



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة 1



نيابة العمادة العامة لما بعد التدرج والبحث العلمي
والعلاقات الخارجية

كلية العلوم الإسلامية
تخصص: الشريعة الإسلامية والقضايا المعاصرة

منهج التفكير العلمي في الكتاب والسنة بين علماء الأصول
وأعلام الاتجاه الحداثي العربي
أركون والجابري نموذجا-

رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الطور الثالث في العلوم الإسلامية

تخصص: الشريعة الإسلامية والقضايا المعاصرة

إشراف:

أ.د/ عبد القادر بن حرز الله

إعداد الطالب:

عمر محمودي

تاريخ المناقشة: 11 جمادى الأولى 1440 هـ الموافق لـ 19 جانفي 2019 م.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة بائنة -1-
كلية العلوم الإسلامية
قسم: الشريعة

محضر مناقشة أطروحة دكتوراه في الطور الثالث

كلية: العلوم الإسلامية قسم: الشريعة تخصص: الشريعة الإسلامية والقضايا المعاصرة

في يوم: الخميس 11 جمادى الأولى 1440 هـ الموافق لـ: 17 جانفي 2019

ناقش (ت) الطالب (ة): عمر محمودي المولود (ة) بتاريخ: 1985/07/08 بـ: تيزي وزو ولاية: تيزي وزو

أطروحة دكتوراه في الطور الثالث بعنوان: منهج التفكير العلمي في الكتاب والسنة بين علماء الأصول وأعلام الاتجاه الحداثي العربي

- أركون والخبيري نموذجاً -

وذلك للحصول على شهادة دكتوراه في الطور الثالث في: العلوم الإسلامية تخصص: الشريعة الإسلامية والقضايا المعاصرة

عينت لجنة المناقشة بقرار مدير الجامعة رقم: 2018/029 المؤرخ في: 2018/09/12

والمتكونة من الأساتذة (الاسم واللقب ، الدرجة العلمية ، الجامعة الأصلية)

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
رابح زرواتي	أستاذ	جامعة بائنة 1	رئيساً
عبد القادر بن حرز الله	أستاذ	جامعة بائنة 1	مقرر
فاطمة الزهراء وغلانت	أستاذ محاضر (أ)	جامعة بائنة 1	عضواً مناقشاً
كمال لدرع	أستاذ	جامعة الأمير - قسنطينة	عضواً مناقشاً
ابراهيم رحمانى	أستاذ	جامعة الوادي	عضواً مناقشاً
حياة عبيد	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الوادي	عضواً مناقشاً

وبعد المناقشة العلنية التي دامت من الساعة: 10 إلى: 13

وبعد المداولة السريّة ، قررت اللجنة منح الطالب (ة): عمر محمودي

درجة دكتوراه في الطور الثالث في: العلوم الإسلامية تخصص: الشريعة الإسلامية والقضايا المعاصرة

بتقدير: جيداً

بائنة في: 17/01/2019 م

توقيعات أعضاء اللجنة
المقرر
رئيس اللجنة
عميد الكلية
01- فاطمة الزهراء وغلانت
02- كمال لدرع
03- ابراهيم رحمانى
04- حياة عبيد

إهداء

إلى أغلى الناس على قلبي، إلى اللّذين كان دعاؤهما سببا في
نجاحي، إلى من أنار لي درب الحياة، إلى

أمي وأبي

أهدي لهما ثمرة جهدي، راجيا من المولى عز وجل أن
يديم صحتهما وعافيتهما، ويطيل في عمرهما بالصالحات
ليشهدا لي مزيدا من النّجاحات إن شاء الله.

شكر و عرفان

أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف الدكتور عبد القادر بن
حرز الله لصبره عليّ طوال هذه المدة، وأرجو له المزيد من الإبداع
والعطاء، ودوام الصحة والعافية.

كما أتوجه بالشكر إلى كل أستاذ أنار لي درب العلم، وأعانني عليه
وحتني على طلبه ولو بابتسامة في وجهي.

كما أتوجه بالشكر الجزيل كذلك إلى كل من ساعدني على إتمام
هذا البحث حتى يرى النور.

مقدمة

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم والصَّلَاة والسَّلَام على أشرف المرسلين محمد الأمين وعلى آله وصحابه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أمّا بعد:

فإن قضية فهم القرآن والسنة، وصياغة النموذج المنهجي الذي يؤهل الناظر فيهما للوقوف على الدلالات التي تكتنزها نصوص الوحي (قرآنا وسنة)، كانت-ولا تزال-الشغل الشاغل للعقل الإسلامي منذ مراحلہ الأولى، ولقد مثل علم أصول الفقه ذروة التفكير المنهجي الذي قدّمه العقل الإسلامي في هذا الباب؛ حيث ازدوج فيه العقل والنقل، واصطحب فيه الرأي والشرع، من أجل وضع العلامات على الطريق، وتذليل الصعاب أمام الفقيه والناظر في النصوص الشرعية، للوقوف على الخطاب الإلهي، والتّمكن من فهم رسالته وتعاليمه.

فعلى الرغم من أنّ حدود هذا الفنّ ومنظومته المصطلحية لم تكن في بداية ميلاده واضحة المعالم إلا أنّها كانت حاضرة ومعروفة في أذهان الرعيل الأول وممارساتهم المتعلقة باستنباط الأحكام الشرعية فهما وتنزيلا؛ فقد كان الصحابة والتابعون يعرفون -بسليقتهم- قواعد الأصول وطرق استثمار النصوص ومبادئ التعارض والترجيح وكيفية استعمال الدليل... ولكن رغم كل هذا بقيت مبادئ هذا العلم قواعد كامنة متوارثة عن طريق المشافهة، أو ماثورة في بطون الكتابات الفقهية والفتاوى، إلى أن جاء الشافعي الذي وضع أول كتاب خاص بعلم الأصول وسماه «الرسالة» حيث جمع فيه بعض قواعد علم الأصول وبين طريقة استثمارها في استنباط الأحكام.

ولقد كانت بداية التدوين لهذا العلم إيذانا بميلاد عهد جديد في تاريخ العلوم الإسلامية، مهدت الطريق فيما بعد للإبداع في مجال الفكر الإسلامي، حيث أسهم جمع غفير من أساطين الفكر الإسلامي في إنكاء جذوة التفكير المنهجي، وإكساب العقل المسلم صبغة علمية بالغة الأهمية، تجلت في ملكتين عظيمتين؛ ملكة الاستنباط التي استثمرت في إنتاج الأحكام الشرعية فتبلور من خلالها علم الفقه وتجلت معالمه، وملكة النقد التي قعدت لعلم الخلاف بمختلف صورہ.

إنّ منهجية التفكير التي تميّز بها الأصوليون في تعييدهم لعلم الأصول كانت منهجية علمية بامتياز، حيث مكّنتهم من هيكله وتصميم جهاز مفاهيمي شديد الاتساق، وبلورته على شكل قواعد وضوابط تجنّب العقل المسلم الوقوع في الزلل والخطأ في تعامله مع

نصوص القرآن والسنة، كل هذا كان سببا لتبوء علم الأصول مكانة عالية في دائرة العلوم الشرعية؛ حيث اعتبر دائما المحرك الأساس للفكر الإسلامي لما يتمتع به من سلطة ونفاذ آلياته إلى باقي العلوم الشرعية، فلا يكاد يخلو علم من العلوم الشرعية إلا ولعلم الأصول أثر على منظومته ومقاصده.

رغم هذه المكانة العالية التي تبوأها علم الأصول، لم يكن ليسلم من الهزات التي أحدثتها دورات التاريخ المشحونة بتحديات الواقع وتطور التيارات الفكرية وأثر الفلسفات الوافدة، وقد رافق هذه الوضعية الحرجة التي واجهها علم أصول الفقه بروز تساؤلات جديدة حول كفايته المنهجية، ومن ثم طرحت فكرة المراجعة والفحص لما يقدمه هذا العلم من مسالك في التفكير وطرق التعامل مع النص الواقع ومتطلبات الظروف الجديدة. ولا يعزب عن ذهن المتتبع للمراحل التي كان يمر بها علم الأصول في غضون ذلك الجو المشحون الذي بدأت فيه دعوات التجديد تتصاعد شيئا فشيئا منذ بدايات القرن الماضي، خاصة بعد بروز كتاب «الموافقات» للشاطبي لساحة الدرس، لتزداد حدة الإشكالية بعد تنشيط وتفعيل الطروحات المبنوثة في أعمال المستشرقين ومختلف مناهج النقد الغربية، ليؤول الوضع أخيرا إلى بلورة مشاريع منظمة ينادي بها شكل جديد في التفكير المنهجي وهو المنهج الحدائي، حيث دعا هذا التوجه إلى إزاحة علم أصول الفقه من طريق القرآن والسنة، واستبداله بمناهج نقدية حديثة غربية؛ لأن علم أصول الفقه في هذا المنظور الحدائي، لا يرقى إلى تطلعات التفكير العلمي القويم والسديد الذي من شأنه أن يقدم قراءة تحمل حلولاً لمختلف التحديات والأزمات التي تعاني منها الأمة الإسلامية على مختلف الأصعدة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية... هذا ما جعلها تتحدر نزولا إلى أن آلت إلى ما هي عليه الآن من التخلف والانحطاط.

ومن أجل تقديم نموذج قرائني من شأنه تحقيق شرط النهوض الحضاري لهذه الأمة وتطلعاتها، دعا التوجه الحدائي إلى ضرورة تبني طروحات الفكر الحدائي الذي يعبر حقيقة-في اعتقادهم- عن التفكير العلمي السليم، ويتجلى هذا في مختلف مناهج النقد الغربية والتي كانت سببا في تطور أوروبا وإخراجها من عصر الظلمات والتخلف إلى عصر التنوير والازدهار، هذا بعد تقديمه-الفكر الحدائي الغربي-في صيغته العربية، ليصبح لدينا ما يسمى بالفكر الحدائي العربي.

من هذا المنظور أثرنا البحث في سمات هذا التوجه الجديد ومقارنته بما قدّمه علماء الأصول القدامى من مسالك في التفكير العلمي المنهجي، والوقوف على أسبابه العلمية وفحصها، وبذلك جاءت أطروحتي وفق الصياغة التالية:

منهج التفكير العلمي في الكتاب والسنة بين علماء الأصول وأعلام الاتجاه الحداثي العربي - أركون والجابري نموذجاً -

1. إشكالية البحث:

يتأسس بحثنا على إشكال جوهري يحاول إيجاد إحدائيات الفكر الأصولي في فضاء مستجدات النّقد المعاصر وشروطه العلمية والمنهجية، كما يضع هذا البحث نصب عينيه التفاوت المنهجي والمعرفي الذي يمكن تسجيله بين أعمال علماء الأصول، ودعوات الاتجاه الحداثي العربي متمثلة في محمد أركون ومحمد عابد الجابري، عند أيّ عملية نقوم فيها بعرض مبادئ التفكير العلمي لدى كل فريق، حول الكتاب والسنة، والمنهج الذي اعتمده في تصوّره لأفضل قراءة يمكن أن تقدم عنهما-الكتاب والسنة-.

إنّ طبيعة هذه الإشكالية، تستدعي أن يجاب فيها عن جملة من التّساؤلات المتعلقة بموضوع البحث، وأن يدفع عنه ما قد يعتريه من الشّبه حول أصالة علم الأصول وكفايته المنهجية، وإزالة الأوهام التي تخص الأحكام المجحفة في حقه. وبناء على هذا يحقّ التّساؤل عن أصول تكوين علم الأصول وطرق استثماره في البحث المنهجي:

ما هي الخلفية العلمية والمعرفية التي اعتمدها علماء الأصول في تعييدهم لأصول الفقه؟

هل يمكن اعتبار علم الأصول امتداداً للمنطق الأرسطي؟

ما هي منهجية التفكير العلمي في الفكر الأصولي بوصفه المحرك الأساسي للفكر الإسلامي؟

كيف تعامل معه أعلام الفكر الحداثي العربي (أركون والجابري) في حديثهم عن البحث المنهجي؟

ما هي الخلفية العلمية والمعرفية التي انطلق منها كل من أركون والجابري في تقديم لعلم الأصول؟

ما هو البديل الذي يقترحه أعلام الاتجاه الحداثي العربي للفكر الأصولي في قراءة القرآن والسنة؟

2. أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية الموضوع في كونه يتعلق بالأسس التي بنيت عليها الحضارة الإسلامية القرآن والسنة، وبأشرف العلوم وأسامها ألا وهو علم أصول الفقه، إضافة إلى كونه يعنى بدراسة فكر علمين من أكبر أعلام الاتجاه الحداثي العربي، بحيث يمثل كل واحد منهما مدرسة قائمة بذاتها؛ فأركون المعروف بجراته النقدية على الفكر الإسلامي عامة والفكر الأصولي خاصة، يمثل المدرسة المتشددة في الفكر الحداثي العربي، والجابري المعروف باعتداله في تفكيره الحداثي، يمثل المدرسة المعتدلة في الفكر الحداثي.

يتبين من خلال هذا الوصف أهمية البحث في هذا الموضوع المتمثلة في لملمة أطراف هذا الموضوع، ونظمها في سلك واحد تتجلى به الصورة الحقيقية لمنهج التفكير العلمي لدى علماء الأصول، ودفع كل الشبه المجحفة في حقه وحول كفايته المنهجية، وكونه حقيقة هو المحرك الأساس للفكر الإسلامي.

3. أهداف البحث:

فيما يخص أهداف البحث، يمكن تلخيصها فيما يلي:

- أ. الوقوف على ملامح الفكر الأصولي لدى المنظرين له، والفكر الحداثي لدى أركون والجابري، وذلك بمعرفة مناهجهم وطرق استدلالاتهم وتحديد رؤاهم.
- ب. تقديم صورة متكاملة الأطراف والجوانب لموضوع الفكر الأصولي والفكر الحداثي لدى أركون والجابري؛ وذلك بتقديم التصور الواضح لمفاهيمه، والتحديد الدقيق لمرجعياته، ثم التقييم النقدي لنتائجه.
- ت. الكشف عن الثابت والمتغير في قراءة القرآن والسنة.
- ث. الدفاع عن الكفاية المنهجية للفكر الأصولي ورد شبهات الحداثيين في قدرته على تقديم قراءة علمية للقرآن والسنة، تستطيع أن تنظم الحياة في مختلف مجالاتها.
- ج. الكشف عن المنظومة المعرفية والخلفية الفلسفية التي يتكئ عليها أعلام الفكر الحداثي العربي، ويستقون رؤاهم ومناهجهم منها.
- ح. بيان خطورة النتائج المترتبة على تفعيل التوجه الحداثي من حيث تطبيقاته ومآلاته.

4. الدراسات السابقة:

لم أجد في حدود ما اطلعت عليه من الكتب من تطرق إلى دراسة موضوع منهجية التفكير العلمي في الفكر الأصولي والحداثي العربي، مع دراسة تحليلية لآليات التفكير العلمي عند كل فريق، فقد توزعت الدراسات السابقة لهذا العمل الذي بين أيدينا على تخصصات متباينة لامست إشكالية البحث في جوانب متفرقة، فمنها ما اختص بدراسة الفكر الأصولي وآلياته بصفة عامة، ومنها ما تطرق إلى الحديث عن منهجية الفكر الحداثي العربي، وآلياته ودوافعه.

- فبالنسبة للدراسات التي اهتمت بالفكر الأصولي: فهي كثيرة جداً، وما سأذكر هنا ليس من باب ذكر الأفضل منها ولكن من باب التمثيل فقط، ويمكن تقسيمها إلى قسمين كذلك:

فمنها ما جاء في تناول الفكر الأصولي والمدارس الأصولية فيه، مبيّنة طبيعة هذه المدارس، وخصائصها، ومنهجية تعاملها مع الأدلة مثل كتاب "الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية" لعبد الوهّاب إبراهيم أبي سليمان، وكتاب "مدرسة المتكلمين ومنهجها في دراسة أصول الفقه" لمسعود فلوسي، وكتاب "الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلمية" لعبد المجيد الصغير، ولقد قام هذا الأخير في مقدّمته بالرد على بعض الإشكاليات التي أثارها الفكر الحداثي ضد الفكر الأصولي.

ومنها ما تناول موضوع التّجديد في أصول الفقه طارحاً فكرة إمكانية التّجديد في أصول الفقه من حيث إشكالاته وقضاياه المعرفيّة المرتبطة بدواعيه وآلياته، والثابت والمتغير في أصول الفقه، مثل كتاب "نظريّة التّجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير"، للحسان شهيد، و"نظرة نقدية في الدراسات الأصوليّة المعاصرة" لمحمد الدسوقي، وكتاب "التّجديد والمجددون في أصول الفقه" لأبي الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم، وكتاب "محاولات التّجديد في أصول الفقه ودعوته دراسةً وتقويماً" لهزاع بن عبد الله بن صالح الغامدي، و "التّجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه" لمجموعة من الباحثين بإشراف أحمد الريسوني.

- وأما بالنسبة للدراسات التي اهتمت بمنهجية الفكر الحداثي العربي: فهي كثيرة أيضاً، وهي على قسمين كذلك:

فمنها ما تحدث عن الفكر الحداثي العربي بصفة مجملة؛ حيث تعرض فيها أصحابها للمدارس الحداثية العربية، وخلفياتها المعرفية والمنهجية، والانتقادات الموجهة إليها، من ذلك كتاب "روح الحداثة" لطفه عبد الرحمان، وكتاب "الحداثة وانتقاداتها" لمحمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي، وكتاب "خطاب الحداثة قراءة نقدية" لسمير حميد، وكتاب "النص القرآني من تهافت القراءات إلى أفق التدبر" لقطب الريسوني.

ومنها ما اختص بعلم واحد من أعلام الحداثة؛ حيث تطرق إلى الحديث عن منهجيته وطريقته في التعامل مع النصوص الدينية، من ذلك كتاب "القراءات الجديدة للقرآن الحكيم-قراءة محمد أركون-" لمحمد كنفودي.

ومن بين الدراسات السابقة التي كانت قريبة جدًا إلى موضوع البحث كتاب "موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام" لمحمد بن حجر القرني، وهي في الأصل عبارة عن رسالة دكتوراه نوقشت في جامعة أم القرى بمكة المكرمة، حيث تناول الموضوع من جهة نظرية المعرفة، أي النظرية التي أقام عليها التفكير الإسلامي وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية في دلائله ومسائله، ولقد بدأ بتمهيد جعله مدخلًا للموضوع عرّف فيه مشروع الفكر الحداثي العربي، وأبرز منظره، ثم جعل الباب الأول في أسس الفكر الحداثي المعرفية التي يؤسس عليها فلسفته ويطبق من خلالها منهجيته في نقد التراث الإسلامي، أما الباب الثاني فجعله لبيان موقف الفكر الحداثي من الوحي والنبوة، وبالنسبة للباب الثالث فقد كان بيانًا لموقف الفكر الحداثي من التأصيل للمعرفة عامّة، ومن تأصيل أصول الاستدلال الأربعة خاصّة. لكن الذي يبدو لي من هذه الرسالة هو الطابع السردية الذي غلب عليها في عرض المادّة العلمية دون أن نلمس تحليلًا للأسس وتفكيكا للآليات وتعرية للخطابات كما نأمل الوقوف عليه، علاوة على أنّ الباحث كان كثيرًا ما يسوق أقوالًا هامشية في الخطاب الحداثي وهو ما أبعد عن تناول جوهر الطرح الحداثي وأساسه المركزية، وهو كما يبدو لي لم يكن قارئًا جيدًا للفكر الحداثي، مما يجعلنا نصنّف جهده في هامش الطرح الذي أنا بصدد معالجته.

5. منهج البحث:

في محاولة مني للوفاء بحق الشرط العلمي الذي تمليه علي طبيعة الموضوع، عمدت إلى ركوب المنهج الاستقرائي من أجل الكشف عن السمات الجوهرية التي تنطوي عليها

منهجية التفكير العلمي في كل من الفكر الأصولي، وفكري محمد أركون ومحمد عابد الجابري، ولقد طعمته بآليات بعض المناهج المساعدة: **كالمنهج الوصفي** من أجل تحديد وتعريف بعض المفاهيم، و**المنهج التاريخي** لمعرفة مراحل نشأة وتكوين الفكر الأصولي ومدارسه، و**المنهج المقارن** لإجراء وعقد مقابلات بين بعض عناصر البحث التي تتيح لنا فرصة التعرف على التشاكلات والاختلافات الموجودة بين النماذج المقدّمة في ثنايا البحث.

6. عملي في البحث:

تلخص عملي في هذا البحث فيما يلي:

- **الحرص على الرجوع إلى المصادر الأصلية لآراء كل فريق**، محاولا تحري صحتها، حتى لو استدعى المقام ضرورة الرجوع إلى النص الشفاهي والاعتماد على المحاضرات المسجلة عبر الفيديو، ومواقع الأنترنت الرسمية.
- **صياغة آراء كل مذهب على شكل منهجية خاصة به**: فبالنسبة لعلماء الأصول فلقد أردت أن أقدم صورة عن الطريقة التي عمل بها الأصوليون دون الدخول في التفريعات وعرض الاختلافات، أو إعادة كتابة ما قد كتب من قبل في حقهم. كما أنني أردت أن أخرج عن النهج التقليدي في نقد الفكر الحدائي؛ من خلال تكرار نفس الكلام الذي قيل فيهم من قبل كبار المفكرين الإسلاميين، الشائع في الرسائل والبحوث التي يتم فيها الحديث عن الفكر الحدائي، ولا يعني هذا أنني استغنيت عن الاستشهاد بهم وبأقوالهم.
- **وضع المصطلحات ذات الوظيفة المنهجية**: ونقصد به إطلاق تسمية "القراءة النصية" على دلالات الألفاظ، و"القراءة التعليلية" على التعليل، و"القراءة المقاصدية" على المقاصد، و"القراءة الأركونية" على منهجية أركون في التعامل مع نصوص القرآن والسنة، و"القراءة الجابرية" على منهجية الجابري في التعامل مع نصوص القرآن والسنة.

وأما بالنسبة لعملية التهميش:

- لم أقم بالترجمة لأي عالم من الأعلام المذكورة في البحث، واكتفيت فقط بالإشارة إلى سنة الوفاة بالنسبة للأعلام المتقدمين، وذلك تقاديا لتضخيم الحواشي.

- عزو الآيات إلى مصدرها وهذا في نفس السطر الذي ذكرت فيه الآية، وبالنسبة للأحاديث فلقد اعتمدت في تخريجها على صحيح البخاري أولاً، ثم صحيح مسلم وإذا لم أجد فيهما الحديث المنشود، رجعت فيها إلى كتب السنة المشهورة من غير تفريق بينها.

- وبالنسبة للتهميش الخاص بالكتب عملت فيه على ذكر الكاتب أولاً، ثم الكتاب، ثم المحقق إن كان الكتاب محققاً، ثم الترجمة إن الكتاب مترجماً، ثم دار النشر ومكان النشر إن أشير إليهما، ثم رقم الطبعة رامزا إليها بحرف (ط)، وسنة النشر إن وجدت، ثم ذكر الجزء والصفحة بين قوسين: أبدأ بالجزء ثم الصفحة (ج/ص) إن كان الكتاب فيه عدة أجزاء، وإذا لم يكن غير جزء واحد اكتفيت بذكر الصفحة فقط مشيراً إلى الصفحة بـ: ص.

- تعريف كل المصطلحات الغامضة، أو غير المألوفة.

- وضع فهرس عام للآيات مرتباً على حسب ترتيب السور في المصحف وفهرسا للأحاديث مرتباً ترتيباً ألفبائياً، وفهرس للمصادر والمراجع مرتباً ترتيباً ألفبائياً، وفهرس عام للموضوعات.

7. صعوبات البحث:

تمثلت في مشقة الوصول إلى المادة العلمية الخاصة بالفكر الحداثي؛ وذلك نظراً لقلتها أو انعدامها في المكتبات العامة والخاصة.

8 خطة البحث:

وفي محاولتي للإجابة عن إشكالية البحث ومقتضياتها، جاءت خطة البحث مقسمة إلى:

- مقدمة: تحدثت فيها عن أهمية الموضوع، وإشكالية البحث، والأهداف المرجوة منه، كما أشرت إلى الدراسات السابقة، ثم ذكرت المنهج المعتمد في البحث، والصعوبات التي واجهتني فيه، وفي الأخير ذكرت خطة البحث.
- فصل تمهيدي: تحت عنوان "التأصيل لعناصر الدراسة" عرّفت فيه بعض المفاهيم الأساسية الخاصة بالبحث.

- **الباب الأول:** تحت عنوان "مبادئ التفكير العلمي في القرآن والسنة"، ذكرت فيه الخلفية العلمية والفكرية التي انطلق منها الفكر الأصولي، والفكر الحداثي في قراءة القرآن والسنة، مع القيام بدراسة تحليلية نقدية لكل فريق.
 - **الباب الثاني:** تحت عنوان "منهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة عند علماء الأصول"، ذكرت فيه الطريقة والآليات التي اعتمدها الفكر الأصولي في قراءة القرآن والسنة، ثم اتبعته بدراسة تحليلية لها، مبينا القيمة العلمية لهذه المنهجية.
 - **الباب الثالث:** تحت عنوان "منهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة عند محمد أركون"، ذكرت فيه المنهجية الغربية التي اعتمدها أركون في قراءة القرآن والسنة، وأهم الادعاءات التي أطلقها في حقهما من خلال هذه المنهجية، ثم أتبعته بدراسة تحليلية مبينا الأخطاء المنهجية والعلمية التي وقع فيها أركون، في اعتماده على هذه المنهجية.
 - **الباب الرابع:** تحت عنوان "منهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة عند محمد عابد الجابري" ذكرت فيه المنهجية المبيّأة التي اعتمدها الجابري في قراءة القرآن والسنة، ثم أتبعته بدراسة تحليلية مبينا الأخطاء المنهجية والعلمية التي وقع فيها.
- الخاتمة:** ذكرت فيها أهمّ النتائج التي توصلت إليها في هذه الدراسة.
- وفي الأخير نتقدّم بجزيل الشكر لأستاذنا المشرف على ما قدّمه لي من نصائح وتوجيهات قيّمة، فالله نسأل أن يجعل ذلك في ميزان حسناته، يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم. سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

الطالب: عمر محمودي

فصل تمهيدي

التأصيل لعناصر الدراسة

المطلب الأول مفهوم المنهج

• الفرع الأول مفهوم المنهج لغة:

المنهَج اسم مشتق من فعل نَهَجَ، حيث إنَّ النون والهاء والجيم أصلان متباينان: الأوَّل يدل على النهج وهو الطريق، ويقال: كذلك المنهج وجمعه المناهج. والآخر يدل على الانقطاع، يقال: وأتانا فلانٌ يَنْهَج، إذا أتى مبهوراً منقطع النفس¹. والفعل منه هو نَهَجَ، يقال: أخذ النهج والمنهج والمنهاج². وإذا أطلق لفظ المنهاج فيقصد به الطريق الواضح³. هذا، ولقد ورد لفظ المنهاج في القرآن الكريم في سورة المائدة في قوله ﷻ ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ -سورة المائدة جزء من الآية 48 - ونقل ابن كثير (ت774هـ)، عن ابن عباس (ت68هـ) وجماعة من التابعين في قوله تعالى: ﴿شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ يقصد بها سبيلاً وسنة⁴.

• الفرع الثاني مفهوم المنهج اصطلاحاً:

عندما يريد الإنسان أو الباحث الذي يمتلك رؤية محدّدة مباشرة عن مهمة ما، أو إنجاز مشروع من المشاريع؛ فإنه يحتاج إلى استراتيجيات تنظيمية جديدة، ذلك ما يصطلح عليه النّقد المعاصر ب: المنهج.

1-أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، عام النشر 1399هـ = 1979م، (365/2).

2-محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية-بيروت-، ط1: 1419هـ = 1998م، (311/2)

3-ينظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (د.ط.ت)، (392/3). أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المطبعة الأميرية -القاهرة-، ط5: 1922م، (861/2). محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، المعروف: بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، مطبعة حكومة الكويت، (د.ط)، 1369هـ = 1969م، (251/6). محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، مكتبة لبنان -بيروت-، عام النشر: 1989م، ص600.

4-ينظر: إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون -بيروت-، ط1: 1419هـ، (117/3).

والمقصود بالمنهج هو وضع برنامج لتنظيم عملية التفكير¹، يشتمل على مجموعة من القواعد التي تساعد كل من يراعيها بصرامة، من حمل الخطأ محل الصواب²؛ بحيث يراعى فيها اتباع خطوات دقيقة وسليمة، وأخذ الاحتياطات اللازمة³، من أجل إضفاء العلميّة والموضوعيّة على الأحكام والنتائج التي تم التوصل إليها⁴.

فالحاجة إلى تنظيم أطراف الرؤية النقدية، <وتحديد آفاقها، والكشف عن سبل الاقتراب إلى الموضوعات الأساسية في حياة الإنسان، هي التي فرضت حضور المنهج، إذ أنّ تراكم المعارف والأفكار وقضايا الإبداع، جعلت حضور المنهج ضرورة لا غنى عنها، فبغايه تصبح عبئاً ثقيلاً لا يمكن وصفها وتحليلها وتأويلها، ولهذا، كان الفلاسفة أكثر حذسا بأهميّة الرؤية والمنهج، لاستحالة تكوّن العمل الفكري المتين بدونهما>⁵.

المطلب الثاني مفهوم التفكير العلمي

• الفرع الأول التعريف اللغوي:

1. التفكير: التفكير في اللغة مشتق من فعل فَكَّرَ، حيث إنّ الفاء والكاف والراء يدل على تردّد القلب في الشيء، يقال تفكّر إذا ردّد قلبه معتبراً⁶. ويدل كذلك على إعمال الخاطر في الشيء⁷. ويطلق كذلك التّفكّر ويراد به التأمل⁸.

1-ينظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات -بيروت-، ط2: 2001، ص803.

2-ينظر: روني ديكرت، قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة: سفيان سعد الله، دار سراس -تونس-، عام النشر: 2001م، ص40.

3-ينظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي -بيروت-، ط6: 1993م، ص17.

4-ينظر: ناظم عودة، تكوين النظرية في الفكر العربي والفكر الإسلامي المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة -بيروت- ط1: 2009م، ص17.

5-إبراهيم عبد الله، المتخيل السردى مقاربات في التناص والرؤى الدلالية، المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء-، ط1: 1990م، ص6.

6-ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (4/446).

7-ينظر: علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية -بيروت-، ط1: 1421هـ = 2000م، (7/7).

8-ينظر: الرازي، مختار الصحاح، ص448.

2. العلم: العلم في اللغة مشتق من مصدر عَلِمَ، حيث إنّ العين واللام والميم أصل صحيح واحد، يدل على أثر بالشيء يتميز به عن غيره¹.

• الفرع الثاني التعريف الاصطلاحي:

1. التفكير: الفكرة هي قوة مُطَرِّقَةٌ للعلم إلى المعلوم، والتّفكر: جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب².

2. العلم: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء: هو حصول صورة الشيء في العقل، والأول أخص من الثاني، وعرف العلم بأنه: إدراك الشيء على ما هو به، وعرف كذلك بأنه: زوال الخفاء من المعلوم، والجهل نقيضه. وعرف أيضا بكونه: صفة راسخة تدرك بها الكليات والجزئيات، وعرف أيضا بأنه: وصول النفس إلى معنى الشيء، وعرف أيضا بأنه: عبارة عن إضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول، وعرف أيضا بأنه: عبارة عن صفة ذات صفة. وهناك من قال فضلا عن كل هذا أنه مستغن عن التعريف³.

• الفرع الثالث مفهوم التفكير العلمي كلفظ مركب:

عرف التفكير العلمي بعدة تعريفات منها: أنه >>... ذلك النوع من التّفكير المنظم، المبني على مجموعة من المبادئ التي نطبّقها في كلّ لحظة دون أن نشعر بها شعورا واعيا مثل مبدأ استحالة الشيء ونقيضه في آن واحد وأنّ لكل حادث سببا، وأنّ من المحال أن يحدث شيء من لا شيء...<<⁴، وعرف بأنه نوع من أنواع التفكير يمارسه الفرد عندما يتعرض لموقف مشكل يستشعر صعوبته ويحاول أن يحل هذه المشكلة مستخدما خطوات

1-ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (4/109).

2-ينظر: الحسين بن محمد، المعروف: بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سير كيلاني، دار المعرفة - بيروت، (د.ط.ت)، ص384.

3-ينظر: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، المعروف: بالجرجاني، التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1403هـ = 1983م، ص155.

4-فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت - عالم المعرفة، مارس 1979، ص ص5، 6.

محددة¹، وعرف بأنه طريقة في النظر إلى الأمر تعتمد أساساً على العقل والبرهان وبالتجربة الدليل²، وعرف بأنه أعمال العقل من أجل اكتشاف حقيقة مجهولة، أو البرهنة على علة حقيقة موجودة، مما يتعلق بأمور الدنيا والآخرة، في خطوات علمية منطقية، مقصودة، منظمة، ومدروسة، محاطة بالتوجه الرباني في قواعد كلية، أو إجراءات تفصيلية، سواء كان مجال هذا النوع من التفكير هي العلوم الشرعية أو الإنسانية أو الطبيعية، أو أكانت في مجال الغيب أو الشهادة³، وغرف كذلك بأنه عملية عقلية عليا وسلوك إنساني يهدف إلى حل المشكلات التي تواجه الإنسان باستخدام خمسة قدرات هي تحديد الإشكالية، اختيار الفروض واختبار صحتها ثم تفسيرها وأخيراً تعميم النتائج على المواقف المماثلة⁴.

وفي الجملة ما يلاحظ على مفهوم التفكير العلمي من خلال التعريفات السابقة، أنه عبارة عن معادلة متكونة من ثلاث عناصر: **النشاط العقلي الذي يحدث في الذهن، الإشكالية التي كانت سبباً في إثارة هذا النشاط العقلي، المنهجية أو الطريقة الصحيحة التي يجب أن يسير عليها هذا النشاط العقلي، تعمل بشكل متناسق ومتكامل؛ بحيث تحدث الإشكالية فتثير النشاط العقلي، فيقوم هذا النشاط العقلي باتباع المنهجية الصحيحة في معالجة هذه الإشكالية.**

فالتعبير **بالنشاط العقلي**، ليدخل فيه مختلف فئات الناس على اختلاف أجناسهم وأعمارهم وألوانهم وعقائدهم⁵.

1-ينظر: عباس علي السعيد العطار، أثر استخدام أسلوب الاستكشاف والتأكيد في التجارب المختبرية في تنمية التفكير العلمي لدى طلبة المرحلة المتوسطة، رسالة دكتوراه، إشراف: رؤوف عبد الرزاق العاني، جامعة بغداد، كلية التربية، 1401هـ = 1981م، ص43.

2-ينظر: عبيدات ذوقان وآخرون، البحث العلمي مفهومه وأدواته وأساليبه، دار مجدلاوي، عمان، (د.ط)، عام النشر: 2003، ص248.

3-ينظر: خليل بن عبد الله بن عبد الرحمن الحديري، منهجية التفكير العلمي في القرآن وتطبيقاتها التربوية في المؤسسات الجامعية المعاصرة، رسالة دكتوراه، إشراف: حامد بن سالم بن عائض الحري، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة - مكة المكرمة-، 1422هـ، ص18.

4-ينظر: عمور عمر، أثر ممارسة الجربة العلمية في تنمية بعض قدرات التفكير العلمي، رسالة ماجستير، إشراف: دوقة أحمد، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم علم النفس وعلوم التربية الأروطونيا، 2006م/2007، ص18.

5-إنما ذكرت هذا رداً على من يدعي أن التفكير العملي خاص فقط بفئة معينة من الناس أو حضارة معينة -يقصدون بذلك الحضارة الغربية- دون غيرهم.

والتعبير بالإشكالية بصفة عامة، لكي لا يكون التفكير العلمي خاص بمجال دون آخر، فهو يتعدى إلى كل المجالات، سواء أكان مجال العلوم الإنسانية أو التكنولوجية والطبيعية...

والتعبير بالمنهجية الصحيحة؛ لأن لكل مجال منهجيته الخاصة به فالمنهجية التي تصح في العلوم الإنسانية ليس بالضرورة أنها ستصح في العلوم التكنولوجية.

المطلب الثالث مفهوم الحادثة

• الفرع الأول مفهوم الحادثة لغة:

الحادثة لفظ مشتق من فعل حَدَثَ والحاء والذال والثاء فيه أصلٌ واحد يدل على كون شيءٍ لم يكن من قبل، يقال حدث أمرٌ بعد أن لم يكن¹.

ويطلق كذلك هذا اللفظ ويراد به ضد القديم، يقال حَدَثَ الشيءُ يَحْدُثُ حَدُوثًا بالضمّ، وَحَدَاثَةً بِالْفَتْحِ: ويقصد به نَقِيضُ قَدَمٍ، وَالْحَدِيثُ: نَقِيضُ الْقَدِيمِ، وَالْحُدُوثُ: نَقِيضُ الْقُدَمَةِ².

• الفرع الثاني تعريف الحادثة اصطلاحاً:

يعد مصطلح الحادثة (modernité) من المفاهيم التي يصعب تحديد معانيها، حيث أسأل النقاد في دراسته وتشريحه حبراً كثيراً، فاختلّفوا في زوايا النّظر وفي مداخل طرح هذا المفهوم الإشكالي، ويرجع سبب هذا الغموض والتعقيد في تحديد معنى الحادثة إلى الفهم المتباين للباحثين واختلاف مقدماتهم الفكرية حول طبيعة الحادثة³، وهناك من يرجع سبب الغموض والالتباس في تحديد مفهوم الحادثة إلى كونه يشمل في وقت واحد التطور التاريخي الذي يمكن تحديده زمنياً، واضطراب الذهنيات التي يمكن أن ترصد أطرافه،

1- ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، (36/2).

2- ينظر: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة - بيروت، -، ط8: 1426هـ = 2005م، ص167. الزبيدي، تاج العروس، (205/5).

3- ينظر: محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العلي، الحادثة وانتقاداتها (نقد الحادثة من منظور عربي إسلامي)، دار تويقال للنشر، -الدار البيضاء-، ط1: 2006م، ص 12، نقلاً عن في التراث والحادثة، محمد خاتمي، مقال منشور بجريدة الحياة، 1997/01/08، ص 12.

والتناقضات والتغيرات المفاجئة في الحياة اليومية، وأخلاقية التغيير¹؛ وعلى صعيد آخر دائما ما يتم الخلط بين الحداثة (modernité) والتحديث (modernisation)². وقد أشار طه عبد الرحمان إلى مرونة هذا المفهوم؛ إذ لا نجد تحديدا متفقا حوله، لكن بالرجوع إلى السياق التاريخي الذي ظهر فيه هذا المصطلح، نجد أنّ الحداثة تعني ذلك النمط الحضاري الذي بدأ يقوم منذ بداية القرن السادس عشر مع النهضة والإصلاح الديني، وعرف هذا النمط رسوخا مع حركة الأنوار ومع الثورة الفرنسية، ثم أخذ يتوسّع مع الثورة الصناعية والثورة التكنولوجية، ثم ازداد توسّعه اليوم حتّى كاد أن يسع العالم كلّ مع ثورة الاتصالات؛ فإذن، الحداثة هي جملة التحوّلات العميقة التي طرأت على المجتمع الغربي منذ خمسة قرون، ولكن السمة المميّزة لهذه التحوّلات هي أنّها تحوّلات إنمائية تراكمية نقلت المجتمع الغربي من طور حضاري إلى طور يعلوه تقدّما، وهي أيضا تحوّلات داخلية ذاتية قام بها الغرب استنادا إلى مقتضيات مجتمع ولم ترد عليه من الخارج، فهي إذن عبارة عن جملة من الإبداعات التي جاء بها الإنسان الغربي³.

المطلب الرابع مفهوم الأدلة الأصلية

الأدلة مفردة دليل والدليل في اللّغة هو: المرشّد، وما به الإرشاد⁴، وفي الاصطلاح هو: ما يمكن التوصل بصحيح النظر إلى العلم بالمطلوب الخيري⁵.

-
- 1- ينظر: دانيال هرفيو ليجيه، دين، حداثة ودينوية، مجلة مواقف، العدد 63، 1 أكتوبر 1989م - لبنان، ص 63.
 - 2- ينظر: عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، الدار العربية للعلوم ناشرون - بيروت، منشورات الاختلاف - الجزائر العاصمة، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1: 1430هـ = 2009م، ص 10.
 - 3- ينظر: طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت، ط1: 2013، ص ص 96، 97.
 - 4- ينظر: الزيبي، تاج العروس، (501/28).
 - 5- ينظر: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب - بيروت، ط1: 1999م = 1419هـ، (252/1). علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي، المعروف: بالمرادوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، مكتبة الرشد، عام النشر: 1421هـ = 2000م. (198/1). محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المعروف: بالشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي، دار الفضيلة، ط1: 1421هـ = 2000م، (66/1).

الأصلية صفة مشتقة من مصدر أصل والأصل في اللغة هو: أسفل الشيء، ويقال: قعد في أصل الجبل، وقلع أصل الشجر، ثم كثر حتى قيل: أصل كل شيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه¹، وفي الاصطلاح الأصل هو: ما يبنى عليه غيره².
وإذا ما تم الجمع بين ما ذكر من التعاريف اللغوية والاصطلاحية لكل من الدليل والأصل، نجد أن الشيين الوحيدين اللذين تجتمع فيهما دون غيرهما: هما الكتاب والسنة؛ لأنّ الله تعالى (لم يجعل لأحد بعده إلاّ اتباعه، وأتّه لا يلزم قول بكل حال إلاّ بكتاب الله أو سنة رسوله وأنّ ما سواهما تبع لهما)³، وهذا باتفاق أئمة المسلمين وعامتهم ولم يخالف فيه أحد⁴.

يقول الشاطبي: (الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد في فروعها وإن كثر الخلاف، كما أنها في أصولها كذلك؛ ولا يصلح فيها غير ذلك، والدليل عليه أمور: أحدها: أدلة القرآن، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ -سورة النساء، جزء من الآية 82-، فنفي أن يقع فيه الاختلاف البتة، ولو كان فيه ما يقتضي قولين مختلفين لم يصدق عليه هذا الكلام على حال، وفي القرآن: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ -سورة النساء، جزء من الآية 59-، وهذه الآية صريحة في رفع التنازع والاختلاف فإنه رد المتنازعين إلى الشريعة، وليس ذلك إلا ليرتفع الاختلاف، ولا يرتفع الاختلاف إلا بالرجوع إلى شيء واحد... والآيات في ذم الاختلاف والأمر بالرجوع إلى الشريعة كثير، كله قاطع في أنّها لا اختلاف فيها، وإنما هي على مأخذ واحد وقول واحد)⁵.

1-ينظر: الزبيدي، تاج العروس، (447/27).

2-ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص28. زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر -بيروت-، ط1: 1411هـ، ص66.

3-محمد بن إدريس الشافعي، جماع العلم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، (د.ت.ط)، ص11.

4-ينظر: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، المعروف: بابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، ط1: 1408هـ، (520/2، 521).

5-إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي المعروف بالشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1: 1417هـ = 1997م، (60/5).

• الفرع الأول مفهوم القرآن:

1. مفهوم القرآن لغة: القرآن لفظ مشتق من القِرَاءَة يقال: قرأه يَقْرُوه وَيَقْرُوه، وقرأ، قراءة وقرآنا¹. ويأتي الفعل قرأ بمعنى اتباع الشيء بعضه بعضاً نظراً أو ظاهراً². ومنه سمي قرآناً؛ لأنه مقروء مكتوب في المصاحف³. ويأتي الفعل قرأ بمعنى الجمع كذلك، يقال قرأته؛ أي جمعته⁴. ومنه القرآن، كأنه سمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصاص وغير ذلك⁵.

2. مفهوم القرآن اصطلاحاً:

1. مفهوم القرآن عند علماء الأصول: في كتب الأصول نجد العلماء يطلقون مصطلح الكتاب ويريدون به القرآن، وقال البعض إن الكتاب غير القرآن، ورد هذا عليهم بقوله تعالى عن الجن ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ -سورة الجن، جزء من الآية 1-، وقوله في موضع آخر ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أَنْزَلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى﴾ -سورة الأحقاف، جزء من الآية 30-، فدل هذا على ترادفهما⁶.
 يتتبع واستقراء مفهوم القرآن من خلال مجموعة من كتب علماء الأصول⁷، نجد أنهم متفقون على تحديد مفهومه من خلال أربعة معالم كبرى، وهي:

1-ينظر: ابن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، (469/6).

2-ينظر: علي بن جعفر السعدي، كتاب الأفعال، تحقيق: علي فودة، مكتبة الخانجي -القاهرة-، ط2: 1993م، ص62.

3-ينظر: الزبيدي، تاج العروس، (361/1).

4-المصدر السابق.

5-ينظر: لابن فارس، مقاييس اللغة، (79/5).

6-ينظر: عبد الله بن أحمد بن قدامة، المعروف: بابين قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، دار الكتب العلمية -بيروت-، ط1: 1401هـ = 1981م، ص ص 33، 34. بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، المعروف: بالزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر عبد الله العافي، عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط2: 1413هـ = 1992م، (441/1).

7-ينظر: علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، المعروف: بابين حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة -بيروت-، (د.ط.ت)، (95/1). محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، المعروف: بالسرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفعاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية -حيدر آباد الهند-، (د.ت.ط)، ص279. علي بن محمد البزدوي، المعروف: بالبزدوي، أصول البزدوي (كنز الوصول الى معرفة الأصول)، مطبعة جاويد بريس -كراتشي-، (د.ت.ط)، ص5. منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المرزوي السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية -بيروت-، ط1: 1418هـ = 1999م، (29/1، 30). الغزالي، المستصفى، (193/1). ابن قدامة، روضة الناظر، ص ص 33، 34. علي بن محمد الأمدي، المعروف: =

- أن يكون متواتر¹ السند² عن النبي ﷺ.
- أن يكون باللغة العربية.
- أن يكون محفوظا في المصاحف.
- أن يعتبر كلاما من الله تعالى.

وهناك من علماء الأصول من أضاف إليها كونه مُعْجِزا بكلماته³ ومُتَعَبِّدا بتلاوته⁴، وفي نظر بعض الأصوليين أنّ هذا من الأمور البديهية فلا يمكن أن يكون قرآنا ما لم يكن حجة ومتعبدا بتلاوته⁵.

بالأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعة، ط1: 1424هـ = 2003م، (215/1).
 تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية - بيروت-، عام النشر: 1416هـ = 1995م، (190/1). الزركشي، البحر المحيط، (441/1). سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي، المعروف: بالطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1: 1407هـ = 1987م، (8/2). صفي الدين عبد المؤمن بن كمال الدين عبد الحق البغدادي، قواعد الأصول ومعاقد الفصول، تحقيق: علي عباس الحلبي، جامعة أم القرى، ط1: 1409هـ = 1988م، ص36. سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المعروف: بالتفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، -بيروت- عام النشر 1416هـ = 1996م، (46/1). محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله ابن جزى، المعروف: بابن جزى، تقريب الوصول إلي علم الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان-، ط1: 1424هـ = 2003م، ص176. تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب -بيروت-، ط1: 1999م = 1419هـ، (82/2). الشاطبي، الموافقات، (144/4). المرادوي، التحرير، (1240/3).

1-التواتر: صفة تطلق على الحديث الذي يرويه عددٌ كثيرٌ أحالت العادة تواطؤهم، أو توافقهم، على الكذب، حيث إنهم رُووا ذلك عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء، وكان مُسْتَنْدُ انْتِهائهم الحِسَّ (السماع أو المشاهدة)، وهو يفيد العلم القطعي لسامعه. ينظر: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، المعروف: بابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، مطبعة سفير، ط1: 1422هـ، ص39.

2-الإسناد أو السند: هو الإخبار عن طريق المتن، والمتن هو الغاية التي ينتهي إليها السند. محمد بن عبد الرحمن بن محمد، المعروف: بالسخاوي، التوضيح الأبهري لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، تحقيق: عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري، مكتبة أضواء السلف، ط1: 1418هـ = 1998م، ص30.

3-ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، (279/1). المروزي، قواطع الأدلة في الأصول، (30/1). الزركشي، البحر المحيط، (441/1).

4-ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (441/1).

5-ينظر: الأمدي، الإحكام، (215/1).

وبمعرفة المعالم الكبرى التي تحدد مفهوم القرآن، فإنّ أي تعريف كان يوضع للقرآن كان لا بد أن يتشكل عليها، وهذا ما دأب عليه المعاصرون من علماء الأصول بقولهم: أن القرآن هو الكلام المنزل على الرسول ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا نقلاً متواتراً¹. وعرف بأنه كلام الله تعالى المنزل على رسوله ﷺ باللسان العربي للإعجاز بأقصر سورة منه، المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس².

2. مفهوم القرآن عند أعلام الحداثة العربية:

بعد تتبع واستقراء مجموعة من أعمال أعلام الاتجاه الحداثي العربي، نجد أن النقاش بينها كلها يدور حول: اعتبار القرآن كلام الله حقيقة أم لا، وهم في هذا فريقان:

- الفريق الأول: يعتبر أنّ القرآن الذي بين أيدينا الآن هو حقيقة كلام الله تعالى، المنزل عن طريق جبريل إلى النبي ﷺ باللغة العربية³.
- الفريق الثاني: لا يعتبر أنّ القرآن الذي بين أيدينا هو حقيقة كلام الله تعالى، رغم أنهم يسلمون أنه منقول عن النبي ﷺ، إلا أنهم يقولون أن هذا الذي نقله النبي ﷺ هو الصيغة الشفهية أو التعبير اللغوي للنبي ﷺ عن كلام الله الذي أوحاه إليه الله تعالى، وليس حقيقة هو كلام الله تعالى⁴.

1-ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، (1/169).

2-ينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية شباب الأزهر، (د.ط.ت)، ص23. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر -دمشق-، ط1: 1406هـ = 1986م (1/421).

3-ينظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية -بيروت-، ط1: 2006م، ص 19 و 24. محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع -دمشق-، (د.ط.ت)، ص 54، 62، 64، 67، 68، 491. محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، -بيروت-، ط1: 2008م، ص45.

4-ينظر: محمد أركون، الفكر العربي، منشورات عويدات -بيروت-باريس-، ط3: 1985م، ص32. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب -الجزائر-، (د.ت.ط)، من ص73 إلى ص88. حسن حنفي، قراءة/مفهوم النص لنصر حامد أبو زكريا، مجلة فصول المجلد 9، العددان: 3 و 4، ص227. نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص 12 و 27. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء-، ط1: 1995م، ص87. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة -بيروت- ط1: 2008م، ص 49، 50. عبد المجيد الشرفي، تنزيل القرآن وتأويله، تعريب: حسناء تواتي، مجلة الحياة الثقافية -تونس-، 1 فيفري 1990، العدد 56، ص من 25 إلى 27. طيب =

وبتعبير آخر فهم عندما يتعاملون مع القرآن الذي بين أيدينا يعتبرونه نص كباقي النصوص الأخرى¹.

• الفرع الثاني مفهوم السنة عند علماء الأصول:

1. مفهوم السنة لغة: السُّنة هي الطريقة². كما تطلق السُّنة ويراد بها السيرة حميدة كانت أو ذميمة وتجمع على سُنن³.

2. مفهوم السنة اصطلاحاً:

أ. مفهوم السنة عند علماء الأصول: تطلق السنة في العرف الشرعي العام على ما نقل عن النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، والتابعين رحمهم الله⁴، وبعد أخذ الفقهاء بمبدأ «لا حجة في قول أحد بعد النبي ﷺ»، قُصرت دلالة لفظ السنة على ما نقل عن النبي ﷺ⁵. بعد تتبع واستقراء مجموعة من كتب علماء الأصول فإن السنة عندهم كمصدر للتشريع تطلق على: كل ما ثبت عن النبي ﷺ غير القرآن، من قول أو فعل أو تقرير⁶.

تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع -دمشق-، عام النشر: 1997م، من ص 39 إلى ص 44. مناظرة الشيخ الشهيد البوطي رحمه الله تعالى مع الطيب التيزيني من خلال برنامج قضايا ساخنة، النص والاجتهاد، راديو وتلفزيون العرب مكتب دمشق، إعداد وتقديم: محمد حبش، إخراج معاذ علي الحمصي، محمل من موقع <https://www.youtube.com/watch?v=Di5HUS-qEp0> يوم 2016/08/29.

- 1- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء المغرب-، ط4: 2005م، ص11.
- 2- ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرز، المغرب في ترتيب المغرب، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد -حلب-، ط1: 11399هـ = 1979م، (417/1).
- 3- ينظر: أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تحقيق: حمزة فتح الله، المطبعة الأميرية-القاهرة-، ط5: 1922م، (396/1).
- 4- ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، (62/2).
- 5- ينظر: محمد بن سليمان بن عبد الله الأشقر، أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية، مؤسسة الرسالة-بيروت - ط6: 1424هـ = 2003م، (20/1).
- 6- ينظر: الأمدي، الإحكام، (227/1). سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث الباجي، المعروف: بالباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي-بيروت-، ط3: 2001م، ص18. الطوفي، شرح مختصر الروضة، (62/2). صفي الدين عبد المؤمن البغدادي، قواعد الأصول، ص38. عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول، شرح: عبد الله بن صالح الفوزان، دار = الفضيلة، ط1: 1422هـ = 2001م، (123/1). علي بن عبد الكافي السبكي، تاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (263/2). الشاطبي، الموافقات، (290/4). التفتزاني، شرح التلويح، (3/2). الزركشي، البحر المحيط، (164/4). المرادوي، التحبير شرح التحرير، (1424/3). الشوكاني، إرشاد الفحول، (185/1). سليمان الأشقر، أفعال الرسول ﷺ، (18/1).

وهناك من الأصوليين من يزيد الهمم¹، والإشارة² والتترك³، ولكن على التحقيق فإن كل من هذه الثلاثة تابعة للفعل؛ فالهم هو إرادة الفعل، والإشارة كذلك بأي جزء من أجزاء الجسم هي فعل كذلك، والتترك هو عدم الفعل أو الاحجام عن الفعل وهذا فعل بذاته، وهذا ما ذهب إلى ترجيحه محمد بن عبد الله بن سليمان الأشقر⁴، في كتابه "أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية".

ب. مفهوم السنة عند أعلام الحداثة العربية: بعد تتبع واستقراء مجموعة من كتب أعلام الاتجاه الحداثي العربي نجدها متفقة على اعتبار السنة ما صدر من النبي ﷺ من أقوال أو أفعال أو تقريرات، ولكنها تختلف في اعتبارها دليلاً شرعياً أم لا، وهم في هذا فريقان:

- الفريق الأول: لا يعتبر السنة دليلاً شرعياً، فلا يمكن أن تستنبط الأحكام من خلالها⁵.
- الفريق الثاني: يعتبر السنة دليلاً شرعياً، ولكن التعامل معها يكون على أساس المناهج الحديثة كالتفكيكية والتاريخية⁶.

1- ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (164/4).

2- ينظر: المرادوي، التعبير شرح التحرير، (1424/3).

3- ينظر: الشاطبي، الموافقات، (421/4).

4- ينظر: سليمان الأشقر، أفعال الرسول ﷺ، (50/1).

5- ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي - بيروت، - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، - ط2: 1996م، ص146. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، من ص97 إلى ص101. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص176. رشا التونسي في حوار مع عبد المجيد الشرفي، أن الأوان لإعادة النظر في المسلمات، جريدة الجديد العربي، 9 مارس 2015، العدد 197. عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ط2: 1991م، صص104، 162، 165. نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سينا للنشر - القاهرة، - ط1: 1992م، صص39 إلى 46. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، - ط9: 2009م، من ص116 إلى ص135.

6- ينظر: حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - بيروت، - ط4: 1412هـ = 1992م، صص22 و31 و34 و154. الكتاب والقرآن، محمد شحرور صص548 و549.

الباب الأول

مبادئ التفكير العلمي في القرآن والسنة

وفيه فصلان اثنان:

- الفصل الأول عرض المبادئ.
- الفصل الثاني دراسة وتحليل المبادئ.

الفصل الأول عرض المبادئ

سأعرض في هذا الفصل المبادئ الكبرى التي اعتمدها كل من علماء الأصول، ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري كمنطلقات لقراءة القرآن. هذا، ولم يصرح كل طرف باعتماده لمبادئ معينة لقراءة القرآن، ولكن بتتبع كتبهم واستقراءها، يظهر جليا مدى محورية هذه المبادئ ومركزيتها في تفكيرهم حول القرآن والسنة.

ولعدم الاسهاب في الموضوع والاكتفاء بما قل ودل، اخترت الاقتصار على ثلاثة مبادئ عند كل طرف، مع العلم أنّ المبادئ المذكورة تعدّ جامعة لغيرها من المبادئ، وهذا من خلال مبحثين:

- المبحث الأول مبادئ التفكير العلمي عند علماء الأصول.
- المبحث الثاني مبادئ التفكير العلمي عند أركون والجابري.

المبحث الأول مبادئ التفكير العلمي عند علماء الأصول

في قراءتهم للقرآن والسنة، سطر علماء الأصول مبادئ كلية اعتمدها كقواعد أساسية ينطلقون منها للتأسيس للفكر الأصولي، وكإحداثيات مرجعية يسترشدون بها في توجيه عملية الاجتهاد. ورغم انقسام علماء الأصول بين مدرسة المتكلمين ومدرسة الفقهاء، إلا أنهم متفقون بصفة مبدئية على العمل بهذه المبادئ؛ بحيث يظهر العمل بها جليا في مصنفاتهم الأصولية، من خلال ممارستهم لعلم الأصول.

وما سأقوم به في هذا المبحث هو استعراض المبادئ الثلاث الكبرى المعتمدة؛ وذلك بتتبع واستقراء أمهات الكتب في علم الأصول، وهذا من خلال ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول مبدأ الشمولية.
- المطلب الثاني مبدأ عدم التعارض.
- المطلب الثالث مبدأ التوافق.

المطلب الأول مبدأ الشمولية

• الفرع الأول معنى الشمولية:

الشمولية مشتقة من فعل شمل، وهذا الأخير يأتي بمعنى العموم والاحتواء والتضمن في اللغة¹ ويقصد به في الاصطلاح استغراق الشيء لجميع أفرادها²، وبتعبير آخر تناول الكلي لجزئياته³.

• الفرع الثاني حقيقة الشمولية:

إنّ الأصوليين على اختلاف مشاربهم متفقون على أن القرآن والسنة هما المصدران الأساسيان لجميع الأحكام الشرعية التي تُسير حياة الإنسان، فالقرآن هو أصل الشريعة وأساسها الأول⁴ وهو أم الدلائل وقيم البيان لجميع الأحكام فالله تعالى يقول ﴿وَرَزَقْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بُيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ -سورة النحل جزء من الآية 89- ويقول كذلك ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ -سورة الأنعام جزء من الآية 38-⁵. يقول الشافعي: >ليست تنزل بأحد في الدين نازلة إلا وفي كتاب الله تعالى الدليل على سبيل الهدى فيها<<⁶، ويقول الشاطبي: >>القرآن فيه بيان كل شيء... فالعالم به على التحقيق عالم بجملة الشريعة، ولا يعوزه منها شيء، والدليل على ذلك أمور منها: النصوص القرآنية، من قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ

1-ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، (215/3).

2-ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص24.

3-ينظر: أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة -بيروت-، ط2: 1419هـ = 1998م، ص540.

4-ينظر: البزدي، أصول البزدي، ص6. ابن حزم، الإحكام، (95/1، 99). الغزالي، المستصفى، (189/1). الحسين بن علي بن حجاج بن علي حسام الدين السِّغْنَاقِي، الكافي شرح البزودي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1: 1422هـ = 2001م، (203/1). المرادوي، التخبير شرح التحرير، (280/1). ابن جزى، تقريب الوصول، ص176.

5-ينظر: المروزي، قواطع الأدلة، (29/1).

6-ينظر: محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي -مصر-، ط1: 1358هـ = 1940م، (19/1).

لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴿ سورة المائدة جزء من الآية 3-، وقال الله تعالى ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾
- سورة النحل جزء من الآية 89- وقوله: ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ - سورة الأنعام جزء من الآية 38- >>¹.

والسنة هي الأصل الثاني للتشريع، وهي كما يسميها الأصوليون الوحي غير المتلوه² لقوله تعالى ﴿ وَمَا يَطْلِقُ عَنْ هَوَى ﴾ - سورة النجم الآية رقم 3-، ويعتبرون أن من أخذ بالسنة فهو في الحقيقة أخذ بالقرآن، وليس هذا إلا لكونها تستمد قوتها منه³ لقوله تعالى ﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ - سورة الحشر جزء من الآية 7 - وقوله كذلك ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ - سورة المائدة جزء من الآية 92- وقوله كذلك ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ - سورة النور جزء من الآية 63-⁴ يقول الشافعي >>... فما قَبِلُوا عن رسول الله، فَعَنَ اللَّهُ قَبْلُوهُ، بما افْتَرَضَ مِنْ طَاعَتِهِ >>⁵.

وبناء على ما سبق فإن حقيقة الشمولية التي تقررت عند الأصوليين تقتضي أن القرآن الكريم والسنة هما المنطلق لتقرير جميع الأحكام، ويكون هذا إما من خلال دلالة ألفاظهما مباشرة، أو بواسطة⁶ -بصفة غير مباشرة-، أو ما يسميه بعضهم تمهيد طرق

1- الشافعي، الرسالة، (4/ 184).

2- ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، (2/ 72). ابن حزم، الإحكام، (4/ 115). عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، المعروف: بالدبوسي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، ط: 1421هـ = 2001م، ص 232. الغزالي، المستصفى، (1/ 246). محمد أمين بن محمود البخاري المعروف، بأمر بادشاه، تيسير التحرير، مصطفى الباي الحلبي -مصر-، سنة النشر: 1351هـ = 1932م، (3/ 204). محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، - بيروت-، ط: 2006م = 1427هـ، (2/ 161).

3- ينظر: البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، المعروف بإمام الحرمين، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية -بيروت-، ط: 1418هـ = 1997م، (1/ 35).

4- ينظر: المروزي، قواطع الأدلة، (1/ 29).

5- الشافعي، الرسالة، (1/ 137).

6- ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، (2/ 120). الأمدي، الإحكام، (4/ 67). أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، المعروف: بالجصاص، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت، ط: 2: 1414هـ = 1994م، (4/ 31). عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، المعروف: بإمام الحرمين، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي ويشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية -بيروت - ط: 1417هـ = 1996م، (2/ 249). المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين، المعروف: بفخر الدين الرازي، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط: 3: 1418هـ = 1997م، (5/ 45). عبد المؤمن البغدادي، تيسير =

الاعتبار الكلية¹.

وفي الحقيقة فإن تلك الوسائط أو طرق الاعتبار الكلية ليست إلا عبارة عن باقي الأدلة الشرعية كالإجماع والقياس والاستحسان والاستصلاح... فكل هذه الأدلة إنما تأخذ شرعيتها وحجيتها من الكتاب السنة، فكان إذا الاستدلال بها هو استدلال بأصل شرعيتها ألا وهو الكتاب والسنة، وفي هذا يقول الشاطبي: (الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا، فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر؛ لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل... ثم نقول: إن الأدلة الشرعية في أصلها محصورة في الضرب الأول²؛ لأننا لم نثبت الضرب الثاني³ بالعقل، وإنما أثبتناه بالأول، إذ منه قامت أدلة صحة الاعتماد عليه، وإذا كان كذلك فالأول هو العمدة، وقد صار إذ ذاك الضرب الأول مستند الأحكام التكليفية من جهتين: إحداهما: جهة دلالاته على الأحكام الجزئية الفرعية⁴. والأخرى: جهة دلالاته على القواعد التي تستند إليها الأحكام الجزئية الفرعية⁵. فالأولى كدلالاته على أحكام الطهارة، والصلاة، والزكاة، والحج، والجهاد، والصيد، والذبائح، والبيوع، والحدود، وأشبه ذلك، والثانية كدلالاته على أن الإجماع حجة، وعلى أن القياس حجة، وأن قول الصحابي حجة، وشرع من قبلنا حجة، وما كان نحو ذلك⁶).

الوصول، (523/2). سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب، المعروف: بالباجي، الإشارة في أصول الفقه، تحقيق: محمد

حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1424هـ = 2003م، صص 20، 22، 52.

1- ينظر: روضة الناظر، ابن قدامة، (178/2). شرح مختصر الروضة، الطوفي، (270/3).

2- ويقصد بالضرب الأول هنا النقل المحض.

3- ويقصد بالضرب الثاني هنا الرأي المحض.

4- وهذا ما يعنيه الأصوليون بدلالة النص على الأحكام بصيغته.

5- وهذه هي الوسائط أو طرق الاعتبار التي يعينها الأصوليون في كتاباتهم.

6- الشاطبي، الموافقات، (227/3، 228).

المطلب الثاني مبدأ عدم التعارض

• الفرع الأول معنى التعارض:

التعارض، مصدر تعارض الشيطان: إذا تقابلاً، تقول: عارضته بمثل ما صنع، أي: أتيت بمثل ما أتى¹، ويقال تعارض الخبران: إذا اقتضى أحدهما خلاف ما اقتضى الآخر²، وفي الاصطلاح يسمّى أيضاً بالمعارضة والتناقض، وهو عند الأصوليين كون الدليلين بحيث يقتضي أحدهما ثبوت أمر والآخر انتفاؤه في محلّ واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة، أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع³.

• الفرع الثاني حقيقة عدم التعارض:

المقصود من مبدأ عدم التعارض بين النصوص الشرعية؛ هو التعارض الذي يكون بين قطعيين أو بين ظنيين في نفس الوقت، وتعبير آخر فمن المستحيل أن يكون هناك نصان قطعيان، سواء من حيث الثبوت⁴ أو الدلالة⁵؛ بحيث أحدهما يثبت والآخر ينفي، واردين في محل واحد في نفس الوقت، ونفس الشيء بالنسبة للنصوص الظنية؛ سواء كانت

1- ينظر: محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البجلي، المطلع على ألفاظ المقنع، تحقيق: محمود الأرنؤوط، ياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، ط1: 1423هـ = 2003م، ص495.

2- ينظر: نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، دار الفكر المعاصر - بيروت -، دار الفكر - دمشق -، ط1: 1420هـ = 1999م، (7/4508).

3- ينظر: محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت -، ط1: 1996م، (1/473).

4- النصوص القطعية الثبوت: هو ما كان نقلها لا يتطرق إليه احتمال الخطأ، أو السهو أو النسيان، أو ما شابهه، ويشمل هذا نصوص القرآن والأحاديث المتواترة، ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير - دمشق -، ط2: 1427هـ = 2006م، (2/314).

5- النص قطعي الدلالة هو: ما دل على معنى متعين فهمه منه ولا يحتمل تأويلاً ولا مجال لفهم معنى غيره منه، مثل قوله تعالى: ﴿وَكَمْ نَصَفْ مَا تَرَكَ أَمْرُؤُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَكَلٌ﴾ -سورة النساء جزء من الآية 12-، فهذا قطعي الدلالة على أن فرض الزوج في هذه الحالة النصف لا غير. ينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص35.

الظنية من حيث الثبوت¹ أو الدلالة²، فلا يتصور إذاً أن يكون هناك نसान واران في محل واحد وفي وقت واحد متناقضان في حكمهما³.

1-ظني الثبوت: هو ما ينطرق إلى نقله احتمال الخطأ، ويشمل الأحاديث المشهورة، وأحاديث الآحاد، ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، (314/2).

2-النص الظني الدلالة: هو ما دل على معنى ولكن يحتمل أن يؤول ويصرف عن هذا المعنى ويراد منه معنى غيره مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَسْرِعْنَ بِأُنْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ سورة البقرة جزء من الآية 228-، فلفظ القرء في اللغة العربية مشترك بين معنيين يطلق لغة على الطهر، ويطلق لغة على الحيض، والنص دل على أن المطلقات يتربصن ثلاثة قروء، فيحتمل أن يراد ثلاثة أطهار، ويحتمل أن يراد ثلاث حيضات، فهو ليس قطعي الدلالة على معنى واحد من المعنيين، ينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص35.

3-ينظر: البزدوي، أصول البزدوي، ص200. محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، المعروف: بالباقلاني، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط2: 1418هـ = 1998م، (263/3). الجويني، التلخيص، (253/2). السرخسي، أصول السرخسي، (12/2). محمد بن علي الطيب، المعروف: بأبي الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية -بيروت-، ط1: 1403هـ، (359/1). ابن حزم، الإحكام، (38/2). الغزالي، المستصفى، (473/2، 476). الرازي، المحصول، (381/5، 399). مظفر الدين أحمد بن علي بن الساعاتي، المعروف: بابن الساعاتي، بديع النظام (نهاية الوصول إلى علم الأصول)، تحقيق: سعد بن غريب بن مهدي السلمي، جامعة أم القرى، سنة النشر: 1405هـ = 1985م، (685/2). ابن قدامة، روضة الناظر، (390/2). محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، المعروف: بابن مفلح، أصول الفقه، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، ط1: 1420هـ = 1999م، (1581/4). البغدادي، تيسير الوصول، (653/2). الكافي شرح البزدوي، (1369/3). تقي الدين السبكي وولده تاج الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، (210/3). الزركشي، البحر المحيط، (111/6). الطوفي، شرح مختصر الروضة، (682/3). محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف: بابن قيم الجوزية، اعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، ط1: 1423هـ، (89/3). بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث -توزيع المكتبة المكية-، ط1: 1418هـ = 1998م، (375/3). إبراهيم بن موسى اللخمي، المعروف: بالشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، دار الفكر، تحقيق: عبد الله دراز، ط2: 1395هـ = 1975م، (294/2). سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي، المعروف: بالأرموي، التحصيل من المحصول، تحقيق: الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة -بيروت-، ط1: 1408هـ = 1988م، (253/2). صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، ط1: 1416هـ = 1996م، (3616/8). المرادوي، التحرير شرح التحرير، (4129/8). علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي، تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، تقریظ: عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل، تحقيق: عبد الله هاشم، هشام العربي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية -قطر-، ط1: 1434هـ = 2013م، ص347. ولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، ط1: 1425هـ = 2004م، ص661. شمس الدين محمد بن محمد بن محمد، المعروف بابن أمير حاج، التقرير والتحرير، دار الكتب العلمية، ط2: 1403هـ =

وإذا ثبت وجود التعارض، فإن ذلك يكون في ذهن المجتهد وليس في حقيقة النصوص¹، هذا، ولقد استدلت الشاطبي على عدم وقوع التعارض في الشريعة بمجموعة من الأدلة أهمها²:

- قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ -سورة النساء، جزء من الآية 82 - ففي هذه الآية نفى من الله تعالى من وقوع الاختلاف في القرآن.
- قوله تعالى: ﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ -سورة الأنعام، جزء من الآية 153 - فبين الله تعالى أن طريق الحق واحد، وذلك عام في جملة الشريعة وتفاصيلها.
- إن التعارض شيء لا يتصور في النصوص الشرعية؛ لأن الدليلين المتعارضين إذا قصدهما الشارع معا في نفس الوقت وفي نفس المحل لم يتحصل مقصوده منهما؛ لأنه إذا قال في الشيء الواحد: "افعل" "لا تفعل"؛ فلا يمكن أن يكون المفهوم منه طلب الفعل لقوله: "لا تفعل"، ولا طلب تركه لقوله: "افعل"، فلا يتحصل للمكلف فهم التكليف، وهذا يترتب عنه عدم إمكانية تصور قصد الشارع وتحصيله.

1983م، (2/3). زين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، تحقيق: حافظ ثناء الله الزاهدي، دار ابن حزم، ط1: 1424هـ = 2003م، ص148. عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد العزيز، مختصر في علم أصول الفقه، تحقيق: الوليد بن عبد الرحمن بن محمد آل فريان، دار عالم الفوائد -مكة المكرمة-، ط1: 1431هـ، ص112). إن هذا الكتاب مطبوع باسم (مختصر في علم أصول الفقه) وهو منسوب ل: (عبد الله أبا بطين)، وقد بين (ثامر نصيف) أن هذا خطأ، والصحيح أن هذا كتاب (الكافل بنيل السؤل في علم الأصول) هو لمحمد بن يحيى بهران الزيدي، ينظر: <http://www.feqhweb.com/vb/t7793.html>، يوم: 01/ 10/ 2016. يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن المعروف: بابن الميزد الحنبلي، غاية السؤل إلى علم الأصول، تحقيق: بدر بن ناصر بن مشرع السبيعي، غراس للنشر والتوزيع والإعلان -الكويت-، ط1: 1433هـ = 2012م، ص157. الشوكاني، إرشاد الفحول، (1114/2). محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم -المدينة المنورة-، ط5: 2001م، ص376. محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الأصول من علم الأصول، دار ابن الجوزي، ط4: 1430هـ = 2009م، ص81.

1-ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، (12/2). تقي الدين وتاج الدين السبكي، الإبهاج، (210/3). ابن الميزد، غاية السؤل، ص157. المرادوي، تحرير المنقول، ص347. زين الدين قاسم، خلاصة الأفكار، ص148. عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية -بيروت-، ط1: 1420هـ = 1999م، ص372. الزركشي، البحر المحيط، (111/6). الشوكاني، إرشاد الفحول، (1114/2). الجويني، التلخيص، (253/2). العثيمين، الأصول من علم الأصول، ص81.

2-الشاطبي، الموافقات، (59/5 إلى 64).

المطلب الثالث مبدأ التوافق

• الفرع الأول معنى العقل:

العقل في اللغة هو الحبس والمنع¹، وفي الاصطلاح عرفه الباقلاني بأنه (بعض العلوم الضرورية)²، وهذا ما سار عليه جمهور الأصوليين³، والمقصود ببعض العلوم الضرورية، نحو العلم باستحالة اجتماع الضدين والعلم أن المعلوم لا يخرج عن أن يكون موجوداً أو غير موجود وأن الموجود لا يخلو عن الاتصاف بالقدم أو الحدوث، والعلم بمجاري العادات والمدركات بالضرورات كموجب الأخبار المتواترة الصادرة عن المشاهدات إلى غير ذلك من العلوم التي يختص بها العقلاء⁴.

• الفرع الثاني حقيقة مبدأ التوافق:

المقصود من مبدأ التوافق هو التوافق بين النقل والعقل، هو كون النصوص الشرعية الصحيحة⁵، تأتي دائماً موافقة لما عليه العقول الصريحة غير مخالفة لها⁶، ولقد نقل غير

1- ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، (69/4).

2- ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد، (195/1).

3- ينظر: الجويني، التلخيص، (109/1، 110). المستصفي، الغزالي، (64/1). علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1: 1420 هـ = 1999م، (22/1). مجد الدين عبد السلام وعبد الحليم وأحمد آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي، ص558. علاء الدين علي بن محمد بن عباس البجلي، المعروف: بابن اللحام، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: محمد مظهرىفا، جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة، ص37. المرادوي، التحبير، (255/1 إلى 262). تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز، المعروف: بابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2: 1418 هـ = 1997م، (81/1).

4- ينظر: الجويني، التلخيص، (109/1، 110).

5- وهذا من جهة المتن والسند.

6- ينظر: سليمان بن خلف بن سعد التجيبي، المعروف: بالباجي، الإشارة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل دار الكتب العلمية، بيروت، ط1: 1424 هـ = 2003م، ص82. الغزالي، المستصفي، (168/2). محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلؤداني، المعروف: بالكلؤداني، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة، محمد بن علي بن إبراهيم، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، ط1: 1406 هـ = 1985م. (292/4). السُّغْنَأَقِي، الكافي شرح البزودي، (4 / 1643، 1668). الأمدي، الإحكام، (150/3). شهاب الدين أحمد بن إدريس، المعروف: بالقرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1: 1416 هـ = 1995م، (402/1). الطوفي، شرح مختصر الروضة، (407/1). تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن تيمية، المعروف: بابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: عبد

واحد من الأصوليين الإجماع في ذلك¹، حتى إنه هناك من ألف كتباً خاصة في عدم التعارض بين العقل والنقل، ويأتي على رأسها كتاب ابن تيمية المشهور الذي سماه "درء تعارض العقل والنقل".

هذا، ولقد استدلل الشاطبي على عدم وقوع التعارض بين العقل والنقل بمجموعة من الأدلة تحت عنوان "المسألة الثالثة الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول" وأهم هذه الأدلة ما يلي²:

أ. لو كانت الأدلة الشرعية منافية لقضايا العقول لما كانت بهذا أدلة للعباد على الأحكام الشرعية ولا غيرها، لأن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين؛ حتى يعملوا بمقتضاها ويدخلوا بها تحت أحكام التكليف، ولو نافتها؛ لم تتلقها عقولهم فضلاً على أن يعملوا بمقتضاها.

ب. أنها لو نافتها؛ لكان التكليف بمقتضاها تكليفاً بما لا يطاق، وذلك من جهة التكليف بتصديق ما لا يصدق العقل ولا يتصوره، بل يتصور خلافه ويصدق، فإذا كان كذلك؛ امتنع على العقل التصديق ضرورة.

ت. لو كانت الأدلة الشرعية منافية لقضايا العقول لما كان هناك فرق بين العاقل وفاقد العقل كالمجنون أو ناقصه كالصبي، فكما أن فاقد العقل وناقصه عاجزين عن تمييز الأحكام الشرعية، فكذلك سيكون حال العاقل مع الأدلة المنافية لقضايا عقله³، فيؤدي هذا إلى رفع التكليف عنه كما رفع عن المجنون والصبي وهذا مناف لما وضعت له الشريعة.

اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية - بيروت - 1417هـ = 1997م، (1/151، 351). تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، المعروف: بابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، ط3: 1426هـ = 2005م، (11/267) ابن قيم الجوزية، اعلام الموقعين، (3/273). محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، المعروف: بابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار المعرفة - بيروت -، عام النشر: 1398هـ = 1978م، ص302. ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسله، (2/457). التفتزاني، شرح التلويح، (2/403). المرادوي، تحرير المنقول، ص97. المرادوي، التحبير، (2/725).

1- ينظر: القرافي، نفائس الأصول، (1/402). الطوفي، شرح مختصر الروضة، (1/407). المرادوي، تحرير المنقول، ص97.

2- ينظر: الشاطبي، الموافقات، (3/208).

3- يعبر ابن تيمية عن هذا؛ بكون الشريعة لا تأتي بما تستحيله العقول وإنما تأتي بما تحار فيه العقول. ينظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (5/297). (7/327).

ث. لو كانت الشريعة منافية لقضايا العقول لكان الكفار أول من رد الشريعة به؛ لأنهم كانوا في غاية الحرص على رد ما جاء به رسول الله ﷺ، حتى كانوا يفترون عليه وعليها؛ فتارة يقولون: ساحر، وتارة: مجنون، وتارة يكذبونه، كما كانوا يقولون في القرآن: سحر، وشعر، وافتراء، وإنما يعلمه بشر، وأساطير الأولين، بل كان أول ما سيقولونه: إن هذا لا يعقل، أو هو مخالف للعقول، أو ما أشبه ذلك، فلما لم يكن من ذلك شيء، دل على أنهم عقلوا ما فيه، وعرفوا جريانه على مقتضى العقول، إلا أنهم أبوا من اتباعه لأمر آخر حتى كان من أمرهم ما كان، ولم يعترضه أحد بهذا المدعى، فكان قاطعا في نفيه عنه.

المبحث الثاني

مبادئ التفكير العلمي عند أركون والجابري

في قراءتهم للفكر الإسلامي بصفة عامة، وللقرآن والسنة بصفة خاصة، اعتمد أركون والجابري على مبادئ مشتركة كانا يعتمدان عليها في تحديد مسار وجهة قراءتهما، ورغم أنهما لم يصرحا بها علانية في كتاباتهما على أنها مبادئ موجهة لهما، إلا أنها تظهر جليا من خلال تتبع كتاباتهما، خاصة ما كان منها حول القرآن والسنة؛ حيث إنه يمكن ملاحظة ذلك كممارسة فعلية وليس كتنظير فقط، ومن خلال هذا المبحث سأحاول الكشف عن هذه المبادئ، ودراستها وتحليلها وذلك من خلال ثلاث مطالب:

- المطلب الأول مبدأ الانفصال عن التراث.
- المطلب الثاني مبدأ التغريب.
- المطلب الثالث مبدأ العقلنة.

المطلب الأول مبدأ الانفصال

• الفرع مفهوم التراث:

التراث في اللغة من الميراث، وأصله وُرَاث، من وَرث¹. والميراث أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب².
وأما في الاصطلاح فإنه لا يوجد تعريف له عند المتقدمين، وإنما ظهر الاهتمام بهذا المصطلح مع بداية النهضة العربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على أيدي رواد النهضة العربية³.

يعد محمد أركون من الأوائل الذين اهتموا بالتراث، خاصة ما كان منه في المجال الديني، حيث تدور جل أعماله إن لم نقل كلها، في محاولته لتجديد الفكر الإسلامي، حول فك التراث الديني، وهو يستخدم كلمة تراث يقصد بها أحد مفهومين: السنة النبوية، والتراث بالمعنى الأولي لهذه الكلمة أي كل ما وصل إلينا من السلف عن الإسلام⁴. وعلى العموم فعندما يتحدث عن إحداث قطيعة مع التراث فهو يقصد به المفهوم الثاني؛ أي كل ما وصل إلينا من السلف عن الإسلام وبتعبير آخر: كل ما تبلور عن الإسلام منذ العهد الأول المكي والمدني⁵.

وعلى نسق أركون فإن مفهوم التراث عند الجابري يتحدد من حيثيتين اثنتين:

- 1- ينظر: سلمة بن مُسلم العَوْتَبِي الصُّحَارِي، الإبانة في اللغة العربية، تحقيق: عبد الكريم خليفة، وآخرون، وزارة التراث القومي والثقافة -مسقط-، ط1: 1420هـ = 1999م، (261/1). الحميري، شمس العلوم، (738/2).
- 2- ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، (105/6).
- 3- ينظر: عبد الجليل أبو المجد، عبد العالي الحارث، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، أفريقيا الشرق -الدار البيضاء- المغرب، عام النشر: 2011م، ص88.
- 4- ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي -بيروت-، المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء-، ط2: 1996م، ص ص17، 18.
- 5- ينظر: المصدر نفسه، ص ص18، 19.

- من حيث الخصوص: قصره هنا على التراث الإسلامي وعبر عنه بأنه؛ مجموعة العقائد والمعارف والتشريعات والرؤى، بالإضافة إلى اللغة التي أطرتها وشكلتها¹، ويمتد من بداية عصر التدوين إلى انطلاقة النهضة الأوروبية، وتعبير آخر التراث الإسلامي هو: كل ما أنتج من فكر وقيم روحية ودينية وأخلاقية وجمالية... في الفترة الممتدة من عصر التدوين إلى عصر الانحطاط وبداية النهضة الأوروبية².

- من حيث العموم: وسع هنا من مفهوم التراث ولم يقصره فقط على التراث الإسلامي، بل ضمنه كذلك التراث العالمي، حيث يقول إن: <<التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أم ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد>>³، ويعلل الجابري لسبب اختياره لهذا التعريف بكونه يشمل التراث المعنوي من فكر وسلوك، والتراث المادي، كالأثار وغيرها، ويشمل التراث القومي ما هو حاضر فينا من ماضينا، والتراث الإنساني ما هو حاضر في غيرنا، كما أنه يربط تراث الماضي بالحاضر مباشرة في قوله <<سواء القريب منه والبعيد>>، بالإضافة إلى أنه يجيب عن كل الأسئلة التي تثار حول التراث، قصد التشكيك في جدوى ومشروعية الاشتغال به⁴.

• الفرع الثاني حقيقة مبدأ الانفصال:

المقصود بمبدأ الانفصال عند أركون هو السعي إلى إحداث قطيعة معرفية مع التراث، والعمل على تطوير المجتمع الإسلامي اعتماداً على مقومات الحداثة، فبالنسبة لأركون، فالتراث عنده مرتبط بزمان ومكان معين، ويستدل أركون على ضرورة إحداث قطيعة معرفية مع التراث، بكون التراث في المجتمعات الدينية عامة، وفي المجتمعات الإسلامية خاصة، قد تعرض للتشويه والتحريف، وخضع للمخيل⁵ الجماعي للمجتمعات

1- يستثني الجابري القرآن من كونه تراثاً، فهو لا يعتبره تراثاً، يقول الجابري <<لقد أكدنا مراراً أننا لا نعتبر القرآن جزءاً من التراث>>. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم (التعريف بالقرآن)، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط1: 2006م، ص26.

2- ينظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص30.

3- المصدر نفسه، ص45.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص45، 46.

5- يعرف أركون المخيل أو التخيل بقوله: <<إن تخيل فرد أو فئة اجتماعية أو أمة، هو مجموع التصورات التي نقلتها ثقافة غدت شعبية فيما مضى، عن طريق الملاحم والشعر والخطاب الديني، واليوم عن طريقة وسائل الإعلام، =

وشحنوه بالكثير من الأساطير، وأحاطوه بهالة من التقديس، يضاف إلى ذلك تلاعب الفقهاء الذين أخضعوا التراث، وأنتجوه بما يوافق الأهواء السياسية للطبقات الحاكمة؛ حيث >ساهمت القرارات التي اتخذها الخلفاء الحاكمون وقرارات الإدارة (L'administration) إلى حد كبير في تنمية التراث المدعو بالسني سواء أكان الأمر يخص تشكيل المصحف أيام عثمان، أم تشكيل الذاكرة الجماعية ومرجعياتها الدينية والقانونية والتأريخية (أي كتابة التاريخ وتسجيله)<<¹. وعلى هذا يجب إحداث قطيعة معرفية معه²، وإعادة قراءته بالاستعانة بالمناهج الحديثة³.

وأما بالنسبة للجابري⁴ فإن حقيقة الانفصال عن التراث لا تتجلى بالصورة نفسها مثل ما عند أركون⁵، فهو لا يرى أن التراث قد تعرض للتحريف أو التبديل، لذا، فهو لا يدعو

والمدرسة<<. محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجييم، دار عطية للنشر -بيروت-، ط1: 1996م، ص18.

1-محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 27.

2-يعتقد أركون أنه يجب علينا القيام بتحرر ثاني بعد التحرر الأول الذي كان ضد الاستعمار، >وأمأ التحرر الثاني الذي لم يحصل بعد فهو من التخلف والجهل وسوء التنمية والفقر. والتحرر الثاني فكري أيضا بالدرجة الأولى، إنه يعني التحرر من القراءة التقليدية للتراث الديني / والدخول في مرحلة القراءة الجديدة لذات التراث الديني، فإذا لم يتغير فهما جذريا لتراثنا فلا أمل في الحل في الخلاص<<. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى -بيروت-، ط1: 1999م، ص182، ذكر في الهامش.

3-ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ص31، 37.

4-يقول الجابري عن قراءته للتراث: >أريد أن أقترح قراءة جديدة للتراث تجعل هذا التراث معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في ذات الوقت: "معاصرا لنفسه"، بمعنى وضعه في إطاره التاريخي الاجتماعي الاقتصادي المعرفي الإيديولوجي، "ومعاصرا لنا"، بمعنى النظر إليه نظرة تاريخية تعتمد على إضفاء المعقولية على الشيء المقروء، وبالتالي البحث فيه عما يمكن أن يساهم في إعادة بناء الذات العربية<<. الجبيري، مواقف، ص ص53، 54. وبتعبير آخر فإن جعل التراث معاصرا لنفسه معناه؛ قراءته في المجال التاريخي الذي ظهر فيه، وهذا على صعيد الإشكالية التي يطرحها، والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، وأما جعل التراث معاصرا لنا فمعناه؛ فهمه بطريقة معقولة؛ أي إضفاء المعقولية على المقروء من طرف القارئ، ونقله إلى مجال اهتمامه، وتوظيفه في إغناء ذاته. الجابري، نحن والتراث، ص ص11، 12.

