنّ المعنى لا يكتمل لأنّ دلالة الألفاظ لم تنزل تتّسع بحسب اتّساع المعاني المعبر عنها في كلّ عصر بحسب مقتضى الحاجة الإنسانية، فالمعنى إذا هو الذي يتطوّر أما النّظام فنحن لا نعلم يقينا أهو فطري أم مكتسب.

ولكي نعرف حقيقة ذلك لا بدّ أن نعرف كيف نشأت اللّغة وهذا باب من البحث لا يمكن الوصول إلى الجواب اليقيني فيه وكلّ ما حوله من نظريات كالتّواضع التّوفيقي، والإلهام التّوقيفي،

¹ - شرح ما يقوم عليه المنهج التاريخي العلمي بالتفصيل، ينظر: الكتاب والقرآن، شحرور محمد، ص22 وما بعدها.

² - الكتاب والقرآن: شحرور محمد، ص20.

³ - المرجع نفسه، ص22.

والمحاكاة والتنميس والتوليد والتطور ... وغيرها من النظريات، إنما هي افتراضات تفتقر إلى الدليل والثابت لذا لا نعرف على وجه اليقين، ولا الترجيح تاريخ اللغة في مرحلتها الأولى، "ولا كيف انفصلت اللغات واللهجات بعضها عن بعض ولا كيفية تكامل اللغات ..، لعدم وصول العلماء في الفلسفة واللغة والأصول حتى الآن إلى أدلة قاطعة وقناعات كافية في هذا المجال، وما زال الرأي تخميناً وتقريباً فقط"¹، وهذا الرأي الذي يقول به محمد شحرور حول كون نظام اللغة لم ينشأ دفعة واحدة لا يقوم عليه دليل علمي يقيني يفسر وفقه كلام البشر فيكف يجعله مسلمة يقيم عليها تفسير كلام رب البشر؟

ومحمد شحرور يقول بأن مذهبه في اللغة يرجع إلى أبي علي الفارسي في الغالب، غير أنه خالفه في كون اللغة نشأت دفعة واحدة لذا احتج بنظرية ابن جني، وبيان ذلك أن ابن جني -رحمه الله- قد نقل عن أبي علي الفارسي قوله بأن اللغة إلهام ووحى من الله فقال في الخصائص: "باب القول في أصل اللغة إلهام هي أم اصطلاح؟، هذا موضع محجج إلى فضل تأمل، غير أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي وتوقيف. إلا أن أبا علي -رحمه الله- قال يوماً: هي من عند الله واحتج بقوله سبحانه **ثُمَّ قَفَّ فَمَا يَسْمَعُ إِلَّا نَجْمًا كَالْهَلِيلِ** قال يوماً: هي من عند الله واحتج بقوله سبحانه **ثُمَّ قَفَّ فَمَا يَسْمَعُ إِلَّا نَجْمًا كَالْهَلِيلِ**، أي أن محمد شحرور يدمج بين منهج أبي علي الفارسي ومنهج ابن جني، فأخذ من الأول قضية الترادف وخالفه في أصل نشوء اللغة وكونها توقيف ووحى، وأخذ من الثاني أصل اللغة والقول بأنها تطورت عبر الزمن ولم تنشأ دفعة واحدة، غير أن الملاحظ من كلام ابن جني أنه لم يرجح بين الرأيين ولا يختار من بينهما، فنراه في ختام باب القول في أصل اللغة من كتابه الخصائص بعد أن ذكر جل الآراء الواردة في المسألة وناقشها في حججها بدءاً برأي أبي علي الفارسي الذي نقلناه سابقاً حتى يصل إلى رأي نفسه في نهاية الباب فيقول: "... واعلم فيما بعد، أنني على تقادم الوقت، ودائم التنقيح والبحث عن هذا الموضوع، فأجد الدواعي والحوالج قوية التجاذب لي، مختلفة جهات التعلول على فكري، وذلك أنني إذا تأملت حالة هذه اللغة الشريفة، الكريمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة، والإرهاق، والرقّة، ما يملك علي جانب الفكر، حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر. فمن ذلك ما نبّه عليه أصحابنا رحمهم

¹ - الرافد في علم الأصول: السيستاني علي، دار المؤرخ العربي، ط1، 1994م، بيروت- لبنان، ص 162.

² - الخصائص: ابن جني أبي الفتح عثمان، ت محمد على النجار، د.ط، د.ت، دار الكتب المصرية، ص40.

الله، ومنه ما حدوته على أمثلتهم، فعرفت -بتتبعه وانقياده وبعد مراميه وآماده، صحة ما وُقِّفوا لتقديمه منه. ولطف ما أسعدوا به، وفُرق لهم عنه. وانضاف إلى ذلك وارد الأخبار الماثورة بأحما من عند الله تعالى، فقوي في نفسي اعتقاد كونها توفيقا من الله سبحانه وأحما وحي، ثم أقول في ضد هذا: كما وقع لأصحابنا ولنا، وتنبهوا وتنبهنا، على تأمل هذه الحكمة الرائعة الباهرة، كذلك لا ننكر أن يكون الله تعالى قد خلق من قبلنا -وإن بعد مداه عنا- من كان ألطف أذهانا، وأسرع خواطر وأجراً جنانا. فأقف بين الخلتين حسيرا، وأكاثرها فأنكفي مكثورا، وإن خطر خاطر فيما بعد يعلق الكف بإحدى الجهتين، ويكفها عن صاحبها، قلنا به، وبالله التوفيق"¹، وعليه فقول محمد شحرور أنه استمد رأيه في تطوّر اللغة من ابن جني يحتاج إلى المراجعة كونه لا يوافق ما ذكره ابن جني في كتابه إذ وقف وسطا بين القولين رغم ميوله إلى رأي أبي علي الفارسي دون الجزم به لقوة أدلة كل فريق.

يستند محمد شحرور في نظريته في التفسير إلى هذا المذهب الذي يتبنّاه في نشأة اللغة ونظامها وفق تراكم تاريخي تطوري، ينطلق من لحظة صفر لم يكن فيها الإنسان يمتلك لغة فهو بذلك لا يختلف عن الحيوان الأعجم حتى لحظة الكمال التي لا ندري في أي عصر كانت من أعصار الإنسانية، وهو إذ يسلم بأن اللغة نشأت وتطور نظامها واكتمل بشكل مواز لنشأة التفكير الإنساني وتطور نظامه واكتماله²، يقر رأي أنصار نظرية التواضع والتطور الاعتباري للدلالة اللغوية عند المتقدمين، والذي قام عليه منهج «فرديناند دي سوسير» في اعتبار العلاقة بين الدال والمدلول اعتبارية آنية³، وهذا رأي يستند إلى محض الظنّ وفرديناند دي سوسير نفسه قال بهذا الرأي باعتبارية الدلالة في كتابه محاضرات في الألسنية العامة من قبيل المسلمة المبدئية بغير أن يقيم عليها برهانا، معتبرا أن الدلالة في الحاضر والآن اعتبارية دون أن ينفي إمكان كونها ضرورية في الأصل الأول ولم يقدم دليلا على ذلك.

المقصد هو القول بأن التأكيد بالدليل العلمي والحجج القاطعة من هذا التطور المزعوم متعذر، ولقد أصدرت الجمعية اللغوية الفرنسية قانونا يمنع تقديم محاضرات حول نشأة اللغة، معتبرة أن

¹ - الخصائص: ابن جني، ص 48.

² - الكتاب والقرآن: شحرور محمد، ص 22.

³ - ينظر: محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير فاردينان، تر: صالح القرمادي، محمد الشاوس، ومحمد عجيبة، ط1، 1985م، الدار العربية للكتاب، بيروت، ص 111-112.

البحث في هذا المجال لا يمكن أن يوصل إلى أي جواب يقيني¹، وهذا رأي ابن قدامة في المتقدمين حيث قال بعد أن استعرض جلّ الآراء في نشأة اللغة: "أما الواقع فلا مطمع في معرفته يقينا؛ إذ لم يرد به نصّ، ولا مجال للعقل والبرهان في المعرفة، ثمّ هذا أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا يرهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه فضول، فلا حاجة إلى التطويل. الأشبه أحمّا توقيفية، لقوله تعالى: **ثُمَّ قَدْ جَاءَ بِجِثِّ الْبَقَرَةِ**: ٣١²، فإن كان القائل بأنّ اللغة توقيفية نشأ نظامها دفعة واحدة لا يقوم على دليل، وكذلك هذا الرّأي القائل بأنّ النظام اللّغوي لم ينشأ دفعة واحدة، فعلى أي أساس نرجح بينهما، مع التأكيد على ما سبقت الإشارة إليه من البون بين نشأة النظام، وتطور الدلالة، فمعلوم أنّ جلّ ألفاظ اللغة العربية ترجع لمسميات مادية، ثمّ اشتقت من هذه المسميات معان أخرى على سبيل المجاز، لكن المجاز بذاته هو قدرة عقلية يعني جزء من النظام اللّغوي الذي لا ندري هل تطوّر أم نشأ معنا كاملا وما تطوّر هو دلالة الألفاظ، وأما أنّ القول بأنّ دلالة القرآن تتطوّر تبعا لتطوّر دلالة اللفظ الذي لا شكّ يتطوّر ويتغير ويورد بالاشتقاق أو النحت، أو الوضع ويموت بالإهمال والكفّ عن الاستعمال فهو مردود عقلا ولا بد من تحديد الفرق بين استيعاب دلالة اللفظ القرآني لمتغيرات الزّمان وبين تطور دلالة اللفظ القرآني وفق تطوّر دلالة اللفظ في كلّ زمن، لأن القول بالثانية هو زعم يجعل القرآن الكريم مفتوحا على هذا التطور يستوعب في كل زمن الدلالات الجديدة للألفاظ، ونفي حصر الدلالة القرآنية في دلالة اللغة في عصر التنزيل ووفق اللسان العربي في ذلك الزّمان؛ فإنّ هذا يقتضي نسبة القرآن كله، فلو افترضنا أنّ أهل قطر من أقطار الأرض اليوم قد اصطالحوا على تسمية شيء من المنتجات الحديثة "ميسر" مثلا، فهل يكون هذا المنتج رجس من عمل الشيطان فقط لأن المنتج سمّي باسم ما حرمه القرآن، وأنه على الآية أن تستوعب هذا المعنى الجديد وتفتح عليه؟ أم أننا نقول إنّ الميسر المقصود في الآية هو الميسر المعروف عند أهل ذلك الزّمن الذي نزلت فيه؟! لا شكّ أنّ الواجب هنا هو إلزام اللفظ دلالته زمن التنزيل، في عرف أهل ذاك الزّمن، إذ أنّهم المخاطبون بها المكلفون بتبليغها لفظا ومعنى، ولا اعتبار لهذه الدلالة الجديدة في التفسير، مع التنويه بأهمية مراعاة دلالة ألفاظ القرآن الكريم المستنبطة منه وفق

¹ - ينظر: الرافد في علم الأصول، السيستاني علي، ط1، 1994م، دار المؤرخ العربي، بيروت لبنان، ص170.

² - روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، بن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد، ط2-2006م، مؤسسة الريان، دم، 1/ 487.

اللّسان العربي، وبين دلالة استعمال العرب للألفاظ وفق لساخهم، وسنفصل في هذه النّقطة في قادم البحث.

والمعنى أنَّ القول بانفتاح معنى النصِّ القرآني على الدلالات الجديدة للألفاظ لا يقبله العقل والمنطق، والقول بأن نظام اللّغة لم ينشأ دفعة واحدة هو رأي ظنيّ، لا يقوم به دليل، وبالتالي يكون الرّأي القائم عليه في تفسير القرآن رأي ظنيّ لا يقوم به دليل كذلك، ورب العزّة يقول: ﴿ثَٰبِتٌ يُدْهِمُ الْمُؤْمِنِينَ أَكْثَرُ نَجْدٍ﴾ [الأنعام: ٩٣]، فالمرجع ظني والنّظرية كلها تقوم على مبدأ ظن، فإن قام فهمنا لكتاب الله ﷻ على الظن، صارت الشريعة ظنية لأن مرجعها ظني الدلالة، والظن لا يؤدي إلى إيمان يقيني.

وانطلاقاً من هذا الرأي السابق والقائل بتطوريّة النظام اللّغوي ونسبيّته، يعتبر محمّد شحرور إن القرآن الكريم يمثل النموذج الأعلى والأكمل لتطور اللّغة العربيّة، وعلى هذا الأساس قدم مجموعة من المبادئ التي يعتبرها مميّزة للغة القرآن، في كتابه «دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم - المنهج والمصطلحات-»، وهي بمثابة الأسس التي يقوم عليها منهجه اللّغوي في فهم وتفسير الذكر الحكيم، وهو المنهج الذي رآه يصلح كنواةٍ لأسس جديدة وأصول معاصرة في القراءة، وهذه الأسس والمبادئ سنتعرّض لها في هذا المطلب¹:

أولاً: تبعية الألفاظ للمعاني، والمفردات للتراكيب.

يرى محمد شحرور أن الاعتبار في الكلام كله إنما هو للمعنى، والقصد والفكرة، وأن مراد المخاطبين هو الإفهام، والتبليغ فقط، وأنه لا غاية أخرى للغة إلا الغاية الرسالية، من خلال

1- دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، شحور محمد، ص 26-30، وقد ذكر في كتابه «الكتاب والقرآن» ست قواعد للتأويل فصل في كل قاعدة منها. وقد انتقد قواعده حينكة الميداني ذاكراً أن فيها جوانب الصحة لكن شحور أوردها من باب التأمويه أنه جادٌ وصادق في ابتغاء الحقيقة، وقد بينا سابقاً منهجنا في مناقشة أفكار محمد شحور أهمها عدم الخوض أو الجزم في التوابع، وإنما ناقش الفكرة انطلاقاً من منهجه الذي يعتمد على الترتيل والاستقراء؛ وبيان الصواب من الخطأ فيه دون اتهام أو ازدراء أو تكفير أو تضليل، ومن خلال عملية البحث التي أجريناها حول أفكاره فوجد أننا أمام فئتين؛ فئة ترفض أفكاره جملة وتفصيلاً وتوجه له أشدّ الاتهامات بالتفسيق والتضليل وحتى التكفير وترفض أفكاره انطلاقاً من كونه يخالف قواعد الموروث، وفئة منهرة بأفكاره آخذة بها دون بحث أو تمحيص أو مراجعة لأسسه، ونعتقد أن كلاً الفريقين بعيد عن المنهج العلمي، لذلك ارتأينا أن نقف وسطاً بين هذا وذاك فلا نلقي الأحكام لأن الحكم لله وحده ولا نقبل كلامه دون بحث أو تمحيص.

فهم المعنى ومراد الكلام، فهي هي خادمة له متصلة به، وهذه الفكرة تتحقق عنده عبر ثلاث خصائص للغة في علاقتها بالفكر وهي:

أ- **تبعية اللفظ للمعنى:** فاللفظ هو شيفرا تعبّر عن المعنى وهو غير مراد بذاته وإنما يراد المعنى القائم وراءه يقول: "الألفاظ خدم المعاني، فالمعاني هي المالكة لسياستها والمتحكّمة فيها، ووظيفة اللّغة هي آلية التفكيك ونقل ما يريده متكلم إلى سامع"¹، فالاعتبار إذا يكون بالمعنى لا بصورة اللفظ.

ب- **تبعية المفردات للتراكيب:** يرى شحرور أنّ الألفاظ المفردة لا يترتب عليها معنى بذاتها، فالنّص لا يفهم تبعاً لمعاني ألفاظه وإنما يفهم تبعاً للنسيج فلا تفهم مفردة إلاّ في إطار علاقتها بالبناء كلّ، "فحين يخاطب المتكلم سامعاً، فهو لا يقصد إفهامه معاني المفردة لذا فالثقافة المعجمية غير كافية لفهم أيّ نصّ لغوي، فما بالك إن كان النصّ هو التنزيل الحكيم"²، فالمعنى إذا قائم في البناء لا في لبنه وفي النسيج لا في خيطه، ودلالة النصّ تتعلّق بالعلائق التي تنشأ بين كلماته، فالنظام اللّغوي الداخلي للنص هو الذي يحدد المعنى.

ج- **تطور اللّغة تبعاً لتطور الفكرة:** يرى محمد شحرور كما سبق وأن أشرنا بأن النظام اللّغوي نشأ وفق مسار تطوري تراكمي لهذا فكلما تطورت الفكرة تطورت اللّغة التي تعبر عنها وزادت تعقيداً، بحسب تطور المعاني والأفكار المعبر عنها فاللّغة "حاملة للفكر وتطور معه، وهناك تلازم بين اللّغة ووظيفة التفكير عند الإنسان"³، فاستخدام اللّغة لا يتعلق ببراعة المتكلم بل بمدى قدرته على التفكير، ولما كان القرآن الكريم صادراً عن الواحد القدير فهو إذا يشكل أسماً نماذج التعبير اللّغوي إذ أنه ولا شك يعبر عن أسمى المعاني والحقائق.

فكلامه في النقاط السابقة يبدو كلّ حسن، لكنّه غير مطلق، فصحيح تماماً أن الغاية من الكلام هي الإفهام، لكن إفهام من؟!، يجب الإمام الجاحظ عن هذا السؤال حيث قال: "الخطاب هو الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيء للفهم"⁴، وكيف يكون هذا التهيؤ للفهم، فصحيح أن مراد المتكلم الإفهام لكن المتكلم معه لا يفهم إلا بامتلاك الآلة وهي

¹ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: شحرور محمد، ص26.

² - المرجع نفسه: ص26.

³ - المرجع نفسه: ص27.

⁴ - المذهب في علم أصول الفقه المقارن: النملة عبد الكريم، ط1، 1999م، دار الرشد الرياض، 125/1.

المعجم، وصحيح كذلك أن المعنى الكلّي يقوم على التراكيب لا معنى المفردات متفرقة لكن من أين يأتي معنى التراكيب؛ إن التركيب نفسه يأتي من التوليف والتنسيق بين المفردات داخل نظام ونسق معين، وبالتالي لا شك أن معنى التركيب بدوره قائم على التوليف بين معاني الألفاظ، وأكثر عدم الفهم لا يرجع إلى عدم فهم الفعل والفاعل والمفعول به والصفة والموصوف وغير ذلك من العلاقات الإسنادية والإضافية التي تحصل عن المجاورة بين الألفاظ، بل يرجع لعدم فهم المراد بالألفاظ المفردة، ولو أن متكلم تحدث بكلام يخلّ فيه بتلك العلاقات القائمة بين التراكيب لاستطاع أن يقدر المقصود إن كان يفهم معنى كل لفظ، فلو قلت لك شَرَبَ الماءُ وكنت تعي معنى الشرب ومعنى الماء لفهمت أن الماء هنا مفعول به رغم أن المتكلم نطقه فاعلا مرفوعا، لكن لو لم يكن يفهم المراد من كلمة شرب أو ماء أصلا، أكان يفهم المعنى؟! نقول إنّ من يفهم معاني الألفاظ ولا يفقه نظام اللغة ربما فهما كثير من معنى القرآن، لكن من لا يفهم الألفاظ لا يفهم شيئا على الإطلاق من معنى النص، رغم أنّ شحرور لم يقصد بالنظام التراكيب النحوية وإنما يقصد العناية بمعنى اللفظ في سياقه مستمدا هذا الأصل من نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني، غير أنّ تحقق الغاية من نظرية النظم لا يقوم إلا على رعاية معاني الألفاظ مفردة، لذا نجد الكثير من الأبحاث المعاصرة لما همشت المعنى المعجمي للفظ هدمت النص كله كما حصل في التفسير الباطني الذي أشرنا له في الفصل التمهيدي.

والنقطة الأخرى تتعلّق بتطور اللغة مع تطور الفكر هل هذا ضروري، أم أنّ قدرتنا عن التعبير عن أفكارنا هي التي تتطور بتطور فكرنا، فالواقع يرينا العديد من العباقرة الذين يواجهون مشاكل لغوية، كما نجد مجانين طلقاء في كلامهم لكن لا يترتب عن طلاقتهم معنى مفيدا، والمعنى أنّ ارتباط اللغة بالفكر مسألة فلسفية لا يقطع بها إثباتا ولا نفيا، والأمر كله لا يتعلّق بهذه النقطة تحديدا، وإنما يتعلق بالأساس الثّاني الذي يشيّد شحرور بالاستناد لهذه النقاط التي يقوم عليها الأساس الأول.

ثانيا: تطوير التنزيل الحكيم للغة العربية وإلغاء الترادف.

القرآن الكريم بما فيه من البلاغة والإيجاز قد سمح بتطور اللغة العربية، تطورا لم يخرج عن وضع العرب*، لقد كانت العربية متفرقة في العرب شعراء وخطباء وبدوا وحضرا، فجمعها الله ﷻ

* - ولا بد من الإشارة هنا إلى وضع العرب الذي لم يخرج عن اللسان العربي، لأن كتب اللغة التي تحدثت عن الترادف ووجوده في لسان العرب قد ذكروا أنّ من بين أهم أسباب وجوده هو الاختلاف بين لهجات القبائل العربية، لذا جاء

كلها في كتابه وفي لسان نبيه فكان ما فرق من البلاغة والفصاحة والبيان، في ألسنتهم وقصائدهم وخطبهم وأحاديثهم، مجتمعاً في لسان واحد هو لسان النبي ﷺ، وفي نص واحد هو نص القرآن المجيد فأتاح ذلك لهم أن يفهموا المعنى من القرآن وأن يجمعوا لغتهم في وعاء واحد فيستوعبونها ويفهمون نظامها، بقدر ما يستطيعون وبحسب تفاوت ملكاتهم، وهذا هو فضل القرآن على العربية وهو ليس مقصوداً بذاته، وإنما الغاية والقصد من هذا هو إعجازهم بالتحدي ليؤمنوا أنه ليس قول بشر، وتبليغهم مراد الشرع فيلزموه، ولو أنهم كانوا أهل ركافة وعي في الخطاب وعجز عن فهم الفصيح من الكلام لجاءهم القرآن المجيد يتوافق مع متوافقاً مع مستواهم أو لترجمه لهم النبي ﷺ لأن الغاية هي تعليمهم أحكام الشرع لا الفصاحة.

وقد يفهم من كلام محمد شحرور أنه يجعل الوسيلة غاية بقوله: "إنما جاء التنزيل الحكيم ليطور اللغة العربية"¹، وهو لا يقول «طور» بما يفتح الإمكان ليكون هذا التطوير عارضاً بل يجعله مقصداً أساسياً يختزل فيه غاية التنزيل من ناحية اللغة، ويقول في موضع آخر "نرى أن التنزيل الحكيم جاء يحمل في ذاته تطوراً لغوياً لم يعرفه الجاهليون في لسانهم قبله"²، وفي موضع آخر وهو يوضح هذا التطوير الذي أحدثه القرآن الكريم في اللغة العربية قال بأن "التنزيل الحكيم على أعلى مستوى من البلاغة، فهو الكتاب الوحيد الذي يمثل في جميع آياته الخيط الفاصل بين التطويل الممل والإيجاز المخل، ولهذا فعلينا أن نقرأ المسكوت عنه الذي اقتضته البلاغة"³، بحيث ألغى الترادف في الألفاظ والتراكيب، فلا ترد كلمة بذات معنى كلمة أخرى، ولا تركيباً بنفس معنى تركيب آخر، وأن كل كلمة في القرآن الكريم لها معناها الخاص، وكل تركيب متفرد بذاته، فلا يوجد فيه ترادف، "التنزيل الحكيم كتاب دقيق في تراكيبه ومعانيه، انطلاقاً من أن الدقة فيه لا تقل عن مثيلتها في الكيمياء والفيزياء والطب والرياضيات، وهذا أمر طبيعي، فصانع هذا الكون من أصغر ذرة إلى أكبر مجرة، وخالق هذا الإنسان بأعصابه وأوردته وشرائبه وعظامه ولحمه وجلده وشعره وأجهزة السمع والبصر والإدراك، هو ذاته صاحب التنزيل، الذي

القرآن الكريم باللسان العربي كما وصفه سبحانه، سيأتي في قادم البحث الحديث عن تمييز أسلوب القرآن عن أسلوب العرب رغم اشتراكهما في اللسان العربي.

¹ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: محمد شحرور، ص 27.

² - المرجع نفسه: ص 29.

³ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: محمد شحرور، ص 27.

لا بد وأن تتجلى في دقته وحدة الصانع ووحدة الناموس. فلكل حرف فيه وظيفة، ولكل كلمة فيه مهمة، وقوله ﷺ: «رَمِيَ عَمِيٌّ زُ النِّسَاء: ١١، لا تعني أبداً» «ولوالديه لكل واحد منهم السدس»¹، وهو يعتبر أن القرآن جرّد اللّغة بالكامل وألغى التّرادف فيها والذي كان معروفا في لغة العرب الجاهلية، وموجودا بكثرة في شعرهم، وأقام نسقا جديدا للدقة يضاهي ما نعرفه اليوم من الدّقة في الفيزياء والكيمياء والطب، وهذه الدّقة تقتضي حسبه عدم وجود التّرادف فيه مع الإشارة إلى أن المقصود بالتّرادف المتعارف عنده عند العرب هو وجود لفظتين أو أكثر بنفس المعنى وهذا ما ألغاه التّنزيل الحكيم لإزالة التداخل في معاني المصطلحات؛ لكن يمكن أن تكون المفردة الواحدة تحمل عدّة معان يفهم المعنى المقصود منها حسب المعنى العامّ لسياق الجملة التي وردت فيها ووفق نظمها كمفردة «نساء» قد تأتي كجمع لمفردة «نساء» وقد تأتي كجمع لمفردة «امراة»، وكذلك مصطلح عبد يحمل معنى الطاعة ومعنى المعصية ومفردة أمر لها خمسة معان وغيرها من الأمثلة². وعلى هذا الأساس تترتب عند محمد شحرور ثلاث نقاط تتصل بها وهي:

أ- أن القرآن الكريم لا يمكن أن يفهم بالاستناد إلى أساليب العرب: في كلامهم، وشعرهم ونظمهم، فيقول: "لا يمكن فهم التّنزيل الحكيم من خلال أسلوب فهم الشعر الجاهلي ومفرداته، فالمجتمع الجاهلي له أرضيته المعرفية وعلاقاته الاجتماعية والجمالية والأخلاقية الخاصّة به، بحيث جاءت مفردات شعره عاكسة لذلك كله ومعبرة عنه ومُقيّدة به، ونحن لا نجد كلمات أو مفردات عند العرب وقتها تدل على الجاذبية الأرضية أو على كرويتها لأنهم لم يعرفوها أصلا، ولو حصرنا فهم التّنزيل الحكيم بمعاني مفرداتهم، لما حق لنا القول إن المكتشفات الحديثة العلمية أكدت مصداقية القرآن، من هنا نقول إن المجتمعات هي التي تشارك في صنع المعاني حسب تطور معارفها، لكن هذه التطورات نفسها محسوبة في التّنزيل، بحيث مهما امتدت واتسعت، فسيجدها الإنسان منسجمة مع النّص الإلهي، مصدقة له ودائرة في فلكه"³. فهو يرى أن

¹ - المرجع نفسه: ص 27-28.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 29-30.

³ - دليل القراءة المعاصرة للتّنزيل الحكيم: محمد شحرور، ص 32-33، لكن هنا لا بد أن نفرق بين المصطلحات العلمية التي قد نجد لكثير منها توافقا مع القرآن الكريم وبين اللسان العربي للقرآن الكريم وليس لسان العرب، فشحرور محقّ في أن القرآن لا يفسر بالشعر وإن كان الشعر عربيا فهو بلسان العرب وليس شرطا أن يكون باللسان العربي كما سنبينه، لكن

دلالات القرآن متعلقة بمعاني الألفاظ داخل القرآن وأن القرآن يستوعب المعاني المحددة للغة والتي لم تكن معهودة عند العرب وأشار لذلك بالحديث عن الجاذبية والمكتشفات العلمية الحديثة، فالتنزيل لم يستوعب لغة زمان نزوله فقط، بل تعداها للغة الزمان اللاحق، فكان نصه ثابت ومعناه متحرك.

ب- خلق القرآن الكريم من الحشو والزيادة: فكل لفظ في القرآن هو زيادة في المعنى مع التأكيد على نفي الترادف الذي سبقت الإشارة إليه، فالتنزيل الحكيم خالٍ من الحشو واللغو والزيادة، فما اعتبره النحاة زائداً في النحو ليس زائداً في الدلالة.

ج- سلطة النحو القرآني على النحو اللغوي: ومعنى ذلك أن القرآن الكريم مستقل بنحوه غير خاضع لتواضع العرب في لغتهم، فالسلطة لنص القرآن واستعماله لا للنحو العربي المستخلص من استعمالات العرب للغة، ذلك أنه انطلق في قراءته المعاصرة على أن إرساء أسس التدوين والتفعيد جاء لاحقاً للتنزيل الحكيم ولاحقاً للسان العربي وليس قبلهما، فعندما نقرأ قوله ﷻ **ث ن ث** الحج: ١٩ وقاعدة سيبويه تقول أن الفعل يجب أن يماثل الفاعل في الأفراد والتثنية والجمع فلا يعني أن في القرآن خطأ مخالف لقواعد اللغة بل القواعد حين أسست لم تؤسس على ما ينبغي وهو ما يفسره خلافات مدارس النحو وأهله في المثات من المسائل¹، ونرى أن المقارنة بين قواعد اللغة وقواعد التنزيل الحكيم واعتبار أن سيبويه لم يحكم ما أسسه على ما ينبغي في المسائل التي خالف فيها القرآن قواعد اللغة غير وجيه هنا؛ ذلك أن للقرآن قواعده الخاصة التي وجب استنباطها من داخله، فقواعد سيبويه لها أسسها والقواعد القرآنية لها أسسها.

وبالعودة إلى ثالث مراجعه التي يقول شحرور أنه يستند لنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني ثم يخرج عن عبد القاهر الجرجاني في مسألة تطور دلالة الألفاظ، فشحرور يقول بتطور معاني الألفاظ وأن النظم عنده يقتضي أن معاني القرآن تأخذ في كل عصر معاني ذلك العصر ولغته، وعبد القاهر الجرجاني يقول في نظمه بلزوم اللفظ لمعنى واحد لا يتغير، فإن سمي شي باسم يسمى به غيره يكون أحدهما قد أخذ هذا الاسم من جهة المجاز وأن المعنى يقع في التركيب لا

إطلاق القول بأن المجتمعات تشارك في صنع المعاني حسب تطور معارفها، فقد يكون فيه لي لأعناق النصوص لتحميلها معان جديدة اقتضاها الواقع المتغير ولو كان مخطئاً، كما يبيناه في موضوع القوامة.

¹ - ينظر: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، شحرور محمد، ص 28-29.

من خلال المجاورة بين الألفاظ فتمنح علاقة الكلمة بالكلمة للخطاب معناه، فللكلمة معنى ثابت لا تتحول عنه إلا بتحول وضعها من الجملة تقديمًا وتأخيرًا، أو موضعها من الإعراب رفعًا وضمًا وجرا¹، فكيف يقول شحرور بأن معاني القرآن تتحول حسب العصر وأن ألفاظه تأخذ في كل عصر دلالة العصر ويزعم أنه يستند إلى نظرية الجرجاني في النظم وهو يخالفه، فمواقع الكلمات في المصحف ثابتة وإعرابها ثابت، فمن أين تستمد دلالتها الجديدة التي يقول بها شحرور*.

وتعقيبًا على هذه المسألة نشير بداية إلى أن قضية الترادف من أكثر الظواهر اللغوية التي كثر النقاش والكلام حولها بين اللغويين والباحثين والعلماء قديمًا وحديثًا بين مثبت أو منكر لها سواء في اللغة العربية² أو في التنزيل الحكيم¹، فممن اشتهر بنفيه في القرآن الكريم الراغب الأصفهاني

¹ - ينظر: أسرار البلاغة، الجرجاني عبد القاهر، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود، ومحمد شاكر، د. ط، د. ت، دار المدني، السعودية، ص 2-11.

* - نقرّ أنه لا يصحّ أن نعتبر مخالفة شحرور للجرجاني أو ابن جني أو أبي علي الفارسي أو غيرهم في بعض المسائل دليلًا على اعتباره قد أخطأ من خلال قوله باتباع منهج معين ثم يخالف صاحب المنهج في بعض الجزئيات، وذلك أن منهج محمد شحرور قائم على الانتقاء، فهو يأخذ من كل منهج ما يراه مناسبًا وصحيحًا ويترك ما يراه خاطئًا، ومن خلال هذه الانتقائية كَوّن منهجًا خاصًا به أخذ فيه من كل المناهج شيئًا وهذا راجع لرفضه لتقديس كل أقوال شخص معين، فالكلّ يخطئ ويصيب؛ لكنّ اعتراضنا عليه هو أنه لا يبيّن للقارئ ما الذي يوافقه وما الذي يخالفه، أي عدم دقّته في ذكر المنهج المتبع، وهذا يخالف الموضوعية العلمية، فعندما يقول أنّ أسسه اللغوية أخذها من أبي علي الفارسي وابن جني، ثم بالعودة إليهما نجد أنه خالفهم فيما أوردوه، ويقول أنّه استفاد واستند إلى نظرية النظم عند الجرجاني ثم نجده يخالف الجرجاني في تطور دلالة اللفظ، نقول أنّه كان عليه ضبط نقله ليتّصف بالدقة العلمية حتى لا يوهّم القارئ بخلاف مقصده أو فعله.

² - ممّن أنكر الترادف في اللغة العربية لم يكتف بنفيه في الألفاظ التي تختلف حروفها وموادها فحسب بل تعدّاه إلى إنكاره في الألفاظ التي تتفق حروفها ومادّتها وتختلف صيغها وأبنيته - ما لم يجرّ ذلك في لغتين من لغات القبائل العربية - كما لا يجوز أن تختلف الحركتان في الكلمتين ومعناهما واحد، ومن أمثلة ذلك صيغ المبالغة التالية: فعول وفَعَال ومفعال؛ فالأولى كصبور إذا كان الشخص قويا على الفعل، والثانية كصَبَّار إذا فعل الفعل وقتنا بعد وقت، والثالثة كمعطاء إذا كان الفعل عادة له، فمن لا يتحقق المعاني يظن أنها جميعا تفيد المبالغة فقط، رغم أنها تفيد المعاني المذكورة مع إفادتها المبالغة، وقولك سقيت الرجل يفيد أنك أعطيته ما يشربه أو صببته في حلقه، وأسقيته يفيد أنك جعلت له حظا من الماء. ينظر: الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، د. ط، د. ت، دار المعارف، مصر - القاهرة، ص 215، والفروق في اللغة، العسكري أبو هلال، ت محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 15، وينظر: المظهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي جلال الدين، ت فؤاد علي منصور، ط 1 (1418هـ/1998م)، دار الكتب العلمية - بيروت، 317/1 وما بعدها.

حيث قال في مقدمة كتابه: "وأَتبع هذا الكتاب إن شاء الله تعالى، ونسأ في الأجل بكتاب ينبئ عن تحقيق الألفاظ المترادفة على المعنى الواحد وما بينها من الفروق الغامضة، فبذلك يعرف اختصاص كل خبر بلفظ من الألفاظ المترادفة دون غيره من أخواته، نحو ذكره القلب مرة، والفؤاد مرة، والصدر مرة ... ونحو ذلك مما يعده من لا يحق الحق ويطل الباطل أنه من باب واحد، فيقدر أنه إذا فسّر الحمد لله بقوله الشكر لله، ولا ريب فيه بلا شك فيه، فقد فسّر القرآن، ووفّاه التّبيان"²، وقال خالد عبد الرحمن العك: "وإنّ مما لا شك فيه أنه ليس في القرآن الكريم من الألفاظ المترادفة أو المتواترة إلا وفي كل معنى مقصود، يدركه من كان ضلعياً في فقه اللغة وأسرار العربية"³.

كما نجد كثيراً من المعاصرين يؤكدون على أن قلّة علمهم في معرفة الفرق بين بعض الألفاظ القرآنية الظاهر فيها التّرادف، ليس مسوّغاً لإثبات التّرادف، فهذه بنت الشاطي من أشدّ المنكرين للتّرادف في أصل اللغة العربية عامة وفي القرآن خاصّة؛ بعد نفيها للتّرادف في القرآن الكريم إذ لا يمكن فيه للفظ أن يقوم غيره مقامه⁴ قالت: "... وقد ينبغي لي أن أعترف هنا بقصوري عن ملح فروق الدلالة لبعض ألفاظ قرآنية تبدو مترادفة، فليس لي إلا أن أقرّ بالعجز والجهل، وأنا أتمثل بكلمة ابن الأعرابي: > كل حرفين أوقعتهما العرب على معنى واحد، في كل

¹ - ممن أنكره من علماء العربية المتقدمين ابن الأعرابي (ت231هـ) وأبو العباس ثعلب (ت291هـ) وابن درستويه (347هـ) وأحمد بن فارس (ت395هـ) وأبو هلال العسكري (ت395هـ)، وغالبية علماء اللغة المحدثين ينكرون وجوده في اللغة العربية ومن يقول بوجوده إما بتضييق شديد مع شيء من التجوز أو بشروط خاصة، والتّرادف أنواع المختلف فيه هو التشابه الكامل أو التماثل. ينظر: ظاهرة التّرادف والاشتراك اللفظي في كتابي الفروق اللغوية وفقه اللغة -دراسة لسانية تداولية-، بوشارب الشريف، إشراف كمال قادري، مذكرة ماجستير، جامعة محمّد لمين دباغين -سطيّف2، كلية اللغة والأدب العربي، 2016/2015، ص36-48، وينظر: ظاهرة التّرادف عند القدماء والمحدثين، سليمان أبو عيسى، تاريخ الإضافة 2008/3/1م، https://www.alukah.net/literature_language

² - المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ت صفوان عدنان الداودي، ط1، 1412هـ، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، ص56.

³ - أصول التفسير وقواعده: العك خالد عبد الرحمن، د.ط، (1406هـ / 1986م)، دار النفائس، بيروت، ص271.

⁴ - الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطي)، ص194، وينظر في المطلب الفقهي تحرير هذا المعنى من كلام اللغويين وإقرار شحور ذاته له في كتابه من حيث التطبيق رغم نفيه للمعنى النظري، ما أوقعه في التناقض والتضارب بين الفهم والتطبيق.

منهما معنى ليس في صاحبه، ربما عرفناه فأخبرنا به، وبرما غمض علينا فلم نلزم العرب جهله¹.

وعليه لا يعتبر محمد شحور أول من أحدث الكلام فيه بإنكاره له في التّنزيل الحكيم، غير أن
الآلّف للانتباه توصّله بعد إلغائه للترادف إلى أحكام وأفكار كان أوّل من نبّه عليها في مجال
البحث في ألفاظ القرآن الكريم - حسب اطلاعي - كتفريقه بين مصطلحات القرآن الكريم في
المعنى؛ كالفرق بين القرآن والكتاب، وبين ورود الكتاب معرّفاً ونكرةً، وبين اللّوح المحفوظ
والإمام المبين، وبين الأبوين والوالدين* وبين كُتِبَ وفُرِضَ وقُطِعَ وبِتَر والعباد والعبيد.. وستتم
مناقشته في بعض من هذه المصطلحات في مطلب المنهج الفقهي.

¹ - الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: المرجع السابق، ص 219-220.

[illegible]

ونلاحظ أن ذكر بنت الشاطئ لنوع الترادف المرفوض يوحي بأن الاختلاف بين أقوال المنكرين له والمثبتين مبني على مفهوم كل طرف للترادف إذ قالت: "... ولا يشغلنا تعدد الألفاظ للمعنى الواحد، إذا كان عن اختلاف لغات القبائل العربية، وذلك ما لا خلاف فيه، فيما أعلم، وإنما يشغلنا الترادف حين يقال بتعدد الألفاظ للمعنى الواحد، دون أن يرجع هذا الترادف إلى تعدد اللغات، ودون أن يكون بين الألفاظ المقول بترادفها قرابة صوتية"¹.

ولسنا بصدد مناقشة وجود الترادف من عدمه في القرآن الكريم أو في اللغة لأن الموضوع متشعب والمسألة تحتاج تدقيقاً وتفريقاً بين ما يقصده البلاغيون وهو البحث عن الدلالة وما يقصده النحويون وهو البحث عن المعنى، فسبب اختلافهم هو عدم اتفاقهم على تعريف ناضج لمصطلح الترادف "أي أنهم يتحدثون عن مساحتين مختلفتين من مباحث اللغة، فالنحوي المشغول "بالجملة" (وهي مجال علم النحو) يبحث عن المعنى الإعرابي الذي يؤديه اللفظ في الجملة، مثلما في قوله تعالى ز پ پ پ پ ن ث ر آل عمران: ١٥٩، قال النحويون عندما لم يجدوا تأثيراً نحوياً لـ "ما" إنها "زائدة". أما البلاغيون، فلا يجدون حرفاً زائداً في كتاب الله تعالى دون غرض، ومن ثمّ بحثوا عن سبب قوله "فبما رحمة" وليس "فبرحمة" فالبلاغي يتساءل ما دلالة اختيار هذه الكلمة دون غيرها، وعليه رأوا منع الترادف هو مسألة بلاغية، تدور في عالم "الدلالات"².

لهذا رأى كثير من الباحثين " أنه لا خلاف عند التحقيق بين الفريقين، وإنما هو اختلاف في المنهج في تناول، بين البحث في أصول الألفاظ ورصد الواقع اللغوي بعيداً عن تلك الأصول،

بالدليل العلمي المقنع لتبين عليل أفكاره من صحتها، لأننا أمام قضيتين فيما تعلق بهذا الجيل؛ إما أن الخطاب الديني المعهود لم يتمكن من مواكبة الفكر المعاصر للشباب المسلم اليوم مع ما يواجهه من تحديات رغم صحة ما يقدم، وإما أنّ الكثير من القضايا المطروحة للنقاش تحتاج فعلاً إلى مراجعة وتمحيص.

كما أذكر أن هناك من الباحثين بعد شحرور من تطرّق لمواضيع تعتبر من الثوابت في الفقه الإسلامي وقام بمراجعتها كالباحث المغربي بنعكراش خليل في كتاب طبعه بمصر وتعدّر علي الوقوف عليه.

¹ - الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، ص 194.

² - مقال بعنوان: هل هناك ترادف في القرآن، شريف محمد جابر، <https://www.aljazeera.net/blogs/2017/10/9/>

وكان ذلك نتيجة لغموض المصطلح في أذهان اللّغويين، وعدم الاتفاق بينهم على تعريف واحد للترادف"¹.

فاعتراض كثير من المعاصرين على محمد شحرور ليس في إنكاره للتترادف وإنما في رفض التغيّر الجذري في فهم معاني النصوص، فاعتبروا منهجه هو إعادة إنتاج إسلام جديد غير الذي عرفه الناس على عهد رسول الله² ومثاله الفرق بين القول والنطق الذي ناقشته في مطلب السنة النبوية.

ولا شك أنّ كل اعتراض أو رفض لأي فكرة جديدة فقط لكونها جديدة ومخالفة للمعهود دون بحث وتحري الصواب من الخطأ فيها فهو اعتراض يفتقر إلى المنهج العلمي إذ من الممكن أن يستدرك المتأخر على المتقدم نظرا لاختلاف وسائل الإدراك وبيئته، ولأنّ محدّد شحور يدعي أن منهجه مستمد من التّنزيل الحكيم وأن كل الأحكام التي توصل إليها أدلتها موجودة في الآيات؛ فالأولى أن نتبع كل كلامه وأدلته بالبحث والتمحيص لنميز فيها الغث من السمين بالحجج من القرآن وليس فقط رفض أفكاره كونها مخالفة للموروث وأقوال المتقدمين.

[illegible]

¹ - الترادف في القرآن الكريم بين التّظنية والتطبيق، المنجد محمد نور الدين، ط1 (1417هـ/1997م)، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية)، ص127.

² - ينظر: هل هناك ترادف في القرآن، المرجع السابق.

لكن بالتحقيق نجد أن معنى الجمل البعير ومعنى الجمل قلس السفينة، ومعنى الجمل الحيوان العظيم¹ وكل معاني الكلمة كما ترد في المعاجم العربية، ترجع لأصل واحد هو «الجمع» فتقول العرب لحبل السفينة «جُمِّلَ» لأنه حبل خشن مضفور من حبال رقيقة جمع بينها فحُشِّنَ وعَظُمَ، وتقول لجملة الكلام «جملة» لأنها جمع بين الألفاظ فعظمت مبنى ومعنى، وتقول للحي العظيم جملة أنه جمع بين الدور فعظم واتسع، وتقول لابن الناقة جمل إذا بلغ مبلغا معيناً من النضج لأن خلقه قد عظم، وتقول لجماع النوق والخيل والخشب كل شيء يضم بعضه إلى بعض جمال، وتقول للرجل الصبور شديد الصبر على الأمر العظيم بصبره متجمل، لأن الصبر خشن ثقل عظيم تحمله ولأن الهم يجتمع على المبتلى بعضه إلى بعض، ولأن البلاء والمصائب فرق نفس الإنسان بجزع فإن هو جمعها وثبتها وأمسكها قيل متجمل وذلك قول امرئ القيس في معلقته: "وقوفاً بها صبحي عليّ مطيهم**" يقولون لا تهلك أسي، وتَجَمَّلَ²، فالمعنى واحد بن هذه الألفاظ جمعا وبعضها مرادف لبعضها في الصفة التي سمي وفقها وهي «عظم الشيء وخشونته»، فالأصل واحد ترجع إليه جميعا وبعضها يرادف بعضا في المعنى العام فالجمل الحيوان الخشن، والرجل الصبور والحبل السميك والحجر العظيم والحي الواسع، والسياق فقط من يبين المراد إن اقتضت الحاجة لبيانه بأن يكون التعبير حقيقيا، لكن هل مراد الله ﷻ في الآية أن يحدثنا عن الجمل والجمالة حبلا كانت أو حيوانا أو شيئا خلاف ذلك أم أراد أن يكني بها عن استحالة دخول الشيء العظيم المجتمع بعضه إلى بعض الخشن الذي يوصف بالجمل في الشيء الضيق شديد الضيق الذي يكنى عنه بسم الخياط أي ثقب الإبرة؟

إن أهم ما نلاحظه عند تتبع منهج محمد شحرور في نفي الترادف وتفريقه بين معاني ودلالات الكلمات القرآنية رغم أسبقيته بين المعاصرين في فتح الباب أمام إعادة النظر في معاني بعض الكلمات القرآنية، غير أنه في كثير من الأحيان يقع في مغالطة التعميم المتسرع* إذ يغفل عن

¹ - لسان العرب: ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن علي، ط3، 1444هـ، دار صادر، بيروت - لبنان، 11/123 وما بعدها.

² - شرح المعلقات السبع، الزوزني حسين بن أحمد، ط1، 2006م، دار احياء التراث العربي، دم، ص 37.

* - عبارة التعميم المتسرع تعني الاستقراء الناقص، وأول من سمعته ذكر هذا المصطلح هو الباحث الإسلامي عبد الوارث محمد حماد رزق، بكالوريوس في المعارف الإسلامية وماجستير في علم نفس الشخصية، صاحب قناة آفاق الفكر في اليوتيوب. ينظر فيديو بعنوان: تحافت الدكتور محمد شحرور في معنى العبادة.

بعض المواضع التي تخالف المبدأ الذي بنى عليه فكرته وقطع بصحته وجعله قاعدة يبنى عليها الأحكام، ومن المعلوم أن وجود موضع واحد يخالف القاعدة المسطرة يستدعي مراجعة القاعدة وعدم التسليم لها خاصة وأن ما يترتب عليها هو استنباط أحكام فقهية، وعليه لا بد من مراجعة كل الآيات التي ذكرت فيها الكلمة محل الدراسة تماماً كما سنبينه في الفرق بين الكتاب والقرآن في المطلب الموالي.

أما عن السبب الدافع لمحمد شحرور في نفيه للترادف من حيث التراكيب ومن حيث الألفاظ هو إثبات بلاغة القرآن، ويقول إن القرآن الكريم أعطى الألفاظ التي كانت مترادفة في شعر العرب معاني جديدة خاصة تلغي الترادف فالثقب والسّم في كلام العرب واحد لكنهما في القرآن مختلفين، والكتاب والإمام والسفر في كلام العرب واحد وهي في القرآن مختلفة، وامرأة الرجل وزوجته عند العرب واحدة وهما في القرآن مختلفان، وهذه المسألة المتعلقة بمعنى الترادف وهل هو التعبير عن المعنى الواحد بأكثر من كلمة مع اشتراط الاتحاد في الصفة؟ أم هو التعبير عن المعنى الواحد بكلمات مختلفة في الصّفات؟ سيتم التطرق لها وبيانها في المطلب الفقهي.

ونعود لقضية إثبات بلاغة القرآن القائمة على إلغاء الترادف، لنسأل إذا كان هذا هو السبب فلماذا لم يبلغ التكرار؟، فوجه البلاغة في الترادف أقوى منه في التكرار، إذ يمكن أن نفسّر الترادف بفصاحة المتكلم وقدرته على التعبير عن ذات المعنى بأكثر من وجه من وجوه الكلام، وهذا مذهب سائد في الثقافة البلاغية العربية إذ أنهم ذهبوا إلى أن المعاني مشاعة بين الناس وأن العبرة بحسن السبب والقدرة على التوليف بين الألفاظ والتحكم في نسيج الكلمات، لذلك قال الجاحظ "المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والقروي والبدوي، وإثما الشأن في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع، وكثرة الماء، وجودة السبب، وإثما الشّعُر صياغة وضرب من التصوير"¹، والقرآن عند نزوله أبهر الفصحاء وأعجز الطلقاء، فقد فهموه وعرفوه وعلموا أن معاني ألفاظه لم تتجاوز ما عرفوه منها ولو فعلت فأعطت اللفظ معنى جديداً لأعجزهم إدراك هذا المعنى الجديد، ولو أن ذلك حصل، وأنهم لم يعرفوا شيئاً من دلالة ألفاظه، أو أنه خرج باستعمال بعضها عما كانوا يعرفونه-رغم تميّز أسلوب نظمه عن أسلوبهم-

¹ - دلائل الإعجاز في علم المعاني: الجرجاني عبد القاهر، تح: محمود محمد شاكر، ط2، 1996م، مطبعة المدني، مصر، ص 256.

لكن القرآن الكريم كرّر فأعجزهم بما أفاده التّكرار من معاني التّوكيد والتّأكيد على المراد، والنظم والترتيب بحيث يجعل الآية الواحدة كالعمود الذي تنظم عليه السّورة كلّها وهذا ما لم تعرفه العرب في شعرها فحملها على ذمّ التكرار بالمطلق، لكن حين استعمله القرآن كما في سورة القمر وسورة الرحمن أبهرهم وأعجزهم، واستعمل التّرادف -بمفهومه الصّحيح* - لأن مراده هو الإفهام ومخاطبة العموم والتّأكيد على بلوغ القصد وهذا كله يقتضي في عرف النّاس جميعا أن تنوع الأساليب مع حفظ المراد، والأسّاذ الحاذق ينوّع في أساليب الكلام والتّبيان ويحافظ على ذات المعنى ليحقّق بذلك أكبر قدر من الإفهام، والقرآن جاء معلما للنّاس، لذلك نقول أنّ نفى التّرادف لإثبات بلاغة القرآن العظيم بعيد جدا.

ثالثاً: الاكتفاء الذاتي للقرآن الكريم.

من أهم القواعد التي انطلق منها محمد شحرور في فهمه للآيات تأكيده على أن كلام الله ﷻ وجب بالضرورة أن يكون مكتفيا ذاتيا لا يحتاج إلى أي شيء من خارجه لفهمه وجميع مفاتيح فهمه داخله (تفصيل الكتاب)، مثله مثل الوجود لا يحتاج إلى شيء خارجي لفهمه لأن الله ﷻ الذي خلق الكون بكلماته هو نفسه الذي أوحى التنزيل بكلامه قال ﷻ ث ب د ن ا ئ ه نه نو نُوْ نُؤُ نُئُو نُؤِ يُي بُر التوبة: ٦

فسعى إلى فهم مصطلحات التنزيل الحكيم¹ وبيان الفروقات بينها مؤكدا على كون التنزيل الحكيم مطلق في ذاته نسبي لقارئه بسبب تطور نظم المعرفة وأدواتها لدى الإنسان وهذا ما سماه

* - سنوضحه أكثر في المطلب الفقهي.

1 - ارتأيت ذكر عبارة التنزيل الحكيم عند نقل كلامه ومناقشته وفق أسلوبه ومصطلحاته كونه يعتبر القرآن جزء من التنزيل الحكيم وليس كله كما بينته في المطلب الفقهي.

ثبات النص في ذاته وحركة المحتوى لقارئه في فهمه¹، وقد أطلق عليه بظاهرة التشابه في التنزيل²، شارحا جدلية المطلق والنسبي في الكتاب الواحد بكون الله ﷻ مطلق وكامل المعرفة ولا يتصف بطابع النسبية وبالتالي فإن كتابه يحمل الطابع المطلق في المحتوى؛ وبما أن الله ﷻ ليس بحاجة إلى أن يعلم أو يهدي نفسه؛ وإنما جاء بهذا الكتاب هداية للناس أجمعين ولأنه جعله آخر الكتب فوجب أن يحمل طابع النسبية في الفهم الإنساني له، لأن نمط التفكير الإنساني لا يمكن أن يتم بدون لغة، فصاغ الحق ﷻ الكتاب بلغة إنسانية أولا وثانيا أن تكون هذه الصياغة بطابع خاص لأنها تحوي المطلق الإلهي في المحتوى أي ثباته والنسبية الإنسانية في فهم هذا المحتوى أي حركته، واجتماع الثبات والحركة في النص الواحد هو فقط الذي يؤهله ليكون نصا إلهيا لأن الإنسان عاجز عن الجمع بينهما³.

وخلاصة هذه الجزئية أن شحرور يجعل فهم القرآن مستقل عن كل مرجعية غير مرجعية الإطار القرآني وعصر المتلقي، ويمكن اعتبار قوله إن القرآن مكتف ذاتيا ذكره للتأكيد على النقاط التالية:

أ- الوعي بمطلقية النص ونسبية المعنى: وهي تحمل معنيين عنده؛ أولهما عجز الإنسان عن الإحاطة بمعاني الكتاب لأن الرسالة جاءت خاتمة إلى أن يرث الله ﷻ الأرض ومن عليها، فلا يمكن لبشر أيا كان أن يحيط بكل ما في الكتاب ويقول هذا هو الفهم الكلي والصحيح، لأنه بذلك يصبح ندا لله ﷻ في علمه، وثانيهما أن المعاني المستنبطة غير ثابتة ومتغيرة بحسب متغيرات الزمان والمكان وتطور مدارك الإنسان ولغته.

ب- الوعي باستقلالية القرآن الكريم: أي أن المعنى في ألفاظ القرآن مستقل عنه فيما عداه، كما سبق تبيانه مؤكدا على أن معنى مفردات يوجد في السياق الداخلي للنص لا خارجه كالشعر وكلام العرب مثلا "وبالتالي يفهم المعنى المقصود منها، حسب المعنى العام لسياق الجملة التي وردت فيها ووفق نظمها"⁴.

¹ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: شحرور محمد، ص21.

² - المرجع نفسه: ص25، سيتم التعليق على ظاهرة التشابه في قادم المطلب.

³ - ينظر: الكتاب والقرآن، شحرور محمد، ص36.

⁴ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، شحرور محمد، ص29-30.

فكلامه هنا فيه جانب من الصواب -في رأيي- وجانب من الخطأ؛ حيث أصاب بقوله أن كلَّ الجهودات المبذولة في تفسير القرآن الكريم من قبل العلماء والباحثين تبقى آراءً تفسيرية بشرية تقبل المناقشة والأخذ والرد وفق رجحان الدليل وقوته، وخير ما نستدل به هو اختلاف علماء التفسير في تفسير الآية الواحدة كل حسب ما قوي عنده من حجة، وإقرارنا لهذه المسألة نخرج من قضية تقديس الأشخاص بوعي أو دون وعي منا ونتجه إلى تقديس كلام رب الناس، وهذا ما يدعو إليه العديد من الباحثين والمفكرين قديما وحديثا ممن حملوا لواء التجديد وغريبة التراث وتمحيصه وتمييز الأقوال المتأثرة بالبيئة والواقع الاجتماعي والسياسي المراعي لظروف الناس حينها من غيرها، والعمل على تفعيل هذه العملية هو الكفيل بإسعاف الإنسان في كل زمان ومكان بما يحتاجه، وعليه فمسألة تقديس الأقوال وإغلاق باب الاجتهاد ورفض فكرة أن ما فهمه السابق قد يفهم اللاحق غيره أو عدم قبول استدراك المتأخر على المتقدم بناء على تغيير

¹ - ينظر: دليل القراءة المعاصرة للتزويل الحكيم، شحرور محمد، ص 25.

المعطيات في كل زمن فهو تكريس لجمود الفكر وتقييد للعقل وحرمانه من التدبر الذي أمره به الشارع الحكيم.

أما قضية كون التنزيل الحكيم معجز لأنه جمع بين الثبات في النص والحركة في الفهم فالتسليم بهذا القول يوحى أو يوصل إلى تعدد التشريع حسب كل زمان، فيكون النص المطلق تابعا للواقع المتغير*، ويكون الواقع المتغير حكما على النص المطلق وهذا ما يؤدي إلى العبث في استنباط الأحكام والابتعاد عن فطرة الله التي فطر الناس عليها، لأن الواقع متجدد ومختلف من بيئة لأخرى وفيه الصواب والخطأ فواقع الدول الغربية ليس كواقع الدول الشرقية فنجد في أحدهما أو كلاهما العديد من الجوانب التي ابتعدت عن فطرة الله ﷻ فهل تفهم الأحكام وتطبق وفقا لفطرة الله التي فطر الناس عليها أم وفقا أم وفق لما أقره** الناس من واقع أبسط مثال عنها الوضع الاجتماعي للمرأة واختلاف الوسائل التي تضمن لها العيش الكريم بين منطقة وأخرى فنجد التنزيل الحكيم كفل لها متطلبات العيش من قبل وليها دون أن يلزمها بالسعي المادي وهو القانون الذي يتماشى مع فطرتها كونها أنثى مبرها الحق ﷻ بصفات مختلفة عن الذكر*، بينما نجد في مجتمعات أخرى المرأة مسؤولة عن نفسها بداية من سن الرشد وعليها أن تتحمل أعباء الكسب وأعباء الرعاية في آن واحد دون مراعاة لفطرتها الأنثوية، فهل يصح للقارئ في المجتمع الغربي أن يستنبط من التنزيل الحكيم ما يعضد به فكرة وجوب استقلالية المرأة بينما يستنبط القارئ في المجتمع الشرقي ما يؤكد به وجوب إنفاق ولي المرأة عليها، فإذا كان الجواب نعم وفق نظرية ثبات النص وتغير الفهم فسنعق في التناقض في التشريع بين الأمر والنهي في المسألة الواحدة وشريعة الله ﷻ منزّهة عن التناقض، وإذا أجبنا بلا بناء على أن النص واحد والمراد منه

* - وقد ذكر شحرور في أحد لقاءاته لما سئل هل السلطة للواقع أم النص قال السلطة للواقع لأن الواقع يوافق النص.

** - أقول «أقره» وليس «استجد» لأنّ الفرق بينهما بيّن، فما أقره الناس قد لا يكون خارجا عن سيطرة الإنسان بل تعمدت جهات معينة وضعه لخدمة مصالحهم سواء ما تم إقراره يتماشى مع الفطرة أو يناهها، أما ما استجد من متغيرات قد يندرج ضمن سنة الله في كونه وأن معارف الإنسان تتطور مع زيادة وعيه واستحداث الوسائل التي تعينه على الإدراك أكثر، فكل ما استجد من متغيرات وظروف ستجد في كتاب الله ﷻ ما يعينها على المضي قدما، أما ما تم إقراره فينظر فيه هل هو موافق لفطرة الله التي فطر الناس عليها فيقبل أم مخالف لها فيرفض أو يقوم.

* - سيتم توضيح هذه المسألة في المبحث الثالث مطلب القوامة.

واحد وما وجب أن يفهم منه واحد* فسيطرح القارئ السؤال: كيف لنص واحد وفهم واحد أن يلبي احتياجات واقع متغير؟ والجواب يكمن في إدراك غايات وحكم التنزيل الحكيم القادرة على استيعاب كل المتغيرات في كل زمان ومكان، وهي ما يسميها البعض التفريق بين الوسائل في المقاصد في الكتاب** مع عدم فصلها عن قواعد التدبر التي أساسها إدراك دلالة ألفاظ لغة القرآن عبر تطبيق قاعدة الترتيل كما سنبينه في التالي.

المطلب الثاني: المنهج الفكري.

تعرضنا في المطلب السابق من هذا المبحث إلى عرض الأسس اللغوية التي يضعها محمد شحرور لفهم الخطاب القرآني، وإن كان محمد شحرور يجعل الأساس الأول في منهجه اللغوي مرتكزا بجدلية اللغة والفكر؛ فإنه يحاول صياغة أسس فكرية للوصول لفكرة القرآن أو قصديته،

* - قد فصل علماء أصول الفقه في دلالة الألفاظ على المعاني من حيث المتكلم فيه (ما يقصده المتكلم دلالة/ما يقصده السامع دلالة إضافية -نسبية-)، ومن حيث كمال المعنى (مطابقة/ تضمن/ التزام) ومن حيث الشمول والحصص (عام/ خاص/ مشترك)، ومن حيث الوضوح والخفاء (واضح -محكم مفسر نص ظاهر- / غير واضح -خفي مشكل مجمل متشابه-)، وتم مناقشتهم فيها من قبل الباحثين وبيان أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف معهم كصيغة جمع المذكر السالم في القرآن الكريم هل يشمل الإناث أم لا يشملهم كقوله تعالى «قاموا» إذ الاختلاف ناتج عن دراسة الألفاظ بمعزل عن السياق والقارئ تارة ومن خلالها تارة أخرى، ينظر دراسة المعنى عند الأصوليين، سليمان طاهر حمودة، ص 13-14 نقلا عن ظاهرة الترادف والاشتراك اللفظي في كتابي الفروق اللغوية وفقه اللغة -دراسة لسانية تداولية-، الشريف بوشارب، ص 28-31.

** - قد طرح الفكر الشيعي مفهوما مستحدثا لإيجاد حلول للقضايا المعاصرة المستجدة سمي "وحدة المفهوم وتعدد المصادق" يطرح من خلاله سؤال هل مصاديق القرآن تكون صالحة لكل زمان ومكان بمصاديق عصر الصدور أم بمصاديق عصر الوصول، واعتبر السيد كمال الحيدري من أكثر علماء الشيعة تبنيًا له ودفاعًا عنه لأنه في رأيه هو من يحقق صلاحية القرآن لكل زمان ومكان، ومن خلال تطبيق وحدة المفهوم وتعدد المصادق كل ما تحتاجه موجود في القرآن ولكنه بنحو مفهوم عام فمصاديقه تتغير من زمان إلى زمان، فلا يخلوا أمرًا إلا واصله موجود في كتاب الله، وعلى الفقيه في عصره ألا يجمد على مصاديق من تقدمه، بل يشخص مصاديق عصره. ينظر: الموقع الرسمي للسيد كمال الحيدري، فقه المرأة (53)- أدلة نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصادق في النص القرآني، تاريخ النشر 2018/1/15م، alhaydari.com/ar/2018/01/62256، ويطرح أفكاره أيضا من خلال فيديوهات في قناته في اليوتيوب.

وتم انتقاد هذه النظرية من قبل الباحثين في الوسط الشيعي كونها تؤدي إلى تاريخانية السيرة النبوية وأنها تطبيق صالح لذلك العصر وقد لا يصلح لهذا العصر، وقد سمي رافضو هذا الفكر المعاصر الذي يدعو إلى تفعيل تغير المصادق من زمان إلى زمان بمشروع الحداثة الإسلامية نسبة إلى الحداثة الغربية كونه يهدم ثوابت الدين والفكر الشيعي. ينظر مضمون رسالة: مشروع الحداثة الإسلامية -المصادقية والنتائج (قراءة موضوعية ناقدة)-، السيد عباس العلوي، ط 1 (1442هـ/2021م)، بيروت.

معتبراً أن قراءة التنزيل الحكيم قائمة على جدلية شيفرا اللّغة والقارئ الذي يفك هذه الشيفرا للوصول للقصد، لذلك يضع مجموعة من الأسس ومبادئ المنهج الفكري التي يمكن من خلالها فكّ الشيفرا اللّغوية للنص، والكشف عن فكرته أو معناه¹، والتي يقيمها استناداً وتأكيذاً على ما توصل إليه من الرّأي حول لغة القرآن في المنهج اللّغوي، محاولاً فهم القرآن فهماً يقول أنه "مرتکز على ما توصل إليه كل من علمي اللّسانيات والابستمولوجيا" التي تعني - كلمة ابستمولوجية- نظرية المعرفة أي الدّراسة النقدية للمعرفة، وهذه المبادئ الفكرية للفهم هي ما سنحاول تبيانها في هذا الفصل، ولما كانت النّظرية المعرفية ترتبط أساساً بفلسفة المعرفة فإنه يجدر بنا بداية إشارة لما تثيره مواقف شحرور من الجدل بين معارضيه.

فأكثر ما ينتقد عليه محمد شحرور حسب بعض معارضيه، هو تأثره بالفكر الماركسي بل ورغبته في نشر الفلسفة الماركسيّة في الأوساط الإسلاميّة، ولعلّ حبنكة الميداني² من أشدّهم انتقاداً لمنهج شحرور الذي يحبي الفكر الماركسي كونه من تلاميذ ماركس وهيكل فهو ماركسي باطني على حد قول حبنكة: "ووجد المهندس -د. شحرور- لهذين الأساسين: (الباطنية والماركسية) رافداً من البنيويّة والحداثة.. مستظلة بما يسمى بعلم الألسن والألسنات، على الرّغم من سقوط البنيويّة والحداثة في مواطن نشأتهما في العالم الغربي.. وقد انكشف للباحثين أن غاية البنيويّة والحداثة فك الارتباط بين الكلام وبين مراد قائله منه.. وإطلاق العنان لكل إنسان أن يفسر النّص بما يشتهي من تحليلات توهيمية ... حتّى يكون للنص الواحد من المعاني بعدد قرّائه"³،

¹ - ينظر: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: شحرور محمد، ص 30.

² - ولد الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني سنة 1927م بدمشق، ونشأ في بيت علم ودعوة، درس في معهد التوجيه الإسلامي الذي أسسه والده وتخرج منه عدد من علماء دمشق المعروفين كالشيخ محمد رمضان البوطي، والدكتور مصطفى البغا، ثم درس في الأزهر الشريف، وعمل بعد تخرجه في مديرية التعليم الشرعي التابعة لوزارة الأوقاف السورية، ثم عضواً لهيئة البحوث في وزارة التربية والتعليم في سوريا، ثم انتقل إلى السعودية بعد عام 1967م ليعمل أستاذاً في جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، ثم أستاذاً في جامعة أم القرى في مكة قرابة ثلاثين عاماً، توفي سنة 2004م بدمشق، وقد تنوعت إسهاماته التأليفية في مجالات متعددة زادت عن الثلاثين كتاباً فكتب في العقيدة، والدعوة والأدب، والأخلاق والدراسات القرآنية، وسلسلة أعداء الإسلام "اليهود - الشيوعية - التيارات المعاصرة - الغزو الفكري" وغيرها من مؤلفاته تفسير «معارج التّفكّر ودقائق التدبر» في 15 مجلداً و «كواشفُ رُيُوف في المذاهب الفكرية المعاصرة». ينظر: موسوعة عريق <https://areq.net/m>

³ - التحريف المعاصر في الدين تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق، حبنكة الميداني، ص 20.

وبالمقابل فإن جماعة أخرى من منتقديه والمحسوبين على التيار الحداثي، يقولون بأنه تقليدي وينتقدوه لعدم استخدامه للمناهج الغربية في قراءة النص القرآني، فنجد مثلاً محمد أركون يصفها بالإيمانية لأن هدف شحرور هو تحصيل الاعتقاد أي تثبيت النص فالنص القرآني عند محمد شحرور في رأي أركون "لم يتعرض للمساءلة، ولم يصبح إشكالياً، وإنما تم تثبيته مرة أخرى بالنسبة للمسلمين الذين قد يتعرض إيمانهم للاهتزاز أو الزعزعة تحت تأثير الفكر العلمي الحديث"¹، وكان من أشد منتقديه من التيار المعاصر نصر حامد أبو زيد كانتقاده في عدم الاستناد إلى قوانين علم النصوص فيقول: "أمّا الوثب إلى المغزى دون المرور بالدلالة واكتشافها بقوانين علم تحليل النصوص فهو التلوين المغرض، أو القراءة النفعية التي تحول النصوص إلى نصوص معلقة في الفراغ"² ويقول في موضع آخر عنه: "ورغم أننا لا ننكر إنكاراً تاماً مشروعياً مثل هذه القراءة المعاصرة، فإننا لن نكفّ عن التنبيه لشروط تلك القراءة؛ لكي تكون قراءة تأويلية منتجة، وحتى لا نقع في الوهدة التي نسميها قراءة تلوينية مغرضة"³.

وقد محمد شحرور أكد أنه لا علاقة له بالمنهج الشيوعي ولم ينتم له أبداً ولا علاقة له بالسياسة⁴ رغم أنه عاش في الاتحاد السوفياتي لكنه أدرك لاحقاً أن هذا الفكر يقوم على الأحادية، وفي عدة كتب له يبيّن خطر الأحادية وأن مصيرها هو الهلاك أو الدمار لأن الأحادية لله وحده وما عداه يقوم على التعددية، وهذا أهم سبب لسقوط الاتحاد السوفياتي⁵، ويعتبر المجتمع المتعدد مجتمع متطور ولا يقدم إلا السعادة للإنسان مثل «المدينة المنورة» الجميع كان يعيش فيها من كل الأطياف والقوانين تحكمهم جميعاً أما الأحادية فتؤدي إلى مجتمع

¹ - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون محمد، ط2، 2005م، دار الطليعة، بيروت-لبنان، ص15.

² - مقال بعنوان: المنهج النفعي، مجلة الهلال، العدد الثالث، مارس 1992م، ص58 نقلاً: بضاعتكم ردت إليكم-موقف نصر حامد أبو زيد من محمد شحرور-، إبراهيم بن محمد صديق، مركز سلف للبحوث والدراسات، https://salafcenter.org/4487/#_ftn24

³ - بضاعتكم ردت إليكم-موقف نصر حامد أبو زيد من محمد شحرور-: إبراهيم بن محمد صديق.

⁴ - برنامج لعلهم يعقلون: الدقيقة 23 الحلقة 28.

⁵ - ينظر: برنامج لعلهم يعقلون، الحلقة الأولى <https://www.youtube.com/watch?v=au7aNs6TYtQ>

سكوني جامد لا يمكن أن يتطور ومصيره الهلاك¹، معتبرا أن الثقافة العربية ثقافة متعددة الآلهة أحادية المجتمع لا تقبل الآخر، لكن الله ﷻ يريدنا أن تكون أحادية العبادة لله متعددة المجتمع. وما يعيننا من هذا المطلب هو تقديم مبادئ المنهج الفكري عند شحرور ومناقشتها في مرجعيتها، فليس غايتنا أن نثبت انتساب شحرور للماركسية أو غيرها، فهدفنا من البحث هو معرفة مبادئ المنهج وقواعده بالصحة والخطأ وفي مرجعيتها أيضا فقد يكون مبدأ من مبادئ المنهج عند شحرور مستمدا من الفلسفة المادية الماركسية أو الليبرالية دون أن يقتضي ذلك أنه ليبرالي أو ماركسي، فالحكم على انتساب شخص لمذهب أو جماعة لا يتعلق بتصريحه ولا برفضه، ولا يتعلق بحكم الناس عليه بل يتعلق بتمثله للنموذج الفكري ككل.

أولاً: مبادئ المنهج الفكري عند محمد شحرور. 1- المبدأ اللساني العقلي.

هذا المبدأ هو مبدأ منهجي يشترط حضوره الأسس التي سبق التعرض لها في المنهج اللغوي في المبحث السابق، فاللغة حاملة للفكر الإنساني "ولا يمكن فهم أي نص إلا على نحو يقتضيه العقل"²؛ لكن نسبية الفكر تقتضي نسبية فهم المتلقي للفكرة التي عبر عليها المخاطب، وبالتالي فإن المطابقة بين اللغة ومقتضيات العقل هو معيار الفهم، وفهم القرآن الكريم يتم من خلال فهم المقاصد الفكرية العقلية للقرآن الكريم، لا اللغة الشعرية للعرب، فالمعنى اللغوي مرهون بعقلنته، لا بمطابقته للقاعدة اللغوية.

2- المبدأ الواقعي الكوني للقرآن الكريم.

يرى محمد شحرور أن القرآن الكريم مطابق للواقع، في كل عصر وأن السلطة للواقع على النص فالتص يقرأ في كل عصر وفق مقتضيات واقع العصر فيرى أنّ القول بكون الواقع الذي نعيشه اليوم مخالف لمراد القرآن الكريم كمن يقول بأن القرآن موجود في فراغ، والأرض على غير شكل (شكل النموذج القرآني) فهناك سلطة للواقع على النص لأن الواقع هو بالضرورة مطابق

¹ - ينظر: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، شحرور محمد، ص 70-71، وبرنامج «لعلهم يعقلون»، د3 ح29،

<https://www.youtube.com/watch?v=l30Aqd6cyvY>

² - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: شحرور محمد، ص 30.

للنص¹، "فالمصحف مطابق للواقع كما هو اليوم، وكما هو معاش، لكن الفقه غير مطابق للتنزيل الحكيم، ونحن اليوم نقدر التنزيل الحكيم ككتاب للبركة، ونلتزم بالفقه الذي وضع في عهد العباسيين. لأننا نتوهم المطابقة بين الفقه العباسي والمصحف، نحن لا نعبد الله بما قاله الله في تنزيله الحكيم بل نعبد بما قاله أشخاص في عصر سابق وظرف سابق بفهمهم وسياقاتهم الثقافية، فنمط حياة قرن ما تحول إلى فكرة"²، فهو يرى أن النص واقعي وأن القرآن الكريم يستوعب في كل عصر واقع ذلك العصر فنصّه ثابت لكن معناه متغير كما سبقت الإشارة إلى ذلك ولهذا فإن السلطة في فهم النص هي للواقع ولا بد أن يقرأ النص في كل عصر وفق ما يطابق هذا الواقع، وتفصيلاً فإن هذا المبدأ عند شحرور يقوم على نقطتين:

أ- **مطلقية النص وكونيته:** فالله أنزل القرآن ليكون مطابقاً للكون ومهيماً عليه، وهذه المطابقة تقتضي أن تغيرات الواقع محسوبة في القرآن الكريم، فالقرآن جاء بصورة تستوعب هذا التغير وتتطابق معه وهذه الكونية تظهر "في ثبات النص، وتعبير أدق ثبات الذكر في صيغته اللغوية المنطوقة، إن النص اللغوي المنطوق للتنزيل الحكيم هو الشكل الثابت فيه الذي لا يخضع للصيرورة والسيرورة، ولا أحد يمتلك الإدراك الكلي له في كلياته وجزئياته ولو كان نبياً رسولاً"³، فهذا النص هو مطابق في نظامه للكون كله ويحتوي كل أسرار وقوانينه، فالقرآن هو كلام الله والكون هو كلمات الله "أما كلمات الله فهي الوجود والقوانين النازمة له بفرعيه الكوني والإنساني، وما علينا كي نفهم كلامه إلا أن ندرس كلماته في الوجود الكوني والإنساني بسننه وقوانينه وتشريعاته"⁴، فالقرآن نموذج كلي مستوعب لقوانين الكون وكل قانون يكشف عليه في الواقع الكوني والإنساني لا بد من البحث عن ما بطابقه في كلام الله.

ب- **نسبية المعنى وتغيره:** نسبة المعنى عند شحرور لا تعني أن هناك فهماً صحيحاً وفهماً خاطئاً، بل تقوم على فكرة أنه في كل عصر يكون هناك فهم صحيح للتنزيل الحكيم في إطار القوانين الكونية والاجتماعية الموجودة والمكتشفة في ذلك العصر، وبالتالي ففهم كل عصر هو فهم صحيح بالنسبة لمعطيات عصره، وهو خاطئ بالنسبة لمقتضيات العصر السابق له واللاحق

¹ - ينظر: برنامج لعلهم يعقلون الحلقة 1، د5، <https://www.youtube.com/watch?v=au7aNs6TYtQ>

² - برنامج لعلهم يعقلون: الحلقة 1 - د6.

³ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: شحرور محمد، ص 33.

⁴ - المرجع نفسه: ص 34.

عليه، لأن فهمنا لهذه السنن والقوانين (الكونية) يخضع للسيرورة والصيرورة، وبناء على ذلك نقول إن فهمنا لكلام الله هو فهم متطور وغير ثابت، بينما كلام الله ثابت في كينونته كنص إلهي مقدس¹، هنا إذا لا نتحدث عن كون النسبية لا تتعلق بالقدرة على فهم المراد الإلهي بقدر ما تتعلق بحركية المعنى في حد ذاته فالمعنى غير نهائي، وهو دائما خاضع للواقع فكل ما يحقق المطابقة بين الواقع والنص هو فهم صحيح للنص.

وبناء عليه يركز كثيرا على مسألة كون فهمنا للتنزيل الحكيم هو فهم نسبي يتغير مع تغير أدوات المعرفة لأن المعرفة هي حبيسة أدواتها، كالعين مثلا ترى الأشياء فتكون العين هي أداة للمعرفة ولكن إذا رأينا الأشياء بالمجهر فتتغير طبيعة المرئي وتظهر أشياء لم نرها بالعين المجردة فيصبح المجهر أداة للمعرفة ومعرفتنا لما تحت المجهر تبقى حبيسة هذا المجهر، كذلك كتاب الله هو كلامه الدقيق المستوعب لكل الأزمنة والأمكنة فلا يمكن الجزم بإحاطتنا لما يحويه من معاني وإلا كان شريكا لله في العلم، ولا يمكن الثبات على فهم معين لكل الأزمنة.

3- المبدأ الإنساني الشمولي للنص.

ينطلق محمد شحرور من رفضه لفهم القرآن الكريم في إطار المعطى الثقافي واللساني والتاريخي العربي، من تأكيده على فكرة إنسانية القرآن وعالميته، قائلا بأن ما يسعى إليه هي أن يرى صدق الله العظيم في الواقع، بحيث يرى التطابق بين الواقع الإنساني للنص القرآني²، "فالتنزيل الحكيم هدى للناس ورحمة للعالمين، فهو يحمل الطابع الإنساني لا العروبي، وبالتالي يجب أن نرى مصداقيته رأي العين في كل العالم لا في المجتمع العربي فقط، وعلى مر العصور والدهور لا في عصر النبوة والصحابة فقط"³، ففهم القرآن إذا يرتكز بالواقع العلمي لا الواقع العربي الإسلامي في خصوصيته التاريخية أو الآنية، وعلى هذا الأساس يقيم محمد شحرور شرطين لتحقيق هذه العالمية الإنسانية هما:

أ- مطابقته للواقع الإنساني عموما وعدم ارتباطه بخصوصية ثقافية معينة.

ب- تحقيقه للحرية الإنسانية إذ "إن الحرية هي أساس الحياة الإنسانية وهي القيم العليا المقيدة وفيها تكون عبادة الناس لله، وهي الكلمة التي سبقت لأهل الأرض، والعبودية غير مطلوبة

¹ - المرجع نفسه: ص 34-35.

² - ينظر: برنامج لعلمهم يعقلون، الحلقة 1، <https://www.youtube.com/watch?v=au7aNs6TYtQ>

³ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: شحرور محمد، ص 34-35.

أصلاً لا من الله ولا من غيره، وإن طلبت أو وجدت فهي لغير الله"¹، وشحرور هنا يستند في كلامه هذا إلى التفريق بين العبادية والعبودية، وبين العباد والعبيد، فنحن في الدنيا عباد الرحمن وطلبت منا عباديته، أما العبيد فإرادتهم مسلوقة لذلك مطالبون بالعبودية، ويستشهد في ذلك بالآيات القرآنية التي تخاطب الناس في الدنيا بـ «العباد» وتخاطبهم يوم الحساب بـ «العبيد» لأن الإنسان يوم الحساب لا حرية عنده.

4- المبدأ المادي الواقعي للمعرفة.

المعرفة عند محمد شحرور معرفة مادية واقعية فمعرفة القرآن تعني مطابقته مع الواقع القائم، لا مقياسه إليه، وبالتالي فمعانيه تتغير تبعاً لتغير في الوعي بهذا الواقع إذ أن "المعرفة الإنسانية بالعالم الموضوعي هي المادة والبعد والموقع والحركة، ومن هذه الأربع تنتج الوظيفة والتطور"²، فالمعرفة إذا ترهّن بالواقع وبالتالي فإنها تتغير وتتطور حسب تغير وتطور معطيات هذا الواقع المادي المحسوس، فلا يوجد في فهمنا للقرآن مقصد ميتافيزيقي يعبر عن إرادة إلهية مغيبة، بل لابد لهذه القراءة أن تنظر في مطابقة النص للواقع المادي، وعلى هذا المبدأ يقدم شحرور أسس جزئية لتحقيق المبدأ في فهم النص وتتمثل في:

أ- جدلية المادي والمجرد: فالمعرفة بالنسبة للإنسان لا تتحقق إلا عبر الحواس، لكن الله قد وهب الإنسان القدرة على تجريد هذا العلم المادي الحسي، وفهم القرآن خاضع لتجريداتنا لمفاهيمه في إطار العصر ومعطى الواقع³. فالواقع يرى في إطار هذه الحوارية بين المعرفة الحسية التي تلقاها الإنسان عبر التعلم أو الوحي، وبين الهبة الإلهية المتمثلة في القدرة على تجريد الأفكار والمفاهيم "جدلية الأزواج أي التأثير المتبادل بين الأشياء، ... وجدلية الأضداد في الظواهر والسلوكيات، الليل والنهار- الفجور والتقوى- والهداية والضلال"⁴، فالفهم إذن يحتاج دائماً للبحث عن أسس التطابق بين النص الثابت والواقع المتحرك والفكر المجرد، هكذا يصبح فهم النص محكوماً بفكرة شمولية النموذج وحركته وانفتاح دلالاته القصصية، ومرجعياته المعرفية والفكرية.

¹ - المرجع نفسه: ص 36.

² - المرجع نفسه: ص 36.

³ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: شحرور محمد، ص 35.

⁴ - المرجع نفسه: ص 36.

ب- الإقرار بوجود التعدد كتجلي للواقع وسنة كونية، وأن الأحادية تعني الجمود وبالتالي الهلاك أو الاندثار، لأن تطور المعرفة لا يكون إلا في إطار الواقع المتسم بالصراع فيقول: "إن العالم الموضوعي في التنزيل الحكيم يقوم دائما على جدلية البقاء والهلاك، ويكون النص دائما للهلاك"¹، وبالتالي فإن كل فهم هو فهم هالك فإلهاك الذي يعبر عنه القرآن بالتأكيد على حقيقة **ژ گ گ گ گ ژ القصص: ٨٨** وقوله **وَيَذَرُهَا** وهذا يشمل عالم الأعيان فناء الأشياء الرحمن: ٢٦ - ٢٧، تستغرق بالهلاك كل ما عدا الله **وَيَذَرُهَا** وهذا يشمل عالم الأعيان فناء الأشياء بآثر الطبيعة، وفناء المجردات والمفاهيم بآثر الزمن الذي يكرس فكرة التغير والتحول والتبدل، بما للسياق الثقافي والواقع المعاش والعصر من سلطة على تشكيل القالب الفكري الإنساني، ففقه المتقدمين بهذا المعنى هالك بهلاك عصرهم، وفقهنا هالك بهلاك عصرنا، والباقي هو النص الثابت في صورته اللغوية المنطوقة لأنه هو حكم الله الباقي، لكن ما نفهمه منه فهو مفاهيم مجردة تتعلق بإدراكنا نحن لهذا النص لذا فهي هالك بهلاك السياق المادي الواقعي الذي يشكل مرجعية لهذا الفهم.

5- مبدأ آنية المعرفة:

يرتبط هذا المبدأ بكل ما سبقه، وهو بمثابة الناظم المعرفي في المنهج الفكري عند شحور، فالمعرفة مرتقنة بمعطيات الواقع وخلفياته المعرفية، ومعرفتنا بالقرآن الكريم تخضع للعصر وصحتها مرتقنة بشروط الصحة التي تتحقق من خلال مطابقة النص للواقع، أي أن النص يقرأ في إطار سياقه المعرفي قراءة آنية لا تلزم غيره من الأعصار، وكثيرا ما يتحدث محمد شحور في كتبه أو لقاءاته التلفزيونية عن سبب تخلف أمة بيدها أعظم كتاب أنزل للبشريّة، ويرجع السبب الأوّل والأساسي إلى إغلاق باب الاجتهاد وانتشار الفقه الوصائي² الذي يريك ما يرى فقط ويحجب عنك ما يريد، فيرى أن أزمة المسلمين هي أزمة فكرية بالدرجة الأولى كوننا انتقلنا من مرحلة

¹ - المرجع نفسه: ص 36.

2 - يتحدث محمد شحرور عن سيطرة الفكر الفقهي رغم ما فيه من اختلافات وهفوات إذ يمنع هذا الفقه في رأيه أي تفكير جديد مخالف له، أما مصطلح الفقه الوصائي فأكثر من استخدمه بهذه العبارة بالضبط هو الدكتور سعد الدين الهاللي أستاذ الفقه المقارن في جامعة الأزهر، كونه أثار جدلا في الساحة الفقهية والفكرية بعرضه لكل الآراء الفقهية المبثوثة في الكتب في كل المذاهب الإسلامية في المسألة الواحدة، رافضا فكرة عرض رأي واحد وتقديسه ومطالبها بحق المسلم أن يعرف كل الآراء ما دامت عبارة عن اجتهادات بشرية يمكن قبولها ويمكن رفضها بناء على ما استندت إليه من أدلة.

تقديس كلام رب الناس إلى تقديس كلام الناس من خلال رفض التغيير ومخالفة المعهود وإغلاق باب الاجتهاد منذ قرون مضت، مؤكداً أن هذه الآنية لا تتعلق بفكرة الصواب والخطأ، والذكاء والغباء، وإنما تتعلق بقانون التحول والتبدل، وتباين الظروف واختلاف الأفهام والمفاهيم الذي هو سنة كونية فيقول مثنياً على جهود المتقدمين التي كانت مستجيبة لواقعهم: "فالمسألة أولاً وأخيراً ليست مسألة ذكاء وغباء، ولا مسألة تقوى وعدم تقوى، بل هي بكل بساطة مسألة إشكاليات نعيشها ونظام معرفي نقف عليه، سمحاً لنا بأن نرى ما لم يستطع السابِقون رؤيته، ويجب أن يرى من يأتي بعدنا بأرضيتهم المعرفية وإشكالياتهم المتطورة عنا، ما لم نستطع أن نراه نحن ضمن إشكالياتنا ونظامنا المعرفي الحالي"¹، ومن هذا المنطلق يؤكد على أساسين لهذه الآنية هما:

أ- امتناع الإحاطة بالقرآن الكريم، وإجمال فهمه لأن كل من زعم أنه يحيط بفهم القرآن الكريم يقول بأنه ليس مجتهد وإنما هو متكلم بلسان الله، وأن معرفة هذا الإنسان تطابق معرفة الله، وهذه مزية لم تكن لواحد من البشر حتى الأنبياء²، ف"رب العالمين كامل المعرفة ورب العالمين هو مؤلف آية الإرث، .. وهو حي ونحن أحياء.. لما لا نقرأ آية الإرث الآن وعلم الرياضيات قد تقدّم كثيراً، .. لماذا نفهم آية الإرث مثل ما فهمها ابن عباس أو ابن مسعود إذا كان عندي آليات حديثة.. علم الله علم عددي، لا أحد سأل نفسه سؤال هذه النسب لماذا وضعها (نسب الميراث)، هل هي عشوائية، عندنا الآن علوم الإحصاء التي يمكن أن نفهم من خلالها كيف وضعت هذه النسب، ... فلسنا مقيدين بفهم القرن السابع، لحيوية هذا النص وعظمته وقدرته على استيعاب جميع التحولات..³ وقراءته وفق النمط السابق فكأننا نقول إن حياة القرآن مرهونة بحياة مجتمع مفرد هو مجتمع التنزيل وسياقه.

ب- التأكيد على أن كل تأويل يمكن أن نقدّمه اليوم إنما هو تأويل محكوم بهذه الآنية، وقد يتغيّر لاحقاً دون أن يكون ذلك معناه أن الفهم اليوم خاطئ، بل معناه أن معطيات الفهم كنظرية ابستمولوجية تغيرت والواقع المتغير، وبالتالي "علينا أن لا ننسى أن التأويلات التي نؤولها في عهدنا قابلة للتطوير أو النقض على مر السنين لأن تأويلات عصرنا تقوم على أساس نسبية

¹ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: شحرور محمد، ص 48.

² - برنامج لعلهم يعقلون: الحلقة 1، د 7، <https://www.youtube.com/watch?v=au7aNs6TYtQ>.

³ - برنامج لعلهم يعقلون: الحلقة 1، د 10، <https://www.youtube.com/watch?v=au7aNs6TYtQ>.

معرفتنا للحقيقة، وهذا هو أهم بند علينا أن لا ننساه وعلينا أن نؤكد عليه للأجيال القادمة لكي لا تتحجر ولا تتزمت، ولكي تكون روح المنهج العلمي في البحث عن الحقيقة هي المهمة على أجيالنا المقبلة"¹، وبالتالي فإن الوعي بهذه التغيرات يعني الوعي بالدين الاجتماعي بوصفه قيما إنسانية عامة تتمثل في الواقع، وكاعتقاد فردي تعبدى، فالغاية من الفهم هو إقامة الدين كظاهرة فردية، والقيم الإنسانية من صدق وأمانة كظاهرة اجتماعية حينها يتطور المجتمع، وجعل الدين ظاهرة اجتماعية هو ما يخلق مجتمع أحادي يعيش مفارقة بين الواقع المعاش، والنموذج الفكري المعتقد، ومن هذا المبدأ يتوصل محمد شحرور للتأكيد على نقطة يعتبرها دافعا لمشروعه القرآني مفادها "أن النسخة القائمة للدين وللشريع، ليست نسخة قرآنية وإنما هي نسخة تاريخية عبارة عن نمط معين كان قائما وسائدا في ظرف ما، له سياقاته وواقعه واقتصاده ومعيشتة تم فيه تقديم الدين على التشريع وعلى القيم الاجتماعية" وبالتالي فقراءته محاولة إعادة الترتيب لما ينبغي أن يكون عليه من خلال تقديم القيم الاجتماعية العامة والقانون الاجتماعي التشريعي، على الدين الذي يتجلى "في نوعين من السلوك الإنساني هما التقرب من الله، والاقتراب من الله، والتقرب من الله شخصي فردي والاقتراب من الله جماعي، فالإنسانية تقترب من الله بزيادة المعرفة الإنسانية"²، فالغاية من مشروعه هو ليس توجيه الأفراد في كفايات العبادة بل توجيه الإنسانية للاقتراب من الله من خلال تطبيق نموذج حضاري يقترب فيه الإنسان من المعرفة الكاملة التي هي خاصّة بالله، ويتحقق هذه المعرفة بتحقيق معرفة الله سُبْحَانَهُ وَعِزُّهُ.

ثانيا: مناقشة مبادئ المنهج الفكري عند محمد شحرور.

أشرنا في بداية المبحث لما تعرض له محمد شحرور ومنهجه من التقد والنسبة إلى الخلفية الماركسية الباطنية، وهو ما أنكره على نفسه، كما أن الحكم على المرجعية الفكرية لشخص ما أو لمنهج ما مهما يكن مجال اشتغال هذا المنهج وذاك الشخص، لا يتعلق بالإقرار أو الإنكار، ولا يتعلق بحكم الآخرين عليه، وإنما يتعلق بتمثّل هذا الشخص في أفعاله أو آرائه وفي قواعده ومنطلقاته لتلك لذاك المنهج وتلك الخلفية، ولقد تعرضنا في العنصر الأول من هذا المطلب إلى عرض المبادئ الفكرية التي يقول شحرور أنها تمثل مبادئ لمنهجه الفكري، مع محاولة البقاء على

¹ - الكتاب والقرآن: شحرور محمد، ص 205.

² - لعلهم يعقلون: الحلقة 1- 18، <https://www.youtube.com/watch?v=au7aNs6TYtQ>

مسافة منها بحيث لم يكن عملنا فيها إلا ترتيباً وشرحاً وجمعاً للمبادئ المتقاطعة تحت مبدأ واحد ينظمها وتتصل به في فكرتها الكلية ذلك أن شحرور قدمها بغير ترتيب في ثلاثة عشر مبدأ¹، قصداً منا للطرح الموضوعي لأفكاره وعدم التعجل بالحكم على خلفيته الفكرية حتى تتضح الصورة كاملة.

مقابل ذلك سوف نتوجه إلى مناقشة هذه المبادئ استناداً لفكرتين أساسيتين هما الكشف عن الخلفية المنهجية لمحمد شحرور في محاولة للفصل فيما إذا كان يحاول تمرير فكر معين، سواء كان الفكر الماركسي الذي يتهم بتمريره أو غيره، والنقطة الثانية تتعلق بالموقف من مبادئه هذه قبولاً ورفضاً، إذ أننا لا نرى أن استمداد هذه المبادئ من نموذج معين على فرض أنها مستمدة منه هو علة كافية لرفضها ومعارضتها، وإنما يتعلق أمر الموافقة والمعارضة بالأثر المترتب على تبني هذه الأفكار، وكيف ستؤثر على الفكرة الإسلامية وعلى الإسلام.

1- جدل المرجعية الفكرية لمحمد شحرور.

الملاحظ المتمعّن في هذه الأسس التي يضمها محمد شحرور لمنهجه الفكري يجد أنّه من غير الممكن إرجاعها إلى نموذج فكري واحد، أو إلى فلسفة محددة بدقّة، فلا يمكن أن توصف بأنها ماركسية ولا ليبرالية مع إطلاق الوصف، إذ يبدو أن الدّفاع المستميت عن التعددية في مواجهة الأحادية التي يتبناها محمد شحرور في كل مشروعه قد جعلت المشروع كله ممتنع عن الإرجاع إلى خلفية معرفية واحدة فيقال شحرور متبني أو متأثر بهذه الفلسفة أو تلك، فمبادئ منهجه الفكري قائمة على التلفيق بين مجموعة من الفلسفات المختلفة، وبالتالي يصعب اعتبار ما كتبه شحرور يعود إلى جذور محددة في نظرية المعرفة، فتجده تارة ينسخ عن الماركسيين بعض مقرراتهم، لكنه بنفس الوقت ينتقدهم وينصر أقوالاً مثالية متنوعة، فالرجل لا يتسق على مذهب محدد، في هذا الموضوع، ولا يمكن اعتبار أن ما كتبه كان تابعاً لمنهج علمي، أو نظرية فلسفية، بقدر ما كان تجميعاً دون جامع في كثير من الأحيان²، وهو ذات الأمر الذي تطرقنا له سابقاً عن انتقائه من الآراء اللغوية ما يراه صحيحاً وفق منظوره فهو هنا لا يتناقض مع الفكرة التي

¹ - ينظر: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل، شحرور محمد، ص 30-36.

² - ينظر: كتابات محمد شحرور تليقيّة لا تجمعها منظومة متناسقة، سمرين يوسف، <https://islamonline.net> تاريخ الزيارة: أبريل 2023.

دأب على طرحها وهي عدم تقديس أي فكر مهما كان، وسوف نحاول هنا الكشف عن المسالك الفكرية التي تحضر كخلفية عامة للمنهج عند شحرور:

أ- مسلك التأويل الفلسفي الديالكتيكي (الجدلي): يحضر في مقدمة المناهج المؤثرة في فكر محمد شحرور المنهج الديالكتيكي الجدلي والذي عادة ما يتم ربطه في النظرية المعرفية الحديثة بالفكر الماركسي، وهو المنهج الجدلي " حيث حاول استكناه هذا المنهج الجدلي المادي من آيات القرآن الكريم وتنزيلها على أفكار ومبادئ الديالكتيك المادي الذي هو بالمعنى الصحيح -صراع المتناقضات- على مستويين: المستوى الداخلي والخارجي، وكيف استطاع تطبيق هذا المنهج بالرغم من النقد الذي اعترى الفكر الماركسي عموماً، وتهاوي الفكر الجدلي أمام النظريات العلمية.."¹.

وفي الفصل الأول في باب -جدل الكون والإنسان- في كتابه «الكتاب والقرآن» وضع قوانين جدل الكون، حيث اتضحت فيه المنطلقات والأسس الحقيقية التي سلكها في فهمه للقرآن وهي قوانين الديالكتيك الداخلي والثنائي الجدلي، مستخرجاً إياها من قانون النفي الذي اصطلح عليه بالتسييح أو ما سماه بـ "صراع الأضداد في القرآن الكريم" واستقراء هذه النظريات من الآيات القرآنية.²، لكن ما تجدر الإشارة إليه هنا هل يكفي اعتماد شحرور مقولات المنهج الجدلي المرتبط بالماركسية والشيوعية حتى يوصف بأنه شيوعي ماركسي؟ هل المنهج الجدلي حكر على الشيوعية الماركسية؟، فالمطلع على تاريخ النظرية الفلسفية يجد أن أسس الجدل كانت معروفة منذ عصر اليونان عند أفلاطون وأرسطو والسوفسطائيين حول يقينية المعرفة.

ورغم أن الفلسفة الماركسية قد صاغت صورته الحديثة المعروفة بالديالكتيك، فإن ما يمنع اعتبار شحرور ماركسياً رغم وجود أثر الفكر الماركسي في فلسفته هو كون الفلسفة الماركسية فلسفة شمولية، أحادية، بالمقابل فإن شحرور ينتقد هذه الأحادية وهو يقر بتأثره بالفلسفة لكن لا يرتحن بفلسفة معينة فقد أكد أكثر من مرة أن الفلسفة أم العلوم وأنه درسها ودرس المنطق ولم ينف ذلك، ولكنه يبين أوجه النقص في تفكير الفلاسفة خاصة الفلسفة الماركسية كونه احتك

¹ - مسالك التأويل في الدراسات القرآنية المعاصرة، الكتاب والقرآن لمحمد شحرور نموذجاً، الطالب بلعباس مصطفى، إشراف الدكتور شبايكي الجمعي، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم الكتاب والسنة، السنة الدراسية (1435-1436هـ/2014-2015م)، ص167.

² - ينظر: مسالك التأويل في الدراسات القرآنية المعاصرة، بلعباس مصطفى، ص167.

بالفكر الشيوعي كثيرا، وهو ينتقد بشدة العداء المستحكم بين العقل العربي والفلسفة¹ مؤكدا أن الفلسفة أم العلوم لأنها تطرح نظرية المعرفة. وبالتالي فإن مجرد حضور عناصر من فلسفة ما في النموذج الفكري لمفكر أو علم من الأعلام لا يكفي لنسبته لهذا المذهب الفلسفي إذ الأمر مرهون بحضور هذه الفلسفة في النموذج الفكري ككل وعدم التعارض معه.

ب- المسلك الليبرالي العلماني: تظهر الفلسفة الليبرالية العلمانية في فكر محمد شحرور في تأكيده على مسألة الحرية الفردية للإنسان، وإسقاط سلطة الدولة والمجتمع والسلطة عن الاختيارات الاعتقادية والممارسات الطقوسية للأفراد، فمحمد شحرور هنا يتبنى فلسفة علمانية اعتمدها في فصله بين الدين وبين التدين، وهذا التصور مخالف للمبدأ الشمولي للفلسفة الماركسية، وهي تنظر للدين من منظور إلحادي كما يعتبره ماركس «الدين أفيون الشعوب»، والمعنى أن شحرور تحضر في منهجه فلسفتين متعارضتين تماما، ما يجعل من غير الممكن نسبته لإحدهما دون الأخرى ولا نسبته إليهما معا.

ج- المسلك اللساني الحداثي: يظهر بوضوح تأثر شحرور واعتماده على المنهج التصاني الغربي المستند للسانيات «دي سوسير» من خلال تبنيه لآنية الدلالة اللغوية وإهماله المعطى التاريخي التطوري للدلالة في عملية الفهم، وفي تأكيده على انتزاع القرآن الكريم من سياق التنزيل والنظر إليه في ذاته ولحد ذاته باعتباره مكتفيا ذاتيا، مستغني عن كل مرجع آخر لدراسته، فقد تأثر شحرور بالمناهج الغربية الحديثة أبرزها اللسانيات غير أنه لم يعتمد على أسس التحليل الخاصة بهذه المناهج، وإنما سطر قواعد جديدة استنبطها من قواعد اللغة قديما، وعلوم اللسان حديثا، وقوالب فلسفية حديثة كانت سببا في إعطائه مفاهيم تفسيرية جديدة²، فهي فقط تحضر كخلفية فلسفية تحضر من خلال مقولاتها لا من خلال إجراءاتها، فهو ينطلق من فكرة آنية الدلالة الموجود في لسانيات «دي سوسير» ونسبيتها الموجودة في البنيوية في إطار انفتاح الدلالة، ونظرية القراءة والتلقي التي تجعل المتلقي صانعا للدلالة وتقضي قصدية المؤلف، والبنيوية التكوينية التي تبحث عن الدلالة في إطار علاقة النص بسياق قراءته لا بسياق تشكيله، وتكرس سلطة الواقع على النص وهذه أسس تتصل في كليتها بالنظرية النقدية الغربية،

¹ - برنامج لعلهم يعقلون: سنة 2018، الحلقة 28، الدقيقة 26.

² - ينظر: مسالك التأويل في الدراسات القرآنية المعاصرة، بلعباس مصطفى، ص 161.

ذات المرجعية الألسنية، لكن لا نجد أليات تطبيق هذه المناهج التي يستحضر شحور مبادئها النظرية في التطبيق أثناء قراءته المعاصرة وإمّا هو يطبق بالاستناد لآليات مختلفة.

د- **المسلك العلمي التجريبي:** إن استدلال محمد شحور بالعلوم الطبيعية التجريبية يظهر تأثره بالمنهج التجريبي فهو وإن انطلق من خلفية فلسفية ألسنية إلا أنه لا يعتمد على مقولات الفلسفة أو اللسانيات في قراءة النص بل يريد قراءة النص من خلال تفسيره تفسيراً مطابقاً لمخرجات العلم التجريبي الحديث، وهذه هي الآلية الجوهرية التي يقوم عليها فهم النص عند شحور، وهو في ذلك مع فكرة قراءة الكون أو كتاب الله المنشور بالتزامن مع كتابه المسطور لفهم مراد الله ﷻ " فمن فهمنا لكلمات الله نفهم كلامه لأن مصداقية كلام الله (الرسالات السماوية) لا تظهر إلا في كلماته (الوجود الموضوعي الكوني والإنساني)، وما علينا كي نفهم كلامه إلا أن ندرس كلماته في الوجود الكوني والإنساني بسننه وقوانينه وتشريعاته، لكن فهمنا لهذه السنن والقوانين يخضع للسيرورة والصيرورة"¹، فهو يجعل الواقع الكوني والإنساني معياراً لفهم النص.

استنادا لما سبق يتأكد عندنا عدم إمكانية، وصف محمد شحرور بالماركسي أو الليبرالي، فهو يجمع بين مداخل فلسفية متعددة لبناء منهجه الفكري من خلال التوليف بين أفكار مستمدة من مرجعيات مختلفة ومتفرقة، ثم إنشاء علاقة بينها، وبالتالي فلا يوجد نموذج غالب على فكر شحرور، على أن مرجعيته متأثرة بالمرجعية الغربية حيث يستمد كل مقولاته ومبادئه الفكرية من نظرية المعرفة كما هي عند الغرب سواء بالرجوع للمعطى العلمي التجريبي، أو الألسني النقدي، أو الفلسفي سواء ماركسي أو لبرالي، عازلا للنص على سياقه التاريخي والحضاري والثقافي، وربما لا يرجع هذا إلى قصد شحرور الانتصار للحدثة الغربية بل يرجع للمبدأ العام الذي يحكم منهجه وهو القراءة الآنية في ظل معطيات العصر، فلما كان النموذج المعرفي السائد في هذا العصر هو النموذج الغربي خاصة في بعده العلمي التجريبي والألسني كان هذا الحضور اللافت وهذه الهيمنة للمرجعية التي تشكل أطر الإطار المعرفي والواقعي والحضاري الذي يقول شحرور أنه لابد للنص أن يفهم في إطاره.

1 - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: شحور محمد، ص 34. كلام الله هو الوحي استنادا لقوله ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَاءَ الْوَحْيَ بِالْحَقِّ﴾. أما كلمات الله هي الوجود والقوانين الناطمة للكون، أما السيورة والصيرورة فهما المبدأ الذي بنى عليه شحور فكرة القراءة المتغيرة.

2- نقد مبادئ المنهج الفكري لمحمد شحرور.

بداية تجدر الإشارة إلى أن محمد شحرور يطلب من متابعيه أن يدرسوا كلامه ويعرضوه على القرآن وعلى العقل ولا يتهم أحدا من معارضيه، ويتقبل النقد ويقر إمكانية المعارضة، معترفاً أن ما يطرحه من الآراء والأفكار هي نتاج اجتهاده وفهمه وأن بحثه ككل البحوث، يخضع للنقد وتخضع لإعادة النظر والمراجعة، وذكر أن منهجه يطور نفسه بنفسه وقد غير عدة أقوال تبناها سابقاً في كتابه فقه المرأة فغيرها في آخر طبعة له، وذكر أنه إذا وجد نفسه مخطئاً سيعترف بذلك، لأن هدفه هو حدوث حراك فكري ولو أبطل كل كلامه¹، واللافت للانتباه أنه وضع في موقعه حوالي 18 مرجعاً من الكتب والدراسات التي انتقدت آراءه معلقاً عليها " وباعتبار أن مصادرة الرأي الآخر وقمعه هي أحد أشكال الاستبداد التي أوصلتنا كأمّة إلى ما نحن عليه، فإن الدكتور شحرور يتقبل بكل رحابة صدر آراء الآخرين ونقدهم، ومن هنا رأينا أن نعرض ما وردنا من كتب ومقالات صدرت في هذا الصدد تاركين للقراء الحكم على ما ورد فيها من آراء"².

ونؤكد على أن الحكم على نية ومقصده من وراء ذلك إلى الله ﷻ وليس لأحد من الناس، وإنما عمل البحث العلمي هو الوقوف عند الأسس الفكرية والمعرفية الملموسة في البحث دون حكم على شخوص الأفراد بالعمالة أو الكفر أو غير ذلك من الأحكام المعيارية لأن هذا ليس من عمل الناس فمن كان من عمله فهو ليس من عمل البحث العلمي، وما يعاب على كثير من الدراسات التي رفضت كلام شحرور عدم اتباعها المنهج العلمي في بيان الخطأ والصواب في كلامه، وإنما التركيز على الخطأ فقط واعتبار جوانب الصحة في كلامه قد وضعت عمداً للتّمويه، وهذا من بين أهم الأسباب التي جعلت المعجبين بفكر محمد شحرور يعزفون عن قراءة كلام منتقديه أو لا يأخذونه بمحمل الجد كونهم يعتبرون شحرور يتحدث بمنهج علمي مقنع ولم يجدوا من يناقش كلامه بنفس المنهج الذي يطرحه دون تكفير أو تبديع أو تفسيق*، خاصة وأن الرجل ينادي بقبوله للنقد البناء والتقويم والتصويب والتوجيه والمناقشة، وهذا سبب كاف للرد على من حكم على نيته قاتلاً: "وضمن ركامات الباطل الذي كدّسه في كتابه قد نجد بعض

¹ - برنامج لعلهم يعقلون: الحلقة 1 د: 24.30، <https://www.youtube.com/watch?v=au7aNs6TYtQ>.

² - الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور: https://shahrour.org/?page_id=536&cpag=1

فقرات حق، أو بعض مقبولات، في مجالات الاجتهادات الفردية على طريقة المضللين للإقناع بضلالاتهم، وهذه الطريقة هي من أصول مغالطاتهم التي اكتشفتها في مكتوباتهم وفي جدلياتهم¹، ولمثل هذا القول نقول: الله أطلعكم على نيات العباد وكشف لكم مضمرات القلوب؟!، فاعتبار ما كان صحيحا من كلامه مذكور فقط للتمويه والخداع جزم بنوايا الأشخاص التي لا يعلمها إلا الله ﷻ.

والتأكيد على أن واجب أي باحث أو دارس لمسألة ما إذا وجد فيها جوانب صحة أن يقول أصاب في هذا وأخطأ في ذاك، خاصة وأن قرآء اليوم من الشُّباب المعاصر بات يتهرب من الخطاب الوصائي الذي يظهر جانبا فقط من الحقيقة وفق ما يتناسب مع طرحه، وهذه أهم ملاحظة لاحظتها عند متبعي فكر الدكتور شحرور وهو أنه يعرض عليهم جميع الأقوال السابقة ثمَّ يعرض عليهم رأيه وبعدها يطلب منهم عدم التسليم لرأيه ومناقشته وهذه أحد العبارات المشهورة المتداولة بين متتبعيه "ناقشوا ما قلته ولا تأخذوه كمسلمات، الله سبحانه وتعالى حي ونحن أحياء وهذا الكتاب جاء لأحياء، اقرؤوه بأعينكم وبواقعكم وانظروا صدق الله العظيم"²، وهذه حجته على من حكم على نيته، وما يعنينا هو عرض الرأى القابل للمناقشة والرد والتعديل والتغيير في ما طرحه محمد شحرور من المبادئ الفكرية والتي تساق كالتالي:

- غياب مرجع للفهم وانتزاع النص من واقعه: إنَّ التأكيد على ضرورة التجديد، واستمرار الاجتهاد، وأن ذلك حق مكفول لكل من توفرت فيه شروط الاجتهاد لا خلاف فيه، غير أن الأصل في الاجتهاد الفقهي والدِّيني أن يستند إلى مرجع كاللغة وسياق التنزيل وعصره، حتَّى لا يتحول إلى كلام يحمل في كل زمن وعصر المعنى الذي يريد منه متلقيه حمله، فهو لا يعبر عن مراد الله ﷻ بهذه الطريقة بل يعبر عما يريد الفكر الإنساني التَّسبي والآني أن يحمله إياه إذ لا يوجد أي ضابط لهذا الفهم إلا هذا الواقع.

*- ممن حاول من الباحثين مناقشته علميا انطلاقا من الأصول الفكرية واللغوية التي اعتمد عليها في بناء أفكاره؛ الدكتور صهيب السقار من خلال فيديوهات وكتبه منها: قراءة معاصرة في تفكيك فكر شحرور، وقراءة معاصرة في القراءة المعاصرة.

¹ - التحريف المعاصر للدين: حبكة الميداني، ص21.

² - ينظر: الصفحة الرسمية للدكتور محمد شحرور <https://www.facebook.com/470197379763734/photos>.

- **قياس النص على الواقع بدل قياس الواقع على النص:** محمد شحرور يقول بضرورة مطابقة الواقع الإنساني والكوني للنص القرآني، لا في ما ينبغي أن يكون بل في ما هو كائن، فالقرآن لا يقرأ إلا بمرجعية الواقع الآني، "فهناك سلطة للواقع على النص لأن الواقع هو بالضرورة مطابق للنص، فالمصحف مطابق للواقع كما هو اليوم، وكما هو معاش"¹، فإن وجد تعارض بين الواقع والنص فالذي يجب أن يغير هو فهمنا للنص الذي هو الفقه والتشريع، لأنّ هذا التعارض هو تعارض بين فهمنا وبين الواقع فالنص لا يتغير وثابت والواقع كذلك، وللحفاظ على التطابق بين الواقع والنص حسبنا أن نغير فهم النص، وبالتالي فالنص لم يأت ليغير الواقع ويخرج به من حالة قائمة لا توافق مراد الله ﷻ، إلى حالة مطلوبة توافق مراد الله، بل جاء ليستوعب الواقع في كل زمن وعصر بحسب ما هو كائن، فما الحاجة إليه إذا؟، ولماذا اعترضت عليه قريش إن كان هذا النص يستوعب واقع زمنه ويتعايش معه ولا يسعى إلى تغييره، فشحرور يجعل الغاية من التنزيل هي تحق المدينة والحضارة بمعناها المدني وهي كفيلة بتحقيق العبودية لله ﷻ وقد بينا -خاصة في مطلب القوامة- أهمية هيمنة مقاصد القرآن وغاياته على الواقع، وأوضحنا الفرق بين استيعاب القرآن في كل زمن لمستجدات الواقع الموافقة لسنن الله ﷻ وبين هيمنته على ما تم إقراره من متغيرات مخالفة لفطرة الله التي فطر الناس عليها، لذلك إعطاء السلطة المطلقة للواقع على حساب النص هو من أكبر المغالطات التي تخرج الناس عن فطرتهم وتبعدهم عن الغاية من خلقهم.

- **إلزام المطلق بالنسبي:** محمد شحرور يعترف بمطلقية القرآن لكنّه مطلق كشكل فارغ من المعنى فهو ثابت في صورته المنطوقة ومتغير في معناه تبعاً للواقع وتطور المعرفة الإنسانية، وهو يجب أن يفهم في كل عصر وفق مقتضيات العلم المادي في ذلك العصر وبالتالي يقيد النص المطلق الذي هو معرفة ربانية صحيحة، بمرجعية المعرفة الإنسانية التي لا تلزم صحتها، أمّا يجب أن يكون هو تجديد الفكر الديني دون التقيّد الحرفي بالمعارف الإنسانية؛ لأن هذه الأخيرة نسبية ومتغيرة وتخضع للسلطة في كثير من الأحيان، بخلاف الفكر الديني النابع من فهم سليم وسوي للنص القرآني، فالأصل أن يكون ما نبع من القرآن حاكماً على غيره، ولا بد من أن

¹ - ينظر: برنامج لعلهم يعقلون، الحلقة 1، د5، <https://www.youtube.com/watch?v=au7aNs6TYtQ>.

نبحث فيه عن موافقة مراد الله ﷻ لما ينبغي أن يكون ثم استيعاب الواقع إن وافق الفطرة أو السعي لتغيره بحيث يصبح مطابقا للإرادة الإلهية.

- رغم أن محمد شحرور لا يأخذ بالمناهج اللسانية الغربية الحديثة بحذافيرها لكنه تأثر بها واستفاد منها وطلب من الباحثين مراعاة تغير التطور العلمي ومنه اللساني في فهمهم للتنزيل الحكيم، ومما لا يخفى على أحد أن هذه النظريات تشكلت أصلا في إطار مفارق كليا للغة العربية سواء تعلق الأمر بعربية العرب أو عربية القرآن لأن شحرور يفرق بينهما، فإن كانت النظرية اللسانية العربية التي استخدمها العرب مرهونة بسياقها التاريخي في عصر سابق ومفارق لعصرنا، فالنظرية اللسانية الغربية الحديثة أيضا مرهونة بنموذج معرفي مفارق بالكلية لواقع العربية في عصرنا نفسه ولعربية القرآن، فكيف يصح أن تكون مرجعا للفهم، أليس الأجدر بشحرور إذ رفض الاحتكام لقوانين لغة العرب المتداولة بينهم أن يؤسس نظرية لسانية قرآنية يقيمها على أساس دراسة ما يسميه «عربية التنزيل»، أو «عربية القرآن»، بدل أن يقيم شحرور رؤياه بالاستناد للسانيات الأعجمية وتطور نظرياتها، فعندما يرفض اعتبار لغة العرب مرجعا لفهم القرآن الكريم، فرفضه للاعتماد على تطور النظرية اللسانية الغربية في فهم التنزيل الحكيم أدعى وأوجب، وهذا حتى لا يناقض نفسه، إذ من جهة يعترف أن التنزيل جاء ليطور اللغة فلا يصح الاحتكام إلى لغة الشعر العربي في فهمه، ومن جهة أخرى يطلب الاستفادة من تطور اللسانية الغربية التي لا تعدو أن تكون نظريات نسبية مختلف فيما بينها، وعليه فالنسي لا يكون حاكما على المطلق.

- المغالاة في تقدير النموذج المعرفي الغربي، وعدم الوعي بالفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فإن كان صحيح أن نتائج العلم تتسم بالدقة، فالدراسات الإنسانية لا تتسم بنفس دقة العلوم الطبيعية فمثلا قوانين الفيزياء تصدق في كل مكان لأن الأرض في كل مكان هي الأرض وقوانينها الكونية هي قوانينها الثابتة وغير المتغيرة، لكن هل الإنسان بوصفه كائنا ثقافيا هو نفسه في كل مكان ومجتمع؟، في علم النفس مثلا هناك العديد من النظريات؛ النظرية السلوكية، والنظرية المعرفية ونظرية التحليل النفسي وغيرها، وكل واحدة من هذه النظريات صحيحة النتائج في إطار عيناتها، ولا تتحقق نتائجها في إطار عينات أخرى، فالعلوم الإنسانية خاضعة دائما لمبدأ الاستقراء الناقص، والأمر نفسه ينطبق على الفلسفة واللسانيات واللغة،

فالعربية غير اللاتينية، والواقع الثقافي للإنسان العربي وواقعه الفكري والمعرفي غير الواقع الثقافي والفكري والمعرفي للإنسان الأوروبي، أو الروسي؟، فإن كان القانون الكوني هو نفسه في كل مكان فالقانون الإنساني ليس نفسه في كل مكان وما يصدق في بيئة اجتماعية معينة لا يلزم عنه صدقه في بيئة أخرى.

المطلب الثالث: المنهج الفقهي.

استنادا للأسس اللغوية والمبادئ الفكرية التي يقيمها محمد شحرور ثم يعدّها مرجعا لفهم القرآن الكريم، منطلقا من نقده للنموذج الفقهي الذي يعتبره قائما على التّرادف، وإسقاط التّرادف في التّنزيل الحكيم، يقتضي وبالضرورة سقوط الفقه الإسلامي الموروث الذي يؤكد شحرور أنه قائم على قضية التّرادف، وبالتالي فإننا بحاجة لفقه جديد يحاول شحرور إقامته على أساس منهج يفترض شحرور بأنه علمي، منتقدا عدم تقيّد الباحثين بالمنهج العلمي الموضوعي في كثير من الأحيان وضرورة الابتعاد عن العواطف الجيّاشة عند دراسة النصّ الديني، وكذلك الابتعاد عن إصدار حكم مسبق على مشكلة ما إيجابي كان أم سلبي بل يبحث على أساس أنّه لا يعرف شيئا إطلاقا عن الموضوع، وهو ما جعله يخلص إلى نتائج لم يجدها في كتب التفسير ولا في كتب الفقه¹، فينطلق شحرور في محاولة بناء فقه جديد يصفه بأنه فقه معاصر مطابق لمقتضى الواقع الرّاهني والآني، مستندا على خلفية معرفية قائمة في روح العصر، وسوف نحاول في هذا المطلب التعرّض لأسس المنهج الفقهي عنده ومناقشتها:

أولا: نقد محمد شحرور للفقه الموروث.

يرى محمد شحرور النموذج الفقهي القائم في الواقع الإسلامي اليوم والموروث عن التّراث، هو منهج فكري مخالف للقرآن الكريم، يستمد مرجعيته من الأشخاص، لا من النصّ القرآني، فالفقه الإسلامي لا يعبر عن حقيقة مراد الله ﷻ وإنما يعبر عن فهم ومراد أشخاص حاولوا الاستجابة لمتطلبات واقعهم حينها وقد نجحوا؛ لكن ما يحدث اليوم من التبعية المطلقة لهم هو صورة من صور الوصاية على النصّ فقدمت لنا آراءهم بوصفها مطابقة لمراد الله وكتابه ولا يمكن تغييرها مهما تغير الزمن، والحق أن "الكثير مما يسمى الثوابت في المنظومة التّراثية، وخاصة ما يسمى الفقه وأصوله التي وضعها أناس عاشوا في القرون الهجرية الأولى وهي -برأينا- لا تحمل أي قدسية لأنها تمثل المنظومة القانونية للدولة التي نشأت في ظلها، وبذلك فهي متجاوزة زمانيا ومعرفيا"²، فهو يعتبر الفقه نتاج إنساني لا يعبر بصورة كلية عن مراد التّنزيل الحكيم، بل يعبر عن فهم حقبة معينة لهذا التّنزيل وفق حاجياتهم، ولما كان الفهم عنده مرهون بالعصر ومطابقة النصّ للواقع، كما تقدم بيان ذلك في مطلب المنهج الفكري، فإن تحديد هذا الفقه يصبح

¹ - ينظر: الكتاب والقرآن، شحرور محمد، ص 30-31.

² - دليل القراءة المعاصرة للتّنزيل الحكيم، شحرور محمد، ص 16.

ضرورة لابد من أن تتحقق وفي هذا الصدد يورد محمد شحرور جملة من الانتقادات التي يوجهها لهذا الفقه وتتمثل في ما يلي:

1- الاستناد للمرجعية المعرفية لعصر سابق: فالفقه الموروث حسب شحرور لا ينطلق من النص القرآني مباشرة ولا يعتبر القرآن مكتفياً بذاته، وإنما ينطلق من السياق الثقافي لعصر محدد فقد تم تأطير التنزيل الحكيم وتأمينه وقولته فهما ووعيا في قالب جاهز من قبل نموذج فكري سابق، من خلال التزامنا بالفقه الذي وضع في القرن السابع في العهد العباسي متوهمين أن هنالك مطابقة كاملة بين المصحف والفقه، غير أنه لا توجد مطابقة بين المصحف وهذا الفقه¹، فإن كان هذا واقع الحال فإنّ الأجدد بنا العودة لقراءة القرآن من خلال مطابقته مع واقعنا، بدل أن نضيع الوقت والجهد في محاولة عابثة للتقهقر بهذا الواقع المعاش ليطابق تلك المرحلة السابقة "إن الطرح الذي ينادي بتطبيق أحكام الشريعة على أساس أن الإسلام هو الموروث من كتب الفقه، وأن حدود الله هي تشريع عيني هو طرح في فراغ ووهم ولا يمكن أن يكتب له النجاح، وهو من باب مضیعة الوقت والمال والأنفس"²، لأن الزمان يأبى أن يرجع للوراء وإنما يتحرك للأمام أبداً فإمّا أن نتحرك معه، وإما أن نتصادم معه إذ من غير الممكن أن نوجد ونعيش في ذلك الواقع المنصرم الذي نحاول تمثله، وبالتالي فإن محاولة تطبيق الفقه بصورته الموروثة هو من قبيل المعاندة لسيرورة الكون وصرورة الواقع.

2- الاستناد لفهم فردي إقصائي: يرى محمد شحرور أن العقل الفقهي الإسلامي بصورته الحالية قائم على مبدأ الإقصائية والمرجعية الأحادية الفردية ممثلة في الإمام الشافعي حيث يقول: "الفكر الإسلامي الذي وضع أسسه محمد بن إدريس الشافعي، فالإسلام الذي بين أيدينا الآن وضعت أسسه من الإمام الشافعي.. فالذي وضع أسس الكتاب والسنة والقياس والإجماع بالمفاهيم التي نعرفها وضعها الشافعي"³، فالإمام الشافعي كفرد يشكل مرجعاً لكل الفقه الإسلامي ومشكلة الفقه الإسلامي مختصرة في كتاب من مئتي صفحة هو كتاب الرسالة لمحمد ابن إدريس الشافعي.

¹ - ينظر: برنامج لعلمهم يعقلون، ح 1، د6، <https://www.youtube.com/watch?v=au7aNs6TYtQ>.

² - الكتاب والقرآن، شحرور محمد، طبعة دار الساقى، ص 614.

³ - أنا اختلف كلياً مع الإمام الشافعي، شحرور محمد، لقاء مسجل على قناة Binibift،

<https://www.youtube.com/watch?v=gzrhkSKmsY> الدقيقة 12:55.

فنحن إذا لا نمارس الشريعة وفق مراد الله لأن الإحاطة بهذا المراد الإلهي متعذرة بسبب نسبية المعنى في التنزيل الحكيم وتطوره، لكن الشافعي قد صاغ نموذجاً ومرجعاً فكرياً ومنهجاً جامداً للفقه الإسلامي ولذلك يقول: "أنا اختلف معه كلياً، ولا يمكن الخروج من المأزق -أنا أقولها صراحة- إلا بإعادة النظر في كتاب الرسالة للشافعي، لأنه في هذا الكتاب وضع أسس الفقه الذي عليه الآن"¹، وإن كان المرجع هو الإمام الشافعي الذي نزل مصر وعدد سكانها لا يتجاوز بضع ملايين، فهل من المعقول أن لا يظهر الآن في مصر التي يبلغ سكانها ما يقارب الخمسة وثمانين مليون شخص يتجاوز الشافعي²، فهو يشكل نموذج معرفي يحكم الفقه، ولئن كان هناك من خالفه في الأحكام والرأي، ولئن غير هو نفسه بعض أرائه فإن الأساس الفقهي الذي وضعه للاستدلال بقي ذاته ولم يتغير فبقي الفقه الإسلامي كله تكررًا للشافعي وفهمه، فأصبح وعي شخص واحد في عصر واحد مهيمنا على أربعة عشر قرن من الواقع التاريخي والحضاري والاجتماعي للأمة.

3- الاستناد إلى الثقافة الشعرية: ففهم النص القرآني عند المتقدمين كان يستند إلى الثقافة الشعرية للعرب، وإلى مرجعيتهم وطرقهم في فهم الشعر، قائلاً "أنّ هناك مشكلة في الثقافة العربية، مشكلة كبيرة في العقل العربي الجمعي بكل اتجاهاته على الإطلاق، ثمّ تبين لي من أين حصل هذا الإشكال، ولماذا العقل العربي الديني واليساري وجهين لعملة واحدة، لأن العقل العربي الجمعي عقل عاجز عن إنتاج المعرفة" فالعرب يواجهون مشكلة في القدرة على إنتاج معرفة عقلية مجردة، فالذهنية العربية ذهنية شعرية عاطفية الغير مستندة لمرجعية فلسفية منطقية، وهو يوجه لهذه الخلفية الثقافية العربية ثلاث انتقادات تتمثل في ما يلي³:

أ- أول إشكالات العقل العربي أنّه عقل ترادفي، يقوم على تعدد الأسماء للمسميات، وكثرة الأسماء تعني أن اللغة لم تصل لمرحلة التجريد الكامل، لكن التنزيل ألغى الترادف فطور اللغة العربية وألغى الترادف فوصل باللغة إلى مرحلة التجريد الكامل.

¹ - أنا اختلف كلياً مع الإمام الشافعي، شعور محمد، لقاء مسجل على قناة Binibift،

² - المرجع نفسه: د12. <https://www.youtube.com/watch?v=gzrhrkSKmsY> :د11.

³ - المرجع نفسه: د4.

ب- النظر للإعجاز القرآني نظرة قاصرة تقوم على تصوير الإعجاز على أنه كانت مباراة بين الله والشعراء فغلبهم الله، وهذه الحقيقة كانت مغيبة في التفسير فكان ينظر للقرآن والكتاب على أنهما شيء واحد لكن القرآن الكريم مجرد كل من المصطلحين ويعطيه معنى اصطلاحيا قرآنيا خاصا.

ج- النظر إلى القرآن الحكيم بمقابلته مع الشعر في جماليته، مع تغييب حقيقة أن الشعر لا يعييه الترادف ولا الخيال ولا الكذب لكن هذه كلها لا وجود لها في القرآن، ويفترض بنا الآن أن ننظر للتنزيل الحكيم كما ينظر الطبيب اليوم إلى جسم المريض، فالنص هو جسم الشريعة المجرد الثابت، لكننا ما زلنا ننظر إلى التنزيل الحكيم بالطريقة التي كان ينظر بها طبيب القرن السابع لجسد الإنسان من خلال تشخيص الصحة والمرض بالاستناد للمعطى الجمالي الثقافي، لا للمعطى الموضوعي الواقعي.

ومن هنا بنى محمد شحرور رؤيته للفقهاء الإسلامي كونه نقل الهيمنة والتقديس من كلام منزل الكتاب وخالق الناس إلى تقديس أقوال واجتهادات الأفراد، داعيا إلى ضرورة تحديد الفقه الإسلامي وأن هذا التجديد لا يمكن أن يتم إلا بتغيير الأسس المنهجية والأصولية لهذا الفقه، قائلا: " لهذا نحن مقتنعون بأننا لن نتمكن من تحديد الفقه والفكر الديني عامة إذا لم يتم اختراق هذه الثوابت المتجاوزة معرفيا، ونورد في نفس السياق مقولة أينشتاين الشهيرة: إنه لمن الحماقة أن تعتقد أنك ستحصل على نتائج جديدة وأنت تكرّر الشيء نفسه"¹، فلا يمكن حسبه أن نوجد فقه إسلاميا يتطابق مع الواقع ويستوعبه بالاستناد لنفس الأسس الأصولية التي وضعها الإمام الشافعي للفقهاء القائلين لأن المعرفة مرهونة بأدواتها وتغيرها لا يتحقق إلا عبر تغير الوسيلة، ووسيلة بناء الأحكام هي الأصول الأربعة للفقهاء من قرآن وسنة وإجماع وقياس كما أقامها الشافعي، داعيا إلى إزالة القداسة عن الفقه التراثي الموروث، ذلك أن "التراث هو النتاج المادي والفكري الذي تركه السلف للخلف، الذي يؤدي دورا أساسيا في تكوين شخصية الخلف، في عقله الباطن نمط التفكير، وسلوكه الظاهر، وهكذا يفهم التراث على أنه صنع الإنسان ونتاج النشاط الإنساني الواعي، في مراحل تاريخية متعاقبة. (بالمقابل فإن) المعاصرة هي تفاعل الإنسان مع النتاج المادي والفكري المعاصر، والذي هو أيضا من إنتاج الإنسان، ففي

¹ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: شحرور محمد، ص 16.

هذا المعنى يكون التراث والمعاصرة مفهوميين متداخلين¹، فهناك قطيعة كلية بين التراث والمعاصرة ذلك أن كلا منهما يعبران عن الوعي بمطابقة النص للواقع، في إطار متغيرات هذا الواقع.

كما أنه ينتقد منهج الصّوفية الذي حوّل الدين الإسلامي إلى دين خرافة وتمايم وتعاويد وأوراد وأذكار، لأنّ مشاكل المسلم مشاكل يومية يعيشها ويلمسها، فعوضاً أن تعرفه بأسبابها الحقيقية عن طريق منهج البحث العلمي الموضوعي تم تحويل هذه المشاكل إلى قوى غير مرئية، فقدمت الصّوفية إلى السلطة إنساناً مقهوراً ذليلاً إمعة قانعا بكل شيء وانتشر الدعاء المشهور > اللهم لا تسلط علينا بذنوبنا من لا يخافك فينا ولا يرحمنا ما يوحي أن المسلم مفلس مستسلم خرجت أمور قيادته من بين يديه، فأصبح يفسّر ما يحدث لنا من مشاكل بسبب كثرة ذنوبنا، وكأن المسلمين هم المذنبون الوحيدون في الأرض.²

أهم نقطة طرحها محمد شحرور في صدد نقد التراث الفقهي هي فكرة الإقصاء وتكريس نماذج معينة بوصفها مصدراً للحقيقة والمعرفة، واعتبار مدرسة أو مذهب أو عصر مصدراً كلياً ووحيداً للمعرفة، وهنا نتفق مع ما ذهب إليه من الدعوة إلى إسقاط قداسة الأفراد وقداسة فهمهم، وهو سبب من بين أهم أسباب أزمة الفقه الإسلامي عموماً فتقديس أقوال السلف وإغلاق باب الاجتهاد في العديد من المسائل بحجة ما ترك السابِق للاحق من شيء وهو ما استدعى كثيراً من المعاصرين إلى مراجعته كونه في رأيهم لا يواكب تطلعات المسلم والمعاصر وهو ما سبب قطيعة بين الشباب المسلم الحالي وبين كتب التراث، فأصبح كثير منهم ينجر وراء كل تفسير معاصر ولو كان تفسيراً باطنياً للآيات، ومن هنا بنى محمد شحرور رؤيته للفقه الإسلامي كونه نقل الهيمنة والتقديس من كلام منزل الكتاب وخالق الناس إلى تقديس أقوال واجتهادات الأفراد، لكن وبالمقابل فهناك عديد الاعتراضات التي يمكن أن تؤاخذ عليه، مع الإقرار بموضوعية دعواه إلى الاجتهاد في الفهم والفقه، وتثمين إقراره بأن ما يطرحه لا يعدو كونه اجتهاداً إنسانياً قابلاً للتخطئة والرد والتعديل والتصويب، ونقدم هذه الملاحظات في النقاط التالية:

¹ - الكاتب والقرآن: شحرور محمد، ص 32.

² - المرجع نفسه: طبعة دار الساقى، ص 613.

1- القول بضرورة التغيير هو الموصل للتجديد: فمحمد شحرور حين يدعو لإعادة النظر في أصول التراث الفقهي، وأحكام الفقه الإسلامي لا يقول بإعادة الفحص والعرض على النموذج المعرفي كما نجد ذلك عند طه جابر العلواني على سبيل المثال، بل يقول بضرورة تغيير هذه الأصول وهذه الأحكام، فهو لا ينظر إليها من منطلق الفحص الموضوعي، الذي يثمن صوابها ويثبتها ويدافع عنه ويتمثله في الواقع، ويبين خطأها ويرد عليه ويقومه ويصححه، وهذه الفكرة هي التي عبر عنها بإشارته لمقولة أينشتاين، فهو لا يفحص أصول الفقه أو الأحكام، بل يقول بالتخلي الكلي عن هذا التراث وأن إعادة فحصه هي من باب مضیعة الوقت، وضرورة العودة إلى التنزيل الحكيم ومعطيات العلوم الحديثة في القراءة فقط، أي إعادة البدء من الصفر، فالتغيير والتجديد عنده مقصود بذاته، وهنا نسأله سؤالاً واحداً يتعلّق بمعطيات العلوم الحديثة التي يدعو إلى ضرورة تفعيلها ومراعاتها عند تفسير النص القرآني، هل العلوم الإنسانية والتجريبية مبنية على علم تراكمي أم قائمة على هدم كل شيء والبناء من الصفر؟، فنجد مثلاً استشهاداً بضرورة نظرة الطبيب لجسم الإنسان نظرة توافق تطور وسائل المعرفة وليس النظر إليه بنفس مدارك الطبيب في القرون السابقة، وهو كلام فيه الصواب والخطأ؛ وممكن الخطأ في سؤالنا: هل هذا الطبيب المعاصر يبني نظريته الحالية لجسم الإنسان وفق العلم التراكمي من بداية ظهور علم الطب أم يلغي كل ما سبق؟، فالدم مثلاً عرف من قديم الزمان ومعرفة مكوناته ودراساتها قامت على علم تراكمي، فلا يأتي طبيب اليوم ويقول نهدم المعرفة السابقة القائلة بأن الدم يتكون من كريات بيضاء وحمراء لأننا اكتشفنا أنه مكون من أكثر من ذلك، وإنما عمل الطبيب اليوم هو البناء على المعرفة السابقة مادامت صحيحة بقوله أننا اكتشفنا عناصر أخرى يتكون منها الدم كوجود الصفائح الدموية، وأن هذه المكونات جميعاً تسبح في سائل بروتيني يسمى البلازما وهذه البلازما تتكون من عدة عناصر وهكذا، فمع تطور مدارك الإنسان يتم كل مرة اكتشاف حقائق جديدة لم تعرف سابقاً، وفي الوقت ذاته يتم تصحيح الأخطاء التي وصلتنا من العلوم الطبية سابقاً عن طريق التجارب كنفي فكرة ضرر الكوليستيرول عموماً وبيان النوع المفيد للإنسان منه.. وهذا بالذات ما يتم القيام به مع كل العلوم التي وصلتنا والتطور التكنولوجي قائم على نظرية البناء وليس الهدم، فلاحظ مثلاً التطور الصناعي للحاسوب والهاتف ووسائل النقل وغيرها هل ما وصلنا كان نتاج معرفية تراكمية مع تصحيح الأخطاء أم معرفية تغييرية؟!،

وعليه فالتجديد في كل المعارف العلمية والإنسانية بما فيها الدينية قائم عن طريق البناء من خلال مراجعة المعارف التراكمية فنقوم المعوج ونبي على الصحيح وهكذا، أما الدعوة إلى هدم كل التراث والبناء من الصفر فكأنك تقول للطبيب اهدم كل المعارف الطبية وابدأ من الصفر، أيهما أكثر مضيعة للوقت والجهد والمال؟!

2- المبالغة في القول بأن الشريعة الإسلامية هي نتاج العصر العباسي، والشافعي تحديداً: طيب هنا نسأل محمد شحرور إذا كان الفقه الإسلامي لم يرق إلا مع كتاب الرسالة للشافعي في القرن السابع للميلاد سنة 150 هجرية، على أي صورة كانت الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي خلال القرن والنصف قرن السابقة على الشافعي، من السابق على الآخر أهو الشريعة الإسلامية أم أصول الفقه؟ لا شك أن الشريعة سابقة عن أصول الفقه، وهذا مبدأ عام في كل العلوم الإنسانية والطبيعية فالظاهرة سابقة من حيث الوجود والمعاشية على الوعي بقوانينها، وتماها كما أن قوانين الفيزياء كانت موجودة قبل قوانين نيوتن وكبلر، والظواهر الفيزيولوجية في الجسد كانت موجودة قبل أن يصوغ الطب قوانينها، فأحكام الشريعة كانت موجودة قبل أن يصوغ الشافعي قوانينها الفقهية وعمل الشافعي لم يزد على أن عاجل الأحكام الفقهية السابقة بوضعه لأصول الفقه، فهذه الأخيرة بمثابة الكشف عن القوانين العامة لهذه الأحكام التي وجدت منذ زمن التنزيل ثم استنبط على أساسها القواعد، وهذا لا يعني أن نقع في خطأ التقديس فنزّه الشافعي عن كل خطأ، وقد بينا في مطلب السنة النبوية مخالفتنا له في تفسيره للحكمة بكونها السنة النبوية، لكن ذلك لا يعني إطلاقاً أن نلغي كل اجتهاداته واجتهادات من سبقه ونبي قواعد من الصفر، لكن الأصل هو المراجعة والتقييم وتثمين الصحيح والبناء عليه وتصحيح الخطأ وتغييره كما شرحنا في الملاحظة السابقة.

3- المبالغة في القول بأن مرجعية الفهم للقرآن كانت تستند للقواعد اللغوية والبلاغية والشعرية العربية، وربط الإعجاز بمقابلة القرآن بقوانين نظم الشعر، ذلك أن ما قلناه في النقطة الثانية ينطبق على هذه النقطة، فالعرب لم تعرف قبل القرآن لا قوانين وقواعد الوضع اللغوي، ولا قوانين وقواعد نظم الكلام في الشعر والخطاب، وإنما تكلمت سليقة ونظمت الشعر سليقة من غير وعي منها بالقوانين الحاكمة لهذا الكلام وهذا النظم، ولم تكتشف قوانين اللسان وقوانين النظم إلا بعد نزول القرآن وقد كان القرآن بلغته واصطلاحاته وأسلوبه أحد المراجع الأساسية

التي استنبط اللغويون قوانين اللّغة والنظم بالاستناد إليها، ثمّ رجع المفسّرون إلى هذه القوانين المستخلصة من نصّ القرآن ونصّ الشعر معا لمحاولة فهم وتفسير القرآن والشعر أيضا، يعني انطلق لسانيو العربية -لاحظ أننا نقول لسانيو العربية لا العرب- من لغة القرآن والشعر كظاهرة، فقاموا بتحليلها ودراستها دراسة عقلية موضوعية، ثمّ استنبطوا منها قوانينها الدّاخلية التي تحكمها ثمّ عادوا الى النصّ الشعري والنصّ القرآني فحاولوا تأويلهما بالاستناد إلى تلك القوانين المستنبطة من جهة ربط العلة بالمعلول، فدراسة لغة القرآن ولغة الشعر كانت دراسة مزدوجة قامت في مرحلتها الأولى على الاعتماد على الفهم الأولي للنص المنطوق بلغتهم وعلى القدرة العقلية على التحليل والتفسير والتجريد، لبناء قوانين اللّغة، ثمّ عادوا بهذه القوانين إلى تلك النصوص ليفهموها من خلالها فهما أعمق، ذلك أن شحرور إذ يقول أن مشكلة لغة العرب تكمن في افتقارها للتجريد وأن العرب غير قادرين على إنتاج معرفة عقلية موضوعية وإثما فهموا لغتهم استنادا لمعطى جمالي عاطفي ثمّ أولوا نص القرآن بالاستناد لهذا الفهم، - وعلى فرض التسليم بحكمه الغير موضوعي والغير مستند لدليل علمي القائل بعجز العقل العربي على إنتاج معرفة موضوعية عقلية منطقية، وهو حكم يذكرنا بالآراء العنصرية التي قام عليها العقل الغربي الحديث في بدايته والقائم على إقصاء الآخر من انتاج المعرفة، والادّعاء أن المعرفة غربية المنشأ كلها-؛ فإننا نقول وإن قبلنا هذا الحكم جدلا أنّ شحرور يتجاهل حقيقة تاريخية جوهرية، في بناء الفكر الإسلامي؛ هي أن قوانين الوضع العربي لم يتم الكشف عنها ووضعها من قبل العرب حصرا بل بنيت وشيّدت بجهود عديد العديد من اللّغويين والنقاد العرب والفرس وغيرهم، وباستيعاب الكثير من مفاهيم الفلسفة اليونانية خاصّة علم المنطق.

ورغم أن شحرور يفرق بين لسانيات العرب -اللّسان العربي- وبين لهجة العرب والتي نوافقه؛ فيها ذلك أنّ فهم التّنزيل الحكيم يحتاج إلى اللّسان العربي من جهة -جذر الكلمة- وإلى معرفة الدلالة القرآنية من القرآن الكريم من جهة أخرى، غير أنه يناقض نفسه بنفسه عند الفهم ولا يعتدّ بوحدة مفهوم اللفظة القرآنية التي يعتد بها كثير من المعاصرين ممن يحملون نفس فكره، فنجد أحيانا يعود للجذر ليفهم الكلمة وأحيانا يخالف الجذر ويبني مفهوما بعيدا عنه، وأحيانا يعتدّ بوحدة المفهوم فيجعل اللفظة لها نفس الدلالة في كامل الآيات، وأحيانا يعدد من دلالة

اللفظة حسب السياق، وهذا التضارب هو من بين الأسباب التي أوقعته مزلق وأخطاء تتعلق بالعديد من الأحكام والنتائج التي توصل إليها.

4- مكانة القيم من الشعائر: يفرق بين شحور بين الإيمان والإسلام تفرقا مختلفا عما عهدناه¹ داعيا ضرورة إدراج القيم الإنسانية العليا التي جاء بها التنزيل الحكيم ضمن أركان الإسلام وهي قواعد وأصول إنسانية عامة جاء بها الإسلام الكوني ولم تكن حكرا على الإسلام الملى الذي هو شرعة محمد ﷺ وهي محل اتفاق كل البشر فيقول: "بني الإسلام على خمس هي جزء من الإسلام وهي الشعائر، وهذه تميز ملّة محمد عن باقي الملل، فهي أركان الإيمان وليست أركان الإسلام لأنه بما يعرف أنك من أتباع محمد ﷺ، لكن لا يوجد فيها قيم لأنها فردية، لا يقيم الإنسان عليها، .. هو صحيح مئة بالمئة بني الإيمان على خمس، وهي التدن الفردى الذى لا يتطور مع التاريخ، فالصلاة هي الصلاة والصوم هو الصوم"² ، وفي موضع آخر يقول: "ما أوقفنا فى أزمة ثقافية كبيرة جدا وعزلنا عن بقية العالم، لأننا نلاحظ فى الأركان التى وضعوها للإسلام غيابا تاما للأخلاق والقيم العليا..³" فالشعائر مليّة تعبدية تنفع العبد وحده، لكن القيمة إسلامية بالمفهوم الكونى للإسلام، إنسانية بالمفهوم الشمولى للإنسانية تنفع المجتمع، لهذا ركز القرآن على العمل الصالح لكل الملل ثم أب ب د پ پ پ پ پ پ پ پ پ پ ث ذ ث ث ذ ذ ط ث ذ ذ ث البقرة: ٦٢ ، وجعل كثيرا من المحرمات المذكورة فى التنزيل الحكيم للحفاظ على المجتمع كتحريم السرقة والقتل والزنا وغيرها.

وصحيح تماما أن حصر مفهوم الإسلام في الشّعائر التعبدية، قد ساهم في تحويل الدّين عند الكثير من النّاس لطقس شكلي نجد الفرد يصلي في الصف الأول ويرتكب أكبر المعاصي كأكل الأموال بالباطل والكذب والخيانة، لأنّه تمّ تضخيم الشّعائر على حساب القيم في العقل الجمعي، فأصبح الفرد بعد أدائه للشّعائر من صيام وصلاة وزكاة يشعر بالارتياح ولو أدّاها حركيا فقط دون استحضار لمقاصدها، بينما تقلّ مراقبته ومحاسبته لنفسه عند فعل ما يخالف القيم الإسلامية صغیرها وكبیرها كالغش والكذب وعدم الوفاء بالعهد.

¹ - تطرق له بالتفصيل في كتابه الإيمان والإسلام، تعرضنا فقط لجزئية مكانة القيم الإسلامية لعلاقتها بالمقاصد، وإلا فإن مناقشة الموضوع بأكمله يحتاج تفصيلا كبير ودقيقا.

² - برنامج لعلمهم يعقلون: الحلقة 1، د 21.

³ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: شحرور محمد، ص 24.

ونحن هنا إذ نتفق تماما مع أهمية مركزية مبحث القيم في الوعي الجمعي للأفراد، لكن ذلك لا يعني أننا نعتز بصحة الفصل الذي أجراه شحور بين القيم والشعائر، فالنظر الدقيق يظهر لنا أن حديث بني الإسلام على خمس، لا يقصي القيم من أركان الإسلام كما يزعم شحور، بل إن عدم ذكر القيم كركن من أركان الإسلام يرجع إلى كون الإسلام الذي هو هنا بحسب اصطلاح شحور ملة محمد ﷺ، يجعل من القيم جوهر وغاية ومقصد هذه الأركان الخمس فهو ليس ركن قائم بذاته ومفصول عن باقي الأركان، ولو كان ذلك لقصر الناس فيه تماما كما نراهم اليوم يقصرون في أداء الزكاة مقارنة بالتزامهم بأداء الصلاة ويقصرون في أداء الصلاة مقارنة بحرصهم على أداء الصوم، ويقصرون في الأركان جميعا مقارنة بحرصهم أفرادا وجماعات على تحقيق التوحيد، لكن النموذج المعرفي الإسلامي المحمدي جعل مبحث القيم جوهر كل واحد من هذه الأركان.

النفس وتهذيبها هي المقصد الكلي وراء الشعائر، وأن هذه التزكية تتحقق بتحقيق دوام الصلة بالله ﷻ وما يترتب عليها من استحضاره وبالتالي استشعار مراقبته في العمل بمقتضى أمره ونهييه في الفعل والامتناع وفي السر والإعلان، فالواجب هو إعادة مركزية القيم بجانب الشعائر والبحث في سبل تقويم سلوك الأفراد بحيث يحملون على تمثل أخلاق الشعائر في أفعالهم كلها.

ثانياً: أسس المنهج الفقهي عند محمد شحرور.

يرى محمد شحرور أن الفقه الإسلامي وتبعاً لما يتضمنه من أغاليط شكّلت مدار النقد الذي يوجّه إليه كما سبق تبيانها، قد أدّت إلى غياب نظرية إسلامية معاصرة للمعرفة، تستمد مرجعيتها من القرآن الكريم حصراً، فنتج عن ذلك عجز النموذج الإسلامي كما هو قائم اليوم في الواقع عن موافقة العصر ومسايرته، رغم أن النصّ الذي يفترض أنه يشكل مرجعاً لهذا النموذج هو نص مطلق صالح لكل زمان ومكان، فلم يستطع الفقه الإسلامي كما هو اليوم وبالصورة التي ورثناه بها الإجابة عن أسئلة العصر والاستجابة لمتطلباته ومسايرة السيرورة التطورية التقدمية للكون والحضارة الإنسانية، بل ولم يستطع حتّى تجاوز المشكلات الفلسفية والفكرية التي ورثها عن عصره الأول والتي ما فتئت من ما يربوا عن أربعة عشر قرن تنتقل من عصر إلى عصر دون أن تجد في أي عصر من هذه الأعصار جواباً شافياً لها، فلم تزل منذ العصر الأوّل إلى يوم الناس هذا قضايا القضاء والقدر، والجبر والاختيار، ومصدر المعرفة وإمكان تحقيقها، والفردية والاجتماعية، ومسائل الحدود والأحكام والمقاصد وغيرها تثير في كل جيل من أجيال الأمة ذات الجدالات والاختلافات، وتعزّز نفس معاني الخلاف، والفرقة والتشتت والتنازع والصراع والإقصاء، ما يقدّم دليلاً على عجز هذا الفقه والنظرية المعرفية التي يستند إليها على أداء دورها قديماً وحديثاً.

وتبعاً لذلك فإنّ تجاوز الأزمة والخروج من المأزق الفكري الحضاري الذي لم تزل الأمة الإسلامية تعيشه من قرون خلت، ولم يزل في كل قرن يتفاقم بما يستجد به الواقع من أسئلة وقضايا، تبقى معلّقة بغير أجوبة أو تقدّم لها أجوبة بالاستناد إلى مسلمات تطرح من غير ما دليل موضوعي عقلي وعلمي تخرج من الدائرة المفرغة التي يدور فيها الفقه الإسلامي، ما يفرض تبني منهج جديد في قراءة القرآن الكريم يستمد أصالته من الطبيعة التراكمية للمعرفة الإنسانية، ويعالج قضايا واقعه المعاصر مستجيباً للواقع ومتطابقاً معه بالاستناد للمنهج العلمي الموضوعي، ويحاول محمد شحرور إقامة هذه الأسس عبر مجموعة من المقولات كهيمنة القرآن الكريم على كل ما

سواء ومحدودية السنّة في التشريع ووجود نوعين من التشريع، ومفهومه للإيمان والإسلام وغيرها من المقولات التي تحدثنا عن بعضها في ثنايا هذا الفصل -تجنباً لتكرارها- وأعرضنا عن ذكر البعض الآخر لعدم تعلقه بموضوع البحث وحتى لا يطول المقام بنا أكثر لأنها مسائل دقيقة تحتاج تفصيلاً، ولكننا ارتأينا مناقشته في أهم قاعدة بنى عليها آراءه الفقهية وهي التّرادف، واخترنا أهم كلمتين فرق بينهما في المعنى وهما «الكتاب» و«القرآن» لما يترتب على هذا التفريق من آثار على فهم القرآن الكريم، سنعرض أولاً تعريفه ونبين أدلته أولاً ثم نناقشه فيها:

١- أدلة التفريق بين القرآن والكتاب: عند إلغائه للترادف توصل إلى بيان الفرق بين كثير من الألفاظ القرآنية أهمها الكتاب والقرآن وأساس منطلقه في التقسم قوله ﷺ ث ب د پ پد یپ یث البقرة: ٢ وقوله ﷺ ژ گ گگ گس س ث البقرة: ١٨٥ فالكتاب هدى للمتقين فقط والقرآن هدى للناس جميعا، معنى هذا أنّ مواضيع القرآن تختلف عن مواضيع الكتاب، كذلك استدلاله بقوله ﷺ ث ب د پ پ ث الحجر: ١ لأنّ الله ﷻ لا يعطف الشيء على نفسه في التّنزيل فلا بد من فرق بينهما، ولأنّه ﷻ خصص الكتاب للمتّقين والقرآن للمهتدين فاستنتج شحور أن الله ﷻ وضع في القرآن قوانين الوجود المادي والتاريخي فقط، أما الكتاب فيحوي الآيات المتعلقة بالأخلاق والآداب والتكاليف الشرعية وغيرها.

تبعاً لذلك يكون تعريفه للقرآن وفق ما ذكره هو: " يمثل القرآن نبوة محمد (ص) ... ويمثل مجموع الآيات المتشابهات (آيات النبوة وتفصيلها) التي تتحدث عن القوانين الكونية التي تتحكم في الكون بما فيه من نجوم وكواكب وزلازل ورياح ومياه في الينابيع والأنهار والبحار...، وعن قوانين التاريخ والمجتمعات التي تحكم نشوء الأمم وهلاكها، وعن غيب الماضي من خلق الكون وخلق الإنسان أنباء الأمم البائدة (القصص القرآني بما فيه القصص المحمّدي)، وعن غيب المستقبل كقيام الساعة والنفخ في الصور والحساب والجنة والنار"¹، لينتقل محمد شحرور من المفهوم الاصطلاحي إلى المستند اللغوي في تعريف القرآن فيقول: "والقرآن جاء من فعل قرن لأنه قرن القانون العام للوجود مع القانون الخاص له مع خط تطور سير التاريخ الإنساني، وهو بذلك قرن بين معلومات اللوح المحفوظ ومعلومات الإمام المبين، ويعدّ الجزء الأكبر من

¹ - دليل القراءة المعاصرة للتبزيل الحكيم: شحور محمد، ص 50-51، وينظر الكتاب والقرآن الفصل الثاني من كتابه، ص 79 وما بعدها الطبعة الأولى، والطبعة الثانية ص 73 وما بعدها تحدث في هذه الصفحات عن كل ما يتعلق بالقرآن.

الكتاب ولا يوجد فيه تشريع إطلاقاً، ولأنه فَرَّقَ به الله ﷻ بين الحقِّ والباطل في الوجود سَمَاهُ «القرآن العظيم» في قوله ﷻ ثُوْثٌ وَثُوْثٌ وَوُثُوْثٌ وَوُثُوْثٌ ، والقرآن مضافاً إليه السَّبْعُ المثاني يمثِّلُ جزءَ النبوة من التَّنْزِيلِ الحكيم" ¹.

لذلك يؤكد على ضرورة قراءة القرآن من قبل علماء الكون في شتى المجالات وليس الفقهاء، لأن مواضيعه تعنى فقط بالقوانين الكونية والأحداث التاريخية فنحتاج في فهمها إلى علماء الطبيعة والفلسفة والتاريخ، فيقول: "... وبما أن القرآن حقيقة مطلقة تفهم فهما نسبيًا، لذا إنّ حركة المحتوى فيه دائمة (التبديل والتغيير)، فالعلماء يستنبطون من القرآن نظريات علمية على مرّ الزمن، والصحابة فهموه حسب أرضيتهم المعرفية، وبما أن معلومات الإنسان صاعدة إلى الأعلى بشكل دائم فإنه على مرّ السنين سترى الأجيال معلومات جديدة في القرآن لم تكن الأجيال السابقة تعرفها.. أمّا الأحكام فتحمل صفة الثبات في النصّ والمحتوى والحركة ضمن حدودها لأنّ آية الضوء فهمها الصّحابة كما نفهمها نحن على حدّ سواء، ومنذ أن نزلت آية الضوء إلى أن تقوم الساعة فإنّ الضوء هو الضوء ولا يمكن أن يتغير فهم هذه الآية" ² *.

أما تعريفه للكتاب فله معنيين عنده تارة يطلق على كل ما احتوته دفتي المصحف، وتارة يطلق على الآيات التي تحوي الأحكام التشريعية ويمكن فهم أيّ المعنيين يراد من خلال السياق لهذا قال: "وردت مفردة كتاب في التّنزيل الحكيم بمعنيين حسب منهجنا القراءاتي المعاصر، وهما:

أ- الكتاب بمعنى مجموعة المواضيع التي جاءت إلى النبي(ص) وحيا على شكل آيات وسور، ويتضمن كل ما جاء بين دفتي المصحف ابتداء من أول سورة الفاتحة وصولا إلى آخر سورة

¹ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: المرجع السابق، ص 51.

² - الكتاب والقرآن: شحور محمد، ص 90-91.

* - شحور لا يفسر التفسير الباطني فقد قال أن آيات الوضوء نفهمها كما فهمها الصحابة والكثير من آيات الأحكام، أما التفسير الباطني فإنه يعطي معنى باطني للآيات ويتجاوز ظاهرها فيصبح الصيام هو الخلوة مع النفس والقرآن والسفر هو التيهان والمرض هو نفسي والمحيض هو تجنب عقد شراكة مع المشركين وغيرها من الألفاظ، أما شحور فإنه يركز على مسألة تغير تطبيقنا لبعض الأحكام وفق مقاصدها لإلغاء الحرم للمرأة لوجود مقصد الأمن وتقديم الوصية دون تقييد على الإرث لتحقيق مقصد العدل، وبعض تفسيراته توصل إليها بعد نفيه للتترادف كقوله بأن الصلاة في كتاب الله نوعان الصلاة المفروضة التي تعلمناها من الكتاب وسنة النبي ﷺ ونفهمها من خلال اقتران لفظ «إقامة» ومشتقاته بلفظ «الصلاة» في التنزيل الحكيم، أما ورود لفظ «الصلاة» لوحدها فتعني الصلة بالله عزوجل وقد توعد الله تاركها بالعقاب كذلك.

النَّاسَ، وهو ما نطق عليه اسم التَّنْزِيلِ الحكيم لقوله تعالى: زُتُّوا فِي بُيُوتِهِمْ لِيَدْعُوهُ يُدْعَىٰ يَدْعُو النَّاسَ، وهو ما نطق عليه اسم التَّنْزِيلِ الحكيم لقوله تعالى: زُتُّوا فِي بُيُوتِهِمْ لِيَدْعُوهُ

□ □ □ □ ز البقرة: ١٧٦ *

ب- الكتاب بمعنى مجموعة آيات الرسالة فقط، وبها المعنى يشترك مع معنى الكتاب عند موسى وعيسى، فالكتاب عند موسى وعيسى هو التشريع فقط، بالنسبة إلى موسى نجده في قوله تعالى ﴿ثُمَّ ثَبَّثْنَا فِي الْوَقْتِ الْأَمْرَ﴾ وبالنسبة إلى عيسى نجده في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا مَوْعِدَنَا وَأَعْلِيهِمْ أَصْحَابُ الثَّرْوَةِ﴾ وبهذا يشترك المؤمنون من أمة محمد (ص) مع اليهود والنصارى في كونهم من أهل الكتاب أيضا.

