

المبحث الأول

موقفهم العام من تأويل النص الشرعي

التأويل لغة يأتي على معنيين^(١) :

١- المرجع والعاقبة، آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رَجَعَ، وتأويل الكلام: عاقبته.

٢- التفسير، أَوَّلَ الْكَلَامِ تَأْوِيلًا وتَأَوَّلَهُ: فَسَّرَهُ.

أما التأويل في الاصطلاح^(٢)، فهو عند السلف موافق لمعناه في اللغة، إذ يرد عندهم على معنيين:

الأول: المرجع والعاقبة والحقيقة التي يؤول إليها الشيء: وهذا غالب استعمال القرآن الكريم، فتأويل الكلام عاقبته وما يرجع إليه، ومنه تأويل الخبر بوقوع نفس المخبر به، فتأويل ما أخبر الله به مما هو في الجنة هو حقيقة ما عليه تلك الأشياء يوم القيامة، وتأويل الرؤيا هو وقوعها في الخارج، وتأويل الأمر فعله، وتأويل النهي تركه.

ومن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] «أي: وأحسن عاقبة ومآلاً كما قاله السدي وغير واحد. وقال مجاهد: وأحسن جزاء»^(٣)، وهذا يرجع إلى معنى العاقبة والمآل.

الثاني: التفسير، كما يوجد في كلام: ابن جرير الطبري وغيره، بل هو اصطلاح جمهور المفسرين^(٤).

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة: ١/١٥٩، والقاموس المحيط: ١٢٤٤، ولسان العرب: ١١/٣٢.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ١٣/٢٨٨، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: ٣/١١٤٤، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: ٢/٥٧٣.

(٣) تفسير القرآن العظيم: ٣/٣٤٦.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى: ٥/٣٥، ١٣/٢٨٨، وأضواء البيان: ١/٣٢٩.

ومنه دعائه صلى الله عليه وسلم لابن عباس - رضي الله عنهما - : ((اللهم فقه في الدين، وعلمه التأويل))^(١).

وكان ابن عباس - رضي الله عنهما - يقول: « أنا ممن يعلم تأويله »^(٢)، وقال مجاهد - رحمه الله - : « والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به »^(٣).

ويراد بالتأويل في اصطلاح كثير من المتأخرين: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقتزن به^(٤).

والتأويل بهذا الاصطلاح لم يعرفه السلف ولا أهل اللغة المتقدمين، وإنما ظهر بعد القرون المفضلة، بعد ظهور الخلاف في المسلمين، وبتأثير من المناهج الكلامية والفلسفية^(٥).

وحمل التأويل الذي جاءت به النصوص على هذا المعنى الاصطلاحي المحدث لا يجوز، وإنما تحمل ألفاظ على ما تعرفه العرب من كلامها، ولفظ التأويل لم يرد في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وسلف الأمة إلا بالمعنيين السابقين^(٦).

ومن ذلك التأويل الوارد في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ تُخَكِّمُ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلُ الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ٧]، فلا يصح حمل التأويل هنا على المعنى الاصطلاحي

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده: ١/٢٣١، ٢٣٨، ٣١٤، وصححه الألباني في: السلسلة الصحيحة: ٦/١٧٢.

(٢) تفسير الطبري: ١/٣٤.

(٣) تفسير الطبري: ١/٢٣.

(٤) انظر: التعريفات، للجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري: ٢٨، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ، والإحكام، للآمدي: ٢/١٩٩، ومجموع الفتاوى: ٥/٣٥، والصواعق المرسلة: ١٧٨/١.

(٥) انظر: ابن تيمية وقضية التأويل، محمد السيد الجليند: ٢٩، مكتبات عكاظ، جدة، الطبعة الثالثة: ١٤٠٣هـ، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١١٤٤، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: ٢/٥٤٣.

(٦) انظر: بيان تلبس الجهمية: ٥/٤٥٢، ومجموع الفتاوى: ١٧/٣٦٤-٣٧٢.

المحدث، والواجب حمله على ما دل عليه الكتاب والسنة واللغة واستعمال السلف، وقد ورد في هذه الآية قراءتان، فإنه يصح الوقف على لفظ الجلالة أو الوصل، وكلا القراءتين الواردتين في الآية صحيحتان، ولا تعارض بينهما، وكل قراءة محمولة على معنى من معاني التأويل، ففي قراءة الوقف على لفظ الجلالة - وهي قراءة الجمهور - يكون معنى التأويل حقيقة الشيء فيما اختص الله بعلمه، وفي قراءة الوصل يكون معناه التفسير^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: « والمقصود هنا أن السلف كان أكثرهم يقف عند قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] بناء على أن التأويل هو الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، لا يعلمها إلا هو، وطائفة كمجاهد، وابن قتيبة، وغيرهما قالوا: بل الراسخون يعلمون التأويل، ومرادهم بالتأويل المعنى الثاني وهو التفسير، فليس بين القولين تناقض في المعنى.

وأما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه فهذا لم يكن هو المراد بلفظ التأويل في كلام السلف، اللهم إلا أنه إذا علم أن المتكلم أراد المعنى الذي يقال إنه خلاف الظاهر، جعلوه من التأويل الذي هو التفسير؛ لكونه تفسيراً للكلام وبياناً لمراد المتكلم به، أو جعلوه من النوع الآخر الذي هو الحقيقة الثابتة في نفس الأمر التي استأثر الله بعلمها؛ لكونه مندرجاً في ذلك لا لكونه مخالفاً للظاهر.

وكان السلف ينكرون التأويلات التي تُخرج الكلام عن مراد الله ورسوله التي هي من نوع تحريف الكلم عن مواضعه، فكانوا ينكرون التأويل الباطل الذي هو التفسير الباطل، كما ننكر قول من فسر كلام المتكلم بخلاف مراده^(٢).

إن الغاية من التأويل هو بيان مراد المتكلم، وليس هو بيان ما يحتمله اللفظ في اللغة^(٣)؛ ولذا فإن ما قد يوجد في كلام السلف من تفسير الآية على خلاف ظاهرها - مما قد يقال بأنه صرف للفظ عن ظاهره -؛ فإن هذا من باب بيان

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية: ٢٦٩/٨.

(٢) الصفدية: ٢٩١/١.

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية: ٤٥٣/٥.

مراد المتكلم وتفسير كلامه، بضم النظائر إلى بعضها، وتفسير بعض النصوص بنصوص أخرى، توضح المراد منها، وتزيل ما قد يشتبها منها على بعض الناس^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - : « إن الرسول ﷺ بلغ البلاغ المبين، وبين مراده، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فلا بد أن يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ بكتاب آخر، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد بالحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه لا مكان معرفة ذلك بعقولهم، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي هدى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور، وفرق الله به بين الحق والباطل، وبين الهدى والضلال، وبين الرشاد والغي، وبين أولياء الله وأعدائه، وبين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزه عنه من ذلك. فمن زعم أنه تكلم بما لا يدل إلا على الباطل، لا على الحق ولم يبين مراده، وأنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذي ليس بباطل، وأحال الناس في معرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بأرائهم فقد قدح بالرسول »^(٢).

والإشكال في اصطلاح المتأخرين أنه استخدم ذريعة لأهل الأهواء لتفسير القرآن والسنة بما يوافق معتقداتهم الباطلة؛ إذ إنهم ينظرون إلى النص بحد ذاته، ويعملون فيه آراءهم ومسلماتهم العقلية، دون أن ينظروا إلى مراد المتكلم وقصده من هذا الكلام، ودون أن يرجعوا إلى النصوص الأخرى التي قد تكون نصاً في بيان المراد، ثم يدعون أنهم بذلك لم يردوا النص، وإنما فسروه بما يجب تفسيره به.

ومن هنا فقد أورد العلماء للتأويل شروطاً حتى يصح التأويل عندهم، فإذا فقدت هذه الشروط أو فقد شرط منها كان هذا التأويل فاسداً، وكان صاحبه متلاعباً بالنصوص، وهذه الشروط هي^(٣) :

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية: ٥/٤٥٤، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: ٣/١١٤٦.

(٢) انظر: درء التعارض: ٢٢/٢٣.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى: ٦/٣٦٠، والصواعق المرسلة: ١/٢٨٨، وإرشاد الفحول: ٢/٢٤، ومعال

أصول الفقه: ٣٩٤.

الشرط الأول: أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي تأوله المتأول في لغة العرب.

الشرط الثاني: إذا كان اللفظ محتملاً للمعنى الذي تأوله المتأول فيجب عليه إقامة الدليل على تعين ذلك المعنى، لأن اللفظ قد تكون له معانٍ، فتعين المعنى يحتاج إلى دليل.

الشرط الثالث: إثبات صحة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره، فإن دليل مدعي الحقيقة والظاهر قائم، لا يجوز العدول عنه إلا بدليل صارف يكون أقوى منه.

الشرط الرابع: أن يسلم الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره عن معارض.

موقف أصحاب هذا الاتجاه من التأويل:

قرر د. محمد عمارة أن مسيرة التأويل في الحضارة الإسلامية بدأت بالقرآن الكريم، الذي هو كتاب الوحي، ومصدر الدين.

وقال: « في القرآن الكريم يرد التأويل بمعنى التفسير الذي يدرك الكنه والحقيقة والجوهر والمرجعية والمآلات .. ولأن القرآن الكريم هو كتاب الوحي الخاتم والخالد .. وكتاب الحقيقة الدينية المطلقة، فلقد مثل الكنز المفتوح للعطاء الجديد والمتجدد دائماً وأبداً؛ وذلك حتى يلبي احتياجات كل المستجدات، والإجابات على كل علامات الاستفهام التي يطرحها الواقع المتغير والمتجدد دائماً وأبداً »^(١).

ويرى أن المحكم من القرآن لا حاجة إلى تأويله؛ لأن العقول تدرك مآلاته، وكنهه معارفه وأحكامه، بينما المشابه يفتح الباب لعقول الراسخين في العلم كي يستنبطوا منه بالاستدلال ما لا تدركه عقول غير الراسخين في العلم، والذي يفتح الباب كذلك لأن يكشف فيه الخلف ما لم يكتشفه السلف، ولأن يبصر فيه أهل العرفان القلبي ما لا يبصره أهل الظاهر ولا أهل العقل المجرد، وبذلك كان القرآن وحياً دائماً أبداً ومتجدداً دائماً^(٢).

(١) قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي: ٢٣.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٣.

ويرى أن التأويل جاء في السنة النبوية بمعنى التفسير، كما قد جاءت معانيه في المعاجم اللغوية، امتداداً لذلك^(١) .

ولما جاء إلى معناه في الاصطلاح، نقل المعنى الاصطلاحي عند المتأخرين^(٢) .

وذكر أن العلماء قد أكدوا على أن للتأويل الصحيح شروطاً ، « منها: أن يكون المعنى الذي حمل عليه اللفظ المؤول معنى محتملاً .. موافقاً لمنطق الوضع اللغوي وموافقاً للمحكم من آيات القرآن الكريم والمتواتر من السنة النبوية .. وعلى أن التأويل هو غرض - عن طريق الدراية - وراء قصد المتكلم .. وعلى أن صرف اللفظ - بالتأويل إلى المعنى المرجوح ، بدلاً من الظاهر الراجح ، مشروط بوجود دليل يجعل هذا المرجوح أغلب على الظن من المعنى الظاهر .. وعلى أن التأويل يجب أن يظل محصوراً في نطاق المعاني التي يحتملها اللفظ ، فلا يخرج عن دائرة محتملات اللفظ .. فالتأويل هو توجيه اللفظ إلى أحد المعاني التي يحتملها كما اشترطوا الأهلية العلمية العالية فيمن يتصدى لهذا التأويل»^(٣) .

كما يرى أن أبا حامد الغزالي قد كان من أوائل الذين اهتموا بوضع قانون مضبوط ومفصل للتأويل الإسلامي، عبر فيه عن موقف جمهور فلاسفة الإسلام ومتكلميهم من غير الباطنية والظاهرية^(٤) .

ويرى أن - ما أسماه - مدرسة الإحياء والتجديد الإسلامية - بزيادة جمال الدين الأفغاني - قد أحيت هذا المنهاج الإسلامي في فلسفة التأويل ، حتى يكون مناسباً لطبيعة الوعي القرآني الخالد والمطلق والمحفوظ حفظاً إلهياً .

ونقل عن الأفغاني حديثه عن ضرورة التأويل للحفاظ على كمالات الصفات الإلهية، ذلك أن الألفاظ - عنده - لا تفيد اليقين بمدلولاتها ، لكثرة تطرق الاحتمال ، فلا سبيل إلى الاستدلال، وتأويل ما يبدي بظاهره نقصاً إلى ما يفيد الكمال .

(١) انظر: المصدر السابق: ٢٨، ٢٩.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٩.

(٣) المصدر السابق: ٣٤.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٤٥.

وإذا صح التأويل للبرهان في شيء صح في بقية الأشياء ، حيث لا فرق بين برهان وبرهان ولا لفظ ولفظ، وإذا كان الأصل هو الظاهر - ظاهر الألفاظ - فإن التأويل -عنده- ضرورة لدفع المعاند ، وإقناع الجاحد ، اللذين لا يندفعان ولا يقتنعان بالظواهر .. وضروري كذلك حتى تتأسس العقائد على البراهين ، مع استقبال الأخبار الإلهية التي لا يدرك مآلاتها إلا الله بالقبول والتسليم، وملاحظة أن التأويل في ألفاظ الأعمال أوسع من التأويل في ألفاظ المعتقدات والمغيبات^(١) .

كما نقل عن محمد عبده أن التأويل ضرورة للتوفيق بين التعارض البادي بين ظواهر الألفاظ وبين العقل، وأنه نقل « اتفاق أهل الملة الإسلامية إقليلاً ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة النقل، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه.

والطريقة الثانية: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل»^(٢) .

ونقل عنه أنه إذا كانت أخبار الغيب فيها الثوابت والفروع - في نظره - فلا بد عند جواز التأويل - بمفهومه - في أخبار الفروع من الحفاظ على الثوابت مع مراعاة عدم الاقتداء بالتأويل، وأن التأويل شهوة تشهيهها عقول الخاصة، وليس منهاجاً للتقليد والاقتداء^(٣) .

وليصل في الأخير إلى أن من ذكرهم ضمن سياق التأويل الإسلامي هم باحثون عن المتكلم، ساعون إلى الاقتراب من المصدر، واكتناه المقاصد، بخلاف الغلو الباطني الذي تؤدي قراءته إلى إلغاء المتكلم، وطلي صفحة المقاصد الحقيقية لمبدع النص الديني^(٤) .

(١) انظر: المصدر السابق: ٥٢.

(٢) المصدر السابق: ٥٢، نقلاً عن الأعمال الكاملة لمحمد عبده: ٣/٣٠١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٥٤.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٦٠.

أما الشيخ د. القرضاوي فقد عرّف التأويل بمعناه الاصطلاحي عند المتأخرين، وهو: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله، لدليل يصيره راجحاً، وأن هذا هو التأويل المقبول الصحيح^(١).

وذكر أن من المقرر لدى أهل العلم: أن الأصل هو إبقاء النصوص على ظواهرها ولكن تأويل النصوص، بصرفها عن معناها الحقيقي إلى معناها المجازي، أو الكناشي لا يخالف فيه عالم له دراية بالقرآن والسنة، سواء سُمي ذلك مجازاً، أو أطلق عليه اسم آخر، كما يفعل شيخ الإسلام ابن تيمية ومن سبقه من علماء اللغة، ثم من تبعه من تلاميذه، فالجميع متفقون على صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر غير المتبادر منه^(٢).

وأشار إلى اهتمام العلماء بضوابط التأويل، حيث تعرض لذلك علماء الأصول، وأوسعوها بحثاً على اختلاف مشاربهم ومدارسهم، وشاركهم في هذا علماء الكلام والتفسير.

وأرجع السبب في هذا الاهتمام إلى أن من أشد ما تتعرض له النصوص خطراً سوء التأويل، بمعنى أن تُفسر تفسيراً يخرجها عما أراد الله تعالى ورسوله، إلى معانٍ آخر يريدها المؤولون لها، وقد تكون هذه المعاني صحيحة في نفسها، ولكن هذه النصوص لا تدل عليها، فيكون الفساد في الدليل والمدلول معاً^(٣).

وقد ذكر أن التأويل لا يجوز لكل من هب ودب، ولا يجوز بلا قيد ولا شرط، كما يتوهم الجاهلون والمتلاعبون، وأن التأويل حتى يكون صحيحاً مقبولاً لا بد من توفر هذه الشروط:

١. لا بد أن يكون الصرف إلى معنى يحتمله اللفظ ولو كان احتمالاً مرجوحاً، وإلا لم يكن تأويلاً، وإنما هو جهل وضلال، أو عبث وباطل.
٢. لا بد أن يقوم دليل راجح على هذا الصرف، وإن كان اللفظ يحتمله؛ لأن

(١) انظر: المرجعية العليا في الإسلام: ٢٩٩.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٢٩٦.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٢٩٩.

ترك الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لا يجوز إلا بدليل؛ وإلا لقال كل من شاء ما شاء ، وأبطل كل زائغ أدلة الشرع الواضحة بلا برهان ، متذرعاً بعنوان التأويل.

٣. لا بد أن يكون الدليل الذي صرف عن الظاهر راجحاً ، فأما دليل مرجوح أو مساوٍ فهو مردود ^(١) .

وذكر أن مما لا شك فيه أن الأصل هو حمل الكلام على معناه الظاهر، ولا يجوز العدول عن هذا الظاهر إلى غيره إلا لدليل يصرف عن ذلك . كما أن الأصل في الكلام الحقيقة، ولا يعدل عنها إلى المجاز إلا لقربه ودليل، والأصل بقاء العام على عمومته ، حتى يظهر ما يخصه، وبقاء المطلق على إطلاقه ، حتى يرد ما يقيد ^(٢) .

وقد قرر أن التأويل يمكن أن يدخل في الفقه والفروع ، ولا خلاف في ذلك ، ويمكن أن يدخل في العقائد وأصول الدين وصفات الباري عز وجل ، على الخلاف في ذلك ^(٣) .

وقد رجح كما يقول: « رأي السلف - وهو ترك الخوض في لجج التأويل ، مع تأكيد التنزيه فيما يتعلق بشؤون الألوهية وعوالم الغيب والآخرة ، فهو المنهج الأسلم ، إلا ما أوجبه ضرورة الشرع أو العقل أو الحس ، في إطار ما تحتمله الألفاظ ، وفيما عدا ذلك ، فلا مانع من التأويل بشروطه وضوابطه ، إذا كان هناك موجب للتأويل » ^(٤) .

ويبدو أن ما أوصله لهذه النتيجة ما قرره من أنه لا توجد مدرسة من المدارس الإسلامية - في الكلام أو الفقه أو الأثر أو التصوف - إلا لجأت إلى التأويل ، وإن تفاوتوا في ذلك تفاوتاً كبيراً ، منهم من وسع ، ومنهم من ضيق ، منهم من قرب في تأويله ، ومنهم من بعد ، حتى خرج عن العقل والشرع ^(٥) .

(١) انظر: المصدر السابق: ٣٠٠.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣٠١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٣٠٢.

(٤) المصدر السابق: ٣١٠.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٣٠٣.

ويرى أن بعض السلف أول، وإن كان التأويل المأثور عنهم أقل بكثير من التفويض^(١).

ويرى أن التأويل لا بد منه ، فقد يوجب العقل ، وقد يوجب الشرع ، وقد توجه اللغة ، ومن رفض ذلك شرد عن الصواب ، وسقط في هوة الخطأ ، كما فعل الظاهرية .

كما يرى أن أكثر ما يلجأ العلماء للتأويل ، لتسجم النصوص بعضها مع بعض ، ولا يضرب بعضها بعضاً ، وضرب مثلاً على ذلك بتأويل قوله ﷺ : ((لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض))^(٢) ، وقوله : ((سباب المسلم فسوق وقتاله كفر))^(٣) ، فذكر أن المراد بالكفر هنا : « الكفر الأصغر ، كفر النعمة ، أو كفر المعصية ، لا الكفر الأكبر المخرج من الملة ، وإنما سمي كفراً لما فيه من التشبه بكفار الجاهلية الذين كانوا يقاتل بعضهم بعضاً ، ويضرب بعضهم وجوه بعض .

وسبب هذا التأويل : أن القرآن أثبت الإيمان للمقاتلين من المسلمين ، وأبقى عليهم وصف الأخوة الإيمانية ، وأوجب الصلح بينهم فقال : ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَجِلِّلُوا الَّذِي تَبَغَّىٰ حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاتَةً فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾^(٤) إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿ [الحجرات: ٩-١٠] ﴾^(٥).

ومن الأمثلة التي ذكرها على لجوء الجميع إلى التأويل في بعض النصوص من القرآن والحديث لا بد فيها من اللجوء إلى التأويل عقلاً ونقلًا ، قوله تعالى : ﴿ سُوا اللَّهَ فَنَسِيْهُمْ ﴾ [التوبة: ٦٧] ، فالنسيان المنسوب إلى الله تعالى في الآية أول بالترك

(١) انظر: فصول في العقيدة بين السلف والخلف: ٨٤.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الفتن ، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض) ، ح (٦٦٦) ، ومسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان باب بيان معنى قول النبي ﷺ : (لا ترجعوا بعد كفاراً) ، ح (٦٥) .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الإيمان ، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر ، ح (٤٨) ، ومسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان باب بيان قول النبي ﷺ : (سباب المسلم) ، ح (٦٤) .