5-من الأشياء التي ينتقدها الجابري على غيره من دارسي التراث هو النظرة التجزيئية إليه -التراث-؛ أي الاكتفاء بمقتطفات من التراث ودراستها، ودعى إلى عكس ذلك وهي النظرة الشمولية له؛ أي قراءة التراث ككلية واحدة. الجابري، نحن والتراث، ص 58. يقول الجابري: >وعندما يتعلق الأمر بتراث كالتراث العربي الإسلامي لا بد من مراعاة كاملة لخصوصيته، وأحد عناصر هذه الخصوصية هو-كما قلنا- العالمية والشمولية... والتراث العربي الإسلامي، فضلا عن طابعه العالمي الإنساني، تراث يتصف بطابع الشمولية، فهو يتناول جميع مناحي الحياة الجماعية والفردية، الاجتماعية والفكرية<<. الجابري، التراث والحداثة، ص ص37، 38.

إلى الانفصال¹ عن التراث كلياً² وإنما دعا إلى الانفصال عن الآليات³ التي أنتجت التراث ويأتي على رأسها القياس⁴، هذا الأخير الذي تعرض للتشويه، وأصبح الفعل العقلي الوحيد الذي يُعتمد عليه في الانتاج المعرفي⁵، وبتعبير آخر فلقد دعا إلى ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث، يقول الجابري: <<إن ما ندعو إليه هو: التخلي عن الفهم التراثي للتراث، أي التحرر من الرواسب التراثية في عملية فهمنا للتراث، وعلى رأس هذه الرواسب

1- كثيراً ما انتقد الجابري دعاة الانفصال عن التراث بحجة التتوير، ويعتبر أن الحداثة الحقيقية هي عكس ذلك، حيث يقول: <<الحداثة، في نظرنا لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ (المعاصرة)؛ أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي>>. الجابري، التراث والحداثة، ص16. ويعتبر أن <<تأسيس (الحداثة) فينا وعندنا يتطلب إعادة الانتظام في تراثنا، إعادة بناء علاقتنا به بصورة حداثية: إنَّ الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه؛ لأنَّ ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من (القطائع) معه>>. حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، - ط1: 1990م، ص74.

2- بل على العكس من ذلك فهو يدعو لأن يكون التراث ركيزة للانطلاق في النهضة، يقول الجابري <<... يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عَدَّتْ، إيديولوجياً، عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراث، وبالضبط إلى العودة إلى الأصول، ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها...>>. محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، - ط2: 1990م، ص21. ويقول كذلك: <<الشعوب لا تحقيق نهضتها بالانتظام في تراث غيرها بل بالانتظام في تراثها هي>>. الجابري، التراث والحداثة، ص33.

3- إنَّ نقد الآليات التي يفكر بها العقل العربي هو المبدأ الأساس الذي بنى عليه الجابري مشروعه -وهذا خلافاً لأركون الذي يقوم مشروعه على نقد كل التراث العربي بصفة عامة- يقول الجابري في أول كتاب بدأ به مشروعه في نقد العقل العربي <<ذلك، لأنَّ ما سنهتم به في هذا الكتاب ليس الأفكار ذاتها، بل الأداة المنتجة لهذه الأفكار>>. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، - ط10: 2009م، ص11. ويقول كذلك <<... ومع أننا كنا قد أكدنا بصراحة ووضوح منذ أن أعلننا عن عزمنا على الاشتغال بـ (نقد العقل العربي) أننا قد اخترنا القيام بالنقد الإبستمولوجي، نقد آليات المعرفة وأسسها...>>. الجابري، التراث والحداثة، ص131.

4- ويعتبر الجابري على أنه بالرغم من كون آلية القياس التي تقوم على مبدأ قياس الغائب على الشاهد، طريقة علمية جداً إذا تم التقيد بشروط صحتها وممارستها -حيث إنها ساهمت بشكل كبير جداً في تطوير العلوم الإسلامية، سواء ما كان منها في المجال الديني أو المجال الدنيوي-، إلا أنه مع تقادم الزمان تم التساهل في كيفية استعمال هذه الآلية، والتفريط في شروط توظيفها، وأصبحت -آلية القياس بعد فساد طريقة استعمالها- هي السائدة على النشاط العقلي العربي تحت عبارة وقس على ذلك، وتم الاستغناء عن منهجية البحث والاستقصاء. الجابري، نحن والتراث، ص18.

5- يقول الجابري عن القياس <<فعلاً لقد اتَّخَذَ هذا القياس في المراحل الأخيرة من تطوره، سواء في النحو أو الفقه أو الكلام، شكل سلسلة خطية تصاعدية فترسخ كطريقة في التفكير، كطريقة في العمل داخل بنية العقل العربي، وأصبح يمارس بشكل آلي لا شعوري>>. المصدر نفسه، ص18.

(القياس) النحوي-الفقهي-الكلامي في صورته الآلية اللّاعلمية التي تقوم على ربط جزء بجزء ربطاً ميكانيكياً¹.

المطلب الثاني مبدأ التغريب

• الفرع الأول مفهوم التغريب:

التغريب مشتق من فعل غَرَّبَ، وهو بمعنى إذا أخذ أحدهم ناحية المغرب، يقال وغرَّبَه: أي أبعدَه²، ويقصد به الإبعاد³، وفي لغة الفقهاء التغريب هو: نفي الجاني وإبعاده عن البلد الذي ارتكب فيه الجناية⁴.

وفي الاصطلاح يُقصد به طبع العرب والمسلمين والشرقيين عامة بطابع الحضارة الغربية والثقافة الغربية⁵، وحملهم على قبول الذهنية الغربية وغرس مبادئ التربية الغربية في نفوسهم⁶. ويأتي مصطلح التغريب في الغالب في سياق العولمة والهيمنة الغربية، على باقي دول العالم⁷.

• الفرع الثاني حقيقة مبدأ التغريب:

المقصود بمبدأ التغريب عند أركون هو إعادة قراءة القرآن والسنة باستخدام المناهج الحديثة التي توصلت إليها العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية في دراستها للكتب المقدسة،

1- الجابري، نحن والتراث، ص19.

2- ينظر: الحميري، شمس العلوم، (8/4939).

3- ينظر: اليمان بن أبي اليمان البندنجي، التقفية في اللغة، تحقيق: خليل إبراهيم العطية، الجمهورية العراقية -وزارة الأوقاف- إحياء التراث الإسلامي (14) مطبعة العاني -بغداد-، عام النشر: 1976م، ص184.

4- ينظر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، المعروف بابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية -بيروت-، عام النشر: 1399هـ = 1979م، (3/349). محمد رواس قلنجي، معجم لغة الفقهاء، حامد صادق قنبي، دار النفائس، ط2: 1408هـ = 1988م، ص39.

5- ينظر: محمد محمد حسين، حُصُوننا مهددة من داخلها، مؤسسة الرسالة -بيروت-، ط8: 1404هـ = 1983م، ص101.

6- ينظر: أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، منشورات الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية -الأزهر الشريف-، (د.ط.ت)، ص13.

7- ينظر: أنابيل موني، بيتسي إيفانز، العولمة المفاهيم الأساسية، ترجمة: آسيا دسوقي، مراجعة: سمير كرم، زينب ساق الله، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، -بيروت-، (د.ط.ت)، ص101.

التوراة والإنجيل¹؛ حيث يعتقد أركون أنه أصبح من الضروري خلق شروط وجودية جديدة لإعادة بعث التراث، <وعندئذ سوف نجد أنفسنا مضطرين لسلوك الطرق والمناهج الراهنة للمعرفة التي افتحتها علوم الإنسان والمجتمع، وبما أن الأمر يخص بالدرجة الأولى قراءة الكتابات المقدسة (قرآن + حديث)، فإننا سنوضح أولاً لماذا ينبغي علينا تأسيس البحث على قاعدة المعطيات السيميائية الدلالية، وسوف نفتح بعدئذ الإضارة التاريخية والسوسولوجية (الاجتماعية) ولكن ضمن منظور أكثر اتساعاً يخص انتروبولوجيا التراث والحادثة>>².

ويعتقد أركون أن هذا سيسمح بتنقية القرآن والسنة من كل الشوائب، والغموض اللذين لحق بهما، بسبب هيمنة الفكر الفقهي الخاضع لجبروت السياسة عليهما³، لذا، كان من اللازم والضروري ومن أجل مواكبة تطورات الحداثة إعادة صياغة التراث الإسلامي الخاص بالقرآن والسنة وفق هذه المناهج الحديثة⁴، ويطلق أركون على عمله هذا اسم الاسلاميات

1- يدعو أركون المسلمين إلى عدم الانغلاق على أنفسهم في دراسة التراث وتكراره، فهم بحاجة إلى شيء جديد كلياً، إنهم بحاجة <>إلى أن يخرجوا من أنفسهم وينظروا في تجارب الآخرين (وبخاصة الأوروبيين) مع تراثهم، إنهم بحاجة إلى فتح النوافذ والأبواب لكي يشموا هواءً جديداً فلا يظلون منغلقيين داخل جدران بيوتهم الخاص، باختصار، إنهم بحاجة إلى الاطلاع على الدراسات الحديثة المتركة على تاريخ الأديان بشكل خاص، وهي دراسات مزدهرة كثيراً في اللغات الأوروبية الحديثة كالإنجليزية والفرنسية والألمانية، ولكنها للأسف شبه معدومة في اللغة العربية واللغات الإسلامية الأساسية الأخرى كالتركية والفارسية والأردية...>>. محمد أركون، قضايا نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة - بيروت، (د.ط.ت)، ص298.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص31. ولمزيد من الشرح والتوضيح، ينظر: المصدر نفسه، ص87.

3- يدعى أركون أن التراث الإسلامي تعرض إلى كثير من الاختراقات والتلاعبات من طرف السلطة السياسية، وعلماء الدين، <حولكي تكشف عنها - هذه الاختراقات والتلاعبات - بشكل جيد فنحن بحاجة إلى استخدام المنهجية التاريخية، والمنهجية السوسولوجية (الاجتماعية)، والمنهجية الألسنية. وهي أشياء لا تزال مهمة من قبل المسلمين حتى يومنا هذا>>. محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى - بيروت، -، ط2: 2001م، ص12.

4- في سؤال وجه لأركون عن تطبيق المناهج الغربية في دراسة القرآن والسنة يجيب أركون: <>إن سؤالك هذا يعبر بوضوح عن حالة الاعتقاد الإسلامي السائد حالياً، وهي حالة أردادتها الأنظمة التي نشأت بعد الاستقلال وطرده الاستعمار... إنها ترفض تطبيق المنهجية التاريخية، أو الاجتماعية السوسولوجية، أو الألسنية الأنتروبولوجية النقدية على الاعتقاد الديني الأرثوذكسي والشعائر التي تجسده وتعبّر عنه، ولهذا السبب، إن الإسلام السائد حالياً في بلادنا ومجتمعاتنا هو نفسه إسلام العصور الوسطى التكرارية والإجترارية، أي إسلام عصر الانحطاط، لا العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية>>. محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة الأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، دار =

التطبيقية¹. هذا، وسيكون معتمد العمل في الإسلاميات التطبيقية عند أركون هو إخضاع >>القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وإنهزامه<<². وسيكون الهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية هو >>خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات (tabous) العتيقة، والميثولوجيات (الأساطير) البالية ومحررا من الإيديولوجيات (الأفكار والاعتقادات) الناشئة حديثا -يقصد هنا أفكار الإسلاميين المعاصرين- >>³.

وبالنسبة للجابري فهو وإن دعا إلى الاعتماد على المناهج الغربية⁴ في دراسة التراث والقرآن والسنة، وصرح في أكثر من كتاب بأنه سيعتمد على البنيوية والتاريخية والطرح الأيديولوجي⁵، فإنه دعا في الوقت نفسه إلى إعادة بناء المفاهيم الغربية بالصورة التي

الساقى -بيروت-، ط1: 2011م، ص385. سيأتي بيان ماهية هذه المناهج عند الحديث كل عن واحد منها بشيء من التفصيل في المطالب القادمة إن شاء الله.

1-ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي، ص51.

2-أركون، تاريخية الفكر العربي، ص56. المصدر نفسه، ص58.

3-أركون، تاريخية الفكر العربي، ص58.

4-في دراسته لتيارات الفكر العربي المعاصر، ينتقد الجابري عليها طريقتها في اختيار منهجها في الدراسة، فهو يرى أن الانتماءات الفكرية لكل تيار هو الذي يحدد عليه رؤاه ونوعية المنهج الذي يتبعه ف >>المنشغلون بقضايا التراث يحتويهم التراث فيوجه رؤاهم ويفرض عليهم طريقة معينة في معالجة المشاكل ومناقشتها، والمهتمون بقضايا الفكر الأوروبي المعاصر -الليبرالي منه والاشتراكي- يحتويهم هذا الفكر فيوجه رؤاهم ويملي عليهم مناهج معينة في معالجة المشاكل ومناقشتها، والمستغرقون في القضايا الراهنة، السياسية والاجتماعية أو التربوية أو القومية، يحتويهم بدورهم مجال اهتمامهم، فيحدد رؤاهم وطرائقهم في معالجة المشاكل على الصعيدين النظري والعلمي... إنَّ المسألة في ظاهرها وباطنها نوع من الاستلاب راجع إلى التوقع أو الانغلاق داخل حقل معرفي معين<<. محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا المعاصرة الفكرية والتربوية، دار النشر المغربية -الدار البيضاء-، ط1: 1977م، ص6. ويعتبر الجابري أن قضية اختيار المنهج المتبع في دراسة التراث، ليست بتلك السهولة؛ لأنَّ طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعدة مناهج أو اختراع منهج جديد. ينظر: محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية -بيروت-، ط5: 1994م، ص13.

5-ينظر: الجابري، من أجل رؤية تقدمية، ص15. الجابري، نحن والتراث، ص23. الجابري، التراث والحداثة، ص32.

محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية -بيروت-، ط1: 2001م، ص23. الجابري، مواقف، ص21. وسيأتي التفصيل في هذه المناهج عند عرض كيفية استخدامه لها في قراءته للقرآن والسنة.

تجعلها تعبر داخل الثقافة العربية عن المعنى الذي يعطى لها اليوم في الفكر الأوروبي حيث تجد مرجعيتها الأصلية¹، وهو ما يسميه بتبياً المفاهيم².

ويشرح الجابري كيفية القيام بعملية تبياً المفاهيم الغربية فيقول: <<... وهذه المفاهيم قد يجدها الباحث قائمة في نفس المجال الذي يتحرك فيه أو قد يضعها وضعا، أو قد يستعيرها من مجال آخر، وفي هذه الحالة يعمل على تلوينها أي على تضمينها أمورا لم تكن تشملها من قبل أو إفراغها من أمور كانت مشبعة بها>>³. ويقول كذلك: <<سيلاحظ القارئ أننا نوظف مفاهيم تنتمي إلى فلسفات أو منهجيات أو (قراءات) مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها إلى كانت أو فرويد أو باشلار أو ألتوسير أو فوكو، بالإضافة عدد من المقولات الماركسية التي أصبح الفكر المعاصر لا يتنفس بدونها... إننا لا ننتقد في توظيفنا لتلك المفاهيم بنفس الحدود والقيود التي توطرها في إطارها المرجعي الأصلي... ذلك أننا لا نعتبر هذه المفاهيم قوالب نهائية، بل فقط أدوات للعمل يجب استعمالها في كل موضوع بالكيفية التي تجعلها منتجة>>⁴. ويقول أيضا: <<والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر، وصنف نستمدّه من تراثنا... ولذلك حرصنا من جهة على تبياً الأولى مع موضوعنا فلم ننتقد حرفيا بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية، بل عملنا على جعلها تتسع، دون تشويه، للتعبير عن

1- ينظر: محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية (محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد)، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط2: 2000م، ص10.

2- انتقد الجابري كثيرا على القراءات المعاصرة ذات التوجه الأوربي -سواء ما كان منها ذو نزعة ليبرالية تابعي المستشرقين، أو ما كان منها ذو نزعة يسارية أصحاب النظرة الماركسية- بسبب قيامهم بعملية الإسقاط الآلي للمناهج الغربية على التراث الإسلامي؛ لأنها في الأصل ليست عبارة إلا عن <<مناهج مؤطرة إيديولوجيا برؤى تمليها نزعة (التمركز حول أوروبا) النزعة التي تجعل معطيات تاريخ أوروبا ومعطيات حاضرها، مرتكزا ومرجعا>>. الجابري، من أجل رؤية تقديمية، ص14. ومثل هذه العملية ستؤدي إلى إلغاء كلي للتراث العربي الإسلامي، واعتباره مجرد قناة وصل بين الحضارة اليونانية القديمة والحضارة الأوروبية المعاصرة. الجابري، نحن والتراث، ص13، 14، 15. ويعتبر الجابري أن مثل هذا العمل لن يؤدي إلا إلى ترسيخ فكرة مركزية الفكر الأوربي النهر الخالد، الذي نبع أول مرة من بلاد اليونان، وتعبير آخر <<عالمية تاريخ الفكر الأوربي، بل التاريخ الأوربي عامة، واحتوائه لكل ما عداه، إن لم يكن على صعيد المضمون والاتجاه فعلى الأقل، وهذا أكيد، على صعيد المفاهيم والمقولات والجاهزة>>. الجابري، التراث والحداثة، ص29.

3- الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص14.

4- المصدر نفسه.

المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانباً أساسياً في خصوصيته...>>¹.

وبالنسبة للمعنى الذي ستحمله هذه المفاهيم بعد تبيأتها >>فيجب استخلاصه من السياق، أي من الفضاء الفكري الذي نستعملها فيه، أما المعنى الذي يعطيه لها إطارها المرجعي الأصلي فيجب أن يؤخذ كدليل فقط وليس كمدلول>>².

ويبرر الجابري سبب لجوئه إلى القيام بعملية تبيأة المفاهيم بقوله >>وواضح أن اللجوء إلى تبيأة مفهوم ما من المفاهيم في حقل معرفي أجنبي عن حقله المعرفي الأصلي إنما تمليه الحاجة إليه في ذلك الحقل، وبالتالي فالهدف من العملية هدف إجرائي؛ أعني توظيفه أملاً في الحصول على نتائج يصعب إن لم يكن يستحيل الوصول إليها من دونه>>³. بالإضافة إلى أن هذه العملية -عملية التبيأة- هي عملية قديمة عرفتتها مختلف العلوم الإسلامية منذ عصر التدوين، وتتشكل مختلف العلوم العربية الإسلامية حيث >>دعت الحاجة إلى ابتكار جهاز مفاهيمي اصطلاحي لكل من النحو والعروض والفقهاء وأصوله والكلام والبلاغة والنقد الأدبي والتصوف، من جهة، وإلى ترجمة أو تعريب اصطلاحات العلوم المنقولة عن الأوائل من طب وتنجيم وكيمياء وفلسفة وطبائعيات ورياضيات الخ من جهة أخرى>>⁴.

المطلب الثالث مبدأ العقلنة

• الفرع الأول مفهوم العقلنة:

سبق تعريف العقل والنقل في الفصول المتقدمة، فلا داعي لإعادة تعريفه.

1- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط4: 2000م، ص8.

2- الجابري، الخطاب العربي، ص14.

3- الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص10.

4- محمد عابد الجابري، حفريات في المصطلح التراثي (مقاربات أولية)، مجلة المناظرة - المغرب، العدد: 6، 1 ديسمبر 1993، ص9.

• الفرع الثاني حقيقة مبدأ العقلنة:

المقصود من مبدأ العقلنة عند أركون هو: **إعطاء الأولوية للعقل** في تفسير النصوص الدينية، والتشريع، وتفسير الظواهر والتصرفات الإنسانية، وعدم سجنه وحبسه ضمن القواعد الأصولية، التي تلغي كل حرية للتفكير والتعبير عن الرأي¹، وإنما كل ما تفعله-القواعد الأصولية- هو الزيادة في حجم سماكة السياج المفروض على العقل؛ ذلك أن الأمة الإسلامية في عصورها الأولى-في اعتقاد أركون-كانت تعيش حالة من الازدهار الفكري والتحرر العقلي ازدهرت معه مختلف العلوم، ولكن هذه المساحة الثقافية الخصبة >>قد ابتدأت تضيق وتتقلص بدءاً من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر ميلادي، عندما راح تأسيس المدرسة والإعلان الرسمي للمذاهب السنية، يفرضان بالتدرج ممارسة (أرثوذكسية) -منغلقة- سكولاستيكية -مدرسية - للفكر الديني بعيداً عن العلوم الدنيوية (أو بشكل يستبعد العلوم الدنيوية)<<².

هذا، ويعتقد أركون أن المسيرة التاريخية للفكر الإسلامي سبقت عصر الأنوار في أوروبا في الاعتماد على العقل، وتطويره لإنتاج معارف علمية وهذا من أجل تقوية الإيمان الديني، وإعطاء الوسائل والآلات التفكيرية للعقل الديني الإسلامي، ولكن قيام السلطة السياسية في بغداد بمنع المعتزلة من نشر فكرهم، وما كتبه الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أثر سلبي على مسيرة العقل الإسلامي والحرية الفكرية في التاريخ الإسلامي³.

إن مثل هذا الفعل -في اعتقاد أركون- لم يولد في العالم الإسلامي إلا نمطين من العلماء وهما: >>نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقيه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي، ونمط الشيخ أو المرابط بحسب لغة أهل المغرب، وهكذا

1-ينظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص75.

2-محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص6.

3-ينظر: فيديو الندوة الأولى التنوير، محاضرة من تقديم: محمد أركون، مركز الثقافة تنوير، الاحتمالية العالمية لعصر التنوير الإنساني، الكويت تحت شعار: التنوير إرث المستقبل، محمل على الرابط <https://www.youtube.com/watch?v=Cg9I-mgSi34>، يوم 2016/12/07.

يكتفي بكونه الرجل الوحيد الذي يعرف أن يقرأ ويكتب من بين السكان الأميين في القرية»¹.

لذا، يجب أن يعطى العقل فسحة أكبر في حياة الناس، حيث إنّ التوسيع من صلاحياته سيمكننا من الخروج من دائرة التقليد والانغلاق على الذات، إلى فضاء التنوير². وبالنسبة للجابري فإن حقيقة العقلنة³ في التعامل مع النصوص الشرعية عنده لا تبتعد كثيرا عما قاله أركون، فهو يرى أن عقلنة النصوص الشرعية⁴ تعني إخضاعها لمحك الواقع الطبيعي والتاريخي، ومعنى هذا >>أن صحة مضمون النص الشرعي حديثا كان أو غيره، مشروطة بمطابقته لما أجرى الله عليه العادة أي ما نسميه اليوم بلغة العلم: قوانين الطبيعة وظواهر الاجتماع، وما كان قد أطلق عليه ابن خلدون اسم (طبائع العمران)>>⁵.

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص6.

2- يعتقد أركون أنّ التمكين للعقل والتوسيع من صلاحياته على حساب صلاحيات الدين سيمكننا من التقدم والحق بركب الحضارة والتكنولوجيا >>فالعقل الغربي أصبح مهيمنا على العالم بسبب نجاحاته التكنولوجية والاقتصادية والسياسية الصارخة، لقد وصل من القوة والعنجهية إلى حد أنه نافس الدين، بل وانتزع منه تلك الذروة العليا التي تعلو ولا يعلى عليها: أقصد ذروة الهيبة والمشروعية، ومن المعلوم أنها كانت من اختصاص الدين لفترة طويلة من الزمن، أصبح العقل هو الذي يحدد المشروعية وليس الدين، وعندئذ انتقلت البشرية الأوروبية من الفضاء العقلي القروسطي إلى الفضاء العقلي الحديث>>. محمد أركون، الإسلام، الغرب، أوروبا، ص14.

3- يعرف الجابري العقلنة بقوله >>العقلانية هي أساسا تُعبّر أو تعكس مطابقة الفكر للواقع مطابقة علمية تقوم على الترابط السببي، أو تطمح إلى تحقيق هذا النوع من المطابقة>>. الجابري، مواقف، ص51. ومعنى هذا الكلام أن تفسير العقل للظواهر يجب أن يراعى فيه إمكانية مطابقة هذا التفسير للواقع، ولقوانين الطبيعة والمعهود الإنساني، لذلك فهو يعتبر أن كل فكر لا يقوم على هذا المبدأ فهو من الفكر اللاعقلاني وبتعبير آخر هو من الفكر الأسطوري السحري. ينظر: المصدر نفسه.

4- يعتبر الجابري أن الرأي (العقل) كانت له حرية كبيرة في التعامل مع النصوص خاصة مع مدرسة أبي حنيفة المشهورة بالرأي، ولكن مكانته -الرأي- تراجعت بنسبة كبيرة جدا مع مجيء الشافعي ووضعه لقواعد أصول الفقه، التي أصبحت بدورها المشرع الأساس للعقل، إنّ مثل هذا الأمر أدى إلى التضييق من مكانة الرأي وأهله، والتقليل من شأنهم، حيث أصبح الرأي رهين القواعد الأصولية. الجابري، تكوين العقل العربي، ص105، 106.

5- الجابري، حوار المشرق والمغرب، ص21.

ومعنى هذا الكلام أن كل النصوص التي لا تتوافق مع قوانين الطبيعة وظواهر الاجتماع، يجب التوقف فيها، فإن كانت قطعية فيجب تأويلها بما يتوافق مع هذه القوانين والظواهر، وإن كانت ضنية فيجب ردها¹.

ويستدل الجابري على ما ذهب إليه بقاعدتين من قواعد الأصول، في القاعدة الأولى يذكر أنّ أئمة الفقه والحديث في الأندلس قالوا بها وهي <إنّ كل أصل علمي يتخذ إماما في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح>²، والقاعدة الثانية وهي <تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذا جرى على استقامة، فإذا لم يجري فغير صحيح>³.

ويعتقد الجابري أنّ هذه الطريقة في العقلنة، انتقلت إلى أوروبا بعد احتكاكهم بالفكر الإسلامي الذي كان موجودا في الأندلس، ويأتي على رأس هذا الفكر فلسفة ابن رشد، وكانت السبب في النهضة الأوروبية⁴.

1- من هذا المنطلق فسر الجابري تأويل علماء المغرب والأندلس لحديث الفرق الناجية. الجابري، حورا المشرق والمغرب، ص20.

2- الجابري، حوار المشرق والمغرب، ص21.

3- المصدر نفسه.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص22.

الفصل الثاني دراسة وتحليل المبادئ

بعد أن تم عرض مبادئ التفكير العلمي في القرآن والسنة في الفصل الأول سأقوم في هذا الفصل بدراسة وتحليل هذه المبادئ، وذلك ببيان مدى تأثير هذه المبادئ في قراءة القرآن والسنة، والخلفيات الفكرية المؤسسة لها، وذلك من خلال ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول دراسة وتحليل مبادئ التفكير العلمي عند علماء الأصول.
- المبحث الثاني دراسة وتحليل مبادئ أركون.
- المبحث الثالث دراسة وتحليل مبادئ الجابري.

المبحث الأول

مبادئ التفكير العلمي في القرآن والسنة عند علماء الأصول

سأقوم في هذا المبحث بدراسة وتحليل مبادئ التفكير العلمي في القرآن والسنة عند علماء الأصول، وذلك من خلال بيان الأسس المعتمدة في التأسيس لهذه المبادئ، ومحلها من عملية الاجتهاد.

المطلب الأول مبدأ الشمولية

• الفرع الأول أساس مبدأ الشمولية:

في المبادئ العامة التي يقررها الفكر الأصولي تجاه الكتاب والسنة، فإنّ أول مبدأ يسطره تجاههما هو مبدأ الشمولية؛ بمعنى أنّ القرآن والسنة هما المصدران الأساسيان لجميع الأحكام الشرعية التي تُسيّر حياة الإنسان، وينطلق الفكر الأصولي في مبدأ الشمولية من أساس كون خطاب الله تعالى، سواء كان من خلال كتابه الكريم مباشرة أو من خلال سنة نبيه ﷺ، سيبقى خالداً إلى يوم القيامة، لذلك كان من الضروري أن يكون مشتملاً على كل ما يحتاجه الفرد المسلم لإقامة دينه ودينه.

• الفرع الثاني محلّ مبدأ الشمولية من عملية الاجتهاد:

إن القول بمبدأ الشمولية كان المفتاح الأول في تفعيل عملية ضبط الاجتهاد؛ وذلك يعني أنّ أي اجتهاد أو أي تجديد يكون في الشريعة الإسلامية، يجب أن يكون ضمن نطاق وحدود القرآن والسنة و متمحوراً حولهما، وهذا الأمر وإن بدا عند البعض تضيقاً للاجتهاد وتقييداً له، فهو في الحقيقة على العكس تماماً؛ لأنّ التضيق والتقييد إنّما يكون عند العمل وفق التصور الإنساني ذي الأفق الضيق والمجال المحدود، فالإنسان بطبيعته محدود الكينونة من ناحية الزمان والمكان، ومحدود الكينونة من ناحية العلم والتجربة والإدراك، فيكون بهذا محكوماً عليه بضعفه وميله وشهوته ورغبته، فحينما يفكر في إنشاء تصور اعتقادي من ذات نفسه، أو في إنشاء منهج للحياة الواقعية من ذات نفسه كذلك، يجيء تفكيره محكوماً بهذه السمة التي تحكم كينونته كلها، سمة الضعف والميل للشهوات والرغبات، فيكون حينها تفكيره جزئياً يصلح لزمان ولا يصلح لزمان لآخر، ويصلح لمكان ولا

يصلح لمكان آخر، ويصلح لحال ولا يصلح لحال آخر، ويصلح لمستوى ولا يصلح لمستوى آخر، إضافة إلى أنه لا يتناول الأمر الواحد من جميع زواياه وأطرافه، وجميع ملامساته وأطواره، وجميع مقوماته وأسبابه؛ لأنّ هذه العوامل كلها ممتدة في الزمان والمكان، وممتدة في الأسباب والعلل، وبعيدة عن متناول الكينونة الإنسانية، ومجال إدراكها¹.

وعلى عكس هذا فإنّ ضوابط الاجتهاد في الفكر الأصولي ومن خلال مبدأ الشمولية في القرآن والسنة، تنقل عملية الاجتهاد من محدودية العقل البشري وانحصاره في قوانين الزمان والمكان، إلى سعة العلم الغيبي عند الله تعالى، وتفتح له المجال لتصور ومعالجة ما لا نهاية له من الحالات، فينتقل بهذا العقل في تصورات من انحصار الفكر البشري إلى سعة علم الله تعالى غير المحدود، وعلمية الانتقال هذه من المحصور إلى اللامحصور تعدّ من أرقى عمليات التفكير العلمي والمنهجي؛ لأنها تمنح >>القلب والعقل راحة وطمأنينة، واتصالاً بحقيقة المؤثرات الفاعلة في هذا الوجود... ويعني الفكر البشري من الضرب في التيه بلا دليل، ومن الإحالة على أسباب غير مضبوطة-وأحيانا غير موجودة - كالإحالة على ((الطبيعة)) أو الإحالة على ((العقل))! أو الإحالة على كائنات أسطورية كالتصويرات الوثنيات، وتلبست بها الفلسفات، على مدار التاريخ<<².

المطلب الثاني مبدأ عدم التعارض

• الفرع الأول أساس مبدأ عدم التعارض:

من المبادئ العامة التي يسطرها الفكر الأصولي كذلك تجاه القرآن والسنة مبدأ عدم التعارض؛ ويقصدون به استحالة وقوع تعارض نصين قطعيين، أو نصين ظنيين، في نفس الوقت، ويؤسس الفكر الأصولي هذا المبدأ على حقيقة مفادها أن الفكر الصحيح لا يمكن أبداً أن يكون متناقضاً أو متعارضاً في ذاته.

1-ينظر: سيد قطب إبراهيم، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق -القاهرة-، بيروت-، ط12: 1413هـ.

= 1992م، ص91.

2-المصدر نفسه، ص96

• الفرع الثاني محلّ مبدأ التعارض من عملية الاجتهاد:

إنّ القول بمبدأ عدم التعارض بهذا الشكل كان الأساس في تنظيم عملية الاجتهاد؛ وذلك يعني أنّ أي اجتهاد لا يراعي مبدأ عدم التعارض، سينحى منحى التناقض والتعارض في تفكيره، حيث سيعمل على إثبات الشيء وضده في نفس الوقت، وهذه من أسوأ حالات القصور المنهجي التي قد تعتري عقل المجتهد في قراءته لنصوص القرآن والسنة، فإذا <>كان نظام من الأفكار يناقض نفسه، فإنّه لا يمكن أن يكون صحيحاً>¹. فالمجتهد في قراءته لنصوص القرآن والسنة، ولتحقيق أقصى درجات العلمية والموضوعية، يجب أن يكون في قراءته ممنهجاً ومنظماً؛ لأن كل <>نوع من أنواع التفكير الواعي، الذي يهدف إلى تقديم تفسير للعلم، يتصف بنوع من التنظيم>².

فإذا كان المجتهد يضرب النصوص بعضها بعضاً في حالة تعارضها، ولا يتبع منهجية علمية لفك شيفرة الغموض فيها، فإنه سيخبط خبط عشواء، وسيؤدي به الأمر إلى إنتاج أحكام متعارضة في نفس الوقت. وعلى العكس من هذا فإنّ تنظيم عملية الاجتهاد وفق مبدأ عدم التعارض، واتباع منهجية علمية مضبوطة، سيسمح له بتغطية أكبر مساحة من الأدلة الشرعية في نفس الوقت، وسيمكنه هذا من إعادة تنظيم نفسه وموقعه من الأدلة الشرعية، ليزيل اللبس والغموض الذي قد يُظهرها بمظهر التعارض.

المطلب الثالث مبدأ التوافق

• الفرع الأول أساس مبدأ التوافق:

المقصود من مبدأ التوافق بين النّقل والعقل في الفكر الأصولي، هو كون النصوص الشرعية الصحيحة، تأتي دائماً موافقة لما عليه العقول الصريحة غير مخالفة لها. هذا، ويؤسس الفكر الأصولي هذا المبدأ على أساس التكامل بين النّقل والعقل.

1- روبرت هـ. ثاولس، التفكير المستقيم والتفكير الأعوج، ترجمة: حسن سعيد الكرمي، مراجعة: صدقي عبد الله خطاب، سلسلة شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، عالم المعرفة، أوت 1979م، ص 87.

2- فؤاد زكريا، التفكير العلمي، ص 24.

• الفرع الثاني محلّ مبدأ التوافق بين النقل والعقل من عملية الاجتهاد

إنّ القول بمبدأ التوافق بين النقل والعقل بهذا الشكل كان الأساس في تحديد مجال عملية الاجتهاد، فبالمفهوم المخالف فإنّ العقل لا يمكن له أن يخرُجَ عن نطاق النصوص الشرعية الصحيحة في تشريعها، ولا يمكن له أن يجاري النصوص الشرعية في حكمها؛ فذلك كان له من هذا الجانب أن يُسَلِّمَ بما تأتيه هذه النصوص الصحيحة ولا يجادل فيه، ومن جانب آخر فإنّ العقل له حرية الاجتهاد والتصرف فيما يفهمه من النصوص الشرعية الصحيحة، وذلك وفق مبدأ الشمول الذي يضبط عملية الاجتهاد، ومبدأ عدم التعارض الذي ينظم عملية الاجتهاد، وبهذا يتلخص لدينا توازن >بين الجانب الذي تتلقاه الكينونة الإنسانية لتدركه وتسلم به، وينتهي علمها فيه عند التسليم، والجانب الذي تتلقاه لتدركه، وتبحث حججه وبراهينه، وتحاول معرفة علله وغاياته وتفكر في مقتضياته العلمية، وتطبقها في حياتها الواقعية>>¹.

إنّ تحديد مجال الاجتهاد في الفكر الأصولي، من خلال مبدأ التوافق بين النقل والعقل، تسمح للمجتهد بأن يستثمر وقته وجهده في قراءة نصوص القرآن والسنة أحسن استثمار، وذلك:

- بأن لا يضيّعه فيما يتجاوز نطاق إدراك عقله وقدراته الذهنية؛ فَيَحْمِلُ نصوص القرآن والسنة بذلك ما لا تحتمله من التأويلات البعيدة، أو يدعي النقص فيها فيسمح لعقله بأن يخوض فيها ردًا وتضعيفًا، بدعوى عدم موافقة ما تقتضيه العقول، بل سيبقيه هذا المبدأ مركزًا على صُلْبِ ما تقتضيه نصوص القرآن والسنة.
- وكما ستعطيه دفعة في الاجتهاد والبحث، وطلب ما لم يفهمه منها حتى يفهمه؛ لأنه يعلم ضرورة أنّ النصوص الشرعية الصحيحة، تأتي دائمًا موافقة لما عليه العقول الصريحة، >حوالشرع لا يأتي بما يُحِيلُهُ المَعْقُولُ، ولكنّه قد يأتي بما تَحَارُّ فيه المَعْقُولُ>>².

1- سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، ص114.

2- علي بن علي بن محمد بن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط2: 1413هـ = 1993م، ص578.

المبحث الثاني

دراسة وتحليل مبادئ التفكير العملي في القرآن والسنة عند أركون

من خلال المبادئ التي اتخذها أركون كقاعدة لإعادة قراءة القرآن والسنة، رفع أركون عدة دعاوى في حق الفكر الإسلامي عامة والفكر الأصولي خاصة، وما سنقوم به في هذا المبحث هو تتبع هذه الدعوى التي رفعها، ومحاولة الإجابة عنها.

المطلب الأول مبدأ الانفصال

في دعواه الأولى التي يرفعها أركون ضد التراث الإسلامي عامة والتراث الفقهي/الأصولي خاصة، يطالب أركون بالانفصال عنهما؛ لأن عملية انتاجهما، في رأيه، لم تخضع للمعايير العلمية، وإنما خضعت لأهواء السلطة وتلاعبات الفقهاء. هذا، ولقد أسس أركون دعواه على ركيزتين اثنتين هما: **التلاعب، والتأثير السلبي.**

• الفرع الأول التلاعب:

تجسد التلاعب في رأي أركون على يد الفقهاء الذين سَيَّروا التراث الديني ليوافق أهواء السلطة السياسية، ويزيد من ترسيخ نفوذها وسيطرتها على الناس، ولتحليل هذه الدعوى يجب أن نعرف: كيفية تشكل التراث الفقهي/الأصولي، الفقهاء الذين ساهموا في تقييده وتنظيره، ماهية العلاقة التي كانت تربطهم بالسلطة.

1. كيفية تشكل التراث الفقهي/الأصولي: بدأ تشكل التراث الفقهي^{1/الأصولي}² منذ الزمن الأول للأمة الإسلامية، ففي البداية بدأ تشكل التراث الفقهي وذلك مع الأحكام التي كان يتلقاها الصحابة من النبي ﷺ، بحكم أنه المخبر الوحيد عن الله تعالى³، وبعد وفاته ﷺ توسع هذا التراث بزيادة الوقائع والأحداث التي كانت بحاجة إلى معرفة حكم الشرع

1-الفقه: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية. ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، (130/1).

2-أصول لفقه: هو العلم بالقواعد التي يُتَوَصَّل بها إلى الفقه. ينظر: الجورجاني، التعريفات، ص28.

3-ينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه وخصائص تاريخ التشريع، دار الفكر العربي، مطبعة المدني -القاهرة-، ط7: 1996م، ص220. وأما ما كان يصدر عن بعض الصحابة، فإنه في الأخير كان عائداً إلى موافقة النبي ﷺ عليه، يقول عبد الوهاب خلاف <حوكل ما صدر فيها من أي صحابي عن اجتهاده في أي قضاء أو أية واقعة لم يكن تشريعاً للمسلمين، وقانوناً ملزماً لهم إلا بإقرار الرسول>>. المصدر نفسه، ص222.

فيها¹، يقول أبو زهرة: <ولقد فتحت في عهد الصحابة فارس، والشام، ومصر، وشمال إفريقيا، وبذلك صارت تحت حكم المسلمين أمم ذوات حضارات يمتد عرقها إلى أقدم العصور وماجت المدن الإسلامية بأمشاج من الأمم، ومزج فيها عناصر مختلفة الأقسام والأجناس، فكان لا بد أن تجد في شؤون المجتمع أحداث لم تكن في عهد الرسول ﷺ وكان لا بد أن العلماء يتجهون إلى الفحص والدراسة والاجتهاد والتفكير فيما يصلح وينفع>>². وكان الصحابة رضي الله عنهم والتابعون يرجعون في ذلك إلى الكتاب والسنة، أو يستعينون بآليات لها مستند من الكتاب والسنة كالإجماع والرأي³، وبذلك بدأ تشكل التراث الأصولي⁴.

2. الفقهاء الذين ساهموا في التقييد للتراث الفقهي/الأصولي: كما رأينا من قبل فإن التراث الفقهي/الأصولي تشكل على عدة مراحل⁵، وفي كل مرحلة كان يحدث هناك اجتهاد لاستخراج الأحكام من الكتاب والسنة مباشرة، أو بواسطة الاستعانة بآليات اصطلاح على تسميتها بالرأي، ثم بعد ذلك اجتمع كل ما تشكل في المراحل السابقة من تراث فقهي/أصولي في يدي طائفة من العلماء اشتهر منهم أربعة⁶، وتشكلت المذاهب الفقهية المعروفة من بعدهم وسار كل مذهب على وفق منهج أحدهم؛ حيث سار أهل العراق على منهج أبي حنيفة النعمان (ت150هـ) وسمي المذهب به: مذهب الأحناف، وسار أهل المدينة على منهج مالك بن أنس (ت179هـ) وسمي المذهب به: مذهب المالكية، ثم جاء محمد بن إدريس الشافعي (ت205هـ) وجمع بين منهج أهل العرق ومنهج أهل المدينة، وأسس بذلك لمذهب جديد سمي به: مذهب الشافعية، ثم جاء أحمد بن حنبل

1-ينظر: محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي، المعروف: بالحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1416هـ = 1995م، (278/1)

2-ينظر: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي - القاهرة، (د.ط.ت)، ص232.

3-الرأي: كلمة جامعة لكل الأصول العقلية؛ المصلحة، الاستحسان، البراءة الأصلية... ينظر: الأمدي، الإحكام، (4/45).

4-ينظر: محمد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر، ط8: 1387هـ = 1967م، ص95، 96.

5-وهذه المراحل كما سبق الذكر: هي مرحلة النبوة، مرحلة الصحابة، مرحلة التابعين.

6-لا يعني القول بانحصار الفقه عند هؤلاء الأربعة أنه لم يكن هناك فقهاء غيرهم، فقد كان هناك فقهاء آخرون معروفون بالعلم والتقوى ولكن مذاهبهم اندرست؛ إما لأنهم لم يكن لهم مقام معين يقصده الناس إليهم، وإما لأنهم لم يكن لهم تلاميذ أقوياء لينشروا آراءهم في الأقاليم والبلدان الإسلامية. ينظر: أحمد تيمور باث، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الإسلامية الأربعة، دار القادري - بيروت، ط1: 1411هـ = 1990م، ص30.

(ت241هـ) وكان من كبار المحدثين أسس مذهب على طريقته وسمي به: **مذهب الحنابلة**، وتوزع الناس من بعدهم على هاته المذاهب الأربعة¹، وإضافة إلى هذه المذاهب هناك أربعة مذاهب أخرى، ولكنها ليست منتشرة في أصقاع العالم الإسلامي، كحال المذاهب الأربعة الأولى، وإنما هي محصورة في مناطق معينة، وبعضها محفوظ فقط في الكتب، ولكن رغم ذلك فهي معتبرة في الإفتاء، وهذه المذاهب هي: المذهب الزيدي، المذهب الجعفري، المذهب الإباضي، المذهب الظاهري².

3. العلاقة التي كانت تربط بين فقهاء المذاهب والسلطة:

أ. **أبو حنيفة النعمان**: لم تكن العلاقة التي كانت تربط أبا حنيفة بالسلطة حسنة، بل لم تكن لترقى حتى لدرجة المتوسط، وكانت مواقفه من السلطة شجاعة جدا ولم يكن يداهنها أبدا، ولم يمنعه شيء من الإنكار عليها وقول الحق، وبسبب مواقفه هذه عانى من السلطة وبطشها عناء شديدا؛ حيث إن السلطة كانت تعرض على أبي حنيفة بعض مناصب السلطة مثل القضاء، وكان يرفضها ولقد عذب وسجن بسبب رفضه حتى قيل إن موته كان في السجن بسبب التعذيب³.

ب. **مالك ابن أنس**: كان الإمام مالك شديد التصحح للولاء والخلفاء، ولم يكن يمنعه شيء من قول الحق والصدع به، ومن ذلك ما نقله ابن فرحون: >قال يعيش بن هشام الخابوري: كنت عند مالك إذ أتاه رسول المأمون -وقيل الرشيد وهو الصحيح- ينهاه أن يحدث بحديث معاوية في السفرجل، فتلا مالك قوله تعالى: ﴿لِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَدْمَا بَيِّنَاتٍ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾ -سورة البقرة، الآية 159- ثم قال: والله لأخبرن بها في هذه العرصة، حدثنا نافع عن بن عمر رضي الله عنهما قال: كنت عند رسول الله ﷺ فأهدي إليه سفرجل، فأعطى أصحابه واحدة، وأعطى معاوية ﷺ ثلاث سفرجات

1-ينظر: عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشدادى، خزنة ابن خلدون -الدار البيضاء-، ط1: 2005م، (5/3، 6).

2-ينظر: تيمور باث، نظرة تاريخية، ص ص31، 32.

3-ينظر: الحسين بن علي بن محمد بن جعفر الصيغري، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، عالم الكتب -بيروت-، ط2: 1405هـ = 1985م، ص من 66 إلى 73. محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي -القاهرة-، ط2: (د.ت)، ص من 50 إلى 60.

وقال: (القني بهن في الجنة)¹. ولقد هدد وتعرض للتعذيب من أجل الرجوع عن آراءه، ولكنه ثبت في ذلك ولم يتراجع أبداً عن قول أو حديث حدث به إرضاء للسلطة، ومن ذلك أنه نهي عن التحديث بحديث طلاق المكره، ولكنه ثبت ولم يخضع للسلطة؛ حيث جاء في ترتيب المدارك: <<فقيل إن أبا جعفر نهاه عن الحديث (ليس على مستكره طلاق)>>، ثم دس إليه من يسأله عنه فحدثه به على رؤوس الناس فضربه بالسوط<>².

ت. أحمد بن إدريس الشافعي: كان الإمام الشافعي حكيماً في التعامل مع السلطة، ولم يكن يداهنها على منكر³، وكان يكثر الإنكار على والي اليمن ويمنع مظالمه أن تصل إلى الناس، حتى شكوه إلى الخليفة بتهمة الخروج عليه، ولكنه وُفق في الخروج منها بفضل علمه وشجاعته⁴.

ث. أحمد بن حنبل: لم يكن الإمام أحمد بن حنبل بمنأى عما حدث للأئمة الثلاثة؛ حيث تعرض للسجن والتعذيب من قبل السلطة، هذا، ولقد أُلّف في المحنة التي تعرض لها الإمام أحمد مع السلطة كتب كثيرة⁵ ولكنه كان يقف دائماً شامخاً في وجه طغيان السلطة، ولا يرضخ إلا لله تعالى، وبلغ بالإمام الأمر إلى أنه هجر ابنه وعمه من أجل أنهم كانوا يأخذون المال من السلطان⁶.

1- إبراهيم بن علي بن محمد، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1417هـ = 1996م، ص76.

2- عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: محمد بن تاوَيْت الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ط2: 1403هـ = 1983م، (2/130). وينظر كذلك: يوسف بن حسن بن أحمد، المعروف: بابن المبرّد، بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، تحقيق: روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1413هـ = 1992م، ص145.

3- ينظر: عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، - بيروت، ط1: 1424هـ = 2003م، ص25.

4- ينظر: محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي - القاهرة، ط2: 1978م، 22، 23.

5- أشهرها، كتاب ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، حنبل بن إسحاق بن حنبل. محنة الإمام أحمد بن حنبل، تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد بن علي.

6- جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، مناقب الإمام أحمد، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، ط2: 1409هـ، ص513.

• الفرع الثاني التأثير السلبي:

يدعي أركون أن المذاهب الجماعية للمجتمعات الإسلامية، في بدايات التأسيس للتراث الإسلامي، ساهم في وضع سياق مقدس عليه؛ بحيث جعله شيئاً مقدساً ويجب تقبله كما جاء ولا يجب التحدث فيه أو نقده، وبتعبير آخر هذا يعني أنه لم تكن هناك حركة نقدية له لإبراز مكامن الخطأ والصواب فيه، أو للقيام بحركة تقييمية أو تصحيحية له، ولتحليل هذه الدعوى علينا معرفة: الحالة العلمية السائدة في العصور الأولى لتأسيس التراث الفقهي/الأصولي، والعلاقة التي كانت سائدة بين مختلف التيارات الفقهية والأصولية في ذلك الوقت.

1. الحالة العلمية السائدة في العصور الأولى لتأسيس التراث الفقهي/الأصولي: بعد وفاة النبي ﷺ تفرق الصحابة رضي الله عنهم في مختلف الأمصار لتعليم الناس ما ورثوه عنه ﷺ من علم، ولقد نتج عن هذا إحداث حركة علمية انبثقت منها منهجان كبيران¹: منهج أهل الحديث أو مدرسة المدينة بالحجاز²، ومنهج أهل الرأي أو مدرسة الكوفة بالعراق³، وبظهور هاتين المدرستين بدأ التعيد الفعلي للتراث الفقهي/الأصولي خاصة، ولمختلف العلوم الخادمة لهما عامة، يقول الذهبي (ت748هـ): <حوفي هذا العصر شرع علماء الإسلام في تدوين الحديث والفقه والتفسير، فصنف ابن جريج التصانيف بمكة، وصنف سعيد بن أبي عروبة، وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، وصنف الأوزاعي بالشام، وصنف مالك الموطأ بالمدينة، وصنف ابن إسحاق المغازي، وصنف معمر باليمن، وصنف أبو حنيفة وغيره الفقه والرأي بالكوفة، وصنف سفيان الثوري كتاب الجامع، ثم بعد وقت يسير صنف هشيم كتبه، وصنف الليث بمصر وابن لهيعة ثم ابن

1-مناخ بن خليل القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، مكتبة وهبة، ط5: 1422هـ = 2001م، ص289.

2-الحجاز هي شبه الجزيرة العربية حالياً.

3-ولا يعني هذا الانقسام أن فقهاء العراق لا يعملون بالحديث؛ وأن فقهاء الحجاز لا يأخذون بالرأي؛ لأنهم جميعاً متفقون على أن الحديث حجة شرعية ملزمة، وأن الاجتهاد بالرأي، أي القياس، حجة شرعية فيما لا نص فيه. ينظر: خلاف، علم أصول الفقه، ص251. وإنما غلب على أهل العراق تسمية أهل الرأي لأن الوضع (الكذب) في الحديث عندهم كان كثير جداً، لهذا، احتاجوا إلى وسيلة أخرى تجنبهم الوقوع في فخ الحديث الموضوع، فاستعانوا في ذلك بالقياس والاستحسان... وأما أهل الحجاز فلكثرة الأحاديث الموثوقة عندهم، وقلّة الحديث الموضوع، فلقد أكثروا من العمل بالحديث في مقابل الرأي.

المبارك وأبو يوسف وابن وهب. وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس، وقبل هذا العصر كان سائر الأئمة يتكلمون عن حفظهم أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة. فسهل ولله الحمد تناول العلم، وأخذ الحفظ يتناقص، فله الأمر كله¹.

2. **العلاقة التي كانت سائدة بين مختلف التيارات الفقهية والأصولية:** بتعدد مختلف العلوم والتأسيس لمختلف المذاهب الفقهية والأصولية، ازدادت خصابة الإنتاج العلمي، وتطورت معها حركة النقد² بين مختلف المذاهب الفقهية والأصولية ولقد شمل هذا النقد <مسائل الشريعة كلها، وفي كل باب من أبواب الفقه، فتارة يكون الخلاف بين الشافعي ومالك وأبو حنيفة يوافق أحدهما، وتارة بين مالك وأبي حنيفة والشافعي يوافق أحدهما، وتارة بين الشافعي وأبي حنيفة ومالك يوافق أحدهما، وكان في هذه المناظرات بيان مآخذ هؤلاء الأئمة ومثارات اختلافهم ومواقع اجتهادهم. كان هذا الصنف من العلم يسمى بالخلافيات³. وكثرت المناظرات بين العلماء في مختلف العلوم⁴، وحتى بعد أن قلت حركية الاجتهاد وتفشي التقليد بين الناس⁵، فإن الروح النقدية بقيت حية في نفوس العلماء، سواء كانت من خلال جعل كتب خاصة بالنقد، ومن أمثلة تلك الكتب يقول بن خلدون: <وللغزالي رحمه الله تعالى فيه كتاب المآخذ ولأبي بكر العربي من المالكية كتاب التلخيص جلبه من المشرق، ولأبي زيد الدبوسي كتاب التعلية ولابن القصار من شيوخ المالكية عيون الأدلة وقد جمع ابن الساعاتي في مختصره في أصول الفقه جميع

1- شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المعروف: بالذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت-، ط1: 1407هـ = 1987م. (13/9).

2- كان أو من ألف كتابا في النقد الفقهي/الأصولي أو ما يسمى بعلم الخلاف: أبو زيد الدبوسي عبد الله بن عمر، وهو فقيه على مذهب الأحناف. ينظر: إسماعيل بن عمر بن كثير، المعروف: بابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1: 1408هـ = 1988م، (58/12).

3- عبد الرحمن بن محمد بن محمد، المعروف: بابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر -بيروت-، ط2: 1408هـ = 1988م، (578/1).

4- عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي، دار الشروق -جدة-، ط1: 1403هـ = 1983م، ص97.

5- ينظر: الحجوي، الفكر السامي، (189/2).

ما يبني عليها من الفقه الخلفيّ مدرجا في كلّ مسألة ما يبني عليها من الخلافات¹،
أو تضمينها -عملية النقد- في مختلف الكتب الفقهية والأصولية².

• الفرع الثالث نتيجة تحليل الدعوى:

بعد تحليل دعوى أركون في ضرورة الانفصال عن التراث، من خلال دراسة الأسس التي أقامها عليها يتبين:

- أن ما ادعاه أركون في أن الفقهاء المؤسسين للتراث الفقهي/أصولي تلاعبوا به هي **دعوى باطلة**، وحتى إن كان هناك من كان يخدم أغراض السلطة السياسية ويتملق لها فإنهم لم يكونوا من **المؤسسين والمنظرين** الذين ساهموا في **التقعيد** للتراث الفقهي/الأصولي، هذا ولقد ثبت في تراثنا الديني بصفة عامة ذم وتقبيح وتحقير كل من باع دينه وعلمه، لخدمة أغراض السلطة السياسية وبسط نفوذها على الناس، ومن أمثلة ذلك ما قاله جعفر الصادق وإليه ينسب الذهب الجعفري: <الفقهاء أمناء الرسل فإذا رأيتم الفقهاء قد ركنوا إلى السلاطين فاتهمهم>³، وقال سفيان الثوري: <إذا رأيت القارئ يلوذ بالسلطان، فاعلم أنه لص، وإذا رأيت يلوذ بالأغنياء فاعلم أنه مرء، وإياك أن تخدم، ويقال لك: ترد مظلمة، وتدفع عن مظلوم، فإن هذه خدعة إبليس، اتخذها القراء سلما>⁴، وجاء في تاريخ بغداد أن الأمير خالد بن أحمد الذهلي والي بخار بعث إلى محمد بن إسماعيل البخاري صاحب كتاب صحيح البخاري <أن احمل إلي كتاب "الجامع" و "التاريخ" وغيرهما لأسمع منك. فقال محمد بن إسماعيل لرسوله: أنا لا أذل العلم ولا أحمله إلى أبواب الناس، فإن كانت لك إلى شيء منه حاجة فاحضر في

1- ابن خلدون، تاريخ بن خلدون، (578/1).

2- لا يخلوا كتاب من كتب الفقه أو الأصول من عملية نقد للآراء التي سبقته، سواء كان هذا النقد لما يوافقه في المذهب أو لما يخالفه.

3- يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة -بيروت-، ط2: 1403هـ = 1983م، (88/5).

4- شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، المعروف: بالذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3: 1405هـ = 1985م، (586/13).

مسجدي أو في داري»¹. وعلى العكس من ذلك فإن الذين كان أركانهم يشيد بهم ويمجدهم من المعتزلة، هم الذين كانوا يقمعون الناس ويمنعون عنهم حرية التفكير والاعتقاد، وهم الذين كانوا يخدمون السلطة السياسية ويمكنون لنفوذها²، إلى حد أنهم كانوا يقتلون ويعذبون ويسجنون، كل من كان يعارضهم في الاعتقاد والمذهب³، يقول ابن خلدون: <ثم لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة... فقضوا بأن القرآن مخلوق، وذلك بدعة صرح السلف بخلافها وعظم ضرر هذه البدعة، ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم، فحمل الناس عليها، وخالفهم أئمة السلف، فاستحل لخلافهم أبحاث كثير منهم ودمأؤهم>⁴، ومن أمثلة الذين عذبوا حتى الموت في فتنة خلق القرآن عبد الحكم بن عبد الله بن عبد الحكم، دُخِنَ بالكبريت عليه حتى مات بمصر سنة 237هـ⁵.

- وأما بالنسبة للأساس الثاني الذي بنى عليه دعواه، ألا وهو التأثير السلبي للمخيال الجماعي للمجتمعات الإسلامية، فإن ارتفاع مستوى الحركة العلمية للمجتمعات الإسلامية في العصور الأولى يستلزم معه كون العقل الإسلامي في ذلك الوقت، بصفة عامة، في حالة من الوعي لا بأس بها، خاصة مع ازدياد احتكاكه بمختلف علوم الحضارات الأخرى بعد القيام بعملية الترجمة⁶، وبالتالي فإن صفة البدوية والسذاجة

1- أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1: 1422هـ = 2002م، (355/2).

2- ينظر: أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص99. أركون، الفكر الأصولي، ص161 المتن والهامش.

3- ينظر: أبو بكر بن عبد الله بن أبيك الدوادري، كنز الدرر وجامع الغرر (المجلد الخامس)، تحقيق: دوروتيا كرافولسكي، دار عيسى البابي الحلبي، عام النشر: 1413هـ = 1992م، (194/5).

4- ابن خلدون، المقدمة، (33/3)

5- ينظر: عبد الرحمن بن أبي بكر، المعروف: بجلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه - مصر، ط1: 387هـ = 1967م، (447/1).

6- كانت بداية الترجمة الرسمية المدعومة من طرف الدولة على يد الخليفة المنصور، ولقد نقل الذهبي على أن المنصور كان: <>أول خليفة تُرجمت له الكُتُب السُرِّيانية والأعجمية ككتاب كليلة ودمثة، وكتاب أرسطاطاليس في المنطق، وإقليدس، وكُتُب اليونان. فنظر الناس فيها وتعلقوا بها>. الذهبي، تاريخ الإسلام، (18/24). ولقد مرت حركة الترجمة في الحضارة الإسلامية بمرحلتين: المرحلة الأولى: كانت فيها الترجمة مقتصرة على بعض الكتب وتبدأ من عام 136هـ مع أبي جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد عام 193هـ. المرحلة الثانية: توسعت فيها حركة الترجمة لتشمل كل العلوم وما لا =

التي بنى عليها أركون دعوته ليس لها أساس من الصحة، وبهذا، يكون القول بأن المجتمعات الإسلامية كانت عرضة للتأثير السلبي للمخيل الجماعي ليس له أساس علمي، والغريب في الأمر أن أركون نفسه يعترف أن العقل المسلم في هذه المرحلة كان على قدر كبير من العلمية والتطور، ويتأسف على الطمس الذي يمارسه البعض على هذه المرحلة، يقول أركون: >>الإشارة إلى مرحلة فائقة من مراحل الفكر الإسلامي والتذكير بما كان يتصف به هذا الفكر من التفوق العقلاني واتساع العقل ومدى حرية البحث والإبداع في الإشكاليات المتصلة بالقضايا الدينية الحساسة، ودرجة التسامح والاقبال على المناظرة، واحترام شروط المناظرة بين الأئمة المجتهدين ورفض الخلط بين العرض العلمي للقضايا ومواقف العوام، والتقييد بما يفرضه البرهان الساطع والحجج الدامغة على العقل، ومتابعة البحث والاحتجاج على المستوى العلمي المحض دون الانحطاط إلى مستوى الشتم والافتراء وتحميل المناظر ما يفكر به ويدعيه ولم يدعه ولم ينطق به قط، بل الاعتماد على ما قال به ودافع عنه ورده في كتبه. يمكننا أن نضع أمام كل فضيلة من هذه الفضائل عند المفكرين القدماء ما يقابلها من نقائص ورتائل ومثالب شاعت مع الأسف في الكثير مما ينشر ويذاع ويقال اليوم فيما يمكن وصفه بالخطاب الإسلامي...<<¹.

المطلب الثاني مبدأ التغريب

في دعواه الثانية التي يرفعها أركون ضد التراث الإسلامي عامة والتراث الفقهي/الأصولي خاصة، والتي هي عبارة عن تنمة لدعواه الأولى الانفصال عن التراث، يطالب أركون، باعتماد المناهج الغربية في إعادة قراءة القرآن والسنة، ومنطلقاً لإعادة إنتاج تراث جديد خاضع لأرقى المعايير العلمية الغربية، ويؤسس أركون دعواه على ركنين اثنتين هما: الفعالية، وانتهاء الصلاحية.

يحصى من الكتب وتبدأ من تولى المأمون الخلافة عام 198هـ إلى منتصف القرن الرابع. ينظر: أحمد عبد الباقي، معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط1: 1991م، ص268.
1- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى - بيروت، ط2: 1995م، صص II، III.

• الفرع الأول الفعالية:

يدعي أركون أن اعتماد المناهج الغربية في قراءة القرآن والسنة؛ سواء من حيث إعادة قراءة ما كتب عنها، أو اعتمادها كآليات لإنتاج قراءات جديدة لهما، سيكون أكثر معاصرة وأكثر متابعة لواقع الحداثة، ولتحليل هذه الدعوة يجب أن نعرف: ماهية آلية القراءة، وعلاقة آليات القراءة بالنصوص المقررة.

1. ماهية آلية القراءة: الآلية هي كون الشيء واسطةً لإيصال أثر شيء إلى شيء آخر¹، وإذا استخدمت في مجال العلوم، فهي تعرّف على أنها صفة تلحق بكل علم يستخدم في تحصيل غيره من العلوم²، وما يجدر الإشارة إليه هنا هو أن كون تسمية العلم بأنه آلي لا يعني هذا أنّ الآلية ذاتية فيه؛ لأن هذه الآلية التي لحقت به إنما هي بالقياس إلى غيره من العلوم، وموقعها من ذلك العلم المستخدم فيه³. إلا أنّ طه عبد الرحمن ذهب إلى أنه هناك لبعض العلوم صفة الآلية لازمة لها ولا يمكن رفعها عنها يقول طه عبد الرحمن: <وأما معنى (الآلية) الأخص، فهو أن تكون صفة ذاتية لبعض العلوم، أي صفة تختص بها دون غيرها، بحيث لا يمكن أن يصرف الاستخدام لغيرها حتى ولو قصدناها لذاتها؛ لأن غاية هذا القصد أن ننظر في هذا الاستخدام لكي نزيد في تصحيحه وضبط قوانينه، بحيث لا ينتقل هذا الوصف الآلي عنها حتى ولو لم يقع التوسل بها في تحصيل علوم غيرها>⁴. هذا، ولم يعط لنا طه عبد الرحمن مثالا على هذه العلوم، ما يجعل معرفتها غامضة. وما يمكن قوله مما سبق ذكره هو: إن آلية القراءة هي كل علم يستعان به من أجل تحصيل آثار أي نص، وبتعبير آخر من أجل فهم المعاني الموجودة في أي نص.

1- ينظر: السيد احمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، المكتبة العصرية، ط1: 1999م، ص253.
2- وبهذا فما يكون آلة في تحصيل غيره من العلوم في مجال معين، يكون علم قائما بذاته في مجال آخر ويحتاج إلى علوم آلية في تحصيله. ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء- بيروت-، ط2: (د.ت)، ص83.
3- ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (6/1).
4- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص84.

2. علاقة آليات القراءة بالنصوص المقروءة: إن آليات القراءة المعتمدة في أي نص من النصوص، ومن أجل أن تُحَصِّل الغاية في إيصال أثر النص وفهم معانيه، يجب أن تكون مستوحاة من المجال الذي تولد فيه النص، سواء كان المجال الثقافي أو اللغوي، وهذا ما كان دأب الرسائل السماوية في خطابها لعقول الناس، حيث كانت تستعمل نفس المناهج والآليات التي يعبرون بها في لغتهم، وكل هذا من أجل أن تفهم معاني الكلمات والنصوص التي كان يأتي بها الأنبياء والرسل يقول الله تعالى ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ -سورة إبراهيم، جزء من الآية 4-، واللسان في الآية هو اللغة وما به التخاطب، والباء للملابسة، وإضافة الباء إليه في قوله تعالى ﴿بِلِسَانٍ﴾، معناه أن لغة كل نبي والكتاب المنزل إليه لإرشادهم ملابسة للغة قومه؛ أي تأخذ نفس اللباس الذي تكون عليه لغة قومه من الألفاظ والعبارات والسياقات ومناهج التعبير¹؛ وكذلك في قوله تعالى ﴿لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ فإن البيان معناه الإفصاح في القول حتى يتم فهم الكلام على أحسن الوجوه²، وحتى يتم هذا الإفصاح ليتم به البيان، لا بد من اتباع مناهج وآليات من جنس ما يراد إفهامه وتبليغ معناه؛ لأن أي خطأ أو سوء أي استعمال لها -آليات القراءة- سببترتب عنه سوء فهم معاني النص في حد ذاته، ولهذا قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن يريد أن يتحدث في كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم >>حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يُكذَّبَ اللهُ ورسوله<<³، هذا، وتنقل لنا كتب الأدب أن أحد الأعراب لم يفهم ما سمعه من حديث باللغة العربية في اللغة العربية، رغم أنه أعرابي قح، وهم المعروفون بأنهم أرباب اللغة، وأسياد الفصاحة والنحو والبيان؛ حيث نقل التوحيدي أن أعرابيا وقف: >>على مجلس الأخصش فسمع كلام أهله في النحو⁴ وما يدخل معه، فحار وعجب، وأطرق

1-ينظر: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية -تونس-، عام النشر: 1984هـ، (186/13).

2-ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص47.

3-البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوما دون قوم، كراهية أن لا يفهموا، حديث رقم: 127، (37/ 1).

4-النحو: هو علم من علوم اللغة العربية، وعرف بأنه علم بقوانين يعرف بها أحوال التراكيب العربية من الإعراب والبناء وغيرها، وقيل: عنه كذلك بأنه علم يعرف به أحوال الكلم من حيث الإعلال، وقيل كذلك بأنه: علم بأصول يعرف بها صحة الكلام وفساده. الجرجاني، التعريفات، ص240.

ووسوس، فقال له الأخفش: ما تسمع يا أبا العرب؟ قال: أراكم تتكلمون بكلامنا في كلامنا بما ليس من كلامنا¹، إنكاراً منه عليهم لاستخدامهم آليات في دراسة كلام العرب غير الآليات التي يعرفها. ولكن هذا لا يمنع من استعمال آليات مجال فكري ما كعلم الاجتماع في دراسة التراث الديني، وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن **بتنقل الآليات**²، وهذه الاستفادة من مختلف الآليات مشروطة **بمراعاة الخصائص** التي يتميز بها ذلك التراث ومقوماته العقديّة والدينيّة³.

• الفرع الثاني انتهاء الصلاحية:

يدعي أركون أن التراث المكتوب في ما يخص الكتاب والسنة قد **انتهت صلاحيته**، ولم يعد بإمكانه مواكبة الواقع المعاصر للمسلمين، لذا، لا بد من كتابة تراث جديد قائم على **مبادئ الحداثة**، وهذا من أجل مواكبة العصرنة والحداثة، ولفعل ذلك يجب **تحرير العقل** المسلم من كل القيود والضوابط التي وضعت لقراءة وفهم الكتاب والسنة؛ لأنها -في نظره- قد **استنفذت** كل صلاحيتها، بل وتعدّت حدود الاستفادة بدرجة كبيرة جداً، وأصبحت تثقل كاهل المسلمين، وتقيد حريتهم الفكرية وتمنعهم من تجسيد رؤية معاصرة للقرآن والسنة أكثر ملاءمة لواقعهم المعاش، لتحليل هذه الدعوة يجب أن نعرف: علاقة التراث بالزمن، وعلاقة التراث المكتوب عن القرآن والسنة بالواقع.

1. علاقة التراث بالزمن: إن العالقة التي تربط بين التراث والزمن هي **علاقة معقدة جداً**، فكل منهما يدخل في تركيبه الآخر، فالتراث **كمخزون نفسي عند الجماهير**⁴، يملأ كل ثانية يتشكل منها الزمن؛ فما من إنسان إلا ويعيش زمانه بكل نفس من تراثه المتجسد في ذاته من خلال طريقة لباسه وأكله وحديثه، أو **محيطه الخارجي** من خلال ما يستفيد به من فكر من سبقه في مختلف المجالات العلمية والثقافية، يقول حسن حنفي:

1- علي بن محمد ابن العباس التوحيدي، المعروف: بالتوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1: 1424هـ = 2003م، ص305.

2- ينظر: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص82.

3- ينظر: الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص14. ويطلق الجابري على مثل هذه العملية اسم **تبيأة المفاهيم**. ينظر: الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص10.

4- ينظر: حسن حنفي، التراث والتجديد، ص15.

>>التراث إذن ما زال قيمة حية في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه... فالتراث من مكونات الواقع وليس دفاعاً عن قديم، التراث حي في الناس ويوجه سلوكهم¹، والزمن ليس إلا عبارة عن وعاء أو قالب يتشكل فيه التراث، فلا يوجد تراث أنتج من عدم، أو تراث وجد في لحظ من اللحظات دفعة واحدة.

2. علاقة التراث المكتوب عن القرآن والسنة بالواقع: بالنسبة للتراث المكتوب عن القرآن والسنة فإن فيه الثابت والمتغير، فكل ما كان من الكليات والأصول والقيم الدينية والأخلاقية والغايات التي خلق من أجلها الإنسان، فهو من الثوابت التي لا تتغير ولا تتبدل مهما تغير الزمان والمكان، كما أنه لا يجوز فيها الاجتهاد، وبتعبير آخر كل ما يمثل الدين الإسلامي في هويته وحقيقته فهذا من الثوابت بحيث لا يتصور إسلام بدونه²، وكل ما كان من الجزئيات والفروع، والشؤون الدنيوية والعلمية، والوسائل والأساليب في تحصيل الكليات الدينية وتحقيقها، فهو من المتغيرات التي يجوز فيها الاجتهاد حسب واقع الناس وأحوالهم³، يقول ابن القيم: >>الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالاً، كمقادير التعزيرات⁴ وأجناسها وصفاتها...<<⁵.

1-حسن حنفي، التراث والتجديد، ص19.

2-ينظر: حسن عزوزي، وحدة الأمة المسلمة بين الثابت والمتغير، بحث مقدم إلى مؤتمر مكة المكرمة الثالث عشر، المجتمع المسلم... الثوابت والمتغيرات، تنظيم: رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة من 3 إلى 5 ذو الحجة 1433هـ.

3-ينظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة -بيروت-، ط2: 1404هـ = 1983م، ص216.

4-التعزيرات: من التعزير وهو تأديب دون الحد، وأصله من العزر، وهو المنع. ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص 62. وهو مشروع في كل معصية لا حد فيها، ولا كفارة، ويختلف مقداره باختلاف أسبابه. ينظر: محفوظ بن أحمد بن الحسن، المعروف: الكلذاني، الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: عبد اللطيف هميم، ماهر ياسين الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1: 1425هـ = 2004م، ص535. محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المعروف: بالنووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق-عمان-، ط3: 1412هـ = 1991م، (174/10).

5-محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف: بابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان في مصادب الشيطان، تحقيق: محمد عزيز شمس، مصطفى بن سعيد إيتيم، دار عالم الفوائد -مكة المكرمة-، ط1: 1432هـ، (570/1).

• الفرع الثالث نتيجة تحليل الدعوى:

بعد تحليل دعوى أركون في اعتماد المناهج الغربية في إعادة قراءة القرآن والسنة، وهذا من خلال دراسة الأسس التي أقامها عليها يتبين:

- أن ما ادعاه أركون في فعالية المناهج الغربية في قراءة القرآن والسنة هي دعوى باطية؛ وذلك لأن هذه المناهج الغربية أنتجت في مناخ اجتماعي ومحيط ثقافي مخالف تماما للمناخ والمحيط الذي أنزل فيه القرآن ووردت فيه السنة¹، يقول الشاطبي: >>... ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإن لم يكن ثم سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة... وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة، إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك<<²، بالإضافة إلى أن القرآن والسنة إنما جاءا لربط حياة الناس في مختلف مجالاتها السياسية الاجتماعية والثقافية... بالله تعالى، يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنْ صَلَّيْتُ وَسُكِّيْتُ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ -سورة الأنعام، الآية (162)-؛ وهذا لنشر العدالة الاجتماعية من خلال تفعيل الشريعة الإسلامية³، وعلى عكسها فإن المناهج الغربية إنما وضعت للتمكين للسيادة الإنسانية وتقديس الذات الفردية، من خلال فصل الإنسان عن الشرائع الدينية والتمكين للشرائع الوضعية⁴، لذا، فإن القول بقراءة القرآن والسنة من خلال المناهج الغربية هي عملية غير منطقية؛ للاختلاف في الغايات والمقاصد بينهما، اللهم إلا إن تم تبيئية هذه المناهج الغربية ولقد حدث هذا في بداية الحضارة الإسلامية حيث: >>استوعبت ما عند الآخر ومحصلته تمحيصا، وميزت بين ما يصلح فاستجابت له

1-ينظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج، ص10.

2-الشاطبي، الموافقات، (4/154، 155).

3-ينظر: عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ناشرون -بيروت-، ط1: 1425هـ = 2005م، ص38 وما بعدها. يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة -بيروت-، ط1: 1414هـ = 1993م، ص83.

4-سمير حميد، خطاب الحداثة قراءة نقدية، سلسلة روافد -الكويت-، ط1: 1430هـ = 2009م، ص42. منقول من

Nobert campagna: Michel villey, le droit ou les droits? Michalon Paris 2004, p31.

وبين ما يتعارض ورؤيتها الإسلامية فحصرته في متون ونبهت عليه، ووضعت عليه الحواشي والنصوص الموازية حتى يظل في منأى عن التلقي والقبول التلقائي¹، ورغم ذلك فإنها تبقى عملية صعبة جداً؛ لما لتلك المناهج من شبه حول أغراضها وأهدافها، وكذلك قلة كفاءتها المنهجية ومردوديتها المعرفية بالمقارنة مع المناهج المتولدة من صلب المناخ الاجتماعي، والمحيط الثقافي الذي أنزل فيه القرآن ووردت فيه السنة.

- وأما بالنسبة للأساس الثاني الذي أقام عليه دعواه، وهو انتهاء صلاحية التراث الخاص بالقرآن والسنة، فإن هذه الدعوى ليست صحيحة على إطلاقها؛ لأن كل ما يميز الهوية الإسلامية عن غيرها إنما هو مستوحى من القرآن والسنة، لذا، فإن القول بالتخلي عن كل التراث المكتوب عن القرآن والسنة يستلزم معه التخلي عن الثوابت الشرعية، وهذا ما ينكره أركون نفسه؛ حيث يدعو إلى التمسك بالثوابت الشرعية، وتكوين التراث الإسلامي على أساسها، والتخلي عنها هو تخلي عن الهوية الإسلامية²، وأما ما يخص المتغيرات فإن هذه مما يلحقها الاجتهاد ولا تمس بالهوية الإسلامية، ومسألة التمسك بها أو التخلي عنها مرهونة بمدى الاستفادة منها، وصلاحيتها لزمان ومكان الوقائع.

المطلب الثالث مبدأ العقلنة

يدعي أركون أن الفكر الأصولي بوضعه لقواعد وضوابط في كيفية قراءة القرآن والسنة، قد عمد بفعله هذا إلى سجن العقل المسلم وفرض سجاج عليه، ولم ينتج عن ذلك إلا التقليد، لذا، يجب إعطاء الأولوية للعقل في قراءة نصوص القرآن والسنة، ومختلف الظواهر، من أجل تحقيق ازدهار فكري كبير، سيمكننا من الخروج من دائرة التقليد والانغلاق على الذات، إلى فضاء التنوير، ويؤسس أركون دعواه على ركيزتين اثنتين هما: التحجيم والتصغير، والتأثير السلبي.

• الفرع الأول التحجيم والتصغير:

يدعي أركون أن الفكر الأصولي قد قام بتقليص دور العقل في التراث الفكري الإسلامي، ولم يعطه الأهمية اللازمة، خاصة بعد التععيد الفقهي مع انتشار المدارس

1- سمير حميد، خطاب الحداثة قراءة نقدية، ص14.

2- ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص20، 21.

الفقهية، وتحليل هذه الدعوة يجب أن نعرف: مفهوم العقل في الفكر الأصولي، ودوره في عملية التشريع.

1. مفهوم العقل في الفكر الأصولي: ارتبط مفهوم العقل في الفكر الأصولي بجانبين: الجانب التنظيري، والجانب التطبيقي.

أ. الجانب التنظيري: وهو الجانب الذي يتم فيه التنظير والتأسيس للأحكام الشرعية، وبتعبير آخر التشريع، حيث ارتبط فيه مفهوم العقل بالموافقة؛ أي موافقة نصوص القرآن والسنة¹، يقول بن تيمية: >>... ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموفق للشرع>>²، وأنفق في المصطلح الأصولي على تسمية هذا النوع من العقل بالعقل الصريح³؛ أي السالم من الشبهات والشبهات⁴، وإثما عمدوا إلى ربط تصرف العقول في التأسيس للأحكام الشرعية بموافقة المنقول الصحيح، لاجتباب حالة الفوضى في تشريع الأحكام التي قد تنشأ بسبب تفكير أصحاب الأهواء والعقائد المنحرفة، يقول الجويني: >>أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولاً بغير دليل، أو أمارة منصوبة شرعاً فالذي يتمسك به باطل<>⁵، ويقول القاري: >>فاعلم أن العقل الكامل تابع للشرع، لأنه عاجز عن إدراك الحكم الإلهية، فعليه التعبد المحض بمقتضى العبودية، وما ضل من ضل من الكفرة والحكماء والمبتدعة وأهل الأهواء إلا بمتابعة العقل، وترك موافقة النقل<>⁶، وغالباً ما يتذرع أمثال هؤلاء باتباع المصلحة لإضفاء المصادقية على أقوالهم وصبغها باسم الشريعة، حيث

1- في حين اتجهت الفلسفة الغربية إلى ربط العقل والعقلانية بمفهوم الثورة على الدين ومخالفة اللاهوت الكنسي. ينظر: محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للنشر والتوزيع - القاهرة -، ط1: 2008م، ص8.

2- ابن تيمية، درع تعارض العقل والنقل، (147/1).

3- وقد سبق الإشارة إلى العلاقة التي تربط بين العقل الصريح والنقل الصحيح في ص31.

4- ينظر: محمد بن صالح بن محمد العثيمين، فتح رب البرية بتلخيص الحموية، دار الوطن للنشر، (د.ط.ت)، ص91.

5- الجويني، التلخيص، (314/3).

6- علي بن سلطان محمد القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية - بيروت -، ط1: 1422هـ = 2001م، (209/2).

يترتب >>على ذلك أن تصير الشريعة فوضى بين ذوي الأهواء، ومن ليس أهلاً للاجتهاد، للانطلاق من أحكام الشريعة وإيقاع الظلم بأهلها باسم المصلحة، فيطلقون المصلحة ولا يتقيدون بالمشروع منها، وإطلاق المصلحة لم يقل به أحد¹.

ب. الجانب التطبيقي: وهو الجانب الذي يراعى فيه تطبيق الأحكام الشرعية على المكلف، وارتبط فيه مفهوم العقل بقدرة المكلف على استقبال التكليف وفهمه حتى يتم العمل به²؛ حيث تم جعل العقل فيه ميزاناً لمعرفة قدرة المكلف على استيعاب التكليف وفهمه، وبتعبير الأصوليين فلقد جعل العقل مناطاً للتكليف الشرعي³، هذا، ولقد نقل كل من الآمدي وتقي الدين السبكي الإجماع في ذلك، يقول الآمدي: >>اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف؛ لأنّ التكليف وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال كالجماد والبهيمة<<⁴. ويقول السبكي >>اتفق الكل حتى القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق على أنه يشترط في المأمور أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب أو يتمكن من فهمه<<⁵.

2. دور العقل في عملية التشريع: كان للعقل في الفكر الأصولي دور كبير في معرفة وتطبيق الأحكام الشرعية:

أ. فمن ناحية معرفة الأحكام الشرعية: ورغم أنه لم يكن للعقل فيها أن يستقل بتقرير الأحكام الشرعية؛ لأنه لا حاكم إلا الله تعالى، وليس للعقل مجال، ولا سلطان في إنشاء الأحكام الشرعية من عدم⁶، يقول الشاطبي: >>الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم؛ فإنّما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطقها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأنّ النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع<<⁷.

1-ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، (51/3).

2-ينظر: الغزالي، المستصفى، (158/1). الآمدي، الإحكام، (150/1). المرادوي، التحيير، (1178/3).

3-الزركشي، البحر المحيط، (84/1).

4-الآمدي، الإحكام، (150/1).

5-السبكي، الإبهاج، (156/1).

6-ينظر: عبد العظيم محمود الديب، العقل عند الأصوليين، دار الوفاء - المنصورة-، ط1: 1415 هـ = 1995 م، ص50.

7-الشاطبي، الموافقات، (27/1).

إلا أنه كان مُعينا في التعرف عليها، وهذا عن طريق ما يسمى بالاجتهاد، والاجتهاد في الفكر الأصولي ليس إلا استقراغا للوسع وبذلا للمجهود في طلب حكم شرعي، عقليا كان، أو نقليا قطعيا كان، أو ظنيا، على وجه تحس منه النفس العجز عن المزيد من الطلب¹. واستقراغ الوسع وبذل المجهود لا يتم إلا باستعمال العقل ودفعه إلى أقصى حدوده. كما استعان الفكر الأصولي بالعقل في ابتكار آليات مساندة للأصول النقلية القرآن والسنة، للتعريف بالأحكام الشرعية في القضايا التي لم يرد فيها نص من قرآن أو سنة، أو وقع عليها إجماع، وهذا من خلال ما يعرف بالأدلة العقلية أو باجتهاد الرأي من أمثال: القياس والاستحسان والاستصلاح والاستصحاب وغيرها²؛ ورغم التفاوت في اعتبارها من مذهب إلى آخر إلا أنه لم يخل مذهب من المذاهب المعتمدة من القول بإحداها³.

ب. ومن ناحية تطبيق الأحكام الشرعية: لقد كان للعقل دور كبير في معرفة محالّ الأحكام الشرعية في أرض الواقع؛ أي مواطن تنزيلها، وهذا من خلال النظر في حال المكلف وقدرته على القيام بالتكليف، وظروف الزمان والمكان المحيطة به، ومدى تأثيرها على مقدرة المكلف في الإتيان بالتكليف، وهذا فيما يعرف في المصطلح الأصولي بتحقيق **المناط الخاص**، وبالتعبير المعاصر يعرف كذلك **بفقه التنزيل**⁴. يقول الشاطبي >>فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يُلقبها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر وهو النظر فيما يصلح بكل

1-ينظر: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الدار السلفية - الكويت-، ط1: 1405هـ، ص8.

2-ينظر: الزحيلي، أصول الفقه، (1053/2).

3-ينظر: خلاف، علم أصول الفقه، ص25.

4-فقه التنزيل: معناه إعمال العقل من ذي ملكة راسخة متخصصة، في إجراء حكم الشرع الثابت بدليله، على وقائع فردية وجماعية وأوضاع واقعة أو متوقعة، من أجل تحقيق مقاصد الشارع، وتبصرا بمآلات تنزيل أحكامه. ينظر: بشير بن مولود جحيش، فقه التنزيل مفهومه وعلاقته ببعض المصطلحات، ندوة مستجدات الفكر الاسلامي الحادية عشر، الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع، من 18 إلى 20 فبراير 2013م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت-، ص5.

مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص، دون شخص إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد¹.

• الفرع الثاني التأثير السلبي:

يدعي أركون أن القواعد الأصولية قد أثرت سلبا في حرية العقل؛ حيث قيدت حريته في قراءة وتفسير نصوص القرآن والسنة، ولتحليل هذه الدعوة يجب أن نعرف ماهية القواعد الأصولية، وأثرها في التشريع.

1. ماهية القواعد الأصولية: القواعد الأصولية² عبارة عن مجموعة الضوابط والأسس والخطط والمناهج التي يتبعها المجتهد في عملية استنباط الأحكام³، وبتعبير أدق فهي تعرف على أنها: قضية أصولية كلية يستند إليها المجتهد في استنباط الأحكام الشرعية العملية، أو الترجيح بين الأقوال الفقهية⁴، وهي -القواعد الأصولية - مستمدة من علم أصول الفقه؛ من خلال استقراء الأحكام الشرعية، واستقراء عللها وحكمها، والنصوص التي قررت المبادئ العامة للتشريعة، والأصول التشريعية الكلية⁵، وموضوعها هو العمل على تقنين وصياغة النتائج التي توصل إليها علماء الأصول على شكل قواعد، حتى يسهل استيعابها والرجوع إليها أثناء عملية الاجتهاد⁶.

1- الشاطبي، الموافقات، (11/5، 12).

2- يصنف عبد الحميد بن باديس القواعد الأصولية ضمن الأدلة الإجمالية؛ يقسم الأدلة إلى قسمان: أدلة تفصيلية: وهي آيات الأحكام، وأحاديث الأحكام، وسميت تفصيلية لدلالة كل واحد منها على حكم مخصوص لفعل مخصوص. وأدلة إجمالية: وسميت إجمالية لدخول جملة كثيرة من الأدلة التفصيلية تحت كل واحدة منها. فقله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ دليل تفصيلي في حكم الصلاة، وقاعدة الأمر للوجوب دليل إجمالي لشموله الأمر الذي في الآية وغيره. ينظر: عبد الحميد محمد بن باديس، مبادئ الأصول، تحقيق: الدكتور عمار الطالبي، الشركة الوطنية للكتاب، ط2: 1988، ص31.

3- ينظر: مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط7: 1418هـ = 1998م، ص117.

4- ينظر: محمد شريف مصطفى، القواعد الأصولية وطرق استنباط الأحكام منها، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد التاسع عشر، العدد الأول يناير (جانفي) 2011م، ص283.

5- خلاف، علم أصول الفقه، ص90.

6- أيمن عبد الحميد عبد المجيد البدران، التقعيد الأصولي، مفهومه، مراحلها، نماذجها، رسالة دكتوراه، إشراف: عارف خليل أبو العيد، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2005م، ص34.

