



جمهورية العراق

جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية

قسم الدراسات القرآنية والفقهاء/ الشريعة والعلوم الإسلامية

فهم آيات الأحكام في ضوء الرؤية الأصولية والحداثيّة - دراسة مقارنة

أطروحة مُقدّمة إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية/ جامعة كربلاء وهي جزء من متطلبات

نيل درجة الدكتوراه في الشريعة والعلوم الإسلامية

كُتبت بواسطة الطالب

صلاح عوده عبد الأمير الدعيمي

بإشراف

أ. د. بلاسم عزيز شبيب الزامل

ذو القعدة ١٤٤٤ هـ

حزيران ٢٠٢٣ م

الآية الكريمة
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

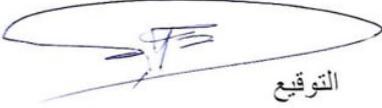
﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ
لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾

صدق الله العلي العظيم

[النساء: ٨٣]

ترشيح رسالة للطبع

نظراً لإنجاز فصول ومباحث الأطروحة الموسومة بـ (فهم آيات الأحكام في ضوء الرؤية الأصولية والحداثيّة- دراسة مقارنة) لطالب الدكتوراه (صلاح عود عبد الأمير طلومه) فاني ارشحها للطبع .



التوقيع

المشرف براسم محمّد بن سيب الزامل
مكان العمل جامعة ركوفة / كركوفة / ليبيا
التاريخ ٢٠٠٠ / ٢ / ٢٠

اقرار المشرف

اشهد ان الأطروحة الموسومة بـ (فهم آيات الأحكام في ضوء الرؤية الأصولية
والحدائثية دراسة مقارنة) للطالب (صلاح عوده عبد الأمير ظلومه) قد تم اعدادها
تحت اشرافي في جامعة كربلاء / كلية العلوم الاسلامية وهي جزء من متطلبات نيل
شهادة الدكتوراه في فلسفة الشريعة الاسلامية

التوقيع

المرتبة العلمية

الاسم د. راسم عزيز شبيب الرضوي
مكان العمل جامعة كربلاء / كلية العلوم الاسلامية
التاريخ ١ / ٣ / ٢٠٢٤

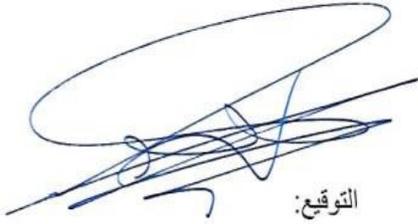
بناءً على توصيات المشرفين والمقوم العلمي ارشح هذه الاطروحة :

التوقيع

الاسم د. محمد ناصر محمد الجبوري
التاريخ ٣ / ٤ / ٢٠٢٣

شهادة الخبير اللغوي

اطلعت على رسالة/أطروحة الطالب/هـ (الموسومة
بـ (فهم آيات الاحكام في ضوء الرؤية الاصولية والحدائثية دراسة مقارنة) وقومتها لغوياً وأجد
أنها صالحة للمناقشة .



التوقيع:

المرتبة العلمية : أستاذ مساعد

الاسم : د. شكور هزرنج إلهان

مكان العمل : كلية العلوم الإسلامية

التاريخ : جامعة كربلاء

٢٠٢٤ | ١٤ | ٦

إقرار لجنة المناقشة

نشهد نحن رئيس لجنة المناقشة وأعضاؤها أننا اطلعنا على هذه الأطروحة الموسومة
بـ (فهم آيات الأحكام في ضوء الرؤية الأصولية والحداثيّة - دراسة مقارنة) وناقشنا الطالب/ة
(صلاح عوده عبد الأمير ظلومه) في محتوياتها وفيما له علاقة بها ، ووجدنا بأنها جديرة بالقبول
بتقدير (اِحْسَان) لنيل درجة الدكتوراه فلسفة في الشريعة والعلوم الإسلامية.



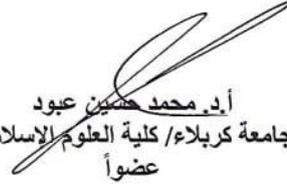
أ.د. هادي حسين هادي
جامعة الكوفة / كلية الفقه
عضواً



أ.د. حكمت عبيد حسين
جامعة بابل/ كلية العلوم الإسلامية
رئيساً



أ.د. حميد جاسم عيود
جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية
عضواً



أ.د. محمد حسين عيود
جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية
عضواً



أ.د. ياسم عزيز شبيب
جامعة الكوفة/ كلية الفقه
عضواً ومشرفاً



أ.د. خضير جاسم حالوب
جامعة كربلاء/ كلية العلوم الإسلامية
عضواً

صدق في عمادة كلية العلوم الإسلامية / جامعة كربلاء



التوقيع:
الاسم: أ.د. ضرغام كريم كاظم الموسوي
العميد وكالة

التاريخ: 23/6/2020

الإهداء

إلى الذين كرمهم الله فأهداهم جنانه... وكرمهم التاريخ فأعطاهم المنزلة العالية
والذكر الجميل.. وكرمهم الناس فأصبحت مشاهدهم تناطح السحاب... وكرمني
الله بأن أصبح بحثي مقترناً بهم...

أهل البيت (عليهم السلام).

إلى محيي معالم الدين وأهله..

إلى مَنْ رحلت، وكم من همٍ يعتج في صدرها لم تجد إلى بثّه سبيلاً.

أهدي بحثي المتواضع...

الباحث



شكر و عرفان

الحمد لله الذي استجاب دعائي واسكنني هذه الأرض المقدّسة - كربلاء - بجوار سيدي ومولاي أبي عبد الله الحسين (عليه السلام) وأخيه قمر العشيرة وكافل العقيلة أبي الفضل العباس (عليه السلام) اللذين شملنتني أطفاهما الخفية، وما عشته من سعادة روحية، وما وهبني أبو الفضل من روح رافقتني، وظني حين يعطي فهو عطاء باقٍ.

فيما روي أنه : (من لم يشكر الناس لم يشكر الله)؛ لذا أقدم شكري الخالص لكلّ مَنْ أسهم في إخراج هذا البحث إلى النور، وأخصّ بالذكر منهم: أستاذي الفاضل المشرف على الرسالة الأستاذ الدكتور السيد بلاسم عزيز شبيب الزاملي الذي اکتنفني برعايته، وسدّني بتوجيهاته القيّمة..

وأقدم امتناني العميق لكلّ مَنْ تتلمذت على أيديهم من أساتيد قسم الدراسات العليا في كلية العلوم الإسلامية بجامعة كربلاء..

وأقدم شكري الخالص ودعائي إلى مَنْ تحمّل معي همّ دراستي، نفسيًا وجسديًا، ولكلّ أفراد عائلتي الذين بذلوا ما بوسعهم لمساعدتي، ولاسيّما والدي العزيز ووالدتي حفظهما الله من كلّ سوء ورزقني برّهما.. وزوجتي وأولادي، وكلّ مَنْ ساعدني، ولو بكلمة تبث فيّ العزم على إكمال طريق العلم.. أقول لهم: جزاكم الله عن خير الجزاء.

الخلاصة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وافضل الصلاة والسلام على الحبيب المصطفى وآله الأطياب الميامين وبعد...

إنَّ الأسباب التي دعت الباحث للخوض في هذا المضمار، إنَّ في بداية ستينيات القرن الماضي أنطلقت أسماء متعددة فمرة كانت باسم التجديد، وأخرى المعاصرة، وأختاروا طريق التفسير من نقد ودراسة؛ ومن هنا توجه أرباب الحداثة إلى النصوص القرآنية، فكانت مادة علوم القرآن الأولى لهم من نزع معاني وسلب قداسة القرآن الكريم، فان الدين إلهي ثابت، بينما يراه الفكر الحداثي انه فكر قد سبق ونسخته الميتافيزيقا من موت المؤلف وتأليه الأنسان وأنسنة الدين واحلال الانسان محل الدين، الى مناهج التاريخية والهرمونطيقيا الى الوحي وغيرها، وفرضوها على النصّ الشرعي للوصول إلى استنباط أحكام شرعية بداعي فهمهم النصّ القرآنيّ، بعد أن رفضوا مناهج التفسير والفهم الإسلامي التي أجمع عليها علماء الأمة، واتبعوا مناهج أطلقوا عليها القراءة المعاصرة للنصّ الديني وتبنّوا أحكامًا بغير دليل، ليلبسوا الحقّ بالباطل، فباسم "الإسلام العصري المستنير" ألغوا الغيبيات وحرّفوا الكلم عن مواضعه، وباسم "الاجتهاد غير المنضبط"، و"التجديد"، و"العقلانية" حرّفوا المعاني القرآنية، وبأسم التنوير وأخرجوا النصوص عمّا هو مُجمَع عليه، وخلطوا الأصيل بالدخيل، والظنيّ بالقطعي، والمحكم بالمتشابه، والمنسوخ بالناسخ، وما يجوز فيه الخلاف بما لا يجوز فيه، فضلاً عن عدم احترامهم قدسية القرآن الكريم، فعاملوه معاملة سائر النصوص، متوصلين بذلك إلى أقوال لم يعهد لها المسلمون من قبل، كالقول بتاريخية الأحكام، وأنّ القرآن ليس كتاب تشريع، وأنّ آيات الأحكام فيه قليلة، مناسبة للأوضاع البدائية التي عاشها المسلمون، وأنّها لا تناسب روح العصر، وأنّ أحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة، بل كلّ آية تتعلّق بحادثة بذاتها فهي مخصصة بسبب التنزيل، كل تلك المتبنيات قابلتها بالفهم الأصولي المنضبط ركز البحث على الفهم الإمامي ولم يغفل فهم الجمهور للرد على متبنيات الحداثة، فكان الأطروحة مقسمة على تمهيد، وفصول أول تناول أسس ومناهج أرباب الحداثة، ثم أتبعته بفصل ثان تناول أهم أسس ومنطلقات الأصوليين لفهم النص، وبعدها كان الفصلان الأخيران بمثابة الحقل التطبيقي لآيات الأحكام.

رقم الصفحة	الموضوع	
أ	الآية القرآنية	١
ب	الإهداء	٢
ت	شكر وعرقان	٣
ث	الخلاصة	٤
ج - ح - خ - د - ذ - ر	قائمة المحتويات	٥
٨ - ١	المقدمة	٦
٤٢ - ١٠	التمهيد: الاطار النظري للبحث وأسسه	٧
٢٦ - ١٠	المبحث الأول: التعريف بمفردات العنوان	٨
١١ - ١٠	المطلب الأول: الفهم لغة واصطلاحًا	٩
١٢ - ١١	المطلب الثاني: تعريف آيات الأحكام في اللغة والاصطلاح وكونها مُركَّبًا	١٠
١٥ - ١٣	المطلب الثالث: مفهوم الأصولية والحداثيّة	١١
٢٦ - ١٥	المطلب الرابع: تعريف مصطلحات ذات صلة	١٢
٤١ - ٢٧	المبحث الثاني: مراحل تطوّر الفهم الحداثي لنص القرآني	١٣
٣١ - ٢٧	المطلب الأول: المرحلة الأولى (التمهيدية)	١٤
٣٤ - ٣١	المطلب الثاني: المرحلة الثانية للفهم (الوسطى)	١٥
٣٩ - ٣٤	المطلب الثالث: المرحلة الثالثة للفهم (الحقبة التطبيقية)	١٦
٤٢ - ٤٠	المطلب الرابع: مفاهيم مرتبطة بتسلسل الفهم الحداثي	١٧

١٣٥ - ٤٤	الفصل الأول: أسس ومناهج الحداثيون لفهم النصّ القرآني	١٨
٨٩ - ٤٤	المبحث الأوّل: الأسس المنهجية لفهم آيات الأحكام عند الحداثيين	١٩
٤٨ - ٤٤	المطلب الأوّل: الأساس - نزع القداسة عن القرآن الكريم	٢٠
٥٤ - ٤٨	المطلب الثاني: الأساس الثاني - أنسنة النصّ القرآني	٢١
٧٧ - ٥٤	المطلب الثالث: الأساس الثالث - النسبية المطلقة لمعاني النصّ الشرعي ودلالته	٢٢
٨٢ - ٧٧	المطلب الرابع: الأساس الرابع - اتباع مبدأ العقلنة	٢٣
٨٩ - ٨٢	المطلب الخامس: الأساس الخامس - حاكمية الواقع على النص	٢٤
١٠٨ - ٩٠	المبحث الثاني: المناهج الحداثية لفهم آيات الأحكام عند الحداثيين	٢٥
٩٢ - ٩١	المطلب الأول: الهرمنيوطيقا	٢٦
٩٧ - ٩٢	المطلب الثاني: مراحل الهرمنيوطيقا	٢٧
١٠٢ - ٩٧	المطلب الثالث: أسس الهرمنيوطيقا	٢٨
١٠٨ - ١٠٢	المطلب الرابع: تطبيق الهرمنيوطيقا في تفسير القرآن الكريم	٢٩
١٢١ - ١٠٩	المبحث الثالث: منهج التاريخية وأثرها في فهم آيات الأحكام	٣٠
١١٣ - ١٠٩	المطلب الأول: مفهوم التاريخية ونشأتها	٣١
١١٨ - ١١٣	المطلب الثاني: تطبيق التاريخية على النصوص الشرعية	٣٢
١٢١ - ١١٨	المطلب الثالث: تخصيص الفهم بظروف الاحداث	٣٣
١٣٤ - ١٢٢	المبحث الرابع: المنهج التفكيكي مفهومه، نشأته، والموقف منه	٣٤

١٢٢ - ١٢٨	المطلب الأول: تعريف التفكيكية ونشأتها	٣٥
١٢٨ - ١٣١	المطلب الثاني: أسس المنهج التفكيكي	٣٦
١٣١ - ١٣٤	المطلب الثالث: الموقف من التفكيكية ومناقشتها	٣٧
١٣٦ - ١٧٠	الفصل الثاني: أسس ومنطلقات الأصوليين في فهم النصّ القرآني	٣٨
١٣٦ - ١٧٠	المبحث الأول: فهم النصّ القرآني عند الأصوليين	٣٩
١٣٦ - ١٥١	المطلب الأول: عوامل شمول النصّ القرآني	٤٠
١٥١ - ١٥٥	المطلب الثاني: موقف الأصوليين من الظنّ	٤١
١٥٥ - ١٥٩	المطلب الثالث: موقف الأصوليين من الفهم وتعدّد القراءات	٤٢
١٥٩ - ١٧٠	المطلب الرابع: أسباب تعدّد الفهم والقراءات في آيات الأحكام عند الأصوليين	٤٣
١٧١ - ١٨٩	المبحث الثاني: دور علم الأصول في حفظ النصّ القرآني وعوامل تغيير الحكم في الفهم الأصولي	٤٤
١٧١ - ١٧٤	المطلب الأول: دور علم الأصول في حفظ الشريعة	٤٥
١٧٥ - ١٧٦	المطلب الثاني: قطعية علم أصول الفقه لاستنباط الحكم الشرعي	٤٦
١٧٦ - ١٨١	المطلب الثالث: حفظ الأصوليين للنصّ القرآني وأثره في حفظ الشريعة	٤٧
١٨١ - ١٨٩	المطلب الرابع: عوامل تغيير الحكم الشرعي أصولياً	٤٨
١٩٠ - ٢١٦	المبحث الثالث: تاريخية النصّ القرآني عند الأصوليين وأثره في فهم النصّ القرآني	٤٩

١٩٠ - ١٩٦	المطلب الأول: نظرية منطقة الفراغ	٥٠
١٩٦ - ٢٠٤	المطلب الثاني: نظرية الزمان والمكان	٥١
٢٠٤ - ٢٠٨	المطلب الثالث: تاريخية السنّة عند الحيدري	٥٢
٢٠٩ - ٢١٦	المطلب الرابع: نماذج تطبيقية على تاريخية السنّة عند الأصوليين	٥٣
٢١٨ - ٣٠٤	الفصل الثالث: العبادات والمعاملات والحدود بين الفهم الحداثي والأصولي	٥٤
٢١٨ - ٢٤٩	المبحث الأول: آيات العبادات بين الفهم الأصولي والفهم الحداثي	٥٥
٢٢٢ - ٢٣٤	المطلب الأول: فهم آيات الأحكام الخاصة بالصلاة بين الحداثيين والأصوليين	٥٦
٢٣٤ - ٢٤١	المطلب الثاني: آيات الصيام بين الفهم الحداثي والأصولي	٥٧
٢٤١ - ٢٤٩	المطلب الثالث: آيات الحج بين الفهم الحداثي والأصولي	٥٨
٢٥٠ - ٢٦٤	المبحث الثاني: آيات المعاملات بين الفهم الحداثي والأصولي	٥٩
٢٥٠ - ٢٥٤	المطلب الأول: النظرة الحداثية للمعاملات	٦٠
٢٥٥ - ٢٥٨	المطلب الثاني: المنطلق الحداثي لتقسيم حدود الربا	٦١
٢٥٨ - ٢٦٤	المطلب الثالث: الربا وأضعافه المضاعفة بين الفهم الحداثي والأصولي	٦٢
٢٦٥ - ٣٠٤	المبحث الثالث: آيات الحدود بين الفهم الحداثي والأصولي	٦٣
٢٦٥ - ٢٧٩	المطلب الأول: حدّ الزنا بين الفهم الحداثي والأصولي	٦٤
٢٧٩ - ٢٨٧	المطلب الثاني: آيات حدّ الحرابة بين الفهم الحداثي والأصولي	٦٥

٢٨٧ - ٢٩٥	المطلب الثالث: حد السرقة بين الفهم الحدائي والاصولي	٦٦
٢٩٥ - ٣٠٤	المطلب الرابع: آيات شرب الخمر بين الفهم الحدائي والاصولي	٦٧
٣٠٥ - ٣٧٨	الفصل الرابع: قضايا المرأة بين الفهم بين الحدائي والأصولي	٦٨
٣٠٥ - ٣٣٠	المبحث الأول: الآيات القرآنية المتعلقة بلباس المرأة المسلمة بين الفهم الحدائي والأصولي	٦٩
٣٠٨ - ٣١٠	المطلب الأول: السؤال من وراء حجاب بين فهم الحدائين والأصولييين	٧٠
٣١٠ - ٣١٢	المطلب الثاني: ضرب الخمر على الجيوب بين الفهم الحدائي والاصولي	٧١
٣١٢ - ٣١٧	المطلب الثالث: آيات الجلابيب لنساء النبي بين الفهم الحدائي والاصولي	٧٢
٣١٧ - ٣٢٣	المطلب الرابع: الجيوب والخمار بين الفهم الحدائي والأصولي	٧٣
٣٢٤ - ٣٣٠	المطلب الخامس: لباس القواعد بين الفهم الحدائي والأصولي	٧٤
٣٣١ - ٣٥٦	المبحث الثاني: فهم آيات الأحكام المتعلقة بتعدد الزوجات وميراثهن بين الحدائي والاصولي	٧٥
٣٣١ - ٣٣٦	المطلب الأول: تعدد الزوجات بين الأراامل والأبكار بين الفهم الحدائي والاصولي	٧٦
٣٣٦ - ٣٣٩	المطلب الثاني: العدالة في الزواج من الأراامل وعدمها بين الفهم الحدائي والاصولي	٧٧
٣٣٩ - ٣٤٦	المطلب الثالث: فهم آيات الأحكام المتعلقة بزواج المسلمة من الكتابي بين الحدائين والأصولييين	٧٨

٣٥٢ - ٣٤٧	المطلب الرابع: ميراث المرأة بين الفهم الحدائي والاصولي	٧٩
٣٥٦ - ٣٥٢	المطلب الخامس: فلسفة التباين في الإرث بين الرجل والمرأة	٨٠
٣٧٨ - ٣٥٧	المبحث الثالث: فهم آيات الأحكام المتعلقة بقوامة الرجل على المرأة بين الحدائين والاصوليين	٨١
٣٦٦ - ٣٥٧	المطلب الأول: قوامة الرجل على المرأة في الفهم الحدائي ومناقشتها	٨٢
٣٧١ - ٣٦٧	المطلب الثاني: نشوز الزوجة ومعناه بين الفهم الحدائي والاصولي	٨٣
٣٧٨ - ٣٧٢	المطلب الثالث: ضرب الزوجة الناشز بين الفهم الحدائي والاصولي	٨٤
٣٨٤ - ٣٨٠	الخاتمة والمقترحات	٨٥
٤٣٦ - ٣٨٦	المصادر	٨٦
A - B	الخلاصة بالانكليزي	٨٧

المُقَدِّمَةُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المُقَدِّمَة

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ التَّامَّانِ الأكملانِ الدائمانِ إلى يومِ الدين،
على شفيعِ الأُمَّةِ، ونبيِّ الرحمةِ، وخاتمِ الأنبياءِ والمرسلين؛ محمد، وعلى آله الطيبين
الطاهرين.

أَمَّا بَعْدُ..

فقد ظهر - في بداية الإسلام - المبغضون لهذا الدين، فسلكوا كُلَّ الطرق التي من
شأنها أن تضرب ركائزه، وامتدت هذه المعركة المصيرية إلى يومنا هذا.

ففي الواقع المعاش نجد هنالك دعوات انطلقت بأسماء متعدّدة، فمرة كانت باسم
التجديد، وأخرى المعاصرة، وسلكوا طريق التفسير من نقد ودراسة؛ ومن هنا توجّهت
السهام إلى النصوص القرآنية، من نزع معانيها وأحكامها، وفرضوا على النصّ الشرعي
مناهج غريبة للوصول إلى استنباط أحكام شرعية بداعي فهمهم النصّ القرآني، بعد أن
رفضوا مناهج التفسير والفهم الإسلامي التي أجمع عليها علماء الأُمَّة، واتّبَعوا مناهج أطلقوا
عليها القراءة المعاصرة للنصّ الديني، والأمر الأكثر خطورة أنّهم ينتمون إلى هذه الأُمَّة،
إلا أنّهم تربّوا في المدارس الغربية، فعجبوا بحضارتها وعلومها، ثمّ ارتدوا عباءة الإسلام.

وثمة أسباب دعت الباحث للخوض في هذه الدراسة أهمها:

إنّ الحدائين بحثوا حجج العلوم الشرعية بغير علم ولا فهم، وتبنّوا أحكامًا بغير
دليل، ليلبسوا الحقّ بالباطل، فباسم "الإسلام العصري المستنير" ألغوا الغيبيات وحرّفوا الكلم
عن مواضعه، وباسم "الاجتهاد غير المنضبط"، و"التجديد"، و"العقلانية" حرّفوا المعاني
القرآنية، وأخرجوا النصوص عمّا هو مُجمَع عليه، وخلطوا الأصل بالذخيل، والظنيّ
بالقطعي، والمحكم بالمتشابه، والمنسوخ بالناسخ، وما يجوز فيه الخلاف بما لا يجوز فيه،
وباسم "الحدائنة"، و"القراءة المعاصرة للنصّ الشرعي" وقفوا ضدّ الأحكام القرآنية، ونادوا
بالتغيير والتبديل في دين الله ﷻ، متّخذين لسان الناصح الغيور على أُمَّته، متجاهلين البون

الشاسع بين ما يحتاج إلى التجديد ويقبله، وما لا يحتاج إلى التجديد ولا يقبله، فضلاً عن عدم احترامهم قدسية القرآن الكريم، فعاملوه معاملة سائر النصوص، متوصلين بذلك إلى أقوال لم يعهدها المسلمون من قبل، كالفول بتاريخية الأحكام، وأنَّ القرآن ليس كتاب تشريع، وأنَّ آيات الأحكام فيه قليلة، مناسبة للأوضاع البدائية التي عاشها المسلمون، وأنها لا تناسب روح العصر، وأنَّ أحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة، بل كُلُّ آية تتعلَّق بحادثة بذاتها فهي مخصصة بسبب التنزيل، حتى وصل بعض خُدَّام الحداثة إلى تسمية تلك الأفكار المحدثَّة: "الرسالة الثانية من الإسلام!" أو "إسلام المجددين"؛، إلى غيرهما من الأقوال التي تُمثِّل إشكاليات كبيرة.

هذا، ومن الحداثيين وغيرهم من أبناء المسلمين مَنْ تلقف هذه الأفكار، فأخذ يدعو إليها، فظهرت آراء خارج الفهم الصحيح، وأفكار خطيرة، وتأويلات منحرفة، عن الصواب حادت وعن الحقَّ تجافت، الأمر الذي يستوقف الباحث ويدعوه إلى النظر في هذه الأفكار، وبيان أوجه الانحراف فيها على وفق ما تقتضيه شروط البحث العلمي.

ولا يخفى أهمية معالجة قضايا آيات الأحكام من منظور شرعي، من دون تحريف للنصوص، أو هدم للثوابت، وتزداد أهمية ذلك في ظل دعوات تلوي أعناق النصوص، وتحلُّل للناس ما حرَّم الله، وتريد تطويع الشريعة الإسلامية لتواكب الحضارة الغربية بزعم أنَّها ناصحة للإسلام، وساعية لتجديده، وتصحيح مساره، ولا تريد نقض أصوله، ولا العبث بفروعه، فمهمتها التنوير والتحديث والتجديد والتطوير، فضلاً عن ذلك كُلِّه، كثرة التشويش والخلط المتعمَّد بين الحقِّ والباطل، وخطورة الفهم الخاطئ المثارة في كتابات الحداثيين، وعلى وجه الخصوص فيما يتعلَّق بآيات الأحكام في القرآن الكريم، ولا سيَّما أنَّه قد ازداد خطرهم، وعظم؛ متذرعين بما ينشرونه من كتب تُطَبَّع في أشهر دور النشر في العالم العربي، وتُترجم بعد ذلك إلى لغات حية لتعميم نشرها، فضلاً عن ترويح هذه الطائفة لأفكارهم وأقوالهم في وسائل الإعلام المتاحة من فضائيات مرئية، وإذاعات مسموعة يتابعها الملايين، وأبرز أصحابها في صورة المجدِّدين والمجتهدين، ممَّا جعل الأمر يختلط على كثير من غير المختصِّين في العلوم الشرعية.

ومما يزيد الأمر خطورة، إنَّ بعض الجامعات قد تبنت منهج هؤلاء الحدائين، وشجعت على تداول موضوعاتها في رسائل جامعية تحت شعار "البحث العلمي" أو "السعي وراء الحقيقة"؛ لذا رأيت أنه من واجبي التصدي لبعض هذا الحشد الهائل من الفهم الخاطئ للنصوص عند أصحاب القراءات المعاصرة، فكان عنوان الأطروحة (فهم آيات الأحكام في ضوء الرؤية الأصولية والحدائية دراسة مقارنة)، وفي المجال التطبيقي قدّمت الفهم الحدائي ثم بعده الفهم الأصولي، ليكون ردًا على هذا الفهم.

وجاءت هذه الدراسة للإجابة عن مجموعة من الأسئلة والإشكاليات، أهمها:

تسليط الضوء على ما أثير من فهم في تفسير كثير من آيات الأحكام، وبيان المعاني الصحيحة للأحكام القرآنية التي حُرِّفت معانيها، والتصدي لتلك الأفكار والأقوال وبيان حقيقة الأمر من خلال الأدلة والقواعد الشرعية.

وقد كنت في بداية الأمر متخوِّفًا من الخوض في هذا الموضوع خشية أن يكون ذلك - نوعًا ما - إسهامًا مني في نشر تلك الآراء والأقوال، والأفكار، التي كان من شأنها أن تُدْفَن ولا تُذَكَر، كما أشار عليّ قسمٌ من الفضلاء المتخصصين في كربلاء، بأنَّ عدم التعرُّض لأقوالهم وأفكارهم أخرى؛ غير أنَّ هذا الشعور سرعان ما تلاشى - بعد مناقشات مسبقة - حين علمتُ أنَّ هذا الأمر يُعدُّ من الأمور المعاصرة في العصر الحديث، وأنَّه لا بُدَّ من التصدي لمناقشة هذه الأفكار حتى لا يفهم من السكوت وعدم الردِّ أنَّ ما ذهبوا إليه صحيح ومقبول بعد أن اطَّلَع عليه المسلمون، ولا سيَّما علماءهم.

ويُضاف إلى ذلك أنَّ كثيرًا من الناس، ولا سيَّما شباب الجامعات، ومنهم نسبة لا يُستهان بها من غير ذوي الاختصاص، مفتونون بأرباب التيار الحدائي، ومعجبون بأفكارهم وبضاعتهم التفسيرية التي غلَّفوها بغلاف العقلانية، ويتابعون تلك الأفهام وما يثار حولها بشغف عجيب.

الدراسات سابقة وبحسب استقراء الباحث لا توجد دراسات سابقة حملت عنوان المقارنة بين الإمامية، والفهم الحدائي، نعم توجد بعض الدراسات المقارنة التي استعرضت مناهج

الحداثيون، لكنّها خلت من المقارنة مرّةً، ومن الردّ أُخرى، فالدراسات السابقة لم تكن مختصة بها، وإن بحثت بعضها بصورة عامّة.

كذلك عدم وجود دراسة أكاديمية تبين الأحكام الشرعية في آيات الأحكام على وفق المذهب الجعفري مقارنة مع فهم الحداثيين لآيات الأحكام وردّها من خلال عرض رأي ودليل المذهب الحق، ولم تغفل الدراسة عن بيان آراء بقية المذاهب في الردّ على هذا الفهم. **الصعوبات:** لا يخلو أيُّ بحثٍ من صعوباتٍ ومعوقاتٍ وإلاّ خلا من الفائدة في مجال البحث العلمي، ومن أهمّ الصعوبات التي واجهتني هي:

١ - صعوبة هيكلية البحث وتبويبه تكون أحياناً أصعب من البحث عن المعلومات، وأنّ كثيراً من المباحث تحتاج إلى تنظير، ثمّ الردّ على هذا التنظير.

٢ - قلة الكتب والدراسات التي لها ارتباط مباشر الأمر الذي جعل رحلة البحث عن مصدرٍ تتطلب وقتاً طويلاً ووساطات عدّة للحصول عليه، سواء في المكتبات أم عن طريق التسوق الإلكتروني، أو من خلال المخاطبات، والمراسلات المتكررة مع مجموعة من الإخوة داخل العراق وخارجه، وكذلك عدم وجود كتب مترجمة.

٣ - حساسية الموضوع؛ لأنّ فيه جانباً تأصيلياً مقارناً يرتبط بالمباني الفقهية للمفسرين.

اعتمد البحث المنهج التحليلي في بحث آيات الأحكام في ضوء عرض الأقوال والآراء ومناقشتها، وترجيح ما هو صحيح بحسب الأدلة اللازمة للترجيح، وكذلك المنهج الاستدلالي للحاجة إلى المقارنة والترجيح، مع عرض الأدلة التي اعتمد عليها الحداثيين، وناقشناها وفق التدرج في استدلالهم لكل مسألة فقهية، فهم مرة يقدّمون اللغة وثانية أدلة تفسيرية، وثالثة قرآنية، وبعدها أصولية، فكان في نقاشهم هذا التدرج أبداً من إذ يبدوون في الاستدلال.

إنّ المهتم في متابعة ما يُثار في وسائل الإعلام في الواقع المعاصر، وفي عصر الانفجارات المعرفية، والتقدّم التقني غير المسبوق، يتيقن تمام اليقين أنّه ليست الأقوال الساقطة في هذا العصر بأقلّ خطراً وأهون شأنًا ممّا كان في عصر الرسالة، بل إنّ أمرها

الآن قد بلغ حدَّ الطعن في بعض الثوابت الشرعية المحكمة، وتحقير شأنها، والاستخفاف بأحكامها.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث تتبُّع أهمّ كتابات الحداثيين العرب التي ظهرت في الثلث الأخير من القرن العشرين إلى الوقت المعاصر، وذلك لما اختصت به هذه الحقبة الزمنية من سهولة نشر المؤلفات وعرضها، عن طريق وسائل إعلام جديدة لم تكن معروفة من قبل، وأيضًا لكثرة الكتابات في الوقت الحالي التي دعت صراحة إلى تبني النظريات والمناهج الفلسفية التي ظهرت في الغرب، لفهم التراث الإسلامي وتفسيره على وجه العموم، والقرآن خصوصًا.

لم تكن الغاية منه تتبُّع الأفهام القديمة للفرق الإسلامية، أو للاتجاهات الإصلاحية التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين، ولن يتناول الشبهات والافتراءات المعاصرة في قضايا آيات الأحكام بصورة عامّة، وإنما مدار البحث هو أهمّ كتابات الحداثيين التي دعت صراحة إلى تبني النظريات والمناهج التي ظهرت في الغرب، لفهم وتفسير القرآن الكريم، وهو ما شاع في الأقطار الإسلامية باسم "القراءات المعاصرة"، أو "القراءات الحداثيّة"، أو "القراءات الجديدة".

وفيه تمّت مناقشة أفهام أرباب الحداثة، ومقارنتها بالأفهام الأصولية المنضبطة، ببيان ما لها وما عليها، وصوابها من خطئها - إن كان صوابًا - ومعرفة الرأي الذي يتفق والشرع والعقل، والواقع واللغة، بناءً على الأسلوب العلمي، الذي يركز على الدليل للوصول إلى الرأي الراجح.

ليس المقصود في هذه الدراسة استقصاء أقوال جميع الحداثيين العرب في كلّ آيات الأحكام، فهو أمر قد لا يتيسر في مثل هذا الموضوع؛ لتشعب أطرافه، وتباعد جوانبه، ولكثرة المؤلفين الحداثيين الذين انطلقوا في بث أفكارهم من خلال تفسير آيات القرآن الكريم، ولكلّ توجهه الخاص به، ويصعب تتبُّع أقوالهم في كلّ قضية، لكنّ المقصود هو الردّ على الأفهام الخاطئة في تفسير بعض آيات الأحكام العملية - التي تتعلّق بما يصدر عن

المكأف - بنماذج مختارة تبين كيفية إلباسهم تأويلاتهم الثوب الديني، ونقض كلامهم عن طريق أصولها، وتزويد الباحثين المختصين بحصيلة كافية من الأمثلة التي تثبت وقوع الفهم الخاطئ في كتابات المنتمين للاتجاه الحدائ، وكيفية الرد عليها.

ويجدر التنبيه على أنه ليس من أغراض هذا البحث أيضاً إطلاق الأحكام على الأشخاص، أو محاولة الدخول إلى نوايا النفوس وخفاياها، فهذه الدراسة لا تحاكم أشخاصاً بأعينهم، وأؤكد هنا أن منهجي في مناقشة آراء أصحاب هذه الأفهام الخاطئة عدم التعامل معها من منطلق أصحابها، وإنما يتعامل معها بوصفها آراء وأفكاراً قابلة للأخذ والرد، بصرف النظر عن قائلها.

واقضت طبيعة الدراسة أن تُقسّم على أربعة فصول يسبقها تمهيد:

تضمّنت صفحات التمهيد التعريف بمفردات البحث وعنواناته، وكذلك بيان مراحل فهم الحدائين للنص القرآني عبر مراحل ثلاث.

وكان الفصل الأوّل بمنزلة القاعدة والأساس، أي الإطار المرجعي والتأسيسي لأسس الحدائين ومناهجهم بصورة عامّة، فبحثت فيه بيان تلك الأسس والمناهج وأهم تقسيمات الحدائين لتلك الأسس والمناهج، والعلاقة بينهما وبيان المصطلحات المقاربة، والردّ على تلك الأسس والمناهج.

أمّا الفصول الثلاثة الأخرى فبحثت فيها أهمّ أصول التفسير والفهم عند الإمامية، من خلال بيان منطلقات الأصوليين لفهم النصّ القرآني، ثمّ بيان تطبيقات آيات الأحكام في العبادات، وما تشمله من تقسيم، وكذلك قضايا المرأة.

فجاء الفصل الثاني لبحث أهمّ الأصول المعرفية عند الإمامية فبحث منطلقاتهم في فهم النصّ القرآني، وكذلك أثر علم الأصول في عصمة النصّ القرآني، مع ذكر تاريخية النصّ عند الأصوليين من الإمامية.

أمّا الفصل الثالث فبحث أهمّ القضايا التطبيقية من خلال آيات الأحكام، فبحث في العبادات بين الفهم الحدائى والفهم الأصولى، والمعاملات بين الفهمين، والحدود بين ما يراه الحدائين والأصوليين.

وأمّا الفصل الرابع فبحث أهمّ القضايا المتعلقة بالمرأة، فبحث الآيات القرآنية المتعلقة بلباس المرأة المسلمة، ثمّ بيان قضايا الآيات المتعلقة بتعدّد الزوجات، وميراثهن، ثمّ بيان الآيات المختصة بقوامة الرجل على المرأة وما يتعلّق بها، وكلّ ذلك باعتماد المقارنة والدليل.

وبعد الفصول الأربعة ذُكرت خاتمة بأهمّ نتائج البحث وتوصياته، تلاها مصادر البحث ومراجعته.

وفي الختام أقول: إنّ هذه الدراسة ضمنت جهداً أتمنى أن يكون خالصاً لله وطلباً لرضوانه، فإن أصبت فبفضل الله وإن أخطأت فأستغفر الله، فقد كنت محاولاً وتلك استطاعتي والنقص من سمات الممكن.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً على ما أنعم من فاضل جوده وكرمه، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يكون حجةً لي يوم ألقاه، وأن ينفع به كاتبه وقارئه والمسلمين أجمعين، وصلى الله على سيدنا محمد ﷺ وعلى آله، والحمد لله رب العالمين.

الباحث

التمهيد: الاطار النظري للبحث وأسسه
المبحث الأول: التعريف بمفردات البحث
المبحث الثاني: مراحل نشوء الفهم الحداثي للنص
القرآني

المبحث الأول: بيان مفردات عنوان البحث

تكمن أهمية بيان مفردات عنوان البحث في ضرورة معرفة مجال البحث ودائرة حدوده، وتسليط الضوء على مراد الباحث ومقصوده، وسيتم التركيز في هذا البحث على أربعة مصطلحات يتكوّن منها عنوان البحث.

المطلب الأول: الفهم في اللغة والاصطلاح

أولاً - الفهم في اللغة: من "فهمت الشيء وعرفته وعقلته، وفهمت فلاناً وأفهمته أي: عرفته"^(١).

وعند استقراء في القرآن الكريم نجد أن هذه اللفظة لم ترد إلا مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ﴾ (سورة الأنبياء: ٧٩)، وهنا جاءت لتبين العلم والإلهام، "أي علمناه القضية وألهمناها سليمان"^(٢).

وإذا رجعنا للقرآن الكريم نجده يعبر عن الفهم بكلمة الفقه التي وردت (٢٠) مرة وفي كل هذه المواضع جاءت بمعنى الفهم والعلم^(٣)، وفي قوله تعالى: ﴿ قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقْتَ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ ﴾ (سورة هود: ٩١).

ثم صار بعد ذلك إلى علوم الدين، "وقد صار علماً لضرب من علوم الدين، وهو علم بمدلول الدلائل السمعية وأصول الدين، علم بمدلول الدلائل العقلية"^(٤)؛ ولذا فإن " التمايز التدريجي للمعارف الدينية المختلفة، وتبلور الشكل المستقل لهذا العلم، واستقلاله بقواعد وأحكام إذ انحصر بحدود الأحكام الشرعية الخاصة بأفعال المكففين أدى إلى خروج الفقه

(١) العين: الخليل الفراهيدي، ٤ / ٦١، لسان العرب: ابن منظور، ١٠ / ٣٤٣، مادة (فهم).

(٢) معالم التنزيل في تفسير القرآن: البغوي، ٣ / ٢٥٣.

(٣) التبيين في تفسير القرآن: الطوسي، ٦ / ٥٣، تفسير مجمع البيان: الطبرسي، ٥ / ٣١٩.

(٤) المرجع نفسه، ٦ / ٥٣.

اصطلاحًا عن حدود المعنى السابق ليدخل مرحلة أخرى من مراحل تطوره، وليصبح له مدلوله المقتصر على الأحكام العملية، أي ما يُسمّى بالعبادات والمعاملات، وإذ يستمر في التطور والترقي عندما يتوسّع الفقهاء في مدلول كلمة الفقه هذه، وذلك الاجتهاد المختص، فأصبحت هذه الكلمة تطلق على العلم بالأحكام الشرعية الفرعية العملية بطرقها المختلفة، أو المستمدة من الأدلة التفصيلية^(١).

ثانيًا - الفهم في الاصطلاح: هو عبارة عن "جودة الذهن، من جهة تهيئته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب، وإن لم يكن المتّصف به عالمًا، كالعالمي الفطن"^(٢).

وعلى هذا قالوا كل "عالم فهم، وليس كل فهم عالمًا"^(٣).

وقيل: إنه "الاستنتاج العلمي والإدراك عن شيء مسموع أو مرئي أو بمنزلتها، والعلم أعم منه، وأنّ الفهم مقدّمة وباعث لحصول العلم والمعرفة، وليس بعلم، فلا يُقال: إنّه كثير الفهم، ويُقال: إنّه كثير العلم والمعرفة"^(٤).

المطلب الثاني: تعريف آيات الأحكام في اللغة والاصطلاح وكونها مركّبًا اضافيًا

أولًا - آيات في اللغة: جاء في مادتها: "آية من أي، أصله النظر، تأيا يتأيا تأيياً وتئية، إذا تأتى في الأمر وتمكّت وتنبّت، وفي المكان إذا أقام به وذكروا له أصلًا آخر وهو التعمّد وقيل: إن اشتقاق الآية من أي فإنّها هي التي تبيّن أيًا من أي"^(٥).

(١) تذكرة الفقهاء: العلامة الحلي، ١ / ٨.

(٢) الأحكام: الأمدي، ١ / ٦.

(٣) المرجع نفسه، ١ / ٦.

(٤) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: حسن مصطفى، ٩ / ١٦٣.

(٥) معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، مادة (ايي) ١ / ١٦٧، المفردات: الراغب، ١٠١ - ١٠.

فيما ورد في معناها اللغوي "إِما العلام، أو العلامة الظاهرة، أو العلامة الثابتة، ومن هنا قالوا: للبناء العالي آية، نحو قوله تعالى: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ﴾ (سورة الشعراء: ١٢٨)"^(١)، "وآيات الله: عجائبه، وتأتي الآية بمعنى العبرة"^(٢).

فهي بذلك تُطلق ويُراد منها: المعجزة، أو العلامة والعبرة، وكذلك الأمر العجيب، والجماعة، والبرهان والدليل^(٣).

ثانياً: الآيات في الاصطلاح: فهي: "طائفة ذات مطلعٍ ومقطعٍ مُندرجة في سورة من القرآن"^(٤).

ثالثاً: مفهوم آيات الأحكام على وفق كونها مُركباً اضافياً وعلماً: لا نجد تعريفاً لهذا العنوان إلا في أوساط الباحثين المعاصرين، وهذه بعض التعريفات: "الآيات التي تتعلق بغرض الفقيه لاستنباطه منها حكماً شرعياً"^(٥).

وقال الذهبي (ت ١٣٤٨ هـ): هي " الآيات التي تتضمن تشريعاتٍ كليةً"^(٦).

ومن خلال التعريفات يتبين أنها تأخذ عنوان الأحكام أو الفقه، وعلى حسب هذا المفهوم تخرج الآيات المتعلقة بالقضايا الأخلاقية أو السلوكية عامة، وعليه فآيات الأحكام ينبغي وضعها في قبال آيات النظر، فنقسم القرآن على آيات يؤخذ منها موقفٌ أو توجيه عملي، وآيات يؤخذ منها موقف أو مفهوم نظري اعتقادي فكري، وبهذا التقسيم لو وضعنا آيات الأحكام عنواناً للقسم الأول فسوف يترك ذلك تأثيراً كبيراً في مساحة آيات الأحكام وعددها^(٧).

(١) المفردات: الراغب، ١٠ / ٤٧٢، لسان العرب: ابن منظور، ١٥ / ٤٤٠.

(٢) لسان العرب: ابن منظور، ١٤ / ٧٢، تاج العروس: الزبيدي، ١٩ / ١٨١.

(٣) يُنظر: الصحاح: الجوهري، ٦ / ٢٢٧٥، لسان العرب: ابن منظور، ١٤ / ٦٢، مادة (أيا).

(٤) مناهل العرفان: الزرقاني، ١ / ٢٧٤، البرهان في علوم القرآن: الزركشي، ١ / ٢٦٦، الإتيان في علوم القرآن: السيوطي، ٢ / ٤٣١.

(٥) دائرة المعارف الشيعية الكبرى: حسن الأمين، ١ / ٢٣٧.

(٦) التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي، ٢ / ٤٣٢.

(٧) يُنظر: دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر: حيدر حب الله، ١٧.

المطلب الثالث: مفهوم الأصولية والحداثيّة

أولاً - الأصل في اللغة: عرّف أهل اللغة والاختصاص الأصول في اللغة بأنّها: " جمع أصل، وهو أسفل الشيء وأساسه، يُقال: أصل الحائط ويُقصد به الجزء الأسفل منه، ثم أُطلق بعد ذلك على كلّ ما يستند ذلك الشيء إليه حسّاً أو معنى، فقيل: أصل الابن أبوه، وأصل الحكم آية كذا أو حديث كذا، والمراد ما يستند إليه"^(١).

ثانياً - علم الأصول في الاصطلاح: هو " العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية"^(٢) فقد ورد في مفهوم الأصولي هو: " الذي يلجأ في مقام استنباط الأحكام الشرعية إلى الأدلة الأربعة من الكتاب، والسنة، والأجماع، والعقل"^(٣).

والمراد من الأصولي هو: " مَنْ هو أهل النظر والاستدلال، والتحقيق والتدقيق والتعمق، والتفكير، وتشبيد القواعد الكلية، وتأسيس الأصول الشرعية، والتفريع والاستخراج"^(٤).

ويقصد بالبحث بالأصولية: القراءة التي تخضع لشروط وضوابط تحكم عمل المفسر والفقهاء في ضوء البحث عن المعنى والفهم داخل النصّ، مع الاستعانة بمعايير عقلانية وشرعية من خارج النصّ أو من داخله، والإفادة من الظهور القرآني وأساليب المحاورّة العربية التي جرى عليها القرآن الكريم^(٥).

والسبب في تقييد المفهوم بالأصولي أنّ هنالك فهمًا منفلتًا، فهنا الأصولي أخذَ بالمعنى الأعمّ، أي صاحب الشروط والضوابط التي تنسجم وروح الإسلام وثوابته، وهذا الثبات

(١) المصباح المنير: الفيومي، ١٢٢، مادة (أصل)، لسان العرب: ابن منظور، ١٠ / ٨٩.

(٢) الفصول الغزوية في الأصول الفقهية: محمد حسين الأصفهاني، ٥.

(٣) أعيان الشيعة: محسن الأمين العاملي، ١٧ / ٤٥٣.

(٤) القطع: كمال الحيدري، ٢ / ١٠.

(٥) يُنظر: نقد القراءات الحداثيّة القرآنية عند أركون: قاسم البيضاني، ١١٧، مقولات الحداثيّة: سعيد العكيلي، ٢٢٦.

والانسجام هو الأصولي، أو الثابت الأصولية والشروط الأصولية بالتالي الفهم الأصولي،
فالحكم الأصولي.

ثانياً - الحداثة في اللغة: " مصدر الفعل حَدَثَ، والحديث الجديد، نقيض القديم، حَدَثَ الشيءُ حُدُوثًا وحَدَاثَةً، فهو مُحَدَّثٌ وحَدِيثٌ، وكذلك استحدثه، وهو كون شيء لم يكن، وأحدث الشيءَ: ابتدَعَهُ وأوجدَهُ، وحدثانُ الأمر - بالكسر - : أوْلُهُ وابتدأُوهُ، يُقال: أَخَذَ الأمرُ بحدثانه وحَدَاتِهِ أي: بأوْلِهِ وابتدَائِهِ"^(١).

ثالثاً - الحداثة في الاصطلاح: إنَّ مصطلح الحداثة من أكثر المصطلحات غموضاً بسبب ارتباطه بالغرب؛ إذ نُقِلَ إلينا مُعَرَّبًا عن اللغة الإنجليزية، فهو متعدّد التيارات والمصادر والمشارب، ومن هنا تباينت آراء الباحثين في مفهومه وهذا على حسب ميول كُلِّ باحث واتجاهه وبيئته ومن التعريفات هو: "قطع الصلة بالتراث"^(٢)، ثمَّ وصفها بقوله: الحداثة هي " طلب الجديد"، أو أنها "العقلنة"، أو أنها "قطع الصلة بالدين"، أو أنها "العلمانية"^(٣)، ولها تعريفات أخرى^(٤)(٥)، هذه هي التعريفات التي استقرَّ عليها رواد الحداثة ومنظروها.

ومن هنا يمكن تعريف الحداثة بتعريف إجرائي هي " تلك القراءة التي تبنى أصحابها فلسفات ومذاهب غربية حديثة، وحاولوا تطبيقها على النصّ القرآني، متجاوزين الأدوات العلمية واللغوية المسطرة عند أهل الأصول"^(٦)، ويدلُّ على ذلك أنّ كلمة حداثة (modernism) في اللغة الفرنسية تعني: البحث عمّا هو حديث^(٧)، والحداثة بهذا المعنى

(١) معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، ٢ / ٣٦، لسان العرب: ابن منظور، ٢ / ١٣١، المعجم الوسيط، ١٥٩، مادة (حَدَثَ).

(٢) روح الحداثة: طه عبد الرحمن، ٢٣.

(٣) المرجع نفسه، ٢٣.

(٤) تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها: عدنان علي النحوي، ٢٧.

(٥) التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته: كفاح كامل أبو هنود، ٢٥.

(٦) فهم النصّ القرآني في ضوء جدلية القارئ مع النص: حكيم سلمان كريدي السلطاني، بحث منشور في مجلة كلية الشيخ الطوسي الجامعة، عدد ١، السنة الأولى، ٢٠١٦م، ١٦٢.

(٧) يُنظَر: موسوعة لالاند: ٢ / ٨٢٣، إشكالية تاريخية النصّ الديني، مرزوق العمري، ٨٠.

لا يمكن قبولها، فهي مذهب فكري جديد أُسِّسَ على وَفْق نظريات غربية تسعى لرفض الأفكار القديمة مطلقاً وإحلال أفكار جديدة محلها بصرف النظر عن صحتها وعدمها^(١).

المطلب الرابع: تعريف المصطلحات ذات الصلة بالحدائثة

أولاً - المعاصرة:

١- المعاصرة لغة: أن اصل المعاصرة - بكسر الصاد - صيغة "مُفاعلة" من "المعاصرة"، وهو اسم فاعل من عاصرَ، تقول: عاصرتُ فلاناً مُعاصرةً وعصاراً، أي: كنتُ أنا وهو في عصرٍ واحد، أو أدركتُ عَصْرَهُ، والعصر يأتي في اللغة على معانٍ متعدّدة، منها: الوقت في آخر النهار إلى احمرار الشمس، والدهر، والزّمن، ويُنسب العصر إلى شخصٍ، فيُقال: "العصر الفكتوري" في بريطانيا، ويُنسب إلى أسرة حاكمة فيُقال: "العصر العباسي"، ويُنسب إلى ظواهر طبيعية "كالعصر الحجري"، أو إلى ظواهر اجتماعية "كعصر الإصلاح" وعصر النهضة" في أوروبا، وأنه صار يُنسب إلى مرحلة تاريخية، ويُقال: الآن: "العصر الحديث"، إشارة إلى المرحلة التاريخية التي يحياها العالم اليوم^(٢).

٢- المعاصرة في الاصطلاح: تباينت الآراء في مفهوم المعاصرة في الاصطلاح، وهي على النحو الآتي:

- عُرِّفَتْ في مصطلح علم الحديث بأنّها: " وجود الراوي والمروِي عنه في عصرٍ واحد، سواء التقيا أم لم يلتقيا"^(٣).
- وعرّفها بعض الباحثين بأنّها: "صفة للإنسان أو الحدّث الذي يتفق وجوده مع غيره في الوقت نفسه، وإذا أُطلق انصرف إلى الوقت الحاضر"^(٤).

(١) يُنظَر: قراءة دينية في قضايا معاصرة: حسان محمود عبد الله، ١٢٨ - ١٣٥.

(٢) يُنظَر: تاج العروس من جواهر القاموس: الزبيدي، ٧ / ٢٣٥، المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، ٦٠٤، مادة (عَصَرَ).

(٣) معجم علوم الحديث النبوي: عبد الرحمن بن إبراهيم الخميسي، ٢٢٢، نهاية الدراية: حسن الصدر، ١٩٧.

(٤) معجم المصطلحات العربية والأدب: مجدي وهبة، وكامل المهندس، ٣٧١.

وهنا يتضح أنّ هنالك فرقاً بين المعاصرة والحداثة، ولا يمكن الترادف بينهما، ولكن قد تقترب المعاصرة من الحداثة؛ لاشتراكهما في الهدف مع اختلافهما في المباني، فكلاهما يهدف إلى التجديد المنفلت من دون خضوع لرقابة أو شرط، فهنا "يجب التفريق بين المعاصرة والحداثة؛ لأنّ الحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي، في حين أنّ المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إنّ القارئ العصري يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أنّ يشغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أنّ يستبدل مكانها أسباباً تاريخيةً أخرى تخصّ مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها"^(١).

ويبدو أنّ الذي يساوي بين المعاصرة والحداثة نظر إلى الفهم المعاصر المنفلت، وعلى هذا فلا يكون الأساس الزمني هو المعيار في القبول أو الرفض، فليس كلّ تعاملٍ معاصرٍ مع القرآن مرفوضاً، لكنّ المرفوض "القراءات المرتبطة بفلسفات الحداثة التي تقوم على الأنية الزمنية، وعلى إسقاطات الفلسفات الغربية على النصّ القرآني مهما اختلفت طبيعتها عن طبيعته"^(٢).

إلا أنّ مفردة "العصرنة" في تفسير النصّ أصبحت مستقره على يد مصطفى محمود حين أصدر كتابه "القرآن محاولة لفهم عصري"، وهو مقالات تمّ نشرها في مجلة "صباح الخير" المصرية عام ١٩٧٠م، ثمّ جمعت وطُبعت، إلا أنّها أصبحت مثار جدل بسبب إخراجها كثيراً من المعاني عن ظاهرها^(٣).

وعلى هذا يكون الفهم الأصولي وسط نقيض بين الفهم التقليدي الذي يقوده التيار السلفي الذي لا يقبل بأيّة معاصرة وتجديد في أدوات الفهم، ويحارب كلّ ما

(١) روح الحداثة: طه عبد الرحمن، ١٧٧.

(٢) القراءة الحداثيّة للنصّ القرآني دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والأهداف: فاطمة الزهراء الناصري، بحث أُلقي في الندوة الدولية حول الحداثة الهوية والثقافة، أبريل ٢٠١١م، جامعة محمد الأول، المملكة المغربية.

(٣) يُنظر: النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير: قطب الريسوني، ٢٠٦، اتجاه التفسير في العصر الحديث،

مصطفى محمد الحديدي الطير، ١٧٥ - ٢٠٧.

يواكب تطوّرات العصر، وبين الفهم الحدائى الذي يقوده التيار الحدائى المنفلت الذي ينسف كلّ قديم.

ثانياً - القراءة: للقراءة في اللغة معانٍ عدّة منها:

١- القراءة في اللغة: تعني الجمع والضم، وتأتي بمعنى الوقت، وكذلك تأتي بمعنى التتبع لجزئيات شيء، فقرأت الكتاب قراءةً، أي: تتبعت كلماته نظراً ونطقاً بها، أو تتبعت كلماته نظراً من دون نطق (١).

٢- القراءة اصطلاحاً: عند الرجوع إلى المعنى اللغوي نجد أنه ليس هنالك علاقة بينه وبين المعنى الاصطلاحى، ولكنّ العلاقة بينهما في لوازم القراءة بالمعنى اللغوي فمن لوازمها حصول الفهم، والقراءة بالمعنى الاصطلاحى الفهم والتفسير (٢).

وليست القراءة هنا القراءات القرآنية بمعنى كيفية قراءة ألفاظ القرآن الكريم، إنّما مصطلح القراءة بمعنى الفهم والتفسير، مصطلح حديث انتقل إلى العالم العربى عن طريق التأثير الثقافى المعرفى، وهو ترجمة عربية لكلمة "lecture" الفرنسية (٣)، واختلف الباحثون في تعريف مصطلح القراءة على أقوال متعدّدة، فذهب بعضهم إلى أنها تعنى التفسير والتأويل من دون التفريق بينهما (٤).

وتتجاوز القراءة التفسير والتأويل إلى ما هو أبعد منه، فقد تدلّ على التضاد، كما عند "نصر حامد أبو زيد"، فالقراءة عنده معتمدة على آيتين، هما: الكشف والإخفاء، مشيراً بذلك إلى نظرية المغزى والمعنى، فيرى أن النصّ القرآنى في الوقت الذي يكون تاريخياً "المعنى"، يمكن تأويله بما يناسب الواقع "المغزى" (٥)، فيخفي المعنى ويكشف عن المغزى، فالقراءة عنده كشفٌ عن دلالاتٍ وإخفاءٍ لأخرى بحسب الظرف التاريخى.

(١) يُنظر: الصحاح: الجواهرى، ١ / ٦٤، لسان العرب: ابن منظور، ١ / ١٢٨، المعجم الوسيط: ٧٢٢، مادة (قرأ).

(٢) يُنظر: قراءة في تعدّد القراءات: على أحمد الكربابادى، ١٩.

(٣) يُنظر: تحليل الخطاب التفسيري عند المحدثين: حميد قاسم هجر، ٢٣٠.

(٤) يُنظر: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير: محمد محمود كالو، ٥٦.

(٥) يُنظر: الخطاب الدينى رؤية نقدية: نصر حامد أبو زيد: ٥٨.

وقد تلغي القراءة النصّ وتتجاوز المؤلّف لتكون تشريحاً وتفكيكاً للبنى والآليات التي تسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى حتى بات يشمل أيّ معطى كان، ويتصدّر مفردات الخطاب، كما يرى علي حرب^(١)، وسأوى بعضهم بين مصطلح القراءة وبين مصطلح الهرمينوطيقيا^(٢) والبلوري السم^(٣) (٤)، مع أنّ كلّاً منهما تشكّل نظرية من نظريات تعدّد القراءات، ونظريات تعدّد القراءات كثيرة وغير منحصرة فيهما، ونجد هذه المساواة بين القراءة والاجتهاد أيضاً، كما عند محمد الطالبي^(٥).

هذه الأقوال وغيرها جعلت من مفهوم القراءة مفهوماً متسعاً له أكثر من مصداق، وليس المقصود منها التحديد الزمني وكونها جديدة غير معهودة سابقاً، وإنّما المقصود منها الفلسفات الحدائية التي تقوم على الأنية الزمنية، وعلى إسقاط الفلسفات الغربية على النصّ القرآني وهذه القراءات مرفوضة للسبب المتقدم، فالرفض لا يشمل كلّ القراءات المعاصرة؛ لكونها لم تكن موجودة سابقاً، فكثير من التفاسير المعاصرة والنظريات الحديثة في التفسير أعطت فهماً جديداً للقرآن الكريم ينسجم وخلود الرسالة السماوية، فالمرغوض منها إذاً هو ما ارتبط بالفلسفات الغربية وابتعد عن المنهج القويم في التعامل مع النصّ.

وعليه، يكون لمصطلح تعدّد القراءات معنيان:

الأول - تعدّد القراءات بالمعنى الحدائي: وهو إمكان تعدّد الأفهام من نصّ واحد وعدّها مقبولة بأجمعها مع استحالة الجمع بينهما؛ لتناقضهما وتعارضهما في ما بينهما^(٦)، وهذا ينسجم والبلوري السم، ومع مقولة النسبية، فيكون النصّ سيّالاً، ولا يمكن الوقوف على

(١) يُنظر: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، علي حرب: ٩، ٢٥.

(٢) للهرمينوطيقيا تعريفات عدّة بحسب الرؤية التي ينطلق منها كلّ اتجاه، وفي جميع تلك تفسيرات تعني الفهم والتفسير للنصوص، وهذا المعنى مفاد من المعنى اليوناني لـ (Hermeneucin)، وظهر أول استعمال له على يد "دان هافر" في القرن السابع عشر الميلادي وإن كانت له جذور في الكتب القديمة، يُنظر: دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية: علي رضائي: ٢٩٨ - ٢٩٩.

(٣) المقصود بالبلوري السم هو: التعددية الدينية على وفق الطرائق المتعدّدة في فهم الدين، يُنظر: قراءة في تعدّد القراءات: علي أحمد الكريبادي: ٢١.

(٤) يُنظر: المرجع نفسه: ١٩.

(٥) يُنظر: عيال الله: محمد الطالبي: ٦٨.

(٦) يُنظر: تعدّد القراءات: مصباح اليزدي، ١٢، قراءة في تعدّد القراءات: علي أحمد الكريبادي، ٢٤.

حقيقة ثابتة، وهذا المعنى محل رفضٍ لدى علماء المسلمين لاحتماله ضياع الحقيقة، ونسبية المعارف.

إلا أنّ بعض الحداثيين يرون أنّ هناك ضوابط تحكم تعدّد القراءات، يقول شبستري (ت ٢٠٢١م): " إنّ نظرية إمكانية القراءات المتعدّدة للنصوص الدينية لا تعني إباحة الفوضى والهرج والمرج في فهم وتفسير النصوص، وأنّ كلّ تأويل وتفسير صحيح مما يؤدي إلى الاستسلام لمقولة النسبية الباطلة وعدم الاهتمام بآليات الاستدلال والبرهان، وإنّ القراءات المتعدّدة إنّما تكون معقولةً، ومقبولةً، فيما إذا تمّ الالتزام بالضوابط الهرمنيوطيقية"^(١).

ولكنّ واقع الحال، الذي سيُتبيّن لاحقاً، هو إنّ أهمّ مميزات القراءة الحداثية هو اللامنهج والفهم بحسب قبليات المفسّر من دون مراعاة لقصد المولى.

الثاني: تعدّد القراءات بالمعنى الأصولي^(٢): وهو تعدّد الفهم والتفسير للنصّ الواحد، على وفق مراتب طولية غير متعارضة، كأن يكون للمفهوم الواحد أكثر من مصداق قابل للانطباق على ذلك المفهوم، وتطبيقات هذا المعنى كثيرةٌ في نظرية الجري والتطبيق، والبطون القرآنية^(٣).

وهذا المعنى محل قبول كثير من علماء المسلمين بشرط أن تخضع القراءات إلى معايير وضوابط، وهذه المعايير وإن لم تذكر بهذا العنوان صريحاً، فقد ذُكرت ضمناً في شروط التأويل، والاجتهاد، والتفسير، ويمكن تتبّعها من خلال سمات القراءات الأصولية التي يُشترط فيها وجود ضوابط تحكمها، ومن أهمّ تلك الضوابط^(٤):

(١) قراءة بشرية للدين: محمد مجتهد شبستري، ٢٤.

(٢) المقصود بمصطلح القراءة الأصولية في البحث - الذي سيتكرر كثيراً - هي القراءة المعتمدة على ضوابط التفسير، وليس المقصود بالأصولي هنا العالم بأصول الفقه، بل المصطلح أعم يشمل ويشمل غيره ممن يراعي الضوابط الإسلامية في فهم النصّ القرآني.

(٣) يُنظر: منطلق فهم القرآن: كمال الحيدري، ١ / ٢١٨.

(٤) آراء حداثية في الفكر الديني: باحث إسلامي، ١٥٧ - ١٦٨، مقولات الحداثة: سعيد العكيلي، ٢١٤ - ٢٢٨، تعدّد القراءات في فهم النصّ القرآني (رسالة ماجستير)، مواهب الخطيب: ٢٨.

- ١- لا بُدَّ من وجود منهج واضح تُبنى عليه القراءة حتى تتحاكم في ضوئه، ويكون التفسير جاريًا على وفق ذلك المنهج.
- ٢- لا بُدَّ من مراعاة الثابت والمتغيّر في النصّ، فيمكن أن تتعدّد القراءات في المتغيّرات، ولا يمكن أن تتعدّد في الثوابت.
- ٣- مراعاة قصد المؤلّف: وهذا الشرط من مسلمات القراءة الأصولية، فلا بُدَّ من أن تكون المحورية للمؤلّف وليس للمتلقّي؛ لأنّ المفسّر يبحث عن مراد المولى (تبارك وتعالى).
- ٤- يجب أن يكون التعامل مع النصّ على وفق أساليب المحاورّة العربية، وعلى وفق النظام اللغوي العام؛ لأنّ القرآن نزل بلغة العرب فلا بُدَّ من مراعاة أساليب العربية عند البحث عن مراد الله في كلماته.
- ٥- إن يكون الهدف هو معالجة القضايا المعاصرة في ضوء البحث عن أجوبة لتلك الإشكاليات، وذلك من محاورّة النصّ القرآني واستنطاقه، وليس بضمن إسقاط الرأي والقبليات الفكرية على النصّ وتحميله ما لا يحتمل.
- ٦- الجمع بين العقل والنقل، فهناك كثير من الآيات لا يمكن أن يُدركها العقل وحده، ولا سيّما الآيات التي تخصّ الصفات وآيات الغيب.
- ٧- الإحاطة بعلوم الشريعة وعلوم اللغة، وهذه من شروط المفسّر التي يجب توافرها في كلّ مَنْ يريد أن يسبر أغوار التفسير ويستخرج درر القرآن الكريم^(١).
- ٨- صحة الاعتقاد: يرى الدكتور محمد حسين الصغير (ت ٢٠٢٣م)، أنّ هذا الشرط: "أمرٌ ضروريٌّ تملّيه طبيعة الإيمان بأنّ القرآن هو الكتاب المنزل على نبيه المرسل من دون زيادةٍ أو نقصانٍ، والنظر إليه بمنظور مقدّس، ليكون الباحث في مضامينه مفسّرًا جادًا، تنبعث عقيدته من داخل النفس الإنسانية"^(٢).

(١) يُنظر: الإتيقان: السيوطي، ٤٦٨/٢.

(٢) المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم: محمد حسين الصغير، ٤٢.

ثالثاً - التجديد:

١- التجديد في اللغة: "جددت الشيء جدًّا وهو مجدود وجديد، أي مقطوع، وقولهم: ثوب جديد وهو من هذا كأن ناسجة قطعه الآن، هذا هو الأصل ثُمَّ سُمِّيَ كُلُّ شَيْءٍ لَمْ تَأْتِ عَلَيْهِ الْأَيَّامُ جَدِيدًا؛ ولذلك يُسَمَّى اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ الْجَدِيدَيْنِ وَالْأَجْدِينَ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِذَا جَاءَ فَهُوَ جَدِيدٌ، وَجَدَّ الشَّيْءُ يَجِدُّ بِالْكَسْرِ جَدَّةً: صَارَ جَدِيدًا، وَهُوَ نَقِيضُ الْخَلْقِ"^(١).

٢- مفهوم التجديد عند الحدائين: عرّف الحدائون التجديد بأنه: "أما التجديد فيعني بناء فهم جديد للدين، عقيدة وشريعة، انطلاقًا من الأصول مباشرة، والعمل على تحيينه، أي جعله معاصرًا لنا وأساسًا لنهضتنا وانطلاقتنا"^(٢).

ويرى "حسن حنفي" أن التجديد "هو إعادة تفسير التراث طبقًا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية، وهي المشاركة في تطوير الواقع، وحلّ مشكلاته، والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أيّة محاولة لتطويره"^(٣)، وكذا "أبو زيد"^(٤).

وعند التحقيق في هذه الأقوال يتضح أن الحدائين يقصدون ويصرون على تجديد الدين بدءًا من العقائد وأحكامها، وينتهون بالفروع، ممّا يُعدُّ تفرّيعًا للدين. وهنا يقول أبو زيد: "يَتَّفَقُ الْخَطَابُ الدِّينِي عَلَى أَنَّ النُّصُوصَ الدِّينِيَّةَ قَابِلَةٌ لِتَجَدُّدِ الْفَهْمِ وَاخْتِلَافِ الْجَاهِدِ فِي الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ، لَكِنَّهُ لَا يَتَجَاوَزُ فَهْمَ الْفُقَهَاءِ لِهَذِهِ الظَّاهِرَةِ، وَلِذَلِكَ يَقْصُرُهَا عَلَى النُّصُوصِ التَّشْرِيْعِيَّةِ دُونَ خُصُوصِ الْعُقَائِدِ، أَوْ الْقِصَصِ، وَعَلَى هَذَا التَّحْدِيدِ لِمَجَالِ الْجَاهِدِ يُؤَسِّسُ الْخَطَابُ الدِّينِي لِمَقُولَةِ صِلَاحِيَّةِ الشَّرِيعَةِ لِكُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ،

(١) الصحاح: الجوهري، ٢ / ٤٥٤، معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، ١ / ٤٠٩، لسان العرب: ابن منظور، ٣ / ١١١، تاج العروس: الزبيدي، ٧ / ٤٧٨، مادة (جَدَد).

(٢) نحن والتراث: محمد عابد الجابري، ١٣.

(٣) التراث والتجديد: حسن حنفي، ١٩.

(٤) المرجع نفسه، ٢٠٧.

ويعارض إلى حدّ التفكير الاجتهاد في مجال العقائد أو القصص الديني^(١)، ويقول في موضع آخر: " وليست ثمّة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص"^(٢).

يتضح أنّ الحداثيين لا يقصدون بالتجديد " التجديد الصحيح السليم، المنضبط بالضوابط العلمية، الملتزم بالأسس المنهجية، التجديد القائم على الإبداع والتحسين والجِدَّة، والإفادة من العلوم والثقافات المعاصرة، وتوسيع أبعاد معاني الآيات القرآنية، وإحسان تنويلها على الواقع الذي تعيشه الأمة، والعمل على حلّ مشكلات الأمة على هدي حقائق القرآن الكريم، وإنّما التجديد - عند الحداثيين - الخروج على القواعد والضوابط والأسس العلمية المنهجية، والانفلات والفوضى، والقول بالقرآن الكريم من دون علم، وتحريف معاني الآيات ودلالاتها، لتوافق أهواء هؤلاء، وتتفق مع مقررات الغربيين أو الشرقيين، المخالفة لكتاب الله"^(٣).

رابعاً - الاجتهاد: هو "القدرة الفعلية على استنباط الأحكام والوظائف العملية من أدلتها المعتمدة"^(٤).

وعرّف المنهج الاجتهادي في تفسير النصّ القرآني بأنّه: "بذل الجهد الفكري واستعمال قوة العقل في فهم آيات القرآن ومقاصده"^(٥)، من خلال تتبّع ظواهر القرآن أو حكم العقل الفطري مع موافقة القرآن والسنة ومراعاة سائر الشروط^(٦).

وتعدّد القراءات الأصولية من قبيل تعدّد الاجتهادات؛ لذا رفض بعض أصحاب القراءات الحداثيّة الاجتهاد بهذا المعنى بعد أن كانوا دعاة التعدّد؛ لأنّ الاجتهاد بهذا المعنى منضبط بمجموعة من الشروط تُبعد المجتهد عن فرض رأيه الشخصي، ويكون دوره دور

(١) نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ١١٨.

(٢) المرجع نفسه، ١١٨.

(٣) تعريف الدارسين بمناهج المفسرين: صلاح عبد الفتاح الخالدي، ٤٥.

(٤) الاجتهاد والتقليد: فاضل الصفار، ٢١/١.

(٥) دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن: محمد علي الرضائي، ١١٣.

(٦) يُنظر: البيان: أبو القاسم الخوئي، ٢٦٩، قواعد التفسير لدا الشيعة والسنة: محمد فاكّر المبيدي، ٣٥٨.

الكاشف عن الحكم الشرعي من مصادر التشريع على مستوى الفقه، ودور الباحث عن المراد الإلهي على مستوى التفسير، وهذا الأمر لا ينسجم والقراءات الحدائية^(١).

فتعدُّ القراءات بالمعنى الأصولي ما هو إلا نتيجة للاجتهاد التفسيري بالمعنى الأصولي المنضبط بمعايير وضوابط، فعندما يتعدّد الاجتهاد تتعدّد القراءات والقراءة بهذا المعنى اجتهاد قائم على أسس وعلى نظام معرفي^(٢).

فتعدّد القراءات أمرٌ إيجابي إذا كان مبنياً على أسس علمية، وقواعد معرفية، ورؤية معاصرة لا تعارض الثوابت الإسلامية.

خامساً - الظهور: الظهور نوعان: شخصي، ونوعي، ويُقصد بالظهور الشخصي: " هو الذي يسبق إلى ذهن كل شخص شخص" ^(٣)، وبعبارة أخرى: هو الفهم الذي يكون خاصاً بشخص ما اعتماداً على الظروف الذهنية والنفسية والذوقية لذلك الشخص، فيفهم من الكلام ما لا يفهمه غيره من الناس.

ويُقصد بالظهور النوعي بأنه: الظهور " الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمت عرفتهم" ^(٤)، وعُرف كذلك بأن " يكون ظهور الكلام ظهوراً قائماً لدى العرف العام ويفهمه نوع الناس وعامتهم على أساس القواعد العامة للغة وأساليب الخطاب" ^(٥).

والفرق بين الظهورين أنّ الحجية تكون للظهور النوعي العام الذي يُسمّى الظهور الموضوعي؛ لأنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبي قد يختلف من شخص إلى آخر، أمّا الظهور النوعي فهو حقيقة ثابتة عند أهل العرف وأبناء اللغة لا يمكن إنكارها بحسب قواعد

(١) يُنظر: سلطة النص: عبد الهادي عبد الرحمن، ١٩٠.

(٢) يُنظر: حوار مع السيد كمال الحيدري على قناة الكوثر في برنامج مطارحات في العقيدة بتاريخ ٢٠١٣/٧/٢٠م، نشر هذا الحوار على موقع السيد كمال الحيدري على الرابط: <http://alhaydari.com/ar>.

(٣) بحوث في علم الأصول: تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودي، ٢٩١/٤.

(٤) المرجع نفسه، ٤ / ٢٩١.

(٥) تفسير سورة الحمد: محمد باقر الحكيم، ٤٣.

المحاورة^(١)، وهو ما يمكن أن يُدرك وجداناً فإنّ الظهور الذي ينسب من اللفظ إلى أذهان أشخاصٍ عدّة تختلف ظروفهم الشخصية، يدل على أنّ هذا الانسباق كان بناءً على نكتة مشتركة وليس لقرائن شخصية^(٢).

والظهور النوعي هو "الكاشف عن الواقع وكشفه مُعتبر وحجة حتى على فرض عدم إصابته لنفس الواقع، من هنا لا بُدّ أن نُسلّم أيضاً بتعدّد هذا الظهور واختلافه، وهذا لا يرجع إلى تعدّد الظهور الشخصي والذاتي يُقال: ببطلانه، وإنّما للظهور الموضوعي نفسه؛ لأنّ الواقع المنكشف بهذا الظهور ذو درجات ومراتب مختلفة، فالكاشف عنه يكون ذا درجات ومراتب، وكلها موضوعية؛ لأنّ كلّ واحد منها يمثّل كشفًا عن مرتبةٍ خاصةٍ من الواقع"^(٣).

وكثيرًا ما يحصل لبسٌ بين الظهورين وعدم تمييز بينهما فيختلف التفسير تبعًا لذلك ممّا يجز المفسّر للتفسير بالرأي من إذ لا يشعر، "لأنّ الشخص قد يتأثر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه إنسٌ مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العام عن اللفظ"^(٤).

وتعدّد القراءات بالمعنى الحدائي من قبيل الظهور الشخصي، أمّا تعدّد القراءات بالمعنى الأصولي فهي من قبيل الظهور النوعي الموضوعي^(٥).

سادسًا - تعدّد الفهم: عرّف الفهم بأنّه "الاستنتاج العلمي والإدراك عن شيءٍ مسموعٍ أو مرئيٍّ أو بمنزلتها، والعلم أعمّ منه، وأيضًا إنّ الفهم مقدّمة وباعث لحصول العلم والمعرفة، وليس بعلم، فلا يُقال: إنّهُ كثير الفهم، كما يُقال: إنّهُ كثير العلم والمعرفة"^(٦).

والعلاقة بين الفهم والتأويل يمكن أن تُفهم في ضوء نوعية القارئ للنص، فإذا كان القارئ اعتياديًا ففي قراءته بُعدان: الأوّل بعد معرفتي استكشافي يستعمل التأويل وسيلة وآلية

(١) يُنظر: بحوث في علم الأصول: تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودي، ٢٩١/٤.

(٢) يُنظر: القراءة الجديدة للنصوص الدينية (الهرمينوطيقا): حسن الجواهري، بحث منشور في مجلة فقه أهل البيت، العدد ٤٤٤، ١٧٧.

(٣) منطق فهم القرآن: كمال الحيدري، ١/ ٢٢٢.

(٤) بحوث في علم الأصول: تقرير بحث السيد محمد باقر الصدر للسيد محمود الشاهرودي، ٢٩١/٤.

(٥) يُنظر: مقولات الحدائنة: سعيد العكيلي، ٢٢٨.

(٦) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: حسن مصطفوي، ١٦٣/٩.

للوصول للفهم وهنا يكون التأويل طريقًا للفهم، والثاني بعد أيولوجي يُؤوّل الفهم بحسب القبليات والمسبقات فيوحد فهمه مع تأويله ويساوي بينهما.

وإذا كان القارئ للنصّ معصومًا راسخًا في العلم، فيكشف عن التأويل بحقيقة الفهم لمراتب النصّ القرآني في المراتب الغيبية، وأحيانًا يجعل من التأويل وسيلة وآلية إذا أراد تفهيم النصّ وتبينه فيكون الفهم هنا أعمّ من التفسير والتأويل، والعلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص مطلق، فالفهم أعمّ من التأويل؛ لأنّ التأويل حالة من حالات الفهم كما يشير إلى ذلك غادمير (ت ٢٠٠٢م)، وبول ريكور (ت ٢٠٠٥م) (١).

وتعدّد الفهم في القرآن ينتج عن عاملين: الأوّل هو قابلية النصّ من إذ احتواؤه على مستويات من الفهم، والآخر اختلاف مستويات الفهم عند المتقين للنصّ القرآني، ففي الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام، أنّه قال: " كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء" (٢).

ويقول "الزركشي" (ت ٧٩٤هـ) - في إيضاحه للرواية المتقدّمة - : "كتاب الله بحره عميق، وفهمه دقيق، لا يصل إلى فهمه إلاّ مَنْ تبحر في العلوم، وعامل الله بتقواه في السر والعلانية، وأجله عند مواقف الشبهات، واللطائف والحقائق لا يفهمها فيه إلاّ من ألقى السمع وهو شهيد، فالعبارات للعموم وهي للسمع، والإشارات للخصوص وهي للعقل، واللطائف للأولياء وهي المشاهد، والحقائق للأنبياء، وهي الاستسلام، وللكل وصف ظاهر وباطن، وحد ومطلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم" (٣)، وأشار "الشنقيطي" (ت ١٣٩٣هـ) في تفسيره إلى تفاوت الأفهام وتعدّد مستويات الفهم بقوله: "وتفاوت الأمة في مراتب الفهم عن

(١) يُنظر: من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا: مجدي عز الدين حسن، ٢١ - ٢٢.

(٢) بحار الأنوار: المجلسي، ٢٧٨/٧٥.

(٣) البرهان: الزركشي، ١٥٤/٢.

الله ورسوله لا يحصيه إلا الله جلّ وعلا، ولو كانت الأفهام متساوية لتساوت أقسام العلماء في العلم"^(١).

وعليه، يمكن القول: إنّ تعدّد الفهم يساوق تعدّد القراءات من إذ النتيجة، لذا عُرِّفت القراءة بالفهم، فتعدّد القراءات ناتج من تعدّد الفهم.

ونتيجة لما تقدّم يظهر أنّ القراءة أوسع مفهومًا من الاجتهاد والظهور والفهم، وأنّ هناك اختلافًا يسيرًا بين هذه المصطلحات وبين مصطلح تعدّد القراءات، وهذا الاختلاف في أكثر أحواله في اللفظ، وتطابقًا في النتيجة، فاختلاف الاجتهاد، وتعدّد الظهور الشخصي، وتعدّد الفهم، ينتج عنها تعدّد القراءات.

(١) أضواء البيان: الشنقيطي، ٢١٥/٤.

المبحث الثاني: مراحل نشوء الفهم الحداثي للنص القرآني

المطلب الأول: المرحلة الأولية (التمهيدية)

من هنا بدأت مرحلة الفهم وتفسير القرآن الكريم، ومن هنا بدأ التأسيس لذلك، وكان ذلك بسبب بزوغ الأفكار الغربية في الأوساط الإسلامية، وأول دولة بدأت بهذا هي دولة مصر، في أواخر القرن التاسع عشر، وقام بهذه المهمة الأشخاص الدارسون في فرنسا ثم ألقوها داخل الأوساط المصرية^(١).

فعندما تقعدت أصول فهم النصّ القرآني وقواعده وتفسيره، نجد أنّ عامة المسلمين ملتزمون بذلك على اختلاف أدواتهم المعرفية، حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فهنا ظهرت بوادر إعادة قراءة التراث الإسلامي العربي، وطُرحت المشاريع والمناهج الغربية من أطروحات رفاعة رافع الطهطاوي^(٢)، وجمال الدين الأفغاني^(٣)، ومحمد عبده وهنا حاولوا الجمع بين النصّ القرآني والمناهج الفكرية للحضارة الغربية، وذلك من خلال آليات "التأويل"^(٤) - إعمال المصلحة - التحسين العقلي^(٥)، وغيرها وسبب ظهور النظريات الفلسفية بداية دخول الاستعمار أرض المسلمين، فتألقفتها بعض العقول التي

(١) يُنظر: الانحرافات المعاصرة في تفسير الآيات القرآنية بالمرأة: ربي مصطفى، ٥٨ - ٥٩.

(٢) رفاعة رافع بن بدوي بن علي الطهطاوي، وُلد في طهطا - إحدى مدن محافظة سوهاج بصعيد مصر - سنة ١٨٠١م، تعلم في الأزهر، وأرسلته الحكومة المصرية أمامًا للصلاة والوعظ مع بعثة من الشبان أوفدتهم إلى أوروبا لتلقي العلوم الحديثة، أُلّف وترجم عن الفرنسية كتبًا كثيرة، تُوفّي بالقاهرة، سنة ١٨٧٣م، يُنظر: في ترجمته: الأعلام للزركلي: ٢٩/٣، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي: دراسة وتحقيق: محمد عمارة، ٣٩/١ - ١١٥.

(٣) محمد بن صفدر الحسيني، يُعدُّ من مفكّري الإسلام في عصره، وُلد في أسعد آباد بأفغانستان، سنة ١٨٣٨م، وتلقى كثيرًا من العلوم العقلية والنقلية، ومن تلاميذه: الشيخ محمد عبده وآخرون، تُوفّي سنة ١٨٩٧م. يُنظر: الأعلام للزركلي، ١٦٨/٦ - ١٦٩، خاطرات جمال الدين الأفغاني: جمع وتحقيق: محمد باشا المخزومي، ٢٩ - ٧٠.

(٤) التأويل هو: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقًا للكتاب والسنة، التعريفات: الجرجاني: ٥٠.

(٥) التحسين والتقييح العقليين: هي من المسائل الكلامية المهمة، وهي مرتبطة ببحث العدل الإلهي، ويُراد منها أنّ العقل يُدرك بذاته حسن بعض الأفعال وقبحها من دون الحاجة إلى الرجوع للشرع، وقد ذهب العدلية إلى القول بالحسن والقبح العقليين بخلاف الأشاعرة الذين قالوا بالحسن والقبح الشرعيين، وقد دلت بعض الآيات القرآنية على الحسن والقبح العقليين، وتترتب ثمرات عدّة على القول بالتحسين والتقييح العقليين كوجوب المعرفة، والحكم بأن الله عادل بموجب حكم العقل، يُنظر: الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم، ٢٦٦ - ٢٧٦، الجهد الأصولي: بلاسم عزيز شبيب، ٢٨٦ - ٢٧٨.

زاغت عن منهجها الإسلامي، ومن هنا بدأ النظر إلى ثوابت الدين على أنها افتراضات، وأصبح الوافد الغربي يعلو في المجتمعات الإسلامية^(١).

والسبب في ذلك انبهار هذا الاتجاه بما عليه الحضارة الغربية، في قبال ما عليه المسلمون، من تخلف وجهل، فبدأ بإيجاد عقلنة توافق الأبعاد الحديثة وما وصلت له الحضارة الغربية، إلى جانب اعترافهم بالنص القرآني، ومنهم من حاول أن يوازن بين العلم والدين، وأن الدين هو الحق وأن الدين لا يحارب العلم، ولا يتقاطع والعقل، وراحوا يشرحون للناس أن الدين يُفَيِّم من خلال العقل، وهو نفسه، أي العقل الذي اتخذته المناهج الغربية حكماً ثم بينوا أن ليس في الإسلام ما يخالف العقل، وهنا حاولوا تفسير القرآن على وفق هذا الأساس^(٢).

وهذا ما يُسمَّى بالاتجاه التوفيقي إذ يجمع بين الفكر الغربي ومخرجاته، وبين النصّ القرآني، ويقوم من عصر "رفاعة الطهطاوي" (١٢٩٠هـ - ١٨٧٣م) مروراً "بجمال الدين الأفغاني"، و"محمد عبده"، و"الكواكبي"^(٣)، و"محمد رشيد رضا"^(٤)، إلى "مصطفى محمود العقاد"^(٥) في مطلع السبعينات، و"لمحمد عبده" القدح المعلى والواضح ما لم يكن حتى

(١) يُنظَر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: مفتاح الجيلاني، ٦، مواقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين: صالح الدميجي، ٣١٨، دعوى القراءة المعاصرة للقرآن الكريم: أحمد بشير قباوة، ١٨.

(٢) يُنظَر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربية المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ٥٣، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: فهد الرومي، ٧٠.

(٣) عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود الكواكبي، وُلِدَ سنة ١٨٤٩م في حلب وبها تلقى تعليمه الأول، يُعَدُّ من كبار رجال النهضة الحديثة، من مؤلفاته: "أم القرى" و"طبائع الاستبداد"، تُوَفِّي بالقاهرة عام ١٩٠٢م، يُنظَر: الأعلام للزركلي، ٢٩٨/٣.

(٤) محمد رشيد رضا بغدادى الأصل، صاحب مجلة المنار، واحد رجال الإصلاح الإسلامي، من العلماء بالحديث والأدب والتاريخ والتفسير، وُلِدَ في القلمون طرابلس الشام - عام ١٨٦٥م، رحل إلى مصر فلزم محمد عبده وتلمذ له، وأصبح مرجع الفتيا في التأليف بين الشريعة والأوضاع العصرية الجديدة، وتُوَفِّي بالقاهرة ودُفِنَ بها، عام ١٩٣٥م، يُنظَر: الأعلام: الزركلي: ١٢٦/٦، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: فهد الرومي، ١٧٠.

(٥) مصطفى كمال محمود حسين ال محفوظ، وُلِدَ عام ١٩٢١م، مفكر وطبيب وكاتب وأديب، درس الطب وتخرج عام ١٩٥٣م ولكنه تفرغ للكتابة والبحث عام ١٩٦٠م، وقد ألَّفَ قرابة مئة كتاب، وقدّم أكثر من ٤٠٠ حلقة من برنامجه التلفزيوني الشهير (العلم والإيمان)، وقد كتب تفسيراً سمّاه "القرآن محاولة لفهم عصري"، وتُوَفِّي عام ٢٠٠٩م، يُنظَر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ٥٣.

لأستاذة "جمال الدين الأفغاني"، فهو فاق أستاذه في تطويع الإسلام بما يلائم ثقافة الغرب واجتازهم في تأويل الآيات لتتنفق والعقلية الغربية ونظرياتها^(١).

إنّ "لمحمد عبده" أثرًا في تفسير القرآن، كما أشار "محمد حسين الذهبي" (ت ١٩٧٧م) إلى ذلك: ولمدرسته أثر عظيم في تفسير القرآن الكريم، فقد قامت هذه المدرسة بمجهود كبير في تفسير كتاب الله تعالى، وهداية الناس إلى ما فيه خير الدنيا وخير الآخرة، وكان له ولمدرسته أعظم الأثر في تنقية التفسير من كثير من الروايات الإسرائيلية التي تناقلها في كتبهم كثير من المتقدّمين، وأيضًا، فإنّ هذه المدرسة نهجت منهجًا أدبيًا اجتماعيًا فكشفت عن بلاغة القرآن وإعجازه، وأوضحت معانيه ومراميه، وعالجت مشكلات الأمة الإسلامية خاصة، ومشكلات الأمم عامة، بما أرشد إليه القرآن من هداية وتعاليم جمعت بين خيري الدنيا والآخرة، ودفعت ما ورد من شبهات على القرآن، وفنّدت ما أُثيرَ حوله من شكوك وأوهام، بحجج قوية قذفت بها على الباطل فدمغته فإذا هو زاهق، كُلب هذا بأسلوب شائق جذاب يستهوي القارئ، ويستولي على قلبه، ويحبّب إليه النظر في كتاب الله، ويرغبه في الوقوف على معانيه وأسراره^(٢)؛ لكن يؤخذ على هذه المدرسة أنّها قد خأفت كثيرًا من الدعوات الهدّامة والمبادئ المنحرفة التي مهّدت لما جاء بعدها من محاربة للدين بدعوى التحرّر والتحصّر، فكثير من المنحرفين تستروا خلف بعض آرائها، بل تبنّوا بعض آرائها الخارجة عن وجوه التفسير الصحيحة^(٣).

(١) يُنظر: تفسير القرآن: محمد عبده، ضمن "الأعمال الكاملة لمحمد عبده"، تحقيق: محمد عمارة، ١٣٩/٤، تفسير القرآن الحكيم المشتهر باسم "تفسير المنار": محمد رشيد رضا، ٢٦٧/١، ٢٨٠/١، ٣٢٣/١، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: فهد الرومي، ٥٩٩، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ٥٣ - ٥٤.

(٢) يُنظر: التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي، ٤٠١/٢ - ٤٠٢.

(٣) يُنظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: فهد الرومي، ١٥، التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث: فضل حسن عباس، ١/٦٧٢ - ٦٧٤.

ثمّ اتبع منهج "محمد عبده" "طنطاوي جوهرى"^(١): ونادى إلى إعادة أنفاس النظرية التأويلية وتطبيقاتها على أوسع أبوابها، وقد يفسّر في مختلف الجوانب العلمية والإنسانية وحتى السياسية، كلّ ذلك ليقول: إنّ كلّ علوم الغرب موجودة في القرآن فأصبح تفسيره موسوعة منوعة^(٢)، حتى قال فيه أحد الباحثين: "وفي وسعنا... أن نسّمى كتابه "جواهر العلوم" لا "جواهر التفسير"، فهو في وادٍ، وتفسير القرآن في وادٍ آخر"^(٣).

وهذه النزعة التأويلية الحادة عند طنطاوي تبين مدى الإلحاح في الجمع بين القرآن ومخرجات الحضارة الغربية^(٤).

وممن سلك المنهج التأويلي أيضاً، لكنهم أقلّ منه أي الطنطاوي، هو "أحمد مصطفى المراغي"^(٥)، و"رشيد رضا"، و"محمد فريد وجدي"^(٦)، وغيرهم^(٧).

وخلاصة القول: إنّه على الرغم من هذه المواكبة العصرية التي جرّت علوم الغرب ومعطيات التجريب إلى ساحة التفسير، إلّا أنّ هذه المرحلة التي امتدت إلى أواخر السبعينيات^(٨)، وعلى الرغم من استعمال مناهج غربية في هذه المرحلة إلّا أنّها لم تقطع

(١) هو طنطاوي بن جوهرى المصري، وُلِدَ في قرية من قرى الشرقية عام ١٨٧٠م، اشتهر بالتفسير والعلوم الحديثة، وصنّف كتباً أشهرها "الجواهر في تفسير القرآن" نحى فيه منحنى خاصاً ابتعد في أكثره عن التفسير، وتُوفّي عام ١٩٤٠م، يُنظر: الأعلام للزركلي، ٣/٢٣٠.

(٢) يُنظر: نبذة عن تفسيره في كتاب: التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي، ٢/٣٧٠ - ٣٨١.

(٣) اتجاه التفسير في العصر الحديث منذ عهد الإمام محمد عبده إلى مشروع التفسير الوسيط: مصطفى محمد الحديدي الطير، ٧٣.

(٤) يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة منذ عهد الإمام محمد عبده إلى مشروع التفسير الوسيط: مصطفى محمد الحديدي الطير، ٧٣.

(٥) أحمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم المراغي، مفسّر مصري، وُلِدَ ببلدة المراغة بصعيد مصر عام ١٨٨٣م، تخرّج بدار العلوم سنة ١٩٠٩م، ومن مؤلفاته: "تفسير المراغي"، و"الحسبة في الإسلام"، وغيرهما، وتُوفّي بالقاهرة عام ١٩٥٢م، يُنظر: الأعلام: الزركلي، ١/٢٥٨، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: فهد الرومي، ٢٩٨.

(٦) محمد فريد بن مصطفى وجدي، وُلِدَ بالإسكندرية عام ١٨٧٥م، تولّى تحرير مجلة الأزهر أكثر من عشر سنين، وهو مؤلف "دائرة المعارف"، وتُوفّي عام ١٩٥٤م، يُنظر: الأعلام للزركلي، ٦/٣٢٩، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: فهد الرومي، ١٩٤.

(٧) يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ٥٤ - ٥٥.

(٨) هذا التاريخ التقريبي لنهاية المرحلة في أواخر السبعينيات ممّا يرجحه الباحث السوري عبد الرحمن الحاج، يُنظر: أيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن عبد الرحمن الحاج، بإذ ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي الأزمنة والأسئلة: مجموعة مؤلفين، ٢٧١، ونشر هذا البحث بعنوان: "ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وأيديولوجيا الحداثة" على موقع الحوار اليوم بتاريخ ٨/٧/٢٠١١م.

الصلة بين الفهم والتفسير التقليدي، وخلاصة ما يتبّونه، استعمال منتجات الحضارة الغربية، في توجية النصّ بداعي مماشاة العصر والنهوض بالواقع حتى سُمّي بالمشروع النهضوي^(١).

المطلب الثاني: المرحلة الثانية للفهم (الوسطى)

عندما تطوّر الأخذ من الوافد الغربي، وهنا اقتنع كثير من النخب الفكرية المبهورة بالغرب، وأقروا بوجوب التحديث حتى يلحقوا بزمن الحداثة، وكان انطلاقهم من جلد الذات والسخط على منابع الفكرية التي ورثوها منذ قرون ووصفوها بمصادر التخلف^(٢).

فنشأت في أوائل الخمسينيات من القرن العشرين والموجة الأخرى في التعامل مع النصّ القرآني، وظهرت المنهجية التي تقرأ النصّ عن طريق الحداثة، ولا سيّما القصص القرآني بوساطة آليات العقل الإنساني التاريخي^(٣).

وهنا يمكن أن نبدأ بالأديب "طه حسين"، الذي يُعدّ من أوائل مَنْ مهّد لهذه الآلية في التعامل مع النصوص بصورة عامّة، ومن أوائل مَنْ استعمل المناهج النقدية الغربية في دراسة نصوص التراث، إذ استعمل المنهج الديكارتية^(٤) الذي يقضي بالشك في كلّ شيء موروث مهما كانت قداسته في قراءة النصّ القرآني، فقد مارس طه حسين هذه المناهج النقدية في قراءته النصّ الشرعي^(٥).

(١) يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ٥٨ - ٥٩، النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير: قطب الريسوني، ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٢) يُنظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم: مفتاح: الجيلاني، ٦.

(٣) يُنظر: دعوى القراءة المعاصرة للقرآن الكريم: أحمد بشير قباوة، ١٩، المناهج الحديثة في قراءة النصّ الشرعي قراءة نصر أبو زيد انموذجاً: سليمان الضحيان، موقع الإسلام اليوم، بتاريخ ٦/٣/٢٠١١م، المناهج المعاصرة لقراءة النصّ مناهج الفكر في الحضارة الإسلامية: فايزة عبد الله الحربي، شبكة الالوكة بتاريخ ٧/٧/٢٠١٢م.

(٤) نسبةً إلى رينيه ديكارت، فيلسوف ورياضي فرنسي، وُلد عام ١٥٩٦م، يرى أنّه لا بُدّ من الشكّ في كلّ شيء كي يتفادى الخطأ والأحكام المسبقة وحتى يصل إلى الحقيقة ليقب بـ "أبي الفلسفة الحديثة"، وتوفّي عام ١٦٥٠م، يُنظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب: روني ايلي الفا، ٤٥١/١.

(٥) كما في "كتاب الشعر الجاهلي" الذي أنكر فيه هجرة نبي الله إبراهيم مع ولده إسماعيل عليه السلام، وقال: "إنّ ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي"، وغيرها من المغامز المتعدّدة ضد القرآن، ممّا أثار إصداره الأول عام (١٩٢٦م) ردود فعل واسعة، وكان من أبرز تلك الردود: كتاب "تحت راية القرآن" لمصطفى صادق الرافعي، وكتاب "نقد كتاب في الشعر الجاهلي" لمحمد فريد وجدي، وكتاب "نقض كتاب في الشعر الجاهلي" =

وعلى الرغم من استعمال طه حسين المناهج التقليدية الحديثة في دراسة النصوص الشرعية، إلا أنه لم يتكامل أثناء حياته، وإن كانت هذه البداية محاولة مبكرة أسهمت في مشروع قراءة التراث بمنهجية شكية جديدة.

وبعد تجربة "طه حسين"، تقدّم "محمد أحمد خلف الله"^(١) في عام ١٩٤٨م إلى كلية الآداب في جامعة فؤاد الأول - القاهرة حالياً - بأطروحته للدكتوراه بإشراف "أمين الخولي"^(٢)، التي كانت بعنوان "الفن القصصي في القرآن"^(٣) وكان منهجه فيها التفريق بين الوقائع التاريخية والنصوص القرآنية، إلا أنّ أعمال محمد أحمد خلف الله لم يخرج في مجمله عن منهجية طه حسين، غير أنّه كان أكثر جرأة من طه حسين، إذ عمد إلى التوسّع في تقرير هذه المنهجية، وأشار إلى أنّ وجود القصص في القرآن أشبه بالأسطورة منه بالواقع الموضوعي، والقاعدة التي خرج بها من هذه المحاولة أنّ "الإنسان غير ملزم بالإيمان برأي مُعيّن من الأخبار التاريخية الواردة في القصص القرآني، وذلك لأنّها لم تُبلّغ على أنّها دين يُتَّبَع، وإنّما بُلِّغَت على أنّها المواعظ والأحكام والأمثال التي تضرب للناس، ومن هنا يصبح من حق العقل البشري أن يهمل هذه الأخبار أو يجهلها أو يخالف فيها أو ينكرها"^(٤).

إنّ محاولة "طه حسين" و"محمد أحمد خلف الله" في أعمال المنهجيات الغربية في تأويل النصوص أخذت امتداداً أكثر تطوُّراً في السبعينيات الميلادية، وهي المرحلة التي

=لمحمد الخضر حسين، وغيرها كثير، وأحيل طه حسين بسبب آرائه في هذا الكتاب إلى النيابة، وكثر خصومه سواء على الصعيد الفكري أم على الصعيد السياسي. يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ٥٩ - ٦٠ - ١٥١.

(١) محمد أحمد خلف الله، أديب مصري، تخرّج في كلية الآداب من جامعة القاهرة، ودرس بكلية الآداب ومعهد الدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، وعمل وكيلاً لوزارة الثقافة المصرية، يُنظر: القراءات المعاصرة والفقاه الإسلامي: عبد الله الشلبي، ٤٣.

(٢) أمين الخولي، كاتب مصري، وُلِدَ بالمنوفية عام ١٨٩٥م، تخرّج في مدرسة القضاء الشرعي ودرس فيها، وانتقل إلى كلية الآداب مدرّساً فأستاذاً، ثمّ شغل منصب مدير عام الثقافة في وزارة التعليم في مصر، وتوفّي بالقاهرة عام ١٩٦٦م، يُنظر: الأعلام للزركلي، ١٦/٢.

(٣) أثارت الرسالة جدلاً واسعاً، ورُفضت في نهاية الأمر، وأقيل صاحب الرسالة، ومُنِعَ المشرف من الإشراف على الأطروحات فيما بعد، يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ٦١.

(٤) الفن القصصي في القرآن الكريم: محمد أحمد خلف الله، ٧٤.

شهدت تطوُّراً ملحوظاً في مجال النقد الأدبي، إذ بدأ صدى هذه المدارس النقدية الغربية يصل إلى النقد الأدبي وإن كان بشكل بدائي وغير متكامل، وهذا التأثير نجده عند الباحث الباكستاني فضل الرحمن^(١).

ويُعدُّ "فضل الرحمن" هو أوَّل من استعمل المنهجيات الغربية في دراسة الإسلام ونصّوصه بالشكل الذي هو عليه الآن، فقد عمل "فضل الرحمن" على قراءة النصوص الشرعية قراءة تاريخية، ومراجعة سياقات النصوص مع اعتبار الظروف التاريخية والاجتماعية لها^(٢)، وعدَّ القرآن وثيقةً رسمت تجارب الوحي الذي تشكّل على وفق معطيات التاريخ، وكان كتابه جزءاً من مشروع أشرفت عليه جامعة شيكاغو، عنوانه: "الإسلام والتغيير الاجتماعي"^(٣).

وفي عام "١٩٧٩م" صدر عن دار المسيرة في بيروت كتاب للمفكر السوداني "محمد أبو القاسم حاج حمد"^(٤)، حمل عنوان "العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة" وكانت تلك الحقبة من الزمن تشهد حضوراً للمناهج النقدية الغربية إلى جانب حضورها أيضاً في الدراسات الأخرى، وهذا الحضور أثر في طريقة بحث "أبي القاسم حاج حمد" الموضوعات المتعلقة بالإسلام، والنصّ الشرعي على وجه أخص، ولذلك كانت محاولة "أبي القاسم حاج حمد" أكثر تطوُّراً موازنةً مع محاولة "فضل الرحمن"^(٥)، وذلك

(١) فضل الرحمن، باحث ومسؤول تربوي باكستاني، وُلِدَ عام ١٩١٩م، أصبح أستاذاً للفكر الإسلامي في قسم لغات الشرق الأدنى في جامعة شيكاغو، من مؤلفاته: "الإسلام وضرورة التحديث نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية"، و"النبوة في الإسلام"، وغيرها، اضطر للهروب من باكستان بسبب أفكاره التي واجهت رداً عنيفاً، وتُوفِّي عام ١٩٨٨م، يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ٦٢.

(٢) يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ٦٢.

(٣) يُنظر: القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامي: عبد الولي الشلبي، ٤٥.

(٤) محمد أبو القاسم حاج حمد، مفكر سوداني، وُلِدَ عام ١٩٤١م، له كثير من النشاطات السياسية والفكرية، عمل مدة مستشاراً للمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، له بعض الإصدارات السياسية والفكرية وأشهرها كتاب "العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة"، وتُوفِّي عام ٢٠٠٤م، يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ٦٣.

(٥) يُنظر: المرجع نفسه، ٦٣.

من خلال ما دعا إليه من تجاوز التفسير التراثي للقرآن - من مناهج وأدوات تحليلية - بحجة أنها تُمثّل مرحلة زمنية مُعيّنة أطلق عليها اسم "العالمية الإسلامية الأولى"، ودعا إلى الأخذ بمحدّدات منهجية جديدة تلائم الحقبة الزمنية الحالية، وهو ما أطلق عليها اسم "العالمية الإسلامية الثانية"^(١).

ومما سبق، يتضح أنّ هذه الحقبة تميّزت بتبلور فكر أكثر وضوحاً، وتصاعداً في درجة علمنته وتغربه في أعمال المنهجيات النقدية الغربية في تأويل النصوص، ويتبيّن ذلك في كثرة الكتابات التي أُلّفت في هذه الحقبة، وأكثرها كانت تنادي باللاحق بركب الحضارة الغربية في هذا المجال، ومحاولة بعض المفكرين توظيف الدين في القضية، وتطوير نصوصه لصالح دعوتهم، أو محاولة استبعاده والبحث خارجه عن مرجعية أخرى إذا استعصت نصوصه على التفسير والتأويل.

المطلب الثالث: المرحلة الثالثة للفهم (الحقبة التطبيقية)

وبدأت هذه المرحلة عندما عمّت موجة من المشروعات الفكرية الحديثة التي تدعو إلى تأويل النصّ القرآني على وفق مناهج النقد الغربية وأدواتها.

ففي نهاية سبعينيات القرن الماضي وما بعدها استقبل النقد الغربي استقبالاً منقطع النظير، بإذ تتعدّر الإحاطة بعدد الترجمات والتعريفات بالمناهج النقدية الغربية إلا بعمل مؤسسي ضخم، وهذا النتاج العلمي الوافد ساعد في الانطلاق الذي شهدته مرحلة السبعينيات والثمانينيات وما بعدها، هذا فضلاً عن البعثات العلمية المتكاثرة على العواصم الغربية من غالب البلدان العربية التي عاد منها طلابها أساتذة يديرون دفعة الحركة النقدية على مستوى العالم العربي بعمومه^(٢).

ففي هذه المرحلة الزمنية تمّ مواكبة التطوّرات التي حدثت في المناهج الغربية، إلى جانب المتابعة الدقيقة للحركة النقدية في الغرب على شتى الأصعدة، فأصبح النقد هو

(١) يُنظر: المدرسة الفكرية المعاصرة في تفسير القرآن الكريم أبو القاسم حاج حمد نموذجاً: مفتاح: الجيلاني، مجلة المسلم المعاصر - مصر، العدد ١٠١، يوليو ٢٠٠١م، ١٤ - ١٥.

(٢) يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ١٥٥.

الموجة السائدة في الفكر العربي الحديث، لكنّ الذي حصل في تلك المرحلة هو التوسّع في الجانب المنقود حتى إن كان من ثوابت الإسلام وقواطع الدين، ممّا أدى إلى ظهور هذا الإفهام من النصّ القرآني بشكل منهجي، وقد مرّت هذه المرحلة بمرحلتين، وعلى النحو الآتي:

المرحلة الأولى:

بدأت منذ الثمانينيات من القرن العشرين وامتدت إلى وقتنا الحالي، وبرزت عند بعض الكُتّاب المعاصرين بصفة نماذج تطبيقية للمناهج الغربية التي استند عليها المؤلّفون في تأويلهم آيات القرآن الكريم.

ففي مرحلة الثمانينيات بدأت الأطروحات النقدية الغربية أكثر نضجًا، وغلب عليها الجانب النقدي على اختلاف مدارسها، حتى باتت العنوانات العلمية ذات الدلالة النقدية أكثر رواجًا من مستوى الكتاب المطبوع، أو غيره من القنوات الإعلامية الأخرى، فعلى سبيل المثال: بات تصدّر مصطلح "نقد"، أو "قراءة"، أو "إعادة قراءة" على واجهات الدراسات الحديثة شيئًا ما لو أنّا يحرص عليه الكتاب لترويج بضاعتهم، بإذ أصبح هذا النتاج النقدي يلقي رواجًا سواء على مستوى القراء أو حتى على مستوى المؤسسات العلمية المختصة^(١)، وهذا ما انعكس على الكتابات العربية، فبدأت تظهر منذ أوائل القرن الماضي في العالم العربي إرهاصات نحلة تأويلية جديدة تنفرد بمنهج خاص، وأساليب جديدة، تتصل بالثقافة الغربية، وظلت زمنًا ظاهرة فردية، لكنّها منذ سنوات أصبحت تُمثّل ظاهرة ينتمي إليها أفراد من مختلف الأقطار العربية والإسلامية، تجمعهم أفكار متقاربة أو متطابقة، ويكاد

(١) فعلى سبيل المثال: من الكتب المشهورة التي لقيت رواجًا وتصدّر مصطلح "النقد" عنواناتها: قضايا في نقد العقل الديني، والفكر الإسلامي نقد واجتهاد، كلاهما لمحمد أركون، ونقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري، ونقد الخطاب الديني لنصر حامد "أبو زيد"، نقد النص، ونقد الحقيقة، كلاهما لعلي حرب، ومن الكتب المشهورة التي لقيت رواجًا وتصدّر عنواناتها مصطلح "قراءة" أو "إعادة قراءة": الكتاب والقرآن قراءة معاصرة لمحمد شحرور، والنصّ القرآني أمام مشكلة البنية والقراءة، للطيب تيزيني، وإشكالية القراءة وآليات التأويل، ودوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، كلاهما لنصر حامد "ابوزيد"، والقرآن والمرأة إعادة قراءة النصّ القرآني من منظور نسائي، لأمنة ودود، والقرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام، للصادق بلعيد، وغيرها كثير.

يُوحدّهم منهج مشترك، ممّا يسوغ تصنيفهم بصفة نحلة واحدة مهما كان بينهم من اختلاف، وتمتدُّ هذه النحلة التأويلية على رقعة العالم العربي فلا يكاد يخلو بلد من ممثلين لها، وقد استبدلوا المناهج والنظريات الفلسفية الحديثة بأدوات منهج التفسير الإسلامي، واتخذوا منها أدوات لهم ومناهج في فهم القرآن الكريم، وراحت هذه المناهج تأخذ حضورها في العالم العربي^(١)، فظهرت أولى هذه التطبيقات عام "١٩٨٤م" مع صدور كتاب "نقد العقل الإسلامي" لمحمد أركون^(٢)، الذي عدّ المقدمات الناشئة من اللغة والأدب وأصول الفقه وأمثال هذه العلوم غير كافية في فهم النصّ الشرعي، بل يجب التوجُّه إلى العلوم الإنسانية والتجريبية وإشراكها في عملية الفهم والتأويل، فيعدُّ أركون أوّل مَنْ توسَّع في استعمال المناهج الغربية في تأويل النصوص الدينية.

وفي السنة نفسها صدر كتاب "نقد العقل العربي" لمحمد عابد الجابري^(٣)، واستعمل فيه أيضاً المناهج الغربية في قراءة التراث، ممّا جعل هذا العام يمثّل التوقيت الفعلي الذي نزلت فيه المنهجيات الغربية إلى ساحة النصوص الشرعية ونصوص التراث بصورة عامّة.

وبعد محاولة "أركون" في نقده النصوص الدينية باستعمال كلّ إمكانياته من الفلسفة النقدية الغربية، اتسع مجال النقد في تأويل النصوص الشرعية، إذ صار يمارس في كثير من الأحيان دوراً آلياً بحثاً بعيداً عن العلمية يُسمّى الإفادة من منجزات الآخر، واشتهرت هذه الآلية في تناول النصوص الدينية، وتحول بها التأويل من مصطلح شرعي إلى مصطلح

(١) يُنظر: دعوى القراءة المعاصرة للقرآن الكريم: أحمد بشير قباوة، ٢١.

(٢) محمد أركون، مفكّر وباحث جزائري، وُلِدَ في قرية تاوريت بالجزائر عام ١٩٢٨م، أتم دراسته بباريس ١٩٥٥م، وحصل على الدكتوراه من السوربون ١٩٦٩م، وحاضر في كثير من الجامعات الفرنسية والعربية، وهو علماني يدعو إلى التعامل مع القرآن والسنة بالمقاييس الغربية، وتوفّي عام ٢٠١٠م، يُنظر: قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر الحجاب نموذجاً: ملاك الجهني، ١١٦، التيار العلماني الحديث ومواقفه من تفسير القرآن: منى محمد بهي الدين الشافعي، ٩٥.

(٣) محمد عابد الجابري، كاتب ومفكّر مغربي، وُلِدَ عام ١٩٣٦م، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧م، وعلى الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٧٠م، من كلية الآداب بالرباط سنة ١٩٦٧م، ويُعدُّ من أشهر المفكرين العرب، ألّف كثيراً من الكتب مثل: نحن والتراث، الخطاب العربي المعاصر، تنبيه العقل العربي، وغيرها، يُنظر: المرجع نفسه، ٩٥ - ٩٦، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ٦٤.

معلم، حتى أصبح في كل بلد إسلامي ممثل لهذه الآلية التأويلية في تناول النصّ الشرعي، ففي سوريا على سبيل المثال: "محمد شحرور"^(١)، و"طيب تيزيني"^(٢)، وفي لبنان: "علي حرب"^(٣) وفي مصر: "حسن حنفي"^(٤)، و"نصر حامد أبو زيد"^(٥)، والمستشار "محمد سعيد

(١) محمد شحرور، سوري الجنسية، وُلِدَ في دمشق عام ١٩٣٨م، تخرج في جامعة دمشق، كلية الهندسة قسم الهندسة المدنية، أُوفِدَ من الجامعة ١٩٦٨م إلى أيرلندا للحصول على شهادتي الماجستير والدكتوراه في الهندسة المدنية، ومن مؤلفاته التي اشتهر بها: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، وتُوفِّيَ ٢١/١٢/٢٠١٩م. يُنظَر: المرجع نفسه، ٦٥، التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن: منى محمد بهي الدين الشافعي، ٩٥.

(٢) طيب تيزيني، باحث ومفكر سوري، وُلِدَ عام ١٩٣٨م، وواصل دراسته العليا في ألمانيا، وحصل منها على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩٦٨م، ثم عاد إلى سوريا أستاذًا بجامعة دمشق، له كثير من المؤلفات، أبرزها "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة" في اثني عشر جزءًا، يُنظَر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ٦٥.

(٣) علي حرب، كاتب وناقد لبناني معاصر، من مواليد ١٩٣٩م، مارس مهنة التدريس لمدة ٢٥ سنة، له كثير من المؤلفات من أشهرها: "نقد النص" و"النص والحقيقة"، يُنظَر: دعوى القراءة المعاصرة للقرآن الكريم: أحمد بشير قبّابة، ٦٣، نقلًا عن: لقاء مع "علي حرب" في برنامج "روافد" على قناة العربية "بتاريخ ٢١/١٠/٢٠٠٧م.

(٤) حسن حنفي حسين، وُلِدَ بالقاهرة عام ١٩٣٥م، وتخرّج في جامعة القاهرة عام ١٩٦٥م، ثم سافر إلى فرنسا وحصل على شهادة الدكتوراه من السوربون عام ١٩٦٢م، ثم عاد أستاذًا في جامعة القاهرة، ويُعدُّ من الأعلام الفكرية المعروفة في العالم العربي، وقد كُتِبَت في مناقشة أفكاره كثير من الرسائل العلمية، ومن مؤلفاته: التراث والتجديد، ومن العقيدة إلى الثورة، وغيرهما، يُنظَر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ٦٥ - ٦٦، التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن: منى محمد بهي الدين الشافعي، ٩٣ - ٩٤.

(٥) نصر حامد أبو زيد، وُلِدَ في طنطا عام ١٩٤٣م، تخرج في كلية الآداب قسم اللغة العربية عام ١٩٧٢م، وله كثير من الأبحاث، وقد حُكِمَ عليه بالردة بسبب شطحاته في عام ١٩٩٥م، مما اضطره إلى الخروج من مصر والعمل في جامعة ليدن، واستقر في بيروت إلى أن عاد إلى القاهرة قبل وفاته بأسبوعين في عام ٢٠١٠م، يُنظَر: المرجع نفسه، ٩٤، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ٦٦.

العشماوي"^(١)، وفي السودان: "محمود محمد طه"^(٢)، وفي ليبيا: "الصادق النهوم"^(٣)، وفي تونس: "عبد المجيد الشرفي"^(٤)، و"هشام جعيط"^(٥)، و"الصادق بلعيد"^(٦)، وغيرهم كثير^(٧)، وإن كانوا يختلفون في طريقة أعمال هذه المنهجيات إلا أنّ الجامع فيما بينهم متفق في تأصيل المنهجية النقدية الغربية وفي قدرتها على تأويل النصوص الشرعية^(٨).

المرحلة الثانية:

إنمازت حقبة التسعينيات من القرن العشرين بهيمنة الكتابات النسوية المختصة في قضايا المرأة وأحكامها الواردة في القرآن الكريم^(٩)، وذلك بظهور ما يُسمّى بحركة "النسوية

(١) محمد سعيد عشماوي، مصري الجنسية، عمل رئيساً لمحكمة الجنايات، ومحكمة أمن الدولة العليا، كما عمل وكيلاً للنائب العام، وقاضياً ورئيساً للنيابة العامة، وتقلّب في مناصب أخرى، وعمل محاضراً للقانون المقارن والشريعة الإسلامية في جامعات عدّة مثل الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وتوبنجن بألمانيا، والسوربون بفرنسا، ومعهد الدراسات الشرقية بروسيا، من مؤلفاته: أصول الشريعة، الإسلام السياسي، جوهر الإسلام، حصاد العقل، وغيرها، يُنظر: التيارات العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن: منى محمد بهي الدين الشافعي، ٩٥.

(٢) محمود محمد طه، مهندس مساحة سوداني، كانت له عقائد بثها في مقالات ومؤلفات منها: "تطوير شريعة الأحوال الشخصية"، و"الرسالة الثانية من الإسلام"، حُكِمَ بالإعدام سنة ١٩٨٥م، يُنظر: القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامي: عبد الولي الشلفي، ٥٠.

(٣) الصادق رجب النهوم، كاتب ليبي، وُلِدَ عام ١٩٣٧م، عمل أستاذاً مساعداً بقسم الدراسات الشرقية بجامعة هلسنكي بفنلندا، نشر نتاجه الأدبي في كثير من الصحف العربية والأجنبية، وأقام سنوات طويلة في جنيف أستاذاً في مقارنة الأديان بجامعة جنيف حتى وفاته عام ١٩٩٤م، يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ٦٦.

(٤) عبد المجيد الشرفي، كاتب ومفكر تونسي، وأستاذ للحضارة الإسلامية في الجامعة التونسية، شغل مناصب أكاديمية عدّة، يُنظر: المرجع نفسه، ٦٦.

(٥) هشام جعيط، كاتب ومفكر تونسي، وُلِدَ عام ١٩٣٥م، حصل على الدكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة باريس، وعاد إلى تونس أستاذاً في الجامعة التونسية إلى جانب كونه أستاذاً زائراً في بعض الجامعات الأمريكية والفرنسية، وقام بنشر كثير من الأعمال المتعلقة بالتاريخ الإسلامي. يُنظر: المرجع نفسه، ٦٦.

(٦) الصادق بلعيد، دارس وباحث في القانون وأستاذ بكلية الحقوق بتونس، وكان عميداً سابقاً لها، ويعمل إلى جانب ذلك أستاذاً زائراً في عدد من الجامعات الأمريكية، له كثير من الدراسات والبحوث. يُنظر: المرجع نفسه، ٦٧.

(٧) منهم: عبد الكريم سوروش من إيران، وليلة بايس من الجزائر، وفريد إسحاق من جنوب أفريقيا، وإبراهيم موسى أمريكي الجنسية، وأصغر علي انجنير من الهند، وعبد الله النعيم من السودان، وخالد أبو الفضل أمريكي الجنسية، ونور سوليش من اندونيسيا، وفارش نور من ماليزيا، وعمر اوزرسوى من تركيا، وعبد الفيلالي الانصاري من المغرب، وسامر الإسلامبولي ومحمد هيثم الإسلامبولي من سوريا، وغيرهم كثير ممن ينتمي إليهم من الروائيين والنقاد والصحفيين. يُنظر: القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامي: عبد الولي الشلفي، ٥٧.

(٨) يُنظر: الحدائثيون العرب والقرآن الكريم: مفتاح: الجيلاني، ٧، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ٦٤ - ٦٦، ١٥٨ - ١٥٧، دعوى القراءة المعاصرة للقرآن الكريم: أحمد بشير قباوة، ٢١ - ٢٢، وموقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين: صالح الدميجي، ٣٢٠.

(٩) يُنظر: الانحرافات المعاصرة في تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة: ربي مصطفى، ٦٩.

الإسلامية"^(١)، التي زعمت أنّ التفاسير القرآنية تعكس منذ نشأتها حتى الآن فكر الرجال، ولا تهتم بالنساء ولا بحقوقهن أو وجهة نظرهن، فدعت هذه الحركة إلى إعادة قراءة تفسير القرآن الكريم من منظور نسائي ينتصف للمرأة، بدلاً من التفاسير الذكورية التي تمجّد الرجل، وتقلل من شأن المرأة، وتهظم حقوقها، على حدّ رأيهن^(٢)، وتهدف هذه الحركة إلى العودة إلى أسس المساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية التي أقرّها القرآن الكريم - على وفق رأي أصحاب هذه الحركة - من خلال تجديد التفسير القرآني بأقلام نسائية، وإزالة ما لحق به في العهود السابقة من ظلم للمرأة، وانتقاص لحقوقها، وتكريس لأفضلية الرجل، وذلك باستناد التفسير التراثي على القراءة التقليدية الذكورية، التي تنقيد بالفهم الحرفي الظاهري للنصّ الديني، من دون اعتبار لسياقه التاريخي، ولاعتماده على نظام ذكوري بحت، تمّ فيه استبعاد المرأة على مدى التاريخ من المجالات العامة والدينية بما فيها تفسير القرآن الكريم^(٣).

ثمّ بدأت الحركة النسوية تنشر فكرها عبر مؤسسات وهيئات متعدّدة في بلاد المسلمين، من نماذجها في اندونيسيا: منظمة "رحيمة" و"مركز الدراسات الديمقراطية" وشبكة يارنجان للإسلام الليبرالي، وفي ماليزيا منظمة نسائية اسمها: "أخوات في الإسلام" وأصبح في كلّ بلد من بلاد العالم الإسلامي كتاب وأكاديميون ومثقفون يتلقفون أفكار الحدائين المعاصرة وينشرونها على نطاق واسع^(٤).

(١) لفظة النسوي: نسبة ل نسوة ونساء ونسوان، جاء في الصحاح: "نسا: النسوة والنسوة، بالكسر والضم، والنساء والنسوان: جمع امرأة من غير لفظها"، يُنظر: الصحاح: الجوهري، ٦ / ٢٥٠٨، مادة (نسا)، واما في الاصطلاح: فتطلق النسوية على "وصف الأفكار والحركات التي تتخذ من تحرير المرأة، أو تحسين أوضاعها بعمق هدفها الأصلي". النسوية والمواطنة: ريان فوت، ترجمة: ايمن بكر، ٤٥، نقلاً عن: قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر: ملاك الجهني، ٢٤.

(٢) من الأعمال التي نحت هذا المنحى: "إسلام ام ملك يمين؟ للكتابة السورية فريال مهنا، و"المرأة: رؤية من وراء جدر" لجميلة كديور، و"القرآن والمرأة: إعادة قراءة النصّ القرآني من منظور نسائي" للكاتبة الأمريكية ذات الأصل الأفريقي آمنة ودود، و"النساء المؤمنات في الإسلام: إعادة قراءة التفسير الذكوري للقرآن" للكاتبة الباكستانية اسما برلاس والحريم السياسي: النبي والنساء" لفاطمة المرنسي الكاتبة المغربية، و"حيرة مسلمة في الميراث والزواج والجنسية المثلية" للكاتبة التونسية الفة يوسف، يُنظر: النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير: قطب الريسوني، ٣٤٠.

(٣) يُنظر: خارج السرب: بحث في النسوية الإسلامية الراضة وإغراءات الحرية: فهمي جدعان، ٣٩ - ٤٢.

(٤) يُنظر للمزيد: أثر الاتجاه العقدي في التفسير: ياسر بن ماطر، ٧١٣، القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامي: عبد الولي الشلبي، ٤٦.

المطلب الرابع: مفاهيم مرتبطة بتسلسل الفهم الحدائي

هُنالِكَ بعض المصطلحات التي لها أثر في مسار الفهم الحدائي:

أولاً - الإسقاط: وعُرِّفَ بأنه " تفسير الأوضاع والمواقف والأحداث بتسليط خبراتنا ومشاعرنا عليها، والنظر إليها من خلال عملية انعكاس لما يدور داخل نفوسنا"^(١).

ويمكن القول أنّ المنهج الإسقاطي هو "اسقاط الواقع المعيش على الحوادث والوقائع التاريخية، إنّه تصوّر الذات في الحدث، أو الواقعة التاريخية"^(٢).

ويدخل في ذلك جميع القبلات الفكرية التي تلقي بظلالها لتكوّن رؤية منسجمة والمكوّن الثقافي للشخص، " من خضوع الباحث لهواه، وعدم استطاعته التخلّص من الانطباعات التي تركتها لديه بيئته الثقافية المُعيّنة"^(٣)، وهذا المنهج يقترب إلى حد كبير من منهج التفسير بالرأي عند المسلمين.

ثانياً - الالتقاط: وهو انتقاء رؤية مُعيّنة من بين النظريات والآراء المطروحة في أيّ حقل من حقول المعرفة^(٤).

وعليه، فيكون المقصود بالمنهج الالتقاطي: الاعتماد على بعض الآراء أو الاعتماد على بعض الروايات لتأسيس رؤية، بهدف محاكمة الآخر في ضوء تلك الرؤية، والالتقاط بهذا المعنى هو إسقاط للأفكار باختيار ما يناسب المكوّن الثقافي للمُسقط.

ثالثاً - الاستشراق: كان مفهوم الاستشراق مقتصرًا على معرفة لغات الشرق وآدابه، لذا عُرِّفَ المستشرق بأنه "مَنْ تبحّر في لغات الشرق وآدابه"^(٥)، ثمّ تطوّر مفهوم الاستشراق ليشمل دراسة الشرق من جوانب عدّة، فعرفه "أحمد حسن الزيات"^(ت ١٣٨٨هـ) بقوله: "

(١) موسوعة علم النفس: أسعد رزوق: ٤٠.

(٢) مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن: حسن عزوزي: ٣٣.

(٣) التراث والتجديد: حسن حنفي: ٩٠.

(٤) يُنظَر: مقال بعنوان: (الدين والأفكار الالتقاطية) (القراءات المتعددة والبدع) منشور في موقع الشيخ مصباح اليزي على

الرابط: http://www.mesbahyazdi.org/arabic/?/lib/ar_porsesh3/ch5_1.htm

(٥) الاستشراق، تعريفه، مدارسه، آثاره: محمد فاروق النبهان: ١١.

يراد بالاستشراق اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق، وأممه، ولغاته، وآدابه، وعلومه، وعاداته، ومعتقداته، وأساطيره^(١)، ولم يقتصر مفهوم الاستشراق عند بعضهم على الانتماء الفكري أو الموقع الجغرافي، بل عُرّف الاستشراق بأنه: "اشتغال غير المسلمين بعلوم المسلمين، بصرف النظر عن وجهة المشتغل الجغرافية وانتماءاته الدينية، والثقافية، والفكرية، ولو لم يكونوا غربيين"^(٢).

رابعًا - التغريب: هو إسقاط أفكار الغرب على الحضارة الإسلامية والميل إلى تلك الأفكار بسبب الانبهار بالحضارة الغربية لدرجة استلاب الذات، من خلال تقديمهم الأنموذج الغربي بصفة أنموذج لا يمكن الاستغناء عنه في المعرفة، فالتغريب أحد أنواع الغزو الثقافي^(٣). وممن وقعوا تحت هذه الاستلاب: "أحمد أمين" (ت ١٩٥٤م)، و"طه حسين" (ت ١٩٧٣م)، و"أركون" (ت ٢٠١٠م)، و"طيب تزييني"، و"محمد شحرور"، وغيرهم^(٤)، وتنامى هذا التأثير حتى شكّل ظاهرة واضحة، يقول "أدوارد سعيد" (ت ٢٠٠٣م) - الأستاذ في جامعة نيويورك: "إنّ أحد مظاهر التغريب "الميل للغرب"، لدى الشرقيين إلى معرفة تاريخهم وثقافتهم أيضًا من خلال تعليم الغربيين والمعلومات التي مرّت عبر "فلتر" الاستشراق"^(٥).

والسبب الذي يدعو الباحث للتركيز على المستشرقين والمتغربين، هو أنّ تطبيقات الرؤية الإسقاطية والالتقاطية بارزة في كتابات المستشرقين، واستنسخ المتغربون تلك الأفكار وحاولوا بثها في بلاد المسلمين، بعد أن لم يحقق المستشرقون أهدافهم كاملةً، فلجأوا إلى هدم الإسلام من الداخل من خلال استلاب الذات عند كثير ممن وقعوا تحت طائلة الانبهار بالغرب والحدائثة فكانوا امتدادًا لأفكار المستشرقين؛ لذا نجد اشتراكًا واضحًا في كثير من القضايا بين المستشرقين والمتغربين منها: التسلُّح بالمناهج نفسها، والتركيز على

(١) تاريخ الأدب العربي: محمد الزيات: ٥١٢.

(٢) الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين: محمد حسن زماني: ٤٧.

(٣) يُنظر: الغزو الثقافي وأثره على المجتمع المسلم: حسين لفته حافظ، وحسن كاظم أسد الخفاجي، بحث منشور في مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، العدد ٢٨، ٢٠١٤م: ١٠١.

(٤) يُنظر: الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين: محمد حسن زماني ٥٤ - ٥٥، العلمانيون والقرآن: أحمد ادريس، ٧٩٦.

(٥) الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين: محمد حسن زماني، ٥٩.

القضايا نفسها^(١)، فتعاملوا مع النصّ القرآني كتعاملهم مع أيّ نصّ أدبي يمكن تفسيره بحسب ما يراه القارئ، اعتماداً على بعض النظريات النقدية والفلسفية الحديثة التي ظهرت في الغرب لتفسير النصوص المقدّسة.

(١) يُنظر: الأثر الاستشراقي في موقف أركون من القرآن: محمد بن سعيد السرحاني: ٣٣ - ٣٩، الخطاب العلماني العربي المعاصر تاريخيته وبنيتة الموضوعية: عبد الأمير زاهد، بحث منشور في مجلة المنهاج، العدد ٢٨، ٢٠٠٣م: ١٩.

الفصل الأول: أسس ومناهج الحدائين في فهم النص القرآني

المبحث الأول : الأسس المنهجية لفهم آيات الأحكام عند الحدائين

المبحث الثاني : المناهج الحدائية لفهم آيات الأحكام عند الحدائين

المبحث الثالث: منهج التاريخية واثرها في فهم آيات الاحكام

المبحث الرابع: المنهج التفكيكي مفهومه، نشأته، الموقف منه

المبحث الأول: الأسس المنهجية لفهم آيات الأحكام عند الحداثيين

يعتمد الحداثيون بمختلف توجهاتهم ومرجعياتهم الفكرية على أسس منهجية لفهم النصّ القرآني، وفي المباحث الآتية عرض لأهمّ هذه الأسس.

المطلب الأول: الأساس الأول - نزع القداسة عن القرآن الكريم

يُعدُّ هذا الأساس من أولويات الفهم الحداثي الذي اعتمده في فهمهم النصّ القرآني وتعاملهم معه، وهنا يتّم الفهم على أساس أنّ القرآن الكريم نصٌّ لغويّ قابل للنقد والتقويم، وهذا ما نلاحظه عند "نصر حامد أبو زيد" إذ ينفي إلهية النصّ القرآني فيقول: " إنّ القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكّنهم من الفهم"^(١).

ويذكر هنا قائلاً: "... ومن هنا تكون الدعوى إلى التحرّر من سلطة النصوص هي في حقيقتها دعوة إلى التحرّر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة إذ يضيف على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات..."^(٢).

وهنا يترتب أمر هو: عدم التفريق والتمييز بين النصوص الشرعية وغير الشرعية ما دام الجميع يُعدُّ نصًّا لغويًّا.

وإحدى المسوّغات في ذلك يقول "أركون": " إنّ التقديس للكتب المقدّسة خُلِعَ عليها وأسِدِلَ بواسطة عدد من الشعائر، والطقوس، والتلاعبات الفكرية الاستدلالية، والظروف السياسية والاجتماعية والثقافية"^(٣)، فهو يدعو إلى أنّه " لا بُدَّ من النظر إلى القرآن من دون أن نعتبره أنّه كلامٌ آتٍ من فوق، وإنّما على أنّه حدثٌ واقعيٌّ تمامًا كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء"^(٤).

(١) نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ٢٠٦.

(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية: نصر حامد أبو زيد، ١٥.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ٢٥.

(٤) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون، ٢٨٤.

وإذا أرادوا التساوي يقول " علي حرب " إنّه: لا بُدَّ من نزع هالة القداسة عن الوحي بتعريفية آليات الأسطورة والتعالّي التي يمارسها الخطاب (١) في تعامله مع الأحداث والوقائع التاريخية أو مع التجارب والممارسات الإنسانية" (٢).

ويعتقد آخر هذا المعنى بقوله: " ما دام العرب عاجزين عن تفكيك الانغلاقات التراثية المزمّنة المهيمنة عليهم منذ مئات السنين فإنهم سيظلون مقيدّين بالسلاسل والأغلال، وفكُّ هذه السلاسل له ثمنٌ غالٍ، ألا وهو: نزع القداسة الإلهية عن التراث لكي يبثُّ على حقيقته داخل التاريخ وكنائج التاريخ، وهذا ما فعله الأوربيون وأدّى إلى انطلاقتهم وتفوّقهم على شعوب الأرض قاطبة، وهذا ما يرفض أن يفعله المثقفون العرب وترتعد فرائصهم أمامه خوفاً" (٣).

وقد اختار الحداثيون نزع القداسة عن النصوص الشرعية إذ استبدلوا كلّ المفاهيم والمصطلحات الشرعية أو القرآنية التي تدلّ على قداسة القرآن الكريم، والبديل جاهز هو المصطلحات النقدية الغربية: فاستبدلوا مصطلح الوحي والقرآن الكريم بمصطلحات أخرى مثل: الحدث التاريخي، أو الظاهرة القرآنية، واستبدلوا اسم المصحف بأسماء أخرى مثل: المدوّنة، أو النصّ الرسمي المغلق، واستبدلوا الآية القرآنية بالعبارة اللغوية أو المنطوقة... إلخ (٤).

وإذا اطلّعنا على كتب "أركون" نجد نزع القداسة عن القرآن الكريم واضحاً، وهو الأمر الذي أكّده مترجم كتب أركون " هاشم صالح" الذي قال: " إنّ أركون يُفضّل استعمال هذه المصطلحات للتحدّث عن القرآن، بسبب أنّه يريد تحييد الشحنات اللاهوتية التي سرعان ما تستحوذ على وعينا عندما نتحدّث عن القرآن، فالقداسة اللاهوتية أو الهيبة اللاهوتية

(١) الخطاب لغة: هو الكلام، يُنظَر: المعجم الوسيط، ٢٣٤، وكثرت تعريفاته في الاصطلاح، فعرفه محمد عابد الجابري بانه: " رسالة من الكاتب إلى القارئ" وقال طه عبد الرحمن هو: "توجّه القائل بالقول إلى المتلقي بغرض أفهامه مقصوداً معيناً، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر: ملاك الجهني، ١٧ - ٢١.

(٢) نقد النص: علي حرب، ٢٠٣.

(٣) الانسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي: هاشم صالح، ٢٦٤.

(٤) يُنظَر: روح الحداثة: طه عبد الرحمن، ١٧٨ - ١٧٩، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ٣٨٥.

العظمى التي تحيط بالقرآن منذ قرون تمنعنا من أن نراه كما هو، أي: كنص لغوي مؤلف من كلمات وحروف وتركيبات لغوية ونحوية وبلاغية، بمعنى آخر إن المادية اللغوية للقرآن اختفت تمامًا أو غابت عن أنظارنا بسبب الهيبة العظيمة التي تحيط به^(١)، ولا بد من بيان أنواع نزع القداسة وهي: إن من أهداف نزع القداسة هي التشكيك بمصدرية القرآن الكريم أو حفظه والذريعة هي النقد الموصل إلى الحقيقة.

ولذا يقول "محمد أركون": " نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من الفاعلين الاجتماعيين^(٢) "المسلمين" مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعًا للتساؤلات النقدية المتعلقة بمكانته اللغوية، التاريخية،... والفلسفية، ونطمع من جرّاء ذلك إلى إحداث نهضة ثقافية عقلية، وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية المتعددة، من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها، ومن ثم من أجل السيطرة عليها"^(٣).

وهذا ما نجده عند عبد المجيد الشرفي الذي وصف القرآن بأنه نزل إلى النبي معنىً ومقصداً من دون لفظه، أي: المعنى والمقصد من الله تعالى ومنزل إلى النبي ﷺ على هذا النحو، وأما الألفاظ والبنية فباختيار من الرسول ﷺ بصفته البشرية، فيقول: "... الواقع التاريخي الذي لا يماري فيه أحد، إن الذكر الذي وعد الله بحفظه هو المحتوى وليس الظروف، هو مضمون الدعوة بما انطوت عليه من تبشير وإنذار ومن توجيه وإرشاد، وليس الألفاظ والتعبير التي صيغت فيها تلك الدعوة..."^(٤)، ويترتب على ذلك جواز رواية

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، ١١٩.

(٢) هو مصطلح من مصطلحات علم الاجتماع، "يعني البشر بكل بساطة، أو البشر العائشين في المجتمع"، المرجع نفسه،

٢٨.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية: محمد أركون، ٢٤٦.

(٤) الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، ٣٧ - ٥٠.

القرآن الكريم بالمعنى، وهذا مخالف لإجماع المسلمين، ويلزم هذا أن القرآن الكريم شبيه بالحديث القدسي، ومن ثمّ نزع القداسة والعصمة عن المعصوم^(١).

ويصف "طيب تيزيني" جمع القرآن بأنه عملية تمّ اختراقها، وهذا الجمع تعرّض وخضع عند جمعه إلى تأثير بالمصالح السياسية المتصارعة وهذا أدى إلى اختراق متنه بالزيادة والنقصان^(٢).

وهنا يتضح أنّ دعوى نزع القدسية عن القرآن الكريم انطلقت من دعوى نفي مصدره الإلهي، والتعامل معه بوصفه نصّاً بشرياً شأنه شأن أي نصّ بشري آخر، ولا شكّ في أنّ القرآن إذا استقبلت دراسته على هذا النحو، فقد اقتحمت قدسيته، وانهدم مبدأ المرجعية لنصوصه، وزالت عن نفوس الناس ضرورة تحكيمه في حياتهم، وتزلزلت قضاياها في كلّ ما تناوله من عقائد وتشريع وأخبار، وسهل عزله من أن يكون له أثر حي في واقع الأمة، وذلك؛ لأنّ نصوص القرآن الكريم إنّما تستمدّ قداستها - أصلاً - من ربانية مصدرها، وبهذا الإثبات وردت آيات كثيرة في القرآن الكريم، منها قوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (سورة هود: ١) ، وقوله عز وجل: ﴿وَأَنْتَ لَنْتَلَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (سورة النمل: ٦) ، وقوله ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (سورة فصلت: ٤٢).

وفيما أوردته من نصوص الحدائين بشأن نزع القداسة عن نصوص الوحي، ما يدلّ على أنّ هذا الأمر وإن كان مألّ كثير من أطروحات التيار الحدائي، فإنّه هدف مقصود بذاته لدى كثير منهم، وتكمن خطورة هذه الدعوى على القرآن والسنة وما يترتب عليها من نتائج، تكمن في أنّها تدمّر مسلّمات الدين وثوابته، " فهي عندما تنجح في إزالة هوية نصوص الوحي وعظمتها وقداستها المستمدة من عظمة مصدرها وهوية قداسته، لا يصبح ثمّة حاجة للبحث في موثوقيتها وصحتها وطرق تلقّيها ووسائل فهمها ومدى حجيتها، لكونها - وبكل

(١) يُنظر: محاضرات ألقيت على طلبة الدكتوراه، بتاريخ ٢٤/١١/٢٠٢٠، بلاسم عزيز شبيب، تحت عنوان الفقه المعاصر الياته واسسه.

(٢) يُنظر: النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: طيب تيزيني، ٦٥.

بساطة - مجرد نصوص كُتبت كما كُتبت غيرها، ونقلت كما نُقل غيرها من الكتب والمؤلفات التي صاغها البشر على مختلف العصور والأزمان"^(١).

والشيء الذي لم ينتبه إليه الحداثيون أننا نُقدس القرآن الكريم بوصفه وحياً إلهياً محفوظاً من كل تحريف وتبديل، ولكن ليس معنى هذا أننا نقدّس فهم النصوص أو ننكر الاجتهاد في فهمها، فإنه لا ينبغي أن نُنجي العقل عن فهم النصوص الشرعية لاستخراج أحكامها ودلالاتها، فالعقل هو أداة فهم الشريعة، ومن دونه لا يمكن استيعاب النص، ولكن بشرط أن يكون ذلك على وفق القواعد والضوابط التي وضعها العلماء لفهم النصوص الشرعية.

ونلاحظ هنا أنّ محاولة نزع القداسة من كل قيمة عليا، بدءاً من النبي ﷺ، ثم الأئمة عليهم السلام وكلّ القدوات الدينية والاجتماعية لقطع الارتباط بين عامة المجتمع وتلك القدوات.

المطلب الثاني: الأساس الثاني - أنسنة النصّ القرآني

يقع المطلب في فرعين الفرع الأول: مفهوم الأنسنة وفهم الحداثيين لهذه النظرية والفرع الثاني: النتائج المترتبة على وفهم الحداثيين للأنسنة.

الفرع الأول: مفهوم الأنسنة، وفهم الحداثيين لهذه النظرية

من أهمّ الأسس التي استعملها الحداثيين هي الأنسنة، في تعاملهم مع القرآن الكريم، ويُقصد بها: " نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني"^(٢)، وهو المصطلح الذي ابتكره محمد أركون تعريباً للمصطلح الأوروبي "Humanism"^(٣)، والذي يعني " إحلال الإنسان محلّ الله، وإحلال القارئ محلّ الوحي، وجعل الوحي - في النصّ الديني - هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارئ، وما تُوجيه كينونة عالم القارئ إلى النص"^(٤).

(١) موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين: صالح بن محمد بن عمر الدميحي، ٣٨٢.

(٢) روح الحداثة: طه عبد الرحمن، ١٧٨.

(٣) يُنظر: الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النصّ ونسبية المعرفة: معتصم السيد أحمد، ٧٩.

(٤) قراءة النصّ الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي: محمد اعمار، ١٠٢.

ويهدف مبدأ الأنسنة إلى رفع عائق القداسة عن النصّ القرآني عن طريق التعامل مع الآيات القرآنية بوصفها وضعًا بشريًا، وهو ما يعبر عنه الحداثيون بقولهم: " نزع الميثية (١) عن النصّ الديني بمحاولة أنسنته بعلمنة القراءة" (٢).

وفي هذا الصدد يقول: "نصر حامد أبو زيد": " إنّ النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها تأسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجّهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدّد، أنّها محكومة بجذلية الثبات والتغيّر، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم" (٣).

وهنا تتحول الكلمات الإلهية من الله تعالى إلى الرسول ﷺ المبلّغ إلى الناس فتصبح كلمات إنسانية (٤)، والقرآن الكريم - من وجهة نظرهم - ما إن انتقل من فضائه الإلهي إلى الفضاء الإنساني، أصبح نصًا تاريخيًا؛ لأنه تحوّل من كتاب تنزيل إلى كتاب تأويل، فأصبح كتابًا بشريًا تاريخيًا واجتماعيًا وتراثيًا (٥).

ويؤكد "نصر حامد أبو زيد" هذا المعنى نفسه فيقول: " النصّ منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي ﷺ له لحظة الوحي - تحوّل من كونه نصًا إلهيًا " وصار فهماً "نصًا إنسانيًا"؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل، إنّ فهم النبي للنصّ يُمثّل أولى مراحل حركة النصّ في تفاعله بالعقل البشري" (٦).

ومن هنا قسم الحداثيون النصّ على قسمين:

- تنزيلي أو إلهي.

(١) هي ترجمة لكلمة فرنسية (Mythe)، وتعني: الأسطورة، يُنظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامية: محمد أركون، ٢١٠ - ٢١١.

