République Algérienne Démocratique et Populaire

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة وهران

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة الموسومة :

البنية المنطقية وآفاق التفسير

في نصوص ابن تيمية

إعداد الطالب :

قسول ثابت

إشراف :

أ.و / زاوي الحسين

لجنة المناقشة :

أ.و بوعرفة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي - جامعة وهران	رئيسا
أ.و/ زاوي الحسين :	أستاذ التعليم العالي - جامعة وهران	مشرفاً ومقرراً
أ.و دوم عبد الجبير	أستاذ التعليم العالي - جامعة الجزائر -2-	مناقشا
أ.و/ زرواوي فتيحة	أستاذ التعليم العالي - جامعة الجزائر -2-	مناقشاً
أ.و عبدالله موسى	أستاذ التعليم العالي - جامعة سعيدة	مناقشاً
و عبدالاوي عبد الله	أستاذ محاضر-أ- - جامعة وهران	مناقشا

السنة الجامعية : 2012-2013

مقدمة

يكون من نافلة القول الحديث عن مكانة وأهمية تفسير نصوص الأحكام من الكتاب والسنة، فإليهما مرد شريعة الإسلام في مصادرها الأولى، إذ أنهما الينبوعان الأساسيان لتلك المصادر التي هي طريق العلماء لاستنباط الأحكام.

فالكتاب وهو كلي الشريعة وأصل أصولها، كان سجلا تناول الأحكام بطريقة يزينها طابع الإجمال.

وتليه السنة التي كانت ترجمان بيانه وتفصله، وطريق الوصول إلى هدايته ومن هنا كان البحث في مناهج تفسير نصوص الكتاب والسنة، والصلة بمسالك استنباط الأحكام جدير بمزيد من المعرفة حريا بكثير من الدقة والإدراك.

وقد مرت تلك المناهج في مراحل أدخلتها في الطور العلمي القائم على أسس وقواعد، وذلك بعد أن كان التفسير مبنيا على السليقة، ولقد كان طبيعيا أن نوضح قواعد التفسير بعد أن حفلت المكتبة بالآثار في هذا الموضوع غير أن طابعا من التعقيد طبع كثير من المؤلفات، مما احتاج الأمر معه إلى كثير من البحث والتنقيب، ومن هنا كان لابد من الانتفاع بهذه النبدة من جهد دائب في سبيل عرضها بأسلوب يجعلها قريبة المنال قدر المستطاع، ليمكن استخدامها في الطريق العملي.

فلا يؤخذ النص القرآني على عجل ولابد من تدبير **نشأته** والتفكير فيما يقصد إليه المعنى وحينما يتصدى القاصد لفهم القرآن لابد من توفر أدوات معينة، وقد وضع العلماء شروطا لمن يعمل في مجال التفسير في مقدمتها، صحة الاعتقاد، ولزوم سنة الدين، وإن يكون عارفا باللغة العربية في التعبير والبلاغة والمعاني والبيان وأن يكون متصلا بأحاديث وأقوال العلماء، وأن يكون مدركا لمقاصد الآي وغاياتها، وان يكون عارفا بالأداء القرآني، وأن يتصل بظروف النص وملابساته، والقرآن لا يمنع الخلاف النزيه البناء الذي يقع بين القائمين على تفسير الأحكام والقوانين بناء على دراسات جدية، كما أن تلك الخلافات توجد في تفسير أحكام القرآن وتأويلها، لدى المتأخرين فحسب، بل بين التابعين، ومن تبعهم إلى درجة أنك لا تجد آية من آيات القرآن اتفق المفسرون على قول واحد في تفسيرها.

والخلاف الذي يذمه القرآن هو الذي نشأ من نفوس ذات هوى وعقول معوجة انتهى بها المطاف إلى التكتل والطائفية والنزاع الداخلي، أما خلاف النوع الأول نمو جوهر الرقي والتطور، ومصدر الحياة ونضارتها، ولابد أن يوجد في مجتمع مكون من أهل الرأي والفكر ووجوده دليل الحياة والحيوية، ولا يخلو منه إلا مجتمع يتكون من أناس لا يتمتعون برجاحة العقل ووفرة الذكاء، أما الصورة المذمومة هي ما يجرى الخلاف فيها في أسس الدين، أو ينحاز العالم مثلا إلى رأي في مسألة لم يجعلها الله ورسوله من مسائل الدين الأساسية، ثم يتناولها بتأويلاتها بعيدة، ويجعلها من مسائل الدين الأساسية، ويحكم على كل من يخالفه في ذلك بخروجه عن الإسلام وإبعاد النص عن أهدافه ومراميه.

وإذا كان لابد من الإشارة إلى الأغراض التي يمكن أن يؤديها هذا الموضوع (تفسير النصوص) فإنه يحقق أغراضا كثيرة من أهمها:

1. الخروج من عقدة الامتثال إلى التدبر والتعقل والوحي والعمل بتلك النصوص ولا يكون ذلك إلا بفهمها والكشف عن معانيها وذلك عن طريق التفسير.
2. معرفة مسالك الأئمة في الاستنباط والإحاطة بطرائق استخدامهم للأحكام من منابعها لندرك كيف أن الشريعة بأصولها وفروعها قادرة على أن تمد الإنسانية في ميدان الأنظمة والتشريع بما يضمن لها الخير والقوة.
3. إدراك جانب كبير من الاختلاف بين الأئمة لأن من أسباب الاختلاف الحكم على النص عند التفسير.
4. نصوص الاحكام سواء في تقرير حكم قرآني أو بيان لمجمل الكتاب أو إنشاء حكم جديد، لابد من الإشارة إلى أن قواعد التفسير ليست في موضوع القداسة بحيث تحمل طابع الإلزام الديني.

ويعد هذا الموضوع بمثابة المدخل الذي يذلل الإحاطة بجوانب موضوع التأويل وهو من أهم المناهج المعاصرة التي تعني بقراءة النص أو ما يعرف في الفلسفة المعاصرة بالهيرمينوطيقا.

ذلك أن الباحث سيجد صعوبة في البحث في فلسفة التأويل المعاصر ما لم يحط بالفكر التأويلي في التراث، وهو موضوع ذو أهمية للاعتبارات الآتية:

- الاهتمام بالبحث في المناهج لأنها أدوات إنتاج الأفكار وأساس نتائجها.
- البحث في منهجي التفسير والتأويل باعتبارها وسيلة لقراءة النص وإعادة قراءته ونقده مما يجعل البحث في هذا الموضوع ضروريا قصد بناء نظرية صحيحة لمهتمين التفسير والتأويل في الفكر الديني الإصلاحي.

من هنا جاءت رغبتي العلمية في دراسة التفسير والتأويل ودورها في فهم النص الديني، وإذا كانت العلاقة بين الفكر والواقع علاقة جدلية يؤثر الفكر في الواقع ثم يتأثر به في جدل مستمر، فإن هذه العلاقة تسير نحو الأسوء إذا كان الفكر ناتجا عن عقل لا يرى الأشياء على ما هي عليه في ذاتها لأسباب إيديولوجية (عقائدية) أو معرفية (ابستيمولوجية) تحتاج إلى مراجعة وحلول جذرية.

أن الجاهل جهلا مركبا هو الذي يجهل ويجهل أنه يجهل فيرى نفسه الحق حتى لا يحمله هذا أن ينكر الواقع الذي يراه مصرا على ما هو عليه، متمسكا به أشد التمسك، وكلما تفاقمت المشكلة أكبر ازداد تمسكه بما هو عليه أكثر فأكثر، وبدلا من أن يلتفت إلى نفسه ببطلان ما هو عليه ويتأمل مواطن الخلل، إذ هو يتعامل مع الأمر بعنف وبجدية وتشنجا.

إننا محتاجون إلى ممارسة شيء من الحفر المعرفي والفكري لهذه الأدوات والإجراءات والمفاهيم التي تتحكم فينا وتسيرنا من غير وعي منا، فيتجمد عقل الإنسان عندها ويصبح مجرد تابع مقلد مستلب عديم الفعل والإنجاز، مثل هذا الاختلاف لا يعبر عن عقل مفكر يريد مقاومة خور الذات ونكوصها ولكنه يعبر عن عقل متخشب يقدس الحجر والشجر والبشر ويميل إلى احتقار الذات والإقرار بعجزهم المستديم.

ومن الطبيعي أن يتحول الاختلاف المذهبي إلى مبرر لاحتقار الإنسان واستئصال الآخر بعيدا عن أية مفاهيم حقوقية، ويصبح متداولا أن يبرر المستبد استبداده والمجرم جرائمه والمفسد فساده، فالجميع أصبح يدعي أنه وحده المتمسك بأطراف الحقيقة وأن الآخرين ليسوا على شيء فهو وحده المؤمن الذي يرى بنور الله.

ولذلك لابد للاختلاف أن يخرج من زنازين التقليد ليصبح الإنسان بعقله سيدا على نفسه فيما يفكر ويعتقد، لا مجرد مقلد، فالتقليد على مستوى الفكر والاعتقاد لا يعني شيء غير إلغاء الإنسان أو على أساس الانتماء المذهبي أو الطائفي أو الحزبي، وليس على

أساس الاجتهاد الفكري وهو ما يكرس حالة التخلق عنده ولعل مشكلة أكثر المسلمين هي تجميدهم لحركة العقل بدعوى أن ما في كتاب الله وسنة رسوله لا يعني عن العقل، وهو ما أنتج الكثير من النصوصيين الذين تعاملوا ويتعاملون مع النص الديني بشكل مباشر ويبقى القاسم المشترك بين غياب القراءة العقلانية والعلمية للنص هي إلغاء الأبعاد الاجتماعية والعرفية والتاريخية للنص الديني.

إن نشر ثقافة الخوف يبدو عاملا أساسيا في مزيد من العصيبات المذهبية والحزبية الطائفية التي يحاول الفرد من خلالها التعبير عن تميزه المقموع أن هذا كله لابد أن يعيدنا إلى ذواتنا من أجل البحث في الوسائل التي يمكنها أن ترفع حاجز الخوف عن تفكير الإنسان العربي وتجعله قادرا على تجاوز هذا الخوف والخروج من دائرة أضيق إلى دائرة أوجب.

رغم أن نصوص التراث الإسلامي لا تخلوا من استخدام لمفهوم العقل ومشتقاته، إلا أن مصطلح العقلانية لم يأخذ مداه إلا مع الانقلاب الفكري والفلسفي والعلمي الذي انطلق في أوروبا منذ القرن السابع عشر، ذلك لأن العقلانية تيار فلسفي نادى بالقطيعة مع الموروث الثقافي الكنسي، وقد انعكس هذا المفهوم بوصفه الرصيد الحقيقي الذي من خلاله يمكن أن ينظر إلى الواقع نظرة نقدية إصلاحية.

فلابد للعقل أن يأخذ دوره المركزي في تعاملنا مع ثقافة الآخر ونصوص التراث وفي تعاملنا مع النصوص القرآنية والسنية فالعقل يمثل مرجعية حتى بالنسبة للقرآن نفسه ويسخر من الذين يعطلون عقولهم لإرضاء ذهنية اجتماعية راسخة، وحتى في نقدنا للثقافة الغربية لابد من تجنب فخاخ الدغماتية التي تصادر عمل العقل، وتحول النقد إلى ممارسة إيديولوجية يمليها منطق الصراع.

إن ما يمكن أن نسميه بالعقلانية الإسلامية لابد لها أن تتحرك في الدائرة الأوسع وأن لا تنغلق عن نفسها في مساحة ضيقة هي التجربة الإسلامية أو أراء الأقدمين أو الفهم الحرفي والمتحجر للنص فلابد للعقل الذي ينتمي إلى الدائرة الإسلامية أن يصبع نفسه بالمرونة التي لا تهمل الواقع، وتنطلق من النص الذي ينير له الزوايا المعتمة، ونحاول بعض النزاعات الفكرية أن تتخذ من الواقع مقياس للتعامل مع النص الديني (القرآن والسنة) على أساس أن الواقعية في التعامل مع مستجدات العصر وما يطرحه من

جديد، فيتحول بذلك الواقع إلى شاهد على الأمة، فهو الذي يملي عليها الطريق الذي يجب أن نسلكه ولأن الغرب قد حقق تقدمه وأصبح واقعيا فإنه بإمكاننا التقاط معطيات هذا الواقع من أجل تأويل وتطويع النص حتى تصنع تطورنا بإرادتنا وأنفسنا فمعرفة الواقع والإحاطة به من المسائل الأساسية في نجاح عمل الفقيه، لأن الانزواء على المجتمع والواقع وممارسة العمل الفقهي بعيدا عن هموم الناس لا يمكن أن يكون إلا تكرارا لآراء القدماء الذين كانوا يتعاملون مع واقعهم.

وهنا لابد من تجاوز الوقوف على حرفية النص وإعادة النظر فيما يسمى بحجية الظهور لأن ما فهمه الأقدمون من النص ليس بالضرورة أن نفهمه نحن اليوم، فلابد من الاعتراف أن فهم دلالة النص تتأثر بالواقع الاجتماعي وثقافة الفقيه ومزاجه الشخصي أما إذا غاب النص الصريح والمباشر فإن العقل هنا لابد أن يلعب دوره من خلال الإحاطة بروح النص أو ما يسمى بالفهم القيمي للنص الذي يتجاوز الفهم المجزأ للنص لأنه في غياب النص المباشر لا يعود هناك معنى للفهم التجزيئي أو الموضوعي، ففي هذا الأساس يمكن للعقل الفقهي أن يتحرك في مساحة المسكوت عنه ليملأها بما يستجيب لحاجات الأمة، وأن يتحرك بين النصوص لتنقيتها مما علق بها من تغيرات وإفهام عرفية يجعل من النص قادرا على التفاعل مع مشاكل الناس.

والموضوع يتصل بمسألتي التفسير والتأويل في النص القرآني وتأثيرها في اتجاهات القراءات التأويلية، قراءة تسعى إلى إعادة تشكيل الثبات والكشف عن خصوصياته من خلال السياق الذي يرد فيه.

من هنا احتلت قضية التفسير والتأويل الخاصة بالنص القرآني عامة والنص البنيوي خاصة أرفع مكانة في المباحث اللغوية والبلاغية عند المفسرين والمحدثين وفي مباحث اللغوية والبلاغية عند المفسرين والمحدثين وفي مباحث الفقهاء والأصوليين،وفي قضايا المتكلمين وأصحاب الجدل، وما هذا إلىإشارة واضحة التي خص بها موضوع التفسير والتأويل الذي كان ومازال يشغل الكثير من المفكرين أو النقاد وما نظن أنهم قد وفوه حقه أو بعضا من حقه.

واختيار هذا الموضع لم يكن بمحض الصدفة، بل جاء بأسباب مسبقة وباقتناع نظرا لميولاتي الخاصة لهذا الموضوع كما أنه جاء ثمرة لما تركه لنا علمائنا القدماء من

كتب ومؤلفات تفتح للباحث والقارئ آفاق مستقبلية لتذوق النص الديني ومحاولة فهمه وإعادة قرائته فجاء اهتمامي بهذا الموضوع كنتيجة حتمية لاهتمام السلف به ولكن بطريقة تختلف عن طريقتهم وخاصة من حيث منهجية البحث والتحليل.

لهذا ووعيا مني بأهمية الموضوع ومكانته خاصة في دراسة النص القرآني ومحاولة قراءته ونظرا لأهمية التأويل في الدراسات القرآنية خاصة ما تعلق منها بعلوم التفسير وما يتصل منها من فهم للنص القرآني وتدبر لمعانيه ومحاولة استنباط الأحكام منه ونظرا لهذا وغير هذا وقع اختياري على موضوع "**البنية المنطقية وآفاق التفسير في نصوص ابن تيمية**" وكان اختيارا نابعا من إحساسي العميق بأنه موضوع جدير بالبحث، وما أن شرعت في هذه الدراسة وتعمقت في البحث فيه وخاصة مع أمهات الكتب حتى تأكدت من ذلك ورأيت ما يغري بمزيد من البحث فيه.

وعادة ما تفرض طبيعة الموضوع على الباحث طريقة في التناول ومنهجا في العرض بما يحقق الوحدة العضوية لمادة الموضوع وراعيت في هذا البحث التدرج وفق ما يقتضيه المنهج العلمي، وارتأيت أن أجعل هذا البحث في مقدمة وأربعة فصول وخاتمة.

في الفصل الأول الذي عنونته بـــ: "**التفسير والتأويل: النسق المفاهمي**" وقد اعتبرته فصلا تمهيديا لأنه كان من الضروري الإشارة إلى عدد من المفاهيم والمصطلحات وعلاقتها بفهم النص الديني، لأن كل حقل معرفي يتوفر على مجموعة من المفاهيم الخاصة به، ولما كان المصطلح ينتمي إلى المنظومة الفكرية والفلسفية للمحيط الذي ينشأ فيه فقد وجب أن ينفرد كل لون معرفي بخصوصيته في مصطلحاته ومفاهيمه، وتبعده أن يختلط بسواه وقد جاء تمثل المفاهيم الاصطلاحية من خلال حقولها العلمية يساعد على نمو المعرفة وتطورها واستقرارها.

ولعل ضبط المصطلح هو أول خطوة علمية باتجاه توسيع المعرفة العلمية وعلى هذا كان الاهتمام بضبط المصطلح للكشف عن الدلالات الاصطلاحية، فوضع المصطلح يتجاوز التفسير اللغوي إلى تحديد المعلومات العلمية، ولذلك وجب الالتزام بشروط كثيرة كالدقة والإيجاز وسهولة اللفظ وقابليته للاشتقاق وصحته لغويا، فجاء هذا الفصل

محاولة لدراسة جزء يسير من هذه الإشكالية المتمثلة في النسق المفاهيمي للتفسير والتأويل.

أما الفصل الثاني فعالجت فيه: "**إشكالية التأويل بين الفقه والفلسفة**" فالنص الديني في المنظومة المعرفية له أهمية كبرى، وقد احتل مركز الدائرة من خلال التأمل من النصوص القرآنية والسنة والنص الديني بين الإثبات والتأويل يعني أننا أمام منهجيين متباينين لفهم النص الواحد، فالإثبات هو إبقاء النص على صورته الظاهرة (الخطاب السلفي)، أما التأويل فهو الخروج من الحقيقة إلى المجاز الأمر الذي جعل من الفصل الثاني يأخذ المسارات التالية:

– الخطاب السلفي بين المجاز والتأويل وهو الموقف التيمي (ابن تيمية) ونظرته إلى المجاز والتأويل وإنكارهما وأخذه بظاهر النص دون تأويل كما تطرقنا إلى التأويل وحدود مجالاته عند السلف جاعلين نموذجا في التفسير بالنقل دون العقل والمتمثل في"**جامع البيان في تفسير القرآن**" لابن جرير الطبري.

– النص القرآني وإشكالية الظاهر والباطن، لأن الجانب المكنون هو الجانب الذي تكمن فيه الكنوز المعرفية مستخدمين في ذلك التأويل كأداة منهجية جاعلين من العقل سلطة مطلقة في تفسير القرآن الكريم، وهو موقف المعتزلة الذين لم يعترفوا لتفسير بالمأثور جاعلين من الزمخشري نموذجا في موقفه من التأويل في كتابه "**الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**"

أما الفصل الثالث فقد جاء تحت عنوان: "**الفقه الإسلامي والمنظومة المنطقية**" وعالجت فيه الإرهاصات الأولية للمنطق عند مفكري الإسلام وحاولت أن أبين حجية المنطق في علم الأصول جاعلين من الإمام الشافعي بداية لهذا العلم وصولا إلى التقارب والاختلاف في حجيته.

أما الفصل الرابع والأخير فجاء تحت عنوان: "**المنهج الحداثي وإعادة قراءة النص الديني**" لأن النص القرآني خاصة فيه نصوص واضحة في مدلولاتها ولا تحتمل اختلافات كبيرة في تفسيرها، إلا أنه بالمقابل توجد نسبة أخرى تحتاج إلى شرح وتفسير وتأويل بالشكل الذي قد يولد اختلافات في فهم النص قد تصل إلى حد التناقض، ومن هنا جاءت محاولة محمد أركون الذي حاول إخضاع النص القرآني لمحك النقد

التاريخي المقارن باعتباره نص خصب خاص حوارات مفتوحة مع كل الذين اختلفوا معه، كما نجد نصر حامد أبو زيد يدعو إلى النظرة العلمية للتراث بما في ذلك النص الديني وهو بحث عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصا لغويا يفتح للعالم بعد آخر من الأبواب ما لم يتطرق إليه من المتقدمين الأسباب، لأن الكثير من العلماء يصورون أن علوم القرآن نضجت واحترقت حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه للسلف، الأمر الذي دفع بحامد أبو زيد إلى التحدي في انتاج وعي علمي بالتراث من حيث الأصول التي كونته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوره حتى وصل غلى ما هو عليه.

أما محمد عابد الجابري في مشروعه من نقد الخطاب إلى التعريف بالقرآن الكريم، الذي سعى من خلال هذا المشروع إلى تقديم قراءات في محيط القرآن من أجل ما اعتبره تصورا معقولا للمسار التكويني لنص القرآن والغاية فتح الأعين على الفضاء القرآني كنص محوري مؤسس لعالم جديد كان ملتقي حضارات وثقافات شديدة التنوع هو العالم العربي الإسلامي.

والمتتبع لأعمال الجابري قد فوجئ بإصداره لبحث ينتمي إلى ميدان علوم القرآن الذي يعتقد أن له فرسانه في القديم والحديث وخاصة وأن المؤلف اهتم في مشروعه بتقديم قراءة جدية للتراث منطلقا من مفاهيم الثقافة الغربية الحديثة ومناهجها الأساسية متمشية مع القراءات الحداثية الذي يعتزم أصحابها تبديل الأصول وتغيير القواعد للخروج بتصورات جديدة تتماشى والنظرة الإنسانية المعاصرة وهي محاولة تضاف إلى المحاولات الجد جريئة نتمنى أن تتبع بمحاولات لتجاوز ذلك الخطاب السلفي المتخشب إلى خطاب علمي أكثر تطورا وعصرنة.

أسباب اختيار الموضوع:

اختيار هذا الموضوع لم يكن بمحض الصدفة بل جاء بإرادة مسبقة واقتناع، كما أنه جاء ثمرة لما تركه لنا العلماء القدامى من مؤلفات تفتح للباحث أفاقا مستقبلية للخوض في النص الديني فجاء اهتمامي بهذا الموضوع كنتيجة حتمية لاهتمام أسلافنا به ولكن بطريقة تختلف عن طريقتهم لا من حيث المادة ولا من حيث النصوص، وإنما من حيث منهجية البحث والتحليل.

من هنا جاء الوعي بأهمية الموضوع ومكانته خاصة في دراسة النص القرآني ومحاولة قراءته لأهمية التأويل في الدراسات القرآنية خاصة ما تعلق بعلوم التفسير وما يتصل بها من فهم للنص القرآني للوقوف على مقاصده واستنباط أحكامه ونظرا إلى الحاجة الماسة إلى الاحتكاك بالدراسات التراثية ومحاولة قراءتها قراءة حديثة وفق مناهج معاصرة وقع اختياري على موضوع "**البنية المنطقية وآفاق التفسير في نصوص ابن تيمية**" وهو موضوع ذو أهمية للاعتبارات التالية:

- اهتمام الفكر العربي المعصر بالبحث في المناهج لأنها أدوات إنتاج من جهة وطرق علمية لفهم النصوص الدينية.
- توجه عدد من المفكرين العرب المعاصرين إلى البحث في مناهج التأويل ودورها في فهم قراءة النص وإعادة قراءته ونقده قصد بناء نظرية صحيحة لمنهج التأويل في الفكر الإسلامي.
- النص الديني يكتسي في المنظومة المعرفية أهمية كبرى من خلال التأمل في النصوص الدينية قرآنا وسنة وقد احتل مركز الدائرة في الثقافة الإسلامية.
- الكشف عن آليات إنتاج المعرفة لأن النص الديني صار المولد لكل ولبعض أنماط النصوص فالنص الديني بين الإثبات والتأويل يعني أننا أمام منهجيين متباينين لفهم النص الواحد.

ومن الدراسات التي استترت بها شكل أو بآخر لتقاطعها مع موضوع دراستي كتب قيمة في الدراسات القرآنية وخاصة القديمة منها والتي اعتبرها من أمهات الكتب التي أثارت إلى الطريق في بحثي هذا وخاصة كتب ابن تيمية.

أما الدراسات الحديثة التي لها علاقة بالموضوع هي كتب محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري وخاصة تلك التي لها علاقة بالتأويل النص الديني.

ونظرا لأهمية وحساسية البحث وأن الموضوع يتعلق بالنص الديني ومحاولة فهمه وإعادة قراءته وفق مناهج معاصرة، الأمر الذي جعل من البحث يسلك عدة مناهج منها:

1.المنهج الاستقصائي الوصفي: لأن جزء من الموضوع فيه تتبع للمصطلح حيث رجعت إلى معاني كل لفظ له علاقة بالتفسير والتأويل وتتبعث مواضعه في الكتاب والسنة إلى جانب موضع تطوره في الحركة العلمية.

2.المنهج التحليلي التركيبي: لأن البحث في مشرعية التفسير والتأويل عند السلف والمعتزلة يحتاج إلى الاعتماد على نصوص تلك المدرستين وأقطابها الأمر الذي جعلني اجتهد من التركيب لإعادة فهم المراد.

3.المنهج المقارن: لمعرفة أوجه الاتفاق والاختلاف سواء تعلق الأمر بمشروعية التأويل أو أطره المعرفية.

إن كثرة المراجع المتخصصة في الدراسات القرآنية وخاصة القديمة إلى أنها كثيرة التعارض وشديدة التباين طرح مشكلة التوفيق والترجيح بين كل تلك الآراء وصعب من عملية جمع المعلومات ودمجها ثم ترتيبها بعد ضبطها وتمحيصها فكانت هذه أولى العقبات الآتية من عمق الموضع وتشعبه ثم تعدت تلك المادة الغزيرة التي لم يتسنى لي توظيفها بالشكل الكامل الأمر الذي حال دون تحليلها أو التعليق عليها بما يثري مضمون البحث ويضفي عليه طابع الإحاطة والإلمام.

الأهداف المرجوة من هذا البحث: يهدف هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف نذكر منها:

1.ضبط إشكاليات النسق المفاهيمي للتفسير والتأويل.

2.كيفية التعامل مع النص الديني وتجاوز تلك النظرات الفرعية إلى نظرات حديثة أي الانتقال من النص الديني من النظرة التراتبة إلى النظرة الحداثية.

3.مدى ملائمة المناهج الحداثية للنص مع المعتقدات الموجودة عند عامة الناس.

4.فتح المجال مستقبلا لإعادة قراءة النص الديني وفق مناهج معاصرة تتماشى وواقع الإنسان المعاصر.

الفصل الأول

التفسير والتأويل ونسقهما المفاهيمي

المبحث الأول

النص من الدلالة إلى الاصطلاح

المبحث الثاني

الحجاج والمعنى الحجاجي: الحقيقة والأبعاد

المبحث الثالث

المنطق من أجل التأسيس والتأهيل

المبحث الرابع

التفسير والتأويل قراءة في المصطلح

يتوفر كل حقل معرفي على مجموعة من المفاهيم والمصطلحات الخاصة به، ولما كان المصطلح ينتمي إلى المنظومة الفكرية والفلسفية للمحيط الذي ينشأ فيه، فقد وجب أن ينفرد كل نوع معرفي بخصوصيته في مصطلحاته ومفاهيمه التي تميزه عن غيره، وتبعده من أن يختلط بسواه، ومن هنا فإن تمثل هذه المفاهيم الاصطلاحية من خلال حقولها العلمية يساعد على نمو المعرفة في ذلك الحقل وتطورها واستقرارها.

ولعل ضبط المصطلح هو أول خطوة علمية باتجاه توسيع المعرفة البشرية، وعلى هذا كان العلماء القدماء بضبط المصطلح، وتخصص مصنفات خاصة للكشف عن الدلالات الاصطلاحية، ومما لاشك فيه أن وضع المصطلح بتجاوز التفسير اللغوي إلى تحديد المفهومات العلمية، ولذلك اشترط أهل الاختصاص في المصطلح الدقة والإيجاز وسهولة اللفظ، وقابليته للاشتقاق، وصحته لغويا إلى غير ذلك من الشروط.

وفي ضوء النموذج الثقافي الغربي الوافد الذي عرف تطورا وازديادا تجعل كل من يتصدى لعملية ترجمتها أو نقلها أو وضع مقابل لها عنتا ومشقة، ناهيك بمدى التفاوت والاختلاف بينه وبين غيره ممن يتصدون للمصطلح نفسه حتى لا نكاد نعثر على مصطلح معاصر ينعقد عليه الإجماع.

ونشهد أن المصطلح يتأسس ويتشكل عبر قنوات عديدة إبرازها:

أولا: الوضع: لا ينبغي أن نفهم منه أن مجرد وضع الكلمة الدالة أو التسمية المميزة يعطي شرعية تسميتها، بل أن توليد الظاهرة وإنتاجها وإبداعها حضاريا هو الذي يعطي شرعية تسميتها، فوضع الكلمة قرين ما تشير إليه حيث يصبح النشاط اللغوي تتويجا للأنشطة الإبداعية.

ثانيا: النقل: يعتمد على إحدى الحركتين أما نقل الكلمة من لغة إلى أخرى من خلال الترجمة، وأما نقل المفاهيم والمصطلحات من أحد فروع المعرفة إلى فرع آخر مشاكل له لمناسبة بينهما.

نلاحظ أن اختلاف النقاد في المصطلح، والتباين والاختلاف بين النقاد والدارسين يعود إلى أن عدم استقرار المصطلح، فهناك الكثير من المصطلحات المتعددة المعنى والمفهوم، ولذلك فإنه من الصعب إرساء قواعد واضحة دون توحيد وتحديد المعنى

والمفهوم للمصطلح كما أن الاختلاف في فهم المواد من المصطلح الواحد مما يؤدي إلى تضارب الآراء واختلاف النتائج.

هذا القلق الذي يشهده المصطلح له أسبابه الكثيرة، لعل من أبرزها العجز عن المشاركة في الفاعلية الإبداعية المعاصرة، وتعثر قراءتنا العربي للمصطلح الغربي، حيث لم يصبح هذا المصطلح الذي نعربه أو نترجمه جزءا من خبراتنا الثقافية، حيث تم المصالحة بين مصطلح موروث ومصطلح وافد فتبدوا هذه المصالحة إسمية أكثر مما هي محاولة لدمج الخبرة الماضية، وكل ذلك بسبب غياب التسلح بفكر نقدي يختبر هذه المفاهيم الوافدة ويخضعها بخبراتنا الثقافية.

إن قراءة واحية للتراث في ضوء خبراتنا النقدية المعاصرة بكفيلة بأن تكشف عن كثير من المفاهيم والمصطلحات التي تنبه لها الكثير من القدامى، وإن لم يكن لديهم الفهم اللساني

المعاصر وأنه لمن الشقاوة بمكان أن تفقد مصطلحاتنا شرطها المنطقي وتعريفي الجامعي المانع فتفوض بالتالي سلطتها المفاهيمية وقد اتصلت اللغة العربية بميادين الفكر المختلفة وشاعت في البيئات الإسلامية وكان لها صداها القوي في كثير من الدراسات، ومن الواضح أن معظم هذه الدراسات يدور أو يعتمد على ألفاظ صارت فيما بعد مصطلحات تحدد سمات المجالات الفكرية، ولا جدال في أن تلك المصطلحات لم تلق العناية الكافية التي تحدد كيف اختلف المصطلح الواحد في أكثر من بيئة.

المبحث الأول

النص الديني من الدلالة إلى الإصلاح

النص كلمة تدل على معاني متعددة، وقد وردت بمعنى الرفع حسيا كان أو معنويا على النحو الذي يتعلق بحركة الأبدان والأعضاء بغرض أداء عمل ما.

والنص لغة: رفع الشيء، من نص الحديث ينصه نصا: رفعه وكل ما أظهر فقد نص، ومنه قول العرب: نصت الظبية جيدها أي رفعته، والظبية ترفع عنقها لتتمكن من رؤية أكبر مسافة تتاح لها ومنه أيضا قولهم: نص الداية ينصها، أي رفعها في السير.

من هذا المعنى مشتقات الكلمات مثل كلمة منصة وهي المكان المرتفع الذي يرفع من يقف عليه ويجعله بارزًا وظاهرًا، وتصبح رؤيته أمر سهل متاح كمنصة العروس، ومنه كلمة "النصة" التي توظف للدلالة على هذا المعنى الحسي وتعني ما على من شعر الجبهة فقد نصصنه[1].

فعماد التعريف في النص: إثبات أن هناك زيادة في الظهور والوضوح وأن هذه الزيادة لم تكن من الصيغة نفسها، وإنما جاءت من المتكلم حيث يعرف ذلك بالقرينة.

والمنصة اسم للعرش الذي تحمل عليه العروس لأنها سبب زيادة ظهورها والقصد من ذلك إيضاح الفارق بين الفارق والنص[2].

فكلمة النص في لسان العرب وردت بمعنى التحريك[3] وتعني السير الشديد وهو ضرب من الحركة والتحريك، فمثلا كلمة "نصنص" تعني حرك، والنصنصة تعني تحرك البعير إذا نهض، والتنصيص تعني السير الشديد[4].

وجاءت كلمة النص بمعنى الوقف والتعيين، أي تعني لمعنى محدد للفظ ما لم يتعداه ذ، ومنه النص القرآني أو ما اصطلح عليه بالنص الشرعي (القرآن- السنة) وإلى ما لا يحتمل إلا معنى واحد.

والنص قد يطلق على كلام مفهوم المعنى سواء كان ظاهرا أو نصا مفسرا اعتبارا منه للغالب لأن عامة ما ورد من صاحب الشريعة نصوص، والنص إذ لم يدرك مناطه لزم الانحصار على المورد[5].

1- ابن منظور: لسان العرب، دار احياء التراث العربي، بيروت ج7، ص 98.
2- محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي بيروت، ط3، 1984، ص 148.
3- ابن منظور: لسان العرب ج7، ص 98
4- المصدر نفسه: ص98
5- أي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكوفي: الكليات: مؤسسة الرسالة، ط2، 1993، ج7، ص 908.

وقيل نص الحقائق منتهى بلوغ العقل، ونص الرجل إذ سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده، إي الإلحاح في السؤال[1] من خلال هذه المعاني ندرك أن كلمة النص عرفت تطورا دلاليا على أساس دلالتها الحسية والمعنوية.

أما في الاصطلاح فقد وردت تعريفات عديدة للنص يمكن تصنيفها إلى نوعين: أحدهما في اصطلاح القدماء المسلمين والثاني في اصطلاح الدراسات المعاصرة.

أما النص عند الأوائل فقد كانت له تعريفات متعددة كانت أغلبها عند علماء الأصول، وها هو صاحب الرسالة "الإمام الشافعي" يعرفه بأنه "المستغني فيه بالتنزيل عن التأويل"[2]. وهو تعريف لا يصدق إلا على نصوص الوحي الذي هو التنزيل ويعرفه "الجويني" في البرهان في أصول الفقه بما لا تتطرق إلى فحواه أحكام التأويل، وهو لفظ مقيد لا يتطرق إليه التأويل[3]، وهو نفس التعريف للإمام الشافعي وعلى ضوء ذلك تم تقسيم النص الديني إلى نص قرآني ونص نبوي.

وفي الثقافة احتل النص الديني مركز الدائرة بعد الكشف عن مفهومه وعن آليات إنتاج المعرفة، وصار هو المولد لكل أو لمعظم النصوص التي تختزنها الذاكرة[4].

من خلال هذه المعاني المتعددة نجد أن كلمة النص تدرك بأنها عرفت تطورا دلاليا في اللغة العربية يصفها "حامد أبو زيد" على أساس دلالتها الحسية والمعنوية بالطريقة التالية:

الدلالة الحسية

- الانتقال من الحسي إلى المعنوي
- الدخول إلى الاصطلاحي[5]

يتبين من أن الدلالة المركزية انتقلت من الحسي إلى المعنوي ودخلت في الاصطلاح دون أن أدنى تغير كبير، ولذلك ظلت تتداول بهذه الدلالة في مجال العلوم الدينية...

1- ابن منظور: لسان العرب: ص 99

2- الإمام الشافعي: الرسالة: تحقيق أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، ص 14.

3- الجويني: البرهان في أصول الفقه: تحقيق عبد العظيم محمد الديب دار البيضاء، ط3، 1992،ج1، ص 277.

4- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة الحقيقية إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة أخرى الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ط4 2000، ص 149.

5- المرجع نفسه، ص 150.

ويمكن القول أن النص صار مصطلحا دلاليا إجرائيا يدل على جزء مما يدل عليه اليوم هو ذلك الجزء الواضح الدلالة وضوحا لا يختلف عليه اثنان من أهل اللغة[1].

أما في الكتابات المعاصرة، فالنص اشتقاقا هو النسيج وفعلها ينسج وعلى أساس هذه المرجعية تأسست تعريفات لغوية عديدة للنص منها ما ذهب إليه "رولان بارت" بأنه "الطبع الظاهري للنتاج الأدبي، نسيج الكلمات المنظومة في التأليف المنبثقة بحيث تفرض شكلا ثابتا ووحيدا"[2].

إن قراءة نص نثرا كان أم شعرا، وعلى الخصوص النص الديني هذه القراءة عادة ما تطرح إشكالا على كل قارئ أو دارس، والإشكال المطروح يدور حول مدى صحة القول بفهم النص على حقيقته، وبالمعنى المقصود ذلك أننا نعرف أن هناك اعتبارات مختلفة ذاتية مثل فلسفة القارئ وميوله وتخصصه وتصوره الخاص أو موضوعيته مثل المناخ التاريخي الذي يعيشه قارئ النص والواقع الاجتماعي الذي نشأ فيه والطبقة التي ينتمي إليها ومستوى التقدم العلمي في عصره، ويمكن أن نميز في النص بين النص القرآني والنص النبوي.

أما القرآن في اللغة مصدر مرادف للقراءة ثم نقل من معناه اللغوي إلى معماه الاصطلاحي الدال على الكلام المعجز المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: "إن علينا جمعه وقراءته فإذا قرأناه فاتبع قرءانه"[3].

وقال آخرون القرآن اسم غير مشتق من شيء وهو اسم خاص بكلام الله مثل التوراة والإنجيل، وهو اسم غير مهموز، ولم يؤخذ من قرأت لكان كل ما أخذ قرآنا، وروي هذا عن الشافعي "كان الشافعي يهمز "قرأت" ولم يهمز القرآن ويقول "هو اسم كتاب الله غير مهموز يعني أنه اسم غير مشتق"[4].

1- المرجع نفسه: ص 154
2- رولان بارت: مقال "نظرية النص" مجلة العرب والفكر، ص 89.
3- سورة القيامة: الآيتان 17-18
4- الزركشي: "البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو فضل دار المعرفة بيروت، ط1، ص 278.

وقال آخرون "آنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء إذ ضممته إليه، فسمي بذلك القرآن السور والآيات والحروف، ومنه قيل للجمع بين الحج والعمرة قران، قال، وإلى هذا المعنى ذهب الأشعري[1].

وقال القرطبي: القرآن يغير همز مأخوذ من القرائن لأن الآيات منها ما يصدق بعضها بعضا ويشابه بعضها بعضا في حينئذ قرائن[2]، وتوسع علماء التفسير في توضيح الأسماء التي سمي بها القرآن الكريم، قال الفارسي في معنى قوله تعالى "إن علينا جمعه وقرءانه: [3]أي "جمعه في قلبك حفظا، وعلى لسانك تلاوة، وفي سمعك فهما وعلما"[4].

وللقرآن أسماء كثيرة سمي بها، وهذه المسميات تكشف عن الوظائف والآثار لهذا الكتاب المقدس نذكر منها:

النور: يدرك به غوامض الحلال والحرام، وأما تسميته هدى فلأن فيه دلالة لبينة إلى الحق، وتفريقا بينه وبين الباطل، وأما تسميته ذكرا فلما فيه من المواعظ والتحذير وإخبار الأمم الماضية، وأما تسميته **بيانا** فلأنه ليس فيه أنواع الحق وأما تسميته **إبلاغا** لأنه لم يصل إليهم إلا به (الرسول) وأما تسمية **مبينا** لأنه أبان وفرق بين الحق والباطل وأما تسميته **بشيرا ونذيرا** فلأنه بشر بالجنة وأنذر من النار.

وأما تسميته "**مثاني**" فلأن فيه بيان قصص الكتب الماضية، فيكون البيان ثانيا للأول الذي تقدمه فبين الأول والثاني وقيل سمي مثاني لتكرار الحكم والقصص والمواعظ... وأما تسميته وحيا ومعناه تعريف الشيء خفية سواء كان بالكلام كالأنبياء والملائكة، أو بالهام كالنحل، أو إشارة كالنمل، فهو مشتق من الوحي والعجلة لأن فيه إلهاما بسرعة وخفية، وأما تسميته "حكيما" فلأن آياته أحكمت بذكر الحلال والحرام، فأحست عن

1- المرجع نفسه: 279.
2- المرجع نفسه: ص 280.
3- سورة القيامة: الآية 17.
4- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ص 298.

الإتيان بمثلها "الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير"[1]. أي نظمت نظما رصيفا محكما لا يقع فيه نقص ولا خلل كالبناء المحكم المرصف[2].

وأما تسميته "مصدقا" فغنه صدق الأنبياء الماضيين وكتبهم قبل أن تغير أو تبدل وأما تسميته "مهيمنا" فلأنه الشاهد للكتب المقدمة بأنها من عند الله[3].

ويقال للقرآن "فرقان" أيضا وأصله مصدر كذلك ثم سمي به النظم الكريم تسمية للمفهوم أو الفاعل بالمصدر، باعتبار أنه كلام فارق بين الحق والباطل، أو مفروق بعضه عن بعض في النزول أو في السور والآيات قال تعالى "تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا"[4]. أن هذين الاسمين هما من أشهر أسماء القرآن الكريم، بل جعلهما بعض المفسرين مرجع جميع أسمائه، كما ترجع صفات الله على كثرتها إلى معنى الجلال والجمال وبين هذين الاسمين في الشهرة: هذه الأسماء الثلاثة: الكتاب والذكر والترتيل، ويتضح ذلك على سبيل التمثيل في عدّهما من الأسماء، لفظ "القرآن" ولفظ "كريم" أخذا من قوله تعالى: "إنه لقرآن كريم"[5] كما عد لفظ "ذكر" ولفظ "مبارك" واعتمادا على قوله تعالى "وهذا ذكر مبارك أنزلناه"[6][7].

أما القرآن اصطلاحا: هو كلام الله، وإن كلام الله غير كلام البشر ومعلوم، أن الإنسان له كلام قد يراد به المعنى المصدري، أي التكلم قد يراد به المعنى الحاصل بالمصدر أي المتكلم به، وكل من هذين المعنيين: لفظي ونفسي[8].

كذلك القرآن كلام الله، قد يطلق ويراد به الكلام النفسي، وقد يطلق ويراد به الكلام اللفظي، والدين يطلقونه إطلاق الكلام النفسي هم المتكلمون لأنهم المتحدثون عن صفات الله تعالى النفسية من ناحية والمقررون لحقيقة القرآن أنه كلام الله غير مخلوق

1- سورة هود: الآية 1.
2- الرازي فخر الدين: التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، بيروت دار إحياء التراث العربي، ط1، ص 80
3- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ص 280.
4- الفرقان: الآية 1.
5- الواقعة الآية 88
6- الإنسان الآية:50
7- الزرقاني محمد عبد العظيم "مناهل العرفان في علوم القرآن، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، ج1 مراجعة وضبط محمد علي قطب، ط1، 2004، ص 17.
8- المرجع نفسه: ص 20

من ناحية أخرى، أما الذين يطلقونه إطلاق الكلام اللفظي فالأصوليون والفقهاء وعلماء اللغة لأن غرضهم الاستدلال على الأحكام وهولا يكون إلا بالألفاظ[1].

في حين أن المتكلمين حين يطلقونه على الكلام النفسي يلاحظون أمرين:

أحدهما: القرآن يتميز عن كل ما عداه من الكلام الإلهي

ثانيهما: أنه كلام الله قديم غير مخلوق فيجب ننزهه عن الحوادث وأعراض الحوادث.

وبما أن الكلام النفسي البشري يطلق بإطلاقين: أحدهما: على المعنى المصدري وثانيهما على المعنى الحاصل بالمصدر، فكذلك كلام الله نفسي يطلق بإطلاقين أحدهما: على نظير المعنى المصدري للبشر، وثانيهما: على نظير المعنى الحاصل بالمصدر للبشر لما هو مقرر عن وجوب تنزه الكلام الإلهي النفسي عن الخلق وأشياء الخلق[2].

أما كلمة كلمة الوحي فتتروح بمعانيها اللغوية بين الإشارة والإلهام والكلام الخفي والكتابة والرسالة وما يوحيه الله إلى أنبيائه ومادام من البديهي أن لكل فكرة أساس ترتكز إليها، في كثرة الإيمان بالقرآن، الإيمان بالوحي، ومن يؤمن بوجود الوحي فليس من الممكن أن يؤمن برسالة الأنبياء وهذا على غير الطريقة المعتادة بين البشر بنمو المقاييس لدى الباحثين والدارسين في القرن العشرين أصبح أمر الوحي أمر غير مقبول بسهولة[3].

وللوحي عدة معاني نذكر منها:

الإلهام الغريزي: واضح في قوله تعالى: "وأوحي ربك إلى النحل أن أتخذي من الجبال بيوتا ومن شجر ومما يعرشون"[4]. فكلمة وحي تفيد معنى التكوين الغريزي الذاتي، وهو في إطار الخلق والتكوين وهذا معنى تختلف عن معنى "الوحي".

الإلهام الإرادي: واضح في قوله تعالى "وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه، فإذا خفت عليه فألقيه في اليم، ولا تخافي ولا تحزني إنّا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين"[5].

1- المرجع نفسه: ص 21.
2- المرجع السابق: ص22.
3- المرجع نفسه: ص 41.
4- سورة النحل: الآية 68.
5- سورة القصص: الآية 07

واضح من الآية إن كلمة "أوحينا" لا تعني الإلهام، فالإلهام خفي لا يدرك مصدره وفي هذه الآية بوحي رباني مقترن بأوامر وتعليمات وفيه نهي عن الخوف وتبشير من الله بعودته إلى أمه لأن الفطرة تأبى أن تلقي الأم ولدها في اليم[1].

ومعظم معاني الوحي الواردة في القرآن جاءت في معنى الوحي المنزل من عند الله، وهي المهمة التي ترددت في كل آية أراد الله بها بيان بوحيه الأمر الإلهي لرسله وأنبيائه[2].

وقد ذكر السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن" كيفية الوحي وقد جاءت بكيفيات: **أحدهما:** أن يأتيه الملك مثل صلصلة الجرس، وهي حالات الوحي، **والثانية:** أن ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال صلى الله عليه وسلم "إن روح القدس نفث في روعي"[3]، **والثالثة:** أن يأتيه في صورة الرجل فيكلمه كما في الصحيح "وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما بقوله"[4]. **والرابعة:** أن يأتيه الملك في النوم **والخامسة:** أن يكلمه الله في اليقظة كما في الإسراء أو في النوم كما في حديث معاد "أتاني ربي فقال: فيم يختصم الملأ الأعلى"[5].

ويمكن تلخيص ذلك الحديث الذي يرويه البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها: أن الحارث بن هشام سأل رسول الله "يأتيني أحيانا مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فأعي ما يقول".

قالت عائشة ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وأن جبينه ليتقصد عرقا"[6].

ويعد الوحي المفهوم المركزي للنص حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم وكلمة وحي يمكن أن تستوعب جميع أسماء القرآن بوصفها مفهوما دالا في الثقافة سواء قبل تشكل النص

1- النبهاني محمد فاروق: مقدمة في الدراسات القرآنية، وزارة الأوقاف المغربية، 1995، ص45- 46.
2- المرجع نفسه: ص 47.
3- أخرجه البخاري في الحديث الثاني.
4- أخرجه البخاري في الحديث الثاني.
5- عبد الرحمن السيوطي الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007، ص 129.
6- أخرجه البخاري في صحيحه الحديث22/2.

أم بعد تكشله... كما أن دلالة الوحي تتسع لتشمل كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر[1].

فالوحي علاقة اتصال بين طرفين تتضمن إعلاما خفيا سريا وإن كان الإعلام لا يتحقق في أي عملية اتصال إلا من خلال شفرة خاصة، فمن الضرورة أن يكون مفهوم الشفرة متضمنا في مفهوم الوحي، ولابد أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عملية الاتصال والإعلام شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل[2].

وقد ذهب الجابري في مقدمة "مدخل إلى القرآن الكريم" أثناء حديثه عن الوحي بأنه الإعلام السريع في خفاء، ويكون بالكلام على سبيل الرمز والتعويض... ويأتي بمعنى الأمر، ومنه قوله تعالى "وإذا أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي".

فالوحي مصدر، ومادة الكلمة تدل على معنيين أصليين هما: الخفاء والراحة ولذا قيل في معناه: الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجه إليه بحيث يخفى على غيره، وهذا معنى المصدر، ويطلق ويراد به الوحي.

والوحي بمعناه اللغوي يتناول:

1. الإلهام الفطري للإنسان كالوحي إلى أم موسى
2. الإلهام الغريزي للحيوان كالوحي إلى النحل.
3. الإشارة السريعة على سبيل الرمز والإيحاء كما جاء على لسان زكريا عليه السلام في قوله تعالى "فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشية"[3].
4. وسوسة الشيطان وتزيينه الشر في نفس الإنسان "وأن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم"[4].
5. ما يلقيه إليه الملائكة من أمر ليفعلوه "وإذ يوحي ربك إلى الملائكة أني معكم فثبتوا الذين آمنوا"[5].

1- ناصر حامد أبو زيد، مقوم النص، ص 31
2- المرجع نفسه ص 32.
3- سورة مريم: الآية 11.
4- سورة الأنعام: الآية 121.
5- سورة الأنفال: الآية 12.

أما معنى الوحي في لسان الشرع أن يعلم الله تعالى من اصطفاء من عباده كل ما أراد اطلاعه عليه من أنواع الهداية بطريقة سرية غير معتادة للبشر[1].

أما الإلهام: Inspiration هو إيقاع الشيء في القلب من علم يدعو إلى العمل من غير استدلال تام ولا نظر في حجة شرعية وقد يكون بطريق الكشف، وقد يحصل من الحق من غير واسطة الملك والوحي يحصل بواسطة الملك، ولذلك لا ننسى الأحاديث القدسية بالوحي وإن كان كلام الله.

وقد يراد بالإلهام التعليم كما في قوله تعالى: "فألهمها فجورها وتقواها"[2]. ولا يراد به إلهام الخواص لأنه لا يكون مع القدسية، والتعليم من جهة الله يكون بخلق العلوم الضرورية في المكلف وتارة بنص الأدلة السمعية أو العقلية والإلهام من الكشف المعنوي، والوحي من الشهودي المتضمن لكشف المعنوي والوحي من خواص النبوة والإلهام أعمّ، والوعي مشروط بالتبليغ دون الإلهام[3].

والوحي على ثلاثة:

1. **بلا واسطة:** أي بخلق الله في قلب الموحي إليه علما ضروريا بإدراك ما شاء الله تعالى إدراكه من الكلام النفسي القديم القائم بذاته وهذه حالة محمدية ليلة الإسراء.
2. **بواسطة:** خلق الأصوات في بعض الأجسام كحال موسى عليه السلام.

والفرق بين الإلهام والوحي Révélation أن مصدر الإلهام باطني ومصدر الوحي خارجي، والوحي من الشهودي لأنه يحصل شهود الملك وسماع كلامه، أما الإلهام فيشرق على الإنسان من غير واسطة ملك، وذلك بالوجه الخاص الذي يلحق مع كل موجود فالإلهام أعم من الوحي، لأن الوحي مشروط بالتبليغ ولا يشترط ذلك في الإلهام[4].

1- محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، تح مكتب البحوث والدراسات،دار الفكر بيروت، ط1، 1996، ص56.

2- سورة النحل: الآية 18.