2. أثر القواعد الأصولية في التشريع: تلعب القواعد الأصولية دوراً هاماً في التعريف بالأحكام الشرعية، يقول القرافي: <وتخريج الأحكام على القواعد الأصولية الكلية أولى من إضافتها إلى المناسبات الجزئية، وهو دأب فحول العلماء دون ضعفة الفقهاء>>¹؛ حيث إنَّها تسهل عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام للمجتهد، من خلال الرجوع إليها مباشرة، كما أنها تساهم بشكل كبير في تقليل نسبة الخطأ في الاجتهاد²، فبدل أن ينفق المجتهد الكثير من الجهد في البحث عن الاستدلال لحكم شرعي أو معرفة حكم نازلة ما -وهذا مما سيستنزف منه جهداً عقلياً وبدنياً كبيرين وقد يطول به الأمر على هذا الحال، ومع هذا الاستنزاف يتعرض المجتهد للإرهاك والتعب وهذا ما قد يرفع نسبة الخطأ في الاجتهاد- يتوجه المجتهد مباشرة إلى القاعدة الأصولية ليستعين بها، بما أنه قد تم البرهنة عليها من قبل، فالعمل بالقواعد الأصولية يعد من قبيل: اختصار الوقت، وتوفير الجهد، والتقليل من نسبة الخطأ في الاجتهاد.

• الفرع الثالث نتيجة تحليل الدعوى:

بعد تحليل دعوى أركون في كون أن الفكر الأصولي سجن العقل المسلم، وحرمه من حرية التصرف مع نصوص القرآن والسنة، مما يوجب إعطاء الأولوية له -العقل- في قراءة النصوص، وهذا من خلال دراسة الأسس التي أقامها عليها يتبين:

- أن ما ادعاه أركون في أن الفكر الأصولي قلص من دور العقل هي دعوى باطلة، فالذي قام به الفكر الأصولي في الحقيقة هو رسم خارطة طريق لكيفية الاستفادة المثلى من العقل؛ من خلال وضع ضوابط على تصرفاته حتى لا تتدخل الأهواء والنزوات الشخصية في عملية التشريع، ورغم أنه كان فيه بعض الضوابط المبالغ فيها إلا أن ذلك لا يعني أن الفكر الأصولي قد ألغى دور العقل نهائياً، يقول الخضري: <>...>

1- شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، المعروف: بالقرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية -بيروت-، ط2: 1416هـ = 1995م، ص90. ويقول الشاطبي: <>الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر في قواعدها الأصلية أو في جزئياتها الفرعية>>. الشاطبي، الموافقات، (406/5).

2- ينظر: محمد أوشريف بولوز، تربية ملكة الاجتهاد في المجتهد من خلال كتب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار كنوز إشبيلية، ط1: 1433هـ = 2012م، (336/1).

علماء المسلمين في القرون المتأخرة، رأوا أن باب الاجتهاد قد ولجه من ليس من أهله، ومن لم يعد له عدته، فخافوا من الأهواء المتفرقة أن تلعب بالأحكام الشرعية، فاختاروا أهون الشرين، وهو سد هذا الباب في وجوه الأدعياء والأفراد، لم يقولوا إن الاجتهاد في هذه الأمة كان له زمن معين قد انتهى به الاجتهاد، ولكن صرحوا بأن ما فعلوه إنما هو لما لحق الهمم من القصور في تحصيل ما يجب على المجتهد تحصيله، حتى يكون على بينة مما يقدم عليه¹.

- وأما بالنسبة إلى الأساس الثاني الذي أقام عليه دعواه وهو القول بأن القواعد الأصولية قد قيدت العقل ولم تعط له الحرية اللازمة في التعامل مع النصوص، فلقد كان العكس تماما مما صوره أركون؛ حيث إن القواعد الأصولية كانت بالنسبة للعقل كالمنارة التي يستعين بها في تحديد الأحكام الشرعية، ومَحَالَّ تطبيقها، كما أنها اختصرت الجهد والوقت على العقل، بالإضافة إلى أن هذه القواعد الأصولية إنما كان استنباطها عن طريق العقل وهذا باستقراء الأدلة والأحكام الشرعية.

1- محمد الخضري بك، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، ط6: 1389هـ = 1969م، ص19.

المبحث الثالث

دراسة وتحليل مبادئ التفكير العلمي في القرآن والسنة عند الجابري

على غرار أركون رفع الجابري من خلال المبادئ التي اتخذها كقاعدة لإعادة قراءة القرآن والسنة، دعاوى في حق الفكر الإسلامية عامة والفكر الأصولي خاصة، وما سنقوم به في هذا المبحث هو تتبع هذه الدعوى التي رفعها، ومحاولة الإجابة عنها.

المطلب الأول دعوى الانفصال عن التراث

في دعواه الأولى التي يرفعها الجابري ضد التراث الإسلامي عامة والتراث الفقهي/الأصولي خاصة، يدعو الجابري إلى الانفصال عن الآليات التي أنتجته، ويأتي على رأس هذه الآليات القياس، فالجابري يرى أن القياس وإن كان قد أدى مفعوله في بدايات التأسيس للتراث الإسلامي، إلا أنه فقد فعاليته مع مرور الوقت، خاصة مع سوء استخدامه ما أدى به إلى إنتاج تراث عقيم قائم على التقليد ونبذ الابتكار والتجديد، هذا، ويؤسس الجابري دعواه على ركيزة أساسية هي: فقدان الفاعلية.

• الفرع الأول فقدان الفاعلية:

يرى الجابري أن القياس القائم على مبدأ قياس الغائب على الشاهد، قد فقد فاعليته مع مرور الوقت وسوء استخدامه، بحيث لم يعد يراعى في استخدامه أية شروط وضوابط، لذا، يجب تعويضه بآليات أكثر فاعلية، ولتحليل هذه الدعوى يجب أن نعرف ماهية آلية القياس، طريقة عمله، دور آلية القياس في عملية التشريع.

1. ماهية آلية القياس: اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف القياس، والسبب في هذا الاختلاف هو: اختلافهم في القياس هل هو دليل مستقل، أو هو من فعل المجتهد¹، وهناك من ذهب إلى تعذر وضع تعريف له²، لهذا، فإننا ما سنركز عليه هنا، هو مفهوم القياس بصفة عامة، دون الخوض في دقائق الأمور وغوامضها، فالقياس عند الأصوليين من خلال مفهومه العام هو: إلحاق واقعة لا نص على حكمها، بواقعة ورد

1-ينظر: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المَهْدَبُ في علم أصول الفقه المُقَارَن، مكتبة الرشد، ط1: 1420هـ = 1999م، (4/1830).

2-ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (7/5).

النص بحكمها لاشتراكهما في علة ذلك الحكم¹. ومعنى هذا أن ترد هناك مسألة ليس فيها حكم، فينظر المجتهد في المسائل التي تشبهها في العلة وقد تم الاستدلال عليها من قبل، فيحمل حكمها على تلك المسألة التي ليس فيها حكم.

والأساس الذي يقوم عليه القياس هو العلة والاطراد²، يقول النشار: <>أقام المسلمون إذن القياس الأصولي على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت استقراءه العلميّ عليهما وهما قانون العلية أي لكل معلول علة وقانون الاطراد في الحوادث<>³، فالقناة أو الرابط التي يستعين بها المجتهد على حمل حكم المسألة المستدل عليها على المسألة التي ليس فيها دليل يسمى بالعلة، والقاعدة أو القانون الذي يبيح للمجتهد القيام بهذه العملية يسمى بالاطراد.

2. طريقة عمل آلية القياس: كما تم الإشارة إليه من قبل فإن الأساس الذي يقوم عليه القياس هما التعليل (العلة) والاطراد، فالمجتهد يأخذ بعين الاعتبار مبدأ الاطراد الذي يعني اقتران الحكم بالوصف في جميع صورته، فيقوم وفقاً على هذا المبدأ بتحديد الوصف أو الأوصاف المعبر عنها بالعلة، التي تميز المسألة الحادثة عن طريق ما يسمى بمسالك العلة⁴، ثم يقوم بعملية المقارنة بينها وبين المسائل التي تشبهها في العلة والتي قد تم الاستدلال عليها من قبل -بمعنى أنها تحمل حكماً-، فإذا كانت مثلها في كل أحوالها فهنا يحمل حكم المسألة المستدل عليها على المسألة الحادثة، وإن كانت تشبهها في حال وتخالفها في حال أخرى فهنا لا يمكنه فعل ذلك على مذهب جمهور الأصوليين يقول الإمام أحمد <>إنما يقاس الشيء على الشيء إذا كان مثله في كل أحواله، فأما إذا شبّهته به فأشبهه في حال وخالفه في حال، فأردت أن تقيس عليه فقد

1-ينظر: خلاف، علم أصول الفقه، ص52.

2-الاطراد: في باب العلة هو اقتران الحكم بالوصف في جميع صورته. ينظر: القرافي، نفائس الأصول، (8/3344).
وقيل: دوران الحكم مع الوصف وجوداً وعدمًا. ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (1/221).
3-علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية -بيروت-، ط3: 1404هـ = 1984م، ص113.

4-يقول الكلوزاني: <>لابد للقياس من علة، ولا بد من طريق إلى العلة<>. الكلوزاني، التمهيد، (5/4). وسيتم التعريف بهذه المسالك والتفصيل فيها عند الحديث عن القراءة التعليلية.

أخطأت، قد يوافقه في بعض أحواله ويخالفه في بعض، فإذا خالفه في بعض أحواله فليس هو مثله»¹، وأجازه أكثر الشافعية².

3. دور آلية القياس في التشريع: يحتل القياس مكانة كبيرة جدا في عملية التشريع، قال الإمام أحمد: <<لا يستغني أحد عن القياس>>³، وهو يأتي في المرتبة الرابعة في ترتيب الأدلة⁴، قال الشافعي: <<يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها، الذي لا اختلاف فيها... ويُحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد... ونحكم بالإجماع ثم القياس>>⁵. وأكثر الأحكام إنما تثبت بالقياس⁶، وخاصة في ما يتعلق بالنوازل التي لم تشملها النصوص، فإن آلية القياس تعتبر أفضل وسيلة لربطها بها -النصوص- لمعرفة أحكامها، لذا، كان معرفة القياس وأساليبه وطريقة جريانه شرطا أساسيا للحصول على صفة الاجتهاد⁷، يقول الجويني: <<القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتقاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة ماثور... ونحن نعلم قطعا أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها... فهو إذا أحق الأصول باعتناء الطالب ومن عرف مأخذه وتقاسيمه وصحيحه وفاسده وما يصح من الاعتراضات عليها وما يفسد منها وأحاط بمراتبه جلاء وخفاء وعرف مجاريها ومواقعها فقد احتوى على مجامع الفقه>>⁸.

- 1- محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، المعروف: بابن الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المباركي، الناشر: حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط2: 1410 هـ = 1990 م، (5/1436). وهو قول جمهور الأحناف والمالكية والحنابلة. ينظر: ابن القيم، اعلام الموقعين، (6/3).
- 2- ينظر: الفراء، العدة، (4/1327).
- 3- أحمد بن علي بن ثابت، المعروف: بالخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف الغرازي، دار ابن الجوز، ط1: 1417 هـ = 1996 م، (1/501).
- 4- ينظر: محمد بن إسماعيل بن صلاح، المعروف: بالصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الأمل، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي، حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط1: 1986، ص168.
- 5- الشافعي، الرسالة، ص599.
- 6- ابن جزري، تقريب الوصول، ص185.
- 7- ينظر: المرزوي، قواطع الأدلة، (2/306). شمس الدين محمد بن عثمان بن علي المارديني، الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الكريم بن علي محمد بن النملة، مكتبة الرشد، ط3: 1999 م، ص243.
- 8- الجويني، البرهان، (2/3).

• الفرع الثاني نتيجة تحليل الدعوى:

بعدما تم عرض مفهوم القياس، وطريقة عمله، ودوره في التشريع، يظهر أن الدعوى التي رفعها الجابري ضده، في ضرورة الانفصال عنه من أجل تحقيق طفرة في منهجية التفكير الإسلامي، هي دعوى غير صحيحة وتحتوي على مغالطات منهجية وعلمية:

1. **المغالطة المنهجية:** تمثل في دعوته إلى التخلي عن العمل بآلية القياس بسبب سوء استخدامها، حيث إن سوء استخدام الآلية لا يعني أنه علينا الاستغناء عنها؛ لأن الخل لم يكن في الآلية ذاتها، وإنما في مستخدم الآلية، فحتى في ذروة العصور الذهبية للحضارة الإسلامية، والتي يشيد بها الجابري نفسه، كان هناك سوء استخدام لآلية القياس واصطُح على تسميته بالقياس الفاسد، ولم يدع أحد من كبار العلماء والمفكرين المعترين إلى الاستغناء عن هذه الآلية بسبب ذلك، وإنما اكتفوا بالإشارة إليه وبيان وجه الفساد في ذلك القياس، ومثاله قول ابن عقيل >>«علم أن القياس الصحيح: هو الجمع بين الشيين اللذين يشهد كل واحدٍ منهما بالحكم على الحقيقة. والقياس الفاسد: هو الجمع بين الشيين اللذين يشهد كل واحدٍ منهما بالحكم على التخيّل دون الحقيقة»¹، فالقياس الفاسد الذي سبق الإشارة إليه هو الذي تكون علة متخيلة وغير صحيحة. لذا، كان من الأجدر على الجابري أن ينقد مستخدم آلية القياس وليس الآلية ذاتها، والعمل على وضع ضوابط للمرشّحين لاستخدامها، وإيجاد أفضل الطرق لكيفية تفعيلها، يقول الشافعي فيمن له الأحقية في استعمال آلية القياس: >>«... ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرّق بين المشتبه، ولا يعجلّ بالقول به دون التثبيت، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيناً فيما اعتقده من الصواب، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك»². وكذلك لو أخذنا بهذه المنهجية في التفكير أنه كلما أسيء استخدام الآلية فإنه علينا نبذها، فإنّ هذا سيؤدي بنا إلى الاستغناء عن كل الآليات التي عرفها المسلمون، وغير المسلمين، وفي مختلف

1- ابن عقيل، الواضح، (438/1).

2- الشافعي، الرسالة، ص ص510، 511.

المجالات، وحتى التي يطالب الجابري باستخدامها بعد تبيأتها -البنوية والتاريخية والطرح الأيديولوجي-؛ لأنها ليست في مأمن من سوء الاستخدام.

1. **المغالطات العلمية:** إن المفهوم الذي رسمه الجابري للقياس قائم على مبدأ قياس الشاهد على الغائب¹، وهذا ليس بصحيح، يقول الجويني فيمن يخلط بين القياس الأصولي وقياس الشاهد على الغائب: <حوالاستدلال بالشاهد على الغائب، وهذه العبارة غير مرضية أيضا فإن الشاهد والغائب وإن كانا من عبارات المتكلمين في بعض المنازل فلسنا نستحبهما في منازل الحدود لانطوائها على المجاز والتوسع والإجمال... على أن الشاهد ينبئ عما يشاهده، وقد ذكرنا أن القياس لا يتخصص بشيء من ذلك، وفي العبارة اختلال من وجه، وهو: إذا قيل القياس هو الاستدلال بالشاهد على الغائب، فينبئ ظاهر ذلك عن اعتبار كل غائب بشاهد، وليس من القياس اعتبار كل غائب بشاهد>>²، وإنما المبدأ الذي يقوم عليه القياس كما تم الإشارة إليه من قبل هو التعليل الذي يعني أن لكل معلول علة، والاطراد في وقوع الحوادث الذي يعني تكرار نفس النتائج بتكرار نفس العلة، وهذا ما سمح لعلماء الأصول بأن يرتقوا به إلى أرقى معايير العلمية، وسبقوا بذلك المنهجية الأوروبية وآلياتها بقرون³، وليس قياس الشاهد على الغائب كما ادعى ذلك الجابري فإنما هذا يعتبر من الاستدلال العقلي، وأساس هذا الاستدلال هو المشابهة في الصورة وليس المشابهة في العلة⁴.

فما قام به الجابري إذا هو وضع مقدمة رسم فيها مفهوما للقياس على حسب ما أراده هو وليس حسب ما يجب عليه أن يكون مفهوم القياس كما اصطلح عليه، وهذا النوع من التفكير يؤدي إلى الوصول إلى نتائج قائمة على التعسف وسوء التقدير، يقول روبرت ه.ثاولس: <>... غير أن المادة المتبعة في وضع التعريفات والمصطلحات التي نستعملها لها مخاطرها؛ لأن من شأنها أن تخلق أفكارا هي من الدقة الشديدة بحيث يتعذر تلاؤمها مع الواقع الذي استعملت بقصد الدلالة عليه ووصفه، وقد تكون هذه

1-ينظر: الجابري، نحن والتراث، ص18.

2-الجويني، التلخيص، (150/3، 151).

3-ينظر: النشار، مناهج البحث، ص114.

4-ينظر: علاء الدين شمس النظر محمد بن أحمد السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة -قطر-، ط1: 1404هـ = 1984م، (572/1).

العادة مما لا يساعدنا على التفكير بجلاء ووضوح إذا كانت تؤدي إلى فرز الأشياء فرزا حاسما قاطعا في الذهن، في حين أنها في خارج الذهن، وفي حقيقة الواقع ليست مفروزة على هذا الشكل»¹.

المطلب الثاني مبدأ التغريب

في دعواه الثانية التي يدعو إليها الجابري، يحاول أن يقوم بنوع من التلفيق بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، مع الحفاظ على الهوية التراثية، ومقومات الشخصية الإسلامية، وهذا من خلال ما يسميه بتبياة المفاهيم؛ حيث يقوم من خلال هذا المشروع بإعادة بناء المفاهيم الغربية بالصورة التي تجعلها تعبر داخل الثقافة العربية عن المعنى الذي يعطى لها اليوم في الفكر الأوروبي، وهذا للاستعانة بها في القراءة التراثية، وقراءة نصوص القرآن والسنة، ويؤسس الجابري دعواه على ركيزتين أساسيتين هما: التأصيل التراثي، والفعالية.

• الفرع الأول التأصيل التراثي:

ينسب الجابري مشروعه في تبياة المفاهيم إلى التراث، وذلك من خلال ما قام به المسلمون من استيراد للمفاهيم والمناهج من مختلف الحضارات، والاستفادة منها في مختلف المجالات، ولتحليل ما يقوله الجابري يجب أن نعرف الطريقة التي تم بها استيراد هذه المفاهيم والمناهج، وحدود الاستفادة منها.

1. الطريقة التي تم بها الاستراد: ترجع الطريقة التي تم بها استيراد مختلف المفاهيم والمناهج من مختلف الحضارات² إلى عملية الترجمة، هذه العملية التي مرت على مرحلتين -كما تم الإشارة إليه من قبل- شملت مختلف العلوم في مختلف المجالات³، وبالإضافة إلى هذا فإن عملية توسع الدولة الإسلامية في مختلف الأقطار، استلزم معه توسع استعمال اللسان العربي وأصبح هو المعتمد في التأليف في مختلف العلوم؛ حيث

1- روبرت ه. ثاولس، التفكير المستقيم، ص115.

2- وأشهر وأكبر الحضارات التي كانت قريبة من الدولة الإسلامية: الحضارة الهندية، الحضارة الفارسية، الحضارة الرومانية. ينظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، الهيئة المصرية للكتاب، ط7: 1997م، (1/181).

3- ينظر: أحمد عبد الباقي، معالم الحضارة العربية، ص268.

كان سكان الأقطار التي فتحها المسلمون يستخدمون المفاهيم والمنهجية التي ورثوها عن حضارتهم في التأليف، ويعبرون عنها باللغة العربية، يقول كرلونينو: <حوفي أواخر الدولة الأموية تثبتت سلطة الإسلام على جميع الأمصار والأقطار التي دخلتها ألويته عنوة أو صلحا أثناء المغازي المتواصلة والفتوح من أقصى بلاد ما وراء النهرين في تركستان إلى منتهى المغرب والأندلس فعمت اللغة العربية الشريفة أهل تلك الولايات والبلدان وغلبت على ألسنتهم فأخذ المسلمون كلهم من أي جنس أو أمة كانوا لا يستخدمون في الإنشاء والتأليف إلا لغة العرب فابتدأت وحدة الدين تستوجب أيضا وحدة اللسان والحضارة والعمران فصار الفرس وأهل العراق والشام ومصر يدخلون علومهم القديمة في التمدن الإسلامي الجديد>>¹.

2. **حدود الاستفادة:** بعد أن تم استرداد الكثير من المفاهيم والمناهج من مختلف الحضارات، وجد أنه هناك الكثير منها مما يتعارض مع الأساس العقدي والتشريعي للحضارة الإسلامية، وكان لهذا التعارض تأثير مباشر في انفصام الهوية الإسلامية²، وظهر الكثير من الفرق الإسلامية ذات توجهات عقدية مختلفة³، لذا، نجد أن هناك مجهودات كبيرة بذلت من أجل نقد هذه المنهجيات وبيان وجه فسادها⁴، وبموازات ذلك توجه الفكر

1- كرلو نلينو، علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، الدار العربية-القاهرة-، أورا قشريقية -بيروت-، ط1: 1413هـ = 1993م، ص141.

2- مصطفى محمد حلمي، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، دار الكتب العلمية -بيروت-، ط1: 1426هـ، ص35.

3- ينظر: إسماعيل راجي الفاروقي، لوس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة العبيكان، ط1: 1419هـ = 1998م، ص398. يقول المقرئزي: <وقد كان المأمون عبد الله بن هارون الرشيد سابع خلفاء بني العباس ببغداد، لما شغف بالعلوم القديمة. بعث إلى بلاد الروم من عرب له كتب الفلاسفة وأتاه بها في أعوام بضع عشرة سنة ومائتين من سني الهجرة، فانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس، واشتهرت كتبهم بعامة الأمصار... واشتهرت مذاهب الفرق من القدرية والجهمية والمعتزلة والكرامية والخوارج والروافض والقرامطة والباطنية، حتى ملأت الأرض، وما منهم إلا من نظر في الفلسفة وسلك من طرقها ما وقع عليه اختياره، فلم تبق مصر من الأمصار ولا قطر من الأقطار، إلا وفيه طوائف كثيرة ممن نكرنا>>. تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر، المعروف: بالمقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية -بيروت-، ط1: 1418هـ، (191/4).

4- من أكثر المناهج التي تم الرد عليها ونقدها كان المنطق اليوناني يقول ابن تيمية: <ما زال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه يعيبونه ويذمونهم ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية، ولا يقول القائل ليس فيه مما =

الإسلامي إلى وضع **مناهج إسلامية أصيلة** تستند إلى روح العقيدة الإسلامية ومقوماتها الدينية، يقول محمد همام: <لقد هاجم علماء المسلمين المنطق الأرسطي بحدّة، ووضعوا بالموازاة منطقاً جديداً، أو منهجاً جديداً هو "**المنهج الاستقرائي**"، وكانوا يعون جيّداً أنّ كلّ منهج هو روح حضارة وليس نموذجاً محايداً في الدراسة والتحليل كما اعتقد بذلك الهلينيون الإسلاميون، الذين قبلوه كوحدة فكرية واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع>>¹.

• الفرع الثاني الفعالية:

يدعي الجابري بأن اللجوء إلى استعمال هذه المفاهيم والمنهجيات المبيّأة، إنما كان من أجل الحصول على نتائج **يصعب** إن لم يكن **يستحيل** الوصول إليها من دونها، وبتعبير آخر، فإن آليات القراءة التقليدية **عاجزة** عن الوصول إلى النتائج التي يمكن أن نصل إليها باستعمال الآليات المبيّأة، ولتحليل هذه الدعوى يجب أن نعرف إمكانية الحصول على نتائج جديدة من خلال قراءة الكتاب والسنة، وطريقة ذلك.

1. **إمكانية الحصول على نتائج جديدة:** سبق الإشارة من قبل إلى أنه هناك في الشريعة ما يسمى **بالثابت والمتغير**، فكل ما كان من النصوص الشرعية التي تتحدث عن الكليات والأصول والقيم الدينية والأخلاقية والغايات التي خلق من أجلها الإنسان، فهو من الثوابت التي لا تتغير ولا تتبدل مهما تغير الزمان والمكان، لذا، لا يجوز فيها **الاجتهاد**، وكل ما كان من النصوص الشرعية التي تتحدث عن الجزئيات والفروع، والشؤون الدنيوية والعلمية، والوسائل والأساليب في تحصيل الكليات الدينية وتحقيقها، فهو من المتغيرات التي **يجوز فيها الاجتهاد حسب واقع الناس وأحوالهم**، يقول القطان: <ونصوص الشريعة الإسلامية في الكتاب والسنة، منها القطعي، ومنها المحتمل: أما **القطعي**: فهو الأحكام الصريحة القطعية الواردة في القرآن والسنة الصحيحة، وهذه الأحكام بينت أصول الحلال والحرام، وتناولت القواعد العامة التي تبني عليها الحياة

انفردوا به إلا اصطلاحات لفظية وإلا فالمعاني العقلية مشتركة بين الأمم فإنه ليس الأمر كذلك؛ بل فيه معاني كثيرة فاسدة>>. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (241/9).

1- محمد همام، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، دار الهادي - بيروت، ط1: 1424هـ = 2003م، ص11.

الإنسانية في الإسلام وهي تقرر الأمور الثابتة في الشريعة التي لا يختلف حكمها باختلاف الزمان والمكان. وأما المحتمل: فهو عامة ما ورد في الكتاب والسنة: أمرا ونهيا وإرشادا، مما يحتمل معناه أكثر من وجه، وهذا الجانب في الشريعة الإسلامية هو مجال الاجتهاد الذي تتفاوت فيه الأفهام، وكان التربة الخصبة للأئمة المجتهدين¹.

وعلى حسب هذا، فإن تحصيل نتائج جديدة من خلال قراءة الكتاب والسنة إنما يكون فيما يتعلق بالمتغيرات، وأما الثوابت الشرعية فلا يمكن تحصيل نتائج جديدة فيها.

2. طريقة الحصول على نتائج جديدة: كما سبق الذكر فإن المجال الذي يستساغ فيه

الاجتهاد هو المتغيرات، ولم يحدد الله تعالى طريقة معينة أو مخصوصة لقراءة وفهم النصوص الواردة فيها -المتغيرات-، بل ترك المجال للناس مفتوحا لابتكار ما شاءوا من وسائل وآليات من أجل الاستعانة بها في فهمها، وإدراك الحكمة الإلهية منها، يقول سيد قطب في تفسير قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (82) -سورة النساء-: >>... ولكن كل عقل وكل جيل يجد منها -بحسب قدرته وثقافته

وتجربته وتقواه -ما يملك إدراكه، في محيط يتكيف بمدى القدرة والثقافة والتجربة والتقوى، ومن ثم فإن كل أحد، وكل جيل، مخاطب بهذه الآيات، ومستطيع -عند التدبر وفق منهج مستقيم- أن يدرك من هذه الظاهرة -ظاهرة عدم الاختلاف، أو ظاهرة التناسق- ما تهيئه له قدرته وثقافته وتجربته وتقواه²، فكل ما يمكن أن يحصل به فهم النصوص الشرعية وتقريبها إلى الناس مما لا يتعارض مع الثوابت الشرعية فهو من المطلوب المعتبر، الذي يجب أن يسعى إليه المسلم كقَرْدٍ أُمِرَ بأن يتدبر القرآن ووعي معانيه³، يقول ابن تيمية في تفسير قوله تعالى السابق: ﴿أَفَلَا يَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (82) : >> فإذا كان قد حصّ الكفار والمنافقين على تدبره: عُلِمَ أن معانيه مما يمكن الكفار والمنافقين فهمها ومعرفتها فكيف لا يكون ذلك ممكنا

1-القطان، تاريخ التشريع، ص ص134، 135.

2-سيد قطب إبراهيم، في ظلال القرآن، دار الشروق -القاهرة-، ط32: 1423هـ = 2003م، (721/2).

3-ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، المعروف: بابن تيمية، الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود -المدينة المنورة-، ط1: 1403هـ، (159/2، 160).

للمؤمنين»¹، وأما إدراك المعاني الخفية والحكم الجليلة فإن هذا من اختصاص جهابذة العلماء وأولوا العقول الرزينة، ولهم في ذلك مسالك جمة وطرق متنوعة².

- **نتيجة تحليل الدعوى:** بعدما أن تم عرض الأسس التي بنى عليها الجابري دعواه في تبيأة المفاهيم، فإن هذه الدعوى وإن كان فيها جانب من الموضوعية، إلا أنها تبقى دعوى يشوبها الكثير من المخاطر وذلك من جانبين: الجانب الداخلي، والجانب الخارجي.

1. **الجانب الداخلي:** يتمثل في الرواسب التابعة؛ والمقصود منها تلك الفهومات الثانوية التي تبقى لصيقة بالمفاهيم المستوردة حتى بعد عملية تبيأتها وتطويعها لتتناسب مع الأسس العقدية والمبادئ الدينية للشريعة الإسلامية، حيث تبقى كخلايا نائمة داخل تلك المفاهيم يقول العلواني: <>فالمفاهيم ليست ألفاظا كسائر الألفاظ، وما هي مجرد أسماء أو كلمات يمكن أن تفهم أو تفسر بمرادفاتها، أو بما يقرب في المعنى منها، بل هي مستودعات كبرى للمعاني والدلالات كثيرا ما تتجاوز البناء اللفظي وتتخطى الجذر اللغوي لتعكس كوامن فلسفة الأمة، ودفائن تراكمات فكرها ومعرفتها، وما استبطنته ذاكرتها المعرفية»³؛ لهذا فإن أدنى شرارة ناتجة عن سوء الاستعمال الاصطلاحي للمفاهيم المبيأة، سيبعث فيها الروح، ويعيد إحيائها ومزجها مع الكتابات المنتجة من خلال تلك المفاهيم المبيأة، مما سيؤثر تلقائيا على تفسيرهم للأسس العقدية والمبادئ الدينية للشريعة الإسلامية، ولقد حدث مثل هذا الأمر كثيرا في تراثنا عندما حاول بعض

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (5/158). يقول ابن القيم: <حوماً التأمل في القرآن فهو تحديق ناظر القلب إلى معانيه، وجمع الفكر على تدبره وتعقله، وهو المقصود بإنزاله، لا مجرد تلاوته بلا فهم ولا تدبر، قال الله تعالى ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ (29)﴾ -سورة ص-... فليس شيء أنفع للعبد في معاشه ومعاده، وأقرب إلى نجاته من تدبر القرآن، وإطالة التأمل فيه، وجمع الفكر على معاني آياته»-. محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف: بابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتمد بالله البغدادي، دار الكتاب العربي -بيروت-، ط3: 1416هـ = 1996م، (1/449، 450).

2- محمد بن محمد بن أحمد السنّابوي، ثمر الثمام شرح (غاية الإحكام في آداب الفهم والإفهام)، تحقيق: عبد الله سليمان العتيق، دار المنهاج، ط1: 1430هـ = 2009م، صص 66، 67، 118، 119.

3- تقديم من طرف طه جابر العلواني لكتاب بناء المفاهيم (دراسة معرفية ونماذج تطبيقية)، إبراهيم البيومي غانم وآخرون، دار السلام -القاهرة-، ط1: 1429هـ = 2008م، ص7.

من تأثر بالفلسفة اليونانية ومناهجها¹ تفسير النصوص الشرعية، خاصة ما تعلق منها بالعقيدة وذات الله وصفاته، اعتمادا على ما نقلوه من مناهج وألفاظ من تلك الفلسفة²، يقول ابن تيمية: <وقد عُلمَ بالاضطرار أن ما يفسرون به كلام الله تعالى ورسوله ﷺ بل وكلام غيرهما ليس داخلا في مرادهم فضلا عن أن يكون هو المراد، بل غالب تفاسيرهم منافية لما أراد الله تعالى إما من ذلك اللفظ وإما من غيره...>³؛ حيث أدى هذا إلى تشويه النصوص الشرعية وتحريفها عن معناها الأصلي الذي أنزلت به.

2. جانب الركون إلى التقليد: المقصود من هذا أن دعوى التبيأة، ستورث في فكرنا نوعا من الخمول والجمود، وسيدفعنا إلى التوقوع داخل الفكر الغربي والانغلاق عليه، وللأسف الشديد هذا ما آلت إليه حالة الفكر العربي؛ حيث أصبح <<لا يصوغ من الألفاظ إلا ما صاغه غيره، ولا يستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه ولا يكاد يزيد على هذا أو ذلك شيئا يكون من إنشائه، لا من إنشاء غيره>>⁴، ونتج عن ذلك عدم القيام بنشاط إبداعي لا ابتكار⁵ مفاهيم خاصة بنا، توافق الأسس العقدية، والمبادئ الدنية للشريعة الإسلامية، وتساير حركة الزمان في تطوره.

1- يقول السيد قطب: <وكذلك وجد بين المفكرين المسلمين من فتن بالفلسفة الإغريقية -وبخاصة شروح فلسفة أرسطو- أو المعلم الأول كما كانوا يسمونه -وبالمباحث اللاهوتية- "الميتافيزيقية" -... كانت له فيه مؤلفات! وكما يفتن من اليوم ناس بأزياء التفكير الغربية، فكذلك كانت فتنهم بتلك الأزياء وقتها، فحاولوا إنشاء "فلسفة إسلامية" كالفلسفة الإغريقية، وحاولوا إنشاء "علم الكلام" على نسق المباحث اللاهوتية مبنية على منطق أرسطو!... فإنهم استعاروا "القالب" الفلسفي ليصبوا فيه "التصور الإسلامي"، كما استعاروا بعض التصورات الفلسفية ذاتها، وحاولوا أن يوفقوا بينها وبين التصور الإسلامي.. أما المصطلحات فقد كادت تكون كلها مستعارة!... ونشأ من هذه المحاولات تخليط كثير، شاب صفاء التصور الإسلامي، وصفر مساحته، وأصابه بالسطحية، ذلك مع التعقيد والجفاف والتخليط، مما جعل تلك "الفلسفة الإسلامية" ومعها مباحث علم الكلام غريبة غريبة كاملة على الإسلام، وطبيعته، وحقيقته، ومنهجه، وأسلوبه!>. سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي، ص ص 11، 12.

2- ومن هذه الألفاظ لفظ: <<الجوهر والجسم والتحيّز والجهة، ونحو ذلك من الألفاظ التي تدخل في هذا المعنى، فقل من تكلم بها نفيًا أو إثباتًا إلا وأدخل فيها باطلا وإن أراد بها حقا>>. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (304/17).

3- تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، المعروف: بابن تيمية، بغية المرئاد في الرد على المتكلمة والقرامطة والباطنية، تحقيق: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم -المدينة المنورة-، ط3: 1415هـ = 1995م، ص 184.

4- طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء-، ط2: 2005م، ص 11.

5- كثيرا ما يُشاد اليوم بابن رشد، ويُعتبر من أكثر شراح أرسطو توفيقا في ذلك، ولكن في الحقيقة فإن ما قام به بن رشد في محاولته لتقريب فلسفة أرسطو وتبليغها، هو الختم على عقله بختم التقليد الناتج عن الانبهار المؤدي إلى ترك =

المطلب الثالث مبدأ العقلنة

في دعواه الثالثة يدعو الجابري إلى عقلنة النصوص الشرعية؛ وذلك من خلال إخضاعها لمحك الواقع الطبيعي والتاريخي، فهو يرى أن قوانين الطبيعة وظواهر علم الاجتماع أو الواقع الإنساني، هي التي يجب أن تُتخذ كميزان في تفسير النصوص الشرعية، ويستدل الجابري لما ذهب إليه بقاعدتين أصوليتين وقد تم الإشارة إليهما من قبل، وفي تحليلي لهذه الدعوة سأركز الحديث على الأساس الذي بنى عليه الجابري دعواه، وهو التأصيل الشرعي.

• الفرع الأول التأصيل الشرعي:

يؤسس الجابري دعواه على ركيزة أساسية هي التأصيل الشرعي؛ بمعنى أن ما يقوله من إخضاع النصوص الشرعية لقوانين الطبيعة وظواهر علم الاجتماع، له أصل في العلوم الشرعية، وبالتحديد في أصول الفقه، من خلال القاعدتين السابقتين، ولتحليل هذه الدعوى يجب أن نعرف مدى صحة نسبة هاتين القاعدتين إلى علم أصول الفقه، وما هو المقصود منهما.

1. مدى صحة نسبة هاتين القاعدتين لعلم أصول الفقه: بالرجوع إلى كتب أصول الفقه فإنّ القاعدتين موجودتين في كتاب بدائع السلك للأصمعي¹، وهما مأخوذتان من القاعدة الثالثة عشرة من كتاب الموافقات للشاطبي، يقول الشاطبي: <كل أصل علمي يتخذ إماماً في العمل؛ فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، أو لا، فإن جرى فذلك الأصل صحيح، وإلا فلا>².

الاجتهاد، والافتتان بالغير ومحاولة تتبعهم في كل صغيرة وكبيرة، يقول فيه ابن سبعين: <وهذا الرجل بن رشد مفتون بأرسطو ومُعظّم له ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول أن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده، وأكثر تأليفه من كلام أرسطو إما يلخصها وإما يمشي معها، وهو في نفسه قصير الباع قليل المعرفة بليد التصور غير مدرك، غير أنه إنسان جيد وقليل الفضول ومنصف وعالم بعجزه، ولا يعول عليه في اجتهاده فإنه مقلد لأرسطو>.³ ابن سبعين، بُدّ العارف، تحقيق: جورج كتوره، دار الأندلس، دار الكندي - بيروت، - ط1: 1978م، ص143.

1- ينظر: محمد بن علي بن محمد الأصمعي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: علي سامي النشار، وزارة الإعلام - العراق، - ط1: (د.ت)، (76/1).

2- ينظر: الشاطبي، الموافقات، (155/1).

2. المقصود من هاتين القاعدتين: إن هاتين القاعدتين، أو القاعدة الأصل باعتبار أصلها عند الشاطبي¹، جاءت في تقرير وجوب مراعاة الكليات الشرعية²، وسنن الله الكونية³، وما اعتاده الناس في أعرافهم⁴، عند تفسير النصوص الشرعية. فيتحمم إذا على المجتهد تمحيص كل نظر واستنباط في النصوص الشرعية، خشية أن يؤدي ذلك النظر والاستنباط إلى الاضطراب في تفسير معاني الآيات، واستخلاص أحكام متطرفة فيها

1- من بين أهم أسباب الشذوذ في الفتاوى المعاصر هو عدم العمل بهذه القاعدة. ينظر: شواذ الفتوى في مطلع القرن الحادي والعشرين، عمار بن عبد الله ناصح علوان، بحث مقدم لمؤتمر تحديات الفقه المعاصرة، المنعقد في الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا - كوالالمبور -، يومي: 18 و 19 ديسمبر 2012.

2- كليات الشريعة أو أصول الشريعة هي: المقاصد الكبرى التي أنزلت الشريعة من أجل تحقيقها وحفظها، وتشتمل على الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. ينظر: المصدر السابق، (19/1، 108، 20).

3- سنن الله الكونية أو السنن الكونية: هي القوانين التي جعلها الله تعالى لتنظيم الحوادث الطبيعية، مثل قوانين الجاذبية، والقوانين المتعلقة بسير الأرض والكوكب والشمس... والعلاقة بين السبب والمسبب، أي كل القوانين المتحكم بمسار الكون. ينظر: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، المعروف: بابن تيمية، جامع الرسائل، محمد رشاد سالم، دار العطاء، ط1: 1422هـ = 2001م، (52/1). وكان يطلق البحث في مثل هذه السنن اسم العلم بسنن الله الكونية وهو ما يقصد به الآن بالبحث في عولم الطبيعة، فعلم الطبيعة في الصورة الإسلامية هو العلم بسنن الله الكونية. ينظر: أحمد عبد الوهاب، النبوة والأنبياء في اليهودية والمسيحية والإسلام، مكتبة وهبة - القاهرة -، ط2: 1413هـ = 1992م، ص230، نقلا عن مجلة الأزهر، عدد رجب 1397هـ، يوليو 1977م. ويدخل في السنن الكونية كذلك، القوانين التي تتحكم في تنظيم المجتمعات وكيفية جريانها، ويقصد بها القوانين التي تتحكم في تقدم أو تحضر الأمم، وتخلفها، القوانين التي تحدد قوة الجماعات وضعفها وخضوعها لسنة الانتصار والانهازم. ينظر: محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، نهضة مصر - الجيزة -، ط7: 2005م. ص49. يقول عبد الكريم زيدان: <فإنّ هذا العالم بكل ما فيه ومن فيه من نبات وجماد وحيوان وإنسان وأجرام سماوية، وما يصدر عن هذه الموجودات وما يتعلّق بها ويحلّ فيها، وما يقع من حوادث كونية كنزول المطر وهبوب الريح... وما يحصل للإنسان من أطوار خلقه وتكوينه في بطن أمه وما يحدث له وللأمة من شقاء وسعادة ورفعة وسقوط وعلو... لا يقع صدفة ولا خبط عشواء وإنما يقع ويحدث وفق قانون عام دقيق ثابت وصارم لا يخرج عن أحكامه شيء>. عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة - بيروت -، ط1: 1413هـ = 1993م، ص7.

4- العرف هو: ما ألفه الناس من تصرفات في الأقوال والأفعال، واستقرت نفوسهم عليه مع مرور الوقت. ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص149. هذا، وإنّ للأعراف سلطانا قويا على نفوس الأفراد، حتى إنهم ليعدونها من ضروريات الحياة التي لا غنى عنها، لذلك كان لا بد على المجتهدين والمفتين أن يجاروا أعراف الناس في كل زمان، ويعرفوا أحوال الناس وأعرافهم القولية والفعلية، وهل هذا العرف من العام أو من الخاص. ينظر: أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مطبعة الأزهر، عام النشر: 1947م، ص109.

تَكْلِيفٌ بما لا يطاق¹، فيوقع الناس في الحرج والعنت يقول الشاطبي: <<المفتي البالغ ذروة الدرجة، هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال>>². أو تَكْلُفٌ في التفسير، ويتجلى التكلّف في التفسير في تحميل الآيات ما لا تحتمله، ومن أكثر الصور التي يتجلى فيها هذا التكلّف هو تفسير الآيات الكونية، يقول الذهبي: <<فإذا نحن ذهبنا مذهب من يُحمّل القرآن كل شيء، وجعلناه مصدراً لجوامع الطب، وضوابط الفلك، ونظريات الهندسة، وقوانين الكيمياء، وما إلى ذلك من العلوم المختلفة، لكُنّا بذلك قد أوقعنا الشك في عقائد المسلمين نحو القرآن الكريم؛ وذلك لأن قواعد العلوم وما تقوم عليه من نظريات، لا قرار لها ولا بقاء، فزُبَّ نظرية علمية قال بها عالم اليوم، ثم رجع عنها بعد زمن قليل أو كثير؛ لأنه ظهر له خطأها>>³.

لهذا كان لزاماً على المجتهد أن يكون حريصاً جداً في تعامله مع النصوص خشية أن يقع اجتهاده في تفسير النصوص في التناقض، والاضطراب.

هذا، ولقد ضرب الشاطبي أمثلة في كتابه الموافقات عن الاختلال في فهم النصوص الشرعية، ومن تلك الأمثلة قوله تعالى: ﴿وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ -سورة النساء، جزء من الآية 141-، فإن حمل معنى هذه الآية على أنها إخبار من الله على أنه لن يُمكن للكافرين على المؤمنين، بحيث لن يستطيعوا غلبتهم، فهذا محمل خاطئ وتفسير غير صحيح؛ لأن الواقع يكذبه⁴، حيث وقعت حوادث كثيرة في التاريخ -ولا زالت تقع- كان للكافرين فيها غلبة على المؤمنين⁵.

1-يقول الشاطبي: <<ثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد>>، الشاطبي، الموافقات، (155/1)،

2-المصدر نفسه، (276/5).

3-محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبه وهبه -القاهرة-، ط:7، 2000م، (361/2).

4-وأكبر مثال على ذلك انهزام الصحابة أمام قريش في عزوة أحد. يراجع تفاصيل هذه الواقعة في كتب السيرة النبوية، والتاريخ.

5-ينظر: الشاطبي، الموافقات، (156/1).

- **نتيجة تحليل الدعوى:** بعدما أن تم عرض الأساس الذي بنى عليه الجابري دعواه في عقلنة النصوص الشرعية، فإن هذه الدعوى، يشوبها الكثير من المغالطات وذلك من جانبين: الجانب المنهجي، الجانب المآلي.

1. **الجانب المنهجي:** تمثل جانب المغالطة المنهجية في سوء فهم الجابري؛ حيث ادعى أنّ القاعدتين الأصوليتين، أو القاعدة الأصولية الأم عند الشاطبي -بما أن هاتين القاعدتين مستخرجتان منها-، جاءت في وجوب تحكيم النصوص الشرعية إلى العقل، أو القواعد العقلية التي تم صياغتها من قوانين الطبيعة وظواهر علم الاجتماع أو الواقع الإنساني، بينما المعنى الصحيح لهاتين القاعدتين يتمحور حول الضوابط التي يجب رعايتها في تفسير معاني النصوص الشرعية، حتى لا يتناقض ذلك التفسير مع سنن الله الكونية، أو أعراف الناس المعتمدة شرعا فيؤدي إلى تكليف بما لا يطاق. وبذلك فإن هاتين القاعدتين إنما جاءتا للحديث عن المعنى الذي يفهم من النصوص الشرعية، ولم تأت في حق النصوص الشرعية في حد ذاتها.

إنّ مثل هذا الخطأ المنهجي من الجابري كان سببه هو التسرع ونقص في الخلفية الشرعية والأصولية؛ ذلك لأنّ علم أصول الفقه في أصله علم جاف يستعصي على الفهم لمن لم يكن له خلفية شرعية وتأصيلية يقول مصطفى شلبي: >>الكتابة في أصول الفقه ليست بالأمر الهين ولا هي ميسرة لكل من أرادها؛ لأن فائدته التي قصدت به أول الأمر كادت تضيع بين تعصبات أتباع المذاهب في عصور التقليد وأساليبهم التي حار فيها المتخصصون فضلا عن غيرهم<<¹، وما أدراك بفهم قواعده التي هي عبارة عن عصارة علم الأصول²، حيث يُعبّر عن كل قاعدة منها في جملة واحدة أو جملتين، فالذي لا يملك خلفية شرعية تأصيلية عن أصول الفقه من الصعب جدا أو من المستحيل عليه أن يفهم هذه القواعد، فضلا عن أن يستعين بها في الاستدلال، خاصة إذا كانت هذه القواعد

1- محمد مصطفى شلبي، تحليل الأحكام، مطبعة الأزهر، عام النشر: 1947م، (7/1). ولهذا يتهرب كثير من طلبة العلوم الشرعية عن دراسة أصول الفقه، يقول عبد الكريم النملة >>حومع هذا النفع، وعلو المرتبة والرفعة، والأهمية لهذا العلم قد، ترك تعلمه كثير من طلاب العلم؛ لأسباب كثيرة، وقد يكون من أهمها: ... عدم فهمهم لهذا العلم، بسبب صعوبة عباراته، وقلة تطبيقاته، وأمثاله الفرعية<<. النملة، المهذب، (10/1).

2- وتكون طريقة العمل لاستخراج القواعد الأصولية، من خلال من استقرأ الأحكام الشرعية، واستقرأ عليها وحكمها، والنصوص التي قررت المبادئ العامة للتشريعة، والأصول التشريعية الكلية. ينظر: خلاف، علم أصول الفقه، ص90.

مقتطفة من الجمل التي عبر بها الشاطبي، ومعروف عنه في كتابه الموافقات، أنه كان يتحدث بلغة العلماء للعلماء، وكان يتجاوز في كثير من الأحيان ذكر التعريفات، والفروع الفقهية في الاستدلال، وكان كل همه منصبا على الاعتناء بالكليات، فالذي لم يكن محيطا بالجزئيات الشرعية والأصولية لهذه الكليات، يصعب عليه أو بالأحرى يستحيل عليه أن يفهم ما كان يقوله الشاطبي، وهذا من الأسباب التي جعلت كتاب الموافقات لا يشتهر بين الناس إلى أن أعيد طبعه في بداية القرن الماضي، ويعلق عبد الله دراز على الطريقة التي كتب بها الشاطبي كتابه الموافقات بقول: <>... يجعل القارئ ربما ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها، ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط؛ لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه وغرضا يعول في سياقه عليه، فهو يكتب بعد ما أحاط بالسنة، وكلام المفسرين، ومباحث الكلام، وأصول المتقدمين، وفروع المجتهدين، وطريق الخاصة من المتصوفين، ولا يسعه أن يحشو الكتاب بهذه التفاصيل؛ فمن هذه الناحية وجدت الصعوبة في تناول الكتاب...>>¹. هذا، ولقد اشترط الشاطبي نفسه على المطلع على كتابه أن يكون ذا خلفية علمية لا بأس بها في العلوم الشرعية فروعها وأصولها، يقول الشاطبي: <>ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات، والله الموفق للصواب>>².

وإذا نحن جننا للنظر في الخلفية العلمية للجابري وجدناها خلفية فلسفية، وليست خلفية شرعية تأصيلية، وهذا بحكم تخصصه ودراسته للفلسفة، وهذا لا يعني نسبة الجابري للجهل في ما يخص العلوم الشرعية، ولكن لكل تخصصه ومجاله، وكما قال ابن حجر: <>وإذا تكلم المرء في غير فنّه أتى بهذه العجائب>>³.

1- الشاطبي، الموافقات، (12/1)، من مقدمة التحقيق، عبد الله دراز.

2- المصدر نفسه، (124/1).

3- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المعروف: بابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار المعرفة - بيروت، -، عام النشر: 1379، (584/3).

2. جانب المغالطة المآلية: تمثل في سوء المآل الذي سيؤدي به مثل هذا القول؛ حيث إنَّ

القول بإخضاع النصوص الشرعية لمحك الواقع الطبيعي والتاريخي، أو قوانين الطبيعة وظواهر علم الاجتماع أو الواقع الإنساني، سيخلق إشكالا كبيرا من ناحيتين:

- **الناحية الأولى:** سيجعل من الشريعة الإسلامية تابعة وليست متبوعة، وهذا خلافا للأصل الذي أنزل به القرآن، وجاءت به نصوص الحديث الصحيح¹، يقول الشاطبي: >>المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المُكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد الله اضطرارا<<². وإذا جعلنا من الشريعة تابعة فإن هذا مناقض للأصل الذي وضعت له، ومتى كان نظام من الأفكار يناقض نفسه فإنه لا يمكن أن يكون صحيحا³.

- **الناحية الثانية:** ماهية القوانين التي يجب الاحتكام إليها في تفسير معاني النصوص الشرعية، فإذا:

أ. كانت قوانين من وضع البشر: فإن هذا سيخلق إشكالا كبيرا جدا؛ لأن القوانين البشرية

في مختلف المجالات الاجتماعية، والثقافية، والعلمية... قوانين نسبية تحتمل الصحيح والخطأ، وجعل مثل هذه القوانين النسبية حكما تخضع له النصوص الشرعية، سيجعل منها نصوصا نسبية أيضا تحتمل الصحيح والخطأ، وهذا مناقض لما أنزل به القرآن، وجاءت به نصوص الحديث الصحيحة، والله تعالى يخبرنا في القرآن أن كتابه لا ريب فيه، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا خلفه، يقول تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

(2) ﴿4 سورة البقرة- ويقول كذلك: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِن خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ (42)﴾ -

1-يقول العز بن عبد السلام: >>حوال السعادة كلها في اتباع الشريعة في كل ورد وصدر، ونبذ الهوى فيما يخالفها؛ فقد قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَرَادَ هُدًى فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى﴾ -سورة طه، جزء من الآية 123-، أي فلا يضل في الدنيا عن الصواب ولا يشقى في الآخرة بالعباد<<. عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، المعروف: بسلطان العلماء، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية -القاهرة-، عام النشر، 1414هـ = 1991م، (19/1).

2-الشاطبي، الموافقات، (289/2).

3-هـ.ثاولس، التفكير المستقيم، ص87.

4-يقول سعيد كعباش في تفسير هذه الآية: >>﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ أي لا شك في كونه حقاً من عند الله، لكونه مستقيم اللفظ، بليغ الأسلوب، صادق المضمون، ليس فيه ما يوجب الارتياب في صحته، وذلك عند إمعان النظر فيه وتدبره بعقل نير =

سورة فصلت-، ويقول كذلك: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4)﴾ -سورة النجم-. يضاف إلى هذا أنّ الخلفية المعرفية لهذه القوانين هي خلفية ملحدة مناقضة تماما للدين وفي أحسن أحوالها نجدها خلفية علمانية، فكيف نجعل مثل هذه القوانين حاکمة على نصوص دينية ومناقضة لها تماما؟

ب. وإذا كانت قوانين من وضع الله تعالى: فإنما هذا تحصيل حاصل ومن باب العودة إلى الأصل ولا داعي لكل هذه السفسطة والمغالطات.

وقلب طهور>>. محمد بن إبراهيم سعيد كعباش، نفحات الرحمن في رياض القرآن، جمعية النهضة -غرداية-، عام النشر: 1424هـ = 2003م، (21/1).

الباب الثاني
منهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة عند علماء
الأصول

وفيه فصلان اثنان:

- الفصل الأول محدّدات المنهجية الأصولية.
- الفصل الثاني اشتغال المنهجية الأصولية.

الفصل الأول

محدّدات المنهجية الأصولية

سأعرض في هذا الفصل قراءة الأصوليين للقرآن والسنة، وهذا من حيثيتين اثنتين هما الشكل، والبنية:

- **حيثية الشكل:** المقصود بها الكيفية التي درس بها الأصوليين شكل القرآن والسنة، وبتعبير آخر الإطار العام الذي يشكل كل من القرآن والسنة.
- **حيثية البنية:** المقصود بها من هو الكيفية التي درس بها الأصوليين متن القرآن والسنة، وبتعبير آخر الألفاظ والصيغ والدلالات التي يتشكل منها كل من القرآن والسنة.

المبحث الأول من حيث الشكل

المطلب الأول القرآن

في قراءتهم للقرآن من حيث الشكل لم يتعرض الأصوليون للحديث عن مسألة حجبيته، فإن هذا من المسائل التي لا خلاف فيها بينهم¹، وإنما تعرضوا للحديث عن مسائل كان لها تأثير في بيان الإطار العام، وهيكلية القرآن.

• الفرع الأول مسألة وجود العجمة في القرآن:

المقصود من مسألة وجود العجمة في القرآن هو إمكانية اشتغال القرآن على كلمات غير عربية²، هذا، ولقد استعان الأصوليون بعلم فقه اللغة³ وقواعده للبحث في هذه المسألة⁴؛ حيث بحث الأصوليون في جذور تلك الكلمات ومشتقاتها، وقاموا بمقارنتها بمنهجية التعبير المتبعة لدى مختلف قبائل العرب.

مثال ذلك: ما قام به الباقلاني في دفاعه عن كون القرآن كله عربي ولا وجود للعجمة فيه يقول الباقلاني: <وقد اعتمد القائلون بهذه البدعة في الدلالة على ما ادعوه بأن قالوا: وجدنا في كتاب الله عز وجل ألفاظاً غير معروفة في لسان العرب، ولا فيها أمانة تدل على

1- هذه من الأمور المسلم بها لدى الأصوليين، ويأتي القرآن على رأس مصادر التشريع في الحجة، يقول محمد مصطفى الزحيلي: <>اتفق المسلمون قاطبة على حجية الكتاب الكريم، وأنه يجب العمل بما ورد فيه والرجوع إليه لمعرفة حكم الله تعالى ولا يجوز العدول عنه إلى غيره من مصادر التشريع إلا إذا لم يقف العالم على الحكم في القرآن الكريم، وذلك لأن الكتاب هو كلام الله تعالى الذي جاء بالشرعية السماوية للناس>>. محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز، (151/1).

2- ومن الأمثلة على تلك الكلمات: الْمَشْكَاةُ، وَالْإِسْتَبْرَقُ، وَالسَّجِيلُ، وَالْقَسْطَاسُ، وَالْيَأْفُوتُ، وَأَبَارِيقُ، والتتور. ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، (181/1).

3- **فِقه اللغة:** هو علم يختص بدراسة اللغة دراسة منهجية في إطار من ثقافة شعبها وتاريخه ونتاجه الأدبي، وذلك بالاقتران على دراسة قواعدها النحوية والصرفية وتاريخ تطورها الصيغ فيها عبر العصور. ينظر: أحمد مختار، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1: 1429هـ = 2008م، (3/1733)، (3/2020). كما يهتم كذلك بالبحث في أصول اللغة ودقائقها، وأسرارها فيما يتعلق بدلالات الألفاظ وتطورها، والأصيل والدخيل فيها، والمترادف والمتضاد منها، ويعرض لأبنيتها الصوتية ومخارج الحروف، وسلالة اللغة ومجموعاتها ولهجاتها. ينظر: محمد صالح الشنطي، فن التحرير العربي ضوابطه وأنماطه، دار الأندلس - حائل - ط5: 1422هـ = 2001م، ص26. ويُعتبر ابن جني هو المؤسس الأول لعلم فقه اللغة. ينظر: سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني، من تاريخ النحو العربي، مكتبة الفلاح، (د.ط.ت)، ص123.

4- ينظر: الشافعي، الرسالة، ص41. الباقلاني، التقريب والإرشاد، (399/1). ابن الفراء، العدة، (707/3). الغزالي، المستصفي، (200/1). ابن قدامة، روضة الناظر، (210/1). القرافي، نفائس الأصول، (828/2). الزركشي، البحر المحيط، (187/2)، (29/3). الشاطبي، الموافقات، (102/2).

أنها من لسانها، بأن تدخل في **باب الاشتقاق** المعروف فتعلم ممّ اشتقاقها، ولا هي على وزن شيء من أبنية كلامهم، فيعلم بذلك أنها من جملة لغتهم، مثل قوله "إستبرق" ما جرى مجراه مما لا يعلم في اللغة أصله واشتقاقه، ولا هو على أبنية شيء من كلامهم، فيقال لهم: ما أنكرتم من أنه لا يجب نفي كون الكلمة من لغتهم لأجل عدم العلم بما اشتقت منه، ولا بأنها خارجة عن أن تكون على وزن شيء من كلامهم، بل يمكن أن تكون الكلمة أو الكلمات خارجة عن الكلمات التي هي على بعض أوزان كلامهم، وأن تكون العرب لم تضع جميع ألفاظه على أبنيةٍ وأوزانٍ متشاكلة ومتناسبة وعلى ما بني عليه العروض الذي أخذ به الخليل. وما يدقق فيه أهل العلم باللغة من وضع الأبنية يقول ثم يقال لهم: لو سلم لكم أن الاسم في لغتهم لا بد أن يكون على وزن بعض الأفعال وأن يكون قوله "إستبرق" على وزن استفعل واستعجل واستغفر واستحقر واستحجز...¹.

• الفرع الثاني مسألة ثبوت القرآن بخبر الآحاد:

من القضايا التي تناولها الأصوليون بالبحث في شكل القرآن، قضية ثبوت القرآن بخبر الآحاد²، وكان معتمد الأصوليين في هذه القضية هو مصطلحات وآليات علم مصطلح الحديث³، هذا ولقد تفرع عن هذه القضية مسألتان هما: مسألة البسمة في القرآن الكريم، ومسألة القراءة الشاذة.

1-الباقلائي، التقريب والإشار، (404/1، 405).

2-خبر الواحد هو: ما لم يجمع شروط التواتر. ينظر: ابن حجر، نزهة الفكر، ص55. بمعنى أنه يأتي في المرتبة بعد المتواتر، ولا يعني تسميته بالآحاد أنه يرويه واحد فقط، فقد يرويه أكثر من واحد، ولكن وقع في الاصطلاح على هذه التسمية تمييزاً به عن المتواتر، وهو من حيث القبول ما لا يقطع بصدقه ولا كذبه، وهو إما أنه يترجح احتمالات صدقه كخبر العدل أو كذبه كخبر الفاسق، أو يتساوى الأمران كخبر المجهول. ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (4/255)، (256).

3-علم مصطلح الحديث: هو العلم الذي يهتم بالقواعد والضوابط والقوانين، التي يعرف بها أحوال السند والمتن أو الراوي والمروي، حتى تقبل الرواية منه أو ترد. ينظر: محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الهزري، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم (الكوكب الوهاج والروض البهّاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، تحقيق: لجنة من العلماء برئاسة البرفسور هاشم محمد علي مهدي، دار المنهاج، دار طوق النجاة، ط1: 1430هـ = 2009م، (40/1). سيد عبد الماجد الغوري، معجم المصطلحات الحديثية، دار ابن كثير - دمشق - بيروت، ط1: 1428هـ = 2007م، ص11.

1. **مسألة البسمة في القرآن الكريم:** اختلف الأصوليون في مسألة نسبة البسمة¹ من القرآن هل تعتبر آية من كل سورة؟ أو تعبر آية من القرآن وحسب؟ أو لا تعتبر بالأساس من القرآن؟² حيث استعان الأصوليون في ذلك بمصطلحات وآليات علم مصطلح الحديث؛ لدراسات ونقد الروايات التي جاءت في هذا السياق. ومثال ذلك: ما جاء في المستصفي >وردت أخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة البسمة، وكونها قرآناً متواتراً معلوم، وإنما المشكوك فيه أنها قرآن مرة في سورة النمل أو مرات كثيرة في أول كل سورة، فكيف تساوي قراءة ابن مسعود ولا يثبت بها القرآن ولا هي خبر، وهاهنا صحت أخبار في وجوب البسمة وصح بالتواتر أنها من القرآن<>³، وفي كشف الأسرار >... ولكن النقل المتواتر لما لم يثبت أنها من السورة لم يثبت ذلك...<⁴.

2. **القراءة الشاذة:** هي ما نقل إلينا نقلاً غير متواتر⁵، كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه (ت32هـ): "فصيام ثلاثة أيام متتابعات"⁶، هذا، ولقد نقل الزركشي أن كل قراءة فقدت شرطاً من شروط القراءة المعتمدة: التواتر، موافقة وجهها من وجوه اللغة، موافقة الرسم العثماني

1-البسمة: هي اختصار لكلمة بسم الله. ينظر: محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي -بيروت-، ط1: 2001م، (108/13). الجوهري، الصحاح، (4/1634).

2-ينظر: الغزالي، المستصفي، (1/194). الأمدي، الإحكام، (1/219). الزركشي، تشنيف المسامع، (1/308). محمد بن محمود بن أحمد البابرتي الحنفي، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: ضيف الله بن صالح بن عون العمري، ترحيب بن ربيعان الدوسري، مكتبة الرشد ناشرون، ط1: 1426هـ = 2005م، (1/466). حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، (د.ط.ت)، (1/295).

3-الغزالي، المستصفي، (1/199).

4-عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البيهقي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية -بيروت-، ط1: 1418هـ = 1997م، (1/39).

5-الجويني، البرهان، (1/257)، المروزي، قواطع الأدلة، (1/414).

6-ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر، (1/203).

للمصحف، تعتبر قراءة شاذة¹. وبالنسبة للاحتجاج بها، فلقد اختلف فيها الأصوليون بين من يعتبرها حجة، ومن لا يعتبرها كذلك، وبين من ينزلها منزلة خبر الواحد².

3 مسألة النسخ³: اختلف الأصوليون في مفهومه: هل يعتبر من الرفع أو البيان؟ والراجح من كلامهم أنه يعتبر من الرفع⁴، وأما بالنسبة إلى حده فهو: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه⁵. ووجه إيراد مسألة النسخ في هذا المبحث أنّ النسخ قد يكون برفع نصه الشرعي دون الحكم، أو قد يكون برفع الحكم دون النص، أو قد يكون برفعهما معا⁶. هذا، وما يجدر الإشارة إليه هنا هو أن الأصوليين في تناولهم لمبحث النسخ، تناولوه من باب معرفة الثابت من الأحكام والمنسوخ منها، ولم يتناولونه من باب عدّ آيات القرآن⁷

1-ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (474/1).

2-ينظر: محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، المعروف: بابن العربي، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي اليدري، سعيد فودة، دار البيارق - عمان -، ط1: 1420هـ = 1999م، ص120. علي بن إسماعيل الأبياري، المعروف: بالأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، دار الضياء - الكويت - ط1: 1434هـ = 2013م، (769/2). القرافي، نفائس الأصول، (3049/7). الزركشي، البحر المحيط، (475/1). البخاري، تيسير التحرير، (9/3). عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، المعروف: بالأسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة - بيروت -، ط1: 1400هـ، ص141.

3-هذه المسألة وإن كان لها علاقة ببنية القرآن الكريم، إلا أنّ اتصالها بشكله كان أقوى، وأكثر بروزاً؛ وهذا من حيث رفع بعض الآيات رفعا نهائيا، أو رفعها وتعويضا بآيات أخرى. إضافة إلى هذا فإنني اشترطت أن أتناول في بنية القرآن ألفاظه وسياقته ودلالاته، لذا ارتأيت أنه من الأفضل إلحاقها بشكل القرآن، أولى من إلحاقها ببنيته.

4-ينظر: الأبياري، التحقيق والبيان، (498/4). الزركشي، البحر المحيط، (64/4). ولي الدين العراقي، الغيث الهامع، ص365.

5-وهو اختيار كل من القاضي أبو بكر الباقلاني، والصيرفي، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والغزالي، والآمدي، وابن الانباري. ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، (785/2).

6-ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة، ص231. ابن الفراء، العدة، (780/3). الغزالي، المستصفى، (234/1). الكلواذاني، التمهيد، (366/2). الرازي، المحصول، (322/3). ابن جزى، تقريب الوصول، ص183.

7-مباحث النسخ عند الأصوليين قليلة جدا، لأنها جاءت في حق الأحكام الجزئية، دون الكلية، يقول الشاطبي: <<النسخ لا يكون في الكليات وقوعا، وإن أمكن عقلا. ويدل على ذلك الاستقراء التام، وأنّ الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء... وإذا كان كذلك؛ لم يثبت نسخ لکلي البتة، ومن استقرأ كتب الناسخ والمنسوخ تحقيق هذا المعنى؛ فإنما يكون النسخ من الجزئيات منها، والجزئيات المكيه قليلة... فدخل النسخ في =

كما يحدث في علوم القرآن¹، وكان معتمد الأصوليين فيه هو الآثار الثابتة في ذلك. مثال ذلك:

- رفع النص دون الحكم: مثل آية الرجم (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم)²، فقد رفعت هذه الآية، وبقي حكمها في حق الزاني المحصن³.

- رفع الحكم دون النص: مثل عدة الوفاة، وذلك أن العدة كانت في بدء الأمر حولاً، فنسخت إلى أربعة أشهر وعشر، وهما جميعاً في القرآن، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَقَّؤْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَنْزَوْا جِاهَ وَصِيَّةَ لَأَنْزَوْا جِاهَ مَسَاعَا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾ -سورة البقرة، جزء من الآية 240-، نسخ بقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَتَوَقَّؤْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَنْزَوْا جِاهَ يَسْرِعُونَ بِأَنْفُسِهِمْ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾⁴ -سورة البقرة، جزء من الآية 234-.

الفروع المكية قليل، وهي قليلة؛ فالتسخ فيها قليل في قليل، فهو إذا بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر<. الشاطبي، الموافقات، (338/3، 339).

1- علوم القرآن: هو علم يهتم بدراسة مباحث تتعلق بالقرآن الكريم، من ناحية نزوله، وترتيبه، وجمعه، وكتابته، وقراءته، وتفسيره، وإعجازه، وناسخه ومنسوخه، ودفع الشبه عنه، ونحو ذلك. ينظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي -بيروت-، ط1: 1415هـ = 1995م، (27/1).

2- وجاء الحديث بطوله بلفظ: <قال لي أبي بن كعب: كم تعدون سورة الأحزاب. قلت: ثلاثاً وسبعين آية. قال: فو الذي يحلف به أبي بن كعب، إن كانت لتعدل سورة البقرة، أو أطول، ولقد قرأنا منها آية الرجم (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة نكالا من الله والله عزيز حكيم)>. رواه النسائي في سننه في كتاب الرجم من حديث منصور عن عاصم بن أبي النجود عن زر بن حبيش قال: قال أبي بن كعب: كم تعدون سورة الأحزاب قلنا ثلاثاً وسبعين آية قال فو الذي يحلف به أبي بن كعب إن كانت لتعدل سورة البقرة أو أطول ولقد كان فيها آية الرجم الشيخ والشيخة... إلى آخره، ورواه ابن حبان في صحيحه في النوع الحادي والمائة، ورواه الحاكم في المستدرک في الحدود، عن حماد بن زيد، عن عاصم به، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ويسند الحاكم رواه أحمد في مسنده، ورواه الطبراني في معجمه الوسط: ثنا زيد بن أبي أنيسة، عن عاصم به، ورواه عبد الرزاق في مصنفه في الحدود: ثنا سفيان الثوري عن عاصم به، وزاد قال الثوري: بلغنا أن ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يقرءون القرآن أجبيوا يوم مسيلمة فذهب حروف من القرآن انتهى، ورواه أبو داود الطيالسي في مسنده: ثنا ابن فضالة عن عاصم به، ومن طريق الطيالسي رواه البيهقي في كتاب المدخل فرفعت فيما رفعت، ومن طريق الطبراني رواه ابن مردويه في تفسيره. ينظر: جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، المعروف: بالزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، ط1: 1414هـ، (93/3، 94).

3- ينظر: ابن عقيل، الواضح، (246/1، 247).

4- ينظر: شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، المعروف: بالقرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1: 1393هـ = 1973م، ص306.

- رفع الحكم والنص معا: وذلك مثل ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "كان مما أنزل الله سبحانه عشر رضعات يحرم من فسخن بخمس"¹؛ أي أن تحريم الأخت من الرضاع كان يتم بعشر رضعات، ثم نسخن إلى خمس، فكانت العشر منسوخة الحكم والرسم².

المطلب الثاني السنة

السنة التي أقصدها في هذه الدراسة هي ما ثبت عن النبي ﷺ فقط، باعتباره دليلاً شرعياً، وهي تنقسم إلى السنة المتواترة، والسنة الآحاد:

• الفرع الأول السنة المتواترة:

في المصطلح الأصولي هي ما رواه عن رسول الله ﷺ قوم عن قوم، لا يتصور تواطؤهم على الكذب عادة، حيث يكون ما في بداية الحديث موافقاً لما في وسطه ونهايته من بداية السند إلى منتهاه، وهو يختص بما روي في المحسوسات دون العقلية³.

• الفرع الثاني السنة الآحاد:

إذا أردنا أن نفهم موقف الأصوليين من سنة الآحاد، من حيث قبولها وإعمال دلالات نصوصها فإنه يمكن أن يلحظ بوضوح توزعهم على قسمين وذلك كالاتي:

1. القسم الأول يمثله الأحناف والمالكية: حيث نسجل مع هذا الموقف تفرداً في التعامل مع السنة الآحاد، وإن كانوا متقنين من حيث المبدأ مع منهجية علماء الحديث⁵، إلا

1- الحديث موجود بنصه عند مسلم عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: <كان فيما أنزل من القرآن: عشر رضعات معلومات يحرم من فسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ، وهن فيما يقرأ من القرآن>>. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، (د.ط.ت)، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، حديث رقم: 1452، (1075/2).

2- ينظر: ابن الفراء، العدة، (782/3، 783).

3- ينظر: السمرقندي، ميزان الأصول، (423/1).

4- سبق تعريف السنة الآحاد في مسألة ثبوت القرآن بخبر الآحاد.

5- السنة عند المحققين: هي ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول، أو فعل، أو تقرير، فإذا أطلق لفظ الحديث فهو مختص بأقواله ﷺ، وإذا أطلق لفظ السنة فهي تعم الأقوال والأفعال. ينظر: محمود بن أحمد بن موسى، المعروف: ببدر =

أنهم وضعوا آلية خاصة في التعامل معها يمكن أن الاصطلاح على تسميتها بآلية **التعطيل**¹، والمقصود منها هو إيقاف العمل بدلالات سنة الآحاد، وإعطاء الأولوية لعناصر أخرى ثبت عندهم من الناحية الاستدلالية أسبقية قوتها الحجاجية، من ذلك:

- موافقة عمل أهل المدينة²: وهذا شرط خاص بالمالكية³؛ بحيث إذا خالف عندهم الحديث عمل أهل المدينة يحكم عليه بالرد، ولو كان مستكملاً لشروط الصحة⁴، يقول القرافي (ت684هـ): <<عمل أهل المدينة وهو مقدم على خبر الواحد>>⁵. ومثال ذلك: رد المالكية حديث خيار المجلس⁶، وهذا لمخالفته ما هو عليه عمل أهل المدينة⁷.

- الدين العيني، نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر-، ط1: 1429هـ = 2008م، (40/1). وهذا التعريف يتفق مع ما سطره علماء الأصول في كون ما ثبت عن النبي ﷺ يعتبر سنة، غير أنهم يشترطون الدلالة على الأحكام للعمل بالأحاديث في كتبهم.
- 1- **التعطيل**: هو الترك والإهمال. ينظر: علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي - بيروت-، ط1: 1417هـ = 1996م، (174/2). يقول الفراهيدي: <<حوكل شيء تُرِكَ ضائعاً فهو مُعْطَلٌ>>. الفراهيدي، العين، (9/2).
- 2- **عمل أهل المدينة**: وهو دليل معتبر عند الإمام مالك وخالفه في ذلك الجمهور. ينظر: بن جزي، تقريب الوصول، ص202. وهو يقسم إلى عملي نقلي: أي ما تناقله أهل المدينة من عهد رسول الله ﷺ، وهو حجة عند جميع المذاهب، **وعمل طريقه الاجتهاد**: وهو محل خلاف حتى بين المالكية أنفسهم. ينظر: الحجوي، الفكر السامي (459/1).
- 3- يقول ابن القيم: <<وهذا أصل قد نازعهم فيه الجمهور، وقالوا: عمل أهل المدينة كعمل غيرهم من أهل الأمصار، ولا فرق بين عملهم وعمل أهل الحجاز والعراق والشام>>. ابن القيم، اعلام الموقعين، (239/4).
- 4- يقول الجويني تقديم المالكية عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح <<ومن رواة الحديث مالك بن أنس وهو لا يقول بخيار المجلس، ولكن الصحيح عنه، أن الذي حمله على هذا، تقديمه عمل أهل المدينة على الأخبار الصحيحة والنصوص الصريحة...>>. الجويني، البرهان، (443/1).
- 5- شهاب الدين أحمد بن إدريس، المعروف: بالقرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق (الفروق)، مطبوع مع حاشية: إدرار الشروق على أنوار الفروق، قاسم بن عبد الله المعروف: بابن الشاط، تحقيق: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة - بيروت-، ط1: 1424هـ = 2003م، (418/3).
- 6- الحديث أخرجه البخاري عن حكيم بن حزام، قال: قال رسول الله ﷺ: (البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، -أو قال: حتى يتفرقا- فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كتما وكذبا محقت بركة بيعهما). محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، المعروف: بالبخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ط1: 1422هـ، كتاب البيوع، باب إذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا، حديث رقم: 2079، (58/3).
- 7- يقول القرافي في تعليق رد مالك لحديث خيار المجلس: <<كما قال مالك في خيار المجلس، أن الساعات مما تتكرر، فلو كان خيار المجلس مشروعاً لكان ذلك متكرراً ب (المدينة) مشتهراً، فحيث لم يكن له عندهم أثر دل ذلك على عدم اعتبار بيع الخيار، وأنه نسخ بغيره...>>. القرافي، نفائس الأصول، (2709/6).

- **عموم البلوى¹**: وهذا شرط خاص بالأحناف²؛ بحيث إنهم لا يقبلون بأحاديث الآحاد فيما تعم به البلوى، وما شأنه يذاع بين الناس ويستقيض³، ومما نقله ابن أميره الحاج (ت879هـ) في التقرير: <>خبر الواحد مما تعم به البلوى أي يحتاج إليه الكل حاجة متأكدة مع كثرة تكرره لا يثبت به وجوب دون اشتهاه أو تلقي الأمة بالقبول<>⁴.
- ومثال ذلك**: رد حديث نقض الوضوء من مس الذكر، يقول محمود البخاري عن هذا الحديث: <>... روته بسرة بنت صفوان كما أخرجه أصحاب السنن وصححه أحمد وغيره، فإن نواقض الوضوء يحتاج إلى معرفتها الخاص والعام وهذا السبب كثير التكرار ولم يشتهر ولم تتلقه الأمة بالقبول، قال السرخسي: القول بأنه ﷺ خصها بتعليم هذا الحكم مع أنها لا تحتاج إليه ولم يعلم سائر الصحابة مع حاجتهم إليه شبه المحال⁵ انتهى<>⁶.
- **عمل الراوي بخلاف ما يرويه**: وهذا شرط خاص بجمهور الأحناف⁷، وبعض المالكية⁸؛ حيث إنهم لا يقبلون الأحاديث التي يعمل فيها الراوي بخلاف ما يرويه، يقول الدبوسي (ت430هـ): <>حوماً عمل الراوي بخلاف الخبر: فإن كان قبل الرواية فلا يكون تكذيباً بوجه... وأما إذا كان بعد الرواية نظر فيه: فإن كان الخبر يحتمل ما عمل به الراوي بضرب تأويل لم يكن تكذيباً... وأما إذا كان الخبر لا يحتمل ما عمل به فالخبر مردود
-
- 1- **عموم البلوى**: ما من حقه أن يذيع وينتشر بين الناس، من غير أن تختص به مجموعة من الناس دون أخرى. البابرتي، الردود والنقود، (726/1).
- 2- يقول بن قدامة: <>حويقل خبر الواحد فيما تعم به البلوى: كرفع اليدين في الصلاة، ومس الذكر، ونحوه، في قول الجمهور، وقال أكثر الحنفية: لا يقبل<>. ابن قدامة، روضة الناظر، (369/1).
- 3- يقول الشيرازي في هذا المعنى: <>حواحتجوا بأن ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه وإذا كثر السؤال عنه كثر الجواب وإذا كثر الجواب كثر النقل فلما رأينا النقل قد قل دل على أنه لا أصل له<>. إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المعروف بالشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر - دمشق - ط1: 1403هـ، ص315.
- 4- ابن أمير حاج، التقرير والتحرير، (295/2).
- 5- السرخسي، أصول السرخسي، (368/1).
- 6- تيسير التحرير، البخاري، (112/3).
- 7- يقول السمرقندي: <>مسألة الزاوي إذا عمل بخلاف ما روى هل يقدح في صحة ما روى أم لا؟ روي عن أبي الحسن الكرخي رحمه الله أنه لا يمنع، ويكون هو محجوجاً بالحديث كغيره، وقال أكثر أصحابنا رحمهم الله: إنه يمنع ويحمل على نسخ الحديث أو تخصيصه أو تأويله<>. السمرقندي، ميزان الأصول، ص444.
- 8- ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (356/4).

لأن عمله بخلافه لا يخلو: إما أن يكون عن غفلة أو إنكار أو نسيان، أو علم بانتساح الخبر أو تقول الراوي عنه كذباً عليه، ولم يكن عنده ذلك الحديث فلا شك بأنه مردود¹.

ومثال ذلك: عدم العمل بحديث عائشة رضي الله عنها² في اشتراط الولي في الزواج، وهذا لقيامها بتزويج بنت أخيها وهو غائب³.

- مخالفة الأصول: وهو شرط خاص بالأحناف؛ حيث قسموا الرواة من الصحابة رضي الله عنهم إلى:

➤ من يُعرف بالفقه: فهؤلاء تقدم روايتهم للأحاديث سواء وافقت القياس أو خالفته، يقول السرخسي: >>... من كان معروفاً بالفقه والرأي في الاجتهاد، ومن كان معروفاً بالعدالة وحسن الضبط والحفظ ولكنه قليل الفقه، فالنوع الأول كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعائشة وغيرهم من المشهورين بالفقه من الصحابة رضي الله عنهم، وخبرهم حجة موجبة للعلم الذي هو غالب الرأي، ويبتنى عليه وجوب العمل، سواء كان الخبر موافقاً للقياس أو مخالفاً له، فإن كان موافقاً للقياس تأيد به، وإن كان مخالفاً للقياس يترك القياس ويعمل بالخبر...<<⁴.

➤ من لا يعرف بالفقه: فهؤلاء يقدم القياس على أحاديثهم، يقول البيهقي: >>وأما رواية من لم يعرف بالفقه، ولكنه معروف بالعدالة والضبط مثل: أبي هريرة، وأنس بن مالك رضي الله عنهما، فإن وافق القياس عمل به، وإن خالفه لم يترك - القياس - إلا بالضرورة وانسداد باب الرأي، ووجه ذلك أن ضبط حديث النبي ﷺ عظيم الخطر، وقد كان النقل بالمعنى مستقيماً فيهم، فإذا قصر فقه الراوي عن درك معاني حديث النبي ﷺ

1- الذبوسي، تقويم الأدلة، ص203.

2- عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: (أيا امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثلاث مرات فإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها فإن تشاجروا فالسلطان ولي من لا ولي له). رواه أبو داود، وابن ماجه، والترمذي وقال: حسن، وابن حبان، والحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين، وقال ابن معين إنه أصح ما في الباب. ينظر: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد، المعروف: بابن الملقن، تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء - مكة المكرمة -، ط1: 1406هـ، رقم: 1429، (365/2).

3- ينظر: البيهقي، أصول البيهقي، ص193.

4- السرخسي، أصول السرخسي، (338/1، 339).

وإحاطتها، لم يؤمن من أن يذهب عليه شيء من معانيه بنقله، فيدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس فيحتاط في مثله»¹.

ومثال ذلك: عدم قبول العمل بحديث المصرة²، وتركه لمخافة القياس، يقول البخاري (ت730هـ): >>فأما الحديث فمخالف للقياس فكان ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا للإجماع الموجب للعمل به كما ذكرنا فيكون مردودا؛ لأن من أحاديث أبي هريرة رضي الله عنه إنما يقبل ما لا يخالف القياس فأما ما خالفه فالقياس مقدم عليه»³.

2. القسم الثاني يمثله الشافعية والحنابلة: حيث اكتفوا بمنهجية علماء الحديث⁴ في نقد الأحاديث من حيث قبول العمل به أو رده.

1-البزدوي، أصول البزدوي، ص159.

2-الحديث: عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها: إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاع تمر)، وينكر عن أبي صالح، ومجاهد، والوليد بن رباح، وموسى بن يسار، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم: (صاع تمر)، وقال بعضهم عن ابن سيرين: (صاعا من طعام، وهو بالخيار ثلاثا)، وقال بعضهم: عن ابن سيرين (صاعا من تمر)، (ولم يذكر ثلاثا، والتمر أكثر). البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل، والبقر والغنم وكل محفلة، حديث رقم: 2148، (70/3).

3-البخاري، كشف الأسرار، (381/2).

4-يقوم منهج علم الحديث على نقد الحديث من جهتين: جهة السند، وجهة المتن: 1/ من جهة السند: تقوم آلية عمل هذا النقد على البحث في حال الرواة الذي رواوا الحديث وهذا من جهة: حالهم، ومن جهة كيفية تلقيهم الحديث: أ-من جهة حالهم: يبحث فيه الصفات الخلقية والخلقية التي يتمتع بها الراوي: في الصفات الخلقية: يبحث فيه المقدرة الذهنية التي يتمتع بها الراوي في استيعاب الأحاديث واستحضارها، وهذا من جهة حفظه، وهذا ما يسمى بالضبط. في الصفات الخلقية: يبحث فيه مقدار الأخلاق التي يتمتع بها الراوي، وهذا ما يسمى بالعدالة، أو بالمصطلح المخالف خوارم المروءة. ب-من جهة تلقيهم الحديث: كيفية تلقي الراوي للحديث، وشيوخه الذين تلقى عنهم. 2/ من جهة المتن: تقوم آلية عمل هذا نقد الحديث بالبحث بالأوصاف التي قد تعرض على متن وتخرجه من دائرة الحديث المقبول، لتخلقه بدائرة الحديث المردود، وهذه الأوصاف هي: الشذوذ، والعلة. وهذه المنهجية المذكورة ذكرتها مختلف كتب التي اهتمت بعلم مصطلح الحديث، ولقد سبق ذكر تعريف علم المصطلح وبأنه العلم الذي يهتم بالقواعد والضوابط والقوانين، التي يعرف بها أحوال السند والمتن أو الراوي والمروي، حتى تقبل الرواية منه أو ترد. ينظر: محمد الأمين الأرمي، الكوكب الوهاج، (40/1). ومن بين أحسن الكتب المعاصرة التي اهتمت بدراسة منهج النقد عند علماء الحديث نجد: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر - دمشق، ط3: 1418هـ = 1997م.

المبحث الثاني

من حيث المتن

بالنظر للمنهجية التي اتبعها الأصوليون في قراءة القرآن الكريم والسنة من حيث المتن في عملية الاستدلال فإنها: إما أن تكون قراءة نصية، وإما أن تكون قراءة تعليلية، وإما أن تكون قراءة مقاصدية.

المطلب الأول القراءة النصية

المقصود من القراءة النصية، هو الاعتماد على المتن القرآني، ومتن السنة النبوية في شكلهما الخام في عملية استخراج الأحكام، هذا، ولقد استعان الأصوليون في هذه القراءة بدلالات الألفاظ¹ من أجل استثمار النصوص إلى أقصى حد؛ حيث قاموا بتقسيمها إلى أربعة اعتبارات²: باعتبار وضع اللفظ للمعنى، باعتبار استعمال اللفظ في المعنى، باعتبار دلالة اللفظ على المعنى بحسب الوضوح والخفاء، باعتبار كيفية دلالة اللفظ على معناه³.

• الفرع الأول باعتبار وضع اللفظ للمعنى⁴:

المقصود من هذا الاعتبار هو الحالة أو الصيغة التي يتخذها اللفظ عند إطلاقه، ومن خلال تتبع واستقراء هذه الحالات قسم الأصوليون اللفظ باعتباره وضعه للدلالة على المعنى إلى:

1- دلالات الألفاظ: هي ما يلزم من فهمها فهم شيء آخر. ينظر: تقي الدين وتاج الدين السبكي، الإبهاج، (204/1). المرادوي، تحرير المنقول، ص73. الإسنوي، نهاية السؤل، ص84. هذا، ولقد اعتبر الغزالي أن دلالات الألفاظ هي عمدة علم الأصول. الغزالي، المستصفى، (7/2). لأنها الأساس في استخراج الأحكام يقول البيزدي: <<إنما يعرف أحكام الشرع بمعرفة أقسام النظم>>. ينظر: البيزدي، أصول البيزدي، ص5.

2- هذا التقسيم الرباعي لدلالات الألفاظ في القرآن إنما كان باعتبار ما يتعلّق به من الأحكام، وإلا فأقسامهما أكثر من ذلك؛ لأنه بحرٌ عميقٌ فيه علم التوحيد، والقصص، والأمثال، والحكم، وغير ذلك، وكان المرجع في هذا الحصر الرباعي هو الاستقراء. ينظر: زين الدين قاسم الجمالي، خلاصة الأفكار، ص50.

3- ينظر: البيزدي، أصول البيزدي، ص5، 6. التقتزاني، شرح التلويح، (47/1). هذا، ولقد اخترت أن أتبع طريقة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة في ترتيب أقسام دلالات الألفاظ التي، التي ذكرها عنه التقتزاني في شرح التلويح؛ حيث خالف فيها طريقة البيزدي في الترتيب، من حيث أنه قدم اعتبار استعمال اللفظ في المعنى على اعتبار دلالة اللفظ على المعنى بحسب الوضوح والخفاء. ينظر: التقتزاني، شرح التلويح، (55/1). لأنه يبدو لي أكثر منهجية وعملية من طريقة البيزدي.

4- ينظر: البيزدي، أصول البيزدي، ص6.

أ. اللفظ الذي يدل عند إطلاقه على صيغة العموم: هو اللفظ الذي يدل في وضعه على استغراق وشمول جميع ما يصلح له بحسب وضع واحد¹. ومثال تطبيقي على العمل بالعموم جعل عدة الصغيرة من الوفاة كعدة الكبيرة لعموم قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُؤَقِّنُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَنْزُوجًا يَتَرَضَّنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...﴾ -سورة البقرة-².