(٢) في قراءة النصّ الديني: عبد المجيد الشرفي، ٩٥.

(٣) نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ١١٩.

(٤) يُنظر: الإسلام والعصر تحديات وآفاق: (حوار بين محمد سعيد رمضان البوطي، وطيب تيزيني)، ١١٠.

(٥) يُنظر: المرجع نفسه، ١٢٠.

(٦) نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ١٢٦.

- تأويلي أو إنساني.

وهنا يصف أحدهم هذا المعنى بقوله: "... يمكن إذن أن نقول عن هذا النص: إنه نصُّ إلهي إنساني: إلهي بإرساله، إنساني بتلقيه، أو لنقل: إنه نصُّ مكتوبٌ إلهيًّا، مقروءٌ إنسانيًّا: القول لله، والتأويل للإنسان، فلم ينزل الوحيُّ لكي يبقى نصًّا في ذاته ولذاته، وإنما نزل لكي تتأمل فيه العقول وتتدبره وتستقصيه وتتجاوز معه وفيه وحوله، ولكي تستضيء به نظرًا وعملاً..."^(١).

ولذلك نجد "محمد أركون" يدعو اتباع الدين الإسلامي إلى أن "يفكروا بالظاهرة الدينية، لا أن يفكروا بالإسلام مباشرة؛ لأنَّ الإسلام ليس إلا أحد تجلياته"^(٢).

بل ويدّعي الحداثيون أنَّ القول ببشرية النصِّ القرآني أمر تفرضه دواعي البحث العلمي، وأنَّ النصَّ إذا لم يكن بشريًّا لما استوعبه البشر، ووقفوا على مراده ومن ثمَّ فإنَّ الهبوط بالإلهي إلى الأرض ليس هبوطًا أخلاقيًّا فاسدًا، وإنما هو فعل تفرضه الحاجة العلمية، تلك التي تعالج البشري، أو ما يخص الأرض في تلك النصوص؛ لأننا لا نستطيع أن نطبق مناهجنا إلا على المحسوس والملموس والمادي"^(٣).

إنَّ القول بأنسنة النصِّ القرآني، ودعوى تحوله من الصفة الإلهية إلى الصفة البشرية، ليتسنى للحداثيين أن يُلقوا قبلياتهم الفكرية والعلمانية على النصِّ القرآني، لتكون محصلة الاستنتاج القرآني عبارة عن إسقاطات الفكرية والبشرية التي تنتج قراءة بعيدة عن روح الشريعة، وهدفها النقد فحسب دون البحث عن المراد الإلهي، تبدو هذه الدعوى حلًّا وجده الحداثيون مقنعًا لا يصادم الإجماع على قدسيته، فهو إذاً مقدّس، لكن لمَّا نزل على النبي ﷺ تحوّل من كونه نصًّا مقدّسًا، إلى كونه نصًّا بشريًّا غير مقدّس.

(١) الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد: أحمد محمد الفاضل، ٣٦٥.

(٢) قضايا في نقد العقل الديني كيف لا نفهم الإسلام اليوم: محمد أركون، ٣٩.

(٣) سلطة النص: عبد الرحمن، ٣٧، الحداثة وأثرها في تأويل النصِّ القرآني في العالم العربي: علي عبد الفتاح محمد عبده، ٢٥٠.

وعن هذا التحوُّل ترى "نائلة السليبي" أنّ القرآن كلام الله، غير أنّه لم ينزل على النبي ﷺ بصفته الأولى، بل تحوّل إلى الكلام البشري بوساطة جبريل عليه السلام^(١).

ويمكن الردّ على فهم الحدائين بالنقاط الآتية:

أولاً: على هذا الفهم فإنّ القرآن الكريم كان في اللوح المحفوظ قبل النزول على النبي ﷺ نصّاً إلهياً في كلّ شيء، فلما نزل على النبي ﷺ ووصل إلى الأرض، اختفى ذلك النصّ الإلهي، وحدثت عملية إفراغ لذلك النصّ يتناسب وبشرية الناس ويلئم اجتهاداتهم، ومن هنا فإنّ القرآن الكريم دخله التصحيح من الربوبية إلى خطاب الناس، أو لم يكن الله قادراً على أحد الأمرين: إمّا أن يخضع منذ الأزل مشروع قرآنه هذا لأفهام الناس وطبائعهم، وأن يقيم منه نظاماً مستقرّاً يتناسب ومصالحهم الفطرية وحاجاتهم الإنسانية الدائمة، وإمّا أن يعلو بمستوى عبادته إلى المكانة التي نسميها بالخطاب المتعالي عن واقعهم وأفهامهم؟.

ثانياً: فإذا خضع القرآن للتأويل وفهمه كلّ الناس وانسجموا مع كلّ الآراء والفلسفات، فما الداعي إلى تحمُّل أعباء الرسالة التي امتدت ٢٣ سنة، والقرآن ينزل والناس مشمولون بالخطاب؟!.

ثالثاً: وإذا كان هنالك نصٌّ تنزيلي، وآخر تأويلي بحسب هذا التصوّر، فالأول في اللوح والثاني في الأرض، فكيف يمكن أن نقرأ القرآن كما في سورة الفيل مثلاً، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ (سورة الفيل: ١ - ٥).

وهنا نجد أنّ التصوّر الحاضر للفهم هو تلك الحادثة التي سُمّيت باسمها، التي عبّرت عنها السورة فهل لها دلالة أخرى عندما كانت بطور التنزيلي، فإن صدقنا فما مصير الدلالة الثانية، وأيهما كاذبة، وأيهما تكون مخالفة للواقع، وهنا من الأمور الواضحة أن يكون هنالك تطابق كامل بين تلك المرحلة التي ينقلها القرآن الكريم لنا.

(١) تاريخ التفسير القرآني: نائلة السليبي الراضوي، ١١، القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامي: عبد الولي الشلبي، ٣٣٠.

الفرع الثاني: النتائج المترتبة على الأنسنة

من الأمور التي تترتب على الفهم المنهجي الأنسنة للنص، أو قل: تلك المماثلة بين النصّ الإلهي والنصّ البشري، نتائج في غاية الخطورة، أذكر منها على سبيل المثال:

أولاً: عدّ النصّ القرآني مجرد نصّ أنتج على وفق المقتضيات الثقافية التي تنتمي إليها اللغة، ولا يمكن أن يفهم أو يُفسّر إلا بالرجوع إلى المجال الثقافي الذي أنتجه^(١)، وهو ما شدّد عليه "نصر حامد أبو زيد" بقوله: "إنّ النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية، بمعنى أنها تنتمي إلى بنية ثقافية محدّدة تمّ إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تُعدّ اللغة نظامها الدلالي المركزي"^(٢).

ومن ثمّ فنحن لسنا أمام نصّ قرآني مقدّس، وإنّما نحن أمام نصّ بشري أنتجه النبي ﷺ ويعامل كغيره من النصوص البشرية، ويخضع لكلّ المناهج النقدية، فالنصّ القرآني وإن كان نصّاً مفارقاً للبنية الثقافية التي تعامل معها، من إذ كون مصدره إلهياً، فإنّ المصدر الإلهي - كما يدّعي الحداثيون - لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونه نصّاً لغوياً، تشكّل بلغة بشرية، ترتبط بزمان ومكان محدّدين، فالنصّ القرآني - كما يقول طيب تيزيني - : " بقدر ما يؤكد على انتمائه إلى السماء، ينبغي عليه أن يلتصق بالأرض التصاقاً كثيفاً ومشخصاً، محقّقاً - بذلك - عملية تجادل بين المطلق والزمني، والغيبى والإنساني، والوحي والتاريخ"^(٣).

ثانياً: ترتب على القول ببشرية النصّ القرآني، ادّعاء الحداثيين أنّ القرآن الكريم ليس خاصّاً بالمسلمين فقط، وإنّما هو للناس جميعاً شأنه شأن أيّ نصّ آخر يتعامل الناس معه، وفي ذلك يقول أحدهم: " القرآن هو كتاب العرب والمسلمين، وهو عماد الثقافة العربية، وأهمّ ركينة من ركائن التراث العربي، وأعني هنا العرب بغض النظر عن ديانتهم سواء أكانوا مسلمين، أم مسيحيين، أو حتى من لا دين لهم"^(٤).

(١) يُنظر: روح الحداثة: طه عبد الرحمن، ١٨٩.

(٢) نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ٢٠٣.

(٣) النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: طيب تيزيني، ١١٧.

(٤) المأزق في الفكر الديني بين النصّ والواقع: نضال عبد القادر الصالح، ٢١٨.

ثالثًا: وترتب على ذلك أيضًا: القول ببشرية الله - سبحانه وتقدس - والنزول به من عليائه إلى دنس البشرية، كما وصفه "حسن حنفي" بقوله: " فذات الله هو ذاتنا مدفوعًا إلى الحد الأقصى، ومثلنا بعد أن شخصناها ماثلة أمام الأعين، " ذات" الله المطلق هو ذاتنا نحو المطلق، ورغبتنا في تخطي الزمان وتجاوز المكان؛ ولكنه تخطى وتجاوز على نحو خيالي، وتعويض نفسي عن التحقيق الفعلي لهذه المثل في الحياة الإنسانية، والله ليس موضوعًا عقليًا يمكن أن يوجد أو لا يوجد، يمكن إثباته أو نفيه، بل هو مشروع الإنسانية الذي تحاول تحقيقه منذ وجودها حتى الآن، الله هو تقدم التاريخ الذي يساهم البشر في صنعه الله ليس موضوعًا للبرهنة العقلية على وجوده بل هو تاريخ يتقدم وواقع يتحرك، وجماهير تنثور، ودول تقوم ونهضات تؤسس "(١).

ولما وصل الحال بالحداثيين إلى تشخيص الذات الإلهية، وجدنا كثيرًا منهم يتناولها في كتاباته بالسخرية، ولا سيّما صور الذات الإلهية في الفكر الديني الإسلامي، وفي ذلك يقول أحدهم: " فالفكر الديني يصور الذات الإلهية كقوة متسلطة تجلس على العرش، وتراقب أفعال الناس وتعاقبهم على أيّ صغيرة وكبيرة ولكلّ إنسان سجل فيه الداخل والخارج... "(٢).

ومما ذكره الحداثيون عن الذات الإلهية ينطبق على الأنبياء والرسل، فالرسل - في نظرهم - شأنهم شأن أيّ قائد أو عبقر، فوظيفتهم في قيادة الأمم - كما يعبر حسن حنفي - : " هي نفسها وظيفة القادة والأبطال، ولم تخلُ البشرية من كليهما معًا من دون أن يكون أحد الفريقين بديلًا عن الآخر "(٣).

وإذا صار القرآن نصًّا بشريًّا - تحت مطارق هذه الأنسنة - وكذلك الذات الإلهية وصفاتها، فلا بأس أن نجد أخطاء كثيرة في هذا النصّ القرآني، طالما انتفت عنه صفة القداسة، فالقراءة الأمينة وغير المتحيزة لبعض نصوص القرآن الكريم - كما يدعون - "

(١) من العقيدة إلى الثورة: حسن حنفي، ١ / ٨٣.

(٢) المأزق في الفكر الديني بين النصّ والواقع: نضال عبد القادر الصالح، ٧٩.

(٣) من العقيدة إلى الثورة: حسن حنفي، ٤ / ٣٥.

ترينا أن أخطاء لغوية قد وقعت أثناء النسخ والجمع، هذه الأخطاء بشرية، وليس بالأمر الصحي أبداً أن نحاول الالتفاف عليها وتبريرها بكلّ الوسائل، تحت مقولة: إنّ النصّ إلهيٌّ، والله لا يخطئ" (١).

رابعاً: يترتب على كلّ ما سبق، إنّ الشريعة الإسلامية بأسرها - في المنظور الحدائين - هي في الحقيقة " شرائع بشرية وضعها الفكر الديني بناءً على تفسيره وتأويله للآيات القرآنية، ولأحاديث نبوية ادّعى صحتها وقدسيتها، وادّعى أنّها شرائع سماوية فرضها الله على عباده" (٢).

ومما سبق من تحليل لنظرية الأنسنة، وبيان للوازمها ومآلاتها الكارثية الهادمة للدين عقيدة وشريعة، يظهر بطلانها.

المطلب الثالث: الأساس الثالث - النسبية المطلقة لمعاني النصّ الشرعي ودلالته

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: مفهوم النسبية، وهدفها، وفهم الحدائين لها.

الفرع الثاني: مظاهر القول بالنسبية.

الفرع الثالث: الأسس المترتبة على القول بالنسبية.

الفرع الأول: مفهوم النسبية، وغايتها، وفهم الحدائين لها

إنّ مفهوم النسبية يعني أنّ " الحقائق العلمية، والقيم الخلقية، والمبادئ التشريعية، والنظم الاجتماعية والسياسية، كلّها تتبدل وتتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، فما كان حقاً بالأمس من المحتمل أن يكون باطلاً اليوم، والعكس؛ وذلك؛ لأنّ الحقيقة الثابتة تختلف الأنظار إليها باختلاف زاوية سقوط الشعاع الفكري عليها" (٣).

(١) المأزق في الفكر الديني بين النصّ والواقع: نضال عبد القادر الصالح، ٥١ - ٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ٧٩.

(٣) تجديد الدين لدى الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر: أحمد بن محمد اللهيبي، ٢٧٢.

وهدف الحداثيين من التشبث بالنظرية النسبية هو - كما قالوا - : " الدعوة إلى التحرُّر من النظرية اللاهوتية القائلة بالدين الحق، وبالرأي الواحد الصحيح، وبالأمّة التي لا تجتمع على خطأ..."(١) وأنه " لا وجود لنصّ يقول حقيقة مطلقة"(٢).

وهنا أصبح القرآن الكريم متأنسن؛ لذلك ليس من حق أحد من البشر أن يقرّر معنى نهائياً للقرآن(٣).

" ولدعم هذه الافتراضات استدلوا بورود الاختلافات في تفسير الآيات القرآنية، إذ تبيّن ذلك الأمر بظهور اتجاهات ومذاهب التفسير المختلفة"(٤).

" وعلى هذا الأساس بُنيت قواعد ثابتة عندهم وهي: نسبة أيّ تفسير قرآني بحجة استحالة الوصول إلى مراد الله؛ لأنّ القرآن المكتوب في صورة المصحف ليس كلام الله الأزلي، واستدلوا بقول العلماء والمفسّرين عندما يختتمون آراءهم وتفسيرهم لآية من آيات الله بقولهم: " والله أعلم بالصواب"(٥).

ومن هنا فإنّ القرآن بنظر الخطاب الحداثي " ليس له ثوابت، بل هو مجموعة من المتغيّرات يقرأ كلّ عصبه فيه نفسه... ولمّا كانت العصور متغيّرة جاءت التفسيرات متغيّرة طبقاً لها"(٦)، وتغيّر الفهم - كما يذكر حسن حنفي - يكون داخل القارئ الواحد أيضاً فهو: على "حسب الأحوال النفسية للقارئ الواحد، وعلى حسب الفروق بين الأفراد، وتبعاً للبيئات الثقافية والحضارات والعصور، وقد يأخذ النصّ الواحد معاني مختلفة طبقاً لمراحل العمر للفرد الواحد وطبقاً لتجاربه المكتسبة، حتى ليبدو النصّ مساوفاً(٧) وتابعاً لتطوّر الفرد في مراحل عمره"(٨).

(١) إسلام المجددين (ضمن سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً): محمد حمزة، ٣٤.

(٢) المرجع نفسه، ٦٠.

(٣) يُنظر: العلمانيون والقرآن: أحمد ادريس الطعان، ٤٢٦.

(٤) المنهج العلماني في اندونيسيا في تفسير الآيات المتعلقة بالمرأة: سيف البحر مرحبان، ١٧٣.

(٥) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ٢٥٦.

(٦) المرجع نفسه، ٢٥٦.

(٧) انشأقت وتساوقت الإبلُ تساوفاً إذا تتابعت، لسان العرب: ابن منظور، ١٠ / ١٦٦، مادة (سَوَق).

(٨) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ٢٥٦.

والنظرية النسبية في تعاملها مع النصّ القرآني تنظر إلى مبدأ الحقيقة بأنّها نسبية، فطالما أنّ القراءات - أي: قراءة النصّ الديني - صحيحة، وليس هناك قراءة خاطئة، فالحقائق نسبية، فكلّ شخص القدرة على أن يملك قراءة مُعيّنة وتأويلاً خاصاً للنصوص الدينية من دون الالتزام بضوابط ومقررات خاصة، ومن ثمّ تغدو كلّ قراءة صحيحة، وكلّ تأويل للنصوص صحيحاً، وعلى هذا الأساس يكون الفارق بين الحقيقة والخطأ أمراً اعتبارياً، أو لا يوجد معيار لترجيح قراءة مُعيّنة؛ لأنها صحيحة على قراءة أخرى لكونها غير صحيحة؛ لأنّ الحقيقة نسبية تختلف باختلاف الظروف والأوقات^(١).

ويعتقد الحداثيون أنّ "القول: إنّ هناك حقيقة إسلامية مثالية وجوهرية مستمرة على مدار التاريخ وحتى اليوم ليس إلّا وهماً أسطورياً، لا علاقة له بالحقيقة والواقع"^(٢).

ولذلك يقول "علي حرب": "لا معتقد في رأيي يستحق أن نخرج منه لكي ندخل في غيره، ولا هوية تستحق أن نخرج على سواها لكي نخرط فيها... فلا وجود لإسلام أصولي صحيح؛ لأنّ هذا الإسلام لم يوجد يوماً، بل كلّ يمارس إسلامه وينتج حقيقته، وكلّ واحد يملك حقه ومشروعيته، ومن باب أولى أن لا أحد يملك الحقيقة الكلية المطلقة"^(٣).

ولا يتوقف الأمر عن هذا الحد، بل يجعل الحداثيون نسبية المعنى للقرآن الكريم هو وجه إعجازه الأكبر، وفي ذلك يقول محمد شحرور: "وفي هذا يكمن إعجاز القرآن الأكبر وهو الجدل بين النسبي والمطلق، أو الجدل بين المحتوى المتحرك والنصّ الثابت"^(٤).

ويقول "علي حرب" - عن القرآن - : " وهذا سرُّه ومكمن إعجازه، ليس إعجازه مجرد كونه ينطوي على تشريع أو تسنين، وإنّما كونه يفتح على كلّ معنى بإذ يمكن أن تتمازى فيه كلّ الذوات وأن تُقرأ فيه مختلف العقائد والشرائع"^(٥).

(١) يُنظر: المرجع نفسه، ٢٦٥، الحداثة وأثرها في تأويل النص: علي عبد الفتاح محمد عبده، ٢٥٥.

(٢) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: محمد آركون، ٢٣٨.

(٣) الممنوع والمتبوع: علي حرب، ١٨٢.

(٤) الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ١٠٧.

(٥) نقد النص: علي حرب، ٨٧.

الفرع الثاني: تمظهرات القول بالنسبية

يمكن أن نحدّد مظاهر عدّة للقول بالنسبية عند الحدائين، وهي عدم الثبات، وأنّ هنالك عوامل للتغيير والتعدّد، وعلى النحو الآتي^(١):

التمظهر الأوّل: التحول المستمر في الأحكام والأخلاق

يرى هؤلاء أنّ كلّ أنواع الفهم البشري، وعلى رأسها الفهم الديني في تحول مستمر، فليس هناك شيء ثابت على الإطلاق، أو خارج عن دائرة النقد، فعندما يتعرض العقل للنصّ أيّاً كان، فإنّه يفقده صفة الثبات، فالثبات من صفات المطلق والمقدّس، أمّا الإنسان فهو نسبي متغيّر، والقرآن - كما نقلت عنهم - نصّ مقدّس من ناحية منطوقة، لكنّه يصبح "مفهوماً بالنسبي والمتغيّر، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نصّ إنساني "يتأنسن"^(٢).

والحقيقة إنّ هذا الكلام مردود عليه من داخله، فإذا كان قولهم بالتحول المستمر نابع عن فهم بشري " فكيف خرجت هذه المقولة عن إطار هذا التحول الضروري والحتمي؟ ما يعني أنّ النظرية تنقد نفسها أيضاً؛ لأنّ شمولها لنفسها يستدعي عدم شموليتها أيضاً"^(٣)، فهذا المظهر مردود عليه من داخله، ثمّ إنّ هذا التحول المستمر الذي يتحدثون عنه لا بُدّ من أن يركّز على أمور عدّة^(٤):

أولاً: إنّ تحول الفهم وتغيّره لا بُدّ من أن يركّز على مفاهيم محدّدة ثابتة بناءً عليها يمكن تحديد هذا التحول وذلك التغيّر، فلو لم توجد هذه المفاهيم المحدّدة، كيف يمكننا القول: إنّنا حولنا فهمنا أو لا؟.

ثانياً: ربّما يقول هؤلاء: إنّ القول بالتحول المستمر مبني على أساس أنّ الحركة العلمية في تطوّر دائم، وتطوّر المعرفة كاشف عن مفاهيم لم تكن موجودة، أو عن إبطال مفاهيم كانت تُعدّ من الضروريّات، والحقيقة إنّ في هذا الأمر نوعاً من المغالطة، ذلك أنّ الحركة العلمية

(١) يُنظر: الهرميوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النصّ ونسبية المعرفة، مُعتصم السيد أحمد ١٠٠ - ١٠٣، الحدائنة وأثرها في تأويل النص، علي عبد الفتاح محمد ٢٥٦ - ٢٥٧.

(٢) نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ١٢٦.

(٣) الهرميوطيقا في الواقع الإسلامي، مُعتصم السيد أحمد ١٠٠.

(٤) يُنظر: المرجع نفسه، ١٠٠ - ١٠١، الحدائنة وأثرها في تأويل النص: علي عبد الفتاح محمد عبده، ٢٧٥.

وإن كانت تبطل مفاهيم كانت شائعة، فإنها تدلّ على وجود مفاهيم ثابتة؛ لأننا لا يمكن أن نتصوّر أيّ نوع من أنواع الحركة للمعرفة ما لم تكن هناك حقائق ثابتة تُمثّل مرتكزات للمعرفة الجديدة؛ لأنّ الجديد لا بُدّ من أن يستند إلى حقائق قديمة، وهكذا تتراكم المعرفة.

ثم "إنّ صدق القضية يتحدد في مطابقتها للواقع، وهذا الصدق والمطابقة للواقع، مع حفظ ظروف القضية وموضوعها ومقوماتها ومصالحها وزمانها ومكانها هو صدق ومطابقة واحدة ومطلقة لا تتغيّر، وأمّا لو تغيّرت بعض هذه المقومات والعناصر والمصالح، فإنها ستكون قضية أخرى، غير القضية السابقة؛ لذلك لو تغيّر حكمها أو حسنها أو قبحها، فلا يُقال: إنّ القضية الواحدة نسبية وإنها في ظرف تكون صادقة، وفي ظرف آخر تكون كاذبة، بل إنّ كلّ قضية تُلاحَظ بظروفها ومقوماتها وهي مطلقة مع حفظها على ظروفها ومقوماتها، كما يُلاحَظ ذلك في الأحكام الشرعية، فربّما تغيّرت، لأجل التغيّر في موضوعاتها، وكذلك يُلاحَظ في القضايا الأخلاقية، مثل حسن الصدق وقبح الكذب، "فالكذب قبيح" قضية صادقة، مع توقّف ظروفها ومقوماتها، وأمّا لو تبدلت الظروف المقومة لها، كما لو توقّف على الكذب إنقاذ مؤمن أو نفس محترمة، تبدلت لقضية أخرى "الكذب حسن" إذن إنّ هذه القضايا أيضًا ليست من القضايا النسبية؛ لأنّه مع الحفاظ على الموضوع وعناصره فالقضية مطلقة، مثلاً "تقبيل الأجنبية عند المؤمنين قبيح" قضية مطلقة لا تتغيّر، وكذلك عند غيرهم حسن، أي قضية مطلقة مع الحفاظ على ملاحظة المؤمنين أو غير المؤمنين، بالإضافة إلى أنّ الأحكام الإسلامية تصدر عن مصالح ومفاسد واقعية، وليست قضايا ذوقية، أو من قبيل العادات أو انفاق الجماعات والتقاليد لتتغيّر وتتعدّد باختلاف الأنواق أو اختلاف الجماعات التي تتفق عليها، وأنّ القضايا والأحكام على قسمين، فبعضها كأساليب الاحترام أو الأطفام متقومة باتفاق جماعة عليها أو بمجرد الذوق وهي نسبية، وأخرى وهي الأحكام الشرعية فإنّ وراءها مصالح ومفاسد حقيقية، فمع بقاء الموضوع ومقوماته لا تتغيّر لبقاء مصالحها وإذا تغيّرت، فلأجل تغيّر الموضوع، فالتغيّر في القضايا الأخلاقية والأحكامية، ربّما يكون لاختلاف الموضوع والمقومات وليس هذا من النسبية بشيء، فالكذب قبيح مطلقاً مع حفظ موضوعه، لكن لو تغيّر الموضوع كما لو توقّف إنقاذ المؤمن عليه، سيفقد قبحه، وكذلك أكل الميتة محرم، وهو حكم شرعي ثابت، ولكن لو تغيّر موضوعه ولو توقّف عليه إنقاذ نفس

محترمة، سيفقد حرمة، ورُبّما يكون التغيّر والتعدّد من قبيل تكامل المعرفة، وليست هذه من النسبية، فكل المعارف رُبّما تطوّرت واختلفت من إذ البساطة والتكامل^(١).

التمظهر الثاني: تغيّر الدلالة العلمية زمنياً أو الاختلاف باختلاف متعلقاتها

ربط الحدائون بين قولهم بالنسبية، والنظريات العلمية الحديثة، وزعموا أنّه طالما أنّ الحقائق العلمية نسبية فكذلك الحال في النصوص الدينية، فهي ليست مطلقة، وإنّما هي نسبية، وإذا كانت العلوم تتغيّر باستمرار تبعاً لتغيّر المدركات البشرية، فكذلك الحال مع النصوص الدينية.

رُبّما توجد النسبية في صدق القضية، بملاحظة اختلاف متعلقاتها كما يُقال عن بلد فيه منطقتان إحداهما باردة والأخرى حارة، فيقال مثلاً عن هذا البلد: إنّهُ حار بالنسبة لمنطقته الباردة، وبارد بالنسبة لمنطقته الحارة، أو يُقال عن بلد: "إنّه ضعيف بالنسبة لمرحلة في تاريخه، وقوي بالنسبة لمرحلة أخرى، وهذه النسبية صورية ظاهرية، وكلا القضيتين صحيحة، ولكن مع اختلاف المتعلّق والموضوع، فكلّ قضية مع احتفاظها بمتعلقاتها وموضوعها هي مطلقة وإنّما تكون نسبية مع تغيّر المتعلّق، ورُبّما كان الاختلاف والتغيير من القضايا من إذ "الاحتمال" لا الصدق، فمثلاً المسافة بين الشمس والأرض حقيقة واحدة، ولكن قد تختلف الآراء في تحديدها، فتتعدّد احتمالات الصدق، ولكن لا يتعدّد الصدق، أي المطابقة للواقع؛ لأنّها حقيقة واحدة، فالواقع واحد، ولكن بما أنّه مجهول فتختلف الآراء في تحديده، ولكن لا يتعدّى الواقع، ورُبّما كان الاختلاف من إذ زاوية الرؤية للموضوع الواحد، ولو أنّ كلّ باحث نظر إلى جانب من الموضوع، غير الجانب الذي نظر إليه الباحث الآخر، فاختلقت آراؤهم، ورُبّما يستدلون على النسبية باختلاف الفقهاء المسلمين في فتاواهم، مع القول بحجيتها جميعاً، إنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها وإذا كانت الظروف والموضوعات ومقوماتها واحدة فالحكم واحد لا يتغيّر، أمّا لو تغيّرت هذه الموضوعات أو مقوماتها فتتغيّر مصلحته، وبذلك يتغيّر حكمه، ويكون له حكم آخر، فضلاً عن عدم العمومية في النسبية، فهناك نصوص ومسائل يتفق فيها العلماء والفقهاء، وإذا كان هنالك اختلاف

(١) آراء حدائية في الفكر الإسلامي: باحث إسلامي، ٩٩.

ففي بعض النصوص والمسائل غير الواضحة، وهذا الاختلاف ليس في الصدق والواقع، وإنما في الوصول إلى الحكم الواقعي واحتماله، والواقع لا يتعدّد بتعدّد آراء المجتهدين، نعم لو توافر الرأي على شرط الاجتهاد الصحيح كان حجة معذرة، لا أنّ معناه تعدّد الواقع بحسب تعدّد آراء المجتهدين، فهم أنفسهم يعترفون بأنّ الواقع واحد، لكن لأجل عدم وضوحه ربّما اختلفت اجتهاداتهم في الوصول إليه، ولكنّ هذا مختص ببعض النصوص والأحكام، لوجود كثير من الأحكام والآراء المشتركة المتفق عليها بينهم^(١).

التمظهر الثالث: أثر الأفكار المسبقة في فهم النص

إنّ القبلات الفكرية والأفكار المسبقة تتدخل في عملية فهم النصّ الديني، ومن ثمّ لا يمكن أن نتوصل إلى نتائج واحدة، فليس ثمة تأويل يفضي إلى دلالة وحيدة، ولذا نجد أنفسنا إزاء رؤى وإيحاءات ناتجة عن الأفكار المسبقة، ومن هنا كان التأويل طريقاً إلى "إنتاج الكثرة والاختلاف، إن لم نقل: طريقاً إلى إنتاج التنافر والتناوب، وبمعنى آخر كان طريقاً إلى كثرة الخطابات والفرق والمذاهب، وبالتالي سبيلاً إلى أحداث الشرخ وتعميق الهوة، وإلى شق الأمة وتفكيك عرى الوحدة"^(٢).

إنّ أقسام المعلومات المؤثرة في فهم النصّ أصولياً على أقسام:^(٣)

القسم الأوّل: المعلومات التي يتوقف عليها استخراج المعنى من النصّ، أو فهم قصد الشارع المقدّس ومراده من نصه، سواء المراد الاستعمالي أو الجدي، أو لها تأثيرها في قبول الفهم وحجيته، ودون أن تفرض معنى على النصّ على حسب خلفيات المفسّر ومعلوماته، ولكن بدونها لا يمكن استخراج المعنى من النصّ وفهمه، فهي مثل وسائل إخراج الماء من البئر، تؤثر في إخراجها، من دون أن تصنع الماء أو تغيّره، وهذه المعلومات أمثال معرفة اللغة وقواعدها، ممّا يتوقف عليها معرفة المراد الاستعمالي أو المعنى الظاهر من النصّ، وكذلك القواعد والأساليب التي تؤدي لمعرفة المراد الجدي إذ

(١) آراء حدائية في الفكر الإسلامية: باحث إسلامي، ١٠٢.

(٢) التأويل والحقيقة: علي حرب، ٤٤.

(٣) آراء حدائية في الفكر الديني: باحث إسلامي، ١١٠ - ١١٥.

يحتاج لقواعد أخرى، إمّا عامة للعقلاء، أو خاصة ببعض المتكلمين، كالشّارع المقدّس، الذي بين أنّه قد يستخدم بعض الأساليب كذكر العام والمطلق قبل الخاص والمقيد وحمله عليه، أو استعمال التقيّة أو التدرج أو الناسخ والمنسوخ، وكذلك الأساليب البلاغية كالمجاز وغيره ومعرفة ظروف المعنى وتوثيق النصّ وأمّثالها ممّا ذكرها علماءنا، ولا سيّما في أصول الفقه؛ إذ إنّ بعض الأفراد كقادة الملل والنحل قد يستعملون أساليب خاصة في الكلام ربّما اختلفت عن غيرهم، حتى أنّ العقلاء، ينظرون إلى كلامهم وفهمه بأساليب خاصة.

إنّ الدلالة التصرّوية هي دلالة اللفظ على المعنى نفسه أو تصوّر المعنى لمجرّد الإحساس باللفظ، سواء قصد المتكلم تفهيمه للآخرين أم لا؛ لذلك يدلّ اللفظ على معناه حتى إن صدر من النائم، وهذه الدلالة إنّما تحصل نتيجة وضع اللفظ للمعنى، وكثرة الاستعمال فيه، ليحصل القرن الأكيد بينهما في الأذهان^(١)، وكذلك الدلالة الاستعمالية أو التفهيمية: أي دلالة اللفظ على المعنى المقصود للمتكلم، أي دلالة اللفظ على أنّ المتكلم يقصد تفهيم المعنى للآخرين، سواء إرادة جدية أم لا، كاللفظ الصادر عن الهازل، إذ يقصد تفهيمه ولكنّه لا يريد المعنى جدّاً، بل هزلاً^(٢).

وكذلك الدلالة الجدية: بأن يدلّ اللفظ على المعنى المراد للمتكلم جدّاً وواقعاً، وأنّ المعنى الذي قصد تفهيمه من خلال اللفظ يريده جدّاً وواقعاً، لا من باب الهزل وأمّثاله^(٣).

ومن دواعي عدم الإرادة الجدية للمعنى، ومرحلة الإرادة الجدية هي محور الأحكام المشروعية، فإنّ المعنى الذي يريده الشّارع حقيقة جدّاً هو الحجة، والغالب أنّ المراد الجدي هو المعنى الظاهر من اللفظ، وربّما كان استعمال اللفظ مجازياً أو كنايةً من الأساليب البلاغية، ومن هنا لا بدّ لمعرفة المراد الجدي من التعرف على هذه الأساليب بعد التأكد من مجازيته والتوصل للمراد الجدي من خلالها، وفي المرحلتين الأولى والثانية، لا تحتاج في فهمها من النصّ إلّا لمعرفة اللغة وقواعدها، بل يشترط تجريد الذهن من الخلفيات العقائدية

(١) يُنظر: دروس في علم الأصول: محمد باقر الصدر، ١ / ١٨٤.

(٢) يُنظر: الرافد في علم الأصول: تقرير بحث السيستاني لمنير الخباز، ١٤٥.

(٣) يُنظر: مباحث الأصول: تقرير بحث محمد باقر الصدر لكاظم الحائري، ٢ / ١٦٥.

أو القرائن العقلية، ليفهم المعنى الظاهر من الكلام، وأمّا المرحلة الثالثة: ففي اكتشاف إرادة المعنى جدًّا، أو عدم إرادته، تُثمّ تحديد المراد الجدي للشارع المقدّس، يأتي دور بعض الأساليب والقواعد العقلية، العامة لكلّ متكلم، أو الخاصة للشارع المقدّس وأمثاله.

والقاعدة العامة في المرحلة الثالثة، الاعتماد على أصل عقلائي في باب الألفاظ، وهو أصل التطابق بين المراد الاستعمالي والجدي، وأنّ المعنى الظاهر بالدلالة الاستعملية هو المراد بالإرادة الجدية، وإلا لو لم يكن يريده لنصب قرينة على ذلك، نعم لو وجدت قرينة قطعية على إرادة خلاف المعنى الظاهر من اللفظ، فلا يؤخذ بظاهره، وهذا الأصل العقلائي من قبيل الموثيق والتعهدات العقلية، وإن كلّ مَنْ تكلم بكلام، فإنّه يريده وملتزم بظاهره، وإلا لو لم يرد الظاهر لنصب قرينة على ذلك، إذن فالقاعدة العقلية التي يتبعها العقلاء واستعملها الشارع المقدّس في نصوصه أنّه بعد وضع الألفاظ للمعاني، والعلم بهذا الوضع، فإنّ هذه المعاني الظاهرة من الألفاظ هي مراد المتكلم في الواقع، ولكننا نصل من خلال هذه الأساليب إلى المعنى الوضعي أو المباشر للفظ، وأمّا حقيقة المعنى أو لوازمه وآثاره فربما تعدّد، وبذلك نشكل على الذي ذهب إلى أنّ الشريعة أو نصوصها "صامتة" لا تعطي معنًى معيّنًا، وإنّما المفسّرون يعطون لها المعاني، مثل الطبيعة فإنّها صامتة، وكلّ ناظر يقرأها والتفسيرات على حسب قبلياته، إنّ الشريعة ناطقة؛ لأنّ نصوصها تشتمل على ألفاظ ناطقة بمعاني دلالاتها الوضعية والعرفية، ربّما يُقال: فهم الدين تابع لظهور النصّ أو اللفظ، والملاحظ أنّ الظهور متعدّد ومتغيّر على مرّ العصور، فما يُفهم مثلاً من الشمس في عصرنا غير ما كان يفهمه السابقون بعد تطوّر العلم واكتشاف حقائق عن الشمس كانت غائبة عن السابقين، ولكن يُلاحَظ عليه: أنّ هناك فرقًا بين ظهور اللفظ في معناه، وبين حقيقة الشمس وواقعها، فما يتعرض للتغيّر والتطوّر والتكامل التعرف على المعنى، وأمّا المعنى، المباشر والظاهر، نفسه من اللفظ فلا يتغيّر، فمعنى الشمس واحد، ولكن قد تظهر معلومات علمية عميقة عن حقيقتها، ونحن نعلم أنّ اللغة والألفاظ إنّما وُضعت لأجل إيصال مقاصد المتكلم للمخاطب، ولها علاقة وثيقة بالمعاني، فمن خلال اللغة يتوصل المخاطب لمقاصد المتكلم، وهناك تعهد إجماعي مرتكز في أذهان أبناء اللغة، إنّ على المتكلم أن يقصد من الألفاظ المعاني المتداولة عند عموم الناس، التي تكون للألفاظ علاقة وثيقة بها، ودلالة

عامة عليها، على حسب الوضع والعرف، لا أنه يقصد من الألفاظ معاني مخترعة مخالفة للمعاني العامة، إلا أن يقيم قرينة على تلك المعاني الأخرى، ولكن بصورة تناسب المعنى العام، فمهمة المخاطب أو القارئ التوصل من اللفظ والنص إلى المعنى العام، وهو مقصد المتكلم، لا معنى آخر لا يقصده، إن المطلوب التعرف على مراد المتكلم أو الكاتب، ورُبما يتغيّر المعنى المباشر والظاهر من اللفظ باختلاف الزمان، ويعبر عنه كذلك بالمنقول، فأَيّ معنى نأخذ به، في النصوص الدينية خاصة، ذكر العلماء أننا نأخذ بالمعنى المتعارف والظاهر للعرف في زمان صدور النصّ، ووظيفة القارئ التعرف عليه؛ لأنه هو المقصد للمتكلم، وأمّا المتأخر فليس مقصده^(١).

القسم الثاني: المعلومات التي تبعث المفسّر على طرح الأسئلة على النصّ ليبحث عن آراء حدائية في الفكر الديني للإجابة عنها فيه، ولكنّها لا تفرض معنى وجواباً على النصّ؛ وذلك لأنّ كلّ نصّ ينطق ويعبر عن بعض المعاني والمفاهيم التي تُمثّل محتوياته الظاهرة المباشرة، فكثير من الآيات القرآنية تدلّ بوضوح على رأي القرآن الكريم مثلاً، وكُلّ مَنْ قرأ القرآن الكريم ويعرف اللغة وقواعدها فإنّه يتعرف على رأي القرآن الكريم في بعض الموضوعات كالتوحيد والمعاد والصلاة وأمثالها، إذ إنّ يتحدّث عنها وينطق بها بالمباشرة، ولكن هناك موضوعات أخرى لا يتحدّث عنها النصّ القرآني بالمباشرة، ولكننا نفهم رأيه فيها من خلال استنتاجه، أي من خلال طرح بعض الأسئلة والموضوعات على النصّ من الممكن أن تظهر العلاقة بين محتوياته وموضوعات أخرى، أي يُعلم منه الجواب عن تلك الأسئلة المناسبة للنصّ مع محاولة المفسّر الربط بين الآيات موضوعياً والتدبّر فيها ليتوصل إلى رأي القرآن فيها.

القسم الثالث: المعلومات الظنيّة غير اليقينية التي تؤثر في إعطاء معنى أو فرضه على النصّ لا في استخراج المعنى، ويمكن أن يكون لها تأثيرها في المفسّر بصورة شعورية أو لا شعورية في تعيين الظهور اللفظي للنصّ أو في مراده الجدي، ومثل هذا التأثير غير مشروع، وما يصطلح عليه "بالتفسير بالرأي" بالنسبة للقرآن الكريم ممّا يرتبط بمثل هذه

(١) يُنظر: آراء حدائية في الفكر الديني: باحث إسلامي، ١١١ - ١١٦.

المعلومات الظنيّة وتأثيرها، والملاحظ أن تفسير النصوص، ولا سيّما الدينية معرّضة لمرض "التفسير بالرأي"، وقد أكد الرسول والأئمة الأطهار عليهم السلام وتبعهم العلماء على تجنب التفسير بالرأي؛ لأنّ تأثر المفسّر بهذه الأحكام والمعلومات الظنيّة المسبقة للمفسّر في عملية تفسير النصّ، ربّما منعت من الفهم الموضوعي والصحيح لمحتوى النصّ ورسالته، ولذلك رأينا أنّ بعض الأفراد، قديمًا وحديثًا، الذين يحملون بعض المبادئ والأحكام المنحرفة المسبقة يحاولون فرضها على الآيات والأحاديث الشريفة بصورة شعورية أو لا شعورية، إذ حاولوا تطبيق آرائهم المنحرفة وفرضها على نصوص من القرآن الكريم والسنة الشريفة، دعماً لمبادئهم ومآربهم، وربّما وجدت بعض ظواهر القرآن والسنة موافقة لهم، ولكن بالتدبر فيها مع ملاحظتها ومقارنتها بسائر الآيات والأحاديث الشريفة والمبادئ والتعاليم الإسلامية الضرورية يظهر عدم تناسبها وآراءهم ومبادئهم بل ردها لهم، كتفسير بعض الآيات بالماركسية أو الاشتراكية أو الجبرية أو الليبرالية أو التعددية الدينية، وأمثالها في العصر الحديث، ناشئة من التأثر بالمعلومات الظنيّة والتفسير بالرأي، وأجمل وصف لذلك هو ما وصف به صاحب تفسير الأمل بأن يأتي المفسّر إلى كتاب الله العزيز معلّمًا لا تلميذًا^(١)، وكذلك في العصور السابقة وجدت بعض المذاهب والتيارات المنحرفة أو بعض الأفراد المنحرفين الذين فرضوا آراءهم المنحرفة على الآيات القرآنية أو الأحاديث الشريفة واستدلوا بها على آرائهم، كالجبرية^(٢) والمرجئة^(٣) والمفوضة^(٤) وأمثالهم، ولكن الملاحظ أن أكثر النظريات التفسيرية الحديثة والنقد الأدبي كما أنّها تعتقد بمشروعية التفسير بالرأي، فإنّها تراه ضروريًا ولازمًا في عملية التفسير، بل لا يمكن للمفسّر أن يتجنب التفسير

(١) يُنظر: الأمل: ناصر مكارم الشيرازي، ٧ / ١.

(٢) الجبرية: والجبر: هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى والجبرية أصناف فالجبرية الخالصة هي التي تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا، الملل والنحل: الشهرستاني، ٨٥ / ١.

(٣) المرجئة قيل فيهم بأنهم أخوا على رضى الله عنه عن الدرجة الأولى إلى الرابعة فعلى هذا المرجئة والشيعية فرقتان متقابلتان والمرجئة أربعة أصناف رجئة الخوارج ومرجئة القدرية ومرجئة الجبرية والمرجئة الخالصة، يُنظر: المرجع نفسه، ١٣٩ / ١.

(٤) المفوضة: وهم المعتزلة ويسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية والعدليه وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركا وقالوا لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، المرجع نفسه، ٤٣ / ١.

بالرأي؛ لأنه لا يمكن أن يتجرد عن خلفياته وظروفه وأن التفسيرات تاريخية، ولا بُدَّ من أن يفرض المفسر معلوماته وأحكامه المسبقة على النصّ وإذا كانت باطلة ومنحرفة فتؤثر سلبياً في فهم النصّ، وفي رأيها أنّ تفسير النصّ يكون دائماً من التفسير بالرأي فشملها النصوص والأدلة التي تمنع من العمل بالظن، والتفسير بالرأي، وقد ذكر للتفسير بالرأي معاني، منها: فرض المفسر آراءه وأحكامه المسبقة على النصّ، ومنها: حمل اللفظ على معنى مخالف لظاهره اعتماداً على أمور استحسانية وظنية غير معتبرة، ومنها: الاستقلال بالتفسير من دون الرجوع لأقوال المعصومين عليه السلام في التعرف على التفاصيل من معرفة المخصصات والمقيدات والناسخ والمنسوخ وتفسير المتشابه، والظاهر أنّ التفسير بالرأي يشمل جميع هذه المعاني والتفسيرات، فمن فرض أحكامه واتجاهاته على النصّ، ومن حمل اللفظ الظاهر على خلاف ظاهره لأدلة ظنية غير معتبرة، ومن استقل بالتفسير، من دون الرجوع لأقوال المعصومين عليه السلام، فهو مفسر بالرأي، وتشمله أدلة النهي عنه.

إذن فيلزم على كلّ مفسر تجنب التفسير بالرأي وأن يحاول تصحيح خلفياته على ضوء التعاليم الإسلامية، ولا سيّما الضرورية واليقينية والمسلمة حتى لا تؤثر في فهمه الصحيح للنصوص، ويلزم عليه ألا يخضع لخلفياته الباطلة وعليه أن يتجرد موضوعياً في فهمه، بل في كلّ موافقه، وكلّ هذه الأعمال ممكنة للإنسان بما أودعه فيه من طاقات، وقوة الاختيار والإرادة والفكر، ورد الجبرية.

القسم الرابع: أسئلة المفسر ومدى تأثيرها: فقد ذكر الحداثيون أنّ عملية التفسير تبدأ من سؤال يطرحه المفسر؛ لأنها حوار بين المفسر والنص، وهذا السؤال ينطلق من ثقافة المفسر وأفقته الفكري، الذي تملؤه الخلفيات والأحكام المسبقة ورُبّما تحدّد الجواب والمعنى بحدود الأسئلة، فيلحظ عليه: أنّنا لا ننكر تأثير أسئلة المفسر، وقد نرى مدى تأثير أسئلة المفسر وتوقعاته من النصّ، فإذا كان قصده التأثير الصحيح للأسئلة والتوقعات، أي طرح السؤال والموضوع على النصّ لاستخراج رأيه منه، فهو رأي صحيح، والملاحظ أنّ هذه الأسئلة تنشأ من ثقافته واهتماماته، إذ يطرح موضوعات على النصّ ليعرف معالجتها وأجوبتها منه، كما لو بحث عن رأي القرآن الكريم في الاشتراكية أو الرأسمالية، وإذا لم تكن له معلومات عنهما لم يبرز السؤال في ذهنه، ولم يطرح هذا الموضوع على القرآن،

ولذلك اختلفت كتب التفسير في بحوثها، كاختلاف تفسير الميزان عن تفسير مجمع البيان؛ لاختلاف الأسئلة والموضوعات المطروحة على القرآن على حسب اختلاف ثقافة المفسرين واهتماماتهم، ولكنّ السؤال لا تأثير له في محتوى النصّ، ولا يفرض معنًى وتفسيرًا عليه، وإنما يُستخرج المعنى من النصّ، فإنّ الجواب يخرج من النصّ لا من السؤال، والسؤال جاء من خارج النصّ ومن معلومات المفسّر، إنّ التعرف على رأي النصّ، كالقرآن، في بعض المسائل يتوقف على استنطاقه^(١).

وذلك فإنه لا شكّ في أنّ المعرفة الدينية في بعض المجالات تنشأ من أسئلة العلماء على النصوص، ولكن ليس ذلك قاعدة عامة، وأنه إذا لم يوجد سؤال فلا يوجد فهم ومعرفة، وهذا مخالف للوجدان والواقع الخارجي، ومن إشكالياتهم عدم شمولية توقف الفهم على الأحكام المسبقة، فكثيرًا ما نفهم محتوى النصّ من دون أسئلة أو معلومات أو توقعات مسبقة، كما لو رأينا ورقة مكتوبة، أو دخلنا مكتبة وأخذنا كتابًا منها من دون أن نحمل آية معرفة مسبقة عنه، أو نقرأ آية قرآنية فنفهم المعنى ونستخرج منها تفسيرات، من دون أن يسبق سؤال أو توقع، بل حتى معلومات مسبقة عن محتوى النصّ، فنرى أنّه يبحث عن الاقتصاد أو الأخلاق أو مسألة رياضية، ونفهم المعنى منه؛ وذلك؛ لأنّ الأنفاظ تحمل المعاني بسبب الوضع وتمنح المعنى للمخاطب العالم بالوضع، فكُلّ من قرأ النصّ، إذا كان عالمًا بالوضع، فتكشّف له بعض المعاني وإن لم يسبقه سؤال أو تكون له معلومات عن محتوى النصّ، ليست الأسئلة دائمًا وليدة ثقافة العصر، أو إنّها أسئلة مسبقة في ذهن المفسّر قبل الدخول في النصّ، ففي بعض المجالات تكون قراءة النصّ بعمق سببًا في ولادة أسئلة وموضوعات جديدة وطرحها، لم تكن تخطر في ذهن المفسّر قبل قراءته^(٢)، ثمّ إن تأكيد الحدائين على أنّ المفسّر لو طرح أسئلة على النصّ فسوف ورُبّما يطرح النصّ بدوره أسئلة على المفسّر، كُّل ذلك يدلّ على أنّه يعترف لا شعوريًا بوجود معنى مستقل ومعين للنصّ ليقوم بهذه المهام فكيف ينكره، ورُبّما دل ذلك على أنّ الإنسان يشعر بوجدانه بوجود معنى مُعيّن للنصّ.

(١) يُنظر: آراء حدائية في الفكر الديني: باحث إسلامي، ١١٦ - ١٢٠.

(٢) يُنظر: آراء حدائية في الفكر الديني: باحث إسلامي، ١١٦ - ١٢٠.

وعلى هذا فإنّ الواقع يكذب القول بالنسبية؛ إذ إنّ الحقائق المطلقة كثيرة جدًّا ولا يستطيع العقل أن يردّها، فمن ذلك: أنّ الإنسان لا يوجد نفسه من العدم، وأنّ النار محرقة، وأنّ الواحد نصف الاثنين، وغير ذلك كثير.

الفرع الثالث: الأسس المترتبة على القول بالنسبية

قد يترتب على قول الحدائين بالنسبية المطلقة لمعاني النصّ الشرعي ودلالاته، أسس أخرى تُعدّ من المنطلقات المنهجية التي اعتمدها الحدائون العرب في تأويلهم النصّ القرآني، وبيانها في الأمور الآتية:

الامر الأول- القراءة الخاصة لكل فرد: إذا كان يحقّ لكلّ فرد أن تكون له قراءة خاصة للنصّ من دون الالتزام بالضوابط والقواعد المقررة وليس لأحد الادّعاء بأنّ ما توصل إليه من فهم هو الفهم الصحيح دون غيره، فلا شكّ أنّ المعنى سيكون لا نهائيًّا يختلف باختلاف المؤول، فالحدائون يؤمنون بالنصّ المنفتح على معطيات غير منتهية، ومن ثمّ نتائج لا نهائية أيضًا.

يقول "أركون": " القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كلّ البشر، ومن ثمّ فهي مؤهلة؛ لأنّ تثير أو تنتج خطوطًا واتجاهات عقائدية متنوّعة بقدر تنوّع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها... فالقرآن نصّ مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي" (١).

والمؤول عندما يعود إلى النصّ ليقراه إنّما يعود إليه من خلال تجاربه ومعارفه وثقافته، وكلما كثرت تجارب الإنسان وازدادت خبراته، واتسعت معارفه، وجد في النصّ معاني جديدة، وأقبل عليه بفهم جديد؛ ولذلك لا تتطابق قراءة للنصّ مع أخرى حتى لدى القارئ الواحد (٢)، ففي كلّ مرة يأتي بمعنى جديد، ومن ثمّ فالمعاني لا نهائية.

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون، ٢٤٥.

(٢) يُنظر: التأويل والحقيقة: علي حرب، ١٤ - ١٥.

ويقول آخر: " هنا أسجّل أن كُـلَّ قراءة هي فكر يتعامل مع نص، فالنصّ واحد والأفكار متعدّدة، وهكذا لا مفرّ من تعدّد القراءات بتعدّد الأفكار، وذلك في كُـلِّ ميادين القراءات سواء كانت النصوص دينية أو أدبية أو تاريخية، أو فلسفية... " (١).

إنّ هذا الرأي بحدّ ذاته يكون سبباً للفوضى؛ لأنّه في كُـلِّ نصّ من أيّ علم لا بُدّ من وجود قواعد وضوابط لفهمه، ويكون الباحث ملزماً بها، وإلّا يفقد النصّ معناه وحقيقته وتتناقض النتائج المفادّة منه، " إنّ مثل هذه الدعوى لا مكان لها في الشريعة الإسلامية؛ لأنّ المعرفة في الشريعة الإسلامية مبنية على الإيمان المؤسس على التصديق الجازم واليقين الذي لا شكّ فيه، في حين هذه الدعوى هي في الحقيقة فكرة ترتبط بموقف فلسفي يسيطر على العقل الغربي وهو اليأس من تحصيل اليقين، ممّا جعل المعرفة كلّها 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).

وكذلك فإنّ هذا الكلام غير المنضبط والتأويل المنفلت يخالف تماماً القصد الإلهي في الآيات القرآنية، - والذي من الواجب أن يكون هو المرتكز الأوّل لأيّ مشروعية تأويلية - فلا بُدّ أن يكون لله هدف مُعيّن، وقصد محدّد في كُـلِّ آية قرآنية، وإلّا يصبح القرآن لغواً، ومرتّعاً لكُـلِّ ناعق، ولا يكون هناك خطاب ولا مخاطب، وعليه فإنّ السبب الوحيد لنزول القرآن هو القصد والإرادة الإلهية، ومن هنا اهتمت العقلية المسلمة في طوال تاريخها بتأسيس الضوابط لمعرفة القصد الإلهي من القرآن" (٣).

فضلاً عن أنّ "الاختلاف الذي يقع في فهم النصّ هو استثناء لا قاعدة كما يريد الحدائين تصويره؛ لأنّ الأصل في فهم نصوص الشريعة هو الاتفاق المبني على القواعد والضوابط والدلائل المحدّدة في الكشف عن مراد الشارع، والاختلاف جائز لكنّه عارض،

(١) عيال الله: محمد الطالبي، ٦٨.

(٢) موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النصّ الشرعي: سعد بن بجاد العتيبي، ٤٧١، المرايا المحدبة: عبد العزيز حمودة، ٣٣٩، مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: بدر بن سليمان العامر، ٢٩٢.

(٣) الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، مُعتصم السيد أحمد، ٩٦.

ولا بُدَّ أن تكون وراءه أسباب موضوعية خارجة عن ذاتية المفسّر، أو الشارح، أو المجتهد عموماً^(١).

وقد ذكر صاحب " التسهيل لعلوم التنزيل " هذه الأسباب الموضوعية في مقدّمة تفسيره تحت عنوان: "أسباب الخلاف بين المفسّرين والوجوه التي يرجح بها بين أقوالهم"، فقال: "فأمّا أسباب الخلاف فهي اثنا عشر: الأوّل: اختلاف القراءات، الثاني: اختلاف وجوه الأعراب وإن اتفقت القراءات، الثالث: اختلاف اللغويين في معنى الكلمة، الرابع: اشتراك اللفظ بين معنيين فأكثر، الخامس: احتمال العموم والخصوص، السادس: احتمال الإطلاق أو التقييد، السابع: احتمال الحقيقة أو المجاز، الثامن: احتمال الإضمار أو الاستقلال، التاسع: احتمال الكلمة زائدة، العاشر: احتمال حمل الكلام على الترتيب وعلى التقديم والتأخير، الحادي عشر: احتمال أن يكون الحكم منسوخاً أو محكماً، الثاني عشر: اختلاف الرواية في التفسير عن النبي ﷺ"^(٢).

وبذلك يتبيّن أن تفسير النصوص الشرعية لا يمكن أن يصدر فيه القول بلا نهائية المعنى؛ لأنّه يخضع لضوابط وقواعد مقررة ومنهجية صارمة، ومن ثمّ لا يلزم - على الإطلاق - أن يكون التفسير في كلّ مرة جديداً، ولا سيّما إذا تعلّق الأمر بالآيات المحكمة والأحاديث النبوية القطعية^(٣).

وعلى هذا قد ترتب على القول بلا نهائية المعنى نتيجة خطيرة، فحواها أن كلّ المعتقدات سليمة سواء أهل التوحيد أو التعدّد فالكل سواء؛ لأنّ الكل قد فهم من النصّ ما يناسب عقله وفكره، " فمنّ ينظر اليوم إلى الأديان الماضية والحاضرة من أهل العلم والحكمة... ينظر إليها بمحبة وتقدير، ويجب عليه ذلك، فمن الغباوة أن ترمي اليوم الوثنية المصرية بالجهالة، فهي التقوى بعينها، والبوذية بالإلحاد؛ لأنّها لا تعتمد وجود الإله فهي العمق والتأمّل"^(٤).

(١) بوارق الأنوار الأزهرية: لقمان الحكيم الاندونيسي، ٢٠٩.

(٢) التسهيل لعلوم التنزيل: ابن جزّي الغرناطي، ١ / ١٨ - ١٩.

(٣) يُنظر: بوارق الأنوار الأزهرية: لقمان الحكيم الاندونيسي، ٢١٠ - ٢١١.

(٤) الوحي والقرآن والنبوة: هشام جعيط، ٩٣، الحداثة وأثرها في تأويل النص: علي عبد الفتاح، ٢٦٤.

الأمر الثاني- انعدام البراءة في القراءة: طالما أن النصّ مجال مفتوح للقارئ والمؤول، وطالما كلّ قول على الشريعة يُعدُّ بمنزلة تأويل لها، " جاز القول بأنّه لا قراءة بريئة في النهاية، فالأصل لا يمكن أن يتكرر، بل يُستأنف مع كلّ تأويل بطرق مختلفة، وذلك تبعاً للمؤول... "(١).

هذا منطلق الخطاب الحدائي؛ لأنّ أيّة قراءة للنصّ الشرعي - في نظره - لا يمكن أن تكون حيادية على ذلك؛ لأنّها تستند إلى ثقافة القارئ ومكوّناته الفكرية والعلمية، وفي ذلك يقول طيب تيزيني: " فإنّ كلّ القراءات تمتلك - بصيغة وبأخرى - مشروعية اجتماعية، وذلك؛ لأنّها لم تنشأ في فراغ اجتماعي، وإنّما أنتجها وأعاد إنتاجها، أو أنتج غيرها بشر ذا مواصفات محدّدة تنتمي لعصر أو مجتمع مُعيّن "(٢).

ويرى "طيب تيزيني" أنّه لا يصحّ القول بقراءة بريئة، أو بخطاب بريء على صعيد الفكر الإسلامي، فهذا القول يمثّل خلطاً معرفياً، وقد يتحدّر من موقع أيديولوجي وهمي إبهامي "(٣).

وإذا لم تكن هناك قراءة محايدة، أو بريئة للنصوص الدينية فإنّه من الأفضل ألف مرة - كما يرى الجابري - " أن نحاول قراءة تراثنا قراءة أيديولوجية تريد أن تكون واعية، من إذ أن نستمر في قراءته قراءة أيديولوجية غير واعية قراءة مزيفة مقلوبة "(٤)، ومن ثمّ، فإنّ قراءة النصّ القرآني، أو تأويله، لم تكن بريئة أو محايدة بحال من الأحوال؛ لأنّ المؤول أو القارئ يخضع لآليات عدّة أهمها: المجال المعرفي والثقافي والاجتماعي، ومن ثمّ تأثر تفسير النصّ القرآني بكلّ الأيديولوجيات (٥) السابقة عليه، التي كانت دارجة في محيط متلقي

(١) التاويل والحقيقة: علي حرب، ١٠١.

(٢) النصّ القرآني أمام إشكاليات البنية والقراءة: طيب تيزيني، ٣٩.

(٣) يُنظر: المرجع نفسه، ١٢٩.

(٤) نحن والتراث: محمد عابد الجابري، ٨٣.

(٥) هي: مجموعة الآراء والأفكار والعقائد والفلسفات التي يؤمن بها شعب أو أمة أو حزب أو جماعة، ويُعرفها البعض بأنّها دراسة الأفكار والمعاني وخصائصها وقوانينها وعلاقتها بالعلامات التي تعيّر عنها، لذا تُسمّى علم الأفكار، وهي عند ماركس: جملة الآراء والمعتقدات الشائعة في مجتمع ما، يُنظر: معجم اللغة العربية المعاصرة: أحمد مختار عمر، ١ / ١٤٤، المعجم الفلسفي: معجم اللغة العربية، ٢٩.

النصّ القرآني الأوائل كالتوراة، وقصصها، والأيديولوجيات النابعة عنها كاليهودية، والمسيحية، وتأثّر تأثراً كبيراً بالخلافات السياسية...^(١).

وبناء عليه فكلّ القراءات صحيحة؛ لأنّه لا وجود لقراءة وحيدة صحيحة - عندهم - أصلاً، يقول حسن حنفي: " أمّا في علوم التأويل، فما البرهان؟ هنا تتعدّد القراءات، وأنّ المرأة، أي النصّ، ما هو إلاّ أنّك تستطيع بالمرآة أن تواجهها لكي تكشف منظوراً، ففي التأويل لا توجد حقيقة موضوعية كما هو الحال في نظرية المعرفة، ولكن هناك عدّة قراءات، عدّة منظورات، عدّة رؤى، فالتأويل رؤية، وكأنّ النصّ مثل البلورة، البلورة متعدّدة الأبعاد والجوانب، القراءة هي إقامة البلورة على أحد الجوانب، البلورة يمكن أن يكون بها مائة جانب، نستطيع أن ندرك كلّ جوانب البلورة بوساطة الحواس، لكنّ القراءة هي أن تأخذ هذه البلورة المتعدّدة الجوانب وتجعلها تتركز فوق جانب واحد وتراها وكأنها ثابتة، هذه هي الروية وبالتالي تتعدّد القراءات"^(٢).

"فحسن حنفي" يرى أنّ الاختلاف في التفسير راجع إلى المواقف الانتقائية من المفسّر أو من وضعه الذي يعيشه، أو موقفه السياسي، وبناءً على هذه المواقف الانتقائية والاجتزائية والمواقف السياسية والاجتماعية يمكن لكلّ أحد أن يجد بغيته في القرآن الكريم^(٣)، وإن قلنا بصحته فلا يمكن تعميمه.

وطالما أنّ القراءات كلّها غير بريئة، ولا محايدة، فلا بُدّ من نقد أيّ خطاب، أيّ كان هذا الخطاب، مع الاعتماد على كثير من المناهج الفاحصة، التي يمكننا بها تفكيك النصّ، وتحليله، فكلّ الأمور قيد البحث والدراسة، وليس هناك ثابت أو مقدّس^(٤)؛ ولذلك يقول علي حرب: " إذا كان هناك ثابت أقف عنده أو أدافع عنه، فهو ممارسة حريتي في التفكير بعيداً عن إكراه مادي أو ضغط معنوي، وما تعنيه هذه الحرية هو إمكانية التفكير في كلّ أمر

(١) المازق في الفكر الديني: نضال الصالح، ٦٠.

(٢) الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل: حسن حنفي، ١٠٣ - ١٠٦.

(٣) يُنظر: المرجع نفسه، ٩١.

(٤) يُنظر: الحداثة وأثرها في تأويل النص: علي عبد الفتاح محمد عبده، ٢٦٥.

بصورة نقدية تتيح تفكيك ما يستوطن عقل المرء من البنى والنماذج والآليات التي تحول دون فهم الأحداث أو عقلنة التجارب والممارسات...^(١).

وإذ سلّمنا للحداثيين بتعدّد القراءة فإنّ النتيجة التي ستنتهي إليها هذه المقدمات هي نفسها تعدّد تأويلات النصوص بتعدّد المؤلّين، وهو بالضبط ما قرّره من القول بلا نهائية المعنى، ومن ثمّ لا تكون للنصوص الشرعية معانٍ ثابتة، أو دلالات ذاتية، أو حقيقة مطلقة، وفتح الباب لفوضوية لا حدود لها، وهو ما يُعدُّ غاية العبث بالنصوص ودلالاتها.

الأمر الثالث- البحث عن المعنى الخفي في النص: يرى أصحاب الفكر الحداثي أنّ مهمة المؤول ليس تفسير ما يقوله المؤلّف، وإنّما ذكر ما سكت عنه، ولذلك عرف "علي حرب" التأويل وإعادة قراءة النصّ بما يأتي^(٢):

أولاً: أن لا قارئ لنص يقف على مراد مؤلفه بالتمام، إذ النصّ يتجاوز دومًا مقاصد المؤلّف، أي هو غير ما يقوله المؤلّف، أو أكثر ممّا يقوله.

ثانيًا: أن لا قراءة تقبض على حقيقة النصّ؛ لأنّ النصّ ليس بيانًا بالحقيقة، بقدر ما هو ساحة للتباين والتعارض.

ثالثًا: إنّ النصّ الذي يخضع للتأويل هو عرضة للتحويل أو التحوير^(٣) أو التحريف دائميًا؛ لأنّ التأويل حرف للكلام، أي خروج على الدلالة وانتهاك النصّ.

وعلى هذا أن لا مجال لفهم النصّ على نحو واضح متواطئ لا لبس فيه؛ لأنّ المفهوم، أيّ مفهوم، يضرب بجذوره في منطقة المتخيل، واللامفهوم، أو اللامعقول.

وبهذا المعنى للتأويل يكون دور القارئ أو المؤول بنظر الخطاب الحداثي هو محاولة استنطاق النصّ، والبحث عمّا بين الفراغات والسطور، والقارئ عندما يرجع إلى النصّ فلا

(١) نقد النص: علي حرب، ٥.

(٢) التأويل والحقيقة: علي حرب، ٧ - ٨.

(٣) الحَوْرُ: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، حازَ إلى الشيء وعنه حَوْرًا ومَحَارًا ومَحَارَةً وحُوْرًا، لسان العرب: ابن منظور، ٤ / ٢١٧، مادة (حَوْر).

ليعرف ما أراد المؤلف قوله، بل ليبحث عما سكت عنه، ومن ثمّ تتعدّد القراءات، وتتنوّع الاتجاهات طالما أنّ الكل يبحث من وجهة نظره عما بين السطور^(١).

وتكون مهمة الفهم ما عبّر عنه نصر أبو زيد بقوله: "الكاشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكشوف، اكتشاف ما لم يقله النصّ من خلال ما يقوله بالفعل"^(٢).

وهكذا ينبغي التعامل مع النصوص - في نظرهم - ومن بينها النصّ القرآني بالطبع، ليس بما يقوله، وإنّما بما سكت عنه، وفي هذا السياق يقول "علي حرب": "والنص يسكت ليس؛ لأنّ مؤلفه ضنين^(٣) بالحقيقة على غير أهلها، ولا بسبب تقيّته من سلطة يخشاها، ولا لغرض تربوي تعليمي يرمي إليه كما ذهب بعض مفسّري القرآن، بل لأن النصّ لا ينص بطبيعته على المراد، ولأنّ الدالّ لا يدلّ مباشرة على المدلول"^(٤).

وهو كلام في غاية الخطورة، فهذه القراءة للنصّ القرآني تفضي إلى جعل القرآن الكريم نصّاً لا قيمة له، وتنزع عنه أيّة قيمة، أو فائدة، وتترك المجال لكلّ ناعق أن يقرأ النصّ القرآني بطريقته الخاصة^(٥).

ولعل ما يؤيد هذه النتيجة الحتمية، ما صرّح به علي حرب حين قال: "نتحرّر من سلطة النصوص، ونكف عن التعامل معها، كأوثان تعبد... وفي هذا ما يدلّ مرة أخرى، على أنّ النقد الذي أمارسه ليس نقضاً، بل هو قراءة تستقصي وتستكشف، وأنا إذ أقرأ النصّ وأنتقده لا أنقضه، ولا معنى بل جدوى أصلاً من نقضه، وإنّما أفتح علاقة جديدة معه، لا بوصفه عملة عقائدية أو وصفاً علمية أو استراتيجية سلطوية، بل بوصفه ثروة بيانية جمالية أو رأسمالاً ثقافياً معرفياً أو فضاءً للتأويل الحر المفتوح..."^(٦).

(١) يُنظر: الحداثة وأثرها في تأويل النص: علي عبد الفتاح محمد عبده، ٢٥٨.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل: نصر حامد أبو زيد، ٣٦.

(٣) يُقال: رجل ضنين، أي: بخيل: يُنظر: لسان العرب: ابن منظور، ١٣ / ٢٦١، مادة (ضَنَّ).

(٤) نقد النص: علي حرب، ١٦.

(٥) يُنظر: الحداثة وأثرها في تأويل النص: علي عبد الفتاح محمد عبده، ٢٦٠.

(٦) نقد النص: علي حرب، ٢٤ - ٢٥.

ومن ثمَّ وجدنا قراءات منفلثة، وتأويلات منحرفة، وبعيدة كُلُّ البعد عن العقل والدين أصلاً.

والعجيب في هذه التأويلات أنها لم ترقَ حتى لَمُنْ ظهرت في أوساطهم، ويكفي أن أنقل هنا كلام محمد أركون عن هذا الأمر، وكيف أنّ الغربيين ينتقدونه، لقوله بأمر قد عفا عليها الزمن، يقول أركون: " يقولون لي بشكل معاكس وانتقادي: ما الذي تفعله؟ أنت تردّد بشكل ناقص الأفكار والمواقع والانتقادات نفسها التي كنّا نحن الغربيين قد بلورناها تجاه تراثنا الديني منذ زمن طويل، أنت لم تأتِ بشيء جديد، كُلُّ ما تفعله شيء تافه، مللنا منه عفا عليه الزمن، اذهب وصدّر هذه الأفكار الساذجة إلى أبناء قومك، فلا ريب في أنّهم بحاجة إليها، أمّا نحن فقد تجاوزناها منذ عدّة قرون" (١).

الأمر الرابع- الذاتية المطلقة في قراءة النصّ الشرعي: إن النصّ الشرعي يخاطب الإنسان خطاباً مباشراً بصفة فردية، ويحمّله مسؤولية قراءته ونتائجها بصفة فردية أيضاً، ولهذا فإنّه من حق الفرد أن تكون له قراءته الخاصة لهذا النصّ ينتهي فيها إلى ما يرتضيه من مدلول بحرية مطلقة لا يحتكم فيها إلا إلى ضميره، ولا سيّما أنّ هذا النصّ مفتوح على احتمالات من المعاني غير متناهية - وأشرت آنفاً - ومن ثمَّ فإنّه لا حقّ لأحد أن يعيب على آخر قراءته لهذا النصّ، والنتيجة التي يتوصل إليها من خلالها، أو يمنعه من هذه وتلك (٢).

وهو ما يعنيه "حسن حنفي" عندما يحصر معنى التجديد في "تلخيص الموضوع الأولي من كلّ الشوائب الحضارية التي علقت بالمعنى الأولي للنصّ سواء فيما يتعلّق بطريقة عرضه، أو فيما يتعلّق بنتائج فهمه وتحليله، فكلاهما مرتبط بمرحلة محدودة من تطوّر الحضارة وبمستواها الثقافي" (٣).

لأجل ذلك يدّعي الحداثيون أنّ علم التفسير ليس له قواعد أو أصول، وإنّما ينطلق المفسّر من إطاره الثقافي، ويتكلم بما يفتق عنه أفقه وقريحته، وينطق على حسب ما يمليه

(١) قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم: محمد أركون، ٢٣.

(٢) يُنظر: القراءة الجديدة للنصّ الديني: عبد المجيد النجار، ٢١٢.

(٣) التراث والتجديد: حسن حنفي، ١٤٣.

عليه رأيه وهواه أو ذوقه وتأملاته الشخصية، مثله مثل الرسم والموسيقى والأدب، من دون أي يكون لذلك أية قواعد أو ضوابط من الشرع أو اللغة أو العقل^(١).

يقول نصر أبو زيد وهو يعدّ مستويات القراءة للنصّ القرآني أنّها: "تتعدّد بتعدّد أحوال القارئ الواحد، وتتعدّد ثانيًا بتعدّد القراء بسبب خلفياتهم الفكرية والأيدلوجية، وتزداد درجات التعدّد والتعقيد بالانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى"^(٢).

ويؤكد هذا المعنى "علي حرب" بقوله: "كُلّ واحد يقف على وجه من وجوه الحقيقة القرآنية أو يستكشف بُعدًا من أبعاد النصّ أو يلتقط دلالة من دلالاته، فالنصّ يتسع لكل: لكل الأوجه والمستويات والمجالات، وبإمكان كُلّ مَنْ يستنطقه أن يقرأ ذاته فيه"^(٣).

ومن هذا الأساس استنتج الحدائون أنّ قَصْر تفسير القرآن على فئة من المختصّين يهدر حق الجميع في فهم الإسلام، وأنّ المسلمين جميعًا "مطالبون في النظر في دينهم ودنياهم والاجتهاد لأنفسهم، والإنصات لقلوبهم وضمايرهم، ولا يستطيع أحد مع هذا أن يمنع غير المسلمين من التفكير في الإسلام ودراسته... بل نحن في أمس الحاجة إلى ذلك العون الذي يأتينا من ذوي الضمائر الحية والعقول النيرة من المستشرقين والمفكرين الأجانب عامة"^(٤).

ويهدف الحدائون بهذه الأقوال إلى إبطال مرجعية كتب التفسير التراثية وأضعاف الثقة بها، وقطع الصلة بين الأمة وتراثها، وهم يرومون بذلك أضعاف الثقة في كتب التفسير، وإقناع الناس بأنّ محتوى هذه الكتب يعبر عن مراد مصنّفها وأهوائهم وليس عن مراد الله وفتح الباب لهم ولغيرهم للتلاعب بمعاني آيات الله تعالى^(٥).

(١) يُنظر: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم: منى محمد بهي الدين الشافعي، ٢١٩.

(٢) النصّ السلطة الحقيقية: نصر حامد أبو زيد، ١١٢.

(٣) نقد الحقيقة: علي حرب، ٤٥.

(٤) التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم: منى محمد بهي الدين الشافعي، ٣٦٣.

(٥) يُنظر: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم: منى محمد بهي الدين الشافعي، ٢٩١.

وقد سلك التيار الحداثي في سبيل ذلك الهدف كُلّ مسلك، فزعموا أنّ كتب التفسير القديمة التي قامت بإثراء تراثنا الإسلامي ليست إلا مجموعة من الآراء المتخلفة التي كُتبت في عصر مُعيّن قد مرّ منذ أمد، وأنّ هذه الكتب قد أسهمت في تجمّد الحركة الفكرية لدى المسلمين، ومن ثمّ تجرّؤوا على الطعن في المفسّرين القدامى، حتى لا نركن إلى ثمرات جهودهم في تفسير كتاب الله تعالى، فتجنّوا عليهم، ونعتوهم بأوصاف لا تليق بمقامهم، مدّعين أنّ هذا المنهج أكثر حيادًا ليكون تفسيرًا للقرآن؛ لأنّ ما فعله المفسّرون القدامى - في حدّ تعبيرهم - يسبّب إغلاق أبواب الخير، وأنّ قول أيّ مفسّر: "أنّه فهم ما هو مكتوب في القرآن وظنّ أنّ فهمه هذا هو الصواب"، فهو بهذا أراد الهيمنة والسيطرة على بقية القراء الذين قد لا يكونون في مستوى أقلّ منه، وهو ما أطلقوا عليه اسم "الاستبداد التفسيري"^(١).

ومما قاله بعضهم في ذلك: "الإسلام الذي جاء به القرآن سمح مرّن، وهو يتسع للكثير، وهذا هو معنى أنّ الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان، ولكنّ تفسير المفسّرين وأحكام الفقهاء ضيّقت سعته، وعسّرت يسيره، وجمّدت مرونته، ورفضت ما تسمح به الصياغة القرآنية المعجزة، وحدث هذا؛ لأنّ روح العصر القديم باستبداده وجهالته وظلمه ما كانت تسمح بالحرية والمساواة والانفتاح التي أَرادها القرآن، ونحن اليوم نعيد إلى الإسلام حيويته وفعاليته بالعودة إلى القرآن مباشرة من دون تقيد بما جاء في تفسيرات المفسّرين أو أحكام الفقهاء، فهم رجال ونحن رجال..."^(٢).

ويقول "شحرور": "فماذا قدّم السادة العلماء للناس؟ لقد تصدر العلماء المجالس والإذاعة والتلفزيون على أنّهم علماء المسلمين، وجلهم ناقل وليس بمجتهد، أي إنّهم قدّموا لنا ماذا فهم السلف من القرآن على أنّه تفسير للقرآن، والواقع أنّهم بذلك لم يقدّموا ما يؤكد أنّ القرآن صالح لكلّ زمان ومكان، بل قدّموا تفاعل هؤلاء الناس مع القرآن، ومن ثمّ قدّموا الأرضية المعرفية التاريخية لهؤلاء الناس إلينا في القرن العشرين، أي قدّموا لنا تراثًا إسلاميًا مميّزًا، وكُلّ الشواهد التي نراها في القرن العشرين هي أنّ الإسلام دين خارج الحياة

(١) يُنظر: التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم: منى محمد بهي الدين الشافعي، ٢٩١.

(٢) المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، جمال البناء، ٨.

جاء للناس جميعاً وهو عبء عليهم. والمشكلة أنّهم نقلوه عن أموات وأهملوا أنّ صاحبه حيٌّ باقٍ... وبذلك أصبح الإسلام دين نقل، ومات العقل والنظرة النقدية إلى النصوص، وعند مشايخنا فهم القرآن هو عن... عن...، علماً بأنّ أقوال هؤلاء ليس لها قيمة علمية كبيرة بالنسبة لنا، ولكن لها قيمة تراثية أكاديمية بحتة" (١).

وفي سبيل ذلك، يستعين الحدائون بأقوال الصحابة والتابعين عند تفسيرهم لآيات القرآن الكريم، وذلك لعدم احتجاجهم بها، وعدم عدّها مصدرًا من مصادر التفسير.

وأما دعواهم أنّ علم التفسير ليس له قواعد أو أصول تعصم المفسّر من الخطأ، فهذا ممّا لا يسلم لهم، إذ إنّ علوم الشريعة عمومًا - وعلم التفسير بوجه أخص - قد بُنيت على قواعد وأسس وأصول، والتفسير قول على الله؛ لذا لا يصح القول فيه بغير علم، وقد جعل الله - تعالى - القول عليه بغير علم من أكبر الذنوب وأعظم المحرّمات فقال: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (سورة الأعراف، آية: ٣٣).

وقد أفرد العلماء كثيرًا من المصنّفات في بيان قواعد علم التفسير وأصوله، "وما زال علماء الأمة الأثبات يعنون بها، ويلتزمون في مصنّفاتهم، فانتظمت تفاسيرهم، واتحدت أصولهم، وصفا دينهم واعتقادهم، وانحرف عن سبيلهم أقوام بقدر بعدهم عن تطبيق هذه القواعد والأصول" (٢).

المطلب الرابع: الأساس الرابع - اتباع مبدأ العقلنة

والعقلنة معناها عند الحدائين: " اعتماد مبدأ حاكمية العقل على النقل، وإطلاق سلطة العقل إطلاقًا يبيح له ردّ المنقول إن خالف العقل" (٣).

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: محمد شحرور، ٢٠٩.

(٢) أصول وقواعد التفسير عند الإمامية دراسة تأصيلية: ساجد العسكري، أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، كلية الفقه.

(٣) التوظيف الحدائي لآيات القرآن: ايمان أحمد خليل، ٩٣.

ومبدأ سيادة العقل وتأليهه وإطلاقه من أيّة قيود عند تفسيره الآيات القرآنية مبدأ متفق عليه عند جميع الحداثيين، قال حسن حنفي: " لا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبنة والطاعة للسلطة سواء كانت الموروث أو سلطة المنقول... "(١).

ولكي يعود العقل من غيبته فلا بُدَّ من أن يكون ذلك على حساب النصّ الشرعي لدى نصر حامد إذ يقول: " لا خلاص إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حرًا يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع الغيب والمستور "(٢).

ومن ثمَّ يجعل التحرّر من سلطة النصوص هو السبيل لحرية العقل وانطلاقه نحو الإبداع، فيقول: " إنَّ الدعوة للتحرّر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلاّ دعوة لإطلاق العقل الإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب. فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية أم تتصادم مع السلطة التي أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحوّلوها قيودًا على حركة العقل والفكر؟ إنَّ هذه الدعوة للتحرّر لا تقوم على إلغاء الدين، ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنّها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهمًا علميًا "(٣).

بل لا يقبل دعاة التيار الحداثي من الأدلّة إلاّ ما يؤيده العقل والواقع، وفي ذلك يقول حسن حنفي: " إنَّ الحجج النقلية كلّها ظنية حتى إن تضافرت وأجمعت على شيء أنّه حق لم يثبت أنّه كذلك إلا بالعقل، ولو بحجة عقلية واحدة وذلك؛ لاعتمادها على اللغة والرواية والأقيسة ولاحتمال وجود المعارض العقلي، ولا تتحول إلى يقين إلا بقرائن من الحس

(١) التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم: حسن حنفي، ٥٢.

(٢) الخطاب والتأويل: نصر حامد أبو زيد، ١٤٦.

(٣) التفكير في زمن التكفير: نصر حامد أبو زيد، ١٤٦.

والمشاهدة، والقرائن الحسية ليست فقط تدعيماً للحجة النقلية بل للحجة العقلية كذلك فالواقع أساس النقل والعقل على السواء"^(١).

وعموماً، فإنّ الحدائين يرون أنّ " الإسلام الجديد تعبير صريح عن تقدّم العقل على النصّ، بل واستعمال منتجات العقل الإنساني في دراسة الظاهرة الدينية ومنتجاتها الرمزية والمادية"^(٢).

وموقف التيار الحدائي من العقل نابع عن مسلّمة رئيسة في تعامله مع العقل والنص، وهي أنّ العقل له أسبقية منطقية على النصّ، وعلى هذا فالمعرفة التي تنتجها نصوص الوحي لا بدّ أن تخضع لمحك العقل، ومن ثمّ يتمّ قبولها أو ردها، وأيّة معرفة لم تخضع للعقل فهي غير ممكنة^(٣)، وفي هذا السياق يعبر أحدهم عن ذلك فيقول: " المعرفة الدينية ليست ممكنة نظرياً... إلا إذا أخضعنا الوحي، أو الادّعاءات المؤسّسة على الوحي، لمعايير العقل فلا الوحي ولا الحدس ولا أيّة وسيلة أخرى قد يحلو لواحدنا أن يفترضها كمصدر للمعرفة يمكن أن تتخذ على أنّها ذات أولوية على العقل أو على أنّها مستقلة عن العقل، كلّ ادعاء معرفي يقوم على حدس أو وحي مزعوم ينبغي أن يوضع على محك العقل وإلا فإنّه يبقى مجرد ادّعاء... "^(٤).

إنّ المتنبّع لأفكار التيار الحدائي في علاقة العقل بالنص الشرعي يجد أنّ هذه الفكرة تقوم - في الأصل - على دعوة استقلال العقل، وتأليهه، وجعله المرجع في الحكم بقبول الأحكام الشرعية وأدلتها، أو رفضها، فالخلل عند الحدائين جاء من تحميل العقل ما لا يحتمل، والغلو في استقلال مرجعته، وتقديمه مطلقاً في فهم النصّ.

(١) من العقيدة إلى الثورة: حسن حنفي، ١ / ٣٧٢.

(٢) إسلام المجددين: محمد حمزة، ٤٧.

(٣) يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ٣٧٦.

(٤) الأسس الفلسفية للعلمانية: عادل ضاهر، ٣٦١ - ٣٦٢.

وقد أدّى اعتماد مبدأ حاكمية العقل على النقل إلى نتائج خطيرة في تفسير الآيات القرآنية الكريمة^(١)، ولعلّ أهمها: رفض علوم القرآن، إذ عدّ الحدائون علوم القرآن التي اتّبعتها علماء المسلمين " عوائق معرفية متحجرة تمنع من التواصل مع النصّ القرآني وتعيق أسباب النظر العقلي للقراءة، وأنّ علوم القرآن - كما يزعمون - "تشكّل وسائل معرفية متحجرة لصرفنا عن الرجوع للنصّ القرآني ذاته، كما أنّها تحول دون أن نقرأ هذا النصّ قراءةً تأخذ بأسباب النظر العقلي الصريح"^(٢).

وهي دعوة حدائية صريحة لاستبدال علوم القرآن بمناهج علوم الأديان المتبعة في تحليل التوراة والإنجيل ونقدهما، وتطبيقها على النصّ القرآني، واستعمال النظريات النقدية والفلسفية الحديثة في دراسة النصّ القرآني الكريم، وإطلاق سلطة العقل بلا حدود في تفسير النصّ القرآني الكريم وتحليله^(٣).

ومع أنّ المقام هنا ليس مقام بسط مكانة العقل في الإسلام، إلّا أنّه ممّا ينبغي التنبيه إليه: إنّّه لا تعارض بين العقل والنصّ الشرعي، فالنصّ الصحيح لا يمكن أن يتعارض والعقل الصريح، ومن القواعد المقرّرة في دين الإسلام إنّ العقل الصريح لا يخالف النصّ الشرعي الثابت، والمعقول الصحيح دائر مع أخبار الشريعة وجودًا وعدمًا، فلم يخبر الله رسوله ﷺ بما يناقض صريح العقل، ولم يشرّع ما يناقض الميزان والعدل، ولا تجد نصًّا شرعيًّا صحيحًا في ثبوته صريحًا في دلالته معارضًا للعقل، وهذا لا يمكن بحال، بل الشرع الصحيح والعقل الصريح متصادقان، ومتعاضان، ومتناصران، يصدّق أحدهما الآخر، ويشهد أحدهما بصحة الآخر، حتى قالوا كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع^(٤).

ومن هنا فإنّ " موافقة الشريعة للعقل لا تعني أن تكون كلّ أحكامها متفقة مع العقل عند جميع الناس، فقد يخفى على بعض الناس شيء من أحكامها، أو تحتاج لبحث أو سؤال

(١) يُنظر: روح الحداثة: طه عبد الرحمن، ١٨١ - ١٨٤.

(٢) مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن: حسن حنفي، ٣٢.

(٣) يُنظر: روح الحداثة: طه عبد الرحمن، ١٨٢.

(٤) يُنظر: الجهد الأصولي عند العلامة الحلي: بلاسم عزيز شبيب، ٢٨٢.

أو نظر أو وقت، فتعليق الحكم بموافقة عقل الإنسان هو ضعف تسليم لأمر الله وأمر رسوله ﷺ؛ لأنّ الإشكال حينها ليس مع العقل، بل مع رأي هذا الإنسان ومستواه العقلي" (١).

ومن القوانين التي تُعدّ المحدّد الأساس للعقل وحاكميته، الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، فإنّ كلّ ما حكم به العقل من محرّمات أو واجبات أو ضروريات أو محالات، فإنّ الشرع الإلهي يؤيد ذلك الحكم العقلي ويعترف به ويعده جزءاً من منظومة الفكر الإسلامي، ومن هنا قال "الخوئي" (ت ١٤١٣هـ): " لا ريب في استكشاف الحكم الشرعي بعد فرض تبعيته للمصلحة أو المفسدة لحكم العقل فتكون الملازمة ثابتة من الطرفين" (٢).

فإنّ فقهاء الإسلام تكلموا في حدود العقل وما يحكم به بنحو يقيني وجزمي ولا يقبل الشكّ بوجه من الوجوه، وليس في ما هي الاستحسانات والمواقف الذوقية التي تختلف باختلاف الأشخاص والطبائع والزمان والمكان، فإنّ مثل هذه المواقف لا تُعدّ "أحكاماً عقلية ولا يتبعها موقف الشرع، وهذا يجري مع أحكام العقل النظري "الواجب والممكن والمحال" وحتى العقيدة الإسلامية تتوافق مع ما كان منها بمنزلة اليقينيّات العقلية وليس ما هو الظنّيات القابلة لتعدّد الاجتهادات" (٣).

ومن حدود العقل معرفة كثير من الأحكام الكلية، غير أنّ هذه القدرة - وإن كانت محدّدة أيضاً في مجال الأحكام الكلية - تبقى محدودة أكثر في نطاق الأمور الجزئية، والعقل محدود عن التحقيق ومطلق في الحكم والتصديق (٤).

ثمّ إنّ العقل يدرك جيّداً وبصورة قطعية أنّه محدود ولا يدرك الأشياء كافةً، بل لا يدرك جميع أبعاد الشيء الواحد وجوانبه، إذ لو كان يدرك جميع الأشياء أو جميع أبعاد الشيء الواحد لم يقع في الخطأ مطلقاً ولم يحتج إلى التكامل، وعلى هذا الأساس فإنّ توقّع الإجابة عن كلّ معضلات الحياة ومسائلها من العقل ليس إلّا تكليفاً بما لا يُطاق، وفي مجال

(١) معركة النص: فهد بن صالح العجلان، ١٤ / ٢.

(٢) أجود التقريرات: الخوئي تقرير بحث النائيني، ٣، بحث التجري.

(٣) أصول العقيدة: محمد سعيد الحكيم، ١٧.

(٤) يُنظر: هداية الأمة إلى معارف الأئمة، محمد جواد ٢٦.

الدين يكون العقل تارةً معيارًا بالنسبة إلى الأصول العقلية التي تُثبت الشريعة والدين، ويكون تارةً أخرى مصباحًا في فهم الكتاب والسُنَّة واستنباط الأحكام منهما، أو في استنباط الأحكام الشرعية من المستقلات وغير المستقلات العقلية، وهو بهذا يُعدُّ منبعًا مستقلًا في عرض الكتاب والسُنَّة، ويكون أخيرًا في مورد فهم أسرار الأحكام الشرعية وملاكاتهما مفتاحًا، لكي يحكم بعدم مخالفة هذه الأحكام للأصول العقلية الكلية، والحال إنَّه لا يستطيع أن يفهم أسرار الأحكام الشرعية وملاكاتهما وحده بصورة تفصيلية، نعم يستطيع أن يفهم خصوصيات الأحكام وتفصيلها بمدد هداية المعصوم وليس بصورة مستقلة^(١)، وغاية ما يدركه العقل هو الفهم للفظ بجميع أبعاده^(٢)، وعليه فالعقل الذي يتطابق العقلاء عليه هو العقل المجرد من الهوى والزيغ والأنانية.

المطلب الخامس: الأساس الخامس - حاكمية الواقع على النص

يتناول هذا المطلب حاكمية الواقع على النص، ويتبيّن ذلك من خلال ثلاثة فروع:

الفرع الأوّل- معنى الواقع، وفهم الحدائين لحاكميته على النص: إنَّ الواقع في اللغة بمعنى الحاصل، يُقال: أمر واقع أي: حاصل، والواقع: الأحوال والأحداث^(٣).

ويُقصد بالواقع ما يؤول إليه تطوّر الحياة البشرية من أوضاع في الفكر والسلوك، وما تنتهي إليه تلك الحياة من أحوال متمثلة بالأوضاع الثقافية والاجتماعية والاقتصادية وسواها.

والمقصود به عند هؤلاء المؤولة هو المعنى نفسه مع توقيت له بما وصلت إليه الحضارة الحديثة من أوضاع في مختلف أوجه الحياة^(٤)، واتجه الحدائون إلى الإعلاء من شأن الواقع^(٥)، وأنَّ الواقع هو المفتاح الأولي لفهم النص، وذهبوا إلى أنّ مقتضى النصّ

(١) شريعت درر آئينه معرفت، الجوادي آملی، ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٤.

(٢) يُنظر: الجهد الأصول عند العلامة الحلي: بلاسم عزيز شبيب، ٢٨٢.

(٣) يُنظر: المجمع الوسيط، ١٠٥٠ - ١٠٥١، مادة (وَقَّ ع).

(٤) يُنظر: القراءة الجديدة للنص الديني: عبد المجيد النجار، ٢٠٩.

(٥) المقصود بالواقع في نظر الحدائون، هو الواقع الخارجي وليس الواقع الذي في اللوح المحفوظ.

الشرعي - بناءً على سلطة الواقع - لا تحدده الدلالات اللغوية كما هي في اللسان العربي، ولا حتى تطبيق الجيل الذي نزلت عليه النصوص أول ما نزلت وهم جيل الصحابة، بل وحتى تطبيق النبي ﷺ للنص، كل ذلك لا عبرة له عندما يُقرأ النص في أوقات متأخرة عن وقت النزول الأول، ويبقى المحدد الأول والنهائي لتقرير مصير النص هو الواقع أيًا كان، فمن الواقع يتقرر فهم النص، هذه هي سلطة الواقع عندهم باختصار (١).

يقول "نصر حامد أبو زيد": " والواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، ومن الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً، وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي" (٢)، وفيما يتعلّق بالأحكام والتشريعات، يقول: " الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محدّدة، ويجب أن تُقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها - وتتحد دلالاتها من ثم - من واقع ما أضافته، بالحذف أو الزيادة، إلى الواقع الاجتماعي الذي توجهت إليه بحركتها الدلالية الأولى، من هذا المنظور تتحد دلالة النصوص" (٣).

ويسوّغ آخر لحاكمية الواقع على النص، فيقول: " قواعد الدين ثابتة، وظروف الحياة متغيّرة، وفي المقابلة بين الثابت والمتغيّر، لا بُدّ وأن يحدث جزء من المخالفة، ونقصد بالمخالفة أن يتغيّر الثابت أو يثبت المتغيّر؛ ولأنّ تثبيت واقع الحياة المتغيّر مستحيل، فقد كان الأمر ينتهي دائماً بتغيير الثوابت الدينية، وقد حدث هذا دائماً ومنذ بدء الخلافة وحتى انتهت، وتغيير الثوابت هو ما نسميه بالاجتهاد" (٤).

وهم هنا لا يفرّقون بين الحكم الأولي والحكم الثانوي بحسب الاضطرار.

(١) يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز، ٣٧٩ - ٣٨٠.

(٢) نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ١٣٠.

(٣) النصّ السلطة الحقيقة: نصر أبو زيد، ١٣٠.

(٤) الحقيقة الغائبة: فرج فوده، ٧٠.

إِنَّ عَدَّ النَّصِّ انْعِكَاسًا لِلوَاقِعِ يَصْدُقُ عَلَى كُلِّ نَصٍّ إِلَّا النَّصَّ الشَّرْعِيَّ، فَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْقُرْآنَ وَالسُّنَّةَ وَنُصُوصَ نَزَلَتْ فِي الْوَاقِعِ الَّذِي بَزَغَ فَجَرَهَا عَلَيْهِ، فَقَدْ كَانَ الْوَاقِعُ عِبَادَةَ الْأَوْثَانِ، وَأَكَلَ الرِّبَا، وَشَرِبَ الْخَمْرَ، وَوَادَ الْبَنَاتِ، وَالسَّحْرَ وَالْكَهَانَةَ، وَكُلَّ جَاهِلِيَّةَ جَهْلَاءَ، فَلَمْ تَنْعَكِسْ ثِقَافَةُ الْوَاقِعِ الْجَاهِلِيِّ وَتِلْكَ الْأَعْرَافُ الْفَاسِدَةُ عَلَى النَّصِّ الشَّرْعِيِّ، إِذْ لَوْ تَشَكَّلَ النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ فِي الْوَاقِعِ، أَوْ خَضَعَ لَهُ - كَمَا يَزْعَمُ الْحَدَاثِيُّونَ - لِأَخْذِ تَشْرِيْعَاتِهِ وَعَقَائِدِهِ مِنْهُ، وَلِأَقْرَبِّ عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ، وَشَرِبِ الْخَمْرَ، وَالزَّوْنَا، وَلَمَّا حَكَمَ عَلَى هَذَا الْوَاقِعِ بِالصَّوَابِ أَوْ الْخَطَأِ، وَلَمَّا حَرَّمَ أَوْ أَبَاحَ مِنْهُ شَيْئًا^(١).

وهناك فارق كبير جدًا بين مراعاة النصّ للواقع عند التشريع، وتشكيل النصّ تبعًا للواقع بعد التشريع، فجوانب مراعاة النصّ للواقع من أمر الله، ولا دخل للعباد في ذلك؛ لكنّ تطويع النصّ للواقع بالإكراه، أو القول: إِنَّ نَصًّا مِنْ نُصُوصِهَا كَانَ لَوَاقِعٍ بَعَيْنِهِ بِغَيْرِ دَلِيلٍ مِنَ الشَّرْعِ، فَهَذَا مَا لَا تَعْرِفُهُ الشَّرِيعَةُ، فَالْنَصُّ إِذَا رَاعَى الْوَاقِعَ بِحُدُودٍ وَنَسَبٍ دَقِيقَةٍ مَفْصَلَةً، لَكِنَّهُ لَمْ يَسَلِّمْ لَهُ الْقِيَادَ، وَلَوْ أَسَلَّمَ لَهُ الْقِيَادَ لَمَا كَانَ لِلنَّصِّ مَعْنَى، وَلَا حَاجَةَ لِلنَّاسِ حِينَئِذٍ بِالْوَحْيِ؛ لِأَنَّهُمْ سَيَتَحَرَّكُونَ مَعَ حَرَكَةِ الْوَاقِعِ وَيَكْتَفُونَ مَعَايِشَهُمْ عَلَى وَفْقِ لَوَازِمِهِ^(٢)، وَهَذَا مَا سَوْفَ نَبْحَثُهُ بِشَكْلِ مَفْصَلٍ فِي الْفَصْلِ الثَّانِي تَحْتَ عُنْوَانِ التَّارِيخِيَّةِ عِنْدَ الْأَصُولِيِّينَ يَتَضَحَّ جَلِيًّا.

الفرع الثاني: النتائج المترتبة على القول بحاكمية الواقع على النصّ عنيّ الحداثيون بهذا الأساس في تفسيرهم للقرآن الكريم وأولوه عناية شديدة؛ وذلك لجملة من النتائج المرجوة، كان من أهمها^(٣):

أ - الدعوة إلى تقليل آيات الأحكام: يرى الحداثيون أن آيات الأحكام - وهي لا تُمَثَّلُ إِلَّا نَسْبَةً محدودة من جملة الآيات القرآنية - متأثرة بالأحوال والأوقات الخاصة التي نزلت فيها، حتى أنّ أكثرها عندهم قد نسخ، وبعضها تجاوزه التاريخ بغير رجعة؛ لذلك دعوا إلى الاقتصار

(١) يُنظَرُ: مَقَالَتَانِ فِي التَّأْوِيلِ: مُحَمَّدُ سَالِمُ أَبُو عَاصِي، ٧٢.

(٢) يُنظَرُ: الْقِرَاءَاتُ الْمَعَاوِرَةُ وَالْفَقْهُ الْإِسْلَامِيُّ: عَبْدِ الْوَلِيِّ الشُّلْفِيِّ، ٢٠٩ - ٢١٠.

(٣) يُنظَرُ: رُوحُ الْحَدَاثَةِ: طَهْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، ١٨٥ - ١٨٨.

على أقلّ عدد ممكن من هذه الآيات قد لا يتعدّى ثمانين آية، نظرًا إلى ما يمكن أن يحمله المستقبل من أسباب التجاوز لهذه الآيات.

يقول "محمد سعيد العشماوي": " وثاني مبادئ السياسة التشريعية في القرآن هو الاقتصاد في التشريع ما أمكن، فبينما أنّ جملة آيات القرآن الكريم تبلغ حوالي ٦٠٠٠ آية فإنّ الآيات التشريعية فيها تبلغ حوالي ٢٠٠ آية فقط، نُسخَ منها حوالي ١٢٠ آية، والباقي من التشريعات السارية حتى الآن مجرد ٨٠ آية، فالقرآن ليس كتاب تشريع... " (١).

ويقول أيضًا: " إنّ في القرآن ستة آلاف آية، ما يتضمن منها أحكامًا للشريعة، أو تشريعات، في العبادات أو في المعاملات لا يصل إلى سبعمائة آية، منها حوالي مائتي آية فقط هي التي تقرر أحكامًا للأحوال الشخصية والمواريث أو للتعامل المدني أو الجزاء الجنائي، أي إنّ الآيات التي تُعدّ تشريعات "قانونية" للمعاملات هي مجرد جزء واحد من ثلاثين جزءًا من آيات القرآن بعضها منسوخ ولا يُعمل به، أي إنّ الأحكام السارية أقلّ من واحد على ثلاثين، وعلى وجه التحديد ٨٠ آية، أي $٦٠٠٠/٨٠ = ٧٥ \text{ \& } 1$ " (٢).

وللرد على هذا الفهم الذي أثاره "العشماوي" فأني أحيل القارئ إلى كلام "العشماوي" نفسه ينسف كلامه المذكور أنفًا برمته، إذ يناقض نفسه فيقول: " جاء محمد عليه الصلاة والسلام برسالته والإنسان على ما صار إليه، فبدأ القرآن بعثه، وكان القرآن تشريعًا كاملاً، في الدين والدنيا، للفرد والمجتمع، للحاكم والمحكوم، يعمل على ربط كلّ أفعال الإنسان بالله سبحانه ليجمعها كلّها إلى هدف واحد يساكن به الكون وتناغم منه الحياة وتؤمن فيه الناس وتصادق عليه الذات، حتى تكون في ذاتها - ومع الكل - وحدة واحدة، ثمّ لتكون كلّها عبادة، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (سورة الذاريات: ٥٦) فالعبادة ليست مقصورة على أداء الفرد الدينية، وإنما هي - في أسمى حالاتها - حسن التوافق

(١) معالم الإسلام: محمد سعيد العشماوي، ٩٩، وممن اتفق معه، حسين أحمد أمين، وعبد المجيد الشرفي، وطيب تيزيني، والصادق بلعيد، يُنظر: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية: حسين أحمد أمين، ٢٦ - ٢٧، الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، ٦٦، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: طيب تيزيني، ٢٤٣، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام: الصادق بلعيد، ٥١.

(٢) الإسلام السياسي: محمد سعيد العشماوي، ٥٤، سقوط الغلو العلماني: محمد عمارة، ٢١٢.

والتصادق مع الذات ومع الناس ومع الحياة ومع الله، تلك هي رسالة محمد، بها: جلاء فكرة الله، وبيان حقيقة الإنسان، وهدفها: ربط الإنسان بالله، ليستمد اليقين منه، وربط فعالة به، لتتحول حياته إلى عبادة خالصة لكنّ الإنسان لغلبة الضلال على ذاته، وغلبة الضلال على عقله، لم يفهم من رسالة محمد ما راد له فهمه، ففصل الله عنه نفسه، وفصم الدين عن الدنيا"^(١).

ويقول في موضع آخر: " فأيات القرآن قد تضمنت بيان أصول العقيدة وأركان الدين ونظام العبادة وحدود الشريعة وأحكام المعاملات، وبذلك شملت تنظيمًا لأغلب مناشط الإنسان لم يكن لها جميعًا، وإلى جوار آيات القرآن تقوم السُّنة، وهي تتكوّن من أفعال النبي وأقواله فيما يتصل بالدين والشريعة، فنصت الآيات والأحاديث على أحكام الحرب والسلام، والزواج والطلاق، والميراث والوصية، والبيع والشراء، وما إلى ذلك من كافة المناحي التي تنتظم فيها حياة الجماعة المحكومة، لقد اقتصر آيات القرآن في العهد المكي، على ما يتعلّق بالدين، أمّا في العهد المدني فإنّها تضمنت - إلى جانب الدين - بيانًا للشريعة، وهي - بلغة العصر - القانون الذي يحكم علاقة الناس بالدولة وعلاقتهم ببعض"^(٢).

إنّ "العشماوي" يقول القول في موضع ثمّ ينقضه في موضع آخر، فهل القرآن عنده تشريعًا كاملًا في الدين والدنيا للفرد والمجتمع للحاكم والمحكوم، وقانونًا يحكم علاقة الناس بالدولة وعلاقتهم ببعض، أو هو لا يحتوي من الأحكام التشريعية إلا قليلاً؟ وهل رسالة النبي ﷺ شاملة أحكام المعاملات التي تنظم جميع مناشط حياة الإنسان وكافة المناحي التي تنتظم فيها حياة الجماعة المحكومة، أو هي خالية من جميع ذلك؟^(٣).

"إنّ الزعم بأنّ القرآن لا يحتوي من الأحكام التشريعية إلاّ الشيء القليل مردود بما جاء في كتاب الله تبارك وتعالى من أنّ فيه تبيينًا لكثير من الأحكام، وأنّ الله سبحانه وتعالى ما ترك فيه من شيء من أمر الدين إمّا تفصيلًا وإمّا إجمالاً؟"^(٤).

(١) ضمير العصر: محمد سعيد العشماوي، ٤٣ - ٤٤.

(٢) حصاد العقل في اتجاهات المصير الإنساني: محمد سعيد العشماوي، ٥٠ - ٧٩.

(٣) يُنظر: العلمانيون والقرآن: صلاح يعقوب، ٤٣٩ - ٤٣٨، التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن: منى محمد بهي الدين الشافعي، ٦٥٩.

(٤) التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن: منى محمد بهي الدين الشافعي، ٤٣٩.

قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (سورة النحل: ٤٤) وقال تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (سورة الأنعام: ٣٨).

وأما زعمه أنّ عدد الآيات القرآنية التشريعية قليلة وأنها لا تعدو ثمانين آية، فقد ذكروا الفقهاء أنّ مقدار آيات الأحكام لا ينحصر في عدد، بل يختلف باختلاف القرائح والأذهان وما يفتحه الله تعالى على عباده من وجوه الاستنباط، والراسخ في علوم الشريعة يعرف أنّ من أصولها وأحكامها ما يؤخذ من موارد متعدّدة، ومن له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرّد القصص والأمثال، ويبيّن أنّ حصر آيات الأحكام في عدد قليل يعني الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالمطابقة لا بطريق التضمن والالتزام^(١).

إنّ إضفاء النسبية على آيات الأحكام: يذهب هؤلاء إلى أنّ آيات الأحكام لا تحيل على أسباب نزولها - متعلّقة معانيها بهذه الأسباب - فحسب، بل إنّها تحيل أيضاً على تاريخ تفسيراتها المتعدّدة، هذا التاريخ الذي يزيد هذه المعاني تعلّقاً بظروفها، ذلك أنّ المفسّرين والفقهاء قد فهموا هذه الآيات فهوماً اختلفت باختلاف مشاغلهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية في سياق الظروف التاريخية المتقلّبة للمجتمع الإسلامي، وبهذا لا يمكن أن تحمل هذه الآيات معاني مستقرة^(٢).

ب - إنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها: لا تعدو آيات الأحكام - عندهم - أن تكون توصيات وعظية، لا قوانين تنظيمية، وهي توصيات يستعين بها المسلم في حل المشاكل التي تعترض سبيله أثناء ممارسته حياته الاجتماعية، ولا سيّما في تدبيره لأسرته، وكذا أثناء قيامه ببعض المعاملات الاقتصادية^(٣).

ج - ربط الأحكام الشرعية بظروف خاصة: أسقط الحدائون كثيراً من الأحكام الشرعية بدعوى أنّها أحكام تاريخية كانت مرتبطة بظرف اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي معيّن

(١) يُنظر: البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي، ٨ / ٢٣٠، دروس تمهيدية في آيات الأحكام: باقر الأيرواني، ١ /

٢١ - ٢٣.

(٢) يُنظر: القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام: الصادق بلعيد، ٢٩٧.

(٣) يُنظر: الإسلام والحداثة: عبد المجيد الشرفي، ١٦.

كان في عصر النبي ﷺ ، وقد بعد هذا، وأن الأحكام الشرعية وُجِدَتْ بناءً على تلك الظروف، فهي تصف واقعًا أكثر ممّا تضع تشريعًا، لكنّها لم تُعَدْ تتوافق وظروف معيشة قارئ اليوم الحضاري، ولم تُعَدْ صالحة لخطاب الإنسان المعاصر^(١).

الفرع الثالث: مناقشة إجمالية للقول بالنسبية

هناك إشكالات عدّة تتوجه للقول بالنسبة؛ لإثباتها كما أنّها غير صحيحة في نفسها، كذلك فإنّها غير صحيحة على حسب التصوّر الإسلامي، ونشير هنا إلى بعض الإشكالات:^(٢)

الإشكال الأول: إن النسبية تنقض نفسها بنفسها، فإذا كانت صحيحة فتشمل نفسها، فلا تكون ثابتة؛ لأنّه على رأيها لا يوجد شيء ثابت حتى إن قلنا بصحتها.

الإشكال الثاني: إذا كانت جميع الآراء والتفسيرات نسبية متغيرة، متأثرة بخلفيات المفسّر أو أنّها لا تصل للحقيقة، وليست صادقة تمامًا، فمن هذه الآراء والتفسيرات هي نفسها النسبية وآراءها إذ تتأثر بخلفياتهم، فلا تكون مطلقة ثابتة، ولا مسوّغ لصحتها واعتبارها، فإذا كانت كلّ معرفة نسبية فسوف يفقد المنهج النسبي اعتباره؛ لأنه غير ثابت فكيف يفرض أتباع المنهج التأويلي هذا الفهم والتفسير، وأمّا لو قالوا مطلقة وثابتة، فهذا يعني إمكان وجود تفسيرات وآراء ثابتة ومطلقة، مجردة عن تأثير الخلفيات.

الإشكال الثالث: إنّ الأصوليين لا ينكرون عدم العلم ببعض الحقائق وتغيّر المعرفة في بعض المجالات أو عدم التمكّن من الوصول إلى الواقع في بعض النصوص المجمّلة أو المسائل الخلافية أو الظنيّة، وكذلك تُعَدُّ التفسيرات والقراءات العرضية أو الطولية في بعض النصوص والمسائل بالمعنى الصحيح فكُلّ ذلك لا يمكن إنكاره، وكذلك لا ننكر تغيّر بعض الحقائق والموضوعات فيما لو طرأت عليها عنوانات تغيّرها، وتغيّر أحكامها، فإذا كان المراد من النسبية التعدّدية في المعرفة أو الحقيقة فهذا معنى صحيح، ولكن إذا كان المراد معنى آخر، أو عمومية هذه النسبية في المعرفة أو الحقيقة لكُلّ المعارف والحقائق فهذا ممّا ننكره؛ لأنّ هذه النسبية المطلقة في فهم ومعرفة، دينية أو غيرها، فإذا كان المراد

(١) سيأتي من ذلك نماذج دعوى الحدائين إلى تطبيق التاريخية.

(٢) آراء حدائية في الفكر الديني: باحث إسلامي، ١٠٥ - ١٠٩.

النسبية في الحقيقة فهو غير صحيح لوجود كثير من الحقائق الثابتة في الواقع الخارجي كالتوحيد، وأما إذا اعترفوا بحقائق ثابتة ولكن لا يمكن التعرف عليها فيلزم منه النسبية في المعرفة أو مذهب الشك بصورة عامة، وهذا مخالف للوجدان والواقع الخارجي، فتوجد كثير من المشتركات بين البشر عامة، وهي يقينية المعرفة، وهي من البديهيات العقلية كمبدأ العلية واستحالة التناقض، وكقبح الظلم وحسن العدل، والإحسان للآخرين، إذ يشترك البشر ويتفقون عليها، مع اختلاف خلفياتهم.

الإشكال الرابع: إذا قلنا: إنَّ الشكَّ أو النسبية مطلقة فسوف يسود جو التغيير والشك والضبابية في الأشياء، وفي المعرفة البشرية، ولا يبقى شيء ثابت، ولا سيّما مع القول بكلّ النسبية فسوف يفقد النظام الاجتماعي توازنه، وتزعزع كثير من القيم الثابتة، وتنعدم الثقة المتبادلة بين أفراد المجتمع، ولا سيّما نسبية الأخلاق.

الإشكال الخامس: إنَّ عدم معرفة الحقائق رُبّما يُتصوّر في البشر لقصور علمه، أو عوامل أخرى أو تأثره بالخلفيات؛ لكن لا يُتصوّر في الخالق الذي لا يتأثر بالخلفيات، وبعوامل الوراثة والمحيط، بالنوازع البشرية، ويحيط علمه بكلّ شيء وبحقائق الأشياء وبالمصالح والمفاسد الواقعية، وكذلك لا يُتصوّر بالمرتبطين به بمدده ومعرفته، ويعرفون الآخرين بها من خلال شرائعه ونصوصه الواضحة الصريحة وتعاليمه اليقينية الثابتة؛ لذلك عبّر عن الإسلام بدين الحق، إشارةً إلى أنّه يعبّر عن حقائق الأشياء، والأحكام الواقعية.

المبحث الثاني: المناهج الحداثية لفهم آيات الأحكام عند الحداثيين

إن أصحاب الفهم الحداثي على اختلاف خلفياتهم الفلسفية التي يرجعون لها، نجدهم ينتقدون تفسير وفهم النصوص القرآنية على وفق الأصول والقواعد التي قررها العلماء لفهم آيات القرآن الكريم وبيانها، ويعدّون هذه القواعد من الوسائل والطرائق التقليدية التي يجب تجاوزها؛ لأنها تؤدي - على حسب رؤيتهم - إلى تقيّد الفهم، والتقليد الأعمى للمفسرين، وتلغي حرية الاستنباط، فدعوا إلى استبدالها بمناهج النقد الغربية الحديثة في تحليل النصوص ونقدها؛ إذ يرون أنّ المناهج النقدية الحديثة هي البديل الحقيقي للمناهج التفسيرية القديمة التي فقدت - على حسب رأيهم - قدرتها على الإبداع ومواكبة العصر، وفي الحقبة الأخيرة تعالت أصوات الحداثيين، لقراءة القرآن قراءة تدعي الانسجام ومقتضيات العصر، وأنه لا بدّ من معرفة مرجعياتها، وأدواتها، لبيان مدى مناسبة هذه الأدوات وتلك المرجعيات لتكون حاكمة على فهم دلالات القرآن، ومعرفة حقيقته^(١).

و"بتتبع واستقراء مختلف كتابات المعاصرين الداعين إلى فهم كتاب الله في ضوء المناهج الحديثة لتحليل الخطاب، لا نكاد نجد قاسماً مشتركاً بين مختلف الكتابات سوى تلك الرغبة الجامحة لإسقاط أيّ نظرية على النصّ القرآني من دون مراعاة مدى توافقها معه أو مجافاتها له، والدّارس اليوم يستطيع أن يُقرّر بناءً على ما صدر من إسهامات متصلةً بمجال تطبيق المناهج المعاصرة على القرآن أنّه ما من منهجٍ أو نظرية معرفية ظهرت إلا انعكس صدّاها في الدرس القرآني"^(٢).

وعند تتبّع دعاة القراءة المعاصرة، نجد أنّ أغلبهم ممّن درس في الغرب أو في الأقلّ تتلمذ على أيديهم؛ لذلك نرى المناهج الغربية حاضرة لديهم وبشكل لا يخفى على المطلع في هذا المجال، ومن الواجب معرفة تلك المناهج، لبيان مدى صلاحيتها لتكون من الأدوات الفاعلة لفهم النصّ القرآني^(٣)، ويمكن بيان إذيات المبحث من خلال المطالب الآتية:

(١) يُنظر: دعوى القراءات المعاصرة للقرآن الكريم: أحمد بشير قباوة، ٣٩٧.

(٢) القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب: عبد الرزاق هرماس، ٢٣.

(٣) يُنظر: دعوى القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، أحمد بشير قباوة، ٣٩٧.

المطلب الأول: المنهج الأول - الهرمنيوطيقا

ترجع جذور مصطلح الهرمنيوطيقا إلى الفعل اليوناني "hermeneuui" الذي يُترجم عادة بالفعل يفسّر أو يشرح أو يُترجم، ومنه الاسم " Hermeueia " ويعني: التفسير أو الشرح أو الترجمة، وتعني هذه الكلمة في مجال خاص: تفسير نصوص فلسفية أو أدبية، وبنحو خاص: شرح الكتاب المقدّس، وحين يُعاد إلى الاستعمال اللاهوتي للكلمة - وكانت الحال آنذاك - يُعثر على أنّ لغة الوحي الإلهي الغامضة كانت بحاجة إلى إجلاء الإرادة الإلهية وصولاً إلى فهمها وتفهمها، وكذلك إلى نقلها للأوضاع الراهنة، وكلمة هرمنيوطيقا Hermeneutic في رأي آخر - مشتقة من " هرمس " (١)، وهرمس هذا هو رسول الإلهة عند الإغريق، والذي كان بدوره ينقل لغة الآلهة ويترجم مقاصدها إلى البشر (٢).

أمّا المفهوم الاصطلاحي الحديث لمفهوم الهرمنيوطيقا فهو: " علم يبحث في فهم النصّ بصورة عامّة، وذلك بإثارة أسئلة متعدّدة ومتشابكة حول النصّ من إذ طبيعته وعلاقته بمحيطه من جهة، وعلاقته بمُنشئه وقارئه من جهةٍ أُخرى " (٣).

وبعبارة أُخرى: " حلّ إشكالية الفهم بحصر المعنى، ومحاولة الإحاطة به بواسطة تقنية ما " (٤)، وهو بذلك عبارة عن مصطلح مستخدم في دوائر الدراسات اللاهوتية ليعبّر عن مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المُفسّر لفهم النصّ الديني (الكتاب المقدّس)، أو يشير إليها (٥).

(١) هرمس هو الاسم الذي أطلقه اليونان على الإله المصري (تحوت) Theht، وسماه الإفلاطونيون المحدثون: هرمس المثلث العظمة، يُنظر: المعجم الفلسفي: جميل صليبا، ٢ / ٥١٩.

(٢) يُنظر: التأويل دراسة في آفاق المصطلح: عبد القادر الرباعي، مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد ٢، مجلد ٣١، أكتوبر - ديسمبر ٢٠٠٢، ١٥٢، خطابات دعوى فلسفة التأويل الهرمنيوطيقي للقرآن عرض ونقد: فهمي سالم زبير، ٢٨، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ٧٣ - ٧٤.

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل: نصر حامد أبو زيد، ١٣.

(٤) اللغة كوسيط للتجربة التأويلية: هانس جورج غادامر، ترجمة أمال أبو سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، لبنان، عدد ٣، ١٩٨٨م، ٢١.

(٥) يُنظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: نصر حامد أبو زيد، ١٣.

وذكرت لها تعريفات حديثة نذكر منها على وجه الاختصار: (١)

- ١- التفسير.
- ٢- نظرية تفسير الكتاب المقدس.
- ٣- الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية.
- ٤- الفهم نفسه في فاعلياته وملايساته التاريخية.

المطلب الثاني: مراحل الهرمنيوطيقا

إذا أردنا فهم الهرمنيوطيقا وفهم النصّ والحكم عليه من خلال تطبيق الهرمنيوطيقا، فلا بُدّ من بيان المراحل التي مرّت بها:

المرحلة الأولى: الهرمنيوطيقا الكلاسيكية (٢)

يتفق المهتمون والباحثون على أنّ الهرمنيوطيقا وُلدت في الدراسات الدينية الغربية، وأسباب ظهورها كانت بسبب المشكلات التي واجهت النصارى في فهم الكتاب المقدس، ولا سيّما إذ علمنا خطورة المشكلات وصعوبتها التي واجهها كلّ أولئك الذين حاولوا أن يقدموا تفسيرات للإنجيل مختلفة عن تلك التي كانت متداولة رسمياً بين الاكليروس (٣).

وعند البحث نجد أنّ المجتمع المسيحي منذ القدم واجه كثيراً من الإشكالات من نقل الإنجيل شفويّاً مروراً بالعلاقة بين العهدين واليون الشاسع لغويّاً بينهما، والاعتقاد بوجود معنى خفي وراء النصّ وانعدام الثقة بالقراءة الواحدة للإنجيل (٤).

(١) يُنظر: فلسفة التأويل الأصول المبادئ الأهداف: هانز جورج غادامير، ترجمة: محمد شوقي الزين، ٦١ - ٦٢، إشكاليات القراءة وآليات التأويل: نصر حامد أبو زيد، ١٣، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي: معتصم السيد أحمد، ٢٧، القراءة التأويلية عند حسن حنفي: فهد بن محمد القرشي، ٦٤.

(٢) الكلاسيكية هي: أول مذهب أدبي نشأ في أوروبا، وتُطلق على التقيد بالأصول القديمة والالتزام بالمبادئ والأساليب الموروثة عن قدماء الإغريق والرومان أو فنونهما، والكلاسيكية في الأدب الأوروبية: كلّ محاولة لإحياء الأوضاع والتقاليد الأدبية التي كانت شائعة في الحضارتين الإغريقية والرومانية، ومن هذا المنطلق سُمّيت هذه الهرمنيوطيقا بالكلاسيكية لمشابتها الهرمنيوطيقا في الأدب، يُنظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: مجدي وهبة وكامل المهندس، ٣٠٨.

(٣) أي طبقة رجال الدين اللاهوتيين في المسيحية، يُنظر: خطابات دعوى فلسفة التأويل الهرمنيوطيقي للقرآن: فهمي سالم زبير، ٧٣.

(٤) يُنظر: التوظيف الحداثي لآيات المرأة وإشكالياته: كفاح كامل أبو هنود، ١٠٠.

وبمجيء "مارتن لوثر"^(١) في بداية القرن السادس عشر الميلادي ووسطه، وثورته الإصلاحية على الكنيسة وسلطتها، وإشارته إلى القضاء على مرجعية الكنيسة في تفسير الكتاب المقدس وتحويل الفهم إلى الفرد نفسه، أصبح الفهم مشاعاً لكل الناس، ومن هنا فقد دعت الحاجة إلى تأسيس قواعد ومنهجيات لتفسير الكتاب المقدس، فكان أول كتاب صدر في هذا المجال باسم "الهرمنيوطيقا"^(٢) طبع عام (١٠٦٤هـ - ١٦٥٤م)، وعرف فيه مؤلفه مصطلح الهرمنيوطيقا بأنه: " القواعد والمناهج اللازمة لتفسير الكتاب المقدس "^(٣).

لذلك فإن فهم الكتاب المقدس يُعدُّ البداية لظهور المصطلح، فإن القواعد التأويلية التي استُحدثت وسُمّيت بالهرمنيوطيقا هي وسيلة لفهم النص، ولا سيّما النصوص التي ينتابها الغموض.

وتطرق عبد الملك المرتاض إلى مصطلح الهرمنيوطيقا بالفهم نفسه الذي فهمه بها الغرب فقال: "والحق إنَّ هذا المصطلح في أصله لا صلة له بالنص الأدبي، وإنّما هو من مصطلحات الفلسفة وأدواتها المتخذة لتأويل النصوص الدينية والفلسفية بعامة، ونصوص التوراة بخاصة، حتى قيل: " التأويل المقدس"، ثمَّ توسَّع في استعمال هذا المفهوم الفلسفي فأُمسى يُطبَّق على تأويل كُلِّ ما هو رمزي"^(٤).

ولهذا فإنَّ هذه المرحلة هي الأولى التي نزلت فيها الهرمنيوطيقا إلى النصوص الدينية.

(١) راهب ألماني، وُلِدَ عام ١٤٨٣م، وهو زعيم حركة الإصلاح البروتستانتي في ألمانيا، هاجم متاجرة الكنيسة بصكوك الغفران، وترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية الدارجة، وتُوفِّيَ عام ١٥٤٦م، يُنظر: معجم أعلام المورد: رمزي البعلبكي، ٣٨٩.

(٢) مؤلفه "دان هاور".

(٣) التجديد في التفسير في العصر الحديث: دلال بنت كويران بن هويل، ٢٢٦.

(٤) التأويلية بين المقدس والمدنس: عبد الملك المرتاض، ٢٦٤.

المرحلة الثانية: الهرمنيوطيقا الرومانسية (١)

إنَّ الشهرة واتساع المصطلح إلى دلالة جديدة في البحث الفلسفي كانت على يد الفيلسوف الألماني شلايرماخر (٢) في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، الذي يُعدُّ الراعي الرسمي للتأويلية الحديثة، وأهمَّ مصنّفِي الهرمنيوطيقا الحديثة والمؤسسين لها، فإنّها تبدلت من الاستعمال اللاهوتي إلى علم مستقل لفهم سائر النصوص، ومن هنا أصبح لا فرق بين نصِّ ديني ونصِّ آخر بشري، فقد رأى "شلايرماخر" أنّ تفسير النصوص يتعرّض دائماً لسوء فهم من قبل المتلقي، ولا سيّما النصوص المتقدّمة زمنًا؛ ولذلك يجعل من الضروري إيجاد منهج تأويل يقي سوء الفهم (٣).

وترتكز نظرية "شلاير ماخر" على أنّ لكلِّ نصِّ أمرين (٤):

الأمر الأوّل- موضوعي: يدرس لغة النصّ، والمعاني اللفظية المباشرة لألفاظ النصّ، وهذا يعتمد على معرفة اللغة، وبعض القواعد اللغوية والأدبية، وأنّ هذا الأمر مشترك بين المؤلّف وبقية الأشخاص العارفين بلغته وقواعده.

الأمر الثاني- ذاتي: وهو مختص بفكر المؤلّف ومقصده، وهو المعنى التام في ذهن المؤلّف إذ إنّ النصّ بما هو كتابة معزولة بإحساسات الكاتب، فقد صُبّت هذه الإحساسات والقبليات بقالب الألفاظ.

(١) الرومانسية: أحد المذاهب الأدبية التي ظهرت في فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي وهو مذهب أدبي قام ضد الكلاسيكية، ويهدف إلى التخلص من سيطرة الآداب الإغريقية والرومانية، ومن جميع القواعد والأصول التي استنبطت من تلك الآداب، ويؤكد على دور المبدع والاهتمام بمشاعره والانفتاح على البعد الداخلي للمؤلف، وأنّ مهمة المفسّر هي عبور العالم الداخلي لمبدع النصّ من خلال النظر في السيرة الذاتية للمؤلف، ومن هذا المنطلق سُمّيت هذه الهرمنيوطيقا بالرومانسية لمشابتها الطريقة الرومانسية في الأدب، يُنظَر: مقدمة في النقد الأدبي: محمد حسين عبد الله، ١٢٨ - ١٢٩.

(٢) لاهوتي رومانسي ألماني، وُلِدَ عام ١٧٦٨م، ابن وحفيد لقساوسة بروتستانتيين، درس الفلسفة والتاريخ واللاهوت، وترجم آثار إفلاطون، وعيّن أستاذاً للاهوت بجامعة برلين، يرى في الدين موسيقى داخلية تصاحب الإنسان في جميع حياته، وبذلك لا يبقى دور للكنيسة؛ لأنّها عديمة النفع بل ضارة؛ لأنّها تدعي أنّها تعبّر عن الله في صورة بشرية، تُوقِي عام ١٨٣٤م، يُنظَر: معجم الفلاسفة: جورج طرابيشي، ٣٩٦ - ٣٩٧.

(٣) يُنظَر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ٨٦، إشكاليات القراءة وأليات التأويل: نصر حامد أبو زيد، ٢٠.

(٤) يُنظَر: المرجع نفسه، ٢١، التجديد في العصر الحديث: دلال بنت كويران، ٢٢٨.

إن تفسير النص عند "شلايرماخر" لم يكن المهم وحده، وإنما إدراك النص في أصوله ومنابعه، وفي بداية حياته الفردية لمؤلفه إذ تتجاوز وظيفة المسؤول وحينئذ تُفسّر النص لتصل إلى اكتشاف التجربة الحياتية للمبدع^(١).

ويعتقد "شلايرماخر" أنه إذا أراد المفسر أن ينتهي من سوء الفهم فيجب النظر إلى المؤلف، ومحاولة معاشته، والوصول إلى مقاصده من النص، والاطلاع على ثقافة المؤلف وثقافة عصره وظروفه الثقافية والاجتماعية والظروف التي صدر عنها النص^(٢)، وبسبب هذا اتصفت هرمنيوطيقية "شلايرماخر" بالرومانسية، وسبب هذه التسمية؛ لأنها تؤكد دور المبدع^(٣)، وتعدّ النصّ تعبيراً عن عالمه الداخلي، كما هو واضح في مدارس الأدب الرومانسي^(٤).

المرحلة الثالثة: الهرمنيوطيقا الفلسفية

نشأت الهرمنيوطيقا الفلسفية في القرن العشرين، وبالتحديد من "مارتن هايدغر"^(٥).

وكانت أعمالها فلسفية بحتة، إلا أنها تطوّرت وأصبحت نظرية في فهم النصّ على يد تلميذه "غادامير"^(٦)، فالهرمنيوطيقا عند "هايدغر" تبحث عن معنى الفهم نفسه وحقيقته وكيف ينبثق في الوجود الإنساني، فهايدغر من هذه الزاوية قد منح المصطلح بعداً فلسفياً؛ لذلك سُمّيت هذه الهرمنيوطيقا: "هرمنيوطيقا فلسفية"^(٧).

(١) يُنظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: عبد الكريم شرفي، ٢٦.

(٢) يُنظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: نصر حامد أبو زيد، ٢١.

(٣) الإبداع هو: الإتيان بالجديد والمعنى المستظرف الذي لم تجر العادة بمثله، في لفظ بديع، يُنظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: مجدي وهبة، وكامل المهندس، ١٠.

(٤) يُنظر: التجديد في التفسير في العصر الحديث: دلال بنت كويران، ٢٢٨.

(٥) هو فيلسوف ألماني وُلِدَ عام ١٨٨٩م، ويُعدُّ أحد أبرز ممثلي الفلسفة الوجودية، وأشهر آثاره كتاب "الوجود والزمن"، وهو بحث فلسفي في معنى الوجود، وتُوقِيَ عام ١٩٧٦م، يُنظر: معجم أعلام المورد: رمزي البعلبكي، ٤٧٠.

(٦) هو فيلسوف ألماني وُلِدَ عام ١٩٠٠م، أعجب إعجاباً كبيراً وواضحاً بهيدغر، وبدا متأثراً بفلسفته، فكانت فلسفة هايدغر ووجوديته بمثابة المفاتيح الفكرية والمفاهيم التي اعتمد عليها غادامير في بناء فلسفته التأويلية، أصبح أستاذ للفلسفة في جامعات عدّة، وتُوقِيَ ٢٠٠٢م، يُنظر: مقدمة المترجم محمد شوقي الزين لكتاب "فلسفة التأويل" تأليف غادامير، ١٠ - ١٢.

(٧) يُنظر: التجديد في التفسير في العصر الحديث: دلال بنت كويران، ٢٣٣، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ٩٢.

مميزات الهرمنيوطيقا الفلسفية^(١):

١- في هذه المرحلة وما يميّزها تحوّل الهدف فلسفي: إذ قام "هايدغر" بدراسة الهرمنيوطيقا على أساس فلسفي وجودي^(٢)، وقام بتغيير كثير من وظيفة هذا العلم وكان الهدف هو البحث عن معنى الفهم والتفسير نفسه وكيف ينطلق من الوجود الإنساني، وطالما أنّ الفلسفة هو فهم الوجود فلا بُدَّ من الإفادة من الهرمنيوطيقا، وجرى تغييره من فهم للنصوص إلى معيار لتقويم الفهم^(٣).

٢- استقلالية النصّ عن مؤلفه: مضى "غادامير" إلى أنّ النصّ بعد إبداعه من قبل مؤلفه، يكون له وجود ثابت وهوية مستقلة عن مؤلفه، وليس الهدف من تفسيره الوصول إلى قصد المؤلّف وفهمه، وإنّما المهم ما يفهمه المفسّر على حسب اختلاف تجاربه.

وهنا يكون "وبهذا نلاحظ أنّ النصّ قد فقد معناه الأوّل الذي وُجِدَ به، بل وتنقطع كلّ روابط الصلة بين النصّ ومبدعه؛ لأنّه وبحسب غادامير: اللحظة التي ينفصل فيها النصّ عن مبدعه يفقد معيارية الفهم المحدّد، ويجعله يتحرك بمعانٍ غير متناهية، ويتغيّر المعنى باستمرار من جيل إلى جيل، ومن ثمّ لا يوجد أيُّ منهج يستطيع أن يضمن الوصول إلى حقيقة النصّ"^(٤).

٣- عدُّ تاريخية الوجود^(٥)، ومن ثمّ تاريخية الفهم، من العناصر الرئيسة للهرمنيوطيقا الفلسفية، والسبب في ذلك أنّ لكلّ إنسان ظروفه وزمانه المختص به، وهو في حالة تكوّن وتغيّر، وهنا الفهم مرتبط بكُلِّ مرحلة أو في مرحلته، فالفهم متغيّر لتغيّر وجود الإنسان فيه، وعلى هذا يكون كلّ فهم تاريخي، وذلك أنّ الفهم متلائم ووضعه

(١) يُنظر: التجديد في التفسير في العصر الحديث: دلال بنت كوراين، ٢٣٣ - ٢٣٦.

(٢) الوجودية: تيار فلسفي يميل إلى الحرية التامة في التفكير بلا قيود، ويؤكد تفرد الإنسان، وأنّه صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار ولا يحتاج إلى موجه، ولا سلطة تأثير مباشر لقوة خارجة - أي الإله - على الإنسان، وتؤمن الوجودية بالحرية المطلقة التي تمكّن الفرد من ممارسة حياته بحرية مطلقة بلا أيّ قيد، يُنظر: المعجم الفلسفي: مصطفى حسبيّة، ٦٨٠ - ٦٩٢، المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ٢١١، موسوعة لالاند الفلسفية: اندريه لالاند، ويُعدُّ هايدغر المؤسس الحقيقي للوجودية.

(٣) يُنظر: إشكاليات القراءة وأليات التأويل: نصر حامد أبو زيد، ٣٢.

(٤) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: عبد الكريم شرفي، ٢٦، التجديد في التفسير في العصر الحديث: دلال بنت كوراين، ٢٣٥.

(٥) وتعني: القراءة المختلفة حسب تاريخ كلّ عصر وعدم الاعتبار بقصد المؤلّف.

الخاص، فالمفسّر لا يستطيع أن ينفك عن مرحلته المتغيّرة جبريًا بتغيّر الظروف، وبما أنّ التاريخية متغيّرة، فتاريخية الفهم نتيجة مؤكدة لتبني القول بتاريخية الوجود.

٤- إذ إنّ النصّ ليس له تفسير نهائي وثابت، بل له تفاسير عدّة لا نهائية فكُلّ نصّ يقبل تفسيرات متعدّدة وهذا على حسب تعدّد المفسّرين، وتعدّد أفهامهم الفكرية، وعلى هذا فلا تنحصر الحقيقة النهائية عند مفسّر مُعيّن، والسبب هو أنّ المفسّر خاضع لظروفه، فلا يتساوى فهمه وفهم غيره، وحتى المفسّر الواحد تختلف تفاسيره نتيجة اختلاف تلك الظروف، حتى إن كان النصّ ثابتًا فالمفسّر متغيّر، فإذا اتّحدت تلك الأمزجة كانت للنصّ تفسيرات لا متناهية.

المطلب الثالث: أسس الهرمنيوطيقا

من أهمّ أسس الهرمنيوطيقا في الفهم والتأويل هي (١):

أولاً- موت المؤلّف:

إنّ قضية موت الإله هي أمر مستصعب لدى المفكّرين العرب كما هي في الفكر الأوربي اللاديني، الذي قضى بموت إلهه والاستغناء عنه وحكم بذلك، كما أعلن ذلك "نيتشه" (٢)، وأصبحت الصورة الأكثر وضوحًا في الفلسفة الغربية هي فكرة موت الله وأتّه ليس أكثر من اختراع، أو حيلة شيطانية (٣) فاستعار المفكّرون العرب من ذلك مصطلحًا آخر، هو القول بموت المؤلّف.

(١) يُنظر: المراية المحدبة من النبوية إلى التفكيك: عبد العزيز حمودة، ٣٤٠ - ٣٩٦، العلمانيون والقرآن: أحمد إدريس الطعان، ٦٩١ - ٧٠٩، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ١٢٧ - ١٣٢، القراءة التأويلية عند حسن حنفي: فهد بن محمد القرشي، ٩٠ - ١١٢.

(٢) فريدريش نيتشه، فيلسوف ألماني، وُلِدَ عام ١٨٤٤م، أنكر البعث والحساب، واعترض على المسيحية؛ لأنها هي السبب لما أسماه "أخلاق العبيد"، ودعا إلى أطراح العبادة مناديًا بضرورة انصراف الإنسان إلى الارتفاع بذاته، أُصِيبَ بانهيار عصبي عام ١٨٨٩م فقضى بقية حياته في المستشفى للأمراض العقلية، ومات عام ١٩٠٠م، يُنظر: معجم أعلام المورد، ٤٦١، معجم الفلاسفة: جورج طرابيشي، ٦٧٧ - ٦٨٠.

(٣) يُنظر: التفكيكية دراسة نقدية: ببيرف، ربما، ترجمة: أسامة الحاج، ٣٧.

وتُعنى نظرية "موت المؤلف بأن" معنى النص يُستمد من القارئ وليس من المؤلف؛ لأن المؤلف ما هو إلا ناسخ يُعتمد في إبراز نصه على مخزون هائل من النصوص توجد بينها علاقة ما، وليس للنص وحدة عضوية مصدرها المؤلف^(١).

وأساس هذه النظرية هي من فلسفة "هايدغر" و"غادامير" انطلاقاً من منطلقاتها في إعطاء النص وجوداً مستقلاً عن مؤلفه، وقد توسّعت نظرية موت المؤلف على يد المفكر الفرنسي "رولان بارت"^(٢) الذي قدّم رؤياه في مؤلفه بـ"موت المؤلف نقد وحقيقة"^(٣) عام ١٩٦٨م، إذ يرى أهمية إحلال اللغة ذاتها محلّ مَنْ كان مالِكاً لها؛ لأنّ اللغة هي التي تتكلم وليس المؤلف، وفي هذا السياق يقول "رولان بارت": "لقد مات المؤلف بوصفه مؤسسه، واختفى شخصه المدني والانفعالي والمكوّن للسيرة، وأنّ ملكيته انتهت؛ ولذا فإنّه لم يُعد في مقدوره أن يمارس على عمله تلك الأبوة الرائعة التي أخذها على عاتقه"^(٤).

ويشير أيضاً إلى الاعتماد على النصّ فقط بعد إنهاء المؤلف: " وهكذا نأتي على درس فريد في القراءة، يجب قراءة الشعر من غير استدعاء إيحائي، ممنوع أن نترك أيّ رؤية تعلق خارج هذه الكلمات البسيطة جدّاً مهما كان استعمال العصر لها"^(٥).

(١) يُنظر: دليل الناقد الأدبي: ميجان الرويلي وسعيد البازعي، ٢٤١ - ٢٤٢.

(٢) رولان بارت، فيلسوف فرنسي، وُلِدَ عام ١٩١٥م، يُعدُّ واحداً من أهم أعلام النقد في فرنسا وخارجها، درس في تركيا ورومانيا ومصر، وعمل في مركز البحث الفرنسي، وعمل على إنجاز عديد من الدراسات، وتُوِّفِيَ عام ١٩٨٠م، يُنظر: معجم الفلاسفة: جورج طرابيشي، ١٣٥ - ١٣٦.

(٣) صدر هذا الكتاب عن دار الأرض في بيروت، ترجمة: منذر عياشي، عام ١٤١٣هـ.

(٤) لذة النص: رولان بارت، ٥٦، وابوة المؤلف للنص على حد توصيف "رولان بارت" في الحقيقة ابوة فخرية، فهو يقصد أنّ المؤلف هو الأب بالنسبة للنص، إذ يُعدُّ أنّ المؤلف بمثابة الاب يمارس دوراً تسليطياً على القارئ، ولذلك يجب التخلص منه لكي يجد القارئ حريته في العبث بالنص كما يشاء؛ لأن المؤلف يراقب القراء، ويشك في قراءتهم، ويحكم عليها، وتشبيه المؤلف بالاب شائع عند الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا"، فالقصد من هذه الابوة: تنحية مقاصد المؤلف عن التأثير في فهم النص، يُنظر: التفكيكية دراسة نقدية: بيير. ف. زيماء، ٥٨ - ٥٩، العلمانيون والقرآن: أحمد ادريس الطعان، ٦٩٩، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ١٢٩.

(٥) موت المؤلف نقد وحقيقة: رولان بارت، ترجمة: منذر عياشي، ٣٤.

وتابع كثيرٌ من النُّقاد الغربيون هذا المعنى من موت المؤلِّف لدى "رولان بارت"، يقول أحدهم: " أحيانًا يطيب لي أن أقول: إنَّ قراءة كتاب ما هي إلاَّ النظر إلى مؤلفه كأنه قد مات، وكان الكتاب عمل بعدي، وبالفعل، تصبح العلاقة مع الكتاب تامة وثابتة بشكل ما عندما يموت الكاتب" (١).

ويتناول "حسن حنفي" في حوار أجري معه تحت عنوان " الهرميوطيقا وعلوم التأويل ": لقد قال المحدثون: مات المؤلِّف عاش النصّ، فالمؤلِّف عندما كتب نصه، نحن لا ندري ما إذا كان ما في الذهن مطابقًا تمامًا لما في العبارة، وأنَّ المؤلِّف قد انتهى وبقي النصّ، فأصبح النصّ يتحدث بنفسه، من دون وضع إشكالية: هل هذا النصّ يعبر عمّا في ذهن المؤلِّف؛ لأنَّ المؤلِّف قد مات... إنَّ القارئ هو مؤلِّف ثانٍ للنصّ، يستطيع أن يعطي لنفسه الحرية في أنَّ النصّ ما هو إلاَّ مناسبة، ما هو إلاَّ البداية وليس النهاية... وإنَّ كلَّ ما يستطيعه القارئ أو المفسّر هو أن يحيي النصّ من جديد ليس بمدى مطابقته مع المؤلِّف الأوّل، بل مدى مطابقته مع المفسّر الثاني، فالمفسّر أو المؤلِّف هو المؤلِّف الثاني، والمؤلِّف الحقيقي، وليس المؤلِّف الأوّل... " (٢).

ومن هنا تظهر أنّ النتيجة التي تصل إليها الهرمنيوطيقا من موت المؤلِّف، هي فتح التأويل، بأعلى أشكاله، ومنح حق التأويل لكلِّ فرد، وتقديس القارئ وإعطائه الحرية المطلقة في فهم النصّ وحتى كتابته بعده بمرّات عدّة، ونتيجة لذلك فسوف تموت المعاني وتتغيّر القيم والأخلاق، ونزع القدسية عن النصّ الشرعي، وهنا تتعدّد دلالاته بتعدّد القراء للنص على وفق منهج كلِّ شخص وقارئ، فالنصّ الواحد هو نصٌّ متعدّد نتيجة تعدّد القراء بعد غياب المؤلِّف الذي جعل الثبات واليقين في مقاصد المؤلِّفين والمتكلمين أثرًا بعد عين (٣).

(١) من النصّ إلى الفعل أبحاث التأويل: حسن حنفي، مقال منشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة - بيروت، العدد (١٩)، ٨٩ - ٩١ - ١٤٣٢هـ - ٢٠٠٢م.

(٢) الهرميوطيقا وعلوم التأويل: حسن حنفي، مقال منشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العدد ١٩ - ٨٩ - ٩١، ١٤٣٢هـ - ٢٠٠٢م.

(٣) يُنظر: التأويل والحقيقة: علي حرب، ٥٠ - ٥٤، إسلام المجددين: محمد حمزة، ٥٦ - ٦٢، الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ٣٠، قراءة النصّ الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي: محمد عمارة، ١٦ - ١٧، التسليم للنص =

ثانيًا- انعدام البراءة في القراءة:

من أهم القضايا التي انتشرت بعد سيطرة الحداثة إنّ القراءة لا يمكن أن تكون بريئة والأصل في ذلك هي الموقف الفلسفي الذي يُسلط على العقل العربي، بعدما ينسوا من الحصول على اليقين ممّا حصل هنا أصبحت المعرفة كلّها افتراضية، فهي دائماً بانتظار التعديل والتغيير، وانهارت مقولة المعرفة الموضوعية، أو المعرفة اليقينية^(١).