(٤) المرجعية العليا: ٣٠٣ .

والإعراض، ويرى أن الذي يلزم بهذا التأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]، ولأن النسيان صفة نقص يجب أن ينزه الله تعالى عن الاتصاف بها^(١).

وفي سياق تأكيده على لجوء جميع العلماء إلى التأويل ذكر أن المدرسة الحنبلية من أشد المدارس حرباً على التأويل، وخصوصاً في العقيدة، إلى الحد الذي جعل ابن تيمية وتلاميذه ينكرون المجاز، ويرونه ذريعة إلى تحريف النصوص، ولكن مع كل ذلك فإنهم - في رأيه - اضطروا إلى تأويل بعض النصوص.

وقد نقل عن أبي حامد الغزالي - رحمه الله - ما نسبته إلى الإمام أحمد من تأويل ثلاثة أحاديث هي:

((الحجر الأسود يمين الله في الأرض))^(٢)، و ((القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن))^(٣)، و ((إني لأجد نفس الرحمن من جهة اليمين))^(٤).

ثم نقل عن شيخ الإسلام تكذيبه لهذه الرواية عن الإمام أحمد، وأن ناقل ذلك للغزالي مجهول.

وبعد نقله لتوجيه شيخ الإسلام للحديثين الأول والثالث، قال: «ومن تأمل كلام شيخ الإسلام، وكان منصفاً، وجد في توجيهه للحديثين قدراً من التأويل، وضرباً من التجوز، وما ذكر من لفظة ((في الأرض)) في الحديث الأول، أو لفظة ((من اليمين)) في الحديث الثاني هو ما يسميه علماء البلاغة «القرينة» في المجاز، التي تدل على أن اللفظ أريد به غير ما وضع له في الأصل.

(١) انظر: فصول في العقيدة: ٨٥.

(٢) رواه الحاكم في المستدرک على الصحيحين: ٦٢٧/١، وقال الألباني: منكر. السلسلة الضعيفة: ٢٢٣/١.

(٣) رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، ح (٢٦٥٤).

(٤) رواه الإمام أحمد في المسند: ٤٥١/٢، وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح غير شبيب وهو ثقة، وقال العراقي: رجاله ثقات، وقال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة: ١٤٧/٩.

ونحو ذلك حديثه عن معية الله تعالى لعباده العامة والخاصة ، وعن قرب الرب من عبده ، وقرب العبد من ربه ، فيه شيء مما ذكرنا من التأويل ، وإن لم يسمه كذلك ، ولكنه تأويل قريب وصحيح في بعض الأحيان ، ولكن المحذور هو التوسع الذي سقط فيه من سقط من الأفراد والفرق ^(١) .

وفي المقابل حذر من تأويل النصوص البينات ، وأن هذا هو مذهب الباطنية ، الذي يفسر هذه الآيات بمعان باطنية غير ما يفهم من ظاهرها ، وأن هذا هو الإلحاد في آيات الله تعالى ، والذي توعد الله عليه بقوله: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخَفُونَ عَلَيْنَا ﴾ [فصلت: ٤٠] .

وذكر أن هذا مدخل واسع للهدامين الذين أرادوا الكيد للإسلام وأمته بدعوى أن لكل ظاهر باطنا هو المقصود ، والظاهر هو القشر ، والباطن هو اللب ، وهو ما زعمته المدرسة الباطنية بكل فئاتها ، ومختلف أسمائها من قرمطية وإسماعيلية ونصيرية ودرزية .

وأنه لو صدق هؤلاء لأعلنوا أن لهم ديناً مغايراً لدين الإسلام ، لا صلة له بقرآن ولا حديث بل مغايراً للأديان السماوية كلها ، بل الواقع أنهم لا دين لهم ، فحاصل مذهبهم وزبدته - كما قال الإمام الغزالي - طي بساط التكليف ، وحط أعباء الشرع عن المتعبدين ، وتسليط الناس على اتباع الذات ، وطلب الشهوات ، وقضاء الوطر من المباحات والمحرمات ، وأنهم امتداد للمزدكية المجوسية الفارسية الإباحية ، وإنما تمسحوا بالدين ليهدموه باسم الدين ، وتعلقوا بالإسلام ، ليضربوه من داخله .

وذكر أن القرآن لما كان محفوظاً من كل تغيير وتبديل في ألفاظه ، فإنه لا يمكنهم الزيادة فيه أو النقص منه ، ولم يجدوا حيلة أمامهم إلا هذا التأويل المفتري ، وهذا الادعاء ببواطن خفية ، يقولون فيها ما يشاؤون ، دون ضابط من لغة أو عقل أو شرع ^(٢) .

ويرى أن الأشاعرة والماتريدية الذين كانوا يعبرون عن أهل السنة طوال القرون الوسطى الماضية ، لم يسلموا من التأويل الذي أنكره عليهم غيرهم ، وأن أبرز أشعري خاض هذا الميدان هو أبو حامد الغزالي ، الذي وضع للتأويل قانوناً واسعاً فضفاضاً

(١) المرجعية العليا: ٣٠٩ .

(٢) انظر: المصدر السابق: ٣١٠-٣١١ .

يسع معظم المؤولين للنصوص ، وإن أسرفوا وتكلفوا^(١) .

كما ذكر أن « من نظر إلى المدارس العقلية في تاريخ الفكر الإسلامي، يجد أن أصحابها ذهبوا بعيداً في تأويلاتهم الجائرة للنصوص أو - على الأقل - المتكلفة لها ، فقد انتهى بهم هذا الشطح إلى أودية بعيدة ، بل إلى مفاوز مهلكة ، انطمس فيها السبيل ، وعدم الدليل »^(٢) .

وفي إطار التحذير من التأويل المنحرف يؤكد د. عبد المجيد النجار على « وجوب التحري في الاجتهاد لفهم الدين إلى حدوده القصوى، حتى لا يؤول أمر المسلمين إلى أن يتخذوا من خطرات العقل، وبنات الوهم، وثمرات الهوى، ما يحسبونه ديناً يبيغون به الفلاح في مسيرة التحضر. وإننا لنرى اليوم من بين المنتمين إلى الإسلام من يتجاوز ما هو ظني من الدين، إلى ما هو قطعي منه، يبغي له تأويلاً عقلياً بعيداً عن حقيقته، ويحسب ذلك التأويل ديناً بل هو الدين، وفي هذا تدرج الدعوة إلى العلمانية، وإبطال الحدود، وإجازة الربا، في نطاق تفسير الإسلام بما يلائم العصر، وهذا إهدار للحقيقة الدينية من أساسها »^(٣) .

ومن المفارقات أن نجد مثل د. الترابي الذي رد نصوصاً قطعية فضلاً عن غيرها، حذر من هذا النوع من التأويل بقوله: « في الساحة مواقف جانحة توشك أن تضل بالفكرة في غمرة من هذا الغموض المنهجي، فمن المنتسبين إلى الفكر الإسلامي -والله أعلم بالنيات- أناس غلوا بكلمات منها (المقاصد فوق النصوص) و(روح الدين لا حروفه) و(الأولويات الناسخة)، وانتهوا إلى تعطيل القطعيات من الأحكام، ومن المنتسبين إلى المسلمين أناس اتخذوا الدين شرعة وتاريخاً محض تراث يلتمسون فيه العناصر (الإيجابية) التي توافق أهواء النهضة كما تلوح لهم ويطرحون (السلبيات)! ومن علماء الدين تليفيقون انتقائيون يصرفون الأحكام حتى تصادف ضغوط الواقع، ومحللون يتعسفون التأويلات حتى يبرروا ويمرروا ما يشتهي الغالبون، ومن أبناء المسلمون مفكرون ذوو عقائد لا دينية لكنهم تفننوا في

(١) انظر: المصدر السابق: ٣٢٠.

(٢) المصدر السابق: ٣٢١.

(٣) في فقه الدين: ٦٠/١.

تزيف المعاني والألفاظ الدينية وتحريفها عن مواطنها للتغريب بالمسلمين واجتياحهم بالباطل من حيث لا يدركون» ^(١) .

ويشير الأستاذ فهمي هويدي إلى أن أصحاب الاتجاهات المختلفة يجدون في نصوص القرآن والسنة ما يحاجون به عن آرائهم، « يعثرون على أسانيدهم بالحسنى حيناً، وبالعسف والتأويل أحياناً أخرى، لكنهم في النهاية يتكئون على الدين ويطوعون نصوصه » ^(٢) .

وأما الشيخ الغزالي فموقفه من التأويل فيه شيء من التذبذب والاضطراب، وخاصة فيما يتعلق بتأويل صفات الله تعالى، فهو -مثلاً- انتقد أصحاب المسالك الكلامية في تأويلهم لما ورد في الوحي من إثبات الوجه لله واليدين والأعين والاستواء على العرش والنزول إلى السماء والقرب من العباد، وقال: « وعلى ذلك فكل ما قطعنا بثبوته في كتاب الله أو في سنة رسوله ﷺ مها وصف الله به نفسه وأسندته إلى ذاته قبلناه على العين والرأس ولا نتعسف له تأويلاً » ^(٣) .

بل إنه قال: « وأنا شخصياً أوتر مذهب السلف وأرفض أن يشتغل العقل الإسلامي بالبحث المضني فيما وراء المدة وأرضي قبول الآيات والأحاديث التي تضمنت أوصافاً لله جل شأنه دون تأويل » ^(٤) .

وعد من مظاهر تحريف الكلم عن مواضعه « التأويلات الفاسدة، والتفاسير الباطلة لما ورد من نصوص » ^(٥) .

وقد عدّ تأويل محمد عبده للملائكة بأنه خطأ ^(٦) ، وترفضه الكافة ^(٧) .

(١) مقال منهجية التشريع الإسلامي: ١٧١، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٧، ١٩٩٩م.

(٢) القرآن والسلطان: ٥٢.

(٣) عقيدة المسلم: ٤٥.

(٤) المصدر السابق: ٤٧.

(٥) دستور الوحدة الثقافية: ٢٠.

(٦) لقد مال محمد عبده إلى أن الملائكة هي القوى والأفكار الموجودة في النفوس، وأن المراد بسجود الملائكة لأدم هو تسخير القوى للإنسان في هذه الحياة، وقد حاول الشيخ رشيد رضا الاعتذار له بأن مراده إقتاع الماديين بصحة ما جاء به الوحي. انظر: تفسير المنار: ١/ ٢٦٧-٢٦٩، ٢٧٣، ٢٢٠، ومنهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: ٢٢٠.

(٧) انظر: دستور الوحدة الثقافية: ٨٦.

ولكنه في المقابل قال عن تأويل الأشاعرة: «أما الأشاعرة فتتزيههم لله واضح، وثناؤهم عليهم جميل، وقد اقتصدوا في التأويل، وسلكوا مسلكاً وسطاً جعل جماهير المسلمين تتضم إليهم من ألف سنة إلى اليوم»^(١).

وأجاب عن الاعتراض على قوله هذا بالنهي عن التأويل جملة وتفصيلاً، بقوله: «إن المتكلمين من خلف وسلف اضطروا إلى التأويل في بعض جمل من القرآن الكريم، والسنة كذلك، توفيقاً بينها وبين الآيات الأخرى وتمشياً مع حكم العقل، في إثبات الكمال لله تبارك اسمه، ونفي أي إيهام بما لا يليق»^(٢).

ومن هنا فقد أول ما جاء في صفة القدم بأنهم قوم يقدمهم الله إلى النار، وأول الرجل بأنها العدد الكثير من الناس، كما يقال: رأيت رجلاً من الناس، ورجلاً من جراد^(٣).

وقد أول كذلك حديث الساق والصورة، كما أول نصوصاً متعلقة بالجهاد، وقضايا المرأة، والقدر، وبعض أحاديث الفتن^(٤)، هذا فضلاً عن النصوص التي ردها وسبقت الإشارة إلى بعضها.

والغريب أنه اعترف في بعض المواضع بتعسفه في تأويل بعض الأحاديث، وكأنه يشير إلى ميله لردها، فإنه لما أورد بعض الأحاديث الصحيحة في باب القدر التي ظن أنها تنفيد عقيدة الجبر قال عنها: «إن ظواهر الجبر في هذه الآثار كلها مرفوضة عند علماء الإسلام، وأماننا أمران لا ثالث لهما، إما صرف هذه الظواهر إلى تأويل قريب مقبول، وإما اعتبارها آثاراً بها علة قاذحة تسقطها من درجة الصحة، وإيرادها في مجال التربية والتعليم لا يجوز.

وقد استطعت بشيء من التكلف أن أصرف شبهة الجبر عن آثار شتى! لكني لم أستطع إصلاح عقول تريد أن تسوق الإسلام كله إلى أحاديث غير واضحة تظهر عليها العلل القاذحة»^(٥).

(١) سر تأخر العرب والمسلمين، الغزالي: ٥٦، دار نهضة مصر، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م.

(٢) المصدر السابق: ٥٦.

(٣) انظر: المصدر السابق: ٥٥.

(٤) انظر مثلاً: تراثا الفكري في ميزان الشرع والعقل: ٥٣، ٤٠، ٣٩، ودستور الوحدة الثقافية: ٦٢، وكيف نتعامل مع القرآن: ١٦٣، والسنة النبوية: ٨٧، ١٠٧، ١١٦، ١٢٦، ١٢١، ١٣٢، ١٤٣.

(٥) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: ١٥٩.

ويرى د. طه العلواني أن « التأويل يحتاج بالإضافة إلى القدرة على التدبر والتأمل إلى ما يدل عليه ويلجئ إليه، وإلا فإن الأخذ بالظواهر أسلم، ولا يطرق باب التأويل إلا في الأمور الاجتهادية، وأما في المسائل الاعتقادية فلا مجال للاجتهاد فيها، فإن الأخذ بظواهر النصوص مع تفويض المعاني المرادة منها، وما تدل عليه من كفيات هو الأسلم دائماً، وهو موقف السلف رضوان الله عليهم»^(١).

وذكر من شروط التأويل التي وضعها العلماء^(٢) :

١. ألا يرفع التأويل ظاهر المعنى المفهوم من اللفظ حسب القواعد اللغوية، وأعراف العرب في التخاطب.
٢. ألا يناقض نصاً قرآنياً.
٣. ألا يخالف قاعدة شرعية مجعاً عليها بين العلماء.
٤. وجوب مراعاة الغرض الذي سيق النص له من خلال سبب النزول أو الورد.

أما أنواع التأويل الباطلة والمردودة فيرى أنه يمكن إدراجها ضمن الأقسام التالية:

١. التأويل الصادر عن غير المؤهل علمياً لذلك.
٢. تأويل المتشابهات بدون سند صحيح.
٣. التأويلات التي من شأنها أن تقرر مذاهب فاسدة مخالفة لظواهر الكتاب والسنة، أو للإجماع.
٤. التأويل مع القطع بأن مراد الشارع ذلك دون دليل.
٥. التأويل القائم على الهوى، كتأويلات الباطنية وأمثالهم.

وبعد أن عرض د. لؤي صافي لقانون التأويل الذي اعتمده الغزالي، والرازي وغيرهما، قال : « نحن نميل إلى صرف الجهد في تأويل نصوص الكتاب بالنظر إلى الكفيات التي يمكن من خلالها إعادة الفاعلية للنص القرآني وربطه بالواقع

(١) أدب الاختلاف في الإسلام، د. طه العلواني: ٣٩، الدار العربية للعلوم، الطبعة السادسة، ٢٠٠٥ م، وأما نسبة تفويض المعنى للسلف فقد تقدم بيان بطلان ذلك، انظر صفحة: ٣٦٣.

(٢) انظر: المصدر السابق: ٤٢.

العملي للمجتمع الإنساني، بدلاً من الاستغراق في النظر الغيبي، وإن كنا نعتقد أن حداً أدنى من التأويل الذي يمنع تعطيل النصوص وحملها على معان تجسيمية ضروري»^(١).

ويرى أنه «لا تقتصر الحاجة إلى تأويل النصوص على الغيبيات القرآنية، بل يتطلب فهم كثير من المعاني القرآنية إخراج الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز، فالقارئ لقوله تعالى: ﴿سُواْ اللّٰهَ فَنَسِيْهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، يدرك أن مفهوم الألوهية يقتضي حمل النسيان على الإهمال وعدم الاكتراث»^(٢).

المناقشة:

إن مما يلاحظ في موقف أصحاب هذا الاتجاه من قضية تأويل النص الشرعي ما يلي:

١. أنهم في الغالب يعتمدون التعريف الاصطلاحي للتأويل عند المتأخرين، ومما نتج عن ذلك سوء فهمهم لموقف السلف والأئمة من التأويل.
٢. أنهم يدركون خطورة تأويل النصوص الشرعية، وأن ذلك باب ولج منه كثير من أهل الأهواء والبدع لتحريف نصوص الشريعة.
٣. يذكر بعضهم شروطاً وضوابط للتأويل، لكن بالنظر إلى الجانب التطبيقي لدى كثير منهم نجد تجاوزاً لتلك الضوابط والشروط.
٤. أنهم لم يقدموا منهجاً واضحاً تسلم به الأمة من الوقوع في التأويل الباطل، وإن كانوا - في كثير من الأحيان - يرجحون اعتماد قانون التأويل عند المتكلمين، وربما رجحوا قول السلف في أحيان أخرى، بل قد تجاوز بعضهم تأويلات المتكلمين في بعض المسائل، كحديث ذبح الموت، وبعض أحاديث الفتن، مما تقدمت الإشارة إليه.
٥. أن التأويل الباطل الذي وقع منهم هو نتيجة لما يلي:

(١) إعمال العقل: ١١٣.

(٢) المصدر السابق: ١١٣.

١. معارضة النص الشرعي بالعقل، أو المصلحة، أو الواقع، أو العلم الحديث، أما معارضة النص بالنصوص الأخرى فإن تم الالتزام فيها بالضوابط المنهجية التي قررها العلماء، فذلك تأويل صحيح أو -بعبارة أدق- فذلك من باب البيان للنصوص الشرعية، وأما إذا لم يتم الالتزام بتلك الضوابط فذلك تأويل باطل.

٢. القول بالمجاز، أو إعماله من غير مراعاة الضوابط التي قررها العلماء لإعماله -إن سلمنا صحة القول بالمجاز.

٣. توهين دلالة النصوص الشرعية، والمبالغة في القول بظنيها، مما يفتح الباب لتأويلها.

وما وقع فيه أصحاب هذا الاتجاه من تأويلات باطلة للنصوص الشرعية يجاب عنه بما يلي:

أولاً- ليس الاعتراض في هذه المسألة على ذات مصطلح التأويل -عند المتأخرين- من جهة كونه مصطلحاً فقط؛ فإنه لا مشاحة في الاصطلاح، ولكن الاعتراض هنا جاء لسببين هما:

- تجاوز ظواهر النصوص تحت ستار هذا الاصطلاح.
- اللوازم الباطلة التي تلزم من اعتماد هذا المصطلح كآلية منهجية للتعامل مع النص الشرعي.

وبيان ذلك على النحو التالي :

أ- لا بد في فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ من اعتماد مقتضى لسان العرب ومعهود خطابهم، وإن مما يقتضيه ذلك استفادة قصد المتكلم من ظاهر قوله وعبارته، ولا يحاد عن الظاهر إلا بقريضة مبينة للمراد.

قال الإمام الشافعي -رحمه الله-: « القرآن عربي -كما وصفت- والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن، ولا عاماً إلى خاص، إلا بدلالة من كتاب الله، فإن لم تكن فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام، أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم

كتاباً ولا سنة، وهكذا السنة، ولو جاز في الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله، كان أكثر الحديث يحتمل عدداً من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد؛ لأنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله، أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام وباطن دون ظاهر، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه»^(١).

وعليه فإن من «الواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله ﷺ، وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التفهيم والفهم إلا بذلك»^(٢).

وقد نقل غير واحد من أهل العلم الإجماع على ذلك، وعلى ذم التأويل، منهم: ابن عبد البر^(٣)، والصابوني^(٤)، وابن تيمية^(٥)، وغيرهم^(٦).

وقال الشنقيطي - رحمه الله - : «التحقيق الذي لا شك فيه، وهو الذي عليه أصحاب رسول الله ﷺ، وعامة المسلمين: أنه لا يجوز العدول عن ظاهر كتاب الله وسنة رسوله ﷺ في حال من الأحوال بوجه من الوجوه، حتى يقوم دليل صحيح شرعي صارف عن الظاهر إلى المحتمل المرجوح»^(٧).

ومن هنا «فإن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه سواء عينه أو لم

(١) اختلاف الحديث، الشافعي: ٤٨٠.

(٢) إعلام الموقعين، لابن القيم: ١٠٨/٣، وانظر: الفقيه والمتفقه: ٢٢٢/١، وروضة الناظر: ٢٩/٢، والمسودة: ٥٧٤، ومجموع الفتاوى: ٣٦١/٦، والبحر المحيط: ٤٣٦/٣، وإرشاد الفحول: ٣٢/٢، وأضواء البيان: ٤٣٨/٧، والحكم الشرعي: ٢٢٤.