ب. اللفظ الذي يدل عند إطلاقه على صيغة الخصوص: هو الذي وضع لمعنى واحد على مفرد³ وهو يحتوى على صيغتين: صيغة مقترنة بالفعل⁴، وصيغة أخرى مقترنة بالوصف⁵.

ت. واللفظ الذي يدل عند إطلاقه على صيغة الاشتراك: هو اللفظ الموضوع لمعنيين أو أكثر؛ بحيث لم يترجح أحدهما على الآخر⁶، ومثاله: لفظ القرء، فإنه وضع في اللغة لظهر، وللحيض⁷.

1-ينظر: الرازي، المحصول، (309/2). الزركشي، البحر المحيط، (5/3).

2-ينظر: الباجي، الإشارة، ص23.

3-ينظر: عبد المؤمن البغدادي، تيسير الوصول، (286/1). ينظر: السبغاني، الكافي، (204/1). ويدخل تحته كل من مباحث الأمر والنهي، والمطلق والمقيد. ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز، (21/2).

4-صيغة الخصوص المقترنة بالفعل: هي صيغة الخصوص المعبر عنها بفعل الطلب، وتشتمل على: الأمر ويعبر عنه: بطلب الفعل على جهة الاستعلاء، ينظر: الأمدي، الأحكام، (172/2). مثاله قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ -سورة المائدة، جزء من الآية 1-. ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز، (22/2). والنهي: طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء. الشوكاني، إرشاد الفحول، (495/1). مثاله قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشْرَوْا مَا لَمْ يَأْتِكُمْ إِلَّا بِأْتِيٍّ هِيَ أَحْسَنُ﴾ -سورة الأنعام، جزء من الآية 152-. ينظر: المصدر نفسه، (30/2).

5-صيغة الخصوص المقترنة بالوصف: هي صيغة الخصوص المعبر عنها بوصف التعيين، وتشتمل على: المطلق: وهو ما تناول واحدا غير معين، باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، نحو قوله عز وجل: ﴿تَضَرَّعُوا لِلَّهِ﴾ -سورة المجادلة، جزء من الآية 3-، فلفظ الرقبة قد تناول واحدا غير معين، من جنس الرقاب. ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، (630/2، 631). والمقيد: وهو اللفظ الخاص الذي تناول فردا معينا بالوضع أو بقيد خارجي يخرج عن الشبوع، مثل قوله تعالى: ﴿فَصَيِّمُوا شَهْرَيْنِ مُتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَمَاسَا﴾ -سورة المجادلة، جزء من الآية 4-، فالآية أوجبت صوم شهرين، ثم قيدتهما بالتتابع بوصف ﴿مُتَابِعَيْنِ﴾ وقيدتهما بالوقت ﴿مِنْ قَبْلِ أَنْ يَمَاسَا﴾. ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز، (40/2).

6-ينظر: ابن جزي، تقريب الوصول، ص145. ينظر: تقي الدين وتاج الدين السبكي، الإبهاج، (248/1). ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز، (77/2).

7-ينظر: زين الدين الجمالي، خلاصة الأفكار، ص80.

➤ **مصطلح المؤول¹**: هناك من يضيف إلى هذه الأقسام الثلاثة لفظ **المؤول²**، ولكن إذا أمعن النظر نجد أن لفظ **المؤول** لا يمكن اعتباره صيغة بإمكانها أن تحتوى على عدة معاني في ذاتها، قادرة على إنتاج إحداها **بالاجتهاد**، وإنما هي عبارة عن الحالة النهائية التي تتخذها الصيغ التي تحتوى في ذاتها عدة معاني، أو القابلة لإنتاج المعاني، وهي تشمل كل الصيغ السابقة: العموم، الخصوص، والمشارك³.

• **الفرع الثاني باعتبار استعمال اللفظ في المعنى⁴**:

المقصود من هذا الاعتبار هو الطريقة التي يستعمل فيها اللفظ بعد وضعه، ومن خلال استقراء هذه الطرق، قسّم الأصوليون اللفظ باعتباره استعماله للدلالة على المعنى إلى:

1. **اللفظ الذي يدل عند استعماله على الحقيقة**: هو اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب، وهو إمّا أن يكون حقيقة وضعية أو عرفية أو شرعية؛ كالأسد والدابة والصلاة⁵.

2. **اللفظ الذي يدل عند استعماله على المجاز**: هو اللفظ المستعمل في إفادة معنى غير ما وضع اللفظ له أولاً، بالنسبة إلى الاصطلاح الذي وقع التخاطب به⁶، ومثاله: استعمال لفظة "اللمس" في مس البشرة للبشرة على سبيل الحقيقة، وفي الجماع على سبيل التجوز⁷.

1- يقول المردواي في تعريف المؤول: <حوقد ذكر الأصوليون التّأويل والمؤول، وَقَالُوا: هُوَ حَمَل ظَاهِر عَلَى مُخْتَمَل مَرْجُوح بِذَلِيل>. المردواي، التعبير شرح التحرير، (6/2692).

2- ذكر هذه المسألة محمد مصطفى الزحيلي، في كتابه الوجيز، وقال أنه هناك من العلماء من يضيف <إلى العام والخاص والمشارك قسم المؤول، ويفردونه بالبحث، ولا حاجة لإفراده؛ لأنه أحد فروع المشترك، فالمؤول هو نفس المشترك الذي ترجح أحد معانيه بالقرائن والاجتهاد، ويكون الترجيح بدليل ظني>. محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز، (2/82).

3- يقول السنغاني: <>(وأما المؤول) فهو مفعول فعل المؤول. دخل المؤول في أقسام النظم، وإن كان يتبين المراد منه بالاجتهاد؛ لأن المجتهد يبين باجتهاده أن المراد من هذا النص هذا، ثم بعد ذلك أضيف الحكم إلى النص، فسار كأن النص ورد في هذا مع الاحتمال، والحكم جاز أن يثبت بنص فيه ضرب احتمال كالنصوص المحتملة للمجاز، ونص العام الذي خص منه البعض فما ترجح من المشترك وكذلك لو ترجح بعض الوجوه الخفي والمشكل بغالب الرأي يسمى مؤولاً...>. السنغاني، الكافي، (1/218).

4- ينظر: التفتراني، شرح التلويح، (1/54، 132).

5- ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد، (1/11). ابن الساعاتي، بديع النظام، (1/32).

6- ينظر: الأرموي، نهاية الوصول، (2/320).

7- ينظر: الباقلاني، التقريب والإرشاد، (1/139).

3. اللفظ الذي يدل عند استعماله على الصريح: وهو اللفظ الذي يدل على معناه بما وضع له في اللغة من غير احتياج فيه إلى نظر واستدلال، مثل قوله تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُنْكَ﴾ **الشَّمْسِ** -سورة الإسراء، جزء من الآية 78-1.

4. اللفظ الذي يدل عند استعماله على الكناية: هو اللفظ الذي استتر فيه مراد المتكلم من حيث اللفظ، والغرض منه إما: قبح ذكر الصريح نحو ﴿أَوْجَاءُ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ -سورة النساء، جزء من الآية 43-، كناية عن اتيان الإنسان حاجته، أو إخفاء المكنى عنه عن السامع².

• الفرع الثالث باعتبار دلالة اللفظ على المعنى بحسب الوضوح والخفاء:

المقصود من هذا الاعتبار هو الطريقة التي يدل فيها اللفظ بعد وضعه واستعماله على معناه، وهذا من جهة الوضوح³ والخفاء⁴، ولقد اتبع الأصوليون منهجين في تقسيم اللفظ من حيث دلالاته على معناه منهجين: منهج المتكلمين، ومنهج الأحناف:

1. منهج المتكلمين: يقسم المتكلمون اللفظ بحسب ظهور المعنى فيه وخفاؤه إلى أربعة أقسام:

اثنان منهما في جهة الوضوح وهما:

أ. الظاهر⁵: هو المعنى الذي يسبق إلى فهم السامع من المعاني التي يحتملها اللفظ، ومعنى ذلك أن يكون اللفظ يحتمل معنيين فأكثر، إلا أنه يكون في بعضها أكثر وضوحاً منه في غيرها، إما لعرف استعمال في اللغة أو الشرع أو الصناعة؛ فإذا أطلق اللفظ

1-ينظر: الأمدي، الإحكام، (317/3). وعرفه السرخسي بأنه كل لفظ مكشوف المعنى والمراد، حقيقة كان أو مجازاً. ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، ص188.

2-ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (153/3). وعرفها الشاشي بأنها: اللفظ الذي استتر معناه. ينظر: نظام الدين ي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي -بيروت-، (د.ط.ت)، ص65.

3-الواضح الدلالة من الألفاظ: هو ما دلّ على المراد منه بنفس صيغته من غير توقف على أمر خارجي. ينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص161.

4-اللفظ الخفي أو غير الواضح الدلالة: هو ما لا يدل على المراد منه بنفس صيغته، بل يتوقف فهم المراد منه على أمر خارجي. المصدر نفسه، ص169.

5-ولقد نقل المازري أنّ الشافعي والباقلاني يطلقان على النص بصفة عامة اسم الظاهر، لأنّ النص في اللغة يدل على الظهور، ولكن اشتهر في العرف هجران هذه التسمية -الظاهر- في النصوص، وقصرها على لفظ احتمل المعنيين أو لمعان، ولكن في أحد معانيه أظهر وهو المسمى بالظاهر. ينظر: محمد بن علي بن عمر المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، ط1: (د.ت)، ص307.

يتبادر إلى الذهن المعنى المتعارف عليه استخدامه عليه¹. ومثاله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ -سورة المائدة، جزء من الآية 3-، فهذا ظاهر في تحريم جلدتها مطلقاً؛ لأن عموم لفظ الميتة يتناول جميع أجزائها ومنها الجلد، ويحتمل عدم دخول الجلد؛ لأن إضافة التحريم إلى الميتة يقتضي تحريم الأكل، والجلد غير مأكول².

ب. النص: وهو اللفظ الذي دل بصيغته على معنى واحد بيّن وواضح، قد سبق له الكلام، من غير أن يتطرق إليه احتمال معنى آخر، وهو أكثر وضوحاً من الظاهر، مثاله قوله تعالى: ﴿الزَّائِغَةُ وَالزَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ -سورة النور، جزء من الآية 2-3. واثان منهما في جهة الخفاء وهما:

أ. المجمل: هو اللفظ الذي لا يفهم معناه والمراد به من صيغته، ويحتاج في بيانه إلى غيره؛ ومعنى هذا أن يكون اللفظ يتناول جُمْلَةَ المعنى دون تفصيله؛ بحيث يحتمل تحته صفات وأجناس متغايرة، فلا يمكن امتثال الأمر به إلا بعد بيانه؛ لأن المكلف لو أراد أن يمتثل الأمر به لم يستطع أن يهتدي إلى جنس مخصوص، لأنه ليس في اللفظ المجمل ما يشير إلى أي من ذلك، فلما كان هذا حكمه افتقر إلى معنى غيره يبيّنه ويوضح نوع الجنس وقدره وصفاته وغير ذلك من أحكامه التي يقصدها اللفظ، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾ -سورة الإسراء، جزء من الآية 33-، فلفظة السلطان ههنا مجملة، لا يعلم المراد بها، هل يقصد بها القتل أو الدية أو الحبس أو غير ذلك؟⁴.

1-ينظر: سليمان بن خلف بن سعد، المعروف بالباجي، الحدود في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت-، ط1: 1424هـ = 2003م، ص106. وهذا المعنى الذي يفهم من الظاهر إنما هو معنى مظنون غير مقطوع فيه. ينظر: الغزالي، المستصفى، (48/2).

2-ينظر: شرح الفوزان، تيسير الوصول، (229/1).

3-ينظر: الباجي، الحدود في الأصول، ص105. وعرفه الشيرازي: بأنه اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحد. ينظر: إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المعروف: بالشيرازي، المعونة في الجدل، تحقيق: علي عبد العزيز العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي -الكويت- ط1: 1407هـ، ص27.

4-ينظر: الباجي، الحدود، ص107. وعرفه الغزالي بأنه: اللفظ الذي احتمل معنيين ولم يُسْتَطَع التمييز بينهما لا بالوضع اللغوي، ولا بعرف الاستعمال. ينظر: الغزالي، المستصفى، (28/2). لهذا كان المجمل يحتاج إلى البيان من المتكلم حتى يفهم معناه السامع أو المتلقي للكلام لكي يستطيع العمل به. ينظر: السمرقندي، ميزان الأصول، ص355.

ب. **المتشابه:** اختلف المتكلمون في بيان معنى المتشابه وذكر الشيرازي بعض هذا الاختلاف ورجح بأن يكون هو نفسه المجرى، يقول الشيرازي: <وأما المتشابه فاختلاف أصحابنا فيه فمنهم من قال: هو **والمجرى واحد**، ومنهم من قال: المتشابه ما استأثر الله تعالى بعلمه وما لم يطلع عليه أحدا من خلقه، ومن الناس من قال: المتشابه هو **القصص والأمثال والحكم والحلال والحرام**، ومنهم من قال: **المتشابه الحروف المجموعة في أوائل السور ك ﴿المص﴾ و ﴿المر﴾ وغير ذلك**، والصحيح هو الأول -المجرى- لأن حقيقة المتشابه ما اشتبه معناه وأما ما ذكره فلا يوصف بذلك>¹.

وذهب الأمدي والشاطبي إلى تقسيم المتشابه بالنسبة إلى ما يقابله من المحكم، فيكون بهذا أعم من المجرى².

2. **منهج الأحناف**³: يقسم الأحناف اللفظ بحسب ظهور المعنى فيه وخفاؤه إلى ثمانية أقسام:

أربعة منها في جهة الوضوح وهي:

أ. **الظاهر:** هو اللفظ الذي يعرف المراد منه من خلال سماع صيغته من غير تأمل؛ أي أن معناه يسبق إلى فهم العقول لظهوره، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ -سورة البقرة، جزء من الآية 275- فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة⁴.

ب. **النص:** هو اللفظ ازداد معناه وضوحاً على الظاهر، وهذا الإيضاح كان بفعل من المتكلم، وليس من خلال نفس صيغة اللفظ، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَأَنكِرُوا مَا طَابَ لَكُمْ

1- إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المعروف: بالشيرازي، اللمع في أصول الفقه، تحقيق: محي الدين ديب مستور، يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، -دمشق، بيروت-، 1416هـ = 1995م، ص 115.

2- ينظر: الأمدي، الإحكام للأمدي، (1/222، 223، 224). يقول الشاطبي: <>المحكم يطلق بإطلاقين: عام، وخاص، فأما الخاص؛ فالذي يراد به خلاف المنسوخ، وهي عبارة علماء الناسخ والمنسوخ، سواء علينا أكان ذلك الحكم ناسخاً أم لا؛ فيقولون: هذه الآية محكمة، وهذه الآية منسوخة، وأما العام؛ فالذي يعني به البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره؛ فالمتشابه بالإطلاق الأول هو المنسوخ، وبالإطلاق الثاني الذي لا يتبين المراد به من لفظه، كان مما يدرك مثله بالبحث والنظر أم لا، وعلى هذا الثاني مدارك كلام المفسرين في بيان معنى قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ مِنْ أَمْرِ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ سورة آل عمران، الآية 7- <>. الشاطبي، الموافقات، (3/305).

3- ينظر: التقراني، شرح التلويع، (1/232).

4- ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، (1/163). وعرفه الشاشي بأنه: <>اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل <>. ينظر: الشاشي، أصول الشاشي، ص 68.

مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا ﴿٣﴾ -سورة النساء، جزء من الآية 3-، فإن هذا ظاهر في إباحة الزواج، نص في بيان التعدد؛ لأنّ الكلام سيق للتعدد وقصد به، فازداد وضوحاً على الظاهر بأن قصد به وسيق له¹.

ت. المفسر: هو اللفظ الذي ازداد وضوحاً على النص سواء كان بمعنى في النص أو بغيره؛ مثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (30)﴾ -سورة الحجر-، فإن الملائكة جمع عام محتمل للتخصيص، فانسد باب التخصيص بذكر الكل، وذكر الكل احتمال تأويل التفرّق، فقطعه بقوله اجمعون فصار مفسراً².

ث. المحكم: اللفظ الذي ازداد وضوحاً وقوة عن الظاهر والنص والمفسر، وأحكم المراد به، وانتفى عنه احتمال النسخ والتبديل، قال الله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ -سورة النساء، جزء من الآية 7-، وذلك مثل قوله تعالى ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ -سورة البقرة، جزء من الآية 231-³.

ويقابلها أربعة أخرى من جهة الخفاء وهي:

أ. الخفي: هو اللفظ الذي امتنع عن معرفة معناه وخفي مراده، بسبب دخول عارض عليه من خارج صيغته، ولا يمكن معرفته، إلا بالاجتهاد في إزالة ذلك العارض، مثل النباش⁴ وهو في مقابلة الظاهر من جهة الوضوح⁵.

ب. المشكل: هو كل اسم دخل في أشكاله من الأسماء التي تماثله فخفي معناه، ولا يمكن معرفة المراد منه إلا بالطلب والتأمل⁶، وتعبير آخر هو كل اسم يحتمل عدة معاني ولا

1-ينظر: البزدوي، أصول البزدوي، ص8. وفي شرح التلويح النص: هو اللفظ الذي يدل على معناه الذي سيق لأجله الكلام، دلالة واضحة مع احتمال التخصيص والتأويل والنسخ. ينظر: التفتزاني، شرح التلويح، (232/1).

2-ينظر: البزدوي، أصول البزدوي، ص8. وفي شرح التلويح المفسر: هو اللفظ الذي يدل على معناه الذي سيق لأجله الكلام، دلالة أكثر وضوحاً من الظاهر والنص، مع عدم احتمال التخصيص والتأويل، وبقاء احتمال النسخ. ينظر: التفتزاني، شرح التلويح، (232/1).

3-ينظر: البزدوي، أصول البزدوي، ص9. وفي شرح التلويح المحكم: هو اللفظ الذي دل على معناه دلالة واضحة عن الظاهر والنص والمفسر، مع عدم احتمال التأويل والتخصيص والنسخ. ينظر: التفتزاني، شرح التلويح، (232/1).

4-النباش: هو الذي يأخذ أكفان الموتى من قبورهم. ينظر: نشوان بن سعيد، شمس العلوم، (6461/10).

5-ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، (167/1)، البزدوي، أصول البزدوي، ص9. التفتزاني، شرح التلويح، (232/1).

6-ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، ص168. البزدوي، أصول البزدوي، ص8.

يمكن الوصول إلى المعنى المراد إلا بعد الاجتهاد، ومثاله: كلمة ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ
النِّكَاحِ﴾ من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ
يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ -سورة البقرة، جزء من الآية 237- فهل المراد من الذي بيده عقدة النكاح
الزوج Lieفو عن حصته، أو الولي Lieفو عن حصة المطلقة؟ وبعد التأمل والبحث
والاجتهاد رأى كثير من الصحابة والتابعين وجمهور الأئمة أن المراد هو الزوج (أي
الرجل أو المرأة)؛ لأن كلاً منهما صاحب حق في نصف المهر، والعفو لا يتصور إلا
ممن له الحق في المهر لغيره، ويصبح المعنى إلا أن يعفو الرجل المطلق عن حقه وهو
نصف المهر، فيكون المهر كله للمرأة، وإما أن تعفو المرأة عن حقها ولا تأخذ شيئاً من
المهر، وهو أشد خفاء من اللفظ الخفي، ويقابل لفظ النص من جانب الوضوح¹.

ت. **المجمل:** هو اللفظ الذي ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك بنفس
العبارة بل ببيان من المتكلم يعرف به المراد من اللفظ². وهو يأتي في مقابل المفسر من
جهة الوضوح، وسبب الإجمال فيه إما لتوحش في معنى الاستعارة أو في صيغة عربية
مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة مثاله: لفظ الربا فإنه مجمل، لأن الربا عبارة عن
الزيادة في أصل الوضع وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك، ولكن المراد منه هو حرمة البيع
بسبب فضل خال عن العوض مشروط في العقد، وذلك فضل مال أو فضل حال على
ما يعرف في موضعه، وكذلك الصلاة والزكاة فهما مجملان؛ لأن الصيغة في أصل
الوضع للدعاء والنماء ولكن بكثرة الاستعمال شرعا في أعمال مخصوصة يوقف على
المراد بالتأمل فيه³.

ث. **المتشابه:** هو اللفظ الذي انقطع رجاء معرفة معناه والمراد منه⁴. وهو أكثر أنواع الخفاء
إبهاماً، وقد ثبت بالاستقراء والتتبع أن المتشابه بهذا المعنى لا يوجد في الآيات

1-ينظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه، (1/239).

2-ينظر: البزدوي، أصول البزدوي، ص8.

3-ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، (1/168، 169).

4-ينظر: المصدر نفسه، (1/169).

والأحاديث التي يرد بها بيان الأحكام الشرعية، وإنما يوجد في مجالات أخرى مثل الحروف المقطعة في أوائل السور القرآنية مثل (آلم، حم عسق، كهيعص)¹.

• الفرع الرابع باعتبار كيفية دلالة اللفظ على معناه:

المقصود من هذا الاعتبار هو الكيفية والمنهجية التي يتبناها الأصوليون في استثمار الألفاظ للوصول إلى الأحكام، وهذا بعد وضعها واستعمالها ودلالاتها على معناها، ولقد اتبع الأصوليون في كيفية دلالة اللفظ على معناه طريقتين: طريقة المتكلمين، وطريقة الأحناف:

1. طريقة المتكلمين²: قسم المتكلمون طرق دلالة اللفظ على معناه إلى قسمين: المنطوق، والمفهوم، وكل قسم من هذين القسمين تتضوي تحته أقسام أخرى:

أ. دلالة المنطوق: هو ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق³، وتعبير آخر: هو المعنى الذي قصده المتكلم باللفظ أصالة؛ أي بالذات من اللفظ، حيث يفهم معناه من مجرد النطق⁴، وهو على قسمين كذلك: المنطوق الصريح، وغير الصريح⁵.

ب. المنطوق الصريح: هي دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام، ونطق به، سواء كان ذلك بالمطابقة⁶، أو التضمن⁷، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ -سورة البقرة، جزء من الآية

1-ينظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه، (343/1).

2-ينظر: ابن مفلح، أصول الفقه، (1056/3). محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقاء، دار المدني، ط1: 1406هـ = 1986م، (430/2). تقي الدين وتاج الدين السبكي، الإيهام، (364/1). عبد الرحيم العراقي، الغيث الهامع، ص114. عبد الكريم النملة، المُهَدَّبُ، (1717/4).

3-ينظر: المرادوي، التحبير، (2867/6). ينظر: حسن بن عمر بن عبد الله السيناوي، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، مطبعة النهضة -تونس-، ط1: 1928م، (51/1).

4-ينظر: عبد الكريم النملة، المُهَدَّبُ، (1722/4).

5-ينظر: المرادوي، التحبير، (2867/6).

6-دلالة المطابقة: هو اشتغال اللفظ والصيغة على جميع أجزاء المعنى. ينظر: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، المعروف: بالقرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق: أحمد الختم عبد الله، دار الكتبي -مصر-، ط1: 1420هـ = 1999م، (211/1). ابن جزري، تقريب الوصول، ص145.

7-دلالة التضمّن: هو اشتغال اللفظ والصيغة على جزء من أجزاء المعنى. نفائس الأصول، القرافي، (546/2). ينظر: الأرموي، نهاية الوصول، (121). ابن جزري، تقريب الوصول، ص145. حسن بن محمد بن محمود العطار، المعروف: بالعطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، (د.ط.ت)، (312/1).

275-، فالآية تدل بمنطوقها نفي المماثلة بين البيع والربا، فالبيع جائز، والربا حرام¹، وأمثلة دلالة المنطوق كثيرة جداً، وهي معظم أحكام الشرع المأخوذة مباشرة من القرآن والسنة².

ت. **دلالة المنطوق غير الصريح**: هي دلالة اللفظ على حكم لم يصرح به في الكلام، ولم ينطق به، وإنما ترتب عن ورود ذلك الكلام بتلك الصيغة، وهو ما يسمى بدلالة الالتزام³؛ إذ أن اللفظ مستلزم لذلك المعنى والحكم، فاللفظ هنا لم يوضع للحكم، ولكن الحكم فيه لازم للمعنى الذي وضع له ذلك اللفظ، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ مِمَّا رَزَقْنَاهُ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ -سورة البقرة، جزء من الآية 233-، فالحكم المنطوق به بالصراحة هو: أن نفقة الوالدات من رزق وكسوة واجبة على الآباء، فهذا هو المتبادر من ظاهر اللفظ، وهذا هو ما سيقف الآية لأجله، ولكن الآية دللت بالالتزام على أن النسب يكون للأب لا للأم، وعلى أن نفقة الولد على الأب دون الأم، فإن "اللام" لم يوضع لإفادة هذين الحكمين، ولكن كل منهما لازم للحكم المنصوص عليه في الآية⁴.

ثم إن المتكلمين قاموا بتقسيم دلالة الالتزام في المنطوق غير الصريح إلى ثلاثة أقسام⁵:

➤ **دلالة الالتزام عن طريق الاقتضاء**: هو المقصود للمتكلم الذي يتوقف صدق الكلام أو صحته شرعاً أو عقلاً على تقديره⁶. بمعنى أنه يوجد كلام ولكن هذا الكلام يحتوي في طياته على معنى لازم من لفظه وصيغته وهو غير مصرح به، ولكي يفهم هذا المعنى ويستقيم الفهم فيه، يجب (يقضي) أن يكون هناك تقدير، حتى يتطابق الفهم مع ما

1-ينظر: عبد الكريم النملة، المُهَدَّب، (1722/4).

2-ينظر: محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه، (148/2).

3-دلالة الالتزام: هي دلالة اللفظ على لازم مسماه. ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، (652/2). تقي الدين وتاج الدين السبكي، الإبهاج، (110/3). أي أن المعنى لا يكون محتوا في اللفظ، وإنما ترتب ذلك المعنى بسبب ورود اللفظ على ذلك الشكل، والالتزام معتبر في المنطوق غير الصريح، كما هو رأي كثير من العلماء. ينظر: عبد الكريم النملة، المُهَدَّب، (1723/4).

4-ينظر: المصدر نفسه، (1722/4، 1723).

5-ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، (763/2).

6-ينظر: القرافي، العقد المنظوم، (529/1). وهبة الزحيلي، أصول الفقه، (360/1).

يقصده المتكلم، وبتعبير آخر؛ حتى يفهم مقصد المتكلم على أحسن وجه، وإيجاب هذا التقدير هو ما يطلق عليه بالاختضاء.

ومثاله قوله تعالى: ﴿أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلِقْ﴾ -سورة الأعراف، جزء من الآية 160-، تقديره: فضرب موسى البحر فانفلق؛ لأن الانفلاق لا يحصل إلا بالضرب¹. ومعنى هذا أنه وجب تقدير معنى غير مصرح به وهو "فَضْرِبْ مَوْسَى الْبَحْرَ فَانْفَلِقْ"، حتى يستقيم الفهم من هذه الآية، ويتطابق مع ما قصده الله تعالى منها.

➤ **ودلالة الالتزام عن طريق الإشارة:** هو إشارة اللفظ لمعنى ليس مقصوداً منه بالأصل بل بالتبع، مع أنه لم تدع إليه ضرورة لصحة الاختصار على المذكور دون تقديره²، ومعنى هذا الكلام هو: أن يأتي النص في ثبوت حكم ما، ولكن هذا النص يحمل في طياته حكم يلزم منه، ويكون هذا اللزوم عن طريق الإشارة؛ أي أن النص يشير إلى حكم لم يقصده عند وروده أصالة بل يأتي تبعا لورود ذلك النص على تلك الصيغة. مثاله قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾، -سورة البقرة، جزء من الآية 187 - ففيها إشارة على صحة صوم من أصبح جنبا، لإباحة الجماع بالليل إلى آخر جزء منه، فقوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ بَشَرُوهُنَّ﴾ إلى آخر الآية، فإنه دال على أن إباحة المباشرة ممتدة إلى طلوع الفجر فيلزم منه جواز الإصباح جنبا³.

➤ **دلالة الالتزام عن طريق الإيماء:** هذه الدلالة مما اختص بها باب القياس؛ لأنها مرتبطة بالعلة يقول الشنقيطي: <حوماً دلالة الإيماء والتنبية، فهي لا تكون الا على علة الحكم خاصة>⁴. وسيأتي بيان القول فيها عند الحديث عن مسالك العلة.

1-ينظر: الحسين بن علي بن طلحة الرجزاجي، رَفْعُ النَّقَابِ عَنِ تَقْيِيقِ الشَّهَابِ، تحقيق: أحمد بن محمد السراح، عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1: 1425هـ = 2004م، (498/1).

2-ينظر: عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، مطبعة فضالة -المغرب-، (د.ط.ت)، (93/1).

3-ينظر: الصنعاني، إجابة السائل، ص238.

4-الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، ص283.

ث. دلالة المفهوم: هو ما دل اللفظ عليه لا في محل النطق¹؛ أي هو الحكم الذي دل عليه اللفظ في سياقه ولم يصرح به. ودلالة المفهوم كله يكون بالالتزام²، وهو قسمان³:

➤ مفهوم موافقة: حيث يكون المسكوت عنه موافقا للملفوظ به⁴، أي أنه هناك معنى لم يرد في صيغة في النص -مسكوت عنه-، هو موافق للحكم الذي جاء به النص. فإن كان فيه معنى الأولى فهو فحوى الخطاب، نحو: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَكَأْتَهُمَا﴾ -سورة الإسراء، جزء من الآية 23- فإنه يدل على تحريم الضرب بطريق الأولى، وإن لم يكن فيه معنى الأولى فهو لحن الخطاب نحو: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ -سورة الأنفال، جزء من الآية 65- فإنه يدل على وجوب ثبات الواحد للعشرة، لكن لا بطريق الأولى⁵.

➤ مفهوم مخالفة: هو حيث يكون المعنى (الحكم) المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم، إثباتا ونفيا، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به، ويسمى دليل الخطاب؛ لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه⁶. ومعنى هذا؛ أي

- 1- ينظر: الأصفهاني، بيان المختصر، (430/2). ويقول الغزالي في دلالة المفهوم: <حويسمى مفهوما لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دل عليه المنطوق أيضا مفهوم>، الغزالي، المستصفي، (196/2).
- 2- ينظر: المرادوي، تحرير المنقول، ص 258.
- 3- ينظر: البرهان، الجويني، (165/1). محمد بن محمد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر -بيروت-، دار الفكر -دمشق- ط3: 1419هـ = 1998م، ص 291.
- 4- ينظر: الشوكاني، ارشاد الفحول، (764/2).
- 5- ينظر: محمد بن يحيى بهران الزيدي، الكافل بنيل السؤل، ص ص 91، 92.
- 6- ينظر: الشوكاني، ارشاد الفحول، (766/2). وأنواع مفهوم المخالفة كثيرة جدا منها: يتنوع أنواعا: فمنه تعليق الحكم بالغاية كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، أي أن غاية الصوم هو بلوغ الليل وبمفهوم المخالفة: انتهاء الصوم بعد حلول الليل وانتهاء ما كان محرما على العبد وهو صائم، ومنه تعليق الحكم بالشرطي كقوله: ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يُفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ -سورة النساء، جزء من الآية 101-، أي أن صلاة الخوف مشروعة بشرط الخوف من الكفار، وبمفهوم المخالفة، إذا زال الخوف منهم لا تشرع صلاة الخوف، ومنه تعلقه بالصفة كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُعْتَمِدًا﴾ -سورة النساء، جزء من الآية 93-، أي أن قتل المؤمن عمدا يورث الخلود في النار، وبمفهوم المخالفة: إذا لم يكن القاتل عامدا لم يورث الخلود في النار. ينظر: المازري، إيضاح المحول، ص 337. ومفهوم الزمان: نحو ﴿فَرِ اللَّيْلِ بِأَقْلِبًا﴾ -سورة المزمل، جزء من الآية 2-، وبمفهوم المخالفة القيام لا يكون إلا في الليل، ومفهوم المكان: نحو ﴿وَأَسْرُ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾ -سورة البقرة، جزء من الآية 187-، وبمفهوم المخالفة الاعتكاف لا يكون إلا في المساجد، ومفهوم العدد نحو: ﴿فَأَجِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جُودَةً﴾ -سورة النور، جزء الآية 4-، وبمفهوم المخالفة لا يجوز أن يقل أو يزيد عن ثمانين جولة. ينظر: ابن جزري، تقريب الوصول، ص 164. ومنها مفهوم اللقب كقوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ -سورة الفتح، جزء من الآية 29-، هذا، وذهب جمهور المتكلمين إلى عدم الاحتجاج بمفهوم اللقب، ففي =

أته هناك معنى لم يرد في صيغة في النص -مسكوت عنه-، هو مخالف للحكم الذي جاء به النص، سواء في الإباحة أو الإيجاب أو التحريم.

2. طريقة الفقهاء: قسم الفقهاء طرق دلالة اللفظ على معناه إلى أربعة أقسام هي¹:

أ. **عبارة النص:** هي ما كان السياق لأجله ويعلم قبل التأمل أن ظاهر النص متناول له². ومعنى هذا أن الاستدلال بعبارة النص هو العمل بالنص مباشرة كما جاء، واستخلاص الأحكام من صيغته الظاهرة. وقد تكون الأحكام الواردة في النص أصلية أي؛ أنها مقصودة في أصل ورود النص، أو تبعية؛ أي أنها لم تكن مقصودة من النص في أصل ورودها، وإنما جاءت تبعا له، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾، فهذه العبارة في الآية تدل دلالة ظاهرة على معنيين، أحدهما: التفرقة بين البيع والربا، وهذا مقصود من السياق أصالة؛ لأن الآية نزلت للرد على الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ -سورة البقرة، جزء من الآية 275-، **والثاني:** أن حكم البيع الإباحة، وحكم الربا التحريم، وهذا المعنى مقصود من السياق تبعا؛ لأن نفي المماثلة استتبع بيان حكم كل منهما، وأن اختلاف الحكمين يدل على عدم المماثلة، ولو أراد الشارع المعنى المقصود أصالة فقط لقال: وليس البيع مثل الربا³.

ب. **إشارة النص:** هي ما لم يكن السياق لأجله، لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه ولا نقصان⁴. ومعنى هذا الكلام هو أن يرد النص في حكم معين، ولكنه يحمل في طياته حكما آخر لم يقصده بالإصالة ولم يكن وروده -النص- لأجله، فمن خلال

المثال السابق لا يستدل على عدم تعلق الرسالة بغير محمد ﷺ؛ لأن ذكر اللقب لا يفيد تقييدا ولا تخصيصا ولا احترازا عما سواه. وذهب بعض العلماء إلى حجية مفهوم اللقب أي: أن ينتقي الحكم المتعلق باللقب عن غيره، ويثبت للغير نقيض الحكم المذكور، والراجح قول الجمهور؛ لأن النطق بالحكم الخاص أو لنوع لا ينفي الحكم عن غيره. ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، (767/2). وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، (366/1).

1- ينظر: التفتزاني، شرح التلويح، (242/1). زين الدين قاسم الجمالي، خلاصة الأفكار، ص106.

2- ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، (236/1). وعرفها البزدوي بقوله: <>أن الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سبق الكلام له<<. البزدوي، أصول البزدوي، ص11.

3- ينظر: وهبة الزحيلي، أصول الفقه، (349/1).

4- ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، (236/1). عرفها البزدوي بقوله: <>هو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سبق له النص وليس بظاهر من كل وجه فسميناه إشارة<<. البزدوي، أصول البزدوي، ص11.

التأمل والاجتهاد يعرف هذا الحكم، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ -سورة الحشر الآية 8- ففي هذه الآية إشارة إلى أن الذين هاجروا من مكة من الصحابة قد زالت ملكيتهم عما خلفوا بمكة بسبب استيلاء الكفار عليها؛ لأن الله تعالى سماهم فقراء والفقير حقيقة من لا يملك المال، فهذا يدل على فقدانهم لأموالهم، فالغني حتى وإن بعد أملاكه ولكنه دائما يسمى غنيا لبقاء ملكه قائما¹.

ت. دلالة النص: هي عبارة عن فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده². أي أنه هناك معنى لم يرد في صيغة في النص -مسكوت عنه-، هو موافق للحكم الذي جاء به النص. مثاله قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَكَاتِبُهُمَا﴾ -سورة الإسراء، جزء من الآية 23-، فإنه يدل على تحريم أذى الوالدين بالتأفف، وتعدى الحكم إلى تحريم الضرب والشتيم بمعنى الأذى الذي ورد النص في تحريمه³.

ث. اقتضاء النص: هي دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية⁴. بمعنى أنه يوجد كلام ولكن هذا الكلام يحتوي في طياته على معنى لازم من لفظ وصيغته وهو غير مصرح به، ولكي يفهم هذا المعنى ويستقيم الفهم فيه، يجب (يقضي) أن يكون هناك تقدير، حتى يتطابق الفهم مع ما يقصد المتكلم، وبتعبير آخر؛ حتى يفهم مقصد المتكلم على أحسن وجه، وإيجاب هذا التقدير هو ما يطلق عليه بالاقضاء.

ومثاله قوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ -سورة يوسف، جزء من الآية 82- . فمن الناحية العقلية لا يستقيم هذا الكلام؛ لأن القرية لا تُسأل فهي عبارة عن جماد يتكلم، فاقتضى تقدير لفظ غير مصرح به في السياق وهو "أهل" حتى يفهم الكلام على حقيقته، ويتوافق مع الواقع ومقصد المتكلم، فيصير الكلام واسأل أهل القرية⁵.

1-ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، (236/1).

2-ينظر: البخاري، كشف الأسرار، (115/1). وعند السرخسي هي: ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا بالرأي. ينظر: السرخسي، أصول السرخسي، (241/1).

3-ينظر: البزدوي، أصول البزدوي، ص11.

4-ينظر: التقراني، شرح التلويع، (257/1).

5-ينظر: البزدوي، أصول البزدوي، ص11.

المطلب الثاني القراءة التعليلية

المقصود من القراءة التعليلية هو استخراج العلة¹ التي عليها مدار الأحكام في نصوص القرآن والسنة؛ وهذا من أجل الاستعانة بها في استنباط الأحكام² الشرعية للوقائع والنوازل المتجددة³.

فعلى عكس القراءة الأولى -القراءة النصية- التي كانت تستخرج الأحكام مباشرة من نصوص القرآن والسنة، فإنّ هذه القراءة كانت تستنبط الأحكام استنادا إلى العلة المستخرجة من الأحكام الواردة في نصوصها -الكتاب والسنة-؛ حيث كانت تعمل كبديل عن القراءة النصية في حالة ورود نوازل لم تشملها نصوص الكتاب السنة بالذكر⁴، ويتم هذا من خلال رد هذه النوازل إلى أصل الكتاب والسنة برابط العلة.

1- اختلاف علماء الأصول في مفهوم العلة، يرجع إلى اختلاف عقائدهم في مسألة التعليل. ينظر: شلبي، تعليل الأحكام، ص122. حيث أنهم أجهدوا أنفسهم كثيرا للوصول إلى تعريف صحيح لها، يفي بالغرض، ويجنبهم الزلل والشبهات، ومن هنا اختلفت تعريفاتهم. ينظر: عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية -بيروت-، ط2: 1421هـ = 2000م، ص93. أوصلها الزركشي إلى خمسة أقوال. ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (5/111). وأوصلها الشوكاني إلى سبعة أقوال. ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، (2/870). ولتجنب الإطالة في إيراد التعاريف فيها أكتفي بإيراد التعريف الذي اخترته فقط وهو اختيار مجموعة من الأصوليين المعاصرين الموثوق بهم وهو: **العلة هي الوصف المعروف للحكم**. ينظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص63. عبد الله الشنقيطي، نشر البنود، (2/129). عبد الكريم نملة، المهذب، (5/2016). وهبة الزحيلي، أصول الفقه، (1/646). عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص63.

2- **الاستنباط**: هو استخراج المعاني من النصوص من خلال الاجتهاد والبحث، اعتمادا على الذهن وقوة القرينة. ينظر: المرزوي، قواطع الأدلة، (2/92). السمرقندي، ميزان الأصول، (1/538).

3- ينظر: ابن الساعاتي، بديع النظام، (2/633). يقول ابن العربي: <<الغالب في أحكام الشرع اتساقها في نظام التعليل، إلا نبذا شذت لا يمكن فيها إلا رَسْمُ اتباع دون أن يعقل شيء من معناها، ولكن فرض المجتهد إذا جاء حكم وعرضت نازلة أن يلحظ سبيل التعليل ويدخلها في محك السبر والتقسيم، فإن انقذ له معنى مخيل أو ظهر له لامع من تعليل فينبغي له أن يجعله مناط حكمه ويشد عليه نطاق علمه>>. ابن العربي، المحصول، ص132.

4- يقول الجويني <<نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة>>. الجويني، البرهان، (2/743). ويقول المرزوي: <<الضرورة داعية إلى وجوب القياس لأنّ النصوص متناهية والحوادث غير متناهية ولا بد أن يكون لله تعالى في كل حادثة حكم إما بتحريم أو تحليل فإذا كانت النصوص قاصرة عن تناول جميع الحوادث وكان التكليف واقعا بمعرفة الأحكام لم يكن لنا طريق نتوصل به إلى معرفتها إلا القياس>>. المرزوي، قواطع الأدلة، (2/169).

هذا، ولقد استعان الأصوليون لمعرفة العلة في نصوص القرآن والسنة بمجموعة من الطرق المنهجية أطلق عليها اسم **مسالك العلة**¹، وهي مقسمة إلى: المسالك النقلية، والمسالك العقلية (الاجتهاد)².

• الفرع الأول المسالك النقلية:

وهي المسالك المثبتة للعلة عن طريق النقل من النصوص (الكتاب والسنة) والإجماع³⁻⁴.

1. المسلك الأول النص: ويقسم إلى نص صريح وغير صريح⁵.

أ. **النص الصريح**: وبيانه أن يرد بصفة مباشرة في نصوص الكتاب أو السنة على أن وصفا معيناً هو العلة، من غير أن يطرق إليه أي احتمال لوصف آخر⁶، ومثاله من القرآن: قوله تعالى في الفية: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ -سورة الحشر، جزء من الآية 7- أي: إنما وجب

1-مسالك العلة: هي الطرق التي يستعين بها الأصولي، للدلالة على كون الوصف المعين علة للحكم الشرعي. ينظر: الزركشي، تشنيف المسامع، (256/3). محمد البابرتي، الردود والنقود، (518/2). ولي الدين العراقي، الغيث الهامع، ص561. يقول المرادوي: <<... الطرق التي تدل على كون الوصف علة، ويعبر عنها أيضاً بمسالك العلة>>. المرادوي، التحبير، (3311/7). وهناك من يطلق عليها اسم طرق العلة. ينظر: عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، مباحث العلة، ص337.

2-ينظر: الرازي، المحصول، (452/5). عبد الكريم نملة، المهذب، (2025/5). عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، مباحث العلة، ص337.

3-ينظر: عبد الكريم نملة، المهذب، (2025/5). عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، مباحث العلة، ص337.

4-ذهب جمهور الأصوليين إلى اعتبار الإجماع واحد من الطرق النقلية في إثبات العلة. عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، مباحث العلة، ص339. ويرجع هذا إلى كون المستند الذي يقوم عليه الإجماع هو نص من نصوص الكتاب والسنة، يقول ابن الساعاتي: <<... والأصل هو الكتاب، والسنة مخبرة عن حكم الله تعالى، وهما مستند الإجماع>>. ينظر: ابن الساعاتي، بديع النظام، (235/1). وحتى وإن كان فيه من يقول بوجود مستند للإجماع غير نصوص الكتاب والسنة، فإن ابن تيمية أرجع تلك الإجماعات كلها إلى النصوص، ولكن قد يخفى على البعض مستند الإجماع فيه فلا يستطيع ربطه بنصوص الكتاب والسنة. ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (195/19).

5-ينظر: عبد الكريم نملة، المهذب، (2026/5). عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، العلة عند الأصوليين، ص345. الجيزاني، معالم أصول الفقه، ص202.

6-ينظر: الأمدي، الأحكام، (317/3). عبد الكريم نملة، المهذب، (2026/5). وهناك عدة صيغ ترد بها النصوص مصرحة فيها بالعلة مثل: العلة كذا، أو لأجل كذا، أو لسبب كذا؛ أو ما يقوم مقامه، ويفيد معناه، فالمتكلم صريح في التعليل بذلك الوصف. ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص24.

تخميس الفيء، وتوزيع جزء منه على الفقراء والمساكين، كيلا يتداوله الأغنياء بينهم، فيبقى المال محصورا فيهم، فلا يحصل للفقراء منه شيء، ومثاله من السنة قوله ﷺ: **(إنما جعل الاستئذان من أجل البصر)**¹؛ أي: إنما جعل الاستئذان واجبا في الشرع لأجل حفظ البصر، حتى لا يقع على من حرم النظر إليه².

ب. النص غير الصريح³: أغلب الأصوليين يطلق على المسلك اسم الظاهر، أو التنبيه والإيماء⁴. وبالنسبة لمعناه: فهي النصوص التي لا ترد مصرحة بصفة مباشرة لصفة العلة، وإنما صفة العلة تكون محتواة ضمن السياق الذي وردت به النصوص⁵. هذا، ولقد خاض فيه الأصوليون كثيرا في تقسيماته وأمثله⁶، وأنا اکتفي بذكر اثنين فقط مما يحصل به الفهم، ويتضح به المقال لعدم الإسهاب فيه فكما يقول الجويني (ت473هـ) **<نذكر ما يقع به الاستقلال>**⁷، ومثاله من القرآن: كقوله تعالى: **﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾** -سورة الطلاق، جزء من الآية 2-، أي: لأجل تقواه جعل الله له مخرجا، فيه إشارة إلى أن التقوى من أبواب الفرج على العباد، ومثاله من السنة: جوابه على الأعرابي الذي واقع

1- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، حديث رقم 6241، (54/8).
 2- ينظر: كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن، المعروف: بابن إمام الكاملية، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول، تحقيق: عبد الفتاح أحمد قطب الدخيمسي، دار الفاروق الحديثة -القاهرة-، ط1: 1423هـ = 2002م، (243/5، 244).
 3- اخترت أن أطلق عليه اسم **النص غير الصريح**، وهذا حتى يكون متناسقا مع العنصر الذي قبله -النص الصريح-، يقول الغزالي: **<حولما كانت العلة الشرعية معلومة بالشرع، ولم تنحصر الطرق الشرعية في البيان والتعريف على النصوص... جاز أن يعرف كون الشيء علة بتعريف الشرع بألفاظ وأفعال هي منبهة على العلة وإن لم يكن صريحا به>**. ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص26.
 4- ينظر: الغزالي، المستصفي، (299/2). ابن الساعاتي، بديع النظام، (613/2). محمد ابن مفلح، أصول الفقه، (1258/3). محمد البابرتي، الردود والنقود، (512/2). البخاري، التحبير، (2871/6).
 5- ينظر: المرادوي، تحرير المنقول، ص283. ابن الميزد، غاية السؤل، ص129.
 6- ينظر: الأمدي، الأحكام، (319/3) وما بعدها. الزركشي، البحر المحيط، (251/7) وما بعدها. الشوكاني، إرشاد الفحول، (886/2) وما بعدها.
 7- يقول الجويني **<والذي ينبئ عن التعليل ضمنا فتكثر أمثله، ولكننا نذكر ما يقع به الاستقلال>**. ينظر: الجويني، التلخيص، (249/3).

أهله في رمضان بقوله ﷺ: (أعتق رقبة)¹، فيه إشارة إلى أن المكلف حيث واقع أهله في رمضان عليه كفارة اعتاق رقبة².

2. المسلك الثاني الإجماع³: حيث يتفق المجتهدون على أن وصفا ما هو علة الحكم في نص من النصوص الشرعية⁴، يقول الغزالي: <وما دل الإجماع على كونه مؤثراً في الحكم وموجباً له، فهو مقبول كما دل عليه النص والإيماء>⁵، ومثاله: الإجماع على أن الصغر علة لثبوت الولاية⁶ على الصغير في ولاية المال بالإجماع، ثم يقاس عليه الولاية في النكاح⁷.

• الفرع الثاني المسالك العقلية:

المقصود من المسالك العقلية هي الآليات التي يكون منشؤها العقل ويعتمدها الأصوليون في البحث عن العلة الشرعية انطلاقاً من العلامات والأمارات الذي وضعها الله

1- الحديث بطوله أخرجه البخاري عن أبي هريرة ﷺ، قال: أتى رجل النبي ﷺ فقال: هلكت، وقعت على أهلي في رمضان، قال: (أعتق رقبة). قال: ليس لي، قال: (فصم شهرين متتابعين). قال: لا أستطيع، قال: (فأطعم ستين مسكيناً). قال: لا أجد، فأتي بعرق فيه تمر -قال إبراهيم: العرق المكتل- فقال: (أين السائل، تصدق بها). قال: على أفقر مني، والله ما بين لابتيها أهل بيت أفقر منا، فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه، قال: (فأنتم إذا). البخاري، صحيح البخاري، كتاب النفقات، باب نفقة المعسر على أهله، حديث رقم 5368، (66/7).

2- ينظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، (366/3)، (369).

3- الإجماع: هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ، بعد وفاته، في عصر من الأعصار، على أمر من الأمور. ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول، (348/1).

4- ينظر: أبو الحسين البصري، المعتمد، (258/2). التبصرة، الشيرازي، ص477. الكلوذاني، التمهيد، (21/4). الغزالي، المستصفي، (303/2). ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (116/4). وقسمه الزركشي إلى نوعان هما: إجماع على كون وصف معين هو علة الحكم، كتعليل ولاية المال بالصغر، والإجماع على كون نص معين معلل وإن اختلفوا في تحديد عين العلة. ينظر: الزركشي، البحر المحيط، (235/7).

5- الغزالي، شفاء الغليل، ص110.

6- الولاية: هي القيام بتسيير أمور الذي وقعت عليه الولاية، وتنفيذ القول عليه، سواء أرضي بذلك أم لم يرضى. ينظر: الجرجاني، التعاريف، ص254.

7- ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص112. الأمدي، الإحكام، (318/1). يحيى بن موسى الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، تحقيق: الهادي بن الحسين شبيلي، يوسف الأخضر القيم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث -دبي- ط1: 1422هـ = 2002م، (111/4). أحمد البابر تي، الردود والنقود، (519/2).

تعالى في النصوص، ولا يعني هذا الكلام أن العقل له الاستقلالية في إثبات العلة من عدم¹. ولقد وقع خلاف في اعتبار بعض هذه المسالك عند الأصوليين بين من يأخذ بها ومن لا يأخذ²، ولتجنب الإسهاب فيها أكتفي بذكر المسالك الأكثر اعترافا واستعمالا، وهي:

أ. **المناسبة والإخالة**³: قيل في تعريفها كلام كثير وحاصل مجمله أنه هو الوصف الذي إذا علق به الحكم **حفظ مقصدا من مقاصد الشريعة الإسلامية**⁴. هذا، ولقد ارتبط مفهوم المقاصد الشرعية عند الأصوليين بالمصلحة، وعبروا عنها -المقاصد- ب: ما شرعه الله تعالى للحفاظ على مصالح الخلق⁵. فكل وصف في حكم من الأحكام الشرعية التي جاءت بها نصوص الكتاب والسنة ثبت أنه **يمس بمقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية** المعتبرة من الناحية الإيجاب أو التحريم، يعتبر علة ذلك الحكم.

ولقد أشار الجويني إلى أن هذا المسلك يعتبر من أقوى المسالك الاجتهادية في إثبات العلة، يقول الجويني (ت478هـ): >>إذا ثبت بلفظ ظاهر قصد الشارع في تعليل حكم بشيء فهذا أقوى متمسك به في مسالك الظنون، فإن المستنبط إذا اعتمد إيضاح الإخالة وإثبات المناسبة وتدرج منه إلى تحصيل الظن فإن صَحِبَ الرسول ﷺ كانوا رضي الله

1- يقول الغزالي: >>فإنَّ العلة إذا كانت محسوسة كالتَّكْرُ وَالطَّعْمِ وَالطَّوْفِ فِي السُّورِ، فوجود ذلك في النبيذ والأرز والفأرة قد يعلم بالحس وبالأدلة العقلية، أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها، فلا يمكن إلا بالأدلة السمعية... فإن قيل: فالحكم لا يثبت إلا توقيفا ونصا فلتكن العلة كذلك؟ قلنا: لا يثبت الحكم إلا توقيفا لكن ليس طريق معرفة التوقيف في الأحكام مجرد النص بل النص والعموم والفحوى ومفهوم القول وقرائن الأحوال وشواهد الأصول وأنواع الأدلة فكذاك إثبات العلة تتسع طرقه ولا يقتصر فيه على النص<<. الغزالي، المستصفى، (292/2).

2- ونظرا لتعدد هذه المسألة فإن هناك بعضا من الأصوليين المعاصرين من يخلط بين المسالك النقلية والمسالك العقلية؛ حيث قاموا بإعادة إيراد التنبيه والإيماء ضمن المسالك العقلية. ينظر على سبيل المثال: عبد الكريم النملة، المهذب، (2033/5). عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، ص370.

3- يقول الزركشي في التسمية بالمناسبة: >>ويعبر عنها بـ "الإخالة" وبـ "المصلحة" وبـ "الاستدلال" وبـ "رعاية المقاصد". ويسمى استخراجها "تخريج المناط" لأنه إبداء مناط الحكم. وهي عمدة كتاب القياس وغمرته ومحل غموضه ووضوحه.<<. الزركشي، البحر المحيط، (262/7).

4- ينظر: الأبياري، التحقيق والبيان، (119/3). الأمدي، الإحكام، (339/3). ابن الساعاتي، بديع النظام، (621/2)، (622). تاج الدين السبكي، رفع الحاجب، (330/4) وما بعدها. أحمد البابرتي، الردود والنقود، (536/2) وما بعدها. المرادوي، تحرير المنقول، ص ص289، 290، 291.

5- ينظر: الغزالي، المستصفى، (416/1، 417). الأمدي، الإحكام، (371/3). ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، (189/2). الشاطبي، الموافقات، (17/2).

عنهم يعلقون الأحكام بأمثال هذه المعاني¹. ومثاله: تعليل تحريم الخمر بالإسكار؛ لأنه يؤدي إلى إزالة العقل، ولقد عُلِمَ أنَّ العقل ملاك أمور الدين والدنيا، ففي الحفاظ عليه تحصيل مصلحة، وفي وتقويته مفسده، فحرم الخمر بعلة الإسكار للمفسدة².

ب. السبر والتقسيم³: هو القيام بعملية جمع وحصر الأوصاف التي يمكن أن تكون هي العلة، ثم القيام بعدها بعملية حذف وإلغاء للأوصاف التي لا تصلح للتعليل، وهكذا فإن ما تبقى من وصف أو مجموعة أوصاف، هو ما يصلح أن يكون علة⁴. ومثاله: أن يقال أجمعت الأمة على أن حرمة الربا في البر⁵ معلقة، وأجمعوا على أن العلة: إما المال، أو القوت، أو الكيل، أو الطعم، وبطل التعليل بالثلاثة الأول، فتعين الرابع، وهو الطعم⁶.

ت. الدوران أو الطرد والعكس⁷: وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف، وينعدم عند عدمه⁸.

1-الجويني، البرهان، (33/2).

2-ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص ص145، 146.

3-بالنسبة لتسمية هذا المسلك بالسبر والتقسيم يقول الرجراجي: <قال المؤلف: والأولى أن يقال: التقسيم والسبر، بتقديم التقسيم على السبر، لأننا نقسم أولاً، ثم نسبر تلك الأقسام ثانياً، ولكن إنما قدموا السبر في اللفظ على التقسيم؛ لأن السبر هو القصد، والتقسيم وسيلة إلى السبر، فالمقصد أهم من الوسيلة، فإن شأن العرب تقديم الأهم والأفضل هذا الوصف الذي هو السبر والتقسيم، حجة عند الأكثرين>. الرجراجي، رُفْعُ النَّقَابِ، (372/5، 373).

4-ينظر: الجويني، البرهان، (35/2). الغزالي، المنحول، ص450. الغزالي، المستصفي، (305/2). الرازي، المحصول، (217/5). الأمدي، الإحكام، (332/3). ابن جزري، تقريب الوصول، ص188. ابن مفلح، أصول الفقه، (1268/3). أحمد البابرتي، الردود والنقود، (530/2). المرادوي، تحرير المنقول، ص287. عبد الله بن عبد الرحمن، الكافل بنيل، ص68.

5-أصلاً تحريم الربا في البر قوله ﷺ: (الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء، والبر بالبر ربا إلا هاء وهاء، والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاء، والشعير بالشعير ربا إلا هاء وهاء). البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب ما يذكر في بيع الطعام والحكرة، حديث رقم: 2134، (68/3).

6-ينظر: القرافي، نفائس الأصول، (3355/8).

7-وهو مسلك معتبر لإثبات العلة عند الجمهور من الحنابلة، والمالكية، والشافعية، وأخذ به السرخسي من الأحناف. ينظر: ابن مفلح، أصول الفقه، (1297/3). ورده كل من الكرخي والباقلاني والغزالي وبعض الحنابلة، وأصحاب أبي حنيفة، واختار الجويني الأخذ به. ينظر: مجد الدين عبد السلام بن تيمية، المسودة في أصول الفقه، عبد الحلیم بن تيمية، أحمد بن تيمية، تحقيق: أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي، دار الفضيلة، ط1: 1422هـ = 2001م، (784/2).

8-ينظر: ابن الفراء، العدة، (177/1). ابن العربي، المحصول، ص128. الأرموي، نهاية الوصول، (3351/8). أحمد البابرتي، الردود والنقود، (559/2). الزركشي، البحر المحيط، (308/7، 309). الرجراجي، رُفْعُ النَّقَابِ، (367/5). ولي الدين العراقي، الغيث الهامع، ص584.

فيعلم بذلك أن ذلك الوصف مؤثر في الحكم وموجب له¹. ومنهج عمل هذا المسلك يقوم على تتبع واستقراء صفة معينة، فإذا ثبت أنها كلما حلت في محل معين ثبت معها نفس الحكم دل على أن هذا الوصف هو علة ذلك الحكم. ومثاله: عند النظر إلى الخمر فإنه عندما تكون فيه صفة الإسكار يكون حراما، وعندما تزول عنه صفة الإسكار يصير خلال فيصبح حلالا، ثم إذا توفرت فيه الصفة ثانية يصبح حراما، فدل هذا على أن صفة الإسكار هي علة التحريم في الخمر؛ لأنها كلما وجدت وجد معها الحكم، وكلما انتفت انتفى معها الحكم².

المطلب الثالث القراءة المقاصدية

المقصود من القراءة المقاصدية لنصوص القرآن والسنة هو: استخراج المقاصد الشرعية التي عليها مدار القرآن والسنة.

هذا، ولقد تم الإشارة إلى هذه القراءة في الفرع السابق عند الحديث عن المناسبة والإخالة، في كونها مسلكا معتبرا لإثبات علة الأحكام الشرعية، وفي هذا الفرع سنتحدث عن المسالك التي اتبعها الأصوليون في التعرف على المقاصد، وتقسيمهم لها.

• الفرع الأول مسالك معرفة المقاصد:

على خلاف مسالك العلة لم يسم الأصوليون الأوائل المسالك التي اتبعوها في كشفهم عن المقاصد؛ لأن المقاصد عندهم كانت معلومة ومفهومة، وكانوا يمارسونها في كتاباتهم وفتاويهم، وهذا ما يلاحظ عند حديثهم عن المصلحة وتقسيماتها³، فلم يكونوا بحاجة إلى تعريفها -كما رأينا من قبل-، ولا إلى إثباتها ورسم مسالك للكشف عنها، واستمر هذا الوضع إلى أن جاء الشاطبي (ت790هـ) الذي وضع اللبنة الأولى في رسم مسالك معرفة المقاصد كما نعرفها اليوم؛ وهذا من خلال استقراء نصوص القرآن والسنة بالموازاة مع كتب الأصوليين، ولقد تبعه في ذلك كل من جاء من بعده واهتم بعلم المقاصد، وكان على رأس

1-ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص267.

2-ينظر: العطار، حاشية العطار، (334/2).

3-يشير الجويني إلى أحد مسالك العلة وهو يتحدث عن النهي واقتضائه للفساد: <<...ومن لم يتقطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة>>. البرهان، الجويني، (295/1). ويقول الغزالي وهو يتحدث عن المصلحة: <<...رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع...>>. الغزالي، المستصفي، (430/1).

هؤلاء محمد الطاهر بن عاشور (ت1393هـ). لذا، سيكون اعتمادي عليهما في تحديد مسالك معرفة المقاصد:

1. مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي: المراد من هذا أن الله تعالى إذا أمر بفعل معين فهذا دليل أن وقوع ذلك الفعل مقصود من الله تعالى، فهو إذا يتضمن مقصد من المقاصد الشرعية، ونفس الشيء بالنسبة للنهي فنهيه عن فعل معين دليل على أن عدم إيقاع ذلك الفعل يتضمن مقصد من المقاصد الشرعية، وقيد بالابتدائي والتصريحي تحرزا من الأوامر التبعية المتضمنة للمقاصد التبعية، التي تأتي لخدمة المقصد الأول. ومثاله: قوله تعالى ﴿ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾، فالأمر الابتدائي التصريحي هنا هو وجوب الذهاب لحضور صلاة الجمعة، وهذا الأمر يتضمن مقصدا من المقاصد الشرعية الضرورية وهي حفظ الدين، وبالنسبة لقيد (الابتدائي) فقد وضع للأمر التبعية الأول وهو ترك البيع، وبالنسبة لقيد (التصريحي) فقد وضع تحرزا من الأمر أو النهي الضمني، وهو هنا التجهز لصلاة الجمعة وترك كل ما يشغل عنها¹.
2. اعتبار علل الأوامر والنواهي: المراد من هذا هو النظر في علل الأوامر والنواهي، فحيث عُلمت العلة وتُمكّن من معرفة المصلحة منها، عُرف أن مقصود الشارع ما اقتضته مصلحة تلك العلة من الفعل أو عدمه. ومثاله: النكاح لمصلحة التناسل، فعلة النكاح هنا هي التناسل وهو مقصد من المقاصد الضرورية².
3. المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية: المقاصد الأصلية تتعلق بها مصالح أخرى لم تكن مقصودة بالأصل، وبما أنّ هذه المقاصد ترتبت عن المقصد الأصلي فهي مقصودة إذن، من حيث كونها خادمة للمقصد الأصلي وتابعة له، مثاله: العبادات فإن المقصد الأصلي فيها التوجه إلى الواحد المعبود بالعبادة وهذا من حفظ الدين وهو مقصد أصلي، ويتبع ذلك قصد التعبد لنيل الدرجات في الآخرة، أو ليكون من أولياء الله تعالى، وما أشبه ذلك، فإن هذه التوابع مؤكدة للمقصد الأول وباعثة عليه، ومقتضية للدوام فيه سرا وجهرا³.

1-ينظر: الشاطبي، الموافقات، (134/3).

2-ينظر: المصدر نفسه، (135/3).

3-ينظر: المصدر نفسه، (139/3).

4. سكوت الشارع مع قيام مقتضى الحكم: ومعنى هذا أن يسكت الشارع عن تقرير حكم مع أن الدافع لتشريع قائم (موجبه المقتضي له قائم)، فإذا لم يقرر الشارع عند نزول نازلة ما حكما زائدا على ما كان في ذلك الزمان الذي فيه النازلة؛ فإن هذا دليل على أن قصد الشارع أن لا يزداد فيه ولا ينقص؛ لأنه لما كان هذا المعنى الموجب لشرع الحكم العملي وجودا ثم لم يشرع الحكم دلالة عليه -المعنى-؛ كان ذلك صريحا في أن الزائد على ما كان هنالك بدعة زائدة، ومخالفة لما قصده الشارع¹.

هذه هي مسالك معرفة المقاصد التي قرره الشاطبي، وأضاف إليها ابن عاشور ثلاثة مسالك هي:

1. الاستقراء²: وهو نوعان³:

أ. النوع الأول استقراء علل الأحكام -المعروفة عللها-: فإذا تماثلت علل كثيرة في كونها ضابطاً لحكمة واحدة، دل هذا على أن تلك الحكمة مقصد شرعي. مثاله: من المعلوم النهي عن أن يخطب المسلم على خطبة مسلم آخر، والنهي عن أن يسوم على سومه، ومعلوم أن علّة ذلك هو نبذ التحاسد والتباغض⁴، فنستخلص من ذلك أن دوام الأخوة بين المسلمين هو مقصد شرعي.

ب. النوع الثاني استقراء أدلة أحكام: فإذا اشتركت أدلة كثيرة في الدلالة على علّة واحدة، عُلم أن تلك العلّة مقصدٌ مرادٌ للشارع. مثاله: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه⁵، علته

1-ينظر: الشاطبي، الموافقات، (157/3).

2-ما قام به بن عاشور هنا هو في الحقيقة عملية توظيف لمنهج الاستقراء، وسيأتي زيادة تبيان لكيفية تعامل الأصوليون مع هذا المنهج.

3-ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الكتاب المصري -القاهرة-، دار الكتاب اللبناني -بيروت-، عام النشر: 2011م، ص27.

4-أصل هذا النهي: الحديث الذي رواه أبو هريرة، عن النبي ﷺ أنه قال: (لا يخطب الرجل على خطبة أخيه، ولا يسوم على سوم أخيه، ولا تنكح المرأة على عمته ولا على خالتها، ولا تسأل المرأة طلاق أختها لتكتفى صحبتها ولتنكح، فإنما لها ما كتب الله لها). مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، حديث رقم 1408، (1029/2).

5-أصل هذا النهي ما أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما >حيقول -ابن عباس-: أما الذي نهى عنه النبي ﷺ (فهو الطعام أن يباع حتى يقبض)، قال ابن عباس: ولا أحسب كل شيء إلا مثله<<، وفي رواية أخرى عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ، قال: (من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه)، زاد إسماعيل: (من ابتاع طعاما فلا =

طلب رواج الطعام في الأسواق، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة¹ إذا حمل على إطلاقه عند الجمهور، علته أن لا يبقى الطعام في الذمة فيفوت رواجه، والنهي عن الاحتكار² علته إقلال الطعام من الأسواق، فهذا الاستقراء يحصل العلم بأن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة.

2. أدلة القرآن الواضحة الدلالة: أي تكون قطعية الدلالة أو يغلب على الظن كونه كذلك، بحيث ينتفي أو يضعف تطرق احتمال معنى آخر غير الذي يقصده ظاهر اللفظ، مثاله قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ -سورة النساء، جزء من الآية 29-، يؤخذ منه أن حفظ المال مقصد شرعي، وقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَيْسِرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ -سورة المائدة، جزء من الآية 91-، يؤخذ منه أن حفظ العقل مقصد شرعي، وحفظ المال كذلك³.

3. السنة المتواترة: وذكر ابن عاشور حالتين لهذه السنة المتواترة⁴:

1. الحالة الأولى: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي ﷺ فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين، وإلى هذا الحال يرجع قسمُ المعلوم من الدين بالضرورة، وقسمُ العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورة، مثل: مشروعية الصدقة الجارية المعبر عن بعضها بالحبس⁵.

يبعه حتى يقبضه). البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الطعام قبل أن يقبض، وبيع ما ليس عندك، الحديثين برقم: 2135 و2136، على التوالي، (67/3، 68).

1- أصل هذا التحريم ما أخرجه مسلم عن عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يدا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يدا بيد)، مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب نقداً، حديث رقم 1587، (1211/3).

2- أصل هذا التحريم ما أخرجه مسلم عن يحيى وهو ابن سعيد، قال: كان سعيد بن المسيب، يحدث أن معمرأ، قال: قال رسول الله ﷺ: (من احتكر فهو خاطئ)، وفي رواية أخرى: (لا يحتكر إلا خاطئ)، مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، الحديثين برقم: 1605، (1227/3).

3- ينظر: مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص29.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص30.

5- الحبس: عبارة عن حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنافع على الفقراء مع بقاء العين. ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص253. قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، يحيى حسن مراد، دار الكتب العلمية، عام النشر: 1424هـ = 2004م، ص70.

2. الحالة الثانية: تواتر عملي، يحصل لأحاد الصحابة من تكرر مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً، مثاله ما جاء في صحيح البخاري: عن الأزرق بن قيس قال: <كنا على شاطئ نهر بالأهواز، قد نضب عنه الماء. فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس، فقام يصلي وخلق فرسه، فانطلقت الفرس. فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها، ثم جاء فقضى صلاته. وفيما رجل له رأي فأقبل يقول: انظروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس فأقبل فقال: ما عتفني أحد منذ فارقت رسول الله ﷺ. وقال: إن منزلي متراخ، فلو صليت وتركت الفرس لم آت أهلي إلى الليل. وذكر أنه صحب رسول الله ﷺ فرأى من تيسيره>¹. فمشاهدته أفعال رسول الله ﷺ المتعددة استخلص منها أن من مقاصد الشرع التيسير.

بالنظر إلى الحالتين اللتين أوردتهما ابن عاشور يظهر -والله أعلم- أنهما عبارة عن حالة واحدة ألا وهي استخلاص المقاصد من مشاهدة أعمال النبي ﷺ، ولكن الأولى اقتصت بمشاهدة عموم الصحابة للأعمال التي كان يقوم بها النبي ﷺ ويستخلص منها مقاصد شرعية متفق عليها بين الصحابة رضي الله عنهم. مثل: المقاصد التي تستخلص من الأعمال المعلومة من الدين بالضرورة كالصلاة والصيام²، وكذلك الأعمال القريبة من المعلوم من الدين بالضرورة وهنا ضرب ابن عاشور مثالا بالحُبس والمقاصد التي يمكن استخلاصها منه، وقد نسبه إلى القريب من المعلوم من الدين بالضرورة؛ لكثرة وجوده في المدينة وانتشاره بين الناس، ودعم هذا بالقول الذي أوردته عن الإمام مالك (ت179هـ) في الحُبس. واقتصت الحالة الثانية بمشاهدة آحاد الصحابة لأعمال النبي ﷺ، واجتهاده لاستخلاص منها مقصداً شرعياً، وضرب مثلاً بالصحابي أبو برزة الأسلمي الذي استخلص مقصد التيسير ورفع الحرج من مشاهدته الخاصة لأعمال النبي ﷺ.

1- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: (يسروا ولا تعسروا)، حديث رقم 6127، (30/8).

2- من مقاصد الصلاة: كسر الكبر في النفوس وهذا بالخضوع لله تعالى والانتصاب على قدم الذلة والصغار بين يديه، ومن مقاصد الصيام: تركية النفس بسد مسالك الشيطان، والاستعانة به في السيطرة على الشهوة الجنسية. ينظر: الشاطبي، الموافقات، (142/3، 143).

• الفرع الثاني تقسيم علماء الأصول للمقاصد:

قسم الأصوليون المقاصد على حسب قيمة المصلحة التي تحتويها إلى ثلاثة مراتب¹:

1. **المرتبة الأولى الضروريات:** وهي المقاصد التي تحتوي على المصالح الكلية التي من أجلها خلق الإنسان، وأنزلت في حَقِّها الشرائع، وبتعبير آخر أن أصل وضع الأحكام الشرعية هو لتحقيق هذه المصالح الضرورية وحمايتها، وأي إضرار بها هو إضرار بالنظام العام للحياة الإنسانية؛ بحيث تفسد معه طبائع الناس، وتخرج عن أصل خلقها، فيكثر الفساد والفتن بينهم، وحب الدنيا والافتتال عليها. ومجموع هذه الضروريات خمسة هي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.
2. **المرتبة الثانية الحاجيات:** هي المقاصد التي تحتوي على المصالح اللازمة لرفع الضيق والحرَج والمشقة على المكلفين عند تطبيق الأحكام الشرعية، فإذا لم تتخذ الإجراءات المناسبة لحفظها وتحصيلها، وجد المكلفون على العموم صعوبة كبيرة في التعامل مع الأحكام الشرعية، سواء من حيث الأداء الابتدائي، أو من حيث الاستمرار عليها، وتعرضوا بسبب هذا لإنهاك وإرهاق شديدين، قد يؤدي إلى تضييعها -الأحكام الشرعية- وعدم تحصيلها، ومثالها: المصلحة الحاصلة من الأخذ بأحكام الرخص الشرعية مثل: القصر للمسافر، والإفطار للمريض.
3. **المرتبة الثالثة التحسينيات:** هي المقاصد التي تحتوي على المصالح التي تنظم حياة المكلفين من الجانب الشكلي الجمالي عند تطبيق الأحكام الشرعية، فإذا لم تراعى تعرضت الصورة العامة للشريعة للتشويه، ونفرت منها النفوس، ومثالها: ستر العورة، وأخذ الزينة، آداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات.

1-ينظر: الغزالي، المستصفى، (416/1) وما بعدها. الرازي، المحصول، (159/5) وما بعدها. القرافي، نفائس الأصول، (3255/7، 3256). الأمدي، الإحكام، (343/3) وما بعدها. ابن الساعاتي، بديع النظام، (622/2). صفى الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي، الفائق في أصول الفقه، تحقيق: محمود نصار، دار الكتب العلمية -بيروت-، ط1: 1426هـ = 2005م، (266/2). تاج الدين السبكي، رفع الحاجب، (334/4) وما بعدها. ابن مفلح، أصول الفقه، (1282/3، 1283، 1284). الشاطبي، الموافقات، (17/2) وما بعدها. عبد الرحيم العراقي، الغيث الهامع، ص 575، 576، 577. الشوكاني، إرشاد الفحول، (129/2، 130، 131).

ومن خلال هذا التقسيم الثلاثي استطاع الأصوليون تطبيق مبدأ الموازنة في الأحكام الشرعية، سواء من حيث تطبيقها على أرض الواقع، أو من حيث الترجيح بينها إذا وجد هناك تعارض؛ حيث قدم الأصوليون الأحكام التي تأتي لتحصيل المقاصد الضرورية على غيرها من الأحكام¹، وقدموا المصالح الحاجية على المصالح التحسينية، وقاموا بالموازنة فيما بين المقاصد الضرورية، وهذا حسب قيمة المصلحة التي تقتضيها كل كلية².

- ومثال على الاستعانة بالمقاصد للموازنة بين الأحكام الشرعية:

المسألة المشهورة التي يذكرها الأصوليون في كتبهم وهي: مسألة تترس الكفار بالمسلمين في الحرب، أي استخدام الكفار للمسلمين كدرع بشرية في قتالهم مع المسلمين، فهل يجوز هنا ضرب الكفار رغم العلم بأنه سيحصل قتل للمسلمين الموضوعين كدرع بشرية؟، فلو قيل أنه لا يجوز ضرب الكفار فإنهم سيستغلون هذه الفرصة للانتصار على المسلمين ودخول ديارهم للإفساد فيها، وسيقتلون المسلمين المحاربين والذين كانوا دروعاً على السواء، فتضيع بهذا كل الضروريات الخمس (الدين، النفس، العقل، النسل، المال)، ولو قيل أنه يجوز ضربهم ففي الحالة سيكون هناك تضحية بكلية واحدة من الكليات الضرورية من أجل الحفاظ على باقي الكليات³.

1-يقول الشاطبي: <>فهذه مطالب خمسة لا بد من بيانها: أحدها: أن الضروري أصل لما سواه من الحاجي والتكميلي. والثاني: أن اختلال الضروري يلزم منه اختلال الباقيين بإطلاق. والثالث: أنه لا يلزم من اختلال الباقيين بإطلاق اختلال الضروري بإطلاق. والرابع: أنه قد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق أو الحاجي بإطلاق الضروري بوجه ما. والخامس: أنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري.<<. الشاطبي، الموافقات، (31/2).

2-ينظر: الغزالي، شفاء الغليل، ص162 وما بعدها. الغزالي، المستصفي، (416/1) وما بعدها. الأمدي، الإحكام، (337/4) وما بعدها. ابن مفلح، أصول الفقه، (1621/4). تقي الدين وتاج الدين السبكي، الإبهاج، (241/3). الأصفهاني، بيان المختصر، (402/3). ابن النجار، شرح الكوكب المنير، (727/4). المرادوي، تحرير المنقول، ص355. الأرموي، الفائق، (371/2).

3-ينظر: الغزالي، المستصفي، (420/1).

الفصل الثاني اشتغال المنهجية الأصولية

بعد أن تم عرض منهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة عند علماء الأصول، في الفصل الأول سأقوم في هذا الفصل بدراسة وتحليل هذه المنهجية، وذلك ببيان المناهج المعتمدة في رسمها، ومقدرتها المنهجية على خدمة عملية الاجتهاد في القرآن والسنة، وهذا من خلال مبحثين:

- المبحث الأول قراءة القرآن والسنة من حيث الشكل.
- المبحث الثاني قراءة القرآن والسنة من حيث المتن.

المبحث الأول

قراءة القرآن والسنة من حيث الشكل

سأقوم في هذا المبحث ببيان الأسس المعتمد في منهجية التفكير العلمي عند علماء الأصول في قراءة القرآن والسنة من حيث الشكل، والدور الذي أدته في عملية الاجتهاد.

المطلب الأول القرآن

• الفرع الأول التكامل المعرفي أساس التفكير العلمي لقراءة القرآن من حيث الشكل:

ما يلاحظ على قراءة الفكر الأصولي للقرآن من حيث الشكل، هو أنه سعى إلى تكوين صورة واضحة، وكاملة المعالم عن مفهوم القرآن؛ وذلك من خلال خلق تكامل معرفي بين مختلف العلوم المنهجية¹، فليس <يخفى أن علم الأصول الذي يعد بحق علماً أنشأته الحضارة الإسلامية إنشاءً، يكاد أن يكون مجرد مزيج من أبواب نظرية ومنهجية، وأخرى علمية ومضمونية مستمدة من علوم مستقلة بنفسها>². هذا، وتعتبر هذه السمة -التكامل بين مختلف العلوم المنهجية- من أكثر العوامل المؤثرة في نجاح التفكير العلمي، ودليل كبير على الموضوعية والعلمية، ومدى الاحترافية في التحكم بالآليات المنهجية، واستثمارها لتقديم أفضل مقاربة للمسائل المدروسة³.

• الفرع الثاني دور التكامل المعرفي في عملية الاجتهاد:

ساهمت عملية ضبط شكل القرآن من خلال الاستعانة بمختلف العلوم المنهجية، في تحديد شكل الدليل وماهيته في عملية الاجتهاد؛ فحينما تثبت العربية القرآن بشكلي لا رجعة

1- يقول الغزالي في أهمية تحقيق التكامل المعرفي بين مختلف العلوم: <للمتعلم أن لا يدع فناً من فنون العلم، ونوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على غايته ومقصده وطريقه. ثم إن ساعده العمر وأنته الأسباب طلب التبخر فيه، فإن العلوم كلها متعاونة مترابطة بعضها ببعض، ويستفيد منه في الحال حتى لا يكون معادياً لذلك العلم بسبب جهله به. فإن الناس أعداء ما جهلوا. قال تعالى: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيُولُونَ هَذَا إِنْ كُنَّا قَدِيرٌ﴾ -سورة الأحقاف، جزء من الآية 11->. محمد بن محمد الغزالي، المعروف: بحجة الدين، ميزان العمل، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف-مصر-، ط1: 1964م، ص348.

2- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص93.

3- ينظر: أحمد فؤاد باشا، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، دار المعارف -مصر-، ط1: 104هـ = 1984م، ص ص47، وما بعدها.

فيه، يتبين مدى تأثير معهود العرب في كلامهم وطريقة تعبيرهم وحتى عاداتهم اليومية في قراءة النصوص القرآنية وفهمها، وحينما تحدد الآيات المنسوخة من غيرها، يتبين ما يجوز الاحتجاج به من الأحكام باعتبار أنّ نصوصها القرآنية ثابتة، وما لا يجوز الاحتجاج به باعتبار أن نصوصها القرآنية منسوخة، وحينما يفصل في النصوص القرآنية الثابتة بالتواتر، والقراءة الشاذة، يتبين ما يمكن اعتباره حكما قطعيا بالنظر إلى أصل قطعية دليhle من القرآن الثابت بالتواتر، وما يمكن اعتباره حكما ظنيا بالنظر إلى أصل ظنيته باعتباره حكما ثبت بالقراءة الشاذة على قول من يعتبرها بمنزلة خبر الآحاد.

المطلب الثاني السنة

في قراءته للسنة من حيث الشكل اتبع الفكر الأصولي نفس المنهجية التي اتبعها في قراءته للقرآن من حيث الشكل، ألا وهي منهجية التكامل المعرفي، ولقد سبق الحديث عن أهميتها ومركزيتها في التفكير العلمي الصحيح، والشيء الملاحظ على هذه القراءة هو التفاوت في كمية الآليات المنهجية المعتمدة فيها، ففي حين اكتفى الشافعية والحنابلة، بآليات علم مصطلح الحديث، نجد أن الأحناف والمالكية توسعوا في اعتماد آليات أخرى بالإضافة إلى آليات علم المصطلح، يمكن أن الاصطلاح على تسميتها كما تم الإشارة إليه من قبل بآلية التعطيل، والمقصود من هذه الآلية هو إيقاف العمل بدلالات السنة الآحاد وإرجائها، وإعطاء الأولوية لعناصر أخرى ثبت عندهم من الناحية الاستدلالية أسبقية قوتها الحجاجية، وهي: عمل أهل المدينة، عموم البلوى، عمل الراوي بخلاف ما يرويه، مخالفة الأصول.

هذا، وليس المحلّ هنا مناقشة أيهما على حق -الأحناف والمالكية أو الشافعية والحنابلة-؛ لأنّ مثل هذا الأمر يحتاج إلى أن يفرد بدراسات خاصة، أو حتى رسائل دكتوراه، ولكن تكفينا الإشارة إلى أنّ قراءة الأصوليين للسنة من حيث الشكل كانت قراءة منهجية وموضوعية كان للعلمية فيها نصيب وافر جدا؛ حيث اعتمدت أساسا على عملية التكامل المنهجي بين مختلف العلوم، من أجل خلق مناخ يمكن أن تستثمر فيه السنة إلى أقصى حدودها باعتبارها المصدر الثاني للتشريع.

المبحث الثاني

قراءة القرآن والسنة من حيث المتن

في دراستهم للقرآن والسنة، من حيث المتن (المضمون)، اعتمد الأصوليون منهجا أساسيا كان رديفهم على طول مسار قراءتهم، وحتى بعد ذلك المسار عند بداية المرحلة التطبيقية والنظر في مناسبة الحكم للمسألة أو فيما يسمى بتحقيق المناط الخاص، وهذا المنهج كان هو الاستقراء.

وأما عن سبب اختيار الاستقراء كمنهج أساسي في قراءتهم؛ فذلك يعود لكون علم الأصول علم تعديدي بامتياز، وكما هو موضح في تعريفه الإجمالي >> العلم بالقواعد التي يُتَوَصَّلُ بها إلى الفقه<<¹، فإنَّ علم الأصول يسعى من خلال استقراء الأحكام الشرعية، واستقراء عللها وحكمها، والنصوص التي قررت المبادئ العامة للشريعة والأصول التشريعية الكلية²، إلى وضع قواعد لتنظيم عملية التفكير في القرآن والسنة، ترقى بالفكر البشري تجاههما، وتقلل من هامش الخطأ في قراءته لهما؛ حيث إن عملية التعيد تلعب دورا مهما في توفير مساحة فكرية شاسعة، ينتقل فيها المجتهد بحرية كبيرة لصياغة الأحكام الشرعية، ومعرفة محالها، يقول جوزيف سترو في أهمية التعيد: >>إِنَّكَ ما لم تضع القواعد لا تستطيع أن تعمل شيئا، ولا أن تستعمل الأشياء في معيشتك اليومية<<³.

هذا، ويعتبر الاستقراء هو أفضل وسيلة معتمدة في التعيد ووضع القوانين العامة، يقول جون ستوارت مل: >>كل استنباط وبالتالي كل دليل وكل اكتشاف للحقائق غير البديهية إنما يكون من استقراءات أو من تأويلات الاستقراءات<<⁴. وبما أن القوانين ليست

1-ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص28. وبشيء من التفصيل فإنّه: معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستقادة منها، وحال المستفيد. ينظر: عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون -دمشق-بيروت-، ط1: 2006م، ص16.

2-خلاف، علم أصول الفقه، ص90.

3-أحمد براء الأميري، فن التفكير رؤية إسلامية، مكتبة العبيكان، ط3: 1429هـ = 2008، ص34. نقلا من كتاب التفكير السديد، جوزيف جاسترو، ص37،39.

4-محمد يعقوبي، مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، ديوان المطبوعات الجامعية -الجزائر- ، (د.ت.ط)، ص150. نقلا عن J.S.MILL.Système de Logique déductive et inductive .

سوى قضايا عامة، فإن الاستقراء في هذا السياق هو أفضل وسيلة للكشف وللبرهنة به على قضايا عامة¹.

لذا، سنقوم في هذا المبحث بمعرفة ماهية الاستقراء، وطريقة العمل به عند الأصوليين.

المطلب الأول ماهية الاستقراء

• الفرع الأول مفهوم الاستقراء عند المناطقة:

الاستقراء عند المنطقيين قول مُؤَلَّفٌ من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لإثبات الحكم الكلي². وهو قسمان³:

1. استقراء تام: ويسمى قياساً مُقَسِّمًا، وهو أن يستدل بجميع الجزئيات ويحكم على الكل وهو قليل الاستعمال.

2. استقراء ناقص: وهو أن يستدل بأكثر الجزئيات فقط، ويحكم على الكل به.

• الفرع الثاني مفهوم الاستقراء عند علماء الأصول:

اختلفت ألفاظ الأصوليين في تعريف الاستقراء ولكن في مجموعها تعود إلى معنى واحد وهو: تتبع ودراسة الجزئيات لاستخلاص حكم عام منها، يقول الشاطبي: <<... أن الاستقراء هكذا شأنه؛ فإنه تصفح جزئيات ذلك المعنى ليثبت من جهتها حكم عام>>⁴، فإذا تم تتبع كل الجزئيات فهذا يسمى: استقراء تاماً؛ حيث يتم إثبات حكم كلي لوجوده في أكثر الجزئيات⁵، وإن تعذر تتبع كل الجزئيات، وتم تتبع أكثر الجزئيات فهذا يسمى: استقراء ناقصاً؛ حيث يتم إثبات الحكم في كلي لثبوته في بعض جزئياته⁶.

1- محمد يعقوبي، مسالك العلة، ص150.

2- التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، (172/1).

3- الكفوي، الكليات، ص105.

4- الشاطبي، الموافقات، (57/4).

5- ينظر: الإسني، نهاية السؤل، ص363. ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول، (112/6).

6- الرازي، المحصول، (161/6).

وبالرغم من كون المفهوم الذي اعتمده الفكر الأصولي للاستقراء، مستمد من تعريف **المناطقة للاستقراء**، إلا أنه أضاف على يد الشاطبي ولأول مرة في الفكر الإسلامي نوعاً جديداً من أنواع الاستقراء تمثل في **الاستقراء المعنوي**¹، جمع فيه الشاطبي بين الاستقراء المعمول به عند علماء الأصول، و**التواتر المعنوي** المعمول به عند علماء مصطلح الحديث، حيث قام فيه **بصيغ الاستقراء** الذي هو عبارة عن تتبع ودراسة الجزئيات، **ببصيغة التواتر المعنوي** الذي هو عبارة عن تتابع ورود وقائع خاصة متعددة تفوق الحصر، مختلفة في الوقوع، مختلفة في الزمان والمكان، متفقة في المعنى العام²، وبهذا تكون لدى الشاطبي ما يسمى بالاستقراء المعنوي.