3- أبي البقاء أيوب بن موسى الحسني الكوفي، الكليات، ط2، 1992، ص173.

4- جميل صليبا: المعجم الفلسفي: دار الكتاب اللبناني والمصري، بيروت، لبنان، بدون ط ص274.

أما السنة وهي الطريقة والسيرة سواء أكانت محمودة أم مذمومة، وقد ورد استعمالها في القرآن وفي الحديث.

ففي القرآن يقول تعالى "قل للذين كفروا أن ينتهوا يغفروا لهم ما قد سلف وأن يعودوا فقد مضت سنة الأوليين"[1]. ويقول "سنة من أرسلنا من قبلك من رسلنا ولن نجد لسنتنا تحويلا"[2].

والسنة عند الفقهاء ما ثبت عن النبي من غير وجوب، ففي أحد الأحكام الخمس "الواجب، الحرام، السنة، المكروه، المباح"، أما عند الأصوليين ما صدر عن النبي غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير.

والحديث لغة ضد القديم، وفي الاصطلاح من حيث الرواية هو ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة.

وقد أجمع العلماء على أن الحديث أو السنة هو الأصل الثاني من أصول الأحكام التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس وقد كان فقهاء الصحابة يرجعون إلى الحديث لاستنباط الأحكام التي لا يجدون لها نصل في القرآن.

وهي لا تخرج عن ثلاثة مقاصد:

1. **السنة البيانية:** وهي التي تكون مبينة ومفصلة لما ورد في القرآن مجملا كإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان، وحج البيت.
2. **السنة المؤكدة:** وهي المقررة لما أمر به القرآن، كالتوحيد والعدل والإحسان وأداء الأمانات، ولما نهى عنه كالقتل والزنا وشهادة الزور.
3. **السنة التي أثبت أحكاما لم يذكرها القرآن صراحة:** وهي عند المحدثين أقواله وأفعاله وتقريراته، وأن من السنة كذلك أقوال الصحابة وأفعالهم مستندين في ذلك إلى

1- سورة الأنفال: الآية 37.

2- سورة الإسراء الآية 88

قول رسول الله صلى الله عليه وسلم "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواحذ"[1].

القرآن الكريم هو كلام الله نزل به جبريل على نبينا محمد صلة الله عليه وسلم وهو المكتوب في المصحف المبدوء بسورة الفاتحة، المختوم بسورة الناس.

"هو النص الذي يقرؤه المسلمون ويكتبونه في مصاحفهم، وهذا التعريف هو تعريف موضوعي حيادي لا يضيف من عنده أي عنصر على المشار إليه كما هو معطي للمشاهد"[2].

فالفارق بين هذين التعريفين هو وصف القرآن بأنه كلام الله نزل به جبريل، وهذا لا يسلم به إلا المؤمن بأن القرآن "كلام الله" نزل به جبريل، وبالتالي هو تعريف إسلامي حيادي يدخل في المجال التناولي الإسلامي.

والتعريف الأخير هو أقرب من هذا التعريف بأن القرآن هو "كلام الله تعالى ووحيه المنزل على خاتم أنبيائه محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصحف المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته المتحدي بإعجازه".

والفرق بين التعريفين الأخيرين ثلاث أمور:

- وصف النبي بأنه "خاتم أنبيائه".
- وصف القرآن بأنه المنقول إلينا بالتواتر.
- وصف النبي بأنه المتحدي بإعجازه[3].

1- ابن تيمية: علم الحديث: تحقيق موسى محمد علي، دار الفكر، بيروت، ط3، 1993، ص 10

2- محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن الكريم ج1 مركز دراسات الوحدة العربية ط1 2006 ص17

3- المرجع نفسه، ص 18.

المبحث الثاني

الحجاج والمعنى الحجاجي، الحقيقة والأبعاد

يرجع مصطلح الحجاج إلى مادة "الحجج" التي يمكن تركيب عدة كلمات واشتقاقها منها مثل: الحجة، التحاجج والاحتجاج وبالرجوع إلى المعاجم اللغوية يمكن لنا اكتشاف بعض التميزات الدقيقة بين هذه المفردات اللغوية، وبين مقابلات أخرى عادة ما ترد مرادفة للحجاج، مثل: الاستدلال والبرهان ومن ذلك مثلا قول الرازي: "الحج في الأصل القصد والحجة البرهان وحاجة فحجة من باب رد أي غلبة بالحجة وفي المثل، لج فحج فهو رجل محجاج بالكسر والتحجاج، التخاصم والمحجة: جادة الطريق" كما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم :"تركتم على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك"[1].

أما ابن منظور فيورد المعاني التالية:

الحج: القصد حج إلينا فلان أي قدم وحجه حجا: قصده، وحججت فلانا واعتمدته أي قصدته، ورجل محجوج أي مقصود وقد حج بنو فلان فلانا أي يقصدونه ويزورونه.

الحجة: البرهان وقيل الحجة ما دوفع به الخضم والحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة وجمع الحجة حجج وحجاج والحجة الدليل بالبرهان.

التحاج: التخاصم وحجه محاجة وحجاج: نازعة الحجة، والرجل المحجاج هو الرجل الجدل.

الاحتجاج: احتج بالشيء: اتخذه حجة[2].

ويفرق أبو هلال العسكري بين "الحجة" و"الدلالة" و"البرهان" قائلا الحجة هي الاستقامة في النظر والمضي فيه على سنن مستقيم من رد الفرع إلى الأصل وهي

1- الرازي: محمد بن أبي بكر مختار الصحاح مادة "حجج" ترتيب محمود حاضر بهذك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981، ص 467.

2- ابن منظور: لسان العرب، ج5، ص 420.

مأخوذة من الحجة وهي الطريق المستقيم وتأثير الحجة في النفس كتأثير البرهان فيها[1].

من خلال ما تقدم نلاحظ أن هناك تقارب لغويا لأصل الحجاج الذي يشمل القصد والمقصود، والنجاح الذي يفترض طرفي المنازعة والمقارعة بالحجة، أي الدليل والبرهان الذي يحصل به الظفر والغلبة عند الخصومة يتضح أن لقطة الحجاج تستقي معناها من الجدل والظفر والتخاصم التي تفترض طرفي التخاطب أو النجاح الذي من خلاله تتحقق العملية الحجاجية التواصلية على اعتبار أنه "لا وجود لخطاب خارج الحجاج ولا حجاج بلا تواصل باللسان"[2].

فالحجة تجمع على حجج وحجاج أي أنها من الأصل نفسه ولها معنى الدليل نفسه ويكمن معنى الحجة في القصد نفسه والغلبة على الخصم، في حين يقوم الحجاج على أساس التخاطب بين المتكلم والمستمع فهو بذلك كل منطوق موجه إلى الغير لإفهامه دعوى محضوضة تحق عليه الاعتراض عليها... [3].

وتأسيسا على ما سبق تبيين الحجج ترتكز على ثلاث مواصفات هي:

- الحجج يدل في إطارها مجموعة أفراد تنتج الحجج.
- الحجج ليست تمرينا مجردا من حيث المضمون بل طريق من خلالها يهدف المتكلم أن يمارس نوعا من التأثير في الآخر.
- الحجج تتبني على تبريرات من أجل الدفاع عن رسالة ما وللحجج علاقة مع القياس والمنطق[4].
- وفي القواميس استعملت لفظة "الحجة" مرادفة لـــ "الدليل" و "البرهان" ولكن مصحوبا ببعض التمييزات المتمثلة في :
-

1- العسكري أبو هلال: الفروق في لالغة تحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية 1981، ص 15
2- المرجع نفسه، ص 16.
3- المرجع نفسه، ص 17.
4- المرجع نفسه، ص 18.

- إفادة الغلبة: إلزام الغير بالحجة فيصير بذلك مغلوبا.
- الاستقامة في النظر المستقيم في الحجة المؤيدة لدعوى التكلم من جعة البصر أو الفكر.

أما إطلاق أسماء أخرى مثل "الدليل" و"البرهان" فهو من باب التجوز أو التوسع لأن "الدليل" أعم من "الحجة" والاستدلال أوسع من الحجاج كما أن الحجاج لا يفيد اليقينية والقطعية التي يبتسم بها البرهان.

أما الاستدلال في اللغة الاستفعال من استدل أي طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب، والاستدلال وفق التحديد الأصولي هو دليل من الأدلة العقلية الاجتهادية وقد يراد به طلب الدليل، وحينما يتعلق الأمر بطلب الدليل فإن الطلب يقع على فعل السائل، وهو مطالبته المسؤول بإقامة الدليل، فالاستدلال هو فعل المستدل وهو طلب معرفة الشيء من جهة غيره بخلاف مدلول "النظر" الذي هو طلب الشيء من جهته وجهة غيره فهو أعم منه وأشمل[1].

فإذا كان الاستدلال وفق التحديد الأصولي دليلا من الأدلة العقلية الاجتهادية فإن هذا النوع من الاجتهاد يعتبر مناسبة تظهر من خلاله آليات أصولية اجتهادية في استنباط الأحكام وتخريج الفروع على الأصول، وفق هذا التحديد يعتبر الاستدلال طريقا إلى معرفة الأحكام بقواعد عقلية مبنية على براهين وحجج مؤيدة يجتمع فيها العقل والنقل، هذه الطريقة تعتبر من وسائل الإقناع التي تعتمد دراسة الألفاظ ومعانيها داخل النصوص كما تتضمن من جهة أخرى دراسة الروابط الاستدلالية الموصولة إلى القرائن الترجيحية التي يحتاج إليها في ضبط القواعد الأصولية أو اللغوية أو المنطقية[2].

1- الباجي أبو الوليد: المنهاج في ترتيب الحجاج، ص 08
2- المرجع نفسه، ص 10.

ويطلق الاستدلال كذلك في العرف على إقامة الدليل مطلقا من نص أو إجماع أو غيرهما وعلى نحو خاص من الدليل وقيل في عرف أهل العلم تقدير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر أو المؤثر أو العكس[1].

وموضوع الدليل أصبح هم المسلمين من نحويين وبلاغيين وأصوليين ومتكلمين مادامت أغلب العلوم الإسلامية لاسيما منها علم الكلام وعلم الأصول وعلم البلاغة اشتعلت بالمنهجية أن وصفا أو تجليلا أو بناء لأن التراث الإسلامي ينزع نزعة تكاملية.

نخلص مما سبق أي النتائج التالية:

1.أن الاستدلال أنواع كثيرة أهمها: البرهان والحجاج

2.أن البرهان متعلق بالأنساق الصورية أي الأنساق الرمزية التي تمتلك مصطلحات محددة تحديدا نهائيا بواسطة نسق من المسلمات وخالية من أي التباس كالرياضيات والفيزياء والإعلاميات[2].

3.يختص الحجاج بالخطابات الطبيعية التي تتسم بالخصوبة والالتباس والتداول والتفاعل، ولسبب غناها النحوي والمعجمي والدلالي كانت الأداة المفصلة والتفاعل وبسبب غناها النحوي والمعجمي والدالالي كانت الأداة المفصلة للتواصل البشري.

4.الحجاج شديد الصلة بالخطاب والجدل والحوار، ومن ثمة فإن غايته ليست الحكم بالصدق أو الكذب ولا البرهنة الصارمة بل هي الإفهام والإقناع والتأثير في المتلقي[3].

يمثل كتاب مصنف الحجاج Traite de L'argumentation البلاغة الجديدة لشايم بيررلمان Ch.Perleman و أولبريشتL'olbrechets أهم محاولة لتجديد النظرية الحجاجية الأرسطية، وهو محاولة للعودة إلى الأصل حيث كانت البلاغة حجاجية، وحيث كانت المزينات الجمالية مجرد روادف لغوية ودعامات

1- المرجع نفسه، ص 17.
2- محمد سالم ولد محمد الأمين: مفهوم الحجاج عند برلمان ص 124
3- المرجع نفسه، ص 127.

تسعة إلى بحث الإقناع والفعل، ومشروع شايم بيرلمان هو أول محاولة في القرن العشرين لردم الهوة التي تفصل البلاغة المعاصرة عن أصلها الأرسطي بل الأثيني إذ البلاغة الحجاجية وهي نبت الحضارة الآثنية[1].

لقد عمل بيرلمان على توسيع الموضوع بالخروج من دوائر الأجناس الخطابية الأرسطية الثلاث: التشاورية والاحتقالية والقضائية، أن بلاغته تهتم بالخطابات الموجهة إلى كل أنواع المستمعين، حتى تلك الحجاج بوصفها بلاغة جديدة تغطي كل حقل الخطاب المستهدف للإقناع كيفما كان المستمع الذي توجهه إليه ومهما كانت إعادة المطروحة[2].

هذا يعني أن بيرلمان سعى إلى ردم الهوة بهذا التوسيع للبلاغة التي جعلها تترادف مع تلك الإمبراطورية المترامية الأطراف التي ندعوها الجد، هذه البلاغة البرلمانية تكاد تغطي لكل المساحة التي تمتد من الخطاب اليومي إلى الآداب والفلسفة والعلوم القانونية والعلوم الإنسانية وقد حاول إقامة ما يشبه وحدة اندماجية بين أفلاطون وأرسطو ففي الوقت الذي اعتنى فيه أرسطو بالبلاغة الجماهيرية وعلى وجه الخصوص الخطابة التشاورية والاحتفالية فإن أفلاطون قد أدان البلاغة في "جورجياس" لأنها قائمة على الخداع واحتفل بها في "فيدر" لأنها عبارة عن حوار بين الخاصة المتفلسفة أو العالمة، لقد رفض بيرلمان أفلاطون جورجياس ولم يرفض أفلاطون فيدر[3].

ففي هذه الحوارية تقوم البلاغة على الحوار المحكوم بموجهات مضبوطة وهو حوار يتعارض تعارضا تاما مع التخاطب الجماهيري الذي لا يفسح أي مجال للنقاش،

هذا الشكل الحواري الجدلي يعتبره أفلاطون مرادفا للفلسفة هذا الشكل تبناه بيرلمان وهو شكل لم يعتني به أرسطو[4].

ومن خلال كتابه "مصنف الحجاج: البلاغة الجديدة" يعتمد على محاولة لإعادة تأسيس البرهان أو المحاجة الاستدلالية باعتباره تجديدا منطقيا بالمفهوم الواسع كتقنية خاصة

1-

2- Perleman (ch), Olbirechets tetecca (L) traité de l'argumentation, la nouvelle rethorique, édition de l'université de Bruxelles, P195.

3 -Ibid, P 196.

4-

ومتميزة لدراسة المنطق التشريعي والقضائي على وجه التجديد وامتداداتة إلى مجالات الخطاب المعاصر فقد حاول توسيع البلاغة إلى الحدود البعيدة، وذلك عبر دمج الجدل والإنسانيات عامة والتحاور اليومي العملي في هذا النموذج الموحد الذي دعاه البلاغة الجديدة[1].

وبهذا كفت الخطابة عن أن تكون خطاب العامة والحشود والجهال كما كانت عند أرسطو فقد أصبحت مع بيرلمان تعطي هذا المجال وأضاف إليها كل خطاب يسعى إلى تفعيل المخاطب وهذا هو معنى الربط بين الجدل والخطابة في مشروع بيرلمان وهذا ما يعبر عنه في قوله: "إذا كانت البلاغة تقدم لنا عند القدماء باعتبارها تقنية يستعملها العامي المتلهف إلى البلوغ السريع إلى الاستنتاجات وتكوين رأي ما دون التمهيد لذلك يتحمل عناء البحث الجاد فنحن لا نريد أن نقصر دراسة الحجاج على دراسة حجاج جمهور العوام"[2].

ويعرف بيرلمان وصاحبه Tyteca الحجاج انطلاقا من موضوعه بقولهما "موضوع الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأن أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات أو أن تريد في درجة ذلك التسليم"[3].

وغاية كل حجاج في نظرهما أن يجعل العقول تذعن لما يطرح عليها فأنجح الحجاج هو ما وفق في جعل حدة الأذعان تقوي درجتها لدى السامعين أو في جعلهم

مهيأين لذلك العمل في اللحظة المناسبة ويتميز الحججاج في تصور بيرلمان بخمسة ملامح رئيسية[4].

1. أن يتوجه إلى مستمع
2. أن يعبر عنه بلغة طبيعية
3. مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية
4. لا يفتقر تقدمه إلى ضرورة منطقية.

---

1 –Ibid p198

2 –Ibid P 1200.

3– ابن منظور: لسان العرب ج5، ص 424.

4– الرقبي رضوان: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات استغلاله، مجلة عالم الفكر العدد 2، المجلد 40 أكتوبر ديسمبر2011، ص 83.

5. ليست نتائجه ملزمة.

وحدد بيرلمان لوظائف الحجاج سلما من ثلاث درجات[1]:

- الإقناع الفكري الخالص
- الإعداد لقبول أطروحة ما
- الدفع إلى الفعل

وأهم عنصرين حضيا باهتمام بيرلمان واعتبرهما أساسيين لكل حجاج خطابي هما:

- القصد يحسم في تحديد مجال التخاطب ويحدد طبيعة المخاطبين ويمكن أن يتسع مجال المخاطبين ابتداءا من المتكلم نفسه إلى الناس جميعا.

- المقام: يجب التركيز على معايير الأولوية فيما يتعلق بعلاقة المتخاطبين مع المقام والموضوع مع، ويكون أكثر تأثيرا كلما استثمر حقائق فعلية وأحداث معينة لا ليشك المخاطبون في ثبوتها المرجعية[2].

أما نظرية الحجاج **Argumentation** في اللغة تتعارض مع كثير من النظريات والتصورات الحجاجية الكلاسيكية التي تعد الحجاج منتميا إلى البلاغة الكلاسيكية عند أرسطو أو البلاغة الحديثة عند "يرمان" مثلا.

والحجة هي الدلالة المبنية للمحجة، أي المقصد المستقيم، والذي يقتضي صحة أحد النقيضين كقوله تعالى "قل فلله الحجة البالغة"[3].

وقوله "لئلا يكون للناس عليكم حجة إلا الذين ظلموا"[4]، فجعل ما يحتج بها الذين ظلموا مستثني من الحجة وإن لم يكن حجة.

ويجوز أنه سمي ما يحتجون به حجة كقوله: "والذين يحاجون في الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم"[5].و قوله تعالى "لا حجة بيننا وبينكم"[6].أي لا

1- المرجع نفسه، ص84.
2- المرجع نفسه، ص 84.
3- سورة الأنعام: الآية 149.
4- سورة البقرة: الآية 150.
5- سورة الشورى: الآية 16
6- سورة الشورى: الآية 15.

احتجاج لظهور البيان والمحاجة أي بطلب كل واحد أن يرد الآخر عن حجته ومحجته، قال تعالى:"وحاجة قومه قال أتحاجرنني في الله"[1].

"فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك"[2].

"وقال لما تحاجون في إبراهيم"[3]، وقال "ها أنهم حاجتهم ما لكم به علم"[4]، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم"[5][6].

ففي الحضارة العربية أشار "لسان العرب" إلى أن الحجة وجمعها حجج وحجاج تعني البرهان ودفع ما به احتج الخصم، وقيل: الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة... وحاجة محاجة وحجاجا: نازعه الحجة الرجل الحجاج هو الرجل الجدل[7].

وجاء ذكر التحاجج والحجة في القرآن بمعانيها المختلفة عشرين مرة....) وذكرت كلمة برهان ثماني مرات كقوله تعالى "تلك أمانيهم، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين"[8]. ولم يخل الحديث النبوي كذلك من إشارات إلى ضرورة اتباع الحوار المقنع مع الناس، ومن أشهر ما يستدل به في الموضوع حديث الرجل الذي جاء إلى رسول الله ناكرا لون ولده قائلا "يا رسول الله إن امرأتي ولدت غلاما أسود فقال له رسول الله: هل لك من الإبل؟ قال نعم، قال: ما ألوانها؟ قال حمر، قال: هل فيها من أورق؟ قال نعم، قال فمن أين ذلك؟ قال لعل عرقا نزعه، فقال رسول الله: وهذا الغلام لعل عرق نزعه".

ولاحت فكرة واضحة عن مفهوم الحجاج Argumentation ينبغي مفارقته بمفهوم البرهنة Démonstration والاستدلال المنطقي، فالخطاب ليس خطابا برهانيا بالمعنى الدقيق لكلمة، هو لا يقدم براهين وأدلة منطقية ولا يقوم على مبادئ الاستنتاج المنطقي،

1- سورة الأنعام: الآية 80.
2- سورة آل عمران: الآية 61.
3- سورة آل عمران: الآية 65.
4- سورة آل عمران: لآية 66.
5- سورة غافر: الآية 68.
6- سميح عاطف الزين: مجمع البيان الحديث: تفسير مفردات القرآن، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1980، ص 220.
7- ابن منظور: لسان العرب، ص 650.
8- سورة البقرة: الآية 111.

فلفظة الحجاج لا تعني البرهنة على صدق إثبات ما أو إظهار الطابع الصحيح لاستدلال ما من وجهة نظر منطقية[1].

وفعل المحاجة يعني إنتاج مجموعة حجج مرتبطة بطريقة ما قصد إثبات أو تفنيذ قضية ما قد تعني كل وسائل الإقناع باستثناء الضغط والعنف والإكراه كما قد تشير إلى حقل معرفي يجمع موارد الاستدلال والمنطق والمعرفة لأجل بناء تواصل إقناعي جمالي.

وتقوم المحاجة على مجموعة المبادئ والقواعد المنطقية تتحدد كما يلي:

1. تحاشي الإطناب في التعبير وتقديم توضيحات تراكمية لنفس الفكرة.
2. تحاشي اللجوء إلى الطوطولوجيا من حيث هي خطاب يقول نفس الشيء لأن الطوطولوجيا تشكل عبئا منطقيا تقوم على قضية لا تحمل نتيجتها نسبيا أكثر مما هو متضمن في مقدماتها.
3. أن لا تكون القضايا موافقة منطقيا لأن ذلك يضر بالصرامة المنطقية.

والمحاجة أنواع متعددة منها:

المحاجة بواسطة الفرضيات Argumentation par Hypothèse:تقوم على استحضار النتائج الممكنة المترتبة عن حدث ما أو رأي معين أو اختبار محدد.

محاجة تقوم على عدم القابلية للمقارنة على أن النقيضين لا يجتمعان[2].

محاجة بالتضمين تقوم على منطق أن ما يصلح لكل يصلح أيضا للجزء

محاجة بواسطة البديل: تقوم على مبدأ التناقض الذي يقضي الاختيار بين في موقفين متعارضين ويتخذ هذا النمط أشكالا ثلاثة:

أ. البديل بالاختيار الإيجابي قصد الحصول على قرار غير مصرح به.

ب. البديل الأسوء ويقوم على الاختيار بي موقفين كلاهما مر.

ج. برهان ذو حدين يقوم على اقتراح بديل محرج قصد محاصرة التفكير والإبقاء على موقف.

- محاجة بالاحتمال وتقوم على مبدأ التجريب وأن حدوث الاستياء أمر محتمل.

1- سميح عاطف الزين: مجمع البيان الحديث، ص 219.

2- عبد اللطيف الفارابي: معجم علوم التربية: ص 27.

- محاجة بواسطة المنال وهي نمط من المحاجة يتعين بالحالات الخاصة قصد الإقناع بفكرة أو موقف أو تقييده.
- محاجة بواسطة القيم وتقوم على إبراز القيم التي يقوم عليها الفرد[1].

وما يمكن استخلاصه من التعريفات الخاصة بالحجاج في مختلف الثقافات الإنسانية هو أن العملية التواصلية بين البشر بجميع أشكالها التعارفية، أو التنافسية الناتجة عن التدافع الفكري والمذهبي أو الصراع بين المصالح، أو الخلاف حول السلطة، قاسم مشترك بين تلك الثقافات وأداة منهجية، لها قواعدها وأدبياتها وحدودها الأدبية والأخلاقية واللغوية والتي لا يمكن الاستغناء عنها في الحوار والتناظر بل يجب الالتزام بها[2]، ولذا عد الحجاج علما أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنا، لأنه السبيل إلى المعرفة الاستدلال وتمييز الحق من الباطل.

وينبغي أن نميز بين صنفين من المؤشرات والأدوات الحجاجية: الروابط الحجاجية (Les connecteurs) والعوامل الحجاجية(Les opérateurs) فالروابط تربط بين قولين أو بين حجتين، وتستند لكل قول دورا محددا داخل الاستراتيجية الحجاجية ويمكن التمثيل للروابط بالأدوات التالية، بل، لكن، لا سيما، إذن، لأن بما، أن، إذا...إلخ[3].

أما العوامل الحجاجية فهي لا تربط بين متغيرات حجاجية، ولكنها تقوم بحصر الإمكانات الحجاجية وتضم مقولة العوامل أدوات من قبيل: ربما، تقريبا، كاد، قليلا، كثيرا، وجل أدوات القصر.

وقد أدرج ديكرو مفهوم العامل الحجاجي في مقاله المعنون بـــ:

"Note sur l'argumentation et l'acte d'argumenter" ثم فضل القول فيه في مقال المعنون بـــ: "Opérateurs argumentatifs et mise argumentative"

وجود الروابط والعوامل الحجاجية لا يكفي لضمان سلامة العملية الحجاجية ولا يكفي لقيام العلاقة الحجاجية بل لابد من ضمان يضمن الربط بين الحجة والنتيجة، هذا

1- المرجع نفسه: ص28.

2- أبو بكر العزاري: الحجاج والمعنى الحجاجي: مقال الحجاج طبيعته ومجالاته ووظائفه: تنسيق عن النفاري، ص 64.

3- المرجع نفسه، ص 65.

الضامن هو ما يعرف بالمبادئ الحجاجية، وهي تقابل مسلمات الاستنتاج المنطقي في المنطق الصوري أو الرياضي هذه المبادئ هي قواعد عامة تجعل حجاجا خاصا ما ممكنا ولها خصائص عديدة نذكر منها ما يلي[1]:

- مجموعة من المعتقدات والأفكار المشتركة بين الأفراد داخل مجموعة بشرية معينة.

1- العزاري أبو بكر: الحجاج والمعنى الحجاجي.

- العمومية التي تصلح لعدد كبير من السياقات المختلفة والمتنوعة.
- التدرجية تقيم علاقة بين محمولين أو بين السلمين حجاجين (العمل والنجاح)
- النسبية: السياق الذي يتم فيه تشغيل مبدأ حجاجي لأنه غير ملائم للسياق المقصود فالعمل يؤدي إلى النجاح، ولكنه قد يؤدي إلى الفشل في سياق آخر إذا زاد على المطلوب[1].

إذن فالمبادئ الحجاجية هي مجموعة من المسلمات والأفكار والمعتقدات بين أفراد مجموعة لغوية وبشرية معينة، والكل يسلم بصدقها وصحتها فالكل يعتقد أن العمل يؤدي إلى النجاح وأن التعب يستدعي الراحة، وأن الصدق والكرم من القيم المحببة لدى الجميع بعض هذه المبادئ يرتبط بمجال القيم، وبعضها الآخر يرتبط بالطبيعة ومعرفة العالم[2].

وما يمكن استخلاصه من التعريفات الخاصة بالحجاج في مختلف الثقافات الإنسانية هو أن العملية التواصلية بين البشر بجميع أشكالها التعاريفية أو التنافسية الناتجة عن التدافع الفكري أو المذهبي أو الصراع بين المصالح أو الخلاف حول السلطة قاسم مشترك بين تلك الثقافات وأداة منهجية لا يمكن الاستغناء عنها في الحوار والتناظر بل يجب الالتزام بها[3].

ولذا عدّ الحجاج علما من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنا لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتميز الحق من الباطل ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة ولا علم الصحيح من السقيم ولا المعوج من المستقيم[4]، وقد اشتهر المسلمون منذ بداية أمرهم بممارسة علم الحجاج وفن الجدل وكل هذا مستمد من الكتاب والسنة ومناظرة الصحابة.

1- المرجع نفسه، ص 67.
2- المرجع نفسه، ص 68.
3- أبو الوليد الباجي: المنهاج في ترتيب الحجاج: تحقيق عبد المجيد تركي منشورات الدار الجديدة ص 14.
4-المرجع نفسه، ص 68

من هذه المرجعية من تراث الإنسانية المشترك راح المسلمون يحاور بعضهم بعضا ويناظر بعضهم بعضا بحثا عن المخارج بما ستشكل عليهم من قضايا أو ما استجد في حياتهم من أمور لم يألفوها في العهد الأول للإسلام، أما سبب تصديقهم لما بين يدي النبي واحتراما لسنته وامتثالا لأوامره ونواهيه "وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانهوا"[1]، وأما بسبب انشغالهم يترسخ قدم الإسلام نشرا وغزوا[2].

وكان أول مستجد بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة مسألة خلافته من قبل الأنصار والمهاجرين في سقيفة بني ساعدة، ونشير هنا إلى المناظرة الشهيرة "نحن الأمراء وأنتم الوزراء" وبذلك استأثر المجال السياسي بموضوع التناظر أو الجدل، وثاني القضايا السياسية الكبرى التي أذكت نار الجدل والتحاجج بين المسلمين هي قضية ترسيم الخلافة من قبل معاوية بن أبي سفيان في عقبه بدءا بشخص إبنه يزيد، وقد حسم معاوية الجدل حين توجه إلى معارضيه مبطلا اعتراضاتهم وحججهم بقوله "أيها الناس قد علمتهم أن رسول الله قبض ولم يستخلف أحدا، فقرر المسلمون أن يستخلفوا أبا بكر، فكانت بيعته هدى بكتاب الله وسنة نبيه، فلما حضرته الوفاة رأى أن يجعلها شورى بين سنة نفر اختارهم من المسلمين، فصنع أبا بكر ما لم يصنعه عمر، وصنع عمر ما لم يصنعه أبو بكر، فلذلك رأيت أن أبايع ليزيد لما وقع الناس فيه من اختلاف"[3].

لكن استمداد بني أمية لشرعيتهم من الدين كانت له تبعاته، خاصة حين أشيع عنهم أنهم كانوا يتصرفون في رقاب الناس وأرزاقهم حسب مشيئتهم هم وليس بوازع من الدين، ولتعليل ذلك لجئوا إلى إعطاء تأويل، للنصوص يتماشى وأهدافهم ونشر بين المسلمين وأن كل ما يحدث لهم أو يصيبهم من خير أو شر فهو قضاء وقدر من الله، وحين استأثر بنوا أمية بالثروة ظهر من وصف ذلك بقضاء الله وقدره، فاحتج على ذلك

1- سورة الحشر: الآية 07

2-علي الإدريسي: تأسيس الحجاج لدى مفكري الإسلام، ص 83

3-عبد الله بن مسلم بن قتيبة: الإمامة والسياسة: تج: محمد الزيني: بيروت ص 163.

من احتج بقوله تعالى "والذين يكثرون الذهب والفضة... فذوقوا ما كنتم تكتنزون"[1]، رد بنو أمية أن هذا الجزء من الآية[2] لا يعني المسلمين ولا يقصدهم لأنه عطف على القول السابق في الآية "أن كثير من الأحبار والرهبان".

وانتقل الدخاجج في الإسلام من المرحلة العملية المعبرة عن النظرة التقويمية لأحوال المسلمين بين الفتنة التي تأججت منذ خلافة عثمان بن عفان، إلى آراء نظريته نسقية قبل نهاية القرن الهجري الأول، وكأن معبد الجهيني (ت 08هـ-699م) من الأوائل الذين تكلموا عن قدرة الإنسان على اختبار أفعاله وتجمل مسؤوليته وتعرض إلى الحبس على يدي بني أمية، ولما لم يتراجع عن **قتله الحجاج بن يوسف[3].

ومن الذين نهجوا نهج معبد الجهيني، غيلان الدمشقي (ت(160هـ، 724م) المعروف بنكيره الشديد على بني أمية ولم يستثن منهم إلا عمر بن عبد العزيز (ت102هـ-720م). بعد أن جرى بينهما حوار حول مسؤولية الإنسان عن أفعاله، فسادت بينهما وشائج التفاهم والتقارب في الرأي ولكنه قتل لاحقا بأمر من هشام بن عبد الملك سنة 106هـ[4].

1- سورة التوبة: الآية 34.
2- المرجع السابق: ص 36.
3- المرجع السابق: ص 15.
4-القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة تحقيق فؤاد سيد، ص 333

المبحث الثالث

المنطق من التأسيس إلى التأصيل

الاشتقاق اللغوي لحد Logique في اللغو الفرنسية أو ما يعادلها في اللغات الأخرى يعود إلى كلمة Logos اليونانية وتعني العقل أو الفكر أو البرهان ثم توسعت لتمثل العلم، وتجد أن حد المنطق من وضع شراح أرسطو طاليس (384–322 قم) خاصة في عهد التاريخ "أندرنيقوس الروديسي" وهذا للتميز بين المنطق الأرسطي المجموع في كتاب "الأورغانون"[1].

ويعود الفضل في أول من هدب قواعد المنطق ورتب مسائله وفصوله إلى "أرسطو" إلا أنه سماه بالتحليل لا بالمنطق، وأول من أطلق إسم المنطق على هذا العلم شراح أرسطو، ثم شاع استعماله بعد "الإسكندر الأفرودبسي[2]، وجالينوس على كونها شاعت في عصرهم، نضم الجات أرسطو المنطقية.

- قاطيغورياس: المقولات La catégories
- باري ارمنباس: العبارة de l'interprétation

الأورغانون: كتب أرسطو المخصوصة بالمنطق نسي الأورغانون Organon وهي كلمة ترجع إلى العصر الهلنستي ونعني الآلة وهي:

كتاب المقولات le Catégories= قاطيغورياس

كتاب التحليلات الأولي Les premiers analytiques أنالوطيقا الأولى.

كتاب التحليلات الثانية Seconds analytiques أنالوطيقا الثانية.

أنالوطيقا الأولى: تحليل القياس أو التحليل الأول:Les seconds analytiques

طوبنقا: المسائل Topiques

سوفسطيقا الأغاليط، الجدل السوفسطائي Des réputations sophistiques وأضيف عليها قيما بعد كتابا "ريطوبقا (الخطابة) "وأبوطيقا" (الشعر) [3].

وعلم المنطق اتخذ في طول تاريخيه أسماء أخرى نذكر منها:

1– بدوي عبد الرحمان: المنطق الصوري والرياضي وحالات المطبوعات، 1981، ص 03

2–المرجع نفسه، ص 15

3– رفيق العجم: المنطق عند الفرابي في أبعاده الأرسطية وخصوصياته الإسلامية، دار المشرق بيروت، ط1، 1989، ص 17.

1. الديالكتيك: وذلك عند أفلاطون في محاورة السوفسطائي وموضوعه تحليل التصورات وتركيبها ويهدف إلى معرفة الموجود ابتغاء إدراك المثل (فيلايوس- السياسة) أما عند أرسطو فإن الدياليتيك هو الحجاج القائم على المظنونات والاحتمالات (الطوبقا).

أما عند شيشرون فاستعمل كلمة "ديالكتيك" للدلالة على المنطق منطق الاحتمال ومنطق البرهان واستعمل هذا المفهوم طوال العصور الوسطى والعصر الحديث وحتى القرن السابع عشر.

القانون عند الأبيقوريين لأنه يشتمل على قواعد المعرفة والحقيقة[1].

عرف هذا العلم باسم Logique كلمة وضعت للدلالة على المنطق من طرف شراح أرسطو من أجل أن يقابلوا بين الأرغانون لأرسطو والديالكتيك عند الرواقيين ولعل ذلك كان في عهد "أندروثيقوس الروديسي" في القرن الأول قبل الميلاد[2].

أما المنطق اصطلاحا فقد عرف بعدة تعريفات أهمها:

1. هو العلم الباحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح، وموضوعه البحث في خواص الأحكام لا بوصفها ظواهر نفسية، دل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا.

وعرفه "إيمانويل كانط" هو علم القوانين الضرورية للذهن والعقل بوجه عام أو الشكل البسيط للفكر[3].

وقد عرفه "أرسطو" بأنه آلة العلم وموضوعه، وقد قسمه إلى ثلاثة أقسام هي:

- العلوم النظرية: طلب الحقيقة لذاتها، دونها منفعة علمية (علم ما بعد الطبيعة- علم الطبيعة- الفيزياء، العلم الرياضي).
- العلوم العملية: (الأخلاق- السياسة- تذبير المنزل)==> تحقيق غايات إنسانية للإنسان.
- العلوم الشعرية: (الشعر- الخطابة- الجدل)

1- المرجع نفسه: ص 18.
2-عبد الرحمان يدوي، موسوعة الفلسفة ج2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص 483.
3-المرجع نفسه، 484.

- والمعرفة تطور المنطق عند العرب

وكان من الأفضل أن نوزع مرحلة الفلاسفة حتى تخلص إلى التوزيع الآتي:

- عصر النقل القرن التاسع.
- عصر ابن سيناء (من الفارابي (950/873 حتى ابن سينا 1037/980)
- عصر التوفيق ينتهي مع ابن رشد 1198/1126
- العصر الذهبي من النصف الثاني من القرن الثاني عشر حتى نهاية القرن الثالث عشر.
- عصر الشراح: انطلاقا من القرن الرابع عشر[1].

عصر النقل: نقل التراث اليوناني إلى العرب جرى أساسا على أيدي المسيحيين اليونان ففي معهد جند يسابور خرج الفوج الأول من المترجمين، وفي بيت الحكمة مركز الترجمة الذي أسسه في بغداد أبو زكريا أبي ماسوية (790–857) ازدهرت مدرسة حنين (809–877 وابنه إسحاق 845–910) ففي هذه المدرسة ترجم الجرر الأكبر من المصنفات اليونانية إلى العربية وخاصة كتابه الأرغانون الذي ترجم عن مصادر عدة على يد أشهر المترجمين[2].

ولم يكن الفارابي (873–950) أول من أدخل الفلسفة في الإسلام،[3] فالرائد الحقيقي هو الكندي (705–783) مع ذلك فاللغة العربية الفلسفية لم تتسم، والأبحاث المنطقية لم تأخذ انطلاقها إلا مع الفارابي، إذ خصص المعلم الثاني غير مؤلف لكتابه المنطق، وعلى غرار معلمه أبو بشر متى(870–940) تقوم مساهمته الأساسية في هذا العلم على شروحه لكتب أرسطو فيما يتجاوز الفارابي حدود الأورغانون، ولاشك أن ابن سينا 1037/980 اقتيس مادة منطق الشفاء عن الفارابي.

1–د. فاخوري عادل: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1970، ص 113.

2–المرجع نفسه، ص 117

3– المرجع نفسه، ص 120.

وقد ساهم منطق الفارابي في ظهور فكر ابن سينا، وهو يعرف المنطق قائلا: "إنه صناعة تعني بجملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق وكل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، وهو القوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه خالط"[1].

من خلال هذا التعريف نجد أن الفارابي كان يعتقد اعتقادا راسخا في صحة قوانين المنطق، وإذا كانت قناعة ابن تيمية بأن الفطرة السليمة تعني عن صناعة المنطق، وإذا كانت قناعة الفارابي والتي جاءت في قوله "قول من زعم أن المنطق فضل لا يحتاج إليه، إذا كان يمكن أن يوجد في وقت ما، إنسان كامل القريحة لا يخطئ الحق أصلا من غير أن يكون قد علم شيئا من قوانين المنطق"[2]. لأن من زعم ذلك كمن زعم أن النحو عديم الفائدة، إذ قد يوجد في الناس من ينطق حسب قوانين النحو من دون أن يتعلم شيئا منها ومن دون أن يقف على اصطلاحات النحاة[3].

أما الفترة الزمانية الفاصلة ما بين الفارابي وابن سيناء لم تنجب إعلاما في المنطق باستثناء كتاب "مفاتيح العلوم للخوارزمي" (930–990) ورسائل "أخوان الصفا" (980–1030) وهي مؤلفات تحتوي على مداخل إلى المنطق[4].

وبعد ابن سيناء تبدأ مرحلة عقم نسبي تدوم حتى موت ابن رشد وفي هذه الفترة ظهر مؤلفين أمثال ابن حزم (994–1064) الأندلسي في كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" ومع كون محاولته عرضية إلى أنها نجحت في تقريب النحو إلى المنطق وفي ضبط بعض الحجج الشرعية وفقا لنموذج الأروغانون وفيه إقرار إلى التشابه بين العقل والشرع[5].

1– الفارابي أبو بكر: إحصاء العلوم: تحقيق عثمان أمين، مكتبة أنجلو مصرية د.ط، 1970، ص 67.
2– المرجع السابق، ص59.
3– محمد يعقوبي: ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ص 38.
4– عادل فاخوري: منطق العرب، ص 26.
5– المرجع نفسه، ص 29.

إلى جانب ابن حزم نجد الغزالي في كتابيه "معبار العالم" و "المستصفي" وفي "المستصفي" يبين واقع التشابك الحاصل بيم النحو والفقه مشيرا إلى أهمية العودة إلى الأصول النحوية بغية الوقوف على معاني الأصول الفقهية[1].

ففي "معبار العلم" أو محك النظر صنيعة عربية صرفة مستعيرا تعابيره من علوم الكلام والفقه واللغة وأما كتابه المستصفي يعتبر بداية مرحلة جديدة في خارج منطق الشرع إذ بعد المحاولة الأولى لإقامة أصول الفقه على أسس المنطق، وبالتالي للجمع بين العالمين الذين كان في خصام في وقت جد قريب، وفيه يبرز دور التشابك الحاصرين النحو والفقه، مشيرا إلى أهمية العودة إلى الأصول النحوية من جهة والمنطق من جهة ثانية بغية الوقوف على معاني الأصول الفقهية، وبذلك يتداخل الفقه بعلم المنق والنحو معا[2].

أما العصر الذهبي ففيه أصبح المنطق العربي مجاله الخاص به، فمؤلفات كبار علماء العرب بعضهما للتراث اليوناني وإضافة معطيات جديدة له، ألغت الحاجة عند المناطقة للرجوع إلى العهود اليونانية، وأصبحت مؤلفات ابن سينا وعلى الأخص "الإشارات والتنبيهات" موضوع للدراسات، فكانت العامل الأساسي في دفع المنطق إلى التقدم، كما أن التوفيق بين المنطق والدين، وهو الذي حققه الغزالي حيث أمّن الانفتاح الكامل للمنطق على المشكلات المنهجية في علوم الكلام والأصول واللغة[3].

ويعد هؤلاء الرواد ضمت الفترة بين 1300 و1400 العدد الأكبر من المناطقة العرب منهم "الأبهري1260–1265 الذي اشتهر بكتابه "إيساغوجي" والقزويني 1220–1276 في "الرسالة الشمسية والأرموي 1197–1283) صاحب كتاب "مطالع الأنواري"[4].

1– الغزالي: المستصفي في علم الأصول: دار الكتب العلمية، ط2، 1983، ج1، ص10.
2– الغزالي: المستصفي في علم الأصول: ص 11
3– عادل فاخوري: منطق العرب، ص31
4– المرجع نفسه ص38.

بعد ذلك تفوقت الدراسات المنطقية على أية بحوث في حقل الفلسفة، بحيث نلاحظ أن معظم المؤلفين أخضعوا العلوم اللغوية وأصول الفقه إلى مستلزمات المنطق، فمجلدات "الآمدي" (1156–1233) "الأحكام في أصول الأحكام" أكثر الأصول الفقهية اقترابا من النموذج الصوري[1].

و"مفتاح العلوم" للغوي "السكاكي" (1160–1227) يعتبر تجديدا في مجال اللسانيات وخاصة الإشكالية البيانية بين اللفظ والمعنى أي بين نظام معنى الخطاب ونظام العقل، مجموعة طبائع ما أسماه "المنطق البياني" والتي وسمت علوم الأدب كالصرف والنحو والمعاني والبيان والحد والاستدلال، وشكلت المفتاح لكل المطالب العلمية من فقه وحديث وتفسير وكلام[2].

ففي هذا الكتاب نأخذ المنطق مكانة بين العلوم اللغوية، وتجري تحليل أدوات اللغة العربية على ضوء الوظيفة الصدقية للقضايا الشرطية بل أكثر من ذلك يتوصل التفكير إلى احتياج معظم ميادين العلوم المعروفة، فالبرهنة والمناظرة والتنظير في الرياضيات والفقه والفلسفة وعلم الكلام تتم وفقا لمعايير المنطق القانونية.

وحيال هذا العزر الداهم وفق ابن تيمية (1263–1327) متصديا لأنه رأى فيها خطرا على تقاليد الأسهم، وشن عليها هجوما عنيفا في بعض مؤلفاته والأسبق في كتابه "الرد على المنطقيين"[3].

ابتداءا من القرن الرابع عشر وهي حقبة تعرف "عصر الشراح" أخذ المنطق يهبط وعلة ذلك ليست نقصان المؤلفات، بل الافتقار إلى الأصالة، لأن كتب هذه المرحلة كانت تعتمد أساسا على نظريات مناطقة القرن الثالث عشر وعلى الأخص نظريات القزويني والأرموي، فهي إما شروح هذه النظريات وشروح

1– المرجع السابق، ص 33

2– جيرار هامي: الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية دار الشرق، بيروت، ط1، 1994، ص 117.

3– المرجع السابق ص 35.

شروحها، وهي عامة لا تأتي بشيء جديد على الإطلاق وغالبا ما تسقط كثير من الموضوعات المهمة التي سبق استحداثها[1].

1- المرجع نفسه، ص 34.

المبحث الرابع

السلفية من المسار التاريخي إلى المسار التأسيسي

إنّ مصطلح السلفية من المصطلحات التي تحيط بمضمونها عدد من الدوائر الفكرية والسياسة في واقعنا العربي والإسلامي، فهناك من يرون في "السلفية:و"السلفيين" التيار المحافظ والجامد، بل والرجعي في حياتنا الفكرية، وهناك من يرى أنه الأكثر تحررا من الخرافة والبدع وأكثر إشارة في مجال الفكر الديني[1].

وهذا الغموض أو عدم التحديد الذي يحيط بمضمون مصطلح "السلفية" لم ينشأ من الفراغ ذلك أن الذين ينتسبون إلى السلفية منهم بالفعل محافظون وجامدون ورجعيون، ومنهم من هم في طليعة المنادين بالتجديد الديني، كما أن منهم من يرمي "سلفه الصالح" في علماء عصور الانحطاط تحت حكم المماليك والعثمانيين ومنهم من يرى في "سلفه الصالح" في أعلام عصر الخلق والإبداع والازدهار الذي عرفته الامة قبل انحطاط عصر المماليك[2].

وإذا نحن ذهبنا نلتمس معنى هذا المصطلح في القرآن الكريم، فإننا نجد أن السلف يعني "الماضي،وما سبق الحياة الحاضرة التي يحياها الإنسان، فقد جاء ذلك في قوله تعالى: "فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله سلف"[3]، "ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف"[4]، ونفس هذا المعنى يدل عليه هذا المصطلح في الحديث النبوي الشريف ففي مسند أحمد بن حنبل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه لما ماتت زينب ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال رسول الله: "ألحقي بسلفنا الصالح الخير عثمان بن مضغون" وفي أيضا قال عن فاطمة الزهراء رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد قال لها في مرض موته "ولا أراه إلا قد حضر أجلي، إنك أول أهل بيتي لحوقا بي ونعم السلف آنذاك".

[1]– عمارة محمد:تيارات الفكر الإسلامي طلعة دار الشروق الثانية 1998 بد ط، ص 125.
[2]–المرجع نفسه، ص 126
[3]–سورة البقرة الآية 275.
[4]–النساء الآية 22.

كما نجد مصطلح"السلف الصالح" في الحديث مستخدما في الحديث النبوي بالمعنى الشائع في دوائر المال والتجارة، فالسائب بن ابي السائب يروي أنه كان يشارك رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الإسلام في التجارة فلما كان يوم الفتح جاءه فقال النبي مرحبا بأخي وشريكي، كان لا يداري ولا يساري، يا سائب قد كنت تعمل أعمالا في الجاهلية لا تقبل منك وهي اليوم تقبل منك، وكان ذا سلف وصلة"[1]. أي كان يقرض المال ويصل الأرحام.

وفي معاجم اللغة العربية لا يختلف مضمون هذا المصطلح عن الذي وجدناه في القرآن الكريم والحديث ففي "لسان العرب" لابن منظور: السلف المتقدم أي كل من تقدم من آبائك وذوي قرابتك في السن أو الفصل،وكل عمل صالح قدمته والسلفي من يرجع في الأحكام الشرعية إلى الكتاب والسنة ويصدر ما سواها[2].

عندما اقترب القرن الهجري الأول كانت الفتوحات قد بلغت سداها وامتدت أطراف الإمبراطورية العربية،وهذه الفتوحات قد نقلت العرب إلى طور جديد، فقبلها كانوا أقرب إلى البساطة في مجتمع عربي ساذج، وكانوا ينظرون إلى القرآن والسنة دون تأويل أو قياس، وكانوا يتبعون النهج النصوص الذي يقدم الكتاب على الحكمة والمأثور على الرأي والقياس حتى أن الصحابة التي كانت لديهم شيء من الحكمة والتفلسف قد طووا صدورهم عليها، لقلة الدواعي التي تدعوا إلى انتشار هذا النهج في ذلك الزمان وذلك المكان[3].

فدين القرآن العربي المبين الذي اقتنعت نصوصه البسيطة عرب مجتمع شبه الجزيرة العربية، قد أصبح محتاجا إلى وسائل جديدة وبراهين معقدة وأدلة مركبة يقنع أقواما ألغوا وسائل أخرى في الجدل والمناظرة والبرهنة والحجاج، وزاد هذه الحاجة

[1]– حديث رواه أحمد بن حنبل.
[2]–ابن منظور:لسان العرب ج4، ص 124.
[3]–عمارة محمد مسلمون ثوار، ط بيروت 1984، بدون طبعة ص 122.

ضرورة وإلحاحا خاصة عندما شن على الإسلام حربا مستخدما في ذلك الأسلحة التي لم يعرفها شبه الجزيرة العربية[1].

وأمام هذه الضرورة الجديدة أفرزت الجماعة العربية طليعة فلاسفتها الإلهيين، أولئك الذين امتدت بصيرتهم إلى ما وراء النصوص مستخدمين العقل والقياس والتأويل، ناظرين في المواريث الفكرية وخاصة الفلسفية وأدواتها في الجدل والمناظرة للدفاع عن عقائد الإسلام والتي ما كان للنصوص وللنصوصيين أن يحرزوا فيها نصرا يذكر لهذا الدين[2].

ولكن طبيعة هذا اللون الفلسفي من ألوان التفكير وطبيعة البراهين التي يستخدمها هؤلاء المتكلمون قد جعلت هذا الفكر هو فكر صفوة لا فكر عامة وجمهور ذلك أن العامة والجمهور قد وقفت بها مداركها عند ظواهر النصوص، ومما زاد الأمر ريبة أن غلو هؤلاء في رفض النصوص وقد خيل إلى العامة والجمهور أن إسلام عرفه الناس زمن البعثة قد أصبح غريبا في هذا الواقع الفكري الجديد[3].

وعند هذا الطور من الحركة الفكرية في الإمبراطوية العربية الإسلامية برزت لهذا الجمهور قياداته فأذاعوا بين الناس حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ غريبا فطوبى للغرباء"[4].

أذن هؤلاء القادة أنه لابد من العودة إلى إسلام السلف، الإسلام الذي أصبح غريبا في مناخ فكري تفلسف وقدم العقل وبراهينه على النصوص والمأثورات أو عمل الرأي والقياس والتأويل في هذه النصوص وكان رأس هؤلاء الأعلام الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل (780م/855م) الذي كان كما كان خصومه "ظاهرة عباسية"[5].

---

[1]– المرجع السابق، ص129.

[2]– محمدعمارة: تيارات الفكر الإسلامي، ص 129.

[3]– المرجع نفسه، ص 130.

[4]– حديث رواه مسلم والترميذي وابن ماجة وابن حنبل.

[5]– المرجع السابق، ص 130.