وقد جاء الكتاب بالمعنيين الأول والثاني في قوله ژ گب گب گگ گگ گس س ط ٹ ڈ ڈژ
آل عمران: ٧ فمصطلح الكتاب الوارد في المرة الأولى ** جاء بمعنى الكتاب كله، وفي المرة الثانية
جاء بمعنى الرسالة فقط أي كتاب التشريع فقط¹ *** ، ونعلق على ما سبق إيراده من كلام
شحرور بالآتي:

1- تناقض شحور في تقسيماته للقرآن وأم الكتاب: حيث ذكر عدّة مرات أنّ أم الكتاب هي الآيات التي تشمل على رسالة محمد وفيها العبادات والحدود والتّعليمات والفرقان-الصراط المستقيم- والحكم، وأن مصطلح القرآن لا ينطبق عليها، وذكر مرّات متعدّدات أن القرآن مجموعة القوانين المخزّنة في اللوح المحفوظ والإمام المبين وهي القوانين العامّة النازمة للوجود

* - فالكتاب بمفهومه يشمل قسم النبوة أي القرآن والسبع المثاني، ويحوي قسم الرسالة أي أم الكتاب وتفصيلها، ويحوي تفصيل الكتاب وهي الآيات التي تمثل فهرس الكتاب أي كل موضوعاته.

**** - كتبت هكذا في كتابه فنقلتها كما كتبت، وهو خطأ مطبعي والأصح قوله «الأولى».**

¹ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، شحرور محمد، ص 49-50.

*** - ولحمّد شحور تعريفات أخرى للمفردات القرآنية التي تتعلق بالتنزيل الحكيم كاللوح المحفوظ والكتاب المكنون والإمام المبين أعرضنا عن ذكرها ومناقشتها لأنها لا تتعلق بالأحكام الفقهية بقدر ما تتعلق بالمسائل الغيبية، وهو اجتهاد منه استنبط تعريفه فيها من ربط اللفظ القرآني بسياق الآية، كقوله الإمام المبين هو أرشيف الإنسانية من يوم خلقها الله ﷻ إلى قيام الساعة أي الأحداث التاريخية الإنسانية الفردية والجماعية إلى قيام الساعة واستنتج تعريفه انطلاقاً من قوله رُؤُوفٌ وَوُؤُوفٌ وَيُؤَيِّدُ دُونَنَا نُهُرٌ يَس: ١٢ ورغم اتفاقنا معه في نفي الترادف -مفهوم الاتفاق والتطابق التام- عن هذه المصطلحات فكل منها يحمل معنى إضافي لا يحمله الآخر سواء علمناه أو جهلناه، لكن ما ينتقد عليه هو شرحه الجازم بكل ثقة لهذه المعاني وهي من الغيبيات ثم يبيّن عليها أفكاراً جديدة منها ما يتعلق بالعقيدة وأصول الدين، رغم أنه يؤكد على أن ما توصل إليه من أفكار قابل للنقد والرد، لكن جزمه بصحة هذه التعريفات يوحى بخلاف ذلك. ينظر: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، ص 52 وما بعدها.

والمتحكمة فيه من بداية الخلق إلى نهاية البعث والحساب والجنة والنار، لكنه حين فسر الآية الرابعة من الزخرف قال: القرآن في أم الكتاب عند الله علي حكيم، ألم يقرر أن القرآن غير أم الكتاب على حد تعبيره¹، فكيف يبرر جعله هنا جزءاً من أم الكتاب؟.

2- كذلك تناقضه في تعريف القرآن فمرة ذكر أنه قوانين الوجود والأحداث الإنسانية، وفي موضع آخر عند حديثه عن أجزاء الكتاب ذكر منه الآيات المتشابهات والتي هي القرآن والسبع المثاني ثم قال وهي آيات العقيدة كما قال: "الآيات المتشابهات وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح «القرآن والسبع المثاني» وهي القابلة للتأويل وتخضع للمعرفة النسبية وهي آيات العقيدة"²، فأَيّ تعريف نأخذ به هل القرآن هو آيات العقيدة أم آيات الأحداث الكونية والإنسانية؟!.

3- يقول: "سمي قرآنا لأنّ القرآن من قرأ وعلى قول بعضهم من قرن وكلاهما يعني الجمع والمقارنة، كأن تقول قرأت الماء في البئر أي جمعته .. والأساس في اللسان العربي هو فعل «قرن» فعند ابن فارس نرى أن فعل «قرأ» اشتق من فعل «قرن» ومن هنا جاء معنى القراءة عند العرب وهو العملية التعليمية، لأنها لا تكون إلا بالمقارنة أي مقارنة الأشياء بعضها ببعض..³ *، وقال في الموضع الذي قبله من ذات الصفحة "والقرآن قرن الأحداث الكونية الكلية والجزئية مع الأحداث الإنسانية «القصص القرآني، أحسن القصص»..⁴، فنلاحظ تناقضاً في قوله

¹ - التحريف المعاصر للدين، حبنكة الميداني، ص83، وينظر الكتاب والقرآن، شحرور محمد، ص214.

² - الكتاب والقرآن: شحرور محمد، ص37.

³ - الكتاب والقرآن: شحرور محمد، ص93-94،

* - لكي بالعودة إلى ابن فارس لم أجد -حسب اطلاعي- أن قرأ أصلها قرن، وإنما قال ابن فارس: "القاف والراء والحرف المعتل أصل صحيح يدل على جمع واجتماع، ومنه القرآن كأنه سمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك" وقال في موضع آخر في شرحه لقرن دون أن يذكر أن القرآن من بين اشتقاقاته: "قرن القاف والراء والنون أصلاً صحيحان، أحدهما يدل على جمع شيء إلى شيء، والآخر شيء ينتأ بقوة وشد"، ينظر على التوالي: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، 78/5، و76/5.

⁴ - الكتاب والقرآن: شحرور محمد، ص93، ويلاحظ في رد حبنكة الميداني عليه في هذه النقطة بالذات أنه رد عاطفي لم يناقشه في المنطلق اللغوي الذي انطلق منه شحرور مثلاً يقتضيه المنهج العلمي، لذلك عزفت عن ذكر كثير من الردود على كلامه من أي مصدر كان عندما ألاحظ أنه رد عاطفي بعيد عن المنهج العلمي، وهذا مثال عما قاله الدكتور حبنكة كتعليق على اعتبار شحرور القرآن من قرن وقرأ: "وهكذا تلاعب بعبارات كتاب الله تلاعبات تحريفية مضللة لا يفعلها من يؤمن بالله واليوم الآخر، ويخشى عذاب الله يوم الدين، وهو يعلم أن أظلم الظالمين من يفترى على الله في نص يضيفه، أو

فمن ناحية ينفي الترادف وهذا يعني أن قرأ ليس قرن، ومن ناحية أخرى يجعل أصلهما ومعناها واحد لأنه لم يستطع الجزم بأن القرآن هي من قرن فقط كما أقرها في موضع سابق، وأيضاً لأن القول بأن القرآن من قرأ¹ فقط يعني أن القرآن يشمل كل ما في الكتاب وليس فقط الأحداث الكونية، لأن كل ما في الكتاب يستدعي القراءة كما سيتم توضيحه في الملاحظة التي تليها.

4- القول بالرأي دون الاستناد إلى دليل علمي، في تخصيصه بأن الآيات المتشابهات هي «القرآن والسبع المثاني» حصراً بقوله: "لقد تبين لنا أن هناك فرقاً جوهرياً بين الكتاب والقرآن والفرقان والذكر، فالقرآن والسبع المثاني هما الآيات المتشابهات ويخضعان للتأويل على مرّ العصور والدهور، لأن التشابه هو ثبات النص وحركة المحتوى، وقد تم إنزال القرآن بشكل متشابه عن قصد، وقد كان النبي ممتنعاً عن التأويل عن قصد، أي أن القرآن يؤول ولا يفسر، وأن كل تفاسير القرآن تراث يحمل طابع الفهم المرحلي النسبي"²، فهو تخصيص لا دليل يستند إليه لنناقش دليلاً، أي لا توجد قرينة ذكرها تبين أن الله ﷻ خصّ الآيات المتشابهات بأنها هي القرآن.

وبالعودة إلى تعريف الآيات المتشابهات في التنزيل الحكيم عند المعاصرين نجد تعريفات أخرى بأدلة من القرآن الكريم، فالتشابه لا يعني حركية المحتوى وإنما قد يعني التماثل الذي يحتاج إلى دقة للفهم ومعرفة الفرق لهذا قال عنه زكي كز و وثر آل عمران: ٧ أي لا يمكن الجزم بتأويله، وقد فسره البعض بكون «التشابه» لا يقصد به داخل التنزيل الحكيم وإنما يقصد به التشابه في بعض الآيات مع ما جاء في كتب أهل الكتاب، أي أن هناك آيات جديدة ذكرت في هذا الكتاب ولم تذكر في كتاب غيره أنزل سابقاً وأطلق عليها الحق تعالى «أم الكتاب» لأن الأم هي

في نص يحذفه، أو في تأويل يحرف فيه معنى النص"، ينظر: التحريف المعاصر، ص76. ويقول في موضع آخر عند تعليقه على تعريف شحرور للسبع المثاني: "... أورد تحريفات تكهنية تتعلق بفواتح بعض السور، التي هي من الحروف المقطعة ... وفسر بها السبع، لكن تكهناته التخريفية في هذا لا تستحق المناقشة أصلاً، إذ ليس فيها إلا إلقاء الكلام جزافاً، دون أن يعتمد على ما يصلح للتحليل والمناقشة والتنفيذ، وكل ذي فكر يرد هذا الكلام التخريفي أصلاً وفرعاً، ويعرض عنه ولا يعبأ به"، المرجع نفسه، ص82.

¹ - ينظر: لسان العرب، ابن منظور، 1/ 129.

² - الكتاب والقرآن: شحرور محمد، ص37.

الأصل، وهناك آيات متشابهة مع ما جاء في كتب سابقة ومن في قلوبهم زيغ بدل أن يتبعون فقط ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ليقولوا أنه ليس بجديد وقد ذكر سابقاً¹.

نوه هاهنا إلا أن شحرور في عدّة مواضع يخالف القاعدة التي انطلق منها في قراءاته المعاصرة²، كقاعدة نفي التّرادف مثلاً لنجده يقرّر أن لفظ القرآن هو الحديث في التّنزيل الحكيم، رغم أنّه

¹ - ينظر تعريف الباحث خليل بنعكراش للآيات المتشابهات في كتابه: المحكمات والمتشابهات بين القرآن والفقه، منشور بالنت، دط، دت. دد، دم.

² - فمثلاً يقرر الاعتماد على التعريف اللغوي ثم يخالفه مثل فهمه للفظ الخدن في قوله ﷺ "ثي في ثدّ المائدة: ٥ وقوله ﷺ "ثي هـ هـ النساء: ٢٥ فسّره بأنه المثلية الجنسية انطلاقاً من أن الخدن من الخد لا تناظر فيه وإنما متماثل ومتقارب جداً ومعناها الصديق القريب جداً من نفس الجنس وتقام معه علاقة، أما الصديق المقرب من جنس آخر لا يشمل لفظ الخدن، وقد أخطأ من ناحيتين: أولاً عودته إلى اللغة واستشهادها بما ثم مخالفتها فقد أكد أنّ الخدن في اللغة هو الصديق المقرب، لكنه أضاف شرط أن يكون من نفس الجنس رغم أنه لم يذكر هذا في معاجم اللغة ولا توجد قرينه تصرفه إلى نفس الجنس.

وثانياً استدلل بكون الخدن هو الصديق من نفس الجنس كون الخدن من الخد و الخدين متماثلين غير متناظرين، ولا أدري وهو الدكتور في الهندسة المدنية كيف يعتقد أن الخدين غير متناظرين رغم أنهما كذلك فـ " التناظر خاصية يمكن وصف العديد من الأشياء بها مثل الأجسام الهندسية والمعادلات الرياضية وغيرها، والتناظر هو صفة يتصف بها الإنسان حيث يمتلك يدان ورجلان وعينان وأذنين، وهذه يعني أن نصف جسمه الأيمن يماثل نصفه الأيسر شكلاً" (ينظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki>)، فكيف اعتبر الخدين متماثلين لكن غير متناظرين، ما يوحي بحزمة المثلية الجنسية وعدم حرمة العلاقة مع الجنس الآخر.

وهنا نقع في تضارب كبير في كلامه فقد اشتهر على محمد شحرور أنه يحل الزنا بناء على فيديوهات قديمة له أجاز فيها العلاقة السرية بين الجنسين بالتراضي، وفي فيديوهات متأخرة ذكر تحريم ذلك ونفى عنه تهمة إحلال الزنا في عدة برامج استضيف فيها، واعتبر أنه افتراء عليه، وقد أكد عدة مرات أن الفواحش المذكورة في القرآن الكريم هي ستة وكلها حرام وباطلة ولو قوّنتها المجالس التشريعية والبرلمانات وهي: الزنا (العلاقة الجنسية العلنية) ولو كانت بعقد زواج، ثم نكاح المتزوجة، ثم نكاح المحارم، ثم السفاح (الجنس الجماعي)، نكاح زوجة الأب، المثلية الجنسية (الأخدان).

ثم بين أن العلاقة العلنية فقط أي الزنا وفق مفهومه هي الوحيدة التي أمر الله فيها بالحد وسمح للمجتمع بالتدخل لهذا طلب أربعة شهداء حضروا الواقعة لأن العلنية إفساد في المجتمعات ونشر للزيلة، وبعدها قال إن العلاقة غير العلنية كذلك حرام لكن لا يقام عليها الحد لأنها حدثت سرا.

ثم يقول في فيديو آخر عند شرحه للخدن أن الله سمح للرجل أن يكون له صديقة وسمح للمرأة أن يكون لها صديق ما داموا ليسوا من نفس الجنس، وسياق الكلام يتحدث عن العلاقة الجنسية لأن اتخاذ الرجل رجلاً صديقاً ورفيقاً له واتخاذ المرأة لامرأة رفيقة لها بالمفهوم العادي الأخلاقي فطري ومباح في كل الشرائع، فكيف نفهم أنه من ناحية يحرم كل علاقة غير شرعية ومن ناحية أخرى يجعل الخدن فقط المثلية الجنسية؟! ثم عندما يجعل لفظ الزنا تعريف فقط للعلاقة العلنية ولو كانت بعقد زواج، فأين نضع العلاقة السرية بين رجل وامرأة غير متزوجين بعقد لأنهما لا يندرجان ضمن الأنواع الخمسة

٥- التفريق بين القراءة والتلاوة: ميّز محمد شحور بين التلاوة والقراءة فخصّ الكتاب بالتلاوة وخصّ القرآن بالقراءة، لهذا تقول العرب «قرأت العلم على فلان» لارتباطها بالمعرفة، فالمذيع يتلو الخبر ولا يقرؤه، والأستاذ الجامعي يقرأ المحاضرة ولا يتلوها، لأن التلاوة إعادة لفظ نص بحرفيته دون شرح أو تعليق أو مقارنة وبشكل متتال، والقراءة عكسها تحتاج إلى فهم وتحليل وشرح، لذلك حين تحدث سبحانه عن التلاوة قرنها بالكتاب فقال: ﴿ثُمَّ دَرَسُوا الْقُرْآنَ حَتَّى يُهَيِّئَهُ لِيُذَكَّرَ﴾ النمل: ٩١ - ٩٢ لأن الشيطان يدخل ليمنع الإنسان من فهم وتدبر القرآن فعلينا بالاستعاذة منه، وكذلك علينا بالإنصات والاستماع إلى شرحه.

المذكورة وفق تعريف شحور؟! لذلك فتعريف شحور للخدن وتخصيصه للزنا بالعلاقة العلنية أدخله في متاهة كبيرة هو في غنى عنها خاصة وأنه نفى كل التهم الموجهة إليه، فكان الأولى قبل نفي التهم أن يراجع تفسيره لهاتين الكلمتين، وأن يذكر تراجعاً عن أقواله القديمة فيما تعلق بإباحة العلاقة السرية بالتراضي بين الجنسين، لا أن يكتبني بتحريمها في الفيديوهات المتأخرة.

وتنظر في حديثه عن تفسيره للحدن: برنامج لعلمهم يعقلون، الحلقة 21، الدقيقة 13.20.

وينظر في تحليله للعلاقة السرية بين الجنسين بالتراضي قناة الدكتور صهيب السقار في عدة مقاطع

150

التلاوة هي لفظ الآيات بالتتالي لهذا نقول عن القرآن المتعبد بتلاوته، أما القراءة فتكون مع البحث والشرح لاكتساب المعرفة والفهم والاستنباط من القرآن¹، وقد وقع شحرور خلال تفريقه بين القراءة والتلاوة في كثير من التناقضات كما حدث معه خلال تفريقه بين القرآن والكتاب، ونبينها كالتالي:

أ: نلاحظ أنه فرق بين التلاوة والقراءة إذ اعتبر التلاوة هي إعادة لفظ نص بحرفيته دون شرح أو تعليق وبشكل متتال، من ناحية يفرق بينهما ومن ناحية يجعل القرآن فقط الآيات الكونية فهل إذا قرئ القرآن يقرأ فقط الآيات الكونية.

ب: تناقض آخر في تفريقه للتلاوة والقراءة وهل عندما طلب الله ﷻ منا قراءة القرآن يقصد به فقط الآيات الكونية وماذا عن آيات الرسالة ألا تحتاج إلى قراءة وفهم وتدبر، فنحن عندما نقيم الصلاة فنحن نتلو الآيات لكن لا نقرأ الكلمات لنبحث عن معناها فلا نقول الرحمن لماذا قال الرحمن في الصلاة، لهذا كلما تحدث الله عن الصلاة أو الكتاب في التنزيل الحكيم يستعمل التلاوة وليس القراءة لهذا نتلو آيات الكتاب ونتلو ونقرأ آيات القرآن أي نتدبرها، فالكتاب والقرآن يدلان على شيء واحد وهو جميع آيات التنزيل الحكيم، لكن دالتهما تختلف فالكتاب يتلوه المؤمن به سردا كما جاء، لهذا ذكر الله تعالى أنه هدى للمتقين، أما القرآن فيتدبره كل الناس التقي وغير التقي ليكتسبوا منه المعرفة من خلال البحث عن معاني الألفاظ فوصفه الله ﷻ بانه هدى للناس، فيصل المتدبر إلى الإيمان بالكتاب حينها يشمل لفظ المتقين²، وما يدل على أن القرآن ليس جزء من الكتاب يشمل فقط الآيات الكونية هو قوله ﷻ **ث ت ث ث** المزملة: ٤ والترتيل وفق تعريف شحرور وكثير من المعاصرين والذي نوافقهم عليه مشتق من فعل رتل أي جمع أشياء من نفس النوع مثل رتل السيارات أي وضعها واحدة

¹ - ينظر الكتاب والقرآن: شحرور محمد، ص94، وقد رد عليه حنيكة الميداني في تفريقه بين فعلا «تلا» وفعل «قرأ» برد يوحى بالترادف فقال: " هذا ادعاءات يفترية على اللغة العربية من عند نفسه، ويصطنع له شبهات يأخذها من جذري كلمتي «قرأ» و«تلا» لكن اللسان العربي الي جرى به بيان العرب لا يوجد فيه ذه التفريق الذي ادعاه، قد يكون الفرق بين التلاوة والقراءة أن القراءة تكون لكلام مكتوب، أما التلاوة فتكون متابعة لكلام مسموع" ينظر: المرجع نفسه، ص 72.

² - ينظر: بأيهما نؤمن بالكتاب أم بالقرآن؟ وأيهما نتبع القرآن أم الكتاب؟ وهل الكتاب ليس هو القرآن؟؟؟ خليل

بنعكراش، <https://www.youtube.com/watch?v=gWDrqsjsyts>

وبرنامج نحو تدبر جديد مع المفكر خليل بنعكراش، الحلقة 32 الدقيقة الأولى وما بعدها، <https://www.youtube.com/watch?v=5AymJ4j2UmQ>

تلقى الأخرى، فعندما نرتل الآيات ذات الموضوع الواحد أو نرتل الآيات التي تحوي نفس الكلمة أو الموضوع لتضح لنا معنى المفردة أو مقصد الآية، والله ﷻ عندما خاطب نبيه «ورتل القرآن ترتيلاً» هل يقصد به اقرأ الآيات الكونية فقط أم كامل الآيات؟ فسياق الآية يقصد به كل ما نزل وما سينزل على سيدنا محمد وليس جزء منه فقط.

ثُمَّ إِنْ قَوْلَهُ ﷺ مِنْ نَفْسِ السُّورَةِ زُذْثُ زُذْثُ زُذْثُ الْمِزْمَلِ: ٢٠ وَمِنْهُ تَعُودُ عَلَى الْقُرْآنِ لِقَوْلِهِ ﷺ فِي آيَةِ نَفْسِهَا زُفَ قُفَ قُفَ جُثُ الْمِزْمَلِ: ٢٠ فَاِلْمَاحِظُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ قَرِينَةَ تَدَلُّ أَوَّلًا عَلَى أَنَّ تِلَاوَةَ الْقُرْآنِ لَيْسَتْ هِيَ قِرَاءَتُهُ لِقَوْلِهِ ﷺ زُكُكُ الْمِزْمَلِ: ٢٠ وَإِقَامَةُ الصَّلَاةِ فِيهَا تِلَاوَةُ الْقُرْآنِ وَلَيْسَ قِرَاءَتُهُ لِأَنَّ الْحَقَّ لَا يَعْطِفُ أَمْرَيْنِ عَلَى بَعْضٍ لِهَمَا نَفْسٍ الْمَعْنَى، ثُمَّ قَوْلَهُ ﷺ زُذْثُ زُذْثُ زُذْثُ فُ(مِنْهُ) تَعْنِي مِنْ كَامِلِ الْقُرْآنِ وَلَيْسَ مِنْ جُزْءٍ مِنْهُ.

وأيضاً قوله ﷺ **ثُ ثُ ثُ ثُ** **ثُ** الأنعام: ١٥٥ ولم يقل «هذا قرآن أنزلناه مبارك فاتبعوه» لأن اتباع الكتاب يتعلّق بالإيمان بما جاء فيه وقراءة القرآن تتعلّق بالتدبّر واكتساب المعرفة، فلكي نعلم الهدى وجب أن نقرأ ونتدبر القرآن وحينها نؤمن أو لا نؤمن¹.

[illegible]

1 - ينظر: برنامج نحو تدبر جديد مع المفكر خلود بنعكراش، الحلقة 32 الدقيقة الأولى وما بعدها، <https://www.youtube.com/watch?v=5AymJ4j2UmQ>

² - ينظر: الصحيح المسند من أسباب النزول، الوادعي مقبل بن هادي، ط4 (1408هـ/1987م)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ص91، وينظر كذلك: تفسير الطبري، 9/21 وما بعدها، وينظر: موسوعة التفسير بالمأثور، الكتاب: موسوعة التفسير بالمأثور، إعداد: مركز الدراسات والمعلومات القرآنية، المشرفون: أ. د. مساعد بن سليمان الطيار - د. نوح بن يحيى الشهرى، ط1 (1439هـ/2017م)، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي - دار ابن حزم - بيروت، 160/8 وما بعدها.

أي ما يسمى في كتب التفسير بأسباب النزول، وعليه فهي وفق منهجه الذي سلكه في قراءته تخالف ما توصل إليه من تخصيص للقرآن الكريم بأنه فقط يخص القوانين الكونية التي لا دخل للإنسان فيها.

كذلك من تأمل قول الله ﷻ ث ن ت ذ ن ت ث أنعام: ١٩ يجد سياق الآية يتحدث عن
من لم يؤمن بالكتاب لهذا جاء الحق ﷻ بلفظ القرآن ليتدبروه لعلمهم يؤمنون به ويكفوا عن
شركهم بالله، فهل ما أوحى إلى الرسول ﷺ هو آيات محددة فقط لينذر بها أم يقصد كل ما
أوحى، لأن الإنذار لا يكون بالآيات الكونية دون غيرها، كما قال سبحانه ﷻ ه ه ه ه ه ه ه ه
ه ه ه ه ه ه يوسف: ١ - ٢ نسأل ها هنا محمد شحور وقد قضى مدة طويلة يتدبر فيها
فقط لفظ القرآن والكتاب حتى خلس لتعريفهما-10 سنوات على قوله-، وأنه كلما أعاد
قراءة القرآن الكريم كلما تأكد من صحة تعريفه ؛كيف فهم دلالة لفظ أنزلناه قرآنا عربيا ودلالة
عبارة أوحينا إليك هذا القرآن؟ وكيف خصصه فقط لجزء من التنزيل الحكيم؟ وإن رُد علينا أن
قرينة تعقلون دالة على الجانب العلمي في القرآن؛ قلنا إن دلالة لفظ يعقلون لها علاقة بالعقل
وسبق وذكرنا أن القرآن من القراءة والقراءة هي اكتساب المعرفة، ولأنّ التنزيل الحكيم دقيق جدا
في كلماته فلم يذكر تهتدون بل ذكر تعقلون لأن «تهتدون» تتعلق بالإيمان و«تعقلون» تتعلّق
بالمعرفة، ولعلّ ما ذكرناه من أدلة كاف للرد على تعريف الدكتور محمد شحور لبنين أن القرآن
والكتاب يدلان على شيء واحد مع اختلاف دلالة كل منهما.

فنخلص وفق هذا الشرح إلا أن كل آيات القرآن الكريم مقصودة بالتدبر والفهم سواء منها ما احتوى آيات تشريعية تضم أحكاما فقهية أو قيما إنسانية أو آيات كونية كل حسب قدرته المعرفية والفقهية، ولا يصح تخصيص تدبر آيات القرآن الكريم من قبل الفلاسفة وعلماء الكون فقط واستثناء الفقهاء من ذلك، فالفقيه له مجاله وعالم الطبيعة له مجاله، وإن كنا نوافق الدكتور محمد شحرور في ضرورة نشر ثقافة العالم الموسوعي القادر على قراءة كتاب الله المقروء وتدبره وقراءة كتاب الله المنشور من خلال الأبحاث العلمية، لأن القرآن الكريم حثنا على التعقل والبحث في الآفاق لإدراك وحدانية الله ﷻ، فغاية ما أنزل الله ﷻ في كتابه وما خلق هي غاية واحدة وهو توحيد الله عزوجل واتباع صراطه المستقيم، والمتأمل في هذا الكون بعين فاحصة

يدرك أن ما يراه ويتوصل إلى اكتشافه بعلمه يدل على وجود خالق واحد للكون، لذلك نؤكد على ضرورة إنهاء القطيعة بين علماء الشريعة وعلماء الكون وازدراء كل طرف للطرف الآخر¹. فمحمد شحرور أصاب في تفريقه بين كلمتي التلاوة والقراءة لكنه أخطأ في تخصيص القراءة بجزء فقط من التنزيل الحكيم وهو الآيات الكونية، وفق ما قرنا سابقا أن القرآن والكتاب يدلان على شيء واحد وهو التنزيل الحكيم كاملا مع فرق بين الدالتين.

ولأنه تحقق عندنا ومن خلال الوقوف على أسس المنهج الفقهي عند محمد شحرور أن مدار الكلام ومحوره هو قضية الترادف في القرآن الكريم التي انطلق منها لاستنباط أحكام التنزيل الحكيم، وكلمة «القرآن» و«الكتاب» هما نموذجان فقط يبينان الأخطاء التي قد يقع فيها شحرور بعد نفيه للترادف وفق مفهومه له، ولأنه لا يمكننا الوقوف على كل الكلمات التي أوردها ونفى عنها الترادف تجنباً للطول، ثبت عندنا ضرورة فتح المسألة والنظر في صحة فهم محمد شحرور للخلاف حول مسألة الترادف في القرآن ولغة العرب عموماً لتذكر، الآن العلة التي جعلها شحرور سبباً لنفي الترادف في القرآن الكريم، كما سبق تبيانها في مطلب المنهج اللغوي، وبنين الخطأ الذي وقع فيه عندما فهم الترادف بأنه وجود كلمتين مع اتحاد دلالتها وصفاتها المعنى والصفات، فعلته تلخص في نقطتين هما:

1- لو كان ثمة في التنزيل الحكيم ترادف بمعنى مسميات لمسمى واحد، لوقع اللبس بينها عند المتلقين.

2- القرآن دقيق في معانيه والترادف يعيب الدقة، فهو حين يستعمل اللفظ يعبر به عن معنى دقيق وخاص يراد في القرآن بذاته لحكمة في إرادته.

¹ - مثلما حدث مؤخراً في الحملة التي شنّها الدكتور محمد فايد ضد الفقهاء - وإن أصاب في عدة مسائل طرحها - والحملة التي شنّها الفقهاء ضده بالتكفير والتفسيق والتبذيع، والأصل لا هذا ولا ذاك، إذ لا بد من اتحاد بين الطرفين لمراجعة الموروث من جهة ولمواكبة تطور وتغير العصر من جهة أخرى، فلكي يقرّ الفقيه بمنع أكل الحشرات الذي أقرته الدول الغربية مؤخراً، لا بد له من تواصل مع علماء الطبيعة لمعرفة مكونات هذه المواد المستخلصة من الحشرات وآثارها على جسم الإنسان، لذلك نقول لا يوجد علم يمكنه بمفرده استيعاب وفهم ماورد في التنزيل الحكيم، بل لا بد من اتحاد بين جميع العلوم سواء اجتمعت في شخص واحد وهو ما يسمى بالعالم الموسوعي، أو عن طريق هيئات ولجان علمية تضم كل التخصصات العلمية لدراسة ما استجد من تغيرات في العالم وتدبر القرآن الكريم وفق مقاصده في كل زمان ومكان لإسعاف الإنسان بمتطلباته المتماشية مع الفطرة وليس ضدها.

أما الترادف الذي هو التعبير عن الشيء الواحد بلفظين مختلفين أو أكثر ، فأول من أشار إلى هذا المصطلح سيويه حينما قسم علاقة الألفاظ بالمعاني على ثلاثة أقسام هي، اللفظ الواحد للمعنى الواحد، واللفظ الواحد للمعاني المتعددة، والألفاظ المتعددة للفظ الواحد، وبعده أتت جماعة من المتقدمين بجمع الألفاظ المترادفة ومنهم أبو عبيد معمر بن المثنى في كتابه: < أسماء الخيل > و < كتاب السيف >، والأصمعي عبد الملك في كتابي < أسماء الخمر > و < ما اختلف لفظه واتفق معناه >، وسهل بن محمد بن عثمان السجستاني في كتابه < كتاب السيوف والرماح >، ثم الرياشي في كتابه < ما اختلف أسماؤه من كلام العرب >، وبعده جاء ابن خالويه مع كتابي " أسماء الأسد" و < أسماء الحية >، والرماني في كتابه < الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى >، وتلاههم أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري في < قبسة الأريب في أسماء الذئب >، والفيروز آبادي في < أسماء النكاح >، والسيوطي في < الإفصاح في أسماء النكاح > واليازجي < نجعة الرائد وشرعة الوارد المترادف والمتوارد > واليسوعي < قاموس المترادفات والمتجانسات >¹، وهؤلاء جميعا إذ أثبتوا الترادف فإنهم بينوا في كتبهم الجامعة هذه ما بين الألفاظ التي تطلق على ذات المسمى من دقيق المعاني وعلة كل اسم ومن ذلك أيضا ما نجده عند صاحب طوق الحمامة، وصاحب روضة المحبين ونزهة المشتاقين من تفصيل أسماء الحب ومعانيها ومنازلها، فهم بذلك لم يثبتوا تطابق الألفاظ في معانيها الجزئية بل أثبتوا توافقها في تدليلها على المسميات العينية، فلو أن شخصا كان اسمه < غدنفر >، ويناديه والده < مجيدر >، وأمه تناديه < أيهم >، وتقول له عمته < جساس >، وأخوه يدعوه < ضمضم >، ألا تكون هذه الأسماء جميعا تدل عليه إذا نطقها محدثوه؟ طبعاً هي كذلك، لكن هل معناها واحد؟ الجواب نعم ولا، كيف؟

نعم معناها واحد لأنه فيها جميعاً يشبه بالأسد لأن كل هذه الأسماء هي أسماء الأسد، ولا؛ لأن هذه الأسماء بالنسبة إلى الأسد تدل على صفة معينة من صفاته أطلقت عليه من قبيل المجاز المرسل إذ أن العرب تسمي الكل ببعضه فتقول للأسد أبو لبدة، وتسميه بصفته كقولها له صياد.. وهكذا لكن إذا ذكرت هذه الأسماء كلها استحضر النسق الصوري أي صورة الحيوان المعروف، مثلما نسمي السيف بالمهند والحسام والصَّارم والبتار وكلها صفات مختلفة لمدلول

¹ - ينظر: فقه اللغات العروبية وخصائص العربية، الشناوي خالد نعيم، ط2، 2017م، دار ومكتبة البصائر، بيروت- لبنان، ص218-219.

واحد وهو قطعة الحديد المصقولة التي تستعمل في الحروب، وهذا ما قصده أبو عليّ الفارسي لما ذكر ابن خالويه في أحد مجالس سيف الدولة قائلا: «أحفظ للسيف خمسين اسما» فردّ أبو عليّ الفارسي متبسما أمّا أنا فلا أحفظ له إلا اسما واحدا وهو السيف، فلما عدّد ابن خالويه أسماء السيف حينها قال أبو عليّ هذه «صفات»، وقد نقل السيوطي تعليقا على الحادثة مفاده أنّ من جعلها مترادفة نظر إلى اتحاد دلالتها على الذات -أي السيف- ومن يمنع ترادفها نظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى فهي تشبه المترادفة في الذات والمتباينة في الصفات¹.

ومثل ذلك عند العرب كثير فللكلب سبعين اسما وللعسل ثمانين اسما كلها تشترك في المدلول الواحد وتختلف في الصفات، فشحور بالمسح الذي أجراه والذي بنى عليه نفيه للترادف من قبيل التعميم الحازم الجازم تجاوز بذلك -أو لم يستوعب- كلام سيبويه وقطرب وابن خالويه والمعري وابن يعيش وغيرهم ممن أثبتوا وجود اختلاف اللفظين والمعنى واحداً².

وقد حُكي عن ابن الأعرابي أنه أول من نفى الترادف، لكن هو لم يعني أن الأشياء لا تسمى بأكثر من اسم بل عني أنّ الأسماء إذا أطلقت أريد بها صفات معلومة في المسمى أو مجهولة لذلك حين أنشد قوله "وموضع ضيق لا أريد مبيته كأني به من شدة الروع آنس" ثمّ أنشد البيت في موضع آخر فقال «وموضع زين لا أريد مبيته كأني به من شدة الروع آنس» فقال له أحد من سمعه في المرتين أما كنت نشدتها «ضيق» فمالك جعلتها «زين»، فقال له ابن الأعرابي ويحك أما قرأت قول الله ﷻ ژ ژ ژ ژ ک ک گ گ گ گ ژ الإسراء: ١١٠^٣ ، فكأنّه يقول أن الزين هو الضيق، تماما كما أنّ الله هو الرحمن وهو الغفار وهو القاهر، رغم دلالة كل اسم من أسمائه الحسنى على صفة معلومة من صفاته العليا، فهل يقول شحورر أن الله يقصد به مسمى آخر غير المقصود بالرحمان، وغير المقصود بالقاهر؟! وغيرها من الأسماء، فإذا قام أحدها يدعوا الله ﷻ أن يكشف فاقة نزلت به قال يا رزاق، وإذا مرض قال يا شافي، وإذا أصابه أمر من الخوف قال يا كافي، وإذا شقّ على أمر قال يا معين، إذا ظلم قال يا منتقم، وإذا

¹ - ينظر: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي جلال الدين، ت فؤاد علي منصور، ط 1 (1418هـ/1998م)، دار الكتب العلمية - بيروت 318/1.

² - ينظر: القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، عمران أحمد، ط 1 (1415هـ/1995م)، دار النفائس، بيروت لبنان، ص 63-65.

³ - ينظر: فقه اللغات العروبية وخصائص العربية، الشناوي خالد نعيم، ص 220-221.

أذنب قال يا غفار، وإذا ضل قال يا هادي.. فهل يكون بذلك يدعو في كل مرة مسمى آخر غير الله؟ أم أنه يدعو ذات المدعو ﷻ بأسماء مختلفة عبرت عن صفاته المختلفة، والمعنى أن من قال أن القرآن لا يسمي ذات المسميات بأكثر من اسم وعرف الترادف بهذا المعنى ثم نفاه لزم عن قوله هذا أن الرحمان غير الله وغير الرب وغير القهار وغير الغفار وبالتالي يترتب عن ذلك أنه يقول بأن المسلمين مشركين يؤمنون بتسعة وتسعين إلهاً أحدهم للرحمة وآخر للعذاب وآخر للرزق وآخر للعبادة وآخر للنصر وهكذا وهذا لا يقول به عاقل، وإما أن يلزم عنه نفي قول شحرور أن الترادف هو تعدد أسماء ذات الشيء ويستلزم أن تعريفه للترادف خاطئ وأنه لم يفهم كلام المتقدمين، لأن الله تبارك وتعالى سَمَّى نفسه بعدة أسماء في القرآن.

فمن نفى الترادف كان من باب نفي وجود الأسماء المتعددة لذات المسمى على ذات الصفات الجزئية فيه، لهذا قالوا: "كل ما يظن من المترادفات إنما هو من المتباينات التي تتباين في الصفات"¹ وهو ما قاله ابن فارس: ".. ومذهبنا أن كل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى"²، أما ما يقوله شحرور فهو مخالف لمقصد اللغويين من ناحية، ومخالف كذلك لبعض أقواله من ناحية أخرى، فبالنسبة لمقصد اللغويين فقد نفوا اتحاد الصفات في ذات المسمى أما هو فيقول: "القرآن طور اللغة العربية، لأنه ألغى الترادف لأنه كان مثلاً الأسد له خمسون اسماً والجمل..، والترادف كثرة الأسماء يعني أن اللغة لم تصل إلى مرحلة التجريد الكامل"³، فهو يثبت الترادف في عربية العرب لكن الأصح أنه في العربية كلها لا توجد كلمتين تتطابقان من حيث المعنى، فإذا قلت لك حبل وجمل وخيط فكل من هذه الكلمات تعبر عن معنى مختلف في الصفات؛ فالأولى الحبل عموماً، والثانية الحبل الخشن، والثالثة الحبل الرقيق، فكل لفظ تزيد صفة خاصة للمسمى لكن مسماهما جميعاً واحد من حيث الماهية، مع الانتباه للصفات العارضة والصفات الجوهرية فالخشونة والرقّة دلت عليهما لفظي خيط وجمل وهي صفات عارضة، أما الصفة الجوهرية التي تعبر عن الصورة الذهنية العامة للمدلول هي الحبل، والمعنى أن

¹ - الإجماع في شرح المنهاج، السبكي علي بن عبد الكافي، ت: الدكتور أحمد جمال الزمزمي - الدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري، ط1 (1424هـ/2004م)، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دم، 3/618.

² - الصّاحبي في فقه اللغة العربية ومساثلها وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، تعمر فاروق الطباع، ط1 (1414هـ/

1993م)، مكتبة المعارف، بيروت، ص97.

³ - سبق تخريجه.

المترادفات هي دوال متعددة لمدلول واحد يبين كل دال منها صفة خاصّة في ذاك المدلول تميزه عن أمثاله المنتسبين لذات جنسه فالخيط والحبل والجمل كلهم لجنس واحد هو الحبل عموماً لكن إذا قلنا خيط قصدنا الحبل الدقيق جداً، وإذا قلنا جمل قصدنا الحبل الخشن جداً قلوس السفينة، لكنها جميعاً مسميات للحبل، لهذا فشحرور أساء فهم من أنكر التّرادف من أمثال أبي علي الفارسي على اعتبار أنهم أنكروا تعدد الأسماء لذات المسمى لكن مقصدهم أن لا تقع على ذات الصفة.

[illegible]

¹ ينظر السنة الرسولية والسنة النبوية، شحور محمد، ص 89-91.

وتتضح لنا من خلال تعريف كل مفردة..¹، فشحرور من خلال هذا المثال يقر نفس الكلام الذي أوردناه على علماء اللغة ممن أنكروا الترادف أو أثبتوه من خلال وجود صفات متعددة لمدلول واحد، فنخلص من خلال ذلك إما أنّ شحرور ينفي هذا المعنى للترادف ثم يثبه في كتابه لاستحالة القول بغيره لغويا، وإما أنّه لم يستوعب كلام اللغويين ممن أثبتوا الترادف معتقدا أنّ معناه وجود لفظتين أو أكثر بذات الصفات وذات المسمّى دون تمايز بينهما في المعنى ولو تمايزا جزئيا، وبناء عليه يتبيّن لنا سبب بعض الفهم الخاطئة التي توصل إليها انطلاقا من هذا المعنى وسيأتي معنا نماذج أخرى من كلامه في قادم الفصل.



¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص91.

المبحث الثاني:

موجبات القراءة^{هـ} المعاصرة^{هـ} للنص القرآني عند

شحرور

المطلب الأول: مفهوم السنة النبوية وأثرها في فهم الأحكام

القرآنية

المطلب الثاني: أسباب النزول وأثرها في التفسير.

٨:

جاءت رسالة الإسلام لتكون رسالة العدل والخير والمصلحة العامة التي لا تحتكرها أمة ولا تختصّ بها جماعة ولا يتفاضل فيها إنسان على إنسان، ولا تصلح لزمن دون آخر، فلم يبعث محمد ﷺ لقومه من غير الناس، ولا خاطب بأمر الله ﷻ أهل زمانه حصراً دون سواهم، وإنما بعث للبشريّة عامّة ليكون للأولين وللآخرين داعياً إلى الله وهادياً إليه، ويكون بين يدي أمره مبشّراً ونذيراً للعالمين، فكانت هذه العالميّة أخصّ خصائص الرّسالة الخاتمة، فنبت الحقّ دينه وبين شرائعه بنص لا يتبدل ولا يتغيّر بتبدل الزمان وتغيّر المكان ولا يناله الباطل من بين يديه ولا من خلفه لأنه ﷺ كفل حفظه بنفسه ولم يكأله إلى أحد من خلقه، ولئن استقرّ النص وثبت فإنّ الفهم لا يستقر عند غاية ولا ينتهي عند نهاية، ذلك أن هذا النصّ إنما جاء ليصوغ للناس الأسس العامّة الكفيلة بتحقيق ما يحتاجونه من الصّلاح والسّعادة والخير في الدارين، لا ليكون غلاً في الأعناق.

ولأن الله ﷻ جعل هذا الدّين؛ دين الرّحمة والتّخفيف والتيسير، كان النصّ الحامل له كفيلاً بحفظ الأسس العامّة للحياة الخيرة دون أن يعطلّ سيرورة التطور والحركة الطّبيعية للحياة الإنسانية التي لا تعرف التوقّف، ومن هنا كانت تراكميّة الفهم والتّفسير حائلاً دون تحجّر الشريعة وجودها، إذ تطوّر فهم النصّ طوال التاريخ الإسلاميّ في إطار مجموعة من الأسس العامّة التي تمثّل الملمح العامّ للرؤية الإسلاميّة دون أن تجعل من فهم زمن من الأزمان، أو علم من الأعلام ومن ظروفه وما يحيط به من معطيات واقعه صنماً يطاع ويتمثّل وإن خالف سيرورة الكون وصيرورة الواقع.

فالغاية من علوم التّفسير والفقه والحديث وغيرها من علوم الدّين هي غاية واحدة تتعلّق بجدليّة الثّابت والمتغيّر، لتبحث في كيفيات تلبّيّة نصوص الشريعة التي هي خطابات ثابتة ومحدودة كمّاً ونوعاً لمتطلبات الواقع المتغيّر والمتحرّك حركة لا نهائية لا تعرف الاستقرار والثّبات، والبحث في كيفيّة صياغة هذه النصوص العامّة للأسس الثّابتة والقواعد الكلّية التي تندرج ضمنها متغيّرات الواقع وجزئياته بما يتيح للشريعة مواكبة هذه الحركة المستمرة للواقع الموضوعي دون الخروج عن إطار هذا الدّين الخاتم، إذ أنّها وسط بين ثابت النصّ الرّباني، ومتغيّر الواقع الإنساني.

ولقد حاول الفقهاء والباحثون قديما وحديثا الإجابة عن هذه الإشكالية بالاستناد إلى أسس مختلفة فأقاموا فقه النوازل وفقه المتغيرات وفقه المقاصد وفقه الضرورات وغيرها من البحوث الفقهية المتصلة كلّها - بوجه أو بآخر - بإشكالية الثابت والمتغير في الإسلام، وتعدّ أطروحة محمد شحرور في هذا الصدد من بين أكثر الأطروحات الحديثة في هذا الباب إثارة للجدل، حيث يؤكد شحرور على ضرورة إدراك حقيقة معرفيّة مهمّة تتعلّق بالتّشريع الإنساني حسب التّنزيل الحكيم الذي قسمه إلى مرحلتين؛ الأولى مرحلة الرّسالات انتهت برسالة محمد ﷺ، التّاسخة للرّسالات السّابقة، وقد ختمت التّشريع والنّسخ الإلهي، والثّانية سمّاها مرحلة ما بعد الرّسالات التي نعيشها نحن وفيها بدأ التّشريع والنّسخ الإنساني، وذكر بأن الرّسول ﷺ مارس الحالتين معا كونه مبلّغا عن ربّ العزّة وكونه مشرّعا لمجتمعه في تنظيم الحلال، ولأنّ الخطاب في الرّسالة المحمّدية جعله الله ﷻ مستوعبا لكلّ المستويات الإنسانيّة، لذلك كما قرأه الأوّلون بعيونهم ومستوى معارفهم وجب علينا أن نقرأه اليوم بعيوننا ومستوى معارفنا، مثلما ستقرّؤه الأجيال القادمة بمستوى معارفها، وهذا ما يؤكّد مصداق الرّسالة المحمّدية على أنّها رسالة خاتمة صالحة لكلّ زمان، ولا يمكن أن يتحقّق صلاحها إلى يوم الدّين إلا بهذه الصورة* فتتّظيم المجتمع في التّشريعات أطلق عليه القانون المدني القابل للنّسخ والتّغير باختلاف الزّمان والمكان، أي أن الشّعائر وحدها هي التي لا تقبل النّسخ، لذلك أصبحت التّشريعات الإنسانيّة ينسخ بعضها بعضا تماشيا مع تطور المجتمعات من كل النواحي.

فجعل محمد شحرور أهمّ المستندات التي استند عليها لقراءة القرآن قراءة معاصرة مغايرة ومخالفة للمعهود مسألة نسبيّة العديد من الأحكام القرآنية المحدّدة وعدم ثباتها وإمكانية تغييرها وفق تغير الواقع وظروف الإنسان وحاجاته المتجدّدة في كل زمن ضمن حدّيتها الأعلى والأدنى، واستدلّ عليها بمسألتين: أسباب النزول ونظرته للسنة النبويّة، ونحاول في هذا المبحث أن نعرّج على آرائه فيهما ونناقشه فيها تصويبا أو تفنيدا وفق ما قوي عندنا من دليل.

* - ينظر رأيه حول مسألة التّشريع الإلهي والتّشريع الإنساني، دليل القراءة المعاصرة للتّنزيل الحكيم، شحرور محمد،

المطلب الأول: مفهوم السنة النبوية وأثرها في فهم الأحكام القرآنية.

من أبرز الموضوعات التي دعت شحرور إلى قراءة القرآن قراءة معاصرة موضوع السنة النبوية والجدل المثار حولها في الساحة الفكرية المعاصرة، معتبرا أن سبب أزمة الأمة الإسلامية وعدم قدرتها على تحقيق المشروع الحضاري وتطورها هو تقديس كل ما نسب إلى الرسول ﷺ واعتباره تشريعا موازيا للتشريع الإلهي، رغم أن الصحيح منه كان توجيها وتنظيما منه ﷺ لمجتمعه حسب ما تطلبه الواقع حينها، وعليه يرى أن الفقهاء خلطوا بين الشمولي الإلهي والمرحلي الإنساني، فاعتبروا اجتهادات الرسول ﷺ تشريعات أبدية شمولية مطلقة رغم أنها في الأصل ظرفية سعى فيها إلى تنظيم مجتمعه، فأصبحت هذه السنة عندهم موازية للتنزيل الحكيم في التشريع بل وناسخة له في بعض الأحيان، وأصبح تابعا لها بعد أن كان متبوعا، ما سمح بالعبث والتحكم في رقاب الناس باسم الوحي الثاني وصار الدين لعبة كلما أرادوا تشريعا يخدم مصالحهم أو مصالح حكامهم صنعوا حديثا يتناسب مع أهدافهم وطبقوه على المجتمع حتى لو كان مناقضا للتنزيل الحكيم " حتى احتلت هذه الصناعة مرتبة أعظم من مرتبة التنزيل، فضاء المشروع الحضاري للأمة الإسلامية التي تحولت من أمة ذات مشروع نهضوي ذي نص مؤسس هو التنزيل الحكيم إلى أمة على هامش التاريخ، بسبب الانقطاع المعرفي الذي أحدثته صناعة الحديث والتشبيث به كوحي حاكم عليه، وتقديس حقبة تاريخية زمنية معينة بأسطرتها وجعلها المثال الذي يجب أن تنشأ أو تسير كل المجتمعات على نسقه مهما كان عصرها، ما دفع بالأمة إلى هاوية التخلف والدوران حول الذات، وعدم القدرة على التفاهم مع الآخر حضاريا ومعرفيا ودينيا وحتى تاريخيا.."¹.

ولم يسلك في حديثه عن هذا الموضوع نهج سابقه في الاكتفاء بالحديث عن تأخر تدوينها وظنيتها وكثرة الآحاد فيها والرواية بالمعنى واحتمالية الخطأ في النقل والكذب على النبي ﷺ وغيرها من المواضيع المثارة حولها؛ بل طرح رأيا جديدا حولها قائم على تقسيم السنة إلى قسمين؛ السنة الرسولية والسنة النبوية*، ومن خلال هذا التقسيم توصل إلى عدة نتائج منها ما

¹ - السنة الرسولية والسنة النبوية، شحرور محمد، ص 87.

* - نهدف في هذا المطلب إلى تناول ماله علاقة بموضوع البحث انطلاقا من مضمون الآيات حسب تصنيفها في التقسيم ومناقشته فيها، أما نظرتة الكلية للسنة النبوية فهو موضوع متشعب استند فيه إلى عدة معطيات لغوية وتاريخية ودينية يحتاج إلى بحث منفصل يركز على كل جزئيات الموضوع دراسة وتحليلا ومراجعة فاحصة للأدلة التي أوردها؛ وللاستزادة

فيه .

وفيما يأتي عرض لأهم الأدلة التي يستشهد بها في التأكيد على صحّة وجهة نظره:

165

أما التنزيل الحكيم للنبي ﷺ ففيه التأنيب مثل قوله ﷻ ث أ ب ب د پ پ ي پ
پ ژ عبس: ١ - ٣ والاستنكار ث أ ب ب د پ پ ي پ ن ذ ژ التحريم: ١

ثانياً: تفريقه بين النطق والقول.

¹ - البخاري: كتاب الوضوء، باب فضل من بات على الوضوء، فَلَمَّا بَلَغْتُ: اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أُنْزِلْتُ، قُلْتُ: وَرَسُولِكَ، قَالَ: لَا، وَنَبِيِّكَ الَّذِي أُرْسِلْتُ. 58/1، رقم 247، وفي رواية مسلم: الصحيح، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، 2081/4 رقم 2710، وقد ورد في رواية أخرى لمسلم عدم التفريق

وأتبع قائلًا بعد سرد الأدلة: "هذا الخلط في النبوة والرسالة تولد منه استنتاج على غير ما ينبغي، هو أن الطاعة واجبة للنبي في كل ما صدر عنه إجمالاً في حياته وبعد مماته من دون استثناء، سواء في ما صدر عنه من وحي في التنزيل الحكيم أو ما صدر عنه من أقوال وأفعال أو تقرير، بناء على مبدأ العصمة التكوينية للأنبياء، إذ يستند الشافعي وغيره من القائلين بهذه العصمة في زعمهم هذا على قوله ﷺ **ثِيْبُ نَذْثُ ثُثُ نَجْمٌ** ٣ - ٤ ، وإلى جملة أحاديث نبوية في مقدمتها ما نسب إلى النبي ﷺ أنه قال: «ألا وإني أوتيت القرآن - وفي رواية الكتاب - ومثله معه»¹.

فاستغرب كيف للشافعي أن يتكئ على قوله ﷺ «وما ينطق عن الهوى» ليدعم أطروحته في وجود الوحيين؟ رغم الفرق اللغوي الجلي بينهما² وقال في أحد المواضع "مرة أخرى يجد المتأمل نفسه أمام شاهد من التنزيل جرى الاتكاء عليه على غير ما ينبغي فالآيتان من جهة أولى مكيتان، نزلتا لحسم خلاف بشأن التنزيل الحكيم: هل ما يتلوه الرسول ﷺ من آيات على قومه وحي من عند الله أم من عند نفسه؟ ولم يكن كلام النبي ﷺ - خارج هذا التنزيل الموحى - مطروحا من قريب ولا من بعيد، والآية الأولى من -جهة أخرى- تقرر أن هذا الرسول حين ينطق بالتنزيل الحكيم، فهو لا ينطق به من عند نفسه، ثم تأتي الآية الثانية لتقرر أن هذا القرآن المنطوق به وحي من عند الله..³.

وأجاب على من ينكر عليه تخصيص المقصود في الآيتين السابقتين بالقرآن الكريم كونه لم يرد صريحاً فأجاب أنه من باب المسكوت عنه في اللسان العربي فتفهم الألفاظ المضمرة شرط وجود ما يدل عليها، كقوله ﷺ زَكَّ كَزَّ سَسَاوَنَ نُنَّا هَهُ رَ يُوسُفَ: ٨٢ إذ المضمرة

بينهما، واقتصر على ذكر الرسول "أمنت بكتابك الذي أنزلت، ورسولك الذي أرسلت، فإن مات مات على الفطرة" 2082/4.

¹ - أبو داود: السنن، ت شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، ط1 (1430هـ/2009م)، دار الرسالة العالمية، دم، كتاب السنة، باب في لزوم السنّة، 13/7، رقم 4604. بلفظ «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه...». وأحمد بن حنبل: المسند، ت شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 (1421هـ/2001م)، مؤسسة الرسالة، دم، 410/28، رقم 17173. بلفظ «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه، ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه...».

² - ينظر : السنة الرسولية والسنة النبوية، شحور محمد، ص 56-57 بتصرف.

³ - السنة الرسولية والسنة النبوية، شحرور محمد، ص 55.

المسكوت عنه في هذه الآية هو لفظ (أهل) أو لفظ (أصحاب) والدال عليه هو (فاسأل)، لأنه لا يمكن عقلا سؤال القرية وسؤال العير، والدليل على أن المسكوت عنه في آية النجم هو التنزيل الحكيم الضمير (هو)¹.

وليس كما فسرها الإمام الشافعي واعتبر ضمير (هو) عائداً على النطق، فرد شحورر: "... وهذا الوهم المزعوم مستحيل عقلاً، لأن النطق قدرة تكوينية لدى المخلوق البشري أوجدها الخالق سبحانه وتعالى فيه بعد أن جعل له جهازاً صوتياً أشار إليه صراحة في قوله ﷻ ﴿ثُمَّ كَفَّ الْوَيْهَ﴾ ٢٣ . فالنطق حق والتنفس حق، وهنا من الضروري أن يكون النطق هو الحق. والنطق هو إخراج أصوات الحروف لفظاً من الفم، تجتمع لتؤلف المفردات والألفاظ، ثمّ تجتمع لتشكيل الجمل، فإذا حملت الجملة معنى مفيداً صارت قولاً صادراً عن المتكلم، وإلا بقيت كلمة مفردة لا معنى لها.²

وقد ميز محمد شحرور لغويا بين القائل والناطق، فالناطق هو ناقل لقول القائل، لذلك لو قال أحد قال رسول الله ﷺ ثأ ب ب ب پ پ پ پ پ پ پ ث البقرة: ١ - ٢ لاستنكر عليه الناس وبينوا أن هذا قول الله وليس قول الرسول، كما أن هناك قول من دون نطق وهو لغة الإشارة الخاصة بالصم والبكم ومثاله ژ ژ ژ ک ک گ گ گ گ گ گ گ ژ آل عمران:

٤١ ، وهناك قائل من دون نطق كالنمل فيتواصل فيما بينه بواسطة لمس الشعيرات بعضها ببعض، لذا قال ﷺ ك ك ك گ گ گ گ گ گ گ گ ر ر ر ٹ ٹ النمل: ١٨ وقال ﷺ عن سليمان ژ ڈ ڈ ه ه ہ ہ ه ه ع ع ئ ئ النمل: ١٩ ،

وهناك ناقل يتواصل بالأصوات كالطيور ژ ف ف ق ج ج ج ج ج ج ج چ چ چ چ چ چ چ چ

چ چ ی ژ النمل: ١٦.

ونعقب على اعتراض محمد شحرور في مسألة ضمير «هو» والفرق بين النطق والقول بما يأتي:

¹ - المرجع نفسه: ص 55.

² - المرجع نفسه ص 56.

1- بعد البحث في كتب الشافعي في جزئية حجية السنة النبوية وأدلتها فيها لم أقف -حسب ما اطلعت عليه- على أن الشافعي اعتبر ضمير هو عائد على النطق وليس القرآن، ومما يستند عليه الشافعي في استدلاله على حجية السنة النبوية هو تفسيره للفظه الحكمة المقرونة بالكتاب في نفس الآية على أنها السنة النبوية وهو أول من ربط بين دلالاتي الوحي بتأويله لمدلول الحكمة في الآيات التي اقترنت فيها بالكتاب في بعض الآيات القرآنية*.

2- لم يكن شحرور أول من التفت لكون ضمير «هو» عائد على القرآن وليس على النطق فلم يجر الاتفاق بين المفسرين على عودته على النطق وليس القرآن، فمنهم من سبقه وأكد على أن الأصح هو عودة الضمير على القرآن وليس على النطق؛ قال القاسمي في تفسير هذه الآية: "والضمير للقرآن؛ لفهمه من السياق، ولأن كلام المنكرين كان في شأنه، وأرجعه بعضهم إلى ما ينطق به مطلقاً، واستدلّ على أن السنن القولية من الوحي...والصواب هو الأول؛ أعني: كون مرجع الضمير للقرآن؛ لما ذكرنا، فإنه ردُّ لقولهم: (افتراه)، والقرينة من أكبر المخصّصات"¹.

3- رغم أن تفريقه اللغوي بين النطق والقول منطقي بناء مفهوم الترادف في التنزيل الحكيم كما تم شرحه؛ لكن لا تقوى به الحجة في جعل مهمة الرسول ﷺ هي التبليغ فقط واجتهاداته لا

* - وقد اعترض على استدلال الشافعي وتفسيره للحكمة بأنها السنة الكثير من الباحثين قبل محمد شحرور وبعده، وقدموا عدة أدلة من القرآن كل حسب توجهه وفكره، من أهمها الدلالة الواحدة للفظه القرآنية التي وجب البحث عنها من خلال الأمثلة التي صرفها الله ﷻ في القرآن للكلمة ذاتها للوصول إلى فهم صحيح للآية، منهم من سماها وحدة المفهوم ومنهم من سماها قاعدة تصريف الأمثال؛ ومادام الحق ﷻ ذكر أن الحكمة آتاهم للأنبياء قبل النبي عليهم السلام وذكر سبحانه أنه يؤتيها من يشاء من عباده، ولأن الحق ﷻ وصف القرآن بكونه قرآناً غير ذي عوج فلا يصح اعتبار الحكمة مرة السنة النبوية ومرة العلم والمعرفة الصائبة ومرة الحكم ومرة القدرة على التفكير السليم والتدبر السوي ومعالجة الأمور بأفضل احتمال.

ينظر: السنة بين الأصول والتاريخ، ذويب حمادي، ط2 (2013م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، ص46-50، تحرير العقل من النقل، سامر إسلامبولي، ط3، 2019م، مركز ليفانت للدراسات الثقافية، الإسكندرية-مصر، ص88-89، ومفهوم الحكمة عند الإمام الشافعي، عبد العزيز بايندر، مقال منشور بموقع إلكتروني 6/6/2013م، <https://www.hablullah.com/?p=1900>

وللاستزادة حول قاعدة تصريف الأمثال ينظر: القواعد الأساسية لتدبر القرآن، بنعكراش خليل، كتاب منشور بالإنترنت، دط، دت، دد، ص 44 وما بعدها.

¹ - محاسن التأويل: القاسمي محمد جمال الدين، ت محمد باسل عيون السود، ط1، 1418هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، 59/9.

٤١ - ٤٠

كذلك، لعاجلناه بالعقوبة².

جبریل با یحیاء بواسطہ قال تعالیٰ ژ پ پ پ ژ مریم: ۹۷ " 3.

الشافعي - التي نسبها له - غير كاف ولا تقوى به الحجة.

گ گ گ ژ التکویر: ۱۹ لا یعنی إطلاقاً أن الرسول ﷺ هو صاحب القول أو منشئه بل هو

¹ - ينظر: تفسير ابن كثير، ت سامي بن محمد السلامة، ط2 (1420هـ/1999م)، دار طيبة، دم، 8/217.

² - المرجع نفسه: 218/8.

³ - التحرير والتنوير، ابن عاشور الطاهر، د.ط، 1984هـ، الدار التونسية للنشر - تونس، 141/29.

⁴ - ينظر: السنة الرسولية والسنة النبوية، شحرور محمد، ص 83.

[illegible]

ثالثاً: مفهوم النبوة والرسالة والفرق بين النبي والرسول:

اعتبر شحور أن النبوة هي الغيبيات حصراً وهي القرآن والسبع المثاني داخل التنزيل الحكيم^٢
وتشكل الجزء الأكبر منه، فجعلها منحصرة في بيان ما أسماه الحقيقة الموضوعية الموجودة خارج
الوعي الإنساني، وهي أبناء غيبية كونية وتاريخية تحمل صفتي الصدق والكذب لأن هذه
القوانين قد سنّها الحق ﷻ قبل خلق الإنسان، مثل قوله ﷻ "ثُمَّ هَوَّاهُ وَجَعَلَهُ نَبْتًا طَرًّا فَسَاءَ"
عَمَّا كُنْتُ فِيكَ أَوْ يَوْمَ الْفُلِّ إِذْ قَالَ نُوحُ رَبِّي اجْعَلْنِي مَعَ الصّٰلِحِیْنَ" ۱۴
فهو نبأ غيبي إما أن يصدقه الناس وإما أن يكذبوه حينها، لكن بعد إنزاله صار خبراً إذ جرى
تأويله بعد تطور العلم الحديث.

1 - هل هناك ترادف في القرآن؟، شريف محمد جابر (كاتب ومترجم وباحث في الفكر والأدب من فلسطين، وطالب

ماجستير في الأدب العربي)، تاريخ النشر: 2017/10/9، <https://www.aljazeera.net/blogs>

2- في المطلب الفقهي فندنا رأيه في حصر القرآن الكريم في الغيبيات فقط، وبيننا أن القرآن مثله مثل الكتاب يقصد به كامل السور القرآنية مع اختلاف دلالة كل واحدة منهما، وبناء عليه فإن حصر النبوة في الغيبيات فقط أي القرآن -وفق تقسيمه- يلحقه التفنيد نفسه.

172

ونعترض على شحور في هذا الفهم انطلاقاً من جزئيتين:

173

ثم أود الإشارة هاهنا إلا أن العلم الحديث كل يوم يثبت الحكم والمقاصد في الكثير من العبادات كالصلاة والصيام وفوائدهما على صحّة الإنسان وبين أضرار المنهيات أو المحرمات في القرآن الكريم كضرر الميتة ولحم الخنزير والخمر على الجسم الفيزيولوجي للإنسان، وكذلك أثبت علم النفس الإيجابي ضرر السلوكات الخاطئة على نفس ومشاعر فاعلها كالغيبة والنميمة والكذب والحزن وعدم التسليم لله وغيرها، وبينوا كيف يتأثر الجسم المادي بالمشاعر السلبية فتظهر عليه الأمراض لأن تأثير المشاعر أقوى من تأثير السلوكات*، ولاشك ما أثبتته العلم

بعضون «الطب الشعوري»، الدكتور كريم علي، <https://www.youtube.com/watch?v=tki1k5BliqU>

الحديث حالياً حسب القدرات المعرفية ومالم يتم اكتشافه بعد يؤكد على أن كل ما حوته رسالة محمد يدخل ضمن الحق ولا يعقل وفق ما تقدم من شرح إخراج الأوامر والنواهي من دائرة الحق لأنها تقبل الطاعة والمعصية وليست كآليات الكونية لا مجال فيها للطاعة والمعصية.

2- بالنسبة لمفهومه للنبوّة والرسالة والفرق بينهما فقد عقب عليه الكثيرون كل حسب ما يميل له من رأي فالدكتور حبنكة الميداني يقول: "إن من المعلوم عقلاً وشرعاً لدى أصحاب الأديان الربانية جميعاً، أن النبي من يوحى الله إليه فينبئه بعلم ما، سواء تعلق بالكونيات أو التاريخيات والغيبات الموجود الآن أو التي ستوجد مستقبلاً، أو بالأحكام والشرائع والوصايا وكل مطلوب الله من عباده، فالنبوة تشمل ما يوحى به الله إلى عبده الذي يصطفيه ليجعله نبياً... ومعلوم أن الرسول هو من يكلفه الله أن يحمل رسالة ما، ويبلغها لمن أمره الله أن يبلغها إليهم.

وحين يأمر الله نبياً من أنبيائه بتبليغ ما أوحى الله به إليه كله أو بعضه فإنه يحمله رسالة التبليغ، ومنذ ذلك الوقت يكون النبي رسولاً¹.

أي أن النبي من أوحى إليه الله ﷻ دون أن يؤمر بالتبليغ أما الرسول فهو من أمر بتبليغ ما أوحى إليه وقد نقل هذا الفرق غير واحد واعتبروه صحيحاً²، ويرد اعتراض الدكتور حبنكة على شحرور بنقطتين:

لقاء بعنوان: علم يربط بين المشاعر النفسية المضطربة وآلام الجسم والأمراض، قناة الحوار مع الصيدلانية المتخصصة به
<آية وهبة> <https://www.youtube.com/watch?v=D8bFwsEjptw>

=مقال للدكتور أحمد الرمالوي مدرب الميثاهيلث في مجلة اليوم السابع، <https://www.youm7.com/story/2014/6/15>

مقال بعنوان: علم الميثاهيلث: مفهومه، وفلسفته، وتاريخه، وآلية العمل به، <https://www.annajah.net>

** - كلمة جميعاً عليها تحفظ، لأنه لم يجر الاتفاق بين العلماء والباحثين في تبيين الفرق بين النبي والرسول، رغم أن العديد من كتبوا في العقيدة والتفسير نقلوا هذا التعريف.

¹ - التحريف المعاصر: حبنكة الميداني، ص 103-104.

² - ينظر: الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه مكّي بن أبي طالب، ت مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - ط 1 (1429هـ/2008م)، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، 4916/7، التعليق على تفسير القرطبي، القرطبي شمس الدين، الشارح: عبد الكريم بن حمد الخضير، 16/2، المكتبة الشاملة، الإصدار: جُمادى الأولى 1443هـ.

* - ذلك أن محمد شحرور يفصل بين المفاهيم الآتية: النبوة والرسالة وبين مقام النبوة وبين مقام الرسالة، وبين ذكر النبي وذكر الرسول في التنزيل الحكيم..

176

بَلَقِيسَ إِلَى سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْمَرْسَلِ . بِقَوْلِهِ تَعَالَى عَنْ بَلَقِيسَ رُي □ □ □ □ □ □
 □ ث النمل: ٣٥ ، فَمَنْ لَمْ يَرْسِلْهُ اللَّهُ ﷻ لَا يُسَمَّى نَبِيًّا، فَالرَّسْلُ مِنْ غَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ يَقُومُونَ بِالتَّبْلِغِ
 فَقَطْ، كَمَا فِي قَوْلِهِ ﷻ: رُوُّ رُوُّ نُوُّ نُوُّ نُوُّ رُوُّ الشَّعْرَاءِ: ١٠٥ وَرُطٌ تُذِّهُ رُوُّ الشَّعْرَاءِ: ١٢٣،
 فَالْمَرْسَلُونَ فِي هَاتَيْنِ الْآيَتِينَ هُمْ مَنْ قَامُوا بِالتَّبْلِغِ مِمَّنْ آمَنَ بِنُوحٍ وَهُدًى عَلَيْهِمَا الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ،
 وَمَنِ الْمَعْرُوفُ أَنَّ اللَّهَ أَرْسَلَ نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ كَمَا أَرْسَلَ هُودًا إِلَى قَوْمِهِ عَادَ، فَلَا شَكَّ أَنَّ الدِّيَّ قَامَ
 بِالتَّبْلِغِ هُوَ مِمَّنْ آمَنَ بِهِمَا مِنْ قَوْمِهِمَا، وَقَدْ خَتَمَتْ النَّبُوَّةَ بِمُحَمَّدٍ ﷺ لِذَلِكَ وَصَفَهُ الْحَقُّ ﷻ
 بِأَنَّهُ خَاتَمُ الْأَنْبِيَاءِ^١، وَلَعَلَّ هَذَا مَا قَصَدَهُ صَاحِبُ مُعْجَمِ الْفُرُقِ اللَّغَوِيَةِ عِنْدَ حَدِيثِهِ عَنِ الْفَرَقِ
 بَيْنَ النَّبِيِّ وَالرَّسُولِ بِقَوْلِهِ: "أَنَّ النَّبِيَّ لَا يَكُونُ إِلَّا صَاحِبَ مُعْجَزَةٍ وَقَدْ يَكُونُ الرَّسُولُ رَسُولًا لغير
 اللَّهِ تَعَالَى فَلَا يَكُونُ صَاحِبَ مُعْجَزَةٍ"^٢.

وبالعودة إلى ما اعتمد عليه محمد شحرور في تعريفه للنبوة وهو التفريق اللغوي بين النبأ والخبر كما هو مذكور في كتب اللغة³ لا نجد محمد شحرور أول من استفرد بتخصيص النبوة بالغيب فقد ذكرها البعض بقولهم: "والنبوءة: الإخبار بالغيب، والإخبار بما غاب عنا، وقد كان آدم عليه الصلاة والسلام نبيا، يوحى إليه الله، ويأمره ويعلمه وحيا منه سبحانه وتعالى، وأما الرسول: فهو الذي معه شريعة يبلغها، فيكون رسولا مرسلا من الله ﷻ، كما تقول: أرسلت فلانا برسالة، أى: أنك أعطيته رسالة أو شيئا ليوصله إلى آخر، فالرسول ينزل الله ﷻ إليه

¹ - ينظر: مفهوم الحكمة عند الإمام الشافعي، عبد العزيز بايندر، بتصرف. <http://www.hablullah.com/?p=1900>

² - معجم الفروق اللغوية: العسكري، ص 530.

³ - المرجع نفسه، ص 528-530.

وقد بين محمد شحور الفرق بين فعل الرسول من مقام الرسالة الذي يجب أن يتبع كونه تبليغ عن الله ﷻ وفعله من مقام النبوة كونه اجتهاد لتنظيم أمور مجتمعه حينها كقوله: "... نؤكد أن الأسوة لا تكون إلا لمقام الرسالة، لأن الرسالة لا تحوي الإكراه، وليس لمقام النبوة لأن الرسول ﷺ كان زعيما سياسيا وقائدا عسكريا واستعمل القوة من مقام النبوة"³، وانطلاقا من هذا التقسيم يبني مفهومه للسنّة النبوية من مقام النبوة ومن مقام الرسالة؛ فالأولى هي كل ما قرر النبي ﷺ فعله لتأسيس الدولة وتسييرها وفق الظروف المحيطة به فاصلا ﷺ هذه الاجتهادات

۲۷

ژ گ گ ج ج ر ٹ ٹ ٹ ٹ ہ ہ ژ الأعراف: ۱۷۵
ژ چ ج ج ج ج ج ج چ چ ی ی ذ ذ ڈ ڈ ژ ژ ژ ک ک ژ التوبة: ۷۰
ژ ب ب ب پ پ پ پ ی ی ن ن ذ ذ ت ت ڈ ڈ ٹ ٹ ف ف ق ق چ چ
یونس: ۷۱
ژ ک ک گ گ ژ الشعراء: ۶۹
ژ چ ج ج ج ج ج ج ص: ۲۱ ژ چ چ ی ی ص: ۶۷
وما ورد لفظ الخبر في القرآن الكريم ذكر في سياق مختلف عن النبأ بقوله ﷺ ژ ت ت ڈ ڈ ژ ژ ژ ک ک ک
گ گ گ ژ النمل: ۷ ولم يقل آتیکم نبأ لأنه ليس أمرا غيبيا.

وإن كان مفهوم شحور للنبوة والرسالة يترتب عليه تضمين الرسالة حصرا الأحكام الشرعية دون النبوة لأن هذه الأخيرة عبارة عن غيبات فقط؛ لكي ارتأيت مناقشته وفق منطلقاته التي انطلق منها وبيان صحة استقرائه من عدمه، إذ لا يصح منهجيا في رأيي أن أرفض تعريفا لغويا صحيحا للنبأ والخبر انطلاقا من نوايا الشخص لأن النوايا لا يعلمها إلا الله ﷻ، أو رفضا لنتائج المعنى اللغوي ولو كان صحيحا، ثم مفهوم النبوة يختلف عن مفهوم مقام النبوة عند شحور، فالنبوة لا اجتهد فيها ومقام النبوة هي مناط الاجتهاد من النبي ﷺ.

³ - السنة الرسولية والسنة النبوية: شحور محمد، ص 92.

عن الوحي لذلك أمر بعدم تدوينها، فقال: "... فهو عليه الصلاة والسلام، إلى جانب عنصر الوحي الذي كرمه الله به وكلفه بمهمة إبلاغه، كان عليه التفاعل مع هذا الوحي المجرد وتطبيقه على أرض الواقع، لأن كاهله كني لا كرسول كان مثقلاً بمهمة تأسيس دولة سياسية في القرن السابع الميلادي في شبه جزيرة العرب، في إطار ما كان يحيط بهذه المنطقة الجغرافية من ظروف تاريخية وثقافية وسياسية واجتماعية ودينية ... ويدرك ثقل هذا العبء، ويدرك مدى ضرورة التفريق بين الوحي (كتاب الله الذي يجب أن يبلغه للناس أجمعين بصيغته النظرية المجردة المنطوقة (الذكر)، وبين ما كان يصدر عنه من أقوال وأفعال لها علاقة بالظروف الموضوعية المحيطة به لتأسيس هذه الدولة، والتي كانت نتيجة تفاعله مع واقع معين عاشه النبي وجابه فيه عالم الحقيقة. فما صح عنه من أحاديث يمثل مرجعاً ثرياً لتاريخ الأمة المحمدية ومراحل تأسيس أول دولة لها، ولا يمكن أن تؤخذ هذه الأحاديث كمصدر للتشريع واستصدار الأحكام منها، لأنه لو كان كلامه (ص) وحياً، وامتنع الرسول وصحابته من بعده عن جمعه، فإن ذلك سيؤدي بنا إلى القول بأن النبي (ص) لم يبلغ الرسالة التي كلف بتبليغها كاملة، وتصبح بهذا المعنى آية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَاءْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَالْحَقِّ لَا يَكُنُّ دُونَ بَعْدٍ، بَلْ وَلَمْ تَكُنْ قَدْ ظَهَرَتْ صِنَاعَتُهُ بَعْدَ؟ وَكَيْفَ يَحْرُسُ الصَّحَابَةُ عَلَى تَدْوِينِ الْكِتَابِ وَلَا يَحْرُسُونَ عَلَى تَدْوِينِ الْأَحَادِيثِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ - جَدَلًا - بِأَنَّهَا وَحْيٌ؟ هَذِهِ التَّهْمَةُ هُمْ مِنْهَا بَرَاءٌ...¹ * .

¹ - السنة الرسولية والسنة النبوية: شحور محمد، ص 97.

* - موضوع تدوين السنة النبوية من أكثر الموضوعات التي كثرت فيها الدراسات واختلفت حولها الأقوال بين من ينفي تأخر تدوينها وبين من يثبتها، فنجد الفريق الأول يؤكد على مسألة التفريق بين التدوين والكتابة، لأن الصحابة في عهد النبي ﷺ كانوا يكتبون في الصحف بعض أحاديث النبي ﷺ وما كان يرسله النبي ﷺ إلى ولاته في الأمصار يبين لهم ما يفصلون فيه في الخصومات، وكانت عناية الصحابة والتابعين وتابعي التابعين بالكتابة سبقت جهود البخاري وغيره في التصنيف، كالصحيفة الصادقة لعبد الله بن عمرو بن العاص وصحيفة الصحابي سمرة بن جندب وصحيفة جابر بن عبد الله وصحيفة التابعي خراش بن عبد الله وغيرها، وقد تنوعت مراحل العناية بتدوين الأحاديث حتى عصر البخاري ومسلم والترمذي وأقرانهم من أهل القرن الثالث الهجري، فالكتابة كانت موجودة في عصر النبي ﷺ رغم قلتها لندرة العارفين بها فاستعانوا بقدرتهم الكبيرة في الحفظ لتناقل الحديث مشافهة، كما استدلل هذا الفريق بكون سنة النبي ﷺ ليست أقوالاً فقط بل أفعال شاهدها الصحابة في الحضر والسفر وتناقلوها، وفي عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز في نهاية القرن الأول الهجري خشية الابتداع والوضع والكذب على رسول الله ﷺ وقد كلف الإمام الزهري بهذه المهمة، وقد فصل الباحثون في

ويرى أن توقيف التاريخ عند حقبة زمنية محددة هو الأمر الذي تفاداه النبي ﷺ والصحابة ووقع فيه الفقهاء فنزعوا أهم صفة من صفات الرسالة المحمدية هي "الحنيفية" التي تجعلها قابلة للتطبيق في أي زمان ومكان، أي قابلة للتأقلم مع كل المستويات الحضارية انطلاقاً من المستوى البدوي البدائي الذي جرى إنزالها فيه، فمجتمع الصحابة ثم مجتمع الجيل الأول وصولاً إلينا ثم

مراحل جمع وتدوين وتصنيف السنة بداية من ابن شهاب الزهري في نهاية القرن الأول الهجري وصولاً إلى القرن الثالث الهجري، أما الفريق الثاني يستشهد بنهي النبي ﷺ عن كتابة شيء غير القرآن الكريم وأمره لمن كتب عنه شيئاً غير القرآن فليمحاه، وقد التزم الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم بتطبيق هذا النهي، إلى أن جاء عصر عمر بن عبد العزيز بعد ما يقارب 90 سنة من وفاة النبي ﷺ فأمر بتدوين السنة، ولست هاهنا بصدد مناقشة كل رأي إنما التنويه على أن الاختلاف في تدوينها يدفعنا إلى النظر برؤية مقاصدية إلى سبب هذا الاختلاف وإلى الحكمة الإلهية في ضمان حفظ كتابه من أول حرف إلى آخر حرف دون أن يشوبه اختلاف أو تناقض مع حرص النبي ﷺ على عدم تدوين ما سواه، مما يسمح للباحث بتوظيف آليات التفكير المعاصرة وإمكانية البحث في الصحيح الثابت من الروايات النبوية وبيان ما جاء منها شمولي لكل زمان ومكان وموافق لمقاصد التنزيل العالمية الأبدية، وما جاء منها مرحلي ظرفي خاص ببيئة النبي ﷺ وهذا هو المنهج الوسطي الإسلامي، إذ من الخطأ الوقوع في إفراط أو تفريط، إفراط في اعتبار كل ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير دون استثناء هو جزء من الرسالة الإسلامية ويجب أن يكون التطبيق تماماً كما كان في القرن الأول الهجري دون مراعاة لمقاصد الرواية أو سياقها أو سبب ورودها، وتفريط في ربط كل الروايات المنسوبة للنبي ﷺ أفعال النبي ﷺ بزمان ومكان معينين لا يمكن للنص أن يتجاوزهما ويتفاعل مع كل المتغيرات.

للاستزادة أكثر حول موضوع تدوين السنة النبوية واختلافات آراء الباحثين فيه ينظر: أضواء على السنة النبوية، أبو رية محمود، ط6، دت، دار المعارف، القاهرة، تقييد العلم، الخطيب البغدادي، دط، دت، إحياء السنة النبوية - بيروت، باب ذكر الرواية عن رسول الله ﷺ أنه نهي عن كتب ما سوى القرآن، ص29 ما بعدها، وتدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، الزهراني محمد بن مطر، ط1 (1417هـ/1996م)، دار المحجة، الرياض - المملكة العربية السعودية، تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، المطيري حاكم عبيسان، ط1، 2002م، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - قسم التفسير والحديث، جامعة الكويت، وتدوين السنة ومنزلتها، السيد نجم عبد = المنعم، الطبعة: السنة الحادية عشر - العدد الثالث - 1399هـ، الجامعة الإسلامية، المستشرقون والحديث النبوي، بهاء الدين محمد، ط1 (1420هـ/1999م)، دار النفائس، الأردن، ص19-82.

أحمد صنوبر: من النبي ﷺ إلى البخاري، ط1، 1443هـ - 2021م، دار الفتح، الأردن، ص112 وما بعدها.

* - الحنيفية في مفهوم شحور هي صفة التغير بما في ذلك التغير في التفكير والتشريع والتقاليد والعادات، أي كل «المتغيرات» في ظل الثوابت التي لا تخضع للتحويل «مستقيمة» والتي لا تخرج عنها المتغيرات، وهذه الثوابت هي الصراط المستقيم وما حواه من القيم الإنسانية والمحرمات 14 وحدود الرسالة الإلهية، فعلى ضوء هذه الثوابت يحنف الإنسان ويغير في التشريع مراعي المتغيرات، وصفة الحنيفية هي التي تجسد خاصية العالمية في الرسالة الإلهية كونها تتماشى مع المتغيرات حسب الزمان والمكان. ينظر: دليل القراءة المعاصر للتنزيل الحكيم، شحور محمد، ص70.

ما بعدنا إلى أن تقوم الساعة، إذ ثبتوا الزمان والمكان في حقبة معينة يجعلهم كلام النبي وحيا مناسباً للوحي الإلهي، وقدسوا بذلك التاريخ، ودخلوا في شرك الألوهية بأن أضافوا صفة الثبات إلى مجتمعه... فقد مارس (ص) الأمر والنهي في اجتهاده بتقييد الحلال وإطلاقه من موقع السلطة التي منحها له مقام النبوة، كي تتماشى أوامره ونواهيه مع متطلبات مجتمعه وفق ظروفه الزمكانية والمعرفية والسياسية والاجتماعية..¹.

وانطلاقاً من ذلك قسم السنة الثابتة عن الرسول ﷺ إلى نوعين:

أ- السنة الرسولية: هي الرسالة المحمدية التي أنزلت وحيا على قلبه ﷺ، والواردة في أم الكتاب، وما جاء فيها من منظومة القيم الإنسانية (المحرمات والمنهيات) والشعائر (العبادات) ونظرية الحدود (التشريع)، ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي مجال الأسوة والطاعة والقدوة والاتباع، وتأتي تطبيقاتها الحنيفية الإنسانية متماشية مع الواقع النسبي الموضوعي لكل مجتمع.²

ب- السنة النبوية: تتفرع إلى قسمين هما:

1-القصص المحمدي: "الوارد في التنزيل الحكيم، وهو جزء من القصص القرآني، والذي جرت أرشفته بعد وقوعه، وهو نسبي ولا تؤخذ منه إلا العبر كباقي القصص القرآني، أي إن القصص المحمدي هو جزء من السيرة الواجب الإيمان به والتسليم له، لأنه جزء من القرآن وهو الجانب الدني من السيرة النبوية، أما كتب السيرة فهي الجانب التاريخي من السيرة والإيمان بها ليس ديناً"³.

2-اجتهادات النبي (ص) عينها الواردة فيما صح من الأحاديث الواردة في كتب الرواية والسيرة، وتوافقت مع مضمون التنزيل الحكيم ولم تعارضه، ومارس فيها أمور القيادة العسكرية وتنظيم أمور المجتمع (كولي أمر) والقضاء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (كقائد اجتماعي) بشكله التاريخي، وينطبق عليها تنغير الأحكام بتغير الأزمان"⁴.

وانطلاقاً من هاته التقسيمات استنتج مفهوم الطاعة اللازمة في حق الرسول:

¹ - السنة الرسولية والسنة النبوية: شحور محمد، ص 98-99.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 99.

³ - السنة الرسولية والسنة النبوية: شحور محمد، ص 99.

⁴ - المرجع نفسه، ص 99-100.

إلى جميع الناس ﴿ك گ ك گ ك گ ك﴾ ، فالنبوة لها علاقة بتطور المعرفة لذا قال ﷺ ﴿ث ث ث ث ث ث ث﴾ في الأنعام: ٦٧ وهذا ما يؤكد أن التص ثابت والسامع متغير ومنه يفهم قوله ﷺ «بلغوا عني ولو آية، فرب سامع أوعى من مبلغ»¹، فالسامع في القرن 21 أوعى ممن بلغه القرآن في عهد النبوة، وما يؤكد هذا التوصل إلى تفسير وفهم العديد من الآيات التي تحمل إشارات علمية.

وثانياً: تتمحور النبوة حول مهمة الاجتهاد في السلطة وممارستها والقيادة العسكرية وتنظيم أمور المجتمع والقضاء ويمكن اعتبارها هي السلطة التنفيذية فالأحداث التاريخية كسورة التوبة تدخل ضمن القصص وتتخذ منها العبرة، والأمور المتعلقة بتنظيم المجتمع كاللباس والسفر والزواج وغيرها فينطبق عليها تتغير الأحكام بتغير الزمان لأنه خاطب أهل عصره وفق مدركاتهم المعرفية ومشاكلهم وظروفهم البيئية.²

فقد كان النبي ﷺ قاضيا من مقام النبوة ژ وؤ ژ ژ و و و ي ي د د ن ن ا ا ه ه ئ
ئو ژ النساء: ٦٥، وكان ﷺ يبني أحكامه بالتحليل والنظر فيما بين يديه من الأدلة والشواهد
لإحقاق الحق بين المتخاصمين، لهذا قال ﷺ «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم
ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه شيئا بقوله فإنما أقطع له قطعة من النار فلا
يأخذها»³، والحديث فيه تصريح لا يقبل الشك ببشرية النبي في الاجتهاد فقد يكون الدليل
مقنعا وغير صحيح لأنه ﷺ لا يعلم الغيب في اجتهاده، فمن البهتان عليه أن يؤخذ قضاءه
على أنه تشريع أبدي، إذ لا يمكن أن يكون دليل أقوى من هذا الحديث على أن قضاءه ﷺ
ليس وحيا، بل هو سنة نبوية ظرفية.⁴

¹ - مسند أحمد: 25/11 رقم 6486، والحديث ليس باللفظ الذي أوره، ولفظه في كتب الحديث: "بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمدا، فليتبوأ مقعده من النار"، وأخرجه الترمذي في السنن بلفظ: "نضر الله امرأ سمع منا شيئا فبلغه كما سمع، فرب مبلغ أوعى من سامع": «هذا حديث حسن صحيح» وقال الألباني صحيح، أبواب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، (رقم 2657)، 5/ 34. وأخرجه السيوطي في الجامع الصغير بنفس لفظ الترمذي (23812/73)، 10/447، وأخرج البخاري بلفظ آخر: ".. اللهم اشهد، فليبلغ الشاهد الغائب، فرب مبلغ أوعى من سامع.."، كتاب الحج، باب الخطبة أيام منى، رقم 1674.

² - ينظر: السنة النبوية والسنة الرسولية، شحرور محمد، 100-105 بتصرف.

³ - البخاري: الصحيح، كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للخصوم، 69/9، رقم 7168.

⁴ - السنة النبوية والسنة الرسولية: شحور محمد، ص 106-107.

كما أن من أسباب رفضه للمفهوم التّراثي للسنة النبوية هو اختلاف مفهومي القدوة والأسوة عنده:

الآخر، قول أبيه ز ه ب ه ه ه ه ع مے لٹ لٹ ژ مریم: ۴۶ ، فرد إبراهيم بسلمية
تامة وأنه لن يقابل العنف بالعنف بل بالسلم ژ گ و وو و و وو ژ و و و ی ی پ د
د نا ئا نه نو نو نو ژ مریم: ۴۷ – ۴۸ فقال: "... وكان رده جميلا مناقضا للموقف العدائي

¹ - السنة النبوية والسنة الرسولية: شحور محمد، ص 107-108.

[illegible]

¹ - السنة النبوية والسنة الرسولية، شحرور محمد، ص 91-92.

المستند الذي اتكأ عليه محمد شحرور في تخصيص الأسوة الحسنة بالسلم وعدم البغضاء والآية التي استشهد بها توحى بخلاف ذلك.

كما أنه فصل في نوعي الطاعة للرسول ﷺ إذ هي إما طاعة متصلة وإما طاعة منفصلة. فالطاعة المتصلة: إذ وردت طاعة الرسول متصلة بطاعة الله ﷻ مباشرة في الآيات الآتية:

ژئی ئی ئدی ی ید □ □ □ □ ژ النور: ۵۲

ز ك و ؤ و و و ؤ و ز الأحزاب: ٧١

ژی ی پ پ □ □ ژ آل عمران: ۱۳۲

وهي أحكام الرسالة الواردة في أم الكتاب وما جاء فيها من قيم إنسانية وشعائر ونظرية الحدود في التشريع ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي طاعة أبدية عالمية وشاملة مستمرة بعد مماته ﷺ.

أما الطاعة المنفصلة: هي طاعة الرسول ﷺ الواردة منفصلة عن طاعة الله ومتصلة في المقابل بطاعة أولى الأمر في قوله ﷺ:

[illegible]

٥٩ ز النساء □ □ □ □ □ □

ژ چ د د چ د چ د چ د چ د ی د ت ث المائدة: ۹۲

رُف ج چ جـ ج ج ج ج ج ج ج ج ر الثغابن: ۱۲

"وبما أن أولي الأمر يخضعون للتغيير ولا تكون لهم طاعة إلا في حياتهم، فهذه الطاعة إنما كانت للرسول في حياته فقط، بطاعته فيما جاءه من تعليمات في القصص المحمّدي وفي عين اجتهاداته الصادرة عنه من مقام النبوة، حيث كان الرسول (ص) معصوماً من مقام الرسالة ومجتهداً من مقام النبوة، لذا فصلها الله في كتابه عن طاعته عزوجل وقرنها بطاعة أولي الأمر"¹

وهذه الطاعة المنفصلة تحوي آيات القصص المحمّدي الواردة في التنزيل الحكيم وتندرج تحت إطار القصص القرآني ولا علاقة لها بأمر الكتاب، فناقشت قضايا ومشاكل الدولة المحمّدية الفتية آنذاك وقضايا الحرب والقتال كآية الجزية في سورة التوبة وغيرها، وهي من القصص القرآني الذي تؤخذ منه العبر فقط.

وتحوي ما صدر عنه ﷺ من اجتهادات عينية اجتهداها في عصره ولزمت طاعته فيها ممن كان معه من أتباعه وأفراد مجتمعه فقط؛ من دون أن تتعداهم هذه الطاعة إلى غيرهم من الأجيال،

¹ - السنة النبوية والسنة الرسولية: شحرور محمد، ص 110-111.

ثمَّ يردف مفصلاً في خطاب «وَوُ» الوارد في التَّنْزِيل الحَكِيم والموجه لأهل المِلَّة المَحْمَدِيَّة مِنْ آمَنَ بِالنَّبِيِّ ﷺ فَخَاطَبَهُمُ اللَّهُ ﷻ بِكُونِهِمُ الْمُؤْمِنُونَ مِنْ عَاصِرِ الرُّسُولِ ﷺ أَوْ مِنْ جَاءَ بَعْدَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ³، فَكُلُّ الشَّعَائِرِ الْخَاصَّةِ بِالمِلَّةِ المَحْمَدِيَّةِ يَقُومُ بِهَا أَتْبَاعُهَا بِدَافِعِ الْإِيمَانِ بِالرُّسُولِ ﷺ، لَكِنْ هَذَا الْخُطَابُ لِلْمُؤْمِنِينَ عَلَى نَوْعَيْنِ؛ خُطَابٌ تَلْزَمُ فِيهِ طَاعَةُ الرُّسُولِ طَاعَةً مُتَّصِلَةً يَعْنِي بِهَا جَمِيعُ أَتْبَاعِ مِلَّتِهِ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ، وَخُطَابٌ تَلْزَمُ مِنْهُ طَاعَةُ مُنْفَصِلَةٍ خَاصَّةٌ بِالمُؤْمِنِينَ مِنْ عَاصِرِهِ ﷺ فَقَطْ⁴.

- ¹ - المرجع نفسه: ص110-112.
- ² - المرجع نفسه: ص 112.
- ³ - الإسلام والإيمان -منظومة القيم-، شحور محمد، دار الأهالي، دمشق - سوريا، 1996م، وينظر: السنة الرسولية والسنة النبوية -رؤية جديدة-، شحور محمد، ص113.
- ⁴ - السنة النبوية والسنة الرسولية: المرجع السابق، ص113.

ۛ گ گ گ گ گ گ گ گ ز التوبة: ۲۸ - ۲۹

الرسالة وخاتميتها".¹

القصص المحمّدي يتم تفعيلها في كل زمن متى كان الاعتداء والظلم؟

¹ - السنة النبوية والسنة الرسولية: شحرور محمد، ص 115.

ولهم ونحن وإياهم ننتمي للإنسانية، ثم بقوله أن خطاب « و و و » المتعلق بالأخلاق الإضافية موجه لنا ولهم-أي سائر الإنسانية من غير أتباع محمد- فهل يعقل أن يخاطبهم الله ﷻ وهو الدقيق في ألفاظه بخطاب « و و و » وهم لم يؤمنوا بملة محمد ﷺ؟ وهذا وفق تخصيص محمد شحرور لهذا الخطاب بأتباع الملة المحمدية، وبناء على كلامه السابق كان الأولى أن يكون الخطاب في الأخلاق ژ ژ ژ الخطاب فيما تعلق بالأخلاق غير مؤسس على دليل مقنع ومبني على تفسير متناقض، ولأن القرآن محكم لا عبث فيه يلزم وفق توجيه شحرور لخطاب « و و و » في جانب الأخلاق أن نجد كل الآيات التي حوت قيما أخلاقية خالية من هذه العبارة؛ لأن القيم الأخلاقية في المحرمات العينية* أو الأخلاق الإضافية - كما سماها- موجهة لكل الناس على اختلاف مللهم ودياناتهم فالكذب والتجسس والنميمة والسخرية

* - المحرمات العينية 14 عشر عند شحرور وصرح أنه قد يحصل ويعد بنداً مع بند آخر وللقارئ أن يحصيها، وهي الآيات (151- 152) من الأنعام، (23-24) من النساء، (3) من المائدة، (275) من البقرة، (33) من الأعراف؛ ويتبع هذه المحرمات من القيم الإنسانية المطلقة والموجهة لكل الإنسانية لأنها لا تتعلق بالشعائر بل بتنظيم المجتمع وحماية الإنسان لتجنب الفساد والإفساد في الأرض، وتفصيل هذه المحرمات مذكور في الكتاب كتفصيل أنواع الفواحش وبيان ما ظهر وما بطن منها وكتحريم السحر كونه يندرج ضمن الشرك بالله وغيرها.

- 1-الشرك بالله { (الأنعام 151)
- 2-عقوق الوالدين (الأنعام 151)
- 3-قتل الأولاد من إملاق أو خشية إملاق (الأنعام 151)
- 4-اقتراب الفواحش (الأنعام 151)
- 5- قتل النفس إلا بالحق (الأنعام 151)
- 6-أكل مال اليتيم (الأنعام 152)
- 7- الغش بالكيل والميزان (الأنعام 152)
- 8-شهادة الزور (الأنعام 152)
- 9-نقض العهد (الأنعام 152)
- 10-أكل الميتة والدم ولحم الخنزير والاستقسام بالأزلام (المائدة 3)
- 11- الإثم والبغي بغير حق (الأعراف 33)
- 12-نكاح المحارم (النساء 23 - 24)
- 13- الربا (البقرة 275)
- 14- التقول على الله (الأعراف 33)

والتنمر والتكبر والقسوة والخيانة وغيرها من الصفات المبتذلة نجدها صفاتا منبوذة عند كل إنسان سويٍّ مهما كانت ديانته.

وبتتبع كل الآيات الواردة في القرآن الكريم والتي ابتدأت بقوله ﷺ «وَوُ وُ» نجد 89 موضعا سجلت بعضا من الملاحظات المخالفة للأساس الذي بنى عليه محمد شحرور تقسيمه:

1- من مجموع الآيات 86 نجد ما يقارب 46* آية وجه الحق ﷺ الخطاب لفئة المؤمنين في كل زمان ومكان.

2- بقية الآيات سياقها يوحي أن الخطاب موجه لمن عاصر زمن النبوة، لكن عند التمعن في الآيات نجد أن فحواها ينقسم إلى قسمين؛ قسم صريح المعنى في كونه من القصص الحمدي لوجود قرينة صريحة بذلك وهي لا تتعدى أربع آيات؛ وقسم معناه ساري المفعول لكل المؤمنين في كل زمان ومكان وإن جاء في سياق القصص الحمدي**.

* - «البقرة104، البقرة153، البقرة172، البقرة178، البقرة183، البقرة208، البقرة254، البقرة264، البقرة267، البقرة278، البقرة282، آل عمران100، آل عمران102، آل عمران118، آل عمران130، آل عمران149، آل عمران200، النساء19، النساء29، النساء43، النساء153، النساء136، المائدة1، المائدة6، المائدة8، المائدة35، المائدة87، المائدة90، المائدة94، المائدة95، المائدة105، المائدة106، الأنفال20، الأنفال24، الحج77، النور21، النور27، النور58، الأحزاب41، الأحزاب49، الأحزاب56، الحجرات1، الحديد28، الحشر18، الجمعة9، التغابن14».

** - «آل عمران156 - وهي آية معناها مطرد رغم ارتباطها بالقتال زمن النبي - النساء59 وردت في سياق القصص الحمدي لكن معناها مطرد، النساء71 - عامة -، النساء94 - عامة -، النساء144 - عامة - المائدة2 - عامة -، المائدة11 - عامة -، المائدة51 - لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء وفي آية أخرى أن أهل الكتاب يؤمنون بما يؤمن فهي خاصة بمن يقصدون الأذية وتؤكد الآيات 57 من السورة - المائدة53 - عامة -، المائدة57 - عامة -، المائدة101 - عامة -، الأنفال15، الأنفال27 - وهي عامة وقد قرن الحق ﷺ النهي عن خيانة الله والرسول معا ثم أعقبها بالنهي عن خيانة أماناتهم -، الأنفال29 - عامة - الأنفال45 - عامة -، التوبة23 - عامة -، التوبة28 - عامة -، التوبة34 - عامة -، التوبة38 - عامة -، التوبة119 - عامة -، التوبة123 - عامة - الأحزاب9 - عامة - الأحزاب53 - دخول بيت النبي -، الأحزاب69 - عامة - الأحزاب70 - سياقها ضمن القصص الحمدي لكنها عامة، محمد7 - عامة -، محمد33 - عامة -، الحجرات1 - عامة -، الحجرات2 - رفع الصوت في حضرة النبي - الحجرات6 - عامة -، الحجرات11 - عامة -، الحجرات12 - عامة -، المجادلة9 - عامة -، المجادلة11 - عامة -، المجادلة12 - قدموا بين يدي الرسول -، الممتحنة1 - يخرجون الرسول ورغم السياق لكن معناها عام عند توفر شروطها -، الممتحنة10 - عامة -، الممتحنة13، الصف2 - عامة -، الصف10 - عامة -، الصف14 - عامة -، المنافقون9 - عامة -، التحريم6 - عامة - التحريم8 - عامة -.

كذلك في قوله **وَجَاءَهُ** ژ ژ ر ک ی د گ گ گ ژ الأنفال: ۲۰

فخطاب «وَوُ وُ» اتصلت فيه طاعة الرسول بطاعة الله رغم أنها ذكرت في سياق آيات القتال التي قبلها والتي بعدها، وهي حسب تصنيف شحرور كل ما تعلق بالقتال كان خاصا بزمان النبي ﷺ وتمت أرشفته بعدها فكيف جمع بين النقيضين وفق مبدئه؟ وبناء على ما سبق ذكره فهذه الآية تناقض المبدأ الذي أقام عليه تقسيمه، وعليه فإن قياسه خاطئ واستقرأه ناقص وما بني على الخطأ أو النقص فنتيجته خاطئة أو ناقصة.

نكتفي بذكر هذه الاعتراضات التي تبين أن تقسيمه للسنة النبوية قام على تعميم متسرع، ولا يصح منهجيا قبول النتيجة النهائية التي توصل إليها مادام الاستقراء ناقصا، بقي علينا أن نشير إلى أن الفكرة العامة التي يطرحها محمد شحرور فيما تعلق بمبحث السنة النبوية غير مستحدثة وقد تم التطرق لها قديما قبل تدوين السنة وبعدها فلطالما كان السؤال عما ما يجب الاقتداء به من سنة النبي ﷺ ومالا يجب كونه خاصا فقط ببيئته مطروحا؛ لكن الاختلاف بينهم واقع في كيفية التنزيل بين متشدد وتارك ومتوسط بينهما، وحتى الفئة المتوسطة في مسألة اتباع السنة النبوية وقع اختلاف بين أفرادها إذ لم يتم الاتفاق بعد على قواعد محددة* لتقسيم السنة

* - حسب ما اطلعت عليه من آراء معاصرة حول ضوابط وقواعد تنزيل الروايات المنسوبة للنبي ﷺ بدا لي أن محمد شحرور هو أوضح من تحدث عن قواعد منهجه وحددها مما يسهل على القارئ مناقشته فيها، وقد بينا بعض الأخطاء المنهجية التي وقع فيها أهمها الاستقراء الناقص والتناقض في إسقاط قواعده على الآيات، مما يستدعي عدم التسليم لمنهجه والحاجة إلى مراجعته كاملا، وكانت أهم خلاصة استخلصها هو جعل المرويات التي تلزم منها طاعة متصلة مقتصرة على الأخلاق والشعائر كالصلاة بجميع أنواعها-الخمسة، الجمعة، العيد، الجنازة، الاستسقاء، القنوت- والزكاة، أما باقي ما وردنا من النبي ﷺ مالم يتناقض مع القرآن الكريم فإننا نأخذ منه العبرة فقط، أما غيره من الباحثين فتجد البعض يحتج بالصحيح إن لم يخالف القرآن ويرد أو ينسخ الصحيح إن خالف القرآن كالعُلواني مثلا بينما تجد الآخر يحتج بالصحيح ويجعله ناسخا للقرآن ومشروعا لما لم يرد في القرآن كدروزة مثلا، وسبب عدم الدقة في كلا الرأيين هو الاختلاف بينهم في مفهوم الصحيح فما يعتبره الأول لا يحمل شروط الصحيح يعتبره الثاني صحيحا كحديث الردة والرجم مثلا، أما شحرور فلا اعتبار عنده بالشروط فهو يرى كل الأحاديث مهما كان راويها وسندها إن وافقت في المتن ما جاء به القرآن من المحرمات 14 والأخلاق وتحديد الشعائر وكيفيةاتها فهي مقبولة، وماعدا ذلك من اجتهادات النبي ﷺ تؤخذ منها العبرة من حيث كيفية التنزيل إن لم تعارض القرآن، وترفض جملة وتفصيلا إن عارضت القرآن، فمثلا يرى أن حديث تحديد مسافة سفر المرأة دون محرم يستأنس به من حيث مراعاة مقاصده وهي تحقيق الأمان للمرأة، فتحدد شروط السفر بناء على هذا المقصد دون التزام بالمسافة التي حددتها الروايات.

النّبوية رغم اتفاقهم جميعاً على ضرورة مراعاة مقاصد النص أو الفعل النبوي والغاية منهما والسياق الاجتماعي كسبب الورد أو العرف أو التاريخ -أي تم نسخه بالقرآن أم لا-، فنجد من المعاصرين مثلاً أن الكثير منهم اتفق على رفض كل نص أو فعل منسوب للنبي ﷺ ومخالف للقرآن الكريم؛ منهم من يرفضه بعد بيان علله كالعلواني ومنهم من يرفضه جملة وتفصيلاً دون دراسة أو بحث مهما علا سند ما نسب إليه ﷺ كمحمد شحرور، وكمثال على ذلك مسألة حد الردة، فالعلواني أفرد لها كتاباً خاصاً درس فيه السنة الفعلية والقولية للنبي ﷺ وخلص إلى عدم وجود هذا الحد في الإسلام خاصة وأنه مخالف لصريح الآيات، أما محمد شحرور فاكتمى بقوله أن ما وردنا منسوباً للنبي ﷺ في حد الردة مخالف لصريح القرآن وعليه يرفض الأخذ به. ومنهجه في رد الأحاديث راجع إلى دعوته في ضرورة وضع تعريف للسنة يكون تعريفاً جامعاً مانعاً " لا يدخل فيها قول صحابي ولا تابعي ولا إمام مذهب، ولا تتعارض مع نص تشريعي قطعي في التنزيل الحكيم"¹، ونشير هنا إلى أن بعض المعاصرين قدموا تعريفاً للسنة النبوية يخرج عن المؤلف ويفرق بين عمل النبي ﷺ المتكرر والروايات، فنجد الدكتور سعد الدين الهلالي² يعتبرها هي الطريقة والمنهج النبوي وهو ثاني مراجع الأمة الإسلامية في التشريع بعد القرآن

^{**} - للاطلاع على الأمثلة التي أوردها مما نسب إلى النبي ﷺ من أقوال وأفعال في القامات الثلاث؛ أحاديث متعلقة بمقام محمد الرجل وأحاديث من مقام محمد الرسول وأحاديث من مقام محمد النبي، ينظر: السنة الرسولية والسنة النبوية، شحرور محمد، ص 162 وما بعدها.

¹ - السنة الرسولية والسنة النبوية، شحرور محمد، ص 67.

² - سعد الدين مسعد أحمد حسن هلاي أستاذ الفقه المقارن بجامعة الأزهر، ولد بالقاهرة -مصر- سنة 1954م، تدرج في سلم التعليم الابتدائي العام من عام 1960م ثم انتقل إلى التعليم الإعدادي بالأزهر عام 1965م، ثم الثانوي بالأزهر، ثم التحق بكلية الشريعة والقانون بالقاهرة عام 1973 وتخرج منها بتقدير جيد جداً سنة 1978م، وتحصل على الماجستير في الفقه المقارن بتقدير ممتاز عام 1982م، ثم الدكتوراه مع مرتبة الشرف سنة 1985م، وعين بها معيداً سنة 1979 وتدرج في سلم وظائفها حتى الأستاذية، اشتهر بفتاويه المثيرة للجدل في الساحة الفكرية، ألف العديد من الكتب من بينها «الدولة الإنسانية في الإسلام» و «المرشد الفقهي لأخص خصوصيات النساء» و «موسوعة فقه الجنائز -7 أجزاء-» و«الثلاثينات في القضايا الفقهية المعاصرة» و«المهارة الأصولية وأثرها في النضج والتجديد الفقهي» و «الأزمة المالية والحلول الإسلامية» و «حقوق الإنسان في الإسلام» و«البصمة الوراثية وعلاقتها الشرعية». ينظر: <https://manhom.com>

<https://ar.wikipedia.org/wiki>.

الكريم ثم تأتي المرويات مبينا وجهة نظره في التعامل معها¹، وعلى نفس النسق ذكر ذلك الباحث خلود بن عكراش² مضيفا أن سنة النبي ﷺ وطريقته ليست خاصة به فقط لأنها سنة وطريقة نبي الله إبراهيم عليه السلام أما المرويات المنسوبة للنبي ﷺ فقد بين منهجه في قبولها أو ردها انطلاقا من قاعدتين؛ قاعدة قرآنية توجهنا للتأكد من صحة القول وليس التأكد من أمانة القائل في قوله ﷺ **رُتْ ذُتْ ثُتْ تُتْ طُتْ دُتْ فُتْ قُتْ** ففتى ر الحجات: ٦. لأن الفاسق يغلب على الظن كذبه ورغم ذلك أمرنا الحق ﷺ من التبين فمن باب أولى التبين من أي قول، أما القاعدة النبوية فقد استنبطها من حديث منسوب إلى النبي

1 - مبينا أن المقصد بالطريقة والمنهج هو الأمر المتبع والظاهر الذي يعرفه عوام المسلمين مثل خواصهم، أي ما كان عليه الناس في عهد رسول الله ﷺ وتناقلتها الأمة جيلا بعد جيل كصفة الصلاة والأذان والزكاة والصيام والحج وتغسيل الميت والصلاة عليه ودفنه وقد عبر عنها القرآن «النساء 115» وقد عرفها المؤمنون من أفعال وتصرفات رسول الله ﷺ التي صدرت عنه أمامهم ولذلك كان الإمام مالك رحمه الله شديد الاعتناء بعمل أهل المدينة ويرى أنه حجة في دين الله وأنه لا يجوز مخالفة جماعتهم، واعتبر صيام ست من شوال غير مستحب بل وفي بعض الروايات مكروه لأن أهل المدينة لا يعملون به، أما الأحاديث فهي مرويات لم يقدمها النبي ﷺ إلى الصحابة كما قدم لهم المصحف، لهذا يفصل الهلالي بين الأحاديث التي وردت بالتواتر دون خلاف كعدد الركعات وسنة الزواج وغيرها معبرة عن طريقة ومنهج النبي ﷺ، ويصنفها ثاني مراجع الشريعة بعد القرآن ثم تأتي المرويات ثالثا، لأنها أحاديث منسوبة للنبي ﷺ فمن الخطأ تسميتها بالسنة فهي مرويات تناقلها أفراد يجوز عليهم الخطأ والنسيان والأهواء واختلطت بها القصص الشعبية والآراء الفقهية والسياسية وثقافات الأمم السابقة ولم تكتب في عهد رسول الله ﷺ لنهي عن ذلك ووثقت بعد زمن بعيد من وفاته، ولو أن كمال الدين وتمام النعمة لا يتم إلا بهذه الأحاديث لكان أحرص الناس على كتابتها وحفظها ، وقد ألحقت بالسنة تحسينا للظن بمن رواها ومن قبيل غلبة الظن لا القطع بصورها عنه عليه الصلاة والسلام، وأقحمها آخرون في السنة ليضفي على آرائه ومروياته قداسة أمام المخالفين ويلزمهم بقبوها حتى لا يردوا سنة النبي، وقد كان =الصحابة لا يقيمون وزنا لغير كتاب الله، وقدم في ذلك العديد من الأحاديث التي يستند عليها في بناء رأيه. ينظر: الأحاديث ليست سنة الرسول، سعد الدين الهلالي، <https://www.youtube.com/watch?v=LCaRE61L5VY>.

² - الباحث والمفكر الإسلامي المغربي خلود بن عكراس، ولد بمكناس سنة 1964م، بدأ اهتمامه بالدراسات القرآنية بداية التسعينات بعد موجة الفتنة التي مر بها المغرب في وقت ما وانتشار الأفكار التكفيرية، قدم العديد من البرامج على قناته في اليوتيوب وكذا في بعض القنوات العربية، وألف عدة كتب تهتم بدراسة المواضيع القرآنية بمنهجية معاصرة وهي مطبوعة بمصر، وقد استنبط قواعد قرآنية جديدة من القرآن الكريم لتدبره وضعها في كتاب بعنوان «القواعد الأساسية لتدبر القرآن» وكتب أيضا «المحكمات والمتشابهات بين القرآن والفقه» و «الربا الحلّال بالدليل من القرآن»، وعناوين أخرى. ينظر قناة واحة الحوار القرآني، لقاء خاص مع الباحث القرآني خلود بن عكراس السيرة والأفكار،

وَجَاءَ وَلَا وجود له في مصادر الحديث النبوي؛ لكن بن عكرash يراه موافقا للقرآن الكريم وهو «
الحديث عني على ثلاث فأما حديث بلغكم عني فاعرضوه على كتاب الله وأما حديث بلغكم
عني لا تنكروه ولا تجدوه في كتاب الله فخذوه وأما حديث تقشعروا منه جلودكم وتشمئزوا منه
قلوبكم وتجحدون في القرآن ما تنكرون به فردوه»¹ واعتبر أنّ التفريق بين السنة النبوية والحديث
هو تفريق بين ما هو لله وما هو للنبي، لأنّ المنهج والطريقة التي عرف بها النبي ﷺ وإبراهيم
عليهما السلام هي سنة الله ﷻ أما ما روي عن النبي ﷺ فهو تشريع لقومه ضمن قاعدة ر ج ج ج ج
ج ر الأعراف: ١٩٩.²

ومنطلق عدة باحثين في مفهومهم للسنة هو منطلق لغوي من خلال تتبع معنى اللفظ في المعاجم وفي القرآن*، وقد أشار العلواني إلى هذا المعنى ذاكراً أنّ الاختلاف بين الفقهاء في تعريف السنة لأنها لغة تعني ما تكرر فعله، منوهاً على مراعاة الإمام مالك لهذا المعنى في اهتمامه بعمل أهل المدينة³.

وبناء على ما ذكر فمحمّد شحور لم ينفرد بالدعوة إلى مراجعة مفهوم السّنة النبوية في العصر الحديث رغم ما بيّنا من جوانب النقص في مفهومه للسّنة النبوية، لكننا نؤكد على أهمية ضرورة مراجعة وتحديد القواعد التي وجب الاستناد إليها في فهم وتنزيل النّص النبوي على واقعنا اليوم مما يجنبنا كثرة الاختلافات بين الفقهاء في النهي والمنع والإباحة وفقاً لاختلاف التّنزيل، وأهمّها هيمنة النّص القرآني على الأحاديث مهما علا سندها وبيان الفرق بين السنة والأحاديث

1- أورد ابن حزم في الإحكام في أصول الأحكام، د.ط، د.ت، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 76/2-77، والحديث بهذا اللفظ لا وجود له في كتب السنة وكتب الموضوعات، وإنما روي في معناه جملة أحاديث في ضرورة عرض السنة على القرآن، فما وافقه منها قبل، وما عارضه ردّ، وحكم عليها بالضعف أو الوضع في كتب الحديث.

2- ينظر: عندما تميز بين السنة النبوية والأحاديث النبوية فسوف تميز بين ما هو لله وما هو للنبي، قناة لعلمهم يعقلون
 خليل بن عكراش، <https://www.youtube.com/watch?v=Ck1Bsw83Fvs>.

=وكيف يمكنك إعادة تصحيح متن الأحاديث النبوية وليس السند بالقاعدة الربانية والنبوية، فناة لعلهم يعقلون خلود بن عكراش، https://www.youtube.com/watch?v=dH_zXVXyiE0.

*- من الباحثين الذين تتبعوا مفهوم السنة في القرآن عن طريق تطبيق قاعدة الترتيل؛ الدكتور يوسف أبو عواد في فيديو بعنوان: مفهوم السنة في القرآن الكريم-دراسة استقرائية. ينظر:

<https://www.youtube.com/watch?v=ddfaAify6s4>

3- نحو منهجية معرفية قرآنية، العلواني طه جابر، ط 1 (1425هـ/2004م)، دار الهادي، بيروت، لبنان، ص 199.

المطلب الثاني: أسباب النزول وأثرها في التفسير.

موضوع أسباب النزول أحد أبرز القضايا الإسلامية التي تناولتها الدراسات المعاصرة بالبحث إثباتاً أو نفيًا لما لها من أثر في التفسير، ومحمد شحرور كغيره من الباحثين له موقف مغاير منها فهو لا ينفى إجمالاً ولكنه يجعلها خاصةً بجزء معين من أجزاء التنزيل الحكيم لعلاقتها بالوقائع السياسية والظروف الاجتماعية حينها، مؤكداً وفق فهمه لها على نسبية الكثير الأحكام، ونحاول في هذا المطلب توضيح وجهة نظره حول أسباب النزول وعلاقتها بالأحكام الشرعية ومناقشته فيها.

أولاً: دعوته إلى إخراج تفسير جديد مقاصدي.

يعتبر محمد شحرور أن القول بوجود أسباب النزول وفق المفهوم التقليدي التراثي وتفسير القرآن الكريم من خلال الرجوع إليه هو من بين الأسباب التي أوصلتنا لتفسير ومعاني بعيدة عن المقاصد القرآنية، ولاستدراك هذه العقبة التي حالت بيننا وبين فهم مقاصد التنزيل وجب الخروج عن منهج المفسرين في دأبهم على مراعاة أسباب النزول أثناء تفسير التنزيل الحكيم فيقول في هذا الصدد: "ومن المعروف المشهور أيضاً أن من يقول بالنسخ يقول بأسباب النزول إذ هما توأمان من توائم علوم القرآن تماماً مثل علم القراءات وعلم التجويد، والخروج على هذا وحده كافٍ ليخلق فهماً جديداً للتنزيل الحكيم يتم فيه شرح المقاصد والمعاني في الآيات، وتتم فيه بعدها معالجة الأمور التي حرفها القول بالنسخ وأسباب النزول عن مواضعها، وفقهها فقهاً جديداً لم تترك لنا عصور السلطنات السالفة ما يشبهه، رغم أننا نجزم بوجوده، إذ لا يعقل البتة أن أمة بكاملها فيها أمثال الفخر الرازي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون والجاحظ ثم لا تلتفت على أمر خطير كهذا، على مدى قرون وقرون"¹، كما أن أكثر ما حمله على رفض المفهوم التراثي لأسباب النزول كونها تتعارض مع عالمية القرآن وشموليته وصلاحيته لكل عصر لذا قال: "إن القول بأسباب النزول والانطلاق منه في تفسير التنزيل الحكيم يوحي بوجود رابطة بين الآية وسببها هي رابطة المعلول بعلة، ومع زوال العلة وذلك السبب تصبح الآية وحكمها تاريخية مرحلية بحتة، وينتفي بذلك قولنا إن الرسالة المحمدية صالحة لكل زمان ومكان. ورحم الله الإمام علي كرم الله وجهه الذي كان أول من انتبه إلى هذه المسألة، فقد كان يسميها مناسبات

¹ - نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين: شحرور محمد، ص 230.

الرسالة المحمدية وتعطيل لقوله ﷺ: ك د گ گ ژ الأنبياء: ١٠٧².

ثانياً: مناسبات النزول.

يفضل شحرو مصطلح مناسبات النزول بدل مصطلح أسباب النزول، فالقرآن عامة وبجزأيه الثابت والمتغير لا يمكن أن تكون له أسباب نزول لأن له وجودا مسبقا عما يسميها الفقهاء أسباب نزول، وهو يرى أن القرآن من حيث إنزاله على قسمين: قسم أنزل دفعة واحدة في ليلة القدر، ويشمل هذا القسم اللوح المحفوظ والكتاب وهو (لوحة التحكم في الكون الذي نشأ فعلا وقد برمج القرآن المجيد في داخلها، ومحتوياته ثابتة غير قابلة للتغيير)، والمكنون وهو (البرنامج الذي بموجبه تعمل قوانين الكون العامة كمعلومات، ومحتوياته أيضا ثابتة غير قابلة للتغيير)، والإمام المبين وفيه (قوانين وظواهر الطبيعة الجزئية المتغيرة، وكذلك فيه أرشفة الأحداث التاريخية بعد وقوعها)، لكن هذا الأخير -الإمام المبين- جعله على قسمين أحدهما ما أسماه كتاب مبين -دون أل التعريف- وهو الجزء المتغير من القرآن المتعلق بالقوانين الجزئية النازمة لظواهر الطبيعة وهي مناط التصرف الإلهي وهذا القسم أيضا حتمي، والقسم الثاني الذي يحويه الإمام المبين هو الكتاب المبين -بأل التعريف- ويتضمن قوانين التاريخ وأرشفة الأحداث التاريخية بعد وقوعها والقصص القرآني بما فيه القصص الحمدي، وهذا القسم هو الذي حوى مناسبات النزول، وهو يرى أن القصص الحمدي فقط هو الذي لم ينزل دفعة واحدة في ليلة القدر لأنه يختلف عن باقي القصص القرآني كونه لم يكن له وجود مسبق عن مناسبات النزول، فتلازم فيه الإنزال والتنزيل وتوافقا مع مناسبات نزوله³، والقول بخلاف هذا الأمر في رأيه ينافي

¹ - نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامی: شحرور محمد، ص 330-331.

² - المرجع نفسه: ص 330.

³ - ينظر: الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص 98-101، واستدل في تقسيمه للإمام المبين إلى كتاب مبين والكتاب المبين الآيات التالية:

الإمام المبين الذي يحوي ظواهر الطبيعة المتغيرة بشقيه - كتاب مبين وإمام مبين: ژ ژ و و و ی ی پ د د نا نا
نه ژ بس: ۱۲

= الكتاب المبين الذي يحوي القصص القرآني: ٤ هـ ٥ هـ ٦ هـ يوسف: ١ ث أ ب ب د پ ز الشعراء: ١ - ز گ ن ن
ث ن ث ز القصص: ١ - ٢ وهذه السور الثلاثة محتوياتها كلها أحداث قصص تاريخية.

١"خلاف باقي القصص القرآني..

تختلف عن باقي القصص خصوصيته²¹.

ثالثاً: أسباب النزول هي للأحكام وتفاصيل الكتاب، وليس للقرآن أسباب نزول.

نُدِى ي ي ي ي □ □ □ □ ث النمل: ٧٥

¹ - الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ط دار الساقى، ص 100-101.

² - الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ط دار الساقی، ص 98.

بما أن القرآن علم بالحقيقة الموضوعية -الموجودة خارج الوعي الإنساني- وفيه قوانين الوجود وقوانين التاريخ، نستنتج بالضرورة أن له وجودا مسبقا عن التنزيل لذا قال تعالى عن القرآن: ﴿ثُمَّ نُؤْثِرُ نُوْثْرًا مِّنْهُ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ هَاتِهِمْ قُلُوبُهُمْ حَصَلَ الْغَبْطُ﴾ وهو القوانين العامة النازمة للوجود منذ الانفجار الكوني الأول، وحتى البعث والجنة والنار".

ولأسباب النزول علاقة وطيدة بالأحكام القرآنية ومقاصد القرآن الكريم، وقد جعلها شحروا مرتبطة بالقصص الحمّدي لأنه الجزء الأساسي الذي يشمل أحكام الشريعة الإسلامية، وقد سمى هذا القسم بالمتغيّر من القرآن الكريم، لأن نوايس الكون وظواهره هي القسم الثابت - حسب تقسيمه - الذي لا يطرأ عليه تغيير أو تبديل مهما تغيرت الظروف والأزمنة، على عكس الأحكام التي جاءت بشكل تفاعلي مع الأحداث في بيئة النبي ﷺ ليبين لنا الله ﷻ أن هذه الأحكام تلي ما يحتاجه الإنسان وقتها وتتغير وفق تغير حاجيات وواقع الإنسان، وهذا ما يبينه كلامه الآتي وهو يشرح الهدف من تعلق مناسبات النزول بالقصص الحمّدي دون غيرها: "كان الهدف منها خصوصاً بالنسبة لآيات أم الكتاب، أن يبين لنا علاقة التشريع المباشرة واستجابته لما يحتاجه الإنسان في واقعه وتعاملاته في معاشه من جل النواحي. فقد جاءت الأحكام في أم الكتاب في صيغتها الإلهية الموحى بها بصفة التجريد والشمول وفق نظرية الحدود، أما تطبيقها فيكون بالنظر للواقع الذي يحتاج إليها، بحيث هي التي تستجيب للواقع الإنساني وليس العكس كما يرى الفقهاء، وهذا ما جعلهم يحاولون فرض قراءة إنسانية تاريخية الظروف للأحكام التشريعية على المجتمعات المعاصرة، وهذا خطأ منهجي فادح، لأن المفروض ألا تطبق أحكام عصر على عصر لاختلاف الظروف الموضوعية لكل عصر، بل نرى بأن التشريع الإسلامي المتمثل بحدود الله والموجود بين دفتي المصحف فقط هو الذي يتماشى مع الواقع الإنساني، ويستجيب لحاجات المجتمعات وإشكالاتها على مر العصور. لذا يتوجب على كل عصر أن يقرأه قراءة مناسبة لواقعه الموضوعي، ويستلهم ما يناسبه من أحكام على ضوء حدوده وفق نظرية الحدود التي جاءت بها الرسالة الحمّدية في صيغتها النظرية المجردة والمحصورة بين الحدين الأدنى والأعلى"¹.

¹ - الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ط دار الساقى، ص 101-102.

وتعليقا على كلام شحرور نرغب في التوقف عند مسألتين: أولهما الاستقراء الذي استند إليه في هذا التقسيم، وثانيهما مسألة نزول القرآن جملة واحدة باستثناء القصص المحمدي كون أسباب النزول تعلقت به لعدم منافاة قدرة الإنسان في اختيار أفعاله.

وبالعودة إلى سورة القصص التي صنف شحور كل آياتها من القصص القرآني نجد الآيات 71-73* كذلك تتحدث عن الآيات الكونية بنفس أسلوب التذكير والاستنكار الوارد في سورة النمل.

ويكفيها مثال واحد فقط يخالف المبدأ الذي بنى عليه تقسيمه ليفنده، فنستنتج إما أن استقراءه ناقص وما بنى على ناقص يبقى ناقصا لا يعقل التسليم له والقبول به وعليه يكون هذا التقسيم

[illegible]

مجرد اجتهاد خاطئ، وإما أنه غرض الطرف عن الآيات المخالفة لتقسيمه ويكون حينها منطلق تقسيمه باطل وما بني على باطل فهو باطل.

2- والغريب في تقسيم شحرور للقصص القرآني رغم أن أسباب النزول وردت في القصص العام ووردت في القصص المحمدي؛ غير أنه حصر هذه الأسباب (أو المناسبات كما يطلق عليها) فقط في القصص المحمدي، واعتبر هذا الجزء الوحيد هو الذي لم ينزل دفعة واحدة في ليلة القدر لأنه لم يكن له وجود مسبق عن مناسبات النزول بحجة عدم منافاة قدرة الإنسان على اختيار أفعاله بكامل إرادته، ولما تحدث عن باقي القصص الذي وردت فيه أسباب نزول، قال أن هذا القسم نزول جملة واحدة وما ورد فيه من مناسبات نزول كان فقط من قبيل التوافق في التنزيل بتوجيه إلهي كقصة أصحاب الكهف، ويمكن نقض كلامه من جهتين:

أ- كيف يحتج بالتوجيه الإلهي في سائر قصص القرآن وينفيه عن القصص المحمدي، أوليس الله ﷻ الذي قدر على جعل التوافق بين أسباب النزول لباقي قصص القرآن وبين تنزيل هذه الآيات دون أن يعارض ذلك حرية الإنسان وقدرته على اختار أفعاله وأقواله؛ قادر عزوجل في الوقت ذاته على جعل نفس التوافق موجودا بين مناسبات القصص المحمدي ووقت تنزيله دون تعارض مع حرية الإنسان.

ولو كان الأمر خلاف ذلك لجاز للسائل عن أخبار الأمم والأحداث السابقة لزمن النبي ﷺ أن يقول إنما أنا مجبر في سؤالي ولست مخيرا فيه مادامت الآية نزلت بعد سؤالي، فوفق منطق شحرور إما أن نجيبه بأن كل القصص لم ينزل دفعة واحدة سابقا ولم يكن له وجود مسبق عن المناسبات وإنما توافق فيه الإنزال مع المناسبات، وهذا الجواب يناقض تقسيم شحرور للقصص القرآني.

وإما أن نجيبه بجواب شحرور أن هذا التوافق من باب التوجيه الإلهي فقط وأن هذه الآيات قد نزلت سابقا دفعة واحدة، وحتى لا يقع شحرور في التناقض ونفي القدرة الإلهية في جعل التوجيه الإلهي ممكنا في التقسيمين دون إيجاء بالجبرية؛ يصبح هذا التوجيه الإلهي شامل للقصص المحمدي كذلك دون تعارض مع الإرادة والحرية الكاملة للإنسان في اختيار أفعاله، وبالتالي نستنتج أن تقسيم شحرور للقصص القرآني من حيث التنزيل لنوعين لا أساس له من الصحة ويخالف المنطق والمنطلق الذي انطلق منه في حد ذاته.

وإن أصرّ على رأيه مع علمه بهذه المغالطة المنطقية، يفهم من ذلك أن هذا التقسيم للقصص القرآني من حيث التنزيل وأسباب نزوله مؤسس ليصل شحرور إلى نتيجة ربط الأحكام القرآنية بأسباب النزول لرفع الثبات عنها وجعلها متغيرة وفق تغير الأزمنة والأمكنة، وأن كل ما تعلق بالقصص المحمّدي هو من باب تفاعل النبي ﷺ مع أحداث بيئته حينها فهي ليست عامة أو شاملة أو إلزامية ولا تأخذ منها إلا العبرة مثلما أكد على ذلك في أكثر من موضع، وحينها يرفض رأيه وكلامه جملة وتفصيلاً لأنه قائم على الهوى والانتصار لفكرته على حساب الأدلة المنطقية.

ب- ومن جهة أخرى نجد أن شحرور في الغالب يتحدث عن بعض الأفكار وكأنه هو السباق لها وكأنها لم تناقش في الساحة الفكرية قديماً أو حديثاً، أو يطرح رأيه في بعض المسائل باعتباره الرأي القطعي الصائب ولا وجود لرأي غيره جاهلاً أو متغافلاً عن وجود آراء أسبق عن رأيه*، مثل حديثه عن مسألة نزول القرآن جملة واحدة في ليلة القدر، فقد فصل في لفظي التنزيل والإنزال* وذكر أن القرآن نزل جملة واحدة في ليلة القدر باستثناء كل ما تعلق بالقصص المحمّدي لم ينزل مع سائر القرآن في ذات الليلة، وإنما نزل على مدار 23 سنة من التفاعل مع

* - لا يمكنني أن أجزم بنية شحرور في إقصائه للعديد من الآراء المخالفة لوجهة نظره، لأن الله ﷻ وحده من يعلم بخبابا الأنفس، لذلك قلت جاهلاً أو متغافلاً؛ فالجهل دون قصد منه للإقصاء وإنما بسبب تقصير في البحث أو قلة في الوعي، أما التغافل فهو عن عمد وقصد بسبب عدم وجود التبرير والحجة الدامغة التي يرد بها هذا الرأي، وهذا التغافل يطعن في الموضوعية العلمية للباحث، لكن ما يمكنني أن أقوله أنني لاحظت وجود العديد من المواضيع التي يذكر فيها شحرور فقط الأدلة التي تتوافق ووجهة نظره سواء الآراء التفسيرية أو الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويعرض عن ذكر الأدلة التي تخالف الأصل الذي بنى عليه وجهة نظره لما لا يجد دليلاً لردّها، مثل بعض الآيات القرآنية التي تخرج عن القاعدة التي أوردّها، لذلك قلت في مثال سابق أن استقراءه لمواضع الآيات في الموضوع الواحد ناقص، وقد سبق وبينت أمثلة عن ذلك في المطلب الفقهي ومطلب السنة النبوية.

* - الإنزال: "هو نقل الوحي من شكل غير قابل للإدراك الإنساني إلى شكل قابل للإدراك. وقد تم الإنزال دفعة واحدة بالنسبة للقرآن ماعدا القصص المحمّدي لخصوصيته في الإنزال.. وكذلك كتاب الرسالة -أم الكتاب وتفصيلها- لم يحصل فيه الإنزال دفعة واحدة"

التنزيل: "هو نقلة موضوعية للوحي خارج الوعي الإنساني، جرى فيها تنزيل ما تم إنزاله على مدى ثلاثة وعشرين عاماً، بحيث جاء التنزيل للقرآن متفرقاً بعد إنزاله الذي تم دفعة واحدة في شهر رمضان أي على مراحل. أما القصص المحمّدي فقد تلازم فيه الإنزال والتنزيل لخصوصيته عن سائر القصص القرآني الآخر. وقد تلازم كذلك الإنزال والتنزيل للرسالة -أم الكتاب وتفصيلها- لأنها من عند الله مباشرة". ينظر: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، شحرور محمّد، ص 83-84.

أحداث ومستجدات المجتمع حينها، وبعد نزول الآيات المتعلقة بهذا القسم تنتقل إلى الإمام المبين وتصبح قرآنا يتلى.

لكن مسألة نزول القرآن جملة واحدة في ليلة القدر مسألة مختلف فيها بين العلماء منذ القدم؛ فقد حاولوا الجمع بين النصوص القرآنية التي تشير إلى دفعية النزول القرآني على ما يفهم من ظاهرها وهي قوله ﷺ ثأب ب بد بثا والقدر: ا وقوله ﷻ : ث پ پ د پ یپ یث ن ث الدخان: ٣. وقوله ﷻ : ث ك گ گ گ س س ط ٹ ڈثر البقرة: ۱۸۵ وبين الآيات التي لحت للتنزيل التدريجي للقرآن الكريم كقوله ﷻ : ث يذ ين ن ذ ت ثر الإسراء: ۱۰۶، وقوله ﷻ : ثو ئو ئو ئو ئو ئو ئو ئي ئیئئئی ئى ند ى ی د ی ر الفرقان: ۳۲ وذكر الباحثون والمفسرون أكثر من رأي في هذه المسألة؛ فمنهم من قال بنزوله جملة واحدة، ومنهم من رد هذا القول كونه يتعارض مع مسألة ورود الآيات القرآنية في بعض المناسبات الخاصة إذ لا يعقل التكلم بتلك الآية قبل تلك المناسبة المعينة، وهو الاعتراض ذاته الذي أنكره شحور واستند إليه في جعل القصص الحمّدي وحده من أنزل منجما.

وأذكر بعضاً من هذه الآراء اختصاراً:

المذهب الأول: للقرآن الكريم نزولان؛ نزول أول جملة واحدة إلى بيت العزة من السماء الدنيا تعظيما لشأنه عند ملائكته وفق ما فهم من الآيات الثلاث الأولى، ونزول ثانٍ بالتدريج على النبي ﷺ وفق المناسبات والأحداث والظروف التي كانت تمر بها الرسالة منذ بعثته ﷺ إلى وفاته ﷺ، وهو رأي ابن عباس وجماعة وعليه جمهور العلماء.¹

ومن الأدلة والروايات الداعمة لهذا المذهب ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال:

1- «أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا ليلة القدر. ثم أنزل بعد ذلك في عشرين سنة، ثم قرأ: ز أ ب ب ب ب پ پ پ پ الفرقان: ٣٣ ژ پ پ ن ذ ت ث ذر الإسراء: ١٠٦..»².

¹ - ينظر: مباحث في علوم القرآن، مناع بن خليل القطان، ط3 (1421هـ/2000م)، مكتبة المعارف، دم، ص101، وينظر كذلك: دراسات في علوم القرآن الكريم، فهد الرومي، ط12 (1424هـ/2003م)، دم، ص192-194، تفسير القرطبي، ج2/298، فتح الباري، ابن حجر، ج8/620، الإتيقان، السيوطي، ج1/53.

² - المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، ت مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411هـ - 1990م، 2/242، رقم 2879، قال الذهبي عقبه: صحيح.

2- وقال أيضا ﷺ: «فصل القرآن من الذكر فوضع في بيت العزة من السماء الدنيا، فجعل جبريل ينزل به على النبي، ﷺ»¹.

3- وروي عنه كذلك قال ﷺ: «أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا، وكان بمواقع النجوم، وكان الله ينزله على رسوله ﷺ بعضه في إثر بعض»².

4- وروي عنه عليه السلام قال: «أنزل القرآن في ليلة القدر في شهر رمضان إلى السماء الدنيا جملة واحدة، ثم أنزل نجوما»³.

[illegible]

¹ - السنن الكبرى: النسائي، ت حسن عبد المنعم شلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، 247/7، رقم 7937.

2 - الأسماء والصفات: البيهقي، ت عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادى، جدة، المملكة العربية السعودية، ط 1، 1413 هـ - 1993 م، 569/1، رقم 485.

³ - المعجم الكبير: الطبراني، ت حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، دت، 312/11 رقم 11839، وفي المعجم الأوسط: طارق عوض الله الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، دط، 1415 هـ - 1995 م، 131/2، رقم 1479.

4 - ينظر: النكت والعيون: الماوردي، النكت والعيون، الماوردي أبو الحسن علي، ت السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دط، دت، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ج312/6، والإتقان في علوم القرآن السيوطي جلال الدين، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، (1394هـ/1974م)، الهيئة المصرية العامة، 149/1.

⁵ - ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي فخر الدين، ط3، 1420هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ج252/5.

في رمضان. ويؤيد هذا ما عليه المحققون من الشراح في حديث بدء الوحي* أن الرسول ﷺ نبيّ أولاً بالرؤيا في شهر مولده شهر ربيع الأول، ثمّ كانت مدتها ستة أشهر، ثمّ أوحى إليه يقظة في شهر رمضان بـ "اقرأ" وبهذا تتآزر النصوص على معنى واحد¹.

المذهب الثالث: أن للقرآن الكريم نزولين منجمين أولهما من اللوح المحفوظ في السماء السابعة إلى بيت العزة في السماء الدنيا وذلك في ثلاث وعشرين ليلة قدر ينزل في كل ليلة ما سينزل في عامها، والثاني النزول المنجم على مدار السنة لهذا القدر الذي ينزل في ليلة القدر لكل عام، واستمر نزل القرآن بهذا الشكل في ثلاث وعشرين سنة².

وقد قلل بعض الباحثين المعاصرين من هذا القول واعتبروه مجرد اجتهاد لا دليل عليه، والحق أن هذا القول لعدد من العلماء المعتبرين كابن حيان³ وابن جريج⁴ والفخر الرازي الذي توقف في الترجيح بينه وبين القول الأول بل أوجب التوقف⁵.

وقال الحلبي في المنهاج: "أن جبريل كان ينزل منه من اللوح المحفوظ في ليلة القدر إلى السماء الدنيا قدر ما ينزل به على النبي ﷺ في تلك السنة إلى ليلة القدر التي تليها إلى أن أنزله كله في عشرين ليلة من عشرين سنة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا"⁶.

* - عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: "أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبب إليه الخلاء فكان يأتي حرًا فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة -رضي الله عنها- فتزوده لمثلها، حتى فجأه الحق وهو في غار حراء. فجاءه الملك فيه فقال: اقرأ، قال: رسول الله ﷺ: "فقلت: ما أنا بقارئ فأخذني فغطني حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني" فقال: اقرأ، فقلت: "ما أنا بقارئ، فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني" فقال: اقرأ، فقلت: "ما أنا بقارئ، فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجهد =ثم أرسلني فقال: ﴿ٱ۟رۡجِ ٱ۟رۡجِ ٱ۟رۡجِ﴾ ؕ العلق: ١ حتى بلغ: ﴿ك ك ك ك ك ك﴾ ث العلق: ٥، البخاري: الصحيح، كتاب بدء الوحي، كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ؟، 7/1، رقم 3.

¹ - مباحث في علوم القرآن: مناع بن خليل القطان، ص 102-103، وينظر كذلك: دراسات في علوم القرآن الكريم، فهد الرومي، ص 195.

² - دراسات في علوم القرآن الكريم: المرجع السابق، ص 195، وينظر: مباحث في علوم القرآن، المرجع السابق، ص 103.

³ - تفسير القرطبي، 2/297، وينظر: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدى، 4/532.

4 - تفسير الطبري، 3/447.

⁵ - مفاتيح الغيب، الرازي، 253/5.

⁶ - فتح الباري: ابن حجر، 260/8.

وقد أورد الماوردي قولاً رابعاً¹ مروي عن ابن عباس يخالف الروايات الأولى المروي عن ابن عباس رضي الله عنه، ورغم أن بعضاً من العلماء استغربوا من قوله كابن حجر وابن العربي رحمهما الله²، إلا أن هذه الرواية داعمة لأصحاب الرأي الثاني والرافض لنزول القرآن جملة واحدة، كونها تعارض روايات ابن عباس رضي الله عنه الأولى.

كما أن المذهب الأول لم يلق استحساناً عند بعض العلماء لعدة اعتبارات؛ أولها الاختلاف في تفسير الآيات التي تشير إلى نزوله في ليلة القدر، وثانيها الاختلاف في قبول روايات ابن عباس رضي الله عنه، فاعتبر أصحاب المذهب الثاني أن نزول القرآن إلى الأرض منجماً في ثلاث وعشرين سنة هو المجمع عليه الذي تضافت عليه الإشارات القرآنية والنبوية الصريحة، "أما التنزل الأول فهو وإن ذاع بين العلماء وقالت به طائفة إلا أنه مما لا دليل عليه، فقصارى استدلالهم بقول الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ بِبَابٍ بِبَابٍ بِبَابٍ﴾^١ وهذا ليس بدليل على الإنزال جملة، بل في الآية إشارة إلى بدء تنزل القرآن في ليلة القدر، لا الإنزال الكلي للقرآن الكريم.

ثم إن الآيات سألقة الذكر* قد نفت احتمال نزول القرآن جملة واحدة.. فهذا مما يناقض القول بالإنزال جملة..³.

كما نسب لمحمد عبده في تفسيره جزء عم يقول: "إن ما جاء من الآثار الدالة على نزوله جملة واحدة إلى بيت العزة في السماء الدنيا، مما لا يصح معه الاعتماد عليه، لعدم تواتر خبره عن النبي ﷺ وأنه لا يجوز الأخذ بالظن في عقيدة مثل هذه، وإلا كان اتباعاً للظن"⁴.

وبالنسبة لما قرره أئمة الحديث من كون قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه وما كان من أخبار الغيب، إذا لم يكن معروفاً بالأخذ عن الإسرائيليات حكمه حكم المرفوع إلى النبي ﷺ،

¹ - النكت والعيون، الماوردي، ج6/311.

² - دراسات في علوم القرآن الكريم: فهد الرومي، ص196-197، وينظر كذلك: فتح الباري، ج8/620-621، وأحكام القرآن، ابن العربي، ج4/1949-1950، المرشد الوجيز، أبوشامة المقدسي، ص19-20.

* - الآيات هي: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ بِبَابٍ بِبَابٍ بِبَابٍ﴾^١، ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ بِبَابٍ بِبَابٍ بِبَابٍ﴾^٢، ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ بِبَابٍ بِبَابٍ بِبَابٍ﴾^٣، ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ بِبَابٍ بِبَابٍ بِبَابٍ﴾^٤، ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ بِبَابٍ بِبَابٍ بِبَابٍ﴾^٥، ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ بِبَابٍ بِبَابٍ بِبَابٍ﴾^٦، ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ بِبَابٍ بِبَابٍ بِبَابٍ﴾^٧، ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ بِبَابٍ بِبَابٍ بِبَابٍ﴾^٨، ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ بِبَابٍ بِبَابٍ بِبَابٍ﴾^٩، ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ بِبَابٍ بِبَابٍ بِبَابٍ﴾^{١٠}.

³ - معجم علوم القرآن: إبراهيم محمد الجرمي، ط1 (1422هـ/2001م)، دار القلم - دمشق، ص290.

⁴ - المدخل لدراسة القرآن، محمد أبو شهية، ص8 منشور في صفحة نداء الإيمان: www.al-eman.com، وبالعودة إلى كتاب محمد عبده في تفسير سورة القدر لم أجد هذا الكلام بنصه، وإنما استدل بقول الشعبي في كون القرآن نزل جملة واحدة. ينظر: تفسير القرآن الكريم - جزء عم-، محمد عبده، ط3، 1341هـ، مطبعة مصر، ص128.

وهذا ما استند إليه أصحاب المذهب الأول في اعتبار مرويات ابن عباس رضي الله عنه الموقوفة عليه والواردة من طرق متعددة يقوي بعضها بعضاً حجة لصحة مذهبه؛ فقد فند البعض هذه الحجة ورد القول الأول لعدم توافر الشرط الثاني لإعطاء حكم الرفع لقول الصحابي إذ "أقصى وأعظم ما استمسك به أصحاب هذا القول هو الآثار التي مدار الأمر فيها جميعاً على ابن عباس رضي الله عنهما، وأن حق هذه الآثار أن تعطى حكم المرفوع إلى النبي ﷺ، ونحن لا ننازعهم أولاً في ثبوت هذه الآثار عن ابن عباس رضي الله عنه، ولا ننازعهم ثانياً في توافر أحد الشرطين بالفعل هنا، وهو كون قول الصحابي في أمر ليس للرأي فيه مدخل، فإن تعيين مكان بالذات في السماء، وتسميته ببيت العزة هو حقاً أمر من أمور الغيب التي لا يمكن أن تدرك مثلها بالرأي، ولكننا ننازعهم في توافر ثاني الشرطين اللذين لا بد منهما مجتمعين لإعطاء قول الصحابي حكم المرفوع، وهو كون الصحابي لم يعرف بالأخذ من الإسرائيليات حين يكون لقوله صلة مما لدى بني إسرائيل.

ولكننا لا نسلم أن ابن عباس رضي الله عنه لم يعرف بالأخذ من الإسرائيليات بالرغم من نفيه الصريح عن الأخذ بها. *... فإنه رضي الله عنه وعلى الرغم من نفيه الصريح هذا، قد ثبت عنه الأخذ عن بني إسرائيل، إما من منطلق الأمان على نفسه ما لم يأمنه على غيره، وإما ثقة منه أن ما أخذه عنهم مما لا يخفى حاله على من تدبر أمره، وإما رؤية منه أن ما أخذه عنهم لا يتنافى مع شيء مما جاء في الكتاب والسنة، سواء أخطأ في هذه الرؤية أم أصاب..¹.

* - أخرج البخاري في الصحيح عنه في كتاب الشهادات، باب لا يسأل أهل الشرك عن الشهادة وغيرها، 181/3، رقم 2658، قال: «يا معشر المسلمين، كيف تسألون أهل الكتاب وكتابكم الذي نزل على نبيه صلى الله عليه وسلم أحدث الأخبار بالله تقرأونه لم يشب؟ وقد حدثكم الله أن أهل الكتاب بدلوا ما كتب الله، وغيروا بأيديهم الكتاب، فقالوا: هو من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً، أفلا ينهاكم بعد ما جاءكم من العلم عن مساءلتهم؟ ولا والله ما رأينا منهم رجلاً قط يسألهم عن الذي أنزل عليكم».

¹ - وقد ذكر صاحب الكتاب عدة أدلة وروايات عن ابن عباس رضي الله عنه تؤكد على أنه قد ثبت عنه الأخذ من الإسرائيليات، منها أن غير واحد من الحفاظ عند ترجمتهم لكعب الأحبار وهو أحد رءوس المصادر الإسرائيلية ذكروا أن ابن عباس رضي الله عنه هو أحد الرواة عنه (وانظر في تحقيق ذلك على سبيل المثال لا الحصر: تهذيب التهذيب، الحفاظ ابن حجر، ط 1، 1326هـ، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ج 438/8 وخلاصة تهذيب التهذيب الكمال في أسماء الرجال، صفى الدين الخزرجي، ت عبد الفتاح أبو غدة، ط 5، 1416 هـ، مكتب المطبوعات الإسلامية/دار البشائر، بيروت، ص 321)، كما ثبتت روايات عن ابن عباس رضي الله عنه بالفعل، "لا يشك منصف في أنها من الإسرائيليات، وليست من صنف الإسرائيليات

وفي الحقيقة هذه المسألة من الأمور الغيبية التي لا يجوز القول والفصل فيها إلا بدليل قوي من الكتاب والسنة، وكل رأي من الآراء السابقة هو ترجيح بين الحجج لصاحب القول وفق الأدلة والمعاني التي مال إلى قوتها.

وليس المقصد من هذا المبحث الترجيح بين الآراء الواردة وإثبات قوة أحدها على الآخر، كما لم يكن المقصد منه إثبات صحة وجود أسباب النزول من عدمها* لأن الأمر في كلتا الحالتين يطول وهو خارج مجال وموضوع البحث، وإثما الغاية من سرد هذه الأقوال هو الرد على شحرور وبيان مسألتين مهمتين أولهما أنه لم يكن له سبق رفض فكرة أن القرآن كله أنزل جملة واحدة كونها تتعارض مع الإرادة الإنسانية الكاملة في اختيار الأفعال، وثانيهما أن الأصل الذي بنى عليه فكرة تقسيم القرآن إلى قسمين؛ قسم أنزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ على السماء الدنيا ثم أنزل متفرقا على النبي ﷺ، وقسم أنزل منجما ابتداء على النبي ﷺ وهو القسم الوحيد الذي عني بمناسبات النزول دون غيره وهذا ما يمنحه القابلية للتغير عبر الأزمنة؛ هي فكرة قائمة على أساس خاطئ واستقراء ناقص كما وضحت سلفا، وعليه لو سلمنا بصحة أسباب النزول الواردة في كتب علوم القرآن بخصوص جمع من الآيات فإنها لا تتعارض أبدا مع اتصاف أحكام

الموافقة للكتاب والسنة، ولا حتى من جنس ما لا تعرف له موافقة ولا مخالفة، بل هي من جنس الإسرائيليات الباطلة المنافرة للعقل وصريح النقل .. لذا ترد هذه الرواية- نزول القرآن إلى السماء الدنيا دفعة واحدة- ولا تعطى حكم المرفوع إلى النبي ﷺ لأن من شروطه أن يكون مما لا مجال للرأي فيه، وأن يكون الصحابي ممن لم يأخذ بالإسرائيليات فيما له صلة بالرواية فقط، فإن لم يكن للإسرائيليات صلة فتقبل الرواية.

وبهذا يكون القول الراجح في كيفية نزول القرآن: أن القرآن الكريم قد ابتداء إنزاله في ليلة القدر ثم نزل بعد ذلك منجما على مدار السنوات على رسول الله ﷺ والله أعلم" ص78. ولتجنب الإطالة في سرد هذه الروايات لأنها ليست أساس الموضوع أكتفي بالإحالة إلى المرجع، ينظر: المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، محمد علي الحسن، تقديم: الدكتور محمد عجاج الخطيب، ط1 (1421هـ/2000م)، ص76 وما بعدها.

* - هذا المبحث بالتحديد فيه اختلاف بين بين الآراء فهناك من يشكك في صحة معظم أخبار أسباب النزول، وهناك من يثبت كل خبر ورد فيها ويحاول الجمع والتوفيق أو الترجيح بين ما تناقض منها، ومنهم معتدل بين هذا وذاك، ينظر مثلا: أسباب النزول علما من علوم القرآن، بسام الجمل، ط2، 2013م، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان، وأسباب النزول القرآني، غازي عناية، ط1 (1411هـ/1991م)، دار الجيل، بيروت، والتوظيف العلماني لأسباب النزول، أحمد قوشتي عبد الرحيم، ط1، 1438هـ، مركز البيان للبحوث والدراسات، دم.

وحكم ومعاني ومقاصد هذه الآيات بالثبات وأنها صالحة لكل الأزمنة والأمكنة مهما تغيرت الظروف وفق نظرية التفريق بين المقاصد والوسائل.

ونرى والله أعلم أنّ مسألة نزول القرآن جملة واحدة أو نزوله مفرقا لا تتعارض مع الإرادة والحرية الإنسانية الكاملة الواعية في اختيار الأفعال، إذ أنّ علم الله ﷻ الأسبق المطلق لكل مالم يكن وما كان وما سيكون لا يعني بتاتا الجبرية في اختيار الإنسان لأفعاله، تماما مثلما تحدث الله ﷻ في الإنجيل والتوراة عن صفات نبي آخر الزمن وخاتم الأنبياء، فلا يأتي قائل ويقول أنّ كل ما جاء في زمن النبي من أحداث في بداية نبوته ﷺ عبارة عن مسرحية محبكة قبلا لأنها وردت في التوراة والإنجيل قبل حدوثها، ولمن يعتقد هذا الاعتقاد فكأنه يشك بعلم الله المطلق ضمينا عن قصد أو دون قصد، ونستنتج بناء على ذلك أن تقسيم شحرور للقرآن لقسمين قسم أنزل جملة واحدة ليس لديه مناسبات نزول وقسم أنزل متفرقا مع مناسبات النزول للتأكيد على حرية الإنسان في اختيار أفعاله تقسيم بعيد عن الصواب والإيمان المطلق بعلم الله ﷻ وعدله، وعليه فإن أسباب النزول وما صحّ منها لا تجعل الأحداث النبوية التي حوت معظم الأحكام الشرعية خاصة فقط بزمان النبي ﷺ فتقبل حينها التغير والتبديل وفق تغير الأزمنة والأمكنة ومتطلبات الإنسان المختلفة، بل هي منهج رباني شامل لكل عصر، وقادر على استيعاب حاجيات الإنسان في كل زمان وفق نظرية الوسائل والمقاصد كما تم توضيحه في الفصل السابق.



المبحث الثالث:

نماذج للفقہ الإسلامي الجديد

المطلب الأول: الوصية.

المطلب الثاني: القوامة.

متهَيِّدًا:

يشهد الفقه الإسلامي اليوم حركة تجديدية معاصرة مقارنة بتاريخ فقه الأئمة، فقد شاعت في القرن السادس للميلاد جرّاء ما كان في الناس من التعصب للأئمة وسابقيهم من أهل العصر الذي سمّوه بـ «القرن المشهود لها» استناداً لحديث البخاري أنّ النبي ﷺ قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم ثم يجيء أقوام يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يفنون، ويظهر فيهم السمن»¹؛ الدعوة لإغلاق باب الاجتهاد، فقالت جماعة من علماء المسلمين بأنّ الاجتهاد في شرع الله ﷻ ودين الإسلام قد اختتم بالإمام أبي حنيفة وكبار تلاميذه، وقال فريق بأنّه ليس لأحد من المسلمين أن يختار خلاف ما اختاره المتقدمون حتى المقتين للهجرة، وقالت طائفة أن الاجتهاد ختم بالإمام الشافعي²، فطرفوا في تعظيم السابقين إلى أن أشاعوا غلق باب الاجتهاد "بالأئمة الأربعة حتى اوجبوا اتباع واحد من هؤلاء على الأئمة"³، فحكموا على الإسلام بالجمود والتجبر.

على النقيض من تطرف هؤلاء الذين لم يزل رأيهم هذا يتردّد بين كثير من علماء الإسلام حتى اليوم، تتمركز في الطرف الآخر من تلك الدعوى القديمة دعوة جديدة تقول بضرورة تجاوز الفقه الموروث جلّه أو كلّّه، وتنكر صلاحه لهذا الزّمان وأهله، ومنها دعوة محمد شحور الذي سبق وأشرنا إلى أنه انطلاقاً من أسس منهجه التي سطرّها في كتبه والقائمة على التفرقة بين شعائر الإسلام وشرائعه توصّل إلى أحكام فقهية جديدة مخالفة للموروث الفقهي، ولقد استدللّ شحور على بعض تلك الأحكام بنظرية الحدود كمسألة الميراث ولباس المرأة والتّعزيرات كحدّ الزّنا والسّرقة والقتل وغيرها، بينما استدللّ على بعضها الآخر بالمقاصد القرآنية كالعدّة والتعدّد والوصيّة والقوامة.

¹ - البخاري: الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ ومن صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه، 2/5، رقم 3650.

² - ينظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم محمد بن أبي بكر الجوزي، د.ط، 1991م، دار الكتب العلمية، لبنان، 192/2.

³ - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: اللكنوي عبد العالي محمد بن نظام الدين، د.ط، 2002م، دار الكتب العلمية، لبنان، 290/4.

ولأنّ موضوع هذا البحث يعنى بتوظيف المقاصد في فهم الآيات القرآنية خاصّة ما تعلق منها بالأحكام الفقهية، فإننا لا نلتفت خلال هذا المبحث إلى نقاش الجزء الأوّل من الأحكام التي يقول بها شحرور والمتعلّقة بنظريّة الحدود لكونها بعيدة عن مجال البحث، لنوجّه البحث للعناية بمناقشة الجزء الثّاني لتعلّقه بموضوعه، وهو الاستدلال بالمقاصد في استنباط الأحكام عند محمد شحرور، لذا ارتأينا اختيار موضوعين مهمّين لبيان منهج محمد شحرور في الاستدلال بالمقاصد؛ وهما الوصيّة والقوامة، وعلاقة ذلك بتغيّرات واقع اليوم عن واقع الأمس، وما فرضته ظروف هذا الواقع من تحدّيات مستجدة على كلا الجنسين - الذّكر والأنثى - وغايتنا من ذلك فحص مدى صحّة ضابط المقاصد الذي استند إليه محمد شحرور في نظريته الفقهية لهاتين المسألتين، فنحاول عرض أدلته كاملة ومناقشتها لنخلص إلى تأييد أو تفنيد أو تقويم ما توصل إليه من الآراء.

المطلب الأول: الوصيّة.

يعتبر موضوع الوصيّة من القضايا التي كثرت فيها أقوال العلماء واختلفت حولها أراؤهم، وهي من المسائل التي تطرح عديد الاشكاليات في الخطاب الفقهي الإسلامي، خاصّة في ما يتعلق بتحديث هذا الخطاب من حيث التصور والفهم، تماشياً مع متغيّرات العصر والواقع الاجتماعي والاقتصادي للعالم الحديث، حيث أن التحوّلات في هذا الواقع أفضت إلا سقوط أو تغيب فاعلية الاستدلال بالعديد من التعليقات التي قدمها الخطاب التّراثي لبعض مسائل الميراث، كذلك فإن تأثر الخطاب الإسلامي بالعديد من الرّؤى الحداثيّة كالليبرالية والفردانية وغيرها من التيارات فتح أسئلة حول حرية المورث في التصرف في ماله قبل وفاته، وهذا ما تطرحه قضيّة الوصيّة، التي كان الخطاب التّراثي يضبطها بمجموعة من الشروط، فيحدد مقدارها وشروط صحتها وبطلانها ولمن تجوز ولمن لا تجوز.

وفي إطار الاجتهادات المقدمة في العصر الحديث حول مسألة الوصيّة، يطرح محمد شحرور رأياً محدثاً حول مسألة الوصيّة يخالف فيه تلك الرّؤية السائدة في الخطاب الفقهي الإسلامي حول الموارث والوصيّة، فيذهب إلى تقديم الإرث بالوصيّة على الإرث بالأنصب، ويطلق فيه للموصي حق الوصيّة بغير شرط أو قيد، ونحاول هاهنا أن نعرض هذا الرّأي الذي يقدمه محمد شحرور

ونناقش أدلته من خلال مقابلتها بأدلة الرّأي التّراثي، لنحاول في الأخير التّرجيح بين الرّأيين تبعاً لما تقوم به الحجة عندنا.