هذا، ولقد قام الشاطبي بتعريف الاستقراء المعنوي من ناحيتين:

أ. **من ناحية الماهية**: عرفه بقوله: <<الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة>>³.

ب. **من الناحية الوظيفية وآلية التفعيل**: عرفه بقوله <<استقراء مواقع المعنى حتى يحصل منه في الذهن أمر كلي عام؛ فيجري في الحكم مجرى العموم المستفاد من الصيغ>>⁴.

ج. **مثال عن كيفية تفعيل الاستقراء المعنوي**:

رفع الحرج في الدين؛ فإنه مستفاد من استقراء نوازل متعددة خاصة، مختلفة الجهات متفقة في أصل رفع الحرج الذي هو المعنى العام الذي يجمعها، فإن التيمم شرع عند مشقة طلب الماء، والصلاة قاعداً عند مشقة القيام، والقصر والفطر في السفر، والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر، والنطق بكلمة الكفر عند مشقة القتل والتأليم،

1- ينظر: يونس صوالحي، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الموافقات للإمام الشاطبي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة: 1، العدد: 4، ذوالقعدة 1416هـ = أبريل 1996م، ص 60.

2- ينظر: الشاطبي، الموافقات، (57/4). وينظر كذلك: القرافي، نفائس الأصول، (2856/6). البابرّي، الردود والنقود، (630/1). تقي الدين وتاج الدين السبكي، الإبهاج، (283/2). الرهوني، تحفة المسؤول، (330/2). الزركشي، تشنيف

المسامع، (945/2). الرجراجي رُفْعُ النَّقَابِ، (41/5). الصنعاني، إجابة السائل، ص 98.

3- الشاطبي، الموافقات، (81/2).

4- المصدر نفسه، (57/4).

وإباحة الميتة وغيرها عند خوف التلف الذي هو أعظم المشقات، والصلاة إلى أي جهة كانت لانعدام القدرة على معرفة القبلة، والمسح على الجبائر والخفين لمشقة النزع ولرفع الضرر، والعفو في الصيام عما يعسر الاحتراز منه من المفطرات كغبار الطريق ونحوه، إلى جزئيات كثيرة جدا يحصل من مجموعها قصد الشارع لرفع الحرج؛ فإنه يحكم بمطلق رفع الحرج في الأبواب كلها، عملاً بالاستقراء¹.

المطلب الثاني آلية توظيف الاستقراء عند علماء الأصول في قراءة المتن

سأقوم هذا المطلب بتحليل ودراسة عمل الأصوليين بالاستقراء في قراءة متن القرآن والسنة.

• الفرع الأول القراءة النصية:

كما تم الحديث عليها من قبل، فإن المقصود من القراءة النصية، هو الاعتماد على المتن القرآني، ومتن السنة النبوية في شكلهما الخام في عملية استخراج الأحكام؛ حيث استعان الأصوليون في هذه القراءة بدلالات الألفاظ وقاموا بتقسيمها إلى أربعة اعتبارات: باعتبار وضع اللفظ للمعنى، باعتبار استعمال اللفظ في المعنى، باعتبار دلالة اللفظ على المعنى بحسب الوضوح والخفاء، باعتبار كيفية دلالة اللفظ على معناه.

ولقد كانت آلية توظيف الاستقراء في هذه القراءة في ناحية تصاعدية؛ حيث إن علماء الأصول انطلقوا فيها في تتبع جزئيات الأساليب اللغوية، وطريقة التعبير، ودلالة الألفاظ على معانيها، وكيفية الدلالة عليها، وقوة كل دلالة بالمقارنة إلى الأخرى، ليضع في النهاية قواعد كلية تشتمل على مجموعة من الجزئيات مشتركة ففي صفة معينة، أو مجموعة من الصفات تجمعها كلها. يقول وهبة الزحيلي (ت1436هـ): <ولاحظ الفقهاء أن اللفظ قد يستعمل في معناه الأصلي الذي وضعه له علماء اللغة، وقد يستعمل في غير معناه الموضوع له، وقد تتفاوت درجة وضوحه... لهذا وضع علماء الأصول قواعد وضوابط هي في الحقيقة مستمدة من طبيعة اللغة العربية، واستعمالاتها في المعاني حسبما قرر أئمة اللغة، ووفقاً لتتبع واستقراء الأساليب العربية>>².

1- الشاطبي، الموافقات، (59/4).

2- الزحيلي، أصول الفقه، (198/1).

• الفرع الثاني القراءة التعليلية:

المقصود من القراءة التعليلية، هو استخراج العلة التي عليها مدار الأحكام في نصوص القرآن والسنة؛ وهذا من أجل الاستعانة بها في استنباط الأحكام الشرعية للوقائع والنوازل المتجددة؛ حيث استعان الأصوليون لمعرفة العلة في نصوص القرآن والسنة بمجموعة من الطرق المنهجية أطلق عليها اسم مسالك العلة، وهي مقسمة إلى: المسالك النقلية، والمسالك العقلية (الاجتهاد).

ولقد كانت آلية توظيف الاستقراء في هذه القراءة التعليلية عكس آلية توظيفه في القراءة النصية، بمعنى أنها كانت في ناحية تنازلية؛ حيث ينطلق فيها علماء الأصول نزولاً وبحوزتهم وصف يتضمن مصلحة شرعية، ويتبعون به جزئيات نصوص القرآن والسنة، وذلك بالاستعانة بمسالك العلة، والنظر في إمكانية وجود هذا الوصف أو انطباقه على إحد هذه الجزئيات، ليتم تثبيتها على أنها علة شرعية يمكن الاستعانة بها في معرفة الأحكام الشرعية. يقول الإسنوي (ت772هـ): >>... لأنا استقرينا أحكام الشرع فوجدنا كل حكم منها مشتملاً على مصلحة عائدة إلى العباد... وحينئذ فحيث ثبت حكم في الصورة وهناك وصف مناسب له متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد غيره من الأوصاف الصالحة للعلية غلب على الظن أنه علة لكون الأصل عدم غيره¹.

• الفرع الثالث القراءة المقاصدية:

المقصود من القراءة المقاصدية لنصوص القرآن والسنة هو استخراج المقاصد الشرعية -المصالح الشرعية- التي عليها مدار القرآن والسنة، للاستعانة بها في الترجيح بين المصالح والمفاسد، ومعرفة الأحكام الشرعية والترجيح بينها. ولقد كانت آلية توظيف المقاصد في هذه القراءة من ناحيتين: من ناحية تصاعدية ومن ناحية تنازلية.

1. من الناحية التصاعدية: انطلق فيها علماء الأصول في تتبع جزئيات نصوص القرآن والسنة المثبتة لمصلحة شرعية ما، ليضعوا في النهاية قاعدة كلية تحفظ تلك المصلحة؛

1-الإسنوي، نهاية السؤل، ص328.

ولقد أسفر هذا العمل عن إثبات ثلاث قواعد كلية: المقاصد الضرورية، المقاصد الحاجية، والمقاصد التحسينية، ولقد برز مثل هذا الاستقراء بصورة جلية عند الشاطبي في كتابه الموافقات¹.

2. من الناحية التنازلية: انطلق فيها علماء الأصول في تتبع علل الأحكام وغاياتها في جزئيات نصوص القرآن والسنة، للتأكيد على كون تلك العلل والغايات تعبر عن حفظ مقصد شرعي، ينضوي تحت كلية من الكليات الثلاث المقاصدية الكبرى السابقة، ولقد برز هذا الاستقراء، واشتهر عنه حتى ارتبط به الطاهر ابن عاشور في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية"².

1- ينظر: الشاطبي، الموافقات، (18/1).

2- ينظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 27.

الباب الثالث

منهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة عند محمد أركون
وفيه فصلان:

- الفصل الأول خصوصيات المنهجية الأركونية.
- الفصل الثاني اشتغال المنهجية الأركونية.

الفصل الأول

خصوصيات المنهجية الأركونية

عُرف عن أركون استخدام كل ما توصلت إليه المناهج الغربية في قراءة النصوص من غير تفريق، وهو نفسه يقر بذلك حيث يقول: <>أتبع في بحوثي المنهجية التعددية لا أحادية الجانب، لا أطبق منهجية واحدة على التراث الإسلامي... وهذا يعني أنني من أتباع الإبستمولوجيا¹ التعددية والتاريخية: أقصد فلسفة المعرفة التعددية والتاريخية<>².

وانطلاقاً من مبادئ التفكير عند أركون سأقوم بتحليل قراءته للقرآن والسنة، وهذا من حيثيتين اثنتين هما: الشكل، والبنية. وذلك سيكون في مبحثين اثنين:

- المبحث الأول منهجية أركون في قراءة القرآن.
- المبحث الثاني منهجية أركون في قراءة السنة.

1-الإبستمولوجيا: هي كلمة معربة من كلمة (Epistémologie) وهو مشتقة من مقطعين يونانيين (Episteme) بمعنى المعرفة، logos بمعنى علم، (علم المعرفة)، والإبستمولوجيا فرع من فروع الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومناهجها ومصداقيتها، ويعتبر فرييه (Ferrier) أول من ذكر هذا المصطلح في كتابه (Institues of Metaphysics)، ينظر: مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة-القاهرة-، عام النشر: 2007م ص12.

2-محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص393.

المبحث الأول القرآن

لقد كان تتبع المنهجية الأركونية في قراءته للقرآن الكريم من الصعوبة بمكان، فأركون لا يكتب بشكل منظم ومنسق، وإنما قراءته كانت عبارة عن أفكار متناثرة هنا وهناك ومليئة بالتكرار المورث للممل، كما أنه كان يعتمد نوعاً من الحشد المنهجي المفرط؛ حيث سعى إلى تطبيق كل المناهج التي طالتها يدها في قراءته للقرآن الكريم، ويعتبر <أنّ مادة البحث تتطلب تطبيق كل المناهج عليها><¹، ورغم ذلك فإنّ الذي طغى على قراءته كانت هي التاريخية²، وهذا في سعيه لإثبات تاريخية القرآن، والتفكيكية = (Déconstruction³) (La⁴)، وهذا في سعيه لهدم وتقويض منهجية التفكير الإسلامي والتي يصفها بالذغمائية،

1- أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 46.

2- النزعة التاريخية (Historism / Historisme): اتجاه يرمي إلى تفسير الأشياء في ضوء تصورهما التاريخي؛ أي أننا لا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط الذي ظهرت فيه، وليس بالنسبة إلى قيمتها الذاتية فقط، وتعبير آخر أن الأفكار والحوادث مرتبطة بالزمان والمكان الذي ظهرت فيه؛ أي أن مهمة هذه القراءة هي الحصر الزماني والمكاني للحوادث والأفكار، وإلغاء القيمة الذاتية لها. ينظر: أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان - بيروت، ط 2: 1982م، ص 196. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، ص 154، 155، 156. طوني بينيت، وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة (معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع)، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط 1: 2010م، ص 166، 167.

3- اختلفت ترجمات نقاد العرب لمصطلح (la Déconstruction): فهناك من ترجمتها بالتقويض، وهناك من ترجمها بالتشريحية، وهناك من ترجمها بالانزلاقية، ويعود سبب هذا الاختلاف في الترجمة إلى كون هذه المصطلحات خاضعة لشروط حضارية خاصة بها، واختلاف الخلفية المعرفية لكل مترجم وكيفية تلقيه للمصطلح، للمزيد من الإيضاح ينظر: أحمد العزري، تلقي التفكيكية في النقد العربي الحديث - علي حرب أنموذجاً -، مذكرة ماجستير، إشراف: مصطفى درواش، جامعة ملود معمري - تيزي وزو -، كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، 2012م، ص 59.

4- التفكيكية/ la Déconstruction: بدأ هذا التوجّه يظهر إلى الساحة على يد جاك ديريدا، وهو تيار ينتمي إلى الحركات المابعد بنويوية في النقد الأدبي، وتعتبر الحركة الأكثر إثارة للجدل أيضاً. يهدف التفكيك إلى نقد الميتافيزيقا الغربية من خلال كسر التعارضات الثنائية التي يدرك بها العقل الأشياء: داخل/خارج، دال/مدلول، واقع/مثال... لتحوّل قراءة النصّ إلى ضرب من اللّعب الذي لا تستقرّ معه دلالة، بل يتمّ إرجاء كلّ معنى حاضر في الفهم، ويعتبر كلّ قراءة للنصّ تفسيراً جديداً له؛ بحيث يدخل في سيرورة لا نهائية من الإحالات تقضي إلى تقويض كلّ ما هو ثابت أدبيّ. ينظر: أحمد مختار وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، (1/825)، (3/1735). محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان -، ط 3: 2003م، ص 15 من المعجم. كما أن القراءة التفكيكية تنتهج مسلكاً مزدوجاً، بحيث "تسعى إلى دراسة النصّ (مهما كان) دراسة تقليدية أولاً لإثبات معانيه الصريحة، ثمّ تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النصّ من معانٍ تتناقض مع ما يصرّح به". سعيد البازغي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء -، ط 3: 2002م، ص 108.

وهذا من خلال نقد العقل الديني ممثلاً في العقل الإسلامي¹، يقول أركون: <>إن مهمة علم التأويل التأملي أو الاستنباطي لا تكمن فقط في التأكيد على تاريخية الآيات من أجل تعليق تطبيقها في السياق الحديث... ولكننا نعتقد أنّ أي نقد حقيقي للعقل الديني ينبغي أن يتمثل في استخدام كل مصادر المعقولة والتفكير التي تقدمها لنا علوم الإنسان والمجتمع، من أجل زحزحة إشكالية الوحي من النظام الفكري والموقع الاستمولوجي الخاص بالروح الدغمائية، إلى فضاءات التحليل والتأويل...>>².

المطلب الأول من حيث الشكل

• الفرع الأول الإطار العام لقراءة أركون:

يعتبر أركون من أكثر أعلام الاتجاه الحداثي تأثيراً بالنزعة التاريخية، ولقد طغت عليه هذه النزعة في كل أعماله، يقول أركون متحدثاً عن مشروعته: <>إن مشروعتي في نقد العقل الإسلامي يتميز عن كل ما عداه في ما يخص هذه النقطة الأخيرة، فأنا أهدف إلى نقده بطريقة تاريخية، وليس بطريقة تأملية، تجريدية، سكولاستيكية -مدرسية->>³، وبرزت هذه الخاصية بصفة أكثر فيما يتعلق بدراسة القرآن، لذا، نجده دائماً ما يتجه إلى تفسير الأحداث من خلال ربطها بالمناخ التاريخي الذي ظهرت فيه.

انطلاقاً من هذه النزعة فإن أركون قام بعملية حفر أركيولوجية في تاريخ كتابة النص القرآني⁴؛ ويقصد من هذه العملية القيام بحركة معاكسة والرجوع في الزمن عميقاً إلى الوراء، لكي يتموضع في لحظة القرآن؛ أي في اللحظة التي أنزل فيها القرآن، ليكشف عن تاريخية كل ما كان قد فقد تاريخيته وأصبح يبدو متعالياً كلياً عن الزمان والمكان⁵. وهذا في اعتقاد

1- يقول علي حرب أحد رواد التفكير في الفكر العربي: <>ومشروع أركون الفكري هو مشروع نقدي في أصله وفصله. وما يستهدفه بالنقد هو العقل الديني ممثلاً بالعقل الإسلامي>>. علي حرب، نقد النص، ص 61.

2- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة -بيروت-، ط2: 2005م، ص 58. وفي موضع آخر يبين أركون نوعية مصادر المعقولة والتفكير التي يستعين بها في تأويله للقرآن <>... لأنها هي وحدها التي تجبرنا على الربط بين مختلف أنواع المنهجيات التحليلية، وهكذا نطبق التحليل الألسني، والتحليل السيميائي الدلالي، والتحليل التاريخي، والتحليل الاجتماعي أو السوسولوجي، والتحليل الأنتروبولوجي، والتحليل الفلسفي، وعلى هذا النحو نحرر المجال لولادة فكر تأولي جديد للظاهرة الدينية>>، المصدر نفسه، ص 70.

3- محمد أركون، قضايا نقد العقل الديني، ص 48، 49.

4- ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 257.

5- ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 50.

أركون سيساهم في الكشف عما يسميه باللامفكر فيه¹ فيما يخص عملية الانتقال من المرحلة الشفهية للقرآن إلى المرحلة الكتابية؛ ويقصد أركون بهذا حجم التلاعب الاختراق الذي حصل في القرآن من طرف السلطة السياسية عند كتابة المصحف؛ ويرجع سبب عدم التفكير في إمكانية اختراق القرآن في نظره إلى سببين أساسيين هما²:

- إما محدودية النظام المعرفي ونقص الآليات المنهجية في النظام الاجتماعي الثقافي الموجود.

- وإما بسبب القيود التي كانت تفرضها السلطة السياسية.

ويعتبر أركون أنّ السبب الثاني نظام الرقابة والقيود التي كانت تفرضها السلطة السياسية، كان الأكثر تأثيراً في خلق اللامفكر فيه فيما يخص اختراق القرآن، حتى إنّ كبار المفكرين المتمردين - في اعتقاده - من أمثال: التوحيدي (ت414هـ)، والمعري (ت449هـ)، لم تكن لهم الحرية المطلقة في التفكير وإبداء آرائهم³.

وللقيام بهذه العملية استعان أركون بالقراءة الفيلولوجية⁴ المعتمدة في تحقيق

1-بالإضافة إلى هذا المصطلح يستعمل أركون مصطلح المفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، وهي من المصطلحات التي اشتهر بها أركون في قراءته للتراث الإسلامي، ويعتبر أركون أنّ كل ما أتيح للفكر العربي الإسلامي أن يفكر فيه خلال تاريخه الطويل هو من المفكر فيه، وكل ما لم يتح له التفكير فيه هو من اللامفكر فيه، الذي هو في الحقيقة ليس إلا تراكمًا للمستحيل التفكير فيه، في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ وذلك لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها. ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، هامش ص18. ويستعمل كذلك أركون هذا المصطلح للدلالة على عدة أشياء منها: كل المسائل الدينية أو اللاهوتية الكبرى التي حدثت بين القرنين (2 و4هـ = 8 و10م)، ويستعمل إلى جانبه كذلك المستحيل التفكير فيه ويقصد به مسألة تاريخ النص القرآني وتشكله، وتاريخ مجموعات الحديث النبوي، والشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ومسألة الوحي، وتحريف الكتابات المقدسة السابقة على القرآن، ومسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن، ومسألة القرآن مخلوق أو غير مخلوق، ومسألة الرمزية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي... ينظر: أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، صص16، 17.

2-ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص254.

3-ينظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص162.

4-الفيلولوجيا: علم يبحث عن أصول الكلمات واشتقاقها، آدابها وتاريخها، ينظر: بكر بن عبد الله أبو زيد، معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط3: 1417هـ = 1996م، ص414. أحمد مختار، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، (3/1761). هذا، ولقد وجه أركون انتقاداً لادّعاء للجامعات الإسلامية لعدم اعتمادها تدريس مناهج الفيلولوجيا في مقرراتها. ينظر: مقابلة مع أركون على قناة الجزيرة بعنوان الحداثة والاسلام، محملة من اليوتيوب على الرابط، <https://www.youtube.com/watch?v=vaq7wZdnzBN0> يوم 2016/12/24.

المخطوطات؛ وهذا من أجل تحقيق نسخ القرآن¹، كما استعان كذلك بالأنثروبولوجيا²، لدراسة المجتمعات العربية والإنسان العربي³؛ واعتبر أركون أن علم الأنثروبولوجيا سيساعد على تفسير طغيان الميثولوجيا⁴ على مخيال أفراد المجتمع الإسلامي⁵.

• الفرع الثاني الإشكالات المطروحة:

انطلاقاً من هذه المنهجية السابقة قام أركون بما يسميه بدراسة التاريخ الانتقادي للقرآن⁶، حيث انتقد الطريقة التي جمع وثبت بها القرآن في كتاب واحد وذلك من ناحيتين:

- من الناحية الخارجية.

- ومن الناحية الداخلية.

1-ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص37.

2-الأنثروبولوجيا (Anthropology / Anthropologie): العلم الذي يهتم بدراسة الإنسان من حيث كائن فيزيقي، واجتماعي، ويتفرع عنه: الأنثروبولوجيا الثقافية: وتهتم بدراسة الإنسان من حيث هو كائن حضاري يعيش في ثقافة معينة، وتبحث في مختلف ثقافات الإنسان البدائي وعاداته وتقاليده. والأنثروبولوجيا الفيزيائية: تهتم بدراسة وتشريح البناء الجسماني والهيكل الفيزيقي للإنسان، وتتبع التطور التاريخي للتكوين العضوي والخصائص المميزة للسلاسل البشرية. والأنثروبولوجيا الاجتماعية: تهتم بدراسة الأشكال الأولية البسيطة للمجتمعات الإنسانية في المراحل البدائية من تطورها الذي يظهر فيها بوضوح تكامل وحدة البناء، ولا تشمل المراحل الأكثر تطوراً وتركيباً في هذه المجتمعات. ينظر: أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص21.

3-ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ص37، 73، 254. أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص6.

4-الميثولوجيا (Mythologie/Mythology): مشتق من لفظ الميث (myth/mythe) أصلها يوناني (mythos)، وهناك من يحملها على القصة الخيالية تنتقل بواسطة الرواية، وهناك من يحملها أنها تصور شامل عن العالم وعن مكانة الإنسان في الطبيعة، وعلى العموم فإن استخدام الأسطورة في الدين أو وصف ظاهرة من الظواهر الدينية بها يدل على عدم التصديق بذلك واعتباره من القصص والخرافات المتداولة في التراث الشعبي بين الناس. وأما علم الميثولوجيا (Mythology / Mythologie) فهو عبارة عن العلم الذي يدرس مجموعة الأساطير التي تسود ثقافة ما كالقصص الخيالية عن الأبطال والآلهة. ينظر: أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص277. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، ص59.

5-فيديو محمد أركون، الندوة الأولى للتوير، مركز الثقافة للتوير، الاحتفالية العالمية لعصر التوير الإنساني، الكويت تحت شعار: التوير إرث المستقبل، محمل على الرابط <https://www.youtube.com/watch?v=Cg9I-mgSi34>، يوم 2016/12/07.

6-ينظر: أركون، الفكر العربي، ص29.

1. **النّاحية الخارجية:** انتقد أركون المسلمة القائلة بـ**عدالة¹ الصحابة**؛ حيث اعتبر أركون أنّه قد تم تصوير الصحابة في شكل شخصيات **خيالية ومثالية**، ذات صفات نموذجية ومقدسة، لا يمكن أبدا التفكير في نقدها أو البحث عن الحقيقة التاريخية لكل شخصية؛ لذا، لا يجب أن نكتفي اليوم بالمفهوم التقليدي للعدالة، بل يجب إعادة بلورته في ضوء العناصر الأسطورية الزائدة والمضافة على سير الصحابة².

2. **النّاحية الداخلية:** اعتبر فيها أن المصحف حصل فيه **تلاعب وتحريف** من جانبين:

أ. **من الجانب اللغة والألفاظ:** حيث اعتبر أنّ <>الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية المغلقة - أي إلى مرحلة المصحف-، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات... نقول ذلك ونحن نعلم أنّ بعض المخطوطات قد أتلّفت كمصحف ابن مسعود مثلا؛ وذلك لأنّ عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة المشروعة<>³.

ب. **من جانب الشكل وترتيب المصحف:** يعتبر أركون أن المصحف ليس مرتبا ترتيبا صحيحا؛ لأنّه لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاي أو منطقي⁴، ويرى أنّ هناك تقديم وتأخير في الآيات والسور، وهناك خلط في إدراج الآيات في السورة التي نزلت فيها؛ بمعنى أن هناك بعض الآيات أقحمت في سور ليست منها في الأصل⁵.

وانطلاقا من هذا فإنّ أركون ينكر أن يكون القرآن الذي بين أيدينا اليوم هو نفسه القرآن الذي أنزل على النبي ﷺ، لذا، فهو لا يطلق عليه اسم القرآن، وإنما يطلق عليه اسم **المدونة النصية المغلقة⁶**.

1-**العدالة:** هي الملكة أو الصفة التي تحمل المتصف بها على ملازمة التقوى والمروءة. والمراد بالتقوى: اجتناب الأعمال السيئة من شرك أو فسق أو بدعة. ينظر: ابن حجر، نزهاء النظر، ص69.

2-ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص174. أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص17.

3-أركون، قضايا نقد العقل الديني، ص188.

4-ينظر: أركون، نافذة على الإسلام، ص66. أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص86.

5-ينظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش ص135 وص136، ص137.

6-ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص77. أركون، من فيصل التفرقة، ص59.

ومن أجل الوصول إلى النسخة الأصلية التي أنزلت على النبي ﷺ، يقترح أركون الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي وصلتنا عن القرآن، سواء كانت من أصل سني أو شيعي، ومحاولة البحث عن أي وثائق أخرى ممكنة الوجود سواء في المكتبات الخاصة بمختلف الفرق كالدروز¹ والإسماعيلية² والزيدية³... وحتى بعض الوثائق التي اكتشفت في البحر الميت، وهكذا يمكننا القيام بعملية تحقيق علمية تمكننا من استخراج النصوص الأصلية للقرآن بعيدا كل التوجهات الأيديولوجية⁴ لأي كان⁵.

المطلب الثاني من حيث البنية

• الفرع الأول القراءة التفكيكية:

اعتمد عليها أركون ليهدم ويقوض المنهجية الإسلامية التقليدية في التعامل مع النصوص الدينية⁶؛ ففي الأصل وضعت هذه القراءة التفكيكية لنقد الميتافيزيقيا⁷ الغربية من

1-الدروز: فرقة توّله الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله، أخذت جل عقائدها عن الإسماعيلية، وهي تنتسب إلى نشكين الدرزي، نشأت في مصر لكنها لم تلبث أن هاجرت إلى الشام، عقائدها خليط من عدة أديان وأفكار، كما أنها تؤمن بسرية أفكارها، فلا تنتشرها على الناس، ولا تعلمها لأبنائها إلا إذا بلغوا سن الأربعين. ينظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف: مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط4: 1420هـ، (397/1).

2-الإسماعيلية: من الفرق الشيعية انتسبت إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق، كان ظهورهم في البحرين والشام بعد أن شقوا عصا الطاعة على الإمام الإسماعيلي، تشعبت فرقها وامتدت عبر الزمان حتى وقتنا الحاضر، وقد مالّت إلى الغلوّ الشديد لدرجة أن الشيعة الاثني عشرية يكفرون أعضاءها. ينظر: المصدر نفسه، (383/1).

3-الزيدية: إحدى فرق الشيعة، تنسب إلى زيد بن علي زين العابدين الذي صاغ نظرية شيعية في السياسة والحكم، وقد جاهد من أجلها وقتل في سبيلها، وكان يرى صحة إمامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم جميعاً، ولم يقل أحد منهم بتكفير أحد من الصحابة ومن مذهبهم جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل. ينظر: المصدر نفسه، (76/1).

4-الأيديولوجيا: هي نسق الفكر العام، المستخلص من طريقة تفكير المجتمعات والأفراد، ويصبح بعدها هو السمة المميزة فيها بشكل دائم والموجه لنظام تفكيرها، وتتأثر أيديولوجية كل جماعة في تشكلها ببيئتها الجغرافية والاجتماعية ونواحي نشاطها. ينظر: أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، ص206.

5-ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي، ص290.

6-هذا، ويؤكد أركون على أنه لا يجب الاكتفاء بعملية النقد التي قام بها المستشرقون للفكر الإسلامي <حوانما ينبغي تجاوزها إلى منهجية التفكير والتعريف الأركيولوجية والنقد الجذري لأنظمة الفكر التراثي>. الفكر الأصولي، ص119.

7-الميتافيزيقا: هو علم من أنواع الفلسفة النظرية، ويسمى أيضا بالعلم الأعلى وبالفلسفة الأولى وبالعلم الكلي وبما بعد الطبيعة وبما قبل الطبيعة. ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (2/1230). وذهب مجمع اللغة العربية في مصر إلى وضعه في مقابل المذهب الوضعي؛ حيث جعله مرادفا لما بعد الطبيعة جاء في المعجم الوسيط: <الوضعية: =

خلال نقد العقل المركزي الغربي (اللوجومركزية **logocentrisme**)¹، وانطلاقاً من هذا المبدأ، عمد أركون إلى نقد العقل الديني الإسلامي²، الذي وضع المنهجية الإسلامية التقليدية في التعامل مع النصوص؛ ولتيسر عليه عملية النقد، قام بعملية إسقاطية لهذه المنهجية -المنهجية الإسلامية- على المنهجية الفلسفية الأرسطوطاليسية، يقول أركون: >>... ولهذا السبب فإن علم التفسير الذي نشأ فيما بعد في البصرة ثم في بغداد، والذي كان متأثراً بالفلسفة الأرسطوطاليسية، قد أسقط على القرآن مفهوم العقل بالمعنى المنتظم الاستدلالي<<³.

• الفرع الثاني القراءة التاريخية:

اعتمد عليها أركون ليثبت تاريخية النصوص القرآنية؛ وهذا بتثبيت معانيها في الزمان والمكان الذي أنزلت فيه، دون تعديتها إلى غيرها من الأزمنة والأمكنة؛ وهذا من خلال ربطها بالوقائع والأحداث التي دعت إلى نزوله، يقول أركون: >>أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً من قبل قط بهذا الشكل من قبيل الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة<<⁴. ويعتقد في هذا الصدد أن النصوص القرآنية قد طمست تاريخيتها كلياً عن طريق هيبة الخطاب الديني التأسيسي؛ أي الخطاب القرآني/المصحف، ولكي تستعاد تاريخيتها من طرف المؤرخ المحترف يجب عليه >>أن

مذهب أوجست كونت، وهو ينكر الميتافيزيقا: ما وراء الطبيعة، ويقوم المعرفة على الوقائع والتجربة<<. مجمع اللغة العربية -مصر-، المعجم الوسيط، نشر: مكتبة الشروق الدولية، ط4: 1425هـ = 2004م، ص1040. ويشير في هذا الصدد عبد المنعم عجب الفيا إلى أن هناك سوء فهم لمعنى الميتافيزيقا بين المثقفين العرب؛ حيث أنهم حصروا معناها في الماورئيات أو الغيبات دون زيادة أو نقصان. عبد المنعم عجب الفيا، في نقد التفكيك، دار الأمان -الرباط-، منشورات الاختلاف -الجزائر-، منشورات ضفاف -بيروت-، ط1: 1436هـ = 2015م، صص84، 85.

1- وهي من الكلمة الإغريقية **logos** التي تعني: الكلام والمنطق والعقل وكلمة الله. ينظر: بريارا جونسون، مدخل إلى التفكيك، ترجمة: عبد المنعم عجب الفيا، ضمن كتاب في نقد التفكيك، صص84، 85.

2- يقول أركون: >>ما دعوته بالعقل الإسلامي، لماذا هو إسلامي؟ لأنه يحيل دائماً إلى نفس الأصول، إلى نفس السيادة العليا والمرجعية<<. أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص232.

3- أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص284.

4- أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص212.

يقوم بحركة معاكسة ويرجع في الزمن عميقا إلى الوراء لكي يتموضع في لحظة القرآن، ولكي يكشف عن تاريخية كل ما كان قد فقد تاريخيته وأصبح يبدو متعاليا كليا. هنا تكمن القيمة التحريرية لعمل المؤرخين، وبخاصة إذا كانوا يسيطرون تماما على المنهجية التاريخية: أي منهجية الحفر الأركيولوجي في الأعماق¹.

وأبرز الآليات التي استعان بها في ذلك هي أسباب النزول؛ حيث كانت <من أكثر المواضيع التي تتعش دعوى التاريخية عند أركون>²، وبدرجة أقل من هذا فإن أركون كان يستغل كذلك مبحث الناسخ والمنسوخ ومبحث القراءات القرآنية، لتأييد دعواه في تاريخية القرآن³.

• الفرع الثالث القراءة الألسنية السيميائية:

بالنسبة للقراءة الألسنية السيميائية⁴ فلقد اعتمد عليها أركون كمنطلق لإعادة قراءة النصوص القرآنية من أجل خلق دلالات جديدة ومتجددة، فالقرآن عنده ذو طبيعة حية، ومستحيل أن يثبت على معاني محددة تتكرر معه مهما تغير به الزمان والمكان⁵، فمن خلال هذه القراءة يؤكد أركون على أنّ ألفاظ القرآن عبارة عن رموز تحتمل ما لا نهاية من المعاني، ويعتبر أنّ القول بثبات المعاني، إنّما هو عبارة عن إعادة نسخ نفس الأنظمة اللاهوتية التعسفية المنغلقة، التي كانت تسيطر بمثل هذا النوع من التفكير على عقول الناس، يقول أركون: <لم يعد أحد يفتتح بوجود معنى كلي، نهائي وأخير، ولم يعد أحد يستطيع أن يدعي أنه يمتلكه، بل إنّ كل من يزعم ذلك يرفض مزعمه بصفته نوعا من

1- أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص50.

2- الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دار صفحات للدراسات والنشر - دمشق، ط1: 2009م، ص235.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص175.

4- السيميائية (**Semiology / Semiotics**): هي عبارة عن علم يختص بالبحث في طبيعة العلامات التي يستخدمها الذهن، للوصول إلى فهم الأشياء، أو في توصيل معارفه إلى الآخرين. ينظر: محمد عناني، المصطلحات الأدبية، ص154. ويختص علم العلامات، أو دراسات العلامات، في دراسة الأنظمة العلاماتية الموجودة والقائمة في بيئة محددة والخاصة بثقافة معينة. ينظر: سعيد البازغي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص179.

5- أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص21.

الأيديولوجيا؛ ونقصد بالأيديولوجيا هنا تلك الإرادة التعسفية لفئة ما أو حتى لقائد ما في نشر معناه أو (قيمه) لكي تشمل الجميع أو تسيطر على الجميع»¹.

وبما أن المنهج الألسني السيميائي كانت انطلاقته من الحكايات الشعبية محلاً للتطبيق ومادة للاستثمار²، ولخلق مناخ يماثله يستطيع أركون من خلاله أن يطبق فيه هذا المنهج على القرآن، قام بإضفاء صفة القصصية والأسطورية عليه -القرآن- يقول أركون: <>إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري. هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي/التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن، أي بخطاب ذي بنية ميثية (أسطورية)»³. وليجعل الأمر أكثر سهولة، قام أركون بالتسوية بين القرآن وبين الكتب السماوية الأخرى المحرفة -التوراة والانجيل- والتي أخضعت من قبل لمثل هذا النوع من القراءة، يقول أركون: <>فنحن نعتقد أن القرآن، مثله في ذلك مثل التوراة والأنجيل، عبارة عن نصوص...»⁴.

هذا، ولقد قام أركون بإحصاء عدد من كلمات القرآن في كتابه الفكر الإسلامي قراءة علمية، تحت عنوان العجيب الخلاب في القرآن ثم قال: <>سوف نرى في الحقيقة أن كل المفردات التي عدناها تتخذ في الخطاب القرآني قيمة العلامة أو الآيات الرموز (Signes-Symboles) التي تخترق الوظيفة المعنوية (السيمانتية) المعروفة للغة العربية وتتجاوزها. من هنا نفهم كيف أن هذه العناصر المحسوسة المجسدة للتصور تؤدي في الحقيقة إلى تشكيل نظام من العلاقات (والإحداثيات) الروحية؛ أي أن المفردات المذكورة لا تستخدم في القرآن لذاتها، وإنما كنوع من العلامات والرموز على أشياء أخرى تتجاوزها... المؤمن عندما يقرأ كلمة (سماء) مثلاً في القرآن، فإنه لا يقرأ علامة لغوية فقط وإنما يقرأ رمزا كبيرا لله، الجنة...»⁵.

1- أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص24

2- ينظر: قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءات إلى أفق التدبير، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية -المغرب-، ط1: 1431هـ = 2010م، ص248.

3- أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص210.

4- أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص121.

5- أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ص193، 197.

لقد سعى أركون من خلال اعتماد هذه المنهجية في قراءة المتن القرآني إلى زحزحة فكرة أحادية المعنى ومحدودية الدلالات التي فرضها نظام التفكير التقليدي-في اعتقاده-¹؛ حيث اعتبر أنّ مثل هذا الفكر خلق أزمة معنى مازلنا نعيش ارتداداتها إلى اليوم.²

حيث يرى أنّ المنهجية الأصولية في التعامل مع النصوص من خلال التقسيمات اللغوية والاستنباط من النصوص قيدت الفكر ومنعته من التصرف بحرية مع النصوص وخلقت سياجا دغمائيا³ عليها وزادت من انغلاقها -أي النصوص- على نفسها.⁴

ويعتبر أركون أنّ القرآن ذو طبيعة حيّة⁵؛ حيث إنّه بالرغم من كونه مدونة منتهية ومكتملة من حيث صيغة التعبير ومن حيث المضمون، ومحصورة بعدد معين من العبارات والآيات التي تشكلها، إلا أنّها تبقى مفتوحة أو مُفْتَحَةً على كل القراءات⁶، مما يستلزم اليوم القيام بقراءة جديدة لها بعيدة كل البعد عن القراءة التقليدية المهمة بالتركيبات الشكلانية⁷ وبتجميع الحقائق وتراكمها، إنّها قراءة ستمكنا من تحقيق هدف نظري عن طريق الإسهام في إعادة صياغة توبولوجيا⁸ الخطاب الديني، كما ستحقق هدف عملي عن طريق توليد أدوات جديدة وفعالة لخدمة الفكر الإسلامي.⁹

1-ينظر: المصدر نفسه، ص ص34، 35.

2-ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص16.

3-ومقصود أركون من قوله خلقت سياجا دغمائيا هو أنّ المنهجية الأصولية وضعت آليات في كيفية التعامل مع النصوص وسيجته بسياج عقدي، ومن خالف هذه الآليات أو تعامل مع النصوص خارج هذه الآليات يرمى في دائرة الكفر والزندقة. وهذا يشبه الدوغما التي فرضتها الكنسية في القرون الوسطى؛ حيث كانت تعتبر كل من يخالفها هرطيق ومجرم في حق الدولة. ينظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص313.

4-ينظر: أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص7.

5-ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص21.

6-ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص115.

7-يقصد أركون هنا: الطريقة التي كان يتعامل بها التفسير التقليدي مع السور المفسرة؛ حيث يقوم بإيراد أهم المرويات عنها، وأسباب النزول، إيراد الاختلاف في القراءات. ينظر: محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم -قراءة محمد أركون-، أفريقيا الشرق -الدار البيضاء-، عام النشر: 2015، ص ص290، 230.

8-يقصد أركون من إعادة صياغة توبولوجيا الخطاب الديني: إعادة صياغة أنماط الخطاب الديني؛ لأنه يستعمل كلمة توبولوجيا بمعنى أنماط وهو جمع نمط. ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص155.

9- ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص146.

المبحث الثاني

السنة

ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنّ أركون لم يول اهتماما كبيرا للسنة كما هو الحال مع القرآن، ومع هذا فإنني سأحاول في هذا المطلب أن أعرض ما استعطت أن أصل إليه من منهجية أركون في قراءته للحديث النبوي.

المطلب الأول من حيث الشكل

لقد دأب المسلمون على اتباع منهجية علماء الحديث في دراسة الأحاديث النبوية وتمحيصها؛ وهذا بنقد الحديث سندا ومتنا، ولكن مثل هذا النقد عند أركون لا يعتبر كافيا¹ من أجل معرفة كيفية تأثير المخيال الجماعي على عملية مرور الأحاديث من المرحلة الشفاهية إلى المرحلة الكتابية؛ حيث يعتبر أركون أنّ كتب الجرح والتعديل التي اهتمت بتاريخ رواة الحديث من الصحابة، تصور لنا شخصيات خيالية ومثالية ذات صفات نموذجية ومقدسة، لا يمكن أبدا التفكير في نقدها أو البحث عن الحقيقة التاريخية لكل شخصية، لذا، لا يجب أن لا نكتفي اليوم بمفهوم العدالة الذي بلوره المحدثون، بل يجب إعادة صياغته في ضوء العناصر الأسطورية الزائدة والمضافة على سير الصحابة².

• الفرع الأول القراءة التاريخية السوسولوجية³:

سعى أركون من خلال هذه القراءة إلى أن يبين كيف أنّ الغريب والساحر والمدهش أو البعد الأسطوري والرمزي والمجازي، الذي كان يسيطر على عملية التفكير العقلية وفي تشكيل المخيال الجماعي، قد أثر على عملية نقل الحديث وكتابته⁴.

1- يطالب أركون بإعادة النظر في مسألة صحة الحديث النبوي من خلال إقامة مقارنة منتظمة وكلية لكل الإسنادات، ولكل النصوص المنقولة في التراث، عن طريقة الاستعانة بالعقول الإلكترونية لمعالجة النصوص، ثم تكمل بواسطة النقد التاريخي. ينظر: أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 98. أركون، نافذة على الإسلام، ص 75.

2- ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 17.

3- المقصود بهذه القراءة هو دراسة الوضعية الاجتماعية للمجتمعات العربية في ذلك الوقت، وقد تم الإشارة إليه في منهجه في دراسة القرآن.

4- ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 36.

• الفرع الثاني القراءة الفيلولوجية الأنتروبولوجية:

سعى أركون من خلال هذه القراءة، إلى الكشف عن التسلسل الزمني الحقيقي للنصوص والوقائع والأحداث التاريخية، والتشكيكية النفسية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى، وبتعبير آخر الأشياء التي كانت تساهم في تشكيل نفسية أو شخصية الفرد في ذلك الوقت¹، حيث يعتبر أن القراءة الفيلولوجية، ستهتم بتحديد السياق الذي انبثق فيه كل حديث نبوي والطريقة التي مارس دوره بها، بينما ستتكفل القراءة الأنتروبولوجية بمعرفة المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وكيفية تأثير هذا الوعي على عملية نقل الحديث وكتابته².

المطلب الثاني من حيث المتن

استنادا إلى القراءة الفيلولوجية السيميائية -والتي يقصد بها التتبع التاريخي للدلالات اللغوية، أو العلامات اللغوية لمتن الأحاديث النبوية، وهذا من حيث تشكلها واشتقاقها ومصادرها- يعتقد أركون أنه قد تم رفع الحديث النبوي إلى مستوى قدسية كلام الله تعالى؛ ذلك أنّ الحديث النبوي لم يكن يحظى في البداية بمكانة النص التأسيسي مثل القرآن، ولكنه رفع إلى مرتبه في زمن الشافعي، وهذا الأمر في اعتقاد أركون يجهله المسلمون عموما، فهم يعتقدون أنه كان يحظى بهذه المكانة منذ البداية، ووحده الحفر الأركيولوجي هو الذي يكشف لنا هذه الحقائق؛ وهذا من خلال تتبع الأحداث التاريخية الخاصة بتدوين الحديث النبوي عبر الطبقات المتراكمة من التاريخ الإسلامي³.

ويعتقد أركون أنه من أجل القيام برفع الحديث النبوي إلى مستوى قدسية كلام الله تعالى، تم ربط الحديث النبوي بمجموعة من المصطلحات ليأخذ من خلالها قداسة في المجتمعات الإسلامية؛ حيث تم ربط الحديث النبوي بمصطلح السنة⁴، التي تدل في القرآن على طريقة الله المعتادة في التصرف تجاه الشعوب الضالة، وفي المصطلح اللغوي تدل

1-ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص37.

2-ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص20.

3-ينظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش ص69.

4-يعتقد أركون أن أول استخدام لكلمة سنة للتعبير عن الحديث النبوي هو في سنة 80هـ = 700م، من قبل الخليفة عمر بن عبد العزيز. المصدر نفسه، ص22.

على الأعراف المتبعة من قبل جماعة معينة؛ وهكذا فإن مصطلح السنة وفّر كل ما يلزم من أجل خلق هالة من القداسة حول الأحاديث، وعلى أنّها مجموعة الأعراف التي كان يتبناها النبي ﷺ؛ حتى يسهل تقبلها بين الناس، ثم بعد ذلك تم فرضها على أنّها الأصل الثاني للشرعية بعد القرآن، ويعتبر في هذا الصدد بأنّ الشافعي هو أول من فعل ذلك، يقول أركون: <يعترف الجميع عموماً للشافعي بميزة أنّه فرض للمرة الأولى الحديث النبوي على أساس أنّه المصدر الثاني الأساسي وليس فقط للقانون والتشريع، وإنّما أيضاً للإسلام بصفته نظاماً محدداً من الإيمان واللاإيمان (أو اليقينيات واللايقينيات)><¹، وذلك من خلال كتابه الرسالة؛ حيث سعى الشافعي -في اعتقاد أركون- إلى ربط سيادة النبي ﷺ ومشروعيته بسيادة القرآن، ولقد استشهد من أجل دعم فكرته بمجموعة من الآيات القرآنية التي تفرض على كل مؤمن صراحة طاعة الرسول ﷺ، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿مَرْبُّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ -سورة البقرة الآية 129-، وقوله كذلك ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ -سورة البقرة، الآية 151-، وقوله كذلك: ﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَكُلُوا تِلْكَ ثَلَاثَةً اتَّهَمُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ﴾ -سورة آل عمران، جزء من الآية 171-².

وعلى نفس المنوال تم ربط الحديث النبوي بمصطلح الخبر والأثر، اللذين يدلان على كل عبارة نصية أو أثر يقدم معلومة معينة أو خبراً ما، سواء كان دنيوياً أو دينياً، ولقد استغلت السلطة السياسية هذا الأمر من أجل خلق أخبار وآثار لترسيخ شرعيتها³، وتنافست من أجل قيادة المجتمع الإسلامي عن طريق الخلافة أو الإمامة⁴.

ويضيف أركون بأنّه بعد أن تم رفع الحديث إلى مستوى قدسية القرآن، فرض ضد الأعراف المحلية السائدة سابقاً، أو حتى ضد الأحاديث التي ترجع إلى الصحابة والتابعين، وليس إلى النبي ﷺ⁵؛ حيث تبين الإحصاءات التي عند أركون بأنّه قبل مجيء الشافعي

1- أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 75. وينظر كذلك: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 22.

2- ينظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 76.

3- ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 23.

4- ينظر: أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 98.

5- ينظر: المصدر السابق، ص 22.

>> كانت الأحاديث التي تصل بسندها إلى الصحابة أو إلى التابعين تفوق بعدها تلك التي تصل إلى النبي¹، وكانت هذه الممارسة في اعتقاده تهدف إلى فرض نمط واحد من التفكير وهو نمط التفكير الأحادي؛ بمعنى أنه لا يوجد إلا إسلام واحد وسنة واحدة تعبر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام وترسخه أبدياً²، وفي هذا الصدد يعتبر أركون أن المنهجية العلمية (تقنيات الاستدلال) التي حددها الشافعي في كتابه الرسالة ساهمت في سجن العقل المسلم؛ حيث ألغت معها كل الاجتهادات الشخصية، التي كانت قبلها، وبتعبير آخر قامت بإلغاء حرية الرأي³.

وما زاد الوضع سوءاً في رأي أركون هو >> أن هذا الوضع قد ترسخ وخلعت عليه أسدال التقديس من قبل عشرة قرون من الاجترار المدرسي (السكولاستيكي) والنزعة التقوية المتقانية لكل طائفة⁴؛ حيث تم تشكيل مدونات حديثة سميت بالصحيحة⁵، وهي مدونات رسمية ومغلقة نهائية لا تقبل أي نقد تماماً كالمدونات النصية القرآنية⁶، وكذلك لم يعد ممكناً إضافة أي حديث إلى هذه المدونات، مثلها مثل المصحف الذي لم يعد ممكناً إضافة أي آية إليه بعد تشكيله والإعلان عن اكتماله⁷.

1- أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 75.

2- ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 24.

3- ينظر: المصدر السابق، ص 75.

4- أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 99.

5- ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 22.

6- ينظر: أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 98. أركون، نافذة على الإسلام، ص 75.

7- ينظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، هامش ص 158.

الفصل الثاني

اشتغال المنهجية الأركونية

انطلاقاً من القراءة الأركونية للنصوص الشرعية فإن أركان طرح عدة إشكالات عويصة والتي من شأنها أن تزعزع الأسس المعرفية التي تضرب بجذورها في بناء صرح الفكر الديني، وسأقوم في هذا الفصل بتتبع هذه الإشكالات ومحاولة الإجابة عليها، من خلال أربعة مباحث:

- المبحث الأول قراءة القرآن من حيث الشكل.
- المبحث الثاني قراءة القرآن من حيث المتن.
- المبحث الرابع قراءة السنة من حيث المتن.

المبحث الأول

قراءة القرآن من حيث الشكل

المطلب الأول الإشكال المتعلق بالصحابة

في هذا الاشكال انتقد أركون عدالة الصحابة؛ حيث اعتبرها شيئاً مبالغاً فيه وأنها كانت نتيجة لتأثير البعد الأسطوري والمخيل الجماعي في تفكير أفراد المجتمعات الإسلامية، للإجابة عن هذه الإشكالية يجب أن نعرف: معنى عدالة الصحابة، إمكانية تأثير المخيل في المجتمعات الإسلامية في الزمن الذي دونت فيه عدالة الصحابة.

• الفرع الأول معنى عدالة الصحابة:

المقصود من عدالة الصحابة¹ أو أنّ الصحابة عدول، هو أنه لا يتصور أبداً في حقهم الكذب عن النبي ﷺ، وبتعبير آخر بمعنى أنهم أمناء في النقل وتبليغ ما ورثوه عن النبي ﷺ من قرآن أو حديث أو علم، هذا، ولقد تضافرت الأدلة على إثبات العدالة للصحابة، يقول الغزالي: >حوالذي عليه سلف الأمة، وجماهير الخلف، أن عدالتهم معلومة بتعديل الله عز وجل إياهم وثنائه عليهم في كتابه، فهو معتقدنا فيهم، إلا أن يُثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به، وذلك مما لا يثبت، فلا حاجة لهم إلى التعديل، قال الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ -سورة آل عمران، جزء من الآية 110- وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ -سورة البقرة، جزء من الآية 143- وهو خطاب مع الموجودين في ذلك العصر. وقال تعالى: ﴿قَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ -سورة الفتح، جزء من الآية 18-... وقد ذكر الله تعالى المهاجرين والأنصار في عدة مواضع وأحسن الثناء عليهم، وقال ﷺ:

1- اختلفت تعريفات العلماء للصحابي، وذلك: بحسب رؤية النبي ﷺ وملاقاته، ومجالسته ومدة المكوث معه، والرواية عنه. ينظر: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، المعروف: بابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، على محمد معوض، دار الكتب العلمية -بيروت-، ط1: 1415هـ، (8/1). وأصح ما قيل في تعريف الصحابي وهو الراجح عند الجمهور هو: أن الصحابي كل من لقي النبي ﷺ وأمن به ومات وهو مؤمن. ينظر: زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، دار الحديث، -بيروت-، ط2: 1405هـ = 1984م، ص251 وما بعدها.

(خير الناس قرني ثم الذين يلونهم)¹... فأبي تعديل أصح من تعديل علام الغيوب سبحانه وتعديل رسوله ﷺ؟².

• الفرع الثاني إمكانية تأثير المخيال في المجتمعات الإسلامية:

سبق وأن تم الحديث عن هذه المسألة في تحليل مبادئ التفكير العلمي عند أركون، وبينت أنه من المستحيل أن يتأثر المجتمع الإسلامي في القرون الأولى لتشكّل الدولة الإسلامية بالمخيل الذي يتخيله أركون؛ وذلك نظراً لارتفاع المستوى الثقافي والعلمي والفكري لأفراد المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، وأوردت عدة أدلة في ذلك، حتى إنني استشهدت بقول أركون نفسه، حيث يقول: >الإشارة إلى مرحلة فائقة من مراحل الفكر الإسلامي والتذكير بما كان يتصف به هذا الفكر من التفوق العقلاني واتساع العقل ومدى حرية البحث والإبداع في الإشكاليات المتصلة بالقضايا الدينية الحساسة، ودرجة التسامح والاقبال على المناظرة، واحترام شروط المناظرة بين الأئمة المجتهدين ورفض الخلط بين العرض العلمي للقضايا ومواقف العوام، والتقييد بما يفرضه البرهان الساطع والحجج الدامغة على العقل، ومتابعة البحث والاحتجاج على مستوى العلمي المحض دون الانحطاط إلى مستوى الشتم والافتراء وتحميل المناظر ما يفكر به ويدعيه ولم يدعيه ولم ينطق به قط، بل الاعتماد على ما قال به ودافع عنه وردده في كتبه. يمكننا أن نضع أمام كل فضيلة من هذه الفضائل عند المفكرين القدماء ما يقابلها من نقائص ورتائل ومثالب شاعت مع الأسف في الكثير مما ينشر ويذاع ويقال اليوم فيما يمكن وصفه بالخطاب الإسلاموي...<³.

1- الحديث أخرجه البخاري في صحيحه بطوله عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ، قال: (خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته)، قال إبراهيم: وكانوا يضربوننا على الشهادة والعهد ونحن صغار. البخاري، صحيح البخاري، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، حديث رقم: 3651، (3/5).

2- الغزالي، المستصفى، (307/1). وينظر كذلك: ابن قدامة، روضة الناظر، (345/1). الساعاتي، بديع النظام، (353/1). الشاطبي، الموافقات، (447/4). الحجوي، الفكر السامي، (351/1).

3- أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ص II، III.

• الفرع الثالث نتيجة تحليل الدعوى:

بعد معرفة ماهية الصحابي، والمعنى المقصود من العدالة، يتبين أن ما ادعاه أركون في أن البعد الأسطوري والمخيال الجماعي لأفراد المجتمع الإسلامي هو الذي منح الصحابة عدالتهم، هو ادعاء خاطئ؛ ويحتوي على مغالطات منهجية وعلمية:

1. **المغالطات المنهجية:** يدعي أركون أنه قام بعملية حفر أركيولوجي ليكشف عن اللامفكر فيه فيما يخص عملية الانتقال من المرحلة الشفهية للقرآن إلى المرحلة الكتابية؛ حيث سبر أغوار الطبقات التاريخية التي دون فيها القرآن وجمع في كتاب واحد، ليكشف مدى استخدام المخيال الجماعي في التأثير على الأفراد، ولكن بمقارنة المعلومات التي تحصل عليها من عملية الحفر التي قام بها، وما يوجد في أغوار الطبقات التاريخية ندرك أنه لم يتم بعملية حفر أركيولوجية في هذه الطبقات التاريخية ولا أدرك معناها¹، فالأصل في هذه العملية كان عليه أن يتوجه إلى كتب التاريخ التي دونت للحضارة الإسلامية، وكتب التراجم والسير بصفة عامة، والكتب التي اهتمت بتاريخ القرآن بصفة خاصة، ثم يقوم بقراءة أنتروبولوجية لدراسة المجتمعات العربية والإنسان العربي، ولكن على العكس من ذلك فإن الحفر الوحيد الذي قام به أركون كان في كتب المستشرقين؛ حيث قام بتتبع مختلف الإشكالات التي أثارها المستشرقون ضد القرآن الكريم، ثم قام بإعادة طرحها، ويعلق عبد المجيد الصغير على تأثر أركون بأعمال المستشرقين: >>... لذا فالملاحظ على جل مواقف ونتائج نقده لا تعدو أن تكون تكرارا لنفس الطروحات النقدية الإستشراقية القديمة، مع فارق وحيد هو إدراج أركون لها ضمن الاكتشافات الأوروبية المعاصرة في العلوم الإنسانية. ولعل هذا الفقر في النتائج هو الذي جعل أعماله النقدية يغلب عليها الأسلوب الاستفزازي والجدال السجالي والتجريح

1- يعلق طه عبد الرحمان على الحداثيين العرب، ولهتهم وراء المناهج والآليات الغربية: >>... الواقع أن التمكن من هذه المناهج لم يكن من نصيبهم ولا التفنن في استخدامها كان طوع أيديهم، ولا ينكر ذلك إلا من هو دونهم تمكنا في العلم ودونهم تفننا في العمل<<. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج، ص11.

المبالغ فيه الذي يطغى على جل طروحاته العلمية، الأمر الذي يفسر في ضوءه ظاهرة التكرار والتشابه الملاحظين في أعماله النقدية حول الفكر الإسلامي¹.

2. **المغالطات العلمية:** يدعي أركون أن المصدر الذي تستمد منه عدالة الصحابة الشرعية هو **المخيال الجماعي للمجتمع الإسلامي**، وهذا غير صحيح؛ لأن الأصل أو المصدر الذي تستمد منه عدالة الصحابة شرعيتها هو **الله تعالى ونبيه ﷺ** كما تم الإشارة إليه من قبل، وليس كما يدعيه أركون في أنّ المخيال الجماعي أو البعد الأسطوري هو الذي أثر على عقول الأفراد فصنعوا هالة مقدسة حول الصحابة فسموها بالعدالة.

المطلب الثاني الإشكال المتعلق الآيات المثبتة في المصحف

في هذا الإشكال يدعي أركون أنّ السلطة السياسية استغلت غياب الصحابة في عملية جمع القرآن، وهذا من أجل حذف بعض الآيات، أو زيادة آيات أخرى، وكذلك في عملية ترتيب السور داخل المصحف، وترتيب الآيات داخل السور، وللإجابة عن هذا الإشكال يجب علينا أن نعرف: الطريقة التي تم بها جمع القرآن، والسلطة السياسية التي كانت موجودة عند جمعه.

• الفرع الأول الطريقة التي جمع بها القرآن في مصحف واحد:

بالرجوع إلى كتب علوم القرآن، فإنه يمكن أن نميز مرحلتين لهذا الجمع: المرحلة الأولى يمكن تسميتها بمرحلة الجمع في النسخ، المرحلة الثانية يمكن تسميتها جمع النسخ:

1. **المرحلة الأولى مرحلة الجمع في النسخ:** في هذه المرحلة تم فيها جمع القرآن من صدور الصحابة؛ أي مما كان يحفظونه، ومما كان مكتوباً² على عهد رسول الله ﷺ، ولقد تم كتابة ما جمع في مجموعة من النسخ³، وكان مبدأ العمل في هذه المرحلة ألا

1- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي-بيروت، ط1: 1415هـ = 1994م، ص27.

2- وكانوا يكتبون في ذلك الوقت على أوراق النخيل، والجلود، والحجارة الرقيقة، وعظام الأكتاف والأضلاع من الحيوانات ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، (1/202).

3- ولقد بقيت هذه النسخ عند أبي بكر ﷺ حتى توفاه الله، ثم انتقلت إلى عهدة عمر ابن الخطاب ﷺ وبقيت عنده حتى توفاه الله، ثم انتقلت إلى عهدة حفصة أم المؤمنين ﷺ حتى طلبها منها عثمان ﷺ عنها. ينظر: محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبه، المدخل لدراسة القرآن الكريم، مكتبة السنة، -القاهرة-، ط2: 1423هـ = 2003م، ص270.

يقبل من أحد شيئاً من القرآن إلا بشاهدي عدل¹. هذا، ولقد أخرج البخاري في صحيحه حديثاً يلخص فيه ما جرى في هذه المرحلة الأولى، وفي هذا يروي البخاري عن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: <>أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر رضي الله عنه: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقرء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقرء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر، قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فنتبع القرآن فاجمعه، فوا الله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فنتبعت القرآن أجمعه من العصب واللخاف، وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري لم أجدها مع أحد غيره، ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ -سورة التوبة، جزء من الآية 128- حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنها>>².

1-ينظر: القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي، فضائل القرآن للقاسم بن سلام، تحقيق: مروان العطية، وآخرون، دار ابن كثير، ط1: 1415هـ = 1995م، ص281. بدر الدين محمد بن عبد الله، المعروف: بالزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث -القاهرة-، ط3: 1404هـ = 1984م، (1/233) وما بعدها. عبد الرحمن بن أبي بكر، المعروف: بجلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام النشر: 1394هـ = 1974م، (1/202) وما بعدها. مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، ط3: 1421هـ = 2000م، ص127. مصطفى ديب البغا، محيي الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب، دار العلوم الإنسانية -دمشق-، ط2: 1418هـ = 1998م، ص81 وما بعدها. مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية -مصر-، عام النشر: 1423هـ = 2002م، صص 205، 206، 207. يقول نور الدين عتر: <>حوبها جمعت نسخة المصحف بأدق توثيق ومحافظة، واستغرق هذا الجمع زهاء سنة، هي مدة ما بين واقعة اليمامة ووفاة الصديق صلى الله عليه وسلم>>. نور الدين محمد عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح -دمشق-، ط1: 1414هـ = 1993م، ص171.

2-البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، حديث رقم: 4986، (6/183).

2. **المرحلة الثاني مرحلة جمع النسخ:** في هذه المرحلة تم فيها جمع النسخ التي كُتبت في عهد أبي بكر رضي الله عنه في مصحف واحد، ولقد تم هذا الجمع بأمر من الخليفة الراشد عثمان ابن عفان رضي الله عنه¹، وقام بإرسال مجموعة من نسخ هذا المصحف إلى مختلف أقطار العالم الإسلامي آنذاك²، وكان مبدأ العمل في هذه المرحلة هو المقارنة بين النسخ التي كتبت في عهد أبي بكر لاستخراج نسخة موحدة عنها، وجعلت لغة قريش هي الميزان أو الحكم الذي يحتكم إليه في حالة وجود خلاف بين الألفاظ في تلك النسخ³. هذا، ولقد أخرج البخاري في صحيحه حديثاً يلخص فيه ما جرى في هذه المرحلة الثانية، فعن أنس بن مالك: >أن حذيفة بن اليمان، قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية، وأذربيجان مع أهل العراق، فأفرغ حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة، قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة: "أن أرسلني إلينا بالمصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك"، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: "إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم" ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف

1-يقول البوطي: >المصحف التي جمعت في المرة الأولى، إنما كان المراد منها أن تبقى في دار الخلافة معتمدا ومرجعا للدولة، إذ لم يكن في البال ما تسرب إلى بعض الألسنة أخيراً من الاختلاف في قراءة القرآن بسبب شيوع العجمة واتساع الرقعة الإسلامية. أما هذه الكتابة الثانية فإنما أريد منها اعتمادها ثم توزيعها في الأمصار لتتوحد القراءة على أساسها.<<. محمد سعيد رمضان البوطي، من روائع القرآن، مؤسسة الرسالة - بيروت، عام النشر: 1420هـ = 1999م، ص 49.

2-يقول الكرمني: >واختلفوا في عدد المصاحف التي اكتبها عثمان فقليل أربعة وقيل ستة وقيل سبعة وأرسل منها إلى كل إقليم نسخة وكان الصحابة قبل ذلك قد كتبوا لأنفسهم مصاحف فقدموا فيها المكي على المدني.<<. مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد، المعروف: بالكرمني، قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن، تحقيق: سامي عطا حسن، دار القرآن الكريم - الكويت، (د.ط.ت)، ص 237. وأبقي على مصحف بالمدينة كان هو النسخة المعتمدة التي نسخت منها باقي النسخ التي أرسلت إلى مختلف الأقطار، وكان يعتبر بمثابة المرجع الأول في الدولة؛ بحيث ترجع إليه كل المصاحف، وكان هو الحاكم عليها. ينظر: محمد بن أحمد بن مصطفى، المعروف: بأبي زهرة، المعجزة الكبرى القرآن، دار الفكر، (د.ط.ت)، ص 41.

3-ينظر: الهروي، فضائل القرآن، ص 282. الزركشي، البرهان، (1/236).

في المصاحف، رد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف، أن يحرق¹.

• الفرع الثاني السلطة السياسية التي كانت موجودة عند جمع القرآن في المصحف:

بالنسبة للسلطة السياسية التي كانت موجودة عند جمع القرآن في مرحلتيه الأولى والثاني، فلقد كانت هي سلطة الصحابة رضي الله عنهم؛ ففي الجمع الأول، كان أمر جمع القرآن صادرا من الخليفة الأول الصحابي أبو بكر الصديق رضي الله عنه، وهذا بعد مشورة الصحابة رضي الله عنهم كما رأينا من قبل²، وفي الجمع الثاني وكما سبق الذكر كذلك كان بأمر من الخليفة الثالث الصحابي عثمان بن عفان رضي الله عنه وهذا بإشارة من الصحابة رضي الله عنهم.

• الفرع الثالث نتيجة تحليل الدعوى:

بعد معرفة الطريقة التي تم بها جمع القرآن في المصحف، والسلطة السياسية التي كانت موجودة عند جمع القرآن في المصحف، يتبين أن ما ادعاه أركون في ما يخص التلاعبات التي حصلت في القرآن لا أساس لها، ويحتوي على مغالطات منهجية؛ وعلمية:

1. **المغالطات المنهجية:** وهي نفس المغالطة التي وقع فيها في نقده لعدالة الصحابة، وهي سوء الاستخدام الآلي لآليات البحث والمقصود بذلك هو الحفر أركيولوجي، حيث ادعى أركون أنه قام بعملية حفر أركيولوجية في تاريخ القرآن الكريم ليكشف عن حجم الاختراق الذي حدث فيه، ولكن في الحقيقة فإن الحفر الوحيد الذي قام به أركون كان في كتب المستشرقين، فالأصل في هذه العملية كان عليه أن يتوجه إلى الكتب التي سردت تاريخ القرآن الكريم، ثم يقوم بعملية تتبع لعملية جمع القرآن وتوثيقه، ويقوم كذلك بتتبع الألفاظ والمصطلحات التي جاءت فيه، ولكن على العكس من ذلك فإن أركون قام بتتبع الإشكالات التي أثارها المستشرقون ثم قام بإعادة طرحها.

2. **المغالطات العلمية:** يدعي أركون أن عملية جمع القرآن جرت في مرحلة من الصراع السياسي الشديد على السلطة يقول أركون: >>... وذلك لأنّ عملية الجمع تمت في

1- البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، حديث رقم: 4987، (183/6، 184).

2- المصدر نفسه، حديث رقم: 4986، (183/6).

ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة المشروعة»¹، كما يدعي أن هذا الجمع لم يشهده الصحابة يقول أركون: <إن غياب صحابة النبي، والنقاشات التي تفاقمت بين المسلمين الأوائل، دفعت الخليفة عثمان إلى جمع كلي للتنزيل في مدونة واحدة تدعى المصحف...>². فبحسب ما يدعيه أركون هنا فإن: عملية جمع القرآن الكريم مرت بمرحلة واحدة، وفي مناخ سياسي مضطرب، وفي غياب الصحابة، وهذا الادعاء مردود تماما: فبالنسبة للادعاء بأن عملية جمع القرآن مرت بمرحلة واحدة: فكما مر من قبل فإن عملية جمع القرآن مرت بمرحلتين: المرحلة الأولى والتي يمكن تسميتها بمرحلة جَمْعِ النُّسْخِ، وكانت في فترة خلافة أبي بكر رضي الله عنه؛ تم فيها جمع ما كان متفرقا من القرآن في صدور الصحابة، والجلود والعظام وغيرها³، المرحلة الثانية والتي يمكن تسميتها بمرحلة الجَمْعِ مِنَ النُّسْخِ، وكانت في بداية خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه⁴

1- أركون، قضايا نقد العقل الديني، ص 188.

2- أركون، نافذة على الإسلام، ص 61.

3- ينقل الزركشي عن المحاسبي في تعليق له عما قام به أبو بكر الصديق: <كتابة القرآن ليست محدثة فإنه رضي الله عنه كان يأمر بكتابه ولكنه كان مفرقا في الرقاع والأكتاف والعصب وإنما أمر الصديق بنسخها من مكان إلى مكان وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها القرآن منتشر فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء>. الزركشي، البرهان، (238/1).

4- وبالتقدير الصحيح فإن جمع عثمان ابن عفان رضي الله عنه للقرآن كان في السنة الأولى من خلافته، ولقد حقق ابن حجر هذه المسألة في شرحه لحديث حذيفة بن اليمان، ويقول في ذلك <>... وكانت هذه القصة في سنة خمس وعشرين في السنة الثالثة أو الثانية من خلافة عثمان، وقد أخرج بن أبي داود من طريق أبي إسحاق عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص قال: خطب عثمان، فقال: يا أيها الناس إنما قبض نبيكم منذ خمس عشرة سنة، وقد اختلفتم في القراءة الحديث في جمع القرآن. وكانت خلافة عثمان بعد قتل عمر، وكان قتل عمر في أواخر ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بثلاث عشرة سنة إلا ثلاثة أشهر، فإن كان قوله خمس عشرة سنة أي كاملة فيكون ذلك بعد مضي سنتين وثلاثة أشهر من خلافته، لكن وقع في رواية أخرى له منذ ثلاث عشرة سنة، فيجمع بينهما بالغاء الكسر في هذه وجبره في الأولى فيكون ذلك بعد مضي سنة واحدة من خلافته، فيكون ذلك في أواخر سنة أربع وعشرين وأوائل سنة خمس وعشرين، وهو الوقت الذي ذكر أهل التاريخ أن أرمينية فتحت فيه، وذلك في أول ولاية الوليد بن عقبة بن أبي معيط على الكوفة، من قبل عثمان، وغفل بعض من أدركناه فزعم أن ذلك كان في حدود سنة ثلاثين ولم يذكر لذلك مستندا>. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، (17/9).

حيث قام بجمع النسخ التي كتبت في خلافة أبي بكر في مصحف واحد سمي بالمصحف الإمام¹.

وبالنسبة لادعاء بأن جمع القرآن كان في مرحلة سياسية مضطربة: فكما مر من قبل فإن عملية الجمع الأولى كانت في عهد الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه، ولم ينقل لنا التاريخ أبداً أنّ الصحابة رضي الله عنهم تنازعوا على السلطة في هذا الزمان أو اقتتلوا فيما بينهم، والقتال الذي وقع كان ضد من ارتدّ على الإسلام، وضد من ادعى النبوة وضد من امتنع عن دفع الزكاة، ومحاربتهم لم يكن فيها شيء يتعلق بالقرآن أو طريقة جمعه². وعملية الجمع الثانية كانت في بداية خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه ولم ينقل لنا التاريخ كذلك أنه حدث أي اضطراب في هذه الفترة بين الصحابة، أو حدث هناك نزاع على السلطة.

وبالنسبة لادعاء بأن عملية الجمع كانت في غياب الصحابة: فهذا مردود عليه كذلك؛ لأنّ عملية الجمع لم تكن بطلب من السلطة ابتداءً، بل كانت بطلب من الصحابة رضي الله عنهم، كما مر من قبل مع أبي الصديق رضي الله عنه، وطلب عمر ابن الخطاب رضي الله عنه منه جمع القرآن، وكانت بحضور الصحابة رضي الله عنهم وشهادتهم، بل كانوا هم الركن الرئيس لهذه العملية بما كانوا يحفظونه من قرآن في الصدور والجلود والعظام وغيرها، ونفس الشيء حدث مع عثمان بن عفان رضي الله عنه فجمع القرآن في عهده كان بطلب من الصحابة، وقام هو بنفسه بتشكيل لجنة من كبار الصحابة رضي الله عنهم³، لتتولى عملية جمع النسخ التي كتبت في عهد أبي بكر رضي الله عنه وكتابتها في مصحف واحد، وهذا كذلك تم على مرأى ومسمع الصحابة رضي الله عنهم.

1- يقول الباقلاني في هذه النسخة التي جمعها عثمان بن عفان رضي الله عنه >وأن عثمان لم يقصد قصد أبي بكر في جمع نفس القرآن بين لوحين، وإنما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروضة على الرسول، وإلغاء ما لم يجر مجرى ذلك>>. محمد بن الطيب بن محمد، المعروف: بالباقلاني، الانتصار للقرآن، تحقيق: محمد عصام القضاة، دار الفتح - عمّان، دار ابن حزم - بيروت، ط1: 1422هـ = 2001م، (1/ 65).

2- ينظر: تفاصيل هذه المسألة في: ابن كثير، البداية والنهاية، (343/6). محمود مقديش، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق: علي الزواري، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1: 1988م، (1/ 194).

3- وكانت هذه اللجنة مشكلة من: زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، ولقد سبق ذكرهم في الحديث السابق الذي رواه البخاري.

المبحث الثاني

قراءة القرآن من حيث البنية

باعتقاد مجموعة من المناهج الغربية حاول أركون أن يضع طريقة جديدة في قراءة القرآن، أساسها التجدد في معاني القرآن وعدم الثبات على معنى واحد، رافضا بذلك المسلمة القائلة بثبات معاني القرآن ودوامها مهما تغير بها الزمان والمكان، وبعد أن تم عرض المنهجية التي سار عليها في استخدامه لهذه المناهج في قراءة القرآن، سأعرض في هذا المطلب إلى تحليل ونقد هذه المنهجية، ومعرفة مدى ملاءمتها لقراءة القرآن.

المطلب الأول القراءة التفكيكية

باعتقاد هذه القراءة سعى أركون إلى نقض وهدم منهجية تفسير القرآن الكريم التقليدية، وهذا من خلال نقده للعقل الديني الإسلامي الواضع لهذه المنهجية، مدعيا أن هذا العقل كان متأثرا بالفلسفة الأرسطوطاليسية حين وضعها، وللإجابة على هذه الدعوى كان لا بد من معرفة كيفية نشأة منهجية تفسير القرآن الكريم، وعلاقتها بالفلسفة الأرسطوطاليسية.

• الفرع الأول نشأة منهجية تفسير القرآن الكريم:

برزت الأصول الأولى لمنهجية تفسير القرآن الكريم موازية لمراحل تنزله على النبي ﷺ، وذلك مع طبقة الصحابة رضي الله عنهم؛ وذلك في محاولة فهمهم لمعاني القرآن الكريم، يقول البوطي: <>أما الصحابة، فهم الطبقة الأولى في تاريخ علماء التفسير، وهم الأساس والأصل للذان قامت عليهما نشأة علم التفسير<<¹، ولقد كانت أول خطوة منهجية لفهمه هي استعمال اللغة العربية²، فالقرآن الكريم بها أنزل وعلى أساليبها فصل، فإذا استشكل عليهم شيء منه بعد ذلك³ رجعوا به إلى النبي ﷺ ليسألوه عنه، وكان النبي ﷺ

1-البوطي، من روائع القرآن، ص73.

2-يقول الباتلي: <>فالقرآن نزل بلسان عربي مبين، والقوم أرباب الفصاحة والبيان، لم تشبههم لكنة ولا لحن، فكانوا يفهمونه بمجرد سماعه<<. خالد بن عبد العزيز الباتلي، التفسير النبوي، دار كنوز إشبيليا، ط1: 1432هـ = 2011م، (60/1).

3-يقول ابن قتيبة: <>والعرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه، بل لبعضها الفضل في ذلك على بعض<<. عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعروف: بابن قتيبة، المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، تحقيق: مروان العطية، ومحن خرابة، دار ابن كثير -دمشق-، ط1: 1410هـ = 1990، ص48.

يوضح لهم ما أشكل عليهم بحديث نبوي محض، أو بإحالتهم إلى نص قرآني آخر¹، وبعد مضي عصر النبوة وانقطاع الوحي، أضاف الصحابة رضي الله عنهم مصدرا آخر تمثل في أهل الكتاب من اليهود والنصارى، ومع ذلك >لم يكن له من الأهمية في التفسير ما للمصادر الثلاثة السابقة، إنما كان مصدرا ضيقا محدودا، وذلك أن التوراة والانجيل وقع فيهما كثير من التحريف والتبديل... فكانوا لا يأخذون عن أهل الكتاب إلا ما يتفق وعقيدتهم ولا يتعارض مع القرآن<<²، وبمضي عصر الصحابة رضي الله عنهم ودخول عصر التابعين، اتبعت نفس المنهجية في التفسير، إلا أنه نظرا لاتساع الفتوحات الإسلامية ظهرت الحاجة إلى تطوير هذه المنهجية لاستقاء المتطلبات اللازمة لفهم الوقائع المستحدثة؛ وذلك باعتماد الاجتهاد المعتمد، سواء كان اجتهادا من الصحابة³ أو اجتهادا من التابعين أنفسهم، كأساس جديد من أسس منهجية التفسير⁴، وبمضي عصر التابعين ودخول عصر التدوين تطورت منهجية تفسير القرآن بشكل كبير جدا، وظهرت مؤلفات خاصة بالتفسير⁵ حملت في

1-يقول الزركشي: >إن القرآن إنما أنزل بلسان عربي مبين في زمن أفصح العرب وكانوا يعلمون ظواهره وأحكامه أما دقائق باطنه وإنما كان يظهر لهم بعد البحث والنظر من سؤالهم النبي ﷺ في الأكثر كسؤالهم لما نزل ﴿وَكَمْ يَكْسِبُونَ إِثْمًا﴾ سورة الأنعام، جزء من الآية 82-، فقالوا: أينا لم يظلم نفسه ففسره النبي ﷺ بالشرك واستدل له بقوله تعالى ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ سورة لقمان، جزء من الآية 13-<<. الزركشي، البرهان، (14/1، 15). ويقول ابن تيمية: >يجب أن يعلم أن النبي ﷺ يبيِّن لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه، فقوله تعالى: ﴿لَتُنَبِّئَنَّ النَّاسَ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ سورة النحل، جزء من الآية 44-يتناول هذا وهذا<<. تقي الدين ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، المعروف: بابن تيمية، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم -بيروت-، ط1: 1414هـ = 1994م، ص18.

2-الذهبي، التفسير والمفسرون، (48/1).

3-هذا، ولقد كان الاجتهاد من الصحابة في تفسير القرآن لا ينشأ عن هوى وتشهّي وثبت عن أبي بكر ﷺ قال: >أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كلام الله ما لا أعلم<<. الزركشي، البرهان، ص (295/1). بل كان يُنبع فيه خطوات منهجية ومضبوطة مستعينين في ذلك >أولا: معرفة أوضاع اللغة وأسرارها، ثانيا: معرفة عادات العرب، ثالثا: معرفة أحوال اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول القرآن، رابعا: قوة الفهم وسعة الإدراك<<. الذهبي، التفسير والمفسرون، (45/1).

4-ينظر: فهد بن عبد الرحمان الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، ط4: 1419هـ، ص 31. هذا، ولقد ظهرت في هذه الفترة التباشير الأولى لتدوين التفسير، وكان في مقدمة من قام بذلك مجاهد بن جبر من أصحاب ابن عباس ﷺ، وهي وإن كانت كتابة جزئية لم تبلغ درجة التأليف بمعناه المؤلف إلا أنها مهدت الطريق لأرباب التفسير الذين جاؤوا من بعدهم. البوطي، من روائع القرآن، ص ص74، 75.

5-يقول الزركشي: >ثم بعد هذه الطبقة ألفت تفاسير تجمع أقوال الصحابة والتابعين كتفسير سفيان بن عيينة، ووكيع بن الجراح وشعبة بن الحجاج، ويزيد بن هارون، والمفضل، وعبد الرزاق... ثم إن محمد بن جرير الطبري جمع على الناس =

ذاتها ضمناً المنهجية المتبعة في التفسير، وانفصلت عنها منهجية خاصة بقراءة القرآن لاستخلاص الأحكام منه، اهتمت بجمع القواعد الكبرى وتقييدها وضبطها حتى يسهل الرجوع إليها والاستفادة منها، ويعد كتاب الرسالة للإمام الشافعي من أفضل ما ألف في هذا الشأن، حيث جمع فيها ما كان مشتتاً من القواعد والأصول وأضاف إليها ما وفقه الله إليه من اجتهاد¹، لتكون بذلك النواة الأولى لنشأة علم جديد سمي فيما بعد بعلم أصول الفقه². هذا وليس الغرض هنا إجراء تتبع تاريخي لكل ما ألف في منهجية تفسير القرآن الكريم، ولكن حسبنا أنه يكفي الإشارة إلى الطريقة التي نشأت بها هذه المنهجية.

• الفرع الثاني علاقة منهجية تفسير القرآن الكريم بالفلسفة الأرسطوطاليسية:

كما مر من قبل فإن منهجية تفسير القرآن الكريم كانت موجودة منذ الأيام الأولى لنزول الوحي ولكنها لم تظهر على أنها علم مستقل بذاته إلا بعد مرحلة التدوين؛ حيث ظهرت منهجية خاصة بالتفسير بصفة عامة تعالج كل موضوعات القرآن كانت مُتَضَمَّنَةً في كتب التفسير، كما ظهرت إلى جانبها منهجية أخرى، اختصت باستخلاص الأحكام من القرآن عرفت فيما بعد بعلم أصول الفقه، وطوال كل هذه المراحل من نشأة منهجية تفسير القرآن لم يعرف العقل الديني المؤسس لهذه المنهجية أي علاقة مباشرة بالفلسفة الأرسطوطاليسية، بل على العكس من ذلك، فإن هذا العقل الإسلامي كان يعيب هذه الفلسفة وينكر عليها، يقول ابن تيمية: <حوما زال نظار المسلمين يعيرون طريق أهل المنطق، ويبينون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل، وعجز النطق. ويبينون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك، ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم

أشتات التفسير وقرب البعيد وكذلك عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي وأما أبو بكر النقاش وأبو جعفر النحاس فكثيرا ما استدرك الناس عليهما وعلى سننهما مكي والمهدوي حسن التأليف وكذلك من تبعهم كابن عطية وكلهم متقن مأجور فجزاهم الله خيرا>>. الزركشي، البرهان، (159/2).

1- ينظر: الرازي، الإمام الشافعي مناقبه وعلمه، ص 99.

2- ينظر: خالد عبد الرحمان العك، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس - بيروت، ط2: 1406هـ = 1986م، ص 35. هذا، ولقد وقد استمرت الرسالة، زهاء قرنين من الزمان، محورا للمدارسة بين العلماء، إما بمناقشتها وتحليلها كاملة، أو مدارس أحد موضوعاتها، ولكن القول بمحورية الرسالة وموضوعاتها، لا يعني أبدا أن العلماء وقفوا عليها لا يتعدونها أو يتجاوزونها. عبد السلام بلاجي، تطور علم أصول الفقه وتجده، دار ابن حزم - بيروت، عام النشر: 2010م، ص 75.

ومناظرتهم، لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه¹، واستمر الحال على هذا الوضع إلى أن جاء القرن الخامس²، أين شهدت هذه المنهجية أول علاقة أو اتصال لها بالفلسفة الأرسطوطاليسية من خلال ما فعله الغزالي³، وذلك بمزجه بين هذه الفلسفة وعلم أصول الفقه، ومنذ ذلك الحين بدأ الأصوليون المتكلمون يتأثرون بها، ويفردون في أول كتبهم فصلا خاصا لما أسموه المقدمات الكلامية⁴.

• الفرع الثالث نتيجة تحليل الدعوى:

بعد معرفة كيفية نشأة منهجية تفسير القرآن الكريم، وعلاقتها بالفلسفة الأرسطوطاليسية، يتبين أن ما ادعاه أركون في كون هذه المنهجية أسست على مبادئ الفلسفة الأرسطوطاليسية، هو ادعاء باطل، وأما بالنسبة لاعتماده للقراءة التفكيكية لهدم وتقويض هذه المنهجية، فإنّ هذه العملية تحتوي على مغالطات منهجية وعلمية:

1. المغالطات المنهجية: تمثلت في التناقض الشديد الذي وقع فيه أركون، فالقراءة التفكيكية مبدؤها الهدم والتقويض، وترك الحال على ذلك وعدم إعادة عملية البناء⁵، بينما

1- تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، المعروف: بابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكبتي، مراجعة: محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريان - بيروت، ط1: 1426هـ = 2005م، ص ص 237، 238.

2- يقول ابن تيمية عن الفلسفة الأرسطوطاليسية: <<... وإنما كثر استعمالها من زمن أبي حامد، فإنه أدخل مقدمة من المنطق في أول كتابه المستصفي، وزعم أنه لا يثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق>>. المصدر نفسه، ص 238.

3- رغم أنّ الغزالي كان من الأعلام البارزين في مزج الفلسفة الأرسطوطاليسية بأصول الفقه وباقي العلوم الإسلامية، إلا أنه في أواخر عمره تراجع عن ذلك، وأصبح من أشد المعارضين للفلسفة الأرسطوطاليسية، يقول ابن تيمية: <<والمقصود هنا أن كتب أبي حامد وإن كان يذكر فيها كثيرا من كلامهم الباطل إما بعبارتهم أو بعبارة أخرى فهو في آخر أمره يبالي في ذمهم ويبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها أعظم من طريقة المتكلمين ومات وهو مشتغل بالبخاري ومسلم>>. ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 241. يقول السبكي في طبقات الشافعية: <<وكانت خاتمة أمره إقباله على حديث المصطفى ﷺ، ومجالسة أهله ومطالعة الصحيحين البخاري ومسلم اللذين هما حجة الإسلام>>. تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2: 1413هـ، (210/6).

4- ينظر: النشار، مناهج البحث، ص 90.

5- وهذا من أبرز الخصائص التي تتميز بها التفكيكية؛ حيث <<تسعى إلى دراسة النص (مهما كان) دراسة تقليدية أولا لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى إلى تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معانٍ تتناقض مع ما يصرّح به>>. سعيد البازغي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، ص 108. وحتى ديرادا نفسه =

أركون يقوم بالهدم والتقويض ثم يقوم بعد ذلك بإعادة البناء والتأصيل وفق رؤيته وتصوراتهِ الخاصة¹؛ فعندما يطالب أركون بالانفصال عن التراث ومنهجيته في قراءة القرآن، واعتماد التراث الغربي ومناهجه بمختلف أنماطها وأشكالها، فإنه بذلك يقوم بعملية تنظير وتأصيل جديدة مبدؤها المنهجية الغربية. وما يزيد الأمر غرابة هو أن أركون نفسه يصرح ويعلن أن عمله هو النقد والشرح والتوعية ولا يريد أن يوصل لشيء أو أن يفرض شيئاً، يقول أركون: <<لا أريد أن أفرض شيئاً أبداً، فالمفكر لا يريد أن يفرض، يريد أن يشرح ويريد أن يجعل الناس قادرين على الاستيعاب، أريد أن أثير الأسئلة وأبقي الإجابة مفتوحة دون أن أفرض شيئاً على أحد>>².

ويضاف إلى هذا أنّ الأساس الذي بنيت عليه التفكيرية هو نقض العقلانية الأوربية ومركزيتها اللغوية والمنهجية³، بينما أركون بنى مشروعه على الدعوة إلى العقلانية الغربية ومنهجيتها⁴، إنّ هذا التناقض الصارخ في فكر أركون، يضعف كثيراً من مصداقيته، ويجعله يخالف أدنى ضوابط التفكير السليم والصحيح، والقاعدة الذهبية في

لم يشأ أن يقدم مفهومًا نهائيًا للتفكير، احتراماً للمبدأ التي تقوم عليه وهو الهدم وعدم البناء يقول ديريدا: <<إن التفكير بأية حال ورغم المظاهر ليس تحليلاً analyse ولا نقداً critique... ليس التفكير منهجاً ولا يمكن تحويله إلى منهج...>>. <<حتى أكون شديد التخطيطية، سأقول إن صعوبة تحديد مفردة التفكير، وبالتالي ترجمتها، إنما تتبع كون جميع المحمولات وجميع المفهومات التحديدية وجميع الدلالات المعجمية، وحتى التفضلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد وهذه الترجمة، خاضعة هي الأخرى للتفكير وقابلة له، مباشرة أو مداورة الخ... وهذا يصح على كلمة (التفكير)، وعلى وحدتها، مثلما على كل كلمة>>. جاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء - ط2: 2000م، ص ص60، 62.

1- ومثال على ذلك، ما قام به أركون من هدم للمسلمات التي تتحكم بمبادئ القراءة التقليدية -في نظره-، ووضع مكانها مسلمات أخرى. ينظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ص121، 122، 123. والأصول التي وضعها للعقل المنبثق، في كتاب "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل" والذي وضعه أساساً أركون لنقد عملية التأصيل. ينظر: أركون، الفكر الأصولي، ص ص14، 15، 16.