(٣) انظر: التمهيد: ١٤٥/٧.

(٤) انظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث، الصابوني، تحقيق: نبيل السبكي: ٣، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى: ٣٩٤/٦، ٣٦١/١٦.

(٦) انظر: أصول الاستدلال على مسائل الاعتقاد: ٥٦٧/٢.

(٧) أضواء البيان: ٤٣٨/٧.

يعينه، لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم دون عمل الجوارح؛ فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نورا وهدى وبيانا للناس وشفاء لما في الصدور، وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل»^(١).

ب- يلزم على القول بالتأويل - حسب مصطلح المتكلمين - توازم باطلة منها :

١. أن ينسب إلى الله ورسوله الكلام بما هو نص أو ظاهر، وفي نفس الأمر هو مخالف للحق، وهذا فيه نوع تدليس^(٢).

٢. يلزم منه أن يكون كلام الله ورسوله نقيض البيان وضد الهدى، وهو بالأغلاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان^(٣).

٣. يلزم منه أن يكون الصحابة والسلف بين أمرين كلاهما باطل، وهما^(٤) :

- إما أنهم لم يفهموا الحق في ذلك، ولم يعلموا أن ظواهر النصوص باطلة.
- أو أنهم عرفوا الحق ولكن كتموه عن الأمة ولم يقوموا بواجب النصح للمسلمين.

٤. يلزم منه الخروج عن حد الإيمان بالغيب، أو على الأقل إضعافه؛ ذلك أن المتأولة يحاولون معرفة كل ما دلت عليه النصوص على نحو التفصيل، وإخضاع ذلك لمقتضى العقل والحس^(٥).

٥. أن القلوب تتخلى عن الجزم بشيء تعتقده مما أخبر به الرسول؛ إذ لا يوثق بأن الظاهر هو المراد، والتأويلات مضطربة، فيلزم عزل الكتاب والسنة عن الدلالة والإرشاد إلى ما أنبأ الله به العباد^(٦).

(١) مجموع الفتاوى: ٦/٣٦١.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى: ١٥/٥.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى: ٦/٣٦٢، والصواعق المرسلة: ١/٣١٤.

(٤) انظر: إيثار الحق: ١٣٨، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: ٢/٥٦١.

(٥) انظر: الصواعق المرسلة: ١/٢٣٤، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: ٢/٥٦٢.

(٦) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، تحقيق: التركي والأرنؤوط: ١/٢٥٨، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

ومن هنا نفهم اتفاق السلف والأئمة على ذم التأويل، كما إن قبولهم لهذا المصطلح واعترافهم به لا يعني التسليم بكل تأويل، بل إنهم وضعوا المنهج القويم للتأويل الصحيح، واشتراطوا لذلك شروطاً دقيقة من أجل ضبط حدود التأويل، وحتى يكون مبنياً على قاعدة منهجية وعلمية وموضوعية، بحيث يكون النص هو الذي يفرض الأداة المنهجية التي ينبغي أن نتعامل معه بها، لا أن نسقط عليه أدوات ذاتية تحت دعوى العقل أو المصلحة؛ مما يفضي بنا - في النهاية - إلى نتائج غريبة عن طبيعة الإسلام العقديّة والشرعية.

ولا يرد على ما تقدم ما جاء في بعض معاجم اللغة العربية من تعريف التأويل بمعناه الاصطلاحي عند المتأخرين؛ لأن هذا المعنى دخل إلى معاجم اللغة العربية المتأخرة نقلاً عن استعمالات الفقهاء والأصوليين، لا نقلاً عن كلام العرب الذي يحتج به، ويدل على ذلك أن معاجم اللغة العربية المتقدمة أمثال: تهذيب اللغة للأزهري، ومقاييس اللغة لابن فارس وهما مما دُون في القرن الرابع الهجري لم يشيرا إلى هذا المعنى الذي ذكره الفقهاء والأصوليون؛ مما يدل على أنه معنى اصطلاحى خاص بهم، فلا يجوز حمل ألفاظ القرآن عليه^(١).

ثانياً- ادعاء أن أهل العلم كافة لجئوا إلى التأويل يجاب عنه بما يلي:

أ- أن هذا التعريف للتأويل تعريف اصطلاحى لجماعة من متأخري العلماء، وليس هو التأويل الذي ورد في الكتاب والسنة، كما سبق بيانه. فحمل التأويل الذي جاءت به النصوص على هذا المعنى الاصطلاحي المحدث لا يجوز، وإنما تحمل الألفاظ على ما تعرفه العرب من كلامها، ولم يفقه الصحابة ومن بعدهم من القرون الفاضلة التأويل على هذا الوجه، بل نقل الإجماع على ذمهم لصرف النصوص عن ظاهرها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: «وتسمية هذا تأويلاً لم يكن في عرف السلف، وإنما سمي هذا وحده تأويلاً طائفة من المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام، وظن هؤلاء أن قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]

(١) انظر: الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل: ٣٠، التأويل خطورته وآثاره، د. عمر الأشقر: ١٧، دار النفائس، عمان، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

يراد به هذا المعنى، ثم صاروا في هذا التأويل على طريقين : قوم يقولون : إنه لا يعلمه إلا الله . وقوم يقولون : إن الراسخين في العلم يعلمونه . وكلتا الطائفتين مخطئة .

فإن هذا التأويل في كثير من المواضع - أو أكثرها وعامتها - من باب تحريف الكلم عن مواضعه من جنس تأويلات القرامطة والباطنية، وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه وصاحوا بأهله من أقطار الأرض ورموا في آثارهم بالشهب»^(١) .

ب- ما نسبته الشيخ القرضاوي إلى السلف، والإمام أحمد، وابن تيمية من القول بالتأويل، سببه أنه غفل عن أن ما أورده ليس فيه صرف للألفاظ عن ظاهرها؛ بل هو تفسير للنص بحسب سياقه وما تضمنه من قرينة ظاهرة؛ ومن ثم فلا تصح تلك النسبة، وبيان ذلك كالتالي:

١- ما نقله عن الغزالي من حكاية التأويل عن الإمام أحمد لا يثبت كما تقدم، وعلى تقدير ثبوته، فلا يعد تأويلاً، بل إن دلالة هذه الأحاديث ظاهرة وبينه عند من تدبرها.

فحديث: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، هو معروف من كلام ابن عباس، وروى مرفوعاً، وفي رفعه نظر. ولفظ الحديث: ((الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه أو قبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه))، ففي لفظ هذا الحديث أنه يمين الله في الأرض، فقيده بقوله: ((في الأرض))، ولم يطلق فيقول يمين الله، وحكم اللفظ المقيّد يخالف حكم اللفظ المطلق. ثم قال: ((فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه))، ومعلوم أن المشبه غير المشبه به؛ وهذا صريح في أن المصافح لم يصافح يمين الله أصلاً ولكن شبه بمن يصافح الله، فأول الحديث وآخره يبين أن الحجر ليس من صفات الله كما هو معلوم عند كل عاقل، ولكن يبين أن الله تعالى كما جعل للناس بيتا يطوفون به، جعل لهم ما يستلمونه؛ ليكون ذلك بمنزلة تقبيل يد العظماء فإن ذلك تقريب للمقبل وتكريم

(١) مجموع الفتاوى: ٦٩/٤.

له كما جرت العادة، والله ورسوله لا يتكلمون بما فيه إضلال الناس بل لا بد من أن يبين لهم ما يتقون؛ فقد بين لهم في الحديث ما ينفي من التمثيل^(١).

وأما حديث: ((قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن))، «فإنه ليس في ظاهره أن القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه، ولا في قول القائل هذا بين يدي ما يقتضي مباشرته ليديه، وإذا قيل: السحاب المسخر بين السماء والأرض، لم يقتض أن يكون مماساً للسماء والأرض، ونظائر هذا كثيرة»^(٢).

وأما حديث: ((نفس الرحمن))، فقلوه: ((من اليمن)) يبين مقصود الحديث فإنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى يظن ذلك، ولكن منها جاء الذين يحبهم ويحبونه الذين قال فيهم ﷺ: ((أتاكم أهل اليمن أرق قلوباً وألين أفئدة، إيمان يمانى وحكمة يمانية))^(٣)، وهؤلاء هم الذين قاتلوا أهل الردة، وفتحوا الأمصار، فبهم نفس الرحمن عن المؤمنين الكربات^(٤).

ب- ما نسبه إلى شيخ الإسلام ابن تيمية لا يعد كذلك تأويلاً - حتى على مفهوم المتكلمين -، وشيخ الإسلام قد بين ذلك بقوله: «لأنه فإذا تدبرت النصوص وجدتها قد بيّنت المراد، وأزالت الشبهة، فإن الحديث الصحيح لفظه: ((عبدى، مرضت فلم تعدنى. فيقول: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدى فلا نأمرى، فلو عدته لوجدتني عنده))»^(٥).

فتفسر ألفاظ الحديث نصوص في أن الله نفسه لا يمرض، وإنما الذي مرض عبده المؤمن، ومثل هذا لا يقال ظاهره أن الله يمرض، فيحتاج إلى تأويل: لأن اللفظ إذا قرن به ما بين معناه، كان ذلك هو ظاهره كاللفظ العام، إذا قرن به استثناء أو غاية أو صفة، كقوله: ﴿فَلَيْتَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ أَلَاحْسَنِينَ عَامًا﴾ [العنكبوت: ١٤]، وقوله:

(١) انظر: مجموع الفتاوى: ٦/٣٩٧.

(٢) الرسالة التدمرية، ابن تيمية، تحقيق: محمد السعوي: ٤٩، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

(٣) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب قدوم الأشعرين وأهل اليمن، ح (٤١٢٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان فيه ورجحان أهل اليمن فيه، ح (٨٤).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى: ٦/٣٩٨.

(٥) رواه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض، ح (٢٥٦٩).

﴿فَصَيَّامٌ شَهْرَيْنِ مُكْتَابَيْنِ﴾ [النساء: ٩٢]، ونحو ذلك، فإن الناس متفقون على أنه حينئذ ليس ظاهره ألفاً كاملة ولا شهرين، سواء كانا متفرقين أو متتابعين»^(١).

ج- من نسب القول بالتأويل إلى السلف يقال لهم : لو أعطيتهم النصوص حقها من الدلالة لعلمتم أنها لم تدل إلا على حق، كما ما تقدم في النصوص السابقة^(٢).

والذي أوقع هؤلاء في هذا الظن الخاطئ أن « لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلاً، واللّه سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر، أو ضلال.

والذين يجعلون ظاهرها ذلك، يغلطون من وجهين : تارة يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ، حتى يجعلوه محتاجاً إلى تأويل يخالف الظاهر ولا يكون كذلك.

وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقادهم أنه باطل»^(٣).

وبناء على ذلك فإنه لا يمكن لأحد أن يأتي بنص صحيح صريح يدل على معنى فاسد. من غير بيان للنص أصلاً، سواء في ذات النص أو في نص آخر^(٤).

يقول شارح الطحاوية -رحمه الله- : « يجب أن يُعلم أن المعنى الفاسد الكفري ليس هو ظاهر النص ولا مقتضاه، وأن من فهم ذلك منه فهو لقصور فهمه ونقص علمه»^(٥).

(١) درء التعارض: ٢٣٦/٥.

(٢) انظر: الرسالة التدمرية: ٧٢.

(٣) المصدر السابق: ٤٧.

(٤) انظر: درء التعارض: ٢٣٦، ٢٣٧/٥.

(٥) شرح العقيدة الطحاوية: ٢٥٧/١.

ثالثاً- لقد شخّص شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- سبب وقوع الاضطراب والتناقض عند المؤولة، حيث قال: « وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون: إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا. ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات.

وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علماً يقيناً أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه، وهؤلاء كثيراً ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض؛ فيقصّدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، لا يقصدون طلب مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى الوجه الذي به يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل بل يقولون: يجوز أن يراد كذا. وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ.

وأما كون النبي المعين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ، فغالبه يكون الأمر فيه بالعكس، ويُعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعين.

وفي الجملة فهذه طريق خلق كثير من المتكلمين وغيرهم وعليها بنى سائر المتكلمين المخالفين لبعض النصوص مذاهبيهم من المعتزلة، والكلائية، والسلمية، والكرامية، والشيعة وغيرها»^(١).

وهذا التشخيص يصدق على كثير من أصحاب هذا الاتجاه.

رابعاً- لا يستطيع أصحاب هذا الاتجاه إيجاد فرق صحيح بين ما يسوغ تأويله وما لا يسوغ، بل كل ما يدعون فيه أنه لا يسوغ تأويله فهو من جنس ما أولوه، ولازم

(١) درء التعارض: ١٠/١.

قولهم إمكان تأويل الجميع، شأنهم في ذلك شأن من سبقهم من المتأولة^(١).

وعليه فإنه « لا تشاء طائفة من طوائف أهل الضلال أن تتأول النصوص على مذهبها إلا وجدت السبيل إليه، وقالت لمن فتح لها باب التأويل: إنا تأولنا كما تأولتم، والنصوص أخبرت بما تأولناه كما أخبرت بما تأولتموه، فما الذي جعلكم في تأويلكم مأجورين، وجعلنا عليه مأزورين؟ والذي قادكم إلى التأويل ما تقولون إنه معقول فمعنا نظيره أو أقوى منه أو دونه»^(٢).

إن أصحاب هذا الاتجاه - وإن ردوا على المغالين في التأويل - إلا أن موقفهم هذا سيضعف بسبب التأويل غير المنضبط الذي اعتمدوه نظرياً، ومارسوه فعلياً.

خامساً - إن أصحاب هذا الاتجاه لا يبرر لهم تأويلاتهم ما قد يوجد لدى بعضهم من رغبة جامحة في التوفيق بين مفاهيم الإسلام، وأحكامه، وعقائده الثابتة بوحى الله، وبين ما استحدثته الفكر المعاصر وبخاصة الغربي من مبادئ وقيم، ومفاهيم، من أجل أن يكون ذلك دافعاً لإقناع المخالفين بصحة عقائد وتشريعات الإسلام، أو تقديم صورة ناصعة - في نظرهم - عن الإسلام.

إن هذا المسلك خاطئ بل وخطير لما يلي:

أ - الغاية لا تبرر الوسيلة، والنصوص الشرعية هي وحي من الله؛ ومن ثم فلا يصح إخضاعها لعقول البشر إن قبلوها كان بها، وإن لم تقبل أولت لهم حتى يقتنعوا بها.

إن الواجب على من استشكل شيئاً في النصوص أن يسلك الطرق التي قررها علماء الأمة - إن كانت لديه الأهلية لذلك -، أو ليقلد من يثق في علمه وفهمه ممن عُرِفَ بتعظيم النصوص وموافقة فهم السلف فيها.

(١) انظر: درء التعارض: ٥/٢٤٠، ٣٤٤، والصواعق المرسلة: ١/٢٢٨، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: ٥٦٣/٢.

(٢) الصواعق المرسلة: ١/١٥٧.

ب- إن السير وراء أفهام المثقفين والمفكرين والسعي لإقناعهم بالنصوص من خلال تأويلها، لن يقف عند حد؛ ذلك أن العقول متفاوتة، ومستويات الفهم مختلفة، هذا فضلاً عن اختلاف المنطلقات العقدية والفكرية.

ج- إن مثل هذا المسلك سيجعل النصوص عرضة للقول بنسخها أو عدم ملائمتها للعصر؛ مما يعني إبطال الشرع.

د- إن ذلك ينم عن شعور بالهزيمة النفسية والفكرية، وهو شعور لا يصح أن يوجد عند من كان معتزلاً بعقيدته، واثقاً بشريعته.

وبهذا يتبين أن كثيراً من أصحاب هذا الاتجاه لم يعتمدوا اصطلاح السلف في التأويل، واعتمدوا اصطلاح المتأخرين، ومع أنهم أشاروا إلى بعض شروط صحة التأويل على هذا الاصطلاح، إلا أنهم في المقابل لم يلتزموا بهذه الشروط، وأولوا كثيراً من النصوص دون مسوغ شرعي.

وإننا نقول لأصحاب هذا الاتجاه: إن عليكم أن « لا تتجاوزوا القرآن والحديث، وتتبعوا في ذلك سبيل السلف الماضين، الذين هم أعلم الأمة بهذا الشأن نفياً وإثباتاً، وأشد تعظيماً لله، وتزيتها له عما لا يليق بجلاله؛ فإن المعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا ترد بالشبهات، فيكون ردها من باب تحريف الكلم عن مواضعه، ولا يترك تدبرها ومعرفة ما فيكون ذلك مشابهة للذين إذا ذكروا بآيات ربهم خروا عليها صماً وعمياناً، ولا يقال: هي ألفاظ لا تعقل معانيها، ولا يعرف المراد منها. فيكون ذلك مشابهة للذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني، بل هي آيات بينات دالة على أشرف المعاني وأجلها، قائمة حقائقها في صدور الذين أوتوا العلم والإيمان »^(١).

لقد كان الواجب على أصحاب هذا الاتجاه إغلاق باب التأويل الباطل، الذي هو

(١) الصواعق المرسلة: ٢٢٨/١.

باب شؤم على الإسلام والمسلمين قديماً^(١) وحديثاً.

وللأسف فإن فتح هذا الباب نشهد آثاره في هذا الزمان من تطاول على القرآن والسنة، من قبل من ضعفت أو انعدمت لديهم هيبة النصوص الشرعية، وكل ذلك بحجة التأويل، وأبتدعت صور جديدة للتأويل، فماذا كان موقف أصحاب هذا الاتجاه من هذه الصور؟

هذا ما سنتناوله في المبحث التالي بإذن الله.

(١) قال ابن القيم -رحمه الله: « فجرى بسبب هذا التأويل الباطل على الإسلام وأهله ما جرى، ثم جرت الفتنة التي جرت قتل عثمان بالتأويل، ولم يزل التأويل يأخذ مأخذه، حتى قتل به عثمان، فأخذ بالزيادة والتولد حتى قتل به بين علي ومعاوية بصفين سبعين ألفاً أو أكثر من المسلمين، وقتل أهل الحرة بالتأويل، وقتل يوم الجمل بالتأويل من قتل، ثم كان قتل ابن الزبير ونصب المنجنيق على البيت بالتأويل، ثم كانت فتنة ابن الأشعث وقتل من قتل من المسلمين بدير الجماجم بالتأويل، ثم كانت فتنة الخوارج وما لقي المسلمون من حروبهم وأذاهم بالتأويل، ثم خروج أبي مسلم وقتله بني أمية وتلك الحروب العظام بالتأويل، ثم خروج العلويين وقتلهم وحبسهم ونفيهم بالتأويل إلى أضعاف أضعاف ما ذكرنا من حوادث الإسلام التي جرّها التأويل، وما ضرب مالك بالسياط وطيف به إلا بالتأويل، ولا ضرب الإمام أحمد بالسياط وطلب قتله إلا بالتأويل، ولا قتل أحمد بن نصر الخزاعي إلا بالتأويل، ولا جرى على نعيم بن حماد الخزاعي ما جرى وتوجع أهل الإسلام لمصابه إلا بالتأويل، ولا جرى على محمد بن إسماعيل البخاري ما جرى ونفي وأخرج من بلده إلا بالتأويل، ولا قتل من قتل خلفاء الإسلام وملوكه إلا بالتأويل، ولا جرى على شيخ الإسلام عبد الله أبي إسماعيل الأنصاري ما جرى وطلب قتله بضعة وعشرين مرة إلا بالتأويل، ولا جرى على أئمة السنة والحديث ما جرى حين حبسوا وشرّدوا وأخرجوا من ديارهم إلا بالتأويل، ولا جرى على شيخ الإسلام ابن تيمية ما جرى من خصومه بالسجن وطلب قتله أكثر من عشرين مرة إلا بالتأويل.

فقاتل الله التأويل الباطل وأهله، وأخذ حق دينه وكتابه ورسوله وأنصاره منهم، فماذا هدموا من معازل الإسلام وهدوا من أركانه وقلعوا من قواعده؟ ولقد تركوه أرق من الثوب الخلق البالي الذي تطاولت عليه السنون، وتوالت عليه الأهوية والرياح، ولو بسطنا هذا الفصل وحده ما جناه التأويل على الأديان والشرائع وخراب العالم لقام منه عدة أسفار، وإنما نبهنا تنبيهها يعلم به العاقل ما وراءه، وبالله التوفيق» الصواعق المرسلة: ١/٣٧٥.

المبحث الثاني

موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة

لقد أُستغل مصطلح التأويل -من قبل العلمانيين والحداثيين العرب- لكونه مصطلحاً إسلامياً كمدخل إلى أعمال المناهج الغربية في نقد النصوص، ولم يستثنوا النصوص الشرعية من ذلك؛ وكل ذلك بحجة إعادة قراءة النص الشرعي قراءة جديدة معاصرة وتنويرية؛ مما أفرز صوراً تأويلية جديدة امتدت إلى الأصول الثابتة، والأفهام المستقرة والمعلومة من الدين بالضرورة، لتجعل منها أفهاماً نسبية خاضعة للتجديد والتغيير والمعاصرة.