أولاً: أدلة محمد شحرور في تقديم الوصية على الإرث.

عرف محمد شحرور الوصية بأنها "شكل من أشكال توزيع المال يضعه إنسان معين يملك ثروة يريد يريدها أن توزع بعد وفاته بنسب معينة يراها (الكميات) على أشخاص وجهات معينة (الكيفيات) يحددها حسب رغبته الشخصية"¹، وقد اعتبرها مقدمة على آية الميراث، ولا حدود لتطبيقها سواء من ناحية مقدارها أو فيمن تجوز، وجعل للموصي كامل الحرية في ذلك، وفيما يأتي ذكر الأدلة التي استند إليها في بناء رأيه:

1- عدد آيات الوصية في مقابل عدد آيات الإرث:

ذكر أن في القرآن الكريم عشر آيات للوصية^{*} وثلاث آيات للإرث، وفي آيات الإرث أربعة مواضع منها أعطى الله عزوجل الأولوية للوصية في توزيع التركة بقوله ﷺ: ث نأ نه ئه نو نو ئو ، كما أن أول آيات الإرث في سورة النساء كانت بدايتها قوله ﷺ: ث گ گ گ گ گ ز النساء: ١١ ، ونهايتها^{*} قوله ﷻ: ر ه ع ء ع ك ل ز النساء: ١٢ تأكيداً منه على أهمية الوصية لذلك ابتداء الحق ﷻ آية الميراث بلفظ يوصيكم وختمها بلفظ وصية.²

¹ - نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامی: شحرور محمد، ص 225.

* - يَعتبر أن عدد الآيات الواردة في الوصية عشر، أربع منها في سورة البقرة وهي: زُ وْ وْ وْ وْ وْ وْ وْ وْ د
بنا ئا ئه ئه ز البقرة: ١٨٠

[illegible]

* - ذكر أنها تنتهي بالآية 13 لكن يظهر أنه أخطأ في رقم الآية فقط لأنه أورد في السياق ذاته نهاية الآية 12، أما الآية 13 فلا علاقة لها بالوصية.

² - نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامی: شحرور محمد، ص 222، 229.

2- أُلزم بها المسافر والمقيم:

**
قصر الصلاة .

3- ذكر الوصية بصيغة التكليف "كتب":

¹ - نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامی: شحرور محمد، ص 229.

يعتبر محمد شحرور أن إيراد الوصية في القرآن الكريم بصيغة التكليف "كتب" له دلالة قوية لاعتبار الوصية مثل الصيام والصلاة والقتال ولا يجوز نسخها أو تقديم الميراث عليها أو تحديد سقفها إذ يقول: "ورغم أنه سبحانه وتعالى في سورة البقرة 180 يكتب علينا الوصية بنفس الصيغة التي كتب بها الصلاة والصيام والقتال ومع ذلك أبي الفقه المعروف والمطبق إلا أن يقدم الإرث وأحكامه على الوصية، ويصر على نسخ آيات الوصية بحديث آحاد منقطع رواه أهل المغازي «لا وصية لوارث»^{1 2}، ورغم زوال دوافع الفقه السياسية التي حكمت الفقه فترات زمنية معينة فمازال الإصرار والتمسك به من باب تقديس السلف"³. واعتبر أن القول بنسخ آية الوصية هو من نوازع اجتماعية سائدة، ورغم تفاوت آراء المفسرين في موضوع النسخ بين معتدل يقصر النسخ على بعض آيات فقط وبين متطرف ينسخ كل آيات العمل والكسب بآية الشفاعة وكل آيات الصبر والموعظة الحسنة والحكمة في مجال الدعوة بآية السيف؛ لكن كلهم يتفقون* على نسخ آيات الوصية بآيات الإرث وبالحديث النبوي باعتباره ينسخ آيات الأحكام الإلهية، وهو يدعو لوضع تفسير جديد يقوم على عدم جواز النسخ ويصحح ما ذهب إليه غلاة القائلين بالنسخ من أصحاب التفاسير في عدد من المواضع الحساسة⁴ .

¹ - أخرجه الضياء المقدسي في "الأحاديث المختارة" 6 / 149 ح رقم 2144، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه: سعيد بن أبي سعيد عن أنس بنحوه مطولا، 6 / 150، ح رقم 2146 مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، سعيد بن أبي سعيد عن أنس بلفظه مختصرا، 6/150، ح رقم 2147 مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، سعيد بن أبي سعيد عن أنس بمثله مطولا.

وأبو داود في "سننه" 4 / 492، ح رقم 5115 (كتاب الأدب، باب في الرجل ينتمي إلى غير مواليه من غير ذكر هذا اللفظ)، وابن ماجه في "سننه" 4 / 18، ح رقم 2714 (أبواب الوصايا، باب لا وصية لوارث بهذا اللفظ)، والبيهقي في "سننه الكبير" 6 / 264، ح رقم 12666 (كتاب الوصايا، باب نسخ الوصية للوالدين والأقربين الوارثين)، والدارقطني في "سننه" 5 / 122، ح رقم: 4066 (كتاب الفرائض بمثله مطولا).

² - نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: شحرور محمد، ص 222، 225-226 بتصرف.

³ - المرجع نفسه: ص 229.

* - لفظ كلهم إما قاله من باب المبالغة أو يقصد اتفاقهم على حد الثلث، لأنه تبين لي بعد البحث أن هناك اختلاف بينَ المفسرين في صحة نسخ هذه الآية بين من يقول بأنها محكمة ومن يقول إنها منسوخة كما سيتم توضيحه في قادم المطلب.

⁴ - نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: المرجع السابق، ص 230، ومن بين هذه المواضع المنسوخة التي ألحقها بآية الوصية نسخ آيات الإنفاق والصدقات بآية الزكاة ونسخ فدية الصيام، ونسخ أحكام النهي عن البدء بالقتال وأحكام

4- التفريق بين الحظ والنصيب:

[illegible]

وبالعودة إلى اللغة نجد هناك فرقا بينهما فالنَّصيب يكون في المحبوب والمكروه يقال وفاه الله نصيبه من النعيم أو من العذاب ولا يقال حظه من العذاب إلا على استعارة بعيدة لأن أصل الحظ هو ما يحظه الله تعالى للعبد من الخير والنَّصيب ما نصب له ليناله سواء كان محبوباً أو مكروهاً ويجوز أن يقال الحظ اسم لم يرتفع به المحظوظ ولهذا يذكر على جهة المدح فيقال لفلان حظ وهو محظوظ والنَّصيب ما يصيب الإنسان من مقاسمة سواء ارتفع به شأنه أم لا ولهذا يقال لفلان حظ في التجارة ولا يقال له نصيب فيها لأن الربح الذي يناله فيها ليس عن مقاسمة²، ويمكن أن يلاحظ من خلال هذا الفرق بين اللَّفْظَتَيْن وجه تشابه مع ما قصده محمد شحرور من كون النَّصيب قد يكون محدداً ومعلوماً وهو الأقرب للصيغة، والحظ يكون غير معلوم وهو الأقرب لقسمة الإرث والله أعلم.

كذلك هذا التفريق بين الكلمتين يرفع اللبس في تفسير الآيات التي بعدها والتي توحى بوجود إعطاء نصيب لليتامى الحاضرين في القسمة في قوله ﷺ **ثُ ط د ف ف ف ف ف ف**
ق ق ج ث النساء: ٨

الإعراض عن المشركين والصفح عنهم والجدال بالتي هي أحسن وحكم لا إكراه في الدين بآية السيف ونسخ أحكام تحريم الزواج بالمشركات وحكم اللواط وآية الزنا وحكم أكل مال اليتيم ظلماً.

^{**} - سيأتي التعليق على مسألة ذكر الوصية بصيغة التكليف كتب عند مناقشة دعوى نسخ آيات الوصية في هذا المطلب.

¹ - نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامی، شحرور محمد، ص 224. وينظر كذلك المرجع نفسه: ص 223، 228.

² - ينظر: الفروق اللغوية المؤلف: العسكري أبو هلال، ت محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة - مصر، دط، دت، ص 165.

فقد اختلف المفسرون اختلافاً بيناً في فهم وتفسير هذه الآية فمنهم من قال بأن المقصود من هذه الآية هو من لا يرث من أقارب المتوفى ومن اليتامى والمساكين الأجانب، فيستحب إعطاؤهم شيئاً من التركة إذا حضروا قسمة التركة، تطيباً لنفوسهم وجبراً لخواطرهم ودفعاً لما قد يسرى في نفوسهم من حسد الورثة على ما ورثوه.¹

واختلفوا في صيغة الأمر في قوله ﷺ: **ثُمَّ ثَرِّبْنَا بَيْنَ الْوَرَثَةِ وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ**، فمن قال بالندب على اعتبار أن الطلب غير مقدر والفرض الذي يكون لازماً من المال لا بد أن يكون مقدراً، ومن قال بالوجوب رأى أن المقدار ثابت كثبوت حق الورثة، وعدم التقدير فيه ليس إجمالاً، بل ترك الأمر فيه إلى الورثة، وإلى القاضي الذي يقوم على تنفيذ التركات، وكذلك اختلفوا في لفظ **ثَرِّبْنَا** هل هو حضور مادي جسدي أم هو حضور معنوي يقصد منه أن صاحب التركة يعلم وجود هؤلاء وحالهم²، واختلفوا في نسخها فمنهم من قال بنسخها ومنهم من رأى أنها محكمة ورد النسخ جملة وتفصيلاً واعتبر الآية مما تهاون الناس في فعله³.

حتى أن منهم من قال -ممن اعتبر هذه الآيات خاصة بالميراث وليس بالوصية-: لو حضر مائة أو ألف يتيم غريب أثناء تقسيم التركة وجب إعطاؤهم من هذه التركة جميعاً التزاماً بما ورد في الآية⁴.

وهذا الكلام الأخير غير منطقي بتاتا من عدة أوجه؛ فمادام الميراث هو أنصبة محددة من قبل المشرع ﷺ فكيف يحدد نصيب اليتامى الحاضرين القسمة!!، وكيف نتجنب الفوضى التي لا ضابط لها من خلال زيادة عدد اليتامى والمساكين أثناء القسمة!!؟، كما أن الميراث هو عملية

¹ - ينظر مثلاً: التفسير الوسيط للقرآن الكريم، تأليف مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر ط1 (1414هـ/1993م)، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، دم، 759/2. تفسير الراغب الأصفهاني، 3/1111 وما بعدها.

² - زهرة التفاسير: أبو زهرة محمد بن أحمد، دط، دت، دار الفكر العربي، دم، 3/1596.

³ - تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، 2/219-220، ينظر كذلك: تفسير الراغب الأصفهاني، 3/1113، وموسوعة التفسير المأثور، مجموعة من المؤلفين، المشرفون: مساعد بن سليمان الطيار، نوح بن يحيى الشهري، ط1 = (1439هـ/2017م)، 6/82-83، تفسير الجلالين، جلال الدين المحلي وجمال الدين السيوطي، ط1، دت، دار الحديث، القاهرة، ص99، التحرير والتنوير، ابن عاشور، دط، 1984م، الدار التونسية للنشر - تونس، 4/250-251.

⁴ - ذكر هذا الكلام الدكتور علي منصور الكيالي عند حديثه عن الميراث بعنوان: الموارث من الألف إلى الباء مع مسائل واقعية وبالأرقام، ينظر: www.youtube.com/watch?v=z26HX2Fi3Sg الدقيقة 15 وما بعدها.

توزيع للتركة حدد مقدار كل ذي حق سلفا من قبل الله عزوجل، أما القسمة هي أنصبة يحددها الموصي وفق ما يراه مناسبا حسب ظروف وأحوال الموصى لهم، وما يعضد هذا القول الآية التي تليها ﴿ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج ج﴾ ٩ وهي دعوة من الحق ﷻ للموصي بمراعاة ظروف وأحوال ذريته الضعاف الذين سيتركهم من خلفه، لتكون قسمته ووصيته قولاً سديداً يحقق العدل وليس المساواة، والضعف هنا المعنوي أي غير القادر على تحمل أعباء الحياة لصغر أو مرض أو فقر، بخلاف الابن القوي القادر العامل أو الميسور.

أما في توزيع التركة وفق ما حدده الله ﷻ فلا توجد مراعاة لهذه الفروقات فالصغير كالكبير، ولا يصح إعطاء نصيب من التركة لمن لم يحدد لهم الله ﷻ نصيبهم كاليتام والمساكين، لأن قانون الميراث قانون عام لا يلتفت لاختلاف الأحوال والظروف بخلاف الوصيّة التي وجب أن تراعي هذا الجانب.

وتحذر الإشارة إلى أن اعتبار هذه الآية خاصة بالوصية وليس بالميراث ليس قولاً محدثاً اختص به شحور دون غيره، كابن عباس الذي اعتبر الأمر في الآية موجه إلى صاحب الوصية التي كانت مفروضة بأن يجعل في وصيته شيئاً لمن يحضر وصيته من أولي القربى واليتامى والمساكين وكذلك زيد بن أسلم¹ حيث قال: "هذا شيء أمر به الموصي في الوقت الذي يوصي" واستدل في ذلك بقوله هذه الآية: «وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية» الآية².

5- العام والخاص:

وانطلاقاً من فكرة العام والخاص باعتبار آيات الموارث هي قوانين عامة جاءت لعامة أهل الأرض لا تخصّ فرداً بعينه فهي تقوم على القوانين الرياضية كنظرية المجموعات والهندسة التحليلية والتحليل الرياضي إضافة إلى العمليات الحسابية الأربعة وهي قوانين صارمة حدد الله فيها نسباً معينة، والوصيّة كونها خاصّة فلا قوانين فيها ولا نسب وتركها عزوجل لرغبة الموصي نفسه، مكتفياً بالتذكير بمن هم أولى بالوصيّة، والملاحظ أن من دُكر في آيات الإرث أقل من

¹ - أحكام القرآن: أبو بكر الرازي الجصاص، ت عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان ط 1 (1415هـ/1994م)، 91/2.

² - تفسير الراغب الأصفهاني: ج 2، 3: من أول سورة آل عمران - وحتى الآية 113 من سورة النساء، ت عادل بن علي الشَّيْدي، ط 1 (1424هـ/2003م)، دار النشر: دار الوطن - الرياض، 1113/3، ينظر كذلك: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، 251/4.

ذَكَرَ بِهِمْ وَتَجَلَّىٰ فِي الْوَصِيَّةِ، فهذه الأخيرة شملت المذكورين في الإرث وزيادة كالمساكين وذرية ضعاف¹.

وقد قدم مثالا واقعيا عن الفرق بين النصيب المعلوم والحظ المجهول بقوله إن الدولة إذا أرادت سنّ قانون معين فهي تنطلق من المصلحة العامة للمجتمع وليس من مصلحة أسرة بعينها أو فرد بعينه، ويحدث أن تتفاوت المنافع التي تصيب بعض الأفراد عن البعض الآخر، كان تسنّ قانوناً للسير فتضع ممرات لعبور الشوارع الرئيسية ويصادف أن يقع أحدها أمام بيت زيد أو دكانه بعيدا مائة متر عن دكان عمرو أو بيته فيتحقق نفع لزيد أكثر من عمرو وهذا حظ كل منهما فالدولة لم تضع قانون الممرات بالأصل لهما بل لعامة سكان المدينة، بينما لو يملك عمرو حديقة أمام بيته وقرر وضع ممرات فيها فهو ينتظمها وفق رغباته الخاصة كأن يضع ممرا أمام غرفة ابنه ويتحاشى وضع الأدراج في الممرات إكراما لابنته المقعدة وهكذا.. فهذا النصيب المعلوم².

6- قدرة الوصية على تحقيق العدل:

يرى أن المولى ﷺ قدم الوصية على الإرث وفضلها لكونها تحقق العدل على مستوى الأفراد وتراعي حالة كل شخص على عكس الإرث فيقول: "والوصية في التّزليل مفضلة على الإرث، لقدرتها على تحقيق العدالة الخاصة المتعلقة بشخص بعينه، وبوضعه المالي والاجتماعي والأسري، والتزاماته تجاه الآخرين، وهذا ما يؤكد الواقع الموضوعي.. فالتماثل غير موجود في الوصية، أما في الإرث موجود والناس في الإرث متماثلون وحصة الوارث في قانون الإرث يحددها موقعه من المورث (أب/أم/ولد/زوج/زوجة/أخ/أخ) فالتماثل من صفات العام والاختلاف من صفات الخاص³..".

لأن الوصية هي الوحيدة القادرة على تحقيق العدل من خلال مراعاة الخصوصيات الفردية كإبن بار بوالديه يقوم على رعايتهما وإبن غير بار، وأخ مريض وآخر معافى، وابنة محتاجة وأخرى

¹ - نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: شحرور محمد، ص 225 بتصرف.

² - المرجع نفسه: ص 224.

³ - نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: شحرور محمد ص 225.

ميسورة، وغيرها من الحالات الخاصّة التي لا يمكن مراعاتها في الإرث لأنه عبارة عن قوانين عامة.

[illegible]

7- التفريق بين الوالد والأب:

[illegible]

والحقيقة أن عدم تفريق اليهود بين الأب والوالد هو الذي أوقعهم في هذا الوهم، فقد ذكر القرآن أن أبا إبراهيم الذي رباه هو آزر، وهذا لا يمنع أن يكون اسم والده تارح كما في

¹ - المرجع نفسه: ص 229.

فَقَفَّ فَقَفَّ ج ث النساء: ٨

متزوجات أسعد حظاً².

ثم أردف قائلا: "نتتهي بعد هذا كله لأن نفهم أن مجال الاختيار في حقل الوصية مفتوح، وأن القرار المتروك فيها للموصي، لا حدود له ولا رقابة عليه إلا تقوى الله ومحافته، أي أنه يمكن في مجال الوصية أن يكون نصيب الولد المعاق أكبر من نصيب أخيه السوي، ونصيب الصغير الذي لم يكمل دراسته أكبر من أخيه المتخرج المنتج، كما يمكن أن تنص الوصية على أمور لا ينص عليها الإرث، كأن يوصي المرء لأحد الوالدين أو لكليهما أو لزوجيه بحق الانتفاع مدى

¹ - ينظر تعريف للأب والوالد والأم والوالدة: دليل القراءة المعاصرة، شحرور محمد، ص 102-103.

² - نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين: شحرور محمد، ص 226-228.

[illegible]

ذهب شحرور إلى أنَّ القول بنسخ آيات الوصية بآيات المواريث يخالف مقصد الإله العادل من أن نمارس حريتنا فيما نراه مناسبا على أن نحاسب يوم الحساب، ويناقض هذا النسخ كوننا مستخلفين في الأرض "لكن البعض يريدنا عبيدا مسيرين لا رأي لنا ولا قرار، ولا نصلح للخلافة التي كلفنا بها سبحانه في الأرض، فاخترعوا علما اسمه التناسخ والمنسوخ زعموا فيه أن الوصية في آية البقرة المذكورة وغيرها منسوخة، نسختها آيات المواريث في سورة النساء، وأعمت المذهبية الفرقة والمآرب السياسية قلوبهم وعيونهم عن أن الله تعالى بدأ آيات المواريث بقوله رُ

¹ - المرجع نفسه: ص 228.

² - المرجع نفسه: ص 228.

* - لأن يرفض الاحتكام إلى الأقوال التفسيرية الموروثة فإنه لا يدقق في المسائل التي لا توافقه ويتطرق فقط للجانب المؤيد لكلامه منها، مثل كلمة الحول هنا فيها عدة أقوال. ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي فخر الدين، 492/4-493.

³ - نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامی: المرجع السابق، ص 231-232.

⁴ - المرجع نفسه: ص 233.

229

يعتبر الولد في آيات الإرث ولدا ذكرا دون الأنثى، وهو فقط من يحجب ويمنع، وهذا خرق لقوله ﷺ: **زَكَكَ كُفْكُفْ كِ كِ كُ كُ** النساء: ١١ الذي يفترض الانوثة والذكورة في الولد، وخرق للسان العربي الذي يحوي ألفاظا تدل على الجنسين ولا تؤنث.

و- يعاني من ظاهرة العول والرد¹.

ز- يحرم الأحفاد اليتامى من ميراث جدهم - في حال وفاة أبيهم قبله- رغم ذكر الأحفاد في آية الميراث.

ح- يعطي حصصا من الإرث لأشخاص غير واردين البتة في آيات الإرث كالأعمام وهذا من آثار المنطلقات الاجتماعية والسياسية².

ثانياً: مناقشة دعوى نسخ الآية.

1- كتب في اللغة والاصطلاح تحمل أكثر من معنى حسب سياقها وأكثر استعمالاتها لغوياً بمعنى خط³، والذي يعيننا هنا هو سياقها في آيات القرآن الكريم فهي لا تأتي بمعنى خطّ لأن المولى ﷺ لما أراد التكلم عن الكتابة بالقلم قال ﷺ ز ذ ذ ذ ذ ر ژ ژ ژک ک د ك ژ العنكبوت: ٤٨ ، ونجد فعل «كتب» قد ذكر في القرآن بالضم "كُتب" في 14 آية و8 آيات بالفتح "كتب" وقصد بها في المولى ﷺ إما قضى أو قدر أو أوجب وكلها جاءت على وجه الإلزام والوجوب ، ومنها ما كتب الله على نفسه من باب التفضل والإحسان، ومن هذه المواضع في الذكر الحكيم:

كَتَبَ اللَّهُ الشَّيْءَ أَيَّ قَدَرِهِ، قَضَاهُ وَأَوْجِبَهُ وَفَرَضَهُ مِثْلَ كِتَابِ اللَّهِ الطَّاعَةَ عَلَى عِبَادِهِ أَيْ أَوْجِبَهَا وَفَرَضَهَا قَالَ رَوَاهُ: رِثَتْ تَثْنَتْ ثَلَاثٌ طُذِرْتُ الْبَقْرَةُ: ١٨٣^٤.

¹ - العول لغة: الجور والظلم وتجاوز الحد، يقال: عال الرجل: ظلم، وفي الاصطلاح: زيادة في مجموع السهام، من أصل المسألة، ونقص واقعي في الأنصبة، أما الرد ضد العول؛ لأنه زيادة في الأنصبة، نقص في السهام، فيرد ما فضل عن فرض ذوي الفروض النسبية عليهم بقدر سهامهم، ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته الشرعية، الزحيلي وهبة، دار الفكر، سوريا- دمشق، -، ط4، دت، 10/125، 819.

² - نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلاميين: شحرور محمد، ص 222-223.

³ - ينظر: لسان العرب، ابن منظور، 698/1، والمعجم الوسيط، مجموعة مؤلفين، 774/1.

⁴ - معجم اللغة العربية المعاصرة: مختار أحمد عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل الناشر، عالم الكتب، ط1 (1429هـ/2008م)، 3/1901.

الوصية الواجبة في مال الجد حجبهم من الميراث.) أو لأنهم لا يرثون، فيوصي لهم بما طابت به نفسه لا حدًّا في ذلك، فإن لم يفعل أعطوا ولا بد ما رآه الورثة أو الوصي¹.

وقال محمد رشيد رضا: "وهي مندوبة في حال الصحة وتتأكد في المرض، وظاهر الآية أنها تجب عند حضور أمارات الموت للوالدين والأقربين"².

والَّذِي يَظْهَرُ لَنَا حَمْلُهَا عَلَى عَدَمِ الْوُجُوبِ أَوَّلَى مَعَ التَّأَكُّدِ عَلَى أَنَّ فِي مَرَاعَاتِهَا حِفْظًا لِلْحَقُوقِ وَإِرْضَاءً لِلخَالِقِ ﷻ، وَمَا نَسْتَأْنِسُ بِهِ فِي رَأْيِنَا هُوَ التَّفْرِيقُ بَيْنَ الْفَرِيضَةِ الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ ﷻ وَبَيْنَ مَا كَتَبَهُ ﷻ، فَالْأَوَّلَى وَاجِبَةُ الْإِتْبَاعِ بِالضَّبْطِ كَمَا ذَكَرَهَا الْمُؤَلَّى ﷻ مِثْلَ ذَلِكَ قَوَانِينِ الْمِيرَاثِ وَحُدِّ الزَّانِي لَوُرُودِ لَفْظِ الْفَرِيضَةِ فِيهِمَا لِقَوْلِهِ ﷻ زِي يِثْرُ النِّسَاءِ: ١١، وَقَوْلِهِ ﷻ زَا بَبِ ثِ النُّورِ: ١، أَمَّا مَا أَمَرْنَا بِهِ الْحَقَّ ﷻ مِنْ شَعَائِرٍ أَوْ أَوَامِرٍ بِاسْتِعْمَالِ لَفْظِ «كُتِبَ» فَدَائِمًا نَجِدُ الْبَدِيلَ وَالْحُلُولَ الْقَرَّانِيَّةَ فِي حَالٍ لَمْ يَتِمَّ بِالْمَأْمُورِ بِهِ كَمَا أَمَرَ اللَّهُ ﷻ لَظْفٍ مِنَ الظُّرُوفِ، فَالصَّلَاةُ كُتِبَتْ عَلَيْنَا وَيُمْكِنُنَا فِيهَا الْقَصْرُ حَالِ السَّفَرِ وَالسَّمَاحُ بِتَأْدِيتِهَا حَرَكِيًّا حَسَبَ قُدْرَةِ الشَّخْصِ الصَّحِيَّةِ، وَالصَّيَامُ سَمَحَ فِيهِ بِالْإِفْطَارِ ثُمَّ الْقَضَاءُ أَوْ الْفَدْيَةُ حَسَبَ الْحَالَاتِ وَالْقَصَاصُ سَمَحَ فِيهِ بِالْعَفْوِ وَالِدِيَّةُ .. وَكَذَلِكَ فِي الْوَصِيَّةِ وَضَعُ قَانُونِ الْإِرْثِ فِي حَالِ عَدَمِ وَجُودِهَا، لَكِنْ قَدْ يَكُونُ فِي تَرْكِهَا مَضِيعَةٌ لِلْحَقُوقِ فَيَأْتِمُّ تَارِكُهَا حِينَهَا خَاصَّةً مَعَ وَجُودِ حَالَاتٍ شَخْصِيَّةٍ تَسْتَدْعِي أَنَّ تَرَاعى وَأَلَّا تَتَسَاوَى مَعَ غَيْرِهَا.

[illegible]

¹ - المحلى بالآثار: ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، ت عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر - بيروت -، دط، دت، 353/8.

² - تفسير المنار: محمد رشيد رضا، 108/2.

وهذا ما قصده صاحب المنار من تأكيده على تقديم المولى ﷺ للوصية على الإرث كونها تحقق العدالة فقال: "وجوز بعض السلف الوصية للوارث نفسه بأن يخص بها من يراه أحوج من الورثة كأن يكون بعضهم غنيا والبعض الآخر فقيرا، مثال ذلك أن يطلق أبوه أمه وهو غني وهي لا عائل لها إلا ولدها ويرى أن ما يصيبها من التركة لا يكفيها، ومثله أن يكون بعض ولده أو إخوته - إن لم يكن له ولد - عاجزا عن الكسب فنحن نرى أن الحكيم الخبير اللطيف بعباده الذي وضع الشريعة والأحكام لمصلحة خلقه لا يحتم أن يساوي الغني الفقير، والقادر على الكسب من يعجز عنه، فإذا كان قد وضع أحكام الموارث العادلة على أساس التساوي بين الطبقات باعتبار أنهم سواسية في الحاجة، كما أنهم سواء في القرابة، فلا غرو أن يجعل أمر الوصية مقدما على أمر الإرث"¹.

[illegible]

الآيات لا يحتاج إلى طول تفكير ليدرك الحكمة الإلهية من هذا السباق والحق للآيات وأنه مقصود- وكل سياق في القرآن مقصود-، لينبها إلى قيمة الوصية وعدم إهمالها وخطورة تبديلها أو إلغائها فكيف بنسخها بآية أو حديث؟!؟؟

وبالرجوع أيضا إلى ورود لفظ وصّى بأحد مشتقاته في القرآن الكريم فوجد أحد عشر آية* كلها جاءت في سياق الوجوب والأمر إما أن يوصي الله ﷻ بالصلاة أو الزكاة أو اتباع الإسلام أو العدل في القول والفعل والميزان أو البر بالوالدين، وباقي الآيات تتحدث عن الوصية الخاصة بالمال فهل يعقل أن يقصد بها الحق ﷻ الوجوب في كل ما ذكر وينسخها في قضية المال، بل أعتقد أنه سبحانه يؤكد أكثر من مرة على وجوبها من خلال تأكيده في أربعة مواضع في آية الميراث أنه لا تكون قسمة للميراث إلا بعد تنفيذ الوصية.

وبالعودة لأقوال المفسرين في مسألة نسخها فهناك تباین كبير في آرائهم بين من ينسخها مطلقا بالآية أو بالحديث أو بهما معا وبين من يجعلها مخصصة وبين من ينسخها ثم يستأنس* بها وبين من يجعلها محكمة.

ومن قال أنها غير واجبة وحكمها النذب استدل بنسخها، قال ابن قدامة: "فجمهور العلماء على أن حكم الوصية ژؤ ژؤ و و و و و ي ي ي د نأ نأ نه نه ژ البقرة: ١٨٠ هو النذب وليس الوجوب، ودليلهم أن هذه الآية منسوخة، قال ابن عباس نسخها قوله سبحانه: ژ مأ ب ب ي ي ي ژ النساء: ٧ وقال ابن عمر: نسختها آية الميراث، وبه قال عكرمة ومجاهد ومالك

[illegible]

* - کابن کثیر مثلاً؛ استأنس بها في استحباب الإيضاء للأقارب من غير الوارثين، ينظر مثلاً: تفسير ابن كثير: 211/1-212.

والشافعي، وذهب طائفة من العلماء - ممن يرى نسخ القرآن بالسنة - إلى أنها نُسخَت بقول النبي ﷺ: "إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث"¹.

كما أن القول بنسخ آية الوصية أمر مختلف فيه كذلك بين المفسرين، فنجد الطبري في ردّه القول القائل بنسخ الآية قال: "فإن قال: فإنك قد علمت أن جماعة من أهل العلم قالوا: الوصية للوالدين والأقربين منسوخة بآية الميراث؟ قيل له: وخالفهم جماعة غيرهم فقالوا: هي محكمة غير منسوخة. وإذا كان في نسخ ذلك تنازع بين أهل العلم، لم يكن لنا القضاء عليه بأنه منسوخ إلا بحجة يجب التسليم لها، إذ كان غير مستحيل اجتماع حكم هذه الآية وحكم آية الموارث في حال واحدة على صحة بغير مدافعة حكم إحداهما حكم الأخرى، وكان النسخ والمنسوخ هما المعنيان اللذان لا يجوز اجتماع حكمهما على صحة في حالة واحدة، لنفي أحدهما صاحبه. وبما قلنا في ذلك قال جماعة من المتقدمين والمتأخرين"².

واختلفوا حتى في صحة الوصية لغير ذي قرية، فمنهم من أجازها كالزهري وسالم بن عبد الله بن عمر، وسليمان بن يسار، وعمرو بن دينار، ومحمد بن سيرين، وهو قول أبي حنيفة والأوزاعي وسفيان الثوري ومالك والشافعي، ومنهم من منعها³.

ومثلما رأينا الاختلاف بين العلماء في قضية وجوبها من عدمه فكذلك اختلفوا في مسألة نسخها، فأما مسألة نسخها بآية الميراث قال الثعالبي: "واختلف في هذه الآية، هل هي مُحْكَمَةٌ، أو منسوخة، فقال ابنُ عباس، وقتادة، والحسن: الآية عامة، وتقرّر الحكم بها برهنة، ونسخ منها كل من يرث بآية الفرائض، وقال بعض العلماء: إن النسخ لهذه الآية هي السنة المتواترة، وهو قوله ﷺ: «إن الله قد أعطى كُلَّ ذي حَقِّ حَقَّهُ فلا وصية لوارث»"⁴.

¹ - المغني: بن قدامة موفق الدين أبو محمد، ت عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2 (1417هـ/1998م)، 391/8.

² - تفسير الطبري: الطبري أبو جعفر، 124/3.

³ - المحلى: ابن حزم، 354/8-355.

⁴ - الجواهر الحسان في تفسير القرآن: الثعالبي أبو زيد عبد الرحمن، ت محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، (1418هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1 371/1، ينظر كذلك: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، ت صفوان عدنان داوودي، ط1 (1415هـ)، دار القلم، الدار الشامية دمشق - بيروت، ص 148.

وقال في موضع آخر أن الحرص على نسخها هو من باب التقليد: "ولنا أن نقول إن أكثر علماء الأمة وأئمة السلف يقولون إن هذه الوصيّة المذكورة في الآية مشروعة، ولكن منهم من يقول بعمومها، ومنهم من يقول إنها خاصّة بغير الوارث، فحكمها إذا لم يبطل. فما هذا الحرص على إثبات نسخها، مع تأكيد الله تعالى إياها والوعيد على تبديلها؟ إن هذا إلا تأثير التقليد".²

فقد اختلف العلماء كذلك في مسألة نسخ القرآن بالسنة فمنهم من أجاز ذلك إذا ثبت الحديث، ومنهم من منع ذلك مهما تكن درجة الحديث¹، وحتى من أجاز ذلك فحديث «لا

² - المرجع نفسه: 111/2.

ينظر مثلاً: نحو موقف قرآني من النسخ، طه جابر العلواني، د.ط، 2006م، سلسلة دراسات إسلامية (5)، د.د. د.م.

وَمَنْ يَفْسِرُ الْآيَةَ بِكُونِهَا لَا تَتَعَلَقُ بَأَيَّةِ الْقُرْآنِ: خَليد بن عكرش، ثَبَّ بَدَّبُّبٍ زُبَابَةُ البقرة: ١٠٦ هل تساءلت كيف علموا بأن الله يتكلم عن آية قرآنية ؟؟
<https://www.youtube.com/watch?v=LWN1CBIuB4s>, وقد سبقه

237

وصية لوارث» لا يخل من مقال فنجد البخاري ومسلم لم يرضياه، فلم يُخَرِّجَاهُ في صحيحَيْهِمَا، فإنَّ البخاري لم يَرَوِ هذا الحديث، وإِثْمًا جعل عنوان الباب (لا وصية لوارث)* وروى فيه حديثاً موقوفاً على ابن عباس يُفيد هذا المعنى².

وقد تكلم عدّة من المحقّقين في طُرُقِهِ، كالشافعي في الرسالة³، وقال الطّحاوي: "... وإن كان ذلك كلّهُ لا يقوم من جهة الإسناد"⁴، وقال البيهقي: «قد رُوي هذا الحديث من أوجه أُخر كلّها غير قوية، والاعتماد على الحديث الأوّل ...» أي حديث ابن عباس الموقوف⁵، وقال عنه الحافظ ابن حجر: "ولا يخلو إسناد كلٍّ منها عن مقال"⁶ واستند إلى كون مجموع هذه الطرق تجعل الحديث مقبولا رغم ما ذكره عنها فقال بعد ذلك: "ولكن مجموعها أنّ للحديث أصلاً"⁷.

وقد استغرب محمد رشيد رضا من حرص من يسعى إلى جعل الحديث متواترا كي يصح نسخه للآية واحتج بضعف إسناده إلى عدم تخريج الشيخين له، وتحدث عن إشكاليات السند فيه وختم بكلامه بعدم صحّة رواياته إلا رواية الترمذي وعلق عليه بأنه من المتساهلين بالتصحيح؛ حيث قال: "وأما الحديث فقد أرادوا أن يجعلوا له حكم المتواتر أو يلصقوه به بتلقي الأمة له بالقبول ليصلح ناسخا، على أنه لم يصل إلى درجة ثقة الشيخين به فلم يروه أحد منهما مسندا، ورواية أصحاب السنن محصورة في عمرو بن خارجه وأبي أمامة وابن عباس. وفي إسناد

¹ - تفسير المنار، رشيد رضا، 112/2، ومن منع نسخ القرآن بالسنة الشافعي في الرسالة، ينظر: الرسالة: الإمام الشافعي، ت أحمد محمد شاكر، د.ط، د.ت، ص 106.

* - من عادات البخاري في التتويب، أنه إذا بوب بحديث أو شطر منه دل على أنه يعرف هذا الحديث وقد يكون صحيحا عنده لكن لا على الشرط الذي وضعه في صحيحه، وهذا ما جعل البعض يضعفه ولا يرقى لدرجة نسخ السنة بالسنة فما بالك بنسخه للقرآن.

² - البخاري: الصحيح، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، 4/4.

³ - الرسالة: المصدر السابق، ص 139، رقم 398. 401

⁴ - الطحاوي: شرح مشكل الآثار، ت شعيب الأرنؤوط، ط 1 (1415هـ/1994م)، مؤسسة الرسالة، 161/6.

⁵ - السنن الكبير: البيهقي، 9/13.

⁶ - فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر، ت محب الدين الخطيب، دط، 1379هـ، دار المعرفة - بيروت، 372/5.

⁷ - المصدر نفسه: 327/5.

الثاني إسماعيل بن عياش تكلموا فيه، وإنما حسنه الترمذي؛ لأن إسماعيل يرويه عن الشاميين، وقد قوى بعض الأئمة روايته عنهم خاصة. وحديث ابن عباس معلول؛ إذ هو من رواية عطاء عنه وقد قيل إنه عطاء الخرساني، وهو لم يسمع من ابن عباس، وقيل عطاء بن أبي رباح، فإن أبا داود أخرجه في مراسيله عنه، وما أخرجه البخاري من طريق عطاء بن أبي رباح موقوف على ابن عباس، وما روي غير ذلك فلا نزاع في ضعفه، فعلم أنه ليس لنا رواية للحديث صححت إلا رواية عمرو بن خارجة، والذي صححها هو الترمذي، وهو من المتساهلين في التصحيح، وقد علمت أن البخاري ومسلم لم يرضاها؛ فهل يقال إن حديثا كهذا تلقته الأمة بالقبول؟¹.

وكذلك للنقاد حديث في خبر باقي الرواة كشهر بن حوشب "فهو عند نقاد الحديث مضعف كذاب، ومع ذلك فإنه تفرّد به عن عبد الرحمن بن عثمان، وتفرّد به عبد الرحمن بن عمرو بن خارجة، وليس لعمرو بن خارجة عن النبي ﷺ إلا هذا الحديث، ومن البعيد أن يخطب النبي ﷺ في الموسم بأنه (لا وصية لوارث) فلا يرويه عنه المطيفون به من أصحابه، ويرويه أعرابي مجهول، وهو عمرو بن خارجة، ثم لا يرويه عن عمرو إلا عبد الرحمن، ولا يرويه عن عبد الرحمن إلا شهر بن حوشب، وهو ضعيف متهم عند جميع الرواة"².

وحديث جابر أسنده أبو موسى الهروي، وهو ضعيف متهم في الحديث³، وجميع من رواه عن عمرو بن دينار لم يذكروا جابراً، ولم يسندوه⁴.

¹ - تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار): محمد رشيد رضا، 111/2.

² - ينظر: حديث "لا وصية لوارث" دراسة تحليلية مقارنة، الشيخ خالد الغفوري الحسني، عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية، ورئيس تحرير مجلة فقه أهل البيت، العراق، مقال منشور بموقع نصوص معاصرة - مركز البحوث المعاصرة، بيروت -، نشر يوم 25 أكتوبر 2017م، وهو مقال جامع لمعظم الأقوال حول هذا الحديث سواء بالرد أو القبول وناقشها مناقشة علمية سندا ومتنا من حيث الطرق والأسانيد والمصادر والنص والألفاظ، فأثبت عدم ثبوت سنده ورد دعوى تواتره وبين الاضطراب والتفاوت الكبير في ألفاظه وقوى احتمال التقطيع في الحديث وأثبت وقوع التدليس في متنه وسنده، وخلص إلى عدم إمكانية الاستناد إليه في المقام، لا في الإفتاء، ولا في دعوى النسخ، ولا في دعوى التخصيص.

³ - تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، ت بشار عواد معروف، ط 1 (1422هـ/2002م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 352/7.

⁴ - حديث "لا وصية لوارث" دراسة تحليلية مقارنة: المرجع السابق.

وما زوي عن ابن عباس لا أصل له عند الحفاظ، ورواه حجاج بن محمد، عن ابن جريح، عن عطاء الخراساني. وعطاء الخراساني ضعيف، ولم يلق ابن عباس، وإنما أرسله عنه، قال الألباني: "... وينبغي أن يكون هذا الحديث منكراً، على ما تقتضيه القواعد الحديثية، فإنه قد روى بإسنادين آخرين عن ابن عباس وعمرو بن خارجة هما خير من هذين، أضف إلى ذلك أنه جاء من طرق أخرى عن جماعة آخرين من الصحابة، بعضها صحيح، ليس فيها هذه الزيادة: " إلا أن يشاء الورثة".¹

كما أن إشكالية أخرى تتبادر إلى الذهن وهو أن الحديث اشتهر عن أهل المغازي وليس عند المحدثين الأوائل ثم سرى إليهم على يد الشاميين، وتلقي الحديث بالقبول عند البعض لنقل العامة له وإن لم يثبت بأسانيد كثيرة، وقد صرح الشافعي بذلك في الرسالة فقال: " ووجدنا أهل الفتيا ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازي، من قريش ومن غيرهم؛ لا يختلفون في أن النبي صلى الله عليه وسلم قال عام الفتح: «لا وصية لوارث، ولا يقتل مسلم بكافر» ويأثرونه عمّن حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازي".²

ثم قال: «وروى بعض الشاميين حديثاً ليس مما يُثبت أهل الحديث، فيه أن بعض [رجاله] مجهولون، فرويناه عن النبي ﷺ منقطعاً وإنما قبلناه بما وصفت من نقل أهل المغازي وإجماع العامة عليه، وإن كنا قد ذكرنا الحديث فيه، واعتمدنا على حديث أهل المغازي عامّاً، وإجماع الناس»³.

ولا يمكن أن نغفل ألفاظ الحديث المختلفة خاصة منها الزيادات إذ نقل بصيغ أخرى منها: ما زوي عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، أن النبي ﷺ قال: «لا وصية لوارث، إلا أن يُجيز الورثة»⁴.

¹ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1405 هـ - 1985 م، 97/6.

² - الرسالة: الشافعي، ص 140.

³ - المرجع نفسه: 139-140.

⁴ - وأخرجه الدارقطني في السنن، (ت شعيب الارنؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، ط 1 (1424هـ/2004م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، 267/5)، والبيهقي في السنن الكبرى، (433/6) من طريق إسماعيل بن مسلم، كلاهما عن الحسن، عن عمرو. وضعفه البيهقي، بلفظ: "لا وصية لوارث إلا أن يجيز الورثة"، فقال: "وقد روي

-ومنها: عن عطاء الخراساني، عن عكرمة، عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تجوز وصية لوارث، إلا أن يشاء الورثة»¹.

ولأن المقام لا يسمح بتتبع كل الروايات وذكر كلام النقاد فيها تجنباً لطول الموضوع أكثر إلا أنها جميعاً لا تخل من مقال* كما أشرنا سابقاً وأحلنا إلى ذلك في مصادره، وخلاصة ما ذكره بالنسبة للحديث أنه لا يرقى لنسخ السنة بالسنة فكيف بنسخ القرآن الكريم وقد بين ذلك صاحب المنار بقوله: "والحديث من الآحاد، وتلقي الأمة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر... والظني من الحديث لا ينسخ القطعي منه فكيف ينسخ القرآن وكله قطعي؟"² وقال في موضع

هذا الحديث من أوجه آخر كلها غير قوية، والاعتماد على الحديث الأول، وهو رواية ابن أبي نجيح عن عطاء عن ابن عباس، وعلى ما ذكره الشافعي من نقل أهل المغازي مع إجماع العامة على القول به، والله أعلم". وضعفه الإمام الذهبي في المذهب في اختصار السنن الكبير (ت: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف أبي تميم ياسر بن إبراهيم، ط1/1422هـ/2001م)، دار الوطن للنشر، 2424/5 فقال: "عن الحسن، عن عمرو بن خارجة أن رسول الله ﷺ قال: "لا وصية لوارث إلا أن يجيز الورثة" إسناده ضعيف".

¹ - سنن الدارقطني: 267/5 ح 4297، وهذا الحديث مرسل لأن عطاء لم ابن عباس، قال أبو داود في المراسيل (ت شعيب الأرنؤوط، ط1، 1408هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص 256): "عطاء الخراساني لم يُدرِك ابنَ عَبَّاسٍ وَلَمْ يَرَهُ". ورواه الطبراني في مسند الشاميين، ت حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط1، 1405هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، 325/3 ح 2410. ورواه مالك بن أنس في المدونة، ط1/1415هـ/1994م)، دار الكتب العلمية، 365/4.

* - وقد اعتبر الفقهاء هذه الزيادة - وإن تكلم النقاد في سندها - فبنوا أحكامهم بناء عليها حيث أجاز المالكية والشافعية والحنابلة والحنفية الوصية فوق الثلث إن أجازها الورثة، واختلفوا في فهم سعد ابن أبي وقاص في الثلث فمنهم من حمّله على ظاهره فمنع الزيادة على الثلث بإطلاق، ومنهم من حمّله على كون المنع بسبب مصلحة الورثة فإن أجازوها الورثة جازت، وحتى بعض من يذهب إلى ترجيح منعها ولو أجازها الورثة يستدل بالظن حتى لا يتحايل بعض الورثة على إخوتهم بطلب الإجازة تحت ضغط الحياء رغم أن الأولى أن يمنع التحايل على الورثة أو الضغط عليهم لا أن تمنع الوصية بسبب الظن، وحتى الوصية فوق الثلث إن لم يكن للموصي وارث مختلف فيها بين الفقهاء وفي المذهب الواحد على قولين، فذهب الحنفية وبعض من المالكية وبعض من الشافعية إلى جوازها، وذهب بعض المالكية وبعض الشافعية وبعض الحنابلة والظاهرية إلى بطلانها. راجع أحكام الوصية في الفقه الإسلامي: محمد علي محمود يحيى، إشراف د مروان القدومي، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع، كلية الدراسات العليا جامعة النجاح الوطنية، نابلس - فلسطين - 2010، ص126 وما بعدها.

² - تفسير المنار: رشيد رضا، 109/2.

آخر: " فإن القرآن منقول بالتواتر فهو قطعي، وأحاديث الآحاد ظنية يحتمل أن تكون مكذوبة من بعض رجال السند المتظاهرين بالصلاح لخداع الناس"¹.

وآية المواريث لا يصح القول بنسخها لآية الوصية كونه لا تعارض بينهما ولشبه التأكيد على الوصية عدة مرات في آية الميراث مما يؤكد على ضرورة الالتزام بالوصية وإن كان للوالدين والأقربين ممن يطالهم الإرث.

3- أما تقييد آية الوصية بحديث الثلث: فعن سعد بن أبي وقاص قال: "عادي النبي ﷺ في حجة الوداع، من وجع أشفيت منه على الموت، فقلت: يا رسول الله، بلغ بي من الوجع ما ترى، وأنا ذو مال، ولا يرثني إلا ابنة لي واحدة، أفأتصدق بثلثي مالي؟ قال: «لا». قلت: أفأتصدق بشطره؟ قال: «لا». قلت: فالثلث؟ قال: «والثلث كثير، إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة يتكففون الناس، ولست تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله إلا أجرت بها، حتى اللقمة تجعلها في امرأتك»².

ومادام قد تبين لنا عدم صحة الاحتكام لحديث «لا وصية لوارث» بنسخه لآية الوصية للأقربين، فهنا يزال الإشكال حول مفهوم حديث الثلث ولا تعارض بينه وبين آية الوصية، لأن أغلب من استند إلى شرط تحديد الثلث من العلماء بسبب حديث منع الوصية للوارث، والمتمعن في الحديث والعائد إلى كتب الشروح وتفسير العلماء يجد أن العلة المتفق عليها بينهم في تخصيص الحديث للوصية هي عدم ترك الورثة فقراء يسألون الناس بينما يوصي الموصي بماله لغير أقربائه أو يتصدق به لجهات بعيدة مع التماس الحاجة في الورثة وعدم كفاية الجزء المتروك لهم لتحقيق حاجاتهم، فحتى آية الوصية دلت على المعنى ذاته من أن الأولى بالوصية هم الوالدان والأقربون ومن أجحف في حقهم كأن يوصي بكل ماله أو يوصي لغيرهم ويتركهم في حاجة فيمكن التدخل وإصلاح الوضع بنصح الموصي قبل وفاته أو بتغيير يرضي الأطراف المعنيين بعد وفاته، أما إن لم يلتمس ظلم متعمد أو غير متعمد وراعت الوصية الأقارب كل

¹ - المرجع نفسه: 113/2.

² - مع اختلاف في الألفاظ منها في رواية نعم الثلث والثلث كثير، وفي رواية الثلث يا سعد والثلث كثير، وفي رواية لا الثلث والثلث كثير، أخرجه البخاري في صحيحه، 4/1600، ح4147، وأخرجه مسلم في صحيحه، 3/250، ح1628.

حسب حاجته وظروفه فلا يجوز تغييرها أبداً، ولو كان الثلث مقصوداً لذاته لما تركه النبي ﷺ مفتوحاً بقوله «الثلث والثلث كثير» ما أدى إلى تباين أقوال العلماء في تحديد المقدار بين من يلتزم بالثلث ومن يقول بعدم صحة الوصول إلى الثلث استناداً على قوله ﷺ: «والثلث كثير». كذلك بعد ثبوت صحة الحديث لا بد من الالتفات إلى سبب نزوله وسياقه لأن للسياق دوراً مهماً في تحديد مقصد الحديث وهل هو للتشريع العام أم يتعلق بسبب خاص لا يقصد منه التشريع العام، فالنبي ﷺ رسول يبلغ رسالة الله ﷻ، وهو قاض يقضي بين الناس بحسب ظروف وملابسات المسألة في زمنه وهو رئيس سياسي يتولى تسيير شؤون الدولة حينها، وأقواله وأفعاله تنقسم حسب هذه المهام الموكلة بها، وما كان منها من باب التبليغ فهو كالوحي في قطعته وثبوته وحتى إن اجتهد وأخطأ في هذا القسم يأتي تصويب وعتاب القرآن الكريم له بدرجات مختلفة في شدة العتاب حسب ما تقتضيه المسألة وتعلقها بالتبليغ كما في قضية زيد وزينب في قوله ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي اتَّخَذُوا فَتُنَادُوا بِالنَّبَوَّةِ وَلَكِنَّا نَسْمِعُ آلِهَتَهُمْ لِكَيْلَ يُعْلَمَ لِمَ تَعْبُدُونَ﴾ وفي معانيه بعد إذنه للمنافقين بالتخلف يوم العسرة فقال ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي اتَّخَذُوا فَتُنَادُوا بِالنَّبَوَّةِ وَلَكِنَّا نَسْمِعُ آلِهَتَهُمْ لِكَيْلَ يُعْلَمَ لِمَ تَعْبُدُونَ﴾ وفي تحريمه أحد الطيبات على نفسه تطبيقاً لخاطر أهل بيته وإرضاء لهم ورغم أنه لم يلحق ضرراً بأحد إلا أن القرآن لم يترك هذا الأمر حتى لا يصبح تشريعاً للأمة لأنه يتعلق بمقام النبوة والتبليغ حيث قال ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي اتَّخَذُوا فَتُنَادُوا بِالنَّبَوَّةِ وَلَكِنَّا نَسْمِعُ آلِهَتَهُمْ لِكَيْلَ يُعْلَمَ لِمَ تَعْبُدُونَ﴾ وكذلك في مسألة أخذ الفداء من أسرى بدر وغيرها من المسائل، وأما ما كان من باب القضاء أو الفتيا أو إدارة الشؤون فرعاية المقصد وسبب ورود الحديث مهم جداً لفهم متى يطبق الحديث ومتى يمتنع، وفي حديث الثلث فالمقصد ظاهر جلي من كون البر والإحسان والنفقة على الأقربين ومن استرعاك المولى ﷺ عليهم أولى وأحق من الأبعدين وتتمة الحديث خير دليل على ذلك وآيات القرآن التي تحت على البر بالأقربين وأنهم أولى بالمعروف تعضد هذا الأمر، فمتى ما راعت الوصية هذا الأمر حتى لو استغرقت المال كله تصبح ملزمة ولا يجوز إلغاؤها أو تحديدها وإن أوصي بجزء من المال لفئات بعيدة مادام الشرط الأول موجود، وما يمكن الاستئناس به هنا أن بعض الصحابة تصدق بكل ماله ولم يترك لأهله شيئاً وبعضهم تصدق بالتصنف ولم ينكر

عليهم النبي ﷺ هذا الفعل* ، ورغم أن الصدقة تختلف عن الوصية في قضية دُنُو الأجل إلا أن هذا الأخير ليس قريبا على الموصي وبعيدا عن المتصدق فهما سيان فيه، لهذا أوصى النبي الرجل أن لا يبيت إلا ووصيته تحت وسادته** لعدم علمه متى توافيه المنية وكذلك المتصدق، خاصة والصحابة كانوا في زمن الغزوات والجهاد والموت كان أقرب إليهم من حبل الوريد ولو كانت الوصية بأكثر من الثلث غير جائزة لمنع النبي ﷺ أبا بكر بالتصدق بكل ماله ولنصحته بترك ما يعول به أهله، وهذا ما يؤكد أن تحديد الثلث ليس بعام شامل وإنما متعلق بتحقيق المقصد.

ويمكن الجمع بين الحديث والآية في أن يُلجأ له فقط عند التماس الجنف أو الإثم في الوصية كعدم شمولها للأقربين وهم في حاجة أو استغراقها لكل المال أو معظمه في جهات بعيدة مع وجود الأقارب ومظنة حاجتهم، أو عدم مراعاة الحالات الخاصة للأفراد ومساواتهم ببعض كالصحيح بالمريض والمحتاج بالميسور والصغير بالعامل المقتدر وغيرها فيكون نص الحديث سبيلا من سبل الإصلاح كما بينت الآية وهذا لا يعد عدولا عن الحديث أو طرحه كما قد يتوهم البعض وإنما يتوقف العمل به على توفر شروط تطبيقه من عدمها والله أعلم.

[illegible]

* - عن زيد بن أسلم، عن أبيه، قال: سمعت عمر بن الخطاب، يقول: أمرنا رسول الله ﷺ أن نتصدق فوافق ذلك عندي مالا، فقلت: اليوم أسبق أبا بكر إن سبقته يوما، قال: فجلثت بنصف مالي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما أبقيت لأهلك؟» قلت: مثله، وأتى أبو بكر بكل ما عنده، فقال: «يا أبا بكر ما أبقيت لأهلك؟» قال: أبقيت لهم الله ورسوله، قلت: لا أسبقه إلى شيء أبدا، هذا حديث حسن صحيح، أخرجه الترمذي: السنن، ت أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر،

ط2، 1395 هـ - 1975م، 614/5، رقم (3675)، وأبو داود: السنن، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة
العصرية، صيدا، بيروت، 129/2 برقم (1678).

2/4 - «ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه، يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده» أخرجه البخاري بهذا اللفظ، رقم (2738)، وأخرجه مسلم بلفظ قريب منه، 1250/3 رقم (1627).

ذلك أن هذه المرأة لو لم يكن لها ملجأ ولم يوجب القرآن إنظارها ضيعت بطرد الورثة لها، وربما كانت أما لصغير أو منقطعة عن أهلها بموتهم أو بعد الشقة دونهم ومعلوم ما في إخراجها والحال هذه من الظلم لها ومن المفاسد التي قد تضطرها للوقوع في الحرام، فهذه الوصيّة تعطل إخراج المرأة من بيت الزوجية لحول كامل بعد موت زوجها حتى تتدبر شأنها، وهذا حق لكل امرأة ويمكن لقاضي المسلمين أن ينظرها فوق الحول إن اطلع على عسر في حالها، والبيت في مدة سكناها مملوك لسائر الورثة ليس لها حق التصرف فيه وإنما يعطّل تقسيمه مراعاة لحال المرأة وانظارا لها حولا في كل حال ما دامت هي تختار البقاء فيه، وأكثر من حول إن رأى قاضي المسلمين حقيقة حاجتها لذلك.

فهذه الآية واضحة في الدلالة في كونها خاصة ببيت السكنى ومقدار من المال تنفقه مدة الحول^١، ونشير هنا إلى أن جمهور المفسرين^٢ يرون بأن هذه الآية منسوخة بأية العدة في قوله سبحانه زأب ب دب پ پ پ پ پ پ پ پ ن ذ ذ ت ت ت ط ط ث ث ف ر البقرة: ٢٣٤ وأن الإنظار نسخ بها من أجل سنة إلى انقضاء مدة العدة أربعة أشهر وعشرا، على أننا لا نرى ذلك، بل نعتقد أن أية العدة تحرم على المرأة الزواج في هذه الفترة لعدة مقاصد

² - ينظر: الكفاية في التفسير بالمأثور والدراية، عبد الله خضر حمد، ط1 (1438هـ/2017م)، دار القلم، بيروت - لبنان، 80/5، وناسخ القرآن ومنسوخه، جمال الدين بن الجوزي، ت أبو عبد الله آل زهوي، ط1 (1422هـ/ 2001م)، شركة أبناء شريف الأنصاري، بيروت، 83، وأحكام القرآن، أحمد الجصاص، ت محمد صادق القمحاوي، دط، 1405هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 118/2.

منها أنه يظهر فيها خلوها من الحمل فلو تزوجت لحيف اختلاط الأنساب، ولها أن تختار المقام فوق العدة إلى الحول، ولقاضي المسلمين أن يزيد في مدة إنظارها فوق الحول إن وجد بها حاجة ملحة إلى ذلك كأن تكون منقطعة الأهل أو مريضة اشتد بها المرض فأعجزها عن الخروج أو فقيرة لا يكفي حضها من الميراث لتأمين حياتها ولا قيم عليها فهذه كلها علل تجيز بل توجب على قاضي المسلمين أن ينظرها ولا يخرجها من بيت الزوجية، لكن هذا البيت يبقى بيت ورثة وليس لها حق التصرف فيه بيع أو هدم أو بناء أو تغيير بغير إذنهم لأنهم شركاؤها فيه، فإن وجد من سائر الورثة من يشابهها في عسر الحال جاز للقاضي أن يسكنه معها ما لم يحل دون ذلك محذور شرعي كأن يكون رجلا من غير محارمها، لأنه ليس لنا أن نقول لهذا الذي يوافقها في عسر الحال أنظرها في حقك من الميراث واصبر أنت على فافتك بل نقول إن ما يدعونا لحفظها يدعونا لحفظه لأن الغاية الكبرى من الإسلام حفظ مصالح الناس.

وكخلاصة للموضوع نرى أن محمد شحرور أصاب في موضوع الوصية وفي تقديمه لها على الإرث استنادا للآيات القرآنية وإلى المقصد الإلهي من إجازتها وهو تحقيق العدل في توزيع المال حسب حاجة كل شخص، وتبطل دعوى نسخ جواز الوصية للأقارب ممن ذكروا في قانون الإرث؛ إذ الأقارب هم أحق بها ومراعاتهم فيها أدعى وأحوج إذا كانت ظروفهم المادية أو الصحية أو الاجتماعية تستدعي ذلك فالإحسان إليهم أولى من الإحسان لغيرهم، وحديث «الثلث» ليس حديثا مرتبط بتحقيق المقصد منه وهو تحقيق كفاية الورثة وعدم ظلمهم ولا يصح الاستناد إليه مطلقا في تحريم الإيصاء بأكثر من الثلث عندما تستدعي الحاجة، وما نستأنس به في كونه لم يأت من باب التحريم وإنما التنظيم هو أن الله ﷻ الدقيق في ذكر كل النسب المتعلقة بأنصبة الميراث، لم يذكر ذلك في الوصية وتركها مفتوحة، فلو حرم ﷻ الإيصاء بأكثر من الثلث لذكره في الآيات خاصة وأن آية الوصية ذكرت في نفس آية الإرث وتكررت ثلاث مرات، فهل يعقل أن يكررها سبحانه دون تحديد رغم حرمة ذلك؟!!

وبناء على ما سبق فالوصية مبدلة على الإرث وإن شملت كل المال ما لم يلتمس إثم وظلم مبيت مقصود أو جنف غير مقصود من صاحبها لأحد الأطراف خاصة أولى القربى كالوالدين، ولا حدود ولا رقابة على الموصي إلا تقوى الله ومخافته، وقد يقول قائل كيف لنا أن نتطلع على خبايا الأنفس والنيات من جهة واختلاف وجهات النظر من جهة أخرى فما أراه أنا صائبا

247

يوجد من يتصدق عليه بماله في مثل هذه الأعمال الخيرية، وأراد أن لا ينقطع عمله من بعده من خلال الثواب الذي يصله من مثل هذه الجهات، فهل يحق لنا أن نصادر عليه حقه ونمنعه من ذلك بحجة تحديد الوصية بالثلث أو نسخها، رغم أن المولى كفل له هذا الحق من خلال آيات الوصية وآيات فعل الخير، ولنفترض كمثال وفاة زوج تاركا وراءه زوجة وأولادا ولا يملك إلا بيته وبعض المال اليسير، وكل أفراد أهله ممن يشملهم قانون الميراث لهم منازلهم الخاصة، فرأى الزوج أن من العدل أن يوصي بالبيت وبماله اليسير لزوجته وأولاده، فهل من العدل منعه من ذلك بسبب الحجج التي فندناها آنفا، ولا يخفى على أحد وجود مثل هذه الحالات ممن لم يوص لهم فوجدوا أنفسهم في صراع مع الورثة الذين يطالبون في حقهم في البيت دون مراعاة ظروف تلك الأسرة، وكمثال آخر نفترض وجود شخص لا ولد له وله زوجة ميسورة وأخ مهاجر وغير بار، فأراد أن يوصي بجزء من ماله لأبويه المسنين بقدر ما يحقق لهما العيش بكرامة من بعده لأن السدس المقرر في الميراث لا يكفيهما وغلب على ظنه أن أخوه سيهملهما أكثر بعد وفاته، و أراد حفر بئر بجزء من ماله في قريته التي يعاني سكانها من تعب التنقل للحصول على الماء أولهما والداه، فأَيُّهما يحقق العدل أكثر؛ كتابته للوصية بقدر حاجة والديه وسكان قريته أم تقسيم المال بقوانين الميراث وقد يذهب هذا المال في المعاصي بحسب هذا المثال المذكور، والنماذج الموجودة في المجتمع والتي قد يظلم فيها طرف على حساب طرف بعد تقسيم التركة حسب قانون الميراث كثيرة جدا، لهذا نجد أن الحق ﷻ لأنه عدل ويحب العدل فضّل وقدّم الوصية على الميراث في التنزيل الحكيم، وجعل الميراث كحل يلجأ له في حال انعدام الوصية والله أعلم.

المطلب الثاني: القوامة.

لا شك أن موضوع القوامة في الفكر الإسلامي المعاصر كغيره من المواضيع المتعلقة بالمرأة في العصر الحديث يعدّ من أبرز وأهم وأخطر الموضوعات المطروحة للنقاش، والتي أثّرت حولها العديد من الآراء المتناقضة تارةً والمتعارضة مع مقاصد الشارع الحكيم من سن قوانين لتنظيم الأسرة تارةً أخرى، ذلك أن الأسرة هي أهم مؤسسة يبنى عليها المجتمع إذ من خلالها نراهن على تماسكه أو تفككه بناءً على مدى نجاح أو فشل تسيير هذه المؤسسة الاجتماعية، وعليه فإن أغلب الشبهات أو الانتقادات المثارة حول الفهم والتفسير التراثي لآية القوامة راجع إلى نقطتين مهمتين:

1- سوء تطبيق مفهوم القوامة في الواقع المعاصر والنتائج عن خطأ في فهم مقاصدها وحقيقتها، فرفضت من قبل الكثيرين لاتخاذها مطية ومسوغاً لتقييد المرأة وهدم حقوقها والاستعلاء عليها واعتبارها أقل شأنًا وفضلاً من الرجل.

2- عدم تطابق مفهوم القوامة التراثي مع مستجدات الواقع المعاصر إذ تغير وضع ومكانة المرأة في المجتمع، فأصبحت في كثير من الأحيان مشاركة للرجل في مسؤولية الإنفاق والتسيير بل تفوقه في العديد من الحالات، مما استدعى طرح ضرورة مراجعة بعض المفاهيم المعاصرة التي من شأنها أن تقيد سلطة الرجل على المرأة كالحرية والمساواة بينهما.

وانطلاقاً مما ذكر حاول محمد شحرور الخوض في قراءة آية القوامة قراءة معاصرة تتجاوز المفهوم التراثي لها وتحقق مقاصدها المذكورة في الآية وتتوافق مع متغيرات الواقع الحالي، لذلك سنحاول في هذا المطلب تبين وجهة نظره وفق الأدلة التي بنى عليها رأيه ثمّ نناقشه فيها لنوضح الجوانب التي أصاب فيها والتي أخطأ بناءً على ما ترجح عندنا من حجج وقرائن، لنخلص في نهاية المطلب إلى بيان مفهوم القوامة انطلاقاً من مقاصده القرآنية مبتعدين عن الاستدلال بأقوال وآراء المتقدمين كما عهدنا لأننا ارتأينا في دراستنا للآراء المعاصرة للدكتور محمد شحرور مناقشته انطلاقاً من منهجه الذي سطره في كتبه كما سبق وبيّنا.

أولاً: دواعي إعادة فهم وتفسير محمد شحرور آية القوامة.

إنَّ أهم وأكبر باعث وموجب استدعى من شحرور إعادة قراءة آيات القوامة؛ إيمانه بضرورة دراسة كلمات الله* (الواقع الموضوعي الكوني والاجتماعي)؛ لأنه مع تغير الواقع الموضوعي الاجتماعي تظهر العيديد من الإشكالات في الدراسات والقراءات القديمة لمثل هذه الآيات، مما يخلق الحاجة إلى نفيهما بدراسات وقراءات جديدة ضمن نظم وأدوات معرفية جديدة، وكلما تغير الواقع الموضوعي الاجتماعي احتجنا إلى دراسات جديدة متجاوبة معه وهكذا، ومستنده الأساسي في هذا الطرح هو إعطاؤه السلطة الكاملة للواقع الذي يراه لا يتناقض مع النص أبدا مهما تغير لهذا أكد على "أن الواقع الموضوعي الخاضع للتغير في الصيرورة خلال سيرورته التاريخية هو صاحب الحق الوحيد في إظهار مصداقية كلام الله"¹.

وفيما تعلق بمسألة هيمنة فقه المتقدمين وتفاسيرهم على العصر الحديث فتجدر الإشارة أن محمد شحرور رغم حديثه عن أزمة الفقه الإسلامي غير أن المتتبع لكلامه في كامل كتبه يفهم مقصوده من هذه الأزمة؛ فهو يثني على كثير مما قدمه الأوائل لأنه كان متماشيا مع واقعهم الموضوعي وكوّنهم تفاعلوا تفاعلا إيجابيا مع الإشكالات التي يطرحها عليهم فوجدوا لها حلا من خلال فقههم الذي وصلنا، لكن الإشكال هو في تحنيط هذا الفقه وجعله صالحا لكل زمان ومكان مهما تغير الواقع الموضوعي وهذا ما نفهمه من كلامه الآتي: "ولا شك أيضا أن كتب الفقه السلفية، والأدبيات التراثية، قد أعطت في زمنها اهتماما كبيرا لهذه المواضيع، فأكملت رسم تفاصيل الصورة، منطلقة من رؤيتها للخطوط العريضة التي رسمها التنزيل الحكيم، ومن خلال فهم أصحابها لآياته. وجاءت التفاصيل كما رسمها الفقه الموروث والأدبيات التراثية منسجمة مع التنزيل من جهة، ومنسجمة مع الواقع السائد آنذاك من جهة أخرى من خلال الإشكالات القائمة أثناء تأسيس هذا الفقه ومن خلال نظام وأداة معرفية سائدة في ذاك الوقت.

* - فسر شحرور كلمات الله بأنها الوجود الموضوعي للأشياء والظواهر خارج الوعي الإنساني، فالشمس والقمر هي كلمات الله، وعيسى بن مريم كلمة الله، والله يحق الحق بكلماته أي يجعله موجودا في الحقيقة والواقع بقوله للشيء ٲ و ٲ البقرة: ١١٧ التي بها تتحول إرادة الله إلى واقع ملموس. ينظر دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، ص 88-89.

¹ - نحو أصول جيدة للفقه الإسلامي: شحرور محمد، ص 316.

لهذا بين أن ما كتبه في القوامه من خلال فهمه لآياتها ينسجم مع واقع اليوم في ضوء الأرضية المعرفية الحالية، فالفقه الذي كان منسجما مع واقعه سابقا فهو لا يتوافق ضرورة مع واقعنا، وقد قدم أمثلة على فهم المتقدمين لبعض الآيات التي تحمل إشارات علمية أو بعض المصطلحات القرآنية كتفسيرهم لمصطلح العبد أينما وقع في التنزيل الحكيم فقال في أحد المواضع: "وهذا لا يطعن في تقوى ابن عباس ولا في مقدرة الزمخشري اللغوية ولا في شاعرية ابن الرومي، ... هذا لا يطعن في تقواهم وإخلاصهم أو في مقدرتهم اللغوية والفقهية، فقد كانوا منسجمين مع واقعهم الاجتماعي السائد، حيث كان الرق والعبودية نظاما قائما موجودا. والسؤال الآن: هل أبقى ملتزما بهذا الفهم اليوم، بعد أن ألغى نظام الرق في العالم وطواه؟"².

251

ب ب پ ژ. والرجال جمع رجل والنساء جمع امرأة. ونحن نعلم أن كل رجل ذكر وكل امرأة أنثى، لكن العكس غير صحيح. فكأنه تعالى يربط القوامة هنا بالقدرات على اختلاف أنواعها، التي تكتمل عند سن الرشد ويصبح الذكر رجلاً والأنثى امرأة. وهناك قولٌ بأن الرجال قوامون على النساء هنا جاءت قوامون بمعنى الخدم أي الرجال خدّم النساء أو قائمون على خدمتهم، ولكن قوله بما فضل الله بعضهم على بعض تنفي هذا المعنى وتجعل القوامة للرجال والنساء معاً¹.

فقد اعتبر أن عبارة «بعضهم على بعض» تعود على الرجال والنساء معا، لأنه لو فهم أن بعضهم تعود على الرجال فقط لدخل فيها قسم فقط من الرجال وليس كلهم، ثم لوجب أن يتابع فيقول «على بعضهن» لتشمل كذلك جزء من النساء وليس كلهن، فينتج عنه أن الله ﷻ فضل قسما من الرجال على قسم من النساء، فما بال الأقسام الباقية؟ وهل هي متساوية في الفضل؟ لهذا رجح أن «بعضهم على بعض» تشمل كل الرجال وكل النساء، فيكون المعنى: بما فضل الله بعض الرجال والنساء على بعض آخر من الرجال والنساء، واستدل بقوله ﷻ ﴿يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ وهذا ينفي تماما الأفضلية بالخلق، وتبقى الأفضلية بحسن الإدارة والحكمة ودرجة الثقافة والوعي، التي تتفاوت بين الناس، فمن الرجال من هو أفضل فيها من النساء والعكس صحيح².

فالبند الأول للقوامة هو الأفضلية بالوعي وليس بالخلق، والبند الثاني للقوامة هو البند المالي ر
ي بي ث النساء: ٣٤، فصاحب المال له القوامة بغض النظر عن كفاءته ودرجة وعيه وثقافته
كصاحب المصنع الذي يحمل مستوى الإعدادية لكنه يستطيع أن يعين مديرا يحمل الشهادات
العالية لإدارة مصنعه، لكن هذا المدير يخضع لإرادة صاحب المصنع لأن بيده الإنفاق، ومن
هنا استنتج أن القوامة لا تنحصر فقط في حدود الأسرة بين الزوج وزوجته كما حصرتها
الفقهاء، لكنها تشمل كل مجالات الحياة العملية والعلمية³، ثم تحدث عن أهم مجال تتجسد
فيه القوامة وهو الأسرة ولأنها نواة للمجتمع فتحتاج إلى قيّم يدير أمورها ويسوس أفرادها ويقود
مركبها بين أمواج الحياة، ولأن الرجال درجات في الغنى والثقافة وحسن الخلق والقدرة على

¹ - نحو أصول جيدة للفقہ الإسلامی، شحرور محمد، ص 320.

² - المرجع نفسه: ص 320.

³ - ينظر: نحو أصول جيدة للفقه الإسلامي، شحرور محمد، ص 220-221.

القيادة والنساء كذلك، فمصلحة الأسرة تقتضي أن تكون القيادة في يد صاحب الفضل رجلاً كان أم امرأة، ثم بين أن الآية بدأت بقوامة الرجال ثم انتقلت إلى اشتراك الرجال والنساء فيما فضل الله بعضهم على بعض، ثم انتهت لتستعرض قوامة النساء على الرجال بقوله ﷺ "ثُمَّ تَذْثُثُ الْمَدَارَ الَّذِي تَدُورُ حَوْلَهُ الْآيَةُ، وَرَدَّ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ كَوْنِ الصَّالِحَاتِ تَعْنِي الصَّائِمَاتِ وَمَقِيمَاتِ الصَّلَاةِ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الشَّعَائِرَ لَا عِلَاقَةَ لَهَا بِالصَّلَاحِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَدَلِيهِ قَوْلُهُ ﷺ "عَنْ أَكْثَرِ النَّبِيِّينَ وَالْأَنْبِيَاءِ: ٨٩ - ٩٠ فَهَلْ أَصْلَحَ زَوْجَةُ زَكْرِيَّا أَنْ جَعَلَهَا تَصُومُ وَتَصَلِّي أَمْ جَعَلَهَا صَالِحَةً لِلْإِنْجَابِ؟"¹.

فجاءت الآية لتعدد صفات القوامة التي يجب أن تتوفر في المرأة وهي القنوت وحفظ الغيب بما فضّلها الله من مال أو ثقافة أو قدرة فكرية قيادية، وإذا لم تتصف بهما المرأة فتسمى «ناشزا» بخروجها عن خط القوامة، فقال في معنى قوله ﷺ "ثُمَّ تَذْثُثُ الْمَدَارَ الَّذِي تَدُورُ حَوْلَهُ الْآيَةُ، وَرَدَّ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ كَوْنِ الصَّالِحَاتِ تَعْنِي الصَّائِمَاتِ وَمَقِيمَاتِ الصَّلَاةِ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الشَّعَائِرَ لَا عِلَاقَةَ لَهَا بِالصَّلَاحِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَدَلِيهِ قَوْلُهُ ﷺ "عَنْ أَكْثَرِ النَّبِيِّينَ وَالْأَنْبِيَاءِ: ٨٩ - ٩٠ فَهَلْ أَصْلَحَ زَوْجَةُ زَكْرِيَّا أَنْ جَعَلَهَا تَصُومُ وَتَصَلِّي أَمْ جَعَلَهَا صَالِحَةً لِلْإِنْجَابِ؟"¹.

فجاءت الآية لتعدد صفات القوامة التي يجب أن تتوفر في المرأة وهي القنوت وحفظ الغيب بما فضّلها الله من مال أو ثقافة أو قدرة فكرية قيادية، وإذا لم تتصف بهما المرأة فتسمى «ناشزا» بخروجها عن خط القوامة، فقال في معنى قوله ﷺ "ثُمَّ تَذْثُثُ الْمَدَارَ الَّذِي تَدُورُ حَوْلَهُ الْآيَةُ، وَرَدَّ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ كَوْنِ الصَّالِحَاتِ تَعْنِي الصَّائِمَاتِ وَمَقِيمَاتِ الصَّلَاةِ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الشَّعَائِرَ لَا عِلَاقَةَ لَهَا بِالصَّلَاحِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَدَلِيهِ قَوْلُهُ ﷺ "عَنْ أَكْثَرِ النَّبِيِّينَ وَالْأَنْبِيَاءِ: ٨٩ - ٩٠ فَهَلْ أَصْلَحَ زَوْجَةُ زَكْرِيَّا أَنْ جَعَلَهَا تَصُومُ وَتَصَلِّي أَمْ جَعَلَهَا صَالِحَةً لِلْإِنْجَابِ؟"¹.

فجاءت الآية لتعدد صفات القوامة التي يجب أن تتوفر في المرأة وهي القنوت وحفظ الغيب بما فضّلها الله من مال أو ثقافة أو قدرة فكرية قيادية، وإذا لم تتصف بهما المرأة فتسمى «ناشزا» بخروجها عن خط القوامة، فقال في معنى قوله ﷺ "ثُمَّ تَذْثُثُ الْمَدَارَ الَّذِي تَدُورُ حَوْلَهُ الْآيَةُ، وَرَدَّ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ كَوْنِ الصَّالِحَاتِ تَعْنِي الصَّائِمَاتِ وَمَقِيمَاتِ الصَّلَاةِ؛ لِأَنَّ هَذِهِ الشَّعَائِرَ لَا عِلَاقَةَ لَهَا بِالصَّلَاحِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَدَلِيهِ قَوْلُهُ ﷺ "عَنْ أَكْثَرِ النَّبِيِّينَ وَالْأَنْبِيَاءِ: ٨٩ - ٩٠ فَهَلْ أَصْلَحَ زَوْجَةُ زَكْرِيَّا أَنْ جَعَلَهَا تَصُومُ وَتَصَلِّي أَمْ جَعَلَهَا صَالِحَةً لِلْإِنْجَابِ؟"¹.

¹ - ينظر: نحو أصول جيدة للفقه الإسلامي، شحرور محمد، ص 222.

² - يرى محمد شحرور أن المقصود بالضرب في هذه الآية لا يقصد به المعنى المادي، لأن الضرب كقولنا ضربت الدولة بيد من حديد على المتلاعبين بالأسعار، ثم استغرب كيف يتم انتقاء معنى الضرب المادي فقط من السيوطي وغيره،

الجواب في قوله ﷺ ثَأْب بَ بِبِ بَ بِبِ پِ پِ نْ ذْ ذَتْ ذْ تْ طْ طْ ف
قَفْ قَفْ قَفْ قَفْ النساء: ١٢٨، حيث اعتبر أن هذه الآية هي التي تقدم الحلول للمرأة
في حال كانت القوامة بيد الرجل ولم يكن أهلاً لها باستبداد أو تكبر وتعالٍ أو إعراض عن
تحمل مسؤولية الأسرة وإهمال لشؤون بيته وأولاده¹، ودليله في ذلك قول الحق ﷻ ثَأْب بَ بِ
بِ ثْ ولم يقل «وإن امرأة خافت من زوجها»، لأن البعل غير الزوج في أَلْفَاظ التَّنْزِيل الحَكِيم،
فالبعل هو المعيل والمؤاكل والمشارب فإن جمع إلى ذلك النكاح والجنس صار زوجاً، لذا فالزوج
يكون بعلاً أما البعل فلا يكون زوجاً، وبعد سرد الأدلة القرآنية التي تؤيد فرق الدلالة بينهما^{2*}

واستشهد بما أورده أبو داود حول هذه الآية عندما فهم بعض الصحابة أن الضرب هو المعنى المباشر، فخرج إليهم الرسول ﷺ قائلاً: «لا تضربوا إماء الله» فلو صح الخبر هل كان النبي ﷺ سينهى عما أمر به الله ﷻ، سنن أبي داود: كتاب النكاح، باب في ضرب النساء، 245/2.

وقد فصلنا في مفهوم الضرب بين المتقدمين والمعاصرين وبيّنا القول الراجح المتوافق مع مقاصد القرآن الكريم في الفصل الثالث ص 527.

¹ - ينظر: نحو أصول جيدة للفقهاء الإسلاميين، شحرور محمد، ص 323-324.

² - ينظر: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، شحرور محمد، ص 324.

* - من الآيات التي استدل قوله ﷺ ثأ ب ب ب ب ب پ پ پ پ هود: ٧٢ فعندما بشرت زوجة إبراهيم عليه السلام بإسحاق قالت بعلي ولم تقل زوجي وقوله ﷻ ٧٢ ج ج ج ج ج ج ج ج د ي ت ذ ظ ث ژ ر
ژ ک ی ک ز گ گ ژ البقرة: ٢٢٨ وفي هذه الآية قال ﷻ «وبعولتهن» ولو قال «وأزواجهن لتناقض ذلك مع قوله في مطلع الآية «والمطلقات»، لأن وقوع الطلاق لا يبقي الزوج زوجا من جهة، ومن جهة أخرى فالرجل الذي أوقع الطلاق على زوجته سيبقى ينفق عليها ويعولها خلال أيام عدتها ويعيش معها دون وجود العلاقة، فالاسم الوحيد الذي يطلق عليه في هذا الوضع هو البعل، وقال أنا إذا أردنا أن نتوخى الدقة في كلامنا فإننا نقول للزوج في المجالات الاجتماعية كالسهرات والنزهات بعل، لأن هذه الأماكن لا مكان في هذه المجالات للجنس، لهذا نجد التنزيل الحكيم عندما يتحدث عن الزينة يذكر البعول لأن الزينة حالة اجتماعية تكون فيها المرأة مع آخرين كالأخ والأب والابن وأب الزوج وغيرهم ممن ذكروا في الآية لذا سمى الزوج بعلا في قوله ﷻ ث ء ه ه ه ه ه ه ه ع ئ ف
النور: ٣١، أما عند حديثه عن حفظ الفروج يذكر الأزواج وليس البعول كقوله ﷻ ژ ٹ ٹ ٹ ڈ ف ق ق ژ المؤمنين: ٥ - ٦ . ينظر: دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، شحور محمد، ص 324.

وبعد ترتيب لفظ البعل ومشتقاته في التنزيل الحكيم وجدت أنه ورد سبع مرات في (هود72-وهذا بعلي-)، البقرة228-
وُعُولَتُهُنَّ-)، النساء 128 -من بعلها-)، النور31-أبناءً يعولتهن/آباء يعولتهن/إلا لبعولتهن-) وكذلك في قوله ﷺ ثَنَا
ثُمَّ نُؤْثِرُ الصّٰفَاتِ: ١٢٥ وكل هذه المعاني التي وردت فيها تتوافق وقول شحرور في مفهوم البعل، فحتى في
قوله ﷻ «أُدْعَوْنَ بَعْلًا» معناه عند عدة مفسرين أتعبدون ربا باطلا تطلبون منه حاجاتكم وتتركون عبادة أحسن الخالقين ،
وهذا التفسير لا يخرج في معناه عن كون البعل هو المنفق المعين المتكفل.

قال: "هنا يتضح أمامنا بكل جلاء أن آية النساء هي آية قوامه الرجل، وأن ذكر البعل فيها يدفعنا إلى ترجيح أن التنزيل يتحدث عن حالة أسرية اجتماعية إنسانية لا علاقة لها بالجنس من قريب ولا بعيد، تخاف فيها من بعلها المنفق صاحب القوامه عليها أمرين: أ-نشوز، بأن يصبح متكبرا متعاليا وديكتاتورا يجمع السلطات كلها في يده، بشكل لا تستطيع معه امرأته أن تقوم بأي عمل، صغيرا كان أم كبيرا إلا بموافقة صريحة مسبقة ب-الإعراض، بأن يهمل شؤون بيته وأولاده، ولا يسأل عن شيء ويدير ظهره لكل شيء، تاركا مركب الأسرة تتقاذفه رياح الأيام ... فإن وقع ما تخاف المرأة من بعلها نشوزا أو إعراضا، فليس أمامها إلا أحد أمرين:

- 1-القبول بهذا الواقع، وهو ما تفعله معظم النساء في بلادنا ...
- 2-رفض هذا الواقع، وهو ما يحصل حين تتعب المرأة من تسلط بعلها ونشوزها ... وفي هذه الحالة تحدد لها الآية ما يجب عليها فعله، وهو إصلاح ذات البين أي التقارب في وجهات النظر، بالحوار الهادئ السلمي، وفي هذا الإصلاح خير"¹.

ثالثا: مناقشته في أدلته.

وبعد عرض أهم الأدلة التي استند عليها محمد شحور في تفسيره لآية القوامه نعلق عليها بالملاحظات الآتية:

- 1- بالنسبة للمسوغ والداعي الذي دفعه لإعادة قراءة آية القوامه وهو تغير الواقع فقد بينا وجهة نظرنا في موضع سابق على مسألة إطلاقه للواقع في مقابل النص؛ إذ لابد من التفريق بين مواكبة التغيرات الطبيعية غير المتعارضة مع الفطرة والتغيرات المقننة المقصودة المتعارضة مع الفطرة، فالتنزيل الحكيم فعلا أنزل وهو يحمل خاصية العالمية والشمولية، ومنزله سبحانه يعلم أنّ النص ثابت والواقع متغير فضمنه من الغايات والمقاصد والمعاني ما يجعله قادرا على إسعاف الإنسان في كل زمان ومكان بما يحتاجه مهما تغيرت المعطيات وتطورت المعارف، ولأن الله حق اقتضت حكمته أن يجعل مقاصد التنزيل الحكيم تتماشى مع الفطرة ومع الحق، فمتى ما كانت

ينظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي شهاب الدين، ت علي عبد الباري عطية، ط1، 1415هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، 133/12، ولباب التفاسير، الكرمانلي أبو القاسم محمود، أربع رسائل دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ص422.

¹ - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: شحور محمد، ص325.

متغيرات الواقع المستجدة متماشية مع الفطرة ستجد في آيات الله ما يستوعبها ويستغرقها جميعاً، ومتى ما كانت هذه المتغيرات مخالفة للفطرة وجب علينا العمل على تقويم اعوجاجها وتحذير فسادها، وليس البحث في التنزيل الحكيم على ما يواكبها ويتمشى معها عن طريق التكلّف والتعسّف في الفهم، لأن مخالفة الواقع المعيش للفطرة هو نوع من الإفساد في الأرض يدفع الإنسان ثمنه باهضاً خصماً من صحته وماله وحياته الطيبة في الدنيا قبل الآخرة، كمخالفة الإنسان الفطرة في سلوكاته وعاداته وعلاقاته، وهذا ما نراه منهجاً وسطاً لا إفراط ولا تفريط فيه في التعامل مع الواقع من خلال تحري مقاصد الخطاب، فلا نجمد على واقع شبه الجزيرة العربية قبل 14 قرناً لنجعل مهيمناً على واقعنا اليوم من خلال التعنّت والإسراف في الاكتفاء بالوقوف عند حرفية النصوص دون العناية بمقاصد الخطاب أو التعسف الباطني في التأويل ولي أعناق النصوص لتحميلها من المعاني مالا تحتمله، وفي المقابل لا نجعل للواقع سلطة فوق سلطة النص مهما انحنى عن منهج الفطرة الربانية فنلجأ حينها إلى تأريخ كل الأحكام القرآنية واستبداله بأحكام متوافقة مع الواقع أخطأ أم أصاب، فالمنهج المقاصدي الوسط هو ما يجعل النص الثابت قادراً على استيعاب كل التغيرات ومتفاعلاً مع كل العصور*.

2- اعتبر أن آية القوامة تشمل الرجال والنساء لأن الله ﷻ لو قصد جنس الرجال الذي فضلهم بصفات لا توجد عند جنس النساء لقال **وَالرِّجَالُ** «الذكور قوامون على الإناث» لأن كل رجل هو ذكر والعكس غير صحيح، ونعقب على هذا الكلام بالآتي:

الجواب متضمن في الآية نفسها لأنها ركزت على صفات وخصائص موجودة في الرجولة وقد لا توجد في الذكورة، فكل رجل ذكر والعكس غير صحيح كما قال، وكلام الله دقيق فلو قال الذكر لوجب أن تشمل القوامة كل ذكر مهما كانت صفاته سواء كان راشداً أم لا صاحب عقل أم لا، لأنه عندما يقول الذكر فلا يصح أن نستثني من هؤلاء الذكور فنقول الذكر البالغ الراشد القادر العاقل، لأن الله ﷻ لخص كل هذه الكلمات بلفظ واحد وهو الرجال فكل رجل هو بالغ راشد عاقل وليس كل ذكر كذلك، لهذا نجد الحق ﷻ لما أراد أن يبين الحقوق المالية قال **وَالرِّجَالُ** ١١ ولم يقل «للرجل مثل حظ الأنثيين» لأن كل ذكر صغيراً

* - للاستزادة أكثر حول أهمية البعد المقاصدي في فهم القرآن، ينظر: التفسير المقاصدي عند محمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، ص 71 وما بعدها.

كان أم كبيراً، صحيحاً كان أم مريضاً له حق في ميراث والديه، لكن القوامة تعلقت بالصفات التي تؤهل الرجل للقيادة، لهذا فاستناده على دليل ذكر الله ﷻ للرجال وليس للذكور يجعل آية القوامة تشمل الجنسين دليل بعيد عن الصواب، لأن الله قصد الصفات الجبلية الفطرية التي تميز الرجل عن الذكر، فالعدول عن ذكر الذكور يؤكد كون الرجولة لها معان خاصة تختلف عن معاني الذكورة المجردة، ومن الباحثين من ذكر أن من خصائص الرجولة كمال العقل ورجاحته، ورباطة الجأش والقوة النفسية الدافعة للخوف والجبن¹، ولكننا نعتبر أن كمال العقل ورجاحته ليس من أسباب القوامة والقول به هو من بين أهم الأسباب التي جعلت المعاصرين يرفضون مفهوم القوامة لأن من النساء من هن أرجح عقلاً من الرجال ورغم ذلك تبقى القوامة للرجل، وبعد البحث في الصفات التي ميز الله ﷻ بها كلا الجنسين تبين لنا أن بيان أسباب القوامة واضح من الآية وهو الكسب والقيام على مصالح وأموال الأسرة لأن الله فطر الرجل بصفات تؤهله لفعل ذلك دون أن يشعر بالتكلف على عكس المرأة التي فطرها الله ﷻ على صفات مختلفة تستطيع من خلالها القيام بأدوار مهمة جداً دون تكلف منها.

فالرجل مؤهل لمواجهة صعاب الخارج والمرأة مؤهلة لمواجهة تحديات الداخل، ولو سئلنا أن هناك نساء يواجهن تحديات الخارج والداخل معاً فنقول إن الواقع أثبت هذا فعلاً ولكنهن يفعلن ذلك بتكلف وتعب ومشقة، وهذا ما صرحت به الكثير من النساء الناجحات اللواتي حملن على عاتقهن مسؤولية مزدوجة، فالعلاقة بين الرجل والمرأة ليس تنافسية كما يروج له في الحركات النسوية وإنما هي علاقة تكاملية لبناء مجتمع سليم غير مفكك.

3- تعليق على مسألة تفضيل الذكر على الأنثى:

رغم أنه سبق وذكر "أن الله فضل الرجل على المرأة بالقدرات العضلية في الخلق، وكان هذا الفضل محور الأساس في الرزق بالصيد والزراعة والتجارة، حين كانت هذه تحتاج إلى قدرات عضلية.." ² ثم حاول أن يقلص من مساحته من خلال التطور العلمي، لكننا لا نراها مسألة تفضيل بقدر ما نراها مسألة اختلاف في الصفات والقدرات والمميزات، وهي اختلافات

¹ - ينظر: مفهوم القوامة الزوجية في الفقه الإسلامي ورد الشبهات الواردة حولها، شهر الدين قالة، الملتقى الدولي التاسع، قضايا الأسرة المعاصرة في ضوء أصول ومقاصد الشريعة الإسلامية، جامعة باتنة، ص 200.

² - نحو أصول جيدة للفقه الإسلامي، شحرور محمد، ص 222.

فيزيولوجية ونفسية يقرها العلم وإن سعى البعض إلى اختزلها ولو على حساب فطرة المرأة بحجة المساواة بين الرجل والمرأة رغم أن الإسلام ساوى بينهم في الحقوق والواجبات لا في الخصائص والقدرات، فنجد مثلاً الطبيب ألكسيس كاريل¹ يقول: "إن ما بين الرجل والمرأة من فروق، ليست ناشئة عن اختلاف الأعضاء الجنسية، وعدم وجود الرحم والحمل، أو عن اختلاف في طريقة التربية، وإنما تنشأ عن سبب جد عميق، هو تأثير العضوية بأكملها بالمواد الكيماوية، ومفرزات الفرد التناسلية، وإن هذه الوقائع الأساسية هو الذي جعل رواد الحركة النسائية يأخذون بالرأي القائل: بأن كلا من الجنسين الذكور والإناث يمكن أن يتلقوا ثقافة واحدة وأن يمارسوا أعمالاً متماثلة، والحقيقة أن المرأة مختلفة اختلافاً عميقاً عن الرجل، فكل حُجيرة في جسمها تحمل طابع جنسها، وكذلك الحال بالنسبة إلى أجهزتها العضوية، ولا سيما الجهاز العصبي، إن القوانين العضوية (الفيزيولوجية) كقوانين العالم الفلكي، ولا سبيل إلى خرقها، ومن المستحيل أن تستبدل بها الرغبات الإنسانية، ونحن مضطرون بقبولها كما هي في النساء، ويجب أن يهيمن استعداداتهن في اتجاه طبيعتهم الخاصة، ودون أن يحاولن تقليد الذكور، فدورهن في تقدم المدينة أعلى من دور الرجل، فلا ينبغي لهن أن يتخلين عنه"² .

¹ - ولد الطبيب الجراح < ألكسيس كاريل > بفرنسا 28 يونيو 1873م وتوفي يوم 5 نوفمبر 1944م في باريس حصل على جائزة نوبل عام 1912 عن أبحاثه الطبية الفدّة حيث طور أساليب جديدة لخياطة الأوعية الدموية وكان رائداً في نقل وزراعة الأعضاء الحية وفي جراحة الصدر، إجازة في الطب ثم إجازة في العلوم، مارس التدريس في <ليون> عدة أعوام رحل إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام 1905م وعمل في معهد <روكفلر> للأبحاث العلمية بنيويورك نحو ثلاثين عاماً، عاد إلى فرنسا عام 1939م وكلفته وزارة الصحة الفرنسية بمهمة خاصة تتصل بالحرب، وكانت هذه المهمة تكملة لمهمة أخرى مماثلة اضطلع بها إبان الحرب العالمية الأولى حينما كان يعمل جراحاً مع القوات الفرنسية وحصل على تقدير الحكومات الفرنسية والبريطانية والأمريكية، ولقد منح من أشهر كتبه <الإنسان ... ذلك المجهول> الذي أعيد طبعه عدة مرات لأنه يشمل على كثير من تجارب مؤلفه عن الإنسان والحياة من وجهة النظر العلمية البحتة.

ينظر: الإنسان.. ذلك المجهول: ألكسيس كاريل، ترجمة عادل شفيق، دط، دت، الدار القومية للطباعة، دم، ص3-4.

² - الإنسان ذلك المجهول: ألكسيس كاريل، ص78.

* - حتى على مستوى الهرمونات نجد الأنثى لديها العديد من الهرمونات التي تختلف عن الذكر لكي تعزز سلوكاتها الأنثوية كالإستروجين والبروجسترون والأوكسيتوسين بينما نجد عند الذكر هرمون التستوستيرون، وقد أثبت الطب الحديث دور الهرمونات في التحكم في سلوكيات كلا الجنسين، أفنضرب بكل هذه الحقائق العلمية عرض الحائط لنوافق دعاء النسوية في مطالبتهن بالمساواة بين الجنسين دون مراعاة كل هذه الفروقات؟! ونحن نؤمن أن دعوى المطالبة بالمساواة هو عين الظلم للمرأة بإخراجها عن فطرتها، فالعدل الإلهي هو أن يؤدي كل جنس دوره في الحياة وفق الصفات الفطرية الجبلية التي خلقه

فقد أكد الطبيب «الكسيس» في كتابه -الذي تناول فيه الجوانب العلمية البحتة- على مختلف الفروقات الفيزيولوجية بين الرجل والمرأة وأهميتها مراعاتها، هذه الفروقات لا ينكرها إلا جاهل بها أو متعمد لإخراج المرأة عن فطرتها، ونلاحظ أن تعريف القوامه الموكلة إلى الرجل يتناسب تماما مع هذه الفروقات الفيزيولوجية*.

الله عليها، دون أن ينقص ذلك أو يقلل من شأن كلا الجنسين خاصة الأنثى التي نجد في كثير من الأمور حباها الله بميزات ترفع من قدرها وتعلي مكانتها أكثر من الذكر.

* - وناهيك عن الجانب الفيزيولوجي الذي لا يختلف فيه أرباب العلم والعقول؛ فالجانب النفسي كذلك له الأهمية البالغة، إذ أثبتت الدراسات النفسية الفروقات البينة بين الذكور والإناث، مما يؤكد أن لكل منهما مهمته المنوطة به والتي بسببها هيأ الله لكل جنس ما يناسبه من الصفات ليقوم بدوه المنوط به في الأرض على أكمل وجه، فنجد كثيرا من علماء النفس يتحدثون عن طاقة الأنوثة وطاقة الذكورة -الطاقة من طاق يطبق أي يقدر ويستطيع- فطاقة الأنوثة معناها قدرات الأنثى وطاقة الذكورة هي قدرات الذكر، لهذا نجد مثلا أن طاقة الاستقبال تزيد عند الأنثى وطاقة العطاء تزيد عند الذكر، كذلك الأنثى تزيد عندها طاقة الليونة والذكر تزيد عنده طاقة الصلابة، البرودة والهدوء والتفصيل والداخل طاقات أنثوية، الحرارة والنشاط والشمولية والخارج طاقات وقدرات ذكورية..، من هنا يتبين أن القوامه وقيادة الأسرة تحتاج طاقات ذكورية، لهذا إذا وجدنا المرأة تتحمل أعباء القيادة لوحدها وتحمل مسؤوليات الرجل فسنعلم أن طاقة الذكورة عندها مرتفعة جدا وتحتاج إلى أن توازنها لتعيش فطرتها (التوازن = 30% ذكورة 70% أنوثة والذكر العكس)، لأن علماء النفس أثبتوا أن طاقة الذكورة المرتفعة عند المرأة متعبة مرهقة لها جدا، ونعتبر كل أنثى ترى طاقتها الأنثوية بعين النقص والازدراء فإنها بعيدة عن اكتشاف ذاتها الحقيقية متخبطة بين العديد من المشاكل النفسية كعقدة النقص ومشاعر الدونية وانعدام الثقة بالنفس والشعور بالذنب وغيرها من المشاعر السلبية التي تخرج الأنثى عن فطرتها وتحتاج إلى جلسات العلاج السلوكي للتخلص منها.

وقد ألف الطبيب النفسي الأمريكي «جون غراي» كتابه المشهور «الرجال من المريخ والنساء من الزهرة» سنة 1992م، يتحدث فيه عن أهم الاختلافات بين الرجل والمرأة والتي إن لم يفهمها ويستوعبها كل طرف فإنها تؤدي إلى الخلافات بينهم، وفي أحد أقسام الكتاب عند حديثه عن حاجات الرجال والنساء؛ ذكر أن الرجال بحاجة إلى الشعور بأن هناك من يحتاج إليهم وإلى الشعور بالثقة والتقبل والتقدير، وتحتاج النساء إلى أن يشعرن بأنهن معززات ويحتجن إلى الرعاية والتقدير، وكلام «جون غراي» هذا يتوافق مع مفهوم القوامه الذي يجعل الرجل هو المسؤول عن الاهتمام بشؤون أهله ورعايتهم. ينظر كتاب: الرجال من المريخ والنساء من الزهرة، جون غراي، ترجمة حمود الشريف، د.ط، د.ت، د.د، د.م، ص 83 وما بعدها.

ينظر: <https://samahacademy.com> طاقة-الأنوثة-والذكورة، سماح العثمان، بكالوريوس علوم المختبرات الطبية التطبيقية، ماجستير في الصحة العامة.

<https://www.ahewar.org/debat/> طاقتي الأنوثة والذكورة، كاملي بزيغ، دبلوم دراسات عليا في الأنثروبولوجيا من الجامعة اللبنانية-معهد العلوم الاجتماعية، 2017 / 9 / 2.

وعليه فإن الاعتراض على قوامة الرجل بكون المرأة أصبحت مشاركة للرجل في أعماله الخاصة به كالإنفاق والسعي بعملها وخبرتها وشهاداتها فلا ميزة بينهما فيقال: "أن أثر التعليم والتثقيف لا يبلغ الخصائص الفطرية والجبلية النابعة من طبيعة تكوين المرأة، فهي خصائص قاهرة- سواء أكانت عقلية أو نفسية- لا يد للإنسان في تحويرها، ولا إمكان في تحويلها إلا إذا أمكن تحويل تركيب الدماغ وبنية الخلايا، أو تبديل وضائف الأعضاء، ذلك لأن طبيعة وظيفتها التي خلقت من أجلها -وهي الزوجية والأمومة- تتطلب تلك الخصائص، لن تنفك عنها المرأة ما بقيت أنثى تحمل وتلد وتربي .. ولو أن المرأة شاركت في بناء الاقتصاد وشاركت في الإنفاق على الأسرة، فإن هذه المشاركة غير كافية وحدها لتأهل المرأة للقوامة؛ لأن ما يعتريها من موانع فطرية، تعطل قيامها عقليا ونفسيا وجسميا بما تتطلبه القوامة من أعمال"¹.

4- كما تجدر الإشارة أن محمد شحرور عند تعريفه لميثاق الزوجية قال: "هو علاقة صهر ونسب بين رجل بالغ عاقل وامرأة بالغة عاقلة، غايتها إقامة أسرة وحياة مشتركة مدى الحياة وإنجاب ذرية، وقوام هذه العلاقة الإيجاب والقبول والعزم على الاستمرار. ولهما أن يفترقا بالطلاق بعد الزواج ضمن شروط صعبة بينها تعالى تضمن حق المرأة كاملا. وهذا الميثاق يعطيه الزوج فقط وهو أن يرعاهما في السراء والضراء والصحة والمرض والصبا والشيخوخة، وأن يحافظ على مالها وعدم إهانتها. وفي المقابل هي تعطيه الطاعة بالمعروف والعصمة والوفاء. وهذا الميثاق لا يكون إلا علنا بحضور أهل الزوج والزوجة وأكبر عدد من الناس"²، ولا نملك ونحن نقرأ هذا التعريف إلا أن نسأل محمد شحرور ماذا يعني أن يُخص الزوج فقط بإعطاء الميثاق وليس الزوجة؟ وماذا يعني أن يكون مفهوم الميثاق هو عهد من الزوج برعاية زوجته في كامل حالاتها؟ ولماذا الزوجة عليها في مقابل هذا الميثاق أن تعطيه الطاعة بالمعروف والوفاء؟ أليس تعريفك لميثاق الزوجية هو نفس مفهوم القوامة التي اختص بها الرجل دون المرأة؟ فكيف تجعل الميثاق للرجل حصرا والقوامة لكليهما حسب أهلية كل منهما؟ ولم لم تقل إن الميثاق يعطيه الزوجة للزوج في حال كانت هي المنفق عليه؟ وهنا نقع في تناقض واضح ولا نجد أمانا إلا أحد الاحتمالين: إما أن مفهوم ميثاق الزوجية عنده خاطئ أو أن مفهوم القوامة خاطئ، ولأن

¹ - مفهوم القوامة الزوجية في الفقه الإسلامي ورد الشبهات الواردة حولها، شهر الدين قالة، ص 209-210.

² - دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم: شحرور محمد، ص 106.

ميثاق الزوجية جاء صريحاً بنسبته إلى الرجل في قوله ﷺ **ثَفَّ ثَفَّ ثَفَّ** في النساء: ٢١ فيستلزم أن مفهومه للقوامة يحتاج إلى المراجعة.

5-استشهادة بقوله ﷺ ث ب پ پ پ پ پ ث ليقول أنه يعود على الرجال والنساء معا، حتى لا يسأل السائل لو عادت بعضهم على الرجال فقط فأين البعض الآخر منهم، لنقول أننا بترتيل عبارة «بعضهم على بعض» في القرآن الكريم وجدناها تعني مجموع الوحدة ككل وليس جزء من الوحدة، فعندما يقول ﷺ ث ب پ پ پ ث ث ليقول أن ذلك في الصفات: ٢٧ فهو يتحدث عن فئة الظالمين جميعا فبعض من الظالمين يسأل البعض الآخر، وكذلك في قوله ﷺ ث ب پ پ پ ث ليقول أن ذلك في الصفات: ٢٤ فالوحدة هنا هم الخلقاء وبعض منهم يبغى على بعض، وفي قوله ﷺ ث ب پ پ پ ث ليقول أن ذلك في الصفات: ٢٤ - ٢٥ فهو يتحدث عن أصحاب الجنة كوحدة ويسأل بعضهم البعض، وكذلك قوله ﷺ ث ب پ پ پ ث ليقول أن ذلك في الصفات: ٢٩ - ٣٠ فهو يتكلم عن الظالمين كوحدة، وبالعودة إلى آية القوامة ومن خلال الآيات السابقة نرجح أن الوحدة هي الناس في قوله ﷺ ث ب پ پ پ ث ليقول أن ذلك في الصفات: ٣٤ فبعض من الناس وهو الرجال فضل على بعض من الناس وهو النساء وليس كما فهمه شحرور أن بعضا من النساء والرجال فضل على بعض من النساء والرجال.

6- من بين التناقضات التي وقع فيها شحورور في تفسيره لآية القوامة ذكره أن الآية بعدما كانت تتحدث عن قوامة الرجل والمرأة جعلها في موضع آخر تتحدث عن قوامة المرأة فقط¹، لأنها جاءت لتتحدث عن صفات المرأة القيمّة وقدمت الآية حلولاً في حال نشوز هذه القيم أي تكبرها واستعلائها واستبدادها، فكانت الحلول على التوالي الوعظ للناشز سواء كانت أما على أولادها أو أختاً على إختوتها أو جدة على أحفادها مثلاً، ثمّ الهجر بالنسبة للزوجة رغم أن «ثمّ» تدل على التالي لنفس الشخص فكيف تتحدث الآية عن حل لكل النساء ثمّ تنتقل لحل يخض الزوجة فقط ثمّ تعود بذكر حل يشمل كل النساء اللواتي بيدهن القوامة؟! فهو يجمع في الأولى عدة نساء ثمّ يخصص الهجر بالزوجة ثمّ اضربوهن تعود للجميع بسحب القوامة منهن! أليس هذا نوع من الإرباك والتشويش في تطبيق الحلول والقرآن منزّه عن ذلك؟ ماهي القرينة

¹ - نحو أصول جيدة للفقہ الإسلامي: شحرور محمد، ص 324.

السلامة؟

التتابع.

شحرور، وعليه فجعل الآية جاءت لتعدد صفات المرأة الصالحة للقوامه غير صحيح.

الرجل القيم، فنقول:

مثلاً انتقد الفقهاء على فهم آية التعددية (النساء 3) بعيداً عن سياقها مما أوقعهم في استنباط

* - الضرب بالمفهوم المعنوي وليس المادي؛ أي الإعراض عن التكلم والتجاهل.

[illegible]

-الاحتمال الأول: إما أنه يلغي السياق في فهم آية التعددية فنقبل منه كذلك إلغاء السياق في هذه الآية، وهذا الاحتمال يستلزم أن يوافق على كل ما قاله الفقهاء حول التعدد وأن يتراجع عن أقواله المتعلقة به -وهو احتمال بعيد جدا كونه سرد الكثير من الأدلة التي جعلته يقتنع بأن التعددية تصح في حالة وجود الأرامل مع أولادهن فقط بسبب حرصه على ضرورة عدم إهمال السياق.

-الاحتمال الثاني: وجب عليه مراعاة السياق في الآية 128 مثلما راعاه في آية التعددية (النساء 3)، إذ لا يقبل منهجياً الاستشهاد بالسياق في آية معينة وبناء أحكام شرعية انطلاقاً ثم تجاهله في آية أخرى واستنباط أحكام بناء على إهماله؛ وفي حالة مراعاته للسياق في الآية 128 يستلزم أن يتعلق مفهوم الآية بخوف المرأة من النشوز والإعراض في حال التعدد ولا يتعلق بموضوع القوامة التي يبدد الرجل وإعطاء حلول للمرأة في حال نشوزه.

وعليه يستلزم أمرين: إما أن آية القوامة (النساء 34) تخص الرجل بالقوامة وتتحدث عن حلول للتعامل مع الزوجة الناشرة.

وإما أن الآية تتعلق بقوامة المرأة وإعطاء حلول للرجل في حال نشوزها؛ فنسأل حينها أين هي الآية التي تتعلق بإعطاء حلول عند نشوز الرجل القيم؟ ولأن الله صادق وقال ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ فإن الآية الأولى هي التي تتعلق بإعطاء حلول عند نشوز الرجل القيم، فالاحتمال الأول هو الأرجح والأقرب للصواب.

والعديد من المعاصرين ممن اهتموا بمراجعة التفاسير الموروثة خالفوا هذا الفهم للفظ النشوز فنجد الباحث سامر إسلامبولي¹ يبين أنّ النشوز هو خروج المرأة عن العرف ونظام الأسرة السائد الذي كانت تعيش فيه راضية وهو عرف لا يقوم على الظلم أو الفساد أو الحرام، كأن تحمل تدبير أمور بيتها مما تحتاج له الأسرة كي تقوم وتصلح، فجاءت «آية النساء 34» تحمل تشريعا لعلاج هذا النشوز يمارسه الزوج واحدا تلو الآخر؛ أولها الوعظ وهو الخطاب العاطفي والشعوري والتّصحيح مع الزوجة، وثانيها الهجر بمعنى الامتناع عن التواصل معها اجتماعيا وفي المضجع، وثالثها الضرب بمعنى أخذ موقف شديد يتجاوز الوعظ والهجر في المضجع إلى المقاطعة الاجتماعية والمعيشية في الحياة العامة وهو أشبه بعملية الإضراب عن التعامل حتى ترجع إلى نظام الأسرة، وهو نظام مناسب لطبيعة المرأة العاطفية وحبها للأسرة وحب الأسرة لها، ثم يبين إسلامبولي أنّ نشوز الزوج وإعراضه وإهماله وتقصيره بحق زوجته فقد بينّ المشرّع علاجا له في سورة «النساء الآية 128»، من خلال تدخل شخص ذو مكانة عند الزوجين أو حتى مندوب من مؤسسة اجتماعية لمحاولة الصلح، وهذا الحل يؤثر على الرجل لاهتمامه بسمعته في الوسط الاجتماعي الذي يعيش فيه².

9- فيما تعلق بالحلول التي قدمها الله ﷻ للرجل حال نشوز المرأة وهي العظة والهجر والضرب ولكن -وفق فهم شحرور- لم يقدم الله ﷻ حلا مثلها للمرأة حال نشوز الرجل، إذ قال شحرور الحل هو قبولها بهذا الواقع -أي نشوز زوجها القيم- أو رفضها لهذا الواقع وعند رفضها نلجأ لإصلاح البين أي التقارب في وجهات النظر، فنتساءل ألا يرى الدكتور شحرور تفضيلا

¹ - سامر بن محمد نزار إسلامبولي، باحث ومحاضر في الفكر الإسلامي المعاصر، ولد بدمشق سنة 1993م، عضو في اتحاد الكتاب العرب منذ 2008م، أسس موقعا يهتم فيه بتدبر القراء وفق منهج قرآني منطقي حنيف إنساني مقاصدي اجتماعي وفق قواعد اللسان العربي المبين، ألف العديد من الكتب منها «علمية اللسان العربي وعالميته» و «القرآن بين اللسان والواقع» و «اليهودية انغلاق فكري وإرهاب اجتماعي» و «ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة» و «دراسة نقدية لمفاهيم أصولية الأحاد الإجماع النسخ» و «تحرير العقل من النقل» و «دراسة إنسانية في الروح والنفس والتفكير». ينظر: حوار مع سامر إسلامبولي في مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2014/09/12م، ص2، منشور بموقعه الرسمي: <https://samerislamboli.com/wp-content/uploads>.

² - ينظر: رؤية قرآنية في مواضيع اجتماعية، إسلامبولي سامر، تقديم هانم العيسوي، ط1، 2019م، مؤسسة ليفانت للدراسات الثقافية، الإسكندرية، مصر، ص162-164.

في الحلول هنا وهو ينفي التمييز والتفاضل بين الذكر والأنثى؟ أليس هذا التفاضل خير دليل على اختلاف الصفات بين الجنسين وعلى وجود سلطة للرجل على المرأة أكثر من سلطتها عليه - بناء على اعتباره أن الآية 128 من النساء تخص قوامة الرجل -؟ ثم كيف لإله عادل ساوى بين الرجل والمرأة في القوامة حسب أهلية كل منهما - وفق فهم شحرور - ثم يفاضل في الحلول فيعطي للرجل سلطة أكبر من سلطة المرأة؟ مادامت الآية 128 من سورة النساء هي التي تتعلق بقوامة الرجل لماذا لم يعط الله نفس الحلول للمرأة مادامت منطقية وناجعة؛ ألا تستطيع المرأة وعظ الرجل أو هجره في الفراش أو أخذ القوامة من يده وفق تفسيره للفظ الضرب؟ ثم أيعقل من إله حكيم أن يطرح على المرأة حلا فيه احتمال بالرضا وقبول الواقع ولو أدار الزوج ظهره لأسرته وترك مركبها تتقاذفه الأيام؟ ألا يتعارض هذا الحل مع أهم مقصد من مقاصد التنزيل وهو الإصلاح في الأرض؟ فكيف لأسرة بقيادة رجل مهمل أن تكون لبنة صالحة في المجتمع؟ إلا إذا تم قبول قيادة طائرة أو مركب بحري أو مؤسسة من قبل قائد مهمل؟؟!!

ومن خلال الإجابة على هذه الأسئلة وبناء على ما ذكرناه من اعتراضات على أقوال محمد شحرور يتبين لنا أن الآية 128 من سورة النساء لا علاقة لها بقوامة الرجل بل تعلق بسياق النكاح، أما الآية التي دلت على القوامة هي الآية 34 من سورة النساء، وهي تتحدث حصرا عن قوامة الرجل للمرأة وتبين مجال القوامة - الأسرة - وأسبابها - النفقة والرعاية بالقيام على شؤون الأسرة - في مقابل ما يقدمه الرجل للمرأة تقدم له الطاعة وحفظ الغيب، ولا علاقة للطاعة بتسلط الرجل تضييقا على المرأة أو تقييدا لحريتها أو كبتا لإرادتها، لأن الحق ﷻ بين في آياته القيم الإنسانية التي وجب على الإنسان رجلا كان أم امرأة التحلي بها خاصة فيما تعلق بالعلاقات الإنسانية، لكن مجال الطاعة هنا هو تماما مثل مجال الطاعة في أي مؤسسة اجتماعية أو اقتصادية أو إدارية وجب أن يكون فيها قائد يقودها إلى بر الأمان، فهل نقبل الطاعة لقائد المؤسسة أيا كانت ونعتبرها أمرا واجبا من أجل المصلحة العامة دون أن نعتبر ذلك تسلطا أو استبدادا، ثم نرفض قيادة الرجل في أهم مؤسسة في المجتمع على الإطلاق وهي الأسرة واعتباره تفضيلا لفئة الرجال على فئة النساء؟ وإذا ما سأل قائل إن هذا التعميم يجعل القيادة

مطلقا بيد الرجل هو ظلم لفئة من النساء اللواتي يقع عليهن الظلم من قبل رجال لا يستحقون القوامة؛ وكذلك ماذا تفعل المرأة التي لا عائل لها، فنجيب بأمرين:

أ- سبق وقررنا أن القرآن العظيم عندما يسطر القواعد العامة التي تنظم المجتمع فإنه ينظر للمصلحة العامة والأصل الذي ينبغي أن يكون وليس للحالات الفردية تماما مثل قضية الإرث عند تبيينه لنصيب كل شخص لم يراع المريض والمحتاج والعاطل عن العمل والعازب والطالب والصغير والكبير، فالكل سواء عند تقسيم الميراث يأخذ الصبي نصيبا مساويا للرجل العامل، تماما كما القوامة الفطرة التي جبل عليها الرجل تقتضي أن يتحلى بخصال الرجولة التي تؤهله للقيادة ومواجهة الخارج، لذلك جاءت آية القوامة عامة، واختصت الآية بالأسرة رغم وجود نساء لا عائل لهن، لكن المقصد من القوامة هو قيادة الأسرة التي أسست تماشيا مع مقصد تعمير الأرض الذي لا يكون إلا بوجود الأسرة، فجاء قانون القوامة يتماشى مع النظام الفطري الذي وجب أن يكون دون أن يشمل الحالات الخاصة.

ب- بما أن الحق ﷻ أحصى في كتابه كل شيء وقد سبق في علمه ما كان وما سيكون وما لم يكن لو كان كيف سيكون؛ فكما علم أن قانون الإرث لا يراعي الحالات الخاصة وسبق في علم العليم ﷻ أنه سيكون أفراد أحوج من أفراد فقد قدم الحق ﷻ الوصية على الإرث وجعل قوانين الإرث بديلة في حال لم تكن الوصية أو لم تستغرق كل المال تحقيقا للعدل؛ فكذلك الأمر في موضوع القوامة فقد علم ﷻ أنه سيكون من الرجال من لا تصلح لهم القوامة لابتعادهم عن الفطرة التي فطروا عليها لأي سبب أو عارض كان، لذلك بين ﷻ الحلول في كتابه في حال لم يتم التوافق بين الطرفين أو كانت المرأة غير راضية عن معاملة الرجل القيم عليها، وذلك من خلال الإصلاح ما استطاعا إلى ذلك سبيلا وتدخل الأهل في الإصلاح بالنصح والإرشاد والعودة إلى المنهج الرباني المسطر في كتابه الذي ينص على الإحسان والعشرة بالمعروف وعدم الظلم، فإن تعذرت كل طرق الإصلاح جاز الفراق بينهما وقد بين الحق ﷻ كل الأحكام المتعلقة بالطلاق بطريقة تحفظ حقوق المرأة وتدفع أي ضرر قد يقع عليها.

"ولا شك أن التنزيل الحكيم قد أعطى المجتمع، أفرادا ومجموعات، وأعطى الأسرة زوجا وزوجة ثمّ أما وأبا وأولادا وأعطى الإنسان ذكرا وأنثى اهتماما كبيرا، فجاءت آياته ترسم الخطوط

العريضة لما يجب أن تكون عليه العلاقات بين هؤلاء جميعاً¹ فالقرآن يعلم أنه ستكون نساء دون عائل يعولهن أو يقوم على أمرهن أو نساء اضطرن لإعالة أنفسهن وعائلاتهن فحتما فسيجدن في التنزيل الحكيم ما يعينهن ويوجههن ويبين لهم طريق الفطرة المناسب لهن فيعيشن بعزة وكرامة وحفظ إن هن اتبعنه.

10- أحببتنا أن نختم مناقشتنا لأدلة شحرور في مفهومه للقوامة بالإشارة إلى علاقة هذا المفهوم بنظرية النوع الاجتماعي -أو الجندر-^{*}، وخطورة تبنيّه أو تطبيقه على المجتمع^{**}، وهي نظرية

¹ - نحو أصول جيدة للفقه الإسلامي: شحرور محمد، ص 316.

^{*} - مفهوم الجندر هو من المفاهيم الحديثة التي تبلورت أفكارها حسب المراحل التاريخية التي مرت بها، وقد اختلف في تاريخ بداية انتشار مفهومه، فمنهم من يقول بداية الثمانينات كمصطلح بارز في قاموس الحركة النسوية في أمريكا الشمالية ثم أوروبا، ومنهم من يقول قبل ذلك أو بعده، ويمكن القول إن اتفاقية «سيداو» سنة 1979م التي بلغ عدد الدول الموقعة عليها 160 دولة من أصل 185 هي المحطة البارزة التي طفا من خلاله مفهوم الجندر إلى السطح. ينظر: واقع بعض حقوق المرأ من خلال الجندر-دراسة تحليلية من منظور التربية الإسلامية-، مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد 164، الجزء الثاني، يوليو 2015م، ص 311-314.

ينظر أيضا: مصطلحات نسوية.. الجندر: شبكة النبا المعلوماتية، <https://annabaa.org/nbanews/62/279.htm> وهو مقال مطول يثني على نظرية الجندر ويقدم مفاهيم الجندر بما يوافق منظمة العمل الدولية التي أرجع لها الفضل في استخدام هذا المصطلح.

وأبرز من طبق النظرية فعليا هو «جون ماني» المتخصص في علم النفس، على طفل رضيع اسمه «بروس» أراد من خلاله أن يثبت أن الإنسان يولد محايدا جندريا، والتنشئة فقط هي التي تكسبه صفات الذكر أو الأنثى، أي أن خصال الإنسان ليست ثابتة ومتأصلة فيه وهي خاضعة للسلوك والتجربة والثقافة، ورغم أن التجربة كانت فاشلة بامتياز وتصنف ضمن الجرائم الإنسانية، وقد أدت إلى انتحار «بروس» ثم انتحار أخيه التوأم وقد صرحا بذلك قبل انتحارهما بسبب المعاناة النفسية والجسدية، غير أنه يروج لها كذبا وتلفيقا بنجاحها من اللوي المسيس للعلم، بل يتم ذكر المروجين لها في الأمم المتحدة باعتبارهم روادا في المطالبة بحقوق المرأة ومساواتها مع الرجل، مثلما فعل مع المدرسة الفرنسية «سيمون دوبوفواغ» التي منعت من التدريس في كل مدارس فرنسا بسبب سلوكها مع الطالبات، والفشل الذريع للتجربة هو خير دليل على أن كلا من الأنثى والذكر يفطر على صفات معينة وفريدة لكل نوع ولا يشترك كل منهما فيها. ينظر: الجندر «النوع الاجتماعي» - حقيقته وما وراءه - الجزء الأول - القيني إيد،

<https://www.youtube.com/watch?v=IkdkmCrtC0U>

^{**} - ننوه على أننا لا نتهم محمد شحرور أو أي واحد من المفكرين الإسلاميين ممن يحمل نفس مفهومه عن القوامة بأنه يروج لنظرية النوع الاجتماعي من خلال آرائه، غير أن الحركات النسوية ومناصري هذه النظرية تلقفوا هذا المفهوم واستغلوه في الترويج لأفكارهم الشاذة البعيدة عن الفطرة، مثل ما قامت به مؤخرا المحامية الأردنية هالة عابد من تقديم دورة تدريبية

تقوم على إثبات أنّ التنشئة الاجتماعية أقوى من النوع الطبيعي، ولا وجود لأدوار فطرية يقوم بها الذكر والأنثى، وما شاع منها في أذهان الناس فهي أدوار نمطية ليس لها أساس علمي ولا استعداد فطري ولا علاقة لها بالجنس، أي أن الفتاة إذا نشأت في بيئة على أساس أنها ذكر فستقوم بنفس أدوار الذكر دون وجود فارق والعكس صحيح، ونشر مفهوم الجندر في الأوساط الإسلامية يسعى لإلغاء مفهوم القوامة، وتلقّفت هذه الحركات النسوية (Feminist) هذه الأفكار والتفسيرات للتأكيد على تبني الإسلام لنظرية الجندر، كما تم تأليف كتاب تقام منه ورش تدريبية للمعلمين والتلاميذ في بلاد المسلمين وفيه العديد من التطبيقات للدارسين من خلال الأسئلة والأدوار التي يكلفون بأدائها؛ عنوانه "الدليل المرجعي: المصطلحات والمفاهيم الأساسية وتمارين تدريبية حول الجندر"، ونشر في هذا الكتاب الجدول الزمني لنقاش «الجنس مقابل الجندر» هذه الثنائية التي أثارت العديد من النقاشات بين العلماء والباحثين عبر العقود، وللإجابة عن سؤال فيما إذا كانت خصال الإنسان ثابتة ومتأصلة فيه أم خاضعة للسلوك والتجربة والثقافة أو ناشئة عنها، وفي الفصل الثالث منه «الذكورة والأنوثة» ذكر أن هذه الصفات هي اجتماعية بحتة أوجدتها وعززتها العادات والأعراف وقواعد السلوك والتفكير الأبوي والمصلحة من أجل استيعاب كيفية تطور الذكورة والأنوثة بمرور الزمن¹.

"ويستخدم نشطاء الحركة النسوية الإسلامية المصادر الإسلامية الأولية لوضع إعادة تفسير مبني على الأساس الجندري للقرآن من أجل استرداد حقوقهن الممنوحة ووضع حد لعدم المساواة في المجتمع"²، وقد ورد فعلا هذا الكلام في الفصل العاشر «الحركة النسوية الإسلامية» من الدليل المذكور آنفا للترويج لمفهوم القوامة الخاطيء في المراجع الإسلامية المعاصرة للتأكيد على صحة مفهوم الجندر إذ يقول الدليل: "تستخدم الحركة النسوية الإسلامية المصادر الإسلامية الأساسية لوضع تفسير للقرآن يكون عادلا من الناحية الجندرية بهدف استعادة

للنساء تعلمهنّ مبادئ النسوية، وصرّحت في أحد لقاءاتها أنه علينا إما أن نتخلى عن النص الذي يوحي بمفهوم القوامة السابق أو أن نجدد التفسير لنفهمها بمفهوم معاصر يناسب وضع المرأة حاليا.

¹ - ينظر: الدليل المرجعي: المصطلحات والمفاهيم الأساسية وتمارين تدريبية حول الجندر، برنامج منفذ من قبل مجلس البحوث والتبادل الدولي، (IREX) وممول من الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية (USAID)، نشر عام 2020 في عمان الأردن، ص 38-48.

² - الجندر «النوع الاجتماعي» - حقيقته وما وراءه، قنبي إياد، الدقيقة 22:00.

حقوق المرأة الممنوحة لها دينياً، ووضع حد لانعدام المساواة في المجتمع، وقد تمكنت المرأة من تعبئة قدرتها الذاتية على الفعل لتخطو في منطقة كانت تحت سيادة الذكور تقليدياً، وهي تفسر بعض الآيات القرآنية الأساسية المتعلقة بدور المرأة مثل تلك المتعلقة بالفوقية الذكورية وأدوار المرأة الأسرية والاجتماعية والاقتصادية¹.

فقد أتاحت الحركة النسوية الإسلامية الفرصة للمرأة لحشد وتعبئة قدرتها الذاتية على الفعل ودخول المناطق الذكورية التقليدية، من خلال تفسير بعض الآيات القرآنية ذات الصلة بدور المرأة، مثل تلك المرتبطة بالولاية والقوامة وأخرى مرتبطة بأدوار المرأة الأسرية والاجتماعية والاقتصادية، والهدف من ذلك هو القضاء على مفهوم القوامة الإسلامي من خلال نشر مفهوم الجندر لأن الذكر إذا كان لا يتميز بشيء في أصل خلقته وفطرته على الأنثى فلماذا تكون له القوامة، فغير هذا المفهوم نظرة المرأة للرجل فأصبحت تراه ندا لها بعدما كان عوناً وسنداً، وأصبحت تسعى لتخوض كل غمار خاضه الرجل لتثبت قدرتها فبدت العلاقة بينهما وكأنها في حلبة صراع وأدت إلى حالة من عدم الاستقرار المجتمعي وتخريب منظومة الأسرة، رغم أن العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام هي علاقة تكاملية لا ندية فيها²، فمهمة الاستخلاف في الأرض تقتضي أن يكون لكل من الذكر والأنثى صفات معينة تكاملية بينهما حتى لا يحدث اختلال وعدم توازن في الأرض، فلماذا لا بد لكل جنس أن يركز على مهمته ويستغل مهاراته للقيام بدوره كما ينبغي بحب وإبداع ليجزيه الله ﷻ الجزاء الأوفى، وبناء على ما اطلعنا عليه من أبحاث حول مفهوم الجندر وعلاقته بموضوع القوامة الإسلامية - خاصة منهم الدليل المذكور - فإننا نرى أن انتشار هذه الأفكار الشاذة البعيدة عن الفطرة والمؤذية لكلا الجنسين

¹- الدليل المرجعي: المصطلحات والمفاهيم الأساسية وتمارين تدريبية حول الجندر، المرجع السابق، ص 136.

²- ما كتبه في هذا التعليق مقتبس بتصرف من: فيديو بعنوان الجندر «النوع الاجتماعي» - حقيقته وما وراءه، و إبرة التخدير لنشر النوع الاجتماعي للدكتور إيتاد القنبي على قناته الرسمية مرفقاً لكل ما ذكره بالأدلة والوثائق العلمية.

وللاستزادة أكثر حول مفهوم الجندر وأثره على العلاقات الأسرية خاصة بين الرجل والمرأة ينظر:

الجندر وقانون الأسرة الجزائري، مذكرة ماستر في الحقوق والعلوم السياسية، إعداد شيخاوي صابرين وطياية سيف الدين، إشراف د. الزين رشيد، جامعة محمد بوضياف-المسيلة، الجزائر.

(الجندر).. المفهوم والغاية!!، نورة السعد، جريدة الرياض، <https://www.alriyadh.com/15331>.

نظرية الجندر: كيف يُصنع الإذعان؟، أمين صوصي علوي، 2015/4/16،

<https://doc.aljazeera.net/magazine>.

خاصة المرأة والمعادية للصفات الجبلية التي اختص بها كل جنس عن الآخر في الأوساط الإسلامية قد وجد له رافدا قويا في المصادر الإسلامية القديمة والحديثة؛ فالقديمة من خلال تفسيراتهم ذات الطابع الذكوري التي تقلل من شأن المرأة وتستند إلى مرويات منسوبة كذبا وزورا إلى خير البشرية وأرحمهم* حتى أن منهم من فهم القوامة بأنها تأديب للنساء فيقول مثلاً: "ثأ ب ب ب ث أي مسلطون على أدب النساء والأخذ على أيديهنّ، قال قتادة: ذكر «لنا» أن رجلا لطم امرأته على عهد نبي الله، فأنت المرأة نبي الله، فأراد نبي الله أن يقصها منه فأنزل الله: «الرجال قوامون..»¹ وغيرها من المفاهيم العليلة التي تنظر للمرأة نظرة دونية تنسبها لخير البشرية -حاشاه-، أما الدراسات الحديثة من خلال استنباط بعضهم لمفاهيم جديدة مخالفة لمقاصد القرآن الكريم كاستنباط محمد شحرور وغيره لمفهوم القوامة الذي يقوم على الخصائص والمميزات وليس الجنس، ما يؤكد على الحاجة الملحة لإعادة النظر في أسلوبنا في التعامل مع الآيات القرآنية وضرورة اهتمام الهيئات العلمية بإخراج تفسير معاصر للقرآن الكريم يقوم على

* - الكثير من هذه الأحاديث إن لم تلقَ فإنها دخلت إلى الموروث الإسلامي عن طريق الإسرائيليات لِمَا شاع في الديانات السابقة عن النظرة التحقيرية الدونية للمرأة، وقد استند دليل الجندر المذكور آنفاً إلى هذا الأمر في الفصل الرابع =عند حديثه عن الهيمنة الذكورية، حيث ذكر فيه أن المرأة وصفت بالشيطنة وتم الإساءة إليها كونها أقل منزلة من الرجل، واستدلوا بما ذكره المؤلفون الدينون ومفسرو النصوص الدينية خاصة العهدين القديم والجديد من أذكار حول تمييز الآباء وكون حواء ونسلها من الشريرات، وتستند النسوية الإسلامية لهذه الأقوال في رفضها للأحاديث الإسلامية، بينما كان الأصل ففي الخطاب الديني الإسلامي أن يرفضها أولاً كونها تعارض مقاصد التنزيل وتطعن فيه ولا ننتظر إلحاق هذا الفضل للحركات النسوية: ينظر الدليل المرجعي: المصطلحات والمفاهيم الأساسية وتمارين تدريجية حول الجندر، ص 53، 55.

ينظر كذلك كتاب: ما وراء الحجاب.. الجنس كهندسة اجتماعية، فاطمة المرينسي، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، ط4،

2005م، المركز الثقافي العربي، المغرب، ص11 وما بعدها.

1- تفسير القرآن العزيز: ابن أبي رَمَيْن أبو عبد الله المري، ت أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، ط 1 (1423هـ/2002م)، الفاروق الحديثة مصر- القاهرة، 366/1، والغريب أننا نجد من المعاصرين من يمر على مثل هذا القول فيستنكره فقط لكونه احتزل القوامة في تأديب النساء ومعاقبتهم بالضرب ونحوه، دون أن يناقش أصلا رفض فكرة الضرب المادي التي نسبت للإسلام إما زورا وكذبا أو سوء فهم وقصر في الاستنباط. ينظر: التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، وفاء توفيق، تقديم إدريس مقبول، د.ط، 2018م، أفريقيا الشرق، المغرب- الدار البيضاء، ص138.

مراعاة المقاصد والإمام بمتغيرات الواقع في إطار الثوابت ليكون مرجعا حقيقيا ينسف كل المفاهيم الباطلة التي ألحقت بالقرآن الكريم.

وعليه واستنادا إلى ما سبق من ردود وأدلة فإن العدل الإلهي المنصف المكرم لكلا الجنسين اقتضى أن تكون القوامة بيد الرجل تماشيا مع فطرته من باب التكليف لا التشريف؛ إذ القوامة هي أن يقوم على أمر المرأة تدبيرا واهتماما بمعاشها ورزقها وكسوتها ومسكنها، أي بكل ما يتعلق بالجانب المادي لأن مفهوم القوامة في الآية تعلق بمقصد الإنفاق، وهذا التكليف بالإنفاق تناسب مع صفات الرجل الجبلية التي فطره عليها والتي تقتضي منه الكد والسعي وتحمل المسؤولية ومواجهة الصعاب في الخارج من أجل توفير الراحة والهدوء والسكينة لأهل بيته وهو ما يؤهل المرأة حينها بالقيام بأعظم دور لها في أسرته لا يقوى غيرها للقيام به على أكمل وجه مثلها فالعلاقة بينهما تكاملية، لذلك لا تجب النفقة على المرأة في بيتها ولو كانت غنية ووجب على زوجها أن ينفق عليها حسب سعته ومقدرته ولو كانت أغنى منه، ثم إن هذه القوامة هي مهمة قيادة وتسيير بالدرجة الأولى ولا علاقة لها بالأفضلية أو الخيرية من ناحية الخلق مثلما فهم الأوائل بقولهم أن الله ﷻ جعل القوامة للرجل لأنه خير وأفضل من المرأة بدليل جعل النبوة في الرجال حصرا، وهذا فهم سقيم بعيد عن مقاصد وغايات التنزيل، فالنبوة مثلها مثل القوامة من ناحية وجود الكد والسعي ومواجهة التحديات والصعاب في كليهما مع فارق الأهمية، فكلاهما يتناسب مع الصفات الجبلية للرجل ولا يتناسب أبدا مع الصفات الجبلية الفطرية للأنثى لذلك اصطفى الحق ﷻ مريم على نساء العالمين وكلفها بأعظم مهمة كونها أما للنبي فهل يصح أن نقول أن عيسى أفضل من مريم وكلاهما تم اصطفاؤه من قبل الرحمن لأداء مهمة معينة تتناسب مع صفاته الفطرية! وهل يمكن لمريم بطبيعتها الأنثوية أن تجابه المخاطر والصعاب التي واجهها عيسى ﷺ؟!.

ولا علاقة للقوامة بالمفاهيم العليلة السخيفة التي تبرر للرجال سحق شخصية المرأة وإلغاء حريتها وتقييدها واستعبادها أو إذلالها أو التقليل من شأنها، لأن مهمة القوامة هي الإشراف على تسيير لأهم مؤسسة في المجتمع على الإطلاق، حيث تكون العلاقة بين أفراد الأسرة قائمة على التعاون والتشاور والود والاحترام لبناء مجتمع متحضر يعمر الأرض بالعمل الصالح، فمثلما نقبل في أي مؤسسة وجود رئيس لها لا بد أن يطاع لتنجح المؤسسة، وأي سفينة لها قبطان لا بد أن

يطاع لتصل إلى بر الأمان وأي طائرة لها قائد لابد أن يطاع لتصل الطائرة بسلام، دون أن يقلل هذا من قيمة المرؤوسين أو ينقص من شأنهم، لأن الطاعة هنا طاعة إدارية تقتضيها المصلحة وطبيعة المهام والقدرة ولا علاقة لها بقيمة الأشخاص، فكيف نقبل الطاعة في كل المؤسسات ونستهجنها في أعظم وأخطر مؤسسة في المجتمع كونها اللبنة الأولى التي من شأنها أن تبني المجتمع أو تهدمه؟.

وفي ختام هذا المبحث نؤكد على مسألتين:

1-إصابة محمد شحرور في مناقشة بعض المسائل الفقهية التي تعلّق الحكم فيها بالمقصد كموضوع الوصية، فما نراه اليوم من تشدد وتعتت البعض بالتمسك بحرفية النصوص وتقديس اجتهادات المتقدمين دون الالتفات إلى مقاصد الخطاب ومراعاة تغير الواقع يدعم ما قاله شحرور، فنحن بحاجة إلى فقه متجدد يراعي التطور والتغير المتسارع في الواقع، فالسفر للمرأة لمسافات طويلة أصبح آمناً، وزكاة الفطر التي أخرجها النبي ﷺ من أصناف محددة لتحقيق كفاية المحتاج حسب ما يستعمله الناس حينها هو تحديد ظرفي لأنسب الوسائل وأبلغها في تحديد المقصد، وغيرها من القضايا التي لم تكن معروفة في العصور السالفة والتي تستدعي الاجتهاد فيها بنحو يتوافق مع الواقع ولا يصطدم مع مقاصد القرآن، ولا يخفى على أحد أن هناك العديد من الاجتهادات الفقهية المعاصرة من العلماء والباحثين لمواكبة مستجدات الواقع تحت عدة مسميات، ولكن يبقى كثير منها لازال متأثراً بالفقه الموروث لا يتجاوز آراء قائله وإن أخطأوا، ولا يقبل أقوال معارضيهِ وإن أصابوا، ولعلّ خير دليل على ذلك هذه الحملات الشرسة التي تقام ضد كل مخالف لهم، إذ لم تكتف هذه الحملات برفض أفكار المعاصرين ممن لم يدرسوا التخصصات الشرعية كأمثال الدكتور محمد شحرور والدكتور عدنان إبراهيم وغيرها بل طالت كذلك المتخصصين في علوم الشريعة كأمثال الدكتور طه العلواني المتخصص في أصول الفقه، والدكتور سعد الدين الهلالي المتخصص في الفقه المقارن في الأزهر، وعلوم اللغة كالدكتور يوسف أبو عواد، وكل الاتهامات الموجهة لهم تصبّ في قالب واحد وهو مخالفة الموروث والطعن في السنة دون مقارعة الحجة بالحجة والانفتاح على تغير الواقع وتطور العلوم التي لا تخالف المقاصد الإلهية.

2- تبين لنا رغم أهمية مراعاة ضابط المقاصد في فهم الآيات القرآنية، غير أن محمد شحرور عندما وظف هذا الضابط مستقلا في بعض الآيات دون تعضيده بضوابط أخرى كالسياق وأهمية فهم المقصد من الآية دون عزله عن مقاصد وحكم التنزيل الأخرى حتى لا يخالف بعضها بعضا، وإعطاء السلطة للواقع بإطلاق دون ضوابط، وإهمال قاعدة الترتيل في بعض المواضع..؛ كل هذا أوقعه في أخطاء أثناء الفهم منها كراهيه في فريضة الصيام والفدية، ومنها أفكار خطيرة تم استغلالها للترويج لأفكار شاذة معادية للفطرة، مثلما رأينا في مطلب القوامه.

خاتمة الفصل:

جاءت محاولة شحرور في فهم وتدبر التنزيل الحكيم كربة منه في إثارة العقل العربي وإعادة مكانة العقل وهيمنة الكتاب الحكيم ورفع التقديس عن كلام أي شخص، كونه يرفض واقع الفكر العربي وما ارتبط به من ثقل المرجعية التراثية التي أحيطت بهالة من التنزيه والتزكية بلغت حد إلحاق النص التراثي بكيئته بقدسية القرآن الكريم؛ إلحاقا إن لم يكن على وجه التصريح به في الأقوال فإن شواهد لم تزل ماثلة في الأفعال، مستنكرا إغلاق باب الاجتهاد بجعل اتباع الأئمة السابقين أصلا من أصول الدين، كل ذلك وما كان على شاكلته من الدعوات التي لم تقدر الفكر العربي الإسلامي إلا نحو الجمود والتخلف والتحجر والتأزم، إذ جرت الروح التقديسية للآراء السابقة وعدم مواكبة الكثير من الآراء والفتاوى لمقاصد التنزيل ومتغيرات الواقع إلى قطع الصلة بين الدين والواقع، رغم امتلاك الأمة لكتاب خالد يتسم بالفاعلية والواقعية والشمولية والعالمية؛ كل ذلك كان دافعا قويا لمحمد شحرور لتبني قراءة معاصرة للتنزيل الحكيم وصل فيها إلى العديد من النتائج الجديدة المخالفة للمعهود، وقد وقفنا في هذا الفصل على بعض ركائز منهجه عموما وما كان له أثر على فهم مقاصد التنزيل والأحكام القرآنية على وجه الخصوص، وفيما يلي نقدم أهم النتائج التي نخلص إليها من دراستنا لتوظيف المنهج المقاصدي في فهم القرآن الكريم عنده.

1- تعدد المرجعيات النظرية التي يرجع إليها محمد شحرور في استنباطه للأحكام الشرعية من الآيات القرآنية، إذ لا يعتمد على قاعدة المقاصد فقط، بل وظف إلى جانب البحث المقاصدي نظريات أخرى كنظرية الحدود واللغة وغيرهما.

2- التزام محمد شحرور جانب الموضوعية العلمية في نقده ونقاشه ورده على سابقه ومخالفه، وحرصه على انتقاء الألفاظ ذات البعد العلمي والبعيدة على الشخصية، مع تجنبه لإطلاق الأحكام على أعيان الأشخاص بالذم أو التسفيه أو التقليل من قيمة جهودهم، وإنما النقاش عنده ينصب في إطار الخلاف العلمي، مع تأكيده على رفض تقديس الأشخاص والتعصب للأقوال والآراء مهما كان صاحبها أو زمنها، ودعوته لعرض منهجه للمناقشة والتقييم والتصويب، وتأكيده على ضرورة وأهمية فتح باب الاجتهاد، ليكون اجتهادا محكوما بإطار الهيمنة للقرآن ومركزيته في التجديد.

3- التأكيد على أهمية انفتاح الدراسات الشرعية عموما، والقرآنية خصوصا على العلوم الإنسانية جميعا بما فيها الفلسفة التي كثيرا ما ارتبطت في التراث الإسلامي بالإلحاد والكفر والزندقة؛ انفتاحا إيجابيا يأخذ من سليمها ويرد سقيمها، مع مراعاة مقاصد القرآن الكريم التي جاءت مراعية لتغيرات الواقع ومستوعبة لجميع مستجداته.

4- ميّز محمد شحرور بين أسلوب القرآن الكريم واستعماله للسان العربي، وبين أسلوب العرب واستعمالهم له، إذ يشتركان -القرآن ولغة العرب- في اللسان العربي ويختلفان في الأسلوب، وتأكيده على ضرورة العودة لفهم القرآن في إطار سياق لغة القرآن وربط الدلالات اللغوية للآيات بسياق أسلوبها القرآني المبين لأسلوب لغة العرب، لذا يعتبر شحرور المعنى موجودا داخل لغة النص نفسه لا داخل لغة المتلقي العربي، لذلك نلاحظه كثيرا ما يعود لداخل القرآن ليكتشف معنى دلالات الألفاظ بتطبيق قاعدة الترتيل.

5- يعتبر محمد شحرور -حسب اطلاعي- أول من نبّه على وجود فرق في المعنى بين بعض الكلمات القرآنية كالترتيل والقراءة والتلاوة والكتاب والقرآن، وأول من لفت الانتباه لقاعدة الترتيل ومفهومها في القرآن الكريم بين المعاصرين، غير أنه أخطأ في تمييز العديد من هذه المعاني، انطلاقا من نفيه للتّرادف في القرآن الكريم على اعتبار أن التّرادف في مفهومه هو تعدد الأسماء الدالة على ذات الشيء، بينما هو في حقيقة الأمر دلالات متعددة لمدلول واحد

تشارك في المعنى وتختلف في الصفات، فتعدّد الأسماء في اللغة العربيّة يرتبط بدلالة كل اسم من تلك الأسماء على صفة جزئية خاصة موجودة في ذات الشيء، وتختلف عن الصفة الأخرى التي يدل عليها الاسم الثاني، وما دلالتها على الشيء في كليته إلا من قبيل المجاز، فلا مانع من وجود مسميات متنوّعة لشيء واحد تتفق في الدلالة على ذات الشيء من حيث كليته وتختلف في الصّفة الجزئية فيه، ولقد أدّى به هذا الفهم الخاطي للترادف في لغة العرب، إلى سوء فهم معنى الكتاب والقرآن فاعتبر كل منهما شيئاً مخالفاً للآخر وقد بيّنا أنّهما يدلّان على شيء واحد مع اختلاف الصّفة الجزئية التي يشير إليها كل منهما في ذلك الشيء.

6- تأكيد محمد شحرور على إعادة مركزية القيم الإسلامية في منظومة التشريع الإسلامي، كون العبادات والشّعائر الدينيّة -على أهميتها- فإنها تبقى ممارسات فردية وتأثيرها الإيجابي يقع أكثر على الفرد، أمّا القيم يمكن أن تكون بذاتها أساساً لنهضة حضاريّة عامّة للمسلمين وللإنسانيّة جمعاء لتعلّق أثرها بالمجتمع، لذلك نجد القرآن الكريم قد شدّد في العقوبة الدنيويّة في كلّ ما من شأنه أن يؤثّر على سلامة وأمن المجتمع، فالغاية من منهجه هو إقامة التدين كظاهرة فردية، والقيم الإنسانية كظاهرة اجتماعية.

7- من أهم المزالق التي وقع فيها محمد شحرور إعطاء السّلطة للواقع على النّص مهما كان، وقوله بأن النّص لا بد أن يوافق الواقع، وقد بيّنا رغم أهمية مراعاة متغيرات الواقع إلا أنّ النّص جاء إمّا ليستوعب مستجدات الواقع الموافقة للفطرة أو يصوّب ويقوم ما خالفها فيه، فبعض أحداث الواقع خروج عن فطرة الله التي فطر الناس عليها، وعليه فالدّعوة إلى مراعاة الواقع واستحضار متغيراته في التجديد مصحوبة -حتماً- بضرورة التّمييز بين المستجدات الفطريّة الطّبيعية التي اقتضاها تطوّر الإدراك المعرفي وبين المتغيرات المخالفة للفطرة والصفات الجبلية التي فطر الله ﷻ عليها البشرية، فالمقاصد جاءت لتستوعب المستجدات الموافقة للفطرة وتقوّم المتغيرات البعيدة عنها، ولعلّ في موضوع حدود اللباس وحدود العلاقات بين الذكر والأنثى وقضية القوامة والتنوع الاجتماعي خير دليل على ما نقول.

8- جعله للتّغيير والتّجديد مطلوباً لذاته لا لغاياته؛ وذلك من خلال دعوته الى تغيير كل الموروث وعدم مراجعته ورفضه لفكرة المعرفة التراكمية في الفهم الدّيني، فإصابة الحق تستدعي مراجعة شاملة تكون علمية وموضوعية تقبل ما أثبت الفحص العلمي صحّته وتردّ ما أثبت

بطلانه، ولا تقوم على الرّفص الجذري والمسبق، فالطّابع التراكمي المعرفي موجود في كل العلوم، بما فيها العلوم التجريبية التي يستشهد بها، فالعالم في العلوم التجريبية أو الإنسانية يبني علمه على أساس المعرفة التراكمية فيكمل على الصّحيح منها ويقوم اعوجاج الخاطئ فيها أو يرفضه، وكل الاكتشافات العلمية تثبت ذلك، أما دعوى الهدم والبناء من جديد فهي مضیعة للوقت والجهد والمال سواء كان في العلوم الإنسانية أم التجريبية.

9- مخالفة محمد شحرور لقواعد منهجه التي سطرّها في كتابه في العديد من الآراء التفسيرية التي تبناها، كعدم مراعاة السياق في فهمه لبعض الآيات، وعدم تتبع قاعدة الترتيل في عدّة كلمات قرآنية ما أدّى به إلى استنتاج مفاهيم خاطئة مثلما حدث في مفهوم لفظ «يطيقونه» في الصّيام حيث استنتج أنّها عبادة على الخيار بين الصوم أو الفدية لأنّه فهم معنى يطيقونه أي يستطيعونه.

10- بناؤه للكثير من الاستنتاجات التي توصّل إليها على استقراء ناقص وتعميم متسرّع، فالحكم الذي يستنبط بالاستناد إلى شواهد جزئية لا يمكن أن يخصّ إلا تلك الشواهد، ولا يمكن تعميمه على باقي الشواهد إلاّ بعد الفحص العلمي وإثبات موافقة باقي الشواهد له، كما أنّ شحرور في العديد من المرات يتعامل مع الشواهد تعاملًا انتقائيًا، فيورد منها ما يتفق مع منهجه وما يقرّره من الأحكام ويتجاهل ما يخالفها.



الفصل الثاني

في بيان توظيف طه جابر العلواني
للمقاصد في فهم القرآن

مَهْيَدٌ

فِي التَّعْرِيفِ بِالْعُلُوَانِي

٨: في التعريف بالعلواني.

طه جابر العلواني باحث وعالم دين ومفكر مسلم¹، عراقي ولد بمدينة الفلوجة، منطقة الحصوة بمحافظة الأنبار سنة 1354هـ / 1935م، اتجه بعد حصوله التعليم الابتدائي، ثم شهادة المدرسة الآصفية الدينية بمسقط رأسه، نحو القاهرة بمصر أين حصل على شهادة الثانوية الأزهرية سنة 1953م، ثم على شهادة الليسانس كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر سنة 1959م وشهادة الماجستير سنة 1986م، ليتخصص بعد ذلك في دراسة في أصول الفقه أين حصل على شهادة الدكتوراه سنة 1972م بجامعة الأزهر بمرتبة الشرف الأولى في تخصص «أصول الفقه» وقد أوصت اللجنة المناقشة بالأزهر بطباعة رسالته بنفقة الأزهر وتبادلها مع الجامعات الإسلامية، ولقد شغل طه جابر العلواني خلال مسيرته العلمية العديد من المناصب العليا في كبرى الجامعات الإسلامية في العالم من بينها: أستاذ كرسي الإمام الشافعي الفقه وأصوله والفقه المقارن بجامعة قرطبة فرجينيا والتي كان رئيسا لها ما بين 1986م و 2007م، أستاذ الفقه والأصول بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض ما بين سنتي 1978م-1984م، ومدرس كلية الدراسات الإسلامية، مدرس الدراسات الإسلامية في كلية الدراسات العسكرية بجامعة بغداد منذ سنة 1964- وحتى 1979م، وكما شغل منصب أستاذ زائر لجامعة القاضي عياض بمراكش المغرب ابتداء من سنة 2000م وحتى وفاته، وأستاذ زائر للجامعة الإسلامية العالمية في كوالالمبور، ماليزيا منذ سنة 1989م، وأستاذ زائر بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة الجزائر، كما شغل مناصب في العديد من الجامعات الأخرى، وعضوية عديد المحافل العلمية العالمية -ذات الصلة بالدراسات الإسلامية منها- كالجمع الفقهي الدولي بجدة، والمجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي بمكة، والجمع الملكي لبحوث الحضارة بالأردن، ورئيس المعهد العلمي للفكر الإسلامي سابقا، ورئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية وكندا لمدة 16 سنة ما بين 1988م-2000م، كما شغل منصب مستشار قانوني في الحقوق الخاصة بوزارة الداخلية في المملكة العربية السعودية من عام 1975م وحتى 1976م، ومدير أكاديمية طه العلواني للدراسات القرآنية.

¹ - ينظر: أكاديمية العلواني للدراسات القرآنية، <https://alwani.org/?p=3078> مختصرا.

توفي طه جابر العلواني في الرابع من مارس سنة 2016م عن عمر ناهز 81 سنة، بعد مسيرة علمية حافلة نال فيها عديد الجوائز والأوسمة كأفضل إنجار في خدمة العمل الإسلامي وأفضل كاتب في الإسلاميات...؛ وعمل خلالها على تحديد الفقه الإسلامي، وإعادة بعث روح الاجتهاد من خلال مشروعه الفكري الرامي إلى استعادة مركزية القرآن في الفكر الإسلامي، معتبرا أن هذا الفكر لن يعرف التجديد والإصلاح إلا من خلال العودة إلى القرآن المجيد وتكريس هيمنته وحاكميته عن كل ما سواه من النصوص الدينية والخطابات الفقهية الموروثة والتي يرى أنها تأتي في الواقع الفكري الإسلامي في المركز بدل القرآن الكريم ما كرس جمود العقل وتخلف الأمة وتأخرها، وفي إطار هذا المشروع الكلي تندرج جل جهوده الفكرية ومؤلفاته العلمية التي خلفها وراءه بين مقالات وحوارات وندوات وملتقيات وكتب باللغتين -العربية والإنجليزية- تناولت بالدراسة أهم القضايا المتعلقة بالتشريع الإسلامي وكانت كتاباته في «مقاصد الشريعة» من أنفس ما كتب، من مؤلفاته:

- تحقيق ودراسة كتاب (المحصول في علم أصول الفقه) الإمام فخر الدين الرازي، وقد قامت جامعة الإمام محمد بن سعود بطبعه ونشره في ست مجلدات 1980م.
- الاجتهاد والتقليد في الإسلام، القاهرة: دار الأنصار، 1980م.
- أصول الفقه الإسلامي: منهج بحث ومعرفة، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1988م.
- أدب الاختلاف في الإسلام، ط1، 1985م، ط2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م.
- إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر، فرجينيا، 1994م.
- ابن تيمية وإسلامية المعرفة، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م.
- الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والمنطلقات، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.
- الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.

- التعددية: أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.
- حاكمية القرآن، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997م.
- إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997م.
- في فقه الأقليات المسلمة (ضمن سلسلة: في التنوير الإسلامي) القاهرة: نخضة مصر، 2000م.
- مقدمة في إسلامية المعرفة، بيروت: دار الهادي، 2001م.
- إصلاح الفكر الإسلامي، ط2، بيروت: دار الهادي، 2001م.
- مقاصد الشريعة، بيروت: دار الهادي، 2001م.
- الخصوصية والعالمية في الفكر الإسلامي المعاصر، بيروت: دار الهادي، 2003م.
- أبعاد غائبة عن فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعاصرة، القاهرة: دار السلام، 2004م.
- نحو منهجية معرفية قرآنية: محاولات بيان قواعد المنهج التوحيدي للمعرفة، بيروت: دار الهادي، 2004م.
- ابن رشد الحفيد: الفقيه والفيلسوف، مراكش: جامعة القاضي عياض، المطبعة الوطنية، 2006م.
- أزمة الإنسانية ودور القرآن الكريم في الخلاص منها، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.
- الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.
- الوحدة البنائية للقرآن المجيد، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.
- لسان القرآن ومستقبل الأمة القطب، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006م.
- لا إكراه في الدين: إشكالية الردّة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم. ط2، مشتركة بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومكتبة الشروق الدولية، 2006م.
- نحو موقف قرآني من النسخ، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2007م.
- نحو التجديد والاجتهاد، مراجعات في المنظومة المعرفية الإسلامية، أولاً: الفقه وأصوله، القاهرة: دار التنوير، 2008م.
- التعليم الديني بين التجديد والتجميد، القاهرة: دار السلام، 2009م.

- نحو إعادة بناء علوم الأمة الاجتماعية والشرعية، طه جابر العلواني، منى أبو الفضل، القاهرة، دار السلام، 2009م.
- معالم في المنهج القرآني، القاهرة: دار السلام، 2010م.
- نحو موقف قرآني من إشكالية المحكم والمتشابه، القاهرة: دار السلام، 2010م.
- إشكالية التعامل مع السنة النبوية، هرنند، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2014م.
- من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف، هرنند - فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1438 هـ، 2017م.

لقد انصبَّ الجهد الفكري لطفه جابر العلواني على بناء فقه إسلامي مقاصدي قرآني المرجعية، ومعاصر القضايا واقعي الأهداف يستجيب لمتطلبات العصر، وينطلق من القرآن الكريم بوصفه مرجعية عليا للشريعة وحاكما على كل ما عداه، وحسب طه جابر فإن الغاية الكلية لدعوى التجديد التي رفع شعارها، هي بناء فقه مقاصدي إسلامي قرآني يحقق عالمية رسالة الإسلام وإنسانيتها، بما يتيح لها تحقيق خلاص الإنسانية من خلال تكريس معاني التوحيد والحرية والعدالة وال عمران بما يحقق واجب الخلافة الموكلة إلى الإنسان، هذا المسعى سيجعل العلواني يبني مفاهيم جديدة ورؤية مغايرة لفهم القرآن والسنة تنتهي به لإنكار عدد من الأحكام والقضايا الموروثة عن التراث، والتي من بينها مسألة حد الردة، وحد الرجم، ومسألة التشريع بالسنة النبوية وتحكيمها على القرآن، بالإضافة إلى تقديمه تصوّرا مختلفا حول المقاصد الكبرى للقرآن الكريم، فحاول أن يبني منهجا علميا لفهم القرآن والكون، ومن ثم نقد وتمحيص التراث على ضوءهما، ونسعى خلال هذا المبحث نحو الوقوف على معالم منهج العلواني في فهمه وتفسيره، وكيف توصل من خلال هذا المنهج للاستدلال على ما يقول به من الاجتهادات، فرأينا أن نعرض الفصل في ثلاثة مباحث، نتناول في أولها مقومات بناء الفكر المقاصدي حسب طه جابر العلواني، وفي ثانيها مقومات قراءة وفهم النص المقدس، وفي المبحث الأخير سنقف عند نموذج من نماج اجتهاد طه جابر العلواني من خلال مراجعته لحكم الردة على ضوء مقاصد القرآن الكريم، فنسعى في كل نقطة من محاور هذه المبحث إلى عرض آراء طه جابر العلواني وحججه فيها بحياد، ثم ما يمكن أن يورد عليها من الملاحظات أو الاعتراضات والردود.