وينتهي الحدائون إلى أنّ "كُلّ قراءة بمعنى إساءة قراءة"، أي إنّ كلّ قراءة صحيحة، حتى تأتي قراءة أخرى بتفسير آخر للنصّ تحوّل القراءة الأولى إلى إساءة قراءة، وتتنظر هي الأخرى قراءة جديدة تحوّلها إلى إساءة قراءة وهكذا^(٢).

ويقصدون بإساءة القراءة: الخروج عن المؤلف، يقول أحدهم: "إنّ إساءة القراءة ليست قراءة خاطئة، بل عملية الخروج عن المؤلف لكُلّ قراءة"^(٣)، "إنني أعني بإساءة القراءة الجيدة: نصّاً ينتج نصّاً آخر يمكن اعتباره هو الآخر مثيراً للاهتمام، نصّاً يولد نصوفاً أخرى"^(٤).

وتعدّي أمر الهرمنيوطيقا إلى "أنّها ترى أنّ كلّ تأويل ليس إلا انعكاساً لأهداف المؤول ومقاصده وتوجهاته الخاصة، وبالتالي فإنّ كلّ التأويلات الممارسة على النصّ هي "تأويلات سيئة"، وكُلّ قراءة هي "قراءة سيئة" أو "خاطئة"، أو ستكون كلّها جيدة ومناسبة على حدّ السواء، أي إنّّه لن يكون بوسعنا أن نفضل أيّاً منها على الآخر، وما دام الأمر

=الشرعي: فهد العجلان: ٨٨ - ٨٩، القراءة التأويلية عند حسن حنفي: فهد بن محمد القرشي، ٩٧، بوارق الانوار الازهرية: لقمان الحكيم، ٤٩٢ - ٤٩٣.

(١) يُنظر: المرايا المحمدية من البنوية إلى التفكيك: عبد العزيز حمودة، ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) يُنظر: المرجع نفسه، ٣٩٢ - ٣٩٣، النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبير: قطب الريسوني، ٢٦٤.

(٣) المرايا المحمدية من البنوية إلى التفكيك: عبد العزيز حمودة، ٣٩٦.

(٤) النصّ عزاه الدكتور عبد العزيز حمودة إلى "بول دي مان"، يُنظر: المرايا المحمدية من البنوية إلى التفكيك: عبد العزيز حمودة، ٣٩٦.

كذلك، فلا يوجد في الأصل أيُّ تأويل للنصوص، بل يوجد استعلامات فقط: إننا نستعمل النصوص حسب مقاصدنا وغاياتنا المعلنة والخفية" (١).

ثالثاً- القصديّة:

ظهر استعمال مصطلح "خرافة القصديّة" أو "وهم القصديّة" في كتابات "كلينث بروكس" (٢) سنة ١٩٥٤م، وهو يعني في مفهوم الحداثيين أنّ قصد المؤلّف غير موجود في النصّ، ولا شيء يتحقّق منه إلاّ حضور القارئ بوصفه منتج الدلالة، وصاحب القول الفصل في مرادات المتكلم، أمّا الكاتب المنشئ فحكّم بموته، ونسخ مقاصده، والنصّ الذي صاغه يمكن أن يقول كلّ شيء إلاّ ما يوّدُّ هو قوله، أو التعبير عنه (٣).

عُنِيَ أصحاب الأدب منذ القدم بالنصوص بوصفها رسائل من مرسل، وهنا يعنون بالمرسل فيقرؤون سيرته وعصره، ويناقدون نفسيته، ويبحثون عن قصده، فيجعلون النصّ وثيقة تاريخية تدلّ على الزمن الذي نبتقت منه، ويجري التركيز هنا على الكاتب أكثر من النصّ نفسه، وهذا يجعل الكاتب فوق النصّ، وحتى فوق القارئ متسلطاً على اللغة والذهن، وهذا تسبب في كبح معالم الشاعرية والإبداع في القراء، ممّا أدّى في النهاية إلى ردة فعل قوية أخذت تنظر إلى النصّ على أنّه عمل منعزل عن مؤلّفه وعصره، وعلى القارئ أن يضيف عليه الدلالات التي يرغب فيها، ويسقط عليه ما يشاء من الأفكار (٤).

" وبذلك يصبح القراء أحراراً في قراءة النصّ، لهم أن يفعلوا به ما يشاءون، ولهم أن يتجاهلوا قصد المؤلّف، وأن يقولوا في النصّ ما يريدون" (٥).

(١) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة: عبد الكريم شرفي، ٥٦ - ٥٧، القراءة التأويلية عند حسن حنفي: فهد بن محمد القرشي، ٩٤.

(٢) ناقد أدبي أمريكي مؤثر، وأستاذ جامعي، وُلِدَ عام ١٩٠٦م، عرف بإسهاماته في حركة النقد الجديد في منتصف القرن العشرين، وتطوير تدريس الشعر في نظام التعليم الأمريكي العالي، من مؤلفاته: "الشعر الحديث والتقليد"، وتُوفِّي عام ١٩٩٤م، يُنظر: القراءة التأويلية عند حسن حنفي، ٩٩.

(٣) يُنظر: النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: قطب الريسوني، ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٤) يُنظر: الخطيئة والتكفير من البنية إلى التشريحية: عبد الله الغدامي، ٢٨.

(٥) المرايا المحمدية: عبد العزيز حمودة، ٣٣٦، والكلام لرولان بارت.

وهنا أصبحت "الهرمنوطيقا" هي الأساس، وأقامت القارئ مقام المؤلف حتى أصبح بنفسه يستطيع أن يستخرج من النص دلالة غير التي قصدتها المؤلف، فالذي يُرجى من الهرمنوطيقا هو فهم القارئ لا المؤلف؛ لأنّ فهمه أفضل من فهم المؤلف نفسه^(١)، حتى وصلت إلى نقد الوحي نفسه، يقول "علي حرب": "تتخطى نقد التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه"^(٢).

رابعًا- لا نهائية المعنى:

وقد تطرّقنا إليها في المبحث السابق، فالقول هو إعطاء سلطة مطلقة للقارئ وهنا تنتهي القراءة إلى أنّ النصّ مفتوح لكلّ التأويلات ولا يمكن أن يكون معنى نهائي^(٣).

يقول " رولان بارت ": إنّ كلّ عصر من العصور يعتقد فعلاً أنّه يمتلك المعنى الشرعي للكتاب^(٤)، ولكن يكفي أن نوسع التاريخ قليلاً لكي يتحوّل هذا المعنى المفرد إلى المعنى المتعدّد، ولكي ينتقل الكتاب من انغلاقه إلى انفتاحه^(٥).

والقول بلا نهائية المعنى يُعدُّ أساساً تركز عليه الهرمنوطيقا، ويؤدي إلى الفوضى في المعاني القرآنية والأحكام الشرعية، ويترتب عليه بعض النتائج الخطيرة التي تهدم العقيدة في قلوب المسلمين، وهو ما بيّنه الباحث أنفًا وناقشه.

المطلب الرابع: تطبيق الهرمنوطيقا في تفسير القرآن الكريم

إنّ الهرمنوطيقا جعلت في الأصل لقراءة النصوص الأدبية، وكذا الشعرية، وحاول الغرب قراءة الكتاب المقدّس بعد أن انتهت قداسته في الغرب، ولم يعودوا يؤمنوا به بعد عصر النهضة، وفي هذه المرحلة صار الكتاب المقدّس كأبيّ كتاب أدبي، ويُتعلّم هذا الكتاب

(١) من النصّ إلى الفعل أبحاث التأويل: بول ريكور، ١١٠ - ١١١.

(٢) نقد النص: علي حرب، ٢٠٣.

(٣) يُنظر: العلمانيون والقرآن: أحمد ادريس الطعان، ٧٠٣، النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: قطب الريسوني، ٢٦٦.

(٤) ويقصد "رولان بارت" بالكتاب هنا: النص، فهو يعبر أحيانا عن النصّ بالكتاب.

(٥) موت المؤلف نقد وحقيقة: رولان بارت، ٦١.

على أساس أدبي خالٍ من الاتجاه الغيبي، وهي التجربة نفسها التي نسخها الحداثيون وحاولوا تطبيقها على النصّ القرآني.

ويُعدُّ "نصر حامد أبو زيد" أبرز المشهورين لتحديد منهجية تفسير القرآن الكريم على أسس هرمنوطيقية، فبدؤوا بوضع اسم آخر أكثر مقبولية من الهرمنوطيقا الغربية فسموه التأويل ليكون أكثر مقبولية، ومن ثمَّ فهو متداول بين التفسير وعلوم القرآن وعلم أصول الفقه.

ولم يجد الحداثي "نصر حامد أبو زيد" أيَّ حرج أو خشية من القول بوجوب الأخذ من الهرمنوطيقا الغربية في تفسير النصّ القرآني، ويرى أنّ حصر الهرمنوطيقا في الحقل الأدبي فيه هدر لفهم النصّ القرآني مقابل الفهم التقليدي، وعُنِيَ بها عناية منقطعة النظير حتى أفرد لها فصلاً كاملاً في كتابه إشكاليات القراءة وآليات التأويل، وسمّى كتابه هذا "الهرمنوطيقا ومعضلة تفسير النصوص" ، فيقول: " وتعدُّ الهرمنوطيقا الجدلية عند غادامر... نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسّر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره حتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كُُلِّ عصر على النصّ القرآني" (١)، وقوله: " لا خشية من أن طرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة... فهي تمكّنا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها" (٢).

إنَّ عناية "نصر حامد أبو زيد" وأخذه بالهرمنوطيقا الغربية، يترتب عليها جملة من الأمور:

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل: نصر حامد أبو زيد، ٤٩.

(٢) العلمانيون والقرآن: أحمد ادريس الطعان، ٧٧١، النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: قطب الريسوني،

الأمر الأول- **نفي الغيبيات**: يؤمن "أبو زيد" أن ما ورد في القرآن الكريم من غيبيات مثل الكرسي، والشياطين، والجن، يجب أن يتم تأويلها عن ظاهرها وإلا أصبحت أباطيل وأحاديث عجيبة^(١).

ومن هنا فإنه أنكر وجود الشياطين، وأن وجودهما خاص في الذهن فقط، ويرى أن النصّ القرآني قد ماشى العرب بما يعتقدون مثل السحر، والحسد، والجن، حتى وصلت به الحال إلى القول: "وقد حوّل النصّ الشياطين إلى قوة معوقة، وجعل السحر أحد أدواتها"^(٢).

وقال أيضًا: " ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتمادًا على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن، والسجلات التي تُدوّن فيها الأعمال، والأخطر من ذلك تمسّكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط... إلى آخر ذلك كلّ من تصوّرات أسطورية"^(٣).

الأمر الثاني- المساواة بين القرآن الكريم والكتب المقدّسة:

يؤمن "أبو زيد" أن كلّ شيء من أحكام وأوصاف وحقائق ثبتت للإنجيل فهي بالضرورة ثابتة للقرآن، فلا مفاضلة بين القرآن والإنجيل، وعلى حسب إيمانه فإنّ التغيّر في التوراة والإنجيل حصل أيضًا مع القرآن فلا مفاضلة^(٤).

وفي هذا الأمر يقول: " إنّ كلّ الخطابات تتساوى من إذ هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه الحقيقة؛ لأنه حين يفعل ذلك، يحكم على نفسه بأنه خطاب زائف"^(٥).

(١) يُنظر: نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ٢٠٧ - ٢١٢ - ٢١٣.

(٢) نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ٢١٢، العلمانيون والقرآن الطعان، ٧٧١، التيار والعلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم: منى الشافعي، ٥٧٨ - ٥٨٠، النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: قطب الريسوني، ٢٨٣ - ٢٨٤.

(٣) النص، السلطة، الحقيقة: نصر حامد أبو زيد، ١٣٥.

(٤) يُنظر: روح الحداثة: طه عبد الرحمن، ١٨٣.

(٥) النص، السلطة الحقيقة: نصر حامد أبو زيد، ٨.

وأمن "أبو زيد" بالمساواة بين القرآن والكتب السابقة وعُنِيَ بها، فهي دعوة للمماثلة بينه وبين عيسى ﷺ، فمثلما عيسى ﷺ كلمة الله فإن القرآن كلمة الله، وتجسدت هنا وهناك فيقول: " والمقارنة بين القرآن والسيد المسيح من إذ طبيعة نزول الأول وطبيعة ميلاد الثاني تكشف عن وجوه التشابه بين البنية الدينية لكُلّ منهما داخل البناء العقائدي للإسلام نفسه، ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا: إنهما ليسا بنيتين، بل بنية واحدة رغم اختلاف العناصر المكونة لكُلّ منهما، فالقرآن كلام الله، وكذلك عيسى ﷺ رسول الله وكلمته " (١).

وفي قضية المماثلة كان أراكون أكثر منه صراحة فقال: " لما كان المسلمون ينفون عن السيد المسيح الطبيعة الإلهية، ويثبتون له الطبيعة الإنسانية، وجب عليهم أن ينفوا عن القرآن الطبيعة الإلهية ويثبتون له هو الآخر الطبيعة البشرية " (٢).

ومن خلال الهرمنيوطيقا تسيد "حسن حنفي" وتسَلَطَ فبدأ من أركان الإسلام فقام بتأويلها إلى أن وصل إلى لفظ الجلال فعده لفظاً أدبياً يعبر عن فرحنا وحزننا فيقول: "فالله لفظ نعبر بها عن صرخات الألم وصيحات الفرح، أي إنه تعبير أدبي أكثر منه وصفاً لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفاً خبرياً... فالله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفياً هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع... " (٣).

ثمّ انتقل إلى الأركان فقام بتأويلها وجردها عن إلهيتها، والسبب في ذلك أنّ الشريعة وسيلة وليست غاية، أي وسيلة يحصل بها الإنسان على فائدة إلا أنّها ليست الوحيدة (٤).

ثمّ فصل في الصلاة فساقها إلى الإحساس بالزمن وتناول أداءها، فإن كانت العلة الاطمئنان النفسي فهذا يحصل حتى مع ترك الصلاة ويتحقق بالتفكير والتفكير والتأويل، وإذا

(١) نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ٢٠٥.

(٢) روح الحداثة: طه عبد الرحمن، ١٧٩ - ١٨٠.

(٣) التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم: حسن حنفي، ١١٣.

(٤) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة: حسن حنفي، ٤ / ٥٥.

كانت الصلاة تعني عندها المحافظة على النظافة والطهارة فباستطاعة العبد تحقيق ذلك بغير الصلاة بل بالمحافظة على النظافة^(١).

ثمّ انتقل إلى الزكاة فإن كانت غايتها الوفرة المالية ونبذ كثر المال فإن الإسلام بفكره وتنظيمه لاقتصاده يمنع من كثر الاموال^(٢).

وأما الصوم فإنّه تهذيب للنفوس وإكمال للإرادة، ومن ثمّ هو وسيلة للإحسان بالآخرين من ناحية الجوع والعطش، فباستطاعة الإنسان أن يحس بذلك بغير الصيام، وإذا قلنا: إنّ الصيام راحه للجسم فبإمكان الإنسان أن يخفّف من الطعام ويتحقق ذلك^(٣).

وحتى الحج فحج عام "١٤٢٦هـ" وعندما عاد من الحج كتب قناعاته عن الحج ونشرها تحت عنوان "خاطر حاج"، وقال فيها: "إنّه ذهب إلى الحج من دون إحرام، وإنّ أكثر شعائر الحج مظهرية، وإنّ الكعبة توحى للناظر بالوثنية القديمة في العصر الجاهلي، وإنّ حائط رمي الحجرات هو كالتمثال في الجاهلية، وإنّ مناسك الحج التي تربط الجديد بالقديم، والمسلمين بالحنفاء، والرسول ﷺ بإبراهيم عليه السلام، هي من بقايا الوثنية القديمة بعد تهذيبها"^(٤).

وقد أوضح الاتجاهات التي يتبناها ويركز على تحقيقها من خلال الهرمنيوطيقا فيقول: "إنّ مهمتنا هي أن ننقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدلاً من أن تكون حضارتنا متمركزة على الله... تكون متمركزة على الإنسان... وهي مهمة ليست بالسهلة؛ لأنّها تبغي نقل ثورة الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان... إنّ تقدّم البشرية مرهون بتطورها من الدين إلى الفلسفة، ومن

(١) يُنظر: المرجع نفسه، ٥٦/٤ - ٣١٥.

(٢) يُنظر: المرجع نفسه، ٥٦ - ٣١٥.

(٣) يُنظر: من العقيدة إلى الثورة: حسن حنفي، ٥٥/٤ - ٣١٥.

(٤) خاطر حاج: حسن حنفي، صحيفة اخبار الأدب - القاهرة، عدد (٦٥٤) في ٢٢ ذي الحجة ١٤٢٦ / ٢٢ يناير ٢٠٠٦م،

نقلًا عن: قراءة النصّ الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي: محمد عمارة، ١١٥.

الايمان إلى العقل، ومن مركزية الله إلى مركزية الإنسان، حتى تصل الإنسانية إلى طور الكمال، وينشأ المجتمع العقلي المستنير" (١).

وهذا جزء من كمّية الاستهانة التي حصلت نتيجة تطبيق الهرمنيوطيقا، وعلى هذا طُبِّقَت على كُلِّ النصوص الدينية وحتى البشرية، حتى وصل الأمر بالتطبيق على المحكمات فضلاً عن المتشابهات، وعليك أن تتصوّر كيف تكون معاني النصّ القرآني نتيجة هذا التطبيق، وهو بحق جناية على النصّ الشرعي (٢).

ويظهر ممّا سبق أنّ الهرمنوطيقا لا يمكن تطبيقها على القرآن ولا يمكن أن يُعتمَدَ عليها في فهم النصّ القرآني وتفسيره وذلك من خلال عوامل عدّة:

العامل الأوّل: إنّ النصّ الغربي من توراة وإنجيل قد تمّ نزع القداسة عنه، وبذلك فلا مائز بينه وبين أيّ نصّ أدبي آخر، وهذا بخلاف القرآن الكريم الذي أجمع المسلمون على أنّه كلام الله تعالى، فالمصدر إلهي ونصه مقدّس محفوظ من أيّ تغيير وتبديل، ومن دواعي الإلحاد هو قضية موت المؤلّف.

العامل الثاني: إنّ " تفسير القرآن لا يجوز مقارنته على الإطلاق بالهرمنيوطيقا لدى اليونان، ولا الهرمنيوطيقا عند المسيحيين، ولا يساوي سائر النظريات التأويلية في أيّ كتاب مقدّس ينتمي إلى الأديان الأخرى، فظهور الهرمنيوطيقا في التقاليد الغربية المسيحية ولا ينفصل عن الأسباب والمشاكل التي يواجهها مفهوم النصّ لدى الغربيين من إذ: عدم تيقن ومصادقية نصوص الكتاب المقدّس عند الغربيين، وعدم وجود تقارير عن تفسيرات مقبولة لدى العامة، بضمنها عدم وجود تقاليد مثل الإجماع والتواتر كما هو الحال عند المسلمين، وعدم وجود أناس يحفظون تلك النصوص التي ضاعت ونُسيت على مرّ التاريخ، فهذه

(١) قراءة النصّ الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي: محمد عمارة، ١١٥ - ١١٠.

(٢) يُنظر: قراءة النصّ الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي: محمد عمارة، ١٧ - ٢٣.

الإشكاليات الثلاث لا يوجد لها سابق ومثيل في الحضارة الإسلامية، وفي مجال توثيق نصوص القرآن على وجه خاص "(١).

العامل الثالث: إنّ منهج الهرمنيوطيقا يوافق كلّ مناهج تفسير النصّ القرآني واتجاهاته بدليل أنّها في دلالاتها خلفيات فلسفية غربية فالتقاطها وإسقاطها على البيئة العربية لا ينسجم أبداً (٢).

العامل الرابع: إنّ هنالك فرقاً بين أن نفهم القرآن الكريم ونعمل به ونتعبد به، وبين أن ننقد فقط، كما في النصوص الأدبية، فهنا تختلف المنهجية والغاية (٣)؛ لذا تُعدُّ الهرمنيوطيقا إحدى أدوات الطعن بكلّ شيء ثابت ومسلّم الثبوت، وهذا ما لا يرتضيه أحد من المسلمين.

إذا أصبح المهتمون بالنصوص الأدبية التي تعتمد على الذوق ولا تعتمد أهمية قصد المؤلف فهم يقررون " أنّ من مقتضيات تمام العملية الإبداعية أن تكون هناك صلة نفسية ومعرفية بين أطرافها: المؤلف، النصّ، القارئ، ممّا يتيح حرية القارئ في إعادة بناء النصّ، وإذا انتفت المسافة النفسية، افتقد القارئ القدرة على ممارسة خبرة الإبداع في تدوّق العمل الفني، وأضحى العمل الفني نوعاً من التغييب للقارئ في حين تتيح المسافة النفسية أن يكون حضور القارئ مساوياً لحضور المؤلف، لكي يدير حواراً معه، فكيف يحدث ذلك إذا افترضنا موت أحد أطراف عملية الإبداع ألا وهو المؤلف "(٤)؟.

وهنا يحصل أمر، هو القبول بموت مؤلف النصّ الشرعي، فكيف تكون العلاقة بين هذا النصّ وبين أفعال العباد؟، وهذا أحد الأمور التي تدلّ على بطلان هذا المنهج، وأنّه من المحال أن يُطبّق على النصّ الشرعي.

(١) مقال لمحمد نور وان أدرس الفكر الإسلامي بالمعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية بماليزيا، في مجلة إسلاميا، العدد (١)، وكذلك الحوار معه في نفس المجلة، العدد (٢) لسنة ٢٠٠٤م، نقلاً عن: قراءة النصّ الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي: محمد عمارة ٤٥.

(٢) يُنظر: المرايا المحمدي: عبد العزيز حمودة، ٣٦ - ٣٧، العلمانيون والقرآن: الطعان، ٧٣٩.

(٣) يُنظر: المرجع نفسه، ٧٤٣.

(٤) موت المؤلف منهج إجرائي أم إشكالية عقائدية: عبد الخالق العف، ٥٢.

المبحث الثالث: منهج التاريخية وأثرها في فهم آيات الأحكام

تعدُّ التاريخية من أهمِّ المناهج التي تُستعمل في الدراسات المعاصرة وتأويل النصِّ الشرعي، وهي أكثر القراءة انتشارًا عند الحداثيين العرب؛ لذا تُعدُّ أحد مناهج القراءات المعاصرة للنص القرآني وروافدها، وهي "قطب الرحي في نظرية التجديد التي يتبناها الفكر النقدي الجديد"^(١)، ويمكن الكشف عن ذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: مفهوم التاريخية ونشأتها

التاريخية: هي الرأي الذي يرى أن الحقيقة تاريخية، أي إنها تتصف بالنسبية التاريخية، وبذلك هي تتطوّر على حسب تطوّر التاريخ^(٢).

ويعرّفها آخر بأنّها: "العقيدة التي تقول بأنّ كلّ شيء أو كلّ حقيقة تتطوّر مع التاريخ، وهي تهتم أيضًا بدراسة الأشياء والأحداث وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية"^(٣).

إنّ مصطلح النزعة التاريخية هو: اتجاه يرمي إلى تفسير الأشياء في ضوء تصوّرها التاريخي، أي إنّنا لا نحكم على الأفكار والحوادث إلّا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية؛ لأنّه إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط ربّما وجدناها خاطئة أو شاذة، ولكننا إذا نسبناها إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لوجدناها طبيعية وضرورية^(٤).

التاريخية عند "نانة السليني" "مبحث يقوم على مقومات الأصل التاريخي الذي اقتضى قيام حكم بعينه، وهو الخلفية التاريخية بجميع معطياتها الثقافية التي وجّهت ذهن المفسّر في تعامله مع الأحكام، وهي بلا شكّ مسافة تاريخية، إذ لا يمكن بأيّ حال من

(١) يُنظر: إسلام المجددين: محمد حمزة، ٥٦.

(٢) يُنظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة: عبد المنعم الحنفي، ١٧٨، المعجم الفلسفي: جميل صليبا، ٢٢٩.

(٣) نقل هذا التعريف: محمد أركون عن "روبير"، يُنظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية: محمد أركون، ١٣٩.

(٤) يُنظر: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: أحمد زكي بدوي، ١٩٦، المعجم الفلسفي: جميل صليبا، ٢٢٩.

الأحوال أن يتجلى الحكم في تحوُّله التاريخي في ظرف زمني قصير، وإنَّما هو خاضع في تغيُّره إلى جملة هذه العوامل الثقافية التي تتميز بحركتها البطيئة التابعة للطبائع والسلوكيات الاجتماعية" (١).

من هنا يتضح أنَّ مفهوم التاريخية عند الحداثيين هو ارتباطه بواقعه والظروف التي نزلت بها النصوص، وهو بذلك إنتاج الظرف الاجتماعي والاقتصادي الذي نزلت فيه، وأن تكون من تلك الظروف وهذا يجعلها متأثرة بتلك البيئة وسجيئة لها، ولا تنفك عنها (٢).

كان ظهور التاريخية غربياً في البداية، إذ يُعدُّ " فيكو" (٣) أول مفكّر في الغرب يبشور التاريخية، وله الفضل في التنظير للدراسات التاريخية التي جاءت بعده (٤)، وأسس " فيكو " أنَّ الناس هم الذين يصنعون التاريخ ولا شأن للقدرة الإلهية، ولا للأُمور الغيبية في ذلك، وأنَّ التاريخ كُلُّه بشري من بدايته إلى نهايته، حتى القرآن فإنَّه محكوم بالظروف التاريخية من زمان ومكان ولا يتعدى زمانه ومكانه، ولا يخرج عن تلك القيود الزمانية، فهو مشروط بتلك اللحظة الزمانية والمكانية التي ظهرت فيها (٥).

أمَّا في البحث العربي المعاصر فإنَّه لا يمكن تجديد أيِّ تاريخ على وجه الدقة لظهور مصطلح التاريخية؛ لكن من الممكن تحديد الوقت لظهور هذا المصطلح في المجال الثقافي،

(١) تاريخية التفسير القرآني: نائلة السليبي الراضوي، ٩.

(٢) يُنظَر: النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: قطب الريسوني، ٢٠٩ - ٢١٠.

(٣) جامباتيستا فيكو، مؤرخ وفيلسوف إيطالي، وُلِدَ في نابولي عام ١٦٦٨م، درس اللغات، ولا سيَّما اليونانية والفلسفة والمنطق واللاهوت، مارس التدريس في جامعة نابولي لسنوات عدَّة، وتُوفِّيَ عام ١٧٤٤م. يُنظَر: مقدمة كتاب فلسفة التاريخ عند فيكو: عطيات أبو السعود، المقدمة.

(٤) نصٌّ على هذه الأولوية هاشم صالح، يُنظَر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، هوامش المترجم هاشم صالح، ٤٧.

(٥) يُنظَر: فلسفة التاريخ عند فيكو: عطيات أبو السعود، ٢٦ - ١٦٥ - ١٦٦ - ١٧٩ - ١٨٢ - ١٩٦، التوظيف الحداثي لأبيات المرأة وإشكالياته: كفاح كامل أبو هنود، ٩٣، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ٢٢٤ - ٢٢٥.

إذ إنَّ أوَّل مَنْ استعمل هذا المصطلح هو المفكّر العربي " عبد الله العروي " (١) في كتابه " العرب والفكر التاريخي " سنة ١٩٧٣م (٢).

من أهمّ مَنْ أُلّف في التاريخية وطبقها على النصوص الشرعية من المعاصرين هو: محمد أركون، فهو من أوائل مَنْ استعملوا النظرية التاريخية في تناول النصوص الشرعية، وذلك بيحث قدمه في عام ١٩٧٤م بعنوان " العجيب الخلاب في القرآن " بضمن المؤتمر العلمي الذي عقد في باريس، إذ قال في سياق ردوده على المناقشات التي أثارها بحثه: " أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تُطرح عملياً قطُّ بهذا الشكل من قبل في الفكر الإسلامي، ألا وهي: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية مُعيّنة " (٣).

يرى "أركون" أنّ التاريخية تعني " التحوّل والتغيّر، أي: تحوّل القيم وتغيّرها بتغيّر العصور والأزمان " (٤).

وقد نهض مترجم نصوص "أركون" إلى العربية بشرح مراد "أركون" من التاريخية الواردة في مواضع عدّة من كتاباته، فقال: " ونقصد بالأرخنة هنا الكشف عن تاريخية الخطاب القرآني عن طريق ربطه بالبيئة الجغرافية والطبيعية والبشرية القبائلية لشبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ومعلوم أنّ الخطاب القرآني كان قد برع في التغطية على هذه التاريخية عن طريق ربطه نفسه باستمرار بالتحالي الذي يتجاوز التاريخي الأرضي كُلياً أو يعلو عليه " (٥)، وفسرها أيضاً بقوله: " هي دراسة التغيّر من خلال الزمن،

(١) عبد الله العروي مفكّر مغربي، وُلِدَ عام ١٩٣٣م، وحصل على الدكتوراه من السوربون عام ١٩٧٦م، ويعمل حالياً استاذاً جامعياً بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، وصادر مجموعة من الكتب باللغتين، العربية والفرنسية، يُنظر: المرجع نفسه، ٢٢٧.

(٢) يُنظر: العرب والفكر التاريخي: عبد الله العروي، ٦٨ - ١٧٦ - ١٩٦ - ١٩٧، وقد ظهرت الطبعة الأولى من كتابه سنة ١٩٧٣م عن دار الحقيقة - بيروت، يُنظر: العلمانيون والقرآن: أحمد ادريس الطعان، ٢٩٥ - ٢٩٦، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ٢٢٧.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية: محمد أركون، ٢١٢، يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ٢٢٧.

(٤) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ٢٦.

(٥) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، هوامش المترجم هاشم صالح، ٢١.

أي: التغيّر الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات" (١).

على هذا يرى "أركون" من الخطأ: "استشهاد المسلم بأية قرآنية لدعم موقفه تجاه حالة خاصة بالعصر الراهن، بأن هذا يفترض ذهنيّة أسطورية تعترف بالمطابقة والانسجام بين الحالة الأولى التي قبّلت فيها الآية وبين الحالة الجديدة الراهنة" (٢)؛ لأنّ هذا مخالف للتغيّر الحتمي في التاريخ والإنسان الذي هو صانع التاريخ.

من كتب فيها أيضاً: "علي حرب"، وقد عرفها بقوله: "التاريخية تعني أنّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وإذياتها الزمانية والمكانية، وشروطها المادية والدينيّة، وتعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير، أي: قابليتها للتحوّل والصرف وإعادة التوظيف" (٣).

وعلى هذا الفهم بأنّ كلّ شيء خاضع للتغيير مع التاريخ، ليصل إلى العقائد التي هي أسس راسخة فيعدّها من المتغيّرات والمتحوّلات، حتى إن رأى الإنسان أنّها كالجبال (٤).

والتاريخية على وفق المعاني السابقة لا تقتصر على النتاج البشري، وقد امتدت إلى النصّ الديني نفسه فحكمت بنسبية أحكامه، وتصوراته، ومسائله العقائدية، وآدابه، وقصرت صلاحيتها على زمانها، وبيئتها الاجتماعية فقط (٥).

أخيراً فإنّ التاريخية عند الحدائين هي: إركاع النصّ لمؤثرات الزمان والمكان، وينتج عن هذا التخلي عن سلطة النصّ، وقداسته، وشموله، وعمومه، لتكون كلّ تلك التعاليم خاصة بزمان نزولها وتلك البيئة التي نزل فيها، مروراً بالتشريعات فتكون نسبية على حسب ذلك الواقع التاريخي، والمهم في ذلك هو ارتباط النصّ بتلك اللحظة التاريخية التي

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون ٧٤ - ٨٢، الفكر الإسلامي: محمد أركون، ٢٠.

(٢) المرجع نفسه، ٢٦١، تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون، ٨٦.

(٣) يُنظر: نقد النص: علي حرب، ٥٦.

(٤) يُنظر: الفكر الإسلامي قراءة قراءة علمية: محمد أركون، ١٣٨.

(٥) يُنظر: إشكاليات تاريخية النصّ الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر: مرزوق العمري، ١٢.

وُلِدَ فيها^(١)؛ لذلك لم تكن النظرة خاصة بتاريخية النصوص القرآنية فقط، بل بتاريخية السُّنة أيضاً، وكُلُّ أفهام علماء المسلمين المستقاة من الكتاب والسُّنة وبقية المصادر المعرفية في مختلف العلوم كالنفسير، والفقه، وغيرهما^(٢).

بهذا يرون أنّ الأحكام جاءت لأحوال بشرية عارضة متغيّرة، فإذا زال هذا العارض ذهب معه^(٣).

ويهدف المنهج التاريخي في التوجه الحداثي إلى رفع "عائق" الأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن وإبطالها بوصفها أحكاماً ثابتة وأزلية، وذلك من خلال ربط الآيات القرآنية بالظروف والسياقات الزمانية المختلفة^(٤).

المطلب الثاني: تطبيق التاريخية على النصوص الشرعية

القول بالتاريخية من أهمّ مكونات الخطاب الحداثي بصفة عامة، وتأسيسها من أهمّ أهدافه أيضاً، وقد تعلق الحداثيون العرب وأدعياء القراءات المعاصرة بالتاريخية تعلقاً شديداً، وكانوا يرونها المنهج الوحيد القادر على قراءة التراث، فمحاولة إضفاء التاريخية على النصوص الشرعية هي القاسم المشترك بين كُُلِّ دعاوى القراءات الجديدة للقرآن مهما اختلفت اتجاهاتها ومنطلقاتها.

لقد دعا "نصر حامد أبو زيد" بوضوح إلى التحرّر من سلطة النصّ، وإلى التأويل بمقتضى المنهج التاريخي، فادّعى أنّ القرآن نصٌّ متأثرٌ بالبيئة الثقافية التي نزل فيها وتفاعل معها في أفكاره وأحكامه، يقول: "النصّ القرآني يستمدُّ مرجعيته من اللغة، وإذا انتقلنا إلى

(١) النصّ السلطة الحقيقية: نصر حامد أبو زيد ٦، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، ١٤.

(٢) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: محمد شحرور، ١٢٥، يُنظر: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي: محمد عابد الجابري، ٢٩.

(٣) يُنظر: امرتنا في الشريعة والمجتمع: الطاهر الحداد، ١٣ - ١٤.

(٤) يُنظر: روح الحداثة: طه عبد الرحمن، ١٨٤.

الثقافة قلنا: إن هذا النصّ منتج ثقافي" (١)، ثمّ يقدّم شرحه لوصف القرآن بالمنتج الثقافي بقوله: " ليست النصوص الدينية نصوصًا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكّلت في إطارها بأيّ حال من الأحوال، والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقًا حقيقة كونها نصوصًا بكلّ ما تعنيه اللغة من ارتباط الزمان والمكان التاريخي والاجتماعي" (٢).

يرى "محمد أركون": " ينبغي أن يستيقظ المسلمون، أن يفتحوا عيونهم، أن يقرؤوا القرآن بعيون جديدة، أن يتموضعوا في عصره وبيئته لكي يفهموه على حقيقته، وعندئذٍ لا يعودون يُسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه، أو نظرياته وأيديولوجياته" (٣).

يرى "فضل الرحمن الباكستاني" أنّ " المنهج التفسيري القادر على إحداث تغيير في البناء الثقافي الإسلامي، لا يمكن إلا أن يكون تاريخيًا؛ ذلك أنّ النصّ القرآني وتكوّن الأمة الإسلامية قد تمّا على خلفية الوضع التاريخي الاجتماعي، فما القرآن سوى الردّ على هذه الوضعية، وهو في الجزء الأكبر منه يتألف من تعاليم أخلاقية دينية اجتماعية تجيب على معضلات مُعيّنة تمّت مجابتهها في وضعيات تاريخية ملموسة" (٤).

إنّ مثل هذا تصوّر يقتضي فهم النصّ في الزمن القرآني الذي شهد نزوله، وهذا الفهم يتطلب دراسة وضعيات المجتمع القديم ومعتقداته وأعرافه، أي دراسة للحياة كلّها كما كانت عليه في الجزيرة العربية عشية ظهور الإسلام، ولا سيّما في مكة وما جاورها، ليفهم أجابته عن المعضلات التي كانت ترهق المجتمع آنذاك "الشرك، واستغلال الفقراء، وفساد التجارة..."، وبعد ذلك ينبغي على المفسّر أن يعود إلى الزمن الراهن مزوّدًا بما يتيح له صياغة تعاليم القرآن ومنطقه بشكل حيّ وفاعل (٥).

(١) يُنظر: النصّ السلطة الحقيقة: نصر حامد أبو زيد، ٨٧.

(٢) النصّ السلطة الحقيقة، نصر أبو زيد، ٩٢.

(٣) قضايا في نقد العقل الديني: محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ٢٨٥.

(٤) الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية: فضل الرحمن، ١٦، نقلًا عن الإنسان والقرآن وجها لوجه: حميدة النيفر، ١٥٢ - ١٥٣.

(٥) المرجع نفسه، ١٥٣ - ١٥٤.

يرى "حسن حنفي" أن "نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرةً 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 تغيّرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل، وكثير من هذه الحلول لم تكن كذلك بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد والجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها" (١).

ولا يختص هذا المعنى في تصوّره ببعض الأحكام دون بعضها الآخر وإنما يشمل نصوص الوحي كلّها، كما أكد ذلك في قوله: "أصول التراث نفسه وهو الوحي مبنية على الواقع، وتغيّرت وتكيّفت طبقاً له، وأصول التشريع كلّها تعقيل للواقع وتنظير له، ولكنّ الواقع القديم تخطّته الشريعة، وجاوزه التشريع إلى واقع أكثر تقدماً في حين أن واقعا الحالي الذي يُقام التجديد عليه لم يتخطّه أيُّ تشريع بعد، وتظلّ كلّ التشريعات أقلّ ممّا يحتاجه، ويظل هو متطلباً لأكثر ممّا تعطيه التشريعات" (٢).

ويقول "حسن حنفي": يجب ربط أحكام القرآن وتشريعاته بأسباب النزول وهذا يدلّ إلى وقتية الأحكام: "فأحكام التشريع في القرآن ليست مطلقة، ولم تكن مجرد تشريع مطلق، فكلّ آية تتعلّق بحادثة بذاتها، فهي مخصصة بأسباب التنزيل، وليست مطلقة، وكلّ آيات القرآن نزلت على الأسباب - أي لأسباب تقتضيها - سواء تضمنت حكماً شرعياً أم قاعدة أصولية أم نظماً أخلاقية، إنّها أحلام مؤقتة ومحلية، تنطبق في وقت محدّد وفي مكان بعينه... وبوفاة الرسول ﷺ انتهى التنزيل، وانعدم الوحي، ووقف الحديث الصحيح، وسكنت بذلك السلطة التشريعية الإلهية" (٣).

ويقول "عبد المجيد الشرفي": "الرسالة القرآنية موجّهة إلى أناس بأعينهم في القرن السابع، وتتضمن ظواهر تناسب ثقافة ذلك العصر، مثل: الجنة وإبليس والشياطين

(١) التراث والتجديد: حسن حنفي، ١٣٥ - ١٣٦.

(٢) المرجع نفسه، ٥٧ - ٥٨.

(٣) جوهر الإسلام: محمد سعيد العشماوي، ٢٥ - ٢٦، معالم الإسلام: محمد سعيد العشماوي، ١٢٠.

والملائكة والطوفان وعمر نوح، وهي ظواهر بعيدة عن التصوّرات الحديثة" (١).

ولا يقتصر هذا الأمر بالجانب الذكوري بل شمل حتى الجانب الأنثوي فقد ادّعت إحداهن أنّه يجب استيراد المساواة وتحقيق التوازن والتكافؤ بين الجنسين، وأشارت إلى أهمية التاريخية في مشروعهن التحرري بقولها : " وعلى غرار آمنة ودود (٢) عدت فئة من الباحثات المسلمات في أوروبا أنّ الشجاعة باتت اليوم مطلوبة أكثر من الكفاءة العلمية، فقد آن الأوان لإيقاف العمل ببعض الآيات كآية ضرب النساء - في سورة النساء: ٣٤ - قياساً على آيات العبودية (٣) التي توقّف العمل بها لاختلاف الزمان وتغيّر الأحوال، وهذا يعني أنّ الأحكام ليست كلّها ثابتة بالضرورة، بل هي قابلة للمراجعة بسبب تغيّر الزمان والمكان" (٤).

وبالاتجاه نفسه تطرّقت إلى الحكمة من وقوف النساء خلف الرجال، فتعلل ذلك بسبب الخيانة الزوجية التي كانت شائعة آنذاك، فتقول: " تشير أغلب المصادر إلى أنّ المرأة كانت كالرجل في المجتمع العربي ما قبل الإسلام، تتمتع بحرية جنسية، تبدّت (٥) بالزيجات المتكررة لذوات الحسب والنسب، وبلغت حدود الفوضى الاجتماعية بالنسبة لنساء العامة بانتشار الخيانة الزوجية" (٦).

ثمّ تقول: " وعلى أساس ذلك كانت حكمة تفضّل صفوف الرجال عن صفوف النساء في الصلاة، وأن تقف النساء في صفوف خلف الرجال، لما كان سائداً من التحرش واختلاس

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، ٤٥.

(٢) هي آمنة ودود ماليزية الأصل، وهي أستاذة للدراسات الدينية الفلسفية بجامعة فرجينيا الأمريكية، من مؤسسات جماعة أخوات في الإسلام النسوية في ماليزيا، اشتهرت بإمامتها الصلاة مختلطة تجمع بين الرجال والنساء في سنة ٢٠٠٥ م. يُنظر: قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر: ملاك الجهني، ٦٩.

(٣) تقصد آيات الرق.

(٤) قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر: ملاك الجهني، ١٢١.

(٥) أصله بدأ الأمر بُدؤاً، أي: ظَهَرَ، وأبديته: أظهرته، الصحاح: الجوهري، ٦ / ٢٢٧٨، مادة (بدأ).

(٦) المرجع نفسه، ١٢٢ - ١٢٣.

النظر، فالقاعدة على ما يبدو في مجتمع شبه الجزيرة قبل الإسلام هي الخيانة لا الإخلاص الزوجي" (١).

وفي الموضوع نفسه تعلّق آمنة ودود: " حقيقة إنّ القرآن نزل في القرن السابع بالجزيرة العربية عندما كان العرب يعتقدون في مفاهيم مُعيّنة خاطئة عن المرأة، وكانوا منغمسين في ممارسات شائنة ضدها، تمخضت عن توصيات ونصائح خاصة بتلك الثقافة" (٢).

وهنا تعطي مثال الخمار للمرأة وتعلّق عليه يجب قصر خصوصياته على القرن السابع عشر، أي على البيئة (٣).

هذه التاريخية التي قال بها فلاسفة التنوير الغربي (٤)، دعا الحدائون إلى تطبيقها على القرآن الكريم وأحكامه، فهم يريدون أن يبقى القرآن حبيس الظروف التاريخية التي نشأ فيها، فلا يتعداها إلى الواقع المعاصر.

ويتبين ممّا تقدم أنّ الحدائين قد اعتمدوا في وجهتهم على أسس ثلاثة (٥):

الأساس الأول: إنّ المهم في فهم النصوص ما يحقق مقاصد الوحي؛ ولذلك ينبغي أن يكون الفهم مرتبطاً مباشرة بالمقصد.

(١) المرجع نفسه، ٥٥، ولذلك فقد أدت مثل هذه الآراء التي اعتمدت على القول بالتاريخية إلى تسويغ الصلاة المختلطة، إذ يختلط الرجال بالنساء ويصلي بعضهم إلى جانب بعض في الصف، على وفق أنّ عصرنا -من المنظور النسوي - متقدّم أخلاقياً مقارنة بمجتمع الصحابة والصحابيات، كما في صلاة الجمعة الشهيرة التي تولت إمامتها آمنة ودود سنة ٢٠٠٥م.

(٢) القرآن والمرأة إعادة قراءة النصّ القرآني من منظور نسائي: آمنة ودود، ٢٦.

(٣) يُنظر: المرجع نفسه، ٢٧.

(٤) التنوير الغربي: حركة فلسفية بدأت في القرن الثامن عشر، جعلت شعارها لا سلطان على العقل إلا للعقل، وتتميّز بعدم الثقة بالتقاليد، والدعوة إلى التفكير الذاتي، والحكم على أساس التجربة الشخصية، يُنظر: المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، ١٣٩.

(٥) يُنظر: هذه الأسس في: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل (بحث في جدلية النصّ والعقل والواقع): عبد المجيد النجار، ١٠٥ - ١٠٦.

الأساس الثاني: اختصاص النصّ بظروف نزوله وأسبابه ممّا يتيح أن يكون معناه محدودًا بزمن تلك الظروف والأسباب.

الأساس الثالث: سلطان الواقع على العقل في فهم النصوص القطعية، فهذا الواقع الذي يعبر عنه غالبًا بـ "روح العصر" وما ساد فيه من أوضاع وقيم جديدة ينبغي أن يكون محددًا لأوجه الفهم في تلك النصوص، وهو ما لخصه حسن حنفي بقوله: " فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع... " (١).

المطلب الثالث: تخصيص الفهم بظروف الأحداث

فقد عبر الحدائون عن ذلك بأنّ الأوامر النازلة من الوحي والنواهي تخصّ أولئك الذين نزلت في عهدهم، أو ما كانت نازلة بحقهم، ومن ثمّ فهي غير ملزمة لمن يأتي بعدهم. وهذا الفهم بطبيعة الحال يعارض عموم الخطابات الشرعية، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ (سورة سبأ: ٢٨) .

وعلى هذا الأساس، فلا يقوم دليل قط لا عقلي ولا نصي على أنّ نصوص الوحي تخصّ بالتكليف من تعلّقت به ظروف نزولها دون غيره، إلا أن تكون حالات معدودة ورد فيها تنصيص جلي على التخصيص.

وهنا أجمع الأصوليون على أنّ العبرة في الخطاب عموم اللفظ لا خصوص السبب (٢) فـ " الشريعة بحسب المكافئين كلية عامة، بمعنى أنّه لا يختص بالخطاب بحكم من أحكامها الطلبيّة بعض دون بعض، ولا يحاشي من الدخول تحت أحكامها مكلف البتة " (٣).

وكما هو واضح فإنّ فعل أحد الصحابة ونزول الحكم به لا يقصر خصوصية هذا الحكم على تلك الحادثة من أسباب النزول، فأسباب النزول عند الواحد هي "٧,٥%" وعند السيوطي في لباب النقول "٩%" (٤)، وعلى فرض صحة جميع ما رووا في أسباب

(١) التراث والتجديد: حسن حنفي، ٥٢.

(٢) يُنظر: المحصول: الرازي، ١٢٥/٣، البحر المحيط: الزركشي، ٢٦٩/٤.

(٣) الموافقات: الشاطبي، ٤٠٧ / ٢.

(٤) يُنظر: النصّ الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود: محمد عمارة: ٢٠.

النزول "فهي مجرد وعاء وسبب مثير لنزول الآية وليست سبباً أساسياً في تكوينها، فالقول بأسباب النزول - السياق التاريخي - لا يعني أن علماء القرآن أقرّوا بتاريخية المعنى القرآني وظرفيته... فالظرفية واقعة في شكل اللفظ وصياغته لا في المضمون، والأحكام هي لكلّ زمان ومكان وسببية الظرفية للآية هي سببية تحقق خارجي لا سببية إحاطة كاملة بها"^(١).

فأسباب النزول بمنزلة المثل الأوّل وأحد مصاديق انطباق مفهوم الآية، إلا إذا لم يكن للآية إلا مصداق واحد وهذه الآيات قليلة جداً ولا تُشكل ظاهرة، لذا قال بعض العلماء بتعدّد السبب والنازل واحد^(٢).

والحقيقة إنّما هي من باب تطبيق الحكم على المصاديق وليست تعدّد للأسباب، وهذا توهمٌ منهم، وإنّما هو تطبيق الآية على أكثر من مصداق وفي أكثر من مناسبة، نعم يمكن عدّ المصداق الذي نزلت فيه الآية المثل الأوّل ولكنّ ذلك لا يعني ألا يكون هناك مثال آخر، فمثلاً آية الظهار^(٣) وإن نزلت في أوس بن الصامت وزوجته خولة بنت ثعلبة^(٤)، إلا أنّ حكمها عام يشملهما ويشمل غيرهما، بدليل أنّ هذه الآية طُبِّقَتْ على أكثر من مصداق في زمن الرسول ﷺ.

فالمشكلة تكمن في أنّ بعضهم يغفل عن السلوك العام الذي تتحدث عنه الآية ويحضر دلالتها في سبب واحد، مثلاً قوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ (سورة المجادلة: ٢٢)، قالوا إنّها نزلت في شأن أبي عبيدة بن الجراح عندما قتل أباه في معركة بدر^(٥)، مع أنّ لسان الآية عام وتتحدث عن قضية عامة وليست خاصة^(٦).

(١) القراءة الحدائية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب: حكيم سامان ريدي السلطاني (أطروحة دكتوراه)، جامعة الكوفة - كلية الآداب، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.

(٢) يُنظر: البرهان في علوم القرآن: الزركشي: ٣١/١ - ٣٢.

(٣) المقصود بآية الظهار قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مَنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَرُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾، (سورة المجادلة: ٢).

(٤) أسباب النزول: الواحدي، ٤٠٩.

(٥) يُنظر: أسباب النزول: الواحدي، ٤١٤.

(٦) يُنظر: النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: قطب الريسوني، ٢١٣.

والحاصل: استدلال الحداثيين لربط النصوص بأحداثها وظروفها لا معنى له، فمراعاة أحوال المكلفين، وظروف الرسالة وقت التشريع، لا يعني أنّ النصّ الشرعي مكفّف بتلك النظرة إلى الأبد، فالكفر هو الكفر في كلّ عصر، والنفاق هو النفاق، وكذلك الحلال والحرام، وكلّ مفردات التشريع الأساسية لا تتغيّر، وما يتغيّر منها لم تغلقه نصوص الوحي، وإنّما اكتفت بعموم ذكره، وهو المجال الذي يعمل فيه المجتهد الفقيه^(١).

إنّ قضية التاريخية، ولا سيّما تاريخية القرآن تتحلل بأمرين^(٢):

الأمر الأوّل: إنّ هذه الدعوى قد نادى بها الغربيون وخصّصوها بالتوراة والإنجيل، وإنّ الدين والتديّن هي قضية تاريخية، وإذا كان هنالك مَنْ وجد لهم بعض المسوّغات بالنسبة للتوراة والإنجيل، فلا يمكن قبول هذا التسويغ وتطبيقه على القرآن الكريم والشريعة الخاتمة لكلّ الشرائع.

الأمر الثاني: من الآيات التي طُبِّقَت عليها التاريخية هي آيات المعاملات؛ ففي ظلّهم أنّ هنالك حاجة تستدعي ذلك، فالقرآن الكريم تناول قضايا المعاملات بشكل كلي أو قواعد من دون تفصيل، فقد فصّل في الأمور الثابتة منها، وهذه لا تتغيّر بالزمان والمكان أمثال القيم، والأخلاق، والحدود وغيرها، أمّا أحكام المعاملات فإنّه ذكر الثوابت وترك التفصيل للسنة وللفقيه، فأيات المعاملات تتطوّر داخل إطار كلي للشريعة من قواعدها ومبادئها التي تراعي إسلاميتها.

فلو ركّز الداعون إلى تاريخية آيات الأحكام في القرآن على حقيقة هذه الأحكام التي توهموا الحاجة إلى تجاوزها - فقالوا بتاريخية ووقتيّة معاني نصوصها القرآنية - لأدركوا أنّ وقوف النصّ القرآني عند كليّات التشريع وفلسفاته وقواعده ونظرياته، مع ترك تفصيلات التشريع لاجتهادات الفقهاء هو الذي جعل أحكام القرآن الكريم في المعاملات - فضلاً عن العبادات، والقيم والأخلاق -، لأدركوا أنّه صالح لكلّ زمان ومكان، فكانت شريعته آخر

(١) يُنظر: القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامي: عبد الولي الشلبي، ١٨٦.

(٢) يُنظر: حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين: بحث محمد عماره حول تاريخية أحكام القرآن الكريم، ٣٠٧ - ٣١٤.

الشرائع السماوية وخاتمها، دونما حاجة إلى هذه " التاريخية " التي استعاروها من الفكر الغربي، دونما إدراك لخصوصية النصّ الإسلامي.

إنّ ما تبناه الحدائون هو منهج غير صالح على الإطلاق، ويكفي أنّه يعارض عالمية الشريعة وينافي عصمتها، ممّا يجعل المتأمل في دعوى التاريخية يقول: " كانت عناية الشريعة بالدين ورفعها من شأن المسلمين وقع مصادفة لطبيعة العصر، ولم يكن حكمًا ثابتًا ظاهرًا ومقصودًا في الأحكام الشرعية"^(١).

يترتب على القول بتاريخية القرآن أمور منها نفي حقيقة الوحي، وجعل الوحي أسطورة من الأساطير، والتحرّر من سلطة الوحي وأحكامه، وإلغاء أسبقية المعنى، وهذا يعني القضاء على النصوص تمامًا، وأنّه لا حقيقة ثابتة للنص، بل إن كان فيه حقيقة فهي نسبية زمنية، ونفي القداسة عن النصّ، ونقله إلى حقل المناقشة والنقد الهادم، والقول ببشرية النصّ، وأنّه ليس من وحي الله تعالى، فلا عصمه له^(٢).

(١) التسليم للنصّ الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة: فهد بن صالح العجلان، ١٤٦.

(٢) يُنظَر: موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين: الدميحي، ٤١٧.

المبحث الرابع: المنهج التفكيكي، مفهومه، ونشأته، والموقف منه

المنهج التفكيكي مصطلح يكثر تداوله في الدراسات النقدية المعاصرة، وهو من المناهج الغربية التي استوردت إلى العالم الإسلامي مثله مثل غيره من مناهج العلوم الإنسانية والاقتصادية والسياسية، ويُعدُّ هذا المنهج من أهمِّ الحركات النقدية، وأشهر النظريات في النقد الأدبي المعاصر ومن أكبر المدارس الفلسفية وأقدمها، التي نشأت في الغرب وتأثرت بها بعض الحداثيين العرب، وحاولوا تطبيقها على القرآن الكريم.

" والتفكيكية شقيقة الهرمنيوطيقا، تجمعهما صفات مشتركة بينهما، منها: التحرر من سلطة النصِّ المقدَّس، وعزل النصِّ عن مصدره، وعدم اعتبار قصد المؤلِّف فيه، وغيرها، وتختلفان في أنَّ الهرمنيوطيقا تتبنى التاريخية، وتدعو إلى قراءة النصِّ وحصره في إطار تاريخه وظروفه الخاصة، في حين التفكيكية تقوم بتفكيك النصِّ عن تاريخه، وعزله تمامًا عن سياقه وظروفه، بل وتقوم بتفكيك اللغة ونسف معناها ممَّا جعلها أشبه بالفوضوية" (١)، ويتكون المبحث من المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف التفكيكية، ونشأتها

للتفكيكية معانٍ عدَّة على حسب استعمالاتها وهي:

أولاً- **التفكيكية لغة:** التفكيك هو: " ترجمة لكلمة " Deconstruction " (٢) الإنجليزية، وفكَّ الشيء، أي فصله، وفرَّق أجزاءه بعضها عن بعض... " (٣).

(١) بوارد الانوار الازهرية في الرد على شبهات القراءة الحداثية للسنة النبوية: لقمان الحكيم الاندونيسي، ٥٨٧.

(٢) وهي أكثر الترجمات تداولاً لمصطلح التفكيك، وأشهرها في الخطاب النقدي العربي، ولكن يحلو للبعض أن يطلق عليها "تقويضية" ويرى أنَّ مصطلح التفكيك ليس هو الأقرب إلى الصواب، بل الأولى أن يقال: " تقويض" وليس "تفكيك"، وهي الترجمة التي اعتمدها "سعد البازعي" و"ميجان الرويلي" في كتابهما: " دليل الناقد الأدبي"، ويذهب آخرون إلى أنَّه من الأولى أن يُطلق عليها " تشريحية" وهي الترجمة التي اعتمدها عبد الله الغدامي " في كتابه" الخطيئة والتفكير من البنيوية إلى التشريرية".

(٣) يُنظر: لسان العرب، ابن منظور، ٤٧٥/١٠، مادة (فكك).

ثانيًا- التفكيكية بوصفها أداة تحليل: ويُقصد بالتفكيك إذاً: " فصل العناصر الأساسية في بناء ما بعضها عن بعض، بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر والثغرات الموجودة في البناء، واكتشاف نقاط الضعف والقوة، وفي هذه الحالة فإنّ التفكيك أداة تحليلية تُستخدم في اكتشاف البنية الكامنة لأيّ نظام فكري أو فلسفي، ولا تحمل أيّ مضمون أيديولوجي "(١).

وليس هدف التفكيكية على وفق هذا الهدم والتقويض، ومن ثمّ، فالتفكيكية ليست المراد في موضوعنا.

ثالثًا: التفكيكية بوصفها منهجًا نقديًا: وهي تُعدّ منهجًا نقديًا أدبيًا معاصرًا يُبنى على استحالة الوصول إلى فهم متكامل للنص، ولا تهتم بالمرجعية الفكرية والأخلاقية ولا حتى الثوابت، وتؤمن أنّه لا توجد حقيقة واحدة مطلقة بل الكل نسبي (٢).

فهي: مذهب أدبي نقدي، ومنهج فلسفي استعمل في قراءة النصوص وتفسيرها، ويرى كلّ قراءة للنصّ تفسيرًا جديدًا له، ويقول باستحالة التوصل إلى معنى نهائي وكامل لأيّ نص.

أمّا نشأتها فترجع إلى الفيلسوف الفرنسي " جاك دريدا " (٣) في بداية السبعينات من القرن العشرين، فيُطلق هذا المصطلح على القراءة النقدية للفكر الغربي وكان " جاك دريدا " يقصد بأعمال منهج التفكيك " خلخلة الفكر الفلسفي الغربي من داخله، ونزع الأفكار والقيم من ثباتها ورسوخها، وهو ما يسمّيه بـ"التمركز العقلي" أو "الحضور الميتافيزيقي"، والوصول إلى تقويض الفلسفة الغربية بتعرية ركائزها وكشف تناقضاتها"(٤).

(١) العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: عبد الوهاب المسيري، ١٦١/١ - ١٦٢.

(٢) يُنظر: المعجم الفلسفي: مصطفى حسية، ٢٥.

(٣) جاك دريدا، فيلسوف فرنسي وُلد بالجزائر عام ١٩٣٠م، درس الفلسفة، وتخرّج في دار المعلمين العليا، ألف مجموعة حول تعليم الفلسفة، عُهدت إليه إدارة معهد الفلسفة، وتُوفّي عام ٢٠٠٤م. يُنظر: معجم الفلاسفة: جورج طرابيشي، ٢٨٣، موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب: روني ايلي الفاء، ٤٢٥/١.

(٤) مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث واثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية دراسة في نقدية في ضوء الإسلام، بدر بن سلمان العامر، ٢٧٦.

وقد طبّق " دريدا " هذه القراءة على الفكر الغربي، إذ يراه فكراً يقوم على ثنائيات ضدية عدائية، مثل ثنائية: الخير والشر، والعقل والعاطفة، والأعلى والأسفل، والذات والآخر، والرجل والمرأة، وما إلى ذلك، وأنّ هذا الفكر دائماً يمنح الامتياز والوقية والسيادة والأهمية للطرف الأوّل، والدونية والثانوية للطرف الآخر المرتبط معه في الثنائية^(١).

" والتفكيكية لا تتكر وجود هذه الثنائية نفسها؛ لكنّها تستجوب القيمة التي يأخذها الطرف الأوّل في الثنائية نفسها حتى تستطيع أن تقلب المعادلة، وذلك بكشفها أنّ الطرف الأدنى مهم جداً لتحديد هوية الطرف الأعلى، وبدون هذا الطرف الأدنى الذي تستبعده الفلسفة باستمرار فإنّ هوية وكيونة الطرف الأوّل تختفي ويصبح من المحال إدراكه"^(٢).

يمكن إجمال ما أراده " دريدا "، أو ما مارسه التفكيكية بصورة عامّة، بأنّ القراءة التفكيكية - إذا أردنا أن نصفها - هي: قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النصّ - مهما كان - دراسة تقليدية أوّلاً لإثبات معانيه الصريحة، ثمّ تسعى إلى تفويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة، تعتمد على ما ينطوي عليه النصّ من معانٍ تتناقض مع ما يصرّح به، وتهدف هذه القراءة التفكيكية من هذا المنهج إلى إيجاد شرح بين ما يصرّح به النصّ وما يخفيه، وبين ما يقوله النصّ صراحةً، وما يقوله من غير تصريح^(٣).

من هنا فإنّ القراءة التفكيكية قد جاءت لتؤكد قيمة النصّ، وأهميته، وأنّه محور النظر، حتى قال دريدا: " لا وجود لشيء خارج النصّ"^(٤)؛ ولذلك فإنّ التفكيكية تبحث داخل النصّ وتستبعد كلّ ما عداه، سواء أكان مؤلّف النصّ أو السياق التاريخي الذي انبثق

(١) يُنظر: مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث واثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية دراسة في نقدية في ضوء الإسلام، بدر بن سلمان العامر، ٢٧، المرايا المحدبة: عبد العزيز حمودة، ٢٦٠، دليل الناقد الأدبي: ميجان الرويلي، وسعد البازعي، ١٠٨، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر: ملاك الجهني، ١٢٤.

(٢) يُنظر: مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: بدر بن سليمان العامر، ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٣) يُنظر: دليل الناقد الأدبي: ميجانا لرولي، وسعد البازعي، ١٠٨.

(٤) الخطيئة والتكفير من البنية إلى التشريحية: عبد الله الغدامي ٥٤. نقلاً عن: " دريدا".

فيه النص^(١)، ومن ثمَّ يكون " معنى النصّ بالنسبة للناقد الجديد داخل النصّ، ولا نستطيع فرضه عليه من الخارج، من تاريخ المؤلّف أو الظرف الاجتماعي أو السياسي الذي كتبه فيه، ولا من انطباعات وآراء المتلقي، أو نظرته إلى العالم، بمجرد الفراغ من كتابة النصّ يصبح ذلك النصّ دائرة مستقلة كاملة مغلقة منفصلة عن كلّ من ذات المبدع وذات الناقد أو المتلقي"^(٢).

يتضح، أنّ المنهج التفكيكي في أصله ونشأته مذهب فكري غربي المولد والنشأة، وهو من نتاج أفكار الغربيين؛ لكنّه انتقل في منتصف الستينيات من القرن العشرين بضمن المناهج الغربية التي جُلِبَت إلى البلاد العربية والإسلامية عبر الحداثيين^(٣) الذين قد لا يصرّحون غالباً بانتمائهم وتبعيتهم للمنهج التفكيكي، لكنّه يتّضح جلياً من تطبيقهم هذه المنهجية التفكيكية على آيات القرآن الكريم.

لقد امتلأت ساحة الفكر العربي بهذه التفكيكية، وانشغلت بها الثقافة العربية، وتكاثرت المجالات وتسابقت في نقل معالم هذه التيارات المختلفة، وكتابات أعلامها، والكشف عن نصوصها المعروفة والمجهولة، ونقد بعضها البعض، وتطبيق أدواتها ومناهجها على مجالات ومراحل آيات الفكر العربي الإسلامي^(٤)، فهذا المنهج التفكيكي يشغل حيّزاً واسعاً في كتابات أرباب الفكر الحداثي العربي، حتى يمكننا القول: إنّ كتاباتهم، وتأويلاتهم للنصّ القرآني تعتمد في الأساس على التفكيك^(٥)، ويؤكد ذلك قول أركون الذي يرى أنّ "القرآن نصّ مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو

(١) يُنظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ١٣٩.

(٢) المرايا المحدبة: عبد العزيز حمودة، ٣١٣.

(٣) يُنظر: المنهجية التفكيكية في تحليل الخطاب القرآني: محمد عبد الرحيم طحان، ٦٧، مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث، بدر بن سليمان العامر، ٢٨٢.

(٤) جاك دريدا والفكر العربي المعاصر: أحمد عبد الحليم عطية، بحث ضمن: جاك دريدا والتفكيك، ٢٧ - ٢٨.

(٥) وقد اتجه كثير من المفكرين العرب إلى فلسفة التفكيك في قراءة النصوص، ولا سيّما في بداية الثمانينيات الميلادية، وازداد الاهتمام بها في التسعينيات، وممن استخدم التفكيك في التعامل مع النصوص: محمد أركون، وعلي حرب، وطيب تيزيني، وعبد الله الغدامي، ومطاع صفدي، وهاشم صالح، وغيرهم كثير، يُنظر: المرجع نفسه، ١٦٠ - ١٦١، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ١٤٠، الحداثة وأثرها في تأويل النصّ القرآني في العالم العربي: علي عبد الفتاح، ٣١٤، ومعنى انخرط: يقال انخرط الرجل في الأمر وتخرط: ركب فيه رأسه من غير علم ولا معرفة، ورجل خروط: ينخرط في الأمور بالجهل، يُنظر: لسان العرب: ابن منظور، ٢٨٥/٧، مادة (خرط).

يستنفذه بشكل نهائي" (١)، وهو - القرآن - "عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كُـلِّ البشر" (٢) وأنه "ينبغي تفكيك كُـلِّ القراءات التقليدية التي لاتزال مهيمنة حتى الآن لأسباب سياسية أساساً، واقصد بها القراءات المحصورة داخل بروتوكول الإيمان، ينبغي تفكيكها ثقافياً وفكرياً" (٣).

وقول "علي حرب" وهو من أشهر المفكرين العرب الذين استعملوا المنهج التفكيكي، وأبرزوا قناعتهم بهذا المنهج في قراءة كُـلِّ النصوص بوصفه منهجاً معيارياً لفهم أي نص - والنص الشرعي على وجه التحديد - : "إني أقرأ النص الآن بحسب استراتيجية مثثة يتداخل فيها التفسير، والتأويل، والتفكيك" (٤).

ويرى أن " مهمة القارئ الناقد ألا يؤخذ بما يقوله النص، مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله" (٥)، ويقول أيضاً: " القرآن نص لا يمكن لأي تفسير أو مذهب أن يستنفذه أو يغلقه، فلكل تصور وفهمه، ومن ثم لكل مذهبه وإسلامه" (٦).

بل ويصرح في مجمل نتاجه الفكري بأنه يرشح المنهج التفكيكي استراتيجية لقراءة النص، ويعدّه اختياراً منهجياً من بين اختيارات ثلاثة: (التفسير - التأويل - التفكيك).

فالتفسير - في نظر علي حرب - يقوم على الكشف عن مراد المؤلف ودلالة النص، ولهذا فهو - يعني التفسير - لا يعطي الأولوية للمعنى على النص، والتأويل هو صرف اللفظ إلى معنى يحتمله، فهو إذن يقوم على الاعتراف بأهمية اللفظ ودوره في إنتاج المعنى، أما التفكيك فإنه يقطع الصلة نهائياً مع المؤلف، ومراده أنه لا يلتفت إلى المعنى واحتمالاته ولا إلى القول وطروحاته، وإنما يعنى بما لا يقوله الخطاب، أي ممّا يستبعده أو يتناساه أو يهمله أو يحجبه (٧).

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون، ١٤٥.

(٢) المرجع نفسه، ١٣٩.

(٣) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، ٣٩ - ٤٠.

(٤) التأويل والحقيقة: علي حرب، ٩.

(٥) نقد النص: علي حرب، ٢٢، نقد الحقيقة: علي حرب، ٤٩.

(٦) المرجع نفسه، ٨٣.

(٧) يُنظر: الممنوع والمتبوع: علي حرب، ٨، مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: بدر بن سليمان العامر،

لذا فإنّ هذا النصّ الشرعي - عند علي حرب - مفتوح وواسع لكلّ أحد أن ينتج ما يشاء من المعاني والدلالات، وكلّها تعبّر عن مراد النصّ حتى إن كانت متعارضه أو متباينة، وبهذا تكون النصوص التي أخبر بها النبي ﷺ صحابته واعتقدوها وعملوا بها نوعاً من الغش والعبث، إذ إنّ أقواله لا تحمل في ذاتها حقيقة جوهرية، بل تكمن حقيقتها في مراد القارئ ورأيه، إذ تنقلب تلك الحقائق والتصديقات التي فهمها الصحابة الكرام لتكون معاني جديدة في القرون المتأخرة؛ لأنّ النصوص في أصلها لا تحمل حقائق ثابتة^(١).

وفي موطن آخر، يبدي " علي حرب " إعجاباً منقطع النظير بالمنهج التفكيكي الذي يتيح له أن يقول ما يشاء من دون النظر إلى أيّ معنى مقدّس، فيقول : " التفكيك هو أكثر من مجرد أسلوب للفلسف، وأوسع أن ينحصر في مجموعة تقنيات أو إجراءات منهجية، إنّهُ شكل من إشكال التفكير أفاد منه أصحابه والذين مارسوه من كلّ الإنجازات الفكرية التي تحققت في مجالات اللغة... ولهذا ليس التفكيك منهجاً صارماً أو نسقاً مغلقاً، إنّهُ منحى في التفكير ومشروع نقدي لا يكتمل ولا يتكامل، بل يفترض دوماً إعادة التفكير والصياغة والكتابة، فلا نقد يتكامل في الأصل؛ لأنّ النقد هو ميل الفكر إلى فتح الأبواب المغلقة أو كسر الأطر الجامدة، أو التحرّر من الأنظمة الصارمة"^(٢).

وأما "نصر حامد أبو زيد" فإنّه حاول بكلّ ما أوتي من قوة أن يفرغ النصّ الشرعي من كلّ معنى ثابت ومن كلّ دلالة ثابتة، ليتوصل إلى أنّه مجرد قالب مفرغ من المحتوى، وينتهي إلى أنّ الرسول ﷺ نفسه لا يستطيع أن يصل إلى تحديد النصّ الشرعي إذ يقول: " إنّ فهم النبي ﷺ للنصّ يمثّل أولى مراحل حركة النصّ في تفاعله بالعقل البشري، ولا التناقض لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية على فرض وجود مثل هذه الدلالة"^(٣).

(١) يُنظر: مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: بدر بن سليمان العامر، ٢٩٠.

(٢) الممنوع والممتنع: علي حرب، ٢٤.

(٣) نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ١٢٦.

إذن في تطبيق المنهج التفكيكي لم يعد المهم في قراءة النصّ الديني البحث عن مراد الله ومقصوده من كلامه، وإنما بات الأمر المهم هو البحث عما ينفدح في ذهن القارئ للنصّ من معانٍ ولو كانت مخالفة لما كان من فهم الصحابة، فيكون حينئذ نصًّا يفتح على معانٍ لا حصر لها، ويتقبل احتمالات لا عدّ لها، ويتسع لكلّ المتناقضات، وكلّها في الوقت نفسه تُمثّل حقيقته ومقصده^(١).

المطلب الثاني: أسس المنهج التفكيكي

من أهمّ أسس التفكيكية في فهم النصوص وتأويلها، والتي تشكّل أصولاً يعتمد عليها الاتجاه الحدائي في نظره للنصوص الشرعية، ما يأتي^(٢):

جميع النصوص - بحسب المنهجية التفكيكية - لا تنزع إلى التناسق والانسجام والانضباط، بل هي مفككة متنافرة، وهي تحتوي على فجوات تسمح - حين تُفحص وتُدرك بدقة - بقراءات أخرى هامشية، قراءات تضع المعنى الواضح ظاهريًّا، أو الحتمي، أو المألوف - موضع التساؤل^(٣).

هذا التعميم في الحكم لا يقبله منطق ولا عقل، وإذا صحّ هذا على بعض النصوص، فهل يصح أن يُعمّم هذا الحكم، حتى تدخل فيه النصوص المقدّسة والنصوص البشرية على حدّ سواء؟ وأين من هذا الحكم لنصوص القرآن الكريم المعجزة المحكمة الباهرة، القائمة على التناسق والانسجام؟ وأين منه كلام رسول الله ﷺ الفصيح البليغ المحكم؟ بل أين ذلك من كلام الفصحاء والبلغاء المتقن؟^(٤).

(١) يُنظر: الاتجاه الباطني في تشكله الجديد: سلطان العميري، ٤٣.

(٢) يُنظر: هذه الأسس وغيرها في: المرايا المحمدية: عبد العزيز حمودة، ٢٦٠ - ٣٠٦، مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث، بدر بن سليمان العامر، ٢٨٩ - ٢٩٣، المنهجية التفكيكية في تحليل الخطاب القرآني، محمد عبد الرحيم طحان، ٨٤ - ٨٩، المنهج العلماني في إندونيسيا في تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة، سيف البحر مرحبان رشدي، ١٧٨، تحولات النصّ بين البنوية والتفكيكية، منال صالح المحيميد، ٢، التفكيك منهج خطير في التفسير: وليد قصاب، مقال بشبكة الالوكة، ب تاريخ ٢٤ / ٣ / ٢٠١٣ م.

(٣) يُنظر: نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر: ديفد بشبندر، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم، ٧٦ - ٧٧.

(٤) التفكيك منهج خطير في التفسير: وليد القصاب، ٤٥.

في فصل الدالّ على المدلول يرى التفكيكيون أنّ العلاقة بين " الدالّ "، أي: اللفظ أو الكلمة، و" مدلوله "، أي: معناه، والمفهوم منه، هي علاقة ثابتة لا يقينية، فالمفهوم من لفظ " شجرة " مثلاً عندما يقارنه بالفاظ أخرى، مثل: " بقرة "، أو " ثمرة "، أو ما شاكل ذلك من الألفاظ^(١).

ولا شكّ في ضلال هذا الكلام، إذ هو يمثّل أقصى درجات الشك، الشكّ في اللغة نفسها، وفي قدرتها على التواصل والتفاهم، وهكذا تصبح اللغة نفسها - عند هؤلاء التفكيكيين - في موضع الشك، غير متماسكة، وعاجزة عن التعبير عن أيّ شيء تعبيراً ذا دلالة واضحة، أي: ينتفي ما يسميه علماء الأصول " قطعية الدلالة "، ويصبح كلّ شيء عند هؤلاء القوم " ظنيّ الدلالة "، قابلاً للأخذ والرد، والمراجعة والشك، واختلاف الآراء بلا حدّ^(٢).

" وبنفي المدرسة التفكيكية للعلاقة بين الدالّ والمدلول فإنّ المعنى يصبح في حالة غياب دائمة، ولا تستطيع أيّة قراءة الادّعاء أنّها تملك معاني ثابتة، وهذا هو ما قامت عليه التفكيكية، إذ يرى أصحابها أنّه لا يوجد مركز ثابت خارجي يمكن أن يُحال إليه النصّ لتحقيق المعنى، ولا يوجد معنى موجود وحاضر، والمعنى مؤجل إلى ما لا نهاية، وغائب؛ لأنّ الدالّ وهو يبحث عن المدلول يتحوّل بدوره إلى دالّ يبحث عن مدلول، وتبقى لعبة الدوال من دون الوصول إلى معنى، وعندها يصبح البديل هو اللعب الحر بالمدلولات داخل النسق اللغوي المطلق الذي يترتب على اختفاء أو مراوغة المدلولات للدوال، والذي يجعل الدوال تشير إلى مدلولات عائمة متحركة من دون ثبات"^(٣).

فهذا التصرّو يترتب عليه أنّ " اللغة تندرج ضمن لعبة متنوّعة للدوال، وأنّ النصّ لا يحتوي على أيّ مدلول متفرد ومطلق، ولا وجود لأيّ مدلول متعالٍ، ولا يرتبط الدالّ بشكل

(١) يُنظر: المرايا المحدبة: عبد العزيز حمودة، ٢٠٢، مقال تحولات النصّ بين البنوية والتفكيكية: منال صالح المحميد، المنهج العلماني في اندونيسيا في تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة سيف حرحبان رشدي، ١٧٨، مقال: التفكيك منهج خطير في التفسير: وليد قصاب.

(٢) المرجع نفسه، نفسه.

(٣) المنهجية التفكيكية في تحليل الخطاب القرآني: محمد عبد الرحيم طحان، ٨٦.

مباشر بمدلول يعمل النصّ على تأجيله وإرجائه باستمرار، فكُلّ دال يرتبط بدالٍ آخر، بإذ إنّه لا شيء هناك سوى السلسلة الدالة المحكومة بمبدأ اللامتناهي^(١).

ويتكوّن النصّ بالتفكيكية فالنصّ عند الحداثيين مفتوح ولا نهائي؛ ولذا على كلّ قارئ أن يفسّر العمل الأدبي بطريقته الخاصة، ولا يقتصر على ذلك فحسب، " فمن منظور تفكيكي، فالقارئ - كلّ قارئ - لا يفسّر النصّ بطريقته فقط، بل إنّه ينتجه، ويعيد كتابته "^(٢)، وكُلّ قراءة تسيء إلى ما قبلها، أو هي قراءة أخرى، ومن ثمّ فإنّ النصّ الجديد يتيح تعدّد المعاني، ووظيفة القارئ أو الناقد أن يكشف هذه المعاني، ويميط اللثام عنها^(٣).

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، فلو أنّ الكاتب قد عرض للتفكيك، فإنّ القارئ هو الآخر معرض للتفكيك، وكُلّ قراءة " تشرّحية هي نفسها مفتوحة للتشريح، ولا يمكن لأيّ قراءة أن تكون نهائية، ولكنّها مادة جديدة للتشريح "^(٤).

وهكذا فتح ما سماه " التفكيكيون " تعدّد القراءات "، أو " لا نهائية القراءات " الباب على مصراعيه للتلاعب بالنصوص، مقدّسة وغير مقدّسة، ولتجرؤ على العبث بالكلام واستنطاقه - حقاً أو باطلاً - ما يريد المفسّر أن يقوله^(٥).

إنّ الأخذ بمثل هذا الأساس - غياب النصّ الثابت، أو لا نهائية القراءة - التي تقوم عليه التفكيكية، يجعل كلّ القراءات التي تُبدّل مع أيّ نصّ قراءات متساوية، لا فرق بين مَنْ أساء القراءة وبين مَنْ أحسن القراءة، بل يجعل كلّ إساءة للقراءة هي قراءة صحيحة في

(١) الحداثة واثرها في تأويل النصّ القرآني في العالم العربي: علي عبد الفتاح محمد عبده، ٣١٠.

(٢) المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، ٢٧٣.

(٣) يُنظر: المرجع نفسه، ٣٣٥، ومقال تحولات النصّ بين البنوية والتفكيكية: منال صالح المحميد، المنهج العلماني في اندونيسيا في تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة سيف البحر مرحبان رشدي، ١٧٨، مقال: التفكيك منهج خطير في التفسير: وليد قصاب.

(٤) يُنظر: الخطيئة والتكفير: الغدامي، ٥٤ - ٥٥، الحداثة واثرها في تأويل النصّ القرآني: علي عبد الفتاح، ٣١٠.

(٥) يُنظر: التفكيك منهج خطير في التفسير: وليد قصاب.

نهاية المطاف وهذا يؤدي إلى حالة من الفوضى تترتب على الأخذ بمثل هذا الأساس التفكيكي^(١).

إنّ النصّ في التفكيك لا قيمة له من غير القارئ، إذ هو السلطان الذي يحدد دلالاته، والقارئ هو الذي يعطي النصّ معناه؛ فالتفكيكية ترى أنّ النصّ قابل؛ لأنّ تُعاد كتاباته، ولأنّ يُعاد تأويله بضمن سياقات جديدة، ولا تقتصر حقيقة النصّ على إرادة قول مؤلّفه، بل على إرادة قول قارئه^(٢).

المطلب الثالث: الموقف من التفكيكية ومناقشتها

إن كان للقارئ شأن، وإن كان فهم النصّ واتّضح أسرارُه ومكوناته يعتمد على الشخص وذكائه، وليس القارئ الاعتيادي، وإن كانت قضية الفهم والتفسير تحتاج إلى تلك المهارة وأدوات معرفية كثيرة، وإذا كان كلّ هذا لا إشكال فيه فإنّ سلطة القارئ أو المفسّر ليست مطلقة كما يقول أصحاب التفكيكية، وإنّما فهمه مقيد بالنصّ نفسه، فكُلّ تحركات المفسّر منضبطة وعلى وفق المنظومة المعرفية من لغة النصّ ومحكمة ومتشابهة وأسلوبه وغيرها، ثمّ إنّ النصوص لا تنشأ من الفراغ، وعند تفسيرها وتأويلها، لا يكتفى فقط بدلالات ألفاظها، ومعاني كلماتها، أو بمعرفة قواعد اللغة وأعرافها، بل لا بدّ من معرفة الجو النفسي والاجتماعي، والسياسي والفكري، الذي خرج منه النصّ، وكان نتاجاً من نتاجاته.

إنّ من جو النصّ مثلاً عند تفسير نصّ قرآني، معرفة مناسبته، وزمان نزوله، ومكان نزوله، مكياً أو مدنياً، والناسخ والمنسوخ فيه، وغير ذلك من المعارف التي لا بدّ للمفسّر، فضلاً عن معرفته باللغة والصرف والبلاغة، من معرفتها، وإتقان أصولها وفروعها، ولكنّ التفكيك يهمل هذه الملابسات جميعها، ولا يعوّل عليها؛ ولكنّه يعوّل على القارئ وحده، لا على النصّ، ولا على المؤلّف، ولا على مناسبته، وجوّه، وملابسات تأليفه، إنّ القارئ وحده هو السلطان، يفعل بالنص ما يشاء، يؤوله كما يرى، ويستطيع أن يقول ما لم يقل، وسيقول

(١) يُنظر: لمرايا المحدبة: عبد العزيز حمودة، ٢٩٣، مناهج الاتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث: بدر بن سليمان العامر، ٣٠٢.

(٢) يُنظر: المنهج العلماني في اندونيسيا في تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة: سيف البحر مرجبان رشدي، ص ١٧٨، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ١٣٩.

له التفكيك عن أيّ تأويل يراه: إنَّ تأويلك هذا مقبول، ولكنّه غير نهائي ولا قطعي، افسح المجال لقارئٍ آخر أن يقول ما يريد، أصغ إليه كما أصغينا إليك، واقل تأويله كما قبلنا تأويلك.

إنَّ أصحاب التفكيكية " ينطلقون من موقف فلسفي ونقدي ينادي بنسف التقاليد، وحرق المكتبات، ورفض أيّ سلطة مرجعية، ولكنهم لا يقدمون بدائل جديدة وحقيقية، البدائل الوحيدة التي يعرفونها هي بدائل قديمة تنتمي إلى المذاهب نفسها التي يرفضونها والتقاليد التي ينسفونها، وإن كانت تُغلف في صياغات براقّة، تحقق لها البريق المؤقت إلى أن تكشف حقيقتها، ويصل التفكيكيون في تعصبهم لثوريتهم الزائفة إلى التهجم الشرس على كلِّ مَنْ يحاول كشف قواعد اللعبة، سواء أكان من داخل معسكر التفكيك، أو من خارجه" (١).

وعلى هذا فلا يمكن على الإطلاق تطبيق المنهج التفكيكي على القرآن الكريم؛ لأنّه مبني على نزع القداسة عن القرآن الكريم، ويقوم على جعل القرآن الكريم نصًّا لغويًّا كغيره من النصوص الإنسانية، بل إنّي أتساءل: كيف يمكن تطبيق مثل هذا المنهج على أيّ نصٍّ بشري، وكلّ الأسس التي يقوم عليها تؤدي إلى الفوضى، والعدمية؟.

" إنَّ التفكيكية المعاصرة باعتبارها صيغةً لنظرية النصّ والتحليل، تنهي كلّ شيء في التقاليد تقريبًا، وتشكّك في الأفكار الموروثة عن العلامة، واللغة، والنص، والسياق، والمؤلف، والقارئ، ودور التاريخ، وعملية التفسير وإشكال الكتابة النقدية، وفي هذا المشروع فإنّ المادي ينهار ليخرج شيء فظيع" (٢).

(١) المرايا المحدبة: عبد العزيز حمودة، ٢٠٤٦.

(٢) المرجع نفسه، ٢٥٤.

ومن ثمَّ: " لم يكتب لها البقاء.... فهي تنكر وتثبت، وتقطع ولا تصل، وتفكك ولا تربط، إلّا في حدود اللغة نفسها، ومن النصّ إلى النصّ، بل إنّ مذهبها الأساسي ألا وهو استحالة إثبات معنى متماسك لنصّ ما، أيّا كان" (١).

يقول "محمد عمارة": "هكذا نجد أنفسنا أمام المنهج التفكيكي: الصارم والصادم، الذي يستخدم التفكيك العبثي والعدمي لما بعد الحادثة، تفكيك كلّ شيء في ميراثنا الإسلامي، بما في ذلك المطلق - أي الدين - واللاتاريخي - أي الثوابت - أي الخالد: "القرآن والسنة" - تفكيك كلّ ذلك، بتحويل المطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازماني إلى زمني، كلّ ذلك للتحرّر من هذا التراث وتحويله إلى أنقاض، وتجاوزه كلّه لا إلى المجهول، وإنّما إلى البضاعة الجاهزة المعلّبة التي تراحم بضاعتنا، وتحاول أن تغلبنا على هويتنا "الإسلامية" منذ قرنين من الزمان" (٢).

إنّ هذه المناهج إذا جاز إعمالها في دراسة النصوص الفلسفية، والأدبية، والتاريخية، وحسن، فإنّه يمتنع على الإطلاق إخضاع القرآن الكريم لهذه المناهج الأدبية الحديثة، والنظريات النقدية الغربية المعاصر، وذلك للأسباب الآتية (٣):

السبب الأوّل: الفوارق الكبيرة الثابتة بين نصوص القرآن الكريم، وبين النصوص الدينية المحرّفة، أو النصوص البشرية التي نشأت فيها هذه المناهج النقدية.

فإنّه ممّا لا يخفى، البون الشاسع بين نصوص الوحي، وغيرها من النصوص الدينية المحرّفة، أو النصوص البشرية، التي هي محل إعمال المناهج النقدية الحديثة، وممّا لا يسع مسلم إنكاره إنّ القرآن الكريم مصدره من الله - تعالى -، فهو رباني معصوم، معجز في لفظه ومعناه، صالح لكلّ زمان ومكان.

(١) المصطلحات الأدبية الحديثة: محمد عناني، ١٣٢، يُنظر: الحادثة واثرها في تأويل النصّ القرآني: علي عبد الفتاح محمد عبده، ٣١٣.

(٢) رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم: محمد عمارة، ٢٩ - ٣٠.

(٣) يُنظر: النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: قطب الريسوني، ٤٧٤، التجديد في التفسير في العصر الحديث: دلال بنت كويران، ٢٧٠ - ٢٨٠، القراءات المعاصرة: الشلبي، ٩٣ - ٩٤ - ٢٧٥ - ٢٨٥ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٥ - ٣٢٩، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين: الدميجي، ٩، قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر: ملاك الجهني، ٤٤٩.

ومن الخلل المنهجي عند الحداثيين، إنّ قراءتهم تنطلق من المساواة بين القرآن وغيره من الكتب، وبينه وغيره من النصوص البشرية، ونقض مصدريته الربانية، وجرّه إلى ساحة التجريب النقدي.

السبب الثاني: إنّ هذه النظريات النقدية نشأت في ظل بيئات غير إسلامية، لها خصوصيتها الثقافية والفكرية، ومحاولة تحييدها مغالطة علمية وخطيئة كبرى لا تغتفر لأصحابها.

فهذه المناهج المستدعاة لا تعدو أن تكون ثقافة قد تشكّلت في ظروف تاريخية مُعيّنة لا يمكن سحبها ولا فرضها على الثقافات الأخرى، إذ إنّها ليست حقائق علمية إنسانية عالمية يجب التسليم بها وعدم مناقشتها، بل هي طروحات وفرضيات ومبادئ ومفاهيم، قابلة للنقاش والحوار والجدل، والاختلاف أو الاتفاق معها، فليست هذه المناهج مشتركةً كونياً يحتكم إليه الجميع، بل إنّ هذه المناهج ليست نهائية، وليست ثابتة في الفكر الغربي، والانتقادات تكتنفها من كلّ جهة، ولا تكاد تقوم نظرية منها، حتى تقوم الأخرى على أنقاضها.

وإذا كان الأمر كذلك فكيف يصحّ تقديم مناهج، ما زالت في طور التجربة، لتأويل القرآن الكريم، وادّعاء تعاليها على النقد في مقابل زعمهم على حسب تلك المناهج نسبية الحقيقة للقرآن وتفسيره.

السبب الثالث: إنّ هذه المناهج نشأت في بيئة غير بيئة المسلمين، وتأسّلت على غير شريعتهم وأخلاقياتهم، وطُبِّقت في غير مجتمعاتهم، واستهدفت علاج آفات وإصلاح عيوب لم تعان منها أمّتهم، فلا وجود في واقع المسلمين أو شريعتهم لتسلّط كنسي على عقول الناس، ولا احتكار كهنوتي للحقيقة، ولا خرافة طقوس تقوم على الخصومة مفتعلة بين الدين والعلم.

الفصل الثاني: أسس ومنطلقات الأصوليين في فهم النص
القرآني

المبحث الأول : فهم النص القرآني عند الأصوليين

المبحث الثاني : دور علم الأصول في حفظ النص القرآني
وعوامل تغير الفهم الأصولي

المبحث الثالث: تاريخية النص القرآني عند الأصوليين
وأثره على فهم النص القرآني.

المبحث الأول: فهم النص القرآني عند الأصوليين

المطلب الأول: عوامل شمول النصّ القرآني

إنّ قضايا القرآن الكريم متنوّعة على جميع المعارف فمنها العقيدة، والفقه، والأخلاق... إلخ، وإنّ الحديث عن تاريخية النصّ القرآني، ينصرف إلى الجانب التشريعي؛ والسبب في ذلك؛ لأنّها هي التي من الممكن أن تتغيّر، نتيجة تغيّر موضوعاتها تبعاً للزمان والمكان، وأمّا القضايا العقائدية فلا تُشمل بهذا التغيّر؛ فالأصول ثابتة، وهذا محل إجماع، وأمّا القضايا الأخلاقية فلا تتغيّر هي الأخرى؛ لأنّها ترتوي من منبع مشترك يشترك فيه الجميع، وبما أنّ النصّ الشرعي آيات أحكام فهي من ثمّ قضايا تاريخية، بمعنى أنّها ترتبط بالظروف والأحداث في عصر النصّ كما في أسباب النزول، فإنّ القرآن الكريم نزل لأجل هداية الناس" ولكنّ ذلك الارتباط بالسياقات والظروف التاريخية ليس باعتبار خصوصيتها بالمتلقين الأوليين الذين كانوا في زمن تنزّله في العهد النبوي بل ذلك باعتبار أنّ الطبيعة البشرية واحدة لا تختلف باختلاف الزمان والمكان وبالتالي يكون الموضوع واحداً"^(١).

وإنّ هذا لا يعني أنّها خاصة بزمن نزولها بل يمكن تعميمها وبذلك يكون الحكم شاملاً لكلّ الناس فقد جاء في الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: "حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة"^(٢)، فإنّ الشريعة فيها من المرونة ما يجعلها متفاعلة مع كلّ زمان ومكان، وهنا يتضح أنّ علاقة النصّ مع الواقع ليست علاقة حاكمية أحدهما على الآخر بل هي تفاعلية على استمرار، "فالواقع يُفّتح أمام النصّ بحركيته في ظل عملية الاجتهاد وبمرونته الذاتية يستجيب للواقع ويلبي احتياجاته"^(٣).

وهناك مرتكزات كثيرة ذكرها الأصوليون لإثبات مرونة الشريعة في مواكبة تطوّرات العصر من أهمها:

(١) موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية: محمد بن حجر القرني، ١٤٣ -

١٤٤

(٢) الكافي: الكليني، ٥٢/١.

(٣) الشريعة تواكب الحياة: حسين الخشن، ١٤١.

أولاً: صلاحية القرآن الكريم لكلّ زمان ومكان

الرسالة الإسلامية خاتمة الرسالات فهي رسالة خالدة وأحكامها شاملة لكلّ البشرية " وهذا خير دليل على أنّ أحكام هذا الدين شاملة لمطلق الأزمنة إلى يوم القيامة وإلا فلو كانت خاصة بزمن دون آخر لما كان هناك معنى لخلود الدين وكونه الرسالة الخالدة" (١).

ومن هنا يرى أصحاب القراءة الأصولية أنّ علاقة النصّ مع الواقع علاقة تفاعلية، وهذا بطبيعة الحال يؤكد أنّه ليست كلّ القضايا قابلة للتغيير مع تغيير الواقع، فهناك ما هو ثابت كأصول العقائد والضروريات في العبادات أمثال الصلاة والصوم... إلخ، وهناك أحكام قابلة للتغيير؛ نتيجة تغيير موضوعاتها، وهذا ناتج بتأثير الزمان والمكان والمصلحة والمفسدة، فالشريعة الإسلامية "تجمع بين الثبات والتطور، والتغيير، فهي لكليهما ثابتة، فالمقاصد الشرعية، من حفظ النفس والمال والعرض والعقل والدين، التي تُمثّل مرتبة الضروريات أمور لا تتغير مهما تغير الزمان أو المكان أو الطوارئ، وهناك أحكام قطعية الدلالة وهي كذلك لا محال فلا تتغير كالحكم بوجوب الصلوات وصوم شهر رمضان وحرمة الربا بشروط عامة، وخاصة معروفة، وهكذا" (٢).

وإنّ التغيير كثيراً ما يكون في المعاملات التي ترتبط بحاجات الناس، وبما أنّ حاجات الناس متغيره فتتغير هي كذلك، كما في قوله تعالى: ﴿وَعَاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (سورة النساء: ١٩)، فالمعاشرة بالمعروف قد تكون في زمن تختلف عن زمن آخر على وفق تغيير الظروف الاقتصادية والفكرية (٣).

ثانياً: الأصل في تشريعات القرآن الإطلاق

إنّ الثابت في تشريعات القرآن الكريم هو الإطلاق، وأمّا التقييد فهو استثناء من الثابت، وقد دلت بعض النصوص على ذلك كقوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (سورة الأنعام: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا

(١) حجية السنة في الفكر الإسلامي: حيدر حب الله، ٧٢٩ - ٧٣٠.

(٢) الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية: جواد البهادلي، ١٤.

(٣) يُنظر: القراءة الجديدة للنصوص الدينية: حسن الجواهري، بحث منشور في مجلة فقه أهل البيت العدد ٤٤، ١٩٠.

وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ (سورة سبأ: ٢٢)، وما رُوِيَ عن النبي ﷺ: "عن ابن مسعود أنّ رجلاً أصاب من امرأة قبلة فأتى رسول الله ﷺ فذكر ذلك له فأنزلت عليه وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل أنّ الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين، قال الرجل إليّ هذه؟ قال: لَمَنْ عمل بها من أمتي" (١)، وإنّ الحكم النازل في مناسبة مُعَيَّنة كان يُطَبَّق على أكثر من شخص من الصحابة (٢)، فبيان الرسول في قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (سورة النحل: ٤٤)، لا يختص بما عاصره بل هو خطاب لكلّ الناس.

واستدلّ الأصوليون على الإطلاق كذلك من خلال قرينة الحكمة التي مفادها: أنّ المشرّع حكيم فلو أراد تخصيص حكم بأهل زمان ومكان لذكر قيداً لذلك (٣)، بمعنى أنّ الحكم لو كان خاصاً بزمانٍ دون زمانٍ أو لبيئةٍ تاريخيةٍ دون أخرى، فيلزم من المشرّع بيان ذلك وما دام لم يبيّن، فالخطاب إذاً مطلقٌ وعامٌّ؛ لذا نجد أنّ أكثر التشريعات جاءت بألفاظٍ عامةٍ، مثلاً قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ (سورة المائدة: ١)، فالعقود لفظٌ عامٌّ يشمل كلّ عقد صحيح، يقول المحقق النائيني (ت ١٣١٣هـ): " إنّ "أوفوا بالعقود" لا تختص بالعقود المتعارفة والمعاملات المتداولة بل تشمل كلّ عقد؛ لأنّ الظاهر من اللام في العقد أنّها للعموم والشمول لا لخصوص العقود المعهودة" (٤)، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ (سورة الحج: ٧٨)، فالآية بمنزلة قاعدة عامة تؤسس لتغيّر كثير من الأحكام إذا تزاومت مع وجود الضرر والخرج الفعلي كما هو الأمر في العنوانات الثانوية الطارئة على الأحكام الشرعية، فتحديد الحرج والضرر صلاحية الفقيه (٥).

(١) صحيح البخاري: البخاري، ٢١٤/٥.

(٢) يُنظَر: حجية السنة في الفكر الإسلامي: حيدر حب الله، ٧٢١.

(٣) يُنظَر: دروس في علم الأصول (الحلقة الأولى): محمد باقر الصدر، ٢٠٨/١.

(٤) منية الطالب، تقرير بحث النائيني للخونساري، ٢٣٨/١.

(٥) الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي: محمد مهدي شمس الدين، ١٠٦، خواطر حول الثابت والمتغير: حيدر حب الله،

بحث نشر في مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٣٤ - ٣٥، لسنة ٢٠١٦م، ٥٧.

وكذلك لا بُدَّ من بيان أمر مهم، هو إنَّ أكثر التفصيلات عائدة لتلك الكليات وهذا ما بينته السُنَّة الشريفة المفسّرة لمجملات القرآن الكريم، فالأصل في التشريعات الإطلاق لا التاريخية على نقيض ما يراه الحداثيون، يقول "عبد الكريم سروش": " إنَّ ما أراه هو أنَّ الأحكام التي ترجع إلى شؤون الاجتماع في الإسلام لها جنبه مؤقتة ما لم يثبت خلافه"^(١).
ومما تقدّم من أدلة ثبت أن الأصل هو الإطلاق، فيكون القرآن صالح لكلّ زمان ومكان.

ثالثاً: أحكام القرآن الكريم بين القضايا الحقيقية والخارجية

عُرِّفت القضية الحقيقية بأنّها: "القضية التي ينصبُّ الحكم فيها على موضوع مفترض الوجود أو مقدار الوجود من إذ هو حقيقية"^(٢).

وعُرِّفت القضية الخارجية بأنّها: "هي التي يجعل فيها الحاكم حكمه على أفراد موجودين فعلاً في الخارج في زمان إصدار الحكم أو في أيّ زمان آخر"^(٣).

ففي القضية الحقيقية إنَّ ملاك الحكم جامع لعنوانات عامة وهذا ينطبق على جميع الأزمنة، وأمّا القضية الخارجية فيكون الحكم خاصاً بفرده ولا يتعداه^(٤)، ومثال القضية الحقيقية، قول الأمر: أكرم العلماء ومثال القضية الخارجية: أكرم العالم الفلاني، فالحكم "في القضية الحقيقية ينصبُّ دائماً على عنوان كُليّ كعنوان العالم في حين في القضية الخارجية لا ينصبُّ على العنوان الكلي بل على الذوات الخارجية"^(٥).

إنَّ المتنبّع للقرآن الكريم وخطاباته، وبالتحديد فيما يخص الأحكام فإنَّ أكثرها على نحو القضية الحقيقية، وهذا ممّا لا يختص بالمشافهين الذين عاصروا نزول النصّ بل تعمُّ

(١) المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر قضايا وإشكاليات (مسألة المرأة بين القوانين الفقهية ونظام القيم الأخلاقية: عبد الكريم سروش)، ٢٢.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: عبد الجبار الرفاعي، ٤٤/١.

(٣) دروس في علم الأصول (الحلقة الثانية): محمد باقر الصدر، ٢٨/٢.

(٤) يُنظر: فرائد الأصول: الانصاري، ١ / ١٧١ - ١٧٣.

(٥) الحلقة الثالثة بأسلوبها الجديد: باقر الأيرواني، ١٠٠/١.

كُلَّ زمان ومكان وهي صالحة لزمان والمكان، وهنالك أحكام شرعية خاصة بعصر النصّ فلا يوجد لها تطبيق في غير عصر النصّ كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (سورة المجادلة: ١٢).

وقد بحث الأصوليون هذه المسألة تحت عنوان "خطابات المشافهين" فمنهم من يرى أنّ الخطاب المعنون بـ "يا أيها الناس" أو "يا أيها الذين آمنوا" المقصود منه خصوص المشافهين الذين خاطبهم النصّ في زمن نزوله^(١)، ويرى بعضهم أنّ الخطابات عامة فتشمل المشافهين وغيرهم^(٢)، وقد ناقش أستاذنا الدكتور فاضل مدب هذه المسألة في كتابه "وظائف علوم القرآن بين الأصوليين والمفسرين"، وخلص إلى نتيجة وهي: إنّ الضابطة في شمول الخطابات الشفاهية وعدم شمولها للجميع هو دخول الخطاب في القضية الحقيقية والخارجية فما كان داخلاً في القضية الحقيقية يكون شاملاً للجميع وما كان داخلاً في القضية الخارجية يكون خاصاً بمن عاصر النص^(٣).

وقد قلل بعض العلماء من أهمية مسألة الخطابات الشفاهية؛ لكونها تشمل جميع من وصلت له ويمكن عدّه مشافه، يقول حسن الجواهري بعد أن يناقش هذه المسألة: "إنّ أصل إشكال اختصاص حجية الظواهر بالمشافهين أو بمن قُصِدَ إفهامه أو بالحاضرين في مجلس الكلام ليس له أثر مهم في الشريعة؛ لأنّ كلّ من وصل إليه كلام الله أو كلام المعصوم هو مشافه ومقصود بالإفهام"^(٤).

(١) يُنظَر: البحر المحيط: الزركشي، ٤٩٨/٣.

(٢) يُنظَر: كفاية الاصول: محمد كاظم الخراساني، ٢٩٤/١.

(٣) يُنظَر: وظائف علوم القرآن بين الأصوليين والمفسرين: فاضل مدب، ٣٤٥.

(٤) القراءة الجديدة للنصوص الدينية (الهرمنوطيقا): حسن الجواهري، بحث منشور في مجلة فقه أهل البيت، العدد ٤١،

من هنا فإنه يمكن أخذ العمومية في الخطابات القرآنية، لتعم وتشمل، ولا سيّما الشرعية منها، إلا ما كان المصداق فيها خارجاً، ومن هنا أيضاً يمكن الإفادة منها بالعظة والعبرة.

رابعاً: تجريد اللفظ من خصوصياته المكانية والزمانية:

يؤكد أصحاب القراءة الأصولية أنّ قضايا القرآن التي ارتبطت بظروف عصر النصّ مثل أسباب النزول والآيات المنسوخة يمكن أن تتجرد من خصوصيتها الزمانية والمكانية؛ بسبب أنّها قضايا حقيقية أعمّ من المشافهين وحتى القضايا الخارجية مثل قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾ (سورة المسد: ١)، فيمكن تجريدها من تلك الخصوصية والإفادة منها على سبيل العبرة والعظة، وعدّها سلوكاً عاماً، وهذا ينطبق على كلّ زمان ومكان، يقول الطباطبائي: " وما ورد من شأن النزول وهو الأمر أو الحادثة التي تعقب نزول آية أو آيات في شخص أو واقعة لا يوجب قصر الحكم على الواقعة لينقضي الحكم بانقضائها ويموت بموتها؛ لأنّ البيان عام والتعليل مطلق، فإنّ المدح النازل في حق أفراد من المؤمنين أو الذمّ النازل في حق آخرين معللاً بوجود صفات فيهم، لا يمكن قصرهما على شخص مورد النزول مع وجود عين تلك الصفات في قوم آخر بعدهم وهكذا"^(١).

هنا لا بُدّ من التفرقة بين القاعدة والتطبيق، فإنّ القرآن الكريم أساس القواعد الكلية، وبعدها تأتي مهمة الفقيه، وهنا يطبق القاعدة بما يلائم الزمان والمكان^(٢)، مع حفظ الثابت في القضايا الثابتة.

هذا ما يُطلق عليه في أصول الفقه بتنقيح المناط أو مناسبة الحكم للموضوع، يقول السبحاني: " إذا اقترن الموضوع في لسان الدليل بأوصاف وخصوصيات لا يراها العرف دخيلة في الموضوع ويتلقّاها من قبيل المثال... وهذا ما يُعبّر عنه في الفقه الإمامي بإلغاء الخصوصية أو مناسبة الحكم والموضوع مضافاً إلى التعبير عنه بـ "تنقيح المناط"^(٣).

(١) تفسير الميزان: الطباطبائي، ٤٢/١.

(٢) يُنظر: دروس البحث الخارج (الفقه) مفاتيح عملية الاستنباط الفقهي: كمال الحيدري: الدرس ٥١٥، على الرابط: <http://alhaydari.com/ar/> ٥٦١٥٥/٠٣/٢٠١٥.

(٣) أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: جعفر السبحاني، ١٠٦ - ١٠٧.

من هنا اتفق الأصوليون على قاعدة مهمة لضبط التعامل مع أسباب النزول وهي قاعدة "الوارد لا يخصص المورد" أو "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، وتعني أنّ اللفظ وإن كان بحادثة خارجية، أو حتى السبب كان مُعَيَّن فإنّ الحكم لا يخص بمنّ نزلت بهم، بل يعمّ ليشمل كلّ ما ينطبق عليه موضوع الحكم، إنّ : "اللفظ العام إذا ورد بناءً على مسبّب، يجري على عمومه عند عامة العلماء، سواء أكان السبب سؤال سائل، أو وقوع حادثة"^(١)، فمثلاً إنّ آية الظهر وإن نزلت في "أوس بن الصامت" وزوجته "خولة بنت ثعلبة"، فإنّ حكمها عام يشملهما ويشمل غيرهما في كلّ زمان ممّن ينطبق عليهم موضوع حكم الظهر، وإن كان سبب النزول يُمثّل التطبيق الأوّل للقاعدة أو الحكم، وكذا حكم زواج زوجة المتنبّي فهو وإن نزل في "زينب بنت جحش" إلا أنّ الحكم عام وأوّل مَنْ طبّقه رسول الله ﷺ؛ ليثبت الحكم ويكسر القيد الاجتماعي الخاطيء.

ويستدل الأصوليون بما ورد عن الإمام الصادق: "ولو كانت إذا نزلت آية على رجل ثمّ مات ذلك الرجل ماتت الآية مات الكتاب، ولكنّه حيّ يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى"^(٢)، وذهب بعض الحدّاثيين إلى خلاف ما ذهب إليه الأصوليون، فقد استدل "نصر حامد أبو زيد" على التمسك بخصوص السبب من خلال اللغة؛ لكونها نظاماً ثقافياً خاصاً، فيقول : "إنّ قضية العموم والخصوص لا ينبغي أن تهدر "خصوص السبب"؛ ذلك أنّ اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجرد والتعميم تظلّ نظاماً ثقافياً خاصاً"^(٣)، ولكنّ هذا الكلام يصحّ لو كان القرآن كأيّ نصّ أدبيّ، وليس نصّاً إلهياً يُقصد به مخاطبة الجميع.

يقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ) : "وردّ العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم... وكيف يُنكر هذا وأكثر أصول الشرع خرجت على أسباب كقوله تعالى: "البئس" (سورة المائدة

(١) كشف الأسرار: البخاري، ٢/٢٦٦.

(٢) الكافي: الكليني، ١/١٩٢.

(٣) مفهوم النص: نصر حامد أبو زيد، ١٠٧.

(٨٣) نزل في سرقة المجن أو رداء صفوان، ونزلت آية الظهر في سلمة بن صخر، وآية اللعان في هلال بن أمية، وكُلَّ ذلك على العموم^(١).

خامساً: مرتبة المثل للقرآن الكريم في هذا العالم:

للقرآن الكريم مراتب وجودية متعدّدة، ولكلّ مرتبة تجلّ خاصّ بتلك المرحلة التي يكون فيها، وقد أشار القرآن الكريم إلى مرتبته الوجودية في عالم الغيب بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾ (سورة الزخرف:٤)، وأشار إلى المرتبة الوجودية في عالم الشهادة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (سورة يوسف:٢)، وأشار إلى المرتبتين معاً بقوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (سورة فصلت:١)، فالإحكام في المراتب الغيبية والتفصيل في هذه المرتبة الوجودية التي بين أيدينا لتدركه عقول البشر^(٢)، وهذه المرحلة هي التي يعبر عنها بعضهم بمرحلة المثل، فهي مثال لتلك الحقيقة الغيبية وقد تلبست بلباس اللفظ لكي تناسب هذه النشأة.

لقد أشار الطباطبائي (ت ١٤٠٢ هـ) إلى ذلك بقوله: "وأما المعارف الحقة من إذ كونها واردة في ظرف اللفظ والدلالة فإنها بورودها أودية الدلالات اللفظية تتقدر بأقذارها، تتشكّل بإشكال المرادات الكلامية بعد إطلاقها وهذه أقوال ثابتة من إذ مراد المتكلم بكلامه إلا أنّها مع ذلك أمثال يمثّل بها أصل المعنى المطلق غير المتقدر، ثمّ إنّها بمرورها في الأذهان المختلفة تحمل معاني غير مقصودة كالزبد في السيل؛ لأنّ الأذهان من جهة ما تخزنه من المرتكزات والمألوفات تتصرف في المعاني الملقاة إليها، وجُلُّ هذا التصرف إنّما هو في المعاني غير المألوفة كالمعارف الأصلية ومصالح الأحكام وملاكاتهما"^(٣).

يقول "محمد باقر الحكيم" (ت ١٤٢٣ هـ): "إنّ القرآن الكريم ضرب الأمثال وتحدث عن الأحداث والوقائع بروح التربّية والتزكية والهداية، وإنّ هذا المثل له مصاديقه في عصر

(١) المستصفى: الغزالي، ٢٣٦.

(٢) يُنظر: مرجعية أهل البيت في الكشف عن الجانب الغيبي للقرآن الكريم: حيدر مصطفى هجر، ساجد صباح العسكري، بحث منشور في مجلة المصباح، العدد ٢٤، السنة، ١٧٨ - ١٧٩.

(٣) تفسير الميزان: الطباطبائي، ٦٢/٣.

النزول، فهو له مصاديق "يؤوّل" إليها في العصور الأخرى"^(١)، ويقول الطباطبائي بعد أن يناقش هذه المسألة بالتفصيل: " تحصّل من البيان السابق أنّ البيانات اللفظية القرآنية أمثال للمعارف الحقّة الإلهية؛ لأنّ البيان نزل في هذه الآيات إلى سطح الأفهام العامة التي لا تترك إلاّ الحسيات ولا تنال المعاني الكلية إلاّ في قالب الجسمانيات ولما استلزم ذلك في إلقاء المعاني الكلية المجرّدة عن عوارض الأجسام والجسمانيات أحد محذورين فإنّ الأفهام في تلقّيها المعارف المرادة منها إن جمدت في مرتبة الحس والمحسوس انقلبت الأمثال بالنسبة إليها حقائق ممثلة، وفيه بطلان الحقائق وفوت المرادات والمقاصد وإن لم تجمد وانتقلت إلى المعاني المجرّدة بتجريد الأمثال عن الخصوصيات غير الدخيلة لم يؤمن من الزيادة والنقيصة"^(٢).

وعلى هذا فإنّ النصّ القرآني وإن تلبّس لباس اللفظ وكانت بعض قضاياها خارجية بمعنى معالجتها لظروف زمانها إلاّ أنّها في حقيقتها غير مختصة بزمان ومكان مُعيّنين فلا بُدّ من التفريق بين مرتبتي التنزيل والتأويل التي أشار إليهما المعصوم، فقد روى الصدوق بسنده " عن حمّان بن أعين، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن ظهر القرآن وبطنه فقال: ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بمثل أعمالهم يجري فيهم ما نزل في أولئك"^(٣)، وبذلك يخرج النصّ القرآني من لباس الزمان والمكان للوصول إلى معاني مقاربة للحقيقة القرآنية التي لا يعلمها إلاّ المعصوم، من خلال التأويل والجري والانطباق والبحث عن روح المعنى عند تجريده من خصوصياته.

سادساً - الطاعة والتبعية للشريعة الإسلامية: إنّ اختصاص الطاعة والتبعية للذاتيات أو المبادئ أو للعبادات هل هي متغيّرة أو أنّها ثابتة وباقية فيلزم التبعية والطاعة للأحكام نفسها، وأمّا أحكام المعاملات والأحكام الاجتماعية، فإنّها بنفسها تاريخية ومؤقتة ومنحصرة بزمن النبي صلى الله عليه وآله ولا بُدّ من إلغائها في زماننا، وتشريع أحكام بديلة عصرية فلا يلزم اتّباعها، وإنّما نتبّع جوهرها أو مقاصدها دون الأحكام نفسها، فالثابت مبادئها لا أحكامها.

(١) علوم القرآن: محمد باقر الحكيم، ٣٢٥.

(٢) تفسير الميزان: الطباطبائي، ٦١/١.

(٣) معاني الأخبار: الصدوق، ٢٥٩.

ويرد عليه "لا يوجد دليل عقلي أو نقلي على حصر الإطاعة والتبعية بأحكام العبادات دون المعاملات، فلو قلنا: بلزوم التبعية والإطاعة للإسلام وللرسول ﷺ لعالميته وبقاء أحكامه وأدلتها المطلقة فإنّ التبعية تشمل العبادات والمعاملات وجميع أحكام الإسلام، بنفس الطريقة والإطاعة ويلزم اطاعته وامتناله الأحكام بنفسها التي شرّعها الرسول ﷺ وعمل بها المسلمون قديماً وحديثاً عملياً واعتقادياً وبتفصيلاتها كما شرّعها الرسول ﷺ، فلا بدّ أن نمثّل للصلاة كما شرّعها وعمل بها الرسول ﷺ، وكذلك لا بدّ أن نأتي بالزواج والطلاق والوصية والإرث وغيرها من الأحكام؛ لأنّ هذا هو مقتضى اتباع الرسول ﷺ الذي أكّدت عليه الآيات والأحاديث الشريفة، وإننا نقنّدي بسيرته وطريقته، في جميع المجالات الأخلاقية والعبادية والاقتصادية والاجتماعية، وغيرها ولا فرق في ذلك بين المسلم في عصر الرسالة وما بعده"^(١).

والسبب في ذلك أنّ الأحكام باقية خالدة وأما التغيير فإنّه يعرض للمصاديق والموضوعات لا في الأحكام الإسلامية، والتبعية تكون في الحكم لا المصداق، فلا يتغيّر ولا يزول الحكم بمرور الزمن وتغيّر الظروف، وإنّما الذي يتغيّر المصداق أو الموضوع، فمثلاً يشترط في البيع والشراء أن يكون المبيع مباحاً، وفيه منفعة عقلانية، ولا فرق في نوع المبيع، بأن يكون من الأمتعة التي كانت موجودة في عصر الرسالة، أو أمتعة مستجدة، وكذلك يجب الحج فهو حكم ثابت، وإن اختلفت وسيلة النقل، سواء كانت فرساً أم طائرة أم سيارة، وكما في الجهاد باختلاف الأسلحة والأساليب، ففي هذه المجالات لم يتغيّر الحكم بل اختلف المصداق أو التطبيق، وهناك كثير من الآيات التي تدلّ على لزوم اتباع الله تعالى، والقرآن والرسول في مختلف الأحكام والتعاليم الإسلامية، ومنها: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (سورة الانعام: ١٥٣)، وهذه الآية في قوله "فاتبعوه" ناظرة إلى الأحكام التي ذكّرت في الآيات التي

(١) آراء حديثة في الفكر الديني عرض ونقد: باحث إسلامي، ١٦٥.

وردت قبل هذه الآية الشريفة، وتشمل على أحكام متفرقة بما فيها الأحكام الاجتماعية فتدل على الإطاعة والتبعية بالطريقة نفسها للأحكام المختلفة بنفسها^(١).

ومنها كذلك قوله تعالى: ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ (سورة الانعام: ١٥٥)، هذه الآية الشريفة تدلّ على اتباع القرآن المنزل من السماء، بكلّ ما يشتمل عليه من أحكام وتعاليم، عقائدية، وأحكام العبادات والمعاملات؛ لأنّ القرآن يشتمل على تعاليم وأحكام في مجالات متعدّدة^(٢).

وإن كانت في بعضها على نحو المعالم الكلية، التي بيّن الرسول تفصيلاتها، فيجب اتّباع ما ذُكِرَ في القرآن من العبادات وأحكام المعاملات والأحكام الجزائية والإرث والزواج وغيرها، والاتباع بمعنى الالتزام العملي والقلبي بها، إذًا فالتبعية للقرآن والرسول ﷺ تعني العمل بكلّ الأحكام الإلهية في جميع المجالات، من دون أن تكون لها حدود زمانية ومكانية، وعدم الفرق في طريقة العمل بها، إذًا فالتفريق بين أحكام العبادات، وغير العبادات، وأنّه في العبادات لا بُدّ من التبعية للأحكام الإلهية نفسها، وأمّا في غير العبادات بطريقة أخرى، ونتبع جوهرها أو مقاصدها دون الأحكام نفسها، فهذا القول لا دليل عليه، ومن قبيل فرض الرأي المسبق على القرآن الكريم، ومن التفسير بالرأي، الذي صدر عن الرسول ﷺ النهي المشدّد عنه إذ صرّحت الأحاديث بلزوم عرض الآراء على القرآن لتقويمها لا العكس، كما هي أحاديث العرض على الكتاب والسنة، وأنّها المعيار للتقويم^(٣).

سابعًا - دعوى عمومية التغيير لكلّ الأحكام

إنّ هذا الرأي بتغيير الأحكام الثابتة بالنصوص الصريحة والصحيحة، التي عمل بها المسلمون قديمًا وحديثًا، أو إلغائها على حسب بعض المصالح والمسوّغات الظنيّة، أو التفسير بالرأي، لو أخذنا بهذا الرأي، فمن الممكن تعميمه لسائر الأحكام، ولا ينحصر التغيير بأحكام مُعيّنة، وهذا ما أشار لها بعضهم، بل يمكن تعميمه لسائر أحكام المعاملات، أو

(١) يُنظر: الميزان: الطباطبائي، ٤ / ١٥٨.

(٢) يُنظر: التبيان: الطوسي، ٤ / ٢٢٣.

(٣) آراء حديثة في الفكر الديني عرض ونقد: باحث إسلامي، ١٦٥.

الأحكام الاجتماعية لأجل المسوّغات نفسها التي دعت إلى إلغاء بعض الأحكام، أمثال تشريعها لظروف عصر النبي ﷺ خاصة، بل رُبّما أثر هذا الرأي في الآخرين، ودعاه إلى تعميمه حتى للعبادات، بأن يعتقد أنّ للعبادات جوهرًا ومبادئ كامنة، يحاول استخراجها واستنباطها، وأمّا كيفية العبادة، فإنّها تاريخية، ويمكن تطوير كفيّتها إلى أساليب أخرى، تجسّد جوهر العبادة، أكثر عصرية من الممارسات السابقة، كما ذهب البعض إلى أنّ هذه الآية الشريفة ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ (سورة هود: ١١٤)؛ لأنّها ذكر، فيمكن أن يأتي بالذكر لذكري، وأنّ الصلاة إنّما وجبت، بطريقة أخرى، رُبّما أكثر عصرية من الصلاة، ورُبّما شمل التغيير حتى العقائد الإسلامية أيضًا، اعتمادًا على بعض الآراء الغربية في اللغة أو في الدين، والرمزية في اللغة الدينية؛ لأنّها إنّما صدرت على حسب تصوّرات الجاهلية ومعتقداتها تقريرًا أو توصيفًا، بل إنّ بعضهم ذهب بالفعل إلى رمزية بعض المفاهيم القرآنية، كما في لفظ الجن، ورُبّما حتى قضايا وتفصيلات المعاد والقيامة والجنة والنار وأمثالها وأخبار السابقين وغيرها، كلّها قضايا رمزية لبعض المفاهيم، أو لدفع الناس للالتزام بالإسلام من دون أن تكون قضايا حقيقية ولكن في ضوء هذه المسيرة التغييرية في الأحكام والعقائد، والنصوص القرآنية بل الإسلامية عامة، فماذا يبقى من الإسلام، والقرآن؟(١).

وعلى وفق هذا القول فلا يبقى للإسلام أحكام ومعتقدات مُعيّنة، أو إنّه لو كان له تعاليمه، فهي مجموعة من المبادئ والقيم الكلية، وهي الثابتة والعصرية دائمًا، وأمّا الأحكام فهي متغيّرة أو تاريخية، ولكن هل يلزم هذا القول أهداف الأنبياء والشرائع والكتب السماوية، ولطف الله وحكمته؟، فهل بُعث الأنبياء وتحملوا كثيرًا من التضحيات والجهود وحاربوا جاهليّات عصرهم، كلّ ذلك لأجل أن يبيّنوا للبشر مجموعة من المبادئ الكلية العامة، التي يفهمها ويدركها كلّ عقل وكلّ إنسان من دون حاجة إلى بيان ورسول وإبلاغ ولا شكّ في أنّ هذا التعميم للتغيير، وهذا الرأي والتصوّر، عن الأحكام والعقائد يخالف الثوابت والنصوص الدينية عامة، والإسلامية خاصة، فإنّ للإسلام منظومته الشاملة في العقائد والأحكام والأخلاق وله مشروعه المتكامل في هداية البشرية وإصلاحها(٢).

(١) آراء حديثة في الفكر الديني عرض ونقد: باحث إسلامي، ١٦٥.

(٢) المرجع نفسه، ١٦٨.

ثامناً - الاعتماد على الظن في تغيير الأحكام:

إنّ الآراء التي تدعو إلى تغيير الأحكام، بـل العقائد، والتفريق بين العبادات والمعاملات، وتأويل النصوص على حسب بعض الآراء والتأويلات الظنيّة في فلسفة الأحكام الإسلامية، هذه الآراء هي من مصاديق الظنّ في التشريع أو في النسخ، فإنّ الأخذ بهذه التأويلات في الشريعة تؤدي إلى إنكار الشريعة، وهذا نظير القياس الظنيّ أو الاستحسان الذي عبّر عنه الإمام الصادق "إنّ السنّة إذا قيست مُحَقَّقَ الدين"^(١).

إنّ للأحكام مصالح متعدّدة ومتنوّعة ، وإنّ حصر المصالح في نوع، كحصر المعاملات في المصالح الدنيوية كالعَدالة أو الاستقرار مثلاً، من دون ملاحظة سائر مصالحها، ثمّ محاولة إلغاء الأحكام الثابتة في ضوء هذه الأحكام البديلة لها، هو من مصاديق المصالح الظنيّة المستنبطة وتشريع الظنّ، أو التفسير بالرأي، الذي وردت الآيات والأحاديث الشريفة في النهي عنه، مع ما نعلم من تأثير الأحكام بكيفياتها المعينية في تحقيق الكمال والسعادة في الدنيا والآخرة، فهل الكيفية التي يشرّعها الإنسان بديلاً عن حكم الله، أفضل منها؟ مع أنّ التشريع الصائب الذي يحدّد طريق الكمال والسعادة في الدنيا والآخرة، متوقف على الإحاطة العلمية بالإنسان والكون والدنيا والآخرة وما يضر الإنسان وينفعه، ويعترف العلم الحديث على الرغم من تطوّره الكبير بأنّ هناك كثيراً من المجهولات في الكون والدنيا وعالم الطبيعة، بل في الإنسان نفسه، وكلّما ازداد علماً انكشف له أنّ هناك مجهولات أكثر ﴿ وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (سورة الإسراء: ٨٥)، هذا في عالم الدنيا، وأمّا عالم الآخرة، وهو المهم على حسب الرؤية الإسلامية، فهو لا يُعلم به لعدم تجربته له، ليتعرّف على تفصيلاته، وما ينفعه ويضرّه فيه، إذاً فكيف يمكنه أن يتعرّف على طرق السعادة والشقاء كاملة وصائبة، فليست له الإحاطة العلمية - على الرغم من تطوّر العلم - بعالم الطبيعية والدنيا، فكيف تكون له هذه الإحاطة بعالم الغيب والآخرة، ليحدّد ما ينفعه ويضره فيها، ومن هنا كانت ضرورة الاحتياج للوحي، فضلاً عن العقل والحسّ؛ لأنّه تعالى هو الذي يحيط علمه بكلّ شيء، وبكل المصالح والمفاسد الحقيقية، ولا سيّما الأخروية،

(١) الكافي: الكليني، ١ / ٥٧.

وبالإنسان والكون وما ينفع الإنسان ويضره؛ لأنه الخالق لها والطيف بعباده ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (سورة الملك : ١٤)، مع اعترافنا بوجود مجالات عدّة للتغيير، وهناك كثير من الآيات والأحاديث الشريفة التي تمنع من العمل بالظنّ في التشريع والأدلة الظنيّة غير المعتمدة، والتفسير بالرأي وأمثالها، ولا سيّما مع تفسير الظنّ الوارد في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، بما يشمل الظنّ المنطقي وهو الاحتمال الراجح، والاعتقاد الجازم القائم على أسس غير موضوعية، أو الحاصل من مقدمات غير معتبرة إسلامياً، كالتقاليد الجاهلية، والشائعات وتقليد الآباء وأمثالها؛ لأنّ الظنّ بالمعنى المنطقي، ربّما كان معنى جديداً، دخل الفكر الإسلامي بعد ترجمة المنطق من اليونانية؛ لذلك أُطلق الظنّ في القرآن على معتقدات الجاهلية، مع أنّه ربّما كان اعتقادهم بها اعتقاداً جازماً، ولكنّه قائم على أسس غير موضوعية؛ لذلك يشمل الظنّ المنهي عنه قرآنيّاً^(١).

ومن الآيات الدالة على المنع من الظنّ في التشريع منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (سورة يونس ٣٦)، وأنّ نسبة الحكم لله اعتماداً على الظنّ غير المعتمد افتراءً، ومنها قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (سورة يونس: ٥٩)، ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ (سورة المائدة: ٤٩)، ومنها الأحاديث كثيرة التي تنهى عن الاعتماد على الرأي والظنّ في مجال التشريع أو النسخ للأحكام الثابتة، كما عن الرسول "إياكم وأصحاب الرأي فإنّهم أعيّتهم السنن أن يحفظوها فقالوا بالحلال والحرام بأرائهم فأحلوا ما حرّم الله وحرّموا ما أحلّ الله فضلّوا وأضلّوا"^(٢).

ومنها " عن الرسول ﷺ: وَمَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ، وَمَنْ أَفْتَىٰ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِعَنْتَهُ مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَلَالَةٌ، وَكُلُّ ضَلَالَةٍ سَبِيلُهَا النَّارُ"^(٣)، وعنه ﷺ: " وَمَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ"^(٤).

(١) يُنظَر: آراء حدائثية في الفكر الديني عرض ونقد، باحث إسلامي، ١٦٨.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: البروجردي، ١ / ١٥٨.

(٣) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ٢٧ / ١٩٠.

(٤) جامع أحاديث الشيعة: البروجردي، ١ / ٣٦٧.

ومن هنا فلا يجوز الاعتماد على الظن في التشريع، ولكن يجوز الاعتماد على الظن العقلائي في التطبيق، أي تطبيق الأحكام، أو في بعض مجالات الأحكام المتغيرة، على حسب ما يدركه الفقيه ولو بالإشارة من أهل الخبرة في هذه المجالات، فإذا ظن بترجيح بعض التطبيقات جاز الاعتماد عليها^(١).

كما لو ظن الفقيه بأن صلاة الجمعة أو الجماعة في هذا المكان أفضل من غيره، وأن هذا الشخص أكثر صلاحية للقضاء من غيره.

ولكن هل يمكن للإنسان الجزم بالمصالح التي دفعت الشارع المقدس لأحكامه من دون تعريف من الشارع نفسه ليعمم الحكم المنصوص الوارد في موضوع معين لموضوعات أخرى أو يضيق ويُلغى الحكم من بعض الموضوعات على حسب تلك المصالح المستنبطة، ثم إنه لا بُدَّ من التعرف على بحوث علمائنا في الفرق بين "حكمة"^(٢) الحكم و"علته"^(٣)، وأنَّ الحكم يدور مدار العلة وجودًا وعدمًا، ولا يدور مدار الحكمة؛ لأنَّ العلة بمنزلة موضوع الحكم، فإذا وُجِدَ الموضوع وُجِدَ الحكم، وإلا ارتفع، وليست الحكمة كذلك، فإنَّها من قبيل دواعي الجعل وأغراضه وأهدافه^(٤)^(٥).

وهل يمكن الجزم بأنَّ المبدأ الذي اكتشفناه هو علة الحكم وليس حكمته؟، وهل يمكن الجزم بأنَّ الشارع أصدر أحكامًا مخالفة لمبادئه ومصالحه؟، وهل يمكن الجزم بانتهاء أمد الأحكام الثابتة ومصالحها وفعاليتها وتأثيرها في تحقيق الأهداف والمبادئ الإسلامية؟، وهل

(١) يُنظر: الأمثل: ناصر مكارم الشيرازي، ٦ / ٤٠٤.

(٢) الحكمة هي: ما يقتضي ثبوته أو سقوطه بواسطة تأثيره فيما يقتضي ذلك، سواء صدق عنوان ذي الوساطة فعلى مورد الثبوت أم السقوط، أم لم يصدق وسواء كان ذلك المقتضى للثبوت بالوساطة متحققًا في حق شخص واحد أم أكثر الأفراد فهو حكمة، تنقيح الأصول: تقرير بحث آقا ضياء الدين العراقي، لمحمد رضا الطباطبائي، ١٥٩.

(٣) العلة هي: أن ما يقتضي ثبوت الحكم أو نفيه عن موضوعه بلا واسطة أو مع الوساطة المساوية لذلك الشئ فهي علة للحكم نفيًا وإثباتًا والحكم دائر مدارة ثبوتًا وسقوطًا، تنقيح الأصول: تقرير بحث آقا ضياء الدين العراقي، لمحمد رضا الطباطبائي، المرجع نفسه، ١٥٩.

(٤) آراء حديثة في الفكر الديني عرض ونقد، باحث إسلامي، ١٦٨.

(٥) أنَّ الجعل هي الملاكات المقتضية لجعل الأحكام على موضوعاتها المقدره الوجود، وهذا معناه أنَّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فجعل الحكم ينشأ عن ملاك في متعلقه، هذا الملاك هو المعبر عنه بشرط الجعل، ومن هنا لا تكون شرائط الجعل قابلة للجعل والاعتبار، إذ أنَّها عبارة عن المصلحة والمفسدة والشوق والإرادة والكرهة وهي أمور واقعية تكوينية لا تخضع للجعل، المعجم الأصولي: محمد صنقور، ٢ / ٢٠٩.

يمكن الجزم بأنّ القوانين الوضعية والبشرية أكثر تأثيراً في تحقيق المبادئ الإسلامية من الأحكام الإلهية الثابتة بالأدلة المطلقة؟ ثمّ كيف نجزم بأنّ بعض المبادئ الحدائنية أو الغربية تكون معياراً للإلغاء أو التغيّر في الأحكام الثابتة؟ مع أنّه ربّما تختلف الرؤية الإسلامية لها عن الرؤية الغربية.

كلّ هذه التساؤولات وغيرها ممّا تؤدي إلى أن تكون بعض الآراء الحدائنية داخلية في الظنّ، وقد بحث علماؤنا هذه الموضوعات في مختلف بحوثهم، ولا سيّما في علم الأصول، ولا سيّما في موضوع الظنّ، وهذا ما سوف يبيّنه الباحث في المطلب القادم إن شاء الله.

المطلب الثاني: موقف الأصوليين من الظنّ

من المهم الاطلاع على أقوال علمائنا في الآراء والأدلة الظنيّة وإن كانت معتمدة عند بعض المذاهب الإسلامية، إذ ناقشوا هذه الأدلة في كثير من الروايات الصحيحة كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والتفسير بالرأي وأمثالها، ولعلّ السبب في الاعتماد على هذه الأدلة الظنيّة غير المعتمدة في معرفة الأحكام قلة الأحاديث المعتمدة بسبب المنع من تدوين الحديث مرحلة طويلة، وما سببه هذا المنع والاعتماد على الذاكرة فحسب خلال مئة عام تقريباً، من ضياع بعض الأحاديث أو الزيادة أو النقيصة فيها، ودخول الأحاديث الموضوعية، وغيرها من الملايسات التي دفعت بعضاً منهم إلى قلة الاعتماد على الأحاديث، وحكي عن أبي حنيفة أنّه لم يعتمد إلا خمسة وعشرين حديثاً^(١)، وهذا ما دفعهم إلى الاعتماد على أدلة ظنية أخرى لمعالجة أحكام الموضوعات التي تبحث عن أحكام، مع عدم اعتمادهم على أئمة أهل البيت عليهم السلام في معرفة الأحكام.

ولكنّ آراء الحدائيين، ربّما اختلفت في أدلتها ومجالاتها عن هذه الآراء في أدلتها ومجالاتها، فإنّ آراء الحدائيين متطرفة أكثر؛ لأنها تدعو لإلغاء الأحكام الثابتة بالآيات والأحاديث الصحيحة والصريحة والتي عمل بها المسلمون قديماً وحديثاً، أمثال الإرث والأحكام الجزائية، أو عموم الأحكام الأحكام البديلة عنها، في غير مجالات الاجتماعية

(١) يُنظر: المقدمة: ابن خلدون، ٤٤٤ - ٤٤٥.

والمعاملات، وتعتمد أدلة حدائية وظنية أخرى، وكذلك اقترحت مقاصد ومبادئ أخرى غير الخمسة المعروفة وهي "حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال" (١) مع أن للإسلام رؤيته الخاصة لهذه المبادئ رُبما اختلفت عن رؤيتها الغربية، فكيف يمكن أن نلغي أحكامًا ثابتة للشريعة ونشرع أحكامًا أخرى موافقة لهذه المبادئ، أو لنظرة الغربيين فهي نظرية مقاصدية متطرفة، وأمّا آراء بعض المذاهب الإسلامية وأدلتها الظنّية فهي في الغالب تتعرض للمجالات والموضوعات التي لا يوجد فيها نصٌّ أو حكم صريح صحيح ثابت (٢) وإن كانت هذه الأدلة الظنّية غير صحيحة، ولكن يمكن أن نفيد من هذه الأقوال ما يسلط الأضواء على تقويم الآراء الحدائية أو مناقشتها أيضًا.

يقول "الخوئي" (ت ١٤١٣هـ): "قد ثبت بالأدلة الأربعة حرمة العمل بالظن، وأنه لا حكم إلى الله سبحانه ما لم يثبت ذلك بدليل قطعي أو بما ينتهي إلى الدليل القطعي، وناهيك في ذلك قوله تعالى ﴿الله أنزلكم أم على الله تفترون﴾ دلت الآية الكريمة على أن كلّ ما لم يثبت فيه إذن من الله تعالى فنسبته إليه افتراء عليه سبحانه" (٣).

ويقول "الصدر" (ت ١٤٠٠هـ): "لا شك أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، ومن الممكن نظريًا أن نفترض إدراك العقل النظري لذلك الملاك، ولكن هذا الافتراض صعب التحقق في كثير من الأحيان، لضيق دائرة العقل وشعور الإنسان بأنه محدود الاطلاع، الأمر الذي يجعله يحتمل غالبًا أن يكون قد فاتته الاطلاع على بعض نكات الموقف، فقد يدرك المصلحة في فعل يجزم بدرجتها وبمدى أهميتها، وبعدم وجود مزاحم لها، ومالم يجزم بكلّ ذلك لا يتم الاستكشاف" (٤).

ويقول "محمد رضا المظفر" (ت ١٣٨٣هـ) عند مناقشته بعض الأدلة الظنّية غير المعتمدة بوصفها مصدرًا للاستنباط والتشريع: "وهي إن لم ترجع إلى ظواهر الأدلة السمعية أو الملازمات العقلية لا دليل على حجيتها، بل هي أظهر أفراد الظنّ المنهي عنه، وهي دون

(١) القواعد والفوائد: الشهيد الأول، ٣٨.

(٢) المحصول إلى علم الأصول: جعفر السبحاني، ٤ / ٤٧٢.

(٣) معجم رجال الحديث: الخوئي، ١ / ٣٣.

(٤) دروس في علم الأصول: الحلقة الثالثة، ١ / ٤٢٦.

القياس في الاعتبار، وأوضحنا في الدليل أنّ الأحكام وملاكاتها لا يستقل بها العقلاء^(١)، كجميع المجعولات كاللغات والإشارات، لا معنى للقول بأنّها تُعَلَّم من طريق عقلي مجرد سواء كان بديهيًا أو نظريًا، ولو صحَّ للعقل ذلك لما كان هناك حاجة لبعثة الرسل ونصب الأئمة، إذ بنفسه من معرفة أحكام الله تعالى ويصبح يكون حينئذ كلّ ذي عقل متمكّنًا كلّ مجتهد نبياً أو إمامًا^(٢).

فإذا أمكن للإنسان إدراك الأحكام نفسها أو ملاكاتها الواقعية فلا مسوّغ لبعثة الأنبياء والشرائع، ومعه فلا حاجة للوحي، إذ يمكن للإنسان التشريع لإحاطته بالملاكات الواقعية وأحكامها المجسّدة والملائمة لها.

ويقول "محمد تقي الحكيم" (ت ١٤٢٣ هـ) في "الأصول العامة" ولعله أوسع من بحث هذا الموضوع، أنقله بطوله لما فيه من فوائد قيّمة، يقول في المصالح المرسلّة: "وخلاصة ما انتهينا إليه أنّ تعاريف المصالح المرسلّة مختلفة، فبعضها ينص على استفادة المصلحة من النصوص والقواعد العامة، ومقتضى هذا النوع من التعاريف إلحاقها بالسُنّة، والاجتهاد فيها إنّما يكون من قبيل تطبيق الكبرى على صغراها، بعد التماسها - أي الصغرى - بالطرائق المجعولة من الشارع لذلك، ولا يضر كونها غير منصوص عليها بالذات، إذ يكفي في إلحاقها بالسُنّة دخولها تحت مفاهيمها العامة، وأمّا على تعاريفها الآخر فينحصر إدراكها بالعقل، وقد سبق أن قلنا: إنّ العقل قابل للإدراك، ولو أدرك على سبيل الجزم كان حجة قطعاً لكشفه عن حكم الشارع، ولكنّ الإشكال كلّ الإشكال في جزمه بذلك، فإن كان ذلك الإدراك كاملاً - أي إدراكاً للمصلحة بجميع ما يتعلّق بها في عوامل تأثيرها في مقام جعل الحكم لها من قبل المشرّع - فهو حجة، إذ ليس وراء القطع كما سبق تكراره لتساؤل أو استفهام.

وإن لم يكن إدراكه لها كاملاً، بأن كان قد أدرك المصلحة أو احتمل وجود مزاحم لها يمنع من جعل الحكم أو احتمل أنّها فاقدة لبعض شرائط الجعل كما هو الغالب فيها، بل لا

(١) والمراد هنا أنّ العقل لا يستقل بجعلها وإيجادها، أمّا كشفها فلا مانع منه، محاضرات ألقيت على طلبة الدكتوراه، بلاسم عزيز شبيب.

(٢) أصول الفقه: المظفر، ٢ / ٢٠٥.

يتوفر الإدراك الكامل إلا في حالات نادرة وهي التي تكون المصلحة ذاتية - كما سبق - فإن القول بحجيتها - أعني هذا النوع من المصالح المرسله - مما يحتاج إلى دليل، وليس لدينا من الأدلة ما يصلح لإثبات ذلك، لما قلناه: إن الإدراك الناقص - وهو الذي لا يشكل الرؤية الكاملة - ليست حجيتها ذاتية، بل هي محتاجة إلى الجعل، والأدلة غير وافية بإثباته، وأما قولهم: إن الوقائع تحدث، والحوادث تتجدد، فلو لم نفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح ضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد وقصرت عن حاجتهم، ولم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال، مع أنها الشريعة العامة لكافة الناس وخاتمة الشرائع السماوية كلها"^(١).

"إن أحكام الشريعة بمفاهيمها الكلية لا تضيق عن مصالح العباد ولا تقصر عن حاجاتهم، وهي بذلك مسايرة لمختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال، وبخاصة إذا لوحظت مختلف المفاهيم بعنواناتها الأولية والثانوية، وأحسن تطبيقها والإفادة منها، والحقيق، إن تأثير الزمان والمكان والأحوال إنما هو في تبدل مصاديق هذه المفاهيم فالتبدل في الحقيقة لم يقع في المفاهيم الكلية، وإنما وقع في أفرادها ومصاديقها، فكما كان مصداقاً لمفهوم ما رُبما تحوّل إلى مصداق لمفهوم آخر.

فالآية الأمرة بالاستعداد للجهاد بما يستطيعون من قوة لا تجد مصداقاً في ذلك الزمان إلا باعداد السيوف والرماح، ولكن تبدل الزمان حول الاستعداد إلى إعداد مختلف الوسائل السائدة في الأمم المتحضرة للحروب كالقنابل النووية وغيرها، ولقد وسّع لنا الشارع المقدّس بما شرّحه لنا من العنوانات الثانوية من جهة، وافتحه لنا أبواب الاجتهاد سواء في التعرف على أحكامه الكلية أو التماس مصاديقها، بما يسد حاجاتنا الأساسية إلى تطوير أنفسنا ومسايرة عصورنا ضمن إطار ما جاء به من أحكام، ولكن لا على أن نفسح المجال أمام أوهامنا وظنوننا لنتحكم في مصائر العباد وكيفما نشاء - مادام مقياس الحجة بأيدينا - وهو ما سبق أن عرضناه - فلا مجال لاعتماد ما يخالف هذا المقياس، والأساس فيه هو تحصيل

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن: محمد تقي الحكيم، ٣٨٩.

العلم بالحكم أو العلمي - ما يكون دليله قطعياً - ولا أقلّ من تحصيل الوظيفة التي يأمن معها الإنسان عن غائلة العقاب"^(١).

المطلب الثالث: موقف الأصوليين من الفهم وتعدّد القراءات

من البدهي إنّه توجد آراء وتفسيرات متعدّدة للنصوص الدينية، وهذا التعدّد في الفهم غير منحصرٍ بالتفسير، بل موجود على مستوى الفقه والعقيدة، وهذه الاختلافات في الفهم من الشواهد الحية على تعدّد القراءات^(٢).

ومن أهمّ أسباب تعدّد قراءات النصّ هو اختلاف الأدوات المستعملة، ولا ينحصر ذلك الاختلاف بالأدوات فحسب بل بمستوى الفهم وقابلية النصّ لاحتماله أكثر من معنى.

وتعدّد القراءات من الأمور المهمة في تطوّر الفهم والتفسير وتجديده انسجاماً وصلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ، وانسجاماً وخاتمية الرسالة، بشرط أن تكون تلك القراءات خاضعة لمجموعةٍ من المعايير والضوابط التي تحفظ للقرآن قدسيته، وتحاول استجلاء مقصد المتكلم لا مقصد المتلقي.

وموقف علماء الإسلام ومفكّريه من تعدّد القراءات يتخذ ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: الذين يقبلون تعدّد القراءات مطلقاً من دون قيد أو شرط، ويُمثّل هذا الاتجاه أكثر الحدائين، وذكرنا أسسهم ومناهجهم في فهم النصّ.

الاتجاه الثاني: الذين يرفضون تعدّد القراءات مطلقاً، ويُمثّل هذا الاتجاه السلفية والحشوية من علماء الجمهور والأخباريّة وبعض الأصوليين من الإمامية، وكلّ من لا يرى ضرورة لتجديد التفسير.