ويمكن أن نلخص المعالم الأولى للتفكير السلفي مع إمامها الأول أحمد بن حنبل في مواجهة ما وراءه بدعا ومحدثات جعلت الإسلام غريبا وجدنا هذه المقولات والعقائد:

1. **الإيمان:** يزيد وينقص تبعا لزيادة العمل ونقصانه.
2. **القرآن:** كلام الله وفقط، فليس بمخلوق كما تقول المعتزلة،وليس شريكا لله في قدمه كما يلزم المعتزلة نقاة القول يخلق القرآن.
3. **صفات الله:** التي وصف بها نفسه وأثبتها لذاته على النحو الذي وردت في النصوص والمأثورات لا نلجأ في بحثها إلى "رأي" أو "تأويل".
4. **عالم الغيب:** لا ينبغي أن نخوض في شيء منه، بل يجب أن نفوض حقيقة علمه إلى الله.
5. **رؤية أهل الجنة:** عقيدة يؤمن بها المؤمن دون "تأويل" أو "تمثيل".
6. **القضاء والقدر:** لا يكتمل الاعتقاد دون الإيمان لهما.
7. **علم الكلام:** أخذ العقائد بأدلته منكر ومجالسة أهله منكر.
8. **الذنوب والكبائر:** لا تخلده في النار عكس قول الخوارج في الأمرين وقول المعتزلة في الثاني[1]، على هذا النحو صاغ ابن حنبل عقائد الحركة السلفية ودعا إلى إسلام النصوص والمأثورات، ومن هذه العقائد ومن خلفه الجمهور صارع المتكلمين والكلام والفلسفة والرأي والقياس والتأويل[2].

وقد واصلت الحركة السلفية في صحوتها السير على منوال العقائد التي صاغها أحمد بن حنبل ومعاصروه ونهجت النهج النصوصي مع مرونة ملحوظة في الموقف من "القياس" في التأويل، وهكذا عرفت الأمة أعلام الحركة السلفية نذكر منهم محمد

[1]– المرجع نفسه، ص 131.
[2]– المرجع نفسه، ص 132.

بن عبد الوهاب ومحمد على السنوسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي والشيخ محمد رضا[1].

المنهج النصوصي: يقول ابن القيم عن الإمام أحمد بن حنبل أنه "إمام أهل السنة على الإطلاق... وأن أئمة أهل السنة والحديث بعده هم أتباعه غلى يوم القيامة" وقال فيه:"عن الدنيا ما كان أصبره وبالماضيين ما كان أشبهه، أتى على البدع فنفاها والدنيا فأباها"[2].

وقد صاغ ابن حنبل منهج السلفية النصوصي وذلك في مواجهة منهج متكلمي المعتزلة، الذين كان للعقل والتأويل شأن كبير في المنهج ولقد بلغ من اتباع ابن حنبل للنصوص بالمأثورات، الحد الذي جعله لا يرجع بالرأي أو العقل أو القياس[3].

أما أركان هذا المنهج النصوصي وأصوله كما صاغها إمام السلفية فهي خمسة يذكرها ابن القيم على الترتيب التالي:

الأصل الأول: فإذا وجد النص أفتى به ولم يلتفت إلى ما خالفه، ولا من خالفه ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قول صاحب.

الأصل الثاني: ما افتى به الصحابة لا يقدم على فتواهم عملا ولا رأيا ولا قياسا.

الأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة تخيّر من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة"

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث وهو يرجح الحديث الضعيف على القياس[4].

الأصل الخامس: إذا لم يكن في المسألة نص ولا قول الصحابة ولا أثر مرسل ولا حديث ضعيف عدل إلى القياس فاستعمله للضرورة[5].

---

[1]– المرجع نفسه، ص 136.

[2]– ابن قيم الجوزية:أعلام الموقعين، ج1، ص 138.

[3]– المرجع السابق، ص 138.

[4]– الحديث الضعيف عند ابن حنبل هو المقابل للصحيح وقسم من أقسام الحديث الحسن فهو ليس الضعيف المتعارف عليه عند المتأخرين من علماء الحديث.

[5]– ابن القيم: أعلام الموقعين ج2 ص 140

هذه الأصول الخمسة لمنهج ابن حنبل تعتمد على النصوص والمأثورات وتنكر استخدام الرأي والقياس فضلا على العقلانية والتأويل وكان شديد الكراهة والمنع لافتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف ولقد قال لبعض أصحابه: "إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام"، وكان يسمى "النص " الإمام"ويروي عنه ابنه عبد الله فيقول، سمعت أبي يقول: الحديث الضعيف أحب إلي من الرأي"[1].

وبسبب هذه القداسة التي أضفاها المنهج السلفي على النصوص، وشاع في الحركة السلفية تعظيم الماضي وإيغالا في القدم واقترابا من عصر الصحابة ولكن كان لعهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب.

واتساقا مع منهج اللسلفية النصوص رفضوا التأويل الذي هو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى "يحتمله، بل ذهبوا إلى أن التأويل هو الذي أفسد سائر الأديان وحولها عن الاستقامة والسداد[2].

[1]– المرجع نفسه، ج1، ص 76.

[2]– المرجع نفسه، ص 140.

المبحث الخامس

التفسير والتأويل، قراءة في المصطلح

بديهي أن لكل خطاب غاية، وإذا انعدمت الغايات أصبحت الأفعال عبثا ولونا من ألوان اللهو غير المبرر، والخطاب يبغي غاية من مخاطبه، وهي غاية الإفهام والبيان آلي يغرس في المخاطبين مفهوما وينتزع منهم آخر قال تعالى:"وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم"[1].

وعلة الإرسال بلسان القوم كي يبلغ القوم المراد من الخطاب، وإذا صح افتراضنا أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص يصح أيضا أن نقول أنها حضارة التأويل لأن التأويل هو الوجه الآخر للنص وإذا كان مصطلح التأويل في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح مكروه كان مصطلح التفسير... وهناك خلاف بين اللغويين حول الأصل الاشتقاقي لكلمة "تفسير" فلقد أوردت اللغة عددا من المعاني لكلمة "تفسير" وذلك حسب السياقات أو الشيء الذي من أجله وضع اللفظ.

ورد في "لسان العرب" "الفسر البيان، فسر الشيء يفسره بالضم والكسر فسرًا وفسره" أبانه والتفسير مثله أي الإبانة وقوله عز وجل "وأحسن تفسيرًا" الفسر كشف المعطي والتفسير "كشف المراد عن اللفظ المشكل"[2].

والتفسير مأخوذ من الفسر وهو الكشف والإظهار ويقرب منه السفر قرب لفظه، ولهذا قال البعض هو مقلوب السفر، يقال أسفر الصبح، إذا أضاء إضاءة لا يشبه فيه، وسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفت نقابها، وبهذا سمي السير سفرا لأنه يسفر عن حقائق الرجال وقيل مأخوذ من التفسيرة وهي اسم لما يعرف به الطبيب المرض، وبني على التفعيل للمبالغة[3].

وفي مادة "سفر" تقابلنا دلالات عديدة مركزها الانتقال والارتحال ويتفرع عن هذه الدلالة دلالة الكشف والظهور، وسمي الحاضر حاضرت لكشفه قناع الكنه عن وجهه،

1- سورة إبراهيم: الآية 4.

2- ابن منظور: لسان العرب، ج2،ص 55.

3- محمد بن سليمان الكافجي: التسيير في قواعد عام التفسير تحقيق ناصر محمد المطوردي، دار القلم، دمشق، ط1، 1990، ص 124.

ومنازل الحضر عن مكانه، ومنزل الخفض عن نفسه، ويزوره إلى الأرض الفضاء وفي التنزيل "وجود يومئذ مسفرة"[1] أي مشرقة مضيئة، وقد أسفر الوجه وأسفر الصبح، قال وإذا ألقت المرأة نقابها قيل: سفرت، فهي سافر.

وعلى ذلك يستوي أن يكون التفسير مشتقا من "الفسر" أو من "السفر" فدلالة المادتين واحدة في النهاية وهي الكشف عن شيء مختبئ من خلال وسيط بعد بمثابة علاقة دالة للمفسر من خلالها يتوصل إلى هذا الخبيء الغامض.

فالتفسير في اللغة يعني الإيضاح والتبيين ومنه قوله تعالى "ولا يأتوك بمثل إلا جئتك بالحق وأحسن تفسيرا"[2].

أما التفسير في العرف فهو كشف معاني القرآن وبيان المراد والمراد من معاني القرآن أعم سواء كانت معاني لغوية أو شرعية، وسواء كانت بالوضع أو بمعونة المقام وسوق الكلام، وبقرائن الأحوال، نحو: الماء والأرض والجنة والنار ونحو: الأحكام الخمة، ونحو خواص التراكيب اللازمة لها بوجه من الوجوه[3].

ويرى بعض العلماء أن التفسير ليس من العلوم التي يتكلف لها حد لأنه ليس قواعد أو ملكات ناشئة من مزاولة القواعد كغيره من العلوم التي أمكن لها أن تشبه العلوم العقلية، ويلتقي في التفسير أنه بيان كلام الله وأنه المبين لألفاظ القرآن ومفهوماتها[4].

وقد عرفه أبو حيان في البحر المحيط بأنه "علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب، وتتمات لذلك" وعرفه الزركشي في كتابه: "الإتقان في علوم القرآن" بأنه

1- سورة القيامة: الآية

2-ناصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص 224.

سورة الفرقان: الآية 33.

3-محمد بن سلمان الكافجي: التسيير في علم قواعد التفسير: تحقيق ناصر محمد المطرودي: دار القلم دمشق، ط1، 1990، ص 165.

4-محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون: كتبة وهبة، ط4، 1988، ص

"كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه".

وعرفه بعضهم بأنه "علم نزول الآيات وشؤونها وأقاصيصها والأسباب النازلة فيها لم ترتب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوفها، وخاصها وعامها ومطلقها ومفيدها وأمرها ونفيها، وعبرها وأمثالها"[1].

وهذه التعاريف تتفق كلها على أن التفسير علم يبحث عن مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية، هو شامل لكل ما يتوقف عليه فهم المعنى وبيان المراد.

ويمكن أن نستنتج من كل ذلك ما يلي:

1.أن التفسير غرضين

أ. الفهم العميق

ب. استنباط الأحكام العلمية

2.تحقق الفهم الصحيح يتوقف على التمكن من الأدوات المساعدة لذلك، سواء ما يتعلق بالعلوم اللسانية أو العقلية أو التجريبية أو غيرها.

3.تعدد مستويات فهم النص القرآني ومنها: الفهم، البيان، استخراج الأحكام، معرفة الأحكام والمقاصد.

4.تطور الفهم متعلق بتطور القدرات البشرية وطاقتها المختلفة[2].

ثم أن المجوّرين قد اختلفوا في أن عدد العلوم التي يحتاج إليها التفسير هل ينحصر في عدد معين فقال بعضهم وعلى رأسهم "السيوطي" في كتابه "الأنقاب في علوم القرآن في خمسة عشر علما.

فالأول: معرفة الألفاظ المفردة بحسب دلالتها على ما وضعت له بحسب جوهرها وهو علم اللغة Linguistique

1- المرجع نفسه، ص 17.

2- أحمد رحماني: التفسير الموضوعي نظرية وتطبيقا منشورات جامعة باتنة، ص 22.

والثاني: معرفة مناسبة بعض الألفاظ المفردة إلى بعض وهو علم **الإشتقاق**.

والثالث: معرفة أحكام ما يعرض للألفاظ المفردة من الأبنية والصيغ وهو **علم التصريف**.

والرابع: معرفة أحكام ما يعرض للألفاظ باعتبار التركيب من الإعراب بحسب دلالتها على أصل المعنى وهو **علم النحو**.

والخامس: معرفة خواص تراكيب الكلام وهو الذي يعبر عنه بمعنى المعنى وهو **علم المعاني**.

والسادس: معرفة خواص تراكيب الكلام من حيث اختلافها بحسب وضوح الدلالة وحقائقها وزيادتها ونقصانها وهو **علم البيان**.

والسابع: معرفة وجود تحسين الكلام من المحسنات المعنوية واللفظية وهو **علم البديع**.

والثامن: معرفة ما يتعلق بذات التنزيل وهو **علم القراءات**.

والتاسع: معرفة ما يتعلق بأسباب النزول.

والعاشر: علم الآثار والأخبار

الحادي عشر: ذكر السنن وعن أصحاب النبي الذي شاهدوا الوحي وهو علم السنن

الثاني عشر: معرفة الناسخ والمنسوخ والمجمل والمبين والمحكم والمتشابه والطاهر والمسؤول والمواضيع التي يصح فيها القياس والتي لا يصح فيها وهو علم أصول الفقه.

والثالث عشر: معرفة أحكام الدين وآدابه وآداب السياسات الثلاثة النفس والأقارب والرعية وهو علم الفقه والأخلاق.

والرابع عشر: معرفة الأدلة العقلية وهو علم النظر والكلام.

والخامس عشر: علم الموهبة وهو علم يوزنه الله من عمل بها بعمل[1]. كما قال النبي

1- جلال الدين السيوطي الشافعي: الإتقان في علوم القرآن، ص 180.

صلى الله عليه وسلم "من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم"[1]. وقوله تعالى :"اتقوا الله ** الله"[2].

فمن تكاملت له هذه العلوم خرج عن كونه مفسرا للقرآن برأيه ومن فاته بعض ذلك مما ليس بواجب معرفته في تفسير النص القرآني لم يكن من المفسرين[3].

أما كلمة ترجمة في اللغة العربية فقد وضعت لتدل على أحد معان أربعة أولها: تبليغ الكلام لمن لم يبلغه، ثانيهما: تفسير الكلام بلغته التي جاء فيها ومنه قبل في ابن عباس: "أنه ترجمان القرآن" ولعل الزمخشري في كتابه "أساس البلاغة" بقصد هذا المعنى إذ يقول: "كل ما في ترجم عن حال شيء فهو تفسير له"[4]، ثالثها: تفسير الكلام بلغة غير لغته وجاء في "لسان العرب" أن الترجمان هو المفسر لكلام، وقال شارح القاموس ما نصه "وقد ترجمه وترجم عنه إذ فسر كلامه بلسان آخر وجاء في تفسير ابن كثير أن كلمة ترجمة تستعمل في لغة العرب بمعنى البنين مطلقا سواء أتحدث اللغة أم اختلفت.

رابعها: نقل الكلام من لغة إلى أخرى فقد جاء في "لسان العرب" الترجمان بالضم والفتح هو الذي يترجم الكلام أي ينقله من لغة إلى أخرى والجمع تراجم.

وتكون هذه المعاني الأربعة فيها بيان جاز على سبيل التوسع إطلاق الترجمة على كل ما فيه بيان مما عدا هذه الأربعة فقيل ترجم لهذا الباب بكذا أي عيون له وترجم لفلان أي بين تاريخه وترجم حياته أي بين ما كان فيها وترجمة هذا الباب أي بيان المقصود منه[5].

أما الترجمة في العرف والمقصود بالعرف هنا عرف التخاطب العام، أي العرف الذي تواضع عليه الناس، فحص الترجمة بأنها نقل الكلام من لغة إلى أخرى أي

1- حديث رواه أحمد في حلية الأولياء وطبقة الأصفياء.
2- سورة البقرة، الآية 276.
3- محمد بن سليمان الكافجي: التسيير في علم التفسير، ص 147.
4- الزمخشري: أساس البلاغة، ص 45.
5- عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ص 101.

التعبير عن معناه بكلام آخر بلغة أخرى مع الوفاء بجميع معانيه ومقاصده كأنك نقلت الكلام نفسه من لغته الأولى أي لغته الثانية.

ويمكننا أن نعرف الترجمة بأنها التغيير من معنى كلام في لغة بكلام آخر من لغة أخرى مع الوفاء بجميع معانيه ومقاصده، فكلمة "التغير" حسن وما بعده من القيود فصل قولنا "عن معنى الكلام" تخرج به التعبير عن المعنى القائم بالنفس حين يخرج في صورة اللفظ أول مرة وقولنا "بكلام آخر" يخرج به التعبير عن المعنى بالكلام الأول نفسه ولو تكرر ألفا مرة.

وقولنا من "لغة أخرى" أي الخروج من لغة الأصل مع الوفاء بجميع معاني الأصل، لأن التفسير لا تشترط فيه الوفاء بكل معاني الأصل.

وتنقسم الترجمة لهذا المعنى إلى قسمين: حرفية وتفسيرية[1].

أما الترجمة الحرفية: تراعي محاكاة الأصل وهي نسبة وضع المرادف مكان مرادفة، وتسمى بالترجمة اللفظية والمساوية.

الترجمة التفسيرية: تراعي حسن تصوير المعاني وتسمى بالترجمة المعنوية وسميت تفسيرية لأن مراعاتها لذلك جعلناها نسبة التفسير[2].

فالمترجم ترجمة حرفية يقصد إلى كل كلمة في الأصل فيفهمها، ثم يستبدل بها كلمة تساويها في اللغة الأخرى وإن أدى ذلك إلى خفاء المعنى المراد من الأصل بسبب اختلاف اللغتين في مواقع استعمال الكلام في المعاني.

أما المترجم ترجمة تفسيرية فإنه يعمد إلى المعنى الذي يدل عليه تركيب الأصل فيفهمه ثم يصبه في قالب يؤديه من اللغة الأخرى من غير أن يكلف نفسه عناء الوقوف عند كل مفرد ولا استبدال غيره به في موضعه[3].

ولابد من تحقيق معنى الترجمة حرفية كانت أو تفسيرية من أمور أربعة

1- المرجع نفسه، ص 103.
2- المرجع نفسه، ص104.
3- المرجع نفسه ص 105.

أولها: معرفة المترجم لأوضاع اللغتين لغة الأصل ولغة الترجمة.
ثانيهما: معرفته لأساليبها وخصائصها.
ثالثهما: وفاء الترجمة بجميع معاني الأصل ومقاصده على وجه مطمئن.
رابعهما: أن تكون صنعة الترجمة مشتقة عن الأصل كأن لا أصل هناك ولا فرع[1].

مهما تكن الترجمة حرفية أو تفسيرية فإنها غير التفسير مطلقا، سواء كان التفسير بلغة الأصل أم تفسيرا بغير لغة، الأصل، لهذا نستنتج لأنفسنا وأن نرسم فروقا أربعة بينهما:
الفارق الأول: صنعة الترجمة صيغة استقلالية يراعي فيها الاستغناء بها عن أصلها وحلولها محله، الأمر الذي لا يمكن فيه تجريد التفسير وقطع وشائج اتصاله بأصله مطلقا.
الفارق الثاني: الترجمة لا يجوز فيها الاستطراد، لأن الترجمة صور مطابقة لأصلها حتى ولو كان في الأصل خطأ، لوجب أن يكون الخطأ في الترجمة بخلاف التفسير فإنه يقتضي على المفسر أن يذهب مذاهب شتى في الاستطراد وهذا هو السر في أكثر تفاسير القرآن.
الفارق الثالث: التفسير لا يشترط أن يعرض بجميع التفاصيل بل يكفي بيان المضمون على حين الترجمة صورة مطابقة لأصلها وافية بكافة معانيها ومقاصده.
الفارق الرابع: الترجمة تتضمن الاطمئنان إلى جميع المعاني والمقاصد التي نقلها المترجم أما المفسر فيدعى الاطمئنان إذا توافرت لديه أدلته، وتارة لا يدعيه وذلك عندما تعوزه تلك الأدلة.

فإذا تأملنا كلمة "التأويل" لغويا نجد أنها من مادة "أوّل" فهي "تفعيل" من آل يؤول إلى كذا" إذا صار إليه، فالتأويل التصيير وأولته تأويلا إذا صيرته إليه ونقول أولته

1- المرجع نفسه، ص 106.

تأويلا وتأوله: بمعنى وآل: رجع وهذه الكلمة في أصلها الاشتقاقي تدور دائما حول معنى الرجوع والعودة[1].

فالتأويل في اللغة إذن: من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع إليه قال أبو عبيدة معمر، التأويل: التفسير والمرجع والمصير وهذا ما قرره الطبري حيث قال: وأما معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير وقد قيل أن قوله تعالى: "وأحسن تأويلا"[2]، أي جزاء وذلك أن الجزاء هو الذي آل غليه أمر القوم وصار إليه.

وفي الصاجي لابن فارس: التأويل آخر الأمر وعاقبته يقال: إلى أي شيء مآل هذا الأمر: أي مصيره وعقباه وكذلك قال في قوله تعالى :وما يعلم تأويله إلا الله" أي لا يعلم الآجال والمدة إلا الله، واشتقاق الكلمة من المآل وهو العاقبة والمصير ومنه يقال: تأول فلان الآية الفلانية: أي نظر إلى ما يؤول إليه معناها[3].

فالتأويل لم يخرج عند علماء اللغة من رواة ومحدثين من هذين المعنيين: الأول: المرجع والمصير والعاقبة، والثاني: التفسير والتدبر والبيان، ونجد ذلك كثيرا في تفسير الطبري حيث يستخدم التأويل بمعنى التفسير والبيان وعلى هذا جاءت بعض أسماء كتب ابن قتيبة "كتأويل مشكل القرآن" و"تأويل مختلف الحديث".

وبالمقارنة بين مدلولات النصوص الشرعية ومدلولات المعاجم اللغوية حول مفهوم "التأويل" نجدها قد وردت في القرآن ست عشرة مرة وتكررت في سورة يوسف أكثر من مرة.

1- ابن منظور: لسان العرب، ج1، ص 185.

2- معمر المثني البصري من أئمة اللغة والأدب تـ209 من أهم مؤلفاته: مجاز القرآن، معاني القرآن، إعراب القرآن، طبقات الشعراء.

3- محمد أديب صالح: تفسير النصوص، ج1، ص 356.

وقد استعمل التأويل في القرآن في معنى عرفته العرب من لغتها ووضحه علماء التفسير ومنه قوله تعالى: "ذلك خير وأحسن تأويلا"[1]، حيث فسرت الكلمة بأنها الجزاء والثواب والعاقبة فهي تأويل فعلهم الذي هو رد ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة، قال ابن جرير وأحسن تأويلا أي جزاء، وذلك الجزاء هو الذي صار إليه أهل القوم[2]، وقد نقله ابن تيمية ونسبه إلى السلف وهو قولهم أن معناها وأحسن عاقبة ومصيرا"[3].

وقد ذكر ابن جرير نفس المعنى في قوله تعالى "هل ينظرون إلى تأويله يوم يأتي تأويله"[4].

أي ما يؤول إليه عاقبة أمرهم من ردودهم على عذاب جهنم، وقال ابن عباس أن التأويل هنا بمعنى التصديق لوعده ووعيده أي يوم يظهر صدق ما أخبره عن الآخرة[5].

كما جاءت كلمة التأويل بمعنى وقوع ما أخبره الله به في القرآن مما يؤول إليه عاقبة المكذبين ومصيرهم ومنه قوله تعالى: "بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، ولما يأتيهم تأويله"[6]، أي لم يأتيهم بعد بيان ما يؤول إليه ذلك الوعيد الذي توعدهم إليه به في القرآن[7]، فالتأويل هنا هو الأثر الخارجي والمدلول الواقعي بوعيد هؤلاء أما الآيات التي ورد فيها التأويل في سورة يوسف، وردت في تعبير الرؤيا.

من خلال هذا السرد لكلمة التأويل في النص القرآني فإن معناها دائر في مدلولين أحدهما العاقبة والمرجع والمصير والآخر التفسير والبيان.

أما التأويل في الاصطلاح فله معنيان عند السلف.

1- سورة النساء: الآية59.
2- ابن جرير الطبري: جامع البيان، عن تأويل أي القرآن دار الفكر بيروت، 1405هـ ج6، ص 206.
3- ابن تيمية: مجموع الفتاوي،ط2 القاهرة دار الوفاء، 1321هـ ج13، ص 291.
4- سورة الأعراف: الآية 53.
5- الطبري، جامع البيان، ج6، ص 205.
6- سورة يونس: الآية 139.
7- المصدر نفسه: ج15، ص 93.

أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التفسير والتأويل على هذا مترادفين، يقول الطبري في تفسيره "القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا" بقوله: "اختلف أهل التأويل في هذه الآية" ونحو ذلك فإن مراده التفسير.

ثانيهما: هو نفس المراد بالكلام، فإن كان الكلام طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء أعجز به وهذا في نظر ابن تيمية هو لغة القرآن التي نزل بها، وعلى هذا فيمكن إرجاع كل ما جاء في القرآن من لفظ، التأويل إلى هذا المعنى الثاني[1].

أما التأويل عند المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة: فالتأويل عند هؤلاء جميعا هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو الدليل الذي يتكلمون عليه في **أصول الفقه** ومسائل الخلاف فإذا قال أحد منهم: هذا الحديث أو هذا النص مسؤول أو هو محمول على كذا قال الآخر هذا نوع تأويل والتأويل يحتاج إلى دليل وعلى دليل وعلى هذا فالمتأول مطالب بأمرين:

الأول: أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذي حمله عليه.

الثاني: الدليل الذي أوجب صرف اللفظ على المحتمل المرجوح وإلا كان تلاعبا بالنصوص[2].

وقد اختلف العلماء في تحديد الفرق بين التفسير والتأويل وتباينت آرائهم إلى حد التنازع في تحديد المواد بكلمة التأويل بين مذاهب السلف وعرف المتأخرين والذي يمكن استخلاصه أن التأويل يرادف التفسير في اصطلاح السلف، في حين ذهب بعض علماء السلف أن الفرق بين المصطلحين في الاستعمال فقالوا: أكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ والمفردات، أما التأويل فأكثر ما يستعمل في المعاني والجمل[3].

1- محمد حسن الذهبي: التفسير والمفسرين: ج1 أم القرى للطباعة والنشر 1988، ط4، ص 19.
2- محمد لطفي الصباغ: لمحات في علوم القرآن، دار النشر والتوزيع، ط3، 2004، ص 188.
3- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ص 21.

اختلاف العلماء في بيان الفرق بين التفسير والتأويل والنسبة بينهما اختلاف تبحث عنه أقوال كثيرة نذكر منها:

1.قال أبو عبيدة: "التفسير والتأويل بمعنى واحد هما مترادفان وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير".

2.قال الراغب الأصفهاني "التفسير أعلم من التأويل وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ والتأويل في المعاني والتأويل يستعمل أكثر في الكتب الإلاهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها".

وقد جاء في مقدمة "جامع البيان عن تأويل أي القرآن" وفي متنه أن تأويل جميع آيات القرآن على ثلاثة أوجه.

أحدهما: ما لا سبيل إلى الوصول إليه وهو الذي أستأثر الله بعلمه، وحجب علمه وهو ما يجري مجرى الغيوب نحو الآي المتضمنة قيام الساعة وتفسير الروح والحروف المتقطعة في مطالع بعض السور، فهذا لا يعلم تأويله إلا الله.

ثانهما: ما خص الله بعلم تأويله نبيه صلى الله عليه وسلم وذلك تأويل جميع ما فيه من وجوه أمره وصنوف نهيه ووظائف حقوقه ونهيه وما أشبه ذلك من أحكام التي تم لم يدرك علمها إلا ببيان رسول الله ذلك لأمته.

ثالثهما: ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل القرآن وهو ليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها وسبيل تفسير هذا هو التوقف على ما ورد في لسان العرب[1].

وجاء مع ابن عباس أن التفسير أربعة أوجه: تفسير تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله فمن ادعى علمه فهو كاذب[2]، وبل اختلاف أقسام النص القرآني وتباينها كان لابد في تفسير كلام الله

1- ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج1، ص 74.
2- المرجع نفسه، ج1، ص 75.

وتأويله من أن يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ وكشف معانيها ويعضه من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض الآخر[1].

فالتفسير هو بيان المعاني التي تستفاد من وضع العبارة، والتأويل هو بيان المعاني التي تستفاد من بيان الإشارة، فالنسبة بينهما التباين، وهذا هو المشهور عند المتأخرين، فهو إشارة قدسية معارف سبحانية لتكشف عن سجن العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين والتفسير غير ذلك[2].

والأرجح في هذه الأقوال هو أن التفسير ما كان راجحا إلى الرواية والتأويل ما كان راجحا إلى الدراية وذلك أن التفسير معناه أن الكشف والبيان والتأويل ترجيح أحد محتملات اللفظ بالدليل والترجيح يعتمد على الاجتهاد فالتفرقة بينهما هي التمييز بين المنقول والمستنبط ليحيل على الاعتماد في المنقول وعلى النظر في المستنبط[3].

وحتى لا يكون الخلط التاريخي والدلالي بين التفسير والفهم والتأويل، لأن غالبا ما يستخدم التأويل كترجمة للهيرمينوطيقا، ولإزالة الغموض بين التأويل بالمفهوم الديني والهيرمينوطيقا الفلسفية التي تميزت كمنهجية منذ سلاير ماضر ودبلتاي ولما كان التأويل آلية من آلية قراءة النصوص فإن النص الذي خضع للعملية التأويلية هو النص الديني بالدرجة الأولى ليصبح بذلك التأويل آلية قديمة حتى قيل "التأويل ولد مع الفرنسي ميشال فوكو في القرن السادس عشر كانت مرتبطة بالنص المقدس[4].

فالهيرمينوطيقا اتجاه في التأويل مقترن لتفسير النصوص المقدسة والاتجاهات الفلسفية وقد ارتبط مفهومان في التراث الإغريقي بدور الوسيط المترجم والمسؤول أو المفسر من خلال أسطورة "هرمس" هو يجسد في الفلسفة الغربية الدقة والصرامة وقد شاع مصطلح الهيرمينوطيقا في كتابات مفكرين معاصرين، أمثال: هيدجر،

1- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1 ص 15.
2- محمد حسن الذهبي التفسير والمفسرون، ص 23.
3- المرجع نفسه: ص 24.
4- ميشال فوكو: حنالوجيا المعرفة: تر: أحمد السلطاني، ط1، 1988، ص 35.

غادامير، بوريكور واميرتوايكو... وذلك في إطار محاولة فهم ودراسة النص المقدس والنص الفلسفي والأدبي الأمر الذي أدى إلى انتشار المصطلح وشيوعه.

وعن بداية الاهتمام الفلسفي بالبحث الهرمينوطيقي في الفكر العربي فيمكن أن تقف عند الكثير من الفلاسفة التأوليين ومنهم:

ومن التأويل الديني إلى التأويل الفلسفي نجد أن الهرمينوطيقا استطاعت مع شلاير ماخر أن تحرر من فقه الله (الفينولوجيا)الخاصة بالنصوص القديمة ومن التفاسير للنصوص الدينية، فمعه ثم نقل الهيرمينوطيقا من مجال التوظيف اللاهوتي ليكون علما أو فنا لعملية الفهم والتفسير ويبدأ شلايرماخر من سوء الفهم la mecompreh أي أن الإنسان عرضة لسوء الفهم أكثر من كوننا نفهم بطريقة صحيحة وسوء الفهم يولد الحاجة إلى الفهم الصحيح وهذا ما يعرف بفن التأويل الذي يعصمنا من الوقوع في الخطأ والتناقض[1].

وفي سبيل بلوغ ذلك يميز شلايرماخر بين التأويل اللغوي النحوي L'interprétation Grammatical والتأويل النفسي السيكولوجي L'interprétation Psychologique فالهدف من الأول هو إدراك الخطاب من خلال طريقة استخدام الفكر للغة، لأن النص لا يمكن فهمه وتأويله إلا من خلال علاقته باللغة أي إدراك معنى الخطاب بالاعتماد على اللغة، فاللغة هي الجانب الموضوعي في النص وهي التي تجهل الفهم ممكنا.

أما التأويل السيكولوجي الهجف منه إدراك التجربة الذاتية للمؤلف، فالنص ينتج عن التجربة الفردية للمؤلف، فالنص نتاج للنفس من أجل التوافق مع باطن المؤلف وإعادة بناء الإنتاج الخطابي[2].

فالتأويل يتطلب معرفة باللغة وبالفرد التي يستعملها لأن الغرض من الفهم هو فهم المؤلف أكثر مما فهم نفسه. فالقضية التي تصارع معها "شلاير ماخر" هي العلاقة بين شكلين من اشكال التأويل، التأويل النحوي والتأويل التقني... فقد جاء في كتاب

1- مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون منشورات الاختلاف دار الأمان، الرباط، ط1، 2006، ص 89.

2- المرجع نفسه، ص 90.

"غادامير" "من النص إلى العقل" تحديدا لهذا المعنى في قوله "لقد قيدنا شلاير ماخر" بتأويل نفسي كان في البداية على قدم المساواة مع التأويل النحوي يستند التأويل النحوي على خصائص الخطاب في ثقافة ما، ويتوجه التأويل النفسي إلى عبقرية أو سالبة الكاتب... سمي الأول موضوعيا لأنه يهتم بخصائص الكاتب اللسانية المتميزة وكذلك تأويلا سلبيا مادام يعين حدود الفهم فقط[1].

أما ولهام دلتاي Wilhelm Dilthey 1833-1911 فقد أصبحت الهرمينوطيقا معه بمثابة المنطق الجديد لعلوم الفكر مقابل علوم الطبيعة فمنهج العلوم الطبيعية هو التفسير أما منهج علوم الفكر أو العلوم الإنسانية فهو الفهم أو التأويل، فالفكر في نظره تغيير عن الفردية النفسية والتي لا يمكن صياغتها على شكل قانون فيزيائي لأن الفكر يعبر عن نفسه بواسطة الرموز والعلامات ولذلك فالمهم هو هذا المسار الذي بواسطته يكشف الباطن بالإنشاذ إلى هذه الرموز[2].

وكان النص المرشح للتأويل هو الواقع نفسه وتسلسله قبل سؤال: كيف نفهم نصا ما انتمى إلى الماضي؟ يطرح سؤال أولي كيف تتصور تسلسلا تاريخيا؟ قبل انسجام نص ما يأتي انسجام التاريخ والتاريخ ليس هو الماضي الذي مضى وانتهى إما لا يعنب عنده مفهوم الزمانية أن الإنسان يولد ويعيش ويموت في الزمن بل التارخية نعني معنين هما.

الإنسان يفهم نفسه من خلال الحياة فالتاريخ وحده يجيب عن السؤال ما هو الإنسان؟ طبيعة الإنسان ليست ماهي ثابتة.

من خلال هاتين الفكرتين الأساسيتين نفهم أن الإنسان يتحدد بتطوره عبر التاريخ فهو ينتقل من مرحلة إلى أخرى دون أن يكتمل ذلك التطور، ويتم ذلك من خلال الفهم ومن هنا يكتسي الفهم طابع التاريخية[3].

1- بول ركون: من النص إلى الفعل دار الآمان الرباط، تر، محمد برادة حسان بورقبة، ط1، 2004، ص 56.
2- محمد كيحل: الإشكالية والتأويل في فكر محمد أركون، ص 91.
3- مصطفى عادل: فهم الفهم مدخل إلى الهرمينوطيقا دار النهضة العربية بيروت، ط1، 2003، ص 99.

من هنا طرح ديلتاي سؤاله كيف تكون المعرفة التاريخية ممكنة؟ أو بشكل أعم كيف تكون علوم العقل ممكنة؟ يقودنا هذا السؤال إلى عتبة التعارض الكبير الذي يعبر كل عمل ديلتاي، بين شرح الطبيعة وفهم الكبير وهذا التعارض وخيم العواقب بالنسبة للهرمينوطيقا التي تجد نفسها مقطوعة بين الشرح الطبيعي ومرفوضة من جانب الحدس النفسي[1].

فالإنسان الفرد تاريخي في جوهره لأنه يعيش في الزمان ووجوده عملية زمنية تتخذ بالميلاد والموت، ولما كان الفرد كذلك فإن العلاقات بين الأفراد هي أيضا علاقات تاريخية، وحياة الإنسان حياة تاريخية، وعالم الإنسان هو عالم التاريخ[2].

أما مع جورج هانس غادمير1900-2002 Georg Hans Gadamer فقد كان التأويل قبله يرتكز على البعد النفساني وهو البعد الذي ظهر مع شلاير ماخر ودلتاي، حيث تم التعامل مع النص على أنه تعبير عن مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية فالتأويل هو إعادة بناء مقاصد المؤلف وتجربته الذاتية.

أما غادمير فقد عمل على ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي وضرورة فصل النص عن ذهنية وروح العصر وتحويل الاهتمام إلى عملية الفهم، أي انفتاح النص على الوجود الاجتماعي التاريخي[3].

وقد بقي غادمير وفيا للمنحنى الأنطولوجي الذي رسمه هيدجر والمتمثل في مسألة اللغة وهو ما أسماه هيدجر بالمنعطف الأنطولوجي الحاسم لأن تاريخ الهيرمنوطيقا عرف في القرن العشرين مرحلتين أساسيتين في تاريخ الهرمينوطيقا: الأولى وتبدأ من عام 1919 وينتهي 1923ويمثلها هيدجر الذي أعطى تصورا أصيلا للظواهرية محدثا قطيعة مع ظواهر هوسرل المتعالية ومن خلالها اكتسى شهرة فلسفية عالمية الأمر الذي دفع Jeam Françoi Matici إلى القول عن غادمير وغيره من فلاسفة التأويل وخاصة كتابه

1- بول ريكور: من النص إلى الفعل، ص 58.
2- عبد الرحمن مرحبا: موضوعية الفلسفة، دار المهضة العربية، بيروت، ط2، 2002، ص 486.
3- مصطفى كيحل: الإشكالية والتأويل في فكر أركون، ص 91.

"حقيقة ومنهج" أن هذه الأعمال كانت مهمة وأساسية في تحديد الشروط الفلسفية القادرة على جعل الهرمينوطيقا نملك القدرة المنهجية لفهم نصوص هوسرل، نتشه، دلتاي وفرويد[1].

وعمل غادمير على ضرورة تخليص عملية الفهم من الطابع النفسي، وضرورة فصل النص عن ذهنية المؤلف وروح العصر الذي ينتمي إليه ثم ضرورة تحويل الاهتمام إلى عملية الفهم في حد ذاتها وفي بعدها التاريخي أي انفتاح النص على الوجود الاجتماعي والتاريخي[2].

فالنص يتجسد عن طريق الكتابة باعتبارها تثبيت للخطاب يستقل عن كل الجوانب النفسية التي يتولد عنها ويصبح حاملا لحقيقة الموضوعية، أي العمل من أجل فهم ما يقوله النص في ذاته أي الاهتمام بمقاصد النص وليس بمقاصد المؤلف، فالفهم لديه يتخذ دلالة التطبيق، من خلال التفاعل بين أفق النص وأفق المؤول أي أفق الماضي وأفق الحاضر، وهكذا فإن الفهم أو التأويل لا يمكنه أن يستقل عن الأفق الراهن للمؤول ولا عن الأفق الماضي للنص بل ينجم ع ن انصهارهما، وفي هذا الانصهار نجد مسألة البعد التاريخي لظاهرة الفهم، وهكذا استطاع غادامير أن يحرر النص من المقاصد الأصلية للمؤلف وجعل الفهم سيرورة من الحوار والتفاعل بين أفق الماضي والأفق الحاضر لكل ذات متلقية[3].

أما بول ريكور Paul Ricoeur 1916-2005:

فالهرمينوطيقا عنده لا تقدم بتفسير النصوص وفهمها فقط بل تتعدى ذلك إلى فهم الذات لذاتها بسبب العتامة التي تعلق وجودنا، وذلك لا يتحقق إلا عن طريق التأويل، وبما أني لا أستطيع الإمساك بذاتي فإنه يتعين علي فك رموز مختلف تغيرات جهدي من أجل الوجود لمعرفة من أنا"[4].

1- المرجع نفسه، ص 65.
2- الإشكالية والتأويل في فكر محمد أركون، ص91.
3- المرجع نفسه، ص 93.
4- حسن بن حسن: النظرية التأويلية عند ريكور، دار الطباعة والنشر مراكش، المغرب، ط1، 1992، ص 13

ومن هنا يميز ريكور ليبين التفسير والتأويل، فالتفسير تعني الجهد الذي تقوم به في إرجاع معنى ظاهر ومجازي إلى معنى باطن أو حقيقي في حين نجد التأويل ذات حمولة فلسفية تهدف إلى الإمساك بالكائن من خلال تأويل تغيرات هذه من أجل الوجود[1].

وهكذا تصبح وساطة الرموز والعلامات ضرورة من أجل فهم الذات لذاتها وتصبح وسيطا بين الذات وذاتها، ولكن لا يجب أن نثق بالرموز أو النص، ومن هنا منشأ صراع التأويلات عند ريكور، وعلى هذا الأساس يجب أن نتعامل مع الرمز باعتباره حقيقة زائفة يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المخفي وراءها، ومهمة التفسير هي إزالة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الباطني الصحيح وهكذا فإن فهم رموز النص ليس غاية في ذاته بل يتوسط علاقة الذات بذاتها.

كما أن تأويل النص لا يتم إلا بتأويل الذات المسؤولة لذاتها، فالذات هي نتاج عملية الفهم والتأويل، وعليه فإن الهرمينوطيقا ليست أسبقية الذات على النص، وإن فهم الذات لا يمكن أن يتم إلا اتجاه النص وفي مواجهة النص، والنص هو الذي يهيئ بناء مخالفة للذات القارئة[2].

من أجل تأسيس المنهج التأويلي يقترح بول ريكور مجموعة من المفاهيم والخطوات المنهجية ومن أهمها:

عالم النص Le monde du texte: القطيعة مع البحث عن القصود والنيات المخفية خلف النص وأن نتجه نحو الأشياء التي يقولها فهو ينفتح على عوالم متجددة للحياة ولا يحيل إلى قصود خفية، وهذا يفترض تعليق ذاتية المؤلف وذاتية المتلقي[3].

مفهوم المسافة: المساف ليست مجرد ابتعاد زمني أو ثقافي عن النص بل أنها تقوم داخل النص نفسه، أي بين لغة زمان ومكان محددين أي بين لغة تاريخية وعارضة

1- المرجع نفسه: ص 15.
2- المرجع نفسه: ص 51
3- المرجع نفسه: ص 45

وبين معنى يفتحنا عن عوالم دائمة التجدد وقابلة لاستعادة التأويلية ضمن شروط مغايرة وهكذا فإن المسافة ولدت مع اللغة، لأن الذي كتب النص في زمانه ليس فقط المعاصر النص وإنما لكل جمهور المختلفين عبر العصور[1].

فما يقوله النص عند بول ريكور لا يتطابق بالضرورة مع ما يريد كاتبه قوله أي أن الأشياء التي يقولها النص لا تخضع لقصود المؤلف، فهو يتجاوز التراث الرومانسي. الذاتوي للهيرمينوطيقا الذي كان منصبا على قدرة المخاطب أو القارئ في الانتقال أو الترقي إلى الحياة النفسية للمخاطب أو المؤلف، ويتجاوز أيضا التراث الموضوعاتي الذي يربط النص بمرجعية واقعية هي الأحداث التي يصفها النص بعد تدوينها في خطابات وبدلهما يركز على كينونة النص أو عالم النص، وكيف أن تأويل النص يمكننا من اكتشاف جديد للذات[2].

أن ميراث التأويلية ميراث خصب وواسع، وهو لا يتوقف عند شلاير ماخر ودلتاي، وغادامير وبول ريكور، نذكر أميرطو أيكو UMERTO ECO الذي ارتبط مشروعه الهيرمينوطيقي بانفتاح النص ولا نهاية إمكاناته التأويلية وحرصه على التأسيس للمنهج التأويلي من خلال وضع جملة من المعايير التي تحكم عملية التأويل[3].

وخلاصة ما يمكن أن نصل إليه من خلال إسهامات الفلاسفة الهيرمينوطيقيين المعاصرين من شلاير ماخر إلى أميرطو إيكو هو أن الهيرمينوطقيين تساهم في التأكيد على ضرورة الكشف عن المشاركة الحاسمة للذات المسؤولة في العملية التأويلية، فالنص لا يحمل دلالة ما دون تدخل الذات الواعية، والمعنى لا يتأسس دون تدخل الذات فهو مشروط بمشاركتها.

1- مصطفى شوقي الزين: تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، ص 77.
2- المرجع نفسه ص 88.
3-الإشكالية والتأويل في فكر محمد أركون، ص 95.

الفصل الثاني

إشكالية التأويل بين الفقه والفلسفة

المبحث الأول

الخطاب السلفي وأخذه بظاهر النص دون مجاز و لا تأويل

المبحث الثاني

المحكم والمتشابه وحدود مجالات تأويلها

المبحث الثالث

النص القرآني وإشكالية الظاهر والباطن

المبحث الرابع

آليات القراءة وفهم النص القرآني عند الطبري من خلال كتابه: جامع البيان في تفسير القرآن

المبحث الخامس

الاتجاه العقلي وأصالة التأويل عند المعتزلة

المبحث السادس

الزمخشري وإشكالية التأويل من خلال تابه: الكشاف عن حقائق التنزيل الأقاويل في وجوه التأويل

لقد كانت البيئة الفكرية التي نزل فيها القرآن بيئة متنوعة حيث ساهم القرآن في إثبات نفسه وسط جملة من العائد والتيارات الفكرية العربية والأجنبية، وما ذلك إلا لأن الوحي القرآني يتضمن مبادئ تكون وحدة متكاملة ونظرة متناسقة إلى الإنسان وإلى الوجود، مبادئ تخص المجال الميتافيزيقي، كما تخص المجال الواقعي والتجريبي العملي، فالقرآن قد نادى بحقائق ميتافيزيقية يمكن اعتبارها بالنسبة للإنسان العارف حقائق توقيفية، في حين صار القرآن يطرح القضايا العلمية أو التوفيقية التي أصبحت فيما بعد أكبر الحوافز لاستخدام العقل عند المسلمين، وذلك من العهد الأول فقد كان القرآن بالنسبة للمسلمين وبناء على حقائقه التوفيقية يعتبر لديهم كتاب حياة مقتدين في ذلك بالرسول صلى الله عليه وسلم[1].

فإذا كان القرآن اكتفى في المجال العلمي بإعطاء نماذج أو مبادئ ثم دعا أتباعه إلى التدبير والقياس والمشاهدة النقدية، فإنه في المجال الأول مجال المبادئ الميتافيزيقية، لم يكتف بإعطاء مبادئ بل إنه أعطاها في صورتها النهائية، وأوضح ما يجب اعتقاده بشكل لا يقبل أي غموض ومن خلال هذه الميتافيزيقيا ندرك مدى التعارض القائم بينها وبين بعض الاتجاهات الفلسفية والدينية[2].

هكذا كان القرآن بالنسبة للمسلمين، أنه بحقائقه التوفيقية والتوقيفية يكون وحدة واحدة متكاملة، وإذا كان المسلمون قد استطاعوا السير ولحقبة من الزمن وفقا لهذه التعاليم القرآنية مسرعين في سبيل إنشاء حضارة عملية لا تهتم إلا بما تحته عمل، فإن ظروفا اجتماعية وسياسية ستجعلهم يتعرضون لغزوات فكرية متعددة ومتباينة اضطرتهم مع عوامل أخرى داخلية إلى الاتجاه إلى تلك الحقائق القرآنية التوقيفية من أجل تحليلها وتقديمها في صورة فلسفية مبوبة، وكان في ذلك إعلان ببداية التفكير الفلسفي لجأ إلى القرآن ليستمد منه أصوله ويقيم عليه أسسه.

1- النشار سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.
2- المرجع نفسه.

وقد تضافرت السنة مع القرآن في تعليم المسلمين الكف عن الحرص في بحث ميتافيزيقي ودفعهم في مقابل ذلك إلى العمل واستخدام القياس العقلي في مختلف المجالات العلمية باستخدام الرأي والاجتهاد اعتمادا على مبادئ عامة توفيقية من القرآن[1].

ومعلوم أن الرأي قياس عقلي، والاجتهاد من الرسول واقع، بل إن السنة تبين أن الرسول صلى الله عليه وسلم، تراجع مرارا على أحكام قضي فيها كل ذلك جعل الصحابة يدركون من سيرة الرسول أن المجال واسع أمامهم للاجتهاد العقلي ولم يخشى الصحابة خوض هذا الميدان لأنهم فهموا أن هذا الميدان ميدانهم الأساسي الذي يجب أن يوظفوا فيه كل طاقاتهم[2].

نستطيع القول مما سبق أن القرآن والسنة أبانا للمسلمين المهمة التي يجب أن يضطلع بها الإنسان، إنها التفكير بالاستمرار في خضم هذه الحياة ومحاولة تنظيمها وتحديدها اعتمادا على مبادئ نموذجية يسترشد بها العقل لضمان ارتباط العقل بمجاله الخاص دفاعا عن ميتافيزيقيا القرآن تجاه الاتجاهات المعارضة[3].

1- عبد الرزاق مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية
2- المرجع نفسه، ص 141.
3- المرجع نفسه، ص 145.

المبحث الأول

الخطاب السلفي وأخذه بظاهر النص دون مجاز و لا تأويل

يمكن حصر النص الديني في قسمين أساسيين هما: النص الأول هو القرآن الكريم، والثاني هو النص النبوي، وعلى هذا الأساس تقسم النصوص عند العلماء إلى قطيعة وطنية، والقطع يكون إما على مستوى الثبوت أو على مستوى الدلالة أو على مستوى الثبوت والدلالة معا والظني أيضا قد يكون على مستوى الثبوت أو على مستوى الدلالة، أو على مستوى الثبوت والدلالة معا، أما مستوى الدلالة فمنه الظني ومنه القطعي والآيات التي أفادت الظن في دلالتها هي التي سميت بالمتشابهات، أما السنة النبوية فقد تضمنت الوصفين معا: الظن والقطع على المستويين معا: الثبوت والدلالة فمنها ما هو ظني الثبوت كالأحاديث الضعيفة ومنها ما هو قطعي الثبوت كالأحاديث الصحيحة ومنها ما هو قطعي الدلالة، ومنها ما هو ظني الدلالة كما ذهب إلى ذلك ابن قتيبة[1].

ويكتسي النص الديني في المنظومة المعرفية أهمية كبرى، من خلال التأمل في النصوص الدينية قرآنا وسنة، وقد احتل مركز الدائرة في الثقافة الإسلامية، واعتبر الكشف عن آليات إنتاج المعرفة لأن النص الديني صار المولد لكل أو لبعض أنماط النصوص[2].

أما النص الديني بين الإثبات والتأويل فيعني أننا أمام منهجين متباينين لفهم النص الواحد.

فالإثبات: هو الحرص على إبقاء النص الديني على صورته الظاهرة، أما **التأويل** فهو نزوع طرف آخر يخرج من الحقيقة إلى مجاز.

فالخطاب السلفي يعني حزمة من المفاهيم والأدوات المستخدمة في النظر إلى النص الديني، على أن مصطلح السلف لا يخلو من أشكال ذلك أن لكل طائفة من المسلمين تنتمي إلى السلف، وحين يكون الأساس في وصف السلف بالصلح هو العقيدة الصحيحة، وإذا كانت تلك العقيدة الصحيحة هي ما ترويه تلك الفئة بعينها التي تسمى

1- المرجع نفسه، ص 101.

2- نصر حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة ص 149.

السلف الصالح، وإذا كان من قواعد قبول الرواية أنه لا يؤخذ من المبتدع المخالف ما يرويه موافقا بدعته[1].

ويعد السلف على المستوى النظري الطرف الذي يتبنى فكرة رفض التأويل كمنهج لفهم النصوص القرآنية والسنية ويتمسك بالتفسير منهجا وأداة.

ويطلق السلف على معنيين: أولهما: السلف هو الفترة التاريخية التي عاشتها الجماعة الأولى، والمراد بها الصحابة والتابعون، وتابعوا التابعين الذين عاشوا القرون الثلاثة الأولى وتسمى بالسلفية الزمنية وهو قول الجمهور[2]، وثانيهما: السلف هو منهج تلك الجماعة في فهم النصوص وتسمى السلفية المنهجية.

لقد بات التأويل منهجا لفهم نصوص الكتاب والسنة، بعد أن ثبته واستعمله أغلب تيارات الفكر الإسلامي ومدارسه المختلفة، وتلك مزية أكسبته هويته الخاصة بوصفه كائنا معرفيا[3]، إلا أن الأمر لم يكن على تلك الحال، إذ ظل المصطلح يبحث عن هويته ومشروعيته خاصة غوامض التنزيل وطرح ما عداه من أوجه تغفل النص القرآني أو فهمه واعتبروا التأويل أصل كل النكبات والانحرافات التي وقعت فيها الأمة الإسلامية ومن جهة ثانية نجد مؤيدون اعتبروه أفضل مناهج وأدوات فهم النص القرآني إلى جانب التفسير، وبقي المشروع يبحث عن هويته داخل الفكر الإسلامي.