المبحث الأول:

مقومات وأسس بناء فكر مقاصدي إسلامي

للتعامل مع النصّ الديني

المطلب الأول: نقد المنهج الإسلامي في تفسير النصّ

المطلب الثاني: الدعوة لإعمال العقل

المطلب الثالث: الدعوة لإعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية

مُهَيِّد:

حاول طه جابر العلواني خلال بحثه الموسوم بالجمع بين القراءتين وضع الأسس الإستيمولوجية والفلسفية لبناء "منهج معرفي متكامل" يقوم على المرجعية القرآنية تبعا لهيمنة هذا النص، ولكن هيمنة النص القرآني عند طه جابر العلواني لا تكون هيمنة للخطاب ذاته بقدر ما هي هيمنة لتأويلات هذه الخطابات بما يتماشى وعصر هذا التأويل، وطه جابر العلواني وإن كان يدعو لحاكمية القرآن على ما سواه فإننا نلمس في كتاباته وجود ثلاثة مستويات من الحاكمية، وهي "حاكمية الله المباشرة" وهي الحاكمية التي تتمثل في خضوع كل الوجود للإرادة الإلهية، وحاكمية القرآن وتتمثل في المقصد الرباني من المعاني والغايات المتضمنة فيه، ولا تتحقق على مستوى الواقع إلا باستيقان مطابقة الفهم والتمثل الإنساني لحقيقة المقصود الرباني، وحاكمية الإنسان وهي حاكمية التأويل، وهي متحققة من خلال حقيقة هيمنة الإنسان واستخلافه وتسخير الكون له، وهو يمارس حاكميته هذه من خلال تأويل الكون والقرآن في محاولة لبلوغ المراد الإلهي، أي أنّ تمثّل النص يكون في كل مرحلة وفق مقتضى فهم وتأويل تلك المرحلة دون أن يعني هذا المطابقة الحقيقية والضرورية لمقصود الله ﷻ من النص ودلالة النص (المشهد أو المقروء).

فهو تأويل يستثمر في كل مرحلة ما توصلت إليه المعرفة الإنسانية في محاولة تتجاوز تأويل المرحلة السابقة، نحو تأويل جديد يفترض أنه أقرب لحقيقة الدلالة النصية والإرادة الإلهية، دون أن يلزم عن ذلك أن هذا القرب حاصل فعلا فقد يكون التأويل التالي الذي نستثمر فيه كل ما توصلنا إليه من المعرفة والفلسفات والمناهج أبعد عن حقيقة المراد من سابقه وهذه الحاكمية الإنسانية تنطلق من استخلاف الله للإنسان على كل ما في هذا الوجود فهي حاكمية خارجة عن الفاعلية المباشرة لإرادة الله ﷻ، لأن الله ﷻ قد شاء أن يجعل في هذا الإنسان فاعلية خاصة به متمثلة في العقل، ثم يسلط هذه الإرادة الإنسانية على كل الموجودات، وهو يلج بها مجال تأويل القرآن الكريم، لتحقيق هذا الفهم الكلي وفق هذا التصور، فإن طه جابر العلواني ينطلق من نقد المنهج التراثي في الفهم والتفسير وهو ما سنتوقف عنده من خلال المطلب الأول من هذا المبحث.

المطلب الأول: نقد المنهج الإسلامي في تفسير النص.

يرى طه جابر العلواني أن القرآن الكريم الذي هو الأصل المنشئ للسنة النبوية والشريعة ولكل علوم الدين، نص مهيمن يمتنع الامتناع كله على أن تهيمن عليه رؤية، أو قراءة أو تفسير، فهو غير قابل للحصر في الزمان ولا مكان ولا في معنى من المعاني التي يخلقها البشر وإن كانت تدور حول القرآن نفسه، لأنهم لو أطاقوا الكشف عن مكنوناته واستفاد معجزاته، لما بقي بعد ذلك معجزا ولا بطل التحدي في امتناع الإتيان بمثله، وعليه فإن هذا القرآن متجدد في معانيه ثابت في مبانيه، يستجيب في كل عصر من الأعصار لمطالباته، "وإذا حاول أحد أن يضع القرآن الكريم -بإطلاق- في إطار فهم بشري محدد في زمانه ومكانه، أو أسلوب أو منهجية خطاب معين، فإنه بذلك يصادر على القرآن العظيم خاصية من أهم خواصه الكثيرة وهي الإطلاق، فالقرآن العظيم نص مطلق يستطيع الناس أن يفهموه في كل عصر، وفي كل مكان، بطريقة تجعلهم قادرين على معالجة مشكلاتهم انطلاقا من هديه وتوجيهه، مستفيدين من اللغة التي نزل بها وتطورها الدلالي واتصال الفهم والتأويل والتفسير بمناهج السلف الصالح"¹، ولهذا فإن الفهم النهائي للقرآن لا يتحقق إطلاقا، لأن معناه متجدد إطلاقا وهذه هي معجزته البالغة، وهذا لا يعني أن القرآن يتبدل بل معناه أنّ مدارك الإنسان تتطور بقدر ما تتوصل إليه في كل مرحلة من مراحل حياتها من المعرفة، وبقدر ما تتطور مناهجهم وتتقدم بحوثهم، وكذلك بقدر ما تستجد مشاكلهم وتوسع أسئلتهم.

فلقد أودع الله ﷻ كتابه المجيد من أسرار الوجود ونواميس الكون، ما يهيئ للإنسانية في كل عصر، أن تجد في العودة إليه جواب أسئلتها، وحلول أزمتها، لأنه مهيمن على كل شيء كان قبله أو يكون بعده، وكيف يمتنع ذلك عنه وهو كلام الله العالم بما كان وما لم يكن، وبما يكون وكيف سيكون، ويعلم الذي سبق في علمه سبحانه وتعالى أنه لا يكون، ويعلمه لو كان كيف سيكون استوعب الوجود كله فامتنع أن يستوعبه فهم أو يبلغ منتهاه فكر، ولكنه يكشف لأهل كل زمان عن شيء من نفسه بقدر حاجتهم إليه وجدهم في طلبه، ثم لا تنفذ معانيه بعد ذلك أبدا ولا تبطل معجزته قائمة ما دامت السموات والأرض ولهذا كان الرسالة الخاتمة والشرعية النهائية التي حوت تفصيلا من كل شيء كما قال ﷺ: **رَأَيْتُ بَابَ بَابِ بَابِ**

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: طه جابر العلواني، ص 144.

ثُ الأعراف: ٥٢، لذلك فإنه "حين يأتي أهل عصر من العصور ليقولوا أن فهمنا البشري للقرآن الكريم هو الفهم الوحيد فإن ذلك يعني أنهم قد أعلنوا هيمنة فهمهم ذاك على القرآن العظيم وعارضوا هيمنته المطلقة وإعجازه الدائم المستمر، وحولوه إلى جانب من جوانب تراثهم يأخذ الناس منه ويتركون، ولذلك فقد أعلن القرآن الكريم في مواضع عديدة هيمنته على كل ما عداه من كتب سماوية فكيف تهيمن عليه أفهام البشر في أي عصر من العصور؟!"¹، وإنه لما كان ذلك كله ممتنعاً فالواجب على كل أهل زمان من أمة الإسلام أن يجدوا في طلب معانيه، ويلجؤوا إليه يتدبرونه ويطلبون فيه حلول أزمت زماهم فيعطيه من ذلك بقدر جدهم في الطلب، وإخلاصهم في القصد فإن اجتهدوا وجاهدوا أصابوا فتقدموا، وإن هم تناقلوا في الطلب وتواكلوا في النية فاتتهم خيراته وامتنعت عنهم أعطياته فتخلفوا وتقهقروا ولذلك صح أنه "لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، والذي صلح به أولها كتاب الله وهدى رسوله ﷺ في قراءته وفهمه وتنزيله على واقع الحياة، مع الحفاظ على إطلاقه"².

عندما صح ما تقدم عنده ذهب طه جابر العلواني إلى أن تجدد الفهم لا يحصل إلا بتجدد البحث، والبحث لا يتجدد إن كان يتحدد بذات الطريقة والمنهج ولا ينظر في مناهج المتقدمين، يستفيد منهم حيث أصابوا ثم يشكر لهم الفضل، ويظهر مكن الخلل حيث ما أخلوا فيسده ليحصل الغاية، ويستكمل المسير، ثم يلتبس لهم العذر ليوافق الأدب، فقد طفق طه جابر العلواني ينظر في كفايات البحث الفكري والفقهية في كتب التراث الإسلامي، لعله يجد المنفذ لإعادة بناء وتحديد الحركة واستكمال الغاية، وتجاوز الكبوة، فرأى أن أمر الدنيا كلها مرتبط بهذا الدين، وأن الدين كله مرتبط بكتاب الله ﷻ، وبسنة نبيه ﷺ التي كانت بيانا وتمثلاً لهذا القرآن.

فأقر أن أول ما يجب استصلاحه من مناهج البحث الإسلامي هو منهجية قراءة وتفسير القرآن الكريم فانطلق يحاول تبيان مواضع الخلل في مناهج المتقدمين، والتي تتلخص عنده في ظاهرة أساسية حكمت قراءة القرآن منذ ظهور كتب التفسير وحتى يوم الناس هذا وهي إشكالية التجزئة والفصل بين مكونات القرآن الذي هو كل واحد لا يتجزأ. ثم نظر في مشكلة فهم

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: طه جابر العلواني، ص 144.

² - المرجع نفسه: ص 147.

نصوص السنة الخادمة لهذا القرآن اتباعا وتفسيرا وبيانا فوجد أعظم المشاكل المعيقة لفهمها التعويل على الرجال وتجاهل تبعيتها للقرآن الكريم، فانطلق من نقد هذه المناهج وما كان فيها من الخلل نحو محاولة إعادة تشكيل قواعد منهجية لفهم النص الديني الذي هو نص السنة والقرآن، وتتجلى مظاهر هذا القصور في منهج المتقدمين كما تتضح لنا في كتابات طه جابر العلواني في أربعة مظاهر، يحاول طه جابر العلواني تبيان وجه قصور تعامل المتقدمين معها، ثم السبيل إلى سد الخلل فيها ورفع الزلل عنها، فإذا تم له ذلك كله، اقترح منهجا جديدا في قراءة النص الديني وفهمه.

أولاً- مشكلة المباني والمعاني: الكلام كله يتشكل من المزج بين عنصرين، بين الألفاظ المحبوكة التي هي جسد الكلام ومادته الملموسة بالسمع في النطق وبالنظر في الكتابة وهذه نسميها المباني، وهي من الكلام بمثابة اللبن من البناء، وبطبيعة الحال فإن الباني لا يضع اللبن كيف ما اتفق وإنما يجاور بينه وفق نظام معلوم، ويُقيَّم عوجه، ويحسن رصفه حتى يقوم الجدار، وكذلك المتكلم يفعل مع الكلمات، وهذا الشيء الناتج عن ترتيب اللَّيْنِ في الجدار أو الكَلِمِ في القول نسميه المبني، فمبنى النص ألفاظه المتصلة، فإذا قلنا مباني القرآن أو السنة أردنا بذلك كلمات كتاب الله ﷺ داخل المصحف، وكلمات رسوله ﷺ داخل الحديث.

أما المعاني فهي طي اللفظ، وطي الفكرة، ونعني بطي اللفظ ما تسعه الكلمة من المعاني الممكنة المقبولة في وضع اللغة كما في المعجم حقيقتها ومجازها، وأما طي الفكرة فنعني به ما يقع وراء الجمل والنصوص من المعاني الناتجة عن التوليف بين الألفاظ المحمَّلة بمعانيها، وهذا التوليف إما أن يحصر معاني اللفظ ويضيّقها، وإما أن يوسّعها ويمدها، بحسب السياق والمقام وبراعة المتكلم، ولنفهم ذلك لنأخذ مثلاً كلمة «أسد»، وهي تعني في التواضع جنساً مخصوصاً من الحيوان، لكن لو أن قائلًا قال: «رأيت اليوم أسداً يجادل عن الحق» لفهم المتلقي من لفظ أسد غير معناه في المعجم لأنه يفهم منه معنى الرجل الشجاع يجادل عن الحق، هنا وسعت العبارة من المعنى المطوي تحت اللفظ، وكذلك كلمة «عين»؛ من معانيها في وضع اللغة العضو من الجسد، والنبع من الماء، فلو أن متكلماً قال: عين محمد لفهم المتلقي أن الكلام عن هذا العضو من جسد محمد، ولو أخذنا نفس العبارة «عين محمد» وقلنا: «شربت من عين محمد»، هنا سيفهم السامع أن الكلام عن نبع الماء، وهكذا يتضح كيف يفعل التركيب في معنى الكلمة طياً وتوسيعاً.

ولما كان القرآن الكريم كلاماً من جهة طبيعته، كان ككل الكلام يشتمل على المعاني وعلى المباني، ولما كان إلهياً من جهة مصدره فقد كان معجزاً في بنائه وتوليفه من جهة، والحاجة لفهمه وتفسيره من جهة ثانية إذ لا سبيل إلى العمل به من غير فهم، وكثيراً ما اختلف أهل التفسير في وجوه صرف معنى من معانيه، أو في علّة بناء مبنى من مبانيه، فظهر نتيجة لذلك الاشتغال بلغته فهما وشرحاً وتفسيراً وتبعاً لذلك عمل أهل التفسير على الكشف عن أسرارهِ وتبيان مواطن الإعجاز فيه، فكتب الجاحظ عن نظم القرآن ما جعله موضوعاً لقضية الإعجاز، واقتفاه أبو بكر السجستاني، وأبو زيد المبلخي في بحث نظم القرآن وسر الإعجاز فيه أهو راجع إلى ألفاظه أو معانيه وتنازعوا في ذلك فذهب الجاحظ إلى إثبات المبنى عن المعنى قائلاً بأن إعجاز القرآن يكون في تفرّد مبانيه لأن أشرف الكلام كله ما تفرد بمبناه، وأمّا المعنى فهو عموماً فمتاح للناس فقال: "المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والقروي والبدوي، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وصحّة الطّبع، وكثرة الماء، وجودة السّبك"¹، وأن تجويد الكلام صياغة وضرب من التصوير، وذهب ابن رشيق القيرواني إلى الانتصار للمعنى مع الإقرار بفضل اللفظ قائلاً: "إنّ اللفظ جسم وروحه الجسد"² ونجد في الباحثين في قضية لغة القرآن بين موافق للقول الأول أو رافض له منتصر للثاني*، لا يبالي طه جابر العلواني بهذا السّجال، وبالمصيب فيه والمخطئ، بقدر ما يعبأ بآثره على قراءة القرآن الكريم فهما وتفسيراً.

¹ - دلائل الإعجاز في علم المعاني: الجرجاني عبد القاهر بن عبد الرحمن، ت محمود محمد شاكر أبو فهر، ط3 (1413-1992)، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، السعودية، 256/1.

² - خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية: عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، ط1 (1414-1996)، مكتبة وهبة، دم، 86/1.

* - من الموافقين لكلام الجاحظ ابن خلدون في المقدمة والشّاطبي في الاعتصام والموافقات، ونجد دروزة في العصر الحديث سار على نفس النّسق في اعتبار لغة القرآن موافقة لأساليب العرب، ومن المخالفين لهذا القول والمنتصرين لتمييز أساليب القرآن عن أساليب العرب الرماني والباقلاني ومن وافقهم من المعاصرين كثر كأحمد أمين في «فجر الإسلام» وطه حسين وسامر إسلامبولي ومحمد شحرور وغيرهم كما سيأتي الإشارة إلى هذا الموضوع في الفصل الثالث.

ينظر كذلك: معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، الحسين عبد القادر محمد، د.ط، د.ت، دار الوثقائي للدراسات القرآنية، دمشق، ص75-76، وص من هذا البحث.

فساعد هذا النزاع عن مكنم الإعجاز على حمل أهل التفسير على العناية بجزئيات محددة، وإلحاق لسان القرآن بلسانهم لقصور عندهم في فهم المراد «بالقرآن العربي»، وظنوا أن القرآن محكوم بلسان العرب في زمان التنزيل، فاشتغلوا بالبحث فيه عن جزئيات لغتهم، فنتج عن ذلك أن شاب عربية القرآن ولسانه "كثير من الغموض، الذي يمكن رده إلى مجادلات علماء العربية وعلوم القرآن في قضايا المعرب والدخيل، والأحرف السبعة، والاشتراك اللفظي، والقراءات، والحقيقة والمجاز"¹ ما أدى إلى حصر البحث في معجزة القرآن في جوانب مخصوصة منه، فتفككت وحدته وتفرقت معانيه، وانصرف العلماء إلى العناية بالألفاظ على حساب المضامين والأحكام، بحيث أصبح النظر في اللفظ من جهة الدلالة مقدما على النظر في الحكم من جهة المقصود.

يرى طه جابر العلواني أن هذا أول مواطن العيب في فهم القرآن وإدراك معجزته لذلك يقترح تصورا مغايرا لهذا التصور يفرد فيه القرآن بعربيته الخاصة لا من باب مخالفته للوضع العربي فهو عربي لا مرأى في ذلك، ولكن القرآن الكريم المهيمن على كل شيء، مهيمن على هذا اللسان الذي وضع به، لأن الكلمة في القرآن الكريم تأخذ موقعا خاصا ومتفردا يتحدد في إطار هذا النص حصرا، وإن لم تفقد مرجعيتها الدلالية وتقطع صلتها بالوضع العربي لأن ذلك سيجعل السبيل إلى فهمه متعذرا، فما يميز القرآن الكريم أن "كل كلمة من كلماته وإن بدت مرادفة أو مماثلة لأختها، فإنها تشتمل على معنى آخر إن لم تدل عليه بلفظها وبالاستعمال القرآني لها فإنها تدل عليها في سياقها وبسياقها"² والكلمة القرآنية تمتاز بسياقها المتفرد وإطارها المعجز الذي هو كلام رب العالمين وهذا السياق يمارس هيمنته وفرادته على اللغة فلا يمكن أن تكتسب الألفاظ مدلولاتها إلا في إطار هذا السياق الذي يحفظ شموليتها واستمراريتها ومعاني قدسيته.

لذلك يذهب طه جابر العلواني إلى اعتبار القرآن الكريم يمتاز بلسان أو بعربية خاصة به، تحيل على كل تلك الدلالات والمعاني المحمولة في نصه ما أدركنا منها وما لم ندرك وأن السياق "في

¹ - ينظر: مقاصد الشريعة، العلواني طه جابر، ط1 (1421هـ/2001م)، دار الهادي، بيروت، لبنان، ص 130.

² - الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون: العلواني طه جابر، ط1 (1427هـ/2006م)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ص 14.

القرآن الكريم هو المنتج للدلالة والموجه إلى المدلولات¹، ومن هنا لا تكتسب مباني القرآن معانيها من الوضع العربي وإنما يمثل هذا الوضع مرجعا للإفهام والإبانة للمخاطبين، اقتضته الضرورة المترتبة على قصديته في التوجيه والإرشاد للبشرية، ولكنها تستمد معانيها من الإطار الخاص والمتفرد الذي تمتاز به عن مثيلاتها في كلام العرب شعرا ونظما، وللوصول إلى هذه المعاني لابد من الوعي بصلات المباني الداخلية أي بعلاقتها بباقي أجزاء النص القرآني، ثم الوعي بعلاقتها الخارجية مع الوضع العربي الذي يكون بمثابة الحاشية أو الشفرة التي تسهل الوصول للمعنى لكنها لا تحدده لأنه يتحدد داخل البنية القرآنية في كليتها وشموليته ووحدها البنائية المتفردة، يقول "إن لسان القرآن يخرج باللفظ عن كونه مجرد لفظ، لأنه يحمل اللفظ طاقات دلالية لم يعهدها أحد في تلك الألفاظ قبل نطق القرآن بها، فهو يفرغها ويملؤها، ويمنحها معاني ودلالات ما كان لشاعر أو ناثر² أن يأتي بها، فليس لسان القرآن هو لسان العرب بل العربية هي لسان القرآن، والعرب أخذوا من هذا اللسان بقدر ما أودع الله فيهم من القدرة على اكتساب اللغة لكنهم لم يأخذوا كله، وكله هذا موجود في القرآن ومعاني لسان العرب هي التي عليها أن ترجع إلى لسان القرآن ترتوي منه لتتجاوز أزمتها فهو الذي يحيا ولا تحييه، فإعجاز القرآن الكريم ليس في الأصوات المتقطعة ولا في التركيبات الصوتية المتباينة وما تحيل عليه من الدلالة، وإنما هو "أمر آخر فوق ذلك كله، فلا يمسه اللسانيون، ولا يستطيعون العروج إلى عليائه لا بالتحليل ولا بالتفكيك ولا بمناهج اللسانيات"³، ولا بشيء من ذلك إلا بتدبر القرآن في وحدته وكليته وشموليته ومحاولة الأخذ من بعضه لفهم بعضه كما كان منهج النبي ﷺ، وأما أن يحصر لسان القرآن في لسان العرب، ثم لا ينظر في معانيه إلا من جهة ما عرفوا هم في مبانيهم من المعاني، فذلك هو العجز عن إدراك ما فيه من القداسة والحاكمة والفردة والتفرد. ولعل هذا الذي يذهب إليه طه جابر العلواني من الخصوصية التي يمنحها المتن

¹ - الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون: العلواني طه جابر، ص 14.

² - لسان القرآن ومستقبل الأمة: العلواني طه جابر، ط 1، (1427هـ/2006م) مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ص 17، لهذا نجده انتقد كلام الشاطبي في الاعتصام والمواقفات حول القرآن الكريم وأنه لابد أن يفهم بمعهود لسان العرب عصر التنزيل وعدم قبول الأفهام المستحدثة وكذلك أمية الشريعة تبعا لأمية الأمة، وأورد تعليقات ابن عاشور في مقدمة كتابه ونفيه لكلام الشاطبي. ينظر: المرجع نفسه، ص 58 وما بعدها.

³ - لسان القرآن ومستقبل الأمة: المرجع السابق، ص 17.

القرآني للألفاظ وما يحملها به من جديد المعاني والدلالات هو العلة في عدم جواز الصلاة بغير العربية، ذلك أن النّقل والترجمة لا يحمل من هذه المعاني والدلالات إلا المعنى الجزئي الذي أظهره التفسير واستوعبته لغة العرب وهذا يمكن نقله، لكن باقي المعاني القدسية والأسرار المكنونة في طيّ لغة القرآن وعربيته ولسانه، تمتنع عن النّقل والترجمة لأنّها لم تدرك ولم تستفد، لذلك كانت العبادة به واجبة بلسانه المتعبّد به، كما أنزل المتعبّد له، لا بلسان المتعبّد، فإذا قال "الحمد لله رب العالمين" قالها بما أودع الله فيها من المعاني الخفية والأسرار القدسية المبطّنة في كلماتها، لا بالمعنى القريب الظاهر للفظ الحمد الذي يدركه التّالون بتفاوت، فحين يقرؤون القرآن بلسانه وعربيته، يكونون جميعها متعبّدين لله بذات المعاني الموجودة في لفظ القرآن وإن لم يستووا في إدراكها.

ثانياً- مشكلة الوسائل والمقاصد: يمكننا مبدئياً أن ننطلق من مفهوم المبنى والمعنى لنصل إلى مفهوم الوسيلة والمقصد من خلال المقابلة بينها، فالكلام أو الألفاظ هي وسائل القرآن، والمعاني مقاصده وهذا أوّل ما يظهر من التّقابل في الشريعة الإسلامية بين الوسيلة والمقصد، ثم إذا نظمت في النظم والبناء والتوليف وما وقع فيه من الإعجاز علمت أن هذا النظم ليس مقصوداً بذاته وإنما المقصود منه هو ما يترتب عن عجز البلغاء الفصحاء من فطاحلة اللّغة وأقحاح العرب دون هذا القرآن فيحصل بالعجز عن مجاراته التصديق له بصدقه، فلم تكن الغاية من الإعجاز فيه العجز بما يكون فيه المشقة، وإنما ما يكون في تلك المشقة من الرّحمة بما تحمل عليه من التصديق له والعمل به فتكون العاقبة تخفيف ورحمة وهداية، على ما في الوسيلة من إعجاز وتعجيز.

والشريعة كلّها قائمة على هذه العلاقة بن المقاصد التي هي غاياتها المطلوبة بذاتها، وهي علم ظهر مع ظهور عدّة مصنفات حديثية بعنوان العلل وعلل الشرائع وعلل الفرائض والنوافل وعلل الصوم وغيره من الأحكام منذ منتصف القرن الثالث هجري¹، ويرى طه جابر العلواني أنه على رغم هذه العناية المبكرة بعلل الشريعة إلا أن هذه العناية لم تتطور وأهملت فغلبت على الفقهاء المسلمين العناية بالأحكام التي هي وسائل الشريعة، دون أن "تأخذ قضية تعليل الأحكام المدى المرجو منها، فلم تصغ في إطار قواعد علمية كلية، ولم تشكّل بنية أساسية لعلم

¹ - مقاصد الشريعة: العلواني طه جابر، ص 5.

يختصّ بهذه المسألة الهامة، فتطورت حركة الاجتهاد من دون أن تتكامل معها دراسة المنحى المقاصدي للشريعة"¹، ما ترتّب عنه جمود الفقه، والتقليد الحرفي، ورد الأصول إلى الفروع، والاحتكام على القرآن إلى غيره فصارت السنّة مقدّمة عليهما جميعاً وتكرست ثقافة احترام السابق الأكبر سناً ورفض النقد والتّجديد وكان من شأن ذلك كله أن يدفع بالفقه الإسلامي وبالأئمّة كلها في الكثير من الأزمات، التي كرسّت الخلاف والجمود، وجرت الخروج من دائرة التاريخ، بما كرسّته من "حساسية شديدة لأية مراجعة لآراء أو مذاهب تكلمت بها شخصيات كرسّت مشروعيتها ومكانتها التاريخية في العقول والقلوب والنفوس"² وهو هنا لا ينكر فضل المتقدمين، ولا يبخل جهمهم فيقرّ لهم بفضل السبق ويلتمس لهم العذر إذ كان اجتهادهم لأهل زمانهم بمعطيات زمانهم، وجهودهم المحمودة في خدمة الشريعة "كانت مرتبطاً بالسقف المعرفي الذي كان سائداً وبالحالة الفكرية العامة"³ في زمانهم، وذلك مبلغهم من العلم بكتاب الله ﷻ الذي لا يحاط به وهو بكل شيء محيط.

لذلك يقول بضرورة تجدد الفقه عبر المراجعة الشاملة، وتحديد أحكامه بما يتوافق مع مقتضيات العصر ويخضع لمقاصد الشريعة، فلا تكون الدّنيا هملاً من الدّين ولا يكون الدّين عارضاً بين النّاس وضرورات زمانهم فيلتمسون الحيل للقفز على أحكامه، وانتهاك حماه بفعل ما يزرع تحته من ضغط المرجعية التّراثية الجامدة الرافضة للتّجديد ما جعل العالم الإسلامي يسقط في الإصر والأغلال ويصبح الدّين مشقة بعد أن جاء ليكون رحمة وتخفيفاً، و"إذ بذلك التّراث يحيط بنا ويدفع ببعض الفقهاء إلى اللّجوء إلى ما عرف بفقه المخارج والحيل"⁴، ويحتال عليها كما احتالت الأمم السّابقة في شريعتها وعند إذ نكون سواء، إذ يكونون قد حرفوا الكلم عن مواضعه، ونكون قد حرفنا الحكم عن مقاصده.

يحاول طه جابر العلواني في كتابه مقاصد الشريعة التأسيس لفقه إسلامي مقاصدي ينطلق من الغايات الشرعية المطلوبة بذاتها للنظر في الوسائل وتحديد أحكامها، بما يتيح للفقه أن يتجدد بحسب متطلبات كل عصر وما يستجد مقتضياته وأسئلته، وإن كان علم المقاصد لم يبدأ مع طه

¹ - مقاصد الشريعة: العلواني طه جابر، ص 5.

² - ينظر: المرجع نفسه: ص 13-14.

³ - المرجع نفسه: ص 136.

⁴ - المرجع نفسه: ص 40.

جابر العلواني، فإن ما يقدمه طه جابر يختلف وإن توافق في الرؤية مع من سبقه فإنه يختلف معه في منهجه ويرجع هذا الاختلاف إلى نقطتين أساسيتين نبينهما كما يلي:

1- اعتبار المقاصد قرآنية كلها: لقد دأب جمهور المتقدمين من علماء المسلمين إلى اعتبار السنة هي المصدر الثاني من مصادر التشريعي، وتبعاً لذلك عدوها مصدراً تالياً للقرآن الكريم في التشريع المقاصدي، أي أن المقاصد عندهم قسمان؛ مقاصد قرآنية نص عليها القرآن وبينتها السنة، ومقاصد سنية استقلت السنة ببيانها، وذهبوا إلى القول بأن: "السنة: هي المصدر التشريعي الثاني لبيان المقاصد والغايات الشرعية؛ وذلك من خلال تأكيدها وتقريبها للمقاصد التي ذكرها القرآن وأشار إليها، ومن خلال ما استقلت ببيانها وانفردت به عن القرآن الكريم إزاء ذكر بعض الحكم والأسرار لبعض الأحكام التي لم يرد ذكرها في القرآن الكريم أو التي ذكرت في القرآن دون بيان مقاصدها"¹، فعمل السنة النبوية الشريفة في المقاصد يكون حسب قولهم هذا في ثلاث أشياء؛ التأكيد على المقاصد التي بينها القرآن، تبيان مقاصد الأحكام التي لم يبين القرآن مقاصدها، تشريع مقاصد للأحكام التي جاءت بها السنة وشرعتها ولم يرد دليل عنها في القرآن.

أما طه جابر العلواني فإنه ينكر أن تكون للسنة النبوية أي عمل في التشريع إلا بيان ما جاء به القرآن، وهي كلها تابعة للقرآن، فلا تزيد عنه فضلاً على أن تخالفه لذلك يقول في كتابه لا إكراه في الدين: "الاعتراف بحاكمية الكتاب الكريم وأسبقيته، وأنه قاض على ما سواه بما في ذلك الأحاديث والآثار، فإذا وضع الكتاب الكريم قاعدة عامة _مثل مبدأ «البر والقسط»_ في علاقة المسلمين بغيرهم _ووردت أحاديث أو آثار يتناقض ظاهرها مع هذا المبدأ: كالمزاحمة في الطريق، أو عدم رد التحية بمثلها أو أحسن منها، تعين الأخذ بما في الكتاب، وتأول الأحاديث والآثار إن أمكن تأولها، أو ردها إن لم يمكن ذلك"²، ومبدأ حاكمية القرآن هذا هو المبدأ الجوهري في مشروع العلواني فالقرآن وحده من يقرر ويشرع وعمل كل ما سوى ذلك من السنة

¹ - علم المقاصد الشرعية: الخادمي نور الدين بن مختار، ط1 (1421-2001)، مكتبة العبيكان، دم، 34.

² - مقاصد الشريعة: العلواني طه جابر، ص 103، وطه في الوقت ذاته يرفض إنكار حجّة السنة النبوية الثابتة فيقول مستغرباً: "أولئك الذين يطلقون على أنفسهم لقباً لا يستحقونه، يسمون أنفسهم بالقرآنيين وماهم بقرآنيين وإلا لما وسعهم نفي حجية السنة الثابتة بصريح القرآن المجيد". ينظر: الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، العلواني طه جابر، ط1 (1427هـ/2006م)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، هامش ص34.

المطهرة ثم اجتهادات العلماء من بعده لا يعدو أن يكون إسقاطا لأحكام القرآن ومقاصده على نوازل الحوادث ومستجداتها في الواقع، فالسنة لم تستقل بتشريع لحكم ولا بتأصيل لمقصد، وطبعا سيقال هنا فكيف صفة الصلاة والحج إن لم تكن السنة هي التي قررتها، كان الجواب أن السنة هنا بينت كيفية الحكم الذي هو وجوب الصلاة، ووجوب الحج ولم تشرع لوجوده ولا هي كانت أصلا لمقصده فهذا تابع لباب البيان لا لباب التشريع.

أما تشريع الأحكام وتحديد المقاصد من حيث إيجادها فذلك عمل القرآن الكريم وحده، فيقول "المقاصد الشرعية العليا الحاكمة كليات مطلقة قطعية وكونية وإنشائية للأحكام، ألا وهو القرآن المجيد"¹، وهذه المقاصد هي الغايات المراد في القرآن الكريم بذاتها وكل حكم بعدها هو تابع لها، محكوم بهما خاضع لهما ومن "تأمل الغائية في القرآن الكريم: وهي التي تربط الواقع الإنساني المرئي باللامرئي (عالم الغيب). وتزيل فكرة العبث والمصادفة، وذلك ما يمكن من إدراك وتفسير العلاقات بين الغيب والشهادة، وبين النص المطلق -وهو القرآن- والواقع الإنساني..²، وعلى ذلك يكون لكل حكم من أحكام القرآن غاية إما أن يبينها القرآن نفسه أو تبينها السنة أو يكشف عنها الفقهاء، والأحكام كلها إنما هي وسائل هذه الغايات، والغاية إذا مقدمة على الحكم، على ما للأخير من أهمية.

ويحدد طه جابر العلواني مجموعة من الشروط نراها في التعريف السابق وهي، القرآنية أي أنها جميعا موجودة في القرآن والقرآن منشؤها، والقطعية، وهي أن يكون المقصد مقصدا حقيقيا قطع القرآن ببيانه وصرح به لا ظنيا تابعا للاستنباط بالفهم المجرد، ثم المطلقية فهي لا تتغير في الزمان ولا في المكان، وكونية أي خادمة للإنسانية كلها ومصلحة لجميعها لا لجماعة دون جماعة ولا لأمة دون أمة لأن الإسلام رسالة إسلامية كونية عالمية، وهي إنشائية أي منشئة للأحكام والتي هي تابعة لها ومتناسقة معها فلا يكون حكما إلا ويستجيب لمقصد من هذه المقاصد.

2- المقاصد القرآنية عند طه جابر العلواني: لا يوجد اتفاق بين علماء المسلمين على

تحديد المقاصد، وطه جابر العلواني يجعلها في ثلاثة مقاصد عليا تسيّر في فلكها كل المقاصد

¹ - مقاصد الشريعة: المرجع السابق، ص 135.

² - المرجع نفسه: ص 103.

الجزئية الأخرى، ويسميتها بالمقاصد الحاكمة العليا، وهي "التوحيد، التزكية وال عمران"¹، وهي بمثابة المحددات المنهجية للقرآن الكريم وأحكامه، وهذه المقاصد الحاكمة العليا في منهج الوحدة البنائية للقرآن الكريم الذي يحاول طه جابر العلواني تأسيسه، ليست مجرد دليل من الأدلة، أو أصلا من أصول الفقه المختلف فيها أو المتفق عليها، بل ستكون المنطلق الأساس لإعادة بناء قواعد أصول الفقه وتجديدها، ولهذا فالمقاصد عند طه جابر العلواني تمتاز بخصائص لم تمتاز بها عند سابقه لا من حيث العدد المختلف فيه أصلا بين أغلب من اتجهوا إلى محاولة بيان مقاصد الشريعة الإسلامية بل من حيث المنهج فخصائصها الداخلة التي تمنحها طابعا منهجيا خاصا ومتجددا تحاول أن تكون صارمة بحيث لا تخرج عن إطار الشريعة بالتوسع في التفرعات والاشتغال بالجزئيات، ومرنة بحيث لا يصيبها الجمود والركود وتسمح باستمرار حركة هذا الدين وانتشاره حتى يظهره الله على الدين كله، وتتمثل خصائصها بالإضافة لما سبق تقديمه في التعريف في:

أ- أنها مقاصد إنسانية تعبر عن وحدة الدين: جاءت بها كل الأديان السماوية معبرة عن وحدة الدين، وهيمنة هذا القرآن عما قبله فالمقاصد العليا " لا تعد مقاصد كلية إذا لم ترد بها رسالات الأنبياء كافة، ذلك لأنها تعبر عن وحدة الدين، ووحدة العقيدة، ووحدة المقاصد والغايات في جميع الرسالات وإن تعددت بعض جوانب الشرائع وتنوعت..."²، فالإسلام مطالب في ظل الرؤية التاريخية بالانفتاح على العالم فاليوم لم نعد نعيش عصر الدول المعزولة

¹ - مقاصد الشريعة: العلواني طه جابر، 133 وما بعدها.

² - المرجع نفسه: ص 138.

* - يقصد بالمفهوم السائد هو اقتصار دور المقاصد في بيان العلة الكامنة في الحكم الشرعي، وغايتها تحقيق القناعة لدى المكلف أن كل ما جاء به الشرع إنما هو لتحقيق مصالحه -الضرورية، الحاجة والتحسينية- مشيرا إلى أن قضية «تعليق الأحكام» برزت مع تصرفات وأقوال وفتاوى النبي ﷺ لكن التفات العقل الأصولي والفقهني لها جاء متأخرا، وصياغتها = في شكل دليل أصولي تأخر أكثر، أما استعمال ذلك الدليل فقد أحيل إلى القياس وإلى المصلحة، حتى بحت لون = «المقاصد» باعتبارها دليلا، وذلك لهيمنة خطاب التكليف عليها، فحتى القواعد التي أسسها الجويني ثم الغزالي مرورا بالعز بن عبد السلام وصولا إلى الشاطبي جاءت متناثرة تحيط بها جزئيات كثيرة جعلت من السهل احتواؤها في ثنايا القياس أو المصلحة أو إلحاقها بفضائل الشريعة ومناقبها، بالإضافة إلى انقسام أهل الشريعة بين أهل رأي وأهل حديث، أو عقل ونقل، جعل البحث في المقاصد يدور في دائرة بيان فضائل الشريعة وعقلانية أحكامها القائمة على النقل في محاولة لرأب الصدع والجمع بين الفريقين. ينظر: المرجع نفسه، هامش ص 138-139.

والقوميات المتفردة، بل أصبح العالم بمثابة المدينة الواحدة لذلك فإن البحث الإسلامي لا بد أن يتجه نحو الانفتاح عن العالم، لأنه يمثل الرؤية الحق والمنهج الكامل الذي بمقدوره حل مشكلات الإنسانية وتخليصها من أزمتها، والمسلمين مكلفين بتبليغه للعالم كافة لذا وجب أن يبحثوا داخل القرآن الكريم عن مداخل هذا التبليغ، وهو ما ستحققه المقاصد العليا التي تعبر عن حاجة كل الإنسانية على ما فيها من اختلافات وخصوصيات.

ب- أنها مرجع لأصول الفقه: المقاصد الحاكمة العليا عند طه جابر العلواني ليست أصلاً من أصول الفقه، ولا مجرد استدلالات عن حكمة الشرع " فليس كل ما لاحت فيه حكمة أو علة أو ظهرت له مناسبة أو مصلحة عدّ مقصداً من المقاصد الشرعية العليا الحاكمة إذ إن المقاصد الحاكمة تستوعب المقاصد الشرعية بالمفهوم الذي ساد لدى الأصوليين¹، بل هي بمثابة المحددات العليا والمطلقة لعلم الفقه وعلم أصول الفقه، والتجديد الفقهي يكون على ضوئها وبما يستجيب لها تبعاً لكل عصر، "بما يحفظ الفقه الإسلامي من عوامل الفتور والظرفية التي تصيب الشرائع"²، ويسمح بإعادة بعث وإحياء وتجديد الفقه الإسلامي واستعادة دافعية الأمة وحركيتها في معترك الصراع الحضاري.

ج- التفاعلية بين المقاصد العليا الحاكمة، والشرعية: هذه المقاصد الثلاثة التي ينظر لها طه جابر العلواني في مشروعه لا تعتبر عنده كل مقاصد الشريعة، وهو لا ينكر كل المقاصد الأخرى التي أشار إليها الأصوليون والمتقدمون، بل يقول بأن هذه الثلاثة هي المقاصد العليا لذا يسميها "المقاصد العليا الحاكمة"، واستحضارها جنباً لجنب مع الشريعة "سوف يضفي حيوية فاعلية كبيرة على «خصائص الشريعة» لتعمل مع «منظومة المقاصد» على تنقية تراثنا الفقهي الأصولي وتحريرها من فقه الإصر والأغلال والمخارج والحيل، وفقه التقليد القائم على اعتبار فقه أئمة التقليد مثل نصوص الشارع يتم الترخيص عليها³ باعتبارها مرجعاً أعلى لكل ما بعدها.

د- السلطة على الأحكام والقدرة على ضبطها: تشكل المقاصد العليا الحاكمة «التوحيد والتزكية والعمران» عند طه جابر العلواني المحاور والأعمدة الأساسية للقرآن المجيد، وكل حكم من

¹ - مقاصد الشريعة: العلواني طه جابر، ص 138.

² - المرجع نفسه: ص 140.

³ - مقاصد الشريعة: العلواني طه جابر، ص 142.

أحكام الشريعة لا بد أنه يستمد مرجعيته من استجابته لواحدة منها ومن ثمّ لكلها بما بينها من الترابط والوحدة، لذلك "من شأنها أن تكون قادرة على ضبط الأحكام الجزئية وتوليدها عند الحاجة في سائر أنواع الفعل الإنساني"¹، فالمقاصد العليا الحاكمة عند طه جابر العلواني تعد بمثابة "الأحكام الدستورية"²، التي تحدد الأسس العامة للتشريع الإسلامي، تتسم بالقدرة على التجدد والتفاعل، وتوليد قوانين دستورية متوافقة مع روح الشريعة الإسلامية في أي دولة وفي أي زمان ومكان، كما أنها تترقن بمحددات إنسانية عامة تسمح باستيعاب الأقليات في إطار المجتمع الإسلامي³، والرسالة الإسلامية التي جاءت لتكون خيرا للعالم كله ورحمة للإنسانية جمعاء، وبهذا البعد العالمي الإنساني المتسم بالرحمة والقبول والعدل يمكن للإسلام أن يستعيد مكانته كخلاص للإنسانية كافة.

ثالثا- مشكلة الجزئيات والكليات: تظهر عن مشكلة المقاصد بمفهومها الأصولي الذي يعتبر كل ما بانت فيه حكمة أو ظهرت له مصلحة أو قامت له علة مقصدا من مقاصد الشريعة، ومشكلة المعنى والمبنى التي بينت كيف تعامل التراث مع القرآن الكريم من جهة التقسيم والتشظية والتعضية تعد ثالث مشكلة في المنهج الفقهي الإسلامي وهي مشكلة الكليات والجزئيات، إذ غلبت العناية على جزئيات الشريعة على كلياتها، وقد ذكر العلواني في تقديمه لكتاب الريسوني أن من أهم قضايا فهم نصوص الشريعة هي الاعتماد على الكليات التشريعية وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها، وهو نوع من رد المتشابهات إلى المحكمات والجزئيات إلى الكليات، لأن كليات الشريعة ومقاصدها العامة هي أصول قطعية لكل اجتهاد ولكل تفكير إسلامي، فلا بد من إعادة الاعتبار إليها وما عداها يرتب عليها، وهذه خطوة أساسية لإعادة تشكيل العقل المسلم وترتيب أولوياته، فاقتلال الأولويات التي وضعها الإسلام في نصابها من خلال التضخيم والتفريط، والتقديم والتأخير لها على خلاف وضعها الحق هو أهم مظاهر أزمة العقل المسلم⁴.

¹ - المرجع نفسه: ص 139.

² - المرجع نفسه.

³ - المرجع نفسه، ص 93 وما بعدها.

⁴ - نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: أحمد الريسوني، ط 4 (1415هـ/1995م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،

ولذلك اتجه إلى نقد منطق التجزئة في البحث الفقهي الإسلامي، وحين غلبت على بحوث التفسير العناية بآيات الأحكام، والفروض في معزل عن غاياتها الكلية، وعزلت آي القرآن الكريم بعضها عن بعض فأدى ذلك للقصور في الفهم والتفسير والتجزئة الكل، والعناية بالفرع دون الأصل، والانتباه للوسائل على حساب المقاصد، فصارت الأحكام في الشريعة الإسلامية قيوداً وأثقالاً، وعندما "ضاق الناس ببعض الأحكام الفقهية التي استنبطت بتلك الطريقة التجزئية واشتد عليهم الضنك في حياتهم نتيجة لذلك ولالأخذ بما يشبه شرائع الإصر والأغلال المنسوخة -أصلاً- لجأوا إلى هذا النوع من فقه المخارج والحيل والتأصيل له، ولو رجعوا إلى الأصل القرآني وإلى خصائصه التشريعية الأساسية في التخفيف والرحمة، ورفع الحرج، لما احتاجوا لأن يبتكروا نوعاً جديداً من الفقه يبقى على هذه الازدواجية المفتعلة والمدسوسة، ويحاول التخفيف من آثارها"¹، ولذلك يقترح طه جابر العلواني منهجية جديدة في قراءة النص الديني تقوم أساساً على مبدأ تبعية السنة للقرآن الكريم، ف"وحدة القرآن البنائية التي تستلزم أن نستحضر القرآن كله في دراسة أي موضوع"²، بحيث يصبح القرآن الكريم في كليته وشموليته وكونيته مرجعاً للسنة النبوية، ولفقه الإسلامي، وسوف نقف عند تفصيل وبيان هذا المنهج الذي يقترحه طه جابر العلواني في التعامل مع النص الديني ومداخل قراءته في المبحث الثالث من هذا الفصل.

رابعاً- مشكلة التقليد والإبداع: يقف طه جابر العلواني عند إشكالية أخرى من إشكاليات التراث الفقهي وعلاقته بالزّاهن المعاصر للأمة الإسلامية، الواقع بين تراث ثقافة الجمود والتقليد وراهن تظهر فيه الحاجة إلى الإبداع والتجديد، وما اتّصل به من انقسام الأمة الإسلامية على اتجاهين ينكر أحدهما على الآخر من الغلوّ مثل ما وقع فيه، أحدهما محافظ مقلّد يتّهم كلّ من يحاول التجديد في الفقه الإسلامي والنقد وإعادة الفهم والبحث والنظر في مسائل الشريعة وفق ما استجد من الحقائق الكونية، والوسائل والمناهج العلمية، بالكفر والبدعة والمروق من الدين ومخالفة الجماعة، مكرسة مفهوم الفرقة الناجية لتعين نفسها كوصي على الحقيقة والمعرفة لتحصر الدين وتحتكره في رؤيتها الخاصة على ما فيها من قصور ومخالفة لمنهج السلف الذين

¹ - مقاصد الشريعة: العلواني طه جابر، ص42.

² - الوحدة البنائية للقرآن الكريم: العلواني طه جابر، ط1 (1427هـ/2006م)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ص 40.

تدعي أنها تمثلهم وأدبهم في الاختلاف والتعامل مع الاختلاف والرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله¹، وفريق ثاني مقلد للغرب متبع لأفكاره متأول للنص حد الخروج به عن إطار الشريعة لا ينثني يتهم الأول بالرجعية والتخلف والجمود، وبين هذين فريق هو وسط بينهما في الشر - ومن توسط الشر كان أوفر الناس حظاً منه - فهو ينتقي من الفريقين ما يوافق هواه، لينتج عن ذلك " أزمة التقليد وتآكل منهجية الاجتهاد وأزمة التأويل من خلال الانحراف بالنص عن مقاصده وسياقه كأزميتين نابعتين من داخل البنية المعرفية للأمة"²، فصح عنده أن واحدة من أولويات الفقه الإسلامي تتمثل في التعامل مع التراث تعاملًا يتيح لها "الخروج من الدوائر الثلاث في الوقت الحاضر: دائرة القبول المطلق ودائرة الرفض المطلق ودائرة التلفيق والانتقاء العشوائي، في ثلاثتها لا يمكن أن تحقق التواصل مع ما يجب إحداث القطيعة منه من ذلك، وبها يصبح التراث معرقلاً في الحاضر ومصادراً للمستقبل"³، وقصد تحقيق هذه الغاية يقترح طه جابر العلواني منهجية للتعامل مع كل من التراث الإسلامي والتراث الغربي المعاصر، يرى أنها من شأنها أن تخرج بالأمة الإسلامية من أزمة التقليد والتبعية، ويركز العلواني على أن الحاجة للوعي المنهجي والاستنباطي هو محور العملية لهذا فإن أول شروط تجاوز هذا المأزق هو إعادة بناء وموقعة العقل الإسلامي، وهو ما سنناقشه في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: الدعوة لإعمال العقل.

مثّلت مسألة العقل والنقل واحدة من أهم القضايا الفلسفية في تاريخ الفكر الإسلامي، ولعلّ تبعات هذه المسألة بالإضافة إلى ما شهده العالم الإسلامي من التقهقر والانتكاس؛ غزو المغول في القرن الخامس للهجرة وبلغ ذروته مع موجة الاستعمار الغربي الحديث، الذي عزز ثقافة التجهيل والخرافة والتصوف وترك إعمال العقل وشاع التسليم للواقع دون محاولة تغييره؛ أحد العوامل الأساسية في تعطيل العقل المسلم، فلقد اهتم المتكلمون بوقع العقل من الشرع وعلاقته من النص المنقول، وأيهما يتقدم الآخر، فأراد أصحاب علم الكلام البحث في حدود العقل

¹ - ينظر: أدب الاختلاف في الإسلام، العلواني طه جابر، د.ط، د.ت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية ص 33-86.

² - نحو منهجية معرفية قرآنية: طه جابر العلواني، ص 240.

³ - المرجع نفسه: ص 238-239.

ومنتهاه، "وإلى أي حد يمكن أن يعول على العقل في مجال التشريع والعقائد"¹، خاصة وأن القرآن المجيد حث على إعمال العقل، ودعا إلى التدبّر والتفكر في خلق الله وكتابه، وأراد الفلاسفة أن يثبتوا التوافق بين فلسفة اليونان والإسلام وحملهم إعجابهم بأرسطو وأفلاطون وغيرهم من فلاسفة اليونان فحاولوا التوفيق بين الدين وفلسفاتهم، وانقسم المسلمون في موقفهم من العقل على ثلاثة اتجاهات "الأول يقرر أصحابه أن العقل يتقدم على الشرع، وهو اتجاه المعتزلة، والاتجاه الثاني يرى أصحابه تقرير سلطة الشرع وحدها ولا يجعلون للعقل مدخلا في ما جاء به الشرع، ويمثل هذا الاتجاه بعض الحشوية والظاهرية ومن نحا نحوهم، والاتجاه الثالث يتوسط أصحابه بين هذين الطرفين، فيجعل الشرع مقدما على العقل، لكنه مع ذلك يجعل العقل مدخلا لفهم النقل، وهو أهل السنة والجماعة ومنهم الأشعرية"²، والطائفة الثالثة برغم ما بدا منها من الاعتدال بين الطرفين فقد انتهى الأمر بها وبكثير من المنتسبين إليها بالقول بغلق باب الاجتهاد وأنه ما ترك المتقدم للمتأخر شيئا، فحُصر الدين في فهم أهل بعينه، وقصر على شخوص رجال بأسمائهم.

جزء ذلك كله ظل العالم الإسلامي يتخبط في مشكلاته لا يعرف السبيل إلى حلها، حتى جاء الاستعمار الغربي فقصى على البقية الباقية من العقل المسلم، وحمل المغلوب على اتباع الغالب، "ولعل من أبرز مظاهر الأزمة الفكرية في تاريخنا القديم تلك المفاهيم البائدة المضطربة التي اخترقت ساحتنا الفكرية مثل مفاهيم «الجواهر» و«العرض» و«الهيولي»... في عصر ترجمة تراث الأمم الغابرة في العصر العباسي الأول فلم يحم الأمة من الوقوع في حالة الاضطراب الفكري بل والعقدي... كما أن أزمنا المعاصرة التي لا نزال نئن تحت وطأتها، يعتبر واحدا من أهم أسباب استفحالها وتفاقمها، الاحتكاك غير المنضبط أو المبرمج بالغرب الأوربي وإزالة سائر الحواجز بين العقل المسلم وبين مفاهيم الغرب الأوربي بأنواعها المختلفة، مما جعل هذه المفاهيم تسيطر على العقل المسلم طاردة من أمامها بقايا مفاهيمه الإسلامية لينصرف إلى الحجاج

¹ - علم الكلام وبعض مشكلاته: التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، د.ط، د.ت، الدار الثقافية للنشر والتوزيع، مصر، 153.

² - المرجع نفسه: ص 153-154

والتخاصم والخلاف والتشتت والصراع وإقامة الكيانات المتصارعة، والمعارك الوهمية بين الأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة والتقليد والتجديد إلى آخر المنظومة الثنائية التنازلية.¹

وخلاصة هذا كله ما يعيشه العالم الإسلامي اليوم، من مظاهر التفكك والصراع والتخلف والضعف، فيقترح طه جابر العلواني حلا للأزمة الإسلامية، من خلال إعادة مركزة القرآن في المنهج الإسلامي، ومركزية العقل في الفهم القرآني، معتبرا أن إحياء العقل وبعث دوره هو حجر الزاوية الذي لا يشيد الفهم الصحيح للدين والدنيا إلا عليه، وأنا في الوقت الذي نحاول فيه استعادة دورنا وبناء أمتنا من جديد أمامنا سبل ثلاثة، أحدهما جرب ولم يجد نفعا والآخرا نحاول شق الطريق إليهما، وأول هذه السبل قد جرب طوال القرن الماضي وهو التبعية للآخر وانتهاج نهجه وسلوكه؛ فلم يزدنا كلما أصررنا عليه إلا تقهقرا وتراجعا وتبعية للآخر، "والسبيل الثاني هو إعادة قراءة التراث وتمحيصه والكفاح من أجل إعادة تمثيله في الواقع، وتلك محاولة محكوم عليها بالفشل شاء الناس أم أبوا لأن الله سبحانه وتعالى وضع لهذا الكون سننا تحكم مسيرته وتهيمن على سائر أوجه نشاطه، ومنها أن ما مضى لن يعود وأن الحياة سائرة إلى غايتها وأن أي مخلوق في هذا الوجود لن يعيد لحظة مرت أو ساعة انصرفت، وإن تفاعل الواقع والإنسان والزمان والمكان والأحداث التي تنتج عنها هي أمور لا يمكن إعادتها بشخصها أو إعادة إحيائها، فالدنيا مزرعة للآخرة، والناس بآجالهم، وعصور التاريخ وفتراته وأزمانه لها آجالها، وكلما ذهب عصر جاء عصر آخر غيره وبالتالي فإن ما يحاول هذا الاتجاه عمله هو إيجاد الأشباه والنظائر."²، وثالث هذه السبل هو العودة للقرآن المجيد والنظر فيه دراسة وتدبرا وبحثا وتأملا، "ومحاولة فهم قضاياهم مع الاستعانة بما صح عن رسول الله ﷺ وتمثل نهجه وسيرته وسنته والتأسي به، ودراسة ذلك كله دراسة تحليلية تمكن من استخراج المقاصد القرآنية، وفهم الغايات النبوية، والكليات والقواعد الإسلامية، واستخدام كل الوسائل المناسبة والأدوات والمناهج التي توصل إليها الإنسان للفهم وللتنزيل على الواقع وإخضاعه لهيمنة القرآن المجيد بفهم معاصر لمنطق الهدي النبوي الكريم، ليصبح القرآن العظيم الأساس لتشكيل الحياة المعاصرة فكريا وثقافيا وعمرانيا وحضاريا، فيتمكن الإنسان المعاصر أن يصل إلى الهدي ودين الحق

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 126-127.

² - المرجع نفسه: ص 148.

فيؤدي أمانته ويقوم بمهمة الاستخلاف ويحقق الوسطية وينهض بواجب الشهادة على الناس¹، وهذا أنجع السبل وأسلمها وأكثرها تماشياً مع روح الأمة لأنه ينطلق من ذاتها ومن نهجها وشريعتها من غير تقليد جامد، ولا اتباع خاضع لكن السبيل إليه أوعر السبل وبدأيته من هي إعادة تفعيل العقل الإسلامي وإعادة، الاعتبار له بوصفه آلة التدبّر والنظر في هذا الكتاب وآلة التجديد والاستنباط والبحث المنهجي، فيرفع طه جابر العلواني الدعوة لإعمال العقل محاولاً تبيان موقعه في المنهج الإسلامي، وعلاقته بالنقل الذي لا يمكن أن يستفاد منه إلا بفهم وإعمال العقل فيه.

أولاً: موقع العقل في المنهجية الإسلامية في الفهم والاستنباط.

ترتكز محاولة طه جابر العلواني في بناء منهج معرفي إسلامي يكون من شأنها استعادة الزخم الحضاري للأمة وبعث حركة البحث العلمي واستكمال جهود المتقدمين في البحث عن الوصول إلى فهم صحيح للقرآن الكريم وتفسيره وتأويله، والعمل به وإنزال آياته على الواقع، "خاصة في المجالات التي عرفت بالعلوم النّقلية أو الإسلامية أو معارف الوحي أو العلوم الشرعية، وكذلك المعارف والعلوم الإنسانية والاجتماعية"² الحديثة، على محورين شكلاً معاً مدار حديث طه جابر العلواني في كل كتبه وهما معاً بمثابة الناظم المعرفي في فكر طه جابر العلواني، أولهما مركزية القرآن وكونيته، وثانيهما بعث النظر العقلي وإعادة العقل بوصفه آلة النظر والفكر والتدبّر والتفكير والعقلنة التي جاء القرآن الكريم ليدعو الناس إليها ويحققها في واقعهم، ولذلك نجده في كثير من كتاباته؛ كالجمع بين القراءتين، لا إكراه في الدين، ونحو منهجية معرفية قرآنية والاجتهاد والنقل، تحدث باستفاضة عن العقل ومكانته في الإسلام وفي عهد الرسول ﷺ، وعن مرحلة الوهن وبداية الفصام بين النص والعقل خاصة بعد إغراق الفتنة الكبرى إثر استشهاد الخليفة عثمان بن عفان وقد تعاضمت هذه المحنة وبدأت الآثار المفجعة تترتب عليها بعد استشهاد الخليفة علي بن أبي طالب، وظهور الفرق الثلاثة الشيعة والخوارج والمرجئة، وفي ظل الصراع والخلاف وقد اعوزت الفرق المتصارعة النصوص الصريحة فعمدوا إلى

¹ - نحو منهجية معرفية: قرآنية، طه جابر العلواني، ص 148-149.

² - المرجع نفسه: ص 07.

ضالتين: تأويل النصوص وليها لتوافق مواقف اتخذوها مسبقا، ووضع الحديث والكذب على رسول الله ﷺ لتقديم نصوص صريحة الدلالة على ما يريدون¹.

معتبراً أن معرفة مكانة العقل في المنهج القرآني، وعلى رغم الجدل الكثير واضطراب الآراء والأقوال حوله، أمر مسلم به لا يحتاج الباحث فيه إلى طول نظر، ولو أن من أنكر العقل وزعم أنه عامل بالنص ملتزم به قد لزم باب القرآن المجيد حقاً وصدقاً لوجد القرآن الكريم ما جادل في عظم أهميته ولا أنكر أنه آلة نفوذ النص وأنه آلة الفهم والإدراك، وآلة التنزيل والتمثيل، والآلة الحيوية والتجديد، وأن القرآن الكريم يرد الأمر إليه دائماً، ويجعله الهادي إلى الحق والحقيقة، فأولاه النظر في كتابه المنزل فقال ﷺ: ٢، ووكل إليه النظر في آياته الكونية، وآلة تدبر الإنسان في ذات نفسه وكل من حوله من الموجودات فقال ﷺ: ٢٤ - ٢٠.

من أوعى النَّظر في كتاب الله وجد العقل محورا من محاوره الكبرى فقد "وردت مادة «عقل» وتصاريفها فقط في تسع وأربعين آية من آيات القرآن الكريم، وجاء ذكر معناه في ست عشرة آية أخرى بمادة «اللب» ومثلها بمادة «الفؤاد» وذلك عدا ما ورد بالألفاظ أخرى تحمل معانيها أو يكون المراد بها العقل، وتحتمل سواه. وكذلك تعرضت السَّنة النبويَّة لبيان فضله وشرفه وأهميته، ومحاسبة الإنسان على مقدار ما لديه منه، وبيان أهم صفات العقلاء"²، وهذا دليل كاف وحجَّة دامغة على فضل العقل ووجوب إعماله في عمارة الأرض بكتاب الله ﷻ لمن كان له في القرآن كفاية، ومن طلب الزيادة لينظر في آراء العلماء يجد كلمتهم لم تجتمع على شيء ولم تتفق على أمر "كاتفقهم على أن ضرورات الحياة التي لا قيام لها بدونها، خمس يقف العقل في مقدمتها، واجتمع الرأي على أن أهم مقاصد الشرائع على اختلافها حفظ الضرورات الخمس التي يعد العقل أشدها ضرورة وأكثرها أهمية، وجلها متوقف عليه"³، وهم على خلافهم فيه، وفي حده فقد اتفقوا جميعا على أنه آلة الشرع، فقائلهم أن الشرع مرهون بالعقل قبل النقل، جعل

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 52.

² - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 40.

3- المرجع نفسه.

العقل آلة النَّظر والفكر والتَّدبُّر، ومن جعل النَّقل مقدم على العقل جعل العقل آلة العمل والمخاطب بالتكليف، يتفق في ذلك من اعتدل ومن تطرف إذ لا نعلم رجلا من أهل العلم أو الجهل قال في ما قاله بوجوب شيء على من حُرِمَ العقل من المجانين والأطفال والسفهاء. ويعرف الناظر في أحوال الأمم أنه ما من ملكة من ملكات هذا الإنسان كان لها الخطر البالغ، والأثر البارز على حياة الإنسانية وفلسفتها وفكرها وتاريخها، وحالها من العمارة "تقدما وازدهارا، أو تقهقرا وانحسارا مثل ما للعقل، كذلك فالعقل إن صلح واستقام صلح الأمر كله، وإن فسد أو انحرف أو تخلف عن موقعه أو تجاوز حدوده فسد الأمر كله، ولم ينفع بعد ذلك ضابط"¹ فإن العادل الحليم إذا طاش الغضب ذهب عدله وحلمه، والعالم إذا ناله شيء من ذلك غاب عنه علمه، وخلاصة الأمر أن الإنسان كله إذا تعطل منه العقل بعارض من عوارض النفس، أو بنازل من نوازل المرض، أو ببلاء من الجهل تعطل من باقي ملكاته ونقص من انتفاعه بها بقدر ما تعطل أو نقص من عقله، فهو إذا مدار إنسانية الإنسان وما جاء القرآن ولا أنزل إلا ليطمئنيننا لذلك كان مداره العقل وإصلاحه وضبطه بحيث لا يعطل عمله ولا يعدو حدّه.

والعقل عنده أهم آلة لتفعيل المنهجية المعرفية القرآنية التي لا تكون بالتدبُّر في القرآن وإعمال الفكر فيه، وهو آلة بناء مناهجه وتحديد منطلقاته، في سلامته واعتداله سلامة منطلقات الفكر ومصادره واستقامة سبله وصلاح مناهجه وغاياته وصحة مخرجاته، فصلح تبعاً لذلك كله شأن الأمة وحسن حالها وظهر فضلها وسطع نجمها، وقامت بواجب العمارة الذي به استخلفت وحقق الدعوة التي بها كلفت، فلا غرابة بعد ذلك أن نجد منهج القرآن الكريم يحرص الحرص كله على تفعيله وإحيائه وإصلاحه، لأنه مناط أمره ودعامة شرعه.

ثانياً: العلاقة بين العقل والنقل.

بعد بيان مكانة العقل ومنزله ودوره وفضله، بالأدلة الشاهدة على ذلك في كتاب الله ﷻ وسنة نبيه ﷺ، وبالتفقق عليه المسلم به بين علماء المسلمين، وبالحجة الظاهرة من تاريخ الأمم حاضرها وغابرها، يبين طه جابر العلواني موقع العقل من النقل، والعلاقة بينهما، والعقل في منهج العلواني بمثابة العين من نور القرآن، ونور الشمس لا ينتفع به من فسدت عينه بعمى ولا

¹ - المرجع نفسه: ص 40.

من عطلها بإغماضها، فعلاقته بالنقل علاقة ذات أهمية جوهرية في منهج طه جابر العلواني لكنه يتوسط في تعظيمه فلا يغلو فيه ويعترف بقصور العقل، فهو وإن كان أداة الاستدلال والتدبر والاستنباط، لكنه محكوم بالقرآن الكريم لا يتجاوزه ولهذا نجد العقل عند طه جابر العلواني حكماً مرة، ومحكوم أخرى وليان علاقة النقل بالعقل في منهجه فإنه يتلخص في نقاط أربع، علاقة العقل بالقرآن المجيد، وعلاقة القرآن بالسنة النبوية، وعلاقته بالتراث وما ورثناه عن المتقدمين، وعلاقته بالوفاء إلينا الذي نقلناه عن غيرنا من الأمم المعاصرة، ونفصل كل نقطة كالآتي:

1- علاقة العقل بالقرآن المجيد: يحتل القرآن المجيد، أعلى مراتب الحقيقة عند طه جابر العلواني، فهو مهيم عن كل ما سواه والعقل لا عمل له فيه إلا التدبر والنظر "يقرأ الوجود بالقرآن، ويقرأ القرآن مع الوجود"¹ بقدر ما يطبق "فينتج له الفهم الحضاري العمراني القائم على إدراك السنن الإلهية والقوانين الكونية، ومعرفة الظواهر الإنسانية والاجتماعية"²، فإن هو أدرك معانيه بفضل الله ومنته، -على أنه لا يدرك كليتها أبداً لأن ذلك إبطال لمعجزة القرآن- عمل ذلك والتزم وقاس كل شيء بعده عليه، وإن هو لم يفهم سلم له وأذعن لأنه يعلم أن هذا القرآن لا يحاط به "فالقرآن العظيم نص مطلق يستطيع الناس أن يفهموه في كل عصر، وفي كل مكان، بطريقة تجعلهم قادرين على معالجة مشكلاتهم انطلاقاً من هديه وتوجيهه، مستفيدين من اللغة التي نزل بها وتطورها الدلالي واتصال الفهم والتأويل والتفسير بمناهج السلف الصالح"³، فينالون منه على قدر حاجتهم وحاجة زمانهم، ويبقى هو مهيم عن كل ما عداه صالح للقراءة والتدبر والتأمل في كل زمان، لكن لا يمكن أبداً أن يوضع "القرآن الكريم - بإطلاق- في إطار فهم بشري محدد في زمانه ومكانه، أو أسلوب أو منهجية خطاب معين"⁴، فإن تعارض شيء منه مع العقل كان ذلك آية قصور الفهم وعجز العقل لا آية نقص في القرآن المجيد، فلا سلطان للعقل على القرآن، ولا عمل للعقل في القرآن، إلا بمثل ما عمل فيه النبي ﷺ، من قراءته وتدبره وتلاوته والنظر فيه فهما وتفسيرا وتنزيله على القلب المؤمن

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 172.

² - المرجع نفسه: ص 172.

³ - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 144.

⁴ - المرجع نفسه.

بقديسيته وهيمنته، ثم تنزيله على الواقع، مع الاعتراف له بهيمنته وإطلاقه وامتناع معانيه عن الاستنفاد والإحاطة بها.

2- علاقة العقل بالسنة النبوية: يشكّل القرآن مرجعا لكل شيء عند طه جابر العلواني، وطه يرى أن السنة بيانا للقرآن وشرحا له، وهي وإن كانت دونه فإنه يقر أن النبي ﷺ كان أعلم الناس بكتاب الله، وأعقلهم له، وأوعاهم به، وكيف لا يكون كذلك وعلى قلبه الشريف أنزل ليعلمه للناس، إذ عمل الرسول ﷺ مع القرآن يكاد ينحصر بأربع خطوات "الوعي والمتابعة ليستقر القرآن في قلبه ووعيه، التلاوة والإبلاغ؛ ليصل إلى عقول وقولب المنذرين، البيان والتفسير بحسب ما يحتاجه النص القرآني، التطبيق العملي والتنفيذ الفعلي، والربط بين النص القرآني المطلق والواقع النسبي"¹، لكن ما يعترض عليه العلواني هو منطق الاستدلال بالحديث من علماء المسلمين، وتقديمه إياه على القرآن الكريم، لذلك فُعل العقل مع الحديث هو بيان صحة نقله وعموم حكمه، وذلك لا يكون عند العلواني عبر مناهج التعديل والتجريح والنظر في السند كما هو معروف، بل يكون عبر عرض هذا المتن على القرآن المجيد، بما سبق منه من "الاعتراف بحاكمية الكتاب الكريم وأسبقيته، وأنه قاض على ما سواه بما في ذلك الأحاديث والآثار، فإذا وضع الكتاب الكريم قاعدة عامة _ مثل مبدأ «البر والقسط» في علاقة المسلمين بغيرهم _ ووردت أحاديث أو آثار يتناقض ظاهرها مع هذا المبدأ: كالمزاحمة في الطريق، أو عدم رد التحية بمثلها أو أحسن منها، تعين الأخذ بما في الكتاب، وتأول الأحاديث والآثار إن أمكن تأولها، أو ردها إن لم يمكن ذلك"²، فهذه غاية ومكانته العقل من الحديث الشريف عنده وهي النظر في صحته عبر عرضه على القرآن الكريم، والحكم عليه بالصحة في حال موافقته للقرآن، ثم فهم معناه ومراده ولزومه وتنزيله على الواقع، والحكم عليه بالبطلان وعدم صحة نسبته إلى النبي ﷺ في حال مخالفته للقرآن المجيد، إذ من غير المعقول أن يرد منه ﷺ ما يخالف الشرع، ولا أن يخطئ فيه وهو حامله والمرسل به ﷺ.

3- علاقة العقل بمنقول التراث، والوافد من مناهج الغرب: يرى العلواني أن ما بلغنا عن المتقدمين، وما يفد إلينا من الأمم الأخرى المعاصرة لنا إنما هو عمل إنساني، مربوط بالسقف

¹ - المرجع نفسه: ص 89.

² - مقاصد الشريعة: العلواني طه جابر، ص 103.

المعرفي والإطار الزمني لمن أنتج التراث، رغم محاولات المتقدمين موافقة القرآن وتمثله، ومرهون بالسقف المعرفي للبيئة الفكرية والعقلية والحضارية بالنسبة لما وفد إلينا عن الأمم المعاصرة لنا، ولذا فإن عمل العقل في كل من التراث الإسلامي، والوفد الغربي يقوم على أساسين، هما عرضه على القرآن أولاً والنظر في مدى توافق ذلك كله مع القرآن ومنهجه، وثانيهما عرضه على الواقع المفارق له زماناً ومكاناً والنظر في مدى إمكانية تمثله واقعاً، فيؤخذ منهما ما توفر فيه شرطي الموافقة للقرآن المجيد ومنهجه، والموافقة لحاجات زماننا وأمتنا وخصوصيتها التاريخية والحضارية، فيستفاد من ذلك كله في إعادة بناء منهجية معرفية قرآنية كونية عالمية، واعية تستفيد من كل ما يفد إليها وتستثمره في تأدية ما كلفت به من واجب الاستخلاف والعمارة فيرى أنّ منطق القرآن وقواعده يمكننا من تجاوز التقليد الأعمى ف"الانتباه على وجود منطق قرآني كامن قواعده مبثوثة في ثنايا الكتاب، وأن الإنسان قادر -بتوفيق الله عزوجل- على الكشف عن قواعد ذلك المنطق لتساعده في تسديد عقله الذاتي وترشيد حركته. كما أن هذه القواعد ذاتها يمكن أن تشكل قوانين تعصم العقل الموضوعي من الشذوذ والشroud والخطأ والانحراف، وهذا المنطق القرآني يستطيع أن يوجد قاعدة مشتركة للتفكير بين البشر تساعدهم على الخروج من دوائر هيمنة العقل الذاتي القائم على مسلمات تقليد الآباء وتراثهم، وما يتبع ذلك من مسلمات قبلية يستطيع المنطق القرآني أن يخرجهم منها إلى المنطق الاستدلالي أو البرهاني"¹، والمعنى أن كل شيء لم يرد عن طريق القرآن المطلق المهيمن فهو موضوع للنظر والأخذ والرد، فليس شيء غير القرآن مسلم بصحته إطلاقاً، ولا شيء مما صح هو مسلم بموافقه لمقتضيات العصر واحتياجات الزّاهن الواقعي للأمة لذا فإن كل شيء يرد إلينا بعد القرآن الكريم فالأخذ والرد فيه منوط بالعقل.

لذلك ينادي بالمراجعة العقلية الشّاملة، فليس كل ما صلح للمتقدّم هو صالح للمتأخر ولا كل سؤاله سؤالنا، وليس كل ما صلح للآخر الغربي هو صالح لنا ولا كل حاجاته هي حاجاتنا وعليه فإنه على العقل المسلم اليوم أن يستفيد من كل ذلك في تعلم كيفية صياغة أسئلته الحضارية ومشكلاته المعاصرة على نور من القرآن الكريم ومنهجه، ومما صح عنده من سنة النبي ﷺ، وبلاستفادة من كل ما يمكن أن يستفيد منه فيقول: "التدقيق في الواقع الحياتي بمركباته

¹ - مقاصد الشريعة: طه جابر العلواني، ص 104.

المختلفة باعتباره مصدرا لصياغة السؤال والإشكال الفقهي، أو «تنقيح المناط».. ومالم لم يفهم هذا الواقع بمركباته كلها فإنه من المتعذر صياغة الإشكال الفقهي بشكل ملائم بحيث يمكن الذهاب به إلى رحاب القرآن الكريم لتثويره واستنطاقه الجواب، ففي العصر النبوي كان الواقع يصوغ السؤال فيتنزل الوحي بالجواب، أما في عصرنا هذا فإن الوحي بين أيدينا، ونحتاج إلى أن نتقن صياغة إشكالياتنا وأسئلتنا لنذهب بها إلى القرآن الكريم ونستنطقه الجواب عنها، ونستنطق من سنة الرسول ﷺ فقه التنزيل ومنهجية الربط بين النص المطلق والواقع النسبي المتغير نوعا وكما¹، وبذلك فإن العقل هو ثاني المركزية الكبرى في منهج البحث عند طه جابر العلواني وهو يأتي مباشرة بعد القرآن الكريم.

وهو بذلك يخرج عن السائد لدى أهل السنة والجماعة من تقديم الحديث على العقل، والذي يرى فيه طه جابر العلواني أنه يقدمها حتى على القرآن الكريم ويجعلها مهيمنة عليه، فالسنة أيضا خاضعة للمراجعة العقلية لا من باب عدم قبول ما جاء به النبي ﷺ، ولا من باب القول بأنها ربما لا تكون صالحة لهذا الزمان، بل من باب أن صحة نقلها لا تثبت إلا بموافقتها للقرآن والعقل، لأنه من غير المعقول أن يرد عن النبي ﷺ ما يخالف كتاب الله ﷻ أو العقل الذي هو مدار التكليف في هذا الكتاب، لذا لا بد من إعادة بناء منهجية للنظر في كل ما وفد إلينا؛ الدّيني الممثل في السنة وفي الوافد من التراث ومن الآخر الغربي وهذا مدار ما سنعرضه في المطلب التالي، وأما منهجية قراءة القرآن الكريم والتعامل معه فهي ما نتعرض له في المبحث الثاني.

¹ - المرجع نفسه: ص 105.

المطلب الثالث: الدعوة لإعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية.

تعرضنا فيما سبق من مباحث هذا الفصل إلى الحديث عمّا يوجهه طه جابر العلواني من الانتقادات للمنهج الإسلامي في تفسير النص القرآني، ثم للحديث عن موقع العقل في منهج القرآن الكريم وأهميته ودوره في النظر في كل علوم الدين بدءاً من علوم التفسير والحديث، وصولاً إلى كل ما وفد إليهما من علوم التراث ومما وفد إلينا مناهج الآخر الغربي و العلوم الاجتماعية التي يمكن أن نستفيد منها في بناء منهجية معرفية إسلامية تستجيب للواقع المعاصر وتلتزم بالمرجعية الكونية للقرآن المجيد، وطه جابر العلواني لا يقف سلبياً كلية لا من الحديث ولا من التراث، ولا مما أنتجه الآخر الغربي، ولكنه يدعو إلى الاستفادة من كل ذلك والأخذ منه تبعاً لمدى موافقته لمنهج القرآن، والاستجابة لمستجدات الواقع وتطلعات الأمة والواجب المحمول على كاهلها من الخروج بهذا الدين من حالة الانحصار والتقوقع في صورة دين جماعة محدّدة إلى الانفتاح والهيمنة على العالم كلّ بما يتوافق مع كونيته وعلميته إذ أن تبليغه والوصول به إلى المرحلة التي يظهره فيها الله ﷻ على الدين كله هو واجب الأمة.

وتحقيق هذه الغاية في ظلّ الوضعية العالمية الخاصة والتميزة من التاريخ الإنساني التي وجدنا أنفسنا أمامها، حيث أصبحت العلوم توظف لزعزعة العلاقة بين الخالق والمخلوق، من خلال تعزيز الشكوك، وهدم القوانين الأخلاقية، وواجب الاستخلاف والبلاغ والعمارة يفرض علينا أن نقوم ونجابه الانحراف، لا من خلال مواجهة العلم ومعادنة الدليل العقلي، بل من خلال تقويم قراءة وحي الكون، بمرافقته بقراءة وحي الكتاب "فإذا ظهرت انحرافات أسندت إلى العلم، فالمطلوب هو تطهير العلم منها، وإذا ظهرت تأويلات أو تفسيرات أسندت إلى النص الموحى به، فلا بد من نفي وإبطال تحريفات الغالين، وتأويلات الجاهلين، وانتحال المبطلين، وهذا أساس الجمع بين العلوم والمعارف، وربطها بالمنهجية المعرفية القرآنية"¹، وهذا يطلب منا إعادة بناء منهج للتعامل مع السّنة النبويّة، والتّراث الموروث والوافد الغربي من خلال هذه المنهجية القرآنية، فيقترح العلواني مجموعة من القواعد التي يرى أنه يجب أن نتعامل وفقها مع كل ذلك.

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: طه جابر العلواني، ص 119.

أولاً: منهجية التعامل مع السنة النبوية.

تنطلق دعوة العلواني إلى بناء منهجية للتعامل مع السنة النبوية من خلال منهجية الوحدة البنائية للقرآن الكريم، من مجموعة من المبادئ، أولها تكريس حاكمية القرآن المجيد وهيمنته على كل ما سواه من كلام البشر بما في ذلك كلام النبي ﷺ، وثانيها اعتبار السنة النبوية بيانا للقرآن الكريم على سبيل الإلزام، "ومصدرا لبيان المنهج والشريعة والمعرفة، ومقومات الشهود الحضاري والعمري"¹ بعد القرآن الكريم، أما ثالثها، فنقده للمنهج السائد في التعامل مع السنة وتركيزه على دراسة السند على حساب المتن.

1- أهمية السنة وعلاقتها بالقرآن الكريم عند طه جابر العلواني: السنة النبوية إذا صح

نصها وثبت صدوره عن شخص النبي ﷺ، فهي البيان الملزم للقرآن، وكل بيان أو تفسير أو فهم للقرآن الكريم هو فهم نسبي غير ملزم ما لم تقم الحجة به من خلال موافقته للمقاصد العليا الحاكمة للقرآن الكريم، وموافقة الوضع العربي، وموافقة العقل، وهو بعد ذلك مرهون براهنية العصر والفهم والنسبي للإنسان، أما إذا جاء صحيح النص النبوي يبين شيئاً من الكتاب المجيد فإن ذلك البيان الذي ثبت صحته عن رسول الله ﷺ، يكون بيانا ملزماً لعموم المسلمين في كل زمان ومكان، ما لم يرد في النص ما يدل على أن النبي ﷺ قصر كلامه على حالة خاصة، بزمان أو مكان أو فرد، فهي "تكشف عن أسلوبه أو سنته عليه الصلاة والسلام في التعامل مع الواقع، وتكشف إضافة إلى ذلك خصائص الواقع الذي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعامل معه، ويتحرك فيه، وهو واقع مغاير للواقع الذي نحياه في تركيبته وعقليته، وكان التأكيد دائما مستمرا على أن المصدر الوحيد المنشئ للأحكام هو القرآن العظيم، والمصدر الوحيد المبين للقرآن بيانا ملزماً هو السنة"²، فالسنة إذا هي البيان الملزم القاطع والمستمر للنص القرآني ومعيار تنزيله على الواقع وعلى قلوب الأفراد، بوفق ما كان من النبي ﷺ، وقد كانت حياة النبي ﷺ كلها متصلة بهذا القرآن بالمتابعة والوعي ليستقر في وعيه، وبالتبليغ والتفسير والبيان ليصل إلى قلوب المبلغين، وهي بمثابة نموذج كلي "للتطبيق العملي والتنفيذ، والربط بين النص القرآني المطلق والواقع النسبي"³، فهي إذا أهم المداخل إلى فهم القرآن الكريم، وتمثله وتطبيقه

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 118.

² - المرجع نفسه: ص 118.

³ - المرجع نفسه: ص 89.

على أنها تابعة له، مهيمٌ عليها به، لا تزيد عليه فتشريع ما لم يشرع، ولا تمنع أو تنسخ أو تعارض شيئاً مما شرعه، وهي بعد القرآن الكريم أهم ركيزة ترتكز عليها الأمة لبناء منهج معرفي قرآني، ذلك أن فهم القرآن وتمثله وإسقاطه على الواقع لا يتحقق إلا من خلال السنة النبوية التي تمثل النموذج الفعلي والواقعي والعملي، المبين لمنهج القرآن الكريم وطريقة التعامل معه.

2- نقد منهج المنهج السائد في التعامل مع السنة النبوية: كما سبق وتبين فإن القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة وحدهما يمثلان المصدرين الأساسيين لشرعية الدين حيث يمثل القرآن المجيد المصدر المشيئ والمشرع، وتمثل السنة المصدر المفسر والمبين للقرآن الكريم بيانا ملزما، لذلك فإن طه جابر العلواني ينتقد المنهج السائد في دراسة السنة النبوية، والتحقق من الأحاديث، بالتركيز نقاط ثلاثة هي:

أ- تجزئة السنة وغياب الفهم الكلي: حيث يعتبر أن المنهج السائد في دراسة السنة النبوية يرتكز أساسا على البحث في أحادي الأحكام والنظر إلى سنة النبي ﷺ بوصفها شواهد متفرقة غير ذات صلة ببعضها البعض على أحكام بعينها، دون الوعي بأنها في كليتها تبين منهج التعامل مع القرآن الكريم وإسقاطه على الواقع، وأن سنة النبي ﷺ وكل ما صدر عنه من القول والفعل لا يتفاضل، فيقول: "قراءة السنة بالمنهج الفقهي وحده أدت إلى تركيز الاهتمام على أحاديث الأحكام، واعتبار سائر ما عداها أحاديث تدخل في مجالات الآداب والفضائل.. وكل ذلك ضاعف آثار القراءة الجزئية والفهم الجزئي"¹، وهذا يفرض إعادة النظر للسنة بوصفها بناء كلياً يجسد منهجا متكاملًا في العامل مع القرآن الكريم وتمثله في الواقع.

ب- العناية بالسند على حساب المتن: فقد تركزت دراسة الحديث وتحقيقه عند المتقدمين بالعناية بعلم الأسانيد ومعرفة الرجال وقضايا الجرح والتعديل، معتبرين أن أهم القضايا التي واجهتهم هي قضية الوضع، وكيفية مواجهته "فانصب تركيزهم على قضايا التصحيح وبناء منهجية الأسانيد والروايات والعمل على جعلها الضابط الأساسي"²، ولم يعطوا باقي القضايا كمناسبة القول وسياقه، وعلاقتها بالمبادئ العامة للوحي والقرآن الكريم.

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 198.

² - المرجع نفسه: ص 198-199.

ج- الغبش في فهم وظائف النبوة ومهامها: إن واحدة من القضايا التي أسقطت من السيرة ومن التعامل مع السنّة النبويّة هي قضية المعرفة بأحوال النبوة، ولا نستطيع أن نعرف في كثير مما وصلنا عنه ﷺ أكان ذلك في نية النبي ﷺ تشريع نبي، أم فعل صادر عن طبيعته البشرية، أو عن أثر بيئته الاجتماعية والثقافة العربية، لقد نُظر إلى كل شيء صدر عن النبي ﷺ حتى طريقة اللباس الموروثة عن قريش على أنها جزء من الشريعة الإسلامية ومتصلة اتصالاً مباشراً بالدين، ما يعني أن "هناك نوع من الغبش لدى بعض المعاصرين في فهم مهام صاحب الرسالة (ص) وتنوعها والحدود الفاصلة بين مهمة وأخرى"¹ والخلط بين أحواله الرسالية ﷺ وبين أحواله الطبيعية البشرية الفطرية عليه الصلاة والسلام.

3- منهجية التعامل مع السنّة النبويّة: بناء على ما سبق من بيان الأهمية وانتقاد المنهج السائد في دراسة السنّة النبويّة، حاول العلواني اقتراح مجموعة من الضوابط التي يرى أنه من الممكن التعامل وفقها مع السنّة النبويّة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام، ويمكن أن تلخص في النقاط التالية:

أ- ضرورة الفهم الكلي للسنّة النبويّة: ولا يعني العلواني بالفهم الكلي للسنّة النبويّة النّظر والدراسة الموضوعية المعروفة عند المحدثين، والقائمة على جمع الأحاديث المتعلّقة بالقضية الواحدة وتصنيفها والنّظر في ناسخا ومنسوخها وتفاضل أسانيدھا وتباين رواياتھا، وإنما يعني بالقراءة الكلية العناية بـ"الكليات العامة" و"القيم المطلقة"، وهذه الكليات والقيم إنما تكتشف من خلال النّظر إلى الوحي في كليته وغائيته ومقاصد الحق من الخلق، والفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة والقيم الحاكمة، وهي التوحيد والتزكية وال عمران، ثم العدل والحرية وتحقيق الضرورات الإنسانية والحاجيات والتحسينات..² أي النّظر في مطلق السنّة ومتصلة بالقرآن الكريم، وما يصل كل هذه القيم الحاكمة ببعضها وبباقي الجزئيات التي كانت تتركز عليها عناية المنهج السائد، فالغاية هي فهم كيفية تمثّل تلك السنّة المطهرة في كليتها للقيم العليا الحاكمة والمهيمنة للقرآن المجيد.

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 198.

² - المرجع نفسه: ص 197.

ب- **ضرورة الوعي بأحوال النبوة:** يرى طه جابر العلواني أن أفعال النبي ﷺ مراتب لا من باب أن فعله يتفاضل، بل من باب أن أحواله ساعة الفعل تتباين فهو نبي نعم، لكنه بشري وإنسان بطبيعته، وليست كل أفعاله تصدر عن الوحي بل لا شك أن منها ما يصدر عن طبيعته البشرية وثقافته بيئته وإطاره الزمكاني الذي وجد فيه، " وإذا كان الأصوليون الكبار «رحمهم الله» قد قاربوا ذلك فيما يتعلق بأفعال رسول (ص) وتنوعت وتعددت أقوالهم في ذلك بناء على ملاحظة صفاته المختلفة (ص) من الإمامة والنبوة والبشرية، ففرقوا بين الفعل الجبلي والتصرف الطبيعي الذي يقوم به عليه الصلاة والسلام بفطرته البشرية وطبيعته الإنسانية وبين الفعل الذي يقوم به باعتباره نبيا ورسولا، والفعل الذي يقوم به للتعليم، والفعل الذي يقوم به وبصفته اماما وحاكما، والفعل الذي يقوم به بمقتضى أي صفة أو مهمة أخرى، لكنهم لم يتردوا ذلك في معالجتهم لأقواله عليه الصلاة والسلام، ولك لما تقرر عند الأصوليين من فروق بين الفعل والقول يعرفها أهل الاختصاص، وبذلك تأثرت قضية الفهم أيضا لهذا الأمر يحتاج منا الى كثير من الدراسات والضبط والتحقيق"¹، ثم بين سبب عدم عناية أئمة الحديث قديما بالفصل بين هذه المراتب جميعا لسنة النبي ﷺ مثلما اهتموا بالأسانيد والمتون والتاريخ ومعرفة الرجال والعلل وقضايا الجرح والتعديل وذلك لأنهم "اعتبروا أن أبرز وأقوى القضايا التي عرضت عليهم، قضية الوضع وكيفية التخلص منه، باعتبارها أبرز التحديات التي واجهتهم بعد الفرقة، فانصب اهتمامهم وتركيزهم على قضايا التصحيح وبناء منهجية الأسانيد والروايات والعمل على جعلها الضابط الأساسي، ولم تعط الأمور الأخرى، ومنها ما نعتبره تحديات معاصرة، الاهتمام المطلوب، لكنها لم تكن قضايا مطروحة بالنسبة اليهم ولكنها في وقتنا هذا لا بد أن تصبح جزءا من دراساتنا في علوم الحديث"² فقضية مراعاة الوظائف والمهام النبوية في عصرنا الحالي تشكل مسألة مهمة في فهم السنة وتحديد مفهومها والاستدلال بها.

ج- **ضرورة الربط بين السنة والواقع الخاص والموضوعي لعصر النبي ﷺ:** فالسنة النبوية في نظر العلواني هي تمثل الفعلي والسلوكي للقرآن المجيد وإسقاط لنصه المطلق على الواقع النسبي "ولذلك فإن من الصعب فهم كثير من القضايا التي وردت في السنة النبوية في معزل عن

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 198.

² - المرجع نفسه، ص 198-199.

فهم ذلك الواقع الذي كان عليه السلام يتحرك فيه، كما أنه من الصعب تطبيق السنة وتحقيق واجب الاتباع والتأسي والافتداء به صلى الله عليه وسلم في إطار تتبع الجزئيات وحدها دون استنباط منهجي للتأسي باعتباره ناظما موضوعيا لسنن يضم جزئياتها في إطار منهجي¹ ولهذا فإن القراءة التاريخية للسنة النبوية من خلال ربطها بمعطيات الواقع الذي حمله على سبيل المثال على اعتبار المصورين أشد الناس عذابا يوم القيامة، وخصوصية البيئة حديثة العهد بالوثنية التي ما إن مات ﷺ حتى عادت لما تعبد من الأوثان يتيح لنا أن نفهم من السنة ما كان يأتي منه ﷺ كأحكام مطلقة مبينة للقرآن الكريم وملزمة لأهل كل زمان ومكان وما كان يمثل حالة استثنائية أو إجراء تحريزا خاصا لعلاج ظاهرة خاصة ترتبط بالسياق الثقافي والاجتماعي والتاريخي لبيئة ذلك العصر، فمثل هذه القضايا والتساؤلات التي نواجهها يوميا في واقعنا لا تحتاج إلى فتوى جزئية تحل التصوير أو تمنعه مثلا، بل لابد من ملاحظة المنهج الذي أشار إليه الرسول ﷺ في مواقف عديدة كقوله «لولا قومك حديثوا عهد بكفر ... لفعلت ...» يؤكد لنا ضرورة الوصول إلى المنهج النبوي - فقه التنزيل - في معالجة قضايا عصره ومحاكاته، لا ضرورة الاتباع والتقليد لتفاصيل وجزئيات واقع مغاير للواقع الذي نحياه في تركيبته وعقليته، إذ شتان بين منهج التأسي والاتباع ومنهج التقليد²، وذلك وحده الذي يتيح فهم السنة النبوية في إطار ما تقدم ذكره من تبعيتها للقرآن الكريم وهيمنه عليها وقد سبق بيان ذلك وهو النقطة الأولى والأساسية في منهجية طه جابر العلواني في فهم السنة النبوية.

ثانيا: إعادة قراءة التراث قراءة سليمة.

رغم أن طه جابر العلواني لا يرى أن حلّ الأزمة التي يعيشها العالم الإسلامي والعالم الإنساني اليوم يكمن في التقهقر إلى التراث وإعادة تمثله، معتبرا أن لكل أمة زمانها ومكانها ومحددات واقعها الخاص، وأن الفاعلية الحضارية لا تتحقق إلا في وجود المواءمة بين العصر والأفكار، وقد ذكر العلواني أننا في الوقت الذي نحاول فيه استعادة دورنا وبناء أمتنا من جديد أماما سبل ثلاثة، أحدهما جرب ولم يجد نفعا والآخرا نحاول شق الطريق إليهما. فالأول المجرب هو التبعية للغير وتقليد الآخر وانتهاج نهجه وسلوكه وقد ثبت فشله، ولم يعد يجرؤ عاقل على الدعوة إليه

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 236.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 235-236.

والمناداة به. والسبيل الثاني هو إعادة قراءة التراث وتمحيصه والكفاح من أجل إعادة تمثيله في الواقع، وهي محاولة فاشلة تخالف السنن التي وضعها الله عزوجل في هذا الكون منها "أن ما مضى لن يعود وأن الحياة سائرة إلى غايتها وأن أي مخلوق في هذا الوجود لن يعيد لحظة مرت أو ساعة انصرمت، وإن تفاعل الواقع والإنسان والزمان والمكان والأحداث التي تنتج عنها هي أمور لا يمكن إعادتها بشخصها أو إعادة إحيائها، فالدنيا مزرعة للآخرة، والناس بآجالهم، وعصور التاريخ وفتراته وأزمانه لها آجالها، وكلما ذهب عصر جاء عصر آخر غيره"¹، إلا أنه لا ينكر أهمية العناية به، معتبرا نقطة البداية في فهم الحالة الزاهنة تكمن تنقية التراث وتمحيصه ودراسته دراسة ناقدة وواعية تُعرف فضله، وتقوم عيبه وتسد رتقه، لنستفيد منه في بناء منهجية معرفية إسلامية، تستند للقرآن الكريم والسنة النبوية، وترتبط بتاريخها الحضاري الممتد في أعماق التاريخ عبر جذر تراثها وأصالتها بوصفهما جزءا من هويتها الثقافية والحضارية المتميزة والمختلفة، وتعيش في واقع عصرها وتعمل وفق مقتضيات واقعها الزاهن، بل تشكل دراسة التراث، ونقده وتنقيته ومراجعته مراجعة شاملة النقطة الأولى نحو بناء منهج معرفي إسلامي قرآني، و"يدعو إلى الاستفادة منه وتوظيف الصالح منه والاعتبار بدروسه، وجعله وسيلة دفع وبناء لحضارة الأمة وتحضير مستقبلها وليس محاولة تبنيه وإحيائه وتطبيقه على واقعنا الحالي، فبذلك ستضيع الجهود وتخبط الآمال فعلينا أن نجتهد كما اجتهد سلفنا وصنعوا حضارة أبهرت الجميع، ولن يستطيع المسلم فعل ذلك إلا من خلال قراءة القرآن والوجود قراءة جمع وتلاحم كي يقدم زادا فكريا وثقافيا يعالج مشكلات الحياة وقضاياها"²، لكن هذه الاستفادة لن تتحقق ولن تكون ممكنة ومجدية إلى بدراسة هذا التراث ونقده وتقويمه وبطبيعة الحال إعادة إعطائه موقعه الطبيعي داخل المنهجية المعرفية الإسلامية بوصفه جهدا بشريا، مرتكنا بمحدودية إنسانه وزمانه ومكانه وبالسقف المعرفي لمرحلته التاريخية.

1- الفصل بن النص الديني والتراث: إن بداية التعامل مع التراث في منهج طه جابر العلواني تنطلق أولاً من تحديد مفهومه، ولا نعني هاهنا تحديد مفهومه من خلال التعريف بالشكل الذي نتعاطى به عادة مع فكرة المفهوم لأن "التراث مفهوم اختلف الناس اختلافا

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: طه جابر العلواني، ص 148.

² - المرجع نفسه: ص 149.

شديدا في تحديد معناه والمراد به"¹، ولكن من خلال إعادة موقعته، إذ الشائع عند الكثير من المسلمين هو إلحاق السنة النبوية بالتراث، ومن هنا بالذات اكتسب هذا التراث حصانته وامتناعه عن المراجعة وإعادة القراءة، لو أن أي عالم من علماء المسلمين أفتى اليوم بما يخالف شيئا مما أفتى به الإمام مالك أو أحمد أو غيرهما من الأئمة المتقدمين، لضجت به الأصوات وتقحمته الأبصار كأنه أنكر شيئا من كتاب الله أو سنة نبيه ﷺ، وإن كان صحيح أن ما بذله هؤلاء الأفاضل من المتقدمين في خدمة الدين والاجتهاد في حفظه أسطع من أن تحجبه الشمس، ولكننا في الأوّل والأخير نتحدث عن جهد بشري مهما سما فإنه يبقى محدودا بإطاره المعرفي، "فالعربي في الماضي قد فهم القرآن ضمن خصائص تكوين الإنسان العربي الموضوعية التي كانت لها طبيعتها البسيطة والمحدودة اجتماعيا وفكريا بالمقابلة مع خصائص التكوين الحضاري العالمي الرّاهنة. ففي تلك المرحلة التي تم فيها التدوين الرسمي للعلوم والمعارف الثقيلة التي دارت حول النصّ القرآني والحديث النبوي كانت العقلية البلاغية اللغوية وما توحى به من اتجاه نحو تجزئة النصّ وملاحظة معاني المفردات هي العقلية السائدة، ولذلك اعتبر الفهم الذي تولد عن تلك النظرة والتفسير الذي قام عليها مقبولا وكافيا في تلك المرحلة من تاريخ أمتنا الفكري والمعرفي"²، ولذلك فإن أهم ما يجب أن نحدده حين نتحدث عن قضية التراث وموقعها من الفقه الإسلامي، أن نؤكد على أنه ينفصل كلية من حيث المفهوم عن النصّ الديني المطلق، وأننا نستثني من هذا المفهوم "استثناءً كاملاً كتاب الله وسنة رسوله ﷺ"³، من المقصود بهذه الكلمة، ثم لا يهم بعد ذلك أي شيء يدخل تحته فهو كله جهد إنسان، فلا يمتنع عنه النقص ولا يمنع عنه النقد ولا ينكر له الفضل.

2- نقد طه جابر العلواني للتراث: يرى طه جابر العلواني أن المنهج التراثي الإسلامي لم يستطع أن يحافظ على هيمنته على روح الفقه، والتشريع من خلال فاعليته ونجاح مسعاه في إقامة الدين، ولو أنه كان له ذلك حقا لما وصل العالم الإسلامي إلى هذا الوضع الذي يعيشه اليوم، ولكنه استطاع أن يحيط نفسه بهالة من القداسة والعصمة، من خلال بنائه لمجموعة من

¹ - مقدمة في إسلامية المعرفة: العلواني طه جابر، ط1 (1421هـ/2001م)، دار الهادي، بيروت، لبنان، ص 121.

² - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 232-233. ينظر كذلك ص 282.

³ - مقدمة في إسلامية المعرفة: المرجع السابق، ص 121.

المقولات المتحيزة معرفيا والتي تشكل بوابات للطعن والتجريح في دين وعدالة وعلم وأخلاق كل من تسول له نفسه أن يخالفه، أو يراجعه أو يستدرك عليه وهذه المقولات نفسها هي التي تعد المداخل إلى نقده وهي الأسباب الداعية إلى مراجعته، فضلا على ذلك السبب البين للعامة والخاصة والمتمثل في فشل دعائه ومثليه في حل مشكلات الأمة الإسلامية وتتمثل هذه الأسباب في¹:

أ- غياب الوعي بالعلاقة بين الحاضر والماضي.

ب- افتقاره إلى التحليل الدقيق.

ج- ربطه للمراجعة بالإلحاد والانحراف ومفارقة الجماعة.

د- استناده إلى وهم أفضلية الماضي، واحترام العلماء، والأكبر سنا واعتبار كل نقد لهم مجانية للأدب، وتقليل من الاحترام.

3- منهجية التعامل مع التراث: يركز منهج طه جابر العلواني في التعامل مع التراث على الاعتراف بأهمية هذا التراث وقيمه، مع الإقرار أيضا بمواطن النقص فيه وعدم تماشيه مع معطيات العصر داعيا إلى ضرورة ووجوب المراجعة الشاملة و"بناء منهج للتعامل مع التراث الإنساني المعاصر -أيضا- يخرج تعامل العقل المسلم معه من أساليب التعامل الحالية، التي تخلفت عن أطر ومحاولات المقاربات مع الفكر الآخر، وتكريسه باعتباره مركزية منفصلة متميزة، ثم المقارنات به، لتنتهي بالرفض المطلق، أو القبول المطلق بروح مستلبة تماما، أو الانتقاء العشوائي المتجاهل للمنهج"²، وينطلق هذا المنهج في قراءة التراث عند العلواني من مجموعة من الأسس التي يرى أنه من شأنها أن تساعد على تفعيل التراث الإسلامي بما يخدم مشروع بناء منهجية معرفية إسلامية قرآنية عالمية، تخرج بالنص القرآني ليمارس دور الهيمنة والضبط والإرشاد العام المنوط به، وتتمثل هذه النقاط في:

أ- إخضاعه للهيمنة القرآنية: من استحضار المركزية القرآنية وهيمنة القرآن على كل هذا التراث، وهذه نقط حاكمة لكل المشروع المنهجي عند العلواني الذي يؤكد "على وجود منطق قرآني كامن قواعده ماثورة في ثنايا الكتاب، وأن الإنسان قادر -بتوفيق الله عزوجل- على الكشف

¹ - ينظر: مقدمة في إسلامية المعرفة: العلواني طه جابر، ص 123 - 131.

² - نحو منهجية معرفية قرآنية، العلواني طه جابر، ص 118.

عن قواعد ذلك المنطق لتساعده في تسديد عقله الذاتي وترشيد حركته. كما أن هذه القواعد ذاتها يمكن أن تشكل قوانين تعصم العقل الموضوعي من الشذوذ والشروذ والخطأ والانحراف، وهذا المنطق القرآني يستطيع أن يوجد قاعدة مشتركة للتفكير بين البشر تساعدهم على الخروج من دوائر هيمنة العقل الذاتي القائم على مسلمات تقليد الآباء وتراثهم، وما يتبع ذلك من مسلمات قبلية يستطيع المنطق القرآني أن يخرجهم منها إلى المنطق الاستدلالي أو البرهاني¹.

ب- ضرورة فهم الحالة الزاهنة، والانطلاق نحو بناء منهج يكون بديلاً حضارياً إسلامياً عالمياً².

ج- الفصل بين التراث والسنة النبوية التي هي نص ديني مبين للقرآن وملزم بذاته.

د- الخروج في التعامل مع التراث من الدوائر الثلاثة القبول المطلق والرفض المطلق والانتقاء العشوائي.

هـ- ضرورة تنقية هذا التراث من الشوائب كالإسرائيليات وغيرها مما لا يمت للثقافة الإسلامية³، والمنهج القرآني بصلته، والوعي بهيمنة القرآن الكريم ونسخه لكل الشرائع السابقة عنه⁴.

و- القراءة المعرفية: وهي النظر في النص لا من جهة النظر إلى صاحبه وكتابه، بل عن طريق بناء نموذج معرفي للنص من خلال تحليل النموذج الكامن وراء النص؛ الكاتب ماذا كان يريد؟ يعني أن تقرأ ما وراء النص من خلال النص وهو ما يسمى بتحديد النموذج المعرفي⁵، فنقوم بتحليل النص، عبر تفكيكه وإعادة بنائه برد كل جزء وكل فكرة من أفكاره إلى مصدرها الأصلي، فما كان مرجع أفكاره ومردّها إلى القرآن الكريم ومقاصده العليا الحاكمة، وإلى سنة النبي ﷺ أخذنا به، وما كان مردّه إلى غير ذلك من ديانات اليهود والمسيح والفلاسفة اليونان وغيرهم رددناه، وهذا هو السبيل إلى تنقية تراثنا الفقهي من شوائب الإسرائيليات وغيرها.

ز- ضرورة تنزيله على الواقع: العلواني أيضاً يقر أنه لا بد من عدم التمسك الحرفي بالتراث والوقائع التاريخية مع ضرورة فهم القرآن وتنزيله على الواقع وفق منهجية لا تخالف مقاصده حتى نصل إلى التطور المنشود.

¹ - مقاصد الشريعة، العلواني طه جابر، ص 104.

² - نحو منهجية معرفية قرآنية، العلواني طه جابر، ص 11.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 14.

⁴ - ينظر: مقدمة في إسلامية المعرفة، العلواني طه جابر، ص 134 وما بعدها.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ص 162.

ح- الإيمان بمبدأ التوريث والتداول: فالقرآن الكريم ليس حكرا على فهم زمان، ولا مناهجهم ولا سياقاتهم، وإنما هو نص مطلق ومهين تتوارثه الأمة الإسلامية، والاجتهاد فيه مستمر لا ينقطع وأن العبرة بالصواب لا بفضل المجتهد؛ وليس كل رد على المجتهد هو مجانبة للأدب معه لأن هذا ما علمنا إياه القرآن الكريم، ف "النبي ﷺ كان يجتهد وكان القرآن يقر اجتهاده أحيانا وأحيانا لا يقره، واجتهاده ﷺ سنة سنّها لبيّن للصحابة ولمن بعدهم مشروعيتها، وحتى أنه لترسيخ هذا المعنى كان ﷺ يأمر بعض أصحابه بالاجتهاد في بعض المسائل في حضرته صلى الله عليه وسلم فيصوب المصيب ويخطئ المخطئ"¹.

وأشار إلى نماذج منها ما ذكره إمام الحرمين الجويني في كتابه البرهان الفقرة 1535 مقارنة بالفقرة 1548، وكتاب تاريخ التشريع للخضري، وكتاب عياضة السلمي «استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة»، كذلك ما توصل إليه العلواني بتحقيقه في مباحث التقليد؛ كلها توضح كيف كان جمهرة الأصوليين يتخذون من أدلة الكتاب والسنة في الأعم الأغلب معضّدت لما يتوصلون إليه².

ثالثا: كيفية التعامل مع المناهج الغربية.

يقف طه جابر العلواني من المناهج الغربية موقفا سلبيا واضحا، لا من باب الرفض الكلي والمطلق للعلوم الحديثة، فهو لا ينكر إمكانية الاستفادة من هذه المناهج في ما يخدم الدين والدنيا، وعالمية الرسالة القرآنية وهيمنتها وأنها خطاب موجه بالخير والتمدن والعمران والطمأنينة للإنسانية جميعا، ولكنه يرى أن النموذج الذي يحتاجه العالم اليوم هو نموذج لا بد أن يكون قائم على القراءة المزدوجة للكون وللوحي، ذلك "أن المفاهيم التي شاع تداولها -بعد سيادة النموذج المعرفي العلماني- وجرى استنباتها في البيئة العربية جعلت من الدين متغيرا تابعا للمفاهيم الفكرية المجلوبة تارة، وجزءا من المكون القومي تارة ثانية، وعقبة في طريق التقدم تارة ثالثة، ومانعا من التطور تارة أخرى، وهو -في الوقت نفسه- لدى جماهير الأمة جوهر وجودها، وبذلك وضع العقل العربي المسلم بين خيارين: خيار الحفاظ على دينه، وذلك يعني -لدى ذلك الاتجاه- استمرار التخلف والركود والجمود!! أو تجاوزه أو تعديله أو تكييفه بحيث يتوافق

¹ - مقدمة في إسلامية المعرفة، العلواني طه جابر، ص 104.

² - ينظر: المرجع نفسه، هامش ص10.

مع الثقافة المجلوبة التي تمثل المفاهيم السائدة"¹، ولهذا فإنه يرى أن الضرورة والواجب يحتمان بناء منهج معرفي إسلامي مستمدا من القيم الحاكمة للقرآن المجيد.

وهو يرى أن تقصي أثر الغرب واتباعهم ولزوم طريقتهم في السير لن يزيد الأمة إلا تخلفا، وأن الأمة لن تزداد بذلك إلا تبعية لهذا الآخر وخضوعا له ولن يزيدها إلا تجريدا عن ذاتها المتميزة، وإبعادا لها عن دينها، وإن كان واحدا " من أسباب الخداع «جماهير النخبة» وإقبالها على استيراد المفاهيم ومحاولة فرضها ما لاحظته لعناوين هذه المفاهيم اللفظية من بريق ظنت أنه يمكن أن يشكل دافعا إيجابيا في إيقاظ الأمة وتحريكها، ولكن ... ما زدنا إلا تراجعاً، وثبت لكل من كان له قلب أن تحريك الأمة لا يمكن أن يتم بما يخالف عقيدتها أو يتناقض مع مفاهيمها الأساسية، بل لابد من تنامي وعيها تناميا ذاتيا، وإطلاق طاقاتها ..."²، ويشير طه

جابر العلواني إلى العديد من سلبيات الفكر الغربي المعاصر التي من بينها:

1- وقوعه في مغالطة التعميم: فعمم مناهج العلوم المادية على العلوم الإنسانية متجاهلا الفارق الهائل بينها، واعتبر ظواهر العلوم الإنسانية خاضعة " للمقاييس والمناهج والمعايير التي أخضعت لها العلوم الفيزيائية والتطبيقية، وما شجعه على ذلك النجاح الهائل الذي حققه والإنجازات العظيمة التي توصل إليها"³، بفعل حصره للإنسان في الجسد واعتباره له مادة.

2- حصر المعرفة في التجربة: فهو يعد التجربة المعيار الوحيد للمعرفة "فجعل الكافل الوحيد لصحة المعرفة أو العلم هو التجربة"⁴، فقاس بقانون المادة كل شيء.

3- محدودية المصدر واقتصاره على قراءة الكون: فالمناهج الغربية قد جعلت العقل الإنساني هو وحده مصدر المعرفة، وقراءته للوجود مقتصرة على قراءة الكون، وحرمت نفسها "من الاستفادة من مصدر هام جدا من مصادر المعرفة ألا وهو الوحي"⁵، وهذا يعبر عن حالة قصور في منهجها، تجلى فيما يواجهه العالم الغربي من أزمت أخلاقية وانحراف عن القيم.

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 128-129.

² - المرجع نفسه: ص 128.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 260.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 260.

⁵ - ينظر: نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 260.

4- محدودية المجال الزمكاني وانحصاره: فالنظرية الغربية منطلقة من التسليم بفرضياتها الذاتية، معتبرة واقعها ومجالها هو العالم؛ مناهجها تنطلق "من الانسان الغربي والظروف الزمانية والمكانية الغربية لا يتعداها إلى نظرة إنسانية عالمية"¹، وهذا من شأنه التأثير على قيمة النتائج، بالإضافة إلى الحد من الفاعلية الحضارية للفكرة الغربية، فهي بقدر ما تقدم لنفسها من التطور تقدم أيضا لها من الأعداء بفعل تركزها حول ذاتها، ونظرتها المستعيلة والعنصرية اتجاه باقي العالم.

وعلى رغم كل هذه الانتقادات التي يوجهها طه جابر العلواني للمناهج الغربية وللنظرية المعرفية الغربية فإنه يعترف بأن الواقع يفرض على المسلمين الاستفادة من التطور التقني والمعرفي الحاصل في العالم الغربي، مادامت الاستفادة هذه تقودها منهجية معرفية وقراءة "تبحث عن الحكمة ولا تقع في إطار التقليد والنقل وتدرك أثر الفوارق الحضارية والثقافية على المعرفة الإنسانية"²، وتستثمر كل ذلك في بناء منهجية إسلامية تستوعب العلوم والتطور الزاهن، دون أن تتجاهل ما لديها من العلوم الشرعية، ولا أن تتجاهل دورها الكوني في إرشاد العالم نحو سبل الحق والهداية والعدالة وال عمران والخيرية أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر.

وفي ختام هذا المبحث نلاحظ أنّ الوعي بواقع الخطاب الفقهي الإسلامي يشكل محور الرحي في منهج العلواني، فإدراك مكن المشكلة هو منبع الانطلاق نحو الحل، وعلة الجمود الفكري والحضاري الذي تعيش الأمة الإسلامية بحسب طه جابر العلواني ترجع إلى تحول أمر الأخذ بالأسباب العقلية والواقعية العلمية والمنهجية إلى عقدة من العقد التي صعب حلها، وأصبح التسليم للخرافة يمتزج بالتسليم بالقدر، والخضوع لتصورات عصر سابق محدود بمعطيات واقعه، وانحصار رؤيته وعالمه يقدّم بأنه احترام للتراث وحفاظ على الانتماء الهوياتي والثقافي والديني للأمة، وتكريس لخصوصيتها وتمايزها الحضاري، فأصبح الخطاب القرآني والفقہ الإسلامي من بعده حبيس لحظة تاريخية واحدة بقيت رغم تجاوزها تاريخيا وزمنيا تمارس هيمنتها على النص المقدس ثم على الواقع الحضاري للأمة من خلال هيمنتها على النص.

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 261.

² - المرجع نفسه: ص 288-289.

الرؤية الجزئية للتراث والشعور الكامن فيها بالوصاية على الدين وامتلاكه حملت الأمة الإسلامية على ممارسة نوع من الهيمنة على الشريعة بدل أن تكون الشريعة مهيمنة عليها، أتاح ذلك كله تجدد الفهم واستمراره واقفاً عند معطيات ذلك الزمن، رغم تغير الواقع والظروف والعالم، لذلك يقول طه جابر العلواني: "إن «خطاب القرآن العالمي» لا يمكنه أن يحمل على عاتقه أفهام المسلمين التراثية في كثير من القضايا، ولذلك فلا مناص من الإبداع والتجديد والاجتهاد، فإن الإسلام لو قدم بذات الشكل الذي يقدمه المسلمون اليوم ويفهمونه بمقتضاه -اليوم- ومنهم الحركات الدينية، فإن نصيبه من العالم الرفض والمحاصرة والاضطهاد..."¹، لأن الحركات الدينية: "قد شدت رؤيتها وأفكارها إلى الواقع التاريخي الإسلامي الغابر، فكأنها قد غادرت واقعها إليه، وحين يحدث أن تستدعي ذلك التراث إلى واقعها فإنها يغلب أن تستدعيه بمنطق سكوني لا يلتفت كثيراً إلى خصائص النص القرآني، وبخاصة «إطلاقيته» فيضعه ونصوص السنة داخل الهياكل الأولية التي بناها الجيل الأول، في إطار سقف معرفي ومنهجي وخصائص مرحلية محددة..."²، ويرى العلواني أن الخروج من هذا المأزق لا يمكن أن يتحقق إلى من خلال جملة من الأسس المحورية التي تتضح لدينا من خلال ما طرحناه من آرائه في هذا المبحث والمتمثلة في:

أ- ضرورة الوعي بخصوصية المرحلة التاريخية والحاضرة التي يعيشها العالم اليوم، وبما يترتب في خضمها من واجب التبليغ على الأمة الإسلامية، وإعادة بعث دور العقل المسلم في النقد ولتقويم والاجتهاد والفهم.

ب- ضرورة الاعتراف بوجود أزمة فقهية وفكرية وحضارية تعيشها الأمة، والتخلي عن التعصب للتراث والنظر إليه بوصفه جهداً بشرياً محدوداً ومحكوماً بظروف ميلاده لا يخلو من النقص، وأن التراث وكل ما جاء فيه إنما هو كلام بشري يقبل الصحة ويقبل الخطأ، ويقبل النقد والتقويم والتجديد بما يتماشى مع متطلبات العصر.

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 465.

² - المرجع نفسه: ص 480.

ج- تكريس حاكمية القرآن الكريم، ومقاصديته وعالميته وإنسانيته وشموليته، وتجاوز النظر إلى القرآن المجيد بوصفه جزءا من التراث العربي وأنه رسالة خاصة تقرأ وتفهم في إطار معطيات البيئة العربية، وفي حدود حقبة معينة من تاريخها.

د- اعتبار القرآن الكريم المصدر الوحيد للتشريع المقاصدي، وإنكار وجود أي تشريع أو مقاصد إسلامية مستنبطة من غير القرآن الكريم، بما في ذلك السنة النبوية فهي مبينة مفسرة لا مشرعة ومنشئة للأحكام.

هـ- اعتبار المقاصد القرآنية محصورة في ثلاثة مقاصد كلية، تتسم بالشمولية والعالمية والإنسانية والمطلقية وهي: التوحيد والتزكية والعمران.

و- الوعي بإمكانية الاستفادة من البحوث والدراسات الغربية الحديثة، وفق ما يتماشى مع مقاصدية القرآن الكريم دون انخداع بها وتقديس لها.

ولئن كان طه جابر العلواني قد أصاب في الكثير من النقاط التي توقفنا عندها في هذا المبحث، إذ يعتبر مشروعه الفكري المقاصدي نموذجاً دقيقاً من الجانب النظري لتجاوز الأزمة الفكرية غير أننا لاحظنا محدودية في الجانب العملي خاصة منه ما تعلق بالسنة النبوية، فرغم بين نظريا كيفية التعامل معها ومواطن التقصير في اجتهادات المتقدمين في الاستدلال بها من أهمها ضرورة التمييز في مراتب أعمال وأقوال النبي ﷺ غير أنه لم يبين عمليا القواعد التي ندرج من خلالها كل ما وصلنا منسوباً إلى النبي ﷺ ضمن قسمه، فهل القاعدة هي مراعاة فقه التنزيل وحده دون الالتزام بالحكم؟ وكيف السبيل إلى التمييز الأحكام الواردة فيها بين ما كان خاصاً بزمانه ﷺ وبين ما هو مطرد وعلى أي أساس نفرق بين هذا وذاك؟ إن قال بتغير الواقع فيقال أن معظم الأحكام الواردة في السنة النبوية تغير واقعها؟ وإن قال لا نلتزم بحرفية الأحكام والتطبيقات جميعاً لكن نستفيد من منهجه ﷺ في فقه التنزيل الموافق لمقاصد القرآن؛ قلنا ما الفرق بينها وبين التراث إذاً وهو الذي أكد في أكثر من موضع ضرورة التفريق بين التراث الذي يعتبر نسبياً وبين السنة الملزمة بذاتها، فالتراث كذلك نستفيد منه في جوانبه الإيجابية؟ ما معنى هذا الإلزام؟ وكيف يكون؟ ما هو الفرق بين أن يدعو إلى ضرورة تكريس حاكمية القرآن وكرهه وهيمنته وأزليته على ما سواه من جهة؛ ومن أخرى يجعل القرآن والسنة يندرجان ضمن مفهوم النص الديني المطلق عند حديثه على ضرورة الفصل بين بين التراث والنص؟ لأنه إذ جعل السنة

في مصاف القرآن من ناحية الإطلاق فهذا يعني أنها ملزمة جميعاً؟ وإذا جعلها دونه -وهو رأيه في غالب كتبه- فهذا يعني ضرورة التفصيل في الأمر من خلال قواعد محددة*

فالعلواني من جهة يجعل وظيفة السنة محصورة في تبيان المعنى وتقديم نموذج عن كيفية تمثيل الخطاب القرآني، وأن القرآن الكريم هو وحده مصدر الأحكام، نافياً أن تكون هنالك أحكام شرعية ومقاصد شرعية مستنبطة من أي نص آخر غير نص القرآن المجيد وإن كانت من نصوص السنة، لأنها ليست مصدراً للأحكام، ومن جهة أخرى يذكر أن السنة والقرآن هما التّصين الوحيدين المطلقين وما سواهما هو نسبي، وكأن الكلام يوحي بالتناقض حيناً وبالضبابية أحياناً أخرى، وننوّه أننا نؤكد على هذه المسألة لأن العلواني لم يكن أول من تحدث عن منزلة السنة من التشريع وضرورة مراجعتها مما يستدعي منه تبيين الفرق بين منهجه ومنهج العديد من الباحثين قبله وبعده ممن دعوا إلى ضرورة مراجعة مكانة السنة من التشريع في الفقه الإسلامي والتي تباينت أقوالهم بين منكر ومحدد ومراجع مما أدى إلى تفرق التعارض والتنازع والتخاصم بين مؤيدي كل تيار لعدم تضافر وتعاضد الجهود في إخراج منهج علمي موحد في دراسة السنة مثلما أشرنا له في الفصل السابق.

وفيما تعلق بالمقاصد الثلاثة «التوحيد، والزكّية، وال عمران» والتي اعتبرها مقاصداً كلية ونهائية للقرآن الكريم جازماً بذلك، والراجع أنه بنى رأيه على أساس حكم استقرائي على اعتبار أن ما كثر تكراره في القرآن والتأكيد عليه يعد مقصداً أساسياً للشرعية والحق أن هذا محتمل جداً، لكن لا شيء يدل على كونه استنتاجاً قطعياً ضرورياً، لذلك نجد المفكرين قد اختلفوا في تحديدها، ولعلّ مقصد العمران هو تحصيل حاصل لتحقيق التزكية المؤدية لصالح الإنسان

* - والملاحظ أن منهج الدكتور محمد شحرور في دراسة السنة -سواء اتفقنا معه أو اختلفنا- هو أدق من منهج الدكتور طه جابر العلواني من حيث التفصيل، فالأول بين القواعد الدقيقة التي تمكن أي دارس للسنة من تصنيف ماورد إليه منها ومعرفة أيها خاص وأيها عام، والناقد لمنهج محمد شحرور يجد نفسه أمام قواعد محددة محتوية النماذج والتطبيقات الفعلية والقولية والتقريرية من سنة النبي ﷺ فيسهل عليه مراجعته فيما قال، أما العلواني فهو وإن كان خطأ خطوة مهمة في تخصصه من خلال جرأته على مناقشة العديد من المواضيع المسلم بها سابقاً كموضوع السنة النبوية؛ غير أن كلامه مرتكز على الجانب النظري دون التطبيقي، ويبدو أن مجال تخصصه لعب دوراً هاماً في ذلك إذ أنه ملح للعديد من الأمور -التي أراه يتفق فيها مع محمد شحرور- دون أن يفصل فيها، أما محمد شحرور كان أكثر جرأة في الإفصاح عن آرائه دون أن يراعي مشاعر القارئ وقد ذكر هذا في مقدمة كتابه -الكتاب والقرآن- بقوله أعترف أنني لم أراع شعور القارئ لكنني راعيت عقله.

بالمفهوم القرآني، ففكرة المقاصد -على أهميتها- قائمة على الاجتهاد البشري وأنا لا ندرك كل غايات النص القرآني وإن أدركنا بعضها كما أنّ علمنا بالمقاصد علم نسبي وجزئي، بما في ذلك ما صرح القرآن بأنه مقصود لذاته من أحكامه، ذلك أن تصريح القرآن بمقصدية ما من حكم ما لا يعني أن تلك المقصدية هي الغاية الكلية والنهائية من الحكم فلربما صرح بوجه من وجوه هذا المقصد وتلك الغاية لحكمة، وسكت عن وجوه أخرى منها، ففهمنا لنص القرآن المجيد دائما يبقى محكوما بسقف إدراكنا البشري ومعطيات عصرنا وواقعنا كما يقر بذلك العلواني نفسه، فنحن لا نخالفه في أهمية هذه المقاصد وضرورة تجسيدها في حياة الإنسانية بل وعودة كثير من مقاصد القرآن الجزئية إليها فجميع القيم الأخلاقية مثلا تندرج ضمن التركيبة وتتجلى في العمران، لكن نخالفه في الجزم بكون كل مقاصد القرآن صغيرها وكبيرها راجعة إليها منطوية تحتها، فالجزم يوقعنا فيما وقع فيه المتقدمون حتى شاعت «مقولة ما ترك السابق للاحق من شيء» والتي يحاربها العلواني نفسه من خلال منهجه القائم على نقد وتمحيص التراث وإمكانية الاستدراك على السابق لأن الحق يعرف بالصواب لا بالفضل، وإقراره لكون القرآن الكريم غزير بالمعاني المستوعبة لكل عصر دون أن تنضب، والتأكيد على محدودية عقلنا في إدراك هذه المعاني بأكملها، يدفعنا للقول أنه وحتى إن كانت هذه المقاصد الثلاثة هي من أهم غايات القرآن الكريم وكثير من آياته بما فيه من أحكام وتوجيهات تنضوي تحتها؛ غير أن الجزم بما ينافي مبادئ العلواني واعترافه بمحدودية العقل وتغير المعارف بتغير الإدراك في كل عصر.



المبحث الثاني:

الجمع بين القراءتين والوحدة البنائية
للقرآن الكريم

المطلب الأول: مفهوم القراءتين

المطلب الثاني: ضرورة الجمع بين القراءتين

المطلب الثالث: مداخل الجمع بين القراءتين، وطريقها

المطلب الرابع: قراءة في مشروع الوحدة البنائية للقرآن الكريم

المبحث الثاني: الجمع بين القراءتين والوحدة البنائية للقرآن الكريم.

٨:

شكّلت مسألة المعرفة واحدة من أهمّ المسائل الجوهرية التي عالجتها الفلسفة الإسلامية، فتفرقت الجماعات الإسلامية على ثلاثة مذاهب في ذلك؛ فذهبت جماعة للقول بأن المعرفة متحصلة بالعقل متوصل إليها بالحسّ، وأن مصدر المعرفة هو الحسّ وأن من نظر في هذا الكون بعين العقل أدرك الحق من غير ما حاجة إلى الوحي، وأن الوحي إنما جاء لينبه العقول الغافلة ويزيل الغشاوة عن الأبصار المغشاة، ورأت جماعة أخرى أن العقل لا يقع به علم مقطوع الصّحة وأنّ ما يصحّ بمقتضى عقل قد يبطل بمقتضى عقل آخر في زمان آخر وبالتالي فإن العقل لا يقع به تكليف، وأن سبيل معرفة الله ﷻ هي الوحي وأنه لا يجب على العاقل شيء من الواجبات إلا بخطاب الله ﷻ إليه على لسان من اصطفى من رسله، ولا يجب عليه الامتناع عن شيء إلا بمثل ذلك والناظر في كتاب الله ﷻ يجد الخبر فيه على ثلاث مراتب فمنه ما هو محجوب عن العقل لا يتوصل إليه إلا بالنقل ومن ذلك خبر الآخر، ومنه ما هو متحصل بالعقل والنقل شاهد عليه وهو آيات الله ﷻ الكونية، ومنه ما هو مختلف فيه يحصل بالنقل أو بالعقل ومثل ذلك الأخلاق ولهذا شاهد من تقسيم المارودي لمراتب حجاج الكافر فقال: " .. ما يتضمن دعوة الكفار على ثلاثة أقسام: أحدها: ما هم محجوجون فيه بالعقل دون السمع، وهو معجزات الرّسول -صلى الله عليه وعلى آله وسلم- وحججه الدالة على صدقه، والثاني: ما هم محجوجون فيه بالسمع دون العقل، وهو ما تضمنه التكليف من أمر ونهى، والثالث: ما اختلف فيه، وهو التوحيد هل هم محجوجون بالعقل أو بالسمع؟ وفيه وجهان: أحدهما أنهم محجوجون بالعقل دون السمع، والثاني: وبه قال أكثر البغداديين، وأبو حامد: أنهم محجوجون بالسمع وإن وصلوا إلى معرفته بالعقل"¹، وقالت جماعة بالتوفيق بين النقل والعقل من باب امتناع التعارض بينهما، وعليه أهل السنّة والجماعة، ولقد توقفنا في المبحث السابق عند ما أولاه طه جابر العلواني من العناية بإحياء دور العقل في الاجتهاد والتّجديد في الفكر والفقه الإسلامي، وتأكيد على ضرورة إعادة موقعه كمركز للفهم والاستنباط، والتّجديد والبناء

¹ - سلاسل الذهب: الزركشي بدر الدين، تح: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، ط2 (1423هـ/2006م)، د.د، المدينة المنورة، 104-105.

الحضاري، معتبرا أنه سبيل "الانتباه على وجود منطق قرآني كامن قواعده مبثوثة في ثنايا الكتاب، وأن الإنسان (العقل الإنساني) قادر -بتوفيق الله ﷻ- على الكشف عن قواعد ذلك المنطق لتساعده في تسديد عقله الذاتي وترشيد حركته. كما أن هذه القواعد ذاتها يمكن أن تشكل قوانين تعصم العقل الموضوعي من الشذوذ والشُّرود والخطأ والانحراف، وهذا المنطق القرآني يستطيع أن يوجد قاعدة مشتركة للتفكير بين البشر تساعدهم على الخروج من دوائر هيمنة العقل الذاتي القائم على مسلّمات تقليد الآباء وتراثهم، وما يتبع ذلك من مسلّمات قبلية يستطيع المنطق القرآني أن يخرجهم منها إلى المنطق الاستدلالي أو البرهاني"¹، ولتحقيق هذه الغاية يحاول طه جابر العلواني بناء منهجية عقلية للتعامل مع نص القرآن المجيد، تقوم على قراءة مزدوجة توفّق بين النظر في الكون والنظر في الكتاب، وهذه المنهجية في التعامل مع النصّ الدّيني، التي يسمّيها العلواني الجمع بين القراءتين هي ما سنقف عنده خلال هذا المبحث.

المطلب الأول: مفهوم القراءتين.

يسعى العلواني من خلال كتابه الجمع بين القراءتين نحو بناء منهجية جديدة لفهم القرآن الكريم والشريعة الإسلامية، تقوم على المزاوجة بين المعرفة العقلية الحاصلة بالحسّ وأسباب العلم الحديث والتأمل في نواميس الكون والخلق من جهة كون العالم والكون هو كتاب الله المنظور، وبين القرآن المجيد ومقاصد الشريعة التي جاءت صالحة لكل زمان ومكان متماشية مع نواميس الكون، ولما كان التّحول والتّبدل والتّجديد سمة غالبية على مظاهر الحياة وعلى فهمنا للكتاب المنظور كان لا بد أن يتجدّد لفهم للكتاب المسطور ألا وهو القرآن الكريم بما يضمن تماشي هذا الفهم مع عالمية واستمرارية الشريعة الإسلامية وشموليتها، وموافقتها للفطرة والناموس الكوني الدّيني خلق وفقه الخلق، مؤكداً أن الأمر الأول الدّيني أمر به التّبي ﷺ في سورة العلق، إنما هو أمر مزدوج يشتمل على قراءتين، لأن "القرآن ليس فيه تكرار ولا ترادف"²، وعليه فإن لفظي القراءة التي ورد الأمر الإلهي بهما وإن اتّحد ملفوظهما فإن كل لفظ منهما يدل على قراءة خاصّة، لها "معناها المراد بها، ولكل منهما خصائصها، ومجالها ومتعلقاتها، ومناهجها وكيفياتها

¹ - مقاصد الشريعة: العلواني طه جابر، ص 104.

² - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 14.

ومياديتها"¹، فإن الأمر قد ورد مرتين وذلك دلالة على وجود قراءتين تتجه إحداهما نحو فهم الكتاب المسطور، وتُوَجَّه الثانية إلى قراءة كتاب الله المنشور.

أولاً- مفهوم القراءة الأولى:

القراءة الأولى هي القراءة المتعلقة بالأمر، المشار إليه بقوله ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾. ثم في الآية الثانية ﴿وَلْيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَلْيَحْضَرُوا فِي الْجُمُعَاتِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُحْسِنُونَ﴾، وفي الآية الثالثة ﴿لَقَدْ أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَخُذْ حِفْظًا﴾، وفي الآية الرابعة ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اقْرَأُوا كِتَابِي هَذَا يَسْتَوْبِحُونَ لَهُمْ أَنْ يَقْرَأُوا مِنْهُ وَلَوْ لَا مَقْرَأَةٌ لَمْ يَذْكُرُوا الْقُرْآنَ وَمَنْ أَعْلَمُ بِهِ فَلْيَسْأَلْ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

والقراءة الثانية هي القراءة المتعلقة بالوعيد، المشار إليه بقوله ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوهُ وَاسْتَضِعُوا نَصْرَهُ يَوْمَ تُنْفَخُ السُّجُنُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. ثم في الآية الثانية ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ الْمَمْنُونِ﴾، وفي الآية الثالثة ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾، وفي الآية الرابعة ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾.

والقراءة الثالثة هي القراءة المتعلقة بالتحسين، المشار إليه بقوله ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْبُدُوهُ وَاسْتَضِعُوا نَصْرَهُ يَوْمَ تُنْفَخُ السُّجُنُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. ثم في الآية الثانية ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ الْمَمْنُونِ﴾، وفي الآية الثالثة ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾، وفي الآية الرابعة ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ أَجْرٌ كَبِيرٌ﴾.

فالقراءة الأولى إذا هي قراءة التبليغ والتلقين لهذا القرآن للناس، ثم قراءة الشرح والبيان والتوضيح
ث ت ث ط ث ث ف ف ف ف ث النحل: ٤٤، وهي بعد ذلك قراءة تمثّل وتطبيق ولزوم لأمر الله
فيه الذي يعصمك من الناس بمعيتّه وقد كان معك منذ أن خلقك فذكر خلق الإنسان
بالذات، لأن فيه طمأنينة لرسول الله ﷺ، وفيه "تهيئة لذهنه الرشيد ونفسه الشريفة ﷻ لبيان
النوع الثاني من القراءة"⁵، وهذا المراد من القراءة الأولى وهي قراءة كتاب الله المنزل، المحكم،
المعجز وهو القرآن الكريم.

¹ - المرجع نفسه، ص 15.

² - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 17.

³ - المرجع نفسه: ص 18.

4- المرجع نفسه.

⁵ - المرجع نفسه: ص 19.

ثانيا- مفهوم القراءة الثانية:

وهي القراءة الكونية التي حاجج القرآن الكريم الخلق بها، وبها أقام حجته عليهم، وهي المعرفة المتحصلة عن طريق التدبر العقلي ومعرفة أثر الموجد في صورة الموجود، وعظمة الخالق من انتظام ناموس المخلوق، إنها "قراءة الكون والنظر في الخلق، ومعرفة ما دونته البشرية من فهم له، وتجارب فيه بأقلامها"¹، فقوله ﷻ "يَذَرُ الْغُلُقَ: ٢" تنبيهها إلى وجوب قراءة الخلق قراءة تبدأ بقراءة الذات الإنسانية من بداية الخلق إلى نهاية الحياة بأطوارها كلها، فمنهج القراءة في الخلق ينطلق من قراءة النفس باتجاه الكون والآفاق، فتلك هي القراءة السليمة المنهجية، والبدء بتوحيد الربوبية، لا بتوحيد الألوهية، فيه تنبيه إلى خطوة منهجية أخرى، هي الانطلاق من المحسوس باتجاه المجرد، لأن الإنسان أقدر على ملاحظة المحسوس منه على ملاحظة المجرد وإدراكه...².

فهذه القراءة لكتاب الكون لا تكون عبر النظر المحض في آياته، بل كذلك عبر النظر في ما توصل إليه البشر مع علومه فالعقل أيضا من آيات الله ﷻ الكونية وهو في هذا الكون ناظر ومنظور، وأن هذا النظر للكون ولتراث الإنسانية حوله إنما يسمح بمعرفة نعمة الله على عباده المسلمين من خلال ادراك "الفروق بين الأمم التي استفادت بالوحي واتبعته، واستنارت به، وبين الأمم التي تجاهلته وتعاملت مع الطبيعة أو الكون وحده دون استنارة بهداية الوحي"³، فالمعنى المراد عنده من القراءة الثانية هي ما يتحصل من العلم بغير سبيل الوحي من النظر في هذا الوجود حولنا، والاستفادة من التاريخ والتراث الإنساني بما يتماشى مع الهدى والنور القرآني. الالتفات لوجوب هذه القراءة المزدوجة، وأن معرفة الله ﷻ تكون عن طريق العقل والنقل، وأن من النظر إلى الكتاب المنشور (الكون) ما قد يتحصل به الوصول إلى معرفة الحق ومعرفة الله ولزوم الفطرة التي ما جاء الكتاب المسطور (القرآن المجيد) إلا ليقيمها ويحققها، ليس بسابقة في الفكر الإسلامي والوعي بهذه الضرورة ليست مما تفرد به طه جابر العلواني فقد جاءت الإشارة إلى هذا كله عن المتقدمين والمتأخرين كما نراه في قول السيد قطب في حديثه عن قصة إبراهيم التي قصها القرآن وهو يتأمل الكون بحثا عن الحق فيقول السيد قطب: "إنه مشهد رائع باهر

¹ - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 19.

² - المرجع نفسه: ص 16-17.

³ - المرجع نفسه.

هذا الذي يرسمه السياق القرآني في هذه الآيات، مشهد الفطرة وهي للوهلة الأولى تنكر تصورات الجاهلية في الأصنام وتستنكرها...، وهي تتعلّق في لفقتها المكونة بكل ما يلوح أن يكون هو هذا الإله حتى إذا اختبرته وجدته زائفا، ... ثم هي تجد الحقيقة تشرق فيها وتتجلى لها، ... وهي تعلن في جيشان اللقيا عن يقينها الذي وجدته من مطابقة الحقيقة التي انتهت إليها للحقيقة التي كانت كامنة من قبل فيها"¹، وذهب ابن خلدون في مقدمته إلى أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها تحصيلًا وتعلِيمًا هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذ عن وضعه، والأول؛ هي العلوم الحكيمة الفلسفية ... والثاني؛ هي العلوم التّقليدية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر من الواضع الشرعي"²، ورغم ما يحسب لظه جابر العلواني في هذا الرّبط بن هذه الفكرة التي كانت دائما قائمة في وعي الفقهاء والمفسرين تحت مسمى التدبّر في الكون، وبين أوّل ما نزل من القرآن الكريم، جاعلا التدبّر في الوجود موازيا للتدبر في القرآن، ومعبّرا عن ذلك بلفظ القراءة، وهو أوسع دلالة وأشمل من التدبّر من جهة، ومن جهة ثانية دالا على معنى الجمع والضم والإلحاق، وفيه إشارة لضرورة الجمع بين القراءتين والتوفيق بينهما، وهذه هي الفكرة الأساسيّة التي أراد العلواني التأكيد عليها وما الوقوف عند التعريف إلّا من باب التأسيس النظري لما هو معلوم أساسا من وجود القراءتين؛ غير أن قوله بكون آيات سورة العلق هي الدليل القاطع على وجوب الجمع بين القراءتين معا للوصول إلى الله ﷻ يحتاج إلى إعادة النظر من عدة أوجه:

1- نفيه للتّرادف والتكرار والتأكيد في القرآن الكريم دون أن يفصل في هذا النفي بالأدلة فاكتفى بأن بقوله "وبما أن القرآن ليس فيه تكرار ولا ترادف، ولا تحتاج آياته الكريمة إلى استعمال المؤكّدات، فإن كل كلمة من كلماته - وإن بدت مرادفة أو مماثلة لأختها- فإنها تشمل على معنى آخر إن لم تدل عليه بلفظها وبلاستعمال القرآني لها فإنها تدل عليه في سياقها وسباقها"³، إذ أن الكثير من الآيات القرآنية ورد فيها التأكيد والتكرار دون أن ينقص ذلك من بلاغتها وإعجازها شيئا والدليل أن العرب الأقحاح في اللغة لم يستطيعوا الانتقاص من القرآن

¹ - في ظلال القرآن: سيد قطب، ط2 (1423هـ/2003م)، دار الشروق، بيروت، 183/2.

² - المقدمة: ابن خلدون عبد الرحمن، د.ط، د.ت، دار ابن خلدون، الإسكندرية، مصر، ص305.

³ - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص14.

بسبب وجود التكرار في بعض آياته كسورتي الرحمن والمرسلات بتكرار قوله ﷻ ه ه ه ه ه ه
الرحمن: ١٣ ث ئي ئي ث المرسلات: ١٩، أليس تكرارهما من باب التأكيد وإن حمل مقاصد
أخرى علمنا منها ما علمنا وجهلنا ما جهلنا، ثم أليس تكرار ذكر الآيات التي تحت على التدبر
والتعقل في خلق الله وفي كتابه هي من باب التأكيد على أهمية هذا الأمر لتتجلى للإنسان
حقيقة ألوهيته وربوبيته سبحانه

[illegible]

3- وإن سلّمنا بأن آيات العلق هي الدليل على حتمية القراءة، فالأولى أن تكون القراءة الأولى التي أمرنا بها هي قراءة الكون لارتباط لفظ القراءة الأول بلفظ الخلق-صفة الخلق لله وخلق الإنسان -، والقراءة الثانية هي قراءة الوحي لارتباطها بالتعلّم بالقلم وصفة الله الأكرم.

4- بالإضافة إلى أن الربط بين القرآن الكريم والكون بالطريقة التي يقدمها العلواني قد تتقاطع مع مفرزات البحث العلمي الذي يتناول الكون، ولا شك أن فهمنا للكون نسبي والنظرية العلمية متغيرة وفي كل مسألة حول الكون هناك عشرات الأوراق والبحوث المختلفة والمتعارضة ومن غير الممكن قراءة القرآن المجيد وفقها جميعا، كما أن ما يصحّ اليوم وفق معيار العلم قد يظهر خطأه بعد بضع سنين، لذا فقياس وربط نصّ مطلق ومقطوع الصّحة على معطى قابل للتغيّر، قد يوقع في مزلق في الفهم.

المطلب الثاني: ضرورة الجمع بين القراءتين.

يدعو العلواني لضرورة الجمع بين القراءتين في فهم النص القرآني، وكذلك في فهم مقتضيات الواقع وتحقيق متطلبات النهضة بما أوجبه الله ﷻ على هذه الأمة من الاستخلاف في الأرض والعمارة لها، والقيام على شأنها دعوة إلى الله ﷻ وأمرًا بالمعروف ونهيًا عن المنكر، ولما كان الانتفاع بالقرآن لا يتحصّل إلا من خلال تمثله في هذا الواقع، وكانت النهضة الحقّة لا تتحقّق إلا من خلال جعل مراد الإنسان ورغباته تتساق و مراد الله ونواميسه، فقد كان الجمع بين الكتابين: الكتاب المنزل، والكتاب المخلوق، "ولابد من قراءتهما -معا- لتوجد المعرفة الحضارية الكاملة التي تمكن الإنسان من القيام بمهام الاستخلاف وأداء حق الأمانة، والقيام بمقتضيات العمران"¹، لأن الخلافة الحقّة التي تكون بالعدل والخير والرحمة والصلاح لا تكون إلا بالتوفيق بين أسباب الوجود المادي وأسباب الوجود الروحي، والإسلام رؤية شمولية لا تفصل أسباب صلاح دنيا الناس عن أسباب صلاح آخرتهم، وأن الجمع بين صلاح الدّين والدّنيا، بما يحيد أسباب التعارض بين المصلحتين لا يكون إلا بالمعرفة "وهي معرفة لا تقوم على التلقين وحدهما، بل على الأخذ عن الغير ... بالمراجعة والمطالعة وقراءة الكتب وكتابتها وتناقل الخبرات والمعارف بين البشر"²، فتحقيق هذه المعرفة لا يكون إلا عن طريق لزوم البحث واستعمال القلم - الدّي به علّمنا ما لم نعلم، ولما كانت هذه المعرفة للناس جميعا، وكانت هذه الدعوة التي بها جاء الإسلام عامّة للإنسانية، فالواجب أن تكون هذه > القراءة إنسانية، وهذه القراءة تكون ابتداء من الإنسان، ولا ينبغي لها أن تغلق على نفسها، وإنما تنفتح على الآخر انفتاحا منهجيا وحواريا فاعلا يأخذ من أسباب العلم المكنون في الكون، والعلم المحفوظ في القرآن المجيد ما من شأنه تحقيق أمانة التبليغ للإنسانية جميعا.

فهذان الكتابان هما مصدر المعرفة الإنسانية، وبتضافرهما معا يبلغ الإنسان إلى منزلة الشهود الحضاري، ويؤدي معنى الاستخلاف في الأرض، وعمارتها، وبهما معا يتحقق فهم القرآن العظيم ودلالاته المتصلة بحقيقة الخلق والوجود، وعن طريقهما يفهم نظام هذا الوجود، ويدرك الإنسان وظيفته فيه، ويهتدي إلى أداء مهام الخلافة على الخلق فيه، فيقوم عليهم قوامة تراعي

¹ - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 20-21.

² - المرجع نفسه.

مقتضيات الأمانة، وتسير على بينة وعلم، تفعل ذلك في فلك هذا الكون بأنوار القرآن المجيد. وإنه لما كان حسن القيام بالدين لا يتحقق إلا بحسن التدبير للعالم، وحسن التدبير للعالم لا يتحقق إلا في حياض الدين وحدوده وإن توهم المتوهمون أنهم بكسر حواجز الدين وهتك حماء يبلغون شيئاً من أسباب العيش الهني السعيد ولكن هيهات هيهات، فقراءة المصدرين وتنفيذ الأمر بالقراءتين: قراءة الوحي النازل من القرآن الكريم الذي هو المرجع المحدد للغاية للحقة من الخلق، المنبه على النواميس الحاكمة للكون، المبين لغاية الشريعة ومنهجها، ومقصد الشارع سبحانه من خلق الخلق وفرض الفروض وحد الحدود وكل الحقائق الأساسية.

وبين القراءة العلمية الشاملة لكل الآثار الكونية الدالة على القدرة الإلهية، عبر النظر والبحث في صفات المخلوقات وذات الإنسان وسائر الظواهر الكونية، والتوسل بها إلى معرفة ربوبية الباري ﷻ، وإدراك كرمه الواسع وإحسانه البالغ على الإنسانية، بما أسبغ عليها من نعمته في خلقه لهذا الإنسان واستخلافه، واثمائه على الوجود، وندبه لإعمارها، وتسخير له.

أولاً: أثر إهمال قراءة الكتاب المجيد.

فإذا "تبين هذا يتضح أن القراءتين في الوحي والكون فريضتان، لأنهما أمران إلهيان فيهما كل ما في الأمر الملزم من شروط وصفات، والجمع بينهما ضروري إذ بدونه يقع الخلل"¹، ويتعذر تحقيق المراد من حقيقة العمارة وقويم الخلافة على الوجود، لذلك يتوقف طه جابر العلواني لعرض "أخطاء القراءات المتفردة وسلبياتها"²، والوقوف على الآثار المترتبة على إهمال إحدى القراءتين، اللتين افترض الله ﷻ علينا ووكّل إلينا، ومن ذلك.

1- انقطاع العلاقة بين الخالق والمخلوق: "من تجاوز القراءة الأولى في الوحي النازل إلى التبيين، واستغرق استغراقاً كلياً في القراءة الثانية التي تمثل علم الكون أو المعارف الطبيعية فقد العلاقة مع الله"³، فكفر بالغيب، وتعلق بفلسفاته الوضعية القاصرة، التي تُنكر وجود الحق ﷻ وتُصف الوجود بأنه محض عبث وتدافع وتنافس مبتداه ومآله هذه الفانية، وتعتبر الإنسان عناصر جوفاء خواء من كل روح "وتعتبر الخالق والغيب كله مجرد ما ورائيات...، وإذا كانت قد مارست خلقاً أو إيجاداً فقد تكون مارسته بقوة الدفعة الأولى، ثم تناسته أو نسيت له ليستمر

¹ - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 22.

² - المرجع نفسه: ص 22.

³ - المرجع نفسه: ص 21.

فإذ صدقت عليه الآية الكريمة، فحينها يكون الناس في هذه الأرض أحد رجلين، الأول دينه العدمية فلا يؤمن بمعنى من المعاني ولا يبالي أين يكون اليوم أو غدا، فلا يتحرك إلا إذا حركته الطبيعة قهرا إلى شيء من حاجات الجسد فإذا تحرك فيها لم يبالي أيأخذها بحق أو باطل؛

⁴ - المرجع نفسه: ص 25.

والثاني مستكبر مستعل بنفسه يدين بفلسفة القوة، وعند هذا الحد يصدق عليه قول الله ﷻ
 ثُوْ ثُوْ ثُوْ ئِ
 ربه، واستحق غضبه وسخطه، مصداقا لقوله ﷻ
 فقدر عليه رزقه وابتلاه بأنواع الهموم والبلايا من ألوان العذاب المسخر بين يدي الله ﷻ يرسله
 على من استوجبه من عباده ويمسك برحمته الكثير، ولذلك كان "ال عمران المهتدي لا ينفك عن
 المرجعية الإلهية للكون"¹، وفوات هذه القراءة فيه فوات الحياة الحقة على الإنسان، وفيه من
 أسباب الضلالة ما يستجلبه به على نفسه فساد عيشه العاجل في الدنيا قبل عيشه الآجل في
 الآخرة.

ثانياً: أثر إهمال قراءة الكتاب المنظور.

[illegible]

¹ - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 25.

الله ﷻ، وما خلق في السماء، وما ذرء في الأرض هي الكون كله وحكمته كلها، "وجدنا الحكمة على ضربين: شيء جعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، وشيء جعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة. فاستوى بذاك الشيء العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على أنه حكمة؛ واختلفا من جهة أن أحدهما دليل لا يستدل، والآخر دليل يستدل، فكلّ مستدلّ دليل وليس كلّ دليل مستدلا، فشارك كل حيوان سوى الإنسان، جميع الجماد في الدلالة، وفي عدم الاستدلال، واجتمع للإنسان أن كان دليلا مستدل¹"، والقرآن المجيد المكنون بهذه الآيات الكريمات وما يرتبط بها قدم في الماضي أنجع الحلول لأزمة الإنسان المعرفية في عصر التنزيل، ولا زال -وحده- القادر على تقديم مفاتيح الحلول المعرفية لأزمة العالم المعرفية المعاصرة. وهذا الحل يغيب ويفرط فيه ويَقُوتُ طالبه إن هم أهملوا "القراءة الثانية في الكون والطبيعة المسخرة، أي إهمال قراءة الوجود والكون والاختصار على قراءة الوحي وحده منقطعا منبثا عن الوجود"²، ونتيجة هذا التغيب للنص الكوني هو ضياع الأمانة وتقهر أمة الإسلام وتعطيل أسباب تبليغ الكتاب المنزل المفروض عليها تبليغه للعالمين، وحينها يحق ما نراه حادثا في عالمنا من تقهر حضاري عام في مختلف المستويات الفكرية والحضارية والاقتصادية والسياسية، والدّينية كذلك لأنه لا يمكن أن يفهم القرآن الكريم إلا في إطار سياق الواقع الذي جاء القرآن ليضبطه ويحكمه، وهذا الإهمال للقراءة الكونية "يشل طاقات الإنسان العمرانية والحضارية، ويعطله عن أداء مهام الخلافة والأمانة والعمران"³.

رغم عظم هذا الخلل الحاصل على مستوى الدور الريادي والحضاري لأمة القرآن، بسبب التخلي عن قراءة الكتاب المنشور وهو كتاب الكون، فإنه لا ينحصر في هذا المستوى وحسب بل إن للعجز عن فهم الكون المنشور وفهم نواميسه ومعرفة قوانينه، وترك دراسة الأسباب القريبة لحوادثه، وعللها المتوصل إليها عن طريق الحس والعقل والعلم لا تنحصر في هذا المستوى، وإنما يُسهّل ذلك الوقوع في أمر أعظم وهو الخلل في العلم بما يتصل بالدين، ويفتح الباب أمام خلط

¹ - الحيوان: الجاحظ عمرو بن بحر، ط2، 1426م، دار الكتب العلمية، بيروت، 21/1.

² - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص25.

³ - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 25-26.

عجيب بين قضايا عالم الغيب والشهادة"¹، هذا الخلط الذي نراه اليوم سببا في ارتفاع موجات الإلحاد بفعل ما يتوهم من التعارض بين النصين، نص القرآن المجيد المثبت في الكتاب المسطور، ونص النواميس الكونية المثبتة في الكتاب المنشور.

وهنا يشير طه جابر العلواني لتنافي التعارض بين التّصين، كما يؤكد امتناع التنافي بينهما وبين العقل الذّي هو سبيلهما جميعا، وهو سبيل التوفيق بينهما، فيقول: "وقد يتوهم المقتضرون على القراءة الأولى -قراءة الوحي منفردا- أن تنزيه الباري جل شأنه لا يتم إلا إذا ألغيت قيمة العقل الإنساني ونفيت إرادة الإنسان واختياره"، لكن الحق أن هذه الإرادة العاقلة هي الإرادة الفاعلة في الإنسان ثم في الكون وأن هذا الإنسان عاجز عن الفعل في الكون بالإصلاح أو التغير إن كان عاجزا عن إدراك ما في نفسه من هذه القدرة العاقلة الحرة على الفعل ولهذا كان التنبيه في الآيات من سورة العلق إلى قيمة الإنسان ودوره الفاعل في القراءتين، فربطه بالقراءة الأولى إذ قال ﷺ ﴿يُحْيِي الْمَيِّتَ وَيُحْيِي الْحَيَّ﴾ ١ - ٢، وربطه كذلك بالقراءة الثانية فقال ﴿ثُمَّ يُدْخِلُكَ فِي الْعَقْدِ ثَمَرًا فَتَرَى الْوَدَانَ مِمَّا حَشَرْنَا لَكَ فَهُمْ فِي فِيهَا عَصَافٌ﴾ ٣ - ٥، فالإنسان هو القوة الفاعلة في القراءتين معا، وهو مفعولهما أيضا لأنه بالإرادة العاقلة ينظر فيهما فيكون فاعلا، وبالتدبّر والتأمل يتعلم منهما ويبنّي عقله ثم يعود ليستعمله في توسيع معارفه المتحصلة بالنّظر فيهما في بناء تراكمي يكون فيه العقل الإنساني مرة فاعلا وبانيا، ومفعولا ومبنيا أخرى، ف"إذن لا بد من الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي، وقراءة الوجود، وبناء العقل الإنساني بهما معا لئلا يقع الإنسان في أي من ذينك الطرفين الذميين"² من الاتكال على كتاب الكون والانعزال عن الله ﷻ وعالم الغيب، أو من الاستناد لكتاب الوحي -القرآن- ويفرّط في قراءة الكون الذّي هو أداة بناء العقل وأداء أمانة الله ﷻ وتحقيق خلافته في الأرض، بما يترتب عليها من إبلاغ الحقّ والقوامة بالعدل وحفظ عاجل الدّنيا وآجل الآخرة.

ونخلص في نهاية هذا المطلب إلى القول بأن العلواني بذلك يدعو إلى إعادة موقع القرآن الكريم ليأخذ دوره الريادي جنباً إلى جنب مع قراءة العالم والوجود، مؤكداً أن هذا القرآن متجدد في كل عصر لا بنصه ولكن بمعناه وبإعادة موقعه في سياق الزمان الكوني والمعرفي والاستيمولوجي

¹ - المرجع نفسه: ص 26.

² - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 27.

وإن كان المتقدمون قد قرؤوا هذا القرآن بما ليديهم من وسائل وبما عرفوا من محيطهم من حقائق فإن الواجب أن نعيد قراءته بما استجدّ من هذه الحقائق، قراءة تصله بالعالم والعصر الحديث فلا تفصل القرآن على القلم ولا تبقى حبيس مبلغ المتقدمين من المعرفة، وهو الذي لا تنتهي آياته الباهرة ولا تنقطع معجزاته العظام، ويتلخص ذلك كله في مجموعة من النقاط وهي:

1- هناك قراءتان مكلف بهما الإنسان وهما، قراءة الكتاب المنشور في الكون والكتاب المستور في المصاحف وكتاتهما قراءة واجبة مفروضة بنص القرآن الكريم، وقد تنزل الأمر بهما معا فلم تقدم إحداهما على الأخرى لما لهما معا من الأهمية.

2- الاشتغال بعلم الكون، هو أيضا سبيل إلى علم الوحي، والعكس بالعكس فالقراءتان متلازمتان والقصور في أحدهما يؤدي القصور في الأخرى، وهو بذلك يخرج صراحة عن مذهب المتقدمين في تفضيل الاشتغال بالعلوم الدنيوية عن علوم الدنيا؛ الرأي الذي كثيرا ما عبر عنه فقهاء الإسلام كما نجده في بعض الشعر المنسوب للإمام الشافعي¹:

"كُلُّ الْعُلُومِ سِوَى الْقُرْآنِ مَشْغَلَةٌ ... إِلَّا الْحَدِيثَ وَإِلَّا الْفِقْهَ فِي الدِّينِ

الْعِلْمُ مَا كَانَ فِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا وَمَا سِوَى ذَلِكَ وَسِوَا الشَّيَاطِينِ"

3- إنكار التعارض بين القراءتين، فالعلواني ينفي التعارض بين العلم والدين، لأن الأول قراءة في كتاب الله المنشور والثاني قراءة في كتاب الله المسمطور، وهو أيضا ينفي التعارض بينها وبين العقل، وبين هذا العقل والدين تحديدا لأن العقل هو سبيل كل معرفة، وهو بذلك يخرج عن الرأي القائل بتعطيل العقل في التقل والمعبر عنه بقولهم: "لو كان الدين بالرأي، لكان باطن الخف أولى من ظاهره"¹.

4- إعادة قراءة القرآن الكريم بما يتوافق وقراءات الكتاب المنشور - الكون - أساس حل مشاكل العالم الإسلامي ومشاكل العالم الإنساني المعاصرة.

5- ضرورة عالمية القراءة وإنسانيتها، والحاجة إلى جعلها قراءة تفتح عن عالمية القرآن الكريم وشموليته، تنظر إلى متطلبات الإنسان كله مهما تغير به المكان والزمان ولا تبقى سجين عصر من الأعصار، ولا حبيسة مصر من الأمصار، ذلك أن القرآن جاء إنسانيا عاما ولم يأت

¹ - التمهيد في أصول الفقه: الكلّوداني محفوظ بن أحمد، تح: محمد بن علي بن إبراهيم، ط1 (1406هـ/1985م)، دار المدني، السعودية، 3/394.

ليختص بالعرب وقضاياهم، وأنه ليس للعرب ولا غيرهم من وصاية عليه وإنما حسبهم من الشرف القيام على تبليغه وفهمه بمقتضيات إنسانيته وعالميته وعموميته وشموليته وحاكميته.

6- رد المعرفة إلى مصدرين هما علم إلهي موجود في الوحي -الكتاب-، وعلم موضوعي موجود في كتاب الكون.

ونقول أنّ طه جابر العلواني كان موفقاً في كثير من هذه الآراء التي عبر عنها، وإن كان لم يتكرها فقد جاء كثير منها مبثوثاً في كتب المتقدمين، منتشراً في طيّات أقوال المتكلمين من رجالات الفقه وعلم الكلام خاصة بين القرن الثاني والخامس للهجرة أين شاع الكلام وظهر القول بالرأي والدعوة إلى إعمال العقل في النقل على يد المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية، كما صرح هو بنفسه بذلك قائلاً: "أودّ التوكيد على أن ما أوردته من مقدمات -رغم أهميته- ليس اكتشافاً لا على مستوى المتقدمين، ولا بالنسبة للمتأخرين، ولا فضل لي فيه غير جمعه ووضعه تحت الأنظار، وحتى هذه أجد الدّين سبقوا فيها كثيرين، لكن الجديد في الموضوع هو أنّ هذه الأطراف ومحاولة إعادة قراءتها قراءة (منهجية معرفية)، لعل هذه القراءة تساعد على فتح الطريق نحو تخلية العقل المسلم من آثارها السرطانية الخطيرة، فقد كفى المسلمين ما عانوه من مصائب من جراء هيمنة هذه الآثار السلبية على مختلف الجوانب المعرفية في حياتنا، وقد آن الأوان أن نتجاوز حالة الهجر التي وقعت بيننا وبين القرآن المجيد، وأن نعود إلى كرمه من جديد"¹.

فتوفيقه إنما كان في التوليف بين شتات هذه الأفكار المبتوثة في أسفار تلك الحقبة، ثم الجمع بينها وبين مقتضيات عصرنا هذا ووضعها في نطاق وقائعه، وتنظيمها وبنائها في شكل أطروحة واحدة منظمة تحدد المفاهيم، وتقيم حجتها بالاستدلال والاستقراء، وتعلّلها بالمقبول عقلاً، والمسموع نقلاً، والمشاهد واقعاً لتبني أو على الأقل التأسيس لبناء، منهجاً في الفهم القرآني يحاول أن يتجاوز النقل المحض، إلى الوعي بمقتضيات الواقع وقضاياه.