الاتجاه الثالث: الذين يقبلون تعدّد القراءات بقيود وشروط، ويُمثّل هذا الاتجاه أكثر الأصولية من الإمامية وبعض مفكّري مدرسة الجمهور.

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم، ٣٨٩.

(٢) يُنظر: آراء حدائية في الفكر الديني: باحث إسلامي، ١٥٥.

وسيقصر البحث على عرض أقوال بعض العلماء الذين مثلوا الاتجاه الثالث، وهذا الاتجاه على قسمين:

القسم الأول - المؤيدون لتعدد القراءات فكرةً ومصطلحاً: يرى المؤيدون لتعدد القراءات إمكانية قبول تعدد القراءات مع خضوعها لشروط وضوابط القراءة الأصولية، ومنهم "محمد حسين فضل الله" (ت ١٤٣١ هـ) الذي يرى أن في تعددية القراءة أبعاداً معرفيةً كثيرةً، إذ يقول: "إن تعدد القراءات - في بعده المعرفي - يحمل الكثير من الإيجابيات الفكرية؛ لأنه يثري جانب الاحتمال في تمثّل الفكرة في عمقها التفسيري على أساس تنوع الاستظهار للآية" (١)، ولتعدد القراءات عند "فضل الله" بُعد آخر فضلاً عن الإثراء المعرفي وهو الانفتاح على الآخر من خلال التعرف على وجهات النظر ممّا يؤدي إلى التسامح والقضاء على نزعات التكفير (٢).

ومن المؤيدين لتعدد القراءات، "محمد السند"، فيقول - في الردّ على مَنْ يطعن بمدرسة أهل البيت عليهم السلام لكونها تنتهج المنهج التأويلي: "سرعان ما تبدّل ذلك الطعن إلى مدح وصفة إيجابية تدلّ على الغور في الأعماق وعالم التحليل بعدما انتشرت لدى البشر تعدد القراءات للنصّ الواحد ما يُسمّى بالمصطلح "الهرمونطيقيا"، أي فلسفة الألسنيات والحداثيات، وأصبح من البديهي لدى عقول البشر أنّ النصّ الواحد له أعماق وطبقات وباستطاعة العقول البشرية الغور والوصول إلى الحقيقة في النصّ الوحياني، تختلف درجة الوصول باختلاف قدرات البشر" (٣).

و"السند" لا يرى إمكانية تعدد القراءات فحسب، بل يرى ضرورتها وعدّها من المعجزات العلمية لأهل البيت عليهم السلام الذين نظّروا لذلك التعدد قديماً في ضوء التأويل والبطون وغيرها، فيقول: "وعليه أصبح من الواضح لدى المثقفين من إخواننا أهل السنّة

(١) التأويل وتعدد القراءات: حوار مع محمد حسين فضل الله، منشور في مجلة قضايا معاصرة، العدد ١٩، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م: ١٦.

(٢) يُنظر: المرجع نفسه: ١٦ - ١٧.

(٣) تفسير أمومية الولاية والمحكمات للقرآن الكريم: محمد السند، ٣٣٥.

هذه الأمور التي هي أساس منهج مدرسة أهل البيت عليهم السلام التي هي مهد الحضارة والعلم والتحليل والتدقيق والعمق بحق، بعد أن راجت وللأسف - بعضهم روج لها ثم انخدع بها - في الغرب فلسفة الألسنيات التي هي موجودة لدينا قبل أن تترعرع عندهم، قبل العقود الأخيرة من القرن العشرين الميلادي، إذ لا تجد مدرسة تحتفي وتهتم بمباحث الألفاظ في قراءة متن النصّ اللفظي، أي أسس وأصول الفقه والفهم مثلما هو موجود في مدرسة أهل البيت عليهم السلام (١).

والتعدّد الذي يراه "السند" ليس تعدّدًا منفلاً بل يكون خاضعاً لمجموعة من الشروط والضوابط، ففي موضع آخر يشترط السند شروطاً للقبول بالتعدّد، فيقول: "قبول هذا التعدّد لا يفرض علينا المذهب السفسطي وأن نشكك بما قد توصلنا إليه من حقائق على أسس علمية وعقلية، ولا يغلّق الباب باب الاحتكام إلى الموازين الثابتة بين قراءتنا وقبول القراءات الأخرى" (٢).

وذهب "كمال الحيدري" إلى القول بإمكانية القبول بتعدّد القراءات - عندما سُئِلَ عن موقفه من تعدّد القراءات - فأجاب قائلاً: " نعم، أوّمن بالتعدّد، ولكن ضمن منهج متقن ومحكم، يعني لا أوافق أن يأتي كلّ إنسان ليقول: أنا أقدم قراءة، بل لا بدّ أن يقول لي ما هي الأسس التي ينطلق منها لقراءة هذا النصّ، وبعد أن نتفق على الأسس من حقه أن يقدم القراءة التي يرتئها عن النصّ الديني" (٣).

وعليه يمكن القول: إنّ التعدّد يرجع إلى اختلاف المباني في قواعد فهم النصّ، ومن ثمّ فهو جديد في الاصطلاح.

فتعدّد القراءات وإن كان يفتح باب التأويل والدلالات الخفية، إلاّ أنّه يشترط أن يكون ذلك على وفق قواعد وموازن منضبطة، حتى لا ينجر المعنى بعيداً عن دلالاته الوضعية،

(١) تفسير أمومية الولاية والمحكمات للقرآن الكريم: محمد السند: ٣٣٥.

(٢) الحداثة العولمة الإرهاب في ميزان النهضة الحسينية: محمد السند، ٧٩.

(٣) المرجعية الدينية والاجتهاد المعاصر: حوار أجراه عماد الهلالي مع السيد كمال الحيدري، منشور في مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٢٢، السنة السادسة، ربيع ٢٠١٢ م - ١٤٣٣ هـ: ١٨٧.

ومن ثمَّ يكون بعيدًا عن المقصد الإلهي، ويكون عبارة عن إسقاطات المتلقي على النص^(١)، وهذا ما عليه القراءات الحدائرية؛ لذا فرق العلماء بين القراءة الأصولية والقراءة الحدائرية ولم يرفض كثير من العلماء القراءة المعاصرة الأصولية، وعدّوا تعدّد القراءات من قبيل التأويل والبطون القرآنية على بعض تفسيراتها، ومن قبيل استظهار المعنى ظهورًا نوعيًا على وفق مراتب طولية غير متعارضة^(٢).

القسم الثاني - المؤيدون لتعدّد القراءات فكرةً والرافضون للمصطلح: رفض بعض العلماء القول بتعدّد القراءات، ولا يعني ذلك أنّهم رفضوا جميع القراءات المعاصرة، بل رفضوا القراءات الحدائرية التي تفترض التعدّد العرضي في فهم النصّ الواحد بإذ تكون بعض القراءات متعارضة مع بعض ومع ذلك يقبلونها جميعًا، ومن الرافضين لتعدّد القراءات بالمعنى الأخير "محمد تقي مصباح اليزدي" (ت ١٤٤٢ هـ)، إذ يقول: "إنّ تعدّد قراءة النصوص ولا سيّما النصوص الدينية عبارة عن القبول بعدة معانٍ يستحيل الجمع بينها لنص واحد"^(٣).

ورفضهم لتعدّد القراءات هو رفضهم لمصطلح تعدّد القراءات، ولم يرفضوا فكرة تعدّد القراءات، وسبب رفضهم للاصطلاح، لما يكتنزه من إحياءات غريبة تدعو للتحرّر من القيود المنهجية التي تُفرض على المفسّر، يقول "محمد علي التسخيري" (ت ١٤٤١ هـ): "إننا نرى أنّ نقل مصطلح القراءات إلى ثقافتنا أمرٌ خطيرٌ يجب أن نحذره؛ لأنّه يحمل معه إشرطات خطيرةً ولوازم سلبيةً يرفضها فكرنا السلفي والديني عمومًا، فضلًا عن أنّنا نملك مصطلحًا محددًا واضح المعالم هو "الاجتهاد" و"وجهات النظر" فلا حاجة إلى أيّ مصطلح غريب خطير"^(٤).

(١) يُنظر: تفسير أمومية الولاية والمحكمات للقرآن الكريم: محمد السند، ٢٩٥.

(٢) يُنظر: المرجع نفسه: ٣٧٧، منطلق فهم القرآن: كمال الحيدري، ٢١٨/١.

(٣) تعدّد القراءات: مصباح اليزدي، ١٢.

(٤) نظرية القراءات والاجتهاد الإسلامي: محمد علي التسخيري، بحث منشور في مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد

إذا فالخلاف عنده لفظيٌّ، ولا مشاحة في الاصطلاح، ومصطلح تعدُّد القراءات شبيهه بكثير من الاصطلاحات التي رُفِضَتْ في بداية الأمر ولم يُعْمَلْ بها إلا بعد اتضاح فكرتها وزوال الحمولات الإيحائية بالمعاني الأخرى، فمصطلح الاجتهاد مثلاً، رُفِضَ في البداية وكُفِّرَ مَنْ يَقُولُ بِهِ^(١)، ثُمَّ أصبح مصطلحاً متداولاً ولا إشكال فيه بعد أن اتضح المقصود منه.

وخلاصة ما تقدّم: إنّه يمكن أن يكون هناك مقتضى لتعدّد القراءات "بمعنى المراتب الطولية غير المتعارضة"، سواء كان المقتضى في طبيعة القرآن والهدف منه كونه نصّاً خالداً صالحاً لكلّ زمانٍ ومكانٍ، أم لوجود مستويات من الفهم ومستويات من الخطاب يمكن إفادته من تعدّد البطون القرآنية، والجري والانطباق، أمّا المقتضيات الأخرى التي ذُكِرَتْ نحو القراءات ووجود المتشابه والرمزية فيمكن الإفادة منها على بعض الأقوال.

أمّا الموقف من تعدّد القراءات فهناك مَنْ يُوَيِّدُ اصطلاح تعدّد القراءات على وَفْقَ شروط وضوابط، وهناك مَنْ يرفضه، لا أن يرفض فكرة التجديد في التفسير وإنّما رفضه تخوفاً من دلالة المصطلح وإيحاءاته؛ لكونه مصطلح ناشئ في الغرب ويحمل دلالات لا تتوافق وضوابط التفسير.

المطلب الرابع: أسباب تعدّد الفهم والقراءات في آيات الأحكام عند الأصوليين

إنّ بيان الجانب الفهمي والفقه في الآيات التي يُشكّل الاختلاف في فهمها تعدّداً في القراءة لدى الفقهاء، ومن أهمها تلك التي كان لها أثر في اختلاف تفسير آيات الأحكام وفهمها هي:

أولاً - **القراءات القرآنية**: يرى كثير من الأصوليين أنّ للقراءات القرآنية أثراً مهماً في تعدّد المعنى، ولا سيّما عند مَنْ يرى تواتر القراءات المشهورة، وقلل بعضهم من تلك الأهمية؛ لأنّه لا يعُدُّها وحياً إلهياً بل هي اجتهادات من القُرّاء^(٢)، وهي في أحسن أحوالها أخبار آحاد^(٣).

(١) يُنظَر: المعالم الجديدة للأصول: محمد باقر الصدر: ٢٣ - ٢٤.

(٢) يُنظَر: البيان: الخوئي، ١٦٤.

(٣) يُنظَر: القراءات والأحرف السبعة: عبد الرسول الغفاري، ٦٢ - ٦٤.

واختلف العلماء في حجية الاستدلال بالقراءات في آيات الأحكام فذهب بعضهم إلى حجية القراءات المتواترة والشاذة في الاستدلال الفقهي، وذهب آخرون إلى جواز الاستدلال بالقراءات المتواترة، ولم يجوزوه في القراءات الشاذة، وذهب فريق ثالث إلى عدم جواز الاستدلال بالقراءات مطلقاً، سواء كانت متواترة أم شاذة، لعدم ثبوت التواتر^(١).

ومن التطبيقات الفقهية لآيات الأحكام التي تبين أثر القراءات القرآنية في تعدد المعنى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنَا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (سورة البقرة: ١٢٥).

قرأ نافع وابن عامر "وَاتَّخِذُوا" بفتح الخاء فكانت بصيغة الخبر، في حين قرأ الباقون (وَاتَّخِذُوا) بكسر الخاء فكانت بصيغة الأمر^(٢).

واستناداً إلى تلكم القراءتين فقد اختلفت آراء الفقهاء فذهب الإمامية^(٣)، والمالكية^(٤)، والحنابلة^(٥)، والظاهرية^(٦)، وبعض الشافعية^(٧)، إلى وجوب الصلاة عند مقام إبراهيم، استناداً إلى قراءة الفتح.

وذهب الحنفية^(٨)، والزيدية^(٩)، وبعض الشافعية^(١٠)، إلى استحباب الصلاة عند المقام استناداً إلى قراءة الكسر.

(١) يُنظَر: وظائف علوم القرآن بين المفسرين والأصوليين، فاضل مدب متعب: ٣١٧ - ٣٢١.

(٢) يُنظَر: النشر في القراءات العشر: شمس الدين أبو الخير أبو الجزي ٢٢٢/، إتحاف فضلاء البشر: أحمد بن مُحَمَّد شهاب الدين، ١٩٢.

(٣) يُنظَر: كنز العرفان في فقه القرآن: المقداد السيوري، ٣١٠/١.

(٤) يُنظَر: أحكام القرآن: أبو العربي، ٦٠/١.

(٥) يُنظَر: المغني: ابن قدامة، ١٩١/٣.

(٦) يُنظَر: المحلى: أبو حزم، ٩٥/٧.

(٧) يُنظَر: المجموع: النووي، ٥٣/٨.

(٨) يُنظَر: أحكام القرآن: الجصاص، ٩١ / ١.

(٩) يُنظَر: السير الجرار: الشوكاني، ١٩٣/٢.

(١٠) يُنظَر: أحكام القرآن: للكنيا الهراسي، ١٧/١.

ولم يقتصر الأمر على القراءات المشهورة بل تعدّاهما إلى القراءات الشاذة ليُشكل الاختلاف فيها تعددًا واختلافًا في الاستنباط الفقهي فمثلاً قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (سورة المائدة: ٨٩)، فقد قرأ "ابن مسعود" و"ابن كعب" ثلاثة أيام - متتابعات - (١)، ولعله تفسير وليست قراءة شأنها شأن كثير من الزيادات التفسيرية التي دُمجت بالنص وتوهم أنها من القرآن (٢).

وكان لهذه القراءة أثر في اختلاف الحكم الشرعي بين الفقهاء فقد ذهب الإمامية (٣)، والحنفية (٤)، وبعض الشافعية (٥)، والزيدية (٦)، وبعض الحنابلة (٧)، وبعض المالكية (٨) إلى اشتراط التتابع في الصيام كقراءة لليمين.

وذهب المالكية (٩) والشافعية في أظهر قولهم (١٠) وبعض الحنابلة (١١) إلى عدم اشتراط التتابع في الصيام.

فتبيّن مما تقدّم الأثر الواضح للقراءات القرآنية في اختلاف الحكم الشرعي عند الفقهاء.

ثانياً - الناسخ والمنسوخ: لمعرفة النسخ أهمية كبيرة في بيان المراد الإلهي فلا يمكن لأيّ أصولي أن يُفسّر آيات القرآن من دون أن يعرف الناسخ من المنسوخ، ويشكّل النسخ أهمية

(١) يُنظر: تفسير الطبري: الطبري، ٣٠/٧، معاني القرآن: النحاس، ٣٥٤/٢.

(٢) يُنظر: التمهيد في علوم القرآن: محمد هادي معرفة، ٤٠/٢.

(٣) يُنظر: كنز العرفان: المقداد السيوري، ١٢٣/٢.

(٤) يُنظر: أحكام القرآن: الجصاص، ١٢١/٤.

(٥) يُنظر: مغني المحتاج: الشربيني، ١٩٢/٦.

(٦) يُنظر: نيل الأوطار: الشوكاني، ١٣٨/٩.

(٧) يُنظر: المغني: ابن قدامة، ١٥/١٠.

(٨) يُنظر: أحكام القرآن: ابن العربي، ٢٠٢/٢.

(٩) يُنظر: المدونة الكبرى: الإمام مالك، ١٢٢/٣، الذخيرة: القرافي، ٦٥/٤.

(١٠) يُنظر: كفاية الأخيار: تقي الدين الشافعي، ٥٤٣ - ٥٤٤.

(١١) يُنظر: المغني: ابن قدامة، ١٥/١٠.

بالغة في آيات الأحكام خصوصًا؛ لأنّ الحكم الشرعي لا يمكن القطع به إلا بعد معرفة الناسخ والمنسوخ، فقد رُوِيَ عن الرسول ﷺ أنه قال: "... وَمَنْ أَقْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمُنْسُوخِ وَالْمَحْكَمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ" (١)، وروى العياشي بسنده عن أبي عبد الرحمن السلمي " أَنْ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَرَّ عَلَى قَاضٍ فَقَالَ: تَعْرِفُ النَّاسِخَ مِنَ الْمُنْسُوخِ فَقَالَ: لَا فَقَالَ: هَلَكْتَ وَأَهْلَكَتَ، تَأْوِيلُ كُلِّ حَرْفٍ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى وَجْهِهِ" (٢).

ومن الآيات التي ادّعي نسخها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (سورة البقرة: ١٧٨)، فقال بعض العلماء اعتمادًا على رواية ابن عباس (٣)، أنّ الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (سورة المائدة: ٤٥)، وهذا يعني أنّ المعيار هو النفس من دون فرق بين عبد أو حر أو بين مسلم أو كافر أو بين رجل وامرأة، فترتبت على ذلك مسائل منها:

- ١- حكم القصاص إذا قتل الحر عبدًا: ذهب الإمامية (٤)، ومشهور مدرسة الجمهور (٥)، إلى أنّ الحر لا يُقتل بالعبد وذهب الحنفية (٦) إلى جواز قتل الحر بالعبد اعتمادًا على النسخ.
- ٢- حكم القصاص إذا قتل المسلم كافرًا: ذهب الحنفية إلى أنّ المسلم يُقتل بالكافر الذمي واستدلوا بالآية التي ادّعي أنّها ناسخة (٧).

(١) الكافي: الكليني، ٤٣/١.

(٢) تفسير العياشي: العياشي، ١٢/١.

(٣) يُنظَر: نواسخ القرآن: ابن الجوزي: ٥٦، الناسخ والمنسوخ: النحاس، ٨٣.

(٤) يُنظَر: الخلاف: الطوسي، ١٤٨/٥.

(٥) يُنظَر: الفقه على المذاهب الأربعة: الجزيري، ٢٦٢/٥.

(٦) يُنظَر: المرجع نفسه: ٢٥١.

(٧) يُنظَر: أحكام القرآن: الجصاص، ١٦٥/١.

وذهب الإمامية^(١)، والمالكية^(٢)، والشافعية^(٣)، والحنابلة^(٤)، والظاهرية^(٥)، إلى خلاف ما قالت به الحنفية وقالوا بوجوب دفع الدية لأولياء المقتول.

٣- حكم القصاص إذا قتل الرجل امرأة: ذهب أكثر علماء الجمهور إلى أنّ الرجل يُقتل بالمرأة من غير أنّ يرد إلى ورثة الرجل شيء من الدية، ونقل الجزري اتفاق علماء الجمهور على ذلك^(٦)، وقال علماء الإمامية بالتخيير لولي أمر المرأة بين المطالبة بديتها أو المطالبة بقتل القاتل بشرط أداء نصف الدية لورثته^(٧).

والذي يراه الباحث أنّ الآية غير منسوخة؛ لأسباب منها:

١- عدم وجود تعارض تامّ بين الآيتين، فمن شروط النسخ وجود تعارض حقيقي بين

الحكمين^(٨)، فالآية الأولى مطلقة والثانية مقيدة^(٩)، أو إنّها مجملة والثانية مبينة^(١٠).

٢- إنّ الآية بيّنت حكم كلّ نوع إذا قتل نوعه ولم تتعرض لأحد النوعين إذا قتل الآخر^(١١)،

يقول "الخوئي" بعد أن يناقش مسألة النسخ في الآية " وعلى كلّ فإن لم تكن الآية في

مقام البيان من إذ خصوصية القاتل والمقتول، بل كانت في مقام بيان المساواة في مقدار

الاعتداء فقط "^(١٢).

ومما تقدّم يتبيّن أنّ الاختلاف في حكم القصاص في المسائل المتقدّمة مستند إلى

الاختلاف في ثبوت النسخ للآية من عدمه، فالذي يرى أنّها منسوخة يكون القصاص لأيّ

نفس مقابل أيّ نفس مطلقاً من دون تمييز، ومن لم يثبت عنده النسخ لم يجوز ذلك.

(١) يُنظر: تنقيح مباني الأحكام (الديات): الميرزا جواد التبريزي، ٣٤٨.

(٢) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ٢٤٧/٢.

(٣) يُنظر: مغني المحتاج: الشربيني، ٢٣١/٥.

(٤) يُنظر: المغني: ابن قدامة، ٢٢٢/٨.

(٥) يُنظر: المحلى: ابن حزم، ٣٥٣/١٠.

(٦) يُنظر: الفقه على المذاهب الأربعة: الجزري، ٢٥٢/٥.

(٧) يُنظر: كنز العرفان: المقداد السيوري، ٢٠٣٥٨ - ٣٦٤.

(٨) يُنظر: مناهل العرفان: الزرقاني، ٧٦/٢.

(٩) يُنظر: البيان: الخوئي، ٢٩١ - ٢٩٢.

(١٠) يُنظر: علوم القرآن وأثرها في التفسير الفقهي (أطروحة دكتوراه): علاء جاسم الحمداني، ٢٠٨.

(١١) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي: ٢٤٦/٢.

(١٢) البيان في تفسير القرآن: الخوئي، ٢٩١ - ٢٩٢.

ثالثاً - المطلق والمقيّد: الإطلاق والتقييد من مفاهيم علم الأصول ويُعدُّ بمنزلة الركيزة في التفسير وأصول الفقه؛ لكونه من المفاتيح المهمة في فهم النصّ القرآني، لما يترتب عليه من أثر في تحديد مراد المولى "عزَّ وَجَلَّ" وعدم المعرفة به يترتب عليه ابتعاد عن المراد الإلهي، وأنه قد يتوهم بعضهم ممَّن لا إحاطة له بموضوع الإطلاق والتقييد ويجعل ما هو مقيّد بالتخصيص أو الاستثناء أو الشرط أو منسوخاً فيتداخل النسخ مع غيره؛ لذا ادَّعي نسخ كثير من الآيات لهذا السبب مع أنها لا نسخ فيها^(١).

ومن الأمثلة التي تبين أثر الإطلاق والتقييد في تعدُّد القراءات الفقهية عند الفقهاء: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (سورة المجادلة: ٣)، فقد اختلف الفقهاء في كفارة الظهار بشأن عتق الرقبة؛ لأن لفظ رقبة مطلق فيشمل الرقبة المؤمنة وغيرها.

وزهد الحنفية^(٢)، وأحمد بن حنبل في أحد قوليه^(٣)، والظاهرية^(٤)، إلى القول بعدم اشتراط الإيمان في الرقبة.

وزهد الإمامية^(٥)، والمالكية^(٦)، والشافعية^(٧)، والحنابلة^(٨)، إلى اشتراط الإيمان في الرقبة، ولا يجزي تحرير رقبة كافرة، ودليلهم أن الآية مطلقة وهناك ما يقيدها وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (سورة البقرة: ٢٦٧)، يقول "الطوسي" (ت ٤٦٠ هـ) في تفسير هذه الآية: "ومن الفقهاء من استدل بهذه الآية على أن الرقبة الكافرة لا تجزي في الكفارة، وضعفه قوم وقالوا: العتق ليس

(١) يُنظر: النسخ في القرآن: مصطفى زيد: ٧٧٧ - ٨٠٣، النسخ في دراسات الأصوليين دراسة مقارنة: نادية شريف العمري: ٥٢٣ - ٥٥٩.

(٢) يُنظر: أحكام القرآن: الجصاص، ٥٦٨/٣.

(٣) يُنظر: المغني: ابن قدامة، ١٨/٨.

(٤) يُنظر: المحلى: ابن حزم، ١٥/١٠.

(٥) يُنظر: مختلف الشيعة: العلامة الحلي، ٤٤٠/٧ - ٤٤١.

(٦) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن: الشافعي، ٢٣٦/١.

(٧) يُنظر: أحكام القرآن: الشافعي، ٢٣٩/١.

(٨) يُنظر: المغني: ابن قدامة، ١٨/٨.

بانفراق، والأولى أن يكون ذلك صحيحًا؛ لأنّ الإنفاق يقع على كلّ ما يخرج لوجه الله عتقًا كان أو غيره" (١).

وإنّ "الأصل هو عدم جواز تمكك الرقبة الكافرة والعتق جزء من التملك" (٢).

فتعددت القراءات في مسألة كفارة الظهار بالنسبة لعتق الرقبة تبعًا للإطلاق والتقييد، فمن رأى أنّ الآية مطلقة ذهب إلى جواز عتق مطلق الرقبة، سواء كانت مؤمنة أم كافرة، ومن رأى أنّ الآية مقيدة، فاشتراط أن تكون الرقبة مؤمنة.

رابعًا - وجود الآيات المتشابهة: احتوى القرآن الكريم على المحكم والمتشابه، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (سورة آل عمران: ٧)، ووجود المتشابه لحكمة أرادها الله سبحانه، نحو مراعاة لمستويات الفهم؛ لأنّ الأذهان مختلفة في تلقي تلك المستويات (٣)، وغيرها من الأسباب الداعية لوجود المتشابه في القرآن الكريم (٤).

والتشابه هو الغموض على مستوى المفاهيم أو على مستوى المصاديق باختلاف الآراء التي فسّرت معنى المتشابه (٥)، وهذا الغموض ليس غموضًا محكمًا لدرجة امتناع معرفته كما ذهب بعضهم إلى ذلك، وعده من الأمور التي استأثر الله بعلمها (٦)، وهذا الرأي خلاف الرأي السائد الذي يقول بإمكانية معرفة المتشابه، بدلالة الآية نفسها التي نصت على إمكانية الاتباع ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ﴾ (سورة آل عمران: ٧)، وهذا الاتباع فتح احتمالية التفسير على آراء مختلفة وقراءات متعددة، وعلى وجه الخصوص في آيات الصفات الخيرية التي نشأت في ضوء قراءتها التفسيرية فرق وآراء كلامية، ولا سيّما إذا ارتبطت تلك القراءة بابتغاء الفتنة، التي حذرت منها الآية المباركة فعندئذ تكون الأهواء هي التي تتحكّم

(١) التبيان في تفسير القرآن: الطوسي، ٣٤٤/٢.

(٢) وظائف علوم القرآن بين المفسرين والأصوليين: فاضل مدب، ٣٥٨.

(٣) يُنظَر: تفسير الميزان: محمد حسين الطباطبائي، ٥٧/٣.

(٤) يُنظَر: المرجع نفسه: ٥٦/٣ - ٦٣، مقدمات في أصول التفسير: صدر الدين القبانجي: ٧٣ - ٧٧، علوم القرآن عند المفسرين، مركز الثقافة والمعارف القرآنية: ١١٧/٣ - ١٢٤.

(٥) يُنظَر: علوم القرآن: محمد باقر الحكيم، ١٦٩ - ١٧١.

(٦) يُنظَر: تفسير القرطبي: القرطبي، ١ / ١٥٤، فتح القدير: الشوكاني، ٣٠/١.

بالقراءات التفسيرية، لاحتمالية الآية المتشابهة لأكثر من معنى، ولانطباقها على أكثر من تصوّر.

ويرى آخرون أنّ المتشابه وإن كان غامضاً لأول وهلةٍ ولكنه يبدو واضحاً بعد اتباع أحد الطريقتين اللذين رسمهما القرآن لرفع الإبهام عن الآيات المتشابهة وهما^(١):

١ - إرجاع المتشابهات إلى المحكمات؛ لأنّ المحكمات هنّ الأصل الذي يرجع إليه الفرع ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾، فمعنى الأمّ هنا الأصل، يقول "الرازي" (ت ٦٠٦هـ): " الأمّ في حقيقة اللغة الأصل الذي منه يكون الشيء، فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها، والمتشابهات إنّما تصير مفهومة بإعانة المحكمات، لا جرم صارت المحكمات كالأمّ للمتشابهات"^(٢).

٢ - الرجوع إلى الراسخين في العلم الذين خصهم الله بعلم التأويل، بدلالة هذه الآية وبدلالة آيات أخرى منها، قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ (سورة النحل: ٤٤)، وبدلالة السنّة الشريفة، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام: " نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله"^(٣)، وهذا الطريق يقع في طول الطريق الأوّل على أساس أنّ الراسخين هم من يعلمون المحكم من المتشابه، وعند ذلك يرجعون المتشابه إلى المحكم.

فالآيات القرآنية المتشابهة وإن كانت متعدّدة المعنى في البداية، ولكن بعد سلوك أحد الطريقتين المتقدّمين لن يبقى لها إلا تفسير واحد، وتكون الاحتمالات الأخرى مرجوحه وغير مقبولة، وبهذا تكون المتشابهات محكمات كذلك بعد إرجاعها إلى أحد الطريقتين المذكورين.

وعلى هذا الأساس فإنّ المتشابه يختلف عن تعدّد القراءات بالمعنى الحدائي؛ لأنّ تعدّد القراءات عندهم يفترض صحة جميع المعاني^(٤).

(١) يُنظر: آراء حدائية في الفكر الديني، باحث إسلامي: ١٩٧.

(٢) تفسير الرازي: الرازي، ١٤٢/٧.

(٣) الكافي: الكليني، ٢١٣/١.

(٤) يُنظر: تعدّد القراءات: مصباح اليزدي، ٤٩.

خامسًا - قابلية مفاهيم القرآن للجري والانطباق: تعددت أقوال المفسرين في معنى الجري والانطباق وملخص ما نتج عن تلك الأقوال هو أنّ المقصود بالجري هو "تعديّة المراد بالآية إلى مصاديق لم تكن سببًا للنزول أو أنّها لم تكن موجودة في زمنه" (١).

والانطباق: " هو شمول أفراد أو مصاديق لم تكن موجودة زمن النزول، وإنّما تمّ ذلك لوجود الاتحاد مع مورد النزول ملاكًا" (٢)، أي إنّ الملاك موجود في زمن النزول نفسه موجود الآن مع اختلاف المصاديق والزمان والمكان.

ويبدو أنّه لا فرق بين الجري والانطباق من إذ الدلالة، والعطف بينهما عطف تفسير، إلا أنّ الجري يمثّل النظرية والتصوّر، والانطباق يمثّل انطباق النظرية على المصاديق (٣).

وأصل قاعدة الجري والانطباق نابعة من روايات المعصومين، ومن تلك الروايات، ما رُوِيَ عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: " ولو أنّ الآية إذا نزلت في قوم ثمّ مات أولئك القوم ماتت الآية، لما بقي من القرآن شيء، ولكنّ القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض" (٤)، وما رُوِيَ عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: " للقرآن تأويل يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، فإذا جاء تأويل شيء منه وقع، فمنه ما قد جاء، ومنه ما يجيء" (٥).

والنماذج التطبيقية لهذه القاعدة كثيرةٌ منها:

١ - ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (سورة البقرة: ٢٥٥)، فقد روى العياشي عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "قلت: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ قال: نحن أولئك الشافعون" (٦).

(١) نظرية الجري والانطباق في تفسير الميزان (رسالة ماجستير): علي شكري، ٣٧.

(٢) المرجع نفسه: ٣٩.

(٣) يُنظَر: المرجع نفسه: ٤٠.

(٤) تفسير العياشي: العياشي، ١٠/١.

(٥) بحار الأنوار: المجلسي، ٧٩/٢٣.

(٦) تفسير العياشي: العياشي، ١٣٦/١.

وهي من قبيل الجري؛ لأنَّ الشفاعة غير مختصة بأهل البيت عليهم السلام، وإن كان مصداقها الأبرز هو المعصوم عليه السلام، فقد روى الكليني بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: "المؤمن: مؤمنان فمؤمن صدق بعهد الله ووفى بشرطه وذلك قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ﴾ فذلك الذي لا تصيبه أهوال الدنيا ولا أهوال الآخرة وذلك ممَّن يَشْفَعُ ولا يُشْفَعُ له، ومؤمن كخامة الزرع، تعوج أحياناً وتقوم أحياناً، فذلك ممَّن تصيبه أهوال الدنيا وأهوال الآخرة وذلك ممَّن يُشْفَعُ له ولا يَشْفَعُ" (١).

٢ - ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿هُدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (سورة الفاتحة: ٦)، فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: "﴿هُدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ يعني أمير المؤمنين عليه السلام" (٢).

وروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال: "معاشر الناس: أنا الصراط المستقيم الذي أمركم باتِّباعه، ثمَّ علي من بعدي، ثمَّ ولدي من صلبه: أئمة يهدون بالحق وبه يعدلون" (٣).

والآية تجري على كلِّ مَنْ يكون مصداقاً للطريق الواضح الذي يوصل إلى الله سبحانه، لكن مصداقها الأكمل المعصوم عليه السلام.

٣ - ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ (سورة الكوثر: ١)، فقد اختلف المفسِّرون في معنى الكوثر على أقوالٍ كثيرةٍ أوصلها بعضهم إلى خمسة عشر معنى، فقد ذكر الرازي في تفسيره أن معنى الكوثر هو النهر، والحوض، والنسل، والنبوة، وكثرة العلماء، والقرآن، والإسلام، وكثرة الأتباع، والفضائل الكثيرة، ورفعة الذكر، والعلم، والخلق الحسن، والمقام المحمود، وسورة الكوثر نفسها؛ لأنها مع قصرها إلا أنَّها وافية بجميع منافع الدنيا والآخرة (٤).

وكل تلك المعاني ترجع إلى المعنى اللغوي للكوثر وهو "الخير الكثير" (٥)، وتطبيقها على مصداق مُعيَّن من باب الجري والتطبيق فمفهوم الخير الكثير ينطبق على تلك المعاني،

(١) الكافي: الكليني، ٢/٤٨٨.

(٢) تفسير العياشي: العياشي، ١/٢٤.

(٣) التفسير الصافي: الفيض الكاشاني، ٢/١٧١.

(٤) يُنظَر: التفسير الكبير: الرازي، ٣٢/٣١٣ - ٣١٦.

(٥) يُنظَر: العين: الفراهيدي، ٥/٣٤٨.

فالنهر خيرٌ كثيرٌ، والإسلام خيرٌ كثيرٌ، والقرآن خيرٌ كثيرٌ، والنبي ﷺ، خيرٌ كثيرٌ، وفاطمة الزهراء عليها السلام خيرٌ كثيرٌ... إلخ.

وفي ضوء قاعدة الجري والانطباق يمكن أن تُفهم كثير من آيات القرآن بفهم يتناسب وتطور الزمان والمكان، وعالمية القرآن، وخاتمية الرسالة وخلودها، وبذلك تندفع إشكالية تاريخية النص، وفي الوقت نفسه لا تحصر المفهوم العام في مصداق واحد، فما دام المفهوم عامًا ويمكن أن ينطبق على أكثر من مصداق فإن ذلك سيفتح تطبيقات القرآن على كل زمان مع تجريد اللفظ من خصوصياته الزمانية والمكانية.

فإن الآيات على نحو القضية الحقيقية، أي متى ما حصل موضوعها يطبق حكمها.

سادسًا - البطون القرآنية: وردت روايات كثيرة تخصُّ نظرية البطون القرآنية نصًّا أو ضمناً، وكثرة الروايات قد تجعل من مسألة البطون متواترةً إجمالياً أو معنويًا^(١).

وهذه الروايات غير خاصةٍ بالشيعة فقط كما يُروَّج لذلك، وقد استعرض حيدر حبّ الله بعض تلك الروايات^(٢)، عرضًا وتحليلًا ومناقشةً وخلص إلى نتيجة هي أن: "القدر المتيقن من الأحاديث على تقدير الصدور الإجمالي هو مبدأ وجود بطن"^(٣).

واختلف في تفسير معنى البطون على أقوالٍ كثيرةٍ بعضها تدخل في دائرة المفهوم، نحو تداعي المعاني، أو الدلالات الإلزامية، أو تعدُّد المصاديق كما في الجري والانطباق وغيرها، وذهب العرفاء إلى أنها داخلة في دائرة المصاديق، فهي مجموعة معاني مترتبة على شكل طبقات وجودية، في كلِّ عالم لها وجود يختلف عن الوجود الآخر سعةً وضيقًا بحسب العالم الذي توجد فيه، ففي عالم الشهادة يكون المعنى أضيق من عالم الغيب وهكذا^(٤).

(١) يُنظر: آراء حديثة في الفكر الديني: باحث إسلامي، ١٧٥.

(٢) يُنظر: نظرية البطون وبنية الخطاب القرآني نظرية السيد فضل الله أنموذجًا، بحث منشور في مجلة الكلمة، العدد ٧٠، السنة الثامنة عشرة، شتاء ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م: ١٢ - ٢٧.

(٣) المرجع نفسه: ٢٧.

(٤) يُنظر: التفسير بالمأثور وتطوره عند الشيعة الإمامية: إحسان الأمين: ٢٩٣ - ٢٩٤، نظرية البطون وبنية الخطاب القرآني نظرية السيد فضل الله أنموذجًا: ٢٨ - ٤٠.

ومع اختلاف التفسيرات في معنى البطون إلا أنها معاني طويلة غير متعارضة فيما بينها، بل هي دوائر واحدة فوق الأخرى وهذه الدوائر لا تلغي حجية الظاهر ولا تستغني عنه، وإنما يتكامل بها المعنى الظاهري^(١).

وبهذا الفهم فإن نظرية البطون تدعم فكرة تعدد القراءات التي يكون الاختلاف فيها بين البطون في السطح والعمق وليس القراءات المتباينة، سواء كان التباين كلياً أم جزئياً^(٢)، وغيرها من العوامل التي أدت إلى اختلاف الأصوليين^(٣).

(١) يُنظر: آراء حديثة في الفكر الديني: باحث إسلامي، ١٩٥ - ١٩٦.

(٢) يُنظر: إضاءات في الفكر والدين والاجتماع: حيدر حب الله، ٢٦/٣.

(٣) ومن موارد اختلاف الفقهاء اختلافهم في حمل اللفظ على بعض معانيه، أمثال تردد اللفظ بين معنيين حقيقيين، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، البقرة: ٢٢٨، فإن لفظ القرء يُطلق على الحيض كما يُطلق على الطهر في اللغة، وهنا اختلف الفقهاء في القرء المعتبر في العدة، ومنها تردد اللفظ بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾، المائدة: ٣٣، فالمعنى الحقيقي للنفي هو: الإخراج من الأرض، والمعنى المجازي هو السجن، ومنها تردد اللفظ بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي، مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾، النساء: ٢٣، فالبنات في اللغة هي: المتولدة من ماء الرجل مطلقاً، وفي الشرع هي: المتولدة من مائه بوجه شرعي، ومنها تردد الكلمة الرابطة بين معاني عدة، كما في حمل اللفظ على بعض معانيه الاختلاف الناشئ عن تردد الكلمة التي تربط الألفاظ بعضها ببعض بين معنيين، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾، المائدة: ٣٣، فالألفاظ هنا ركب بعضها على بعض بكلمة (أو)، وهي تأتي في اللغة للتخيير تارة، وللتنويع تارة أخرى، ومنها اختلافهم في تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد، مسائل من الفقه المقارن: هاشم جميل، ١٥ - ١٦ - ١٧ - ١٨ - ١٩.

المبحث الثاني: دور علم الأصول في حفظ النصّ القرآني وعوامل تغيير الحكم في الفهم الأصولي

المطلب الأوّل: دور علم الأصول في حفظ الشريعة

إنّ علم أصول الفقه يملك الدور المتأصّل في حفظ النصّ الشرعي، الذي ينتج الأحكام الشرعية، فإنّ الغرض الأساسي لهذا العلم هو ضبط عملية الاستنباط، ولذلك فإنّ الذي لا يعرف الأدلّة لا يعرف الحكم^(١)، وإذا دققنا النظر لم نجد في الأمة التساهل والتفريط في أحكام الشريعة، وحتى عند بدء التدوين للعلوم حصل التمايز بينها، وحتى هذا التمايز كان لأجل حفظ الشريعة، ومنها علم أصول الفقه الذي يمثّل الدور الرئيس والمهم في حفظ النصّ القرآني، والحفظ هنا بحفظ أصول النصّ، وكذلك حفظ الفهم، أو الأساس هو الدليل القائم عليه الحكم الشرعي.

وفي هذا الصدد يقول "العالمي": " ولأجل ما ذكرناه من كثرة الكذب في الحديث وفي التاريخ، وفي الخطأ في النقل فيهما، وفساد اللغات واشتباها الأوضاع اللغوية، والحقيقة والمجاز، والتحير فيما يراد من النصّ، وكثرة التعارض والإجمال في الأحاديث، على وفق القرائن الحالية التي كانت توضح المراد من الحديث لدى صدره، على وفق غيرها من القرائن، ولفقد النصّ والإمارات في بعض الموارد، وتحير الفقيه في الحكم؛ لأجل ذلك كلّه وغيره ممّا كانت ترتفع حيرة الفقيه فيه بالسؤال من النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام عنه، جاءت الحاجة إلى تدوين مسائل علم الأصول"^(٢)، والناظر في كلام العالمي يجد أنّ أساس حفظ الشريعة من نصّ قرآني وسنة المعصوم هو علم أصول الفقه؛ لذا فإنّ "البحث عن القواعد والنظريات العامة التي يستعين بها الفقيه على استنباط الأحكام من أدلتها، ويثبت بها صلاحية كون الدليل دليلاً هي مهمة الأصولي"^(٣).

(١) المستصفي في علم الأصول: الغزالي، ٣٤٣.

(٢) قواعد استنباط الأحكام: حسين مكي العالمي، ٨ - ٩.

(٣) قواعد استنباط الأحكام: حسين مكي العالمي، ٩.

وهنا "فالفقيه يبحث في المرتبة الأولى عن مسائل علم الأصول، ويقيم الدليل على حجيتها، ليتمكّن بعد ذلك من القيام بعملية استنباط الأحكام من أدلتها الشرعية وإثبات القواعد والنظريات الأصولية العامة بالبرهان ثم استخراج الأحكام منها يحتاج إلى جهد عظيم يتكلفه الفقيه، فإقامة الدليل على الحكم الشرعي تكلف الفقيه بذل جهود عظيمة في تحقيق المسائل الأصولية وإقامة البرهان عليها"^(١).

كُلّ ذلك هو حفظ للنص الشرعي والقرآني بوجه الخصوص من مسائل علم الأصول وإقامة الدليل عليها، "وطريقة الاستنباط عند الأصوليون ويتمثل هذا الطريق برجعهم في معرفة الأحكام الشرعية إلى الأدلة الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وغيرها مما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، وهذه المصادر تبتني عليها معرفة الحكم الشرعي، وعليها مدار الاستنباط والاجتهاد، فطريقة فقهاء الشيعة في استنباطهم للحكم الشرعي هي عبارة عن الرجوع للكتاب المجيد، وعند عدم معرفة الحكم الشرعي منه يرجعون للسنة المروية عن الرسول ﷺ أو عن أئمة أهل البيت عليهم السلام بسند معتبر، ورجوعهم إلى الكتاب أو السنة إنما هو للعمل بنصوصها، أو ظواهرها ولا يأخذون بالسنة لو خالفت الكتاب، كما لا يأخذون بسنة أئمة أهل البيت لو خالفت سنة الرسول ﷺ الثابتة عندهم بطريق معتبر، وعند فقد ذلك كله يرجعون إلى العقل الحاكم بالبراءة أو الاحتياط أو التخيير أو الاستصحاب عند من اعتبرها من باب العقل وإلا فمن اعتبرها من باب قيام الكتاب والسنة عليها فيكون رجوعه إليها من باب الرجوع إلى الكتاب والسنة، وأما الرجوع إلى الإجماع فإن كان من باب حصول الحدس برأي المعصوم عليه السلام من الاتفاق فهو من باب الرجوع للعقل، وإن كان من باب إحراز دخول المعصوم في جملة المجمعين فهو من باب الرجوع إلى السنة"^(٢).

والملاحظ فيما سبق أنّ كلّ تلك الأمور هي محدّدات وعاصمات لنصّ القرآني في مجال الفهم واستنباط الحكم الشرعي من مصادره المقررة.

(١) قواعد استنباط الأحكام: حسين مكي العاملي ، ٩ .

(٢) علم الأصول تاريخًا وتطورًا: علي القائني، ٥١ - ٥١ .

يقول الكاتب "خالد حسين الخالد"^(١): كانت الفائدة المذكورة آخرًا لعلم الأصول أنّه كان - ولا يزال- الوسيلة الناجحة لحفظ الدين من التحريف والتضليل، فكيف يكون ذلك على وجه التفصيل؟ إنّ علم الأصول، كما رأينا في تعريفه، علم بالقواعد الكلية التي يستند إليها المجتهد أو الفقيه ليتمكن من استنباط الأحكام الفقهية للمسائل الجديدة، وعليه، فإن هذه القواعد والقوانين الاجتهادية، التي يتفق عليها الأصوليون بنسبة عالية في مضامينها، وإن اختلفت صيغها وألفاظها بينهم، إنّ هذه القواعد هي التي تضبط سير المجتهد حين يمارس عملية الاجتهاد، ليصل إلى حكم شرعي فقهي، أجاز الشرع نفسه لنا قبوله والعمل به، حتى إن اختلف مع حكم شرعي فقهي من مجتهد آخر في المسألة نفسها"^(١).

وفي هذا العصر ظهرت الحركات الحدائرية، وتنوّعت أساليبهم في فهم النصّ القرآني، على شكل كبير، وانتشرت أفكارهم ومقولاتهم ومؤلفاتهم، كلّها خارج الإطار المنضبط وخارج الأسس والقواعد الأصولية والتفسيرية لفهم النصّ القرآني، فهم يريدون أن يفهموا آيات القرآن الكريم بحسب متبنياتهم وأهوائهم، والعمل بأرائهم، حتى إن لم يكن لتفسيراتهم أيّ مستند من أصول أو لغة عربية، حتى موقفهم من علم أصول الفقه وقال عبد المجيد الصغير: " كيف يمكن إنجاز تقويم للعلم في الإسلام سواء من إذ النشأة أو الأهداف والمقاصد أو التطور، من دون أن نضع في الاعتبار أهمية دور السلطة السياسية ومؤسساتها المختلفة، كإطار اجتماعي ومعطى واقعي، إذ لا تكف تلك السلطة عن ترك بصماتها على كلّ من يمرّ في طريقها، ويساكنها، ويقاسمها الأرض والهواء"^(٢).

ويقول "حسن حنفي" " ولم يخلُ تكوين النصّ في علم أصول الفقه من الدوافع السياسية منذ أن وضع الشافعي الرسالة لضبط طرق الاستدلال وتثبيت النصّ، واستمر الأمر حتى الغزالي في المحصول وتشبيهه الله بالسلطان، والسلطان بالله، ومع ذلك يظل أقلّ بالسياسة من علم أصول الدين"^(٣).

(١) مقال بعنوان (علم أصول الفقه في مواجهة التطرف والانحراف الديني): للكاتب خالد حسين الخالد، نشر المقال بتاريخ: ١٦ آذار ٢٠١٨، موقع دار ناشري لتشر الإلكتروني، على الرابط

<https://www.nashiri.net/index.php/articles/religious-articles>

(٢) عبد المجيد الصغير: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية، ٧٦.

(٣) النصّ إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه: حسن حنفي، ٦٥.

وبين أستاذنا الدكتور "بلاسم عزيز" أهمية علم أصول الفقه، وجعله من أشرف العلوم بعد علم الفقه وأعظمهما نفعاً، والمدار في اكتساب الملكة الفقهية والقدرة على استنباط الأحكام الشرعية، ومن دون هذا العلم يتعذر حتى على الفقيه أو المجتهد الوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، وتكمن أهمية هذا العلم في وقوعه في طريق الاستنباط، وكذلك في وقوعه في طريق رضا الله تعالى ونيل السعادتين الأخروية والدينيوية، وهذا يؤدي إلى معرفة المكلف وظائفه، ومعرفة أحكام الأفعال الآمرة بتطبيق قواعد العدالة الاجتماعية، وأن قواعد أصول الفقه هي مَنْ تعصم الفقيه من الخطأ، وكذلك فإن هذه القواعد منجزة عند مطابقتها للواقع... ومن دون علم الأصول لا يمكن استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها^(١).

وعلى هذا فإن علم الأصول له الدور الأكبر في حفظ مصادر الأحكام الشرعية، وضبط طريقة الاستنباط، من مصادر الأحكام، وهذا واضح من خلال عنايتهم بالبراهين والحجج العقلية والنقلية وتأسيسهم لها، وتنقيحها من كل شيء طارئ عليها، وأن الملازمة بين الدليل والحكم، فلا يوجد حكم من غير دليل ولا دليل إلا بأثر صحيح، وعلى هذا فإن الاستدلال الصحيح هو فرع ثبوت الدليل المعتمد؛ ولذلك عني علماء أصول الفقه بوظيفة علم الأصول، بسبب كونه قائماً على حفظ الدليل وكذا الحكم، وهذا جلي من خلال تعريفهم لهذا العلم وغرضه وفائدته؛ لذا تجدهم قد تعاملوا مع علم أصول الفقه بأنها أصول الأحكام وهي الأدلة، وهي على مقامات: من عقلية ونقلية وثباتها على حجية الدليل، ثم قياس درجة الدليل بين اليقين منه والمظنون، ثم يأتي دور القواعد الأصولية التي من خلالها يمكن استنباط الحكم الشرعي من الدليل نفسه، فكل هذه العملية تبين أن المرجع الصحيح لإنتاج الحكم الشرعي هو علم أصول الفقه.

(١) يُنظر: الجهد الأصولي: بلاسم عزيز شبيب، ٦.

المطلب الثاني: قطعية أصول الفقه لاستنباط الأحكام

أورد علماء الأصول بقطعية الأصول الرئيسية للاستدلال، ومن هنا تحصل حجية الدليل، أما كونه قطعياً بنفسه كالكتاب العزيز والسنة والإجماع والعقل^(١)، فهذه لا إشكال في قطعيتها وهنا يرتقي الدليل ليكون قطعياً بنفسه، أو ترتقي بالقاعدة الأصولية لتكون قطعياً، وأول مَنْ أصَلَ لذلك "القرافي" (ت ٦٨٤ هـ) فتناول الموضوع وأوضح أن مسائل الأصول تحصل قطعيتها بكثرة الاستقراء والمطالعة، وجمع الدلالات فيها، من دلالات شتى لم تستوعبها كتب الأصول^(٢)، ثم أكد الشاطبي^(٣).

إن أصول الأدلة الكبرى هي مما اتفق عليها العلماء وقالوا بقطعيتها، وهذه الأدلة هي الأصل واستمرار لبقية الأدلة، وحتى الإجماع فقد اشترط الأصوليون أن يكون المعصوم بضمنه^(٤).

وقسم الحكيم الطرائق على قسمين:^(٥)

القسم الأول - القطعية: وتشمل الخبر المتواتر، والخبر المحفوف بالقرائن توجب القطع بصدوره، والإجماع الكاشف عن المعصوم، وبناء العقلاء، وسيرة المتشرعة، وارتكازات المتشرعة.

القسم الثاني - غير القطعية: ويشمل الشهرة، ومطلق الظن، على تفصيل.

والقطعي هنا إما هو بنفسه قطعي أو أصل القاعدة الأصولية لا نتيجة الاستنباط منها، كما حصل على قطعية الاحتجاج بخبر الأحاد بسبب كثرة الدلائل والقرائن، وحتى قطعية شهادة الاثنين في الأموال والدماء، فهنا تثبت قطعية حجته، وهذا بطبيعة الحال غير الحكم الشرعي المستنبط من خبر الأحاد، فقد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً.

(١) يُنظر: الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم، ٩٥ - ٢٧١.

(٢) نفانس الأصول: القرافي، ١ / ١٤٦، ٢ / ٢٧٧، ٧ / ٣١٥٨، ٦ / ٢٥٨٣، ٥ / ٢٢٧٩.

(٣) يُنظر: الموافقات: الشاطبي، ١ / ٣٧.

(٤) يُنظر: الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم، ٢٦٢.

(٥) الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم، ١٨٨ - ١٩٧.

وأما من ذهب إلى نفي قطعية أصول الفقه، فيمكن أنه أراد بعض الأدلة المختلف فيها، كالأستحسان والمصالح وشرع من قبلنا، وغيرها.

والجدير بالذكر أن بعض قواعد الأصول كالعموم والخصوص والمطلق والمقيّد، قطعي والآخر ظني، كما أن الاستنباط من القياس منصوص العلة ليس كما في القياس مستنبط العلة، أو العام قبل التخصيص ليس كالعام بعد التخصيص، فدلالة العام قبل التخصيص ظنية^(١)، وأما العام بعد التخصيص فدلالته قطعية بالمخصص المتصل، وظني بالمخصص المنفصل، ويجوز التمسك بالعام سواء كانت دلالته ظنية أو قطعية، السبب في ذلك أن كلاً منهما حجة^(٢).

يقول "أبو إسحاق الشيرازي" (ت ٤٧٦هـ) في هذه القاعدة الأصولية: "هل النهي يقتضي فساد المنهي عنه، ولأنّ هذا وإن كان من مسائل الأصول، إلا أنّها من مسائل الاجتهاد فهي بمنزلة سائر الفروع"^(٣).

ومن خلال مفهوم علم أصول الفقه، وموضوعه، والغاية منه، فإنّها تدور حول الدليل والحكم وما يتعلّق بهما، ومعرفة الاستنباط من تأصيل وتقعيد، قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): "اعلم أنّه لما رجع حدُّ أصول الفقه إلى معرفة أدلّة الأحكام، اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ: المعرفة والدليل والحكم"^(٤).

وهنا أخذ علم أصول الفقه الحاجب من دخول الفهم المنفلت على النص القرآني.

المطلب الثالث: حفظ الأصوليين للنص القرآني وأثره في حفظ الشريعة

إنّ الأصوليين قد قرروا أصل الأدلّة؛ لأنّها مصدر التشريع للأحكام، ثمّ أثبتوا طرائق الاستنباط الصحيح وقواعده، وأقاموا مع هذا أصولاً تحميها وتقيمها وتحفظها؛ لأنّه لا معنى

(١) الكفاية: محمد كاظم الخراساني، ٢٢٦.

(٢) الجهد الأصولي: بلاسم عزيز شبيب، ٨٢.

(٣) التبصرة في أصول الفقه: الشيرازي، ١٠١.

(٤) المستنصفى: الغزالي، ٩.

لإقامة الدليل، ثم الانتفاض على أصول دلالاته وعزلها، فأسسوا قواعد تدور على حفظ دلالة النصّ على الحكم، ومنها " لا اجتهاد مع النص" (١)، واتفق جميع الأصوليين على مفاد هذه القاعدة ووجوب الأخذ بها" ولا خلاف في سقوط الاجتهاد مع النص" (٢).

والقاعدة تدور بين القوة والضعف، أي بين النصّ والاجتهاد، فكلما كانت دلالة النصّ قوية قلّ الاجتهاد اتجاه النصّ والعكس صحيح، ومما اتفقوا عليه أن الاجتهاد لا يُنقّض باجتهاد مثله بل يُنقّض إذا خالف الكتاب والسنة (٣).

إنّ أول شيء قام عليه الأصوليون هو أنّهم حافظوا على أصل النصوص وعصموها من التعدي عليها من خلال اجتهاد المجتهد، ومن ثمّ حافظ على مورد الاستنباط من النصّ؛ ولذا فإنّ الاستنباط الصحيح هو الذي يرجع إلى النصّ بالقوة وليس العكس فقالوا: " لا يجوز أن يُستنبط من النصّ معنى يعود عليه بالإبطال" (٤)، وقيدتها محمد تقي الحكيم بعنوان الاجتهاد نقض الاجتهاد، وخصها بأن اجتهادين مع بقاء حجبيتهما لزم التناقض، وأنّ الاجتهادين من مجتهد واحد مع وحدة الزمن (٥).

وفي ذلك سيضع البحث تطبيقاً لأهمّ مصادر الأحكام الشرعية وهي القرآن الكريم:

المصدر الأوّل في التشريع - الكتاب الكريم: القرآن الكريم هو المصدر الأوّل المقطوع بصحة صدره عند المسلمين، ويشارك السنّة الشريفة في كونها رافدي الوحي الإلهي، ولمّا كان القرآن الكريم قطعي الصدور، فقد احتجّ به لإثبات المصادر المعرفية الأخرى، ويمكن استقراء الجوانب المهمة في النصّ القرآني أصولياً:

(١) تحرير المجلة: محمد حسين كاشف الغطاء، ١ / ١٣٦، نقلاً عن الأشباه والنظائر: السبكي، ١ / ٤٠٦، الأشباه

والنظائر: السيوطي، ٢٠٨، الاعتصام بالكتاب والسنة: جعفر السبحاني، ١٩٢.

(٢) الفصول في الأصول: الجصاص، ٤ / ٣٨، الاعتصام بالكتاب والسنة: جعفر السبحاني، ٢٩٢.

(٣) يُنظر: تحرير المجلة: محمد حسين كاشف الغطاء، ١ / ١٣٨.

(٤) قواعد المقرئ: محمد بن محمد بن أحمد المقرئ، ٢ / ٤٨٥، رقم: ٢٤٢.

(٥) يُنظر: الأصول العامة للفقهاء المقارن: محمد تقي الحكيم، ٦٠٩.

أولاً - القرآن الكريم المصدر الأول للتفسير من إذ إنّ أصله محفوظ: إنّ لتفسير القرآن الكريم مصادر ومناهج متعدّدة، ولكن تفسير القرآن بالقرآن يُعدُّ من أهمّ تلك المناهج، للتسليم بقطعية الصدور، وسار على هذا المنهج كثير من المفسّرين بوصفه أحد مناهج التفسير، ولا إشكال في حجية هذا المنهج عند جميع المسلمين إلّا عند بعض الإخباريين كما يفهم من قولهم، ومنهم المحقق "البحراني" (ت ١١٨٦ هـ) الذي يقول: "وأما الإخباريون فالذي وقفنا عليه من كلام متأخريهم ما بين إفراط وتفريط، فمنهم من منع فهم شيء منه مطلقاً حتى مثل قوله: " قل هو الله أحد " إلّا بتفسير من أصحاب العصمة عليهم السلام، ومنهم من جوز ذلك حتى كاد يدّعي المشاركة لأهل البيت عليهم السلام في تأويل مشكلاته وحلّ مبهمات، والتحقيق في المقام إنّ الأخبار متعارضة من الجانبين ومتصادمة من الطرفين، إلّا أنّ أخبار المنع أكثر عدداً وأصرح دلالة" (١).

وقد استدلت المثبتون لهذا المنهج بالقرآن الكريم من خلال قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (سورة النحل: ٨٩)، فقالوا كيف يكون تبياناً لكلّ شيء ويعجز أن يكون تبياناً لنفسه (٢)، واحتجوا أيضاً بالسُنّة القولية والفعلية، فمن السُنّة القولية ما روي عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: " كتاب الله تبصرون به، وتنطقون به، وتسمعون به، وينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض" (٣)، ومن السُنّة الفعلية ما ورد عن المعصومين من التفسير لبعض النصوص القرآنية من خلال القرآن نفسه، فمثلاً في تفسير قوله تعالى ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ (سورة الأنعام: ٨٢)، ورُوي أنّه: " لما نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ شقّ ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، وقالوا: أيّنا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال النبي صلى الله عليه وآله:

(١) الحدائق الناضرة، المحقق البحراني: ٢٧/١.

(٢) يُنظر: تفسير الميزان: الطباطبائي، ٩/١.

(٣) نهج البلاغة: ١٧/٢.

ليس بذلك، ألم تسمعوا قول لقمان: إِنَّ الشَّرْكَ لظلم عظيم؟^(١)، وعليه، فمنهج تفسير القرآن بالقرآن يثبت من خلال النصّ الشرعي أو ما بحكمه، الشامل للقول والفعل.

ثانياً - حفظ أصل القرآن: فقد قرر الأصوليون حفظ نصّ الكتاب الكريم كاملاً لا يزيد حرف ولا ينقص حرف، فهو ما بين الدفتين وشدّدوا على ذلك^(٢).

وأثبتوا طريق تواتره الموجب بقطع صدوره، وحتى جعلوا التواتر فصلاً في حدّ القرآن الكريم، فأغلقوا الباب أمام القراءات الشاذة وعدّوها من اجتهادات القُرّاء^(٣)؛ حفظاً لمصدر التشريع، القرآن الكريم.

إنّ حفظ طرائق الاستنباط من ألفاظ القرآن الكريم، أدّى إلى حفظ النصّ من خلال أصل اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، وإنّ لغة القرآن الكريم هي الطريقة المثلى في تبليغ الوحي السماوي؛ لذا كان لا بدّ من أن تكون أصول المحاوراة على وفق أساليب اللغة العربية، فعنّي العرب باللغة عنايةً بالغةً بعد نزول القرآن الكريم حتى قيل: إنه لم تُعنّ أمةٌ بلغت مثل ما فعل العرب بلغتهم^(٤)، ويُقَلّ عن بعض العلماء أنّهم كانوا يرون أنّ علوم اللغة من أشرف العلوم؛ لأنّها وسيلة لفهم النصّ القرآني الأمر الذي جعل من بعضهم يعدّ تعلم اللغة العربية من الواجبات العقلية بوصفها من أهمّ أدوات المفسّر^(٥)، وعدّها بعضهم المصدر الوحيد للتفسير^(٦)، وكانوا قديماً يرون بعض علوم اللغة من علوم القرآن، بل هي أشرف علوم القرآن، قال "الطبرسي"^(٧) (ت ٥٤٨ هـ): "إنّ الإعراب أجلُّ علوم القرآن، فإنّ إليه يفتقر كلّ بيان، وهو الذي يفتح من الألفاظ الأغلاق، ويستخرج من فحواها الأغلاق"^(٧).

(١) تفسير الطبري: الطبري، ٣٣٣/٧.

(٢) يُنظر: المستصفي: الغزالي، ٨٢، الأصول العامة للفقهاء المقارن: محمد تقي الحكيم، ٩٤.

(٣) البيان: الخوئي، ١٤٦.

(٤) يُنظر: تفسير الميزان: الطباطبائي، ٦٨ / ١.

(٥) يُنظر: مجمع البحرين: الطريحي، ٩/١.

(٦) ينظر: الموافقات: الشاطبي، ١٠٢/٢.

(٧) تفسير مجمع البيان: الطبرسي، ٤٠/١.

ثالثًا - اللغة العربية: إنَّ للغة أدوارًا، فلها الدور التأسيسي، إذ اشترط الأصوليون أنَّ أهمَّ قضية تدخل في مجال الاستنباط هو أن يكون عالمًا باللغة وعلومها^(١)، وقد نصّت كثير من الروايات على حجية المنهج اللغوي في التفسير، فقد رُوِيَ عن النبي محمد ﷺ: "أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه"^(٢)، وقد نصت سيرة المعصوم على استعمال اللغة في التفسير، فقد رُوِيَ عن زرارة أنَّه سأل الإمام الإمام الباقر ﷺ عن دليل مسح بعض الرأس فقال له الإمام: "... فعلمنا حين قال: برؤوسكم أنَّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثمَّ وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه"^(٣)، وأنَّ بعض الصحابة والتابعين فسّروا القرآن لغويًا من خلال الرجوع إلى كلام العرب شعرًا ونثرًا، ولهم كثير من المصنّفات في معاني القرآن وغريبه^(٤)، وجعلوا ضوابط للترجيح عند اختلاف المعنى وهي: الأختلاف في تحديد المراد من إذ السعة والضيق، وهُنا يؤخذ بالقدر المتيقن، وأما الزائد فيرجع للأصل العملي، كما في مسألة تحديد الصعيد هل هو مطلق وجه الأرض أم خصوص التراب، وهُنا تقتصر على القدر المتيقن وهو التراب ونرجع إلى الأصل العملي وهو البراءة عن القيد، وكذلك الأختلاف عندما يكون تباين في أقوال اللغويين في تحديد المراد من اللغة، وهُنا المتعين الرجوع للأصل العملي لأنعدام القدر المتيقن كما في الأختلاف في تحديد النخامة هل هي خصوص ما يخرج من الصدر أو أنها أسم لما ينزل من الرأس^(٥).

رابعًا - التدليل على المصطلح القرآني: استعمل القرآن الكريم اصطلاحات خاصة سُمّيت باصطلاحات الحقيقة الشرعية، وهي ليست وضعًا جديدًا بل هي ألفاظ نُقِلت من دلالة عامة إلى دلالة خاصة بما يتناسب وروح الإسلام وتعاليمه على نحو الوضع التعييني أو التعيني^(٦)، ويمكن التدليل على تلك الاصطلاحات من خلال اللغة للعلاقة بين دلالة المعنى اللغوي

(١) يُنظَر: الاتقان: السيوطي: ٤٧٤/٢.

(٢) بحار الأنوار: المجلسي، ١٠٦/٨٩.

(٣) تفسير العياشي: العياشي، ٢٩٩/١.

(٤) أوَّل مَنْ صَنَّفَ فِيهِ عبد الله بن عباس (ت ٦٩ هـ) في كتاب غريب القرآن، وكتاب مسائل ابن الأزرقي، وممَّن صنف في ذلك أيضًا إِبْنُ بن تغلب (ت ١٤١ هـ) الذي له كتاب في المعاني وكتاب في الغريب، يُنظَر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد الطيار: ٢٥٦، ٣٢٩ - ٣٣٠.

(٥) يُنظَر: قول اللغوي وأثره في الاستنباط الفقهي دراسة أصولية: هادي حسين هادي الكرعائي، ٥٥ - ٥٦.

(٦) يُنظَر: أصول الفقه: المظفر، ٨٢/١.

والاصطلاح القرآني، فالمعنى القديم لم يُهَجَّر وإن تعيّن المعنى الجديد من خلال كثرة الاستعمال.

لقد فرّق الأصوليون بين التأويل الصحيح والفاسد، والصريح والمحتمل، والمجمل، والحقيقة والمجاز، والمنطوق والمفهوم، والعام والخاص، والأمر والنهي، والمطلق والمقيّد، فهذه من أمّهات موضوعات علم أصول الفقه، ونجدهم أيضاً يعملون الأخذ بشرع مَنْ قبلنا، والمصالح المرسلة، والاستحسانات.

لذلك نجد أنهم أسسوا من خلال علم الأصول إلى قواعد وأسس لحفظ النص القرآني من دخول غيره له.

المطلب الرابع: عوامل تغيّر الحكم الشرعي أصولياً

هنالك مجالات مشروعة لتغيّر الحكم عند الأصوليين، هي:

أولاً - العناوين الثانوية: ففي الشريعة أحكام أولية تثبت للموضوعات وهي الغالب، ولكن ربّما تعرضها بعض الحالات والعنوانات الثانوية عليها كعنوان الضرر والحرّج أو اختلال النظام، ولا سيّما في بعض الحالات الشخصية، تؤدي إلى تغيّر أو رفع الحكم الأولي ما دامت موجودة، ويدلّ على هذا القسم كثير من الآيات والأحاديث كقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (سورة الحج: ٧٨)، وقول الرسول ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"^(١)، وكذلك ما يدلّ على رفع الحكم عند الاضطرار والإكراه والنسيان والجهل وأمثالها^(٢).

إنّ وجود الأحكام الأولية والأحكام والحالات الثانوية ممّا يدلّ على مرونة الشريعة الإسلامية، واستجابتها لمختلف الظروف والحالات الثابتة والمتغيّرة ومعالجتها لها، وهي من عوامل بقاءها، ويدلّ وجود الأحكام الثانوية أيضاً على أنّ الشريعة الإسلامية هي الشريعة السمحة السهلة في تشريعها، بإذ ترتفع أحكامها الأولية عند الضرر والحرّج وغيرهما، تسهيلاً على المسلمين، ولكنّ رفعها يكون مؤقتاً ومحدّداً، بوجود هذا العنوان، فإذا

(١) الكافي: الكليني، ٥ / ٢٨٠.

(٢) بحار الانوار: المجلسي، ٣٠ / ٦٨١.

زال، عاد الحكم الأول، وفي الغالب يكون تأثيرها في حالات شخصية، فمثلاً يُرفع وجوب الوضوء عن المتضرر بالوضوء لأجل قاعدة نفي الضرر^(١)، ولا مسوّغ، شرعياً وعقلاً، لرفعه عن غير المتضرر به^(٢).

ثانياً - حالات التزاحم: ومن مجالات التغيير التزاحم بين الأحكام إذ يقدم الأهم أو محتمل الأهمية ويترك الآخر ويرجع في معرفة الحكم الأهم إلى النصوص الإسلامية من الآيات والأحاديث الشريفة، وإلى حكم العقل، فمثلاً يقدّم الحفاظ على النفوس والأعراض حين تزاحم أحكاماً أخرى أقل أهمية منها، كما في تزاحم الغصب في دخول أرض الغير مع إنقاذ الغريق، فترتفع حرمة الغصب لأجل إنقاذ الغريق، وهو حكم مؤقت أيضاً؛ إذ تعود حرمة الغصب بعد إنقاذه^(٣).

ثالثاً - تغيير المصاديق: وهو ما ذكره الفقهاء في مسائل عدّة، منها ما لو كان الشيء مكيلاً أو موزوناً في زمان فنترتب عليه بعض الأحكام، كحرمة الربا، ثم يصبح معدوداً في زمان آخر، فيرتفع عنه هذا الحكم أو بالعكس، وكذلك ما ذُكر في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (سورة المائدة: ١)، بأنها تشمل العقود المستحدثة، ولا تختص بالعقود التي كانت متعارفة حين صدور النصّ، فإنّ هذا الحكم في الآية الشريفة، وهو وجوب الوفاء، يشمل كلّما يصدق عليه العقد عرفاً، وإن لم يكن من العقود التي كانت متعارفة في زمن نزول الآية الشريفة ولكن بشرط عدم مخالفة العقود المستحدثة للأحكام الثابتة، كما لو لزم الغرر منها^(٤).

رابعاً - التغيير في التطبيقات ومقام الامتثال: ولهذا القسم أمثلة كثيرة في الفقه: منها ما ذُكر في باب الجهاد، إذ يمكن أن تتغيّر الأساليب الجهادية أو الأسلحة وتتطوّر، فلا يزول حكم

(١) يُنظر: القواعد الفقهية: ناصر مكارم الشيرازي، ١ / ٢٨.

(٢) يُنظر: الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم، ٦٩، الحداثة والفكر الإسلامي عرض ونقد: باحث إسلامي، ١٩٢.

(٣) يُنظر: دروس في علم الأصول: محمد باقر الصدر، ٢ / ١٩٢، آراء حداثية في الفكر الإسلامي عرض ونقد: باحث إسلامي، ١٩٢، الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم، ٣٥٠.

(٤) يُنظر: آراء حداثية في الفكر الإسلامي عرض ونقد: باحث إسلامي، ١٩٣، إشكاليات التشريع جدل العقل والوحي: أضواء على أبحاث حيدر حب الله، علي حمام، ٤٦.

الجهاد نفسه، وإثما زالت أو تغيّرت الأسلحة وأساليب الجهاد، ومنها في الذبح بالآلة الحديدية، لو ظهرت آلات حديثة متطورة مع توافرها على شروط التذكية، فتكون مشروعاً^(١).

خامساً - التغيّر في الموضوعات: هو تغيّر الحكم لأجل تغيّر الموضوع، ونحن نعلم أنّ الأحكام الشرعية جُعِلت للموضوعات الكلية، وكما يُعبّر عنه إنّ الأحكام جُعِلت للموضوعات على سبيل القضايا الحقيقية، فإذا تغيّرت بعض مقومات الموضوعات، بإذ يتبدل لموضوع آخر، فيكون له حكمه الملائم في الشريعة لهذا الموضوع الجديد^(٢).

ليس هذا من تغيّر الحكم - كما يتصوّره بعض الحدائين - وإثما هو من تغيّر الموضوع، ويمكن أن تُذكر لهذا القسم مجالات وأمثلة عدّة في الفقه نشير إلى بعضها:

١- اختلاف الموضوع باختلاف الظروف أو الزمان وفيه:

أ - أمثلة لهذا الاختلاف: هناك أمثلة كثيرة في الفقه لهذا التغيّر، ومنها ما ذكره في باب الطهارة، إنّ أحد المطهرات هو الاستحالة، إذ تتغيّر الصورة النوعية للشيء النجس، فمثلاً لو صار الخشب المتنجس رماداً، فيتغيّر الموضوع، فيتغيّر الحكم، وكما لو تغيّر الخل الحلال فصار خمراً فيحرم ويتنجس، فيتغيّر حكمه، ومنها ما ذكره من تغيّر منفعة الشيء وماليّته، كما لو لم تكن للدم منفعة محللة مقصودة فكان حكمه عدم صحة بيعه، ثمّ وُجِدَت في زمان آخر هذه المنفعة فيه لذلك يتغيّر حكمه فيصح بيعه، كما في زماننا؛ إذ يُفاد من الدم في مجالات عدّة، وصحة البيع وجود المنفعة المحللة المقصودة وعدمها فيتغيّر الحكم لأجل تغيّر الموضوع، أصبح موضوعاً لحكم آخر، أو نقول: إنّ من قبيل التغيّر في المالية؛ لأنّ صحة البيع وعدمها تدور مدار وجود المالية في الشيء وعدمه، بإذ يدفع المال في مقابله، ورُبّما كان الشيء مالاً في زمان ولا يكون مالاً في زمان آخر، فيتغيّر الحكم على حسب تغيّر الموضوع؛ لذلك لو فُرِضَ أنّ الدم فقد منفعته وماليّته، فسوف يرتفع عنه الحكم

(١) يُنظر: آراء حدائية في الفكر الإسلامي عرض ونقد: باحث إسلامي، ١٩٣.

(٢) يُنظر: بحوث فقهية مهمة: ناصر مكارم الشيرازي، ٢٤٨، معالم التجديد الفقهي: تقرير بحث كمال الحيدري بقلم خليل رزق، ١٦٨.

بحلية بيعه، وهكذا نرى تغيير الحكم لأجل تغيير الموضوع، ومنها "احترام الوالدين، فربما يختلف متعلق الحكم "الاحترام" تبعاً للزمان والمكان، إذ يمكن أن يكون الاحترام في صدر الإسلام بنحو معيّن، وفي عصرنا الراهن بنحو آخر" (١).

لعلّ من هذا القسم ما ذكره الخوئي في تفسير البيان في موضوع النسخ في آيات الجهاد، فإنّه في زمان النبي لم يؤمر بالجهاد في مكة، لا دفاعاً ولا ابتداءً، وبعد ذلك أمر بالجهاد دفاعاً مباشراً ثمّ أمر بالجهاد ابتداءً (٢)، فتعدّد حكم الجهاد كما في الآيات الشريفة، كلّ ذلك لتعدّد الموضوع واختلافه، على حسب ضعف المسلمين وقوتهم، أو لعوامل أخرى، وقد ذهب الخوئي إلى أنّ أكثر الآيات التي ادّعي النسخ فيها أنّها من قبيل تغيير الموضوع، أو فسرها بتفسيرات تخرجها عن النسخ، وبحث ذلك بصورة موسعة وعلمية في كتابه البيان في تفسير القرآن، فليست الآيات اللاحقة ناسخة للسابقة، كما ذهب إليه البعض (٣).

ب - الفرق بين النسخ والتغيير: ويلزم تأكيد أنّ النسخ غير تغيير الحكم على حسب تغيير الموضوع، فإنّ النسخ يعني رفع الحكم وإلغاءه من صفحة التشريع مع وجود الموضوع وبقائه، لمصالح وضرورات إلهية اقتضت ذلك، كالذي ذكره في نسخ بعض أحكام الشرائع السابقة في الشريعة الإسلامية، ولكنّ تحديد هذه المصالح والضرورات مختص بالشارع المقدّس، كاختصاص التشريع الدائم به؛ لذلك لا يعود الحكم مع نسخه حتى مع وجود الموضوع (٤).

في حين أنّ التغيير رفع الحكم مع رفع الموضوع، وتغييره لموضوع آخر يتطلب حكماً آخر يلائم الموضوع الجديد، كما يتغير حكم الكذب وهو القبح لو توقّف عليه إنقاذ نفس محترمة، لما ذكرناه من أنّ الأحكام الكلية جُعِلت لموضوعات كلية، وتدور مدار وجود موضوعاتها، فلو عاد الموضوع السابق، عاد الحكم السابق إليه؛ لذلك كانت أحكام الجهاد مستمرة في كلّ زمان ومكان، على حسب تحقق موضوعاتها، ومثل هذا التغيير

(١) الحياة الطبية: كاظم الحائري، ٦٥.

(٢) يُنظر: البيان: الخوئي، ٣٦٠.

(٣) يُنظر: البيان: الخوئي، ٢٨٧.

(٤) يُنظر: تفسير الميزان: الطباطبائي، ٢٥٠/١، آراء حدثية في الفكر الإسلامي: باحث إسلامي، ١٩٤.

يشمل الفقهاء وما يمكنهم القيام به ولو بالاستعانة بالخبراء في كُلِّ موضوع للتعرف على مدى تغيّر الموضوع أو بقاءه وتحديد الموضوع وأنه خاضع لأيِّ حكم، فقد يرجع الفقيه إلى العرف أو إلى أهل الخبرة العملية ليحدّد مثلاً هل هذا المائع من الكحول أو من الخمر؟ ليكون شربه محرّماً أو يكون نجساً، أو أنه مائع آخر محلّل وطاهر؟، وهذا من مجالات الرجوع المشروع إلى العلم أو العرف، ولهذا المجال شواهد كثيرة في الفقه^(١).

ج - التغيّر في الآراء الحدائنية: وبذلك يظهر الفرق بين تغيّر الأحكام لأجل تغيّر الموضوع مع بعض الآراء الحدائنية المتطرفة القائلة بتاريخية الأحكام، إذ تذهب إلى إلغاء بعض الأحكام الإسلامية أو نسخها تماماً ودائماً من صفحة التشريع وأنها شرّعت مؤقتة، ويلزم إلغاؤها حتى مع وجود الموضوع ومقوماته، اتباعاً لبعض الأدلّة والمصالح الظنيّة غير المعتمدة، أو لبعض النظريات المعاصرة، أو التفسير بالرأي وغيرها، فهي تدعو إلى نسخ الأحكام مع وجود موضوعاتها وتشريع الأحكام البديلة لهذه الموضوعات، مع أنّ حق التشريع الدائم والنسخ في الأحكام والموضوعات الكلية مختصة بالشرع المقدّس.

٢. فهم الموضوع من النصوص: وذلك بأن يكتشف الفقيه من النصوص على حسب ظهورها العرفي^(٢) وعلى حسب تدبّره فيها، أو لأجل عثوره على نصوص وأدلّة جديدة ربّما غفل عنها الآخرون، موضوعاً للحكم أوسع ممّا كان معروفاً عند بعض الفقهاء السابقين، أو أضيق، فيتوسّع الحكم أو يضيق على حسب دائرة الموضوع الجديد الذي اكتشفه، كما ذكّر في الاحتكار، إذ كان المعروف أنّ موضوعه الغلات الأربع، ولكن ذهب البعض إلى شموله لكُلِّ ما يحتاج إليه الناس، من طعام أو غيره على حسب إفادته ذلك من الروايات^(٣).

(١) آراء حدائنية في الفكر الإسلامي عرض ونقد: باحث إسلامي ، ١٩٤ ، إشكالية التشريع جدل العقل والوحي: على حمام، ٤٦.

(٢) إنّ الرجوع إلى العرف إنّما هو لتعيين مفهوم اللفظ عند الشكّ فيه أو في ضيقه وسعته مع العلم بأصله في الجملة؛ لأنّ موضوع الحجية هو الظهور العرفي، فالمرجع الوحيد في تعيين الظاهر هو العرف، سواء كان الظهور من جهة الوضع أم من جهة القرينة المقالية والحالية، مصباح الأصول: البهسودي، تقرير بحث الخوئي، ٣ / ١٥٩.

(٣) آراء حدائنية في الفكر الإسلامي عرض ونقد: باحث إسلامي ، ١٩٤.

٣. العلة القطعية: "إن اكتشاف العلة القطعية للحكم إمّا من النصّ وظهوره في وجود العلة المنصوصة، والأكثر وجودًا واعتبارًا العلة المنصوصة، وقد دُكرَ في علم الأصول أنّ هذه العلة المنصوصة تكون في الواقع هي: "الموضوع" للحكم، وما دُكرَ في النصّ مصاديق للموضوع فحسب؛ لذلك يمكن أن يشمل الحكم مصاديق أخرى للموضوع غير منصوصة، كما دُكرَ في قوله "لا تشرب الخمر لأنّه مسكر"، فالعلة للحكم هو "المسكر" وهو الموضوع الحقيقي لحرمة الشرب، وأمّا الخمر المنصوص فهو مصادق للمسكر، فيشمل حكم الحرمة مصاديق أخرى للمسكر فيما لو توافر على عنصر الإسكار ولا يختص حكم الحرمة بالخمر، فيمكن تعميم الحكم من الموضوع المنصوص لموضوعات أخرى؛ لتوافرها على العلة المنصوصة، أو رفع الحكم عن الموضوع المنصوص إذا فقد العلة المنصوصة"^(١).

٤. تنقيح المناط: عُرّف تنقيح المناط بأنّه " أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم، أو هو إذا اقترن الموضوع في لسان الدليل بأوصاف وخصوصيات لا يراها العرف دخيلة في الموضوع ويتلقاها من قبيل المثال... وهذا ما يُعبّر عنه في الفقه الإمامي بإلغاء الخصوصية أو مناسبة الحكم والموضوع مضافًا إلى التعبير عنه بـ"تنقيح المناط"^(٢).

إذن فتتنقيح المناط يعني أن يُوجّه الحكم في النصّ لموضوع مع خصوصيات مُعيّنة، ولكن يجزم الفقيه على حسب القرائن والظهور العرفي بعدم اختصاص الحكم بهذه الخصوصيات المنصوصة بل يشمل غيرها، كما لو ورد جواز إقامة صلاة النافلة على الجمل، ولكنّ الفقيه يجزم بعدم الخصوصية للجمل، بل يشمل كلّ مركوب فيشمل السيارة والطائرة وأمثالها، ومثّلوا له بقصة الأعرابي الذي قال للنبي ﷺ: "هلكت يا رسول الله فقال له: ما صنعت؟ قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: أعتق رقبة"^(٣) إذ

(١) بداية الأصول في شرح كفاية الأصول: محمد طاهر ال الشيخ راضي، ٥ / ٣١٢، الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم، ٢٩٢، آراء حديثة في الفكر الإسلامي عرض ونقد: باحث إسلامي، ١٩٦، خلاصة الأصول: هاشم الهاشمي، ٢ / ٢٤٦.

(٢) أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: السبحاني، ١٠٦ - ١٠٧.

(٣) الكافي: الكليني، ٤ / ١٠٢.

أفادوا عدم الخصوصية في كونه أعرابياً، فألحقوا به جميع المكلفين، ولا في كون المرأة التي وقع عليها أهلاً له فألحقوا به الزنا، ولا خصوصية لخصوص شهر رمضان الذي وقع فيه على أهله فألحقوا به جميع أيام الصيام، إلى ما هنالك من الخصوصيات التي يُعلم بعدم مدخليتها، وهذه التعميمات هي مناسبة الحكم للموضوع، وهنالك أخرى مظنونة؛ لأنها مبنية على حجية القياس المظنون^(١).

ومن الأمثلة ما ذكره "الخوئي" عن الرواية الواردة فيمن يعير ثوبه للذمي وهو يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل الخنزير، "قال: فهل عليّ أن أغسله؟ فقال ﷺ: لا؛ لأنك أعرته وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه"^(٢) فذكر أنه يتعدى عن خصوصية الثوب إلى غيره، وعن خصوصية الذمي إلى نجاسة أخرى، وعن خصوصية الطهارة المتيقنة إلى غيرها، للقطع بعدم دخل هذه الخصوصيات في الحكم، وبذلك يُستدلُّ بها على حجية الاستصحاب^(٣)(٤)، فتوسيع الحكم من مورد النصّ إلى موضوعات وموارد أخرى.

٥ - العلم الحديث وأدواته: الإفادة من بعض الأساليب أو الأجهزة العلمية المتطورة في تعميم الموضوع أو الحكم، كما ذكره في تعميم التذكية إلى الذبح بالأجهزة الحديثة مع توافرها على شروط التذكية وعدم الحصر بالسكين، وكذلك ما ذكره البعض في إثبات الهلال، باستعمال الأجهزة والمجاهر الحديثة، إذ لا تمكن الرؤية البصرية، ولا سيّما مع وجود الموانع التي تمنع من الرؤية البصرية إذ ذهب بعضهم إلى إمكان الاعتماد على الأجهزة الحديثة إمّا مطلقاً، أو فيما لو أثبتت الأجهزة إمكان الرؤية بصرياً، إذ إنّ المهم حصول العلم أو الاطمئنان بخروج الهلال، أو بإمكان رؤيته، فإذا أدّت الآلات الحديثة إلى ذلك كفي في

(١) يُنظر: الأصول العامة للفقهاء المقارن: محمد تقي الحكيم، ٣١٥.

(٢) تهذيب الأحكام: الطوسي، ٢ / ٣٩١، وسائل الشيعة: الحر العاملي، ٣ / ٥٢١.

(٣) مصباح الأصول: البهسودي، تقارير بحث الخوئي، ٣ / ٢٨.

(٤) وانصرفها إلى الاستصحاب لا إلى الطهارة بقريظة أخذ الحالة السابقة في مقام التعليل إذ قال: فإنك "أعرته إياه وهو

طاهر" فتكون دالة على الاستصحاب، نعم لا عموم في مدلولها اللفظي؛ ولكن لا يبعد التعميم باعتبار ورود فقرة الاستدلال مورد التعليل وانصراف فحواها إلى نفس الكبرى الاستصحابية المركوزة عرفاً، دروس في علم الأصول:

محمد باقر الصدر، ٣ / ١٥٦.

الإثبات وإن خالف كثير من العلماء هذا الرأي وحصر الحكم بالرؤية البصرية المجردة، لدلالة النصوص على ذلك ولمصالح تقتضي ذلك.

ومن الأمثلة ما ذُكرَ في إثبات الجريمة والقتل للقاضي، إذ ذُكرَ بأنه لو حصل العلم للقاضي من خلال الأجهزة الحديثة أو بصمات الأصابع في إثبات الجريمة أو القتل، فيمكن له الحكم من خلالها، ولكن هناك تفصيلات وخلافات في الآراء في هذه المسائل وأمثالها بين العلماء تُراجَع فيها البحوث الموسعة، ولكنها مسائل وآراء مطروحة عند المعاصرين لتعميم الحكم لموضوعات ومصاديق أخرى غير منصوصة.

وهكذا نرى في هذه المجالات عدم حصر الحكم واختصاصه بمورد النص وموضوعه، وإنما شمل غيره من الموضوعات والموارد الأخرى أو المستحدثة، وكُلَّ هذه الموارد تكشف عن مرونة الشريعة الإسلامية ونصوصها للمتغيرات، وليس كما يدّعيه بعضهم من أن الفقه لا يؤمن بالتغيُّر في الأحكام أو أنه يقول بسلطة النصّ وأمثالها من التعبيرات.

سادساً - قواعد عدم العلم بالحكم: إنّ الإسلام جعل قواعد وأصولاً في حالات عدم العلم بالأحكام الواقعية، سواء كان عدم العلم بالأحكام الكلية أو في موضوعات خارجية، لتعالج حالات عدم العلم بها والوصول إليها من خلال النصوص والأدلة، حتى لا يبقى المكلف في حيرة من وظيفته الشرعية، وقد سُمِّيت "بالأصول العملية"^(١)، ورُبِّما انكشف الواقع وارتفع الجهل، فيتغيَّر الحكم على حسب الواقع المنكشف، فيزول ذلك الحكم الظاهري من خلال العلم بالحكم الشرعي؛ لأنّ موضوع الحكم هو عدم العلم وقد تبدّل إلى العلم، ويُعدُّ هذا البحث في الأحكام الثابتة والمتغيرة ومجالاتها، فإذا كان مراد بعض الحدائين من تغيُّر الأحكام، التغيُّر في المجالات المشروعة، فهو رأي صحيح، وأمّا لو كان مرادهم من التغيُّر نسخ الأحكام الثابتة بالنصوص الصحيحة والصريحة أو إلغائها، كما يظهر من بعضهم، فهو غير مقبول، وذكرنا بعض الملحوظات عليه، وقد ذكرنا خلال ذكرنا مجالات التغيُّر

(١) هي الأصول التي ينتهي إليها المجتهد عند فقدان الدليل وبعد الفحص واليأس عن الظفر به، أو ما يتعيّن بها الوظيفة الشرعية عند فقدان الدليل القطعي أو الاجتهادي، الجهد الأصولي: بلاسم عزيز شبيب، ٣١٣.

الفرق بينها، وبين آراء بعض الحدائين، فإنّ التغيُّر في هذه المجالات هو من تغيُّر المصاديق أو الموضوعات، فالتغيُّر فيها مؤقت؛ لذلك لو عاد الموضوع أو المصدق الأوّل عاد حكمه، فلم يرتفع الحكم من صفحة التشريع تمامًا حتى مع بقاء موضوعه، بل هو من رفع الحكم مع ارتفاع موضوعه، وأمّا ما ذهب إليه الحدائون، فهو نظير النسخ، ومن ارتفاع الحكم وزواله مع بقاء موضوعه، وإنّما التغيُّر أو إلغاء الحكم لبعض المسوّغات والأدلة الظنيّة، وقد ذكرنا الملحوظات عليه، ولعلّ هذا من شواهد الخلط على بعض الحدائين لعدم إحاطتهم بالفقهية بهذه البحوث، وهذا العلم.

المبحث الثالث: تاريخية النصّ القرآني عند الأصوليين وأثره في فهم النصّ القرآني

المطلب الأول: نظرية منطقة الفراغ

يُعدُّ "محمد باقر الصدر" (ت ١٤٠٠ هـ) من أبرز المعاصرين الذين ينادون بالتجديد في الفقه، ولا سيّما في مجاله التطبيقي وليس الجانب النظري؛ لأنّ الجانب النظري ثابت ولا يتجدد، ولا يتوقع في آية لحظة أنّه يتجدد؛ لأنّ الإسلام هو الدين الخاتم الذي ارتضاه الله تبارك وتعالى للإنسان في كلّ مكان وفي كلّ زمان^(١).

وهنا يصرّح "الصدر" بقوله: "من الخطأ ألف مرّة أن نقول بأنّ الإسلام يتكيّف على وفق الزمان، الإسلام فوق الزمان والمكان؛ لأنّه من وضع الواضع الذي خلق الزمان والمكان، فقد قدّر لهذه الرسالة القدرة على الامتداد مهما امتدّ المكان والزمان، الصيغة النظرية للإسلام صيغة ثابتة فوق التجدد، فوق التغيّر، لا بدّ لها هي أن تحكّم كلّ عوامل التغيّر وكلّ عوامل التجدد، لا أنّ عوامل التجدد والتغيّر تحكّم الرسالة، تحكّم الإسلام، بل الإسلام يحكّم على كلّ عوامل التجدد، هذا واضح على مستوى النظرية ولا بدّ وأن يكون واضحا عندنا جميعاً"^(٢).

وإذا انتقلنا إلى التطبيق فإنّ الشريعة مرنة وهي تتكيف مع تطوّرات الحياة عبر الأزمان، والمشكلة على حسب تصوّره تكمن في المناهج التي يتبعها الفقهاء، فإذا أراد الفقيه أن يطبق نظريته فإنّه يستصحب ما كان سابقاً إلى ما هو الآن، وهذا التصرف يجعل الفقيه غير صالح لمواصلة واجباته، والسبب هو التطور الحاصل وأنّ الأمة الآن غير الأمة سابقاً في كلّ المستويات الفكرية والأخلاقية والاجتماعية، وحتى الاقتصادية، وهنا أراد أن يحول

(١) يُنظر: السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق: أحمد أبو زيد العاملي، محمّد باقر الصدر، ١٨٤/٢، الكتاب عبارة عن جميع لخطب السيد الشهيد ومحاضراته وأقواله، مفرّغة بصورة مباشرة من التسجيلات الصوتية، أي إنّ أسلوبه فيه أسلوب ارتجالي وليس أسلوباً كتابياً، لذلك تجد فيه تكراراً لبعض العبارات.

(٢) يُنظر: المرجع نفسه، ١٨٤/٢.

هذا الفهم إلى فهم آخر وإدخال الجانب الاجتماعي في عملية الاستنباط وعدم الجمود على مناهج الفقهاء المتقدمين^(١).

وفي ذلك يقول: "يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار الظروف والتغيرات والتطورات التي توجد في الأمة. هذه التطورات والتغيرات التي توجد في الأمة تحدّد لنا أساليب العمل، وليس بالإمكان أن يكون هناك أسلوب واحد يصدق على الأمة اليوم وعلى الأمة بالأمس وعلى الأمة غدًا"^(٢).

إنّ البقاء على الفهم السابق إذ يجعل الفقيه في أمة سابقة قد ماتت بكلّ ظروفها وشؤونها؛ لأنّ هذه الأساليب كانت مفيدة في أمم انتهت ولم يعيش منها أحد الآن، وتطور الوضع وحلت أمم أخرى بأفكار جديدة مختلفة في ظروفها وهذه نتيجة حتمية ألاّ يتقدّم الفقيه خطوة على المستوى التطبيقي؛ لأنّه يعيش مع أمة ماتت، وينتج عن ذلك فقدان التأثير بل العكس سيكون سلبياً والسبب عمل في الخارج، فالظروف مختلفة وكلّ شيء مختلف، فلا بُدّ من التفكير في هذا المجتمع الحي^(٣).

يقول: "الشهيد الأوّل"^(٤): فكّر قبل قرون في تنظيم شؤون الدين والمرجعية بشكلٍ من الأشكال، ونقل الكيان الديني من مرحلة إلى مرحلة، ولكن أليس بالإمكان أن يفكّر مئات العلماء الذين جاؤوا بعد الشهيد الأوّل إلى الآن، في تطوير أساليب الشهيد الأوّل؟ في تحسينها؟ في تنقيتها؟ في تطويرها؟ هل تبقى قواعد "الشهيد الأوّل" هي هي، بحدودها التي كانت في أيام المماليك؟!^(٥)، ويقول "اليوم العالم ليس عالم المماليك، فإذا كنّا نؤمن بأنّ الأساليب تتغيّر وإن كانت النظرية ثابتة، إذن فلا بُدّ لنا أن نفتح باباً للتفكير في هذه الأساليب، كما نفكّر في النظريات الفقهية والنظريات الأصولية... كذلك لا بُدّ وأن نفكّر إلى

(١) يُنظر: السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق: أحمد أبو زيد العاملي، محمّد باقر الصدر: ١٨٤/٢.

(٢) السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق: أحمد أبو زيد العاملي، محمّد باقر الصدر، ١٨٥/٢.

(٣) يُنظر: السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق: أحمد أبو زيد العاملي، محمّد باقر الصدر، ١٨٥/٢.

(٤) يقصد: الشيخ أبو عبد الله محمد بن جمال الدين مكي ابن شمس الدين محمد الدمشقي العاملي الجزيني (ت: ٧٨٦هـ).

(٥) السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق: أحمد أبو زيد العاملي، محمّد باقر الصدر، ١٨٥/٢.

جانِب ذلك بأساليب العمل. هذا جزء من وظيفتنا؛ لأننا ندرس العلم للعمل ولا ندرس العلم لكي نجمّده في رؤوسنا"^(١).

إنّ البقاء على المناهج التقليدية وعزل الفقهاء عن المجتمع في تصوّر الصدر هو السبب الرئيس الذي أدى إلى الابتعاد عن الحوزة وما طرحه الحوزة بعيد عن المجتمع الذي تعيش فيه، وهنا تساءل بقوله: "لماذا تعيش الحوزة في هذا البلد مئات السنين، ثمّ بعد هذا يظهر إفلاسها في نفس هذا البلد الذي تعيش فيه؟!... وإذا بأبناء هذا البلد أو ببعض أبناء هذا البلد يظهرون بمظهر الأعداء والحاquدين والحاسدين والمتربّصين بهذه الحوزة"^(٢).

ويُجيب عن تساؤله: "لأننا لم نتعامل معهم، نحن تعاملنا مع أجدادهم ولم نتعامل معهم"^(٣).

إذاً فما هو الحل، إنّ الحل يكمن في العمل الاجتماعي الميداني وأثره في احتواء الناس وأنّ هذا الدين يلبي تلك الحاجات.

فيقول: لو كان كلّ واحدٍ من أهل العلم يكوّن له "مجلساً تبليغيّاً في النجف الأشرف يضمّ خمسة فقط، لا أكثر من خمسة، يضمّ هذا البقال الذي يشتري منه اللبن، هذا العطار الذي يشتري منه السكر، هذا الجار الذي يسلمّ عليه عندما يخرج من بيته... لو كان كلّ واحد من أهل العلم عنده مجلس تبليغي في يوم الجمعة بدلاً من أن يذهب إلى "الكوفة" ويسبّح من الصباح إلى العصر، بدلاً عن أن يبدرّ الوقت بالمطاردة في الشعر... لو أنّ ألف طالب كلّ واحد منهم يكوّن مجلساً تبليغيّاً خمسة، لكان لدينا قاعدة شعبية مكوّنة من خمسة آلاف، لأحسّ الناس من أبناء البلد بأننا نتعامل معهم، أنّنا نفكّر فيهم، أنّنا نعطيهم، أنّ وجودنا مرتبط بوجودهم... لكننا لم نتعامل معهم، ومن الطبيعي ألاّ يتعاملوا معنا"^(٤).

(١) المرجع نفسه، ١٨٥/٢.

(٢) السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق: أحمد أبو زيد العاملي: محمّد باقر الصدر، ١٨٦/٢.

(٣) المرجع نفسه، ١٨٦/٢.

(٤) السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق: أحمد أبو زيد العاملي: محمّد باقر الصدر، ١٨٦/٢.

ومن خلال تلك الآراء طرح الصدر نظرية "منطقة الفراغ" وهي من ثمَّ معالجة لبعض الآراء التي تناولها الغرب ونشطت في المجتمعات الإسلامية.

إنَّ هذه النظرية أُسِّسَتْ لتردِّ على إشكالات الغرب في أنَّ التشريع الإسلامي قاصر عن مواكبة النظم الاقتصادية، وحتى عندما أراد السيد تطبيقها طبَّقها في الجانب الاقتصادي، ثمَّ أخذت تسري على كُُلِّ المجالات.

إنَّ من أسس النظرية ومقوماتها إنَّ للإنسان حاجة بمفرده وهذه الحاجة تختلف عن حاجاته وهو في جماعة، فالفرد له علاقة مرتبطة مع الطبيعة وهي تتمثَّل في إنتاجه له، وهي تطوَّر بسبب المشاكل المتجددة التي ويواجهها بتتابع، لهذا فإنَّ الإنسان في عصر المحرثات يختلف عن عصر الذرة في الاحتياجات، وأمَّا من جانب الجماعة فهناك علاقة تربطه بأخيه الإنسان وإنَّ هذه العلاقة غير متطوِّرة عبر الزمن^(١)، "لأنَّها تعالج مشاكل ثابتة جوهرياً، مهما اختلف إطارها ومظهرها، فكُلَّ جماعة تسيطر خلال علاقاتها بالطبيعة على ثروة، تواجه مشكلة توزيعها، وتحديد حقوق الأفراد والجماعة فيها، سواء كان الإنتاج لدى الجماعة على مستوى البخار والكهرباء، أم على مستوى الطاحونة اليدوية"^(٢).

ويرى "الصدر" أنَّ الشريعة تميِّز بين هذين النوعين من العلاقة فيؤكد أنَّ التشريع الذي ينظِّم علاقة الإنسان بأخيه قابلة للبقاء والثبات فمثلاً المبدأ التشريعي القائل: إنَّ الحقَّ الخاص في المصادر الطبيعية يقوم على أساس العمل، يعالج مشكلة عامة يستوي فيها عصر المحرثات البسيط وعصر الآلة المعقدة؛ لأنَّ طريقة توزيع المصادر الطبيعية على الأفراد، مسألة قائمة في كلا العصرين. وإذا كان كذلك، فمن الطبيعي أنَّ يقدِّم الإسلام مبادئه النظرية والتشريعية، بوصفها قادرة على تنظيم علاقات الإنسان في عصور مختلفة^(٣).

وإذا رجعنا إلى الإسلام عن علاقة هذا الإنسان بالطبيعة وثرواتها المتغيرة والمتطوِّرة، عبر الزمن فإنَّه وضع نظريته هي تملأ من قبل الولي الفقيه في أزمان مختلفة، وهذا يخضع

(١) يُنظَر: اقتصادنا: محمد باقر الصدر، ٦٨٢.

(٢) المرجع نفسه، ٦٨٢.

(٣) يُنظَر: اقتصادنا: محمد باقر الصدر، ٦٨٧ - ٦٨٨.

لتطوّر الحياة، فمثلاً المبدأ التشريعي القائل: **إِنَّ مَنْ عَمِلَ فِي أَرْضٍ، وَأَنْفَقَ عَلَيْهَا جَهْدًا حَتَّى أَحْيَاهَا، فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنْ غَيْرِهِ...** فهو في تصوّر الإسلام عادل؛ لأنّ اشتراك غيره فيه ومساواته في العمل وعدم إنفاقه على الأرض تُعدُّ مصادرةً لجهده، وهذا المبدأ نفسه لا يكون عادلاً إذا استُغِلَّ بتطوّر الإنسان على الطبيعة؛ لأنّه في مجتمع كان يقوم على أدوات قديمة، وهنا لا يحتاج الفرد أن يحيي أرضاً ذات مساحة كبيرة، وفي ظل التطوّر وتوافر الآلات الحديثة، فإنّ أفراداً قلائل يسيطرون على مساحات كبيرة جدّاً، وهذا يغيّر العدالة عن عدالتها الاجتماعية ومصالح الجماعة، فهنا يأتي دور منطقة الفراغ فولي الأمر يستطيع أن يتحرك خلالها بتشريعات على حسب الظروف، وهذا بطبيعة الحال يرجع إلى مواكبة التطوّر، فيسمح ولي الأمر - مثلاً - بالإحياء سماحاً عاماً في العصر الأول، ويمنع الأفراد في العصر الثاني - منعاً تكليفيّاً - عن ممارسة الإحياء، إلّا في حدود تناسب أهداف الاقتصاد الإسلامي وتصوراته عن العدالة^(١).

ففي عصر الرسول ﷺ كانت له الولاية وبعده إلى الأئمة عليهم السلام ثمّ الحاكم، أي الفقيه الجامع لشرائط وبحسب مفهوم النظرية - يشتمل على جانبين: أحدهما: قد ملأه "الإسلام بصورة منجّزة، لا تقبل التغيير والتبديل، والآخر: يشكّل منطقة الفراغ في المذهب، قد ترك الإسلام مهمة ملئها إلى الدولة أو "ولي الأمر"، يملؤها وفقاً لمتطلبات الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي، ومقتضياتها في كلّ زمان"^(٢).

ومن خلال ما تقدّم فلا يعني وجود نقص في التشريع، بل هو خلو النصّ من الوقائع المتغيّره ولا يعني خلو الشريعة من هذه الأحكام على مستوى التطبيق في عصر النبي ﷺ، فإنّه ملأها بما كانت تريده الشريعة وما يريده المجتمع الإسلامي وهذا التصرف من النبي ﷺ لا بوصفه نبياً بل وليّاً للأمر^(٣)، وعلى هذا، فالقول بوجود منطقة الفراغ، بحسب الصدر، لا يدلّ على "نقص في الصورة التشريعية، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنّ

(١) يُنظر: اقتصادنا: محمد باقر الصدر، ٦٨٨.

(٢) المرجع نفسه، ٣٨٠.

(٣) يُنظر: المرجع نفسه، ٣٨٠.

الشريعة حددت لهذه المنطقة أحكامها بمنح كُلِّ حادثةٍ صفتها التشريعية الأصيلة، مع إعطاء ولي الأمر صلاحية منحها صفةً تشريعيةً ثانويةً حسب الظروف. فإحياء الفرد للأرض مثلاً عملية مباحة تشريعياً بطبيعتها، ولولي الأمر حقُّ المنع عن ممارستها، وفقاً لمقتضيات الظروف"^(١).

غير أن لهذه المنطقة محدّدات يستطيع الولي المسايره فيها، ولا تشمل الأحكام الثابتة التي ورد فيها أمر ونهي صريحين، وإنّما مجالاتها بالمباحات فيقول: "وحدود منطقة الفراغ... كُلُّ فعل مباح تشريعاً بطبيعته، فأبى نشاط وعمل لم يرد نصُّ تشريعياً يدلّ على حرمة أو وجوبه، يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به، فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً، وأمّا الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بصورة عامّة، كالربا مثلاً، فليس من حق ولي الأمر، الأمرُ بها، وأنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لولي الأمر المنع عنه؛ لأنّ طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة"^(٢).

غير أنّ ما يصدره الفقيه لا يثبت إلى يوم القيامة، وإنّما على حسب المصلحة التي يرى أنّها تفيد المجتمع، ورُبّما تتغيّر بعد مدّة من إصدارها^(٣)، وأنّ العرف له شأن كبير في مثل هذه الحالات^(٤).

تجدد الإشارة إلى أنّ نظرية منطقة الفراغ تبقى مجرد رأي كغيره من آراء المفكرين التي لم تسلم من النقد والمناقشة^(٥).

(١) يُنظر: اقتصادنا: محمد باقر الصدر، ٦٨٩.

(٢) المرجع نفسه، ٦٨٤.

(٣) يُنظر: بحوث في الفقه المعاصر: حسن الجواهري، ٢٩/١.

(٤) يُنظر: موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمة): جعفر السبحاني، ١٨٣/١.

(٥) لمعرفة إيرادات بعض الفقهاء على النظرية، يُنظر: محمد السند: أسس النظام السياسي عند الإمامة، ٢٩١ - ٢٩٥، ناصر مكارم الشيرازي: بحوث فقهية مهمة، ٥١٥ - ٥٢٤.

وهي بذلك تمثل نظرية في قراءة وفهم النص الشرعي وفق المباني والأسس المنضبطة التي تواكب روح العصر والتطور.

المطلب الثاني: نظرية الزمان والمكان

انطلق "الخميني" (ت ١٤٠٩ هـ) من ضرورة إقامة دولة إسلامية وأنّ اقتصار الفقه على الأمور الفردية وترك قضايا المجتمع والدولة أمر يجب أن يتغيّر، وهنا نلاحظ أنّ كثيراً من الأشياء كانت غريبة على المجتمع، فكيف للفقهاء أن يطبقوا الأحكام الإسلامية من غير حكومة إسلامية تنفيذية، ومن هنا انطلق بضرورة إقامة حكومة إسلامية، وتحفيز دور المرجع الجامع للشرائط، ومن ثمّ طرح ما يتبناه في النجف الأشرف عام ١٩٦٩م، وصدرت له أوّل ثلاث محاضرات بهذا الموضوع^(١)، ثمّ يقول: "ولاية الفقيه، فكرة علمية واضحة قد لا تحتاج إلى برهان، بمعنى أنّ مَنْ عرف الإسلام، أحكاماً وعقائداً، يرى بدايتها، ولكنّ وضع المجتمع الإسلامي، ووضع مجاميعنا العلمية على وجه الخصوص، يضع هذا الموضوع بعيداً عن الأذهان، حتّى لقد عاد اليوم بحاجة إلى برهان"^(٢).

فإنّه يؤمن بأوليات هذه الفكرة وعلى الرغم من ذلك فقد أعطى الأدلّة عليها في حضور طلبته منها أنّ المستقرى لآيات القرآن الكريم، وكتب الحديث - وهما من أهمّ مصادر التشريع - يجد فيهما الإسلام ديناً شاملاً عالج كلّ موضوع في الحياة وأعطى فيه حكمه، لا كما تصوّره رسائل الفقهاء العملية؛ لأنّ الآيات ذات العلاقة بشؤون المجتمع تزيد أضعافاً مضاعفة عن الآيات ذات العلاقة بالعبادات خاصّة، والأمر نفسه في أيّ كتاب من كتب الحديث الموسّعة، إذ لا يوجد أكثر من ثلاثة أبواب، أو أربعة، تُعنى بتنظيم عبادات الإنسان، وعلاقاته بربه، وأبواب يسيرة أخرى تدور في الأخلاق، وما سوى ذلك، فذو علاقة قوية بالاجتماع، والاقتصاد، وحقوق الإنسان، والتدبير، وسياسة المجتمعات^(٣).

(١) يُنظر: الحكومة الإسلامية، المقدمة: روح الله الخميني، ١١.

(٢) المرجع نفسه، ٢٥.

(٣) يُنظر: الحكومة الإسلامية: روح الله الخميني، ٢٦ - ٢٧.

ومن الأدلة على ولاية الفقيه على حسب الخميني هو ما اتفق عليه الإمامية بتنصيب رسول الله ﷺ الولي من بعده، وهذا الولي لا يقتصر عمله على تعيين الأحكام فقط وإلا فبيان الأحكام لا يحتاج إلى خليفة، بل يكفي الرسول ﷺ، ببثها في المجتمع ثم يكتبها في كتاب من ثم يرجعون إليه، بل الحاجة من التولية هو تنفيذ القوانين، فلو لم يفعل فما بلغ رسالته الأمور بها، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغَتْ رَسُولَهُ ﴾ (سورة المائدة: ٦٧)، وحتى في زمان النبي ﷺ كان يبلغ وينفذ^(١).. و"هنا تبدو أهمية تشكيل الحكومة، وإيجاد المؤسسات التنفيذية وضرورة تنظيمها، والإيمان بضرورة تشكيل الحكومة وإيجاد تلك المؤسسات، جزء لا يتجزأ من الإيمان بالولاية"^(٢).

فقد عمل "الخميني" على ترسيخ الأمر في أذهان طلبته بإظهار الإسلام دين دولة فيخاطبهم بقوله: "عرّفوا الولاية للناس كما هي، قولوا لهم: إننا نعتقد بالولاية، وبأن الرسول ﷺ استُخِفَ بأمرٍ من الله، ونعتقد كذلك بضرورة تشكيل الحكومة، ونسعى من أجل تنفيذ أمر الله وحكمه، ومن أجل إدارة الناس، وسياستهم، ورعايتهم، النضال من أجل تشكيل الحكومة توأم الإيمان بالولاية، اكتبوا وانشروا قوانين الإسلام ولا تكتموها، وخذوا على أنفسكم تطبيق حكم إسلامي، واعتمدوا على أنفسكم، وثقوا بالنصر"^(٣).

وبعد السيطرة وإقامة الدولة الإسلامية، واجه المتصدّين أمراً هو صعوبة تطبيق أحكام الشريعة في الواقع المعاش، وليس هذا فقط فكيف تتم أسلمة القوانين المدنية، هنا شكّل الخميني مجلس تشخيص مصلحة النظام وجعله الميزان في الموافقة في القوانين المعدلة من مجلس صيانة الدستور، ولم يقف المجلس عند هذا الحد بل قام بسنّ قوانين بسبب الواقع المعاصر والمشاكل التي واجهتهم، ولم يجدوا لها حلاً في النصوص أو في التراث الفقهي،

(١) يُنظر: المرجع نفسه، ٣٩.

(٢) المرجع نفسه، ٤٠.

(٣) الحكومة الإسلامية: روح الله الخميني، ٤٠.

وهذا التصرف أدى إلى عدم قبوله من فقهاء مجلس صيانة الدستور، وقدّموا طلباً للسيد الخميني، على عمل مجلس تشخيص مصلحة النظام^(١).

وكان الردّ الإبقاء على ما أقرّه مجلس التشخيص ما دامت هنالك مصلحة^(٢)... ثمّ توجه إليهم قائلاً: "أودّ أن أتقدّم بتذكيرٍ أبويٍّ إلى أعضاء مجلس صيانة الدستور الأعضاء، بأنّ يأخذوا بنظر الاعتبار مصلحة النظام في إشكالاتهم على اللوائح، إذ إنّ إحدى القضايا المهمة للغاية في عالمنا المعاصر الصاخب، تتمثل في دور الزمان والمكان في الاجتهاد ونوعية القرارات... إنّ البحوث التي اعتادها الطلاب في الحوزات في المجال النظري، ليس فقط لن تُوصِل إلى حلِّ مُرضٍ، وإنّما تقودنا إلى طريقٍ مسدودٍ يؤدي في الظاهر إلى نقض الدستور"^(٣).

والذي يبدو أنّ قول الخميني ليس فيه مخالفة وتعدّي على الأسس والثوابت التي يرتكز عليها الفقه، في سبيل حل مشاكل العصر وبما أنّه أحد المجتهدين فله دوره في فهم النصّ وتطويعه لحل مشاكل المجتمع، من غير مخالفة لأصل التشريع وهذا واضح في قوله: "إنّكم وفي ذات الوقت الذي ينبغي أن تبذلوا مساعيكم لئلا يحصل تعارض مع الشريعة - ولا قدرّ الله مثل هذا اليوم - يجب أن تحرصوا كلّ الحرص لئلا يُتَّهم الإسلام - لا سمح الله - بعدم المقدرة على إدارة العالم بما فيه من تعقيدات اقتصادية وعسكرية واجتماعية وسياسية"^(٤).

ويشير قائلاً بشأن الدرس الحوزوي: "أمّا بالنسبة للدروس والبحوث داخل الحوزات، فإنّي أوّمن بالفقه التقليدي والاجتهاد الجواهري، وأرى عدم جواز التخلف عنه، الاجتهاد بهذا النهج صحيح، ولكن لا يعني هذا أنّ الفقه الإسلامي يفتقر إلى المرونة، بل إنّ الزمان والمكان عنصران رئيسيان في الاجتهاد، فمن الممكن أن تجد مسألة كان لها في السابق حكم، وأنّ نفس المسألة تجد لها حكماً جديداً في ظل العلاقات المتغيّرة والحاكمة على

(١) يُنظر: المرجع نفسه، ١٨٥/٢١ - ١٨٦، رسالة بعض أعضاء مجلس الشورى إلى الخميني، تعترض على عمل مجلس التشخيص.

(٢) يُنظر: المرجع نفسه، ١٩٩/٢١، رسالة الخميني الموجهة إلى مجمع تشخيص مصلحة النظام، بتاريخ ١٩ جمادى الأولى ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨/١٢/٢٩ م.

(٣) المرجع نفسه، ١٩٩/٢١.

(٤) صحيفة النور: روح الله الخميني، ١٩٩/٢١.

السياسة والاجتماع والاقتصاد في نظامٍ ما، أي إنّه ومن خلال المعرفة الدقيقة للعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المحيطة بالموضوع الأول الذي يبدو أنّه لا يختلف عن السابق، ولكنّه في الحقيقة أصبح موضوعاً آخر يتطلب حكماً جديداً بالضرورة"^(١).

وتطلب الحكم الجديد هنا؛ لأنّه في المعاملات إضافة إلى تغيير الموضوع بحسب التغيير الزمني والمكاني، وكذا الاجتهاد وإن كان فيه ضعف فيرجع لعدم الإحاطة التامة بالموضوع والظروف المحيطة به.

ويقول في رسالة أخرى: "يجب أن يحرص الجميع على عدم تخطّي الأركان المحكمة للفقه والأصول الرائجة في الحوزات العلمية مطلقاً، طبعاً في ذات الوقت الذي يتمّ الترويج فيه للاجتهاد "الجواهري" بشكل دقيق وراسخ، تتم الاستفادة من الأساليب الحديثة والعلوم التي تحتاجها الحوزات العلمية"^(٢).

ويقول أيضاً: "ولهذا ينبغي للمجتهد أن يلمّ بقضايا عصره، فالناس والشباب، وحتى العامّة، لن يقبلوا من المرجع والمجتهد الاعتذار عن إعطاء رأيه في المسائل السياسية... إنّ الإحاطة بسبل مواجهة التزوير والتضليل للثقافة السائدة في العالم، وامتلاك البصيرة والرؤية الاقتصادية، والاطلاع على كيفية التعامل مع الاقتصاد العالمي، ومعرفة السياسات والموازنات... يُعتبر من خصائص وسمات المجتهد الجامع"^(٣).

وعلى هذا فإنّ هنالك قضايا معاصرة تخصّ الفرد والحكومة، وهذه بحاجة إلى معالجة فقهية مثل: "مسألة المالكية وحدودها، مسألة الأرض وتقسيمها، مسألة الأنفال والموارد الطبيعية، مسائل النقد والعملة الأجنبية والنظام المصرفي المعقد، مسألة الضرائب، مسألة التجارة الداخلية والخارجية، مسألة المزارعة والمضاربة والإيجار والرهن، مسألة الحدود والديّات، مسألة القوانين المدنية، المسائل الثقافية والتعاطي مع الفن بمفهومه العام، نظير

(١) صحيفة النور: روح الله الخميني، ٢٦٢/٢١، خطاب الخميني الموجّه إلى علماء الدين والمراجع والأساتذة وأئمة الجمعة والجماعة، بتاريخ ١٥ رجب ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م.

(٢) صحيفة النور: روح الله الخميني، ٣٤٧/٢١، رسالة الخميني إلى مجلس إدارة الحوزة في قم، بتاريخ: ١ شوال ١٤٠٩ هـ.

(٣) صحيفة النور: روح الله الخميني، ٢٦٢/٢١.

التصوير والرسم والنحت والموسيقى والمسرح والسينما والخط وغير ذلك، كذلك مسألة المحافظة على البيئة وسلامة الطبيعة والحيلولة دون قطع الأشجار... مسألة المعادن الباطنية والثروات الوطنية، مسألة موضوعات الحلال والحرام واتساع وتضييق بعض الأحكام في ضوء اختلاف الأزمنة والأمكنة، المسائل القانونية والحقوق الدولية ومطابقتها مع أحكام الإسلام، ودور المرأة الفاعل في المجتمع ودورها المخرب في المجتمعات الفاسدة وغير الإسلامية^(١)، وغيرها.

وهذه الأمور تتطلب أن يكون الاجتهاد في جميع المجالات والشروط هو معرفة المسالك الصحيحة؛ لأنّ الاجتهاد في الاصطلاح لم يعد كافيًا لتخرج فقهاء^(٢)، فيقول: "وهنا بالذات لم يعد الاجتهاد بمفهومه الاصطلاحي كافيًا، بل إنّ المجتهد وإن كان الأعم في العلوم الحوزوية المعهودة ولكنه عاجز عن تشخيص مصلحة المجتمع، أو أنه غير قادر على التمييز بين الأشخاص الصالحين والنافعين عن غيرهم، وبصورة عامّة يفتقر إلى الرؤية الصحيحة والقدرة على اتخاذ القرار في المجال الاجتماعي والسياسي، فإنّ مثل هذا الإنسان لا يُعدّ مجتهدًا في المسائل الاجتماعية والحكومية ولا يستطيع أن يتسلم زمام أمور المجتمع"^(٣).

وهنالك تطبيقات على نظرية أثر الزمان والمكان، على حساب تبدل الموضوعات، وقبل بيان تلك التطبيقات نؤكد القاعدة المسلّمة لدى الفقهاء وهي: "حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة"^(٤)، وهذه القاعدة تؤسس أنّ الأحكام بجنبيها سواء التشريع من الله تعالى أم من النبي ﷺ، لا يطرأ عليها التغيّر أبدًا، إنّ الخميني يوافق على هذه القاعدة إلاّ أنّه يفترق عن بقية الفقهاء في الموضوعات؛ لأنّ الفقهاء يقولون بتجرد

(١) صحيفة النور: روح الله الخميني، ١٦١/٢١ - ١٦٢، رسالة الخميني إلى الحاج محمد رضا أنصاري (العضو في مكتبته)، بتاريخ: ٢٠ ربيع الأول ١٤٠٩هـ.

(٢) يُنظر: صحيفة النور: روح الله الخميني، ١٦٢/٢١.

(٣) صحيفة النور: روح الله الخميني، ١٦٢/٢١.

(٤) عن الإمام أبي عبد الله الباقر عليه السلام: "حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ"، الكليني: الكافي، ٥٨/١.

الأحكام عن عامل الزمان والمكان، وهي أمور اجتماعية وكذا الاقتصادية وحتى العلاقات الدولية، فيذهب إلى تأثر الموضوعات بها، فتصبح موضوعات أخرى تترتب عليها أحكام أخرى^(١).

التطبيق الأول - الحج: قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (ال عمران/٩٧)، وهذا النص يفيد الوجوب، وهو تشريع من الله تعالى في صدوره فلا يتغير، ولم يُنسخ، وهذا التشريع مشروط بشروط الحج^(٢)، فإذا لم تتحقق تلك الشروط لم يجب الحج، فعدم الوجوب معناه ليس أنّ الله لم يوجب الحج، وإنما موضوع الحج لم يتحقق^(٣).

وعلى وفق هذا الفهم أفتى الخميني بعدم جواز حج الإيرانيين لأعوام عدّة، والعلة في ذلك؛ أنّه يعتقد أنّ شروط الحج التي تناولها الفقهاء فردية، بل هنالك شروط عامة ترتبط بالإسلام وعزته، وهي أنّه لا يجب على الحاج إضعاف النظام، فإذا كان الحج يسبب إضعافاً للنظام فإنّه لا يجب^(٤).

التطبيق الثاني - فتوى حلية لعبة الشطرنج: وهي الفتوى التي خالف فيها إجماع الطائفة^(٥) إذ قال بحليتها والعلة في ذلك لأنّها تمارس كرياضة ذهنية، كان ذلك عبارة عن استفتاء قُدّم له يقول: "إذا فقدت لعبة الشطرنج صفتها كونها من آلات القمار بشكل كامل، وتتم الاستفادة من الشطرنج اليوم بمنزلة رياضة فكرية فحسب، فما هو حكم اللعب به؟"^(٦)... وكان جواب الخميني: "في حدود الافتراض المذكور، وإذا لم يكن فيه ربح وخسارة، لا إشكال فيه"^(٧).

وعند انتشار الفتوى في المجلات والصحف، أحدثت اختلاف كبير في الوسط الشيعي الفقهي، حتى وصل إلى انتقاد الخميني، من بعض الفقهاء حتى أشكل عليه أحد أعضاء

(١) يُنظر: معالم التجديد الفقهي: كمال الحيدري، ١٤٩.

(٢) فقه الإمام جعفر الصادق (ع): محمد جواد مغنية، ٢ / ١٢٦.

(٣) يُنظر: معالم التجديد الفقهي: كمال الحيدري، ١٥٠ - ١٥١.

(٤) يُنظر: المرجع نفسه، ١٥٧.

(٥) المعروف أنّ لعبة الشطرنج خرجت عن كونها آلة للقمار، فصارت في جميع أنحاء العالم مجرد لعبة للتسلية والرياضة، فهل تبقى على الحرمة؟ الخوئي: نعم تبقى على الحرمة صراط النجاة: الخوئي، ٣ / ٢٢٨، وحرّمها السيستاني بدليل الكتاب والسنة، الاستفتاءات: السيستاني، ١٢٦.

(٦) صحيفة النور: روح الله الخميني، ١١٨/٢١، إجابة الاستفتاء كانت بتاريخ: ٢٨ محرم ١٤٠٩ هـ.

(٧) المرجع نفسه، ١١٨/٢١.

مكتبه وهو القديري إذ وجّه رسالة إلى الخميني يقول فيها: "أما الاستفتاء الآخر... من أين يزعم السائل المحترم بأن الشطرنج فقد اليوم صفته كآلة للقمار كلياً وأصبح رياضة فكرية فحسب؟ في حديث معتبر نقله السكوني عن الإمام الصادق عليه السلام.. نهى رسول الله عن اللعب بالشطرنج... وأن نهى الإمام يعتبر حجة في التحريم ما لم تكن هناك حجة خلاف ذلك، وكلا الدليلين يفيدان الإطلاق... ولعبة الشطرنج حرام سواء كان آلة فقدت صفة القمار أم لم تفقده" (١).

فأجاب "الخميني" بجواب فيه الأسف لما وصل إليه العقل الفقهي في مسيرة استنباطه فقال: "قبل الخوض في موضوع السؤالين وأجوبتهما، أرى من اللازم الإعراب عن أسفي لطريقة استنباط سماحتكم من الأحاديث والأحكام الإلهية، فالزكاة بناءً على ما ذكرتم، هي من أجل مصارف الفقراء والأمور المذكورة فحسب، واليوم إذ بلغت المصارف بالمئات فلا يوجد خيار آخر، وأن الرهان في السبق والرماية يقتصر على القوس والسهم وسباق الخيل وأمثال ذلك، التي كانت متداولة في الحروب في الماضي، واليوم أيضاً تنحصر في هذه الأمور فقط، والأنفال التي أُجِلَّت للشيعه، فإن بإمكان الشيعة اليوم أيضاً القضاء على الغابات بالاستفادة من الآلات والمعدات من دون أية عقبة تذكر، وبالتالي القضاء على كل ما يؤدي للحفاظ على سلامة البيئة، وتهديد أرواح الملايين من الناس، لا يحق لأحد الحؤول دون ذلك، كذلك يجب عدم هدم المنازل والمساجد التي تعترض توسيع الشوارع لحل معضلة السير والحفاظ على أرواح الآلاف من الناس الذين هم بأمس الحاجة إلى ذلك!... باختصار، في ضوء هذا النحو من استنباط سماحتكم، يجب التخلي عن المدينة الحديثة بالكامل، والعيش في الأكواخ أو الصحراء إلى الأبد" (٢).

وهنا أحدث "الخميني" حدثاً مهماً في مسار العقل الفقهي الذي اتخذ الجانب السائد، فيقول: "أنصحكم نصيحة أبوية بأن تنظروا إلى الله فحسب، ولا تتأثروا بالذين يتظاهرون

(١) صحيفة النور: روح الله الخميني، ١٣٦/٢١، رسالة محمد حسن قديري (أحد أعضاء مكتب الخميني في قم)، بتاريخ: ٤ صفر ١٤٠٩ هـ.

(٢) صحيفة النور: روح الله الخميني، ١٣٧/٢١، إجابة الخميني، بتاريخ: ١٢ صفر ١٤٠٩ هـ.

بالقداسة والمعممين الجهلة؛ لأنه إذا قُدِّرَ أن يُساء إلى مقامنا ومنزلتنا في أعين المتظاهرين بالقداسة الحمقى والمعممين الجهلة إذا ما أعلننا ونشرنا حكم الله، فليُساء إليه أكثر فأكثر" (١).

ومن الآثار المترتبة على نظرية الزمان والمكان، إنَّ تحديد الموضوعات من تكاليف المكلف وبضمن واجباته، وواجبات الفقيه استنباط الأحكام الشرعية وهذا هو المنهج التقليدي، فهنا الأحكام هي مسائل كلية، والفقيه إذ يبيِّنها فبيانه على نحو القضية الشرطية فيقول: إذا حدث كذا فالحكم كذا، فلا يشخَّص الموضوع الخارجي؛ لأنه لا يعرف هذا الموضوع، ومن ثمَّ أخذ يبني أحكامه على فرضيات (٢)، "وعندما تسأله عن مسألة معاشة ومعاصرة لا بُدَّ أن تستفتيه؛ لأنك لا تجد ذلك في الرسالة العملية، مع العلم أن الرسالة العملية كان ينبغي لها أن تجيب على الأسئلة التي تنطلق من هذا الواقع المعاصر والمعاش، لا أن تنطلق من الفرضيات" (٣).

أمَّا على وَفْق نظرية "الخميني" فإنَّ الحكم لا يمكن بيانه ما لم يتشخَّص الموضوع، فلا بدَّ للفقيه أن يكون واقفًا بنفسه على إذيات الموضوع وشرائطه ليتمكن بعد ذلك من إعطاء الحكم الشرعيَّ له، وهذا هو الفارق بين منهج الخميني والمنهج الفقهي التقليدي.

وهذا مهم جدًا؛ لأنَّ عامة الناس عندما تجيبه على نحو القضية الشرطية تضعه في متاهة؛ لذا يجب على الفقيه أن تكون له معرفة بالموضوع والحكم معًا، ولا يوكل أمر معرفة الموضوع إلى المكلف، ولا سيَّما في القضايا المعاصرة، وعليه يكون مبنى "الخميني" و"الحيدري" هو ضرورة الإفتاء مع تحديد الموضوعات الخارجية وعدم الإفتاء دون ذلك (٤).

وقد لَخَّص "الحيدري" النتائج المترتبة على نظرية الزمان والمكان بالنقاط الآتية:

(١) صحيفة النور: روح الله الخميني ، ١٣٨/٢١ .

(٢) يُنظَر: معالم التجديد الفقهي: كمال الحيدري، ١٦١ .

(٣) المرجع نفسه، ١٦٢ .

(٤) يُنظَر: محاضرات الفيت على طلبة الدكتوراه، الفقه المعاصر الياته وادواته: بلاسم عزيز .

أولاً: إنّ الأحكام التي يصدرها الفقيه، على وفق نظرية الزمان والمكان، لا تكون بعنوانها الثانوي، أو كونها استثناءات من الحكم الأولي، بل الحكم الصادر عنه هو حكم أولي أيضاً، بناءً على تغيير الموضوع.

ثانياً: إنّها تُخرج الفقيه من حالة البحث في الرواية، والموضوعات التي تعرّضت لها الرواية، إلى حالة الارتباط بالمجتمع والواقع الاجتماعي والظروف التي تحكم ذلك الفقيه.

ثالثاً: إنّها تعطي البعد الاجتماعي دوراً مهماً في عملية التشريع واستنباط الحكم الشرعي^(١).

وهي بذلك تعطي بعداً منضبطاً ليواكب التطوّرات المعاصرة في كلّ زمان ومكان بخلاف ما عليه الحدّاثيون.

المطلب الثالث: تاريخية السنّة عند الحيدري

يُعدُّ الحيدري من الفقهاء الذين نظروا إلى قضية الحدّاثيين بعين المحقق المدقق المتفحص، فهو يوافق ما يراه يصب بصالح عملية الاستنباط ويطورها، ويرفض ما يراه يعارض أصول الدين والأحكام الشرعية.

وينطلق الحيدري من أمور جديدة تدخل في عملية الاستنباط "حقيقةً مفادها: إنّ الاجتهاد في الإسلام يلعب دوراً هاماً كمفتاحٍ لحلِّ مشكلات الأصالة والحدّاثية، والمتغيّر والثابت، وما إلى ذلك... انطلاقاً من المقدّمة الماثورة: "ما من واقعة إلاّ وفيها حكم"، وما دامت الحدّاثية والتغيّر في المحصّلة الأخيرة مجموعة وقائع، فإنّ الفقه - في حال تمّ توظيفه باتجاه الاستنباط الجديد والاجتهاد بمعناه الواسع - سيتكفّل بالحركة الجديدة له باستيعاب كلّ هذه الوقائع مهما بلغت حدّاثيةً وتطوّراً وتغيّراً"^(٢)، فهو يؤمن أنّ نصوص أهل البيت عليهم السلام كافية لتغطية القواعد الكلية التي يحتاجها الفقيه كما روي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: "إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلاّ أنزله في كتابه وبينه لرسوله صلى الله عليه وآله، وجعل

(١) يُنظر: معالم التجديد الفقهي: كمال الحيدري، ١٦١.

(٢) معالم التجديد الفقهي: كمال الحيدري، ٤٧.

لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا، وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ، وَجَعَلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا"^(١)، وعنه أيضًا: "مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ"^(٢)، و"عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: أَكُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ أَوْ تَقُولُونَ فِيهِ؟ قَالَ: بَلَى كُلُّ شَيْءٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ"^(٣)(٤).

وعندما أراد "الحيدري" بحث قضية التأثير والتأثر بالمعارف الدينية في التاريخ، رفض الخوض في المجال معللاً ذلك بأن تناول هكذا أمور خطرة جداً، وهو يحتاج أدوات غير هذه الأدوات التي يستعملها في بحث السُنَّة، فكان رأيه الخوض في نقد الحداثي ودخل لهذا النقد من باب تاريخية السُنَّة^(٥).

وعند تتبُّع أبحاث "الحيدري"، نرى بوضوح أنه مهتم جداً بالقرّاءة واطلاعه على أطروحات الحداثيين، وخرج بنتيجة وسطية بين رفض الفقهاء تاريخية المعارف وبين إفراط الحداثيين.

إنّ "الحيدري" يرفض إطلاق الأحكام الشرعية من إذ إنَّها قضايا حقيقية خارجة عن نطاق الزمان والمكان والأحوال، ويرفض أيضاً ما تبناه الحداثيون بتاريخية المعارف بشكل مطلق، فإنّه يؤمن بأثر التاريخ في النصّ الديني، وحتى في فهم هذا النصّ، على نحو الجزئية، لكن ما مدى نسبة هذا التأثير؟ قد يكون بنسبة ٥ %، أو ١٠ %، أو ٣٠ %، أو أقل من ذلك أو أكثر، والسبب في ذلك لأنّها غير خاضعة للاستقراء^(٦).

(١) الكافي: الكليني، ٥٩/١.

(٢) المرجع نفسه، ٥٩/١.

(٣) الكافي: الكليني، ٦٢/١.

(٤) معالم التجديد الفقهي: كمال الحيدري، ٤٨ - ٤٩.

(٥) يُنظر: مفاتيح عملية الاستنباط الفقهي - مدخلية الزمان والمكان في موضوعات الأحكام الشرعية: كمال الحيدري، دروس بحث الخارج - علم الفقه، نصوص مكتوبة على موقعه الإلكتروني <http://alhaydari.com>، ٢٠١٣م، المحاضرة ٣٤٧.

(٦) يُنظر: مفاتيح عملية الاستنباط الفقهي: كمال الحيدري، المحاضرة ٣٤٧.

إنَّ تاريخية السُّنَّة على حسب "الحيدري" ليست من انفراداته، بل عند الاطلاع على تاريخ الفقهاء نجد في أقوالهم تأثير التاريخ في استنباطاتهم وهذا ممتد حتى عصر الغيبة الكبرى، لكنّه يرد في موضع أو موضعين^(١).

ويشير "الحيدري" إلى أنّ فقهاء الإمامية متفقون على إطلاق السُّنَّة الواردة عن المعصوم، فهم يرون أنّ المعصوم إذا أعطى حكمًا في شيء ما أو واقعة ما لا ينظر إلى الظروف المحيطة بها، فبيّنه على الإطلاق، والدليل هو قاعدة الاشتراك، إلاّ أنّه يخالف هذا الرأي؛ لأنّ قدامى الفقهاء قرؤوها قراءة تاريخية مرتبطة بظروفها.

ومن التطبيقات التي تدلُّ على التاريخية في فتاوى الأصحاب منها:

أولاً - تعليقات "الصدوق" (ت ٣٨١هـ) مثلاً على ما ورد من رواياتٍ عن النبيّ والأئمة عليهم السلام فيما يعرف بالطب النبوي وطب الأئمة، إذ يقول: "اعتقدنا في الأخبار الواردة في الطب أنّها على وجوه: منها ما قيلَ على هواء مَكَّة والمدينة، فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية، ومنها ما أخبر به العالم عليه السلام على ما عرف من طبع السائل ولم يتعدّ موضعه، إذ كان أعرف بطبعه منه، ومنها ما دلّسه المخالفون في الكتب لتقبيح صورة المذهب عند الناس، ومنها ما وقع فيه سهو من ناقله... وما رُوِيَ في الباذنجان من الشفاء فإنّه في وقت إدراك الرطب لمن يأكل الرطب، دون غيره من سائر الأوقات..."^(٢)، وأنّ هذا ممّا استدل به "الحيدري" على وفق أنّ الصدوق كان متنبّهاً على ذلك وهي مرتبطة بالزمان والمكان^(٣).

ويتساءل كذلك عمّا ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله "بشأن أكل الملح مع وجبات الطعام، فهل هو حكم يعمُّ الجميع؟ ويُجيب: إنّ الفقهاء عموماً يذهبون إلى استحباب الابتداء بأكل الملح والانتهاء به، سواء كنّا في مَكَّة أو في المدينة أو في القمر، في حين يؤكّد علم الطب اليوم

(١) يُنظر: المرجع نفسه، ٣٤٧ - ٣٥١.

(٢) ما لا يحضره الفقيه: الصدوق، ١١٥.

(٣) على عكس المفيد الذي اعترض على اعتقاد الصدوق هذا وحاول تصحيحه بقوله: "الطب صحيحٌ، والعلم به ثابتٌ، وطريقه الوحي، وإنما أخذ العلماء به عن الأنبياء - عليهم السلام - وذلك أنه لا طريق إلى علم حقيقة الداء إلاّ بالسمع، ولا سبيل إلى معرفة الدواء إلاّ بالتوقيف، فثبت أنّ طريق ذلك هو السمع عن العالم بالخفيات تعالى، الاعتقادات: المفيد،

على أن أكل الملح من المصابين بارتفاع ضغط الدم قد يسبب لهم سكتة قلبية، وهنا يخرج بنتيجة مفادها: إنَّ الفقيه لكي يعرف الموضوع الذي قِيلَ فيه الحكم، لا يكفي أن يجري فيه الإطلاق الزمني والمكاني وغيرهما، وإنما لا بُدَّ أن يتعرف على الظروف المحيطة به، فلربما كان أمرُ النبيِّ بأكل الملح لِعِلَّةِ أنَّهم كانوا يعيشون في مناطق حارة يتعرضون فيها لكثرة التعرق، ومن ثمَّ كانوا يفقدون كمية كبيرة من الملح وهم بحاجة إلى تعويضها. وإذا كان كذلك، فليس من المعقول أن ينطبق الحكم نفسه على الذين يعيشون في مناطق باردة^(١).

ويرى أستاذنا الدكتور "بلاسم عزيز" أنَّ هذا الاختلاف في فهم الموضوع والظروف المحيطة به لا علاقة له بفهم النص^(٢).

ثانياً - يُفتي أغلب فقهاء الإمامية بعدم جواز تصدّي المرأة للقضاء، بناءً على ما يعرف بحسنة أبي خديجة التي يقول فيها: "بعثني أبو عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة، أو تدارى بينكم في شيء من الأخذ والعطاء، أن تتحاكموا إلى أحدٍ من هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً ممن قد عرف حلالنا وحرامنا، فإنّي قد جعلته قاضياً..."^(٣)، إذ يذهب مشهور الفقهاء إلى أن لفظ "رجلاً" مأخوذ على نحو الموضوعية، ولغةً هو مختص بالرجل، أي لا يمكن للمرأة أن تتصدى للقضاء، ولكن الذي يراجع رأي الخوئي - الذي يؤمن أيضاً بأنَّ العنوانات محمولة على الموضوعية ولا علاقة لها بالتاريخ - يراه يناقش استدلال الفقهاء بهذه الرواية على اشتراط الذكورة في القضاء والإفتاء، بأنّه استدلال غير تام، إذ يقول: "ويرد على هذا الوجه أن أخذ عنوان الرجل في موضوع الحكم بالرجوع، إنّما هو من جهة التقابل بأهل الجور وحكامهم إذ منع - عليه السلام - عن التحاكم إليهم، والغالب المتعارف في القضاء هو الرجولية، ولا نستعهد قضاة النساء ولو في مورد واحد، فأخذ عنوان الرجولية من باب الغلبة، لا من جهة التعبد وحصر القضاة بالرجال، فلا دلالة للحسنة على أنّ الرجولية معتبرة في باب القضاء، فضلاً عن الدلالة عليها في

(١) يُنظر: مفاتيح عملية الاستنباط الفقهي: كمال الحيدري، المحاضرة ٣٤٦.

(٢) يُنظر: محاضرات أقيمت على طلبية الدكتوراه، الفقه المعاصر آلياته وأدواته: بلاسم عزيز.

(٣) تهذيب الأحكام: الطوسي، ٣٠٣/٦، وفي الوسائل بلفظ: "... فإنّي قد جعلته عليكم قاضياً"، الحر العاملي: وسائل الشيعة، ب ١١ من أبواب صفات القاضي، ١٣٩/٢٧.

الإفتاء لو سلمنا أنّ القضاء والفتوى من باب واحد^(١)، وهذا الفهم للخوئي ناتج من زاوية تاريخية.

فلماذا لا يجوز للمرأة العمل في القضاء إذا ما قرأت وتعلمت أحكامه كما يقرأها ويتعلمها الرجل، بل وصارت أعلم منه فيها؟! نعم، إلا إذا قيل لا يجوز لها ذلك من باب أنّها عاطفية وهذا الأمر مردودٌ أيضاً؛ لأنّ القضاء والفتوى لا علاقة لهما بالإحساس، فهناك قانون والمرأة إذا حكمت تحكّم على وفق هذا القانون، وكذلك بالنسبة للرجل، فهو لا يقضي بعقله وإنما يقضي على وفق القانون المحدّد به، والأمر نفسه ينطبق على رئاسة الجمهورية، بل وحتى الولاية؛ لأنّ الدول اليوم تحكّمها المؤسسات، وليس فرداً واحداً تسانده بعض الحاشية من أفراد عائلته كما كان في السابق، اليوم رئيس الجمهورية لا يستطيع أن يعمل بنفسه، بل يوجد دستور ونظام دستوري ومستشارون ووزراء... إلخ^(٢).

وعند النظر يمكن القول: إنّه لا مانع من وجود فتاوى مستندة إلى التاريخية؛ لأنّ التكامل البشري يفرض ذلك عبر الأزمان، لكن هذا لا يجوز بحق المعصوم ويُعدّ تجاوزاً على الثوابت، لكنّ الحيدري لا يرى أيّ تعديّ على المعصوم من إذ مقامه وعصمته، ولا أحكام الدين جاءت لمُدّة زمنية بل التاريخية هو تطبيق المعصوم لأحكام الله تعالى بما يتلاءم مع الزمان والمكان، والدليل هو اختلاف التطبيقات بين المعصومين من عصر إلى آخر، ولو كان المعصوم عليه السلام اليوم بيننا، لطبّق الأحكام الشرعية على وفق الظروف التي نعيشها نحن^(٣).

(١) الاجتهاد والتقليد: الخوئي: ٢٢٥، تجدر الإشارة إلى أنّ الخوئي لا يجيز قضاوة المرأة ولا مرجعيتها الدينية أيضاً، ولكن ليس من دليل نصّي وإنما استشفافاً من النص، يقول: "والصحيح أنّ المقلّد يعتبر فيه الرجولية، ولا يسوغ تقليد المرأة بوجه، وذلك لأنّنا قد استفدنا من مذاق الشارع أنّ الوظيفة المرغوبة من النساء إنّما هي التحجب والتستر، وتصدي الأمور البيئية، دون التدخل فيما ينافي تلك الأمور، ومن الظاهر أنّ التصدي للإفتاء - بحسب العادة - جعلٌ للنفس في معرض الرجوع والسؤال؛ لأنّهما مقتضى الرئاسة عند المسلمين، ولا يرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضاً لذلك أبداً، كيف ولم يرضَ بإمامتها للرجال في صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بأمورهم ومديرة لشؤون المجتمع ومتصدية للزعامة الكبرى للمسلمين، وبهذا الأمر المرتكز القطعي في أذهان المتشرعة يفيد الاطلاق، ويردع عن السيرة العقلانية الجارية على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً رجل كان أو امرأة" المرجع نفسه، ٢٢٦، ويبدو أنّ رأي الخوئي - أيضاً - غير تامّ في الوقت الحاضر بعد أن أجاز الفقهاء خروج المرأة من البيت والعمل في مختلف المجالات، فضلاً عن أنّ قياس الرئاسة على إمامة الصلاة قياس مع الفارق.