ولقد تم الترويج لتلك الصور التأويلية في العقود الأخيرة من خلال كتابات كثيرة تفاوتت في صراحتها وتطرفها في تأويل النص الشرعي؛ ونظراً لتعدد هذه الصور سنكتفي منها بصورتين؛ لكونهما أبرز الصور المعاصرة للتأويل، وأكثرها رواجاً، وأشدّها خطورة، وهما:

- تاريخية النص.
- تعدد القراءات.

وسيتم عرض ومناقشة موقف أصحاب هذا الاتجاه من هاتين الصورتين من صور التأويل المعاصرة.

أولاً- موقفهم من تاريخية النص

مصطلح التاريخية أو التاريخانية مصطلح نشأ في الغرب، وقد ظهرت بوادره في نهاية القرن السابع عشر الميلادي، وقد تطور مفهومه مع الوقت حتى أصبح قضية تأويلية أو تفسيرية^(١).

ويمكن تعريف هذا المصطلح بأنه: « القول بأن الحقيقة التاريخية، بمعنى أنها

(١) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص)، د. أحمد الطعان: ٢٩١-٢٩٥، دار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٣٧٣.

تتصف بالنسبية التاريخية، أي أنها تتطور بتطور التاريخ»^(١).

ومن هنا اتجه الفكر الغربي إلى تفسير الأديان والشرائع تفسيراً مادياً تاريخياً بعيداً عن الإيمان بالغيب، وتبنى أغلب الفلاسفة نظريات وضعية حول نشوء الأديان^(٢).

وكما هو الغالب تلقف بعض الكتاب والمفكرين العرب تلك النظريات الفلسفية الوضعية الغربية حول الأديان، وطبقوا تلك التصورات على دين الإسلام مساوين بينه وبين الأديان الأخرى السماوي منها والأرضي، على تفاوت بينهم في الوضوح والجرأة، وكان أن ظهر في الكتابات العربية مصطلح التاريخية، حتى راج في السنوات الأخيرة رواجاً كبيراً^(٣).

ويمكن التمييز بين شكلين من التاريخية هما :

أولاً: التاريخية الشاملة: ويراد بها إخضاع الوجود بما فيه لرؤية مادية زمانية مكانية قائمة على الحتمية والنسبية والضرورة؛ وبناءً على ذلك فليست الأديان والوحي إلتجليات لتطور العقل عبر التاريخ والتجارب.

ثانياً- التاريخية الجزئية: ويراد بها إخضاع النص لأثر الزمان والمكان والمخاطب مطلقاً.

ويرجع بعض الباحثين ظهور مصطلح التاريخية -بمعناها الشامل- في الكتابات العربية إلى عام ١٩٧٣ م^(٤)، ومن أبرز من روج لهذا المصطلح محمد أركون، والذي يعني عنده « التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان »^(٥)، وقال : « إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه الوحي أو أي مستوى من

(١) المعجم الفلسفي، د. عبد المنعم حفني: ٣١١، الدار الشرقية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، وانظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا: ٢٢٩.

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن: ٣٠٧-٣١٤، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٢٢٨.

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن: ٢٩٥-٢٩٩، ٣١٤-٣٢٧، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٣٧٣-٣٧٩.

(٤) انظر: العلمانيون والقرآن: ٢٩٥.

(٥) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، أركون: ٢٦، دار الساقى، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

مستوياته خارج تاريخية انبائه وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ»^(١).

ويعد أركون أول من أثار قضية تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة^(٢).

وتتابعت بعده الكتابات العلمانية عن تاريخية النص الشرعي، والتي تعني ارتباط النص بواقعه وظروفه التي ورد فيها قرآنًا كان أو سنة، وإن كانت الكتابات عن القرآن أكثر.

وإن مما يلاحظ على تلك الكتابات أنها تدعو إلى رؤية شمولية لتاريخية النص القرآني^(٣)، وعليه فقد نتج عن تلك الرؤية القول بأن تعاليم القرآن مرتبطة بظروف تاريخية^(٤)، وكذلك السنة النبوية^(٥)، والعقائد الإسلامية وصياغاتها ذات طابع تاريخي^(٦)، وأن تاريخية الفكر هي ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الثقافي الذي أنتجه أو على الأقل الذي تحرك فيه^(٧).

ولإضفاء شيء من الشرعية ولمزيد من المروعة والتضليل، فقد تم توظيف بعض علوم القرآن، والفرض من ذلك أن تكون أساساً لقبول تاريخية النص الشرعي،

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون: ٤٨، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م، ويأسف هاشم صالح - مترجم أركون - لأن « مفهوم التاريخ غير وارد على الإطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي، فالنصوص الدينية تتعالى على التاريخ، ولكن البحث التاريخي الحديث يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته »، هوامش المترجم على الكتاب: ١٤.

(٢) انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون: ٢١٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، والعلمانيون والقرآن: ٢٩٦، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٣٥٤، ٣٦٧.

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن: ٣٣٥.

(٤) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون: ١٢٦، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨م، والنص - السلطة - الحقيقة، نصر حامد أبو زيد: ٦، ٧١، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١م.

(٥) انظر: نحو أصول فقه جديدة للفقه الإسلامي، محمد شعرو ١٢٥، دار الأهالي، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

(٦) انظر: الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول - ضمن كتاب هموم الفكر والوطن، حسن حنفي: ١/٧٤.

(٧) انظر: نحن والتراث، محمد الجابري: ٢٩، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥م، ونقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد: ٢٠٠، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٢م.

ومن أهم تلك العلوم: أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني^(١).

وتعد أسباب النزول في المنظور العلماني هي الأهم من بين تلك العلوم؛ لأنها تجسد تاريخية الوحي، وأسبقية الواقع على الفكر، وتعيد وضع النص في التاريخ؛ ومن هنا اهتموا بربط آيات القرآن كلها أو معظمها بأسباب النزول^(٢).

إن تاريخية النص الشرعي - بالمفهوم العلماني - تعني أن أحكام التشريع نسبية وليست مطلقة، وأنها أحكام تتعلق بوقائع وحوادث جزئية، ومادام الواقع في تغير مستمر والنصوص جامدة ثابتة فلا معنى للبقاء في إطار تلك النصوص التي ثبتت تاريخيتها^(٣).

وبهذه الدعوى الباطلة يتم تعطيل أحكام الشريعة بدعوى تاريخية النصوص الدالة عليها، وبحجة تغير الواقع المعاصر عن الواقع الذي جاءت فيه تلك النصوص، وتكون غير ملزمة لمن يأتي بعد عصر التنزيل، وهو ما أكد حـسن حنفي في قوله: « نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدراته على التحمل، وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد والجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها^(٤) »، ولا يتعلق هذا المعنى عنده ببعض الأحكام دون بعض بل يعمها جميعاً ويشمل نصوص الوحي كلها، كما أكد ذلك قوله: « أصول التراث نفسه - وهو الوحي - مبنية على الواقع، وتغيرت وتكيفت طبقاً له، وأصول التشريع كلها تعقيل

(١) انظر: الوحي والواقع، حسن حنفي: ٧٣/١، ونقد الخطاب الديني، أبو زيد: ٢٠٦، والعلمانيون والقرآن: ٤٧١.

(٢) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي: ١٣، أصول الشريعة، العشماوي: ٦٥، وجوهر الإسلام، له: ٢٤، ومفهوم النص، نصر أبو زيد: ١٠٩.

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن: ٤٧٦، ومناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وأثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية، بدر سليمان العامر، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: ٢٣٧.

(٤) التراث والتجديد، حسن حنفي: ١٥٧، الإنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧م.

للوّاقع وتنظير له، ولكن الواقع القديم تخطّته الشريعة، وجاوزه التشريع إلى واقع أكثر تقدماً في حين أن واقعنا الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطّه أي تشريع بعد، وتظل كل التشريعات أقلّ مما يحتاجه، ويظل هو مطلباً لأكثر مما تعطيه التشريعات»^(١).

وهكذا أوجد هؤلاء لأنفسهم المبرر لتعطيل أحكام الشرع، فظهروا على الأمة بآراء منكّرة ليس لها مستند من الشرع ولا من العقل السليم، كل ذلك تحت غطاء تاريخية النص الشرعي.

فعلى سبيل المثال: نجد الجابري يقرر تاريخية النص وفق مفهومه لأسباب النزول، وذلك عند حديثه عن قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٢٨]؛ فيقول: «إذا تحررنا من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ، وانصرفنا باهتمامنا بدلاً من ذلك إلى البحث عن (أسباب النزول)، وهي هنا الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعاً ما من المصلحة وطريقة معينة في مراعاتها، فإننا سنجد أن قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية، وهكذا فبالرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات التالية: أولاً: أن قطع يد السارق كان معمولاً به قبل الإسلام في جزيرة العرب. ثانياً: أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلباً للكلأ؛ لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون وتمده بالضروري من المأكّل والملبس... الخ، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني. وبما أن انتشار السرقة في مثل هذا المجتمع سيؤدّي حتماً إلى تقويض كيانه، إذ لا حدود ولا أسوار ولا خزائن، فلقد كان من الضروري جعل العقاب البدني يلبي هدفين: تعطيل إمكانية تكرار السرقة إلى ما لا نهاية، ووضع علامة على السارق حتى يُعرف ويحتاط الناس منه، ولا شك أن قطع اليد يلبي هذين الهدفين معاً، وإذن فقطع يد السارق تدبير معقول تماماً في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال، ولما جاء الإسلام وكان الوضع العمراني الاجتماعي زمن البعثة لا يختلف عما كان عليه من قبل احتفظ بقطع اليد كحد

(١) المصدر السابق: ٦٤.

للسرقة من جملة ما احتُفظ به من التدابير والأعراف والشعائر التي كانت جارية في المجتمع العربي قبل الإسلام، مع إدراجها في إطار خلقية الإسلام»^(١).

إن دعوى تاريخية النص الشرعي ستؤول إلى انتهاك قدسية النص الشرعي، ليتحول من حاكم إلى محكوم، وتكون المرجعية للإنسان والواقع، ويكون النص الشرعي مجرد غطاء للتبرير، وعليه أن يرضخ للواقع، وإلا فلن يكون صالحاً لكل زمان ومكان بزعم أصحاب هذه الدعوى الزائفة^(٢).

ومثل هذه الدعوى تؤدي إلى عبثية ظاهرة في التعامل مع النص الشرعي؛ إذ إن الربط المطلق بين النص وظروفه التاريخية يعني تبدل الحكم بتبدل الحال، ويؤدي إلى تنوع الحكم الواحد في الزمن الواحد لاختلاف الظروف الاجتماعية؛ فيغيب النص ليحكم الواقع بظروفه، وهذا ما يتوافق مع الرؤية الماركسية المادية^(٣).

موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي من تاريخية النص:

لقد اهتم بعض أصحاب هذا الاتجاه بكشف حقيقة دعوى تاريخية النص الشرعي، والرد على ما أثاره أصحاب هذه الدعوى من شبهات؛ إدراكاً منهم لخطورتها، وقياماً منهم بواجب تحذير الأمة من الأفكار المنحرفة والهدامة.

ومن أبرز من اهتم بذلك: د. يوسف القرضاوي^(٤)، ود. محمد عمارة^(٥)، ود. عبد المجيد النجار^(٦).

(١) وجهة نظر ٦٠-٦١، وانظر: التراث والتجديد، حسن حنفي: ٤٢، وانظر الرد على ذلك فيما

كتبه د. الريسوني في: الاجتهاد والنص - الواقع والمصلحة: ٤٧-٤٩، دار الفكر المعاصر، دمشق،

الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن: ٨٤٧، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٤٦٥.

(٣) انظر: مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: ٢٤٥، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر

من النص الشرعي: ٤٦٥.

(٤) انظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ٦٣-٦٥، ٢٥٢-٢٥٥.

(٥) انظر: سقوط الغلو العلماني، محمد عمارة: ٢٢٣-٢٧١، ٢٨٥-٣١٠، دار الشروق، القاهرة، الطبعة

الأولى، ١٩٩٥م، والنص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، محمد عمارة: ١٨-٢٢، دار

الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، والإسلام في مواجهة التحديات: ٢٠٥-٢٠٧.

(٦) انظر: القراءة الجديدة للنص الديني، النجار، مركز الولاية للتنمية الفكرية، دمشق، الطبعة

الأولى، ١٤٢٧هـ، وخلافة الإنسان: ١٠٨-١١٠، وفي فقه الدين: ٧٠-٧١.

ويمكن إجمال أهم ما أوروده في هذا الشأن فيما يلي:

١- إن هذه الدعوى ليست جديدة، فلقد سبق وتبناها فلاسفة التنوير الغربي الوضعي العلماني بالنسبة للتوراة والإنجيل، فرأوا أن نصوصها إنما تمثل مرحلة تاريخية على درب التطور العقلي، ولم تعد صالحة لعصر العلم.

كما أن هذه الدعوى هي ذات الموقف المادي للماركسية - برغم اختلاف لغة التعبير - عندما رأت في دلالات النصوص ومفاهيمها البناء الفوقي الذي يرتبط - وجوداً وعدمًا - بالواقع المادي - البناء التحتي - الذي أفرزه واستدعاه.

وإذا كانت هذه الدعوى قد وجدت لها بعض المبررات في الغرب. بالنسبة للتوراة والإنجيل المحرفان، فإن دعوى تاريخية النص لا مكان لها ولا ضرورة تستدعيها بالنسبة للقرآن الكريم ^(١).

٢- هذه الدعوى تهدم ما اختص به القرآن من كونه كتاب الشريعة الخاتمة، ومن كون الله تعالى تكفل بحفظه كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]؛ إذ إن مقتضى هذا الخلود وهذا الحفظ هو دوام تعاليم القرآن ما دامت الحياة ^(٢).

٣- إن الإنسان المخاطب بالوحي أعمّ من ذلك الإنسان ذي الظروف والأوضاع المعينة الذي خوطب به حال نزول الوحي، وهو ما يشهد به لفظ الخطاب وصيغه، فتكون تلك الظروف والأوضاع والأحداث مجرد مناسبات للتكليف غير داخلية في بنية الخطاب وإلا لاشتملت عليه ألفاظ وتراكيب ذلك الخطاب، وأما إذا اعتبرت عنصراً مخصصاً للفهم تخصصاً زمنياً فإن الأمر يؤول إلى محذور عظيم كفيل بأن يعرض الشريعة إلى الانتقاص ^(٣).

٤- يلزم من هذه الدعوى نسخ أحكام الشرع بعد وفاة النبي ﷺ، فمثلاً من زعم أن قوله تعالى: ﴿لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، وما في معناه من توزيع

(١) انظر: سقوط الغلو العلماني: ٢٣٤، والقراءة الجديدة للنص الديني: ١٧.

(٢) انظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ٦٥، وسقوط الغلو العلماني: ٢٣٢، وخلافة الإنسان: ١٠٩.

(٣) انظر: خلافة الإنسان: ١١٠.

الباب الثاني : موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي

الفصل الثالث : موقفهم من تأويل النص الشرعي

أنصبة المواريث ، إنما كان يوم لم يكن للمرأة استقلال اقتصادي ، وكانت تابعة للرجل ، أما وقد تعلمت المرأة وعملت ، فلم يعد هذا الحكم ذا موضوع.

فهذا يعد -منه- نسخاً لهذا الحكم القرآني ولحكم قوامة الرجل ، ووجوب دفع الرجل المهر الزوجة ، ومقتضى ذلك إبطال شريعة القرآن ، وإيجاد شريعة جديدة ، بل ويلزم من ذلك استدراك المخلوق على الخالق ، فيبقي من أحكامه ما يشاء ويلغي ما يشاء^(١).

٥- التأسيس لهذه الدعوى بزعم أن كل الآيات أو غالبها له سبب نزول؛ ومن ثم فكل آية تعلقت بحادثة بذاتها فهي مخصصة بسبب التنزيل ، تأسيس على زعم باطل لما يلي:

أ- واقع أسباب النزول يكذب ذلك ، فالآيات التي هي سبب نزول لا تتعدى ٥ ، ٧٪ من آيات القرآن ، فأين هي التاريخية التي ربطت كل آيات نزول القرآن بتاريخ وأسباب؟^(٢).

ب- هذا مخالف لقاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وهي قاعدة أصولية تجمع بين عموم اللفظ وبين سبب النزول ، فتفسر اللفظ العام في ضوء سبب النزول عندما يوجد ، وقد دل عليها الشرع واللغة والعقل ، وأجمعت عليها الأمة^(٣).

أما الشرع فقد سئل رسول الله ﷺ في قضايا خاصة: أهى لنا خاصة أم للناس عامة؟ فأفتى بأنها للناس عامة^(٤) ، مثل حديث الأنصاري الذي قبل الأجنبية ونزلت فيه: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفَاً مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذَكَرَى لِلذَّكَرِ ﴾ [سورة هود: ١١٤] ، فقال الرجل للنبي ﷺ: « ألي هذه يا رسول الله؟ » ، قال: ((لمن عمل بها من أمتي))^(٥).

(١) انظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ٦٣-٦٥.

(٢) انظر: الإسلام في مواجهة التحديات: ٢٠٧.

(٣) انظر: الإسلام في مواجهة التحديات: ٢٠٦.

(٤) انظر: خلافة الإنسان: ١٠٩.

(٥) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب التفسير ، باب: (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرُفَاً مِّنَ اللَّيْلِ) ، ح (٢٧٦٣) ، ومسلم في صحيحه ، كتاب التوبة ، باب قوله تعالى: (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) ، ح (٢٧٦٣).

وإنه قد اتفق الصحابة والتابعون والأئمة من بعدهم على تعدية الأحكام المنصوص عليها في الآيات إلى غير أسبابها^(١).

أما دلالة اللغة فإن عمومية الخطاب بالوحي تقتضي أن يتعامل المكلفون مع خطاب الوحي في كل زمان ومكان بمقتضيات اللسان العربي، واللسان العربي إنما جاء في ضبط التكليف بما يفيد العموم في التكليف إلزاماً للإنسان مطلقاً عن الزمان والمكان، وعلى هذا الأساس فإن نصوص الوحي إذا اعتبر هذا الوحي خطاباً للناس كافة لا يقوم دليل قط لا عقلي ولا نصي على أنها تخص بالتكليف من تعلقت به ظروف نزولها دون غيره إلا أن تكون حالات معدودة ورد فيها تخصيص جلي التخصيص، كقوله في خطاب الرسول ﷺ: ﴿خَالِصَةٌ لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، وقول الرسول ﷺ في حق أبي بردة - رضي الله عنه - في توضيحه بالنياق الجذعة: ((ولن توفى أو تجزئ عن أحد بعدك))^(٢).

ودلالة العقل ظاهرة في كون النص جاء في صيغة كلية عامة، حتى يبقى مفيداً للعموم في الأحكام، مطلقاً من قيود التشخيص في الزمان والمكان، بينما جعلت الأسباب ماثورات تروى خارج النص، حتى يكون لها دور التجلية لمعناه، دون أن تميل به لو تضمنها في صلبه إلى التخصيص، الذي يذهب بعمومية الأحكام^(٣).

ج- إن وقائع أسباب النزول ليست منشئة للأحكام، وإنما هي مناسبات نزول الأحكام، وليست علة في نزول الآيات وتشريع ما فيها أحكام، كما نص على ذلك الزركشي والسيوطي وغيرهما من علماء هذا العلم، كما نصوا على أنه قد عُرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها؛ وعليه فتحن إنما نبحت عن حكم الوقائع في الآية، لا أن نقيده أحكام الآيات بالوقائع^(٤).

(١) انظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ٢٥٢، والإسلام في مواجهة التحديات: ٢٠٧.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العيدين، باب الخطبة بعد العيد، ح (٩٢٢).

(٣) انظر: خلافة الإنسان: ١٠٩.

(٤) انظر: في فقه التدوين: ١/١٠٩.

(٥) انظر: سقوط الغلو العلماني: ٢٦٣، ٢٤٧، لكن لا يوافق د. عمارة على قوله: «فهل يجوز أن نهدر المعاني والدلالات القطعية للنص القرآني، القطعي الثبوت لسبب نزول هو في الواقع حديث أحاد ظني الثبوت»؛ فمثل هذا القول لا حاجة له إذ لا تعارض بين عموم الآية وخصوص السبب؛ بل إن السبب داخل في عموم الآية دخولا قطعياً بشرط صحة رواية السبب.

د- لاشك أن مما يساعد على حسن فهم النصوص النظر في ملاساتها، وأسباب نزول القرآن الكريم، وأسباب ورود الحديث الشريف، فهذا يلقي شعاعاً على المعنى المراد من النص، مع التأكيد على ضرورة الاستيثاق من صحة أسباب النزول، خاصة أن ما صح منها قليل.

ولكن ذلك لا يعني أن تُتَّصَرَّ الألفاظ العامة على ما وردت فيه في عصر النبوة، وهذا لا يقبل بحال، ولا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، كما يقول ابن تيمية -رحمه الله^(١).

وقد كانت الدراسة التي قام بها د. عبد المجيد النجار -على صغرها- حول ظاهرة القراءة الجديدة للنص الديني، دراسة متميزة ومركزة، وكان مما جاء فيها، ما ذكره من استقراء خصائص هذه الظاهرة، وقد أجملها فيما يلي:

- ادعاء الانتماء إلى الإسلام.
- الطابع العلماني.
- الصلة الوثيقة بالغرب.
- الكفاءة البحثية، مما زاد من التلبس بادعائهم المنهجية في كتاباتهم.