¹ - مقاصد الشريعة: طه جابر العلواني، ص 50-51.

المطلب الثالث: مداخل الجمع بين القراءتين، وطريقها:

يقترح طه جابر العلواني كما سبق وبينّا رؤية جديدة لتفسير القرآن وقراءة النص، وقد تبين لنا من خلال قراءة المنطلق التأسيسي لهذه الرؤية، أنّ ما يطرحه من أفكار كان حول مبدأ القراءة الكونية، والقراءة القرآنية مقبولا من ناحية ما تعدّ به الفكرة من توسيع لمداركنا حول الكتابين، الكوني والنصي، ولقد سبقت الإشارة إلى أن فكرة الوعي بدلالة الكتاب المنشور كانت موجودة في التراث الإسلامي، لكن التحدي لا يتعلق بمعرفة ذلك ولا بالوعي بضرورته، وإنما يتعلّق بإمكانية الخروج بهذه القراءة المزدوجة من مستوى الوجود النظري، إلى مستوى الوجود الواقعي الفعلي، فيحاول طه جابر العلواني أن يمهد لبيان كيفية الجمع بين القراءتين من خلال بيان المداخل المهمة لقراءة كل من القرآن والكون¹، محاولا أن يقدم منهج هاته القراءة المزدوجة، ونقول القراءة لأن العلواني وإن كان يعبر عن ذلك بلفظ قراءتين فإنه وفي حقيقة الحال يحاول أن يخرج بقراءة واحدة تعبّر عن فحوى نصين متباينين من حيث الطبيعة فأحدهما متحرك والآخر ساكن، ومتوافقان من حيث الدلالة على الحق ﷻ، في ثلاث نقاط أساسية هي: مداخل قراءة القرآن، مداخل قراءة الكون، ثم طريقة الجمع بين القراءتين، وسنعمد إلى عرض ومناقشة هذه النقاط الثلاثة التي يطرحها الدكتور العلواني.

أولاً: مداخل قراءة القرآن.

1-مدخل تنزيل القرآن على القلب:

المدخل الأول والمنطلق الأساسي لقراءة القرآن الكريم وأهم المداخل إليه كما يقترح العلواني يتمثل في ما يمكن أن نسمّيه بشيء من المجاز تمثل التجربة النبويّة مع الوحي ويعبر عن هذه الفكرة بلفظ "تنزيل القارئ للقرآن على قلبه"²، ولبيان المعنى المقصود من هذه العبارة يقول: "إضافة إلى فهم السنّة والسيرة في كليّتهما، وجمعهما مع القرآن...، نحتاج أن ندرك أن القرآن قد نزل به الروح الأمين على قلب الرّسول ﷺ...، ولذلك فإن التالي للقرآن المجيد إذا أراد فهم ما يقرأ، وإدراك معانيه، ومس مراد الحق منه، فعليه أن ينزّله على قلبه ويدرك معانيه ببصيرته"³، ورغم أن العلواني يعدنا في مشروعه كله أنه يسعى لتحقيق فهم عقلي موضوعي للقرآن عالمي

¹ - الجمع بين القراءتين، العلواني طه جابر، ص 32.

² - المرجع نفسه، ص 34.

³ - المرجع نفسه، ص 31.

إنساني يجعل من هذا الخطاب الرباني خطابا محاورا للإنسانية جميعا، ما يجعلنا نتصور أنه سوف يقدم آليات موضوعية لفهم القرآن الكريم، إلا أن الكلام عن إسقاط القرآن على القلب يبدو أنه يتعلق بفئة معينة من الناس وليس خطابا للجميع، فهو يقوم على نقطتين:

أ- فهم السيرة والسنة النبوية، ثم تمثل التجربة النبوية: كما هو واضح من مقابلته بين نزول الوحي على قلب النبي ﷺ، وتنزيل القارئ له على قلبه، لكن فهم السيرة وتمثلها حسب العلواني نفسه لا يكون إلا بفهم القرآن الحاكم لها وتمثله، فهو يجعل القرآن مهيمنا على السنة وحاكما لها، وصحيحها هو ما وافق صريحه والمكذوب فيها هو ما خالف صريحه كما يبين في لا إكراه في الدين الذي وضعناه في المبحث الأخير من هذا الفصل.

ب- التجرد من كل شك، والتسليم بصحته وإلهيته: وعن هذا يعبر بقوله: "وعلى التالي الذي يريد أن يبلغ في تلاوته مستوى حق التلاوة: أن يدخل في رحاب القرآن وهو على يقين من أنه سيجد فيه الجواب الشافي عن كل ما يعالجه إذا نزل على قلبه وتلاه حق تلاوته" وهو هنا يجعل الغاية شرطا فالغاية من التلاوة "أن يبلغ مستوى حق التلاوة" والشرط البلوغ وتحصيل الجواب الشافي الذي به يبلغ قوله "إذا نزل على قلبه وتلاه حق تلاوته"، فما السبيل إلى هذا التنزيل.

ونحسب المدخل الأول لا يتأتى لجميع المخاطبين، لأنه لا ينال بالطلب وإنما ينال بالتوفيق ولا يقع إلا في القلب ولا يعلم أحد درجة وقوع هذا اليقين، ثم إن القرآن لما نزل أول ما نزل لم ينزل إلى قوم يسلمون به ويمنونه وحامله، هذا التسليم الذي يشترطه العلواني مدخلا للقراءة، وإنما جاء يخاطب قوما لا يؤمنون به ابتداءً حتى إذا هم عرفوه وفهموه، بما عندهم من الفصاحة والبلاغة والعلم بالبيان سلموا به فأمنوا فتمثلوه، فالفهم سابق على الإيمان والتمثل رغم أهمية هذا الأخير، ولكن العلواني يجعلهما شرطا للفهم، ثم إن الناس تتفاوت في اليقين بحسب تفاوت مقامها في الفهم، ولكن العلواني يجعل المشروط له -الإيمان- شرطا، ويجعل الفهم الذي هو شرط الإيمان مشروطا له، والسؤال العالق هنا هو: ما هي الطريقة التي تنزل بها القرآن على قلبك؟، فهذا كلام فيه من معاني التصوف، أكثر مما فيه من معاني المنهج العلمي الإجرائي الذي يعدنا العلواني به، والمشكلة أن هذا المدخل عنده هو أساس العملية برمتها وأهم المداخل حيث يقول: "إن تنزيل القارئ للقرآن على قلبه، .. مدخل أساسي من مداخل فهمه، والفقه

فيه. ولعلّه أهم مداخل الجمع بين القراءتين¹، فإن كان الأساسي والأهم متعذر تحصيله بالأسباب، متنازع بين الناس في حقيقة حصوله لأننا لا نعلم هل الفهم الذي يهتدى إليه عن طريق القلب هو فهم عن إيمان وفتح رباني، أم عن موافقة للهوى وزيف إنساني*، فإنّ مشروع الجمع بين القراءتين يبدو من الوهلة الأولى يخاطب فئة معينة فقط من الناس وهم من صدقوا بالكتاب وتيقنوا ما فيه وأدبروا على قراءته متيقنين بما سيجود عليهم -وهذا موجود بلا ريب- لكن الأصل أن يكون المشروع موجها للجميع من تيقن ومن أحاط به الشك، والشرط الأساسي هو القراءة بموضوعية بحثا عن الحقيقة وليس انطلاقا من مسلمات سابقة نبحت عن أدلة تأييدها أو تفنيدها من الكتاب.

2- مدخل الإيمان بالوحدة البنائية للقرآن: ويعني به النظر في آيات القرآن "كلها بحثا عن جميع الروابط وشبكات العلاقات بينها ليدرك ما يقرأ، ويفهم ما يتلو"، فمحاولة الوقوف على العلاقة الكامنة بين الآيات واحدة من الطرق المفضية إلى فهم النص.

3- مدخل الإيمان بالوحدة البنائية للسورة:

يقول: "وهو مدخل لا يختلف كثيرا عن مدخل الوحدة البنائية، لكن التركيز فيه يكون على سورة واحدة يتخذها القارئ المتدبر بمثابة وحدة متميزة"²، بذلك فهو يقترح علينا أن نقرأ القرآن قراءة تقوم على مرحلتين، فهم الآيات بوصفها وحدات صغرى يقع معناها في إطار الوحدة الكلية للسورة، ثم فهم السور في إطار الوحدة الكلية للنص القرآني.

4- مدخل القيم العليا:

ومعناه أن القرآن الكريم جاء ليحقق مجموعة من القيم العليا يعبر عنها العلواني بثلاث قيم تمثل الغايات الكبرى للقرآن الكريم وهي "التوحيد والتزكية وال عمران"³، فالتوحيد الأساس والغاية من الخلق نفسه، والتزكية بإصلاح النفس والتسامي بها عن مصاف البهيمية "وهي المؤهل الأساسي

¹ - الجمع بين القراءتين، العلواني طه جابر، ص 36.

* - والمطلع على التفسيرات الباطنية المعاصرة التي أشرنا لنماذج منها في الفصل التمهيدي تجد أصحابها يقولون بأنّ ما توصلوا له من استنباطات ومفاهيم إنما راجع إلى فتح ربّاني عليهم بسبب خلوقهم مع القرآن وإيمانهم به فأدركوا هذه المعاني ببصيرتهم وما ألهمهم الله إياه في خلوقهم.

² - الجمع بين القراءتين، المرجع السابق، ص 36.

³ - الجمع بين القراءتين، المرجع السابق، ص 38.

والشامل الذي يجعل الإنسان قادرا على القيام بمهام الاستخلاف¹، وأما العمارة فهي موضوع الاختبار والامتحان والتي أوكل الله إلى الإنسان "تحقيقها والقيام بحقها"²، وقد علقنا في موضع سابق على قضية القيم وتحديددها.

5- مدخل العلاقات بين الله والإنسان:

مرة أخرى يعرج بنا العلواني إلى المعاني القلبية، فيقول بأن الله ﷻ دال على معاني الغيب كلها وأن الإنسان دال على معاني عالم الشهادة والغيب كلها كما عبر عن ذلك بقوله "حين نقول الله فإننا نستحضر عالم الغيب كله، وحين نقول الإنسان فإننا ننبه بذلك إلى كل ما يتعلق به ابتداء من عالم العهد الأول، أو عالم الذر.. وانتهاءً بعالم المآل والجنة والنار، وحين نقول الكون فإننا نعني به عالم الأشياء والسنن والقوانين..، والموجودات ومنها الإنسان نفسه، وذلك يعني أننا نبحث عن العلاقة بين الله تعالى والإنسان والكون، وكيفية حدوث الفعل والانفعال أو ما يسمى بالفاعل في كل ما قصه الله...، فتكسب بذلك وعيا وقدرة تتمكن بها من تدبر القرآن وتلاوته وترتيبه"³، فإن استحضار هذه المعية لله ﷻ هي كذلك مسألة تتصل بقوة الإيمان ومدى تعلق القلب بالباري ﷻ ولا يمكن قياسها بسبل القياس، ولا تحصيلها بوسائل الطلب، العلواني يتقلب بين منهجين مختلفين أحدهما قلبي إيماني يخص فئة محددة من الناس، والآخر ظاهري عقلي يقرأ النص بدلالاته الخارجية وبمعطيات الواقع والتاريخ والعلم المتحصل بالنظر والعقل والحس، والسبيل للتوفيق بينهما ممكن لكنه يجعل القراءة على منهج العلواني تقتصر على فئة محدّدة فقط من الناس تجمع بين الإيمان اليقيني والعقل العلمي، ونحسب أنه تخصيص يستثنى منه عدة فئات إذا ما أراد أن يصوغ منهجا إجرائيا عمليا موضوعيا عقليا لقراءة القرآن الكريم لكافة الأفراد على اختلاف مستوياتهم*.

¹ - المرجع نفسه: ص 37.

² - المرجع نفسه.

³ - المرجع نفسه: ص 39.

* - وأعتقد -والله أعلم- أن هذه الملاحظة هي من بين أهم الملاحظات التي حالت دون انتشار وتفعيل منهج العلواني والخروج به من المستوى النظري إلى حيّز التطبيق الفعلي في أوساط الشباب المسلم المعاصر، والعزوف عن قراءة كتبه القيمة -باستثناء الوسط العلمي- رغم ما يتصف به منهجه من الدقة والمنهجية والمثالية، على عكس ما نراه من تأثير لأفكار محمد شحرور في الطبقة نفسها وإقبال لافت للنظر على دروسه ومحاضراته وكتبه رغم اضطراب منهجه في عدة مسائل

6- مدخل القراءة الموضوعاتية:

يسمي طه جابر العلواني هذا المدخل بـ: "مدخل التصنيف الموضوعي"¹، وهو منهج قرائي قائم على تتبع الموضوعات المماثلة في النص وجمعها وتفسيرها، بحيث يركز القارئ في كل مرة على حضور موضوع بعينه في النص ويقرأه داخل الكل في إطار علاقته بالموضوعات الأخرى كما يعرفها طه جابر العلواني وهو يقول: "نمر أنفسنا على تحديد الموضوعات مثل «اليمان والكفر والشر والنفاق والحق والباطل والصلاة والعلم والإصلاح والإفساد وما إليها» ثم نبدأ بعد ذلك بالقراءة الكاملة -بجمع الآيات التي تتعلق في نظرنا بذلك الموضوع- باستقراءها وتتبعها في آيات القرآن كلها دون غفلة عن «وحدة القرآن البنائية» التي تستلزم أن نستحضر القرآن -كله- في دراسة أي موضوع، ثم نبدأ عمليات التدبر والتأمل، ونحذف ونضيف إلى أن نطمئن إلى أن ما جمعناه من الآيات هو كل ما يتعلق بذلك الموضوع..²"، وهو منهج شبيه بمنهج الترتيل الذي أشرنا له في الفصل السابق، غير أن العلواني ذكره مجملاً لم يفصل كيفية تطبيقه مثلما فصل غيره من الباحثين المعاصرين، كما أنه عند غيره هو ترتيب على نوعين؛ ترتيب الموضوع وترتيل اللفظ القرآني لأن الوصول إلى المعنى الصحيح يتعدّر بإهمال أحدهما .

7- البحث في المناسبات:

في هذا المدخل وهو آخر مداخل القراءة، وهو لا يعني به الالتفات لعلاقة السور بمناسبات نزولها وسياقاتها كما يتصور من ظاهر اللفظ، وإنما يذهب بالمعنى مذهباً قريباً من القراءة الموضوعاتية وشيئها بالمدخل الثالث والإيمان بالوحدة البنائية للسورة حتى كاد يكون تكريراً لها بصيغة أخرى فيقول: "المناسبات أو التناسب بين الآيات والسور علم دقيق، ... فحين نعمد إلى القراءة المتدبرة بهذا المدخل فإنّ من الممكن التدرّب بأن نأخذ سورة من تلك السور التي

بينها في موضعها، ذلك أن ما يطرحه شحور من قواعد للخروج من الأزمة الفكرية في مجملها هي قواعد يتمكن منها كل الأفراد على اختلاف مستوياتهم، فإن أجيب علينا بأن التغيير يصنعه العلماء لا الأفراد لذا وجه منهج العلواني -بقصد منه أو دون قصد - إلى طبقة معينة، قلنا أن تغيير الوعي الجمعي هو المؤثر ولا يتأتى إلا على مستوى الأفراد، والدليل هو كثرة المفكرين المعاصرين الذين يطرحون أفكار مشابهة لأفكار العلواني بل قد سبقهم إليها جماعة من المتقدمين ورغم ذلك لم نلاحظ تغييراً كبيراً على مستوى الأزمة الفكرية العربية الإسلامية ذلك أن الوعي الجمعي لازال على نفس النسق لم يتغير.

¹ - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 39.

² - المرجع نفسه، ص 40.

تعددت نجومها، وتنوعت موضوعاتها وكثرت معانيها ثم نتبع آياتها آية بعد آية، ومجموعة بعد أخرى، ثم نتفكر في بداياتها ومسيرتها وانسيابها حتى نبلغ خاتمتها، ونعود من الخاتمة إلى البداية فننظر في العلاقة بين اسمها وتسويرها لتكون سورة مستقلة ثم علاقتها بما قبلها وما بعدها فنكتشف شبكة العلاقات بينها تجعلنا نشعر أنها نزلت حين نزلت وكأنها نجم واحد¹، وهنا يلحق بالقراءة الموضوعية وحدة السورة ووحدة القرآن فيجمع بينهم جميعا في مدخل واحد، والقارئ ولا شك إذا استحضر كل هذه المداخل -إن أمكنه ذلك- فلا حاجة له بهذا الأخير لأنه متحصل بالضرورة بحصول أجزائه وهي المدخل الثاني، والثالث، والسادس، وهذا السابع لا يكون بذلك إلا تكرارا.

وكحوصلة لما ذكر في قراءة الكتاب نقول أن العلواني حاول تقديم منهج متكامل في قراءة القرآن، يستوعب بلاغة القرآن وإعجازه ويعين القارئ على الوقوف في رحاب الكتاب المقروء من خلال الكشف عن النظام الداخلي للقرآن الكريم ووحدته وعلاقته بالمنزل وبالمنزّل له، لكن هذه الخطوات التي قدمها لبلوغ هذا المنهج فضلا عن استحالة التسليم بأنه السبيل الوحيد إلى القراءة الصحيحة لكتاب الله ﷻ، وأنه لا سبيل لنا لنعرف السبيل الصحيح إلى ذلك لأن هذا الأخير إنما تظهر صحته بعد تحقق غايته، ولا يمكن لأحد الاعتراف بتحقيق هذه الغاية الشريفة مادام المنهج لازال لم يخرج بعد إلى حيز التطبيق، ما أظهر بعض الثغرات في الخطة المنهجية التي يقدمها.

أ- جاءت عدّة مداخل، قائمة على معطى قلبي قائم على تسليم مسبق مطلق لا يتأتى لكل الناس، ولا يمكن قياس حقيقة هذا التطبيق، ويتعلّق ذلك بالمدخل الأول وهو اشتراط تنزيل القارئ للقرآن على قلبه، ومدخل العلاقة بين الله ﷻ والإنسان والكون.

ب- أن بعضها جاء من قبيل المعلوم بضرورته، المتنازع في كلفيته، ويتعلّق بمدخل القيم العليا، فمن ناحية لا يمكن الجزم بإرجاع كل قيم القرآن صغیرها وكبیرها إليها، رغم اتفاقنا على أهميتها وأن من المعلوم بالضرورة عند عوام المسلمين وخاصتهم أن القرآن جاء ليرشد الناس إليها، ومن ناحية أخرى إنّ النزاع يكمن في السبيل إلى معرفة ما هو داخل في هذه القيم العليا من القيم التي دونها، وفي طريقة تحقيق هذه القيم وكلفيته وهو ما لا يجيبنا عليه المنهج.

¹ - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 41-43.

ونشيد أخيراً بما أشار إليه العلواني في خاتمة حديثه عن المداخل إلى قراءة القرآن بكون هذه المداخل، إنما هي مقترح قابل للتعديل، وأنها "ليست بحال من الأحوال نهاية المداخل المطلوبة لمقاربة القرآن المجيد"¹، الذي لا تحبو آياته ولا تنقطع معجزاته.

ثانياً: مداخل قراءة الكون.

بعد تحديد أهم المداخل المنهجية التي يرى العلواني ضرورة قراءة النص القرآني وفقها؛ ينتقل إلى تحديد المداخل المنهجية للقراءة الثانية وهي قراءة الكون المنشور، والتي يعتبر مدخل الخلق أهم مداخلها، فهو يقابل مدخل تنزيل القرآن على قلب القارئ في القراءة الأولى.

1- مدخل الخلق:

يوضح العلواني المراد بهذا المدخل قائلاً: "هذا المدخل يقتضي الإيمان التام واليقين الخالص بأن الكون - كله - مخلوق لله تعالى عن إرادته صدر، وبكلماته تكون، وبتقديره تشيئاً فصار شيئاً مذكوراً. وانه سبحانه ما خلقه إلا بالحق، وأن كل شيء فيه بقدر ومقدار، وتقدير محدد، وأنه سائر إلى غاية معينة، فلا مجال للقول بالمصادفة أو العبث أو العدم أو اللاغاية، وأن لكل شيء فيه غاية، كما أن له غاية. والقيام بمهمة التكليف..، يتوقف القيام بها على إدراك هذه الأمور"²، فهو يجعل قوام هذا المدخل الإيمان الذي هو في حقيقته عملية قلبية غير قابلة للقياس فالرهان على المبدأ الإيماني المطلق والخالص لا يتأتى إلا للجماعة، ولا يضمن موافقة الصواب وتحقيق الغاية وبلوغ المقصد ذلك أن الإيمان أساسه إخلاص القصد لله ﷻ، ولا يترتب عن هذا الإصابة في الاجتهاد والفهم بالضرورة.

2- مدخل العناية:

وهذا المدخل هو تنمة لسابقه ولا ينفصل عنه فبعد تحقق مدخل الخلق الذي قوامه إمعان النظر في كتاب الكون هذا ثم التسليم بعظمة خالقه والإيمان بأنه لغاية خلق، فإن "مدخل العناية يؤدي بنا إلى النظر في نظام الكون الدقيق، واكتشاف بدائع الصنع الإلهي فيه والقوانين والسنن التي لا تبديل لها، ويوضح في الوقت نفسه الرعاية الإلهية للإنسان بهذه العناية"³، وهو محاولة لإعادة تمثيل التجربة الإبراهيمية في بحثه عن الحق، والتي يستحضرها العلواني عند هذا المدخل

¹ - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 43.

² - المرجع نفسه: ص 43-44.

³ - الجمع بين القراءتين: المرجع السابق، ص 49.

كشاهد تحت عنوان "مثل من القرآن"¹ وهي التجربة التي من خلال تمثلها نتمكن من إدراك المقاصد والغايات فيقول: "مدخل «العناية» يؤدي بنا إلى النظر في نظام الكون الدقيق، واكتشاف بدائع الصنع الإلهي فيه، والقوانين والسنن التي لا تبدل لها، ويوضح في الوقت نفسه الرعاية الإلهية للإنسان بهذه العناية، وهذا النوع من النظر يربي في الإنسان العقل، ويدربه على النظر العقلي في كل ما حوله، ويعلمه كيف يدرك المقاصد والكليات، والحكم والغايات من مداركها وبوسائلها فيؤمن بربه ويثق في نفسه..²، مبينا سبب تحبط العلماء الماديون -بوجه خاص- في تفسير الكثير من الظواهر الكونية الطبيعية وذلك لعدم التفاتهم إلى ما وراء تلك الظواهر من نظام دقيق وعناية إلهية فائقة فانحصرت أنظارهم في الظواهر الحسية التي تجعلهم مقيدون «بالجدل بين عناصر الطبيعة المادية»³.

1-مدخل النظر في الواقع الموضوعي الخارجي:

وقوامه المقابلة والمطابقة بين ما هو مدرك داخلي في النسق الصوري الإنساني -خياله-، وبين الصورة الموجود خارج الأذهان في الواقع، نخرج فيه بالصورة الذهنية المتكونة عن المدخلين السابقين "فإما أن نجده (أي الواقع) مطابقا لما ارتسم في أذهاننا. فيُصدق الواقع الخارجي «الصورة الذهنية» فيتضح لنا آنذاك أن لتلك الصورة تحققا عينيا، ولو أن الواقع الخارجي لم يصادق على تلك الصورة الذهنية فذلك يعني أن تلك الصورة غير دقيقة أو هي مجرد صورة متخيَّلة لا سند لها في الواقع"⁴، ودرجة التطابق بين ما هو ذهني وما هو واقعي هذه أيضا مسألة غير قابلة في القياس إذ اننا لا ندر الواقع إلا من جهة كونه صور متخيلة ومجردة منتزعة من الواقع، وخلاصة العملية التي اقترحها طه جابر العلواني هي قياس الذهن على نفسه.

ومن خلال ما سبق نخلص إلى أن طه جابر العلواني يعتبر الجمع بين القراءتين يفضي إلى الفهم الصحيح للقرآن بما يتطابق مع ناموس الكون ومقتضيات شمولية الدعوة الإسلامية وعالمية الخطاب القرآني وإنسانيته وواقعيته، وأنها "مسألة منهجية في المعرفة تقود إلى نتيجة حضارية، فالذي يجمع بين القراءتين لا يستغني عن الله.. فلا يبغي في الأرض فسادا ولا

¹ - المرجع نفسه: ص 50-53.

² - المرجع نفسه: ص 49.

³ - المرجع نفسه: ص 49-50.

⁴ - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 53.

يطغى¹، والمداخل التي يقترحها لتحقيق هذه الغاية قد جاءت في شقيها المتعلق بالقراءة القرآنية والمتعلق بالقراءة الكونية، مستندة إلى مداخل تتصل وتشترط بالإيمان الدّيني وتصديق ما في الكتاب مصداقا لقوله ﷺ **رُتْ ثُتْ ثُتْ ثُتْ** النساء: ١٢٢ .

ثالثا: كيفية الجمع بين القراءتين.

بعد الوقوف على مداخل قراءة الكون، ومداخل قراءة القرآن كل على حدة، يلتفت طه جابر العلواني إلى سؤال: كيف يمكن الجمع بين هتين القراءتين؟، بحيث يقيم القارئ عليهما معا قراءة واحدة وشاملة للوجود من خلال الاستفادة من إحداهما، لفهم الثانية، والمبدأ الذي تستند عليه عملية الجمع بين هاتين القراءتين بحيث لا تسير كل منهما في إطار معزول كليا عن الأخرى وإن كانت لكل منهما موضوعها ومداخلها الخاصة والمميزة المتوافقة مع طبيعتها، هو اكتشاف العلاقة المنهجية بين الناظم المنهجي لآيات القرآن الذي أعطى القرآن وحدته البنائية، وإعجاز نظمه، وبين السنن والقوانين المبنوثة في الوجود، والمهيمنة على حركته للكشف عن الناظم المنهجي الذي يربط بينهما². انطلاقا من مطلقة النص القرآني الذي هو وحي إلهي غايته إفهام وإرشاد هذه الإنسانية إلى حقيقة هذا الوجود، وبقدر ما تتسع معرفة الإنسان بالحيط الداخلي للقرآن، والحيط الخارجي للكون بقدر ما تكون لديه القدرة على تحقيق هذه الوحدة المطلوبة للجمع بين القراءتين من خلال اكتشاف التداخل والترابط المنهجي بين الوحي والكون، باعتبار منهجية القرآن موازية لمنهجية الكون "فالقرآن العظيم والكون البديع كلاهما يدل على الآخر ويرشد إليه"³، فالقرآن يمارس دوره هداية وإرشادا في هذا الكون، ويمارس الكون دوره في تحفيز الفهم القرآني والتدبر من جهة أنه "يقود إلى القرآن ليسقط أسئلته عليه، ويستعين به لإرشاد الإنسان إلى كيفية التعامل معه، واستثمار تسخير"⁴، والجمع بين القراءتين هي عملية منهجية معرفية، وبنائية تراكمية "غيبية في إطار الوحي وتنطلق باتجاه الكون، وقراءة موضوعية تنطلق من عناصر الكون باتجاه الوحي"⁵، فهي قراءة ثنائية المسار تنطلق من الكلي

¹ - المرجع نفسه: ص 5.

² - المرجع نفسه: ص 54.

³ - الجمع بين القراءتين، العلواني طه جابر، ص 29.

⁴ - المرجع نفسه: ص 29-30.

⁵ - المرجع نفسه: ص 29.

المطلق المجرد الإلهي وهو الوحي لتدرك بمقدار ما تتيح لها هذه الأوعية البشرية من إدراك الحقيقي المطلق الكلي، عبر فهم العناصر من الوعي بالكليات العليا المهيمنة على الوجود، وتنطلق من الظواهر العينية المادية الجزئية المدركة بالحس، لتستعين بفهم هذه المدركات عبء الدراسة والبحث بما أتاحها الله ﷻ من وسائل البحث العلمي، لفهم ذلك المطلق الكلي المهيمن على الوجود وهو سر الخلق وحقيقة الباري ﷻ الكامنة وراء أسرار كونه المشهود وقرآنه المجيد، وبلوغ هذه الغاية - كما يرى جابر العلواني - لا يكون إلا عبر التوصل إليها بمجموعة من الوسائل المتمثلة في¹:

- 1- إعادة بناء رؤية إسلامية قائمة على أركان العقيدة كما يقدمها القرآن حصراً وتحديداً.
 - 2- العودة إلى مرجعية القرآن واستصحاب هيمنته نحو إعادة فتح ومراجعة المناهج الإسلامية في مختلف المجالات، على ضوء هذه الهيمنة القرآنية.
 - 3- بناء منهج للتعامل مع القرآن المجيد، محدد المداخل لقراءة النص القرآني قراءة تحليلية واعية بكون هذا القرآن هو المصدر المنشئ لكل الآراء العقدية والشرعية في مختلف القضايا والموضوعات وأن هذه الآراء هي المطالبة بالتساوق مع القراءة المنهجية التحليلية لهذا النص المنشئ لها والصادرة عنه وليس العكس.
 - 4- بناء منهج للتعامل مع السنة النبوية: بوصفها نموذجاً متمثلاً للقرآن على مستوى الواقع ومصدراً مبيناً ومتبعاً له على مستوى التبليغ.
 - 5- إعادة قراءة التراث الإسلامي، فهما ونقداً وتقويماً قراءة تنطلق من مبدأ المقايسة على القرآن المهيمن عليه.
 - 6- بناء منهج للتعامل مع الفكر الغربي المعاصر، بما يتيح الاستفادة منه في أداء واجب الخلافة والعمران على ضوء هدي القرآن، دون قبول مطلق ولا رفض مطلق.
- هذه هي الأسس المنهجية للجمع بين القراءتين -على أهميتها البالغة- فهي أسس لم تأت واضحة الصورة في كل من هذه الخطوات الست والتي يراها طه جابر العلواني لا تعدوا أن تكون "خطوات أولية باتجاه بناء المنهج التوحيدي للمعرفة"²، وإنما تمثل حوصلة لمشكلات الفكر الإسلامي في مختلف مجالاته المعرفية وأغلب ما يطرح في الساحة الفكرية المعاصرة الداعية إلى

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 59.

² - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 66.

ضرورة تجاوز الأزمة الفكرية يدندن حول هذه الأسس ويحوم حولها، وطه جابر العلواني على الرغم من نقده الشديد للمنهج السائد في قراءة القرآن والتعامل مع التراث، وقوله بأن الحل هو الجمع بين قراءة الوحي والكون، لا يقدم خطوات عملية، توضح كيفية تحقيق هاتين القراءتين وكيفية الجمع بينهما وإنما يجعل المشكلة جواباً لنفسها؟ فيجيب عن كيف نتجاوز مشكلة التراث؟ بقوله بناء منهج للتعامل مع التراث، ونقول كيف نتجاوز مشكلة المنجز الغربي المعاصر؟ يقول ببناء منهج للتعامل مع هذا المنجز؟، وهذا من قبيل تحصيل الحاصل ولو سألنا أي باحث مبتدئ قائلين: ما هي مشكلات العالم الإسلامي، فلن يزيد على قول ذكر هذه الخطوات الست -التي يقول العلواني بأنها الخطوات الأساسية للجمع بين القراءتين- يقولها بألفاظها أو بلفظ قريب منها مع إضافة عبارة «العجز عن» أمام كل واحدة منها، فيقول مثلاً: العجز عن إيجاد منهج للتعامل مع التراث، العجز عن إيجاد منهج للاستفادة من المنجز الغربي دون الوقوع في التقليد الأعمى أو الرفض المتعصب، فالبحث كله هو إعادة تذكير لنا بمشكلات العالم الإسلامي دون تقديم الخطوات العملية لتجاوز هذه المشكلات.

المطلب الرابع: قراءة في مشروع الوحدة البنائية للقرآن الكريم.

يعتبر مشروع الوحدة البنائية من أهم الجزئيات التي أولاها طه جابر العلواني اهتماما كبيرا لما لها من أثر في الوصول إلى مقاصد القرآن وغاياته، ذلك أن الحاجة إلى منهجية القرآن المعرفية؛ ليست مسألة فلسفية تطلب من قبيل الرفاهية المعرفية والفضول الإنساني وشغف علماء المسلمين بالبحث ومعرفة ما في هذا الكتاب الذي منّ به ربه عليهم من عظيم الأسرار ودقيق المعاني، رغم شرف كل هذه المساعي والغايات، ولكن الحاجة إلى ذلك هي حاجة الحياة نفسها، ولا تطلب ولا يحرص عليها إلا بقدر ما نشعر بحاجة هذه الأمة وهذا العالم، إلى الخروج مما يتخبط في ثناياه من الأزمات السياسية والاجتماعية والأخلاقية، وانطلاقا من هذه الحاجة يقدم العلواني تصورا يعتبره جديدا وفق طرّحه له، نحاول أن نجمل كلامه عنه في هذا المطلب.

أولاً- الوحدة البنائية المفهوم والأصول.

1- مفهوم الوحدة البنائية: يقدم طه جابر العلواني مفهوم الوحدة البنائية منطلقاً من دلالة الوحيد التي تأتي حسب سياقتها على معان مختلفة، كلها ترجع في الأصل إلى المعنى ذاته، وهو «الواحد» أي خلاف التعدد، وهو ما لا يقبل التجزؤ ولا التعدد لذلك كان الواحد معنى موجودا في الذهن متعذر الوقوع حقيقة في اللغة إلا بشرطين هما ارتئانه بالصفة والمقدار، فتقول راجل واحد لا لامتناع الرجولة في غيره بل لامتناع وقوع عين الذات، وتقول حزمة واحدة لا لامتناع الحزم بل باختصاص المقدار "أهل اللغة متفقين على تسمية الجسم الواحد واحداً، امتنع أن يكون في اللغة معنى الواحد الذي لا ينقسم، إذا أريد بذلك أنه ليس بجسم، وأنه لا يشار إلى شيء منه دون شيء، ولا يوجد في اللغة اسم الواحد إلا على ذي صفة ومقدار، لقوله زب ب پ پ پ پ پ پ ث النساء: ١..¹"، فالواحد إذا هو مفهوم ذهن يحيل على الشيء المتفرد في ذاته الممتنع عن التقسيم والتعدد فلا يكون بعضه إلا بكينونة كله، ولا يصح فيه أن يقال هذا بعض الواحد، فلا يصح عليه شيء من معاني التجزئة والتعدد والتكثير، فإن وقع عليه شيء من ذلك فسد، وهذه المعاني جمعا تصدق على القرآن الكريم بحسب طه جابر العلواني الذي يقول:
"والقرآن الكريم واحد في جنسه ونوعه ونظمه وتحديده، وفرادته وإعجازه. لا يقبل التكرّر ولا التعدد والتعضية ولا التجزؤ. لا يشركه في خصائصه وصفاته ومنهج كتاب آخر، لا منزل ولا

¹ - العرش وما رُوي فيه: بن أبي شيبه محمد أبو جعفر، تح: محمد بن خليفة بن علي التميمي، ط1 (1418هـ/1998م) مكتبة الرشد، الرياض - المملكة العربية السعودية، ص 125.

موضوع. وذلك هو مرادنا بوحده من هذه الهيئته¹، فعلى ذلك تكون وحدة القرآن معناها أنه فرد بلا مثيل ولا صنو، ممتنع عن التقسيم والتجزئة فلا يتحصل معنى بعضه إلا بحصول معنى كله.

أما معنى البنية فمأخوذة من البناء وهو ضد الهدم، وهو المشيد من الشيء، وبنية هيئة الشيء كما في مشية²، وقولك «الوحدة البنيوية» هي صيغة إسنادية تسند فيها الوحدة بمعناها المتقدم إلى البنية بهذا المعنى الدال على الهيئة، فيكون المفهوم دال على وحدة الهيئة، أي أن القرآن وحدة ذات متميزة، متحدة، ويعرفها طه جابر العلواني تعريفا لا يبتعد عن هذا النحو فيقول: "أما وحدته البنائية فقد أردنا بها أنه بكل سره وآياته وأجزائه وكلماته يعتبر كأنه جملة واحدة"، وهو هنا يربط التعريف بمفهوم الجملة عند اللغويين، فقد استعمل الخطيب التبريزي البنية بمعنى حروف الكلمة الواحدة، ومعنى أوسع دال على التركيب بين الكلمات لبناء جمل، وبين الجمل لتأليف نص³، فالبنية هنا دالة على الترابط والانسجام بين الكلام بما يتيح اتحاد معاني الألفاظ المتفرقة والعبارات المنفصلة لتشكيل وحدة معنوية واحدة، ذلك أن الكلام لا يستقيم معناه إلا إذا جاء في هيئة البناء المترابط الذي يتصل بعض لبنه ببعض كماء في البناء من العمران وقد وجد هذا المعنى في كتب المتقدمين، ولا زال حاضرا في التصور اللغوي المعاصر، وعلى هذا الأساس فإن المراد بالوحدة البنائية للقرآن، كما يريد له طه جابر العلواني أن يكون هو: النظر في هذا القرآن بسبل البحث والتبصر من جهة اعتبار كل ألفاظه وآياته وسوره ومعانيه وأحكامه، ومقاصده وغاياته وإعجازه وكل ما يتصل به، هيئة واحدة محكمة البناء، متصلة الأجزاء متحدة الدلالة "لا يقبل بناؤه وإحكام آياته التعدد أو التجزئة في آياته، أو التعضية بحيث يقبل بعضه، ويفرض بعضه الآخر، كما لا يقبل التناقض أو التعارض وغيرها من عيوب الكلام. فهو بمثابة الكلمة الواحدة أو الجملة الواحد أو الآية الواحدة"⁴، وعلى هذا الأساس فإن فهم واستيعابه وتدبره والبلوغ بتلاوته «درجة التلاوة الحقة»، لا يتحقق ولا يتأتى إلا

¹ - الوحدة البنائية للقرآن المجيد: العلواني طه جابر، ط1 (1428هـ/2006م)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة 13.

² - ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ط2، 1414م، دار صادر - بيروت، 94/14.

³ - ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، الخطيب التبريزي، تح: محمد عبده عزام، ط2، دت، دار المعارف، مصر، 306/4.

⁴ - الوحدة البنائية للقرآن: العلواني طه جابر، ص 14.

باستيعاب هذه الوحدة فننظر لكل الآيات القرآنية، وما حوته من الأخبار والأحكام والأوامر والزواجر والوعد والوعيد، والعبر والاعتبار بالأهم السابقة، ومن خبر هذه الأولى وتلك الآخرة، ووعد ووعيده، وسياق نزوله الأول وتنزله المتجدد في كل زمان، إلا كما ننظر الجملة الواحدة، بل للكلمة الواحدة لا يقوم معناها إلا عن طريق الوعي بالوحدة البنائية لأصواتها وحروفها.

وطه جابر العلواني في شرحه للبنائية فهو يرى أن لغة القرآن تقدم بنية شمولية للغة ومهيمنة عليها وعلى المعنى، كما يتضح ذلك في تفرقه بين عربية القرآن ولغة العرب، وهو يعتبر أن هذه الدلالة تتسم بالتحول والتغير بحيث يتوصل كل أهل زمان لجملة من المعاني الجزئية لأن هذه اللغة القرآنية تستوعب في كل زمن الدلالات الجديدة والجزئية التي يقدمها العصر للغة الإنسانية، أما مسألة التفريق بين لغة القرآن ولغة العرب فقد شاطره فيها الكثير من الباحثين، وأشرنا إلى بعض النماذج من الكلمات القرآنية التي تفهم بلغة القرآن لا لغة العرب في الفصل السابق والفصل الأخير، وأمّا ما أشار إليه من كون الدلالة تتطور، والعلاقات الكامنة بين عناصر النصّ القرآني؛ موضوعاته آياته صوره هي التي تشكل إطاراً داخلياً حسب العلواني لتوليد الدلالة الكلية للنص، فلا بد من التفريق بين استيعاب الدلالة القرآنية للمتغيرات وبين تطور الدلالة القرآنية، لأن الأولى منسجمة مع عالمية وشمولية وخاتمية القرآن أما الثانية فهي توحى بانفتاح القراءة ولا نهائية الدلالة التي تنادي بها المناهج اللسانية الغربية.

2- أصول الوحدة البنائية: يعتبر طه جابر العلواني الوحدة البنائية للقرآن الكريم وحدة قائمة على مستويين، المستوى الداخل النصي، ويتجلى هذا المستوى في شبكة العلاقات الداخلية بين الألفاظ والآيات والصور والموضوعات والمعجزات والغايات والمعاني...، وكل ما هو داخل نصه، أي الوحدة البنائية للخطاب ذاته كما سبق الإشارة إليها في التعريف المحيل إلى ترابط الكل حتى لكأنه جملة واحدة، وأن وجود هذه المضامين الداخلية بصورة متعددة رغم حقيقة الوحدة بينها، إنما كان من قبيل الرحمة بالإنسان والتخفيف عليه، ومن مقتضيات التعليم والتعلم،... فلم يكن في مقدور الإنسان أن يستوعب قرآناً يتصف بكل صفات الجملة الواحدة¹ ولولا هذه الرحمة بالإنسان المخاطب بهذا القرآن المطالب بفهمه وتدبره ومن ثمّة

¹ - ينظر: الوحدة البنائية للقرآن الكريم، العلواني طه جابر، ص 14.

تطبيقه وتمثله، ويطمئن به ويسكن إليه وليثبت بتلاوته وتدبره على طريق الحق الذي شرع له لجاء آية جملة واحدة.

والمستوى البراني الكوني، ويتجلى في وحدته مع الكون وهيمته عليه وإليه يشير طه جابر العلواني باستيعاب "فضائه كل الحادثات، وسائر المستجدات، وجميع الثقافات والحضارات، وحاجات وتطلعات واشواق بني الإنسانية كافة"¹، فهو مستوعب للكون من جهة أنه كتاب الله المخلوق المفتوح ومن جهة كونه جزءاً من الخلق الذي يمارس هذا القرآن حاكميته عليه عن طريق الإنسان المتمثل للكتاب المنزل في خلافته على الكتاب المفتوح وأنه "الذي لا بد له من قراءتهما معا لتتوحد لديه المعرفة العمرانية الكاملة، التي تمكن الإنسان من الوفاء بالعهد والقيام بمهام الاستخلاف"² وهو مرشد هذا الإنسان إلى نواميس الكون وقوانينه، بما له من هيمنة عليه وإحاطته به لأنه كتاب منزل بعلم الله المحيط بكل شيء، كما قال ﷺ: ﴿ثُمَّ رُبَّ نَمْلٍ لَا يَرَىٰ وَحْدَةَ الْقرآنِ تَتَجَلَّىٰ فِي هَٰذَيْنِ الْمُسْتَوِيِّينَ جَمِيعًا، فَلَا يُمْكِنُ فَصْلُ أَجْزَائِهِ الدَّاخِلِيَّةِ بَعْضُهَا عَنْ بَعْضٍ، وَلَا يَصِحُّ عَزْلُهُ عَنْ مَوْضُوعَاتِهِ الْخَارِجِيَّةِ وَسِيَاقَاتِهِ التَّارِيخِيَّةِ وَالْوَاقِعِيَّةِ، "ولو لا هذه الوحدة البنائية لما استوعب القرآن الكريم خبر ما بعدنا حيث استوعب مستقبل البشرية إلى أن يرث الأرض وما عليها، ببيان السنن والقوانين التي تقود المستقبل وتصوغه وتبنيه"³ ولقد انتبه المتقدمون إلى هذه الوحدة البنائية للقرآن الكريم خاصة في المستوى الجواني منها، ويظهر ذلك في عدة مدونات يرجع إليها طه جابر العلواني للتأصيل لهذه الفكرة، ونقدمها كالتالي:

أ- جيل التلقي والوحدة البنائية: كان الجيل الأول ممثلاً في شخص النبي ﷺ، وصحابته رضي الله عنهم الذين هداهم القرآن بنظمه المتفرد وبيانه المعجز، وكفار قريش الذين أعجزهم على أن يأتوا بمثله، ولا بعشر سور ولا بسورة من سورته، ولا بعشر آيات ولا بآية كآية؛ أول من انتبه إلى الوحدة البنائية للقرآن الكريم فقد كانوا فصحاء أقحاح يعرفون الكلام وعيوبه ومواضع القوة والضعف فيه، "والوحدة البنائية من أهم محاسن الكلام ومزاياه، فلا تغلق على وجدانهم ولا

¹ - المرجع نفسه: ص 14.

² - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 20-21.

³ - الوحدة البنائية للقرآن الكريم: المرجع السابق، ص 15.

ب- الوحدة البنائية وجيل الفقه: يقسم طه جابر العلواني المرحلة الأولى من التاريخ الإسلامي إلى ثلاثة أجيال، وهم جيل الصحابة الذي كان واعيا بهذه الوحدة وإن لم يصرح بها، وجيل الرواية الذي اشتغل بجمع نصوص الدين عن النظر في مكنوناتها، وجيل الفقه وهو الجيل الثالث الذي كان اشتغاله ينصب على استنباط الأحكام وإسقاطها على ما جدّ من المسائل والنوازل⁵، فحملته الحاجة إلى استنباط الحكم على النظر في دلالة القرآن وتفسيره والبحث في دقائق معانيه، وتصنيف نصوصه في مجموعات معينة تربطها وحدة موضوعية، فاشتغل بعضهم بقضايا اللغة والإعجاز، واشتغلت جماعة بالمعاني الغيبية والإشارات الصوفية، وذهب كثير منهم إلى البحث في آيات الأحكام وكان ذلك كله عاملا في إدراك هذا الجيل للبذور الأولى لنظرية

² - المرجع نفسه، ص 39-40.

⁴ - ينظر: الوحدة البنائية للقرآن: المرجع السابق، ص 36.

362

«النظم» و«التفسير الموضوعي»¹، والتي يمكن أن ننظر إليها بوصفها البذور الأولى للوعي بالوحدة الموضوعية للقرآن الكريم.

ويقدم العلواني نموذجاً يمكن أن يكون مثالا عن هذا الوعي المتشكل في هذه المرحلة، بأهمية قراءة القرآن المجيد بوصفه وحدة واحدة متفردة ومصلة الأجزاء، وإن بقيت غير ناضجة لما أحاطها من ظروف زمكانية حالت دون ذلك، وتتمثل في الوعي بوحدة السور القرآنية والتناسب بين آياتها، من أول ما انتبه إليه جيل الفقه من معاني «الوحدة البنائية»، فعلموا أن بلاغة القرآن وإعجازه ليست بمحصورة في دلالة ألفاظه خاصة، وإنما تتعدى ذلك لتفرد بنيانه، وبديع ترتيب آياته، فهذا الإمام الرازي يقول: "... من تأمل في لطائف نظم السور وبديع ترتيبها، علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه، فهو أيضا معجز في ترتيبه ونظم آياته"²، ونجد القاضي أبو بكر بن العربي يذهب أبعد من هذا في الاقتراب من مفهوم طه جابر العلواني للوحدة البنائية إذ يقول: "ارتباط آي القرآن بعضها ببعض، حتى تكون كالكلمة الواحدة، متسقة المعاني، منتظمة المباني، علم عظيم"³، فهذا كما يرى العلواني أول ما كان من الانتباه إلى أهمية الوحدة البنائية للقرآن الكريم في جيل الفقه بعد الغفلة والاشتغال بالألفاظ ومعانيها.

ج- الوحدة البنائية للقرآن وعصر التدوين: يذهب طه جابر العلواني إلى أن أبا عبيدة معمر بن المثنى قد كان له فضل نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني، وأنه كان اللبنة الأولى لميلاد الوحدة البنائية للخطاب القرآني، "وأبو عبيدة لم يعن بالمجاز قسيم الحقيقة، بل عني به: الآية التي يجتاز معناها ما دلّت عليه بصريح لفظها فيغيره إلى معنى لم يدل اللفظ عليه مباشرة ولأول وهلة، بل جرى العبور به أو منه إلى سواه بعد التأمل في العبارة"⁴، يعني بذلك عبور معاني الآي بعضها إلى بعض لا عبور اللفظ من الحقيقة إلى الخيال الذي يوصف عند البلاغيين

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 43.

² - الوحدة البنائية للقرآن: المرجع السابق، ص 45، وأيضا: مفاتيح الغيب، الرازي أبو عبد الله، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 3، 1420هـ، 106/7.

³ - الوحدة البنائية للقرآن: المرجع السابق، ص 44-45، وأيضا: مباحث في علوم القرآن، القطان مناع بن خليل، ط 2 (1426هـ/2000م)، مكتبة المعارف، د.م، ص 97.

⁴ - الوحدة البنائية للقرآن: مرجع سابق، ص 49-50.

بالمجاز فأبو عبيدة لم يعن بالمجاز قسيم الحقيقة وهو يرى أن هذا المبدأ القائم بتجاوز المعنى بعضه إلى بعض هو أساس نظرية نظم القرآن فيقول: "وإذا كان مجاز أبي عبيدة لم يكن كافياً لولادة «نظرية الوحدة البنائية» فإن ما قدمه قد أثار قضايا بقيت تتطور حتى جاء عبد القاهر الجرجاني ليلور نظرية النظم"¹.

ولقد رفض عبد القاهر الجرجاني في نظريته هذه رأيين كانا قد سادا في زمانه أولهما هو رأي اللغويين القائم على قصر علم النحو بأواخر الكلم لا يتجاوزه إلى غيره، معتبرا أن غاية علم النحو "أن يؤدي بمن مهر فيه إلى المعرفة الصحيحة بتركيب الجمل، وبناء أساليب الكلام، وترابط المعاني، وأن فائدته الأساس تبرز في تمكين الكتاب من الإتيان بالتعبير المحكم المتماسك من غير ضعف ولا تفكك"²، وأما ضبط أواخر الكلم فهو على شرفه إنما هو تابع لهذه الغاية وخادم لهما، وأما الرأي الثاني الذي خالفه عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم فهو إنكاره على أهل التفسير الدلالي وكل من كان قبله اعتبار سر الاعتبار في القرآن المجيد متصلا بالفاظه ومعانيه خاصّة، لأن الألفاظ "ملك مشاع للناس كافة، لا يعجز أحد عن أن يأتي بمثلها، فمن المحال أن تكون هذه الكلمات المفردة موضع سر الإعجاز"^{3*} ، فذهب إلى القول بأن إعجاز القرآن قائم في نظم أي بنائه، وقد عبر عن هذا الرأي صراحة أبا علي الفارسي بعده حيث يقول ابن هشام في مغني اللبيب حيث يقول: "القرآن كله كالسورة الواحدة، ولهذا يذكر الشيء في السورة وجوابه في سورة أخرى، نحو: ژ چ چ چ پچ چ د ی د ژ الحجر: ٦ . وجوابه: ژ ک ک گ گ گ ژ القلم: ٢ . وبعد ما فرغه (يعني ابن هشام) من ذلك عاد لتوكيد ما نقله عن أبي علي الفارسي من أن القرآن كالسورة الواحدة"⁴، بهذا يظهر -حسب العلواني- أن الوحدة البنائية للقرآن الكريم كانت معروفة عند جيل التلقي ممّن شهد نزول القرآن من الصحابة الذين آمنوا به وبإعجازه، وعند الكفار الذين عرفوه وأنكروه استكبارا كالكوليد المغيرة، وكانت

¹ - المرجع نفسه: ص 50.

² - المرجع نفسه: ص 55-56.

³ - المرجع نفسه: ص 56.

* - وقد أشار محمد شحرور في أحد لقاءاته إلى أن معرفته لهذه الفكرة التي طرحها الجرجاني - القرآن معجز بنظمه لا بكلماته - أحدثت له نقلة نوعية في فهم القرآن الكريم وكان للجرجاني الفضل عليه بمعرفته إياها.

⁴ - الوحدة البنائية للقرآن: المرجع السابق، ص 60.

"أمرًا معروفًا ومتداولًا في القرن الخامس الهجري، وأنها كانت بحيث يستفاد منها في التفسير والتأويل، وتوجيه بعض النصوص... توجيه النصوص التي تثار حولها إشكاليات لغوية ونحوية"¹، وهو بمحاولة التأصيل لرأيه هذا والقائل بوحدة القرآن وامتناع قيام بعضه دون قيام كله وأنه لا يفهم إلا بقدر ما يفهم الكل ولا يقوم متمثلاً في الواقع إلا بقيام كله، قياماً تنفي معه التعضية والتقسيم والتجزئة والتعارض، هو رأي معروف عند المتقدمين، فالعلواني بناء على ما ذكر لم يأت ببدع من القول ولا بسابقة من الرأي.

ثانياً: مستويات الوحدة البنائية للقرآن الكريم.

1- وحدة المصدر:

القرآن الكريم هو كلام الله ﷻ المتعبد به تلاوة وعملاً، المعجز بألفاظه ومعانيه، المتفرد في بنيانه المنتهية في بيانه، المنزل على قلب نبيه محمد ﷺ هدى للناس وسراجاً منيراً، وبشيراً نذيراً، ليكون لهم سراطاً مستقيماً يسلكونه إلى الله ﷻ، ويكون لهم منهاجاً وشرعية وقانوناً لما فيه من العلم الحق والحكمة البالغة والحقيقة القيمة، وبما بينه من نواميس وحقائق لا تعد ولا تحصى، وهذه غاية شريفة لا تتحقق إلا عبر قراءته في كليته وشموليته، بما يحقق حاكميته وهيمنته فهو كلٌّ واحد كما أن مصدره واحد هو الله ﷻ فإنَّ أول ما تتجلى فيه وحدة القرآن مبنى ومعنى هو هذا الصدور الواحد الأحد الفرد الصمد، صدوراً يمتنع معه التنافر والتعارض والتفكك والتجزئة، لأن ذلك كله من النقيصة التي تكون في كلام البشر، وهذا كلام الله ﷻ الذي لا يرقى لمشابهته أي نص آخر، ولكي نرقى إلى مستواه، ونعرج إلى عليائه فعلينا أن نتدبر آياته الموحدة التي أحكمت فصارت كالكلمة الواحدة²، لأن هذه الوحدة تتجلى أمامنا بغير خفاء في ما نعطيه من معاني الكمال والتميز والفرادة، ونحن نصفه بأنه كلام الله ﷻ، وبهذا تكون وحدة مصدره هي أول مظاهر وحدته البنائية، إذ أننا بهذا الإقرار بصدوره عن الله ﷻ نقر بأنه واحد في "خصائصه ومزاياه، ونظمه وبلاغته وفصاحته، وهو في ذات الوقت واحد في داخله بهذه المزايا والخصائص"³ وهذا أول مستوى من مستويات وحدة القرآن والتي يمكن أن نسميها

¹ - المرجع نفسه: ص 60.

² - الوحدة البنائية للقرآن: العلواني طه جابر، ص 7-10.

³ - المرجع نفسه: ص 11.

وحدة المصدر، وأثر هذه الوحدة كما يرى طه جابر العلواني تمتد في القرآن كله لتظهر على مستويات عديدة يحاول طه جابر العلواني تبيينها في كتابه "الوحدة البنائية للقرآن" وتظهر في:

أ- وحدة المقصد: فالقرآن كله جاء ليحقق على مستوى الواقع الإنساني ذات الغاية، وكما أنه "واحد في كونه متفردا من تلك الحيشية (يعني حيشية المزايا والخصائص والنظم والتي بينها في ما سميناه بوحدة المصدر)، ومن حيث الأهداف والمقاصد والغايات والآثار حتى ليدوا في ذلك كله كما لو كان كلمة واحدة، أو جملة واحدة"¹، فيرى العلواني أن كل آي القرآن الكريم إنما هي خادمة لغاية واحدة كما أن الكلمة الواحدة لا تخدم إلا معنى واحدا ترجع إليه مهما تجاوزته بضروب التجريد والتشبيه والتكنية والاستعارة والمجاز لأنك ترجع في شرح كل هذه الضروب لذلك المعنى الأول للكلمة فيقول "كما لو كان كلمة واحدة"²، فإن هو تفرقت غاياته وتعددت فإنه لا يعدوا في ذلك ما يكون في الجملة من تعدد الألفاظ والكلمات يحمل كل منها معناه الخاص لكن هذه المعاني جميعا تتحد فتصير معنا واحدا كليا تخدمه الجملة بما تقيمه بين الكلمات من العلائق والصلة، وهذه الغاية الواحدة أو الغايات المتحدة للقرآن الكريم لا يتحصّل بعضها إلا بحصول كلّها، وإذا ضاع بعضها كان ذلك مدخلا إلى ضياع كلّها، كمثال الكلمة يسقط حرفها فلا يبين مسماها، كمثال الجملة يُجْهَلُ لفظ منها فيضيع معناها، فهي تسير في فلك بعضها البعض تتابع كحبات الخرز.

ولا يوضح طه جابر العلواني في كتابه "الوحدة البنائية للقرآن" هذه الغايات والمقاصد لكننا نجده يقدمها لنا في كتابه "مقاصد الشريعة"، هي ثلاثة مقاصد تعتبر "المقاصد العليا الحاكمة، التوحيد والتزكية وال عمران"³ حيث يشرحها تفصيلا، وفي كتابه الجمع بين القراءتين يعود إلى هذه المقاصد في حديث عن رابع المداخل المؤسسة لقراءة القرآن، وهو مدخل القيم العليا، حيث يقول: "القيم العليا وهي: التزكية والتوحيد وال عمران، فهذه القيم الثلاث بلغت من الأهمية مستوى يمكن من القول بأنها محاور القرآن المجيد الأساسية التي تدور سوره وآياته وكلماته -

¹ - المرجع نفسه: ص 11 - 12.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 14.

³ - مقاصد الشريعة: العلواني طه جابر، ص 133.

كلها- حولها وتشترك في العمل على تكريسها وتعزيزها"¹. وهذه الثلاثة لا تقوم عنده إلا بقدر ما تقوم الواحدة، فبقدر ما تترسخ قيم الإيمان بالله الواحد في القول والفعل، تزكو النفس الإنسانية وتترفع تبعاً لهذا التوحيد عن السّاقط العاني، وعن صور الحياة البهيمية، وبذلك تسعى في عمارة الأرض بهذه المؤمنة الزكية تنشر فيها الخير والعدل والإحسان، أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر فيتحقق المقصد الثالث وهو العمارة، ولو ضاع الأول أي التوحيد لما زكت النفوس ولا سعت في الأرض إصلاحاً، ولو ضاع الأخير أي العمارة لضاع بضياعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فاستجلب ذلك سقوط النفس في رذائل الدّنيا وملذاتها حتى تشتغل بشهواتها عن الغاية التي خلقها لها من عبادة ربها وتوحيده، فيكون ذلك ضياعاً للأولى، ولو أن الثانية التي تصل الحلقتين ضاعت، لاشتغلت النفس بلذاتها، وانتزعت الإنسان انتزاعاً من العبادة وشغلته بلذاتها وشهواتها حتى ينسى ربّه والدّار الآخرة، فإذا كان ذلك تنازع بني الإنسان على هذه الفانية يقتتلون عليها يقول كل منهم لعلّي أكون صاحبها، فيحولوها بالحرب والفساد وبغي بعضهم على بعض خراباً لا يستقيم عمراناً لأحد، وهذا بيان أن القرآن كله خادم لغاية واحدة وأن هذه الغاية الواحد معبر عنها بكلمة واحد هي التوحيد، ومن هنا صح أن نقول أن القرآن في معناه ومبناه هو هذه الكلمة، وما كان فيه من غيرها فهو من قبيل تفصيلها وبيانها وإظهار السبيل إليها.

ب- وحدة السّورة: والمقصود به أن السّور الواحدة من القرآن الكريم تتّصل في معانيها وآياتها وموضوعاتها وقضاياها بموضوع واحد محور يكون كمثابة واسطة العقد، أو كالعمود والوتد في البيت لا تقوم إلاّ عليه، وترجع كل المعاني والموضوعات والقضايا الجزئية المبتوثة في السّورة إليه، وقد سبق بيان ذلك في حديثنا عن مداخل قراءة القرآن عند "الإيمان بوحدة السّورة"²، ويضرب طه جابر العلواني مثلاً عن هذه الوحدة في سور القرآن من خلال نموذجي سورة البقرة، وسورة الفاتحة، فالفاتحة مثلاً "عمودها ومحورها" "توحيد الربوبية"، وهو ظاهر في الآيات الثلاثة الأولى، لتأتي الآية الرابعة والخامسة في توحيد الألوهية، ثم التلقين بالدعاء بالهداية...³ ومخالفة أهل

¹ - الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 37.

² - ينظر: الجمع بين القراءتين: العلواني طه جابر، ص 36.

³ - الوحدة البنائية للقرآن: العلواني طه جابر، ص 82.

الكفر والشرك، فالتّصّ كله ينطلق من الإقرار بالربوبية التي هي قوامة الله ﷻ على عباده خلقا ورزقا، فإن هم أقروا بذلك وجب عليهم الإقرار بالعبودية لأنها حق المُنعم بكل شيء سبحانه وتعالى على المُنعم في كل شيء والدّي هو الإنسان الدّي سخر له الوجود كله، فإن أقرّ الله ﷻ بالقوامة واستحقاق الطاعة والعبادة، لزم صراطه المستقيم فأحسن في ما استخلفه عليه من عمارة الأرض.

2 - مستوى الوحدة البنائية للقرآن كله:

وفي هذا المستوى تتحقق الوحدة بمعناها العام للقرآن الكريم بمستوياتها الداخلي القرآني، والخارجي الكوني كما سبق وبيناه في الحديث عن مفهوم الوحدة البنائية، وهذه الوحدة الكلية لا تتحقق إلا باستيعاب التّالي والمتدبر لوحدة القرآن في ذاته ومصدره وسوره وغاياته، وأهم مداخل تحقيق هذه الوحدة البنائية حسب طه جابر العلواني تتمثل في الوعي بالوحدة المقصدية على السّورة التي سبق وبينناها، والوعي بوحدة السّورة والموضوع، فيربط التّالي المتدبر الآية بسياقها في السّورة ذاتها من خلال عمود السّورة، وبموضعها حيث ما كان في القرآن الكريم. فيكون عندنا عمودين؛ العمود الأول هو محور السّورة في ذاتها، والعمود الثاني هو محور الموضوع، فمثلا في المثال السابق فإن الدعاء في آخر الفاتحة يرتبط من جهة بتوحيد الربوبية كما سبق توضيح ذلك، ومن جهة ثانية يرتبط بموضوع التزكية حيث ما كان ماثورا في القرآن فالصدق من الهداية إلى الطريق المستقيم وأداء الأمانة كذلك، وهكذا فإننا نربط الآية برابطة علاقتها بالسّورة التي وردت فيها، وعلاقتها بباقي السّور القرآنية من خلال موضوعها الدّي يحدد مقصدها فنربط الدعاء بالتزكية، ونربط توحيد الربوبية بالتوحيد ثم نجمع بينهما، من جهة اشتراط أحدهما للآخر فلا يكون التوحيد في زكاة النفس ولا تزكوا هذه النفس إلا بالتوحيد وبهما معا تكون عمارة الأرض، وهكذا فإننا ننشئ مجموعة واسعة من الروابط الداخلية التي تربط جميع آيات وموضوعات وسور القرآن الكريم بعضها ببعض، ثم نربط بينها وبين الواقع الخارجي من خلال المقاصد التي جاء القرآن ليحققها في هذا الواقع.

ثالثا: أثر الوحدة البنائية على فهم القرآن الكريم.

إن شئنا أن نمثّل أهميّة الوحدة البنائية للقرآن الكريم، في مشروع التّجديد الفكري والفقه الإسلامي الدّي يتبنّاه طه جابر العلواني، ويبدل الجهد في الاسهام فيه، بشيء من اصطلاحات

1- أثر الوحدة البنائية في تدبر القرآن: الكلمة في كل عصر وفي عصرنا هذا خاصة تمثل محورا من محاور الصِّراع في معركة الحق والباطل، بل لعلها أعلى هذه المواطن شأنا وأعظمها تأثيرا وما التدافع بالسلاح إلا بتابع للتدافع بالكلمة، وهذه قيمة قررها القرآن الكريم إذ قال ﷺ ﴿ثَوْنُ ثَوْ ثَوْ نُؤْ ئِئِ بُؤْ ئِئِ نُدَى يْدِي □ □ أْب بْ بِ دِب پْ پِ دِپ پِ پِ دِپ پِ پِ دِپ پِ﴾^٢ ويري طه جابر العلواني أن تدبر القرآن الكريم إنا هو السبيل إلى معجزته البالغة ومعانيه الباهرة الصالحة لكل زمان ومكان، ولقد أراد له منزله ﷺ "أن يقرأ ويتدبر، ويفكر فيه، ويعقله العالمون، ويرتلوه المرتلون ويتبعه المهتدون، فأودع الله تبارك وتعالى فيه كل ما يجعله جذابا لأصناف الخلق كافة"^٣، ولا يتحقق هذا إلا ببلوغ تلك المعاني العظيمة والقيم العليا التي يشتمل عليها، فـ "وحدته تمثل الركن الأساس في هذا كله ولذلك فإننا مهما اتخذنا من الأساليب في الرجوع إليه فلن نستطيع أن نختم بجانب من جوانبه، ونحمل الجوانب الأخرى"^٤، والواجب تأمله في إطار الوعي بوحدته هذه واتصاله بكل مناحي الحياة.

² - الوحدة البنائية للقرآن: العلواني طه جابر، ص 17.

369

2- أثر الوحدة البنائية في التجديد الفقهي: إن النظر في الوحدة البنائية للقرآن الكريم، من شأنه أن يتيح الوصول إلى ما يكتنز فيه من حكمة الله الخالق، وما أودع فيه من أسرار خلقه ونواميس كونه، بما يتيح التوصل عبره للإجابة عن كل ما يستجد من أسئلة الإنسانية التي تعودت أن تصوغ أزماتها في شكل أسئلة محددة، والقراءة البنائية للقرآن الكريم تتيح أن نضع أزمات عالمنا الإسلامي بما يعجّ فيه من الخلاف الفقهي والنزاع المذهبي والطائفي والتقهقر في كل مستويات الحضارة، ولكل أزمات الإنسانية بعد ذلك في إطار القرآن الكريم من جهة كونه منهاجاً كاملاً جامعاً مانعاً "فيقودها القرآن إلى الكامن فيه، والمضمر في ثناياه، ويقودها باتجاه التاريخ تستنطقه وإلى نماذج الأمم السابقة تسألها عن أخبارها، والأشباه والنظائر لتحللها وتستخرج دلالاتها، ويظل آخذاً بزمامها بهدى واستنارة في رحاب الكون كله طاوياً المسافات -كلها- حتى يمنحها حلولها وينهي مشاكلها"¹، ما يسمح بإعادة بعث روح الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي وفق رؤية شمولية للعالم والواقع ومتطلبات المرحلة التاريخية والغاية الإنسانية الحضارية لهذا الدين.

ومن خلال ما تم عرضه في هذا المطلب يتبين أنّ قراءة القرآن في وحدته البنائية ووحدته الكونية قراءة تبدأ مزدوجة وتنتهي واحدة هي أهم مداخل التجديد الحضاري الذي يطلبه العالم الإسلامي منذ قرون ولا يعرف السبيل إليه، بما بث في الخلاف من تنازع وفرقة وذهاب كل جماعة بما لديها، وهو جواب سؤال الغاية والمعنى من العيش، وطريقه الشريف الذي ما فتئت الإنسانية تسأل عنه في مختلف فلسفاتها القديمة والحديثة، فلا تكاد تختار مذهباً من مذاهب تلك الفلسفات تنظّم به أمرها حتى تفتح عليها أبواب النقيصة فيها جحيم النزاع والنسبية والخلاف والصراع لما لا يخلو منه العمل الإنساني من العي والنقص، فالوعي بالوحدة البنائية للقرآن الكريم يترتب عنها الوعي بهيئته وشموليته وحاكمية تقع في القلب بما يعرفه من تكامل هذه المنهجية القرآنية، فينتج بهما نحو الكون يستكمل فهم أسرارها، والقراءة الثانية وهي القراءة الكونية؛ فنقرأ بالقرآن الكريم عالم الشهادة فنستدلّ بناموسه المحكم على ناموس الكون كله، ثم نستعين بذلك على إعادة تأييد الحياة وترتيبها بما يحقق واجب الاستخلاف والعمارة في

¹ - ينظر: المرجع نفسه 25-26.

الأرض، ونخلص في نهاية هذا المطلب إلى جملة النتائج تمثل المحاور الكبرى لمشروع العلواني في الجمع بين القراءتين ونقدمها كالتالي:

أ- اعتباره للوحدة البنائية أصلا في فهم القرآن الكريم، وأنها وإن لم تظهر عند المتقدمين كمفهوم إلا أنهم كانوا على وعي بوحدة النص القرآني في حدود السقف المعرفي لعصرهم، وأن المنهج النبوي في تفسير بعض القرآن الكريم ببعضه، تجسيد لهذه الوحدة.

ب- تعدّد مستويات الوحدة البنائية تعدّدا متصاعدا، من الوحدة بين الآيات، إلى الوحدة بين الموضوعات، إلى الوحدة بين السور وصولا لوحدة النص ككلّ ثم وحدة القانون النصي الكامن في القرآن والناموس الكوني الموجود في الكون.

ج- اعتبار الوعي بالوحدة البنائية وتجسيدها في فهم الخطاب القرآني والواقع الإنساني الكوني ضرورة مرحلية، وارتحان خلاص العالم الحديث من أزماته بها، لأنها السبيل للاستدلال على الله ﷻ وهداية الناس للحق، ولتحقيق عالمية رسالة الإسلام وشموليّتها.

رابعا: تطبيق منهج الجمع بين القراءتين عند العلواني.

ذكرنا أنّ المنهج الذي يتبنّاه العلواني لقراءة القرآن الكريم يقوم على مقولات أربع وهي: الموازنة بين قراءة الكون وقراءة الوحي، ثم قراءة القرآن الكريم في إطار مقاصده العليا - التوحيد والتزكية والعمران-، وكذا الرؤية العلميّة الإنسانيّة، الشموليّة والواقعيّة التي تتماشى مع متطلّبات العصر ومتغيّرات الواقع والمنفتحة على كلّ فروع المعرفة الإنسانية، وآخر هذه الدعائم وأهمّها تكريس حاكمية القرآن الكريم وهيمنته على كلّ ما سبق ذكره وعلى كلّ ما عداه من السنّة والتراث، وآراء الرّجال وعملهم في كلّ عصر ولغة العرب وغيرها من العناصر الخارج نصيّة مع التأكيد على الاستئناس بها جميعا في فهم القرآن ولكن دون فرض هيمنتها عليه، لأنّه الأصل المنشئ للدين والمهيمن عليها جميعا، وقد جعل هذه المقولات الأربع أساسا لبناء مجموعة من القواعد الإجرائية التي يعتمد عليها منهجه في مقارنة وتفسير النصّ القرآني والتي سبق وأن فصلّناها في مواضعها من هذا البحث.

وإذا كان المنهج هو رؤية نظرية فإنه لا غنى له عن الشقّ الإجرائي التطبيقي، فمهما استقام المنهج فإن نجاعته لا تثبت فعليا إلا من خلال مساهمته الفعلية في إنارة جوانب النصّ، وتحقيق الأهداف التي سطرّها لنفسه في شقّه النظري، ولقد حاول طه جابر العلواني من خلال كتابه

«تفسير القرآن بالقرآن» تقديم تفسير لبعض السور القرآنية، وما نسعى إليه من خلال هذا العنصر فحص مدى التزام طه جابر العلواني في تجربته في تفسير القرآن الكريم بالأسس المنهجية التي نظّر لها في منهجه.

1- التعريف بالكتاب:

يتوقّف العلواني في كتابه: «تفسير القرآن بالقرآن» الذي صدرت طبعته الأولى عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بفيرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية سنة 2001م، وهو مخطوط مكّون من مجموعة من التأملات في تفسير القرآن الكريم كان المؤلف -رحمه الله- قد كتبها في حياته فنشرها أولاده بعد موته كما يثبتون ذلك في تصديرهم للكتاب بقولهم: "والدنا... نذر سنوات من حياته للتفرّغ لتدبر القرآن وتعليمه بمختلف الوسائل المتاحة، وكان نتاج ذلك ما تركه من ثروة علمية في هذا المجال، منها ما رأى النور قبل رحيله، ومنها ما لم يره، وهذا السّفر -الذي يشرفنا اليوم أن نقدمه للقراء- خطته أنامله رحمه الله تعالى، ليضمّم نماذج لتفسيره لسور القرآن بالقرآن، وقد اتّضح في هذا التّفسير مذهبه المتمثّل في أعظم تفسير للقرآن المجيد وهو القرآن نفسه"¹، ويقدم طه جابر العلواني في صفحات الكتاب التي بلغ عددها ما يقارب التسعمائة وسبعون صفحة، تفسيراً لأحد عشرة سورة من سور القرآن الكريم وهي على الترتيب الذي أوردها عليه المؤلف: الفاتحة، البقرة، الأنعام، طه، الأنبياء، الحج، المؤمنون، النور، العنكبوت، الروم، السجدة.

وسوف نقوم بعرض موجز لنموذجين للتفسير من هذه السور هما الفاتحة والبقرة لننظر مدى التزام المؤلف في تفسيره، بما كان قد صاغه في صورة نظرية عدّها المنهج الأمثل لتفسير القرآن الكريم وفق الأسس التي سبق وبينّاها.

2- منهجه في تفسير سورة الفاتحة:

يبدأ العلواني تفسير الفاتحة بذكر أسماء السورة ويقول إنّ ما صحّ منها في صحيح السنة هي "فاتحة الكتاب، والسبع المثاني وأم القرآن، وأم الكتاب"²، وهو حين يشير لمعاني هذه الأسماء

¹ - العلواني: تفسير القرآن بالقرآن، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1 (1441هـ/2020م)، المعهد العالمي للفكر

الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ص 10.

² - تفسير القرآن بالقرآن: العلواني طه جابر، ص 51- 52.

بشيء من الاقتضاب، يشير لمعنى ثلاثة أسماء فقط فيقول: "وسميت فاتحة الكتاب لأنه تعالى بها افتتح القرآن، وسميت أم القرآن لأنها أصل القرآن منها يبتدئ القرآن، وأم الشيء أصله، وقيل لأنها مقدمة وإمام لما يتلوها من السور يبدأ بكتابتها في الصحف وبقراءتها في الصلاة، والسبع المثاني: لأنها سبع آيات باتفاق العلماء، وسميت مثاني لأنها تُتلى في الصلاة فتقرأ في كل ركعة"¹، فيحاول بيان الصلة بين هذه الأسماء بطريقة غير مباشرة، كما يراعي انفتاح النص على الواقع الموضوعي الخارجي الذي أشرنا إليه في حديثنا عن مداخل قراءة الكون، من خلال الربط بين اسم السورة السبع المثاني والصلاة والعلاقة مع الله والثناء عليه.

ثم يستمر في استحضار مبدأ الوحدة البنائية للقرآن الكريم في تفسيره لهذه السورة حين يحدثنا عن ترتيبها في المصحف ومناسبتها لما قبلها وما بعدها فيقول: "قبلها سورة الناس التي تتحدث عن أن الله - سبحانه - رب كل الناس ومالكهم وإلههم والقادر على حمايتهم.. وبما أنه - تعالى - كذلك فيجب عليهم حمده على هذه النعم"² وهذه مناسبة الفاتحة لما قبلها، ثم تتناسب السورة مع ما بعدها من سورة البقرة فيوضح العلواني ذلك بقوله: "وبعدها سورة البقرة التي فصلت ما أحكم في سورة الفاتحة"³، فالفاتحة كما يشير العلواني في تفسيره تجعل الناس ثلاثة أطياف؛ مهتدون ومغضوب عليهم وضالون، والآيات الخمسة والعشرون الأولى من البقرة قد بينت صفات كل منهم فتحدثت عن صفات المتقين وعن المختوم على قلوبهم وهم المغضوب عليهم، ثم توجّهت بالخطاب لسائر الناس الذين ظلوا ژ ك ك ن ن ژ البقرة: ٢١ تدعوهم للهداية، وهذا شاهد على الوحدة البنائية للقرآن الكريم من حيث وحدة سوره وكيف يلزمه العلواني في تفسيره للقرآن بالقرآن.

كما حاول أيضا مراعاته للوحدة الموضوعية من خلال شرحه للكلمات في مواضع أخرى وردت فيها نفس الكلمات في سورة أخرى، فعند شرحه البسملة أول آيات الفاتحة يرجع لعلاقتها بقول الله ﷻ في العلق ژ چ چ چ ژ العلق: ١⁴، وعند تفسيره «الحمد» يقول:

¹ - المرجع نفسه: ص 52.

² - المرجع نفسه: ص 52.

³ - تفسير القرآن بالقرآن: العلواني طه جابر، ص 53.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه: ص 53.

جاء لفظ الحمد 38 مرة في القرآن معرّفًا وغير معرّف¹ ويرجع إلى بعض هذه المواضع كآلية الأولى من سورتي الأنعام والكهف، والآية 94 من النمل، وعند شرح لفظ «الله» يشير إلى وروده 980 مرة في القرآن الكريم²، لكنّه لا يذكر أي موضع من هذه المواضع ويقدم التعريف مجملًا كأنّه من باب تحصيل الحاصل، فهو إذ يحاول أن يراعي المدخل السّادس مدخل القراءة الموضوعاتية، لكنه يذكره باقتضاب شديد دون أن يفصل فيه ويبين أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف بباقي الآيات التي تتحد في الموضوع.

فمن خلال تفسيره للفاتحة نلاحظ أنّه حاول أن يطبق مبادئ الوحدة الموضوعية والبحث في المناسبات والوحدة البنائية بين السّور ولو بصفة جزئية ليبين التّناسب بين آيات القرآن الكريم وسوره وبين ألفاظه وكلماته، وفي تفسيره للفاتحة شواهد كثيرة دالة على استصحاب طه جابر العلواني في تفسيره لهذه السّورة لعدد من المداخل التي أثبتتها لفهم القرآن أو لقراءة الوحي وهي:

أ- مدخل الوحدة البنائية للقرآن الكريم: وفيه أظهر طه بوضوح علاقة الفاتحة بما قبلها وما بعدها، ووحدة النص القرآني الذي هو عنده بمثابة السّورة الواحدة بين ذلك من خلال وقوفه على علاقة الفاتحة بالناس وعلاقتها بالبقرة، ولكنه لم يشر لعلاقة الفاتحة بغيرها من سور القرآن خاصّة تلك التي تشترك معها في الموضوعات، كالرحمان التي تشاركها في إثبات صفة الرحمة لله وربوبيته للكون من خلال حديثها عن الخلق، وهديته من خلال حديثها عن تعليم الإنسان، ولم يلتفت للصور التي تشارك الفاتحة في البداية بالحمد وهي: الكهف رُ وَ وَ ثَ وَ وَ

رُ الكهف: ١، والأنعام رُ أ ب ب بِ بِ بِ بِ بِ سبأ رُ أ ب ب بِ بِ بِ بِ فَاطر: ١، فلم يقف مثلاً عند هذا

التّناسب بين السّور من حيث البداية وبالتالي فالتزامه للوحدة البنائية للقرآن وعلاقة السّورة بباقي السّور هو التزام جزئي وليس كلياً، فهو يقول إنّ هناك تناسب ووحدة بين كل سور القرآن لكنه لا يشير فيها إلا لعلاقة السّورة بالسّورة السابقة لها والسّورة اللاحقة عليها.

ب- مبدأ هيمنة القرآن وحاكميته: فهو يشير في تفسيره للروايات والأقوال التي تتوافق مع القرآن ولا تعارض معانيه أو تتناقض مع مقاصده.

¹ - المرجع نفسه: ص 61.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 66.

ج- مدخل الوحدة الموضوعية: من خلال بيان علاقة المغضوب عليهم المذكورين في الفاتحة بالمختوم على قلوبهم المذكورين في البقرة وعلاقة الضالين بالمنذرين فيها من خلال حديثه عن أصناف الناس في كلتا السورتين، فسورة البقرة تصنف الناس ثلاثة أصناف وكذلك الفاتحة، لكن هذه الأصناف مذكورة مجتمعة أو متفرقة في مواضع أخرى من القرآن أهمل العلواني تتبعها لذلك نقول إن مراعاته لقاعدة الوحدة الموضوعية هي مراعات جزئية، كذلك يلاحظ من خلال فهم كلمات القرآن الكريم في إطار المصحف، إشارته لعدد تكرر بعض الكلمات وتفسيرها من خلال ربطها بنماذج أخرى في محاولة منه لتحقيق مبدأ الوحدة الموضوعية، فنجد مثلاً حين يريد أن يفهم الحمد يبدأ بذكر كم مرة جاء معنى الحمد في القرآن وهكذا الربوبية أو الصراط المستقيم.

د- مراعاة مدخل الجمع بين القراءتين (قراءة الحي وقراءة الكون): ففي العنصر الذي سماه " تفسير بعض نجوم صورة الفاتحة من خلال مدخل الجمع بين القراءتين"¹، يربط العلواني بين الفاتحة والعالم من خلال العناية بربط الفاتحة بالمقاصد القرآنية الكبرى وهي " التوحيد والتزكية والعمران، والأمة والدعوة"²، وهي الأعمدة الخمس التي يجعلها طه أعمدة للسورة من خلال تحديده لعمود السورة، موضحاً كل ذلك من خلال آية واحدة وهي آية الحمد لأن ما فيها من الاعتراف بربوبية الله ﷻ وألوهيته يهيئ الإنسان حسب العلواني لفهم الكون والنظر إليه بوصفه مخلوقاً لله ﷻ مسخراً للإنسان للتخلص من التصورات الخرافية كتصور بعضهم " أن الجن قادر على قلب نظام الكون، أو أن السحرة الذين يستعينون بالشياطين يستطيعون خرق قوانين الطبيعة"³، فمتى حيل بينه وبين هذه الأفكار التي هي "من أهم الأفكار والتصورات التي تقف حائلاً أمام محاولة فهم العالم"⁴، انطلق الإنسان لفهم الطبيعة التي يقرّ بأن الله ﷻ قد أنشأها وفق ناموس كوني وأنه بإمكانه من خلال استصحاب الهدى الرباني والتأمل في كتاب الوحي

¹ - تفسير القرآن بالقرآن، العلواني طه جابر، ص 81.

² - المرجع نفسه: ص 55- 57.

³ - المرجع نفسه: ص 83.

⁴ - المرجع نفسه: ص 83.

وكتاب الكون ليفهمها لأنه سيتخلص من النظر إلى الطبيعة نظرة تقديس فيتحول إلى محاولة فهم العالم وعمارته¹.

هـ- مراعاة شمولية القراءة والانفتاح على الواقع الخارجي: يرى العلواني أن تقسيم الاجتماع البشري إلى ثلاثة أصناف يسمح للمؤمن الذي حقق معنى التزكية بتحقيق واجب الدعوة من خلال معرفته للضال ودعوته إليه إلى الهداية، ومعرفته للمغضوب عليهم وكف أيدهم عن الإفساد في الأرض، فيكون المؤمن قوة دافعة نحو الإصلاح تقابل قوة المغضوب عليهم الدافعة نحو الإفساد وبذلك المدافعة كقانون كوني للإصلاح والعمران.

وبرغم هذه العناية التي أولاها العلواني لتطبيق قواعد منهجه في تفسيره لسورة الفاتحة فإننا، نلاحظ في تفسيره لسورة الفاتحة غياب مدخلين أساسيين في فهم القرآن الكريم عنده غيبهما تغييباً كلياً وهوما مدخل الوحدة البنائية للسورة فهو لم يشير للتناسب بين آيات سورة الفاتحة، ومدخل استحضار التجربة النبوية أو تنزيل القرآن على قلب القارئ كما يسميه العلواني فلا نجد أي إشارة لفهم النبي لها أو عمله بمقتضاها، وإنما اكتفى فقط بنقل بعض الأحاديث والمرويات في فضلها دون توقف لمناقشتها، ولأن سورة الفاتحة سورة قصيرة-رغم عظم المعاني التي تحملها- إلا أنّها وحدها غير كافية لإعطائنا فكرة عن مدى التزام العلواني بمنهجه في التفسير، ما تطلب منا الإشارة -باقتضاب- إلى نموذج آخر من تفسيره.

3- مقارنة بين منهجه في تفسير الفاتحة وتفسير باقي السور (مثال البقرة):

ننتقل الآن لعقد مقارنة بين منهج العلواني في تفسير الفاتحة، ومنهجه في تفسير باقي السور التي فسرها في الكتاب من خلال عرض نموذج منه في سورة البقرة، فنلاحظ أنّ طه جابر العلواني في تفسيره للفاتحة بعد ذكره لنصّها كاملاً، قدّم وصفاً للسورة من حيث عدد الآيات والكلمات والحروف ومكان النزول، أسمائها، ترتيبها في المصحف والتلاوة، مناسبتها لما قبلها وما بعدها، ثم تطرق للإشارة إلى فضل سورة الفاتحة²، ثم يبدأ بعرض "الفاتحة وتفسيرها بمنهج تفسير القرآن بالقرآن"³ وفق ثلاثة محاور، أولها تحديد عمود السورة وهي خمسة أعمدة هي:

¹ - المرجع نفسه: ص 83.

² - ينظر: تفسير القرآن بالقرآن، العلواني طه جابر، ص 51-55.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 55.

التوحيد التزكية والعمران والأمة والدعوة، وثانيها تحديد المفاهيم الواردة في السورة وهي: البسملة، الحمد، الله والربّ والرّبوبية، الرحمة، الملك والمالك، الدين، العبادة، الاستعانة، الهداية، الصراط، النعمة، تصنيف البشر أما ثالثها: تفسير بعض نجوم سورة الفاتحة من خلال مدخل الجمع بين القراءتين، وفي هذه النقطة تحدث عن فكرة واحدة هي تهيئة العقل لفهم سنن الكون لتحقيق مقصد العمران، ليحاول من خلالها تبيان فكرة الجمع بين القراءتين عبر توضيح إثر الإيمان بالفاتحة وبما جاء فيها من معاني ومفاهيم على تحرير العقل من الخرافة والشرك وبالتالي إعداده لفهم الكون كما سبق وشرحنا ذلك¹.

لكنّه في تفسير سورة البقرة فهو يبدأ بوصف السورة قائلاً " سورة البقرة مدنية، عدد آياتها 286، عدد كلماتها 6121، عدد حروفها 25500"،² ثم يبيّن عمود السورة قائلاً "العمود الأساسي للبقرة على طولها هو الاستبدال، استبدال أمة بأخرى" بعد ذلك يذكر بعلاقتها بالفاتحة قائلاً "الفاتحة ومقدمة البقرة نموذج للأحكام والتفصيل" ويعيد شرح الصلة بين أصناف الناس والآيات الخمسة والعشرون الأولى من البقرة، ويحاول ربط ذلك بالعلوم الاجتماعية ونظرياتها ذاكرًا ثلاث رؤى يقدمها المختصون في علم الاجتماع وهي؛ النظرية ذات الرؤية الأخلاقية، ونظرية أصحاب الرؤية العلمية، ونظرية أصحاب الرؤية الفلسفية³، ويحاول أن يربط بين هذه النظريات والأصناف الثلاثة من الناس في القرآن لكن لا يوضح وجه العلاقة ويكتفي باعتبار القرآن قد استوفى هذه النظريات وتجاوزها⁴.

لينتقل بعدها إلى تقديم ما يشبه القراءة الموضوعاتية لسورة البقرة، فيتبع الموضوعات التي تتناولها السورة في ما يسمّيه بالنجوم فيقسم السورة على ثمانية وعشرين نجماً كل نجم يحوي مجموعة من الآيات التي تشير إلى موضوع واحد بالتقريب، أول نجوم البقرة «بيان ما في الكتاب وأصناف الناس»، وهو شرح تفصيلي لما سبق وأشارت إليه الفاتحة من المهتدين الذين أنعم الله ﷻ عليهم ثم المغضوب عليهم الذين ختم على قلوبهم فهم لا يؤمنون ثم الضالين المتوجّه إليهم

¹ - ينظر: تفسير القرآن بالقرآن، العلواني طه جابر ١، ص 55-87.

² - المرجع نفسه: ص 87.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 91.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 91.

بالدعوة إلى الهداية¹، والنجم الثاني في «خطاب القرآن العلمي للخلق»، والثالث «قصة الخلق» وهكذا حتى النجم الثامن والعشرون وهو «لا إكراه في الدين»².

لكنّ طه جابر العلواني لا يربط بين هذه النجوم ولا يظهر العلاقة بين الموضوع وباقي المواضيع كما ينصّ مدخل الوحدة البنائية للسورة، ولا يظهر علاقة البقرة بغيرها من السور كما ينص على ذلك في مدخل الوحدة البنائية للقرآن الكريم، ولا يتبع المفاهيم والألفاظ في القرآن، وإن كان ربط الفاتحة بما قبلها وبعدها فإنه لا يشير لعلاقة البقرة حتى بالأنعام فضلاً عن علاقتها بباقي السور، ولا يظهر لنا مثلاً الفرق بين الكلمات التي تشترك في الدلالة وتختلف في الصفات كما ينص على ذلك في قانون نفي الترادف في القرآن الكريم، ولا يتبع كلّ كلمة من القرآن الكريم التي تكرّر ذكرها في آيات أخر لاستنباط دلالتها إلاّ إشارات طفيفة، ولا يربط بين الآيات والقراءة الكونية إلا من خلال الإشارة للمعتاد في كتب التفسير من الدعوة لتأمل في الكون لمعرفة عظمة الخالق، وبعض الإشارات العلمية القليلة كحديثه مثلاً عن أهمية الحساب القمري بدل الشمسي عند مروره على آية الصيام.

وهكذا تأتي نجوم طه جابر العلواني في شكل إضاءات مفرقة حول موضوعات السورة، فنحن مثلاً لا نفهم ماهي المعرفة الزائدة التي يقدمها لنا إخباره بعدد حروف وكلمات السورة، بينما يهمل استحضار عدّة نقاط أساسية في منهجه، كعلاقة الآيات ببعضها وعلاقتها بباقي آيات القرآن ونفي ترادف الكلمات وغيرها اللهم إلا بعض الإشارات لبضعة آيات تتوافق مع آيات البقرة من حيث المعنى، ونرى الترابط بينها معتاداً في كتب التفسير، وهو يقول أن المحور أو العمود الأساسي للبقرة هو الاستبدال ولا يشرح لنا كيف يرتبط هذا المحور بالموضوعات رغم أنه قال في حديثه عن عمود السورة إن كل الموضوعات مترابطة ترجع فيما بينها لعمود السورة، فقراءته للبقرة جاءت في سورة ومضات وإشارات متفرقة للمواضيع العامة التي تتناولها السورة وليست في شكل تفسير فعلي مفصل للسورة، وهي إشارات يمكن أن نراها حاضرة بطريقة أو بأخرى في العديد من التفاسير، كما لا يظهر في عمله مع البقرة العناية بالأسس التي وضعها

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 91- 103.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 103- 115.

لقراءة النص والتي يظهر شق كبير منها في تفسيره للفتحة، وهو يعتمد نفس هذا المسار الذي اعتمده في البقرة مع باقي السور.

مع الإشارة أن العلواني حاول في تفسيره للبقرة استحضار بعض مقاصد القرآن الكريم الفرعية المتعلقة بالأحكام القرآنية، كحديثه عن دية المقتول وتقديرها المجحف في بعض الدول لعدم الالتفات إلى مقاصد الأحكام، ففي سياق تفسيره لآية القصاص مثلاً استشهد بحديث الصلاة في بني قريظة للتأكيد على ضرورة مراعاة مقاصد الكلام، فيقول أن الدية والمقدرات " ينبغي أن ينظر إلى مقاصدها، خصوصاً وأننا اليوم نجد بعض الإبل تقدّر أثمانها بأضعاف أضعاف ثمن المائة التي تحكم المحاكم بها في هذه الأيام، وحين نلاحظ المقصد نجد أنّ علينا وعلى المحاكم أن نقوم بدراسات وافية لكل حالة، فإذا ترك القتل عشرة من الأبناء أو أقل أو أكثر، وكان سنّ القتل معيناً أيضاً، فيمكن معرفة ما تحتاجه هذه الأسرة حتى تستغني عن المعيل، من خلال معرفة دخله وموارده، وبذلك يمكن الخروج بتقدير عادل لا يجعل أسرة القتل بعد ذلك عالة على أحد، ولا يضيّع المجتمع أبناء هذه الأسرة، وفي الوقت نفسه سيكون ذلك مغرياً لأولياء الدم بالتنازل عن القصاص إلى قبول الدية المجزية النافعة والمفيدة لأسرة القتل الخاصة"¹، فحاول من خلال كلامه أن يلفت الانتباه إلى ضرورة مراعاة المقصد من تشريع الدية وليس فقط التعتت في الالتزام بظاهر النصوص التي حدّدت في زمن تناسبت حينها مع معطياته وسياقه الاجتماعي، لكنّه لا يحقّق ذات الغاية اليوم إن التزمنا بتحديد نفس المقدار، ويستحضر في ذلك أيضاً غاية أخرى تدفع أهل المقتول على قبول الدية لحفظ الأرواح من جهة - العفو عن القاتل - ولتحقيق إعالتهم من جهة أخرى.

والأمر ذاته عند حديثه عن زكاة الفطر في سياق تفسيره لآية الصيام، ذكراً ما شهدته في أمريكا من تعنت البعض في الالتزام بدفعها حنطة، فرأى أن من تدفع لهم يرمونها للعصافير في أول حديقة يملكون عليها، لأن الحنطة وأصناف الزكاة المذكورة في الحديث لا تحقق مقصد إغناء الفقير الوارد في الحديث فتشددوا في التمسك باللفظ وأهملوا المقصد².

¹ - تفسير القرآن بالقرآن، العلواني طه جابر، ص 196.

² - ينظر: المرجع نفسه: ص 204.

لكنّ هذه الإشارات تبقى قليلة بسبب التفسير الإجمالي لمجموعة من الآيات دفعة واحدة، أي أنّه لا يتوقف عند كل آية وكل كلمة قرآنية ليتبعها في كامل القرآن الكريم ويبين الترابط بينها، فأنجّر عن ذلك تجاوزه للكثير من الأحكام القرآنية والمقاصد التي تحتاج إلى الوقوف عندها والتحقيق في مسائلها.

إذ يمكننا أن نخلص من هذا العنصر إلى أن السّورة الوحيدة التي بين أيدينا والتي يمكن أن ننظر إليها بوصفها نموذجاً فعلياً قدّمه طه جابر العلواني كمحاولة إجرائية لتطبيق نظريته ومنهجه في التفسير القرآني هي نموذج سورة الفاتحة، وهي نموذج لم يقدم للمنهج الإضاءة الكافية لقصر السّورة من جهة وعدم استحضار المؤلف لكل القواعد التي أقام عليها منهجه وعدم إتيانه بآراء جديدة في تفسيره لها من جهة أخرى، غير أننا نقول إن عدم وجود نموذج طبّق من خلاله العلواني منهجه في التفسير تطبيقاً فعلياً لا ينقص من قيمة المنهج إذا ما أثبتت الدراسات العلمية إمكانية تطبيقه فعلياً، وإمكانية تحقيقه لنتائج ذات قيمة، ولا يمكن أن نحكم على منهج العلواني من خلال محاولة في تطبيقه لبعض السّور خاصة وأن الرجل توفيّ قبل أن يكمل مشروعه في التفسير وما بين أيدينا من السّور هي مسودّة نشرها أبناؤه بعد وفاته.



المَبْحَثُ الثَّالِثُ:

قراءة مقاصدية لحكم الردّة

المطلب الأول: الاستغلال السّياسي للحدود.

المطلب الثّاني: الأزمة الفكرية وثنائية المطلق والنّسبي.

المطلب الثّالث: مقصدية حرية الاعتقاد وتعارضها مع حدّ الردّة

المطلب الرابع: السّنة النبوية وقتل المرتدّ.

متهَيِّدًا:

تشكّل قضية الحدود في الإسلام واحدة من أهمّ القضايا الشائكة في الفقه الإسلامي، والحديث عنها يطرح عديد الإشكاليات حول: تطبيقها، وشروطها، والغاية منها، وهل هي أحكام ربّانية مطلوبة بذاتها أم أنّها وسائل ردعية مشرعة للغايات التأديبية المترتبة عنها، بل إن النقاش امتد للتساؤل عن مصدرها وما إذا كانت مقدرة بالنص أم أنّها متروكة للاجتهاد، وإن كانت مقدرة بالنص فهو نص القرآن أم نص السنة النبوية، هذه مجموعة الأسئلة الجوهرية التي تثيرها إشكالية الحدود في التشريع الإسلامي، وإنّما لأسئلة تزداد إلحاحاً حين نتحدث عن تلك الحدود التي لم تأتِ بنص القرآن الكريم كحد شرب الخمر، ويصير التعقيد في أشد درجاته حين نتحدث عن زنى المحصن إذ يتعارض حد الرجم مع عموم الحد المذكور في القرآن الكريم إذ يقول ﷺ: «رُجِمَ بِرُجْمِ النَّبِيِّ ﷺ»¹ فثابت في حد الزاني والزانية الجلد مئة جلدة، ثم جاءت نصوص السنة كما تُروى عن النبي ﷺ بالرجم ومنها ما جاء في حديث عبادة ابن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: «خذوا عني، خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب جلد مائة والرجم»¹، وهذا الحديث فيه زيادة النفي عن حد الرجم المذكور في القرآن للبكر وفيه الرجم زيادة على الحد المذكور في القرآن للمحصن، وهنا يتعارض ما لا شك في صحته من القرآن الكريم، مع ما قد يناله الشك من السنة المروية عنه ﷺ قولاً كانت أو فعلاً.

كذلك جاء عنه ﷺ، كما روى ابن مسعود أنه ﷺ قال: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»²، وفي هذا الحديث ثلاثة حدود؛ الأول جاء به القرآن وهو حد القصاص، والثاني حد الزنى للمحصن والذي زيد فيه الرجم على عموم الجلد الذي جاء به القرآن الكريم، وأما الثالث فحد القتل للمرتد المغير لدينه المفارق للجماعة، وهذا حكم لم يأت به القرآن

¹ - صحيح مسلم: كتاب الحدود، باب حد الزنى، 1316/3.

² - صحيح البخاري: كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: «رُجِمَ بِرُجْمِ النَّبِيِّ ﷺ»¹ فثابت في حد الزاني والزانية الجلد مئة جلدة، ثم جاءت نصوص السنة كما تُروى عن النبي ﷺ بالرجم ومنها ما جاء في حديث عبادة ابن الصامت أن رسول الله ﷺ قال: «خذوا عني، خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب جلد مائة والرجم»¹، وهذا الحديث فيه زيادة النفي عن حد الرجم المذكور في القرآن للبكر وفيه الرجم زيادة على الحد المذكور في القرآن للمحصن، وهنا يتعارض ما لا شك في صحته من القرآن الكريم، مع ما قد يناله الشك من السنة المروية عنه ﷺ قولاً كانت أو فعلاً.

الكريم، بل كما يذهب طه جابر العلواني وكثير من المعاصرين فإنه يتعارض وصريح حرية الاعتقاد التي جاء بها الإسلام.

فالحديث هنا لا يدور حول الزيادة عن الحد المذكور في ما جاء القرآن بحده، فيقول قائل هذا من باب التعزير في ما يضرّ بالناس فعله ولم يرتدع فاعلوه بإقامة الحد المذكور في النص، كما في الخمر حين زاد عمر رضي الله عنه في حده فجعله ثمانين جلدة، بعد أن جلد النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر رضي الله عنه أربعين كما روى أنس ابن مالك رضي الله عنه: «أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب الخمر، فجلده بجريدتين نحو أربعين، قال: وفعله أبو بكر، فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبد الرحمن: أخف الحدود ثمانين، فأمر به عمر»¹، وليس من قبيل المنسوخ لفظاً كما قيل ذلك في رجم الزاني المحصن في ما روي عن ابن الخطاب رضي الله عنه، وإنما هو مخالفة واضحة لما جاء القرآن بتخيير الناس فيه من حرية المعتقد والاختيار بين الإيمان والكفر فقال صلى الله عليه وسلم: ﴿ثُمَّ جَاءَ الَّذِينَ آمَنُوا بِحَدِيثِ الْوَدَّاعِ أَكْثَرُ جُوعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وما نصّ عليه من النهي عن إكراه الناس في دينهم فقال عز شأنه: ﴿يُذِيعُ الْإِيمَانَ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وفي

هذا الحد كما يذهب جابر العلواني إسقاط للمسؤولية الإنسانية التي لا تترتب في الإسلام إلا مع الاختيار الحر يقول "فالمكره خارج دائرة التكليف لا يتحمل مسؤولية ما يكره عليه أو يلجأ إلى فعله مهما كان لا في الدنيا ولا في الآخرة. وحين تنتقص حرّيته في الاختيار تنقص مسؤوليته بقدر ما ينقص من حرّيته"²، وإن لم يكن في هذا الحد من المفاسد غير أنه يخرج بالناس من خشية ربهم إلى خشية بعضهم فيقيم الرجل على الإسلام إقامة المنافق يخاف أن يعلن ارتداده عنه فتتخطفه الناس والسّلطان يسمونه أنواع العذاب ويهدرون دمه، فإنّها لمفسدة عظيمة تخدم ما جاء به الإسلام كلّ من وجوب الإتيان للحق والانصياع لله تعالى على بصيرة، وإنه ليس إلا تكثير لسواد الإسلام ظاهراً تقليل لحقيقة المسلمين باطناً، وخلق لوثن جديد يعبد

¹ - مسلم: الصحيح، كتاب الحدود، باب حد الخمر، 1330/3، رقم 1706.

² - لا إكراه في الدين إشكالية الردّة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم: العلواني طه جابر، ط2 (1427هـ/2006م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي -فرجينيا- ومكتبة الشروق الدولية -القاهرة-، ص10-11.

من دون الله اسمه الناس أو القاضي أو الحاكم الذي يتهدد بحد السيف كل من غير دينه فالإيمان عمل قلبي إن لم يقع في القلوب لم ينفع الجوارح أن تظهره. وإن قال قائل: فكيف إذا تُسَّ الحُدود في غير الردّة وهي جميعاً فيها الخوف من الناس ينزع الخوف من الله ﷻ في القلوب قيل: إن الخمر والزنى والسرقه والحراة والقذف كلها تضر الناس وهي تتصل بعلاقة الناس بالناس والمضر بالناس لا بد أن يؤخذ على يده مهما كان معتقده، فتجريم هذه الأفعال وسن الحدود فيها إنما هو من اختصاص الدولة التي هي جزء من الرؤية الشمولية للإسلام، فالحدود هنا تكون بمثابة القوانين العامة التي تحول بين الناس وظلم الناس، أما الحج والصيام والصلاة والإسلام من حيث هو إقرار بوحداية الله فمتصل بعلاقة العبد بربه، ولا معنى لحاج يخرج للحج خشية بطش السلطان ولا لصائم أو مصلي يصوم ويصلي خوفاً من السلطان أو الناس، وليس في قلبه شيء من معنى الصلاة والصيام والحج إلا ذلك الخوف، ولا قيمة لكلمة التوحيد يلزمها الرجل وظل السيف على عنقه لأن هذا قالها استرضاء للسيف لا لربه، والكلمة تخرج من لسانه وليس في قلبه إلا الناس فيكون بذلك يعبد سلطان الناس بخوفه لهم وإن بدا أنه يوحد الله وإنه لا فرق بين وثن قُذ من حجارة فاختارته الناس ووثن قُذ من خوف فأكره الناس عليه.

تبعاً لذلك كله يعالج طه جابر العلواني في كتابه "لا إكراه في الدين إشكالية الردّة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم" والذي يندرج في إطار مجموع مؤلفات العلواني في مناقشة قضايا تحديث الفهم النصي والفقه للإسلام وقراءة الأحكام في إطار المقصدية الإسلامية ومتغيرات الوقائع الحياتية، إقراراً باستمرارية عملية الفهم والتفسير وانفتاحهما، يناقش طه جابر العلواني إشكالية حد الردّة في الإسلام، في مجموعة من النقاط الأساسية التي يعرض لها في كتابه عبر جملة من القضايا المتقابلة في صورة ثنائيات هي: الحدود وثنائية الديني والسياسي، الفكر وثنائية المطلق والنسبي، الحد وثنائية الإكراه والاختيار، ثم الحدود وثنائية القرآن والسنة.

ونسعى خلال هذا المبحث إلى عرض مختلف محاور أطروحة جابر العلواني حول حد الردّة في الإسلام من خلال مناقشة هذه الثنائيات الكبرى التي يقوم عليها كتاب العلواني وأطروحته في هذه المسألة، مدرجة في أربعة مطالب تتفرع عن هذا المبحث ويتصل كل منها بواحدة من

الثنائيات المذكورة سابقا وهي: الاستغلال السياسي للحدود ثم الأزمة الفكرية وثنائية المطلق والنسبي، يليهما مقصدية حرية الاعتقاد وتعارضها مع حد الردة فالسنة النبوية وقتل المرتد. نخلص في ختام الفصل إلى حوصلة لما ذهب إليه جابر العلواني وما قدمه من حجج في إنكار حد الردة، وموقفنا من ذلك وما يمكن أن يوجه إليه من تثمين للموقف أو انتقاد.

المطلب الأول: الاستغلال السياسي للحدود.

يناقش طه جابر العلواني في الفصل الأول من كتابه «لا إكراه في الدين» الاستغلال السياسي للدين كفكرة أساسية ينطلق منها في رفضه لاستمرار تبني الفقه الإسلامي لحد الردة، وفي خضم ذلك يمر بجملة من المحطات التي سوف نعرض موجز ما يطرحه فيها قبل أن نعود لمناقشتها بعد ذلك.

أولا: إنكار دعوى الإجماع في حد المرتد.

يبدأ العلواني في عرض موقفه من حد الردة ومن "دعوى الإجماع على وجوب قتل المرتد"¹ ويرى العلواني أن الإجماع بحكم قتل المرتد لا يعدو كونه دعوى لا تعضدها الوقائع، وأن من زعم الإجماع في ذلك لم يلتفت "إلى مخالفة عمر ابن الخطاب، وإبراهيم النخعي وسفيان الثوري وغيرهم من ناحية، وليغلقوا الباب دون مراجعة لهذا الحد من المتأخرين، ومن الذي يستطيع أن يراجع حكما أجمع علماء الأمة عليه؟!"²، ولعلنا نقف هنا إلى ما أشار إليه من مخالفي قتل المرتد دون أن يذكر أدلة مخالفتهم للحكم ولعله يريد بذلك ما ذكره محمد سليم العوا في أصول النظام الجنائي في الإسلام عن إبراهيم النخعي في ما روى عنه سفيان الثوري رحمهما الله أنه قال رحمهما الله

¹ - لا إكراه في الدين، العلواني طه جابر، ص 19.

* - ناهيك عن موقفه من مفهوم الإجماع في الأمة الإسلامية، فعند إحصائه لمجموعة من العقبات الفكرية والثقافية والأسباب التي جعلت البعض يتردد في دراسة التراث من منطلق الالتزام بالإسلام، خاصة المواضيع المتعلقة بالتراث والروايات وأجواء الصراع الذي أنتج فيه معظم التراث؛ ذكر عدة ملاحظات من بينها العقبة الثالثة بقوله: "إننا أمة قد أصلت لفكرة (الاجماع)، واعتبرته دليلا من أهم أدلتها الشرعية، وعرف فكرها ولو في نطاق ضيق ما يسمى (بالاجماع السكوتي) والمراجعات وإبداء الآراء المغايرة نتيجة لمثل هذا البعد الثقافي أصبحت تأخذ شكل الاختلاف والانشقاق، وتهديد الاجماع والوحدة، وتفريق كلمة الأمة، ومن يجترئ على المراجعة وهي بهذه المثابة؟". ينظر مقاصد الشريعة: العلواني طه جابر، ص 15.

² - لا إكراه في الدين: المرجع السابق، ص 19.

[illegible]

¹ - ينظر: في أصول النظام الجنائي في الإسلام، دراسة مقارنة، العوا محمد سليم، د.ت، دار المعارف، القاهرة، ص 154.

²- المصنف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعائي، ت حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، ط2 (1403 هـ / 1983م)، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت، 166/10.

³ - ابن حجر: فتح الباري، ت محمد الدين الخطيب، د.ط، 1379هـ، دار المعرفة - بيروت، 12/ 270.

هذا حاله فسيزداد كفرا ولن يغفر الله له ولا يهديه، فكيف بعد هذه الآية نفهم «لفظ» أبداً على أنه كلما تكررت الردة بعد الإيمان ولو مئات المرات؟ ولو سأل سائل هل معنى هذا أن من تكررت رده نحكم عليه بأنه سيبقى على كفره إلى أن يلقي الله ﷻ تبعاً ما فهمناه من الآية؛ قلنا أن ذلك علمه عند الله ﷻ لأن الحكم له وحده وهو من يعلم خبايا الأنفس ونواياها، قال ﷻ: **رَءِىَ عِىَ كَافِرًا كَفَرًا وَلَوْ مِائَتَ مَرَّاتٍ وَلَوْ سَأَلَ سَائِلٌ هَلْ مَعْنَى هَذَا أَنَّ مَنْ تَكَرَّرَتْ رَدَّتُهُ عَلَيهِ بِأَنَّهُ سَيَبْقَى عَلَى كُفْرِهِ إِلَى أَنْ يُلْقَى اللَّهُ ﷻ تَبَعًا مَا فَهَمْنَاهُ مِنَ الْآيَةِ؛** قلنا أن ذلك علمه عند الله ﷻ لأن الحكم له وحده وهو من يعلم خبايا الأنفس ونواياها، قال ﷻ: **رَءِىَ عِىَ كَافِرًا كَفَرًا وَلَوْ مِائَتَ مَرَّاتٍ وَلَوْ سَأَلَ سَائِلٌ هَلْ مَعْنَى هَذَا أَنَّ مَنْ تَكَرَّرَتْ رَدَّتُهُ عَلَيهِ بِأَنَّهُ سَيَبْقَى عَلَى كُفْرِهِ إِلَى أَنْ يُلْقَى اللَّهُ ﷻ تَبَعًا مَا فَهَمْنَاهُ مِنَ الْآيَةِ؛**

ولعل العلواني يريد بمخالفة عمر بن الخطاب ما رواه البيهقي في السنن الكبرى عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: «لَمَّا نَزَّلْنَا عَلَى تُسْتَرٍ، فَذَكَرَ الْحَدِيثَ فِي الْفَتْحِ، وَفِي قُدُومِهِ عَلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ عُمَرُ: يَا إِنْسُ! مَا فَعَلَ الرَّهْطُ السِّتَّةُ مِنْ بَكْرِ بْنِ وَائِلٍ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ فَلَحِقُوا بِالْمُشْرِكِينَ؟ قَالَ: فَأَخَذْتُ بِهِ فِي حَدِيثٍ آخَرَ لِيَشْغَلَهُ عَنْهُمْ، قَالَ: مَا فَعَلَ الرَّهْطُ السِّتَّةُ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ فَلَحِقُوا بِالْمُشْرِكِينَ مِنْ بَكْرِ بْنِ وَائِلٍ؟ قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ! قُتِلُوا فِي الْمَعْرَكَةِ، قَالَ: إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ، قُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَهَلْ كَانَ سَبِيلُهُمْ إِلَّا الْقَتْلُ؟ قَالَ: نَعَمْ، كُنْتُ أَعْرِضُ عَلَيْهِمْ أَنْ يَدْخُلُوا فِي الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَبَوْا اسْتَوْدَعْتُهُمُ السِّجْنَ»¹، وقد يقال في الاستدلال بهذا الحديث مثلين أولهما: أن عمر رضي الله عنه روي عنه السجن والقتل كما جاء عن "عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُثْبَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: أَخَذَ ابْنُ مَسْعُودٍ قَوْمًا ارْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ، فَكَتَبَ فِيهِمْ إِلَى عُمَرَ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ: أَنْ أَعْرِضَ عَلَيْهِمْ دِينَ الْحَقِّ، وَشَهَادَةَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِنْ قَبِلُوهَا فَخَلِّ عَنْهُمْ، وَإِنْ لَمْ يَقْبَلُوهَا فَاقْتُلُوهُمْ، فَقَبِلَهَا بَعْضُهُمْ فَتَرَكَهُ، وَلَمْ يَقْبَلُوهَا بَعْضُهُمْ فَقَتَلَهُ"²، مما قد يفهم يفتح الباب أمام القول بأن السجن في الحديث السابق كان من باب الإمهال حتى التوبة وعدم العجلة على المرتد بالقتل وهذا مروي على غير واحد من القائلين بالقتل. وأما ثاني المثالب في استدلال طه جابر العلواني على عدم وجود إجماع في حد المرتد فإن العلواني في جل الكتاب يركز أساساً على فكرة حرية المعتقد وأنه لا وجود لحد للردة إطلاقاً وما رواه عن عمر لا ينفي وجود العقوبة ودخول الردة في باب حرية المعتقد كما يرى العلواني وإنما -وعلى فرض أن عمر أراد بالسجن السجن إطلاقاً لغير أجل

¹ - البيهقي: السنن الكبرى، ت عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط 1 (1432هـ/2011م)، مركز هجر للبحوث

والدراسات العربية والإسلامية - القاهرة، 135/17.

² - عبد الرزاق الصنعاني: المصنف، 168/10.

وإنكار القتل إطلاقاً- فإن هذا يحيلنا للاختلاف في طبيعة العقوبة لا في وجودها، وبالتالي يكون هنا الإجماع واقع على وجوب معاقبة المرتد ويقع الخلاف حول ما إذا كانت العقوبة هذه تعزير أم أنها حد، وما إذا كانت سجنًا أو قتلاً، والجواب على هذين الاعتراضين سيأتي في قادم المبحث لكونه له علاقة بالواقع السياسي والاجتماعي من جهة، والاختلاف في صحة الروايات وتناقضها والاختلاف في فهمها وتأولها بين أهل الاختصاص من جهة أخرى.

وعليه فإن من أنكر على العلواني استدلاله بمخالفة عمر وسفيان والنخعي لحكم المرتد على هذا الوجه لا يثبت به صحة رأي من قال بقتله أو وجود حده كما سيتم لوجود اعتراضات على كليهما، كما أنّ الاختلاف في المرتد ثابت كما فصله ابن حزم الأندلسي في الجزء الثاني عشر من "المحلى بالآثار" في "مسألة المرتدين" من "كتاب الحدود" فقال "كل من صح عنه أنه كان مسلماً متبرئاً من كل دين -حاش دين الإسلام- ثم ثبت عنه أنه ارتد عن الإسلام، وخرج إلى دين كتابي، أو غير كتابي، أو إلى غير دين، فإن الناس اختلفوا في حكمه؟، فقالت طائفة: لا يستتاب، وقالت طائفة: يستتاب، وفرقت طائفة بين من أسر رده وبين من أعلنها، وفرقت طائفة بين من ولد في الإسلام ثم ارتد، وبين من أسلم بعد كفره ثم ارتد"¹، وهذه حسب ما ذهب إليه ابن حزم جميع طوائف من تكلم في حكم المرتد ويستمر بعد ذلك ليفصل آراء كل طائفة، ذكراً أن من قال بوجود الاستتابة اختلفوا في عدد مرات استتابة فقالوا مرة، وقال بعضهم ثلاث، وقالوا مئة مرة...، وقال بعضهم يستتاب أبداً ولا يقتل ثم لم يذكر من أصحاب هذا الرأي الأخير القائل بأنه يستتاب أبداً ولا يقتل غير ما روي عن عمر في الأثر السابق من إيداعهم السجن² وقد بيّنا اعتراضنا على من يرى أن رواية عمر رضي الله عنه ليس فيها ما يدل على إطلاق الاستتابة.

بذلك فإن ما ذهب إليه العلواني من إنكار الإجماع حول حد الردّة* يفتح الباب الذي أراد جابر العلواني له أن يفتح، ألا وهو باب مراجعة الحكم لأنه لو كان حكماً منزلاً من عند الله

¹ - المحلى بالآثار، ابن حزم الأندلسي، 108/12.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 109-113.

* - والملاحظ من بعض من ينقل الإجماع عند جميع الفرق الإسلامية ومذاهبها وطوائفها يكون نقله انتقائياً بذكر الأقوال المؤيدة للردة في هذه المذاهب والاعراض عن ذكر الآراء المخالفة لحكم الردة في ذات المذهب، ينظر مثلاً: أثر الثقافة المعاصرة في حد الردة، سليمان بن سامي الحسني، مقال منشور يوم 7 يناير 2023، <https://maarig.com>، ومن

ﷺ، وأن رسول الله ﷺ باشر تطبيقه حقا فإنه لم يكن لأتباعه ﷺ أن يختلفوا في كيفية تطبيقه فيقول بعضهم يمهّل المرتد ثم يقتل، ويقول البعض يعجل بقتله إقامة للحدود، ولا يكون لهم حينها أن يطبقوه إلا على الوجه الذي طبقه به النبي ﷺ وجاء به أمر الله ﷻ، وما اختلاف هذا إلا دليل على أنهم ليس لديهم شاهد على هذا الحد من كتاب ولا من فعل النبي ﷺ، وأما الشواهد القولية من سنته ﷺ فسوف نرجع للحديث عنها في المطلب الأخير من هذا المبحث.

ثانياً: التوظيف السياسي للحدود.

بعد الوقوف على ما سماه جابر العلواني «دعوى الإجماع على وجوب قتل المرتد»، انتقل إلى مناقشة «الاستغلال السياسي للحدود» وما عرضه طه جابر العلواني في هذا العنصر من الكتاب لا يتصل بالتأصيل للمسألة، فهو يذكر مجموعة من عمليات الإعدام التي أقيمت أو كانت هناك محاولة للقيام بها في بعض الدول الإسلامية في العصر الحديث، كمحاولة حكومة البعث إعدام ما يزيد على خمسة آلاف وخمسة مئة من الشيوعيين بتهمة الردّة¹، ومن هنا يحاول العلواني الوقوف على "خطورة الاستمرار في تبني حدّ الردّة مع جميع ما أحاط به من ضلال تاريخية"² فعرض موقف الغرب من محاولة إعدام حكومة أفغانستان عبد الرحمان عبد المنان بعد تنصره سنة 2006، واستغلالهم لحكم المحكمة الأفغانية لتشويه صورة الإسلام، وبعد فراغه من عرض الحادثة وموقف الحكومات الغربية ووسائل إعلامها منها، وتلك النبرة الشديدة التي تحدثوا بها عن الإسلام ومعارضته لحقوق الإنسان، ومواثيق الأمم المتحدة ودعوتهم لتخليص القوانين الديمقراطية في العالم الإسلامي عموماً وفي أفغانستان تحديداً من بقايا الشريعة الإسلامية واستكمال الفصل بين الدين والدولة فيقول مثلاً: "وقد علقت نيويورك تايمز ... يجب على الولايات المتحدة وبريطانيا وكل الدول الأخرى التي تساعد الحكومة الأفغانية مراجعة النظام القانوني هناك ... (وأعطت للأفغانين عامة والزعماء المسلمين خاصّة درساً في بيان مصلحة بلادهم فقالت: من مصلحة الزعماء المسلمين إدانة هذا الأمر بشدة، فالدين ما زالوا يبقون

اعترض على هذا الأسلوب الانتقائي في ذكر الآراء المتعلقة بحكم الردة الدكتور سعد الدين الهلالي الذي ذكر معظم الآراء الواردة في حكم المرتد وبين موقفه من هذا الحد استناداً إلى الآيات القرآنية، ينظر مثلاً: حكم المرتد عن الإسلام

<https://www.youtube.com/watch?v=Od41EaqEAG8>

¹ - ينظر: لا إكراه في الدين، العلواني طه جابر، ص 19-22.

² - المرجع نفسه: ص 22.

تعاليم الإسلام رهينة لعدم التسامح يلحقون ضرراً بالغاً بدينهم. (وأردفت قائلة): إن أفغانستان ليست الحليف الوحيد لأمريكا الذي يطبق قوانين دينية صارمة قاسية... لكن أفغانستان بلد حررت القوات الأمريكية من طالبان، وما زالت هذه القوات تصون السلم فيه وإذا كانت أفغانستان تريد العودة إلى أيام طالبان فلتفعل، ولكن بدون مساعدة أمريكية"¹، لا يطرح العلواني كما سلفت الإشارة في هذا الجزء أي فكرة لها علاقة بالتأصيل الشرعي لمسألة الردّة في التاريخ الإسلامي خلافاً لما يوحي به العنوان، ورغم إشارته لأن الحد كان دائماً محاطاً بظلال السياسة، وإنما يكتفي بعرض نماذج حديثة في لغة شبيهة إلى الاعتذار من الآخر الغربي على الصورة التي يبدوا بها الإسلام ثم يخلص في نهاية حديثه إلى مجموعة من النتائج، والتي نوردها ملخصة في النقاط السبعة التالية:²

- 1- أن قضية الردّة بدأت سياسية واستمرت سياسية.
- 2- أن قرارات الغزو لأفغانستان والعراق كانت بدعوى تحرير شعوبها، من الاستبداد الديني.
- 3- اعتبار الغرب الديمقراطية ملكية لهم يمتنون بمنحها لغيرهم ويملكون امتياز سحبها منهم.
- 4- أن كل شيء يتعارض مع استراتيجيات الغرب الغازي، يتم تحيده وإلغاؤه، ويتم فاعله بالإرهاب.
- 5- محاولة استغلال الغرب لما حدث من عمليات إعدام باسم الإسلام لتشويه صورة الإسلام وغزو بلاد المسلمين.
- 6- استمرار وتيرة التصعيد ضد الإسلام من طرف الغرب تبعا لأحداث الإعدام تلك خاصة محاولة إعدام عبد الرحمن عبد المنان، من خلال الإساءة للقرآن الكريم، والرسوم المسيئة للنبي ﷺ.
- 7- يقول "أنّ هذه الدراسة التي أقدمها قد برهنت فيها بما لا يدع مجالاً للشك على تأصيل القرآن الكريم والسنة القولية والفعلية للحرية الدينية"³.

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 25.

² - ينظر: لا إكراه في الدين، العلواني طه جابر، ص 26-29.

³ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 29.

يذهب العلواني في حديثه عن الاستغلال السياسي للحدود بأن الردّة بدأت واستمرت سياسية رغم أن التسليم لهذه النتيجة لا بد له من دليل تاريخي أو تأصيلي يثبت أن حد الردّة بدأ سياسيا وليس فقط اعتباره مسلمة قبلية، وليس العلواني أول من قال به فغالب من اعتبر حد الردّة بدأ في الإسلام سياسيا استدل بقتال أبي بكر رضي الله عنه للمرتدين بعد وفاته رضي الله عنه لأن في إنكارهم للزكاة جماعة في ذلك الوقت هو خروج عن الدولة بإقامة دويلات متمردة عن قوانين دولة الإسلام، واعتبروا أن ما قام به أبو بكر رضي الله عنه هو عين الصواب حينها لحفظ وحدة الدولة، كذلك إن حديثه عن الاستغلال السياسي للحدود -على فرض التسليم بوجود هذا الاستغلال- لا يعني بطلانها، وإنما يدعوا لبحث سبل إعادة الاعتبار للدين وجعله مصدرا لسلطة البشر لا خاضعا لها، وإلا فإن كل الحدود وكل أحكام الشريعة يمكن أن يتم استغلالها من خلال السياسة فهل هذا يعني أنه علينا إعادة النظر في الشريعة كلها، وتخليصها من كل ما قد يتم استغلاله سياسيا؟ وما الذي سيبقى منها في هذه الحالة، كذلك فإننا نجد في النماذج التي قدمها العلواني للتدليل عن هذا الاستغلال السياسي للحدود ففتين من الذين صدر بحقهم حكم الإعدام بتهمة الردّة، الأولى تظهر في نموذج الشيوعيين الذين حاولت حكومة البعث إعدامهم وهؤلاء متهمين بالردّة ولم يقروا بها فهم مقيمون على الإسلام بظواهرهم ولم يتحولوا عنه إلى دين غيره، ولا قالوا بأن الشيوعية دين لهم بل أظهروها بوصفها اختيارا سياسيا، والثانية يمثلها نموذج عبد الرحمان عبد المنان الذي تحول فعلا للنصرانية وجهر بذلك وهذه ردة ولا شك، وصحيح أن الغرب استغل الحكم بإعدامه لتشويه صورة الإسلام لكن هل السبيل لمواجهة محاولات الغرب تشويه الإسلام هي تعديل أحكام الإسلام لتناسب مع موثيق الغرب، وهل تجب علينا إذا مراجعة الفقه الإسلامي كلما راجع الغرب موثيقه؟، إننا هنا إذا لا نتحدث عن صحة أو بطلان ما ذهب إليه العلواني من القول بعدم وجود حد الردّة وأن الإسلام كفل حرية المعتقد، بل نناقش في مدى موضوعية المنطلقات السياسية التي استند إليها العلواني لإعادة النظر في الحكم.

إن التفسير المقاصدي للقرآن الكريم لا بد أن ينطلق من الحاجة لفهم مراد الشارع سبحانه وتعالى من الحكم، وأن يفهم الحكم على حقيقته لا أن ينطلق من الاعتذار إلى الآخر*، فمراجعة أحكام الشريعة والمسائل الخلافية فيها لا بد أن تنطلق من البحث عن الحق الذي هو موافقة مراد الله ﷻ، لا البحث عن القبول من قبل الآخر، ولا يمكن للبحث العلمي عموماً؛ الدّيني خصوصاً أن يكون بحثاً موضوعياً إن كان ينطلق من مقدمات تبريرية تسعى إلى تحقيق القبول عند جهة معينة، بدل السعي لتحقيق حقيقة المعرفة بالمسألة أو الحكم، وعليه فإن ما استند إليه طه جابر العلواني من أدلة سياسية في الردّة بدعوى أنه يتم استغلالها سياسياً حيث تكفر كل جماعة سياسية الجماعة المعارضة لسلطتها؛ لا يمكن أن يعدّ أساساً يستند إليه في إبطال الحكم، إذ أن هذا الاستغلال السياسي للدّيني شيء طبعي موجود في كل الديانات لأن من يطبق أحكامها هم بشر، وقد يلحق بكل جزئيات الدّين لا بحكم الردّة فقط. ولا بد أن نفرق بين الفكرة أو الحكم وتمثلها الواقعي.

وتجدر بنا الإشارة إلى الاختلاف في الروايات وبين الفقهاء في وجوب استتابة المرتد ومدة الاستتابة، يفتح المجال أمام إعادة النظر في الحكم كله، إذ أن ما لحق الشك في جزئيته لم يسلم من الشك في كليته، والمختلفون حول الاستتابة ليس لهم إلا القول بأحد أمرين: إما أن يقولوا بأن النبي ﷺ باشر إقامة هذا الحد، فنسألهم هل استتاب ﷺ من أقامه عليهم أم لا؟ فإن قالوا: أنه فعل أو قالوا: لم يفعل، لزمهم دليل ذلك ثم قيل لهم فما لكم تختلفون فيما صح عندكم عمل النبي ﷺ فيه، وإن قالوا لا ندري هل استتابه أم لا؛ قلنا لهم وما يدريك إذا أنه قتله بالردّة ولم يقتله بشيء آخر غفلتم عنه كما غفلتم عن أمر الاستتابة كأن يكون المرتد مثلاً مطلوباً بدم، أو محارباً مهدور الدم. وإما أن يقولوا أن النبي ﷺ لم يباشر حد الردّة بنفسه ولم يقتل مرتداً على عهده، حينها يقال لهم: فمن أين أتيتم بحدّ لم يثبت فعله على النبي ﷺ، ولم يأت به نص من

* - رغم أنه من خلال اطلاعنا على العديد من آراء الدكتور طه جابر العلواني الذي ننزهه على أن يكون أساس منطلقه في مراجعة الأحكام هو الاعتذار إلى الآخر، لأن أساس منطلقه هو مراجعة الموروث وإعادة بناء الفكر العربي وتحفيز العقل الإسلامي على التدبر من خلال الجمع بين قراءة الوحيين-الكتاب والكون-؛ لكننا إذ نقف أمام أدلته في نفي حكم أو إثباته للنظر فيها نبين وجه الصواب أو الخطأ بعيداً عن الجانب العاطفي كإقرارنا باعتزازه بالإسلام ومخالفته للعديد من الآراء والمواقف الغربية، لهذا قلنا أن ما ذكره في جانب الاستغلال السياسي في الحدود يوحى -وإن لم يقصد ذلك- برغبته في تصحيح صورة الإسلام عند الغرب في هذه المسألة.

القرآن، فإن قالوا: لأن النبي ﷺ قال، قلنا لهم لكنه قول يخالف ظاهر القرآن بتخيير الناس في دينهم أفيقال لكم قال الله ﷻ وتقولون قال فلان عن رسول الله ﷺ أيهما أقطع حجة القرآن الذي نقلته جماعة المسلمين كافة وتكفل الله بحفظه، أم الحديث الذي نقلته جماعة خاصة منهم هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن قوله ﷺ بقتل المرتد يخالف أقوالا وأفعالا أخرى له ﷺ، ومن ذلك أنه أقرّ لقريش في صلح الحديبية من جاءها من المسلمين راجعا عن الإسلام ولو كان في حقه حدّ لما كان للنبي ﷺ أن يقبل بهذا الشرط الذي وضعت قريش. فإن كان النبي ﷺ قال بقتله وأقرّ لقريش ردّته في شروط الصلح فلا سبيل للجمع بين الأمرين إلا أن يكون هذا من باب السياسة الشرعية، فقال بقتله تعزيرا لحفظ جماعة المسلمين، وأقرّ ردّته لقريش أيضا لحفظ جماعة المسلمين بإبرام الصلح وما في ذلك من مكاسب ظاهرة فيكون بذلك الحكم تعزيرا وليس حداً، وهو متروك لإمام المسلمين يقدره زيادة ونقصا وانفاذا وتركها بحسب تقدير المصلحة العامة لأنه ﷺ ما عطّله في وثيقة الصلح يوم الحديبية إلا بوصفه إماما للمسلمين يقدر لهم ما فيه تقريب المصلحة وإبعاد المضرة.

المطلب الثاني: الأزمة الفكرية وثنائية المطلق والنسبي.

يعمد طه جابر العلواني خلال بحثه لقضايا الفقه الإسلامي، ودعوته لوجوب مراجعتها إلى التفريق بين المطلق الذي هو الوحي قرآنا كريما والسنة النبوية الشريفة، والنسبي من اجتهادات البشر تفسيرا للقرآن وفهما، وتبياننا للسنة ونقلنا، من هنا فإن التشكيك ودعوى إعادة النظر عنده لا تمس المطلق الذي هو صحيح النص، بل تمس النسبي الذي هو ظني الفهم بالنسبة للقرآن الكريم، أو ظني الثبوت والفهم بالنسبة للسنة النبوية، فضرورة المراجعة في كل كلامه تتصل بالتراث وهو بذلك "إنما يتعلق بالاجتهاد البشري ونقد فقه التدين وهو فقه بشري، وليس الوحي الإلهي الذي يعتبر مصدر نشوء هذا التراث، وهو تفريق بين المطلق والنسبي"¹، فهي مراجعة تستدعي بحث سبل "خروج المسلمين من أزمتهم الفكرية الموروثة والمعاصرة، وإعادة بناء وتشكيل العقل المسلم، بحيث يعود عاقلا مبدعا مجتهدا مبرهنا كما كان عندما صاغه صاحب الرسالة ﷺ بالقرآن المجيد يصدر عنه وإليه يعود، وإلى رسول الله ﷺ يرد الأمر وإليه يرجعه"²، فهي إذا ليست دعوى للخروج عن النص أو لتطويعه بل دعوى للعودة إليه وفهم مطلقته في إطار واقع متغير من خلال الوعي بصلاحه لكل زمان ومكان، وبأنه معجزة الله الخالدة وشريعته الخاتمة وكتابه المهيم ودينه المطلق، وأنه لا يمكن للإنسان المفرد أن يحيط بمعانيه ولا أن يستنفد دلالاته، وليس لجماعة من الناس في عصر من الأعصار أن تزعم بأن فهم القرآن قد تم لها على الوجه الذي أراده منزله سبحانه وتعالى، فالأمة تحتاج في كل عصر " إلى علماء ربانيين ومجتهدين قادرين، يجددون لها فهم دينها، وينزلون آيات ربها على واقعها، أو ينزلون الواقع على قيم الوحي الحاكمة"³، فالغاية إذا من المراجعة استكمال الفهم وتنقية مما أدخلته الأهواء على الأفهام من جهة، وإخضاع الوقائع المتغيرة بتغير الأزمان والأوطان والأعراف والأفهام لسلطان النص المطلق الثابت المحكم.

وكل رأي يأتي بعد القرآن وكل تراث الأمة على الأزمان يندرج في إطار النسبية مقابل مطلقية النص، ومن الواجب مراجعته وإخضاعه للتصديق القرآني ذلك أن الأفهام مهما بلغت لا تبلغ

¹ - ينظر: مقاصد الشريعة، العلواني طه جابر، ص 23.

² - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 53.

³ - المرجع نفسه: ص 54.

أن تحيط بكل ثناياه وتستوعب كل حمولاته الدلالية وغاياته المقاصدية العاجلة منها والآجلة، لذلك كثيرا ما يركز في كلامه على هيمنة القرآن وإطلاقه إنه لا يمكن لفهم بشري في أي عصر من العصور أن يحيط به ويضع مدلولاته في قوالب فهم بشرية نهائية ترفض أي فهم آخر، وبذلك سيتحول إلى نص نسبي مربوط بالزمان والمكان ويفقده صفة الطلاق¹، مؤكداً على أننا "ورثنا تقاليد تحمل حساسية شديدة لأية مراجعات لآراء شخصيات أو مذاهب كرسست مشروعيتها ومكانتها التاريخية في العقول والقلوب، ونتج عن ذلك خلط كبير بين الرأي وبين قائله، وبات أي انتقاد موجه إلى الرأي وكأنه انتقاد لصاحب الرأي أو المذهب، فيفهم النقد بمعنى السب أو الهجو، مما دفع الكثيرين إلى الإمساك وعدم الإفصاح والتصريح بما لديهم"². ولعلّ هذا الامتناع عن الخضوع لفهم نهائي وإدراك الدلالة القصوى من نص الوحي هي علة وجود العبادة به -أي بألفاظ العربية- فرغم حرص الإسلام على التخفيف على الناس وتسهيل أمر العبادات لهم كما في تقصير الصلاة وإرجاء الصيام للمسافر، إلا أن النصوص جاءت بوجوب التعبد بالقرآن وتلاوته بلفظه وأن الصلاة لا تصح بغير القراءة بأمر الكتاب، ولم يرخص للمتعبدين أن يصلوا بالنسخ المترجمة منه، ذلك لأن التعبد والقدسية صفة تلحق المعاني الإلهية الكلية التي لا يدركها المترجم الذي ينقل المعنى إلا في جزئياتها، فلا يمكن لأحد أن يقدم تفسيراً وفهماً نهائياً للكتاب ولو كان لأحد أن يقدم هذا الفهم النهائي والمطلق لفعله النبي ﷺ فيقول: "لذلك لم يقيد رسول الله صلى الله عليه وسلم معاني الكتاب المطلق بتفسير نهائي من عنده،.. فجعله آيات مطلقة تستوعب الأزمنة -كلها- وكذلك الأمكنة بحيث يستطيع أهل كل عصر أن يستفيدوا من معانيها بما يسره الله لهم، من مكنونها الذي يتكشف فيما إذا تدبروا هذا القرآن الميسر للذكر"³. فالغاية من المراجعة للأحكام والممارسات الفقهية والتشريعية هو الحفاظ على نقاء الرسالة الإسلامية وتنقيتها مما قد يدخل إليها من شوائب الفهم الخاطئ الناتج عن قصور الأفهام، أو غلبة الأهواء، أو غمرة الأحقاد، وما يتبع هذا الحفظ للفهم من حفظ للتمثل

¹ - ينظر: مقاصد الشريعة، العلواني طه جابر، ص 25.

² - المرجع نفسه: ص 14.

³ - لا إكراه في الدين، العلواني طه جابر، ص 55.

السلوكي والحفاظ على صفاء الرسالة وصلاحها حتى يأتي الله ﷻ بأمر كان مفعولا ويظهرها على الدين كله.

يشير طه جابر العلواني بعد التأكيد على مطلقية القرآن وضرورة مراجعة الفهم، على أنّ التفسير وعلوم المقاصد في التراث الإسلامي قد كان عرضة للمؤثرات الخارجية فيقول: "ففي التفسير يمكن أن نجد الإسرائيليات كأخطر نقطة ضعف أصابت هذا العلم في بداية تدوينه وتغلغلت فيه وانعكست على كثير من علوم القرآن الكريم التي بقيت متداولة منذ عصر التدوين.. وفي الحديث يمكن أن نكتشف أحاديث الموضوعات المدسوسة التي فرقت كلمة الأمة حول ما أفلت منها من مقاييس ضوابط علماء الحديث الدقيقة في الأسانيد وفي المتون"¹، فالمدونة التراثية ليست صافية كلها، ولو كانت كذلك لما وصلتنا الأحاديث المتعارضة والأخبار المتناقضة والتفاسير المتباينة والأحكام المتعدد في المسألة الواحد، وبعض الصحيح منها وصلنا منتزعا من سياقه الذي هو إطار الخبر إذ كثيرا ما يكون في السياق ما يفصل بين الخاص والعام من الأحكام.

أولا: المؤثرات الخارجية على فهم المقاصد والنصوص الإسلامية.

يرى طه جابر العلواني أن هذه المؤثرات الخارجية التي أثرت في تراثنا من أخبار الإسرائيليات في التفسير، وموضوع الأحاديث ومدسوسها أثر بدوره في الأحكام الفقهية التي هي مستمدة في جملتها من فهمنا للقرآن في ظل ما وصلنا من سنة النبي ﷺ، مشيرا أساسا إلى التأثير اليهودي على الفهم والممارسة الإسلامية، بسبب عديد العوامل التي يشرحها العلواني في سؤال "كيف تم التداخل بين التراث الإسلامي واليهودي"² مشيرا إلى وجود اتجاه يرى أن هذا التداخل تم بشكل طبيعي بفعل انفتاح السياق الثقافي العربي والإسلامي على اليهود الذين كانوا يعيشون بينهم في المدينة وغيرها من مناطق الجزيرة لقرون امتدت قبل وبعد الإسلام، وهو تداخل تم بشكل مقصود ومخطط له من قبل اليهود، "ولقد كان هدف اليهود (من هذا التدخل والتأثير على الفهم الإسلامي) بادئ الأمر دفاعيا، فقد استهدفوا الحيلولة بين عامة أبناء اليهود وبين الدخول في الإسلام... فركزوا جهودهم على إقناع كل من له اطلاع على التوراة بأن نبي الله

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 56.

² - المرجع نفسه: ص 66.

[illegible]

ثانيا: مداخل الاختراق اليهودي للتراث الإسلامي.

يقف طه جابر العلواني عند الوسائل التي استعملها اليهود في تزيف وتوجيه الفهم الإسلامي للقرآن الكريم والشريعة المحمدية مؤكداً على أن كل فئة "مستهدفة لإضلال غيرها لا بد لها من توليد مداخل للتحريف من ذات البنية الفكرية التي يراد اختراق النظام المعرفي القائم عليها لتتم عملية الاختراق والتحريف من الأطر التي تعتبر مرجعاً عقائدياً"³، على هذا الأساس يتساءل

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 68-69.

² - المرجع نفسه: ص 58.

³ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 69.

عن المداخل التي صاغها اليهود للتزييف في التراث الإسلامي، والتي يمكن أن نقسمها على أساس ما قدمه العلواني إلى مرحلتين:

1- مرحلة ما قبل البعثة المحمدية: وتبدأ من هجرة اليهود إلى شبه الجزيرة العربية، فقد "جاؤوا الى مختلف المناطق الحجازية من أمد بعيد واستقر أكثرهم في يثرب في ناحيتها على طريق الشام، وكان أفراد منهم يترددون على مكة ويطعمون فيها، وقد تعلموا اللغة العربية، واشتركوا في حياة العرب وتقاليدهم وصار لهم فيهم أنصار وحلفاء ومحبون ومراكز قوة"¹، إذ ظنوا أن تحويل الرسالة سينال الأرض دون أن ينال حملتها فهاجروا إلى الجزيرة أملاً أن يُبعث فيهم النبي الخاتم، وخلال قرون من التعايش مع العرب والمصاهرة معهم، تمازجوا بالعرب واكتسبوا لسانهم وتعلموا عاداتهم حتى لم يكادوا يتميزون عنهم "فمن كان يستطيع أن يميز اليهودي من غيره قبل البعثة والهجرة، في قبائل مثل بني عكرمة وبني ثعلبة وبني عوف وبني القصيص وبني الحجاز وبني الحارث وبني ساعدة ... وكثير من القبائل اليهودية التي عاشت في جزيرة العرب قروناً قبل الإسلام ثم انتشرت مثل خلايا السرطان في جسد المجتمع الإسلامي الأول ولم يعد تميزهم من غيرهم ممكناً"²، وبالرغم من أن اليهود لم يعلموا وهم يهاجرون إلى جزيرة العرب أن النبي الخاتم لن يكون منهم وظنوا أنه سيبعث فيهم وكانوا يستفتحون به على العرب، ولم تكن هجرتهم إلا لعلمهم بتحول الأرض المقدسة فإن هذه الهجرة قد ساعدتهم بعد البعثة على التغلغل في جسد الأمة الإسلامية والتأثير فيها لما نتج عنها من نتائج ساعدت اليهود على تنفيذ مخططاتهم لاحقاً والمتمثلة في:

أ- اكتساب اليهود اللسان العربي، ومعرفتهم بأحوال العرب وتقاليدهم وأعرافهم معرفة تضاهي معرفة العرب بأنفسهم ولسانهم.

ب- إعدادهم الأرضية المناسبة لتقبل العرب آراءهم في القرآن ونقلهم لأخبارهم، ولو أن ذلك تم لهم بشكل غير مقصود فشكّلوا "ثقافة عربية يهودية عامة لجزيرة العرب، ويصبحوا المراجع الثقافية المعتبرة للعرب الأميين. يقول ابن خلدون: إن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، فإن تشوفوا إلى معرفة شيء من أسباب المكونات وبدء

¹ - المرجع نفسه: ص 75.

² - المرجع نفسه: ص 76-77.

الخليقة وأسرار الوجود، فإنهم يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، ... وهؤلاء مثل كعب الأبحار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم. فامتألت التفاسير بالمنقولات عنهم. وتساهل المفسرون في مثل ذلك وأصلها كما قلنا عن أهل التوراة الذين كانوا يسكنون البادية¹، فتعؤد العرب السماع من اليهود والأخذ عنهم في الجاهلية حمل الناس على استسهال نقل أخبارهم في الإسلام وروايتها، ففسر بعضهم القرآن على ضوء ما كان قد سمعه من اليهود في الجاهلية ورواه، وسمع بعضهم الآخر وحدث عنهم.

2- مرحلة ما بعد البعثة المحمدية: وتبدأ هذه المرحلة من بعثة النبي ﷺ حيث حاول اليهود في بداية الأمر " اقتحام حرم النص القرآني، وتوهموا أن بإمكانهم تحقيق شيء من النجاح في ذلك، كما فعلوا في كتبهم نفسها، فوجدوه محفوظاً من داخله بنظمه، معصوماً بأسلوبه وبلاغته وإعجازه"²، فاستيأسوا منه وانصرفوا إلى التلاعب بأفهام الناس فيه وتيسر لهم ذلك بموت النبي ﷺ والذي كان في حياته مرجع المسلمين في ما اختلفوا فيه، فتدخل اليهود كما يرى طه جابر العلواني في توجيه الفهم الإسلامي للقرآن الكريم في العصور الأولى من خلال حركتين هما:

أ- الاختراق والوضع في الحديث: لقد حاول اليهود من خلال هذه الحركة منح تراثهم ونصوصهم مساحة داخل النصوص الإسلامية وقد كانت بداية تحقق هذه الغاية " عندما بدأ تداول وإشاعة ما أخرجه البخاري والترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاص ر-رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قال: «بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي معتمداً فليتبوأ مقعده من النار»³...⁴ فهذا الحديث حسبه قد فتح الباب أمام تداول الإسرائيليات ونقلها، فاختلطت بالحديث وحشيت بها كتب التفسير، وساهم الوعاظ والقصاصين الذين كانوا يعظون الناس ويحدثونهم بأخبار الأمم السابقة على سبيل العبرة في خلط الأمور أكثر وروجوا للتراث الإسرائيلي داخل المجتمع الإسلامي فكان يتناول في مجالس

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 77.

² - المرجع نفسه: ص 68.

³ - صحيح البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، 170/4.

⁴ - لا إكراه في الدين: المرجع السابق، ص 70.

العلم والذكر كما في مجالس السمر واللهو، فاختلط على الناس الغث بالسمين حتى لم يعد يعلم الحديث من الإسرائيليات من المكذوب، وكان علم الحديث متصلاً بعلم التفسير ثم استقل علم الحديث، واستمر إدراج الروايات في التفسير بالأسانيد، لكنهم لم يخضعوا تلك الأسانيد لموازن الجرح والتعديل كما فعل المحدثون، ولما شاع الميل إلى الاختصار لم يعد هناك اهتمام بذكر الأسانيد، وصار الكثيرون لا يكتفون بعملية تجاهل نقدتها فقط، بل يحدفون أسانيدها، وقد عرض ابن خلدون لهذه الظاهرة الخطيرة في المقدمة¹.

ورغم إشارته إلى عناية المحدثين بعرض الروايات على قواعد الجرح والتعديل على عكس المفسرين إلا أن هذا لم يمنع الباحثين خاصة المعاصرين منهم إلى انتقاد جانب مهم من جوانب جهود علماء الحديث كونهم أولوا عنايتهم بالأسانيد وصحتها أكثر مما أولوها المتون وسلامتها، فعلمون تمحيص الحديث وإن قامت فإنها لم تبلغ من التمهيص ذروته إذ بقيت كتب التفسير تعج بالإسرائيليات، وكانت العناية بصحة أسانيد الحديث أكثر منها بصحة متونه، ومازلنا حتى اليوم نقرأ في الصحاح أحاديث يعارض بعضها بعضاً، ويعارض بعضها صريح القرآن ومع ذلك توصف بالصحة لسلامة أسانيدها على شرط علماء الحديث*، هذا كله أوجد للتراث اليهودي موضعاً في صميم المصادر التشريعية الإسلامية إذ امتزجت مروياتهم بالحديث وأصبحت مرجعاً في فهم القرآن وتفسيره.

ب- الحركة الثانية: بعد أن تحقق لليهود ما أرادوه لأنفسهم من التغلغل في المصادر الفكرية للإسلام، انصب اهتمامهم على توجيه العمل من خلال توجيه الفهم، فبدأوا أولاً بتحريف معنى حقيقة تصديق القرآن الكريم للكتب السابقة، لقد كان الانحراف في مفهوم (تصديق الكتاب لما بين يديه) مع تجاهل وتجاوز صفاته الأساسية في الهيمنة على ما بين يديه، ونسخ شريعته ومناهجه لشرائع ومناهج ما سبقه من الكتب، والغفلة عن مفهوم الذكر وضوابط حفظه، آثار خطيرة في فكرنا -نحن المسلمين وفي معاركنا كلها، فلولا ذلك لما وجد أصوليون

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 80-81.

* - من بينها: (جناية البخاري: زكريا أوزون)، (تجريد البخاري ومسلم مما لا يلزم: جمال البنا)، (صحيح البخاري نهاية أسطورة: رشيد أيلال)، .. وغيرها.

مسلمون يتحدثون عن شرع من قبلنا باعتباره شرعا لنا ما لم يرد ناسخ"¹، وبهذه القاعدة الأصولية القائمة على سوء فهم تصديق القرآن لما بين يديه من الكتاب، يرى العلواني أن اليهودية أصبحت بمثابة المرجع الثاني للمسلمين في تشريعهم بعد القرآن، ممثلا لهذه المرجعية ببعض مباحث وفقه الجروح والشجاج التي بنيت على ما أورده القرآن الكريم في الآية الخامسة والأربعين من سورة المائدة حكاية على بني اسرائيل².

يمكننا في نهاية هذا المطلب أن نلخص الأزمة الفكرية الإسلامية كما يطرحها طه جابر العلواني في النقاط التالية:

1- ضرورة العودة إلى القرآن الكريم وثابت السنة النبوية وصحيحه، بوصفه مصدرا مطلقا للأحكام في الشريعة الإسلامية.

2- ضرورة الوعي بأن كل فهم للقرآن الكريم هو فهم جزئي وقاصر محكوم بمعطيات عصره والتأكيد على عدم وجود فهم وتفسير نهائي ومطلق للقرآن، وإنما هي اجتهادات بشرية نسبية.

3- ضرورة التفرقة بين ما هو تراثي إسلامي حقا، وبين ما هو دخيل على تراثنا.

4- ضرورة مراجعة الأحكام الفقهية، في إطار محاولة فهم وإعادة فهم تبعا لوقائع العصر ومتغيراته، بما يسمح بتحقيق الانسجام الفعلي بين النص الشرعي وبين الحياة الواقعية بوصف هذا الدين صالحا للإنسانية جمعاء ولكل زمان ومكان، وهذا التكيف للنص مع الواقع لا يتحقق إلا في إطار فهم المقاصد الكبرى للشريعة الإسلامية وغاياتها الإنسانية العامة والسّمتحة.

5- ضرورة الوعي بعالمية الرسالة المحمدية، وأن هذه العالمية لا يمكن أن تتحقق إلا في جو من الانفتاح والتحاور، لا عن طرق الإرغام والإكراه، والتأكيد على أن الإسلام جاء ليوفر هذا الجو بما فيه من رحمة وسماحة ولين ووضع للإصر والأغلال والمشقة والإكراهات عن الناس.

6- ضرورة فهم حقيقة تصديق القرآن الكريم لما بين يديه من الكتاب، على أنه تصديق تطهير من التحريف وتأكيد على المصدر المشترك للرسالة، ولكن مع الوعي بهيئته على كل

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 69.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص: 70.

كتاب قبله ونسخه لكل شريعة سابقة عنه، فإليه مرجع أهل الشرائع جميعاً، ولا ترجع شريعته إلا إلى نصوصه وموافقة مقاصده وصحيح سنة المبعوث به ﷺ.

وفي ختام المبحث تقع علينا الإشارة لما في طرح طه جابر العلواني من المبالغة في ربط كل الأزمات الإسلامية بالمؤامرة اليهودية، وما في ذلك من اصطناع للعدو دون الاستناد لوجود هذا التآمر بتلك الحدة وهذا التدخل المباشر في توجيه التشريع الفقهي إلى أدلة تاريخية واضحة ومحددة، وإنما هي فرضية تقوم كلها على حقيقة ما صرح به القرآن الكريم من العداء اليهودي للمسلمين، وعلى الشعور العام لدى المسلمين بهذا العداء.

المطلب الثالث: مقصدية حرية الاعتقاد وتعارضها مع حد الردة.

ترجع أغلب الاختلافات الفقهية والنزاعات المذهبية في التاريخ الإسلامي كما في جلّ التراث الإنساني إلى الاختلاف في قضية أساسية في فلسفة المعرفة، قضية شكّلت أحد أبرز محاور البحث المعرفي والفلسفي منذ العهد اليوناني وحتى عصرنا هذا وهي: قضية مصادر المعرفة؛ وإشكالية أي هذه المصادر يعتبر مصدرا صحيحا للمعرفة، وهل يمكن للإنسان أن يصل على ضوء من هذه المصادر إلى معرفة يقينية؟ وهل بمقدورنا أن نعرف الحق مطلقا؟، وإن كان ذلك ممكنا فكيف السبيل إليه؟

ولقد كان لهذه القضية نصيبها الوافر في التاريخ الإسلامي وإليها يرجع كثير من الاختلاف الفقهي والمذهبي والعقدي إن لم يكن أكثره، ولا أحسب أنك واجد رجلين أو مذهبين أو جماعتين تختلف في الرأي حول مسألة من مسائل الدين أو الدنيا إلا ووجدت أصل الاختلاف بينهم راجع إلى أحد أمرين لا ثالث لهما:

أولهما: الاختلاف في المصدر الذي تلقى عنه كل منهم معرفته، حيث تشكل مصادر المعرفة المرجعيات العامة التي تشكل وعي الإنسان، ولك أن تقول أنها مجموع البوابات التي يتلقى الإنسان المعرفة عبرها، ويستند إليها في تشكيل تصوراتهِ حول الوجود عموما، ومثال ذلك جعل الشيعة الاثني عشرية وبعض المذاهب الصوفية الإلهام مصدرا من مصادر العلم والعمل في الشريعة "حيث جعلوا ما يقع في القلب بمثابة الوحي من الله، وفي منزلته في وجوب اتباعه، فاعتقدت الاثني عشرية العصمة في أئمتهم، واعتقدت الصوفية مثل ذلك في مشايخهم، كقول أحدهم عند كلامه عن الإلهام: وإن تأملت في مقامات الأولياء ومواجيدهم وأذواقهم - وذكر مجموعة من الصوفية ثم قال: علمت أن ما يلهمون به لا يتطرق إليه احتمال وشبهة، بل حقٌّ حقٌّ، مطابقٌ لما في نفس الأمر - على أن قال - وإن تأملت في كلام الشيخ الأكبر خليفة الله في الأرضين، خاتم فص الولاية: الشيخ محي الملة والدين، الشيخ محمد بن العربي قدس سره، ووقفنا لفهم كلماته الشريفة، لما بقي لك شائبة وهمٍ وشكٍ في أن ما يُلهمون به من الله تعالى..."¹، بينما أنكر أهل السنة ذلك ونفوا العصمة عن كل إنسان سوى شخص النبي ﷺ، وإن أقروا بأن الله ﷻ قد يلهم من يشاء من عباده بما شاء من الحق، فإنه لا تقوم به

¹ - حقيقة البدعة وأحكامها: الغامدي سعيد بن ناصر، د.ط، د.ت، مكتبة الرشد، الرياض، 1/ 404.

حجة إلا إذا تبينت حجتيه من خلال الأدلة الشرعية المعتمدة من موافقة لسليم النقل وصحيح العقل وهذا مثال عن كيف يكون الاختلاف في مصدر المعرفة أساسا للاختلاف في الحكم.

ثانيهما: الاختلاف في فهم الأمر الواحد، فيتفقون في المصدر ويختلفون في وجه الاستدلال به، فالمعتزلة مثلا لا تنكر كون القرآن مصدرا مؤسسا للإسلام ولكنها تجعل العقل طريقا إلى فهمه وسيلا للوصول إلى مراميهم وقالوا "بأن الدلائل التلقينية ظنية والعقلية قطعية، والظن لا يعارض القطع"¹، فجعلوا من العقل صنو الكشف وآلة لفهم النقل وحمله على موافقته وبذلك يكون العقل أعلى مصدر للمعرفة بما يقوم عليه من دلائل قطعية حسبهم، بينما جعله البعض آلة النظر في موافقة النقل للكشف أو الإلهام وتأويل هذا النقل إن هو خالف ما عرفوه بالكشف، فيكون الكشف والإلهام عندهم أعلى مصادر المعرفة، والعقل دونه منزلة والنقل دونهما معا، واختار أهل النقل بأن النقل أعلى مصادر المعرفة وأن العقل لا يعمل إلا في حدود ما رخص له فيه النقل فيثبتون ما أثبت صحيح النقل من القرآن وصحيح السنة، ويرخصون للعقل النظر في ما سواهما عندهم "كلام الله عز وجل ورسوله ﷺ هو الإمام والفرقان الذي يجب اتباعه، فيثبتون ما أثبته الله عز وجل ورسوله ﷺ، وينفون ما نفاه الله عز وجل ورسوله ﷺ..."² ويقولون بأن كلام الله ﷻ ونبيه ﷺ "حق يجب اتباعه وإن لم يفهم معناه، وكلام غير المعصوم (من سوى رسول الله ﷺ) لا يجب قبوله حتى يفهم معناه"³، فيرون النقل مصدرا صحيحا للشريعة سابقا على العقل وأن العقل لا تقوم به حجة على الشرع ما لم يوافق النقل، أو تنتفي على الأقل مخالفته إياه، وهم يرون النقل الصحيح الذي تقوم عليه الشريعة وتستمد منه مشتمل كله في السنة الشريفة والقرآن الكريم، ولكنهم اختلفوا بدورهم في منزلة كل منهما أو في العلاقة بينهما، حتى أنكر بعضهم السنة وجعلوا النقل الصحيح مقصورا على القرآن وأن ما سواه فإنه ينظر في موافقته للقرآن، بينما شدد البعض في الأخذ بها حتى

¹ - معالم أصول الدين: الخطيب الرازي، ت طه عبد الرؤوف سعد، د.ط، 1984م، دار الكتاب العربي - لبنان، ص 35.

² - درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية، ت محمد رشاد سالم، ط 2 (1411هـ/1991م)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية. 76/1.

³ - المرجع نفسه.

حكموها على القرآن، وإلى هذا الاختلاف في موقع السنة من الشريعة وعلاقتها بالقرآن يرجع أصل مشروع التجديد الفقهي عند طه جابر العلواني.

أولاً: في مفهوم الردّة، وأثرها.