هذا التمهيد يفضي إلى تراكم جملة من التساؤلات منها: التأويل بين الرفض والتأييد.

- القواعد التي اعتمد عليها أهل الرفض والمنع؟ ضرورة التأويل عند المؤيدين له.
- بعض المتذبذبين بين الرفض حينا والقبول حينا آخر، وهي تساؤلات ستكون موضوع الدراسة والمعالجة في هذا الفصل.

يعد السلف على المستوى النظري الطرف الذي يتبنى ورفض فكرة التأويل كمنهج لفهم نصوص القرآن والسنة وخاصة فيما يتعلق بالصفات الإلاهية.

1- المرجع نفسه ،ص150.
2- محمد السيد الجليند: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل، ص 52.
3- محمد عابد الجابري: بنية العقل البشري، ص 109.

فالخلاف في إجازة المجاز أو منعه كان منشأه على الأرجح هو البحث في أسماء الله وصفاته، فقد وردت في القرآن نصوص يوهم ظاهرها المتشابه بالحوادث، ففريق من العلماء أجرى هذه الأمور على ظواهرها، وأبقاها على مدلولاتها وأقرها على ما هي عليه من غير تأويل ولا تمثيل ولا تعطيل وهو ما عرف بمذهب السلف، وعلى هذا الأساس حارب أصحاب هذا المذهب إمكان وقوع إعجاز في نصوص الشرع، ووقف آخرون موقف آخر، فأولوا ما أوهم ظاهره تمثيلا وتجسيما وهذا المذهب أي مذهب التأويل عرف بمذهب الخلف[1].

ولعل أشهر من أثر عليه عنه القول لنفي المجاز أبو إسحاق الإسفرائيي (ت488هـ) وقد جاء في قول السيوطي عنه "وقال الأستاذ إسحاق الأسفرائيي لا مجاز في لغة العرب؟ لأن حد إعجاز عند مثبتيه أن كل كلام تحوره به عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه الأصلي لنوع علاقة بينهما في الذات والمعنى وهذا ما يستدعي منقولا عنه متقدما ومنقولا إليه متأخرا وليس في لغة العرب تقديم أو تأخير[2].

من أكبر المنتصرين لهذا الرأي الإمام ابن تيمية ومن بعده تلميذه ابن قيم الجوزية حيث يقف الإمام ابن تيمية على رأس المانعين للمجاز متبنيا في ذلك منهج السلف متصديا للكثير من الفرق الإسلامية، ولقد كان السبب لهذه الحملة القاسية التي حملها أبن تيمية على المجاز، أن فريقا من العلماء رأى أن الإيمان هو التصديق القلبي، أما الأعمال فلا تدخل في الإيمان ، إلى جانب ذلك دخول المجاز في مباحث العقيدة والتوحيد وتعلقه بصفات الله، وتعسف القوم في التأويل واستنباط المعاني وتعطيل الصفات مستخدمين المجاز سلاح في ذلك والذي رآه ابن تيمية تهديدا لصحة العقيدة[3].

1- السيوطي جلال الدين: المزهر في علوم اللغة وأنواعها مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ج1، ص 364.
2- المرجع نفسه، ص366.
3- أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: الفتاوي، ج4، ص 52.

وقد عرف ابن تيمية الحقيقة أنها اللفظ المستعمل قيما وضع له من معنى يقابله المجاز، وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له من المعنى لقرينة، واعتبر الأصل في الشبه والمماثلة واتجهوا إلى النصوص الصريحة فأعملوا فيها معاول الهدم والتأويل الفاسد، وامتطو المجاز لتحقيق هذا الهدف[1].

ويشتد إنكار ابن تيمية للمجاز عندما يتعلق بالقضية العقائدية وهي قضية الأسماء والصفات الإلاهية وهي من الأمور الغيبية، والواجب على الإنسان نحو الأمور الغيبية أن يؤمن بها على ما جاءت دون أن يرجع إلى شيء سوى النصوص[2]، وفيها قال الإمام أحمد: "لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، لا يتجاوز القرآن والحديث"، وهذا يعني أننا لا نصف الله إلا بما وصف نفسه في كتابه، أو على لسان رسوله ويدل لذلك القرآن والعقل.

ففي القرآن يقول الله عز وجل "قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون"[3].

وأما الدليل العقلي فلأن صفات الله من الأمور الغيبية، ولا يمكن في الأمور الغيبية أن يدركها العقل، وحينئذ لا نصف الله بما يصف به نفسه، ولا نكيف صفاته، لأن ذلك غير ممكن[4].

وعلى هذا الأساس وجب إجراء النصوص لواردة في الكتاب والسنة على ظاهرها ولا تتعداها، فلما وصف الله نفسه بأن له عينا، هل نقول المراد بالعين الرؤية لا حقيقة العين؟ ولو قلنا ذلك، ما وصفنا الله بما وصف به نفسه، ولما وصف الله نفسه بأن له يدين، لو قلنا أن الله ليس له يد حقيقة، بل المراد باليد النعم على عباده، فهل وصفنا الله بما وصف به نفسه.

1- المصدر نفسه، ج5، ص 197.
2- أحمد بن عبد الحيليم ابن تيمية: شرح العقيدة الواسطية دار الدعوة السلفية مصر، ط2، 1998، ص30.
3- الاعراف: الآية: 33.
4- المرجع نفسه، ص 34.

وعموم كلام ابن تيمية يشمل كل ما وصف الله به نفسه من الصفات الذاتية المعنوية والخيرية والصفات الفعلية.

الصفات الذاتية: هي التي لم يزل ولا يزال متصفا بها وهي نوعان: معنوية وخبرية: فالمعنوية مثل الحياة والقدرة والحكمة... وما اشبه ذلك وهذا على سبيل التمثيل لا الحصر.

والخبرية مثل اليدين والوجه والعينين... وما أشبه ذلك مما سماه نظيره أبعاض وأجزاء لنا.

فلله تعالى لم يزل له يدان ووجه وعينان، لم يحدث له شيء من ذلك بعد أن لم يكن ولم ينفك عن شيء منه، كما أن الله لم يزل حيا ولا يزال حيا، لم يزل عالما ولا يزال عالما، ولم يزل قادرا ولا يزال قادرا... وهكذا يعني ليس حياته تتجدد ولا قدرته تتجدد ولا بسمعه يتجدد بل هو موصوف بهذا أزلا وأبدا[1].

أما الصفات الفعلية فهي الصفات المتعلقة بمشيئته وهي نوعان:

صفات لها سبب معلوم مثل الرضى فالله إذا وجد بسبب الرضى رضى كما قال تعالى "أن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وأن تشكروا يرضى لكم"[2].

وصفات ليس لها سبب معلوم مثل: النزول إلى السماء الدنيا في ثلث الليل الأخير.

وقد اصطلح العلماء رحمهم الله أن يسموا هذه الصفات بالصفات الفعلية لأن من فعله سبحانه وتعالى ومن كماله أن يكون فاعلا بما يريد.

1- المصدر نفسه، ص 51.

2- الزمر: الآية 08.

ويظن البعض أن الحديث في الإلهيات ترف فكري ومضيعة للوقت، والله تعالى قد ملأ كتابه الكريم بذكر صفاته وأفعاله، وأمر عباده بتدبر الكتاب بما فيه من آيات الصفات، ولا يملك أحد منا في قرارة نفسه تصورا ما عن الإله بغض النظر عن هذا التصور.

وعلى هذا الأساس بفهم قوله تعالى: "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" فهو لا يفهم على أنه نفي جنس ونوع المماثلة بل يفهم على أساس إثبات جنس ونوع المماثلة مع إثبات كيفية يجهلها البشر ولا يعقلونها فقط[1].

وتكتمل الصورة حين يقال "ليس العقل هو طريقة معرفة الله"، ولكنها الفطرة وهكذا يصبح العقل معزولا عن أوجه ما ينبغي أن يبحث عنه عن سر وجوده وكينونته وسر وجود العالم وكينونته، فلا سبيل لمعرفة هذا إلا بالفطرة[2].

فإذا عرف العقل أن الكتاب هو دليل صدق الرسول وإذا كان الرسول هو مبلغ هذا الكتاب وهو المخول تطبيقه ليكون أسوة للمتبعين، فلابد من الأخذ بسنته لتكون دليلا شرعي يؤخذ به ويعتمد عليه وإذا كان الرسول أخبر أن الأمة لا تجتمع على ضلالة فالإجماع دليل يؤخذ به ويعتمد عليه وخلاصة القول هو أن العقل أصل النقل وهي قاعدة يقررها علماء الكلام ومنهم الإمام فخر الدين الرازي، الذي استفرغ ابن تيمية كل ما في وسعه لمناقشة والرد عليه[3].

إن ابن تيمية يقدم الظاهر على العقل فيقول "إن تعارض الشرع مع العقل وجب تقديم الشرع، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به[4]. ويقول كذلك "تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول، وذلك لأن كون الشيء معلوما بالعقل أو

1- السمهوري رائد: نقد الخطاب السلفي، ط01، 20 منشورات الجمل، ص325.
2- المرجع نفسه،ص330.
3- المرجع نفسه، ص340.
4- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ط1 دار الكتب العلمية 1985، بيروت مج1، ص 180.

غير معلوم بالعقل، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء بل هو من الأمور النسبية الإضافية فإن زيدا قد يعلم بالنقل ما لا يعلمه بعقله[1].

إن ابن تيمية يقدم الشرع على العقل مطلقا ومن أجل هذا أقدح في دليل الحدوث الذي يقيم عليه المتكلمون منهجهم في التوحيد ودليل الحدوث قائم على مقدمات تلك المقدمات يصفها بأنها باطلة[2] في أربع هي: "إثبات الأعراض التي هي الصفات، أولا أو إثبات بعضها كالأكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وإثبات حدوثها ثانيا، وإبطال حدوثها بعد الكمون وإبطال انتقالها من محل إلى محل ثم إثبات امتناع خلو الجسم، ثالثا، أما من كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابل لها وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده وإثبات امتناع حوادث لا أول لها، رابعا[3]: وإذن ابن تيمية لا يرى أن طريقة النظر والاستدلال التي يقول بها المتكلمون تؤدى إلى العقيدة الصحيحة ولا تؤدي بالضرورة إلى إقامة منهج التوحيد، وبناء على هذا يقدم بديلا عن هذه الطريقة وهي معرفة الله ضرورة بالفطرة.

أننا لا نستطيع أن ننكر الفطرة التي يفطر العباد عليها، وعندما يعود إلى ابن تيمية نجده يطلق على الفطرة بأنها "فطرة عقلية" أي المعلومات التي تنفك على الإنسان، وينقل عن الإمام أحمد أنه فسر الفطرة بأنها هي الدين وينقل عنه أنه من أجل هذا يحكم بالإسلام الطفل إذا مات أبواه المشركان مستدلا بحديث: "فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه"[4].

فهذا صريح من ابن تيمية أنه يعني بالفطرة الإسلام، وهناك ما هو أصرح من هذا إذ يقول: والدلائل على أنه أراد فطرة الإسلام كثيرة، كألفاظ الحديث التي في

1- المصدر نفسه مج1، ص 184.
2- المصدر نفسه، ص 167.
3- المصدر نفسه، ص 168.
4- مج الفتاوي ج13: ص 90.

الصحاح مثل قوله: "ما من مولود يولد إلا وهو على الملة" وقوله "إلا على هذه الملة حتى بين عنه لسانه"[1].

ولكن حين ننظر إلى الأمر بطريقة تركيب النتائج على المقدمات على وفق علم المنطق نجده يقرر بأن:

- الفطرة ضرورة

⇐ الإسلام ضرورة لا يمكن انفكاكه عن الإنسان.

- الفطرة هي الإسلام

وإذا كان الإسلام عقائد وأحكام وتشريعات فهل يولد الطفل حين يولد وهو معلم بهذا كله؟ الواقع ليفي هذا، والواقع الضروري يقول أن الطفل يولد غير علم بشيء وأنه خال من الكفر ومن الإيمان حتى يعمل عقله ويتفكر ويتعلم وهذا التصور هو ما يقول به المتكلمون، لكن ابن تيمية يبطل هذا التصور بحجة أن هذا التصور لا يفرق بين التهويد والتنصير والتمجيس وبين الإسلام، لأن الحديث لم يقل يمسلمانه فنتج أن الطفل يولد على الإسلام أصالة[2].

وإذا كانت خصال الفطرة المعروفة الواردة في حديث مسلم وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "عشر من الفطرة قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك، واستنشاق الماء وقص الأضفار وغسل البراجم ونتف الإبط وحلق العانة وانتفاض الماء، قال زكرياء قال مصعب ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة".

إذا كانت هذه الخصال مما يعلمه الإنسان بالضرورة بدون تعلم، فيكف تتخيل إنسان يتربى في الصحراء بدون تربية أو في الأدغال مع الحيوانات؟ كيف سيكون هذا الإنسان؟ أنه سيكون أشبه بتلك الحيوانات، سيشبهها في مسببته، وفي تصرفاته، في ردود أفعاله فهل سيعلم هذا الإنسان التوحيد؟ وهل سيعلم خصال الفطرة بالضرورة؟[3]

1- المصدر نفسه، ص 88.
2- مج الفتاوي، ج4، ص 149.
3- المصدر نفسه، ص 150.

إن تلك الخصال هي من أرقى ما تتوصل إليه الإنسان المتحضر فهل سيعرفهما بالضرورة الفطرية لو ترك وحده[1]؟

لقد رأينا قبل عقد من الزمن فلما يصور فتى يعيش في جزيرة نائية تربية غزالة ثم نشأ هذا الطفل مفكرا وقد عرف التوحيد –بدون تعليم– وهو تصوير لقصة حي بن يقضان التي ألفها الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل[2].

وبينما يقرر ابن تيمية بصفحات في كتابه "رد التعارض" إن الله يعرف ضرورة بالفطرة وأن الفطرة هي الإسلام بالرغم من أن هذا الكلام متناقض وغريب نجده يقول أن الله لا يعرف إلا بالسمع لكن السمع نفسه (أو النص) لا يعرف على معرفة مسبقة بأن الله تعالى موجود وأنه قادر على الكلام والإيحاء.

وإذا كانت الفطرة هي الطريق الوحيد لمعرفة الله دون تفاصيل تؤدي إليها النظر والاستدلال بحسب طريقة المتكلمين التي من خلالها يؤولون النصوص فلا سبيل آخر لمعرفة تلك التفاصيل إلا النص.

وإذا كان العقل لا يهتدي إلى معرفة الله، وإذا لم تكن قرائن عقلية نصرف النص عن ظاهره، بحكم أن العقل معزول عن معرفة الله فيجب الأخذ بظواهر النصوص كما هي وعدم تأويلها وعلى هذا بنى ابن تيمية كتابه "درء تعارض العقل والنقل"، إذا أبطل فيه مقدمات المتكلمين العقلية التي على أساسها يؤولون النصوص عن ظاهرها.

وفيه أقام دلائله على أنه "ليس في ظاهر النص ما يخالف الأدلة العقلية" كما يقول[3]، لأن صرف النص عن ظاهره يقتضي عند ابن تيمية أن النص نفسه يخالف أدلة العقل، فهو يجعل من ظاهر النص هو النص نفسه، وهذا ما ينكره المتكلمون الذين

1– رائد السمهوري: نقد الخطاب السلفي، ص 240.
2– المرجع نفسه، ص 245.
3– درء التعارض مج2، ص 141

يرون أن النص شيء وظاهر النص شيء آخر، وظاهر النص ما هو إلا معنى من المعاني التي يحتملها النص[1].

وللتأويل عند ابن تيمية ثلاثة ذكرها في أكثر من موضع:

1.فقد يقصد بالتأويل: التفسير كما هو في كلام المفسرين كابن جرير الطبري وغيره.

2.وقد يراد به: حقيقة ما يؤول إليه الكلام وهو المراد بالتأويل في القرآن وهذا أن الوجهان لا ريب فيهما ويضيف "التأويل بمعنى التفسير فكان السلف يعلمونه ويتكلمون فيه، وأما المعنى الثاني فمنه ما لا يعلمه إلا الله، ولهذا كانوا يثبتون العلم بمعاني القرآن وينفون العلم بالكيفية كقول مالك وغيره: الاستواء معلوم والكيف مجهول، فالعلم بالاستواء من باب التفسير وهو التأويل الذي نعلمه، وأما الكيف فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله وهو المجهول لنا[2].

3.أما القسم الثالث من أقسام التأويل وهو في اصطلاح المتأخرين صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وهذا الذي تدعيه نفاة الصفات والقدر ونحو ذلك من نصوص الكتاب والسنة[3].

ولعل من أهم القضايا التي رآها السلف في نشوب الخلاف بين المتكلمين مشكلة التأويل لاتصالها بالنص القرآني من جهة وبمسألة الصفات الإلاهية من جهة ثانية، فوقفوا موقفا متحفظا من هذا النوع من التأويل.

ولقد وقف ابن تيمية موقفا واضحا في أبطال التأويل حين رأى أنه ليتضمن التشبيه والتعطيل والتلاعب بالنصوص وإساءة الظن بها، وهذا ما دفع بابن تيمية إلى معالجة هذه القضية في أهم مؤلفاته، وتعرض إلى النقد لشخصيات فلسفية لها مكانتها في الفكر الإسلامي أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي والرازي

1- المصدر نفسه،ص 115.
2- المصدر نفسه: ص 118.
3- المصدر نفسه: ص 118.

ورأى أن تأويل هؤلاء غير التأويل الذي تحدث به النص القرآني وتخاطب به السلف والتابعون.

وموقف ابن تيمية من التأويل نجده يفرق بين تأويل الآية وبين فهمها، فهو إذ ينبغي تأويل الآية، إلا أنه يثبت المعنى ويقول به، حيث يقول "أن أحجامنا عن تأويل الآية لا يمنعنا من تدبر معناها حتى لا نكون من الذين قال الله عنهم: "ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني"[1]، من هنا نستطيع القول بأنه لم يرفض التأويل بمعناه المطلق، وإنما رفض منه المعنى الاصطلاحي المتأخر وسمي أصحابه أهل التحريف والتبديل، لأنهم فتحوا الباب على مصراعيه للفلاسفة والباطنية والقرامطة حملوا كلام الله وكلام رسوله على معانيهم واصطلاحاتهم التي ضللوا بها المسلمين[2]، ومن أجل هذا حارب هذا التأويل الاصطلاحي.

وعيب هؤلاء المتكلمين الذين يناقشهم ابن تيمية هو أنهم يضعون لأنفسهم قانونا عقليا يفهمون به نصوص الكتاب والسنة، ويحملون ظواهر الكتاب والسنة ويحملون ظواهرهما على ما يوافق هذا الدليل العقلي، ومعنى هذا يرون أن ظواهر نصوص الكتاب والسنة هي بخلاف هذا القانون العقلي الذين يضعونه ولهذا يقومون بالتأويل لأن هذا القانون العقلي منظومة مستقلة بنفسها عن النص، فما وافقها أخذ كما هو وما كان ظاهره على خلافها، فإما أن يؤول إن كان يقبل التأويل، أو يفوض عند بعض المتكلمين ويقر العقل بعجزه عن استيعابه[3].

وهذا ما يرفضه ابن تيمية كل الرفض، إذ التأويل مبني على القول بالمجاز في القرآن الكريم وهو ما يبطله ابن تيمية ليهدم كلام المتكلمين، أما التفويض فمبني على أن الله خاطب العباد بما لا يعقلون ولا يفهون، ثم يأمرهم بتدبيره وفهمه، وهذا ما لا

1- ابن تيمية: مجموع الفتاوي، ج13، ص 305
2- المصدر نفسه: ج13، ص 307.
3- المصدر نفسه: ص 313.

يجوز في حق الله، ولهذا يهاجم ابن تيمية التفويض[1]،ويقرر ابن تيمية على هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين أن لهم في نصوص الأنبياء طريقتين:

أ. طريق التبديل

ب.طريق التحصيل

أما أهل التبديل عنده فطائفتان:

1. أهل الوهم والتخيل
2. أهل التحريف والتأويل.

أما أهل الوهم والتخيل فهم الفلاسفة الذين يقولون: إن أخبار الأنبياء عن الله واليوم الآخر والملائكة والجنة والنار وغيرها ليست مطابقة للأمر نفسه، هي مجرد تمثيلات وتخيلات لتقريب الأمر للبشر لا أكثر، فلا أبدان تعاد، ولا نعيم ملموس ولا عقاب محسوس، فهو أخبار بغير الواقع.

أما أهل التحريف والتبديل فهو بعني بهم المتكلمين المسلمين الذين يقولون أن الأنبياء يريدون بهذه النصوص التي بلغوها للعباد، إنما يريدون الحق في نفس الأمر، وهو ما يدل العقل عليه، وعلى أساسه نحمل النصوص التي تخالف ظواهرها ما توصلنا إليه بعقولنا، ثم يجتهدون في تأويل النصوص لتوافق معقولاتهم، وأخذوا يسوّغون لأنفسهم التأويل بأدلة عقلية، وبالقول بالمجاز والاستعارة وغيرهما[2].

هاتان الطائفتان: -أهل الوهم والتخيل، وأهل التحريف والتأويل- هما أصحاب طريقة التبديل أما طريقة التجهيل فيقول لها أهل مدرسة التفويض وغاية ما يؤدي كلامهم أن الأنبياء أخبروا على الله بما لا يعلمون، وأهل التفويض أقسام:

1.منهم من يقول أن: إن ظاهر النصوص غير مراد ولكننا مع ذلك نجهل معناها المراد.

2.ومنهم من يقول: أنها تجري على ظاهرها وعلى هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله وهؤلاء اختلفوا، فمنهم من قال بأن الرسول لم يعلم المراد من تلك النصوص، وتركها للعقلاء

1- المصدر نفسه، ص 320.

2- ابن تيمية، درء التعارض، مج1، ص598.

يبحثون ويعلمون معناها، ويجتهدون في فهمها وتأويلها –وكلا الفريقين– مشتركون في أن الرسول لم يعلم بل جهل معناها أو جهلها الأمة[1].

أما الزعم بأن الرسول لم يكن يعلم أو بفهم ما أمر بتبليغه، فهو أمر يرفضه ابن تيمية، ذلك أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، فالقول بأن الله خاطب العباد بما لا يعقلون هو تكذيب لهذه الآية أيضا نسبة الظلم إلى الله تعالى في أنه كلف عباده ما لا يطيقون إذا أمرهم بفهم ما لا يعقل وتدبر ما لا يفهم[2].

والقائل من أن الرسول لم يفسر الكثير من النصوص لينظر فيها العباد ويتفكروا فيها ويجتهدوا في فهمها ليس بالأمر المستنكر، وفيها يقول ابن تيمية "ولما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء"، بينما في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول... وبصير ذلك قدحا في الرسول وقدحا بمن استدل بكلامه[3].

إلا أنه عندما يجعل المتكلمين مخالفين لنصوص الأنبياء، وهم في الحقيقة إنما يخالفون ظواهر تلك النصوص ويحملون النصوص على معاني تحتملها وتقتضيها على وفق اللغة العربية وأساليبها.

فالفرق بين ابن تيمية وبين المتكلمين: أن ابن تيمية يرى أنه يجب دفع من يرد على ظاهر النص من أدلة عقلية توجب التعارض فيعمل على إثبات ظاهر النص، وإلغاء تلك المعارضات العقلية، أما المتكلمون فيثبتون تلك المعارضات العقلية التي يرونها عقلية ويقومون بتأويل النص لينسجم معها بحسب قانون لغة العرب[4].

1– المصدر نفسه، ص 117.
2– المصدر نفسه، ص 120.
3– المصدر نفسه، ص123.
4– المصدر نفسه، ج2، ص 240.

ويتضح من الفقرة السابقة من كلام ابن تيمية أنه يصف علماء الكلام بأنهم يقدمون عقولهم على النصوص، فهو يجعل من ظواهر النصوص هي النصوص نفسها، وهذا كلام لا يصح لأن ظاهر النص ما هو إلا معنى يقتضيه النص وليس هو النص نفسه، وكذلك يصفهم بأنهم "يصدون الناس عن سبيل الله" وأن تقديم العقل على النص يؤدي إلى إفقاد الاستدلال بنصوص القرآن فائدته[1].

إن النص القرآني نفسه إنما هو خطاب معقول موجه للمعقول، يرجع إلى إحكام العقل في إقامة الحجج والبراهين على المخالفين، وعليه فالمنافسة على الحقيقة ليست قائمة بين العقل والنص أو بين من يقدم العقل على النص أو من يقدم النص على العقل ولكن المناقشة بين منظومتين عقليتين.

1. منظومة تثبت ظواهر النصوص كما هي وتلقي كل الأدلة العقلية التي تخالف تلك الظواهر وترى بطلان المجاز في القرآن وتعتمد على الفطرة دليلا أساسيا على وجود الله.
2. ومنظومة مقابلة لها تثبت الأدلة العقلية التي تراها قطعية وتؤول النص لينسجم معها وتقول بالمجاز والاستعارة في القرآن وتعتمد على العقل تفي معرفة الله وإثبات وجوده.

فليست القضية نزاعا بين العقل والنص بل بين عقل وعقل، ومن يصور أن القضية إنما هي نزاع بين العقل والنقل، من يقول هذا يجعله فهمه للنص هو النص نفسه، وإذن فلفهمه للنص قداسة النص نفسه[2].

وإذا كان الخطاب موجها إلى أهل التحريف والتأويل من علماء الكلام، فإن ابن تيمية ومنذ البدء يعلن حربا على هذا التأويل، فيخبرنا بأن المعنى الاصطلاحي للتأويل لم يكن في عهد الصحابة والتابعين ذلك أن لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول

1- ابن تيمية: مجموع الفتاوي، ج4، ص 390.
2- المصدر نفسه، ص 395.

الأمر إليه، وإن كان موافقا له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره ويراد به صرف اللفظ على الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به[1].

فالتأويل الذي عرفه الصحابة والتابعون له معنيان:

أحدهما: ما يؤول إليه الخبر في الواقع، بمعنى تحققه في الواقع ، فاليوم الآخر والحساب والجزاء كل هذا سيتحقق في الأمر الواقع وسيأتي تأويله.

والثاني: هو تفسيره وبيانه وشرحه ويدخل في ذلك تطبيق ما يراد العمل به.

أما التأويل بتعريفه الاصطلاحي فهو لم يعرفه الصحابة والتابعون لهم بل هو من وضع المتأخرين وهذا لا يعني أنه ليس أسلوب موجود ومعمولا به في فهم بعض الألفاظ والنصوص.

ولهذا فحين نقرأ الكلمة القرآنية، ويتصور العقل معناها في الذهن فهذه هي حقيقتها فإذا كان هذا المعنى المتصور مقبولا أخذناه، وإذا لم يكن مقبولا علمنا أن ظاهره غير مراد، فأولناه على وقف اللغة[2].

وهنا نعود إلى كلام ابن تيمية ونظرته إلى التأويل، فالألفاظ القرآنية في نظره لا وسيلة لمعرفة حقيقتها إلا مجرد الدعاوي فما معنى الأكل والشرب والجنة والنار؟ وما معنى المجيئ والإتيان؟ وما معنى اليد والوجه والاستواء؟

فالاستواء مثلا هو صعود شيء على شيء، أو هو ارتفاع شيء على شيء وحقيقة الارتفاع انتقال من السفل إلى العلو بغض النظر على الكيفية فإن الكيفية تختلف فصعود النملة غير صعود الإنسان، وصعود الإنسان مختلف على حسب الأفراد وهناك صعود بسلم وصعود بمصعد كهربائي وصعود بحبل...إلخ[3].

1- درء التعارض: مج1، ص 115.

2- ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول الصريح المعقول، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1985، ج1، ص 120.

3- المصدر نفسه، ص 125.

لكن جنس الصعود للإنسان هو أمر معقول حال كونه جسما يخلو من مكان ليمتلئ منه مكان آخر.

هذه هي حقيقة الاستواء وهو ما يثبته ابن تيمية لله، ولكن المشكل عند ابن تيمية هو أننا نجهل كيفية هذا الانتقال، وهذا ما يجب أن نسكت عنه وتفوض معناه وكيفيته إلى الله، لأنه اختص وحده بعلم هذه الكيفية[1].

على أن الانتقال من محل إلى آخر إنما يكون للحاجة إلى هذا الانتقال والانتقال من محل إلى آخر إنما هو حركة، وليس عند ابن تيمية مشكلة نسبة الحركة لله، بل نجده يتكلم في مسألة: هل العرش يخلو من الله أم لا؟ ثم يقرر أنه لا يخلو منه العرش[2]، أي أن العرش لا يخلو من الله.

وقل مثل هذا في صفة اليد مثلا فحقيقة اليد أنها عضو من الأعضاء، أما كيفية هذا العضو فمختلفة فإن يد الإنسان مختلفة عن يد النملة، فالله تعالى في رأي ابن تيمية يد حقيقية، ولا تعقل اليد الحقيقية إلا عضوا ولكن نجهل كيفيتها فنثبتها بلا كيف[3].

ومن هذا نجد أن التشبيه المحرم عند ابن تيمية إنما هو تشبيه كيفية أي أن التشبيه هو أن يقال لله يد كأيدي البشر، أما أن يقال إن لله يدا حقيقية وأن لتلك اليد كيفية لا نعلمها فهذا ليس تشبيها عنده حقيقتها التي تؤول إليها الكلام وليس ما يتصوره الذهن[4].

وإذا عدنا لتقييم التأويل الذي يتصوره ابن تيمية، فتأويل بمعنى التفسير وتأويل بمعنى حقيقة الكلام وهذا أن القسمان ثابتان وأما القسم الثالث هو يرفضه وهو التأويل عند المتكلمين،

وهو نقل الكلام من المعنى الظاهر إلى معنى آخر مؤول لقرينة تمنع حمله على المعنى الحقيقي[5].

1- المصدر نفسه، ص 130.
2- ابن تيمية: مج الفتاوي، ج5 ص 85.
3- المصدر نفسه، ص 86.
4- المصدر نفسه، ص 89
5- المصدر نفسه، ص 90

وإن فإن التأويل عند ابن تيمية حقيقة ما يؤول إليه الكلام هو على التحقيق ما يقول به المتكلمون والذي يرفضه ابن تيمية، إذ حقيقة ما يؤول إليه الكلام إنما يعلمها العقل، والعقل ينظر في الواقع القطعي اليقيني، وينظر في النص الذي هو خير عن هذا الواقع، والخير ما يحتمل الصدق والكذب ومعرفة صدقه وكذبه إنما تكون عن طريق الواقع اليقيني، والواقع اليقيني يقول: إن المركب من الأبعاض والأجزاء أما النص فظاهره يوحي من الله القديم له أبعاض وأجزاء أيضا.

ويجب أن يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه فقوله تعالى: "لنبين للناس ما أنزل إليهم"[1].

وقد قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن كعثمان وعبد الله بن مسعود وغيرهما: أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعا.

فالعادة تمنع أن يقرأ قوما كتابا في فن من العلم كالطب والحساب ولا يستشرحوه فكيف بكلام الله تعالى[2].

ولهذا كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلا وهو وإن كان في التابعين أكثر وكلما كان العصر اشرف كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر[3].

والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة كما تلقوا عنهم علم السنة وأن كانوا قد يتكلمون في بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال.

والاختلاف في التفسير عند ابن تيمية على نوعين: منه ما مسنده النقل فقط ومنه ما يعلم بغير ذلك إذ العلم أما نقل مصدق وأما استدلال محقق والمنقول أما عن المعصوم أو غير المعصوم[4].

1- سورة النحل: الآية 44

2-ابن تيمية: مجموعة الفتاوي، مج4، ص 145.

3- المصدر نفسه: ص 32.

4- المصدر نفسه: ص32.

والخلاف من جهة النقل أن جنس المنقول سواء كان عن المعصوم أو غير المعصوم فمنه ما يمكن معرفة الصحيح منه والضعيف، ومنه ما لا يمكن معرفة ذلك فيه فلا يفيد في الاختلاف في لون كلب أصحاب الكهف، وفي البعض الذي ضرب به قتيل موسى من البقرة وفي مقدار سفينة نوح، وفي اسم الغلام الذي قتله الخضر.

ومعلوم أن المنقول في التفسير أكثره كالمنقول في المغازي والملاحم ولهذا قام الإمام أحمد: ثلاث أمور ليس لها إسناد: التفسير والملاحم والمغازي، وبروي ليس لها أصل، إسناد لأن الغالب عليها المراسيل، لأن أعلم الناس بالمغازي أهل المدينة ثم أهل الشام ثم أهل العراق، فأهل المدينة أعلم لأنها كانت عندهم وأهل الشام كانوا أهل غزو وجهاد، فكان لهم من العلم بالجهاد ما ليس لغيرهم.

وأما التفسير فإن أعلم الناس به أهل مكة لأنهم أصحاب ابن عباس، وكذلك أهل الكوفة من أصحاب عبد الله بن مسعود والمراسيل إذا تعددت طرقها وخلت عن المواطأة قصدا أو الاتفاق بغير قصد كانت صحيحة قطعا، فإن النقل إما أن يكون صادقا مطابقا للخبر، وإما أن يكون كاذبا تعمد صاحبه الكذب أو أخطأ فيه، فمتى سلم من الكذب العهد كان صادقا[1].

1- المصدر نفسه، ص 34.

المبحث الثاني

المحكم والمتشابه وحدود مجالات تأويلهما

من المتفق عليه عند جمهور السلف من الأمة أن الأصل في أخذ الأحكام من النصوص عدم التأويل وأن العمل بالمعنى الظاهر من النص واجب ولا يسوغ العدول عن الظاهر إلا بدليل يقتضي هذا العدول، فالعلم على عمومه حتى يرد ما يخصصه، والمطلق على إطلاقه حتى يرد ما يقيده، وكذلك الأمر على مدلوله في الوجوب حتى يقوم الدليل على صرفه عن الوجوب إلى غيره وهذا ما قرره الشافعي في معرض حديثه "كل كلام كان عاما ظاهريا في سنة رسول الله عليه وسلم فهو على ظهوره وعمومه، حتى يعلم حديث ثابت عن رسول الله".

فالظاهر في كلام الشافعي والطبري يراد به "ما تعرفه العرب من كلامها في مخاطبتها أما الباطن هو ما يدركه العلماء عن طريق الفقه والاستنباط وليس الباطن الذي يتسلح به أهل الضلالة والأهواء عند تفسيرهم للنصوص فيؤولون تلك التأويلات الباطلة التي لا يصلها بالعربية نسب ولا تتفق مع مفهوماتها الشرعية في قليل ولا كثير.

فالقرآن عربي والأحكام فيه على ظاهرها وهمومها ليس لأحد أن يحيل منها ظاهرا إلى باطن، ولا عاما إلى خاصا إلا بدلالة من كتاب الله، فإن لم تكن، فسنة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام أو باطن دون ظاهر أو إجماع من عامة العلماء[1].

ويرى الشافعي أن الوقوف عند الظاهر وعدم الجنوح إلى الباطن والتأويل إلا بدليل فيه العصمة عن الضياع في تعدد المعاني المحتملة وانعدام الحجة لأحد على أحد.

أما أبو جعفر الطبري فتفسيره الجامع يفيض بما يؤكده هذا المعنى فهو كثيرا ما يقول: "وغير جائز ترك الظاهر المفهوم إلى باطن لا دلالة على صحته[2].

وعند ما روي أبو داود عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال، إلا هلك المنتطعون ثلاث مرات" قال الشيخ: المنتطع: المقمق في الشيء المتكلف

1- الطبري/ تفسير الطبري، جامع البيان عن تفسير أي القرآن، ج3، ص 120.
2- المرجع نفسه، ص 130.

للبحث عنه على أهل مذهب أهل الكلام الداخلي فيما لا يعنيهم الخائضين فيما لا تبلغه عقولهم فيه دليل على أن الحكم بظاهر الكلام، وأنه لا يترك الظاهر غير ما كان له مساغ ويمكن فيه استعماله[1].

وهكذا يقرر أئمة السلف أن الأصل عدم التأويل وأن التأويل خلاف الأصل ولا يعدل عن الأصل إلى خلافه إلا بدليل.

وعلى هدي هذا الأصل، وحفاظا على نصوص الشريعة من نزعات الهوى، وضع الأئمة شروط لا يعتبر التأويل صحيحا مقبولا إلا بتوفرها فما استوفى بشروطه المقبول وإلا فهو الفاسد المردود ومن أهم هذه الشروط:

1. أن يكون المعنى الذي أوّل إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه ويدل عليه بطريق من طرق الدلالة بمنطوقة أو مفهومة أما إذا كان المعنى الذي صرف اللفظ إليه اللفظ: من المعاني التي لا يحتملها اللفظ نفسه ولا يدل عليه بوجه من وجوه الدلالة ، فلا يكون التأويل صحيحا مقبولا.

2. أن يقوم على التأويل دليل صحيح، يدل على صرف اللفظ الظاهر إلى غيره وأن يكون هذا الدليل راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله، وذلك لأن الأصل في عبارات التاريخ ونصوص أحكامه أنها قوالب لمدلولاتها الظاهرة، والواجب العمل بهذه الظواهر إلا إذا قام العدول عنها إلى غيرها.

فالمطلق على إطلاقه هو الظاهر، ولا يعدل عن هذا الظاهر الشائع إلى التقييد إلا بدليل يدل على إرادة هذا القيد، وظاهر الأمر الوجوب فيجب العمل بهذا الظاهر، وكذلك النهي: ظاهرة التحريم، فلا يتحقق مدلوله إلا بالكف، أما العدول إلا الكراهة مثلا فلا يقبل إلا بدليل[2].

وقد اعتبر أمام الحرمين أن المراتب في مجال التأويل ثلاث:

- فأما تأويل مقبول: وذلك حين تقديم الدليل الذي يقوي على صرف الكلام على الظاهر.

1- ابن قيم الجوزية: أعلام الموقعين دار إحياء التراث العربي بيروت، ط2، 2002، ص50.
2- المرجع نفسه، ص 55.

- وأما تأويل مردوده غير سائغ: وذلك حين لا يقوى الدليل على صرف اللفظ على ظاهره إلى معنى محتمل.
- وأما تعارض: وذلك حين يستوي المؤول وما عضد التأويل به[1].

وعلى كل فالدليل الذي يبني عليه التأويل قد يكون قرينة أو نصا شرعيا، والقرينة تكون متصلة بالظاهر المراد تأويله وتارة تكون منفصلة عنه.

ويمكن التمثيل للقرينة المتصلة بما حصل بين الإمامين الشافعي وأحمد في شأن الرجوع بالهبة وحكم العائد بهبته، فقد روي صالح وحنبل عن الإمام أحمد أنه قال: كلمت الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع فيها وهب لقوله عليه السلام "العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه[2]، فقال الشافعي وهو يرى أنه الرجوع: ليس بمحرم أن يعود الكلب في قيئه قال أحمد: فقلت له: فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم "ليس لنا مثل السوء، فسكت فالشافعي تمسك بالظاهر، فالظاهر أن الواهب إذا رجع مثله في عدم التحريم لأن الظاهر من التشبيه استواء المشبه به، مع احتمال أن يفترقا من بعض الوجود احتمالا قويا جدا.

أما القرينة المنفصلة فيمكن التمثيل لها في جلود الميتة فقال الرسول صلى الله عليه وسلم "هل أخذ إهابها فدبغتموه، فانتفعتهم به فقالوا، إنها ميتة: فقال إنما حرم أكلها"[3]، هذا النص يحكم بسلامة التأويل الذي يقضي بإخراج ما دبغ من جلود الميتة وحل الانتفاع به من عموم التحريم في الآية الكريمة" حرمت عليكم الميتة والدم"[4].

الأصل عند الظاهرية كما قرر ابن حزم الأخذ بظاهر اللفظ من ناحية اللغة، فاللغات إنما رتبها الله ليقع بها البيان، واللغات ليست شيء غير الألفاظ المركبة على المعاني المبنية على مسمياتها فلا يجوز أن يصرف اللفظ عن ظاهره ومعناه اللغوي إلا

1- المرجع نفسه، ص374.
2- المرجع نفسه، ص 375.
3- المرجع نفسه،ص385
4- سورة الأنعام: الآية 145.

نص آخر أو إجماع، قال ابن حزم "فإن قالوا: بأي شيء تعرفون ما صرف الكلام عن ظاهره، قيل لهم وبالله التوفيق: نعرف ذلك بظاهر آخر مخبر بذلك أو إجماع متيقن منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم على أنه مصروف عن ظاهره"[1]. وأخذ من قوله تعالى "ويقولنا سمعنا وعصينا"[2] ما لقوم يحرفون الكلام عن مواضعه، قرر ابن حزم أن لا بيان أجلى من هذه الآية في أنه لا يحل صرف النصوص عن موضعها في اللغة ولا تحريفها عن موضعها في اللسان، وفي قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا أنظرنا واسمعوا"[3]، دليل على أن اتباع الظاهر فرض لا يحل تعديه أصلا"[4].

وقد استشهد ابن حزم لإثبات ما يقوله من وجوب الأخذ بالظاهر وعدم التحول عنه إلا بنص أو إجماع ما ورد في شأن الصلاة على رأس المنافقين ابن سلول عند وفاته من حديث ابن عمر :" لما توفي عبد الله بن أبي سلول فقام النبي ليصلي عليه فقام عمر فقال: يا رسول الله أنصلي عليه وقد نهاك أن تصلي عليه، فقال النبي "إنما خيرني الله تعالى فقال: "استغفر لهم أو لا تستغفر لهم، إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم"[5] وسأزيد على السبعين قال: إنه منافق.

منذ وقت مبكر جدا، ارتبط تأويل النص القرآني بالخلاف حول المحكم والمتشابه من القرآن، وتجلى هذا الخلاف حول ثلاثة أمور تتصل كلها بهذه القصة.

الأمر الأول: الخلاف حول تحديد تعريف لمصطلحي "المحكم" و"المتشابه".

الأمر الثاني: حول إمكانية معرفة معنى المتشابه وإدراك تأويله.

الأمر الثالث: الخلاف حول اعتبار آيات الصفات الإلاهية من المتشابه الذي يعلم تأويله أم لا.

1- الأدلسي: ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1975، ص 115.
2- سورة البقرة، الآية 93.
3- سورة البقرة: الآية 107.
4- المرجع نفسه ص 33
5- سورة التوبة: الآية 80.

لهذين اللفظين إطلاقات في اللغة وإطلاقات في الاصطلاح، فاللغوين يستعملون مادة الإحكام –بكسر الهمز– في معان متعددة، لكنها مع تعددها ترجع إلى شيء واحد هو المنع فيقولون: أحكم الأمر أي أتقنه ومنعه عن الفساد، ويقولون أحكمه عن الأمر أي رجعه عنه ومنعه منه، ويقولون: حكم نفسه، وحكم الناس، أي منع نفسه ومنع الناس عما لا ينبغي وقبل آتاه الله الحكمة أي العدل أو العدل أو العلم أو الحلم أو النبوة أو القرآن[1].

وكذلك يستعمل اللغويون مادة التشابه فيما يدل على المشاركة في المماثلة والمشاكلة المؤدية إلى الالتباس غالبا يقال: تشابها واشتبها: أي أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا ويقال أمور مشتبهة على وزن معظمة أي مشكلة والشبهة الالتباس والمثل ويقال شبه عليه الأمر أي ليس عليه.

القرآن محكم ومتشابه: لقد جاء في القرآن الكريم ما يدل على أنه كله محكم إذ قال سبحانه "كتاب أحكمت آياته" وجاء فيه ما يدل على أنه كله متشابه[2].

إذ قال جل ذكره "الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها" وجاء فيه ما يدل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه، إذ قال عن إسمه "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات"[3].

ولا تعارض بين هذه الإطلاقات الثلاثة، لأن معنى إحكامه كله أنه منظم رصين متقن متين لا يتطرق إليه خلط لفظي ولا معنوي، ومعنى كله متشابها أنه يشبه بعضه بعضا في إحكامه وحسنه وبلوغه حد الإعجاز في ألفاظه ومعانيه، وأما بعضه محكم وبعضه متشابه، فمعناه من القرآن ما اتضحت دلالته على مراد الله تعالى منه، ومنه ما خفيت دلالته على هذا المراد الكريم فالأول هو المحكم والثاني هو المتشابه.

1– المرجع نفسه، ص 35.
2– ابن قيم: أعلام الموقعين، ص 77
3– الزمر: الآية23.

ويطلق المحكم في لسان الشرعيين على ما يقابل المنسوخ تارة وعلى ما يقابل المتشابه تارة أخرى، فيراد به الاصطلاح الأول: الحكم الشرعي الذي لم يتطرق إليه نسخ ويراد به على الثاني: ما ورد من نصوص الكتاب أو السنة دجالا على معناه بوضوح ولا خفاء فيه، وعلى هذا الأساس قيل "المحكمات ما لم ينسخ والمتشابهات ما قد نسخ"[1].

يخضع النسق القرآني لآلية ثابتة تحكم مكوناته الإشارية وتتحدد هذه الآلية بالتعرف على المحكم والمتشابه الذي يعبر عن مفهوم سكوني[2]، ثم بالتعرف عن عنوان الناسخ والمنسوخ الذي يعبر عن مفهوم دينمي، حيث يتكامل المفهومان لتتبلور معالم الآلية التي تعبر عن السنة الثابتة[3] التي تخضع لها بنية القرآن وبناء على هذا فالآية المحكمة هي الآية التي دلالتها قاطعة ومعناها واضح ثابت في مقابل الآية المتشابهة التي ترددت دلالتها، فصارت مبهمة تتنازع ظاهرها عدة دلالات أو وجوه بذلك صار المتشابه يعم ليشمل المبهم الذي لا يدرك معناه ولا يقتصر على المتردد في معناه يدل على ذلك قوله تعالى:" ادع لنا ربك يبين لنا ما هي أن البقر تشابه علينا"[4]، فتشير الآية إلى المتشابه الذي يتساءل عنه الفكر بصفة الاستفهام، ما هو؟ هذا الاستفهام الدال على الجهل بالشيء[5].

والوضوح والإبهام صفتان غير ذاتيتين ولا تنبعان من طبيعتهما ولكنهما تعتريان الإدراك في علاقته بالوجه الذي تظهر به تلك الآية، فالفكر تارة بتصور وجه الآية بوضوح وتارة أخرى يجهل معالمها، فالآية في الحالة الأولى محكمة وفي الحالة الثانية متشابهة وهذا الرابط بين الفكر والآية نسبية صنفي الأحكام والتشابه.

1- آل عمران: الآية 07.
2- الزرقاني عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن ص 648.
3- المرجع نفسه، ص 649.
4- سورة البقرة: الآية
5- المرجع نفسه: ص 364

إلا أن التشابه يدفع الفكر إلى الانتقال من وضع التشابه المعبر عن الجهل بالآية إلى وضع الأحكام المعبر عن العلم بها، ويطلق عنوان النسخ على الآلية التي تنقل الآية من صفة التشابه إلى صفة الأحكام.

والنسخ كلمة تنصرف إلى عدة وجوه متكاملة، فالنسخ كلمة تأتي بمعنى الإزالة كما هي في قولنا "نسخت الشمس الظل" ولما كان في الآية تثبيت معناها، فإن النسخ يأتي بمعنى "التثبيت كما في قولنا "نسخ الكتاب" أي كتبه أو أثبته وكما أن النسخ يحدث من خلال إزالة غموض جملة بإبدال ما تفسر منها بمرادفتها فأصبح من معاني النسخ "تبديل الشيء من الشيء" "ونقل الشيء من مكان إلى آخر".

وكل هذه الدلالات لكلمة النسخ التي اقتبسناها من "لسان العرب"[1]، كلها متصوره في إطار آيات النسق القرآني وفيها دليل على حركية النص من خلال عملية الإبطال والتبديل والإبدال، مما جعل الإبدال هو المعنى الجامع للنسخ ولذلك فسر ابن عباس قوله تعالى "ما نسخ من آية" بقوله ما نبدل من آية"[2].

تحديد عملية النسخ بين آيتين إحداهما متشابهة والأخرى محكمة حيث تقع الأخيرة من الأولى موقع الأصل من الفرع، ويدل هذا التموضع قوله تعالى "منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات"[3]، فالآيات المحكمات هن أم الكتاب وأم الشيء أصله فالآيات المحكمات من أصول الكتاب، ولما كان المتشابه يقابل المحكم أمكن تعريف المتشابهات بأنها فروع الكتاب، فالمتشابه فرع يحتاج لأن يرد إلى اصله بانتقال الآية من صفة المتشابهة إلى صفة المحكمة[4].

تطرق المسلمون الأوائل إلى مسائلة النسخ، راوين عن الرسول وجود ترادف قائم بين المتشابه والمحكم من جهة والمنسوخ والناسخ من جهة ثانية كما نجد في الروايات التالية:

-

1- الزرقاني: مناهل العرفام في علوم القرآن، ص 124.
2- المرجع نفسه، ص 130.
3- المرجع نفسه، ص 145.
4- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ص 442.

- عن ابن مسعود عن بعض أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات" قالوا أما الآيات المحكمات فهي الناسخات التي يعمل بهن وأما المتشابهات فهن المنسوخات.

- وعن الربيع في تفسير للآية قال: "المحكمات الناسخ يعمل بها والمتشابهات المنسوخ لا يعمل به ويؤمن به".

إن عملية النسخ والأحكام تثبت فكرة لا نفادية العلم القرآني، انطلاقا من التناقض الظاهر بين الآية "وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء" التي تشير إلى نفادية العلم القرآني، والأخرى التي تشير إلى محدودية العقل البشري "وما أوتيتم من العلم إلا قليلا" حيث ينشأ عن النقاد الآيتين إشكالية يحددها السؤال: كيف يصبح علم الإنسان قليلا وقد أوتي القرآن اللامتناهي؟! وتتحدد الإجابة عند ملاحظة محدودية العلم البشري بالمقارنة مع علم القرآن ويترتب على هذا أن الآيات القرآن مهما أحكمناها تبقى في طور التشابه[1].

ومما تقدم لا ينبغي تصور قيام عملية النسخ على أساس التقاء فحسب إنما صورتها الأولية تتحقق بتفاعل آيتين حيث لابد للتفاعل من طرفين: أحدهما يمثل الفاعل والآخر يمثل المفعول به إلا أن البحث غالبا ما يتطلب تتابع عملية تراكم الآيات بعضها بعضا[2].

ويتصف النسق بصفة التشابه (التماثل) والتشابه بمعنى التناظر والتماثل القائمة بين الآيات والتماثل يؤسس للحركة الناسخة إمكانيتها المنطقية فعملية الإرجاع تخضع إلى المنطق على القياس التمثيلي.

والتشابه بمعناه الأوسع يقوم على مبدأ (التبادل، التكامل) فهو بذلك يتعدى إطلاقه على مكررات القرآن من فواتح السور وخواتيم الآيات والعبارات والكلمات وحروف وحرف

1- المرجع نفسه، ص 445.
2- المرجع نفسه، ص 447.

الهجاء الوحدات الصغرى في بناء النص، وعلى المعاني المترادفات والتي للتماثل اللفظي دور في صنفها.

إن هذا التشابه الواسع النطاق يظهر في النص القرآني ليمنح عملية التأويل بعدها التعقيدي، إذ في دلالة المثل على شبهه، فالآيات المتماثلات إلى بعضها يؤدي إلى تصريف وجوهها، تصريفا واسع النطاق حيث التشابه القرآني بمثابة سكية المواصلات التي يستغلها الفكر في الوصول إلى الآيات التي تتماثل مع الموضوع فيجمع بعضها إلى بعضها بواسطة استقراء ذلك التماثل[1].

يعتمد الفقيه في عملية التأويل على هذا المنطق المقارن فيستنطق الآيات بالحقاق بعضها ببعض مستدلا على ذلك بالتناظر فيلحق الآية التي يرد عليها الاستفهام فهي متشابهة بالأخرى التي تمثل أحد نظائر الآية وتستمر عملية الإلحاق حتى تنتهي كل الاستفهامات[2].