(٢) يُنظر: مفاتيح عملية الاستنباط الفقهي: كمال الحيدري، المحاضرة ٣٤٧.

(٣) يُنظر: المرجع نفسه: المحاضرة، ٣٥٠.

المطلب الرابع: بعض النماذج التطبيقية على تاريخية السنة عند الأصوليين

أولاً - الزكاة: إذ يصرِّح القرآن الكريم بوجوب أخذ الزكاة من أموال الأغنياء، ولكنه في الوقت نفسه لم يحدّد نوع هذه الأموال، فيقول: ﴿حُذِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلَّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (سورة التوبة: ١٠)، ولكن الرسول ﷺ هو الذي شخّص هذه الأموال في تسعة أشياء، وهو ما ينقل عنه في روايات عدّة، منها: في رواية صحيحة عن الإمامين أبي جعفرٍ وأبي عبد الله ﷺ قولهما: "فَرَضَ اللَّهُ الزَّكَاةَ مَعَ الصَّلَاةِ فِي الْأَمْوَالِ، وَسَنَّهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي تِسْعَةِ أَشْيَاءَ وَعَفَا رَسُولُ اللَّهِ عَمَّا سِوَاهُنَّ، فِي الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْإِبِلِ وَالْبَقَرِ وَالْعَنَمِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالنَّمْرِ وَالزَّبِيبِ وَعَفَا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ" (١)، وهنا يضع الحيدري سؤال: لو كان الفقيه وهذه الآية الكريمة، من دون أن ينظر إلى السُنّة الشريفة، ماذا كان يفهم من الأموال؟ هل الأموال تصدق على هذه الأمور التسعة فقط؟ أو أنّ المال يصدق على كلّ ما يُقْتَنَى ويُرَغَب فيه، أو ما يميل الإنسان إليه بحسب ما يُعْرِف؟ لأنّك تجد أموال الناس عرفاً، ولغةً، واستعمالاً، لا تختص بهذه الأمور التسعة المذكورة في الفعل الأول الذي فعله النبي ﷺ (٢).

وهنا نذكر رواية أخرى واردة عن فعل أمير المؤمنين عليه السلام بشأن أموال الزكاة، فعن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَزُرَّارَةَ عَنِ الْإِمَامِينَ الْبَاقِرِ وَالصَّادِقِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ: "وَضَعَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ الْأَخِيلِ الْعَتَاقِ الرَّاعِيَةَ فِي كُلِّ فَرَسٍ فِي كُلِّ عَامٍ دِينَارَيْنِ، وَجَعَلَ عَلَى الْبَرَادِينِ دِينَارًا" (٣)، ممّا لا يخفى أنّ الخيل العتاق (٤) والبرادين (٥) ليسا من الأمور التسعة، فهل هذا يعني وجود تعارض بين الروایتين؟ فيقول الحيدري: لا، إنّما زمان أمير المؤمنين وظروفه غير زمان النبي وظروفه، وكلّ منهما طبّق الآية الكريمة على حسب ظروفه، وهذا هو معنى التاريخية في الموضوعات (٦).

(١) الكافي: الكليني، ٥٠٩/٣.

(٢) يُنظَر: السُنّة النبوية: موقعها، حجيتها، أقسامها: كمال الحيدري، دروس بحث الخارج - علم الأصول، نصوص مكتوبة على موقعه الإلكتروني <http://alhaydari.com>، ٢٠١٤م، المحاضرة ١٠.

(٣) الكافي: الكليني، ٥٣٠/٣.

(٤) الخيل العتاق: هي الخيول التي لا تُحْبَس في المراعي، ولكن تُحْبَس قرب البيوت مُعدّة للعدو، تاج العروس: الزبيدي،

(٥) البرادين هي الدابة، الصحاح: الجوهري، ٢٠٧٨ / ٥.

(٦) السُنّة النبوية: كمال الحيدري، المحاضرة ٥٤.

ثالثاً - **خمس المكاسب**: من المعروف أنّ القرآن صريحٌ في وجوب الخمس على أموال الغنيمة، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ...﴾ (سورة الأنفال: ٤١)، ومن الثابت تاريخياً أنّ الرسول ﷺ والأئمة المعصومين من بعده، إلى ما قبل زمان الإمام الصادق عليه السلام، لم يفرضوا الخمس على أرباح المكاسب ممّا زاد على مؤنة الحول، وعندما آل الأمر إلى الإمام الصادق عليه السلام فرض الخمس على الشيعة في أرباح مكاسبهم، وكذلك كان عندما آل الأمر إلى الإمامين موسى الكاظم وعلي الرضا عليهم السلام، ولكن لما آل الأمر إلى الإمام محمد الجواد عليه السلام خفّض مقدار الخمس على أرباح المكاسب إلى نصف السدس، أي ما مقداره ١٢/١، ثمّ ينقل ما روي عن علي بن مهزيار، أنّه قال: "كتب إليه أبو جعفر عليه السلام وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة، قال: إنّ الذي أوجب في سنتي هذه، وهذه سنة عشرين ومئتين فقط لمعنى من المعاني، أكره تفسير المعنى كلّه خوفاً من الانتشار، وسأفسّر لك بقيته إن شاء الله، إنّ موالِي أسأل الله صلاحهم أو بعضهم قصرّوا فيما يجب عليهم، فعلمت ذلك وأحببت أن أظهرهم وأزكّهم بما فعلت في عامي هذا من الخمس... ولم أوجب ذلك عليهم في كلّ عامٍ ولا أوجب عليهم إلّا الزكاة التي فرضها الله عليهم، وإنّما أوجب عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول، ولم أوجب عليهم ذلك في متاعٍ ولا آنيةٍ ولا دوابٍ ولا خدمٍ ولا ربحٍ ربحه في تجارةٍ ولا ضيعةٍ إلّا ضيعةٍ سأفسّر لك أمرها، تخفيفاً منّي عن موالِيٍّ ومناً منّي عليهم، لما يغتال السلطان من أموالهم، ولما ينوبهم في ذاتهم، فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام... فأما الذي أوجب من الضياع والغلات في كلّ عامٍ فهو نصف السدس ممّن كانت ضيعته تقوم بمؤنته، ومّن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك" (١).

ويعلّق عليها قائلاً: "إنّ الإمام الجواد عليه السلام يقول: أوجب في سنتي هذه، وهي سنة وفاته عليه السلام، مع أنّ الذي أوجب الخمس هو الله تعالى في القرآن الكريم، وهذا إنّ دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ المعصوم عليه السلام مفوضٌ من قبل الله تعالى في تطبيق الأحكام

(١) الاستبصار: الطوسي، ٦٠/٢ - ٦٢، تهذيب الأحكام: الطوسي، ١٤١/٤ - ١٤٢.

على وَفْق رؤيته وتقديره للظرف، ويزيد هذا دلالة أَنَّ الإمام أوجب الخمس في الذهب والفضة، مع أَنَّهُما عليهما الزكاة وليس الخمس، ولم يوجب عليهم الخمس في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم... إلى أَنَّ يقول الإمام: فأما الذي أُوجِبُ من الضياع والغلات في كُلِّ عامٍ فهو نصف السدس... إلى آخره، فلماذا أوجب نصف السدس، وليس الخمس؟ والجواب في الرواية نفسها، إِنَّ الإمام فعل ذلك تخفيفاً منه عن مواليه ومناً منه عليهم، لما يغتال السلطان من أموالهم ولما ينوبهم في أوضاعهم وفي ذواتهم، وهذا يدلُّ، وما زال الاستدلال للحيدري، على أَنَّ تلك السُنَّة التي عاشها الإمام الجواد كانت سنة شديدة على أتباع مدرسة أهل البيت، ولذلك كانت وظيفة الإمام هي التخفيف عنهم، وهنا، يتساءل الحيدري: أليسَ للزمان والمكان مدخلية في فعله، أو ليس له مدخلية؟ ويُجيب: من الواضح أَنَّ له مدخلية وأنَّ الإمام طبَّق الحكم بحسب ظروفه، بدليل أَنَّ الإمام الهادي عليه السلام لَمَّا آل إليه الأمر أمرَ الشيعة بالرجوع إلى دفع الخمس كما كان قبل زمن الإمام الجواد عليه السلام"^(١).

وهنا أخذ الحيدري يطبِّق التاريخية في العبادات والمعاملات ومنها:

التطبيق الأول - دفع دية القتل الخطأ على العاقلة: إذ لا يخفى أَنَّ هذه المسألة تتعلَّق بنظام القبيلة والعشيرة، ولكنَّ طبيعة المعيشة الآن اختلفت، فلعلَّ الإنسان يعيش في مدينة لا يزور أقربائه ولا يعرف أقربائه حتى إن كانوا على بعد خمسمئة متر منه، فما ذنبه إذا قتل أحد أقربائه خطأ أن يدفع ثمن خطئه، ولا سيَّما إذا كان يعيش في بلد أساس قوانينه مبني على مبدأ المواطنة؟.

وهنا يقول: هل الشارع عندما رتَّب أحكام العاقلة في باب الديات بشروطها، رتَّبها لأجل أَنَّ تلك المجتمعات كانت قبلية وعشائرية؟ أو أَنَّهُ لا دخل للقبيلة والعشيرة بهذه الأحكام، بل هي أحكام مطلقة؟ نعم قد تكون بعض المجتمعات المعاصرة إلى الآن تعيش حالة القبيلة والعشائرية، ولكنَّ كثيرًا من دول العالم الآن لا علاقة لها بهذه الحالة الاجتماعية، فهل يصح إعطاء مثل هذه المجتمعات الرسالة العملية القائمة على أحكام الفقه الكلاسيكي التقليدي؟ فيجيب: إِنَّ الذي يتبنَّى النظرية التاريخية لا بُدَّ من أن يرجع إلى

(١) السُنَّة النبوية: كمال الحيدري، المحاضرة ٥٤.

النصوص الواردة في أحكام العاقلة ويتحقق: هل للبعد القبلي والعشائري مدخلية فيها، أو لا؟ فإن ثبت أن له مدخلية في هذه الأحكام، فهذا يعني أن هذه الأحكام لا تجري في المجتمع الذي لا يعيش على أساس القبيلة والعشيرة؛ لأنّ الموضوع في مثل هذا المجتمع غير متوافر، أمّا إذا ثبت العكس فإنّها تجري عليه.

وعلى هذا الأساس يذهب "الحيدري" إلى التفصيل في تطبيق أحكام العاقلة، بإذ تُطبّق هذه الأحكام في المجتمعات التي تعيش الحالة القبلية والعشائرية، ولا تُطبّق في المجتمعات التي تقوم على أساس القانون والمواطنة، ودليله في ذلك، أنّ الفقهاء يفسّلون في باب الربا في ما إذا كان شيء موزون ومكيل في مكان ومعدود في مكان آخر، فيعدّون أخذ الفائدة على المكيل والموزون معاملة ربوية في مكانٍ ولا يعدّونها كذلك في حال كونه معدودًا في مكانٍ آخر؛ لأنّ الحكم إنّما يترتب على موضوعه ومع تبدّل الموضوع يتبدّل الحكم^(١).

التطبيق الثاني - حرمة الربا: يقول: الناس عمومًا في صدر الإسلام، وإلى ما قبل قرن أو قرنين أو ثلاث، كانوا يأخذون الربا لأجل أمور استهلاكية، كأن يكون لمعالجة مريض، أو لشراء حاجة لا يمتلكون ثمنها، فيضطر المقترض أن يدفع الربا لسد حاجته، وهذا ما يُسمّى بـ"الربا الاستهلاكي"^(٢)، ولعلّ التأكيد والتشديد في القرآن والسنة على حرمة هذا النوع من الربا لا يعادله تحريم شيء آخر، لما له من آثار خطيرة وعظيمة على المجتمع، حتى وُصف بأنّه من الكبائر وأنّه محاربة لله وَرَسُولِهِ^(٣)، أمّا في العصر الحاضر فقد ظهر ما يُسمّى بـ"الربا الاستثماري أو الإنتاجي"، كأن يكون تاجرًا ميسورًا يريد أن يوسّع دائرة تجارته وعمله، يذهب إلى البنك ويأخذ منه قرضًا لا لسدّ حاجة، وإنّما لاستثماره والتربّح منه، قد يمتلك مئة مليون - مثلاً - ويريد أن يجعلها خمسمئة مليون، وهذا النوع من الربا يقينًا لم يكن موجودًا في عصر التشريع، فكيف يجري الإطلاق بحرمة الربا، سواء كان للاستهلاك أم للاستثمار، وليس هناك ما يدلّ على التفريق بين هذين المصطلحين في ذلك العصر؟^(٤).

(١) يُنظر: مفاتيح عملية الاستنباط الفقهي: كمال الحيدري، المحاضرة ٣٤٩.

(٢) يُنظر: المرجع نفسه، المحاضرة ٣٤٦.

(٣) يُنظر: المرجع نفسه، المحاضرة ٣٤٩.

(٤) يُنظر: مفاتيح عملية الاستنباط الفقهي: كمال الحيدري، المحاضرة ٣٤٦.

الشيء الآخر الذي ينبغي أن يُراعى، هو مشكلة "التضخم"، إذ لا يخفى أنّ مشكلة التضخم لم تكن موجودة في الحياة الاقتصادية السابقة؛ لأنّ النقد كان محافظاً على قيمته الشرائية، أمّا في الوقت المعاصر فإنّ النقد يفقد من قيمته الشرائية بين مرحلة وأخرى. الشيء الذي كانت قيمته بدينار - مثلاً - قبل عشر سنين، اليوم قيمته بألف ضعف أو أكثر، وهذا يعني أنّ الذي يُقرض مبلغاً من المال على أمل استرداده بعد عام أو عامين سوف يخسر ما يعادل ٢٠% - ٣٠% من قيمة ما أقرضه، وهنا يتساءل: هل الشارع المقدّس عندما حرّم الربا، حرّمه مطلقاً، سواء كان هناك تضخم أم لم يكن، سواء كان لأجل القرض الاستهلاكي أم القرض الاستثماري؟ أو حرّم الربا في القرض الاستهلاكي فقط في مجتمع لا تضخم فيه؟ والجواب: إنّ الفقه القائم عندنا الآن - بحسب الحيدري - يذهب إلى أنّ الحرمة واحدة ولا دخل للتاريخية أو تغيير الزمان والمكان فيها، أمّا الحيدري نفسه، فيذهب إلى تفصيل الحكم بناءً على نظرية التاريخية، يقول: إذا كان هناك مجتمع لا يوجد فيه تضخم في وضعه المالي والاقتصادي، فالربا غير جائز فيه، أمّا في المجتمع الذي يعاني من مشكلة التضخم فلا يوجد فيه ربا أصلاً؛ لأنّ المقصود من الربا هو ما جرّ نفعاً، وفي هذه الحالة لم يجرّ نفعاً؛ لأنّ قوة المال الشرائية لم تزد بل نقصت^(١).

التطبيق الثالث - حرمة التظليل بالنسبة للرجل في الحج: إذ لا يجوّزه بعض الفقهاء بناءً على ما ورد في الخبر. ولكن قد يقول قائل: إنّما حرّم التظليل لعلّة تختص بذلك الزمان؛ لأنّ الأثرياء وأهل الدعة في ذلك الزمان كانوا يستخدمون العبيد في تظليلهم، أمّا الفقراء والمساكين عموماً كانوا يركبون على البغال والحمير ولم يكن عندهم قدرة للاستغلال، ومن هنا حرّم التظليل في الحج حتّى يتساوى الجميع، أمّا الآن فقد تساوى الثري والفقير في إمكانية التظليل، فلا يوجد بعدُ معنًى للتحريم^(٢).

من هنا يتضح كيف بحث الأصوليون مسائل التشريع بأدوات معاصرة ولم يخالفوا النصوص والثوابت، ليحاكوا الواقع المعاصر بخلاف التاريخية والمناهج الغربية.

(١) يُنظر: كمال الحيدري، المحاضرة، ٣٤٩.

(٢) يُنظر: مفاتيح عملية الاستنباط الفقهي: كمال الحيدري، المحاضرة ٣٤٦.

ومن أمثلة الأحكام الولائية الوقتية التي أشار إليها محمد رضا السيستاني أنّ الأحكام الشرعية التي ترد في النصوص المروية عن أئمة أهل البيت: على قسمين: أحكام شرعية دائمية تكفل الأئمة ببيانها بحكم مسؤوليتهم في تبليغ الأحكام، وأحكام شرعية أصدروها إعمالاً لولايتهم على الأمة على حسب مقتضيات المصلحة الوقتية.

وهناك موارد عدّة، فقد يُتصوّر في بادئ النظر أنّ الحكم الذي ورد فيها على لسان الإمام هو حكم شرعي دائمي، ولكن يظهر بملاحظة القرائن والشواهد أنّ الأمر ليس كذلك بل هو حكم صدر على أساس إعمال الإمام لولايته الشرعية، وفيما يأتي بعض الأمثلة لذلك منها^(١):

المثال الأوّل: قد ورد في بعض الروايات أن عليّاً عليه السلام كان يقول في الرجل يموت ويترك مالا وليس له أحد: "أعط الميراث همشاريجه" و"همشاريجه" مُعَرَّب "همشهري" وهي كلمة فارسية بمعنى أهل بلده^(٢)، وقد فهم جمع من الفقهاء (رضوان الله عليهم) أنّ مفاد هذه الرواية وأضرابها هو أنّ إرث من لا وارث له — من الأقرباء ونحوهم — يكون لأهل بلده، فهم آخر طبقات الإرث، ولكن بملاحظة النصوص الكثيرة الدالة على أنّ إرث من لا وارث له يُعدُّ من الأنفال وأنه لإمام المسلمين يُعرَف أنّ أمير المؤمنين عليه السلام إنّما كان يعمل ولايته في المورد فيأمر بدفع المال إلى أهل بلد الميت، لا أنّه كان حكماً شرعياً دائماً، ولذلك لم يُعهد من الأئمة المتأخرين الأمر بمثله.

المثال الثاني: ورد في صحيحة الفضلاء عن الصادقين عليهم السلام قالوا: "قال رسول الله من أحيأ أرضاً مواتاً فهي له"^(٣) وبمضمونها روايات أخرى، وقد أفاد المشهور منها أنّ جواز إحياء الأرض الموات وصيرورتها ملكاً للمحيي هو الحكم الشرعي الدائمي لها، ولكنّ المُفَاد من غير واحد من الروايات أنّ الأراضي الموات هي من الأنفال، منها رواية حماد بن عيسى التي ذكر فيها في عداد الأنفال "كل أرض ميتة لا رب لها"، ومنها خبر أحمد بن

(١) بحوث في شرح مناسك الحج: تقرير لأبحاث السيد محمد رضا السيستاني، بقلم الشيخ أمجد رياض والشيخ نزار يوسف، ٢ / ١٤٠ وما بعدها.

(٢) مجمع البحرين: الطريحي، ٤ / ١٥٨.

(٣) الأستبصار: الطوسي، ٣ / ١٠٧.

محمد الذي ورد فيه "والموات كُلُّها هي له، أي للإمام، وهو قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ (سورة الأنفال: ١).

فيظهر منهما ومن غيرهما أنّ ما ورد في صحيحة الفضلاء ونحوها إنّما كان مبنياً على إعمال النبي الأعظم لولايته على الأنفال لا حكماً شرعياً دائماً، وعلى ذلك فإذا وجد ولي الأمر في عصر آخر المصلحة في عدم الترخيص العام في إحياء الأراضي الموات وتملكها كان له ذلك ولا يُعدُّ ذلك من تغيير الأحكام الشرعية.

المثال الثالث: ورد في صحيح الحلبي عن أبي عبد الله قال: سألته عن المعادن كم فيها؟ قال: "الخمس"، ونحوه صحيح محمد بن مسلم وخبر عمار بن مروان وبعض الروايات الأخرى، وقد استند إليها المشهور في الفتوى بجواز استخراج المعادن لكُلِّ أحدٍ وكون أربعة أخماس ذلك للمستخرج وخمسه لأصحاب الخمس بعد استثناء مؤونة الإخراج.

ولكن ورد في غير واحد من الأخبار منها رواية إسحاق بن عمار ورواية أبي بصير ورواية داود بن فرقد أنّ المعادن من الأنفال، فيظهر منها أنّ الأمر باستخراج الخمس من المعادن في الروايات الأولى لم يكن من جهة أنّ المعدن من الغنيمة التي يتعلّق بها الخمس بل من إذ إنّ الأئمة: الذين تعود إليهم الولاية على الأنفال ارتأوا منح الإذن العام باستخراج المعادن ودفع خمس المقدار المستخرج منها وتملك الباقي.

وعلى ذلك فلو وجد ولي الأمر في زمان آخر عدم المصلحة في ذلك ولو في ما يخصُّ بعض المعادن الرئيسية كالنفط، كان له إلغاء الإذن المذكور فلا يملك مَنْ يستخرج المعدن من دون إذن خاص له بذلك أربعة أخماس المقدار المستخرج كما كان الحال عليه في زمان الأئمة.

المثال الرابع: ورد في كثير من الروايات المنع من إعطاء الزكاة لغير أهل الولاية، منها معتبرة زرارة ومحمد بن مسلم وصحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري ومعتبرة عبد الله بن أبي يعفور، ولكن ورد في صحيح زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله "إنّ الإمام يعطي هؤلاء جميعاً — أي مستحقي الزكاة — لأنهم يقرّون له بالطاعة فأما اليوم فلا تعطها أنت وأصحابك إلا مَنْ يعرف، فمَنْ وجدت من هؤلاء المسلمين عارفاً فأعطه دون الناس"،

فيظهر من هذه الرواية أنّ المنع من إعطاء المالك زكاته للمسلم غير الموالي ليس من جهة اعتبار الإيمان في مستحقي هذا الحق، بل من جهة أنّ الإمام لمّا كان وليّاً على الزكاة ووجد المصلحة في عدم إعطائها في زمن عدم بسط اليد إلاّ للمؤمنين ألزم شيعته بذلك، فتأمل.

هذه جملة من الموارد التي قامت القرائن والشواهد على عدم كون الحكم الصادر عن الإمام حكماً شرعياً دائماً بل حكماً مبنياً على أعمال ولايته على الأمة.

وهنا نرى ان "محمد رضا السيستاني" أنما أناط الأمر للفقية الجامع للشرائط أو قلّ لصاحب الأستنباط والفهم المنضبط بأدوات منضبطة، لا تخل بمعنى النص القرآني لا من ناحية قدسية أو التاريخية التي أشار إليها.

ويرى بعضهم بأنه لا يمكن أن نطلق مصطلح التاريخية على السنة الشريفة، وإن كان يصدق نظرياً أو منطقياً؛ إلاّ إنه مصطلح متداخل مع مفهوم التاريخية عند الحدائين، وكذلك يؤدي إلى الألتباس؛ إلاّ إن هذا الألتباس سرعاً ما يزول عند تصور إن الأدوات غير أدوات الحدائين، فهو فهم منضبط ومحكم بأدواته.

**الفصل الثالث: العبادات والمعاملات والحدود بين الفهم
الحدائي والأصولي**

**المبحث الأول : آيات العبادات بين الفهم الحدائي
والأصولي**

**المبحث الثاني : آيات المعاملات بين الفهم الحدائي
والأصولي**

المبحث الثالث: آيات الحدود بين الفهم الحدائي والأصولي

المبحث الأول: آيات العبادات بين الفهم الحدائي والفهم الأصولي

إنَّ العبادات من الأمور التي تربط الإنسان بخالقة ليسعد ويستقيم " أحكام تنظّم علاقة الفرد بربه من صوم وصلاة وحج وغيرها ممّا فيه تهذيب النفوس وصلاح الفرد، والأحكام العبادية بطبيعتها موضوعها ومضمونها ثابتة خالدة لا تتغيّر ولا تتبدل فهي باقية"^(١).

"ولا شكّ في كون العبادات مبنية على التوقيف، لا ثبت إلاّ بالشرع، وقد يدرك الإنسان بعض أسرارها وحكمها وما تعود به على المكلف من الفوائد، وقد لا يدرك، وفي الحاليين لا يملك إلاّ التسليم والانقياد"^(٢).

بل إنَّ الثابت والمسلم من أنّ: "ومن اليقين المقطوع به في العبادات أنّها مقدرة، لا يُزاد عليها ولا يُنقص منها، وثابتة لا تتغيّر أصولها مهما تغيّر الزمان واختلف المكان، وإن تغيّر شيء من هيأتها فبالنص أيضاً.

قال "الشاطبي" (ت ٧٩٠هـ): "أمّا العباديات، فلمّا كان الغالب عليها فقدّ ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوع إلى مقتضى النصوص فيها، كان ترك الالتفات أجرى على مقصود الشارع فيها"^(٣).

وقال أيضاً: "ما كان من التكاليف من هذا القبيل فإنّ قصد الشارع أن يُوقَف عنده ويُعزَل عنه النظر الاجتهادي جملة، وأن يُوكَل إلى واضعه ويُسلّم له فيه"^(٤).

فليست مقاديرها وهيئاتها نسبية ولا خاضعة لتقدير العقل، ولا منحصرة في بيئتها التي شرّعت فيها، ولا تقبل التغيّر مهما كان رسمه أو وصفه"^(٥).

إنَّ الحدائيين يفهموا العبادات من خلال ثلاث نقاط:

(١) المدخل إلى الشريعة الإسلامية: عباس كاشف الغطاء، ١١.

(٢) القراءات المعاصرة والفقّه الإسلامي: عبد الولي الشلبي، ٣٩٦.

(٣) الموافقات: الشاطبي، ٣١٩/١ - ٣٢٠.

(٤) الاعتصام: الشاطبي، ٦٣٠/٢.

(٥) يُنظر: القراءات المعاصرة والفقّه الإسلامي: عبد الولي الشلبي، ٣٩٦ - ٣٩٧.

النقطة الأول - التحرر من السلطة: عدم إلزامية النصّ، يقول "نصر حامد أبو زيد": "إنّ المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر، لا من سلطة النصوص وحدها، بل من كلّ سلطة تعوق مسيرة الإنسان إلى عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورًا، قبل أن يجرفنا الطوفان"^(١).

النقطة الثانية - إنّ تلك العبادة هي خاصة بتلك الحقبة، أي تاريخية الأحكام العبادية، يقول عبد المجيد الشرفي: "ما فرض من تفاصيل العبادات والمعاملات - متى وُجِدَتْ، وهي قليلة جدًّا - سوى أثر لمقتضيات الاجتماع في عصر الرسول، وفي البيئة الحجازية البسيطة، في طرائق عيشها، وفي العلاقات بين أفرادها، دون غيرها من البيئات، ولا سيّما الحديثة منها في مشارق الأرض ومغاربها"^(٢).

النقطة الثالثة - لا تؤمن القراءات المحدثّة بالصفة التوقيفية للعبادات، وترى ضرورة الاجتهاد لتغيير كیفيتها وحذف بعضها، وهم في ذلك منفذون لمنهجهم في تطبيق النسبية على الأحكام الشرعية، والعقبة الكبرى أمام الحدائين - كما قالوا - إنّ "فقه العبادات قد اكتسب قداسة تمنع من إعادة النظر فيه، رغم أنّه يحتوي على العديد من الأحكام غير القرآنية والمتأثرة تأثرًا واضحًا بالظروف التاريخية التي وُضِعَتْ فيها، بل والمشمّلة على تفرّعات وتفصيل لا طائل من ورائها"^(٣).

لذلك يرون أنّ الصلاة ليست من الضرورة التحشيد لها في المسجد ووصفها بالذهنية الأسطورية، إذ يصفونها بأنّها "مما ينتمي إلى الذهنية الأسطورية وليست جديرة بأيّ ثقة"^(٤)، والصلاة لم يرد التخصيص عليها بعدد ركعاتها وكيفيتها في القرآن والأخبار الواردة في ذلك غير جديره بالثقة، فإن صلّى المسلمون خلف النبي هذا لا يعني أنّهم مضطرون في الأزمنة إلى الالتزام بذلك، والقرآن لم يوجب أداء الصلاة بكيفية مُعيّنة فمنّ

(١) الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية: نصر حامد أبو زيد، ١٤٦.

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، ٦١.

(٣) الإسلام والحداثة: عبد المجيد الشرفي، ١٢٠.

(٤) المرجع نفسه، ٦٢.

صَلَّى رَكَعَتَيْنِ كَفَى ذَلِكَ^(١) مَرُورًا بِشَخْصِنَةِ الصَّلَاةِ^(٢)، وَأَنَّهَا لَمْ تُفْرَضْ عَلَى سَبِيلِ الْوَجُوبِ^(٣)، وَفُرِضَتْ أَصْلًا لِتَلْبِيْنِ عَرِيكَةِ^(٤) الْعَرَبِيِّ، وَتَعْوِيدِ الْفَرْدِ عَلَى الطَّاعَةِ لِلْقَائِدِ^(٥)، حَتَّى جَعَلَ الصَّلَاةَ عِبَارَةً عَنْ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الرِّيَاضَةِ الَّتِي غَفَلَ عَنْهَا الْفُقَهَاءُ^(٦)، وَلَا ضَيْرَ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ، لَا مِنْ إِذْ مَرُودِ نَصِّ فِي ذَلِكَ، بَلْ؛

لأنَّ الأَوْضَاعَ الْحَدِيثَةَ تَجْعَلُ الْإِلْتِزَامَ بِالْوَقْتِ مَتَعَذِّرًا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْحَالَاتِ^(٧).

ثُمَّ انْتَقَلَ الْأَمْرُ إِلَى الزَّكَاةِ فَلَمْ يَعُدُّوْهَا مِنَ الْوَاجِبَاتِ بَلْ مِنَ الْإِخْتِيَارِيَّاتِ^(٨)، إِذْ ذَهَبُوا إِلَى أَكْثَرٍ مِنْ ذَلِكَ فَجَعَلُوهَا فَارِغَةً لَا تُؤَدِّي غَرَضَهَا بَدَاعِي أَنَّهَا تَرَاعِي الْعَرَبَ فِي حَيَاتِهِمْ "فَهِيَ تَمَسُّ الثَّرَوَاتِ الصَّغِيرَةَ وَالْمَتَوَسِّطَةَ أَكْثَرَ مِمَّا تَمَسُّ الثَّرَوَاتِ الضَّخْمَةَ... وَلَمْ تَوْضِعْ لِلْحَدِّ مِنَ الثَّرَوَاتِ الْكَبِيرَةِ الْقَائِمَةَ عَلَى الرَّبْحِ الْمَرْتَفِعِ، فَهَذِهِ لَمْ تَكُنْ مَعَهُودَ الْعَرَبِ زَمَنَ النَّبُوَّةِ... وَلِذَلِكَ فَالزَّكَاةُ وَحْدَهَا لَا يُمْكِنُ أَنْ تَنَالَ شَيْئًا مِنَ الْفَوَارِقِ الطَّبَقِيَّةِ الْكَبِيرَةِ؛ لِأَنَّهَا وُضِعَتْ أَصْلًا لِمَجْتَمَعٍ لَيْسَ فِيهِ مِثْلُ هَذِهِ الْفَوَارِقِ الطَّبَقِيَّةِ الْكَبِيرَةِ"^(٩).

وَالكَلَامُ نَفْسَهُ سَيَقِّ عَلَى الصَّوْمِ فَفَرَضَ عَلَى حَسَبِ ادِّعَائِهِمْ عَلَى التَّخْيِيرِ^(١٠)، وَالفَرَضُ فِي الصَّوْمِ جَاءَ عَلَى الْعَرَبِ فَقَطْ؛ لِأَنَّهُ مَشْرُوطٌ بِالْبِيئَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَلِذَلِكَ فَالصَّوْمُ

(١) يُنظَرُ: الْإِسْلَامُ بَيْنَ الرِّسَالَةِ وَالتَّارِيخِ: عَبْدِ الْمَجِيدِ الشَّرْفِيِّ، ٦١ - ٦٢، تَحْدِيثُ الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ: عَبْدِ الْمَجِيدِ الشَّرْفِيِّ، ٥٤ - ٦٤، مَوْقِفُ اللَّيْبَرِيَّةِ فِي الْبِلَادِ الْعَرَبِيَّةِ مِنْ مَحْكَمَاتِ الدِّينِ (دِرَاسَةٌ تَحْلِيلِيَّةٌ نَقْدِيَّةٌ): صَالِحُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو الدَّمِيحِيِّ، ٨٣٤.

(٢) يُنظَرُ: الْقِرَاءَةُ الْجَدِيدَةُ: عَبْدِ الرَّزَاقِ هَرْمَاسَ، ١٢٩ - ١٦٩، يَنْقُلُ عَنْ أَرْكَوْنِ فِي مَصْدَرِ أَجْنَبِيٍّ لَهُ، الْعِلْمَانِيُونَ وَالْقُرْآنُ: أَحْمَدُ أَدْرِيسُ الطَّعَانُ، ٨٣٣.

(٣) يُنظَرُ: الْإِسْلَامُ بَيْنَ الرِّسَالَةِ وَالتَّارِيخِ: عَبْدِ الْمَجِيدِ الشَّرْفِيِّ، ٦٣.

(٤) الْعَرِيكَةُ: الطَّبِيعَةُ، يُقَالُ: رَجُلٌ لَيْنٌ الْعَرِيكَةُ، أَيُّ: لَيْنُ الْخَلْقِ، وَالْعَرِيكَةُ: النَّفْسُ، يُقَالُ: إِنَّهُ لَصَعْبُ الْعَرِيكَةِ وَسَهْلُ الْعَرِيكَةِ، أَيُّ: النَّفْسِ. يُنظَرُ: لِسَانُ الْعَرَبِ: ابْنُ مَنْظُورٍ، ١٠ / ٤٦٦، (عَرِكٌ).

(٥) يُنظَرُ: سُلْطَةُ النَّصِّ قِرَاءَاتٍ فِي تَوْظِيْفِ النَّصِّ لِدِينِي: عَبْدِ الْهَادِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، ١١٠ - ١١١.

(٦) يُنظَرُ: الْإِسْلَامُ فِي الْأَسْرِ: الصَّادِقُ النَّيْهُومُ: جَمَالُ الْبِنَاءِ، ١٢٧ - ١٣٤.

(٧) يُنظَرُ: لَا حَرَجَ قَضِيَّةِ التَّبْيِيرِ فِي الْإِسْلَامِ: جَمَالُ الْبِنَاءِ، ٤٨ - ٦١.

(٨) يُنظَرُ: الْإِسْلَامُ بَيْنَ الرِّسَالَةِ وَالتَّارِيخِ: عَبْدِ الْمَجِيدِ الشَّرْفِيِّ، ٦٣، جَوَاهِرُ الْإِسْلَامِ: مُحَمَّدُ سَعِيدُ الْعَشْمَاوِيِّ، ٧٠.

(٩) وَجِهَةٌ نَظَرٌ نَحْوُ إِعَادَةِ بِنَاءِ قَضَايَا الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ الْمَعَاوِرِ: مُحَمَّدُ عَابِدُ الْجَابِرِيِّ، ١٥٠ - ١٥١، نَقْلًا عَنْ الْعِلْمَانِيُونَ وَالْقُرْآنُ: أَحْمَدُ أَدْرِيسُ الطَّعَانُ، ٨٣٣.

(١٠) يُنظَرُ: الْبِنَاتُ (ضَمْنُ سَلْسَلَةِ مَعَالِمِ الْحَدَائِثِ): عَبْدِ الْمَجِيدِ الشَّرْفِيِّ، ١٧٣، الْإِسْلَامُ بَيْنَ الرِّسَالَةِ وَالتَّارِيخِ: عَبْدِ الْمَجِيدِ الشَّرْفِيِّ، ٦٣ - ٦٤.

بالنسبة للمسلم غير العربي مجرد دلالة وعبرة دينية^(١)، وعدّوا آثارًا سلبية للصوم تتمثل في قلة الإنتاج^(٢).

أمّا الحج فهو في الأصل عادة وثنية شرّعها الإسلام مراعاة لمقتضى العرب^(٣)، وأمّا أعمال الحج وطقوسه فهي لا تجب بل يكفي بالحجّ الروحي أو العقلي^(٤).

وهكذا أصبحت كلّ الشعائر الإسلامية سيّالةً، وتعدّ طقوسًا وثنية تحدرت إلى القرآن من البيئات والأمم السابقة والجاهلية^(٥)، وقد مارس الفقهاء دورهم في تقنينها^(٦) بعكس الرسالة التي تميّزت في هذا الشأن بمرونة ولكنّ الفقهاء ألغوا هذه المرونة^(٧)، إنّ تحقيق الإسلام لمهمته الروحية قد يحصل من دون أن تؤدّى الطقوس والشعائر بالضرورة^(٨).

وهنا الخلط واضح بين العبادات وغيرها:

لم ينته أصحاب القراءات المحدثّة عند العبادات، تبعًا لمنهجهم في عدم التصديق بشأنيتها، ومحاولة تقييم العقل لها، ويظهر ذلك في الإقصاء المتعمّد لفقّه التيمم، إذ يرون أنّ "التيمم حكم ليس له خاصية الاستمرار، فهو حكم شرّع لبيئة ومجتمع الصحابة، ولا يمكن العمل به في بيئة غير بيئتهم وظرف غير ظرفهم"^(٩).

"وعلى الرغم من أنّ الفقهاء أفردوا له أبوابًا من مؤلّفاتهم لكنّه بقي من الحلول التي أمّلتها طبيعة البيئة الصحراوية بما تتصف به ندرة الماء التي كانت قبل الإسلام وبعده من شواغل مجتمعات، ويتضح من هنا أنّ التجديد الذي أعملته القراءات المعاصرة في أركان

(١) يُنظر: سلطة النص: عبد الهادي عبد الرحمن، ١٠٩.

(٢) هذا ما أعلنه الرئيس التونسي الأسبق "الحبيب بورقيبة"، يُنظر: الاجتهاد النصّ الواقع المصلحة: أحمد الريسوني، ٢٩.

(٣) يُنظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، ٦٥، النصّ القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة: طيب تيزيني، ١٥٤ - ١٥٥، العنف المقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية: تركي علي الربيعو، ٨٩.

(٤) يُنظر: مقال لأركون في مجلة الكرمل، العدد ٣٤ لسنة ١٩٨٩م، الجزء الأول، ٢٣، العلمانيون والقرآن: أحمد ادريس الطعان، ٨٣٥.

(٥) يُنظر: النصّ القرآني امام إشكالية البنية والقراءة: طيب تيزيني، ١٥٤ - ١٥٥.

(٦) يُنظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمد أركونو، ٨١.

(٧) يُنظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، ١٢١.

(٨) يُنظر: قضايا في نقد العقل الديني: محمد أركون، ٣٦.

(٩) القراءات المعاصرة والفقّه الإسلامي: عبد الولي الشلبي، ٣٨٩ - ٣٩٩.

الإسلام لا يحكمه منهج، ولا يقبله عاقل، ولا دليل عندها - فيما ذهبت إليه - لا من العقل ولا من النقل، فمن المتفق عليه بين الفقهاء أنّ العبادات توقيفية، ولا مدخل للعقل فيها"^(١).

وهي بذلك لا تخضع للأهواء والمذاقات فهي ثابتة بثبوت الشريعة ولا شأن للعقول بتغيير أسس الأحكام وثوابته.

المطلب الأول: فهم آيات الأحكام الخاصة بالصلاة بين الحدائين والأصوليين

الأمر الأول - صلاة الجمعة بين الرؤية الحدائية الأصولية

انطلق الحدائون من قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (سورة الجمعة، آية: ٩) لتقديم رؤيتهم بعدم فرض صلاة الجمعة، وإنما تخصُّ غير المسلمين، ويرى "محمد أركون" أنّ تخصيص يوم الجمعة عيداً للمسلمين من الأعمال التاريخية للنبي ﷺ فرضها "كنوع من المنافسة المحاكاتية لرمزية"^(٢) يوم الأحد لدى المسيحيين واليهود^(٣).

ثمّ بحث الحدائون فهم أركون فعلقوا عليه بعدم وجوب هذه الصلاة وجوباً عينياً وإنما هي ظاهرة اجتماعية، والسبب هو نزاع الخصوصية عن يوم الجمعة وإناطته بالحياة الاجتماعية، وهذه الحياة على حسب حاجات الإنسان^(٤).

حتى أصبح يوم الجمعة يوماً اعتيادياً و"... مسعى تمييزياً ومطلباً من مطالب الهوية، استند فيه إلى الموروث العربي"^(٥).

(١) القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامي: عبد الله الشلّفي، ٣٩٩.

(٢) كذا قال والصحيح: "رمزي"، وأما "رمزية"، فتعدُّ من تصريف اللفظ العربي وتشكيله على خلاف الأصل سماعاً أو قياساً، وهذه ظاهرة في كتابات بعض الحدائين، كمصطلح السلفوي بدلاً عن السلفي، والإسلاموي بدلاً عن الإسلامي، والعروبوي بدلاً عن العربي، والأصولوي بدلاً عن الأصولي، والماضوي بدلاً عن الماضي، والتاريخوي بدلاً عن التاريخي، والسياسوي بدلاً عن السياسي، والشعبوي بدلاً عن الشعبي، ورمزاني بدلاً عن رمزي، وشكلاني بدلاً عن شكلي، وهكذا، يُنظر: العلمانيون القرآن: أحمد الطعان، ١٨٣ - ١٨٧، القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامي: عبد الولي الشلّفي، ٤١٨.

(٣) يُنظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: محمد أركون، ٦٦.

(٤) ألف محمد هيثم إسلامبولي كتاباً في الجمعة، عنوانه: "ظاهرة الجمعة ودور المرأة ممارسة ثقافية وتجسدية"، من منشورات دار الأوائل بدمشق، وطبع لأول مرة عام ٢٠٠٧م.

(٥) القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامي: عبد الولي الشلّفي، ٢٣٠.

وأشار "الصادق النيهوم" إلى تحويل الجمعة إلى مؤتمر سياسي، ثم سلط انتقاده على تركيبها وهيتها الثابتة في حياة وسلوك المسلمين؛ لأنّ "... المسلم يتنازل عن صوته في لقاء الجمعة من أن يولد، ويتعلّم أن يجلس صامتاً ومطاطئ الرأس في حضرة واعظ يقرّعه على ذنوبه...، فيوم الجمعة الذي يتحدّث عنه القرآن يوم مختص للحوار السياسي"^(١).

إنّ هذا التأويل هو بعينه التأويل الغربي "الهرمنيوطيقا"، وهو التحرّر من النصّ القرآني، وترك كلّ قيوده، وهنا كيف يمكن الخلاص من قيود النصّ القرآني، يحمّل الحداثيون النصّ ما لا يحتمل من التأويلات الصارفة له عن أهدافه وأسباب نزوله، ويفصل النصّ عن أهدافه العليا والتمسك بتأويل كلّ فرد بما يراه ويفهمه خارج الأطر المنضبطة^(٢).

ويؤكد هذا قولهم: "فمن الواضح إنّ أحكام القرآن أو حدوده بحاجة إلى تأويل لكي تتلاءم مع عقلية الحدائث، ولكنّ التأويل بالمعنى الفلسفي للكلمة لم يدخل بعد إلى الساحة العربية أو الإسلامية، ومن ثمّ فإذا ما أخذنا أحكام الإرث والزواج والطلاق على حرفيتها، فإنّها تصطدم حتماً بالعقلية الحديثة، من هنا ضرورة التأويل"^(٣).

وفي قوله تعالى: ﴿ فَاسْمِعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ﴾ (سورة الجمعة، من الآية: ٩) هنا استعملوا التأويل، فقاموا على إلغاء صلاة الجمعة، واستعويض محلها البر والإحسان، وأصبح السعي أمراً بالذکر، والذکر إلى صلاة ومن ثمّ الخطبة إلى اسم يجمع الأعمال الصالحة إلى غير ذلك من الفضائل التي تحل محل الصلاة والخطبة^(٤).

(١) الإسلام في الاسر: الصادق النيهوم، ٨٧.

(٢) يُنظر: القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامي: عبد الولي الشلبي، ص ٢٢٦، والقراءة في الخطاب الأصولي الاستراتيجية والأجزاء: يحيى رمضان، ٢٥.

(٣) من تعليقات هاشم صالح على كتاب: الفكر الأصولي واستحالة التواصل: محمد أركون، ٢٦١.

(٤) يُنظر: القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامي: عبد الولي الشلبي، ٢٣٠.

إنَّ حكم صلاة الجمعة عند الأصوليين هو فرض عين على كُلِّ مسلم مكلف ذكر مقيم لا عذر له في تركها، هو رأي جمهور أهل العلم سلفًا وخلفًا^(١)، بل ونُقِلَ الإجماع على هذا^(٢).

هذا عند جمهور المسلمين، أمّا عند الإمامية فقد قال المحدث "البحراني" (ت ١١٨٦هـ): " لا ريب أنّ الظاهر من الأخبار حتى كاد أن يكون كالشمس الساطعة، على جميع الأقطار هو الوجوب العيني الذي لا يختلجه الشكُّ منها والإنكار متى لوحظت في حد ذاتها بعين الإنصاف والاعتبار"^(٣)، فيما ذهب "الكركي" (ت ٩٤٠هـ) إلى الجواز فقال: " إنَّ الجمعة لا تشرع حال الغيبة إلّا مع حضور الفقيه الجامع للشرائط، وذكر إجماع الإمامية على ذلك"^(٤)، ونقل الإجماع أيضًا "الشهيد الثاني" (ت ٩٦٥هـ) قائلاً: " ثمَّ إنَّ الأصحاب اتَّفَقوا على وجوبها عينًا مع حضور الإمام أو نائبه الخاصِّ، وإنَّما اختلفوا فيه في حال الغيبة وعدم وجود المأذون له فيها على الخصوص، فذهب الأكثرُ حتَّى كاد أن يكون إجماعًا، أو هو إجماع على قاعدتهم المشهورة من أن المخالف إذا كان معلوم النسب لا يقدح فيه إلى وجوبها أيضًا مع اجتماع باقي الشرائط غير إذن الإمام، وهم بين مُطلقٍ للوجوب كما ذكرناه وبين مُصرِّحٍ بعدم اعتبار شرط الإمام أو مَنْ نَصَبَهُ حينئذٍ، ورُبَّما ذهب بعضهم إلى اشتراطها حينئذٍ بحضور الفقيه الذي هو نائبُ الإمام على العموم، وإلّا لم تصحَّ، وذهب قوم إلى عدم شرعيّتها أصلًا حال الغيبة مطلقًا"^(٥).

واستدل الجمهور على فرضية صلاة الجمعة بأنَّ الله تعالى أمر المؤمنين بصلاة الجمعة في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (سورة الجمعة: ٩) وظاهر الأمر في قوله تعالى: ﴿ فَاسْعَوْا ﴾ يقتضي الوجوب، "ولا يجب السعي إلّا إلى الواجب، ونهى عن البيع؛

(١) وهو مذهب الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة. يُنظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، ١/ ٢٥٦، الذخيرة: القوافي، ٢/ ٣٢٩، المجموع شرح المهذب: النووي، ٤/ ٤٨٢، المغني: ابن قدامة، ١٥٨/٣.

(٢) وممَّن حكى الإجماع: ابن المنذر، وابن قدامة، والنووي، وغيرهم. يُنظر: الإجماع: ابن المنذر، ٤٣، المغني: ابن قدامة، ٣/ ١٥٨، المجموع: النووي، ٤/ ٤٩٦.

(٣) الحدائق الناضرة: البحراني، ٩/ ٣٥٦.

(٤) رسائل الكركي: الكركي، ١/ ١٣.

(٥) رسائل الشهيد الثاني: الشهيد الثاني، ١/ ١٧٤.

لئلا يُشْتَغَلَ به عنها، فلو لم تكن واجبة لما نهى عن البيع لأجلها" (١)، فلمَّا أُوجِب علينا السعي ثُمَّ نهى عن البيع المانع من السعي، مع أنَّ البيع مباح، ولا يُنْهَى عن فعل المباح إلا لفعل ما هو واجب، علمنا أنَّه إنَّما نهانا تنبيهاً على أنَّ تحريمه لكونه مانعاً من الواجب (٢).

وويَّخ الله تاركها بقوله: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكَوْكَ قَائِمًا﴾ (سورة الجمعة، من الآية: ١١)، ولا يويَّخ إلا على ترك الواجب (٣).

واستدلَّ الإمامية على صلاة الجمعة بما جاء في الحديث عن الإمام الصادق (عليه السلام): "ما من قدم سعت إلى الجمعة إلا حرَّم الله جسدها على النار" (٤)، وكذلك عن أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: صلاة الجمعة فريضة والاجتماع إليها فريضة مع الإمام، فإن ترك رجل من غير علة ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض ولا يدع ثلاث فرائض من غير علة إلا منافق" (٥).

وسبب نزول الآية، "أنَّ النبي (صلى الله عليه وآله) كان يخطب قائماً يوم الجمعة، فجاءت عير (٦) من الشام، فانفتل (٧) الناس إليها، حتى لم يبق إلا اثنا عشر رجلاً، فنزلت: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكَوْكَ قَائِمًا﴾" (٨).

(١) المغني: ابن قدامة المقدسي، ١٥٨/٣.

(٢) يُنْظَر: المعتمد في أصول الفقه: أبو الحسين البصري، ٧٧٩ / ٢، بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي: الروياني، ٣٥١/٢.

(٣) يُنْظَر: المرجع نفسه، ٣٥١/٢.

(٤) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ٢٩٧ / ٧.

(٥) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ٢٩٧ / ٧.

(٦) العير: القافلة، مؤنثة، من عار يعير، إذا سار، أو العير: الإبل التي تحمل الميرة، بلا واحد لها من لفظها، وقيل: العير قافلة الحمير كثرت حتى سميت بها كُلُّ قافلة، فكل قافلة عير، يُنْظَر: مختار الصحاح، الرازي، ٢٢٢، تاج العروس: الزبيدي، ١٣ / ١٧٥، مادة (ع ي ر).

(٧) "يقال: انفتل فلان عن صلته، أي انصرف، وفت فلاناً عن رأيه وقتله أي صرفه ولواه، وقتله عن وجهه فانفتل أي صرفه فانصرف". يُنْظَر: لسان العرب: ابن منظور، ١١ / ٥١٤، مادة (فتل).

(٨) صحيح البخاري: البخاري، ٣ / ٧١، برقم (٢٠٥٨)، صحيح مسلم: مسلم، ٢ / ٥٩٠، برقم (٨٦٣)، كلاهما عن جابر بن عبد الله (رضي الله عنه).

وقال النبي ﷺ وهو على أعواد منبره: "لينتهين أقوام عن ودعهم^(١) الجمعات، أو ليختمن الله على قلوبهم، ثم ليكونن من الغافلين"^(٢).

وكذلك فضيلة يوم الجمعة على بقية الأيام فإنها ثابتة له قبل اليهودية والنصرانية والإسلام، وذلك بوقوع الحوادث العظام فيه، وأهمها خلق آدم ﷺ، وفيه أُخْرِجَ من الجنة، وفيه تقوم الساعة في آخر الزمان، وفي هذا يقول رسول الله ﷺ: "خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة، فيه خُلِقَ آدم، وفيه أُدْخِلَ الجنة، وفيه أُخْرِجَ منها، ولا تقوم الساعة إلا في يوم الجمعة"^{(٣)(٤)}.

ومما يؤيد اختلال آراء الحداثيين المشككة في ربانية التشريع الإلهي للعبادات الإسلامية، ما خصَّ الله به أمة محمد ﷺ من هداية ليوم الجمعة فضلت بها على سائر الأمم، وأضل الله سبحانه وتعالى الأمم السابقة عن هذا اليوم جزاء تقيمهم رايهم على ما جاءت به رسلهم وأنبيأؤهم، وأتباعهم هواهم، وانحرفهم عن المنهج الإلهي، ولم يهدهم الله إلى يوم الجمعة، وذخره لهذه الأمة، وهداهم له تفضلاً منه عليها، ويؤيد ذلك ما ثبت عن النبي ﷺ أنه قال: "نحن الآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، ثم هذا يومهم الذي فرض عليهم، فاختلفوا فيه، فهدانا الله، فالناس لنا فيه تبع، اليهود غداً، والنصارى بعد غد"^(٥).

ومما ورد في الخبر "جاء نفر من اليهود إلى رسول الله ﷺ فسألوه عن سبع خصال فقال: أما يوم الجمعة فيوم يجمع الله فيه الأولين والآخرين، فما من مؤمن مشى فيه إلى الجمعة إلا خفف الله عليه أهوال يوم القيامة، ثم يأمر به إلى الجنة"^(٦).

(١) قال ابن الأثير: "أي: عن تركهم إياها والتخلف عنها، يُقال: ودع الشيء يدعه ودعاً، إذا تركه"، النهاية في غريب الحديث والأثر، ١٦٦ / ٥، مادة (ودع).

(٢) صحيح مسلم، مسلم، ٥٩١ / ٢، برقم (٨٦٥).

(٣) صحيح مسلم: مسلم، ٥٨٥ / ٢، برقم (٨٥٤).

(٤) يُنظر: موسوعة بيان الإسلام الرد على الافتراءات: مجموعة مؤلفين، ٢٥ - ٢٦.

(٥) صحيح البخاري: البخاري، ٢/٢، برقم (٨٧٦)، صحيح مسلم: مسلم، ٥٨٥/٢.

(٦) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ٢٩٨ / ٧.

وقال رسول الله ﷺ: " أضلّ الله عن الجمعة من كان قبلنا، فكان لليهود يوم السبت، وكان للنصارى يوم الأحد، فجاء الله بنا فهدانا الله ليوم الجمعة، فجعل الجمعة، والسبت، والأحد، وكذلك هم تبع لنا يوم القيامة، نحن الآخرون من أهل الدنيا، والأولون يوم القيامة، المقضى لهم قبل الخلائق" (١).

وبهذا يظهر أنّ اختيار يوم الجمعة اختيار إلهى وتشريع ربانى، لا كما يزعمه الحدائيون من ادّعاء أثر الديانات الأخرى فى اختياره.

الأمر الثانى: إمامة المرأة للرجال فى صلاة الجمعة وخطبتها بين الحدائيين و الأصوليين

ذهب الحدائيون فى قضية إمامة المرأة للرجال فى صلاة الجمعة، إلى الجواز سواء الصلاة وحتى الخطبة، وإمامة المرأة للرجال أو النساء (٢)، واستدلوا على فهمهم هذا بما يأتي (٣):

- ١- إنّ السعي الوارد فى الآية ورد بصيغة العموم وغير محصور بالرجال فقط (٤).
- ٢- بما وردَ عن النبي ﷺ من أحاديث تنص على رضا الناس بالإمام الذي يصلي بهم، وكراهة أن يؤمَّ الرجل قومًا يكرهونه (٥).

(١) صحيح مسلم: مسلم، ٥٨٦ / ٢، برقم (٨٥٦).

(٢) هذا رأى محمد هيثم إسلامبولي، وقراءته امتداد لأركون، ونصر حامد أبو زيد، والصادق النيهوم، والصادق بلعيد، وغيرهم، أورده فى كتابه: ظاهرة الجمعة، ١٢٨، يُنظر: القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامى: عبد الولي الشلفى، ٣٧٩ وممّن رأى أنّ للنساء الانفراد بجمعة مستقلة خاصة بهن فى مسجد يجتمعن فيه، ويناقدن شؤونهن، ودعا إلى حقّ المرأة فى إمامة الرجال يوم الجمعة وخطبه: "سامر إسلامبولي"، يُنظر كتابه: " القرآن من الهجر إلى التفعيل"، ٣٥، القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامى: عبد الولي الشلفى، ٣٧٩.

(٣) لم يرتب المؤلف أدلته تلك، بل أوردها عائمة بعضها فوق بعض، والذي لخصها بهذه الطريقة صاحب كتاب "القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامى"، ٣٧٩ - ٣٨٠.

(٤) هذا الفهم يعود إلى سنة (١٩٥٥) بمصر إذ أعلن عن مشروع قرار يجعل الجمعة إجبارية على النساء، وقد ذكره محمود شلتوت وعلق عليه بقوله: "تقرير إجبارية النساء على صلاة الجمعة تشريع لإيجابها عليهن، وهو تشريع وردت الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ بنفيه، وبهذه الأحاديث انعقد الإجماع على عدمه، وإذن يكون تشريعه تشريعاً بما لم يأذن به الله"، الفتاوى دراسة لمشكلات المسلم المعاصر فى حياته اليومية العامة: محمود شلتوت، ٩٣.

(٥) سنن أبي داود: أبو داود، ٤٤٣/١، برقم (٥٩٣)، عن عبد الله بن عمر، أنّ رسول الله ﷺ كان يقول: "ثلاثة لا يقبل الله منهم صلاة، من تقدّم قومًا وهم له كارهون، ورجل أتى الصلاة دباراً"، والدبار: أنّ ياتيها بعد أن تفتوته، ورجل اعتد محرره"، وقال الأرنؤوط: "إسناده ضعيف، عبد الرحمن بن زياد - وهو الإفريقي - وعمران القطان ضعيفان، وباقي رجاله ثقات"، وأخرجه الترمذى فى جامع، كتاب الصلاة باب ما جاء فيمن أمّ قومًا وهم له كارهون، ١ / ٤٦٤، برقم (٣٥٨)، وقال: "وفى الباب عن ابن عباس، وطلحة، وعبد الله بن عمرو، وأبي امامة، حديث أنس لا يصح؛ لأنّه

وقوله: "ثلاثة على كئيبان" (١) المسك يوم القيامة" (٢)، وهذا إنما يدلّ على أنّ الأمر أمر عرفي، إذا رضي به الناس تمّ برضاهم وما تعارفوا عليه، وهذا يدلّ على أنّ الناس إذا رضوا بإمامة المرأة وخطبتها صحّ ذلك، وهذا يكون بتغيير العرف السائد في النظرة إلى المرأة.

٣- عمل المرأة في الدعوة إلى الله وذكره مشروع، والخطبة والإمامة من ذكر الله كما في الآية.

٤- لازم تحقيق التراث، ولا سيّما الفقهي على وفق ما جاء به القرآن، وهذا الفقه هو الذي منع المرأة أن تكون جزّاراً، فلا تذبح الأضحية أو حتى دجاجة للضيف (٣).

٥- لا يصحّ الاعتماد على حديث "الجمعة حق واجب على كلّ مسلم في جماعة إلاّ أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو صبي، أو مريض" (٤) وذلك؛ لأنّ ألفاظ هذا الحديث من فهم الراوي، وهي مرسلة، وموقوفة على الصحابة، وهو فهم نابع من واقع المرأة في عصرهم.

قد روى هذا الحديث عن الحسن عن النبي ﷺ مرسلًا، ومحمد بن القاسم تكلم فيه أحمد بن حنبل وضعفه، وليس بالحافظ"، وأخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة، والسنة فيها، باب من أمّ قوم وهم له كارهون، ١١٥ / ٢، برقم (٩٧٠).

(١) جمع كئيب، والكئيب: الرمل المستطيل المحدودب، يُنظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير، ١٥٢ / ٤ - ٢٦١، مادة (كئيب).

(٢) سنن الترمذي: الترمذي، ٤٢٣ / ٣، برقم (١٩٨٦)، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: "ثلاثة على كئيبان المسك - أراه قال - يوم القيامة: عبد أدى حق الله وحق مواليه، ورجل أمّ قوم وهم به راضون، ورجل ينادي بالصلوات الخمس في كلّ يوم ليلة"، وقال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلاّ من حديث سفيان الثوري، عن ابي اليقضان"، ورواه مسند أحمد: أحمد بن حنبل، ٤ / ٤٠٤، برقم (٤٧٩٩)، وقال أحمد محمد شاكر: "إسناده ضعيف، لضعف أبي اليقضان".

(٣) يُنظر: ظاهرة الجمعة ودور المرأة ممارسة ثقافية وتجسيدية: محمد هيثم إسلامبولي، ١٢٧، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي: عبد الولي الشلبي، ٣٨٠.

(٤) كتاب الصلاة: أبو داود، باب الجمعة للمملوك والمرأة، ٢ / ٢٥٩، برقم (١٠٦٧)، المستدرک على الصحيحين: الحاكم النيسابوري، ٢ / ٤٨٨، وسائل الشيعة: الحر العاملي، ٧ / ٣٠١.

٦- روت حفصة عن النبي ﷺ قوله: "رواح الجمعة واجب على كل محتلم"^(١)، وهذا عام في الذكور والإناث، ويؤكد أنه الراوى امرأة^(٢).

٧- خطبة المرأة وإمامتها، وإن كان اختلاطاً فهو من الاختلاط المشروع، مثل الاختلاط في الحج والجهاد.

٨- ذهب إلى جواز إمامة المرأة للرجل: المزنى وأبو ثور والطبرى وغيرهم، فلا مانع أن تؤم المرأة الرجال من محارمها وضيوهم^(٣).

ومن ثم فإن قضية إمامة المرأة في الجماعة، التي أثارها الحدائون، متعلقة بإمامة الرجل، وبحث الفقهاء إمامة المرأة بضمن إمامة الرجل في الفرائض وهي على أمور عند الجمهور وعند الإمامية وهي على النحو الآتى:

أولاً - إمامة المرأة عند الجمهور: ناقش جمهور المسلمين هذا الأمر، ويمكن أن نخلص إلى عدة مسائل الآتية:

المسألة الأولى: جواز إمامة المرأة للنساء قالوا: "إمامة المرأة للنساء صحيحة"^(٤).

المسألة الثانية: ألا يأتى الرجل بالمرأة في الفرائض والنوافل كصلاة التراويح فقالوا: "ولا تجوز إمامة المرأة للرجال في صلاة الفرض والتراويح وسائر النوافل"^(٥).

(١) كتاب الطهارة: أبو داود، باب في الغسل يوم الجمعة، ٢٥٦/١، برقم (٣٤١)، وقال محققه: "إسناده صحيح"، السنن الكبرى: النسائي، ٢٦٠ / ٢، برقم (١٦٧٢).

(٢) يُنظر: ظاهرة الجمعة ودور المرأة ممارسة ثقافية وتجسيدية: محمد هيثم إسلامبولي، ١٢٧، نقلاً عن: القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامى: عبد الولى الشلفى، ٣٨٠.

(٣) تُنظر هذه الآراء فى: ظاهرة الجمعة ودور المرأة ممارسة ثقافية وتجسيدية: محمد هيثم إسلامبولي، ١٢٣ - ١٢٨، نقلاً عن: القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامى: عبد الولى الشلفى، ٣٧٩ - ٣٨٠، وممن نسب القول إلى هؤلاء:

النوى، ابن قدامة، وصاحب عون المعبود، يُنظر: المجموع: النووى، ١٥٢ / ٤، المغنى: ابن قدامة، ٣٣ / ٣، عون المعبود شرح سنن أبي داود: العظيم آبادى، ٢ / ٢١٢.

(٤) البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ابن نجيم المصرى، ١ / ٣٧٢.

(٥) المجموع: النووى، ٤ / ٢٥٥.

المسألة الثالثة: إذا كان الإمام خنثى فقالوا: "ولا يَأْتَمُّ رجل بامرأة ولا بخنثى، فإن فعل أعاد"^(١).

المسألة الرابعة: أن يؤمَّ الرجل النساء فقط فقالوا: "يُكْرَهُ أن يؤمَّ النساء في بيت وليس معهن رجل ولا محرم، مثل زوجته وأمه وأخته"^(٢).

المسألة الخامسة: إذا تعدَّ على الرجل إقامة الجمعة، وأقامت المرأة الصلاة، قالوا: "لا جماعة عليهن، ولا جمعة عليهن أيضًا"^(٣).

المسألة السادسة: أن يجتمع النساء لصلاة الجنائز فقالوا: "واستثنى الشارحون جماعتهم في صلاة الجنائز فإنها لا تُكْرَهُ"^(٤).

المسألة السابعة: أن تؤمَّ المرأة النساء في صلاة الخسوف والكسوف، وفيها قولهم في كسوف الشمس: "ولا تخطب إمامة النساء، ولو قامت ووعظت فلا بأس"^(٥).

ثانياً - إمامة المرأة عند الإمامية: ناقش الإمامية هذا الأمر وانتهوا إلى ما يأتي:

المسألة الأولى: المنع في الفرائض والجواز في النوافل، وهو قول المرتضى وابن الجنيد فقالوا: " لا يجوز لها أن تؤمَّ النساء في الفرائض ويجوز في النوافل"^(٦).

المسألة الثانية: يجوز إمامة المرأة للنساء في الفرائض والنوافل فقال: " ويجوز للمرأة أن تؤمَّ النساء في الفرائض والنوافل"^(٧).

(١) الحاوي الكبير في فقه مذهب الشافعي: الماوردي، ٢ / ٣٢٦.

(٢) رد المحتار على الدر المختار: ابن عابدين، ٦ / ٣٦٨.

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: الكاساني، ١ / ٢٥٨.

(٤) البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ابن نجيم المصري، ١ / ٣٧٢.

(٥) فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب: زكريا الانصاري، ١ / ١٥٠.

(٦) السرائر: ابن ادريس، ١ / ٢٨٢.

(٧) السرائر: ابن ادريس، ٢٨١.

المسألة الثالثة: عدم جواز إمامة المرأة للرجال^(١).

المسألة الرابعة: جواز إمامة الرجال على النساء فقالوا: "ويجوز للرجال أن يؤمّوا النساء، ويكون مقامها وراءه، فإنّه من آداب سنن الموقف"^(٢).

المسألة الخامسة: إذا تعدّر على الرجل إقامة الجمعة هل تؤمّ النساء؟ فقالوا: " فلا تصح إمامة المرأة عند علمائنا أجمع"^(٣).

المسألة السادسة: لا يجوز إمامة الخنثى فقالوا: فلا تصح إمامة الخنثى المشكل للرجل ولا للخنثى عند علمائنا أجمع^(٤).

ومن هنا نرى أنّ ما ذهب إليه الحدائثيون من جواز إمامة المرأة في خطبة الجمعة وصلاتها بالرجال والنساء مختلطين، أمر لا أصل له، وهو ما لم يحدث على عهد النبي ﷺ ولا حتى من بعده، ولكنّ الحدائثيين تمسكوا في هذا القول بما شدّد به بعض الفقهاء في مسألة أخرى، وهي إمامة المرأة للرجال في الفريضة "ليس الجمعة"، كما ورد عن إمامتها على الإطلاق، كما نسب إلى أبي ثور، والمزني، وابن جرير الطبري، إلّا أنّه للإنصاف فإنّ ابن رشد وصفه بالشذوذ وقال: " وشدّد أبو ثور، والطبري، فأجازوا إمامتها على الإطلاق"^(٥) مع أنّ من شدّد فقال بجواز إمامتها لم يقصد هذه الصورة المنكرة التي نفذتها عملياً آمنة ودود في أمريكا.

وهنا نرى أنّ الحدائثيين يتعاملون بانتقائية مع مصادر التشريع، ويتغافلون ما أجمع عليه المسلمين، فإذا وافقهم ظاهر النصّ عملوا به وتناسوا موقفهم من النصّ ثبوتاً ودلالة، وإذا لم يوافقهم أنكروه إمّا من إذ ثبوته، أو تأوّلوه، ويوردون الأقوال والتأويلات التي حكم

(١) يُنظر: تذكرة الفقهاء: العلامة الحلي، ٤ / ٢٨٥.

(٢) السرائر: ابن ادريس، ١ / ٢٨١.

(٣) تذكرة الفقهاء: العلامة الحلي، ١ / ١٧٧.

(٤) يُنظر: تذكرة الفقهاء: العلامة الحلي، ٤ / ٢٨٥.

(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد، ١ / ١٤٥.

عليها أهل العلم بالشذوذ، فيتمسكون بها، ويرون أنها تصلح "منطلقاً لتفكير متجدد منسجم في الوحي، غير مقيد بالنظريات الموروثة بدعوى ما حصل حولها من إجماع"^(١).

وأما ما أراده الحدائيون في مسألة العموم الأمر بأداء الجمعة، وأن الأمر بالسعي إلى ذكر الله عام للرجال والنساء، غير محصور بالذكور دون الإناث، فالعموم صحيح، ولكن للعام ما يخصه، ولو أخذ بالعام على عمومه بإطلاق ما استقام دليل، وقد ثبت استثناء المرأة من عموم الأمر بأداء صلاة الجمعة بما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: "الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة: عبد مملوك، أو امرأة، أو صبي، أو مريض"^(٢).

وأبسط ما يمكن أن يُقال للحدائيين: كيف توصلتم إلى أن الجهاد والحج فرائض، والمرأة تشارك في هذه الفرائض؟ فإن كان جوابهم من خلال النصوص الشرعية، فإن الذي أوجب الجمعة والحج والجهاد، هو نفسه، وهو الذي خص إمامة الجمعة بالرجل، فإذا كان الحكم في الجميع واحداً فكيف تستدلون بما تنكرون؟.

كل هذا من باب مجاراتهم، وإلا فلا اختلاط في البين، أو على الصيغة التي يريدونها، وأن هدفهم من القراءات المعاصرة هو غربلة التراث، وأحكامه الفقهية، وإلا لوجدناهم كتبوا أقوالاً واستدلالات بعنوان أحكام صلاة الجمعة، وبيان الأدلة ومناقشة الآخرين وترجيح ما يرونه، غير أن ما ساقوه هو انتقاء، وإلقاء النصوص فوق بعضها، وضرب بعضها بالآخر، من دون أدوات منضبطة ولا منهج سليم، أفيعد هذا غربلة؟!.

والذي عليه إجماع المسلمين إن الجمعة ليست ظاهرة ثقافية اجتماعية، كما زعم بعض الحدائيين، بل هي عبادة توقيفية^(٣)، ويوم خص الله به أمة محمد ﷺ، وشرفه بفضائل نفسية عالية، وأكرم عباده فيها بحسن الثواب، ولا يزداد فيها على الكيفية التي أداها بها النبي ﷺ، ولا ينقص منها، وتكليف الرجال بها لا ينقص من قدر النساء، وعلى ذلك تواتر الإجماع.

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، ٣٧.

(٢) الوسائل: الحر العاملي، ٦ / ٥.

(٣) رياض المسائل: على الطباطبائي، ٣٢ / ٤.

والأكثر من ذلك لكلِّ صاحب عقل إنَّ الحدائيين يحذرون من الرجوع إلى التراث والموروث الفقهي بحجج واهية، إلاَّ أنهم عندما يرون قولاً شاذاً تراهم يسرعون إليه ويألفون فيه، وينتقدون الدين كُله، ولا ندري لِمَ لا يدخل ذلك في متبنياتهم عن حاجة التراث إلى غربلة؟

وحتى مَنْ يرى العمل بالمقاصد وإعطاء المجتهد القول في الحكم الشرعي فإنَّهم وضعوا شروطاً، منها:

١ - ألاَّ يكون تعارض بين دلالات النصِّ الشرعي فإنَّ المقصد يرجع في معرفتها إلى العقل وفي ذلك يقول صاحب "الموافقات": "إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدّم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلاَّ بقدر ما يسرحه النقل"^(١).

٢ - عدم معارضتها الإجماع، فالإجماع هو الدليل الشرعي بعد النصِّ، فمتى تأكدت قطعية الإجماع فهو في حكم النصِّ القطعي في منع العدول عنه لمجرد توهم مقصد ما أو ظن بمصلحة ما وذلك؛ لأنَّ المصلحة الشرعية الحقيقية قد أجازها الشارع الحكيم على وفق قطعية الإجماع التي تتبدل على مرِّ الزمان، بل التي تتسم بالثبات والدوام على مرِّ العصور^(٢).

قال صاحب السيل الجرار: "لم يثبت عن النبي ﷺ في جواز إمامة المرأة بالرجل أو الرجال شيء، ولا وقع في عصره ولا في عصر الصحابة والتابعين من ذلك شيء، وقد جعل رسول الله ﷺ صفوفهن بعد صفوف الرجال؛ وذلك لأنَّهن عورات، وانتمام الرجل بالمرأة خلاف ما يفيد هذا"^(٣).

وعلى ما زعمه بعض الحدائيين، فإنَّه لو جاز ما ادعوه في مسألة إمامة المرأة بالرجال، لما خفي هذا الأمر على أصحاب رسول الله ﷺ وأهل البيت ﷺ ولنقل إلينا، بل

(١) الموافقات: الشاطبي، ١/١٢٥.

(٢) يُنظر: الاجتهاد المقاصدي حجيته ضوابطه مجالاته: نور الدين بن مختار الخادمي، ٢/٤٠ - ٤٢.

(٣) السيل الجرار المتدفق على حدائق الازهار: الشوكاني، ١/٢٥٠.

ولكان رسول الله ﷺ بينه بياناً شافياً، إذ إنّه من الأمور المتعلقة بالركن الثاني من أركان الإسلام، ولو جاز لفعله الصحابة، وهذا ممّا لم يُنقل عن أحد منهم، وكُلّ ما ذكره تحكّم بلا دليل، فلا يعتمد عليه.

المطلب الثاني: آيات الصيام بين الفهم الحدائي الأصولي

أولاً - في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (سورة البقرة: ١٨٣)، وفصل القرآن الكريم هذا الحكم، وكذلك السنّة الشريفة فإنّها بيّنت دقائق الأمور لهذه الفريضة، إلّا أنّ الحدائين، ومنهم عبد المجيد الشرفي، يرون أنّ القرآن قد تناول الصوم بصيغ مختلفة، كما في قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ (سورة البقرة: ١٨٣)، وقوله تعالى: ﴿ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ ﴾ (سورة البقرة: ١٨٤)، وقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ (سورة البقرة: ١٨٥)، هنا لا بأس بترك الصوم والتعويض عنه بالإطعام كما في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ (سورة البقرة: ١٨٤)، ثمّ قال: نُسِخَتْ هَذِهِ آيَةٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ (سورة البقرة: ١٨٥)، هو: "من إنتاج الفقهاء والمفسرين في العصور الخوالي" (١).

وعده إقصاء رخصة "التخيير بين الصوم والإفطار مع الإطعام كان قائماً طيلة عهد النبوة، ولم يعد منسوخاً أو تناول العبارة الخاصة به في اتجاه تخصيصها إلّا بعد جمع القرآن في المصحف العثماني وفي نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك الذي قامت به الأجيال الإسلامية الأولى، ولا سيّما بعد الفتنة الكبرى وما نشأ عنها من اهتزاز الأمة الإسلامية في أعماقها، وبعد دخول كثير من العناصر والأجناس في الدين الإسلامي" (٢).

وعلى هذا فإنّه يصور السبب بأنّه سياسي واجتماعي، وأنّ التمسك بالصوم في وضعه اليوم إنّما هو الالتزام بآراء الفقهاء، وهو ليس التزاماً بالنص، فإنّ الفقهاء والمفسرين

(١) الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، ٦٤، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد السيف، ٣٥٧ - ٣٥٨.

(٢) لبنات (ضمن سلسلة معالم الحداثة): عبد المجيد الشرفي، ١٨١.

كما يقول الشرفى: "قد أولوها بحسب الأصول التى تبثوها، فلا سبيل إلى إضفاء آية قداسة على منظومتهم الأصولية، إن تاريخية تلك المنظومة وبشريتها هما الدليل على نسبتها، وإن مسؤولية المسلم هي التى تفرض عليه عدم الالتزام به والتزامه بنصه المقدس"^(١).

ويرى "الشرفى" أن الصوم وقتى، وشكك حتى فى ثبوته، فيقول: "فقد سعى القدماء إلى تجاوز ما رآوه اختلافًا أو تناقضًا مستجدين بمفهوم النسخ، إلا أن الأخذ بهذا المفهوم لا معنى له إلا إذا دلّ - خلافاً لما قرره الأصوليون - على ضرورة الأحوال المستجدة زمن الوحي وبعد زمن الوحي"^(٢).

ففى قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ (سورة البقرة، ١٨٤)، "فقد نزل هذا الحكم فى خصوص المسن الضعيف الهرم رجلاً كان أو امرأة، والطاقة اسم لمن كان قادراً على الشيء مع الشدة والمشقة، وهذا هو المخير بين الصوم، والإفطار مع الفدية، وهي إطعام مسكين"^(٣).

فيكون "هو الرخصة فى الإفطار والفدية لمن يتعبه الصوم ويجهد، وهم الشيخ والعجائز والمرضع، فىكون حكمه ثابتاً"^(٤).

بدليل ما ورد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: "المرأة تخاف على ولدها، والشيخ الكبير"^(٥).

وإن ادعى النسخ فغير وارد هنا، وإن كان ذلك فى بداية الإسلام حتى يتعودوا على الصوم على وفق أنه قد ورد فيه التخيير أو الصوم، ثم نسخت بعد ذلك، فيردّ "ودعوى النسخ فى هذه الآية الكريمة واضحة الثبوت لو كان المراد من الطوق السعة والقدرة، فإن

(١) المرجع نفسه، ١٨٢.

(٢) الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفى، ٥٦.

(٣) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٢٨٣ / ١.

(٤) زبدة التفاسير: الفيض الكاشانى، ٣٠٠ / ١.

(٥) الوسائل: الحر العاملى، ٢١٢ / ١٠.

مفاد الآية على هذا: إِنَّ مَنْ يَسْتَطِيعُ الصَّوْمَ فَلَهُ أَلَّا يَصُومَ وَيُعْطَى الْفِدْيَةَ: طعام مسكين بدلاً عنه، فتكون منسوخة، ولكن من البين أن المراد من الطاقة: القدرة مع المشقة العظيمة^(١).

فإن المراد من الآية: " إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى بَعْدَ أَنْ أُوجِبَ الصَّوْمَ وَجُوبًا تَعْيِينِيًّا فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ، وَأَسْقَطَهُ عَنِ الْمَسَافِرِ وَالْمَرِيضِ، وَأُوجِبَ عَلَيْهِمَا عِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخْرَ بَدَلًا عَنْهُ، أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ حَكْمًا أُخْرَ لَصَنْفٍ أُخْرَ مِنَ النَّاسِ وَهُمْ الَّذِينَ يَجِدُونَ فِي الصَّوْمِ مَشَقَّةً عَظِيمَةً وَجَهْدًا بِالْعَمَلِ، كَالشَّيْخِ الْهَرَمِ، وَذِي الْعَطَاشِ، وَالْمَرِيضِ الَّذِي اسْتَمَرَّ مَرَضُهُ إِلَى شَهْرِ رَمَضَانَ الْآخِرِ، فَاسْقَطَ عَنْهُمْ وَجُوبَ الصَّوْمِ أَدَاءً وَقِضَاءً، وَأُوجِبَ عَلَيْهِمُ الْفِدْيَةَ، فَالآيَةُ الْمُبَارَكَةُ إِذْ دَلَّتْ عَلَى تَعْيِينِ وَجُوبِ الصَّوْمِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ فِي الْأَيَّامِ الْمَعْدُودَاتِ، وَعَلَى تَعْيِينِ وَجُوبِهِ قِضَاءً فِي أَيَّامٍ أُخْرَ عَلَى الْمَرِيضِ وَالْمَسَافِرِ، كَانَتْ ظَاهِرَةً فِي أَنَّ وَجُوبَ الْفِدْيَةِ تَعْيِينِيًّا إِنَّمَا هُوَ عَلَى غَيْرِ هَذَيْنِ الصَّنْفَيْنِ اللَّذَيْنِ تَعَيَّنَ عَلَيْهِمَا الصَّوْمُ، وَمَعَ هَذَا فَكَيْفَ يُدْعَى أَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنَ الْآيَةِ هُوَ الْوَجُوبُ التَّخْيِيرِيُّ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ لِمَنْ تَمَكَّنَ مِنَ الصَّوْمِ"^(٢).

ثُمَّ إِنَّ مَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾: " وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِي حَالِ شَبَابِهِمْ وَحَدَاتِهِمْ، وَفِي حَالِ صِحَّتِهِمْ وَقُوَّتِهِمْ - إِذَا مَرَضُوا وَكَبُرُوا فَعَجَزُوا مِنَ الْكِبَرِ عَنِ الصَّوْمِ - فِدْيَةَ طَعَامِ مَسْكِينٍ، لَا أَنَّ الْقَوْمَ رُحِّصَ لَهُمْ فِي الْإِفْطَارِ - وَهُمْ عَلَى الصَّوْمِ قَادِرُونَ - إِذَا افْتَدَوْا"^(٣)، فعلى هذا تكون الآية محكمة غير منسوخة، وأشير بذلك إلى الشيخ الذي يعجز عن الصوم، والحامل التي تتأذى بالصوم، والمرضع لا تستطيع أن تصوم، وكلّ مَنْ تَلَحَّقَهُ مَشَقَّةٌ أَوْ يَقَعُ عَلَيْهِ ضَرَرٌ.

وَاسْتَدِلَّ عَلَى ذَلِكَ بِمَا رُوِيَ عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام وَابْنِ عَبَّاسٍ وَغَيْرِهِمْ أَنَّ الْآيَةَ مُحْكَمَةٌ مِنْذُ أَنْزَلَتْ لَمْ تَنْسَخْ، وَأَنْكَرُوا قَوْلَ مَنْ قَالَ: أَنَّهَا مَنْسُوخَةٌ^(٤).

(١) البيان: الخوئي، ٣٠٢.

(٢) البيان: الخوئي، ٣٠١.

(٣) تفسير الطبري: الطبري، ٤٢٧/٣.

(٤) وروي هذا عن علي عليه السلام، وابن عباس، وابن عمر، وقتادة، والسدي، وسعيد بن المسيب، وغيرهم، يُنظَرُ: المرجع نفسه، ٤٢٧/٣ - ٤٢٩، وهو قول: الرازي، والقرطبي، والشافعي، وغيرهم. يُنظَرُ: مفاتيح الغيب: الرازي، ٥/٨٥ - ٨٧، الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ٢/٢٨٨.

وكذلك ما ورد عن ابن عباس أنه قال: "ليست منسوخة، بل هو للشيخ الكبير والمرأة الكبيرة، لا يستطيعان أن يصوما، فيطعمان مكان كل يوم مسكيناً"^(١).

وإنَّ معنى ﴿يُطِيقُونَهُ﴾: يتحملونه بمشقة وكلفة، وهو مبني على أن "الطاقة: اسم لمقدار ما يمكن للإنسان أن يفعله بمشقة، وذلك تشبيهه بالطوق المحيط بالشيء، فقوله: ﴿وَلَا تُحْمَلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ (سورة البقرة: ٢٨٦): أي ما يصعب علينا مزاولته، وليس معناه لا تحملنا ما لا قدرة لنا به"^(٢)، "وإنَّ "الإطاقة" هو التحمل بمشقة؛ لأنَّ الإطاقة غير "الطاقة"، فإطاقة الفعل هي صرف تمام الطاقة في الفعل، ولازم ذلك ثبوت المشقة في الفعل، وإلا لما احتاج إلى بذل تمام الطاقة لتحقيقه"^(٣)، وإنَّ شئت قلت: "طَاقَ الفعلَ يَطِيقُه يغيِّرُ أطاقَ الفعلَ يَطِيقُه، فالأولى لا يعني بذل كامل الطاقة لإيجاد الفعل بخلاف الثاني"^(٤).

وحتى على رأي مَنْ قال: إنَّ "لا" محذوفة، فيكون الفعل منفيًا، وتقديره: "وعلى الذين لا يطيقونه"^(٥)، فإنَّ الآية تكون محكمة، ويكون وجوب الإطعام على العاجز عن الصوم كالشيخ المسن، وصاحب المرض الدائم الذي لا يبرأ منه صاحبه.

وعلى هذا فإنَّ ما ذهب إليه الشرفي عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ (سورة البقرة: ١٨٤) بعيد جدًا ولا يمكن تصوّره عقلاً ولا نقلاً، ولا يوافق سياق الآيات، ولا يعتمد على الآثار الصحيحة الواردة في هذا الأمر، وجاء قوله مخالفاً لجمهور أهل العلم، "فإنَّ الأمة أجمعت على فريضة شهر رمضان، لا يجدها إلا كافر"^(٦).

ثانياً - النسخ وعلاقته بالأصوليين

في سبيل إثبات زعمه بأنَّ النسخ وليد أفكار الفقهاء والمفسرين، تبنّى الشرفي بعض المغالطات، وهو رأي "محمد أركون" نفسه، إذ يقول: "وأما المعنى الثالث للنسخ، والذي

(١) صحيح البخاري: البخاري، ٣٠/٦، احكام القرآن: الطحاوي، ١/٤١٨.

(٢) المفردات في غريب القرآن: الراغب الاصفهاني، ٣١٢، مادة (طوق).

(٣) دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام: باقر الأيرواني، ١/١٥٤.

(٤) تفسير الميزان: الطباطبائي، ٢/١٢.

(٥) يُنظَر: البحر المحيط: أبو حيان، ٢/٤٢.

(٦) بدائع الصنائع: الكاساني، ٢/٧٥، المغني: ابن قدامة، ٤/٣٢٣.

يعني استبدال نصِّ بنص أو نصِّ لاحق بنص سابق، فهو ناتج عن مناقشات الأصوليين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة نصوص متناقضة، ومن ثمَّ فقد اضطروا لاختيار النصِّ الذي يتناسب أكثر مع التوفيق وتحقيق الانسجام بين الأحكام الشرعية التي كانت قد حظيت بتثبيت الفقهاء الأوائل... وهذا أكبر دليل على كيفية احتيال الفقهاء على الآيات القرآنية التي لا تناسب مقاصدهم فيقومون بتحبيدها... لم يعد بإمكان الفقهاء حذف هذه الآيات بعد أن أصبحت متضمنة في المصحف الرسمي الذي شكَّل أيام عثمان، ومن ثمَّ فقد راحوا يشجِّعون على تأسيس علم أسباب النزول لأجل القول بأن الآية المنسوخة قد نزلت قبل النسخة ومن ثمَّ فمن المشروع إبطال العمل بها"^(١).

إنَّ ما ذهب إليه "الشرفي" و"أركون" باطل بدليل ما رواه ابن عباس قال: قال عمر: "وأقضانا علي"،^(٢) وبدليل قوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ (سورة البقرة: ١٠٦).

والآية واضحة، والحديث واضح، ومفادهما أنَّ النسخ سبق الفقهاء والمفسرين، فكيف يكون من متبنيات الفقهاء والمفسرين!.

وكذلك فإنَّ قولهما، أي "الشرفي" و"أركون"، يخالف آراء الحدائين أنفسهم، كما يقول طيب تيزيني: "لقد جرى تعليق مجموعة من الأحكام والقواعد القرآنية على مدى قرون طويلة، كانت بداياته الأولى "أي: التعليق" قد تمثلت بصيغة "الناسخ والمنسوخ"، إذ تبيّن لمحمد الرسول أنَّ آيات مُعيّنة أصبحت دون إمكانية الاستجابة لواقع الحال المشخص، المعني في حينه، وقد اكتسبت هذا الأمر طابعاً قرآنياً، أي مُقرّاً به حكماً، والسؤال الآن يفصح عن نفسه على النحو التالي: إذا كان النبي قد ارتأى - عبر الوحي - ضرورة إعادة النظر في آيات مُعيّنة، فلم لا يصح ذلك على أيدي الناس المؤمنين الخاضعين للتغيير الاجتماعي، وكذلك - وهنا الدلالة البليغة - الذين جاء النصُّ لأجلهم "الناس كافة"؟ لقد أوقف "زواج المتعة"، وحكم "المؤلفة قلوبهم"، و"الرق"...، ممّا عنى - يعني - أنَّ الوضعية

(١) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: محمد أركون، ٦٩ - ٧٤.

(٢) الاستيعاب: ابن عبد البر، ١ / ٦٨.

الاجتماعية المشخصة هي التي تُمثّل الأمر الذي يحتكم إليه في ذلك، وإن تمّ على نحو خفي أو على سبيل المداورة"^(١).

وفي مكان آخر يقول: "... هكذا يتضح أنّ اعتبار شرط دوران العلة الذي وضعه المتأخرون كقيد في تحديد مفهوم النسخ ليس مفيداً، بل الحقيقة هو أنّ النسخ عبارة عن إبطال الحكم لأسباب تقتضي التبدّل، وفي حدود هذا المعنى فإنّ عملية النسخ عملية حيوية لم يختص بها الخطاب، مثلها في ذلك مثل التشريع، إذ هو الآخر لم يختص به، إذ الاجتهاد هو نوع من التشريع المستند إلى فهم الخطاب، وكذا الحال مع النسخ، إذ إنّه من أهمّ أركان العملية الاجتهادية المبنية على ذلك الفهم... لذلك فإنّ ظاهرة النسخ لم تتوقف في أيّ لحظة من لحظات التاريخ طالما هناك تشريع واجتهاد، فهي ظلت وستظل سارية المفعول من غير نهاية"^(٢).

ويتبنّى أيضاً: "... فالنسخ بما هو عملية تبدّل للحكم لا يسعه أن يتوقف بحال، فإذا ما قارنّا الظروف المحدودة لمرحلة الخطاب المتمثلة بتلك السنوات القصيرة مع الظروف الهائلة المستجدة التي ظهرت خلال أكثر من أربعة عشر قرناً، تبيّن لنا أنّ عملية النسخ لا يمكن لها أن تتوقف بحال ما دامت هناك أحداث جديدة وظروف وتطوّرات متصاعدة. فالنسخ يعيد بذاته في آفاق مفتوحة لا تعرف السدود والانغلاق..."^(٣).

ويقول آخر: "أما التغيير لحكم لم يُنسخ نصّه من قبل الشارع، فقد أجازته الشريعة للمجتهدين من قضاة ومفتين تبعاً لتغيّر المصالح في الأزمان أيضاً"^(٤).

(١) النصّ القرآني امام إشكالية البنية والقراءة: طيب تيزيني، ٣٦٢ - ٣٦٣.

(٢) جدلية الخطاب والواقع: يحيى محمد، ١٦٣.

(٣) النصّ القرآني امام إشكالية البنية والقراءة: طيب تيزيني، ١٦٣.

(٤) التجديد في الفكر الإسلامي: عدنان مُحمّد، ١٠٢.

حتى أصبح النسخ من بداية الدعوى إلى وفاة النبي ﷺ، أبرز الحجج لتغيير الأحكام الشرعية، هذا في عمر الدعوة، فما بالك به من الدعوة إلى الآن!^(١).

ومن خلال النسخ يريد الحداثيون إثبات انتفاء القصد التشريعي^(٢)، وكذلك أن أحكام الشريعة ظرفية في مكان وزمان^(٣)؛ لأنّ النصّ ينطلق "من حدود مفاهيم الواقع، فلا شكّ أنّه في تطوّره كان لا بُدّ أن يراعي هذا الواقع، ... فالتغيّر صفة ثابتة في الواقع لازمة له من إذ هو حركة مستمرة سيّالة دافقة، وما دام النصّ نصّاً متوجّهًا للواقع فلا بُدّ أن يراعي شروط الواقع"^(٤)، إنّ تجاهل الحداثيين مصادر النسخ يحقق لهم أمرين^(٥):

الأمر الأوّل - أن يتهم الأمة بممارسة النسخ من دون أيّة ضوابط، وذلك عندما يقول الشرفي: النسخ هو: "من إنتاج الفقهاء والمفسّرين في العصور الخوالي"^(٦).

ويقول أركون: "فإنّ المشرعين من البشر "أي: الفقهاء" قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل "علم للتوريث" يتناسب مع الإكراهات والقيود الاجتماعية - الاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشتغل فيها الفقهاء الأوائل... بكلّ مصالح هذه الفئات وعاداتها وتقاليدها، والأداة التي استخدموها لإبطال الآيات... من سورة البقرة تتمثّل بمبدأ الناسخ والمنسوخ"^(٧).

الأمر الثاني: إنّ الأمر المهم من إنهاء العلاقة عن مصدرية النسخ الإلهية، هو جعل النصّ خاضعًا لسلطة البشر ومن ثمّ ليحققوا ما يريدونه "ما دام المنسوخ نوعين: نوعًا باقٍ خطه "لفظه" مُزَال حكمه، ونوعًا مُزَال حكمه، مرفوع خطه "منسي"، فلم لا ننسخ حكم الآيات

(١) يُنظر: الفاشيون والوطن: سيد القمني، ٢١٤، وحول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية: حسين أحمد امين، ٢٥، العلمانيون والقرآن: الطعان، ٥١٦.

(٢) يُنظر: القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الاحكام: الصادق بلعيد، ١٥٠.

(٣) يُنظر: المرجع نفسه، ١٢٢.

(٤) مفهوم النص: نصر حامد أبو زيد، ١٢٠.

(٥) يُنظر: العلمانيون والقرآن: الطعان، ٥١٤ - ٥١٥.

(٦) الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، ٦٤.

(٧) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي: محمد أركون، ٦٧.

التي لا تماشي العصر، محافظين على رسمها "لفظها، تلاوتها" باعتبار قداستها وبلاغتها ودلالاتها على هويتنا وتطورنا؟، فالإبقاء على أحكام كتعدّد الزوجات، وقوامة الرجال على النساء، والإرث - عدم التساوي بين الذكر والأنثى - والحد، والقصاص... ومعاداة أهل الكفر ومحاربتهم... والردة، ليس معيقاً لتقدم المجتمع فقط، بل هو علامات تدلّ - في نظر الآخر والعصر وبعض المسلمين النيرين - على عنف المسلم وشراسته وتخلّفه...^(١).

إنّ أهمّ ما يريد أن يصل إليه الحدائيون، من قضايا كالمصالح والعلل، وأنّ هذه المصالح تتحوّل وتتبدل تبعاً، وتنسخ وهذا التبدل والنسخ من صلاحية الأصوليين أنفسهم لا غيرهم.

إنّ "عبد المجيد الشرفي" قد مارس المنطق الانتقائي بشكل ظاهر جدّاً ليثبت من خلاله أنّ التخيير بين الصيام والإطعام هو الأصل، وتجاهل الروايات الصحيحة التي ثبتت عدم نسخ الآية واستبعادها لأجل أن يخدم القول بتاريخية وجوب الصيام، مع أنّ القول بالنسخ يحضر بقوة إذا كان في مصلحة القول بالتاريخية، وهذه الانتقائية عند الاتجاه الحدائي على حسب الاحتياج الأيديولوجي.

إنّ هذا القضية في ممارسة ما يحلوا لهم تتنافى مع المنهجية العلمية، التي تفرض على الباحث الحقيقة أينما كانت، وأن يجمع كلّ إذياتها، ليتوصل إلى العوامل الصحية المؤثرة في إنتاج الحكم الشرعي.

المطلب الثالث: آيات الحج بين الفهم الحدائي الأصولي

يرى الحدائيون أنّ الحج عبارة عن شعائر مظهرية، وأنّ الكعبة تلمح للمشاهد بالوثنية أيام الجاهلية، وأنّ حائط رمي الجمرات كالتمثال في الجاهلية، إنّ الحج وأعماله توصل الجديد بالقديم، والمسلمين بالحنفاء، والرسول بإبراهيم ومن ثمّ فهي من بقايا الوثنية القديمة بعد تهذيبها^(٢)، وقد تطرّق الحدائيون إلى أمور عدّة:

(١) الناسخ والمنسوخ تاريخية القرآن: الضاوي خوالدية، ١٠.

(٢) يُنظر: خواطر حاج: حسن حنفي، صحيفة أخبار الأدب - القاهرة، عدد (٦٥٤) في ٢٢ يناير ٢٠٠٦، نقلاً عن: قراءة النصّ الديني بين التاويل الغربي والتاويل الإسلامي: محمد عمارة، ١١٥.

الامر الأول - الآيات المتعلقة بوقت الحج

يرى "سامر إسلامبولي"، و"أحمد صبحي منصور" أنّ الحج لا يختص بوقت محدّد وإنّما يكون في أيّ جزء من أشهر الحج، وفي شهر شوال، وذو القعدة، وذو الحجة، ومحرم، إنّ هذه الأشهر هي وقت الحج، والحج يكون في أيام معدودات، وفي حده الأدنى يومان بشرط التتالي في الأشهر الأربعة، وللإنسان أن يختار أيّ يومين يريد ضمن الأشهر الأربعة، فحجه مقبول، والإنسان غير مطالب بالالتزام بأيّام مُعيّنة، وعللاً ذلك بالضيق على العباد، وإلزام لهم بما لم يلزمه الله، ووصفا القول بانحصار الحج بأيّام بأنّه تقوّل وافتراء على الله، بدليل قوله تعالى: ﴿ وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ ﴾ (سورة التوبة: ٣)، بأنّ الله ذكر الحج الأكبر، وهذا يعني أنّ هنالك حج أصغر مخالف للأكبر، الذي يلحّ عليه الناس إلى اليوم، متناسين وغافلين عن الحج الأصغر، ووقته في أيّ يوم من أيّام الأشهر المذكورة، فعندما ذكر الله ﴿ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ ﴾ فإنّ في ذلك دلالة على أنّ هنالك حجاً أصغر، وإلّا لكانت صفة ﴿ الْأَكْبَرِ ﴾ حشواً وعبثاً؛ لانتفاء الحاجة إلى ذكرها في الواقع، وهذا يوسع على الناس، ولا سيّما مع كثرة الناس وضيق الأماكن المقدّسة، وأن يتبنى أولياء أمر المسلمين والمختصون بالموضوع هذا الأمر حتى يصير فسحة وسعة في أداء الحج، لتعدّده مرات ومرات خلال الأشهر الأربعة، وتحلّ كلّ المشاكل والأحداث المعروفة، ويتوجه إلى الحج بضعة ملايين من الناس، دون حرج، أو مشقة في أداء المناسك^(١).

إنّ الأمر الواضح هو حاكمية العقل على النقل، وإطلاق سلطة العقل من غير أيّة قيود ومناهج، والسبب والعذر في ذلك موجود بسبب الجمود على ظاهر النصّ الذي ينتج الأسطورة والفكر الخرافي^(٢)! ثمّ يتبنّون "أنّ كلّ ما يصادم العقل في النصّ القرآني من قضايا أو أخبار لا يعدو كونه شواهد تاريخية على طور من أطوار الوعي الإنساني تمّ الآن

(١) يُنظر: القرآن من الهجر إلى التفعيل: سامر إسلامبولي، ٩٥ - ٩٩، الحج أشهر معلومات: أحمد صبحي منصور، مقال بموقع الحوار المتمدن، العدد (١٨٧٢)، بتاريخ ٢٠٠٧/٤/١م، الحج بين الإسلام والمسلمين، الباب الأول، الفصل السادس (الحج هو الإحرام: الحج أشهر معلومات).

(٢) يُنظر: النصّ القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: قطب الريسوني، ٢٨٤.

تجاوزه؛ لذلك ينبغي إبقاء هذه القضايا والأخبار في سياقها الأصلي، وعدم تعدية مدلولاتها إلى أطوار أخرى من الوعي تلي طورها، وتفوقه معقوليَّة" (١).

ومن الواضح إنَّ الحج من العبادات التوقيفية، ولا ينطبق التأويل الغربي على شعائرها.

وأروع ما قيل في ذلك هو "للغزالي" (ت ٥٠٥هـ)، يقول: "فأما ترددات السعي ورمي الجمار وأمثال هذه الأعمال فلا حظَّ للنفوس ولا أنس فيها، ولا اهتداء للعقل إلى معانيها، فلا يكون في الإقدام عليها باعث إلا الأمر المجرد وقصد الامتثال للأمر من إذ إنَّه أمر واجب الاتباع فقط، وفيه عزل للعقل عن تصرفه وصرف النفس والطبع عن محل أنسه، فإنَّ كلَّ ما أدرك العقل معناه مال الطبع إليه ميلاً ما، فيكون ذلك الميل مُعيَّناً للأمر وباعثاً معه على الفعل، فلا يكاد يظهر به كمال الرق والانقياد" (٢).

وبطبيعة الحال فإنَّ الثابت لدى المسلمين أنَّ العقل لا يدرك كلَّ ما جاء به النبي ﷺ، ولو استقلت العقول بذلك فلا حاجة لبعثة الأنبياء، قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ (سورة الأحزاب: ٣٦).

يقول "الشاطبي" (ت ٧٩٠هـ) : "اعلم أنَّ الله جعل للعقول في إدراكها حدًا تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كلِّ مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوتت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون، إذ لو كان كيف كان يكون، فمعلومات الله لا تتناهى. ومعلومات العبد متناهية. والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى" (٣).

(١) روح الحداثة: طه عبد الرحمن، ١٨٤.

(٢) إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي، ٣١٥.

(٣) الاعتصام: الشاطبي، ٨٣١ / ٢.

إِنَّ السُّنَّةَ بَيَّنَّتْ مَنَاسِكَ الْحَجِّ وَشَعَائِرَهُ، سِوَاءَ فِي الْمَكَانِ أَمْ الزَّمَانِ؛ وَلِذَلِكَ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لِلصَّحَابَةِ فِي حُجَّةِ الْوُدَاعِ: «لَتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، فَإِنِّي لَا أُدْرِي لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حُجَّتِي هَذِهِ» (١).

يقول "النووي" (ت ٦٧٦هـ) عند شرحه الحديث: "وأما قوله ﷺ: «لتأخذوا مناسككم» فهذه اللام لام الأمر، ومعناه: خذوا مناسككم... وتقديره: هذه الأمور التي أتيت بها في حجتي من الأقوال والأفعال والهيئات هي أمور الحج وصفته، وهي مناسككم فخذوها عني واقبلوها واحفظوها واعملوا بها وعلموها الناس، وهذا الحديث أصل عظيم في مناسك الحج، وهو نحو قوله ﷺ في الصلاة: «صلوا كما رأيتموني أصلي» (٢).

وقوله ﷺ: «لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حُجَّتِي هَذِهِ فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى تَوَدِيعِهِمْ وَإِعْلَامِهِمْ بِقُرْبِ وَفَاتِهِ ﷺ، وَحَثِّهِمْ عَلَى الْإِعْتِنَاءِ بِالْأَخْذِ عَنْهُ وَإِنْتِهَازِ الْفُرْصَةِ مِنْ مَلَازِمَتِهِ وَتَعَلُّمِ أُمُورِ الدِّينِ، وَبِهَذَا سُمِّيَتْ حُجَّةُ الْوُدَاعِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ» (٣).

أما قولهم في قوله تعالى: ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ﴾ (سورة البقرة: ١٩٧) "إنما هو والتقدير وقت الحج؛ لأنَّ الحج لا يصح وصفه بأنه أشهر، وتوقيت العبادة في الشرع بزمان، يدلُّ على أنها لا تجزي في غيره" (٤).

ويؤيد ذلك ما روي عن الأئمة من آل محمد ﷺ أَنَّ أَشْهَرَ الْحَجِّ ثَلَاثَةٌ: شِوَالٌ، وَذُو الْقَعْدَةِ، وَذُو الْحِجَّةِ (٥).

مُضَافًا إِلَى ذَلِكَ فَإِنَّ كَلَامَهُمْ يَدُلُّ عَلَى جِهَالَتِهِمْ بِالْقُرْآنِ وَلِغْتِهِ؛ لِأَنَّ الْأَشْهُرَ الْمَعْلُومَاتِ غَيْرَ الْأَشْهُرِ الْحُرْمِ، فَالْأَشْهُرُ الْحُرْمُ ذُكِرَتْ إِجْمَالًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ

(١) صحيح مسلم: مسلم، ٢ / ٩٤٣، برقم (١٢٩٧)، تغييب الإسلام الحق دحض افتراءات دعاة التنوير على القرآن الكريم: محمود توفيق محمد سعد، ٤٧.

(٢) صحيح البخاري: البخاري، ١ / ١٦٢، برقم (٦٣١).

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم، المسمى: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: النووي، ٩ / ٤٥.

(٤) غنية النزوع: ابن زهره الحلبي، ١٥٤.

(٥) يُنظَرُ: جامع الخلاف والوافق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق: علي بن محمد بن محمد القمي السبزواري،

الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم (سورة التوبة: ٣٦)، "وتوقيت العبادة في الشرع بزمان يدل على أنها لا تجزئ في غيره؛ لأنها لئن أجزأت لما كان لتعليقها بزمان مخصوص فائدة، ولا تعلق له بقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ (سورة البقرة: ١٨٩)؛ لأننا نخص الإحرام بما ذكرناه من الشهور بدليل كما خصصنا كلنا ما عداه من أفعال الحج بأيام مخصوصة من ذي الحجة؛ ولأن عنده أن الإحرام ليس من أفعال الحج فلا يمكنه التعلق بالآية، ولأن توقيت الفعل بوقت يقتضي جواز فعله" (١).

إن الواضح أن المراد "بعند الله وفي كتاب الله أن للاثني عشر شهراً وجوداً حقيقياً في عالم الطبيعة، تماماً كالأرض والسماء، لا في عالم الاعتبار والتشريع كالحلال والحرام، والمراد بيوم خلق السموات والأرض أنه تعالى خلق الكون على حال تكون فيه عدة الشهور اثني عشر شهراً منذ اللحظة الأولى لوجود السموات والأرض، أي إن عدة الشهور هذه ليست من وضع الإنسان، ومن مواليد أفكاره ومخترعاته وإنما هي نتيجة حتمية لسنن الكون ونظام الخلق" (٢).

وعلى هذا، تكون مناسبة قوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾ بما قبلها ظاهرة، وهي أنه "لما ذكر الحج والعمرة سبحانه وتعالى في قوله: ﴿وَأْتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ﴾ (سورة البقرة: ١٩٦) بين اختلافهما في الوقت، فجميع السنة وقت للإحرام بالعمرة، ووقت العمرة، وأما الحج فيقع في السنة مرة، فلا يكون في غير هذه الأشهر" (٣).

وقوله تعالى: ﴿مَعْلُومَاتٌ﴾ "أي: معلومات عندهم، مقررة لبيان الشرع، بخلاف مرادهم بها، أو معلومات ببيان الرسول ﷺ وأنها مؤقتة في أوقات معينة، لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها، كما فعلوه في النسيء" (٤).

(١) من لا يحضره الفقيه: الصدوق، ٢ / ٣٠١.

(٢) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٤ / ٣٩.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ٢ / ٤٠٥، فقه الصادق: محمد صادق الروحاني، ١٠ / ٦٩.

(٤) الموسوعة الفقهية الميسرة: محمد علي الانصاري، ٣ / ٣٧٣.

ومعنى الآية: إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ قَصْدٌ بِقَوْلِهِ: ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ ﴾ تعريف خلقه ميقات حجهم، وأنّ الوقت الذي يؤدي فيه الحج أشهر يعلمها الناس، ولا يلزم أن يكون من أول يوم منها إلى آخر يوم، بل معناه أنّه يصح الإحرام به من غرة أولها، وتنتهي أركانه وواجباته في أثناء آخرها^(١).

وقد استُدلّ بالآية - بناءً على ظاهرة النصّ - على أنّه لا يجوز الإحرام بالحج في غير هذه الأشهر؛ لأنّه شروع في العبادة في غير وقتها، كمن يصلي قبل دخول الوقت، فلو أحرم للحج في غير هذه الأشهر لم يصح الإحرام - على الراجح -، وهذا هو المراد بكونها ﴿ مَعْلُومَاتٌ ﴾ أنّها مؤقتة بأوقات مُعيّنة، لا يجوز تقديمها ولا تأخيرها، وهذا المعنى هو ما أكده حبر الأمة، وترجمان القرآن عبد الله بن عباس إذ قال: "من سنّة الحج ألاّ يحرم بالحج قبل أشهر الحج"^(٢).

ومن انفرادات الإمامية القول بأنّ مَنْ أَحْرَمَ بِالْحَجِّ فِي غَيْرِ أَشْهُرِ الْحَجِّ - وهي شوال، وذو القعدة، وتسع من ذي الحجة - لم ينعقد إحرامه^(٣).

وحتى مَنْ قَالَ بِجَوَازِ الْإِحْرَامِ قَبْلَ أَشْهُرِ الْحَجِّ، قَالُوا: " لو أَحْرَمَ بِالْحَجِّ قَبْلَ أَشْهُرِهِ، لَمْ يَنْعَقِدْ إِحْرَامُهُ لِلْحَجِّ وَيَنْعَقِدُ لِلْعُمْرَةِ "^(٤)؛ وذلك؛ لأنّ هناك من المناسك ما له وقت محدّد كيوم التروية، ويوم عرفة، ورمي الجمرات، ولو وزع الحج على الأشهر المعلومات - لتفادي الزحام - كما يدّعي الحدائثيون، فهذا يلزم منه أن تكون هذه الأيام متعدّدة، وهذا لا يصح؛ لمنافاته الشرع والواقع.

الأمر الثاني - استدلّ لهم بذكر حجّ أكبر، فقال: ﴿ وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ ﴾ (سورة التوبة: ٣)، وأنّ هذا يعني أنّ هناك حجّاً أصغر يكون في أيّ يوم من أيام الأشهر المذكورة، هو نتيجة مخترعة لم يسبقهم إليها سابق.

(١) يُنظَر: تفسير الطبري: الطبري، ١٢٠/٤، تفسير المنار: محمد رشيد رضا، ١٨١/٢ - ١٨٢.

(٢) صحيح البخاري: البخاري، ١٧٣/٢، احكام القرآن: الجصاص، ٣٧٤/١، تفسير القرطبي، القرطبي، ٤٠٦/٢، تفسير

ابن كثير، ابن كثير، ج ١/٥٤١، الدر المنثور: السيوطي، ٢، ٧٣٨.

(٣) الموسوعة الفقهية الميسرة: محمد علي الانصاري، ٣ / ٣٧٣.

(٤) تحرير الأحكام: العلامة الحلي، ١ / ٥٦٩.

نعم وصف يوم الحج ﴿ الْأَكْبَرُ ﴾ بالنحر والحج الأصغر بالعمرة كما ورد " عن معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن يوم الحج الأكبر فقال: هو يوم النحر، والأصغر العمرة"^(١)، وكذا عن الجمهور على أنّ الحج الأصغر هو العمرة^(٢).

وكذلك ما ورد " سُمِّيَ الحج الأكبر؛ لأنها كانت سنة حج فيها المسلمون والمشركون ولم يحج المشركون بعد تلك السنة"^(٣).

ونذكر "الصدوق"^(ت ٣٨١هـ) في معاني الأخبار أقوالاً عدّة عن الحج الأكبر: إنّ " يوم النحر، والحج الأصغر العمرة، مستدل بما ورد عن ذريح المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام، وقيل: الحج الأكبر يوم الأضحى، مستدلًا بما ورد عن ابن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، وقيل: يوم عرفة، وقيل: إنّما سُمِّيَ الأكبر لأنها كانت سنة حجّ فيها المسلمون والمشركون ولم يحج المشركون بعد تلك السنّة مستدلًا بما ورد عن الإمام علي عليه السلام"^(٤).

ولكل قول من تلك الأقوال دليل وتعليل وتوجيه وشرح بضوابط منهجية تمكن المفسر أو الفقيه من الاعتراض والتقوية والتضعيف والاستدراك والتصحيح.

وهل تصح المقارنة بين الفقه المحكم، الذي يسير بمنهج رشيد يضبط حركة النصّ، ويتعمق في دلالاته، ويحترم لغته، ويقدّس مصدره، ويفسح للعقل مجال النظر والتأمّل، ويقبل أحكامه في دائرة ما يقدر عليه، وبين كلام الحدائين الذي يُلقَى من غير فكر ولا روية بل، وتهجّم على التفسير من دون امتلاك أدواته، وخوض فيه من دون إحكام صناعته واستجماع شرائطه^(٥).

فلو كان الميقات الزماني كما زعم الحدائين، لبينه عليه السلام، ونصّ على أنّه يمكن للإنسان أن يحرم بالحج في أيّ وقت خلال العام، ويمكن أن يقف بعرفات في أيّ يوم، وكما هو

(١) تهذيب الأحكام: الطوسي، ٥ / ٤٥٠.

(٢) يُنظَر: تفسير الطبري، الطبري، ١٤ / ١٢٩ - ١٣٠، احكام القرآن: الجصاص، ١ / ٣٣٠، الكشاف: الزمخشري، ٢ / ٢٤٥.

(٣) مَنْ لا يحضره الفقيه: الصدوق، ٢ / ١٩٩.

(٤) معاني الاخبار: الصدوق، ٢٩٦.

(٥) يُنظَر: القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي: عبد الولي الشلبي، ٤٠٢ - ٤٠٣.

معلوم - على حسب القاعدة الأصولية - : "لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة"^(١)؛ لكنه ﷺ نصَّ على أنَّ الحج يكون في الأشهر المعلومات، فلو كان الحج يمكن التوسعة في وقته لبيّن لنا ﷺ ذلك كما بين في توسعة بعض أماكن الشعائر، ولا سيّما وأنَّ حجة الوداع كان الزحام فيها شديداً، فقد وصف جابر بن عبد الله كثرة من حجوا مع النبي ﷺ حجة الوداع فقال: "فصلى رسول الله ﷺ في المسجد ثم ركب القصواء، حتى إذا استوت به ناقته على البيداء"^(٢) نظرت إلى مد بصري^(٣) بين يديه من راكب وماشٍ، وعن يمينه مثل ذلك، وعن يساره مثل ذلك، ومن خلفه مثل ذلك"^(٤).

ولو أنّ المؤلّف - سامر إسلامبولي - قرأ أحاديث الحج في أيّ كتاب من كتب المسلمين، لعلم أنّ كلّ فعل أو قول قد جعل له رسول الله ﷺ تحديداً دقيقاً، وبيّن كيفيته وزمان فعله ومكانه، وبيّن ما يجبر به خطأ من أخطاء صفة أو زماناً أو مكاناً، ولعلم يقيناً أنّ مَنْ لم يقف بعرفة يوم التاسع من ذي الحجة في بقعة مُعيّنة محدودة وزمان من اليوم معلوم فلا حجَّ له وإن فعل ما فعل^(٥).

لكنّ المؤلّف يصدر هذا الفهم بناءً على أنّ الحجة فقط في القرآن، وأنّه لا حجة للسنة، فإنّ "صاحب هذه القراءة من صغار المؤمنين بمقالات محمد شحرور، ومن دعاة الثورة على الفقه والفقهاء، ومن الرافضين للمنهج الفقهي جملة وتفصيلاً، ومن طائفة القرآنيين - بحسب تصريحه بذلك^(٦) - ومن المعروف أنّ هذه الطائفة بعض اتجاهات القراءات المعاصرة من مشروعاتها، وقد جمع صاحب هذه القراءة بين مناهج القراءات المعاصرة وطريقة مَنْ سمّوا أنفسهم قرآنيين؛ لأنّ الهدف عند الجميع واحد، والموجّه للجميع واحد"^(٧). وعلى هذا فإنّ دعوى المؤلّف - ومنّ تابعه - بأنّ توزيع الحج على الأشهر الحُرْم جائز، وأنّ الحج الأصغر هو الحج في أيّ يوم من أيّام أشهر الحج، باطلّة، ولا أساس لها

(١) يُنظر: اجود التقريرات: تقرير بحث النائيني للخوئي، ١ / ٥١٢.

(٢) البيداء: المفازة التي لا شيء بها، وهي هاهنا اسم موضع مخصوص بين مكة والمدينة، وأكثر ما ترد ويُرَاد بها هذه، يُنظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الاثير، ١ / ١٧١، مادة (بيد).

(٣) والصحيح: منتهى بصري، يُنظر: شرح النووي على صحيح مسلم، ٨ / ١٧٣.

(٤) صحيح مسلم: مسلم، ٢ / ٨٨٦، برقم (١٢١٨).

(٥) يُنظر: تغييب الإسلام الحق دحض افتراءات دعاة التنوير على القرآن الكريم: محمود توفيق محمد سعد، ٤٧.

(٦) فقد قال: "نعم إنّنا قرآنيون، ولنا الشرف بذلك الانتساب، ولينتسب عبّاد الأسانيد لمن شاءوا من المرجعيّات والأصنام"،

القرآن من الهجر إلى التفعيل: سامر إسلامبولي، ١٦.

(٧) القراءات المعاصرة والفقه الإسلامى: عبد الولي الشلفي، ٤٠١.

من الصلحة، إذ إنَّ الله عزَّ وجلَّ شرَّع لنا الحج، وبيَّن لنا ميقاتًا زمنيًّا محدَّدًا لازمًا، والأشهر المعلومات ليست هي الأشهر الحُرْم كما توهم بعض الحدائيين، وبذلك تسقط دعوى المؤلف.

المبحث الثاني: آيات المعاملات بين الفهم الحدائي الأصولي

المطلب الأول: النظرة الحدائية للمعاملات

ينطلق الحدائيون من منطلق أنّ الإسلام ليس له علاقة بالمعاملات، وأنّ هذه تصوّرات قديمة يجب التحرّر منها، فيقول محمد أركون: "إنّ المهمة الملقاة على عاتق المثقفين المسلمين أو العرب اليوم هي الآتية: كيف يمكن أن يكونوا مستقبلين تنويريين فيفصلون بين الذروة الدينية والذروة السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية على غرار ما فعل الفلاسفة الأوروبيون في القرنين السابع عشر والثامن عشر؟ بمعنى آخر: كيف يمكن للعالم العربي والإسلامي أن يشهد التنوير مثلما شهدته العالم الأوروبي قبل قرنين من الزمن؟ وهذا يستدعي تحقيق الاستقلالية الذاتية للذروة الدينية وعدم الخلط بينها وبين بقية الذرى من الآن فصاعدًا، فهذا أفضل للدين والسياسة والمجتمع والجميع"^(١).

وكذلك قال "العشماوي": "فالشريعة في القرآن تعني المنهج أو الوسيلة أو الطريق، ولا تعني القواعد والأحكام الخاصة بالعبادات أو بالمعاملات، واستعمال لفظ الشريعة بالمعنى الذي يفيد قواعد المعاملات وأحكام العبادات ليس هو الاستعمال الوارد في القرآن ولا هو المعنى المستفاد من كتب اللغة ومعاجمها"^(٢).

ثمّ يقول: "وتطبيق الشريعة الإسلامية لا يعني تطبيق قواعد المعاملات التي وردت في القرآن أو في السُنّة أو في آراء الفقهاء وشرح الشارحين، وذلك يعني تطبيق أحكام الشريعة لا تطبيق الشريعة، أمّا تطبيق الشريعة فيعني إعمال الرحمة وجعلها منهجًا عامًّا في كلّ شيء بإذ تهيمن الرحمة على كلّ حكم، ... وأن تكون هي الأساس في النصّ واللفظ والتعبير، شريعة الرحمة تعني التيسير على الناس ورعاية المصالح العامة والموازنة بين الحقوق والنظر إلى ظروف العصر..."^(٣).

(١) قضايا في نقد العقل الديني: محمد أركون، ١١٥.

(٢) جوهر الإسلام: محمد سعيد العشماوي، ١٩.

(٣) المرجع نفسه، ٢١.

ثم يؤسس بأن كل من الأمور المالية، والاقتصادية، لا ترتبط بالقرآن الكريم فيقول: "إن شريعة الإسلام لم تضع أي نظام اقتصادي؛ لأنها عنيت بالإنسان ذاته ونظرت إلى الأموال بوصفها عرضاً يطرأ عليه، فإن أحسن تقويم الإنسان أحسن هو تدبير المال وأحسن وضع النظم وتطبيقها، وأن محاولة تجميد هذه الشريعة في أطر مذهبية أو نظم اقتصادية إساءة لحقيقتها وتشويه لمعناها"^(١)، وهو بهذا ينفي وجود التشريعات.

ويرى "محمد النويهي": "أن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس، التي يحتويها القرآن والسنة، لم يقصد بها الدوام وعدم التغيير، ولم تكن إلا حلولاً مؤقتة احتاج لها المسلمون وكانت صالحة وكافية لزمانهم وبيئتهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا - بل من واجبنا - أن ندخل عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير ما نعتقد أن تغيير الأحوال يستلزمه، وما نعتقد أنه الآن أكفل بتحقيق الغايات الإسلامية العليا"^(٢).

ثم يقول "تركي الحمد": "مناط الشريعة في أمور المعاملات، ومنها أمور السياسة، هو جلب المصلحة ودرء المفسدة، ومن المعلوم أن المصلحة والمفسدة هما من الأمور النسبية المتغيرة في الزمان أو المكان أو فيهما معاً، ومن ثم فإن الفقه عموماً والسياسي منه خصوصاً يجب أن يكون متغيراً هو الآخر وإلا غرق في دائرة القياس البحتة"^(٣).

وزعم بعضهم أن الربا مباح في الشريعة الإسلامية بشرط ألا يزيد على ضعف مبلغ الدين، فالربا المحرم هو الربح المُرْكَب، أي الذي يكون أضعافاً مضاعفة، وعليه، فلا مانع من الربا.

وادعى بعضهم أن "حكم تحريم الربا يأتي ضمن سياق نظرية اقتصادية عاشتها شبه الجزيرة العربية، يكون فيها المقترض ضحية استغلال المقرض بزيادة الفوائد عليه إذا عجز عن الوفاء، وهكذا تتراكم الديون على الضعفاء والفقراء، في حين تتكدس الثروة عند طبقة معينة من الأغنياء ومن أجل هذا الوضع الاقتصادي جاء النص القرآني لبيان أحكام الحقوق

(١) جوهر الإسلام: محمد سعيد العشماوي، ٧١.

(٢) نحو ثورة في الفكر الديني: محمد النويهي، ١٥٣.

(٣) السياسة بين الحلال والحرام.. انتم اعلم بامور دنياكم: تركي الحمد، ٥٢.

المالية بين المقرض والمقترض، ولكن مع تغيير النظم الاقتصادية في الحياة المعاصرة ونشوء البنوك والهيئات المصرفية التي تشرف عليها المؤسسات الرسمية لا يبقى مجال لاستغلال المقترض، وهذا الوضع الاقتصادي المتقدّم لم يكن معروفاً زمن نزول الوحي، وعلى هذا فالربا الوارد في القرآن الكريم ليس هو الفوائد التي تأخذها البنوك من المقترض" (١).

يقول "محمد شحرور" (٢): "وقد عرفنا في مبحث الزكاة الفقير والمسكين، وقلنا: إنّ الفقير هو الإنسان الذي لا يستطيع سداد أيّ قرض ضمن الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة، فلهؤلاء الناس جاءت الآية ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ (سورة البقرة: ٢٧٦)، أي إنّ هؤلاء الناس لا يستطيعون سداد أيّ قرض أصلاً، فالمال الذي يُعطى لهم هو ليس بقرض أصلاً، وإنّما هو هبة وأجرها عند الله.

وجاءت الآية التي ربطت الربا بالزكاة: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ﴾ (سورة الروم: ٣٩) وعند إعطاء مال لهؤلاء الناس على أساس قرض مع فائدة فتنطبق عليه الآية (٢٧٥) من سورة البقرة: ﴿لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ وجاءت الآية (٢٧٨) من نفس السورة: ﴿وَدَّرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾ والآية (٢٧٩) ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ هذه هي الحالة الأولى من حالات العطاء.

أمّا الحالة الثانية فهي للناس الذي يستطيعون سداد القرض ولكن دون آية فائدة، أي: حالة الصفر أو ما يُسمّى بالقرض الحسن، وفي هذه الحالة جاءت الآية (٢٧٩) من سورة البقرة: ﴿وَإِنْ تَبُنُّمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ وهذه الحالة أيضاً هي الحد

(١) ظاهرة التاويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر: خالد بن عبد العزيز السيف، ٣٥٩.

(٢) الكتاب والقرآن قرءة معاصرة: محمد شحرور، ٤٦٩ - ٤٧٠، وقد خصص المستشار العشماوي أحد أعماله وهو كتاب "الربا والفائدة في الإسلام" لبحث هذه القضية، هذا عدا ما ورد عنها متناثراً في كتاباته وأعماله الأخرى، يُنظر: كلام الحدائيين في قضية الربا في: الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، ٧١ - ٧٢، الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي: محمد الشرفي، ١١، نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ٢١٣ - ٢١٥، اصول الشريعة: محمد سعيد العشماوي، ١١٤ - ١٢١، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الاحكام: الصادق بلعيد، ١٦١، أين الخطأ؟: عبد الله العلايلي، ٦٥ - ٦٨.

الأعلى فى معاملة أصحاب الصدقات؛ لذا فضّل الهبة وقال: ﴿ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (سورة البقرة: ٢٨٠).

الآن إذا أخذنا الحالات وهم الناس الذين لا تنطبق عليهم آية الصدقات، ابتداءً من الهبة دون مقابل وحتى القرض الحسن كأعلى حدّ، وعملياً هؤلاء الناس هم أهل الفعاليات التجارية والصناعية والزراعية، والذين هم عصب الاقتصاد مثل شركات النفط والسيارات والتعدين وكلّ حقول الزراعة والتجارة والخامات، فما حكم هؤلاء وهم ليسوا من أهل الصدقات؟ من أجل هؤلاء جاءت الحالة الثالثة وهي الحد الأعلى فى الفائدة وهو مغلق تماماً، وهذا الحد الأعلى جاء فى قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (سورة آل عمران: ١٣٠)، أي إنّ الله وضع سقفاً للفائدة من أجل الناس الذين لا يستحقون الصدقات وليسوا بحاجة إليها، وهؤلاء يشكّلون شريحة فى المجتمع وهم الصناعيون والحرفيون والمزارعون والتجار... وهكذا دواليك.

هذه الفائدة هي ضعف مبلغ الدّين ولا يمكن أن تزيد عن ذلك، أي إنّ النظام المصرفى الإسلامى هو ما يلى:

- ١- لا يعطى مستحقى الزكاة والصدقات قروضاً، بل هبات دون مقابل.
- ٢- يمكن فى حالة مُعيّنة إعطاء قرض دون فائدة، وهي معاملة الحد لأصحاب الصدقات.
- ٣- لا يوجد فى النظام المصرفى الإسلامى قرض مفتوح الأجل قد تبلغ الفوائد فيه أكثر من ضعف المبلغ؛ لذا فإنّ أجل القرض فى المصارف الإسلامى كحد أعلى هو حتى تبلغ الفائدة ضعف المبلغ، ففي هذه الحالة يجب أن يكون المبلغ مسدّداً، وفي الحالات التى تبلغ فيها الفائدة أكثر من ضعف المبلغ الأصلي فيحق للمدين الامتناع عن دفع ما زاد عن الضعف.

هذه هي أسس النظام المصرفى الإسلامى، إذ إنّ المصارف هي عصب الاقتصاد الحديث من تجارة وزراعة، ففي حالة تقيد المصارف بهذه القاعدة فلا مانع أن يضع المسلم ماله فى هذه المصارف لكي تديره ويأخذ عليه الفوائد.

وفي هذه الحالة تكون الدولة المسلمة هي صاحبة الحقّ الوحيد في تحديد نسبة الفائدة السنوية طبقاً للوضع الاقتصادي السائد، والمصارف فقط هي صاحبة الحقّ الوحيد في إعطاء القروض بفوائد وتطبيق أقصى العقوبات على الذي يقرض بفائدة من غير المصارف.

إنّ الربا عُرِّفَ الربا في اللُّغة بأنّه: "الزيادة مطلقاً، من: ربا الشيء يربو ربوا ورباءً: زاد ونما، وأربيت: نمّيته" (١) وفي الشرع: "في حرمة كلّ منفعة مشروطة كما كان دأب الفقهاء واللغة والعرف وعند آكلي الربا" (٢).

وإنّ الربا محرم بالنصّ والإجماع (٣)، فمن الآيات: قول الله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (سورة البقرة: ٢٧٥)، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (سورة البقرة: ٢٧٨). وغيرهما من الآيات.

ومن السُّنّة: قوله ﷺ: "اجتنبوا السبع الموبقات"، قالوا: يا رسول الله وما هنّ؟ قال: "الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلاّ بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات" (٤).

وعن جابر إنّ رسول الله ﷺ قال: "لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهده في الوزر سواء" (٥).

وإجماع المسلمين منعقد على حرمة الربا.

قال "العلامة الحلي" (ت ٧٢٦هـ): "تحريم الربا معلوم بالضرورة من دين محمد ﷺ، والنصّ والإجماع" (٦).

(١) يُنظَر: المفردات: الراغب الاصفهاني، ١٨٦ - ١٨٧، مادة (ربو)، لسان العرب: ابن منظور، ٣٠٤/١٤، (ربا).

(٢) الرسائل الفقهية: الوحيد البهبهاني، ٨.

(٣) مختلف الشيعة: العلامة الحلي، ٧٨ / ٥.

(٤) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ٣٣٠ / ١٥.

(٥) من لا يحضره الفقيه: الصدوق، ٢٧٤ / ٣.

(٦) نهاية الاحكام: العلامة الحلي، ٥٣٧ / ٢.

المطلب الثاني: المنطلق الحدائي لتقسيم حدود الربا

ينطلق "شحرور" من فرضية أن الحد إلى جعل السقف الأعلى للربا ما كان ضعف مبلغ الدين، وقسمه على ثلاثة حدود: أدنى وأعلى، والأدنى والأعلى معاً^(١)، وهي:

الحد - الحد الأدنى: فقد اتخذ شحرور من قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ.... ﴾ (سورة النساء: ٢٣) ميزاناً للحد الأدنى، ويرى شحرور أن المحرّمات الواردة في الآية الكريمة تُمثّل الحد الأدنى في تحريم النكاح الذي لا يجوز تجاوزه، وهذا الحد يمكن تجاوزه بالزيادة، يعني زيادة عدد المحرّمات من النساء، ويعطي مثلاً يمكن تحريم الزواج من الأقارب كبنات العم والعمة وبنات الخال والخالة، إذا ثبت بالطب أنّ له آثاراً سلبية على النسل، فهنا يصدر التشريع بمنع الزواج، من هذا النوع، من دون أن يكون تجاوزاً لحدود الله^(٢).

وهنا يصبح النصّ الذي هو قطعي الدلالة^(٣) على المراد - عند شحرور - فهماً اجتهادياً، فيحرّم ما أحلّ الله تعالى، ويضيّق على الناس واسعاً في أمر دينهم، برأي مجرد، لا يؤيده شاهد من نقل أو عقل.

وقد بحث فقهاؤنا هذه القضية في مسائل الفقه المعاصر، تحت السؤال الآتي: "إذا عُرف وجود الجين المريض عند الرجل أو المرأة، فهل يحق لولي الأمر منعها من الزواج، إنّ منع ولي الأمر منوط بالمصلحة العامة، فإذا كان الجين المعطوب موجوداً في المجتمع بصورة كبيرة بإذّ تزداد نسبة الإصابة بالمرض إذا تمّ أمر الزواج بهذه الصورة، ورأى ولي الأمر المصلحة في أن يتمّ تزواج الرجال ممّن أُصيبَ جينه بالمرض بنساء أخريات من مجتمع آخر لم تُصَبْ نساؤه بهذا الجين المريض لتقلّ أو تُعَدَم نسبة الإصابة، فحينئذٍ يصحّ لولي الأمر المصلحة في منعهنّ من التزاوج بالرجل المصابين، إلّا إذا كان هنالك مفسدة تزيد على المصلحة فيمنع"^(٤).

(١) يُنظر: الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ٤٥٣.

(٢) يُنظر: الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ٤٥٣ - ٤٥٥.

(٣) النصّ القطعي الدلالة: هو اللفظ الوارد في القرآن الذي يتعيّن فهمه على النحو الوارد، ولا يحتمل إلا معنى واحداً، كآيات المواريث، والحدود، والكفارات، يُنظر: اصطلاحات الأصول: المشكيني، ٢٤١.

(٤) الفقه المعاصر: حسن الجواهري، الكتاب الثاني، ٣٦٣ - ٣٦٤.

هذا على كون الولي هو المرجع الجامع للشرائط، ضمن أدوات ومناهج أصولية منضبطة، وحتى المنع لا يجعلها في الحرمة الأبدية كما في الأمّ والأخت وغيرها، لا كما يصوره شحرور.

إنّ تفسير هذا الأمر لم يتبناه أحد من أهل المعرفة، وهو تقسيم مبتدع مفترى ليس له أساس من كتاب أو سنة أو لغة، فمن المعلوم إنّ الحدّ في لسان أهل اللغة هو الحاجز بين الشيين لئلا يختلط أحدهما بالآخر أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر. والحدّ: المنع، ومنه قيل: إنّ السجن حداد،؛ لأنّه يمنع الناس من الخروج، والمحدود: الممنوع، وإتّما سُمّي حدًّا؛ لأنّه يحجز عن معاودة الفعل والرجوع إليه^(١).

ولا يشدّ معنى الحدّ في الشرع عن فلك الدلالة اللغوية، فالحدّ وارد في القرآن بمعنى المنع والحظر وعدم التجاوز، قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾ (سورة النساء: ١٤).

وعلى هذا فإنّ الحدّ هو الحاجز الذي ينبغي التوقف عنده، فلا يجوز تعدّيه من خارج المحدود إلى داخله، ولا من داخل المحدود إلى خارجه، وكذلك فما حرّمه الله ﷻ له حدٌّ لا يجوز اختراقه والدخول فيه، وما فرضه الله ﷻ له حدٌّ لا يجوز التقصير عنه، وما حدّده الله من الحقوق لا يجوز التلاعب فيه بالزيادة أو النقصان، فأوامر الله تعالى ونواهيها لا تتعدّى.

الحدّ الثاني - الحدّ الأعلى

صوّر "شحرور" مثلاً لذلك بالاية التي تحدّد عقوبة السرقة، وقوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ ﴾ (سورة المائدة: ٣٨)، وهنا يرى الله تعالى بين في الآية العقوبة القصوى لهذه الجريمة، أي إنّ لا يجوز أبداً أن تكون عقوبة السرقة أكثر من قطع اليد، إلّا أنّه يمكن للمجتهدين أن يحدّدوا،

(١) يُنظر: مختار الصحاح: الرازي، ٦٨، مادة (ح د د).

على حسب ظروفهم الموضوعية ما هي السرقة التي تسوجب القطع، وما هي السرقة التي لا تستوجب ذلك^(١).

وأعطى ثمثيلاً آخر بالربا في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ﴾ (سورة آل عمران: ١٣٠)، فإنَّ الربا المنهي عنه في نظريته الحدية هو ما تجاوز ١٠٠% من الفائدة الربوية، أمّا ما كان في إطار الحد الأعلى أو دونه فهو حلال، وبهذا يكون مجال التعامل الربوي المأذون فيه هو (١% - ١٠٠%)^(٢).

فهم بذلك جواز أكل الربا إذا لم يكن أضْعَافًا مضاعفة.

الحدُّ الثالث: الأدنى والحدُّ الأعلى معاً:

أعطى "شحرور" مثلاً للحد الأعلى والحد الأدنى مجتمعين معاً بميراث الذكر الذي هو ضعف ميراث الأنثى في قوله تعالى: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾ (سورة النساء: ١١)، ويرى أنّ الآية لا تتعرض إلى نصيب كُلِّ من الذكر والأنثى من الأولاد على نحو دائم، بل تبيّن الحدّ الأعلى من الإرث للذكر (٦٦، ٦%)، والحدّ الأدنى للأنثى منه (٣٣، ٣%)، ويترتب على هذا أنّ الحد الأعلى الذي لا تجوز الزيادة عليه، ويجوز النقص منه هو ميراث الذكر، والحدّ الأدنى الذي تجوز الزيادة عليه ولا يجوز النقص منه هو ميراث الأنثى^(٣)، وعلى وفق هذه النظرية فإنّه يعطي الأنثى أكثر من نصف الميراث.

وثمة أمر جدير بالذكر هاهنا، فمن أين فهم "شحرور" هذا الفهم الذي لم يسبقه إليه أحد؟، إنّ هذا ينم عن جهل بأصول الفقه، وضوابط الاجتهاد، وقواعد التشريع، وعلى رأسها القاعدة المشهورة: "لا اجتهاد مع ورود النص"^(٤).

(١) يُنظر: الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ٤٥٥ - ٤٥٧.

(٢) يُنظر: المرجع نفسه، ٤٦٧.

(٣) يُنظر: الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ٤٥٧.

(٤) يُنظر: المستصفي: أبو حامد الغزالي، ٣٩٠/٢، أعلام الموقعين: ابن القيم، ٣٦/٤.

ونتسائل هنا "هل بلغ دين الله لعباده من الهوان في نفوس الناس أن يقبلوا عبث العابثين في نصوصه، وهم لا يقبلون العبث في المواد القانونية التي يضعها الناس، ولا يقبلون نظيره في الصكوك التي يسجلون فيها الحقوق التي بينهم؟"^(١).

وإذا أردنا أن نقول للمهندس "محمد شحرور": هل يمكن لشخص ممارسة الهندسة التي هي من اختصاصه، وهو لا يملك أدنى معرفة بهذه المهنة، فإنّ الخطوط الهندسية التي يرسمها المهندس حدود لا يجوز للبناء مخالفتها في مقادير أطوالها وأبعادها، فليس له إزاحة البناء لا إلى الداخل ولا إلى الخارج إلاّ بإذن المهندس وتعديل خطوط خريطته.

فأدخل نفسه بداعي الفهم الحدائي إلى مدخل الأحكام الشرعية بدون عدة الأحكام وأسسها وقوانينها، حتى انتهى الأمر به إلى اختراع نظريات لم يعهدها أحدٌ قبله.

المطلب الثالث: الربا وأضعافه المضاعفة بين الفهم الحدائي والأصولي

جاء في قوله تعالى ذكر الأضعاف: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾ (سورة آل عمران: ١٣٠)، إنّ "شحرور" يرى أنّ الله تعالى وضع للربا سقفًا يقبل الوصول إليه ولا يقبل تجاوزه، أي: إنّ الفائدة الجائز استيفاؤها هي ضعف مبلغ الدّين ولا يمكن أن تزيد على ذلك، ففهم من هذه الآية أنّ الربا مباح في الإسلام، ولكن بشرط إلاّ يزيد على ضعف مبلغ الدّين، وهذا الفهم لا يمكن قبوله، فـ"أين الدليل على السماح بالربا أصلاً حتى تدلّ هذه الآية على جعل سقف أعلى للربا لا يجوز تجاوزه؟"^(٢).

إنّ الناظر في نصوص الكتاب والسنة وأقوال أهل العلم يجد أنّ الربا قليله وكثيره محرّم في دين الله تبارك وتعالى، ولم يذهب أحد من أهل العلم إلى أنّ الربا إذا لم يصل إلى الضعف فمباح، بل إنّ المسلمين قد أجمعوا على تحريم الربا قليله وكثيره، فهذا القول يُعدُّ

(١) التحريف المعاصر في الدين: عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني ١٩٦ - ١٩٧، العلمانيون والقرآن: صلاح يعقوب، ٥٤٨ - ٥٤٩، ويُنظر: عرضاً نقدياً لنظرية الحد عند محمد شحرور في: النصّ السلطة الحقيقة: نصر حامد أبو زيد، ١٣٧، تهافت القراءة المعاصرة: محامي منير محمد طاهر الشواف، ٥٥٧ - ٥٥٩.

(٢) القرآن وأوهام القراءة المعاصرة: جواد عفانة، ٣٠٠.

خروجًا على الإجماع، ولا يخلو عن جهل بأصول الشريعة الغراء، ومن قوله ﴿كل قرض جرّ نفعًا فهو حرام﴾^(١).

ولعلّ "شحرور" تأثّر بمذاهب الغربيين في باب الربا، فإنّ هذه الشبهة هي إحدى الوسائل التي استعملها الفكر في أوروبا في مواجهة رجال الدين المسيحيين الذين يحرّمون الربا، فقد استعمل المرابون الفائدة بدل الربا، وزعموا أنّ المحرّم هو الربا لا الفائدة، وفرّقوا بين الربا والفائدة بأن خصوا الربا بالفائدة الفاحشة التي لا تنال من رأس المال، والفائدة السعر المعتدل الذي يناله المرابي على رأس المال^(٢).

جاء في معجم أكسفورد عند تعريف الربا: "هو مزاولة إقراض المال بمعدلات فائدة فاحشة، ولا سيّما بفائدة أعلى من المسموح به قانونًا"^(٣).

وعرّفته الموسوعة الاقتصادية بقولها: "يقصد به اقتضاء فائدة باهضة على القروض، أو اقتضاء سعر فائدة يزيد على ما يسمح به القانون"^(٤).

وقالت في تعريفها الفائدة: "عبارة عن مبلغ يُدفع مقابل استعمال رأس المال، ويعبّر عنه عادة كمعدل الفائدة أو نسبة مئوية "سعر الفائدة"^(٥).

أمّا قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾ (سورة آل عمران: ١٣٠) فيعني "أن يُضاعف بالتأخير أجلًا بعد أجل، كلّما أُخر عن أجل إلى غيره زيد

(١) الوسائل: الحر العاملي، ١٣ / ١٠٤.

(٢) يُنظر: الربا وأثره على المجتمع الانساني: عمر سليمان الأشقر، ٦٠٢/٢ - ٦٠٣، وهو بحث ضمن كتاب "بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة"، تأليف: محمد سليمان الأشقر، وماجد محمد أو رحية، ومحمد عثمان شبير، وعمر سليمان الأشقر، ويُنظر أيضًا: العلمانيون والقرآن: صلاح يعقوب، ٥٢٦.

(٣) الإسلام والربا: أنور اقبال القرشي، ١٤٠، نقلًا عن: الربا وأثره على المجتمع الإنساني: عمر سليمان الأشقر، ٦٠٣/٢.

(٤) الموسوعة الاقتصادية: راشد البراوي، ٢٦٤.

(٥) المرجع نفسه، ٢٦٤.

زيادة على المال، أو تضاعفون به أموالكم، ويدخل فيه كل زيادة محرمة في المعاملة من جهة المضاعفة"^(١).

يقول "محمد جواد مغنية" (ت ١٤٠٠ هـ): "واستدلّ البعض بهذه الآية على أنّ الربا المحرّم هو الربا الفاحش، أمّا غير الفاحش فليس بحرام، لمكان لفظ أضعافاً مضاعفة، والصحيح إنّ الربا محرّم بجميع أقسامه ومراتبه، وأضعافاً ليس قيدياً للنهي، وإنّما هو إشارة إلى ما كان عليه المرابون في الجاهلية، هذا، إلى وجود الأخبار، وقيام الإجماع على أنّ قليل الربا محرّم ككثير منه، بل كلّ ما كان كثيره حراماً فقليله كذلك، ربا كان أو غير ربا"^(٢).

بل إنّ "أضعافاً مضاعفة" يشير إلى الوصف الغالب في الربا فإنّه بحسب الطبع يتضاعف فيصير المال أضعافاً مضاعفةً بإنفاد مال الغير وضمّه إلى رأس المال الربوي"^(٣)، فالقيد ليس احترازياً فلا يفيد مفهوم المخالفة.

إنّ مثل الوصف لا يُعدُّ قياساً في المنع بإذ يجوز ما لم يكن أضعافاً مضاعفة كما: "قاوموا المخدرات القاتلة التي تدمر الإنسان من أول شمة، فإنّ هذا الوصف لهذا النوع من المخدرات المنتشر في الواقع والذي فاق خطره كلّ خطر، لا يعني إخراج بقية الأنواع الأخرى من المخدرات عن دائرة الحظر والمقاومة بحال من الأحوال، وإنّما هو تفضيع وتبشيع للواقع المؤسف حتى يعمل الكل على تغييره"^(٤).

ومثل هذا الأسلوب مستعمل في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا قَتِيلَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتَلِئُوا عَرْضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (سورة النور: ٣٣)، فقوله تعالى: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ "فإنّه لا يُعقل فرض الإكراه على البغاء إلا بعد فرض إرادة

(١) مجمع البيان: الطبرسي، ٢ / ٣٨٨.

(٢) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٢ / ١٥٥.

(٣) الميزان: الطباطبائي، ٤ / ٨.

(٤) فوائد البنوك هي الربا الحرام: يوسف القرضاوي، ٦٠ - ٦١، العلمانيون والقرآن: صلاح يعقوب، ٥٢٧.

التحصُّن من قبل الفتيات، وقد اتفق الأصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية^(١).