يحاول طه جابر العلواني إعادة قراءة الفقه الإسلامي على ضوء الفهم المقاصدي للقرآن الكريم، وتحكيمه على كل ما عده بما في ذلك ما بلغنا من السنة، وفي هذا الإطار تندرج دعوته إلى مراجعة حكم الردّة، وإبطاله منطلقاً في إثبات صحة دعواه ببطالان هذا الحكم من التأكيد على "الاعتراف بحاكمية الكتاب الكريم وأسبقيته، وأنه قاض على ما سواه بما في ذلك الأحاديث والآثار، فإذا وضع الكتاب الكريم قاعدة عامة _ مثل مبدأ «البر والقسط» في علاقة المسلمين بغيرهم _ ووردت أحاديث أو آثار يتناقض ظاهرها مع هذا المبدأ: كالمزاحمة في الطريق، أو عدم رد التحية بمثلهما أو أحسن منها، تعين الأخذ بما في الكتاب، وتأول الأحاديث والآثار إن أمكن تأولها، أو ردها إن لم يمكن ذلك"¹، فالقرآن هو المصدر الأساسي والأوحد للشريعة وإنما جاءت السنة النبوية لتبين المبهم وتفصل المجل وتكيف المطلق من النص مع التسيبي من الحوادث، وتنزل العام من الأحكام على الخاص من الوقائع، وتجسد أحكام الشريعة المجردة في الواقع المادي فتخرج بما من إطار الوجود بالقوة في ملفوظ النص إلى الوجود بالفعل في ملموس الواقع، وأنه ليس من عمل السنة الاستدراك على القرآن الكريم لأنه لا يفوته شيء، ولا من شأنها أن تتمه فهو غير منقوص، فضلاً على أن تنسخ بعضه فلا سبيل "يلسب عن القرآن الكريم صفة الإطلاق ويوضع في إطار التسيبية ولتعزز صفة التشابه بالمعنى السائد في الأذهان، التي ألفت أن يتشابه عليها كل شيء بما في ذلك البقر، وليعزز كذلك مفهوم النسخ، ولتعزز قضايا أخرى تحاول أن تحيط بهذا القرآن وتحاول الهيمنة عليه وهو صاحب الهيمنة"²، فالقرآن هو الأساس المتين والركن الشديد الذي أقيمت عليه وشيدت إليه الشريعة الإسلامية وهو حاكم على كل ما عده بما في ذلك السنة النبوية، وأنه متى ما تعارض شيء مما ينسب إلى هذه السنة مع القرآن كان العمل بالقرآن مقدماً عليها، مهما قويت أسانيد نصها وكثر سواد العاملين بها، مالم يوجد سبيل للتوفيق بينهما لأن القرآن هو الأصل المنشئ للسنة

¹ - مقاصد الشريعة، العلواني طه جابر، ص 103.

² - نحو منهجية معرفية قرآنية، العلواني طه جابر، ص 155.

والأصل حاكم للفرع مهيمن عليه، ولأنه الثابت الذّي لا يلحقه الشك وهي مهما بلغت درجة صحتها فإنها تبقى دون القرآن صحة.

مستندا إلى هذا المبدأ الذي يحضر في كل كتاباته، والقائل بمركزية النص القرآني في التشريع الإسلامي وحاكميته على ما سواه من السنة النبوية وما دونهما من اجتهاد علماء الأمة في كل عصر ومصر، يناقش طه جابر العلواني في الفصل الرابع من كتابه لا إكراه في الدين التعارض الظاهر بين "مقصدية حرية الاعتقاد" المنصوص عليها في القرآن الكريم، وبين حكم الردّة الذي يقول به جمهور فقهاء المسلمين، وذلك بعد إثباته لمسألتين تمهيديتين هما: مفهوم الردّة في القرآن ونفي وجود عقوبة دنيوية للردة منصوص عليها بالنص القرآني: حيث يضع طه جابر العلواني القارئ ومنذ بداية الفصل الرابع في مواجهة مجموعة من آيات القرآن الكريم المتناولة لموضوع الردّة وهي الآية: 217 من سورة البقرة، الآيات: 86، 90، 91، 100، 106، 177، من سورة آل عمران، الآية: 54 من سورة المائدة، الآية: 137 من سورة النساء، الآية: 106 من سورة النحل، الآية: 11 من سورة الحج، والآية 32 من سورة محمد¹ 2، ليشير إلى أن هذه الآيات جميعا تشير إلى حقيقة الردّة بالمفهوم السائد بمعنى الرجوع والنكوص والانقلاب عن الدين.

لا يختلف طه جابر العلواني في مفهوم الردّة مع المتقدمين فيقول "فهو تفيد معنى الرجوع عن الإسلام والإيمان بعد قبولهما وفقا لما أمر الله تعالى به، وهذا الرجوع الذي أطلق عليه اسم الردّة يستوي فيه أن يكون رجوعا عن الإسلام والإيمان إلى دين سبق للمرتد التدين به، أو الانتقال إلى دين آخر غير الإثنين، أو تبني الإلحاد وعدم الإيمان بأي دين، فكل ذلك رجوع عن الإسلام، وكله ردة عنه"³، وهو بذلك يوافق المفهوم الأصولي للردة ما يغنينا عن الوقوف عند نقاش مفهوم الدرة عنده إذ أنه لا يشكل مسألة خلافية، وإنما فقط نشير لإيراد العلواني للإلحاد بمفهومه الحديث بمعنى عدم الإيمان بأي دين في مفهومه للردة، لأن الإلحاد في

¹ - ينظر: لا إكراه في الدين، العلواني طه جابر، ص 86.

[illegible]

³ - لا إكراه في الدين: المرجع السابق، ص 86.

ولا مثوبة كما تقول بذلك بعض التيارات المعاصرة، وإنما يؤكد أن عقوبة الكفر هي عقوبة أخروية، كما أن مثوبة الإيمان هي مثوبة أخروية، وأنه وإذا كان العقاب على الكفر لا يستوجب إلا لمن كان حراً مختاراً في كفره فإن الثواب على الإيمان لا يُستحق إلا لمن كان حراً مختاراً في إيمانه، فهو إذا لا يبيح الردّة وإنما يرجئ عقوبتها إلى الآخرة، وينكر أن تترتب عليها عقوبة دنيوية لأنه لا يعاقب على الكفر إلا من لا ينبغي الإيمان بغيره.

ج-المسألة الثالثة تتعلق بالأثر المترتب على الردّة: يقول طه جابر العلواني بأن وبال الردّة لا يمس إلا صاحبه وأن أثرها راجع على المرتد متأولا في ذلك قول ربّ العزة **ثُمَّ لَئِنْ رُدَّتْكُمْ رُجُوكُمْ** فيقول معلقا على الآية " ضرر المرتد موجه نحو نفسه"¹. فحسب هذا الإطلاق فإنه يحصر الضرر الناتج عن الردّة في ذات المرتد، فهو ينفي أو على الأقل لا يذكر أي أثر آخر للردة غير ما يرتب عليها من ضرر أخروي يصيب المرتد ويهلكه، فإن كان الأمر كذلك فمعلوم أن المؤمن لا ينتفع بإيمان أجبر عليه، كما لا يضر بكفر أكره عليه فمالنا نحمله على لزوم الإسلام بالقوة إن كان ذلك لا ينفعه شيئا.

ثانياً: موقع مقصد حرية الاعتقاد في الشريعة.

يؤكد طه جابر العلواني على مركزية حرية الاعتقاد في الإسلام والخطاب القرآني، معتبرا لها من أهم القيم العليا للشريعة الإسلامية فيقول: "تعد حرية الإنسان قيمة من أبرز القيم العليا ومقصدا من أهم مقاصد الشريعة، ولعل من أهم الأدوار التي يقوم بها الإيمان والتوحيد خاصة، تحرير الإنسان من عبادة العباد ومن الخرافة والوثنية ووصله بالله -تعالى- بحيث لا يخاف إلا الله ولا يستعين بسواه، ولا يتوسل بغيره، ... ولتأكيد هذا المعنى وتحرير الإنسان تحريرا تاما، نزلت آيات كثيرة تدعم هذه الحرية وتدافع عنها وتحميها وتعدّها جوهر إنسانية الإنسان"²، فالقرآن جاء ليحقق هذه المعاني ويجرّ الناس فيخرج بهم من الإرغام إلى الاختيار ومن الجبر إلى الحرية، فيبطل سلطان الناس على قلوب الناس ويجرّ النفوس حتى تتحرر الأبدان.

يشير في ذلك طه جابر العلواني إلى كثرة الآيات التي تؤكد على حرية الإنسان في القيم العليا وحضه على المحافظة عليها من "حرية الاعتقاد، ثم حرية التعبير، وسائر الحريات

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 85.

²- لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر: ص 90.

الأخرى... فليس لأحد أن يكره أحدا على اعتقاد أو تغيير اعتقاده تحت أي ظرف من الظروف، وبأي نوع من أنواع الإكراه ... ولذلك نص فقهاؤنا على أنّ الزوج ليس له أن يعرض لزوجته غير المسلمة بالإسلام، أو ينتقص من ديانتها، أو يقارن بين الإسلام وبين ديانتها ليبين فضل الإسلام على ديانتها؛ لأن ذلك - كله - يعدّ من قبيل الضغط عليها والإكراه لها على تغيير الدين¹. ولقد أولى القرآن الكريم - يؤكد العلواني - حرية العقيدة عنايته الواسعة في العديد من الآيات من بينها قوله ﷻ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يُجْرِمُ عَلَيْكُمْ ذُنُوبُهُمْ مَا لَكُمْ أَلَّا تُفْقَهُوا قَوْلَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِنْ كَانُوا يُوقِنُونَ أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦] مؤكداً على عموميتها واستمراريتها وقطعية دلالتها بإقرار الحق في الاختيار في الدين فيقول "وقد ذكر السيد رشيد رضا في تفسيره المنار سبب النزول الذي يساعد في تفسيرها بما لا يدع مجالا لكثير من الأقوال التي زعمت نسخها أو فسرتها بما لا يناسب عمومها ...، هذا هو حكم الدين الذي يزعم الكثير من أعدائه أنه قام بالسيف والقوة، ... أم يقولون أن هذا الإكراه قد وقع في المدينة بعد اعتزاز الإسلام، فهذه الآية قد نزلت في عزة هذا الاعتزاز، فإن غزوة بني النضير قد نزلت في الربع الأول من السنة الرابعة"²، فقد جاءت الآية حسب لتقر حرية الاعتقاد حقا عاما للناس كافة وتمنع الإكراه في الدين ذلك أن الدين في جوهره إذعان في النفوس فإن وقع الإيمان به بالقوة والقهر صار إدانة لا ديناً يتبع، إذ "يستحيل أن يكون الإدعان بالإكراه، وإنما يكون بالبيان والبرهان لذلك قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي اتَّخَذَتْ أَجْوَاجُ الْبَشَرِ أَلَّا يَكُونُوا عَلَىٰ مَعْلُومٍ﴾ [الحجرات: ١٦]"³، ويشير نقلا عن محمد رشيد رضا إلى ما كان معهودا عند بعض الملل - لا سيما النصارى من حمل الناس على اعتناق دينهم بالإكراه، معتبرا ذلك من مسائل السياسة وأفعالها، لا من مسائل الدين⁴. وبذلك أقر طه جابر العلواني حرية التدين والاعتقاد مقصدا أساسيا من مقاصد القرآن الكريم، جاعلا منه الغاية العليا للشريعة إذ أنها جاءت لتحمل الناس على أن يسلموا وجوههم لله ﷻ وأن يفردوه بالعبادة التي هي حقيقة الإدعان المترتب عن حقيقة الإخلاص المستمد من حقيقة

¹ - المرجع نفسه: ص 91.

² - المرجع نفسه: ص 92-93.

³ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 93.

⁴ - المرجع نفسه: ص 93.

المحبة، وأن هذه المعاني التي تقوم عليها العبادة معنى المحبة ومعنى الإخلاص ومعنى الإذعان، جميعاً لا تقوم مع القهر والجبر والإكراه.

لما استقام عند طه جابر العلواني إقرار الحق في الاعتقاد، وتحريم الإكراه في الدين، فإنه أنكر تفريق من فرق بين الكفر الأصلي والكفر بعد الإسلام في هذا الحق فيقول: "ومن ذلك كله يتضح أن حرية العقيدة في القرآن أحيطت بسائر الضمانات القرآنية التي جعلت منها حرية مطلقة لا تحدّها حدود ما دامت في إطار حرية اختيار المعتقد، وأن الحساب عليها خاص بالله - جل شأنه - لا يتجاوزه إلى سواه... وقد يفرق قوم بين موقف القرآن الكريم من الاستمرار على كفر أصلي لم يتحول عنه وبين التحول عن الإيمان إلى الكفر"¹، فيستشهد طه جابر العلواني عن بطلان هذه الدعوى وفساد هذا التفريق بأن الله ﷻ قد ذكر في كتابه الحكيم الذين يرتدون والذين يستبدلون الكفر بالإيمان والذين يشتركون الضلالة بالهدى ويستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير، في الآيات التي سبق الإشارة إليها عند الحديث عن مفهوم المرتد وحكمه، فيقول: "تؤكد هذه الآيات وكثير غيرها أن المرتد متوعد بالعقاب الأخروي دون ترتيب عقوبة دنيوية على فعله، فكل هذه الآيات لم تذكر مرة واحدة حداً للردة أو عقوبة دنيوية لها، لا إعداماً ولا دون ذلك، لأن حاكمية القرآن حاكمية تخفيف ورحمة، وحاكمية تقرير حرية العقيدة وحمايتها وحفظها، وحاكمية تؤكد على أن الإيمان والكفر شأن قلبي بين العبد وربه..."²، هكذا يؤكد طه جابر العلواني على مجموعة من النقاط التي تلخص رأيه في مسألة الردّة ومقصدية حرية الاعتقاد وتتلخص في ما يلي من النقاط:

1- التأكيد على حاكمية القرآن وأولويته واعتباره المرجعية الأولى للتشريع، وما لم يوجد في هذا الأصل لم تقم به حجة ولا حكم يقول: "فلا وجود لهذا الحد في القرآن المجيد وهو المصدر المنشئ الأوحى لأحكام الشريعة"³.

2- السّنة شارحة وموضحة للقرآن وتابعة له ومحكومة به، وليست متممة له ولا مستدركة عليه إلا على هذا الوجه من الشرح والتوضيح.

¹ - المرجع نفسه: ص 94.

² - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 95.

³ - المرجع نفسه: ص 9.

3- إقرار حرية الاعتقاد كمبدأ أساسي من مبادئ القرآن وعليه تقوم حاكميته، وتحريمه للإكراه في الدين.

4- العبودية لا تكون إلا بالاختيار فإن وقعت بالإجبار فسد معناها.

5- لا فرق في حق الاختيار بين الكافر المرتد والكافر الأصلي، وكلاهما متوعد بعقوبة أخروية دون أن تترتب عليه عقوبة دنيوية، لأن كل عقاب له ينافي مبدأ حرية الاعتقاد الذي كرسه القرآن أولاً، ولأن الإيمان شأن قلبي بين العبد وربّه ولا ينبغي لغيره أن يحاسبه عليه.

وبعد عرضنا لرأي طه جابر العلواني في حرية الاعتقاد يتضح بما لا يقبل مجالا للشك التأكيد على مسألتين أكّد عليهما العلواني ألا وهما: حاكمية القرآن على ما سواه بما في ذلك السنّة النبويّة، وثانيهما اعتبار القرآن الإيمان والكفر شأن قلبي بين العبد وربّه، وإقراره حرية الاعتقاد، غير أن الإقرار بصحة هذين المبدئين القائم عليهما رأي طه جابر العلواني، لا يعني أن قوله سلم من اعتراض المعارضين عليه في نفي الحد ورفع كل شكل من أشكال العقوبة أو التعزير عن المرتد، فقد يعترض عليه بالقول أن العلواني يتناقض بين الاحتكام إلى القرآن والاحتكام عليه كونه اعتبر القرآن حاكماً عمّا سواه حين تحدث عن حكم الردّة، وأسس لإنكار هذا الحكم الذي قال به جمهور الفقهاء وجاءت به نصوص السنّة النبويّة استناداً إلى مبدأ أساسي من مبادئ القرآن ومقصد جوهرية من مقاصد الشريعة وهو «لا إكراه في الدين»، لكنه يرجع بعد ذلك ليستشهد بقول آخر للفقهاء لم تأت به سنة ولا آية من الكتاب، وهو يعارض كذلك مبدأ عاماً من مبادئ القرآن ومقصداً أساسياً من مقاصد الشريعة ألا وهو مبدأ الدعوة إلى الله بالتي هي أحسن، فيختلف مع الفقهاء في حد المرتد ويوافقهم في تحريم تعريض الرجل بالإسلام لزوجته غير المسلمة فيقول: "ولذلك نص فقهاؤنا على أن الزوج ليس له أن يعرض لزوجته غير المسلمة بالإسلام"¹، فلماذا استشهد بقول الفقهاء هنا إذا كان هذا التعريض بلا إكراه، فكيف يقبل العلواني من الفقهاء تعطيلهم لمبدأ الدعوة إلى الله ويستشهد به على صحة دعواه في حرية الاعتقاد، ولا يقبل منهم في الردّة؟ ونقول أن هذا الاعتراض غير سليم ومردود، لأن العلواني لم يحشد الأدلة التي توافق قوله سواء خالفت مبدأ أم وافقته، فهو أولاً لا ينكر جميع أقوال الفقهاء أو يرفض كل الموروث، وهو دائماً ما يؤكد على حاكمية

¹ - لا إكراه في الدين، العلواني طه جابر، ص 91.

القرآن الكريم، واستشهاده بقول الفقهاء بمنع الرجل التعريض لزوجته بالإسلام ليس من باب تعطيل مقصد الدعوة إلى الله ﷻ، لأن الدعوة إلى الله ﷻ لا يكون لها وقع كبير على قلب المدعو لها قولاً من خلال شرح محاسن الإسلام وما فيه من راحة النفس وطمأنينة القلب وغير ذلك من مزاياه، بقدر ما يكون وقعها أكبر من خلال تبين محاسن الإسلام فعلاً وامثالاً لمبادئه، فالزوج المؤمن حقا لا يحتاج لأن يذكر زوجته غير المسلمة كل مرة بأهمية الإسلام وأفضليته على سائر الديانات بقدر ما يحتاج إلى تطبيق أخلاق الإسلام وتمثل قيمه السامية أمام زوجته وأمام المجتمع دون أن ينطق ببنت شفة، وهذا العمل الصالح ولسان الحال أقوى وأبين بكثير من أي دعوة بلسان المقال.

ومن بين الاعتراضات التي تطرح على العلواني وغيره ممن أنكروا حد الردة هو حصر الأثر المترتب على الردة؛ ومفاد هذا الاعتراض أنّ العلواني أكد على أنّ وبال الردة لا يمس إلا صاحبه وأن أثرها راجع على المرتد متأولاً في ذلك قوله ﷻ "ثُمَّ لَئِنْ رَجَعْتُمْ بَعْدَ ذَلِكَ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَنَجْزِيَنَّ أَجْرَكُمْ أَجْرًا ذَاتَ لَهْوٍ وَلَنُفْضِلَنَّ لَكُمْ مِمَّا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ" (البقرة: 222). وقد يقال إن الآية لا تقول -صراحة على الأقل- أن ضرر المرتد موجه إلى نفسه وحسب كما يوحي كلام العلواني، وإنما تؤكد انتفاء إمكان قدرة المرتد على أن يضر الله شيئاً، هذا جزؤها الأول فالمرتد لا يضر الله ﷻ لأنه سبحانه مستغن عنه، وهي بعد ذلك تؤكد أن هذا المرتد الذي يشتري الكفر بالإيمان يضر نفسه حقيقة، كما ذهب إلى ذلك أهل التفسير حيث يقول الطبري في تفسيره: "لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ بِكُفْرِهِمْ وَازْتِدَادِهِمْ، عَنْ إِيْمَانِهِمْ شَيْئًا، بَلْ إِنَّمَا يَضُرُّونَ بِذَلِكَ أَنْفُسَهُمْ بِإِيْجَابِهِمْ بِذَلِكَ هَا مِنْ عِقَابِ اللَّهِ مَا لَا قِبَلَ لَهُ بِهِ"²، هذا ما تفيد به الآية صراحة انتفاء وقوع الضرر على الله سبحانه بأي وجه من الوجوه ولذلك الإشارة بلفظ شيئاً، وتأكيده استجلاب المرتد الضرر لنفسه بوجه أو أكثر، وما لا تفيد هذه الآية تحديداً هو حصر هذا الضرر في الآخرة -على رأي مؤيدي الحد-، لأنه قد يكون الضرر الحاصل بالحد أو التعزير في الدنيا مشمولاً في مقصود الآية فالمرتد يستجلب على نفسه هذا الضرر الدنيوي كما استجلب

¹ - المرجع نفسه: ص 85.

² - تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن: الطبري بن جرير، ت عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 (1422هـ/2001م) دار هجر، 259/6.

الأخروي، وهي كذلك لا تفيد حصر الضرر في ذات المرتد فهو يجلبه لغيره بأنه ربما فتنهم عن دينهم وغررهم بالخروج عليه، وإن صحَّ أنه ليس لأحد من الناس أن يحول بينه وبين هذا الاضرار بنفسه فإنه ليس لأحد أن يقول بإطلاق يده في جلب الضرر لغيره، فقول العلواني أن "ضرر المرتد موجه نحو نفسه"، هو قول صحيح لكنه موجه كذلك نحو الآخرين ممن قد يغرم ما غره خاصة العوام منهم وهنا تأتي الحاجة إلى الأخذ على يده، فما الحل هنا؟، هل نقدر المصلحة بحسب الفرد فنقدم حريته في الاختيار بين الإسلام والردّة على صون الجماعة وإحاطتها من الفتنة، أم نقدرها بحسب الجماعة فنأخذ على يده ونمنعه بالحد أو التعزير عن الجهر بردته فنقيد حريته لنطلق حرية العامة، ولهذا لم يقل أحد بإكراه الكافر على الإسلام ليحفظ للعوام دينها، لأن الكافر معلوم الكفر قدرته على التأثير في المسلم أقل، خاصة وإذا أخذنا بعين الاعتبار الحس العام بالعداء والمخالفة اتجاههم وعدم الثقة فيهم فهو يطعن في الدّين من الخارج، لكن حين يرتد المسلم معلوم الإسلام فإنه يطعن ويشكك فيه من الداخل وذلك أدعى لزعة اليقين خاصة عند عوام الناس، الدّين لا يكون لإيمانهم مرتكزا إلى قوى العلم والمعرفة بحجج الدّين أصلا، فالأخذ على يد المرتد يمكن أن يشرّع من هذا الباب، فيكون بذلك أثر الردّة وضررها لا يعود على المرتد وحده بل يمتد إلى غيره من عوام المسلمين وربما امتد إلى خاصتهم. فما السّبيل للحيلولة دون هذا الامتداد بغير كبج حرية المرتد في الجهر بردته؟، لأن المتعارف عليه عند عوام الناس وخاصتهم وفي كل أشكال الحكم الدّينية منها والوضعية، أن الصالح العام مقدم على صالح الأفراد وأن حرية الجماعة وأمنها وسلامتها مقدمة ولو عنى ذلك الحيلولة بين الأفراد وبعض حقوقهم، ومن المتقرر عند علماء الشريعة على اختلاف مذاهبهم أن دفع المفساد مقدم على جلب المصالح خاصة إن كانت المفسدة عامة والمصلحة خاصة، فحفظ أمر الدّين والحيلولة بين هذه الطائفة الخاصة ممن واجهوا شبهة في الدّين، أو عرضت لهم مصلحة في الكفر، -إذ لا نعلم مرتدا يرتد إلا وهو أحد هذين صاحب شبهة، أو صاحب مصلحة- وبين فتنة عامة المسلمين وفتح أبواب الشبهات عليهم مصلحة عامة يحرص عليها وإن كان السّبيل إلى ذلك هو منع تلك الفئة الخاصة من حقها في إعلان ردتها.

فنقول ردا على هذا الاعتراض:

أ- اعتبار أن الآية 177 من سورة آل عمران بينت انتفاء وقوع الضرر على الله ﷻ بردة المرتد وبينت وقوع الضرر عليه وحده، لكنها لم تحصر الضرر في الآخرة باللفظ، فقد يكون الضرر في الدنيا كذلك مشمول بحد الردة أو التعزير، والجواب أن هذا الاعتراض هزيل بعيد عن إدراك مقاصد الخطاب، أفيترك الله ﷻ بيان العقوبة الدنيوية للمرتد بإزهاق روحه مجالا للتكهّن بالقول وربما اشتمل قوله ﷻ على لحاق العذابين بالمرتد عذاب في الدنيا وعذاب في الآخرة فقط لأنه ﷻ لم يقل «ولهم في الآخرة عذاب أليم»؟!، ثم لو فرضنا جدلا أن هذه الآية احتملت الوجهين؛ هل يعقل أن يغفل الله ﷻ -حاشاه ذلك- عن تخصيص مكان هذا العذاب هل أخروي فقط أم دنيوي وأخروي معا في كل الآيات القرآنية التي تحدثت عن الردة وهو القائل ﷻ زِجْرٌ يَدُّ يَدَ ذَرْبِ الْأَنْعَامِ: ٣٨، ناهيك على أن عدم تخصيص مكان العقاب لا يتعلق بأمر يمكن استدراكه أو لحاقه كالجلد مثلا، إنما يتعلق باستحلال الدم الذي حرمه الحق تعالى إلا في حالات استثنائية بينها في كتابه، فالله ﷻ بين أن من أهم مقاصد الدين هو حفظ النفس أفنستبيحها بظن تخميني!؟

ب- نعتبر أن القول بكون ضرر ردّة المرتد قد تتعدّاه من نفسه إلى الآخرين ممن قد يغرمهم ما غره خاصّة العوام منهم، فأنت الحاجة إلى درء الفتنة وتقديم المصلحة العامّة على الحقوق الشخصية، فنقول أن هذا الاعتراض أضعف من سابقه، لأنّه خطاب يوحى بعجز المسلم وخذلانه خضوعه لأيّ اعتراضات أو شبهات قد تثار حول دينه، وإن كان هذا الأمر قد يحصل من ضعاف الإيمان فالحل ليس في إقامة حد الردّة لدرء الفتنة، لأن الفتنة لا تكون فقط باستبدال الدّين وإنما أثبت الواقع اليوم أن الشبهات المثارة حول الدّين من أبناء الإسلام أو ممن يدعون الإيمان هي أكثر أثرا مئات المرات من خروج أحدهم من الإسلام،^{*} بل الحل في البحث عن أسباب هذا الضعف والسقم في إيمان المسلم ومعالجتها، من خلال إعادة بناء فكر قرآني متدبر يؤمن بربه اقتناعا وإذعانا لما يراه ويدركه من أدلة وبراهين لا تقول إلا جملة واحدة (هذا الدّين لا يمكن أن يصدر إلا من عند الله)، حينها فقط لو أرادت أمة بأكملها أن ترزع ذرة من إيمان المؤمن ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، وإن رُدّ علينا بأن هذا الخطاب خيالي بعيد عن الواقع إذ أنه لا يشمل عوّام النّاس ممن ليس لهم باع في مجال التّدبّر والبحث ويخشى تأثير الردّة

* - وقد بيّنا في الفصل التمهيدي جزءاً من هذا الجانب.

عليهم، فنقول أو يعقل أن نستبيح دم إنسان مراعاة لضعاف الإيمان؟! هل يعقل أن يكون هذا الدّين هشّاً ضعيفاً لدرجة أن يخشى عليه من الضياع، فلجأً لحلول ترقيعيّة بدل التركيز على نشر مكامن قوته المتمثلة في قيمه العليا السّامية الأبديّة؟ ألم يكن الوقت ليدرك هؤلاء أن علاقتهم برّبهم ليست علاقة خوف من عقوبة إله مسلطة عليهم في الدّنيا والآخرة بسبب تقصيرهم في العبادة حتى أصبح الكثير يؤدي الشعائر دون أن يستشعر اتصاله بالله ﷻ ويلمس فائدتها العائدة عليه بالخير في الدّنيا قبل الآخرة؛ بقدر ماهي علاقة محب لحبيب رحيم عظيم سخر للإنسان كل ما في الكون خدمة له ليؤدي المهمة التي أوكلت إليه على أكمل وجه.

ومن الاعتراضات كذلك القول بأنّ تعميم حرية الاعتقاد يفتح الباب واسعاً أمام الابتداع؛ إذ تقوم دعوة طه جابر العلواني على إقرار حق الاعتقاد حقّاً عامّاً للنّاس جميعاً، ولا يفرق في هذا الحق بين الكافر المقيم على كفره، وبين المرتد المعلن لردته كما وضح ذلك في المثال الدّي ضربه بشخص عبد الرحمان عبد المنان الأفغاني الدّي ارتد إلى المسيحية فحكم عليه بالإعدام قبل أن تتدخل الحكومات الغربية لتضغط للإفراج عنه¹، وبين المسلم الدّي أن أنكر شيئاً ممّا هو من المعلوم في الدّين بالضرورة، ومثل هذا الثالث نجده في المثال الدّي ضربه العلواني عند حديثه عن الحكم على "إعدام محمود محمّد طه في السودان في 1985م"،² وهذا رجل لم يقل بأنّه ارتد عن الإسلام ولا أقرّ ذلك من نفسه لكنه خالف في أمر الدّين وأنكر بعض ما هو من معلوماته بالضرورة في فهم المتقدمين، فطه جابر العلواني يقر حق الاعتقاد لهؤلاء جميعاً، فإن كان عبد الرحمان عبد المنان أن يرتد من باب حرية المعتقد، وإن كان محمّد محمود طه أن ينكر ما شاء من أحكام القرآن من باب حرية الاعتقاد، لم نلبث أن نجد كل واحد من المسلمين قد فصل من إسلاماً خاصاً به وعلى مقاسه كما يفصل الثوب فلم يبق من الإسلام شيء، فأبدي حفظ الإسلام أم حفظ حرية هؤلاء في القول والفعل كيف ما شاءوا؟! ونرد على هذا الاعتراض بملاحظتين: أولاً؛ من يقول أن العلواني يطرح إشكالية حرية الأفراد ولكنه يتجاهل تماماً في حديثه إشكالية حفظ الدّين وحماية حياضه وصون عوام النّاس أن يفتنوا في دينهم، فهو أحد الأمرين - في اعتقادنا - إما أنه غير مدرك لأبعاد مشروع العلواني

¹ - ينظر: لا إكراه في الدين، العلواني، ص 23-27.

² - المرجع نفسه، ص 34.

في إحياء العقل المسلم وإعادة بناء الفكر من خلال استيعاب مقاصدية القرآن الكريم وهيمنته ومركزيته على كل ما سواه والوصول إلى مراد الله عزوجل عن طريق القراءتين -الوحي والكون- وأثر ذلك في إقامة الحق وحفظ الدين ونشره على أوسع نطاق على الوجه الذي ارتضاه الله ﷻ لنا ؛ أو أنه متحامل على المشروع الفكري التجديدي للعلواني تعصبا لرأي معين أو رفضا لرؤية عقبى مشروعه الفكري التجديدي في عمومه-لأن كل عمل واجتهاد بشري يعتريه النقص والخطأ ويحتاج إلى المراجعة والتصويب-.

[illegible]

*- من الباحثين المعاصرين الذين خالفت أبحاثهم ما عهد في الموروث: د محمد شحرور وقد خصصنا له المبحث الأول، الدكتور سعد الدين الهلالي الذي خرج مناديا برفض الفقه الوصائي من خلال تبينه لكل الآراء الفقهية الواردة في المسألة =الواحدة خاصة منها ما اعتبر من المسلمات تأكيداً منه على أنها لا تزيد عن كونها اجتهادات تقبل وترد، الدكتور على منصور الكيالي يقدم تفسيراً معاصراً للقرآن الكريم على قنواته في اليوتيوب، الباحث سامر إسلامبولي له العديد من الكتب المنشورة إلكترونياً على موقعه من بينها «القرآن من الهجر إلى التفعيل» تناول فيه دراسة العديد من القضايا التي تعد من المسلمات، الباحث عبد العزيز بايندر له كتاب بعنوان «مفاهيم يجب أن تصحح في ضوء القرآن الكريم»، الباحث خليل بنعكراش له العديد من الكتب التي تناولت بالدراسة موضوعات أخطأ المتقدمون في فهمها مثل «الربا الحلال بالدليل من القرآن» و «كتاب قواعد أساسية في تدبر القرآن»، والباحث عبد الكريم علوان الخفاجي يطرح في قنواته في اليوتيوب العديد من القضايا القرآنية التي فهمها مغايراً بعد تطبيق قاعدة وحدة المفهوم وتعدد المصداق، والباحث فيصل بنفضيل مؤسس موقع «ترتيل القرآن» الذي طرح فيه الكثير من القضايا الشائكة في الفكر الإسلامي عن طريق تطبيق قاعدة الترتيل..

الاعتقاد أو التناحر بين المسلمين بإراقة دماء بعضهم بسبب إنكار معلوم من الدين بالضرورة عند البعض ومختلف فيه عند البعض الآخر؟ هل الأولى في هذه المسألة الحديث عن كيفية محاربتهم أم الحديث عن كيفية مناقشة أفكارهم بالمنهج العلمي القرآني الذي أمرنا بالتبين من القول ومعرفة الصواب فيه من الخطأ*.

المطلب الرابع: قراءة في تاريخ السنة النبوية وقتل المرتد.

قبل الانطلاق في عرض كلام طه جابر العلواني حول حكم الردة في نصوص السنة المطهرة لا بد قبل ذلك من تبيان موقف الرجل من هذه النصوص التي تنسب إلى رسول الله ﷺ، فرغم أن طه جابر العلواني يركز في بحثه لمسألة الردة، ويستند في دعواه إلى ضرورة إلغاء هذا الحكم وإقرار حرية الاعتقاد على القرآن الكريم مركزاً أساساً على كون هذا الحد لم ترد الإشارة إليه -تصريحا ولا تلميحاً- في القرآن الكريم وهو المصدر الأول المنشئ للشرعية الإسلامية الحاكم في كل ما هو دونه من النصوص، الأمر الذي حمّله على التركيز على إثبات حاكمية الكتاب وهيمنته على السنة، واعتباره الأصل الأعلى للشرعية والمصدر الأوحد لأحكامها، ثم قراره لأن عدم وجود هذا الحد -حد الردة- في هذا الأصل المنشئ إنما هو حجة كافية لإسقاط العمل به حيث يقول: "فلا وجود لهذا الحد في القرآن المجيد وهو المصدر المنشئ الأوحد لأحكام الشريعة"¹، وبعد محاولته قطع الحجاج في هذه المسألة بإثبات أن هذا الحد ليس حداً يفترقه المرجع القرآني وحسب وإنما هو مخالف لهذا المرجع الأعلى والحاكم للشرعية من خلال

* - وختاماً لهذه الملاحظات نستأنس بما ينسب لأحد الأئمة المعروفين، الذين كلفوا في أحد الدول الإسلامية بالحديث مع المسيحيين المشاركين في العمليات الانتحارية باسم الدين وباسم محاربة الفسق والفجور، حيث تم بينهم الحوار التالي: سألهم الشيخ لماذا تسعون لقتل هؤلاء؟ الجواب منهم لأنهم يرتكبون المعاصي والمحرمات؟ طيب والله ﷻ ماذا يريد من عباده؟ ليكون الجواب أن يؤمنوا به وينتهوا عن نواهيهم ليدخلوا الجنة، فيسألهم مجدداً والشيطان ماذا يريد منهم؟ جوابهم أن يدخلوا النار، فيسألهم الشيخ: وإذا تم قتلهم وهم على تلك الحال ما هو مصيرهم على أغلب الظن؟ الجواب النار، فقال لهم في استنكار أفتفضلون أن تكونوا عوناً للشيطان عليهم ومعولاً من معاويله ويذا خادمة له لإدخال الناس النار؟ أم تفضلون أن تكونوا جنداً من جنود الله ﷻ للأخذ بيد الناس لدخولهم الجنة؟

والكلام ذاته لمن يصر على إقامة حد الردة وهو مستيقن أن المرتد جزاؤه النار؛ أليس الأولى أن نسعى ليكون من عباد الله الناجين من عذاب النار من خلال الحفاظ على روحه عسى أن تشملهم رحمة الله ﷻ يوماً ما فيتوب ويغفر الله له، أم الأولى أن نتعجل لدخوله النار بإزهاق روحه؟!

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 9.

محاولة تبيان أن حرية الاعتقاد هي أحد المبادئ العليا لحاكمية القرآن في الناس، فإنه لا يخرج بحث هذه المسألة في السنة النبوية من دائرة اهتمامه، وذلك لأن طه جابر العلواني لا ينكر السنة بالجملة وإنما يقوم موقفه منها على نقاط أربع هي:

النقطة الأولى: أسبقية القرآن على السنّة وحاكميته لها، وأن "أعمال الرّسول ﷺ مع القرآن المجيد تكاد تنحصر بخطوات أربعة:

- ١- الوعي والمتابعة؛ ليستقر في قلبه ووعيه.
- ٢- التلاوة والإبلاغ؛ ليصل إلى عقول وقلوب المندرين.
- ٣- البيان والتفسير بحسب ما يحتاجه النص القرآني.
- ٤- التطبيق العملي والتنفيذ، والربط بين النص القرآني المطلق والواقع النسبي".^١
- فاللّٰهُمَّ جَاء مَبْلَغًا لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَهَذَا التَّبْلِغُ يَكُونُ بِنَقْلِ اللفظ كما قال سبحانه رَبِّهِ بِحَرْفٍ
چ چ چ چ چ چ ی ت د ڈ ڈ ژ ژ ر ک ک گ گ گ ژ المائدة: ٦٧، وَيَكُونُ
تَبْلِغٌ الْمَعْنَى وَتَبْيَانُ الْمَرَادِ وَتَمَثُّلُ الْقُرْآنِ عَلَى حَقِيقَتِهِ بِإِنْزَالِ النَّصِّ عَلَى الْوَاقِعِ وَإِلَى هَذَا الْمَسْتَوَى
الثَّانِي مِنَ الْبَلَاغِ أَشَارَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمِ حَيْثُ قَالَ جَلَّ ذِكْرُهُ رَبِّهِ ثُ تُ د ف ف ف ف ف
١. النحل: ٤٤.

وأما الثانية: فإقرار العلواني لصحيح السنة من قول رسول الله ﷺ وفعله مرجعا للفهم والعمل به، واعتباره لها موافقة للقرآن دائما لأنه حاكم عليها وليس بمحكوم بها، فإن وجد شيء من السنة المطهر يتوهم في مخالفته القرآن الكريم فإن هذه المخالفة ترد لأحد أمرين هما: فساد النقل وعدم صحة الحديث أصلا، أو فساد الفهم والعمل في هذه الحالة يكون بتأويل ظاهر السنة إن أمكن التأويل ورد النص الوارد بها إن لم يكن ثمة من سبيل إلى التأويل فيقول: " فإن وضع القرآن الكريم قاعدة عامة.. ووردت الأحاديث أو الآثار يتناقض ظاهرها مع هذا المبدأ، ... تعين الأخذ بما هو في الكتاب، وتأول الأحاديث والآثار إن أمكن تأولها، أو ردها إن لم يمكن ذلك"²، وطه جابر العلواني هنا لا ينكر شيئا من السنة ويقول برده وإنما يقصد بأنه من غير المعقول أن يخالف النبي ﷺ القرآن الكريم، وبالتالي فإن ما يظهر من هذه المخالفة إما

¹ - نحو منهجية معرفية قرآنية: العلواني طه جابر، ص 89.

² - مقاصد الشريعة: العلواني طه جابر، ص 104.

أنه راجع لعدم فهم من بعده ﷺ لوجه التوافق بين نص القرآن ونص السنة، وأنه لما كان القرآن أصلاً والسنة فرعاً عنه فإنه متى تُؤمَّم التعارض بينهما ولم يوجد سبيل من التوفيق كان الأخذ بالأصل الثابت أولى من الأخذ بالفرع وإن كان هو الآخر ثابت الصحة، لأنه مطلق ولأنها نسبية عملها إنزال المطلق على الواقع حيث يقول: "السنة النبوية الصادرة عن المعصوم ﷺ تطبيقاً لقيم القرآن الكريم، وتنزيلاً لها في واقع معين" وإما أن ماورد على أنه سنة غير ثابتة أصلاً إذ من غير المعقول أن نقول بأن شيئاً من القرآن غير ثابت.

والنقطة الثالثة: إقراره للوحدة البنائية لنص الشريعة، واعتباره للقرآن والسنة النبوية وحدة واحدة، لا تنفصل عنه مع التأكيد على النقطتين السابقتين طبعاً - أي أسبقية القرآن على السنة، ووجوب موافقتها له - وأن السنة الشريفة هي الأساس الذي نتبين من خلاله منهج تنزيل النص القرآني على معطيات الواقع وإشكالياته والواجب أن " نستنتق من سنة رسول الله ﷺ فقه التنزيل ومنهجية الربط بين النص المطلق والواقع النسبي المتغير نوعاً وكماً"¹، فالسنة المطهرة والقرآن الكريم معا يشكّلان وحدة بنائية متّحدة ولا بد أن ننتقل إلى تحديد النص الفقهي وحسن تمثّل النص بما يحفظ قداسته وحاكميته وهيمنته دون أن يعيق مواكبة مقتضيات العصر وراهنية اللحظة التاريخية، نحو تجاوز مشكلات العصر التي يتخبط فيها العالم الإسلامي والتي لا يمكن أن تواجه إلا باجتهاد جديد، ينطلق من كليات القرآن الكريم وغاياته وقيمه العليا ومقاصد شريعته ومنهاجه القويم، ويستنير بما صح من السنة وسيرة الرسول ﷺ في تطبيقاته للقرآن وقيمه وكلياته"².

بهذه الكلمات وغيرها يبين طه جابر العلواني موقفه من السنة بحيث لا يدع مجالاً لأن يتّهم بإنكارها، ولا بأنه قرآني أو من أهل الرأي فهو يقر أسبقية السنة عن كل ما سواها من الأقوال والآراء والاجتهادات إلا القرآن الكريم، وإنما يحتج العلواني عن تقديم العمل بظاهر السنة على العمل بظاهر القرآن الكريم إذا عارض ظاهرها ظاهره، وعلى الفهم الخاطئ للسنة منتزعة من سياقها ولهذا فإنه يعود لمراجعة نصوص السنة القولية والفعلية التي بنى عليها من قال بوجود حد المرتد قوله.

¹ - المرجع نفسه: ص 34.

² - مقاصد الشريعة: العلواني طه جابر، ص 100.

والرابعة: المفارقة بين القرآن والسنة، حيث ينطلق طه جابر العلواني من النقاط الثلاث السابقة خاصة من تلك المتعلقة بحاكمية القرآن وهيمنته على السنة ليؤكد أن القرآن والسنة ليسا أمرا واحدا "فالقرآن العظيم مصدر منشئ للأحكام، والسنة النبوية الثابتة الصحيحة مصدر مبين لما ورد فيه على سبيل الإلزام، وإثما دليلا متعاضدان، لا يمكن أن يأتي في أي منهما ما يناقض الآخر أو ينافيه"¹، وإلى هنا يتضح من قوله مبدئين؛ الأول المفارقة بين القرآن والسنة فالأول أصل والثاني شرح وبيان لهذا الأصل وصحيح عنده تماما أن الأصل لا يقوم بالفعل في الواقع بلا بيانه وفهمه المتوصل إليه بالسنة وإن كان قائما بالقوة في متن اللفظ، وأما البيان والشرح الذي هو السنة فإنه لا يقوم في الواقع بالفعل ما لم يتم أصله الذي هو القرآن بالقوة ومعنى هذا أنه لو انتفى وجود القرآن بالنص لما قامت السنة نصا ولا فعلا لأنها على ذلك الأصل قامت ومنه استمدت، ولو أن السنة انتفت بالكلية لما قام ما تبين بها من القرآن بالفعل على جهة الصحيح كصفة الصلاة والحج على أن ما لا يقوم الكل إلا به، أولى مما لا يقوم الجزء إلا به، لذلك كان ﷺ ينهى عن كتابة السنة في حياته مخافة أن يختلط على الناس الفرع بالأصل فيذهب الأصل، فقد كان خوفه أن يضع القرآن بالاختلاط في السنة أكبر من خوفه أن تضع السنة كلها بعدم الكتابة، وذلك دليل على اكتفاء الأصل بنفسه وحاجة الفرع للأصل وأنه لو كانت السنة هي ذاتها عين القرآن لما خاف النبي ﷺ أن يختلط أحدهما بالآخر. والمبدأ الثاني انتفاء التعارض بينهما؛ إذ من غير المعقول أن يباين البيان الأصل ويعارضه، فموافقة السنة للقرآن أمر يترتب بالعقل بديهية وبالتالي فلا يمكن أن تتجاوز شيئا مما قرره القرآن وأقامه فتخالفه فيه، فإن انتفت مخالفة السنة للقرآن انتفى التسخ من باب أولى "فإن النسخ أو الإبطال ليسا بيانا بل هما إزالة وإلغاء، وهذا ما لا يقبل بحال"² إذ من غير المعقول أن يلغي الفرع الأصل ولا أن يبطل المتنازع في صحته بين فرق المسلمين ومذاهبهم وجماعاتهم ما تجمع الأمة على صحته ولا نعلم شيئا من النصوص تتفق القاطبة على ثبوته إلا القرآن فإن كانت هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة فإنها لم تجتمع بكل طوائفها ومذاهبها إلا على أمر واحد هو إقرارها كتاب الله ﷻ وكل ما عداه ففيه خلاف.

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 99.

² - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 99.

أولاً: حكم الردّة في السنّة الفعلية.

منذ بداية الفصل الخامس والذي يتحدث فيه طه جابر العلواني عن "السنّة النبويّة وقتل المرتد" يؤكد العلواني على مبدأ حاكمية القرآن على السنّة قائلًا "قبل بداية الحديث عن السنن والأحاديث التي وردت في هذا الأمر نود أن نذكر بضرورة دينية وبديهيّة إسلامية، وهي أن القرآن المجيد مصدر منشئ لكل ما ورد فيه من عقيدة وشريعة ونظم ومبادئ وقواعد، وهو وحي من الله -تعالى- إذ هو كلامه. والسنّة النبويّة بيان للقرآن، وإتباع له، وتطبيق لما أمر القرآن به"¹، وهنا تأكيد له على مركزية النص القرآني وأن السنّة حتى لو افترضنا ثبوت حكم فيها لم يثبت في القرآن -وهذا ما لا سبيل إليه- فإن القرآن يبقى المصدر الأعلى للشريعة وأنه لا يثبت شيء خالفه وإن كان قد وصلنا منقولاً عن شخص النبي ﷺ، إذ من غير المعقول أن يخالف النبي ﷺ نص القرآن الذي هو حاكم ومحتكم إليه، وهو قبل أن يشرع في نقاش نصوص السنّة وتحليلها يقر موافقتها لما يراه من إبطال حكم الردّة أولاً فيقول: "وإذا كانت مبادئ القرآن الكريم ومنهجيّته المعرفية قد حددت بوضوح إطلاق حرية الاعتقاد وأحاطتها بسائر الضمانات بما يقرب مائتي آية، وجعلت جزاء الكافر أو المرتد لله -تعالى- وفي الدار الآخرة فلا يتوقع من السنّة أن تأتي بخلاف ذلك، خاصّة وأن هذا الأمر لم يرد في آية واحدة"²، وهنا قد يقف القارئ ليتساءل عن فائدة وموضوعية بحث تتأكد نتائجه في مقدماته، فإذا كان المنطلق في نقاش ما ورد من السنّة هو التسليم المسبق بموافقتها لما يرى طه جابر العلواني أنه صحيح القرآن وحكمه وشريعته فلماذا نناقش السنّة أصلاً وقد ثبت عندنا الحكم من القرآن، والجواب أن موقف العلواني من السنّة ومنهجه في دراستها يختلف عن منهج محمد شحرور وكثير من المعاصرين ممن ينادي بمركزية القرآن الكريم وحاكميته على كل ما سواه، بسبب طبيعة التخصص والمنطلقات الفكرية، فالعلواني باعتباره متخصصاً في أصول الفقه نجد الطابع الأصولي في أبحاثه كونه لا يرفض كل الموروث كغيره وإنما ينادي بالمراجعة والتمحيص والبناء على ما هو صحيح وموافق لمقاصد القرآن، لذا وإن رفض أو أول ما نسب إلى النبي ﷺ مما يراه متعارضاً تعارضاً صريحاً مع قيم القرآن ومقاصده فإنه يقدم دراسة موضوعية تبين مكن سوء الفهم أو الوضع في

¹ - المرجع نفسه.

² - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 99-100.

الحديث ليرد بالحجة على أهل التخصص، أما شحور فإنه يتجاوز كل هذه المراحل بإنكار كل حديث يراه معارضا للقرآن دون مناقشته، ذلك أنه لا يعتبر الحديث مشرعا بجانب القرآن وإنما نستأنس به فيما وافق القرآن ونأخذ العبرة منه ونرفض كل ما خالف التنزيل الحكيم.

وقد حاول العلواني الوقوف على مقف السنة الفعلية من المرتدين باحثا عن إجابة لسؤال: "هل قتل النبي ﷺ مرتدا؟"¹، الإجابة عن هذا السؤال تقتضي قبل ذلك التحقق من وجود ظاهرة الردّة في عهد النبي ﷺ أي الإجابة على سؤال سابق عنها وهو: هل كانت هناك حالات ردة في عهد النبي ﷺ؟، يذهب طه جابر العلواني إلى إقرار وقوع الردّة في عهد النبي ﷺ وأن هذا الجرم قد وقع في أكثر من موضع وبأكثر من صورة ويقدم لنا هذه الصور وتعامل النبي ﷺ مع المرتدين في كل منها ويرى أن الردّة وقعت في عهد النبي ﷺ فيما لا يقل عن أربعة مواضع وهي:

1- ردّة من ارتد بعد الإسراء والمعراج: بعد الإشارة للخلاف في تاريخ حادثة الإسراء والمعراج، يقول " وعلى كل حال فقد أورد الجمهور وأصحاب السير والمؤرخين أنه قد ارتد بعض من كان قد أسلم من قبل بعد أن ذكر رسول الله ﷺ ما حدث ليلة أسري به."² وذكر ما نقله ابن هشام في السيرة، والحاكم في المستدرک والإمام أحمد في المسند والنسائي في السنن من الإخبار بهذه الردّة ثم يعلق عنها قائلا " مما يلاحظ أن كل الروايات التي أشارت إلى ارتداد طائفة ممن آمن وصدق بالنبي ﷺ ورسالاته لم يذكر عدد من ارتد، ولم تورّد أسماء بعينها، ولكن جاء الكلام مطلقا...، قلت وهذه الأخبار - كلها - أخبار آحاد في واقعة من أخطر الوقائع التي تستحق أن يرويه الجموع ذوو العدد"³، ويلاحظ أنّ في تساؤله عن قلة الروايات والتفاصيل الواردة إلينا في حادثة عظيمة تستحق أن يرويها الجموع كهذه فيه شيء من التشكيك في صحتها ابتداء.

2- المرتدين ممن هاجروا إلى الحبشة: بعد الحديث عن من ارتد في حادثة الإسراء والمعراج، يذكر طه جابر العلواني ما نقله ابن هشام في السيرة من خبر ردة عبد الله ابن جحش

¹ - المرجع نفسه: ص 116.

² - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 106.

³ - المرجع نفسه: ص 101-102.

إلى النصيرية بعد أن هاجر مع المسلمين إلى الحبشة، وإقامته في الحبشة "حتى هلك هناك نصرايا"¹، وما نقله البلاذري في أنساب الأشراف من الخلاف في أمر ردة السكران بن عمرو وقول جماعة بأنه مات على الإسلام وقول "قوم منهم أبو عبيد معمر: أنه قدم مكة ثم رجع إلى الحبشة مرتدا أو متنصرا فمات بها"² وتتساءل هنا عن جدوى الاستدلال بخبر رجل يختلف أهل السير في رده فإن كانوا لم يعلموا يقينا أرتد السكران بن عمرو أم لا فما أدرهم بما كان من النبي ﷺ اتجاهه، إذا كان ذكر هؤلاء المرتدين إنما ورد قصد تبين موقف النبي ﷺ من ردتهم فإنه لا حاجة بنا لذكر من اختلف الناس في رده أو نشك في صحة خبره.

3- ردة كاتب بني النجار وعبد الله بن أبي السرح: وكانا كاتبين وحي عند رسول الله ﷺ كان أولهما رجل من بني النجار كما روى البخاري عن أنس وكان نصرايا فأسلم ثم ارتد نصرايا وهرب عاد إلى أهله من النصارى³، وما رواه أبو داود في السنن من أن عبد الله بن أبي السرح «يَكْتُبُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَرْزَلَهُ الشَّيْطَانُ فَلَحِقَ بِالْكَفَّارِ، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُقْتَلَ يَوْمَ الْفَتْحِ، فَاسْتَجَارَ لَهُ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ فَأَجَارَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»⁴، وعلى هذا الأخير يعلق طه جابر العلواني بقوله "والخبر مع ذلك يدل على أن لا حد في الردّة، وإلا لما قبل رسول الله ﷺ شفاعة عثمان، ولقال له مثل ما قال لأسامة في الشفاعة للسراقة المخزومية «أتشفع في حد من حدود الله»⁶»، فيذهب طه جابر العلواني إلى أن قبول النبي ﷺ الشفاعة في عبد الله بن أبي السرح دليلا على أنه لا حد في الردّة.

¹ - المرجع نفسه: ص 104، وأيضا: السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام المعافري، ت طه عبد الرؤوف سعد، د.ط، د.ت، شركة الطباعة الفنية المتحدة، دم، 205/1.

² - لا إكراه في الدين: المرجع السابق، ص 103-104، وأيضا: جمل من أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى بن داود البلاذري، ت سهيل زكار ورياض الزركلي، ط 1 (1417هـ/1996م)، دار الفكر، بيروت، 219/1.

³ - ينظر: لا إكراه في الدين، العلواني طه جابر، ص 104.

⁴ - أبو داود: السنن، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 126/4.

⁵ - لا إكراه في الدين: المرجع السابق، ص 104.

6- صحيح البخاري: كتاب الحدود، باب إقامة الحدود على الشريف والوضيع، 160/8.

⁷ - لا إكراه في الدين: المرجع السابق، ص 105.

4- المرتدين الذين أهدر النبي ﷺ دمهم يوم الفتح: وذلك أن النبي ﷺ لما فتح مكة كان حريصا على أن تفتح مكة سلما، فعهد إلى أمرائه ألا يقاتلوا إلا من قاهم، باستثناء نفر سماهم وهم سبعة رجال وأربعة نساء حتى لو وجدوا متعلقين بأستار الكعبة¹، وكان من بينهم ثلاثة من المرتدين عن الإسلام وهو: عبد الله ابن أبي السرح وسبق الحديث عنه، وعبد الله بن خطل²، ومقيس بن صباب³، وهذين كان كل منهما مطلوب بجرمة قتل ارتكبتها قبل رده ولم يكن قتلها بسبب الردة، "فأما ابن خطل وهو من بني تميم الأدرم بن غالب كان أسلم، وبعثه ﷺ مصدقا، وبعث معه رجلا من المسلمين، فعدا عليه وقتله، ولحق بالمشركين - فوجد يوم الفتح وقد تعلق بأستار الكعبة، فقتله سعيد بن حريث المخزومي، وأبو برزة الأسلمي"⁴ فابن خطل مطلوب بدم وسرقة وخيانة أمانة قبل أن يكون مطلوبا بالردة يقول جابر العلواني "فهذا قاتل كذلك، وردته فعل إضافي، وهو محارب لرسول الله ﷺ ومعرض على حربه وقتاله، وقاطع طريق، وخائن أمانة من المال العام، وسارق"⁵، وأما الثاني فهو مقيس ابن صباب فيقول صاحب الكشف والبيان في تفسير القرآن في شأنه "ومقيس بن صباب، وإنما أمر رسول الله ﷺ بقتله لقتله الأنصاري الذي قتل أخاه خطأ، ورجوعه إلى قريش مرتدًا"⁶، فهو كذلك مطلوب بدم مسلم أهرقه ويرى طه ابر العلواني أن قتله كان من باب القود فيقول: "فهذا قاتل وخارج ضد أمته ومفارق للجماعة ومنضم إلى صفوف الأعداء، والردة جرم، أما أمر رسول الله ﷺ بقتله فإنه من قبيل القود بمن قتل"⁷، فيرى العلواني أن الردة لم تكن الجريمة الأساسية التي أهدر النبي ﷺ دم عبد الله بن أبي السرح ومقيس بن صباب وعبد الله بن خطل، وإن ذلك كان بسبب جرائم

¹ - المرجع نفسه، ص 106، وأيضا: من معارك الإسلام الفاصلة، باشميل محمد بن أحمد، ط 2 (1408هـ/1988م)، المكتبة السلفية، القاهرة، ص 180-183.

² - ينظر: لا إكراه في الدين، المرجع السابق، ص 107. وأيضا: من معارك الإسلام الفاصلة، المرجع السابق، 180/1-182.

³ - لا إكراه في الدين: المرجع السابق، ص 106. وأيضا: من معارك الإسلام الفاصلة، المرجع السابق، 180/1-181.

⁴ - غزوات النبي صلى الله عليه وآله وسلم، السيد الجميلي، دط، 1416هـ، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ص 133.

⁵ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 107.

⁶ - الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم، ط 1 (1436هـ/2015م)، دار التفسير، جدة - المملكة العربية السعودية، 429/30.

⁷ - لا إكراه في الدين: المرجع السابق، ص 106.

أخرى وقد عفى عن عبد الله بن أبي السرح بشفاعة عثمان إذ لم يكن مطلوباً بحد وقتل بن خطل و ابن صبابه لأن في عنق كل منهما قصاص لمسلم قتلوه زمن إسلامهم وجرائم أخرى غيرها.

ويستأنف طه جابر العلواني التدليل بالسنة الفعلية على بطلان حد الردة، مستشهداً بما ورد في شروط صلح الحديبية من قبول النبي ﷺ رد من جاءه مؤمناً من المشركين، وإقراره لقريش ردة من ارتد إليها من المسلمين فلا تعيده للنبي ﷺ يقول: "ورد في نص شرط صلح الحديبية الذي عقده رسول الله ﷺ في آخر سنة ست من الهجرة ما يلي: ... على أنه من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريشا ممن مع محمد لم يردوه عليه.."¹، فإن كان النبي ﷺ أقر لقريش ردة من ارتد إليها فإن ذلك دليل على أنه لا حد في الردة وإلا لما أقر ﷺ تعطيل حد من حدود الله، فيعلق على الشرط قائلاً: "قد يشكل فهم هذا الأمر على من اعتقد وجوب قتل المرتد، حيث أنه بموافقة ﷺ ترك من ارتد عن الإسلام إلى قريش من دون إقامة حد الردة عليه يكون قد أهمل حكماً يظن أنه من حدود الله"²، فيرى في فعل النبي ﷺ لهذا وقبوله بذلك الشرط دليلاً كافياً على عدم وجود الحد لأنه لو وجد لكان النبي ﷺ أحرص الناس على تنفيذه، بذلك يخلص طه جابر العلواني إلى الإجابة عن السؤال الأساسي الذي يهدف المبحث الأول من الفصل الخامس من كتابه لا إكراه في الدين إلى الإجابة عنه وهو سؤال: "هل قتل النبي ﷺ مرتداً؟"³، ويتوصل لأن الثابت عنه ﷺ أنه لم يقتل مرتداً قط وأن ذلك دليل على بطلان القول بحد لم يباشره النبي ﷺ فيقول: "إن من الثابت المستفيض أنه ﷺ لم يقتل مرتداً طيلة حياته الشريفة.. ولو علم عليه الصلاة والسلام أنه مأمور بقتل من يرتد عن دينه وأن ذلك حكم الله لما تردد في إنفاذ الحكم لأي سبب من الأسباب"⁴.

¹ - المرجع نفسه: ص 114.

² - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 115-116.

³ - المرجع نفسه: ص 116.

⁴ - المرجع نفسه: ص 116-117.

وقبل أن نعود لمناقشة هذا الاحتجاج نحصل ما توصل إليه طه جابر العلواني من نتائج متضمنة في هذا المبحث من دراسته يرى أنها دالة على بطلان الحد بدليل من السنة الفعلية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم السلام ونلخصها في النقاط التالية:

أ- أن النبي ﷺ شهد الردّة والمتردين في حياته المكّية ولم يقتلهم، فلم يقتل من ارتد إلى الوثنية وعاد لدين قريش بعد الإسراء والمعراج، ولا هو قتل من ارتد عن الإسلام إلى النصرانية بعد الهجرة للحبشة، فإن كان قتل المرتد حدا فماله ترك هؤلاء.

ب- أن النبي ﷺ شهد الردّة والمتردين في المدينة بعد الهجرة وبعد أن قويت دولته ولم يقتلهم ودليل ذلك ارتداد كاتب بني النجار إلى النصرانية والتحاقه بقومه بعد إسلامه، وعبد الله بن أبي السرح إلى قريش بعد إسلامه وكلاهما كان كاتباً للوحي عند رسول الله ﷺ.

ج- أن النبي ﷺ لم يباشر تنفيذ هذا الحد المزعوم قط، وأن من تمّ قتلهم من المتردين يوم الفتح وهما عبد الله بن خطل، ومقيس بن صبابه إنما قتلهم لجرائمهم التي ارتكبوها قبل ردّهم وأخما كانا مطلوبين بالقصاص فكلاهما قاتل لمسلم ساعة إسلامه، فهما لم يقتلا بعد أن ارتدا بل قتلا وهما لم يزالا على الإسلام.

د- أن قبول النبي ﷺ شفاعته عثمان في عبد الله بن أبي السرح بعد ردّته دليل على بطلان القول بالحدّ لأنه لو كان في الردّة حدّ لما قبل النبي ﷺ الشّفاعه فيه كما لم يقبل شفاعته أسامة في السارقة.

هـ- أن قبول النبي ﷺ "ترك من ارتد عن الإسلام إلى قريش دون إقامة الحد" دليل بعدم تقرير الشريعة التي هي وحي من الله لحد أو عقوبة في هذا المرتد لأنه لو استوجب العقوبة بقتل أو شيء غير ذلك ما كان النبي ﷺ ليتأخر عن انفاذ أمر الشريعة وإن أحيط به.

ومن هنا يتوصل الدكتور طه جابر العلواني إلى استدلال كلّ مفاده بأن القول بحد الردّة إنما هو مخالفة للسنة الفعلية، فظاهر السنة الفعلية يدلّ على إقرار ردّة المرتد، وعدم قتله أو الحيلولة بينه وبين الاختيار في دينه بأي وسيلة كانت من قتل أو سجن أو تعزير إذ لم نعلم ولم يرد إلينا أن النبي ﷺ قد قتل أو سجن أو عزّر أحداً من المتردين الذين شهدهم في حياته، كما يستشهد العلواني كذلك بترك النبي ﷺ للمنافقين رغم معرفته إياهم فلم يقتل أحداً منهم¹، فبعد

¹ - ينظر: لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 109-114.

التدليل بما جاء من آيات القرآن التي تشير إلى المنافقين وتعرف النبي إياهم وبما جاء من أخبار أهل السير والأحاديث أنه ﷺ كان يعرفهم وأن هؤلاء المنافقين لم يكونوا "يخفون على رسول الله ﷺ"، فلهم سماهم ولهم طرائقهم في التعبير، ... ولا يمكن بعد هذه الآيات أن يقال أن رسول الله ﷺ لم يقتل المنافقين لأنه لم يعرفهم¹ يتوصل إلى أن ترك النبي ﷺ المنافقين وعدم تعرضه لهم رغم معرفته إياهم بصفاتهم وأسمائهم إنما هو دليل آخر بالإضافة إلى كل ما تقدم على عدم ثبوت السنة الفعلية بحد الردة، بل وبمخالفة ظاهر هذه السنة لهذا الحد فيقول: "كل ما تقدم يؤكد أنه ليس هناك حد شرعه الله-تعالى- ليقتل بمقتضاه من كفر بعد الإيمان، وأن القرآن الكريم وفعل النبي ﷺ وتطبيقا له لا يمكن أن نجد فيهما أية إشارة إلى أنه عليه الصلاة والسلام قد علم أن الله قد وضع للردة حدا في كتابه"²، فمن أين جاء هذا الحد الذي لم تدل عليه آية من الكتاب ولا فعل من أفعال النبي ﷺ وما دليل القائلين به وهو حد يخالف الكتاب والسنة خاصة وأن "العلماء اتفقوا أن السنن التي تحمل عقوبات فيها اتلاف النفس أو عضو من أعضاء الإنسان لا تقبل إلا إذا جاءت تلك السنن بيانا لكيفية تطبيق العقوبة"³، فإن كان صاحب السنة ﷺ لم يطبق هذا الحد فكيف لمن بعده أن يعرفوا كيفية تطبيقه، وهذا دليل كاف على بطلان هذا الحد أصلا.

لنقف الآن عند هذه النتائج التي يتوصل إليها طه جابر العلواني وننظر في الردود التي يمكن أن ترد عليها لنمحص درجة قوتها ومدى إمكانية اعتبارها أدلة كافية لإسقاط حد الردة والقول بأن إطلاق يد المرتد في الأرض من باب حرية الاعتقاد إنما هو مشيئة الشريعة التي دل عليها القرآن وجاءت بموافقتها سنة النبي ﷺ.

1- بالنسبة للنقطة الأولى والقائلة بعدم قتل النبي ﷺ لمن ارتد من المسلمين بعد الإسراء والمعراج، ولا بعد الهجرة للحبشة، فإنه لا يخفى على من كان له أيسر العلم بالسيرة النبوية أن النبي ﷺ وأن المسلمين معه في هذه المرحلة لم يكونوا في مرحلة تأسيس الدولة، ولا حتى في مرحلة تقرير الشريعة وإنما هي مرحلة تقرير العقيدة، ثم كيف كان له ﷺ أن يقيم الحد على

¹ - المرجع نفسه: ص 109-113.

² - المرجع نفسه: ص 113.

³ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 114.

رجلين أحدهما في بلاد هو مستضعف فيها حتى أنه خرج منها هاربا بدينه وصحبه، والثاني في بلاد هو لاجئ إليها مستأمن بسلطان صاحبها فالجواب على هذه النقطة إذا يسير يأتي في ملاحظتين هما:

أ- في هذه المرحلة لم تكن هنالك حدود ولا فرضت الفروض، والصلاة نفسها وهي أول وأعظم أركان الإسلام بعد التوحيد إنما فرضت في حادثة الإسراء والمعراج، فكيف يطبق حد لم يفرض بعد.

ب- النبي ﷺ لم يكن يملك السلطة في مكة ولا في الحبشة فهي في مكة لقريش التي هرب منها مستخفيا مهاجرا بدينه، وهي في الحبشة للنجاشي الذي أتاه أصحابه لاجئا مستجير، وبلاد النجاشي هذه كانت تدين بالمسيحية فكيف يقتل ﷺ وهو اللاجئ المستجير رجلا هو على دين صاحب السلطان في البلد؟ هذا أمر غير معقول وإيراد الاحتجاج بمن ارتد قبل الهجرة إلى المدينة إنما لا نرى مبررا له إلا من قبيل حشد الأدلة لدعم الموقف المتبني.

2- أما بالنسبة للرد على النقطة الثانية والمتعلقة بردة كاتب بني النجار وعبد الله ابن أبي السرح فيمكن أن يُعترض عليهما من مؤيدي حد الردة بأنه لا أحد منهما أقام في المدينة وأقره النبي ﷺ على رده، ولا هو تمكّن من أحدهما فأسره وأطلق صراحه، فكاتب بني النجار هرب إلى قومه النصارى ومات بينهم فلم ينله النبي ﷺ ولا سبيل لديه ﷺ إلى إنفاذ حد في رجل هرب إلى دولة خارج حيز سلطان دولته، لكن يردّ على هذا الاعتراض بكون عبد الله بن أبي السرح لما فر إلى قريش وعاد إلى دينها فعندما فتح النبي ﷺ مكة أهدر دمه، ولكنه قبل شفاعة عثمان فيه، ولهذا يؤكد العلواني أن لا حد في الردة إذ لو كان كذلك لما قبل النبي ﷺ شفاعة عثمان فيه ولقال ﷺ لعثمان كما قال لأسامة "أتشفع في حد من حدود الله" ¹ ²، ولا يعقل أن النبي ﷺ يعطل حد من حدود الله بسبب شفاعة أحدهم، ولو قيل لعلّ السبب يكون من باب إمهاله للاستتابة فنقول أن هذا التفسير هو من باب الظن وحدود الله لا تقام بالظن فيما يمكن استدراكه كالجلد مثلا كونه تعزيرا لا يتعلق بهلاك النفس فما بالناس نريد شحد

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 104.

² - سبق تخريجه.

الأدلة القائمة على الظن في إقامة حد ينهي حياة الإنسان مما لا يمكن العودة منه ويتعذر استدراكه!!

3- أما بالنسبة للنقطة الثالثة: وهي مسألة أن النبي ﷺ لم يطبق هذا الحد قط، وأن عبد الله بن خطل ومقيس بن صبابه إنما قتلتهما بجرائم القتل والجرائم الأخرى التي كانت منهما قبل ردتها، إذ يمكن أن يعترض على هذا الاستشهاد بالقول أن كلاهما جمع مع الردة جرائم أخرى تستوجب القتل، وكل منهما قتل مسلماً قبل رده، والنبي ﷺ لم يكن يملك أن يقتلتهما إلا مرة واحدة بهذه الجرائم جميعاً، إذ لا نستطيع أن ننجز أن النبي ﷺ قد أمر بقتلهم بالردة أو القتل، أو الحراة بهما جميعاً، ولا شيء يدل على حصر هذا القتل في عقوبة واحدة فلو أن أحدهما قتل عشرة من المسلمين ثم ضفر به النبي ﷺ يوم الفتح فقتله، أفصح أن نقول أنه ﷺ قتله قصاصاً لأحد هؤلاء العشر دون الباقي؟، فليس عند من قال أن قتله كان بسبب باقي جرائمه دليل على حصر القتل في هذه الجرائم دون الردة.

فيرد على هذا الاعتراض بأمرين: أولهما أنه فهم ظني كسابقه إذ النصوص الصريحة بينت سبب إهدار النبي ﷺ دمهما وهو جريمتهما قبل الردة، أفترك صريح السبب الوارد في السيرة ونستشهد بتخمين ظني القول به يتعلق بإزهاق النفس الذي لا سبيل للرجوع منه؟! وثانيهما أين هو محل الاستتابة هنا؟ فجميع من يقول بحد الردة يذكر ضرورة استتابة المرتد قبلها واختلفوا فقط في مقدار هذه الاستتابة، ولو قيل أنهما لم يصلوا إلى يد النبي ﷺ وإنما قتلتهما من ضفر بهما من المسلمين دون أن يصلوا يد النبي ﷺ فأما ابن خطل فقتل "وجد يوم الفتح وقد تعلق بأستار الكعبة، فقتله سعيد بن حريث المخزومي، وأبو برزة الأسلمي" ¹ اشتركا في دمه، وأما مقيس بن صبابه قيل "قتله يوم الفتح نائلة بن عبد الله الليثي، وهو ابن عمه" ²، فهؤلاء قتلوا إذ لم يصلوا يد النبي ﷺ، وربما لو كانوا قد وصلوا يده لعفى عنهم وهو المعروف بعفوه فقد أهدر دم هند ثم عفى عنها حين بلغت يده، وأهدر دم كعب ابن زهير ثم عفى عنه حين أتاه معتذراً، ولا نعلم أنه ﷺ ردّ تائباً ولا قتل معتذراً فلعلهما لو كانا قد رفعوا إليه ولم يعجل أصحابه عليهم بالقتل كان قبل منهما كما قبل من غيرهما، وأما من لم يبلغه فقد سبق

¹ - غزوات النبي صلى الله عليه وآله وسلم: السيد الجميلي، ص 133.

² - المرجع نفسه: ص 134.

فيه قضاء الله بما اجتاحت يداه، لنطرح أهم سؤال يدحض هذا الاعتراض وهو أفيترك النبي ﷺ حياة إنسان بيد أصحابه وهو يعلم أن هناك احتمال مجيئه إليه تائباً معتذراً عائداً عن رده مثلما قبل توبة غيره؟! ألا يكون أولى من نبي الرحمة الذي عرف بمواقفه السّمة اللينة في التعامل مع العصاة والكافرين رجاء توبتهم ودخولهم في الإسلام لأنه يريد أن يكون معينا لأنفسهم على الشيطان لضمان دخول الجنة لا معينا للشيطان عليهم لتسريع دخولهم النار؟! ثم كيف لعثمان رضي الله عنه أن يشفع في مرتد تأسياً بنبي الأمة في حفظ الأرواح ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً؟ ثم يخالف أصحاب رسول الله ﷺ هذا التأسّي بإمهال المرتد واستتابته رجاء عودته إلى دينه-فرضاً أن الحد كان موجوداً- فيعجلوا بأخذ روحه قبل إنساء إقامة الحد قصد توفيق التوبة منه امتثالاً لمقاصد وغايات القرآن؟! ثم على افتراض أنهم تسرعوا وأخطأوا في عدم إمهالهما ألا يفترض أن يصلنا نص للنبي ﷺ فيه ملامة وعتاب وتنديد بفعلهم قبل إنظارهما؟!!

4- وتتعلّق بما جاء في شروط صلح الحديبية وهذه يرد فيها بأمرين، أولهما أورده طه جابر العلواني نفسه وهو يقول: "وقد يورد بعضهم -هنا- مسألة تاريخ تشريع حد الردّة، وإنه إنما شرع بعد إمضاء صلح الحديبية، وهذا زعم ينقلب على مدعيه فليس ثمة دليل تاريخي واضح يبين زمن تشريع هذه العقوبة"¹، وهذا رد وجيه لكنه رد على الطرفين؛ رد على من قال بأن العقوبة شرّعت بعد الصلح، ورد على جعل نص الصلح دليلاً على بطلان العقوبة وحرية المرتد في الردّة فلا تقوم به حجة لمن قال بهذا الحد ولا لمن أنكره، لكن ثانيهما يعارض استدلال طه جابر العلواني فهو يقول: "حيث إنّه بموافقة النبي ﷺ على ترك من ارتد عن الإسلام إلى قريش دون إقامة حد الردّة عليه يكون قد أهمل تنفيذ حكم يظن أنه من الحدود الشرعية"²، لكن هل هذا هو نص ما ورد في الصلح؟!، لا نص ما ورد في وثيقة الحديبية هو: "ومن جاء قريش ممن مع محمد لم يردّوه عليه"³، فالشرط إذا يخص من وصل يد قريش ولا يعني أن من أردا أن يأتي قريشاً يأتيها بإقرار من النبي ﷺ، وإنما الأمر ينص فقط على أن قريش غير ملزمة برد من هرب

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 116.

² - المرجع نفسه: ص 115.

³ - المرجع نفسه: ص 114، نقلاً عن: السيرة النبوية، ابن هشام، 3/346.

إليها من أصحاب النبي ﷺ، والنبي ﷺ لا سلطان له في قریش يومها ليقيم الحد عليهم، وبالتالي فهذا الاستدلال من العلواني غير قوي إذ تعارض بين صريح شرط الصلح وبين إمكان وجود الحد ومشروعيتها، ناهيك على أن أسباب الصلح ودواعيه هي استثناء، فيمكن لأي طرف الاستشهاد بهذا الصلح لتأييد موقفه من الردّة؛ منكره اعتبروا أن إسقاط حد يقال أنه من حدود الله من باب السياسة الشرعية كفيّل ليؤكد على تخافت هذا الحد، فحدود الله مفروضة لا تسقط بعد توفر شروطها لأي سبب كان، ومقرّوه اعتبروا أن صلح الحديبية استثناء أحاطت به الكثير من الأسباب السياسية والاجتماعية التي تجعل تقديم مصلحة الدولة أولى لتجنب ما يلحقها من أضرار بإقامة الحد على من لجأ لقریش وعاد عن دينه الذي يعد نقضا للعهد وفق البنود حينها.

5- وتتعلّق باستشهاده بالمنافقين؛ ونعتقد أنه قد جانب الصواب في اعتبار هذا دليلاً من الأدلة المؤيدة لموقف، ذلك أنّ المنافق مسلم ظاهراً وإن كان النبي ﷺ يعلم يقيناً من هم المنافقين فإنّ الذين سيطبّقون الحد من بعده لا سبيل لهم لمعرفة ذلك ولو أنه قتل منافقاً، لفتح الباب أمام القتل بالشبهة لأنّ المنافق مسلم بالظاهر فترك النبي ﷺ - في حال وجود الحد - من عرف منهم لكي يسن ذلك لمن بعده ويسد الذرائع أمام قتل الناس بالشبه، لأنّ الردّة فتقوم على الإقرار أي مفارقة صفة الإسلام الظاهر للمرتد، فلا معنى لجعل الردّة والنفاق أمراً واحداً فإنّ المنافق وإن اتفق مع الكافر في الباطن فقد خالفه في الظاهر إذ أعلن كلمة الإسلام، والبواطن لا يتوصل إلى معرفتها بحال من الأحوال، وإن كان النبي ﷺ قد عرف بواطن بعض من معه بالوحي، فإن من بعده لن يعرفوا ذلك لذا ترك من يعلم نفاقهم لأنهم أظهروا الإسلام ليسنّ لمن بعده من ولّة أمر المسلمين وقضائهم وعلمائهم وخاصتهم وعامتهم مبدأ القبول من الناس بظواهرها سدّاً للذرائع وتحزّراً لدماء المسلمين أن تراق بشبهة أو ظن.

6- وهي النقطة المتعلّقة بأنّ "العلماء اتفقوا أن السنن التي تحمل عقوبات فيها إتلاف النفس أو عضو من أعضاء الإنسان لا تقبل إلا إذا جاءت تلك السنن بيانا لكيفية تطبيق العقوبة"¹، وهذا من أكثر الاعتراضات التي يوردها العلواني حول حد الردّة فيما تعلق بالسنة الفعلية سلامة؛ وذلك أن من قالوا بالحد أنفسهم يختلفون في صفة تنفيذه فلو أنهم علموا ذلك عن

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 114.

النبي ﷺ يقينا لما اختلفوا، وما داموا مختلفين فإن الأمر عندهم ظني والدين قائم على اليقين لا على الظن.

وختاما لهذا المطلب فإن الواضح أن معظم اعتراضات الدكتور طه جابر العلواني على حد الردة من جهة الاستدلال بالسنة الفعلية، إنما هي استدلالات قوية في مجملها متوافقة مع مبادئ القرآن العظيم ومقاصد الدين، والرد على الاعتراضات الموجهة له فيما ترجح عندنا من أدلة سردها متيسر موجود في ذات الوقائع التي اعترضوا بها عليه؛ وعليه فإن السنة الفعلية للنبي ﷺ تتعارض مع حد الردة، ف"حين رأى الفقهاء أن القرآن ليس فيه ما يمكن اعتباره حداً شرعياً، وأن السنة النبوية لا تحمل من ذلك شيئاً -خاصة العملية- وكذلك القولية فيما يتعلق بما تقدم، وأن حرية الاعتقاد قيمة عليا من قيم الإسلام ثابتة بما يقرب من مائتي آية كريمة، فقد لجأوا إلى حديث قولي مرسل، وآثار لا يخلو شيء منها من مقال ليعزوا ما ذهبوا إليه واعتبروه مستند إجماع على وجوب قتل المرتد. وأقوى ما قدموه في هذا السبيل حديث مرسل سنناقشه فيما يأتي"¹.

ثانياً: حكم الردة في السنة القولية.

بعد أن فرغ طه جابر العلواني من مناقشة حد الردة في السنة الفعلية وذهابه لأن القول بهذا الحد، يعارض فعل رسول الله ﷺ كما سبق في العنصر السابق فإنه يتجه إلى مناقشة وتحليل الأخبار الواردة بحد المرتد في السنة القولية على صاحبها الصلاة والسلام، بعد أن أكد على انتفاء قتل النبي ﷺ لمرتد قائلا "وقد أكد الإمام الشافعي ذلك بقوله: وقد آمن بعض الناس ثم ارتد، ثم أظهر الإيمان فلم يقتله النبي ﷺ، وأنه لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه ﷺ قتل مرتداً ولا زنديقاً"²، ويعترض على العلواني أنه في هذا القول ينحت بين قولين يطر أحدهما ويتمه بالثاني ويسندهما جميعاً إلى الشافعي رغم إحالته في الهامش نصف الكلام للبيهقي ونصفه نقله ابن الملقن³، غير أن نسبته في البداية إلى الإمام الشافعي يوهم بإيراد الشافعي له حرفياً؛ أول القولين قوله "وقد أكد الإمام الشافعي ذلك بقوله: وقد آمن بعض الناس ثم ارتد، ثم أظهر الإيمان فلم يقتله النبي ﷺ" وهذا لفظه كما رواه البيهقي في السنن الكبرى كاملاً بغير

¹ - المرجع نفسه: ص 114.

² - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 118.

³ - ينظر: المرجع نفسه: هامش 2، ص 117، الهامش 2+1 ص 118.

بطر: " قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ: فَأَعْلَمَ إِنْ حُكِمَهُمْ فِي الظَّاهِرِ أَنْ تُنْتَعِ دِمَاؤُهُمْ بِإِظْهَارِ الْإِيمَانِ، وَحِسَابُهُمْ فِي الْمَغِيبِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ: وَقَدْ آمَنَ بَعْضُ النَّاسِ ثُمَّ ارْتَدَّ ثُمَّ أَظْهَرَ الْإِيمَانَ فَلَمْ يَقْتُلْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَقَتَلَ مِنَ الْمُرْتَدِّينَ مَنْ لَمْ يُظْهِرِ الْإِيمَانَ"¹، وثانيهما هو الجزء الذي يقول فيه: " وأنه لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه ﷺ قتل مرتدا ولا زنديقا" وهذا جاء في عدة مصنفات منها التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملحق، وأقضية الرسول ﷺ لابن الطلاع محمد بن الفرغ القرطبي المالكي ولفظ ابن الملحق كالتالي: " قال ابن الطلاع في (أحكامه) لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنه - عليه السلام - قتل مرتدا ولا زنديقا.."²، لكن طه جابر العلواني جمع بين القولين ثم ينحلها معا للشافعي ولم يذكر تنمة كلام الشافعي التي يقول فيها " وَقَتَلَ مِنَ الْمُرْتَدِّينَ مَنْ لَمْ يُظْهِرِ الْإِيمَانَ" التي فيها إقرار الشافعي بقتل النبي ﷺ من لم يظهر الإيمان والتوبة من المرتدين، فقول ابن الملحق ليس للشافعي وكلام الشافعي لم يذكر الجزء المخالف لرأيه، فعلميا يرفض أن يُسند كل كلام إلى غير قائله وإن كان العلواني قد وضع إحالة في منتصف الكلام بنسبة جزء منه إلى البيهقي وجزء منه إلى ابن الملحق³ لكن يبقى الاعتراض قائما بسبب نسبة جميع الكلام ابتداء إلى الشافعي، غير أن تنمة كلام الشافعي لا تقوى بها الحجة وحدها في إقرار حد الردة كما سبق وبيننا من أدلة آنفا.

ثم يبدأ طه جابر العلواني بمناقشة الأحاديث القولية فيقول: أما في الأحاديث القولية المروية فإننا نجد أحاديث آحاد ود فيها الأمر بقتل المرتد ومن أبرز تلك الأحاديث وأشهرها بين الفقهاء خاصة، وعليه اعتمد جمهورهم حديث «من بدل دينه فاقتلوه»، وهو حديث اشتهر في الصدر الأول⁴، ويحتج العلواني على الاعتداد بهذا الحديث بثلاث نقاط هي:

1- أنه "حديث آحاد يعد في المراسيل"⁵، ومعنى الآحاد هو "حديث لم تتوافر فيه شروط التواتر، ويسمى خبر آحاد وهو أقسام ثلاثة: مشهور ويسمى المستفيض، وعزيز، وخبر

¹ - السنن الكبرى: البيهقي، 101/17.

² - التوضيح لشرح الجامع الصحيح: ابن الملحق سراج الدين، ت دار الفلاح للبحث العلمي، ط1، (1429هـ/2008م)، دار النوادر، دمشق، سوريا، 512/31.

³ - ينظر هامش لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص118.

⁴ - المرجع نفسه: ص118.

⁵ - المرجع نفسه.

الواحد"¹، وقد اعترض عليه باعتبار حديث الآحاد عند عموم أهل السنة حجة في العقيدة وغيرها ومما قيل فيه " وخبر الآحاد حجة في العقيدة وغيرها، عند أهل السنة إذا صح سنده"²، وحديث من بدل دينه فاقتلوه مروي من ثلاثة طرق " فقد أخرجه الإمام البخاري في كتاب الجهاد في استتابة المرتدين من حديث ابن عباس :قال: رسول الله ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه، وأخرجه الطبراني في معجمه الكبير من حديث معاوية بن حيدة، قال: قال رسول الله ﷺ: من بدل دينه فاقتلوه....، وأخرجه الطبراني كذلك في معجمه الأوسط من حديث عائشة مرفوعاً: "من بدل دينه فاقتلوه"³، فهو بهذا يكون من أعلى أحاديث الأسانيد سنداً فهو ليس آحاد محض بل مستفيض، ويُرد على هذا الاعتراض أن الاستناد إلى خبر الآحاد في إقرار حد كحد الردّة يحتاج إلى المراجعة ذلك أن حجتيه وشروط العمل به متباينة ومختلفة بين الفقهاء، فرغم أن إجماع أهل السنة واقع في حجتيه -مع الإشارة إلى وجود من رفض الأخذ به - كالقاشاني والرافضة وابن داود والخوارج والمعتزلة⁴ - غير أن وجود الاختلافات في شروط الأخذ به يدفع الباحث لإعادة النظر في اعتباره دليلاً كافياً لإزهاق روح المرتد من ذلك ما اشترطه الأحناف وهو عدم مخالفة خبر الواحد لما هو مقطوع بصحته كالكتاب والسنة المتواترة، إذ هو

¹ - مجموع فتاوى ومقالات متنوعة: ابن باز عبد العزيز، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت، د.د، د.م، 64/25. بدر الدين الزركشي: البحر المحیط فی أصول الفقه، ط 1 (1414هـ/1994م)، دار الکتبی، د.م، 128/6.

²-مجموع فتاوی ومقالات متنوعه: ابن باز عبد العزيز، 65/25.

³ - عقوبة الارتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين، المطعني عبد العظيم إبراهيم محمد، ط1 (1414هـ/1993م)، مكتبة وهبة، دب، 33.

⁴- ومن أدلتهم في ذلك ناهيك أن فيه احتمال الخطأ والوهم والكذب فلا يكون حجة في إيجاب عمل لأنه لا يفيد علما مقطوعا به هو اعتبارهم أنه يفيد الظن والآيات تنهى وتذم الظن كقوله ﷺ ث ذ ث ت ثث ط ڈ ڈف ف ق ژ النجم: 28 ينظر: إرشاد الفحول، الشوكاني، ت أحمد عزو عناية، ط 1 (1419هـ/1999م)، دمشق، دار الكتاب العربي، 1/136.

حديث ظني وهما أدلة قطعية¹، وقد سبق بيان عديد الآيات القطعية التي تنص على حرية الاعتقاد وكذلك السّنة الفعلية للنبي ﷺ.

2- ارتباطه بسعي اليهود إلى فتنة المسلمين عن دينهم بالإيمان والكفر وثيق "بمؤامرة يهود التي ذكرها القرآن المجيد في قوله ﷺ ثِيَابُ نَارٍ يُزَادُونَ فِيهَا كِبَرًا فَيُدْخِلُونَ فِيهَا فُؤَادَهُمْ لِئَلَّا يُرَوِّعُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الرَّاكِبُونَ" (النار: 20)، والعلواني يستشهد عن هذه العلاقة بخبر أبي بردة أن معاذ بن جبل قدم على أبي موسى باليمن، فإذا رجل عنده، فقال ما هذا؟، قال: رجل كان يهوديا فأسلم، ثم تهود ونحن نريده على الإسلام منذ -قال أحسبه- شهرين، فقال: والله لا أقعد حتى تضربوا عنقه. فضربت عنقه، فقال: قضى الله ورسوله أن من رجع عن دينه فاقتلوه، ... (ثم يعلق العلواني على الحديث قائلا) وهنا نستطيع أن نلاحظ بين الحديث وبين قوله تعالى ...³ وذكر الآية السابقة، لكن لم يبين وجه استدلاله على حصر الحكم في اليهود، فإنه إما أن تكون الردّة على الجميع حدا وشرعا وإما تكون الحرية في ذلك للجميع والرواية التي استدل بها توهي بالإطلاق في الجميع ولا وجه للحصر هنا.

وبعد عرض رأيه في هذا الحديث يذهب لعرض موقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه من حد الردّة في عنوان "آثار عمر بن الخطاب"⁴، من ذلك ما أخرجه مالك في الموطأ أن عمر رضي الله عنه قال إذ بلغه أن أبا موسى الأشعري قضى بقتل رجل كفر بعد إسلامه فقال "أما كنتم حبستموه ثلاثاً، وأطعتموه كل يوم غيفاً، واستبتموه لعله يتوب ويراجع أمر الله؟! ثم قال عمر: اللهم إني لم أحضر ولم آمر ولم أرض إذ بلغني"⁵، وكذلك ما روي عنه وأخرجه البيهقي بعد سؤاله رضي الله عنه لأنس عن الرهط الستة من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام، فأجابه أنس بأنهم قتلوا في المعركة

¹- ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني محمد بن علي، ت أحمد عزو عناية، ط1 (1419هـ/1999م)، دار الكتاب العربي، دم، 153/1، وينظر كذلك: حجية خبر الأحاد في العقائد والأحكام، محمد بن جميل مبارك، د.ط، د.ت، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، ص 42-43.

² - لا إكراه في الدين، العلواني طه جابر، ص 118.

³ - المرجع نفسه: ص 118-119.

⁴ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 122.

⁵ - المرجع نفسه. وأيضا: مالك بن أنس: الموطأ، ت محمد فؤاد عبد الباقي، دط، (1406هـ/1985م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، 1/737.

فقال «إنا لله وإنا إليه راجعون. قال لأن أكون أخذتهم سلماً أحب إلي مما طلعت عليه الشمس من صفراء وبيضاء. قلت-أي أنس-: وهل كان سبيلهم إلا القتل؟ قال: نعم، كنت أعرض عليهم الإسلام، فإن أبوا استودعتهم السجن»¹.

ثم أتبع العلواني ذاكراً عدداً من الروايات في هذا الباب لكن استشهاداً بموقف عمر رضي الله عنه هنا إن كان دليلاً على نفي حد الردة فإنه ليس دليلاً كافياً على نفي التعزير والعقوبة والذي يفهم من ذكره للسجن بعد عدم جدوى الاستتابة في الروايات التي أوردتها والتي يفسر بعضها بعضها كما قال.

وخلاصة القول في هذا الباب -باب حد الردة في السنة القولية- هي أن طه جابر العلواني يحتاج على الحد بنقطتين هما خلاصة موقفه من المبحث:

أ- رفض الاعتبار في إقرار حكم الردة بحديث الأحاد المرسل «من بدل دينه فاقتلوه» ولو كان مستفيضاً إذ "تعدد الطرق لا يعني سلامة المروي كما هو ولا صحته"²، مستدلاً بملاحظات هذا الحديث المرتبطة باليهود، وهو مصيب في مسألة تعدد الروايات عموماً فالعبرة بإصابة الحق لا بكثرة القائلين بالغلط ورواته والأمر بالحجة وصاحبها هو الجماعة وإن كان فرداً.

ب- استشهاداً بما ورد عن عمر في الموطأ وغيره، واعتباره لذلك دليلاً على بطلان حد الردة وأن عمر ابن الخطاب خالف المتقدمين في قتل المرتد، ودليله هذا لا تقوى به الحجة في إقرار حرية الاعتقاد بالإطلاق إذ لا قرينة تدل على رفض عمر رضي الله عنه لتعزير المرتد -على الأقل-.

ثالثاً- أثر تقديم السنة على القرآن.

ينتقل طه جابر العلواني من نقاش مسألة خاصة هي مسألة حد الردة إلى نقاش مسألة عامة في الفقه الإسلامي وهي مسألة موقع القرآن من السنة الكريمة، وإن كان سبق وبيننا مركزية القرآن وحاكميته واعتباره مرجعاً كما أسلمنا في المباحث السابقة، فإنه يعود ليناقش الآثار المترتبة على ما كان سائداً من تقديم السنة المحكومة والتابعة، على القرآن الحاكم والمتبوع، ومن إخضاع النص المطلق الذي هو القرآن الكريم للنص النسبي المتعلق بالإسقاطات الواقعية من السنة، ومن رفع نص تختلف أمة الإسلام فيه وهو نص الحديث الذي تجتمع كل جماعة من جماعات

¹ - لا إكراه في الدين: مرجع سابق، ص 122-123. السنن الكبرى: 136/17.

² - المرجع نفسه: ص 144.

المسلمين على مجموعة من كتبه على نص القرآن الذي تتفق الأمة كلها على صحته وحاكميته وإحكامه وحفظه، معتبرا أن هذا التقديم للسنة على القرآن من أعظم الأمراض التي أصابت الفقه الإسلامي فيقول: "ولكي نبين للباحثين وأهل الذكر أن من أخطر ما أصبنا به، أو أصاب فقهاءنا، مرض تقديم الحديث عمليا وواقعيا على صريح القرآن المجيد، وتحويله من مرتبة البيان للقرآن، الذي من شأنه أن يكون تابعا للمبين يدور معه حيث دار، إلى مرتبة المساواة بالقرآن أو الموازنة له، ثم الهيمنة على القرآن الكريم والقضاء عليه أو الحكم عليه كما روي ذلك عن الأوزاعي"¹ ويريد بقوله كما روي ذلك أن الأوزاعي كان "يُحَدِّثُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ إِنَّهُ حَدَّثَهُ عَنْ أَيُّوبَ السَّخْتِيَانِيِّ إِنَّهُ قَالَ إِذَا حَدَّثْتَ الرَّجُلَ بِالسَّنَةِ فَقَالَ دَعْنَا مِنْ هَذَا حُسْبُنَا الْقُرْآنَ فَأَعْلَمَ إِنَّهُ ضَالٌّ"² ثم كان يفسر هذا القول عن أيوب فيقول "الأوزاعي وَذَلِكَ إِنْ السَّنَةِ قَاضِيَةٌ عَلَى الْكِتَابِ وَلَمْ يَجِيءِ الْقُرْآنُ قَاضِيًا عَلَى السَّنَةِ"³، حتى اعتبرها بعضهم وحيا ينزل به جبريل عليه السلام كما قال: حسان بن عطية قَالَ: كَانَ جِبْرَائِيلُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ - يَنْزِلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ السَّنَةَ يُعَلِّمُهُ إِيَّاهَا تَفْسِيرًا لِلْقُرْآنِ"⁴ وإنها لما كانت كذلك فإنها قاضية عليه لأنها تشرحه وتبين لأنه متى انتفى الفهم انتفى الانتفاع بالنص، وهي التي تبين حده ومعناه وإسقاطاته على الواقع كما قال "الدارمي في قول يحيى بن أبي كثير: السَّنة قاضية على القرآن وَلَيْسَ الْقُرْآنُ بِقَاضٍ عَلَى السَّنَةِ - يَعْنِي أَنَّ السَّنَةَ تَفْسِرُ الْقُرْآنَ، وَالْقُرْآنُ أَصُولٌ مُحْكَمَةٌ مَجْمَلَةٌ لَا تَفْسِرُ السَّنَةَ، وَالسَّنَةُ تَفْسِرُهَا، وَتَبِينُ حُدُودَهَا، وَمَعَانِيَهَا، وَكَيْفَ يَأْتِي النَّاسُ بِهَا"⁵، وطه جابر العلواني يقر أن السَّنة تفسر القرآن وتبينه وتوضح كيف يكون تمثله في الواقع وهذا كله من باب البيان والتفسير مالم يتعارض مع القرآن، ذلك أنه متفق عليه لكن السَّنة متنازع فيها ومن غير المعقول أن يكون الأصح والمطلق تابعا ومحكوما بما قد يلحق صحته شك.

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 125.

² - ذم الكلام وأهله: الهروي أبو إسماعيل، ت عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، ط1 (1416هـ/1999م)، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، 56/2.

³ - المرجع نفسه.

⁴ - الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة: الأصبهاني إسماعيل بن محمد بن الفضل، ت محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، ط2 (1419هـ/1999م)، دار الراية، السعودية، 321/2.

⁵ - الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة: القرشي إسماعيل بن محمد، 321/2.

لكن هل التفسير والبيان هما ذات القضاء والحكم، إن الغلو في هذا الرأي القائل بقضاء السنة على القرآن وإن لم يكن المراد به في بداية الأمر غير معنى التفسير والتبيين والشرح، دون معنى التغليب والتقديم فإنه عمليا وواقعيا يطبق على هذه الصورة الثانية فأبيح الاستدراك على القرآن بالسنة والزيادة عليه بها، ومثل هذا الكلام يتعارض مع إيماننا المطلق بصدق الله ﷻ الذي أكد لنا في أكثر من آية عدم تفريط الكتاب لأي صغيرة ولا كبيرة فبالنا بالتفريط بذكر حد يتعلق بأعظم هبة وهبها الله للإنسان وهي الروح، قال ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا الْوَسِيلَ إِلَيْهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ٣٨ وقال ﷻ: ﴿ثُمَّ قَفَّيْ بِهِ مِنْ مَائِي آيَةٍ مِنَ الْآيَاتِ الْكَرِيمَةِ الَّتِي نَصْتُ وَنَنْصُ عَلَى إِطْلَاقِ حُرِّيَةِ الْإِعْتِقَادِ وَتَنْفِي الْإِكْرَاهِ فِي الدِّينِ¹، والسنة هنا لم تفسر القرآن وتبينه إذ لا شاهد من القرآن على حد الردة لكنها زادت عليه واستدركت، بل يرى طه جابر أنها بهذا عطلت منه كل تلك الآيات الدالة على حرية الاعتقاد.

ويرد طه جابر العلواني نقط اعتراض أخرى على هذا التغليب للسنة على حساب القرآن، مفاده أن كثرة الروايات وتعدد طرق الرواية لا يقوم به دليل ما لم ترد هذه الروايات كلها متوافقة في مبينها موافقة للقرآن، فإن وقع في بعضها ما يخالف بعضها الآخر وجب أن تبين الرواية أو سياقها علة هذا الاختلاف، وأما ما جاء منها مرسلا منتزعا من سياقه متعددا في ألفاظه متعارضا في معانيه مختلفا في صور تطبيقه فهذا يضعفه التعدد ولا يقويه لذلك فإنه وبعد التطرق لعرض طرق حديث «من بدل دينه فاقتلوه» فيقول: "وقد آثرنا استقراء تلك الروايات - كلها - ليدرك الباحثون ما فيها على تعدد طرقها، وليعلم أن تعدد الطرق لا يعني على سلامة المروي كما هو ولا صحته"²، فلو جاءت رواية واحد بلفظ واحد وصورة واحد لكان الأخذ بها أجدى من الأخذ بعدة صور تتباين ألفاظها وسياقاتها، وينتهي معظمها إلى رجل واحد هو

¹ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 25.

² - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 144.

عكرمة مولى ابن عباس رضي الله عنه¹، والفقهاء مختلفون في تطبيقه بين قائل بالاستتابة ورافض لها، وبين مفرق بين الرجل والمرأة في الحكم وبين مساو بينهما، وبين مقرر لمباشرة النبي ﷺ لهذا الحد ومنكر، يجعل الاختلاف في كل هذا الاستناد إلى الحديث ضعيف فإن الرواية إن كانت أغفلت كل هذه التفاصيل فربما أغفلت غيرها.

من هنا يتوصل طه جابر العلواني إلى ضرورة إعادة موقع السنة خلف القرآن الكريم بوصفها تبياناً له، وشرحاً وتفسيراً لا استدراكاً وتجاوزاً، وأن السبيل لتجاوز النزاع بين مذاهب المسلمين وتوحيد الصف من خلال توحيد الدين الذي هو مجمع أمرهم لا يكون إلا من خلال الاجتماع على القرآن وإعادة قراءة السنة على ضوء القرآن وبقيننا بالقرآن لا على ضوء الرجال وثقتنا بالرجال من الرواة، وأنه بذلك حسبته قد بين "للباحثين أهمية الهيمنة بالقرآن على السنة والتصديق عليها به، وحين يحدث ذلك، تأخذ السنة هذا الموقع لتدور في مدار القرآن، فإن ذلك هو المدار الطبيعي لها"²، وتكمن هذه الأهمية في أنه حين "اتخذنا منهج ربط الحديث بالقرآن بدا التكامل واضحاً بفضل الله، وتجاوزنا المشكلات التي أثارها بعضهم حول الحديث، وحتى روايات الحديث الضعيفة المعلولة لم تعد الحاجة ملحة للانشغال بالجدل بأسانيدها... مادام هناك أصل صحيح يدور حول القرآن يتكامل تام"³، وبهذا كله نصل لخلاصة رأي العلواني في هذه المسألة وتتلخص في الآتي:

1- اعتبار السنة قاضية على القرآن وتقديمها عليه، يؤدي إلى تعطيل العمل بالقرآن الكريم، وعليه فإنه يتوجب إعادة مركزية القرآن كمركز أساسي ومرجعية عليا وحاكمة للشرعية الإسلامية.

2- الاعتراف بأهمية السنة ودورها في فهم القرآن والعمل به، لكنها تبقى تابعة له وأن معيار قبولها وردها هو معيار موافقتها للقرآن ومخالفتها له، لا معيار الرجال.

3- الطرق المتعددة لرواية السنة ليست بدليل صحة دائماً، وإنما تكون كذلك إذا اتحدت ألفاظ الروايات وتوافقت المعاني وتطابقت السياقات، وجاء الحكم الوارد في السنة قطعي الدلالة

¹ - المرجع نفسه: ص 126-143.

² - المرجع نفسه: ص 14.

³ - لا إكراه في الدين: العلواني طه جابر، ص 144.

واضح الصفة والكيف وأما أن تأتي هذه كلها أو أكثرها ملتبسا ومختلفا فيها فهذا دليل ضعف لا صحة، وعلّة إبطال لا اعتبار خاصّة وإن كان في ذلك ما يخلف ما هو أوثق وأبين من السنّة نفسها فكيف إذا كان يخالف القرآن.

4- أن تغليب السنّة على القرآن رغم التنازع فيها والاختلاف في صحة نصوصها بين مذاهب المسلمين وفرقهم وجماعاتهم، عامل من عوامل تفرقة الأُمّة، وأن الأجدد والأحرى والأقوم هو أن تجتمع الأُمّة على ما تتفق كلها على صحته ومطلقته وصلاحه وصدق نقله وثبوت نصه وعموم حكمه وهو القرآن الكريم، ثم نعرض المتنازع فيه من السنّة عليه فنقبل ما وافقه منها ونرد ما عارضه وذاك السبيل لتوحيد الصف، وتحديد الدين وتمثل حاكمية الله في أرضه من خلال تحقيق حاكمية كتابه بين خلقه.

وإن اعترض على هذا الرأي بالقول إن هناك مسائل لم يفصل القرآن فيها، فكيف السبيل إلى فهمها إن عطلنا كل حكم لا شاهد من القرآن عليه بدعوى ألاّ نزيد حكما إلى القرآن بالسنّة، فالقرآن لم يذكر صفة الصلاة مثلا، ولا كيفية الحج ولا طريقة الغسل، والرد على هذه النقطة تكون في مسألتين:

أ- أن صفة الصلاة، وكيفية الحج، وطريقة الغسل، هذه كلها كيفيات لأحكام جاء بها القرآن لا أحكام قائمة بذاتها وهذا من باب التفسير وليس من باب التشريع وعمل السنّة أن تفسر ما شرع القرآن لا أن تشرع ما شرعه وتعطل ما لم يشرعه.

ب- أن هذه الكيفيات متفق بين المسلمين فيها عموما اللهم إلا ما كان من الاختلاف في بعض الجزئيات الدقيقة كالقبض والبسط في الصلاة، ومدة القصر في السفر، وبعض ما تعلق بالعرف كأحكام اللباس وما إلى ذلك، وهذه الخلاف فيها مستساغ لأنه خلاف تعدد لا تعارض عند أكثرهم.

والحق أن الاشتغال بمسائل السنّة وأسانيد الأحاديث والتعديل والتجريح في الرواة وتتبع أنسابهم وشيوخهم قد شغل البحث الإسلامي عن الكثير من مسائل القرآن، ومنهج العلواني في عرض السنّة على القرآن هو سبيل قد يعين - إلى حد كبير - على تجاوز الكثير من الخلافات الفقهية والنزاعات المذهبية، ولو قيمنا السنّة كلها لوجدناها قسمين قسم يوافق القرآن، وقسم يخالف القرآن، وثالث لا شاهد عليه من القرآن، وقد بين العلماء أوجه العمل بالسنّة في الحالات

جميعا ومدار ذلك هو مراعاة السياق الاجتماعي وسبب الورد ومقاصد قول أو فعل النبي ﷺ فيما وافق القرآن فينظر فيه هل نسبي تعلق بزمن النبي ﷺ وراعى العرف والمقاصد الشرعية حينها أم هو عام مطلق، وأما ما خالف القرآن فيرد لمخالفة القرآن إذ من غير المعقول أن تأتي السنة بمخالفة القرآن، فإما أن يكون الخبر غير صحيح عن النبي ﷺ أصلا، وإما أن يكون حديثا كان قبل نزول القرآن ونسخه القرآن، وأما ما لا شاهد عليه من القرآن الكريم فقسمان ولا شك أحدهما يتصل بالغيبات، والآخر يتصل بالمعاملات فما اتصل بالغيبات توقف فيه ما لم تتواتر به الروايات الصحيحة سنداً وممتناً وبذلك يتحرز أن يكذب حق أو يصدق كذب، وأما ما كان من المعاملات فيعرض على المقاصد فما وافق منها المقاصد الكبرى للقرآن الكريم وترتب عنه الصالح العام للفرد والمجتمع واستوعب متغيرات الواقع فيؤخذ لأنه فيه مصلحة عامة أو فردية وغالب هذا القسم يتعلق بالأخلاق والقيم.

وعند هذه النقطة نعود لمدار الجدل حول القضية الأساسية في هذا المبحث ألا وهي حكم الردة، لنخلص في ختام هذا المبحث إلى جملة من النتائج التي نلخصها في المجموعة من النقاط نوردتها كالتالي:

1- التأكيد على صحة ما ذهب إلى الدكتور طه جابر العلواني من حاكمية القرآن للسنة وأسبقيته عليه، وأنه هو أساسها وإليه مرجعها، وأنها لا تزيد عنه شيئا ولا تبطل أو تنسخ منه شيئا، لأنه هو الأصل وهي الشرح والكيف متمثلا في الواقع بحسب مقتضيات زمانها ومتطلبات مكانها.

2- أن الدكتور طه جابر العلواني وإن لم يبين في كل بحثه في المسألة قضية: كيف يمكن أن نطلق أيدي أفراد الناس في الردة، تطبيقا لحقهم بوصفهم أفرادا في الاختيار لأنفسهم، مع ضمان الحيلولة بين عموم المسلمين وعامة الأمة وبين أن تفتن في دينها خاصة في هذا الزمن الذي تتزايد فيه الشبهات، والمغريات، غير أنه أجاب على هذه المسألة من خلال مجمل مشروعه الفكري والديني الذي يعمل على إعادة بناء الفكر الديني المسلم، فنجد الجواب على هذا السؤال المهم في ثنايا كل موضوع من الموضوعات التي يعالج فيها الأزمة الفكرية والدينية الإسلامية، إذ أن منهجه يعمل على معالجة الداخل لمجاهمة الخارج بقوة وليس العكس من خلال تقييد الخارج والسيطرة عليه بحجة الحفاظ على الداخل ولو كان هشا سلسا يسهل

اختراقه عند أدنى شبهة أو اعتراض، لأن السيطرة على الخارج المتعدد متعذر لتجددّه دائما إذ يختفي أمر يظهر آخر، على خلاف الدّاخل الذي إن قويّ يجابه كل فتنة أو شبهة بإيمان راسخ ويقين قويّ.

3- ما قدمه الدكتور طه جابر العلواني من الاعتراضات على حدّ الردّة، وخاصّة مخالفة هذا الحد لعموم ظاهر قرآن المجيد، والتنازع والخلاف بين الفقهاء في صفة تنفيذه، يفتح المجال بجديّة وصرامة أمام الشك في مشروعية هذا الحكم بوصفه حدا، بل يقوي القول بعدم وجوده أو على الأقل يؤكد عدم استناده لدليل قوي بما يكفي ليتقرر عليه حد -أبديّ -على ما تحويه كلمة حد من الدلالة والأهمية والاعتبار في الشريعة الإسلاميّة، وأن استدلالات من قال بهذا الحد لا تقوى ليقوم به دليل على صحته، وأن العبرة بالحجة لا بالكثرة، فمن المعلوم لدى الخاصّة والعامة والمتفق عليه عقلا ومنطقا، وما جاءت به السنن الكونية أن الاعتبار -كل الاعتبار- للحجة والدليل لا للكثرة، وأن التواتر وتعدد الطرق والأخبار ليس دائما دليلا على الصحة كما ذهب لذلك العلواني، وقد قال: "عبد الله بن مسعود-رضي الله عنه- إنما الجماعة ما وافق طاعة الله، وإن كنت وحدك"¹، ولو كان الاعتبار في الحق بالكثرة لكان الشرك في كل زمان هو الحق فأهله كانوا دائما هم الكثرة وما كان صاحب السنّة ﷺ بين ظهرائي قريش إلا واحدا وهم الكثرة لكنه كان جماعة بما أتاه ربه من الحق والحجة.

4- أن جلّ الاعتراضات التي أوردها طه جابر العلواني قوية باستثناء ما علقنا عليه في موضعه.

5- القول بإطلاق يد المرتد واعتبار ذلك من حرية الاعتقاد استنادا إلى ما سيق من أدلّة لا بد أن يقيّد بشرط أن لا يترتب عن هذه الردّة تعارض مع أمن وسلامة المجتمع والفرد وقيام الدولة، وإن حدث وحصل؛ فتكون العقوبة هنا واجبة على المرتد بسبب إضراره بالنّاس لا بسبب كفره، وهنا يصبح الأمر في ذلك إلى تقدير ولي أمر المسلمين ينظر في المسألة وفي أثرها على النّاس فإن كان المرتد أو جماعة المرتدين يتسببون بطريقة من الطرق في إيذاء النّاس، فيكون الحكم فيها تعزيرا موكلا لولي الأمر يقدره بحسب الحاجة والمصلحة يزيد فيه أو يخفف منه بحسب مقتضيات المصلحة العامة، وهذا حكم يحملهم مسؤولية ما قد يلحقونه من الضرر بالعامّة، وهو الذي نختاره والله أعلى وأعلم.

¹ - المفيد في مهمات التوحيد، عبد القادر بن محمد عطا صوفي، ط1، 1422هـ، دار الإعلام، د.م، ص 21.

خاتمة الفصل:

جاء مشروع طه جابر العلواني الفكري للدعوة إلى التجديد المقاصدي والفقهية الإسلامي والذي تطرقنا بجانب مهم منه في هذا الفصل عرضا ومناقشة لأهم الأطر المنهجية والفكرية التي يقوم عليها، ونلخص أهم النتائج التي خلص إليها الفصل في النقاط التالية:

1- تتمين دعوى طه جابر العلواني إلى تحقيق التكامل المعرفي في فهم آيات التنزيل الحكيم وتنزيلها على الواقع، والتأكيد على أصالة فكرة العلواني وأصالة منهجه ووجود جذوره في التراث الإسلامي، ذلك أن كثيرا مما ذكره أورده الباحثون والعلماء قبله خاصة ما تعلق بوحدة النص ككل ووحدة السورة والوحدة البنائية باعتبارها أصلا في فهم القرآن الكريم، فهي وإن لم تظهر عند المتقدمين كمفهوم إلا أنهم كانوا على وعي بوحدة النص القرآني في حدود السقف المعرفي لعصرهم، وأن المنهج النبوي في تفسير بعض القرآن الكريم ببعضه، تجسيد لهذه الوحدة، يحسب له أنه جمع بينها جميعا في منهج واحد.

2- تركيز طه جابر العلواني على الجانب النظري دون التفصيل في التطبيقي، فمعظم ما ذكره إما ذكر قبله أو أنه أورده نظريا دون أن يبين آلياته أو كيفية تطبيقه، فمثلا تحدث عن كيفية التعامل مع السنة دون أن يبين لنا الأسس التي من خلالها نفصل بين مراتب الرسول ونعرف ما وجب اتباعه اتباعا وما وجب التعلم منه كيفية تنزيل النص على الواقع.

3- رغم محاولة منهج طه جابر العلواني في قراءة الوحي والكون قراءة متكاملة أن يجمع بين الأصالة والتجديد، ورغم ما للمنهج من ميزات خاصة على مستوى النظري، غير أن جاء المنهج نخبويا يقتصر على فئة محددة فقط من الناس تجمع بين الإيمان اليقيني والعقل العلمي، فمحاولته صياغة منهج إجرائي عملي موضوعي عقلي لقراءة القرآن الكريم حملته على حكر القراءة وفق هذا النسق على المتخصصين من الناس، وعدم مراعاة كافة الأفراد على اختلاف مستوياتهم.

ولعل هذه -والله أعلم- من بين أهم الملاحظات التي حالت دون انتشار وتفعيل منهج العلواني والخروج به من المستوى النظري إلى حيز التطبيق الفعلي في أوساط الشباب المسلم المعاصر والعزوف عن قراءة كتبه القيمة -باستثناء الوسط العلمي- رغم ما يتصف به منهجه من الدقة والمنهجية والمثالية، على عكس ما نراه من تأثير لأفكار محمد شحرور في الطبقة نفسها وإقبال

لافت للنظر على دروسه ومحاضراته وكتبه رغم اضطراب منهجه في عدة مسائل بينها في موضعها، ذلك أن ما يطرحه شحور من قواعد للخروج من الأزمة الفكرية في مجملها هي قواعد يتمكن منها كل الأفراد على اختلاف مستوياتهم، فإن أجيب علينا بأن التغيير يصنعه العلماء لا الأفراد لذا وجه منهج العلواني -بقصد منه أو دون قصد - إلى طبقة معينة، قلنا أن تغيير الوعي الجمعي هو المؤثر ولا يتأتى إلا على مستوى الأفراد، والدليل هو كثرة المفكرين المعاصرين الذين يطرحون أفكار مشابحة لأفكار العلواني بل قد سبقهم إليها جماعة من المتقدمين ورغم ذلك لم نلاحظ تغييرا كبيرا على مستوى الأزمة الفكرية العربية الإسلامية ذلك أن الوعي الجمعي لازال على نفس النسق لم يتغير.

4- رغم ما يحسب لظه جابر العلواني في هذا الربط بين الفكرة التي كانت دائما قائمة في وعي الفقهاء والمفسرين تحت مسمى التدبر في الكون، وبين أول ما نزل من القرآن الكريم، جاعلا التدبر في الوجود موازيا للتدبر في القرآن، ومعبرا عن ذلك بلفظ القراءة، وهو أوسع دلالة وأشمل من التدبر من جهة، ومن جهة ثانية دالا على معنى الجمع والضم والإلحاق، وفيه إشارة لضرورة الجمع بين القراءتين والتوفيق بينهما، وهذه هي الفكرة الأساسية التي أراد العلواني التأكيد عليها وما الوقوف عند التعريف إلا من باب التأسيس النظري لما هو معلوم أساسا من وجود القراءتين؛ غير أن قوله بكون آيات سورة العلق هي الدليل القاطع على وجوب الجمع بين القراءتين معا للوصول إلى الله ﷻ يحتاج إلى إعادة النظر من عدة أوجه.

5- نفيه للترادف والتكرار والتأكيد على أهمية مراعاة ذلك في تفسير القرآن الكريم لاستحضار معاني الكلمات التي يظهر أنها مترادفة غير أنها تشمل على معان مختلفة تفهم من خلال السياق، دون أن يلتزم بهذا في تفسيره فيشرح الكلمات وكأنها تحمل ذات الدلالة، وهو ما جعل عدة مقاصد تغيب عنه.

6- القدرة على الجمع بين القراءتين للوصول إلى الغاية المرجوة من التفسير لا تشمل جميع الناس، وهو عمل يستطيعه الخاصة منهم فقط من العلماء، وحتى هذه الفئة يتعذر عليها الجمع بين قراءة الكتابين معا، ذلك أن العلوم الكونية متنوعة ومختلفة فإن تمكن العالم من مجال قد يغيب عنه أكثر المجالات، لذلك نرى أن هذا الجمع قد يصلح أكثر للمجمعات العلمية التي

تضم مختلف التخصصات لإخراج تفسير شامل متكامل يجمع بين القراءتين بما يتوافق مع حاجات العصر ومستواه المعرفي، لذلك لم يظهر هذا الجمع بصورة واضحة وكبيرة في تفسيره. أما القراءة الأولى -الوحي- فمطالب بها الجميع وهي في متناولهم كل حسب طاقته، مع السعي لاستحضار الأسس التي تقوم عليها، وقد أشار العلواني إلى كثير منها -وإن غاب عنه أهمّها-، ونرى أنّها هي القراءة المقصودة في سورة العلق.

ونقول أن طه جابر العلواني كان موفقاً في كثير من هذه الآراء التي عبر عنها، وإن كان لم يتكرها فقد جاء كثير منها مبثوثاً في كتب المتقدمين، منتشراً في طيات أقوال المتكلمين من رجالات الفقه وعلم الكلام خاصّة بين القرن الثاني والخامس للهجرة أين شاع الكلام وظهر القول بالرأي والدعوة إلى إعمال العقل في النقل على يد المعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية، لكن التوفيق إنما كان في التوليف بين شتات هذه الأفكار المبتوثة في أسفار تلك الحقبة، ثم الجمع بينها وبين مقتضيات عصرنا هذا ووضعها في نطاق وقائعه، وتنظيمها وبنائها في شكل أطروحة واحدة منظمة تحدد المفاهيم، وتقيم حجتها بالاستدلال والاستقراء، وتعللها بالمقبول عقلاً، والمسموع نقلاً، والمشاهد واقعاً لتبني أو على الأقل التأسيس لبناء، منهج في الفهم القرآني يحاول أن يتجاوز التّقل المحض، إلى الوعي بمقتضيات الواقع وقضاياه.



الفصل الثالث

في بيان توظيف محمد عزة دروزه
للمقاصد في فهم القرآن الكريم.

مَهْيَدٌ

في التّعريف بمحمّد عزّة دروزة.

٨:

محمد عزة بن عبد الهادي دروزة باحث ومفكر ومؤرخ وأديب ومناضل سوري الجنسية، ولد في الواحد والعشرين من حزيران (جوان) سنة 1887م بمحافظة نابلس شمالي الضفة الغربية بفلسطين المحتلة، لأسرة سورية الأصل قدمت إلى نابلس مطلع القرن الحادي عشر للهجرة من قرية كفرنجة التابعة للواء جبل عجلون التابع إداريا حينها لأراضي بلاد الشام (سوريا الكبرى أو الهلال الخصيب) العثمانية يومئذ، وهي المنطقة التي نعرفها اليوم بمدينة كفرنجة التابعة لمحافظة عجلون من دولة الأردن.

حصل محمد عزة على شهادة التعليم الابتدائي بنابلس سنة 1900م، ليلتحق بمدرسة الرشاد الإعدادية والتي تعرف اليوم بالفاطمية، لتحول الحالة المادية لأسرته بينه وبين إكمال مشواره التعليمي، فلجأ إلى التكوين العصامي حيث بدأ بتثقيف نفسه من خلال المطالعة التي أتاحت له الاطلاع على فروع متنوعة من المعرفة الإنسانية، فقد كان يقرأ في الكتب العربية والأجنبية، فقرأ لغوستاف لوبون، وهربرت سبنسر ومجموعة من أعلام الفكر الغربي، كما قرأ لمحمد عبده ورشيد رضا والرافعي وشكيب أرسلان، وقاسم أمين وغيرهم من رجال الحركة الأدبية والفكرية في العالم العربي حين ذاك، كما بدأ في سن مبكرة نشاطه الصحفي حيث نشرت له جريدة الحقيقة الصادرة في بيروت مجموعة من المقالات ذات المواضيع الأخلاقية والاجتماعية.

كان للإطار الزمني الذي ولد فيه محمد عزة دروزة دورا مهما في تشكيل مساره الفكري والتضالي، فقد ولد الرجل أواخر القرن التاسع عشر وأوروبا الاستعمارية تستعد لتقسيم تركيا الرجل المريض، بمنطقة الهلال الخصيب أو سوريا الكبرى (بلاد الشام التاريخية)، حيث بدأت حدود المنطقة تتغير بعد توقيع معاهدة سايكس بيكو سنة 1916م والتي كانت بمثابة الإعلان الفعلي عن نهاية العهد العثماني، وبداية عهد الانتداب الفرنسي البريطاني للمنطقة، فكان للتصاعد التدريجي لوتيرة الصراع العربي الغربي الذي بدأ يتزايد تدريجيا منذ وعد بلفور سنة 1917م، ثم إعلان قيام دولة الاحتلال سنة 1947م، وصولا إلى حرب 1967م، وما رافق كل ذلك من التغيرات والأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي شكلت الواقع العربي

والتي حدثنا عنها دروزة في مذكراته التي استمر في كتابتها حتى 1982م قبيل وفاته بقرابة السنتين¹؛ بالغ الأثر على مسار حياته وعلى شخصيته القومية والسياسية والفكرية. حيث شغل في مساره الحياتي المهني ومنذ 1906م وحتى 1937م، عددا من الوظائف الحكومية في مواقع مختلفة، فبعد أن كان خلال العهد العثماني موظفا في دائرة البرق والبريد بنابلس منذ 1906م حتى سنة 1914م أين عيّن مفتشا لمراكز البرق والبريد المدنية بسيما وبئر سبع، عاد إلى نابلس سنة 1918م بعد فرض الانتداب البريطاني على الأراضي الفلسطينية واستمر في الارتقاء في الوظائف الحكومية حتى تم تعيينه سنة 1921م سكرتير مجلس المديرية العامة بالأردن، لكنّه استقال في نفس السنة وتوجّه إلى سلك التعليم، فتولّى إدارة مدرسة النجاح الوطنية ما بين 1921م و1927م، ليُجعل من المدرسة "مركزا من مراكز الوطنية إلى جانب رسالتها التعليمية والتربوية، فكانت تلقّن طلابها حبّ العرب والعروبة وتشعل في قلوبهم جذور الوطنية، وكان يقيم في المدرسة محاضرة أسبوعية في الأخلاق والاجتماع يوجهها إلى طلاب الثانوية، وتحسّن في عهده نظام المدرسة وتطورت مناهجها وتخرّج على يده الكثير من شباب فلسطين الذين كان لهم الأثر البارز في تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية².

بعد ذلك تولّى منصب مدير الأوقاف ما بين 1927م و1937م، فأتاح له هذا التنقل بين الوظائف الحكومية والحركة بين المناطق السورية (سوريا الكبرى) خلال العهد العثماني وخلال سنوات مرحلة الانتداب؛ الاحتكاك أكثر بواقع الأمة ما زاد من حماسه القومي، أما على مستوى النضال القومي والسياسي فقد ارتبطت سيرته الذاتية بسيرة الحركة الوطنية والقومية والنضالية والوحدوية فكان من بين أعلامها الذين واكبوا الواقع السياسي للأمة العربية منذ بداية القرن العشرين، فشهد نهاية المرحلة العثمانية وما رافقها من الانحدار الاجتماعي والثقافي والحضاري وكان أحد أعلام الحركة القومية العربية في مواجهة مشروع التتريك حيث بدأ نشاطه السياسي عقب إعلان الدستور العثماني سنة 1908م بانخراطه في جمعية الاتحاد والترقي التي ما

¹ - ينظر: المذكرات، دروزة محمد عزة، ط1، 1993م، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 48/1 وما بعدها، وكذلك تفاصيل مضمون أجزاء المذكرات 37/1.

² - ينظر: بحوث ومقالات حول الحركة الثورية السورية: الشحود علي بن نايف، ط1، 2012م، د.د، د.م، نسخة المكتبة الشاملة، إصدار جمادى 1443هـ، ص 1834، والتفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، 36 وما بعدها.

لبث أن انسحب منها، ليؤسس بمدينة نابلس فرعاً لحزب الائتلاف والحرية المعارض للاتحاد والترقي، ثم أسس سنة 1911م مع بعض وجوه الفرع السابق الجمعية العلمية العربية بنابلس والتي كانت تسعى لافتتاح مدارس عربية لمواجهة التتريك، ثم شارك سنة 1912م في تأسيس حزب اللامركزية الإدارية بمصر، كما شارك في عدد من الجمعيات والأحزاب والحركات العربية التي كانت تنادي بالوحدة القومية واستعادة سوريا الكبرى والتي من بينها: حركة المطالب الاصلاحية 1912م، المؤتمر العربي الأول سنة 1913م، والجمعية الإسلامية المسيحية سنة 1917م.

وبعد تنفيذ بريطانيا وفرنسا لبنود معاهدة سايكس بيكو التي وقعتها سنة 1916م وقعت سوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي ووقعت كل من العراق والأردن وفلسطين تحت نير الانتداب البريطاني، وطفقت بريطانيا تمكن للاستيطان اليهودي في فلسطين تنفيذاً لوعده بلفور، فدخل دروزة مرحلة جديدة من الصراع لأجل الوحدة الوطنية السورية والقومية العربية فبدأ منذ 1919م محاولة تحقيق الوحدة الفلسطينية السورية من خلال التنسيق مع مجموعة من وجوه المنطقة وأعلام الحركة الوطنية والقومية، ثم ساهم في قيام المؤتمر الفلسطيني الأول سنة 1919م المعارض لمشروع التهويد¹، واستمر في مواجهة المخطط الاستعماري الفرنسي البريطاني فكان أحد المساهمين في الحركة الوطنية الثورية بفلسطين وسوريا ما دفع بالإنجليز إلى إقالته من عمله بإدارة الأوقاف سنة 1937م، أين غادر فلسطين إلى سوريا واستمر هناك في دعم المقاومة والمشاركة في النضال التحرري الفلسطيني السوري من داخل الأراضي السورية بين سنتي 1937م و1939م فحكم عليه بالسجن من قبل حكومتي الاستعمار الفرنسي والبريطاني فلجأ إلى تركيا أين بقي بها حتى 1945م، ثم عاد إلى دمشق عقب الحرب العالمية الثانية، ليستأنف النضال ضد المحتل حتى 1948م أين بدأت حالته الصحية بالتراجع فأصبح غير قادر على المساهمة الفعلية في الحركة الوطنية فصرف جلّ جهوده للكفاح الفكري منصرفاً إلى القراءة والتأليف².

¹ - ينظر: محمد عزة دروزة، <https://ar.m.wikipedia.org/wiki>، تاريخ الزيارة: 6 جوان 2023، 18:04.

² - ينظر: المذكرات، دروزة محمد عزة، 943/3، 9/4 باختصار، وينظر كذلك سيرة الرسول ﷺ، دروزة محمد عزة، ص: ب.

بالنسبة للنّاحية الفكرية فقد كان للظرفية الزمكانية أثر بارز على الجهد الفكري لمحمد عزة دروزة فقد حملته المرحلة الحرجة التي عايشها من تاريخ أمته على أن يتشبع بمقومات الهوية الوطنية والعربية ويتشبع بالتراث والثقافة والمبادئ العربية والإسلامية، فبذل جزءا كبيرا من وقته يكتب المقالات الاجتماعية والأخلاقية ويربي طلاب المدرسة التي كان يديرها ويساهم في تعزيز مناهجها التعليمية بما يتوافق مع مقومات وهوية الأمة، كما نلاحظ أثر تفاعله المستمر مع الأحداث المحلية والعالمية من خلال اهتمامه البالغ بالكتابة التاريخية، فكتب عن فلسطين الماضي والحاضر، وعن الإنسان العربي قديما وحديثا، وعن اليهود تاريخا وواقعا، كما كتب عن الحرب العالمية ومختلف القضايا الدولية وأثرها على النضال الفلسطيني والعربي، فكانت حياته حياة زاخرة ومثمرة عاشها عيشة المناضل السياسي والمجاهد الثوري والمصلح والمربي الاجتماعي والمفكر والمؤرخ الباحث عن واقع أفضل حتى وافته المنية في حيّ الروضة في دمشق في السادس والعشرين من تموز (جويلية) 1984م، تاركا وراءه ما يزيد عن خمسة وثلاثين كتابا مطبوعا، وثمانية كتب غير مطبوعة، وفيما يلي نذكر بعضا من مؤلفاته¹:

- كتاب مختصر تاريخي العرب والإسلام (في جزئين) سنة 1925م القاهرة.
- ترجمة عن الفرنسية لكتاب دروس في التربية سنة 1927م بغداد.
- كتاب دروس التاريخ العربي سنة 1932م القاهرة.
- كتاب دروس التاريخ المتوسط والحديث سنة 1932م بغداد.
- كتاب دروس التاريخ القديم سنة 1932م القاهرة.
- كتاب تركيا الحديثة سنة 1946م بيروت.
- كتاب عصر النبي وبيئته قبل الإسلام مقتبس من القرآن سنة 1946م دمشق.
- كتاب سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم (في جزئين) سنة 1948م القاهرة.
- كتاب اليهود والقرآن سنة 1949م دمشق.
- كتاب القرآن والمرأة سنة 1951م صيدا، ثم طبع طبعة ثانية موسّعة سنة 1967م صيدا.
- كتاب القرآن والضمان الاجتماعي سنة 1951م صيدا.

¹ - ينظر: التفسير الحديث، محمد عزة دروزة، ط3 (1429هـ/2008م)، دار الغرب الإسلامي، تونس، 28/10 وما بعدها.

- كتاب القرآن المجيد سنة 1952م صيدا، ثم جعله فيما بعد مقدمة في علوم القرآن لتفسيره.
- كتاب حول الحركة العربية الحديثة (في ستة أجزاء) سنة 1950م-1952م صيدا.
- كتاب الدستور القرآني في شؤون الحياة، دراسات وقواعد قرآنية في الشؤون السياسية والجهادية والتبشيرية والقضائية والمالية والاجتماعية والأسرية والاخلاقية، القاهرة، ثم طبع طبعة ثانية موسعة سنة 1967م.
- كتاب تاريخ بني إسرائيل من أسفارهم سنة 1958م القاهرة.
- كتاب تاريخ الجنس العربي في مختلف الأدوار والأقطار (من ثمانية أجزاء).
- كتاب مأساة فلسطين سنة 1960م دمشق.
- كتاب التفسير الحديث بين سنتي 1961م-1964م.
- كتاب الإسلام والاشتراكية سنة 1968م صيدا.
- كتاب الجذور القديمة لسلوك وأخلاق وأحداث بني إسرائيل واليهود واستطرد إلى ما نشب من صراع بينهم وبين العرب سنة 1969م دمشق.
- كتاب نشأة الحركة العربية الحديثة سنة 1972م صيدا.
- كتاب القرآن والمبشرون سنة 1972م دمشق.
- كتاب القرآن والملحدون سنة 1973م دمشق.
- في سبيل فلسطين والوحدة العربية، من وحي النكبة وفي سبيل معالجتها (الجزء الأول) 1973م صيدا.
- كتاب الجهاد في سبيل القرآن والحديث، سنة 1975م دمشق.
- كتاب مذكرات وتسجيلات محمد عزة دروزة 97 عاما في الحياة، سجل حافل بمسيرة الحركة العربية والقضية الفلسطينية، (في ست مجلدات) سنة 1993م بيروت.
- إضافة لهذه المكتبة الغنية بعناوينها، والواسعة في مدوّنتها التي تجاوزت خمسة وعشرون ألف صفحة، رحل محمد عزة دروزة عن الدنيا تاركا خلفه مئات الصفحات غير المنشورة منها ثلاثة مسودّات كتب في تاريخ العروبة والإسلام تحت راية العباسيين، وفي الأندلس، وفي جزيرة العرب، ورسالة نقدية لكتاب أنيس الصانع الموسوم بفلسطين والقومية العربية، وكتاب العدوان الاسرائيلي القديم والعدوان الصهيوني الحديث ومراحل الصّراع بين أهل البلاد والمعتدين ومصير

هذا الصّراع، بالإضافة إلى ثلاث مجموعات من المقالات الأولى بعنوان «في سبيل القضية الفلسطينية والوحدة العربية» مجموعة مقالات ورسائل في صدد الوحدة مع ترجمة مفصلة لها، والثانية مجموعة مقالات في صدد القضية الفلسطينية، والثالثة مجموعة مقالات في شؤون إسلاميّة متنوعة، ولا نغفل ذكر مسودّات مجموعة المحاضرات الأخلاقية والاجتماعية التي كان يلقيها في مدرسة النجاح وفي الأندية الفلسطينية، وكذلك مجموعة تعليقات على كتب كان قد قرأها.

نلاحظ في خضمّ هذا الثراء الموضوعي والتنوع بين المجال الأدبي والتاريخي والهويّاتي والدّيني والاجتماعي والأخلاقي الذي يتّسم به الأثر الفكري لمحمد عزة دروزة؛ الحضور الكثيف والملحّ للقرآن الكريم بكل الموضوعات التي يتناولها دروزة خاصّة موضوع السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، كما يمثل القرآن الكريم موضوعا مباشرا لعشرة عناوين من مجموع مؤلفات دروزة، وهو ما يفسّر سبب عناية دروزة بالواقع الإسلامي ودعوته للتّهوض به من خلال استنباط مقاصد القرآن الكريم وتفعيلها في واقع المسلمين، كونه عايش العديد من الأحداث التاريخية للأمة الإسلامية، ما جعل العلاقة وطيدة بين الظرفية التاريخية التي عايشها دروزة وبين الكتب التي ألفها في إطارها، خاصّة ظرفية الصراع مع الآخر المحتلّ ونهاية الدولة الإسلاميّة الرسميّة بسقوط الخلافة العثمانية، وما يقتضيه ذلك كلّ من ضرورة الاستنهاض الحضاري للأمة الإسلاميّة، استنادا إلى الإيمان الراسخ بالوشائج العميقة بين الإصلاح الدّيني والإصلاح الاجتماعي والسياسي والثّقافي وما يترتّب عن ذلك كلّ من نهضة حضارية وريادة عالميّة إنسانيّة تكرّس الغايات الساميّة للقرآن الكريم وتمثّل معانيه الجليّة الوجيّهة وتحقّق مقصد الرّبانيّة الكفيلة باستصلاح الجمع البشري والرقّي الإنساني بما من شأنه أن يجسّد معاني العمران والخيريّة من خلال آداء الأمة المكلفّة بتبليغ واجب الاستخلاف في الأرض، ومن هنا يأتي هذا الفصل ليتناول منهج التّفسير الحديث وأسس الوصول إلى البعد المقاصدي للقرآن الكريم عند محمد عزة دروزة.



الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ :

بيان مفهوم دروزة للمقاصد القرآنية

ومصطلحاته الدالة عليها.

المطلب الأول: مفهوم المقاصد القرآنية عند دروزة.

المطلب الثاني: مصطلحاته في التعبير عن المقاصد.

المبحث الأول: بيان مفهوم دروزة للمقاصد القرآنية ومصطلحاته الدالة عليها.

يمثل الوعي بالمصطلح وضبط حدوده ضيقا واتساعا وما إلى ذلك من القضايا المتعلقة بمسألة تحديد المفاهيم، أحد أهم القضايا المحورية المؤثرة على توجيه المسار التنظيري والفكري لدى الباحث، فالقدرة على ضبط ماهية المصطلح وحدوده تمنح الباحث القدرة على تسييج القضايا المتصلة بذات الموضوع وإدراك الروابط القائمة بينها وأهميتها، ووضوح المصطلح في ذهن الباحث من شأنه أن يسهل عليه قراءة الأفكار والآراء وفهمها، وتوحي الدقة في تحديده هو مؤشر على وضوح الصورة الذهنية التي تتشكل لدى الباحث حول الموضوع، لذا يصعب بمكان دراسة منجز فكري لعلم من الأعلام، دون توجه العناية أولا إلى بناء وعي بالمنظومة المصطلحية والمفاهيمية عند ذلك العلم عموما، وبما يتصل منها بموضوع ذلك المنجز خصوصا، خاصة عند اختلاف معاني المصطلحات عند ذلك العلم في كثير منه أو قليل مع المصطلحات والمفاهيم المعتادة عند غيره من الباحثين، والنّاظر في المصطلح المقاصدي عند محمد عزة دروزة من خلال تفسيره «التفسير الحديث»؛ يجد شيئا من هذا الاختلاف، فلقد ذكرنا آنفا أن تعريف مصطلح «المقاصد القرآنية» عند المعاصرين وإن اختلف في بعض الجزئيات الصغيرة من مفكر لآخر غير أن التعاريف جميعا مألوفة تخلص إلى مفهوم واحد؛ وهو الغايات التي أنزل القرآن من أجلها لتحقيق مصلحة العباد في الدارين، غير أنّ دروزة وإن اتفق في هذا الأصل إلا أنّه اختلف معهم في دائرة هذه المقاصد القرآنية وحدودها، ومن هنا تأتي ضرورة بيان مفهوم دروزة للمقاصد القرآنية ومصطلحاته الدالة عليها، كونه قدم نظرة جديدة تختلف في عدد من جوانبها مع ما قدّمه غيره من الباحثين، وهذه الاختلافات هي ما نحاول شرحه وتوضيحه في هذا المبحث.

المطلب الأول: مفهوم المقاصد القرآنية عند دروزة.

ذكرنا في المباحث السابقة من هذا البحث مفهوم المقاصد القرآنية عند بعض المعاصرين، وبينّا أنّ كثيرا منهم يجعلها في عدد محدّد من المقاصد تعود إليها كلّ الآيات القرآنية كما ذكر العلواني مثلا أنّ مقاصد القرآن ثلاثة «التوحيد والتزكية وال عمران» ومنهم من جعلها «التوحيد وتهذيب الأخلاق والأحكام» ومنهم من أوصلها لأكثر من ذلك، لكن محمد عزة دروزة مفهومه للمقاصد القرآنية يندرج ضمن محورين أساسيين الهدف منهما هو تحقيق هداية البشر؛ وهما مقصد توحيد الله ﷻ، وكلّ ما انطوى تحت مقصد الأخلاق والتوجيهات التي تكفل الصّلاح،

ويَتَّضح ذلك جليًّا من خلال استقراء كلامه في التفسير الحديث، لذلك فقد قسّم مضمون القرآن الكريم لقسمين؛ قسم يحوي المقاصد القرآنية أطلق عليه مصطلح « الأسس القرآنية »، وقسم يحوي الوسائل التدعيمية القرآنية، ونوضح فيما يلي محتويات كلّ قسم:

1- الأسس القرآنية:

هذا القسم هو أهمّ جزء في القرآن الكريم كونه محكما مقصودا لذاته لا يتغيّر ولا يقبل التأويل واختلاف الفهوم حوله، وقد بيّن في أحد المواضع ماهيّته ملّخصا إيّاه في محورين أساسيين يصّبان في مقصد هداية البشر، وهما توحيد الله ﷻ وتوجيه البشرية إلى مكارم الأخلاق والمبادئ التي تحقّق صلاح الإنسانية ويتّضح ذلك من خلال قوله: "... وهو متّسق مع حكمة بعثة الرّسل وهي هداية البشر وإخراجهم من الظّلمات إلى النّور والدّعوة التي دعوا إليها وهي الدّعوة إلى الله وحده وإلى مكارم الأخلاق والمبادئ التي يقوم عليها صلاح الإنسانية وسعادة النّاس في الدّارين، أمّا ما ظهر على أيدي الرّسل من معجزات وما صدر عنهم الوحي الرّباني من نذر وبشائر ووعد ووعيد وتذكير وتمثيل وقصص ومواعظ فأنته بسبيل تلك الحكمة وإعلائها وتجليّتها والإقناع بها والتّوجيه إليها كما يبدو واضحا وبديهيّا عند ذوي الألباب والرّؤى"¹.

ونلاحظ عدم ذكره للأحكام القرآنية في قسم الأسس منفردة، كونه يعتبرها تحصيلًا حاصلًا بانطوائها في هذين المحورين لأنّها من التّوجيهات التي تصلح حال النّاس في الدّارين وتحقّق وحدانية الله ﷻ، ويفهم هذا من خلال سياق كلامه عنها في كامل تفسيره، وكذلك عند حديثه عمّا تشمله هذه الأسس من المبادئ والأهداف والقواعد والتّوجيهات والتّلقينات والأحكام والتّشريعات والعظات مستمّرة المدى، وأطلق عليها لفظ الأسس -من الأساس- كونها ثابتة دائمة مطّردة صالحة لكلّ الأزمنة والأمكنة قادرة على استيعاب كلّ المتغيّرات، مؤكّدا على أنّها هي الجانب الأهمّ الذي يجب على كلّ مفسّر أن يسعى لتقصّيها والكشف عنها والبحث في خباياها واستنباط أسرارها، وجعل هذا القسم هو الحاوي لمقاصد القرآن الكريم الذي يمكنه من مواكبة كلّ التّغيّرات الزّمانية والمكانية، حيث قال: "إنّ محتويات القرآن نوعان متميّزان وهما الأسس والوسائل، وإنّ الجوهرية فيه هو الأسس لأنّها هي التي انطوت فيها أهداف التّنزيل القرآني والرّسالة النبوية من مبادئ وقواعد وشرائع وأحكام وتلقينات ... الكفيلة

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، ط1383هـ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 160/1.

بصلاح الإنسانية وطمأنينتها والتعاون الأخوي التام بينها أفرادا وجماعات ... أخلاقية واجتماعية وسياسية وحقوقية وسلوكية واقتصادية والنهي عن كل ما يناقض ذلك..¹، وتكمن أهمية هذه الأسس والمقاصد القرآنية بكونها هي التي ترشّح ... القرآن للخلود والشرعية القرآنية الإسلامية للعمومية والأبدية "²، فهي مستمرة المدى سارية المفعول مستوعبة لكل الظروف والمتغيرات.

فالشرائع والأحكام تؤدّي إلى المحور الثاني من محاور التنزيل وهو صلاح الإنسان وتحقيق فلاحه في الدارين، لذلك جعلها منظوية ضمنه، ويلاحظ تركيز دروزة على جانب الأخلاق بعد توحيد الله ﷻ من خلال استشهاده بالآيات القرآنية التي تدعم هذا التقسيم، فيقول أن الله ﷻ نوه للقسم الأول في الآيات (151-153) من سورة الأنعام والآيات (23-38) من سورة الإسراء، ومضمونها يتحدّث عن توحيد الله والأخلاق الفاضلة التي يجب أن تحكم علاقة الإنسان بنفسه وبأخيه الإنسان قائلا: "... هي مجموعات رائعة من المبادئ والأهداف التوحيدية والأخلاقية والاجتماعية والسلوكية"³.

2- قسم الوسائل التدعيمية:

أما قسم الوسائل فالمقصد منه هو تدعيم قسم الأسس القرآنية والتأكيد عليها ويشمل كل ما جاء في القرآن الكريم من باب التأييد والدعم والإقرار والتأكيد على المقاصد، ويبيّن دروزة ما يشمل هذا القسم بعد حديثه عن الأسس بقوله: "أما عدا ذلك مما احتواه القرآن من مواضيع مثل القصص والأمثال والوعد والوعيد والترهيب والترغيب والتنديد والجدل والحجاج والأخذ بالردّ والتذكير والبرهنة والإلزام ولفت النظر إلى نواميس الكون ومشاهد عظمة الله وقدرته ومخلوقاته الخفية والعلنية مثل الجن والإنس وإبليس والشيطان ومشاهد الرؤية فهي وسائل تدعيمية وتأبيدية إلى تلك الأسس والأهداف وبسبيلها "⁴، أي أنّ الآيات التي حوت هذه المواضيع ليست مقصودة لذاتها وإنما لغيرها وهو التأكيد على القسم الأول. ثمّ يبيّن العديد من التفاصيل المتعلقة بهذا القسم نجملها في النقاط التالية:

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 157/1.

² - المرجع نفسه: 144/3، ينظر كذلك: 398/2، 152/8.

³ - المرجع نفسه: 160/1.

⁴ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 157/1.

وأوضحها دلالة آية آل عمران السابعة ... وعلى خصوصية الآية من حيث المناسبة فإنها جاءت بأسلوب تقريرى عام لتكون شاملة الحكم والمدى، بحيث يصح أن يستلهم منها بقوة أن القرآن قسمان متميزان أحدهما محكم أساسي ثابت لا يحتمل تأويلا ولا تنوعا ولا وجوها افتراضية وتقريبية، وثانيهما متشابهة بسبيل التقريب والتّمثيل والإلزام والبرهنة ويحتمل التأويل والتنوع والوجوه الافتراضية¹.

وقال في موضع آخر في سياق حديثه عن محتويات قسم الوسائل واصفا إيّاه بالمتشابهات: "والمتممّن في هذا النوع من الآيات يجد أنّها تهدف إلى تدعيم ما احتواه القرآن من المبادئ والتّلقينات والعقائد والأحكام والتّشريعات والتّعاليم والوصايا أو بكلمة أخرى إلى تدعيم المحكمات القرآنية، وبذلك يظهر له حكمة التّنزيل في جعل آيات القرآن نوعين نوعا محكما وآخر داعما، أو نوعا أسسا ونوعا وسائل²."

فعند تفسيره للفظي «المحكمات» و«المتشابهات» في الآية السابقة بيّن أنّ المقصد بالمحكمات هو الآيات التي لا يختلف في فهمها ولا تحتمل تعدّد المعاني أي محكمة من حيث الفهم والمعنى، وفي هذا الفهم اتّساق مع أهداف القرآن ومقاصده الواضحة والثّابتة، فكلّ آية تحوي مقصدا أو مبدأ أو حكما أو وصية ثابتة لا يطرأ عليها تغيير أو اختلاف في فهمها مهما تغيّرت الظروف والأزمنة والأمكنة وتمنح القرآن صفة الخلود والأبدية، لصلاحها لكلّ العصور واستيعابها لكلّ المتغيّرات لذلك ضمّنها قسم الأسس القرآنية.

أمّا المتشابهات الآيات القرآنية التي قد يختلف في فهمها ويشتهب في معناها فتحتمل التأويل وهي كلّ "... الآيات التي فيها تشبيه وتمثيل وترغيب وترهيب ووعظ وتذكير وتنبيه وتنويه وتأنيب وحجاج ثمّ الآيات التي فيها صفات الله ﷻ وروحه وأعضاؤه وحركاته وكلامه والملائكة والجنّ وإبليس والشّياطين والمعجزات وخلق الأكوان ومشاهدها ونواميسها ومشاهد الحياة الأخروية، فالآيات التي فيها ذلك مختلفة في أساليبها وألفاظها وصورها ويمكن أن تتحمّل وجوها عديدة أو أن يتشابه فهمها على الأذهان، أو يعجز العقل البشري بعامة أو عقول بعض الناس عن

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 1/159.

² - المرجع نفسه: 7/117.

غنى عن الدّخول في نقاشات عقائدية وعلمية لا طائل من الخوض فيها سوى صرف الناس عن مقاصد التّنزيل الحكيم.

وتعقيباً على أوّل مستند اتّكأ عليه دروزة للتأكيد على حجّية هذا التّقسيم؛ وهو تفسيره للمحكم والمتشابه في آية آل عمران فعلى الرّغم من معقولية التّقسيم من النّاحية النّظرية غير أنّه مكتنف بالكثير من الضّبابية من حيث الأدلّة، فهو قد استدلّ بتفسير المتقدّمين لمصطلحي «المحكم والمتشابه» كقوله: "ولسنا منفردين في هذا التّخريج فقد سبق إليه كثير من أعلام العلماء والمفسّرين على تنوّع أقوالهم واختلاف مدى السّعة والضّيق فيها وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنه في صدد الآية أنّ المحكم هو ناسخ القرآن وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به وأنّ المتشابه هو منسوخ القرآن ومؤخّره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به"¹، وهذا ما يزيد الأمر تعقيداً من حيث الاستدلال لعدّة أسباب أهمّها مسألتين؛ أولاً الاختلاف بين المتقدّمين في تعيين الآيات المتشابهات، فما اعتبره البعض محكماً اعتبره البعض الآخر متشابهاً، ومثال ذلك الآيات المنسوخة الّتي اختلف فيها اختلافاً بيّناً بين ناف ومثبت، فما يتمّ تصنيفه على أنّه آية منسوخة هي من قسم الوسائل عند دروزة وغيره فهي عند بعض المتقدّمين وكثير من المتأخّرين آية غير منسوخة وتحمل مقصداً من مقاصد القرآن كما أشرنا في مطلب الوصيّة مثلاً، وثانيهما الاختلاف في مفهوم لفظي «المحكم والمتشابه» بين المتقدّمين والمعاصرين فالأوائل فهموا المحكم ما كان من الآيات واضح الدّلالة لا التباس فيها ولا تصريف ولا تحريف عما وضعنا عليه والمتشابه ما كان فيه اشتباه في الدّلالة وأمكن تصريفها أو تأويلها أو تحريف معناها² ومنهم من قال المتشابهات في التّلاوة المختلفات في المعاني³، أما عند بعض المعاصرين فقد فسّرتا تفسيراً آخر مما يدفع الباحث إلى إعادة النّظر في مفهومهما ومراجعة المفهوم التّراثي، فذهب بعضهم إلى أنّ المقصد من التّشابه ليس داخل الآيات القرآنية أو احتمالية فهم الآية بأكثر من معنى لأنّ الله تعالى لا ينزل آيات ثمّ يقول أنّ في اتّباعهن زيغ، وكلّ آيات الكتاب هو محكمة مصداقاً لقوله تعالى **ثُمَّ كَفَّ كُفُّهُمْ** **عَنِ هُودٍ** **أَنَّهُ** **كَفَرَ** **بِهِ** **وَأَنَّمَا** **التَّشَابَهُ** **هُوَ** **تَشَابَهُ** **فِي** **مَعَانِي**

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 159/1-160.

2 - تفسیر ابن کثیر: 7/2.

³ - تفسیر الطبری: 192/5.

وبناء على ما سبق فالآية مختلف في فهمها وتفسيرها بين المتقدمين والمعاصرين، فضلا عن الاختلاف في تحديد المتشابه بين المتقدمين وفق فهمهم، وعليه فالاستناد إليها من قبل دروزة للتأكيد على صحة تقسيمه هو استناد غير دقيق.

2- سياق ورود كلا القسمين: وكذلك يرى أنّ هذا التقسيم مستلهم من أسلوب القرآن الكريم وروحه بعد إمعان النظر في آياته حيث لاحظ أنّ كلّ ما تعلّق بالوسائل التّدعيمية كالقصّة أو المثل أو الموعظة أو ما جاء بأسلوب التّنديد والإنذار تذكيرا بالحياة الآخوية ومشاهدها أو التّنويه إلى ملكوت الله وعظمته والدّعوة إلى التّفكر فيه وغيرها من الأساليب القرآنية التي ترد كلّها بعد تقرير أسس ومقاصد القرآن الكريم أو شيء منها؛ دعوة إليها أو تثبيتا للنبي ﷺ وصحابته رضي الله عنهم، لهما، لهذا نجد هذه الأسس تظلّ محكمة ثابتة في كلّ آيات القرآن الكريم رغم اختلاف فئات النّاس والعقول والظّروف، بينما ما جاء من باب الوسائل والتّدعيمات فإنّ أسلوبه يختلف ويتنوّع حسب اختلاف المواقف وتنوّعها، وملاحظة هذا الفرق البين من شأنه أن يكون مقياسا وضابطا للتّفريق بين القسمين بل ومن شأنه دفع ما يتوهمه الناظر في القرآن من إشكالات قرآنية في الأسلوب والمدى والتّعبير أيضا، وهذا من جميل مميّزات الأسلوب القرآني وخصوصياته بالنسبة لسائر الكتب المنزلة¹.

فاعتبر أنّ السّياق القرآني من الأدلّة المؤكّدة على هذا التقسيم من حيث ورود آية محكمة تحوي مقصدا معينا ثمّ تليها الآيات التي تبرهن على ذلك المقصد وتؤيّد، وهو طبعا دليل ممكن أن يستأنس به، ولكنّه لا يعمّم على كامل السّياق القرآني لسبب وجيه وهو الاختلاف في مفهوم المحكم والمتشابه، فما أدرجه دروزة ضمن المحكم والمقاصد أدرجه غيره ضمن الوسائل والمتغيّرات، وعليه السّياق الذي يستند إليه غير متفق عليه ابتداء كما سنبين في قادم المطلب.

3- مضمون الآيات: اعتبر دروزة أنّ ملاحظة الفرق بين مضمون الآيات في كلا القسمين هو تأكيد على حجّيته، ذلك أنّ الآيات التي حوت الوسائل جلّها لها صلة ببيئة النّبي ﷺ وعصره فتّمت مخاطبة النّاس بما عهدوه وألفوه*، ولهذا فالكثير منها قد يتغيّر مع تغيّر البيئة، وأما ما اتّصل بالأسس والمقاصد القرآنية فهو ثابت محكم مستمرّ المدى يصلح لكلّ زمان ومكان

¹ - ينظر: التفسير الحديث، دروزة محمد عزة، 1/158-159.

* - سنتطرق إلى هذه المسألة في المبحث الثالث.

مستوعبا لكلّ المستجدّات، لهذا عرف المتشابهات -أي ما انطوى على الوسائل- بأنّها " الآيات التي تتحمّل وجوها عديدة للتأويل أو التي يتشابه فهمها وتأويلها على الأذهان بسبب تنوّعها وتنوّع سبكها ومقامها وألفاظها"¹، وحكمة الله ﷻ اقتضت هذا التنوع في رأيه ﷻ مراعاة لبيئة نزول القرآن والظروف السائدة حينها حتّى يكون التأثير في السامعين أبلغ².

لذا فهو يرى أنّ الحكمة القرآنية جرت " على ترك تعيين الأشكال في الأعم الأغلب لظروف الأشخاص من الأزمنة والأمكنة ... ولكن المبدأ القرآني يظلّ قائما ويكون هو الحكم ... وفي هذا ما فيه من القوّة والرّوعة ومرشّحات الخلود"³ وقد ذكر هذا الكلام في سياق حديثه عن مقصد الصيام، حيث رأى أنّ القرآن لما ذكر السّفر والمرض لم يستغرق في ذكر تفاصيل هذا السّفر والمرض لأنّها أمور تتغيّر بتغيّر الأزمنة فتركها موكلة للإنسان كونه أدري بظروفه تماشيا مع المبدأ القرآني وهو دفع المشقّة حيثما وجدت.

كما يستند إلى مضمون الآيات المدنية والمكيّة وتوقيت النزول فيقول: " والمعقول والواقع أنّ الآيات والسّور القرآنية التي نزلت قبل غيرها قد احتوت في الأكثر أسس الدّعوة ومبادئها وأهدافها واقتصرت أو كادت تقتصر على التّبشير بها وإنذار الدّين لا يستجيبون إليها ولم تتوسّع في الوسائل كما ترى في سور الفاتحة والأعلى والشمس والليل والعصر والإخلاص والتّكاثر والتّين والقارعة، ممّا يؤيّد أنّ الأهداف والأسس هي المقصودة الجوهرية في القرآن أولا"⁴، ويرى أنّ السّور الأولى نزولا قد خلت في غالبها أو كادت تخلو من العنف لأنّ أهداف الدّعوة ومبادئها عرضت بداية دون جدال ولا شدة، " ثمّ أخذت الفصول التّالية لها تحتوي إلى جانب تقرير المبادئ والأهداف والتّوسع فيها حملات عنيفة على الجاحدين والكافرين والصّادين وحكاية مواقفهم وإنكارهم لصحة الوحي القرآني كما أخذت تتوسع في الوسائل التدعيمية من قصص وأمثال ووصف نواميس ومشاهد وذكر غيبيات إيمانية ..، لأنّ الجحود والجدل والإنكار والشك والاستغراب والأذى والصد والتّحدي والتّحريض إنّما وقع بعد عرض الدّعوة وتقرير الأهداف، ولأنّ مواقف الجاحدين والمفكّرين والشاكين والمستغربين والمتردددين والصّادين

¹ - التفسير الحديث: المرجع السابق، 116/7.

² - ينظر: التفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة من خلال تفسيره، خيراني إيمان، ص99.

³ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 308/6-309.

⁴ - المرجع نفسه: 161/1.

سور احتوت العديد من الوسائل التي أشار إليها كالوعد والوعيد والنواميس الكونية والقصص وغيرها فسورة القلم مثلا ترتيبها الثاني تليها المزمّل ثمّ المدثر وكلها سور حوت الكثير من الوسائل القرآنية كذلك النجم والبروج وغيرها، ثمّ إن مسألة ترتيب النّزول مختلف فيها كثيرا خاصّة في مسألة أجزاء السّورة، لأنّه يحدث أن ينزل جزء من السّورة ثمّ يتوسطه نزول جزء من سورة أخرى وهذا غالب القرآن¹، فلو كانت السّور القرآنية كلها أنزلت جملة واحدة لسلمنا له بهذا الاستناد، أما وإن السّور تنزل على دفعات تتوسطها أجزاء من سور أخرى فهذا ما يجعل هذا الاستشهاد من باب الاستئناس فقط بحكم عدد من السّور القرآنية القصار وبعض من الطوال نزلت دفعة واحدة حسب الروايات².

ج- دواعي التأكيد على هذا التقسيم:

نلاحظ في كلّ ثنايا تفسيره تأكيده على هذا التقسيم ولفت الانتباه إليه وذلك تفاديا لما وقع في كثير من كتب التفسير حيث استغرقوا في التفصيل في الوسائل بدل المقاصد وهو ما أدّى إلى انقطاع الصّلة بين الشّباب المعاصر وبين كتابهم فيقول مبيّنا سبب رغبته في تأليفه للتفسير: "... انبثقت فينا فكرة كتابة تفسير شامل ... نظهر فيه حكمة التّنزيل ومبادئ القرآن ومتنولاته عامّة بأسلوب وترتيب حديثين، متجاوبين مع الرّغبة الشّديدة الملموسة عند كثير من شبابنا الدّين يتدّمرون من الأسلوب التّقليدي ويعرضون عنه، مما أدّى إلى انبثاق الصّلة بينهم وبين كتاب دينهم المقدّس ..."³.

وهو يرى أن هذه التّفريعات الكثيرة والنّقاشات حول وسائل القرآن تحول بين المتدبّر وبين إدراكه لمقاصد القرآن ومما قاله في هذا الصّدّد: "ومع أنّ الواجب يقضي بالاهتمام للمحكمات فإنّ جلّ المفسّرين المطوّلين قديما وحديثا بل كلّهم اهتمّوا لما عداها من الفصول الوسائلية والتّدعيمية أكثر من اهتمامهم للفصول المحكّمة حتّى انعكست الآية أو كادت، وصارت هذه

25- القدر، 26- الشّمس، 27- البروج، 28- التّين، 29- قريش، 30- القارعة، 31- القيامة، 32- الهزّة، 33 - المرسلات، 34- ق، 35- البلد، 36- الطّارق.

¹ - ينظر: الإتيقان في علوم القرآن، السيوطي، 136/1.

² - من القصار الفاتحة والإخلاص والكوثر والمسد والبيئة والنصر، ومن الطوال كالمرسلات والصف والأنعام، ينظر: الإتيقان في علوم القرآن، السيوطي، 136/1.

³ - التفسير الحديث: محمد عزة دروزة، 5/1.