2- ينظر: نقد العقل الإسلامي، حوار مع محمد أركون، حصة إضاءات: تقديم تركي الدخيل، محمل على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=aevLx93eh2I>، يوم 2016/02/07.

3- ينظر: عبد المنعم عجب الفيا، في نقد التفكير، ص19.

4- لقد سبق الحديث عن هذا الأمر، في مبدئ التغريب، ومبدأ العقلانية.

التفكير السليم تقول: أنه متى كان نظام من الأفكار يناقض نفسه فإنه لا يمكن أن يكون صحيحاً¹.

2. المغالطات العلمية: إنَّ الفكرة الأساسية التي بنى عليها أركون نظريته التقويضية أو الهدمية هي أنّ منهجية تفسير القرآن الكريم بنيت على مبادئ الفلسفة الأرسطوطاليسية، وهذا غير صحيح تماماً؛ لأنَّ الفلسفة الأرسطوطاليسية -وكما مر من قبل- لم تحتك بمنهجية تفسير القرآن الكريم إلا بعد استواء ساقها واشتداد عودها من حيث الضبط والتقييد، وهذا يعني أن القاعدة المركزية لهذه المنهجية كانت خالية تماماً من هذه الفلسفة²، مما يعني كذلك أنّ العقل الديني الذي أسس لها لم يعرف أبداً من قريب أو بعيد هذه الفلسفة، وحتى بعد احتكاكه بها فإنَّ هذا الاحتكاك انحصر في أصول الفقه، وهي المنهجية الخاصة باستنباط الأحكام من القرآن الكريم، ورغم ذلك فإنَّ هذا الاحتكاك تعرض إلى كثير من الانتقاد والرفض من طرف العقل الديني الإسلامي؛ حيث رفضه كثير من أئمة الفكر الإسلامي وأعلامه³، والغريب في الأمر هو أنّ أركون نفسه يقر بأنَّ الفكر الإسلامي حارب وبشدة الفلسفة اليونانية، يقول أركون: <كان ابن قتيبة قد

1- هـ. تاولس، التفكير المستقيم، ص 87.

2- وينقل ابن تيمية عن ابن الصلاح فيما يرويّه عن شيخه قوله: <>... فأبو بكر وعمر وعلان وعلان يعني أن أولئك السادة عظمت حظوظهم من الثلج واليقين ولم يحيطوا بهذه المقدمة وأسبابها...>. وفي قول الغزالي في مقدمة المستصفي <>هذه مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط فلا ثقة له بعلمه أصلاً>، يرد عليه ابن الصلاح بقوله: <>... فكيف غفل الغزالي عن حال شيخه إمام الحرمين، ومن قبله من كل إمام هو له مقدم ولمحله في تحقيق الحقائق رافع معظم، ثم لم يرفع أحد منهم بالمنطق رأساً ولا بنى عليه في شيء من تصرفاته أساً>. تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم، المعروف: ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية -بيروت-، ط1: 1425هـ، ص 185، 186.

3- ولابن الصلاح فتوى مشهورة في الفلسفة والمنطق، حيث سأل فيمن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعليماً وتعلماً فأجاب بقوله: <>الفلسفة رأس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة ومن تقلس عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين وسائر من يقتدي به من أعلام الأئمة وسادتها وأركان الأمة وقادتها>. عثمان بن عبد الرحمن، المعروف: بابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح ومعه أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلججي، دار المعرفة -بيروت-، ط1: 1406هـ = 1986م، ص ص 209، 210، 211. هذا، لقد كان لهذه الفتوى أثر كبير على الفكر الإسلام حيث تأثر بها كثير من علماء المسلمين وتناقلتها كتبهم، إلى درجة أنه حتى الكتب المنطقية من بعدها أضافه مبحثاً جديداً في فهرستها وهو: هل يجوز الاشتغال بالمنطق أو لا يجوز؟. ينظر: النشار، مناهج البحث، ص ص 182، 183.

شن في الماضي حربا صليبية ضد الفلسفة التي نافست العلوم الدينية على السيادة والاستاذية في مختلف مجالات المعرفة. حصل ذلك في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وقد استمرت هذه المناقشة واتسعت وتعمقت حتى حصل تدخل ابن رشد القوي والعنيف، ولكنه انتهى أخيرا بالفشل¹.

المطلب الثاني القراءة التاريخية

يسعى أركون من خلال هذه القراءة إلى تثبيت معاني نصوص القرآن في الإطار الزمني والمكاني الذي أنزلت فيه دون تعديتها إلى غيرها من الأزمنة والأمكنة؛ وهذا يربطها بالوقائع التي دعت إلى نزولها، أو ما يسمى في مصطلح علوم القرآن بأسباب النزول، وهو أكثر الأشياء التي اعتمد عليها أركون في هذه القراءة، لذا، سأكتفي فقط بتناول هذا العنصر بالدراسة دون ذكر غيره؛ لأن تركيز أركون عليها كان أقل، وأقصد بذلك: الناسخ والمنسوخ، والقراءات. ولتحليل هذه القراءة التاريخية يجب معرفة: ماهية أسباب النزول، ودورها في قراءة القرآن.

• الفرع الأول ماهية أسباب النزول:

أسباب النزول هي ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه²، سواء كانت حادثة أو سؤال³. وقد يتعدد نزول الآية الواحدة في مواطن عديدة وذلك تعظيماً لشأنها وتذكيراً بها عند حدوث سببها خوف نسيانه⁴.

وما يجدر الإشارة إليه هنا هو أنّ أكثر القرآن نزل ابتداءً من غير سبب؛ ليعالج الأوضاع والعادات الفاسدة القائمة آنذاك، فليس لكل آية سبب معين⁵، وموضوع هذا القسم غالباً هو الحديث عن الأمم الغابرة وما حلّ بها، أو عن وصف الجنة والنار، وأمّا ما كان له

1- أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص13.

2- ينظر: السيوطي، الاتقان، (116/1). الزرقاني، مناهل العرفان، (89/1).

3- ينظر: القطان، مباحث في علوم القرآن، ص78.

4- ينظر: الزركشي، البرهان، (29/1).

5- ينظر: محمد علي الحسن، المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، مؤسسة الرسالة - بيروت،

ط1: 1421هـ = 2000م، ص136.

سبب نزول فإنّ معظم موضوعاته هي التشريع والأحكام والأخلاق¹. ويقدر نسبة الآيات التي لها سبب نزول بحوالي 472 آية عند الواحدي؛ أي 7.5% من مجموع القرآن، وحوالي 888 آية عند السيوطي؛ أي 14% من مجموع القرآن².

• الفرع الثاني دور أسباب النزول في قراءة القرآن:

تحتل أسباب النزول دوراً مهماً في عملية قراءة القرآن، حيث تعتبر من أهم الآليات التي يمكن استعمالها بالموازاة معها، وتظهر أهمية الوقوف عليها -أسباب النزول- أثناء عملية القراءة من ثلاثة جوانب:

1. جانب فهم معاني الآيات القرآنية: حيث إنّ الوقوف على الأسباب التي دعت إلى نزول النصوص القرآنية يعين على فهمها على أحسن وجه، بل ويعتبر من أقوى الطرق في ذلك³، كما أنّه يساهم في كشف كل لبس أو غموض يتبادر إلى ذهن القارئ من مجرد الاطلاع على نصوص الآيات⁴، يقول الزركشي: <<معرفة النزول وهو من أعظم المعين على فهم المعنى... وكانت الصحابة والسلف يعتمدونه، وكان عروة بن الزبير قد فهم من قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾ أنّ السعي ليس بركن، فردت عليه عائشة ذلك وقالت: "لو كان كما قلت لقال: فلا جناح عليه ألاّ يطوف بهما". وثبت أنّه إنّما أتى بهذه الصيغة؛ لأنّه كان وقع فزع في قلوب طائفة من الناس كانوا يطوفون قبل ذلك بين الصفا والمروة للأصنام فلما جاء الإسلام كرهوا الفعل الذي كانوا يشركون به فرفع

1-ينظر: مصطفى ديب البغا، محيى الدين ديب مستو، الواضح، ص58.

2-ينظر: محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، نهضة مصر -القاهرة-، ط1: 2007م، ص6.

3-تقي الدين محمد بن علي، المعروف: بابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، مدثر سندس، مؤسسة الرسالة، ط1: 1426هـ = 2005م، ص457.

4-يقول الواحدي: <<...إبانة ما أنزل فيه من الأسباب، إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها>>. علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، المعروف: بالواحد، أسباب نزول القرآن، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح -الدمام-، ط2: 1412هـ = 1992م، ص8.

الله ذلك الجناح من قلوبهم وأمرهم بالطواف... فثبت أنّها نزلت ردا على من كان يمتنع من السعي»¹.

2. جانب فهم المقصد أو الحكمة من التشريع: يعتبر التعرف على مقاصد التشريع من أجل الغايات التي يصبو إليها كل عالم، فالمقاصد روح الشريعة وحكمها وغاياتها ومراميها ومغازيها²؛ حيث تلعب المقاصد دورا مهما في عملية التشريع وبناء الأحكام³، حتى إنّ الشاطبي جعل عملية الاجتهاد كلها قائمة على معرفة المقاصد يقول الشاطبي: <>إنّما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»⁴. هذا، وإنّ العلم بأسباب النزول من الأمور المعينة على معرفة الحكمة من التشريع في مسالك معرفة المقاصد؛ حيث يتأتى بها معرفة الحكمة الباعثة على تشريع الحكم⁵.

3. معرفة محال الأحكام وطريقة تنزيلها على الوقائع: ذلك أنّ العلم بتفاصيل الوقائع التي أنزلت من أجلها الأحكام، يورث العلم بالشروط التي دعت إلى إنزال الحكم على تلك

1-الزركشي، البرهان، (302/2).

2-ينظر: عبد الله بن بية، علاقة المقاصد بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، عام النشر: 2006م، ص133.

3-لخص ابن عاشور عملية الاجتهاد في الشريعة الإسلامية في خمسة نواح، وجعلها كلها داخلة في معنى المقاصد، يقول ابن عاشور: <>إنّ تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء: النحو الأول: فهم أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي... النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها، ليستيقن أنّ تلك الأدلة سالمة مما يبطل دلالتها ويقضي عليها بالإلغاء والتتحيح... النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المبيّنة في أصول الفقه. النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظير يقاس عليه. النحو الخامس: تلقّي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقّي من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها... فيسمّى هذا النوع بالتعبدي. فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلّها»⁶. ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص19.

4-الشاطبي، الموافقات، (41/5، 42).

5-ينظر: الزركشي، البرهان، (22/1).

الحال¹، فإذا تكرر حدوث وقائع جديدة بنفس الشروط، فإنّ هذا الأمر داع إلى تكرر حملها لنفس الحكم؛ وهذا من خلال ربطها بالنص القرآني الذي أنزل في واقعة مشابهة، وأي اختلال في شروطها -الوقائع الجديدة- يعتبر سببا لانفصالها عن مقتضى الحكم المتضمن في ذلك النص القرآني رغم تشابههما في بعض الوجوه، وهذا داع إلى عدم حمل نفس الحكم عليها². ويضرب الشاطبي مثلا لذلك، يقول الشاطبي: <فقد روى ابن وهب عن بكير؛ أنه سأل نافعا: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: "يراهم شرار خلق الله، إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين". فهذا معنى الرأي الذي نبه ابن عباس عليه، وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي نزل فيه القرآن>>³.

• الفرع الثالث نتيجة تحليل الدعوى:

بعد معرفة ماهية أسباب النزول، ودورها في قراءة القرآن، يتبين أن ما ادعاه أركون في أنّ نصوص القرآن تاريخية المعنى؛ أي أنّها مختصة بالزمان والمكان الذي أنزلت فيه دون غيرها من الأزمنة والأمكنة دعوى باطلة، وذلك لاشتمالها على مغالطات منهجية وعلمية:

1. المغالطة المنهجية: بالنسبة للمغالطة المنهجية فتظهر في محاولة استغلال أركون لأسباب النزول في دعوى تاريخية القرآن، وقد رأينا من قبل كيف أنّ أسباب النزول

1-يقول ابن تيمية: <ومعرفة "سبب النزول" يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب... وقولهم نزلت هذه الآية في كذا يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أن ذلك داخل في الآية...>. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (339/13).

2-انطلاقاً من هذه الحيثية فإن الشاطبي جعل معرفة أسباب النزول شرطي أساسي فيمن أراد علم القرآن، يقول الشاطبي: <ومعرفة أسباب التنزيل لازمة لمن أراد علم القرآن، والدليل على ذلك أمران: أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك... ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط؛ فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال، وينشأ عن هذا الوجه: الوجه الثاني: وهو أنّ الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف، وذلك مظنة وقوع النزاع>. الشاطبي، الموافقات، (146/4).

3-المصدر نفسه، (149/4).

تلعب دوراً محورياً في مجاوزة النصوص القرآنية لحدود الزمان والمكان من خلال الجوانب التي تم استعراضها من قبل: جانب فهم معاني الآيات القرآنية، جانب فهم المقصد أو الحكمة من التشريع، جانب معرفة محالّ الأحكام وطريقة تنزيلها على الوقائع؛ حيث تمثل هذه الجوانب الأركان الأساسية في تعديّة الأحكام من محلّ إلى آخر، فبفهم المعنى من الآية القرآنية، والمقصد من تشريعها، ومحالّ الأحكام وطريقة تنزيلها عليها، تنزل الأحكام على وجهه على محالّ الوقائع الجديدة أو المستحدثة، وبذلك يتحقق معنى المجاوزة في نصوص القرآن، وهذا هو المعنى الحقيقي لتعالّي القرآن على ظروف الزمان والمكان.

2. المغالطات العلمية: إنّ الفكرة الأساسية التي بنى عليها أركون تاريخية القرآن هي أنّ علماء المسلمين هم من جعلوا نصوصه متعالية على الزمان والمكان أو كما يسميه هو الزمكان¹، ولكن في حقيقة الأمر فإنّ هذا لا يصح؛ لأنّ النصوص القرآنية نفسها هي من حملت معنى التعالّي عن الزمان والمكان في ذاتها، وليس علماء المسلمين من جعلوه كذلك كما يدعي أركون، والعجيب في هذا هو أنّه حتى أركون يعترف بأنّ القرآن حمل معنى التعالّي عن التاريخ في ذاته، يقول أركون: >>... ففي الوقت الذي كان فيه النبي يُعبر مباشرة وبشكل محسوس عن ممارسات وأهداف عمله ومشروعه، كان القرآن يخلع لباس التعالّي على هذه الأعمال والوقائع ويجعلها متسامية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى وبالإرادة الغيبية لله... وهكذا محيت التواريخ وأسماء الأماكن وأسماء الأعلام والأحداث الفردية من الآيات لنزع الصفة التاريخية

1- يقول أركون: >>... أن الساحة الثقافية التي تتاح فيها للعقل البشري حرية البحث والنظر هي دغماتيا مغلقة من قبل النظرية الإسلامية للوحي. ماذا تقول هذه النظرية؟ إنها تقول إن الله... وقد اختار محمد لهذا الغرض لآخر مرة وهذا هو موضوع الوحي القرآني. فالقرآن هو كلام الله بالذات؛ لأن الله تلفظ به وركبه باللغة العربية... وهذا الوحي النهائي والأخير يقول كل شيء عن العالم، والإنسان، والتاريخ، والعالم الآخر، والمعنى الكلي والنهائي للأشياء. وكل ما سيكشفه العقل لاحقاً لن يكون صحيحاً أو صالحاً مؤكداً إذا لم يكن مستنداً بشكل دقيق وصحيح إلى أحد تعاليم الله أو إلى امتداداته لدى النبي (من تعاليم النبي)، والمعرفة بهذا المعنى هي مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي سيمانتني، ليست عبارة عن استكشاف حر للوقائع يؤدي إلى التحديد المعنوي والمفهومي في كل المجالات. لقد رسخ العلماء الأصوليون هذه النظرية عن طريق تشكيل علم الأصول...<<. أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص7. وينظر كذلك: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص33.

عنها...¹<<، بالنظر إلى هذه الفقرة فإنه سنلاحظ أنّ أركون دافع على تعالى القرآن الكريم عن صفة التاريخية كأحسن ما يدافع عنه عالم متعصب، فنزع الأسماء والأماكن والأعلام والأحداث الفردية من الآيات، وربطها بشكل مباشر بالله تعالى من خلال شروطها، دليل على عدم اختصاص تلك الآيات بذلك التاريخ والمكان أو الزمكان كما يسميه أركون، وإنّما بكل واقعة تحمل نفس تلك الشروط، ودليل هذا كثير، من ذلك ما أخرجه البخاري عن ابن مسعود رضي الله عنه: >> أنّ رجلاً أصاب من امرأة قبله، فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له، فأنزلت عليه: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي الْهَامِرِ وَمَرْنُفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ﴾ -سورة هود، الآية 114- قال الرجل: ألي هذه؟ قال: (لمن عمل بها من أمّتي)²<<، فلا اسم الرجل ولا شكل الحادثة ولا تاريخ وقوعه ذكر في الآية.

إنّ حقيقة الأمر التي جعلت أركون يتخبط في دعواه التاريخية هذه، وتناقضه مع القرآن ومع نفسه، هو أنه لم يجد الأساس الفعلي الذي يمكن أن يؤسس عليه مشروعه في تاريخية القرآن، هذا الأساس الذي كان حاضراً وبقوة في التراث المسيحي بسبب تحريف الكتب المقدسة التوراة والإنجيل؛ لهذا لم يجد علماءهم صعوبة تذكر في تأسيس دعوى التاريخية فيها، خاصة وأنّها كانت تحمل في أحشائها براهين تاريخيتها³.

المطلب الثالث القراءة الألسنية السيميائية

يسعى أركون من خلال هذه القراءة إلى جعل الآيات القرآنية عبارة عن مجموعة من الرموز، كل رمز يحتمل ما لا يحصى من المعاني، حيث يعتبر أن القرآن الكريم ذو طبيعة حية، ومستحيل أن يثبت على معاني محددة تتكرر معه مهما تغير به الزمان والمكان. وكما يدعي أنّ الفكر الأصولي فرض نمط واحداً من التفسير، وأحاطه بسياج دغمائي، ولتحليل هذه الدعوى كان لا بد من معرفة الأسس التي بنى عليها أركون هذه الدعوى.

1- أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 72.

2- البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي الْهَامِرِ وَمَرْنُفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ﴾ -سورة هود، الآية 114-، حديث رقم: 4687، (75/6).

3- ينظر: العباقي، القرآن الكريم والقراءات الحداثية، ص 27.

• الأساس الأول الانفتاح الدلالي:

وهو ما يعبر عنه بلا محدودية أو لانهاية المعنى في نصوص القرآن الكريم، من الناحية المبدئية فإنّ هذه المقدمة تحتل وجها من الصحة، ذلك أنّ الانفتاح الدلالي أو الانفتاح في دلالات القرآن حقيقة منهجية لا يمكن إنكارها؛ ذلك لأن القول بصلاحية القرآن لكل زمان ومكان، يترتب عليه صلاحية معانيه لأي زمان ومكان تحل فيه النصوص القرآنية؛ بمعنى أنّ المعاني المستخلصة من القرآن في كل زمان ومكان يجب أن تكون مراعية للظروف الزمانية والمكانية المحيطة بها، يقول ابن عاشور: >>... على أن من مقاصد القرآن أمرين آخرين: أحدهما: كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين، وثانيهما: تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة، بالتنقيب والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة -في كل زمان- لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية¹. ومن الجهة المقابلة فإنّ هذا التجدد في معاني القرآن لمواكبة الظروف الزمانية والمكانية قائم على مبدأ التكامل؛ بمعنى أن كل معنى جديد يفهم من نص قرآني يكون مكملا للمعنى الذي سبقه، وهذا هو جوهر الاختلاف بين الفكر الأصولي والطرح الأركوني، فتجدد معاني القرآن الكريم في الطرح الأركوني قائم على مبدأ الإزاحة؛ أي أنّ كل معنى جديد يستخلص من النصوص القرآنية يقوم بإزاحة وإلغاء المعنى الذي سبقه، في عملية مستمرة من دون توقف، وهكذا فإن مبدأ الإزاحة في الطرح الأركوني يسير بقانون السيروية، وهذا ما يقصده أركون بقوله أن القرآن ذو طبيعة حية.

وعلى خلاف ما يدعو إليه أركون فإن مبدأ التكامل في الفكر الأصولي يسير بقانون التراكمية؛ أي أن المعاني المستخرجة من النصوص القرآنية يكمل بعضها بعضا بصورة تراكمية، فيما يعرف بأساس الفهم، وفائض الفهم:

1- ابن عاشور، التحرير والتنوير، (157/3).

1. **أساس الفهم:** وهو المعنى الذي يستخلص من النص القرآني، بحيث يتفق عليه كل من يتكلم بلغة القرآن¹؛ بمعنى أنّ المعاني القرآنية الموجودة في أساس الفهم يتفق فيها جميع من نزل بلسانهم القرآن، حيث >>لا يمكن الإخلال به في كل تفسير للخطاب وفي كل تأويل<<².

2. **فائض الفهم:** وهو كل معنى زائد على أساس الفهم³. وهذا الفهم تتدخل فيه الأذواق والقدرات والثقافات، فيختلف باختلاف قدرة الناظر في النصوص القرآنية وثقافته ومدركه ورؤيته⁴، فقد يتهياً لفهمه أقوام، وتحجب عنه أقوام⁵.

وبتوزع الدلالات القرآنية بين معانٍ أساسية، ومعانٍ فائضة، فإن التجديد في دلالات القرآن يسري بينهما، فينطلق ابتداءً من المعاني الأساسية، بحيث يكون كل فهم يتجاوزها فهما ساقطاً وغير معتبر؛ >>لأنّ ذلك الفهم الخارج عن ذلك النمط يُخرج الخطاب من أن يكون خطاباً، ويجعل النص معدوم المعنى أو داخلاً في إطار ما يسمى بلعبة اللغات<<⁶، ثم بعد ذلك يأخذ التجديد في دلالات القرآن مسار المعاني الفائضة وفق قواعد وضوابط سيتم الإشارة إليها في النقطة التالية.

• الأساس الثاني الانغلاق الدلالي في الفكر الأصولي:

يتهم أركون في هذا الأساس الفكر الأصولي بالدغمائية، وبكونه فرض سياجا مقدسا على أي محاولة لفهم القرآن الكريم، وبالعودة إلى الفكر الأصولي نجد أنّ ما قام به في

1-ينظر: رابح أوموادن، آليات الفهم والتأويل في الخطاب الأصولي، رسالة دكتوراه، إشراف: وحيد بن بوعزيز، جامعة الجزائر2 أبو القاسم سعد الله، كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية، قسم اللغة العربية وآدابها، تاريخ المناقشة: 1438هـ/1439هـ = 2017م/2018م، ص201، 202.

2-الزّنكي نجم الدين قادر كريم، المرتكزات البيانية لفهم النصوص الشرعية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت - ط1: 2010م، ص38.

3-ينظر: المصدر السابق، ص202.

4-ينظر: المصدر السابق، ص38.

5-ابن عاشور، التحرير والتنوير، (45/1). جاء في ثمر الثمام: >>حوماً إخراج النكات والدقائق التي يتنافس فيها العلماء، ويتفاوت فيها الأدكياء، ويتسابق فيها الفرسان، ويتغالب بها في الميدان فطريقه بعد الاعتماد على فضل الله تعالى: أن يكرر إخطار المعنى في ذهنه حتى يألفه، ويحرك ذهنه في المعاني المناسبة، وينظر إلى السياق، وإلى مجموع الجمل، وصفات المعاني، كالإبهام، وتقديم المعمول، وحذفه، ونحو ذلك مما بينه العلماء<<. محمد بن محمد، ثمر الثمام، ص66.

6-الزّنكي، المرتكزات البيانية، ص ص38، 39.

حقيقة الأمر، إنّما كان هو تنظيم عملية الانفتاح الدلالي لتجنب أي فوضى دلالية قد تنتج عن سوء فهم النصوص القرآنية أو محاولة استغلالها، وذلك من خلال:

1. جعل النص مركز عملية الفهم: بمعنى أنّ النص القرآني هو المرجع الأساس لعملية الانفتاح الدلالي؛ بحيث لا تناقض هذه العملية أي نص قرآني، ولا تتعارض مع الأخذ والاسترشاد بالنص القرآني، ولقد تم الإشارة إلى هذا بشيء من التفصيل عند الحديث عن مبدأ الشمولية في مبادئ التفكير العلمي عند علماء الأصول.

2. جعل شروط وضوابط لتحديد الدلالات الجديدة: وهذه الشروط متوزعة بين القائم بعملية البحث عن دلالات جديدة وهذا ما يسمى بضوابط المجتهد، وعملية البحث عن الدلالات الجديدة وهذا ما يسمى بضوابط الاجتهاد، وهذه الضوابط تناولها العلماء بالبحث وأسهبوا فيها الكلام، وأسألوا فيها الكثير من الحبر، والحديث عنها يحتاج إلى مجلدات، لذلك، لا يفحصها حقها الحديث عنها في سطر أو سطرين أو حتى مبحث أو فصل بكامله، وأكتفي بالإشارة إلى أهم العناصر المتفق عليها:

فبالنسبة لضوابط المجتهد: فاشترطوا فيه الإسلام، التكليف (البلوغ)، العدالة والتقوى¹.
وبالنسبة لضوابط الاجتهاد: ففي العموم فهو يتوقف على أربعة أمور: العلم بالكتاب والسنة، العلم بلسان العرب، العلم بأصول الفقه، العلم بأقوال العلماء².

• الفرع الثالث نتيجة تحليل الدعوى:

بعد معرفة الأسس التي بنى عليها أركون دعواه، يتبين أن هذه الدعوى (الانفتاح الدلالي اعتماداً على المنهج الألسني السيميائي) تحتوي على مغالطات علمية ومنهجية:

1. المغالطة العلمية: إنّ الاعتماد على المنهج الألسني السيميائي في تجديد معاني القرآن سيؤدي إلى حالة من الفوضى الدلالية ستلغي معها الشريعة تماماً؛ وذلك أنّ الانفتاح الدلالي الذي يطالب به أركون يقيمه على مبدأ الإزاحة الذي يسير بقانون السيرورة في

1- ولقد وقع الإجماع على هذه الضوابط. ينظر: أحمد بن حمدان الحراني، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تخريج تعليق: محمد ناصر الألباني، منشورات المكتب الإسلامي - دمشق، ط1: 1380هـ، ص13.

2- ينظر: محمد سليمان عبد الله الأشقر، الفتيا ومناهج الإفتاء، مكتبة المنار الإسلامية - الكويت، ط1: 1396هـ = 1976م، ص ص27، 28.

عملية إنتاج معاني القرآن وهذا ما يثير الحفيظة؛ لأنه سيؤدي إلى الإلغاء التام للشريعة وذلك بإلغاء/إزاحة أركانها ومبادئها وإقامة أركان ومبادئ جديدة وفق قانون السيرورة. يضاف إلى هذا، أن هذا الانفتاح الدلالي سيؤدي إلى حالة من التناقض في ما بين النصوص القرآنية، ذلك، أنه سيؤدي إلى استغلال النصوص القرآنية لخدمة الأغراض الشخصية، أو الأهداف المذهبية على مختلف أشكالها: الدينية، السياسية، الاقتصادية... وذلك باستخلاص معاني من النصوص القرآنية تؤيد التعصب المذهبي، وتتنصر للآراء الشخصية، وهذا ما ينكره أركون نفسه¹، وبهذا الشكل فإنه سيستخلص من النص القرآني الواحد الشيء وضده، وهكذا ستتناقض النصوص القرآنية.

2. **المغالطات المنهجية:** وهي أنّ أركون يعتمد في دعواه على منهج لم يكتمل بعد وأركون نفسه يعترف بذلك، يقول أركون: <<ومن المعلوم أن مدارس علم الألسنيات هي الآن في طور التشكل والبلورة>>، هذا الكلام يقوله أركون في الطبعة الثانية من كتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" سنة 2005م، مع أنّ هذا العلم ظهر منذ القرن التاسع عشر²؛ أي قبل حوالي قرنين من الزمن، فمتى إذا ستكتمل هذه المدارس؟ وأكثر من ذلك فإنّ هذا المنهج متناقض ويحتوي على كثير من نقاط الضعف، وأركون نفسه يقر بذلك كذلك يقول أركون: <<نحن واعون، في الواقع، بالنواقض أو نقاط الضعف التي تعتري القراءة الألسنية، وبخاصة عندما تطبق على ما يدعى بالكتابات المقدسة>>، فإذا كان هذا المنهج لم يكتمل بعد، ويحمل كثيرا من النواقض ونقاط الضعف، وخاصة عندما تقرأ به الكتب المقدسة، فكيف نأتمنه في قراءة القرآن الذي هو عبارة عن منهج حياة للمسلمين. ويعلق العباقي على أركون في اعتماده على القراءة الألسنية السميائية <<إلا أنه مع إقراره بأنّها لا تزال في طور التشكيل، يقدم على توظيفها وإسقاطها على القرآن في كثير من قراءاته الإسقاطية، وهو ما يقلل القيمة العلمية لهاته القراءات، ويشكك في سلامة النتائج المتحصل عليها عبرها>>³.

1-ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 27.

2-ينظر: أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر -دمشق-، ط3: 1429هـ = 2008، ص17.

3-العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص252.

بالإضافة إلى هذا فإنّ أركون قرن بين الاعتماد على القراءة الألسنية وضرورة التخلي عن فهم السلف للقرآن؛ لأنّ الدلالات التي أفرزها فهمهم -في نظر أركون- أنتجت في أفق تاريخي مغاير، ومحاولة تقديم فهم جديد منفصل عن ذلك الأفق التاريخي يجب أن يكون بعيدا عن هذا الفهم، وبهذه الطريقة فإنّ أركون ينسب لقراءته طابع العلمية، وينفيه عن باقي القراءات وهذا ما لا يسلم له؛ لأنّ علم التفسير ميدان علمي له حده وماهيته، وله موضوعه وغرضه، وله لغته ومصطلحاته، وله قواعده وأصوله، وله أدلته وبراهينه ولا يعني استخدام عدة معرفية تختلف عن العدة التي استخدمها المفسرون القدامى أنّها ستضفي الصفة العلمية على تلك القراءة وينفيها عن غيرها من القراءات القديمة¹.

1- علي حرب، نقد النص، ص80.

المبحث الثالث

قراءة السنة من حيث المتن

طرح أركون باعتماد المنهجية الغربية عدة إشكالات فيما يخص السنة، سواء ما يخص جانب السند، أو ما يخص جانب المتن، وسأقوم في هذا المبحث بتتبع هذه الإشكالات ومحاولة الإجابة عليها.

وبما أن الإشكالات التي طرحها في جانب السند، هي نفسها الإشكالات المتعلقة بالقرآن من حيث الشكل، وأقصد هنا جانب عدالة الصحابة، فلا داعي لإعادة ذكرها، ما دام أنه تم الحديث عنها من قبل، لذا، سأقتصر فقط على الإشكالات التي طرحها من جانب المتن.

المطلب الأول دعوى الصبغة التشريعية

يؤسس أركون دعواه على أنّ الفكر الأصولي أضفى الصبغة التشريعية على السنة، فباعتماد القراءة الفيلولوجية السيميائية -والتي يقصد بها التتبع التاريخي للدلالات اللغوية، أو العلامات اللغوية لمتن الأحاديث النبوية، وهذا من حيث تشكلها واشتقاقها ومصادرها- يعتقد أركون أن الحديث النبوي لم يكن له دور في التشريع، وإنما تم رفعه إلى نفس درجة قدسية كلام الله تعالى على يد الشافعي لإضفاء صفة التشريع عليه، ولتحليل هذه الدعوى كان لا بد من معرفة علاقة السنة بالقرآن، وماهية العمل الذي قام به الشافعي.

• الفرع الأول علاقة السنة بالقرآن:

السنة النبوية هي عبارة عما كان يصدر من النبي ﷺ أثناء حياته، سواء أكان قولاً أو فعلاً أو تقريراً، وبالمفهوم العام يضاف إليها ما قام به الصحابة¹، وسيكون التركيز عما كان يصدر منه ﷺ؛ وبالتمعن فيه يمكن أن نميز أنّ العلاقة التي كانت تربطه بالقرآن تتمحور حول ثلاثة أشياء: الموافقة، البيان، الزيادة، يقول بن القيم: >حوالسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه: أحدها: أن تكون موافقة له من كل وجه؛ فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتظاferها. الثاني: أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له. الثالث: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو مُحَرِّمة لما سكت عن تحريمه، ولا تخرج عن

1- الشاطبي، الموافقات، (4/290).

هذه الأقسام»¹. فالسنة الموافقة لما في القرآن مثل الأحاديث التي تفيد وجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم؛ فإنها موافقة للآيات التي وردت في ذلك، كحديث (بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان)²، فإنه موافق لقوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ -سورة البقرة، جزء الآية 43-، وقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ -سورة البقرة، جزء الآية 183 - وقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ -سورة آل عمران، جزء من الآية 97-³. والسنة المبينة لما في القرآن هي التي جاءت لبيان الأحكام التي جاءت مجملة فيه، يقول الشافعي: <ومنه: ما أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه>⁴، ويقول كذلك <ومثل هذا أن الله عز وجل فرض الصلاة والزكاة والحج في كتابه وبين رسول الله ﷺ معنى ما أراد الله تعالى من عدد الصلاة ومواقيتها وعدد ركوعها وسجودها وسنن الحج وما يعمل المرء منه ويجتنب وأي المال تؤخذ منه الزكاة وكم ووقت ما تؤخذ منه>⁵. ويعتبر هذا القسم <أغلب ما في السنة، وأكثرها وروداً>⁶. والسنة الدالة على حكم سكت عنه القرآن، فلم يوجبه ولم ينفه كالأحاديث التي أثبتت حرمة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها⁷، ورجم الزاني البكر المحصن⁸ وغير ذلك، ولقد وقع فيها اختلاف في كون النبي ﷺ استقل بتشريع

1- ابن القيم، اعلام الموقعين، (85/4).

2- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: (بني الإسلام على خمس)، حديث رقم: 8، (11/1).

3- ينظر: مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، دار الوراق، المكتب الإسلامي، ط1: 2000، ص414.

4- الشافعي، الرسالة، (21/1).

5- الشافعي، جماع العلم، ص120.

6- السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، ص415.

7- هناك عدة أحاديث تتحدث عن هذا المنع، ومنها هذا الحديث الذي أخرجه البخاري عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: (لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها). البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، حديث رقم: 5109، (12/7).

8- هناك عدة أحاديث تتحدث عن الرجم، ولقد أخرج البخاري بعضها منها، ومن ذلك ما أخرجه عن أبي هريرة، وزيد بن خالد: أن رجلاً من الأعراب جاء إلى النبي ﷺ وهو جالس، فقال: يا رسول الله، اقض بكتاب الله، فقام خصمه فقال: صدق، اقض له يا رسول الله بكتاب الله، إن ابني كان عسيفاً على هذا فزني بامرأته، فأخبروني أن على ابني الرجم، فافتديت بمائة من الغنم ووليدة، ثم سألت أهل العلم، فزعموا أن ما على ابني جلد مائة وتغريب عام، فقال: (والذي نفسي بيده، لأقضين بينكما بكتاب الله، أما الغنم والوليدة فرد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، وأما أنت يا أنيس، فاغد على امرأة هذا فارجمها) فغدا أنيس فرجمها. البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب من أمر غير الإمام بإقامة الحد غائباً =

هذه الأحكام؟ أو أنه لم يفعل ذلك بل تعتبر داخلة تحت نصوص القرآن ولو بتأويل؟ وليس الغرض هنا سرد الأدلة والأقوال في هذا وإنما يكفينا فقط الإشارة إلى أن جمهور الأصوليين ذهب إلى القول باستقلال النبي ﷺ بتشريع الأحكام¹.

• الفرع الثاني ماهية العمل الذي قام به الشافعي:

إن الاحتجاج بالسنة واعتبارها المصدر الثاني بعد القرآن كان معمولاً به منذ عهد النبوة، والنبي ﷺ أكد على ذلك في قوله ﷺ: (ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه، ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول: عليكم بهذا القرآن، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه، وما وجدتم فيه من حرام فحرّموه، وإنما حرّم رسول الله ﷺ كما حرّم الله، ألا لا يحلّ لكم الحمار الأهلّي، ولا كلّ ذي نابٍ من السباع، ولا لُقطةً مُعاهدٍ إلا أن يستغني عنها صاحبها، ومن نزلَ بقومٍ فعليهم أن يقرّوه، فإن لم يقرّوه فله أن يعقّبهم بمثلٍ قرأه)². وفي رواية أخرى: (لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتّبعناه)³، واستمر الحال على هذا المنهج في عهد الصحابة، وأخرج ابن كثير مجموعة من الأحاديث في مسند عمر يأمر فيها ولاته بالأخذ بالسنة

عنه، حديث رقم: 6835، (171/8). وأخرج البخاري كذلك عن علي بن أبي طالب حين رجم المرأة يوم الجمعة، وقال: <>قد رجمتها بسنة رسول الله ﷺ<>. المصدر نفسه، كتاب الحدود، باب رجم المحصن، حديث رقم: 6812، (164/8).

1- السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، ص 415.

2- أخرجه: أحمد في المسند (130/4، 131)، في مسند المقدم بن معد يكرب رضي الله عنه. والدارمي في السنن (114/1)، المقدمة، باب السنة قاضية على كتاب الله. وأبو داود في السنن (10/5، 12)، كتاب السنة (34)، باب في لزوم السنة (6)، الحديث (4604). والترمذي في السنن (38/5)، كتاب العلم (42)، باب ما نُهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ (10)، الحديث (2664)، وقال: (هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه). وابن ماجه في السنن (6/1)، المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ (2)، الحديث (12). ويُقرّوه: أي يضيفوه. ينظر: الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، المعروف: بالبغوي، مصابيح السنة، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي وآخرون، دار المعرفة - بيروت، ط 1: 1407هـ = 1987م، (158/1).

3- الحديث أخرجه أحمد في المسند (8/6)، في مسند أبي رافع رضي الله عنه. وأبو داود في السنن (12/5)، كتاب السنة (34)، باب في لزوم السنة (6)، الحديث (4605). والترمذي في السنن (37/5)، كتاب العلم (42)، باب ما نُهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ (10)، الحديث (2663)، وقال: <>هذا حديث حسن صحيح<>. وابن ماجه في السنن (6/1، 7)، المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ (2)، الحديث (13). والحاكم في المستدرک (108/1، 109)، كتاب العلم، وقال: <>صحيح على شرط الشيخين<>، وأقرة الذهبي. وقوله: (لا ألفين) أي لا أجد وألقى. ينظر: المصدر نفسه، (158/1).

واعتبارها مصدرا ثانيا إذا لم يجدوا دليلا في الكتاب، منها >> عن شريح -يعني ابن الحارث القاضي- أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إليه: إذا جاءك شيء في كتاب الله فاقض به، ولا يغلبنك عليه الرجال، وإذا جاءك ما ليس في كتاب الله؛ فانظر سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض بها، فإن كان أمرا ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يتكلم فيه قبلك أحد فاختر أي الأمرين شئت، إن شئت أن تجتهد رأيك وتقدم، فتقدم، وإن شئت أن تتأخر فتأخر، ألا وإن التأخر خير لك<<¹. ومن بعدهم ورث التابعين هذه المنهجية، واستمر الحال على العمل بها إلى أن جاء الشافعي الذي وضع في كتابه الرسالة طريقة ضبط بها كيفية الاحتجاج بالسنة اعتمادا على ما كان من قبله، يقول الرازي: >>... فكذاك هاهنا الناس، كانوا قبل الشافعي رضي الله عنه يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي... فاستنبط لهم الشافعي رحمه الله علم أصول الفقه<<².

• الفرع الثالث نتيجة تحليل الدعوى:

بعد معرفة المكانة التي تحتلها السنة في التشريع، وماهية العمل الذي قام به الشافعي، يتبين أن ما ادعاه أركون في أن السنة لم يكن لها دور في التشريع، وأن الشافعي هو الذي منحها هذا الدور برفعه إياها إلى مستوى قدسية القرآن هو ادعاء خاطئ؛ ويحتوي على مغالطات منهجية وعلمية:

1. المغالطة المنهجية: وهي نفسها المغالطة التي تتكرر مع أركون في كل مرة، ألا وهي سوء الاستخدام الآلي لآليات البحث، والمقصود به هو الحفر الأركيولوجي، فأركون لم يقيم حقيقة بسبر أغوار الطبقات التاريخية وإنما اكتفى فقط بسبر أغوار كتب المستشرقين،

1- إسماعيل بن عمر بن كثير، المعروف: بابين كثير، مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، تحقيق: إمام بن علي بن إمام، دار الفلاح -مصر-، ط1: 1430هـ = 2009م، (2/440)، وعلق عليه المحقق: أخرجه النسائي في سننه (8/623 رقم 5414) في آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم. وأخرجه أيضا وكيع في "أخبار القضاة" (2/189، 190)، وابن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله" (2/846 رقم 1595) والخطيب في "الفيح والمنتقى" (1/421، 492 رقم 444، 534) من طريق سفيان، به. وأخرجه الدارمي (1/265، 266 رقم 169) في المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة، ووكيع في "أخبار القضاة" (2/189، 190) والبيهقي (10/115) من طريق أبي إسحاق الشيباني، عن الشعبي، به.

2- الرازي، الإمام الشافعي مناقبه وعلمه، ص99.

ليعيد طرح اشكالاتهم فيما يخص السنة، حيث يعتبر بعضهم أن السنة لم تأخذ حجيتها كمصدر للتشريع إلا على يد الشافعي¹.

2. **المغالطة العلمية:** وكانت نتيجة للمغالطة المنهجية وتمثلت في ادعاء أركون بأن السنة النبوية لم يكن لها دور في التشريع، ولقد رأينا كيف أن السنة كانت تعتبر دائما منذ العهد النبوي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن الكريم، فهي وإن لم تكن في نفس مرتبة القرآن من القداسة والإعجاز إلا أنها تستمد مصداقيتها وموضوعيتها منه، وكما يقول الأمدي: <والبيان تابع للمبين في الوجوب والندب والإباحة>>²، ولهذا اعتبرت دائما هي المعتمد أو المصدر الثاني بعد القرآن في التشريع، يقول النووي: <>... شرعنا مبني على الكتاب العزيز والسنن المرويات، وعلى السنن مدار أكثر الأحكام الفقهيات فإن أكثر الآيات الفروعيات مجملات وبياناتها في السنن المحكمات>>³، وكيف لا تتال السنة هذه المرتبة وكلامه ﷺ <>أشرف الكلم وأفضلها، وأجمع الحكم وأكملها كما قيل: "كلام الملوك ملوك الكلام". وهو تلو كلام الله العلام وثاني أدلة الأحكام. فإن علوم القرآن وعقائد الإسلام بأسرها، وأحكام الشريعة المطهرة بتمامها، وقواعد الطريقة الحقة بحذافيرها؛ وكذا الكشفيات والعقليات بنقيرها وقطميرها، تتوقف على بيانه ﷺ>>⁴.

المطلب الثاني فرض نمط التفكير الأحادي

باعتقاد القراءة الفيلولوجية السيميائية يدعي أركون أنّ السنة استغلت لفرض نمط واحد من الإسلام، وذلك بفرض نمط واحد من التفكير على باقي الأنماط الأخرى، وكما يدعي أن منهجية الاستدلال التي استحدثها الشافعي قامت بالترسيخ لهذا النمط، ولتحليل هذه

1-ينظر: محمد إبراهيم محمد نور عبد اللطيف الخليفة أراء المستشرق جوزيف شاخت حول حجية السنة النبوية من خلال كتابه أصول الشريعة المحمدية، رسالة ماجستير، إشراف: عبد الله ضيف الله الرحيلي، قسم الاستشراق، كلية الدعوة بالمدينة المنورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العام الدراسي: 1417هـ = 1997م، ص148.

2-الأمدي، الإحكام، (233/1).

3-محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المعروف: بالنووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي -بيروت-، ط2: 1392هـ، (4/1)

4-محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار إحياء الكتب العربية -بيروت-، ط2: 1380هـ = 1961م، ص46.

الدعوى كان يجب أن نعرف نوع نمط التفكير الذي كان موجودا في تلك الفترة؛ أي المراحل الأولى للحضارة الإسلامية، وعلاقة الشافعي بهذا النمط.

• الفرع الأول نمط التفكير في الفكر الإسلامي:

إنّ نمط التفكير أو طريقة التفكير في الفكر الإسلامي، التي ظهرت منذ بعثة النبي ﷺ تنطلق أساسا من القرآن والسنة، وبعد وفاة النبي ﷺ اعتمدت نفس المنهجية في نمط التفكير، ألا وهي النظر في القرآن والسنة في كل ما يعرض للفرد المسلم، ولكن هذه المرة بانقطاع الوحي وانتهاء السنة، والحاجة لمسايرة التغيرات الطارئة على الدولة والفرد المسلم، أضيف إلى هذه المنهجية في نمط التفكير الاجتهاد ولكن بشرط أن يكون انطلاقا من المصدرين الأساسيين في نمط التفكير ألا وهما الكتاب والسنة¹. هذا، ولقد سمح هذا النوع من نمط التفكير في الابداع وإعطاء الحرية للعقل في الاتصال المباشر مع الكتاب والسنة من خلال اتباع منهجية تعينه على البقاء في سكت المعقول وتجنبه الانحراف والخروج من المنطق الصحيح والقول فيهما -الكتاب والسنة- بالتشهي، ولقد أدى هذا إلى ظهور حرية فكرية لم يعرف العالم لها نظير من قبل و <<كان من نتيجة هذه الحرية أن تقدمت العلوم وازدهرت المدنية وسمت فروع الدولة الإسلامية وامتدت ظلالها، وقدر للمواهب أن تتفتح في ظل هذه الدولة وأن تعطي عطاءها السخيا الخيرا>>²؛ حيث <<سلك العلماء والمفكرون السبل التي يريدونها، وطرقوا الدراسات التي يرغبونها، لا يقف أمامهم الإسلام أو الدولة المنبثقة عنه، وأنتج هذا ازدهار العلوم والثقافية، وامتلاء المكتبة الإسلامية بالذخائر الثقافية المختلفة من شتى العلوم والفنون في الفلسفة والمنطق، والتوحيد والأصول والفقه والتصوف والطب والكيمياء والطبيعة والهندسة والرياضة وغير ذلك، مما دفع بالإنسانية خطوات كبيرة إلى الأمام، وكان أساسا في إقامة النهضة الأوروبية الحديثة>>³، ولهذا فإنه <<ليست هناك وجهة نظر من وجهات العلم الأوروبي لم يكن للثقافة الإسلامية تأثير أساسي عليها،

1- لقد تم التطرق إلى ذكر تفاصيل هذه المراحل، وكيفية تطور هذه المنهجية في مضي من المطالب، فلا داع إلى إعادة ذكرها هنا بتفاصيلها، وإنما اكتفيت فقط بالإشارة إليها لتكون التصورة أكثر وضوحا.

2- مصطفى الرافي، الإسلام انطلق... لا جمود، لجنة التعريف بالإسلام يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة-، الكتاب الثلاثون 1386هـ = 1966م، ص42.

3- عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط16: 1413هـ = 1992م، ص65.

ولكن أهم أثر للثقافة الإسلامية في العلم الأوروبي هو تأثيره في العلم «العلم الطبيعي والروحي العلمي» وهما القوتان المميزتان للعلم الحديث والمصدران الساميان لازدهاره»¹.

• الفرع الثاني علاقة الشافعي بنمط التفكير الإسلامي:

بالنسبة لعلاقة الشافعي بنمط التفكير الإسلامي، فلقد تم الإشارة إليها أكثر مرة وهو أنّ نمط التفكير الإسلامي كان يسير بمنهجية معينة، ولكن وجودها كان <وجوداً كمونياً عند فقهاء الصحابة والتابعين قبل لحظة التدوين، وكلّ ما فعله المدوّنون -وفي مقدّماتهم الشافعي- هو جمع هذه المناهج والأصول الاستنباطية، وتدوينها لإتاحة الفرصة للفقهاء والمجتهدين وطلّاب العلم أن يستعملوها بشكل منهجي موحد، أو متقارب على الأقل>>². ولتجنب استغلالها من أجل خدمة الاغراض الشخصية والمذهبية، يقول الصغير <>... سبب نشأة علم الأصول مع الشافعي، ليس راجعاً إلى مجرد فساد ملكة اللسان، أو نسيان أسباب النزول، بل هو راجع إلى هدف أساسي وملحّ، هو إنقاذ للنصّ المؤسّس للشرعية في الإسلام من محاولات الاستغلال والتوظيف، التي ظهرت باسم المصلحة، أو لأيّ اعتبار ذاتي آخر غالباً ما يكون مصدره المالك لقوة السيّف والرقاب>>³.

• الفرع الثالث نتيجة تحليل الدعوى:

بعد معرفة نوع نمط التفكير الذي كان موجوداً في المراحل الأولى للحضارة الإسلامية، وعلاقة الشافعي بهذا النمط، يتبين أن ما ادعاه أركون في أنّ السنة استغلت لفرض نمط واحد من الإسلام، وذلك بفرض نمط واحد من التفكير على باقي الأنماط الأخرى، وأن منهجية الاستدلال التي استحدثها الشافعي قامت بالترسيخ لهذا النمط، هو ادعاء باطل؛ ويحتوي على مغالطات منهجية وعلمية:

1-النشأ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 356، 357. نقلا عن Making of Humanity, Robert Briffault.

2- رايح أومودان، إستراتيجية تلقّي النصّ القرآنيّ عند علماء الأصول، مذكرة ماجستير، إشراف: أمانة بلعلي، قسم اللّغة العربية وآدابها، كليّة الآداب واللّغات، جامعة مولود معمري -تيزي وزو-، عام: 1434هـ = 2013م، ص 25.

3- عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي، ص 191.

1. **المغالطة المنهجية:** وهي التي تتكرر في كل مرة مع أركون كما أشرنا من قبل هو سوء الاستخدام الآلي للحفر الأركيولوجي، حيث إنه لم يحفر حقا في طبقات التاريخ وإنما حفر كما أشرنا قبل كذلك في كتب المستشرقين وأعاد طرح إشكالاتهم.
2. **المغالطة العلمية:** وهي نتيجة للمغالطة المنهجية وهي القول بأن الشافعي سجن العقل المسلم باستحدثه لمنهجية الاستدلال، هذا، ولقد أجبنا على هذه المغالطة في أكثر من مرة وقلنا أن الشافعي لم يستحدث هذه المنهجية من عدم، بالإضافة أنه لم يسجن العقل المسلم وإنما العكس من ذلك تماما، قام بتحريره و ووضع له منهجية فريدة من نوعها، أعطاه فيها الوسائل والآليات اللازمة، وترك له حرية التعامل مع مصادر التشريع، هذا ما ولد كما قلنا من قبل حضارة ربطت بين مشارق الأرض ومغاربها، وكانت الأساس الفعلي للنهضة الأوروبية، وأشرنا كذلك إلى مقولة أركون نفسها؛ حيث يعترف فيها بنفسه بفضل هذه المنهجية وما أنتجته من رقي ولا بأس من إعادة ذكرها هنا، يقول أركون: >>الإشارة إلى مرحلة فائقة من مراحل الفكر الإسلامي والتذكير بما كان يتصف به هذا الفكر من التفوق العقلاني واتساع العقل ومدى حرية البحث والإبداع في الإشكاليات المتصلة بالقضايا الدينية الحساسة، ودرجة التسامح والاقبال على المناظرة، واحترام شروط المناظرة بين الأئمة المجتهدين ورفض الخلط بين العرض العلمي للقضايا ومواقف العوام، والتقييد بما يفرضه البرهان الساطع والحجج الدامغة على العقل، ومتابعة البحث والاحتجاج على مستوى العلمي المحض دون الانحطاط إلى مستوى الشتم والافتراء وتحميل المناظر ما يفكر به ويدعيه ولم يدعيه ولم ينطق به قط، بل الاعتماد على ما قال به ودافع عنه وردده في كتبه. يمكننا أن نضع أمام كل فضيلة من هذه الفضائل عند المفكرين القدماء ما يقابلها من نقائص ورتائل ومثالب شاعت مع الأسف في الكثير مما ينشر ويذاع ويقال اليوم فيما يمكن وصفه بالخطاب الإسلاموي...<<¹.

1-أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، صص II، III.

الباب الرابع

منهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة عند محمد عابد

الجابري

وفيه فصلين اثنين:

- الفصل الأول خصوصيات المنهجية الجابرية.
- الفصل الثاني اشتغال المنهجية الجابرية.

الفصل الأول

الأول خصوصيات المنهجية الجابرية

يطلق الجابري على منهجية البحث في القرآن والمناهج المطروحة في فهمه اسم **الظاهرة القرآنية** ويعرفها بقوله: <ونحن نقصد (بالظاهرة القرآنية)، ليس فقط (القرآن) كما يتحدث عن نفسه، في الآيات التي ذكرنا قبل¹، بل ندرج فيها أيضا، مختلف الموضوعات التي تطرق إليها المسلمون، وأنواع الفهم والتصورات (العالمية) التي شيدها لأنفسهم قصد الاقتراب من مضامينه ومقاصده>>².

هذا، ولقد فضل الجابري استعمال مصطلح **الظاهرة القرآنية** للتعبير عن منهجية البحث في القرآن والمناهج المطروحة في فهمه؛ لأنه في نظره مصطلح واسع وشامل يشمل مختلف المناهج والمواضيع التي يراد البحث فيها، وهو كذلك مصطلح معاصر؛ ولهذا فهو أقرب إلى الاستيعاب من طرف الناس لكثرة وروده واستعماله في الحياة المعاصرة³.

وانطلاقا من مبادئ التفكير عند الجابري سأقوم بتحليل قراءته للقرآن والسنة، وهذا من حيثيتين اثنتين هما: **الشكل، والبنية**. وذلك سيكون في مبحثين اثنين:

- المبحث الأول منهجية الجابري في قراءة القرآن.
- المبحث الثاني منهجية الجابري في قراءة السنة.

1- سيأتي ذكر هذه الآيات من بعد وهذا عند الحديث عن تعريف القرآن.

2- الجابري، مدخل إلى القرآن، ص 23.

3- المصدر نفسه، ص ص 24، 25.

المبحث الأول

منهجية الجابري في قراءة القرآن

ينطلق الجابري في قراءته للقرآن مستعينا بنفس الرؤية والمنهج اللذين تبناهما منذ كتاباته الأولى في دراسته للتراث، والتي تقوم على مبدأ <<جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في الوقت ذاته>>¹، ومن أجل تحقيق هذا المبدأ اعتمد الجابري على نفس المنهجية التي قرأ بها التراث مع تعديل فيها احتراما لخصوصية القرآن، وذلك حسب الحاجة لتوافق مقامه -القرآن-؛ حيث يعتبر الجابري أنه يجب أن نجعل المنهج مطاوعا للنص القرآني وليس العكس²، يقول الجابري: <<حوادِثا كان لا بد من تقديم مثال على ما نطمح إليه هنا من الحياد الموضوعي والتعامل النقدي فنقل: إننا سنسلك المسلك نفسه الذي سلكناه في الأجزاء الأربعة من كتابنا نقد العقل العربي، مع هذا الفارق: وهو أنّ (لكل مقام مقال)>>³. إنّ هذه الخصوص في التعامل إنّما قصرها الجابري على النص القرآني بحد ذاته، أمّا فيما يخص ما كتب عن القرآن فيقول عنه الجابري: <<... وفي نفس الوقت تؤكد أيضا ما سبق أن قلناه في مناسبات سابقة من أنّنا نعتبر جميع أنواع الفهم التي شيدها علماء المسلمين لأنفسهم حول القرآن، سواء كظاهرة بالمعنى الذي حددناه هنا، أو كأخبار وأوامر ونواه، هي كلها تراث؛ لأنّها تنتمي إلى ما هو بشريّ، ومع ذلك فلا بد من اعتبار المقام كما قلنا. فمقام علم الكلام أو الفقه والأصول أو الفكر السياسي والفكر الأخلاقي، يختلف عن مقام موضوعنا هنا>>⁴، ومعنى هذا الكلام أنّ الجابري سيتعامل مع كل ما كتب عن القرآن على أنّه تراث، وهذا يعني أنه سيقروءه بمنهجية التي اعتاد عليها في قراءة التراث، ولكن رغم ذلك فإنه سيحترم مقامها، من باب أنها تتحدث عن القرآن، وليس عن

1- الجابري، مدخل إلى القرآن، ص16. ولقد سبق أن شرحت معنى هذه الجملة في مبدأ حقيقة الانفصال عن التراث عند الجابري.

2- ينظر: حصة إضاءات، تقديم تركي الدخيل، مقابلة مع محمد عابد الجابري، محمل من اليوتيوب على الرابط <https://www.youtube.com/watch?v=7cmTUDy8fsw>، يوم 2017/03/27. وهذا كذلك ما نادى به من قبل في عندما تحدث عن المنهج، وأنه يجب أن نجعل المنهج مطاوعا للنص، وليس العكس. ينظر: الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص13.

3- الجابري، مدخل إلى القرآن، ص26.

4- المصدر نفسه، ص26.

كلام البشر، إنّ مثل هذا الأمر ليس غريباً على الجابري بما أنّه اعتمد في تعامله مع المصطلحات الغربية مبدأ التبيّأة، والذي سبق أن تم شرحه في مبدأ التغريب.

المطلب الأول المنهجية العامة للجابري في قراءة النصوص

• الفرع الأول المعالجة البنيوية:

ويقصد الجابري بالمعالجة البنيوية¹؛ الانطلاق في قراءة النصوص من خلال النصوص نفسها كما هي معطاة لنا، ووضع جميع أنواع الفهم السابقة له -أي النص- جانبا، ومعاملة النص الموضوع للدراسة كوحدة واحدة، والعمل على بلورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة، تضم جميع التحوّلات التي يتحرك بها ومن خلالها هذا الفكر؛ والتركيز على طريقة التعبير لديه ونوعية المُخاطَبين بهذا النص².

• الفرع الثاني المعالجة التاريخية:

وهذه المعالجة التاريخية³ لها علاقة بالمعالجة البنيوية؛ حيث يتعلق الأمر هنا بربط فكر صاحب النص الذي استخرج عن طريق المعالجة البنيوية⁴ بمجاله التاريخي الذي أنتج فيه، وبكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية، وتكمن أهمية هذه المعالجة في فهم الجذور

1-البنيويّة: هي مذهب في دراسة النصوص تهتم بالتركيز على البنية الداخلية للنص بعيدا عن المؤثرات الخارجية، وتهدف النزعة البنيوية إلى بيان أنّ لغة النص نظام محكم مترابط الأجزاء، ابتداء منه تفهم أشكال اللغة وتحوّلاتها، وكل نص هو وحدة مستقلة تتوقف أجزاؤه بعضها على بعض من خلال النص ذاته، وهذا ما يسمى باسم البنيّة، ينظر: عبد الرحمان بدوي، اللغة والمنطق في الدراسات الحالية، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام الكويتية، المجلد الثاني، العدد الأول (أبريل، مايو، يونيو)، 1971م، ص76. يضاف إلى هذا أنّ الأساس الذي تقوم عليه البنيوية هي عدم وجود معنى نهائي للنصوص، وهذا قادهم إلى تبني القول بموت المؤلف وعدم اعتبار مقاصده في تفسير النصوص. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، عالم المعرفة -المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت-، عدد 232، أبريل 1998م، ص ص49، 50، 91، 92، 249.

2-ينظر: الجابري، نحن والتراث، ص24. الجابري، التراث والحداثة، ص32.

3-سبق وأن شرحت معنى التاريخية عند الحديث عن منهجية أركون.

4-يرى الجابري أنّه بالرغم من أنّ أهمية النظرة البنيوية في اكتساب رؤية أشمل وأعمق عن الموضوع، من خلال اهتمامها بالكل أكثر من اهتمامها بالأجزاء، وينظرتها إلى الأجزاء في إطار الكل الذي تنتمي إليه؛ ولكنها وحدها لا تكفي، بل لا بد من المزوجة بينها وبين النظرة التاريخية وهذا من أجل ربطها بالواقع واكتشاف العوامل الفاعلة والمؤثرة في توجيه النص المعالج بالنظر البنيوية. الجابري، من أجل رؤية تقديمية، ص15.

أو الأصول الأولى لتشكل هذا الفكر، وتكمن أهميته كذلك في معرفة الأمور التي أمكن للنص المعالج بنيويًا أن يقولها، والأمور التي لم يمكن له أن يقولها، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنها¹.

• الفرع الثالث الطرح الأيديولوجي:

وهذه هي المعالجة الأخيرة وتأتي استكمالاً للمعالجة التاريخية، والمقصود من الطرح الأيديولوجي² هو الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية، والاجتماعية السياسية، التي أداها النص، أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي إليه، وتكمن أهمية هذه المعالجة في قدرتها على إعادة بعث الحياة في المضمون الأيديولوجي للنص المعالج بالبنوية والتاريخية، وهي كذلك الوسيلة الوحيدة لجعله معاصرًا لنفسه، مرتبطًا بعالمه³.

هذا، ولقد كان طموح الجابري من اتباع هذه المنهجية في قراءته للقرآن، هو تحقيق أكبر نسبة من الموضوعية، يقول الجابري: <كيف نبني لأنفسنا فهما موضوعيا لتراثنا؟... إن العلاقة القائمة بين الذات العربية وتراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين: مستوى العلاقة الذاتية من الذات إلى الموضوع، والموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات. مستوى العلاقة الذاتية من الموضوع إلى الذات، والموضوعية تعني في هذا المستوى فصل الذات عن الموضوع. تحقيق الموضوعية على المستوى الأول مشروط بتحقيقها على المستوى الثاني>⁴.

المطلب الثاني قراءة القرآن من حيث الشكل

الملاحظ في قراءة الجابري للقرآن من حيث الشكل أنه تناولته من جانبين: جانب تعريف القرآن، جانب حصول التحريف في القرآن. هذا، ولقد أطلق الجابري اسم: مسار الكون والتكوين للقرآن الكريم، على عملية البحث في هذين الجانبين، يقول الجابري: <إنّ هذا النوع من التعامل يهتم بالتعرف على كيان النص، وذلك من خلال رصد عملية نموه

1-ينظر: الجابري، نحن والتراث، ص، 24. الجابري، التراث والحداثة، ص32.

2-سبق وأن شرحت معنى الأيديولوجيا عند الحديث عن منهجية أركون.

3-ينظر: الجابري، نحن والتراث، ص، 24. الجابري، التراث والحداثة، ص32.

4-الجابري، مدخل إلى القرآن، ص20.

الداخلي من جهة، ومن خلال تتبع الكيفية أو الكيفيات التي تم التعامل بها معه خلال مسيرته نحو اكتمال وجوده بين الناس كنص نهائي مصون عن الزيادة والنقصان»¹.

• الفرع الأول من جانب تعريف القرآن:

سعيًا منه من أجل الوصول إلى تعريف حيادي للقرآن، بعيد كل البعد عن التأثيرات الأيديولوجية للمذاهب الإسلامية، اعتمد الجابري على قراءتين هما²:

3. القراءة الأولى: عمل فيها الجابري على مبدأ فصل الذات عن الموضوع، ويعني بها

>> تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ (الألفاظ كعناصر في شبكة من العلاقات، لا

كمفردات مستقلة بمعناها)، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية أو

الرغبات الحاضرة، يجب وضع كل ذلك (المسبقات والرغبات) بين قوسين والانصراف

إلى مهمة واحدة هي استخلاص معنى النص من ذات النص نفسه أي من خلال

العلاقات القائمة بين أجزائه»³؛ حيث قام الجابري انطلاقًا من هذا بنقد مجموعة من

التعريفات الموضوعية للقرآن مع بيان الألفاظ الموجهة لها أيديولوجيا، أين قام بدراسة

مجموعة من التعاريف، ابتداءً من أبسط تعريف وضع للقرآن، والذي يعرفه المسلم وغير

المسلم، وهو: القرآن هو (الذي يقرؤه المسلمون ويكتبونه في مصاحفهم)، إلى الصورة

التي ترسخت في أذهان المسلمين من خلال التراث الثقافي في تعريف القرآن، والذي

يتميز بالحيادية دون ميل مذهب من المذاهب الكلامية (القرآن الكريم هو كلام الله

سبحانه وتعالى، نزل به جبريل عليه السلام على نبينا محمد ﷺ، وهو المكتوب في المصحف،

المبدوء بسورة الفاتحة، المختتم بسورة الناس)، ثم تطرق بعد ذلك إلى التعريف الموجه من

الناحية الأيديولوجية، فمن حيث الشكل تشبه التعريف الحيادي، ولكنها في مضمونها

تخالفه، ويذكر الألفاظ الموجهة لتلك الأيديولوجية والمحقة للفارق مع التعريف الحيادي

وهي: وصف النبي بأنه خاتم الأنبياء، وصف القرآن بأنه المنقول إلينا بالتواتر، وصف

القرآن بأنه المتحدى بإعجازه، وصف القرآن بأنه غير مخلوق⁴.

1- الجابري، مدخل إلى القرآن، ص ص16، 20.

2- الجابري، نحن والتراث، ص ص21، 22.

3- المصدر نفسه، ص23.

4- ينظر: الجابري، مدخل إلى القرآن، ص ص17، 18، 19.

4. **القراءة الثانية:** عمل فيها الجابري على مبدأ فصل الموضوع عن الذات، من خلال تعريف القرآن من القرآن نفسه، هذا، ولقد سعى الجابري من خلال هذه الخطوة إلى أن يضع تعريفاً للقرآن، بعيداً كل البعد عن التأثيرات الخارجية والأيدولوجية¹؛ وهذا من خلال ثلاث معالجات:

1. **المعالجة البنيوية:** في هذه العملية حاول الجابري بلورة مفهوم القرآن في فكرة واضحة، قادرة على ضمّ جميع عناصره ومكوناته من بنية النص القرآن نفسه؛ وهذا من خلال هذه الآيات من سورة الشعراء في قوله تعالى²: ﴿وَإِنَّهُ لَشَرِّهُلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (19) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (195) وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ (196)﴾، ويشرح الجابري عناصر ومكونات هذا التعريف يقول الجابري <فالأمر يتعلق بـ (تنزيل رب العالمين) أي بنص إلهي، ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ -أي الملاك جبريل- من عند الله، (على قلبك)، يا محمد، ﴿لَتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ أي رسولا تبليغ رسالتك ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ >>³.

2. **التحليل التاريخي:** في هذه العملية يحاول الجابري ربط القرآن بمجاله التاريخي الذي ظهر فيه، وهو زمن النبوة، ويجد هذا من خلال الآية مائة وستة من سورة الإسراء في قوله تعالى⁴: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾⁵.

3. **الطرح الأيدولوجي:** في هذه العملية يحاول الجابري الكشف عن الوظيفة الأيدولوجية التي جاء بها القرآن وهي التفريق بين الحق الذي هو توحيد الله تعالى، والباطل الذي هو الشرك، ويصف الجابري هذه الوظيفة في دعوة النبي ﷺ بأنها كانت <رسالته عامة

1- من خلال هذه الخطوة يسعى الجابري إلى أن يسترجع الموضوع قيد الدراسة استقلاليته وشخصيته (هوته وتاريخه)، بعيد كل البعد عن التأثيرات الخارجية والأيدولوجية. ينظر: الجابري، نحن والتراث، ص23.

2- ينظر: الجابري، مدخل إلى القرآن، ص19.

3- المصدر نفسه، ص24.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص19.

5- يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية <حقيقته>: ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ﴾ أما قراءة من قرأ بالتخفيف، فمعناه: فصلناه من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة من السماء الدنيا، ثم نزل مفزقاً منجماً على الوقائع إلى رسول الله في ثلاث وعشرين سنة. قاله عكرمة عن ابن عباس. وعن ابن عباس أيضاً أنه قال: ﴿فَرَقْنَاهُ﴾ بالتشديد، أي: أنزلناه آية آية، مبيناً مفسراً؛ ولهذا قال: ﴿لَتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ﴾ أي: لتبلغه الناس وتتلوه عليهم ﴿عَلَى مُكْثٍ﴾ أي: مهلاً... <<. ابن كثير، تفسير القرآن، (116/5).

شاملة: فمن جهة ليست موجهة إلى قومه وحدهم بل هي دعوة إلى (الناس كافة)، وهي من جهة أخرى لا تريد إلغاء الأديان السماوية السابقة، بل تصحيح الانحراف الطارئ عليها والعودة بالناس إلى الدين الأصلي: دين إبراهيم¹، ويجد ذلك من خلال هاتين الآيتين من سورة آل عمران في قوله تعالى²: ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ (3) مِنْ قَبْلِ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ﴾³.

وبجمع المعلومات السابقة فإن التعريف الذي وضع الجابري للقرآن يتلخص في ما يلي: القرآن هو النص الإلهي الذي نزل به جبريل من عند الله تعالى على محمد ﷺ ليبلغه باللغة العربية، لتكون رسالته عامة شاملة، مكملة لما قبلها من الرسائل السماوية السابقة، ولتصحح الانحراف الذي طرأ عليها، لتعود بالناس إلى الدين الأصلي.

• الفرع الثاني من جانب تحريف القرآن:

في دراسته للقرآن من جانب التحريف وقع الجابري في اضطراب شديد جدا إلى درجة أنه اتهم بالقول بتحريف القرآن⁴، وهذا الذي نفاه جملة وتفصيلا، يقول الجابري: <وهناك معنى آخر للتحريف وهو القول بأن بعض المصحف الذي بين أيدينا اليوم ليس من الكلام

1- الجابري، تكوين العقل العربي، ص 136.

2- الجابري، مدخل إلى القرآن، ص 19.

3- يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: <> وقوله تعالى ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ﴾ يعني: نزل عليك القرآن يا محمد ﴿بِالْحَقِّ﴾... وقوله: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ أي: من الكتب المنزلة قبله من السماء على عباد الله الأنبياء... وقوله: ﴿وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ﴾ أي: على موسى بن عمران ﷺ ﴿وَالْإِنْجِيلَ﴾ أي: على عيسى ابن مريم. ﴿مِنْ قَبْلِ﴾ أي: من قبل هذا القرآن. ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ أي: في زمانهما. ﴿وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ وهو الفارق بين الهدى والضلال، والحق والباطل... بما يذكره الله تعالى من الحجج والبيانات، والدلائل الواضحات، والبراهين القاطعات، ويبينه ويوضحه ويفسره ويقرره، ويرشد إليه وينبه عليه من ذلك... ابن كثير، تفسير ابن كثير، (3/2).

4- بعد نشر الجابري لجزء من كتابه هذا في مقالة بعنوان "ما سقط وقيل عن القرآن"، في جريدة الاتحاد الإماراتية بتاريخ: الثلاثاء 26 سبتمبر 2006. ينظر: موقع جريد الاتحاد الإماراتية، على الرابط: <http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=23094>، يوم: 06 / 04 / 2017. تعرض لكثير من النقد في مختلف وسال الإعلام، واتهم بسبب هذا المقال بالقول بوقوع تحريف في القرآن بمعنى: أن القرآن الذي بين أيدينا اليوم ليس كله من كلام الله، ينظر: صحيفة المصري اليوم، الخميس 28 سبتمبر 2006، عدد: 837. موقع شبكة العراق، على الرابط: <http://www.iraqcenter.net/vb/showthread.php?t=27233>، يوم 05 / 04 / 2017م.

المنزل، مرفوض بإجماع المسلمين¹. هذا، ولقد رد الجابري على كل الاتهامات التي وجهت إليه، في برنامج تلفزيوني "إضاءات"، وقال إن ما حصل كان سوء فهم فقط، ونفى أن يكون قصد بكلامه ما نسب إليه من قول بأن القرآن الذي بين أيدينا اليوم ليس كله من كلام الله².

ورغم أن مقصوده كان هو: معرفة إن كان كل ما أنزل على النبي ﷺ من الآيات والسور تم تثبيتها في مصحف عثمان أم أن هناك بعض منها تم رفعها أثناء جمعها في مصحف واحد³. إلا أن طريقة تعبير الجابري عن الرفع، وإعطائه صفة التحريف جلب له كل تلك الاتهامات بالقول بتحريف القرآن، وما زاد الأمر سوءاً هو أنه لم يعبر عن الرفع/النسخ بمعناه الاصطلاحي المعروف، وإنما عبر عنه بالسَّقْط في قوله: >>الجواب عن هذا السؤال، من الناحية المبدئية، هو أن جميع علماء الإسلام من مفسرين ورواة حديث وغيرهم يعترفون بأن ثمة آيات، وربما سوراً، قد ((سَقَطَتْ)) ولم تدرج في نص المصحف. بعضهم يستعمل لفظ ((رُفِعَتْ))، بمعنى أن الله رفعها، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُسِخَاتٍ خَيْرٌ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ نَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة البقرة-106)⁴، هذا جعل كثيراً من المتخصصين كما تم الإشارة إليه من قبل يتهمون الجابري، بالقول بتحريف القرآن.

وبالعودة إلى الطريقة التي درس بها الجابري إمكانية رفع/نسخ الآيات قبل جمعها في مصحف واحد زمن عثمان ﷺ فإن الجابري تناول هذه المسألة بالدراسة من وجهة نظر الشيعة، ومن وجهة نظر السنة:

1. من وجهة نظر الشيعة: تعرض الجابري لدراسة ما ذكرته بعض⁵ المصادر الشيعية عن

1- الجابري، مدخل إلى القرآن، ص222.

2- ينظر: حصة إضاءات، تقديم تركي الدخيل، مقابلة مع محمد عابد الجابري، محمل من اليوتيوب على الرابط <https://www.youtube.com/watch?v=7cmTUDy8fsw>، يوم 2017/03/27.

3- الجابري، مدخل إلى القرآن، ص223.

4- المصدر نفسه، ص222.

5- هذا قول بعض المصادر الشيعية، وهناك مصادر أخرى أكثر موضوعية تنفي تماماً هذا القول، وتتفق مع المصادر السنية، مع اختلاف في فهم بعض المصطلحات مثل مصطلح (جُمِعَ). ينظر: الجابري، مدخل إلى القرآن، ص ص219، 220، 221، 222 بتصرف.

مسألة تحريف القرآن¹، وأنّ هناك بعض الآيات والسور محذوفة منه²، من خلال منهجيته المعتادة، فمن خلال المعالجة البنيوية لما يزعمون أنه حذف من القرآن، يخلص الجابري إلى أنّ كل ما قيل يكاد يكون حول التنصيص على أن الخليفة بعد النبي ﷺ هو عليّ، وبالمعالجة التاريخية فهي ترتبط بالزمن الذي بدأ فيه جمع القرآن؛ أي زمن خلافة أبي بكر، ومن خلال الطرح الأيديولوجي فإنّه يتضح جليا أن سبب ادعاء وجود التحريف وإسقاط السورة والآيات إنما هو لنصرة موقفهم في كون الخلافة بعد النبي ﷺ لعليّ، وهو موقف سياسي محض، بعيد كل البعد عن الموضوعية ولا يثبت به ادعائهم³.

2. من وجهة نظر السنة: بعد المعالجة البنيوية للروايات التي تقول بوجود حذف في القرآن، يتضح أنّ ما ذكر من أنّه محذوف يختص بسورتين فقط هما سورة الأحزاب وسورة التوبة، ومن خلال المعالجة التاريخية يتضح أنّ المحذوف ينتمي إلى القرآن المدني وحده، ومن خلال الطرح الأيديولوجي لما تتضمنه السورتان من مواضيع، يتضح ضعف ووهن القول بوجود الحذف فيهما⁴.

وبعد عرض دراسة الجابري لجانب الشيعة والسنة يخلص إلى أنّه ليس هناك أي أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف الذي بين أيدي الناس اليوم؛ بمعنى آخر فإن الجابري ينفي حدوث النسخ في القرآن⁵.

1- وأكثر هذه المصادر شهرة واعتبارا كتاب "فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب" وكتاب "رد بعض الشبه عن فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب" للحاج ميرزا حسين بن محمد تقي النورسي الطبرسي (ت 1320هـ). ينظر: المصدر نفسه، ص 226.

2- ومن بين ما يدعيه الشيعة أنّه محذوف من القرآن: سورة الولاية التي تثبت الولاية والخلافة لعليّ بعد النبي ﷺ، إلى جانب هذا هناك بعض الآيات كذلك التي يذكر فيها اسم عليّ يدعي الشيعة أنها حذفت من القرآن. ينظر: المصدر نفسه، ص 227.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 229.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص 229، 230، 231، 232.

5- ينظر: الجابري، مدخل إلى القرآن، ص 232.

المطلب الثالث منهجية الجابري في قراءة القرآن من حيث البنية

سعيًا منه لجعل القرآن معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا وتنقية محيطه من المرويات المكذوبة حوله، سواء كان دافع هذا الكذب الترغيب والترهيب أو بدوافع سياسية أو مذهبية، وكل ما لحق به من موروث قديم وعلى رأسه الإسرائيليات¹، اختار الجابري العمل على تفسير القرآن بالقرآن، مع التحفظ على المرويات والاجتهادات التي جاءت في تفسير القرآن؛ حيث اشترط الجابري أن لا يأخذ منها إلا ما يجد في القرآن ما يشهد لها من قريب أو بعيد².

هذا، ومن أجل تطبيق هذا المبدأ -تفسير القرآن بالقرآن- اختار الجابري على أن يتبع في قراءته للقرآن طريقتين في ترتيبه، ولقد صرح أنه إن استلزم الأمر سيقوم باعتماد القراءتين معا في نفس الوقت³:

• الفرع الأول قراءة القرآن ترتيب حسب النزول:

وهذه الطريقة سيلجأ إليها الجابري إن كان الموضوع الذي سيرحبه بشأن القرآن ينتمي إلى ما هو نسبي وتاريخي، ويكون مقياس الاعتبار فيها هو الزمن والتاريخ⁴، ومعنى هذا: أنه إن كان الموضوع الذي يريد الجابري دراسته له علاقة بالزمان والمكان؛ أي محدد بفترة زمنية ومكانية معينة، فهنا يعتمد الجابري على ترتيب النزول وليس ترتيب المصحف، ويكون الاعتبار للحكم فيها هو تلك الفترة الزمانية.

ورغم أن الجابري صرح بأنه سيعتمد على ترتيب النزول المعتمد اليوم عند الأزهر وغيره، إلا أنه صرح كذلك أنه قد يتصرف كذلك في ترتيب النزول بالتقديم والتأخير وهذا حسب ما تقتضيه الحاجة، ما دام أن ترتيب النزول المعتمد اليوم هو نفسه عمل اجتهادي مبني على الظن والترجيح. واشترط من أجل أن يقوم بهذا -التصرف في ترتيب النزول-، أن

1- يعرف الجابري الموروث القديم بأنه: ما انتقل إلى الفكر العربي من الثقافات قبل الإسلام، وعلى رأسها الإسرائيليات. ينظر: محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، دار النشر المغربية -الدار البيضاء-، ط1: 2008، (167/3).

2- ينظر: الجابري، مدخل إلى القرآن، ص28.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص29.

4- ينظر: المصدر نفسه.

لا تتعارض النتائج التي يصبو الوصول إليها من خلال هذا التصرف مع الأصول المعروفة ويأتي على رأسها ترتيب الآيات داخل السورة الواحدة؛ لأنه -ترتيب الآيات داخل السورة الواحدة- عمل توقيفي من عند النبي ﷺ، وليس من اجتهاد الصحابة والعلماء، مع الإشارة إلى أنّ تصرفه في ترتيب السورة سيكون في حدود ما ورد فيه قول أو أقوال تبرّر تغيير موقعه من الترتيب؛ أي حدود ما اختلف فيه العلماء¹.

• الفرع الثاني قراءة القرآن حسب ترتيب المصحف:

وهذه الطريقة يلجأ إليها الجابري إن كان الموضوع الذي يطرحه بشأن القرآن ينتمي إلى المطلق والأزميني، ويكون مقياس الاعتبار فيها هو قصد الشارع². ومعنى هذا: أنه إن كان الموضوع الذي يريد الجابري دراسته ليس له علاقة بأي زمان ومكان؛ أي غير محدد بفترة زمنية ومكانية معينة، بل هو مطلق، فهنا يعتمد الجابري على ترتيب القرآن كما هو مجموع في المصحف، ويكون الاعتبار للحكم فيها هو لمقاصد الشارع، وتعبير آخر المصلحة.

وأما بالنسبة للمنهجية التي سيتبعها في تطبيق المبدأ -تفسير القرآن بالقرآن- فهي نفس المنهجية التي سار عليها في تعريف القرآن، يقول الجابري: >>إننا لن نتعامل مع القرآن كنص على بياض، نكتب على هوامشه وحواشيه ما تلهمنا به العبارة والمثل والقصة والوعد والوعيد الخ، وما يسعفنا به الخيال وتدفعنا إليه الميول والرغبات الخ، لا. إنَّ المنهج الذي اتبعناه على مستوى "التعريف" يفرض نفسه علينا على مستوى "الفهم" كذلك<<³، وهذه المنهجية كما سبق الإشارة إليها من قبل هي: المعالجة البنيوية الممزوجة بالمعالجة التاريخية، والطرح الأيديولوجي.

وأما بالنسبة لكيفية التصرف بهذه المنهجية يقول الجابري: >>لقد كنا نطمح إلى أن نوضّح كيف أنّ "فهم القرآن" ليس هو مجرد نظر في نص ملئت هوامشه وحواشيه بما لا يحصى من التفسيرات والتأويلات بل هو أيضا "فصل" هذا النص عن تلك الهوامش

1-ينظر: الجابري، مدخل إلى القرآن، ص245.

2-ينظر: المصدر نفسه، ص29.

3-الجابري، فهم القرآن الحكيم، (7/1).

والحواشي ليس من أجل الإلقاء بها في سلّة المهملات، بل من أجل ربطها بزمانها ومكانها كي يتأتى لنا "الوَصْل" بيننا، نحن في عصرنا، وبين "النص" نفسه كما هو في أصلته الدائمة. وما نقصد بأصالة النص ليس النص كما نزل... بل المقصود بـ "الأصالة" هنا، على صعيد الفهم، هو هذا النص مجردا عن أنواع الفهم له، التي دونت كتب التفسير باختلاف أنواعها واتجاهاتها. إنّ الأمر يتعلق هنا أساسا بعزل المضامين الإيديولوجية لتلك الأنواع من الفهم¹.

ففي المقطع الأول من النص: <لقد كنا نطمح إلى أن نوضح كيف أنّ فهم القرآن ليس هو مجرد نظر في نص ملئت هوامشه وحواشيه بما لا يحصى من التفسيرات والتأويلات بل هو أيضا "فَصْل" هذا النص عن تلك الهوامش والحواشي> يشير الجابري إلى المعالجة البنيوية؛ وهذا من خلال فصل النص القرآني عن كل ما يحيط به من التفسيرات والتأويلات، حتى يتسنى له التركيز على النص القرآني فقط وعلى البنية الداخلية له في تحديد موضوعه العام.

وفي المقطع الثاني من النص: <ليس من أجل الإلقاء بها في سلّة المهملات²، بل من أجل ربطها بزمانها ومكانها>. يشير الجابري إلى المعالجة التاريخية؛ وهذا من خلال ربط التفسيرات والتأويلات التي وضعت للنصوص القرآنية بالزمان والمكان الذي ظهرت فيه. وفي المقطع الثالث: <كي يتأتى لنا "الوَصْل" بيننا، نحن في عصرنا، وبين "النص" نفسه كما هو في أصلته الدائمة. وما نقصد بأصالة النص ليس النص كما نزل... بل المقصود بـ "الأصالة" هنا، على صعيد الفهم، هو هذا النص مجردا عن أنواع الفهم له، التي دونت كتب التفسير باختلاف أنواعها واتجاهاتها. إنّ الأمر يتعلق هنا أساسا بعزل المضامين الإيديولوجية لتلك الأنواع من الفهم>. يشير الجابري إلى الطرح

1- الجابري، فهم القرآن الحكيم، (7/1).

2- لم يقصد الجابري هنا أنّه سيستغني عن الرجوع إلى كتب التفسير تماما، وأنه سيخترع معاني لكلمات القرآني من رأسه، لا، بل العكس من ذلك، فلقد صرح بأنّه سيعتمد على كتب التفسير المؤسّسة مثل التفسير التي ألفها بعض علماء اللغة ويعناوين ذات طابع لغوي مثل مجاز القرآن ومعاني القرآن، ويأتي على رأس هذه التفسير التي اعتمدها الجابري، كتابين الأول للطبري (ت310هـ) بعنوان: "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، ولقد أخطأ الجابري في عنوان الكتاب حيث كتبه بعنوان: "جامع البين في تفسير القرآن"، والثاني للزمخشري (ت538هـ) بعنوان: "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل". ينظر: الجابري، فهم القرآن الحكيم، (7/1، 8).

الأيدولوجي؛ وهذا من خلال قراءة النصوص القرآنية بعيدا عن كل سوابق أيديولوجية، أو توجّهات مذهبية، حيث يقول الجابري أن كثير من التفسير >>... في الغالب تتحرك، بوضوح وسبق نية، في إطار مذهب من المذاهب التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي، ومع أننا لم نقص هذه من اهتمامنا إقصاء، فإننا تجنبنا صحبتها لما يغمرها من مياه أيديولوجية متدفقة<<1.

• الفرع الثالث ضوابط تطبيق المنهجية المبيأة على قراءة القرآن:

ولقد وضع الجابري ضوابط من أجل التطبيق الأمثل لمنهجيته، وإن كان لم يصرح بها، ولكن من خلال استقراء ما كتبه يمكن ملاحظتها وهي:

1. اعتبار خصوصيات لغة العرب ومعطيات معهودهم: وهذا يعني ضرورة قراءة القرآن باللغة العربية الفصحى، وأن تفهم معانيها على حسب معهود العرب الاجتماعي والثقافي، وتكمن أهمية هذا الضابط في نظر الجابري في قدرته على تصفية كثير من المرويات التي وضعت حول القرآن ولا تتوافق مع لغة العرب ومعهودهم، وكذلك هو ضروري لجعل القرآن معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولة².

2. المُساوِقةُ والمطابقةُ بين مسار تنزيل الآيات والدعوة: يصرح الجابري بأن عملية المُساوِقةُ بين تنزيل القرآن ومسار الدعوة كانت سهلة إلى حد ما في المرحلة المكيّة؛ بسبب كون الخطاب القرآني فيها كان متجها إلى: النبي ﷺ، والمشركين، وهما الطرفان الرئيسيان فيه، وإمّا إلى المسلمين القدماء منهم والجدد، وأمّا بالنسبة للمرحلة المدنية فلقد أصبح الأمر أكثر تعقيدا بسبب تعدد الأطراف الموجه إليها الخطاب، وتوالي الأحداث وتعاقبها³ ومعنى هذا أنّ قراءته للقرآن حسّت ترتيب النزول، ستكون بالتزامن مع السيرة النبوية.

3. التحرر من القوالب الفكرية الموروثة الجامدة المخصصة لفهم القرآن: سواء ما تعلّق منها بالقوالب الفكرية الأصولية أو غيرها، حيث كانت تعمل هذه القوالب على تطويع

1- الجابري، فهم القرآن الحكيم، (7/1، 8).

2- ينظر: مدخل إلى القرآن، الجابري، ص ص 27، 28.

3- ينظر: المصدر السابق، (5/3، 6).