وقال "الجصاص"^(٣٧٠هـ) عند تفسير قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ﴾ (سورة ال عمران: ١٣٠): "قِيلَ فِي مَعْنَى ﴿ أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ﴾ وَجِهَان: أحدهما: المضاعفة بالتأجيل أجلاً بعد أجل ولكلَّ أجل قسط من الزيادة على المال، والثاني: ما يضاعفون به أموالهم، وفي هذا دلالة على أن المخصوص بالذكر لا يدلُّ على أن ما عداه بخلافه؛ لأنَّه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذكر تحريم الربا أضْعَافًا مضاعفة دلالة على إباحته إذا لم يكن أضْعَافًا مضاعفة، فلمَّا كان الربا محظورًا بهذه الصفة وبعدمها، دل ذلك على فساد قولهم في ذلك، ويلزمهم في ذلك أن تكون هذه الدلالة منسوخة بقوله تعالى: ﴿ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ (سورة البقرة: ٢٧٥) إذ لم يبق لها حكم في الاستعمال"^(٢).

والذي يتبادر إلى الذهن أنَّ الشرع أباح الربا وسمح باستيفائه حتى الضعف، وهل ضلت الأمة عبر القرون المتعاقبة عن فقه النصِّ فلم تفرق بين القليل والكثير في التحريم، حتى جاء شحورر ومَنْ تابعه ليعرّفوا الناس بمعاني كتاب ربهم؟.

إنَّ هذا الزعم تجهيل للأمة وتضليل لها، ومنافٍ لما أخبر به الرسول ﷺ بأنَّ الأمة معصومة من الإجماع على ضلالة، وهل سمح الإسلام بهذا القدر الفظيع من الاستغلال؟ وقد جرت سُنَّة التحريم في الإسلام أن يمنع القليل خشية الوقوع في الكثير، وأن يُغلق الباب الذي يمكن أن تهبَّ منه رياح الفساد والإفساد.

وهل يعقل أن يكون الإسلام أقلَّ رُفَّة بالمدين الذي سحقته الحاجة والظلم الاجتماعي من أيِّ قانون وضعي؟ فإنَّه لا يوجد قانون في العالم أباح هذه النسبة من الفائدة في السُنَّة.

(١) أصول الفقه: المظفر، ١ / ١٥٩.

(٢) أحكام القرآن: الجصاص، ٣٢٤ - ٣٢٥.

ثُمَّ ما الحدُّ الفاصل بين القليل والكثير وبين الربا الفاحش المحرّم والفائدة المقبولة التي يدعون إليها؟ وما الذي يجعل الـ ١٠% قليلاً والـ ١٢% كثيراً؟ وما المعيار الذي يُحكّم إليه؟ مع العلم أنّ الحد الفاصل بين الكثير والقليل يختلف من شخص إلى آخر.

وكذلك كيف تستطيع نظرية الحدّ أن تحقّق الانسجام والتوافق مع قوله تعالى: ﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ (سورة البقرة: ٢٧٩)؟، والمَحَقُّ هو: النقصان، وذهاب البركة، وهو كلّ شيء أبطلته حتى لا يبقى منه شيء، ومحق الربا: هو استئصاله والذهاب به ومحوه وإبطاله^(١).

والمحق الذي قرّره الآية للربا، شمله كلاً وجزءاً، من دون استثناء شيء منه، وأنّ الآيات مسوقة لتأكيد حرمة الربا والتشديد على المرابين وليست مسوقة للتشريع الابتدائي^(٢).

أمّا قول "شحرور": "... إنّ الله وضع سقفاً للفائدة من أجل الناس الذين لا يستحقون الصدقات وليسوا بحاجة إليها، وهؤلاء يشكّلون شريحة في المجتمع وهم الصناعيون والحرفيون والمزارعون والتجار... وهكذا دواليك، هذه الفائدة هي ضعف مبلغ الدين ولا يمكن أن تزيد عن ذلك"^(٣).

إنّ "شحرور" يريد أن يوهم القارئ أنّ الربا المحرّم هو ربا الاستهلاك، وأنّه خاص بالإنسان الذي يستدين لحاجته الشخصية ليأكل ويشرب ويلبس، وهو ومن يُعول، فهذا النوع من الربا محرّم؛ لما فيه من استغلال حاجة المحتاج وفق الفقير، الذي دفعته الحاجة والعوز إلى الاقتراض، بخلاف الفائدة على القروض الإنتاجية فإنّ المستقرضين يعملون وينتجون، فمن العدل والانصاف أن يفيدوا من الأموال التي عملوا بها^(٤).

هل قيّد هذا الفهم النصوص المطلقة المحرّمة للربا بهذا القيد؟ إنّ هذا التقييد للنصوص المطلقة ليس عليه أيّ دليل، فهو تقييد للنصوص بمحض الظنّ والهوى، وقد ذمّ الله - تبارك

(١) يُنظر: المفردات في غريب القرآن: الراغب الاصفهاني، ٤٦٤، لسان العرب: ابن منظور، ٣٣٨/١٠ (محق).

(٢) يُنظر: الميزان: الطباطبائي، ٤٠٨ / ٢.

(٣) يُنظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: محمد شحرور، ٤٦٩ - ٤٧٠.

(٤) ومن الذين وافقوه على هذا الفهم، وتبنّوا هذه الفكرة: معروف الدواليبي، في محاضرة ألقاها في مؤتمر الفقه الإسلامي بباريس، يُنظر: مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي: عبد الرزاق السنهوري، ١٦٣/٣.

وتعالى - مَنْ فعل ذلك، فقال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ (سورة النجم: ٢٣).

أليس في قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (سورة البقرة: ٢٧٥) ما يُشعر بأنَّ العرب كانت تتعامل بالربا للأغراض التجارية، إذ قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ (سورة البقرة: ٢٧٥)؟.

إنَّ الربا الشائع في ذلك الزمن هو ربا التجارة، الذي كان يتمثل في القوافل التجارية في رحلتي الشتاء والصيف، فكان الناس يعطونهم أموالهم ليستثمروها لهم إمَّا مضاربة^(١) فينقاسمان فيها الربح على ما اشترطوا، وإن حدثت خسارة فعليهما - فيخسر العامل العمل والجهد فقط، وصاحب المال يخسر ما نقص من رأس ماله -، وإمَّا قرصًا محددًا بفائدة مقدَّمًا وهو الربا.

ولو كان الربا المحرَّم هو ربا الاستهلاك دون ربا الإنتاج، ما كان هناك وجه لأن يلعن رسول الله ﷺ مؤكل الربا - الذي يعطي الفائدة - كما يلعن آكل الربا - الذي يأخذ الفائدة، إذ كيف يلعن مَنْ يقترض لياكل؟.

وقد أباح الله تبارك وتعالى أكل الميتة والدم ولحم الخنزير لضرورات المخصصة والجوع، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة البقرة: ١٧٣)، والمضطر "هو الذي يخاف التلف على نفسه لو لم يتناول المحرَّم، أو يخشى حدوث مرض، أو زيادته، أو يخاف الضرر والأذى على نفس محترمة، كالحامل تخاف على حملها، والمرضعة على رضيعها، أو أكرهه قويُّ على أكل أو شرب المحرَّم، بإذ إذا لم يفعل أُوذِيَ في نفسه، أو في

(١) وتُسَمَّى قرصًا أيضًا، ومعناها: أن يدفع رجل ماله إلى آخر يتجر له فيه، على أن ما حصل من الربح بينهما على حسب ما يشترطانه، فأهل العراق يسمونه مضاربة، مأخوذ من الضرب في الأرض، وهو السفر فيها للتجارة، ويحتمل أن يكون من ضرب كَلَّ واحد منهما في الربح بسهم، ويسميه أهل الحجاز: القراض، فقيل: هو مشتقٌّ من القطع، فكأنَّ صاحب المال اقتطع من ماله قطعة وسلمها إلى العامل، واقتطع له قطعة من الربح، وقيل: اشتقاقه من المساواة والموازنة، يُقال: تقارض الشاعران: إذا وازن كَلَّ واحد منهما الآخر بشعره، وهاهنا من العامل العمل، ومن الآخر المال، فتوازننا، يُنظَر: المغني: ابن قدامة، ١٣٢/٧.

ماله، أو فى عرضه - كُلّ هذه، وما إليها من المسوّغات لتناول المحرّم، ولكن بمقدار ما يرتفع به الضرر، ومن هنا اشتهر بين الفقهاء الضرورة تُقدّر بقدرها"^(١).

وأما قول "شحرور": "إنّ المصارف فقط هى صاحبة الحقّ الوحيد فى إعطاء القروض بفوائد، وتطبيق أقصى العقوبات على الذى يقرض بفائدة من غير المصارف"^(٢).

إذن فما الدليل على هذه التفرقة من كون الربا مباحًا للمصارف دون الأفراد؟ علمًا أنّه لا يوجد ثمة دليل على إباحة الربا أصلًا؟، بل إنّ الأمر لدى كُلّ عاقل يحترم منطق العقل ولا يخرج عن حكمه، ومن الإنصاف ألاّ يكون هناك اختلاف بين أن يكون المرابى مصرفًا أو غير مصرف، ولا أن يكون المصرف ملكًا لفرد واحد أو جماعة أو دولة، وإنّما القضية قضية مبدأ الربا نفسه، فإذا ثبت الحكم لهذا المبدأ فلا يغيّره على يد مَنْ تمّ.

وهذا أيضًا هو مقتضى منطق لغة العرب نفسها، فإنّ الحكم إذا تعلّق بالمصدر شمل جميع ما يصدق عليه ما يصلح أن يندرج تحته، إلّا ترى أنّك إذا قلت: "أحرّم عليك أو أمنعك من السفر" شمل ذلك كُلّ ما يصدق عليه اسم "سفر" مهما قل ما تعلّق به الحكم من ذلك أو كثر، وسواء فى ذلك ما كان من إذ الكيف وما كان من إذ الكم؟! على ما هو غاية فى الظهور الذى يُعدّ النزاع فى مثله مكابرة أو سفسطة لا يُلتفت إلى صاحبها، فضلًا عن أن يُحرص على مناقشته^(٣)، وبعد: فهذا كُلّه يهدم دعوى الحدائين من أساسها، ويبطل تذرّعهم بما ادعوا أنّها أدلّة لهم، أن كانت هناك أدلّة.

(١) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ١ / ٢٦٥.

(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: محمد شحرور، ٤٧٠.

(٣) يُنظر: العلمانيون والقرآن: صلاح يعقوب، ٥٣٤ - ٥٣٥.

المبحث الثالث: آيات الحدود بين الفهم الحدائي الأصولي

المطلب الأول: حدُّ الزنى، وفيه:

المقصد الأول - حدُّ الزنا لمن يتّخذُه عادةً: فإنّ المعاصرين يرون عدم تطبيق حدِّ الزنى على مَنْ يقترب الزنا مرّةً أو مرتين، ولم يستمر في ممارستها، وكذلك تبنّوا أنّ وصف الزنا لا ينطبق إلا على مَنْ كانا معروفين بالزنا واستمرا عليه، ودليلهم في ذلك أنّ "ال" التعريف في كلمة "الزاني" تعني مَنْ اشتهر بهذه الصفة، وأصبح علماً حتى استحق هذا الوصف تماماً، مثل إطلاق وصف الفارس على الرجل الذي احترف ركوب الخيل وعُرف به، لكنّه لا يستحق مثل هذا الوصف إذا امتطى صهوة^(١) جواده مرّةً أو مرتين.

يقول "محمد أبو زيد الدمنهوري" عند تفسير قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (سورة النور: ٢): "﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ يُطَلَقُ هَذَا الْوَصْفُ عَلَى الْمَرْأَةِ وَالرَّجُلِ إِذَا كَانَا مَعْرُوفِينَ بِالزَّنَى، وَكَانَ مِنْ عَادَتِهِمَا وَخَلَقَهُمَا، فَهَذَا بِذَلِكَ يَسْتَحِقُّانِ الْجَلْدَ"^(٢).

وأيدّه في ذلك "مصطفى كمال المهدي"، إذ يقول: "الزانية والزاني بال التعريف كقولك: الفارس والطبيب، ليغنيك عن بيان مَنْ هو الفارس أو مَنْ هو الطبيب، وكيف يمكن أن تكون المرأة أو الرجل هذا الفارس أو ذلك الطبيب، فهل ترى أنّك قد أصبحت ذلك الفارس إذا امتطيت صهوة جواد مرّةً أو مرتين أو عشر مرات؟ وهل ترى ذلك الطبيب إذا عالجت أهلك من صداع أو جرح أو غثيان؟ لا تظن أنّ ال التعريف قد وردت زائدة في قول الله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾، وليس في القرآن كُله حرف واحد زائد أو ليس مسطوراً في الكتاب لحكمة بالغة" ... ثمّ قال: "ولذلك فإنّ الزانية والزاني هما اللذان أعدّا للفاحشة بيتاً

(١) صهوة كُلُّ شيءٍ: أعلاه، وهي من الفرس موضع اللبد من ظهره. يُنظَر: لسان العرب، ٤٧١/١٤، مادة (صها).

(٢) الهداية والعرفان في تفسير القرآن بالقرآن: محمد أبو زيد الدمنهوري، ٢٧٤، نقلاً عن: التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي، ٣٩٧/٢، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري: فهد الرومي، ١٠٩٤/٢.

يُرَكَّن إليه بصفة ثابتة وبنظام مستقر، هذان يجلدان مائة جلدة من دون رافة، جلدًا علنيًا يشهده طائفة من المؤمنين" (١).

إنَّ اسم الفاعل "الزاني" إنّما يدلّ على الحدوث وفاعله، لا على تجدد قيام الفعل أو تكراره أو التعود عليه - كما ادعوا - وهذا وجه الفرق بينه وبين صيغ المبالغة كفعال ومفعال وفعول، فإنّ هذه الصيغ تدلّ على معنى زائد على حدوث الصفة لمن قامت به، وهو قوتها فيه أو كثرة صدورها منه، هذا ما يقوله علماء العربية في القديم والحديث (٢).

وقد ذكر علماء اللغة العربية أنّ اسم الفاعل هو: "الصفة الدالة على فاعل، جارية في التذكير والتأنيث على المضارع من أفعالها لمعناه أو معنى الماضي" (٣).

فقولهم في التعريف: "لمعناه أو معنى الماضي" تنبيه على أنّه لا يدلّ على أزيد ممّا يدلّ عليه الفعل، وهو ما يختلف عن صيغ المبالغة التي تدلّ على معنى زائد في حدوث الصفة، "فعلماء العربية من كوفيين وبصريين مجمعون على أنّ اسم الفاعل لا يدلّ على أكثر ممّا يدلّ عليه الفعل، وإذا كان علماء العربية الذين قضوا أعمارهم الطويلة في تقصي اللغة والتفقه في كلام العرب قد تظاهروا على أنّ اسم الفاعل لا يدلّ على مقدار من الوصف أكثر ممّا يدلّ عليه أصل المضارع والماضي، أفيستطيع المؤول أن ينقض بناءهم بكلمة لا تمّت إلى البحث بسبب، وإنّما هي وليدة الهوى، والانهماك في مخالفة أهل العلم؟! (٤).

وإنّ كلمتي "الزانية" و"الزاني" ورد كلاهما في القرآن الكريم بال التعريف، وأنّ ال التعريف تعني الرجل والمرأة اللذين اتخذوا الزنى حرفة، غير أنّ "الزانية والزاني مبتدأ والخبر فاجلدوا، ودخلت عليه الفاء لأنّ الألف واللام في الزانية بمعنى التي، وفي الزاني بمعنى الذي" (٥)، ويمكن أن تكون "ال" موصولة بمعنى "من"، وفيها معنى الشرط، والتقدير:

(١) البيان بالقرآن: مصطفى كمال المهدوي، الحلقة (١٤)، وتابعهما على هذا الرأي: عبد الله العلايلي، مصطفى محمود، يُنظر: أين الخطأ: عبد الله العلايلي، ٧١ - ٨٣، من أسرار القرآن: مصطفى محمود، ٨٤ - ٨٥.

(٢) يُنظر: بلغة القرآن: محمد الخضر حسين، ١٦١.

(٣) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ابن مالك، ١٣٦.

(٤) بلاغة القرآن: محمد الخضر حسين، ١٦٢.

(٥) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٣٩٥ / ٥.

التي زنت، والذي زنى، فاجلدوهما، ولهذا دخلت الفاء على الخبر في ﴿ فَاجْلِدُوا ﴾، لكون الألف واللام بمعنى "الذي" (١).

وفي الواقع فإنهم خالفوا قواعد اللغة العربية صراحة، والأهم من ذلك أنه لم يرد في التاريخ خبر عمّن أقام الحدَّ وفرّق بين من يتخذه عادةً وغيره.

لذلك فإنّ "الخطاب في اجدوا لمن يقيم الحدود، وهو الإمام أو نائبه العالم العادل، وظاهر الآية يدلّ على أنّ من زنى يُجلد، محصناً كان أو غير محصن؛ لأنّ "أل" الجنسية إذا دخلت على المفرد أفادت الاستغراق، وشملت جميع الأفراد، ونعني بالمحصن البالغ العاقل المتزوج المتمكن من وطء زوجته متى شاء" (٢).

وبذلك يظهر بطلان الادعاء بأنّه لا حدٌ إلا بعد معاودة الجريمة وتكرارها والإصرار عليها، أو اتخاذها حرفة.

المقصد الثاني: دلالة صيغة الأمر الواردة في قوله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾

ذهب الحدائثيون إلى أنّ الأمر الوارد في الآية هو على سبيل الإباحة والندب وليس على الوجوب، وهي ترجع إلى الولي وهو مفوض في ذلك، إن أراد أقيم الحدّ وإن أراد عفا وجاء ذلك في مقال كتبه تحت عنوان "التشريع المصري وصلته بالفقه الإسلامي"، فقال بعد مقدمة طويلة: "... فهل لنا أن نجتهد في الأمر الوارد في حدّ الزنى وهو قوله تعالى: ﴿ يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكُلوا واشربوا ولا تسرفوا إنّهُ لا يحبُّ المُسرفين ﴾ (سورة الاعراف: ٣١)، فلا يكون الأمر في حدّ الزنى - سواء أكان رجماً أم جلداً - حدّاً مفروضاً لا يجوز العدول عنه، بل يكون هو أقصى عقوبة فيها، ويجوز العدول عنه في بعض الحالات إلى عقوبات أخرى رادعة، ويكون شأنه شأن كلّ المباحات التي تخضع لتصرفات ولي الأمر، وتقبل التأثر بظروف كلّ زمان ومكان... وهل لنا أن نذلل بهذا عقبة من العقبات التي تقوم في سبيل الأخذ بالتشريع الإسلامي؟ مع أنّنا في هذه الحالة لا نكون قد

(١) يُنظر: تفسير الكشاف: الزمخشري، ٢٠٨/٣ - ٢٠٩، مفاتيح الغيب: الرازي، ٢٣ - ١٣١.

(٢) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٣٩٥ / ٥.

أبطلنا نصًّا ولا ألغينا حدًّا، وإنما وسّعنا الأمر توسيعًا يليق بما امتازت به الشريعة الإسلامية من المرونة والصلاحية لكلِّ زمان ومكان، وبما عُرفَ منها من إيثار التيسير على التعسير، والتخفيف على التشديد..."(١).

إنَّ مَنْ يفهم الآية الكريمة لم يفهم منها سوى أنَّ مَنْ يرتكب فاحشة الزنى عقوبته الجلد، وأنَّ الأمر في قوله: ﴿ فَاجْلِدُوا ﴾ وارد في الوجوب القاطع؛ وذلك؛ لأنَّ دلالة الآية الكريمة قطعية، ولا تحتل أكثر من معنى واحد، وبناء الأمر بالجلد في آية حدِّ الزنى على قوله: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي ﴾ يصرفه عن احتمال الإباحة إلى الوجوب، ذلك أنَّ تعليق الحكم على شخص موصوف بوصف، يؤذن بأنَّ المقتضى للحكم هو ذلك الوصف الذي قام به الشخص، وإذا كان الوصف جنائية، مثل: الزنى، ووضع لها حكمًا في صيغة، ولم يذكر حكمًا غيره، لا يصح أن يُقال: إنَّ هذا الأمر محتمل للإباحة، كما احتملها الأمر في قوله تعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا ﴾ (سورة الاعراف: ٣١).

ثمَّ إنَّ دلالة سياق الآية الكريمة الواردة في حدِّ الزنى تؤكد أنَّ الأمر للوجوب، فمن القرائن التي تدلُّ على ذلك: اتصال آية حدِّ الزنا بقوله: ﴿ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ ﴾ (سورة النور: ٢) ظاهره في الدلالة على أنَّ الأمر بالجلد للوجوب؛ لأنَّه واقع في الآية موقع المنبه على أنَّ مَنْ تحقَّق فيه وصف الزنى، فهو مستحق لهذه العقوبة، وإذا قضى الشارع في جنائية بعقوبة، وصرَّح أنَّها جزاء الجنائية، أي: إنَّها على قدر جنائته، لم يكن للأمر بهذه العقوبة وجه غير الوجوب، فقد عرَّف الشارع أنَّ في الناس مَنْ تثور في نفسه العاطفة العمياء، ولا ينظر إلى المصالح بعقل سليم، فيرى أنَّ في جلد الزاني إفراطًا في العقوبة، فحدَّر من الانقياد إلى تلك المصالح الجاهلة بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ ﴾، ثمَّ نبه على أنَّ مقتضى الايمان: تنفيذ أحكام الله في غير هوادة، فقال: ﴿ إِنَّ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾.

(١) التشريع المصري وصلته بالفقه الإسلامي: عبد المتعال الصعيدي، ٦، نقلًا عن: الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم: محمد حسين الذهبي، ٩٥ - ٩٦، بلاغة القرآن: محمد الخضر حسين، ١٣٥ - ١٣٦، وبهذه الفكرة المحدثة قال جمال البنا وغيره.

وقد ورد في تفسيرها "لا تعطلوا الحد عن الزانى والزانية، بل أقيموه واشتدوا عليهما، وأوجعوهما ضرباً ورجماً، ولا تمنعكم من ذلك شفقة ولا رحمة فإنه لا هوادة في دين الله" (١).

ومن قرائن السياق التى تؤكد أنّ الأمر الوارد فى الآية للوجوب: العلنية فى العقوبة، فى قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (سورة النور: ٢) فقد أمر الشارع بأن يُقام هذا الحد بمرأى طائفة من المؤمنين، ليكون فى إعلانه وإذاعته الزجر البالغ، فى الأمر بإعلان العقوبة قصد للمبالغة فى الزجر، ما يؤكد أنّ الأمر بالجلد وارد على سبيل الوجوب، فما أمر الشارع بإعلان الحد الذى يستدعى إشاعة ما وقع من الفاحشة إلاّ إذ أصبح الحد أمراً حتماً، وكان إعلانه من متمامات ما يُقصد بالحد من الزجر.

وأيضاً، هناك من سنة رسول الله ﷺ اللفظية وللبية ما يؤكد أنّ الأمر فى الآية للوجوب، فإنه لم يعاقب مَنْ شَرَّعَتْ فى حقهم الحدود إلاّ بهذه الحدود (٢).

وبذلك يتضح أنّ الحدود من قبيل الواجب المعين الذى لا يقوم غيره مقامه متى تحققت معنى الجنائية، وليس من المباحات أو المخيرات.

المقصد الثالث: حدُّ الرجم للزاني المحصن بين الفهم الحدائى والأصولى

إنّ حدُّ الرجم: هو رمي الزانى المحصن رجلاً كان أم امرأة، بالحجارة وغيرها حتى يُقتل بذلك (٣)، وهو حدُّ ثابت الوجوب عند عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من فقهاء الأمة باتفاق، ولم يخالف فيه إلاّ الخوارج (٤)، وثبوته عن الرسول ﷺ بالقول والفعل فى أخبار تشبه المتواتر (٥).

(١) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٥ / ٣٩٦.

(٢) الاتجاهات المنحرفة فى تفسير القرآن الكريم: محمد حسين الذهبى، ٩٦ - ٩٧، بلاغة القرآن: محمد الخضر حسين، ١٣٨ - ١٤٠.

(٣) يُنظر: المغني: ابن قدامة، ٣ / ٣١٠.

(٤) سُمِّي الخوارج بهذا الاسم لخروجهم على علي بن ابي طالب عليه السلام، وهم فرق شتى، يكفرون بالكبائر، ويخرجون على أئمة الجور، ويكفرون صحابة رسول الله ﷺ، فى جملة أخرى من الآراء الضالة، يُنظر: الملل والنحل: الشهرستاني، ١٣١/١.

(٥) يُنظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد، ٢ / ٤٣٤، المغني: ابن قدامة، ١٢ / ٣٠٩، الاختيار لتعليل المختار: ابن مودود الموصلى، ٤ / ٨٤، مغني المحتاج إلى معرفة معاني الفاظ المنهاج: الخطيب الشربيني، ٥ / ٤٤٦، القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامى: عبد الولي عبد الواحد الشلفى، ١٠٥.

لقد عُني أصحاب القراءة الحديثة بهذا الأمر، وأول رفض لعقوبة كان استجابة لضغط الثقافة الغربية، ولم يخرج باسم البحث والموضوعية، بل كان إجرائياً بصدور قانون العقوبات العثماني سنة (١٢٥٦هـ - ١٨٤٠م) إذ ألغى حدَّ الرجم نهائياً^(١).

وفي هذه المسألة يتفق الحدائون مع الخوارج، إذ قالوا: إنه لا حدَّ في الإسلام، وإن هذه الحدود يجب أن تُلغى؛ لأنها ليست واجبة في الشريعة الإسلامية؛ لأنها تحمل من الشدة ما يخالف تعاليم الإسلام^(٢)، بل يرى بعض الحدائين أنّ هذا الحد اخترع لتغطية الانحرافات السياسية، فقد أغرق الأمويون المدينة بالجواري، ثمَّ جندوا الفقهاء لمقاومة المجون، فتمَّ اختراع أحاديث الرجم في كتاب "الموطأ" لأول مرة^(٣).

وفي ذلك يقولون: "لا رجم في الإسلام، كما هو مذهب الخوارج عامة،... وإنَّ ما شاع وذاع من قول بالرجم، يعتمد على طائفة من الأحاديث لم ترتفع عن درجة الحسن، والاتفاق قائم دون منازع على أنّ الحديث المخالف مخالفة صريحة للقرآن، لا يُعتدُّ به مهما كانت درجته.

وهي بعض الآيات الكريمة التي تخصُّ الحرائر: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَأَسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ (سورة النساء: ١٥) وفي الإمام: ﴿فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (سورة النساء: ٢٥)، فلو كان عقاب المحصنة من الحرائر الرجم حتى الموت، كان أحرى أن ينصَّ عليه تعييناً لهوله، وادّعاء النسخ بالحديث

(١) يُنظر: الفكر العربي الإسلامي في مواجهة دعوات التغريب: حافظ الدليمي، ١٢١.

(٢) منهم: محمد شحرور، وعبد الله العلايلي، ومحمد سعيد العشماوي، والصادق بلعيد، ومحمد أبو القاسم حاج حمد، ونادر حمامي، ومصطفى كمال المهدي، وحسن الترابي، وتابعهم مصطفى محمود، يُنظر: الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ٤٧٦، أين الخطأ؟: عبد الله العلايلي، ٨٠ - ٨١، اصول الشريعة: محمد سعيد العشماوي، ١٢٤ - ١٢٥، القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الاحكام: الصادق بلعيد، ١٩٢ - ١٩٣، منهجية القرآن المعرفية اسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والانسانية: محمد أبو القاسم حاج حمد، ١٠٢ - ١٠٤، إسلام الفقهاء: نادر حمامي، ٩٣ - ٩٩، مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين ادعاء التجديد المعاصرين: محمود الطحان، ٣١، نقلاً عن: حسن الترابي، ومن أسرار القرآن: مصطفى محمود، ٨٦.

(٣) يُنظر: جدل الأصول والواقع: حمادي زويب، ١٥، نقلاً عن: القراءات المعاصرة والفقہ الإسلامي: عبد الولي الشلفي،

قلب لمقاييس الاستدلال...، ومن إذ التعبير، فقد ورد ما عز مصدراً بعبارة: "طهرني يا رسول الله، ومثل هذا الاستعمال ليس تعبيراً إسلامياً، بل عُرفَ وعُهدَ في استعمالات الممل السابقة، مما يدلّ على أنّ الحديث مدخول، ومن رواية فئات من الممل التي دخلت في الدين الجديد بمألفها القلبي في التشريع، وهو ملحظ يساعد على ردّ أحاديث الرجم تعبيراً وحكماً، شكلاً وموضوعاً"^(١).

ويقول "محمد سعيد العشماوى": "فالعقوبة على الزنى في القرآن هي الجلد مائة جلدة لكلّ من الزانى والزانية، غير أنّ النبي عاقب الرجم، وقيل في ذلك: إنه كانت ثمّة آية في سورة الأحزاب تقضى برجم الزانى والزانية المحصنين، الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم، وأنّ نصّ الآية قد نُسخ، أي: رُفِعَ من القرآن، وبقي حكمها - وهو الرجم - سارياً، ويؤخذ على هذا القول أنه ليس ثمّة حكم في الإسلام قد نُسخَ نصُّه بالرفع من الآيات مع ذلك، وأنّ عقوبة الرجم أخطر من أن يُنسخَ نصُّها ويبقى حكمها، هذا فضلاً عن أنّ الآية المقال بأنّها نُسخَت ليست من النسيج البياني للقرآن... وثمّ فريق كبير من المسلمين يرى أنّ عقوبة الزنى هي الجلد سواء للمحصن أم لغير المحصن أخذاً بحكم الآية القرآنية، وعلى اعتبار أنّه لم يثبت أنّ الأحاديث المروية كانت بعد نزول آية الجلد، إذ يترجّح أنّ النبي كان قد أمر بالرجم قبل نزول هذه الآية"^(٢).

ثمّ يقول: "إنّ النبي - أول ما أمر بالرجم - كانت ذلك لواقعة زنا حدثت بين أحد كبار اليهود ويهودية، واحتكام اليهود إلى النبي راجين أن يحكم بغير العقوبة الواردة في التوراة وهي الرجم، وقد أمر النبي برجم الزانيين من اليهود، أخذاً بحكم التوراة وتطبيقاً له^(٣)، وإذا

(١) أين الخطأ؟: عبد الله العلايلي، ٨٠ - ٨١.

(٢) أصول الشريعة: محمد سعيد العشماوى، ١٢٤.

(٣) يشير إلى ما رواه عبد الله بن عمر أنّه قال: "ان اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ، فذكروا له أنّ رجلاً منهم وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله ﷺ: "ما تجدون في التوراة في شأن الرجم" فقالوا: "نفضحهم ويجلدون، قال عبد الله بن سلام: كذبتم أنّ فيها الرجم، فاتوا بالتوراة فنشروها، فوضع احدهم يده على آية الرجم، فقرا ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك فرفع يده فاذا فيها آية الرجم، قالوا: صدق يا محمد فيها آية الرجم، فامر بهما رسول الله ﷺ فرجما فرايت الرجل يحني على المرأة، يقبها الحجارة"، صحيح البخاري: البخاري، ٢١٤/٨، برقم (٦٨٤١)، صحيح مسلم: مسلم، ١٣٢٦/٣، برقم (١٦٨٨).

كان النبي ﷺ قد سار على حكم التوراة فأمر بالرجم بعد ذلك - مع أنه من المشكوك فيه إنه رجم بعد نزول آية الجلد - فهل يعني ذلك أن النبي قد نسخ بفعله حكم القرآن، أم أن ما فعله يمكن أن يُحمَل على أنه حكم خاص بالنبي وحده؟!، الثابت من القرآن إنَّ ثمة أحكاماً خاصة بالنبي وحده، كالزواج بأكثر من أربع، وعدم حقه في أن يطلق أزواجه - بعد نزول آية بذلك - وعدم حل أزواجه لأحد من المسلمين بعده، والحكم بين الناس بنور الله، ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾ (سورة النساء: ١٠٥) ولا شبهة في أن هذه الأحكام خاصة بالنبي مقصورة عليه، ... عما إذا كانت ثمة أحكام أخرى خاصة به وحده، ومن ذلك - إن كان - حكم رجم الزاني والزانية المحصنين خلافاً لنص القرآن؟! (١).

وفي السياق نفسه، قال الصادق بلعيد عند تأويله قول الله تعالى: ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ (سورة النور: ٢): "ورغم كُُلِّ الوضوح، فإنَّ الفقهاء القدامى أدخلوا على هذه الآية تأويلاً مخالفاً لصريح نصّها، ومن شأنه أن يبعث على الاندهاش والحيرة، فقد رأى الكثير منهم أنَّ العقاب يكون بالرجم - وهو بالطبع أشدّ من الجلد بكثير - وإن أنت سألتهم عن حجتهم لذلك، أتوك بالأمر العجيب، فقالوا: إنَّ العقاب هو الرجم عملاً بالآية القرآنية المرفوعة التي تقول: "الشيخ والشيخة إذا زنيا...!"، لقد اعتبروا هذا الحكم المزعوم ساريًا، رغم أنَّ الآية الذاكرة لعقاب الرجم والتي كانت قد وردت في سورة الأحزاب نُسِخَتْ ثُمَّ رُفِعَتْ من القرآن الكريم... إنَّ الأمر لمثير حقًا، كيف تؤخذ آية لا أثر لها في سورة الأحزاب ولا في أيِّ موضع آخر من القرآن الكريم، مرجعًا في الأحكام، وكيف يُقبَل أن تكون واضحةً لحكم ما؟!... أمام هذا الإشكال، حاول البعض الاحتجاج بغير القرآن، فكانت السُّنَّة النبوية الشريفة السند الأول لذلك، فقيل: إنَّما الرجم قُرِّرَ عملاً بما حكم به الرسول ﷺ حين أمر بالرجم في واقعة زنى، ولكن هذا الكلام مشكوك فيه من إذ تأويله وصحة روايته للسُّنَّة النبوية، فالحكم بالرجم المنسوب إلى الرسول ﷺ لم يكن تطبيقًا لحكم

(١) أصول الشريعة: محمد سعيد العشماوي، ١٢٥، ووافقه في الادعاء بأنَّ الرجم ليس من القرآن، المستشار مصطفى كمال المهدي؛ لأنه - كما ادعى - لم يرد في القرآن وجاء به اليهود، وقال في هذا: "وأصرَّ بعضهم على أنَّ الرجم في هذه الحالة يعتبر من حدود الله، ورووا في ذلك ما رووا من القصص والأحاديث، والله يشهد أنه ليس في القرآن رجم على الإطلاق وعقوبة الرجم لم يأت بها إلا اليهود".

قرآني، وإنما جاء في واقعة زنى بين يهودي ويهودية... ومعلوم أنّ التوراة تحكم بالرجم، وفي هذه الواقعة حكم الرسول ﷺ بين اليهود بما اختصّ به اليهود من تشريع في هذه الحال وهو الرجم... فحكم الرسول بالرجم إنّما وقع في ظرف خاص لا يمكن أن يُعمّم على غير ذلك الحال، ... أخذًا بما سبق، فإنّه يبدو لنا أنّ الحدّ الذي أقرّه الفقهاء - أي الرجم - بعيد كلّ البعد عمّا جاء به القرآن الكريم في حدّ الزنى - وهو الجلد - "(١).

أمّا "شحرور" فذهب إلى أنّ رجم الزاني المحصن كان قبل نزول سورة النور لا بعدها، فيقول: "واعتقد أنّ من الآيات المنسأة(٢) آية الرجم للزاني المحصن، فهذه الآية إن صحّ خبرها فهي منسوخة ومنسأة؛ لذا فإنّ رجم الزاني المحصن الآن ليس من الإسلام، ونعتقد أنّ النبي ﷺ رجم الزاني المحصن قبل نزول سورة النور لا بعدها، عن خالد السبياني سألتُ عبد الله بن أبي أوفى: هل رجم رسول الله ﷺ؟ قال: نعم، قلت: قبل سورة النور أو بعدها؟ قال: لا أدري"(٣)(٤).

إنّ هذه الأقوال تعارض النصوص الشرعية، وفيها:

أولاً: إنّ في الآية تعاليم إلهية أوجب العمل بها على كلّ مكلف؛ لأنّها تهدف إلى بناء المجتمع الإنساني بكامله على أساس مصلحته ونموه، وهذه التعاليم بيّنة واضحة لا تقبل النقاش والجدال في كلّ ما تهدف إليه من صيانة الإنسانية من الفساد والضلال، وهذا الرجم ممّا هو عليه الإجماع بين عامة المسلمين(٥).

ثانياً: قد ثبت في السُنّة الصحيحة التي تشبه التواتر أنّ حدّ الزاني المحصن - رجلاً كان أم امرأة - الرجم، وفي ذلك جملة من الأحاديث، منها:

(١) القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الاحكام: الصادق بلعيد، ١٩١ - ١٩٣.

(٢) ذكر المؤلف الفرق بين النسخ، والإنشاء، فقال: "والفرق بين الآيات المنسوخة والآيات المنسأة هو أنّ المنسوخ موجود بين دفتي المصحف وما زال يُذكر في الكتاب، أمّا المنسأة فهو آيات الأحكام مرحلية جاءت للنبي ﷺ وحيّاً وتمّ نسخها وإهمالها عن قصد، أي: عدم تثبيتها في المصحف"، الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ٤٧٦.

(٣) الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ٤٧٦.

(٤) صحيح البخاري: البخاري، ٢٠٤/٨، برقم (٦٨١٣)، صحيح مسلم: مسلم، ١٣٢٨/٣، برقم (١٧٠٢).

(٥) يُنظر: التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٣٩٥ / ٥.

قول الرسول ﷺ: "لا يحلُّ دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة"^(١).

وقوله ﷺ: "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مئة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مئة، والرجم"^(٢).

وكذلك ما ورد عن أبي عبد الله (عليه السلام): أتى النبي ﷺ رجل فقال: "إني زنيت، فصرف النبي ﷺ وجهه عنه، فأتاه من جانبه الآخر ثم قال مثل ما قال، فصرف وجهه عنه، ثم جاء الثالثة فقال: يا رسول الله إني زنيت وعذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة، فقال رسول الله ﷺ: أصحابكم بأس؟ - يعني، جنة - فقالوا: لا، فأقرَّ على نفسه الرابعة، فأمر به رسول الله ﷺ أن يُرجم"^(٣).

وعلى هذا فإن الأحاديث بحق الزنا المحصن لا إشكال فيها ولا شبهة.

ثالثاً: أما كون عقوبة الجارية نصف عقوبة الحرة؛ فذلك لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (سورة النساء: ٢٥)، ولو قلنا: إن حد المحصنات هو الرجم فكيف ينتصف هذا الحد؟ فالجواب عنه من وجهين:

الوجه الأول: أنه ليس المراد بالمحصنات في الآية المتزوجات بل جمهور العلماء والمفسرين على أن المراد بالمحصنات في الآية الحرائر، فيكون حد الأمة خمسين جلدة^(٤).

ومما يدل على أن المراد بالمحصنات في الآية الحرائر، إن سياق الآية يدل عليه، إذ يقول ﷺ: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

(١) صحيح البخاري: البخاري، باب قول الله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ (سورة المائدة: ٤٥)، ٦/٩، برقم (٦٨٧٨)، صحيح مسلم: مسلم، كتاب القسامة، باب ما يُباح به دم المسلم، ٣/١٣٠٣ - ١٣٠٣، برقم (١٦٧٦).

(٢) صحيح مسلم: مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنى، ٣/١٣١٦، برقم (١٦٩٠).

(٣) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ٢٨ / ١٠٢.

(٤) وهو قول الأكثر، منهم الإمام علي (عليه السلام)، وعمر، وابن مسعود، والحسن، والنخعي، ومالك، والاوزاعي، يُنظر: جامع

البيان: الطبري، ٢٠٤/٨، الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ٥ / ١٤٥، البحر المحيط، أبو حيان، ٢٣٣/٣، تفسير القرآن

العظيم: ابن كثير، ٢/٢٦٥، ارشاد العقل السليم، ٢/١٦٧، روح المعاني: الألوسي، ٩٠/١٨، زهرة التفاسير: محمد أبو

زهرة، ٣/١٦٤٦، بداية المجتهد: ابن رشد، ٢/٤٣٧، المغني: ابن قدامة، ٣٣١/١٢، تفسير جوامع الجامع: الطبرسي،

١ / ٣٩٠، التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٢ / ٢٩٩.

مِنْ فِتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ﴿سورة النساء: ٢٥﴾، فأثبت تعالى في الآية أنه عند تعذر نكاح المحصنات ينكح الإماء، فسياق الآية يدلّ على أنّ المراد من المحصنات الحرائر؛ لأنّ نوات الأزواج لا تُنكح.

وكذلك "والألف واللام في ﴿ الْمُحْصَنَاتِ ﴾ للعهد، وهُنَّ المحصنات المذكورات في أول الآية: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ ﴾، والمراد بهنَّ الحرائر فقط^(١)، وقوله: ﴿ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ (سورة النساء: ٢٥)، يدلّ على أنّ المراد من العذاب الذي تنصيفه، وهو الجلد لا الرجم؛ لأنّ الرجم لا ينتصف^(٢).

الوجه الثاني: أجمع العلماء على أنّ العبد والأمة لا رجم عليهما في عقوبة الزنى، وهذا الإجماع قائم على الآية السابقة، ويؤكد ما ورد من أحاديث مطلقة في أنّ الأمة إذا زنت فحكما الجلد^(٣)، منها، ما روي عن رسول الله ﷺ قال: "إذا زنت أمة أحدكم، فتبين زناها، فليجلدها الحد، ولا يثرب^(٤) عليها، ثمّ إن زنت الثالثة، فتبين زناها، فليبيعها، ولو بحبل من شعر"^(٥).

وإنّ قوله "فأخبر النبي ﷺ بوجود الحد عليها مع عدم الإحصان، فإن قيل: فما فائدة شرط الله الإحصان في قوله: ﴿ فَإِذَا أَحْصِنَ ﴾ (سورة النساء: ٢٥)، وهي محدودة في حال الإحصان وعدمه؟ قيل له: لما كانت الحرّة لا يجب عليها الرجم إلا أن تكون مسلمة متزوجة، أخبر الله تعالى أنّهن وإن أحصنن بالإسلام وبالتزويج فليس عليهن أكثر من نصف حدّ الحرية، ولولا ذلك لكان يجوز أن يتوهّم افتراق حالها في حكم وجود الإحصان وعدمه، فإذا كانت محصنة يكون عليها الرجم، وإذا كانت غير محصنة فنصف الحد، فأزال الله

(١) تفسير ابن كثير: ابن كثير، ٢/٢٦٥.

(٢) تفسير جوامع الجامع: الطبرسي، ١/٣٩٠.

(٣) يُنظَر: الأم: الشافعي، ٦/٥٥١، تفسير ابن كثير: ابن كثير، ٢/٦٥١، التحرير والتنوير: ابن عاشور، ٥/١٧، تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب: حمد بن محمد رضا القمي المشهدي، ٣/٣٨٠.

(٤) أي: لا يوبّخها ولا يقرّعها بالزنى بعد الضرب، يُنظَر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير، ١/٢٠٩، مادة (ثرب).

(٥) صحيح البخاري: البخاري، ٨/٢١٣، برقم (٦٨٣٩)، صحيح مسلم: مسلم، ٣/١٣٢٨، برقم (١٧٠٣).

تعالى توهُم مَنْ يظُنُّ ذلك، وأخبر أنّه ليس عليها إلا نصف الحد في جميع الأحوال، فهذه فائدة شرط الإحصان عند ذكر حدها"^(١).

وإنَّ "الفائدة في نقصان حدهن: إنَّهن أضعف من الحرائر. ويُقال: إنَّهن لا يصلن إلى مرادهن كما تصل الحرائر. وقيل: لأنَّ العقوبة على قدر النعمة، فلمَّا كانت نعمة الحرائر أكثر جعل عقوبتهن أشدَّ، وكذلك الإماء، لمَّا كانت نعمتهن أقلَّ فعقوبتهن أقلَّ"^(٢).

إنَّ الحدائيين عندما تبنَّوا مفهوم العقوبة في الإسلام على معنى التطهير من الذنوب، فهم بذلك ليصلوا إلى نتيجة أنَّ العقوبات مفهوم دخيل انتقل من البيئة الجاهلية، إنَّ هذا الأمر لا يمكن قبوله؛ ذلك أنَّ مفهوم العقوبة في الإسلام لا يقتصر على معنى التطهير من الذنوب، وإنَّما هي عبارة عن زواجر وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر، وترك ما أمر به، وهي جواير أيضًا؛ لأنَّها كفارة لأصحابها في الآخرة.

فضلاً عن أنَّ العقوبة في الجاهلية لم تكن تعني التطهير من الذنوب، فمارستهم لأنواع من العبادة كانت لأجل دفع الضر عنهم وجلب المصالح في الدنيا فقط؛ لأنَّهم لم يكونوا يؤمنون بالآخرة أصلاً^(٣).

المقصد الثالث: التوبة من الزنى قبل إقامة الحد بين الفهم الحدائي والأصولي

تبنيَّ المستشار الليبي "مصطفى كمال المهدي" أنَّ التوبة من الزنى - بعد اقترافه^(٤) - تمنع من إقامة حدِّ الجلد عليه، فإذا تاب الزاني من هذه الجريمة، فالتوبة إذا تُعدُّ بهذه المنزلة من موانع العقاب، إذ قصد من إقامة الحدِّ قطع شأفة الزاني الذي ينحرف عن جماعة المسلمين، فإذا تاب الزاني عن هذه السبيل، وانقطع عن هذه الجريمة، وأخلص وجهه إلى الله، واتبع سبيل المؤمنين، فإنَّ رحمة الله تقتضي أن يرفع عنه هذا العذاب، وأن يوقع عليه

(١) أحكام القرآن: الجصاص، ١٢٤/٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ١٤٥/٥ - ١٤٦.

(٣) قال القرطبي عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَن يَفُؤَلُّ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن خَلَقٍ﴾ "قال أبو

وائل والسدي وابن زيد: كانت العرب في الجاهلية تدعو في مصالح الدنيا فقط، فكانوا يسألون الإبل والغنم والظفر

بالعدو، ولا يطلبون الآخرة، إذ كانوا لا يعرفونها ولا يؤمنون بها"، الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ٤٣٢/٢.

(٤) لم يفرِّق المؤلف بين التوبة من الزنى قبل بلوغ الأمر للحاكم، أو بعده، فكلا القولين عنده متساويان، ولا فرق بينهما.

جزاءً آخر - كالسجن مثلاً مدة تناسب الجرم الذى اقترفه الجانى - على حسب الأحوال، لإتاحة فرصة التوبة له، فإن تاب من بعد سجنه فإنّ الله يتوب عليه، وإذا لم يتب ويتبع سبيل المؤمنين، يوقع عليه الجلد كما أمر به الله تبارك وتعالى.

ثمّ ذكر المؤلّف أنّه لا محلّ للقول بعد ذلك أنّ التوبة إنّما تُتاح له بعد تطبيق الجزاء، إذ إنّ الجلد مئة جلدة على مشهد المؤمنين بغير رافة قاطع بطبيعته، فى حين الحديث فى الآيات عن مجرم يتوب اختياراً، ويسلك سبيل المؤمنين ابتغاء رحمة الله لا خوفاً من عقاب أولى الأمر، وأيضاً، عدم إيقاع الحد على الزناة يسهم فى إتاحة فرصة التوبة للذين يتورطون فى مثل هذه الجريمة المعاقب عليها بهذا الحد.

وأسند قوله بقول الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة النور: ٥)، فالله تعالى يستثنى من الحد الذين تابوا من بعد أن ثبت زناهم، فالاستثناء لم يرد إلا على جزاء الجلد فحسب فلا ينصرف إلا إليه؛ ولذا لا بُدّ من إيقاع عقوبة أقلّ ضرراً على مرتكبيها^(١).

إنّ ما قاله من أنّ تعطيل حدّ الزنى - بعد التوبة من اقترافه - تمنع من إقامة حدّ الجلد عليه، أو استبداله بعقوبة أخرى، من باب اقتضاء رحمة الله بالزانى، غير صحيح: "بل يجب إيقاع العقوبة على المجرم بكلّ صرامة وجدية، ما دام ذلك موافقاً لدين الله سبحانه"^(٢)، فإسقاط حدّ الزنى عن التائب من مرتكبه إهمال للنص؛ إذ هو تخصيص له من غير دليل، فقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (سورة النور: ٢)، وهذا عامٌّ فى التائبين وغيرهم، ولم يستثن الله تعالى تائباً من غير تائب، فقد ورد "لا تعطلوا الحدّ عن الزانى والزانية، بل أقيموه واشتدوا عليهما، وأوجعهما ضرباً ورجماً، ولا تمنعكم من ذلك شفقة ولا رحمة فإنّه لا هوادة فى دين الله"^(٣).

(١) يُنظر: البيان بالقرآن: مصطفى كمال المهدي، الحلقة (١٥).

(٢) ما وراء الفقه: محمد صادق الصدر، ٩ / ١٣٨.

(٣) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٥ / ٣٩٥.

إنَّ هذا الفهم يناقض قول الله تبارك وتعالى عند بيان تنفيذ حدِّ الزنى: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (سورة النور: ٢)، ولا خلاف بين المفسرين في أنَّ الرافة المنهي عنها في الآية الكريمة تكون بتعطيل الحدِّ وعدم إقامته، أو بتخفيف شدة الضرب، فقد ذكر المفسرون في معنى هذه الآية قولين:

القول الأوّل: إنَّ "النهى عن الرافة من قبيل النهي عن المسبب بالنهى عن سببه إذ الرافة بمن يستحق نوعاً من العذاب توجب التساهل في إذاقته ما يستحقه من العذاب بالتخفيف فيه ورُبّما أدّى إلى تركه؛ ولذا قيده بقوله: " في دين الله "، أي حال كون الرافة، أي المساهلة من جهتها في دين الله وشريعته" (١).

القول الثاني: "أي في حكمه، أي لا تأخذكم بهما رافة في إنفاذ حكم الله وإقامة حدّه" (٢).

وفي قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (سورة النور: ٢)، "أي إن كنتم كذا وكذا فلا تأخذكم بهما رافة ولا تساهلوا في أمرهما، وفيه تأكيد للنهي" (٣).

وكذلك إنّه لا خلاف بين جمهور الفقهاء في أنّ حدّ الزنى من الحدود التي تسقط بالتوبة بعد رفعها إلى الحاكم، والثبوت عنده (٤).

وبهذا يثبت أنّ حدّ الزنى إذا بلغ الحاكم، وثبت عنده بالأدلة الكافية، وجبت إقامته، ولا يسقط بالتوبة بإجماع العلماء، وبذلك يسقط ادّعاء الكاتب أن تعطيل حدّ الزنى - بعد التوبة من اقترافه - تمنع من إقامة حدّ الجلد عليه، أو استبداله بعقوبة أخرى.

إنّ استدلال المؤلف على صحة دعواه بقول الله تبارك وتعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة النور: ٥)، وإنّ الاستثناء يشمل الحد، ولا ينصرف إلى غيره، استدلال باطل، فجمهور المفسرين على أنّ الاستثناء في الآية الكريمة

(١) الميزان: الطباطبائي، ٧٩ / ١٥.

(٢) يُنظَر: المرجع نفسه، ٧٩ / ١٥.

(٣) الميزان: الطباطبائي، ٧٩ / ١٥.

(٤) يُنظَر: المحلى: ابن حزم، ١٢٩/١١، بدائع الصنائع: الكاساني، ٢٩٦/٧، المغني: ابن قدامة، ٤٨٤/١٢، روضة الطالبين وعمدة المفتين: النووي، ٣١٤/٧.

لا يشمل الحد، وغير عائد على اقامته وتنفيذه، بل إن الاستثناء في الآية "والمعنى إن مَنْ قذف محصناً أو محصنة ولم يثبت ذلك بأربعة شهود فهو فاسق لا تُقبل له شهادة في أي شيء على الإطلاق إلا بعد أن يتوب ويعمل صالحاً، وبعد التوبة وحسن السيرة تُقبل شهادته، سواء أتأب قبل الحد أم بعد" (١).

إن الأصل في تشريعات الحدود، ولا سيما حدّ الزاني، هو الإصلاح، والعبرة بدفع المفسدة وجلب المصلحة؛ لذلك فإنّ الله تعالى، شرّع الحدود لمصالح تعود إلى العباد. ثمّ إنّ عقوبة الزنى في الشريعة الإسلامية لم تأت ارتجالياً، ولم تُشرّع اعتباطاً، وإنما جاءت بعد علم تام لتكوين الإنسان وعقليته، وتقدير دقيق لغرائزه وميوله وعواطفه، وذلك بهدف حفظ الفرد نفسه، وتحقيقاً لمصلحة الجماعة في الوقت نفسه، ومثل هذه العقوبات هي التي يُكتب لها النجاح دون غيرها (٢).

وكذلك الرجم هو حدّ الزاني المحصن، الثابت بالأدلة القاطعة: القولية والعملية.

إن حجج المنكرين للرجم من الحدائين ومن هم على شاكلتهم من أصحاب القراءات المحدثّة، لا تصمد أمام النقد والفهم الصحيح.

المطلب الثاني: آيات حدّ الحرابة بين الفهم الحدائي والأصولي

يقول "محمد سعيد العشماوي"، و"الصادق بلعيد" (٣): إن حدّ الحرابة خاص بشخص النبي ﷺ، وإن قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَأُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (سورة المائدة: ٣٣ - ٣٤)، وهي مختصة بشخص النبي ﷺ، فالنبي ﷺ هو

(١) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٥ / ٣٩٨.

(٢) يُنظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي: عبد القادر عودة، ١ / ٦٤٤.

(٣) أصول الشريعة: محمد سعيد العشماوي ١٢٨ - ١٣٠، القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الاحكام: الصادق بلعيد، ١٩٤ - ١٩٨.

مَنْ يملك حقَّ إيقاع الجزاء على مَنْ حاربه، وهو الفصل العدل فى تحديد شخص مَنْ حاربه، وهذا يؤكد حقيقة فى فهمهم بأن الحكم تاريخى بزمنه ﷺ .

ثُمَّ يقول "العشماوى": "وفى القرآن: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ... فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ ﴾ (سورة المائدة: ٣٣ - ٣٤)، وإنَّ سبب نزول الآية أَنَّ النبى كان قد قطع أيدي وأرجل أشخاص قتلوا راعية، وسرقوا ماشيته، ثُمَّ سمل أعينهم^(١) بالنار، فالآية تنزل بجزاء يخالف ما جازى به النبى، وواضح من الآية وسبب تنزيلها، أَنَّها تقضى بالجزاء على مَنْ يحارب الله ورسوله، أى يحارب دين الله وشخص الرسول، فهى بذلك من الآيات المخصصة بشخص النبى، والنبى - وحده - هو الذى يوقع الجزاء على مَنْ يحاربه ويحارب الله فى شخصه، وهو الفيصل العادل فى تحديد شخص مَنْ حاربه وما يعتبر حرباً عليه، أمَّا بعد النبى، وبعد خلفائه الراشدين، وحين صار الملك عضواً... بعد ذلك، فمن ذا يكون كذلك؟ الخلفاء ومنهم الفاسقون، أم الفقهاء وفيهم المغرضون؟"^(٢).

ثُمَّ يقول: "لقد جرى الفقه الإسلامى على اعتبار هذه الآية سنداً فى إيقاع الحد على مَنْ يحارب الجماعة وعلى قطع الطريق وما شابهه، مع أَنَّ ثمة حديثاً عن النبى يقول: "مَنْ حمل السلاح علينا فليس منا"^(٣)، وحديثاً آخر يقول: "مَنْ خرج على الطاعة وفارق الجماعة ومات فميتته جاهلية"^(٤)، وهذان الحديثان لا يقرران حكماً على مَنْ يحمل السلاح على الجماعة أو يخرج عليها، فوضح بذلك أَنَّ الجزاء المنصوص عليه فى الآية ليس جزاءً لمن

(١) أى فقأها بحديدة محمأة أو غيرها، وقيل: هو فقؤها بالشوك، يُنظر: النهاية فى غريب الحديث والاثر، ٤٠٣/٢، مادة (سمل).

(٢) أصول الشريعة: محمد سعيد العشماوى، ١٢٨ - ١٢٩.

(٣) أخرجه مسلم عن أبى عمر بلفظ "مَنْ حمل علينا السلاح فليس منا"، كتاب الإيمان، باب قول النبى ﷺ "مَنْ حمل علينا السلاح فليس منا"، ٩٨/١، برقم (٩٨).

(٤) أخرجه مسلم عن أبى هريرة، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة المسلمين عند ظهور الفتن وفى كُلِّ حال، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، ١٤٧٦/٣ - ١٤٧٧، برقم (١٨٤٨)، ولفظه: "مَنْ خرج من الطاعة، وفارق الجماعة فمات، مات ميتة جاهلية، ومَنْ قاتل تحت راية عمية يغضب لعصبة، أو يدعو إلى عصبة، أو ينصر عصبة، فقتل، فقتله جاهلية، ومَنْ خرج على أمّتي، يضرب برها وفاجرها، ولا يتحاشى من مؤمنها، ولا يفى لذي عهد عهده، فليس مّتي ولست منه"، ومعنى "لا يتحاشى": لا يكثر بما يفعله فيها، ولا يخاف وباله وعقوبته، يُنظر: صحيح مسلم، ١٤٧٦/٣.

يحمل السلاح على الجماعة أو مَنْ يخرج على طاعتها، وإِنّما هو خاص بمحاربة شخص النبي ودين الله في هذا المعنى، ويؤيد هذا النظر أسباب التنزيل ذاته.

إنّ توسعة الفقه في إعمال الآية على ما لم تنزل بشأنه هو أوضح مثال للخلط الذي حدث في فهم معنى الشريعة، ثمّ مدّه بعد أحكام القرآن ونصوص الحديث على اجتهاد الفقهاء، وقد كان ينبغي الفصل بين الحكم الشرعى الذي ينصّ عليه القرآن أو النبي صراحة، والحكم الذي يُستمدّ من آية مخصصة أو يُستخلص من قاعدة مؤقتة، وقصر الشريعة على النصّ الصريح مع وضع نظام آخر لما عدا ذلك من أحكام، حتى لا تعدّ آية مخالفة لرأى حاكم أو لفقه مجتهد إلحادًا في الدين وخروجًا على الجماعة، يُوصم^(١) فاعلها بالكفر ويُدْمَغ^(٢) بالإلحاد^(٣).

ثمّ تساءل قائلًا: "فما هو الرأى في الخروج على جماعة فاسدة أو على مجتمع ظالم... هل هذا هو الخروج الذي يوجب الحد أو يرفع الإسلام عن صاحبه؟ إنّ كلّ نبي وكلّ رسول خرج على جماعته - على معنى من المعاني -؛ لأنّها كانت جماعة فاسدة ظالمة جاهله - ولقد أصبح كثير من الجماعات الآن كذلك، فهل أرى إصلاح لها خروج عليها ومروق منها يوجب العقاب؟ قد يرد على ذلك بأنّ الحرب الموجبة للحدّ هي حمل السلاح على الجماعة، ولكن ذلك - في الواقع - تخصيص بغير مخصص، فالآية تعاقب على مَنْ يحارب الله ورسوله^(٤)، وقد يقوم مدّع يدّعى أنّ فعل المصلح أو قوله حرب للمجتمع، وبالتالي فهو - في تقديره - حرب الله ورسوله، فماذا يكون الحال في ذلك؟"^(٥).

وأنهى قوله بأنّ "الخلط بين حقوق النبي وحقوق الخلفاء أو أولياء الأمور، والاضطراب في فهم معنى الشريعة والقصد منها، كلّ ذلك أوجد غيومًا في الفهم الإسلامى

(١) وصم الشيء: عابه، والوصم: العيب والعار، يُنظر: لسان العرب: ابن منظور، ٦٣٩/١٢، مادة (وصم).

(٢) دمغه: أصاب دماغه، ودمغه يدمغه دماغًا: غلبه، يُنظر: المرجع نفسه، ٤٢٤/٨، مادة (دمغ).

(٣) أصول الشريعة: محمد سعيد العشماوى، ١٢٩ - ١٣٠.

(٤) كذا قال، ولعل الاصح: فالآية تعاقب من يحارب الله ورسوله.

(٥) أصول الشريعة: محمد سعيد العشماوى، ١٣٠.

وبلبلة في تطبيق القواعد، ويقتضي الأمر جهدًا بعيدًا مخلصًا لتبديد كلِّ غيم، وتصفية أيِّ بلبلة، حتى يعود الأمر صافيا نفيًا واضحًا بلا خلط ولا تخليط"^(١).

وكلام الحدائين يركز على أمر مهم هو وقتية أحكام الإسلام التشريعية، في حين أنه لم يقل أحد من الفقهاء: إنَّ الأحكام الشرعية مقصورة على أسبابها بإذ لا تتعداها إلى ما يستجد من الوقائع المشابهة، وإنَّ المختار الذي عليه جمهور العلماء أنَّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا ما قام الدليل على الإقتصار به على سبب.

إنَّ القول بتخصيص آيتي الحرابة بالنبي ﷺ، ونفي العموم لما وراء ذلك، يجعل هذا الحكم من الآيات المخصصة بشخص النبي ﷺ وحده، واستنادًا إلى هذا القول يكون الحكم بما أنزل الله على الرسول ﷺ مؤقت بحياة الرسول ﷺ، أمَّا من جاء بعده من الحكام فإنهم غير مكلفين بالحكم بهذا، ويُجاب عن هذا القول بأنَّ الأصل في أحكام الشريعة الإسلامية العموم لكلِّ الناس إلا ما دل الدليل على خصوصيته.

أمَّا ما زعمه المؤلف ومَنْ تابعه بأنَّ هذه الآية خاصة بشخص النبي ﷺ ومَنْ نزلت فيهم، فقد اختلف المفسرون فيمَنْ نزلت فيهم هاتان الآيتان على أقوال:

القول الأول: إنَّ الآية نزلت في قوم من المشركين وهو قول الحسن وعكرمة^(٢)، وقد احتج أصحاب هذا الرأي بحديث ابن عباس قال: "نزلت هذه الآية في المشركين، فمن تاب منهم قبل أن يُقَدَّر عليه لم يمنعه ذلك أن يُقام فيه الحد الذي أصابه"^(٣).

(١) المرجع نفسه، ١٣٠.

(٢) فقد روى ابن جرير عن عكرمة والحسن البصري قالوا: "نزلت هذه الآية في المشركين، فمن تاب منهم من قبل أن تقدروا عليه لم يكن عليه سبيل، وليست تحرز هذه الآية الرجل المسلم من الحد، إن قتل أو أفسد في الأرض أو حارب الله ورسوله، ثم لحق بالكفار قبل أن يُقَدَّر عليه، لم يمنعه ذلك أن يُقام فيه الحد الذي أصاب، جامع البيان: الطبري، ٢٤٤/١٠، التبيان: الطوسي، ٣ / ٥٠٥.

(٣) أخرجه أبو داود، كتاب الحدود، باب ما جاء في المحاربة، ٤٢٥/٦، برقم (٤٣٧٢)، وقال الارنؤوط: "أثر صحيح الإسناد"، وأخرجه النسائي في السنن الكبرى، كتاب تحريم الدم ذكر اختلاف طلحة بن مصرف ومعاوية بن صالح على يحيى بن سعيد في هذا الحديث، ٤٣٧/٣، برقم (٣٤٩٥).

وحديث عائشة، عن رسول الله ﷺ أنه قال: "لا يحل قتل مسلم إلا في إحدى ثلاث خصال: زان محصن فيُرجم، ورجل يقتل مسلماً متعمداً، ورجل يخرج من الإسلام فيحارب الله عزَّ وجلَّ ورسوله، فيُقْتَل أو يُصَلَّب، أو يُنْفَى من الأرض"^(١).

القول الثاني: قال ابن عباس والضحاك، نزلت في قوم كان بينهم وبين النبي ﷺ مودة فنقضوا العهد، وأفسدوا في الأرض، فخير الله نبيه فيما ذكر في الآية^(٢).

وقال أصحاب هذا الرأي: "فإن قال لنا قائل: وكيف يجوز أن تكون الآية نزلت في الحال التي ذكرتم: من حال كافر من بني إسرائيل عهده، ومن قولكم: إنَّ حكم هذه الآية حكم من الله في أهل الإسلام، من دون أهل الحرب من المشركين؟ قيل: جاز أن يكون ذلك كذلك؛ لأنَّ حكم مَنْ حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً من أهل نمتنا وملتنا واحد، والذي عنوا بالآية، كانوا أهل عهد وذمة، وإن كان داخلاً في حكمها كَلَّ ذمي وملي، وليس يبطل بدخول مَنْ دخل في حكم الآية من الناس، أن يكون صحيحاً نزولها فيمن نزلت فيه"^(٣).

القول الثالث: قول قتادة، وأنس وسعيد بن جبير والسدي: أنها نزلت في العرنين^(٤) والعكليين حين ارتدوا وأفسدوا في الأرض فأخذهم النبي ﷺ وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وسمل أعينهم^(٥).

واستدلوا بما رُوِيَ عن أنس بن مالك، أنَّ ناساً من عرينة قدموا على رسول الله ﷺ المدينة، فاجتووها^(٦)، فقال لهم رسول الله ﷺ: "إن شئتم أن تخرجوا إلى إبل الصدقة،

(١) السنن الكبرى: النسائي، ٣٣٤/٦، برقم (٦٩١٩)، المستدرک: الحاكم، كتاب الحدود، ٥١٩/٤، برقم (٨١٧٧)، صححه ووافقه الذهبي.

(٢) يُنظَر: جامع البيان: الطبري، ٢٤٣/١٠، التبيين: الطوسي، ٥٠٥ / ٣.

(٣) جامع البيان: الطبري، ٢٥٢/١٠.

(٤) اسم لقبيلة معروفة، وهي: حي من قضاة وحي بجيلة، والمراد هنا الثاني، كذا ذكره موسى بن عقبة في المغازي، يُنظَر: شرح النووي على صحيح مسلم، ١٥٤/١١، فتح الباري: ابن حجر، ٤٠٢/١.

(٥) يُنظَر: تفسير القرطبي: القرطبي، ١٤٨/٦، التبيين: الطوسي، ٥٠٥ / ٣.

(٦) أي اصابهم الجوى: وهو المرض وداء الجوف إذا تطاول، وذلك إذا لم يوافقهم هواؤها واستوخمها، ويُقال: اجتويت البلد إذا كرهت المقام فيه وإن كنت في نعمة. يُنظَر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير، ٣١٨/١، مادة (جوا).

فتشربوا من ألبانها وأبوالها"، ففعلوا، فصحوا، ثم مالوا على الرعاء، فقتلواهم وارتدوا عن الإسلام، وساقوا نودرسول الله ﷺ، فبلغ ذلك النبي ﷺ، فبعث في أثرهم فأتى بهم، فقطع أيديهم، وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم في الحرة^(١)، حتى ماتوا^(٢).

القول الرابع: إنها نزلت فيمن خرج من المسلمين يقطع السبيل ويسعى في الأرض بالفساد، فالآية نزلت في قُطَاع الطريق من المسلمين، وهذا قول أكثر الفقهاء^(٣)، ووصفه الطوسى بالصحيح عندنا^(٤).

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة المائدة: ٣٤) "ومعلوم أن المرتدين لا يختلف حكمهم في زوال العقوبة عنهم بالتوبة بعد القدرة كما تسقطها عنهم قبل القدرة، وقد فرق الله بين توبتهم قبل القدرة أو بعدها، وأيضاً فإن الإسلام لا يسقط الحدَّ عمَّن وجب عليه، فعلمنا أن المراد قُطَاع الطريق من أهل الملة، وأن توبتهم من الفعل قبل القدرة عليهم هي المسقطة للحدِّ عنهم"^(٥).

وعلى هذا فإن آية الحرابة نزلت فيمن خرج من المسلمين يقطع السبيل ويسعى في الأرض بالفساد، "وليس المراد بقولنا: "نزلت"، شهر السلاح وأخاف السبيل سواء كان في المصر أو خارج المصر، فإنَّ اللص المحارب في المصر وغير المصر سواء، الآية الكريمة عامة لكلِّ مَنْ يفعل هذه الأفعال في دار الإسلام، وحديث العرنبيين المذكور ليس سبباً لنزول الآية - كما ادَّعى الكاتب ومن تابعه من الحدائين -، إذ لم يثبت من جهة الإسناد ذكر النزول، مع ما بين القصة ونزول آية المائدة من الزمن الطويل^(٦).

(١) وهي: أرض ذات حجارة سود معروفة بالمدينة، يُنظر: المرجع نفسه، ٣٦٥/١، مادة (حرر).

(٢) صحيح البخاري: البخاري، ٦٧/١، برقم (٢٣٣)، صحيح مسلم: مسلم، ١٢٩٦/٣، برقم (١٦٧١).

(٣) يُنظر: تفسير القرطبي: القرطبي، ١٤٩/٦.

(٤) يُنظر: التبيان: الطوسى، ٥٠٥ / ٣.

(٥) أحكام القرآن: الجصاص، ٥٢/٤.

(٦) يُنظر: التبيان: الطوسى، ٥٠٥ / ٣.

ثُمَّ إِنَّهُ حَتَّى وَإِنْ كَانَتْ آيَةُ الْكَرِيمَةِ نَزَلَتْ فِي شَأْنِ الْعَرَنِيِّينَ، فَإِنَّهُ مِمَّا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ أَهْلُ الْعِلْمِ إِنَّ الْعِبْرَةَ بَعْمُومِ اللَّفْظِ لَا بِخُصُوصِ السَّبَبِ، وَأَحْكَامِ الْقُرْآنِ عَامَةً شَامِلَةً صَالِحَةً لِكُلِّ زَمَانٍ وَمَكَانٍ.

قال "الجصاص" (ت ٣٧٠هـ): "ولا يخلو نزول الآية من أن يكون في شأن العرنيين أو الموادعين، فإن كان نزولها في العرنيين وأنهم ارتدوا فإن نزولها في شأنهم لا يوجب الاقتصار بها عليهم؛ لأنه لا حكم عندنا، وإنما الحكم عندنا لعموم اللفظ إلا أن تقوم الدلالة على الاقتصار به على السبب" (١).

وقوله تعالى: ﴿يُحَارِبُونَ اللَّهَ﴾ (سورة المائدة: ٣٣)، قِيلَ: ومعنى "يحاربون الله" يحاربون أولياء الله ويحاربون رسوله "ويسعون في الأرض فساداً" من إشهار السيف وإخافة السبيل، وجزاءهم على قدر الاستحقاق إن قُتِلَ قُتِلَ وَإِنْ أَخَذَ الْمَالَ وَقُتِلَ قُتِلَ وَصُلِبَ وَإِنْ أَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ قُطِعَتْ يَدُهُ وَرِجْلُهُ مِنْ خِلَافٍ. وَإِنْ أَخَافَ السَّبِيلَ فَقَطَّ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ النَّفْيُ لَا غَيْرَ" (٢).

بدليل "وصدّر - سبحانه - الآية بلفظ ﴿إِنَّمَا﴾ المفيدة للقصر، لتأكيد العقاب، ولبيان أنه عقاب لا هواده فيه؛ لأنه حدٌّ من حدود الله - تعالى - ومعنى "إنما" ليس جزاؤهم إلا هذا (٣)، ويحاربون الرسول، ومحاربة المسلمين في حكم محاربتهم (٤).

وقرن بين محاربة الرسول والمسلمين هو من باب التعظيم (٥).

وعلى هذا فإنه يصح أن نحمل المحاربة على مخالفة الأمر والتكليف، ويكون التقدير: إنَّما جزاء الذين يخالفون أحكام الله وأحكام رسوله ويسعون في الأرض فساداً كذا وكذا،

(١) أحكام القرآن: الجصاص، ٥٣/٤.

(٢) روح المعاني: الألوسي، ١١٩/٦.

(٣) يُنظَرُ: التبيين: الطوسي، ٥٠٥ / ٣.

(٤) يُنظَرُ: تفسير جوامع الجامع: الطبرسي، ٤٩٥ / ١.

(٥) يُنظَرُ: زبدة التفسير: فتح الله الكاشاني، ٢٥٢ / ٢.

ويصح أن يكون الكلام على تقدير حذف مضاف، وتقدير الكلام إنّما جزء الذين يحاربون أولياء الله تعالى وأولياء رسوله كذا وكذا^(١).

وهذا الحكم الوارد في آية الحراية من القتل، أو الصلب، أو قطع الأيدي والأرجل من خلاف، أو النفي من الأرض، لا يكون لمن فعل أيّ ذنب من الذنوب، بل من كان ذنبه هو التعدي على دماء العباد وأموالهم، فيما عدا ما قد ورد له حكم غير هذا الحكم في كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ، كالسرقة وما يجب فيه القصاص؛ لأننا نعلم أنه قد كان في زمنه ﷺ من تقع منه ذنوب ومعاصي غير ذلك، ولا يجزي عليه ﷺ هذا الحكم المذكور في هذه الآية^(٢).

فالحكم إنّما يُطبّق على من اتصف بوصف المحاربة لله ورسوله ﷺ، أما من لم ينطبق عليه هذا الوصف فلا يُقام عليه الحد.

والحراية في الاصطلاح، وتُسمّى قطع الطريق عند أكثر الفقهاء، هي: البروز لأخذ مال، أو لقتل، أو لإرعاب على سبيل المجاهرة، مكابرة، اعتمادًا على القوة مع البعد عن الغوث^(٣).

أمّا خروج "الأنبياء والرسل على أقوامهم وفعل المصلح أو قوله، فلا ينطبق عليه وصف الحراية، إذ إنّ الأنبياء والرسل في خروجهم على أقوامهم إنّما يمتثلون أمر الله ﷻ فهو الذي ﷻ كلفهم بدعوة قومهم إلى التوحيد ونبذ الشرك وسائر المحرّمات، وأيضًا، فإنّ المصلح لم يخرج عن جماعة المسلمين ولم يحمل السلاح، ولم يروّعهم، ولم يعتد على أموالهم وارواحهم، وإنّما هو يقدّم النصيحة والإرشاد لإخوانه المسلمين بالحكمة والموعظة الحسنة ابتغاء مرضاة الله ﷻ.

وكيف تكون النصيحة والإرشاد محاربة لله ﷻ ولرسوله ﷺ ونحن مأمورون شرعًا بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر؟^(٤).

(١) يُنظر: مفاتيح الغيب: الرازي، ٢٣٠/١١.

(٢) يُنظر: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: الشوكاني، ٣٦٩.

(٣) يُنظر: بدائع الصنائع: الكاساني، ٩٠/٧، المغني: ابن قدامة، ٤٧٤/١٢، الموسوعة الفقهية الكويتية، ١٥٣/١٧.

(٤) يُنظر: العلمانيون والقرآن: صلاح يعقوب، ٣٩٤ - ٤٩٥.

قال الله ﷻ: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (سورة آل عمران: ١٠٤)، وقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (سورة آل عمران: ١١٠).

وعلى هذا فإن ما في دعوة الكاتب ومن تابعه من الخصوصية للنبي ﷺ لا أساس لها، إذ الأصل عدم الخصوصية إلا ما قام الدليل على خصوصيته، إذا تبين ما سبق، لزم المعارض أن يأتي بدليل التخصيص فيما ذهب إليه.

المطلب الثالث: حد السرقة بين الفهم الحدائي والأصولي

يرتكز الفهم الحدائي لحد السرقة على ثلاثة أمور:

أولاً - السرقة ومن يتخذها عادةً: ذهب قسم من الحدائين إلى تأويل آية حد السرقة، فخصصوها بمن كان يتخذها حرفةً، أما من يسرق مرةً أو مرتين فلا إشكال في ذلك.

يقول "محمد أبو زيد الدمنهوري": "واعلم أنّ لفظ "السارق" و"السارقة" يعطي معنى التعود، أي إنّ السرقة صفة من صفاتهم الملازمة لهم، ويظهر لك من هذا المعنى أنّ من يسرق مرةً أو مرتين، ولا يستمر في السرقة، ولم يتعود اللصوصية، لا يُعاقب بقطع يده؛ لأنّ قطعها تعجيز له، ولا يكون ذلك إلا بعد اليأس من علاجه"^(١).

ويقول "عباس محمود العقاد": "من هو السارق؟ هل هو من يسرق مرةً واحدة أو من تعود السرقة؟ فإن كلمة الكاتب - مثلاً - لا تُطلق على كل من يكتب ويقرأ، وإنما تُطلق على من تعود الكتابة وأكثر منها، والإشارة إلى النكال وإلى عزة الله في الآية الكريمة قد تفيد معنى الاستشراء والاستفحال الذي يقتضي بالنكال"^(٢).

وهنا ركّزوا على تكرار السرقة حتى يُقام عليه الحدُّ، قال مصطفى كمال المهدي صاحب كتاب "البيان بالقرآن"، الذي يتبني أن تكون إقامة الحدّ بقطع اليدين الاثنيتين: "ما

(١) الهداية والعرفان: محمد أبو زيد الدمنهوري، ٨٨، نقلًا عن: التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي، ٣٩٧/٢، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر الهجري: فهد الرومي، ١٠٩٤/٢.

(٢) الفلسفة القرآنية: عباس العقاد، ٨٣.

يُقال: عن السارق والسارقة إلا ما قد قيلَ عن الزانية والزاني، فقد ورد النصُّ عليهما في هذه الآية بال التعريف، وهي كما رأينا لم يأتِ بها الله زائدة في هذه الآية الكريمة، فالسارق والسارقة هو كُلٌّ مَنْ يَنْظُم حياته ومعيشته على السرقة فيمشي بها بين الناس مصرًّا عليها، لا يعدل عنها، ولا يريد أن يتحوّل إلى عمل صالح يرتزق منه في جماعة المسلمين، ويشيع أمره بين الناس حتى يُعرَف بالسرقة، هذان تقطع أيديهما وليس يد كُلٌّ منهما اليمنى أو اليسرى... هذا حكم الله، ولكنّه لا ينطبق على مَنْ يسرق ولو مرّةً واحدةً أو يُضبط عشرات المرات... والتفاوت في جرائم السرقة وما يجب لها من الإيذاء تخفيفًا أو تغليظًا أمر تُترك لأولي الأمر أن ينظّموه بتشريعات قابلة للتعديل والتبديل بحسب الزمان أو المكان^(١).

وهنا نجد أنّه تلاعب بقواعد اللغة العربية، من "ال" التعريف، ونسى معنى الجنس في ال التعريف، ثمّ دخولها على المشتق، وكذلك نسي الفاء السببية الداخلة على المشتق، إنّ المدلول اللغوي للكلمة لا يساعد على هذا الفهم، فالسارق اسم فاعل يدلّ على صفة قام بها السارق، وليس هناك ما يشير إلى ضرورة تجدها^(٢).

إنّ المتلازم بل "والمعهود عند علماء اللغة إنّ مَنْ مشى خطوة واحدة يثبتون له صفة المشي، ومن تكلم كلمة واحدة يثبتون له صفة الكلام، ومنه مَنْ سرق مرّةً واحدة فإنّه يثبت في حقه وصف السرقة، هذا في معهود واضعي اللغة، وأمّا ما أتى به الحداثيون فلا يُعتدّ به لغةً ولا شرعاً"^(٣).

وفي أقلّ تقدير "وسواء قلنا: إنّ اسم الجنس المعرّف باللام للعموم أو لم نقل، فإنّه مجمل يحتمل عموم كلّ سارق وبعضه"^(٤).

(١) البيان بالقرآن: مصطفى كمال المهدي، الحلقة (١٤)، وتابعهم على هذا الفهم: محمد شحرور في كتابه "نحو أصول جديدة للغة الإسلامي"، ١٠١، وتابعهم على هذا الرأي أيضًا: عبد الله العلابي، يُنظر: أين الخطأ؟: عبد الله العلابي، ٧٣ - ٧٦: نحو أصول جديدة للغة الإسلامي: محمد شحرور، ١٠١.

(٢) يُنظر: تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ابن مالك، ١٣٦.

(٣) الدخيل في التفسير في القرن الرابع عشر الهجري: عبد الرحيم فارس أو علبة، ٦٤٥.

(٤) كنز العرفان في فقه القرآن: المقداد السيوري، ٢ / ٣٤٩.

إن قولهم مغاير للقواعد اللغوية التي تنبأها الأصوليون، وهي إن المشتق إذا عقبه فاء السببية فإنها تفيد علة الحكم، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ (سورة المائدة: ٣٨)، فالسرقة علة القطع، والعلة تدور مع المعلول وجودًا وعدمًا^(١).

فالألف واللام في قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ ﴾ موصولة، بمعنى "الذي"، و"التي"، والصفة صلتها، فهي في قوة قولك: "والذي سرق والتي سرقت فاقطعوا"، وعلى هذا التقدير حسن إدخال حرف الفاء على الخبر؛ لأنه صار جزاء^(٢)، "والفاء للسببية، دخل الخبر لتضمّنها معنى الشرط"^(٣).

ومما يدلّ على أنّ المراد من الآية الشرط والجزاء، إنّ الله تعالى صرّح بذلك، وهو قوله: ﴿ جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا ﴾ (سورة المائدة: ٣٨)، وهذا يدلّ على أنّ القطع جزاء على فعل السرقة، فوجب أن يعمّ الجزاء لعموم الشرط.

ومما يدلّ أيضًا على أنّ المراد من الآية الشرط والجزاء: إنّ السرقة جنائية، والقطع عقوبة، وربط العقوبة بالجنائية مناسب، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدلّ على أنّ الوصف علة لذلك الحكم^(٤).

ثانيًا - فهم القطع الوارد في قوله تعالى: ﴿ فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ بين الحدائين والأصوليون

ذهب "عبد المجيد الشرفي" إلى تأويل قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ (سورة المائدة: ٣٨)، فحمل القطع على الشقّ فقال: "إنّ القطع قد يفيد الشقّ، كما يقال: برى فلان قلمه فقطع يده، وهذا ينفي قطعية دلالتها كما يدّعي الفقهاء، وإنّ الفقهاء هم من قرّروا أنّ اليد ينبغي أن تُقَطَّع، وأن تكون هي اليمنى، وتُقَطَّع بطريقة مُعَيَّنة، في حين لم يقل النصّ شيئًا من ذلك، بل هو في حاجة إلى تأويل، والحالات التي قُطِّعَتْ فيها أيدي قليلة جدًّا،

(١) يُنظَر: المرجع نفسه، ٦٣٨.

(٢) يُنظَر: الكشاف: الزمخشري، ٦٣١/١، انوار التنزيل: البيضاوي، ١٢٦/٢، التفسير الكاشف: محمد جواد مغنّية، ٣ / ٥٤.

(٣) زبدة التفاسير: الفيض الكاشاني، ٢٥٦ / ٢.

(٤) يُنظَر: مفاتيح الغيب: الرازي، ٢٢٩/١١.

وكانت تلبية لرغبات الحكام الضعفاء الذين يريدون التقرب للعامة، أمّا الحاكم القوي فلا يحتاج إلى استرضاء العامة^(١).

وهنا ينفي "الشرفي" أنّ الحكم هو القطع بل يحتمل الشق، وهذا مخالف لجميع المعاجم اللغوية إلا عند الزبيدي في تاج العروس: "من أنّ مادة "قطع" تأتي مجازاً بمعنى العبور والشق، "من قولك: قطع النهر قطعاً وقطوعاً - بالضم - عبره، أو شقّه وجازه، والفرق بين العبور والشق: إنّ الأوّل يكون بالسفينة ونحوها، أمّا الثاني فبالسبح فيه والعموم"^(٢).

إنّ جميع المعاجم اللغوية تتحدث بأنّ القطع ليس الشقّ، قال ابن فارس: "القاف والطاء والعين أصل صحيح واحد يدلّ على صرم وإبانة شيء عن شيء"^(٣).

إنّ من الأصل حمل اللفظ على ظاهره، فلا يصحّ أن تتحوّل دلالة اللفظ الأصلية لدلالات أخرى محتملة إلا عند امتناع العمل بظاهر اللفظ.

ولا حتى سياق الآية الكريمة يدلّ على أنّ القطع بمعنى الشق، بل منطوق النصّ، وأصل اللغة، ومعهود العرب في الخطاب، يدلّ على أنّ معنى الآية هو بتر اليد، ولو فُتِحَتْ أبواب التأويل من غير ضوابط، أو سُمِحَ لكلّ أحد أن يصرف الألفاظ من دلالاتها الأصلية إلى دلالات محتملة، ما بقي شرع ملزم، "ولا فرق حينئذٍ بين هذا التأويل، وبين قول مَنْ يقول: القطع بمعنى العبور على اليد؛ لأنّ العرب تقول: قطع النهر إذا عبره^(٤)، ومثله لو قال قائل: قطع يد السارق: "ملؤها المال؛ لأنّ العرب تقول: قطع الحوض: ملاه إلى نصفه"^(٥).

(١) تحديث الفكر الإسلامي: عبد المجيد الشرفي، ٨٤، نقلًا عن: القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلاميين: عبد الولي الشلبي، ٤١٩ - ٤٢٠.

(٢) تاج العروس: الزبيدي، ٢٤/٢٢، مادة (قطع).

(٣) مقاييس اللغة: ابن فارس، ١٠١/٥، لسان العرب: ابن منظور، ٢٧٦/٨، تاج العروس: الزبيدي، ٢٤/٢٢، مادة (قطع).

(٤) يُنظَر: مقاييس اللغة: ابن فارس، ٢٤/٢٢، مادة (قطع).

(٥) المرجع نفسه، ٢٤/٢٢، مادة (قطع).

أما قطع اليد اليمنى للسارق، فقد عُلمَ بالضرورة أنّ العقوبة الحدية المقدرّة للسارق في الإسلام هي قطع يده اليمنى، بعد ثبوت جريمة السرقة لأول مرّة، أو إذا تكررت السرقة قبل القطع، وهذا الحكم ممّا انعقد عليه إجماع الأمة من غير خلاف منهم^(١).

وتُقطع اليد اليمنى للسارق "من أصول الأصابع ويُترك له الإبهام والكفّ، وفي المرّة الثانية تُقطع رجله اليسرى من أصل الساق ويُترك عقبه يعتمد عليه في الصلاة فإن سرق بعد ذلك حُدّ في السجن، وهو المشهور عن عليّ عليه السلام وأجمعت الإماميّة عليه، وقد استدللّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾^(٢) (سورة البقرة: ٧٩)، "ولأنّ البطش بها أقوى، فكانت البداية بها أردع، ولأنّها آلة السرقة، فناسب عقوبته بإعدام آلتها"^(٣)، وأيضاً، "لو كان الإطلاق مراداً، والامتنال للأمر في الآية يحصل بقطع اليمين أو الشمال، لما قطع النبي صلى الله عليه وآله إلا اليسار على عادته من طلب الأيسر لهم ما أمكن"^(٤).

ثالثاً - فهم دلالة صيغة الأمر الواردة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ بين الحدائين والأصوليون

قال "عبد المتعال الصعيدي" في آية السرقة: إنّ الأمر في آية حدّ السرقة يُحمّل على الإباحة، لا على الوجوب، فيقول: "... فهل لنا أن نجتهد في الأمر الوارد في حدّ السرقة وهو قوله تعالى: " فاقطعوا "، فنجعله للإباحة لا للوجوب؟ ويكون الأمر فيه مثل الأمر في قوله تعالى: ﴿يا بني آدم خذوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (سورة الاعراف: ٣١)، فلا يكون القطع في السرقة حدّاً مفروضاً لا يجوز العدول عنه في جميع حالات السرقة، بل يكون القطع في السرقة هو أقصى عقوبة فيها،

(١) وحكى الإجماع غير واحد منهم: ابن قدامة، وابن حجر، وغيرهما، يُنظر: المغني: ابن قدامة، ٤٤٠/١٢، فتح الباري: ابن حجر، ١٠٠/١٢.

(٢) مقتنيات الدرر: على الحائري الطهراني، ١٥ / ١.

(٣) المغني: ابن قدامة، ٤٤٠/١٢.

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية، ٣٣٦/٢٤.

ويجوز العدول عنه في بعض الحالات إلى عقوبة أخرى رادعة، ويكون شأنه في ذلك شأن كلّ المباحات التي تخضع لتصرفات وليّ الأمر، وتقبل التأثر بكلّ زمان ومكان...^(١).

ومن شرط قطع اليد تحقق جملة من الشروط "أن يكون المسروق في حرز، ويخرجه السارق منه، واتفقوا على أنّه لا قطع إلا في ربع دينار أو أكثر، وأن يكون السارق بالغاً، وأن يكون السارق عاقلاً، وأن لا تكون السرقة في عام المجاعة"^(٢).

ثمّ إنّ اتصال آية السرقة بقوله تعالى: ﴿ جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ ﴾ (سورة المائدة: ٣٨) ظاهر في الدلالة على أنّ الأمر بالقطع للوجوب؛ لأنّه واقع في الآية موقع المنبّه على أنّ من تحقّق فيه وصف السرقة، فهو مستحق لهذه العقوبة "عقوبة القطع"، وإذا قضى الشارع في جنابة بعقوبة، وصرّح أنّها جزاء الجنابة، أي: إنّها على قدر جنابته، لم يكن للأمر بهذه العقوبة وجه غير الوجوب، وفي وصفه - تعالى - الحدّ بأنّه "نكال من الله" إيذان بأنّ من وقف في سبيل إنفاذه، فقد حارب الله، ومنّ زعم أنّ غيره من العقوبات أحفظ للمصلحة، فقد زعم أنّ علمه فوق علم الله، وأيضاً، هناك من سنّة رسول الله ﷺ القولية والعملية ما يؤكد الأمر في الآية للوجوب^(٣).

وبذلك يتضح أنّ حدّ السرقة من الواجب المعيّن، وليس من المباحات التي تخضع لتصرف وليّ الأمر كما ادعى بعض الحدائيين.

ونجد في مسألة السرقة ما يناقض هذا المبدأ، ويتناسون تماماً كلّ الروايات التي اقترنت بهذا الحكم، لا لشيء إلاّ لأنّها لا تتفق والمنطق الذي يريدون فرضه، فأهمّ شيء عنده هو تسفيه الفقهاء وإثبات تاريخية الأحكام القرآنية.

أمّا التوبة من جريمة السرقة فإنّه إذا "تاب السارق من تلقاء نفسه، وقبل أن تثبت السرقة عليه عند الحاكم بالبيّنة أو الإقرار فلا حدّ عليه لقول الإمام الصادق عليه السلام: "إذا جاء

(١) التشريع المصري وصلته بالفقه الإسلامى: عبد المتعال الصعدي، ٦، نقلاً عن: الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن

الكريم: محمد حسين الذهبي، ٩٥، بلاغة القرآن: محمد الخضر حسين، ١٣٦.

(٢) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٥٥ / ٣.

(٣) يُنظر: المرجع نفسه، ٥٥ / ٣.

من نفسه تائباً إلى الله سبحانه، وردَّ سرقة على صاحبها فلا قطع عليه^(١)، وإذا تاب بعد قيام البينة لم يسقط الحد وليس للحاكم أن يعفو عنه، لقول الإمام علي عليه السلام، إذا قامت البينة فليس للإمام أن يعفو^(٢)(٣).

والطريف في الأمر أنّ المؤلّف من شدة المزاجية التي غلبت على أمره، أنّه يطلق الاتهامات من دون أن يبيّن سببها، فهو مثلاً يمتدح الفقهاء في الحرابة لقولهم بقبول توبة المحارب قبل المقدرة عليه وتوصلهم، على حسب رأيه، إلى المنطق السليم، أمّا في مسألة السرقة وبعد ذلك مباشرة فينقلب المدح ذمّاً واتهاماً وتشكيكاً في النوايا، ويصبح هؤلاء الفقهاء مغالين وأصحاب منهجية فاسدة، ومقولين للقرآن ما لم يقله ومدافعين عن أغراضهم الخاصة، ولكن على افتراض صحة هذا الاتهام فما هذه الأغراض التي أراد الفقهاء خدمتها من خلال عدم القول بقبول توبة السارق؟ هذا ما يجب على الكاتب منهجياً أن يبيّنه ويفصّله وإلا يصبح كلامه لغواً لا قيمة له.

وأما القول بأنّ قطع اليد كان معمولاً به لدى العرب في الجاهلية، فجوابه: إنّه لا إشكال في ذلك، فإنّ الإسلام قد يأتي بما يوافق الشرائع القديمة، أو عادات العرب في الجاهلية فيقرّها، ويزيد عليها شروطاً، أو يبطلها^(٤).

وأما عن حكمة التشريع من قطع يد السارق يقول رشيد رضا في تفسيره: "﴿جَزَاءٌ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ﴾ (سورة المائدة: ٣٨) هذا تعليل للحد، أي اقطعوا أيديهما جزاءً لهما بعملهما وكسبهما السيئ، ونكالاً وعبرة لغيرهما، فالنكال مأخوذ من النكل، وهو بالكسر: قيد الدابة، ونكل عن الشيء: عجز أو امتنع لمانع صرفه عنه، فالنكال هنا: ما ينكل الناس ويمنعهم أن يسرقوا، ولعمر الحقّ إنّ قطع اليد الذي يفضح صاحبه طول حياته، ويسمه بميسم الذل والعار هو أجدر العقوبات بمنع السرقة وتأمين الناس على أموالهم، وكذا على

(١) الكافي: الكليني، ٧ / ٢٢٠.

(٢) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٦ / ٢٩٠.

(٣) تهذيب الاحكام: الطوسي، ١٠ / ١٢٩.

(٤) قال ابن كثير: "وقد كان القطع معمولاً به في الجاهلية، ففرّ في الإسلام، تفسير ابن كثير: ابن كثير، ٣ / ١٠٧.

أرواحهم؛ لأنّ الأرواح كثيراً ما تتبّع الأموال إذا قاوم أهلها الشَّرَاق عند العلم بهم ﴿ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ فهو غالب على أمره، حكيم في صنعه وفي شرعه، فهو يضع الحدود والعقوبات بحسب الحكمة التي توافق المصلحة^(١).

فالتشريع القرآنى بتقريره عقوبة القطع دفع العوامل النفسية التي تدعو إلى ارتكاب الجريمة، بعوامل نفسية مضادة تصرف الجاني عن اقتراف جريمته، وفيما لو تغلبت العوامل النفسية الداعية، وارتكب الإنسان الجريمة مرّةً، كان في العقوبة والمرارة التي تصيبه منها ما يغلب العوامل النفسية الصارمة، فلا يعود إلى الجريمة مرّةً أخرى.

فهي عقوبة إذا لم تُشرّع إلا للزجر، لا للإتلاف، ويكفي أن نعلم أنّ حدّ السرقة لم ينفذ إلاّ مرات قلائل، لنعرف أنّها عقوبات قُصِدَ بها التخويف الذي يمنع وقوعها ابتداءً، وأنّ معرفتنا بطريقة الإسلام في وقاية المجتمع من أسباب الجريمة قبل توقيع العقوبة، مثل الشروط الكثيرة التي يلزم توافرها للحكم بقطع يد السارق، وهي شروط مبسطة في كتب الفقه لا يتسع المجال لذكرها، تجعلنا في اطمئنان تام إلى العدالة في الحالات النادرة التي تُوقَع فيها هذه الحدود^(٢).

فالعقوبة إذاً عقوبة ملائمة للأفراد، وهي في الوقت ذاته مصلحة للمجتمع، "وربّما كانت أسباب المصالح مفسد فيؤمر بها أو تُباح، لا لكونها مفسد، بل لكونها مؤدّية إلى مصالح، وذلك كقطع الأيدي المتأكلة حفاظاً للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعية كلّها ليست مطلوبة لكونها مفسد، بل لكونها المقصودة من شروعاتها، كقطع يد السارق، وقتل الجناة، ورجم الزناة، كلّ هذه مفسد أوجبها الشرع لتحصيل ما رُتّبَ عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب"^(٣).

(١) تفسير المنار: محمد رشيد رضا، ٣١٤/٦.

(٢) يُنظر: شبهات حول الإسلام: محمد قطب، ١٥٥.

(٣) قواعد الأحكام في إصلاح الأنام: العز ابن عبد السلام، ١٨ - ١٩.

وإذا كان الحدائون يزعمون أنّ قطع يد السارق يسبّب تعطيلاً له في عمله وإنتاجه، فإنّ في سجنه بالشهور أو بالأعوام تعطيلاً أكبر له، وهي عقوبة تجني على نفسه ووقته وحرّيته، فضلاً عن أنّ الإصلاح غير مرتبط بالسجن أصلاً، بل إنّ السجن يشكّل - في كثير من الحالات - مكاناً موبوءاً لتعلّم الإجرام.

يا ترى لو كانت الدول الغربية أو بعضها أخذت بعقوبة قطع يد السارق، هل كان الحدائون سيجدون غضاضة أو حرّجاً في تبني هذا الحكم الإسلامي، أو كانوا سيتفهّمون حينها مصالحه وفوائده؟!.

المطلب الرابع: آيات شرب الخمر بين الفهم الحدائي والأصولي

أولاً - حدُّ شرب الخمر

ذهب الحدائون إلى أنّ الخمر ليس محرّماً، وكلّ ما فيه هو الاجتناب فحسب، وكذلك لا توجد عقوبة محدّدة على الشارب.

وفي ذلك يقول "العشماوي": "إنّ الخمر في القرآن مأمور باجتنابها وليست محرّمة، فالمحرّم من الأطعمة والأشربة وورد على سبيل القطع في القرآن بالآية الكريمة: ﴿قُلْ لَأَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة الانعام: ١٤٥) (١).

ثمّ ينتقل ويقول: "والخمر مأمور باجتنابها في القرآن ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ (سورة المائدة: ٩٠)، غير أنّه لا توجد أية عقوبة على شربها أو بيعها، لا في القرآن ولا في السنّة النبوية، فشرب الخمر إثم ديني حرص القرآن على أن يجعل النهي عنه في نفس المؤمن ومن وازع ضميره هو" (٢).

(١) معالم الإسلام: العشماوي، ١٢١.

(٢) معالم الإسلام: العشماوي، ٧٣.

وعلى هذا الرأي يرى "محمد شحرور" أن الخمر ليست محرمة، بل إن الله اتخذ منها موقفاً، فكره لنا ذلك، واستدل على دعواه بأن الله تعالى قال: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (سورة البقرة: ٢١٩)، فلو كانت محرمة ما قال: ﴿فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (سورة البقرة: ٢١٩)، إذ كيف يكون شيء محرماً وفيه منفعة للناس؟!، واستدل أيضاً على أن الخمر ليست من حدود الله، بأن حالة الاضطرار في الطعام في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (سورة الانعام: ١٤٥) لم تُعمم على الشرب، وأن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ (سورة المائدة: ٩٠)، لا يصح على تحريم الخمر؛ لأن الله قال "فاجتنبوا" والاجتناب أقل من التحريم؛ لأن التحريم هو لحدود الله كقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾ (سورة المائدة: ٣)، وأضاف: "إنه من يقول: إن الاجتناب أعلى من التحريم، فقوله من باب المزاودة فقط، وإني أقول لهؤلاء الناس: أيهما أكبر من يشرب كأساً من الخمر، أم من ينكح إحدى محارمه، ففي حال تحريم نكاح الأخت قال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾ (سورة النساء: ٢٣)، إن الله أراد افهامنا أنه يتخذ موقفاً من الخمر لأنها تنافي الفطرة، وهذا ما يفعله أهل الأرض جميعاً الآن على درجات مختلفة" (١).

إن "الشرفي" يذهب إلى القول بعدم قطعية تحريم الخمر: "بدليل إن هؤلاء الفقهاء هم الذين أقرُّوا أن "فاجتنبوا" تفيد النهي لا التخيير، ولكن عندما يقول القرآن "فاكتبوه" بالنسبة إلى العقود، قالوا: إن هذا على سبيل الخير" (٢).

إن بيان الأمر في الخمر يحتم بيان الآيات في ذلك:

الآية الأولى - قوله تعالى: ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (سورة النحل: ٦٧).

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: محمد شحرور، ٤٧٦ - ٤٧٨.

(٢) تحديث الفكر الإسلامي: عبد المجيد الشرفي، ٦٧.

تدلّ الآية "أنّ الظاهر من السكر هنا كلّ شراب مسكر خمراً كان أو غيره، ولكنّ الآية لا تومئ من قريب أو بعيد إلى حكم المسكر، وأنّه كان حين نزول هذه الآية حلالاً أو حراماً، وإنّما حكّت الآية عن عادة الناس من أنّهم يتخذون من ثمرات النخيل والأعناب شراباً مسكراً، أمّا الرزق الحسن فالمراد به التمر والرطب والزبيب والعنب والخل، وما إلى ذلك" (١).

وهنا وصف الرزق بالحسن وترك وصف السكر، وهذا يشير إلى أنّ السكر ليس من الرزق الحسن.

إنّ الآية كانت سابقةً النزول على تحريم الخمر فدالة على كراهتها، وإلاّ فجامعة بين العتاب والمنّة" (٢).

وفي نهاية الآية ذكرت القوم الذين يعقلون: "أبي إنّ في تلك الأشربة والمآكل لآية واضحة على عظمة الإله الخالق، لقوم يستخدمون عقولهم في النظر والتأمل في الآيات، إذ يحتاج الإنسان إلى وعي وإدراك لعظمة فعل الله، من تحويل الأكل المهضوم إلى لبن سائغ الشراب، وإلى ظهور ثمرة النخيل والعنب من التراب والماء" (٣).

الآية الثانية - قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (سورة البقرة: ١٩١)، ليس في الآية "ما يدلّ على تحريم الخمر صراحة؛ لأنّه لم يقل: الخمر حرام، ولكنّه يدلّ عليه بالالتزام، لقاعدة: درء المفسدة أولى من جلب المصلحة؛ الأهم مقدّم على المهم، غير أنّه إذا لحظنا قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِثْمَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (سورة الأعراف: ٣٢)، وعطفنا هذه الآية على الآية التي نحن بصددّها، وجمعناهما في كلام واحد تكون الدلالة على التحريم صريحة وقطعية أيضاً، إذ تأتي النتيجة هكذا: الخمر إثم، وكلّ إثم حرام، فالخمر حرام" (٤).

(١) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنّية، ٣٤٨ / ١.

(٢) تفسير أبي السعود: أبي السعود، ١٢٥ / ٥، تفسير شبر: عبد الله شبر، ٢٧٢.

(٣) التفسير الوسيط: وهبة زحيلي، ١٢٧٩ / ٢.

(٤) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنّية، ٣٢٩ / ١.

وقال "الألوسي": "ولدلالة الآية على أعظمية المفسد ذهب بعض العلماء إلى أنها هي المحرمة للخمر فإن المفسدة إذا ترجحت على المصلحة اقتضت تحريم الفعل، وزاد بعضهم على ذلك بأن فيها الإخبار بأن فيها الإثم الكبير، والإثم إما العقاب أو سببه، وكلّ منهما لا يُوصَف به إلا المحرّم، والحق أن الآية ليست نصًّا في التحريم كما قال قتادة، إذ للقاتل أن يقول : الإثم بمعنى المفسدة، وليس رجحان المفسدة مقتضياً لتحريم الفعل بل لرجحانه، ومن هنا شربها كبار الصحابة رضي الله تعالى عنهم بعد نزولها، وقالوا: إنّما نشرب ما ينفعنا، ولم يمتنعوا حتى نزلت آية المائدة فهي المحرمة"^(١).

الآية الثالثة - قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴾ (سورة النساء: ٤٣).

والملاحظ "إنّ النهي عن الصلاة حال السكر لا يدلّ على أنّه حلال في غير الصلاة - مثلاً - إذا قلت: لا تنظر إلى النساء، وأنت ماشٍ في الطريق فلا يفهم من قولك هذا الإذن بالنظر إليهنّ في الصالونات، وبكلمة أنّ الآية دلت على تحريم الصلاة حال السكر، وسكنت عن حكم السكر في غير هذه الحال"^(٢).

الآية الرابعة - قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ (سورة المائدة: ٩٠ - ٩١).

فقول "فاجتنبوه أمر بالاجتناب، والأمر يدلّ على الوجوب، وقوله: فهل أنتم منتهون، ظاهر في النهي؛ لأنّ معناه انتهوا، والنهي يدلّ على التحريم؛ ولذا قال المسلمون بعد سماع هذه الآية: انتهينا"^(٣).

(١) روح المعاني: الألوسي، ٢ / ١١٥.

(٢) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٢ / ٣٣٠.

(٣) المرجع نفسه، ١ / ٣٢٩.

ومن هنا نرى كيف عالج الإسلام مسألة الخمر التي تُعدُّ من أهمِّ وأخطر المسائل، بطريقة التدرُّج في التنزيل.

أمَّا السُّنَّةُ فالإجماع قائم على تحريم الخمر، ويكاد يصل رتبة التواتر بل هو التواتر، ومن الأحاديث ما ورد عن الإمام علي عليه السلام قال: "لعن الله الخمر وغارسها وعاصرها وشاربها وساقبها وبائعها ومشتريها وآكل ثمنها وحاملها والمحمولة إليه"^(١)، منها، قول رسول الله صلى الله عليه وآله: "كل مسكر خمر، وكُلَّ خمر حرام"^(٢)، وقوله صلى الله عليه وآله: "لعن الله الخمر، وشاربها، وساقبها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها، ومعتصرها، وحاملها، والمحمولة إليه"^(٣).

وأما ما قاله "شحرور" في قوله تعالى: ﴿ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ﴾ (سورة البقرة: ٢١٩) بأنه إذا كانت الخمر من حدود الله فهل في تجاوز حدود الله منافع للناس، إذ كيف يكون شيء محرماً وفيه منفعة للناس؟، "فإنه من المعلوم أن الله صلى الله عليه وآله لم يشرع أحكامه إلا لمقاصد عامة، وهذه المقاصد ترجع إلى جلب المنافع للناس، ودفع المفساد عنهم، فما كثرت منفعه بجانب مضارّه كان مطلوباً، وما قلّت منفعه بجانب مضارّه كان منهياً عنه، وأنه ليس في الدنيا مصلحة محضة، ولا مفسدة محضة، بل المصالح مختلطة بالمفاسد، فالخمر مع أضرارها بالعقل والمال، فيها بعض المنافع"^(٤).

"وقوله: ﴿ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ ﴾ ففي الآية يُقال: إنها حرّمت الخمر؛ بدلالة الإثم، الخمر إثم، وكُلَّ إثم حرام، فالخمر حرام عملاً بالالتزام، لقاعدة: درء المفسدة أولى من جلب المصلح لأهم مقدّم على المهم"^(٥).

وفي استدلاله على أنّ الخمر ليست من حدود الله؛ لأنّ حالة الاضطراب في الطعام في قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (سورة الانعام: ١٤٥) لم

(١) مَنْ لا يحضره الفقيه: الصدوق، ٤ / ٧.

(٢) مسند أحمد: أحمد بن حنبل، ٣٢٢/١، برقم (٣٧٨)، وقال محققه أحمد شاکر: "اسناده صحيح"، كتاب الاشرية: أبو داوود، باب في تحريم الخمر، ٥١٤/٥، برقم (٣٦٧٠).

(٣) صحيح مسلم: مسلم، كتاب الاشرية، باب العنب يعصر للخمر، ٥١٧/٥، برقم (٣٦٧٤).

(٤) العلمانيون والقرآن: صلاح يعقوب، ٥١٢.

(٥) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنّية، ٣٢٩ / ١.

تُعَمَّم على الشراب، " المضطر هو الذي يخاف التلف على نفسه لو لم يتناول المحرّم، أو يخشى حدوث مرض، أو زيادته، أو يخاف الضرر والأذى على نفس محترمة، كالحامل تخاف على حملها، والمرضعة على رضيعها، أو أكرهه قوي على أكل أو شرب المحرّم، بإذ إذا لم يفعل أُوذِيَ في نفسه، أو في ماله، أو في عرضه كُلّ هذه، وما إليها من المسوّغات لتناول المحرّم ولكن بمقدار ما يرتفع به الضرر، ومن هنا اشتهر بين الفقهاء الضرورة تُقدَّر بقدرها"^(١).

قال "الراغب" (ت ٥٠٢هـ): "الحدُّ: الحاجز بين الشئيين الذي يمنع اختلاط أحدهما بالآخر، يُقال: حدّدت كذا، جعلت له حدًّا يميّز، وحدُّ الدار: ما تميّز به عن غيرها، وحدُّ الشيء: الوصف المحيط بمعناه المميز له عن غيره، وحد الزنى والخرم سُمِّيَ به؛ لكونه مانعًا لمتعاطيه عن معاودة مثله، ومانعًا لغيره أن يسلك مسلكه، قال تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ ﴾ (سورة البقرة: ٢٢٩)، وقال: ﴿ الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾ (سورة التوبة: ٩٧) اي: أحكامه، وقيل: حقائق معانيه"^(٢).

وفيما يتعلّق بأنّ الاجتناب أقلّ من التحريم، وأنّ مَنْ يقول: "إنّ الاجتناب أعلى من التحريم" فقوله من باب لا فهم فقط، وأنّه لا يفيد التحريم إلّا لفظ "حرام"، فهذا لا يمكن الركون له؛ لأنّ الأساليب التي تفيد التحريم في الشريعة الإسلامية كثيرة، منها: لا تفعل، وإيّاك أن تفعل، وذروا، واجتنبوا^(٣).

ومنها: لفظ التحريم، كقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ... ﴾ (سورة النساء: ٢٣)، وكذلك الفعل المضارع المسبوق بـ"لا" الناهية، كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ ﴾ (سورة الاسراء: ٣٢)، ومنها اجتنب واترك، والجملة الخبرية في مقام الإنشاء^(٤).

إنّ تأكيد حرمة الخمر أيضًا جاء في سورة المائدة، فجاءت في بداية الآية مصدرّة بـ"إِنَّمَا"، فإنّ الله تعالى قرن بين الخمر والميسر والأنصاب والأزلام، وقدمه عليها، وهذه

(١) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنبة، ١ / ٣٦٥.

(٢) المفردات في غريب القرآن: الراغب الاصفهاني، ١٠٩، مادة (حد).

(٣) يُنظَر: الجُهد الأصولي: بلاسم عزيز، ٦١.

(٤) أصول الفقه وقواعد الاستنباط: فاضل الصفار، ٤٢٠.

(٥) المرجع نفسه، ٤٢٣.

الأشياء محرّمة، فدَلَّ على تحريم الخمر، كذلك تسميتها رجسًا، وقد سُمِّيَ به ما أُجمِعَ على تحريمه، وهو الخنزير، إذ جعلها من عمل الشيطان، وما كان من عمل الشيطان فهو محرّم تناوله، فإنّ الشيطان لا يأتي منه إلا الشر المطلق، فضلاً عن أنّ الأمر بالاجتناب، وهو للوجوب، وما وجب اجتنابه حرّم تناوله، ودَلَّ على جعل الاجتناب من الفلاح، وإذا كان الاجتناب فلاحًا، كان الارتكاب خيبة، إنّ المسلمين منذ الصدر الأوّل إلى اليوم قد أجمعوا بكلمة واحدة على أنّ الخمر من الكبائر، وأنّ من استحلّها فليس بمسلم، ومن ارتكبها متهاونًا فهو فاسق، ويحدُّ بثمانين جلدة^(١).

أمّا في الاستفهام في قوله تعالى: ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ "أمر من صيغة الاستفهام، وهو أبلغ من الأمر بصيغة أفعل"^(٢)، هذا كلّه يؤكد تحريم الخمر، ولا سيّما الآية الكريمة.

إنّ شرب الخمر هو أساس القتل والزنى "إنّ شحورور يريد أن يُخلَّ عقول المسلمين فيوهمهم أنّ الخمر لا حكم حدّيّ لها، فهي ليست حرامًا كالزنى والقتل، وما خطر بباله أنّها كثيرًا ما تؤدي إلى الزنى والقتل، وكم من رجل سكر فقتل وزنى، ولو عرض له ذلك في صحوه ما فعله، وهلاّ سأل الدكتور نفسه: كم من رجل شرب كأسًا من الخمر فكانت نتائجه أن نكح أمّه أو أخته؟ وكم من رجل شرب الخمر فوقع في محارم الله الأخرى كالقتل والسب والقذف والعدوان على الآخرين"^(٣).

قال صاحب "مفاتيح الغيب": "إنّ من أعظم مفسد الخمر إزالة العقل، وعقل الإنسان أشرف صفاته، والخمر عدو العقل، وكُلّ ما كان عدو الأشرف فهو أخس، فيلزم أن يكون شرب الخمر أخسّ الأمور، وتقريره أنّ العقل إنّما سُمِّيَ عقلاً؛ لأنّه يجري مجرى عقل الناقة، فإنّ الإنسان إذا دعاه طبعه إلى فعل قبيح كان عقله مانعًا له من الإقدام عليه، فإذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي إلى فعل القبائح خاليًا عن العقل المانع منها"^(٤).

(١) يُنظر: التفسير الكاشف: محمد جواد مغنبة، ١ / ٣٢٩.

(٢) المرجع نفسه، ٣ / ١٢٢.

(٣) القرآن واوهام القراءة المعاصرة: جواد عفانة، ٣٠٨، العلمانيون والقرآن: صلاح يعقوب، ٥١٤ - ٥١٥.

(٤) يُنظر: مفاتيح الغيب: الرازي، ٤٩/٦.

وأما ادّعائهم أنّ الله ﷻ أراد إفهامنا أنّه يتّخذ موقفاً من الخمر؛ لأنّها تنافي الفطرة، وهذا ما يفعله أهل الأرض جميعاً الآن على درجات مختلفة، فإنّ ما تبين من أقوال في حرمة الخمر، تنفي ضرورة الردّ على هذا الادّعاء، أمّا ما احتجّ به عبد المجيد الشرفى من أنّ نصّ تحريم الخمر غير قطعى الدلالة، فهو لا يريد من وراء هذه الدعوى سوى أن يصل إلى ترخيص شرب الخمر.

ثانياً - فهم حدّ شرب الخمر بين الحدائين والأصوليون

إنّ شرب المسكر يثبت "بشهادة عدلين وبالإقرار مرّةً واحدة، نعم، لا يثبت بشهادة النساء لا منضّمات ولا منفردات، حدّ الشرب وكيفيته، وهو ثمانون جلدة، ولا فرق في ذلك بين الرجل والمرأة والحر والعبد، والمسلم والكافر"^(١).

أمّا عقوبة شرب الخمر، فيطعن بعض الحدائين في رأي الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، الذي أشار على عمر بن الخطاب بمعاينة شارب الخمر بحد القذف، ثمانين جلدة، معللاً ذلك بأنّ شارب الخمر إذا سكر هذى، وإذا هذى^(٢)، فحدّوه حدّ الافتراء، أي: القذف، وهو ثمانون جلدة.

وفي ذلك يقول "العشماوي": "وظاهر أنّ السياق الذي يسوي بين شارب الخمر والقاذف قياس محل نظر؛ لأنّ العلة - وهي الافتراء - محمولة على التقدير بأنّ مَنْ سكر هذى، ومَنْ هذى افتري، في حين قد لا يحدث ذلك، ومن جانب آخر، فإنّ هذا القياس يقطع بأنّ النبي لم يوقع عقوبته، وإلاّ استهدى بها من دون قياس، كحكم توقيفى أمر به الشارع، ومن جانب ثالث، فإنّ العقوبة أيّاً كان أمرها ليست حدّاً، وطالما لم يقض بها القرآن أو يأمر بها النبي، إنّما هي تعزير من ولي الأمر لمن شرب الخمر، وهي بهذا المعنى لم تكن في حاجة إلى تبرير بالقياس، فيكفي أن يرى ولي الأمر تعزير شارب الخمر حتى يكون له الحقّ في ذلك، من دون افتعال حجج، أو اعتساف تفسير"^(٣).

(١) مباني تكملة منهاج الصالحين: الخوئي، ١ / ٤٤.

(٢) يُنظر: الكافي: الكليني، ٧ / ٢١٤.

(٣) أصول الشريعة: محمد سعيد العشماوي، ١٢٠، وتابعه على هذا الفهم: الصادق بلعيد، ونادر حمامي، وحسن الترابي، يُنظر: القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الاحكام: الصادق بلعيد، ٢١٥ - ٢١٦، إسلام الفقهاء: نادر حمامي، ١٠٠ - ١٠٣، مفهوم التجديد: الطحان، ٣١، وذهب "على المقري" إلى أنّه لا حدّ في القرآن والسنة على شارب الخمر،

إنّ الدليل قائم على ثمانين جلدة، ومنها: ما ورد عن إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شرب حسوة^(١) خمر، قال : يُجَدُّ ثمانين جلدة، قليلها وكثيرها حرام^(٢).

وجه الاستدلال: قال أصحاب هذا الرأي: إنّ استشارة عمر كانت على مسمع ومحضر من الصحابة، ولم ينكر أحد منهم ذلك، فكان إجماعاً منهم على أنّ عقوبة شارب الخمر ثمانون جلدة، والإجماع حجّة موجبة للحدّ فيجوز إثبات الحدّ به.

وذهب جماعة إلى أنّ شرب الخمر لا حدّ فيها، وإنّما فيها التعزير^(٣).

واستدلوا بجملة من الأحاديث الواردة التي تفيد عدم تعيين عدد الضرب، ومنها: حديث أبي هريرة قال: أتى النبي صلى الله عليه وآله برجل قد شرب، قال: اضربوه قال أبو هريرة: فمنا الضارب بيده، والضارب بنعله، والضارب بثوبه...^(٤)، وعن ابن عباس: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يَؤْتِ^(٥) في الخمر حدّاً^(٦).

والجواب عن هذه الأدلّة، أنّه قد انعقد إجماع الصحابة على جلد الشارب، واختلافهم في العدد إنّما هو بعد الاتفاق على ثبوت مطلق الجلد^(٧)، وأمّا حديث "ابن عباس" فالجواب عنه أنّه قد ثبت أنّ النبي صلى الله عليه وآله وقت في حدّ الخمر، ولعلّ "ابن عباس" لم يبلغه التعيين المذكور، وخفاء بعض السنن على بعض الصحابة أمر منتشر في كتب الجمهور.

فقال: "وإذا كان القرآن لم يتضمن عقوبة على شارب الخمر، فإنّ مصادر الحديث والسيرة لم تورد وفائع موثقة يُستفاد منها في تشريع عقوبة لشارب الخمر في زمن النبي صلى الله عليه وآله"، الخمر والنبيذ في الإسلام: على المقرئ، ٥٧.
 (١) حسوة تعني " الجرعة من الشراب، ملاء الفم ممّا يُحسى مرّة واحدة"، مجمع البحرين: الطريحي، ١ / ٩٩.
 (٢) الكافي: الكليني، ٧ / ٢١٤.
 (٣) قال ابن حجر عن طائفة هم: الطبري، وابن المنذر، وغيرهما، وممن قال بهذا الرأي: الشوكاني، رشيد رضا، يُنظر: فتح الباري: ابن حجر، ١٢/٧٤، نيل الاوطار: الشوكاني، ١٣/٣٧٢ - ٣٧٣، تفسير المنار: محمد رشيد رضا، ٧/٨٢.
 (٤) صحيح البخاري: البخاري، كتاب الحدود باب الضرب بالجريد والنعال، ٨/١٩٦، برقم (٦٧٧٧).
 (٥) بفتح الياء وكسر القاف، أي: بوقت، ولم يقدر، ولم يحده بعدد مخصوص، "والتوقيت والتأقيت: أن يُجعل للشيء وقت يختص به، وهو بيان مقدار المدة، يُقال: وقت الشيء بوقته، ووقته يقته: إذا بيّن حدّه"، يُنظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير، ٥/٢١٢، مادة (وقت).
 (٦) كتاب الحدود: أبو داود، باب الحد في الخمر، ٦/٥٢٥، برقم (٤٤٧٦)، وقال الأرنؤوط: "إسناده ضعيف لجهالة محمد بن علي ابن ركانة".
 (٧) يُنظر: فتح الباري: ابن حجر، ١٢/٧٤، ونيل الاوطار: الشوكاني، ١٣/٣٧٢.

فإن اعتماد أهل التعزير على روايات لم يُذكَر فيها مقدار العقوبة لا يَصَحُّ لثبوت روايات أخرى حُدِّدَت فيها العقوبة، ومن المعروف من قواعد الأصول أنه إذا وُجِدَ تنافي بين روايات متعدّدة، وأمكن التوفيق أو الجمع بينها وجب الالتزام بها؛ لأنّ إعمال الدليلين أولى من إهمالهما، أو إعمال أحدهما وإهمال الآخر.

مما سبق يتبيّن أنّ حد شارب الخمر هو ثمانون جلدة، وأنّ ما استدلّ به الحدائون ضعيف؛ لمخالفته الإجماع الثابت عن الصحابة بوجوب الحدّ على شارب الخمر، وقد حكى الإجماع غير واحد من أهل العلم على أنّ عقوبة شارب الخمر حدّية مقدّرة^(١).

قال صاحب "مفاتيح الغيب": "واعلم أنّ من أنصف وترك الاعتساف علم أنّ هذه الآية نصٌّ صريح في أنّ كلّ مسكر حرام، وذلك؛ لأنّه تعالى لمّا ذكر قوله: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ﴾ (سورة المائدة: ٩١) قال بعده: ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ فرتب النهي عن شرب الخمر على كون الخمر مشتملة على تلك المفساد، ومن المعلوم في بدائة العقول أنّ تلك المفساد إنّما تولدت من كونها مؤثرة في السكر، وهذا يفيد القطع بأنّ علة قوله: ﴿ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴾ هي كون الخمر مؤثراً في الإسكار، وإذا ثبت هذا وجب القطع بأنّ كلّ مسكر حرام، ومن أحاط عقله بهذا التقدير وبقي مصرّاً على قوله فليس لعناده علاج"^(٢).

فثبت هنا إنّ شارب الخمر يُحدُّ بثمانين جلدة، ولا إشكال في ذلك، وليس الأمر متروكاً بلا تعيين للحدّ، كما يصوّره بعض الحدائين.

(١) وممّن حكى الإجماع في هذا: القاضي عياض، وابن قدامة، وابن دقيق العيد، والنووي، والحافظ ابن حجر، وغيرهم، يُنظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم: القاضي عياض، ٥٤٠/٥، فتح الباري: ابن حجر، ٧٤/١٢، نيل الأوطار: الشوكاني، ٣٧١/١٣.

(٢) مفاتيح الغيب: الفخر الرازي، ٨٧/١٢ - ٨٨.

الفصل الرابع: قضايا المرأة بين الفهم الحدائي والأصولي

المبحث الأول: الآيات القرآنية المتعلقة بلباس المرأة
المسلمة بين الفهم الحدائي الحدائي

المبحث الثاني : فهم آيات الأحكام المتعلقة بتعدد الزوجات
وميراثهن بين الفهم الحدائي والأصولي

المبحث الثالث: فهم آيات الأحكام المتعلقة بقوامة الرجل
على المرأة بين الحدائين والأصوليين

المبحث الأول: فهم الآيات القرآنية المتعلقة بلباس المرأة المسلمة بين الحدائبيين

والأصوليون

توطئة

تُعَدُّ قضية الحجاب من أهمّ المسائل الشرعية وأكثرها جدلاً، فإنّ الذين التزموا بقضايا تحرّر المرأة عدّوه من الأمور التي تعيق المرأة عن التقدّم والرقي، ومن ثمّ بدأ الحدائبيون ينكرون قضايا الحجاب التي أجمعت الأمة الإسلامية عليها، بدعوى القراءة الحدائبية للدين وللنص القرآني، وأنّ أصل الحجاب يعود إلى ثقافات قديمة وأنّ الإسلام غير معنيّ بها^(١).

ومن هنا انطلق "العشماوي" في فهمه للحجاب، وأنّه غير واجب وإنّما الوجوب وردّ على أمّهات المؤمنين، فضلاً عن أنّه يرى أنّ عليّة التشريع أصلها للتمييز بين الإمام والحرائر، عند الخروج لقضاء الحاجة في الخلاء، فإنّ النساء في ذلك الوقت يخرجن لقضاء حاجتهن في الخلاء، وكان الفجار يتعرضون للإماء والعاهرات بما تتأدّى منه الحرائر، وهنا شرّع الإسلام الحجاب ليميزهنّ من الإمام، وعند تطوّر الحياة أصبحت في البيوت مراحيض، ولانعدام وجود الإمام في الوقت المعاصر كذلك، فقد زالت علة التشريع، فإنّ "مسألة حجاب النساء أصبحت تفرض نفسها على العقل الإسلامي، وعلى العقل غير الإسلامي، بعد أن ركّزت عليها بعض الجماعات، واعتبرت أنّ حجاب النساء فريضة إسلامية، وقال البعض: إنّها فرض عين، أي: فرض ديني لازم على كلّ امرأة وفتاة بالغة... " (٢).

ثمّ أيدّ قوله ببعض الآيات القرآنية، فقال: " آية الحجاب: الحجاب لغة هو الساتر، وحجب الشيء، أي: ستره، وامرأة محجوبة، أي: امرأة قد سئرت بستر، والآية القرآنية التي وردت عن حجاب النساء تتعلّق بزوجات النبي وحدهن، وتعني وضع ساتر بينهن وبين المؤمنين ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاظِرِينَ

(١) يُنظَر: الحجاب: جمال البناء، ٢١.

(٢) حقيقة الحجاب وحجية الحديث: محمد سعيد العشماوي، ١٣.

إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَأَدْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكَحُوا أَرْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا ﴿سورة الأحزاب: ٥٣﴾.

وهنا أورد ثلاثة أحكام للآية، فقال ما نصُّه: "فالقصد من الآية أن يُوضَعَ ستر بين زوجات النبي ﷺ وبين المؤمنين، بإذ إذا أراد أحد من هؤلاء أن يتحدث مع واحدة من أولئك، أو يطلب منها طلبًا، أن يفعل ذلك وبينهما ساتر، فلا يرى أيُّ منهما الآخر، لا وجهه ولا جسده ولا شيء منه... هذا الحجاب بمعنى الساتر خاص بزوجات النبي ﷺ وحدثهن، فلا يمتدُّ إلى ما ملكت يمينه من الجوارى، ولا إلى باقى المؤمنات... إلخ^(١)".

ثُمَّ قَالَ: "أَمَّا آيَةُ الْخَمَارِ: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾ (سورة النور: ٣١)... فعلة الحكم في هذه الآية تعديل عُرفٍ كان قائمًا وقت نزولها، إذ كانت النساء يضعن أخمرةً - أغطية - على رؤوسهن ثم يسدلن الخمار وراء ظهورهن فيبرز الصدر بذلك، وبالتالي قصدت الآية تغطية الصدر بدلًا من كشفه، دون أن تقصد إلى وضع زيٍّ بعينه، وقد تكون علة الحكم في هذه الآية - على الراجح - هي إحداث تمييز بين المؤمنات من النساء وغير المؤمنات اللاتي كنَّ يكشفن عن صدورهن... ومعنى ذلك أن الحكم في كلِّ أمر حكم وقتي يتعلَّق بالعصر الذي أريد فيه وضع التمييز، وليس حكمًا مؤبدًا^(٢)".

ثم بعد ذلك يربط هذا الشيء بالظروف الاجتماعية بتشريع الحجاب فيقول: "أما آية الجلابيب فنصُّها، كما يأتي: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَرْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (سورة الاحزاب: ٥٩) وسبب نزول هذه الآية إنَّ عادة العربيات وقت التنزيل كانت التبذل^(٣)، فكان يكشفن

(١) حقيقة الحجاب وحجية الحديث: محمد سعيد العشماوى، ١٣ - ١٥.

(٢) المرجع نفسه، ١٥ - ١٦.

(٣) ابتذال الثوب وغيره: امتهانه، والتبذل: ترك التزين والتهيو بالهياة الحسنة الجميلة على جهة التواضع. يُنْظَر: لسان العرب: ابن منظور، ٥٠/١١، مادة (بذل).

وجوههن كما يفعل الإماماء - الجوارى - وإذ كُنَّ يتبرزن فى الصحراء قبل أن تُتخذ الكنف - دورات المياه - فى البيوت، فقد كان بعض الفجار من الرجال يتعرضون للمؤمنات على مظنة أنهن من الجوارى أو من غير العفيفات، وقد شكون ذلك للنبي، وبالتالى نزلت الآية لتضع فارقاً وتمييزاً بين الحرائر من المؤمنات وبين الإماماء - الجوارى - وغير العفيفات، هو إثناء المؤمنات لجلابيبن حتى يُعرفن فلا يُؤذِن بالقول من فاجر يتتبع النساء دون أن يستطيع التمييز بين الحرّة والجارية أو غير العفيفة... فعلة الحكم فى هذه الآية أو القصد من إثناء الجلابيب أن تُعرف الحرائر من الإماماء - الجوارى - ومن غير العفيفات، حتى لا يختلط الأمر بينهن ويُعرفن، فلا تتعرض الحرائر للإيذاء وتنقطع الأطماع عنهن، والدليل على ذلك، إن عمر بن الخطاب كان إذا رأى أمةً - جارية - قد تقنعت أو أدنت جلابيها عليها، ضربها بالدرّة^(١) محافظة على زيّ الحرائر^(٢).

ثم انطلق فى القول فقال: "وإذا كانت القاعدة فى علم أصول الفقه أنّ الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدمًا، فإن وُجدَ الحكم وُجدت العلة، وإذا انتفت العلة انتفى - أي: رُفِعَ - الحكم، إذ كانت القاعدة كذلك، فإنّ علة الحكم المذكور فى الآية - وهى التمييز بين الحرائر والإماء - قد انتفت لعدم وجود إماء - جوارٍ - فى العصر الحالى، وانتفاء ضرورة قيام تمييز بينهما، ولعدم خروج المؤمنات إلى الخلاء للتبرز وإيذاء الرجال لهن، ونتيجة لانتفاء علة الحكم فإنّ الحكم نفسه ينتفى - أي: يرتفع - فلا يكون واجب التطبيق شرعاً"^(٣).

(١) الدرّة: بالكسر: التى يضرب بها، عربية معروفة، وهى درة السلطان التى يضرب بها، يُنظر: تهذيب اللغة: الأزهرى، ٦٢/١٤، لسان العرب: ابن منظور، ٢٨٢/٤، مادة (درر).

(٢) يُنظر: حقيقة الحجاب وحجية الحديث: محمد سعيد العشماوى، ١٦ - ١٧، وهو يشير إلى ما رواه ابن ابي شيبة فى مصنفه، من طريق قتادة عن أنس قال: "رأى عمر أمة لنا متقنعة، فضربها، وقال: لا تتشبهين بالحرائر"، وصحّ إسناده الحافظ ابن حجر، يُنظر: الكتاب المصنّف فى الأحاديث والآثار: ابن أبي شيبة، كتاب الصلوات، باب فى الأمة تصلي بغير خمار، ٣٤٣/٤، برقم (٦٢٩١)، يُنظر: الدراية فى تخريج أحاديث الهداية: ابن حجر، ١٢٤/١.

(٣) حقيقة الحجاب وحجية الحديث: محمد سعيد العشماوى، ١٧، وممن قال بقول محمد سعيد العشماوى وسار على طريقته فى قصر آيات الحجاب على نساء النبي ﷺ، وتقيد آية الحجاب بالحرائر دون الإماماء: حسين أحمد أمين فى كتابه "حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية"، ٧٨ - ٨٦، وحسن الترابى، فى كتابه: "المرأة بين الأصول والتقاليد"، ١٤ - ١٥، وعبد العزيز الثعالبي فى كتابه: "روح التحرر فى القرآن"، ٢٦ - ٢٧، ونقله عنه قطب الريسونى =

المطلب الأول: السؤال من وراء حجاب بين فهم الحدائى والاصولى

قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (سورة الاحزاب: ٥٣).

وفى سبيل الردّ والتوضيح ينقسم المطلب على قسمين:

القسم الأول: ما أورد "العشماوي" في مفهوم الحجاب من أنّ الحجاب لغة: هو الساتر، وحجب الشيء، أي: ستره، وامرأة محجوبة، أي: امرأة قد سُتِرَتْ بستر، كلام صحيح لا غبار عليه، إلاّ أنّه التبس عليه الفهم، بين الحجاب فى الآية، التى هى محلّ دليله، وبين الحجاب بمعنى الخمار، والذى أصبح اسماً لغطاء الرأس للمرأة.

إنّ معنى مادة خمر: "الخمار كُُلٌّ ما ستر، ومنه خمار المرأة، وهو ثوب تغطي به رأسها، ومنه العمامة؛ لأنّ الرجل يغطي بها رأسه ويديرها تحت الحنك"^(١).

وقال "الراغب الاصفهاني": "أصل الخمر: ستر الشيء، ويُقال: لما يُسْتَر به خمار، لكنّ الخمار صار فى التعارف اسماً لما تغطّي به المرأة رأسها، وجمعه خمر، قال تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾"^(٢) (سورة النور: ٣١).

فإنّ الحجاب هو اللباس الذى ترتديه المرأة ليستر رأسها وعنقها وحتى وجهها، وقد يُراد منه توقيفها عن الرجال، وهنا ليس ثمة إشكال، إلاّ أنّ العشماوي أراد أن يقدم فهماً غير منضبط، ليخدع عامة الناس، إنّ مصطلح الحجاب لم يحدّد معناه.

القسم الثانى: اختصاص الحجاب بأمهات المؤمنين: وهنا يمكن أن نسايره إذا كان مفهوم الحجاب هو زائد عن لباس، كأنّما يكون حائلاً أو ساتراً أو حتى فاصلاً، قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (سورة الاحزاب: ٥٣)^(٣).

=فى: النص القرآنى من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ٢١١، وعبد المجيد الشرفى، فى كتابه: "الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ١٠٨.

(١) المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، ٢٥٥، مادة (خمر).

(٢) المفردات فى غريب القرآن: الراغب الاصفهاني، ١٥٣، مادة (خمر).

(٣) يُنظر: المنهج العلماني فى اندونيسيا فى تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة: سيف البحر مرحبان رشدي، ٣٠٢.

فإن كلمة "حجاب" ذات دلالة شرعية، وتعني: أحد الفروض الذي اختص الله تعالى به أمهات المؤمنين؛ تشريعاً لهن، وتكريماً، وبراً برسوله الكريم ﷺ، ومؤدى هذه الفريضة أنه لا يجوز لأحد المسلمين - إلا المحرم - أن يكلم أمهات المؤمنين أو يجلس إليهن إلا بساتر فاصل، وبذلك فالحجاب زائد على اللباس، إذ كل واحدة من أمهات المؤمنين مفروض عليها الحجاب، فضلاً عن اللباس الشرعي^(١).

أما إذا كان قصده من مفهوم الحجاب الزى الشرعي المتعارف عليه فتخصيصه بزوجات النبي ﷺ لم يرد وفي ذلك إن الله ﷻ لمَّا قال: ﴿ فَسئَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾ (سورة الأحزاب: ٥٣)، بيّن العلة من ذلك في قوله: ﴿ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾ (سورة الأحزاب: ٣٥) وهي علة عامة، فجميع الرجال والنساء في كل زمان ومكان بحاجة إلى ما هو أطهر للقلوب، وأعتق للنفوس، لذلك كان الحكم عاماً.

ثم إن ضمير "هُنَّ" يعود لأزواج النبي ﷺ، أما ذكر المتاع فهو من باب المثال، لا من باب التخصيص به ونفي الحكم عن غيره، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾ إذ يشعر بأن الاختلاط وإزالة الحجاب بين النساء والرجال يؤدي إلى الفساد والفتنة، ومعنى هذا أن الاختلاط محرّم، أو أن الأولى تركه - على الأقل - وبهذا يتبين معنا أن الاختلاط سبب لإثارة الغريزة الجنسية، وليس سبباً لتهديبها وكبح جماحها^(٢).

وهنا يتضح إذا كان أصل اللفظ، ومقتضى السياق، يدلان على أن الحجاب خاص بنساء النبي ﷺ، إلا أنه لما كان قوله: ﴿ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾ علة عامة، كان الحكم عاماً.

وقال أيضاً: "فقوله تعالى: ﴿ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾ لو لم يكن علة لقوله تعالى: ﴿ فَسئَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ﴾، لكان الكلام معيياً غير منتظم عند الفطن العارف، وإذا علمت أن قوله تعالى: ﴿ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾ هو علة قوله: ﴿ فَسئَلُوهُنَّ مِنْ

(١) يُنظر: التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٦ / ٢٣٥.

(٢) المرجع نفسه، ٦ / ٢٣٥.

وَرَاءِ حِجَابٍ ﴿١﴾، وعلمت أَنَّ حكم العلة عامٌّ، فاعلم أَنَّ العلة قد تعلَّل معلولها، وبه تعلم أَنَّ حكم آية الحجاب عامٌّ؛ لعموم علتها، وإذا كان حكم هذه الآية عامًّا بدلالة القرينة القرآنية، فاعلم أَنَّ الحجاب واجب بدلالة القرآن على جميع النساء" (١).

وقال القرطبي (ت ٦٧١هـ): "في هذه الآية دليل على أَنَّ الله تعالى إذن في مسألتهم من وراء حجاب، في حاجة تعرض، أو مسالة يستفتين فيها، ويدخل في ذلك جميع النساء بالمعنى" (٢).

ثُمَّ إِنَّ مفاد الآية ليس من خصائص زوجات النبي ﷺ بل حكم عام وارد في موردهن وأنَّ سؤال المتاع ليس له خصوصية والمنظور الملاقاة والمواجهة، ولكنَّه ينبغي أن يُعَلَّمَ أَنَّ الخطاب فيها متوجَّه إلى الرجال" (٣).

وحتى إذا تنزَّلنا وقبلنا أنَّها خاصة بزوجات النبي ﷺ، فهي من الأداب، واتباع النساء إيَّاها محبوب جدًّا.

المطلب الثاني: ضرب الخُمُر على الجيوب بين الفهم الحداثي والأصولي

قال تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ (سورة النور: ٣١)، يرى "العشماوي" أَنَّ أصل العلة في ذلك هو تعديل لعرف جاهلي، كان موجودًا وقت نزولها إذ كانت النساء تضع أغطية على رؤسهن، ثُمَّ يسدلن الخمار وراء ظهورهن فيبرز الصدر في ذلك ثُمَّ قصدت الآية تغطيته بدل كشفه، دون أن تقصد وضع زي، والعلة هنا إحداث تمييز بين المؤمنات وغير المؤمنات اللاتي كُنَّ يكشفن عن صدورهن.

إنَّ القول بذلك يتبنَّى وقتية أحكام الإسلام التشريعية (٤) - فالآية - من وجهة نظره - لا تدلُّ على أكثر من الأمر بعدم تبرِّج المرأة وإظهار مفاتها، وذلك بستر صدرها حتى لا

(١) إرشاد الفحول: الشوكاني، ٦ / ٢٤٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ١٤ / ٢٢٧.

(٣) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: فاضل اللكراني، ١ / ٥٧٧.

(٤) من ذلك قوله: "كل آيات القرآن نزلت على الأسباب - أي لأسباب تقتضيها - سواء تضمَّنت حكمًا شرعيًّا، أم قاعدة

أصولية، أم نظامًا أخلاقية، ومَنْ يقرأ القرآن بغير هذا الفهم لا يدرك حقيقة معناه، وما قصدت إليه آياته"، جواهر =

يكشف جيبها، فيكون المعنى على حسب هذا التفسير متعلق بتغطية الصدر، وليس الزي الشرعى للمرأة.

وهذا الرأى لم يقل به أحد، ولم يقل أحد أيضاً أنّ الأحكام الشرعية مقصورة على أسبابها بإذ لا تتعداها إلى ما يستجد من الوقائع المشابهة، والمختار الذى عليه جمهور العلماء أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بشأن السبب إلا ما قام الدليل على الاقتصار به على سبب.

ثمّ إنّ " قوله تعالى: ﴿ وَلَيُضْرَبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ﴾ بل حرّم الشارع كلّ ما يثير الشهوات^(١)، وكذلك " فيعلم منه حرمة حتى صوت الخلال وحتى التكرّر فى المشية ممّا يوجب لفت نظر الرجال وتحريك شهواتهم"^(٢)، وفى قوله تعالى " قبل ذلك: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾، ثمّ أنّه كتّى " عن الصدور بالجيوب؛ لأنّها ملبوسة عليها"^(٣).

والمعنى: وليلقين خمرهن على جيوبهن، ليسترن بذلك شعورهن وأعناقهن وقرطهن^(٤).

فإنّ " الزينة المنهى عن إبدائها زينتان، فالظاهرة الثياب، والخفية الخلال، والقرطان والسوار"^(٥)، وذكر الزينة دون الإشارة إلى موقعها للمبالغة فى أمر التستر^(٦)، وجاء التعبير

=الإسلام: محمد سعيد العشماوى، ١٢٨، وقال: "لهذا حرص الصحابة والتابعون على معرفة أسباب التنزيل، فإذا غمّ عليهم سبب تنزيل آية سكتوا عن تفسير ما لم يعرفوا له سبباً... فالمنهج الأصولى السديد فى تفسير آيات القرآن إذن هو المنهج الذى وضعه القرآن وشرحه ابن عباس وانتجه المسلمون الأوائل فى تفسير آياته يربط كلّ آية بأسباب التنزيل وتفسيرها على أساس الوقائع التى أنزلت من أجلها والظروف التى قصدت حكمها... إلخ"، الربا والفائدة فى الإسلام: محمد سعيد العشماوى، ٣٣، يُنظر: كتابه: الإسلام السياسى، ٦٣، وكتابه: أصول الشريعة، ٦٨.

(١) يُنظر: بحوث فى الفقه المعاصر: حسن الجواهرى، ٢ / ٤٢١.

(٢) المرجع نفسه، ٢ / ٤٢٢.

(٣) تفسير مجمع البيان: الطبرسى، ٧ / ٢٤٢.

(٤) يُنظر: تفسير الطبري: الطبري، ١٩ / ١٥٩.

(٥) التبيان: الطوسى، ٧ / ٤٢٩.

(٦) يُنظر: تفسير جوامع الجامع: الطبرسى، ٢ / ٦١٦.

في الآية الكريمة بـ ﴿وَلْيَضْرِبْنَ﴾ وأريدَ به معنى: وليلقين وليضعن، فلذلك عُدي بـ "على" كما تقول: ضربت بيدي على الحائط، إذا وضعتها عليه^(١).

وفي لفظ الضرب مبالغة في الإلقاء^(٢)، والضرب: تمكين الوضع، والمعنى: ليشددن وضع الخمر على الجيوب، والباء في قوله: ﴿بِخُمْرِهِنَّ﴾ لتأكيد اللصوق، مبالغة في إحكام وضع الخمر على الجيب زيادةً على المبالغة المستفادة من فعل يضربن^(٣).

وللواقع الاجتماعي الجاهلي أثر "ثُمَّ إِنَّ الْعَادَةَ الاجتماعية كانت في الجاهلية هي السفور وعدم الحجاب وأما الحجاب فهو حكم شرعي على خلاف العادة الاجتماعية السائدة فلا يصح أن يُقال: إنَّ الحجاب من العادات الاجتماعية، وليس هو ممَّا لا ينسجم مع التطور والتمدن إذ لو كان التمدن والتطور يحصل بالسفور لكانت الحيوانات متطورة وتمدنة من أول الخليقة"^(٤).

فالآية الكريمة بكاملها توحى في مجموع تعبيراتها ودلالاتها بمعاني الأمر بالتستر والاحتشام وضرورة التحوط في أمر اللباس للنساء، فهي من أصرح الآيات القرآنية في الأمر بالحجاب.

المطلب الثالث: آيات الجلابيب لنساء النبي ﷺ بين الفهم الحدائي والأصولي

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزُوجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾ (سورة الاحزاب: ٥٩)، وفي قوله: إنَّ المراد من الحجاب هو التمييز بين الإماء والحرائر عند الذهاب للخلاء، لم يحدّد كيف يتمّ التمييز؟ هل بكثرة التعري عند الحرائر عن الإماء؟ أو بأمر آخر، أو أنّ العلة هي ستر المفاتن للمرأة وتغطية العورة، فالعلة ليست مؤقتة ومحدّدة بالتغوط خارج البيوت^(٥).