الفصول جوهرية فأدّى ذلك إلى الإشكالات والمناقضات وتشويش الأذهان وتعريض القرآن للنقاش والتضارب وإخراجه عن قدسيّته وغايته وهي الهداية والدعوة والموعظة والتشريع وقلبه إلى كتاب تاريخ وفن ونظريات تتحمّل الأخذ والردّ والنقض والمعارضة على غير طائل ولا ضرورة، بل لم يقف الأمر عند هذا، فهناك من صرف كثيرا من الآيات عن مفهومها الواضح ودلالاتها البيّنة إلى ما يشبه الألغاز والمعميات بل الهذيان ويتجاوز غاية القرآن بالهدى والموعظة وصلاحي البشرية تأثرا بالنزعة الصّوفية، وهناك من فعل مثل ذلك وحمل الآيات غير ما تحتمله واستخرج ما زعم أنّه باطنها تأثرا بالأهواء وتأيدا لها...¹.

فمن خلال كلامه يتبيّن أنّ أكبر داع لهذا التقسيم هو خلوّ كتب التفسير من كثرة التفرّيعات في مسائل لم تقصد لذاتها وجاءت بأسلوب توافّق مع بيئة التّنزيل ومستوى إدراكهم، والتركيز بدل ذلك في تدبّر وفهم وتفسير وتطبيق الأسس المقصودة لذاتها والمطرّدة لكلّ الأزمنة.

د- أثر العناية بهذا التقسيم أثناء التدبّر:

انطلاقا مما ذكرنا في النقطة الآنفه يتّضح لنا أنّ تأكيده على أهميّة مراعاة هذا التقسيم أثناء النّظر في كتاب الله ﷻ هو ما يحقّق الغاية من التدبّر، ويحول دون صرف القارئ عن مقاصد التّنزيل، لهذا انتقد الكثير من تفاسير المتقدّمين، وأثر ذلك يتجلّى في تقديم تفسير معاصر يواكب مستجدّات العصر ويستجيب لتطلّعات المسلم ويحيب على تساؤلاته ويقوّي علاقته بالقرآن الكريم، كما يرجع دروزة سبب الانحلال الأخلاقي والاجتماعي والثّقافي الذي يعاني منه شباب اليوم إلى الزّهد في الإقبال على دراسة التراث الدّيني الإسلامي لعدم وجود شرح مؤثر نافذ بعيد عن المشوّشات التي تحول دون إدراك المقاصد وتطبيقها فقال: "إنّ الحاجة إلى ذلك تشتدّ يوما بعد يوم بنسبة ازدياد ما يتعرّض له شبابنا وناشئتنا من تيّارات جارفة عاصفة من الإلحاد والتحلّل من مختلف القيم والروابط الأخلاقية والاجتماعية، والتقليد الأعمى لكلّ تافه سخيف مخل بالدين والخلق والمروءة، والإقبال على قراءة المجلات والروايات الماجنة الخليعة التافهة والانصراف عن قراءة الآثار الجادّة الإسلامية والعلمية والقومية، التي بها وحدها يضمن المرء لنفسه الكرامة والمعرفة والنّفع بحيث صار الواجب يقضي تنبيههم إلى ما هم معرضون له من هذه التيّارات وإنقاذهم من نتائجها الرهيبة بشرح تراثهم الدّيني والقومي والخلقي

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، هامش 7/1-8.

والاجتماعي العظيم الرائع شرحاً مؤثراً نافذاً، والإهابة بهم إلى الاستمسك بجبل الله والتزوّد بما في كتابه وسنة رسوله من قواعد ومبادئ وتلقينات من شأنها أن تعصمهم من الزلل وتهديهم إلى أقوم السبل في شؤون الدين والدنيا¹.

ومن خلال ما تمّ عرضه في هذا المطلب يتّضح لنا مفهوم دروزة للمقاصد من خلال تقسيمه لمحتوى القرآن الكريم إلى قسمين؛ قسم الوسائل وقسم الأسس، وبالرغم من الأدلة التي حشدها دروزة للتأكيد على حجّة هذا التقسيم من القرآن فقد رأينا أنّ فيها الكثير من الضبابية من الناحية التطبيقية.

وهذا التقسيم من الناحية النظرية هو مقبول جدّاً بل قد دعا إليه أكثر من واحد من المعاصرين، كالرّيسوني والعلواني لكن الاختلاف بينهم وبين دروزة في مضمون كلّ قسم، لأنّ دروزة جعل قسم الوسائل أوسع بكثير من سابقه، وسيتبيّن لنا من خلال الجانب التطبيقي مدى صحّة رأيه والتزامه به أثناء تفسيره للآيات الحاوية لكلا القسمين.

¹ - المرجع نفسه، هامش 5/1، والتفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، ص37.

المطلب الثاني: مصطلحاته في التعبير عن المقاصد.

بعد استقراء التفسير الحديث لمحمد عزة دروزة* نلاحظ عدم اقتصره على توظيف لفظ المقاصد في تفسيره بل قلما يستخدمه بهذا اللفظ وإن قصده في كامل تفسيره، وقد وظّف العديد من المصطلحات التي تصبّ في المعنى ذاته بالنسبة له، أي المقصد والأساس القرآني الثابت المحكم المنطبق على كلّ الأزمنة والمستوعب لكلّ المتغيّرات، فدروزة لا يعتمد على التقسيم الأصولي للمقاصد من حيث النوعية (مقاصد عامّة، مقاصد خاصّة، مقاصد جزئية)، ولا يرتّبها من حيث الأهميّة والأولوية، وإنّما أشار باقتضاب إلى أنّ كلّ المقاصد القرآنية الغاية منها الهداية عن طريق التوحيد وتهذيب الأخلاق، ويدرج جميع مقاصد القرآن الكريم ضمنهما حتّى ما تعلق منها بالأحكام الشرعية ومن أبرز هذه المصطلحات الآتي:

1- المبدأ القرآني:

من أكثر وأبرز الألفاظ المرادفة لمعنى المقاصد عند دروزة لفظ « المبدأ القرآني أو المبادئ القرآنية» * وقد جرى ذكره في الكثير من المواضيع في تفسيره مرادفاً للمقصد القرآني من بينها:

أ- اعتباره لجميع الآيات التي تحوي إشارات علمية كالحديث عن مشاهد الكون وقدرة الله ﷻ فيما خلق؛ هي من قسم الوسائل التدعيمية التي قصد منها تدعيم أعظم مبدأ في القرآن الكريم وهو توحيد الله ﷻ من خلال ضرب الأمثلة على قدرته العظيمة التي تتجلى في عظمة خلقه على قدرته ودقّة صنيعه، ومّا قاله دروزة في هذا الصدد: " إنّ مشاهد الكون ونواميسه في القرآن من قسم الوسائل التدعيمية لمبادئ الدّعوة وبخاصّة لحقيقة عظمة الله ووحدته وقدرته الشّاملة ... إنّ هذه الوسائل تكون أقوى على تحقيق غايتها حين يكون موضوعها ممّا يعرفه السّامعون ... فالمبتدأ أنّ حكمة الله اقتضت أن يذكر ذلك بصورة موجزة لما فيه من تماثل مع ما يعرفه السّامعون لتدعيم المبدأ القرآني المحكم، وهو وجود واجب الوجود وشمول قدرته وربوبيته وكونه الدّي خلق الكون، والدّي يسير بتدبيره ونواميسه التي أودعها فيه " ¹.

* - قمت بهذا الاستقراء سابقاً ودونت نتائجه في أطروحة الماجستير، ينظر: التفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، ص 100-105.

* - لفظ المبدأ القرآني ورد أكثر من 640 مرة، والمبادئ القرآنية ورد أكثر من 750 مرة في تفسيره.

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 249/2.

ب- تأكيده على مقصد اليسر ورفع الحرج على المؤمنين عن حديثه عن آية الصيام فعبر عنه بالمبدأ القرآني بقوله: "والذي يتبادر لنا من روح الجملة القرآنية ومن الأحاديث النبوية أنّ الرخصة بالإفطار للمسافر والمريض الموقت ويدخل في ذلك الحبالى والمرضعات والنفساء إنما هي بسبب الجهد والمشقة تماشيا مع المبدأ القرآني الذي يقرر أنّ الله لا يكلف نفسا إلّا وسعها وأنّ الله يريد بالناس اليسر لا العسر... ولقد جاء النص القرآني مطلقا ممّا ينطوي فيه حكمة بالغة متمشية مع الحكمة القرآنية العامة التي جرت على ترك تعيين الأشكال في الأعم الأغلب لظروف الأشخاص من الأزمنة والأمكنة... ولكنّ المبدأ القرآني يظلّ قائما ويكون هو الحكم في هذه المسائل كما هو في أمثالها وفي هذا ما فيه من القوة والرّوعة ومرشحات الخلود"¹.

ج- حديثه عن مقصد البرّ بغير المسلمين إلّا حالة الاعتداء ورفضه لنسخ آية السيّف لآيات البرّ بهم: "... وهذا دليل قرآني على عدم نسخ الآية للآيات الأخرى فضلا عن كون ذلك غير متّسق مع المبادئ القرآنية العامة... وفي الجملة تفسير لمقصدها... وفي الجملة والحالة هذه تأكيد على المبادئ القرآنية العامة التي تبّهنا عليها بدلا من كونها تنقضها وتنسخها!"²، وقال في موضع آخر: "وينسجم هذا مع المبدأ القرآني المقرّر مكرّرا من كون حروب المسلمين هي حروب دفاع ومقابلة بمقدار الضّرورة التي تكفل سلامة المسلمين وحرية الدين"³.

د- "ومحتوى الآيتين الثانية والثالثة متّسق مع المبادئ القرآنية من عدم تحميل المسلم ما لا طاقة له به وعذره وعدم مسؤوليته وإثمّه فيما لا حيلة له فيه ولا حول له عليه"⁴.

2- الهدف القرآني:

كثيرا ما يوظّف دروزة لفظ «الهدف القرآني» أو «أهداف الآيات» ومشتقاتهما ليعبرّ بهم عن المقاصد القرآنية* ومن أمثلة ذلك:

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 308/6-309.

² - المرجع نفسه: 432/9، 329/6، 58/1، 60/1.. إلخ

³ - المرجع نفسه: 81/7، ينظر كذلك: 410/1، 423/1، 515/1، 111/2، 192/3، 524/3، 352/4، 416/5، 189/7، 205/7، 12/8، 153/8، 302/8، 541/8، 13/9، 30/9، 209/9، ... إلخ.

⁴ - المرجع نفسه: 220/8، 13/9.

* - مصطلح الهدف القرآني ورد أكثر من 650 مرة ووردها بصيغة الجمع أكثر.

أ- "وهكذا يتّسق الأسلوب والهدف القرآني في هذه القصّة اتّساقهما في القصص القرآنية عامّة ... ولسنا نرى كبير طائل في تحقيق ماهية الحادث لذاته لأنّه خارج عن نطاق الهدف القرآني"¹.

ب- وفي تعليقه عمّا أورده المفسّرون في وصف إبليس وأنّه من الجنّ قال: "... وليس في إيرادها طائل ولا ضرورة، وأكثرها أدخل في نطاق الخيال والخرافة، والواجب في هذا الأمر هو الوقوف عند ما وقف عنده القرآن دون تزيّد ولا تخمين، لأنّه من الحقائق الإيمانية المعيّنة، مع ملاحظة الهدف القرآني الذي نبّهنا عليه في المناسبات السابقة وبخاصّة في سياق تفسير سورة (ص)"².

وفي كلّ القصص القرآنية ينهى عن الاستغراق في البحث عن تفاصيلها ويحثّ على البحث عن الهدف والمقصد منها كقوله: "... وما قلناه آنفا ينسحب على هذا، فالقصّة وحواشيها إنّما جاءت في معرض العظة وليس من طائل في التوسّع ولا ضرورة. ولا يتّصل بجوهر الهدف القرآني، والأولى أن يوقف منها عند ما وقف القرآن والإيمان به مع ملاحظة الهدف الذي استهدفه منها"³، وكذلك عند تعليقه على سورة الفيل بيّن المقصد من ورود القصّة هو الوعظ والتذكير منتقدا إصراف بعض المفسّرين في وصف القصّة وسردها، فقال: "ولسنا نرى كبير طائل في تحقيق ماهية الحادث لذاته لأنّه خارج عن نطاق الهدف القرآني"⁴.

ج- وفي سياق انتقاده لبعض كتب التفسير قال: "وفي ذلك ما هو واضح من أسباب التشويش على أهداف القرآن وصرف الذّهن عن مراميه، وجعل كتب التفسير معرضا لكثير من المفارقات والمبالغات والمنتحلات والمدسوسات"⁵.

د- "... وبعبارة أخرى أنّ المقصد أو الهدف المتوخّى من الأمر بالتّقوى والحثّ عليها هو إصلاح الإنسان وتوجيه المسلم إلى كلّ ما فيه الخير..."⁶.

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 43/2.

² - المرجع نفسه: 77/5.

³ - المرجع نفسه: 353/2.

⁴ - المرجع نفسه: 63/1.

⁵ - المرجع نفسه: 230/1.

⁶ - المرجع نفسه: 346/1، 157/1، 177/1، 184/1، 190/1، 194/1، 197/1، 394/1، 43/2، 192/2،

230/2، 303/2، 350/2، 524/3، 202/4، 349/4، 73/5، 167/5، 93/6، 299/6، 381/9، ... إلخ

ورعايتها وعدم الجنف عليها وضررها مما فيه دلالة على ما أعارته حكمة التنزيل للحياة الزوجية ولحقوق الزوجة من عناية عظيمة، وما هدفت إليه من تركيز العلاقة الزوجية على أساس الحق والتراضي والوفاق والإصلاح¹.

هـ- "... وفي صدد ما جاء ... عن الحفظة الذين يرسلهم الله على عباده ورسل الله الذين يتوفون عباده حينما تنتهي آجالهم نقول إن ذلك من الأمور المتصلة بالملائكة وخدامتهم لله تعالى ومن الأسرار الإلهية الغيبية التي يجب الإيمان بها لأنها ذكرت بصراحة وقطعية في القرآن ... فلا طائل في التخمين والتزويد بسبيل استشفاف الماهيات على ما شرحناه في المناسبات السابقة وبخاصة في سورة المدثر. ويكفي استشفاف الحكمة من ذكر ما ورد في الآية ومطلعها يلهم إن القصد مما جاء فيها من ذلك هو تقرير كون الله تعالى هو المتصرف المطلق في عباده فيكون ذلك من تلك الحكمة"².

و- "... ولقد جاء النص القرآني مطلقا مما ينطوي فيه حكمة بالغة متمشية مع الحكمة القرآنية العامة التي جرت على ترك تعيين الأشكال في الأعم الأغلب لظروف الأشخاص من الأزمنة والأمكنة، والعبرة قائمة اليوم بالنسبة للسفر في تبدل وسائط النقل ووسائل الأسفار ..."³.

4- التلقين القرآني:

يستخدم كذلك عبارة التلقين القرآني المستمر المدى أو التلقينات القرآنية⁴ ليبين أنه من المقاصد الثابتة في كل زمان ومكان، من أمثلة ذلك:

أ- "... حيث يبدو في كل هذا تلقين جليل مستمر المدى ومبدأ من مبادئ القرآن المحكمة يلمح فيهما في الوقت نفسه عدم إقرار الفروق الاجتماعية كظاهرة واجبة الرعاية في المجتمع الإسلامي ..."⁵.

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 413/6، 525/5،

² - المرجع نفسه: 103/4.

³ - المرجع نفسه: 308/6، 236/5، 303/1، 397/1، 447/1، 145/2، 162/2، 191/2، 326/2، 410/2،

233/3، 464/3، 378/3، 197/4، 344/5، 444/5، 476/5، 119/7، 207/7، 17/8، 45-44/9 ... إلخ

⁴ - وقد ورد لفظ التلقين القرآني في التفسير الحديث أكثر من 440 مرة وبصيغة الجمع أكثر من 120 مرة.

⁵ - التفسير الحديث: المرجع السابق، 66/5.

- ب- وعند تفسيره للآية 58 من سورة المجادلة ذكر ثمانية مقاصد لها سماها تلقينات بقوله "... ومع خصوصية الآيات فأثما تحتوي تلقينات وتأديبات اجتماعية عامة وعظات بليغة مستمرة المدى: بوجوب مراقبة الله والإيقان بأنه شاهد على كل شيء ..."¹.
- ج- "... وإنذار المتّصف بهذه الأخلاق بسخط الله ويغضبه بالإضافة إلى وصف الكفار بها في المشهد الأخروي وإعلان استحقاقهم النار بسببها. وفي ذلك تلقين مستمر المدى للسامعين عامة وللمسلمين خاصة"².
- د- "وفي جملة إلا من شهد بالحق ... تلقين قرآني مستمر المدى بوجوب التزام الحق والشهادة به عن علم ويقين وتنويه بمن يكونون كذلك ..."³.
- هـ- "... وفي هذه الآية تلقين جليل وعظة اجتماعية مستمرة المدى، فأثما مجتمع أراد أن يحتفظ بأسباب القوة والعزة والحياة المطمئنة والرزق الميسور عليه أن يلتزم حدود الله في الإخلاص له والعدل والإحسان وسائر الأعمال الصالحة ..."⁴.
- و- "... ومهما يكن قصد الآية، فإنها قد احتوت تنبيها بليغا فيه إشارة إلى جوهر وهدف الشريعة الإسلامية، فالله لا ينتفع بصلاة الناس ولا بصومهم ولا بقرابينهم ولا بتوجيه وجوههم قبل مشرق أو مغرب، وإنما يتوحي من كل ما يأمر به من هذه الأشكال إثارة التقوى في قلوبهم، وحملهم على تحري الخير والبر والعمل الصالح، وفي هذا ما فيه من تلقين جليل ... وينطوي في الحديث تلقين متساوق مع التلقين المنطوي في الآية كما هو واضح"⁵.
- ز- "... وفي هذا تلقين جليل مستمر المدى وشامل للناس جميعا بالانصراف عما سوى الله، وبالارتفاع بالنفس الإنسانية إلى أفق لا تتأثر فيه بقوى الدنيا ومخاوفها، ولا ترتبط في حياتها ومعايشها ومطالبها وآمالها بغير الله الربّ الأكرم"⁶.

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 481/8.

² - المرجع نفسه: 237/2.

³ - المرجع نفسه: 530/4.

⁴ - المرجع نفسه: 195/5.

⁵ - المرجع نفسه: 52/6.

⁶ - المرجع نفسه: 317/1.

ح- "... ولقد انطوت الآية على رفع الحرج عن المؤمنين في زمن النبي عمّا فعلوه ولم يكن محرّماً عند فعله، كما انطوت على تلقين مستمّر المدى بكون المهم عند الله تعالى هو الإيمان والتّصديق والاجتهاد في اتّقاء حرّات الله ومحرماته وأتباع أوامره واجتناب نواهيه والعمل الصّالح والإحسان فيه ...، وهذا متّسق مع تلقينات القرآن العامّة، ومتّسق مع طبائع الأمور، ومن مرشحات الشريعة الإسلامية للخلود"¹.

5- يوظّف أحيانا لفظ "الجوهري" ويقصد به المقصد:

يستخدم لفظ "الجوهري" وأحيانا "الجوهر"² ليعبرّ بهما عن مقاصد التّنزيل ومن أمثلة ذلك:

أ- تفسيره للآية 220 من سورة البقرة وبيان المقصد منها بقوله: "... ينطوي على رفع الحرج عن المسلمين في أمر شاقّ عليهم مع التّشديد والإنذار. ففي عدم المخالطة بين اليتامى وأوصيائهم بمعناها الدّقيق حرج ومشقّة، والله لا يريد ذلك للناس والمطلوب الجوهري هو عمل ما فيه الصّلاح والمصلحة لليتامى، وعليهم أن يعلموا أنّ الله تعالى عليم بنيّاتهم وبمن يريد الإصلاح والفساد منهم، وفي كلّ هذا تلقينات جليّة مستمّرة المدى في شأن اليتامى ..."³.

ب- عند تفسيره لقوله ز ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ ذ البقرة: ١٨٧ بيّن المقصد من ذلك بقوله: "ونقول استطرادا: إنّ من المفسّرين من جعل المباشرة الجليّة دون الجماع في حكم الجماع المنهي عنه، والدّي هو مفسد للصّوم إطلاقا في حالة الاعتكاف وغيرها، ومنهم من ألحق التّقبيل والمعانقة، ومنهم من أباح كلّ ذلك ... والدّي يتبادر لنا أنّ الجوهري في المسألة هو ملك الإرب مع التّيسير للهو والتّحجب، وأنّ من لا يظنّ في نفسه القدرة على ذلك فالمنع هو الحكم ..."⁴.

ج- عند نهيّه عن الاستغراق في سرد تفاصيل القصص القرآني مما لم يذكره القرآن منبّها إلى الالتفات إلى المقصد الجوهري منها قال: "... وبوجوب الوقوف من هذه القصص عند الحدّ

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 229/9، ينظر كذلك: 326/1، 369/1، 427/1، 449/1، 546/1، 563/1، 122/2، 145/2، 407/2، 251/2، 359/2، 79/3، 121/3، 371/3، 454/3، 31/4، 150/4، 152/4، 530/4، 190/5، 222/5، 305/5، 397/5، 311/6، 235/6، 163/6، 21/7، 261/7، 96/8، 181/8، 141/9، ... إلخ.

² - لفظ «الجوهري» ورد حوالي 27 مرة، أما لفظ «الجوهر» فقد ورد أكثر من 630 مرة، لكنه لا يقصد بها جميعا مرادف المقاصد، ويفهم ذلك من خلال سياق كلامه.

³ - التفسير الحديث: المرجع السابق، 391/6.

⁴ - المرجع نفسه: 313/6، ينظر كذلك: 154-153/2، 563/2، 58/3، 93/3، 73/5، 325/6، ... إلخ.

الذي استهدفه القرآن وعدم الاستغراق في ماهياتها على غير طائل ولا ضرورة، لأنها ليست مما يتصل بالأهداف والأسس على ما ذكرناه في مطلع البحث وهذا هو الجوهرى فيه...¹، وقال في موضع آخر: "وكلّ هذا مؤدّ كما هو ظاهر إلى التشويش على الناظر في القرآن ومراميه في القصص وعلى أهدافه السّامية وإلى غدو كتب تفسيره معرضاً للكثير من المفارقات والمبالغات والتمحّلات والمجادلات والمنحولات والمدسوسات وغدو القرآن بذلك عرضة للغمز والجرح من قبل الأغيار أيضا... مما كاد يضيع معه مواضع العبرة في القصة وقصد القرآن الجوهرى منها"².
د- "ومن مقاصد المثل على ما هو المتبادر تقرير كون سلامة النية والقلب وصدق الرغبة في الاهتداء هو الجوهرى ولا عبرة بالعلم والاطّلاع إذا كانت النية خبيثة والسّجية فاسدة والنفس دينئة الرّغبات والمطالب، خاضعة للهوى والمآرب..."³.

هـ- "وكلّ هذا يلهم أنّ التّوبة في الإسلام مبدأ قرآنى محكم، وأنّ كون صلاح النّاس وهدايتهم وإنقاذهم من الضّلال والغواية والارتكاس في الآثام هو الجوهرى في الدّعوة الإسلامية"⁴.

6- التّقريرات القرآنية:

تقابل جملة «التّقريرات القرآنية»^{*} في كثير من توظيفات دروزة لها جملة «المقاصد القرآنية» ومن ذلك:

أ- "وحيث يبدو من ذلك قصد التّنبية على التّلازم والتّلاحم بين الاختيار ونتائجه، وحيث يتّسق هذا مع التّقريرات القرآنية السّابقة بتحميل الإنسان مسؤولية عمله واختياره، وقد تکرّر هذا كلّ بعد هذه السّورة بأساليب متنوّعة على ما سوف نبه إليه في مناسباته حتّى ليصح أن يقال أنّه من المبادئ القرآنية المحكّمة..."⁵،

¹ - التّفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 178/1.

² - المرجع نفسه: 225/1.

³ - المرجع نفسه: 236/2.

⁴ - المرجع نفسه: 135/2-154.

^{*} - وردت عبارة «التّقريرات القرآنية» أكثر من 730 مرة، من هذه المواضع ما يقصد بها المقاصد ومنها ما يقصد بها أقره القرآن من أنباء وأخبار ومعلومات لنا.

⁵ - التّفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 141/2.

ب- وقال أيضا عن حرية الاختيار عند تفسيره لقوله ﷻ **ثُمَّ لِيُذْهِبَ الْبَقَرَةَ**: ٢٦: ".. وهذه الجملة من الجمل القرآنية المحكمة التي يصح أن تكون مفسرة لكل ما يأتي مطلقا من آيات الهدى والضلال، حيث ينطوي فيها تقرير كون الضلال هو نتيجة للفسق المنبثق عن سوء النية وخبث الطوية وفساد الخلق، وحيث يتسق هذا مع التقريرات القرآنية المحكمة في صدد كون الله قد بين للناس طريق الهدى والضلال بواسطة رسله وكتبه، وأودع فيهم قابلية التمييز والاختيار"¹.

ج- ".. وبهذا يظهر بكل وضوح أن حركة الفتوح الشامية إنما كانت استمرارا لحالة الحرب التي قامت بين النبي والمسلمين وبين الروم وأعوانهم والتي كانت أسبابها ودواعيها متسقة مع التقريرات القرآنية ولم تكن بدءا هجوميا بقصد الفتح والغنائم"².

د- وقال في موضع آخر عن مقاصد الجهاد: ".. كما انطوى فيها تلقين متسق مع التقريرات القرآنية بأن الجهاد الإسلامي هو جهاد للردع والدفاع والمقابلة بالمثل وضمان أمن المسلمين وسلامتهم وحريتهم وحرية الدعوة إلى الإسلام ومنع العدوان عليها وأنه لا ينبغي أن يتجاوز القدر اللازم لتأمين هذه الغايات"³، وهذه غالب العبارات والألفاظ التي عبر بها محمد دروزة عن المقاصد القرآنية في تفسيره.

وقد تبين لنا من خلال هذا المبحث أن مفهومه للمقاصد يقوم أولا على تقسيمه لمضمون القرآن الكريم لقسمين؛ قسم الأسس والوسائل وهو مرادف لمعنى المقاصد، وقسم الوسائل التدعيمية، ثم عبر عن هذه المقاصد بالعديد من الاصطلاحات في ثنايا تفسيره، والملاحظ أن تقسيم مضمون القرآن الكريم لقسمين لم يستفرد به دروزة لوحده، إنما ذكره عدة معاصرين، غير أن تقسيم دروزة أوسع من تقسيم سابقه أو لاحقيه، فقد ضمّن القسم الأول كل مبدأ أو علة أو تلقين أو توجيه أو هدف ضمن المقاصد، لأن المقصد عنده هو ما كان مستمر المدى ينطبق على كل الناس إلى قيام الساعة، وما كان مقصودا لذاته، وضمّن قسم الوسائل التدعيمية كل ما تعلق بالقصص والأمثلة والإشارات الكونية وصفات الذات الإلهية ومشاهد الآخرة لأنها في

¹ - المرجع نفسه: 151/6.

² - المرجع نفسه: 402/9، 237/1، 206/6، 122/6، 258/8، 367/8.

³ - المرجع نفسه: 92/7.

رأيه لم تقصد لذاته وإنما لتدعيم القسم الأول والتأكيد على مقاصده، وسنرى في قادم البحث مدى دقة هذا التقسيم من خلال النماذج والأمثلة التطبيقية.



المبحث الثاني :

أُسُسٌ وَمُقَوِّمَاتٌ فَهْمٌ مَقَاصِدُ الْقُرْآنِ عِنْدَ
دَرَوَزَةٍ.

المطلب الأول: أهمية الوحدة البنائية والنظرة الشمولية في
التفسير.

المطلب الثاني: مراعاة خصائص البيئة النبوية في فهم القرآن
الكريم.

مَهَيَّد:

أشرنا سابقاً أنّ غاية دروزة من تأليفه للتفسير الحديث هو الكشف عن مقاصد التنزيل وتقديم معاني القرآن للمسلمين عامّة وللشباب خاصّة بلغة سلسلة وشرح واف بلا طول مملّ ولا قصر مخلّ يستوعب المتغيرات ويواكب التطورات ويستجيب للتحديات، كونه يرى أن كثيراً من التفاسير السابقة حادت عن هذا المقصد من خلال خوضها في العديد من المسائل والقضايا التي تصرف القارئ للتفسير عن الغاية الأسمى للقرآن الكريم؛ وهي الهداية واتباع سبيل الرّشاد من خلال إدراك أهداف القرآن وتلقيناته ومقاصده الدائمة الثابتة ثم تطبيقها وتمثلها في أرض الواقع بعيداً عن التكلف والتمحل والاستطراد في قضايا غير مقصودة لذاتها، وكان لهذا التعثر في كتب التفسير عدّة أسباب تتعلق في مجملها بمنهج المفسرين، لهذا اختار دروزة منهجاً خاصّاً يراه الأفضل والأنجع لتحقيق غايته من ولوج باب التفسير، فكانت أولى الخطوات التي انتهجها هو تقسيمه لمضمون القرآن الكريم على قسمين؛ قسم الأسس وقسم الوسائل مؤكداً أنه على المفسر للقرآن "أن يظل في حدود الأسس والأهداف والمبادئ والمثل العليا وفي نطاق أركان الإيمان العامّة التي قرّرها القرآن، وحيث يظل قصد القرآن ومداه ومفهومه سليماً في جميع الأدوار، يخاطب بآياته وفصوله مختلف الفئات في مختلف الأزمنة فيثير فيهم الإجلال والهيبة والإذعان سواء كانوا علماء أو بسطاء، وهو قصد القرآن الجوهري من دون ريب"¹.

وللوصول إلى هذه الغاية الشريفة التي ارتجأها دروزة من تفسيره، فقد سطر العديد من الأسس والمقومات التي كان يرى فيها المنهج الأمثل لإدراك مقاصد القرآن الكريم في وسطية واعتدال، وما نسعى إليه خلال هذا المبحث هو تحديد ومناقشة أسس ومقومات منهج محمد دروزة في الكشف عن مقاصد القرآن الكريم.

المطلب الأول: أهمية الوحدة البنائية والنظرة الشمولية في التفسير.

خصّ محمد عزة دروزة في الفصل الثالث من الجزء الأول من تفسيره للحديث عن الخطة المثلى لفهم القرآن الكريم ذكر فيه أحد عشر مسألة ختمها بمسألة «فهم القرآن من القرآن» وبين أهميتها القصوى عند استحضارها في فهم المقصد القرآني من جهة، ومن جهة أخرى في تجنب كثرة التفرعات والاستطرادات والاختلافات التي تصرف الناظر في القرآن الكريم عن الاعتناء

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 184/1.

بالكشف عن مقاصد ومبادئ التنزيل الحكيم، لأن القرآن الكريم عبارة عن بنية متكاملة يفسر بعضها بعضاً، فما كان غامضاً في آية كان واضحاً في أخرى، وما كان مجملاً في آية كان مفصلاً في أخرى، وما كان مطلقاً في آية كان مقيداً في أخرى " فإن القرآن يكاد يكون سلسلة تامة يتصل بعضها ببعض أوثق اتصال ... من شأن عباراته وجمله وأحكامه ومشاهده وقصصه ومواعظه وحججه أن يفسر بعضها بعضاً وأن يدعم بعضها بعضاً، وفائدة هذه الملاحظة عظيمة كما يتضح عند التدبر، حيث يمكن أن تغني الناظر في القرآن عن الفروض والتكلف والتخمين، وتحول بينه وبين التورط في موهومات التعارض والإشكالات اللغوية وغير اللغوية، وكثيراً ما تساق على تمييز القوي من الضعيف والصحيح من الباطل من الأقوال والروايات الواردة في تفسير كثير من الآيات أو في مناسبات نزولها وأسبابها.."¹

ولعل من أبرز الملاحظات التي نوه إليها في موضوع تفسير القرآن بالقرآن يمكن أن نجملها في نقطتين:

1- وحدة الموضوع:

يرى أن الموضوع الواحد في القرآن الكريم لا يمكن فهمه فهماً صحيحاً إلا بعد جمع جميع الآيات التي تتناول نفس الموضوع والنظر فيها كوحدة موضوعية لفهم المقصد منها، واعتبر أن فهم الآية ذات موضوع معين بعيداً عن الآيات من ذات الموضوع خاصة في المسائل التي كثر حولها الخلاف؛ يؤدي إلى فهم غير سديد مخالف لمبادئ التنزيل، فالقرآن " يبدو عليه الانسجام والترابط التامان سبكا وموضوعا إذا قرئ ونظر فيه ككل، بينما يضطرب على الناظر في القرآن فهمه وتقوم في ذهنه بلبلة أو مشكلة أو حيرة في مداه ومدلوله إذا أخذ آية آية أو عبارة عبارة"²، ونلخص أثر تطبيق وحدة الموضوع عند تدبر القرآن وفق رؤية دروزة في ثلاث فوائد:

أ- تجلي المقصد من خلال تقييد المطلق وتعميم المخصص:

فالكثير من الآيات القرآنية اختلف في تحديد مقاصدها بين المفسرين، ما أدى إلى كثرة الاختلافات والأقوال في بعض الآيات بين من يثبت مقصداً معيناً وبين من ينفيه ويثبت عكسه، بينما يرى دروزة أن العناية بوحدة الموضوع تجنبنا هذه الاختلافات، فاعتبر " الاستعانة

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 198/1.

² - المرجع نفسه: 192/1.

[illegible]

وقد ذكر في ثنايا تفسيره العديد من الأمثلة في مراجعة بعض الروايات الضعيفة أو المتناقضة مع مضمون القرآن الكريم بعد جمع الآيات المتعلقة بالموضوع، مؤكّداً على أهميّة هذا الباب في دفع كلّ تعارض مزعوم أو فهم موهوم للآيات القرآنية بناءً على هذه الروايات المتهافتة.

ج- معرفة النَّاسِخِ والمنسوخ:

موضوع النَّاسِخ والمنسوخ مختلف فيه كثيرا كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول، ومن المعاصرين أصحاب التّخصص الشرعي من ينكر وجوده في القرآن الكريم جملة وتفصيلا وقد سردوا في ذلك الكثير من الأدلّة، لكنّ كثيرا من المفسّرین يروا وجوده، ودروزة منهم وإن كان من المقلدین فی القول به، فقد أنکر علی المتقدّمين نسخ الكثير من الآيات القرآنية وهي في الحقيقة تحمل مقصدا ومبادئ مستمرة المدى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، لهذا يؤكّد على ضرورة الكشف عن مقاصد التنزيل من خلال الأسس التي وذعها في مقدمة تفسيره، ومن بينها وحدة الموضوع القرآني، فمن خلال جمع الآيات في الموضوع الواحد تتبيّن الآيات المنسوخة من غيرها -وفق من يقول بالنسخ- وإدراك التطورات المتنوعة في السيرة النبوية والتشريع القرآني، ومثال ذلك قوله ﷺ ﴿أَبْ بَ بُ بِبٍ پ پِبپ پ یِ پ ث ذ ن ت ظ ط ڈ ڈُ دُ ف فَ قُ قُفَّ ق﴾

١٥ - ١٦ فذكر دروزة أنّها تشير إلى

¹ - المرجع نفسه: 222/1.

2 - غير أنني لم أقف على الرواية التي تقول أنّ عدد المنافقين في غزوة تبوك مساو عدد المؤمنين المخلصين، وغالب ما يكتب في هذا الصدد أن عدد المنافقين حينها حوالي 80 منافقا أو أكثر بقليل فقط باستثناء الثلاثة الذين تخلّفوا وتاب الله عليهم، بينما كان جيش المسلمين حوالي ثلاثين ألف مقاتل. ينظر: كتاب السيرة النبوية، دور المنافقين في غزوة تبوك، السرجاني راغب، المكتبة الشاملة، رقم الدرس 44، ص2.

كما قد يفهم من كلام دروزة بإضافته لاسم الإشارة «هنا» عند تعريفه للفاحشة في الآية السابقة، وذلك انطلاقاً من قاعدة «وحدة مفهوم اللفظ القرآني» التي أشرنا لها في الفصل الأول، ولعلّ هذا ما جعل بعض المفسرين قديماً وحديثاً يروا بأن المقصد بالفاحشة هو السّحاق واللواط، ولأنّ موضوعنا ليس مناقشة تفسير هذه الآية وبيان معناها وبطلان نسخها، فإنّنا نكتفي بما أشرنا إليه لنبيّن مكنن القصور في تطبيق دروزة لمسألة وحدة الموضوع أثناء تفسير القرآن الكريم، إذ أنّ جمع آيات الموضوع الواحد -على أهميته البالغة- غير كاف لوحده للوصول إلى فهم سديد يحفظ مقاصد التنزيل ولا يلغي أحكام الشريعة.

2- المناسبات بين السّور والآيات:

اهتمام دروزة بالمناسبات بين السّور والآيات أثناء التفسير لا يقلّ عن اهتمامه بوحدة الموضوع، لما لها من دور في تجلّية مقاصد القرآن الكريم حسب ما يراه، وقد ذكر ذلك بوضوح في مقدّمة تفسيره مصرّحاً بأنّه سعى إلى الاهتمام ببيان " ما بين آيات وفصول السّور من ترابط، وعطف الجمل القرآنية على بعضها سياقاً أو موضوعاً، كلّما كان ذلك مفهوم الدلالة، لتجلية النظم القرآني والترابط الموضوعي فيه، لأنّ هناك من يتوهّم أنّ آيات السّور وفصولها مجموعة إلى بعضها بدون ارتباط وانسجام، في حين أنّ إمعاننا فيها جعلنا على يقين تام بأنّ أكثرها مترابط ومنسجم"¹، وعنايته بالمناسبات تظهر في نقطتين أساسيتين:

أ- تفسير القرآن حسب ترتيب النزول:

إنّ تفسير القرآن وفق ترتيب النزول موضوع مختلف في مدى صحّته فضلاً عن اختلافهم في مدى نجاعته في إبراز مقاصد القرآن الكريم، وهذا الاختلاف راجع إلى عدّة أسباب وتساؤلات من بينها مسألة ترتيب سور القرآن هل هي توقيفية أم اجتهادية فقد أجمع العلماء على توقيفية ترتيب الآيات واختلفوا في توقيفية ترتيب السّور²، كما اختلفوا في مكية ومدنية بعض الآيات

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 8/1.

² - ففي ترتيب الآيات قال الزركشي: "وأما ما يتعلق بترتيبه، فأما الآيات في كل سورة ووضع البسملة أوائلها فترتيبها توقيفي بلا شك، ولا خلاف فيه، ولهذا لا يجوز تعكيسها"، أما في ترتيب السور فقد ذكر ثلاثة أقوال أولها أنّ الترتيب توقيفي من النبي ﷺ وهو رأي الجمهور، وثانيها أنّه من اجتهاد الصحابة، وثالثها أنّ غالب السور علم ترتيبها في حياته ﷺ كالطوال والحواميم وفوّض الأمر في بعضها إلى الصحابة، وقد استندوا إلى كثير من النصوص المعصّدة لإجماعهم، وأورد السيوطي قولاً رابعاً مفاده أنّ الترتيب توقيفي باستثناء براءة الأنفال، وطبعاً هذه الأقوال كل منها لا يخلو من مقال نظراً لاستناد أصحاب كلّ رأي لأدلة معصّدة لرأيهم، وإن كانت أدلة الرأي الأول أقوى وأرجح.

القرآنية، وذلك لأنّ كثيرا من السّور لا تنزل دفعة واحدة أو تنزل متتالية حتّى تكتمل ثمّ تنزل غيرها، وإنّما يتخلّل ذلك نزول آيات من سور أخرى حسب ما تتطلبه الحاجة وما تقتضيه الحكمة الإلهية، فمن رفض فكرة تأليف تفسير وفق ترتيب النّزول احتجّ بضرورة احترام الترتيب المأثور و"دفعاً لشبهة تغيير المصحف الّتي قد ترد على الأجيال القادمة، وحفاظاً على نسق وجمالية هذا الكتاب، وسدا لباب خطير قد يفتحه بعض المتطوّلين بطلبهم إعادة ترتيب آيات القرآن حسب النّزول، وفي هذا المطلب من التحريف والتّشويه ما لا يقول به عاقل"¹.

ومن رأى مشروعية ذلك بل واستحبابه نظر لما في هذا المنهج من خدمة للقرآن الكريم من خلال متابعة السيرة النبوية والإحاطة بأطوار التّنزيل واندماج القارئ للقرآن في جو نزول القرآن وإدراك مناسباته وظروفه فتتجلى له حكمة التّنزيل ومقاصد الآيات كما صرح بذلك محمّد عزة دروزة في مقدمة تفسيره² وكان من أشد المدافعين عن هذه الفكرة رغم كونه لم ينفرد بها لوحده*، لكن ما يميزه كونه جعلها إحدى سبل الكشف عن مقاصد التّنزيل وارتباطها بهذا

ينظر: البرهان في علوم القرآن: الزركشي، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، د.ت، مكتبة دار التراث، القاهرة، 256/1-257، ينظر كذلك: الإتقان في علوم القرآن: السيوطي، ص394-404، وتفسير المنار: 487/9.

* - ورغم تعدّد الأقوال في مسألة ترتيب السور بين كونها توقيفية أم اجتهادية، فقد جرى الاتفاق على وجوب الالتزام بهذا الترتيب المتواتر عند كتابة المصحف الشريف الخاص بالتلاوة، استثناسا بما فعله الخلفاء الراشدون زمن عثمان رضي الله عنه رغم وجود آراء نادرة مخالفة لهذا الإجماع مطالبة بتغيير الترتيب بحجة كونه لا يخدم القارئ للقرآن نظرا لكون هذا الترتيب يبلبل الأفكار لعدم مراعاته لمنهج التدرج التشريعي و"نظام التسلسل الطّبيعي للفكرة، لأن القارئ إذا انتقل من سورة مكية إلى سورة مدنية، اصطدم صدمة عنيفة وانتقل - بدون تمهيد- إلى جو غريب من الجو الذي كان فيه.."وقد نسب الزركشي هذا القول «ليوسف راشد» صاحب رسالة «رتبوا القرآن كما أنزله الله». ينظر: البرهان في ترتيب سور القرآن، الزركشي، ص 63، والتفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، هامش ص 119.

¹ - ينظر: البرهان في ترتيب سور القرآن، أبو جعفر بن الزبير الغرناطي، ت محمد شعباني، د.ط (1410-1990م)، المملكة المغربية، ص 66-67، والتفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، ص120.

² - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 9/1.

* - منهم حبنكة الميداني في تفسيره «معارج التفكير ودقائق التدبر» الذي استوفى فيه السور المكية في 15 مجلدا ثم وافاه الأجل فلم يكمله، وقيل أن أقدم تفسير على هذا المنهج ينسب للديرزوري عبد القادر بن ملا حويش العاني، من مدينة دير الزور إحدى محافظات الجمهورية العربية السورية، واسم تفسيره: بيان المعاني على حسب ترتيب النزول وهو مطبوع في دمشق، في مطبعة الترقى سنة 1384هـ، وجاء في ستة مجلدات كبار، يتجاوز الواحد الستمائة صفحة من الحجم الكبير

الهدف ارتباطا وثيقا، ورد على من يعتبر هذا العمل مساسا بقدسية التفسير المتواتر قائلا: "وقد قلبنا وجوه الرأي حول هذه الطريقة، وتساءلنا عما إذا كان فيها مساس بقدسية المصحف المتداول، فانتهمى بنا الرأي إلى القرار عليها لأن التفسير ليس مصحفا للتلاوة من جهة، وهو عمل في أو علمي من جهة ثانية، ولأن تفسير كل سورة يصح أن يكون عملا مستقلا بذاته، لا صلة له بترتيب المصحف، وليس من شأنه أن يمس قدسية ترتيبه من جهة ثالثة، ولقد أثر عن علماء أعلام، قدماء ومحدثين تفسيرات لوحات وسور قرآنية، دون وحدات وسور * .. مما جعلنا نرى السير على هذه الطريقة سائغا، لا سيما والقصد منه هو خدمة القرآن بطريقة تكون أكثر نفعاً، وليس هو الانحراف والشذوذ"¹.

ورغم المآخذ والاعتراضات التي طالت هذا النوع من التفسير بسبب عدم القدرة على الجزم بصحة ترتيب واحد متفق عليه وهو ما اعترف به دروزة أيضا نظرا لوجود سور لم تنزل دفعة واحدة أو متلاحقة فنجم عنه ترتيب السور نتيجة الفصول الأولى نزولا؛ غير أن ذلك لم يكن حاجزا أمامه لاتباع هذا المنهج في التفسير كونه يرى في تطبيقه الكثير من الفوائد الناجمة عنه أولها إدراك حكمة التنزيل فيقول في هذا الصدد: "ولهذا لم يكن ما يمكن أن يوجه من مآخذ إلى ترتيب نزول السور ليغير ما قرأنا عليه، لأننا رأينا على كل حال يظل مفيدا في تحقيق ما استهدفناه والمنهج الذي ترسمناه، وخاصة بالنسبة إلى فائدة تتبع صور التنزيل القرآني مرحلة فمرحلة والاستشعار بجو هذه الصور، حيث يكون ذلك أدعى إلى تفهم القرآن وحكمة التنزيل"².

ينظر: أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث: شبائكي الجمعي، ص 103، والتفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، هامش ص 119.

* - من ذلك هشام الكلبي الذي نسب له كتاب تفسير الآيات التي نزلت في أقوام بأعيانهم، وابن تيمية الذي كتب تفسيراً لبعض السور القصار، ومحمد عبده الذي نشر له تفسير سورة العصر، وتفسير جزء عم، والمراغي الذي نشر له تفسير ميسر لأي خاصة من القرآن الكريم، وبنو الشاطي صاحبة التفسير البياني للقرآن الكريم في جزئين يتناول كل جزء مجموعة من السور دون غيرها.. إلخ. ينظر البرهان في ترتيب سور القرآن: هامش ص 63-64، والتفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، هامش ص 120-121.

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 10-9/1، وقد ذكر أنه استوثق من صحة سلوك هذا المنهج من الشيخين أبي اليسر عابدين مفتي سورية والشيخ عبد الفتاح أبي غدة فأيداه على ذلك، ينظر في مقدمة تفسيره: 10/1.

² - التفسير الحديث: المرجع السابق، 13/1.

وقد اختار الاعتماد على الترتيب الذي جاء في مصحف الخطاط قدر وغلي - المكتوب برواية حفص عن عاصم-، إذ غلب على ظنه اطلاع اللجنة المشرفة على طباعة المصحف من ذوي العلم على معظم الروايات وترجيحهم بينها¹، وخالف الترتيب الوارد في هذا المصحف في بعض المواضع وفق ما ترجح عنده من رأي بناء على عدة اعتبارات منها النظر في مضمون وأسلوب السور وملاحظة تمايز أسلوب القرآن المكي عن القرآن المدني، كإدراج كل من الزلزلة والإنسان والرحمن والرعء ضمن السور المكية رغم اعتبارها في المصحف المتبع من السور المدنية، وذلك لمشاكلة أسلوب ورودها لأسلوب السور المدنية²، وكذا اعتباره للسياق الآيات وانسجامه بما قبلها وما بعدها فيرجح مكية آيات ذكرت الروايات أنها مدنية في سور مكية ويرجح مدنية آيات ذكرت الروايات أنها مكية في سور مدنية، كترجيحه لمكية قوله ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ اتَّقَاةِ﴾³، ٤٥: ٤٥ مخالفا المصحف الذي اعتمد عليه إذ رآها منسجمة نظما وموضوعا مع الآيات المكية انسجاما تاما وليس لها خصوصية مدنية⁴، كما يعود إلى أحداث ووقائع السيرة النبوية كتقديمه لترتيب سورة الحشر مخالفا بذلك جل الروايات قائلا: "ولما كان هذا عندنا في درجة اليقين لأنه قائم على واقع متفق عليه فقد رأينا أن نخلّ بالترتيب الذي تابعنا فيه المصحف الذي اعتمدناه وجلّ روايات الترتيب معا، فنجعل سورة الحشر بعد آل عمران بدلا من سورة الممتحنة ونقدم سورة الفتح التي يؤخرها الرواة كثيرا حتى يجعلوها الثانية والعشرين أو السادسة والعشرين والتي نزلت في حادث صلح الحديبية بدون أي مبرر ثم نجعل بعدها سورة الممتحنة لأن ذلك يتسق مع التسلسل الزمني لوقائع السيرة النبوية، وهو الذي قصدنا إليه حينما اعتزمنا على جعل تفسيرنا للسور وفق روايات ترتيب النزول"⁴.

وتبقى مسألة اختيار ترتيب معين وترجيحه على ترتيب آخر وفق أسبقية النزول مسألة اجتهادية يتعذر الحسم فيها للأسباب المذكورة آنفا، وعليه لا يمكن أن الترتيب عائقا أما الكشف عن مقاصد التنزيل الحكيم، فعندما تكون الغاية من التفسير هي الكشف عن مبادئ

¹ - المرجع نفسه: 13/1-14.

² - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 17/1، 128.

³ - المرجع نفسه: 35/3، ينظر كذلك: 128/1، 353/1، 260/3، 470/5.

⁴ - المرجع نفسه: 302/7-303، وللاستزادة أكثر حول وجهة نظر دروزة في ترتيب النزول ينظر: والتفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، ص36، 118-126.

القرآن المحكمة المستوعبة لكل زمان ومكان فالتفسير وفق ترتيب المصحف المتلو أو وفق ترتيب النزول في المحصلة سيان خاصة وأن مع استحضار قواعد التفسير الأخرى كاللغة والسياق الاجتماعي، ناهيك على أن الوحدة البنائية والنظرة الشمولية للقرآن تكاد تغينا عن كثرة الاختلافات حول الترتيب إذ لا يصح تفسير آية معينة بمعزل عن جميع الآيات التي تناول الموضوع ذاته، ونحن لا لا نقصد بكلامنا أن تفسير القرآن وفق ترتيب النزول هو من باب الترف العلمي، فلاشك أن ملاحظة ترتيب النزول يعيننا على فهم الشارع الحكيم في تدرج التشريع ومراعاة العرف وظروف البيئة لكننا نقول أن عدم الالتزام به لا يكون عائقا أمام الكشف عن مقاصد القرآن خاصة مع عدم وجود ترتيب واحد متفق عليه.

ب- مراعاة دلالة السياق:

عناية دروزة بموضوع المناسبات بين السور والآيات تتجلى بشكل واضح وبارز في عنايته بالسياق، والمطلع على تفسيره يرى استناده إلى السياق في تقرير الكثير من المبادئ القرآنية، وفي تنفيذ الكثير من الآراء التفسيرية المتعارضة مع مقاصد القرآن الكريم والمضيعة لها، لأن " أكثر الفصول والمجموعات في السور القرآنية متصلة السياق ترتيبا أو موضوعا أو سبكا أو نزولا، وإن فهم مداها ومعانيها وظروفها الزمنية والموضوعية وخصوصياتها وعمومياتها وتلقينها وتوجيهها وأحكامها فهما صحيحا لا يتيسر إلا بملاحظة تسلسل السياق والتناسب، وإن في أخذ القرآن آية آية أو عبارة عبارة أو كلمة كلمة بتر لوحدة السياق في كثير من المواقف والمواضيع، وهو مؤد إلى التشويش على صحة التفهم والتدبر والإحاطة أو على حقيقة ومدى الهدف القرآني"¹، ونظرا لاهتمامه بالسياق فإننا نلحظه أثناء التفسير يجرى الآيات القرآنية إلى جمل تامة يصح الوقف عندها "من حيث المعنى والنظم والسياق، وقد تكون الجملة آية واحدة أو آيات قليلة أو سلسلة طويلة من الآيات"²، لهذا كثيرا ما نجده يعتب على نكلف البعض وتحميل الآيات القرآنية مالا تحتمله من المعاني المناقضة لمقاصد القرآن خاصة ما شاع من تشاد بين أصحاب المذاهب الكلامية كقضية الجبر والاختيار وخلق أعمال العباد والقضاء والقدر والمشئة وغيرها من المواضيع التي بترت عن سياقها الذي لا تفهم على وجهها إلا معه "مما يمكن أن يتبينه كل

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 190/1-191.

² - المرجع نفسه: 6/1.

من أمعن النظر في المجموعات القرآنية التي وردت فيها العبارات التي تكون موضوع التشاد والتجاذب، وإن العبارات القرآنية إذا ما نظر فيها مع سياقها السابق أو اللاحق أو كليهما زال الموهوم فيها واتسقت التقريرات والمعاني القرآنية، وإن محاولات أهل المذاهب الكلامية والخلافية هذه تجعل القرآن يناقض بعضه بعضا مما يجب تنزيهه عنه ومما هو منزّه عنه فعلا بنص القرآن¹، ومن أمثلة ذلك الخلافات التي طالت تفسير قوله ﷺ ﴿ثُمَّ كَفَّ يَدَاكَ عَنْهُ﴾ ٩٦ فيستند لها بعض أصحاب الفرق الكلامية لمنافاة مبدأ حرية الإنسان المطلقة في اختيار أفعاله، فيرى دروزة أن الاتكاء عليها في تقرير عدم قابلية الإنسان على الكسب بجانب للصواب مخالف للكثير من الآيات، وإن القول بخلق أعمال العباد هو نتيجة اقتطاع الآية من سلسلة الآيات التي تسبقها وتبين محاجة إبراهيم الخليل لقومه وتسفيهه للأصنام التي ينحتونها بأيديهم لتكون آلهة لهم بدل الإله الواحد الذي خلقهم وخلق ما ينحتون من باب إفحامهم وإلزامهم، وإلى جانب السياق السابق استدل كذلك بالسياق العام لموضوع الآية من خلال استحضار قوله ﷺ ﴿ثُمَّ كَفَّ يَدَاكَ عَنْهُ﴾ ١٧ الذي ينسب فيه خلق الأصنام لقومه، وملاحظة هذا السياق يغنينا من كثرة النقاشات التي لا طائل منها سوى تشويش القارئ وصرفه عن مقاصد القرآن الكريم².

ونلاحظ كذلك أنه يصحح العديد من المفاهيم التي شاعت في أذهان البعض بسبب إهمال السياق كالتساهل في ارتكاب المعاصي استئناسا برحمة الله ﷻ الواسعة المذكورة في قوله ﷻ ﴿ثُمَّ كَفَّ يَدَاكَ عَنْهُ﴾ ١٥٦ واعتبر أن التبشير بالرحمة إطلاقا هو بتر عن سياقها حيث ذكر الحق ﷻ من تجب لهم هاته الرحمة في تنمة الآية والسياق الذي يليها بقوله ﷻ ﴿ثُمَّ كَفَّ يَدَاكَ عَنْهُ﴾ ١٥٦ - ١٥٧ إلى آخر الآيات التي تعدد صفات المستحقين لهذه الرحمة والحق يوجب على المسلم أن يستوعب كل الآية بتمامها ومع السياق السابق واللاحق لها حتى لا يحمل العبارات القرآنية غير ما تحمله أو أكثر مما تحمله³، وانتقد في تفسير ذات الآية من يستدل بمطلعها لتقرير مسألة الجبر بدل

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 237/1.

² - ينظر: المرجع نفسه، 225/224/4.

³ - المرجع نفسه: 2/ 259-285.

الاختيار وهذا ناتج عن فهم هذه المشيئة مبتورة عن السياق العام لآيات المشيئة الإلهية في العذاب والتي ذكرت مقيدة بصفات محددة كالظلم والفسق واتباع الشيطان كما سبق وأشرنا إليها آنفا.

واهتمامه بالسياق لم يتوقف على تصحيح المعاني وحسب بل تعداه إلى غربة الروايات وإبطال نسخ بعض الآيات استنادا إليها، ومن أمثلة ذلك رفضه للآراء التي تستشهد بآية السيف في سورة التوبة لنسخ الآيات التي تدعو إلى البر والإحسان لغير المسلمين، بل وترى أن الجهاد والقتال يكون ابتداء لكل مشرك مالم يتب، وفي هذا القول مخالفة للمبادئ الجهادية التي أقرها القرآن الكريم من خلال عدة آيات أكدت أن حروب المسلمين هي حروب دفاع ومقابلة للعدوان بقدر ما يحفظ أمنهم وحريتهم بل وحثت على الإقسط إليهم مالم يعتدوا كقوله ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ وَجَاهِدُوا حَتَّى يَضَعُوا يَدَهُمْ وَأَدَّيَا إِلَيْكُمْ صَبَاحًا مَلِكًا يُؤْتِي السِّلَاحَ وَبُيُوتُ الْبُيُوتَ كَمَا يَدَّيْنِ إِلَى يَدَيْهِمْ فَكَيْفَ يُدْفَعُونَ﴾. ونلاحظ في تقريره لهذا المبدأ القرآني استشهد بالسياق العام للآية من خلال استحضار سائر النصوص القرآنية الواردة في هذا الموضوع في أزمنة مختلفة، وكذا استحضار السباق واللاحق للآية والذي يظهر أن قوله ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ وَجَاهِدُوا حَتَّى يَضَعُوا يَدَهُمْ وَأَدَّيَا إِلَيْكُمْ صَبَاحًا مَلِكًا يُؤْتِي السِّلَاحَ وَبُيُوتُ الْبُيُوتَ كَمَا يَدَّيْنِ إِلَى يَدَيْهِمْ فَكَيْفَ يُدْفَعُونَ﴾ جاء في ساق الحديث عن عاهد النبي ﷺ ثم نقض العهد وغدر وحسب مع الكف عنهم بعد تحقق شرط التوبة¹.

ورغم ما يحسب لدروزة من محاسن جنبته الوقوع في الخلاف والتضارب والتشاد والتعسف في الفهم والتفسير في كثير من القضايا القرآنية إثر مراعاته للسياق، إلا أن بعض آرائه لم تسلم كذلك من خطأ إغفال السياق العام للآيات أو السباق واللاحق للآية، وهذا راجع لعدة أسباب من بينها منهج البساطة اللغوي الذي ارتأى دروزة اتبعه في تفسيره كونه يشرح الكلمات شرحا موجزا وقد يتجاوز الشرح لاتضاحه في الأذهان*، غير أن هذا المنهج أدى به إلى تقرير تلقينات ومبادئ قرآنية بعيدة عن روح القرآن ومقاصده العامة المحكمة من ذلك تفسيره لمعنى الضرب الوارد في آية القوامة بالضرب المادي مجازة لما ورد في كثير من كتب

¹ - ينظر: التفسير الحديث، دروزة محمد عزة، 333/6-335، والتفسير المقاصدي لمحمد عزة دروزة من خلال كتابه

التفسير الحديث، حيراني إيمان، 131-132.

* - وسنتطرق لهذه الملاحظة في المطلب الموالي.

التفسير، مع أن هذا المفهوم المادي للضرب يخالف مبادئ القرآن التي تحث عن نبذ العنف إلا رد الاعتداء بالمثل والحث على الإحسان في الوعظ والتصحح ولاشك أن الضرب مناف للإحسان ناهيك عن آيات الرحمة والمودة التي تبين ماهية العلاقة الزوجية وتوضح ضوابطها، فقال في تفسيره لآية القوامه: "وحق التأديب الذي منح للزوج على زوجته إنما يكون والحالة هذه في حالة نشوزها الموصوف مداه وعدم طاعتها في ما هو حق ومعروف وشذوذها في أخلاقها ومعاملتها له ولأهله بالسوء والأذى وعدم وفائها وأمانتها ولا يمكن لعقل منصف أن يرى فيه حيفا أو جنفا وهو متدرج بحيث تكون العظة والنصيحة أولا فإذا استمر فاهجر في المضاجع.. فإذا استمر النشوز جاز له ضربها.."¹، وقال في موضع آخر من تفسيره لهذه الآية: "إشارة إلى المرأة التي لا تتصف بهذا الوصف، ويبدد منها بوادر العصيان والانحراف عن واجبها، وإيجاب عظمتها وردعها بالكلام أولا، فإذا لم تتعظ وترتدع فبالهجر، فإذا لم يجد فبالضرب، وإيجاب توقف الرجل عن ذلك حالما يبدو من زوجته طاعة وإذعان. وتقرير كون الله لم يجعل للرجل حق الاستمرار في الموقف الخشن من المرأة بدون حق وضرورة وهو العلي فوق الجميع، الكبير الذي يجب أن يطاع ويخشى"²، وقد بينا في مطلب القوامه القول الراجح في تفسير مصطلح الضرب بما يتوافق مع مقاصد القرآن الكريم.

والأمثلة التي يؤخذ عليها جراء تطبيقه لهذا المنهج عديدة اقتصرنا على هذا ذكر هذا المثال باعتبار أن دروزة في تفسيره سعى إلى بيان خطأ الكثير من الآراء التفسيرية السابقة التي أغفلت مقاصد التنزيل من جهة والتي لم تستطع أن تواكب متغيرات العصر الحديث من جهة أخرى لكنه وقع فيما أنكره عليهم في عدة مواضع، مما يؤكد لنا أن السياق اللغوي بأنواعه -العام والسابق واللاحق- رغم أهميته البالغة في الوصول إلى فهم سديد لآيات القرآن الكريم فلا بد أن يعضد بقواعد أخرى دقيقة للبلوغ إلى الغايات الحقيقية والأهداف الصحيحة للتنزيل الحكيم.

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 8/108.

² - المرجع نفسه: 8/104.

المطلب الثاني: مراعاة خصائص البيئة النبوية في فهم القرآن الكريم.

مثلما اهتم دروزة في منهجه باستحضار النظرة الكلية في تفسير القرآن من أجل الوصول إلى مقاصده الصحيحة غير المجتزأة والمبتورة من سياقها اللغوي العام أو الخاص؛ نبه كذلك على ضرورة مراعاة صلة البيئة النبوية بأسلوب القرآن الكريم خاصة فيما تعلق بقسم الوسائل الداعمة للأسس كونها تعصم من الزيغ والزلل في الفهم " فملاحظة هذه الصلة مهمة جدا كسابقتها في فهم مواضيع القرآن وتقريراته وروحه ومداه، وفي جعل الناظر فيه يندمج في الوقائع ومقتضياتها، ولا يبتعد عن حقيقة الواقع والباعث ويعصمه عن أن يتورط في الجدل والتزيد وتحميل العبارات القرآنية ما لا تتحمّله وما لا طائل من ورائه"¹.

وتجدر الإشارة إلى أن دعوته بعدم إغفال الصلة الوثيقة بين القرآن وبيئة نزوله أثناء التفسير لا تماثل القول بتاريخية النص القرآني باعتباره وليد بيئة خاصة لا يمكن أن يتجاوزها، والفارق بين الدعوتين هو ما يقوم عليه تقسيم دروزة لمضمون القرآن الكريم ومفهومه للمحكم والمتشابه كما سبق وبيننا، إذ أن المقاصد لا تتأثر ببيئة النزول لذلك كانت ثابتة عالمية أبدية وخالدة بينما الوسائل كانت متصلة بالبيئة النبوية ويظهر ذلك من خلال الأسلوب واللغة، لأن هذا القسم وفق رؤيته لم يقصد لذاته فلا يستوجب التمسك بحرفيته، وإنما جاء كوسيلة تدعيمية مؤيدة لقسم الأسس ومبادئ القرآن الحاوي للمقاصد، ومراعاة هذه الخاصية وفق رؤيته هو ما يجعل الناظر في القرآن الكريم يصل إلى مبتغاه بمنهج مقاصدي وسطي لا هو وقاف عند حرفية التصوص ولو كانت من قسم الوسائل فلا يستطيع الإمام بالواقع، ولا هو معطل لمقاصد القرآن الكريم وجميع نصوصه، وليتضح أكثر مفهومه لصلة البيئة النبوية بفهم القرآن وعلاقتها به وضرورة ملاحظتها أثناء التفسير، يمكن أن نجمل أهمّ المسائل التي نبه على ضرورة مراعاتها في هذه الجزئية في ثلاث نقاط أساسية تعتبر من أهم مقومات منهجه المقاصدي:

1- اللغة القرآنية.

اللغة القرآنية كانت ولا زالت محل نقاش وبحث بين المفكرين والمفسرين خاصة في العصر الحديث لأن الأمر لا يقتصر فقط على بلاغتها وإعجازها وإنما يتعداه إلى مسألة تقرير الأحكام القرآنية وفقها وإن كثيرا من الاختلافات الفقهية عائدة في غالبها إلى الاختلاف في

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 146/1.

فهمها خاصّة في أسلوبها بين ما يفيد الوجوب أو الاستحباب وبين ما يفيد الحرمة أو الكراهة وبين ما يفيد الأمر أو التوجيه ... إلخ، ولهذا فدروزة من المعاصرين الذين اهتموا بها ونَبَّهوا على ضرورة استيعاب أساليبها لكنّه يختلف في منهجه عن غيره في بعض المسائل خاصّة مع المعاصرين كونه يعتبر تفسيره تفسيراً معاصراً جاء لينوّه إلى كثير من أخطاء السابقين*، وأوّل ما يجب ملاحظته من قبل الناظر في اللّغة القرآنية معرفته بموافقتها للغة العرب وأساليبهم الخطابية واعتبر أنّ إدراك هذه الخاصّية يعين كثيراً على فهم مقاصد القرآن الكريم وتحليلها فيقول: "إنّ لغة القرآن في مفرداتها وتراكيبها واصطلاحاتها وأساليبها وأمثالها وتشبيهاتها واستعاراتها ومجازاتها هي لغة البيئة النّبوية وألّفها مألوفة ومفهومة ألفة وفهما تامين من أهلها، وليس الذي نعنيه بهذا تقرير قضية قد تكون بديهية في بعض الأذهان ولكن الذي نعنيه وجوب ملاحظة ذلك حين النّظر في القرآن لأنّه يساعد على فهم اصطلاحات لغة القرآن وأساليبها وأمثالها وتعبيراتها واستعاراتها ومجازاتها من جهة، وكون القرآن من جهة ثانية قد وجّه أول ما وجّه إلى أناس ألفوا لغته كلّ الألفه وفهموها كلّ الفهم..."¹، ويبيّن أثر الانتباه إلى مطابقة لغة القرآن للغة العرب وأساليبهم إبان النّزول على بديهيّتها في رأيه فهي "تجعل الناظر في القرآن يندمج في جو لغته وأساليبه واصطلاحاته التي هي لغة عهد نزوله وأساليبه واصطلاحاته ولغة ظروف هذا العهد فينجلي له كثير من الأمور والمعاني على وجهها وحقيقتها، ولا ينجّر إلى معان ومدى ومفهومات وتزيّيدات وتكلفات وتخمينات ومعميات لا تتحمّلها نصوص القرآن وأساليبه ودلالاته وظروف نزوله ومهمة من أنزل عليه"².

كما أنّه يقرّر في أكثر من موضع بأنّ اللّغة القرآنية مفهومة واضحة لا تحتاج إلى الكثير من الشّرح والتّحليل فيقول: "يضاف إلى هذا أن القرآن في لغته وسبكه وأساليبه واصطلاحاته ومفهوماته وإشاراته ليس مغلقاً أو غامضاً أو معقداً أو صعباً على متوسّط الأفهام والأذهان،

* - وقد عقد فصلاً كاملاً في مقدمة تفسيره - الفصل الرابع - تحدث فيه عن نظريات وتعليقات على كتب المفسّرين ومناهجهم وبيّن مكنن النقص والخطأ في تلك المناهج وفق منظوره. ينظر التفسير الحديث، دروزة محمد عزة، 205/1-275.

¹ - المرجع نفسه: 147/1.

² - المرجع نفسه: 157/1.

وأَنَّهُ كان يفهمه مختلف أوساط العرب حضرهم وبدوهم بل والمستعربون المقيمون في الحجاز أو الوافدون على النبي عليه السلام من البلاد المجاورة من عرب ومستعربين أيضا¹.

ثمَّ يكمل شارحا بأنَّ إفحام القرآن للعرب إبان نزوله حينها إنّما لكونهم يسمعون لغة ألفتها ألسنتهم فهي واضحة خالية من التعقيد والغموض والإشكال دون أن تعلو عن أفهامهم من ناحية النظم والسبك ومن ناحية المفهوم والدلالة، مستدركا بأنَّ كلامه هذا لا يطعن في إعجاز القرآن اللغوي الذي لا يحتمل شكا وهو ما يفسره عجزهم عن الإتيان بشيء من مثله رغم تكرار التحدي، غير أنّ ما يعنيه أنّ إعجاز لغته لا يقتضي أن يكون أعلى من مستوى أفهام العرب الذين خوطبوا به ولا أن يكون أبعد من متناول إدراكهم ولا أن تكون مفرداته ومضامينه وتراكيبه غير مألوفة لديهم²، وانطلاقا من هذه النظرة للغة القرآنية فقد اختار أثناء تفسيره لكلمات وتعايير القرآن الكريم أن يشرح الغريب منها أو الجديد غير الدارج كثيرا بإيجاز دون تعمق من حيث اللغة والبلاغة والنحو و" شرح مدلول الجملة شرحا إجماليا حسب المقتضى والمتبادر بأداء بياني واضح وبسيط، والاكتفاء من ذلك بعرض الهدف والمدلول إذا كانت العبارة واضحة للمتوسطين نظما ولغة"³، فهو يركّز على الكشف عن مقاصد النص وليس الاستطراد في شرح المعاني اللغوية، لذلك نجده وهو بصدد شرح مجموعة من الآيات دفعة واحدة قد يشرح منها بعض الكلمات فقط بإعطاء المعنى العام وفي أحيان كثيرة يتجاوز شرح الكلمات للدخول مباشرة في استنباط المعاني والتلقينات القرآنية، وقد يبدو هذا الكلام للوهلة الأولى مقبولا منسجما مع نزول القرآن باللسان العربي وفق ما قرّره العديد من الآيات، ولكن بعد الاطلاع على بعض نتائج تطبيق هذا الكلام في التفسير الحديث نلاحظ بعض العثرات التي وقع فيها؛ منها ما أثر على فهم الأحكام القرآنية بل وإدراك المقاصد الحقيقية، ونشير في النقاط التالية لبعضها:

أ- تجاوزه لشرح الكثير من المفردات القرآنية وعدم تقصّي معانيها جعله يغفل عن إدراك مقاصدها، ذلك أن القرآن الكريم في لغته وإن جاء باللسان العربي غير أنّ له أسلوبا خاصا به

¹ - التفسير الحديث، دروزة محمد عزة، 150/1-151.

² - ينظر: المرجع نفسه: 152/1.

³ - المرجع نفسه: 276/1.

في كل سنة من جزاء تمسكهم بالحرف وإهمالهم الجوهر فيه فيكون صيامهم وإفطارهم واحدا في كل بلادهم¹، والأصل أن الدليل على صحة هذا الرأي منطوق الفعل «شهد»، ولو أدرك الفرق بين فعل «شهد» و «رأى» في الاستعمال القرآني لجنبه ذلك إيراد الاختلافات وأقوال المفسرين واستشهاداتهم حول مسألة رؤية الهلال ومدى نجاعة توحيد المطالع، فقد وقع فيما أنكره على غيره وهو الاستطراد والإطالة في مسألة لا طائل من الاستطراد فيها لو ركز على معنى اللفظ القرآني.

ب- والملاحظة السابقة تدفعنا للحديث عن ثاني المآخذ عليه أثناء تعامله مع لغة القرآن وهو «الترادف»، وقد سبق وبيننا في الفصل الأول معنى الترادف وقلنا أنه لا يوجد لا في القرآن ولا في اللغة العربية كلمتان -أو أكثر- تدلّان على نفس المعنى ونفس الدلالة في آن واحد حتى وإن خفي وتعذر علينا إدراك الفرق وفق مستوى مداركنا الحالي، وهذا ما قرره أكثر من واحد من أهل اللغة قديما وحديثا، فوجود كلمتين يدلّان على نفس المعنى لا بد وأن إحداها تحمل دلالة وصفية ليست في الأخرى كفعلي «نطق» و «قال» و «شهد» و «رأى»، وكاسم «البعل» و «الزوج» و «الكتاب» و «القرآن» وكلها نماذج بينا الفرق بينها في ثنايا البحث، بل إن إضافة حرف أو تشديد لنفس الكلمة يغير معناها من معنى إلى آخر وفق قواعد القرآن الكريم، لكن دروزة لأنه انتهج نهج البساطة في الشرح وتجنب التفرعات اللغوية؛ فإنه يتعامل مع كثير من الألفاظ القرآنية على أنها مترادفة ترادفا تاما من حيث المعنى والدلالة، وهذا المفهوم إن كان يعيب اللغة العربية بوجوده فيها فوجوده في القرآن الكريم معيب أكثر بل وعبث وحشو تنزه عنه كلام ربّ الكون وما فيه، فإن تجلّت دقته في دقائق مخلوقاته فتجلّيتها في كتابه لا تقلّ عن دقته العظيمة في خلقه، والأمثلة على ذلك في تفسير دروزة كثيرة جدا منها مفهومه للكتاب والقرآن، فكما سبق وبيننا هما لفظان لمدلول واحد مع اختلاف دلالة كل منهما، لكن دروزة اعتبرهما لفظان لمدلول واحد بدلالة واحدة، ففي تفسيره لقوله ﷻ **ث ب ب ب پ پ پ پ پ پ** البقرة: ٢ قال: "وتعتبر ذلك الكتاب وإن كان قد يفيد من الوجهة الموضوعية ما نزل من القرآن إلى حين نزول الآية، غير أنه يجب أن يعتبر تعبيرا شاملا لجميع القرآن ما نزل منه وما سوف ينزل بعده كما هو المتبادر. وبعضهم يقف عند استعمال ذلك ويقول: إن هذا للبعيد ولا يفيد

¹ - ينظر: التفسير الحديث، دروزة محمد عزة، 310/6-311.

أن القصد هو القرآن، وهذا تمحل لا مبرر له، فصيغة الآيات ومحتواها فيها الدلالة على أن المقصود هو القرآن الكتاب الذي يتلى على الناس¹، وفي آيات الصّيام لم يتطرق لشرح قوله ﷺ **ثُمَّ كَلَّمَكَ اللَّهُ** ن ن ث البقرة: ١٨٥ باعتباره مرادفا ل **ثُمَّ كَلَّمَكَ اللَّهُ** ن ن ث البقرة: ٢، لهذا استمر ببيان أن بداية البقرة هي "تقرير كون القرآن هدى للذين يتقون الله ويرغبون في رضائه، والذين يؤمنون بما يسمعون فيه من الحقائق المغيبة عنهم ولو لم تدركها حواسهم أو يقيم دليل مادي عليها لأنهم يؤمنون بأن القرآن من عند الله وهو الذي يخبر بها، والذين يقيمون الصلاة لله وينفقون مما رزقهم في وجوه البر"²، بينما الأدق في تفسيره لها أن يقول هذا الكتاب هدى للمؤمنين به ويكمل سوق باقي صفات المؤمنين، لأن الحق ﷻ لما وصف القرآن بأنه هدى للناس ووصف الكتاب بأنه هدى للمتقين فالأمر ليس عبثا، إذ أن كل الناس مطالبون بقراءة هذا القرآن للوصول إلى الهدى الموجود فيه، فمن قرأ وتدبر وأمعن النظر فيصير هذا الكتاب هدى له لأنه انتقل من الدائرة الواسعة «الناس» إلى الدائرة المحدودة «المتقين».

والأمر الأخطر في تجاهل المعنى اللغوي القرآني عن طريق تتبعه في كامل الآيات لا يقتصر على بيان الفرق بين دلالة الألفاظ مما يفتح ذهن الناظر في كتاب الله على معاني أوسع، وإنما يتعداه إلى إقرار مبادئ وتلقينات وتوجيهات بعيدة كل البعد عن مقاصد الآيات، ومثل ذلك ما أشرنا إليه في مفهومه لفعل «ضرب» في آية القوامة وتجاوزه لشرح الفرق بين معنى كل من «الرجل» و «البعل» و «الزوج» ومن آثار ذلك على فهمه قوله بأنّ القوامة وتقرير حق الرجل فيها إنما هو بسبب المزايا الخاصة التي ميز الله ﷻ بها الرجال عن النساء وفضلهم بها عليهن ثم ذكر علة الإنفاق ثانيا³، وقد بينا أنّ القوامة ارتبطت حصرا بمسؤولية الرعاية والانفاق وذلك بسبب اختلاف طبيعة الصفات الفطرية لكل من الرجل والمرأة إذ لا يصحّ أبدا اعتبار جنس الرجال مفضلا على جنس النساء -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا- وإنما الأصحّ هو اختلاف جنس الرجال عن جنس النساء بميزات اختص بها كل منها وفق المهام الجبلية المنوطة بكل جنس،

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 129/6، 104/1.

² - المرجع نفسه: 129/6.

³ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 103/8.

ومن أمثلة إسقاطه لبعض الأحكام القرآنية ما نتج عن مفهومه لفعل «تطبيقونه» في آية الصيام كما سيأتي بيانه.

ج- تناقضه في المفاهيم؛ فهو من جهة يقر بأن لغة القرآن الكريم جاءت في كلماتها ونظمها موافقة لمألوفات العرب ولأساليبهم ومما قاله: "ولعلّ من الدلائل على أن لغة القرآن ولغة بيئة النبي شيء واحد- ونعني المفردات والمصطلحات والتراكيب- حكاية القرآن لكلام الكفار وغير الكفارة ورده عليهم..¹" وقال أيضا: "ونحن نرى هذا بديها ومن تحصيل الحاصل، ولكنّا أثبتناه لأن فكرة أن هناك فرقا عظيما بين لغة القرآن ولغة أهل بيئة النبي وأن تلك اللغة أعلى من مستوى أفهام هؤلاء قوية الرّسوخ"²، فهو هنا يجعل لغة القرآن مطابقة للغة بيئة النبي ﷺ، لكنه في موضع آخر يقول عند حديثه عن أسلوب القرآن: "وقد جاء في نظمه وسوره وآياته وقصصه وعظاته وتلقيناته وأمثاله وخطابه وحججه وجداله أسلوبا رائعا متميزا في ذلك كله بخصوصيات جعلته فذا بالنسبة لأسلوب الكتب السماوية السابقة، وبالنسبة لما هو مألوف من أساليب النظم والسبك والخطاب، ذا طابع خاص خالد مما لا يصح أن يقاس عليه أنواع الكلام وأساليب الكتب والتأليف ومما يصح أن يعد أسلوبا خاصا فيقال إن اللغة العربية نظم ونثر وقرآن كما قاله كبير من أدباء العربية الحديثين"³ *.

¹ - المرجع نفسه: 153/1.

² - المرجع نفسه: 154/1.

³ - المرجع نفسه: 34/1.

* - هذه العبارة بهذا اللفظ لم نقف على من قالها، ولكنها تنسب لطله حسين، ولعل السبب في ذلك ما نشره في مقاله «النثر بين القرنين الثاني والثالث هجري» الذي قدمه بالجمعية الجغرافية في ديسمبر 1930، ثم أعاد نشر المقال في كتابه «حديث الشعر والنثر»، وما يفهم من كلام طه في كتابه هو حديثه عن الكلام الفني والأدب وليس اللغة بذاتها، وذكر ما أورده في مقاله في معرض انتقاد تقسيم أحد الفلاسفة للكلام إلى شعر ونثر فقط، فرد طه أن ما يعيننا هو كلام الأدب لا كلام السوق والعوام، وبين أن الكلام شعر ونثر وضرب ثالث فوقهما جميعا وهو القرآن فيقول: "وإذن فتقسيم الكلام = إلى نظم ونثر تقسيم ساذج بسيط يمكن الاعتماد عليه إذا بسطنا الأشياء، ولكنكم تعلمون أن الأديب، والذي يدرس تاريخ الأدب، إنما يُعنى بالكلام عندما يتجاوز هذا النحو من الحديث العادي، وأداء الحاجات العاجلة، إلى التفكير من جهة، والجمال من جهة أخرى، فالأحاديث العادية، ولغة التخاطب، وهذه العبارات التي يتبادلها الناس، لا تعيننا في درس الأدب العربي وتاريخه؛ إذ إن قيمتها لا تظهر إلا حينما يكون لها حظ خاص من جمال أو لذة فنية خاصة، والواقع أننا لا نستطيع بحال من الأحوال - مهما نحصر على أن نكون من أنصار العصر الجاهلي وعشاقه - أن نطمئن إلى أن هذا العصر كان له نثر فني، والذي ليس فيه شك أن أقدم نصّ يمكن أن نطمئن إليه هو القرآن". (ينظر: حديث الشعر

والنثر، طه حسين، دط، دت، دار المعارف، مصر، ص24-25)، ويرجع سبق طه حسين لقول هذا إلى أن تقسيم الكلام إلى شعر ونثر تقسيم حديث فالقدماء لم يقسموا هذا التقسيم بل اعتبروا أنّ الكلام منه ما هو شعر وما ليس بشعر؛ وما ليس بشعر أنواع مختلفة فلا يجمعونها تحت باب واحد؛ فالخطابة غير السجع والسجع غير المقامة والمقامة غير الحديث، فلكلّ صنف نظمه الخاص فيقولون الكلام منه ما هو شعر ومنه ما ليس بشعر لهذا لم يقولوا شعر ونثر وقرآن، لكن المحذنين جمعوا كل ما لا يكتب على نظم الشعر على أنه من نظم النثر فجعلوا الخطابة والسجع والمقامة والأراجيز وغيرها كلها في باب النثر، فوجب بذلك أن يبينوا أن القرآن الكريم ليس مما يدخل في هذا الباب لاختلافه عليها، وأما القدماء فكان ما يهمهم هو تبيان أن القرآن ليس كأى من كلام البشر، وأقدم ما نعرفه في هذا المعنى عند المتقدمين هو قول العالم اللغوي الرماني (توفي 386 هـ) في كتابه «النكت في إعجاز القرآن» معتبرا أن القرآن جاء بأسلوب جديد لم تعده العرب، فعند حديثه عن أوجه إعجاز القرآن السبعة من بينها نقض العادة وبعد أن استوفى بالشرح الوجوه الخمسة الأولى قال: "... وأما نقض العادة: فإن العادة كانت جارية بضروب من أنواع الكلام معروفة؛ منها الشعر، ومنها السجع، ومنها الخطب، ومنها الرسائل، ومنها المنثور الذي يدور بين الناس في الحديث، فأتى القرآن بطريقة مفردة خارجة عن العادة لها منزلة في الحسن، تفوق كل طريقة". (ينظر: النكت في إعجاز القرآن، الرماني علي بن عيسى، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، سلسلة ذخائر العرب، ت محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، ط2، 1986م، دار المعارف، مصر، ص111).

[illegible]

فقد نبه هنا إلى أن أسلوب القرآن لا يشبهه أسلوب ولا يصح أن يقاس على كلام البشر والأسلوب أصله لغة لهذا استشهد برأي من يقول أن اللغة العربية نظم ونثر وقرآن، والمفارقة التي حدثت في تفسير دروزة أنه من ناحية أقر بكون لغة القرآن مختلفة عما عهده الناس من نظم ونثر وكلام دون أن يفصل في الموضوع كثيرا رغم أهميته البالغة، ثم لما يأتي للتطبيق فإنه يتعامل مع لغة القرآن وفق معهود العرب في الكلام ويصرّح بهذا كذلك، وهو ما جعله يقع في بعض المزالق في الفهم، فضلا عن التناقض الذي وقع فيه من حيث أنه يقر مرة باختلاف أسلوب القرآن ولغته عما عهده الناس، ثم يقر في موضع آخر أن القرآن في أسلوبه ولغته جاء بما عهده الناس وألفوه ووفقا لما كانوا يتخاطبون به.

ثم لما بين مقصوده بنفي أن يكون مستواه أعلى من مستوى أفهام العرب أعاد الاستدراك بقوله أن علو طبقته بارز بروزا في غنى عن التذليل، غير أن ما يعنيه أن إعجاز القرآن وعلو طبقته وروعة أسلوبه لا تقتضي أن يكون أعلى من مستوى أفهام العرب الذين خوطبوا به ووجه إليهم¹، ولو لم مطابقا للغتهم أو لم يفهموا منه شيئا لقالوا بأنك أتينا -يا محمد- بما لا نعرف، فأعجزهم بذلك، ثم في موضع آخر يذكر احتمالية وجود كلمات لم تفهم للبعض فيقول "إن ما

لأن البشر شعراء وكهاناً تتكلم بما تنزل به عليها الشياطين في رأي العرب قديما، فإن لم يكن كلام بشر ولا شيطان فكلام من؟! هو كلام ليس كالكلام، كلام مفارق لكلام الجن والإنس ومن هذه المفارقة كرامته فهو تنزيل رب العالمين. وهذا المعنى موجود في جل كتب المتقدمين في حديثهم عن إعجاز القرآن خاصة من قال بأن إعجازه في نظمه أو في نظمته ومعانيه معا لأن من قال أنه معجز بنظمه وجب من قوله أنه يقول أن البشر لا تستطيع أن تنشئ كلاما يمثل نظمه فيكون إذا نمطا من الكلام مختلفا عن كل الأنماط التي عرفها البشر، فإن صح ما ذهب إليه المحدثون من حصر هذه الأنماط في نظم الشعر ونظم النثر يكون هو نظم ثالث متفرد عنهما كما بين طه حسين ذلك فليس السبب في ذلك لطفه بالمعنى، لأن هذا مما هو مقرر عند المتقدمين، ولا السبق إليه بلفظه لأن كلام الرماني الذي نقلناه يفيد ذات المعنى، وطه نفسه في كلامه يشير لأنه لم يسبق لهذا القول فيقول: "ولكنكم تعلمون أن القرآن ليس نثراً، كما أنه ليس شعراً، إنما هو قرآن.."، فهو في مقاله يبدأ الكلام بقوله ولكنكم تعلمون في إشارة بذلك لكون هذه حقيقة مقررة ومعلومة عند عامة الناس قبل خاصتهم، ولسنا هنا بصدد مناقشة كلام طه أو الدخول في نواياه كما فعل كثير من منتقديه بقولهم أن في كلامه حذقة وخبيثة ودسيسة وغيرها من الاتهامات غير الموضوعية، ولسنا كذلك بصدد مناقشة مذهب الرماني كونه يحسب على المعتزلة لأن هذه المسائل أولا خارج موضوع البحث وثانيا لأننا لا نعتد بالمذهب بل بالحجة، ولكن ما يعيننا في هذا المقام أن ما قاله طه حسين له جذور من كلام اللغويين المتقدمين، مما يفند ما أورده دروزة في هذا الباب كما أنه عند استشهاده بكلام طه ساوى بين مفهوم أقسام الخطاب أو الكلام ومفهوم أقسام اللغة والأمر على خلاف ذلك تماما.

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 152/1.

قلناه من أن كل كلمة في القرآن كانت مفهومة من العرب على حقيقة مداها ومعناها لا يقتضي أن يكون مناقضا لما هو طبيعي فرضا وواقعا وبديهة من وجود كلمات فيه لا يفهم مداها ومعناها إلا الفئات الخيرة النيرة منهم بل ومن وجود كلمات قد لا يكون سمعها أو قد يجهلها بعض أفراد من هذه الفئات نفسها، ومن وجود أفراد قليلين أو كثيرين أو قبائل برمتها تجهل المعنى الحرفي لقليل أو كثير من مفردات القرآن بل ومن بعض تعابيره كذلك. وهذه الظاهرة مشاهدة ملموسة في كل ظرف وقطر ومن كل فئة بما فيها الفئات المتعلمة ... وطبعي أن العرب في عصر النبي وعهد بعثته لم يكونوا ليخرجوا عن نطاق هذه الظاهرة، وإذا روي عن بعض الصحابة جهلهم لمعنى كلمة من الكلمات القرآنية فلا يكون في ذلك غرابة ما بقطع النظر عن صحة الرواية متنا وسندا¹.

فورود روايات تثبت أن الصحابة رضي الله عنهم لم يتكلفوا في فهم المعاني القرآنية، وكانوا يشرحون من القرآن بقدر حاجتهم حينها، منها ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما قرأ «عَبَسَ وَتَوَلَّى فَلَمَّا آتَى عَلَى هَذِهِ آيَةِ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا قَالَ: عَرَفْنَا مَا الْفَاكِهَةُ، فَمَا الْأَبُّ؟ فَقَالَ: لَعَمْرُكَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ إِنَّ هَذَا لَهُوَ التَّكْلُفُ»²، وبتتبع مراحل تطور التفسير بدءا بعهد النبي صلى الله عليه وسلم مروراً بالصحابة والتابعين ما يثبت ذلك، إذ أن معاني القرآن الكريم لا تنضب أبدا مع تقدم الزمن، بل وفي كل عصر يتم اكتشاف مفاهيم ودلالات أوسع من سابقتها تستوعب المستجدات، والوصول إلى هذه المعاني بالتدرج يتعلق بعدة عوامل منها المستوى المعرفي الإدراكي المرتبط بتطور أدوات المعرفة*، ومدى القرية وجودة التمعن والتدبر فيه، وأنه وإن كان باللسان العربي

¹ - المرجع نفسه: 156/1.

² - الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر بن أبي شيبة، 136/6.

* - فقد يكون الناظر في كتاب الله تعالى يديم النظر فيه ويمعن الفكر والتدبر بإخلاص وقدرة على الاستنباط والفهم لكن ما يتوصل إليه من فهم مرتبط بالمستوى المعرفي وقت التدبر، فمعرفة الصحابة بمراحل خلق الإنسان المذكورة في القرآن سابقا تختلف عن تفاصيل معرفة العلماء اليوم، ومعرفة السابقين لخروج الحليب من بين فرث ودم بعمومها تختلف عن معرفة المعاصرين بأن عبارة «من بين» تعني الغشاء البيني الذي يفصل الأمعاء عن الدم لذا لم يقل سبحانه مباشرة من الفرث والدم، وغيرها من الأمور العلمية الكثيرة التي تكتشف يوما بعد يوم حسب تطور أدوات المعرفة، ومثلها في الإدراكات المتعلقة بعلم النفس والاجتماع وغيرها، ولهذا مفهوم دروزة لإعجاز القرآن الكريم هو في الحقيقة تحديد وتقليص من إعجازه كونه يقصره فقط على احتوائه للمقاصد التي توجه الإنسان إلى طريق الهداية، ولهذا نجد أنه ينفي على القرآن الكريم احتواءه على أسرار أو معاني لم تكتشف إبان نزوله كقوله مثلا أن الحروف المتقطعة في بداية السور جاءت من باب التنبيه

فهو مختلف كل الاختلاف عن أساليب العرب جميعها فلا هو بالنثر ولا هو بالشعر ولا هو بالنظم، ولا تستقي معانيه إلا منه بالعودة إلى قواعده التي تضمنها كما بينا في موضع سابق، ومن أحسن من عبر عن لغة القرآن الباقلاني بقوله: "والوجه الثالث: أنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه.. فالذي يشتمل عليه بديع نظمه، المتضمن للإعجاز وجوه:

منها ما يرجع إلى الجملة، وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه، وتباين مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد.

وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم، تنقسم إلى أعاريض الشعر، على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يرسل إرسالاً، فتطلب فيه الإصابة والإفادة، وإفهام المعاني المعترضة على وجه بديع، ترتيب لطيف، وإن لم يكن معتدلاً في وزنه، وذلك شبيه بجملة الكلام الذي لا يعمل فيه، ولا يتصنع له... وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه، ومباين لهذه الطرق... فهذا إذا تأمله المتأمل تبين - بخروجه عن أصناف كلامهم، وأساليب خطابهم - أنه خارج عن العادة، وأنه معجز... وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتميز حاصل في جميعه"¹.

واستعراء الأسماء، وأن القول بكونها تحمل أسراراً خفيت على النبي أو الصحابة لا يجوز لأن الله أنزل القرآن ليتدبره الناس ويعقلوها (ينظر: التفسير الحديث، 6/129، 1/362، 1/147... إلخ)، وكلامه في رأينا بجانب للصواب إذ ما يقال عن هذه الحروف وغيرها مما لم ندرك حكمته بعد هو نفسه ما يقال على ما تم اكتشافه من قواعد ومعلومات لم تكتشف في زمن النبي ﷺ ليس من باب الإخفاء على النبي وإنما من باب تبين النبي ﷺ لقومه بقدر حاجتهم ومتطلبات عصرهم، فالنبي ﷺ لا يعلم الغيب بنص الآيات والأحاديث الصريحة، وكان قائداً لقومه موجهاً لهم وفق ظروفهم وحاجتهم وما اقتضته البيئة حينها، وفي إقرار هذه المعاني تأكيد على أبدية القرآن الكريم وخلوده واستيعابه لكل عصر إلى قيام الساعة، ونفي هذا عنه هو نفي لهذه الصفات فيه عن قصد أو دون قصد، وعليه فلا مانع أبداً من احتواء القرآن لمعاني ومعارف تنكشف للإنسان مع تطور الإدراك المعرفي وأدواته.

¹ - إعجاز القرآن، الباقلاني أبو بكر محمد بن الطبيب، ت السيد أحمد صقر، ط5، 1997م، دار المعارف - مصر، ص35.

وما ذكره الباقلاني وقّرّه سابقا الرماني وغيرهما من كون القرآن خارج عن العادة والمألوف في أسلوبه، قد اجتهد بعض المعاصرين للتفصيل فيه أكثر وبيان أوجه الفرق بين لغة القرآن ولغة العرب من خلال التركيز على خصائص اللسان العربي¹ أولا ثم استنباط معاني الكلمات القرآنية من خلال استخراج دلالتها الموحدة في كامل الآيات بعد العودة إلى الجذر اللغوي وهي قاعدة وحدة المفهوم أو وحدة الدلالة أو الترتيل التي شرحناها فيما سبق.

بقي أن نشير إلى أنّ ما تم عرضه من أدلة تبين اختلاف أسلوب القرآن عن أسلوب مألوفات العرب كما يعتقد دروزة؛ لا يعني الفصل بين لغة القرآن ولغة العرب من حيث الأصل وهو اللسان العربي، بل ما نعنيه هو الفصل بين استعمال القرآن ونظمه وبين استعمال العرب ونظمهم للغة العربية، فاللغة واحدة لكن أسلوب الخطاب واستعمالها مختلف، لهذا ما فتننا نذكر به في كل موضع يتطلبه، ففهم معاني القرآن ومقاصده كما ينبغي لا يحتاج إلى العودة إلى أساليب العرب الخطابية لأن أسلوب القرآن مختلف عن أسلوبهم، وإنما يحتاج إلى العودة إلى القرآن لاستنباط قواعده وأساليبه من داخله وفق اللسان العربي، وهذا ما غاب عن دروزة فجعله يغفل عن العديد من المعاني القرآنية أو يقر من المعاني ما لم يقصده القرآن الكريم.

2- مألوفات الناس وأعرافهم.

لم يكتف دروزة بالتأكيد على مطابقة القرآن للغة العرب من حيث الأسلوب والسبب واستخدام العبارات والألفاظ فلا يفهم إلا بالعودة إلى كلام العرب، لكنه كذلك يؤكد على أنّ كلّ الوسائل التدعيمية في القرآن الكريم كالقصص والمشاهد الغيبية والنواميس الكونية وصفات الذات الإلهية ومشاهد الآخرة ذكرت من باب مخاطبة الناس بمألوفاتهم التي اعتادوا على سماعها ورؤيتها، ولأن جميعها في منظوره لم تقصد لذاتها بالذكر، وإنما ذكرت بالتعابير التي جاءت بها للتشبيه والتقريب والتّمثيل قصد الإرشاد والموعظة والعبرة والتّنبية، فحكمة التّنزيل اقتضت " أن

¹ - ينظر مثلا: ظاهرة النص القرآني، تاريخ ومعاصرة، سامر إسلامبولي، ط1، 2019، مركز ليفانت للدراسات الثقافية، الإسكندرية، مصر، ص227-231.

وفي بيان معنى عربية القرآن ينظر: علميّة اللسان العربي وعالميته، إسلامبولي سامر، تقديم الدكتور مازن الوعر، ط1، 2018م، مركز ليفانت للدراسات الثقافية، الإسكندرية، مصر، ص197 وما بعدها.

القرآن خاطب الناس بما يتسق مع ما في أذهانهم إجمالاً من صور ومعارف لما يكون من قوة أثر الخطاب فيهم بمثل هذا الأسلوب"¹ وذلك " لأنّ الناس لا يتأثرون إلّا بما في أذهانهم من صور وما يقع تحت مشاهدتهم وحسهم وتجاربهم"².

لهذا عتب على كل من يستغرق في معرفة هذه الماهيات لأن ذلك يشغله ويصرفه عن الانشغال بالمقاصد المقصودة لذاتها، ومما قاله عند حديثه عن كل ما جاء في القرآن حول الملائكة والجن وما ذكر بصددهما: ".. ليس غريباً عن السّامعين وأنّه إنّما استهدف كما قلنا التّدعيم للدّعوة النبوية وأهداف التّنزيل القرآني أولاً وليس هو مقصوداً بذاته ثانياً، وأنّه قائم على حكمة التّدعيم بما هو معروف متداول ثالثاً، وإن في ذلك تدليلاً على أهميّة ملاحظة ذلك في سياق النّظر في القرآن تدبراً وفهماً وتفسيراً، لأن من شأنها أن تحول دون استغراق النّاطر فيه في الماهيات والكيفيات لذاتها من مثل خلق الملائكة والجن وكيفية اتّصالهم بالله والنّاس وقيامتهم بأدوارهم على اعتبار أن هذه الماهيات والكيفيات غير مقصودة لذاتها أولاً، ولا طائل من وراء التّنقيب والاستغراق فيها لأنّها ليس مما يدخل في نطاق الأسس والأهداف ثانياً..."³.

وقال بالنسبة لكل الإشارات العلمية وما تعلق بالكون في القرآن الكريم: "... قد استهدف لفت نظر السّامعين إلى عظمة الله وسعة ملكوته وبديع صنعه وإتقانه بقصد تأييد هدف رئيسي من أهداف الدّعوة وهو وجوب وجود الله واتّصافه بأكمل الصّفات وتنزهه عن الشّوائب، واستغنائه عن الولد والشّريك والنّصير... ثمّ بقصد بثّ هيبة الله في قلوب السّامعين وحفزهم على الاستجابة إلى دعوة نبيه والانصياع لأوامره ونواهيه، والتّزام حدوده، وتعبير إجمالي آخر قد استهدف العظة والإرشاد والتّنبية والتّلقين والتّدعيم والتّأييد دون أن ينطوي على قصد تقرير ماهيات الكون وأطوار الخلق والتّكوين ونواميس الوجود من النّاحية العلمية والفنية..."⁴.

وكذلك الأمر بالنسبة لمشاهد الآخرة فما ورد في القرآن "عن الحياة الآخروية وأعلامها ومشاهدها وصورها وأهوالها وعذابها ونعيمها وهو ما ينطبق عليه وصف المتشابهات التي يراد بها

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 183/1.

² - المرجع نفسه: 233/3.

³ - المرجع نفسه: 182-181/1.

⁴ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 182/1.

التقريب والتمثيل قد ورد بأسلوب منسجم مع مفهومات السامعين ومألوفاتهم، ومتناول إدراكهم وحسهم، ... فالقصد القرآني في أصله هو دعوة الناس إلى الله وطريق الحق والخير والهدى، وتحذيرهم من الضلال والانحراف والإثم، وإنذارهم وتبشيرهم بالحياة الأخرى التي يوفى فيها كلّ منهم بما فعل من خير أو شرّ بما يستحقه، وهذا الأسلوب وسيلة من وسائل تأييد المقصد وتدعيمه، لأنّ ما يراد إثارته في نفوس الناس لا يتم إلّا إذا جاء بالأوصاف التي يستطيعون أن يحسوها ويدركوا مداها إحساسا وإدراكا متّصلين بتجاربه ومشاهداته ومألوفاته بطبيعة الحال ...¹.

والأمر ذاته فيما تعلق بالذات الإلهية وصفاتها كالوجه واليد والاستواء فقد وردت جميعها من باب التقريب والتمثيل وفق ما عهدوه فقط حتى يسهل عليهم الفهم وإنما المراد منها هو مقاصدها، فالانشغال بتفاصيل هذه الأمور لا يصرف فقط المتدبّر عن مقاصدها التي سيقت من أجلها من خلال دخوله في نقاشات وصراعات كلامية لا طائل منها، وإنما يجعل "القرآن الكريم متناقضا يخالف بعضه بعضا من خلال إخراجه عن نطاق قدسيته من الإرشاد والموعظة والهداية إلى ساحة البحث التي من طبيعتها الأخذ والرد والنقاش والجدال والجرح والتعديل ..."²، لهذا انتقد على المفسرين خوضهم في هذه الأمور وكأنّها مقصودة لذاثها فتعمقوا في التحليل والتفسير وسرد الأقوال وفق ما يثبت أو يفند أدلة كل فريق.

وتعقيا على كلامه نشيد بمسألة ونعقب على أخرى؛ ففعلا من بين أسباب قلة الانشغال بمقاصد القرآن الكريم عند كثير من المتقدّمين والمتأخّرين هو انشغالهم بالتحقيق والبحث والتنقيب حول مسائل إما سكت عنها القرآن الكريم لعدم ترتب فائدة عن معرفتها، أو أنّها ذكرت من باب الوسيلة التي يمكن أن تتعدد وتتغير بتغير الزمان والمكان، بينما ما سيق في القرآن كان وراءه مقصد وعظة وجب علينا الكشف عنها وإدراكها أولا ثمّ تمثلها ثانيا، ومثال ذلك ما ذكر في القصص القرآني كالبحث حول ماهية الشاهد الذي شهد على براءة يوسف عليه السلام هل هو رضيع أنطقه الله ﷻ أم هو رجل بالغ، وكالتحقيق في عدد أصحاب الكهف وسرد الروايات في ذلك، وفي تعليم الملكين الناس السحر وما ذكر من خرافات حول

¹ - المرجع نفسه: 1/ 184-185.

² - المرجع نفسه: 1/ 181-182.

هذه المسألة وما ذكر حول الصراط من أوصاف بعيدة عن مفهومه القرآني وغيرها من التفاصيل التي لو رأى الله ﷻ لنا فيها نفعا ومقصدا لبينها لنا، وكذلك ما تعلق بالمسائل العقائدية التي لو ركزنا على مقاصدها كتوحيد الله ﷻ والإقرار بعظمته وقدرته وانتفاء مماثلته لأي شيء واستحالة الإحاطة بعلمه وقدرته وصفاته وغيرها من المقاصد مع الإذعان والخضوع له لجنبنا ذلك الكثير من التفرعات والخلافات في الساحة الفكرية خاصة منها ما وقع بين الفرق والمذاهب وما نجم عنه من الاتهام والتبديع والتضليل تارة وبين سرد روايات وأقوال تناقض مبادئ القرآن تارات أخرى.

لكن إشادتنا بهذه الملاحظة لدروزة لا يعني موافقته في كل ما قاله، فلا دليل يرجح كلامه بأن ما ساقه الله ﷻ فيما تعلق بالمشاهد الأخروية والجن والملائكة والنواميس العلمية إنما ذكر بأسلوب مألوفات الناس فقط للتقريب لهم ولا يستلزم وقوعها كما فهمها الناس لأن إدراكنا في الدنيا يختلف عنه في الآخرة، فعلم هذا الأمر عند الله ﷻ وحده لا يمكن لأحد أن يثبت أو ينفيه، ولكن ما يقال في هذا السياق أننا نثبت ما أثبتته الله ﷻ في كتابه وإن لم نعلم كيفيته وماهيته، فما ذكر من الوسائل التدعيمية وإن لم يقصد لذاته فهو مقصود بمعانيه وصفاته دون أن ندرك كيفيته، أما ما تعلق بنواميس الكون فلا مانع يمنع أبدا من كون القرآن العظيم كتاب هداية وكونه محتو على ماهيات الكون وأطوار الخلق والتكوين ونواميس الوجود من الناحية العلمية ولا تناقض بين هذا وذاك كما بيناه في الجزء السابق، فتوظيف دروزة لمفهوم مألوفات الناس وربطه بكل ما ذكر في القرآن الكريم من باب التقريب فقط، مفهوم واسع جد يحتاج إلى تقييد وضبط لأن إقراره كما هو يؤدي إلى جعل غالب ما ذكر في القرآن الكريم مذكور فقط من باب التقريب لا غير.

3- السيرة النبوية.

بناء على ما تقدم ذكره في النقطتين السابقتين فإن دروزة يرى أن الصلة بيئة النبي وعصره وبين الوحي القرآني كانت وطيدة ووثيقة من حيث أن القرآن صور لنا ما كانت عليه البيئة العربية قبل البعثة النبوية وأثناءها من تقاليد وعادات وعقائد وأفكار ومعارف¹، فالقرآن الكريم قد احتوى "أصدق الصور وأوثقها لبيئة النبي وعصره من النواحي الاقتصادية والمعاشية والجغرافية،

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة: 144/1.

وعما كان عليه أهلها من تقاليد وظروف وعادات دينية واجتماعية وأخلاقية وعقلية وثقافية واقتصادية اتصلت بظروف البعثة والسيرة النبوية وتطوراتها أوثق اتصال¹.

ووضوح هذه الصلة ظاهر من جهة كون الدعوة النبوية والوحي القرآني بوجه عام إنما اقتضتاهما حكمة الله ﷻ بسبب ما كان عليه أهل بيئة النبي ﷺ قبل بعثته باعتبارهم المخاطبون الأولون، كانتشار الضلال وإدراك "وجوب وجود الله وكمال صفاته ونزاهته عن الشريك والولد واستغنائه عن الولي والمساعد ومطلق تصرفه في كونه، واستحقاقه وحده للعبودية والخضوع والاتجاه ووجوب نبذ ما سواه، ومن انحراف عن طريق الخير والحق والعدل والفضيلة ومن اختلاف عظيم في المذاهب والعقائد والطقوس، سواء في ذلك كله العرب وغيرهم، والكتايبون والمشركون، ثم بسبب أن ذلك ناشئ عن ما كان من تقاليد وعادات وأفكار ومعارف وأهواء وتأويلات ومفاهيم من ما احتواه القرآن من فصول الجدل والتنديد والتقرير في صدد هذه التقاليد والعادات والأفكار والمعارف والأهواء والتأويلات والمفاهيم التي احتوى القرآن إشارات كثيرة إلى كثير من صورها المتنوعة، وربط بينها وبين مواقف العرب والدعوة النبوية"².

لذا اعتبر أن ملاحظة هذه الصلة القائمة بين الوحي القرآني وأحداث السيرة النبوية على تنوعها تمكن المتدبر من الاندماج في الوقائع والمقتضيات، ذلك أن كثيرا من الآيات القرآنية كانت تنزل حسب حوادث السيرة وظروف الدعوة، مما يجعله يدرك الحكمة من تنوع أسلوب الخطاب القرآني تبعا لتطور الظروف والحوادث وتنوعها، كأسلوب "التبديل والتعديل والنسخ والتنويع والشدة واللين في الخطاب، وتجعله يرى أن الجدل في ذلك النطاق لا محل له ولا طائل من ورائه، لأن التطور والتنوع في الأحداث والظروف والأذهان متسقان مع طبائع الأمور ونواميسها التي فطر الله الكون عليها فلا بدع أن تقتضي حكمته أن يكون ذلك في التنزيل القرآني اتساقا مع هذه الطبائع والنواميس"³.

وكالعادة فإن دروزة من خلال إقراره لموافقة القرآن الكريم ومراعاته لمألوفات الناس وظروف بيئتهم مما استدعى تنوع الخطاب القرآني، فإنه بذلك يقر الكثير من المسائل الخلافية التي قد

¹ - المرجع نفسه: 34/1-35.

² - المرجع نفسه: 144/1.

³ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة: 143/1.

تعارض مع مقاصد التنزيل دون أن يناقشها ويثبت مدى صحتها من عدمه، كمبحث النسخ والتبديل في القرآن الكريم، وهو من أكثر المباحث التي أثير حولها الجدل والنقاش خاصة في العصر الحديث بين مثبت له وناف، وإن كان المقام في هذا البحث لا يسعنا لمناقشة هذا الموضوع، غير أنه يجدر بنا أن نشير أن دروزة تجاوز الكثير من المقاصد القرآنية التي يدافع عنها بسبب إقراره لهذا المبحث دون نقاش، ثمّ إننا نرى في انشغاله الكبير بتجلية ما تحويه الآية القرآنية من صور ومشاهد تتعلّق بالسيرة النبوية كما صرح هو بقوله: "وقد اهتممت لذلك حتّى جاء الكلام أحيانا بحثا ودرسا وتقريراً موضوعياً مع أنّه ليس من الأسس، لأنّي رأيت أن هذا يساعد على تفهم ظروف الدّعوة النبوية وسيرها وصورها وتطورها، وعلى تجلّية جو نزول القرآن الذي ينجلي به كثير من المقاصد القرآنية سواء أكانت أسساً أم وسائل، فضلاً عن أنّه يساعد على تصحيح كثير مما جاء مضطرباً أو ناقصاً أو محرفاً في الروايات من صور البيئة ومشاهد السيرة النبوية وأحداثها"¹؛ أن الأولى هو انشغاله بالمباحث المتعلقة بالقرآن الكريم ومقاصده كمبحث النسخ واللغة القرآنية وغيرها من المباحث المتعلقة تعلقاً مباشراً بمقاصد التنزيل، وذلك باعتبار أن دروزة قصد بتفسيره تجلّية مقاصد القرآن، وعدم اشغال القارئ لتفسيره بمواضيع تبعده عن هذه المقاصد، لكنه وقع في هذا الأمر من خلال الاستطرادات في تصحيح الروايات المضطربة أو الناقصة حول صور البيئة النبوية، دون أن يفهم من كلامنا الانتقاص من أهميّة هذا الجانب، لكننا بصدد الحديث عن منهج أسس من أجل الكشف عن مقاصد التنزيل بأسلوب معاصر يستوعب المتغيّرات دونما الخوض في مسائل تصرف عن هذه الغاية، لكنه في النهاية وقع فيما أنكره على غيره من المفسّرين.

وفي ختام هذا المبحث نؤكد على أن دروزة قد سعى من خلال الخطة التي انتهجها لتحري مقاصد الخطاب ومراميه إلى التركيز على كل ما من شأنه أن يعين على تحقيق هذه الغاية بدءاً بمفهومه للوحدة البنائية للقرآن الكريم وما يندرج ضمنها من أساليب تعين على تحقيقها، انتهاء بالانتباه إلى لغة القرآن الكريم وأسلوبه في مخاطبة السامعين عن طريق مماثلة أساليبهم ومراعاة مألوفاتهم، وإن كان دروزة قد أصاب في عدة مسائل بينها في مواضعها ونتج عنها ذكره للكثير

¹ - المرجع نفسه: 277/1.

من المبادئ القرآنية الأبدية، غير أنه جانب الصواب في أخرى خاصّة منها اللغة القرآنية، ما أدى به إلى استنتاجات خاطئة وفهوم بعيدة عن جوهر القرآن ومقاصده.



المبحث الثالث :

أثر منهج دروزة في فهمه للأحكام والمبادئ
القرآنية

المطلب الأول: توجيهه للقضايا المتعلقة بأسلوب القرآن

الكريم.

المطلب الثاني: مقاصدية آيات القتال وآيات الردة.

٨:

عاش محمد عزة دروزة إبان مرحلة حرجة متأزمة من التاريخ الإسلامي، فقد تأزم وضع العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر وانتشر نمط عام من الجهل والفقر والتراجع الأخلاقي، وقد وقعت الكثير من البلاد الإسلامية تحت نير الاستعمار الأوروبي الحديث، وشهد محمد عزة دروزة كل ذلك وأدرك التراجع الفكري والأخلاقي والانحزامية من خلال تقليد المستعمر المنتصر والتشكيك في الاستحقاق الحضاري للأمة، فوقف في وجه ذلك ما أطاق أن يقف وقاومه ما استطاع المقاومة وبذل الجهد محاولاً استصلاح الجمع واستنهاض الأمة وإعداد النشء، ولعل هذا الواقع هو الدافع الأكبر الذي حرّك في نفس محمد عزة دروزة الغيرة على دين الأمة وتاريخها وتراثها فأراد أن يستصلح لها من أمرها ما استطاع، وقد تجلّت هذه الغاية في جلّ كتاباته، ذكراً أنه ألف تفسيره للقرآن الكريم ليحاول بتجلية مقاصده إحياء مبادئ الأمة الإسلامية وأخلاقها من خلال الكشف عن مقاصد التنزيل الحكيم؛ وتنزيلها على الأحكام الشرعية القرآنية ومبادئه الأخلاقية وإرشاداته التربوية، فتراوحت أراؤه بين التقليد والتساوق مع التراث وموافقته آراء سابقه وبين الاجتهاد وتحديد والمخالفة كما يظهر ذلك في بعض الآراء الجديدة التي انفرد دروزة بها، خاصة في توجيهه لمعاني بعض الآيات التي عدّها غير دالة على ظاهرها، واعتباره لدلالاتها مجازية ترتبط بمراعاة أسلوب الخطاب القرآني لمألوفات الناس وعاداتهم وتقاليدهم إبان نزوله، ونتعرض في هذا المبحث لبعض أهم الأحكام التي جاء بها محمد عزة دروزة واستخلاصها على ضوء فهمه لمقاصد القرآن الكريم في تفسيره، حيث سنعمد إلى طرح وجهة نظره وحججه، ونناقشه فيها رداً وتفنيداً، أو قبولاً أو استدراكاً.

المطلب الأول: توجيهه للقضايا المتعلقة بأسلوب القرآن الكريم.

نتحدّث في هذا المطلب عما استخلصه محمد عزة دروزة من أحكام ومقاصد في بعض الآيات القرآنية بناء على منهجه اللغوي في شرح مفردات الفصول القرآنية، وكذا مراعاته لظروف البيئة النبوية خاصة مستوى الإدراك المعرفي السائد حينها والذي أطلق عليه مصطلح «مألوفات الناس»، معتبراً إياه أسلوباً قرآنياً لا بد من استحضاره أثناء تدبر القرآن الكريم.

المشقة التي يحددها كل فرد انطلاقاً من خشيته للرحمن بالغيب وإيمانه بأنه هو الرقيب عليه ثابت مهما تغيرت الوسيلة، فالمسافر من ولاية إلى أخرى عن طريق الطائفة لا تحدث له نفس المشقة كمن سافر من ولاية إلى أخرى عن طريق النقل العادي، كما أن صحة وقدرة الشخص على السفر وتقدير ضرر المرض يختلفان من شخص لآخر، لهذا قال دروزة بأن الله ﷻ ترك تعيين الأشكال في الغالب لظروف الأشخاص من الأزمنة والأمكنة، وتحديد هذه الأشكال في زمن ما من قبل مجتهد تلك الحقبة لا يعني وجوب الالتزام بهذا التحديد في كل الحق مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة والظروف، وإن في هذا الالتزام في كثير من القضايا تعطيل لمقاصد وغايات القرآن الكريم.

ومن بين معاني الصيام التي التفت إليها دروزة هو مفهومه لعباده الصيام بكونه عبادة روحية تقوم على إبعاد الجسم لفترة زمنية من كل الشهوات المادية ليتفرغ للتواصل مع روحه ونفسه لتصفيتهما مما طاهما من شوائب ومعاصي وابتعاد عن الخالق طيلة العام وتقوية الإيمان واليقين به استمداد، وفيه من العظات التي تربي النفس وتقومها ما يكفل للإنسان أن يكون فرداً نافعا لغيره قريباً من ربه بعيداً عن كل يدنس فطرته، فالصائم يتحمل تحملاً تطوعياً لا رقيب عليه ولا محاسب إلا إيمانه وضميره وما في هذا من وسيلة لتصفية النفس وتقوية الروح والإرادة ومغالبة الأهواء وكبح الشهوات، فيقول دروزة: "والصيام من العبادات الرياضية الروحية القائمة على حرمان الجسم في سبيل تصفية النفس، وهو ممارس على أشكال متنوعة منذ الأزمنة القديمة... فلا غرو أن يكون من فرائض الإسلام الذي انطوت فيه الدعوة إلى كل فضيلة ومكرمة وإلى قيام الإنسان بواجباته نحو الله والناس بكل وسيلة ومناسبة، ثم إلى كبح جماح الشهوات وتصفية النفس وإعدادها لتلقي فيض الله ومدده وروحانيته..."¹.

لكنه إن أصاب في هذا الجانب فقد أخطأ في استنباط بعض أحكام الصيام نتيجة منهجه اللغوي، ومن ذلك تفسيره لقوله ﷻ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُزْءِ﴾ حيث فسر كلمة بُزْءٍ بـ «يستطيعون» فاضطر كغيره من المفسرين إلى إضافة «لا» النافية ليتم تفسير

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 300/6.

فسبحان الله منزل هذه الرسالة الخالدة الأبدية المستوعبة لكل المتغيرات، فجميع من في الأرض مهما تغيرت الأزمنة والأمكنة لن تخرج أوضاعهم عن هذه الحالات الثلاث.

ب- مفهوم الضرب في آية القوامة:

من بين الكلمات القرآنية التي نلاحظ أثر المنهج اللغوي لدروزة في تفسيرها واستنباط مفاهيم ومبادئ قرآنية بعيدة عن روح القرآن ومقاصده العامة المحكمة؛ لفظ «الضرب» الوارد في آية القوامة، إذ فسره بالضرب المادي مجارة لما ورد في كثير من كتب التفسير، مع أن هذا المفهوم المادي للضرب يخالف مبادئ القرآن التي تحث عن نبذ العنف إلا لرد الاعتداء بالمثل والتي ما فتئ دروزة يؤكد عليها، كما يخالف هذا المفهوم المادي حث القرآن الكريم على الإحسان في الوعظ والنصح من خلال الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة.

ومما قاله دروزة في تفسيره لآية القوامة: "وحق التأديب الذي منح للزوج على زوجته إنما يكون والحالة هذه في حالة نشوزها الموصوف مداه وعدم طاعتها فيما هو حق ومعروف وشذوذها في أخلاقها ومعاملتها له ولأهله بالسوء والأذى وعدم وفائها وأمانتها ولا يمكن لعاقل منصف أن يرى فيه حيفاً أو جنفاً وهو متدرج بحيث تكون العظة والنصيحة أولاً فإذا استمر فلهجر في المضاجع... فإذا استمر النشوز جاز له ضربها..."¹، وقال في موضع آخر من تفسيره لذات الآية: "...إشارة إلى المرأة التي لا تتصف بهذا الوصف، ويدير منها بوادر العصيان والانحراف عن واجبها، وإيجاب عظمتها وردعها بالكلام أولاً، فإذا لم تتعظ وترتدع فبالهجر، فإذا لم يجد فبالضرب، وإيجاب توقف الرجل عن ذلك حالما يبدو من زوجته طاعة وإذعان. وتقرير كون الله لم يجعل للرجل حق الاستمرار في الموقف الخشن من المرأة بدون حق وضرورة وهو العلي فوق الجميع، الكبير الذي يجب أن يطاع ويخشى"²، وقال كتابه «الدستور القرآني» الذي ضمنه قوانين القرآن الكريم التي تسير حياة الإنسان: "ومن الحق أن يكون التأديب حتى بالضرب سائغاً، إذا كان يتفادى به قطع رابطة الزوجية..."³.

¹ - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 108/8.

² - التفسير الحديث: دروزة محمد عزة، 104/8، وينظر الدستور القرآني في شؤون الحياة، دروزة محمد عزة، ت محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، د.ت، دار إحياء الكتب العربية، د.م، ص 440.

³ - الدستور القرآني، المرجع السابق، ص 442.

وقبل أن نعرض المفهوم القرآني للفظ «الضرب» باتباع قاعدة الترتيل نشير باختصار إلى غالب الأقوال التي أثّرت حول هذا الموضوع قديما وحديثا لأهميته البالغة في كونه يتعلق بحق من حقوق الإنسان وكرامته التي حفظها القرآن الكريم والدين الإسلامي مهما كان جنسه أو عرقه أو دينه، كما أنّ المفهوم السائد يشوّه مبادئ القرآن الكريم وينسب له من العنف ما ليس فيه. فالضرب في تفاسير المتقدمين وكثير من المعاصرين كان له معنى واحدا مع الاختلاف في كلفيته وقدره، لكن معظمهم يرى أنه ضرب مادي للناشر لتأديبها، فمن المعاصرين من أراد التلطيف من حدة وقع لفظ «الضرب» على السامع فذهب إلى أن ضرب المرأة يكون ضربا غير مبرح إن خشي ارتكابها للفاحشة من خلال إدخالها إلى بيته من لا يريد¹، ومن المفسرين المعاصرين من اعتبر أن الضرب مراتب بمقدار الخوف من هذا النشوز والتباسه بالعدوان وسوء النية، فيكون الإذن بالضرب لمراعاة أحوال دقيقة بين الزوجين فأذن للزوج بضرب امرأته ضرب إصلاحي لقصد إقامة المعاشرة بينهم فإن تجاوز ما تقتضيه حالة نشوزها كان معتديا²، وأغلب المتقدمين رأوا أن الضرب ضرب مادي غير مبرح في حال عدم الطاعة استنادا إلى حديث نسب إلى رسول الله ﷺ: «فاتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحلتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف»³، وفسروا «غير مبرح» بغير مؤثر ككسر العظم مثلا استنادا إلى حديث آخر منسوب إلى النبي ﷺ في السنن والمسند، عن معاوية بن حيدة القشيري أنه قال: يا رسول الله، ما حق امرأة أحدنا؟ قال: «أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه ولا تقبح، ولا تهجر إلا في البيت»⁴. رغم أن هناك روايات أخرى منسوبة للنبي ﷺ تناقض هذه الروايات، ولعلّ بعضا من المتقدمين استأنس بها في منع ضرب الزوج لزوجته كقول ابن عطاء: "لا يضرب الزوج امرأته ولكن يغضب عليها"، لكنهم حملوا قوله

¹ - ينظر: مفاهيم ينبغي أن تصحح في ضوء القرآن الكريم، عبد العزيز بايندر، ص195.

² - التحرير والتنوير: ابن عاشور، 43/5.

³ - مسلم: الصحيح، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، 886/2، رقم 1218.

⁴ - المسند 217/33 رقم 20013، تفسير الطبري، 318/8 وما بعدها، تفسير ابن كثير، 295/2.

ﷺ على أن الضرب أمر إباحة ووقف على الكراهية استنادا لرواية أخرى في مصنف ابن أبي شيبة فيها النهي عن ضرب النساء، «لن يضرب خياركم»¹.

وذكر ابن عاشور أن جمعا من العلماء وافقوا ابن عطاء ونقل قول ابن الفرس: وأنكروا الأحاديث المروية بالضرب، ثم عقب ابن عاشور بقوله: "أو تأولوها"².

وابن الفرس لم ينقل فقط رأي من أنكر الأحاديث بل نقل جميع الآراء، ولم يكتف بموافقة الرأي الذي أخذ بالأحاديث على وهبها* بل نجده يستحسن ضرب الزوجات ويتمنى لو كان الأمر بضربهن مندوبا مستحبا في الشرع لما يرى فيه من نجاعة في تقويم السلوك إذ قال: "وظاهر الآية عندي أعظم ممن رأى ضربهن، لأنه تعالى قال: **ثَقِّلْ وَلَا أَقْلَ مَنْ أَنْ يَكُونَ مَبَاحًا**، بل لو قيل: إنّه أمر ندب لكان ذلك حسنا؛ لأن في ذلك إصلاح لهن ولو خلين وهواهن لهلكن، ولم يأمر الله تعالى في شيء من كتابه بالضرب صراحة إلا في ذلك وفي حدود العظام، فسأوى معصيتهن للأزواج بمعصية أهل الكبائر، وجعل تعالى ذلك عليهن رفقا بالرجال، وإنما يكره في ضربهن التعدي والإسراف.."³، ولم يكتف بتمنيّه استحباب الضرب وكفى بل استمر في الحديث عن المسائل المتعلقة به كجواز الضرب في الخدمة إن قصرت الزوجة، وكاعتبار أن الزوجة إذا ادعت على زوجها أنه ضربها ضرب اعتداء لا تأديب فذكر قولين في المسألة ثم رجّح

¹ - المصنف في الأحاديث والآثار: 223/5، وحكم عليها الألباني بالضعف، غاية المرام في تخرج أحاديث الحلال والحرام، ط3، 1405هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، ص 156.

² - التحرير والتنوير: ابن عاشور، 43/5.

* - والأحاديث المنكرة الغريبة والموضوعة عديدة في هذا الباب منها: «عَلَّقَ سَوْطُكَ حَيْثُ يَرَاهُ أَهْلُكَ» المعجم الكبير: سليمان الطبراني، ت حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 285/10.

و «لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد ثم يجامعها في آخر يوم»، البخاري: الصحيح، كتاب النكاح باب ما يكره من ضرب النساء وقوله **ثَقِّلْ** ضربا غير مبرح، 32/7، رقم 5204.

وغيرها كثير والتي ننزه خير البشرية عن قولها لأنها مخالفة لرحمته وعدله وإحسانه حتى مع الجماد فما بالنساء أو الأطفال أو الخدم، ناهيك عن ورود الكثير من الروايات المنسوبة إليه والتي تحت على الإحسان واللين لجميع الناس عامة ولهذه الفئات خاصة ماي جعل الجمع بين الضدين في المبدأ الواحد يستحيل.

³ - أحكام القرآن: ابن الفرس أبو محمد عبد المنعم، ت الجزء1: طه بن علي بو سريح، ج2: منجية بنت الهادي النفري السوایحي، ج3: صلاح الدين بو عفيف، ط1 (1427هـ/2006م)، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، 180/2-181.

يطعنون في الدين وبآية قتال الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون¹ وهو القول الذي اختاره كذلك ابن كثير²، والحق أن فيه غرابة واستنكار إذ كيف يقر الله ﷻ مبدأ محكما في القرآن يتعلق بحفظ الأرواح ويكون العمل به على حالين حال الضعف ونقيضه حال القوة، وفي القول به تأجيج لمشاعر غير المسلمين وتحريض لهم على المسلمين لكي لا يسمحوا لشوكتهم بأن تقوى مخافة أن يقاتلوهم فيما بعد، ولا يخفى على أحد ما في هذا القول من صراع بين الطرفين إيذاء للإنسانية، وقد رد دروزة على هذا القول بنصوص القرآن الكريم وكذا وقائع السيرة النبوية التي تؤكد أن مقاصد تشريع القتال ليس نشر الدين الإسلامي والتضييق على غير المسلمين كما يتوهم الكثيرون وإنما المقصد منه هو القتال الدفاع عن النفس وضمان حرية الدين، وقال دروزة ردا على هذا الرأي: "إن القتال في الإسلام إنما شرع للدفاع عن حرية الدعوة والمسلمين ومقابلة الأذى والعدوان والصد إلى أن تضمن الحرية والسلامة للمسلمين، والحرية والانطلاق للدعوة ويمتنع الأذى والعدوان على المسلمين والإسلام، وظل هذا المبدأ محكما إلى النهاية"³، ومما استدلل به من السيرة النبوية «صلح الحديبية» معتبرا إيّاه دليلا يقينيا على أن الانتهاء المقصود في آيتي البقرة والأنفال ليس المقصود منه الانتهاء بالإسلام فقط بل قد يوقف القتال بالصلح، وردّ من أحداث السنة على من يعتبر صلح الحديبية أو آيات الامتناع عن غير المسلمين أن ذلك وقت ضعف المسلمين قائلًا: "لم يرد أيّ خبر بأنّ النبي ﷺ رفض في أيّ وقت طلب صلح أو عهد أمان من أعداء محاربين، إضافة إلى أنّه لم يرد أيّ خبر بأنّه قاتل أو أمر بقتال أناس مسلمين أو حياديين أو معتزلين، والذي يدرس وقائع الجهاد يرى أنّ النبي ﷺ لم يبعث سرّية ولم يباشر غزوة ولم يشتبك بقتال مع فئة إلّا ردّا على عدوان أو انتقاما من عدوان أو دفعا لأذى أو تنكيلا بغادر أو تأديبا لباغ أو ثارا لدم إسلامي أهدر أو ضمانا لحرية الدعوة والاستجابة إليها، أو بناء على نكث عهد أو بسبب

¹ - الصارم المسلول على شاتم الرسول: ابن تيمية تقي الدين، ت محمد محي الدين عبد الحميد، دط، دت، الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية، 221.

² - تفسير ابن كثير: 4/132.

³ - التفسير الحديث، دروزة محمد عزة، 31/2.

ذكره لحديث رواه الإمام أحمد يتحدث عن جهنم: "... وهذا أمر مغيب لا مجال للتخمين والتزديد فيه. والإيمان بما جاء في الآيات والأحاديث الثابتة واجب مع الوقوف عند ذلك. وقد يلمح من الحديث الأخير أن الحكمة من الإيذان بذلك هي حث الناس على تقوى الله وصالح الأعمال" (التفسير الحديث: 2/278، 3/462-463).

2- بالنسبة للأحاديث الواردة في الصحاح أو غيرها إن رأى فيها تعارضاً مع القرآن الكريم ومبادئه فهو إما يتوقف فيها، وإما يقيد بها بآية أو يجعلها منسوخة قد وردت قبل نزول آية تنسخها، ذكراً أن أئمة الحديث قد اعتنوا بالسند أكثر من المتن رغم جهودهم العظيمة في تنقية الحديث حيث قال: "ومع أن أئمة الحديث رحمهم الله قد بذلوا جهداً عظيماً شكره الله لهم في تصنيف الأحاديث النبوية ونقد رواتها وأنه صار هناك نتيجة لذلك مجموعة كبيرة من الأحاديث الصحيحة التي يجب تلقيها بالقبول والوقوف عندها فإن اهتمامهم لتدقيق المتن لم يكن بقدر اهتمامهم لتدقيق الرواة مما أدى إلى إشكالات كثيرة، وهناك أحاديث توصف بالصحاح فيها أحكام متغايرة يمكن أن يكون بعضها متقدماً على بعض وبعضها ناسخاً لبعض أو بعضها أقوى من بعض أو بعضها يثير الحيرة لأنه يتعارض مع نصوص قرآنية ووقائع تعيينية، ولعل ما بين المذاهب الفقهية من خلافات ومناقضات ناتج عن ذلك..". (التفسير الحديث: 8/162)، وقال في موضع آخر: "غير أنه مما لا ريب فيه أن الروايات والأقوال لا يصح أن تؤخذ قضايا مسلمة في هذا الصدد كما في غيره إلا بعد التمهيص متناً وسنداً وتطبيقاً ومقايضة على العبارات والدلالات القرآنية، وإنه قد تسوّل في هذا الباب تساهلاً عظيماً، وإن كثيراً مما ورد إن لم نقل أكثره مما يحمل على التوقف فيه من حيث أسناده ومتونه، لغلبة احتمال الخطأ والتحرّف والتلفيق والدس والانتحال والغرض السياسي والطائفي والنحلي فيه وخاصة ما لا يتسق في مداه ومعناه مع روح الآيات والوقائع التي يلهمها القرآن، وإنه يصدق فيه قول ابن حنبل الذي أشرنا إليه في مناسبة سابقة «ثلاثة لا أصل لها التفسير والمغازي والملاحم» بل ولعله إنما قيل بسبب هذه العلل" (التفسير الحديث: 1/174).

3- في الأحاديث المتعلقة بالحلال والحرام أو الحدود الواردة في الصحاح إذا لم تُعارض نصاً قرآنياً وتناولت ما لم يذكره القرآن الكريم يعتبر الإيمان بها واجب لأن السنة هي تشريع ثان قائلاً: "... وهذا ما انطوى في الحديث المروي عن المقدم بن معدي كرب حيث يلمح أن القصد فيه هو بيان أن الله تعالى قد ألهم وبلهم النبي صلى الله عليه وسلم أشياء كثيرة لم ترد في القرآن ليحدث الناس بها أمراً ونهياً وتشريعاً وخطة وتحذيراً وتمثيلاً وأخباراً مغيبة إلخ... والأخذ بكل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم مما ليس في القرآن واجب لأن الله جعل النبي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن وأمر برد كل ما يتنازع فيه المسلمون إلى الله الذي يمثله القرآن وإلى الرسول الذي يمثله أحاديثه بعد موته إذا ثبت عنه على ما جاء في آية سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ الْبَيْتِ﴾. وقد أمر الله بأخذ كل ما أمر به الرسول والانتهاه عن كل ما نهى في آية سورة الحشر هذه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ الْبَيْتِ﴾. وقد جعل الله طاعة الرسول من طاعة الله في آية سورة النساء هذه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَهْلَ الْبَيْتِ﴾. (التفسير الحديث: 4/175، ينظر كذلك: 5/198).

ويلحظ كذلك أن منهجه في الأخذ بالأحاديث المروية في الصحاح مضطرب، فمثلاً في حد الرجم بعد إيراده لكل الأحاديث الواردة في الموضوع رجّح أن تكون الأحاديث منسوخة بآية النور فيقول: "وهذا ما قد يحمل على الظن بأن الأحاديث الأخرى التي تعين الرجم للزناة المحصنين والتي ذكرت بعض وقائع رجمهم هي الأخرى قد صدرت قبل آية النور. وفي حديث رجم - ماعز - نقطة هامة وهي قول النبي ﷺ لمن أخبره بما كان من فراره وملاحقته وضربه حتى مات: «هلا

وبناء على ما سبق فالمبدأ المحكم والمقصد القرآني الثابت هو السلم والإحسان للغير والدعوة إلى سبيل الله ﷻ بالحكمة والموعظة الحسنة، وأن غير المسلمين المسالمين في بلاد المسلمين لهم كل الحقوق دون عنصرية أو تهميش أو انتقاص، وأن المسلم في غير بلاد المسلمين يتحلى بأخلاق الإسلام وسماحته في التعامل مع الغير واحترامهم والإحسان إليهم ومساعدتهم في معاملهم كما

تركتموه «حيث يفيد هذا أنه كان يود لو اكتفى بما وقع عليه من رجم وتركه حينما فر دون أن يموت» (التفسير الحديث: 358/8).

ثم يعود ويقدم عمل الصحابة إذ استغرب كيف لهم أن يعملوا بحديث علموا أنه قد نسخ، قائلًا: "غير أن ما روته الروايات العديدة من أن خلفاء النبي رجموا الزناة المحصنين، ومن ذلك حديث عمر الذي رواه الخمسة والذي جاء فيه «رجم رسول الله ورجمنا بعده» (صحيح البخاري: كتاب الحدود وما يحذر من الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، 168/8، رقم 6830)، ثم ما أجمع عليه أئمة الفقه بناء على ذلك من أن عقوبة الزناة المحصنين هي الرجم يجعلنا نقول إن خلفاء رسول الله لا يمكن أن يكونوا فعلوا ذلك لو لم يكونوا على يقين بأن النبي قد سن سنة الرجم وأمر بتنفيذها بعد نزول سورة النور ومات دون أن ينسخها وهي بعد لا تتناقض مع النص القرآني الذي جاء مطلقاً، شأن سائر التشريعات النبوية في صدد ما سككت عنه القرآن أو ذكره مطلقاً". (التفسير الحديث: 359/8).

ليخلص في النهاية إلى وجود حد الرجم وأنه لا يتعارض مع الآية باعتبار أن الآية وردت مطلقة وحد الرجم قيدها، رغم عدم اقتناعه بوجود آية الرجم وقد نسخت حكماً وتلاوة ورغم غلبة ظنه بأن الأحاديث منسوخة، فيقول إن الحد "من باب التشريع النبوي في ما سككت عنه القرآن أو تركه مطلقاً. مع ترجيحنا لما ذهب إليه أبو حنيفة والشافعي ومالك استناداً إلى حديث ما عز من عدم جمع الجلد مع الرجم للمحصن" (التفسير الحديث: 360/8).

ولا يخفى على القارئ من تذبذب في كلامه بين وجوده ونفيه، وعدم ضبط منهجه في التعامل مع المرويات والترجيح بين الأقوال، وكذا استسهاله في تقييد الآيات المحكمة خاصة في الحدود المتعلقة بإزهاق الأرواح، أما حد الرجم فقد فصل فيه الباحثون المعاصرون وبينوا أكذوبة «الشيخ والشيخة» وبطلان الرجم وأنه عادة انتقلت من الديانات السابقة إلى الإسلام قبل نزول آية النور التي بينت أن حد الزنا بوجود شهود هو الجلد مائة جلدة. (ينظر: كتاب لا رجم في القرآن = لمصطفى الزلمي المتخصص في الفقه والأصول، وهذا بيان للناس لا رجم في القرآن لطف جابر العلواني، ورجم الزاني جريمة يهودية وافتراء على الإسلام لسامر إسلامبولي، وينظر رأي الشيخ أبو زهرة والقرضاوي ومحمد مختار الشنقيطي وغيرهم).

4- قد يستأنس بالأحاديث الضعيفة إذا وافقت ما يراه من مقاصد وحكم للآيات ولم تحمل أخباراً غيبية كقوله مثلاً: "وهذه الأحاديث لم ترد بصيغها في كتب الأحاديث الصحيحة. وهذا لا يمنع صحتها. وفحواها متسق مع التقارير والتلقينات التي انطوت في آيات عديدة والتي تنبه على أن الإيمان بالله ورسوله وكتبه وملائكته واليوم الآخر شرط لا بد منه لنفع الأعمال الصالحة في الآخرة" (التفسير الحديث: 122/6، ينظر كذلك: 240/2).

فعموماً يمكن القول إن الضابط عنده في الأخذ بالحديث أو الاستئناس والاستشهاد به هو موافقته لمقاصد القرآن الكريم، لكننا نبتنا في بعض المواضع أنه يحدث ويخطئ في تقرير المقصد بناء على منهجه اللغوي البسيط الذي شرحناه، فيستشهد على هذا المقصد الخاطئ بأحاديث ضعيفة أو يستشهد بأحاديث مذكورة في الصحاح دون أن يدرسها. (ينظر مثلاً: التفسير الحديث: 109/8، 353/8 - 381/8).

مع التأكيد على موافقته في أنّ جميع آيات قتال المشركين إنما جاءت في سياق الدفاع عن النفس وحفظ أمن وأمان وحرية المسلمين حال الاعتداء، لا في سياق السلم أو وجود طرف مخالف لنا في الاعتقاد، مصداقا لقوله ﷺ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي سُلَيْمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَهْدِكُمْ ۖ هُمْ كَمَا كَفَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا طَائِفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا ۚ﴾ [النحل: ١٢٥]

فالله ﷻ أمرنا بالإحسان إلى الآخر مالم يعتدي علينا، وحثنا على الدعوة إليه بالحسنى، وكان نبيه وخير خلقه أفضل من جسد هذه الأخلاق الدّمثة في التعامل مع الغير برا وعدلا ورحمة.

خاتمة الفصل:

اجتهد محمد عزة دروزة في تأليف تفسير مقاصديّ يتجنّب فيه ما استنكره في مناهج المتقدمين التفسيرية التي حالت بينهم وبين التركيز على مقاصد القرآن الكريم الأبدية الخالدة والقادرة على مواكبة المتغيرات والمستجدات وإسعاف المسلم بكل ما يحتاجه في كلّ زمان ومكان، ولتحقيق هذه الغاية نجده قسم مضمون القرآن الكريم إلى قسمين؛ قسم الأسس القرآنية، وقسم الوسائل التدعيمية، فضمّن القسم الأول مقاصد التنزيل الحكيم واعتبره هو الجزء الأهم الذي يحتاج إلى التدبّر والنظر والتّفعيل معتبرا أنّ كلّ ما احتواه من مقاصد تصبّ جميعا في غاية واحدة وهي هداية البشر من خلال توحيد الله ﷻ وتوجيههم لمكارم الأخلاق، أمّا القسم الثاني فهو الأكبر في القرآن الكريم، لأنه جاء بأساليب متنوعة من باب التأييد والدّعم والتأكيد على المقاصد كالقصص ونواميس الكون والمشاهد الغيبية وغيرها، وقد استدللّ على صحّة هذا التقسيم بتفسيره اللفظي «المحكم والمتشابه»، وكذا سياق ورود كلا القسمين ومضمون الآيات.

ولتحقيق هذا الهدف ارتأى وضع خطة اعتبرها هي المثلى للوصول إلى غايات القرآن الكريم، ومن خلال استقراءنا لكلامه أجمّلنا أسسها ومقوماتها في نقطتين مهمتين؛ أولاهما عنايته بالنّظرة الشمولية في التفسير من خلال استحضار وحدة الموضوع والعناية بالمناسبات بين السّور وثانيهما مراعاة خصائص البيئة النبوية من خلال اعتبار أن اللغة القرآنية هي نفسها لغة البيئة العربية من حيث الأساليب والتعابير، ما جعله ينتهج منهج البساطة في شرح مفردات الآيات، وكذلك استحضاره لمألوفات الناس وأعرافهم معتبرا أنّ القرآن الكريم في قسم الوسائل التدعيمية إنما وظّف من الأساليب والتعابير ما ألفه الناس من باب التقريب لأذهانهم، فما ذكر منها لم

يقصد لذاته وإنما فقط لتحقيق غاية التقريب والألفة، وكذا مراعاته للسيرة النبوية وتطوراتها إبان النزول.

وما يحسب لدروزة من خلال منهجه أنه استطاع أن يلفت نظر القارئ إلى أهمية التركيز على إدراك غايات التنزيل والإحاطة بها سعياً لإسقاطها وتفعيلها في واقعه، وأن يجنبه الخوض في الكثير من المسائل الخلافية البعيدة عن مقاصد القرآن الكريم وعدم الانشغال بما لا طائل من ورائه سوى الابتعاد عن الغاية الأسمى خاصة منها الخلافات الكلامية والعقائدية وعدم التنقيب حول المسكوت عنه في القرآن الكريم.

ورغم العديد من المحاسن التي ميّزت التفسير الحديث لدروزة عن غيره من التفسيرات المتقدمة إلّا أنّنا لاحظنا عدّة عثرات وثغرات سواء من حيث المنهج المقترح أو من حيث تطبيقه، ما أدّى به إمّا إلى إغفال بعض مقاصد القرآن على أهمّيتها أو استنباط مقاصد ومعاني مخالفة لمضمون الآيات، ونحاول في النقاط التالية أن نذكر أهم هذه المآخذ عليه:

1- إن الأدلة التي استند عليها في تصنيف الآيات وإدراجها ضمن أحد القسمين غير دقيقة ولا يمكن الاعتماد عليها في إثبات صحة التقسيم خاصة مفهومه للمحكم والمتشابه، وإن صحّ الاستئناس ببعضها في مواضع إلا أن تعميمها على كامل الآيات لا يتّسم بالدقّة والصحة.

2- عدم التزام محمد عزة دروزة بالأسس التي سطرها في منهجه للوصول إلى تفسير مقاصدي، فتارة نجده يهمل السياق العام أو الخاص للآيات أو وحدة الموضوع، وتارة نجده يقع في نفس المزالق التي أنكرها على غيره من المفسرين خاصة كثرة الاستطرادات فيما لا ينبغي، فنجد في مجموعة من الآيات يخصّص صفحة واحدة لشرح مضمون الآيات وأكثر من عشرين صفحة استطراد بين نقل روايات وأقوال مفسرين واستشهاد بما في كتب اليهود والنصارى وغيرها مما لا يتعلّق بمقاصد التنزيل، كل ذلك على حساب مناقشة قضايا أساسية تتعلّق تعلّقاً مباشراً بالمقاصد كقبوله لنسخ الكثير من الآيات دون نقاش خاصّة منها ما احتوت مبادئ قرآنية محكمة، وقبول تقييد المرويات للآيات المطلقة دون دراسة محكمة لها، ما أدّى به إلى استنتاج معاني لم تُقصد وإغفال مقاصد حوتها الآيات.

3- خطأ دروزة في إقراره لبعض الأسس في خطته المثلى في فهم القرآن الكريم والذي انجرّ عنه عدة أخطاء في الفهم أو الاستنباط خاصّة ما تعلّق بالأحكام القرآنية، وأهمّ هذه الأسس التي

تحتاج إلى مراجعة وضبط هو أسلوبه في التعامل مع لغة القرآن الكريم باعتباره إياها لغة بسيطة مماثلة للغة وأساليب العرب، لأن دروزة لم يفرّق بين اشتراك لغة القرآن ولغة العرب في اللسان العربي وبين اختلافهما في الأسلوب، وغافلا عن خصوصية اللفظ داخل السياق القرآني.

4- تعامل دروزة مع بعض أساليب القرآن الكريم كونها جاءت من قبيل التّدييمات فقط للمقاصد ولا يراد منها شيء لذاته؛ هو في الحقيقة تقزيم لإعجاز القرآن من حيث كونه مسّ كل الجوانب المتعلقة بالإنسان، فالإشارات الكونية مثلا أقصى غايتها عند دروزة هي الاستدلال على عظمة الخالق وقدرته لاستحضار العجب منه ومن سرّه وتعظيم خلقه في نفس الإنسان، وليس المراد منها النظر فيها للكشف على أسرارها والحثّ على العلم بها وإدراك ناموس الكون، رغم أن التقاط الإشارات العلمية في الآيات القرآنية والتّظر فيها لإدراك النواميس الكونية لا يقتصر على الاستدلال على عظمة الخالق ﷻ التي تتجلى في دقائق مخلوقاته، بل يعود بالخير والنفع على الإنسان والبشرية من عدة جوانب.

5- قوله بأنّ جميع ما ذكر في قسم التّدييمات والوسائل القرآنية -وفق تقسيمه- إنما جاء على سبيل مراعاة مألوف العرب متوافقا مع ما عهدوه من عادات وأساليب لغوية، وكلامه مردود عليه بوجهين؛ أولهما أنه يجعل القرآن الكريم خطابا للعرب خاصّة فلا يعنيه إلا مراعاة أفهامهم ومألوف أساليب كلامهم، فليس كل مألوف عند العرب بمألوف عند غيرهم، والثاني أنّ هذا الرأي هو تأويل يحتجّ على التأويل، فهو أنكر على المتقدمين خوضهم في تفسير وتفصيل تلك الآيات من غير دليل ولا علم، ثم أوّلها بدون دليل أو حجة تثبت حقيقة أن الله ﷻ إنما أجزاها على سبيل التقريب للأذهان مراعاة لمألوف الناس، ولا ننكر أن العديد من الآيات القرآنية جاءت وقد شملت في طيّاتها التمييز بين الوسائل والمقاصد، كآية إعداد القوّة التي ذكرت «الإعداد بالقوّة» وهو المقصد الأبديّ الذي يتكيّف مع كلّ المتغيّرات ويشمل كل قوّة نافعة تؤدّي إلى إرهاب العدوّ علميّة كانت أو مادّيّة أو فكريّة، وذكر في ذات الآية الإعداد برباط الخيل الذي يتناسب مع البيئة العربية حينها، لكن ذلك لا يعني أنّ كل ما صنّفه دروزة من الوسائل القرآنية جاء فقط من قبيل مراعاة المألوف، لسببين أولها التقزيم الذي ذكرناه في الملاحظة السابقة، وثانيهما عدم الاتفاق أصلا على قسم الوسائل القرآنية فما عدّه دروزة من الوسائل عدّه غيره من المقاصد.

الْحَاتِمَةُ

الخاتمة:

أفرزت العصور الحديثة مع ما جلبته من تقدّم تقني وتطور معرفي، وتحولات في الرؤية والتصوير كان لها تأثيراتها على المجتمعات الإنسانية؛ انفتاحاً ثقافياً عالمياً تعددت فيه الثقافات وتجاوزت الحدود السياسية والجغرافية بحيث أصبح العالم بمثابة القرية الواحدة، بالإضافة إلى الدور الذي لعبته العلوم الحديثة في تغيير مراكز القوة العالمية، وتحويل محاور الفاعلية الحضارية، ما أدى إلى كتابة تاريخ عالمي جديد تغيرت فيه المركزية، فحيدَ القيمي والأخلاقي عن موقعه من نظرية المعنى لصالح العدمي والمادي، وأصبح للفرد والذاتي الاعتبار والأولية على حساب الجمعي والاتفاقي، فكان للتكنولوجيا وتقنية التطور العلمي -رغم آثارها الإيجابية- تأثيراتها السلبية على الرؤية الوجودية والأخلاقية إذ لم يعد الخطاب الديني المستند للتبريرات الفلسفية والميتافيزيقية المفارقة لعالم الشهادة والمنفصلة عنه كافياً لإقناع الجماهير وتوجيه السلوك الإنساني في ظلّ تصاعد النزعة المادية والعلمية، وتبعاً لهذه التحديات العالمية بالإضافة إلى التحديات الإقليمية المتمثلة في التزايد المتسارع للردة، وارتفاع نشاط الحركات المتطرفة الدينية منها واللا دينية، وجد الفقيه المسلم نفسه في حاجة ملحة إلى تجديد البحث الفقهي وتنقيح الأفكار الفقهية القائمة، وذلك لمواكبة هذا التقدم وما يرافقه من تحولات سريعة تطرأ على المجتمعات.

ولقد واجه هذه الحاجة إلى التجديد الفقهي تحدياً مزدوجاً؛ فمن جهة احتاج للوقوف أمام جدران الجمود الفكري وكسر هيمنة الرتابة والتكرار والتقليد لتحقيق ما يتطلبه العصر وتحججه الإنسانية من التحرر الإيجابي والتجديد البناء والحيوية الفاعلية، ومن جهة ثانية واجهه شرك الانسلاخ عن الرؤيا الإسلامية للعالم والانغماس في التصور المادي وتكرار الآخر الغربي والانبهار بثقافته المهيمنة على العصر بمقولاتها المعرفية والفلسفية والأخلاقية، تطلب ذلك تبني نهج مبتكر وشامل للتفكير الفقهي، يقوم على المزاوجة بين الرؤية الدينية القرآنية للمعنى والعالم و الوجود، والرؤية العلمية الموضوعية والواقعية للحياة، من أجل الاستجابة لمتطلبات الواقع الحاضر وتلبية احتياجات المجتمعات المعاصرة، وتحقيق واجب الاستخلاف الحضاري في الأرض، وفهم واستيعاب التغيرات التقنية والمعرفية الاجتماعية والثقافية والحضارية الجارية، وكيف يمكن أن يحدثه كل ذلك من التغيرات على فهمنا للنص الديني، وتصورنا حول الأحكام الشرعية.

في مواجهة ذلك مثل النص القرآني الذي هو جوهر الدين الإسلامي أهم مرجع معرفي ومنهجي لبناء هذا المنهج، إذ بدا واضحا أن كل ما يتطلبه الأمر هو تحقيق حاكمية هذا النص الصالح لكل زمان ومكان، من خلال العناية بفهم مقاصده والبحث عن الآليات المناسبة لتمثل هذه المقاصد وتنزيلها على الواقع، فتوجهت العناية إلى محاولة فهمه وتفسيره تفسيراً مقاصدياً ثم تنزيهه على الواقع، وعلى الرغم من الاتفاق حول هذا المبدأ، إلا أن محاولات تطبيقه قد اختلفت من حيث الرؤية والمنهج، إذ يمكن للمطلع على الجهود المبذولة في هذا الباب، - باب التفسير المقاصدي للقرآن الكريم- يراها لا تخرج في عمومها عن مسالك ثلاث، نظر أولها إلى النص القرآني على أنه نص لا نهائي المعنى، غير محكوم برؤية عصر التنزيل ولا بفهم المتقدمين، فاعتبره ثابت المبنى متجدد المعنى، تبعاً لما يحيط به من سياقه الخارجي ورؤية العصر الذي يقرأ فيه، فيأخذ النص في كل عصر ما يحيل عليه فهم ذلك العصر من الدلالات والغايات، فهو وإن كان نزوله قد تم فإن تنزيهه على الواقع لا يزال متجدداً أبداً حتى يوم القيامة، والواجب أن نقرأه في كل عصر كأنه فيه قد نزل، وآخر ينظر إلى دلالة النص القرآني وتفسيره على أنها شكل من أشكال المعرفة، وهي ككل معرفة لا تتحقق في كليتها إلا من خلال تحقق جزئي تراكمي، فهي معرفة خطية مستمرة يتصل أولها الذي كان في عصر التنزيل بآخرها الذي لا يعلم إلا الله متى يكون، وهذا الاتجاه يقول بتجديد هذه المعرفة دون قطعها عن أصولها التراثية، وأن العبرة في صلاح الفهم وفساده -سواء استند هذا الفهم إلى العلم التراثي ومروياته أو العلم الحديث وخرجاته- إنما وفقط ترتبط بمقياس موافقة الفهم لمقتضى الدلالة العقلية للنص، وصلاح هذا الفهم للتمثل الواقعي وقدرته على الاستجابة لمختلف التحديات الحضارية التي يطرحها الواقع في كل عصر، فهو إذا فهم نسبي يتطور ويتراكم ويستمر تبعاً لتطور وتراكم واستمرار التجربة المعرفية والأخلاقية والاجتماعية والحضارية الإنسانية، وثالث هذه الاتجاهات يرى التراث مرجعاً جوهرياً في عملية الفهم، ويجعل التجديد الفقهي على مستوى الفهم والتفسير والتطبيق مرتكزاً بموافقة الأسس العامة التي قام عليها الفهم التراثي، فالتجديد عنده هو أشبه ما يكون بإعادة طلاء بناء وتحديث ديكوره دون المساس بهيكلة العام، والغاية التي يرتجىها منه هي إعادة تقديم الدين عموماً والنص القرآني خصوصاً بأسلوب

يراعي أفهام العصر ومألوفات أهله، كما كان التنزيل حسبه يراعي ذلك من أهل الزمن الأول.

ولأنّ الرّائي المفرد لا يرى إلا من زاوية واحدة، وأن الصورة الكاملة لا تكتمل إلى بجمع الصور الجزئية الناتجة عن زوايا النّظر المتباينة، بعضها إلى بعض، وأن المعرفة جميعا لا تكون إلا للبشر جميعا، وأنه لا يستأثر بالعلم إنسان، خاصة وهذا العلم هو علم كتاب الله الذي فصل من كل شيء مثلا، فقد جعلت هذه الدراسة بحثا في المتفق حوله والمختلف فيه بين المدارس الثلاثة، إذ حاولت تقديم قراءة مقارنة بينها، مع الحرص كل الحرص على أن تكون قراءة نقدية موضوعية، تثمن مواطن القوة وتشير لمواطن الضعف، وتتوخى الدقة بقدر ما تحاول أن تكون شاملة ومترابطة، وذلك كله رجاء أن تكون حجر الزاوية في محاولة بناء منهج معاصر في تفسير القرآن، يكون بالإضافة إلى مقدرته على الاستجابة لمتغيرات العصر وواقع الإنسانية، مع الحفاظ على مرجعيته الربانية، منهجا للأمة كلها يحقق وحدة صفها ويستوعب جميع أطراف الإنسانية، ويبعيد لها فاعليتها الحضارية وقدرتها على القيادة العالمية، وبذلك كله يتجدد دينها عن طريق تجاوز ما وقع فيه آحاد العلماء والمفكرين من أخطاء ومزالق، والاستفادة مما فتح الله ﷻ به عليهم من نوره الذي لا يخبوا وهم ورثة أنبيائه.

غير أن هذا المقصد على شرف غايته لم يحملني على الغفلة على ما بيني وبينه من صعوبات فليس من المتيسر لأحد من الناس مهما بلغ علمه واتسع وقته أن يجمع في دراسة واحدة كل مخرجات هذه المدارس فالحق الحق أقول: أن مجرد جمع وإحصاء بيبولوجرافيا مفصلة، لما ألفه أعلامها من الكتب والأوراق هو أمر تعيا به دراسة واحدة، فكيف ونحن نتحدث عن قراءة نقدية مقارنة في مناهجها، لكن - ما لا يدرك كلّ لا يترك جلّه - ولقد حملني الوعي بالصّعوبات واتساع موضوع المبحث وتشعب قضاياها إلى محاولة اختصار الجهد من خلال الاعتماد على نموذج من كل مدرسة من تلك المدارس فوقع اختياري على ثلاثة أعلام من أعلامها، هم محمد شحرور، وطه جابر العلواني ومحمد عزة دروزة، ولم يكن الاختيار لهؤلاء الأعلام من قبيل الصدفة المحضة أو العشوائية، وإنما يعود السبب في هذا الاختيار إلى أنّ الثلاثة قد قدموا في مؤلفاتهم - كما اتضح لي خلال البحث - صورة متكاملة عن الاتجاهات التي مثّلوها، فقد جمعت جهودهم بين البعد النظري، والبعد الإجرائي من خلال تفسيراتهم للقرآن

كما عند دروزة أو لبعض سوره وآياته كما عند العلواني وشحرور، ثم البعد الاستنباطي، من خلال تنزيلهم لفهمهم لآيات القرآن الكريم على الواقع وتقديمهم لمجموعة من الأحكام التي تتسم بالتجديد، وبذلك فقد كان التصور الفكري لهم شاملا لكل متطلبات التجديد الفقهي من وضوح التصور النظري، وقابلية التطبيق، وإمكان الاستمداد، بالإضافة إلى أن هؤلاء الأعلام الثلاثة وعلى رغم اختلافهم في الرؤية والمنهج إلا أنهم انطلقوا جميعا من نقد الفهم التراثي، ومن إيمانهم الراسخ بأن الفقه الإسلامي، إذا ما رام تجاوز أزماته، وتحقيق عالمية رسالة القرآن، فإنه يقع على عاتق رجالاته وفقهائه تبني منهجية جديدة تتيح لهم التفاعل مع التحديات المعاصرة والاستفادة من الأدوات والمفاهيم الحديثة في دراسة الأحكام الشرعية، وضرورة إبراز قيم الإسلام الأصيلة ومواجهة التشوهات والتفسيرات الخاطئة التي قد تنشأ في ضوء التغيرات الثقافية والاجتماعية التي يشهدها عالمنا الحديث والمعاصر.