لقد كانت طبيعة فقه التأويل في العهود المتقدمة قائمة على اتباع التماثل للوصول على المدخرات المعرفية الكامنة في الباطن القرآني ونجد صورة توراثية توضح ذلك الاعتماد لمنطق القياس التمثيلي في فقه النص.

عن عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله في قول الله "قل كفى بالله شهيدا ومن عنده علم الكلام" قال فلما رآني أتبع هذا وأشبهه عن الكتاب قال: "حسبك كل شيء في الكتاب من فاتحته إلى خاتمته مثل هذا في الأئمة عنى به"[3].

ويؤكد دلالة هذا الخبر المروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم قال: "إن في القرآن محكما ومتشابها، فمن رد المتشابه إلى المحكم فقد هدي إلى صراط مستقيم" وأن في كلامنا متشابه كمتشابه القرآن، ومحكم كمحكم القرآن، فلا تتبعوا متشابهها دون محكمها

1- 'براهيم عقيلي: تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، ط1، دار الفكر العربي، 1994.
2- المرجع نفسه، ص 220.
3- المرجع نفسه، ص 225.

فتظلوا"[1]، بهذا نلاحظ أن التماثل من جهة والإختلاف من جهة أخرى بتكامل دورهما في العملية المنهجية وبهذا نستكمل العملية البرهانية[2].

ويعد مصطلح "المثل" أكثر المصطلحات المجازية ورودا في القرآن الكريم سواء في أصله الثلاثي أو في مشتقاته المتعددة، وهو يتراوح بين عدة معان أهمها "الصفة العجيبة كأن لغرابتها يشبه بها ويتمثل" ومعنى ذلك أن مصطلح "المثل، يصبح قريبا جدا من معنى التشبيه، ومما يؤكد هذا التطابق الذي يكاد يكون تاما بين "المثل" و"التشبيه" إن مادة شبه في القرآن لا تأتي إلا بمعنى الاشتباه والاختلاط والتداخل وعدم القدرة على التمييز والمعنى واضح في المشتقات وذلك في "تشابه" و"مشتبه" و"متشابه"[3].

وقد شاع استخدام مصطلح "المثل" على السنة المفسرين مثل ابن عباس ومجاهد وقتادة والسدي ثم على السنة اللغوين كأبي عبيدة والفراء في تحليلهم للعبارات القرآنية وإذا كانت الكلمة تعد مرادفة المفهوم التشبيه فإنها من جانب آخر تتسع لدلالة على معنى التصوير "ومثل له الشيء صوره حتى ينظر إليه وأمثله هو تصوره" وهي بذلك تشير إلى جانب دلالاتها على التشبيه[4].

بهذا يكون قد أجلينا قديمة التناظر والتشابه ودورهما في استنباط علم النص القرآني، ولكن إذا كان التماثل يدمج الآيات ببعضهما البعض حتى ينظر الباحث إلى الآية من خلال قوالب نظائرها، لتكون النظائر كلها صور للآية، تقدم إسهامات في بلورة الحقيقة، ويمنح للآيات المتماثلات هويتها التي تجعلنا له نسترسل مع التماثل غافلين عن الجانب المتفاوت بهذا نلاحظ أن التماثل من جهة والاختلاف من جهة أخرى يتكامل دورهما في العملية المنهجية وبهما تستكمل العملية البرهانية[5].

1- ابن تيمية: درء التعارض، ص 55.
2- نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية إعجاز في القرآن عند المعتزلة.
3- المركز الثقافي العربي بد:ط ص 93.
4- المرجع نفسه: ص 94.
5- أحمد البحراني: التأويل: منهج الاستنباط في الإسلام، ص 369.

المبحث الثالث

النص القرآني وإشكالية الظاهر والباطن
قراءة في التنزيل والتأويل

تتميز البنية القرآنية بوجهين، وجه ظاهر وآخر باطن يدل على ذلك قوله تعالى "كتاب أنزلناه إليك مباركا ليدبروا آياته"[1]. فالتدبر كلمة مشتقة من الدبر وعملية التدبر تستهدف للوصول إلى الجانب المدبر أي الوجه الآخر الكامن وراء الوجه الظاهر أو الوجه المكنون الذي فيه تتجوهر حقيقة النص والذي يعبر عنه تعالى: "إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون تنزيل من رب العالمين"، فالجانب المكنون هو الجانب الذي تكمن فيه الكنوز المعرفية التي تفضل شذرات المعرفة التي تشغل المساحة الظاهرية للنص القرآني وتمنحها عمقها المفقود[2].

إرجاع الآية المتشابهة غلى الأخرى المحكمة تؤدي إلى صرف الآية المحكمة، ويترادف تقسيم الظاهر والباطن مع تقسيمات أخرى، من تلك التقسيمات التنزيل والتأويل حيث يطلق على الوجه الظاهر لفظ التنزيل وعلى الوجه الباطن لفظ التأويل وتسميته الظاهر بالتنزيل باعتبار أن النص القرآني، اشتهر باسم التنزيل وكان ينظر إليه بما ظهر منه فتلازمت تسمية الظاهر بالتنزيل بينما يحتاج الباطن إلى التأويل لافتقار المعاني جعل الباطن يطلق عليه اسم التأويل وتكمن القيمة الكبرى للتأويل في قدرته على تصريف وجوه النص القرآني وتقليب آياته بين الظاهر والباطن لإرساء النص على وجهه الذي فيه الفتوى، والفتوى هي الوجه الذي فيه الرؤية أو الحقائق القرآنية فكان الاستفتاء استفهاما وكانت الفتوى جوابا على الاستفهام[3].

إن النص القرآني واستنباط الفتوى، صرف الآيات وإلحاق المتشابه منها بالمحكم وتقليب الآيات على وجهوها ظهورها وبطونها عملية تهدف إلى استنطاق النص نطقا إيحائيا، هذا النطق الذي يقوم به النص هو الذي يطلق عليه "الفتوى" فالاستفتاء طرح

1- المرجع نفسه، ص 370.
2- المرجع نفسه، ص 380.
3- ابن تيمية: درء التعارض، ج2، ص 45

للسؤال للحصول على الفتوى والظفر بالإجابة التي تنسب إلى الله باعتبار أن الله جل جلاله يحتجب خلف البنية الإشارية للنص[1].

والتأويل أداة منهجية توظفها عملية استفتاء البنية لتنطق وحيا بالفتوى يدل على ذلك قول عزيز مصر في خطابه للملأ من حوله عندما قص عليه الرؤيا "أفتوني في رؤياي إن كنتم للرؤيا تعبرون، قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين"[2]، فشرط المعرفة بالتأويل أو التعبير [أفتوني...أن] كمقدمة ضرورية تمثل الطريقة التي ينتهجها الفكر للوصول إلى الفتوى، فألحق الآيات ببعضها يؤدي إلى إجراء تحولات في دلالات الآيات لكشف عن وجوهها وهي التحولات التي تبرز فيها وجوه باطنة وتختفي فيها وجوه أخرى، هذا التصريف للوجوه يستهدف تثبيت النص على قراءة وجه يتناول الرؤية المبحوثة عنها والمسماة بالفتوى[3].

يؤمن ابن تيمية بأن الهدى هو فيما بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم فمن أعرض عنه لم يكن مهتديا فكيف بمن عارضه بما يناقضه وقدم مناقضة عليه، حيث يقول "العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يستحق أن يسمى علما، وما سواه أما أن يكون علما فلا يكون نافعا وإما أن لا يكون علما وأن سمي به، ولئن كان علما نافعا فلابد أن يكون من ميراث محمد صلى الله عليه وسلم"[4].

ويقول "إن أصول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها ويجب أن تذكر قولا أو تعمل عملا كمسائل التوحيد، والصفات والقدر والنبوة والمعد أو دلائل هذه المسائل، أما القسم الأول: فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به، وقد بينه الله ورسوله بيانا شافيا قاطعا للعذر وأما القسم الثاني، وهو دلائل هذه المسائل الأصولية فالله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد

1- المصدر نفسه، ص 47.
2- ابن تيمية: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، ص16
3- المصدر نفسه: ص 17.
4- المصدر نفسه، ص 18.

من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء للقرآن بخلاصته على أحسن وجه"[1]، ويمكن تلخيص هذا فيما يلي:

1. العلم الحق النافع في الدين هو ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم.
2. إن الهدى كله هو فيما بعث به الرسول صلى الله عليه وسلم.
3. إن أصول الدين مسائلها ودلائلها قد بينها القرآن وهدى الرسول بيانا شافيا واضحا.
4. إن القرآن استدل على هذه الأصول بالأدلة العقلية على أحسن وجه وأسمى غاية.

يجب أن يعلم أن النبي بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه، فقوله تعالى: "لنبين للناس ما أنزل إليهم"[2]، وقد قال أنس: كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جد في أعينا"[3]، وذلك أن الله تعالى قال: "كتاب أنزلناه إليك ليدبروا آياته"[4]، وقال: "أفلا يتدبرون القرآن"[5]، وتدبر القرآن بدون فهم معانيه لا يمكن، وكذلك قال تعالى "إن أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون"[6]، وعقل الكلام متضمن لفهمه، ومعنى ذلك أن كل كلام فالمقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، فالقرآن أولى بذلك[7].

والعادة تمنع أن يقرأ قوما كتابا في فن من العلم كالطب والحساب ولا يستشرحوه فكيف بكلام الله تعالى الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم وقيام دينهم ودنياهم ولهذا كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلا جدا، وكلما كان العصر أشرف كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر.

1- المصدر نفسه، ص 45.
2- سورة النحل الآية 44
3- أخرجه البخاري ومسلم
4- سورة ص: الآية 29
5- سورة النساء
6- سورة المؤمنون: الآية 68.
7- ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير/ دار الفجر الجزائر، ط1، 2001، ص 15

ولهذا قال الثوري: "إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به" ولهذا يعتمد على تفسيره: الشافعي والبخاري والإمام أحمد وغيره ممن صنف في التفسير[1].

والخلاف بين السلف في التفسير يرجع إلى اختلاف في التنوع لا اختلاف تضاد وذلك صنفان:

أحدهما: أن يعبر كل واحد منهما على المراد بعبارة غير عبارة صاحبه تدل على معنى في المسمى غير المعنى الآخر، مع اتحاد المسمى، بمنزلة الأسماء المتكافئة التي بين المترادفة والمتباينة...فإن أسماء الله كلها تدل على مسمى واحد[2]. كما جاء في قوله تعالى "قل ادعوا الله وادعوا الرحمان أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى"[3]، وكل اسم من أسمائه يدل على الذات المسماة وعلى الصفة التي تضمنها الاسم، كالعلم يدل على الذات والعلم، والقدير يدل الذات والقدرة، والرحيم يدل على الذات والرحمة.

ثانيهما: أن يذكر كل منهم من الاسم العام بعض أنواعه على سبيل التمثيل وتنبيه المستمع على النوع لا على سبيل الحد المطابق للمحدود في عمومه وخصوصه، مثل سائل أعجمي سئل مسمى لفظ "الخبز" فأري رغيفا، وقيل له هذا فالإشارة إلى نوع هذا ** هذا الرغيف وحده[4].

ومعرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب ونزول الآية أو الآيات متحدثة عنه، أو مبينة بحكمه أيم وقوعه، ومعنى أنه حادثه وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، أو سؤال وجه إليه، فنزلت الآية بيان ما يتصل بتلك الحادثة أو جواب هذا السؤال، وكلمة أيام وقوع الحوادث في تعريف أسباب النزول قيد لابد منه للاحتراز عن الآية أو الآيات التي تنزل ابتداءا من غير سبب وقد زعم بعض الناس أنه لا فائدة للإلمام بأسباب النزول وأنها لا تعدوا أن تكون

1- المرجع نفسه ص 16.
2- المرجع نفسه، ص 18.
3- سورة الإسراء: الآية 110.
4- المرجع نفسه، ص 22.

تاريخا للنزول أو جارية مجرى التاريخ، وقد أخطأ فيما رغم، ولأسباب النزول فوائد متعددة نذكر منها[1]:

- معرفة حكمة الله تعالى على التعيين فيما شرعه بالتنزيل وفي ذلك نفع للمؤمن وغير المؤمن حتى يعلم أن هذا التشريع قام على رعاية مصالح الإنسان لا على الاستبداد والتحكم والطغيان.

- الاستعانة على فهم الآية ودفع الأشكال عنها حتى لقد قيل: لا يمكن فهم تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها، لأن معرفة السبب يرث العلم بالمسبب كما قال ابن تيمية[2].

- معرفة أن سبب النزول غير خارج عن حكم الآية إذا ورد متخصص لها وذلك لقيام الإجماع أن حكم السبب باق قطعا فيكون التخصيص مقصورا على ما سواه، فلو يعرف سبب النزول لجاز أن يفهم أنه مما خرج من التخصيص ولهذا يقول الغزالي في المستصفي "ولذلك يشير إلى امتناع إخراج السبب بحكم التخصص بالاجتهاد"[3].

- نيسير الحفظ، وتسهيل وتثبيت الوحي في ذهن كل من يسمع الآية إذا عرف سببها، وذلك لأن ربط الأسباب بالمسببات والأحكام بالحوادث، والحوادث بالأشخاص والأزمنة والأمكنة، كل أولئك من دواعي تقرر الأشياء وانتقائها في الذهن، وسهولة استذكارها عند استذكار مقارنتها في الفكر وذلك هو قانون تداعي المعاني[4].

- وقد تنازع العلماء في قول الصاحب: نزلت هذه الآية في كذا" وهل يجري مجرى المسند أو يجري مجرى التفسير، وتختلف عبارات القوم في التعبير عن سبب النزول فيقال: سبب نزول الآية كذا، وهذه العبارة نص في السببية لا تحتمل غيرها وتارة لا يصرح بالسبب[5].

-

1- الزرقاني محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، ص 108.
2- المرجع الأسبق، ص 65.
3- الغزالي المستصفي ص45.
4- الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، ص 111.
5- المرجع نفسه، ص 121.

- أما فيما يخص عموم اللفظ وخصوص السبب ومعناه أن يأتي الجواب أعم من السبب ويكون السبب أخص من لفظ الجواب، وذلك جائز عقلا، وواقع فعلا، لأنه محصور فيه ولا قصور بل أن عمومه مع خصوص سببه موف بالغاية ومؤد للمقصود.

بيد ان العلماء اختلفوا في حكمه: عموم اللفظ هو المعتبر أم خصوص السبب؟

ذهب الجمهور إلى أن الحكم يتناول كل أفراد اللفظ سواء منها أفراد السبب وغير أفراد السبب ومثال على ذلك حادثة قذف هلال بن أمية لزوجته وقد نزل فيها قوله وتعالى " والذي يرمون أزواجهم" نلاحظ أن السبب خاص لكن جاء الآية النازلة باسم موصول والموصول بصبغ العموم"[1].

وقال غير الجمهور: أن العبرة بخصوص السبب، ومعنى هذا أن لفظ الآية يكون مقصورا على الحاجة التي نزل هو لأجلها، أما أشباهها فلا يعلم حكمها من نص الآية إنما يعلم بدليل آخر هو القياس إذا استوفى شروطه[2].

كما يجب أن نلاحظ أيضا أن حكم النص العام الوارد على سبب يتعدى عند هؤلاء وهؤلاء الأفراد غير السبب، بيد أن الجمهور يقولون: أنه يتناولهم بهذا النص نفسه وغير الجمهور يقولون أنه لا يتناولهم إلا قياسا أو بنص آخر إلى هذا المعنى يشير ابن تيمية بقوله: "هذه الآية نزلت في كذا، لاسيما إذا كان الشخص مذكورا كقولهم أن آية الظهار نزلت في امرأة قيس ابن ثابت وأن آية الكلالة نزلت في جابر بن عبد الله... والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد عن السبب، هل يختص بسببه؟ لم يقل أحد أن عموميات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين وإنما غاية ما يقال، أنها تختص بنوع ذلك الشخص... والآية التي كانت لها سبب معين إن كانت أمرا أو نهيا فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته"[3].

1- المرجع نفسه، ص 122.
2- المرجع نفسه: ص 122.
3- ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص 30.

المبحث الرابع

آليات القراءة وفهم النص القرآني عند الطبري من خلال كتابه: جامع البيان في تفسير القرآن

هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير ولد عام 225هـ بآمل من أعمال طبرستان، ولذلك لقب بالآملي نسبة إلى مسقط رأسه الطبري نسبة إلى طبرستان وهي النسبة التي اشتهر بها، وقيل البغدادي بسبب استقراره في بغداد حتى وفاته 310هـ[1].

تنقل الطبري بين مختلف المراكز العلمية في عصره طلبا للعلم، فمن العراق إلى مصر ومر بطريقه على دمشق وبيروت، ثم عاد إلى بغداد، رحل منها إلى طبرستان لكنه ما لبث أنه عاد إلى بغداد واستقر في رحابها، ويلاحظ أن معظم شيوخ الطبري هم من المحدثين والقراء واللغويين والنحويين الذين أثروا في تكوين شخصيته العلمية فأصبح أحد أعلام عصره، وقد أخذ العلم عن أبرز علماء العراق ومصر والشام وحرص على الإطلاع على مختلف المذاهب الفقهية في عصره، ويبدوا أن اهتمام الطبري انصرف إلى الجانب الديني في حين ظل الجانب التاريخي مكملا ومتمما له[2].

وتميزت الفترة التي عاش فيها الطبري بوجود العديد من الخلافات المذهبية والاضطرابات السياسية، الأمر الذي جعل الاتهام بالبدعة والتشييع عملا شائعا في ذلك العصر خاصة بين الأعلام الأقران الذين كانت تختلف وجهات نظرهم العلمية[3].

اتهم الحنابلة الطبري بالتشييع لإغفاله ذكر أحمد بن حنبل في كتابه "**اختلاف الفقهاء**" واعتباره إياه محدثا وليس فقيها مما أدى إلى عدائهم له والتعصب عليه، وزاد الوضع حدة رفضه تفسيرهم لحديث الجلوس حيث كانوا يذهبون في معنى قوله تعالى: "زمن الليل فتجهد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا"[4]، إلى أن الله يقعد يوم القيامة على العرش، ويقعد الرسول معه جزءا له على تهجده، فلما سمعوا منه

1- محمد ملحم (عدنان): المؤرخون العرب والفتنة الكبرى (القرن الأول والرابع هـ) دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط1 1998، ص 89.
2- المرجع نفسه ص 63.
3- المرجع نفسه، ص 65.
4- سورة الإسراء، الآية 89.

ذلك اتهموه بالرفض، خاصة وأن الحنابلة كانوا في بغداد خلال هذه الفترة والتفات الناس حول مذهب أحمد بسبب موقفه من خلق القرآن في عهد الخليفة المأمون والمعتصم، وقد قذف الحنابلة دار الطبري بالحجارة ومنعوا طلابه من الدخول عليه، فخلا الطبري في داره وصنف لهم كتاب أسماه "**الاعتذار**" ذكر فيه مذهب بن حنبل واعتقاده وجرح من ظن فيه غير ذلك[1]، وتوفي الطبري 22 شوال عام 310هـ ودفن في بغداد دليلا خوفا من العامة لأنه يتهم بالتشييع.

يعتبر تفسير ابن جرير من أقوم التفاسير وأشهرها كما يعتبر المرجع الأول عند المفسرين الذي عنوا بالتفسير النقلي، وإن كان في الوقت نفسه يعتبر مرجعا غير قليل الأهمية من مراجع التفسير العقلي نظرا لما فيه من الاستنباط يعتمد على النظر العقلي[2].

ويقع تفسير ابن جرير في ثلاثين جزءا وقد كان هذا الكتاب من عهد قريب يكاد يعتبر مفقودا، ثم قدر له الظهور والتداول، ولو أننا تتبعنا من قاله العلماء في تفسير ابن جرير لوجدنا أن الباحثين قد أجمعوا الحكم على عظيم قيمته واتفقوا على أنه مرجع لا غنى عنه لطالب التفسير فقد قال فيه السيوطي "يعتبر بعضها على بعض والاعراب والاستنباط، فهو يفوق بذلك على تفاسير الأقدمين"[3]. وقال فيه ابن تيمية: "وأما التفاسير التي في أيدي الناس فأصحها تفسير ابن جرير الطبري فإنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتهمين بالكذب[4].

من خلال هذه الشهادات نستطيع القول أن تفسير ابن جرير له الأولوية بين كتب التفسير أولوية زمنية وأولوية من ناحية الفن والصناعة أما أولويته الزمنية فلأنه أقدم كتاب في التفسير وصل البناء وما سبقه من المحاولات التفسيرية ذهبت بمرور الزمن،

1- المرجع نفسه، ص 65.
2-
3- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 190.
4- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج1، ص 204.

ولم يصل إلينا شيء منها، وأما أولويته من الناحية الفنية والصناعية فذلك يرجع إلى ما يمتاز به من الطريقة البديعة حتى أخرجه للناس كتابا له قيمته ومكانته[1].

أما طريقته في التفسير فتتجلى في أنه لا يقتصر على مجرد ذكر الزاوية ، بل نجده يتعرض لتوجيه الأقوال، ويستنبط الأحكام التي يمكن أن تؤخذ من الآية مع توجيه الأدلة وترجيع ما يختار، كنا نجده يخاصم أصحاب الرأي المستقلين في التفكير ولا يزال يشدد في ضرورة الرجوع إلى العلم الراجع إلى الصحابة أو التابعين، والمنقول عنهم نقلا صحيحا، ويرى أن ذلك وحده هو علامة التفسير الصحيح[2].

فنجد يذكر ما ورد في تفسير الآية عن السلف، ثم توجيهه للأقوال وتعرضه للقراءات بقدر ما تحتاج إليه تفسير الآية، ثم يعرج بعد ذلك على من يفسر القرآن برأيه، وبدون اعتماد منه على شيء إلا على مجرد اللغة، فيفتد رأيه ويبطل قوله فيقول ما نصه "وكان بعض من الأعلم له بأقوال السلف من أهل السلف من أهل التأويل، ممن يفسر القرآن برأيه على مذهب كلام العرب، يوجه معنى قوله "ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يغاث الناس وفيه يعصرون"[3]، أي ينجون من الجذب والقحط بالغيب وذلك تأويل يكفي من الشهادات على خطئه خلافة قول جميع أهل العلم من الصحابة التابعين[4].

ثم إن ابن جرير وأن التزم في تفسيره ذكر الروايات بأسانيدها إلا أنه في الأعلم لا يتعقب الأسانيد بتصحيح ولا تضعيف، لأنه كان يرى كما هو مقرر في أصول الحديث أن من أسند لك فقد حملك البحث عن رجال السند ومعرفة مبلغهم من العدالة والجرح[5].

وكذلك نجده في تفسيره بقدر إجماع الأمة ويعطيه سلطانا كبيرا في اختيار ما يذهب إليه من التفسير، كما نجده يذكر القراءات وينزلها على المعاني المختلفة، وكثيرا

1- المرجع نفسه، ص 205.
2- المرجع نفسه،ص 206.
3- سورة يوسف: الآية 49.
4- ابن جرير الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، ج2، ص 138.
5- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج1، ص 210.

ما يرد القراءات التي لا يعتمد على الأئمة الذين يعتبرون عنده وعند علماء القراءات حجة، فقد كان من علماء القراءات المشهورين، والذي نتطرق إلى جميع القراءات من المشهور والشواذ في مؤلف لم يصل إلينا شأن الكثير من مؤلفاته[1].

وأول ما يلفت النظر في تناول ابن جرير لآيات القرآن الكريم أنه يبدأ بقوله: القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا، ثم يفسر الآية مستشهدا على ما قاله بما أثر عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم ما أثر عن الصحابة والتابعين ويستشهد كثيرا بأشعار العرب وأمثالهم كما يذكر أقوال الفقهاء، وإذا أورد أخبار مأخوذة من القصص الإسرائلي فإنه كثيرا ما يتعقبها لبحث[2].

ويمكن أن نحدد مزايا تفسيره ومنهجه في النقاط التالية:

1.اعتماده على التفسير بالمأثور عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين.

2.التزامه بالإسناد في الرواية.

3.عنايته بتوجيه الأقوال والترجيح بينها.

4.ذكر لوحة الإعراب

5.دقته في استنباط الأحكام الشرعية من الآيات[3].

ويتميز من هذا الطابع المميز لتفسير الطبري هو اعتماده بصورة أساسية على المأثور، ولأنه سلفي الصبغة فقد تحرى جهده أن تكون مصادره في التفسير موثوقا بها، ولما كان اعتماده على التفسير بالمأثور فإنه قد اتبع طريقة الإسناد الدقيقة في سلاسل الروايات، ومن هنا فقد جاء تفسيره سجلا حافلا، فغالبا ما يكز الفكرة ويعقب عليها بذكر الروايات التي قد تختلف في التفصيل والإيجاز[4].

1- المرجع نفسه، ج1، ص 212.

2- بسيوني محمد: نشأة التفسير ومناهجه في ضوء المذاهب الإسلامية، مطبعة الأمانة ط1، 1988، ص 115.

3- الرومي محمد عبد الرحمن: دراسات في علوم القرآن مكتبة التوبة، ط3، 1994، ص 183.

4- عبد الرحمن محمد إبراهيم: التفسير النبوي للقرآن الكريم، مكتبة الثقافة الدينية، بد.ط ص 69.

كما أنه تجنب التفسير بالرأي، وعقد فصلا في مقدمة تفسيره، ذكر فيه بعض الأخبار التي رويت بالنهي عن القول بالتفسير بالرأي، ومما يؤكد احتجاج الطبري في تفسيره بالتفسير النبوي ما قاله في مقدمة تفسيره "فالقائل في تأويل كتاب الله الذي لا يدرك علمه إلى بيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي جعل إليه بيانه قائل بما لا يعلم، وأن وافق قبله ذلك في تأويله ما أراد الله به من معناه لأن القائل فيه كان أمينا في ذكر السند وفي تسجيل أسماء الرواة فإذا كان قد سمع هو وغيره قال حدثنا، وإذا كان قد سمع وحده قال: حدثتني وإذا نسي واحد من سلسلة الرواية صرح بنسيان اسمه[1].

فالسمة الغالبة على تفسيره أحاطته بالنصوص النبوية واهتمامه بذكرها كاملة بأسانيدها المختلفة ولا غرابة في هذا فتفسير الطبري لم يؤلف قبله ولا بعده في موضوعه ولا يزال المفسرون يعتمدون على هذا التفسير في التفسير بالمأثور وإذا قلنا التفسير بالمأثور فعلى رأس هذا المأثور تفسيره صلى الله عليه وسلم للقرآن الكريم[2].

1- الطبري: جامع البيان في تفسير القرآن، ص 6

2- المرجع السابق، ص 70.

المبحث الخامس

الاتجاه العقلي وأصالة التأويل عند المعتزلة

تعتبر المعتزلة أول فرقة إسلامية كلامية منظمة تنظيما فكريا دقيقا ولسنا نغالي إذا قلنا أن الفرق الكلامية التي أتت بعد المعتزلة لم تستطع بوجه عام الخروج عن نوعية المشاكل التي فرضها الفكر المعتزلي، حيث بقيت المشاكل التي طرحها المعتزلة هي ذات المشاكل التي عالجتها الفرق الأخرى وإن كانت معالجتها لا تلتزم بوجهة النظر المعتزلية.

ونستطيع القول أن مساهمة المعتزلة في تطوير الفكر الإسلامي وفي تعميقه قد تميزت عن باقي المساهمات أو الاتجاهات الفكرية الأولى بطابعها العقلي الواضح، وبذلك استطاعوا أن يضعوا مسألة العقل والنقل في قالب إشكالي فلسفي بعد إن كانت الفكرة معروفة قبلهم، وفي شكلها الأولي عند الجهم بن صفوان[1].

ويجدر بنا أن نوضح أن جل الفرق الإسلامية قد أولت العقل منزلة هامة من تفكيرها المنهجي، ولذلك فليس المقصود بإشكالية العقل والنقل هنا: الاختبار بين العقل والنقل معا، هو: لمن تكون الأولوية في شؤون العقيدة ثم في أصول الأوامر الشرعية للعقل أولا ثم للنقل (أو النص) أم للنقل قبل العقل؟[2].

نجد أنفسنا هنا إذن أمام موقفين على الأقل ينطلقان من الإيمان بالعقل والنقل معا، ولكن الإشكال الذي يفرضانه نابع بالضرورة للموقف الذي يتخذه هذا الفريق أو ذاك من البحث الميتافيزيقي خاصة، هل هو بحث مباح بالإطلاق؟ وبالتالي يصبح العقل الحكم الأول فيما يتضمنه ذلك العالم الميتافيزيقي من مسائل خاصة طبيعية الذات الإلاهية، أما أن البحث فيما ورد الطبيعة يجب أن يتقيد بالنص وبالوحي، فيكون العقل مقيدا بالنقل حتى يتجنب تقيده بالنص فإنه يؤمن بالعقل كعامل مساعد في فهم النص، ذلك العقل الذي يحكم على نفسه بضرورة الوقوف عند ظاهر النص بشرط أن لا يتنافى مع شروط الكمال المقررة عقلا للذات الإلهية[3].

1- عبد الرزاق مصطفى لتاريخ الفلسفة الإسلامية دار النهضة بيروت لبنان، ط2، 1984، ص 105.
2- المرجع نفسه ص110.
3- المرجع نفسه، ص 115.1

وهكذا نجد أن المعتزلة انطلقوا من الإيمان بالعقل والنص معا، أي أنهم اعتبروا أن ما يدل عليه العقل واضحا ومحكما غير قابل للتأويل وإن ما يقرره النص قد يكون أحيانا في حاجة إلى تأويل حتى يفهمه فهما عقليا الشيء الذي يعني إيمان المعتزلة بوجود تطابق بين العقل والنقل، ومن ثم يجب رفع كل تناقض ظاهر بينهما، فمنطلق تفكير المعتزلة إذن هو النقل والعقل معا وإن التأويل هو المنهج الذي من شأنه أن يوضح ذلك التقارب ويرفع كل تعارض ظاهر بينهما[1].

قلنا أن للمعتزلة الفضل في تحديد الإشكاليات والقضايا الرئيسية، وهذا ما سيسمح لنا بعرض وجهة النظر الاعتزالية في تلك القضايا التي تتجلى فيما اتفق عليه المعتزلة من "أصول" جعلوها بتفسيرها الاعتزالي علما على مذهبهم يتولون عليها ويردون إليها الفروع وتلك الأصول خمسة هي: التوحيد- العدل- الوعد والوعيد- المنزلة بين المنزلتين- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أما الخلاف الواقع في التفسير من جهة الاستدلال في نظر ابن تيمية فهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل فهذا أكثر ما فيه الخطأ من وجهتين: أحدهما قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادو حمل القرآن عليها.

والثانية: قوم فسر القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به.

فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد عندهم العربي من غير نظر إلى ما يصطلح للمتكلم ولسياق الكلام[2].

والأولون صنفان: تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به، وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به، وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من

1- المرجع نفسه، ص 120.
2- المرجع نفسه: ص 47

المعنى باطلا وهذا كما أنه وقع في تفسير القرآن، فإنه وقع أيضا في تفسير الحديث[1].
ومن هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهمية والمعتزلة والقدرية والمرجئة وغيرهم فالمعتزلة أعظم الناس كلاما وجدالا، وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم مثل تفسير عبد الرحمان بن كيسان الأصم شيخ إبراهيم بن إسماعيل ابن علية الذي كان يناظر الشافعي والتفسير الكبير للقاضي عبد الجبار، والجامع لعلم القرآن لعلي بن عيسى الرماني والكشاف لأبي القاسم الزمخشري[2].

وأعمال الرأي في القرآن جاء ذمه وحسبك من ذلك ما نقل عن الصديق أنه قال عندما سئل عن شيء من القرآن أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله ما لا أعلم، وربما روى فيه: إذا قلت في كتاب الله برأي ثم سئل عن الكلالة المذكورة في القرآن فقال: لا أقول فيها برأي فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان"[3].

ويستدل المانعون بأدلة: الأول: أن التفسير بالرأي قول على الله يغير علم والقول على الله يغير علم منهجي عنه، فالتفسير بالرأي منهي عنه، أن دليل الصغرى أن المفسر بالرأي متيقنا أنه مصيب وقصارى أمره أنه يظن والقائل بالظن قائل على الله بغير علم ودليل الكبرى قوله تعالى "وأن أن تقولوا على الله مالا تعلمون"[4]. المعطوف على ما قبله من المحرمات في قوله تعالى "قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير حق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون"[5].

1- المرجع نفسه: ص 48.
2- المرجع نفسه: ص 49.
3- الشاطبي أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة تحقيق محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي بيروت، لبنان 2006، ص 540.
4- سورة الأعراف: الآية 33
5- سورة الأعراف: الآية 33

لكن أجاز المجيزون على هذا الدليل بمنع الكبرى، لأن القائل بالظن فيما لا يوجد عليه نص قاطع ولا دليل عقلي إنما يستند إلى علم من الله كقوله صلى الله عليه وسلم "من اجتهد وأخطأ فله أجر ومن أصاب فله أجران"[1]، والدليل الثاني: ما يرويه الترميذي عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "اتقوا عني إلا ما علمتم فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال بالقرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار[2]، وما يرويه أبو داود عن جندب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "من قال بالقرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ"[3]،ويمكن الإجابة على هذين الحديثين بأجوبة ثلاثة:

1.إنهما محمولان على من قال برأيه في نحو مشكل ومتشابهة مما لا يعلم إلا معن طريق النقل.

2.إنهما محمولان على من قال في القرآن قولا وهو يعلم أن الحق خلافه كالدين يتألون القرآن على وفق هواهم.

3.إنهما محمولان على قول من يأخذ بظاهر الكلام، من غير أن يستند لا نقل، فالنقل لابد منه بكل مفسر كيلا يقع في الخطأ[4].

أما أدلة المجيزين للتفسير بالرأي عدة استدلالات نذكر منها:

1.إن الله تعالى يقول: "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب إقفالها"[5]، ويقول: "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليذكر أولو الألباب"[6] ويقول: "ولو ردوه إلى الرسول الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين ** منهم"[7].

1- عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن ص 52.
2- أخرجه الترميذي في سننه
3- أخرجه الترميذي في سننه عن ابن عباس
4- المرجع السابق ص 56.
5- سورة محمد: الآية 24.
6- النساء: الآية 83.
7- المرجع السابق: ص 56.

وجه الاستدلال أن الله حث على تدبر القرآن والاعتبار بآياته وهذا يدل على أن أولي الألباب بمالهم من العقل السليم.

2.إن الرسول قال في دعائه لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"، فلو كان التأويل مقصورا على السماع والنقل للفظ التنزيل لما كان فائدة لتخصيصه فدل على أن التأويل خلاف النقل، وإذن فهو التفسير بالاجتهاد.

3.لو كان التفسير بالرأي غير جائز لتعطل كثير من الأحكام واللازم باطل ووجه الملازمة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر تفسير كل آية، والمجتهد مأجور ولو أخطأ لأن عرضه الوصول إلى الحق والصواب[1].

شأت هذه الفرقة في العصر الأموي، ولكنها شغلت الفكر الإسلامي في العصر العباسي ردحا طويلا من الزمن، وأصل هذه الفرقة هو **واصل بن عطاء** الملقب بالغزال المولود في 80هـ والمتوفي 131هـ في خلافة هشام بن عبد الملك.

ويلقب المعتزلة بالقدرية تارة، وبالمعطلة تارة أخرى، أما تلقيبهم بالقدرية فلأنهم يسندون أفعال العباد إلى قدرتهم، وينكرون القدر فيها، وأما تلقيبهم بالمعطلة، فإنهم يقولون بنفي صفات المعاني فيقولون: الله عالم بذاته قادر بذاته... وهكذا[2].

فالاعتزال نشأ في البصرة ولكن سرعان ما انتشر أمر المعتزلة واعتنقه من خلفاء بني أمية يزيد بن الوليد، ومروان بن محمد وفي العصر العباسي انتشر أمر المعتزلة واحتل فكرهم عقول الناس وما لبث أن تكونت للاعتزال مدرستان كبيرتان: مدرسة البصرة وعلى رأسها **واصل بن عطاء** ومدرسة بغداد وعلى رأسها **بشير بن المعتمر**، وكان بين المدرستين جدال وخلاف في كثير من المسائل[3]، إلى أن الخلاف الذي اعتزل بسببه واصل بن عطاء مع أستاذه الحسن هو الخلاف حول مرتكب الكبيرة وأن هذا الخلاف يمتد إلى بداية نشأة حركة الخوارج، ولقد كان الخوارج واضحين

1- المرجع السابق: ص 56.
2- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ص 347.
3- المرجع نفسه، ص 348.

ومتسقين مع نزوعهم الثوري، فذهبوا إلى تكفير من خالفهم، وذهبوا إلى ضرورة الخروج على الإمام الجائر ومحاربته بالسيف، ولم يفرقوا بين الإمام علي ومعاوية، وفي الجانب الآخر كان المرجئة يحكمون على مرتكب الكبيرة بالإيمان، أما الحسن البصري فقد تحرج ولم يستطع أن يفصل الإيمان عن العمل، ولذلك انتهى إلى أن مرتكب الكبيرة ليس كافرا ولا مؤمنا[1].

ولم يقبل واصل بن عطاء رأي الخوارج في الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه كافر ولم يقبل رأي المرجئة بأنه مؤمن ثم خرج على أستاذه الحسن البصري ولم يقتنع بأنه منافق وخرج بوصف له بأنه فاسق وأنه في منزلة بين المنزلين[2].

أما أصول المعتزلة فهي خمسة: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الأصول الخمسة تجمع الكل عليها، ومن لم يقل لها فليس معتزليا، قال أبو الحسن الخياط أحد زعماء المعتزلة في القرن الثالث الهجري: "وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإذا كملت هذه الخصال فهو معتزلي"[3].

أما التوحيد: فهو لب مذهبهم وقد بنوا على هذا الأصل: استحالة رؤية الله يوم القيام وأن الصفات ليست شيئا غير الذات وأن القرآن مخلوق.

وأما العدل: فقد بنوا عليه: إن الله تعالى لم يشأ جميع الكائنات ولا خلقها ولا هو قادر عليها كلها، بل عندهم أن أفعال العباد لم يخلقها الله تعالى، لا خيرها ولا شرها.

وأما الوعد والوعيد: فمضمونه أن الله يجازي من أحسن بالإحسان، ومن أساء بالسوء ولا يغفر المرتكب الكبيرة ما لم يتب. ولا يقبل في أهل الكبار وشفاعة ولا يخرج أحدا منهم من النار وأما المنزلة بين المنزلتين فقد أشرنا إليها في الخلاف بينه وبين الحسن البصري.

1- حامد أبوزيد نصر: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية أعجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي الغربي، د.ط، ص 66

2- المرجع نفسه، ص 67.

3- محمد حسن الذهني: التفسير والمفسرون، ص 349.

وأما الأمر بالمعرف والنهي عن المنكر فهو مبدأ مقرر عندهم وواجب على المسلمين ويكون بالقلب إن كفى وباللسان إن لم يكف القلب، وباليد إن لم يغنيا وبالسيف إن لم تكف اليد لقوله تعالى: "وإن طائفتان من المؤمنين افتتنوا فأصلحوا بينهما فإن بغت أحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفتئ إلى أمر الله"[1]. وهم في ذلك لا يفرقون بين صاحب السلطان وغيره[2].

أقام المعتزلة مذهبهم على الأصول الخمسة، ومن المعلوم إن هذه الأصول لا تتفق ومذهب من يعتقدون أنهم من أهل السنة والجماعة لهذا كان من الضروري أن تقيم مذهبها وتدعم تعاليمها على أسس دينية من القرآن وإن ترد الحجج القرآنية لهؤلاء الخصوم والذي يقرأ تفسير المعتزلة يجد أنهم بنوا تفسيرهم على أسس من التنزيه والعدل وحرية الإرادة، ووضعوا أسسا للآيات التي ظاهرها التعارض فحكموا العقل ليكون بين المتشابهات وقد كان من قبلهم يكتفون بمجرد النقل عن الصحابة والتابعين، فإذا جاءوا إلى المتشابهات سكتوا وفوضوا العلم إلى الله.

وكان للعقل السلطة المطلقة في تفسير المعتزلة للقرآن، حتى اضطرهم في بعض الأحيان إلى رد ما يعارضهم من الأحاديث الصحيحة وهذا لا يعني أن المعتزلة كانوا يقصدون الخروج عن الحديث أو عدم الاعتراف بالتفسير المأثور[3].

ثم أن المعتزلة رفضوا أن يكون للآية التي تحتمل أوجها تفسيرا واحدا لا خطأ فيها وحكموا على جميع محاولتهم التي حاولوها في حل المسائل الموجودة في القرآن بأن مرادة الله تعالى وغاية ما قطعوا به هو عدم إمكان التفسير المخالف لمبادئهم وآرائهم، وقد حرصوا كل الحرص على الطريقة اللغوية التي تعتبر عندهم المبدأ

1- سورة الحجرات الآية:9

2-المرجع السابق: ص 351.

3- محمد حسن الذهبي: التفسير والمفسرون، ص 150.

الأعلى لتفسير القرآن وهذا المبدأ اللغوي يظهر أثره واضحا في تفسيرهم للعبارات القرآنية التي لا يليق ظاهرها عندهم بمقام الألوهية، أو العبارة التي تحتوي على التشبيه، أو العبارات التي تصادم اللفظ القرآني[1].

فمثلا الآيات التي تدل على رؤية الله تعالى كقوله تعالى في الآيتين من سورة القيامة "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" وقوله تعالى من سورة المطففين "على الأرائك ينظرون" نجد المعتزلة ينظرون إليها بعين التي ينظر بها أهل السنة، ويحاولون بكل ما يستطيعون أن يطبقوا مبدأهم اللغوي، حتى يتخلصوا من الورطة التي أوقعهم فيها ظاهر اللفظ فإذا بهم يقولون: أن النظر إلى الله معناه الرجاء والتوقع للنعمة والكرامة، واستدلوا على ذلك بأن النظر إلى الشيء في العربية ليس مختصا بالرؤية المادية واستشهدوا على ذلك بقول الشاعر:

وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك ردتني نعما[2].

ومثلا عندما يقرأ المعتزلي قوله تعالى: "وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا ومن المجرمين"[3]، يجد أن مذهبه الذي يقول بوجوب الصلاح والأصلح على الله لا يتفق وهذا الظاهر من معنى "الجعل" حيث يفسرها الجبائي بمعنى "بين" لا بمعنى خلف ويستدل على ذلك بقول الشاعر:

جعلنا لهم نهج الطريق فأصبحوا على ثبت من أمرهم حين يمموا

فيكون المعنى على هذا إن الله سبحانه وتعالى بين لكل نبي عدوه حتى يأخذ حذره منه[4]، وأحيانا يحاول المعتزلة تحويل النص القرآني من أجل عقيدتهم فمثلا ينظر البعض منهم إلى قوله تعالى:" وكلم الله موسى تكليما"[5].

تنزيه القرآن عن المطاعن: للقاضي عبد الجبار

1- المرجع نفسه، ص 156.
2- المرجع نفسه، ص 160.
3- سورة الفرقان: الآية 31
4- الزمخشري الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل دار الفكر بيروت، ج1، ص 298.
5- سورة النساء: الآية 164.

أما القاضي عبد الجبار فلم يقصد في تنزيه القرآن عن المطاعن أن يعرض لشرح كتاب الله آية آية، بل كان موجها إلى الفصل بين محكم الكتاب ومتشابهه وإلى بيان معاني هذه الآيات المتشابهة ثم إلى بيان خطأ فريق في تأويلها وهو يقصد جماعة أهل السنة الدين لا يرون رأيه، وعند تصفحه نجد أن مؤلفه قد ابتدأه بصورة الفاتحة، واختتمه بسورة الناس، ولكنه لا يستقصي جمع السور، بل نجده يبني كلامه على مسائل، كل مسألة تتضمن إشكالا وجوابا، وهذا الإشكال تارة يرد على ظاهر النظم من ناحية الصناعة العربية وتارة من ناحية أنه لا يتفق مع العقيدة الاعتزالية[1].

وذهب المعتزلة إلى أن كل القرآن يجب أن يكون معلوما وقالوا بحوار بل بضرورة تأويل الآيات المتشابهات بما يتوافق مع العقل واعتمدوا في ذلك على أمرين:

أولهما: وجود التفرقة بين المحكم والمتشابه وثانيهما: استخدام منهج التأويل كوسيلة لرفع التناقض بين العقل وبين ظاهر تلك الآيات المتشابهة بردها إلى المحكم من القرآن وصار ذلك قانونا بحكم تأويلاتهم بناء على أصولهم العقلية في المعرفة.

فالمعتزلة في تفريقهم بين المحكم والمتشابه أخرجوا آيات الأحكام ورفضوا القول بالناسخ والمنسوخ وإنما ربطوا بين المحكم والمتشابه وبين دلالة الخطاب ومراد المخاطب فالمحكم هو الذي أحكم القرآن به بأن جعله على صفة مخصوصة، فيجيب بما اختص بهذه الصفة أن تكون محكما[2].

فالمحكم عند المعتزلة هو ما كان بين المراد واضح الدلالة سواء كانت لغوية أم عرقية أم عقلية بينا المتشابه هو الذي جعله الله عز وجل على صفة تشبيه على السامع من حيث خرج ظاهره على أن يدل على المراد به[3].

1- المرجع نفسه، ص 300.
2- القاض عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة،ص601.
3- المرجع نفسه ص 602.

فمفهوم المحكم والمتشابه يتساوى عند المعتزلة مع مفهوم اللغة الحقيقة واللغة المجازية ومنه يصبح التأويل في الآيات المتشابهات هو الوسيلة لرفع غموضها بردها إلى المحكم من القرآن ويصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل.

لذلك نرى القاضي عبد الجبار يقول: "أعلم أن المتكلم قد يكون صادقا بالكلام المحتمل إذا أراد به الوجه الصحيح، لأن الصدق ليس مقصورا على الحقيقة دون إعجاز، وإنما يكون المتكلم صادقا بالكلام الذي يجوز أن يتناول المراد باللغة"[1].

فإذا كان المتشابه مما خاطبنا الله به، كان لابد أن تكون له دلالة وكان مما يسكن معرفته على الوجه الذي قصده الله عز وجل من خطابه، فجاز للراسخين في العلم أن يعلموا تأويل هذا المتشابه وكانت (الواو) عاطفة لا مستأنفة وكان التقدير: والراسخون في العلم يعلمونه[2]، فإذا جاز الراسخون والعلماء معرفة المتشابه من النص القرآني أما بمعرفة تفسيره على مذهب السلف وأما معرفة حقيقته وتأويله على رأي المعتزلة المتشابه وآيات الصفات:

إن مشكلة آيات الصفات تعتبر من أهم القضايا الكلامية على الإطلاق وأخطرها وأكثرها مثارا للخلاف، وذلك لاتصالها بذات الله ويمكن القول من غير مبالغة أن آيات الصفات هي المحور الذي تدور عليه مباحث علم الكلام كله تقريبا.

وقد اختلفوا كثيرا في آيات الصفات أن كانت من المتشابه أم لا؟ وتساءلوا هل هناك اشتباه في المعنى أم غموض في بيانها؟ ولقد عد المتكلمون نصوص الصفات من الآيات المتشابهات قاصدين بذلك فهم المعنى على ظاهره، فقالوا أن التشابه كل ما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر للتأويل فحكموا على هذه الآيات بأنها مؤولة وسعوا إلى تأويلها وقف أصولهم الفكرية الخمسة وخالفوا في ذلك غيرهم على أنه لا مدخل للتأويل فيها بل تجري على ظاهرها ولا نؤول شيئا منها وهم المشبهة، وموقف يرى

1- عبد الجبار القاضي: المعني في أبواب التوحيد والعمل، تحقيق طه حسين وإبراهيم مذكور، ط1965، ج16، ص 26-37.

2- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 78.

أن لها تأويلا مع تنزيه اعتقادنا عن الشبه والتعطيل ونقول لا بعلمه إلا الله وهو قول السلف[1].

فالخلاف الحقيقي بين آيات الصفات والمتشابه من جهة، وبين المتشابه والتأويل من جهة ثانية بين مذهبين:

المذهب الأول: مذهب السلف وهو الإيمان بهذه المتشابهات وتفويض معرفتها إلى الله.

المذهب الثاني: مذهب الخلق وهو حمل اللفظ الذي يستحيل ظاهره على معنى يليق بذات الله.

ولعل أهم النصوص التي استأثرت اهتمام المعتزلة هي تلك الآيات التي تدل على التوحيد والتي كانت مجال الخلاف في التأويل بين المعتزلة وخصومهم من الأشاعرة والظاهرية[2].

فالقرآن الكريم حين أشار إلى ضرورة رد المتشابه إلى الحكم، لم يحدد الآيات التي وصفها بالمحكمات، ولا تلك التي سماها المتشابهات، كما لم يذكر المفهوم الصريح لكل من هذين المصطلحين فكان من الطبيعي أن يعتبر المعتزلة كل ما يدعم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهره، وكل ما يخالف هذه الوجهة متشابها يحق لهم تأويله، ورده إلى المحكم الذي اعتقدوه، وكان سلاحهم في كل ذلك ادعاء المجاز في كل آية متشابهة من النص القرآني[3].

1- عبد الرحمن العك: الأصول الفكرية للمناهج السلفية، دار الإحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 2004، ص45.

2- ناصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية الإعجاز في القرآن عند المعتزلة، ص 148.

3- المرجع نفسه، ص 137.

المبحث السادس

الزمخشري وموقفه من التأويل في كتابه: الكشاف عن حقائق التنزيل وعنون الأقاويل في وجوه التأويل

ولقد رأيت اخواننا في الدين من أفاضل الفئة الناحية الناجية العدلية، الجامعين بين علم العربية والأصول الدينية، كلما رجعوا إليّ في تفسير آية فأبرزت لهم بعض الحقائق من الحجب، أفاضوا في الاستحسان والتعجب وانتظروا شوقا إلى مصنفا يضم أطرافا من ذلك.

وأما قيمة هذا التفسير بصرف النظر عما فيه من الاعتزال: لما فيه الإلمام بعلم المعاني والبيان.

كذلك نرى الزمخشري يعتمد في تفسيره كغيره من المعتزلة إذا مر بلفظ يشتبه عليه ظاهره ولا يتفق مع مذهبه يحاول بكل جهوده أن يبطل هذا المعنى الظاهر وأن يثبت للفظ معنى آخر موجودا في اللغة[1].

فمثلا تراه عندما تعرض لتفسير قوله تعالى في الآيتين من سورة القيامة "وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة"، يتخلص من هذا المعنى الظاهر لكلمة "ناظرة" لأنه لا يتفق مع مذهبه الذي لا يقول برؤية الله فيقول ما نصه "إلى ربها ناظرة" تنظر إلى ربها خاصة لا تنظر إلى غيره وهذا معنى تقديم المفعول، ألا ترى إلى قوله "إلى ربك يومئذ المستقر" إلى ربك يومئذ المساق" "إلى الله تصير الأمور" كيف دل فيها التقديم على معنى الاختصاص ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد وفي محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم، فإن المؤهلين نظارة ذلك اليوم، لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يخرجون"[2]. فاختصاصه بنظرهم إليه، لو كان منظورا محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص ومنه قول القائل:

وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زدني نعما.

وسمعت "سروية" مستجدية بمكة وقت الظهر، حين يغلقون الناس أبوابهم ويؤون إلى مقائلهم تقول "عينيتي نويظرة إلى الله وإليكم" والمعنى أنهم لا يتوقفون النعمة والكرامة إلا من ربهم كما كانوا في الدنيا لا يختلفون ولا يرجون إلا إياه"[3].

1- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ص 403.
2- المرجع نفسه، ص 409.
3- المرجع نفسه، ص 411.

كذلك نرى الزمخشري يعتمد في تفسيره على القروض المجازية في الكلام الذي يبدو في حقيقته بعيدا وغريبا.