وذكر أن المبادئ التي تقوم عليها هذه القراءة هي:

- الشك في موثوقية النص الديني.
- الظنية المطلقة لدلالة النص الديني.
- حاكمية الواقع على النص الديني.
- إهدار التراث باعتباره فهماً للنص الديني.
- القراءة الذاتية للنص الديني.

وقد خلص في نهاية دراسته إلى أن النتيجة التي انتهت إليها هذه القراءة الجديدة للنص الديني « هي أنها سينشأ منها دين يمكن أن يسمى بأي اسم سوى اسم الدين الإسلامي، وإذا كان من حق كل إنسان أن يختار الدين الذي يرتئيه

(١) انظر: كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ٢٥٢، والمرجعية العليا: ٢٣٠، وسقوط الغلو العلماني: ٢٦٥، وفي فقه الدين: ١/٧٠.

حقاً، فإنه ليس من حق أي كان أن يبنى له ديناً ذاتياً ثم يدعي أنه هو المقصود بنصوص الوحي، دون التفات إلى مقتضيات تلك النصوص فيما بنيت عليه من قوانين اللغة، وفيما وصفت من الدين الذي تبتغيه، وفيما أرشدت إليه من منهجية في فهم ذلك المبتغى، وإنما بعمل إسقاطي تصنع فيه الأفكار خارج النص ثم تقحم فيه إقحاماً متعسفاً تأباه القواعد المنهجية في البحث، كما تأباه القواعد الأخلاقية العامة»^(١).

ومع هذا الإدراك لخطورة دعوى تاريخية النص الشرعي -من قبل بعض أصحاب هذا الاتجاه- إلا أن هناك إشارات للقول بتاريخية النص من قبل آخرين، وإعمالاً لها في بعض المسائل التطبيقية التي قد يفهم منها القول بتاريخية جزئية لبعض النصوص، أو على أقل الأحوال تفتح الباب وتمهد للتاريخية.

من ذلك ما قاله د. أبو المجد في هذا الشأن: «والنصوص على تطبيقاتها على الوقائع لا بد أن يعرف معناها لغة واصطلاحاً، وأن يعرف سبب نزولها وظروف تطبيقها؛ إذ هي لا تنفك عن ذلك كله أبداً، ومهما قال الأصوليون من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فهذا أيضاً لا يؤخذ بغير مناقشة، فكم فعل للنبي ﷺ -وأفعاله ﷺ- نوع من أنواع السنن- جاء مرتبطاً بإطار موضوعي معين، ومعالجاً لظروف قائمة ثابتة وعارضة، ومن هنا لا يستغنى عن معرفة ذلك كله والتأمل فيه»^(٢).

ومن أجل هذا نادى بتوجيه مزيد من العناية إلى الملابسات والوقائع التي أحاطت بالحديث، قولاً كان أو فعلاً من أفعال النبي ﷺ، وهو ما يقابل البحث في أسباب النزول في خصوص آيات القرآن الكريم^(٣).

وعندما تحدث عن تغير الأحكام بتغير الزمان، قال: «والحقيقة- فيما نرى- أن الأمر ليس أمر نسخ ولا ادعاء بوقوعه، وإنما هو أمر تغير في الفتوى، وهو تغير

(١) القراءة الجديدة للنص الديني: ١٥٨.

(٢) حوار لا مواجهة: ٤٤.

(٣) انظر: بحث تجديد الفكر الإسلامي: ٤٩، وحوار لا مواجهة: ٤٤.

قليل الاحتمال جداً حين يكون في الأمر نص قرآني أو نبوي قطعي لا يحتمل التأويل، وحينئذ لا يفتح الباب لمثل هذا الاجتهاد، إلا إذا قامت قرينة على ارتباط النص بواقعة معينة هي سبب وروده فيفتح الباب عندئذ لمناقشة مدى الارتباط بين الحكم وسبب نزوله، ومن هذا الباب ما نجده من قول بعض المجتهدين عن حكم معين: إن ذلك كان والناس حديثوعهد بشرك أو جاهلية. بمعنى أنه إذا تباعد - الزمن واستقر أصل التوحيد والإيمان وزالت مخاوف الشرك الجلي، لم يعد للاحتياط الذي جاء به النص ضرورة ولا لزوم... وقد يفيد أن نختم الحديث عن أثر تغير الزمان بالإشارة إلى ما روي عن النبي ﷺ من قوله: ((خالفوا المشركين وفروا للحي واحضوا الشوارب))^(١)، ويقول في تفسير هذا الحديث عالم معاصر هو المرحوم الشيخ/ عبد الوهاب خلاف عليه رحمة الله: « إن في نفس صيغة النص ما يدل على أنه تشريع زمني روعي فيه زى المشركين وقت التشريع والقصد إلى مخالفتهم فيه، وأزياء الناس لا استقرار لها » (من بحث له بعنوان: مصادر التشريع الإسلامي مرنة - مجلة القانون والاقتصاد - مايو ١٩٤٥) - ومن هذا القبيل أيضاً الرمل في الحج عند الطواف، فقد قال فيه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - : « مالنا ولرمل به، كنا نترأى به بين المشركين وقد أهلكهم الله »^(٢).

وأثر عمر الأخير كان قد علق عليه في موضع آخر بقوله: « ومع ذلك فإن مما يلفت النظر أن عمر عاد فقال: « ولكنه أمر فعله رسول الله ﷺ ورمل، وهذا الذي فعله عمر يرتبط - فيما نرى - بالأصل العام وهو متابعة الرسول ﷺ في أمور العبادات كلها، لقوله ﷺ: ((خذوا عني مناسككم))^(٣) »^(٤).

أما د. العلواني فإنه في هذا المسألة مضطرب، فمن منطلق رؤيته لكون القرآن هو المصدر الإنشائي الوحيد للأحكام والسنة هي المصدر التفسيري^(٥)، فإنه فيما

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب تقليم الأظفار، ح (٥٥٥٣)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، ح (٢٥٩).

(٢) بحث تجديد الفكر الإسلامي: ٥٠.

(٣) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر ركباً وبيان قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « لَتَأْخُذُوا مِنَّا سَكَمًا »، ح (٣١٩٧).

(٤) حوار لا مواجهة: ٧١.

(٥) انظر: إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم: ٢٣.

يتعلق بجانب القرآن يرى وجوب « تخلص القرآن الكريم من كثير أنواع التفسير والتأويل التي لم تلاحظ فيها أبعاد إطلاقيته ومفاهيم تصديقه لما سبقه وهيمنته عليه، فحدث فيها ذلك الربط الوثيق من خلال الإسقاطات الإسرائيلية والربط الشديد بأسباب النزول والمناسبات، ذلك الربط الذي لم يقف عند حدود الاستئناس في الفهم والتفسير في إطار قاعدة تقييد عموم اللفظ بخصوص السبب، بل تجاوز ذلك - عند الكثيرين من إسلاميين وعلمانيين - إلى ربط القرآن بإطار زمني ومكاني إنساني معين هو إطار بيئة التنزيل مما يتعارض مع العالمية الإسلامية، وخاتمية النبوة، وحاكمية الكتاب التي تستلزم أن يكون القرآن نصاً مطلقاً كريماً يعطي بسخاء لكل العقول في سائر الأزمان ومختلف الأمكنة»^(١).

ولكنه لما جاء إلى السنة اختلف الأمر حيث قال: « إن السنة تكشف عن خصائص الواقع الذي كان رسول الله ﷺ يتعامل معه ويتحرك فيه، وهو واقع مغاير للواقع الذي نحياه في تركيبيته وعقليته فيدفعنا ذلك إلى استنباط منهج فقه التنزيل على الواقع من خلال تطبيقات النبي المعصوم ﷺ، لا من خلال النزوع إلى التقليد والمحاكاة في الجزئيات والتفاصيل كما يظن الكثيرون، فمنهج التأسيس والاتباع غير منهج التقليد»^(٢).

وليوضح المنهجية التي يقترحها للتعامل مع السنة قال: « ولذلك كان عليه الصلاة والسلام في سنته يمثل تجسيدا للربط بين المنهج القرآني والواقع؛ ومن هنا كان من الصعب فهم كثير من القضايا في معزل عن فهم ذلك الواقع الذي كان عليه الصلاة والسلام يتحرك فيه، فحين يَنْهَى عليه الصلاة والسلام عن النحت والتصوير مثلاً، ويعتبر المصورين أشد الناس عذاباً يوم القيامة فلا ينبغي أن يفهم نهيهم عن ذلك أنه موقف نبوي من الجماليات المجسمة يتعارض مع فهم نبي الله سليمان الذي كان يجند الجن يصنعون له ما شاء من تماثيل، ولا ينبغي أن يفهم في إطار تساؤلات المعاصرين ومجاذلاتهم في هذا الموضوع ونحوه بأننا لا نشعر بالرغبة أو الاستعداد لعبادة هذه المجسمات فلماذا تحرّم علينا؟ ولا يكون الحل بالتلفيق

(١) المصدر السابق: ٢٢.

(٢) المصدر السابق: ٢٣.

بفتوى جزئية تحل هذا النوع وتمنع ذلك ، بل يلاحظ فيها الموقف المنهجي الذي أشار عليه الصلاة والسلام إليه في مواقف عديدة مثل : ((لولا قومك حديثو عهد بكفر لفلعت ولفعلت))^(١) . فتحسم مادة الجدل ، ولا يسمح لها بأن تتطاول إلى النقاش حول حجية السنة ذاتها ؛ لأن السنة - في إطار هذا المنهج المعرفي - تصبح قواعد منهجية ميسرة للتأسي لا جزئيات متناثرة لا يربطها رباط منهجي .

ففي نموذجنا هذا يمكن القول إن رسول الله ﷺ كان يعمل على قطع دابر صناعة الأوثان والترويج لها بين قوم حديثي عهد بها لا يمكن التساهل معهم في شيء يمكن أن يؤثر ولو على سبيل الاحتمال على تجريد التوحيد ، فكان ذلك الحسم ضرورياً^(٢) .

إن الوصول إلى المنهج الناظم الضابط لمثل هذه القضايا وقرائها قراءة معرفية تخرج الأحاديث والسنة إلى دائرة المنهج والفهم المنهجي بدلاً من دائرة الجزئيات المتصارعة التي كثيراً ما يحولها المختلفون إلى أقوال وفتاوى جزئية تدل على الشيء ونقيضه وكأنها أقوال أئمة المذاهب المختلفة .

...إن العقلية المعاصرة عقلية تبحث - باستمرار - عن النظم الموضوعي للأمور ، وتحاول النفاذ إلى المنهجية الكاملة الأبعاد ، فضمن هذه المنهجية يصبح التحليل والنقد والتفسير إطاراً موضوعياً للحركة الفكرية في تعاملها مع القضايا الكونية والمحلية . وبهذه المنهجية يمكن النفاذ إلى مقاصد القرآن المجيد وتفهم السنة النبوية دون الوقوف في إطار ماضوية سكونية تلغي سنة الصيرورة التاريخية

(١) عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قال سمعت رسول الله ﷺ : ((يقول لولا أن قومك حديثو عهد بجاهلية أوقال بكفر لأنفقت كنز الكعبة في سبيل الله ولجعلت بابها بالأرض ولا دخلت فيها من الحجر) . رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الحج ، باب نقض الكعبة وبنائها ، ح (١٣٣٢) .

(٢) بمثل هذا المسلك قال د. محمد عمارة في كتابه : الإسلام والفنون الجميلة : ١٢٠ ، حيث ذكر أن من « الحقائق التي يجب التنبيه عليها ونحن مقدمون على استعراض المأثورات والأحاديث النبوية التي رويت في هذا الموضوع ، هي وجوب الاستحضار والتدبر للمناخ والبيئة والإطار الذي قيلت فيه هذه الأحاديث ، وذلك حتى ندرك فيها ومنها المقاصد والعلل والحكم والغايات ؛ فهي قيلت للمؤمنين بالله الواحد ، كانوا حتى الأمس القريب يعبدون الصور والتمائيل ، وهؤلاء المؤمنون كانوا محاطين بعبدة الصور والتمائيل الذين لم يؤمنوا بعد... » .

تماماً، أو تأويلات باطنية، أو محاولات تجديدية قاصرة تحاول إحداث تعديلات أو تأويلات جزئية لتطبيقات الماضي لتعيد إنتاجها - كما هي - في الحاضر فكأنها تعبير عن الماضي في ثوب جديد، ومصطلحات وعناوين جديدة»^(١).

ويظهر تناقضه في حديثه عن تصنيف شهادة المرأة الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ رَضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢].

فهو يرى أن الخطاب القرآني كان موجهاً لأقوام كان عندهم تقدير ضئيل - إن وجد - للنساء، والذين لم يسمحوا بمشاركتهن في شؤون كانت تعتبر من شؤون الرجل، وجاء القرآن لينقل الناس في تلك الفترات إلى مجال الإيمان بمطلق المساواة بين الجنسين، ونظرياً هذه المساواة تبدو نسبياً أمراً مقبولاً ببساطة، ولكن عندما تأتي للتطبيق العملي عبر أي مثال اجتماعي جديد فالمشاكل قطعاً ستظهر؛ ولذلك - في نظره - كان لا بد أن تعطى محاولات التغيير فترة لقبولها، كما هو الشأن في قصة تحريم الخمر، والقرآن قد أعاد تصنيف مكانة المرأة كعضو مشارك بشمولية في المجتمع وأعماله وإصلاحه وذلك بإعطائه المرأة دوراً في الشهادة في المعاملات بالرغم من قلة اهتمامهن في وقت نزول الوحي بهذا الشأن.

وعليه فقد أرجع الحكم إلى أن المرأة لم تكن وقت نزول الآية الكريمة ذات مشاركة فعالة في الحياة العامة، لاسيما ما يتعلق بالقضايا المالية والتجارية، مما جعلها تجهل هذا الميدان، فإذا أدركت المرأة قضايا التجارة أصبح الحكم الأصلي المساواة بينها وبين الرجل في الشهادة^(٢).

وينطلق د. عبد الحميد أبو سليمان من رؤية قريبة من رؤية د. العلواني؛ إذ أقام تصوره على أساس التفريق بين نصوص القرآن الكريم ذاتها من جهة، وفرق بين النصوص ذات الصبغة العامة - وهي الغالبة - وبين تلك المتضمنة لقضايا محددة

(١) إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم: ٢٤-٢٦.

(٢) انظر: شهادة المرأة - بحث له باللغة الإنجليزية في المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية، ١٩٩٩م: ١٧٣-١٩٧.

أو أمثلة مضروبة بعينها، فالأولى فوق عامل الزمان والمكان، بينما الأخرى تحتوي ضمناً عامل الزمان والمكان.

كما فرّق بين نصوص القرآن وبين نصوص السنة النبوية من جهة أخرى، فذكر أن نصوص القرآن الكريم في الغالب الأعم تمثل قواعد كلية تعلق عن الزمان والمكان، أما نصوص السنة التشريعية فغالبها في نظره لا تعلق عن الزمان والمكان^(١).

ولا بد من الإشارة هنا أن هذا التفريق جاء في سياق حديثه عما أسماه « النقد المعاصر وعدم الرضا بواقع الفكر الإسلامي التقليدي في مجال العلاقات الدولية، [والذي] ينصب عادة على السنة »، ومثل لذلك « بالأحاديث ذات الصلة بغير المسلمين والتي تبدو في الآونة المعاصرة وكأنها شديدة أو قاسية... مثل: الجزية، ومسلك العلاقات الخارجية، والتعبئة الحربية مع غير المسلمين »^(٢).

وقال عبد الجواد ياسين عن أقوال النبي ﷺ وأفعاله أنها كانت « تصدر بمناسبة وقائع تحدث في الحياة اليومية للناس، ولم تكن تصدر في الفراغ المطلق، ومن ثم فقد كانت مرتبطة بالضرورة بالسياق الفعلي لهذه الوقائع، ولا شك أن هذه الأقوال والأفعال كانت تراعي خصوصية السياق التفصيلي للوقائع، وذلك أهم وجوه التفرقة بين النص القرآني المتضمن غالباً لمبادئ كلية، وبين النص النبوي الصادر غالباً في حادثة تفصيلية »^(٣).

وقد أشاد بالمعتزلة لتفطنهم للمنهج التاريخي في نقد الأخبار، « حيث تقرأ متون الروايات على ضوء الظروف والملابسة لها »^(٤).

وأما د. الغنوشي فقد أشار إلى تضعيف اعتماد قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، وذلك عند دراسته لحديث: ((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة))^(٥)، حيث قال: « إن علماء الأصول لم يتفقوا على أن العبرة لعموم اللفظ لا

(١) انظر: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: ١٦١، ١٥٧.

(٢) المصدر السابق: ١٥٦.

(٣) السلطة في الإسلام: ٢٤٧.

(٤) المصدر السابق: ١١٩.

(٥) تقدم تخريجه صفحة: ١٥٨.

لخصوص السبب، فما كان لفظه عاماً لا يعني أن حكمه عام أيضاً»^(١).

ويؤكد الشيخ الغزالي -رحمه الله- على أن « فهم السنة لا يصح إلا بمعرفة المناسبات الحكمية التي سيق من أجلها التوجيه النبوي، وإذا لم تكن لدينا إحاطة شاملة بالأزمنة والأمكنة والوقائع التي أرسلت فيها هذه الأحاديث، فقد تكون في الإحاطة بجملة السنن عوض لسد هذا النقص، فإنك أمام كثرة المرويات وتعدد معانيها لا ترى بداً من تسيقها وتربيتها، ووضع كل حديث بإزاء ما يوافقه من أحوال»^(٢).

وقال أيضاً: « إن نبينا -عليه الصلاة والسلام- تكلم كثيراً وكلامه موضع الإعزاز والطاعة، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤]، وكان يمكن أن تعرف مرامي الكلام وحقائقه لو ضبطت الملا بسات التي قيل فيها»^(٣).

ونجد الشيخ د. القرضاوي في كتاب واحد يتذبذب موقفه من قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، فعندما تعرض لآيات المائدة التي تحدثت عن الحكم بغير ما أنزل الله، رجح أنها غير مقصورة على اليهود باعتبار سبب النزول؛ لأن علماء الأصول « حققوا أن العبرة بعموم الألفاظ لا بخصوص الأسباب، ولولا ذلك لعطلت أحكام كثيرة نزلت بسبب حوادث خاصة نزلت في عهد النبوة»^(٤).

ولما جاء إلى حديث: ((لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة))، قال: « صحيح أن أغلب الأصوليين قالوا: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ولكن هذا غير مجمع عليه»^(٥).

كما أنه قد فهم حديث غمس الذباب في ضوء ظروف البيئة التي جاء فيها، فيرى أنه « يمثل إرشاداً في أمر دنيوي، في بيئة معينة قليلة الموارد، محدودة المصادر من المواد الغذائية، فلا ينبغي التسارعة بإلقاء كل طعام وقعت فيه ذبابة، وخصوصاً في

(١) الحريات العامة في الدولة الإسلامية: ١٢٩.

(٢) ليس من الإسلام: ٣٣.

(٣) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: ١٠٩.

(٤) من فقه الدولة في الإسلام، القرضاوي: ١٠٨، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢هـ.

(٥) المصدر السابق: ١٧٥.

مجتمع بيني أبنائه على التقشف والخشونة والإعداد لحياة الجهاد» (١).

وأما الأستاذ . فهمي هويدي فيدعو إلى تقييم الأحاديث بحسب أسباب ورودها ، وبين سبب دعوته هذه بقوله : « إن تقييم الأحاديث لا بحسب مدى قوتها ، ولكن بمناسبات صدورها وأسبابها ، لم تتوفر له الدراسة الكافية ، وهذا الجانب من الدراسة يمكن بغير شك من أداء القراءة الصحيحة للسنة؛ لأن ذلك سوف يسمح بتحديد الالتزام بكل حديث ، وسيرفع حرجاً عن المسلمين يعانون منه نتيجة اللبس القائم في هذا المجال» (٢).

المناقشة :

إن ما قدمه بعض أصحاب هذا الاتجاه من كشف لحقيقة دعوى تاريخية النص ، ورد على بعض الشبهات التي اقترنت بها ، كل ذلك يُعد قياماً بمسئولية حماية الدين ، وتحذيراً للأمة من المذاهب المنحرفة والأفكار الهدامة.

ولكن ما ورد عن بعضهم من ربط لبعض النصوص بظروفها التاريخية ، وقصر الفهم لها في ضوء ما أحاط بها من ملاسبات ، سواء كان ذلك على المستوى النظري أو كان على المستوى التطبيقي ، فإن ذلك مما يفتح ثغرة أمام أصحاب تلك دعوى تاريخية النص.

ويمكن إجمال الرد على مواضع الخلل التي وردت عند بعض أصحاب هذا الاتجاه في هذا الشأن فيما يلي :

أولاً- يجب أن يُعلم أن النصوص الشرعية قرآناً وسنة مختلفة تماماً عن النصوص البشرية؛ ومن ثم فإن النظر في النصوص الشرعية له مناهجه المعتمدة التي التزم بها علماء الأمة عبر القرون.