النص القرآني ليتوافق مع معطياتها هي، بينما كان يجب أن يحدث العكس؛ أي تطويعها هي لتتوافق مع النص القرآني لا أن تعامله كنص جامد¹، وإن استحالة عملية تطويعها لتتوافق مع النص القرآني، يجب التحرر منها وهذا من أجل المحافظة على الحكمة من تنزيل القرآن منجما كما هو الحال مع مفهوم النسخ².

1- في هذا إشارة إلى مبدأ الجابري بأن قضية اختيار المنهج المتبع تتحدد على حسب طبيعة الموضوع ونوع الهدف المطلوب؛ بحيث يكونان هما اللذان يفرضان الأخذ بمنهج معين، أو بعبارة مناهج أو اختراع منهج جديد. ينظر: الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 13.

2- ينظر: الجابري، فهم القرآن الحكيم، (33/3، 34).

المبحث الثاني

السنة

المطلب الأول قراءة السنة من حيث الشكل

لم يخرج الجابري في قراءته للسنة من حيث الشكل عن منهجية علماء الحديث، فكثيرا ما كان يستشهد الجابري بأحاديث في تفسيره، ويستصحب معها حكمهم فيها، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على اعترافه لهم بجهودهم في خدمة الحديث النبوي¹. هذا، ولم يكتف الجابري فقط بسنة النبي ﷺ، بل دعا كذلك إلى الأخذ بعمل الصحابة رضي الله عنهم على عهد الخلفاء الراشدين². والشيء الوحيد الذي انتقده الجابري عند علماء الحديث، هو كونهم اعتنوا فقط بجانب صحة السند ولم يعتنوا بجانب صحة المتن³.

المطلب الثاني من حيث المتن

بالنسبة لقراءة السنة من حيث البنية فلقد دعا الجابري إلى تطبيق ما يسميه بالمعقولية في التعامل مع متن الحديث؛ ويقصد بذلك إخضاع متن الأحاديث لمحك الواقع الطبيعي والتاريخي، وهذا يعني <<أن صحة مضمون النص الشرعي حديثا كان أو غيره، مشروطة بمطابقته لما أجرى الله عليه العادة أي ما نسميه اليوم بلغة العلم: قوانين الطبيعة وظواهر الاجتماع، وما كان قد أطلق عليه ابن خلدون اسم (طبائع العمران)>>⁴، فالأحاديث التي يتوافق متنها مع هذه المعقولية يحكم بصحتها، والأحاديث التي لا يتوافق متنها مع هذه المعقولية حكم بردها، أو تأويلها بما يتوافق مع حد هذه المعقولية.

1-ينظر: الجابري، حوار المشرق والمغرب، ص20. الجابري، التراث والحداثة، ص50.

2-ينظر: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية -بيروت-، ط1: 1996، ص9. وأكثر من هذا كله فإنه في آخر كتبه "مدخل إلى القرآن، وفهم القرآن بأجزائه الثلاثة" أفاض في العمل بالأحاديث.

3-الأمسية الفكرية للمفكر العربي الكبير الدكتور محمد عابد الجابري، إدارة محمد رضا نصر الله، السبت 1430/03/17هـ = 2009/03/14م، محمل على الرابط

https://www.youtube.com/watch?v=2Dm1iy1smiM، يوم 2017/03/27م.

4-الجابري، حوار المشرق والمغرب، ص21.

الفصل الثاني

اشتغال المنهجية الجابرية

لقد سعى الجابري من خلال قراءته للقرآن إلى إيجاد بديل عن القراءة التقليدية، تمكنه على حسب ادعائه من تنقية محيط القرآن من كل ما لحقه من الأحاديث الموضوعية والإسرائيليات، وعلى عكس ذلك فلقد قام الجابري بتقديم قراءة تناقض تماما ما كان يطمح إلى تحقيقه، وسأقوم في هذا الفصل بإبراز التناقضات التي وقع فيها الجابري في منهجيته المبيأة التي قدمها لإعادة قراءة القرآن:

- المبحث الأول قراءة القرآن من حيث الشكل.
- المبحث الثاني قراءة القرآن من حيث المتن.
- المبحث الثالث قراءة السنة من حيث الشكل.
- المبحث الرابع قراءة السنة من حيث المتن.

المبحث الأول

قراءة القرآن من حيث الشكل

المطلب الأول جانب تعريف القرآن

يدعي الجابري أنّ التعاريف السابقة التي وضعت للقرآن كانت كلها مشحونة بنظرة إيديولوجية موجهة لها، ومن أجل الوصول إلى تعريف حيادي¹ قام الجابري بصياغة تعريف للقرآن من القرآن نفسه، وفي تحليلي لهذه الدعوة فإنني سأحاول معرفة مدى مطابقة التعريف الذي وضعه الجابري للقرآن، وهذا من خلال معرفة ما يجعل من القرآن قرآنا، وذلك من خلال ما يتميز به القرآن عن غيره.

• الفرع الأول الخواص² التي يتميز بها القرآن:

يختص القرآن بصفات وخصائص لا تعد ولا تحصى، ولكن ما يجعل منه قرآنا، وكلاما متميزا عن غيره بصفة القداسة هي خمسة خواص، وهذه الخواص تعتبر المميزات العظمى أو الكبرى التي يتفرد بها القرآن، وهي: كونه كلام الله المعجز، المنزل على محمد ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته³.

فالتعبير بكونه كلاما، وإضافته إلى الله تميزا له عن كلام من سواه من الإنس و الجن والملائكة، والقول بأنه المنزل لإخراج الكلام الإلهي الذي استأثر الله تعالى به في نفسه، أو ألقاه إلى ملائكته ليعملوا به لا لينزلوه على أحد من البشر، إذ ليس كل كلامه تعالى منزلا، وتقيد المنزل بكونه على محمد لإخراج ما أنزل من كلام على الأنبياء عليهم السلام من قبله ﷺ⁴، وأما الوصف بالتواتر فلا يخرج جميع ما سوى القرآن المتواتر من منسوخ التلاوة، والقراءات غير المتواترة سواء نقلت بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في قوله تعالى في كفارة

1-الحيادية هي: عدم الخضوع للميول والعواطف في اتخاذ القرارات. ينظر: أحمد مختار عبد الحميد عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، (360/1).

2-الخواص جمع خاصة: وهي تأتي خلاف العامة، وخاصة الشيء ما يختص به دون غيره. ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (238/1).

3-ينظر: محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، دار المنار، ط2: 1419هـ = 1999م، ص ص10، 11.

4-ينظر: محمد بن عبد الله دراز، النبأ العظيم، تحقيق: أحمد مصطفى فضلية، دار القلم، عام النشر: 1426هـ = 2005م، ص ص43، 44.

الإيمان ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ -سورة المائدة، جزء من الآية 89-، **بزيادة متتابعات**، أو بطريق الأحاد مثل قراءة: **{متكئين على رفارف خضر وعباقرى حسان}** بالجمع فإنها ليست قرآناً؛ ولا تأخذ حكمه¹. ووصفه بأنه المتعبد بتلاوته، وهذا يعني أن قراءة آيات القرآن الكريم عبادة، يتقرب بها المؤمن من خالقه، ويكتب له بها الأجر الجزيل والثواب العظيم، كما سيأتي عند الكلام عن فضل قراءة القرآن، ومما يدلّ على أهمية التلاوة في مجال العبادة: أنّ الصلاة لا تصحّ إلا بقراءة آيات من القرآن، ولا يغني عنه شيء من الأذكار والدعاء². وأما اشتراط كونه مكتوباً في المصاحف فلو قوع الإجماع على أن كل ما جاء في المصحف قرآناً دون غيره³.

• الفرع الثاني نتيجة تحليل الدعوى:

بالنظر إلى التعريف الذي وضعه الجابري للقرآن، باعتماد المنهجية الغربية المبيأة، فنلاحظ من **الناحية النظرية** أنّ الجابري كان موقفاً إلى حد ما في تعريفه؛ حيث استطاع أن يبين في هذا التعريف بعض **خصائص القرآن**، وهي: **المصدر الإلهي** له، مستقبلة هو **النبي ﷺ**، القناة أو الوساطة بين المستقبل والمصدر هو **جبريل**، اللغة التي أنزل بها هي **العربية**.

وأما بالنسبة **للناحية التطبيقية**، ففي الحقيقة فإنّ هذا التعريف لا يمكن أن يميز به القرآن عن غيره؛ لأنه ليس **جامعاً ولا مانعاً**:

فأما باعتبار أنه **ليس جامعاً**؛ فلأنه غفل عن ذكر بعض الخواص الكبرى التي يختص فقط بها للقرآن الكريم وهي: تواتر السند عن النبي ﷺ، الحفظ في المصاحف، أن يعتبر كلاماً من الله تعالى لفظاً ومعناً.

وأما باعتبار أنه **ليس مانعاً**؛ فلأنه غير قادر على منع غيره من **الماهيات** من الدخول تحته، والمقصود بها هنا هو **الحديث القدسي**⁴ **والحديث النبوي**، على اعتبار القول

1-ينظر: أبو شهبه، المدخل لدراسة القرآن الكريم، ص21.

2-ينظر: مصطفى ديب البغا، محيي الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن، ص23.

3-ينظر: الزرقاني، مناهل العرفان، (1/229).

4-**الحديث القدسي**: هو ما أضيف إلى رسول الله ﷺ وأسنده إلى ربه عز وجل. ينظر: نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر -سورية-، ط3: 1401هـ = 1981م، ص323. فمن حيث المعنى هو من عند الله تعالى، ومن حيث اللفظ من عند النبي ﷺ، فهو ما أخبر الله تعالى به نبيه بإلهام أو بالمنام فأخبر عليه السلام عن ذلك المعنى بتعبيره =

بأن الحديث النبوي هو وحي من عند الله تعالى¹.

فالجابري بتركيزه فقط على بنية القرآن باعتماده البنيوية المبيأة دون الاهتمام بالظروف الخارجية، وباستبعاد الطرح الايديولوجي أهمل صفة التمايز² في القرآن الكريم، كما أنه جعله تعريفا مفتوحا غير جامع لكبريات خواصه، وغير مانع لباقي الماهيات من الدخول تحته. لذا، فإن التعريف الذي وضعه الجابري للقرآن، حتى وإن أطلق عليه هو صفة الحيادية من جهة حصولها للباحث -الجابري- أثناء صياغته له، فإنه لا يناسب القرآن الكريم في كونه نصا يتميز عن غيره من النصوص بالقداسة والتعالى، يجب أن يحترم مقامه ولا يتعامل معه بنفس الطريقة التي يتعامل بها مع باقي النصوص والجابري نفسه يقر بذلك³.

المطلب الثاني من جهة ثبوت التحريف في القرآن

في هذا الجانب وقع للجابري في اضطراب شديد جدا، إلى درجة أنه اتهم بالقول بتحريف القرآن؛ وسبب ذلك أن الجابري تناول مسألة إمكانية وقوع التحريف من باب النسخ في القرآن، ولتحليل هذه الدعوى كان لا بد من معرفة ماهية النسخ وماهية التحريف.

83، وهو يختلف عن في كون أن القرآن منزل من عند الله تعالى لفظا ومعنا. ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص ص83، 84.

1- وهذا قول جمهور العلماء والراجح، ولقد أوردت أحاديث في تحليل قراءة أركان تدل على ذلك من مثل قوله ﷺ: (ألا إني أُوتيت القرآن ومثله معه...)، وقد ثبت في عدة مرات أن النبي ﷺ كان يسأل عن أشياء فلا يجب فيها حتى يأتيه الوحي من السماء، وقد خصص البخاري باب كاملا لهذا. ينظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب أخبار الآحاد، باب ما كان النبي ﷺ يسأل مما لم ينزل عليه الوحي، فيقول: (لا أدري)، أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي، ولم يقل برأي ولا بقياس، (100/9). ويقول ابن حزم >لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع نظرنا فيه فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ﷺ ووجدناه عز وجل يقول فيه واصفا لرسوله ﷺ ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4) ﴾ -سورة النجم- فصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله ﷺ على قسمين: أحدهما: وحي متلو مؤلف تأليفا معجز النظام وهو القرآن، والثاني: وحي مروى منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو لكنه مقروء وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ <. ابن حزم، الأحكام، (97/1).

2- يعتبر التمييز هو المقصد الأساسي لوضع الحدود، يقول ابن تيمية >>...ما عليه جمهور النظار من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين من أن الحدود مقصودها: التمييز بين المحدود وغيره<<. ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، (320/3).

3- ينظر: الجابري، مدخل إلى القرآن، (26/1).

• الفرع الأول ماهية النسخ:

سبق الإشارة إلى ماهية النسخ وأنواعه مع الأمثلة عليها عندما تم التعرض إلى قراءة الأصوليين للقرآن من حيث الشكل في الفصل الثاني وللتذكير فإن النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه. والنسخ إما أن يكون برفع نصه الشرعي دون الحكم، أو أن يكون برفع الحكم دون النص، أو أن يكون برفعهما معاً، النص والحكم الشرعي.

وأما ما يثبت به النسخ فلقد اتفق العلماء على أن النسخ لا يثبت إلا بنص من الشارع، وأنه لا يثبت بالعقل، ولا بالاجتهاد، ولا بالقياس، ولا بالإجماع، فلا بد إذا من أن يكون هناك نص صريح صحيح، ثم بعد ذلك يجب أن يكون هذا النص معارضاً لنص صريح صحيح آخر، ثم بعد ذلك يجب أن يعرف المتقدم من المتأخر منهم في النزول، فيسمى بذلك المتأخر ناسخاً والمتقدم منسوخاً¹، هذا بالنسبة للناحية النظرية، أما بالنسبة للناحية التطبيقية فلقد اختلف الفقهاء في عدد الآيات المنسوخة في القرآن اختلافاً شديداً، ويرجع سبب ذلك إلى كيفية التعامل مع معنى النسخ والشروط الموضوعية له؛ حيث إن التقيد بهذه الشروط وطريقة العمل بها أدى في كثير من الأحيان إلى القول بالنسخ في غير محله، وقد أشار الشاطبي إلى هذا في قوله: <>... غالب ما ادعي فيه النسخ إذا تأمل؛ وجدته متنازعا فيه، ومحمّلا، وقريبا من التأويل بالجمع بين الدليلين على وجه، من كون الثاني بيانا لمجمل، أو تخصيصا لعموم، أو تقييدا لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع مع البقاء على الأصل من الإحكام في الأول والثاني>>². لذلك فإن الأصل في آيات القرآن كلها الإحكام لا النسخ، إلا أن يقوم دليل صريح على النسخ، وما زال العلماء المحققون بالآيات التي قيل إنها منسوخة يبحثونها من وجوهها المختلفة حتى حصروها في عدد قليل لا يزيد عن عشر آيات فقط³.

1- ينظر: محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، الآيات المنسوخة في القرآن، مكتبة بن تيمية-القاهرة-، مكتبة العلم -جدة-، (د.ط.ت)، ص97.

2- الشاطبي، الموافقات، (340/3).

3- ينظر: محمد الأمين، الآيات المنسوخة في القرآن، ص155. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين -بيروت-، ط10: 1977م، ص ص273، 274.

• الفرع الثاني ماهية التحريف:

التحريف في اللغة هو التغيير والتبديل¹، وفي الاصطلاح تغيير شكل الكلمة بتغيير حروفها، فيتغير بذلك معناه الأصلي إلى معنى جديد يحدده شكل الكلمة الجديدة².
وأما استعمال التحريف في القرآن فيقصد به تغيير شكل الكلمة بالزيادة والنقصان لتأخذ شكل آخر يشبهها، فيتغير بذلك معناه بتغيير شكلها، وهذا يشبه ما كانت تقوم به اليهود في تغيير معاني الكلمات في التوراة بالأشباه، فوصفهم الله بفعلهم في قوله تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ -سورة المائدة، جزء من الآية 13-3. ويطلق كذلك التحريف في القرآن ويقصد به التأويل الفاسد، الذي يؤدي إلى تغير معنى الكلمة دون شكلها، يقول الصابوني: >>التحريف بقسميه وقع في الكتب السماوية كالتوراة والإنجيل كما قال تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ -سورة النساء، جزء من الآية 46-. أما التحريف بمعنى التأويل الباطل فقد وقع في القرآن من الجهلة أو الملاحدة، وأما التحريف بمعنى إسقاط الآية ووضع كلام بدلها فقد حفظ الله منه كتابه العزيز ﴿إِنَّا نَحْنُ نُحَرِّفُ الْكَلِمَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ -سورة الحجر- >>⁴. وذهب الزرقاني إلى أن التحريف في القرآن أوسع من أن يكون في الكلمة والمعنى، يقول الزرقاني: >>... وذلك لأن تحريف القرآن يحزُّ بما يمس صورته وطريق أدائه وكيفية لهجته، كما يحزُّ بما يمس جوهره وتغيير حروفه وكلماته وحركاته وترتيبه>>⁵.
وبهذا المعنى فإن تحريف القرآن كما يكون في تغيير كلمات القرآن وحرفه وحركاته، يكون كذلك في تغيير الشكل الكلي له داخل المصحف أو داخل الآية وذلك بتقديم سورة على أخرى، أو بتغيير أماكن الآيات داخل السور، ويمس كذلك التحريف بهذا المعنى طريقة نطق القرآن وكيفية أدائه.

1-ينظر: الجوهري، الصحاح، (4/1343).

2-ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص53.

3-ينظر: الفراهيدي، العين، (3/211).

4-محمد علي الصابوني، صفوة التفسير، دار القرآن الكريم -بيروت-، ط4: 1402هـ = 1981م، (1/73).

5-الزرقاني، مناهل العرفان، (1/137).

• الفرع الثالث نتيجة تحليل الدعوى:

بعد معرفة ماهية النسخ، وأنواعه، وما يثبت به النسخ، وماهية التحريف، يتبين أن طريقة تعامل الجابري مع إمكانية وقوع التحريف في القرآن، اشتملت على مغالطات منهجية وعلمية:

1. المغالطات المنهجية: تمثلت المغالطات المنهجية التي وقع فيها الجابري في:

- أنه أعطى ماهية التحريف معنى النسخ: وهذا ما يفسر الاتهام الموجه له بالقول بتحريف القرآن، وما زاد الطين بلة هو أنه عبر عن النسخ بالسَّقَط في قوله: <>الجواب عن هذا السؤال، من الناحية المبدئية، هو أن جميع علماء الإسلام من مفسرين ورواة حديث وغيرهم يعترفون بأن ثمة آيات، وربما سورا، قد ((سَقَطَتْ)) ولم تدرج في نص المصحف. بعضهم يستعمل لفظ ((رُفِعَتْ))، بمعنى أن الله رفعها، استنادا إلى قوله تعالى مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَّهَا نَاتِخَيْرٌ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (106) ﴿ سورة البقرة - >>¹، إن هذا الكلام الاستفزازي، حتى وإن لم يقصد به الجابري القول بتحريف القرآن، قد يدفع أي شخص غيور على القرآن يتهم الجابري بالقول بتحريفه؛ لأن كلامه يشير بشكل غير مباشر إلى أن هناك آيات وسورا تُعَمَد استبعادها من مصحف عثمان.

بالإضافة إلى أن القول بأن النسخ تحريف هو أحد أقوال الشيعة، يقول فهد الرومي: <>وقد ذهب بعض الشيعة خاصة في العصر الحديث إلى إنكار القول بتحريف القرآن الكريم، وأنكروا نسبة ذلك إلى الشيعة، بل زعموا نسبة ذلك إلى بعض علماء أهل السنة، وعدوا القول بنسخ التلاوة قولاً بالتحريف<>². ولهذا فإن:

كان تعبير الجابري عن تحريف القرآن بالنسخ متعمدا: فهو هنا يناقض نفسه ومنهجيته التي اشترطها على نفسه، في تحقيق الموضوعية؛ لأنه هنا سيُتَّهَم بالتأثر بالقول السابق للشيعة، وهو الذي يقول: <>إن العلاقة القائمة بين الذات العربية وتراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين: مستوى العلاقة الذاهبة من الذات إلى الموضوع،

1- الجابري، مدخل إلى القرآن، (222/1).

2- فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرُّومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط3: 1418هـ = 1998م، (199/1).

والموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات. مستوى العلاقة الذاتية من الموضوع إلى الذات، والموضوعية تعني في هذا المستوى فصل الذات عن الموضوع. تحقيق الموضوعية على المستوى الأول مشروط بتحقيقها على المستوى الثاني¹. فالجابري من هذا المنظور لم يحقق الموضوعية التي دعا إليها من خلال فصل الذات عن الموضوع، وفصل الموضوع عن الذات، ولقد تم الحديث من قبل عن القاعدة الذهبية التي تقول: بأن الفكر الذي يناقض نفسه من المستحيل أن يكون صحيحاً.

وإن كان تعبير الجابري عن تحريف القرآن بالنسخ غير متعمد فهو هنا متهم بالتقصير في حق منهجيته التي اشترطها كذلك على نفسه، والطريقة التي يجب بها معالجة إشكالية موضوع ما، يقول الجابري: >>الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين مشاكل عديدة مترابطة لا تتوفر على إمكانية حلّها منفردة ولا تقبل الحلّ -من الناحية النظرية- إلا في إطار حلّ عام يشملها جميعاً>>²؛ حيث إنّ الجابري من هذا المنظور لم يحط بجميع إحدائيات القول بتحريف القرآن لدى الشيعة.

2. المغالطة العلمية: تمثلت المغالطة العلمية التي وقع فيها الجابري في:

- أن الجابري نسب النسخ إلى مرحلة جمع القرآن في زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه: وأخذ يتحدث عنها على أنها هي المرحلة التي سَقَطَتْ/نُسِخَتْ فيها الآيات القرآنية، وفي الحقيقة فإنّ هذه المرحلة هي المرحلة الثانية التي يُجمع فيها القرآن، والنسخ إنّما وقع في زمن النبوة، وحتى المرويات التي وردت في النسخ إنّما تتحدث عن النسخ زمن النبوة وليس زمن جمع القرآن في زمن عثمان رضي الله عنه، والغريب في الأمر أنّ الجابري أخذ يدرسها على أنّها تتحدث عن النسخ في زمن عثمان رضي الله عنه.

1- الجابري، مدخل إلى القرآن، ص20.

2- الجابري، نحن والتراث، ص27.

المبحث الثاني

قراءة القرآن من حيث البنية

يدعي الجابري بأن قراءته للقرآن قادرة على أن تجعل القرآن معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا، وبإمكانها تفادي المرويات الموضوعية، وما لحقه من موروث قديم قبل الإسلام وعلى رأسه الإسرائيليات، وذلك بالاعتماد على المنهجية المبيأة من خلال تفسير القرآن بالقرآن، مع التحفظ على المرويات والاجتهادات التي جاءت في تفسير القرآن؛ حيث اشترط الجابري ألا يأخذ منها إلا ما يجد في القرآن ما يشهد لها من قريب أو بعيد.

بالنظر إلى دعوى الجابري فإنها من حيث المنطلق لها هدف نبيل وهو مشروع جدا، فجعل القرآن معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا، هو مقصد عظيم من المقاصد التي أنزل من أجلها القرآن أساساً، ولقد تم الحديث عن هذا من قبل، وأوردت قول ابن عاشور، حيث قال: <>... من مقاصد القرآن أمران آخران: أحدهما: كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لمختلف استنباطات المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين، وثانيهما: تعويد حملة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة، بالتنقيب والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة، حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة -في كل زمان- لفهم تشريع الشارع ومقصده من التشريع، فيكونوا قادرين على استنباط الأحكام التشريعية>>¹ ولكن السؤال المطروح هنا هو بأي طريقة يتم ذلك؟ وعلى أي أساس يكون؟

المطلب الأول الطريقة التي اتبعها الجابري

بالنسبة للطريقة التي يسعى إليها الجابري لفعل ذلك -جعل القرآن معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا- فهي من خلال تنقيته محيطه من الأحاديث الموضوعية، الإسرائيليات، والموروث الجاهلي قبل الإسلام، باعتماد المنهجية المبيأة -البنوية، التحليل التاريخي، الطرح الأيديولوجي-، ولفهم هذه الطريقة يجب أن نحلل كل خطوة على حدى.

1- ابن عاشور، التحرير والتنوير، (157/3).

• الفرع الأول الأحاديث الموضوعية:

الحديث الموضوع هو الحديث المكذوب على النبي ﷺ، بمعنى أنّ الراوي يروي عن النبي ﷺ ما لم يقله متعمداً لذلك¹، وهو شر الأحاديث الضعيفة². وأمّا بالنسبة للمنهجية المعتمدة في معرفة الأحاديث الموضوعية فهي بالنظر إلى **سندها ومنتها**، وأمّا في ما يخص الجابري فهو يقترح لمعرفة الأحاديث الموضوعية، لتجنب وضعها في تفسيره، النظر في **منتها فقط ومدى موافقته لمعاني القرآن**، وذلك من خلال المنهجية المبيّاة -التحليل النبوي، والتحليل التاريخي، والطرح الأيديولوجي-.

إنّ مثل هذا الفعل يحمل في طياته من الخطورة بمكان، وسيؤدي إلى اضطراب عملية التفسير والتشريع معاً؛ وذلك من ثلاث جوانب:

- **جانب المقبول من الحديث:** والمقصود به قبول واعتماد أحاديث موضوعية؛ حيث إنّ إهمال منهجية علماء الحديث التي تنظر في **السند والمتن**، وتعويضها بالمنهجية المبيّاة التي تهتم **بالمّتن فقط ومدى موافقته لمعاني القرآن**، سيؤدي إلى اعتماد أحاديث موضوعية؛ ذلك أنّ كثيراً ممن وضع الأحاديث كانت نيته **خدمة الدين** فوضع أحاديث موافقة لمعاني القرآن، وخادمة له، يقول ابن الأثير (ت606هـ): <ومنهم جماعة وضعوا الحديث **حسبته**، كما زعموا يدعون الناس إلى فضائل الأعمال... قيل لأبي عصمة: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة، وليس عند أصحاب عكرمة هذا؟ فقال: إني رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقّه أبي حنيفة، ومغازي محمد بن إسحاق، فوضعت هذا الحديث **حسبته**>³. ومثال ذلك ما يُروى كذبا عن النبي ﷺ، أنه قال في صلاة الفجر: <من تَوّر بالفجر، تَوّر الله له في

1- ينظر: القاسمي، قواعد التحديث، ص150.

2- ينظر: عثمان بن عبد الرحمن، المعروف: بابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق: عبد اللطيف الهميم، ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، ط1: 1423هـ = 2002م، ص201.

3- مجد الدين المبارك بن محمد الجزري، المعروف: بابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرئوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ط1: 1389هـ = 1969م، (1/137).

قلبه وقبره، وقبلت صلاته¹، فهذا الحديث على حسب المنهجية المبيأة للجابري حديث صحيح، ويمكن يكون في أعلى درجات الصحة؛ لأنه موافق تماما لمعاني القرآن، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرَمَلًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ (114)﴾ -سورة هود-، وقوله كذلك: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا (78)﴾ -سورة الإسراء-، ولكن في حقيقة الأمر فإنه حديث موضوع بامتياز، حيث إن راويه كذاب، ومعروف عنه الكذب ووضع الحديث². هكذا إذا، فعوض أن تؤدي منهجية الجابري إلى رد الأحاديث الموضوعية، أصبحت منفذا لاعتمادها، وهذا مخالف لما وضعت عليه في الأصل مما يعود عليها بالنقض تماما.

- جانب المردود من الحديث: والمقصود به رد أحاديث صحيحة³؛ حيث إن اعتماد المنهجية المبيأة للجابري والتي تهتم بالمتن فقط ومدى موافقة معانيه لمعاني القرآن، سيؤدي إلى رد أحاديث صحيحة؛ ذلك أن هناك أحاديث صحيحة يبدو ظاهرها مخالف/معارض لمتن القرآن، ولكن في حقيقة الأمر فإن هذا التعارض ظاهري فقط، ويمكن إزالته من خلال زيادة بحث وتأمل، يقول عبد الوهاب خلاف: >>إنه لا يوجد تعارض حقيقي بين آيتين أو بين حديثين صحيحين أو بين آية وحديث صحيح، وإذا بدا تعارض بين نصين من هذه النصوص فإنما هو تعارض ظاهري فقط بحسب ما يبدو لعقولنا، وليس بتعارض حقيقي... فإن وجد نصان ظاهرهما التعارض وجب الاجتهاد في صرفهما عن هذا الظاهر، والوقوف على حقيقة المراد منهما تنزيهاً للشارع العليم الحكيم عن التناقض في تشريعه>>⁴، ومثاله ما أخرجه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم

1-ينظر: عبد الرحمان بن علي بن الجوزي، المعروف: بابن الجوزي، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمان محمد عثمان، المكتبة السلفية -المدينة المنورة-، ط1: 1386هـ = 1966م، (86/2).

2-قال الدارقطني: تغرد به سليمان بن عمرو. قال المصنف قلت: هو أبو داود النخعي. قال أحمد: هو كذاب كان يضع الأحاديث، وقال يحيى: هو ممن يعرف بالكذب ووضع الحديث، وقال يزيد ابن هارون: لا يحل لأحد أن يروى عنه. ينظر: ابن الجوزي، الموضوعات، (86/2).

3-الحديث الصحيح: هو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون شاذاً، ولا معللاً. ينظر: ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص79.

4-خلاف، علم أصول الفقه، ص230.

قال: (لا تفضلوا بين أنبياء الله)¹، وما أخرجه كذلك عن أبي سعيد، عن النبي ﷺ، قال: (لا تخيروا بين الأنبياء)²، فهذين الحديثين على حسب المنهجية المبيأة للجابري موضوعين، رغم أنّهما في أعلى درجات الصحة؛ لأنّ متنها مخالف تماماً لمتن القرآن ومعانيه، وذلك في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ -سورة البقرة، جزء من الآية 253-، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَأَيُّنَا دَاوُدَ مَرْبُومًا﴾ -سورة الإسراء، جزء من الآية 55- . ولكن في حقيقة الأمر إذا تم التدقيق جيدا في الحديثين، من خلال زيادة بحث وتأمل، فإنّ النهي الوارد في الأحاديث يُحمل على ما إذا كان التفضيل بمجرد الرأي والهوى؛ أو أن يؤدي التفضيل إلى المخاصمة والمشاجرة أو توهم النقص في المفضل أو الغض منه، أو كان على وجه الإزدراء به، فإنّ ذلك هو المحذور، وأما إذا كان التفضيل بمقتضى الدليل، ومن غير أن يترتب عليه محذور شرعي، فإنه لا مانع منه³. هكذا إذا، فعوض أن تؤدي منهجية الجابري إلى العمل بالأحاديث الصحيحة، أصبحت سدا لردّها، وهذا مخالف لما وضعت عليه في الأصل مما يعود عليها بالنقض تماما.

• الفرع الثاني الإسرائيليّات:

هي الأخبار المروية عن أهل الكتاب، وهي تشمل المرويات الإسرائيلية والنصرانية معا، وإنّما أُطلق عليها اسم الإسرائيليّات من باب التغليب للجانب اليهودي على الجانب النصراني؛ لأنّ الجانب اليهودي هو الذي اشتهر أمره فكثرت النقل عنه، وذلك لكثرة أهله، وظهور أمرهم، وشدة اختلاطهم بالمسلمين⁴، وقد يتوسع بعض الباحثين في الإسرائيليّات، فيجعلها شاملة لما، كان من معارف اليهود، وما كان من معارف النصارى التي تدور حول

1- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءٌ غَرَسْنَا فِيهِ نَخِيلًا حَتَّى تَجْرِي جُفَىٰ مِنْ تَحْتِهِ فَاتَّخِذُوا فِيهَا زِينَةً وَرَحْمَةً وَذِكْرًا لِّذِي الْقُلُوبِ الْعَقِلِ﴾ -سورة الصافات جزء من الآية 139-، حديث رقم: 3414، (159/4).

2- المصدر فسه، كتاب الديات، باب إذا لطم المسلم يهوديا عند الغضب، حديث رقم: 6916، (13/9).

3- ينظر: أحمد بن عبد العزيز بن مُقْرِن القُصَيْرِ، الأحاديث المُشْكَلَةُ الوارِدَةُ في تفسير القرآن الكريم، دار ابن الجوزي ط1: 1430هـ، ص ص 66، 67.

4- ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، (121/1).

الأناجيل وشروحها، والرسل وسيرهم ونحو ذلك¹. ومنهج الفكر الإسلامي بصفة عامة في التعامل مع الإسرائيليات، هو تقسيمها إلى ثلاثة أقسام²:

- القسم الأول ما وافقه القرآن والسنة: وشهد على صحته فهذا حَقٌّ يجوز روايته للاستشهاد به، ومثال ذلك: ما ذكر من أن التوحيد هو دين جميع الأنبياء، وفي هذا القسم ورد قوله ﷺ: (بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً، فليتبوأ مقعده من النار)³.

- القسم الثاني ما كذبه القرآن والسنة: حيث جاء في القرآن ما يخالفه ويؤكد على أنه تحريف وكذب على الله تعالى وعلى أنبيائه، فهذا القسم ورد النهي عن النبي ﷺ للصحابة عن روايته، والزجر عن أخذه عنهم، وسؤالهم عنه، وذلك مثل: ما ذكره في قصص الأنبياء، من أخبار تطعن في عصمة الأنبياء ﷺ، فهذا لا تجوز روايته وذكره إلا مقترنا ببيان كذبه، وأنه مما حرفوه وبدلوه، قال تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾ -سورة المائدة، جزء من الآية 41-.

- القسم الثالث ما هو مسكوت عنه: فهذا القسم يتوقف فيه، فلا يصدق ولا يكذب، لاحتمال أن يكون باطلاً فيصدق أو حقا فيكذب، ويجوز حكايته لما تقدم من الإذن في الرواية عنهم، وأخرج البخاري عن أبي هريرة ؓ، قال: كان أهل الكتاب يقرءون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: (لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا: ﴿أَمَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾ -سورة البقرة، جزء من الآية 136-)⁴، ويفضل عدم ذكره وتضييع الوقت في الاشتغال به، ويعلل ابن وهب (ت 197هـ) هذا بقوله: >>لأنَّ شرعنا مكتفٍ وما لا نص فيه عندنا ففي النَّظَر والاستدلال ما يقوم الشرع منه. وأما سؤالهم عن

1-ينظر: محمد بن محمد أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة -القاهرة-، ط4: 1408هـ، ص ص 13، 14.

2-ينظر: المصدر نفسه، ص 107.

3-صحيح البخاري، البخاري، كتاب أحاديث الانبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث رقم: 3461، (4/170).

4-المصدر نفسه، كتاب تفسير القرآن، باب ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾، حديث رقم: 4485، (6/20).

الأخبار المصدقة لشرعنا وما جاء به نبينا ﷺ من الأخبار عن الأمم السالفة فلم ننه عنه¹.

وأما بالنسبة للجابري: فمنهجه يقوم على رد الاسرائيليات جملة وتفصيلا، بناء على المنهجية المبيأة، وفي هذا القول نظر؛ لأنه سيعود على منهجية الجابري بالنقض، وذلك أن رد كل الاسرائيليات بالمنهجية المبيأة سيكون بلا شك بالنظر في متنها، وهذا سيؤدي إلى رد حتى ما كان منها موافقا لمعاني نصوص القرآن كالتوحيد كما تم الإشارة إليه من قبل، وفي هذا رد لمعاني النصوص القرآنية ذاتها؛ لأن التوراة والقرآن مصدرهما واحد هو الله تعالى، والخلاف الموجود بينهما هو كون أن القرآن بقي محفوظا لحفظ الله له، والتوراة تعرض للتحريف والتبديل، والغريب في الأمر هو أن الجابري نفسه يشهد لذلك، يقول الجابري: <>فالكاتب المنزلة كلها مصدرها ((كتاب)) واحد، هي نسخ منه... إذا لا يتميز القرآن عن حقيقة التوراة والإنجيل لا بمصدره ولا بمحتواه، وإنما يتميز بكونه نزل بلسان عربي مبين<>²، ورغم ذلك فإن مثل هذا القول فيه نظر كذلك؛ لأن القرآن لا يتميز عن التوراة والإنجيل في اللسان العربي فقط، بل يتميز عنهما كذلك في المحتوى، يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (157)﴾ -سورة الأعراف-، يقول المراغي في تفسير هذه الآية: <>إن بنى إسرائيل كانوا قد أخذوا بالشدة في أحكام العبادات والمعاملات الشخصية والمدنية والعقوبات، فكان مثلهم مثل من يحمل أثقالا يئط منها، وهو موثق بالسلاسل والأغلال في عنقه ويديه ورجليه، وقد خفف المسيح ﷺ عنهم بعض التخفيف في الأمور المادية، وشدد في الأحكام الروحية، إلى أن جاءت الشريعة الوسطى السمحة التي بعث بها خاتم الرسل محمد صلوات الله عليه<>³، فالتوراة والإنجيل جاءت بالغلظة والشدة على بنى إسرائيل بما كانوا

1- علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال، شرح صحيح البخاري، المعروف: بابن بطلال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، ط2: 1423هـ = 2003م، (391/10).

2- الجابري، مدخل إلى القرآن، (193/1، 194).

3- أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده -بمصر-، ط1: 1365هـ = 1946م، (8/9).

يظلمون، والقرآن جاء بتخفيف ذلك من خلال الشريعة الإسلامية الوسطى السمحة التي بعث بها النبي ﷺ.

• الفرع الثالث نتيجة تحليل الدعوى:

استنادا على ما سبق يتبين أن المنهجية المبيأة التي اعتمدها الجابري في قراءة القرآن تخللها مغالطات منهجية، في معرفة الحديث الموضوع، وفي كيفية التعامل مع الإسرائيليات:

1. معرفة الأحاديث الموضوعية: احتوت المنهجية المبيأة للجابري على كثير من الثغرات

المنهجية في معرفة الحديث الصحيح من الحديث الموضوع، إلى درجة أنها عادت على نفسها بالنقض؛ فتركز الجابري على جانب المتن فقط وإهمال جانب السند سيؤدي إلى اعتماد كثير من الأحاديث الموضوعية، ذلك أن وضع الأحاديث لم يكن بتلك السذاجة - وإن بدا ذلك من بعض الأطراف - التي ستؤدي به إلى معرفته من مجرد لفظه ومنتنه فقط، بل اتبع فيه طريقة محترفة جدا، بحيث سيستحيل معها معرفة الأحاديث الموضوعية من مجرد منتنها فقط؛ بسبب الاتقان في طريقة نسجها على وفق كلام رسول ﷺ، ولقد أشرنا إلى مثال عن ذلك فيما سبق، وكان السبيل الوحيد لمعرفة هذه الأحاديث الموضوعية هو النظر في سندها، ومعرفة حال رواة، حتى يتبين صدقهم من كذبهم، يقول ابن المبارك (ت181هـ) في أهمية الإسناد: >>الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء<<¹، ويقول الحاكم (ت405هـ) كذلك: >>فلولا الإسناد وطلب هذه الطائفة له وكثرة مواظبتهم على حفظه لدرس منار الإسلام، ولتمكن أهل الإلحاد والبدع فيه بوضع الأحاديث، وقلب الأسانيد، فإن الأخبار إذا تعرت عن وجود الأسانيد فيها كانت بترًا<<².

ومن جانب آخر فإن تردّادات اعتماد أحاديث موضوعية، ورد أحاديث صحيحة سيؤدي إلى الإخلال بعملية التفسير، ما سيؤثر بدوره سلبا على عملية التشريع، وسيؤدي ذلك

1- مسلم، صحيح مسلم، مقدمة الإمام مسلم، باب في أن الإسناد من الدين، (15/1).

2- بترًا: معناه الانقطاع وعدم الوصل. ابن فارس، مقاييس اللغة، (194/1).

3- محمد بن عبد الله الحاكم، المعروف: بالحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط2: 1397هـ = 1977م، ص6.

إلى تناقض في عملية التشريع بسبب تضارب النصوص، وتناقض معانيها، يقول ابن أبي حاتم: <فلما لم نجد سبيلا إلى معرفه شيء من معاني كتاب الله ولا من سنن رسول الله ﷺ الامن جهة النقل والرواية، وجب أن نميز بين عدول الناقله والرواة وثقاتهم وأهل الحفظ والثبت والإتقان منهم، وبين أهل الغفلة والوهم وسوء الحفظ والكذب واختراع الأحاديث الكاذبة>>¹.

2. الإسرائيليات: فإن القول بردها جملة وتفصيلا حتى الموافقة منها فإنه سيؤدي إلى رد معان موافقة لمعاني القرآن، ورد هذه المعاني وعدم الأخذ بها فيه نقد لها ولدالاتها، وهذا نقد للقرآن نفسه لأنه يقول بنفس المعاني والدلالات.

المطلب الثاني الأساس التي اعتمده الجابري

بالنسبة للأساس الذي اختاره الجابري لتطبيق منهجيته المبيأة، فكانت من خلال تفسير القرآن بالقرآن، وفق هذه الضوابط: اعتبار خصوصيات لغة العرب ومعطيات معهودهم، المساوقة والمطابقة بين مسار تنزيل الآيات والدعوة، التحرر من القوالب الفكرية الموروثة الجامدة المخصصة لفهم القرآن، وتحليل ودراسة هذا الأساس، كان لا بد من معرفة ماهية تفسير القرآن بالقرآن، وضوابط تفسير القرآن بالقرآن.

• الفرع الأول ماهية تفسير القرآن بالقرآن:

تفسير القرآن بالقرآن هو تفسير بعض آيات القرآن بما ورد في القرآن نفسه². وهذا التعريف من باب الذين لم يتوسعوا في استعمال مصطلح تفسير القرآن بالقرآن، حيث قصره على بيان معاني الآيات وتوضيحه فقط، يقول الطيار في مفهوم تفسير القرآن بالقرآن: <<إذا لم يتحقق فيه معنى البيان عن الشيء في الآية بآية أخرى، فإنه ليس تعبيرا مطابقا لهذا المصطلح، بل هو من التوسع الذي يكون في تطبيقات المصطلح>>³. وإلى

1- عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، المعروف: بابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، دائرة المعارف العثمانية - بحيدر آباد الدكن الهند- دار الكتب العلمية - بيروت-، ط1: 1271هـ = 1952م، (5/1).

2- ينظر: أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات، ص44.

3- مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، دار المحدث، شبكة تفسير للدراسات القرآنية، ط1: 1425هـ، ص ص129، 130.

هذا أشار الشاطبي كذلك في قوله: <<يتوقف فهم بعضه-القرآن الكريم- على بعض بوجه ما، وذلك أنه يبين بعضه بعضاً؛ حتى إن كثيراً منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر أو سورة أخرى>>¹. وأما من توسع في استعمال المصطلح إلى درجة الاستدلال على معنى الآية بعد بيانه، فقالوا إنه <<بيان معاني القرآن بالقرآن>>² بصفة عامة، يقول الطيار: <<فجمع الموضوعات في المعنى الواحد، وجمع النظائر القرآنية، وجمع ما يوهم الاختلاف، وجمع القصص في الموضوع الواحد، كل هذا يدخل في تفسير القرآن بالقرآن عند التوسع في الإطلاق>>³.

هذا، ويعتبر هذا اللون من التفسير من أجل أنواع التفسير وأفضلها، يقول ابن تيمية: <<فإن قال قائل: فما أحسن طرق التفسير؟ فالجواب: إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان فإنه قد فُسِّرَ في موضع آخر، وما اختُصِرَ من مكان فقد بُسِّطَ في موضع آخر>>⁴. ولقد نقل الشنقيطي الإجماع على أن أشرف أنواع التفسير وأجلها تفسير كتاب الله بكتاب الله، إذ لا أحد أعلم بمعنى كلام الله جل وعلا من الله جل وعلا⁵.

• الفرع الثاني ضوابط تفسير القرآن بالقرآن:

كما لكل العلوم ضوابط وقواعد يستقيم بها، فإن لعلم التفسير بصفة عامة وتفسير القرآن بالقرآن بصفة خاصة ضوابط تُحْكَمُ أطرافه، وتضع حداً أمام أصحاب الأهواء والعقائد المنحرفة من القول في القرآن بما شأوا، هذا بالنسبة لمن يتصدى للتفسير، وأما بالنسبة لطالب العالم فهي تعينه على التمييز بين التفسير الصحيح من غيره، بحسب موافقته أو مخالفته لهذه الضوابط، وفي هذا الفرع سأذكر أهم الضوابط التي يجب مراعاتها في تفسير القرآن بالقرآن:

1- الشاطبي، الموافقات، (275/4).

2- محسن بن حامد المطيري، تفسير القرآن بالقرآن تأصيل وتقويم، الدار التدمرية، ط1: 1432هـ = 2011م، ص33

3- مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، شرح مقدمة أصول التفسير، دار بن الجوزي، ط2: 1428م، ص275.

4- ينظر: ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص84.

5- محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار عالم الفوائد، (د.ط.ت)،

(8/1).

1. **عدم مخالفة ما صح من التفسير النبوي**¹: ويدخل في هذا السنة القولية والفعلية والتقريرية². هذا، ويعتبر <تفسير النبي ﷺ هو المصدر الثاني من مصادر التفسير، فإن السنة شارحة للقرآن وموضحة له، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ -سورة النحل، جزء من الآية 44-. فبيان ما في القرآن من إجمال هو مهمة الرسول ﷺ، لذا، يجب على المفسر إذا وجد التفسير النبوي بطريق صحيح ثابت، ألا يعدو إلى غيره، فإنه هو الطراز الأول لتفسير القرآن³، فإذا كان تفسير القرآن بالقرآن سيؤدي إلى نفي تفسير النبي ﷺ أو مناقضته، فهذا دليل عدم صحته، وعدم توفيق صاحبه فيه.

2. **مراعاة السياق**⁴: ذلك لأن لكل كلمة في القرآن معنى في ضوء سياقها، وقد لا يصح هذا المعنى لسياق آخر⁵؛ كما أن أفضل قرينة لمعرفة معنى اللفظ هو السياق، يقول رشيد رضا: <وقد قالوا: إن القرآن يفسر بعضه ببعض، وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما سبق من القول، واتفاقه مع جملة المعنى، وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته>⁶.

3. **موافقة اللغة العربية ومعهود العرب في كلامهم**⁷: ذلك لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين، فمن لم يعرف اللغة العربية، ومعهود العرب في طريقة كلامهم وتعبيرهم فلا حظ له في فهم القرآن، يقول الشاطبي: <>... القرآن نزل بلسان العرب على الجملة، فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ -سورة يوسف، جزء من الآية 2-، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (195)﴾ -سورة الشعراء-. فمن أراد تفهمه، فمن

1-ينظر: المطيري، تفسير القرآن بالقرآن، ص116.

2-الطيبار، شرح مقدمة أصول التفسير، ص279.

3-عبد المجيد الشيخ عبد الباري، الروايات التفسيرية في فتح الباري، وقف السلام الخيري، ط1: 1426هـ = 2005م، ص84.

4-ينظر: المطيري، تفسير القرآن بالقرآن، ص175.

5-ينظر: زيد عمر عبد الله، السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني، مجلة جامعة الملك سعود، م: 15، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (2)، 1423هـ = 2003م، ص841.

6-محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، دار المنار-القاهرة-، ط2: 1366هـ = 1947م، (22/1).

7-ينظر: المطيري، تفسير القرآن بالقرآن، ص226.

جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة»¹. ناهيك على أن يتصدى لتفسيره، يقول مجاهد: <<لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب>>².

• الفرع الثالث نتيجة تحليل الدعوى:

بعد معرفة ماهية تفسير القرآن بالقرآن وأهم الضوابط الموضوعية له، يتبين أن عملية التأسيس للمنهجية المبيأة عند الجابري احتوت على مغالطات منهجية وعلمية:

1. **المغالطات المنهجية:** بنى الجابري منهجيته على تفسير القرآن بالقرآن من خلال الاقتصار على بنية القرآن أو ما وافقها من المرويات واجتهادات العلماء، ولقد رأينا كيف أنّ الاعتماد في تفسير القرآن بالقرآن على بنية القرآن فقط دون غيره، من الأمور المستحيلة، وهذا ما يؤكد اضطرار الجابري إلى الاستعانة بعوامل خارجية لمعرفة مراحل تنزّل الآيات والظروف المحيطة بها، لفهم معانيها بشكل أوضح، ومعرفة كيفية التنسيق بينها. هذا، مع العلم أنّ القرآن لم يفسر بعضه بعضاً جملة وتفصيلاً، والقول بأن القرآن يفسر كله بعضه ببعضه هو من باب **المبالغة والتوسع** في استعمال المصطلح، يقول الطيار: <<لا يلزم أن يكون لكل آية آية أخرى تفسرها، وذلك أمر ظاهر، ولا يبعد أن يكون تفسير القرآن بالقرآن من أقلّ المصادر؛ إذا اعتبرت أنّ ضابط البيان ضابطٌ صحيح في مصطلح "تفسير القرآن بالقرآن" وقد أشار إلى ذلك شيخ الإسلام بقوله: "والغرض أنك تطلب تفسير القرآن منه، فإن لم تجده فمن السنة"، وهذا يعني أنه قد لا يجد تفسيراً من القرآن لكل آية من القرآن>>³. فالاستشهاد على الآية بآيات أخرى، وجمع الموضوعات في المعنى الواحد، وجمع النظائر القرآنية، وجمع ما يوهم الاختلاف، وجمع القصص في الموضوع الواحد، فكل هذا يدخل في تفسير القرآن بالقرآن عند التوسع في إطلاق المصطلح، وليس من باب بيان معنى الآية.

1- الشاطبي، الموافقات، (102/2).

2- الزركشي، البرهان، (292/1).

3- الطيار، شرح مقدمة التفسير، ص276.

ويضاف إلى هذا كذلك أنه هناك آيات لا يعلم تفسيرها وتأويلها إلا الله تعالى، وهناك ما خصّ به نبيه ﷺ؛ حيث لم يأت تفسيرها في القرآن -على تعبير القرآن يفسر بعضه بعضا-، بل كان مما خصه الله تعالى بعلمها وبيان معانيها للناس، وهناك ما لا يمكن معرفته إلا بالاستعانة بأهل اللسان العربي، يقول الطبري (ت310هـ): >>... تأويل جميع القرآن على أوجهٍ ثلاثة: أحدها: لا سبيل إلى الوصول إليه، وهو الذي استأثر الله بعلمه، وحجّب علمه عن جميع خلقه، وهو أوقات ما كان من آجال الأمور الحادثة، التي أخبر الله في كتابه أنها كائنة، مثل: وقت قيام الساعة، ووقت نزول عيسى بن مريم، ووقت طلوع الشمس من مغربها، والنفخ في الصور، وما أشبه ذلك. **والوجه الثاني:** ما خصّ الله بعلم تأويله نبيه ﷺ دون سائر أمته، وهو ما فيه مما بعباده إلى علم تأويله الحاجة، فلا سبيل لهم إلى علم ذلك إلا ببيان الرسول ﷺ لهم تأويله. **والثالث منها:** ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وذلك علم تأويل عربيته وإعرابه، لا يُوصَل إلى علم ذلك إلا من قبلهم<<¹.

وأما بالنسبة لإلغاء منهجية علماء الحديث، وعدم اعتمادها في معرفة الأحاديث الموضوعية حول التفسير، والاعتماد على ضابط موافقة لغة العرب ومعهودهم، فهذا فيه نظر؛ لأنه سيؤدي إلى نفس الإشكال الذي نتج عن الاعتماد على المنهجية المبيّاة في تصفية الحديث الموضوع، حيث سيؤدي هذا الضابط إلى قبول أحاديث كثيرة تتوافق مع لغة العرب ومعطيات معهودهم، ولكن في الحقيقة هي أحاديث موضوعية، ومثال ذلك الحديث الذي أوردناه من قبل >>من نُور بالفجر، نُور الله له في قلبه وقبره، وقبلت صلاته<<، فهذا الحديث كما تم الإشارة إليه من قبل، حديث موضوع بامتياز، ولكن لفظه ولغته جاء على وفق لغة العرب ومعطيات معهودهم. وفي الجانب الآخر سيؤدي اعتماد هذا الضابط كذلك إلى رد أحاديث كثيرة في أعلى درجات الصحة، ولكن ألفاظها غير معهودة وغريبة، ومثال ذلك: ما أخرجه البخاري عن أبي بكر بن أبي موسى، عن أبيه، أن رسول الله ﷺ قال: (من صلى البردين دخل الجنة)²، و(البردين) هما: صلاة

1- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1: 1420هـ = 2000م، (93/1).

2- البخاري، صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة الفجر، حديث رقم: 574، (119/1).

الصباح والعصر¹؛ قال الخطابي: >>البَرْدَانُ الغَدَاةُ والعَشِيُّ... وإِنَّمَا قِيلَ أَبْرَدَانٌ لِطِيبِ الهَوَاءِ وَبَرْدِهِ فِي هَذَيْنِ الوَقْتَيْنِ<<². فاستعمال مصطلح البردين للتعبير عن الصلاة، غير مألوف في لغة العرب ومعهودهم وبحسب ضابط الجابري في معرفة الحديث الموضوع فإن هذا الحديث حديث موضوع رغم أنه سنده ومتمته صحيح.

- وأما بالنسبة للمساوقة والمطابقة بين مسار تنزيل الآيات والدعوة؛ فلقد اعتمده الجابري كعلامة مرجعية، في تتبع ترتيب نزول الآيات، والإشكال المطروح هنا هو أن ليس كل الآيات لها سبب نزول، وأكثر القرآن نزل ابتداء من غير سبب؛ ليعالج الأوضاع والعادات الفاسدة القائمة آنذاك، فليس لكل آية سبب معين³، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن اعتماد الجابري على هذا الضابط سيقوده ضرورة إلى الاستعانة بمرويات الحديث، وهذا معناه أن الجابري سيخرج عن سكة المنهج التي اشترطها على نفسه في تفسير القرآن بالقرآن، من خلال الاعتماد على بنية القرآن الداخلية فقط وفصله عن كل ما يحيط به، ونحن نعلم أن متن القرآن لا يتضمن تواريخ نزوله، اللهم بعض الإشارة فقط إلى بعض الحوادث، وحتى هذه الحوادث فإن معرفة تاريخها سيكون بالاعتماد على مرويات الأحاديث، وبالتالي فإن تطبيق هذا الضابط سيعود بالنقض على منهجية الجابري؛ لأنه سيضطر إلى الاستعانة بعوامل خارج النص القرآني لتحديد مسار التنزيل. وما يزيد الأمر سوءاً، هو أن هذه المرويات التي سيضطر الجابري إلى الاستعانة بها في هذا الضابط، ستخضع للمنهجية التي رسمها الجابري لتنقية محيط القرآن من الأحاديث الموضوعية-المنهجية المبيأة وضابط لغة العرب ومعهودهم-، وهذه المنهجية كما سبق الحديث عنها من قبل غير مجدية في معرفة الحديث الصحيح من الموضوع، بل على العكس تماماً فإنها ستؤدي إلى قبول أحاديث موضوعية ورد أحاديث صحيحة، وهذا ما سيعود بنتيجة عكسية على ما كان يرجوه الجابري، فعوض أن تؤدي منهجيته إلى تنقية

1- ابن رجب العسقلاني، فتح الباري، (419/4).

2- حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، المعروف: بالخطابي، غريب الحديث، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغزيوي، خرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي، دار الفكر - دمشق-، عام النشر: 1402هـ = 1982م، (185/1).

3- ينظر: محمد علي الحسن، المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، مؤسسة الرسالة - بيروت-، ط1: 1421هـ = 2000م، ص136.

محيط القرآن من الأحاديث الموضوعية والإسرائيليات، فستؤدي إلى ملئه بالأحاديث الموضوعية، وتنقيته من الأحاديث الصحيحة.

2. **المغالطة العلمية:** تمثلت في القول بضرورة التحرر من القوالب الفكرية الموروثة الجامدة المخصصة لفهم القرآن؛ فإن ما يجب إيضاحه هنا هو أن هذه القواعد الأصولية التي يطلق عليها الجابري اسم **القوالب الفكرية الموروثة الجامدة**، هي ليست جامدة بل هي قوالب مرنة متولدة من صلب النصوص القرآنية عن طريق الاستقراء¹، وعملها ليس تطويع النصوص القرآنية بل هو مراعاة حالة المكلف وظروفه من أجل إيجاد أفضل وسيلة لتطبيق الأحكام الشرعية عليه، دون أن تؤدي إلى الأضرار به أو تكليفه ما لا يطاق، وهذا ما يسمى **برعاية المصلحة الشرعية** أو تحقيق المقاصد من تشريع النصوص، ولقد أشار إليه الجابري نفسه عندما تحدث على أنه سيضطر إلى الاعتماد على ترتيب المصحف لرعاية المقاصد².

1- ولقد تم الحديث عن هذا في نقد أركون.

2- ينظر: الجابري، مدخل إلى القرآن، ص 29.

المبحث الثالث

قراءة السنة من حيث الشكل

في قراءته للسنة من حيث الشكل، ينتقد الجابري منهجية علماء الحديث كونها لم تعتن بجانب المتن في دراسة الحديث، وإنما اهتمت فقط بجانب السند، وتحليل هذه الدعوى كان لا بد من معرفة حقيقة نقد المتن، ومنهجه.

المطلب الأول حقيقة نقد المتن

بالنظر إلى هذه الدعوى، فإننا سنجدتها في الحقيقة من أكثر الدعاوى التي بنى عليها الاستشراق نقده لمنهج المحدثين¹؛ حيث إنهم اهتمواهم بالاختصار في تصحيح الأحاديث على النظر في أسانيدها فقط، دون النظر في متونها، يقول المستشرق جولدتسهر: >>... ومن أجل هذا وضع العلماء علما خاصا له قيمته، وهو علم نقد الحديث، لكي يفرقوا بين الصحيح وغير الصحيح من الأحاديث... ومن السهل أن نفهم أن وجهات نظرهم في النقد ليست كوجهات النظر عندنا، تلك التي لها مجالا كبيرا في النظر في تلك الأحاديث -أي نقد المتن- التي اعتبرها الإسلامي صحيحة غير مشكوك فيها² يقول المستشرق أغناديس: >>إن المحدثين تجاهلوا تماما المحتوى، وأصبح جل اهتمامهم باتصال السند إلى الرسول ﷺ، فالحديث الذي سنده متصل يعتبر صحيحا³. هذا، ولقد علل المستشرقون ذلك بكون العقل العربي أو العقل السامي عقل ظاهراتي يحكم على الأشياء من أشكالها دون التعمق في فهم مواضعها⁴.

وبالتعمق أكثر في حقيقة هذه الدعوى فإننا سنجدتها تغوص أعمق بكثير من زمن المستشرقين؛ حيث تعود إلى رواسب دعاوى أهل البدع والعقائد المنحرفة، وعلى رأسهم

1- نور الدين محمد عتر الحلبي، السنة المطهرة والتحديات، مجلة مركز بحوث السنة والسيره -قطر-، العدد الثالث: 1408هـ = 1988م، ص162.

2- أجناس جولدتسهر، العقيدة والشريعة، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة -مصر-، مكتبة المثلى -بغداد، ط2: (د.ت)، ص49.

3- محمد لقمان السلفي، اهتمام المحدثين بنقد الحديث، سندا وممتنا، ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، دار الداعي، ط2: 1420هـ، ص468، 50، 49، GLIMPSES OF THE HADITH P49.

4- ينظر: همام عبد الرحيم سعيد، الفكر المنهجي عند المحدثين، كتاب الأمة، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية - قطر-، ط1: 1408هـ، ص106.

المعتزلة، على أهل الحديث وعلى رأسهم المعتزلة¹، ولقد كانت هذه الدعوى من أحد أكبر الأسباب التي دعت بن قتيبة (ت276هـ) إلى تأليف كتابه المشهور "تأويل مختلف الحديث"، يقول ابن قتيبة: >>(أما بعد) أسعدك الله تعالى بطاعته، وحاطك بكلاءته، ووفقك للحق برحمته وجعلك من أهله، فإنك كتبت إلي تعلمني ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث وامتهانهم، وإسهابهم في الكتب بزمهم ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض...<<².

المطلب الثاني منهج نقد المتن عند المحدثين

تعود الأصول الأولى لنقد المتن إلى عهد الصحابة رضي الله، >>وكان الدافع إلى هذا النقد المعارضة النقلية، أو المعارضة العقلية، أو المعارضة لمبادئ الإسلام ومنطقه ومناهجه، وقد تجتمع أنواع المعارضة في مثال واحد<<³، ومن أكثر من عرف بنقد المتن

1-ينظر: صلاح الدين بن أحمد الأديبي، منهج النقد عند علماء الحديث النبوي، دار الآفاق الجديدة -بيروت-، ط1: 1403هـ = 1983م، ص10.

2-عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعروف: بابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد محي الدين الأصفري، المكتب الإسلامي -بيروت-، مؤسسة الإشراف -الدوحة-، ط2: 1419هـ = 1999م، ص47. هذا، ولقد كان أهل هذه العقائد والملل المنحرفة في هذا يجتنبون أعلام الفكر الإسلامي من أهل الحديث ويستهدفون بدعاويهم صغار دارسي الحديث وعوامهم، ليجدوا بهم لهم طريقاً لنقد منهج أهل الحديث ورواده، يقول الخطابي (ت388هـ): >>ووجدتهم قد تعلقوا بأحاديث من متشابه العلم قد رواها جامع الكتاب وصححها من طريق السند، والنقل، لا يكاد يعرف عوام رواة الحديث وجوهها ومعانيها، إنما يعرف تأويلها الخواص منهم، الراسخون في العلم، المتحققون به، فهم لا يزالون يعترضون بها عوام أهل الحديث... فإذا لم يجدوا عندهم علماً بها ومعرفة بوجوهها اتخذوهم سلماً إلى ما يريدون من ثلب جماعة أهل الحديث والوقعية فيهم، ورموهم عند ذلك بالجهل وسوء الفهم، وزعموا أنهم مقلدون يروون ما لا يدرون<<. حمد بن محمد الخطابي، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة أم القرى، مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي -مكة المكرمة-، ط1: 1409هـ = 1988م، (140/1). وما زاد من حدة الطعن في أصحاب الحديث، ضياع همم الاجتهاد ونقصان الهمة في نفوس بعض المشتغلين بالحديث في النظر في الأحاديث ومعانيه، خاصة بعد تعشي التقليد وسيطرته على النفوس، يقول الخطيب البغدادي (ت436هـ): >>أكثر كتبه الحديث في هذا الزمان بعيد من حفظه، خال من معرفة فقهه، لا يفرقون بين معلل وصحيح، ولا يميزون بين معدل من الرواة ومجروح، ولا يسألون عن لفظ أشكل عليهم رسمه، ولا يبحثون عن معنى خفي عنهم علمه... فجعلوا لأهل البدع من المتكلمين، ولمن غلب عليه الرأي من المتفقيين طريقاً إلى الطعن على أهل الآثار... حتى وصفوهم بضروب الجهالات، ونبروهم بأسوأ المقالات، وأطلقوا أسنتهم بسبهم، وتظاهروا بعيب المتقدمين وثلّبهم<<. الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، (140/1).

3-همام عبد الرحيم سعيد، الفكر المنهجي عند المحدثين، ص54.

من الصحابة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها¹. هذا، وبالرغم من أنّ نقد المتن لم يكن معروفاً كمنهج مستقل المعالم والحدود في المراحل الأولى لعلم الحديث، إلا أنه كان معروفاً كممارسة تطبيقية²، وكانت هذه الممارسة، عبارة عن شروطه وضوابطه كانت مبنوثة في ثنايا كتب نقاد الحديث، ويمكن أن نميز من خلال هذه الشروط والضوابط نوعان من نقد المتن انتهجه علماء الحديث:

• الفرع الأول النوع الأول النقد الخارجي:

ويتمثل في تتبع الأفراد في رواياتهم، لمعرفة الاختلافات التي قد تظهر عليها - رواياتهم - في متنها وألفاظها، وإمكانية الشذوذ³ والعلة⁴ فيها، ومن أجل ذلك يقوم نقاد الحديث بتتبع متون الأحاديث وطرقها، والقيام بعملية مقارنة بينها للكشف عن أي قاذح قد يكون فيها، يقول أحمد ابن حنبل: >>الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه والحديث يفسر بعضه بعضاً<<⁵، ويقول يحيى بن معين (ت233هـ): >>لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما عقلناه<<⁶، ويقول الخطيب البغدادي: >>حوالسبيل إلى معرفة علة الحديث أن يجمع بين طرقه وينظر في اختلاف رواته ويعتبر بمكانهم من الحفظ ومنزلتهم في الإتيان والضبط<<⁷.

1-صلاح الدين بن أحمد الأدبي، منهج النقد عند علماء الحديث النبوي، ص108.

2-المصدر نفسه، ص22.

3-الشذوذ في المتن يكون على قسمين: إما أن يكون في مخالفة الراوي الثقة في روايته من هو أوثق منه، وإما يكون في حديث تفرد به روائي ثقة ولم يروه أحد غيره بذلك اللفظ إلا هو. ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص187. وهو يخالف الحديث المعلول في كون المعلول عُرفه علته مثل أنه دخل حديث في حديث أو وهم فيه راو، وأما الشاذ لم يوقف على علته. ينظر: الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، ص119.

4-يقول ابن الصلاح في العلل: >>اعلم أن معرفة علل الحديث من أجل علوم الحديث وأدقها وأشرفها، وإنما يضطلع بذلك أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب، وهي عبارة عن أسباب خفية غامضة قاذحة فيه<<. ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص187.

5-أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، المعروف: بالخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان مكتبة المعارف، عام النشر: 1403هـ = 1983م، (2/212).

6-الخطيب البغدادي، الجامع، (2/212).

7-المصدر نفسه، (2/295).

• الفرع الثاني النقد الداخلي:

ويتمثل في النظر في متن الحديث وألفاظه، وفحصها بدقة بالغة، وهذا النوع من النقد إنما يحصل كذلك بكثرة الممارسة لعلم الحديث، حتى تحصل له خبرة يدرك فيها صحيح الحديث من سقيمه، وذكر العراقي (ت806هـ) عن الربيع بن خثيم (ت. حوالي65هـ) قوله: <>إنّ للحديث ضوءا كضوء النهار تعرفه، وظلمة كظلمة الليل تنكره>>¹، وهو على نوعين:

1. **النظر إلى كل لفظ من متن الحديث على حدى:** وهو عبارة عن تتبع ألفاظ الحديث لفظة لفظة ومعرفة مدى موافقتها لمنهج النبي ﷺ في الكلام والتعبير. يقول ابن دقيق العيد (ت702هـ): <>وحاصله يرجع إلى أنه حصلت لهم لكثرة محاولة ألفاظ الرسول ﷺ هيئة نفسانية، أو ملكة يعرفون بها ما يجوز أن يكون من ألفاظ النبي ﷺ وما لا يجوز أن يكون من ألفاظه>>². وبهذا يتأتى لهم معرفة الموضوع، والمدرج³، والمضطرب...⁴
2. **النظر إلى المعنى العام للحديث:** وهو عبارة عن دراسة المعنى العام للحديث، والنظر في مدى موافقته أو مخالفته لمعاني القرآن والقواعد العامة للإسلام والقواعد الموضوعية العقلية والتاريخية والحسية وغيرها من القواعد المعتمدة⁵، وهذه الخطوة هي ما يسمى عند أئمة النقد بالاعتبار أو معارضة الروايات⁶، يقول الأعظمي: <>وفي الواقع الخطوة

1- زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، المعروف: بالعراقي، شرح التبصرة والتذكرة، تحقيق: عبد اللطيف الهميم، ماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية، بيروت-، ط1: 1423هـ = 2002م، (318/1).

2- تقي الدين محمد بن علي بن وهب، المعروف: بأبن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح، وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة من الصحاح، تحقيق: قطان عبد الرحمان الدوري، دار العلوم -عمان-، ط1: 1427هـ = 2007م، صص 311، 312.

3- الحديث المدرج: هو الحديث الذي أدخل فيه كلام غير كلام النبي ﷺ. ينظر: الحاكم، معرفة علوم الحديث، ص39.

4- الحديث المضطرب: هو الحديث تختلف الرواية فيه، فيرويه بعضهم على وجه، وبعضهم على وجه آخر مخالف له. ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، ص192.

5- ينظر: صلاح الدين بن أحمد الأديبي، منهج النقد عند علماء الحديث النبوي، ص207.

6- ينظر: حسن فوزي حسن الصعيدي، المنهج النقدي عند المتقدمين من المحدثين وأثر تباين المنهج، رسالة ماجستير، إشراف: مصطفى الصاوي الجوني، محمد فؤاد زكريا، قسم اللغة العربية والإسلامية، كلية التربية، جامعة عين شمس، تاريخ المناقشة: 1421هـ = 2000م، ص477.

الجوهريّة الأولى في منهج المحدثين كانت معارضة الروايات بشتى أشكالها. والخطوة الثانية استعمال العقل -في حدوده الطبيعيّة- في نقد الروايات¹.

هذا باختصار، المنهج المعتمد عند المحدثين في نقد المتن، ولقد اجتنبت الإطالة فيه ما استطعت؛ لأنه في الحقيقة يحتاج إلى أن يكتب فيه رسائل بأكملها، واكتفيت فيه بالإشارة إلى أن المحدثين كان عندهم شيء يسمى **منهج نقد المتن**، وكان له شروطه وضوابطه، من أجل تنفيذ دعوى الجابري.

المطلب الثالث نتيجة تحليل الدعوى

بعد معرفة حقيقة دعوى عدم اهتمام المحدثين بنقد المتن، والمنهج الذي اتبعوه في نقد المتن، يتبين أن ما ادعاه الجابري من أنّ المحدثين لم يهتموا بنقد المتن دعوى غير صحيحة، ويشوبها، مغالطات منهجية، مغالطات علمية:

• الفرع الأول المغالطات المنهجية:

هذه الدعوى كما رأينا هي من الشبهات المعاصرة التي أثارها المستشرقون ومن تأثر بهم من المفكرين الإسلاميين من أمثال أبو رية وغيرهم²، فالجابري إن لم يكن تأثر بها من طرف المستشرقين، فإنه يكون قد تلقفها من عند المفكرين الإسلاميين الذي تأثروا بهم، وهذا مخالف تماما للمنهج الذي اشترطه الجابري على نفسه في تحقيق الموضوعية في البحث في قوله <إن العلاقة القائمة بين الذات العربية وتراثها تستلزم طرح قضية الموضوعية على مستويين: مستوى العلاقة الذاتية من الذات إلى الموضوع، والموضوعية في هذا المستوى تعني فصل الموضوع عن الذات. مستوى العلاقة الذاتية من الموضوع إلى الذات، والموضوعية تعني في هذا المستوى فصل الذات عن الموضوع. تحقيق الموضوعية على المستوى الأول مشروط بتحقيقها على المستوى الثاني>³. فالجابري من هذا المنظر لم يحقق الموضوعية التي دعا إليها من خلال فصل الذات عن الموضوع، وفصل الموضوع

1- محمد مصطفى الأعظمي، منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه، مكتبة الكوثر، ط3: 1410هـ = 1990م، ص11.

2- ينظر: محمد لقمان، اهتمام المحدثين بنقد الحديث، ص467 وما بعدها.

3- الجابري، مدخل إلى القرآن، ص20.

عن الذات، ولقد تم الحديث من قبل عن القاعدة الذهبية التي تقول: بأن الفكر الذي يناقض نفسه من المستحيل أن يكون صحيحاً.

• الفرع الثاني المغالطات العلمية:

وهذه المغالطة جاءت تبعا للمغالطة المنهجية، أو مما استلزمته المغالطة المنهجية، فلو أنّ الجابري كلف نفسه الاطلاع على علوم الحديث، ومعرفة منهجه لما كان له أن يقول ما قاله من عدم اهتمام المحدثين بنقد المتن، يقول نور الدين عتر: >إِنَّ أَيَّ طَالِبِ عِلْمٍ دَرَسَ أَيَّ كِتَابٍ فِي مِصْطَلَحِ الْحَدِيثِ لَوْ تَفَكَّرَ قَلِيلاً لَتَبَيَّنَ لَهُ سَقُوطُ هَذَا الْإِدْعَاءِ وَزَيْفُهُ؛ لِأَنَّنا نَقَرَأُ أَيَّ كِتَابٍ فِي مِصْطَلَحِ الْحَدِيثِ فَنَجِدُ فِي تَعْرِيفِ الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ وَالْحَسَنِ أَنَّهُ يَشْتَرِطُ فِيهِمَا شَرْطَيْنِ أَساسِيَيْنِ لِقَبُولِ الْحَدِيثِ هُما: سَلَامَتُهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ شَاذاً أَوْ مُعَلَّأً، ثُمَّ نَنْظُرُ فِي شَرْحِ التَّعْرِيفِ فَنَجِدُهُمْ يَقُولُونَ: إِنَّ الشُّذُوزَ قِسمان: شُذُوزَ السَّنَدِ وَشُذُوزَ المِتنِ، وَكَذلكِ العِلَّةُ قِسمان: عِلَّةٌ فِي السَّنَدِ وَعِلَّةٌ فِي المِتنِ. وَهِيَ حَقِيقَةٌ مَقْرُورَةٌ يَعْرِفُها صِغارُ طَلِبَةِ العِلْمِ... إِنَّ نَظَرَنا إِلى الصَّفَحَاتِ الأُولَى مِنْ كِتابِ هَذَا العِلْمِ لَوْ كَلَّفَ أَحَدُهُمْ نَفْسَهُ أَنْ يَمِرَ بِمَكْتَبَةٍ وَيَتَنَاولَ كِتاباً فِي مِصْطَلَحِ الْحَدِيثِ وَيَقْرَأُ قَلِيلاً مِنْ أَوَّلِهِ، لَوَجَدَ أَمامَهُ تَعْرِيفَ هَذَا العِلْمِ بِما يَبِينُ حَقِيقَةَ هَذِهِ القِضِيَّةِ؛ لِأَنَّهُ سَيَجِدُهُمْ يَعْرِفُونَهُ بِأَنَّهُ "عِلْمٌ بِقَوانِينِ يَعْرِفُ بِها أَحْوالَ السَّنَدِ وَالمِتنِ مِنْ حَيْثُ القَبُولِ أَوْ الرَدِّ"^{1<<2}

1- عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المعروف: بالسيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: طارق بن عوض الله محمد، أحمد معبد عبد الكريم، دار العاصمة، ط1: 1424هـ = 2003م، (38/1).

2- نور الدين عتر، السنة المطهرة، ص ص162، 163.

المبحث الرابع

قراءة السنة من حيث المتن

في قراءته للسنة من حيث المتن، دعا الجابري إلى تطبيق ما يسميه بالمعقولية في التعامل مع متن الحديث؛ ويقصد بذلك إخضاع متن الأحاديث لمحك الواقع الطبيعي والتاريخي.

هذا، ولقد سبق دراسة تحليل هذه الدعوى من قبل، وذلك عند تحليل مبدأ المعقولية عند الجابري، ولتجنب التكرار والإطالة، سأكتفي فقط بالتذكير بالمغالطات المنهجية العلمية التي وقع فيها.

- المغالطات المنهجية:

تمثل جانب المغالطة المنهجية في سوء فهم الجابري؛ حيث ادعى أنّ القاعدتين الأصوليتين، أو القاعدة الأصولية الأم عند الشاطبي -بما أن هاتين القاعدتين مستخرجتان منها-، جاءت في وجوب تحكيم النصوص الشرعية إلى العقل، أو القواعد العقلية التي تم صياغتها من قوانين الطبيعة وظواهر علم الاجتماع أو الواقع الإنساني، بينما المعنى الصحيح لهاتين القاعدتين يتمحور حول الضوابط التي يجب رعايتها في تفسير معاني النصوص الشرعية، حتى لا يتناقض ذلك التفسير مع سنن الله الكونية، أو أعراف الناس المعتمدة شرعا فيؤدي إلى تكليف بما لا يطاق. وبذلك فإن هاتين القاعدتين إنما جاءتا للحديث عن المعنى الذي يفهم من النصوص الشرعية، ولم تأت في حق النصوص الشرعية في حد ذاتها.

إنّ مثل هذا الخطأ المنهجي من الجابري كان سببه هو التسرع ونقص في الخلفية الشرعية والأصولية؛ ذلك لأنّ علم أصول الفقه في أصله علم جاف يستعصي على الفهم لمن لم يكن له خلفية شرعية وتأصيلية، وما أدراك بفهم قواعده التي هي عبارة عن عصارة علم الأصول، حيث يُعبّر عن كل قاعدة منها في جملة واحدة أو جملتين، فالذي لا يملك خلفية شرعية تأصيلية عن أصول الفقه من الصعب جدا أو من المستحيل عليه أن يفهم هذه القواعد، فضلا عن أن يستعين بها في الاستدلال، خاصة إذا كانت هذه القواعد مقتطفة من الجمل التي عبر بها الشاطبي، ومعروف عنه في كتابه الموافقات، أنه كان يتحدث بلغة

العلماء للعلماء، وكان يتجاوز في كثير من الأحيان ذكر التعريفات، والفروع الفقهية في الاستدلال، وكان كل همه منصبا على الاعتناء بالكليات، فالذي لم يكن محيطا بالجزئيات الشرعية والأصولية لهذه الكليات، يصعب عليه أو بالأحرى يستحيل عليه أن يفهم ما كان يقوله الشاطبي، وهذا من الأسباب التي جعلت كتاب الموافقات لا يشتهر بين الناس إلى أن أعيد طبعه في بداية القرن الماضي.

وإذا نحن جننا للنظر في الخلفية العلمية للجابري وجدناه خلفية فلسفية، وليست خلفية شرعية تأصيلية، وهذا بحكم تخصصه ودراسته للفلسفة، وهذا لا يعني نسبة الجابري للجهل في ما يخص العلوم الشرعية، ولكن لكل تخصصه ومجاله.

- جانب المغالطة المآلية:

تمثل في سوء المآل الذي سيؤدي به مثل هذا القول؛ حيث إن القول بإخضاع النصوص الشرعية لمحك الواقع الطبيعي والتاريخي، أو قوانين الطبيعة وظواهر علم الاجتماع أو الواقع الإنساني، سيخلق إشكالا كبيرا من ناحيتين:

- **الناحية الأولى:** سيجعل من الشريعة الإسلامية تابعة وليست متبوعة، وهذا خلافا للأصل الذي أنزل به القرآن، وجاءت به نصوص الحديث الصحيح، وإذا جعلنا من الشريعة تابعة فإن هذا مناقض للأصل الذي وضعت له، ومتى كان نظام من الأفكار يناقض نفسه فإنه لا يمكن أن يكون صحيحا.

- **الناحية الثانية:** ماهية القوانين التي يجب الاحتكام إليها في تفسير معاني النصوص الشرعية، فإذا:

كانت قوانين من وضع البشر: فإن هذا سيخلق إشكالا كبيرا جدا؛ لأن القوانين البشرية في مختلف المجالات الاجتماعية، والثقافية، والعلمية... قوانين نسبية تحتمل الصحيح والخطأ، وجعل مثل هذه القوانين النسبية حكما تخضع له النصوص الشرعية، سيجعل منها نصوصا نسبية أيضا تحتمل الصحيح والخطأ، وهذا مناقض لما أنزل به القرآن، وجاءت به نصوص الحديث الصحيحة، والله تعالى يخبرنا في القرآن أن كتابه لا ريب فيه، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلف، يقول تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ نَزَّلْنَاهُ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (2)﴾ - سورة البقرة- ويقول كذلك: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَشْرِيحًا مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

(42) ﴿سورة فصلت-، ويقول كذلك: ﴿وَمَا يَطِّقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (4)﴾ -سورة النجم-.

يضاف إلى هذا أنّ الخلفية المعرفية لهذه القوانين هي خلفية ملحدة مناقضة تماماً للدين وفي أحسن أحوالها نجدها خلفية علمانية، فكيف نجعل مثل هذه القوانين حاکمة على نصوص دينية ومناقضة لها تماماً؟

وإذا كانت قوانين من وضع الله: تعالى فإنما هذا تحصيل حاصل ومن باب العودة إلى الأصل ولا داعي لكل هذه السفسطة والمغالطات.

خاتمة

خاتمة

بعد هذا العرض المفصل لمنهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة ومختلف الإشكاليات المحدقة بها، يمكننا الآن أن نجمع شتات الموضوع، ونلملم أطرافه المبعثرة، وذلك بذكر خلاصة جامعة لأهم النتائج التي توصلنا إليها:

- فمن ناحية مبادئ التفكير العلمي:

فلقد صاغ علماء الأصول مبادئ فنهم صياغة محكمة البناء، جاعلين من القرآن والسنة **قطب الرchy** الذي تدور حوله عملية الاجتهاد؛ فكلّ إجراءات النظر ترجع إليهما منطلقاً ومنتهى، وبذلك يمثل النصّ الشرعي (قرآناً وسنةً) **المنطلق والأساس** في استقاء الأحكام الشرعية في عملية الاجتهاد، وهو **المرجع والميزان** في ضبط عملية الاجتهاد وتلقيها.

إنّ هذا التأثير **المرجعي** للقرآن والسنة على مبادئ التفكير العلمي، والممتد على طول مسار عملية الاجتهاد، مكّن علماء الأصول من خلق توازن دقيق بين طرفي معادلة النقل والعقل؛ وهذا يتجلّى في:

1. اعتبار العقل آلية ذات فعالية **استدلالية**، يمكن أن تمس فضاءات معرفية واسعة وأن **تستكشف** مجالات غير محدودة تحت مظلة الاجتهاد.
2. تحرير العقل والدفع به إلى أقصى حدوده، في تكوين مبدأ **حرية الاجتهاد والبحث** أو ما يسمى بالمصطلح المعاصر **حرية التعبير**، هذا ما يعكسه اختلاف المدارس الفقهية والأصولية على مرّ تاريخ التشريع.

وفي مقابل هذا التوجّه الأصولي، بنى **أركون والجابري** مبادئهما منزلين القرآن والسنة منزلة **ثانوية** وهامشية في عملية الاجتهاد؛ حيث يكون النصّ الشرعي (قرآناً وسنةً) خاضعاً ل**سلطة العقل** ومنطقه، فهو الذي **يوجّه** عملية استنباط الأحكام الشرعية **ويضبطها**.

إنّ الإقرار بهذا المنظور الذي يُعلي - بضرب من المبالغة- من شأن سلطة العقل على الوحي، ليجعل من العقل عنصراً منافساً للقرآن والسنة في **القداسة والتأثير**، إلى درجة إلغائهما معاً أو أحدهما، في حالة عدم قدرة العقل على استيعاب **مضامينهما**، وهذا ما يهدد

المنظومة التشريعية من أساسها؛ لأنّ مقدرة العقل على الاستيعاب تختلف من شخص إلى آخر، فإذا أُلغى كلّ شخص المضامين التي لم يستوعبها في القرآن والسنة، وأعمل مكانهما عقله، فإن هذا سيؤدي إلى فوضى عارمة تنتهي بإسقاط القرآن والسنة تماما، واعتبارهما مجرد مدوّنة تستهوي القراء، وتدعوهم إلى ممارسة تجاربهم وتأويلاتهم كما أُلّفوا التّعاطي مع باقي الظواهر الثقافيّة العابرة التي تسكن أرجاء عالمهم المعيش.

- ومن ناحية منهجية التفكير:

فإنّ أدوات القراءة التي قدّمها الفكر الأصولي تعتمد آليات منهجية تسعى إلى تحقيق تكامل معرفي بين مختلف العلوم المنهجية؛ وذلك من أجل الحصول على أفضل مردودية في استنتاج نصوص القرآن والسنة، وتقديم أفضل قراءة واضحة الأشكال والمعالم، قائمة على أساس مسالك الفهم السليم والتكامل المنهجي؛ حيث تعمل القراءة النصية على إنتاج الأحكام الشرعية من خلال استنتاج نصوص القرآن والسنة مباشرة، وتعمل القراءة التعليلية على استنباط الأحكام من نصوص القرآن والسنة عند تعذر ذلك بالقراءة النصية، في حين تعمل القراءة المقاصدية على مراقبة عملية إنتاج الأحكام في القراءة النصية والقراءة التعليلية أولا، ومراقبة عملية تطبيق هذه الأحكام على محالّها ثانيا.

إنّ هذا النموذج الأداتي المقدم في إطار التعامل مع النصوص الشرعية (قرآنا وسنة) ينبئ عن نضج مبكر لدى علماء الأصول في فهم مسالك الاستدلال المنهجية، ووعيهم الشديد بالشروط القبليّة التي تقتضيها عمليات التّنظير، وقد عكست تلك الجهود الضخمة التي قدّموها في باب التفكير المنهجي مدى مقدرتهم العلميّة المتمثلة في سعة اطلاعهم على مختلف العلوم النظريّة والمنهجية، سواء الأصيلية في التّراث الإسلامي، أو الدّخيلة من مختلف الحضارات، ومقدرتهم العمليّة التي تعكسها شدة تمرّسهم بتلك الآليات المنهجية، واستثمارها لابتكار آليات أصيلة، تحلّ إشكالياتهم في الفهم والتّأويل، وتستجيب لحاجاتهم المعرفية والمنهجية.

أمّا بالنسبة للقراءة الحداثيّة الخاصة بأركون والجابري:

1. فمن الناحية العامّة: سعى كل منهما لتقديم قراءة جديدة للقرآن والسنة تؤسس لعمليّة تحريريّة للفكر الإسلامي، وإحداث نقلة نوعيّة في الحضارة، من خلال الاعتماد على

أعنى العتاد المنهجي الذي أنتجه الفكر الغربي؛ إذ دعا محمد أركون إلى ضرورة التوسل بمفاهيم التفكيكات والتأويليات والأنثروبولوجيا لصياغة موقف معاصر في التعامل مع نصوص الوحي، كما سلك محمد عابد الجابري المسلك نفسه مع إحداث ضرب من التبييض المنهجي للمفاهيم وتطويعها لخدمة أهداف مشروعه القرائي، ولكن بالنظر إلى نتائج قراءتهما، يتبين لنا أنّ العمل الذي قاما به لم يسفر عنه إلا إنتاج نوع من العقل المستعار الذي أوقعهما في مأزق معرفي عاد على مشروعيهما بالنقض؛ حيث انجرّ عن هذا التقليد هدم لمبدأ الإبداع والتحرر الفكري الذي كان ينشدانه، وقد تجلّى هذا في مظهرين:

- الأول: أنهما صارا مقلّدين لكل ما ينتجه الفكر الأوروبي من مناهج وآليات، وبرز هذا الجانب أكثر عند أركون، إلى درجة أنه كان يعتمد مناهج يناقض بعضها بعضا.
- الثاني: جاء تبعا للجانب الأول، وهو أنهما وقعا في الجمود؛ حيث تقوعا في دائرة الفكر الغربي وانغلقا عليه، ولم يستطيعا أن يستقلّا بإنتاج مناهج خاصة بهما.

2. ومن الناحية الخاصة:

أ. فبالنسبة لأركون:

➤ فمن ناحية الطرح: يلاحظ أنّه في الحقيقة، لم يقدّم أي بديل منهجي علمي، بل اكتفى فقط بهدم صرح تصوّرات ومفاهيم العلوم التّراثية، ووصل ذلك كلّه بالأسباب السياسية والثقافية بدل الوقوف على الدوافع العلمية المتحكّمة في الظواهر، وهو ما آل به إلى ضرب من العدمية والقطيعة المعرفية مع الأصول العلمية والهويّاتية الإسلامية؛ حيث تتجلى بصورة أكثر في طمس الحقائق العلمية التي رفدت العلوم الخادمة للقرآن والسنة النبوية، من خلال تثوير السياق العام والظروف التي أدّت إلى ظهور تلك العلوم، وربطها بالأغراض السياسية والجهات الرسمية التي غالبا ما ترجع إلى السلطة الحاكمة. كما تجلت كذلك في إعادة إنتاج الخطاب الاستشراقي بلغة حدائثية تهدف إلى التشكيك في قدسية القرآن والسنة والتقليل من قيمتهما العلمية، وبالتالي إبعادهما عن شؤون الناس وحياتهم، أي العمل على تكريس المشروع العلماني، وهو مشروع إيديولوجي

ضخم يهدف إلى فرض إمبريالية إستعمارية من نوع خاص، لاحتواء الشعوب الضعيفة فكريا، وتحويلها إلى مخابر اقتصادية تجارية.