وحدة الغاية والمبدأ هذه وضعتنا أمام الإشكال المحوري الذي تستند إليه هذه الأطروحة في طرح موضوعها، لأطرح السؤال حول سبب التباين والتناقض في الفهم والاختلاف في الرأي مادامت الغاية والوسيلة واحدة؟ وهي الاستعانة بمقاصد القرآن في فهم النص لتحقيق التوافق بين النص والواقع وتجديد الفقه تبعا لمستجدات العصر؟، ليقودني ذلك للتساؤل عن المنهج الذي سلّطه كل منهم لفهم مقاصد القرآن الكريم؟ وكيفية توظيفهم لهذا الفهم المقاصدي في الاجتهاد والتجديد الفقهي؟، فجعلت من ذلك كلها مرصدا للبحث في أوجه التشابه والاختلاف بين مناهجهم، والنظر في إمكانات الجمع والتوفيق بينهم، وعند هذه النقطة تكمن قيمة هذه الدراسة التي تحاول تعزيز فهمنا للفقه المعاصر وتأصيله في ضوء المصادر الشرعية، وجعل البحث العلمي عموما والبحث العلمي الشرعي على وجه الخصوص وسيلة نحو بناء جسور التواصل والتفاعل بين العلماء المفسرين والمجتمع، إذ أن ذلك وحده من شأنه أن يتوصل إلى بناء منهج قرآني يقدم تطبيقا فقهيا حكيما يتناسب مع متطلبات العصر ويحافظ على القيم والمبادئ الأصيلة للإسلام وفيما يلي أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة منها المتعلق بالمنهج ومنها المتعلق بالأثر مع الإشارة إلى بعض القضايا الجزئية التي مرّت عليّ أثناء البحث:

1- يمكن أن نختزل الاتجاهات التجديدية التي أفرزتها الرغبة في تجاوز حالة التخلف الحضاري، والعجز الفكري، والجمود الفقهي، والعزلة عن الواقع، التي وجد العالم الإسلامي نفسه حبيسها

منذ عقود وحتى اليوم؛ في ثلاث مناهج هي: «المنهج النقلي» المستند لحجة لا يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به حال أولها، والذي يدافع على الرؤية التراثية للنص في مجملها، فارتكزت جهوده حول البحث عن كيفية إعادة تقديم هذا التراث للنشئة بطريقة تحقق له القبول عندهم والتفاعل الإيجابي مع واقعهم، فالأزمة عند أنصار هذا المنهج لم تكن تتعلق بصحة هذا التراث وكفاءته اتجاه العصر، بقدر ما تعلقت بعدم تفاعل الإنسان المسلم معه بطريقة صحيحة، ومنهج «التجديد الكلي الموضوعي»، الذي يرى أن الحاضر مقطوع عن الماضي لتباين وانفصال إطار الواقع المادي الموضوعي الذي أنتج ذلك الموروث عن إطار الواقع المادي والموضوعي لهذا العصر، وأن للواقع المعاش سلطانه المطلق على النص، وعلى فهمه، وأن تغير الزمان والظروف والإدراكات المعرفية يوجب تجاوز الموروث -الذي أبدع في أولى مراحلها في التجاوب مع واقعه- وإنتاج فهم جديد وتفسير جديد يوافق الواقع ولا يتعارض معه، و«المنهج التجديدي الجزئي» الذي ينكر من جهة أن المعرفة الحقة معطى سابق وكلي وجامد كما يتصور الاتجاه التراثي، ويرفض من جهة ثانية التسليم بأن تكون هذه المعرفة وليدة اللحظة وحييسة السياق الآني معزولة عن جذورها التاريخية وخاضعة لحتمية الواقع خضوعا مطلقا، معتبرا أن الغاية من المعرفة هي تغير هذا الواقع تغيرا إيجابيا، بالاعتماد على تطور المعرفة تطورا تراكميا، معتبرا أن هذه الحقيقة -تطور المعرفة وفق مسار تاريخي خطي تراكمي- التي تحكم كل العلوم الإنسانية لا يمكن أن تستثني النص الديني لأنه بمثابة التاموس الكوني، وبناءً عليه يدعو إلى بناء معرفة تفسيرية تراكمية لا تقوم على الإقصاء الكلي للموروث وإنما تقوم على التنقية أولا، ثم البناء على الصحيح للتفاعل مع الواقع في ظل الأصالة الإسلامية، ويرجع هذا الاختلاف لاختلاف الرؤية تبعا للاختلاف في المرجعية الفكرية لكل واحد منها فقد كان محمد عزة دروزة رجل عصامي التعلم وجد في الكتب التراثية مدرسته الخاصة فتعلم منها وأنتج على ضوئها، وكان محمد شحرور متخصصا في الهندسة الميكانيكية والعلوم المادية التي لا تعترف إلا بالمعطى المادي الموضوعي، والظواهر لا ترتبط إلا بالظواهر الأخرى المحيطة بها في ذات اللحظة، وأما طه جابر العلواني فهو متخصص في أصول الفقه والعلوم الشرعية له من الإحاطة بالسياق التاريخي للنص، وثبات الرؤية الإسلامية وقدسيتها وشموليته، بقدر ما له من الوعي بما يواجه تجسيد هذه الرؤية من تحديات العصر وواقعه، كما له الاطلاع الكافي على

المسار التاريخي للإنتاج الفكري الإسلامي في مختلف مراحل وقضاياه وهو ما يظهر في وسطية منهجه بين التسليم للثابت والوعي بالمتغير.

2- لقد كان القاسم المشترك بين هذه المناهج الثلاثة هو اهتمامهم بضرورة الالتفات إلى مقاصد التنزيل الحكيم في التفسير، كونه الطريق الأمثل للجمع بين النص الثابت والواقع المتغير، وهو وحده كفيل بتقديم خطاب إسلامي معاصر يلائم الواقع ويستجيب للحاجة الإنسانية العامة للقيم السامية، غير أنّ الاختلاف في المرجعيات المعرفية أدى بهم إلى الاختلاف في الرؤية، وبالتالي الاختلاف في المنهج ومن هنا اختلفوا حول توظيف هذه المقاصد، فأسس محمد شحرور المنهج المقاصدي التجديدي الكلي (المعرفة مادية آنية)، وأقام طه جابر العلواني المنهج المقاصدي التجديدي الجزئي (المعرفة تراكمية تاريخية)، أما دروزة فمنهجه المقاصدي لم يكد يخرج في إطاره العام عن المنهج التراثي الأصولي (المعرفة عقلية تراثية).

3- لم يكن الاختلاف في المنهج والمرجعيات وحدهما بواعث الاختلاف بين المدارات الثلاثة وأعلامها، وإنما يرجع الاختلاف إلى تباين الآراء حول القضايا الجزئية المتصلة بالفقه الإسلامي، في مرجعياته وتطبيقاته، ومن بين النقاط الخلافية بينهم على مستوى المرجعيات نجد:

أ- الاختلاف حول مرجعية السنة النبوية في الفهم المقاصدي للقرآن الكريم:

اختلف كل من محمد شحرور وطه جابر العلواني ومحمد عزة دروزة حول موقع السنة من الفقه الإسلامي، ففرق شحرور بين النبي والرسول، ورهن وظيفة النبي بزمانه وقومه، بينما جعل وظيفة الرسول مطلقة من حيث الزمان والمكان وتبعاً لذلك دعا إلى ضرورة مراجعة مفهوم السنة والتفريق بينها وبين المرويات، واعتبر هذه الأخيرة غير ملزمة لأهل هذا الزمن إلا في ما اتصل منها بالأخلاق والشعائر الدينية والزكاة حصراً، وما كان غير ذلك من الأحكام والتشريعات المتعلقة باللباس والمعاملات وتقييد الحلال بالنهي والإباحة مما لم يقيّد أو يذكر في القرآن الكريم وغير ذلك؛ فهو تشريع النبي واجتهاده لأهل زمانه وفق طبيعة المجتمع وعرفه فيبقى خاصاً بزمن النبي، وغير ملزم لهذا العصر، لكننا نحتاج إليها لاستقراء منهجه ﷺ كي نستفيد منه في فهم كيفية تنزيل القرآن على الواقع لا أن نعمل بها بوصفها أحكاماً شرعية محدّدة لا يمكن تجاوزها، ومثاله تحديده ﷺ لمسافة سفر المرأة بغير محرم، فيتعيّن علينا أن ننظر إلى هذا الأمر لنعلم أنه راعى ﷺ تحقق أمانها وسلامتها لما في ذلك الزمن من أخطار تتربّص بالمسافر عموماً وبالمراة

لضعفها وسهولة الطّمع فيها خاصّة وأنّ الناس حديثي عهد بالجاهلية، فالمقصد من التّهيّ إذا هو تحقيق سلامة المرأة وما يتوجب على الفقيه المسلم اليوم أن يحدّد أحكام سفر المرأة وتنقلها وحركتها تبعاً لما يحقق هذا المقصد في عصرنا هذا.

أما العلواني كثيراً ما تحدّث عن ضرورة العودة لثابت السّنة مع القرآن، ولم يكن اختلافه مع التّراثيين حول قيمة السّنة النبوية إلّا حول حدود الثّابت منها وشروط ثبوته وتطبيقه، فحديث الرّدة حسب المحدثين يملك كل شروط الثّبوت، لكنه حسب العلواني يفتقر إلى أهم شرط من شروط ثبوت السّنة وهو موافقة القرآن الكريم، وعدم مخالفته لمقاصده لأنّه كلام الله المطلق الذي ما كان لني أن ينطق بما يخالفه، فبالتالي أي شيء في السّنة يعارض القرآن إما نؤوله أو نردّه، كما يؤكّد العلواني على مراعاة مراتب ما يصدر عن النّبي ﷺ، فأفعاله ﷺ منها ما يصدر على سبيل التشريع التّبوي العامّ، ومنها ما يصدر على سبيل التشريع الخاصّ لحالات محدّدة أو ظروف خاصّة، ومنها ما يصدر على سبيل الطّبع الإنساني، وهنا تظهر نقطة خلاف جوهرية بين موقف كل من العلواني وشحور حول السّنة النبوية وأهمّيّتها كمرجع من مرجعيات الخطاب الفقهي الإسلامي، فهي عند محمّد شحور -في ما لا يتصل منها بالشعائر والأخلاق- من جملة التراث الذي ارتبط بسياقه الاجتماعي، أما طه جابر العلواني فهو يفصل بين التراث والسّنة النبوية التي يعتبرها -في صحيحها وثبتها وفق شروطه- ثاني مرجع للفقهاء الإسلامي بعد القرآن الكريم، فنراه عند نقده للتّراث الفقهي يؤكّد على أنه ينفصل كلية من حيث المفهوم عن النّص الديني المطلق، وأننا نستثني من هذا المفهوم استثناءً كتاب الله وسنّة رسوله، فيفصل بين التراث والسّنة النبوية التي هي نصّ ديني مبين للقرآن وملزم في ما بينه لكنها لا تضيف إليه ولا تستدرك عليه ولا تنسخ شيئاً نطق به، واتفقاً -العلواني وشحور- في هيمنة القرآن الكريم على ما سواه سنّة وتراث.

أما محمّد عزّة دروزة فإنّه يجعل ما ترد به السّنة من حكم لم يرد في القرآن، ولم يعارض صريح منطوقه معارضة بيّنة، بمنزلة الحكم الذي جاء به القرآن، كما هو معمول به في الفقه الموروث في حدّ الرّدة وحدّ الرّجم مثلاً، وأمّا ما نطقت به السّنة بما يخالف صريح القرآن الكريم فإنه إما يتوقّف فيه وإما يقول بنسخ الحديث، فهو يجعل السّنة متمّمة للقرآن الكريم مشرّعة معه، ورغم عنايته في تفسيره للقرآن بالمقاصد إلّا أنّه يجعل السّنة مقيّدة لمقاصد القرآن الكريم كما في حدّ

الردة فحرية الاعتقاد مقصد صريح من مقاصد القرآن لكنّ محمد دروزة يقر تقييد هذا المقصد بنص حديث الردة.

ف نجد طه جابر العلواني في منهجه من السنة يقف موقفا وسطا لا يجعلها مهيمنة على القرآن الكريم مشرعة مثله، ولا يصنّفها مع الموروث، فيقبل منها ما وافق القرآن في صريح حكمه أو ظاهر مقصده، ويرد منها ما خالفه في صريح نصه أو ظاهر مقصده، كما يظهر ذلك في موقفه من الرجم في زنى المحصن والقتل في الردة، غير أن منتقدي منهج العلواني في التعامل مع السنة أشاروا إلى أنها غالبا ما تأتي في اطلاق مقيد للقرآن أو تقييد مطلقه، لكن من خلال معاناة منهج العلواني في المواضع التي مرّت عليّ في البحث -لأني لم أجر دراسة استقرائية كلية في تعامله مع السنة- يظهر لي أن منهج العلواني في التعامل مع السنة لا يقر منها ما يقيد مطلق القرآن أو يطلق مقيدا منه أو يعطل مقصدا من المقاصد العليا له، كما يظهر في نقده لحد الردة لأنّ نصّ الحديث قد خالف القرآن من وجهين أولهما تقييده لنص التخيير بين الإيمان والكفر الذي جاء عامّا للناس فجعله الحديث خاصّا بمن لم يسبق منه الإسلام، وهذا تقييد لمطلق القرآن بنص الحديث، وثانيهما مخالفته لمقصد ظاهر من مقاصد القرآن الكريم وهو حرية الاعتقاد، وفي ردّه لحدّ الرّجم للمحصن يظهر رفضه لما جاء من السنة بالنّطق بالزيادة والاستدراك على نصّ القرآن، ومن ثمّ فرأيه في السنة رغم تأكيده على أهميتها وأنها مبيّنة للقرآن الكريم وشارحة له، فإنه يوافق قول من قالوا بأنه لا يثبت ما جاء منها تقييدا لنصّ مطلق ولا إضافة عليه، وأن كل تقييد أو إضافة إمّا أن يكون خاصّا بزمن النبي ﷺ مرتبطا بظروفه أو سابقا على نصّ القرآن منسوخا به، أو موضوعا مكذوبا عليه ﷺ إلا ما تعلق منها بمناسك العبادات لأنّ كثيرا منها سنّة عمليّة إبراهيميّة لم يختصّ بها محمد ﷺ وحده.

وعلى هذا يظهر لي أنّ أقرب منهج للصواب في التعامل مع السنة النبويّة هو المنهج الذي يقترحه العلواني كونه يقوم على هيمنة القرآن عليها، وعدم قبول نسخها لشيء منه ولا استدراكها عليه، وقبول ما حمل منها تشريعا شرط موافقة القرآن ومقاصده له، كما أنّه يعتني بمقاصد الحديث ولا يلزم نفسه التشبّث بظاهر الألفاظ، وبذلك تتحقّق له الاستفادة من منهجية النبي ﷺ في تنزيل الأحكام القرآنية على الواقع وهي النقطة التي يتقاطع في التأكيد عليها مع محمد شحرور، ويرجع العلواني للتأكيد عليها في نقده للمنهج السائد في التعامل مع

السنة والذي يركّز على دراسة السند على حساب المتن، ونشير هاهنا على أن موقف العلواني من السنة ومنهجه في دراستها يختلف عن منهج محمد شحرور وكثير من المعاصرين ممن ينادي بمركزيّة القرآن الكريم وحاكميّته على كلّ ما سواه، بسبب طبيعة التّخصّص والمنطلقات الفكرية، فالعلواني باعتباره متخصصا في أصول الفقه نجد الطابع الأصولي في أبحاثه كونه لا يرفض كل الموروث كغيره وإنما ينادي بالمراجعة والتمحيص والبناء على ما هو صحيح وموافق لمقاصد القرآن، لذا فإنّ رفض أو أوّل ما نسب إلى النبي ﷺ مما يراه متعارضا تعارضا صريحا مع قيم القرآن ومقاصده فإنه يقدم دراسة موضوعية تبين مكن سوء الفهم أو الوضع في الحديث ليردّ بالحجّة على أهل التّخصّص قصد كشف مكامن الضّعف والفساد في موضوعه لقطع استمرار الاستناد إليه بين الفقهاء وانتهاء الخلاف حوله، أمّا شحرور فإنه يتجاوز كل هذه المراحل بإنكار كل حديث يراه معارضا للقرآن دون مناقشته، ذلك أنّه لا يعتبر الحديث مشرعا بجانب القرآن -إلا الأخلاق والشعائر والزكاة- وإنما يستأنس به فيما وافق القرآن وتؤخذ العبرة منه ويرفض كل ما خالف التّنزيل الحكيم.

ب- الاختلاف حول مرجعية عربية العرب في فهم نص القرآن الكريم:

ذهب محمد شحرور والعلواني إلى التفريق بين لغة القرآن ولغة العرب، وقالوا بأنّ اللسان العربيّ الذي أنزل به القرآن يختلف على لسان العرب فليس لسان القرآن هو لسان العرب بل العربية هي لسان القرآن، والعرب أخذوا من هذا اللسان بقدر ما أودع الله فيهم من القدرة على اكتساب اللغة لكنهم لم يأخذوا كلّها، فنجدهما يتحدثان أكثر عن اللسان العربيّ الذي نزل به القرآن أولا ثم ضمن الحكيم ﷺ الكلمات القرآنية معان خاصة بها لا تفهم إلّا من داخل القرآن، يعني يقرأ القرآن باللسان العربي وليس بلسان العرب، وينكران حصر لسان القرآن في لسان العرب، بحيث لا ينظر في معانيه إلّا من جهة ما عرفوا هم في مبانيهم من المعاني، معتبران ذلك من قبيل العجز عن إدراك ما في هذا القرآن من القداسة الإلهية والحكمة الربانية والحاكمة الكونية والفردة اللغوية والتفرد المعجز، بينما سلك محمد عزة دروزة منهج التّراثين في المطابقة بين معاني النّص القرآني ومعاني التراث العربيّ معتبرا أن لغة القرآن موافقة للغة العرب، بل إنّ طابق بين أساليب القرآن وأساليب العرب في الكلام من خلال حديثه عن مراعاة القرآن الكريم لمعهودات النّاس فيما تعلّق بقسم الوسائل التدعيمية من الآيات القرآنية، وهو الرأي الذي

خالف به غالب المتقدين أنفسهم فإنهم وإن أقروا موافقة القرآن الكريم لعربيّة العرب فإنهم قرّروا إعجازه بتفرد أسلوبه ونظمه بينما يذهب دروزة للقول بأن أساليب القرآن جاءت موافقة لمعهدات العرب وأساليبهم.

ومن هنا أعاد كل من طه جابر العلواني ومحمد شحرور التأكيد على حاكمية لسان القرآن الكريم على لسان العرب وشعرهم وأدبهم ويجعل العلواني وشحرور من التّفرة بين لسان القرآن ولسان العرب أساسا للقول بعدم وجود التّرادف في القرآن الكريم، فسعى شحرور في غالب آرائه التّفسيرية إلى بيان الفرق بين الكلمات القرآنية حتى وإن أخطأ في استنباط هذا الفرق في عدد من المواضع، لكنّ العلواني رغم نفيه للتّرادف إلا أنه لا يعدّه أهمّ أساس في منهجه، ثم لا تظهر علامات إنكاره له في تفسيره، بالمقابل فإنّ محمد دروزة يقر وجود التّرادف في القرآن الكريم، ونشير هاهنا إلى نقطتين أساسيتين هما:

* أولاها: أن منهج محمد عزة دروزة في التّعامل مع لغة القرآن الكريم وإلحاقها بلغة العرب، قد حمّله على الوقوع في الاستطراد الذي أنكره على غيره، وأحيانا يحمل الآيات أحكاما لا تحملها ولو أنّه التفت إلى دلالة اللفظ وموقعه من السياق القرآني لما وقع في عدد من الأخطاء التي وقع فيها.

* وثانيتهما: أن العلواني رغم تأكيده على أنّ لغة القرآن مختلفة عن لغة العرب، فإن أثر هذا الرأي الذي يتبناه العلواني لا يكاد يظهر في تفسيره وتطبيقه الفقهي، ويوحى سياق حديثه ومنهجه في التّفسير أنه لا يفرد القرآن بعربيته الخاصّة من جهة مخالفته للوضع العربي فهو عربي لا مرء في ذلك، ولكن يفرد بها من جهة هيمنة القرآن الكريم على كل شيء.

وما يظهر لي في ما يتعلّق بنقطة موقع لغة القرآن من لغة العرب، والحدّ الفاصل بين دلالاته ودلالاتهم واستعماله واستعمالاتهم للسان العربي، هو ثبوت بطلان المنهج اللغوي لمحمد عزة دروزة القائم على تحكيم لغة العرب واستعمالاتهم وأساليبهم على نصّ القرآن الكريم واعتباره له مطابقا وموافقا لها، وهذا يتعارض تعارضا صريحا مع إعجاز القرآن الكريم، والرّاجح في رأيي هو ما ذهب إليه محمد شحرور وطه جابر العلواني من التأكيد على وجود فوارق جوهرية بين لغة العرب ولغة القرآن الكريم، وفصل شحرور أكثر بكون الكلمة في القرآن الكريم تأخذ

موضعا خاصًا ومتفردًا يتحدّد في إطار هذا النصّ حصراً، وهي فوارق تؤكّد على استمرارية إعجازه وعلى عدم إمكانية استنفاده تأملاً وتدبّيراً، واستحالة الإحاطة به فهما ومثّلاً.

ج- الاختلاف حول مرجعية التراث والطبيعة التراكمية للمعرفة:

رغم أن محمّد شحرور يعتدّ بالتراكميّة في العلوم التجريبية لأنّه يراها أشياء ملموسة لا يمكن نقضها، غير أنّه يرفض أن يستند الفهم الدّيني المقاصدي أو الفقهي أو الحكم الشرعي إلى معرفة تراكميّة بسبب اختلاف ظروف وخصوصية كل عصر، لذلك فهو يعتبر أنّ قيمة ما ينتجه كل فقيه أو مجتهد تتعلّق بواقع عصره ومتغيّرات زمانه ونهايته بنهاية ذلك الواقع وانقطاع ذلك العصر وهو مشكور على ما قدّم لأهل عصره لكن لا فائدة منه لأهل العصر الذي يليه، ففي كلّ عصر على الفقيه والمجتهد أن يبدأ طريقه من جديد وفق مقولته المشهورة « الله حيّ والكتاب حيّ وخاطب به الأحياء»، فيلزم عن ذلك أن نفهم هذا النصّ الحيّ بوعينا الحالي في معزل عن كل سياق قبلي، فيقول بالقراءة الآنية للنص، وبآنية المعنى والحكم وحينيتهما، وبالمقابل فإننا نجد طه جابر العلواني يؤكّد على المنحى التاريخي والتراكمي للمعرفة، مع رفضه لتقديس واقع أي عصر مهما علا شأنه، فيطالب بضرورة المراجعة الشاملة وعرض كل من مقولات التراث الموروث، ومقولات الحداثة المعاصرة على معيار النصّ القرآني المهيمن على كل زمان ومكان وعلى مقاصده العليا، ومن ثمّ يجعل من القرآن الكريم مقياساً للصّحة والصّلاح ولا هيمنة إلّا للنصّ القرآني ومقاصده، أمّا دروزة فإنّه على رغم انتقاده لمنهج المتقدّمين فإنّه يؤكّد على مركزية التراث في فهم النصّ القرآني، ومراجعته للتّراث لا تعني إلّا بنقطتين هما؛ إعادة تقديمه بأسلوب بسيط ومقبول لدى الشّباب المسلم بعيداً عن الاستطرادات والخلافات التي طالت مواضيع لم تقصد لذاتها في القرآن الكريم، وكذا تركيزه على إظهار المقاصد القرآنية الأبدية لندرة الاعتناء بها سابقاً.

ويظهر لي أنّ منهج العلواني هو الأقرب للصّواب، لانتسامة بالوسطية بين الغلو في التّقدس والغلو في الرّفص، فشحرور ذاته رغم دعوته للتّجاوز الكلّي للتّراث إلّا أنّه لم يستطع أن يتجاوز بالكلّيّة، فقد بنى الكثير من آرائه انطلاقاً من التّراث، وعدد من آرائه اللّغوية مأخوذة من ابن فارس وابن جيّ ونظريّة النّظم للجرجاني وغيرهما، ونراه يستشهد أحياناً بآراء الرّازي والفلاسفة وبعض المفسّرين، وعليه فإنّ التّغيير وإن كان ضرورة تفرضها متغيّرات الواقع ومستجدّات

العصر، فإنه ليس مطلوباً لذاته وإنما مطلوب لغاياته الحضارية وآثاره الشرعية، ولا بدّ لها من أن تحدّه حدود وتحكمه ضوابط فالتغيير الصحيح لا يجب أن يكون راديكالياً عديمياً إقصائياً، إنّما التغيير يقوم على التّمحيص والمراجعة وتتمين الجيّد والبناء عليه وإلغاء العليل منه وتقويم المعوجّ، من أجل الاستجابة لتحديات الواقع واستيعاب متغيّراته الفطريّة لذا قال العلواني: ما يكشف عنه القرآن عبر العصور وفق تطورات المناهج المعرفية والبحثية لن يكون مناقضاً للتفسير وعلوم القرآن ويؤدي إلى استبدال ما أنتج أسلافنا بما أنتجنا، بل ما يكشف عنه القرآن عبر العصور يؤدي إلى تواصل الأجيال، وتراكم معرفي يمكن الاستفادة منه والبناء عليه.

د- الاختلاف حول المرجعية العلمية (علاقة النصّ الديني بمخرجات العلم الحديث):

لا يلتفت محمد عزّة دروزة لموقع القرآن الكريم من الخطاب العلمي، ولا يضع العلم في دائرة اهتماماته، والإشارات القرآنية للحقائق الكونية من وجهة نظره ما هي إلا تنبيهات على عظمة الخالق من خلال لفت انتباه السامع إلى قدرته تعالى المنظورة في خلقه، أمّا طه جابر العلواني فإنه يدعو في خضمّ حديثه عن الجمع بين القراءتين إلى المزاوجة بين البحث الفقهي والبحث العلمي كمبدأ أساسي من مبادئ الفهم المقاصدي للقرآن الكريم، وهو بذلك يتقاطع مع شحور فيما يسمّيه بتكليف علماء الكون بدراسة كتاب الله تعالى، لأنّ عالم الكون يقرأ القراءتين، لكنّ شحور يسلّم كثيراً للنظريات كونها مطابقة للحقيقة القرآنية مبرراً ذلك بأن القرآن لا يناقض العلم -رغم أنّه أشار في أحد فقرات كتابه أنّ القرآن لو أقرّ حقيقة فيزيائية ما وخالفها العلم الحديث لا بدّ أن يأتي يوم تراجع فيه النّظرية العلميّة بما يتوافق مع القرآن-، فإن كان القرآن من عند الله تعالى والعلم هو كشف عن التّواميس التي أودعها الله تعالى في خلقه فلا بدّ أن يتوافقا، ولا بد لفهمنا للنّص القرآني أن يكون مطابقاً لمخرجات العلم المادّي الواقعي والموضوعي، أمّا طه جابر العلواني فيرى أن المتقدمين قرؤوا بما توقّر لديهم من معارف فوجب أن نقرأ بما استجدّ لنا من حقائق وهو يتفق مع شحور هنا، لكنّه يقدّم هيمنة النّص على العلم لا من باب التعارض بين العلم والنّص بل لأن العلواني يأخذ بعين الاعتبار حقيقة نسبيّة المعرفة الإنسانية وتغيّرها، فالعلم يقدم في كلّ مرّة بحوثاً جديدة وكلّ مرّة يلغي بحث بحثاً آخر، وفي كلّ مسألة علمية تكاد تكون هناك العديد من الأوراق البحثية المختلفة والمتعارضة، وعدم الوعي بنسبيّة العلم الإنساني مقابل مطلقيّة النّص القرآني هو ما حمل الكثير من المفكرين على توظيف

اكتشافات العلوم ومنجزاتها توظيفاً يفصم العلاقة بين الخالق والكون والإنسان، لهذا نجد ارتفاع موجات الإلحاد بفعل ما يتوهم من التعارض بين القراءتين، ولذلك يؤكد طه جابر العلواني على مبدأ «التوريث» الذي أشار إليه القرآن الكريم، والذي هو توريث يشمل كلاً من النص القرآني والاستخلاف في الأرض عن طريق العمل بمقتضى هذا النص، فيذهب إلى القول بأن "حالة الأجيال التي تتوارث القرآن المجيد وأنّ لكلّ منها نصيب من فهم مقاصده والتدبر في معانيه والكشف عن غاياته؛ هي شبيهة بتوارث الأجيال الأرض، وكل جيل قد يكتشف في الأرض كشوفاً جديدة، ونظريات جديدة بحكم تطوّر واختلاف مناهج وسبل معارفنا، وتطور مناهج النظر والتدبر في القرآن نحو التحوّل من التفسير لمفردات القرآن إلى التحليل، والتعامل معه في إطار «الجمع بين القراءتين» و «وحدته البنائية»، كلّ ذلك يمكن أن يقدم للبشرية رؤى متجدّدة، فالقرآن مثل الكون، كلّما طوّرت البحث فيه كشفت عن مكونات جديدة"، وبذلك تتجلى لنا مرّة أخرى رصانة منهج العلواني واعتداله ووعيه المنهجي في فهم النص القرآني في إطار علاقته بالوجود والنواميس الكونية أمر ضروري لكن شريطة الوعي بتغيّرات النظرية العلمية ونسبيتها وأنّه لا يمكن لهذه الاكتشافات الإنسانية النسبية أن تكون مرجعاً مطلقاً في فهمنا للنص القرآني فإنّ هذا القرآن أنزل للنظر إلى الوجود في مرآته لا للنظر إليه في مرآة الوجود وذواتنا، وإن كنت أتحفّظ من اعتبار العلواني منهج «الجمع بين القراءتين» شرطاً إجبارياً للوصول إلى مقاصد القرآن الكريم وفهم معانيه على الوجه الذي ينبغي، وقد بينت ذلك في موضعه من هذا البحث، وملت إلى أنّ القراءة الأساسية المقصودة في الآية هي قراءة الوحي وهي التي أمر الله بها عباده حصراً لأنّ تجلّي مقاصد القرآن متعلّق بها، أمّا قراءة الكون فهي تكميلية للقراءة الأولى تزيد التدبر دقّة وحكمة من باب مواكبة العلم كونها تختصّ بعلماء الكون لا بعامة الناس، والكشف عن المعاني والمقاصد أمر موجّه لكافة الناس على قدر طاقتهم.

هـ- الاختلاف في المنهج المقاصدي والدافع له:

انطلق كل من الأعلام الثلاثة في التفاته لمقاصد القرآن الكريم من دافع مختلف، حيث كان الواقع الذي عاشه محمّد عزّة دروزة، مع نهاية الخلافة وبداية الاستعمار الغربي للدول العربية الدافع الذي حمله على البحث على منهج قرآني يرجع بالأمة إلى جادة الحقّ وطريق الأخلاق

الإسلامية، ولقد جاء منهجه في النظر لمقاصد القرآن الكريم بسيطا، قائما على استنباط معاني القرآن وتلقينها للناشئة ليطبّقها الناس في حياتهم، فنجدته يجعل قسم الوسائل القرآنية أكبر من قسم المقاصد، فكل الوسائل يعتبرها ذكرت إما من باب مراعاة مألوفات الناس وإما للتأكيد على المقاصد، ونلاحظ أنّ تفسيره تميّز بانفتاحه أكثر على الواقع وإدراكه لمقاصد الشرع بخلاف تفاسير سابقه، رغم أن دروزة قد سار على نسقهم في المنهج باستثناء ما ذكرناه في مواضعه، ولعلّ هذه البساطة التي وسمت منهجه في البحث المقاصدي مردّها إلى سببين؛ أولهما تعليمه العصامي المستند في أكثره للكتب التراثية، ثم واقع الأمة الإسلامية في عصره وشعورها بالغرابة والحاجة لإحياء أمجادها، فبدت محاولاته في التجديد وثيقة الصلة بالقديم رغم سعيه لتجاوز ثغراتهم.

أمّا محمد شحرور وطه جابر العلواني فركّزا على الأزمة الفكرية للعقل العربي مع فارق بينهما؛ فشحرور يرى أنّ التفسيرات الموروثة للقرآن رغم اختلاف مناهجها ومذاهبها غير أنّها تشترك في مفارقتها لواقع اليوم المادي الموضوعي وعدم ارتباطها به، فقد ظلّت حبيسة لحظة زمنية سابقة لم نستطع أن نتجاوز واقعها وسياقها إضافة إلى ما لحق بها من خرافات في المفاهيم لا تمتّ للدين بصلة، لذلك حاول أن يشخص أسباب هذا الانفصال بين النص والواقع وكانت بدايته بعد النكسة العربية سنة 67، وربّما هذه العناية بالواقع وموافقته للنص هي ما حملته على تكريس هيمنة الواقع على النص، فقد كان في كل ما يبذله من الجهود يحاول أن يستنبط مقاصد تتوافق مع هذا الواقع ما جعله لا يفرّق بين المتغيّرات الموافقة للفطرة في الواقع من المتصادمة معها، وأوقعه في مزالق في فهم بعض المقاصد القرآنية، بينما انطلق طه جابر العلواني من انتقاده للتغيير تحت ضغط عالمي، ما أشعره بالحاجة الملحة إلى البحث عن المقاصد العليا للدين وكليات الشريعة، وضرورة بناء منهج قرآني معرفي يتوافق مع الرؤية الكونية الخاصة للإسلام، يكون مقياسا للحكم على ما يفد إلينا من قبل الآخر، ومراجعة التراث، وفق محدّدات المنهجية القرآنية، فلا نكون مكرهين على التغيير كلّما غيّر الآخر تصورات ولا نظل مرتّنين بالحلول الجزئية، والتلفيقية التي نراها في فقه الحيل وما شاكله.

فجاء منهج طه جابر العلواني من التّاحية التّطرية يتّسم بالكثير من الانضباط المنهجي، إلّا أنّ تطبيقه على النص القرآني يمثّل تحديا حقيقيا، فهو يستمدّ مرجعياته من العديد من العلوم

المختلفة يجمع الحداثة والمعاصرة إلى التراث، ويعطف العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، ويقترح رؤية عالمية تتجاوز النطاق القومي لتحاول أن تقدم حلولها للإنسانية جميعاً، فتطبق هذا المنهج يحتاج من الإمام بالعلوم والمعارف المختلفة ما يكاد يدفعنا إلى القول بأنه لا سبيل إلى تطبيقه واقعياً على النص إلا بتحوّله إلى منهج مدرسة أو تيار بحث فكريّ يكون تطبيقه فيه جهداً مشتركاً بين مجموعة من العلماء والمفكرين من مختلف الحقول المعرفية، فتطبيقه في شموليته من قبل باحث واحد أمر يكاد يكون من المستحيل فحتى طه جابر العلواني نفسه لم يستطع أن يلتزم بمنهجه ويطبقه فعلياً على النص في كتابه "تفسير القرآن بالقرآن"، غير أنّ هذا كلّ لا يقدح في قيمة المنهج ودقته، لو لا أنّه أغفل فيه بعض القواعد المهمة لفهم مقاصد القرآن كأهميّة تتبع اللفظة القرآنية لاستنباط وحدة المفهوم ثم المعنى الصحيح للآية وفق سياقها، والحق أن في كل منهج من المناهج الثلاثة سمة مهمة وضرورية لفهم القرآن الكريم فهما مقاصدياً صحيحاً، فدقّة منهج العلواني لو أضفنا لها «قاعدة الترتيل» لشحور، ونربطه بشرط عدم الخوض في التفرعات غير المقصودة بذاتها كالمسائل الغيبية مع الحرص على استنباط المقاصد الجزئية والكلية الموجود في كل الآيات، بعيداً عن التشعب والتفصيل فيما لا طائل من ورائه كما أكّد على ذلك منهج دروزة، حينها سنحصل على تفسير مقاصدي لا يغفل عن معاني الكلمات ومقاصد الآيات ويستوعب متغيرات الواقع الفطرية وانحراف المستجدّات المتعارضة مع الفطرة الإلهية.

4- أمّا على مستوى التطبيقات والاستنباط الفقهي وما يتبع ذلك من الأحكام الشرعية فإنّ أهم التقاطعات والاختلافات بين الاتجاهات الثلاثة كما يتّضح من خلال هذه القراءة في الجهود الفكرية للأعلام الثلاثة، فإنها تتجلى في نقطتين أساسيتين تعلّقت أولاهما بمنهج كلّ منهم في التوصل إلى مقاصد القرآن الكريم كما أشرنا، والثانية بأثر استنباطاتهم على الأحكام الشرعية كما اتّضح لنا في ثنايا البحث، وأشير لأهمّها:

أ- الاختلاف في حكم الردّة:

يذهب كل محدّد شحور وطه جابر العلواني لإنكار القول بحدّ الردّة، وحبّة ذلك عندهما أنّه حدّ يعارض مقاصد القرآن، وأما دروزة فهو من جهة يقرّر أنّ حرّية المعتقد وحرّية الاختيار مقصد من أعظم مقاصد القرآن التي لا يمكن نسخها بنص آية أو بشيء من السنّة قولية

كانت أو فعلية، ومن جهة ثانية يثبت حدّ الردة، ويخصّص -وفق منهجه في التعامل مع الأحاديث- حرية المعتقد لغير المسلمين، فيجعل الحديث دليلاً على تقييد هذا المقصد، وعليه لم يأت كلامه حول حرية الاعتقاد إلا تكراراً لمذهب الأصوليين في ذلك دون أن يقدم أي إضافة، والرأي الأقرب للصواب هو ما قال به العلواني وشحور فلا يصحّ تطبيق حدّ الردة ولا يمكن تعطيل العديد من الآيات التي تؤكد على مقصد حرية التدين والتي جعلت عقوبة المرتد في الآخرة، كما لا يصحّ تقييد مطلق الآيات وتخصيصها للحديث عن غير المسلمين فقط، أفيين ﷺ عقوبة الرّنا في الدنيا رغم أنّها لا تتعلّق بفوات النّفس، ويترك تحديد عقوبة المرتد التي تتعلّق بإزهاق الدّم ممّا لا يمكن استدراكه؟!.

ب- القوامة:

أخطر المواضيع التي تعرّضت لها في هذا البحث هي مفهوم القوامة نظراً لأثره البالغ على تماسك المجتمع كونه يتعلّق بأهم عنصر فيه وهي المرأة، ذلك أنّ موضوع القوامة بالمفهوم المعاصر -عند من يجعل الواقع حكماً لا يخالفه النّص- لا يقتصر على قضية تسيير شؤون البيت الماديّة وتكليف الرّجل بالمسؤولية خارجه، وإنما يتعدّاه إلى التأثير على السلوكات الفطرية لكلا الجنسين، فالقول بأنّ آية القوامة لم تختص الرّجل لوحده بها وإنما تعلّقت بالكفاءة والقدرة الماديّة أو الفكريّة؛ هي دعوة للمساواة بين الجنسين فيما لا يصحّ فيه مساواة، ذلك أنّها قائمة على تجريد كل جنس من الصّفات الجبليّة التي أودعها الله ﷻ فيه بما يتوافق مع مهامّه الفطريّة التي كلفه الله ﷻ بها، وهذه الدّعوة استغلّتها الحركات النسويّة بالتعاون مع المنظّمات العالميّة للترويج لنظرية التّوع الاجتماعي -الجندر- والدّفاع عنها، ولا يخفى على باحث بموضوعيّة علميّة الأثر الوخيم المترّب عليها وعلى السلوك الإنساني الفطري القائم على سنّة التّزواج بين الذّكر والأنثى وما يتعلّق به من سلوكات طبيعيّة تحفظ التّوع الإنساني، فدعاة التّسوية في عالمنا الإسلامي استغلّوا ثغرة الموروث في فهمه الهزيل لآية القوامة بحصره إياها في معانٍ قليلة سقيمة لا ترقى لأن تكون خطاباً بشريّاً لبشريّ مثله فما بالنا بخطاب ربّ البشر المتعالي لعباده، للترويج للآراء المعاصرة التي تدعو للمساواة بين الجنسين في كل شيء دون تفريق بين دعوى المساواة في الحقوق والواجبات المشروعة ودعوى المساواة في المهامّ والمسؤوليات الظالمة لكلا الجنسين، لأنّها تسعى -أو تؤدي حتى لا نحكم على النّيّات- لتغيير الطبيعة الفيزيولوجية

والنفسية لكلاهما مما يؤدي لخلل كبير في المنظومة الأخلاقية من جهة وإلى التأثير على فطرة التّناسل الطبيعية التي جبلت عليها البشرية من جهة أخرى، وقد يستغرب القارئ لهذا الأثر بل قد يُعتبر عند البعض نوعاً من المبالغة للتّضييق على المرأة، بينما هو حقيقة فعلية وعلمية لا علاقة لها بمسألة التّضييق على المرأة المزعومة من طرفين كلاهما قاصر أو متغافل عن إدراك الفروق الجوهرية للمرأة؛ طرف اقتصر مفهوم القوامة على السّلطة والتأديب، وطرف آخر اقتصرها على التمكن المادي لا غير وبما أنّ المرأة أصبحت في مجتمعنا اليوم قادرة على منافسة الرجل مادياً فلم نجعل القوامة بيده فقط، أمّا القوامة القرآنية الصحيحة ارتبطت بالصفات أولاً ثم الإنفاق ثانياً، فحتى لو أصبحت المرأة هي المنفقة يستحيل علمياً ونفسياً أن تماثل تركيبها تركيب الرجل، ويستحيل على الرجل أن يماثل تركيب المرأة النفسية والجسدية إلا حال الشذوذ المرضي الذي تختلط فيه بعض صفات الذكر ببعض صفات الأنثى في جسد واحد وهو حالة مرضية تستدعي العلاج لا الترويج لها بأنّها حالة طبيعية تستدعي التّقبّل، وبناء عليه فقيام كل واحد منهما بمهامّ الآخر المرتبطة بمفهوم القوامة هي مشقّة وعناء وعدم تصالح مع الطبيعة الإنسانية للذكر كانت أم للأنثى، وهذا الكلام بشهادة أطباء وعلماء نفس من الغرب ذاته المروّج لنظرية الجندر كما بيّنت في البحث، فالدّعوة إليها تؤذي البشرية ولا تخدم إلا أصحاب الأجندات المعادية للفطرة الإنسانية على حساب المصالح المادية، والدّعوة لتكليف المرأة بما هي دعوة ظالمة لها محففة في حقّها وتكليف لا يتناسب مع فطرتها ليس لضعفها كما يفهم البعض ولكن لاختلاف تركيبها النفسية والفيزيولوجية عن الرجل، لأنّ الله ﷻ خلق الذكر والأنثى ليقوما بأدوار تكاملية وليست تنافسية.

ج- مفهوم «الضرب» في الاستعمال القرآني في عمومّه هو تحريك الشيء إلى جهة ما لغاية معينة، وبعد تطبيق قاعدة الترتيل ووحدة المفهوم تبين أنّه على نوعين؛ ضرب مادي وهو المرتبط ببناء الوساطة حصراً في القرآن الكريم فيكون معناه تحريك الشيء باتجاه آخر ووقوعه عليه لغاية معينة كالضرب بالعصا والضرب باليمين الواردة في الآيات، وضرب معنوي لم يقترن ببناء الوساطة كضرب الأمثال وضرب النساء ومعناه الإعراض والابتعاد، وسياقه في آية النساء يدلّ على أنّه أحد الأساليب الطبيعية المتناسقة مع فطرة المرأة التي تميل للتواصل، وأحد الحلول المسالمة المتوافقة مع مقاصد القرآن في التعامل باللين وتكريم الإنسان، والغاية منه معالجة نشوز

الزوجة المؤثر سلبا على قيام الأسرة، ويأتي هذا الإعراض وقطع التواصل في البيت كآخر حل بعد الوعظ ثم الهجر في الوطء حصرا، ولا علاقة للفظ «الضرب» في آية القوامة بالضرب المادي الذي فهمه المتقدمون واستغلّه بعض الحاقدين على تعاليم الإسلام للترويج لعدوانية التعاليم القرآنية ضد المرأة.

د- أهم ما استخلصته من البحث للوصول إلى المقصد القرآني من خلال التأمل في المناهج المقاصدية عند الأعلام الثلاثة ضرورة الالتفات لقاعدة «الترتيل لاستنباط وحدة المفهوم» وهي أهم قاعدة قرآنية في المنهج المقاصدي بالموازاة مع قاعدة «السياق القرآني»، يسميها شحور بـ«الترتيل» ويسميها غيره بـ«وحدة المفهوم» ويسميها آخر بـ«قاعدة ضرب الأمثال»، وكلها تعني تتبع المواضع القرآنية لاستنباط الدلالة الموحدة من خلال القرآن الكريم مثلما بينت في لفظ «الضرب» ولفظ «يطيقونه» و لفظ «القطع» وغيرها، وهي تنقسم لنوعين: نظم الموضوعات الواحدة كموضوع حرية الاعتقاد ونظم الألفاظ الواحدة كلفظ الضرب، والعناية بهما معا ضرورة للوصول إلى فهم صحيح للآيات.

وقد اهتمّ العلواني بنظم الموضوعات بطريقة مباشرة من خلال أسس الوحدة البنائية، وأشار إلى نظم الألفاظ بطريقة غير مباشرة أثناء تتبعه لمواضع بعض الكلمات القرآنية في تفسيره، لكن أثرها في تفسيره لم يتجلى للأسباب التي ذكرناها عند معاناة مدى تطبيقه لمنهجه في التفسير أهمها تقسيمه لمواضيع القرآن إلى مجموعات ثم تفسيرها جملة، أما شحور فيمكن القول بأنه أول من نوّه عليها من المعاصرين وقد أصاب في العديد من المواضيع التي استنبطها من خلالها خاصة فيم لم يتعلّق بالأحكام الشرعية، أما ما تعلّق بهذه الأخيرة فقد جانب الصواب في كثير منها لسبب وجيه وهو عنايته أحيانا بالسياق دون الترتيل وأخرى بالترتيل دون السياق، وقد ذكرت أنهما متلازمان لا يفهم أحدهما بمعزل عن الآخر وهذا ما قاده إلى إقرار مفاهيم مغلوطة لم ينصّ عليها القرآن الكريم مثلما وضحنا في كلامه حول الصيام وحول القوامة، وأما دروزة فقد حمّله التسليم ببداية المعاني القرآنية على إغفال هذه القاعدة إغفالا كلياً.

هـ- مقاصد النص لا يحددها الواقع وحده ولا تحكم فقط بمتغيراته، ذلك أنّ متغيرات الواقع على نوعين؛ مستجدّات فطرية ومتغيّرات متصادمة مع الفطرة الإلهية والسنن الكونية، فدور مقاصد القرآن الكريم هو استيعاب المتغيّرات والمستجدات المتوافقة مع الفطرة وتقويم وتصويب

ما خالفها، وكان خير دليل على ذلك ما تناولناه في مطلب القوامه، لذلك ما فتننا نؤكد على أهميّة تحديد القواعد الصحيحة لإدراك مقاصد النص المرادة بعيدا عن التكلّف والتمحّل في تحمل الآيات مالا تحتمله سواء من المدافعين عن الواقع أو المدافعين عن الفهم الموروث، ولعلّ أهم هذه القواعد تتعلّق بلغة القرآن الفريدة التي تضمنت معاني لا يمكن أن تفهم إلا من داخل القرآن الكريم عن طريق السياق وقاعدة الترتيل بالعودة للسان العربي لا لسان العرب.

و- تحديد أنواع المقاصد القرآنية وعددها أمر مختلف فيه بين الأعلام الثلاثة، وأقرب رؤية للمقاصد الكلّية هي رؤية العلواني الذي يجعلها في ثلاثة مقاصد حاكمة هي: مقصد التوحيد والتزكية والعمران وإليها يعود كل مقصد جزئي، ويمكن أن نعتبر أنّها في ثلاثتها تعود لمقصدين؛ أولهما التوحيد وثانيهما إصلاح الإنسان عن طريق قيم القرآن السامية، ذلك أنّ التوحيد يشمل العبادات وكذلك التزكية هي أخلاق وعبادات أيضا فالصلاة أو الصيام مثلا بمفهومهما القرآني مشحونان بالقيم الأخلاقية التي تجعل الإنسان يترفع عن كل منقصة ويتحلّى بكل محمّدة، أمّا العمران فهو عبارة عن تفاعل بين التوحيد والتزكية وهو نتيجة تلقائية لإصلاح الإنسان بالمفهوم القرآني فينتج عنه الاستخلاف في الأرض وإعمارها بالخير.

ز- المقاصد القرآنية الفرعية لا يمكن حصرها لأننا نكتشفها مع تطوّر أدوات المعرفة وإدراكاتنا، وهي تتعلّق بكل جوانب الإنسان ولا تقتصر فقط على الأحكام، ولهذا مفهوم دروزة لإعجاز القرآن الكريم هو في الحقيقة تقليص وتحديد من إعجازه كونه يقصره فقط على احتوائه للمقاصد التي توجه الإنسان إلى طريق الهداية، ولهذا نجده ينفي احتواء القرآن الكريم على أسرار أو معاني لم تكتشف إبان نزوله، أما العلواني وشحرور فإنهما يؤكدان على أنّ هذه المقاصد والمعاني لا تنضب لاستحالة الإحاطة بالنص الربّانيّ وقدرته على التجدد بما يتيح له استيعاب متغيرات الواقع والهيمنة عليه، ولهذا فإنّ الفهم التّهائي للقرآن لا يتحقّق إطلاقا، لأنّ معناه متجدّد دائما وهذه هي معجزته البالغة، والتّجدد لا يعني أنّ القرآن يتبدّل بل معناه أنّ مدارك الإنسان تتطور بقدر ما تتوصل إليه في كل مرحلة من مراحل حياتها من المعرفة، وبقدر ما تتطوّر المناهج وتتقدم البحوث، وكذلك بقدر ما تستجد مشاكل النّاس وتوسع أسئلتهم، لأنّهم لو أطاقوا الكشف عن مكنوناته واستنفاد معجزاته، لما بقي بعد ذلك معجزا ولا بطل التّحدي في امتناع الإتيان بمثله.

ح- كذلك اختلف الأعلام الثلاثة حول شروط اعتبار المقاصد، وحدودها، فاشتراط محمد شحرور أن تكون مستمدة من القرآن، وموافقة للواقع مطابقة لمقتضاه، بينما رأى دروزة أن منها ما هو مستمد من القرآن ومنها ما هو مستمد من السنة، واشترط في ما يستمد من السنة أن لا يخالف شيئا من القرآن، وأما طه جابر العلواني فإنه اشترط القرآنية-داخل القرآن- والقطعية -غير ظنية- ثم المطلقية -صالحة مهما تغير الزمان والمكان-، والراجح ما سلكه العلواني، فلو كانت متغيرة أو ظنية لما صح أن تكون معيارا لتجنب الاختلاف وتنزيل النص على متغيرات الواقع.

5- نتائج البحث المتعلقة بآحاد القضايا التي تمت مناقشتها:

من جملة النتائج الجزئية التي استخلصتها خلال هذا البحث والتي أثبتتها في مواضعها أولا بأول عند ختام كل مبحث وفصل من مباحث هذه الدراسة وفصولها، ومن بينها:

أ- ضرورة الخروج عن قوالب الفهم الجاهزة وعدم انتقاد الأشخاص، والحاجة الى التحرر مما ورثناه من تقاليد تحمل حساسية شديدة لأية مراجعات لآراء شخصيات أو مذاهب لها مكانتها التاريخية في العقول والقلوب، ما أدى إلى خلط كبير بين الرأي وبين قائله وبين النص المقدس وبين فهمه الإنساني، وبات أي انتقاد موجه إلى الرأي وكأنه انتقاص من صاحبه، فيفهم النقد بمعنى السب أو الهجو، مما دفع الكثيرين إلى الإمساك وعدم الإفصاح والتصريح بما لديهم كما ذكر العلواني.

ب- ما يحمله القرآن من أنباء الغيب كالجنة والنار والساعة والأحداث والقصص لا أحد يستطيع الحديث عنها بالدقة المتناهية نظرا لغيبيته من جهة وللتشابك والتداخل بين الموضوعات من جهة أخرى، ما يلزم فيه كثيرا من اليقظة والفطنة لترتيل موضوع ما حتى يكتمل بناؤه، لأن هذه المواضيع لا يمكن الجزم فيها، وما ورد من شروحات معاصرة لها مبني على أرضية من الافتراضات خلصت إلى نتائج تحتمل قراءات وفهوم متجددة في المحتوى ويظل النص ثابتا لا يتغير.

ج- نحسب أن محمد شحرور -حسب الظاهر الذي يبيده- بعيد عن الحركات المظلة التي تسعى إلى التحلل من الدين وجعله موافقا لما يناسب الغرب، إذ انطلق في فهمه من القرآن الكريم محاولا إعادة الهيمنة للنص الإلهي على كل النصوص البشرية رافضا تقديس أي قول أو

اجتهاد أو مذهب لأنها جميعاً عبارة عن فهم للنص الإلهي، بيد أنه أصاب في بعض الجوانب وأخطأ في أخرى، كما أنه وقع في مخالفة الكثير من القواعد التي سطرها في منهجه في التفسير ما أدّى به إلى وجود تناقض في بعض ما توصّل إليه، على أن ذلك كلّ لا يمكن أن يكون مبرراً أو دافعاً للطعن في دين الرجل ولا الحكم على نيته ولا اتّهامه لأن ذلك موكل لله ﷻ، كما أنه في العديد من القضايا يعتبر أول من ألقى حجراً في المياه الراكدة في الفكر الإسلامي المعاصر، فكان سبباً في إعادة البحث في مفاهيم عدة من بينها الكلمات التي فهمت على أنها من المتراذفات في القرآن الكريم لقرون، رغم أنه جانب الصواب في تفسيره لكثير منها بسبب الاستقراء الناقص وإهمال السياق كما وضحت، وقد بيّن أنّ مقصده هو تثمين وتشجيع كل بحث من شأنه تحريك رواكد العقول، والدفع بالأمة إلى النظر في شأن دينها ودنياها حتى لو فنّدت جميع آرائه.

د- يذكر الأعلام الثلاثة عدداً من القواعد المنهجية التي وضعوها للاستعانة بها في فهم القرآن الكريم فهما مقاصدياً، لكنّهم يغفلون عن تطبيقها في بعض المواضع، كمسألة السياق التي أكّد عليها شحرور معتبراً أن القرآن يخاطب الناس لفهم النظم وليس الكلمة وحدها استناداً لقاعدة عبد القادر الجرجاني، لكنّه يغفل هذا النظم في عدّة مواضع، أو يقصره على الآية نفسها فقط دون مراعاة لما قبلها أو ما بعدها، وكقاعدة تنزيل القرآن على قلب المتدبر وتمثّل التجربة النبوية التي يجعلها العلواني مدخلاً أساسياً من مداخل قراءة الوحي ولكن لا نرى أي حضور لها في كتابه "تفسير القرآن بالقرآن"، ويركز دروزة على رفض أسلوب المتقدّمين في الاستطراد فيما لا طائل من ورائه سوى الانشغال بمواضيع لم تقصد لذاتها بدل صرف الناظر في القرآن الكريم إلى الالتفات لمقاصده، لكنّه وقع فيما أنكره على غيره بكثرة الاستطرادات فيما لا ينبغي ولا يتعلق بمقاصد القرآن الكريم.

و- ضرورة الاهتمام بعلوم الفلسفة والعلوم الكونية وإعادة مركزة العقل في الوعي الإسلامي، والتأكيد على أنّ كلّ تعطيل للعقل هو تعطيل للنقل من جهة أنّه تعطيل لوعي الأفهام به، وتعطيل للتدبر والتأمل فيه، وإنّ أخوف ما يخاف على هذا القرآن ليس إعمال العقل فيه فإنّه لو كان ينال منه بالطعن العقلي لطعن فيه أعداؤه في العصر الأول وفي كل عصر، ولكن يخاف عليه تعطيل العقل عنه حتى لا يرى أثره في العقلاء، فالتنزيل الحكيم يحمل الخاصيتين

التاليتين؛ الوحي لا يناقض العقل والوحي لا يناقض الواقع، فإذا ما بدا هذا التعارض فإن مردّه لفساد مداخل النظر العقلي، أو اختلال موازين الواقع، ومهمّة الوحي التي هي مهمة الإصلاح والهداية تتمثل في تقويم هذين فإن حينئذٍ عنهما كيف عساه يقومهما؟!، وما نشهده اليوم يوحي بأن الواقع مختلف من بيئة إلى بيئة وليس شرطاً أن يكون صحيحاً دائماً فالوحي مهمته الأولى الاستجابة لمتطلبات الواقع مادام هذا الواقع باق على الفطرة مهما تطور واستجدّ فيه، وثانياً تصحيح وتقويم اعوجاج هذا الواقع متى ما ابتعد عن الفطرة.

ز- إنّ الاختلاف بين التفسير المتقدم والتفسير المعاصر، وإقرارنا لوجود توجهات حديثة وأكثر نضجاً في فهم شموليّة الإسلام والسعي لفهم الغايات الكبرى بصور أكثر عمقاً، والتي من شأنها أن تساهم في تصحيح المفاهيم الخاطئة عن الكثير من المسائل، لا يعني أننا نعتب على المتقدمين فهمهم في إطار سياقهم الاجتماعي ووفق ما تأتّى لهم من الأدوات المعرفية، فإنه لا يطالب عصر بما ليس فيه، ومن الظلم القراءة لأي كاتب بعيداً عن ظروفه وسياقه والحكم عليه من خلال سياق غيره، فما فهموه حينها كان متماشياً مع سياقهم الاجتماعي لأن عملية التفكير عملية متجددة باستمرار بحسب المعطيات التي يعايشها المفكر وتحفل بها البيئات، فعملية الفهم ستكون أكثر وعياً وتطوراً وتماشياً مع مقاصد التنزيل كلما تطوّر عقل الإنسان، وما نفهمه نحن الآن سيفهم من يأتي بعدنا فهما أكثر تماشياً مع أوضاعهم دون مخالفة لمقاصد التنزيل الحكيم، أما القول بأن أحسن من فهم القرآن هم السلف لكونهم عايشوا بيئة التنزيل ولا يمكن للمتأخّر عليهم أن يفهم أحسن مما فهموه هم فهذا تجميد للفكر وحجر على العقل ومخالفة لمقاصد القرآن التي تحث على التعقل والتفكير المتجددين.

التوصيات:

نجد في الدراسات المتقدمة الكثير من المفاهيم العليّة التي تنظر للعديد من قضايا الفقه الإسلامي نظرة قاصرة، ولقد حاولت الدراسات الحديثة تجاوز هذه الأزمة من خلال استنباط بعضهم لمفاهيم جديدة تستدرك على السابقين جوانب قصورهم، لكن أصحابها وقعوا أيضاً في إقرار مفاهيم مخالفة لمقاصد القرآن الكريم، وهذا القصور هو طبيعة كل جهد بشري وأنه سبحانه وتعالى قد حجب الكمال على كل كتاب غير كتابه، ومنع مطلق الاتقان على كل صنيع غير صنيعه، ولكن العبرة باستفراغ الجهد في طلب الغاية ومراكمة المعرفة وتوحيد الصّف

في سبيل تحقيق ما تأمله الأمة من نهضة حضارية شاملة على ضوء كتابها الكريم ودينها الحنيف، ولأجل استكمال هذا الجهد واستمرار الأثر أختتم هذه الدراسة بجملة من التوصيات المهمة:

1- التأكيد على الحاجة الملحة لإعادة النظر في أسلوبنا في التعامل مع الآيات القرآنية خاصة التي تتعلق بالمواضيع الحساسة كالنوع الاجتماعي والمثلية والعلاقات الاجتماعية والحريات الشخصية والمرأة وغيرها من القضايا المهمة، وضرورة اهتمام الهيئات العلمية بإخراج تفسير معاصر للقرآن الكريم يقوم على مراعاة المقاصد والإمام بمتغيرات الواقع في إطار الثوابت ليكون مرجعا حقيقيا ينسف كل المفاهيم الباطلة التي ألحقت بالقرآن الكريم قديما أو حديثا.

مع الدعوة لإفراد بحوث تتناول الإشكاليات المتعلقة بالقضايا الجزئية التي تطرقت لها خلال هذا البحث، كحدّ الردّة، والقوامة وأحكام المرأة، وحد الرّجم، لتقاربها مقارنة موضوعيّة تقارن فيها بين آراء المتقدّمين والمتأخرين في ضوء الفهم المقاصدي للقرآن الكريم، فتجعل الحاكميّة لنصّ القرآن على كلّ ما سواه، ولا تقوم على التعصب لعصر ولا لشخص.

2- الحاجة إلى إفراد بحث متخصص، تقرأ آراء المفكر محمد شحرور قراءة موضوعية علمية جادة بعيدا عن الدراسات العاطفية التي تسفه أو تكفر أو تضلل، والسبب في ذلك هو الانتشار الواسع لأفكاره في أوساط الشباب مما يحتاج إلى تبين صوابها من عدمه وفق قاعدة الترتيل والمقاصد ومراعاة متغيّرات الواقع الفطرية، لأن آراءه التفسيرية المتعلقة بالأحكام الشرعية جزء منها طبق فيها نظرية المقاصد كما تناولنا في هذا البحث وجزء آخر تعلق بنظرية الحدود.

3- مراجعة الموروث الفقهي، وكذلك المستجد منه في إطار منهج علمي قرآني لا يقوم على الإقصاء المذهبي، ولا يجعل الرجال دليلا على الحق فيعتني بالأسانيد على حساب المتون، ولا ينتصر للجديد لجذته واختلافه، ولكن يعتني العناية كلّها بموافقة التنزيل وإمضاء مقاصده.

4- الدعوة لإنشاء مخبر بحثي فقهي، يعمل على تطوير منهج الجمع بين القراءتين الذي اقترحه طه جابر العلواني، لأجل تغطية اتساع المداخل المعرفية والنظرية، والخطوات الإجرائية للمنهج بتضافر الجهود واتحاد الصف، وإدخال التعديلات اللازمة عليه للوصول به إلى أقصى درجات الضبط المنهجي، والإمكانية الإجرائية وتطبيقه على التصوص والقضايا القديمة والجديدة، إذ ظهر لي أنّه من الصعب بمكان أن يتصدّى لتطبيق منهج بهذه الشمولية والاتساع باحث

واحد، كما أنّ هذه الشّمولية في الرؤية والتّصور والإجراء هي ما يفتقده الفكر الإسلامي الذي ما يزال حبيس النّظرة الجزئية، والتّصورات التجزيئية القاصرة عن رؤية رسالة الإسلام في إطار غاياتها الإنسانية العالمية.

وبقي أن أدلي في نهاية هذا البحث بكلمتين كلمة لله ﷻ شكراً واستغفاراً وكلمة لعباده اعتذاراً، فأشكره سبحانه على ما منّ به سبحانه من التوفيق والتيسير والعون في إنجاز هذه الدراسة فله واسع الحمد بقدر ما كان منه سبحانه من واسع الفضل، وأستغفره كوني تبّيت في هذه الدّراسة من الآراء التي رجحت عندي بحسب مبلغ من العلم وما ظهر لي من شواهد الدّالة وحججها الواضحة، وأشهده أنّي لم أرجح شيئاً منها أريد أن أصيب من ورائه حصّاً من الدّنيا، أو إرضاء لهوى النّفس، أو تملّقا لأحد من خلقه على حساب دينه، وإيّما هي الحجّة كما ظهرت لي والبيّنة كما تجلّت عندي، ولا أزعّم أن ما اخترته هو الصّحيح الذي لا يمكن أن يرد ولا القاطع الذي لا يفل، ولكني أسأله سبحانه في ذلك كلّهُ أن يجعل مرادي موافقا لمراده، وأستغفره لما يكون من الخطأ أو الزّلل فالتوفيق والعفو منه ﷻ، فأحمده على ما منّ به عليّ من الصّواب واستغفره لما قد أكون وقعت فيه من الخطأ، وأسأله مخلصاً أن يهيئ لي ولغيري من الباحثين والقراء أسباب تمييز الحقّ من الباطل وأن يعيننا على الرجوع عن الخطأ وتقبّل الحق فيه، والله من وراء القصد، وهو بكل شيء محيط.

وأما الكلمة الاعتذار لعباده فأولاًها اعتذار إلى كل من الدكتور محمّد شحرور، والدكتور طه جابر العلواني، والباحث محمّد عزّة دروزة، فإنّني لا أدري لعلّي قد أثقلت القول في حقهم في بعض المواضع، أو لربنا فاتني فهم قصدهم في مواضع أخرى، ولكنّ الله يعلم أنه ليس ورائي من المقاصد إلا مقصد تثمين الصّواب أو تقويم الزّلل، فالله أسأل لهم أن يتقبّل صوابهم ويتجاوز عثراتهم ويجعل ما كان منّا في حقهم قرّبى لهم عنده يوم القيامة ويغفر لنا إنّهُ هو الغفور الرحيم، وثانيها فاعتذار للزملاء من طلبة العلم وأساتذتنا من العلماء والباحثين الذي ربما استفرغ الواحد منهم الوسع والجهد في الوقوف على معالم قضية واحدة، مررت عليها في بحثي هذا بشيء من الإيجاز والعجلة، فلعلّه يظنّ أن ذلك صدر مني من قبيل الاستخفاف بالعلم، أو استخفاف بجهود أهلهم، وما حملني على ذلك إلاّ تشعب موضوع البحث واتّساع مداخله، فكل بحث علمي هو بين نقيصتين لا يكاد يسلم من واحدة إلاّ ووقع في الأخرى، وهي التخصّص المجزئ

أو الانفتاح المشتت، فإما أن يفصل في الجزئيات على حساب الرؤية الكلية، أو يقدم الكليات على حساب الإيجاز في الجزئيات إيجازاً ربما لا يخلو في كثير من الأحيان من الخلل، ولكن العبرة في الاستدراك على الخطأ ونصح المؤمن لأخيه وارشاده لموطن العثرة ومكنم الزلة، فمنكم نعتذر ومنكم نتقبل أيّ تعقيب أو ملاحظة أو تصويب، وثالثها لعموم الناس ممن قد يقرؤون البحث أو يبلغهم شيء من الآراء والأحكام التي أشرت إليها وأوردتها فيه إثباتاً أون فيا، فأعتذر إليهم على ما قد يكون فيه من الضعف أو الخلل، وما قد أحملهم عليه من مخالفة الحق ظناً بأن ما رجّحته هو الحق، فلهم أقول إن الحق بنفسه لا بقائله، وبحجته لا بجميل لفظه، وإمّا نحن طلبة علم منا الصواب ومنا الخطأ، ومنكم النصّح والتوجيه، ومن الله العفو والتوفيق، وصلى الله على نبيه محمّد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.





مُلَخَّصُ الْمَبْحَثِ

ملخص البحث:

يعتبر التفسير المقاصدي من أكثر المناهج التفسيرية التي لاقَت اهتماماً واسعاً في الدراسات الإسلامية القرآنية المعاصرة بصفته منهجاً معيناً للمتدبر على النظر في القرآن وفهمه وإدراك مقاصده التي هي روح الشريعة وجوهرها، وعُدَّت المقاصد القرآنية أهم أسس الاستنباط الشرعي والتجديد الفقهي تبعاً لما يستجد من قضايا العصر ومتغيراته من ناحية، ولما يتجدد ويتراكم من الوسائل المعرفية والبحثية في كل عصر من ناحية أخرى، فالتَّخْذُهَا البعض حكماً وأداة رئيسية في إعادة فحص المعارف والآراء الفقهية والتفسيرية واستنباط الأحكام القرآنية وفقها لأنها مناط تحقيق هداية البشرية نحو المبادئ التي يقوم عليها صلاح الإنسانية، وترتفع بها سعادتها في الدارين، مما يتيح لهذه الأمة من الموافقة والتوافق مع خصوصيتها الدينية دون انفصال عن واقعها وعصرها، أو تجرّد من ذاتها ورؤيتها، ورغم اتِّحاد هذه الغاية بين رواد الفكر المقاصدي المعاصر إلا أنَّ مناهجهم تختلف من حيث الرؤى وطرق التفعيل والتطبيق وكذا النتائج، ومن هنا تأتي هذه الأطروحة الموسومة بـ «توظيف المقاصد في فهم القرآن الكريم في الدراسات القرآنية المعاصرة - دراسة نقدية مقارنة-»، لتتناول بالنظر والدراسة والاستقراء والنقد والمقارنة، ثلاث اتجاهات بارزة في قضية المقاصد وموقعها من فهم وتفسير القرآن الكريم في الدراسات المعاصرة، وذلك من خلال ثلاثة أسماء من أبرز شخصيات الفكر الإسلامي الحديث عموماً، والفهم المقاصدي للقرآن الكريم خصوصاً وهم: محمد شحرور، وطه جابر العلواني، ومحمد عزة دروزة.

انطلقت الدراسة بفصل تمهيدي يتتبع الإطار المرجعي لموضوعها عبر الوقوف عند مسائل ثلاث؛ في سؤال المفهوم ثم التأسيس لهذا الفكر المقاصدي في التراث الإسلامي، ثم بيان القيمة المضافة، لتنتقل في فصلها الأول إلى قراءة ومناقشة الفكر المقاصدي لأحد أبرز أعلام القطب الأول التنويري الداعي إلى قراءة القرآن قراءة نسقية تكتفي بالنص المقدس مرجعاً لها بمعزل عن كلّ خلفية تاريخية تراثية؛ وهو الدكتور محمد شحرور، وجاء الفصل الثاني ليتناول بالدراسة المنجز الفكري للدكتور طه جابر العلواني ممثلاً للقطب المناادي بضرورة التجديد الجامع بين المصدر التراثي الإسلامي والانفتاح على المصدر الفلسفي والعلمي للآخر، مع التأكيد على حتمية الفحص النقدي الواعي لكلا المصدرين ورفض ما يتعارض فيهما مع ثوابتنا ومقاصد

شريعتنا، أما الفصل الثالث تعرّض لدراسة منهج محمّد عزّة دروزة التّفسيري الذي يعتبر امتدادا للرؤية التراثيّة الماضويّة والواقف من الحداثّة الغربيّة موقفا سلبيا، فيجعل من التراث الإسلامي مرجعا أساسيا في فهم القرآن واستنباط مقاصده.

وقد حاولت الدّراسة الإحاطة بأربعة محاور أساسيّة لهذه الاتجاهات الثلاثة تتمثل في: محور المرجعيّة الفكرية والمعرفيّة والتاريخيّة لكل علم من الأعلام الأنفة الذّكر ومدى تأثيرها على اتجاههم الفكريّ عموما ومذهبهم في التّفسير المقاصديّ خصوصا، ومحور الأسس المنهجية التي اعتمدها كلّ منهم في بناء آرائه التّفسيرية، ومحور الإجراء التطبيقي للنظر في مدى التوافق بين البعد التطبيقي وبين المنهج النظريّ عند كل باحث، أمّا المحور الرابع فيتناول أثر ذلك كلّ في الاستنباط الفقهيّ واستخراج الأحكام الشرعية وفق مقاصد القرآن عند الأعلام الثلاثة وتقييم النتائج تثميناً أو تفنيدياً أو تهديياً.



Summary of the study:

The interpretive approach of Al-Maqasid considered as one of the most prominent methods of interpretation that has received widespread attention in contemporary Islamic Quranic studies. It serves as a specific methodology for those who deeply contemplate the Quran, understand its message, and comprehend its objectives, which are the essence and spirit of Islamic law. Quranic objectives considered fundamental principles of deduction and jurisprudential renewal, responding to the emerging issues and changes of the time. They also benefit from the accumulation of knowledge and research methods in each era. Some have adopted Quranic objectives as a primary tool for reexamining juristic and interpretive knowledge, deriving Quranic rulings based on these objectives, as they aim to guide humanity towards principles that promote human welfare. This approach allows the nation to reconcile and align with its religious specificity without disconnecting from its reality and era, or compromising its identity and vision. Although the proponents of contemporary Maqasid-oriented thinking share a common goal, their methodologies, perspectives, approaches, and outcomes differ. Hence, this thesis titled "Employing Maqasid in Understanding the Noble Quran in Contemporary Quranic Studies: A Comparative Critical Study" examines, scrutinizes, and compares three prominent directions related to the issue of Maqasid and its position in understanding and interpreting the Noble Quran in contemporary studies. These three directions represented by three prominent figures in modern Islamic thought in general and Maqasid-based understanding of the Quran in particular, Muhammad Shahrour, Taha Jabir Al-Alwani, and Muhammad 'Izzat Darwazeh .

The interpretive approach of Maqasid considered one of the most prominent methods of interpretation that has received widespread attention in contemporary Islamic Quranic studies. It serves as a specific methodology for those who reflect upon the Quran, understand its message, and comprehend its objectives, which are the essence and spirit of Islamic law. Quranic objectives considered fundamental principles of legal deduction and jurisprudential renewal, responding to the emerging issues and changes of the time. They also benefit from the accumulation of knowledge and research methods in each era. Some have adopted Quranic objectives as a primary tool for reexamining juristic and interpretive knowledge, deriving Quranic rulings based on these objectives, as they aim to guide humanity towards principles that promote human welfare. This approach allows the nation to reconcile and align with its religious specificity without disconnecting from its reality and era, or compromising its identity and vision.

Although the proponents of Maqasid-oriented thinking share a common goal, their methodologies, perspectives, approaches, and outcomes differ. Hence, this thesis titled "Employing Maqasid in Understanding the Noble Quran in Contemporary Quranic Studies: A Comparative Critical Study" examines, scrutinizes, and compares three prominent directions related to the issue of Maqasid and its position in understanding and interpreting the Noble Quran in contemporary studies. These three directions are represented by three prominent figures in modern Islamic thought in general and Maqasid-based understanding of the Quran in particular: Muhammad Shahrour, Taha Jabir Al-Alwani, and Muhammad 'Izzat Darwazeh.

The study begins with an introductory chapter that traces the reference framework of its subject matter by addressing three issues: defining the concept and establishing the foundations of Maqasid-oriented thinking in Islamic heritage, highlighting the added value of this approach. The first chapter then moves on to examine and discuss the Maqasid-oriented thinking of one of the foremost figures of the enlightenment pole, Dr. Muhammad Shahrour. His approach emphasizes a systematic reading of the Quran that relies solely on the sacred text itself, detached from any historical or traditional background. The second chapter examines the intellectual contributions of Dr. Taha Jabir Al-Alwani, representing the pole that advocates the necessity of a comprehensive renewal that combines the Islamic heritage with the philosophical and scientific sources of others. He emphasizes the critical examination of both sources while rejecting anything that contradicts our principles and the objectives of Maqasid Al-Syariah. As for the third chapter, it explores the methodology of Muhammad 'Izzat Darwazeh, which is considered an extension of the past-oriented traditional vision and takes a negative stance towards Western modernity. It emphasizes the Islamic heritage as a fundamental reference for understanding the Quran and deriving its objectives.

The study attempts to cover four main aspects of these three directions: the axis of intellectual, epistemological, and historical foundations for each of the aforementioned scholars and the extent of their influence on their overall intellectual orientation and specifically in the field of Maqasid interpretation. The second axis focuses on the methodological foundations adopted by each of them in constructing their interpretive views. The third axis examines the practical application of assessing the compatibility between the practical dimension and the theoretical framework for each researcher. As for the fourth axis, it addresses the overall impact of these factors on Jurisprudential deduction and the extraction of sharia rulings in accordance with the objectives of the Quran, as perceived by the three scholars, and evaluates the results in terms of appreciation, refutation, or refinement .



Résumé de l'exposé:

"L'interprétation basée sur Al Maqasid est considérée comme l'une des approches interprétatives les plus importantes qui a attiré une attention significative dans les études coraniques islamiques contemporaines. Elle sert de méthodologie spécifique pour réfléchir sur le Coran, comprendre ses significations et ses objectifs, qui constituent l'esprit et l'essence de la Sharia. Les objectifs coraniques sont considérés comme la base fondamentale de la déduction juridique et du renouveau juridique, abordant d'une part les questions évolutives et les changements de chaque époque, et bénéficiant des connaissances accumulées et des méthodes de recherche de chaque époque sur d'autre part. Certains l'ont adopté comme un outil principal pour réexaminer les connaissances juridiques et interprétatives et en tirer des décisions coraniques conformément aux principes qui guident le bien-être humain. Il permet à cette nation de s'aligner et de s'harmoniser avec son unicité religieuse sans en se déconnectant de sa réalité et de son époque, ou en la privant de son identité et de sa vision. Malgré l'objectif partagé des penseurs contemporains orientés vers l'interprétation Al Maqasid, leurs approches diffèrent en termes de perspectives, de méthodes d'activation et de résultats. Par conséquent, cette thèse intitulée "Employing Maqasid in Understanding the Holy Quran in Contemporary Quranic Studies - A Comparative Critical Study" examine et compare de manière critique trois directions importantes concernant la question d'Al Maqasid et sa position dans la compréhension et l'interprétation du Holy Quran dans les études contemporaines. Ces directions sont représentées par trois figures notables de la pensée islamique moderne en général et de la compréhension du Saint Coran basée sur les Maqasids en particulier : Mohammed Shahrour, Taha Jabir Al-Alwani et Mohammed Azzah Drouza. L'étude débute par un chapitre introductif qui explore le cadre de référence de son objet en abordant trois questions : le concept, son inscription dans le patrimoine islamique et l'élucidation de sa valeur ajoutée. Il procède ensuite dans son premier chapitre à la lecture et à la discussion de la pensée orientée maqasid de l'une des sommités éminentes du premier pôle, qui prône une lecture systématique du Coran uniquement basée sur le texte sacré, détachée de tout arrière-plan historique ou traditionnel. Cette sommité est le Dr Mohammed Shahrour. Le deuxième chapitre se concentre sur l'étude des contributions intellectuelles du Dr Taha Jabir Al-Alwani, qui représente le pôle soulignant la nécessité d'un renouveau complet en réconciliant l'héritage islamique avec les sources philosophiques et scientifiques, tout en mettant l'accent sur l'examen critique conscient des deux sources et en rejetant toute contradiction avec nos principes et objectifs de la charia. Quant au troisième chapitre, il examine la méthodologie de Mohammed Azzah Drouza, qui prolonge la vision de l'héritage passé et adopte une position négative envers la modernité occidentale, faisant de l'héritage islamique une référence primordiale pour comprendre le Coran et en tirer ses objectifs. L'étude tente d'englober quatre axes principaux de ces trois approches : la référence intellectuelle, cognitive et historique de chaque chercheur, l'impact de ces références sur leur approche intellectuelle globale, et plus particulièrement leur méthodologie d'interprétation basée sur Al Maqasid, l'application pratique de la considération la compatibilité entre l'aspect applicatif et l'approche théorique dans le travail de chaque chercheur. Le quatrième axe examine l'impact global de ces approches sur la déduction juridique et l'extraction de décisions juridiques conformément aux

objectifs du Coran, en évaluant les résultats, que ce soit par l'appréciation, la réfutation ou le raffinement.

أَلْفَهَارِسُ الْعِلْمِيَّةِ

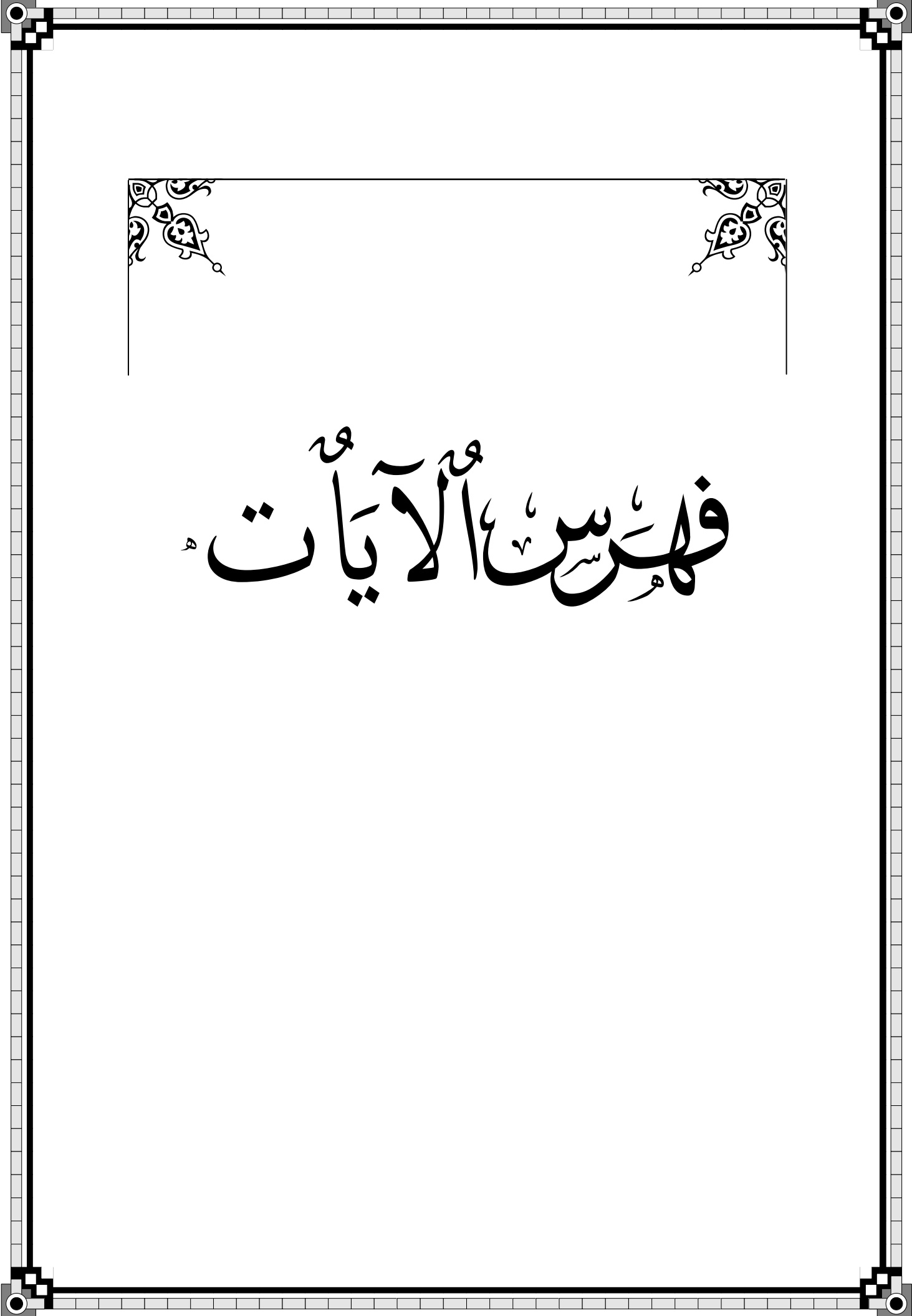
فَهْرِسُ الْآيَاتِ

فَهْرِسُ الْأَحَادِيثِ وَالْأَثَارِ

فَهْرِسُ الْأَعْلَامِ

فَهْرِسُ الْمَصَادِرِ وَوَعْدِ

فَهْرِسُ الْمَحْتَوَيَاتِ



فهرست آیات

فہرست آیات :

رقمها	الصّفحة
ط	ژ نو تو تو نو ئي ئي ئب ئي ئي ئد ي ي ي □ □ ژ هود: ۸۸
26	ژ ئي ئب ئي ئي ئد ي ي ژ الفرقان: ۶۷
26	ژ ف ف ف ف ق ژ فاطر: ۳۲
27	ژ ف ف ف ق ژ النحل: ۹
37	ژ و و و و و و و و ژ الأنفال: ۶۰
37	ژ أ ب ب ب ب ب ب پ پ پ ژ الجمعة: ۹
38	ژ أ ب ب ب ب ب پ پ پ پ پ ي ي ن ث ژ الأعراف: ۱۷۹
38	ژ أ ب ب ب ب ب پ پ پ پ پ ي ي ن ث ذ ژ البقرة: ۱۷۰
38	ژ و و و و و و و و و و ي ي ي پ د ژ الأنعام: ۱۱۶
43	ژ گ گ گ ژ القلم: ۴
44	ژ پ پ پ پ ي ي ن ث ن ذ ت ت ت ث ژ المائدة: ۳۲
44	ژ گ گ گ گ گ گ گ گ گ ژ النساء: ۹۳
46	ژ و و و و و و و و و و ژ البقرة: ۱۸۵
46	ژ ک گ گ گ گ گ س ن ن ن ث ث ه ه ه ژ البقرة: ۱۷۸
47	ژ چ چ چ چ چ چ چ ي ي د ت ژ النحل: ۹۰
47	ژ ب ب ب ه ه ه ه ع ع ع ل ل ژ المائدة: ۸
51	ژ ن ث ث ه ه ه ه ب ب ه ژ التوبة: ۶۰
52	ژ ن ذ ن ت ت ت ت ث ث ف ژ المائدة: ۳۸
54	ژ أ ب ب ب ب ب پ پ پ پ ي ي ن ث ذ ژ المائدة: ۳۲
55	ژ ڈ ڈ ژ ژ ژ ک ک ک گ گ گ ژ الحشر: ۷
72	ژ ند ي ي ي ي ي □ □ ژ الذاریات: ۴۹
72	ژ پ ن ن ذ ذ لقمان: ۲۰
72	ژ چ چ ج ج ژ الأنعام: ۱۲۰
74	ژ پ پ پ پ پ ي ي ي ن ن ذ ن ت ژ مریم: ۲۶
74	ژ ژ ژ ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ ژ آل عمران: ۴۱
74	ژ ع ع ع ع ل ل ک ژ البقرة: ۱۸۵
74	ژ چ ي د ژ البقرة: ۱۸۷
76	ژ ب ب ه ه ه ع ژ يوسف: ۲
77	ژ س ن ن ن ث ث ه ژ القمر: ۱۷
77	ژ ک گ گ گ گ گ س ن ن ن ڈ ڈ ژ البقرة: ۱۸۵
79	ژ ن ن ذ ن ت ت ت ث ث ژ آل عمران: ۱۱۰
94	ژ ق ق ج ج ژ البقرة: ۳۱
97	ژ پ ي ي ن ن ذ ن ت ت ت ث ث ف ف ژ النجم: ۲۸
101	ژ ه ع ع ع ژ النساء: ۱۱
102	ژ س ن ن ژ الحج: ۱۹
107	ژ پ پ پ ي ي ن ژ آل عمران: ۱۵۹

595

596

597

598

599

600

601

602

603



فَهْرِسْت

الْأَحَادِيثُ وَالْأَثَارُ

فَهْرِسْتُ الْأَحَادِيثُ وَالْأَثَارُ:

الصفحة	طرف الحديث أو الأثر
26	القصد القصد تبلغوا
43	وإن أفضلكم أحسنكم أخلاقا
43	ألا أخبركم بأحببكم
43	إن أفضل شيء في الميزان
43	أحسن خلقك
43	كان خلقه القرآن
44	لم يكن النبي ﷺ فاحشا
44	اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا
44	لن يزال المؤمن في فسحة
45	يا عائشة، لولا أن قومك حديث
45	إن هذا الدين يسر
45	يا أيها الناس عليكم من الأعمال
46	ما خير رسول الله بين أمرين قط
46	يا معاذ، أفقتان أنت
46	يسيرا ولا تعسرا
46	الظلم ظلمات يوم القيامة
47	إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون
47	لا ضرر ولا ضرار
48	إنما جعل الاستئذان من أجل
48	انظر إليها فإنه أحرى
48	نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم
48	ادخروا ثلاثا، ثم تصدقوا
49	يا معشر الشباب من استطاع
49	من ابتاع طعاما
49	لا يقضين حكم بين
50	لا يصلين أحد العصر
51	أن رسول الله ﷺ لما فتح
52	ادروا الحدود عن المسلمين

52	لأن أعطل الءوءوء بالشبهاء
53	إني أرى لو ءمعت هؤلاء
53	نعم البءعة هءة؁ والءي ينأمون
54	لو اشءرك ففها أهل صنعاء
54	كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ
55	أما والءي نفسي ببءه لولا أن أءرك
57	هءة الفاكهة قء عرفناها
72	ما نزلت على آفة من القرآن
166	إذا أخذت مضءعك
167	ألا وإني أوءفء القرآن
184	بلعوا عني ولو آفة
185	إنما أنا بشر وإنكم ءءصمون
198	الءءفء عني ءلاء فأفما ءءفء
208	فصل القرآن من الءكر فوضع فف بفء
208	أنزل القرآن ءملة واءءة إلى سماء
209	أنزل القرآن فف لفة القءر
216	ءفر الناس قرنف؁ ءم
220	لا وصة لوارء
237	إن الله قء أعطى كل ذف ءق
242	لا وصة لوارء إلا أن فءفز
242	لا ءءوز وصة لوارء
243	والءلء ءفر
363	مفاففء العفب ءمس
384	ءءوا عني؁ ءءوا عني
384	لا فءل ءم امرئ مسلم
385	أن النف ﷺ أءف برءل شرب
389	لما نزلنا ءسءر
401	بلعوا عني ولو آفة؁ وءءءوا عن بنف
426	فءءب لرسول الله ﷺ فأزله
437	من بءل ءفنه فاقتلوه

438	أما كنتم حبستموه....
438	إنا لله وإنا إليه راجعون
440	كان جبرائيل عليه السلام ينزل على رسول الله ﷺ
528	فاتقوا الله في النساء
528	أن تطعمها إذا طعمت
529	لن يضرب خياركم
548	أمرت أن أقاتل الناس

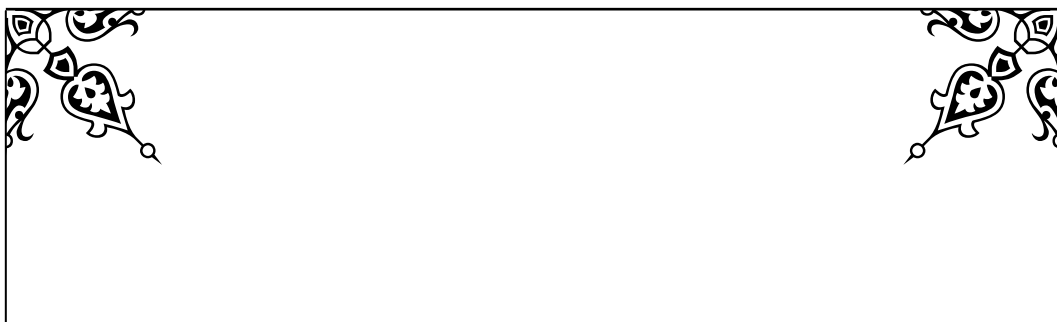


فَلْيَسِّرْ لِلْأَعْلَامِ

فهرست الأعلام هـ:

الصفحة	العلم المترجم له
29	علال الفاسي
30	أحمد الريسوني
42	محمد شلتوت
60	محمد عبده
60	محمد رشيد رضا
63	جاسر عودة
66	حسن حنفي
68	محمد سعيد العشماوي
68	حسن عبد الله الترابي
69	محمد عابد الجابري
86	محمد ديب شحور
115	عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني
197	سعد الدين الهلالي
198	خليل بن عكراش
260	الكسيس كاريل
267	سامر إسلامبولي
282	طه جابر العلواني
451	محمد عزة دروزة





α

ℓ

,

ℓ

١. رواية حفص عن عاصم.

فهرس المصادر وع:

- 1- الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي علي بن عبد الكافي، ت: الدكتور أحمد جمال الزمزمي - الدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري، ط 1 (1424هـ/2004م)، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دم.
- 2- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: فهد سليمان الرومي، ط 3 (1418هـ/1997م)، مؤسسة الرسالة، بيروت إتحاف المطالع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع عشر، عبد السلام بن سودة، ت محمد حجي، ط 1 (1417 هـ / 1997 م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- 3- الإتيقان في علوم القرآن السيوطي جلال الدين، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، دط، (1394هـ/1974م)، الهيئة المصرية العامة.
- 4- الإتيقان في علوم القرآن: السيوطي، ت مركز الدراسات القرآنية، د.ط، د.ت، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية.
- 5- أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث -تفسير المنار نموذجاً-، شبايكي الجمعي، رسالة دكتوراه غ منشورة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 1431هـ، 2010م.
- 6- الاجتهاد المقاصدي للخليفة عمر بن الخطاب، العتيبي خالد، عدد 2، سنة 2021م.
- 7- الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي، جاسر عودة، ط 1، 2013م، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت- لبنان.
- 8- الاجتهاد المقاصدي، نور الدين الخادمي، ط 1 (1431هـ/2010م)، دار ابن حزم، د.م.
- 9- اجتهادات عمر بن الخطاب رضي الله عنه - دراسة أصولية-، خالد محمد عبد الواحد حنفي، مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2014م
- 10- أحكام القرآن، ابن العربي أبو بكر، تعليق محمد عبد القادر عطا، ط 3 (1424هـ/2003م)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- 11- أحكام القرآن، ابن الفرس، ت الجزء 1: طه بن علي بو سريح، ج 2: منجية بنت الهادي النفري السوايحي، ج 3: صلاح الدين بو عفيف، ط 1 (1427هـ/2006م)، دار ابن حزم، بيروت - لبنان.
- 12- أحكام القرآن، أحمد الجصاص، ت محمد صادق القمحاي، دط، 1405هـ، دار إحياء التراث العربي.

- 13- الإحكام شرح أصول الأحكام: عبد الرحمن بن محمد القحطاني، ط2، 1406هـ، د.د، د.ت.
- 14- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، د.ط، د.ت، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- 15- اختصار السنن الكبير، الذهبي في المذهب، ت: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف أبي تميم ياسر بن إبراهيم، ط1(1422هـ/2001م)
- 16- أدب الاختلاف في الإسلام، العلواني طه جابر، د.ط، د.ت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.
- 17- الأدب المفرد، البخاري، ت محمد فؤاد عبد الباقي، ط2، 1379هـ، المطبعة السلفية ومكبتها، القاهرة.
- 18- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني محمد بن علي، ت أحمد عزو عناية، ط1 (1419هـ/1999م)، دمشق، دار الكتاب العربي، دم.
- 19- إرواء الغليل في تخرج أحاديث منار السبيل: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1405 هـ - 1985م
- 20- أساس البلاغة: الزمخشري، ت محمد باسل عين السود، ط1 (1419هـ/1998م)، دار الكتب العلمية، لبنان.
- 21- القواعد الأساسية لتدبر القرآن، بنعكراش خليل، كتاب منشور بالإنترنت، دط، دت، دد.
- 22- أسباب النزول القرآني، غازي عناية، ط1 (1411هـ/1991م)، دار الجيل، بيروت.
- 23- أسباب النزول علما من علوم القرآن، بسم الجمل، ط2، 2013م، المركز الثقافي العربي، بيروت- لبنان.
- 24- أسباب النزول، الواحدي، ط2 (1412هـ/1992م)، دار الإصلاح، الدمام.
- 25- الاستذكار: ابن عبد البر، ت سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط1(1421هـ/2000م)، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 26- استنباطات الشيخ محمد رشيد رضا في تفسيره جمعا ودراسة، رقية بنت محمد باقيس، رسالة دكتوراة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - كلية أصول الدين قسم القرآن وعلومه، إشراف: عبد الرحمن بن ناصر اليوسف، (1435هـ/1436م).
- 27- أسرار البلاغة، الجرجاني عبد القاهر، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود، ومحمد شاكرا، د.ط، د.ت، دار المدني، السعودية.
- 28- الإسلام والإيمان، منظومة القيم، دار الأهالي، دمشق- سوريا، 1996م

- الأسماء والصفات: البيهقي، ت عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة، المملكة العربية السعودية، ط1، 1413 هـ - 1993 م.
- 29- أصول التفسير وقواعده، العك خالد عبد الرحمن، د.ط، (1406هـ / 1986م)، دار النفائس، بيروت.
- 30- أصول الشريعة: العشماوي، ط4 (1416هـ/1996م)، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة.
- 31- أضواء على السنة النبوية، أبو رية محمود، ط6، دت، دار المعارف، القاهرة.
- 32- الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزر، عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، دط، دت، دار المعارف، مصر-القاهرة.
- 33- إعجاز القرآن، الباقلائي أبو بكر محمد بن الطيب، ت السيد أحمد صقر، ط5، 1997م، دار المعارف
- 34- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم محمد بن أبي بكر الجوزي، د.ط، 1991م، دار الكتب العلمية، لبنان.
- 35- الأعلام، الزركلي، ط 15، 2002 م، دار العلم للملايين.
- 36- إلى القرآن الكريم، شلتوت محمود، دط، دت، دار الشروق، دم.
- 37- الانسان ذلك المجهول: ألكسيس كاريل، ترجمة عادل شفيق، دط، دت، الدار القومية للطباعة، دم.
- 38- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي: ط 1 (1414هـ/1994م)، دار الكتي، دم.
- 39- البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، ت عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط1 (1422 هـ / 2001 م)، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت.
- 40- البرهان في ترتيب سور القرآن، أبو جعفر بن الزبير الغرناطي، ت محمد شعباني، د.ط (1410هـ- 1990م)، المملكة المغربية
- 41- البرهان في علوم القرآن: الزركشي، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، دت، مكتبة دار التراث، القاهرة.
- 42- البعد المقاصدي للحديث الشريف وتطبيقاته عند الفقهاء، حسن عبد الله حسن معتوق، إشراف: ناصر الدين الشاعر، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، فلسطين، 2018م.
- 43- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي ت محمد حجي وآخرون، ط2 (1408هـ/1988م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان.

- 44- تاج العروس: الزبيدي، ت مجموعة من المحققين، د.ط، د.ت، دار الهداية، د.م.
- 45- تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، ت بشار عواد معروف، ط1 (1422هـ/2002م)، دار الغرب الإسلامي، بيروت
- 46- تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين، المطيري حاكم عبيسان، ط1، 2002م، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية-قسم التفسير والحديث، جامعة الكويت.
- 47- تأملات قرآنية: أبو هاشم صالح المغامسي، المكتبة الشاملة، جمادى الأولى 1443هـ.
- 48- تجديد الفكر الإسلامي، التراي حسن، ط1، 1993م، دار القرافي، المغرب.
- 49- التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط، عثمان أحمد عبد الرحيم، مجلة الوعي الإسلامي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، الإصدار الحادي عشر، المطبعة العصرية.
- 50- تحرير العقل من النقل، سامر إسلامبولي، ط3، 2019م، مركز ليفانت للدراسات الثقافية، الإسكندرية-مصر
- 51- التحرير والتنوير، ابن عاشور الطاهر، د.ط، 1984هـ، الدار التونسية للنشر - تونس.
- 52- التحريف المعاصر في الدين تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق، حبنكة الميداني، ط1 (1418هـ/1997م)، دار القلم، دمشق.
- 53- تدوين السنة النبوية نشأته وتطوره من القرن الأول إلى نهاية القرن التاسع الهجري، الزهراني محمد بن مطر، ط1 (1417هـ/1996م)، دار الهجرة، الرياض - المملكة العربية السعودية.
- 54- تدوين السنة ومنزلتها، السيد نجم عبد المنعم، الطبعة: السنة الحادية عشر - العدد الثالث - 1399هـ، الجامعة الإسلامية،
- 55- الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، المنجد محمد نور الدين، ط1 (1417هـ/1997م)، دار الفكر المعاصر (بيروت - لبنان)، دار الفكر (دمشق - سورية).
- 56- التعليق على تفسير القرطبي، القرطبي شمس الدين، الشارح: عبد الكريم بن حمد الخضير، المكتبة الشاملة، الإصدار: جمادى الأولى 1443هـ.
- 57- التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، تقديم إدريس مقبول، دط، 2018م، أفريقيا الشرق، المغرب - الدار البيضاء.
- 58- التعليل المقاصدي دراسة في أحكام الأسرة عند مفسري الغرب الإسلامي، وفاء توفيق، تقديم إدريس مقبول، د.ط، 2018م، أفريقيا الشرق، المغرب - الدار البيضاء.
- 59- تفسير الإمام الشافعي: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس، ت أحمد بن مصطفى الفران، ط1، 1427هـ، 2006م، الناشر: دار التدمرية - المملكة العربية السعودية

- 60- تفسير الجلالين، جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، ط1، د.ت، دار الحديث، القاهرة.
- 61- التفسير الحديث، دروزة محمد عزة، ط1383هـ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- 62- تفسير الراغب الأصفهاني، ت عادل بن علي الشدي، ط1 (1424هـ/ 2003م)، دار النشر: دار الوطن - الرياض.
- 63- تفسير الشيخ أحمد حطية، أحمد حطية، المكتبة الشاملة، الإصدار: جمادى الأولى 1443هـ.
- 64- تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري بن جرير، ت عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 (1422هـ/ 2001م) دار هجر.
- 65- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار): رشيد رضا محمد بن علي، دط (1990م)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- 66- تفسير القرآن العزيز: ابن أبي زَمَنِين أبو عبد الله المري، ت أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، ط1 (1423هـ/ 2002م)، الفاروق الحديثة، القاهرة.
- 67- تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، ت سامي بن محمد السلامة، ط2 (1420هـ/ 1999م)، دار طيبة، دم.
- 68- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ت محمد حسين شمس الدين، ط1، 1419هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 69- تفسير القرآن الكريم - جزء عم-، محمد عبده، ط3، 1341هـ، مطبعة مصر.
- 70- تفسير القرآن بالقرآن، العلواني طه جابر: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ط1 (1441هـ/ 2020م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.
- 71- تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي، ط1 (1365هـ/ 1946م)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر.
- 72- التفسير المقاصدي عند ابن العربي: زهير هاشم رyalat، إشراف شحادة العمري، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية أصول الدين، جامعة اليرموك، (1432هـ/ 2011م).
- 73- التفسير المقاصدي عند محمد عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث، خيراني إيمان، إشراف الدكتوراة حدة سابق، رسالة ماجستير تخصص الاتجاهات المعاصرة في التفسير وعلوم القرآن، كلية أصول الدين، قسم الكتاب والسنة، جامعة الأمير عيد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة-الجزائر.
- 74- التفسير المقاصدي للقرآن الكريم تقديم وتقييم، الكتابات المنحرفة الراهنة عن القرآن الكريم، شكري فريد، تقديم وتنسيق مولاي مصطفى الهند، مختبر الأبحاث والدراسات في العلوم الإسلامية، كلية الآداب المحمدية، دار أبي رقرق.

- 75- التفسير المقاصدي، مفهومه وأبرز مميزاته، نشوان المخلافي، مقال منشور بالجامعة الإسلامية بماليزيا.
- 76- تفسير المنار، رشيد رضا محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1990م.
- 77- التفسير الوسيط للقرآن الكريم، تأليف مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، ط1 (1414هـ/1993م)، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، دم.
- 78- تفسير مجاهد، أبو الحجاج مجاهد بن جبر، ت محمد عبد السلام أبو النيل، ط1، 1410 هـ - 1989 م، دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر.
- 79- تفسير مقاتل بن سليمان: أبو الحسن مقاتل بن سليمان، ت عبد الله محمود شحاته، ط1، 1423هـ، دار إحياء التراث، بيروت.
- 80- التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي، د.ط، دت، مكتبة وهبة، القاهرة.
- 81- تقييد العلم، الخطيب البغدادي، د.ط، دت، إحياء السنة النبوية - بيروت
- 82- التمهيد في أصول الفقه: الكلؤذاني محفوظ بن أحمد، تح: محمد بن علي بن إبراهيم، ط1 (1406هـ/1985م)، دار المدني، السعودية.
- 83- تهذيب التهذيب، الحافظ ابن حجر، ط1، 1326هـ، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند.
- 84- خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، صفى الدين الخرجي، ت عبد الفتاح أبو غدة، ط5، 1416 هـ، مكتب المطبوعات الإسلامية/ دار البشائر، بيروت
- 85- التوضيح لشرح الجامع الصحيح: ابن الملقن سراج الدين، ت دار الفلاح للبحث العلمي، ط1، (1429هـ/2008م)، دار النوادر، دمشق، سوريا.
- 86- التوظيف العلماني لأسباب النزول، أحمد قوشتي عبد الرحيم، ط1، 1438هـ، مركز البيان للبحوث والدراسات، دم.
- 87- توظيف المقاصد في فهم القرآن وتفسيره: التهامي الوزاني.
- 88- جامع البيان عن تأويل آي القرآن-تفسير الطبري-: الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، ت عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط1 (1422هـ/2001م).
- 89- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري، ت أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة-، ط2 (1384هـ/1964م).
- 90- الجمع بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون، العلواني طه جابر، ط1 (1427هـ/2006م)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.

- 91- جمل من أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى بن داود البَلَدْرِي، ت سهيل زكار ورياض الزركلي، ط1 (1417هـ/1996م)، دار الفكر، بيروت.
- 92- جنابة البخاري: زكريا أوزون، ط1، 2004م، بيروت.
- 93- الجندر وقانون الأسرة الجزائري، مذكرة ماستر في الحقوق والعلوم السياسية، إعداد شيخاوي صابرين وطياية سيف الدين، إشراف د. الزين رشيد، جامعة محمد بوضياف-المسيلة، الجزائر..
- 94- جهود الأمة في مقاصد القرآن الكريم، الريسوني أحمد، كلية الآداب، الرباط.
- 95- الجواهر الحسان في تفسير القرآن: الثعالبي أبو زيد عبد الرحمن، ت محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، (1418هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 96- جوهر الإسلام، العشماوي محمد سعيد، ط4، 1996م، مكتبة مدبولي، مصر.
- 97- الحج من نظم الإمام العمري الشافعي في «نهایة التدريب في نظم غاية التدريب»: محمد محيي الدين حمادة، ط1 (1427هـ/2006م).
- 98- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة: الأصبهاني إسماعيل بن محمد بن الفضل، ت محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، ط2 (1419هـ/1999م)، دار الراية، السعودية.
- 99- حجية خبر الأحاد في العقائد والأحكام، محمد بن جميل مبارك، د.ط، د.ت، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة.
- 100- حديث "لا وصية لوارث" دراسة تحليلية مقارنة، الشيخ خالد الغفوري الحسني، مقال منشور بموقع نصوص معاصرة -مركز البحوث المعاصرة، بيروت-، نشر يوم 25 أكتوبر 2017م
- 101- حديث الشعر والنثر، طه حسين، دط، دت، دار المعارف، مصر.
- 102- حقيقة البدعة وأحكامها: الغامدي سعيد بن ناصر، د.ط، د.ت، مكتبة الرشد، الرياض.
- 103- الحيوان: الجاحظ عمرو بن بحر، ط2، 1426م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- 104- خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، ط1 (1414هـ-1996م)، مكتبة وهبة، دم.
- 105- الخصائص: ابن جني أبي الفتح عثمان، ت: محمد علي النجار، د.ط، د.ت، دار الكتب المصرية.
- 106- الخطاب القرآني ومناهج التأويل -نحو دراسة نقدية للتأويلات المعاصرة-، بودرع عبد الرحمن، ط1 (1435هـ/2014م)، مركز الدراسات القرآنية، المغرب.
- 107- درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية، ت الدكتور محمد رشاد سالم، ط2 (1411هـ/1991م)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
- 108- دراسات في علوم القرآن الكريم، فهد الرومي، ط12 (1424هـ/2003م)، دم.

- 109- الدستور القرآني في شؤون الحياة، دروزة محمد عزة، ت محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، د.ت، دار إحياء الكتب العربية، د.م.
- 110- دلائل الإعجاز في علم المعاني: الجرجاني عبد القاهر، تح: محمود محمد شاكر، ط2، 1996م، مطبعة المدني، مصر.
- 111- دلائل الإعجاز في علم المعاني، الجرجاني عبد القاهر بن عبد الرحمن، تح: محمود محمد شاكر أبو فهر، ط3 (1413-1992) مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، السعودية.
- 112- دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم المنهج والمصطلحات، شحور محمد، ط1، 2016م، دار الساقى، بيروت-لبنان.
- 113- الدليل المرجعي: المصطلحات والمفاهيم الأساسية وتمارين تدريبية حول الجندر، برنامج منفذ من قبل مجلس البحوث والتبادل الدولي، (IREX) وممول من الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية (USAID)، نشر عام 2020 في عمان الأردن.
- 114- ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي، الخطيب التبريزي، تح: محمد عبده عزام، ط2، دت، دار المعارف، مصر.
- 115- ذم الكلام وأهله: الهروي أبو إسماعيل، ت عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، ط1 (1416هـ/1999م)، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة.
- 116- الرافد في علم الأصول: السيستاني علي، دار المؤرخ العربي، ط1، 1994م، بيروت- لبنان.
- 117- الرجال من المريخ والنساء من الزهرة، جون غراي، ترجمة حمود الشريف، د.ط، د.ت، د.د، د.م.
- 118- الرسالة: الإمام الشافعي، ت أحمد محمد شاكر، د.ط، د.ت.
- 119- رسالة: مشروع الحداثة الإسلامية -المصادقية والنتائج (قراءة موضوعية ناقدة)-، السيد عباس العلوي، ط1 (1442هـ/2021م)، بيروت.
- 120- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي شهاب الدين، ت علي عبد الباري عطية، ط1، 1415هـ، دار الكتب العلمية - بيروت.
- 121- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، بن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد، ط2-2006م، مؤسسة الريان
- 122- رؤية قرآنية في مواضيع اجتماعية، إسلامبولي سامر، تقديم هانم العيسوي، ط1، 2019م، مؤسسة ليفانت للدراسات الثقافية، الإسكندرية، مصر.
- 123- زاد المسير في علم التفسير: بن محمد الجوزي جمال الدين، ت عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت-، ط1 (1422هـ).

- 124- زهر الآداب وثمر الألباب، الحصري إبراهيم بن علي القيرواني، دط، دت، دار الجيل، بيروت.
- 125- زهرة التفاسير، أبو زهرة محمد بن أحمد، دط، دت، دار الفكر العربي، دم.
- 126- سلاسل الذهب: الزركشي بدر الدين، تح: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي، ط2 (1423-2006)، د.د، المدينة المنورة.
- 127- السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة، ط1، 2012م، دار الساقى، بيروت-لبنان.
- 128- السنة بين الأصول والتاريخ، ذويب حمادي، ط2 (2013م)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب.
- 129- سنن الترمذي: ت أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر ط2، 1395 هـ - 1975م.
- 130- سنن الدارقطني، ت شعيب الأرنؤوط، ط1، 1408هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 131- السنن الكبرى: النسائي، ت حسن عبد المنعم شلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1421 هـ - 2001 م.
- 132- السنن الكبرى، البيهقي: ت عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 (1432هـ/2011م)، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية - القاهرة.
- 133- السنن، أبو داود: ت شعيب الأرنؤوط، محمد كامل قره بللي، ط1 (1430هـ/2009م)، دار الرسالة العالمية، دم.
- 134- السنن: أبو داود، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت.
- 135- السنن، الدارقطني، ت شعيب الأرنؤوط، حسن عبد المنعم شلي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، ط1 (1424هـ/2004م)، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 136- السياق القرآني في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور: المخلافي نشوان عبده قائد، الأطرش رضوان، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مجلد 19، عدد 73، 2013م.
- 137- السيرة النبوية لابن هشام، عبد الملك بن هشام المعافري، ت طه عبد الرؤوف سعد، د.ط، د.ت، شركة الطباعة الفنية المتحدة، دم.
- 138- شرح السنة: الحسين البغوي، ت شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، ط2 (1403هـ/1983م)، المكتب الإسلامي، دمشق.
- 139- شرح العقيدة الطحاوية: صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز، تح: شعيب الأرنؤوط وعبد الله بن المحسن التركي، ط10 (1417هـ/1997م)، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- 140- شرح المعلقات السبع، الزوزني حسين بن أحمد، ط1، 2006م، دار احياء التراث العربي، دم.

- 141- الصّاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ابن فارس، تعمر فاروق الطباع، ط1 (1414هـ/ 1993م)، مكتبة المعارف، بيروت.
- 142- الصارم المسلول على شاتم الرسول، ابن تيمية تقي الدين، ت محمد محي الدين عبد الحميد، دط، دت، الحرس الوطني السعودي، المملكة العربية السعودية.
- 143- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، ت أحمد عبد الغفور عطار، ط4 (1407 هـ/ 1987 م)، دار العلم للملايين، بيروت.
- 144- صحيح البخاري نهاية أسطورة: رشيد أيلال، ط1، 2017م، دار الوطن، المغرب.
- 145- صحيح البخاري، ت محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، 1422هـ، دار طوق النجاة، د.م.
- 146- الصحيح المسند من أسباب النزول، الوادعي مقبل بن هادي، ط4 (1408هـ/ 1987م)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- 147- صحيح مسلم: ت محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط (1374 هـ/ 1955 م)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.
- 148- الطحاوي: شرح مشكل الآثار، ت شعيب الأرناؤوط، ط1، (1415هـ/ 1994م)، مؤسسة الرسالة.
- 149- ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، السيف خالد بن عبد العزيز، ط3 (1436هـ/ 2015م)، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية.
- 150- ظاهرة الترادف والاشتراك اللفظي في كتابي الفروق اللغوية وفقه اللغة -دراسة لسانية تداولية-، إعداد الطالب الشريف بوشارب، إشراف كمال قادري، مذكرة ماجستير، جامعة محمد لمين دباغين - سطيف2، كلية اللغة والأدب العربي، 2015/2016م.
- 151- ظاهرة النص القرآني، تاريخ ومعاصرة، سامر إسلامبولي، ط1، 2019م، مركز ليفانت للدراسات الثقافية، الإسكندرية، مصر.
- 152- العرش وما روي فيه: بن أبي شيبه محمد أبو جعفر، تح: محمد بن خليفة بن علي التميمي، ط1 (1418هـ/ 1998م) مكتبة الرشد، الرياض-المملكة العربية السعودية..
- 153- العقل والعلم في القرآن، القرضاوي يوسف، ط1 (1416هـ/ 1996م)، مكتبة وهبة، القاهرة.
- 154- عقوبة الارتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين، المطعني عبد العظيم إبراهيم محمد، ط1 (1414هـ/ 1993م)، مكتبة وهبة، دب.
- 155- علم الكلام وبعض مشكلاته: التفتازاني أبو الوفا الغنيمي، د.ط، د.ت، الدار الثقافية للنشر والتوزيع.
- 156- علم المقاصد الشرعية، الخادمي نور الدين، ط1 (1421هـ/ 2001م)، مكتبة العبيكان، الرياض، دم.

- 157- العلمانيون والقرآن الكريم - تاريخية النص -: أحمد إدريس الطعان، ط 1 (1428هـ-2007م)، دار ابن حزم، الرياض.
- 158- علمية اللسان العربي وعالميته، إسلامبولي سامر، تقديم الدكتور مازن الوعر، ط 1، 2018م، مركز ليفانت للدراسات الثقافية، الإسكندرية، مصر.
- 159- غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، ط 3، 1405هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
- 160- غرائب التفسير وعجائب التأويل، الكرمانى برهان الدين، دط، دت، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن - بيروت.
- 161- غزوات النبي صلى الله عليه وآله وسلم، السيد الجميلي، دط، 1416هـ، دار ومكتبة الهلال - بيروت.
- 162- فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر، ت محب الدين الخطيب، دط، 1379هـ، دار المعرفة - بيروت.
- 163- فتح البيان في مقاصد القرآن: أبو الطيب محمد صديق خان البخاري القنوجي، مراجعة: عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت - دط (1412هـ/1992م).
- 164- الفروق اللغوية المؤلف: العسكري أبو هلال، ت محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة - مصر -، دط، دت.
- 165- فصل الخطاب في سيرة ابن الخطاب - أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -، الصلابي علي محمد، ط 1 (1423هـ/2002م)، مكتبة الصحابة، الإمارات - الشارقة.
- 166- الفقه الإسلامي وأدلته الشرعية، الزحيلي وهبة، دار الفكر، سوريا-دمشق-، ط 4، دت.
- 167- فقه التدين فهما وتنزيلا: عبد المجيد النجار، ط 2 (1416هـ/1995م)، دار الزيتونة.
- 168- فقه اللغات العروبية وخصائص العربية، الشناوي خالد نعيم، ط 2، 2017م، دار ومكتبة البصائر، بيروت - لبنان.
- 169- الفقه المقاصدي عند الامام الشاطبي وأثره على مباحث أصول التشريع الاسلامي، لحسانة أحسن، ط 1، 2008م، دار السلام، القاهرة.
- 170- الفقه المقاصدي عند الإمام عمر بن الخطاب: حسن محمد إبراهيم البشدرى، دار الكتب العلمية، 2010م.
- 171- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده: أحمد الريسوني، ديسمبر 1999م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

- 172- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، اللكنوي عبد العالي محمد بن نظام الدين، د.ط، 2002م، دار الكتب العلمية، لبنان.
- 173- في أصول النظام الجنائي في الإسلام، دراسة مقارنة، العوا محمد سليم، د.ت، دار المعارف، القاهرة.
- 174- في ظلال القرآن: سيد قطب، ط2 (1423هـ/2003م)، دار الشروق، بيروت.
- 175- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، ت محمد نعيم العرقسوسي، ط 8 (1426هـ/2005م)، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
- 176- أحكام الوصية في الفقه الإسلامي: محمد علي محمود يحيى، إشراف د مروان القدومي، رسالة ماجستير في الفقه والتشريع، كلية الدراسات العليا جامعة النجاح الوطنية، نابلس -فلسطين- 2010م.
- 177- القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، عمران أحمد، ط 1 (1415هـ/1995م)، دار النفائس، بيروت لبنان.
- 178- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون محمد، ط2، 2005م، دار الطليعة، بيروت-لبنان.
- 179- القواعد الأساسية لتدبر القرآن، بن عكراش خليل، كتاب منشور بالإنترنت، دط، دت، دد.
- 180- كتاب السيرة النبوية، دور المنافقين في غزوة تبوك، السرجاني راغب، المكتبة الشاملة، إصدار جمادى 1443هـ.
- 181- كتاب العين: الفراهيدي: ت مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، د.ط، د.ت، دار الهلال، د.م.
- 182- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر بن أبي شيبة، كتاب الحدود، في درء الحدود بالشبهات، ت كمال يوسف الحوت، ط 1 (1409 هـ /1989م)، (دار التاج - لبنان)، (مكتبة الرشد - الرياض)، (مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة).
- 183- الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، شحور محمد، د.ط، د.ت، دار الأهالي، سورية- دمشق.
- 184- الكتاب والقرآن، شحور محمد، ط5، 2018م، ط دار الساقى، بيروت، لبنان.
- 185- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم، ط1 (1436هـ/2015م)، دار التفسير، جدة - المملكة العربية السعودية.
- 186- الكفاية في التفسير بالمأثور والدراية، عبد الله خضر حمد، ط 1 (1438هـ/2017م)، دار القلم، بيروت - لبنان
- 187- كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف القرضاوي، ط6 (1414هـ/1993م)، دار الوفاء، المنصورة.

- 188- كيف نتعامل مع القرآن، محمد الغزالي، ط7، 2005م، دار نهضة مصر.
- 189- لا إكراه في الدين إشكالية الردّة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم: العلواني طه جابر، ط2 (1427هـ/2006م)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي -فرجينيا- ومكتبة الشروق الدولية -القاهرة-.
- 190- لباب التفاسير، الكرمانى أبو القاسم محمود، أربع رسائل دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
- 191- لباب النقول في أسباب النزول، السيوطي، ط1 (1422هـ/2001م)، دار الكتب الثقافية، لبنان
- 192- لسان العرب: ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن علي، ط3، 1444هـ، دار صادر، بيروت - لبنان.
- 193- لسان القرآن ومستقبل الأمة، العلواني طه جابر، ط1، (1427هـ/2006م) مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
- 194- الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، محمد صدقي بن أحمد، ط4 (1416هـ/1996م)، مؤسسة الرسالة العالمية، بيروت - لبنان.
- 195- ما وراء الحجاب.. الجنس كهندسة اجتماعية، فاطمة المرينسي، ترجمة فاطمة الزهراء أزرويل، ط4، 2005م، المركز الثقافي العربي، المغرب.
- 196- مباحث في علوم القرآن، القطان مناع بن خليل، ط2 (1426هـ/2000م)، مكتبة المعارف، د.م.
- 197- مجموع فتاوى ومقالات متنوعة: ابن باز عبد العزيز، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت، د.د، د.م.
- 198- الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه مكى بن أبي طالب، ت مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - ط1 (1429هـ/2008م)، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة.
- 199- محاسن التأويل: القاسمي محمد جمال الدين، ت محمد باسل عيون السود، ط1، 1418هـ، دار الكتب العلمية - بيروت.
- 200- محاضرات في الألسنية العامة، دي سوسير فاردينان، تر: صالح القرمادي، محمد الشاوس، ومحمد عجينة، ط1، 1985م، الدار العربية للكتاب، بيروت
- 201- المحكمات والمتشابهات بين القرآن والفقه، خليل بنعكراش، منشور بالنط، دط، دت. دد، دم.
- 202- المحلى بالآثار: ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، ت عبد الغفار سليمان البنداري، دار الفكر - بيروت -، دط، دت.
- 203- مخطوطة الجمل - معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن: حسن عز الدين بن حسين بن عبد الفتاح أحمد الجمل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1 (2008-2003م).

- 204- مختار الصحاح، الرازي زين الدين، ت يوسف الشيخ محمد، ط5 (1420هـ/1999م)، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا.
- 205- المدخل إلى مقاصد القرآن الكريم: عبد الكريم حامدي، ط1 (1428هـ/2008م)، دار الرشد، الرياض.
- 206- المدونة، مالك بن أنس، ط1 (1415هـ/1994م)، دار الكتب العلمية.
- 207- المذهب في علم أصول الفقه المقارن: النملة عبد الكريم، ط1، 1999م، دار الرشد الرياض.
- 208- المرشد الوجيز، أبوشامة المقدسي، ت طيار آلي قولاج، د.ط (1395هـ/1975م)، دار صادر - بيروت.
- 209- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي جلال الدين، ت فؤاد علي منصور، ط1 (1418هـ/1998م)، دار الكتب العلمية - بيروت.
- 210- مسالك التأويل في الدراسات القرآنية المعاصرة، الكتاب والقرآن لمحمد شحرور أنموذجاً، الطالب بلعباس مصطفى، إشراف الدكتور شبايكي الجمعي، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم الكتاب والسنة، السنة الدراسية (1435-1436هـ/2014-2015م).
- 211- المستدرك على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، ت مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ - 1990م.
- 212- المستشرقون والحديث النبوي، بهاء الدين محمد، ط1 (1420هـ/1999م)، دار النفائس، الأردن..
- 213- المستصفى، الغزالي أبو حامد، ت محمد عبد السلام عبد الشافي، ط1 (1413هـ/1993م)، دار الكتب العلمية، دم.
- 214- مسند الإمام أحمد بن حنبل: ت شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1 (1421هـ - 2001م)، مؤسسة الرسالة، دم.
- 215- مسند الشّاميين، الطبراني، ت حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط1، 1405هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- 216- المسند: أحمد بن محمد بن حنبل، ت أحمد محمد شاكر، ط1 (1416هـ/1995م)، دار الحديث، القاهرة.
- 217- المصباح المنير: الفيومي، د.ط، د.ت، المكتبة العلمية، بيروت.
- 218- المصنف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي - الهند، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت، ط2 (1403هـ / 1983م).

- 219- معالم أصول الدين: الخطيب الرازي، ت طه عبد الرؤوف سعد، د.ط، 1984م، دار الكتاب العربي - لبنان.
- 220- معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني، الحسين عبد القادر محمد، د.ط، د.ت، دار الغوثاني للدراسات القرآنية، دمشق.
- 221- المعجم الأوسط: الطبراني، طارق عوض الله الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، دط، 1415 هـ - 1995 م.
- 222- معجم الفروق اللغوية: العسكري أبو هلال الحسن، ت بيت الله بيات، ط1، 1412هـ، مؤسسة النشر الإعلامي.
- 223- المعجم الكبير: سليمان الطبراني، ت حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2، د.ت.
- 224- معجم اللغة العربية المعاصرة: مختار أحمد عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل الناشر، عالم الكتب، ط1 (1429هـ/2008م).
- 225- معجم المؤلفين، كحالة عمر، دط، د.ت، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 272/10.
- 226- المعجم الوسيط، مجموعة مؤلفين، مجمع اللغة العربية، القاهرة.
- 227- معجم علوم القرآن، إبراهيم محمد الجرمي، ط1 (1422هـ/2001م)، دار القلم، دمشق.
- 228- المغني: بن قدامة موفق الدين أبو محمد، ت عبد الله بن عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط2 (1417هـ/1998م).
- 229- مفاتيح الغيب، الرازي أبو عبد الله، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ.
- 230- مفاهيم ينبغي أن تصحح في ضوء القرآن الكريم، عبد العزيز بايندر، مراجعة زياد عبد الرحمن الرواشدة، ط1 (1430هـ/2009م)، دار الفاروق، عمان.
- 231- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ت صفوان عدنان الداودي، ط1، 1412هـ، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت.
- 232- مفهوم القوامة الزوجية في الفقه الإسلامي ورد الشبهات الواردة حولها، شهر الدين قالة، الملتقى الدولي التاسع، قضايا الأسرة المعاصرة في ضوء أصول ومقاصد الشريعة الإسلامية، جامعة باتنة.
- 233- مفهوم النبوة عند محمد شحرور وأثره في فهم السنة، الصادق غمام عمارة، جامعة الوادي، المؤتمر العلمي الدولي الثاني لكلية علوم الشريعة، جامعة مرقب، فقه التعامل مع السنة النبوية (من أجل فهم سديد وتطبيق صحيح)، 8-10/6/2021م.

- 234- المفيد في مهمات التوحيد، عبد القادر بن محمد عطا صوفي، ط1، 1422هـ، دار الإعلام، د.م
- 235- المقاصد الشرعية في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، هدى محمد محسن، جامعة بغداد، كلية التربية للبنات، قسم علوم القرآن، مجلة الجامعة العراقية، العدد 49.
- 236- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ط5، 1993م، دار الغرب الاسلامي.
- 237- مقاصد الشريعة الإسلامية: ابن عاشور، ت محمد الطاهر الميساوي، ط2 (1421هـ/2001م)، دار النفائس، الأردن.
- 238- مقاصد الشريعة عند ابن تيمية: يوسف محمد البدوي، ط1، 2000م، دار النفائس، الأردن
- 239- مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام: عمر بن صالح بن عمر، ط1 (1423هـ/2003م)، دار النفائس، الأردن.
- 240- مقاصد الشريعة، العلواني طه جابر، ط1 (1421هـ/2001م)، دار الهادي، بيروت، لبنان.
- 241- مقاصد القرآن في الاجتماع والعمران عند محمد رشيد رضا في تفسير المنار، شاعر محمود حسين، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، الأردن، المجلد 47، عدد 2، ملحق 2، 2020م.
- 242- مقاصد القرآن من تشريع الأحكام، حامدي عبد الكريم، ط1 (1428هـ/2008م)، دار الرشد، الرياض.
- 243- مقاصد المقاصد، أحمد الريسوني، ط2، 2014م، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان.
- 244- مقاييس اللغة، ابن فارس، ت عبد السلام محمد هارون، د.ط (1423 هـ / 2002م)، اتحاد الكتاب العرب.
- 245- مقدمة في إسلامية المعرفة: العلواني طه جابر، ط1 (1421هـ/2001م)، دار الهادي، بيروت، لبنان.
- 246- المقدمة: ابن خلدون عبد الرحمن، د.ط، د.ت، دار ابن خلدون، الإسكندرية، مصر.
- 247- من النبي ﷺ إلى البخاري، أحمد صنوبر: ط1، 1443هـ - 2021م، دار الفتح، الأردن.
- 248- من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء أصول الفقه -بنية النص-، حنفي حسن، د.ط، د.ت، كتب عربية، د.م.
- 249- من فقه الحالة، عمر عبّيد حسنة، ط1 (1425هـ/2004م)، المكتب الإسلامي، بيروت.
- 250- من معارك الإسلام الفاصلة، باشميل محمد بن أحمد، ط2 (1408هـ/1988م)، المكتبة السلفية، القاهرة.
- 251- المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، محمد علي الحسن، تقديم: الدكتور محمد عجّاج الخطيب، ط1 (1421هـ/2000م).

- 252- منجفة بنت الهادي النفري السواحي، صلاح الدين بو عفيف، ط1 (1427هـ/2006م)، دار ابن حزم، بيروت - لبنان.
- 253- منهج عمر بن الخطاب في التشريع -دراسة مستوعبة لفقہ عمر وتنظيماته-، بلتاجي محمد، دط، دت، دار الفكر العربي، دم.
- 254- نحو منهجية معرفية قرآنية محاولات بيان قواعد المنهج التوحيدى للمعرفة، العلوانى طه جابر، ط1 (1425هـ/2004م)، بيروت، دار الهادي.
- 255- موسوعة التفسير المأثور، إعداد: مركز الدراسات والمعلومات القرآنية، المشرفون: أ. د. مساعد بن سليمان الطيار - نوح بن يحيى الشهري، ط1 (1439هـ/2017م)، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي- دار ابن حزم - بيروت.
- 256- موسوعة التفسير المأثور، مجموعة من المؤلفين، المشرفون: مساعد بن سليمان الطيار، نوح بن يحيى الشهري، ط1 (1439هـ/2017م).
- 257- الموطأ: مالك بن أنس، كتاب حسن الخلق، باب ما جاء في حسن الخلق، ت محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط (1406 هـ / 1985 م)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 258- ناسخ القرآن ومنسوخه، جمال الدين بن الجوزي، ت أبو عبد الله آل زهوي، ط1 (1422هـ/2001م)، شركه أبناء شريف الأنصاري، بيروت.
- 259- الناطقون بلسان السماء، برهومة موسى، ط1، 2013م، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب.
- 260- نحو أصول جديدة للفقہ الإسلامى -فقہ المرأة (الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، الحجاب)، شحرور محمد، دار الأهالى.
- 261- نحو تفسير مقاصدى للقرآن الكريم، عاشور وصفى، مفكرون للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1440هـ، 2019م.
- 262- نحو موقف قرآنى من النسخ، طه جابر العلوانى، د.ط، 2006م، سلسلة دراسات إسلامية (5)، د.د، دم.
- 263- النص القرآنى من تحافت القراءة إلى أفق التدبر: قطب الريسونى، ط1 (1431هـ-2010م) منشورات وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية.
- 264- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي: الريسونى، تقديم طه جابر العلوانى، ط4 (1415هـ/1995م)، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.

- 265- نقد نظرية النسخ - بحث في فقه مقاصد الشريعة-، جاسر عودة، ط1، 2013م، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت- لبنان.
- 266- النكت في إعجاز القرآن، الرماني علي بن عيسى، مطبوع ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، سلسلة ذخائر العرب، ت محمد خلف الله، محمد زغلول سلام، ط2، 1986م، دار المعارف، مصر.
- 267- النكت والعيون: الماوردي، النكت والعيون، الماوردي أبو الحسن علي، ت السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دط، دت، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان
- 268- الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، مكّي بن أبي طالب، ت مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف الشاهد البوشيخي، ط1 (1429هـ/2008م)
- 269- الهرمنيوطيقا والتفسير، حنفي حسن، حوار ضمن مجلة قضايا إسلامية معاصرة العدد6، 1420هـ / 1999م.
- 270- الواضح في علوم القرآن، البغا مصطفى ديب، ط2 (1418هـ / 1998م)، دار الكلم الطيب / دار العلوم الانسانية، دمشق.
- 271- واقع بعض حقوق المرأ من خلال الجندر-دراسة تحليلية من منظور التربية الإسلامية-، مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد 164، الجزء الثاني، يوليو 2015م.
- 272- وجهة نظر، الجابري محمد عابد، ط1، 1992م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- 273- الوحي في تفسير الكتاب العزيز: الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، ت صفوان عدنان داوودي، ط1 (1415هـ)، دار القلم، الدار الشامية دمشق - بيروت.
- 274- الوحدة البنائية للقرآن المجيد: العلواني طه جابر، ط1 (1428هـ/2006م)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
- 275- ورد الطائف في شرح روضة الطرائف في رسم المصحف للجعبري، البركاتي محمد، ط1 (1443هـ/2021م)، دار طيبة الخضراء - مكة المكرمة.
- 276- الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، ط1 (1395هـ/1994م)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

المواقع الالكترونية:

- 277- الاتجاه الباطني في تفسير القرآن، محسن عبد الحميد، مجلة دعوة الحق، المغرب، <https://cutt.us/99Gt9>
- 278- أثر الثقافة المعاصرة في حد الردة، سليمان بن سامي الحسني، <https://maarig.com>.
- 279- الأحاديث التي تهين المرأة، <http://trueislamfromquran.com/node/>
- 280- الأحاديث ليست سنة الرسول، سعد الدين الهلالي، <https://www.youtube.com/watch?v=LCaRE61L5VY>.

- 281- أحمد الريسوني، <https://raissouni.net>
- 282- الأخلاق ودورها في نهضة الأمة، خالد عمارة، مجلة حراء، العدد 32، 2017/1/11م، <https://hiragate.com/>
- 283- ادعاء تعطيل عمر بن الخطاب لنصوص الشريعة حين رفض تقسيم الأرض المفتوحة على المسلمين الفاتحين، موقع بيان الإسلام للرد على شبهات حول الإسلام، <https://cutt.us/MOJRS>
- 284- اعترافات إيهاب حريري وماذا فعل بالإسلام والمسلمون بالظاهر والباطن، قناة تدبريات قرآنية مع إيهاب حريري، <https://www.youtube.com/watch?v=vlGNVRBK>
- 285- أكاديمية العلواني للدراسات القرآنية، <https://alwani.org/?p=>
- 286- أنا اختلف كلياً مع الإمام الشافعي، شحور محمد، لقاء على قناة Binibift، <https://www.youtube.com/watch?v=gzrhkSKmsY>
- 287- بأيهما نؤمن بالكتاب أم بالقرآن؟ وأيهما نتبع القرآن أم الكتاب؟ وهل الكتاب ليس هو القرآن؟ خليل بنعكراش، <https://www.youtube.com/watch?v=gWDrqsjysts>
- 288- برنامج لعلمهم يعقلون، محمد شحور، <https://www.youtube.com/watch?v=auaNsTYtQ>
- 289- برنامج نحو تدبر جديد مع المفكر خليل بنعكراش، <https://www.youtube.com/watch?v=5AymJ4j2UmQ>
- 290- برنامج نحو تدبر جديد مع المفكر خليل بنعكراش، <https://www.youtube.com/watch?v=AymJlUmQ>
- 291- التأويل الباطني، أرشيف ملتقى أهل التفسير، المكتبة الشاملة، <https://al-maktaba.org/book/>
- 292- التفسير المقاصدي: الأسس المنهجية لفهم السليم والتقصيد الحكيم، عادل المعاشي، مجلة ذخائر، <https://cutt.us/k4Z01>
- 293- توظيف المقاصد في فهم القرآن وتفسيره: التهامي الوزاني، www.riyadhalelm.com/play-.html
- 294- جدلية العلاقة بين مقاصد القرآن وتفسيره: <http://vb.tafsir.net/tafsir/#.VgwsROztmko>
- 295- الجندر: المفهوم والغاية!، نورة السعد، جريدة الرياض، <https://www.alriyadh.com/15331>
- 296- الجندر «النوع الاجتماعي»- حقيقته وما وراءه القيني إياد، <https://www.youtube.com/watch?v=IkdKmCrtCU>
- 297- حكم المرتد عن الإسلام <https://www.youtube.com/watch?v=OdEaqEAG>
- 298- حوار مع سامر إسلامبولي في مؤسسة مؤمنون بلا حدود، <https://samerislamboli.com/wp-content/uploads>
- 299- الخليفة عمر بن الخطاب، كيفية التصرف في الأراضي المفتوحة، عبد الفتاح فتحي، <http://iswy.co/e29koi>
- 300- دليل القراءة المعاصرة للتنزيل الحكيم، شحور محمد، برنامج «لعلمهم يعقلون»، <https://www.youtube.com/watch?v=lAqdcyY>
- 301- رجم الزاني جريمة يهودية وافتراء على الإسلام لسامر إسلامبولي، <https://samerislamboli.com/?p=15>
- 302- الرد على إيهاب الحريري في تحبته وضلاله وتحريفه، <https://cutt.us/KmTdC>
- 303- شرح الفرق بين «طاق» و «أطاق»: وعلى الذين يطيقونه/ عبد الكريم علوان الخفاجي (قناة البصيرة)، [.watch?v=HOcMdA_Mqk](https://www.youtube.com/watch?v=HOcMdA_Mqk)
- 304- الصفحة الرسمية للدكتور محمد شحور <https://www.facebook.com/photos>
- 305- الصيام في كتاب الله، (قناة ch bouzid) <https://www.youtube.com/watch?v=aJqtjgvYYw>
- 306- طاقتي الأنوثة والذكورة، كامي بزيغ، <https://www.ahewar.org/debat/>

- 307- الطب الشعوري، الدكتور كريم علي، <https://www.youtube.com/watch?v=tkikBliqU>
- 308- ظاهرة الترادف عند القدماء والمحدثين، سليمان أبو عيسى، https://www.alukah.net/literature_language
- 309- علم المقاصد بين الضرورة والحذر، محمد الصالح بن عزيز، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، عدد 247 رجب، نقلا عن <http://www.feqhweb.com/vb/t.html>
- 310- علم الميتاهيلث: مفهومه، وفلسفته، وتاريخه، وآلية العمل به، <https://www.annajah.net>
- 311- علم يربط بين المشاعر النفسية المضطربة وآلام الجسم والأمراض، «آية وهبة» <https://cutt.us/oaP8p>
- 312- عندما تميز بين السنة النبوية والأحاديث النبوية فسوف تميز بين ما هو لله وما هو للنبي، قناة لعلهم يعقلون، خليل بن عكراش، <https://www.youtube.com/watch?v=CkBswFvs>
- 313- فقه المرأة أدلة نظرية وحدة المفهوم وتعدد المصداق في النص القرآني، alhaydari.com/ar
- 314- قناة واحة الحوار القرآني، لقاء خاص مع الباحث القرآني خليل بن عكراش السيرة والأفكار، <https://cutt.us/ADlak>
- 315- كتابات محمد شحرور تلفيقية لا تجمعها منظومة متناسقة، سمرين يوسف، <https://islamonline.net>
- 316- كلمة طارق شحرور في ذكرى وفاة محمد شحرور، [youtube.com/watch?v=eGIqXxloTdc](https://www.youtube.com/watch?v=eGIqXxloTdc)
- 317- كيف يمكنك إعادة تصحيح متن الأحاديث النبوية وليس السند بالقاعدة الربانية والنبوية، قناة لعلهم يعقلون، خليل بن عكراش، https://www.youtube.com/watch?v=dhZ_xVXyiE
- 318- المحيض في كتاب الله، (قناة ch bouzid) <https://www.youtube.com/watch?v=vdSsyWYUlc>
- 319- المدخل لدراسة القرآن، محمد أبو شهية: www.al-eman.com
- 320- المرأة في القرآن والمرأة في الحديث، موقع ترتيب القرآن، <https://www.tartilalquran.com/menus/index>
- 321- مصطلحات نسوية.. الجندر: شبكة النبا المعلوماتية، <https://annabaa.org/nbanews//.htm>
- 322- مفهوم الحكمة عند الإمام الشافعي، عبد العزيز بايندر، <https://www.hablullah.com/?p=>
- 323- مفهوم الحكمة عند الإمام الشافعي، عبد العزيز بايندر، بتصرف. <http://www.hablullah.com/?p=>
- 324- المنهج النفعي، مجلة الهلال، العدد الثالث، مارس 1992م، نقلا: بضاعتكم ردت إليكم- موقف نصر حامد أبو زيد من محمد شحرور-، إبراهيم بن محمد صديق، مركز سلف للبحوث والدراسات، https://salafcenter.org/#_ftn
- 325- الموارث من الألف إلى الياء: علي منصور الكيالي www.youtube.com/watch?v=zHXFiSg
- 326- الموسوعة العريقة، <https://areq.net/m>
- 327- الموقع الرسمي للدكتور محمد شحرور: https://shahrour.org/?page_id=&cpage=
- 328- الناسخ والمنسوخ. تلبس على القرآن، قراءة نقدية، عبد الكريم علوان الخفاجي، <https://cutt.us/9Waqw>
- 329- نظرية الجندر: كيف يُصنع الإذعان؟، أمين صوصي علوي، <https://doc.aljazeera.net/magazine>
- 330- هل تساءلت كيف علموا بأن الله يتكلم عن آية قرآنية؟، خليل بن عكراش، <https://www.youtube.com/watch?v=LWNCBfuBs>
- 331- هل هناك ترادف في القرآن، شريف محمد جابر، <https://www.aljazeera.net/blogs>
- 332- هل هناك ترادف في القرآن؟، شريف محمد جابر، <https://www.aljazeera.net/blogs>

- 333- هل وجب أن نشهد الشهر أم نرى الهلال؟، قناة لعلهم يعقلون، بنعكراش خليل، <https://cutt.us/xyDct>
- 334- واضربوهن لا تعني الضرب المتعارف عليه: عبد الكريم علوان الخفاجي، <https://cutt.us/5ZELr>.
- 335- ar.wikipedia.org/wiki، ويكيبيديا:
- 336- <https://almerja.net/reading.php?idm=>.
- 337- <https://manhom.com>
- 338- <https://samahacademy.com> / . طاقة-الأنوثة-والذكورة
- 339- <https://www.marefa.org>
- 340- <https://www.youm.com/story>
- 341- <https://www.youtube.com/watch?v=gzrhrkSKmsY>
- 342- <https://www.youtube.com/watch?v=YRdMGRYFXU>
- 343- <https://www.zayedaward.ae/ar/previous.editions/winners/dr.mohammad.chahrour.syria.aspx>



فهرس المحتويات

فهرس المحتويات: الصفحة

إهداء	
شكر وتقدير	
مقدمة:	أ.
إشكالية البحث:	ث.
عنوان البحث:	ج.
أسباب اختيار الموضوع:	ج.
أهداف البحث:	خ.
أهمية البحث:	خ.
الدراسات السابقة:	د.
منهج البحث:	ذ.
صعوبات البحث:	ر.
خطّة البحث:	ز.
طريقتي في الدراسة:	ش.
الفصل التمهيدي: مفهوم التفسير المقاصدي للقرآن الكريم النشأة والتطور.	16
المبحث الأول: في بيان المفاهيم.	17
المبحث الأول: في بيان المفاهيم.	24
المطلب الأول: مفهوم التفسير المقاصدي.	25
المقاصد لغة: جمع مقصد، أصلها مادة قصد يقصد قصدا فهو قاصد، ولها عدة معان في اللغة حسب السياق منها:	25
تعريف المقاصد اصطلاحا:	27
تعريف التفسير:	31
التفسير لغة:	31
التفسير اصطلاحا:	31
تعريف التفسير المقاصدي:	33
المطلب الثاني: في بيان مفهوم مقاصدية القرآن الكريم.	34
المبحث الثاني: في بيان نشأة التفسير المقاصدي وبيان أهميته.	40
المطلب الأول: مقاصدية الفهم النبوي.	40
المطلب الثاني: مقاصدية عمر بن الخطاب رضي الله عنه في فهم النص والعمل به.	40
المطلب الثالث: الدعوة إلى التجديد وإحياء الفكر المقاصدي الإسلامي.	40
المبحث الثاني: في بيان نشأة التفسير المقاصدي وبيان أهميته.	41
المطلب الأول: مقاصدية الفهم النبوي.	41
أولا: نماذج للمقاصد الكلية القرآنية في السنة النبوية.	41
1- مقصد تهذيب الأخلاق:	41

44	2- مقصد حفظ النَّفْس:
44	3- مقصد حفظ الدِّين:
45	4- مقصد اليسر في الدِّين:
46	5- مقصد العدل:
47	6- مقصد منع الضرر والضرار:
47	ثانيا: المقاصد الخاصة في السُّنَّة النَّبَوِيَّة.
47	1- المقصد من الاستئذان:
47	2- المقصد من النظر إلى المخطوبة:
48	3- المقصد من منع ادخار لحوم الأضاحي:
48	4- المقصد من الحث على الزواج للمستطيع:
49	5- مقصد منع الاحتكار وما يؤدي إليه في البيوع:
49	6- مقصد القضاء العادل:
49	7- من مقاصد إقرار النبي ﷺ:
51	المطلب الثاني: مقاصدية عمر بن الخطاب ؓ في فهم النص والعمل به.
51	1- نظرته المقاصدية لسهم المؤلفة قلوبهم من الصدقة:
52	2- نظرته المقاصدية لحذ السرقة:
53	3- مقصد جمع الناس في صلاة التراويح:
53	4- مقصد حفظ النَّفْس:
54	5- مقصد الزجر عن التهاون بلفظ الطلاق:
54	6- مقصد منع تقسيم الأرض المفتوحة:
57	المطلب الثالث: الدعوة إلى التجديد وإحياء الفكر المقاصدي الإسلامي.
59	أولا: المنهج المقاصدي القائم على المراجعة والتجديد الجزئي.
65	ثانيا: المنهج المقاصدي القائم على التجاوز والتجديد الجذري.
65	1- المقصد المتوافق مع الواقع:
71	2- المقصد الباطني:
73	أ- المقصد من الصلوة:
73	ب- المقصد من الصيام:
74	ج- المقصد من النكاح:
79	خاتمة الفصل التمهيدي:
88	الفصل الأول: في بيان توظيف محمد شحرور للمقاصد في فهم القرآن
89	المبحث الأول: أسس القراءة المقاصدية المعاصرة للنص القرآني عند شحرور

90	8:
93	المطلب الأول: المنهج اللغوي.
97	أولاً: تبعية الألفاظ للمعاني، والمفردات للتراكيب.
98	أ- تبعية اللفظ للمعنى:
98	ب- تبعية المفردات للتراكيب:
98	ج- تطور اللغة تبعاً لتطور الفكرة:
99	ثانياً: تطوير التنزيل الحكيم للغة العربية وإلغاء الترادف.
101	أ- أن القرآن الكريم لا يمكن أن يفهم بالاستناد إلى أساليب العرب:
102	ب- خلق القرآن الكريم من الحشو والزيادة:
102	ج- سلطة النحو القرآني على النحو اللغوي:
110	ثالثاً: الاكتفاء الذاتي للقرآن الكريم.
111	أ- الوعي بمطلقية النص ونسبية المعنى:
111	ب- الوعي باستقلالية القرآن الكريم:
114	المطلب الثاني: المنهج الفكري.
117	أولاً: مبادئ المنهج الفكري عند محمد شحرور.
117	1- المبدأ اللساني العقلي.
117	2- المبدأ الواقعي الكوني للقرآن الكريم.
118	أ- مطلقية النص وكونيته:
118	ب- نسبية المعنى وتغيره:
119	3- المبدأ الإنساني الشمولي للنص.
120	4- المبدأ المادي الواقعي للمعرفة.
121	5- مبدأ آنية المعرفة:
123	ثانياً: مناقشة مبادئ المنهج الفكري عند محمد شحرور.
124	1- جدل المرجعية الفكرية لمحمد شحرور.
125	أ- مسلك التأويل الفلسفي الديالكتيكي (الجدلي):
126	ب- المسلك الليبرالي العلماني:
126	ج- المسلك اللساني الحدائي:
127	د- المسلك العلمي التجريبي:
128	2- نقد مبادئ المنهج الفكري لمحمد شحرور.
129	- غياب مرجع للفهم وانتزاع النص من واقعه:
130	- قياس النص على الواقع بدل قياس الواقع على النص:
130	- إلزام المطلق بالنسبي:

المطلب الثالث: المنهج الفقهي.....	133
أولا: نقد محمد شحرور للفقهاء الموروث.....	133
1- الاستناد للمرجعية المعرفية لعصر سابق:	134
2- الاستناد لفهم فردي إقصائي:	134
3- الاستناد إلى الثقافة الشعرية:	135
ثانيا: أسس المنهج الفقهي عند محمد شحرور.	143
1- أدلة التفريق بين القرآن والكتاب:	144
المبحث الثاني: موجبات القراءة ⁴ المعاصرة ⁵ للنص القرآني عند شحرور.....	160
δ:	162
المطلب الأول: مفهوم السنة النبوية وأثرها في فهم الأحكام القرآنية.	164
أولا: عدم التفريق بين النبي في مقام النبوة والرسول في مقام الرسالة مثلما ورد في المسطور (الكتاب) والمأثور (السنة).	165
ثانيا: تفريقه بين النطق والقول.....	166
ثالثا: مفهوم النبوة والرسالة والفرق بين النبي والرسول:	171
المطلب الثاني: أسباب النزول وأثرها في التفسير.	197
أولا: دعوته إلى إخراج تفسير جديد مقاصدي.....	197
ثانيا: مناسبات النزول.....	198
ثالثا: أسباب النزول هي للأحكام ولتفصيل الكتاب، وليس للقرآن أسباب نزول.	199
المبحث الثالث: نماذج للفقهاء الإسلامي الجديد	211
تهنئد:	216
المطلب الأول: الوصية.....	217
أولا: أدلة محمد شحرور في تقديم الوصية على الإرث.....	218
ثانيا: مناقشة دعوى نسخ الآية.....	230
المطلب الثاني: القوامة.....	249
أولا: دواعي إعادة فهم وتفسير محمد شحرور آية القوامة.....	249
ثانيا: مفهومه للقوامة.....	251
ثالثا: مناقشته في أدلته.....	255
خاتمة الفصل:	273
الفصل الثاني: في بيان توظيف طه جابر العلواني للمقاصد في فهم القرآن.....	281
δ: في التعريف بالعلواني.....	282
المبحث الأول: مقومات وأسس بناء فكر مقاصدي إسلامي للتعامل مع النص الديني.....	286
تهنئد:	288

289	المطلب الأول: نقد المنهج الإسلامي في تفسير النص.....
291	أولاً- مشكلة المباني والمعاني:
295	ثانياً- مشكلة الوسائل والمقاصد:
297	1- اعتبار المقاصد قرآنية كلها:
298	2- المقاصد القرآنية عند طه جابر العلواني:
299	أ- أنها مقاصد إنسانية تعبر عن وحدة الدين:
300	ب- أنها مرجع لأصول الفقه:
300	ج- التفاعلية بين المقاصد العليا الحاكمة، والشريعة:
300	د- السطوة على الأحكام والقدرة على ضبطها:
301	ثالثاً- مشكلة الجزئيات والكلية:
302	رابعاً- مشكلة التقليد والإبداع:
303	المطلب الثاني: الدعوة لإعمال العقل.....
306	أولاً: موقع العقل في المنهجية الإسلامية في الفهم والاستنباط.....
308	ثانياً: العلاقة بين العقل والنقل.....
309	1- علاقة العقل بالقرآن المجيد:
310	2- علاقة العقل بالسنة النبوية:
310	3- علاقة العقل بمنقول التراث، والوافد من مناهج الغرب:
313	المطلب الثالث: الدعوة لإعادة بناء الرؤية الإسلامية المعرفية.....
314	أولاً: منهجية التعامل مع السنة النبوية.....
314	1- أهمية السنة وعلاقتها بالقرآن الكريم عند طه جابر العلواني:
315	2- نقد منهج المنهج السائد في التعامل مع السنة النبوية:
315	أ- تجزئة السنة وغياب الفهم الكلي:
315	ب- العناية بالسند على حساب المتن:
316	ج- الغش في فهم وظائف النبوة ومهامها:
316	3- منهجية التعامل مع السنة النبوية:
316	أ- ضرورة الفهم الكلي للسنة النبوية:
317	ب- ضرورة الوعي بأحوال النبوة:
317	ج- ضرورة الربط بين السنة والواقع الخاص والموضوعي لعصر النبي ﷺ:
318	ثانياً: إعادة قراءة التراث قراءة سليمة.....
319	1- الفصل بن النص الديني والتراث:
320	2- نقد طه جابر العلواني للتراث:
321	3- منهجية التعامل مع التراث:

323	ثالثا: كيفية التعامل مع المناهج الغربية.....
332	المبحث الثاني: الجمع بين القراءتين والوحدة البنائية للقرآن الكريم.....
332	δ:
333	المطلب الأول: مفهوم القراءتين.....
334	أولا- مفهوم القراءة الأولى:.....
335	ثانيا- مفهوم القراءة الثانية:.....
339	المطلب الثاني: ضرورة الجمع بين القراءتين.....
340	أولا: أثر إهمال قراءة الكتاب المجيد.....
342	ثانيا: أثر إهمال قراءة الكتاب المنظور.....
347	المطلب الثالث: مداخل الجمع بين القراءتين، وطريقها:.....
347	أولا: مداخل قراءة القرآن.....
347	1-مدخل تنزيل القرآن على القلب:.....
348	أ- فهم السيرة والسنة النبوية، ثم تمثل التجربة النبوية:.....
348	ب- التجرد من كل شك، والتسليم بصحته وإلهيته:.....
349	2- مدخل الإيمان بالوحدة البنائية للقرآن:.....
349	3- مدخل الإيمان بالوحدة البنائية للسورة:.....
349	4- مدخل القيم العليا:.....
350	5- مدخل العلاقات بين الله والإنسان:.....
351	6- مدخل القراءة الموضوعاتية:.....
351	7- البحث في المناسبات:.....
353	ثانيا: مداخل قراءة الكون.....
353	1- مدخل الخلق:.....
353	2- مدخل العناية:.....
354	1-مدخل النظر في الواقع الموضوعي الخارجي:.....
355	ثالثا: كيفية الجمع بين القراءتين.....
358	المطلب الرابع: قراءة في مشروع الوحدة البنائية للقرآن الكريم.....
358	أولا- الوحدة البنائية المفهوم والأصول.....
358	1- مفهوم الوحدة البنائية:.....
360	2- أصول الوحدة البنائية:.....
361	أ- جيل التلقي والوحدة البنائية:.....
362	ب- الوحدة البنائية وجيل الفقه:.....

ج- الوحدة البنائية للقرآن وعصر التدوين:.....	363
ثانيا: مستويات الوحدة البنائية للقرآن الكريم.....	365
1- وحدة المصدر:.....	365
أ- وحدة المقصد:.....	366
ب- وحدة السورة:.....	367
2 - مستوى الوحدة البنائية للقرآن كله:.....	368
ثالثا: أثر الوحدة البنائية على فهم القرآن الكريم.....	368
1- أثر الوحدة البنائية في تدبر القرآن:.....	369
2- أثر الوحدة البنائية في التجديد الفقهي:.....	370
رابعا: تطبيق منهج الجمع بين القراءتين عند العلواني.....	371
1- التعريف بالكتاب:.....	372
2- منهجه في تفسير سورة الفاتحة:.....	372
3- مقارنة بين منهجه في تفسير الفاتحة وتفسير باقي السور (مثال البقرة):.....	376
المبحث الثالث: قراءة مقاصدية لحكم الردة.....	381
مَبَيَّنَات:	384
المطلب الأول: الاستغلال السياسي للحدود.....	387
أولا: إنكار دعوى الإجماع في حد المرتد.....	387
ثانيا: التوظيف السياسي للحدود.....	391
المطلب الثاني: الأزمة الفكرية وثنائية المطلق والنسبي.....	396
أولا: المؤثرات الخارجية على فهم المقاصد والنصوص الإسلامية.....	398
ثانيا: مداخل الاختراق اليهودي للتراث الإسلامي.....	399
1- مرحلة ما قبل البيعة المحمدية:.....	400
2- مرحلة ما بعد البيعة المحمدية:.....	401
المطلب الثالث: مقصدية حرية الاعتقاد وتعارضها مع حد الردة.....	405
أولا: في مفهوم الردة، وأثرها.....	407
أ- المسألة الأولى تتعلق بالمفهوم:.....	409
ب- المسألة الثانية تتعلق بالحكم:.....	409
ج- المسألة الثالثة تتعلق بالأثر المترتب على الردة:.....	410
ثانيا: موقع مقصد حرية الاعتقاد في الشريعة.....	410
المطلب الرابع: قراءة في تاريخ السنة النبوية وقتل المرتد.....	419
أولا: حكم الردة في السنة الفعلية.....	423
ثانيا: حكم الردة في السنة القولية.....	434

438	 ثالثاً- أثر تقديم السنة على القرآن.
445	 خاتمة الفصل:
449	 الفصل الثالث: في بيان توظيف محمد عزة دروزة للمقاصد في فهم القرآن الكريم.
450	 في التعريف بمحمد عزة دروزة.
451	 8:
458	 المبحث الأول: بيان مفهوم دروزة للمقاصد القرآنية ومصطلحاته الدالة عليها.
458	 المطلب الأول: مفهوم المقاصد القرآنية عند دروزة.
459	 1- الأسس القرآنية:
460	 2- قسم الوسائل التدعيمية:
461	 أ- أهمية مراعاة هذا التقسيم:
461	 ب- مستند هذا التقسيم:
461	 1- الآيات القرآنية:
467	 2- سياق ورود كلا القسمين:
467	 3- مضمون الآيات:
470	 ج- دواعي التأكيد على هذا التقسيم:
471	 د- أثر العناية بهذا التقسيم أثناء التدبير:
473	 المطلب الثاني: مصطلحاته في التعبير عن المقاصد.
473	 1- المبدأ القرآني:
474	 2- الهدف القرآني:
476	 3- الحكمة أو حكمة التنزيل:
477	 4- التلقين القرآني:
479	 5- يوظف أحيانا لفظ "الجوهري" ويقصد به المقصد:
480	 6- التقارير القرآنية:
483	 المبحث الثاني: أسس ومقومات فهم مقاصد القرآن عند دروزة.
484	 المطلب الأول: أهمية الوحدة البنائية والنظرة الشمولية في التفسير.
485	 1- وحدة الموضوع:
485	 أ- تجلّي المقصد من خلال تقييد المطلق وتعميم المخصّص:
488	 ب- يساعد في غرلة الروايات والتركيز على المقاصد:
489	 ج- معرفة الناسخ والمنسوخ:
491	 2- المناسبات بين السور والآيات:
491	 أ- تفسير القرآن حسب ترتيب النزول:

495	ب- مراعاة دلالة السّياق:.....
499	المطلب الثّاني: مراعاة خصائص البيئة النّبوية في فهم القرآن الكريم.....
499	1- اللغة القرآنية.....
511	2- مألوفات النّاس وأعرافهم.....
514	3- السيرة النّبوية.....
518	المبحث الثالث: أثر منهج دروزة في فهمه للأحكام والمبادئ القرآنية.....

8:

520	المطلب الأول: توجيهه للقضايا المتعلقة بأسلوب القرآن الكريم.....
520	1- اللّغة القرآنية.....
522	أ- آيات الصّيام ومفهوم يطبقونه:.....
527	ب- مفهوم الضرب في آية القوامة:.....
534	2- مراعاة مألوفات النّاس.....
537	3- عرف وتقاليد البيئة.....
542	المطلب الثّاني: مقاصدية آيات القتال وآيات الردة.....
542	1- مقاصدية آيات القتال:.....
542	أولاً: السّياق القرآني العام والخاص.....
545	ب- السيرة النّبوية:.....
550	2- مقاصدية آيات الردة وحرية التدين:.....
550	أ- حرية التدين لغير المسلم.....
552	ب- حكم المسلم المرتد:.....
555	خاتمة الفصل:.....
561	الخاتمة:.....
587	ملخص البّحث.....
589	Summary of the study:.....
591	Résumé de l'exposé:.....
592	الفهارس العلمية.....
594	فهرس الآيات.....
610	فهرس الأحاديث والآثار.....
614	فهرس الأعلام:.....
616	فهرس المصادر والمراجع.....
638	فهرس المحتويات.....