وعليه فما وُجد من خلل في بعض كتابات أصحاب هذا الاتجاه في هذا الشأن مرده إلى أنه لم تُعتمد الأسس المنهجية التي يقوم عليها علم أصول الفقه ، وأبرز

(١) السنة مصدراً للحضارة والمعرفة : ٦٧.

(٢) القرآن والسلطان : ٥٨.

أساسين تم الإخلال بهما في هذه القضية: العمل بالعموم اللفظي، ومسالك العلة. أما ما يتعلق بالعموم اللفظي، فإن النصوص الشرعية كتاباً وسنة هي وحي أنزلها الله على محمد ﷺ، وفيها خطاب لجميع الخلق من الإنس والجن؛ إذ كانت رسالته عامة للثقلين، وفي كل زمان ومكان، ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِيدُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى قُلْ لَا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُهُ وَنَحْدُ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [سورة الأنعام: ١٩]، فالله تعالى «صرح في هذه الآية الكريمة بأنه ﷺ منذر لكل من بلغه هذا القرآن العظيم كائناً من كان، ويفهم من الآية أن الإنذار به عام لكل من بلغه، وأن كل من بلغه ولم يؤمن به فهو في النار، وهو كذلك.

أما عموم إنذاره لكل من بلغه، فقد دلت عليه آيات أخر أيضاً كقوله: ﴿قُلْ يَتَايَأُهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، وقوله: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]»^(١).

روى الطبري عن حسن بن صالح قال: سألت ليثاً: «هل بقي أحد لم تبلغه الدعوة؟»، قال: كان مجاهد يقول: «حيثما يأتي القرآن فهو داع، وهو نذير». ثم قرأ: ﴿لَأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩]»^(٢).

وإذا كان الأمر كذلك فإن الحجة هي في لفظ الشارع لا في مجرد السبب أو ما يظن من الظروف الاجتماعية والتاريخية المحيطة به، فيجب عندئذ اعتباره بنفسه في خصوصه وعمومه، فإن كان لفظه عاماً فهو عام حتى وإن ورد على سبب خاص، ويبقى على عمومه هذا حتى يرد ما يخصه^(٣).

(١) أضواء البيان: ٤٩٧/١.

(٢) تفسير الطبري: ٢٩١/١١.

(٣) انظر: الرسالة: ٢٩٥، ٣٢٢، ٣٤١، وتفسير الطبري: ٢/٥٣٩، ٢٠٧، والمستصفي: ١٥٧/٢،

والإحكام للآمدي: ٢/٢٣٨، وأضواء البيان: ١/٦٤، وقواعد التفسير: ٥٩٩/٢.

« ودليله أنه لو عري اللفظ الوارد عن السبب كان عاماً؛ وليس ذلك إلا لاقتضائه للعموم بلفظه، لا لعدم السبب، فإن عدم السبب لا مدخل له في الدلالات اللفظية، ودلالة العموم لفظية، وإذا كانت دلالة على العموم مستفادة من لفظه، فاللفظ وارد مع وجوب السبب، حسب وروده مع عدم السبب، فكان مقتضياً للعموم» ^(١).

ثم إنه لا يُترك التعبير بالأخص، ويعبر بالأعم إلا لموجب، والموجب هنا - كما هو ظاهر - هو التعميم ^(٢).

وعموم الأشخاص الذين هم مخاطبون بهذا الوحي يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والأماكن والبقاع والمتعلقات؛ « لأن لفظ العموم دال على استغراق جميع ما يتناوله اللفظ في أصل الوضع في الأعيان وفي الأزمان، وفي أي عين وجد ثبت الحكم فيها بعموم اللفظ» ^(٣).

فعلى سبيل المثال: قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]. فهذا يشمل كل من تحقق فيه وصف الزنا بشروطه، ولا يستثنى منه فقير ولا شريف، كما يكون ذلك في جميع الأحوال، سواء كان الدافع قوياً أو ضعيفاً، وهو مطلوب في كل عصر، وفي كل بلد، ولا يرد على ذلك النهي عن إقامة الحد بأرض العدو، كون ذلك جاء النص عليه، ولو لم يرد دليل على هذا التخصيص لكانت هذه الحال داخلة في العموم ^(٤).

أما ما يتعلق بمسالك العلة، فإنه يراد بها طرق إثبات العلة وهي - كما عند الأصوليين: النص، والإجماع، والاستنباط، ويأتي تحت الاستنباط طرق فرعية

(١) الإحكام للآمدي: ٢/٢٣٩.

(٢) انظر: أضواء البيان: ١/١٨٣، ١٧٧، وقواعد التفسير: ٥٩٥.

(٣) البحر المحیط، للزركشي: ٣/٢٩، وانظر: شرح الكوكب المنير: ٣/١١٥، ٢٠٥، وقواعد

التفسير: ٢/٦٠٦.

(٤) انظر: قواعد التفسير: ٢/٦٠٧.

منها^(١): السبر والتقسيم^(٢)، وتنقيح المناط^(٣)، والدوران^(٤)، والمناسبة^(٥).

وهذا مبحث طويل ودقيق في علم أصول الفقه، وما يهمنا هنا أنه وقع إخلال في مبدأ تعليل الأحكام الذي يقوم في الأصل على استنباط العلة - بالطرق السابقة - ومراعاتها في فهم الأحكام وتنزيلها.

ولو أخذنا مثال الصور والتمثيل، فسنجد أن الشيخ القرضاوي قد أباح بعض أنواع التصوير، كالفتوغراف والسينمائي والتلفزيوني، وحرّم الجسم منه، أي التماثيل؛ لأن العلة في تحريم التصوير هي مضاهاة خلق الله، في حين أباح آخرون كل أنواع التصوير حتى الجسم منه؛ لأن علة تحريم التصوير في نظرهم هي مشابهة الوثنية، فالنصوير حرّم لقرب العهد بالوثنية وما كان فيها من صور تعبد

(١) انظر: الإحكام، للآمدي: ٢/٢٧٧، والمحصل، للرازي: ٥/١٣٩، وشرح الكوكب المنير: ٤/١١٥، وإرشاد الفحول: ٢/١٦٧، ومعالم أصول الفقه: ٢٠٨.

(٢) المراد بالسبر في الاصطلاح: هو اختبار الأوصاف التي يحصرها المجتهد؛ ليميز الصالح للتعليل من غيره. والتقسيم في الاصطلاح: هو حصر الأوصاف التي يمكن التعليل بها. وهذا المسلك مبني على ثلاثة أمور: الأول: أن يكون حكم الأصل معللاً. والثاني: أن يكون التقسيم حاصراً لجميع ما يعلل به، كأن يقول المجتهد: بحثت فلم أجد غير هذه الأوصاف، والأصل عدم ما سواها، فيوافق الخصم، أو يعجز عن إظهار وصف زائد. وهذا الحصر وما يتبعه من الإبطال متى ما كان قطعياً كان التعليل به قطعياً، ومتى ما كان ظنياً كان التعليل به ظنياً. والثالث: إبطال ما سوى ذلك الوصف. وإبطال الأوصاف التي لا تصلح للعلية طرق. انظر: المستصفى، الغزالي: ٢/٣٨٤، والإحكام، للآمدي: ٣/٢٨٩، وشرح الكوكب المنير: ٤/١٤٢، وروضة الناظر: ٢/٢٨٦، والبحر المحيط: ٥/٢٢٢، وإرشاد الفحول: ٢/١٧٩، ومذكرة أصول الفقه: ٣٥٧.

(٣) تنقيح المناط في اصطلاح الأصوليين: هو تهذيب العلة مما علق بها من الأوصاف التي لا مدخل لها في العلية. انظر: المستصفى: ٢/٢٣١، والبحر المحيط: ٥/٢٥٥، والمحصل: ٥/٢٢٩، وشرح الكوكب المنير: ٤/٢٠٠، وإرشاد الفحول: ٢/٢٠٢، ومجموع الفتاوى: ١٩/١٥، والموافقات: ٤/٦٤، وروضة الناظر: ٢/٢٢٢، والإحكام، للآمدي: ٣/٢٣٥، والمذكرة في أصول الفقه: ٢٤٤.

(٤) الدوران في الاصطلاح: هو وجود الحكم مع وجود الوصف، وانعدام الحكم مع انعدام الوصف. انظر: المستصفى: ٢/٣٠٧، والبحر المحيط: ٥/٢٤٣، وشرح الكوكب المنير: ٤/١٩١، وإرشاد الفحول: ٢/٢٠٠، وروضة الناظر: ٢/٢٨٦، والإحكام، للآمدي: ٣/٣٣١، والمذكرة في أصول الفقه: ٢٦٠.

(٥) تقدم تعريفها صفحة: ١٧٢.

من دون الله تعالى.

والصواب في هذه القضية مع الشيخ القرضاوي لأنه اعتمد على العلة الثابتة بالنص، ورد على من أباح بقوله: « ومن ذلك ما ذكروه في إباحة التصوير كله، حتى المجسم منه » التماثيل » استنادا إلى أن التصوير إنما حرم لقرب العهد بالوثنية وما كان فيها من صور تعبد من دون الله أما اليوم، فقد تحررت العقول، ولم يعد ثمت مجال لأن يعبد إنسان القرن العشرين صورة أو تمثالا لوهذا التأويل مردود كله، فالنصوص التي حرمت التصوير قد نصت على علته، وهي مضاهاة خلق الله، وليس مشابهة الوثنية، وقد رد على مثل هؤلاء الإمام ابن دقيق العيد منذ ثمانية قرون!

أما تحرر العقول في القرن العشرين، فليذهب صاحب هذا الكلام إلى الهند وبلاد كثيرة في آسيا وإفريقيا ليرى أن الوثنية لازالت معيشة حتى في رؤوس كبار المتعلمين»^(١).

ولكن الشيخ وقع في ذات الخطأ، وذلك في تعليقه الإرشاد النبوي في حديث غمس الذباب في الإناء إذا وقع فيه، حيث علل ذلك بطبيعة بيئة ذلك الزمن الشحيحة الموارد، مع أن العلة منصوص عليها في الحديث بقوله ﷺ: ((فإن في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء)).

كما نجد لدى بعضهم الإخلال بمسلك السبر والتقسيم، وتقيح المناط، فمثلاً نجد من بعضهم أنه يطرح فرضيات تحتاج إلى إثبات، ويعدها عللاً، ويبني الحكم عليها.

من ذلك الجزم بعدم دراية المرأة بقضايا المعاملات المالية والتجارية في الجاهلية وبداية الإسلام، وهذا افتراض يحتاج إثباته إلى دراسة تاريخية استقصائية، لاسيما وقد سجل التاريخ وجود نماذج لنساء تاجرات قبل البعثة كخديجة بنت خويلد رضي الله عنها، وبعد البعثة. ثم إن الآية الكريمة نزلت في المدائنة، والشهادة إنما هي على ذين مكتوب، وهذا لا يتطلب خبرة في المعاملات

(١) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: ١٤٣.

التجارية، بل كل ما يتطلبه معرفة القراءة والكتابة، وعلى فرض أن الأمر يتطلب دراية تخصصية بشؤون التجارة، فهل كل امرأة مثقفة في العصر الحاضر على دراية كافية بالمعاملات الاقتصادية التي أصبحت أكثر تعقيداً مما كانت عليه أيام نزول آية المداينة؟^(١)

ومن ذلك أيضاً ربط وجوب إعفاء اللحية بمخالفة المشركين، وفي مثل هذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: « إن الأمر بموافقة قوم أو بمخالفتهم قد يكون لأن نفس قصد موافقتهم أو نفس موافقتهم مصلحة، وكذلك نفس قصد مخالفتهم أو نفس مخالفتهم مصلحة، بمعنى أن ذلك الفعل يتضمن مصلحة للعبد أو مفسدة وإن كان ذلك الفعل الذي حصلت به الموافقة أو المخالفة لو تجرد عن الموافقة والمخالفة لم يكن فيه تلك المصلحة أو المفسدة؛ ولهذا نحن ننتفع بنفس متابعتنا لرسول الله ﷺ والسابقين من المهاجرين والأنصار في أعمال لولا أنهم فعلوها لربما قد كان لا يكون لنا فيها مصلحة؛ لما يورث ذلك من محبتهم وائتلاف قلوبنا بقلوبهم، وإن كان ذلك يدعونا إلى موافقتهم في أمور أخرى إلى غير ذلك من الفوائد، كذلك قد نتضرر بموافقتنا الكافرين في أعمال لولا أنهم يفعلونها لم نتضرر بفعلها.

وقد يكون الأمر بالموافقة والمخالفة لأن ذلك الفعل الذي يوافق العبد فيه أو يخالف متضمن للمصلحة والمفسدة ولو لم يفعلوه، لكن عبر عنه بالموافقة والمخالفة على سبيل الدلالة والتعريف، فتكون موافقتهم دليلاً على المفسدة، ومخالفتهم دليلاً على المصلحة.

واعتبار الموافقة والمخالفة على هذا التقدير من باب قياس الدلالة، وعلى الأول من باب قياس العلة، وقد يجتمع الأمران أعني الحكمة الناشئة من نفس الفعل الذي وافقناهم أو خالفناهم فيه ومن نفس مشاركتهم فيه، وهذا هو الغالب على الموافقة والمخالفة المأمور بهما والمنهي عنهما، فلا بد من التفتن لهذا المعنى فإن به

(١) انظر: معالم تجديد المنهج الفقهي نموذج الشوكاني، حليلة بوكروشة: ١٧/١، الناشر: وزارة الأوقاف، قطر، ٢٠٠٢م.

يعرف معنى نهي الله لنا عن اتباعهم وموافقتهم مطلقاً ومقيداً (١) .

وإذا نظرنا إلى النصوص في مسألة اللحية فسنجد أن الأمر بالمخالفة هو من باب قياس الدلالة؛ إذ قد أمر رسول الله ﷺ بإعفاء اللحية استقلالاً في قوله ﷺ: ((أنهكوا الشوارب وأعضوا اللحى)) (٢)، ومن المعلوم أن الأمر يفيد الوجوب إلا لقريئة، والقريئة هنا مؤكدة للوجوب وهو: النهي عن التشبه بالكفار (٣) .

وهي من سنن الفطرة، فعن عائشة -رضي الله عنها- قالت قال رسول الله ﷺ: ((عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء))، قال الراوي: ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة (٤) .

وأيضاً فإن إعفاء اللحية ثابت من هديه ﷺ، بل من هدي وسمت الأنبياء ونحن مأمورون بالاعتداء به وبسائر الأنبياء عليهم صلوات الله وسلامه.

قال الشيخ الشنقيطي -رحمه الله- عن قوله تعالى: ﴿قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِلِحَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي﴾ [طه: ٩٤]: «هذه الآية الكريمة بضميمة آية الأنعام إليها تدل على لزوم إعفاء اللحية، فهي دليل قرآني على إعفاء اللحية وعدم حلقها. وآية الأنعام المذكورة هي قوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأنعام: ٨٤]، ثم إنه تعالى قال بعد أن عد الأنبياء الكرام المذكورين ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَفْتَدَهُ﴾ [الأنعام: ٩٠]، فدل ذلك على أن هارون من الأنبياء الذين أمر نبينا ﷺ بالاعتداء بهم، وأمره بذلك أمر لنا؛ لأن أمر القدوة أمر لأتباعه... فإذا علمت بذلك أن هارون

(١) اقتضاء الصراط المستقيم: ٩٧.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب إعفاء اللحى، ح (٥٨٩٣)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، ح (٢٥٩، ٢٦٠).

(٣) انظر: آداب الزفاف في السنة المطهرة، للألباني: ١٢٧، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٩هـ.

(٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، ح (٦٢٧).

من الأنبياء الذين أمر نبينا ﷺ بالاعتداء بهم في سورة الأنعام، وعلمت أن أمره أمر لنا؛ لأن لنا فيه الأسوة الحسنة، وعلمت أن هارون كان موفراً شعر لحيته بدليل قوله لأخيه: ﴿لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي﴾؛ لأنه لو كان حالقاً لما أراد إخوه الأخذ بلحيته تبين لك من ذلك بإيضاح: أن إعفاء اللحية من السمات الذي أمرنا به في القرآن العظيم، وأنه كان سمت الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم... أما الأحاديث النبوية الدالة على إعفاء اللحية، فلسنا بحاجة إلى ذكرها لشهرتها بين الناس، وكثرة الرسائل المؤلفة في ذلك» (١).

ثم ما هذا الحرص على مخالفة أهل الكتاب في هذه المسألة؟ وأين تقرير هذا المقصد الشرعي في كتب أصحاب هذا الاتجاه؟

ثانياً- ما ورد من بعض أصحاب هذا الاتجاه من تضعيف لاعتماد قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، فيجاب عنه بما يلي:

١. هذه القاعدة مستندها النص الشرعي، وهي مقتضى اللغة والعقل كما تقدم، وجرى عليها عمل الصحابة رضوان الله عليهم، والأئمة المجتهدون عبر العصور (٢).
٢. ما صح من أسباب ورود النص يعد قليلاً بالنسبة لمجموع النصوص، وبالأخص أسباب نزول الآيات، إضافة إلى توسع السلف في قول: نزلت الآية في كذا. فلم يكونوا يقصرونه على سبب النزول، فكانوا يطلقونه أحياناً على ما يتناوله معنى الآية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «وقولهم نزلت هذه الآية في كذا يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن

(١) أضواء البيان: ١٦٢/٤.

(٢) انظر: الإحكام، للأمدى: ٢٣٩/٢، وروضة الناظر: ١٤١/٢، والبحر المحیط: ١٩٨/٣، ٢١٠، وشرح الكوكب المنير: ١٧٧/٣، ومجموع الفتاوى: ٢٣٩/١٢، والبرهان في علوم القرآن: ٢٤/١، ٣٢، والإتقان في علوم القرآن: ٣٢/١، ومناهل العرفان: ٨٩/١، والمذكورة في أصول الفقه: ٢٠٩، وقواعد التفسير: ٥٩٣.

السبب، كما تقول: عنى بهذه الآية كذا»^(١).

بل إن السيوطي -رحمه الله- اختار في تعريف أسباب النزول «أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه»^(٢).

وعليه فتضخيم أثر أسباب ورود النص الشرعي في فهمه لا مسوغ له، بل لو افترض نزول القرآن وورود الحديث كله على أسباب، فإنه لا يلزم من ذلك قصر النص على تلك الأسباب؛ إذ إن خصوص السبب لا يلغي عموم اللفظ الذي ورد من الشارع؛ إذ لو كان السبب مانعاً من الاقتضاء للعموم، لكان تصريح الشارع بوجوب العمل بعمومه، مع وجود السبب، يلزم منه: إما إثبات حكم العموم مع انتفاء العموم، أو إبطال الدليل المخصص، وهو خلاف الأصل^(٣).

٢- لا يلزم من إعمال هذه القاعدة إخلاء العلم بأسباب ورود النص عن الفائدة؛ فإن لذلك فوائد عدة ذكرها العلماء منها^(٤):

أ- معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.

ب- أن اللفظ قد يكون عاماً ويقوم الدليل على تخصيصه، فإذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته.

ج- الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب»^(٥).

(١) مجموع الفتاوى: ٣٣٩/١٣، وانظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل: ٣١/١، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ، والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل: ٨٩/١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٤هـ، وقواعد التفسير: ٥٥/١.

(٢) الإتقان في علوم القرآن: ٩٤/١.

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي: ٢٣٩/٢.

(٤) انظر: البرهان في علوم القرآن: ٢٢/١، والإتقان في علوم القرآن: ٣١/١، ومناهل العرفان، الزرقاني: ٧٨/١، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

(٥) مجموع الفتاوى: ٣٣٩/١٣.

د- معرفة اسم النازل فيه الآية، وتعيين المبهم فيه.

ولأجل تلك الفوائد -وغيرها- اعتنى العلماء بتتبع أسباب ورود النص قرآناً وسنة.

٣- تضعيف هذه القاعدة بوجود خلاف فيها يحتاج قائله إلى معرفة حقيقة الخلاف في المسألة.

وتحرير المقام في هذه المسألة أن العام الوارد على سبب خاص له ثلاث حالات^(١):

الأولى: أن يقترن بما يدل على العموم فيعم إجماعاً كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨] فسبب نزول الآية المخزومية التي قطع النبي ﷺ يدها، والإتيان بلفظ السارق الذكر يدل على التعميم، وعلى القول بأنها نزلت في الرجل الذي سرق رداء صفوان بن أمية في المسجد، فالإتيان بلفظ السارقة الأنثى دليل على التعميم أيضاً.

الثانية: أن يقترن بما يدل على التخصيص فيخص إجماعاً كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لِّكَ مِنَ الدُّنْيَا الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠].

الثالثة: ألا يقترن بدليل التعميم ولا التخصيص، كما في آية اللعان، وآية الظهار، ونحوهما، والحق فيها أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

فتبين بذلك أن محل الخلاف هو ما لم تكن هناك قرينة على تخصيص اللفظ العام بسببه، فإذا وُجدت القرينة قصر الحكم على سببه بالإجماع.

كما يضاف إلى ذلك أن المخالفين للجمهور لا يقولون بعدم عموم أحكام النصوص الشرعية الواقعة على أسباب خاصة، ولكن خلافهم مع الجمهور هو في طريق استفادة العموم هل هو من النص ذاته، أو من القياس؟

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- عن قول المخالفين للجمهور: «فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم؛ فان هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق.

والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب: هل يختص بسببه أم

(١) انظر: مذكرة في أصول الفقه: ٢٥٠، وقواعد التفسير: ٥٩٣/٢.

لا؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال أنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ»^(١).

٤- دعوى أن أسباب ورود النص لم تعط الدراسة الكافية، سببها الجهل بما كتبه العلماء في هذا الشأن سواء في كتب التفسير، وعلوم القرآن، أو كتب مرويات الحديث، وشروحها، أو ما هو ماثوث في كتب العلوم الشرعية الأخرى، هذا كله فضلاً عن الكتب التي اختصت بجمع تلك الأسباب، ودراستها من حيث الرواية والدراية.

ثالثاً- من لوازم تضعيف هذه القاعدة فتح الباب أمام أهل الأهواء لتحديد ما يؤخذ وما يرد من أحكام الشريعة بدعوى أن تلك الأحكام جاءت لأسباب خاصة؛ مما يفقد الشريعة شمولها وخلودها.

وقد أشار هويدي في النص السابق أن دراسة أسباب ورود الحديث يمكن من قراءة السنة قراءة صحيحة - في نظره -؛ لأن ذلك سوف يسمح بتحديد الالتزام بكل حديث، وسيرفع حرجاً عن المسلمين يعانون منه نتيجة اللبس القائم في هذا المجال.

وهذا وللأسف حال من يصطدم عقله ورأيه وهواه مع النص الشرعي، فيظل يبحث عن مخرج من هذه الأزمة؛ لأن إلغاء النص هكذا بدون سبب لا يقبل عنده إن كان إسلامياً، وإن كان علمانياً فلا يقبل ذلك عند قرائه ممن يعظمون النص الشرعي في الجملة.

فمثلاً يقول خليل عبد الكريم^(٢) : « إنها سوف ترفع الحرج والعنت عن

(١) شرح مقدمة في أصول التفسير: ٢٥.

(٢) كاتب يساري ولد عام ١٣٤٨هـ، درس القانون في جامعة القاهرة، انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين، وسجن مرتين بسبب انتمائه إليها، ثم تحول إلى اليسار، حيث كان من أوائل المؤسسين لما يسمى « اليسار الإسلامي » عام ١٣٩٦هـ قبل أن ينضم إلى حزب « التجمع » اليساري حيث أصبح أحد قادته، وأشارت كتبه جدلاً كبيراً، فصدورت كتبه وكُتِر من قبل بعض العلماء، ومثل أكثر من مرة أمام نيابة أمن الدولة لأجل ذلك، وكانت آراؤه مشككة ومناقضة للنصوص الشرعية، وقد دافع عن نصر حامد أبو زيد أمام المحكمة في قضية الشهيرة. من كتبه: النص المؤسس ومجتمعه، والجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، والإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، ونعم للشريعة لا للحكم، وشدو الربابة في أحوال الصحابة، وفترة التكوين في حياة الصادق الأمين. وتوفي عام ١٤٢٣هـ. انظر: مقالة قراءة في مشروع الشيخ « الأحمر » .. خليل عبد الكريم، في موقع إسلام أون لاين، وصحيفة الشرق الأوسط العدد ٨٥١٢.

المخاطبين بتلك النصوص اليوم؛ لأنها نصوص تاريخية»^(١)، ويقول أبو زيد: «وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص- البنية التي تتضمن المسكوت عنه-، وفي السياق الاجتماعي المنتج للأحكام والقوانين، فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، كانت تصف واقعاً أكثر مما تصف تشريعاً»^(٢).

وهكذا يتم تجاوز القواعد التي قررها علماء الأمة المعبرون، بمثل تلك الدعاوى الباطلة، لتكون بذلك نصوص الشريعة قابلة دائماً للتعطيل الدائم أو المؤقت - كما عبر بعضهم، والذي هو بمثابة النسخ في الحقيقة لنصوص هي وحي من عند الله والتي يجب أن تكون حاكمة لا محكومة.

ثانياً- تعدد القراءات

تعدد القراءات يراد به - في الخطاب العلماني الحديث - تعدد التفسيرات والأفهام للنص، وقبولها مهما كانت متباينة ومتناقضة؛ ويتم ذلك تحت زعم أن النص خاضع لأفق القارئ، ومدى قدرته على استنطاقه، ولا يهم أن تكون تلك الأفهام ذات صلة بمقاصد المؤلف الأول أو مرامييه، المهم أن يتمكن القارئ من ربط استدعاءاته وابداعاته بالنص بأي شكل من الأشكال، أو بأي رمز من الرموز، أو بأي علامة من العلامات^(٣).

وهذه الصورة هي من نتاج أعمال المنهجيات والنظريات اللغوية - الغربية الأصل - في مجال الهرمنيوطيقا^(٤)، والنقد الأدبي الحديث، وخاصة

(١) شدو الربابة في أحوال الصعابة، خليل عبد الكريم: ٨٦، دار سينا، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

(٢) النص - السلطة - الحقيقة: ١٣٩.

(٣) انظر: المراسم المحددة من البنيوية إلى التفكيكية، عبد العزيز حمودة: ٦٧، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨م، والعلمانيون والقرآن: ٧٠٣.

(٤) الهرمنيوطيقا هي فن كشف الخطاب في الأثر الأدبي. كما تعني تقليدياً فن تأويل النصوص المقدسة الإلهية أو النصوص الدنيوية البشرية، وهو مصطلح مستخدم في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني، والهرمنيوطيقا تختلف عن مطلق التأويل في كون محور البحث فيها هو في آليات الفهم ولذلك يكون التركيز فيها على القارئ فيها أما في التأويل فالتركيز يكون على القائل. انظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المسيحي ٨٧، دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ودليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي ٨٨، المركز الثقافى العربى، بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠٠١م، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ١٦، والعلمانيون والقرآن، الطعان: ٦٧٥.

البنوية^(١) والتفكيكية^(٢).

وتتفق هذه المناهج - في الجملة - على أن النص بمجرد أن يُدَوَّن يصبح مستقلاً

(١) البنوية فلسفة لا عقلانية مادية تشكل ثورة ضد الوضعية، وهي تدَّعي أنها تتجاوز الميتافيزيقا، ولذا فهي ترفض الوجودية والفكر الإنساني الهيوماني بشكل عام. وهي مشتقة من البنية، إذ تقول: كل ظاهرة، إنسانية كانت أم أدبية، تشكل بنية، ولدراسة هذه البنية يجب علينا أن نحللها إلى عناصرها المؤلف منها، بدون أن ننظر إلى أية عوامل خارجية عنها، ولذا لم تهتم البنوية بالأسس العقديَّة والفكرية لأي ظاهرة إنسانية أو أخلاقية أو اجتماعية، وكانت البنوية في أول ظهورها تهتم بجميع نواحي المعرفة الإنسانية ثم تبلورت في ميدان البحث اللغوي والنقد الأدبي، وكان يخيل إلى البنويين أن النص لا يحتاج إلا إلى تحليل بنيوي كي تتفتح للنقاد كل أبنية معانيه المهمة أو المتوارية خلف نقاب السطح. وقد وجهت إليها الكثير من الانتقادات، منها: أن التحليل البنيوي يتجاهل كلا من الواقع المادي والإنسان الفرد ويلقهما ويردُّ كل شيء إلى مبدأ واحد لا هو موضوعي ولا هو ذاتي، لا هو مادي ولا هو عقلي، فالبنوية من ثم شكل من أشكال التفكيك والتفويض الجذري الذي يهدف إلى إلغاء الذات الفردية، وأيضاً فإن الفلسفة البنوية ترفض الفلسفة الهيومانية الإنسانية، إلا أنها فلسفة متمركزة حول الإنسان. انظر: المعجم الفلسفي، صليبا: ٢١٧/١، والمرايا المحدبة من البنوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة: ٢٨٢، ٢٦٩، ٢٠٠، والموسوعة الميسرة: ٨٩٧/٢، ودليل الناقد الأدبي، الرويلي والبازعي: ٦٧، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٢٢٥، والعلمانيون والقرآن: ٦٨٩.

(٢) « التفكيك » بالمعنى العام هو فصل العناصر الأساسية في بناء ما بعضها عن بعض بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر، والثغرات الموجودة في البناء، واكتشاف نقاط الضعف والقوة. والفلسفة التفكيكية (ما بعد الحداثة) فلسفة تهاجم فكرة الأساس نفسها، أي رفض المرجعية، وهي تحاول إثبات أن النظم الفلسفية كافة تحتوي على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، ومن ثم لا تصبح هذه النظم بذاتها طريقة لتنظيم الواقع وإنما علامة على عدم وجود حقيقة بل مجرد مجموعة من الحقائق المتأثرة فقط، وتصبح كل الحقائق نسبية، ولا يكون ثمة قيم من أي نوع. ومثل هذا التفكيك ليس مجرد آلية في التحليل أو منهجاً في الدراسة وإنما رؤية فلسفية متكاملة وهي فلسفة يؤدي التفكيك فيها إلى تفويض ظاهرة الإنسان وأي أساس للحقيقة. ورائد هذه الفلسفة هو جاك دريدا (تلميذ هايدجر) الذي استخدم في أولى دراساته الفلسفية اصطلاح « تخريب » أو « تفويض » (destruction)، ثم استخدم مصطلح « تفكيك » (deconstruction)، والقراءة التفكيكية هي قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص أياً كان دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تفويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معانٍ تتناقض مع ما يصرح به، ويمكن القول إن دريدا يسير على أثر كل من نيتشة وهايدجر في فلسفتها العدمية والهدمية. انظر: المرايا المحدبة: ١٥، ٢٩١، ٣٠٠-٣٠٦، ٢٢١، ودليل الناقد الأدبي: ١٠٧، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٢٢٦، والعلمانيون والقرآن: ٦٩١.

عن قصد الكاتب، وتفتح عندئذ إمكانيات التأويل المتعددة؛ لأن دلالة النص العميقة ليست هي ما أراد الكاتب قوله، بل ما يقوم عليه النص بما فيه إحالاته غير المعلنة، وتكون مهمة القارئ هي الكشف عن « شئ النص غير المحدود »؛ وتصبح قراءة كتاب ما هي النظر إلى مؤلفه كأنه قد مات.

هذه الدائرة التأويلية ستحول الثبات إلى حركة؛ نظراً لأن المعنى وقع استبداله بالفهم، وهذا الفهم مرتبط بذات بشرية متحركة ومتغيرة، لذلك أصبح الفهم بحسب ما يريده القارئ، لا كما يريده المؤلف؛ وبهذا لا يمكن الاستقرار على معنى، فهناك موت وانهدام للمعاني، وتخلق جديد لدلالات أخرى^(١).

لقد ساهمت تلك المناهج -وبالأخص التفكيكية- في زعزعة المسلمات التقليدية للميتافيزيقيا الغربية، وانعكس ذلك بشكل مباشر على قراءة النصوص الدينية، ومع ذلك فلا تزال تلك المناهج والآليات غير ثابتة وليست نهائية في الفكر الغربي؛ لأن الانتقادات تكتنفها من كل جهة، ولا تكاد تبرز مدرسة أو نظرية، حتى تقوم أخرى على أنقاضها، كما هو الحال في التفكيكية التي قامت على أنقاض البنيوية.

ولا تزال الاتجاهات الفلسفية والعقلانية العربية تجتر تلك الآليات المستهلكة في الفكر الغربي، وتبشر بها على أنها آخر ما توصلت إليه المنهجيات الحديثة، وعلى أنها الوسائل الضرورية اللازمة لفهم النص وتحليل الخطاب^(٢).

وإن تلك المنهجيات قد تضمنت عدداً من الأسس التي أفرزت ما يسمى بتعدد القراءات، ويمكن إجمال تلك الأسس فيما يلي^(٣):

١ - النصوص كلها سواء :

الاختلاف بين النصوص لا يهم، سواء كان من حيث المصدر، أو المحتوى والمضمون، وإنما المهم كيفية إنباء الخطاب وطريقة تشكله.

(١) انظر: العلمانيون والقرآن: ٤٢٠، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٢٢٨،

ومناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: ٢٥٣، وما بعدها

(٢) انظر: العلمانيون والقرآن: ٦٩٤، ومناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: ٢١٢، ٢٩٩.

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن: ٤٢٤، ٦٩٤، وما بعدها، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٣٨٩، ومناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: ٢٥٦، ٢٨٩.

وعلى هذا فالتعامل مع النص يتم دون تمييز بين النص الشرعي وبين النص الشعري أو غيره من النصوص ما دام الجميع نصاً لغوياً.

ومبررهم في ذلك كما يقول أركون: « إن التقديس للكتب المقدسة خلغ عليها وأسدل بواسطة عدد من الشعائر، والطقوس، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية»^(١)؛ ولذا فهو يدعو إلى أنه «لا بد من النظر إلى القرآن ليس على أنه كلام آتٍ من فوق، وإنما على أنه حدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا»^(٢).

ولتحقيق تلك المساواة بين النصوص يقول علي حرب^(٣) : «ولا بد من نزع هالة القداسة عن الوحي بتعرية آليات الأسطورة، والتعالي، والتقديس التي يمارسها الخطاب القرآني»^(٤).

٢- ليس للنصوص معاني ثابتة أو دلالات ذاتية :

فلا توجد - عندهم - عناصر جوهرية ثابتة للنصوص ، وليس للألفاظ أي دلالة ذاتية، فالنص هو فضاء دلالي ، وإمكان تأويلي. والقراءة لا تخرج من مأزقها إلا إذا توقفنا عن النظر إلى النص بوصفه أحادي المعنى ، وإلى القراءة بوصفها تتطابق مع النص، ولذلك فالنص الذي ينص على الحقيقة ينتهي بانتهائها ، ولكن النص لا يقول الحقيقة، والقراءة هي التي تحيله إلى معنى، ولا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي للنص الديني، والقصد الإلهي منه، لأنه لا وجود لهذا المعنى فالمعنى متغير من عصر إلى عصر^(٥).

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ٢٥٠.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ٢٨٤.

(٣) مفكر لبناني، اهتم بالتفكيكية في نقد النصوص الفكرية والفلسفية، ونظرته للأديان تنطلق من تلك الفلسفة، فعند سؤاله هل يؤمن أو لا يؤمن، كان من جوابه: «إني فيما أمارس البحث والكتابة فأبني لا أرسو عند ثوابت فكرية، ولا أحاول تسييج عقلي بأي سياج عقائدي أو أيديولوجي»، ومن كتبه: نقد النص، ونقد الحقيقة، والتأويل والحقيقة. انظر: خطاب الهوية - سيرة فكرية - علي حرب، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ١٩٩٦م، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، ٣٨٥.

(٤) نقد النص، علي حرب، ٢٠٣، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.

(٥) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ٤٢٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م، ونقد الحقيقة، علي حرب، ٩، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٥م.

ومن هنا يقرر بعضهم أنه « لا بد للتقدم والنهضة من خلخلة القناعات وزحزحة المعتقدات »^(١).

٣- الأصل في الكلام التأويل :

كل كلام يُتأول بدعوى أن التأويل لازم من لوازم اللغة، وهو صفة ملازمة لكل خطاب دون تفريق بين النص الواضح، وبين المجهل أو المبهم أو المتشابه، ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به؛ ذلك أن « النصوص جميعاً سواء في ممارسة الحجب والمخاتلة والألغاب والمراوغة »^(٢).

والقرآن على ذلك كله متشابه وفيه دلالات محتملة لا تحصى، وتتيح لكل أن ينطقوا باسمه؛ وعلى ذلك لا يوجد نص مُحكم يدل بمنطوقه على مفهومه دلالة مباشرة.

وإن قوة النص في حجبهِ ومخاتلته لا في إفصاحه وبيانه، بينما النص المحكم ذو البعد الواحد الذي يكون أحادي التصور هو نص إمبريالي دكتاتوري، أما النص المتشابه المراوغ فهو النص الثري الذي يستجيب لإمكانات القراءة المتعددة^(٣).

٤- موت المؤلف :

نتج القول بذلك مع التركيز على اللغة ودلالاتها، ومع تطور المنهج البنيوي ودعوته إلى محاربة المذهب الإنساني، ومع شيوع التفكيكية، لم يعد المؤلف يُنظر إليه على أنه عبقر، وإنما هو مستخدم للغة، ولذلك فهو ليس منشئاً للنص أو مصدراً له، يحتكر معناه ويوجه قارئه، وإنما أصبح المعنى يعتمد على القارئ الذي يستمد معرفته من الدربة والموهبة والكفاءة، وما المؤلف إلا ناسخ يعتمد على مخزون هائل من اللغة الموروثة، وهذه اللغة هي التي تنطق وتتكلم وليس المؤلف^(٤)، أدى كل ذلك

(١) نقد النص، علي حرب: ٧٢.

(٢) نقد النص، علي حرب: ١٧.

(٣) انظر: مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن-، أبو زيد: ٢٠٥، ٢٠٤، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة السابعة، ٢٠٠٥م، ونقد النص، علي حرب: ٢٠، ١٨.

(٤) انظر: دليل الناقد الأدبي: ١٥٢.

في النهاية إلى استبعاد المؤلف ثم إعلان موته^(١).

وعليه - كما قال بعضهم - : « فإن مهمة القارئ الناقد أن لا يؤخذ بما يقوله النص، مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله، فالنص يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف وما لم يخطر له »^(٢).

٥ - النسبية :

ليس من حق أحد من البشر - في منظور الخطاب العلماني - أن يُقرر معنىً نهائياً للقرآن؛ لأنه عندئذ سيضع نفسه وصياً على الناس بوصاية إلهية، ومحتكراً للحقيقة، وعلى مستوى العقائد لا يمكن لأحد من الناس أن يتكلم باسم الله لأنه سيجعل من نفسه نائباً عن الإله؛ ومن هنا فليس من حق أحد أن يفرض تصوراً معيناً لله، ولا يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر، وإنما يقدمون عنه تصورات مختلفة بحسب المجتمعات والعصور.

ومن هنا فإن القرآن بنظر الخطاب العلماني ليس له ثوابت، بل هو مجموعة من المتغيرات يُقرأ كل عصر فيه نفسه، ولا توجد قراءات صحيحة وأخرى خاطئة، فالقراءات كلها صحيحة، والخطأ هو قراءة المعاصرين للقرآن بمنظور غير عصري؛ إنه مفتوح على جميع المعاني، إنه كون من العلامات والرموز، ويمكن أن يتسع حتى لتأويلات المخالفين للإسلام، ويتكيف مع كل الاتجاهات والأغراض، لأنه من حق غير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي أن يفسروا القرآن بما يوافق ثقافتهم ومعتقداتهم، ولذلك جاء النص مجملاً عاماً كلياً لأنه رحمة للعالمين وهداية للناس؛ ولذا - عندهم - كان النص القرآني قادراً على توليد مختلف القراءات والتأويلات حتى التعارض والشقاق.

وما دام القرآن - عندهم - لا ينص على الحقيقة، فإن المعاني فيه لا نهائية

(١) انظر ما كتبه حسن حنفي في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ١٩، ١٤٢٣هـ: ٨٩-٩١، ٩٤، ١٠٠.

(٢) المتنوع والمتنوع في نقد الذات الفكرة، علي حرب: ٢٢، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

ولا تقف عند حد؛ ولذلك فلا يحق لأي تفسير أن يُغلق القرآن، لأن النصوص تُنتج دائماً دلالات جديدة مفتوحة مطردة، والركون إلى التفسير الحرفي موت للنص.

ولذلك يجب أن يكون التأويل بلا حدود، والعلاقة بين القارئ والنص علاقة ناسخ بمنسوخ؛ لأن القراءة للنص ليست استهلاكاً، وإنما إعادة إنتاج وإعادة كتابة له، وعليه فلا سبيل إلى إيجاد قراءة موضوعية لأي نص، وستظل القراءة تجربة شخصية، ويظل إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين القارئ والنص، ويظل النص متجدداً بتعدد القراء من جهة، وباختلاف الظروف من جهة أخرى^(١).

إن مثل هذه الدعوى العبثية العدمية لا مكان لها في الشريعة الإسلامية؛ لأن المعرفة في الشريعة مبنية على الإيمان المؤسس على التصديق الجازم واليقين الذي لا شك فيه، بينما هذه الدعوى هي في الحقيقة فكرة ترتبط بموقف فلسفي يسيطر على العقل الغربي وهو اليأس من تحصيل اليقين، مما جعل المعرفة كلها ذات طبيعة افتراضية، فهي دائماً بانتظار التعديل والتغيير، وانهارت مقولة المعرفة الموضوعية، أو المعرفة اليقينية؛ وبهذا الشكل تصبح القراءة عملية تغيير للحقيقة، وليست نقلاً أو تفسيراً لها^(٢).

وبناءً على ذلك فلا مجال في هذه الدعوى للحديث عن الثوابت واليقينيات؛ لأن تلك الثوابت واليقينيات تمثل حواجز أمام عبث مدارس الحداثة وما بعد الحداثة.