هذه الوضعية الحرجة تزيل اللثام عن السرّ وراء كثرة المغالطات المنهجية والعلمية التي وقع فيها أركون؛ فهو لم يفكر في القرآن والسنة بطريقة علمية صحيحة، وإنما فكر فيهما بطريقة انفعالية مفتتنة بالأدوار التي عاشها الغرب المسيحي مع كتابهم المقدّس، وتحمل في طياتها الكثير من السخط على الفكر/العقل الإسلامي؛ وهذا ما يظّهر بصورة واضحة في الألفاظ التي كان يطلقها عليه: الدوغمائي، المنغلق، الأرتوذكسي... حيث كان يسعى بلهف إلى إبراز فشل المنظومة الفكرية الإسلامية وعلى رأسها الفكر الأصولي، ولقد نتج عن هذا سوء استخدام لآليات البحث العلمي، فعوض أن يحفر أركيولوجيا في الكتب الأصلية والطبقات التراثية للفكر الإسلامي، ذهب يحفر أركيولوجيا في كتب الاستشراق ويبحث فيها عن أي معلومات يستخدمها ضد العقل الإسلامي.

إنّ سوء الاستخدام الآلي من قبل أركون لآليات البحث العلمي يثير الكثير من التّساؤلات، فهل يمكننا القول إن أركون لم يتمكن من هذه الآليات ولم يعرف كيفية استخدامها؟ ولاشك أنّ هذه طامة كبرى؛ لأنّها ستضع حينئذ جميع النتائج التي توصل إليها محلّ تساؤل، وستشكك في وجاهتها وقيمتها العلمية. أو أنّه كان يتعمد إساءة استخدامها للوصول إلى نتائج معينة يريدونها هو، وهذه مزلة أخرى لا تقلّ خطورة عن سابقتها؛ لأنّها ستسقط المصدقية والموضوعية عن عمل أركون الباحث، وتسلب عنه ما تبقى من العلمية التي هي المعيار الوحيد الذي تبنى عليه قيمة الأعمال الأكاديمية.

➤ **ومن ناحية المنهجية:** فأركون لم يقدم قراءة منسّقة وواضحة المعالم، وإنّما كان ما قدّمه عبارة عن فوضى منهجية، حشد فيها كل ما طالته يده من المناهج الغربية، بل لم يوفّق حتى في استخدام تلك المناهج التي يدّعي أنّه يوظّفها في قراءة التّراث الإسلامي، وكان من نتاج هذه الفوضى المنهجية الغموض الشديد في كتابات أركون، والتناقض في أفكاره؛ حيث لا تتوافق مقدّماته مع نتائجها، ولا يستمر في عرض أفكاره على نسق واحد، فما يثبته في كتاب كثيرا ما ينسفه في كتاب آخر.

ب. وأما بالنسبة للجابري:

➤ فمن ناحية الطرح: فإن غياب الخلفية الشرعية التأصيلية للجابري كان واضحا جدًا؛ ففي جوهر طرحه وطريقة تعامله مع المسائل الأصولية والتفسيرية كان الجابري سطحيًا، إذا ما قارنًا ذلك بالمناورات الذكوية والعميقة التي كان يعقدها أثناء تناول المباحث الفلسفية التي هي ميدان تخصصه، فلم يكن طرحه المتعلق بالمباحث الأصولية بذلك العمق الذي يوهمنا به الجابري، بل نجده كثيرًا ما يقع في مغالطات منهجية وعلمية قد تصل في كثير من الأحيان إلى درجة التناقض والمنهجية التي اشترط السير عليها في بحثه.

وبالرغم من ذلك، فإن طرح الجابري كان أكثر موضوعية وعلمية من نظيره عند أركون؛ فهو لم يهدف في أساس مشروعه إلى تقليد العقل الحداثي المؤسس على العدمية والقطعية المعرفية مع الأصول العلمية والهوياتية الإسلامية، ولا إلى نقد العقل الإسلامي من أجل ممارسة النقد فقط؛ وإنما كان يسعى إلى تقديم قراءة حديثة مؤصلة للقرآن والسنة والفكر الإسلامي، تستجيب لمتطلبات الراهن الذي تمرّ به الأمة العربية، ولكن سطحية المعرفة الشرعية والتأصيلية التي كان يمتلكها الجابري حالت دون الوصول إلى برّ الأمان، بحيث منعه من أن يوسّع أفق إدراكه في العلوم الشرعية، وربما كان هذا راجعًا بشكل جوهري إلى اصطدام المنظومة المنهجية الغربية التي يستند إليها مع أسس المعرفة التراثية عموماً التي تفرض على الباحث مزيداً من الإنصات والإنصاف.

➤ ومن ناحية المنهجية: فإنّ منهجية الجابري في طرحه كانت واضحة، يسهل على القارئ اقتناص ملامحها وتبيين حدودها وأهدافها، بحيث لا يجد صعوبة في قراءة أفكاره واستخلاص آرائه؛ بخلاف الغموض الذي نجده عند أركون، وربما لا نعدم صواباً لو فسّرنا هذا بالتفاوت في وضوح الرؤية الذي يمكن أن نسجّله عند الباحثين، فالجابري كان أدري بأبعاد مشروعه من حيث المنطق والحيثيات والمآلات، هذا ما ترك ظلالاً على المنهجية الواضحة التي نلمسها في كتاباته.

وأخيراً وليس آخراً، فإنّ القصور المعرفي لدى الباحثين الحداثيين وجهلهم بتراثهم ومناهج البحث فيه، بل لنقل عدم اطلاعهم، وفي كثير من الأحيان احتقارهم لتراثهم، هو

الذي جعلهم يتعلقون بتراث غيرهم وينبهرون به لدرجة العبودية له ولمن خَلَفَهُ، ويسابقون به إلينا لتجريبه علينا وعلى أعز ما يملكه المسلمون دون وجود مسوغات علمية تبرر سلوك هذه الجادة، في حين أنهم لو كانوا ملتزمين بالحد الأدنى من الموضوعية التي يدعونها، وعلى قدر من المسؤولية المناطة بهم كباحثين، لأدركوا أنّ ما يتسابقون به إلينا من مخلفات ورواسب الحضارة الغربية، ليس سوى تجارب خاصة لا يمكن تعميمها على الأمم الأخرى، فإذا صلحت في سياق التجربة المسيحية مع كتابها المقدس والحيثيات المرافقة له، فإنها لا تصلح في سياق التجربة الإسلامية مع نصوصها المقدسة والتاريخ الذي مرّت به، ذلك أنّ الظروف السياسية والدينية والعلمية المصاحبة للتطورات التي لحقت عمليات التنظير وبناء العلوم تختلف جذريا في المنظورين معا، وهو ما يفترض -من منظور نظرية المعرفة- ضرورة التفريق بين الأسس المعرفية التي تسبق أيّ فعل قرائي، وتبعاً لذلك، تكون المفاهيم المستخدمة في قراءة وفهم الظواهر المتعلقة بالسياق العربي الإسلامي مشروطة بتلك القبلات التي تجعلها تنفصل عن تجربة الغرب المسيحي، فلا تكرر إشكالياته، ولا تسلك مسالكه في بناء المعرفة، فضلا عن تأكيدها الشديد على إحداث قطيعة مع رؤيته للعالم ووظيفة الإنسان في هذا الكون.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. إبراهيم البيومي غانم وآخرون، بناء المفاهيم، تقديم من طرف طه جابر العلواني، دار السلام -القاهرة-، ط1: 1429هـ = 2008م.
2. إبراهيم بن علي بن محمد، المعروف: بابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق: مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية -بيروت-، ط1: 1417هـ = 1996م.
3. إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر -دمشق - ط1: 1403هـ.
4. إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، تحقيق: محي الدين ديب مستو، يوسف علي بدوي، دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، -دمشق، بيروت-، 1416هـ = 1995م.
5. إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المعونة في الجدل، تحقيق: علي عبد العزيز العميريني، جمعية إحياء التراث الإسلامي -الكويت-، ط1: 1407هـ.
6. إبراهيم بن موسى اللخمي، المعروف: بالشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، دار الفكر، تحقيق: عبد الله دراز، ط2: 1395هـ = 1975م.
7. إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، المعروف: بالشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1: 1417هـ = 1997م.
8. إبراهيم عبد الله، المتخيل السردى مقاربات في التناص والرؤى الدلالية، المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء-، ط1: 1990م.
9. ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد، تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج، تحقيق: عبد الله بن سعاف اللحياني، دار حراء -مكة المكرمة-، ط1: 1406هـ.
10. ابن سبعين، بُدُّ العارف، تحقيق: جورج كتوره، دار الأندلس، دار الكندي -بيروت-، ط1: 1978م.

11. أبو بكر بن عبد الله بن أبيك الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر، تحقيق: دوروتيا كرافولسكي (المجلد الخامس)، دار عيسى البابي الحلبي، عام النشر: 1413هـ = 1992م.
12. أجناس جولدتسهر، العقيدة والشريعة، ترجمة: محمد يوسف موسى وآخرون، دار الكتب الحديثة - مصر -، مكتبة المثنى - بغداد، ط2: (د.ت).
13. أحمد العزري، تلقي التفكيكية في النقد العربي الحديث، -علي حرب أنموذجا-، مذكرة ماجستير، إشراف: مصطفى درواش، جامعة مولود معمري، -تيزي وزو-، كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، تاريخ المناقشة: 2012م.
14. أحمد أمين، ضحى الإسلام، الهيئة المصرية للكتاب، ط7: 1997م.
15. أحمد براء الأميري، فن التفكير رؤية إسلامية، مكتبة العبيكان، ط3: 1429هـ = 2008، نقلا من كتاب التفكير السديد، جوزيف جاسترو.
16. أحمد بن الحسين بن علي، المعروف: بالبيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط3: 1424هـ = 2003م.
17. أحمد بن حمدان الحراني، صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، تخريج تعليق: محمد ناصر الألباني، منشورات المكتب الإسلامي - دمشق-، ط1: 1380هـ.
18. أحمد بن عبد العزيز بن مُقرن القُصير، الأحاديثُ المُشكَلَةُ الواردةُ في تفسير القرآن الكريم، دار ابن الجوزي ط1: 1430هـ.
19. أحمد بن علي الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت، ط2: 1414هـ = 1994م.
20. أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت-، ط1: 1422هـ = 2002م.
21. أحمد بن علي بن ثابت، المعروف: بالخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان مكتبة المعارف، عام النشر: 1403هـ = 1983م.
22. أحمد بن علي بن ثابت، المعروف: بالخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف الغزالي، دار ابن الجوز، ط1: 1417هـ = 1996م.

23. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار المعرفة -بيروت-، عام النشر: 1379.
24. أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، المعروف: بابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، على محمد معوض، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط: 1: 1415هـ.
25. أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، المعروف: بابن حجر العسقلاني، نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، مطبعة سفير، ط: 1: 1422هـ.
26. أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، عام النشر 1399هـ = 1979م
27. أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المعروف: بالفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المطبعة الأميرية، -القاهرة-، ط: 5: 1922م.
28. أحمد تيمور باث، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الإسلامية الأربعة، دار القادري -بيروت-، ط: 1: 1411هـ = 1990م.
29. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان -بيروت-، ط: 2: 1982م.
30. أحمد عبد الباقي، معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري، مركز دراسات الوحدة العربية -بيروت-، ط: 1: 1991م.
31. أحمد عبد الوهاب، النبوة والأنبياء في اليهودية والمسيحية والإسلام، مكتبة وهبة - القاهرة-، ط: 2: 1413هـ = 1992م.
32. أحمد فهمي أبو سنة، العرف والعادة في رأي الفقهاء، مطبعة الأزهر، عام النشر: 1947م.
33. أحمد فؤاد باشا، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، دار المعرف -مصر-، ط: 1: 104هـ = 1984م.
34. أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر -دمشق-، ط: 3: 1429هـ = 2008.

35. أحمد مختار عبد الحميد عمر، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1: 1429هـ = 2008م.
36. أحمد مصطفى المراغى، تفسير المراغى، شركة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده -بمصر-، ط1: 1365هـ = 1946م.
37. الاسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة -بيروت- ط1: 2008م.
38. إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين -بيروت-، ط4: 1407هـ = 1987م.
39. إسماعيل بن عمر بن كثير، المعروف بابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1: 1408هـ = 1988م.
40. إسماعيل بن عمر بن كثير، المعروف: بابن كثير، مسند الفاروق أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب وأقواله على أبواب العلم، تحقيق: إمام بن علي بن إمام، دار الفلاح -مصر-، ط1: 1430هـ = 2009م.
41. إسماعيل بن عمر، المعروف: بابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2: 1420هـ = 1999م.
42. إسماعيل راجي الفاروقي، لوس لمياء الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة العبيكان، ط1: 1419هـ = 1998م.
43. أنابيل موني، بيتسي إيفانز، العولمة المفاهيم الأساسية، ترجمة: آسيا دسوقي، مراجعة: سمير كرم، زينب ساق الله، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، -بيروت-، (د.ط.ت).
44. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات -بيروت-، ط2: 2001م.
45. أنور الجندي، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، منشورات الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية -الأزهر الشريف-، (د.ط.ت).

46. أيمن عبد الحميد عبد المجيد البدران، التقعيد الأصولي، مفهومه، مراحل، نماذجه، رسالة دكتوراه، إشراف: عارف خليل أبو العيد، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2005م.
47. أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت-، ط2: 1419هـ = 1998م.
48. بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر عبد الله العافي، عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط2: 1413هـ = 1992م.
49. بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية-، ط1: 1418هـ = 1998م.
50. بدر الدين محمد بن عبد الله، المعروف بالزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث - القاهرة-، ط3: 1404هـ = 1984م.
51. بربارا جونسون، مدخل إلى التفكير، ترجمة: عبد المنعم عجب الفيا، ضمن كتاب في نقد التفكير، دار الأمان - الرباط-، منشورات الاختلاف - الجزائر-، منشورات ضفاف - بيروت-، ط1: 1436هـ = 2015م.
52. بكر بن عبد الله أبو زيد، معجم المناهي اللفظية وفوائد في الألفاظ، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط3: 1417هـ = 1996م.
53. تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب - بيروت-، ط1: 1999م = 1419هـ.
54. تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2: 1413هـ.

55. تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية -بيروت-، عام النشر: 1416هـ = 1995م.
56. تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، المعروف: بابن تيمية، جامع الرسائل، محمد رشاد سالم، دار العطاء، ط1: 1422هـ = 2001م.
57. تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، المعروف: بابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم -بيروت-، ط1: 1414هـ = 1994م.
58. تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، المعروف: ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية -بيروت-، ط1: 1425هـ.
59. تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، المعروف: بابن تيمية، الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود -المدينة المنورة-، ط1: 1403هـ.
60. تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، المعروف: بابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكبتي، مراجعة: محمد طلحة بلال منيار، مؤسسة الريان -بيروت-، ط1: 1426هـ = 2005م.
61. تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، المعروف: بابن تيمية، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تحقيق: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم -المدينة المنورة-، ط3: 1415هـ = 1995م.
62. تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، المعروف: بابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية -بيروت- 1417هـ = 1997م.
63. تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، المعروف: بابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، ط3: 1426هـ = 2005م.
64. تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر، المعروف: بالمقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية -بيروت-، ط1: 1418هـ.

65. تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز، المعروف: بابن النجار، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2: 1418هـ = 1997م.
66. تقي الدين محمد بن علي بن وهب، المعروف: بابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الاصطلاح، وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة من الصحاح، تحقيق: قحطان عبد الرحمان الدوري، دار العلوم - عمان -، ط1: 1427هـ = 2007م.
67. تقي الدين محمد بن علي، المعروف: بابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، مدثر سندس، مؤسسة الرسالة، ط1: 1426هـ = 2005م.
68. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر - الدار البيضاء -، ط2: 2000م.
69. جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، ط1: 1414هـ.
70. الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دار صفحات للدراسات والنشر - دمشق -، ط1: 2009م.
71. حسن بن عمر بن عبد الله السيناوني، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، مطبعة النهضة - تونس -، ط1: 1928م.
72. حسن بن محمد بن محمود العطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، (د.ط.ت).
73. حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4: 1412هـ = 1992م.
74. حسن حنفي، قراء/مفهوم النص لنصر حامد أبو زكريا، مجلة فصول المجلد 9، العددان: 3 و4.
75. حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت -، ط1: 1990م.
76. حسن حنفي، من النص إلى الواقع، مركز الكتاب للنشر - مصر -، ط1: 2004م.

77. الحسين بن علي بن حجاج بن علي، المعروف: بحسام الدين السَّغْنَاقِي، الكافي شرح البرزودي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1: 1422هـ = 2001م.
78. الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي، رَفْعُ التَّقَابِ عَن تَنْقِيحِ الشَّهَابِ، تحقيق: أحمَد بن محمَّد السراح، عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1: 1425هـ = 2004م.
79. الحسين بن علي بن محمد بن جعفر الصَّيْمَرِي، أخبار أبي حنيفة وأصحابه، عالم الكتب - بيروت-، ط2: 1405هـ = 1985م.
80. الحسين بن محمد، المعروف: بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيِّر كيلاني، دار المعرفة - بيروت-، (د.ط.ت).
81. الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، المعروف: بالبغوي، مصابيح السنة، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي وآخرون، دار المعرفة - بيروت-، ط1: 1407هـ = 1987م.
82. حمد بن محمد الخطابي، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة أم القرى، مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي - مكة المكرمة-، ط1: 1409هـ = 1988م.
83. حمد بن محمد الخطابي، المعروف: بالخطابي، غريب الحديث، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، خرج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي، دار الفكر - دمشق-، عام النشر: 1402هـ = 1982م.
84. خالد بن عبد العزيز الباتلي، التفسير النبوي، دار كنوز إشبيليا، ط1: 1432هـ = 2011م.
85. خالد عبد الرحمان العك، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس - بيروت-، ط2: 1406هـ = 1986م.
86. الخليل بن أحمد الفراهيدي، المعروف: بالفراهيدي، كتاب العين، دار ومكتبة الهلال، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (د.ط.ت).

87. دانيال هرفيو ليجيه، دين، حداثة ودينوية، مجلة مواقف، العدد 63، 1 أكتوبر 1989م، -لبنان-.
88. روبرت ه. ثاولس، التفكير المستقيم والتفكير الأعوج، ترجمة: حسن سعيد الكرمي، مراجعة: صدقي عبد الله خطاب، سلسلة شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب -الكويت-، عالم المعرفة، أوت 1979م.
89. رونيه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، ترجمة: سفيان سعد الله، دار سراس-تونس-، عام النشر: 2001م.
90. زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر -بيروت-، ط1: 1411هـ.
91. زكي الميلاد، تجديد أصول الفقه، المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء-، ط1: 2013م.
92. الزّكي نجم الدّين قادر كريم، المرتكزات البيانية لفهم النّصوص الشّرعية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية -الكويت-، ط1: 2010م.
93. زيد عمر عبد الله، السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني، مجلة جامعة الملك سعود، م: 15، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (2)، 1423هـ = 2003م.
94. زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، المعروف: بابن رجب العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود، وآخرون، مكتبة الغرباء الأثرية -المدينة النبوية-، ط1: 1417هـ = 1996م.
95. زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، دار الحديث -بيروت-، ط2: 1405هـ = 1984م.
96. زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، المعروف: بالعراقي، تشرح التبصرة والتذكرة، تحقيق: عبد اللطيف الهميم، ماهر ياسين فحل، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1423هـ = 2002م.
97. زين الدين قاسم بن قُطُوبَغا السُّودُوني الجمالي، خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار، تحقيق: حافظ ثناء الله الزاهدي، دار ابن حزم، ط1: 1424هـ = 2003م.

98. زينب عبد العزيز، هدم الإسلام بالمصطلحات المستوردة (الحدائث والأصولية)، دار القبس للطباعة - دمشق، القاهرة-، ط1: 2004م.
99. سراج الدين محمود بن أبي بكر الأزموي، التحصيل من المحصول، تحقيق: الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة - بيروت-، ط1: 1408هـ = 1988م.
100. سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التتقيح في أصول الفقه، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، -بيروت-، عام النشر 1416هـ = 1996م.
101. سعيد البازغي، ميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء-، ط3: 2002م.
102. سعيد بن محمد بن أحمد الأفغاني، من تاريخ النحو العربي، مكتبة الفلاح، (د.ط.ت).
103. سلمة بن مُسلم العَوْتبي الصُّحاري، الإبانة في اللغة العربية، تحقيق: عبد الكريم خليفة، وآخرون، وزارة التراث القومي والثقافة -مسقط-، ط1: 1420هـ = 1999م.
104. سليمان بن خلف بن سعد التجيبي، المعروف: بالباجي، الإشارة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1424هـ = 2003م.
105. سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث الباجي، المعروف: بالباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي -بيروت-، ط3: 2001م.
106. سليمان بن خلف بن سعد، المعروف: بالباجي، الحدود في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1424هـ = 2003م.
107. سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1: 1407هـ = 1987م.
108. سمير حميد، خطاب الحدائث قراءة نقدية، سلسلة روافد، -الكويت-، ط1: 1430هـ = 2009م.

109. السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، المكتبة العصرية، ط1: 1999م.
110. سيد عبد الماجد الغوري، معجم المصطلحات الحديثية، دار ابن كثير، -دمشق- بيروت-، ط1: 1428هـ = 2007م.
111. سيد قطب إبراهيم، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، دار الشروق، -القاهرة-، -بيروت-، ط12: 1413هـ = 1992م.
112. سيد قطب إبراهيم، في ظلال القرآن، دار الشروق، -القاهرة-، ط32: 1423هـ = 2003م.
113. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، -بيروت-، ط1: 1407هـ = 1987م.
114. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، المعروف: بالذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط3: 1405هـ = 1985م.
115. شمس الدين محمد بن عثمان بن علي المارديني، الأنجم الزاهرات على حل ألفاظ الورقات في أصول الفقه، تحقيق: عبد الكريم بن علي محمد بن النملة، مكتبة الرشد، ط3: 1999م.
116. شمس الدين محمد بن محمد بن محمد، المعروف: بابن أمير الحاج، التقرير والتحرير، دار الكتب العلمية، ط2: 1403هـ = 1983م.
117. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تحقيق: أحمد الختم عبد الله، دار الكتبي، -مصر-، ط1: 1420هـ = 1999م.
118. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1: 1416هـ = 1995م.
119. شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان، المعروف: بالقرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق (الفروق)، مطبوع مع حاشية: إدرار الشروق على أنوار الفروق، قاسم بن

- عبد الله المعروف: بابن الشاط، تحقيق: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط1: 1424هـ = 2003م.
120. شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمان، المعروف: بالقرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1: 1393هـ = 1973م.
121. شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، المعروف: بالقرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، -بيروت-، ط2: 1416هـ = 1995م.
122. صفى الدين عبد المؤمن بن كمال الدين عبد الحق البغدادي، قواعد الأصول ومعاهد الفصول، تحقيق: علي عباس الحلبي، جامعو أم القرى، ط1: 1409هـ = 1988م.
123. صفى الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، -مكة المكرمة-، ط1: 1416هـ = 1996م.
124. صفى الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي، الفائق في أصول الفقه، تحقيق: محمود نصار، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1426هـ = 2005م.
125. صلاح الدين بن أحمد الأدبي، منهج النقد عند علماء الحديث النبوي، دار الآفاق الجديدة، -بيروت-، ط1: 1403هـ = 1983م.
126. طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، -الدار البيضاء-، ط1: 2006م.
127. طه عبد الرحمان، فقه الفلسفة، القول الفلسفي كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، -الدار البيضاء-، ط2: 2005م.
128. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، -بيروت-، ط1: 2013م.
129. طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، -الدار البيضاء-، -بيروت-، ط2: (د.ت.).

130. طوني بينيت، وآخرون، مفاتيح اصطلاحية جديدة، ترجمة: سعيد الغانمي، مركز دراسات الوحدة العربية، -بيروت-، ط1: 2010م.
131. طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، -دمشق-، عام النشر: 1997م.
132. عبد الجليل أبو المجد، عبد العالي الحارث، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، أفريقيا الشرق، -الدار البيضاء-، المغرب، عام انشر: 2011م.
133. عبد الحكيم عبد الرحمن أسعد السعدي، مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، دار البشائر الإسلامية، -بيروت-، ط2: 1421هـ = 2000م.
134. عبد الحميد محمد بن باديس، مبادئ الأصول، تحقيق: الدكتور عمار الطالب، الشركة الوطنية للكتاب، ط2: 1988.
135. عبد الرحمان بدوي، اللغة والمنطق في الدراسات الحالية، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام الكويتية، المجلد الثاني، العدد الأول (أبريل، مايو، يونيو)، 1971م.
136. عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق: عبد السلام الشداوي، خزنة ابن خلدون، -الدار البيضاء-، ط1: 2005م.
137. عبد الرحمان بن علي بن الجوزي، المعروف: بابن الجوزي، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمان محمد عثمان، المكتبة السلفية، -المدينة المنورة-، ط1: 1386هـ = 1966م.
138. عبد الرحمن بن أبي بكر، المعروف: بجلال الدين السيوطي، الإلتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام النشر: 1394هـ = 1974م.
139. عبد الرحمن بن أبي بكر، المعروف: بجلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، -مصر-، ط1: 387هـ = 1967م.
140. عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، آداب الشافعي ومناقبه، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1424هـ = 2003م.

141. عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، المعروف: بابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، دائرة المعارف العثمانية، -بحيدر آباد الدكن الهند-، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1271هـ = 1952م.
142. عبد الرحمن بن محمد بن محمد، المعروف: بابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، -بيروت-، ط2: 1408هـ = 1988م.
143. عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط1: 1400هـ.
144. عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1420هـ = 1999م.
145. عبد السلام بلاجي، تطور علم أصول الفقه وتجده، دار ابن حزم، -بيروت-، عام النشر: 2010م.
146. عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1418هـ/1997م.
147. عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة (من البنيوية إلى التفكيك)، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، -الكويت-، عدد 232، أبريل 1998م.
148. عبد العظيم محمود الديب، العقل عند الأصوليين، دار الوفاء، -المنصورة-، ط1: 1415هـ = 1995م.
149. عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، -الجزائر-، الدار العربية للعلوم ناشرون، -بيروت-، ط1: 1429هـ = 2008م.
150. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، المَهْدَبُ في علم أصول الفقه المُقَارِنِ، مكتبة الرشد، ط1: 1420هـ = 1999م.
151. عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط1: 1413هـ = 1993م.

152. عبد الكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ناشرون، - بيروت-، ط1: 1425هـ = 2005م.
153. عبد الكريم عثمان، معالم الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط16: 1413هـ = 1992م.
154. عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، مطبعة فضالة، -المغرب-، (د.ط.ت).
155. عبد الله بن بية، علاقة المقاصد بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، عام النشر: 2006م.
156. عبد الله بن سليمان بن الأشعث، المعروف: بابن أبي داود، كتاب المصاحف، تحقيق: محب الدين عبد السبحان نور الدين واعظ، دائر البشائر الإسلامية، ط2: 1423هـ = 2002م.
157. عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد العزيز، مختصر في علم أصول الفقه (الكافل بنيل السؤل في علم الأصول)، تحقيق: الوليد بن عبد الرحمن بن محمد آل فريان، دار عالم الفوائد، -مكة المكرمة-، ط1: 1431هـ.
158. عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، -دمشق-بيروت-، ط1: 2006م.
159. عبد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، ط1: 1421هـ = 2001م.
160. عبد الله بن محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، الآيات المنسوخة في القرآن، مكتبة بن تيمية، -القاهرة-، مكتبة العلم، -جدة-، (د.ط.ت).
161. عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعروف: بابن قتيبة، المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، تحقيق: مروان العطية، ومحن خرابة، دار ابن كثير، -دمشق-، ط1: 1410هـ = 1990.
162. عبد الله بن مسلم بن قتيبة، المعروف: بابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد محي الدين الأصغر، المكتب الإسلامي، -بيروت-، مؤسسة الإشراف، -الدوحة-، ط2: 1419هـ = 1999م.

163. عبد المجيد الشرفي تعريب حسناء تواتي، تنزيل القرآن وتأويله، مجلة الحياة الثقافية، تونس-، 1 فيفري 1990، العدد 56.
164. عبد المجيد الشيخ عبد الباري، الروايات التفسيرية في فتح الباري، وقف السلام الخيري، ط1: 1426هـ = 2005م.
165. عبد المجيد الصغير، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، -بيروت-، ط1: 1415هـ = 1994م.
166. عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، المعروف: بإمام الحرمين، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، -بيروت-، ط1: 1417هـ = 1996م.
167. عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، المعروف بإمام الحرمين، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1418هـ = 1997م.
168. عبد المؤمن بن عبد الحقّ البغدادي، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول، شرح: عبد الله بن صالح الفوزان، دار الفضيلة، ط1: 1422هـ = 2001م.
169. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، دار الفكر العربي، مطبعة المدني، -القاهرة-، ط7: 1996م.
170. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية شباب الأزهر، (د.ط.ت)
171. عثمان بن عبد الرحمن، المعروف: بابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح ومعه أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، -بيروت-، ط1: 1406هـ = 1986م.
172. عثمان بن عبد الرحمن، المعروف: بابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق: عبد اللطيف الهميم، ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، ط1: 1423هـ = 2002م.

173. عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، الدار العربية للعلوم ناشرون، -بيروت-، منشورات الاختلاف، -الجزائر العاصمة-، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط1: 1430هـ = 2009م.
174. عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، المعروف: بسلطان العلماء، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، -القاهرة-، عام النشر، 1414هـ = 1991م.
175. علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول، تقرّظ: عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل، تحقيق: عبد الله هاشم، هشام العربي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، -قطر-، ط1: 1434هـ = 2013م.
176. علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، مكتبة الرشد، عام النشر: 1421هـ = 2000م.
177. علاء الدين شمس النظر محمد بن أحمد السمرقندي، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، -قطر-، ط1: 1404هـ = 1984م.
178. علاء الدين علي بن محمد بن عباس البعلي، المعروف: بابن اللحام، المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: محمد مظهربقا، جامعة الملك عبد العزيز، -مكة المكرمة-.
179. علي بن أبي الكرم محمد، المعروف: بابن الاثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1407هـ = 1987م.
180. علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، -بيروت-، (د.ط.ت).
181. علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، المعروف: بالواحدي، أسباب نزول القرآن، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح، -الدمام-، ط2: 1412هـ = 1992م.

182. علي بن إسماعيل الأبياري، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، تحقيق: علي بن عبد الرحمن بسام الجزائري، دار الضياء، -الكويت-، ط1: 1434هـ = 2013م.
183. علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1421هـ = 2000م.
184. علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، المخصص، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، -بيروت-، ط1: 1417هـ = 1996م.
185. علي بن جعفر السعدي، كتاب الأفعال، تحقيق: علي فؤادة، مكتبة الخانجي، -القاهرة-، ط2: 1993م.
186. علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال، المعروف: بابن بطلال، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، ط2: 1423هـ = 2003م.
187. علي بن سلطان محمد القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1422هـ = 2001م.
188. علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط1: 1420هـ = 1999م.
189. علي بن علي بن محمد بن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط2: 1413هـ = 1993م.
190. علي بن محمد ابن العباس التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1424هـ = 2003م.
191. علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط1: 1424هـ = 2003م.
192. علي بن محمد البزدوي، أصول البزدوي (كنز الوصول الى معرفة الأصول)، مطبعة جاويد بريس، -كراتشي-، (د،ت،ط).
193. علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1403هـ = 1983م.

194. علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، -الدار البيضاء-، ط:4 (د.ت).
195. علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكير، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، -بيروت-، دار فارس، -عمان-، ط:1: 2005.
196. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، -بيروت-، ط:3: 1404هـ = 1984م.
197. الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، دار الشروق، -جدة-، ط:1: 1403هـ = 1983م.
198. فهد بن عبد الرحمان الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبه التوبة، ط:4: 1419هـ.
199. فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرُّومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط:3: 1418هـ = 1998م.
200. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، -الكويت-، عالم المعرفة، مارس 1979.
201. القاسم بن سلام بن عبد الله الهروي، فضائل القرآن للقاسم بن سلام، تحقيق: مروان العطية، وآخرون، دار ابن كثير، ط:1: 1415هـ = 1995م، ص281.
202. قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي، يحيى حسن مراد، أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، دار الكتب العلمية، عام النشر: 1424هـ = 2004م.
203. القاضي عياض بن موسى اليحصبي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق: محمد بن تاوئيت الطنجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، -المغرب-، ط:2: 1403هـ = 1983م.
204. قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءات إلى أفق التدبر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، -المغرب-، ط:1: 1431هـ = 2010م.
205. كرلو نلينو، علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، الدار العربية، -القاهرة-، أورا قشرقية، -بيروت-، ط:1: 1413هـ = 1993م.

206. كمال الدين محمد بن محمد بن عبد الرحمن، المعروف: بابن إمام الكاملية، تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول، تحقيق: عبد الفتاح أحمد قطب الدخمي، دار الفاروق الحديثة، -القاهرة-، ط1: 1423هـ = 2002م.
207. مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، المعروف: بابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، -بيروت-، عام النشر: 1399هـ = 1979م.
208. مجد الدين المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرئوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، ط1: 1389هـ = 1969م.
209. مجد الدين عبد السلام بن تيمية، عبد الحلیم بن تيمية، أحمد بن تيمية، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي، دار الفضيلة، ط1: 1422هـ = 2001م.
210. مجموعة من الأساتذة والعلماء المتخصصين، الموسوعة القرآنية المتخصصة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية -مصر-، عام النشر: 1423هـ = 2002م.
211. مجموعة من الباحثين، ضمن كتاب البنيوية والتفكيك مداخل نقدية، ترجمة حسام نايل، دار أزمنة، -عمان-، ط1: 2007م.
212. محسن بن حامد المطيري، تفسير القرآن بالقرآن تأصيل وتقويم، الدار التدمرية، ط1: 1432هـ = 2011م.
213. محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلؤداني، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة، محمد بن علي بن إبراهيم، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، -جامعة أم القرى-، ط1: 1406هـ = 1985م.
214. محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلؤداني، الهداية على مذهب الإمام أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: عبد اللطيف هميم، ماهر ياسين الفحل، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، ط1: 1425هـ = 2004م.
215. محمد أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره/آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي، -القاهرة- ، ط2: (د.ت).

216. محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره/آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، -القاهرة-، ط2: 1978م.
217. محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، -القاهرة-، (د.ط.ت).
218. محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، -بيروت-، ط2: 2001م.
219. محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، -بيروت-، المركز الثقافي العربي، -الدار البيضاء-، ط2: 1996م.
220. محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، -الجزائر-، (د.ت.ط).
221. محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، -بيروت-، ط1: 1999م.
222. محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوّا، منشورات عويدات، -بيروت-، باريس-، ط3: 1985م.
223. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، -بيروت-، ط2: 2005م.
224. محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، دار الساقى، -بيروت-، ط2: 1995م.
225. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، -بيروت-، المركز الثقافي العربي، -الدار البيضاء-، ط2: 1996م.
226. محمد أركون، قضايا نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، -بيروت-، (د.ط.ت).
227. محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، -بيروت-، ط1: 1991م.
228. محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، -بيروت-، ط2: 1995م.

229. محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية للنشر، - بيروت-، ط1: 1996م.
230. محمد أركون، نحو تاريخ مقارن الأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، -بيروت-، ط1: 2011م.
231. محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العَلَوِي الهَرَرِي، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم (الكوكب الوهاج والرّوض البهّاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج)، تحقيق: لجنة من العلماء برئاسة هاشم محمد علي مهدي، دار المنهاج، دار طوق النجاة، ط1: 1430هـ = 2009م.
232. محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار عالم الفوائد، (د.ط.ت).
233. محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، مذكرة في أصول الفقه، مكتبة العلوم والحكم، -المدينة المنورة-، ط5: 2001م.
234. محمد الخضري بك، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، ط6: 1389هـ = 1969م.
235. محمد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر، ط8: 1387هـ = 1967م.
236. محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الكتاب المصري، - القاهرة-، دار الكتاب اللبناني، -بيروت-، ط1: 1432هـ = 2011م.
237. محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير، الدار التونسية، -تونس-، عام النشر: 1984هـ.
238. محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن، نهضة مصر، -الجيزة-، ط7: 2005م.
239. محمد أمين بن محمود البخاري المعروف: بأمير بادشاه، تيسير التحرير، مصطفى البابي الحلبي، -مصر-، سنة النشر: 1351هـ = 1932م.
240. محمد أوشريف بولوز، تربية ملكة الاجتهاد في المجتهد من خلال كتب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار كنوز إشبيليا، ط1: 1433هـ = 2012م.

241. محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، دار المنار، ط2: 1419هـ = 1999م.
242. محمد بن إبراهيم سعيد كعباش، نفحات الرحمن في رياض القرآن، جمعية النهضة، - غرداية-، عام النشر: 1424هـ = 2003م.
243. محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، المطلع على ألفاظ المقنع، تحقيق: محمود الأرنؤوط، ياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، ط1: 1423هـ = 2003م.
244. محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، المعروف: بابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، مدار المعرفة -بيروت-، عام النشر: 1398هـ = 1978م.
245. محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، المعروف: بابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، ط1: 1408هـ.
246. محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف: بابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، بمشاركة: أبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي، ط1: 1423هـ.
247. محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف: بابن قيم الجوزية، إغاثة اللفهان في مصاد الشيطان، تحقيق: محمد عزيز شمس، مصطفى بن سعيد إيتيم، دار عالم الفوائد، -مكة المكرمة-، ط1: 1432هـ.
248. محمد بن أبي بكر بن أيوب، المعروف: بابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، -بيروت-، ط3: 1416هـ = 1996م.
249. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرّازي، مختار الصحاح، تحقيق: دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، مكتبة لبنان، -بيروت-، عام النشر: 1989م.
250. محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، -حيدر آباد الهند-، (د.ت.ط).

251. محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، -بيروت-، ط1: 2001م.
252. محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، المعروف: بابن جزي، تقريب الوصول إلي علم الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، -لبنان-، ط1: 1424هـ = 2003م.
253. محمد بن أحمد بن محمد، المعروف: ببطل، النظم المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المهذب، تحقيق: مصطفى عبد الحفيظ سالم، المكتبة التجارية، -مكة المكرمة-، عام النشر: 1991م.
254. محمد بن أحمد بن مصطفى، المعروف: بأبي زهرة، المعجزة الكبرى القرآن، دار الفكر، (د.ط.ت).
255. محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، -مصر-، ط1: 1358هـ = 1940م.
256. محمد بن إدريس الشافعي، جامع العلم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، (د.ت.ط).
257. محمد بن إسحاق بن يسار، سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي)، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر -بيروت-، ط1: 1398هـ = 1978م، ص121.
258. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، المعروف: بالبخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة ط1: 1422هـ.
259. محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الدار السلفية، -الكويت-، ط1: 1405هـ.
260. محمد بن إسماعيل بن صلاح، إجابة السائل شرح بغية الأمل، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي، حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط1: 1986.
261. محمد بن الحسن بن العربي بن محمد الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1416هـ = 1995م.

262. محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي بن سير المبارك، الناشر: حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ط2: 1410 هـ = 1990 م.
263. محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، المعروف: بأبي بكر الباقلائي، التقريب والإرشاد (الصغير)، تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط2: 1418 هـ = 1998 م.
264. محمد بن الطيب بن محمد، المعروف: بالباقلاني، الانتصار للقرآن، تحقيق: محمد عصام القضاة، دار الفتح، -عمّان-، دار ابن حزم، -بيروت-، ط1: 1422 هـ = 2001 م.
265. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1: 1420 هـ = 2000 م.
266. محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، المعروف: بالطبري، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، -مصر-، ط2: (د.ت.).
267. محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، دار ابن الجوزي، ط5: 1427 هـ.
268. محمد بن حمزة بن محمد، شمس الدين الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسين محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 2006 م = 1427 هـ.
269. محمد بن سليمان بن عبد الله الأشقر، أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط6: 1424 هـ = 2003 م.
270. محمد بن صالح بن محمد العثيمين، فتح رب البرية بتلخيص الحموية، دار الوطن للنشر، (د.ط.ت.).
271. محمد بن عبد الرحمن بن محمد المعروف: بالسخاوي، التوضيح الأبهري لتذكرة ابن الملقن في علم الأثر، تحقيق: عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري، مكتبة أضواء السلف، ط1: 1418 هـ = 1998 م.

272. محمد بن عبد الرحمن، المعروف: بالسخاوي، الإعلام بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، تحقيق: فرانز روزنثال، ترجمة: صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط1: 1407هـ = 1986م.
273. محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي اليدري، سعيد فودة، دار البيارق، -عمان-، ط1: 1420هـ = 1999م.
274. محمد بن عبد الله الحاكم، المعروف: بالحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق: السيد معظم حسين، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط2: 1397هـ = 1977م.
275. محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، -بيروت-، ط1: 1996م.
276. محمد بن علي الطيب، المعروف: بأبي الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1403هـ.
277. محمد بن علي بن عمر المازري، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق: عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي، ط1: (د.ت.).
278. محمد بن علي بن محمد الأصبحي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: علي سامي النشار، وزارة الإعلام، -العراق-، ط1: (د.ت.).
279. محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي، دار الفضيلة، ط1: 1421هـ = 2000م.
280. محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، المعروف: بفخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، ط3: 1418هـ = 1997م.
281. محمد بن عمر بن الحسن، المعروف: بفخر الدين الرازي، الإمام الشافعي مناقبه وعلمه، تحقيق: محمود جيرة الله، الدار الثقافية، -القاهرة-، ط1: 1429هـ = 2008م.

282. محمد بن محمد أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، -القاهرة-، ط4: 1408هـ.
283. محمد بن محمد الغزالي، المعروف: بحجة الدين، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط1: 1417هـ = 1997م.
284. محمد بن محمد الغزالي، المعروف: بحجة الدين، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، -بغداد-، ط1: 1390هـ = 1971م.
285. محمد بن محمد الغزالي، المعروف: بحجة الدين، ميزان العمل، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف، -مصر-، ط1: 1964م.
286. محمد بن محمد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق: الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، -بيروت-، دار الفكر، -دمشق-، ط3: 1419هـ = 1998م.
287. محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر، ثمر الثمام شرح (غاية الإحكام في آداب الفهم والإفهام)، تحقيق: عبد الله سليمان العتيق، دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1: 1430هـ = 2009م.
288. محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن الكريم، مكتبة السنة-القاهرة-، ط2: 1423هـ = 2003م.
289. محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، المعروف: بمرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، مطبعة حكومة الكويت، -الكويت-، ط2: الجزء الخامس طبع عام 1389هـ = 1969م.
290. محمد بن محمود بن أحمد البابرتي الحنفي، الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: ضيف الله بن صالح بن عون العمري، ترحيب بن ربيعان الدوسري، مكتبة الرشد ناشرون، ط1: 1426هـ = 2005م.
291. محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أصول الفقه، تحقيق: فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، ط1: 1420هـ = 1999م.

292. محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط:8: 1426هـ = 2005م.
293. محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار إحياء الكتب العربية، -بيروت-، ط:2: 1380هـ = 1961م.
294. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبه وهبه، -القاهرة-، ط:7: 2000م.
295. محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، دار المنار، -القاهرة-، ط:2: 1366هـ = 1947م.
296. محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء، حامد صادق قنبي، دار النفائس، ط:2: 1408هـ = 1988م، ص39.
297. محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العلي، الحداثة وانتقاداتها، دار توبقال للنشر، -الدار البيضاء-، ط:1: 2006م، ص 12، نقلا عن في التراث والحداثة، محمد خاتمي، مقال منشور بجريدة الحياة، 1997/01/08.
298. محمد سعيد رمضان البوطي، من روائع القرآن، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، عام النشر: 1420هـ = 1999م.
299. محمد سليمان عبد الله الأشقر، الفتيا ومناهج الإفتاء، مكتبة المنار الإسلامية، -الكويت-، ط:1: 1396هـ = 1976م.
300. محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، -دمشق-، (د.ط.ت).
301. محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، -بيروت-، ط:1: 2008م.
302. محمد شريف مصطفى، القواعد الأصولية وطرق استنباط الأحكام منها، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد التاسع عشر، العدد الأول يناير (جانفي) 2011م.

303. محمد صالح الشنطي، فن التحرير العربي ضوابطه وأنماطه، دار الأندلس، -حائل-، ط5: 1422هـ = 2001م.
304. محمد عابد الجابري، إشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، -بيروت-، ط2: 1990م.
305. محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، -بيروت-، ط1: 1991م.
306. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، -بيروت-، ط5: 1994م.
307. محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، -بيروت-، ط1: 1996م.
308. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، -بيروت-، ط1: 2001م.
309. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، -بيروت-، ط4: 2000م.
310. محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية (محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد)، مركز دراسات الوحدة العربية، -بيروت-، ط2: 2000م.
311. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، -بيروت-، ط9: 2009م.
312. محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، -بيروت-، ط10: 2009م.
313. محمد عابد الجابري، حفريات في المصطلح التراثي (مقاربات أولية)، مجلة المناظرة، -المغرب-، العدد6: 1 ديسمبر 1993.
314. محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم (التفسير الواضح حسب ترتيب النزول)، دار النشر المغربية، -الدار البيضاء-، ط1: 2008.
315. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم (التعريف بالقرآن)، مركز دراسات الوحدة العربية، -بيروت-، ط1: 2006م.

316. محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، - بيروت-، ط1: 2006م.
317. محمد عابد الجابري، من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا المعاصرة الفكرية والتربوية، دار النشر المغربية، -الدار البيضاء-، ط1: 1977م.
318. محمد عابد الجابري، نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، المركز الثقافي العربي، -بيروت-، ط6: 1993م.
319. محمد عابد الجابري، مواقف (إضاءات وشهادات)، الكتاب 15، ط1: مايو 2003.
320. محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمري، دار الكتاب العربي، -بيروت-، ط1: 1415هـ = 1995م.
321. محمد علي الحسن، المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط1: 1421هـ = 2000م.
322. محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار القرآن الكريم، -بيروت-، ط4: 1402هـ = 1981م.
323. محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، نهضة مصر، - القاهرة-، ط1: 2007م.
324. محمد عمارة، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للنشر والتوزيع، -القاهرة-، ط1: 2008م.
325. محمد عناني، المصطلحات الأدبية الحديثة، الشركة المصرية العالمية للنشر، - لونغمان-، ط3: 2003م.
326. محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم -قراءة محمد أركون-، أفريقيا الشرق، -الدار البيضاء-، عام النشر: 2015م.
327. محمد لقمان السلفي، اهتمام المحدثين بنقد الحديث، سندا وممتا، ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، دار الداعي، ط2: 1420هـ، نقلا من كتاب GLIMPSES OF THE HADITH P49, 50.
328. محمد محمد حسين، حُصُوننا مهْدَدَة من دَاخِلِهَا، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط8: 1404هـ = 1983م.

329. محمد مصطفى الأعظمي، منهج النقد عند المحدثين نشأته وتاريخه، مكتبة الكوثر، ط3: 1410هـ = 1990م.
330. محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، دار الخير، -دمشق-، ط: 1427هـ = 2006م.
331. محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، مطبعة الأزهر، عام النشر: 1947م.
332. محمد همام، المنهج والاستدلال في الفكر الإسلامي، دار الهادي، -بيروت-، ط1: 1424هـ = 2003م.
333. محمد يعقوبي، مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل، ديوان المطبوعات الجامعية، -الجزائر-، (د.ت.ط). نقلا عن J.S.MILL. Système de Logique déductive et inductive.
334. محمود بن أحمد بن موسى، المعروف: بيدر الدين العيني، نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، -قطر-، ط1: 1429هـ = 2008م.
335. محمود بن عبد الرحمن، شمس الدين الأصفهاني، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقاء، دار المدني، ط1: 1406هـ = 1986م.
336. محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، المعروف: بالزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1419هـ = 1998م.
337. محمود مقديش، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، تحقيق: علي الزواري، محمد محفوظ، دار الغرب الإسلامي، -بيروت-، ط1: 1988م.
338. محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المعروف: بالنووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، -بيروت-، ط2: 1392هـ.
339. محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المعروف: بالنووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، -بيروت-دمشق-عمان-، ط3: 1412هـ = 1991م.
340. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، -القاهرة-، عام النشر: 2007م.

341. مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد، المعروف: بالكرمي، قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن، تحقيق: سامي عطا حسن، دار القرآن الكريم-الكويت-، (د.ط.ت)
342. مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، شرح مقدمة أصول التفسير، دار بن الجوزي، ط2: 1428م.
343. مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير، دار المحدث، شبكة تفسير للدراسات القرآنية، ط1: 1425هـ.
344. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، -بيروت-، (د.ط.ت).
345. مصطفى الرفاعي، الإسلام انطلق... لا جمود، لجنة التعريف بالإسلام، يصدرها المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، -القاهرة-، الكتاب الثلاثون 1386هـ = 1966م.
346. مصطفى السباعي، السنة ومكانتها في التشريع، دار الوراق، المكتب الإسلامي، ط1: 2000.
347. مصطفى ديب البغا، محيي الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن، دار الكلم الطيب، دار العلوم الإنسانية، -دمشق-، ط2: 1418هـ = 1998م.
348. مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط7: 1418هـ = 1998م.
349. مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، عام النشر: 1986م.
350. مصطفى محمد حلمي، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1426هـ.
351. مظفر الدين أحمد بن علي بن الساعاتي، المعروف: بابن الساعاتي، بديع النظام (نهاية الوصول إلى علم الأصول)، تحقيق: سعد بن غرير بن مهدي السلمي، جامعة أم القرى، سنة النشر: 1405هـ = 1985م.
352. مناع القطان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، ط3: 1421هـ = 2000م.

353. مناع بن خليل القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، مكتبة وهبة، ط5: 1422هـ = 2001م.
354. منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1418هـ = 1999م
355. موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المعروف: بـابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2: 1423هـ = 2002م.
356. ناصر الدين بن عبد السيد بن علي بن المطرز، المغرب في ترتيب المعرب، تحقيق: محمود فاخوري وعبد الحميد مختار مكتبة أسامة بن زيد، -حلب-، ط1: 11399هـ = 1979م.
357. ناظم عودة، تكوين النظرية في الفكر العربي والفكر الإسلامي المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة -بيروت- ط1: 2009م.
358. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف: مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط4: 1420هـ.
359. نشوان بن سعيد الحميري اليمني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، دار الفكر المعاصر -بيروت-، دار الفكر -دمشق- ط1: 1420هـ = 1999م.
360. نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي والتأسيس الأيديولوجية الوسطية، سينا للنشر، -القاهرة-، ط1: 1992م.
361. نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، -الدار البيضاء-، ط1: 1995م.
362. نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

363. نظام الدين أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت-، (د.ط.ت).
364. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، -دمشق-، ط3: 1418هـ = 1997م.
365. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، -سورية-، ط3: 1401هـ = 1981م.
366. نور الدين محمد عتر الحلبي، السُّنة المطهرة والتحديات، مجلة مركز بحوث السُّنة والسيرة، -قطر-، العدد الثالث: 1408هـ = 1988م.
367. نور الدين محمد عتر، علوم القرآن الكريم، مطبعة الصباح، -دمشق-، ط1: 1414هـ = 1993م.
368. همام عبد الرحيم سعيد، الفكر المنهجي عند المحدثين، كتاب الأمة، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، -قطر-، ط1: 1408هـ.
369. ولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، ط1: 1425هـ = 2004م.
370. وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر، -دمشق-، ط1: 1406هـ = 1986م.
371. يحيى بن موسى الرهوني، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، تحقيق: الهادي بن الحسين شبيلي، يوسف الأخضر القيم، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، -دبي- ط1: 1422هـ = 2002م.
372. اليمان بن أبي اليمان البندنجي، التقفية في اللغة، تحقيق: خليل إبراهيم العطية، الجمهورية العراقية، -وزارة الأوقاف-، إحياء التراث الإسلامي 14، مطبعة العاني، -بغداد-، عام النشر: 1976م.
373. يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت-، ط2: 1404هـ = 1983م.
374. يوسف القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت-، ط1: 1414هـ = 1993م.

375. يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، -بيروت-، ط2: 1403هـ = 1983م.
376. يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن، المعروف: بابن الميزد الحنبلي، غاية السؤل إلى علم الأصول، تحقيق: بدر بن ناصر بن مشرع السبيعي، غراس للنشر والتوزيع والإعلان، -الكويت-، ط1: 1433هـ = 2012م.
377. يوسف بن حسن بن أحمد، المعروف: بابن الميزد، بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، تحقيق: روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، -بيروت-، ط1: 1413هـ = 1992م.

رسائل دكتوراه

378. أيمن عبد الحميد عبد المجيد البدران، التعميد الأصولي، مفهومه، مراحلها، نماذجها، رسالة دكتوراه، إشراف: عارف خليل أبو العيد، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2005م.
379. خليل بن عبد الله بن عبد الرحمن الحدري، منهجية التفكير العلمي في القرآن وتطبيقاتها التربوية في المؤسسات الجامعية المعاصرة، رسالة دكتوراه، إشراف: حامد بن سالم بن عائض الحربي، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة -مكة المكرمة-.
380. رابح أوموادن، آليات الفهم والتأويل في الخطاب الأصولي، رسالة دكتوراه، إشراف: وحيد بن بوعزيز، جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله، كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية، قسم اللغة العربية وآدابها، تاريخ المناقشة: 1439هـ/1440هـ = 2017م/2018م.
381. عباس علي السعيد العطار، أثر استخدام أسلوب الاستكشاف والتأكيد في التجارب المختبرية في تنمية التفكير العلمي لدى طلبة المرحلة المتوسطة، رسالة دكتوراه، إشراف: رؤوف عبد الرزاق العاني، جامعة بغداد، كلية التربية، 1401هـ = 1981م.

رسائل ماجستير

382. أحمد العزري، تلقي التكيكية في النقد العربي الحديث -علي حرب أنموذجاً-، مذكرة ماجستير، إشراف: مصطفى درواش، جامعة مولود معمري -تيزي وزو-، كلية الآداب واللغات، قسم الأدب العربي، تاريخ المناقشة: 2012م.

383. حسن فوزي حسن الصعيدي، المنهج النقدي عند المتقدمين من المحدثين وأثر تباين المنهج، رسالة ماجستير، إشراف: مصطفى الصاوي الجوني، محمد فؤاد زكريا، قسم اللغة العربية والإسلامية، كلية التربية، جامعة عين شمس، تاريخ المناقشة: 1421هـ = 2000م.

384. رباح أوموادن، إستراتيجية تلقي النصّ القرآنيّ عند علماء الأصول، مذكرة ماجستير، إشراف: آمنة بلعلی، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة مولود معمري -تيزي وزو-، تاريخ المناقشة: 1434هـ = 2013م.

385. محمد إبراهيم محمد نور عبد اللطيف الخليفة، آراء المستشرق جوزيف شاخت حول حجية السنة النبوية من خلال كتابه أصول الشريعة المحمدية، رسالة ماجستير إشراف: عبد الله ضيف الله الرحيلي، قسم الاستشراق، كلية الدعوة بالمدينة المنورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تاريخ المناقشة: 1417هـ = 1997م.

مجلات

386. حسن حنفي، قراء/مفهوم النص لنصر حامد أبو زكريا، مجلة فصول المجلد 9، العددان: 3 و 4.

387. دانيال هرفيو ليجيه، دين، حداثة ودينوية، مجلة مواقف، العدد 63، 1 أكتوبر 1989م -لبنان-.

388. زيد عمر عبد الله، السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني، مجلة جامعة الملك سعود، م: 15، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (2)، 1423هـ = 2003م.

389. عبد الرحمان بدوي، اللغة والمنطق في الدراسات الحالية، مجلة عالم الفكر، وزارة الإعلام الكويتية، المجلد الثاني، العدد الأول (أبريل، مايو، يونيو)، 1971م.

390. عبد المجيد الشرفي، تنزيل القرآن وتأويله، تعريب: حسناء تواتي، مجلة الحياة الثقافية -تونس-، 1 فيفري 1990، العدد 56.

391. محمد شريف مصطفى، القواعد الأصولية وطرق استنباط الأحكام منها، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد التاسع عشر، العدد الأول يناير (جانفي) 2011م.

392. محمد عابد الجابري، حفريات في المصطلح التراثي (مقاربات أولية)، مجلة المناظرة -المغرب-، العدد6: 1 ديسمبر 1993.

393. نور الدين محمد عتر الحلبي، السنّة المطهرة والتحديات، مجلة مركز بحوث السنّة والسيرة -قطر-، العدد الثالث: 1408هـ = 1988م.

394. يونس صوالحي، الاستقراء في مناهج النظر الإسلامي، نموذج الموافقات للإمام الشاطبي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة: 1، العدد: 4، ذوالقعدة 1416هـ = أبريل 1996م.

الصحف والجرائد

395. صحيفة المصري اليوم، الخميس 28 سبتمبر 2006، عدد: 837.

ملتقيات ومؤتمرات

396. بشير بن مولود جحيش، فقه التنزيل مفهومه وعلاقته ببعض المصطلحات، ندوة مستجدات الفكر الاسلامي الحادية عشر "الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع"، من 18 إلى 20 فبراير 2013م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية -الكويت-.

397. حسن عزوزي، وحدة الأمة المسلمة بين الثابت والمتغير، بحث مقدم إلى مؤتمر مكة المكرمة الثالث عشر، المجتمع المسلم... الثوابت والمتغيرات، تنظيم: رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، من 3 إلى 5 ذو الحجة 1433هـ.

398. عمار بن عبد الله ناصح علوان، شواذ الفتوى في مطلع القرن الحادي والعشرين، بحث مقدم لمؤتمر تحديات الفقه المعاصرة، المنعقد في الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا -كوالالمبور-، يومي: 18 و19 ديسمبر 2012.

فيديو

399. الأمسية الفكرية للمفكر العربي الكبير الدكتور محمد عابد الجابري، إدارة محمد رضا نصر الله، السبت 17/03/1430هـ = 2009/03/14م، محمل على الرابط:

- يوم ،<https://www.youtube.com/watch?v=2Dm1iy1smiM>
2017/03/27م.
400. برنامج إضاءات، حوار مع أركون، بث على قناة العربية، محمل من يوتيوب، على
الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=aevLx93eh2I> ،
يوم 2016/02/07.
401. برنامج الكتاب، حوار مع محمد أركون، وراشد الغنوشي، بث على قناة الجزيرة، من
لندن، محمل من يوتيوب على الرابط:
يوم ،<https://www.youtube.com/watch?v=FQT-6Gql-h4>
2016/02/07.
402. حصة إضاءات، تقديم تركي الدخيل، مقابلة مع محمد عابد الجابري، محمل من
اليوتيوب على الرابط:
،<https://www.youtube.com/watch?v=7cmTUDy8fsw>
يوم 2017/03/27.
403. حصة مسارات، لقاء مع محمد أركون، قناة الجزيرة، محمل على الرابط:
يوم: <https://www.youtube.com/watch?v=jFMyZun7T9s>
2016/12/09.
404. فيديو الندوة الأولى التنوير، محاضرة من تقديم: محمد أركون، مركز الثقافة تنوير،
الاحتفالية العالمية لعصر التنوير الإنساني، الكويت تحت شعار: التنوير إرث المستقبل،
محمل على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=Cg9I-mgSi34> ،
يوم 2016/12/07.
405. النص والاجتهاد، مناظرة الشيخ الشهيد البوطي رحمه الله تعالى مع الطيب التيزيني
من خلال برنامج قضايا ساخنة، راديو وتلفزيون العرب مكتب دمشق، إعداد وتقديم:
محمد حبش، إخراج معاذ علي الحمصي، محمل من يوتيوب على الرابط:
يوم <https://www.youtube.com/watch?v=Di5HUS-qEp0>
2016/08/29.

406. نقد العقل الإسلامي، حوار مع محمد أركون، حصة إضاءات: تقديم تركي الدخيل،
محمل على الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=aevLx93eh2ا>
يوم 2016/02/07.

المواقع الإلكترونية

407. موقع جريد الاتحاد الإماراتية، على الرابط:
<http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=23094>، يوم: 06 /04 /
2017.

408. موقع شبكة العراق، على الرابط:
<http://www.iraqcenter.net/vb/showthread.php?t=27233>، يوم 05 /04 /
2017م.

409. <http://www.feqhweb.com/vb/t7793.html>، يوم: 01 /10 /2016.

الفهارس العامة

- فهرس الآيات.
- فهرس الأحاديث.
- فهرس المصطلحات.
- فهرس المحتويات.

فهرس الآيات القرآنية

سورة البقرة	
﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾	ص 184.....
﴿ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا ﴾	ص 219.....
﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾	ص 184.....
﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ﴾	ص 114.....
﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَسْرَّضْنَ بِنَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾	ص 30.....
﴿ أَنْ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾	ص 110.....
﴿ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ مِمَّا رَزَقْنَاهُ وَكَسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴾	ص 113.....
﴿ وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُمُ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا ﴾	ص 105.....
﴿ وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ ﴾	ص 111.....
﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾	ص 218.....
﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾	ص 109 / 112 / 116.....
سورة آل عمران	
﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾	ص 184.....
﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ ﴾	ص 198.....
سورة النساء	
﴿ فَإِنْ كُنْتُمْ طَائِبِينَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَمِائَةَ ﴾	ص 109.....
﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُخَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مَشَابِهَاتٌ ﴾	ص 109 / 110.....
﴿ وَلَكُمْ مِنْ نَفْسِهِ مَا تَرَكُوا تَرَكَكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ ﴾	ص 29.....
﴿ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمُ مِنَ الْغَائِطِ ﴾	ص 107.....
﴿ وَكَوْكَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾	ص 17 / 31 / 82.....

سورة المائدة	
﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾	ص 105.....
﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾	ص 26.....
﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾	ص 212.....
﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ﴾	ص 219.....
سورة الأنعام	
﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾	ص 26 / 27.....
﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾	ص 105.....
﴿وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ﴾	ص 31.....
سورة الأعراف	
﴿أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانفَلَقَ﴾	ص 114.....
سورة الأنفال	
﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾	ص 115.....
سورة يوسف	
﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾	ص 117.....
سورة هود	
﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَرَمْلًا مِنَ اللَّيْلِ﴾	ص 177 / 217.....
سورة النحل	
﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾	ص 224.....
﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾	ص 26 / 27.....
سورة الإسراء	

﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفَ وَكَأْتَسْمُرُهُمَا﴾	ص 115 / 117
﴿وَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَأَيُّنَا دَاوُدَ نَزْرُومًا﴾	ص 218
﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ﴾	ص 107 / 217
﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾	ص 197
سورة النور	
﴿فَلْيُحَذِرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمُ فَتَنَةٌ﴾	ص 27
﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾	ص 108
سورى الشعراء	
﴿وَإِنَّهُ لَشَرٌّ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	ص 197
سورة الصافات	
﴿وَإِنْ يونسَ لمن المرسلين﴾	ص 218
سورة المجادلة	
﴿فَنَحْنُ بِمُرْقِبَةٍ﴾	ص 105
سورة الحشر	
﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾	ص 117
سورة الطلاق	
﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾	ص 120

فهرس الأحاديث والآثار

الحديث	
120	(إنما جعل الاستئذان من أجل البصر).....ص
121	(أتى رجل النبي ﷺ فقال: هلكت).....ص
123	(الذهب بالذهب ربا إلا هاء وهاء).....ص
126	(لا يخطب الرجل على خطبة أخيه).....ص
127	(من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه).....ص
127	(الذهب بالذهب، والفضة بالفضة).....ص
127	(من احتكر فهو خاطئ).....ص
177	(لمن عمل بها من أمتي).....ص
184	(بني الإسلام على خمس).....ص
184	(لا يجمع بين المرأة وعمتها).....ص
185	(لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته).....ص
210/185	(ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه).....ص
218	(لا تفضلوا بين أنبياء الله).....ص
218	(لا تخيروا بين الأنبياء).....ص
219	(بلغوا عني ولو آية).....ص
219	(لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم).....ص
226	(من صلى البردين دخل الجنة).....ص
الآثار	
128	كنا على شاطئ نهر بالأهواز.....ص
185	قد رجمتها بسنة رسول الله ﷺ.....ص
186	إذا جاءك شيء في كتاب.....ص

فهرس المصطلحت

الزبدفة.....ص147	الإبستمولوجفا.....ص143
السبر والتقسفم.....ص123	الإجماع.....ص121
التفكر العلمف.....ص12	الاستقراء المعنوف.....ص136
التفكفكة.....ص142	الاستقراء.....ص135
التواتر.....ص19	الإسرافلفاف.....ص218
الحاففاف.....ص129	الإسماعفلفة.....ص147
الحُبس.....ص127	الإسناد أو السند.....ص19
الحداثة.....ص15	إشارة النص.....ص116
الحدفث الصحفح.....ص217	أصول الفقه.....ص53
الحدفث القدسف.....ص209	الاطراد.....ص75
الحدفث المدرج.....ص232	اقتضاء النص.....ص117
الحدفث المضطرب.....ص232	الآلفة.....ص62
الحفافة.....ص208	الأنثروبولوجفا.....ص145
اللوفومركزفة.....ص148	الأفدفولوجفا.....ص147
خبر الوافد.....ص95	البسمة.....ص96
الخففة.....ص110	البنفوفة.....ص194
الخواص.....ص208	التحرفف.....ص212
الدروز.....ص147	التحسففناف.....ص129
دلالات الألفاظ.....ص104	التراث.....ص36
دلالة الالفزام.....ص113	التعزفراف.....ص65
دلالة الفضمف.....ص112	الفعطفل.....ص100
دلالة المفاابقة.....ص112	الفغرفب.....ص40
دلالة المفهوم.....ص115	الرأف.....ص54
دلالة المنطوق.....ص112	دلالة المنطوق فرر الصرفح.....ص113

علوم القرآن.....ص98	دلالة النص.....ص117
عمل أهل المدينة.....ص100	الدوران أو الطرد والعكس.....ص123
عموم البلوى.....ص101	الفقه.....ص53
فقه التنزيل معناه.....ص70	السنة عند المحدثين.....ص99
فقه اللغة.....ص94	سنن الله الكونية.....ص86
الفيلولوجيا.....ص144	السيمائية.....ص149
القراءة الشاذة.....ص96	الشذوذ.....ص231
القواعد الأصولية.....ص71	الشمولية.....ص26
القياس.....ص74	الصحابي.....ص157
كليات الشريعة.....ص86	صيغة الخصوص المقترنة بالفعل..ص105
غير الواضح الدلالة.....ص107	صيغة الخصوص المقترنة بالوصف ص105
المتشابه عند الأحناف.....ص111	الضروريات.....ص129
المتشابه عند المتكلمين.....ص109	الظاهر عند الأحناف.....ص109
المجمل عند الأحناف.....ص111	الظاهر عند المتكلمين.....ص107
المجمل عند المتكلمين.....ص108	ظني الثبوت.....ص30
المحكم.....ص110	عبارة النص.....ص116
المخيال أو التخيل.....ص37	العدالة.....ص146
مسالك العلة.....ص119	العرف.....ص86
المشكل.....ص110	العقل.....ص32
المفسر.....ص110	العقلنة.....ص45
المفكر فيه والمستحيل التفكير فيه ص144	العلة.....ص118
المناسبة والإخالة.....ص122	علم مصطلح الحديث.....ص95
المنطوق الصريح.....ص112	الموروث القديم.....ص201
المنطوق غير الصريح.....ص113	المؤول.....ص106
المنهج.....ص11	الميثولوجيا.....ص145
الميتافيزيقا.....ص147	النحو.....ص63

النزعة التاريخية.....	ص142
النسخ.....	ص97
النص الظني الدلالة.....	ص30
النص قطعي الدلالة.....	ص29
النص عند الأحناف.....	ص109
النص عند الجمهور.....	ص108
النصوص القطعية الثبوت.....	ص29
الواضح الدلالة من الألفاظ.....	ص107
التقوى.....	ص146
الولاية.....	ص121

فهرس المحتويات

مقدمة.....أ

فصل تمهيدى التأصيل لعناصر الدراسة

- 11.....المطلب الأول مفهوم المنهج.....-
- 12.....المطلب الثانى مفهوم التفكير العلمى.....-
- 15.....المطلب الثالث مفهوم الحداثة.....-
- 16.....المطلب الرابع مفهوم الأدلة الأصلية.....-

الباب الأول

مبادئ التفكير العلمى فى القرآن والسنة

الفصل الأول عرض المبادئ

المبحث الأول عند علماء الأصول

- 26.....المطلب الأول مبدأ الشمولية.....-
- 29.....المطلب الثانى مبدأ عدم التعارض.....-
- 32.....المطلب الثالث مبدأ التوافق.....-

المبحث الثانى عند محمد أركون ومحمد عابد الجابرى

- 36.....المطلب الأول مبدأ الانفصال.....-
- 40.....المطلب الثانى مبدأ التغريب.....-
- 44.....المطلب الثالث مبدأ العقلنة.....-

الفصل الثانى دراسة وتحليل المبادئ

المبحث الأول عند علماء الأصول

- 49.....المطلب الأول مبدأ الشمولية.....-
- 50.....المطلب الثانى مبدأ عدم التعارض.....-
- 51.....المطلب الثالث مبدأ التوافق.....-

المبحث الثاني عند محمد أركون

- 53.....المطلب الأول مبدأ الانفصال.
- 61.....المطلب الثاني مبدأ التغريب.
- 67.....المطلب الثالث مبدأ العقلنة.

المبحث الثاني عند محمد عابد الجابري

- 74.....المطلب الأول مبدأ الانفصال.
- 79.....المطلب الثاني مبدأ التغريب.
- 85.....المطلب الثالث مبدأ العقلنة.

الباب الثاني

منهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة عند علماء الأصول

الفصل الأول محددات المنهجية الأصولية

المبحث الأول من حيث الشكل

- 94.....المطلب الأول القرآن.
- 99.....المطلب الثاني السنة.

المبحث الثاني من حيث المتن

- 104.....المطلب الأول القراءة النصية.
- 118.....المطلب الثاني القراءة التعليلية.
- 124.....المطلب الثالث القراءة المقاصدية.

الفصل الثاني اشتغال المنهجية الأصولية

المبحث الأول قراءة القرآن والسنة من حيث الشكل

- 132.....المطلب الأول القرآن.
- 133.....المطلب الثاني السنة.

المبحث الثاني قراءة القرآن والسنة من حيث المتن

المطلب الأول ماهية الاستقراء.....135

المطلب الثاني آلية توظيف الاستقراء عند علماء الأصول في قراءة المتن.....137

الباب الثالث

منهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة عند محمد أركون

الفصل الأول خصوصيات المنهجية الأركونية

المبحث الأول القرآن

- المطلب الأول من حيث الشكل.....143

- المطلب الثاني من حيث البنية.....148

المبحث الثاني السنة

- المطلب الأول من حيث الشكل.....153

- المطلب الثاني من حيث المتن.....154

الفصل الثاني اشتغال المنهجية الأركونية

المبحث الأول قراءة القرآن من حيث الشكل

- المطلب الأول الإشكال المتعلق بالصحابة.....158

- المطلب الثاني الإشكال المتعلق الآيات المثبتة في المصحف.....161

المبحث الثاني منهجية قراءة القرآن من حيث البنية

- المطلب الأول القراءة التكيكية.....167

- المطلب الثاني القراءة التاريخية.....173

- المطلب الثالث القراءة الألسنية السيميائية.....178

المبحث الثالث منهجية قراءة السنة من حيث المتن

- المطلب الأول دعوى الصبغة التشريعية.....184

- المطلب الثاني فرض نمط التفكير الأحادي.....188

الباب الرابع

منهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة عند محمد عابد الجابري

الفصل الأول خصوصيات المنهجية الجابرية

المبحث الأول القرآن

- المطلب الأول المنهجية العامة للجابري في قراءة النصوص.....195

- المطلب الثاني قراءة القرآن من حيث الشكل.....196

- المطلب الثالث من حيث البنية.....202

المبحث الثاني السنة

- المطلب الأول من حيث الشكل.....207

- المطلب الثاني من حيث المتن.....207

الفصل الثاني اشتغال المنهجية الجابرية

المبحث الأول منهجية قراءة القرآن من حيث الشكل

- المطلب الأول جانب تعريف القرآن.....209

- المطلب الثاني من جهة ثبوت التحريف في القرآن.....211

المبحث الثاني منهجية قراءة القرآن من حيث البنية

- المطلب الأول الطريقة التي اتبعها الجابري.....216

- المطلب الثاني الأساس التي اعتمده الجابري.....223

المبحث الثالث منهجية قراءة السنة من حيث الشكل

- المطلب الأول حقيقة نقد المتن.....230

- المطلب الثاني منهج نقد المتن عند المحدثين.....231

- المطلب الثالث نتيجة تحليل الدعوى.....234

المبحث الرابع منهجية قراءة السنة من حيث المتن

- 236.....المغالطات المنهجية..... -
- 237.....جانب المغالطة المألية..... -
- 240.....الخاتمة.....
- 247.....قائمة المصادر والمراجع.....
- 286.....فهر الآيات القرآنية.....
- 289.....فهرس الأحاديث والآثار.....
- 290.....فهرس المحتويات.....

ملخص البحث بالعربية:

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد الأمين وعلى آله وصحابه أجمعين أما بعد:

فإن هذا البحث يأتي في إطار الدفاع عن الكفاية المنهجية لعلم أصول الفقه ومقدرته العلمية في استنتاج نصوص القرآن والسنة. فرغم المكانة العالية التي تبوأها علم الأصول، لم يكن ليسلم من الهزات التي أحدثتها دورات التآريخ المشحونة بتحديات الواقع وتطور التيارات الفكرية وأثر الفلسفات الوافدة، وقد رافق هذه الوضعية الحرجة التي واجهها علم أصول الفقه بروز تساؤلات جديدة حول كفايته المنهجية، ومن ثم طرحت فكرة المراجعة والفحص لما يقدمه هذا العلم من مسالك في التفكير وطرق التعامل مع النص والواقع ومتطلبات الظروف الجديدة. ولا يعزب عن ذهن المنتبج للمراحل التي كان يمر بها علم الأصول ذلك الجوّ المشحون الذي بدأت فيه دعوات التجديد تتصاعد شيئاً فشيئاً منذ بدايات القرن الماضي، خاصة بعد بروز كتاب "الموافقات" للشاطبي لساحة الدرس، لتزداد حدة الإشكالية بعد تنشيط وتفعيل الطروحات المبنوثة في أعمال المستشرقين ومختلف مناهج النقد الغربية، ليؤول الوضع أخيراً إلى بلورة مشاريع منطمة ينادي بها شكل جديد في التفكير المنهجي وهو المنهج الحدائي، حيث دعا هذا التوجه إلى إزاحة علم أصول الفقه، واستبداله بمنهج نقدية حديثة غربية؛ لأنّ علم أصول الفقه في هذا المنظور الحدائي، لا يرقى إلى تطلعات التفكير العلمي القويم والسديد الذي من شأنه أن يقدم قراءة تحمل حلولاً لمختلف التحديات والأزمات التي تعاني منها الأمة الإسلامية على مختلف الأصعدة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية... هذا ما جعلها تتدهور إلى أن آلت إلى ما هي عليه الآن من التخلف والانحطاط.

ومن أجل تقديم نموذج قرائي من شأنه تحقيق شرط النهوض الحضاري لهذه الأمة وتطلعاتها، دعا التوجه الحدائي إلى ضرورة تبني طروحات الفكر الحدائي الذي يعبر حقيقة -في اعتقادهم- عن التفكير العلمي السليم، ويتجلى هذا في مختلف مناهج النقد الغربية والتي كانت سببا في تطور أوروبا وإخراجها من عصر الظلمات والتخلف إلى عصر التنوير والازدهار، هذا بعد تقديمه -الفكر الحدائي الغربي- في صيغته العربية، ليصبح لدينا ما يسمّى الفكر الحدائي العربي.

من هذا المنظور أثرتنا البحث في سمات هذا التوجه الجديد ومقارنته بما قدّمه علماء الأصول القدامى من مسالك في التفكير العلمي المنهجي، والوقوف على أسبابه العلمية وفحصها، وبذلك جاءت عنوان البحث وفق الصياغة التالية:

منهج التفكير العلمي في الكتاب والسنة بين علماء الأصول وأعلام الاتجاه الحدائى العربي -أركون والجابري نموذجاً-

ويتأسس بحثنا على إشكال جوهري يحاول تحديد إحدائيات الفكر الأصولي في فضاء مستجدات النقد المعاصر وشروطه العلمية والمنهجية، كما يضع هذا البحث نصب عينيه التفاوت المنهجي والمعرفي الذي يمكن تسجيله بين أعمال علماء الأصول، ودعوات الاتجاه الحدائى العربي الذي يأتي في مقدّمته كلّ من محمد أركون ومحمد عابد الجابري، مع التركيز على مبادئ التفكير العلمي لدى كل فريق، وموقفهم من الكتاب والسنة، والمنهج الذي اعتمده -في تصوّره- من أجل أفضل قراءة يمكن أن تخدم نصوص -الكتاب والسنة-.

إنّ طبيعة هذه الإشكالية، تستدعي الإجابة عن جملة من التّساؤلات المتعلّقة بموضوع البحث، ودفع ما قد يعترّيه من الشّبه حول أصالة علم الأصول وكفائته المنهجية، وإزالة الأوهام التي تخص الأحكام المجحفة في حقه. وبناء على هذا يحق لنا التّساؤل عن أصول تكوين علم الأصول وطرق استثماره في البحث المنهجي:

ما هي الخلفية العلمية والمعرفية التي اعتمدها علماء الأصول في تعييدهم لأصول الفقه؟

هل يمكن اعتبار علم الأصول امتداداً للمنطق الأرسطي؟

ما هي منهجية التفكير العلمي في الفكر الأصولي بوصفه المحرك الأساسي للفكر الإسلامي؟

كيف تعامل معه أعلام الفكر الحدائى العربي (أركون والجابري) في حديثهم عن البحث المنهجي؟

ما هي الخلفية العلمية والمعرفية التي انطلق منها كل من أركون والجابري في تقديم لعلم الأصول؟

ما هو البديل الذي يقترحه أعلام الاتجاه الحداثي العربي للفكر الأصولي في قراءة القرآن والسنة؟

تتجلى أهمية الموضوع في كونه يتعلق بالأسس التي بنيت عليها الحضارة الإسلامية القرآن والسنة، وبأشرف العلوم وأسمائها، ألا وهو علم أصول الفقه، إضافة إلى كونه يعنى بدراسة فكر علمين من أكبر أعلام الاتجاه الحداثي العربي، بحيث يمثل كل واحد منهما مدرسة قائمة بذاتها؛ فأركون المعروف بجرأته النقدية على الفكر الإسلامي عامة، والفكر الأصولي خاصة، يمثل المدرسة المتشددة في الفكر الحداثي العربي، والجابري المعروف باعتداله في تفكيره الحداثي، يمثل المدرسة المعتدلة في الفكر الحداثي.

يتبين من خلال هذا الوصف أهمية البحث في هذا الموضوع المتمثلة في لملة أطراف هذا الموضوع، ونظمها في سلك واحد تتجلى به الصورة الحقيقية لمنهج التفكير العلمي لدى علماء الأصول، ودفع كل الشبه المجحفة في حقه وحول كفايته المنهجية، وكونه حقيقة هو المحرك الأساس للفكر الإسلامي.

وفي محاولتي للإجابة عن إشكالية البحث ومقتضياتها، جاءت خطة البحث مقسمة إلى:

• مقدمة: تحدثت فيها عن أهمية الموضوع، وإشكالية البحث، والأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع، ثم الأهداف المرجوة، كما أشرت إلى الدراسات السابقة، ثم ذكرت المنهج المعتمد في البحث، والصعوبات التي واجهتني فيه، وفي الأخير ذكرت خطة البحث.

• فصل تمهيدي: تحت عنوان "التأصيل لعناصر الدراسة" عرّفت فيه بعض المفاهيم الأساسية الخاصة بالبحث.

• الباب الأول: تحت عنوان "مبادئ التفكير العلمي في القرآن والسنة"، ذكرت فيه الخلفية العلمية والفكرية التي انطلق منها الفكر الأصولي، والفكر الحداثي في قراءة القرآن والسنة، مع القيام بدراسة تحليلية نقدية لكل فريق.

• الباب الثاني: تحت عنوان "منهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة عند علماء الأصول"، ذكرت فيه الطريقة والآليات التي اعتمدها الفكر الأصولي في قراءة القرآن والسنة، ثم اتبعته بدراسة تحليلية لها، مبينا القيمة العلمية لهذه المنهجية.

- **الباب الثالث:** تحت عنوان "منهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة عند محمد أركون"، ذكرت فيه المنهجية الغربية التي اعتمدها أركون في قراءة القرآن والسنة، وأهم الادعاءات التي أطلقها في حقهما من خلال هذه المنهجية، ثم أتبعها بدراسة تحليلية مبينا الأخطاء المنهجية والعلمية التي وقع فيها أركون، في اعتماده على هذه المنهجية.
 - **الباب الرابع:** تحت عنوان "منهجية التفكير العلمي في القرآن والسنة عند محمد عابد الجابري" ذكرت فيه المنهجية المبيأة التي اعتمدها الجابري في قراءة القرآن والسنة، ثم أتبعها بدراسة تحليلية مبينا الأخطاء المنهجية والعلمية التي وقع فيها.
- الخاتمة:** ذكرت فيها أهمّ النتائج التي توصلت إليها في هذه الدراسة.

Search Summary:

This research comes within the framework of defending the systematic adequacy of the fundamentals of jurisprudence and its scientific ability to explore the texts of the Qur'aan and Sunnah. Despite the high status assumed by the science of assets, it was not delivered by the shocks caused by history courses loaded with the challenges of reality and the evolution of intellectual currents and the impact of philosophies coming, and accompanied the critical situation faced by the science of jurisprudence to raise new questions about the adequacy of methodology, and then put the idea of review and examination. Because of this science of ways of thinking and ways to deal with the text and reality and the requirements of new circumstances. It is not without the mind of the follower of the stages of the process of knowledge of the origins of the atmosphere of the charged, which began the calls for renewal gradually increasing since the beginning of the last century, especially after the emergence of the book "Approvals" to my classmate, to become more problematic after activating and activating the ideas transmitted in the work of orientalists. And the various methods of Western criticism, to finally lead to the crystallization of organizational projects advocated by a new form of methodical thinking, a modernist approach, which called for the trend to remove the science of jurisprudence, and replacing it with modern western critical approaches; because the science of jurisprudence in this modernist perspective, To the aspirations of scientific thinking and sound and good, which would provide a reading bearing solutions to the various challenges and crises experienced by the Islamic nation at various levels, political, economic and social ... This made them deteriorate until it came to the present of backwardness and degeneration.

In order to present a model of reading that would achieve the condition of the civilized advancement of this nation and its aspirations, the modernist approach called for the need to adopt the ideas of modernist thought which reflects the fact that they believe in sound scientific thinking. This is reflected in the various Western criticisms that led to the development of Europe. From the era of darkness and underdevelopment to the era of enlightenment and prosperity, after presenting it - Western modernist thought - in its Arabic version, so that we have what is called modern Arab thought.

From this perspective, we have explored the characteristics of this new approach and compared it to the old scholars of the methods of scientific thinking methodological, and to identify the scientific reasons and examination, and thus came the title of the research according to the following wording:

Method of scientific thinking in the book and the Sunnah between the scholars of the origins and flags of modern Arab trend - Arakoun and Aljabri model -

Our research is based on a fundamental problem that tries to determine the coordinates of fundamentalist thought in the contemporary modernity of criticism and its scientific and methodological conditions. This research also sets out the systematic and cognitive disparities that can be recorded among the work of the scholars of origin and the calls of modernist Arabism, Al-Jabri, with a focus on the principles of scientific thinking in each team, and their position on the book and the Sunna, and the approach they adopted - in their view - for the best reading can serve the texts - the book and the year -.

The nature of this problem requires answering a number of questions related to the subject of the research, and pushing forward the similarities that may arise from the originality, methodological efficiency, and delusion of the unjust provisions. Based on this, we have the right to question the origins of the composition of the science of assets and ways of investing in systematic research:

What is the scientific and cognitive background adopted by the scholars of the fundamentals in their ascension to the fundamentals of fiqh?

Can the science of origins be considered an extension of Aristotelian logic?

What is the methodology of scientific thinking in fundamentalist thought as the main engine of Islamic thought?

How did he deal with the flags of modern Arab thought (Arkoun and Jabri) in their talk about systematic research?

What is the scientific and cognitive background from which Arkoun and Al-Jabri embarked in their critique of the science of origins?

What is the alternative suggested by the flags of the Arab modernist trend of fundamentalist thought in reading Qur'aan and Sunnah?

The importance of the subject is reflected in the fact that it is related to the foundations on which the Islamic civilization is based on the Quran and Sunnah, and on the honor of the sciences and its names, namely the science of jurisprudence. It is also concerned with the study of the thought of two of the greatest flags of the modernist Arab trend. In his critical critique of Islamic thought in general, and fundamentalist thought in particular, he represents the radical school of Arab modernist thought, and Jabri, known for his moderation in modern thinking, represents the moderate school of modernist thought.

It is clear from this description the importance of research in this subject, which is to draw the parties to this subject, and organized in a single wire reflects the true picture of the method of scientific thinking among the scholars of the assets, and push all the unfairness in the right and methodological adequacy, and being the fact is the fundamental engine of Islamic thought.

In my attempt to answer the problem of research and its requirements, the research plan is divided into:

- Introduction: I spoke about the importance of the subject, the problem of research, the reasons that led me to choose this subject, and then the desired goals, as I referred to the previous studies, and then I mentioned the approach adopted in the research, and the difficulties that faced me, and finally mentioned the research plan.
- Preliminary chapter: Under the title "rooting out elements of the study" in which I knew some basic concepts of research.
- The first part: Under the title of "Principles of Scientific Thinking in the Quran and Sunnah", in which the scientific and intellectual background from which fundamentalist thought and modernist thought were read in reading Qur'aan and Sunnah, with a critical analytical study for each team.
- The second part: under the title "Methodology of scientific thinking in the Quran and Sunnah at the scholars of the assets," in which the method and mechanisms adopted by the fundamentalist thought in reading the Quran and Sunnah, followed by an analytical study, indicating the scientific value of this methodology.

- The third part: under the title of "Methodology of Scientific Thinking in the Quran and Sunnah at Muhammad Arkoun", in which she mentioned the Western methodology adopted by Arkoun in reading Qur'aan and Sunnah, and the most important allegations he made against them through this methodology, followed by an analytical study, Signed by Arkoun, in adopting this methodology.
 - The fourth section: under the title of "Methodology of Scientific Thinking in the Quran and Sunnah at Muhammad Abed Al-Jabri", in which he mentioned the abhorrent methodology adopted by al-Jabri in reading Qur'aan and Sunnah, followed by an analytical study indicating the methodological and scientific errors that occurred.
- Conclusion: I mentioned the most important findings in this study.