(١) يُنظر: البحر المحيط في التفسير: أبو حيان الاندلسي، ٤١٣/٦.

(٢) يُنظر: تفسير مفاتيح الغيب: الرازي، ٢٠٧/٢٣.

(٣) يُنظر: تفسير التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، ٢٠٨/١٨.

(٤) بحوث في الفقه المعاصر: حسن الجواهري، ٤ / ١١٨.

(٥) يُنظر: سقوط الغلو العلماني: محمد عمارة، ٣٠٠ - ٣٠١.

فقد ورد في سبب نزول الآية " إِنَّ النِّسَاءَ كُنَّ يَخْرُجْنَ إِلَى الْمَسْجِدِ وَيَصْلِينَ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَإِذَا كَانَ بِاللَّيْلِ خَرَجْنَ إِلَى صَلَاةِ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ الْآخِرَةِ وَالغَدَاةِ، يَقْعُدُ الشَّبَانَ لَهُنَّ فِي طَرِيقِهِنَّ فَيُؤْذِنُهُنَّ وَيَتَعَرَّضُونَ لَهُنَّ فَأَنْزَلَ اللَّهُ" (١).

ورُبَّمَا اسْتَنَّدَ "العشماوي" إلى ما جاء في أن سبب نزول الآية، كما أخرجه ابن سعد قال: "أخبرنا محمد بن عمر، عن ابن أبي سبرة، عن أبي صخر، عن ابن كعب القرظي قال: "كان رجل من المنافقين يتعرّض لنساء المؤمنين يؤذيهنَّ، فإذا قيلَ له قال: كنت أحسبها أمة، فأمرهن الله أن يخالفن زِيَّ الإماء ويدنين عليهنَّ من جلابيبهنَّ" (٢).

وهذه الرواية لا يصح الاحتجاج بها، بل هي ضعيفة جداً؛ لأمر (٣):

الأول: إن ابن كعب القرظي - واسمه محمد - تابعي لم يدرك عصر النبوة، فالرواية مرسله (٤).

الثاني: إن ابن أبي سبرة، وهو أبو بكر بن عبد الله بن محمد بن أبي سبرة ضعيف جداً، قال الحافظ في التقریب: "رموه بالوضع" (٥).

الثالث: ضعف محمد بن عمر، وهو الواقدي، وهو مشهور بذلك عند المحدثين، بل هو متهم (٦)، وأيضاً، إسناد سائر الروايات الواردة في المسألة نفسها لا يصح، "ففي معنى هذه الرواية روايات أخرى أوردها "السيوطي" (ت ٩١١هـ) في "الدر المنثور" (٧)، وبعضها عند "ابن جرير" (٨) وغيره، وكلها مرسله لا تصح؛ لأنَّ منتهاها إلى "أبي مالك" (٩)، "وأبي

(١) الأمتل: ناصر مكارم الشيرازي، ١٣ / ٣٤٨.

(٢) الطبقات الكبرى: ابن سعد، ١٧٦/٨ - ١٧٧.

(٣) يُنظَر: جلاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة: الألباني، ٩٠ - ٩١.

(٤) يُنظَر: تقریب التهذيب: ابن حجر، ٥٠٤، تهذيب التهذيب: ابن حجر، ٤٢٠/٩ - ٤٢.

(٥) يُنظَر: المرجع نفسه، ٢٧/٢ - ٢٨، تقریب التهذيب: ابن حجر، ٦٢٣.

(٦) يُنظَر: المرجع نفسه، ٤٩٨، تهذيب التهذيب: ابن حجر، ٣٦٣/٩ - ٣٦٨.

(٧) يُنظَر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور: السيوطي، ١٤١/١٢ - ١٤٢.

(٨) يُنظَر: تفسير الطبري: الطبري، ٣٢٥/٢٠ - ٣٢٦.

(٩) أبو مالك: هو الغفاري، واسمه غزوان، وهو تابعي كوفي ثقة، يُنظَر ترجمته في الطبقات الكبرى: ابن سعد، ٢٩٥/٦،

التاريخ الكبير: البخاري، ١٠٨/٧، الجرح والتعديل: ابن أبي حاتم، ٥٥/٧.

صالح" (١) و"الكلبى" (٢)، و"معاوية بن قره" (٣) و"الحسن البصرى" (٤) ولم يأتِ شيء منها مسندًا فلا يُحتجُّ بها، ولا سيما أن ظاهرها ممّا لا تقبله الشريعة المطهّرة ولا العقول النيرة؛ لأنّها توهم أنّ الله تعالى أقرّ إماء المسلمين - وفيهنّ مسلمات قطعًا - على حالهن من ترك التستر ولم يأمرهنّ بالجلباب ليدفعن به إيذاء المنافقين لهنّ (٥).

ومعنى " يُعرفن " أنّ الهدف هو ألاّ " تتساهل المسلمات في أمر الحجاب كبعض النساء المتحللات والمتبرجات المسلوبات الحياء رغم التظاهر بالحجاب، هذا التبرج يغري السفلة والأراذل ويلفت انتباههم" (٦)، ولا شأن لها لتفريق بين الجوارى والحرائر في الحجاب.

فإنّ الآية تأخذ بالعموم لقوله تعالى: ﴿ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ فإنّه من إذ العموم كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا

(١) أبو صالح: هو مولى أم هانئ بنت أبي طالب، واسمه باذام، ويقال باذان، وهو كوفي، وروى البخارى في "التاريخ الكبير" عن محمد بن بشار، قال: "ترك ابن مهدي حديث أبي صالح"، وكذلك روى ابن أبي حاتم في ترجمته في الجرح والتعديل عن أحمد بن حنبل عن ابن مهدي، وروى ابن أبي حاتم أيضًا عن يحيى بن معين، قال: "أبو صالح مولى أم هانئ ليس به بأس، فإذا روى عنه الكلبى بشيء، وإذا روى عنه غير الكلبى فليس به بأس؛ لأنّ الكلبى يحدثه مرّة من رأيه، ومرّة عن أبي صالح، ومرّة عن أبي صالح عن ابن عباس"، يُنظر: طبقات ابن سعد: ٣٠٢/٥، التاريخ الكبير: البخارى، ١٤٤/٢، الجرح والتعديل: ابن أبي حاتم، ٤٣١/٢.

(٢) محمد بن السائب الكلبى، أبو النضر، تُوفّي بالكوفة سنة ست وأربعين ومئة، ضعيف جدًّا، رُمي بالكذب، روى ابن أبي حاتم عند ترجمته، عن أبي عاصم النبيل، قال: "زعم لي سفيان الثوري قال: قال لنا الكلبى: ما حدثت عنى عن أبي صالح عن ابن عباس، فهو كذب، فلا تروه"، وقال أبو حاتم: "الناس مجتمعون على ترك حديثه، لا يُشتغل به، هو ذاهب الحديث"، وضعفه الطبري فقال: "وليس الرواية عنه من رواية من يجوز الاحتجاج بنقله"، يُنظر: الطبقات الكبرى: ابن سعد، ٣٥٨/٦، تفسير الطبري: الطبري، ٦٦/١، الجرح والتعديل: ابن أبي حاتم، ٢٧٠/٧.

(٣) معاوية بن قره بن إياس بن هلال المزنى، وثقه ابن معين، والعجلي، وأبو حاتم، وابن سعد، والنسائي، مات سنة ثلاث عشرة ومئة، يُنظر: الجرح والتعديل: ابن أبي حاتم، ٣٧٨/٨، سير أعلام النبلاء: الذهبي، ١٥٣/٥، تهذيب التهذيب: ابن حجر، ٢١٦/١٠.

(٤) الحسن بن أبي الحسن يسار، أبو سعيد، مولى زيد بن ثابت، كان من سادات التابعين وكبرائهم، والحسن مدلس، ومراسيله ليست بذلك، وثُفّي بالبصرة سنة عشر ومئة، يُنظر: الجرح والتعديل: ابن أبي حاتم، ٤٠/٣، سير أعلام النبلاء: الذهبي، ٥٦٣/٤.

(٥) يُنظر: جلاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، الألبانى، ٩٠ - ٩١.

(٦) الأمثل: ناصر مكارم الشيرازى، ١٣ / ٣٥٠.

إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا... ﴿الآية﴾^(١) (سورة النساء: ٤٣).

وقال "أبو حيان الأندلسى" (ت ٧٤٥هـ): "والظاهر أن قوله: ﴿وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ يشمل الحرائر والإماء، والفتنة بالإماء أكثر، بخلاف الحرائر، فيحتاج إخراجهن من عموم النساء إلى دليل واضح"^(٢).

وفي هذا قال "ابن حزم" (ت ٤٥٦هـ): "وأما الفرق بين الحرّة والأمة فدين الله تعالى واحد، والخلة والطبيعة واحدة، كل ذلك في الحرائر والإماء سواء، حتى يأتي نص في الفرق بينهما في شيء فيوصف عنده...، وقد ذهب بعض من وهل في قول الله تعالى: ﴿يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِنَنَّ﴾ إلى أنه إنما أمر الله تعالى بذلك؛ لأنّ الفساق كانوا يتعرّضون للنساء للفسق، فأمر الحرائر بأن يلبسن الجلابيب ليعرف الفساق أنّهن حرائر فلا يعترضوهن...، ونحن نبرأ من هذا التفسير الفاسد، الذي هو إمّا زلة عالم، ووهلة فاضل عاقل، أو افتراء كاذب فاسق؛ لأنّ فيه أنّ الله تعالى أطلق الفساق على أعراض إماء المسلمين، وهذه مصيبة الأبد، وما اختلف اثنان من أهل الإسلام في أنّ تحريم الزنا بالحرّة كتحريمه بالأمة، وأنّ الحدّ على الزاني بالحرّة كالحّدّ على الزاني بالأمة ولا فرق، وأنّ تعرّض الحرّة في التحريم كتعرّض الأمة ولا فرق، ولهذا وشبهه وجب أن لا يُقبل قول أحد بعد رسول الله ﷺ: إلا بأن يسنده إليه ﷺ"^(٣).

وأما دليل "العشماوي" بما روي عن عمر بن الخطاب أنّه كان إذا رأى أمة قد تقنعت ضربها بالدرّة، فيرد عليه: أنّه لا دليل من كتاب الله ﷻ ولا من سنة رسوله ﷺ على التفريق بين عورة الحرّة وعورة الأمة، فالرقّ وصف عارض خارج عن حقيقتها وماهيّتها، وأنّ العلة في النظر: خوف الفتنة، ولا فرق في هذا بين النساء الحرائر والنساء الإماء.

(١) جلاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة: الالباني، ٩١ - ٩٢.

(٢) البحر المحيط في التفسير: أبو حيان الأندلسى، ٢٤٠/٧.

(٣) المحلى: ابن حزم، ٢١٨/٣.

يقول صاحب كتاب "مفتاح الكرامة": "إن الإجماع قائم على أن عورة الأمة كعورة الحرّة"^(١).

وقد ردّ "ابن حزم" على مَنْ قال بالتفريق بين الحرّة والأمة، فقال: "لم يخف علينا ما رُوِيَ عن عمر في خلاف هذا وعن غيره، ولكن لا حجة في أحد دون رسول الله ﷺ"^(٢).
قال النووي: "والأصحُّ عند المحققين أنّ الأمة كالحرّة"^(٣).

وإذا قدّمنا سؤالاً "للعشماوى": أليس خطاب ستر العورات للمرأة حينما تذهب إلى المسجد، يشمل بقاء الحجاب عليها داخل البيت إذا كان هنالك غير محرم؟ أو لم يُقَم الإسلام نظاماً حتى داخل البيوت؟ من ذلك ما وردَ عن النبي ﷺ: "لقد كان رسول الله ﷺ يصلي الفجر، فيشهد معه نساء من المؤمنات متلفعات^(٤) في مروطهن^(٥)، ثمَّ يرجعن إلى بيوتهن ما يعرفهنَّ أحد"^(٦).

وإنَّ أسماء بنت أبي بكر دخلت على رسول الله ﷺ وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها رسول الله ﷺ، وقال: "يا أسماء، أنّ المرأة إذا بلغت المحيض لم تصلح أن يُرى منها إلا هذا وهذا" وأشار إلى وجهه وكفيه"^(٧).

(١) مفتاح الكرامة: محمد جواد العاملى، ٦ / ٣٦.

(٢) المحلى: ابن حزم، ٢٢١/٣.

(٣) منهاج الطالبين وعمدة المفتين: النووي، ٣٧٣.

(٤) اللفاح: ثوب يُجلل به الجسد كله، كساء كان أم غيره، وتلفع بالثوب، إذا اشتمل به، يُنظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الاثير، ٢٦٠/٤ - ٢٦١، مادة (لفع).

(٥) أي أكسيتهن، الواحد: مرط، ويكون من صوف، وربما كان من خز أو غيره، يُنظر: المرجع نفسه، ٣١٩/٤، مادة (مرط).

(٦) صحيح البخاري: البخاري، كتاب الصلاة، باب في كم تصلي المرأة من الثياب، ١٠٤/١، برقم (٣٧٢)، صحيح مسلم: مسلم، ٤٤٥/١، برقم (٦٤٥).

(٧) سنن أبو داوود: أبو داود، ١٩٨/٦ - ١٩٩، برقم (٤١٠٤)، وقال: "هو مرسل، خالد بن دريك لم يدرك عائشة"، وقال الأرنؤوط: "حسن لغيره"، وقال الألباني في كتابه "جلباب المرأة المسلمة"، ٥٨: "الحديث جاء من طرق أخرى يتقوى بها"، والحديث أخرجه أيضاً البيهقي في سننه الكبرى، كتاب الصلاة، باب عورة المرأة الحرّة، ٣١٩/٢ - ٣٢٠، برقم (٣٢١٨)، وقد قوى البيهقي هذا المرسل -مرسل خالد بن دريك - فقال بعد أن رواه: "مع هذا المرسل قول مَنْ مضى من الصحابة في بيان ما أباح الله من الزينة الظاهرة فصار القول بذلك قوياً".

إِنَّ جَعَلَ الْحِجَابَ لِلتَّمْيِيزِ بَيْنَ الْحَرَائِرِ وَغَيْرِهِنَّ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾ (سورة النور: ٣١)، فَإِنَّ الْفِتْنَةَ الْأَكْبَرَ هِيَ النَّظَرُ إِلَى جَمَالِ الْمَرْأَةِ وَمَفَاتِنِهَا، وَلَيْسَ صَوْتُ الْخَلْخَالِ وَضَرْبُهُ حِينَ الْمَشْيِ (١).

وَالْحِكْمَةُ فِي ذَلِكَ " وَقَدْ أَبَانَ اللَّهُ تَعَالَى عَنِ حِكْمَةِ الْأَمْرِ بِإِدْنَاءِ الْجِلْبَابِ بِقَوْلِهِ: ﴿ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ﴾ (سورة الاحزاب: ٥٩) يَعْنِي: ذَلِكَ أَقْرَبُ إِلَى أَنْ يُعْرَفْنَ بِالسُّتْرِ وَالصَّلَاحِ، فَلَا يُتَعَرَّضُ لِهِنَّ؛ لِأَنَّ الْفَاسِقَ إِذَا عَرَفَ امْرَأَةً بِالسُّتْرِ وَالصَّلَاحِ، لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا" (٢).

وَيُرَى حَيْدَرُ حُبِّ اللَّهِ أَنَّ الْآيَةَ تَحَدَّدَ ضَابِطَةٌ عَامَةٌ تَفِيدُ بَحْرَمَةَ كُلِّ مَا يُمْكِنُ أَنْ تَلْفَتَ بِهِ الْمَرْأَةُ الرَّجُلَ، مِنْ لِبْسٍ مَثِيرٍ وَإِنْ كَانَ سَاتِرًا لِكُلِّ الْبَدَنِ، أَوْ كَانَ مَثِيرًا كَالْمَسَاحِقِ وَحَتَّى الْعَطُورِ الْمَثِيرَةِ، هَذِهِ هِيَ صُورَةُ الْحِجَابِ الْقُرْآنِيِّ (٣).

وَأَنْ تُعْرَفَ الْمَرْأَةُ بِالْعِفَّةِ وَالصَّوْنِ، فَإِنَّ الْحِجَابَ يَحْجُزُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ الْمُتَحَجِّبَةِ وَبَيْنَ طَمَعِ أَهْلِ الْفَسْقِ وَالرِّيْبِ فَلَا يُؤْذِنُهَا بِالْمَعَاكِسَاتِ وَالنَّظَرَاتِ الْفَاسِقَةِ.

المطلب الرابع: الجيوب والخمار بين الفهم الحدائى والأصولى

أَوَّلًا - مَفْهُومُ الْجُيُوبِ: وَهَذَا لَا بُدَّ مِنْ بَيَانِ مَفْهُومِ الزَّيْنَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ﴾ (سورة النور: ٣١).

إِنَّ الزَّيْنَةَ مَأْخُودَةٌ مِنْ "زَيْنٍ"، وَالزَّيْنُ: نَقِيضُ الشَّيْنِ، وَالزَّيْنَةُ اسْمُ جَامِعٍ لِكُلِّ شَيْءٍ يُتَزَيَّنُ بِهِ (٤)، وَقَدْ اِخْتَلَفَ الْمَفْسَّرُونَ فِي الْمُرَادِ بِـ ﴿ زَيْنَتَهُنَّ ﴾ فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ، وَيَرْجِعُ الْاِخْتِلَافُ فِي الْجُمْلَةِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ (٥):

(١) يُنظَرُ: الْعُلَمَائِيُّونَ وَالْقُرْآنُ دِرَاسَةٌ مَوْضُوعِيَّةٌ: صِلَاحُ يَعْقُوبَ، ٥٩٣.

(٢) تَفْسِيرُ مَجْمَعِ الْبَيَانِ: الطَّبْرَسِيُّ، ٨ / ١٨١.

(٣) يُنظَرُ: فَهْمُ الْحِجَابِ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ قِرَاءَاتٌ جَدِيدَةٌ: حَيْدَرُ حُبِّ اللَّهِ، ٥١.

(٤) يُنظَرُ: تَهْذِيبُ اللُّغَةِ: مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الْاَزْهَرِيِّ، ٢٥٥/١٣، مَادَّةُ (زَيْن).

(٥) تَفْسِيرُ مَجْمَعِ الْبَيَانِ: الطَّبْرَسِيُّ، ٧ / ٢٤١.

القول الأول: إنَّ المراد بالزينة الظاهرة: الثياب، والباطنة: الخللان والقرطان والسواران، كما عن ابن مسعود.

القول الثانى: إنَّ الظاهرة الكحل والخاتم والخذان والخضاب فى الكف عن ابن عباس، والكحل والسوار والخاتم كما عن قتادة.

القول الثالث: إنَّها الوجه والكفان، عن الضحاك وعطاء، والوجه والبنان، عن الحسن، وفى تفسير على بن إبراهيم الكفان والأصابع، وهذا يدلّ على أنّ إطلاق الزينة على أجزاء من جسد المرأة أمر لا بأس به، فقد قال به بعض المفسرين؛ لكن هذا الإطلاق لم يقتصر على البدن وحده كما يريد الحداثيون.

ونذكر "شحرور" أنّ مفرد الجيوب: جيب، والجيب هو فتحه لها طبقتان لا طبقة واحدة؛ لأنّ الأساس فى "جيب" هو فعل وجوب، وفى اللسان العربى له أصل واحد وهو الخرق فى الشيء ومراجعة الكلام "السؤال والجواب" فالمراد بالجيوب فى الآية طبقتان أو طبقتان وخرق، وهى ما بين الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين، فالمراد بقوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ (سورة النور: ٣١)، هذه الجيوب التى لا يجوز للمرأة إظهارها أمام أحد سوى المذكورين فى الآية ويجب تغطيتها بالخمارة، وهو كلّ ساتر للجسم وليس الخمار هو خمار الرأس فقط وإنّما هو أيّ غطاء للرأس وغيره" (١).

جاء فى "الصحاح": إنّ المصدر من الفعل "جوب: الإجابة، والاسم "الجابة" بمنزلة الطاعة والطاقة، يُقال: "أساء سمعاً فأساء جابةً، والإجابة والاستجابة بمعنى، يُقال: استجاب الله دعاءه، والمجاوبة والتجاوب: التحاور، وجاب يجوب جوباً، إذا خرق وقطع، قال الله تعالى: ﴿وَتَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ﴾ (سورة الفجر: ٩) (٢).

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: محمد شحرور، ٦٠٥ - ٦٠٧.

(٢) يُنظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: الجوهري، ١/١٠٤، مادة (جوب).

فلا علاقة لما ذكره شحرور بمعنى الجيب الذى نصَّ أصحاب المعاجم على أنّ المراد منه فى اللغة: جيب الثوب، طوقه المنفتح على النحر، فجيب القميص ونحوه ما يدخل منه الرأس عند لبسه، والجمع جيوب^(١).

وأما الشواهد على أنّ الجيب هو الطوق المنفتح على النحر فكثيرة، منها توصية الشاعر طرفة بن العبد ابنة أخيه بشقّ جيبيها عند موته، بقوله:

فإنّ مت فانعني بما أنا أهله وشقى عليّ الجيب يا ابنة معبد^(٢)

فهل من المعقول أن يكون هذا الشاعر يطلب من ابنة أخيه أن تشق الثياب عن المواضع الخمسة التى ذكرها شحرور فى معنى الجيوب؟.

هذا فضلاً عمّا ثبت فى سبب نزول الآية من أنّ نساء العرب فى الجاهلية كانت جيوبهن واسعة تبدو منها نحورهن وصدورهن، وكُنَّ يسدلن الخُمُر من ورائهن فتبقى النحر والأعناق والصدور مكشوفة، فأمرهنّ الله ﷻ أن يسدلنّها من أمامهنّ حتى يغطّينها^(٣).

ويظهر من أنّ "الجيب فتحة القميص، والمراد به هنا الصدر من باب إطلاق اسم الحالّ على المحلّ، والمعنى يجب على النساء أن يسدلن الأخمرة من الأمام ليسترن الصدور والنحور وكان نساء الجاهلية يغطين رؤوسهن بالأخمرة، ويسدلنّها من وراء الظهر، فتبدو صدورهنّ ونحورهنّ، ويقين على ذلك حتى نزلت هذه الآية، فأسدلن الأخمرة إلى الأمام يسترن بها الصدور والنحور"^(٤).

(١) يُنظَر: لسان العرب: ابن منظور، ٢٨٨/١، المعجم الوسيط، ١٤٩، مادة (جيب).

(٢) ابن الانبارى فى كتابه "القوائد الطوال"، نقلاً عن: بيضة الديك: يوسف الصيداوى، ٧٧.

(٣) يُنظَر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ٢٣٠/١٢، البحر المحيط: أبو حيان، ٤١٣/٦، تفسير ابن كثير: ٤٦/٦، التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٤١٥ / ٥.

(٤) المرجع نفسه، ٤١٥ / ٥.

فإلى ماذا استند "شحرور" فى التعريف الذى ذكره للجيب؟ فإن العرب فى جاهليتهم، وإلى ما بعد أكثر من سبعمئة سنة ظلوا لا يعرفون للجيب إلا معنى طوق القميص ونحوه، غير أن معانى الألفاظ تتطور، وقد استعمل العامة لفظ الجيب فى معنى آخر غير المعهود للعرب، وهو: ما يشق فى جانب الثوب، له كيس صغير متصل بالشق، توضع فيه الأشياء الخفيفة الحمل^(١).

وعلى هذا فإن "شحرور" استعمل معنى الجيب استعمالاً دارجاً، ولا علاقة له بلغة القرآن، فلا يصح أن يُفسر به كتاب الله ﷻ، وإنما يُفسر كلام الله على وفق معهود العرب وقت نزوله.

وأما ما زعمه من أن الله أمر بتغطية الجيوب فقط، أى تغطية الفروج والتدين وما شابه، فهو أمر يخالف المنطق، فهل يعقل أن يأمر الله تعالى النساء بتغطية ما هو مغطى أصلاً؟ وهل كانت نساء العرب يمشين فى الطرائقات مكشوفات الفروج والأدبار حتى نزل الأمر الإلهى بتغطيتها؟.

إن الصحابة الذين هم أعلم الناس بلغة العرب وبتفسير كتاب الله تبارك وتعالى لم يفهموا هذا الفهم الذى فهمه شحرور، بل فهموا من قوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ (سورة النور: ٣١) أنه يجب على المرأة أن تضرب بخمارها على الجيوب، أى فتحات الثياب فى الصدر حتى لا يبدو شيء من جسمها^(٢).

ثانياً - فهم مفهوم الخمار بين الحدائين والأصوليين

ادعى المؤلف أن الخمار ليس غطاءً للرأس فقط، بل هو غطاء للرأس وغير الرأس، وهذا كلام غير صحيح، فإن القول بأن الخمار هو مطلق الغطاء من دون تخصيص برأس المرأة، تعميم لما استقرت اللغة على تخصيصه، وإخراج للمفردات عما استقر لها من المعانى، وعمّا أشاعه العرف وجرى عليه الاستعمال، ويشهد لخلاف هذا: ما ذكره أهل

(١) يُنظر: معجم متن اللغة: أحمد رضا العاملى، ١/٥٩٥، بيضة الديك: يوسف الصيداوى، ٨٢.

(٢) يُنظر: العلمانيون والقرآن: صلاح يعقوب، ٥٩٧.

اللغة فى معنى الخمار، بقولهم: "أصل الخمر: ستر الشيء، ويُقال: لما يُستَر به خمار، لكنَّ الخمار صار فى التعارف اسمًا لما تغطَّى به المرأة رأسها"^(١).

فقد ورد فىما يستره الخمار "أنه رداء يغطي المرأة من رأسها إلى قدميها"^(٢).

ثالثاً - مفهوم الجلباب بين الحدائى والأصوليين

يرى شحرور أن قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ... ﴾ (سورة الاحزاب: ٥٩) من باب تعليم المؤمنات اللباس الخارجى، وليس من باب التشريع، ولا تدخل فى باب الحرام والحلال، وذلك لمجىء الخطاب خاصاً بالنبي ﷺ فى قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ﴾.

ويمكن ردُّ هذا الكلام من أن الخطاب الخاص به ﷺ يشمل حكمه الأمة، إلا إذا دل دليل على اختصاصه به، فإذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بفعل عبادة بلفظ ليس فيه تخصيص، أو فعل النبي ﷺ فعلاً قد عُرف أنه واجب أو ندى أو مباح، فإن أُمَّته يشاركونه فى حكم ذلك الأمر والفعل، حتى يدلّ دليل على تخصيصه، فخطاب النبي ﷺ بالحكم خطاب لأُمَّته؛ لأنه صاحب الشرع ومنه يوجد، ولأنَّ الله ﷻ قد أوجب علينا اتِّباعه، وكذلك الصحابة كانوا يفهمون من الخطاب الموجّه للرسول ﷺ أنه عامٌّ لجميع الأمة^(٣).

فقد ورد فى معنى الجلباب فى اللغة: "فالجلببة هى القشرة التى تغطّي الجرح عندما يبرأ ويندمل، وقبل أن يبدأ الجرح بالاندمال نضع له رباطاً من القماش المعقم لنحميه من الأذى الخارجى. ومن هنا جاء الجلباب للحماية وهو اللباس الخارجى: فالجزء الأوّل من معنى كلمة "جلببة" صحيح لا غبار عليه، ولكن لا يسلم له فى الجزء الثانى الذى أخذ الكاتب منه معنى الحماية، فقد بحثت عن هذا المعنى فى كثير من معاجم اللغة فلم أجده، بل توصلت

(١) المفردات فى غريب القرآن: الراغب الاصفهانى، ١٥٣، مادة (خمر).

(٢) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنبة، ٦ / ٢٣٩.

(٣) يُنظر: العدة فى أصول الفقه: أبو يعلى، ٣١٨/١ - ٣٣١، معارج الأصول: المحقق الحلى، ١٧.

إلى أنّ الجلبة تأتي بمعانٍ تخالف الحماية إطلاقاً، وذلك مثل: الشدة والجهد والجوع، والجلبانة من النساء: الجافية، الغليظة، كان عليها جلبة، أي قشرة غليظة^(١).

والصحيح أنّ الأصل في كلمة جلباب أنّه الستر والتغطية، فالجلب من كلّ شيء: غطاؤه، والجلبان: جراب من الأدم يُوضَع فيه السيف مغموداً^(٢)، وقد اختلفت عبارات أهل اللغة في تعريف كلمة جلباب: فقيل: إنّ الجلباب: الخمار؟، وقيل: جلباب المرأة ملاءتها التي تشتمل بها، وقيل: الجلباب: ثوب أوسع من الخمار دون الرداء، تغطي به المرأة رأسها وصدرها، وقيل: هو ما تغطي به المرأة الثياب من فوق كالمحفة^(٣).

أمّا كيفية إدناء الجلباب فإنّه ستر جميع البدن، وهو الأقرب إلى أن يعرفن أنّهن من أهل الستر والصلاح فلا يؤذنين، وضعف بقية الوجوه التي تحصر الجلباب للوجه والصدر^(٤).

ويظهر من هذه المعاني أنّ الجلباب هو: كلّ ثوب خارجي تشتمل به المرأة لتستر مواضع الزينة من جسدها.

وأما ما قاله من أنّ الجلباب يمكن أن يكون بنطالاً أو قميصاً ونحوه، وذلك - على حسب رأيه -؛ لأنّ استعمال حرف الجر " مِنْ " للتبعيض، واستعمال الفعل " يُذْنِبَنَّ " يفيد التقريب، في قوله تعالى ﴿ يُذْنِبَنَّ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ ﴾ (سورة الاحزاب: ٥٩) ... إلخ، فهو كلام غير وارد؛ وذلك؛ لأنّ التبعيض في الآية يحتمل وجهين، أحدهما: أن يتجلببن ببعض ما لهنّ من الجلابيب، والمراد ألا تكون الحرّة متبدلة في درع وخمار، والثاني: أن ترخي المرأة

(١) يُنْظَر: تهذيب اللغة: الأزهرى، ٩/١١، الصحاح: الجوهري، ١٠٠/١، لسان العرب: ابن منظور، ٢٧٠/١، مادة (جلب).

(٢) يُنْظَر: المعجم الوسيط، ١٢٨، مادة (جلب).

(٣) يُنْظَر: تهذيب اللغة: الأزهرى، ٩٣/١١، لسان العرب: ابن منظور، ٢٧٣/١، مادة (جلب).

(٤) يُنْظَر: الميزان: الطباطبائي، ١٦ / ٣٤٠.

بعض جلبابها وتتلفع ببعضه^(١)، فلا يفيد التبعضى المستفاد من حرف الجرّ الوارد فى الآية الكريمة الاقتصار على بعض الملابس التى تغطى أجزاءً مُعيّنة من الجسد كالبنطال والقميص كما زعم شحرور.

وأما الإدناء - وإن كان فى أصله اللغوى يفيد التقريب -، يُقال: أدناني، أي: قرّبني^(٢)، إلاّ أنّه فى هذه الآية ضمن معنى الإرخاء أو السدل؛ لأنّه عُدّيّ بـ "على"، يُقال: إذا زلّ الثوب عن وجه المرأة: أدنى ثوبك على وجهك، والظاهر أنّ المراد بـ "عَلَيْهِنَّ": على جميع أجسادهنّ، وقيل: على رؤوسهنّ أو على وجوههنّ^(٣)، والأقرب هو المبالغة فى التستر^(٤).

وأما قوله: إنّ لباس المرأة العربية لباس على حسب أعراف العرب ومناخ شبه جزيرة العرب، وأنّ المرأة كانت تلبس ثوباً طويلاً وتضع خماراً على رأسها لتقيها الحر... الخ، فهو قول لا يصح عقلاً ولا منطقاً، ولو كان الغطاء من الحر لاكتفى الناس بالظل أو خرقة ونحوه، "ثمّ هل فى التاريخ ما يثبت أنّ النساء كنّ إذا مضى فصل الصيف كشفن رؤوسهنّ واسدلين شعورهنّ؟"^(٥).

إنّ جعل التاريخية على الحجاب بدعوى أنّه أمر دفعت به أحوال المناخ فى شبه جزيرة العرب، تخصيص يفتقر إلى دليل، وقد مرّ أنّ الأصل اشتراك جميع الناس فى الأحكام الشرعية، فخطاب الله تعالى، أو خطاب رسول الله ﷺ لعين من الأعيان خطاب للجميع، ولا يختص الحكم بذلك الواحد المخاطب، إلاّ ما قام عليه دليل خاص يوجب الرجوع إليه.

(١) يُنظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: الزمخشري، ٥٦٠/٣، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: البيضاوي، ٢٣٨/٤.

(٢) يُنظر: لسان العرب: ابن منظور، ٢٧١/١٤، مادة (دنا).

(٣) يُنظر: تفسير الكشاف: الزمخشري، ٥٦٠/٣، البحر المحيط: أبو حيان، ٢٤٠/٧، وروح المعاني: الألوسي، ٨٨/٢٢ - ٩٨.

(٤) يُنظر: التبيان: الطوسي، ٣٦١ / ٨، مجمع البيان: الطبرسي، ١٣٩ / ٨.

(٥) التوظيف الحدائى لآيات المرأة واشكالياته: كفاح أبو هنود، ٢١٩.

المطلب الخامس: لباس القواعد بين الفهم الحدائي والأصولي

ينطلق شحرور في فهم قوله الله ﷻ: ﴿ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (سورة النور: ٦٠) من أنّ القواعد من النساء هن اللواتي اقعدهن المرض بصرف النظر عن العمر، وليس كما قال الفقهاء من أنّ القواعد من النساء اللاتي يؤسن من المحيض، ويرى أنّ تلك النسوة من القواعد يحقّ لهنّ خلع الملابس بالكامل أمام الآخرين، من غير تعمد إظهار الزينة المخفية^(١).

يقول "شحرور": "لقد وضع الله حكماً خاصاً وحرية كبيرة في اللباس للنساء اللواتي لا يرجون نكاحاً من المقعدات - بصرف النظر عن السن - إذ قال: ﴿ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا... ﴾ فالقواعد جاءت من "قعد" وهو أصل واحد يُقاس عليه، ويدل على ثبات في شيء، وهي لا تعني الجلوس، والقعود ضده القيام، والقعود جاءت من قوله تعالى: ﴿ فَأَذْهَبَ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقاتِلًا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ ﴾ (سورة المائدة: ٢٤)، والقعود جاءت بمعنى الثبات وعدم الحركة والامتناع عن الذهاب إلى القتال، والقيام جاءت بمعنى الاستمرار كأن تقول: "وجدتُ فلاناً قائماً على رأس عمله"، أي إنّه يمارس عمله، فهنا جاءت القواعد من النساء وهنّ النساء اللواتي اقعدن بسبب مرض ما - كالشلل مثلاً - بصرف النظر عن السن، بإذ جعلهنّ لا يرجون النكاح؛ لذا قال: ﴿ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا ﴾، ولا تعني أبداً اللواتي لا يرغبن في الزواج، وهنا القواعد ليس كما قال الفقهاء قعدن عن المحيض، وهذه الحالة جاءت في قوله تعالى: ﴿ يَيْسُنَ مِنَ الْمَحِيضِ ﴾ (سورة الطلاق: ٤) وليس قعدن عن المحيض، وهو ما نسّميه بسنّ اليأس للمرأة وليس بسنّ القعود، ﴿ فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ ﴾ أمّا فعل "وضع" في اللسان العربي فله أصل واحد يدلّ على الخروج للشيء وحطه وإخراجه كقوله: ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ (سورة الطلاق: ٤)، وقوله: ﴿ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى ﴾ (سورة آل عمران: ٣٦) فعندما تضع المرأة حملها تخرجه منها كلية وتحطه عنها... إلى أن قال: "فيصبح ﴿ يَضَعْنَ

(١) سبق أنّ الجيوب عند شحرور هي: الفرج والإليتان وتحت الإبطين وما بين الثديين وما تحت الثديين.

ثِيَابَهُنَّ ﴿ هو خلع جميع الملابس، وقد اشترط بذلك عدم القصد بإظهار الزينة المخفية للآخرين "أي: الجيوب فقط" بقوله: ﴿ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ ﴾ و"برج" تعني في اللسان العربى: البروز والظهور... لذا قال: ﴿ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ ﴾ فوضع هذا الشرط أن لا يكون القصد من وضع الثياب هو اللجوء إلى ابراز زينتها المخفية "فرجها وباقي الجيوب" وهذا واضح في الحياة، فكثير من النساء المقعدات بسبب المرض أو الشيخوخة يحتجن إلى حمام شمسي وإلى تغسيل ومساجات، بحيث يحتجن إلى خلع كل ملابسهن... ﴿ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ ﴾، أي إنها إذا استطاعت أن لا تظهر زينتها المخفية "عارية تمامًا" فهو خير لها" (١).

يرى "شحرور" أنّ القواعد من النساء هُنَّ اللائى لا يقوين على الحركة مستدلًا على ذلك بكلمة " القواعد " جاءت بعد " قعد " الذي يدلّ على ثبات الشيء.

وهو استدلال لا أحد يقول به فإنّ معاجم اللغة العربية لا تقول بهذا الأمر، فلم يثبت في كتب اللغة أنّ القعود يأتي بمعنى الثبات، وإنّما الأصل في معنى القعود أنّه: نقيض القيام، قعد يقعد ومقعدًا، أي: جلس، والجلوس والقعود مترادفان، وقيل: القعود يكون من القيام، والجلوس يكون من الضجعة ومن السجود (٢).

أمّا قوله: إنّ القواعد هُنَّ اللائى لا يقوين على الحركة، فهذا أيضًا ممّا انفرد به، وقول أهل الاختصاص خلاف هذا.

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: محمد شحرور، ٦١٥ - ٦١٦، نحو أصول جديدة للفقّه الإسلامى: محمد شحرور، ٣٧٤ - ٣٧٥.

(٢) يُنظَر: الصحاح: الجوهري، ٥٢٥/٢، لسان العرب: ابن منظور، ٣٥٧/٣، تاج العروس من جواهر القاموس: الزبيدي، ٤٤/٩، مادة (قعد).

إنَّ المعنى الوارد فى كتب اللغة هو: جمع قاعد، وهى المرأة الكبيرة المسنة، والقاعد من النساء: التى قعدت عن الولد وعن الحيض وعن الزوج، قعدت المرأة عن الحيض: انقطع عنها^(١).

أمَّا المفسِّرون فقد ذهبوا إلى أنَّ القواعد جمع قاعد، مثل: حامل وحائض؛ لأنَّه وصف نُقِلَ لمعنى خاص بالنساء، وهو القعود عن الولادة وعن المحيض، فالقواعد: هُنَّ العجائز اللواتى قعدن بالكبر عن الحيض والحمل، وقال بعضهم: هى التى قعدت عن الزوج، وسُمِّيْنَ بذلك؛ لأنَّهنَّ بعد الكبر يكثرن القعود، وقيلَ: لقعودهن عن الاستمتاع بهنَّ فأيسن ولم يبقَ لهنَّ طمع فى الأزواج، وقيلَ: قعدن عن المحيض والحبل^(٢).

ويدل على هذا المعنى: تقيدهن وتخصيصهن بهذه الحالة التى يدلَّ عليها قوله تعالى: ﴿لَا يَزُجُونَ نِكَاحًا﴾ فَإِنَّ الواحدة فى الغالب عندما تبلغ هذه السن لا يكون عندها رغبة فى الرجال، فالقواعد من صفات الإناث، فلا يُقال: رجال قواعد؛ لأنَّ الرجل القاعد معناه: الرجل القاعد عن الغزو، يُقال: قاعد عن الغزو: وقوم قعاد وقاعدون^(٣)، كما فى قوله تعالى: ﴿فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ (سورة المائدة: ٢٤).

أمَّا الذى لا يقدر على القيام لزمانة به، فيُسمَّى مقعدًا، لا قاعدًا، اقعده الرجل: لم يقدر على النهوض، وبه قعاد، أى داء يقعده، ورجل مقعد إذا أزمنه داء فى جسده حتى لا حراك به، فالمقعد: الذى لا يقدر على القيام لزمانة به كأنَّه قد أُلزِمَ القعود، وقيلَ: هو من القُعاد

(١) يُنظَر: تهذيب اللغة: الأزهرى، ١/١٩٩، لسان العرب: ابن منظور، ٣/٣٦١، المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، ٧٤٨، مادة (قعد).

(٢) يُنظَر: جامع البيان: الطبري، ١٩/٢١٩، البحر المحيط: لأبى حيان، ٤/٦، التبيين: الطوسى، ١ / ٤٦١، مجمع البيان: الطبرسي، ٧ / ٢٧١.

(٣) يُنظَر: تهذيب اللغة: الأزهرى، ١/٢٠٠، لسان العرب: ابن منظور، ٣/٣٥٧، معجم متن اللغة، ٤/٦٠٧، مادة (قعد).

الذى هو الداء الذى يأخذ الإبل فى أوراكها فىميلها إلى الأرض^(١)، والوصف فى قوله تعالى: ﴿ لا يَرْجُونَ نِكَاحًا ﴾ توضيحي^(٢).

وهذا الاستثناء مشروط بشروط:^(٣)

الشرط الأول: وصول هذه العجائز إلى عمر لا يُتَوَقَّعُ أن يتزوجن فيه، أو بعبارة أخرى أن يفقدن كُلَّ جاذبية أنثوية.

الشرط الثانى: ألا يتزينن بزينة بعد رفع حجابهن.

ويتضح بذلك أنه لا ضير فى رفع الحجاب بعد إجراء هذين الشرطين، وأن التوصيف فى كتب اللغة إن القواعد من صفات الإناث، ، والذى لا يستطيع القيام لشىء فيه يُسَمَّى مقعدًا لا قاعدًا^(٤).

وهنا وقع "شحرور" فى خلط بين المعانى، بين القاعدة التى بمعنى الجالسة، والقاعد من النساء التى هى المرأة الكبيرة المسنة التى لا تحيض ولا تلد، ولا تتزوج، ومعنى القاعد من الرجال هو مَنْ قعد عن الغزو، وأنَّ المقعد هو الذى لا يقدر على النهوض لمرض فى بدنه.

وأما ما قاله من أن إطلاق معنى القواعد على النساء الكبيرات اللاتي لا يرجون نكاحًا لا يصح؛ لأنَّ الله تعالى وصفهن بقوله: ﴿ يَيْسَّرَنَّ مِنَ الْمُحِيضِ ﴾ ولم يصفهن بقوله: قعدن عن المحيض، فيرد عليه هذا القول؛ لأنَّ عدم التعبير بالقعود فى الآية لا يعنى عدم صحة ذلك المعنى، وذلك؛ لأنَّه يمكن التعبير عن المعنى الواحد بأكثر من لفظ، وهو ما يسميه علماء اللغة العربية بالترادف، وذلك مثل: السيف والحسام، والعقول والألباب، وذهب

(١) يُنظَر: تهذيب اللغة: الأزهرى، ٢٠٤/١، لسان العرب: ابن منظور، ٣٥٨/٣، تاج العروس: الزبيدي، ٤٧/٩، مادة (قعد).

(٢) الميزان: الطباطبائي، ١٥ / ١٦٤.

(٣) الأمتل: ناصر مكارم الشيرازي، ١١ / ١٦١.

(٤) يُنظَر: تهذيب اللغة: الأزهرى، ١ / ٢٠٤، لسان العرب: ابن منظور، ٣ / ٣٥٨، تاج العروس: الزبيدي، ٩ / ٤٧.

وانطلق... إلخ، لكنّ الترادف فى اللغة ممّا لا يقول به شحرور، فقد أقام كتابه المسمّى بـ"الكتاب والقرآن قراءة معاصرة" على أنّه لا ترادف فى اللغة، وذلك حين قال: "إنّ اللسان العربى لسان لا يوجد فيه ترادف، وإنّ المترادفات ليست أكثر من خدعة"^(١)، وإنّ قوله تعالى: ﴿يَيْسَنَ مِنَ الْمَجِيضِ﴾ هو وصف احترازي^(٢).

واستدلّ "شحرور" بقول الله تعالى: ﴿أَنْ يَضَعَنَّ ثِيَابَهُنَّ﴾ على جواز أن تخلع المرأة الكبيرة جميع ملابسها الداخلية والخارجية؛ لأنّ فعل "وضع" - على قوله - له أصل واحد يدلّ على الخروج للشئ وحطّه وإخراجه.

والاستدلال قمة فى الشذوذ، إذ الذى ورد فى اللغة العربية أنّ الوضع يُطلق على خفض الشئ وحطّه، وهو ضدّ الرفع، يُقال: وضع الشئ بين يده يضعه وضعًا إذا ألقاه^(٣)، أمّا الوضع بمعنى إخراج الشئ وحطّه بالكلية فلم أقف عليه فى أيّ معجم.

إنّ دلالة الفعل على الولادة فى قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعَنَّ حَمْلَهُنَّ﴾، وقوله: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾، تختلف عن دلالتها فى قول الله تعالى: ﴿أَنْ يَضَعَنَّ ثِيَابَهُنَّ﴾، فإنّه وإن كان الفعل "وضع" عندما دلّ على الولادة بإخراج المولود كلية من بطن أمّه، إلّا أنّه لا يدلّ على أنّ المقصود بذلك أن يضعن جميع ثيابهن، وإنّما المراد بعضها كالجلباب الذى يغطي البدن كلّهُ، والرداء الذى يكون فوق الثياب، والقناع الذى يكون فوق الخمار، وهى الثياب الظاهرة التى لا يفضى وضعها لكشف العورة، فهو من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء^(٤)، ويؤكد ذلك ما جاء من أنّ عبد الله بن مسعود قرأ: "أن يضعن من ثيابهن"^(٥).

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: محمد شحرور، ٤٧.

(٢) يُنظر: الميزان: الطباطبائي، ١٥ / ١٦٤.

(٣) يُنظر: مقاييس اللغة: ابن فارس، ١١٧/٦، لسان العرب: ابن منظور، ٣٩٦/٨، مادة (وضع).

(٤) يُنظر: روائع البيان تفسير آيات الاحكام: الصابوني، ٢، ٢٠٨، الأمثل: ناصر مكارم الشيرازي، ١١ / ١٦١.

(٥) جامع البيان: الطبري، ٢١٧/١٩، معالم التنزيل: البغوي، ٦٢/٦، المحرر الوجيز: عبد الحق بن غالب بن عطية،

١٩٥/٤، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ٣٠١/١٢، تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، ٨٤/٦.

ويؤيد هذا المعنى ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في شرح الآية ﴿ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ ﴾ إذ قال: الخمار والجلباب، قلت: بين يدي مَنْ كان ؟ فقال: بين يدي مَنْ كان غير متبرجة بزينة، فإن لم تفعل فهو خير لها والزينة التي يبدين لهن شيء" (١).

كذلك ممّا يؤكد أنّ الذي يُباح خلعه من الثياب للقواعد من النساء هي الملابس الخارجية فقط، أنّ قوله تعالى: ﴿ وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا... ﴾ "جاء مخصّصًا لقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ ﴾، فاستثنيتي من عموم النساء، النساء المتقدمات في السن اللاتي بلغن الإياس من المحيض، فرخص لهنّ ألاّ يدين عليهن من جلابيبهن، وعلة هذه الرخصة هي أنّ الغالب أن تنتفي أو تقل رغبة الرجال في أمثال هذه القواعد لكبر السن، فلمّا كان في الأمر بضرب الخمر على الجيوب أو إبداء الجلابيب كلفة على النساء المأمورات اقتضاها سد الذريعة، فلمّا انتفت الذريعة رُفِعَ ذلك الحكم رحمةً من الله، فإنّ الشريعة ما جعلت في حكم مشقةً لضرورة إلاّ رفعت تلك المشقة بزوال الضرورة، وهذا معنى الرخصة، ولذلك عقب هذا الترخيص بقول: ﴿ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ﴾" (٢).

وكذلك فإنّ الله عز وجل جعل عدم وضع الثياب في حق القواعد من الاستغفاف، وجعل استغفاهن عن وضع الثياب، والتزامهن ما يلزم النساء الشابات أفضل لهنّ، وأبعد من التهمة، وأنفى لسوء الظنّ بهن، فقال: ﴿ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ﴾، "فالإسلام يرغب في أن تكون المرأة أكثر عفة وأنقى وأطهر، ولتحذير النساء اللواتي يئسن الإفادة من هذه الحرية، ويتحدثن أو يتصرفن بأسلوب لا يليق بشرفهنّ، تقول الآية محدّرة إيّاهن: والله سميع عليم، كلّما تقولونه يسمعه الله، وما تكتمون في قلوبكم أو في أذهانكم يعلمه الله أيضًا" (٣).

وهنا يتضح الصحيح للآية الكريمة السابقة: أي: والنساء العجائز اللاتي انقطع عنهن المحيض، ويئسن من الولد، ولم يبق لهن شوق إلى التزويج، فليس على هؤلاء النساء حرج

(١) الكافي: الكليني، ٥ / ٥٢٢.

(٢) التحرير والتنوير: ابن عاشور، ٢٩٦/١٨ - ٢٩٧.

(٣) الأمتل: ناصر مكارم الشيرازي، ١١ / ١٦١.

أن ينزعن ثيابهن الظاهرة، والتي لا يفضى نزعها إلى كشف عورة، أو إظهار زينة أمر الله - تعالى - بسترها، حال كونهن غير مظهرات للزينة التي أمرهن الله - تعالى - بإخفائها، وغير قاصدات بهذا الخلع لثيابهن الظاهرة التبرج وكشف ما أمر الله - تعالى - بستره، لكن أن تبقى ثيابهن الظاهرة عليهن من دون خلع خير لهن، وأظهر لقلوبهن، وأبعد عن التهمة، وأنفى لسوء الظنّ بهن^(١).

(١) يُنظَر: تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، ٨٣/٦ - ٨٤، الميزان: الطباطبائي، ١٥ / ١٦٤.

المبحث الثانى: فهم آيات الأحكام المتعلقة بتعدد الزوجات وميراثهن بين الحدائى والأصوليين

المطلب الأوّل: تعدّد الزوجات بين الأرامل والأبكار بين الفهم الحدائى والأصولى

ينطلق "شحرور" من أنّ الإسلام أباح التعدّد في الزواج، بشرط أن تكون الزوجة الثانية أو الثالثة أو الرابعة من الأرامل ويشترط أن تكون غير بكر، واستدل لذلك بالربط بين الشرط وجوابه في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِتُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾ (سورة النساء: ٣) إذ قال في الآية: "ولكى نربط جواب الشرط ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ﴾ بالشرط وهو الأقساط إلى اليتامى، فينتج لدينا بالضرورة أنّه يتكلم عن أمّهات اليتامى الأرامل...، وهنا نرى أنّه أطلق لكم حتى الأربعة وقيّد الكيف بأن تكون الزوجة الثانية حتى الرابعة من الأرامل..."^(١).

ويرى أنّ الله تعالى قدّم تبسيطات، للراغبين في الزواج من الأرامل، مثل الإعفاء من الصداق، وهذا التسهيل جاء في قوله تعالى: ﴿وَيَسِّنْفُتُونَا فِي النِّسَاءِ فَلِلَّهِ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا﴾ (سورة النساء: ١٢٧) إذ قال في الآية: "هنا نلاحظ كيف ألقى الرجل من صداق الأرامل بشرط رعاية أولادهن الأيتام، وفي حالة الزواج من أرملة لم يطلب الله ﷻ العدالة

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: محمد شحرور، ٥٩٩، ومثله سامر إسلامبولي، في كتابه: القرآن من الهجر إلى التفعيل، ١١٨ - ١١٩ - ١٢٩ - ١٣٠، ونادر حمادي في كتابه: إسلام الفقهاء، ١٠٥ - ١٠٧، وعبد المجيد الشرفي، في كتابه الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ١٥٨، ومحمد الشرفي في كتابه الإسلام والحريّة، ٥١ - ٥٦، والمستشار الليبي مصطفى كمال المهدي في كتابه: البيان في القرآن، إذ يقول: "الزواج من أربع رأينا أنّه إنّما شرّع لإيواء اليتامى، فهو من الأحكام الخاصة للأخرة، ولا تحمل الزوجة الثانية ولا الثالثة ولا الرابعة إلا إذا كنّ أمّهات لأيتام وقصد من نكاحهن ضمّ اليتامى وإيواؤهم دون أيّ قصد آخر من مقاصد الحياة الدنيا ومتعتها..." البيان بالقرآن: مصطفى كمال المهدي، الحلقة (١٦)، ٢٠٠٦/٥/١٥، والدكتور: رفعت حسان، في كتابها "الإسلام وحقوق المرأة"، ٨٨ - ٩٢، والمستشار أحمد عبد ماهر، خلال لقائه في برنامج "هتكلم"، المذاع على فضائية "القاهرة والناس"، يوم الخميس ٢٠١٧/٥/٤م.

بين النساء، إذ إنَّ الزواج في الأصل من أجل الأيتام؛ لذا قال سبحانه: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ...﴾ (سورة النساء: ١٢٩)...^(١).

إنَّ ما فهمه شحرور ومَنْ تبعه غير صحيح، ويرد عليه: إنَّ الآية الثالثة من سورة النساء جاءت في سياق الحديث عن أموال اليتامى، فالآية لا تتكلم عن أمهات اليتامى، بل تتكلم عن اليتامى أنفسهم، قال تعالى: ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ (سورة النساء: ٢ - ٣) ومن ينظر في الأحاديث والآثار الواردة في سبب نزول الآية يتبيَّن له زيف ما ذهب إليه شحرور ومَنْ تابعه.

ولأنَّ معرفة سبب النزول من أعظم ما يعين على فهم الآيات ويزيل أيَّ إشكال في فهمها، ولذلك فقد عني دارسو القرآن بأسباب النزول، وعدّوا الإحاطة بها من اللزوميات التي لا يمكن من دونها تفسير الآيات تفسيرًا صحيحًا.

وجاء في سبب النزول أقوال عدّة، منها: "كان المتعارف في العهد الجاهلي قبل الإسلام أن يتكفل أغلب الناس في الحجاز أمر اليتيمات، ثمَّ يتزوجون بهنَّ، ثمَّ يمتلكون أموالهنَّ، ورُبّما ينكحوهنَّ من دون صداق، أو بصداق أقلَّ من شأنهن، بل ورُبّما يتركوهن لأدنى سبب أو كراهية بكُلِّ سهولة، ومن ثمَّ لم يكونوا يعطونهن ما يليق بهن - كزوجات - بل وحتى كبقية النساء العاديات - من الاحترام والمكانة، فنزلت هذه الآية توصي أولياء اليتيمات إذا أرادوا الزواج بهنَّ أن يلحظوا جانب العدل معهنَّ، وإلا فليختاروا الأزواج من غيرهنَّ"^(٢).

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: محمد شحرور، ٦٠٠.

(٢) مجمع البيان: الطبرسي، ٣ / ٥ - ٦.

ومنها: " نزلت في اليتيمة التي تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها، ويريد أن ينكحها من دون صداق مثلها، فنها أن ينكحوهنّ إلا أن يقسطوا لها صداق مهر مثلها، وأمروا أن ينكحوا ما طاب ممّا سواهنّ من النساء إلى الأربع "فإنّ خفتنّ ألاّ تعدلوا فواحدة" من سواه "(١).

وما روي " أن عائشة سُئلت عن قول الله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ ﴾ فقالت: يا ابن اختي، هذه يتيمة تكون في حجر وليها تشرك في ماله، ويعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوَّجها بغير أن يقسط في صداقها، فيعطيها غيره، فنها عن أن ينكحوهنّ إلا أن يقسطوا لهنّ، ويبلغوا لهنّ أعلى سنّتهن في الصداق، فأمرُوا أن ينكحوا ما طالب لهم من النساء سواهنّ، قال عروة: قالت عائشة: وإنّ الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذه الآية، فأنزل الله: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ﴾ قالت عائشة: وقول الله تعالى في آية أخرى ﴿ وَتَرَعَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ ﴾: رغبة أحدكم عن يتيمته، حين تكون قليلة المال والجمال، قالت: فنها أن ينكحوا عن من رغبوا في ماله وجماله في يتامى النساء إلا بالقسط، من أجل رغبتهم عنهنّ إذا كنّ قليلات المال والجمال"(٢).

وإذا تنزّلنا وقلنا: إنّها نزلت في اليتامى فهي ليست خاصة بهنّ، فهو نظير الشرط والجواب في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ﴾ (سورة البقرة: ٢٨٣)، فذكر الارتهان في السفر؛ لأنّ الحاجة إليه أشدّ، وإلا فهو يصح في الحضر أيضًا، فالشرط في الآية لا مفهوم له، وإتّما خصّ اليتامى بالذكر في الآية زيادة في رعايتهنّ والمحافظة على حقوقهنّ؛ لأنّهن موضع طمع من الأوصياء والأولياء(٣).

وهنا سؤال يفرض نفسه، "وهو إنّ المعنى الظاهر من هذه الآية أنّ مَنْ خاف منكم أن لا يعدل في اليتامى فليتزوّج اثنتين وثلاثًا وأربعًا، ومتى فعل ذلك لا يبقى ظلم ولا جور..

(١) الميزان: الطباطبائي، ٣ / ١٠٣.

(٢) صحيح البخاري: البخاري، ٦ / ٥٣.

(٣) يُنظَر: تعدّد الزوجات في الإسلام: إبراهيم محمد الجمل، ٤١ - ٤٢.

وليس من شكِّ أنّ هذا المعنى لو كان مرادًا لكان أشبه بالهذيان، إذ لا ربط بين فعل الشرط وجوابه... حاشا القرآن الكريم الذي فُصِّلت آياته من لدن عليم حكيم؟! (١).

وهنا يكون المعنى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا﴾: وإن خفتم يا معشر أولياء اليتامى، أَلَّا تُقْسِطُوا فِي صِدَاقِهِنَّ فَتَعْدِلُوا فِيهِ، وتبلغوا بصدقاتهنَّ صدقات أمثالهنَّ، فلا تنكحوهنَّ، ولكن انكحوا غيرهنَّ من الغرائب اللواتي أحلَّهنَّ الله لكم، من واحدة إلى أربع، وإن خفتم أن تجوروا إذا نكحتم من الغرائب أكثر من واحدة فلا تعدلوا، فانكحوا منهنَّ واحدة، أو ما ملكت أيمانكم (٢).

فليس في الآية ما يدلّ على قصر التعدّد على الأرامل لا من قريب ولا من بعيد، ويمكن تقسيم الأمر على نحوين (٣):

النحو الأوّل - فيما يعود إلى أموال الأيتام: "بأنّ الكلام منذ بدايته موجّه إلى أوصياء اليتامى، وهم المقصودون بالخطاب في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ﴾، وبعد هذه الخطابات المتعلقة بأموال اليتامى خاطب الله سبحانه الأوصياء بخطاب آخر يتعلّق بنكاح اليتيمات، وهو ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ﴾ إلخ، أي في نكاح اليتامى، فحذف لفظ "نكاح" لدلالة "فانكحوا" عليه، من باب حذف الأوّل لدلالة الثاني.

النحو الثاني - فيما يعود إلى نكاح الإناث منهم: فعليكم أيّها الأوصياء إن تزوّجتم بهن أَلَّا تقصّروا في حقوقهن، وإن خفتم التقصير وعدم العدل في معاملتهن بالنظر إلى أنّهن وحيدات لا أحد يدافع عنهنّ فاتركوهنّ، وتزوجوا من غيرهنّ فقد جعل الله لكم مندوحة عن اليتيمات بما أباحه لكم من التزويج بغيرهن واحدة أو اثنتين أو ثلاثًا أو أربعًا، ولكن أيضًا على أساس

(١) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنّية، ٢ / ٢٤٨.

(٢) يُنظَر: جامع البيان: الطبري، ٥٣١/٧، البغوي: معالم التنزيل، ١٦٠/٢.

(٣) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنّية، ٢ / ٢٤٨.

العدل، فإن خفتم أَلَّا تعدلوا مع التعدّد فاقترضوا على الواحدة، وبهذا يتمُّ الربط بين فعل الشرط وجوابه.

وهنا نرى حكم التعدّد الشامل لصنفي النساء جميعًا والمبطل تمامًا لما يزعمه شحرون من قصر التعدّد على الأرامل، أمّا صنف البكر فظاهر، وأمّا صنف الثيب فإنه شامل، لا نقول: بقضاء الشرع فحسب، بل هو أيضًا بقضاء اللغة بلا أيّ نزاع من كلِّ مَنْ كان له نصيب من المعرفة بلغة العرب^(١).

لقد عاش المسلمون حالة التعدّد منذ فجر الإسلام من دون وجود هذين الشرطين اللذين زعم، من وجوب كون الأرملة ذات أولاد، وأن يتزوجهنّ الرجل ويتكفل برعاية أولادهنّ، فلا يعقل أن يكونوا جميعًا على خطأ في فهم هذه الآيات وتطبيقها، ولو كان هذان الشرطان من شرائط التعدّد لأدى ذلك إلى اتهام جميع من تعدّدت زوجاته بمخالفة الشرع الإسلامى، وفي طليعتهم كبار الصحابة الذين هم خير من فهم أحكام الشريعة بعد النبي ﷺ^(٢).

ولو كان التعدّد يجوز فقط في الأرامل، فبمّ يفسّر لنا شحرون ومَنْ تابعه زواج الصحابة وغيرهم إلى اليوم؟.

ومعلوم أنّ هناك من الرجال مَنْ لا يكتفى بزوجة واحدة، ولو افترضنا أنّه لم تكن هناك أرملة، فماذا يفعل؟ هل يترك نفسه عرضة للعنت حتى يموت رجل ويترك نساءً أرامل ذوات أيتام؟ أو هل يزني؟ أو ماذا يصنع؟ ولا سيّما إذا علمنا أنّ عدد النساء يزيد عن عدد الرجال، وعدد الأبكار يفوق عدد الشباب، فهل نترك الأبكار تعنس والرجال في عنت؟ ثمّ ماذا عن شأن المطلقات والآية لم تُشرّ إليهنّ، فهل يحرم الزواج منهنّ أيضًا؟ وماذا بشأن أولادهنّ وقد يكونوا أسوأ حالًا من اليتامى؟^(٣).

(١) يُنظر: العلمانيون والقرآن: صلاح يعقوب، ٥٦٣.

(٢) يُنظر: القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان: أحمد عمران، ٤٨٤.

(٣) يُنظر: القرآن وأوهام القراءة المعاصرة: جواد عفانة، ٣٩٧.

وكذلك فقد تواتر العمل بهذه الآية على عدم التمييز بين امرأة وامرأة، إذ إن قوله تعالى: ﴿ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ﴾ (سورة النساء: ٣) جاء بصيغة العموم، ممّا ينفي تخصيصها بالأرامل ذوات الولد، ولا سيّما وأنه قلّمَا يطيب الزواج منهنّ وتفضيلهنّ على غير المتزوجات سابقاً، أو على غير ذوات الولد، وأنّ التعبير عن وصف الطيب بالفعل ﴿ طَابَ ﴾ طليق في عدم الحظر على الرجال بتقييدهم بصنف بعينه، وإنّما الأمر موكول إلى ما تطيب له أنفسهم منهنّ، أبقاراً كُنَّ أم ثيبات، أرامل كُنَّ أو مطلقات، وأيضاً فإنّ كلمة ﴿ النِّسَاءِ ﴾ جاءت تعمُّ جنس النساء، فلا تخصيص^(١).

المطلب الثانى: العدالة في الزواج من الأرامل وعدمه بين الفهم الحدائى والأصولى

وممّا مرّ فاتّه لا يفهم من الآية إطلاقاً قصر التعدّد على الأرامل، بل إنّ لكلّ مسلم حقّ التزوج بمن شاء، مثنى وثلاث ورباع من دون قيّد ولا شرط، ولكنّ الله أمر بالعدل بين هذه الزوجات، ورغب في حالة خوف الوقوع في الجور بين النساء أن تقتصر على واحدة؛ لأنّ الاقتصار على واحدة أقرب إلى عدم الجور^(٢).

أمّا قول "شحرور": إنّ الله ﷻ لم يطلب العدالة بين النساء في حالة الزواج من أرملة، مستندلاً بقول الله تعالى: ﴿ وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ... ﴾ (سورة النساء: ١٢٩)، فإنّ في قول الله تعالى: ﴿ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا ﴾ (سورة النساء: ٣) نصّاً صريحاً من الله تبارك وتعالى على أنّ الحديث عن العدل، وبينّ العدد من الزوجتين أو الزوجات كائناً ما يكون الصنف الذي وقع بينه العدد بدليل كلمة "واحدة" في جواب قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا ﴾^(٣).

وعلى هذا يكون المراد بالعدل في قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ﴾ "التسوية في الملبس والمسكن ونحو ذلك ممّا يدخل تحت طاقة الإنسان، أمّا

(١) يُنظر: القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان: أحمد عمران، ٤٨٢، العلمانيون والقرآن: صلاح يعقوب، ٥٦٤.

(٢) يُنظر: التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٢ / ٢٤٨.

(٣) يُنظر: اتجاهات التفسير في العصر الراهن: عبد المجيد المحتسب، ٥٦٧.

ما لا يدخل في وسعه من ميل القلب إلى واحدة دون أخرى فلا يكف الإنسان بالعدل فيه، وبهذا نجد الفرق بين قوله تعالى: (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً) وبين قوله: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ سورة النساء: (١٢٨)، فالمراد بالعدل الأول التسوية في الإنفاق، وبالعدل الثاني ميل القلب" (١).

وقوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ "أي: لن تستطيعوا أيها الناس أن تساوا بين النساء من جميع الوجوه، فإنه وإن حصل القسم الصوري: ليلة وليلة، فلا بُدَّ من التفاوت في المحبة والشهوة والجماع...، وقوله: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ﴾ أي: فإذا ملتم إلى واحدة منهن فلا تبالغوا في الميل بالكليّة ﴿فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ أي: فتبقى هذه الأخرى معلّقة، وقوله: ﴿وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ أي: وإن أصلحتم في أموركم، وقسمتم بالعدل فيما تملكون، واتقيتم الله في جميع الأحوال، غفر الله لكم ما كان من ميل إلى بعض النساء دون بعض" (٢).

أمّا قوله عدم اشتراط العدالة عند الزواج بالأرامل فهو مخالف القول النبوي ﷺ: "مَنْ كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ فَمَالَ إِلَى إِحْدَاهُمَا، جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَشَقَّهَ مَائِلٌ" (٣).

فقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ...﴾ ليس فيها ما يدلّ على عدم اشتراط العدل بين الزوجات، فإنّ العدل المنفي في هذه الآية هو العدل في المحبة والميل القلبي؛ لأنّه خارج عن إرادة الإنسان، أمّا العدل المشترط لإباحة التعدّد فهو العدل فيما يدخل تحت قدرة الإنسان واستطاعته، كالعدل في المعاملة والنفقة والملبس والمسكن والمعاشرة وجميع الحقوق المادية التي يملكها الإنسان.

إدّا فإنّ حكم التشريع يرشد إليه سياقه الآيتين وسبب نزولهما، فقد ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ...﴾ أنّه "لَمَّا قِيلَ فِي الْآيَةِ

(١) تفسير ابن كثير: ابن كثير، ٢/٢١٢، التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٢ / ٢٤٩.

(٢) تفسير ابن كثير: ابن كثير، ٢/٢١٢، التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٢ / ٤٣٠ - ٤٣١.

(٣) سنن أبي داود: أبي داود، ٣/٤٦٩، وقال الارنؤوط: إسناده صحيح، وسائل الشيعة: الحر العاملي، ١٠ / ٤٦١.

الأولى ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ فُهِمَ مِنْهُ أَنَّ الْعَدْلَ بَيْنَ الزَّوْجَاتِ وَاجِبٌ، وَتَبَادُرٌ إِلَى النُّفُوسِ أَنَّ الْعَدْلَ بِإِطْلَاقِهِ يَنْصَرَفُ إِلَى مَعْنَاهُ الْكَامِلُ الَّذِي لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِالمَسَاوَاةِ فِي كُلِّ شَيْءٍ، مَا يَمْلِكُ وَمَا لَا يَمْلِكُ، فَتَحَرَّجَ بِذَلِكَ الْمُؤْمِنُونَ، وَحَقَّ لَهُمْ أَنْ يَتَحَرَّجُوا؛ لِأَنَّ الْعَدْلَ بِهَذَا الْمَعْنَى الَّذِي تَبَادُرُ إِلَى أَذْهَانِهِمْ غَيْرُ مُسْتَطَاعٍ؛ لِأَنَّ فِيهِ مَا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ الْإِخْتِيَارِ، فَجَاءَتِ الْآيَةُ الثَّانِيَةُ تَرْشِدُ إِلَى الْعَدْلِ الْمَطْلُوبِ فِي الْآيَةِ الْأُولَى، وَتَرْفَعُ عَنْ كَوَاهِلِهِمْ هَذَا الْحَرْجَ الَّذِي تَصَوَّرُوهُ مِنْ كَلِمَةِ ﴿ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا ﴾ وَكَأَنَّهُ قِيلَ لَهُمْ: الْعَدْلُ الْمَطْلُوبُ لَيْسَ هُوَ مَا تَصَوَّرْتُمْ فَضَاقَتْ بِهِ صُدُورُكُمْ، وَبِهِ تَحَرَّجْتُمْ مِنْ تَعَدُّدِ الزَّوْجَاتِ الَّذِي أَبَاحَهُ اللَّهُ لَكُمْ، وَوَسَّعَ بِهِ عَلَيْكُمْ، وَإِنَّمَا هُوَ أَلَّا تَمِيلُوا إِلَى إِحْدَاهُنَّ كُلِّ الْمِيلِ فَتَذَرُوا الْأُخْرَى كَالْمَعْلُوقَةِ" (١).

أَمَّا مَا فَهَمَهُ "شَحْرُورٌ" مِنْ أَنَّ اللَّهَ ﷻ مَنَحَ الرَّاعِبِينَ فِي الزَّوْجِ مِنْ أَرَامِلٍ مَعَ أَوْلَادِهِنَّ تَسْهِيلَاتٍ، وَذَلِكَ بِإِعْفَاهُمْ مِنَ الصَّدَاقِ اسْتِنَادًا إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوُلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا ﴾ (سورة النساء: ١٢٧)، فَهَذَا مِمَّا لَا يُمْكِنُ قَبُولُهُ بِحَالٍ؛ وَذَلِكَ؛ لِأَنَّ الْآيَةَ نَزَلَتْ لِتَحَارِبِ هَذِهِ الْعَادَةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَهِيَ أَكْلُ صَدَاقِ الْمَرْأَةِ، وَلَا سِيَّمَا إِنْ كَانَتْ يَتِيمَةً، وَأَوْجِبَتْ عَلَى الْوَالِي إِذَا أَرَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَ الْيَتِيمَةَ أَنْ يَقْسِطَهَا حَقَّهَا مِنَ الصَّدَاقِ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلْيَعْدِلْ إِلَى غَيْرِهَا مِنَ النِّسَاءِ كَمَا سَبَقَ بَيَانُهُ، فَالْمَقْصُودُ بِيَتَامَى النِّسَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ ﴾ لَيْسَ الزَّوْجَاتِ الْأَرَامِلُ كَمَا ذَكَرَ شَحْرُورٌ؛ لِأَنَّهِنَّ لَسُنَّ مِنَ يَتَامَى النِّسَاءِ، بَلِ الْمُرَادُ الْبَنَاتِ الْيَتِيمَاتِ، وَهُوَ مَا تَقَدَّمَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى ﴾، إِذْ رُوِيَ أَنَّهُ "كَانَ الرَّجُلُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَكُونُ عِنْدَهُ الْيَتِيمَةُ فَيُلْقِي عَلَيْهَا ثَوْبَهُ، فَإِذَا فَعَلَ بِهَا ذَلِكَ لَمْ يَقْدِرْ أَحَدٌ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا أَبَدًا، فَإِنْ كَانَتْ جَمِيلَةً وَهَوِيهَا، تَزَوَّجَهَا وَأَكَلَ مَالَهَا، وَإِنْ كَانَتْ دَمِيمَةً مَنَعَهَا الرِّجَالُ أَبَدًا حَتَّى تَمُوتَ، فَإِذَا مَاتَتْ وَرَثَتَهَا، فَحَرَّمَ اللَّهُ ذَلِكَ وَنَهَى عَنْهُ" (٢).

(١) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنبة، ٢ / ٢٤٩، الإسلام عقيدة وشريعة: محمود شلتوت، ١٨٢ - ١٨٣.

(٢) يُنظَرُ: تفسير الطبري: الطبري، ٢٦٤/٩، تفسير ابن كثير: ابن كثير، ٤٢٥/٢، التفسير الكاشف: محمد جواد مغنبة، ٢

وكذلك، فإنَّ الله ﷻ قد أوجب على الأزواج إثر آية التعدّد مباشرة الصداق نحلة للنساء، ولم يجوز لهم أن ينفعوا بشيء منه إلا شريطة أن تطيب به أنفسهن، قال تعالى: ﴿ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ﴾ (سورة النساء: ٤).

قال "القرطبي" (ت ٦٧١هـ): "هذه الآية تدلُّ على وجوب الصداق للمرأة، وهو مُجمَع عليه ولا خلاف فيه إلا ما رُوِيَ عن بعض أهل العلم من أهل العراق أنّ السيد إذا زوّج عبده من أمته أنّه لا يجب فيه صداق، وليس بشيء، لقوله تعالى: ﴿ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ﴾ (سورة النساء: ٤)، فعَمَّ وقال: ﴿ فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (سورة النساء: ٢٥) (١).

فليس في الآية ما يدلّ على ما ذهب إليه شحورور من إعفاء الراغبين في الزواج من أرامل مع أولادهن من الصداق، بل فيها النهي من الله ﷻ للأولياء أن ينكحوا اليتامى من غير أن يقسطوا في صداقهن.

المطلب الثالث: فهم آيات الأحكام المتعلقة بزواج المسلمة من الكتابي بين الحداثيين والأصوليين

تبنّى أغلب الحداثيين جواز زواج المسلمة من الكتابي معلّين ذلك بعدم وجود نصّ قطعي الدلالة، وأنّ هذا حقٌّ يعود للمرأة نفسها إن شاءت تزوّجت من مسيحي أو يهودي، وأنّ الفقهاء والمفسّرين ذهبوا بعيداً عندما حرّموا ذلك، وهذا يدلّ أنّه لا أساس في الشرع على ذلك (٢).

(١) الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ٢٤/٥، العلمانيون والقرآن: صلاح يعقوب، ٥٨٣.
 (٢) وممّن قال بهذا الكلام: عبد الله العلايلي، في كتابه: "أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد"، ١١٤ - ١٢٠، وسامر إسلامبولي، في كتابه "القرآن من الهجر إلى التنفيع"، ١٥٢ - ١٥٩، وحسن الترابي، في صحيفة رأي الشعب - السودان، العدد (٨١)، بتاريخ: ٢٠٠٦/٤/٨م، يُنظَر: مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين ادعاء التجديد المعاصرين: محمود الطحان، ٣١، وممن قال به أيضاً، مصطفى راشد، في مقال له بموقع الحوار المتمدن، تحت عنوان: "لا يوجد مانع شرعي من زواج المسلمة من المسيحي واليهودي"، العدد (٥٢٣١)، بتاريخ ٢٠١٦/٧/٢٢م، والكاتب الصحفي: مدحت صفوت، في مقال له في جريدة اليوم السابع، بعنوان: "دعوة للتفكير. هل يكون الزواج المدني خطوة لدعم السلم الاجتماعي وإنهاء التعصب؟ تحريم زواج المسلمة من المسيحي "اجتهاد".." "لا تتكحوا

وقال "عبد الله العلايلى": وهنا لازم علينا تصحيح ما تنبأه الفقهاء والمفسرون من حرمة زواج المسلمة من الكتابى، وأن إجماعهم قائم على التحريم إلا أن هذا الإجماع لا ينهض؛ لأنه إجماع متأخر لا يستند إلى دليل قطعى، ثم عرج على استدلال الفقهاء بالتحريم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (سورة البقرة: ٢٢١) مناقشاً هذا الاستدلال، وخرج بنتيجة أن الكتابى ليس بمشرك؛ لأن الشرك والكفر مترادفان ولا يشملان أهل الكتاب.

وأن لفظ الكفر فى الآية قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ (سورة الممتحنة: ١٠)، فإنه لا يشمل أهل الكتاب وإنما مقصوده بـ"الشرك" لا مطلق المخالفة فى الدين، فضلاً عن أن الآية مختصة بدار الشرك، والدليل نزولها بعد صلح الحديبية، وهى مختصة بالمهاجرات بعد الصلح، إذ إنها تخص المسلمين المتزوجات من المشركين فى مكة، والهدف حفظهن من الارتداد والاضطهاد عند رجوعهن^(١).

وعلى هذا فإن جواز زواج اليهوديات والمسيحيات من المسلمين، دون العكس يعد تمايزاً غير عادل؛ لذا فإنه منع "يحد من حرية اختيارها لشريك حياتها، وهو فى واقع الأمر شكل جديد - من حق الجبر - يمارسه عليها المجتمع الإسلامى"^(٢).

المشركين" تخص الوثنيين، كيف يكون المسيحيون كفاراً ويتزوج المسلم نساءهم؟"، بتاريخ ٢٩/٧/٢٠١٦، وغيرهم كثير من العلمانيين الأندونيسيين، وأشار إلى بعضهم الباحث سيف البحر مرحبان، فى رسالته "المنهج العلماني فى أندونيسيا فى تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة"، ٣٤٧ - ٣٤٨.

(١) يُنظر: أين الخطأ؟ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد: عبد الله العلايلى، ١٢٨ - ١٣٢.

(٢) دراسة مقارنة للقوانين الخاصة بالمرأة والأسرة فى المغرب العربى تونس والمغرب والجزائر: حفيظة شقير، ضمن بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، تحت عنوان "المرأة ودورها فى حركة الوحدة العربية"، مجلة المستقبل العربى - لبنان، ٦٧.

ومناقشة هذا الموضوع تقع فى أقسام:

القسم الأول: المشرك والكتابى عند المفسرين:

اختلف المفسرون فى تفسير لفظ الإشرارك، هل يشمل أهل الكتاب أو لا؟ وهم فى ذلك على أقوال:

القول الأول: إن لفظ ﴿المُشْرِكَاتِ﴾، ﴿المُشْرِكِينَ﴾ فى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (سورة البقرة: ٢٢١) يندرج فيه الكفار من أهل الكتاب، فقد جاءت هذه الآية لتحريم أصناف المشركين جميعهم، وهذا القول هو قول أغلب المفسرين وأن الآية تعنى لا تتزوجوا النساء الكافرات (حتى يؤمن) أي: يصدقن بالله ورسوله، وهى عامّة فى تحريم مناكرة جميع الكفار من أهل الكتاب وغيرهم، وليست بمنسوخة، ولا مخصوصة^(١).

القول الثانى: إن كلمة: "مشرك"، و"مشركين"، و"مشركات"، "كلها إذا ذكرت فى القرآن انصرفت إلى عبدة الأوثان، من غير آية قرينة دالة على ذلك؛ لأنها صارت فى الإسلام حقيقة عرفية عليهم، ولا تطلق على اليهود والنصارى، إذ صار لفظ المشركين اسماً لجنس معين؛ ولذا كان يذكر النصارى واليهود بعنوان أهل الكتاب، وعبدة الأوثان باسم المشركين"^(٢).

وعلى هذا، وبعد بيان الأقوال فى المسألة فإن الذى يذهب إليه البحث هو القول الأول، وهو مذهب جمهور المسلمين؛ بدليل من وجوه عدة:

(١) يُنظر: مفاتيح الغيب: الرازى، ٥٩/٦ - ٦١، وأنوار التنزيل: البيضاوى، ١٣٩/١، والبحر المحيط لأبى حيان ١٧٣/٢، تفسير ابن كثير، ٥٨٢/١، التبيان: الطوسى، ٢ / ٢١٧، مجمع البيان: الطبرسى، ٢ / ٨٤، زبدة التفاسير: فتح الله الكاشانى، ١ / ٣٥٢، مقتنيات الدرر: الحائرى الطهرانى، ٢ / ٦٣.

(٢) المنار: رشيد رضا فى، ٢٧٧/٢، التحرير والتنوير: ابن عاشور، ٢٧٧/٢ - ٢٧٩، الميزان: الطباطبائى، ٢ / ٣٠٣، التبيان: الخوئى، ٣٠٦، الأمل: ناصر مكارم الشيرازى، ٢ / ١٢٥، زهرة التفاسير: أبو زهرة، ٧١٥/٢ - ٧١٦.

الوجه الأول: إن اللغة العربية تؤيد ذلك، بل تعدُّ المشرك هو كُلُّ مَنْ يشرك بالله، بمن فيهم أهل الكتاب، فإن اللغويين يرون أن الشرك هو: مخالطة الشريكين، والشرك هو: إثبات شريك لله تعالى، يُقال: أشرك فلان بالله؛ أي جعل له شريكاً في ملكه، ويأتي الشرك بمعنى الكفر^(١)، فضلاً عن التمسُّك بـ"عصم الكوافر"، وبين الزوجين عصمة، فيدخل النكاح تحت النهي.

الوجه الثاني: إن الله تعالى أطلق على أهل الكتاب الشرك في مواطن عدّة منها: قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ غَزِيْرُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيْحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (سورة التوبة: ٣٠ - ٣١)، إذ ذكرت الآية (عمّا يشركون)، وقوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيْمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ ﴾ (سورة آل عمران: ٦٧).

الوجه الثالث: قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ﴾ (سورة النساء: ٤٨)، فقد "دلت هذه الآية على أن ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة، فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية أن يغفر الله تعالى في الجملة، ولمّا كان ذلك باطلاً علمنا أن كفرهما شرك"^(٣)، فقد عدَّ الشرك من أكبر الكبائر، وتحرم على المشرك رائحة الجنة^(٤).

وكذلك فإن النكاح يتضمن المودة، وموادة من حادَّ الله محرّمة، فكذا نكاحه.

الوجه الرابع: قرينة سبب النزول: إن "الآية نزلت في مرثد بن أبي مرثد الغنوي، بعثه رسول الله ﷺ إلى مكة ليخرج منها ناساً من المسلمين، وكان قوياً شجاعاً، فدعته امرأة

(١) يُنظَر: الصحاح للجوهري، ١٥٩٣/٤، المفردات للراغب، ٢٥٩، لسان العرب: ابن منظور، ٤٤٨/١٠، تاج العروس، ٢٢٣/٢٧، مادة (شرك).

(٢) الخلاف: الطوسي، ٤ / ٣١٣.

(٣) مفاتيح الغيب: الرازي، ٥٩/٦ - ٦٠،

(٤) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٢ / ٣٠٧.

يُقال: لها عناق إلى نفسها، فأبى وكانت خُلّة في الجاهلية، فقالت: هل لك أن تتزوج بي؟ فقال حتى استأذن رسول الله ﷺ فلما رجع استأذن في التزوج بها، فنزلت الآية^(١).

وعلى هذا فالشرك والكفر قد يُطلقان بمعنى واحد وهو الكفر بالله تعالى، وقد يُفَرَّق بينهما فيخصّ الشرك بعبادة الأوثان وغيرها من المخلوقات، فيكون الكفر أعمّ من الشرك، والمراد بالمشرك في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَا أُعْجَبْتُمْكُمْ ﴾ (سورة البقرة: ٢٢١): كُلّ كافر لا يدين بدين الإسلام، فيشمل الوثني، والمجوسى، واليهودى، والنصارى، والمرتد عن الإسلام.

القسم الثانى: فهم آية الممتحنة: قولهم: إن لفظ الكفر الوارد في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاْمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنكِحُوهُنَّ إِذَا أَتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفِرِ ﴾ (سورة الممتحنة: ١٠)، لا يشمل أهل الكتاب، بل يُقصد به الشرك، لا مطلق المخالفة في الدين، والردّ يكمن في أنّه وإن كان المراد بالكفار في الآية المشركين، فإنّ أهل الكتاب داخلون في الكفر، فقد وصف الله ﷻ أهل الكتاب بالكفر في أكثر من موضع، منها: قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (سورة المائدة: ٧٣).

وقوله تعالى: ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴾ (سورة المائدة: ٧٨). وقوله تعالى: ﴿ لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾ (سورة البينة: ١).

ومن هنا فموضوع حرمة زواج الكافر بالمسلمة يتردّد بين القائلين بعدم دخول أهل الكتاب تحت مسمى الشرك، مع القائلين بدخولهم، ولكلّ فريق دليله، فتقبيد هذه الآية على وجه القطع بأنّ زواج غير المسلم بمسلمة باطل، سواء كان كتابياً أم مشركاً وثنياً؛ لعدم

(١) مجمع البيان: الطبرسى، ٢ / ٨٤.

ورود ما يخصها، وقوله تعالى: ﴿ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾ (سورة الممتحنة: ١٠) يفيد التأكيد والمبالغة في الحرمة وقطع العلاقة بين المؤمنة والكافر" (١).

وما ورد في السنّة الشريفة يؤكد ذلك، فقد جاء عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: "لا ينبغي نكاح أهل الكتاب قلت: جعلت فداك وأين تحريمه؟ قال: قوله: ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ ﴾" (٢) (سورة الممتحنة: ١٠).

أمّا قول الحدائين: إنّ إجماع العلماء في هذه المسألة هو نوع من الإجماع المتأخر الذي لا تنهض به حجة، فهو قول لا يستند إلى دليل؛ لأنّ المتقدّمين أجمعوا على حرمة هذا الزواج، " واليهودية والنصرانية كافرتان باتفاق أهل الإسلام" (٣).

وأمّا قولهم: إنّ الآية مختصة بدار الشرك، فليس بصحيح، فهم بذلك يريدون الوصول إلى القول: إنّ حكم هذه الآية الكريمة مرتبط بقلة عدد المسلمين والخوف من أن يرتدّ بعض أتباعه، وأمّا الآن وقد قوي الإسلام وكثُر أتباعه فليس هناك خوف على ذلك، ولم يقل أحد من المفسّرين بذلك؛ لأنّ "هذه الآية هي التي حرّمت المسلمات على المشركين، وقد كان جائزاً في ابتداء الإسلام أن يتزوَّج المشرك المؤمنة" (٤).

وكذلك لا يصحّ تخصيص الآية بالمهاجرات بعد صلح الحديبية (٥)؛ طبقاً للقاعدة الأصولية المشهورة: "العبرة بعموم اللفظ لا بشأن السبب"، وأنّ سياق الآية الكريمة يدلّ على عموم اللفظ، ومنها قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ﴾، وقوله: ﴿ الْمُؤْمِنَاتُ ﴾، ﴿ الْكُفَّارُ ﴾، وقوله: ﴿ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ ﴾، وقوله: ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ ﴾ فكلّ هذه الألفاظ

(١) روح المعاني: الألوسى، ٧٥/٢٨.

(٢) الكافي: الكليني، ٣٥٨ / ٥.

(٣) المقنعة: المفيد، ٥٠٠، الانتصار: المرتضى، ٢٩٧، السرائر: ابن ادريس، ٣٥٣ / ٢.

(٤) تفسير ابن كثير: ابن كثير، ٩٣/٨.

(٥) لأنّ العهد كان جرى بين رسول الله صلى الله عليه وآله وبين مشركي قريش في صلح الحديبية أن يردّ المسلمون إلى المشركين من جاءهم مسلماً، فأبطل ذلك الشرط في النساء إذا جنن مؤمنات مهاجرات فامتحنن، فوجدهنّ المسلمون مؤمنات، أمروا ألاّ يردّوهن إلى المشركين، يُنظر: تفسير الطبري: الطبري، ٣٢٧/٢٣، زاد المسير: جمال الدين أبو الفرج بن محمد الجوزي، ٢٣٨/٨، تفسير القرطبي: القرطبي، ٦١/١٨.

تدلّ على العموم، و"قد استقرّ في عُرف الشارع أنّ الأحكام المذكورة بصيغة المذكّر إذا أُطلِقَتْ ولم تقترن بالمؤنث فإنّها تتناول الرجال والنساء"^(١).

إنّ الحكمة من تحريم زواج الكتابى بالمسلمة يكمن في الخوف من وقوع المؤمنة في الكفر، فالنساء في العادة يتبعن الرجال، ويقلدونهنّ في الدين، والرجل الكافر يدعو امرأته إلى الكفر، وما كان سبباً داعياً إلى الحرام فهو حرام، وإليه وقعت الإشارة في آخر الآية بقوله ﷺ: ﴿أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾ (سورة البقرة: ٢٢١) (٢)، ثمّ إنّ الزواج "هو الدعامة الأساسية لتكثير النسل وتربية الأولاد وتوسعة المجتمع وأنّ المحيط العائلى مؤثر جدّاً لتربية الأولاد، ثمّ إنّ التأثير الحتمى للوراثة على أخلاق الأولاد وسلوكهم، فالطفل يتربى في أحضان الأسرة منذ تولده وينمو ويتعرّع تحت رعاية أمّه وأبيه غالباً، وهذه المرحلة هي المرحلة الحساسة في تكوين شخصية الطفل"^(٣).

ثمّ إنّ القوامة على الأسرة، وهي نوع من أنواع الولاية، من خصائص الرجل، فإذا تزوّجت المسلمة برجل كافر فإنّ الولاية ستكون لزوجها، وقد قطع الله ولاية الكافرين على المؤمنين بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (سورة النساء: ١٤١)، فلو جاز نكاح المسلمة من الكافر لثبت للكافر عليها سبيل، وهو ما يتنافى والآية الكريمة، وأيضاً فإنّ الزوجة عليها طاعة زوجها، فلو تزوّجت المسلمة غير المسلم قد تعارض طاعتها له طاعتها لله تعالى ولرسوله ﷺ؛ لذلك فإنّ الشرك هو المصدر الأساس لأنواع الانحرافات، وفي الحقيقة هو النار المحرقة في الدنيا والآخرة، ولذلك فالقرآن الكريم لا يبيح للمسلمين أن يلقوا بأولادهم في هذا النار^(٤)، بل يتعدى الأمر إلى فراش الزوجية، ولا سيّما في شهر رمضان، فأية ولاية تنفذ؟!.

وإذا تزوّج المسلم "كتابية، فهو يؤمن بكتابها وبرسولها، فسيكون معها على مبدأ من يحترم دينها لإيمانه به في الجملة، فسيكون هناك مجال للتفاهم، وقد يحصل التواصل إلى

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن القيم، ١٧٣/٢.

(٢) يُنظَر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، ٢٧١/٢.

(٣) الأمتل: ناصر مكارم الشيرازي، ١٢٦ / ٢.

(٤) يُنظَر: المرجع نفسه، ١٢٦ / ٢.

إسلامها بموجب كتابها، أمّا الكتابى إذا تزوّج مسلمة، فهو لا يؤمن بدينها، فلا تجد منه احتراماً لمبدئها ودينها، ولا مجال للمفاهمة معه فى أمر لا يؤمن به كلية، ومن ثمّ فلا مجال للتفاهم ولا للوائم، وإدّا فلا جدوى من هذا الزواج بالكلية، فمُنِعَ منه ابتداءً" (١).

إنّ الآية تدلّ على منع النكاح مطلقاً، "لأنّ تعليق النهى على الغاية التى هي الإيمان يدلّ على اشتراطه فى النكاح، بل تعقيب النهى بقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (سورة البقرة: ٢٢١) يقتضى كونه علّة للمنع، فإنّ الزوجين ربّما أخذ أحدهما من دين صاحبه، فيدعو ذلك إلى دخول النار، وهذا المعنى مطّرد فى جميع أقسام الكفر، ولا اختصاص له بالشرك، على أنّه قيل: إنّ اليهود... والإشراك كما يتحقق بإثبات إله آخر مع الله سبحانه كذا يتحقق بإثبات إله غيره" (٢)، فتتبيّن علّة التحريم.

ولعلّ هناك حكماً أخرى كامنة فى منع زواج المسلمة من غير المسلم، يعلمها الله تعالى، العليم بما يصلح العباد ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (سورة الملك: ١٤). وما على المؤمن بالله تعالى إلا أن يقول: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (سورة البقرة: ٢٨٥).

وممّا مرّ أنّفاً فإنّ زواج المسلمة بالكتابى، أو بقائها تحت الكافر إذا أسلمت: باطل، "وعليه، تكون حرمة المسلمة على الكافر مطلقاً، مشرّكاً أم كتابياً، على التأيد، ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ﴾، أي فى الحاضر، ﴿وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾، أي فى المستقبل" (٣).

(١) أضواء البيان: الشنقيطى، ١٠١/٨.

(٢) الحدائق الناضرة: البحرانى، ٢٨ / ٣٠.

(٣) أضواء البيان: الشنقيطى، ١٠٠/٨.

المطلب الرابع: ميراث المرأة بين الفهم الحدائى والأصولى

فى البدء لا بُدَّ من بيان مفهوم الميراث، فقد عرّف التّراث بأنّه "انتقال تركة الماضى بموته إلى الثانى من ذوى قرابته"^(١).

أو هو: "ما خلفه الميت من الأموال والحقوق التى يستحقها بموته الوارث الشرعى"^(٢).

والميراث على أنواع، إذ ورد فى القرآن الكريم والسنة الشريفة، ونصاً على إعطاء الوارث حقه كاملاً من غير أى نقص، قال تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (سورة النساء: ٧)، ولا يحق لأى أحد تجاوز هذه الأنصبة بدليل ﴿نَصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾^(٣)، وكذلك قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (سورة النساء: ١٣ - ١٤).

من أهمّ القضايا التى سلّط الحدائيون الضوء عليها هى قضية الميراث؛ لأنّها تخصّ العدالة التى ادّعوا أنّها مفقودة فى تقسيم إرث المرأة فى الإسلام، وهذا بالنتيجة انتقاص واضح للمرأة ومكانتها، فإذا كان الإسلام قد جاء للمساواة، فأين المساواة فى ذلك؟!.

وقد أجمع الحدائيين بكلمة واحدة على أنّ نصيب المرأة فى الميراث، يجب أن يتغيّر، والدعوة جاهزة بأنّ تلك الأحكام تاريخية لوقتها، إذ إنّ الظروف التى نزل فيها النصّ لا تسمح بتطبيق المساواة فى مجتمع لا يعترف بالمرأة ولا يورثها أصلاً، وكانت فيه المرأة معزولة تماماً عن النشاط الاقتصادى، أمّا فى هذا العصر فقد صارت المرأة فى كثير من المجتمعات شريكاً للرجل فى الأعمال، وفى تحمّل عبء الإنفاق، وأحياناً يكون دخلها المالى

(١) التبيان: الطوسى، ٨ / ٨٣.

(٢) الفقه الإسلامى وادلته: وهبة الزحيلي، ٨ / ٢٤٣.

(٣) يُنظر: التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٢ / ٢٥٨.

أكبر من دخل عائلتها، وبناءً على ذلك الزعم يرون أنّ الأمة الإسلامية بحاجة إلى تعديل نظام الإرث، ولا سيّما نصيب المرأة، ويدعون بكلّ صراحة إلى مساواة نصيبها مع نصيب الرجل^(١).

لذلك يقول "جمال البناء": "عندما وُضِعَت أحكام الشريعة كانت تحقّق أهداف الشريعة وهي العدل والمصلحة، ولكنّ التطوّر غير الأحوال وغير الأوضاع فجعل النصّ لا يحقق الهدف منه وهو العدل؛ لذا كان لا بُدّ من تعديل النصّ. وكلمة التعديل تعني التغيير وتعني أيضاً العدل، أي جعل النصّ يحقّق العدل، وهو ما فعله عمر بن الخطاب، فكلمات الله تعالى لا تتغيّر لا بالحذف ولا بالإضافة، ولكنّ التغيير في الحكم الشرعي، ومن ثمّ نجد أنّ جميع أحكام الآيات الكريمة الخاصة بالمرأة كانت تحقّق العدل للنساء عندما نزلت، إذ كانت المرأة تورث ولا ترث، لكن اليوم مع التغيير في المستوى الاجتماعى للمرأة أصبح عدل الآيات الكريمة - الذي كان منذ أربعة عشر قرناً - ظلماً وإجحافاً، ويجب أن نعيد العدل لها بإخضاع هذه الآيات للتعديل، ففي النظام الإسلامى مسؤولية الإنفاق على المرأة تقع على الرجل؛ لأنّها لم تكن تعمل، إذ كان العمل شاقاً ويقوم به العبيد لا الرجال الأحرار، فكان من العدالة في هذه الظروف أن يأخذ الرجل أكثر من المرأة في الميراث؛ لأنّه سينفق منه على المرأة سواء كانت أمّاً أم أختاً أم زوجةً، أم غير ذلك، فإذا كان مسوّغ التفرقة هو الإنفاق والمرأة تعمل الآن، فلماذا لا نعيد النظر في أحكام الميراث ونقيم العدل فيها ونساوي بين المرأة والرجل في الميراث؟"^(٢).

ويرى "الظاهر الحداد" أنّ الميراث الخاص بالمرأة الذي رسمه القرآن الكريم يمكن تعديله مع الزمان والمكان، والسبب في ذلك أنّ النقص الحاصل في ميراث المرأة يعود إلى

(١) يُنظَر: امرأتنا الشريعة والمجتمع: الطاهر الحداد، ٣٠ - ٣٦، التراث والحداثة: محمد عابد الجابري، ٥٤ - ٥٦، حقيقة الحجاب: محمد سعيد العشماوي، ٧١ - ٧٢، القرآن والتشريع: الصادق بلعيد، ١٢٠ - ١٣٨، إسلام المجددين: محمد حمزة، ١٣٩ - ١٤٠، الإسلام والحرية: محمد الشرفى، ١١٩ - ١٢٧، الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبيد = =المجيد الشرفى، ٨٢ - ٨٥، المازق في الفكر الدينى: نضال الصالح، ١٨٨ - ١٨٩، الإسلام وحقوق المرأة: رفعت حسان، ١١٣ - ١١٤.

(٢) التوظيف الحدائى لآيات المرأة وإشكالياته: كفاح كامل، ٣٤٦، نقلاً عن: مقابلة صحفية أجرتها الكاتبة "إلهام مانع" مع جمال البناء، ونُشِرَ هذا الحوار على الموقع الإلكتروني لمجلة شفاف الشرق الأوسط، بتاريخ ٢٠٠٦/٨/١٥م.

كفالة الرجل إياها، ومن ثمَّ فلا شيء يمنع أن يكون لها نصيب يساوي نصيب الرجل إذا اندمجت في المجتمع، وكانت قادرةً على العمل وإعالة الأسرة كما هو الحال في العصر الحاضر^(١).

ويعلّل "محمد شحرور" سبب أخذ المرأة نصف نصيب الرجل بكونها غير منتجة، فإذا كانت لها مسؤولية على الأسرة، تصبح الفجوة بين الرجل والمرأة أقلّ بكثير على حسب نسبة المشاركة والظروف التاريخية^(٢).

ويُفهم "عبد المجيد الشرفى" أيضًا أنّ المرأة في الوقت الحاضر تعمل كالرجل وحتى أكثر منه، فكيف يمكن أن نوازن بينها وبين نساء الجاهلية في ذلك الوقت، التي كانت تعيش عالّةً على زوجها، وينبغي أن نميّز بين العصور الماضية وهذا العصر، وهناك فرق بين المرأة في الدول التي تعتمد على اليد العاملة وبين الدول التي تعمل فيها المرأة بنفسها^(٣).

ويرى "الجابري" أنّ من الضروري ربط أحكام الميراث وتشريعاته بأسباب النزول، فهي تخصُّ أولئك الذين نزلت في عهدهم أو نزلت في حقهم، وهي غير ملزمة لمن يأتي بعدهم في ظروف تخالف ظروفهم، وأنّه ليس من المنطقي أن ينظر الباحث في مسألة تعيين حق المرأة في الميراث، الراجع إلى أكثر من أربعة عشر قرنًا، بمنظار عصرنا هذا، وباستعمال معايير الظروف والقيم المعاصرة، وزعم أنّ تشريعات الميراث بقدر ما هي

(١) يُنظر: امرأتنا في الشريعة والمجتمع: الطاهر الحداد، ٣٠ - ٤٢.

(٢) يُنظر: الكتاب والقرآن: محمد شحرور، ٥٩٤ - ٦٠٢ - ٦٠٣، وهو الأمر نفسه الذي أشارت إليه وطالبت به نوال السعداوي، إذ تقول: "مناداتي بالمساواة في الميراث بين المرأة والرجل هي من قبيل الاجتهاد في الدين، وجاءت نتيجة لارتفاع البطالة بين الرجال، الأمر الذي يتطلب أن ترث المرأة مثل الرجل، مثل ما يحدث في جميع دول العالم"، يُنظر مقالتها في: جريدة الشرق الأوسط - لندن، ٣٠/٧/٢٠٠١م.

(٣) يُنظر: الإسلام والحداثة: عبد المجيد الشرفى، ١٢٢، والمعنى نفسه كرره خالد غزال في: وجهًا لوجه مع الفكر الأصولى، ٩٦، وبلقيس الزريقي في: الإسلام في المدينة، ١٤١، نقلًا عن: القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلامى: عبد الولى الشلفى، ١٩٢.

مستوحاة من واقع ظرفى مُعيّن وكُفِّت على حسب معطياته ومتطلباته، فإنّها قابلة للتطوّر بتطوّر المجتمع والتوجهات الجديدة التى تفرضه عليه الظروف^(١).

وعلى الطريقة نفسها سار "نصر حامد أبو زيد" فى فهم قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾، إذ يرى أنّه "لا يُعدُّ حكماً قطعياً ونهائياً، وتوصّل إلى أنّه إذا كان المعنى القرآنى قد أعطى للأنثى نصيباً محدّداً فى الميراث بعد أن لم تكن تراث أصلاً، فيجب ألاّ نقف عند هذا المعنى - النصيب المحدّد -، وإنّما يجب تجاوز هذا المعنى إلى المغزى - الإنصاف بعد الظلم -، وفى ذلك يقول: "المعاني الواردة فى النصوص عن المرأة - بما فى ذلك توريثها نصف نصيب الذكر - ذات مغزى يتحدّد بقياس طبيعة الحركة التى أحدثتها النصّ وبالتحديد اتجاهها، إنّها حركة تتجاوز الوضع المتردى للمرأة وتسير فى اتجاه المساواة المضمرّة والمعول عليها فى الوقت نفسه"^(٢).

وفى جريدة "العربى" سأله المحرر: نحن نحمل إليك عدداً من الاتهامات الشديدة من إذيات خصومك، فأنت متهم لديهم بأنك تنكر آيات الميراث؛ لأنك تقول بالمساواة بين الرجل والمرأة...؟.

فأجاب "أبو زيد": "من خلال مقصد الشريعة الكلى، واستعراض آيات القرآن، وأحاديث الرسول ﷺ نرى أنّ موقف الإسلام من المرأة هو موقف التكريم والاحترام فى سياق اجتماعى سياسى، لم تكن المرأة فيه تتمتع بأيّ تكريم، يكفى أنّ امرأة يموت زوجها فيأتى رجل من أسرة الزوج، ويلقى عليها الرداء فلا تتزوّج أبداً فى الجاهلية، فى حين كان

(١) يُنظر: القرآن والتشريع قراءة جديدة فى آيات الاحكام: الصادق بلعيد، ١٢٠ - ١٣٨، وهو يوافق فى ذلك محمد عابد الجابري الذى نظر فى أحكام الميراث وعلاقتها بالأسباب المتصلة بالوضع الاقتصادى الخاص بزمنه المعين، إذ كانت القبائل تتنازع المراعى التى كانت الملكية فيها مشاعة للقبيلة وليس للفرد؛ لأنّ ما تراثه البنت من أبيها، إذا كان من قبيلة غير قبيلة زوجها، يعنى نقل جزء من ممتلكات قبيلة إلى أخرى، وفى هذه الحالة سيتحول الميراث إلى طريقة لكسب الثروة بصورة تخل بالتوازن فى المجتمع القبلى، ممّا يثير القلاقل والمشاكل، وكثيراً ما يؤدى إلى خصومات وحروب تهدّد المجتمع القبلى، وأيضاً، فقد حرم العرب فى الجاهلية الأطفال والنساء من الميراث لعدم قدرتهم على تحمّل مسؤولية الذب عن القبيلة والدفاع عنها، فالميراث عندهم كان نظاماً مرتبطاً بالحماية والدفاع عن القبيلة، ومن هنا كان المجتمع العربى فى الجاهلية لا يعطى البنت الحقّ نفسه الذى للولد فى الميراث، وكانت هناك قبائل تحرم = البنت من الإرث، وبذلك يتضح أنّه كان للعرب الجاهلي تشريعاته التى تلائم معطياته الخاصة، يُنظر: التراث والحداثة: محمد عابد الجابري، ٥٤ - ٥٦.

(٢) نقد الخطاب الدينى: نصر حامد أبو زيد، ٢٢٤.

الرجل يستطيع أن يتزوج ما شاء من النساء دون حدٍّ أقصى، وكانت مسألة الميراث للمرأة غير واردة^(١).

ثم يقول: "إذا كان القرآن والإسلام قد أعطاهما النصف في سياق لم تكن تحصل فيه على شيء فهل لو جاء مجتهد اليوم، وقال: نزل الحكم على الوقائع، ونعطيها مثل الرجل يكون قد خالف القرآن؟"^(٢).

إن سبب قولهم هذا يكمن في فهمهم الخاطئ لقول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (سورة النساء: ١١)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (سورة النساء: ١٧٦) على أنه قانون عامٌ سارٍ في أحكام الميراث، في حين أن اختلاف الأنصبة بين الوارثين والوارثات لا يرجع إلى معيار الذكورة والأنوثة، فقوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ إنما يرد في ميراث الأولاد والإخوة الأشقاء أو للأب، والقرآن الكريم لم يذكر أن هذا التمييز في الآيتين لجميع الوارثين والوارثات، بمعنى أنه ليس موقفًا عامًا ولا قاعدةً مطّردةً في توريث الإسلام الذكور والإناث، وإنما هو في حالات محدودة من حالات الإرث.

وحين نقوم بإحصاء قضايا الإرث ومسائله عند علماء المسلمين، نستطيع استخلاص الردّ على هذا الفهم الخاطئ، وعلى النحو الآتي^(٣):

١- توجد أربع حالات فقط ترث فيها المرأة نصف الرجل^(٤).

(١) جريدة العربي، عدد ١٩٩٥/٦/٢٦م. نقلًا عن: العلمانيون والقرآن: صلاح يعقوب، ٥٤٠.

(٢) نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، ٢٢٤.

(٣) يُنظر: ميراث المرأة وقضية المساواة: صلاح الدين سلطان، ١٠ - ١١.

(٤) وتفصيلها الآتي:

١ - عند وجود البنت مع الابن: وذلك لقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (سورة النساء: ١١).

٢ - عند وجود الأب مع الأم ولا يوجد أولاد ولا زوج ولا زوجة: وذلك لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَتْهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثَّلَاثُ﴾ (سورة النساء: ١١).

٣ - عند وجود الأخت الشقيقة أو الأب مع الأخ الشقيق أو الأب: وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (سورة النساء: ١٧٦)، ٤ - حالات حظ الانثيين: وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِيْنَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا

- ٢- هناك حالات ترث فيها المرأة مثل الرجل تمامًا^(١).
 ٣- هناك حالات ترث فيها المرأة أكثر من الرجل^(٢).
 ٤- هناك حالات ترث فيها المرأة ولا يرث نظيرها من الرجال^(٣).

المطلب الخامس: فلسفة التباين بالإرث بين الرجل والمرأة

إنّ التمايز في أنصبة الوارثين والوارثات لا يرجع إلى معيار الذكورة والأنوثة كما يزعم أصحاب الفهم الخاطى، ولكنّ التفاوت بين أنصبة الوارثين والوارثات - في فلسفة الميراث الإسلامى - وهي في أمور^(٤):

الأمر الأول: درجة القرابة بين الوارث - ذكرًا أم أنثى - وبين المورث - المتوفى - فكلّما قرّبت الصلة زاد النصيب في الميراث، وكلّما بعدت الصلة قلّ النصيب في الميراث، من دون اعتبار لجنس الوارثين.

الأمر الثانى: موقع الجيل الوارث^(٥) وتتابعه بين أجيال الورثة، ومن ثمّ فالأجيال التي تستقبل الحياة وتقع عليهم مسؤوليات أكثر، عادةً ما يكون نصيبها في الميراث أكبر، فابن المتوفى يرث أكثر من أبى المتوفى، وكلاهما ذكر، وبنت المتوفى ترث أكثر من أمّه، وكلتاها أنثى، بل وترث البنت، وهي أنثى، أكثر من أبيه، وهو ذكر.

تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ النَّصِيبُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةِ تَوْصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ ﴿سورة النساء: ١٢﴾. يُنظَر: ميراث المرأة وقضية المساواة: صلاح الدين سلطان، ١٨ - ٢١.
 (١) وتفصيلها الآتى: ١ - حالة ميراث الأم مع الأب مع وجود ولد ذكر أو بنتين فأكثر أو بنت أحياناً. ٢ - ميراث الأخوة لأم مع الأخوات لأم دائماً. ٣ - تساوى الرجل والمرأة عند انفراد أحدهما بالتركة. ٤ - تساوى الأخت الشقيقة مع الأخ الشقيق. ٥ - تساوى الأخت لأم مع الأخ الشقيق دون شريك. ٦ - تساوى عدد النساء مع الرجال فيمن لا يُحجّبون أبداً، يُنظَر: تفاصيلها في المرجع نفسه، ٢٢ - ٣١.
 (٢) يُنظَر: تفاصيلها في المرجع نفسه، ٣٢ - ٤١.
 (٣) يُنظَر: تفاصيلها في المرجع نفسه، ٤٢ - ٤٦.
 (٤) يُنظَر: الأمل: ناصر مكارم الشيرازى، ٣ / ١٣٢، التحرير الإسلامى للمرأة، الرد على شبهات الغلاة: محمد عمارة، ٦٧ - ٦٨.
 (٥) أي من يستحق الميراث من أصحاب الفروض والعصبات.

يقول صاحب "مفاتيح الغيب": والحكمة من جعل نصيب الأولاد أكثر من نصيب الوالدين؛ لأنّ الوالدين ما بقي من عمرهما إلا القليل فكان احتياجهما إلى المال قليلاً، أمّا الأولاد فهم في زمن الصبا فكان احتياجهم إلى المال كثيراً فظهر الفرق^(١).

الأمر الثالث: إنّ ما يكفّف به الوارث طبقاً لأحكام الشرع الإسلامى هو المعيار الأساس للنفقات بين الذكر والأنثى، فدرجة قرابة الورثة قد تكون متساوية، وهم من جيل واحد، ولكن يكون الذكور منهم أكثر تكليفاً من الإناث من الناحية المالية، إذ يجب عليهم دفع المهر ونفقة الزوجات والأولاد، والخدمة العسكرية، والضرائب وغيرها كثير، فحينئذ يكون تفاوت العبء المالى هو السبب في التفاوت في أنصبة الميراث.

الأمر الرابع: مع أنّ ما يرثه الرجل هو ضعف ما ترثه المرأة، إلاّ أنّه بإمعان النظر والتأمّل يتضح أنّ المرأة ترث - في الحقيقة - ضعف ما يرثه الرجل إذا نظرنا إلى القضية من جانب آخر، وهذا إنّما لأجل ما يوليه الإسلام من حماية لحقوق المرأة، وتوضيح ذلك: إنّ هناك وظائف أنيطت بالرجل، "وبالأحرى كُلفَ بأدائها تجاه المرأة" تقتضى إنفاق نصف ما يحصل عليه الرجل على المرأة، في حين لا يجب على المرأة أيّ شيء من ذلك.

الأمر الخامس: إنّ على الرجل "الزوج" أن يتكفل نفقات زوجته على حسب حاجتها من المسكن والملبس والمأكل والمشرب وغير ذلك من لوازم الحياة، وإنّ عليه أن ينفق على أولاده الصغار أيضاً، في حين أعتبت المرأة من الإنفاق حتى على نفسها، وعلى هذا يكون في إمكان المرأة أن تدخّر كلّ ما تحصل عليه من الإرث، وتكون نتيجة ذلك أنّ الرجل ينفق نصف مدخوله على المرأة، ونصفه فقط على نفسه، في حين يبقى سهم المرأة من الإرث على حاله.

الأمر السادس: إنّ سهم المرأة التي تصرفه وتستفيد منه وتتملكه واقعاً هو ضعف سهم الرجل، وهذا التفاوت إنّما لكونهنّ أضعف من الرجال على كسب الثروة وتحصيلها "بالجهد

(١) يُنظر: مفاتيح الغيب: الرازى، ٢١٩/٩ - ٢٢٠.

والعمل"، وهذا - فى حقيقتة - حماية منطقية وعادلة قام بها الإسلام للمرأة، وهكذا يتبين أن سهمها الحقيقى أكثر - فى النظام الإسلامى - وإن كان فى الظاهر هو النصف.

وبذلك يتضح أن التشريع الإسلامى قد راعى فى الموارىث أسساً ضمننت العدالة فى توزيع التركة، من التكافل الأسرى، إلى التعاون والتناصر فيما بين أفراد الأسرة، فالغنى منهم مكلف بإعانة الفقير، وبالتضامن معه فى دفع الدية عند القتل، فمن العدل إذاً أن يرثه إن ترك مالا، على درجة قرابته ومعونته له، والزوج مثلاً يحمى زوجته ويدفع عنها الضراء، وينفق عليها، والواجبات والحقوق بينهما متبادلة، فمن العدل أن يرثها وترثه لأن الغنم بالغرم.

وثمة شىء آخر، وهو أن تبادل المنافع بين أفراد الأسرة فى الحياة يمتد إلى الوفاة، فلا يضيع ما ترك المتوفى بل يُرد إلى أسرته.

فالقرآن الكريم حين جعل للأنثى نصف حظ الذكر لم يكن فى ذلك تفضيل لجنس على حساب جنس، وإنما الأمر أمر توازن وعدل بين ما يتحمله الذكر من أعباء وواجبات مالية وما تتحمله الأنثى منها، فالرجل مكلف شرعاً بالإنفاق على من تجب عليه نفقته من الأولاد والزوجة، فى حين أن المرأة غير مكلفة بالإنفاق على نفسها من مالها وإن كانت غنية، فإعطاء الأنثى نصف نصيب الذكر - فى بعض الحالات - اقتضته قواعد العدل فى توزيع الأعباء والواجبات.

وما أجمل قوله تعالى: ﴿ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ﴾؛ إذ جعل القرآن العظيم حظَّ الأنثى هو الأصل المعتبر فى المقياس، ولم يقل جلاً جلاله: "للأنثى نصف حظ الذكر"، أو "للأنثيين مثل حظ ذكر".

يقول صاحب "التحرير والتنوير": "جعل حظَّ الأنثيين هو المقدار الذى يُقدَّر به حظُّ الذكر، ولم يكن قد تقدّم تعيين حظَّ للأنثيين حتى يُقدَّر به، فعلم أن المراد تضعيف حظَّ الذكر من الأولاد على حظَّ الأنثى منهم، وقد كان هذا المراد صالحاً لأنَّ يُؤدَّى بنحو: للأنثى نصف حظَّ الذكر، أو للأنثيين مثل حظ ذكر، إذ ليس المقصود إلا بيان المضاعفة، ولكن قد أُوتِرَ هذا التعبير لنكتة لطيفة، وهى الإيماء إلى أن حظَّ الأنثى صار فى اعتبار الشرع أهم من

حظَّ الذكر، إذ كانت مهضومة الجانب عند أهل الإسلام؟؟؟ ينادى بحظها في أول ما يقرع الاسماع، قد عُلِمَ أن قسمة المال تكون باعتبار عدد البنين والبنات" (١).

إنَّ الله ﷻ جعل الإرث إجبارياً بالنسبة للوراث وبالنسبة للمورث، وليس لهما اختيار في انتقال الإرث وتوزيعه بين المستحقين، وأتته لم يجعل للمورث أيَّ سلطان في توزيع ماله بعد وفاته إلا في الثلث، فنظام الميراث في الإسلام عبارة عن خلافة إجبارية في المال لا تحتاج إلى اتفاق أو تعاقد، فالإنسان بموته تصير أمواله تركة يتم تقسيمها بإرادة خالقها - وهو الله ﷻ - لا بمالكها الذي انقطعت ذمته المالية بالموت، ويترتب على ذلك أنه لا يجوز لأحد أن يعدل الفرض أو يغيّر فيه؛ لأنّه ثبت بالنص القطعي الذي لم يترك تفصيلاً إلا بينه، فلا يحتاج إلى اجتهاد (٢)، ويدلُّ على ذلك التعبير القرآني بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ﴾ (سورة النساء: ١١)، يعني: "يفرض عليكم ويشرع لكم هذا الحكم" (٣)؛ لأنَّ "الوصية هي الأمر بما فيه نفع المأمور، وفيه اهتمام الأمر لشدة صلاحه، ولذلك سُمِّيَ ما يعهد به الإنسان، فيما يصنع بأبنائه وبماله وبذاته بعد الموت، وصية" (٤).

ويؤيد هذا أن بيان العلة في التفاوت عين ما قلناه من فلسفة الشريعة في قضية الإرث ومنها: "عن محمد بن سنان أن أبا الحسن الرضا ﷺ كتب إليه فيما كتب من جواب مسائله علة إعطاء النساء نصف ما يعطي الرجال من الميراث؛ لأنَّ المرأة إذا تزوجت أخذت والرجل يعطي فلذلك وقّر على الرجال، وعلة أخرى في إعطاء الذكر مثلي ما تُعطى الأنثى؛ لأنَّ الأنثى في عيال الذكر إن احتاجت وعليه أن يعولها وعليه نفقتها وليس على المرأة أن تعول الرجل، ولا تؤخذ بنفقتها إن احتاج، فوَقِّر على الرجل لذلك، وذلك قول الله تعالى ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ

(١) التحرير والتنوير: ابن عاشور، ٢٥٧/٤.

(٢) يُنظَر: أسباب الإرث وموانعه في الفقه الإسلامي: جاسم زايد قرآنيل، ٢٣٤، أطروحات التوفيقيين حول قضايا المرأة بين الإسلام والعلمانية: محمد إبراهيم العوضي، ١٨٤.

(٣) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: أبو السعود، ١٤٨/٢.

(٤) التحرير والتنوير: ابن عاشور، ٢٥٦/٤.

أَمْوَالِهِمْ»^(١) (سورة النساء: ٣٤) وكذلك عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: قلت لأبى علة صار الميراث للذكر مثل حظ الأنثيين؟ قال: لما جُعِلَ لها من الصداق^(٢).

أمّا قولهم: إنَّ النصوص القرآنية التى تتعلّق بميراث المرأة جامدة وغير ملائمة للظرف الحالى، أى إنها غير مستجدة، اعتماداً على منهج التاريخية من الزمان والمكان وما له من أثر فى تغيير الأحكام الشرعية؛ لأنّ آيات الميراث، على حسب فهمهم، قد نزلت فى محيط الجاهلية وقد سحقت حقّ المرأة فى الميراث، ويجب تعديل هذا النظام، الذى جاء على التدرُّج فى ميراث المرأة بوصف النصف كان مرحلة أولى، وأنّ الفهم الصحيح، على حسب زعمهم، يجب أن يكون فى أطر تاريخية حتى يتكامل، والأمر المهم أن تربط ثنائية بين آيات الميراث للمرأة وأسباب النزول، ومن ثمّ فهو رفع الأحكام الثابتة وانتهاء أمدها وزمانها.

(١) علل الشرائع: الصدوق، ٢ / ٥٧٠.

(٢) المرجع نفسه، ٢ / ٥٧٠.

المبحث الثالث: فهم آيات الأحكام المتعلقة بقوامة الرجل على المرأة بين الحدائىين والأصوليين

إن قوامة الرجال على النساء جاءت بنص واضح في قوله الله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (سورة النساء: ٣٤).

وعَدَّ الحدائىون هذه القومة تشريعاً للرجال على حساب النساء، ومن ثَمَّ فإنَّ هذه القوامة تحطُّ من شأن المرأة، ومن هنا تبَنُّوا محاولات عدَّة لفهم النصِّ القرآنى وتفسيره، ولا سيَّما علاقة المرأة بتلك القوامة والموقف منها.

المطلب الأوَّل: قوامة الرجل على المرأة في الفهم الحدائى ومناقشته

انطلق الحدائىون في فهم قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (سورة النساء: ٣٤)، بأنَّ هذه القوامة مقيدة بالتفضيل، والإنفاق على النساء، فإذا تخلَّف أحد هذين الشرطين انتفت القوامة، ولم يعد لها مكان أو أثر في الحياة الزوجية.

وفي ذلك تقول "أمنة ودود": "الرجال قوامون على النساء فقط إذا ما تواجد الشرطان التاليان: الشرط الأوَّل: يتمثَّل في التفضيل، والآخر: في أنَّهم ينفقون على النساء من أموالهم، وإذا ما تخلَّف أحد هذين الشرطين، فلن يكون الرجل حينئذٍ قواماً على المرأة"^(١).

وتقول "نوال السعداوى": "جاء في الإسلام أنَّ الرجال قوامون على النساء بما أنفقوا من أموالهم، فهل إذا انفقت المرأة على الرجل أصبحت هي القوامة؟ وهل إذا تساوت المرأة مع الرجل في تحمُّل مسؤولية الإنفاق تصبح مساوية للرجل؟"^(٢).

وفهم "جمال البنا" القوامة التي منحها الله عزَّ وجلَّ للمرأة، فقال: "بل حتى آية القوامة، ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (سورة

(١) القرآن والمرأة: أمنة داود، ١١٩.

(٢) الرجل والجنس: نوال السعداوى، ٥٠.

النساء: ٣٤)، فإنّ القرآن لم يجعلها مطلقة، ولكن أشار إلى مسوّغها وهو الإنفاق، فإذا قضى التطوّر بأن تتولّى المرأة الإنفاق كما يتولاه الرجل، بل في حالات عدّة تكون هي العائل الوحيد للأسرة، فإنّ مسوّغ القوامة ينتفى، وتكون هذه الآية شأنها شأن "المؤلّفة قلوبهم" التي لم يعدّ لهم وجود لم يطبق حكمها...^(١).

وقال "فاضل الأنصاري" في تقرير قوامة الرجال: "فالقوامة هنا ناشئة عن فضل من الله على البعض منهم، وعن قيام الرجال بالإنفاق على النساء، أي بشرطين تكون القوامة، لا معنى لهما بعدم توفرهما أو إلغائهما"^(٢).

ويرى أنّه عندما يتطوّر المجتمع وتشارك المرأة الرجل في الكسب والمعاش، ويتولين بأنفسهنّ الإنفاق على الأسرة "لا يمنع أن تكون القوامة متكافئة مشتركة بين الرجل والمرأة إذا كان الإنفاق مشتركاً بينهما"^(٣)، وفي حالة مرض الزوج أو عجزه أو فقره يمكن "انتقال القوامة إلى الزوجة العاملة أو الموسرة التي تقوم على خدمته ورعايته"^(٤).

ولبيان المناقشة لا بُدّ من معرفة مفهوم القوامة: القوامة في اللغة هي القوام، وهي هو صيغة مبالغة للفعل قام يقوم قيامًا، فهو قائم، وجمعه قيام^(٥)، وأقمت الشيء وقومته فقام بمعنى استقام، وقام الرجل المرأة وقام عليها: قام بشأنها متكفلاً بأمرها فهو قوام عليها^(٦)، والقيّم: السيد، وسائس الأمر، وقيّم المرأة: زوجها؛ لأنّه يقوم بأمرها وما تحتاج إليه^(٧).

ومن ثمّ يتضح أنّ معنى القوامة في اللغة يدور في فلك ما يقوم به الأمر ويعتمد عليه.

(١) جواز إمامة المرأة الرجال: جمال البناء، ٦٠.

(٢) العبودية، الرق والمرأة بين الإسلام الرسولى والإسلام التاريخي: فاضل الأنصاري، ٣٤٢.

(٣) المرجع نفسه، ٣٤٤.

(٤) وتبّى هذا الفهم: الصادق النهوم، في كتابه "إسلام ضد الإسلام، ٢٠٧ - ٢٠٨، ومحمد شحرور، إذ زعم أنّ القوامة حقّ مكتسب للرجل على المرأة نتيجة لأمرين: القوة الجسدية، والإنفاق على أمور البيت؛ لذا فإذا كان الرجل مريضاً أو أعمى أو مشلولاً وزوجه تخدمه فلها القوامة، أي: الأمر والنهي، وكذلك إذا كان عاطلاً عن العمل وامرأته هي التي تعمل وتنفق على البيت فلها القوامة، وإذا تساويا في هذه الأمور فهما متساويان في القوامة، يُنظر: الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: محمد شحرور، ٦١٩ - ٦٢٣، التوظيف الحدائى لأيات المرأة وإشكالياته: كفاح كامل أبو هنود، ٣١٧ - ٣١٨.

(٥) يُنظر: المفردات في غريب القرآن: الاصفهاني، ٤١٦. مادة (قوم).

(٦) يُنظر: تاج العروس: الزبيدي، ٣٠٨/٣٣ - ٣٠٩، مادة (قوم).

(٧) يُنظر: المرجع نفسه، ٣١٨/٣٣ - ٣١٩.

أمّا اصطلاحًا فقد تعدّدت تعريفات القوامة فى المعنى الاصطلاحى، وهى لا تخرج عن المعنى اللغوى، إذ عرّفها بعض العلماء بأنّها: قيام الرجل على المرأة بالحفظ والدفاع والاكتساب والإنتاج المالى^(١).

أو هى: القيام بالنفقة على المرأة والذبّ عنها والقيادة للعائلة^(٢).

إنّ ما فهمه الحدائون من الآية يمكن مناقشته على النحو الآتى:

أولاً - إنّ الضرورة تقتضى أن يكون هناك قيم تُوكّل إليه الإدارة العامة لهذه الشّركة القائمة بين الرجل والمرأة، وما ينتج عنها من نسل، وما تستتبعه من تبعات، وقد اهتدى الناس فى كلّ تنظيماتهم إلى أنّه لا بُدّ من رئيس مسؤول، إذ إنّ "العائلة وحدة اجتماعية صغيرة، وهى كالاتّتماع الكبير لا بُدّ لها من قائد وقائم بأمرها؛ لأنّ القيادة والقوامة الجماعية التى يشترك فيها الرجل والمرأة معاً، لا معنى لها ولا مفهوم، فلا بُدّ أن يستقل الرجل أو المرأة بالقوامة، ويكون رئيساً للعائلة، فى حين يكون الآخر بمنزلة المعاون له الذى يعمل تحت إشراف الرئيس"^(٣).

والسبب فى ذلك لأنّ وجود رئيسين فى العمل الواحد أدعى إلى الإفساد من ترك الأمر فوضى بلا رئيس، والله عزّ وجلّ يقول: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (سورة الانبياء: ٢٢)، ويقول: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ (سورة المؤمنون: ٩١)، فإذا كان الأمر هكذا بين الإلهة المتوهّمين فكيف هو بين البشر الاعتياديين؟

فيبقى الأمر أمّا الزوج أو الزوجة ولا بُدّ من بيان أمر فى غاية الأهمية، وهو أيّهما أجدر أن تكون وظيفته القوامة بما فيها من تبعات: الفكر أو العاطفة؟ ومن البدهى أن يكون الجواب هو الفكر؛ لأنّه هو الذى يدبّر الأمور بعيداً عن الانفعال الحادّ الذى كثيراً ما يلتوى بالتفكير فىحيد به عن الطريق المستقيم، وهكذا فقد انحلت المسألة من دون الحاجة إلى جدال كثير، فالرجل بطبيعته المفكّر لا المنفعل، وبناءً على ما ركّب فيه من خصائص وما يتمنّع

(١) يُنظر: التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، ٣٨/٥.

(٢) يُنظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ١٦٨/٥، الأمثل: ناصر مكارم الشيرازي، ٢١٧ / ٣.

(٣) الأمثل: ناصر مكارم الشيرازي، ٢١٧ / ٣.

به من قدرات جسمية وعقلية، أصلح من المرأة في أمر القوامة على البيت، وأيضًا فإنَّ المرأة بطبيعتها، وما يلائم وظيفتها الأساسية بوصفها زوجة أو أمًّا، لا تستطيع مواصلة القيام بأعمال القوامة في كُلِّ الأوقات لما يعترئها من موانع فطرية، كالحمل والولادة والرضاعة، تعطلَّ قيامها جسميًا وعقليًا بما تتطلبه القوامة من أعمال^(١).

ثانيًا - إنَّ القرآن يصرِّح، هنا، "بأنَّ مقام القوامة والقيادة للعائلة لا بُدَّ أن يُعطى للرجل،" ويجب ألاَّ يُساء فهم هذا الكلام، فليس المقصود من هذا التعبير هو الاستبداد والإجحاف والعدوان، بل المقصود هو أن تكون القيادة واحدة ومنظمة تتحمَّل مسؤولياتها مع أخذ مبدأ الشورى والتشاور بنظر الاعتبار"^(٢).

ثالثًا - لا ننسى أنَّه "يوجد بعض النسوة ممَّن يتفوقن على أزواجهنَّ في بعض الجهات، إلاَّ أنَّ القوانين تُسنُّ بملاحظة النوع ومراعاة الأغلبية لا بملاحظة الأفراد، فردًا فردًا، ولا شكَّ أنَّ الحالة الغالبة في الرجال أنَّهم يتفوقون على النساء في القابلية على القيام بهذه المهمة، وإن كانت النسوة يمكنهنَّ أن يتعهدنَّ القيام بوظائف أخرى لا يُشكُّ في أهميتها"^(٣).

فمعنى القوامة هنا: "، أي قيمون على النساء، مسلِّطون عليهنَّ في التدبير، والتأديب، والرياضة، والتعليم، بما فضَّل الله بعضهم على بعض: هذا بيان سبب تولية الرجال عليهن، أي إنَّما ولَّاهم الله أمرهنَّ؛ لما لهم من زيادة الفضل عليهنَّ، بالعلم، والعقل، وحسن الرأي، والعزم (وبما أنفقوا من أموالهم) عليهنَّ من المهر والنفقة، كُلَّ ذلك بيان علَّة تقويمهم عليهنَّ، وتوليتهنَّ أمرهنَّ"^(٤).

وفهم القوامة جاء عن مبادئ الإسلام العامة التي تلزم المسلم المكفَّف، وبوصفها تكليفيًا لا تشريفيًا، فالإسلام أعطى حرية للتفاهم بين الزوجين، وكُلَّ توجيهات الإسلام في هذا

(١) يُنظر: الأمثل: ناصر مكارم الشيرازي، ٣ / ٢١٨.

(٢) المرجع نفسه، ٣ / ٢١٨.

(٣) المرجع نفسه، ٣ / ٢١٨.

(٤) مجمع البيان: الطبرسي، ٣ / ٧٩.

تهدف إلى إيجاد هذه الروح داخل الأسرة، وإلى تغليب الحب على النزاع والشقاق، قال تعالى: ﴿وَعاثِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (سورة النساء: ١٩).

وقد حثَّ الرسول ﷺ على حسن عشرة الزوجة والإحسان لها، إذ ورد في الحديث: "ألا خيركم خيركم لنسائه، وأنا خيركم لنسائي" (١)، وكذلك: "خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي" (٢).

إنَّ القوامة هي حفظ أمور الزوجة ورعايتها وحمايتها وصيانتها، وليست دكتاتورية، ولا تسلط.

وقد علل الله تعالى قوامة الرجل على المرأة بنحوين: أحدهما وهبي، والآخر كسبي (٣)، أما النحو الوهبي فهو أصل الخلقة، وقد بيَّنه ﷺ بقوله: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (سورة النساء: ٣٤)؛ لأنه لمَّا كان الرجل هو المسؤول عن الرعاية والحماية وجلب الرزق وتحمل المشاق والكد، زوّده الله بخصائص تناسبه من الخشونة والصلابة والتحمل وكمال العقل وحسن التدبير والقوة البدنية والنفسية، ممَّا يجعله أقدر على القوامة، وأقوى على جمع شمل الأسرة والمحافظة على استقرارها.

وأما الأمر الكسبي، فيكمن في قوله تعالى: ﴿وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (سورة النساء: ٣٤)، فالرجال هم الذين يتحملون مسؤولية الإنفاق على النساء، والقيام برعايتهن وصيانتهم، وتجشُّم أعباء الأسرة بما تتضمنه من تكاليف ونفقات مادية.

وقد بيّن صاحب "المنار" هذين التعليلين، فقال: "وسبب ذلك أنّ الله تعالى فضّل الرجال على النساء في أصل الخلقة، وأعطاهم ما لم يعطهنّ من الحول والقوة، فكان التفاوت في التكاليف والأحكام إثر التفاوت في الفطرة والاستعداد، وثمَّ سبب آخر كسبي يدعم السبب الفطري، وهو ما أنفق الرجال على النساء من أموالهم، فإنّ المهور تعويض للنساء ومكافأة على دخولهنّ بعقد الزوجية تحت رياسة الرجال، فالشريعة كرّمت المرأة، إذ فرضت لها

(١) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ٢٠ / ١٧١.

(٢) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ٢٠ / ١٧١.

(٣) يُنظر: مقتنيات الدرر: علي الحائري الطهراني، ٣ / ٩٦.

مكافاة عن أمر تقتضيه الفطرة، ونظام المعيشة وهو أن يكون زوجها قِيماً عليها، فجعل هذا الأمر من قبيل الأمور العرفية التي يتواضع الناس عليها بالعقود لأجل المصلحة، كأنَّ المرأة تنازلت باختيارها عن المساواة التامة، وسمحت بأن يكون للرجل عليها درجة واحدة هي درجة القيامة والرياسة، ورضيت بعوض مالي عنها، فقد قال تعالى: ﴿وَأَهْنُ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (سورة البقرة: ٢٢٨)، فالآية أوجبت لهم هذه الدرجة التي تقتضيهما الفطرة؛ لذلك كان من تكريم المرأة إعطاؤها عوضاً ومكافاة في مقابلة هذه الدرجة وجعلها بذلك من قبيل الأمور العرفية، لتكون طيبة النفس، مثلجة الصدر، قريرة العين" (١).

يقول صاحب تفسير "الكاشف": إنَّ للفضل سببين (٢):

السبب الأول - إنَّ "الضمير في "بعضهم" يعود على النساء والرجال معاً، وذكر الضمير من باب التغليب، والمراد ببعض الأولى الرجال، وبعض الثانية النساء، وتساءل : لماذا قال تعالى : ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، ولم يقل بما فضلهم عليهن، مع أنه أخصر وأظهر، أنَّ الجواب لو قال: فضلهم عليهن، لفهم منه تفضيل جميع أفراد الرجال على جميع أفراد النساء، وهذا غير مقصود؛ لأنَّه بعيد عن الواقع، فكم من امرأة هي أفضل من ألف رجل، فجاء لفظ بعض للإشارة إلى أنَّ هذا التفضيل إنما هو للجنس على الجنس من إذ هو بصرف النظر عن الأفراد، والذي نشاهده أنَّ الأعمال الجليلة في ميدان العلم والدين والفن والفلسفة والسياسة كُتِّبَتْ من الرجال، لا من النساء، وإذا وجدت امرأة، لها دور في ذلك فهي من الطرائف والنوادر... وبديهي أنَّ الشاذ النادر يؤكد القاعدة، ولا ينفىها، وفوق هذا شاهدنا المرأة تهتم قبل كلِّ شيء بالتفصيلات والأزياء التي تجسّم أنوثتها، وتبرزها عريانة، وتلونها بكُلِّ ما يجذب الرجل، ويلهب شعوره نحو الجنس اللطيف... ومن هنا كانت بيوت الأزياء ومبتكرات التفصيل للنساء دون الرجال، ولا تفسير لاهتمام المرأة بأنوثتها، وانصراف

(١) تفسير المنار: محمد رشيد رضا، ٥٥/٥ - ٥٦.

(٢) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٣١٦/٢.

الرجل إلى جليل الأعمال في ميادين الحياة إلا التباين في الغرائز والتكوين النفسى بين الاثنين.

السبب الثانى - لأفضلية الرجل فقد بيّنه سبحانه بقوله: (وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ)، وهو واضح لا إبهام فيه كالسبب الأول؛ لأنّ الذي يتحمّل مسؤولية الإنفاق على غيره لا بدّ أن يكون أفضل من الذي لا يُطلب منه شيء، حتى الإنفاق على نفسه... إنّ هذا حامل، وذاك محمول، وتجدر الإشارة إلى أنّ قوله تعالى: (وَمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) يُشعر بأنّ الزوج إذا لم ينفق على زوجته لم يكن قوامًا عليها، وكان لها، والحال هذه، أن تطلب من الحاكم الشرعى الطلاق، وعلى الحاكم أن ينذر الزوج، فإن امتنع عن الإنفاق لعجز أو عنادٍ أمره بالطلاق، فإن امتنع طلقها عنه؛ لأنّ الحاكم وليّ الممتنع.

ويرى "الصابونى" (ت ١٤٤٢ هـ) أنّ التعبير غاية في اللطف ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (سورة النساء: ٣٤)، فلم يقل: "بتفضيلهم عليهن"، أو "بما فضّل الرجال على النساء"، حتى يفيد معنًى في غاية الجلال والكمال، وهو "أنّ المرأة من الرجل، والرجل من المرأة بمنزلة الأعضاء من جسم الإنسان، فالرجل بمنزلة الرأس، والمرأة بمنزلة البدن، ولا ينبغي أن يتكبّر عضو على عضو لأنّ كلّ واحد يؤدي وظيفته في الحياة، فالأذن لا تغني عن العين، واليد لا تغني عن القدم... فالكلُّ يؤدي دوره بانتظام، ولا غنى للواحد عن الآخر. ثمّ للتعبير حكمة أخرى، وهي الإشارة إلى أنّ هذا التفضيل إنّما هو للجنس، لا لجميع أفراد الرجال على جميع أفراد النساء، فكم من امرأة تفضّل زوجها في العلم، والدين، والعمل" (١).

ولحكمة إلهية فقد "قرن القرآن الكريم - في آيات القوامة - بين مساواة النساء للرجال، وبين درجة القوامة التي للرجال على النساء، بل وقدم هذه المساواة على تلك الدرجة، عاطفًا الثانية على الأولى بـ"واو العطف"، دلالة على المعية والاقتران، أي إنّ المساواة والقوامة صنوان مقترنان، يرتبط كلّ منهما بالآخر، وليسا نقيضين، حتى يتوهّم واهمّ أنّ القوامة نقيض ينتقص من المساواة... لحكمة إلهية جاء ذلك في القرآن الكريم، عندما قال الله ﷻ - في سياق الحديث عن شؤون الأسرة وأحكامها: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي

(١) روائع البيان تفسير آيات الاحكام من القرآن: محمد علي الصابونى، ١/٤٦٧.

عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴿سورة البقرة: ٢٢٨﴾... فالقوامة فُهِمَتْ في عصر التنزيل بأنها قيادة للرجل في الأسرة، اقتضتها مؤهلاته، ومسؤولياته في البذل والعطاء، وهي قيادة محكومة بالمساواة والتناصر والتكافل بين الزوجين في الحقوق والواجبات، محكومة بالشورى التي يسهم بها الجميع ويشاركون في تدبير شؤون الأسرة^(١).

"إن هذه الرعاية التي هي القوامة، لم يجعلها الإسلام حكراً للرجل بإطلاق، ولم يحرم منها المرأة بإطلاق، وإنما جعل للمرأة رعاية - أي قوامة - في الميادين التي هي فيها أبرع وبها أخبر من الرجال، ويشهد على هذه الحقيقة نصٌ حديث رسول الله ﷺ: "كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا، وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ"^(٢).

فهذه الرعاية - "القوامة" - هي في حقيقتها "تقسيم للعمل"، تحدّد الخبرة والكفاءة ميادين الاختصاص فيه، فالكلُّ راعٍ ومسؤول، وإنما تميّزت رعاية الرجال وقواמתهم في الأسر والبيوت على وفق الخبرة والإمكانات التي يتميّزون بها في ميادين الكدّ والحماية، فالقوامة توزيع للعمل، تحدّد الخبرة والكفاءة ميادينه، وليست قهراً ولا قسراً ولا تملُّكاً ولا عبودية بحالٍ من الأحوال"^(٣).

إنّ القوامة ليست مطلقة بل محدّدة ولها مدى تقف عنده وتنتهي إليه، فهي "لا تنافي سيطرة الزوجة على مالها وأفعالها، بل معناها: إنّ الرجال يحافظون ويهتمّون بنسائهم وتدبير شؤونهن، نعم، هذه القوامة حينما تُنسب إلى المُقَام عليه إذا كان إنساناً عاقلاً فيؤمّر ويُنهي، باعتبار أنّ المحافظة عليه وإدارة شؤونه تحتاج إلى شيء من الأمر والنهي، فلا تدلّ الآية على أمر الزوج ونهيه لزوجته في كلّ شيء حتى تنافي سلطنتها على مالها وتصرفاتها، إذن سوف يكون معنى الآية: إنّ الرجل له فضل على زوجته؛ لأنّه يقوم

(١) التحرير الإسلامى للمرأة، الرد على شبهات الغلاة: محمد عمارة، ١١١ - ١١٥.

(٢) بحار الأنوار: المجلسي، ٧٢ / ٣٩.

(٣) التحرير الإسلامى للمرأة، الرد على شبهات الغلاة: محمد عمارة، ١٢١ - ١٢٢.

بأمرها ويحافظ عليها ويدير شؤونها، ولأنه ينفق عليها، وهذا المعنى مقبول عرفاً، وهو الظاهر من الآية، كما يصح لنا أن نقول : إن الزوجة إذا أنفقت على زوجها وكان طريق فراش المرض وقامت بأمره وأدارت شؤونه، فهي صاحبة فضل عليه بهذا المقدار، فليست الآية ناظرة إلى التفضيل المطلق" (١).

وأيضاً إن نفوذ" أوامر الزوج على الزوجة لا يشمل الأوامر التحكيمية لوضوح أن الأوامر التحكيمية لا تدبر أمر المرأة ولا تصلحها ولا ترعاها، فليس حال الآية الكريمة حال روايات الطاعة، بل الأمر بالعكس، فالزوج هو بخدمة زوجته يدبر أمرها ويرعاها ويحافظ عليها ويمولها ويفعل لها ما لا تستطيع المرأة فعله بنفسها، وقد يُستفاد هذا أيضاً - على تأملٍ - من تقييد الآية بقوله تعالى في سورة النساء : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ وبقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ﴾، فالقوامية للزوج على زوجته لا يجوز أن تنطلق من التحكّم والهوى والمزاج، بل يجب أن تكون قوامية بما يرضى الله تعالى" (٢).

"إن قوامية الزوج على الزوجة وإن كانت مشتملة بنحو الموجبة الجزئية على نفوذ بعض أوامر الزوج على زوجته، ولكن ليست هذه الأوامر النافذة عبارة عن كل أمر يراه الزوج في صالح هذه المرأة كإنسانة، وإلا لكان المترقب أن تكون الأخت والبنات غير المتزوجة أيضاً تحت ولاية الأخ والأب، فالزوجة مستقلة في إنسانيتها لا قائم عليها في الإنسانية، فهي ليست مملوكة للزوج بالضرورة الفقهية، وليست نسبة الزوجة لزوجها كنسبة الولد الصغير بالنسبة لوالده الذي يحد من حريته كإنسان؛ ولذا نرى عندما يخاف الشقاق بين الزوجين - كما ذكرت الآية التي بعد آية القوامية - بصدور الاتهامات بينهما، فالزوج يقول لها : أنت ناشز، وهي تقول له: أنت ناشز، قالت الآية: ﴿فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾، فإن التعبير بكلمة الحكم يعطى معنى الاستقلالية لكل من الزوجين، فليست هي تابعة له في كل ما يراه صالحاً لها، إذن تبيّن أنّ ملاك هذه القوامية التي تكون في صالح

(١) بحوث في الفقه المعاصر: حسن الجواهري، ٦ / ٢٩٩ - ٣٠٠.