كما أنه لا مكان في هذه الدعوى لنصوص مقدسة؛ لأن المقدس - بزعمهم - يحاصر العقل ويحول بينه وبين الانطلاق والتحرر؛ ولذا فإن السبيل إلى ذلك استخدام تلك الآليات الغربية لنقد النصوص الشرعية، لتتزع القداسة عنها بزعم أنها نصوص لغوية، قابلة لكل الأفهام، لينفتح الباب لفوضوية لا حدود لها، خاصة عند استخدام الفلسفة التفكيكية التي تخرب كل شيء، وتشكك في كل الأفكار المستقرة عن

(١) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، أركون: ٢٧٩، والتراث والتجديد، حنفي: ١١٢، ونقد الحقيقة، علي حرب: ٨، ١٢.

(٢) انظر: المرايا المحدبة: ٣٦، ١٠٥، ٣٢٩، والعلمانيون والقرآن: ٦٩٥، ٧٤٣، ومناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: ٢٤٦، ٢٩٢.

العلامة واللغة والنص والسياق والمؤلف والقارئ والتاريخ، وتقوُّض كل شيء دون أن تبني شيئاً^(١).

موقف أصحاب هذا الاتجاه من تعدد القراءات:

لقد أدرك بعض أصحاب هذا الاتجاه خطورة هذه الدعوى، فقاموا بكشف أبعادها، وجوانب الخطر فيها، تحذيراً للأمة من مثل هذه الدعاوى الهدامة.

وقد اهتم د. محمد عمارة بكشف خطورة هذه الفوضى التأويلية، مُرجعاً ظهورها في الفكر العربي المعاصر إلى ما أسماه القفزة النوعية الكبرى، التي انتقلت فيها حداثة عصر التنوير الغربي ذات الفلسفة الوضعية، بالتأويل، من السعي إلى حقيقة مقاصد النص - موحية أو مؤلفة - إلى تحرير فهم القارئ للنص من المقاصد والمعاني والقيم والأحكام التي أرادها صاحب النص من ورائه، فيما أصبح يعرف بعلم الهيرمينوطيقا، كما تبلور في القرن الثامن عشر الميلادي^(٢).

وذكر أن تحول دراسة النصوص من محاولة تفسير النص المعتمد على التوصل إلى قصد المتكلم، إلى محاولة معرفة آليات الفهم قد أثار كثيراً من المشكلات التي لم تكن مطروحة من قبل، منها الإطار الاجتماعي والثقافي والحضاري الذي ينتج فيه النص مقارنة بالإطار الذي يستقبل فيه، فالبعد الزمني والمكاني اللذان يفصلان بين النص والقارئ قد أصبحا عائقاً أمام فهم النص.

كما ذكر أن مفاهيم النسبية تسللت إلى دراسة النصوص، والتي مؤداها أن كل منتج ثقافي مشروط بظروف إنتاجه التي تختلف من عصر إلى عصر، ومن مكان ومن لغة إلى لغة، ومن ثقافة إلى ثقافة.. الخ؛ مما قاد إلى طرح أسئلة من نوع هل يستطيع القارئ فهم صحيح النص؟ وما هو الفهم الصحيح للنص؟ وهل هناك فهم واحد صحيح؟ ومن أين تتبع الدلالة؟ من المتكلم؟ أو من القارئ؟ أو من النص؟^(٣)

(١) انظر: العلمانيون والقرآن: ٧٦٠، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٣٦٧،

٣٩٢، ومناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: ٢٤٦، ٢٩٢، ٣٠٨.

(٢) انظر: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي: ١١.

(٣) انظر: المصدر السابق: ١٤-١٥.



وقال: « كانت الإجابة قاطعة في الماضي بأنها تتبع من المتكلم، أو بمعنى أصح من قصد المتكلم في توصيل رسالة معينة، ولكن التغير الجوهرى الذي ساد دراسة النصوص الفنية هو الدور الجوهرى الذى أخذ يلعبه القارئ في تلقي النص، بحيث يمكن أن يقال: إن القارئ هو الذى ينتج النص، ويصبح هناك عدد من النصوص بعدد القراء الذى يتلقون النص »^(١).

وذكر أن الهيرمينوطيقا « أقامت القطيعة المعرفية الكبرى مع منظومة القيم التى جاء بها النص، فكانت - في هذا النسق الفكرى الغربى: - علم فهم النص الذى أحل « الدلالة » و « المغزى » محل « المعنى »، فأقام القطيعة مع الموروث، والموروث الدينى على وجه الخصوص »^(٢).

وأنها طبقت « هذا المنهج في قراءة النصوص كل ألوان النصوص، الدينية منها والبشرية، ولم تميز في النص المؤول بين محكم لا يقبل التأويل وبين متشابه يقبل التأويل، كما لم تضع من الضوابط للتأويل ما ينقذ ثوابت المعاني والقيم والأحكام والعقائد من هذا الاجتياح الهيرمينوطيقى لمعاني النصوص »^(٣).

وفي سياق نقده هذه الدعوى يمكن أن نستخلص ما ذكره من نتائج ترتبت على هذه الدعوى فيما يلي^(٤):

١. لقد ترتب على ذلك القطيعة مع مقاصد المؤلف والمتكلم، ومع المعاني التى أودعها النص الذى أبدعه، وما يتبع ذلك من قطيعة مع الموروث، ومع الموروث الدينى على وجه الخصوص، بل إن هذه القطيعة في هذا الميدان تحديداً كانت المقصد الأعظم لهيرمينوطيقا ثقافة الحداثة الوضعية، التى أحلت الإنسان الطبيعى محل الإنسان الربانى، وجعلت هذا الإنسان الطبيعى محور الثقافة بدلا من الله، فأقامت قطيعة معرفية كبرى مع التقاليد الدينية الموروثة.

(١) المصدر السابق: ١٥.

(٢) المصدر السابق: ٧.

(٣) المصدر السابق: ١٤.

(٤) انظر: المصدر السابق: ١٥-١٨.

٢. لقد فتحت الهيرمينوطيقا باب الغلو في التأويل على النحو الذي لم يعد هناك في نص من النصوص معنى ثابت، وأصبح بإمكان القارئ أن يستخرج من النص دلالة ليست ما قصد إليها المؤلف، حتى لو كانت هذه الدلالة من إسقاط القارئ.

٣. ولقد جعلت الهيرمينوطيقا القطيعة مع نظام القيم الذي تحمله النصوص التراثية هدفاً من أهدافها، والهيرمينوطيقا تبدأ عندما لا نكون مسرورين بالانتماء إلى تقليد متوارث.

٤. (٤) هكذا تم - في الهيرمينوطيقا تأليه القارئ كل قارئ والحكم بموت المؤلف، وموت المعاني والمقاصد التي قصد إليها المؤلف، ونسخ القيم والأحكام التي حملها التراث، وتحويل النص - الذي كاد أن يموت هو أيضاً، عندما جرد من مضامينه الأصلية - إلى أداة في يد الفهم الذاتي للقارئ، تتعدد دلالاته بتعدد القراء، دون أن تكون هناك دلالة صحيحة من بين الدلالات التي تتعدد بتعدد القراء والقراءات.

وخلاصة الأمر أنه « عندما يتم تعميم كل ذلك في كل النصوص، الديني منها البشري، المحكم منها والمتشابه، الذي تقوم الدواعي على تأويله والذي لا دواعي لتأويله، الذي تسمح المواضع اللغوية بتأويله والذي لا تسمح له بالتأويل، عندما يحدث ذلك - في هذه الهيرمينوطيقا الغربية - فإننا نكون أمام « لا أدريّة - عبثية » لا يعلم مداها إلا الله، والقائلون بعدمية وفوضوية وتفكيكية ما بعد الحداثة في الواقع الفكري المعاصر! »^(١).

وفي سياق مقارنته بين هذا التأويل وبين التأويل الباطني يرى أن « هذا التأويل الهيرمينوطيقي - الوضعي - العلماني - وإن كان شارك في الغلو ذلك التأويل الغنوصي الباطني للنص الديني، بتفريغه من محتواه، وتعميم هذا الغلو التأويلي على جميع النصوص، لا فرق عنده بين متواتر وغير متواتر، ولا بين محكم ومتشابه، ولا بين وحي وغير وحي؛ وذلك بدعوى أنه لا يوجد نص لا يمكن تأويله من أجل إيجاد

(١) المصدر السابق: ١٨، وكان الأولى أن لا يعطف بالواو هنا؛ لأن علم الله أوسع من علم كل أحد.

الواقع الخاص به إلا أنه - أي هذا التأويل الهيرمينوطيقي الوضعي - قد ذهب إلى عكس الاتجاه الباطني في التأويل؛ فالتأويل الباطني يزعم أنه ينتقل بالنص من جسده إلى روحه، بينما الهيرمينوطيكا الوضعية تنتقل بالنص من روحه إلى جسده، وبعبارة أدق، تنتقل بالدين من الإلهية إلى الطبيعة، ومن الميتافيزيقيا إلى الفيزيقا، ومن الوحي إلى العقل والتجربة الحسية ^(١).

وقد ذكر أمثلة في الفكر العربي المعاصر لإعمال هذا المنهج التأويلي، وبين ما اتصفت به من مادية ووضعية، انتهت بها إلى العبثية والعدمية ^(٢).

وقد اعتنى د. عبد المجيد النجار بكشف حقيقة هذه الدعوى، وبيان مخاطرها، وقد ذكر أن من المبادئ الأساسية التي تنطلق منها دعوى الظنية المطلقة للنص الديني؛ مما يجعله نصاً مفتوحاً على كل القراءات، مما يترتب عليه أن أي فهم يدعيه أي مدع فإنه ينبغي أن يحظى بالاحترام، إذ يمكن أن يكون حقاً، حتى لو خالف ما أجمع عليه المسلمون ^(٣).

ومن الأسس التي ذكرها أيضاً، ذاتية القراءة للنص الديني، بمعنى أنه من حق الفرد أن تكون له قراءته الخاصة لهذا النص، ينتهي فيها إلى ما يرتضيه من مدلول بحرية مطلقة ^(٤).

وبين بعض ما تتضمنه هذه الدعوى من المخاطر، ومن ذلك ^(٥) :

١. ستؤول هذه الدعوى إلى ذاتية الدين، وتتعد صورته بين الناس بتعدد فهمهم للنصوص الشرعية.
٢. إهدار كثير من الأحكام الشرعية في الأصول والفروع.
٣. إلغاء الفهم السائد للدين لتحل محله فهما جديدا هو في حقيقته دين جديد.

(١) المصدر السابق: ٦٩.

(٢) نقل عددا من النقول عن: حسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وأركون، وعلي حرب، انظر:

المصدر السابق: ٦٩-٨٢.

(٣) انظر: القراءة الجديدة للنص الديني: ٣٥.

(٤) انظر: المصدر السابق: ٤٦.

(٥) انظر: المصدر السابق: ٤٧، ٦٦، ٨٥.

وقد رد الشيخ القرضاوي على هذه أصحاب هذه الدعوى في سياق حديثه عن مقولة: « القرآن حمال أوجه » ، وذكر أن هذه الكلمة رويت عن علي ، حين وجه ابن عباس رضي الله عنهما لمحاجة الخوارج ، فقال له: « لا تجادلهم بالقرآن ، فإنه حمال أوجه وخذهم بالسنن » ^(١) .

وذكر أنه قد بحث عنها في مظان كثيرة فلم يجدها بهذه الصيغة ، رغم اشتهاها ، لكن الشهرة ليست دليل الصحة .

وقال: « ولقد اتخذ بعض الناس من كلمة أمير المؤمنين علي تكأة يعتمدون عليها في دعوي عريضة: أن القرآن يحتمل تفسيرات مختلفة ، وأفهاما متباينة ، بحيث يمكن أن يحتج به على الشيء وضده ، ولو صح ما ادعوه على القرآن الكريم لم يكن هناك معنى لإجماع الأمة بكل طوائفها على أن القرآن هو المصدر الأول للإسلام عقيدة وشريعة ، ولم يكن هناك معنى لوصف الله تعالى القرآن بأنه نور وكتاب مبين ، ... فكيف يكون الكتاب المبين ، التبيان ، الهدى ، البينة ، الفرقان ، الرحمة غامضا أو قابلا لأي تفسير يشرق صاحبه أو يغرب ؟

وقد قال تعالى: ﴿ فَإِنْ نَزَعْنَاهُ مِنْ شَيْءٍ فَدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء: ٥٩] ، وقد أجمع المسلمون على أن الرد إلى الله يعني الرد إلى كتابه ، وأن الرد إلى الرسول بعد وفاته يعني الرد إلى سنته ، فإذا كان الكتاب حمال أوجه - كما يقال - فكيف أمر الله تعالى بـرد المتنازعين إليه ، وكيف يعقل أن يرد التنازع إلى حكم لا يرفع التنازع بل هو نفسه متنازع فيه ؟ ...

قد يكون أمر حمل القرآن للأوجه صحيحا بالنظر إلى الآيات المتشابهات التي تحتمل أكثر من فهم ، وأحسب أن هذه هي التي قصدتها علي - رضي الله عنه - بكلمته إلى ابن عباس إن صحت عنه ، فالمنحرفون الذين في قلوبهم زيغ دائما يعتمدون في استدلالاتهم علي التشابهات ويعولون عليها ، أما الآيات المحكمات - اللاتي هن أم الكتاب وأصله ومعظمه - فهي العمدة في الفهم والاستنباط وإليها ترد المتشابهات ، وإليها يرجع المتنازعون في التفسير والاجتهاد ^(٢) .

(١) عزاه السيوطي إلى ابن سعد في الطبقات . انظر: الإتيان في علوم القرآن ١/ ٤١٠ .

(٢) كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ٤٦ .

ومع هذا الموقف القوي والواضح في الرد على هذه الدعوى من قبل الشيخ القرضاوي، ود. محمد عمارة، ود. عبد المجيد النجار، إلا أنه يلاحظ على آخرين من أصحاب هذا الاتجاه عدم وضوح موقفهم من هذه المسألة، وبخاصة عند تعليقهم على المقولة المنسوبة لـعلي .

فالشيخ الغزالي -رحمه الله- وإن شرط صحة المقصد إلا أنه صاغ القول بطريقة إنشائية وربط مفهوم تلك الكلمة بصفة المرونة المناسبة لتغير العصور، حيث قال: « بقي أن القرآن حمال أوجه . كما يقال . وهذا جزء من إعجازه، وليس عيباً فيه .. وكون الآيات مرنة، فذلك لكي تطاوع العصور كلها، لكن مع حسن النية وسلامة شرف القصد، فإن المرونة تكون أساساً لسعة العصور كلها، لا أساساً للعب والعبث، ومع ذلك فإن كان هناك أساس للعبث من أنه حمال أوجه، تأتي هنا السنة، ما تواتر منها وما صح .. وهذا ما نستطيع أن نضمه للقرآن في تكميل المنهج » ^(١) .

وقال: « العبارة القرآنية فيها مرونة تجعل معاني كثيرة تخرج منها أو تتحملها الآية، وهذا ما أشار إليه الإمام علي كرم الله وجهه عندما قام ابن عباس وجادل الخوارج: « لا تحاجهم بالقرآن، فإن القرآن حمال أوجه » ، « فكلية » حمال أوجه « هي في الحقيقة تشير إلى طبيعة الصياغة القرآنية، وكان لابد أن تكون في الصياغة هذه المرونة لكي تبقى وتكون ممتدة مع الزمن » ^(٢) .

وأبعد الأستاذ فهمي هويدي في تعليقه على الكلمة عندما قال: « وكلمات الإمام علي هذه بالغة الأهمية والدلالة، وتشكل أحد المفاتيح التي يمكن أن تفيدنا في فهم أبعاد القضية التي نناقشها، ذلك أن القرآن الكريم « حمال أوجه » حقاً، تستطيع أن تطوع نصوصه لصالح أي موقف تختاره، في مسافة تتسع من الالتزام بقصد الشريعة إلى محاولات نقض الشريعة! من الانتصار بالقرآن إلى الانتحار بالقرآن، كما قلت في مناقشة سابقة.

لقد كان طبيعياً ومنطقياً في كتاب أنزل ليكون خالداً أن يمس حياة الناس في الكليات لا الجزئيات، فيما هو ثابت، وليس متغيراً.

(١) كيف نتعامل مع القرآن: ١٥٠.

(٢) المصدر السابق: ٢٠٨.

وكان طبيعياً ومنطقياً في كتاب يمجّد الإنسان ويعلن أن الكون كله مسخر له بل يعتبره خليفة الله في أرضه، أن يعطي لهذا الإنسان فرصة واسعة للاختيار وصنع واقعه تبعاً لاحتياجاته، وما يستجد في حياته الدائمة للحركة والتطور»^(١).

وعكس د. أحمد أبو المجد المسألة عندما قال: « وإذا كان كتاب الله حمال أوجه، فإن آلاف الأحاديث النبوية حمالة لعشرات من الأوجه »^(٢).

المناقشة:

إن ما قام به بعض أصحاب هذا الاتجاه من كشف لأبعاد هذه الدعوى الخطيرة، يعد قياماً بما ينتظر منهم من حماية الدين وتحذير الأمة من المذاهب الهدامة، وهو مما يحمد لهم، ولكن هناك بعض المسائل التي لم تحرر تحريراً صحيحاً، أو لم تحرر بالقدر الكافي؛ مما يعد قصوراً في إغلاق الباب أمام مثل هذه الدعوى، وهذه المسائل هي:

١. إن موقف أصحاب هذا الاتجاه من التأويل لم يتم الالتزام فيه بالمصطلح الشرعي للتأويل، ولم يأتوا بضابط دقيق وموضوعي يفرق به بين ما يصح تأويله وما لا يصح، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.
٢. مصطلحات الثوابت والقطعيات والظنيات ومصطلحات مجملة، كما أنها إضافية، فما يكون قطعياً عند أحدهم يكون ظنياً عند الآخر.
٣. دعوى أن معظم دلالات النصوص الشرعية هي ظنية دعوى إن صحت بالنسبة إلى مجتهد، فلا تصح نسبتها إلى عموم نصوص الشريعة، لأن ما كان منها ظاهراً فالأصل حمله على الظاهر ما لم يدل دليل على خلاف ذلك، وما كان مجملاً فلا بد له من نص مبين إما من الكتاب أو السنة.
٤. جملة « كون القرآن حمال أوجه » - على افتراض صحتها- حملها العلماء على وجهين^(٣):

١. أن هناك نصوصاً مجملة لا يتضح معناها إلا بالنصوص التي بينتها من السنة.

(١) القرآن والسلطان: ٥٥.

(٢) بحث بعنوان: الاستعانة بالسنة النبوية في تحقيق نهضة إسلامية شاملة، مجلة المسلم المعاصرة،

العدد: ٦١، ١٩٩١م: ٢٤.

(٣) انظر: الإتيان في علوم القرآن: ١/٤٠٩، وفتح القدير، الشوكاني: ١/١٧.

٢. ما قد يوجد في بعض ألفاظ القرآن من كون اللفظ الواحد يحتمل معاني متعددة فيحمل عليها إذا كانت غير متضادة، ولا يقتصر به على معنى واحد.

- وكون ألفاظ القرآن تدل على أكثر من معنى، فهذا من أوجه إعجاز القرآن، الذي بلغ الغاية في البلاغة والفصاحة، ولكن اعتماد المعنى المراد من اللفظ يخضع لقواعد دقيقة غايتها الاجتهاد في معرفة مراد الله تعالى، ومن تلك القواعد ما يلي^(١) :
- الكلمة إذا احتملت وجوهاً لم يكن لأحد صرف معناها إلى بعض وجوهها دون بعض إلا بحجة؛ لأن الآية تحتملها جميعاً.
- إذا احتمل اللفظ معاني عدة ولم يمتنع إرادة الجميع حمل عليها.
- قد يحتمل اللفظ معان عدة، ويكون أحدها هو الغالب استعمالاً في القرآن، فيقدم خاصة إذا كان لا يمكن إرادة تلك المعاني جميعاً.
- قد يكون اللفظ محتملاً لمعنيين في موضع ويعين في موضع آخر.
- تحمل الآية على المعنى الذي استفاض النقل فيه عن أهل العلم وإن كان غيره محتملاً.

أما الاعتقاد بأن القرآن في ذاته يحمل معاني متعددة بل ومتضاربة وأنها خاضعة لذاتية القارئ، فهذا انتقاص لبيان القرآن وهدايته كما قال الشيخ القرضاوي، كما أنه مناقض للأمر بالتحاكم والرد إليه عند التنازع.

وبعد هذا العرض تبين أن بعض أصحاب هذا الاتجاه قاموا بجهد مشكور في كشف حقيقة هذه الصور المعاصرة لتأويل النصوص الشرعية، وفي الرد على بعض الشبهات التي اقترنت بها، ولا شك أن ذلك يُعد قياماً منهم بمسئولية حماية الدين، وتحذيراً للأمة من المذاهب المنحرفة والأفكار الهدامة.

ولكن ما ورد عن بعضهم من ربط لبعض النصوص بظروفها التاريخية، وقصر الفهم لها في ضوء ما أحاط بها من ملاسبات، أو عدم التحرير العلمي الكافي لمسألة تعدد معاني بعض ألفاظ النصوص، إضافة إلى التوسع في حدود التأويل سواء كان ذلك على المستوى النظري أو كان على المستوى التطبيقي، فإن ذلك كله مما يفتح ثغرة أمام أصحاب تلك الدعاوى الخطيرة.

(١) انظر تفصيل ذلك وأمثله في: قواعد التفسير: ٧٩٤-٨٣١.