فمثلا عند قوله تعالى: "أن عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال"[1]. وهو يريد بالأمانة الطاعة، فمعظم أمرها، وفخم شأنها وفيه وجهان:

أحدهما: هذه الأجرام العظام من السموات والأرض والجبال قد انقادت لأمر الله حيث لم تمتنع على مشيئته وإرادته، كما قال: "قالنا أتينا طائعين"[2]، فالأمة لازمة الطاعة وعرضها على الجمادات وإفاقها مجاز وأما حمل الأمانة كأنها راكبة للمؤمن وهو حاملها، ثم وصف بالظلم لكونه تاركا لإدلاء الأمانة بالجهل لأخطائه[3].

والثاني: أن ما كلفه الإنسان بلغ من عظمته وثقل محمله أنه عرض على أعظم ما خلق الله من الأجرام وأقواه وأشده أن يتحمله ويستقل به، فأبى حمله والاستقلال به، وأسفق منه، وحمله الإنسان على ضعفه ثم أن هذه الطريقة التي يعتمد عليها الزمخشري أي طريقة الفروض المجازية وحمل الكلام الذي يبدوا غريبا في ظاهره وقد أثارت حفيظة خصومه فاتهموه بأشنع التهم في كثير من المواضيع التي تحمل هذا الطابع ونسبه فيها إلى قلة الأدب وعدم الذوق[4].

وقد ولع الزمخشري بهذه الطريقة، فمشى عليها من أول تفسيره إلى آخره، ولم يقبل المعاني الظاهرة التي يجوزها أهل السنة بل ويرويها أقرب إلى الصواب من غيرها وه في كل ما يذكر من المعاني لا يعدم مثلا عربيا أو بيتا من الشعر القديم يشهد له بقوله كما أنه له لا ينفك عن التنديد بأهل السنة الذين يقبلون هذه المعاني الظاهرة ويقولون بها وكثيرا ما ينسبهم من أجل ذلك إلى أنهم من أهل الأوهام والخرافات[5].

1- سورة الأحزاب: الآية 73.
2- سورة فصلت: الآية 11.
3- الكشاف: ج2، ص 610.
4- المرجع نفسه: ص 615.
5- المرجع السابق: ص 712.

ففي سورة البقرة عند قوله تعالى "وسع كرسيه السموات والأرض"[1]، يذكر الزمخشري أربعة أوجه في معنى الكرسي، يقول في الوجه الأول منها: أن كرسيه لم يضق عن السموات والأرض لبسطته وسعته، وما هو إلا تصوير لعظمته وتحيل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد كقوله تعالى "وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه" من غير تصور قبضة وطي ويمين، وإنما هو تخيل لعظمة شأنه[2].

ومسألة التمثيل والتخييل يستعمل الزمخشري بحرية أوسع فيما ورد من الأحاديث التي يبدوا ظاهرها مستغربا، والمبدأ الذي يسير عليه حمل الآيات المتشابهة على الآيات المحكمة.

وهذا وأن الزمخشري لينتصر لمذهبه الاعتزالي ويؤيده بكل ما يملك من قوة الحجة وسلطان الدليل، وهو يحرص كل الحرص على أن يأخذ من الآيات ما يشهد لمذهبه وعلى أن يتأول ما كان منها معارضا له.

فمثلا عند تفسيره لقوله تعالى: "ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها يغضب الله عليه ولعنة الله وأعد له عذابا عظيما"[3]. نجده يجعل لهذه الآية أهمية كبيرة في نصرة مذهبه ويتيه بها على خصومه من أهل السنة ويندد بهم حيث يقولون بجواز مغفرة الذنب وإن لم يتب منه صاحبه، وبأن صاحب الكبيرة لا يخلد في النار فيقول مستغلا لهذه الفرصة المواتية للاستهزاء من خصومه السنين هذه الآية فيها من التهديد والإيعاد والإبراق والإرعاد، أمر عظيم وخطب غليظ ومن ثم روي عن ابن عباس ما روي من توبة قاتل المؤمن عمدا غير مقبولة وعن سفيان: كان أهل العلم إذا سئلوا قالوا: لا توبة له، وفي الحديث: "لزوال الدنيا أهون على الله من قتل أمرئ مسلم" وفيه "لو أن رجلا قتل بالمشرق وآخر رضي بالمغرب لأشرك في دمه" وفيه "أن هذا

1- سورة البقرة: الآية 255.
2- سورة الزمر: الآية 68.
3- سورة النساء: الآية 93.

الإنسان بنيان الله، ملعون من هدم بنيانه" وفيه "من أعان على قتل مؤمن بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوب على عينه، آيس من رحمة الله"[1].

فإن قلت: هل فيها دليل على خلود من لم يتب من أهل الكبائر؟ قلت: ما أبين الدليل وهو تناوله قوله: "ومن يقتل" أي قاتل كان من مسلم أو كافر تائب أو غير تائب، إلا أن التائب أخرجه الدليل فمن أدعى إفراج المسلم غير التائب فليأت بدليل مثله[2].

وفي رسالة "الإكليل في المتشابه والتأويل" عرض فيها ابن تيمية للتأويل الذي سماه ابن القيم "طاغوت التأويل وحض له جزء كبير من الصواعق المرسلة أن جعله أصل الطواغيت التي يجب كسرها"

وقد بدأ ابن تيمية بذكر أقسام القلوب تبعا لاستجابتها للحق وفي هذا إشارة إلى الجانب الأخلاقي من العقيدة والعلم وبيان المفاسد التأويل على الحياة بأكملها، فهناك قلوب مرضت بالشكوك والشبهات وقلوب مؤمنة مختبئة لانت للحق وتشبثت عليه ومن القلوب المريضة بمرض الشكوك قلوب أهل التأويل[3].

وقد بين أن المتشابه ما يحتمل معنيين مثل العام والمطلق والمجمل وبين أن الأحكام تكون تارة في التنزيل وتارة في إبقاء التنزيل معمولا به غير منسوخ وتارة في التأويل والمعنى، وهو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشتبه بغيرها وبين أن الله عز وجل لم يقل في المتشابه لا يعلم تفسيره ومعناه إلا الله وإنما قال " وما يعلم تأويله إلا الله"[4].

وأهل الزيغ يتركون المحكم الذي لا اشتباه فيه ويبتغون المتشابه طلبا للفتنة وابتغاء تأويله هو طلب الحقيقة التي أخبر عنها ولما كان الكلام نوعان، إنشاء فيه الأمر

1- محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون: ص 429.
2- المرجع نفسه، ص 381.
3- ابن تيمية تقي الدين أحمد، الإكليل في المتشابه والتأويل، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، ص 12.
4- المصدر نفسه، ص 13

وأخبار فإن تأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به، وتأويل الأخبار ه عين الأمر المخبر به إذا وقع وليس تأويله فهم معناه.

وبين ابن تيمية أن كل خبر له صورة علمية في الذهن وله حقيقة خارجية ومعرفة تفسيره هو معرفة الصورة العلمية والتأويل هو الحقيقة الخارجية وهذا يشبه ما ذهب إليه "الراغب الأصفهاني" من أن التفسير للألفاظ والتأويل للمعاني[1].

ويبرز ابن تيمية مشكلة التطور الدلالي وأثرها في فهم القرآن، فمصطلح التأويل صار بعد ذلك يفهم بلفظ التأويل وحمل آيات القرآن على الحديث في اللغة بدعة يقول بها صراحة بعض أهل الزيغ في عصرنا ولها خطوتها على الدين[2].

وقد جعل الله القلوب ثلاثة أقسام: قاسية وذات مرض مؤمنة مختبئة.

فالأول: هو القاسي وهو الجامد اليابس بمنزلة الحجر لا ينطع ولا يكتب فيه الإيمان، ولا يرتسم فيه العلم، لأن ذلك يستدعي محلا لبنا.

والثاني: لا يخلو إما أن يكون الحق ثابتا فيه لا يزول عنه لقوته مع لينه، أو يكون لينه مع ضعف وانحلال، فالثاني هو الذي فيه المرض، والأول هو القوي اللين، وذلك أن القلوب بمنزلة أعضاء الجسد كاليد مثلا، فإما أن تكون جامدة يابسة لا تلتوي ولا تبطش، أو تبطش بعنف، فذلك مثل القلب القاسي، أما القلب الرحيم فبالرحمة خرج عن القسوة وبالعلم خرج عن القسوة، وبالعلم خرج عن المرض، فإن المرض من الشكوك والشبهات[3].

وعلى هذا فقوله: "والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا"[4]، فإنه أخبرنا أن الذين أوتوا العلم يعلمون أنه الحق من ربهم وأخبر هناك أنهم يقولون في المتشابه "آمنا به كل من عند ربنا".

1- المصدر نفسه ص 17.
2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
3- المصدر نفسه، ص 18.
4-سورة آل عمران: الآية 8

وتارة يكون الإحكام في التأويل والمعنى هو تمييز الحقيقة من غيرها حتى تشتبه بغيرها، وفي مقابلة المحكمات الآيات المتشابهات التي تشبه هذا وتشبه هذا، فتكون محتملة لمعنيين، وهنا لم ينف الله علم العلماء بمعناه وتفسيره بل قال "كتاب أنزلناه، إليك ليدبروا آياته"[1]، أي اتباعه بعلمه وهذا يعم الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، وما لا يعقل له معنى لا يتدبر "أفلا يتدبرون القرآن، ولم يستثنى شيئا منه نهى عند تدبره والله ورسوله إنما ذم من اتبع المتشابه ابتعاد الفتنة وابتعاد تأويله[2]، فأما من تدبر المحكم والمتشابه وطلب فهمه ومعرفته فلم يذمه الله، بل أمر بذلك ومدح عليه.

بين ذلك أن التأويل قد روي أن من اليهود الذين كانوا بالمدينة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كحيي بن أخطب من طلب من حروف الهجاء التي في أوائل السوّر تأويل هذه الأمة[3].

1- سورة النساء: الآية 82.

2- روى مسلم عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم حينما تلا هذه الآية: "إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله فاحذروهم".

3- أخرج البخاري في التاريخ وابن جرير وابن عباس عن جابر بن عبد الله: مر أبو ياسر بن أخطب فجاء رجل من يهود لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو فاتحة سورة البقرة " ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه" فأتى أخاه حي بن اخطب في رجال من اليهود فقال أتعلمون؟ والله بقد سمعت محمدا يتلو فيما أنزل عليه فقال: أتت سمعته قال: نعم، فمشى حتى وافى أولئك النفر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا، لم تقل أنك تتلوا فيما أنزل عليك "ألم ذلك الكتاب" فقال، بلى فقالوا: لقد بعث بذلك أنباء من نعلمه بين لنبي منهم ما مدة ملكه، وما أجل أمته غيرك: الألف واحد واللام ثلاثون والراء مئتان، هذه احدى وثلاثون ومائة سنة هل مع هذا غيره؟ قال نعم "ألمر" قال هذه أثقل وأطول هذه احدى وسبعون ومائتان ثم قال لقد لبس علينا أمرك حتى ما ندري قليلا أعطيت أم كثيرا ثم قال: قوموا عنه ثم قال أبو ياسر لأخيه ومن معه: ما يدريكم لعله قد جمع هذا كان لمحمد، احدى وسبعون، واحدى وثلاثون ومائة، واحدى وثلاثون ومائتان واحدى وسبعون ومائتان فذلك سبعمائة وأربع سنين، لقد تشابه علينا أمره فيزعمون إن هذه الآيات نزلت فيهم "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات".

الفصل الثالث

الفقه الإسلامي والمنظومة المنطقية الأرسطية

المبحث الأول

الإرهاصات الأولى للمنطق عند مفكري الإسلام

– النشأة والتكوين

المبحث الثاني

المنطق وحجيته في علم أصول الفقه

– مقاربة في المفهوم

المبحث الثالث

إشكالية المنطق والفقه عند الشافعي

– رؤية تأصيلية

المبحث الرابع

المنطق وعلم الأصول بين التقارب والاختلاف

إن التأويل كآلية لها قواعدها وشروطها، مسؤول عن حركة مكونات النص حركة منهجية منضبطة فلا تتحرك حظوظها خارج إطار القواعد، أو خلافا للشروط فيؤدي الانقلاب إلى الوقوع في الشطط، وفحوى هذه القواعد والضوابط تتلخص في جعل النص القرآني هو الذي يملي عملية التغيير في نص قرآني آخر فالتغيير نتاج المزاوجة بين الآيات، ثم أن يوجد في بقية الكتاب ما يصادق على المحصلة ويشهد على سلامته بمعنى أن لا يكون هناك معطى متناقض للنتيجة المحصلة فذلك هو الحاكم والضابط لأي تغيير وهو ما يكفل انسجام النص في مقدماته وما ينتج عنها، بل حينها يتجلى قوله تعالى:"لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا" حيث التحدي القرآني الكامن في هذه الآية يتلخص في أن الآية القرآنية أينما وجهت بلحاظ الآيات الأخرى الناظرة لها والمرتبطة بها بعلاقة إبدال أو إكمال أو تقديم وتأخير أو حذف أو تغيير في الشكل أو الإعجام فإن التصريف لا يؤدي إلا إلى فكر سديد وعلم جديد لا يمكن أن يتناقض أو يختلف وهو ما يجعل كلام الله يختلف عن كلام البشر، وحينها يظهر أن رواد القرآن قدرة خارجة عن نطاق البشر مما يدل على ربانية مصدره.

لقد علم الرسول المسلمين الكتاب والحكمة فكانت الحكمة هي المنهج الذي يكفل للإنسان التعاطي العلمي مع الكتاب، باعتبار أن الرسول الذي تعاطى طويلا حول القرآن لابد أن يشتمل جزء رئيسي من خطابه على مقولات في المنهج والاستقصاء.

لقد قسم القرآن آياته لقسمين في قوله:"هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخرى متشابهات".

فالآيات إذن محكمات ومتشابهات وعرفت المحكمات بأنها الآيات التي تشكل أم الكتاب وأصله في التحديد تعريف للمتشابهات باعتبارها عكس المحكمات فهي الآيات التي تمثل الفروع، وهذا التحديد يلقي الضوء على العلاقة المرجعية القائمة بين الفرع وأصله، فالفروع بحاجة إلى أن ترجع إلى أصولها لتثبت معانيها وتنكشف وجوهها وفي ذلك يقول صلى الله وسلم: "إن في القرآن متشابه ومحكم فمن متشابهة إلى محكمة

فقد هدي إلى الصراط مستقيم"، ثم يضيف مقولة أخرى وهي المقولة التي عرف فيها والمحكم والمتشابه أثناء تفسيره الآية الآنفة فقال:"المحكمات من الناسخات والمتشابهات هن المنسوخات" فذلك يشخص النسخ كعنوان للحركة المرجعية الرابطة للفرع بأصله فعملية التحول من عنوان الأحكام هي عملية نسخ".

وفي مقولة ثالثة قال صلى الله عليه وسلم "من افتى الناس وهو لا يعرف المحكم من المتشابه والناسخ من المنسوخ فقد هلك وأهلك"، فعملية استنباط الفتوى مرهونة بمعرفة الأركان الأربعة، المحكم المتشابه، الناسخ، المنسوخ وهي العناوين الأربعة التي ترادفت فيما بينها فاستحالت إلى عناوين فقط، حيث المحكم يترادف مع الناسخ والمتشابه يترادف مع المنسوخ.

وفي مقولة رابعة للرسول صلى الله عليه وسلم تعرض إلى تعريف الفقيه فقال: أن يكون الرجل فقيها حتى يرى للقرآن وجوه كثيرة"، فالفقيه هو المشتغل بالافتاء أو الاستنباط المرتبط بالعناوين الأربعة الآنفة والفقيه وفي هذه المقولة هو الذي يرى للقرآن وجوه كثيرة ويصرف الفقيه القرآن على وجوه حتى يرسي النص على الوجه الذي يظهر الفتوى المتصلة من رؤية تقوم على تعدد وجوه النص تتقل الآيات من وجوه إلى أخرى حتى تصل بها إلى وجوهها العاكسة للبصيرة القرآنية المبحوث عنها.

إن منهج التأويل يمكن أن يعنون بمنهج الاستنطاق والتسمية مشتقة من قوله تعالى: هذا كتابنا ينطق عليكم الحق" والاستنطاق كلمة تفيد في مدلولها طلب النطق والعملية الاستنطاقية تنشأ عبر التساؤل وبهذا أصبح القرآن قادرا على النطق وحيا هذا الوحي حين تتلقاه أذان العقول يمكن حينها أن توكل ترجمته اللسان، فالفتوى جاءت نتيجة استنطاق مؤسس على تأويل النص فينطلق الكتاب بالفتوى عن الله، وفتوى الكتاب المسؤول المنسوبة إلى الله سوف تكون في دلالاتها قاطعة وفي حكمها حاسمة.

المبحث الأول

الإرهاصات الأولى للمنطق عند مفكري الإسلام

يعد المنطق من العلوم الدقيقة التي تحتاج إلى دراسة معمقة لتذليل الصعوبات التي تواجه الباحثين في دراساتهم، فهو آيات دالات وشواهد قائمة على الأسس الفلسفية والفكرية والعلمية المحصلة بالجهد العقلي، وهو موسوم بآثارها ومعالم تدبيرها، وتحلي تراكيبها توازي خلفياتها، وهذه الأسس على اعترافها بالحاجة إلى المنطق، وافتقارها إليه تتباين العصور والثقافات، فالمنطق والنشاط العقلي صنوان لا يفترقان، ينمان على البنية الذهنية والفكرية، والأرجح أن المنطق يلبس لبوس المذهب الفلسفي، ويصنع في المعرفة صنيع الأعمدة والقوالب في البنيان إذ تجد فيه برد اليقين وصواب التسليم وإصابة الهدف وانطلاقه المنهج.

وإبراز ما في الأمر أن نتائج المنطق وسيلة لتأييد الفلسفات التي منها انطلق المنطق وعلى أبعادها اعتمد، فكيف يستقيم أن يكون المنطق مطلوبا لعملية التفكير الفلسفي، وفي الوقت نفسه نتيجة مترتبة على النوع التفكير؟ وهنا تكمن صعوبة هذا العلم وفعالياته في التعبير عن نمط التفكير ووظيفته معا، ولم يكن غريبا أن ينبري كثيرون من مفكري الإسلام، إلى معارضة المنطق الأرسطي وتسفيهه، ولا سيما أن المنطق الأرسطي صورة صادقة عن الفلسفة والعلم اليونانيين، صدر عن العقلية اليونانية وحمل سماتها، وتميز بميزاتها وخصوصا في نظرتها إلى الوجود والمعرفة بجموع التصورات الفكرية المتسقة المستقلة مثلما تتسع العقلية الإسلامية بنمط تفكيرها أيضا وصورة لغتها الفكرية والتصورية.

وما كان مسوغا في الحقبة الوسيطية في عصر الإنسانية للمستها الميتافيزيقية والإيمانية غدا غير مقبول في عصرنا الراهن، إنها مسألة جمود وانغلاق على علوم العصر بمعنيه واكتشافاته كيف يمكن أن نجعل اللحظة الماضية منطلقا كينونا وجوديا ابستيمولوجيا معرفيا أي منطلق الحلول للحاضر والمستقبل؟

ومن ثم تتطلب عملية انفكاك الحاضر من قيود الماضي لبناء مشروعية المستقبل وعيا لكثير من عناصر مكونات الذهنية العربية الإسلامية، وسير هذا الوعي بعض

أدوات التفكير المعاصر واكتشافاته إفصاحا عن مكامن الذات الجماعية وتشريحها، وتخوفا من إسقاط المناهج عليها كي لا تفقد الدراسة والبحث موضوعيتها.

حركة الترجمة

وكان لحركة الترجمة الدور الفعال في إقامة نسق حضاري إسلامي جديد عرفه المجتمع الإسلامي، كما تعد من العوامل الرئيسية في بناء الفكر الفلسفي والمنطقي الذي ساد منذ العهد اليوناني، وذلك لما قدمته هذه الحركة من كتب عزيزة وجهود وافرة في العلم والمعرفة، فقد جاءت هذه الجهود امتداد لتأثيرات الفكر اليوناني التي نفذت إلى العالم الإسلامي عن طريق عدة قنوات نذكر منها:

1. فتوحات الإسكندر في الشرق في تأويل النصوص اليونانية.
2. دور النقلة والمترجمين من السريان والعرب في نقل تراث اليونان[1].

وترجمته إما من اللاتينية إلى السريانية ومنها إلى العربية وإما من اليونانية مباشرة كما كان أورغانون أرسطو في المنطق واضحا عند المسلمين خاصة بعد أن عول هؤلاء على شراح أرسطو اليونانيين، أما عن بداية ظهور هذه الحركة فكانت في القرن الأول الهجري مع حركة انتشار الإسلام إلا أن كتب الترجمة القديمة قالت عن هذه البدايات بأنها لم تكن مؤثرة بشكل دقيق لأنها فاقدة للأصول العلمية للترجمة، وفي ذلك يقول السيوطي "أن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تشتهر بينهم لما كان السلف من الخوض فيها"[2].

وأما ابتداء دخوله في ملة الإسلام فقال الشيخ نصر المقدسي في كتابة " الحجة على تارك المحجة" أنبأني أبو محمد عبد الله بن الوليد بن سعد الأنصاري قال سمعت أبا محمد بن أبي زيد الفقيه المالكي بالقيروان يقول: "رحم الله بني أمية لم يكن فيهم قط خليفة ابتدع في الإسلام بدعة، وكان كثير عمالهم وأصحاب ولايتهم العرب فمازالت

1- بشير صالح حسن: علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين دار الوفاء والطباعة والنشر ط1، ص 51.
2- السيوطي جلال الدين: صون المنطوق الكلام عن فن المنطق والكلام، دار الكتاب العلمية بيروت لبنان، ص 12.

الخلافة ودارت إلى بني العباس قامت دولتهم بالفرس فأحدثوا في الإسلام الحوادث التي تؤذن بهلاك الإسلام[1].

وقال الصلاح الصفدي في شرح "لامية العجم"، حكى أن المأمون لما هادن بعض ملوك النصارى كتب منه بطلب خزانة كتب اليونان وكانت عندهم مجموعة في بيت لا يظهر عليه أحد فجمع الملك خواصه من ذوي الرأي واستشارهم في ذلك، فكلهم أشاروا عليه بعدم تجهيزها إليه "إلا بطراق" واحد فإنه قال جهزها إليهم فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا افسدها وواقعت بين علمائها[2].

وإذا ما رجعنا إلى حنين بن اسحاق نجده قد قام بترجمات عدة للمنطق حيث أنه قدم ترجمة دقيقة لكتاب المقولات لأرسطو في القرن التاسع الميلادي الثالث الهجري هذه الترجمة دقيقة لكتاب المقولات لأرسطو في القرن التاسع الميلادي "الثالث الهجري" وهذه الترجمة تعد الأولى من نوعها حيث ترجم الكتاب مباشرة إلى العربية أما بقية الترجمات فكانت تتم من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية، وقويت الترجمات حتى أصبح لها عظيم الأثر في دخول العلوم اليونانية العالم الإسلامي ويخص بالذكر هارون الرشيد (786–808هـ) إذ عمت الترجمة جل العلوم اليونانية وجاء التركيز على المنطق لما له من مجد عند علماء العرب[3].

هكذا جاء اهتمام المترجمين بكتب الفلسفة والمنطق حيث انكب عليها بالشغف واستخرجوا منها ما يهمهم وخاصة في مجال المنطق وهو العلم الذي لم يتركوا أو يهملوا منه شيئا حتى اتفق جمهور المؤرخين على أن المنطق حضي باهتمام فلاسفة العرب ومناطقتهم، وجاء ضمن الكتب التي حملت الفكر اليوناني في جميع العلوم

1– المرجع نفسه، ص 13.
2– المرجع نفسه، ص 9.
3– المرجع السابق ص 54.

وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الحضرة شيئا فشيئا وأول من نال هذه الحضرة بالطبع هي كتب أرسطو[1].

وقد قدم الفلاسفة عدة تعريفات للمنطق جلها يدور حول أنه علم للقوانين أو علم للموازين، وبهذا يصبح المنطق العلم الذي يميز بين الأحكام التي يصدرها الإنسان وتحدد مدى صحتها من فسادها، ويمكن القول أن التعريفات التي وصفها الفلاسفة المسلمون للمنطق وقعت فيها اختلافات كثيرة والذين تناولوا منطق أرسطو بالنقل والشرح كانوا متأثرين بما ورد عنده، فقربوا الاسم (التحليل لما يعنيه أرسطو).

فأبي الفارابي(**ت339هـ**) الذي لم يخرج عن وصف أرسطو للمنطق فعدهُ جملة من القوانين التي تهدب الفكر وتقوم اعوجاجه فيما يمكن أن يغلط فيه، كما تسدد خطأ الإنسان نحو الصواب، في النطق والفعل، وتلك القوانين الحسية للأشياء وتشترك مع المساطير في ضبط استقامة الخطوط من انحرافها[2].

وهكذا أخرج الفارابي المنطق عن العلوم التي تلزم فروعها بالانقياد له موجها لمقدماتها ومصوبا لنتائجها ويؤكد الفارابي على موقفه في جعل المنطق عملية لمعرفة سائر لموجودات حين قال: "ليس ينبغي أن يعتقد في هذه الصناعة أنها جزء من صناعة الفلسفة، ولكنها صناعة قائمة بنفسها وليست جزءا لصناعة أخرى، ولا أنها آلة وجود معا"[3].

من خلال هذين التعريفين يتبين أن الفارابي اعتقد اعتقاد جازما في صحة قوانين المنطق فساهم في إرساء دعائم هذا العلم في الفكر الإسلامي في الوقت الذي كان يعتقد أن النظر إلى علم المنطق إنما هو من البدع والمحرمات، فامتد أثره إلى الدراسات النحوية، وبالتالي حرص على إلزامية دراسته حيث قال "إن قول من زعم أن

1- المرجع السابق، ص 56.

2- الفارابي أبو نصر: إحصاء العلوم، مركز الإخاء القومي، بيروت، لبنان، د.ط، 1991، ص 13.

3- الفارابي أبو نصر: الألفاظ المستعملة في المنطق تحقيق محسن مهدي دار المشرق بيروت، ط2، 1982، ص108

المنطق فضل لا يحتاج إليها كان يمكن أن يوجد في وقت ما إنسان كامل القريحة لا يخطئ الحق أصلا من غير أن يكون قد علم من قوانين المنطق"[1].

ويبدو أن الفارابي جعل من المنطق ضروري لمدخل دراسة الفلسفة وبقية العلوم لما يحتويه من برهان وقياس يساعد على المعرفة اليقينية لذلك قام بتقديم الدرس المنطقي على الدرس الهندسي، لأن الهندسة تعتمد على المنطق والمنطق هو منهج الفلسفة والعلوم[2].

فكل التعريفات التي قدمها الفارابي للمنطق تدور حول أنه صناعة وآلة تعين الدهن على فهم الموجودات والتعبير عنها، وهذه الآلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ في تعريف الأشياء التي تصادفه، ولاشك أن هذه التعريفات مصدرها أرسطو طاليس، من خلال أن المنطق آلة قانونية تعين الذهن على التفكير وتحميه من الوقوع في الخطأ وهذا ما ضمنه أرسطو في أورغانونه[3].

ابن سيناء (370-428هـ): أما عن ابن سيناء فنجده قد بحث في المنطق في كتابه "الشفاء" قائلا "فغاية علم المنطق أن يفيد الذهن معرفة هذين الشيئين فقط، وهو أن يعرف الإنسان أنه كيف يجب أن يكون القول حقيقة ذات الشيء وكيف يكون حتى يكون دالا عليه، وإن لم يتوصل به إلى حقيقة ذاته، وكيف يكون فاسدا، وأيضا أن يعرف الإنسان أنه كيف يكون القول الموقع للتصديق حتى يكون موقعا تصديقا يقينيا لا يصح انتفاضة[4].

فالمنطق عند ابن سينا غايته إفادة الذهن في معرفة التصورات الحقيقية للأشياء وتعريفه طريقة اكتشاف صحة الأفكار من فسادها لا يؤدي إلى معرفة يقينية

1- يعقوبي محمود: ابن تيمية والمنطق الأرسطي: ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط1، 1992، ص 35.
2- محمد جلوب فرحات: دراسات في علم المنطق عند العرب: منشورات مكتبة الموصل، بد. ط 1987، ص42.
3- بشير صالح: علاقة المنطق باللغة، ص 60.
4- ابن سيناء: الشفاء، المدخل، المطبعة الأميرية، القاهرة، مراجعة إبراهيم مذكور، بد ط،1952، ص 18.

التصديقات التي تنطبق على التصورات، وهذا هما الأساسان في المنطق فأولا التصورات وثانيا التصديق ومعرفتها تؤدي إلى التفكير الصحيح[1].

فتحصيل المنطق وطلبه لا يكون لذاته، وإنما لمنفعة علمية متوخاة، فهو صناعة لابد أن يتعلمها الإنسان للتخلص من فكرة المشوش، ويقوي على التحليل، بيان ما هو فاسد في الفكر، وقد بين أن المنطق يختص بالنطق الداخلي وهو العقل والفكر، فهو يهتم بالجواهر العقلية، اما النحو فهو العلم الذي يهتم بالظاهر أي الكلام والمنطق[2].

أما نظرة أبي حامد الغزالي تكاد تختلف إلى حد ما عن ما ذهب إليه الفارابي وابن سيناء، فقد تحاشى الطابع الآلي العملي للمنطق وعده معيار به نقيس التفكير الصحيح من الفاسد فهو كالقانون تعصم مراعاة قواعده العقل من الوقوع في الزيغ[3].

وقد ترك الغزالي كتبا في شتى هذه العلوم، وحل الكثير من معضلات المواجهة بالموقف الوساطي والذي يعنينا على فهم مؤلفاته المنطقية، وهي يحسب تأليفها التاريخي نجد "مقاصد الفلاسفة" تناول فيه آراء الفلاسفة في المنطق والطبيعة والميتافيزيقا ويعتبر مقدمة لكتاب "تهافت الفلاسفة" و "معيار العلم" عرضت فيه آراء منطقية مختلفة خالطها ميل إلى إيراد بعض المصطلحات والأمثلة الإسلامية، أما "القسطاس المستقيم" جعل الغزالي المنطق مستمدا من منهج القرآن، فاستخرج القياس من القرآن وصهر المنطق في بوتقة إسلامية، وأخيرا "المستصفي من علم الأصول" وفيه مقدمة منطقية عرضت فيه قواعد المنطق وأبوابه، ويعتبر مدخلا لعلم الأصول وفيه تفصيل وتجديد وتأثر بالمنطق العقلي[4].

وفي هذا المعنى بقول الغزالي في كتابه "مقاصد الفلاسفة" علم المنطق هو القانون الذي يميز صحيح الحد والقياس عن فسادهما، فيتميز العلم اليقيني عما ليس

1- المرجع نفسه: ص 61.
2- المرجع نفسه، ص 62.
3- العجم رفيق: المنطق عند الغزالي في أبعاده الأرسطوية وخصوصياته الإسلامية دار المشرق بيروت بد، ط، ص 58.
4- المرجع نفسه.

يقينيا، وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها، وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به الرجحان من النقصان ولا الربح من الخسران"[1]، وأكثر من ذلك جعله بوابة العلوم العقلية والدينية ومن لم يأخذ بحظ وافر منه فلا ثقة بعلومه على الإطلاق، فهو يشحذ الفكر ويقويه كما يعضده في الاستدلالات يقيه من الشطط والخطأ فيصرفه عن تلبيسات الأقوال وتخطيطات الأوهام، وتأكيد على منافعه... فمضمون هذا العلم على سبيل الإجمال هذا، وأما على سبيل التفصيل فهو أن المطلوب هو العلم[2].

ولهذا فإن المنطق عند الغزالي هو علم معياري نزن به بقية العلوم، وإن قوانين المنطق تعتبر معايير بالنسبة للفكر، فعلى كل مفكر واجب هو الارتقاء إليها والإعلام بها، ومعيارية المنطق جعلت الباحثين في العصر الحديث يقومون بدراسات متعددة غرضها التفريق بين العلوم المعيارية وأنهم عدوا المنطق والأخلاق والجمال من العلوم المعيارية[3].

وقد وجد الغزالي نفسه محتاجا إلى منهج عقلي ومعيار فكري يدعم فيه الأصول الفقهية والتفكير الإيماني بعد أن تفهم المنطق وسرده سردا عاما في مقاصد الفلاسفة فكان له ما شاء، إذا عزل المنطق على الأبحاث الفلسفية وأقره علما معياريا ممزوجا ببعض الخصوصيات الإسلامية جامعا كل ذلك في كتاب سماه "معيار العلم" وتتابعت لديه عملية المزج فاكتملت بكتاب "محك النظر" وفيه إلباس المنطق حلة إسلامية كاملة[4].

ورافقت أزمة الغزالي الشكية أزمة معرفية، فأبطل ما يخالف الدين على المستوى الطبيعي والإلهي، وهذب ما استطاع من المنطق، فخرج بكتاب "القسطاس المستقيم" وهو كتاب إسلامي الشكل والمبنى والاستعمال وقد كتبه عقب تعمقه في المسائل

1- الغزالي أبو حامد: مقاصد الفلاسفة، تحق، أحمد فريد المزيدي دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 13.

2- الغزالي أبو حامد: معيار العلم في المنطق، دار الكتب الفلسفية بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 35.

3- بشير صالح: علاقة المنطق باللغة، ص 65.

4- رفيق العجم: المنطق عند الغزالي، ص 59.

المنطقية وفيه أخناز المراحل الشكية السابقة، والقول المحمل أن المسألة المنهجية اكتملت أكثر بعد المرحلة الشكية وينجلي ذلك في المستصفي الذي جمع بين الرأي

وقد ترك الغزالي كتبا في شتى هذه العلوم، وحل الكثير من معضلات المواجهة بالموقف الوساطي والذي يعنينا على فهم مؤلفاته المنطقية، وهي يحسب تأليفها التاريخي نجد "مقاصد الفلاسفة" تناول فيه آراء الفلاسفة في المنطق والطبيعة والميتافيزيقا ويعتبر مقدمة لكتاب "تهافت الفلاسفة" و "معيار العلم" عرضت فيه آراء منطقية مختلفة خالطها ميل إلى إيراد بعض المصطلحات والأمثلة الإسلامية، أما "القسطاس المستقيم" جعل الغزالي المنطق مستمدا من منهج القرآن، فاستخرج القياس من القرآن وصهر المنطق في بوتقة إسلامية، وأخيرا "المستصفي من علم الأصول" وفيه مقدمة منطقية عرضت فيه قواعد المنطق وأبوابه، ويعتبر مدخلا لعلم الأصول وفيه تفصيل وتجديد وتأثر بالمنطق العقلي[1].

ورافقت أزمة الغزالي الشكية أزمة معرفية، فأبطل ما يخالف الدين على المستوى الطبيعي والإلهي، وهذب ما استطاع من المنطق، فخرج بكتاب "القسطاس المستقيم" وهو كتاب إسلامي الشكل والمبنى والاستعمال وقد كتبه عقب تعمقه في المسائل.

1- المرجع نفسه.

وكان لحركة الترجمة الدور الفعال في إقامة نسق حضاري إسلامي جديد عرفه المجتمع الإسلامي، كما تعد من العوامل الرئيسية في بناء الفكر الفلسفي والمنطقي الذي ساد منذ العهد اليوناني، وذلك لما قدمته هذه الحركة من كتب عزيزة وجهود وافرة في العلم والمعرفة، فقد جاءت هذه الجهود امتداد لتأثيرات الفكر اليوناني التي نفذت إلى العالم الإسلامي عن طريق عدة قنوات نذكر منها:

1. فتوحات الإسكندر في الشرق في تأويل النصوص اليونانية.
2. دور النقلة والمترجمين من السريان والعرب في نقل تراث اليونان[1].

وترجمته إما من اللاتينية إلى السريانية ومنها إلى العربية وإما من اليونانية مباشرة كما كان أورغانون أرسطو في المنطق واضحا عند المسلمين خاصة بعد أن عول هؤلاء على شراح أرسطو اليونانيين، أما عن بداية ظهور هذه الحركة فكانت في القرن الأول الهجري مع حركة انتشار الإسلام إلا أن كتب الترجمة القديمة قالت عن هذه البدايات بأنها لم تكن مؤثرة بشكل دقيق لأنها فاقدة للأصول العلمية للترجمة، وفي ذلك يقول السيوطي "أن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تشتهر بينهم لما كان السلف من الخوض فيها"[2].

وأما ابتداء دخوله في ملة الإسلام فقال الشيخ نصر المقدسي في كتابة " الحجة على تارك المحجة" أنبأني أبو محمد عبد الله بن الوليد بن سعد الأنصاري قال سمعت أبا محمد بن أبي زيد الفقيه المالكي بالقيروان يقول: "رحم الله بني أمية لم يكن فيهم قط خليفة ابتدع في الإسلام بدعة.

1- بشير صالح حسن: علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين دار الوفاء والطباعة والنشر ط1، ص 51.
2- السيوطي جلال الدين: صون المنطوق الكلام عن فن المنطق والكلام، دار الكتاب العلمية بيروت لبنان، ص 12.

وفيه أرسل أصول الفقه ناصحة بعد أن تحرر من كل تأثير أصولي سابق، وعمل على مزج الاجتهاد بالمنطق فظهرت أراءه عقلية تستند على نسق قياسي واستدلالي واضح وهو بمثابة مقدمة منطقية لعلوم الأصول وللعلوم كلها[1]، من المتفق عليه بين علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم أن كل ما يصدر عن الإنسان من أقوال وأفعال سواء أكان من العبادات أم المعاملات أم الأحوال الشخصية من أي نوع من أنوع العقود أو التصرفات له في الشريعة الإسلامية، وهذه الأحكام بعضها بينتها نصوص وردت في القرآن والسنة، وبعضها لم تبينها نصوص، ولكن أقامت الشرائع دلائل عليها ونصبت إمارات لها بحيث يستطيع المجتهد بواسطة تلك الدلائل أن يصل إليها.

ومن مجموعة الأحكام الشرعية الصادرة على الإنسان من أقوال وأفعال فيما لم ترد فيه نصوص تكون الفقه فعلم الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية أو هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية[2].

أما مفهوم أصول الفقه، فهو قول المؤلف من مصاف وهو الأصول ومضاف إليه هو الفقه، ولن نعرف المضاف قبل معرفة المضاف إليه، فلا جرم أنه يجب تعريف معنى الفقه أولا ثم الأصول ثانيا.

1- المرجع نفسه، ص 62.

2- خلاف عبد الوهاب: علم أصول الفقه دار الحديث القاهرة، ط1، 2002، ص 11.

المكتسب: احتراز عن علم الله، فعلمه أزلي قديم غير مكتسب، وكذلك علم ملائكته بالأحكام العلمية وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم الحاصل بطريق الوحي لا الاجتهاد، ويخرج عن المكتسب الأمور من الدين بالضرورة[1].

الأدلة التفصيلية: احتراز عن العلم الحاصل للمقلد بلا اجتهاد كون التقليد هو قبول بلا حجة، ويفهم من هذا أن الفقه هو العلم الحاصل بالأدلة وليس بالتقليد، أما التفصيلية هو الاحتراز من الأدلة الإجمالية التي تدخل فيما يعرف بعلم أصول الفقه، فالفقيه يبحث في الجزئيات، لأن غرضه استنباط الأحكام الجزئية لمسائل فرعية ففي قوله تعال: "إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير"،[2] وما أصل به لغير الله ليخرج بهذا من الأدلة الإجمالية.

أما الأصول اصطلاحا فلها معان من أهمها:

الدليل: ومن ذلك قولهم الأصل في الأشياء الإباحة، وتكاد المعاني اللغوية منها الجزئيات والمقيس عليه تبنى عليه أحكام الفروع، والراجح يبنى عليه المرجوع، وإذا كانت هذه المعاني الأربعة قد اشتركت في مفهوم البناء الأصولي هو ما تترتب منه حكم فقهي على دليل شرعي فتصير "مباحث الأصوليين في علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلي[3].

ويمكن أن نعتبر القياس بمثابة مصدر للأحكام وبمثابة شكل للاستدلال الشرعي وأهمية القياس لا تأتي فقط من كونه أهم أشكال الاستدلالات الفقهية، وإنما تأتي هذه الأهمية أن الجانب من علم الأصول في القياس قد احتوت على جانب من النشاط العقلي في الفكر الأصولي[4].

1- الغزالي أبو حامد: المستصفي من علم الأصول، ص 139.
2- سورة البقرة: الآية 173.
3- الآمدي، المرجع السابق، ص 21.
4- أحمد الطيب السنوسي الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية دار ابن حزم، ط2، 2007، ص25

ويعتبر الإمام الشافعي أول قرر أن القياس والاجتهاد إسمان لمسمى واحد، وبناء على ذلك عرف القياس بقوله: "والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة"[1]. فإن مفهوم القياس استقر لدى الأصوليين بعده بمعنى أخص، وقد اختلفت عباراتهم في تعريفه ومن العبارات التي تفي بالغرض أن "القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكها في علة الحكم" وقد دل هذا التعريف أن للقياس أربعة أركان وهي: الأصل والفرع، والحكم، والعلة".

فالأصل: هو المحل المقيس عليه الذي علم حكمه ومن شروطه أن لا يكون مخصوصا بالحكم.

والفرع: هو الحادثة التي يراد إثبات الحكم لها ومن شروطه "أن يكون خاليا من معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس وأن يتحقق وجود العلة فيه.

والعلة: هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

وللقياس تقسيمات متعددة لكل تقسيم حيثية مستقلة، فمن جهة أصل معناه قسم إلى طرد وعكس وباعتبار الجامع قسم إلى: قياس علة وقياس دلالة، وقياس في معنى الأصل وباعتبار قوة الجامع قسم إلى جلي وخفي، وتجدر الإشارة إلى أن جميع هذه الأقسام يشترط وجود العلة فيه، إذ لا قياس بدون علة، إلا أن هذه العلة قد تكون جلية وقد تكون مستنبطة[2].

1- المرجع نفسه، ص 45.
2- المرجع نفسه، ص 27.

المنطق فضل لا يحتاج إليها كان يمكن أن يوجد في وقت ما إنسان كامل القريحة لا يخطئ الحق أصلا من غير أن يكون قد علم من قوانين المنطق"[1].

ويبدو أن الفارابي جعل من المنطق ضروري لمدخل دراسة الفلسفة وبقية العلوم لما يحتويه من برهان وقياس يساعد على المعرفة اليقينية لذلك قام بتقديم الدرس المنطقي على الدرس الهندسي، لأن الهندسة تعتمد على المنطق والمنطق هو منهج الفلسفة والعلوم[2].

فكل التعريفات التي قدمها الفارابي للمنطق تدور حول أنه صناعة وآلة تعين الدهن على فهم الموجودات والتعبير عنها، وهذه الآلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ في تعريف الأشياء التي تصادفه، ولاشك أن هذه التعريفات مصدرها أرسطو طاليس، من خلال أن المنطق آلة قانونية تعين الذهن على التفكير وتحميه من الوقوع في الخطأ وهذا ما ضمنه أرسطو في أورغانونه[3].

1- يعقوبي محمود: ابن تيمية والمنطق الأرسطي: ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط1، 1992، ص 35.
2- محمد جلوب فرحات: دراسات في علم المنطق عند العرب: منشورات مكتبة الموصل، بد. ط 1987، ص42.
3- بشير صالح: علاقة المنطق باللغة، ص 60.

المبحث الثاني

المنطق وحجيته في علم أصول الفقه
مقاربة في المفهوم

والسمع وبين المنطق والفقه وظهر تأثر بالأصول والمعاني الإسلامية وتأثر الأصول بالمنطق.

وفيه أرسل أصول الفقه ناصحة بعد أن تحرر من كل تأثير أصولي سابق، وعمل على مزج الاجتهاد بالمنطق فظهرت أراءه عقلية تستند على نسق قياسي واستدلالي واضح وهو بمثابة مقدمة منطقية لعلوم الأصول وللعلوم كلها[1]، من المتفق عليه بين علماء المسلمين على اختلاف مذاهبهم أن كل ما يصدر عن الإنسان من أقوال وأفعال سواء أكان من العبادات أم المعاملات أم الأحوال الشخصية من أي نوع من أنوع العقود أو التصرفات له في الشريعة الإسلامية، وهذه الأحكام بعضها بينتها نصوص وردت في القرآن والسنة، وبعضها لم تبينها نصوص، ولكن أقامت الشرائع دلائل عليها ونصبت إمارات لها بحيث يستطيع المجتهد بواسطة تلك الدلائل أن يصل إليها.

ومن مجموعة الأحكام الشرعية الصادرة على الإنسان من أقوال وأفعال فيما لم ترد فيه نصوص تكون الفقه فعلم الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية أو هو مجموعة الأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية[2].

أما مفهوم أصول الفقه، فهو قول المؤلف من مصاف وهو الأصول ومضاف إليه هو الفقه، ولن نعرف المضاف قبل معرفة المضاف إليه، فلا جرم أنه يجب تعريف معنى الفقه أولا ثم الأصول ثانيا.

فالفقه لغة: عبارة عن الفهم ومنه قوله تعالى "ما نفقه كثيرا مما نقول" أي: لا نفهم وقوله تعالى: "ولكن لا تفقهون تسبيحهم"، أي: لا تفهمون، وتقول العرب فقهت كلامك أي: فهمته، وقيل هو العلم وهو مغاير له، إذ الفهم عبارة عن جودة الذهن من جهة تهيئة لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب، وعلى هذا فكل عالم فهم وليس كل فهم عالما[3].

1- المرجع نفسه، ص 62.

2- خلاف عبد الوهاب: علم أصول الفقه دار الحديث القاهرة، ط1، 2002، ص 11.

3- الآمدي علي بن محمد: الأحكام في أصول الأحكام، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 07.

فالفاء والقاف والهاء أصل واحد صحيح يدل على إدراك الشيء والعلم به، تقول ففهمت الحديث أفقهه، وكل علم بشيء فهو فقه ثم اختص بذلك علم الشريعة فقبل لكل عالم بالحلال والحرام فقيه[1].

وقد جاء في لسان العرب لابن منظور أن الفقه هو العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين لسيادته وشرفه وفصله على سائر العلوم كما غلب النجم على الثريا والعود على المندل والفقه في الأصل الفهم يقال: أوتي فلان فهما في الدين أي فهما فيه[2].

أما الفقه اصطلاحا: فهو مخصوص بالعلم الحاصر بجملة من الأحكام الشرعية بالنظر والاستدلال، فالعلم احتراز على الظن بالأحكام الشرعية، فإنه وإن تجوز بإطلاق اسم الفقه عليه في العرف العامي، فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة بأدلتها التفصيلية[3].

العلم: هو حد كلي يندرج تحته سائر أنواع العلوم، فهو بمثابة جنس المراد به مطلق المعرفة الشاملة للظن واليقين، وإطلاق المعرفة على الظن، لأن أكثر مسائل الفقه ظنية.

الأحكام: جمع حكم وهو إثبات أمرلأمر أو نفيه أو إسناد إلى آخر إيجابا أو سلبا، والحكم الشرعي وهو المقصود بأنه خطاب الله المتعلق بفعل الملكف من حيث أنه المكلف به والحكم والشرعي قسمان:

أولهما: تكليفي وهو خمسة أقسام: الواجب، المندوب، المباح، المكروه، الحرام.

والثاني: خطاب الوضع وهو أربعة أقسام: العلل والأسباب والشروط والموانع[4].

أما الشرعية ما يتوقف معرفته على القرآن والسنة، وما جاء بعدهما من أدلة شرعية كالإجماع والقياس، والقول بالأحكام الشرعية احترازا على الأحكام العقلية، والحكم العقلي هو ما يعرف فيه النسبة إيجابا أو سلبا نحو الكل أكبر من الجزء إيجابا، فخرج بقوله خطاب الله خطاب غيره لأنه لا حكم شرعي إلا لله وحده.

1- ابن زكرياء: معجم مقياس اللغة، ج4، تحق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، بد ط، 1972، ص 442.

2- ابن منظور: لسان العرب: مج 13 ص 522.

3- الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام، ص 10.

4- الشنقيطي محمد الأمين: مذكرة في أصول الفقه مكتبة العلوم ط4: 2004، ص 11.

العملية: ما يتعلق بأفعال الإنسان، ويخرج عن العملية الأحكام الشرعية للاعتقادية كوحدانية الله وصفاته والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر والمسماة بعلم الكلام، إن العلم بهذه الأحكام لا يرتبط بالفقه اصطلاحا.

المكتسب: احتراز عن علم الله، فعلمه أزلي قديم غير مكتسب، وكذلك علم ملائكته بالأحكام العلمية وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم الحاصل بطريق الوحي لا الاجتهاد، ويخرج عن المكتسب الأمور من الدين بالضرورة[1].

الأدلة التفصيلية: احتراز عن العلم الحاصل للمقلد بلا اجتهاد كون التقليد هو قبول بلا حجة، ويفهم من هذا أن الفقه هو العلم الحاصل بالأدلة وليس بالتقليد، أما التفصيلية هو الاحتراز من الأدلة الإجمالية التي تدخل فيما يعرف بعلم أصول الفقه، فالفقيه يبحث في الجزئيات، لأن غرضه استنباط الأحكام الجزئية لمسائل فرعية ففي قوله تعال: "إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير"،[2] وما أصل به لغير الله ليخرج بهذا من الأدلة الإجمالية.

أما الأصول اصطلاحا فلها معان من أهمها:

الدليل: ومن ذلك قولهم الأصل في الأشياء الإباحة، وتكاد المعاني اللغوية منها الجزئيات والمقيس عليه تبنى عليه أحكام الفروع، والراجح يبنى عليه المرجوع، وإذا كانت هذه المعاني الأربعة قد اشتركت في مفهوم البناء الأصولي هو ما تترتب منه حكم فقهي على دليل شرعي فتصير "مباحث الأصوليين في علم الأصول لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث عنها وأقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار الأحكام الشرعية عنها على وجه كلي[3].

ويمكن أن نعتبر القياس بمثابة مصدر للأحكام وبمثابة شكل للاستدلال الشرعي وأهمية القياس لا تأتي فقط من كونه أهم أشكال الاستدلالات الفقهية، وإنما تأتي هذه الأهمية أن

1- الغزالي أبو حامد: المستصفي من علم الأصول، ص 139.
2- سورة البقرة: الآية 173.
3- الآمدي، المرجع السابق، ص 21.

الجانب من علم الأصول في القياس قد احتوت على جانب من النشاط العقلي في الفكر الأصولي[1].

وتجدر الإشارة أن نظرية القياس عند الفلاسفة تختلف عن نظرية القياس عند الأصوليين، فالفلاسفة بذكر لفظ "قياس" يعنون به القياس الأرسطي بأشكاله أضربة المختلفة، أما علماء الأصول فإنهم يستخدمون لفظ "قياس" بمعنى التمثيل أو قياس الشبه المثل، أو قياس الغائب على الشاهد أو قياس الحالات التي نزلت بصددها أحكام قرآنية أو تضمنتها أحاديث نبوية[2].

ويعتبر الإمام الشافعي أول قرر أن القياس والاجتهاد إسمان لمسمى واحد، وبناء على ذلك عرف القياس بقوله: "والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة"[3]. فإن مفهوم القياس استقر لدى الأصوليين بعده بمعنى أخص، وقد اختلفت عباراتهم في تعريفه ومن العبارات التي تفي بالغرض أن "القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكها في علة الحكم" وقد دل هذا التعريف أن للقياس أربعة أركان وهي: الأصل والفرع، والحكم، والعلة".

فالأصل: هو المحل المقيس عليه الذي علم حكمه ومن شروطه أن لا يكون مخصوصا بالحكم.

والفرع: هو الحادثة التي يراد إثبات الحكم لها ومن شروطه "أن يكون خاليا من معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس وأن يتحقق وجود العلة فيه.

والعلة: هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع.

وللقياس تقسيمات متعددة لكل تقسيم حيثية مستقلة، فمن جهة أصل معناه قسم إلى طرد وعكس وباعتبار الجامع قسم إلى: قياس علة وقياس دلالة، وقياس في معنى الأصل وباعتبار قوة الجامع قسم إلى جلي وخفي، وتجدر الإشارة إلى أن جميع هذه الأقسام

1- أحمد الطيب السنوسي الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية دار ابن حزم، ط2، 2007، ص25
2- المرجع نفسه، ص 30
3- المرجع نفسه، ص 45.