(٢) بحوث في الفقه المعاصر: حسن الجواهري، ٦ / ٣٠٠.

المرأة قد ذكرته الآية، وهو تفضيل الرجال على النساء، إلا أن هذا التفضيل ليس في الإنسانية أو الخلق أو العلم أو التقوى؛ لأن الإسلام جعل المفاضلة الحقيقية في التقوى أو العلم مع الإيمان، وهما لا يختصان بالرجال، إذن الأفضلية هي منصب تنفيذي في تنظيم أمور الزوجة لإقوائية الرجل من المرأة فسيولوجياً، وغلبة عقله على عاطفته التي تنفع في قيادة البيت إلى شاطئ السلامة والأمن، وهذا هو القدر المتيقن في أفضلية الزوج على زوجته، فهو الأولى في قيادة بيت الزوجية، فلا إطلاق في الأفضلية، وعلى هذا ستكون الأفضلية في الآية القرآنية، نسبية وليست مطلقة، كما يصح لنا أن نقول: إن المرأة أفضل من الرجل في تربية ورعاية وحضانة الأطفال؛ لغلبة عاطفتها على عقلها التي يحتاجها الطفل، فإن عاطفة المرأة وحنانها ممّا يحتاج إليه الطفل ليشعر بالسعادة والطمأنينة، كما يصح لنا أن نقول: إن المرأة أفضل من الرجل في عاطفتها ورحمتها ورقّتها "جمال المرأة في هذه الأمور"، وقد ذكرت الآية ملاكاً آخر للقوامية، وهو إنفاق الزوج على زوجته الذي شرّعه الشارع المقدّس، إذن ليس في الآية ما يدلّ على أنّ القوامية عبارة عن الحدّ من سيطرة وسلطنة الزوجة على مالها وتصرفاتها، وليس فيها سلبٌ لحرّيتها واختيارها فيما يكون من شؤونها الخاصة والعامة"^(١).

إنّ السبب الذي تمسكوا به هو العرف واختلاف الزمان والمكان، وكلّ هذا أدى إلى إنكار القوامية للرجل، فالمرأة اليوم تختلف عن العصور السابقة، وهي تشارك الرجال في مختلف المجالات.

وكما مرّ بنا آنفاً، فإنّ الأحكام صالحة لكلّ زمان ومكان، والأعراف إذا عارضت الشرع فلا قيمة لها، والعرف غاية ما يثبت هو تشخيص الموضوعات الخارجية، وأنّ الإنفاق من المرأة على الرجل يكون في حالات خاصة، كما في حالة مرضه وعدم قدرته، ولكنّ الأصل في الإنفاق هو للرجل.

(١) بحوث في الفقه المعاصر: حسن الجواهري، ٦ / ٣٠٢.

المطلب الثاني: نشوز الزوجة ومعناه بين الفهم الحدائي والأصولي

ترى "أمنة ودود" عند فهمها لقوله الله ﷻ: ﴿ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ﴾ (سورة النساء: ٣٤)، أنه لا يمكن أن يعني النشوز في الآية عصيان الزوج، وإنما المراد به: تمزق الانسجام الزوجي بين الرجل وامرأته.

واستدلّت على رأيها هذا بأنّ القرآن الكريم لم يستعمل لفظ النشوز مع المرأة فقط، بل استعمله مع الرجال أيضاً، وفي قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ﴾ (سورة النساء: ١٢٨).

ورأت أيضاً أنّ القرآن الكريم لم يأمر المرأة - على الإطلاق - بطاعة زوجها، بدليل إنّ طاعة الأزواج لا تُعدّ متطلباً أساسياً للمرأة للدخول في الإسلام، إذ لم تُذكر طاعة الأزواج في آية مبايعة النبي ﷺ للنساء، الواردة في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعُهُنَّ وَاسْتَعْفِر لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (سورة الممتحنة: ١٢).

وترى أيضاً أنّ كلمة ﴿ قَانِتَاتٌ ﴾ الواردة في قوله تعالى: ﴿ قَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ﴾ (سورة النساء: ٣٤) لا تعني المطيعة للزوج، وإنما المقصود إذعانها لله ﷻ، واستدلّت على رأيها هذا بأنّ القرآن الكريم يستعمل وصف القنوت للرجال والنساء^(١)، ولم يأت ليصف طاعة مخلوق لآخر، وإنما القنوت في القرآن الكريم وصف تميّز به المؤمنون عند الله تعالى، بتعاونهم مع بعضهم، وإذعانهم لله ﷻ.

(١) فمن أمثلة استعمال لفظ القنوت للرجال: قوله تعالى: ﴿ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ ﴾ (سورة البقرة: ٢٣٨)، وقوله تعالى: ﴿ الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالسُّحُورِ ﴾ (سورة آل عمران: ١٧)، ومن أمثلة استخدام لفظ القنوت للنساء: قوله تعالى: ﴿ قَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ﴾ (سورة النساء: ٣٤)، وقوله تعالى: ﴿ عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَرْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مَسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا ﴾ (سورة التحريم: ٥).

وانتهت فهمها بأن طاعة الزوجات لأزواجهن كان النظام المتبع في زمن الوحي؛ لأنّ النساء حينها كنّ يرين في العادة أنّ الزوج الذي ينفق على أسرته، بما في ذلك الزوجة، يستحقّ الطاعة، وهو ما عدّته آمنة ودود أثرًا من آثار زواج الاستعباد، ومثالا من أمثلة الفكر المتأصل في أنّ الرجال قادة بالفطرة يستحقّون الطاعة^(١).

ويمكن مناقشة آمنة ودود بالتعريف بمعنى النشوز في قوله تعالى: ﴿ وَاللّٰتِي تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ ﴾ (سورة النساء: ٣٤)، لكونه الأساس الذي انطلقت منه الكاتبة في ادّعاءاتها.

قال صاحب "معجم مقاييس اللغة": "النون والشين والزاء أصل صحيح يدلّ على ارتفاع وعلو، والنشز: المكان العالي المرتفع، والنشز والنشوز: الارتفاع، ثمّ استعير فقيل: نشزت المرأة: استصعبت على بعلمها، وكذلك نشز بعلمها: جفاها وضربها"^(٢)، ويقال: "نشز فلان عن مقره: نبا، وكلّ ناب ناشز، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانشُزُوا ﴾ (سورة المجادلة: ١١)، ويعبّر عن الإحياء بالنشز والإنشاز، لكونه ارتفاعًا بعد اتّضاع، قال تعالى: ﴿ وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ﴾ (سورة البقرة: ٢٥٩)، وقوله تعالى: ﴿ وَاللّٰتِي تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ ﴾ (سورة النساء: ٣٤)، ونشوز المرأة بغضها لزوجها ورفع نفسها عن طاعته وعينها عنه إلى غيره"^(٣)، والنشوز: "كراهية كلّ منها صاحبه وسوء عشيرته له"^(٤).

وعند الرجوع إلى معاجم اللغة يتضح أنّ مصطلح النشوز يُطلق ويُراد به معاني عدّة، منها: الاستعلاء والتعالي والارتفاع، والعصيان، والامتناع والخروج عن الطاعة، والتعدي، والكراهية، والتجافي، وسوء العشرة.

والمراد بنشوز المرأة في الاصطلاح هو: " ارتفاع أحد الزوجين عن طاعة صاحبه فيما يجب له"^(٥).

(١) يُنظر: القرآن والمرأة: آمنة ودود، ١٢٣ - ١٢٧.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ابن فارس، ٤٣٠/٥ - ٤٣١، مادة (نشز).

(٣) المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، ٤٩٣. مادة (نشز).

(٤) لسان العرب: ابن منظور، ٤١٧/٥، مادة (نشز).

(٥) المختصر النافع: المحقق الحلي، ١٩١.

أمّا نشوز الزوج فالمقصود به: " لو كان النشوز منه فلها المطالبة بحقوقها، ولو تركت بعض ما يجب أو كُله استمالةً جاز له القبول (١)."

ومن هنا يتضح أنّ إطلاق النشوز لا يُقصد به تمزّق الانسجام الزوجى بين الرجل وامراته - كما رأت الكاتبة - وهو فهم مخالف لما عليه جمهور المسلمين من أنّ المراد بنشوز المرأة: عصيان زوجها، والترفع عليه وإظهار كراهيته وخروجها عن طاعته، والمراد بنشوز الزوج: ترفعه بنفسه عن زوجته، وبغضه لها، وتجافيه عنها، وإساءة عشرتها (٢).

أمّا استدلالها بأنّ القرآن الكريم أطلق وصف النشوز على الرجال والنساء على حدّ سواء، فوافقها الرأي في ذلك، فالنشوز كما يقع من الزوجة، فهو يقع من الزوج.

وبناءً على ذلك فالنشوز يمكن أن يقع من الزوجين معاً، أو من أحدهما، إلاّ أنّه يكون من المرأة أكثر، "فالنشوز لا يكون من الرجل إلاّ لسبب شديد، أمّا المرأة - لغلبة عاطفتها على عقلها - يكثر منها النشوز لأقلّ سبب، وسياق الآيتين يُفهم منه أنّ النشوز كثير في النساء، قليل في الرجال، ففي نشوز المرأة عبّر باسم الموصول المجموع إشارة إلى أنّ النشوز محقّق في جماعتهم، وفي نشوز الرجل عبّر بـ"أن" التي للشكّ، وبصيغة الأفراد، وجعل الناشز بعلاً وسيّداً مهما كان، والأصل في البعل أنّه السيد، وإنّما سُمّي زوج المرأة بعلاً؛ لأنّه سيّدها ومالكها (٣) -، كلّ ذلك يشير إلى أنّ النشوز في الرجال قليل، وأنّه مبني على الفرض والتقدير، وأنّه إذا فُرِضَ وقوعه فإنّه يكون من واحد لا من جماعة" (٤).

أمّا ما قالتها من أنّ القرآن الكريم لم يأمر المرأة - على الإطلاق - بطاعة زوجها؛ لأنّ طاعة الأزواج لا تُعدّ متطلباً أساسياً للمرأة للدخول في الإسلام، إذ إنّها لم تُذكر في آية

(١) يُنظر: المختصر النافع: المحقق الحلبي، ١٩١.

(٢) يُنظر: مفاتيح الغيب: الرازي، ٩٢/١٠ - ٩٣، البحر المحيط: أبو حيان، ٢٥١/٣، التفسير الكاشف: محمد جواد مغنّية،

٢٨٠ / ٢.

(٣) يُنظر: تهذيب اللغة: الأزهرى، ٤١٥/٢، مادة (بعل).

(٤) نشوز المرأة والرجل وعلاجه في ضوء القرآن الكريم، دراسة تحليلية موضوعية: نور محمد مكوي، ٣١٢.

مبايعة النبى ﷺ للنساء، وأن كلمة "قانتات" الواردة فى قوله تعالى: ﴿ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ﴾ (سورة النساء: ٣٤) لا تعنى المطيعة للزوج، وإنما المقصود بالقنوت فى الآية الإذعان لله ﷻ، فيرد عليها:

١- يرى المفسرون أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ﴾ الإخبار، إلا أن المراد منه الأمر بالطاعة لله ولأزواجهن^(١)، والتوجيه " الزوجة الصالحة هى الموافقة لزوجها، الحافظة لنفسها حسبما أمر الله وأراد، فلا تعصيه فى شيء أباحه الله له، ولا تعطيه فى شيء حرّمه الله عليه وعليها"^(٢).

٢- إن الله تعالى قد رتب عقوبة على نشوزها، إذا هى لم تتعظ بالوعظ والهجر، ولا تكون عقوبة إلا على فعل محظور شرعى، أو ترك واجب^(٣).

٣- إن سلّمنا جدلاً بأنّ القرآن الكريم لم يصرّح بأمر المرأة بطاعة زوجها، فقد صرّحت السنّة النبوية فى أحاديث كثيرة بوجوب طاعة المرأة لزوجها، ما لم يأمرها زوجها بمعصية الله، وكان أمره لها بما يكون فى مقدورها، منها قوله ﷺ: "أئما امرأة باتت وزوجها عليها ساخط فى حقّ لم تُقبل منها صلاة حتى يرضى عنها، وأئما امرأة تطيّبت لغير زوجها لم تُقبل منها صلاة حتى تغتسل من طيبها كغسلها من جنابتها"^(٤).

وقوله ﷺ: "لو كنت أمراً أحداً أن يسجد لأحدٍ لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها"، وجاء عن أبي عبد الله عليه السلام أن قوما أتوا رسول الله ﷺ، فقالوا: يا رسول الله إنّنا رأينا أناسا يسجد بعضهم لبعض فقال رسول الله ﷺ: لو أمرت أحداً أن يسجد لأحدٍ لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها"^(٥).

(١) يُنظر: تفسير مفاتيح الغيب، ٩١/١٠، تفسير القرطبي: القرطبي، ١٧٠/٥، التبيان: الطوسي، ٣ / ١٨٩، مجمع البيان: الطبرسي، ٣ / ٧٧.

(٢) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنية، ٣١٦ / ٢.

(٣) يُنظر: احكام نشوز الزوجة فى الشريعة الإسلامية: معتصم عبد الرحمن محمد منصور، ٤٣.

(٤) الكافي: الكليني، ٥ / ٥٠٧.

(٥) سنن الترمذي: الترمذي، باب ما جاء فى حق الزوج على المرأة، ٤٥٦/٢، الكافي: الكليني، ٥ / ٥٠٨.

وأما استدلالها بعدم ذكر طاعة الأزواج في آية مبايعة النبي ﷺ للنساء، فلا ينهض دليلاً؛ لأنّ عدم ذكرها لا يعني عدم وجوبها، فكثير من فرائض الإسلام لم تُذكر في هذه الآية، كالصلاة والزكاة والصيام والحج، فهل هذا يلغي فرضيتها على المرأة المسلمة؟.

وأما فهمها أنّ كلمة ﴿ قَانِتَاتٌ ﴾ لا تعني إلاّ الإذعان، فخطأ واضح؛ وذلك لأنّ أصل القنوت: دوام الطاعة^(١)، قنت الله يقنته: أطاعه، والقانت: المطيع. والقنوت يرد بمعانٍ متعدّدة: كالطاعة، والخشوع، والصلاة، والدعاء، والعبادة، وطول القيام، والسكوت، فينصرف لفظ الحديث الوارد فيه إلى كلّ واحد ممّا يحتمله من هذه المعاني^(٢).

وقد فسّر بعض المفسّرين قوله تعالى: ﴿ قَانِتَاتٌ ﴾ بأنّها تعني: المطيعات لأزواجهن^(٣)، وفسّرها بعضهم بأنّها تعني المطيعات لله تعالى، ولأزواجهن^(٤)، وفسّرها آخرون بأنّها تعني المطيعات لله تعالى في أزواجهن، فمن طاعة الله تعالى طاعة أزواجهن في غير معصية إنّهن قانتات لأزواجهن حافظات للغيب بما حفظ الله لهم من الحقوق إذ شرّع لهم القيمومة وأوجب عليهنّ الإطاعة وحفظ الغيب لهم^(٥).

وعلى هذا فإنّ المراد من النشوز في الآية: نشوز المرأة وخروجها عمّا يجب للرجل عليها من حقوق الزوجية، وليس معناه تمزّق الانسجام الزوجي بين الرجل وامرأته، فإذا منعت المرأة زوجها من الاستمتاع بها ولم تمكّنه من نفسها بلا عذر لها في ذلك فقد نشزت، وإذا خرجت من بيته بغير إذنه بلا عذر لها في ذلك فقد نشزت، وإذا خالفت أمره أو نهيه في غير معصية الله فقد نشزت، والأحوط ألاّ تجرى أحكام النشوز عليها حتى يتكرر ذلك منها، ويُخشى أن يكون عادةً لها، ونشوز الزوجة حرام؛ لأنّ فيه عصيانياً ومخالفة لطاعة الزوج المأمور بها في نصوص الشريعة.

(١) يُنظر: الصحاح للجوهري، ٢٦١/١، مادة (قنت)، تفسير مفاتيح الغيب: الرازي، ٩١/١٠.

(٢) يُنظر: تهذيب اللغة: الأزهري، ٥٩/٩، لسان العرب: ابن منظور، ٧٣/٢، تاج العروس: الزبيدي، ٤٥/٥، مادة (قنت).

(٣) يُنظر: البحر المحيط: أبو حيان، ٢٤٩/٣، تفسير ابن كثير، ٢٥٧/٢.

(٤) تفسير الطبري: الطبري، ٢٩٤/٨، التبيان: الطوسي، ١٨٩ / ٣، جوامع الجامع: الطبرسي، ١ / ٣٩٤، تفسير المنار: الألوسي، ٥٨/٥.

(٥) يُنظر: المحرر الوجيز: ابن عطية، ٤٧/٢، زاد المسير: ابن الجوزي، ٧٤/٢، البحر المحيط: أبو حيان، ٢٤٩/٣، زهرة التفاسير: محمد أبو زهرة، ١٦٦٨/٣، الميزان: الطباطبائي، ٣٤٤ / ٤.

المطلب الثالث: ضرب الزوجة الناشز بين الفهم الحدائى والأصولى

نفى عدد من الحدائىين ومَن وافقهم فى تفسير معنى الضرب فى قول الله تعالى: ﴿ وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ﴾ (سورة النساء: ٣٤) أن يكون المراد من الضرب فى الآية الكريمة الضرب الحقيقى، بحجة أن مثل هذه التشريعات تسوّغ العنف ضدّ الزوجة، وأنه لا يمكن تطبيق هذه الأحكام فى القرن الواحد والعشرين الذى نالت فيه المرأة كلّ حقوقها السياسية والاجتماعية.

يقول "سامر إسلامبولى": إنّ المقصود بالضرب فى الآية اتخاذ موقف حازم تجاه الزوجة: "فإن لم تستجب المرأة وترجع إلى جادة الصواب ينتقل الزوج إلى الخطوة الثالثة وهى عملية الضرب، وليس المقصود بكلمة ﴿ وَاضْرِبُوهُنَّ ﴾ ما هو شائع بين عوام الناس من الضرب باليد أو العصا، إذ لو كان هذا المقصود لجاز للمرأة أن تضرب زوجها من باب المعاملة بالمثل، اعتمادًا على أنّ الشارع لم يفرّق بين الذكر والأنثى ولم يجعل أحدًا منهما وصيًا على الآخر لمجرد جنسه، فالأصل فى العلاقة بينهما هى المساواة والعدل، ممّا يؤكد أنّ فعل ﴿ وَاضْرِبُوهُنَّ ﴾ يدلّ على اتخاذ موقف من الزوجة بشكل حازم كي يؤثر فيها ويرجعها إلى الصواب، وهذا الموقف هو عملية إضراب عن العلاقة الاجتماعية مع المرأة، وهذا الأسلوب مستخدم بين الناس للتأثير على بعضهم، وجعلهم يتراجعون عن أمور، أو يقومون بتنفيذ أمور مطلوبة منهم، نحو إضراب العمال عن العمل، وإضراب المساجين عن الطعام، وما شابه ذلك، فتكون المراحل الثلاث هى: أولاً: الموعظة الحسنة، ثانياً: المقاطعة الجنسية مع استمرار بقاء الرجل فى الفراش نفسه، ثالثاً: المقاطعة الاجتماعية"^(١).

والمعنى نفسه أشار إليه "شحرور" "فى حالة وقوع النشوز الاجتماعى من أحد الزوجين يكون الوعظ ثمّ الهجر ثمّ الضرب، والضرب لا يعنى المفهوم المتبادر إلى الذهن

(١) المرأة مفاهيم ينبغى أن تُصحّح: سامر إسلامبولى، ١٢٥.

والمتعارف عليه لهذه الكلمة، بل هو اتخاذ موقف حازم، كما تقول: ضربت الدولة على يد المتلاعبين بالأسعار، أي: اتخذت منهم موقفاً حاسماً^(١).

ويرى "عبد الحميد أبو سليمان" أنّ المقصود في الآية الكريمة، ترك منزل الزوجية، ومفارقة دار المرأة واعتزالها، فيقول: "ولذلك فإنني أرى أنّ المعنى المقصود بالضرب في السياق القرآني بشأن ترتيبات إصلاح العلاقات الزوجية إذا أصابها عطب"^(٢)، ونفرة وعصيان هو مفارقة الزوج زوجته وترك دار الزوجية، والبعد الكامل عن الدار كوسيلة أخيرة لتمكين الزوجة من إدراك ما لسلوك النفرة والنشوز والتقصير في حقوق الزوجية، ليوضح لها أنّ ذلك لا بُدَّ أن ينتهي إلى الفراق والطلاق، وكُلَّ ما يترتب عليه من آثار خطيرة خاصة لو كان هناك بينهما أطفال، إنّ معنى الترك والمفارقة أولى هنا من معنى الضرب بمعنى الإيلام والأذى الجسدي والقهر والإذلال النفسي؛ لأنّ ذلك ليس من طبيعة العلاقة الزوجية الكريمة، ولا من طبيعة علاقة الكرامة الإنسانية، وليس سبباً مفهوماً إلى تحقيق المودة والرحمة والولاء بين الأزواج، ولا سيّما في هذا العصر وثقافته ومداركه وإمكاناته ومداخل نفوس شبابه، ولأنّ هذا المعنى، كما رأينا، تؤيده السُنّة النبوية الفعلية وسيلة نفسية فعّالة لتحقيق أهداف الإسلام ومقاصده في بناء الأسرة على المودة والرحمة والعفة والأمن، ومحضناً أمنياً على تربية النشء روحياً ونفسياً ووجدانياً ومعرفياً على أفضل الوجوه لتحقيق السعادة وحمل الرسالة^(٣).

ويمكن مناقشة ذلك ببيان المعنى اللغوي لكلمة "ضرب"، إذ جاء في "مقاييس اللّغة":
 إنّ "الضاد والراء والباء أصل واحد، ثمّ يُستعَار ويُحمَل عليه، من ذلك ضربت ضرباً، إذا

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: محمد شحرور، ٦٢١ - ٦٢٢، وتبيّنت هذا الفهم نفسه أمانة ودود، إذ زعمت أنّ المراد بالضرب ليس الضرب الجسدي، وإنّما يحمل صورياً من قبيل قوله جلّ وعلا: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا﴾ (سورة التحريم: ١٠)، وقوله تعالى: ﴿وَأَخْرُوجَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ﴾ (سورة المزمل: ٢٠)، يُنظَر: القرآن والمرأة إعادة قراءة النصّ القرآني من منظور نسائي: أمانة ودود، ١٢٢٦.

(٢) العطب: الهلاك يكون في الناس وغيرهم، يُنظَر: لسان العرب، ٦١٠/١، مادة (عطب).

(٣) ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية: عبد الحميد أبو سليمان: ٣٨ - ٣٩.

أوقعت بغيرك ضرباً" (١)، والضرب: "إيقاع شيء على شيء" (٢)، وضرب في الأرض: خرج فيها تاجرًا أو غازيًا، وقيل: أسرع، وقيل: ذهب فيها، وقيل: سار في ابتغاء الرزق أو سار فيها مسافرًا، قال الله ﷻ: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ (سورة النساء: ١٠١)، أي: سافرتم، وضرب على يده: كَفَّه عن الشيء. وضرب على يد فلان: إذا حجر عليه أو منعه من أمر أخذ فيه، والضرب: المثل والشبيه، وضرب عن الشيء: كَفَّ عنه وأعرض، وأضرب عنه: صرفه. وأضرب عنه: أعرض (٣).

ومن هذا يتضح أنه لم يثبت في كتب اللغة أن الضرب يأتي بمعنى اتخاذ موقف حازم تجاه شخص ما، ولا بمعنى المفارقة والاعتزال، ولعلهم خلطوا بين معنى الضرب الحقيقي، والضرب عن الشيء الذي هو بمعنى الإعراض عنه وتركه.

إنَّ القول بأنَّ معنى الضرب في الآية الكريمة هو ترك منزل الزوجية، ومفارقة دار المرأة واعتزالها، يناهى سياق الآية الكريمة التي أعطت حقَّ القوامة للرجل، بما تقتضيه من قيادة للبيت وحمايته ورعايته.

والأعجب ما رآه الكاتب الأوّل في استدلاله على إبطال المعنى الحقيقي لضرب الزوجة الناشز، من أنه إذا كان المقصود من الضرب معناه الحقيقي، فإنّه يحقُّ للمرأة ضرب زوجها، من باب المساواة والعدل.

إنَّ الذكر والأنثى متساويان عند الله تعالى في الجزاء متى تساويا في العمل، فلا فرق بينهما في البشرية، ولا تفاضل بينهما إلاّ بالأعمال، ولا إشكال لديّ في القول بالمساواة بين الرجل والمرأة بهذا المعنى، ولكنّي أخالفه في إطلاق المساواة، فإنّ الإسلام مع مساواته الكاملة بين الجنسين في الإنسانية، وفي الأوامر والتشريعات، وفي الجزاء الأخروي عند الله تعالى، لكنّه فرق بينهما في الأمور التي يكون سبب الاختلاف فيها طبيعة المرأة وبنيتها

(١) مقاييس اللغة: ابن فارس، ٣/٣٩٧، مادة (ضرب).

(٢) المفردات في غريب القرآن: الإصفيهاني، ٢٩٤. مادة (ضرب).

(٣) يُنظَر: لسان العرب: ابن منظور، ١/٥٤٣، تاج العروس: الزبيدي، ٣/٢٣٧، مادة (ضرب).

النفسىة والجسدىة، فإنّ النصّ يلحظ الإذىات بصرف النظر عن وحدة الموضوع، أى وحدة الخلقة.

ومن هنا نفذ الحدائىون وجرهم فى محاولة لضرب الإسلام، فدخلوا من قضىة ضرب الزوجة، وأنّه كىف ىسمح الله بضرب النساء؟ أفلىس هذا اعتداء على كرامة المرأة! وىمكن الردُّ على ذلك بما ىأتى: (١)

أولاً - إن الآىة تسمح بممارسة التنبىه الجسدى فى حق من لا ىحترم وظائفه وواجباته، الذى لا تنفع معه آىة وسىلة أخرى، فضلاً عن أنّ هذا الأسلوب لىس بأمر جدىد فى حىاة البشر، ولا هو خاص بالإسلام، فجمىع القوانىن العالمىة تتوسل الأسالىب العنيفة فى حق من لا تنجح معه الوسائل والطرائق السلمىة لدفعه إلى تحمُّل مسؤولىاته والقىام بواجباته، فإنّ هذه القوانىن ربّما لا تقتصر على وسىلة الضرب، بل تتجاوز ذلك - فى بعض الموارد الخاصة - إلى ممارسة عقوبات أشدّ تبلغ حدَّ الإعدام والقتل.

ثانىاً - إنّ التنبىه الجسدى المسموح به هنا ىجب أن ىكون خفیفاً، وأن ىكون الضرب جىر مبرح، أى لا ىبلغ الكسر والجرح، بل ولا الضرب البالىع حدَّ السواد.

ثالثاً - إنّ علماء التحلىل النفسى الیوم ىرون أنّ بعض النساء ىعانىن من حالة نفسىة هى " المازوخىة " التى تقتضى أن ترتاح المرأة لضربها، وأنّ هذه الحالة قد تشتدُّ فى المرأة إلى درجة تحسُّ باللذة والسكون والرضا إذا ضربت ضرباً طفیفاً. وعلى هذا ىمكن أن تكون هذه الوسىلة ناظرة إلى مثل هؤلاء الأفراد الذىن ىكون التنبىه الجسدى الخفیف بمنزلة علاج نفسى لهم.

رابعاً - تبادل العقوبات، هل تشمل هذه المراحل الرجال أىضاً؟، أى ىمكن ممارسة هذه الأمور ضدَّ الرجل كذلك، أم لا؟ نقول فى الإجابة عن ذلك: نعم إنّ الرجال العصاة ىعاقبون حتى بالعقوبة الجسدىة أىضاً، كما تُعاقب النساء العاصيات الناشزات، غاية ما هنالك أنّ هذه العقوبات إذ لا تتیسر للنساء، فإنّ الحاكم الشرعى مكلف بأن ىذكّر الرجال المتخلفىن عن

(١) الأمثل: ناصر مكارم الشىرازى، ٣ / ٢٢١ - ٢٢٢.

أداء واجباتهم وظائفهم بالطرائق المختلفة، وحتى بالتعزير "الذى هو نوع من العقوبة الجسدية.

وهناك قصة معروفة لرجل أجحف فى حق زوجته ورفض الخضوع للحق، فعمد الإمام علي عليه السلام إلى تهديده بالسيف وحمله على الخضوع.

ثم إن الله سبحانه ذكر الرجال مرة أخرى فى ختام الآية بالأى يُسيئوا استعمال مكانتهم بوصفهم قيمين على العائلة فيجحفوا فى حق زوجاتهم، وأن يفكروا فى قدرة الله التى هى فوق كل قدرة إن الله كان عليًا كبيرًا.

وبذلك يتضح أن "مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر فى العقل أو الفطرة، فيحتاج إلى التأويل، فهو أمر يُحتاج إليه فى حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة، وإنما يُباح إذا رأى الرجل أن رجوع المرأة عن نشوزها يتوقف عليه، وإذا صلحت البيئة، وصار النساء يعلقن النصيحة، ويستجبن للوعظ، أو يزدجرن بالهجر، فيجب الاستغناء عن الضرب، فكل حال حكم يناسبها فى الشرع، ونحن مأمورون على كل حال بالرفق بالنساء، واجتناب ظلمهن، وإمساكنهن بالمعروف، أو تسريحهن بإحسان، والأحاديث فى الوصية بالنساء كثيرة جدًا" (١).

خامسًا - الضرب جائز وتركه أفضل: مع أن الضرب مباح، فقد اتفق العلماء على أن تركه أفضل.

جاء فى "التفسير الكاشف": "وبعد أن أشار سبحانه إلى الزوجة الصالحة، أشار إلى الزوجة الناشزة، وأباح للزوج إذا تمردت عليه زوجته من غير حق أن يعظها، فإن هى قبلت، وإلا هجرها فى الفراش فإن هى قبلت وإلا ضربها ضربًا خفيفًا للزجر والتأديب، لا للتشفي والانتقام... هذا إلى أن الأمر بالوعظ، ثم بالهجر، ثم بالضرب هو أمر للإباحة والترخيص، لا للوجوب والإلزام، فقد اتفق الفقهاء جميعًا على أن ترك الضرب أولى، وأن

(١) الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تقديم وتحقيق/ محمد عمارة، ٢٠٢/٥ - ٢٠٣.

الذى يصبر على أذى الزوجة ولا يضربها خىر وأفضل عند الله ممن يضربها، كما اتفقوا على أنه كلما حصل الغرض بالطرىق الأخرى وجب الاكتفاء به، وحُرِّمَ الأشدُّ" (١).

وقال "ابن حجر" (ت ٨٥٢هـ) فى "فتح البارى": "ومحل ذلك أن يضربها تأديباً إذا رأى منها ما يكره فىما يجب عليها فىه طاعته، فإن اكتفى بالتهديد ونحوه كان أفضل، ومهما أمكن الوصول إلى الغرض بالإيهام لا يعدل إلى الفعل؛ لما فى وقوع ذلك من النفرة المضادة لحسن المعاشرة المطلوبة فى الزوجية إلا إذا كان فى أمر يتعلّق بمعصية الله" (٢).

فغاية الضرب أنه مباح للضرورة، ولا يُصار إليه إلا عند الانتهاء من الوعظ والهجر.

وتبيّن أن رجعت الزوجة عن نشوزها، فلا يجوز للزوج بحال أن يتمادى فى عقوبتها، ولا يجوز له أن يتجنّى عليها بفعل أو قول، قال تعالى: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً﴾ (سورة النساء: ٣٤).

فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً﴾ ﴿تهديد للرجال إذا بغوا على النساء من غير سبب، فإن الله العليُّ الكبير وليهنّ وهو منتقم ممن ظلمهنّ وبغى عليهنّ، فإن استقمن لكم فلا تطلبوا العلل فى ضربهنّ، وسوء معاشرتهنّ، فإن الله تعالى قادر على الانتصاف لهنّ" (٣).

وهكذا قيّدت الشريعة الإسلامية الضرب بهذه القيود المختلفة التى تحدّ من أضراره وتجعله لا يتجاوز أهدافه المرسومة له.

يقول "الصادق النهوم" فى قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ (سورة النساء: ٣٤): "هو نصّ يسخره الفقه لمنح الرجل حق استعمال القوة ضدّ الزوجة لا تطبق الحياة معه، ولا تخفى نفورها منه، والمدهش فى

(١) التفسير الكاشف: محمد جواد مغنّية، ٣١٧ / ٢.

(٢) فتح البارى: ابن حجر، ٢١٤/٩ - ٢١٥.

(٣) تفسير ابن كثير: ابن كثير، ٢٩٦/٢، التبيان: الطوسى، ١٩١ / ٣.

هذا التفسير أنّ القرآن يقترح ضرب المرأة، رغم أنّه لا يبيح عقوبة الضرب إلاّ في حدّ الزنى البيّن، ممّا يؤكد أنّ النصّ قد تعرّض لقراءة مغلّوبة في هذا الموضوع بالذات، فكلمة "اضربوهن" إذا كُتبت بغير نقاط، وبالخط المستمدّ من شكل الأبجدية الأرامية، التي يتشابه فيها حرف الضاد مع العين، وحرف الراء مع الزاي، بإذ تبدو مثل كلمة "اعزبوهن" التي تلائم سياق النصّ على المقاس، والعزب في اللغة هو هجران البيت والمرعى، ومنه عزب الرجل عن أهله، أي: غاب عنهم، والمعزبة - كالعازبة - هي المرأة التي هجرها زوجها دون طلاق، فالنصّ القرآني لا يوصي بضرب المرأة كما توحى القراءة المغلّوبة، بل يتقدّم بثلاثة حلول لمشكلة النشوز: الأولى: إسداء النصح للمرأة، الثانية: هجرانها في الفراش، والثالثة: الانفصال عنها دون طلاق ريثما تتّضح تفاصيل الموقف... أمّا كيف تحوّلت كلمة "اعزبوهن" إلى "اضربوهن"؟ فذلك أمرًا يُسأل عنه فقيه مريب، يتعمّد أن يتجاهل كلّ توصيات القرآن بأن يسود المعروف في علاقة الرجل بالمرأة حتى خلال الطلاق، كما في قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ (سورة البقرة: ٢٢٩).... (١).

(١) إسلام ضد الإسلام (شريعة من ورق): الصادق النيهوم، ٢٠٩ - ٢١٠.

الخاتمة

الخاتمة والمقترحات

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيّدنا محمد ﷺ، وعلى آله أجمعين.

في ما يأتي ملخّص بالنتائج التي توصل إليها الباحث:

١ - إنّ التيار الحدائثي تيار فكري انطلق على وفق المناهج الأوروبية التي تقوم على التمرّد على النصوص المقدّسة، والمعتقدات، والثوابت، وتدعو صراحة إلى تبني النظريات والمناهج الفلسفية التي ظهرت في الغرب، لفهم النصوص الشرعية وتفسيرها، ليبنى مرجعية جديدة تعتمد العقل والأهواء - لا الدين - مرجعاً لها.

٢ - إنّ التجديد في التفسير له ضوابطه وأسسها التي يقوم عليها، ويستلزم قواعد لا بدّ من تحصيلها لفهم النصّ القرآني وتأويله وتنزيله على الواقع، كأن يكون المفسّر ذا أهلية علمية تامّة تؤهّله لمعرفة مراد الله من كلامه، وأن يكون تفسيره على المنهج المتفق عليه بين المسلمون، متجرّداً فيه عن الهوى، وألاً يعارض نصّاً أو دليلاً شرعياً معتبراً، هذا وإلا خرج عن الشريعة كونه تجديداً إلى التحريف والتأويل المذموم، والإلحاد في آيات الله.

٣ - إنّ النظر في آراء الحدائثيين، واستقراء كتاباتهم، يتضح أنّ الفكر الحدائثي ليس جديداً إلا في أسلوبه، فهو قديم في أصوله؛ لأنّه خليط من أفكار المذاهب المنحرفة عموماً، وأفكار المستشرقين، والقرآنيين، وكثيراً ما يتسترون خلف بعض آراء المدارس الإصلاحية في التفسير ومثال ذلك ما بيناه في الفصلين الأخيرين.

٤ - إنّ اتجاه الحدائثيين للخوض في التفسير - تحت شعار "العصرانية"، و"تجديد الخطاب الديني" ليس عن توجه صادق لدراسته، وإنّما هي محاولة لتفريغ القرآن من محتواه، وهدم مبدأ المرجعية لنصوص القرآن الكريم، ومما يدلّ على ذلك: إنّ أسسهم تقوم على تسوية نصوص الوحي بالنصوص البشرية، وعلى نزع القداسة عن نصوص القرآن والسنة عن طريق الدعوة إلى النقد الحرّ، وعلى القطيعة التامة مع التراث المفسّر للنصّ الشرعي، وعلى النسبية المطلقة لمعاني النصّ الشرعي ودلالاته، فلم يأتوا لدراسة الشريعة بل ناقشوا سواء بدليل أو غير دليل.

٥ - إنَّ الاتجاهات في تفسير كلام الله إنّما هي تطبيق للنظريات النقدية الغربية، وهذه النظريات لا يمكن اعتمادها في فهم كتاب الله أو تفسيره، ولا تصلح أبدًا لنقد النصوص الشرعية وتفسيرها؛ لأنّها نشأت في الغرب على تفكيك نصوص التوراة والإنجيل بعد نزع القداسة عن كلّ منها، وعدّهما نصوصًا لا تختلف عن أيّة نصوص أخرى يمكن أن تخضع للنقد والتحليل، وهو ما لا يتناسب وطبيعة النصّ القرآني بجلاله وقداسته وربّانيته.

٦ - من خلال تتبُّع أعلام الحداثة المعاصرة، والنظر في السير الذاتية لدعاة القراءة المعاصرة للنصّ الديني، تبيّن لي عدم تخصُّص أحد منهم في التفسير، وعدم تحصيلهم أدوات المفسّر، فضلًا عن أدوات الأستنباط، وينقصهم كثير من الأدوات التي تؤهل صاحبها كي يخوض باجتهاده في مباحث العلم الشرعي، وعليه فإنّهم ليسوا أهلاً لتفسير كتاب الله تعالى.

٧ - مع أنّ الحداثيين لا يقيمون بينهم علاقات مذهبية - فالقراءة الحداثيّة للقرآن الكريم هي عبارة عن خليط من الفلسفات والإيديولوجيات اتَّخَذَتْ منطلقاتٍ للتعامل مع الآيات القرآنية - ؛ لكنّ هناك قواسم مشتركة بينهم في الأسس التي تقوم عليها رؤاهم التأويلية، ممّا يسمح بتصنيفهم في تيار واحد يوشك أن يصبح إحدى فرق التأويل، ذات خصائص جامعة ونتائج واضحة، على اختلاف مذاهبهم وأديانهم.

٨ - يلحظ في نتاج الحداثيين تقديس العقل وتأليه أحكامه في كلّ نصوص الشرع، وجعل الوحي تابعًا له، بل وعدم الإقرار بأيّ حكم شرعي إلا إذا أقرّه العقل ووافقته، حتى فيما يتعلّق بالأحكام التي وردت فيها أحاديث صحيحة وقطعية الدلالة، ولهذا فهم لا يلتفتون مطلقًا إلى الآثار الواردة في التفسير. وهو الشيء الذي لا يتوافق وأصول تفسير القرآن الكريم، وقواعد هذا التفسير.

٩ - يغلب الطابع العلماني، على جميع المنتمين للتيار الحداثي الذين يعدُّون الدين شأنًا شخصيًا، ويقصرون أثره في شعائر العبادة، ويلحّون على ضرورة انعتاق الأحكام من نطاق الشرع، إذ إنّ الشريعة - في زعمهم - لم تعدّ تصلح لواقعنا المعاصر.

١٠ - عُرفَ أكثرَ الحداثيين بصلاتهم الواسعة بدوائر ثقافية غربية استشرافية دينية، عن طريق دراستهم العلمية، أو التعاون البحثي في مؤسسات ذات اهتمامات استشرافية، وذلك نحو ما نجد من اتصال عبد المجيد الشرفي بالدوائر المسيحية الإيطالية، إذ أنجز كتابه "الإسلام بين الرسالة والتاريخ" خلال إقامة متفرّغة في معهد الدراسات المتقدّمة ببرلين على حساب المعهد، ووجد نصر حامد أبو زيد أيضاً ملاذاً آمناً في الأقسام الاستشرافية في الجامعات الهولندية، وكذلك فقد أنجز محمد الشرفي كتابه "الإسلام والحرية" ضمن مشروع عالمي اسمه "الإسلام والإنسانية"، وقد نُشرَ بمساهمة القسم الثقافي للسفارة الفرنسية بالمغرب.

١١ - كان تتبّع الآراء الشاذّة وتهويلها، وكذا الأقوال الضعيفة التي لا دليل عليها، واتخاذها أصولاً كلية، بهدف هدم النصوص الشرعية وأحكامها.

١٢ - إنّ النظرة النقدية اللاذعة للتراث وتسفيهه، إذ يبدو للناظر في كتابات الحداثيين أنّ التراث العربي الإسلامي قد فقد صلاحيته، وأنّه لم يورثنا سوى الضعف والتخلف، والعجز عن مواكبة العصر الذي نعيشه، ممّا يورث في النفس ضرورة نبذه وهجره ليتحرّر الإنسان من سلطته ويبتّجه نحو التقدّم والرقى.

١٣ - إنّ الإعجاب بالنفس والغرور، من خلال تعمّد استعمال مصطلحات غريبة؛ لذلك يظهر على كتابات بعضهم طابع التعقيد، وكذلك من خلال التظاهر باستجماع أطراف المسألة، وعرض أفكارهم بما يوهّم التيقّن، ممّا يدفعهم للسخرية ممن يخالفهم، وهذه سمة غالبية لكثير من الحداثيين؛ لذلك يكثر في كتاباتهم نعت أنفسهم وآرائهم بأوصاف مثل: التقدّمية، والتحرّرية، والحداثيّة، والمدنيّة، والعقلانية، وفي المقابل ينعتون غيرهم بأوصاف مثل: الرجعية، والظلامية، والتراثية، والأصولية،... إلخ.

١٤ - لم يكتب أحد من أصحاب القراءات المعاصرة تفسيراً كاملاً، ولم يتعرض أيّ منهم لقضايا آيات الأحكام في القرآن كلّها، وإنّما اكتفوا بتأويل بعض الآيات التي يثيرون البلبلة بفهمهم الخاطئ لها، ويشوّشون بها على أفكار المسلمين من غير ذوي الاختصاص، وغالب

هذه الانحرافات إنما نشأ بتأثير الشبهات التي أثارها المستشرقون، كالقضايا التي تخص المرأة، والحدود، والقضايا ذات الأثر الاجتماعية ... إلخ.

١٥ - وقع الحداثيون عند تفسيرهم لبعض آيات الأحكام في انحراف فكري عميق، ناتج عن تسليط المناهج النقدية الغربية، وتطبيقها بصورة انتقائية، وهو ما جعل قراءاتهم المعاصرة تتمرد على الوحي فتنكره، أو تؤوله بما يفضي إلى إنكاره، فجاءت هذه التأويلات منحرفة مخالفة لأسس التفسير السليم وقواعده، وأصول الدين ومقاصده، فلم تكن غايتهم التفسير والفهم بل أسقاط المفاهيم الإسلامية وارضاء للغرب.

١٦ - وقع الحداثيون عند تفسيرهم بعض آيات الأحكام في أخطاء منهجية عِدَّة، أهمها: تخصيص الأمر العام، وتعميم الأمر الخاص، وإطلاق الألفاظ على غير معانيها، وتقديم العقل على النقل، وتحكيم الواقع على الشرع، ورفض المناهج التفسيرية المعهودة، وتعميم الأحكام من دون دليل، والتناقض، والانقفاء في استعمال المصادر، وبعث الآراء الشاذة... إلخ.

١٧ - لعلَّ أخطر ما في القراءة الحداثية، هو القول بتاريخية النصوص الشرعية، بمعنى أن كلَّ ما جاء فيها من عقائد وأحكام وتشريعات وقيم هي أمور مرتبطة بعصر الرسالة، لازمة له، ولا تمتدُّ إلى غيره من العصور التالية، وهو ما يؤدي إلى تعطيل العمل بالنصوص الشرعية، وسلبها الطابع الشمولي المتسق، وكون الرسالة الإسلامية الرسالة الخاتمة.

١٨ - إنَّ الفهم الأصولي وأدلته هو فهمٌ معمق؛ لأنه يذهب إلى جذور المسألة، فهو بالتالي يذهب إلى كل الأطراف والنتيجة الحكم المنضبط.

المقترحات

في ختام هذا البحث أقترح ما يأتي:

١- تخصيص مادة مستقلة بالفهم الحداثي، وخاصة الجزء الفقهي، بمراحل مختلفة وأهمها الدراسات العليا.

٢- ترجمة الفهم الاصولي المنضبط الى اللغات الحية حول العالم، لبيان الرد على تلك الأفهام.

٣- عدم التخوف من طرح تلك الافهام في وسائل الاعلام كافة والرد عليها.

هذا والحمد لله رب العالمين وصل الله على مُحَمَّدٍ وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. **الإتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم دراسة ونقد:** أحمد مُحَمَّد الفاضل، مركز الناقد الثقافي، دمشق، سوريا، ط١، ٢٠٠٨م.
٢. **إتجاهات التفسير في العصر الراهن:** عبد المجيد المُحتسب، منشورات مكتبة النهضة الإسلامية، الأردن، ط٣، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
٣. **إتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر:** فهد عبد الرحمن بن سليمان الرومي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.
٤. **الإتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم دوافعها ودفعها:** مُحَمَّد حسين الذهبي (ت١٩٧٧م)، نشر: مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط٣، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
٥. **اتحاف فضلاء البشر:** أحمد بن مُحَمَّد شهاب الدين الدمياطي (ت١١١٧هـ)، تح: أمين مهرة، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
٦. **الإتقان في علوم القرآن:** جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تح: مركز الدراسات القرآنية، نشر: مجمع الملك فهد، السعودية، ط.
٧. **الأثر الإستشراقي في موقف آركون من القرآن:** مُحَمَّد بن سعيد السرحاني (ب - ط وت).
٨. **الإجتهد المقاصدي حجيته.. ضوابطه.. مجالاته:** نور الدين بن مختار الخادمي، كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر من منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، قطر، العدد: ٦٥، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
٩. **الإجتهد والتجديد في الفقه الإسلامي:** مُحَمَّد مهدي شمس الدين (ت١٤٢١)، مشر: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
١٠. **الإجتهد والتقليد:** السيد علي أكبر الخوئي (ت١٤١٣هـ)، نشر: دار أنصاريان للطباعة والنشر، قم، إيران، ط٢، ١٤١٠هـ.
١١. **الإجتهد والتقليد:** فاضل الصفار، مكتبة العلامة ابن فهد الحلي، كربلاء،

العراق، (ب - ط)، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.

١٢. **الإجتهد، النص، الواقع، المصلحة:** أحمد عبد السلام الريسوني، نشر: دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط١، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م.

١٣. **الإجماع:** محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري (ت٣١٩هـ-)، تح: أبو حماد صغير بن أحمد بن مُحَمَّد بن حنيف، نشر: مكتبة الفرقان، عجمان، الامارات، ومكتبة مكة الثقافية، الإمارات، رأس الخيمة، ط٢، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

١٤. **أجود التقريرات:** تقرير بحث علي اكبر الخويي (ت١٤١٣هـ)، للنائيني (ت١٣٥٥هـ)، منشورات مُصطفوي، قم، ايران، مطبعة الغدير، ط٢، ١٣٦٨ش.

١٥. **أحكام القرآن:** أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت٣٧٠هـ)، تح: مُحَمَّد صادق قمحاوي، دار احياء التراث العربي- بيروت، لبنان (ب - ط)، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.

١٦. **أحكام القرآن:** أحمد بن مُحَمَّد بن سلامة الطحاوي (ت٣٢١هـ)، تح: سعد الدين اونال، نشر: مركز البحوث الإسلامية التابع لوقف الديانة التركي، استانبول، ط١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.

١٧. **أحكام القرآن:** علي بن مُحَمَّد بن علي الكيا الهراسي (ت٥٠٤هـ)، تح: موسى مُحَمَّد علي وعزة عبد عطية، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (ب - ط)، ١٤٠٥هـ.

١٨. **أحكام القرآن:** محمد بن ادريس الشافعي، (ت٤٥٨هـ)، أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، كتب هوامشه عبد الغني عبد الخالق، القاهرة، مصر، ط٢، ١٤١٤هـ.

١٩. **أحكام القرآن:** مُحَمَّد بن عبد الله بن العربي المالكي (ت٥٤٣هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

٢٠. **الأحكام في أصول الأحكام:** علي بن مُحَمَّد الأمدي (ت٦٣٠هـ)، تعليق: عبد الرزاق عطيفي، المكتب الإسلامي، دمشق، ط٢، ١٤٠٢هـ.

٢١. **إحياء علوم الدين:** زين العابدين بن محمد بن محمد بن احمد الغزالي، (ت٥٠٥هـ)، نشر: دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

٢٢. **الإختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندرية: آمال قرامي، نشر:**
دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠٠٧م.
٢٣. **الإختيار لتعليق المُختار: عبد الله بن محمود بن مودود، (ت ٦٨٣هـ)، نشر:**
مطبعة الحلبي، القاهرة، مصر، ١٣٥٦هـ، ١٩٣٧م.
٢٤. **آراء حدائثة في الفكر الديني عرض ونقد: باحث إسلامي، نشر: مؤسسة أم
القرى للتحقيق والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٣هـ، ٢٠٠٩م.**
٢٥. **إرشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم: مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن مُصطفى
(ت ٩٨٢هـ)، نشر: دار احياء التراث العربي، بيروت، (ب - ط).**
٢٦. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد بن
عبد الله الشوكاني، (ت ١٢٥٠هـ)، تح وتعليق: سامي بن العربي، نشر: دار
الفضيلة، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.**
٢٧. **أسباب النزول: علي بن احمد بن مُحَمَّد بن علي الواحدي، (ت ٤٦٨هـ)،
تح: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، السعودية،
ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.**
٢٨. **الاستبصار فيما اختلف من الاخبار: مُحَمَّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تح
وتعليق: حسن الموسوي الخرساني، نشر: دار الكتب الإسلامية، طهران،
ايران، ١٣٩٠هـ . ق.**
٢٩. **الاستشراق تعريفه مدارسه آثاره: مُحَمَّد فاروق النبهان، منشورات المنظمة
الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، الرباط، المملكة المغربية،
١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.**
٣٠. **الاستشراق والدراسات الإسلامية لدى الغربيين: مُحَمَّد حسن زماني، ترجمة،
مُحَمَّد نور الدين عبد المنعم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط١، ٢٠١٠.**
٣١. **الإستفتاءات: علي الحسيني السيستاني، (ب - ط وت)، بتاريخ ١ / ١/
٢٠٠٠م.**

٣٢. الإستيعاب في معرفة الأصحاب: يوسف بن عبد الله النمري، (ت ٤٦٣هـ)،
تح: علي مُحَمَّد البجاوي، دار الجبل، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
٣٣. الأسس الفلسفية للعلمانية: عادل ظاهر، نشر: دار الساقى، بيروت، لبنان،
ط ٢، ١٩٩٨م.
٣٤. أسس النظام السياسي عند الإمامة: مُحَمَّد السند، تح: مُحَمَّد حسن الرضوي،
باقيات، قم، (م - ط) سرور، ط ١، ١٤٢٦هـ.
٣٥. الإسلام السياسي: مُحَمَّد سعيد العثماوي، (ت ٢٠١٣م) نشر: مكتبة مدبولي
الصغير، ط ٤، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.
٣٦. إسلام الفقهاء: نادر حمامي، نشر: دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط ١،
٢٠٠٦م.
٣٧. إسلام المجددين (ضمن سلسلة الإسلام واحداً ومُتعدداً): مُحَمَّد حمزة، نشر:
دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٧م.
٣٨. الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي، نشر: دار الطليعة،
بيروت، ط ٢، ٢٠٠٨م.
٣٩. إسلام ضد الإسلام (شريعة من ورق): الصادق النيهوم، (ت ١٩٩٤م) نشر:
رياض الريس للكتب والنشر، دمشق، سوريا، ط ٢، ١٩٩٥م.
٤٠. الإسلام عقيدة وشريعة: محمود شلتوت (ت ١٣٨٣هـ)، دار الشروق، القاهرة،
ط ١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.
٤١. الإسلام في الأسر: الصادق النيهوم، (ت ١٩٩٤م) نشر: رياض الريس للكتب
والنشر، دمشق، سوريا، ط ٣، ١٩٩٥م.
٤٢. الإسلام والحجاب بين عصر الحريم وتحديات الحضارة: خديجة صبار، أفريقيا
الشرق، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٩٤م.
٤٣. الإسلام والحداثة: عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، تونس، ط ٢،
١٩٩١م.

- ٤٤ . الإسلام والحرية سوء التفاهم التاريخي: مُحَمَّد الشرفي، (ت ٢٠٠٨م) دار بيترا، دمشق (ب - ط)، ٢٠٠٨م.
- ٤٥ . الإسلام وحقوق المرأة: رفعت حسان، ترجمة جهان الجندي، مطبعة النجاح الجديدة، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ٤٦ . الأشباه والنظائر: جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر بن محمد السيوطي (ت ٩١١هـ)، نشر: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٣هـ.
- ٤٧ . إشكالية التشريع جدل العقل والوحي: أضواء على أبحاث حيدر حب الله: علي حمام دار روافد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٤٣هـ.
- ٤٨ . إشكالية القراءة واليات التأويل: نصر حامد أبو زيد، (ت ٢٠١٠م) المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ٧، ٢٠٠٥م.
- ٤٩ . إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر: مرزوق العمري، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.
- ٥٠ . اصطلاحات الأصول: علي أكبر فيض المشكيني، (ت ١٤٢٨هـ) ط ٥، ١٤١٣هـ.
- ٥١ . أصول الشريعة: مُحَمَّد سعيد العشماوي، (ت ٢٠١٣م) مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، مصر، ط ٤، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.
- ٥٢ . الأصول العامة للفقهاء المقارن: مُحَمَّد تقي الحكيم (ت ١٤٢٣هـ): مركز الطباعة والنشر لمجمع لأهل البيت (عليه السلام)، ط ٣، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.
- ٥٣ . أصول العقيدة: مُحَمَّد سعيد الحكيم (ت ١٤٤٣هـ)، نشر: دار الهلال، النجف الاشراف، العراق، ط ١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- ٥٤ . أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه: جعفر بن محمد حسين السبجاني، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ايران، ط ١، ١٤٢٥هـ، ١٣٨٣ش.
- ٥٥ . أصول الفقه وقواعد الاستنباط: فاضل الصفار، منشورات الاجتهاد، النجف الأشرف، العراق، ط ١، ١٤٣٠هـ.

٥٦. أصول الفقه: مُحَمَّد رضا المظفر، (ت١٣٨٣هـ)، نشر: مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
٥٧. أصول وقواعد التفسير عند الأمامية دراسة تأصيلية: ساجد العسكري، كلية الفقه، جامعة الكوفة، قسم الشريعة والعلوم الإسلامية، ١٤٤١هـ.
٥٨. إضاءات في الفكر والدين والإجتماع: حيدر حب الله، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م.
٥٩. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: مُحَمَّد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي(ت١٣٩٣هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٦٠. الاعتصام بالكتاب والسنة: جعفر بن محمد حسين السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق(عليه السلام)، للتح والتأليف، قم، ايران(ب-ت و ط).
٦١. الإعتصام: إبراهيم بن موسى بن مُحَمَّد الشاطبي(ت٧٩٠هـ)، تح: سليم بن عبد الهلالي، نشر: دار ابن عفان، السعودية، ط١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
٦٢. اعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن ابي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية(ت٧٥١هـ)، تقديم وتعليق وتخريج: مشهور بن حسن آل سلمان، نشر: دار ابن الجوزي، السعودية، ط١، ١٤٢٣هـ.
٦٣. الإعلام: خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي(ت١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.
٦٤. الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي: (ت١٨٧٣) دراسة وتح: مُحَمَّد عمارة، مكتبة الأسرة، ٢٠١٠م.
٦٥. أعيان الشيعة: محسن ابن عبد الكريم ابن علي بن محمد الأمين(ت١٣٧١هـ)، تح: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط٥.
٦٦. اقتصادنا: مُحَمَّد باقر الصدر، (ت١٤١٠هـ)، تح: مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، مؤسسة بوستان كتاب قم(مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، ط٢، ١٤٢٥هـ.

٦٧. إكمال المعلم بفوائد مُسلم: القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ)، تح، يحيى إسماعيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط ١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
٦٨. الأم: أبو عبد الله مُحَمَّد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، تح: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط ١، ١٤٢٢هـ.
٦٩. الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية: نصر حامد أبو زيد، (ت ٢٠١٠م)، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط ٢، ١٩٩٦م.
٧٠. الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ناصر مكارم الشيرازي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٩م.
٧١. امرتنا في الشريعة والمجتمع: الطاهر الحداد، تقديم/ محمد الحداد، دار الكتاب المصري-القاهرة، مصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٣٢هـ - ١٤٣٣هـ - ٢٠١١م - ٢٠١٢م.
٧٢. الانتصار: علي بن الحسين الموسوي البغدادي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، (ت ٤٣٦هـ)، تح: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، (ب - ط)، ١٤١٥هـ.
٧٣. الإنسان والقرآن وجهها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج) ضمن سلسلة (نقد العقل المعاصر): احميدة النيفر، دار الفكر، دمشق، (ب - ط)، ٢٠٠٠م.
٧٤. الأنسداد التاريخي لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي: هاشم صالح، نشر: دار الساقى، بيروت، ط ١، ٢٠٠٧م.
٧٥. أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن مُحَمَّد الشيرازي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ -)، تح: مُحَمَّد عبد الرحمن المرعشلي، نشر: دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ.
٧٦. أيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن: عبد الرحمن الحاج صالح، (ت ٢٠١٧م) بإذ ضمن كتاب خطاب التجديد الإسلامي الأزمنة والأسئلة مجموعة مؤلفين.

٧٧. **أين الخطأ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد:** عبد الله العلايلي، (ت ١٤١٧هـ)، نشر: دار الجديد، بيروت، ط ٢، ١٩٩٢م.
٧٨. **بحار الأنوار لجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار:** مُحَمَّد باقر المجلسي (ت ١١١١هـ)، نشر: مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ط ١٩٨٣، ٢م.
٧٩. **البحر الرائق شرح كنز الدقائق:** زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري (ت ٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢، (ب . ت).
٨٠. **البحر المحيط في أصول الفقه:** بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، دار الكتبي، عمان، الأردن، ط ١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.
٨١. **البحر المحيط في التفسير:** مُحَمَّد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، تح: عادل أحمد عبد الموجود، واخرون، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٨٢. **بحر المذاهب في فروع المذهب الشافعي:** عبد الواحد بن إسماعيل الروياني أبو المحاسن (ت ٥٠٢هـ)، تح: طارق فتحي السيد، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٩م.
٨٣. **بحوث فقهية مهمة:** ناصر مكارم الشيرازي، نشر: نسل جوان للطباعة والنشر، قم، ايران، ط ١، ١٤٢٢هـ.
٨٤. **بحوث في الفقه المعاصر:** حسن الجواهري، نشر: دار الذخائر، بيروت، لبنان، (ب - ط وت).
٨٥. **بحوث في شرح مناسك الحج:** تقرير لأبحاث مُحَمَّد رضا السيستاني، بقلم أمجد رياض و نزار يوسف، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٣٧هـ.
٨٦. **بحوث في علم الأصول:** تقرير بحث مُحَمَّد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ) لمحمود الشاهرودي، (ت ١٤٤٠هـ)، مؤسسة دائرة المعارف للفقهاء الإسلاميين طبقاً لمذهب أهل البيت، ط ٣، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.

٨٧. **بداية الأصول في شرح كفاية الأصول**: مُحَمَّد طاهر ال الشيخ راضي، (ت ١٤٠٠هـ)، (م - ط)، ستاره، ط ١، ١٤٢٥هـ.
٨٨. **بداية المُجتهد ونهاية المقتصد**: مُحَمَّد بن احمد بن مُحَمَّد بن رشد القرطبي الشهير بإبن رشد الحفيد(ت ٥٩٥هـ-)، نشر: مطبعة مُصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط ٤، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.
٨٩. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني(ت ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
٩٠. **البرهان في علوم القرآن**: بدر الدين مُحَمَّد بن عبد الله بن بهادر الزركشي(ت ٧٩٤هـ)، تح: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٩١. **بلاغة القرآن**: مُحَمَّد الخضر حسين، (ت ١٣٧٧هـ)، ضمن موسوعة الأعمال الكاملة للإمام مُحَمَّد الخضر حسين، جمع وضبط ابن أخيه، المحامي علي الرضا الحسيني، دار النوادر، دمشق، ط ١، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.
٩٢. **بوارق الأنوار الأزهرية في الرد على شبهات القراءة الحداثية للسنة النبوية**: لقمان الحكيم الأندونيسي الأزهرى، نشر: دار الصالح، القاهرة، ط ١، ١٤٣٧هـ، ٢٠١٧م.
٩٣. **البيان في تفسير القرآن**: علي أكبر الخوئي، (ت ١٤١٣هـ) نشر: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي (تأسيس)، ط ٣٠، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
٩٤. **بيضة الديك كتاب نقد لغوي لكتاب الكتاب والقرآن**: يوسف الصيداوي، (ت ٢٠٠٣م)، مطبعة التعاونية، عمان(ب - ط وت).
٩٥. **تاج العروس من جواهر القاموس**: مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي(ت ١٢٠٥هـ)، تح: مجموعة من المُحققين، مطبعة حكومة الكويت، ط ٢، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٩٦. تاريخ ابن خلدون: عبد الرحمن بن مُحَمَّد المغربي (ت ٨٠٨هـ)، نشر: إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ٤.
٩٧. تاريخ الأدب العربي: أحمد حسن الزيات، (ت ١٣٨٨هـ)، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، مصر (ب - ط وت).
٩٨. تاريخية التفسير القرآني قضايا الأسرة واختلاف التفاسير النكاح والطلاق والرضاعة والمواريث: نائلة السليني الراضوي، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م.
٩٩. تاريخية الفكر العربي الإسلامي: مُحَمَّد أركون، (ت ٢٠١٠م)، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٢، ١٩٩٦م.
١٠٠. التبصرة في أصول الفقه: إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، تح: مُحَمَّد حسن هيتو، نشر: دار الفكر، دمشق، سوريا، ط ١، ١٩٨٠م.
١٠١. التبيان في تفسير القرآن: مُحَمَّد بن الحسن بن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تح وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، ط ١، ١٤٠٩هـ.
١٠٢. التجديد في الفكر الإسلامي: عدنان مُحَمَّد أمانة: دار ابن الجوزي، الرياض، السعودية، ط ١، ١٤٢٤هـ.
١٠٣. تحديث الفكر الإسلامي: عبد المجيد الشرفي، (ت ٢٠٠٨م) دار المدار الإسلامي، ط ٢، ٢٠٠٩م.
١٠٤. تحرير الأحكام: جمال الدين الحسن بن يوسف المُطهر الأسدي العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ)، (تتمة)، تح: إبراهيم البهادلي، نشر: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ط ١، ١٤٢٠هـ.
١٠٥. التحرير الإسلامي للمرأة الرد على شبهات الغلاة: مُحَمَّد عمارة، (ت ٢٠٢٠م)، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٢م.
١٠٦. تحرير المجلة: مُحَمَّد حسين كاشف الغطاء (ت ١٣٧٣هـ)، المطبعة الحيدرية، النجف الاشرف، العراق (ب - ط)، ١٣٥٩هـ.

١٠٧. **التحريف المعاصر في الدين**: عبد الرحمن حسن حنيفة الميداني، نشر: دار القلم، دمشق، سوريا، ط١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.
١٠٨. **التحقيق في كلمات القرآن**: حسن مصطفى، (ت١٤٢٦هـ) مركز نشر آثار العلامة المصطفوي، طهران، ط١، ١٣٨٥ش.
١٠٩. **تحليل الخطاب التفسيري عند المحدثين**: حميد قاسم هجر، دار أوما، الناصرية، العراق، ط١، ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م.
١١٠. **تذكرة الفقهاء**: جمال الدين ابي منصور الحسن بن يوسف الحلبي (ت٧٢٦هـ)، منشورات المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تح: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، ايران، ط١، ١٤١٩هـ.
١١١. **التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم**: حسن حنفي، (ت٢٠٢١م)، المؤسسات الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط٤، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
١١٢. **التراث والحداثة**: محمد عابد الجابري، (ت٢٠١٠م)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩١م.
١١٣. **التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة**: فهد بن صالح العجلان، مركز التواصل للدراسات والبحوث، السعودية، ط٢، ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م.
١١٤. **تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد**: محمد بن عبد الله ابن مالك (ت٦٧٢هـ)، تح: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر (ب - ط)، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م.
١١٥. **التسهيل لعلوم التنزيل**: محمد بن احمد بن عبد الله ابن جزي الكلبى الغرناطي (ت٧٤١هـ)، ضبط وتصحيح: محمد سالم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
١١٦. **التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي**: عبد القادر عودة، (ت١٩٥٤م) دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (ب - ط وت).

١١٧. **التشريع جدل العقل والوحي**: أضواء على أبحاث حيدر حب الله، علي حمام، نشر: دار روافد للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٤٣هـ.
١١٨. **تصحيح اعتقادات الامامية**: محمد بن محمد المفيد، (ت ١٤١٣هـ)، تح: حسين درگاهي، دار المفيد، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٩٣م.
١١٩. **تعدد الزوجات في الإسلام، الرد على افتراءات المغرضين في مصر**: إبراهيم محمد الجمل، دار الإعتصام، القاهرة، مصر (ب - ط وت).
١٢٠. **تعدد القراءات**: محمد تقي مصباح اليزدي، (ت ١٤٤٢هـ)، ترجمة ماجد الخاقاني، مؤسسة مسلم بن عقيل (عليه السلام)، النجف الأشرف، (ب - ط وت).
١٢١. **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**: صلاح عبد الفتاح الخالدي، (ت ٢٠٢٢م) نشر: دار القلم، دمشق، ط ١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
١٢٢. **تغيب الإسلام الحق دحض افتراءات دعاة التنوير على القرآن الكريم**: محمود توفيق محمد سعد، (ت ٢٠٠٣م) مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط ١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.
١٢٣. **التفسير الصافي**: محمد محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، صححه وقدم له وعلق عليه: حسين الأعلمي، نشر: مكتبة الصدر، طهران، ايران، ط ٢، ١٤١٦.
١٢٤. **تفسير العياشي**: محمد بن مسعود العياشي (ت ٣٢٠هـ)، تح: الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، ايران (ب - ط وت).
١٢٥. **تفسير القرآن الحكيم**: محمد رشيد رضا، (ت ١٣٥٤هـ)، دار المنار، القاهرة، ط ١، ١٣٧٣هـ، ١٩٥٤م.
١٢٦. **تفسير القرآن العظيم**: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
١٢٧. **تفسير القرآن الكريم**: محمد عبده، (ت ١٣٢٣هـ)، ضمن الأعمال الكاملة، تح: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

١٢٨. **التفسير الكاشف: مُحمَّد جواد مُغنية** (ت ١٤٠٠هـ)، نشر: دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٩٨١م.
١٢٩. **التفسير اللغوي للقرآن الكريم: مساعد بن سلمان بن ناصر الطيار**، نشر: دار ابن الجوزي، (ب - ط وت).
١٣٠. **التفسير الوسيط: وهبة بن مصطفى زحيلي**، نشر: (ت ١٤٣٦هـ) دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
١٣١. **تفسير أمومية الولاية والمُحكّمات للقرآن الكريم: مُحمَّد السند**، نشر: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ايران، ط ١، ١٤٣٤هـ.
١٣٢. **التفسير بالمأثور وتطوره عند الشيعة الإمامية: إحسان الأمين**، نشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
١٣٣. **تفسير جوامع الجامع: الفضل بن الحسن الطبرسي** (ت ٥٤٨هـ)، تح ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المُدرسين، قم، ايران، ط ١، ١٤٢٠هـ.
١٣٤. **تفسير سورة الحمد: مُحمَّد باقر الحكيم**، (ت ١٤٢٤هـ)، مجمع الفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٢٠هـ.
١٣٥. **تفسير شبر: عبد الله شبر** (ت ١٢٤٢هـ)، (ت ١٢٤٢هـ)، تح: حامد حفني داود، نشر: السيد مُرتضى الرضوي، ط ٣، ١٣٨٥ش، ١٩٦٦م.
١٣٦. **تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب: حمد بن مُحمَّد رضا القمي المشهدي** (ت ١١٢٥هـ)، تح: حسين درگاهي، نشر: مؤسسة الطبع والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط ١، ١٤٠٧هـ.
١٣٧. **تفسير مجمع البيان: الفضل بن الحسن الطبرسي** (ت ٥٤٨هـ)، تح وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين ط ١، ١٤١٥هـ، بيروت، لبنان.
١٣٨. **التفسير والمفسرون أساسياته واتجاهاته ومناهجه في العصر الحديث: فضل حسن عباس**، (ت ٢٠١١م) نشر: دار النفائس، عمان، ط ١، ١٤٣٧هـ، ٢٠١٦م.

١٣٩. التفسير والمفسرون: مُحَمَّد حسين الذهبي، (ت ١٩٧٧م) مكتبة وهبة، القاهرة، (ب - ط وت).
١٤٠. تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة: فاضل لنكراني (ت ١٤٢٨هـ)، تح: مركز فقه الأئمة الأطهار (عليه السلام)، قم، ايران، ط ١، ١٤٢٣هـ.
١٤١. التفكير في زمن التكفير: نصر حامد أبو زيد، (ت ٢٠١٠م) مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط ٢، ١٩٩٥م.
١٤٢. التفكيكية دراسة نقدية: بيير ف. زيماء، (ت ٢٠٠٢م)، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م.
١٤٣. تقريب التهذيب: أحمد بن علي بن مُحَمَّد العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، تح: مُحَمَّد عوامة، نشر: دار الرشيد، سوريا، ط ١، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
١٤٤. تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها: عدنان علي رضا النحوي، (ت ٢٠١٥م) دار النحوي للنشر والتوزيع، السعودية، ط ٢، ١٤١٤هـ، ١٩٩٩م.
١٤٥. التمهيد في علوم القرآن: مُحَمَّد هادي معرفة، (ت ١٤٢٧هـ)، منشورات ذوي القربى، قم، ايران، ط ٢، ٢٠٠٩م.
١٤٦. تنقيح الأصول: تقرير بحث آقا ضياء الدين العراقي، (ت ١٣٦١هـ)، لِمُحَمَّد رضا الطباطبائي، المطبعة الحيدرية، النجف الاشرف (ب - ط)، ١٣٧١هـ.
١٤٧. تنقيح مباني الأحكام (الديات): الميرزا جواد بن علي التبريزي، (ت ١٤٢٧هـ)، دار الصديقة الشهيدة (عليها السلام)، ط ٣، ١٤٢٩هـ.
١٤٨. تهافت القراءة المعاصرة: محامي مُنير مُحَمَّد طاهر الشواف، نشر: الشواف للنشر والدراسات، سوريا، ط ١، ١٩٩٣م.
١٤٩. تهذيب الأحكام: مُحَمَّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تح وتعليق: حسن الموسوي الخرساني، نشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، ايران، ط ٣، ١٣٦٤ش.

١٥٠. **تهذيب التهذيب: مُحَمَّد بن أحمد العسقلاني**(ت٨٥٢هـ)، نشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١، ١٣٢٦هـ.
١٥١. **تهذيب اللغة: مُحَمَّد بن أحمد بن الأزهرى**(ت٣٧٠هـ)، تح: عبد السلام مُحَمَّد هارون، نشر: دار القومية العربية للطباعة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
١٥٢. **التوظيف الحدائى لآيات المرأة واشكالياته جمال البنا إنموذجاً: كفاح كامل أبو هنود**، دار الفاروق، الأردن، ط١، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.
١٥٣. **التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم عرض ونقد: منى مُحَمَّد بهي الدين الشافعي**، نشر: دار اليسر، القاهرة، مصر، ط١، ١٤٢٩هـ.
١٥٤. **الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية: جواد أحمد البهادلي**، مطبعة مجمع أهل البيت، النجف الأشرف، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
١٥٥. **جاك دريدا والفكر العربي المعاصر: أحمد عبد الحليم عطية**، بحث ضمن: جاك دريدا والتفكيك، دار الفارابي، بيروت، ط١، ٢٠١٠م.
١٥٦. **جامع أحاديث الشيعة: آقا حسين الطباطبائي البروجردي**(ت١٣٨٠هـ)، المطبعة العلمية، قم، ايران(ب - ط)، ١٣٩٩هـ.
١٥٧. **جامع البيان عن تاويل أي القرآن: مُحَمَّد بن جرير الطبري**(ت٣١٠هـ)، تح: أحمد مُحَمَّد شاكر، نشر: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠، ١٤٢٠م.
١٥٨. **جامع الخلاف والوفاق بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق: علي بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد القمي السبزواري**، تح: الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، نشر: انتشارات زمينه سازان ظهور إمام عصر(عج)، قم، ايران، ط١.
١٥٩. **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه: مُحَمَّد بن إسماعيل البخاري**(ت٢٥٦هـ)، نشر: دار الشعب، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م.
١٦٠. **الجامع لاحكام القرآن: مُحَمَّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح شمس الدين القرطبي**(ت٦٧١هـ)، تح: أحمد البردوني، وإبراهيم اطفيش، نشر: دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤، ١٣٨٤م.

١٦١. **جدلية الخطاب والواقع**: يحيى مُحَمَّد، أفريقيا الشرق، المغرب (ب - ط)، ٢٠١١م.
١٦٢. **الجرح والتعديل**: ابن أبي حاتم (ت ٣٢٧هـ)، نشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ط ١، ١٢٧١هـ، ١٩٥٢م.
١٦٣. **جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة**: مُحَمَّد ناصر الدين الالباني، (ت ١٤٢٠هـ)، دار السلام، القاهرة، ط ٣، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
١٦٤. **الجهد الأصولي عند العلامة الحلي** (ت ٧٢٦هـ): بلاسم عزيز شبيب الزامل، نشر: العتبة العلوية المقدسة، النجف الأشرف، العراق، ط ١، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.
١٦٥. **جواز إمامة المرأة الرجال**: جمال البناء، (ت ٢٠١٣م)، نشر: دار الشروق، القاهرة، مصر، (ب - ط وت).
١٦٦. **جواهر الإسلام**: مُحَمَّد سعيد العشماوي، (ت ٢٠١٣م)، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط ٤، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.
١٦٧. **الحاوي الكبير**: علي بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت ٤٥٠هـ)، تح: علي بن مُحَمَّد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
١٦٨. **الحجاب**: جمال البناء، (ت ٢٠١٣م) نشر: دار الفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، ط ٢، ٢٠٠٢م.
١٦٩. **حجية السنة في الفكر الإسلامي**: حيدر حب الله، نشر: مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١١م.
١٧٠. **الحدائث العولمة الأرهاب في ميزان النهضة الحسينية**: مُحَمَّد السند البحراني، نشر: باقيات، قم، إيران، ط ٢، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.
١٧١. **الحدائثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم دراسة نقدية**: مفتاح الجيلاني نشر: دار النهضة، دمشق، سوريا، ط ١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

١٧٢. **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**: يوسف آل عصفور البحراني(ت١١٨٦هـ)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران(ب - ط وت).
١٧٣. **حصاد العقل في اتجاهات المصير الإنساني**: مُحَمَّد سعيد العشماوي، (ت٢٠١٣م) مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ٢٠٠٤م.
١٧٤. **حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين**: بحث الدكتور مُحَمَّد عماره (ت٢٠٢٠م) حول تاريخية أحكام القرآن الكريم، اشراف وتقديم محمود حمدي، وزير الأوقاف ورئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، ١٤٢٣هـ.
١٧٥. **حقيقة الحجاب وحجية الحديث**: مُحَمَّد سعيد العشماوي، (ت٢٠١٣م) مكتبة مدبولي الصغير، ط٢، ١٩٩٥م.
١٧٦. **الحقيقة الغائبة**: فرج مؤدة، (ت١٩٩٢م)، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط٣، ١٩٨٣م.
١٧٧. **الحكومة الإسلامية: روح الله الخميني**(ت١٤٠٩هـ)، نشر: جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت، لبنان، مركز نون للتأليف والترجمة، نسخة إلكترونية، ط٢، ١٤٣٢هـ.
١٧٨. **الحلقة الثالثة بأسلوبها الجديد**: باقر الايرواني، المحبين للطباعة والنشر، قم، ايران، ط١، ٢٠٠٧م.
١٧٩. **حول الدعوة الى تطبيق الشريعة الإسلامية**: حسين أحمد أمين، (ت٢٠١٤م) نشر: دار سعاد الصباح، الكويت، ط٣، ١٩٩٢م.
١٨٠. **الحياة الطبية**: كاظم الحائري، اصدار معهد الرسول الأكرم (ﷺ)، للشريعة والدراسات، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.
١٨١. **خارج السرب**: بحث في النسوية الإسلامية الراضة واغراءات الحرية: فهامي جدعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠م.

١٨٢. **خاطرات جمال الدين الأفغاني**: جمع وتح: مُحَمَّد باشا المخزومي، مكتبة الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
١٨٣. **الخصال**: مُحَمَّد بن علي بن الحسين الصدوق (ت٣٨١هـ)، تح: علي أكبر الغفار، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، (ب - ط)، ١٤٠٣هـ.
١٨٤. **الخطاب الديني رؤية نقدية**: نصر حامد أبو زيد، (ت٢٠١٠م) دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
١٨٥. **الخطاب والتاويل**: نصر حامد أبو زيد، (ت٢٠١٠م) نشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٣، ٢٠٠٨م.
١٨٦. **الخطيئة والتكفير من البنوية إلى التشريرية**: عبد الله الغزالي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٦، ٢٠٠٦م.
١٨٧. **خلاصة الأصول**: هاشم الهاشمي الكيلبيكاني، (ت١٤٤٢هـ)، نشر: اسماعيليان، قم، إيران، ط١، ١٤٤١ق.
١٨٨. **الخلافة**: مُحَمَّد بن الحسن الطوسي (ت٤٦٠هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم، (ب - ط)، ١٤٠٧هـ.
١٨٩. **خلافة الأنسان بين الوحي والعقل (بحث في جدلية النص والعقل والواقع)**: عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط٣، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.
١٩٠. **خواطر حاج: حسن حنفي**: (٢٠٢١م) صحيفة اخبار الأدب، القاهرة، مصر، العدد: ٦٥٤، في ٢٢ ذي الحجة ١٤٢٦هـ، ٢٢ يناير ٢٠٠٦م.
١٩١. **دائرة المعارف الإسلامية الشيعية**: حسن الأمين، (ت٢٠٠١م)، نشر: دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط٦، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
١٩٢. **الدر المنثور في التفسير بالماثور**: جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز هجر للبحوث، نشر: دار هجر، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.

١٩٣. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر: حيدر حب الله، نشر: دار الفقه الإسلامي المعاصر، ط١، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.
١٩٤. الدراية في تخريج أحاديث الهداية: أحمد بن علي بن مُحَمَّد العسقلاني(ت٨٥٢هـ)، تح: السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، نشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان، (ب - ط و ت).
١٩٥. دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام: مُحَمَّد باقر الأيرواني، مطبعة ظهور، قم، ايران، ط٣، ١٤٢٨هـ.ق.
١٩٦. دروس في المناهج والإتجاهات التفسيرية، مُحَمَّد علي الرضائي، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط١، ١٤٢٦هـ.
١٩٧. دروس في علم الأصول الحلقة الأولى والثانية والثالثة: مُحَمَّد باقر الصدر(ت١٤٠٠هـ)، نشر: دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط٢ - ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
١٩٨. دعوى القراءة المعاصرة للقران الكريم: أحمد بشير قباوة لقاء مع علي حرب في برنامج روافد على قناة العربية بتاريخ ٢١ / ١٠ / ٢٠٠٧م.
١٩٩. دليل الناقد الأدبي إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديا معاصرا: ميجان الرويلي، وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٣، ٢٠٠٢م.
٢٠٠. الذخيرة: شهاب الدين احمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي(ت٦٨٤هـ)، تح: مُحَمَّد حجي، وسعيد اعراب، ومُحَمَّد بو خبزة، نشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٤م.
٢٠١. الرافد في علم الأصول: تقرير بحث السيستاني لمنير الخباز القطيفي، نشر: مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني،(م - ط)، مهر، قم، ايران، ١٤١٤هـ.
٢٠٢. الربا وأثره على المجتمع الإنساني: عمر سليمان الأشقر، (ت٢٠١٢م) وهو بحث ضمن كتاب بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة: تاليف: مُحَمَّد

- سليمان الأشقر، وماجد مُحَمَّد أبو رخية، ومُحَمَّد عثمان شبير، وعمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن(ب - ط وت).
٢٠٣. **الرجل والجنس: نوال السعداوي**، (ت ٢٠٢١م)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٧٦م.
٢٠٤. **رد افتراءات الجابري على القرآن الكريم: مُحَمَّد عمارة**، نشر: دار السلام، القاهرة، مصر، ط ١، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.
٢٠٥. **رد المحتار على الدر المختار: مُحَمَّد أمين ابن عابدين الحنفي**(ت ١٢٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
٢٠٦. **رسائل الشهيد الثاني: زين الدين بن علي العاملي**(ت ٩٦٥هـ)، تح: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، نشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي(مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، قم، ايران، ط ١، ١٤٢١هـ.
٢٠٧. **الرسائل الفقهية: مُحَمَّد باقر البهبهاني**(ت ١٢٠٥هـ)، تح: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، نشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، مطبعة أمير، ط ١، ١٤١٩هـ.
٢٠٨. **رسائل الكركي: علي بن الحسين الكركي**(ت ٩٤٠هـ)، تح: مُحَمَّد الحسون، نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ايران، ط ١، ١٤٠٩هـ.
٢٠٩. **روائع البيان تفسير آيات الأحكام: مُحَمَّد علي الصابوني**، (ت ٢٠٢١م)، نشر: مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
٢١٠. **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية: طه عبد الرحمن**، نشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ٢٠٠٦م.
٢١١. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي**(ت ١٢٧٠هـ)، دنشر: دار احياء التراث العربي- بيروت لبنان،(ب - ط).

٢١٢. **روضۃ الطالبین وعمدة المفتین:** محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، تح: عادل احمد عبد الموجود، وعلى مُحَمَّد معوض، دار عالم الكتب، السعودية (ب - ط)، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.
٢١٣. **رياض المسائل:** رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل، علي بن مُحَمَّد بن علي بن ابي المولى الطباطبائي (ت ١٢٣١هـ)، تح ونشر: مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران، ط١، ١٤١٥هـ. ق.
٢١٤. **زاد المسير في علم التفسير:** جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُحَمَّد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٠٤هـ.
٢١٥. **زبدة التفاسير:** فتح الله بن شكر الله الشريف الكاشاني (ت ٩٨٨هـ)، نشر وتح: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ايران، ط١، ١٤٢٣هـ. ق.
٢١٦. **زهرة التفاسير:** مُحَمَّد بن أحمد بن مُصطفى بن أحمد المعروف بابي زهرة (ت ١٣٩٤هـ)، نشر: دار الفكر العربي، (ب - ط وت).
٢١٧. **السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد:** الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ)، نشر: الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
٢١٨. **السرائر:** مُحَمَّد بن منصور بن احمد بن إدريس الحلبي (ت ٥٩٨هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران، ط٢، ١٤١٠هـ.
٢١٩. **سقوط الغلو العلماني:** مُحَمَّد عمارة، نشر: دار الشروق، القاهرة، مصر، ط٢، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.
٢٢٠. **سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني:** عبد الهادي عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٣م.
٢٢١. **السند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ:** مُسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ)، تح: مُحَمَّد بن فؤاد عبد الباقي، نشر: دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (ب - ط وت).

٢٢٢. سنن ابن ماجه: مُحَمَّد بن يزيد القزويني (ت٢٧٣هـ)، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
٢٢٣. سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، تح: شعيب الأرنؤوط، مُحَمَّد كامل قره بللي، نشر: دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.
٢٢٤. سنن الترمذي: مُحَمَّد بن عيسى الترمذي (ت٢٧٩هـ)، نشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
٢٢٥. السنن الكبرى: احمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت٣٠٣هـ)، تح: حسن عبد المنعم شلبي، اشرف عليه: شعيب الأرنؤوط، وقدم له عبد الله بن عبد المحسن التركي، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.
٢٢٦. السياسة بين الحلال والحرام... أنتم اعلم بأمور دنياكم: تركي الحمد، دار الساقى، بيروت، ط٢، ٢٠٠١م.
٢٢٧. سير اعلام النبلاء: شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، نشر: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
٢٢٨. السيرة والمسيرة في حقائق ووثائق: أحمد أبو زيد العاملي، نشر: دار العارف للمطبوعات، ط١، ٢٠٠٧م.
٢٢٩. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار: مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد الشوكاني (ت١٢٥٥هـ)، تح: محمود ابراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ.
٢٣٠. شبهات حول الإسلام: مُحَمَّد قطيب ابراهيم حسين، (ت٢٠١٤م)، دار الشروق، القاهرة، ط٢١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.
٢٣١. الشريعة توابك الحياة: حسين الخشن، نشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٢٣٢. **شريعة در آئینه معرفت:** عبد الله الجوادي آملی، نشر مركز فرهنگي، ترجمة دار الإسراء للتح والنشر، دار الصفوة، بيروت، لبنان، ط١، ١٣٧٢هـ.
٢٣٣. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية:** إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي(ت٣٩٣هـ)، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
٢٣٤. **صحيفة النور (صحيفة الإمام)،** ترجمة: منير مسعودي، نشر: مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الشؤون الدولية، ط١، ٢٠٠٩م.
٢٣٥. **صحيفة رأي الشعب:** السودان، العدد: ٨١، بتاريخ: ٨ / ٤ / ٢٠٠٦م.
٢٣٦. **صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات:** علي اكبر الخوئي(ت١٤١٣هـ)، تعليق الشيخ جواد التبريزي، نشر: دفتر نشر برگزيده، ط١، ١٤١٦هـ.
٢٣٧. **صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات،** تعليق: الميرزا التبريزي، (ت١٤٢٧هـ)، ط١، ١٩٨٧م.
٢٣٨. **ضرب المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجية:** عبد الحميد أبو سليمان، (ت٢٠٢١م) إصدار المعهد العالي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م.
٢٣٩. **ضمير العصر:** مُحَمَّد سعيد العشماوي، (ت٢٠١٣هـ) دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط٢، ١٩٩٢م.
٢٤٠. **الطبقات الكبرى:** مُحَمَّد بن سعد بن منيع بن سعد(ت٢٣٠هـ)، تح: احسان عباس، نشر: دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٦٨م.
٢٤١. **ظاهرة التاويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر دراسة نقدية إسلامية:** خالد بن عبد العزيز السيف، نشر: مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، جدة، ط٣، ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م.
٢٤٢. **ظاهرة الجمعة ودور المرأة ممارسة ثقافية وتجسيدية:** مُحَمَّد هيثم اسلامبولي، منشورات دار الأوائل دمشق، سوريا، ٢٠٠٧م.

٢٤٣. العبودية الرق والمرأة بين الإسلام الرسولي والإسلام التاريخي: فاضل الأنصاري، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط١، ٢٠٠١م.
٢٤٤. العدة في أصول الفقه: مُحَمَّد حمد بن الحسين أبو يعلى (ت٤٥٨هـ)، تح: أحمد بن علي بن سير المباركي، ط٢، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.
٢٤٥. العرب والفكر التاريخي: عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٥، ٢٠٠٦م.
٢٤٦. علل الشرائع: مُحَمَّد بن علي بن موسى بن بابويه القمي الصدوق (ت٣٨١هـ)، (ت٤٥٨هـ)، تح: السيد مُحَمَّد صادق بحر العلوم، نشر: منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف، العراق، (ب - ط).
٢٤٧. علم الأصول تاريخاً وتطوراً: علي القائني النجفي، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الإسلامي، قم، ايران، ط٢، ١٤١٨ش.
٢٤٨. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة: عبد الوهاب المسيري، (ت٢٠٠٨م) نشر: دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
٢٤٩. العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص): أحمد إدريس الطعان، نشر: دار ابن حزم، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
٢٥٠. علوم القرآن عند المفسرين: مركز الثقافة والمعارف القرآنية، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ايران، ط٢، ١٤٢٨هـ، ١٣٨٦ش.
٢٥١. العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الإسلامية: تركي علي الربيعو، (ت٢٠٠٧م) المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٥م.
٢٥٢. عون المعبود شرح سنن ابي داود: العظيم آبادي (ت١٣٢٩هـ)، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٥هـ.
٢٥٣. عيال الله أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه و بالآخرين: مُحَمَّد الطالب، (ت٢٠١٧م) نشر: دار سراس للنشر، تونس (ب - ط)، ١٩٩٢م.

٢٥٤. **العين:** الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تح: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، قم، إيران، ط ٢، ١٤٠٩هـ.
٢٥٥. **غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع:** حمزة بن علي بن زهرة الحلبي (ت ٥٨٥هـ)، تح: إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، إيران، ط ١، ١٤١٧هـ.
٢٥٦. **الفاشيون والوطن:** سيد القمني، (ت ٢٠٢٢م) المركز المصري لبحوث الحضارة-، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٩٩م.
٢٥٧. **الفتاوى دراسة لمشكلات المسلم المعاصر في حياته اليومية العامة:** محمود شلتوت، (١٩٦٣م) نشر: دار الشروق، القاهرة، ط ١٨، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.
٢٥٨. **فتح الباري بشرح صحيح البخاري:** أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ-)، تح: عبد القادر شيبية الحمد، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، السعودية، ط ١، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.
٢٥٩. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير:** محمد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط ٤، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
٢٦٠. **فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب:** زكريا بن محمد بن أحمد الانصاري (ت ٩٢٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٨هـ-، ١٩٩٨م.
٢٦١. **فراند الأصول:** مرتضى بن محمد أمين الأنصاري، (ت ١٢٨١هـ)، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، ط ١، ١٤١٩هـ.
٢٦٢. **الفصول الغروية في الأصول الفقهية:** محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري (ت ١٢٦١هـ)، نشر: دار احياء العلوم الإسلامية، قم، إيران (ب - ط)، ١٤٠٤هـ.
٢٦٣. **الفصول في الأصول:** أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، تح: عجيل جاسم النشمي، ط ١، ١٤٠٥هـ.

٢٦٤. فقه الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) عرض واستدلال: مُحَمَّد جواد مُغنية، (١٤٠٠هـ) منشورات الرضا، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٣٣هـ.
٢٦٥. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية قراءات جديدة: حيدر حب الله، نشر: مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١١هـ.
٢٦٦. فقه الصادق (عليه السلام): مُحَمَّد صادق الروحاني، (ت ١٤٤٤هـ)، نشر: مؤسسة دار الكتاب، قم، ايران، ط٣، ١٤١٣هـ.
٢٦٧. الفقه على المذاهب الأربعة: عبد الرحمن بن مُحَمَّد عوض الجزيري، (ت ١٩٤١م) نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م.
٢٦٨. الفكر الإسلامي قراءة علمية: مُحَمَّد أركون، ترجمة، هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ومركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٦م.
٢٦٩. الفكر الإسلامي نقد وإجتهد: مُحَمَّد أركون، (ت ٢٠١٠م) ترجمة وتعليق، هاشم صالح، نشر: دار الساقى، بيروت، لبنان، ط٦، ٢٠١٢م.
٢٧٠. الفكر الأصولي وإستحالة التاصيل: مُحَمَّد أركون، (ت ٢٠١٠م) ترجمة، هاشم صالح، نشر: دار الساقى، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م.
٢٧١. فلسفة التاريخ عند فيكو: عطيات أبو السعود، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٧م.
٢٧٢. فلسفة التاويل الأصول، المبادئ، الأهداف: هانز جورج غادامير، (ت ٢٠٠٢م)، ترجمة: مُحَمَّد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت، ومنشورات الأختلاف، الجزائر، ط٢، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
٢٧٣. الفلسفة القرآنية: عباس العقاد، (ت ١٩٦٤هـ)، دار نهضة مصر، القاهرة، مصر (ب - ط وت).
٢٧٤. الفن القصصي في القرآن الكريم: مُحَمَّد أحمد خلف الله، (ت ١٩٩٧م) نشر: دار سيناء، القاهرة، مصر، ط٤، ١٩٩٩م.

٢٧٥. **فوائد البنوك هي الربا الحرام**: يوسف عبد الله القرضاوي، (ت ٢٠٢٢م)، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ٣، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٤م.
٢٧٦. **في الخطاب النسوي المعاصر الحجاب إنموذجاً**: ملاك الجهني، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١٥م.
٢٧٧. **في قراءة النص الديني**: عبد المجيد الشرفي، الدار التونسية للنشر، تونس، ط ٢، ١٩٩٠م.
٢٧٨. **القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير**: مُحَمَّد محمود كالو، دار اليمان للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٣٠ هـ، ٢٠٠٩م.
٢٧٩. **القراءات المعاصرة والفقهاء الإسلاميين مقدمات في الخطاب والمنهج**: عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١٣م.
٢٨٠. **القراءات والأحرف السبعة**: عبد الرسول الغفاري، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، ط ١، ١٤٣١ هـ، ١٣٨٩ ش.
٢٨١. **القراءة الحدائبية للنص القرآني دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والأهداف**: فاطمة الزهراء الناصري، بحث ألقى في الندوة الدولية حول الحدائبية الهوية والثقافة، أبريل ٢٠١١م، جامعة مُحَمَّد الأول، المملكة المغربية.
٢٨٢. **القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان**: أحمد عمران، نشر: دار النفائس، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٥ هـ.
٢٨٣. **قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي**: مُحَمَّد عمارة، نشر: دار السلام، القاهرة، ط ١، ١٤٣٣ هـ، ٢٠١٢م.
٢٨٤. **قراءة بشرية للدين**: مُحَمَّد مجتهد شبستري، ترجمة: أحمد القبانجي، نشر: دار الفكر الجديد، النجف الأشرف، العراق (ب - ط)، ٢٠٠٧م.
٢٨٥. **قراءة دينية في قضايا معاصرة**: حسان محمود عبد الله، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٣٠ هـ، ٢٠٠٩م.

٢٨٦. قراءة في تعدد القراءات مُناقشة لمبادئ التعددية في كلمات الدكتور عبد الكريم سروش: علي أحمد الكربابادي، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.
٢٨٧. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: مُحَمَّد أركون، (ت٢٠١٠م) ترجمة: هاشم صالح، نشر: دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٥م.
٢٨٨. القرآن من الهجر إلى التفعيل: سامر اسلامبولي، نشر: دار الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط٣، ٢٠٠٨م.
٢٨٩. القرآن والتشريع قراءة جديدة في آيات الأحكام: الصادق بلعيد، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، ط٣، ٢٠٠٤م.
٢٩٠. القرآن والمرأة إعادة قراءة النص القرآني من منظور نسائي: آمنة ودود، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠٠٦م.
٢٩١. القرآن وأوهام القراءة المعاصرة: جواد عفانة، نشر: دار البشير، عمان، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
٢٩٢. قضايا المرأة في الخطاب النسوي المعاصر الحجاب إنموذجاً: ملاك الجهني، نشر: مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٥م.
٢٩٣. قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم: مُحَمَّد أركون، (ت٢٠١٠م) ترجمة: هاشم صالح، نشر: دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م.
٢٩٤. القطع: تقرير كمال الحيدري قيصر التميمي، نشر: دار فراق للطباعة والنشر، قم، إيران، ط١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
٢٩٥. قواعد استنباط الأحكام: حسين يوسف مكي العاملي (ت١٣٩٧هـ)، نشر: أرشيف الإسلام، ط١.
٢٩٦. قواعد الأحكام في اصلاح الأنام: العز ابن عبد السلام (ت٦٦٠هـ)، دار القلم، دمشق، (ب - ط وت).

٢٩٧. قواعد التفسير لدى الشيعة والسنة: مُحَمَّد فَاكْر المييدي، مركز التحات والدراسات العلمية، إيران، ط١، ٢٠٠٧م.
٢٩٨. القواعد الفقهية: ناصر مكارم الشيرازي، نشر: مدرسة الإمام أمير المؤمنين، قم، إيران، ط٣، ١٤١١هـ.
٢٩٩. قواعد المقرئ: مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن احمد المقرئ (ت٧٥٨هـ)، تح: مُحَمَّد الدردابي، توزيع مكتبة دار الأمان، الرباط، المغرب، (ب ط وت).
٣٠٠. القواعد والفوائد: مُحَمَّد بن مكي العاملي (ت٧٨٦هـ)، تح: عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم، إيران، (ب - ط وت).
٣٠١. قول اللغوي وأثره في الاستنباط الفقهي دراسة أصولية: هادي حسين هادي الكرعائي، بحث منشور في مركز دراسات الكوفة، ٢٠١٢م.
٣٠٢. الكافي: مُحَمَّد بن يعقوب الكليني (ت٣٢٩هـ)، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، ط٥، ١٣٦٣ش.
٣٠٣. كتاب التعريفات، علي بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بأشراف نشر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
٣٠٤. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار: عبد الله بن مُحَمَّد بن أبي شيبة (ت٢٣٥هـ)، تح: مُحَمَّد عوامه، نشر: دار القبلة، السعودية، ومؤسسة علوم القرآن، سوريا، ط١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
٣٠٥. الكتاب والقرآن قراءة معاصرة: مُحَمَّد شحرور، (ت٢٠١٩م)، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط٢، ١٩٩٠م.
٣٠٦. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التاويل: جار الله محمود بن عمر بن مُحَمَّد الزمخشري (ت٥٣٨هـ)، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط٣، ١٤٠٧هـ.
٣٠٧. كشف الأسرار: عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت٧٣٠هـ) دار الكتب الإسلامي، (د.ط)، (د.ت)

٣٠٨. **كفاية الأخيار: مُحَمَّد بن عبد المؤمن تقي الدين الشافعي** (ت ٨٢٩هـ)، تح: علي عبد الحميد بلطجي ومُحَمَّد وهبي سليمان، دار الخير، دمشق، سوريا، ط ١، ١٩٩٤م.
٣٠٩. **كفاية الأصول: الأخوند كاظم الخرساني**، (ت ١٣٢٩هـ)، تح: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، لإحياء التراث، مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، لإحياء التراث، قم، ايران، ط ١، ١٤٠٩هـ.
٣١٠. **كنز العرفان في فقه القرآن: جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري**، (ت ٨٢٦هـ)، علق عليه المحقق مُحَمَّد باقر (شريف زاده)، وأشرف على تصحيحه واخراج أحاديثه مُحَمَّد باقر البهبودي، المكتبة الرضوية، طهران، ايران، (ب - ط)، ١٣٨٤هـ.
٣١١. **لا حرج قضية التيسير في الإسلام: جمال البناء، نشر: دار الفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، ط ٣.**
٣١٢. **لبنات (ضمن سلسلة معالم الحداثة): عبد المجيد الشرفي**، نشر: دار الجنوب للنشر، تونس، (ب - ط)، ١٩٩٤م.
٣١٣. **لذة النص: رولان بارت**، (١٩٨٠م) ترجمة: منذر عياشي، نشر: دار لوسوي، باريس، ط ١، ١٩٩٢م.
٣١٤. **لسان العرب: جمال الدين ابن منظور** (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ.
٣١٥. **لقاء مع المستشار احمد عبد ماهر: برنامج هتكلم، المذاع على فضائية القاهرة والناس**، يوم الخميس ٤ / ٥ / ٢٠١٧م.
٣١٦. **ما وراء الفقه: مُحَمَّد مُحَمَّد صادق الصدر** (ت ١٤١٩هـ)، نشر: دار المحبين للطباعة والنشر، قم، ايران، ط ٣، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٧م.
٣١٧. **المازق في الفكر الديني بين النص والواقع: نضال عبد القادر الصالح**، نشر: دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٦م.

٣١٨. ماهية المعاصرة: طارق البشري، (ت ٢٠٢١م) مكتبة الشروف، القاهرة، ط ١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.
٣١٩. المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم: مُحَمَّد حسين الصغير، (ت ٢٠٢٣م) دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.
٣٢٠. مباني تكملة منهاج الصالحين: علي اكبر الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، المطبعة العلمية، قم، ايران، ط ٣، ١٣٩٦هـ.
٣٢١. مجمع البحرين: فخر الدين الطريحي (١٠٨٥هـ)، مُرتضوي، ط ٢، ١٣٦٢ش.
٣٢٢. المجموع شرح المُهذب: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار الفكر (ت - ط وت).
٣٢٣. محاضرات في أصول الفقه: عبد الجبار الرفاعي، انتشارات مدين، ط ١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٧م.
٣٢٤. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن طية الأندلسي (ت ٥٤٢هـ)، تح: عبد السلام عبد الشافي مُحمَّد، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ.
٣٢٥. المحصول الى علم الأصول: تقرير بحث جعفر السبحاني بقلم محمود الجلاي المازندراني، نشر: مؤسسة الإمام الصادق للتحقيق والتأليف، قم، ايران، ط ١، ١٤١٤ق.
٣٢٦. المحصول في علم الأصول: مُحَمَّد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، تح: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط ١، ١٤٠٠هـ.
٣٢٧. المحلى بالآثار: علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الاندلسي (ت ٤٥٦هـ)، تح: أحمد مُحَمَّد شاكر، نشر: المطبعة المنيرية، القاهرة، ط ١، ١٣٤٧هـ.
٣٢٨. مُختار الصحاح: مُحَمَّد بن أبي بكر الرازي (ت ٦٦٦هـ)، تح: يوسف الشيخ مُحَمَّد، المكتبة العصرية، بيروت، ط ٥، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٣٢٩. **المختصر النافع في فقه الإمامية**: نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ)، (تتمة)، نشر: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، طهران، إيران، ط ٢، ٣، ١٤٠٢هـ، ١٤١٠هـ.
٣٣٠. **مختلف الشيعة**، جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي (٧٢٦هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤١٨هـ.
٣٣١. **المدخل الى الشريعة الإسلامية**: عباس كاشف الغطاء، نشر: مؤسسة كاشف الغطاء العامة، النجف، العراق (ب - ط) ١٤٣٦هـ.
٣٣٢. **المدونة الكبرى**: مالك بن انس بن عامر الأصبحي (ت ١٧٩هـ)، دار صادر، بيروت، (ب - ط و ت).
٣٣٣. **المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء**: جمال البناء، (ت ٢٠١٣م) نشر: دار الفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، (ب - ط)، ١٩٩٨م.
٣٣٤. **المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر قضايا وإشكاليات مسألة المرأة بين القوانين الفقهية ونظام القيم الأخلاقية**: عبد الكريم سرروش وآخرون، اعداد وتقديم، حيدر حب الله، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٩هـ.
٣٣٥. **المرايا المحدبة من النبوية إلى التفكير**: عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت (ب - ط)، ١٩٩٨م.
٣٣٦. **مسائل من الفقه المقارن**: هاشم جميل عبد الله، نشر: دار المناهج، بغداد، العراق، ط ١، ١٤٢٨هـ.
٣٣٧. **المُسْتَدْرَكُ عَلَى الصَّحِيحِينَ**: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ النَّيْسَابُورِيِّ المعروف بابن البيع (ت ٤٠٥هـ)، تح: مقبل بن هادي الوادعي، دار الحرمين، القاهرة، مصر، ط ١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
٣٣٨. **المُستصفى في علم الأصول**: مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْغَزَالِيِّ (ت ٥٠٥هـ)، تح: مُحَمَّدُ بْنُ سَلِيمَانَ الْأَشَقْرِيِّ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

٣٣٩. **مُسند الإمام أحمد**: احمد بن مُحَمَّد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ)، تح: أحمد مُحَمَّد شاكر، نشر: دار الحديث، القاهرة، مصر، ط ١، ١٤١٦هـ، ١٩٩٥م.
٣٤٠. **مصادر الحق في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي**: عبد الرزاق السنهوري، (ت ١٩٧١م) دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ١.
٣٤١. **مُصباح الأصول**: تقرير بحوث أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٣هـ)، تأليف مُحَمَّد سرور البهسودي، منشورات مكتبة الداوري، قم، ايران، ط ٥، ١٤١٧هـ.
٣٤٢. **المُصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**: أحمد بن مُحَمَّد المقري الفيومي (ت ٧٧٠هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (ب - ط وت).
٣٤٣. **المُصطلحات الأدبية الحديثة**: مُحَمَّد عناني، الشركة المصرية العالمية للنشر (لونجمان)، مصر، ط ٣، ٢٠٠٣م.
٣٤٤. **معارج الأصول**: المحقق الحلي (ت ٦٧٦هـ)، تح: مُحَمَّد حسين الرضوي، نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، قم، ايران، ط ١، ١٤٠٣هـ.
٣٤٥. **المعاصرة في إطار الأصالة**: أنور الجندي، (ت ١٤٢٢هـ) دار الصحوة، القاهرة، ط ١، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
٣٤٦. **معالم الإسلام**: مُحَمَّد سعيد العشماوي، (ت ٢٠١٣م) سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٨٩م.
٣٤٧. **معالم التجديد الفقهي**: للحيدري بقلم: خليل رزق، دار فراقدم، ايران، ط ١، ٢٠٠٨م.
٣٤٨. **معالم التنزيل في تفسير القرآن**: الحسين بن مسعود البغوي (٥١٠هـ)، تح: مُحَمَّد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مُسلم الحرش، نشر: دار طيبة، السعودية، ط ٤، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٣٤٩. **المعالم الجديدة للأصول**: مُحَمَّد باقر الصدر، (ت ١٤٠٠هـ) مكتبة النجاح، طهران، ايران، ط ٢، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.

٣٥٠. معاني الأخبار: مُحَمَّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١هـ)، عني بتصحيحه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران (ب - ط)، ١٣٧٩هـ.
٣٥١. معاني القرآن: أحمد بن مُحَمَّد النحاس (ت ٣٣٨هـ)، تح: الشيخ مُحَمَّد علي الصابوني، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤٠٩هـ.
٣٥٢. المُعتمد في أصول الفقه: أبو الحسين البصري المُعتزلي (ت ٤٣٦هـ)، تح: مُحَمَّد حميد الله، وأحمد بكير، وحسن حنفي، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق (ب - ط)، ١٩٦٥م.
٣٥٣. مُعجم اعلام المورد: رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٩٢م.
٣٥٤. المُعجم الأصولي: مُحَمَّد صنقور علي البحراني، منشورات نقش، مطبعة عترت، ط ٢، ١٤٢٦هـ.ق.
٣٥٥. المُعجم الشامل لمُصطلحات الفلسفة: عبد المنعم الحنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط ٣، ٢٠٠٠م.
٣٥٦. مُعجم الفلاسفة: جورج طرابيشي، (ت ٢٠١٦م) دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٦م.
٣٥٧. المُعجم الفلسفي: جميل صليبا، (ت ١٩٧٦م) دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (ب - ط)، ١٩٨٢م.
٣٥٨. المُعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، (ب - ط)، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
٣٥٩. المُعجم الفلسفي: مُصطفى حسيبة، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط ١، ٢٠٠٩م.
٣٦٠. مُعجم اللغة العربية المعاصرة: أحمد مُختار عبد الحميد، (ت ٢٠٠٣م) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط ١، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

٣٦١. **مُعْجَمُ الْمُصْطَلِحَاتِ الْعَرَبِيَّةِ فِي اللُّغَةِ وَالْأَدَبِ**: مجدي وهبة، وكامل المهندس، مكتبة لبنان، لبنان، ط٢، ١٩٨٤م.
٣٦٢. **المُعْجَمُ الوَسْطِيّ**: مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط٤، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.
٣٦٣. **مُعْجَمُ رِجَالِ الْحَدِيثِ**: علي أكبر الخوئي (ت١٤١٣هـ)، ط٥، ١٤١٣هـ.
٣٦٤. **مُعْجَمُ عُلُومِ الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ**: عبد الرحمن بن إبراهيم الخميسي، نشر: دار الأندلس الخضراء، المملكة العربية السعودية، جدة، ودار ابن حزم (ب - ط وت).
٣٦٥. **مُعْجَمُ مَتْنِ اللُّغَةِ**: أحمد رضا العاملي، (ت١٩٥٣م)، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٣٧٧هـ، ١٩٥٨م.
٣٦٦. **مُعْجَمُ مُصْطَلِحَاتِ الْعُلُومِ الْإِجْتِمَاعِيَّةِ**: أحمد زكي بدوي، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٢م.
٣٦٧. **المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية**: عبد المجيد الصغير، نشر: رؤية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط١، ٢٠١٠م.
٣٦٨. **مُعْنَى الْمُحْتَاجِ إِلَى مَعْرِفَةِ مَعَانِي الْفَافِظِ الْمُنْهَاجِ**: الخطيب الشربيني الشافعي (ت٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
٣٦٩. **مُعْنَى الْمُحْتَاجِ إِلَى مَعْرِفَةِ مَعَانِي الْفَافِظِ الْمُنْهَاجِ**: شمس الدين مُحَمَّد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت٩٧٧هـ)، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (ب - ط)، ١٤٢١هـ.
٣٧٠. **المُعْنَى**: عبد الله بن أحمد بن مُحَمَّد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وعبد الفتاح مُحَمَّد الحلو، عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
٣٧١. **مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ**: فخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

٣٧٢. **مفتاح الكرامة: مُحَمَّد جواد الحسيني العاملي** (ت ١٢٢٦هـ)، تح وتعليق عليه: مُحَمَّد باقر الخالسي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران، ط١، ١٤١٩هـ.
٣٧٣. **المفردات في غريب القرآن: الحسين بن مُحَمَّد المعروف بالراغب الأصفهاني** (ت ٥٠٢هـ)، تح: مُحَمَّد سيد كيلاني، (بدون ناشر ولا تاريخ).
٣٧٤. **مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين ادعاء التجديد المعاصرين: محمود الطحان**، دار التراث، الكويت، ط٢، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
٣٧٥. **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن: نصر حامد أبو زيد**، (ت ٢٠١٠م) المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٤، ١٩٩٨م.
٣٧٦. **مقاييس اللغة: أحمد بن فارس بن زكريا** (ت ٣٩٥هـ)، تح: عبد السلام مُحَمَّد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.
٣٧٧. **مقتنيات الدرر: علي الحائري الطهراني** (ت ١٣٥٣هـ)، نشر: مُحَمَّد الأخوندي مدير دار الكتب الإسلامية، طهران، ايران، ١٣٣٧ ش.
٣٧٨. **مقدمات في أصول التفسير**، صدر الدين القبانجي، تقديم وتح: مؤسسة احياء التراث الشيعي، نشر: مؤسسة احياء التراث الشيعي، النجف الأشرف، العراق، ط٢.
٣٧٩. **مقدمة في النقد الأدبي: مُحَمَّد حسين عبد الله**، نشر: دار البحوث العلمية، الكويت، ط١، ١٩٧٥م.
٣٨٠. **المقنعة: مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن النعمان المفيد** (ت ٤١٣هـ)، تح ونشر: مؤسسة النشر الإسلامية التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران، ط٢، ١٤١٠هـ.
٣٨١. **مقولات حدائيه قراءة في الجذور ومناقشة في النتائج: سعيد العكيلي**، جمعية العرفان للثقافة الإسلامية، ط١، ٢٠١٤م.

٣٨٢. **الملل والنحل: مُحَمَّد بن عبد الكريم بن أبي بكر احمد الشهرستاني**(ت٥٤٨هـ)،
تح: أمير علي مهنا، وعلي حسن فاعور، نشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان،
ط٣، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.
٣٨٣. **الممنوع والمتبوع في نقد الذات المفكرة: علي حرب**، المركز الثقافي
العربي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٥م.
٣٨٤. **من اسرار القرآن: مُصطفى محمود**، دار المعارف، القاهرة، مصر(ب - ط
وت).
٣٨٥. **من الإجتهد إلى نقد العقل الإسلامي: مُحَمَّد أركون**، (ت٢٠١٠م) ترجمة:
هاشم صالح، نشر: دار الساقى، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩١م.
٣٨٦. **من العقيدة إلى الثورة: حسن حنفي**، (ت٢٠٢١م) نشر: دار التنوير للطباعة
والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٨م.
٣٨٧. **من النص إلى الفعل أبحاث التأويل: بول ريكور**، (ت٢٠٠٥م)، ترجمة:
مُحَمَّد بريدة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية،
ط١، ٢٠٠١.
٣٨٨. **من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات
الغربية الحديثة: عبد الكريم شرفي**، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم،
الجزائر، ط١، ١٤٢٨هـ.
٣٨٩. **من لا يحضره الفقيه: مُحَمَّد بن علي بن بابويه الصدوق**(ت٣٨١هـ)، تح
وتعليق: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة
المُدرسين، قم، ايران، ط٣(ب - ط).
٣٩٠. **من نظرية المعرفة إلى الهرمنيوطيقا: مجدي عز الدين حسن**، دار نيبور
للطباعة والنشر والتوزيع ، الديوانية، العراق، ط١، ٢٠١٤.
٣٩١. **مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن: حسن عزوزي**،(ب - ط
وت).

٣٩٢. **مناهل العرفان في علوم القرآن**: مُحَمَّد عبد العظيم الزرقاني (ت ١٣٦٧هـ)،
 تح: فواز أحمد زمرلي، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط،
 ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
٣٩٣. **منطق فهم القرآن الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي**:
 كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن، دار فراق للطباعة والنشر، قم، إيران، ط ١،
 ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م.
٣٩٤. **منهاج الطالبين وعمدة المفتين**: محيي الدين يحيى بن شرف
 النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار المنهاج، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
٣٩٥. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**: محيي الدين يحيى بن شرف
 النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٣٩٢هـ.
٣٩٦. **منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير**: فهد الرومي، نشر: مؤسسة
 الرسالة، الرياض، السعودية، ط ٢، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.
٣٩٧. **منهجية القرآن المعرفية أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**: مُحَمَّد أبو
 القاسم حاج حمد، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد بالتعاون مع
 دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٤٢هـ، ٢٠٠٣م.
٣٩٨. **منية الطالب، تقرير بحث النائني للخونساري**، (ت ١٣١٣هـ)، مؤسسة النشر
 الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، ط ١، ١٤١٨هـ.
٣٩٩. **المهذب البارع في شرح المختصر النافع**: جمال الدين ابي العباس أحمد بن
 مُحَمَّد بن فهد الحلبي (ت ٨٤١هـ)، تح: مُجْتَبَى العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي
 التابعة لجماعة المُدرسين، قم، ايران (ب - ط)، ١٤١١هـ.
٤٠٠. **الموافقات في أصول الشريعة**: إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشهير
 بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان-
 السعودية، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٤٠١. **الموافقات:** إبراهيم بن موسى بن مُحَمَّد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط ١، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
٤٠٢. **موت المؤلف نقد وحقيقة:** رولان بارت، (ت ١٩٨٠م) ترجمة: منذر عياشي، دار الأرض، بيروت، لبنان ط ١، ١٤١٣هـ.
٤٠٣. **موسوعة اعلام الفلاسفة والعرب والأجانب:** روني ايلي الفاء، الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
٤٠٤. **الموسوعة الفقهية الكويتية:** صادرة عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط ٢، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.
٤٠٥. **موسوعة بيان الإسلام الرد على الافتراءات والشبهات:** تحت اشراف نخبة من كبار العلماء، نشر: دار نهضة مصر للنشر، القاهرة، مصر (ب - ط وت).
٤٠٦. **موسوعة طبقات الفقهاء:** جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ايران، ط ١، ١٤١٨هـ.
٤٠٧. **موسوعة علم النفس:** أسعد رزوق، (ت ٢٠٠٧م) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ٣، ١٩٨٧م.
٤٠٨. **موسوعة لالاند الفلسفية:** أندريه لالاند، (ت ١٩٦٣م) ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط ٢، ٢٠٠١م.
٤٠٩. **الموسوعة الفقهية الميسرة:** مُحَمَّد علي الأنصاري، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، ايران، ط ١، ١٤١٥هـ.
٤١٠. **موقف الإتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي:** سعد بن بجاد العتيبي، نشر: دار الوعي، السعودية، الرياض، ط ٤٣٤، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٢م.
٤١١. **ميراث المرأة وقضية المساواة:** صلاح الدين سلطان، نهضة، القاهرة، مصر، ط ١، ١٩٩٩م.
٤١٢. **الميزان في تفسير القرآن:** مُحَمَّد حسين الطباطبائي، (ت ١٤٠٢هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران، (ب - ط وت).

- ٤١٣ . النسخ والمنسوخ، أبو جعفر أحمد بن مُحَمَّد النحاس (ت ٣٣٨هـ)، تح: مُحَمَّد عبد السلام مُحَمَّد، مكتبة الفلاح، الكويت، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- ٤١٤ . ناقصات عقل ودين.. فصول في حديث الرسول: ألفة يوسف، نشر: دار سحر للنشر، ط ٣، ٢٠٠٨م.
- ٤١٥ . نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي: مُحَمَّد عابد الجابري، (ت ٢٠١٠م) نشر: المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط ٦، ١٩٩٣م.
- ٤١٦ . نحو أصول جديدة للفقهِ الإسلامي: مُحَمَّد شحرور، (ت ٢٠١٩م) نشر: دار الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط ١، ٢٠٠٠م.
- ٤١٧ . نحو ثورة في الفكر الديني: مُحَمَّد النويهي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠١٠م.
- ٤١٨ . النسخ في القرآن: مصطفى زيد، نشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٣، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.
- ٤١٩ . النسخ في دراسات الاصوليين دراسة مقارنة، نادية شريف العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- ٤٢٠ . نشأة الإسلام من القرن السادس إلى القرن التاسع الميلادي: أميرة سنبل، وهو مقال منشور في كتاب: موسوعة النساء والثقافات الإسلامية، تحرير: سعاد جوزيف، ترجمة مؤسسة المرأة والذاكرة، القاهرة، مصر، ٢٠٠٦م.
- ٤٢١ . النشر في القراءات العشر، شمس الدين أبو الخير ابن الجزري (ت ٨٣٣هـ)، تح: علي مُحَمَّد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، (ب.ط.و.ت).
- ٤٢٢ . النص الإسلامي بين الإجهاد والجمود التاريخي: مُحَمَّد عمار، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٧م.
- ٤٢٣ . النص السلطنة الحقيقية: نصر حامد أبو زيد، (ت ٢٠١٠م) المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٩٥م.
- ٤٢٤ . النص القرآني امام إشكالية البنية والقراءة: طيب تيزيني، (ت ٢٠١٩م)، نشر: دار الينابيع، دمشق (ب - ط)، ١٩٩٧م.

٤٢٥. النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر: قطب الريسوني، منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، المملكة المغربية، ط ١، ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.
٤٢٦. النص الى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه: حسن حنفي، (ت ٢٠٢١م) نشر: مركز الكتاب، القاهرة، مصر، ط ١، ٢٠٠٤م.
٤٢٧. نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر: ديفيد بشبندر، ترجمة، عبد المقصود عبد الكريم، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، ٢٠٠٥م.
٤٢٨. نفائس الأصول في شرح المحصول: شهاب الدين أحمد بن ادريس القرافي(ت ٦٨٤هـ)، تح: عادل احمد عبد الموجود، علي مُحَمَّد معوض، نشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، القاهرة، مصر، ط ١، ١٤١٦هـ.
٤٢٩. نفائس الأصول: شهاب الدين أحمد بن ادريس القرافي(ت ٦٨٤هـ)، تح: عادل أحمد، مكة المكرمة، السعودية، ط ١، ١٤١٦هـ.
٤٣٠. نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد، (ت ٢٠١٠م) نشر: سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط ٢، ١٩٩٤م.
٤٣١. نقد النص: علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط ٤، ٢٠٠٥م.
٤٣٢. نهاية الإحكام في معرفة الأحكام: جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف المطهر الأسدي العلامة الحلبي(ت ٧٢٦هـ)، (ت ١٣٥١هـ)، تح: السيد مهدي الرجائي، نشر: مؤسسة اسماعيليان، قم، ايران، ط ٢، ١٤١٠هـ.
٤٣٣. نهاية الدراية: حسن الصدر(ت ١٣٥١هـ)، (ت ١٣٥١هـ)، تح: ماجد الغرباوي،(ب - ط - وت).
٤٣٤. النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين بن مُحَمَّد بن عبد الكريم ابن الاثير(ت ٦٠٦هـ)، تح: طاهر أحمد الزاوي، ومحمود مُحَمَّد الطناحي، نشر: المكتبة العلمية، بيروت، لبنان،(ب - ط)، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

٤٣٥. نهج البلاغة، تح: صبحي الصالح، (ت ١٩٨٦هـ)، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٦٧م.

٤٣٦. نواسخ القرآن ومنسوخه، جمال الدين ابو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُحَمَّد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، تح: أبو عبد الله العاملي السلفي الداني بن منير آل زهوي، شركة أبناء شريف الأنصاري، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

٤٣٧. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار شرح منتقى الأخبار: مُحَمَّد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، تح: مُحَمَّد صبحي بن حسن حلاق، نشر: دار ابن الجوزي، السعودية، ط ١، ١٤٢٧هـ.

٤٣٨. هداية الأمة الى أحكام الأئمة (عليهم السلام): مُحَمَّد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ)، (تتمة)، تح: قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ايران، ط ١، ١٤١٢هـ.

٤٣٩. الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبوية المعرفة: مُعتصم السيد أحمد، نشر: دار الهادي، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٩م.

٤٤٠. هكذا أقرأ ما بعد التفكير: علي حرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٥م.

٤٤١. الوحي والقرآن والنبوة: هشام جعيط، (ت ٢٠٢١م) نشر: دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط ٢، ٢٠٠٠م.

٤٤٢. وسائل الشيعة: مُحَمَّد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ)، تح: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، نشر: مؤسسة آل البيت، قم، ايران، ط ٢، ١٤١٤هـ.

٤٤٣. وظائف علوم القرآن بين المفسرين والأصوليين: د. فاضل مدب متعب، نشر: بيت الحكمة، بغداد، العراق، ط ١، ٢٠١٢.

٤٤٤. اليل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار: مُحَمَّد بن علي الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ)، تح: محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٥هـ.

المجلات والبحوث

- ٤٤٥ . **الإتجاه الباطني في تشكله الجديد:** سلطان العميري، مقال بمجلة البيان، لندن، العدد: ٢٩٦، بتاريخ ٢٠/٢/٢٠١٢م.
- ٤٤٦ . **إتجاه التفسير في العصر الحديث منذ عهد الامام مُحَمَّد عبده الى مشروع التفسير الوسيط:** مُصطفى مُحَمَّد الحديدي الطير، وهو بحث القاه المؤلف في المؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية.
- ٤٤٧ . **التاويل دراسة في آفاق المُصطلح:** عبد القادر الرباعي، مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد(٢)، مجلد(٣١)، أكتوبر، ديسمبر ٢٠٠٣.
- ٤٤٨ . **التاويلية بين المُقدس والمدنس:** عبد الملك المرتاض، مجلة عالم الفكر، العدد(١)، يوليو، سبتمبر ٢٠٠٠م.
- ٤٤٩ . **تجديد الدين لدى الإتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر:** أحمد بن مُحَمَّد الهيب، مجلة البيان، الرياض، السعودية، ط١، ١٤٣٢هـ.
- ٤٥٠ . **تحولات النص بين البنية والتفكيكية:** منال صالح المحيميد، مقال بجريدة الرياض، السعودية، العدد(١٤٨٩٣)، ٣ ابريل ٢٠٠٩م.
- ٤٥١ . **جريدة الشرق الأوسط :** نوال السعداوي مقالاتها، لندن، بريطانيا، ٣٠ / ٧ / ٢٠٠١م.
- ٤٥٢ . **الخطاب العلماني العربي المعاصر تاريخيته وبنيته الموضوعية:** عبد الأمير زاهد، بحث منشور في مجلة المنهاج، العدد: ٢٨، ٢٠٠٣م.
- ٤٥٣ . **دراسة مقارنة للقوانين الخاصة بالمرأة والأسرة في المغرب العربي تونس والمغرب والجزائر:** حفيظة شقير، ضمن بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، تحت عنوان: المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية، مجلة المستقبل العربي، بيروت، لبنان، العدد(٣٤) شهر ديسمبر لسنة ١٩٨١م.

٤٥٤. الغزو الثقافي وأثره على المجتمع المسلم: حسين لفته حافظ، وحسن كاظم أسد الخفاجي، بحث منشور في مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، العدد: ٢٨، ٢٠١٤م.

٤٥٥. فهم النص القرآني في ضوء جدلية القارئ مع النص: حكيم سلمان كريدي السلطاني، بحث منشور في مجلة كلية الشيخ الطوسي الجامعة، عدد: ١، السنة الأولى، ٢٠١٦م.

٤٥٦. القراءة التأويلية عند حسن حنفي: فهد بن مُحَمَّد القرشي، مجلة التواصل للدراسات الفكرية المعاصرة، السعودية، العدد(٣)، المجلد(٢)، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.

٤٥٧. القراءة الجديدة للنص الديني: عبد المجيد النجار، مجلة امة الإسلام العلمية، السودان، العدد(٣)، أكتوبر ٢٠٠٩م.

٤٥٨. القراءة الجديدة للنصوص الدينية (الهرمنيوطيقيا): حسن الجواهري، بحث منشور في مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام): العدد: ٤١، ٤٤، السنة الحادية عشرة، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

٤٥٩. القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب: عبد الرزاق هرماس، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد(١٩)، ١٤٣٢هـ، ٢٠٠١م.

٤٦٠. اللغة كوسيط للتجربة التأويلية: هانس جورج غادامر، ترجمة أمال أبو سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي، لبنان، عدد ٣، ١٩٨٨م.

٤٦١. المدرسة الفكرية المعاصرة في تفسير القرآن الكريم أبو القاسم حاج حمد إنموذجاً: مفتاح الجيلاني، مجلة المسلم المعاصر، مصر، العدد: ١٠١، يوليو ٢٠٠١م.

٤٦٢. مرجعية أهل البيت في الكشف عن الجانب الغيبي للقرآن الكريم: حيدر مصطفى هجر، ساجد صباح العسكري، بحث منشور في مجلة المصباح، العدد: ٢٤، السنة السادسة، ١٤٣٧هـ.

- ٤٦٣ . معركة النص: فهد صالح العجلان، مجلة البيان، السعودية، الرياض، ط١، ١٤٣٢هـ.
- ٤٦٤ . مقابلة صحفية أجرتها الكاتبة الهام مانع مع جمال البناء، ونشر هذا الحوار على الموقع الإلكتروني لمجلة شفاف الشرق الأوسط، بتاريخ ١٥ / ٨ / ٢٠٠٦م.
- ٤٦٥ . مقال لاركون في مجلة الكرمل: العدد: ٣٤ لسنة ١٩٨٩م، الجزء الأول، ٢٣.
- ٤٦٦ . مقال: مُحَمَّد نور وان أدرس الفكر الإسلامي بالمعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية بماليزيا، في مجلة إسلاميا، العدد: ١، وكذلك الحوار معه في نفس المجلة، العدد: ٢، لسنة ٢٠٠٤م.
- ٤٦٧ . من النص إلى الفعل أبحاث التأويل: حسن حنفي، مقال منشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، لبنان، العدد: ١٩، ٨٩-١٤٣٢هـ-٢٠٠٢م.
- ٤٦٨ . موت المؤلف منهج إجرائي أم إشكالية عقائدية: عبد الخالق العف، مجلة الجامعة الإسلامية(سلسلة الدراسات الإنسانية)، المجلد السادس عشر، العدد الثاني، ٢٠٠٨م.
- ٤٦٩ . موقف الفكر الحدائثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية: مُحَمَّد بن حجر القرني، ضمن سلسلة مجلة البيان، مركز البحوث والدراسات، الرياض، ١٤٣٤هـ.
- ٤٧٠ . موقف الليبرالية في البلاد العربية من مُحكمات الدين(دراسة تحليلية نقدية): صالح بن مُحَمَّد بن عمر الدميحي، نشر: مجلة البيان، الرياض، ط١، ١٤٣٣هـ.
- ٤٧١ . الناسخ والمنسوخ تاريخية القرآن: الضاوي خوالدية، مقال بمجلة الإتحاف، تونس، العدد(٦٤)، ديسمبر، ١٩٩٥م.
- ٤٧٢ . نشوز المرأة والرجل وعلاجه في ضوء القرآن الكريم دراسة تحليلية موضوعية: نور مُحَمَّد مكاوي، مجلة كلية الآداب، جامعة الزقازيق، العدد: ٥٠، ٢٠٠٩م.

٤٧٣. نظرية البطون وبنية الخطاب القرآني نظرية السيد فضل الله أنموذجاً، بحث منشور في مجلة الكلمة، العدد: ٧٠، السنة الثامنة عشرة، شتاء ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.

٤٧٤. نظرية القراءات والاجتهاد الاسلامي: مُحمَّد علي التسخيري، بحث منشور في مجلة آفاق الحضارة الإسلامية، العدد: ١٠، سنة ٢٠٠٢م.

٤٧٥. الهرمنيوطيقا وعلوم التأويل: حسن حنفي، مقال منشور في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، لبنان، العدد (١٩)، ١٤٣٢هـ، ٢٠٠٢م.

الرسائل والاطاريح

٤٧٦. أثر الإتجاه العقدي في التفسير دراسة نظرية ودراسة تطبيقية على الإتجاه الفلسفي: ياسر بن ماظر بن علي المطرفي، رسالة ماجستير بكلية أصول الدين، جامعة مُحمَّد بن سعود، السعودية، ١٤٣٠هـ، ١٤٣١هـ.

٤٧٧. أحكام نشوز الزوجة في الشريعة الإسلامية: مُعتصم عبد الرحمن مُحمَّد منصور، رسالة ماجستير، بكلية الدراسات العليا، جامعة النجاح، نابلس، فلسطين، ٢٠٠٧م.

٤٧٨. أسباب الإرث وموانعه في الفقه الإسلامي: مُعتصم عبد الرحمن مُحمَّد منصور، رسالة ماجستير، بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، السعودية، ١٤٠٢، ١٤٠١هـ.

٤٧٩. اطروحات التوفيقين حول قضايا المرأة بين الإسلام والعلمانية: مُحمَّد إبراهيم العوضي، رسالة دكتوراه، بكلية الدعوة، جامعة أم القرى: السعودية، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م.

٤٨٠. الإنحرافات المعاصرة في تفسير الآيات القرآنية المتعلقة بالمرأة عرض ونقد: ربي مُصطفى محمود زايد، اطروحة دكتوراه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، الأردن، ١٤٣٤هـ، ٢٠١٢م.

٤٨١ . التجديد في التفسير في العصر الحديث مفهومه وضوابطه وإتجاهاته: دلال

بنت كويران بن هويل، أطروحة دكتوراه بكلية الدعوة واصل الدين، جامعة ام القرى، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م.

٤٨٢ . تعدد القراءات في فهم النص القرآني دراسة نقدية: مواهب الخطيب، رسالة

ماجستير ، مؤسسة أموزش عالي بنت الهدى (بیتنا)، جامعة المصطفى العالمية، ١٣٩٣ش.

٤٨٣ . الحداثة وأثرها في تأويل النص القرآني في العالم العربي: علي عبد الفتاح

محمّد عبده، أطروحة دكتوراه بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م.

٤٨٤ . خطابات دعوى فلسفة التاويل الهرمنيوطيقي للقرآن عرض ونقد: فهمي

سالم زبير، رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالقاهرة، مصر، ٢٠٠٧م.

٤٨٥ . الدخيل في التفسير في القرن الرابع عشر الهجري: عبد الرحيم فارس أبو

علبة، أطروحة دكتوراه بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، السودان: أم درمان، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

٤٨٦ . دعوى القراءة المعاصرة للقرآن الكريم دراسة تحليلية نقدية: أحمد بشير

قباوة، أطروحة دكتوراه بكلية دار العلوم-جامعة القاهرة، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.

٤٨٧ . العلمانيون والقرآن دراسة موضوعية: صلاح يعقوب يوسف عبدالله،

أطروحة دكتوراه بكلية أصول الدين، القاهرة، مصر، جامعة الازهر، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٤٨٨ . علوم القرآن وأثرها في التفسير الفقهي: أطروحة دكتوراه، علاء جاسم

الحمداني، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، بغداد، ٢٠٠٩م.

٤٨٩ . علوم القرآن: محمّد باقر الحكيم (ت ١٤٢٥هـ)، مجمع الفكر الإسلامي، ط٣،

١٤١٧هـ.

٤٩٠ . القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب: حكيم سامان ريدي

السلطاني (أطروحة دكتوراه)، جامعة الكوفة، كلية الآداب، ١٤٣٧هـ، ٢٠١٦م.

٤٩١. **مناهج الإتجاه العقلي الغربي في العصر الحديث وأثرها على الإتجاه العقلي**

العربي في دراسة النصوص الشرعية (دراسة نقدية في ضوء الإسلام): بدر بن سليمان العامر، رسالة ماجستير بكلية الشريعة بالرياض، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، ١٤٢٦هـ، ١٤٢٧هـ.

٤٩٢. **المنهجية التفكيكية في تحليل الخطاب القرآني دراسة تحليلية نقدية: مُحَمَّد**

عبد الرحيم طحان، رسالة ماجستير بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، ٢٠١٧م.

٤٩٣. **نظرية الجري والانطباق في تفسير الميزان عند السيد الطباطبائي: علي**

خضر مُحَمَّد الشكري، رسالة ماجستير، كلية الفقه في جامعة الكوفة، ١٤٣٢هـ، ٢٠١١م.

٤٩٤. **نقد القراءات الحداثية القرآنية عند آركون مع التأكيد على الفرق بين القرآن**

الشفهي والتدويني: قاسم البيضاني، أطروحة دكتوراه، جامعة المُصطفى العالمية، قم، ايران، ٢٠١٣م.

رسائل السيد الخميني

٤٩٥. **خطاب الخميني: الموجّه إلى علماء الدين والمراجع والأساتذة وأئمة الجمعة**

والجماعة، بتاريخ ١٥ رجب ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٤٩٦. **رسالة الخميني: الموجّهة إلى مجمع تشخيص مصلحة النظام، بتاريخ**

١٩ جمادى الأولى ١٤٠٩هـ - ٢٩/١٢/١٩٨٨م.

٤٩٧. **رسالة السيد الخميني (رَضِيَ اللهُ عَنْهُ)، إلى الحاج مُحَمَّد رضا أنصاري (العضو في**

مكتبه)، بتاريخ: ٢٠ ربيع الأول ١٤٠٩هـ.

٤٩٨. **رسالة السيد الخميني: إلى مجلس إدارة الحوزة في قم، بتاريخ: ١ شوال**

١٤٠٩هـ.

٤٩٩. **رسالة الشيخ مُحَمَّد حسن قديري (أحد أعضاء مكتب الخميني في قم)،**

بتاريخ: ٤ صفر ١٤٠٩هـ.

المواقع الكترونية والمقالات

٥٠٠. البيان بالقرآن: مصطفى كمال المهدي، موقع ليبيا وطننا.
٥٠١. حوار مع السيد كمال الحيدري: على قناة الكوثر في برنامج مطارحات في العقيدة بتاريخ ٢٠١٣/٧/٢٠م، نشر هذا الحوار على موقع السيد كمال الحيدري على الرابط: <http://alhaydari.com/ar>.
٥٠٢. السنّة النبوية: موقعها، حجيتها، أقسامها: كمال الحيدري، دروس بحث الخارج-علم الأصول، نصوص مكتوبة على موقعه الإلكتروني <http://alhaydari.com>، ٢٠١٤م، المحاضرة ١٠، ٤٥.
٥٠٣. شبكة الألوكة: مقال بعنوان: التفكير منهج خطير في التفسير: وليد قصاب، بتاريخ ٢٠١٣/٣/٢٤م.
٥٠٤. شبكة الألوكة: مقال بعنوان: المناهج المعاصرة لقراءة النص مناهج الفكر في الحضارة الإسلامية: فائزة عبد الله الحربي، بتاريخ ٢٠١٢/٧/٧م، متاح على الرابط:
٥٠٥. مفاتيح عملية الاستنباط الفقهي-مدخلية الزمان والمكان في موضوعات الأحكام الشرعية، دروس بحث الخارج-علم الفقه، نصوص مكتوبة على موقعه الإلكتروني <http://alhaydari.com> ٢٠١٣م، محاضرة ٣٤٧.
٥٠٦. مقال بعنوان (علم أصول الفقه في مواجهة التطرف والانحراف الديني): للكاتب خالد حسين الخالد، نشر المقال بتاريخ: ١٦ أذار ٢٠١٨، موقع دار ناشري لنشر الإلكتروني، على الرابط: <https://www.nashiri.net/index.php/articles/religious-articles>.
٥٠٧. مقال بعنوان: (الدين والأفكار الالتقاطية (القراءات المتعددة والبدع) منشور في موقع الشيخ مصباح اليزي على الرابط: http://www.mesbahyazdi.org/arabic/?/lib/ar_porsesh3/c.h٥_١.h

٥٠٨. مقال للكاتب مدحت صفوت: في جريدة اليوم السابع، بعنوان: دعوة للتفكير، بتاريخ ٢٩ / ٧ / ٢٠١٦م.

٥٠٩. مقال للكاتب مصطفى راشد: في بموقع الحوار المتمدن، تحت عنوان: لا يوجد مانع شرعي من زواج المسلمة من المسيحي واليهودي، العدد: ٥٢٣١، بتاريخ ٢٢ / ٧ / ٢٠١٦م.

٥١٠. مقالتان في التأويل معالم في المنهج ورصد للانحراف: مُحَمَّد سالم أبو عاصي، نشر: دار الفارابي للمعارف، الإمارات، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠١٠م.

٥١١. موقع الإسلام اليوم: مقال بعنوان: المناهج الحديثة في قراءة النص الشرعي.. قراءة نصر أبو زيد إنموذجا: سليمان الضحيان، بتاريخ ٦ / ٣ / ٢٠١١م.

٥١٢. موقع الحوار المتمدن: مقال بعنوان: الحج أشهر معلومات: أحمد صبحي منصور، العدد (١٨٧٢)، بتاريخ ١ / ٤ / ٢٠٠٧م.

٥١٣. موقع الحوار المتمدن: مقال بعنوان: ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن وايدولوجيا الحداثة: عبد الرحمن الحاج، بتاريخ ٨ / ٧ / ٢٠١١م.

٥١٤. موقع الحوار المتمدن: مقال بعنوان: لا يوجد مانع شرعي من زواج المسلمة من المسيحي واليهودي: مصطفى راشد، العدد (٥٢٣١)، بتاريخ ٢٢ / ٧ / ٢٠١٦م.

الحوارات والمحاضرات

٥١٥. الإسلام والعصر تحديات وآفاق: حوار بين مُحَمَّد سعيد رمضان البوطي، وطيب تيزيني، نشر: دار الفكر، دمشق، سوريا، ط٢، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٥١٦. التأويل وتعدد القراءات: حوار مع السيد مُحَمَّد حسين فضل الله، منشور في مجلة قضايا معاصرة، العدد ١٩، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٥١٧. محاضرات القيت على طلبة الدكتوراه، الفقه المعاصر الياته وادواته، بلاسم عزيز.

٥١٨. المرجعية الدينية والاجتهاد المعاصر: حوار أجراه عماد الهلالي مع السيد كمال الحيدري، منشور في مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد: ٢٢، السنة السادسة، ربيع ٢٠١٢م، ١٤٣٣هـ.

الأقراص الإلكترونية

- مكتبة أهل البيت عليهم السلام الأصدار الثاني.
- المكتبة الشاملة.
- مكتبة نور.
- مكتبة الشيعة الإلكترونية.
- مكتبة مدرسة الفقهة الإلكترونية.
- مكتبة العتبة الحسينية المقدسة.
- مكتبة العتبة العباسية المقدسة.

Conclusion

In the Name of God, the Compassionate, the Compassionate, Praise be to God, Lord of the Worlds, and the best prayers and peace be upon the Beloved, the Chosen One, and his God of good and fragrant goodness, and after.

The reasons that prompted the researcher to delve into this field are that at the beginning of the sixties of the last century, multiple names were launched, one in the name of renewal, and the other in the name of contemporary, and they chose the path of interpretation from criticism and study; Hence, the masters of modernity turned to the Qur'anic texts, and the first material for the sciences of the Qur'an was for them to remove the meanings and rob the sanctity of the Holy Qur'an, because religion is divine and fixed, while the modernist thought sees it as a thought that was previously copied by metaphysics from the death of the author, the deification of man, the humanization of religion, and the substitution of man in the place of religion. To historical and hermeneutical approaches to revelation and others, and imposed them on the legal text to reach the deduction of legal rulings on the grounds of their understanding of the Qur'anic text, after they rejected the methods of Islamic interpretation and understanding that the scholars of the nation agreed upon, and followed approaches that they called the contemporary reading of the religious text and adopted rulings without evidence, in order to clothe themselves with the truth. Falsely, in the name of "enlightened modern Islam" they abolished the unseen and distorted the words from their places, and in the name of "undisciplined ijihad", "renewal", and "rationalism" they distorted the meanings of the Qur'an, and in the name of enlightenment they took the texts out of what is agreed upon, and they mixed the original with the extraneous, and the presumptive with the definite. , and the arbitrator by the similarity, and the abrogated by the abrogated, and what is permissible in which the dispute is not permissible, in addition to their lack of

respect for the sanctity of the Noble Qur'an, so they treated it as the rest of the texts, reaching by that sayings that Muslims had not known before, such as saying that the provisions are historical, and that the Qur'an is not a book of legislation, and that The verses of rulings in it are few, suitable for the primitive conditions in which Muslims lived, and that they do not fit the spirit of the era, and that the rulings of legislation in the Qur'an are not absolute, but each verse related to an incident in itself is specific because of the revelation. It ignores the understanding of the public to respond to the adoptions of modernity, so the thesis was divided into an introduction, and the first chapters dealt with the foundations and methods of the masters of modernity, then I followed it with a second chapter dealing with the most important foundations and starting points of the fundamentalists for understanding the text, and then the last two chapters served as the applied field for the verses of rulings.



The Republic of Iraq
Karbala University/College of Islamic Sciences
Department of Quranic Studies and
Jurisprudence / Sharia and Islamic Sciences

**Understanding the verses of rulings in the light of the
fundamentalist and modernist vision a comparative study**

A dissertation submitted to the Council of the College of Islamic
Sciences / University of Karbala, which is part of the requirements for
obtaining a doctorate degree in Sharia and Islamic Sciences

written by

Salah Auda Abdul Ameer Al Dami

Supervisor

Prof. Dr . Blasim Aziz Shabib Al-Zamili

AH ٢٠٢٣

AD ١٤٤٤