يشترط وجود العلة فيه، إذ لا قياس بدون علة، إلا أن هذه العلة قد تكون جلية وقد تكون مستنبطة[1].

ولقد ظهر هذا القياس في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، وتروي لنا كتب الفقه كيف أن الرسول قد شجع الصحابة في عصره على الاجتهاد واستخدام المماثلة في فصل النزاع الذي ينشأ بين المسلمين، فهو يسأل معاذ بن جبل لما أرسله إلى اليمن معلما وقاضيا... كيف تصنع إذا عرض لك قضاء: قال أقضي بما في كتاب الله: قال فإن لم يكن في كتاب الله: قال فسنة رسوله الله: قال فإن لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد رأي ولو آلو[2]. وقد وافق صلى الله عليه وسلم معاذ على ما قال وقد حفظت لنا كتب الفقه الكثير من الأمثلة التي مارس فيها الرسول نفسه هذا القياس، ويمكن أن نذكر في ذلك بعض الأمثلة على استخدام القياس في علم أصول الفقه[3].

الحجة الأولى: ما يرويه أبو داود من حديث عمر بن الخطاب قال عمر هششت إلى امرأتي فقبلتها وأنا صائم، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله أتيت أمرا عظيما: قبلت وأنا صائم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرأيت لو تمضمضت بماء وأنا صائم قلت لابأس: لابأس.

وفي هذا الحديث قياس القبلة من الصائم على المضمضة بالماء إلى الفم وإن كان يفتح طريق الشرب، إلا أنه لا يضر الصائم، فكذلك القبلة وإن كانت تفتح طريق الشهوة، إلا أنه لا يحصل بها فطر، وبالتالي فهي غير ضارة.

الحجة الثانية: ما يرويه النسائي: قال رجل يا نبي الله إن أبي مات ولم يحج أفا أحج عنه، قال أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه، قال: نعم، قال فدين الله أحق أن يقضى. وفي هذا الحديث قياس لدين الله وعلى دين العباد في وجوب القضاء، فكما يجب قضاء الدين الخاص بالعبد من الغير ويكون مجزئا، فكذلك يقضي دين الله من الغير ويكون مجزئا[4].

1- المرجع نفسه، ص 27.
2- خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ص 140.
3- المرجع نفسه ص 145.
4- شريف الدين عبد العظيم: تاريخ التشريع الإسلامي الخرطوم، 1982، ص .245

الحجة الثالثة: يتعلق بالمعاهدات التي كانت بين المسلمين وبين يهود بني قريضة إلا أن هؤلاء قد مالاؤا قريشا على المسلمين في غزوة الأحزاب ونقضوا العهد الذي كان بينهم وبين المسلمين، ولما انتصر المسلمون في الحرب وحصروهم في حصنهم حكموا سعد بن معاذ ورضوا أن ينزلوا على قوله، وحكم أن يقتل رجالهم وتسبى نساؤهم وذريتهم فقال الرسول: "حكمت فيهم حكم الله" وكان حكم سعد فيهم بقياسهم على المحاربين المذكورين في قوله تعالى: "إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله، ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا..." [1] إلى آخر الآية.

وفي هذا قياس على أسرى بدر الذين عوتب النبي صلى الله عليه وسلم في عدم قتلهم، ولم يكن نزل قول الحق: "فإما منا بعد وأما فداء حتى تضع الحرب أوزارها"[2].

وفي هذه الأمثلة حجج على استخدام الرسول نفسه للقياس في المثال الأول والثاني، وعن استخدام الصحابة لهذه القاعدة العملية، وموافقته في المثال الثالث على الحكم المستنبط عن طريق المماثلة، ومن هذه الحجج يمكن أن نستخلص الأمور التالية:

- هذه الأمثلة التي استخدمها فيها قياس الشبه بوصفه العملية العقلية التي تماثل الحكم بين حالتين متماثلتين: حالة ورد ذكرها صراحة في النص القرآني أو الحديث النبوي، وحالة طارئة لم يرد لها ذكر وهي أمثلة تتعلق بالأحكام الإسلامية الخالصة والتي لا علاقة لها بما كان سائدا قبل الإسلام من عرف في الجزيرة العربية.

- هذه الأمثلة بوصفها حالات فقهية في تاريخ الفقه الإسلامي مع غيرها من الأمثلة الأخرى التي تنتمي إلى المرحلة نفسها يقوم في نظر البعض على تجسيد واستمرار بأن المنهج الأصولي يقوم على قياس الشبه أو المماثلة[3].

- ارتقى وتطور مفهوم القياس عند الفقهاء والأصوليين، فبعد أن بدأ هذا المفهوم على نحو ما واجتهادات فردية، فإنه سيأخذ مع الشافعي وفقهاء الأشاعرة "نظرية قياس الشبه".

1- سورة المائدة: الآية 33.
2- سورة محمد: الآية 4.
3- المرجع نفسه، ص 246.

المبحث الثالث

إشكالية المنطق والفقه عند الشافعي
- رؤية تأصيلية

الشافعي بين القياس والأصولي والقياس المنطقي:

إن التوجه الفكري لعلماء الإسلام إزاء هذا العلم قد أسفر عن نشوء حركة شارك فيها اصحاب الاتجاهات الفكرية المختلفة، من فلاسفة ومتكلمين وفقهاء ومحدثين وتجريبيين، يمكن أن نميز من خلالها بين موقفين رئيسيين هما: القبول والرفض، وإن كان هذا الأخير يتفرع إلى فرعين هما: الرفض الإجمالي والرفض التفصيلي، ومن ثم فإننا نجد أنفسنا أمام ثلاث اتجاهات هي:

1. القبول والتأييد
2. الرفض الإجمالي
3. الرفض التفصيلي

وقد مثل الموقف الأول كل من الفارابي وابن سينا والغزالي وغيرهم، فقد أولى الفارابي اهتماما كبيرا بالمنطق، وخلف فيه رسائل وتفسيرات وتصنيفات، لم يبق منها إلا فصول قليلة تناثرت في بعض مؤلفاته مثل "إحصاء العلوم" و"تحصيل السعادة" و"عيون المسائل" وغيرها، والجديد في دراسات الفارابي هو تلك المقارنات التي عقدها بين المنطق والنحو[1].

كما أثرت عن ابن سينا شروح إضافية لمنطق أرسطو، خصوصا في كتابة "الشفاء" والشيء الذي ميز دراساته أنها لم تكن مقصورة على الجانب الصوري النظري فحسب وإنما كانت تربط بين المنطق النظري والتجربة الحسية، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى اهتماماته العلمية وخاصة علم الطب[2].

على أن أبرز من عرف بالدفاع عن المنطق بوصفه علما ضروريا، وميزانا للمعرفة لا غنى عنه في مجالات الفكر المختلفة هو أبو حامد الغزالي، حتى ذهب إلى إصدار فتواه الشهيرة بأن المنطق "مقدمة العلوم، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا"[3]،

1- السيوطي: جهد القريحة في تجريد النصيحة تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بل تاريخ: 2، ص 10.

2- المرجع السابق: ص 13.

3- الغزالي: المستصفي، من علم الأصول، ص 10

وقد ألف في هذا الصدد كتابه "معيار العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم" إلى جانب مقدمات لبعض كتبه الأخرى كمقدمة كتابه "المستصفي".

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هؤلاء لم يكن قبولهم للمنطق بعجره وبجره، وإنما كانت تتخلله بعض الانتقادات التي لم ترق في مجموعها إلى الحد الذي يجعل هؤلاء يصنفون ضمن فريق الناقدين الرافضين، فقد ورد عن الشيخ الرئيس في كتابه "منطق المشرقيين" ما يمكن عده محاولة انتقادية، فهو يقول: "فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف، ولا نبالي من مفارقة تظهر منّا لما الفه متعلمو اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم"[1].

ودن أن نحمل الألفاظ ما لا تحتمل، فإنه يمكن أن نستنتج من هذا النص أن صاحبه قد بدت له بعض الآراء التي يخالف فيها منطق اليونان، وإن لم يذكرها في كتابه "منطق المشرقيين" على الصورة التي هو الآن، لأن هذا الكتاب لم يصل إلينا كاملا.

كما أن حجة الإسلام لم يقبل المنطق إلا بعد أن ناهض الجزء الإلهي، وبعضا من الجزء الطبيعي من فلسفة اليونان، مؤلفا في ذلك كتابه "تهافت الفلاسفة"، غير أنه قد استهواه الجزء المنطقي واعتبر الخطأ يسيرا فقال فيه: "أما المنطقيات فأكثرها على وجه الصواب، والخطأ نادر فيها، وإنما يخالفون-يقصد الفلاسفة- أهل الحق فيها بالاصطلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلال، وذلك مما يشترك فيه النظار"[2].

أما موقف الرفض الإجمالي، فقد مثله تيار كبير من المتكلمين والفقهاء والمتحدثين، خصوصا في الفترة التي امتدت خلال القرون الخمسة الأولى، فـ"لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفتون إلى طريق المنطقيين، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف، وكانوا يعيبونها، ويثبتون فسادها"[3]، فعلماء الأصول كان لهم منطق خاص، نابع من خصوصيات اللغة العربية، يعرف بعلم أصول الفقه[4].

1- ابن سينا: منطق المشرقيين، دار الحداثة بيروت، ط1، 1982، ص 77.
2-الغزالي مقاصد الفلاسفة، ص 32
3- السيوطي: صون المنطق، والكلام عن فن المنطق والكلام، ص 13.
4- بدوي عبد الرحمن - الموسوعة الفلسفية (ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1994):305.

كما كان للمتكلمين منطق كلامي يستمد بعض قواعده من أصول الفقه، ويسير في باب الحدود على أن الحد يميز المحدود عن غيره، لا على ما يعرف بماهية المحدود كما الشأن في منطق خاص، نابع من خصوصيات الفكر الإسلامي، يقوم على التجربة والاستقراء، ومتجاوبا مع خصائص اللغة العربية، يعرف بعلم أصول الفقه.

كما كان للمتكلمين منطق كلامي يستمد بعض قواعده من أصول الفقه، ويسير في باب الحدود على أن الحد يميز المحدود عن غيره، لا على ما يعرف بماهية المحدود كما هو الشأن في منطق اليونان، ويقوم في استدلالاته على قواعد السبر والتقسيم وقياس الغائب على الشاهد وغيرها من الطرق الكلامية باستثناء بعض الأصوليين والمتكلمين كإمام الحرمين أبي المعالي الجويني فيمكن اعتبار كتابه "الشامل" و"البرهان" قد ظهرت فيهما أول محاولة لاستخدام المنطق اليوناني.

على أن أكثر من حط من شأن المنطق متبعين في ذلك الرفض الإجمالي هم الفقهاء والمحدثون، ويبدو أن الإمام الشافعي،كان أول من نفر منه، فقد روي عنه أنه قال: "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس"[1].

وقد تحول هذا التنفير على مر السنين عند بعض المحدثين إلى عداء تبلور في فتوى ابن صلاح[2]، بتحريم الاشتغال به بقوله: "وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس بالاشتغال بتعليمه مما أباحه الشارع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح"[3].

أما موقف الرفض بناء على النقد فقد مثله ابن تيمية ومن تبعه مثل ابن القيم والسيوطي الصناعي[4] وغيرهم.

1- السيوطي- صون المنطق، ص 15.

2- هو تقي الدين أبو عمر عثمان، ابن صلاح، كردي موصلي شافعي، حافظ ولد سنة 577هـ من مصنفاته، "علوم الحديث" و"أدب المفتي والمستفتي" وغيرها، توفي بدمشق سنة 643هـ، أنظر ابن العماد، شذرات الذهب: 121/5.

3- المصدر السابق ص 20.

4- هو محمد بن إسماعيل بن صلاح الصناعي، المعروف بالأمير، مجتهد من بيت الإمامة باليمن، له عدة مؤلفات منها: "سبيل السلام في شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام" و"المسائل المرضية في بيان اتفاق أهل السنة والزيدية" و"تطهير الاعتقاد من أدران الإلحاد"، ت1226هـ ، أنظر الزركلي- الاعلام: 38/6.

يرى بعض الباحثين أن مكانة أصول الفقه هي المكانة نفسها التي يشغلها المنطق بالنسبة للفلسفة، وهذا يبدوا واضحا إذ ما بحثنا في المنطق وأصول الفقه لمعرفة صلة كل منهما بقرينة، علاوة على أن التعاريف الكثيرة التي وصفها المناطقة والأصوليون تبين ذلك وتوضحه.

وإذا كان الإمام الشافعي يعد أول من دوّن أصول الفقه على الطريقة العلمية بشهادة بعض المؤرخين وذلك في كتابه "الرسالة" الذي يعد أول كتاب في أصول الفقه، فذلك لأن بعض الفقهاء كانوا قبله يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة، للاستنباط إلا ما ورد بالقرآن والسنة من نماذج ودلائل وإشارات، وكانوا يعتمدون على فهمهم لمعاني الشريعة ومرامي أحكامها وغاياتها ومن غير إلمام بعلم المنطق[1].

ولقد أشاد ابن خلدون بالشافعي وقال في حقه "وكان أول من كتب في (أصول الفقه) الشافعي رضي عنه وأملى فيه رسالته المشهورة، وتكلم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة في القياس"[2].

كما أشاد الرازي بفضل الشافعي في هذا المقام فقال "اعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل إلى علم العروض وذلك أن الناس كانوا قبل أرسطو ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة لكن ما كان عندهم قانون في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي ما أفلح"[3].

وإذا كان الشافعي قد وضع علم أصول الفقه فهل تأثر في هذا العلم بالفلسفة والمنطق؟

يذكر مصطفى عبد الرازق أن علم أصول الفقه لم يخل من أثر الفلسفة فالشافعي حين كتب رسالته في أصول الفقه لم تخل هذه الرسالة من صيغة فلسفية، حيث أن هذه الرسالة تسلك في سرد مباحثها وترتيب أبوابها نسقا مقررا في ذهن مؤلفها[4].

1–محمود محمد علي محمد: العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام عين الدراسات والبحوث الأساسية والاجتماعية، ط1 ص23.

2–ابن خلدون عبد الرحمن المقدمة دار القلم، بيروت، 1984، ط1، ص 454.

3–الرازي مناقب الشافعي تحق أحمد حجازي السقا مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، القاهرة 1986، ص 156.

4– عبد الرازق الشيخ مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، نخبة التأليف والترجمة القاهرة، 1966، ص245.

ويستطرد عبد الرازق فيقول: "وإذا كنا نلمح في الرسالة نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية فإن نلمح للتفكير الفلسفي في الرسالة مظاهر أخرى منها هذا الاتجاه المنطق إلى وضع الحدود والتعاريف أولا ثم الأخذ في التقسيم مع التمثيل والاستشهاد لكل قسم، حتى تكاد تحسب لما فيه من دقة البحث ولطف الفهم وحسن التصرف في الاستدلال حوارا فلسفيا على الرغم من اعتماده على النقل"[1].

وينتهي إلى ضرورة جعل علم أصول الفقه فرعا من فروع الفلسفة، ومباحث العلم تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم الأصول وفي كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها "مبادئ كلامية" هي من مباحث علم الكلام والتوسع سينتهي إلى ضم العلم إلى شعبة الفلسفة.

وإذا كان بعض الباحثين قد أكد مظاهر التفكير الفلسفي والمنطقي في علم أصول الفقه فهل يعني هذا أن مؤسس هذا العلم وهو الشافعي قد تأثر بالمنطق الأرسطي والرواقي أم أنه صدر عن عقلية إسلامية متحررة من كل أثر أجنبي؟[2]

هناك رأيان متعارضان: أحدهما يقول أصحابه بعدم التأثر بهذا المنطق بل يؤكدون على عداء الشافعي للمنطق الأرسطي.

إن الشافعي قد تأثر في منهجه الأصولي بالمنطق الأرسطي، لأن الشافعي بدأ أعماله الفقهية في بداية القرن التاسع الميلادي أي الثاني للهجرة، حيث كانت الترجمات العربية متطورة وبصفة خاصة الأورغانون الذي كان قد ترجم الجزء الكبير منه، وعندما رأى الشافعي تعقد الدراسات الفقهية والاختلافات أراد أن يضع لها قواعد مجردة وهكذا وضع علم أصول الفقه ذلك العلم الذي يعد بالنسبة للفقه مثل المنطق بالنسبة للفلسفة، وإذا كان الشافعي هو منشئ منهج البحث الفقهي، وهكذا انتقلت فكرة المنهج المطبقة عند الفيلسوف إلى الفقه العربي[3].

1–المرجع نفسه ص 24–246

2–المرجع نفسه: ص 248.

3– مذكور إبراهيم بيومي: المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام مكتبة الزهراء القاهرة 1990، د.ط، ص 186.

وقد أشار علي سامي النشار إلى الذين قالوا بتأثر الشافعي بالمنطق الأرسطي وقد استندوا إلى ثلاث حجج:

-إن الشافعي مفسر جيد للقرآن والحديث من وجهة نظر دلالاتهما، وهذه المسألة تحمل طابعا منطقيا.

-معرفة الشافعي اليونانية على ما يذكر أبو عبد الله الحاكم في كتابه "مناقب الشافعي" من أن الشافعي كان يقول حين سأله هارون الرشيد عن علمه بالطب "أعرف ما قالت الروم محل أرسطا طاليس وفورفوريوس وجالينوس وأبقراط وأنبذوقليس وحلفائهم"[1].

-إن بعض المستشرقين ذهب إلى النصوص التي احتوتها الرسالة التي تبين أن الشافعي بعد القياس هو التمثيل عند أرسطو، وهذه النقطة تبين أنه قد تأثر بالمنطق الأرسطي علاوة على أنه اطلع على الترجمات العربية في القرنين الثامن والتاسع الميلادي وأن قياس الشبه مبني عنده على أساس منطقي سليم[2].

يونكر أي أثر خارجي في تكوين المنهج الأصولي عند الشافعي وأن المنهج الأصولي عنده تكون بمنأى عن منطق أرسطو كما أن لجوء الشافعي إلى الطرق العقلية طرق يلجأ إليها أنظار المسلمين رفقاؤهم.

كما أن معرفة الشافعي لليونانية ليست برهانا واضحا على دخول المنطق الأرسطي في أصول الشافعي، وأسلوب الرسالة وطريقة البحث فيها لا يشعران بوجود أي علاقة بينها وبين أية دراسة أجنبية عن التفكير العربي[3].

وقد ذهب حسن حنفي في كتابه "مناهج التفسير" على أن الشافعي بإجماع العلماء هو واضح علم الأصول في إملائه "الرسالة" والتي يظهر فيها علم أصول الفقه وهو ينشأ من داخل البيئة الإسلامية نشأة تلقائية وظهور مصطلحات العلم وموضوعاته ومشاكله دون أدنى أثر خارجي وارتباط العلم باللغة ونقض المنطق اليوناني باعتباره وثيق الصلة باللغة اليونانية[4].

1-النشار علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام دار النهضة العربية بيروت لبنان، بد.ط، ص 26.

2-عبد الحميد حسن المنهج في علم أصول الفقه، مكتبة سعيد رأفت القاهرة، 1980، ص 90.

3-المرجع نفسه: ص

4-

وقد أكد الجابري أن الشافعي هو أول من أصل الأصول وصاغ منهجية الفكر العربي الإسلامي كله دون التأثير بمؤثرات يونانية وأن القواعد التي وضعها الشافعي في رسالة في أصول الفقه لا تقل أهمية بالنسبة لتكوين العقل العربي عن قواعد المنهج الذي وصفها ديكارت بالنسبة للتكوين الفكر الفرنسي خاصة والعقلانية الأوروبية الحديثة عامة[1].

وتجدر الإشارة أن لغة الرسالة للشافعي لا تسمح لإقامة علاقة وثيقة بينه وبين أرسطو وما أشار إليه بعض المستشرقين بأن الشافعي تأثر بأرسطو، ويمكن أن يكون ما بينهما من تشابه هو مجرد اتفاق لا تأثير وتأثر، فالشافعي من المشهورين في تاريخ الفكر الإسلامي الذين وقفوا من المنطق الأرسطي موقفا سلبيا، وقد نقل عن الحافظ عزالدين عبد العزيز قولا سمعه عن الشافعي وهو "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس"[2].

والغرض مما قاله الشافعي أن من أراد تخريج القرآن والسنة على مقتضى قواعد المنطق ولم يصب غرض الشرع فإن كان في الفرع نسبة إلى الخطأ وإن كان نسبة إلى الأصول نسبة إلى البدعة وهذا أعظم دليل على تحريم هذا الفن، وهذا هو مجمل كلام الشافعي.

1–الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1991، ص 200
2–جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام من فن المنطق والكلام، ص 15.

المبحث الرابع

المنطق وعلم الأصول بين التقارب والاختلاف

مما سبق يتبين أن مكانة أصول الفقه من الفقه هي نفس مكانة المنطق من الفلسفة، غير أن معارضة الشافعي للمنطق الأرسطي لم يستمر طويلا، فقد جاء بعد ذلك الإمام ابن حزم الأندلسي (ت456هـ) وكأن أحد الفقهاء الذين اعتنقوا المذهب الشافعي ثم انشق عنه، ثم اعتنق المذهب الظاهري الذي أنشأه "داود بن سليمان" (ت28هـ) الذي وقف موقفا مؤيدا خالف فيه الشافعي[1].

وكان من أهم أغراض المشروع الثقافي لابن حزم على الاستعانة بعلوم الأوائل ومن بينها المنطق من حيث هو أداة ضابطة للتفكير تضفي عليه الدقة والصرامة للحفاظ على هوية الشرع وحمايته من خطر الإضافات على المستوى الشرعي والعقائدي معا حيث خطر التأويلات الآتية من الملل والنحل، مما يتطلب دعم العقيدة بعلوم الأوائل وبخاصة المنطق، وذلك من أجل بناء الشرع ودعم المنقول بالمعقول[2].

ومن أجل هذا ألف ابن حزم كتابه "التقريب للمنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"، وقد آثر في نفسه في ذلك الدور المبكر من حياته ما سمع من قول في المنطق والعلوم الفلسفية دون تحقيق، وأولئك هم الذين عناهم بقوله "ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا، وقيل تمكن قوانا في المعارف صنوفا من ذوي الآراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسد من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة[3].

ولعل بيئة قرطبة والأندلس بعادائها يومئذ لعلوم الأوائل هي التي حفرت حب الاستطلاع لديه فجعلته يدرس الفلسفة والمنطق، ومن ثم قوى لديه الشعور بأن العلوم الفلسفية لا تنافي الشريعة بل أن المنطق يمكن أن يتخذ معيارا لتقويم الآراء الشرعية وتصحيحها وكان اتجاهه إلى مجادلة أهل المذاهب والنحل يفرض عليه أن يتدرع بقوة منطقية في المناظرة والجدل، وهاتان الغايتان كانتا من أول العوامل التي حدت به إلى التأليف في المنطق ليثبت عدم التنافي بينه وبين الشريعة.

1-القفطي جمال الدين: أخبار العلماء وبأخبار الحكماء مكتبة المتنبي القاهرة، بد. ط، وتاريخ، ص 156.

2-يفوت سالم: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، 1986، ص 438.

3-ابن حزم أبو محمد بن علي محمد الظاهري، التقريب لحد المنطق والمدخل بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس مكتبة الحياة بيروت، بد.ط، ص 09.

وظل ابن حزم على رأيه يؤمن بفائدة المنطق والفلسفة وسائر علوم الأوائل، فهو في رسالة "مراتب العلوم" ينصح الدارس أن يبدأ بعد تعلم القراءة والكتابة وأصول النحو واللغة والشعر والفلك بالنظر في حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقدمات والقرائن والنتائج ليعرف ما البرهان وما الشعب وكيف التحفظ مما يظن أنه برهان فهذا العلم يقف على الحقائق كلها ويميزها من الأباطيل تميزا لا يبقى معه ريب[1].

وقد سئل عن رأيه في أهل عصره كيف انقسموا طائفتين: طائف اتبعت علوم الأوائل وطائفة اتبعت علم ما جاءت به النبوة ويطلب أن يتبين أيهما المصيب؟ فيقول في الجواب: أن علوم الأوائل هي الفلسفة وحدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسطو ومن قفا قفوهم وهذا علم حسن رفيع لأن فيه معرفة العلوم كله بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به وتميزه مما يظن من جهل أنه برهان وليس برهانا ومنفعة هذا العلم عظيم في تمييز الحقائق مما سواها[2].

وقد كسب له هذا الاتجاه عداوة الفريق الذي كان يكره الفلسفة والمنطق، وهو يومئذ الفريق الغالب في الأندلس وقد كتب له أحد الناقمين كتابا عفلا من الإمضاء اتهمه فيه أن الفساد دخل عليه من تعويله على كتب الأوائل والدهرية وأصحاب المنطق وكتب إقليدس وغيرهم من الملحدين، فكتب ابن حزم يقول في الجواب: أخبرنا عن هذه الكتب أطالعتها أيها الهازر أم لم تطالعها؟ فإن كنت طالعتها فلم تنكر على من طالعها كما طالعتها أنت؟ وهلا أنكرت ذلك على نفسك؟ وأخبرنا عن الإلحاد الذي وجدت فيها إن كنت وقفت على مواضعه وإن كنت لم تطالعها فكيف تنكر ما لا تعرف؟[3] وهكذا أجزم ابن حزم أن فائدة المنطق أمر لا يرتاب فيه منصف لأنها فائدة غير واقفة على

1- المرجع نفسه، ص 11.

2- ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام تحق محمد أحمد عبد العزيز، مكتبة عاطف القاهرة، 1987، بد.ط، ج2، ص358.

3- المرجع نفسه: ص 359.

حدود الإطلاع بل تتدخل في سائر العلوم، فإن حقيق أن تكتب فيه الكتب وتقرب فيه الحقائق الصعبة[1].

إلا أن ابن حزم واجه في دراسته لعلم المنطق صعوبتين: الأولى تعقيد الترجمة وإيراد هذا العلم بألفاظ غير عامية، ويعني بالعامية الألفاظ الفاشية المألوفة التي يفهمها الناس لكثرة تداولها فإن "الحظ لمن آثر العلم وعرف فضله أن يسهله جهده ويقربه بقدر طاقته ويحققه ما أمكن"[2]، أما الصعوبة الثانية تتمثل في أن المناطقة قد درجوا على استعمال الرموز والحروف في ضرب الأمثلة ومثل هذا شيء يعسر تناوله على عامة الناس، فحوّل الأمثلة من الرموز إلى أخرى منتزعة من المألوف في الأحوال البنيوية والشرعية.

من هذا المنطلق أبطل ابن حزم القول بأن دراسة المنطق بدعة، فكما أن النحو وغيره من علوم اللغة استحدثت ولم يخص السلف الصالح فيها نظرا لظهور الحاجة إليها بعدما تفشى اللحن، أي ظهور الحاجة لقواعد تفنن استعمال اللغة، كذلك المنطق ظهرت الحاجة إليه أيضا كمعين على فهم النص والاستدلال على صحة مضامينه والسلف لم يكونوا في حاجة إليه لأنهم عاصروا النبوة[3].

ويبدوا من حديث ابن حزم أن هناك ثلاثة دوافع تظهر معها الحاجة إلى صناعة المنطق في مجال العلوم الدينية وهي:

1. فهم بناء كلام الله ورسوله وطرق استنباطها.
2. الرد على المنكرين وهو أمر يقتضي التسلح بالأفانين التي يلجأون إليها لإثبات دعواهم الباطلة.
3. التمييز بين الحق والباطل وهو أمر يتم اعتمادا على النص الديني.

1- المرجع نفسه، ص 360

2- محمود محمد علي محمد: العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام ص34.

3- ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ص 09.

ونلاحظ أن الدافع الأول دافع أصول فقهي، فمعرفة القضايا وأقسامها ومعرفة الكلي والجزئي والسلب والإيجاب ليس له من فائدة سوى فهم الأحكام الإلاهية والعلاقات بينها وطبيعة الشرعية[1].

وهذا مدلول امتزاج المنطق بالفقه أي أن فهم الفقه لا يقوم إلا بالمنطق لأن من طبيعة الفقه أن يؤدي بنا إلى كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها ووجوه ارتباط القضايا بالأحكام ببعضها البعض.

وانطلاقا من هذا حاول ابن حزم تطويع منطق أرسطو كي يغدو آلة ضابطة للتفكير عامة والتفكير الفقهي خصوصا، ولأن فهم الأحكام الشرعية وفهم كيفية أخذ الألفاظ على مقتضاها وفهم العام والخاص والمجمل والمفسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج، والصحيح من القياس الفاسد منه، يتطلب معرفة بالمنطق وتسلحا به، وهو علم لا غنى عنه بالنسبة للمتكلم والفقيه والمحدث الناظر في الآراء والديانات[2].

وفي تأسيس الفقه على المنطق الأرسطي أنه أسقط تماما لفظ "القياس" من حديثه عن أشكال الاستدلال مكتفيا بكلمة "البرهان" وهو أمر نابع من اقتناعه لنقائص القياس الفقهي وعدم يقينية نتائجه مما يجعله دعوة بلا برهان، ويسوق ابن حزم الأدلة لإبطال القياس، يمكن أن نلخصها فيما يلي:

1. إن الله سبحانه وتعالى أنزل الشرائع فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه حرام، وما لم يأمر به ولم ينه عنه فهو مباح والنصوص جاءت بكل ما هو محرم وجاءت بكل ما هو مأمور به، والباقي على أصل الإباحة فمتى أوجب من بعد ذلك شيئا بقياس أو بغيره فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى، ومن حرّم من غير النص فقد أتى بم لم يأذن به الله تعالى[3].

1- ابن حزم أبو محمد علي بن محمد الظاهري النبذ في أصول الفقه المكتبة الأزهرية للتراث ط1، 2000، ص 25.

2- ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام، ص 595.

3- سورة المائدة الآية 3

2.لا قياس في موضع النص عند القياسيين، وإنما القياس في غير موضع النص، ومن قال أنه لم يشمل النص كل شيء فهو يناقض قوله تعالى "لتبين للناس ما نزل إليهم"[1]. وقوله عليه السلام "اللهم هل بلغت"؟ قالوا: نعم، قال "اللهم اشهد" هذه النصوص كلها تدل على أنه لا حاجة إلى قياس بعدها[2].

3.إن القياس في غير موضع النص مبني على الاشتراك في الوصف الذي جعل علة الحكم بين الأصل المنصوص على حكمه، وأن هذا الوصف لابد من دليل يدل عليه، فإن كان هذا الدليل هو الوصف فإن الحكم في الفرع أخذ من ذلك النص وليس هذا قياسا وإن لم يؤخذ من نص ولا إجماع.

4.إن النبي صلى الله عليه وسلم أمر المؤمنين بأن يتركوا ما تركه الرسول وما تركه رب العالمين من غير نص ما كان عليه، فقد قال صلى الله عليه وسلم "دعوني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافاتهم مع نبيهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه" وبهذا يتبين أن ما لم ينص عليه فليس للعبد أن يحرمه بقياس ولا أن يأمر فيه بقياس وإلا يكن ممن يزيد على شرع الله[3].

5.في نصوص كثيرة صريحة في إبطال القياس منها قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله"[4]، وقوله "ولا تقف ما ليس لك به علم"[5]، وقوله "ما فرطنا في الكتاب من شيء"[6]"كما أرسلنا فيكم رسولا يتلوا عليكم آيتنا ونزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون"[7].

من جهة أخرى هاجم ابن حزم القياس الفقهي لكونه يقوم على قياس الغائب على الشاهد في أمور لا يصلح فيها هذا القياس، وفي هذا يضرب أمثالا فيقول: "ما دمنا في حياتنا العادية لا نرى فاعلا، وهذا غير جائز لأن الغائب هنا هو ما فوق الطبيعة والعقل أما

1- سورة النحل الآية440.
2- ابن حزم النبذ: في أصول الفقه ص 26.
3- المرجع السابق، ص 28.
4- سورة الحجرات: الآية 01
5- سورة الإسراء، الآية 36
6- سورة الأنعام: الآية 38.
7-سورة البقرة: الآية 151.

إذا كان الغائب قد غاب عن خبراتنا الحسية من الأشياء المعلومة" ويذكر ابن حزم أن لجوء الفقهاء إلى القياس والذي هو مجرد عطية استدلالية منطقية تتركب من مقدمتين ونتيجة تلزم عنهما ضروريا ليس إلا حيلة ضعيفة لتسمية استقراءهم قياسا[1].

مما سبق يتضح أن ابن حزم يريد تأسيس الفقه والأصول على المنطق وذلك من أجل إضفاء صفة اليقين، إلى جانب أن صناعة المنطق وسيلة للجدل والجدل يؤخذ بمعنى النقاش الغرض منه دحض أراد الغير قصد إبراز تهافتها، هذا هو باختصار موقف ابن حزم من المنطق الأرسطي وقد بدأ فيه مولعا به، الأمر الذي جعله يصرح بأن هذا المنطق أداة جيدة ومثمرة في الدراسات الفقهية.

تلك أهم البواكير الأولى للمنطق عند الشافعي وابن حزم وقد حاول هذا الأخير تطويع منطق أرسطو للفقه الإسلامي فإذا كان المنطق مدخلا للفلسفة فلا مانع من أن يكون علما مساعدا على فهم النص الديني والأحكام الشرعية.

أما الأشاعرة من المنطق الأرسطي يظهر في كتاب "الإبانة عن أصول الديانة" مقدار تأثر الإمام الأشعري بالمنطق الأرسطي، فقد أصبح القياس الأرسطي هو الشكل المقبول للتفكير ومعالجة المسائل المطروحة في التفكير الديني والكلامي كما أن جزءا من القواعد المنطقية المختلفة التي تضمنها كتاب "الطوبيقا" قد طبق على بعض المشكلات الكلامية.

ولقد ساير الإمام أبو المعالي الجويني (ت 478هـ) والإمام أبو حامد الغزالي (ت505هـ) أستاذهما الإمام الأشعري حينما استثنى المنطق من خصومته لأن قوانينه هي قوانين العقل الذي اتفق عليها جميع بني البشر وقد أطلقوا على هذا الجانب في كتاباتهم المتعلقة بالمنطق "كتاب النظر" و"كتاب الجدل" و"مدارك العقول".

وقد فضل بعض الأشاعرة مثل أبي الحسن الأشعري (ت324هـ) وابي بكر الباقلاني (ت403هـ) ثم الجويني (ت478هـ) ومن بعده الغزالي (ت505هـ) ثم نجد هذا الموقف عند متأخري الأشاعرة أمثال فخر الدين الرازي(ت606هـ) ومن بعده سيف الدين الآمدي (ت631هـ) والبيضاوي(ت678هـ) وعضد الدين الأيجي (856هـ).

1- ابن حزم: المرجع السابق ص 30.

من أشهر الذين جاءوا بعد "الجويني" وحاولوا مزج منطق أرسطو بالفقه الإسلامي، الإمام الغزالي، ومن مظاهر اهتمام الغزالي بالدراسات المنطقية والفقهية ما ذكره في مقدمة كتابه "معيار العلم" عن أهمية المنطق باعتباره منهج للبحث في العلوم الفقهية قوله "يشمل جدواه جميع العلوم النظرية العقلية منها والفقهية فإن سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه وعباراته بل في مآخذ المقدمات فقط[1].

ولم يقف الغزالي عند استعمال المنطق في الفقه على المنطق في الفقه على المستوى النظري فقط، بل انتهى من ذلك إلى مرحلة عملية ويقول في هذا المعنى "لما كانت الهمم في عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه بل مقصورة عليه حتى أحدانا ذلك أن صنفنا في طرق المناظرات فيها مآخذ الخلاف أولا والألباب النظر ثانيا وتحسين المآخذ وكتب المبادئ والغايات رابعا[2].

مما سبق يمكن القول أن الإمام "الجويني" كان أول أشعري مهد الطريق للإمام الغزالي لمزج المنطق بالفقه غير أن الغزالي يعتبر المازج الحقيقي للمنطق الأرسطي بالفقه، وخاصة تلك المقدمة التي وصفها في كتابه "المستصفي من علم الأصول حيث قال بأن "من لا يحيط بالمنطق فلا ثقة بعلومه أصلا"[3].

وعلى هذا الأساس جعل استخدام منطق أرسطو شرط من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين وإلى هذا يشير ابن تيمية ناقدا بقوله "لم يكن أحد من نظار المسلمين يلتفت إلى طريق المنطقيين، بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها، وأول من خلط المنطق بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي فتكلم فيها علماء المسلمين مما يطول ذكره"[4].

ومن بين أهم الدوافع التي جعلت الغزالي يدافع على المنطق، أنه كان من أكبر مفكري الأشاعرة بفائدة المنطق في مجال الدراسات الفقهية كما كان أكثرهم توفيقا في تطبيق

1-الغزالي أبو حامد: المستصفي من علم الأصول، ص 10.
2- الغزالي أبو حامد: معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1، 1990، ص 15.
3- الغزالي معيار العلم، ص 14
4- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق عبد الصمد شرف الدين مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص 17.

مبادئ القياس على أمور الفقه، لأن قبول القياس الفقهي يتوقف على ما فيه من معقولية وأن الوسيلة إلى ذلك هو المنطق وقواعده[1]، إلى جانب أنه الأداة الفعالة في التفنيد والنقد والإثبات العقلي، وفي هذا الصدد قال "أما المنطقيات فأكثرها على وجه الصواب والخطأ نادرا فيها، وإنما يخالفون رأي الفلاسفة أهل للحق فيها بالإصلاحات والإيرادات دون المعاني والمقاصد، إذا عرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيها النظار"[2].

وقد ألف كتاب بسط فيه مباحثه المنطقية وبين فائدة المنطق ونجاعته مثل "معيار العلم" و "محك النظر" و"القسطاس المستقيم" إلى جانب مقدمات بعض كتبه كمقدمة "مقاصد الفلاسفة" و"المستصفي من علم الأصول".

وقد أوجب على كل باحث في العلوم الإسلامية تعلم المنطق حتى تكون علومه موثوقا بها، حيث قال في مقدمة المستصفي في أصول الفقه "تذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامها، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا"[3].

ويحاول الغزالي في مقدمة المقاصد وهي أول ما كتبه في المنطق أن يعرض للعلوم فيقسمها إلى أقسام أربعة: "الرياضيات والإلهيات والمنطقيات والطبيعيات" وفكرة الغزالي عن المنطقيات أنها ليست قاصرة على التوصل إلى المجهول بالمعلوم، بل هي تشمل تمييز العلم عن الجهل، وتمييز العلم عن الجهل معناها تكميل النفس وسعادتها[4]، وهذه الفكرة نقلها المسلمون عن شراح الأورغانون المتأخرين متأثرين إلى حد كبير بالرواقية، ولا يقف الغزالي في مباحثه المنطقية في المقاصد عند الأمثلة اليونانية بل يورد أمثلة فقهية موافقا في هذا المنهج لمذهبه الذي يقرر اشتراك المنطق بين النظار أيا كان نوعهم، من هنا يعلن الغزالي يقينية المنطق وأنه قانون عام يشترك فيه النظار

1- الغزالي أبو حامد: المستصفي في علم الأصول، ص 15.
2- المرجع نفسه، ص 17.
3- الغزالي: المستصفي: من علم الأصول ص 10.
4- الغزالي: معيار العلم ص26.

ويتخلص نهائيا من أدلة المسلمين أي من المنطق الإسلامي الذي ساد الدراسات الإسلامية الفكرية من قبله.

وفي معيار العلم وضح أهمية المنطق في العلوم النظرية والعقلية والفقهية قائلا "أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه بل في مآخذ المقدمات فقط"[1]، أي أن النظر في الفقهيات لا يختلف عن النظر في العقليات من حيث الصورة، ولكن الخلاف من حيث المادة ولذا عمت فائدة المنطق جميع العلوم النظرية عقلية كانت أو فقهية كما أن فائدة هي التخلص من حاكم الحس وحاكم الهوى والتمسك بحاكم العقل والتوصل إلى درجات السعادة[2].

إلى جانب ذلك نجده يعتتم كل فرصة ليخصص الفقه في حديثه عن جدوى المنطق كمنهج للبحث في العلوم وأن عمله هذا مازال في حاجة إلى البيان بإجراء أمثلة محسوسة مزج فيها المسألة الفقهية بالقاعدة المنطقية فيقول متحدثا عن ذلك: "فإن قيل: فهل لكم في تمثيل المقاييس الأربعة عشرة أمثلة فقهية لتكون أقرب إلى فهم الفقهاء؟ قلنا: نعم، نفعل ذلك ونكتب"، فوق كل مقدمة يحتاج إلى ردها إلى الأول بعكس وافتراض أنه يعكس أو بغرض ونكتب على الطرق أنه إلى أي قياس يرجع إن شاء الله تعالى أمثلة الشكل الأول: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فكل مسكر حرام[3].

وعلى هذا النسق سار في تقريراته المنطقية خاصة في معيار العلم وفيه يورد أمثلة فقهية بشكل واسع وفيه يقول: "رغبنا في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الباب أمثلة فقهية فتشمل فائدته وتعم سائر الأصناف جدواه وفائدته"[4].

ولعل الغزالي يشعر أن هناك من ينكرون عليه استعمال المنطق في الأمور الفقهية وعدم جدوى العقليات في المسائل الفقهية فيرد عليهم قائلا: "ولعل الناظر بالعين العوراء ينكر انحرافنا عن العادات في تفهم العقليات القطعية بالأمثلة الفقهية الطيبة، فكيف من غلوائه في طعنه وازدراءه، وليشهد على نفسه بالجهل بصناعة التمثيل

1- عن سامي النشار: مناهج البحث عن مفكري الإسلام، ص 168.
2- المرجع السابق: ص 62.
3- الغزالي أبو حامد:: معيار العلم ص 25.
4- المرجع السابق: ص27.

وفائدتها، فإنها لم توضع إلا لتفهيم الأمر الحقي ربما هو إلا عرف عند المخاطب المسترشد ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنه، فيستقر المجهول في نفسه"[1].

ثم حظا الغزالي بالمنطق خطوة واسعة عن طريق ربطه بالدراسات المنطقية وذلك في كتابه المتأخر "القسطاس المستقيم" وهذا الكتاب عبارة عن حوار بينه وبين أحد رجال التعليمية الذي قال للغزالي: أراك تدعي كمال المعرفة، فبأي ميزان تزن حقيقة المعرفة، أبميزان الرأي والقياس، وذلك إلى غاية التعارض والالتباس ولأجلها ثار الحلف بين الناس، أم بميزان التعليم فيلزمك اتباع الإمام المعصوم وما أراك تحرص على طلبه فقلت، أما ميزان الرأي والقياس فحاشى الله أن اعتصم به فإنه ميزان الشيطان ومن زعم من أصحابي أن ذلك المعرفة فسأل الله تعالى أن يكفيني شره، فإن للدين صديق جاهل، وهو شر من عدو عاقل، ولو رزق سعادة مذهب التعليم لتعلم أولا الجدال من القرآن الكريم حيث قال تعالى "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة"[2]، واعلم أن المدعو الله بالحكمة قوم وبالموعظة قوم، وبالمجادلة قوم، فإن الحكمة أن غذى بها أهل الموعظة، أضربت كما تضرب الطفل الرضيع التغذية بلحم الطير، وأن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها، كما يشمئز طبع الرجل القوي من الارتفاع بلين الأدمي"[3].

وبعد حوار طويل بينه وبين رفيقه نجد الغزالي قد رفض ميزان الإمام المعصوم كما أنه لم يسلم بالرأي أو القياس ميزانا للمعرفة، لدى نرى رفيقه يسأل عن ميزان في المعرفة فيرد عليه الغزالي قائلا "القسطاس المستقيم الذي يظهر لي حقها وباطلها ومستقيمها ومائلها اتباع الله تعالى وتعليما من القرآن المنزل على لسان نبيه الصادق"[4]. حيث قال الله تعالى: "وزنوا القسطاس المستقيم"[5].

1- المرجع السابق: ص 29.
2- سورة النحل: الآية 125.
3- الغزالي: القسطاس المستقيم، مطبعة التقدم، ط2 القاهرة بد تاريخ ص 17.
4- المرجع نفسه ص 19
5- سورة الإسراء: الآية 25.

وهكذا يؤول الغزالي الآيات التي ترد بها لفظ "الميزان" على نحو يجعلها دالة على ميزان المعرفة ومعيار العلم، وهو ميزان إلهي ليقوم الناس بالقسط ويبدأ الغزالي بتقسيم هذه الموازين إلى ثلاثة موازين هي:

أولها: ميزان التعادل وهو ميزان ينقسم إلى ميزان أكبر وأوسط، وأصغر، وثانيهما: ميزان التلازم وهو المعروف في المنطق اليوناني بالقياس الشرطي المتصل، وثالثهما: ميزان التعاقد، وهو المعروف في المنطق اليوناني بالقياس الشرطي المنفصل.

فميزان التعادل مثلا ينقسم إلى أكبر وأوسط وأصغر وسمى بالتعادل لتساوي كفته وتعادلهما بين القائم المشترك، وارتباطهما به ويرى الغزالي أن هذا الميزان استعمله إبراهيم عليه السلام حين حاجة الملك النمرود في ربه حيث قال الله تعالى في كتابه العزيز: "ألم ترى إذ حآج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك، إذ قال إبراهيم ربي الذي يحي ويميت، قال أنا أحي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين"[1].

وبالاستقراء الأمثلة نجد أن الغزالي يمثل له بقوله

م ك: كل من يقدر على اطلاع الشمس يكون إلها

م ص: إلهي هو القادر على اطلاع الشمس

النتيجة: إذن إلهي هو الإله دونك[2]

ودليل صدق هذا القياس معلوم بالمشاهدة، لأن خصمه عاجز على اطلاع الشمس من المشرق، وهذا أمر محسوس وصدق القضية الأولى معلوم بالاتفاق، والقياس بهذه الصورة لا يتطرق إليه شك في لزم النتيجة عن المقدمات لا في هذا المثال ولا في غيره من المعارف الدنيوية لأن "هذا البرهان قد كشف لنا عن هذه المعرفة لا لعينها بل لأنها حقيقة من الحقائق، ومعنى من المعاني فتأمل أنه من لزمت منه هذه النتيجة نجرده عن هذا المثال حتى تنتفع به حيث أردنا"[3].

ففي مجال الفروع الفقهية نقول:

1- سورة البقرة: الآية 257.

2-المرجع لسابق: ص 31

3- المرجع السابق: ص 35.

م ك: كل مسكر حرام

م ص: هذا مسكر

النتيجة: إذن هذا حرام

فالقضية الأولى نعلم صدقها من الشرع، ونعلم صدق القضية الثانية من المشاهدة الحسية لزوم النتيجة عن المقدمتين معلوم بالحد الأوسط، وهو العامل المشترك ومناط الحكم وعلته وبذلك يكون صدق النتيجة لازما عن مقدماته، أما الميزان الأوسط فيشرحه الغزالي مستندا بالآية الكريمة "وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات، والأرض وليكون من الموقنين، فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي، فلما أفل قال لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي، فلما أفل قال لئن يهذيني ربي لأكونن من القوم الظالمين"[1]،

وصورة القياس في هذه الآية

م ك: القمر يأفل

م ص: الإله يأفل

النتيجة: الإله ليس بالقمر

وأقول القمر معلوم بالمشاهدة الحسية، ومعلوم أن الإله ليس يأفل لأنه لا يتغير لأن كل كتغير حادث، فثبت من هذين الأصلين أن القمر لا يصلح أن يكون إلها، وكالعادة نجد الغزالي يجرد هذا الشكل من القياس عن صورته في هذا المثال ويستخدمه في أمثلة أخرى ليبين أنه صالح لأن توزن به ألوان مختلفة من المعارف الدينية وهذا الميزان لا يخرج عن الشكل الثاني من قياس أرسطو حيث يكون الحد الأوسط محمولا في الكبرى والصغرى معا[2].

والميزان الأصغر يمثل له الغزالي بالرد على المتشككين حين قالوا "ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس"[3].

وصورة هذا القياس:

1- سورة الأنعام: الآية 75-77.
2- المرجع السابق: ص 49.
3- سورة الأنبياء: الآية 22

موسى بشر

موسى ينزل عليه الوحي

بعض البشر ينزل عليه الوحي

وبذلك تبطل دعوى المشركين بأن الوحي لا ينزل على البشر صدق القضية الأولى معلوم بالمشاهدة الحسية، وصدق الثانية معلوم بإقرار المشركين واعترافهم وبذلك يظهر صدق النتيجة وهذا الميزان هو صورة للشكل الثالث في قياس أرسطو حيث يكون الحد الأوسط موضوعا في الكبرى والصغرى[1].

أما ميزان التلازم فيمثل له الغزالي بأمثلة القياس الشرطي المتصل من قياس أرسطو ويقول أنه استقاه من القرآن الكريم في قوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا"[2]، وقوله "لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لابتغوا ذي العرش سبيلا"[3].

وصورته: أ

- لو كان معه آلهة لابتغوا إليه سبيلا
- ومعلم أنه لم يبتغوا إليه سبلا م ص ولكن العالم ليس بفاسد
- إذن ليس معه آلهة كما يقولون النتيجة إذن ليس للعالم إلا إله واحد
- م ك لو كان العالم إلهان لفسد العالم

وأخيرا نجده في ميزان التعاقد فيأخذه من قوله تعالى "قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله وأنا وإياكم لعلي هدى أو في ضلال مبين"[4].

- أنا وإياكم لعلي هدى أو ظلال مبين
- لكنا لسنا في ظلال
- إذن أنتم الضالون[5]

ومعلوم أن هذا القياس الشرطي المنفصل الذي قال به الرواقيون، ولقد هاجم الفقهاء دعوة الغزالي في أنه تعلم هذه الموازين من القرآن الكريم فنجد ابن تيمية يقول:

1- المرجع السابق ص53.
2- سورة الإسراء : الآية 42.
3- المرجع السابق: ص56
4- سورة سبا: الآية 24.
5- الغزالي: القسطاس المستقيم: ص 56.

"واعجب من ذلك أن الغزالي وضع كتابا سماه القسطاس المستقيم" ونسبة إلى أنه تعلمه من الأنبياء وإنما تعلمه من ابن سينا وهو تعلمه من أرسطو"[1].

ولكي يتخلص الغزالي من هذا المأزق نجده يدفعه مسبقا بقوله: "أما هذه الأسامي فإن ابتدعتها وأما الموازين فإني استخرجتها من القرآن الكريم، لكن أهل هذه الموازين قد سبقت إلى استخراجها ولها عند مستخرجها من المتأخرين أسماء أخرى سوى ما ذكرته وعند بعض الأمم السابقة عن بعثه لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعيسى عليه السلام، وأسامي أقوى قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى"[2].

من هنا يتضح لنا مدى أهمية المنطق عند الغزالي ومدى المزج الذي أفاد المنطق بالفقه بعد الجويني وابن حزم الأندلسي، غير أن هذه الدعوة الغزالية إلى المنطق، وإن حظيت بالقبول عند بعض المفكرين فإن عند البعض الآخر كانت أقل حظا عند بعض الفقهاء.

أما سيف الدين الآمدي: فيعتبر الآمدي من متأخري الأشاعرة الذين ساروا في الطريق الذي رسمه الغزالي لعرض المنطق الأرسطي وهو بمثابة الأداة أو المنهج الذي يسير عليه الأصولي وفي عرضه للمشكلات الفقهية ، وقد تطرق إلى الفقه وعلاقته بالمنطق من خلال المصطلحات الفقهية، ويمكن أن نلتمس تلك العلاقة في كتابين أحدهما "الإحكام في أصول الأحكام" وثانيهما "غاية المرام في علم الكلام" وأول ما نلاحظه أن الآمدي يراعي مقولة المعرف فيصدر التعريف بلفظ يناسب تلك المقولة ويدل عليها، مثال ذلك تعريفه للأحكام الشرعية "بأنها خطاب الشارع المتعلق بأفعال المتكلفين وهي تنقسم إلى واجب ومندوب ومباح ومكروه، فأما الواجب فهو ما يستحق تاركه العقاب على تركه، وأما المنذوب فهو ما يمنع على فعله ولا يذم على تركه، وأما المباح فهو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع بالتخيير فيه الفعل والترك من غير بدل، وأما المكروه ما نهى عنه نهي تنزيه لا في تحريم[3].

1- ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص 15.
2- المرجع نفسه، ص 60.
3- الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام ص 9.

فإذا كان المعروف مثلا من مقولة الكيف أو النسبة صدر التعريف بمثل عبارة صفة حكمية كما عرف التواتر بأنه "صفة حكمية تعني الخبر المفيد للعلم اليقيني بمخبره"[1]. كما عرف حقيقة أخبار الآحاد بقوله "صفة حكمية تفيد ما كان من الأخبار غير منتبه إلى حد لتواتر وهو ينقسم إلى ما لا يقيد أصلا، وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء وإلى ما لا يفيد الظن وهو ترجح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في غير النفس من غير قطع فإن نقله جماعة تزيد على الثلاثة والأربعة سمي مستفيضا مشهورا[2].

وسوف نعرض هنا الأمثلة ذات دلالة واضحة على استخدام الآمدي للأقيسة المنطقية الحملية والشرطية في الاستنباط الفقهي ثم بين كيف أن الفكر المنطقي ومعطياته بوجه عام قد ألقت بآثارها وانعكاساتها على منهجه الفقهي.

وأول هذه الخصائص على الاطلاع الطابع العقلي والمنطقي الذي يصور في بحثه للمسائل، فهو يرد المسألة الفقهية مفصلة ثم يورد دليلها من الكتاب والسنة أو الإجماع أو القياس ويضرب مثالا لذلك حيث يقول في إبراز وإثبات الحدود والكفارات بالقياس ودليل تلك النص والإجماع والقياس.

أما النص فتقرير النبي صلى الله عليه سلم لمعاذ بن جبل في قوله "أجهد برأي" مطلقا من غير تفصيل، وهو دليل الجواز إليه وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع وأما الإجماع فهو أن الصحابة لما استشوروا في حد شارب الخمر قال علي: أنه إذا شرب سكر وإذا سكر هدى وإذا هدى افترى، فحده حد المفتري، وأما المعقول فهو أنه مغلب على الظن فجاز إثبات الحد والكفارة به لقوله عليه السلام: " نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر" قياسا على خبر الوحد[3].

1-المرجع نفسه، ص 14.

2- المرجع نفسه ص 31.

3- الآمدي: غاية المرام في علم الكلام: تحقيق: د. محسن محمود الشافعي القاهرة: بد ط1981، ص 45.

وإذا كان هناك اتفاق إجماع أو شبه إجماع بين الفقهاء كان الآمدي ينص على ذلك فيقول: ذهب أكثر أصحابنا واتفقوا أو "اتفق العقلاء" أو "اتفق الفقهاء والأصوليون قاطبا"[1].

أما إذا كان هناك خلاف بين الفقهاء، فإنه يورده ثم يورد سببية ودليل كل مذهب فيما ذهب إليه بالمذاهب المشهورة، ولا يترك أوجه الخلاف حيث يقول الآمدي: "اختلفوا في دخول الأسماء المجازية في كلام الله تعالى، فنفاه أهل الظاهر والرافضة وأثبته الباقون في كذا"[2].

أما علاقة المنطق بالفقه فيتمثل في رد الفروع إلى الأصول فإننا نلاحظ أنه لا تمر أي مسألة إلا ويردها إلى أصلها من كتاب أو سنة وقياس أو إجماع سواء كانت من المسائل المتفق عليها أو المختلف فيها، ويبدوا واضحا عنده، حيث يقول: "إذا حدثت المعاصي حادثة وأراد الاستفتاء عن حكمها فإما أن يكون في البلد مفت واحدا أو أكثر فإن كان الأول وجب عليه الرجوع إليه، والآخذ بقوله وإن كان الثاني، فقد اختلف الأصوليون في كيفية الأخذ منهم[3].

فالشافعي يعرفه بقوله: " كل حكم لله ورسوله وحدث عليه دلاله فيه أو في غيره من أحكام لله أو لرسوله بأنه حكم به المعنى من المعاني وحين تنزل نازلة ليس فيها نص يحكم فيها حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها"[4].

إن القياس عند الشافعي هو أنه حينما تكون أمام حالة طارئة ونريد البحث لها عن نص مرجعي من القرآن والسنة فإننا نبحث لها عن نص يكون قد انتظم حالة شبيهة بها ونحكم بنفس الحكم الذي تضمنه هذا النص الأخير، والذي نلاحظه على مفهوم القياس عند الشافعي هو أنه تضمن الأساس المنطقي الذي يضمن سلامة الاستدلال وهذا الأساس المنطقي يكون في التشابه القائم بين الحالة المنصوص عليها صراحة أو الحالة التي طرأت وتتطلب الحكم عليها[5].

1- المرجع نفسه، ص 87.
2-المرجع نفسه، ص 221.
3- المرجع نفسه، ص 223.
4- الشافعي محمد إدريس: الرسالة، تحقيق أحمد شاكر مكتبة دار التراث القاهرة 1989، ص 136.
5-عبد الحميد (حسن): المنهج في أصول الفقه مكتبة سعيد رأفت القاهرة، ب ط، 1980، ص43.

رغم وضوح مفهوم القياس عند الشافعي فإن الأصوليين اللاحقين عليه قد زادوا في معنى القياس فالجويني يرى أن القياس هو مناط الاجتهاد وأصل الرأي ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكم الوقائع[1].

وقد ذكر الآمدي للفقهاء عدة تعريفات لمعنى القياس يمكن اختصارها فيما يلي:

- هو عبارة عن إصابة الحق
- بذل الجهد في استخراج الحق
- تقدير الشيء على مثاله وتسويته به.
- هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر، أي العلم بالنظر على دلالة النص والإجماع.
- حمل الشيء على غيره في بعض أحكامه بضرب من الشبه.
- تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في نفس الحكم عند المجتهد.
- إدراج خصوص في عموم أي الحكم على الجزء من حكم على الكل الذي يندرج هذا الجزء عنه.
- إلحاق المسكوت عنه أي الذي لم يرد به نص بالمنطوق به الذي ورد بخصوص نص صريح.
- استنباط الخفي من الجلي[2].

وقد كان الآمدي مسايرا لأستاذه الغزالي في الاهتمام بالمنطق والفقه، فقد كان أحد الأصوليين المتكلمين الذين برعوا في الفقه الشافعي والفلسفة والمنطق وما يدل على اهتمامه بالمنطق ما ذكره في أوائل كتابه "غاية المرام في علم الكلام" "من حصلت عنده المواد الصادقة المقترنة بالصور الحقة التي يتولى بيانها المنطقي لم يجد في نفسه جحد ما يلزم عنها"[3].

وهو يعرض في كتابه "كشف التمويهات" قواعد هذا المنطق متابعا للابن سينا ومؤكدا أن الغرض من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية مراعاتها من أن يضل في

1-الجويني: البرهان في علم أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط3 القاهرة،1992،ج2، ص 475.

2-

3- الآمدي الأحكام في أصول الأحكام، ص 510.

فكره" وفي كتابه "أبكار الأفكار" حيث يشرح منهجه الكلامي يذكر الطرق الموصلة إلى المطلوبات النظرية فيتحدث عن المعلومات وأقسامها إلى تصورات وتصديقات وإن كل منها بديهي ونظري وأن الثاني إنما يكتسب من الأول فطريق اكتساب التصورات النظرية هو الحد وطريق اكتساب التصديقات النظرية هو الدليل[1].

وإذا كانت هذه النصوص تدل على اهتمام الآمدي بالمنطق فقد اهتم بالفقه وأصوله ومما يبين لنا ذلك قوله في الإحكام في أصول الأحكام" "لما كانت الأحكام الشرعية والقضايا الفقهية وسائل مقاصد الملكفين وضابط مصالح الدنيا والدين، وأجل العلوم قدرا وأعلاها شرفا وذكرا ولما يتعلق بها مصالح العباد في المعاشر والمعد كانت إلى غير الالتفات إلى مداركها كان من الأزمات والقضايا الواجبات البحث في الخواص والكشف عن أسرارها والإحاطة بمعانيها والمعرفة بمبانيها، حتى تذلل طرق الاستثمار وبنفاد جموع غامض الأفكار"[2].

والقياس عند الآمدي يشتمل على أربعة أركان: الأصل والفرع وحكم الأصل، والوصف الجامع أما الأصل، فقد يطلق على امرين:

الأول: ما بني عليه كقولنا: أن معرفة الله أصل في معرفة رسالة الرسول من حيث أن معرفة الرسول تتبنى على معرفة المرسل.

الثاني: ما عرف بنفسه من غير افتقار إلى غيره، وإن لم يبن عليه غيره وذلك تقوله في تحريم الربا في النقدين، فإنه أصل وإن لم يبن عليه غيره[3].

وعلى هذا اختلف العلماء في الأصل في القياس، وذلك إذا قمنا النبيذ عن الخمر المنصوص عليه بقوله صلى الله عليه وسلم "حرمت الخمر لعينها" في تحريم الشراب هو الأصل هو النص أو الخمر أو الحكم الثابت في الخمر وهو التحريم مع اتفاق الكل على أن العلة في الخمر ليست هي الأصل.

وقال بعض المتكلمين: الأصل هو إنما هو الخمر الثابتة حرمته لأن الأصل ما كان حكم التحريم مقتبسا منه ومردودا إليه إنما يتحقق في نفس الخمر.

1-المرجع نفسه، ص 511.
2- المرجع نفسه، ص 513.
3-المرجع السابق، ص 518.

وأما الفرع فاختلفوا فيه:

فمن قال: بأن الأصل هو الحكم في الخمر قال: الفرع هو الحكم في النبيذ.

ومن قال: أن الأصل هو المحل، قال: الفرع هو المحل وهو النبيذ وإن كان الأولى أن يكون الفرع هو الحكم المتفرع عن القياس والمحل أصل الحكم المفرع على القياس فتسميته الخمر أصلا أولى من تسمية النبيذ فرعا من حيث أن الخمر أصل للتحريم الذي هو الأصل بخلاف النبيذ، أصل للفرع لا أنه فرع له.

وأما الوصف الجامع فهو فرع في الحكم لكونه مستنبطا من محل المنصوص عليه فهو تبع للنص والحكم ومحله وهو أصل في الفرع لكون الحكم المتنازع فيه في النبيذ مبنيا عليه وتسميته الوصف الجامع في الفرع أصلا أولى من تسميته النص في الخمر والتحريم ومحله أصلا في ذلك والاتفاق على كون الوصف في ذلك أصلا[1].

السيوطي وإثارة للمنطق الأرسطي:

رفض كثير من متقدمي علماء الفقه وعلماء أصول الدين المنطق كمنهج للتفكير ربما لأسباب عقائدية أي لملابسته لعلوم الفلسفة المباينة لعقائد الشرع، وربما لأن صناعة المنطق لم تكن معروفة، ويفرق ابن خلدون بين طريقة متقدمي المتكلمين المخالفة لمنطق أرسطو، وبين طريقة متأخريهم الذين عرفوا منطق أرسطو وتأثروا به فيقول: "أن صور الأدلة فيها جاءت في بعض الأحيان على غير الوجه القناعي لسذاجة القوم، ولأن صناعة المنطق التي تسير بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة، ولو ظهر منها بعض الشيء لم يأخذ به المتكلمون لملابساتها للعلوم الفلسفية المباينة لعقائد الشرع فكانت مهجورة عندهم"[2]، ويشير ابن تيمية إلى هذه الفكرة قائلا "ولم يكن قدماء المتكلمين يرضون أن يخوضوا في الحدود على طريقة المنطقيين كما دخل في ذلك متأخروهم الذين ظنوا ذلك من التحقيق وإنما هو زيغ عن سواء الطريق"[3].

1-المرجع السابق، ص 519.

2-السيوطي: صون المنطق، ص 16.

3-المرجع نفسه، ص 16.

ويقال أن الشافعي أقدم من عارض المنطق على أساس لغوي، فقد نقل إلينا السيوطي بسند تاريخي عن الشافعي أنه قال "ما جهل الناس واختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطو طاليس"[1].

ويستخلص السيوطي من هذا النص أن الشافعي يحرم المنطق على أساس أن لغة المنطق الأرسطي اليونانية تخالف في خصائصها اللغة العربية لغة القرآن فلم ينزل القرآن وأتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في الحوار والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح اليونان ولغتهم، ولكل قوم لغة واصطلاح، وعلى هذا فتخريج الأحكام الشرعية من القرآن والسنة على مقتضى المنطق الأرسطي لا يحقق غرض الشارع، فإن كان في الفروع نسب إلى الخطأ وإن كان في الأصول نسب إلى البدعة وهذا أعظم دليل على تحريم المنطق فإنه سببه للابتداع ومخالفة السنة ومخالفة غرض الشارع.

وأشار الشافعي بذلك في نظر السيوطي إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونعني الرؤية، وغير ذلك من البدع، وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعة فيها من المعاني والبيان والبديع الجامع لجميع ذلك ويستنتج السيوطي أن علة التحريم لم يردد لا كتاب ولا في سنة ولم يعمل به السلف[2]، وهي العلة التي اعتمدها ابن الصلاح حين أفتى بتحريم المنطق حيث قال "وليس الاشتغال بتعلمه وتعليمه مما أباحه الشارع ولا استباحه من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين وكأن ابن الصلاح استنبط هذه العلة من تعليل الشافعي لعلم الكلام وجاء ابن تيمية فأقر فتوى ابن الصلاح في العديد من كتبه المنطقية[3].

والغرض من هذا الكلام شرح قول الشافعي وأنه من أراد تخريج القرآن والسنة والشريعة على مقتضى قواعد المنطق لم يصب غرض الشرع البتة، ونظيره تحريم النظر في متشابه القرآن خوف الزيغ والفتنة، أخرج الشيخان وغيرهما عن عائشة قالت: "تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية " هو الذي أنزل عليك الكتاب: إلى

1- المرجع نفسه، ص 19.
2- المرجع نفسه، ص 25.
3-جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام من المنطق والكلام، ص 15.

قوله أولو الألباب"[1]، قال: فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم، وأخرج الطبراني عن أبي مالك الأشعري أنه سمع رسول الله يقول: "لا أخاف على أمتي إلا ثلاث خلال، أن يكثر لهم المال فيتحاسد فيقتتلوا، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن من يبتغي تأويله وما يعلم تأويله إلا الله"[2].

وقد يدعى دخول هذه الصورة بخصوصها تحت عموم النصوص الدالة على تحريم النظر في المتشابه القرآن لأن كليهما يخشى منه من إثارة الشبه والانجرار إلى البدع ويرى السيوطي أن هذه العلة بعينها موجودة في المنطق فتكون الدليل على تحريم النظر فيه القياس على الأصل المقيس عليه الكلام، وهو المتشابه المنصوص على تحريم النظر فيه[3].

أما ابن تيمية بادئ ذي بدء ينبغي أن يقرر أنه لم يكن صاحب مذهب فقهي مبني على قواعد أصولية خاصة، لأنه لم يخرج عن إطار الأصول العامة للمذهب الحنبلي، فمن خلال ما تركه من ذخيرة فقهية وأصولية قيمة يبدو وكأنه عالم بأصول الإسلام، ومحيط بقواعد الشريعة ومتمكن من أدوات الاجتهاد والاستنباط وأن المجهود الاجتهادي الذي قام به هو بلا شك له وزن مهم.

والأصول التي سار عليها في استنباطه لا تختلف في جملتها عن أصول الأمام أحمد إلا في بعض المسائل القليلة، وقد حدد في رسالته "قاعدة في المعجزات والكرامات" الطرق التي بها تدرك الأحكام الشرعية بإجماع المسلمين في سبع[4]:

- **القرآن:** حجة في المسائل الاعتقادية
- **السنة المتواترة:** سواء تلك التي تفسر ظاهر القرآن ولا تخالفه، والتي لا تفسره فهي حجة عند جميع السلف.
- **السنن المتواترة:** سواء التي تلقاها أهل العلم بالقبول، أو التي رواها الثقات، وقد اتفق أهل العلم على الأخذ بها، وأنكرها بعض أهل الكلام.

1- سورة آل عمران، الآية 07.
2-المرجع نفسه، ص 17.
3- جلال الدين السيوطي، صون المنطق، ص 19.
4- المرجع نفسه، ص 21.

- **الإجماع:** ما اتفق على الأخذ به عامة المسلمين، إلا من أنكره من بعض الطرق لكن العلم الحصول الإجماع بعد الصحابة متعذرا غالبا.
- **القياس:** هو حجة عند جمهور الفقهاء، ومن الناس من ينكره كبعض أهل الحديث والكلام ومنهم من توسع فيه إلى حد الإسراف ككثير من أهل الرأي والحق في نظره وسط بين الفريقين.
- **الاستصحاب:** البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته ولا انتقاؤه بالشرع وهو حجة على عدم الاعتقاد بينما وقع الخلاف في كونه حجة في اعتقاد العدم.
- **المصالح المرسلة:** وفيها يرى المجتهد أن الفعل يجلب منفعة راجحة وليس في الشرع ما ينفيه وقد قرر ابن تيمية أن الشريعة جامعة لكل مصلحة نافعة للعباد سدا للذريعة[1].

ولقد سبقت الإشارة إلى أن الإجماع حجة عند الجمهور، إلا من خالفهم من الشيعة والخوارج، وبعض المعتزلة كالنظام وقد استدل ابن تيمية على حجية الإجماع بنفس أدلة الجمهور.

قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله والرسول" فيه أمر بطاعة أولي الأمر من الأمراء والعلماء إذا لم يتناعوا وهو يقتضي أن تفاهمهم حجة، وأمرهم بارد عند التنازع إلى الله والرسول، فأبطل الرد إلى أمام مقلد أو قياس فاضل[2]، وقوله "وكذلك جعلناك أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا"[3]، والوسط العدل الخيار وقد جعلهم الله شهداء على الناس وأقام شهادتهم مقام شهادة الرسول، وقد ثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بجنازة فأثنوا عليها خيرا، فقالوا: يا رسول الله ما قولك وجبت، وجبت ، قال: هذه الجنازة أثنيتم عليها خيرا فقلت وجبت له الجنة، وهذه الجنازة أثنيتم عليها شرا فقلت وجبت لها النار، أنتم شهداء الله في الأرض[4].

1-سورة النساء: الآية 59.
2-ابن تيمية: الفتاوي ج19، ص 68.
3-سورة البقرة الآية: 143.
4-رواه البخاري ومسلم والنسائي

وقوله "ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات"[1]، فبين أن السبب الاجتماع والألفة هو الإجماع على الذين وسبب الفرقة هو ترك الإجماع، وإذا اجتمعوا كانوا مرحومين ومطيعين، وأما إذا ما اجتمعوا على غير ما أمرهم الله لم يكونوا مطيعين لله ولا مرحومين[2].

وقوله صلى الله عليه وسلم: "ثلاث لا يغل عليهم قلب مسلم، إخلاص العمل لله، ومناصحة ولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين فإن دعوتهم تحيط من ورائهم"، والحديث مشهور في السنن يقول: "فحقوق الرعاة مناصحتهم وحقوق الرعية لزوم جماعتهم، فإن مصلحتهم لا تتم إلا باجتماعهم وهم لا يجتمعون على ضلالة بل مصلحة ودنياهم في اجتماعهم واعتصامهم بحبل الله جميعا"[3].

وقوله صلى الله عليه وسلم "لا تجتمع أمتي على ضلالة"، وفي رواية "لا تجتمع على خطأ" وفي رواية أخرى " لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على الخطأ.

إن مرتبة الإجماع عند ابن تيمية تلي مرتبة الكتاب والسنة فهو في الاستدلال لا يقدم على الكتاب شيئا لا سنة ولا إجماعا ولا قياسا، وكذلك السنة لا يقدم عليها لا إجماعا ولا قياسا، وكذلك الإجماع لا يقدم عليه ما دونه، وهذه الأدلة بهذا الترتيب لا ينسخ منها الأضعف الأقوى، ولأجل ذلك منع أن تتسخ السنة الكتاب كما منع نسخها بالإجماع، وتعتبر هذه أصول عنده واجبة الاتباع، بقول: "الحجة الواجبة الاتباع الكتاب والسنة والإجماع فإن هذا حق لا باطل فيه واجب الاتباع لا يجوز تركه بحال مما دلت عليه الأصول، وليس لأحد الخروج عن شيء مما دلت عليه"[4].

وقد قال الإمام أحمد "أنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها، فإنه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام، حدثت جميع أجناس الأعمال، فتكلموا فيها بالكتاب والسنة، وإنما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة، والإسلام لم يكن يحتج به عامتهم، ولا يحتاجون إليه أنهم أهل الإجماع فلا إجماع قبلهم، لكن لما جاء التابعون كتب عمر

1- سورة البقرة: الآية 143.
2- سورة آل عمران: الآية 105.
3- المصدر نفسه، ج22، ص 373.
4- المصدر نفسه السابق، ج19، ص 280.

إلى شريح: اقض بما في كتاب الله، فإن لم تجد فبما سنة رسول الله، فإن لم نجد فبما قض الصالحون قبلك، وفي رواية فبما أجمع عليه الناس" وعمر قال "قدم الكتاب ثم السنة" وكذلك قال ابن مسعود مثلما قال عمر: "قدم الكتاب ثم السنة ثم الإجماع" وكذلك ابن عباس كان يعني بما في الكتاب ثم بما في السنة ثم لبسنة أبي بكر وعمر[1].

ويقول ابن تيمية موضحا رأيه: "كل ما أجمع عليه المسلمون فإنه يكون منصوصا عن الرسول، فالمخالف لهم مخالف للرسول، كما بينه الرسول، وهذا هو الصواب، فلا يوجد قط مسألة مجمع فيستدل به، كما أنه يستدل بالنص ثم لم يعرف دلالة النص[2].

فالإجماع في نظره لا يبنى على اجتهاد مجرد، فلابد أن يكون مستندا في الأصل على نص، وعمدة ابن تيمية نفي نفي استناد الغجماع بغير نص هو الاستقراء، فإن ابن تيمية في نفيه بناء الإجماع على القياس يعتمد على الواقع، فمادام النص يجوز أن يكون مستند الإجماع، فلا ينبغي العدول عنه ولعل هذا الموقف منه إنما اتخذه لتقوية حجة الإجماع من حيث هو معصوم لاسيما أن القطعي منه يترتب على إنكاره تكفير المنكر، فمن غير المعقول أن يكون في أصله مبنيا على دليل ظني يجوز أن يختلف فيه أنظار العلماء[3].

ويمكن تلخيص حجج المعترضين على استناد الإجماع إلى القياس:

الحجة الأولى: القياس أمر ظني مبني على استخراج علة مناسبة يعلق عليها الحكم وهذه العلة تختلف فيها أنظار المجتهدين بين يقع الاتفاق بينهم على تعيين العلة.

لأن الظن لا يعني من الحق شيئا، والعمل بالقياس عمل بالظن فوجب أن لا يغني من الحق شيئا[4]، واحتج المخالف بقوله تعالى: "ولا تقف ما ليس لك به علم"[5]، والعمل بالقياس عمل بما لا يعلمه.

1- ابن تيمية: مجموعة الوسائل: جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد، د ط، المكتب السعودي، مكتبة دار المعارف، الرباط، ص 209.

2- المصدر نفسه، ص 205.

3- عفيفي إبراهيم: تكامل المنهج العرضي عند ابن تيمية، تقديم ط. جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1994، ص 269.

4-

5-

الحجة الثانية: قوله تعالى "وما فرطنا من الكتاب من شيء"[1]، وقوله تعالى: "اليوم أكمت لكم دينكم"[2]، وليس فيما يحتاج إلى بيانه بالقياس والاجتهاد، وقوله تعالى: "فإذا تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول"[3]، وهذه الآيات تدل على أن الرجوع إلى القياس غير جائز.

الحجة الثالثة: بما روي أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن هذه الأمة تعمل برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله، وبرهة بالرأي فإذا فعلوا ذلك فقد ظلوا" وهذا نص في أبطال القياس، واحتج أيضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "ستفترق أمتي فرقا أعظمهم فتنة الذين يقيسون بالرأي، كما أن القياس لا يخلوا إما أن يكون بالعقل أو بالنقل بطل أن يكون بالنقل، لأن النقل تواتر وآحاد، والتواتر ليس ههنا لأنه لو كان لعرفناه كما عرفاهم وبالآحاد لا يجوز إثبات مسائل الأصول[4].

الحجة الرابعة: القياس إنما يصح ثبت عليه الأصل، وقياس الفروع على الأصول من غير إثبات علة الأصل وذلك باطل، أي حمل الفرع على أصله بعلة جامعة، وما من شيئين متفقان من وجه بالشبه، إلا ولا يفترقان في غيره، فإن وجب إلحاق أدهم بالآخر لما بينها من المشباهة وجب المنع من ذلك لما بينهما من الفرق وليس أحد الأمرين بالأولى من الآخر فوجب التوفق فيه عن القياس.

والجواب إن ما ورد في الحجة الأولى في الظن الذي لا يستند إلى إمارة وهو الظن الذي لا يغني من الحق شيئا والدليل عليه أن المراد أن العمل بأخبار الآحاد وشهادة الشهود وتقويم المقومين كله عمل بالظن ، ولكن ما استند إلى إمارة ودليل وجب العمل به كذلك القياس مثله.

أما الحجة الثانية وهو أن الرجوع إلى القياس غير حائز والجواب هو أن الرجوع إلى القياس رجوع إلى الله ورسوله، فإن الكتاب والسنة دلا على جواز العمل به، أما الحجة الثالثة والمتعلقة بالرأي المخالف للنص، والرأي المخالف للنص ضلالة، والمقصود

1-الشيرازي إبراهيم بن علي بن يوسف الوصول إلى مسائل الأصول: تحق عبد المجيد تركي الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1997، بد. ط، ص 216.

2- المرجع نفسه، ص 217.

3- المرجع نفسه، ص 219.

4- المرجع نفسه، ص221

"بقوم بقيسون" يدل على أنهم لا يعلمون إلا بالقياس ويتركون الكتاب والسنة وهذا لا يجوز.

أما الحجة الثالثة بعدم جواز القياس وإبطاله لا يخلوا إما أن يكون بالعقل أو النقل، فالأخبار المتلقاة بالقبول تكون بمنزلة التواتر وذلك طريق الإثبات الأصول[1].

وهذا القول هو الذي نصره ابن تيمية، لكنه كان معتدلا في استعمال القياس ، فلا ينبغي الغلو في استخدام القياس بدعوى أن أكثر الحوادث لا تتناولها النصوص كما نظن طائفة من أهل الرأي الذين بخسوا في نظره الكتاب والسنة، وقصروا في معرفتهما وفهمها، واعتمدوا الأقيسة الطردية فأخطأوا في إصابة الحق، واتبعوا مجرد الاستحسان بالرأي في تعيين الوصف المناسب للحكم، وقد يتمسكون بآثار ضعيفة بل موضوعة وبما يظهر لهم من ألفاظ الشارع وهي غير دالة على فهموه[2].

فالقياس الأصولي منهج إسلامي خالص لم يلتقط من المنطق الأرسطي، لأن نشأته كانت من لدن الصحابة، فقد عرفوا من استقراء نصوص الشرع وتصرفاته قضية تعليل الأحكام، وإلحاق غير المنصوص المشارك للمنصوص في علته، وقد عرف بمنهجهم في الاستدلال أنهم يقيسون الأشياء بالأشياء ويناظرون الأمثال بالأمثال بإجماع بينهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك وصار ذلك دليلا شرعيا بإجماعهم عليه وهو القياس[3].

يقول ابن تيمية "أمتنا أهل الإسلام مازالوا يزنون بالموازين العقلية ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني، وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب الرومية في دولة المأمون أو قريبا منها[4].

إن كل ركن في القياس له شروط لابد من توافرها لصحة القياس ولاسيما العلة التي هي أعظم أو كان القياس، فقد أحيطت بشر وطقوية، وضوابط شرعية وحددت مسالكها التي ترجع إلى النص والاستقراء، ومثل هذه الشروط والضوابط لا يوجد لها ذكر في التمثيل عند المناطقة، يقول ابن تيمية "لا يكفي في قياس التمثيل إثباته في أحد الجزئين

1- الشيرازي: الوصول في علم الأصول: ص 230.
2- ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص 09
3- ابن خلدون: المقدمة ج2، ص 136.
4- ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص 374.

لثبوته في الجزء الآخر لاشتراكها في أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم كما يظنه هؤلاء الغالطون بل لابد من أن يعلم أن المشترك بينهما هو الحد الأوسط، وهو الذي يسميه الفقهاء وأهل أصول الفقه المطالبة بتأثير في الحكم[1].

ومن هنا يعلم أن سبب تضعيف القياس من قبل المناطقة ومن تبعهم من الأصوليين راجع إلى غفلتهم أو تقصيرهم في تحقيق العلة الشرعية وفي الإلمام بشروطها، وفي تمييز ما يفيد اليقين من مسلكها وغير ذلك من خصائصها وفي وجوب أن يكون الحكم في الأصل معللا بوصف وقد حصل ذلك الوصف يعنيه في الفرع[2].

ولما فقدت مثل هذه القيود في التمثيل كما يصوره المناطقة حق لهم أن يصفوه بالضعف وعدم إفادة العلم حتى قال أحدهم "في التمثيل تجهل العلة الحقيقية للأشياء" ولذا قال ابن تيمية متحدثا عن المناطقة "كلام أئمتهم في قياس التمثيل ليس فيه هذا التحرير الذي حرره لهم نظار المسلمين"[3].

من جملة الأمور التي انتقد بها ابن تيمية القياس الأرسطي ما يلي:

أ. قولهم: "لا يعلم شيء من التصديقات إلا بالقياس"، فبين أن هذا القول إنما هو قضية سلبية غير بديهية، والقضية إن لم تكن بديهية يطلب لها الدليل، لأن الدعوى المجردة لا يمكن أن نحظى بالقبول، وهؤلاء ادعوا ما لم يأتوا بدليله فأصبحوا قائلين بما لا علم لهم به، لأن العلم بعموم هذا السلب متعذر، إذ من أين لهم الجزم بأن كل أحد من الناس لا يمكنه العلم بشيء من التصديقات إلا بواسطة قياسهم[4].

ب. وينتقد أيضا القياس من حيث عدم جدواه، فهو مبني على التكرار، وبالتالي لا يفيد علما جديدا، فالنتائج التي نستخلصها توجد ضمنا في المقدمات، فعندما نقول:

كل إنسان فان

سقراط إنسان

سقراط فان

1- المرجع السابق، ص 118.
2- المرجع نفسه، ص 210.
3- المرجع نفسه، ص 213.
4- المصدر نفسه، ص 88.

معناه أن دائرة الفناء دائرة إنسانية، وتلك هي المقدمة الكبرى، فإذا أدخلنا سقراط أو غيره في دائرة الإنسانية فهو مشمول ابتداء بدائرة الفناء، أي أننا لا نستخلص من النتائج إلا ما وصفناه ضمنا في المقدمات، وينطبق علينا قول القائل ""بضاعتنا ردت إلينا" فابن تيمية إذن يرى بأن هذا القياس عدم التأثير ولا جدوى منه وما هو إلا تحصيل حاصل، فهو يقول في بداية المقام الرابع: "لكن الذي بينه نظار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب إلى أرسطو صاحب التعاليم، أن ما ذكروه من صور القياس ومواده، مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه فائدة علمية... فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه، فصار عديم التأثير في العلم وجودا وعدما"[1].

أ. ينتقد ابن تيمية كذلك اشتراط وجوب القضية الكلية في القياس، ولأجل ذلك قالوا بأنه لا نتاج عن سالبتين ولا جزئيتين في القياس، سواء باعتبار صورته كالحملي والشرطي متصلا كان أو منفصلا، أم باعتبار مادته كالبرهاني والخطابي والجدلي.

فيجيب ابن تيمية عن ذلك موضحا بأنه يجب معرفة فيما إذا كانت القضية الموضوعة في القياس كلية أم لا، لأنه إذا ثبت أنها ليست كذلك فلا يمكن أن يحصل بها علم، وإذا كان لابد من العلم بأن القضية هي كلية موجبة فيصبح العلم بذلك بديهيا، وإذا كان ذلك كذلك يكون كل واحد من افرادها بديهيا من باب أولى، أما إذا كان العلم بوجوب القضية الكلية الموجبة نظريا فإنه يحتاج إلى علم بديهي وهذا يؤدي إلى الدور والتسلسل[2].

وعلى العموم فإن ما وجهه ابن تيمية من انتقادات للقياس الأرسطي قد قصد بها جملة أمور لخصها د. إبراهيم عقيلي في النقاط التالية:

1.بيان أن طرق الاستدلال ليست منحصرة في طريق القياس المنطقي، ولا هو مغن عنها، بل للناس من الطرق ما يحصلون به على المطلوب أفضل من هذه الطريق.

2.بيان أن كثيرا من الأسس التي قام عليها القياس غير صحيحة، وأنها كانت سببا في أغاليط أهل المنطق وحيرتهم وفشلهم في تحقيق العلوم.

1–المصدر السابق: ص 248.

2– د. محمد حسين الزين– منطق ابن تيمية (ط1، المكتب الإسلامي بيروت، 1979، ص 100).

3.بيان ما في طريق القياس من التطويل والتشعب، والاستدلال بالواضح على الأخفى، الذي يؤدي إلى إتعاب الأذهان وتصنيع الزمن بلا فائدة.

4.إيضاح أن ما في المنطق من قضايا صحيحة يمكن الاستغناء عنه باتباع الطرق الفطرية المحصلة للمطلوب بلا كلفة، التي يكون الدليل فيها مستلزما للمدلول.

5.بيان أن البرهان كقضايا كلية لا يفيد العلم بشيء من الموجودات المعنية في الخارج بل لا يفيد العلم بالمطالب الإلهية كإثبات الصانع وغير ذلك[1].

هذا وقد كانت انتقادات ابن تيمية للمنطق لا تفصل بين بيان تهافته وبيان الانحرافات التي أدى إليها استخدامه كمنهج للبحث خصوصا في مجال الإلهيات، فقد سبق وأن ذكرنا بأنه لا يعتبر المنطق الأرسطي منهجا للبحث في الفلسفة الأرسطية بقدر ما يعتبره ثمرة لها، وقد سار على هذا الرأي ملاحظا تبعية المنطق للفلسفة الميتافيزيقية اليونانية كثير من المفكرين الذين قوموا المنطق المشائي من خلال سيرهم لنظرية القياس على وجه الخصوص، منهم (روبير بلانشي) Blanché (1898–1975) الذي يرى بأن منطق أرسطو "متكيف تماما مع فلسفته كتكيف منطق الرواقيين مع فلسفتهم"[2]، ومنهم أرنست كاسيرر Cassirer (1874–1945) الذي يرى بأن "المنطق الأرسطي على صعيد مبادئه العامة هو تعبير عن ميتافيزيائه، وانعكاس أمين لها"[3].

وبناء على ما تقدم، فإن أهم ما انتقده ابن تيمية على المنطق الأرسطي مما له صلة بالجانب العقدي مسألتان اثنتان لابد من الإشارة إليهما ولو بإيجاز:

المسألة الأولى: وهي التفريق بين الوجود والماهية.

يرى ابن تيمية بأن إثبات وجود الماهية خارجا عن الذهن سيؤدي إلى إثبات الحقائق النوعية ثبوتا خارجيا زائدا في أعيانها المتشخصة فيها كإثبات الإنسانية والفرسية وسيؤدي أيضا إلى القول بإثبات أزلية هذه الأشياء، فتكون قديمة غير قابلة للاستحالة

1– إبراهيم عقيلي– تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية (ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرنن فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1994)ص 357–358.

2– محمود يعقوبي– ابن تيمية والمنطق الأرسطي (ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992)، ص 187.

3– المرجع نفسه، ص 188.

والتغير[1]، وهذه هي المثل الأفلاطونية التي تقوم على تعدد القدماء، كما أن هذا التفريق بين الماهية ووجودها من شأنه أن يؤدي إلى وجود الأعداد المجردة خارج الدهن، أو الحقائق المطلقة المقارنة لوجود الأشخاص، ومعلوم بأن الفلسفات مخالفة للعقيدة الإسلامية، وعلى هذا فلا يوجد عند ابن تيمية من هذه الماهيات في الخارج إلا تحققها في أفرادها الجزئية ومشخصاتها العينية، فليست هناك فرسية أو إنسانية أو حصانية في الخارج، وإنما هناك فرس وزيد وحصان، كما ليس هماك أعداد مجردة على نحو ما يقول الفيثاغوريون، ولا ماهيات مجردة على نحو ما يقول أفلاطون[2]، ولا ماهيات مطلقة موجودة في الأنواع ومقارنة للأشخاص كما يقول أرسطو.

وقد ترتب على رأي ابن تيمية هذا ما سينقد به دليل ابن سينا في إثبات الوجود الإلهي كما سنتطرق لذلك في الفصل الخاص به.

المسألة الثانية: عدم إفادة القياس البرهاني العلم بوجود الصانع.

لا ينكر ابن تيمية أن القياس البرهاني مفيد لليقين، ولكنه في الوقت ذاته يرى بأن هذا اليقين لا يتجاوز حدود الدهن إلى الواقع المعين، ومن ثم فإن يقرر بأن القياس البرهاني لا يمكن أن يفيد علما بأي شيء من الموجودات، فهو يقول بأن: "صورة القياس لا يدفع صحتها، لكن يبين أنه لا يستفاد به في علم الموجودات، بل ما يحصل به قد يحصل بدونه، وقد يحصل بدونه ما لا يحصل به"[3].

ويعلل رأيه هذا بأن القياس البرهاني لا يفيد العلم إلا بالكليات، وسبق أن ذكرنا بأن الكليات في رأيه ليس لها وجود ذهني فحسب، ولا يمكن أن تجد في الخارج ومن ثم فإن القياس إذا ما أفاد علما، فإنما هو علم كلي ذهني، لا يمكن أن يعلم به شيء من الموجودات المعينة، فهو يقول: "إذا كان البرهان لا يفيد إل العلم بالكليات، والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين، لم يعلم

1-أنظر النشار- مناهج البحث عند مفكري الإسلام (ط3، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان1984): 196، وعزمي إسلام-دراسات المنطق: 30-31، ومحمد حسين الزين- منطق ابن تيمية: 55-56.

2- هو أفلاطون بن أرسطن، كان من أشراف اليونانيين، ومن أعظم فلاسفتهم، ولد في أثينا وعاش فيها وحضر مجلس سقراط، الذي كان له الفضل عليه في تنشئته فلسفيا، له عدة مؤلفات منها "القواميس" والدفاع عن سقراط" غيرها، ت347 ق.م، أنظر ابن نديم- الفهرست: 304، وعبد الرحمن بدوي- الموسوعة الفلسفية: 154.

3-ابن تيمية- الرد على المنطقيين، ص 293.

بالبرهان شيء من المعينات، فلا يعلم به موجود أصلا، بل إنما يعلم مقدرة في الأذهان"[1].

ومادام القياس لا يفيد العلم بشيء من الموجودات، فإنه لا يمكن أن يستدل به إثبات وجود واجب الوجود لأنه حينها سيفيد وجودا ذهنيا لواجب الوجود ولا يفيد له وجودا عينيا، في حين أن وجود واجب الوجود وجود متحقق ومتعين، قال ابن تيمية: "أما الطريقة النظرية القياسية فإنه لابد فيها من الاستدلال بالممكن على الواجب أو المحدث على المحدث أو بالحركة على المحرك، وذلك يعطي فاعلا عظيما من حيث الجملة"[2]، وقال أيضا: "وأما واجب الوجود –تبارك وتعالى– فالقياس لا يدل على ما يخص به، وإنما يدل على أمر مشترك كلي بينه وبين غيره، إذا كان مدلول القياس الشمولي عندهم ليس إلا أمور كلية مشتركة، وتلك لا تختص بواجب الوجود"[3].

وقد ترتب على هذا الرأي لابن تيمية ما سيوجه به نقدا للدليل الذي أورده ابن سينا لإثبات وجود واجب الوجود كما سنرى ذلك في موضعه.

وكما انتقد ابن تيمية أن يستدل على وجود واجب الوجود بقياس الشمول[4]، الذي تستوي أفراده انتقد كذلك أن يستدل في العلم الإلهي بقياس التمثيل[5]، الذي يستوي فيه الأصل والفرع، لأن الله لا يشبهه أحد لقوله تعالى: ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" (الشورى:11)، ولقوله صلى الله عليه وسلم: "فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون" (النحل: 74)، فلا يجوز إذن أن يمثل بغيره، ولا يدخل هو وغيره تحت قضية كلية واحدة يستوي أفرادها.

1– المصدر نفسه، ص 125.

2– ابن تيمية– مجموع الفتاوي: ص74/2.

3– السيوطي– جهد القريحة، ص 251.

4– يقصد بقياس الشمول– القياس البرهاني– دلالة الكلي على الجزئي، كدلالة جنس طلوع الشمس على النهار المعين، أنظر ابن تيمية الرد على المنطقيين، 162.

5– يقصد بقياس التمثيل دلالة الجزئي على الجزئي، كدلالة الطلوع المعين على النهار المعين، ويرى المناطقة أن قياس الشمول أوثق من قياس التمثيل، فيعدون الأول قطعيا والثاني ظنيا، ويختلف معهم ابن تيمية في ذلك مبين بأن قياس الشمول أساسه هو قياس التمثيل، فلا يمكن الوصول إلى الكليات إلا بعد العلم بالجزئيات، أنظر المصدر السابق، 162–163.

وابن تيمية إذ يرفض أن يكون القياس دليلا مفضيا إلى إثبات وجود الباري وإذ يرفض كذلك استعمال قياس الشمول والتمثيل في إثبات الصفات الإلهية، إنما يوجه بذلك انتقادا للمتكلمين والفلاسفة الذين اعتمدوا على هذه المناهج في إثبات المطالب الإلهية.

ولا ريب في أن هذا الانتقاد قد أفاده من بعض المتكلمين أنفسهم، فقد عرف أن أبا المعالي الجويني والإمام الغزالي قد انتقدا قياس التمثيل[1] الذي يعرف بقياس الغائب على الشاهد[2]، كما آثر الرازي طريقة الفلاسفة على طريقة المتكلمين في إثبات وجود الله عز وجل[3].

وإذا كان ابن تيمية قد انتقد هذا القياس من النواحي التي ذكرنا، فإنه في الوقت ذاته قد اورد طرق استدلال بديلة عن التي عرفت عند المتكلمين والفلاسفة كان قد استمدها من القرآن الكريم، ويرى بنها هي المنهج الذي كان يسير عليه الانبياء في دعوتهم إلى العقيدة وقد قسم طرق الاستدلال هذه إلى قسمين هما:

1. الاستدلال بالآليات
2. الاستدلال بقياس الاولى.

وقد كانت هذه القسمة نابعة بان طريقة الانبياء في الاستدلال على وجود الله او صفاته تعتمد على الآيات وقياس الاولى، فكانوا يستعملون الآيات في الاستدلال على وجود

1- أنظر رأي الجويني في كتابه: البرهان في أصول الفقه (ط3، دار الوفاء، المنصورة، 1992): 106/1، وأنظر رأي الغزالي في القسطاس المستقيم حيث رفض الاستدلال بالقياس وذلك عندما سئل: فبأي ميزان تدرك حقيقة المعرفة؟ أبميزان الرأي والقياس، وذلك في غاية التعارض والالتباس، ولأجله ثار الخلاف بين الناس...؟ أجاب بقوله: أما ميزان الرأي والقياس فحاش لله أن أعتصم به في ميزان الشيطان، ومن زعم من أصحابي أن ذلك ميزان المعرفة فاسأل الله أن يكفي شره عن الدين، فإن للدين صديق جاهل، وهو شر من عدو عاقل، أنظر، الغزالي- القسطاس المستقيم (تحقيق فيكتور شلحت، ط2، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1983): 41

2- قياس الغائب على الشاهد هو أن تقاس قضية تخص أمرا ورائيا على قضية أمرا مرئيا، ثم تعطى الأولى حكم الثانية لجامع بينهما يعتقد أنه لا يتغير مع تغايرهما، كالعلة والحقيقة والشرط، ومثال ما استدل به الأشاعرة على ثبوت صفة العلم زائدة عن ذات الله في قولهم: لاشك أن علة كون الشيء عالما في الشاهد هو العلم، فكذا في الغائب، وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حدة هناك.

3- أقول: قد مال الرازي إلى الأخذ بطريقة الفلاسفة دون أن يستلزم هذا الميل أنه يقبل دليلهم على النحو الذي صاغوه في، فعلى الرغم من أنه أخذ به في الكثير من كتبه ابتداءا من "الإشارات والتنبيهات" إلى "المطالب العالية" إلا أنه وجه له انتقادا يجعله يختلف في مقومات هذا الدليل مع الفارابي وابن سينا، فمن المعلوم أن كلا من الفارابي وابن سينا قد بنيا دليلهما في إثبات وجود واجب الوجود على النظر في نفس الوجود دون الالتفات إلى الموجودات الحسية كما سنرى ذلك في موضعه- إلا أن الرازي يختلف معهما في هذا ويرى بضرورة أن يبنى الدليل على الالتفات إلى الموجودات الحسية، أنظر المطالب.

تعالى، وذا استعملوا القياس فنما يستعملون قياس الاولى وليس قياس التمثيل ولا قياس الشمول.

1. الاستدلال بالآيات:

ينطلق ابن تيمية في اثبات دليل الآيات من انتقاد طرق الاستدلال عند المناطقة، فقد حصر هؤلاء الاستدلال في ثلاثة اقسام، فإما ان يستدل بالكلي على الجزئي، أو بالجزئي على الكلي، أو بالجزئي على الجزئي، والأول هو القياس والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل.

وقد رفض شيخ الإسلام أن يكون هذا التقسيم حاصرا لجميع طرق الاستدلال، لأنه لم يشمل الاستدلال بالكلي على الكلي، ولا الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له، قال ابن تيمية: "واستدلالهم على الحصر بقولهم: إما أن يستدل بالكلي على الجزئي أو بالجزئي على الكلي أو بأحد الجزئين على الآخر... فيقال: لم تقيموا دليلا على انحصار الاستدلال في الثلاث، فإنكم إذا عنيتم بالاستدلال بجزئي على جزئي قياس التمثيل لم يكن ما ذكرتموه حاصرا، وقد بقي الاستدلال بالكلي على الكلي الملازم له، وهو المطابق له في العموم والخصوص، وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له بحيث يلزم من وجود احدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمُه، فإن هذا ليس مما سميتموه قياسا ولا استقراء ولا تمثيلا وهذه هي الآيات"[1]، فالآيات إذن عند ابن تيمية استدلال "بجزئي على جزئي لتلازمهما"[2]، وهذا يعني أن الآية هي الدليل الذي يستلزم عين المدلول ولا يكون مدلوله أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره على النحو الموجود في القياس البرهاني الذي اعتمده الفلاسفة والمتكلمون في إثبات وجود الله، فالقياس يفيد أمرا كليا، أما الآيات فتفيد عين المدلول دون أن يكون هناك اشتراك بين المطلوب وغيره، فكما أن الشمس آية النهار "فنفس العلم بطلوع الشمس آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة" (الإسراء: 12)، فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار[3]، فالاستدلال بطلوع الشمس على النهار ليس استدلالا بكلي

1-السيوطي- جهد القريحة، ص 262.
2-السيوطي- جهد القريحة، ص 63.
3- ابن تيمية- الرد على المنطقيين، ص 151.

على جزئي وإنما هو استدلال بجزئي على جزئي، لأنه استدلال بطلوع معين على نهار معين.

ويذكر آيات النبي صلى الله عليه وسلم مثلا لتأكيد أن المدلول بالقرآن لا يكون أمرا كليا مشتركا بين المطلوب وغيره فيقول: "آيات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه، لا يوجب أمرا كليا بينه وبين غيره"[1]، فالآيات التي نزلت في القرآن لتبشر بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم معناها يؤكد نبته وليس غيره، والعلم بها يوجب العلم بوجود النبي، وكذلك الآيات التي تتعلق بالله عز وجل فإن نفس العلم بها يوجب العلم بوجود الله عز وجل ولا يوجب أمرا كليا مشتركا بينه وبين غيره.

فمدار الاستدلال عند ابن تيمية إذن مبني على التلازم بين الدليل والمدلول الذي هو استدلال بجزئي على جزئي، وهو دليل الآيات، وليس على القياس لأن القياس الأرسطي يستند إلى تمثيل ويفيد أمرا كليا، أما الآية فلا تستند إلى تمثيل لعدم وجود مثيل للرب تعالى، ولا تفيد أمرا كليا وإنما تفيد وجودا معينا.

2. الاستدلال بقياس الأولى

طريقة قياس الأولى في الاستدلال معناها أن ما ثبت لغير الله من كمال لا نقص فيه فإنه ثابت لله بطريق الأولى، وهو أولى بصفة الكمال من الجميع، وما يتنزه غير الله عنه من النقائص والآفات، فإن التنزه لله أولى عن كل النقائص والآفات[2].

ويرى ابن تيمية أن هذا القياس هو الذي كان يسلكه السلف الصالح اتباعا للقرآن، وبه كانوا يستدلون على صفات الله عز وجل ويرى كذلك بأن قياس الأولى استعمله الإمام أحمد ومن كان قبله وبعده من أئمة الإسلام، وبمثل ذلك القياس "جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد"[3]، ويرى بأنه لا يجوز أن يستدل في العلم الإلهي بغير قياس الأولى كقياس التمثيل أو الشمول، وما يقرر بأن سائر الأقيسة المنطقية إذا استعملت في العلم الإلهي فإنها لا تقود إلا الخطأ، ولا يصل بها

1- المصدر نفسه، ص 151.
2-المصدر السابق، ص150.
3-ابن تيمية- موافقة صحيح المنقول، ج46/1.

الإنسان إلى اليقين فيقول: "لما سلك طوائف المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين، بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم –بعد التناهي– الحيرة والاضطراب"[1].

ويستدل شيخ الإسلام على قياس الأولى بجملة من الآيات منها:

1.قوله تعالى: "أو لم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم أجلا لا ريب فيه فأبى الظالمون إلا كفورا" (الإسراء:99).

2.قوله تعالى: "أو ليس الذي خلق السموات والأرض بقدر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلق العليم" (يس 81).

3.قوله تعالى: "أولم يرو أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقدر على أن يحي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير" (الأحقاف:33).

4.قوله تعالى: "لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس" (غافر: 57).

5.قوله تعالى: " وهو الذي يبدؤا الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه" (الروم:27).

6.قوله تعالى: "وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم* قل يحيها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم" (يس:78–79).

وفي الأخير بإمكاننا تلخيص هذا المبحث في النقاط التالية:

1.أن رفض ابن تيمية للمنطق الأرسطي –علاوة على أنه مبني على حجج وبراهين– كان كذلك نتيجة طبيعية متمشية مع موقفه من قضية تعارض الدليل العقلي مع الدليل النقلي.

2.أن انتقاده للمنطق الأرسطي لم يكن بمعزل عن ربطه بمتعلقاته الفكرية والميتافيزيقية والعقائدية.

3.أن أهم ما انتقده في نظرية القياس الأرسطية هو أنه لا يفيد علما بشيء من الموجودات الخارجية، ومن ثم فلا يصلح الاستدلال به على وجود واجب الوجود.

1– المصدر نفسه: ج1/ص45

4.أنه انبنى على رفضه الاستعمال القياس البرهاني والتمثيلي في الإلهيات إتيانه بدليل الآيات، وهو دلالة الجزئي المعين على الجزئي المعين الملازم له، وإتيانه كذلك بدليل قياس الأولى.

وبعد ما رأينا موقف ابن تيمية من تعارض العقل والنقل، وأنه بسبب ذلك توجه إلى المنطق ناقدا له باعتباره وسيلة- يستخدمها العقل في الوصول إلى غاياته-تنطوي على عقائد باطلة وقواعد فاسدة فهل يقول ابن تيمية بأن العقل إذا تجرد عن هذه الوسائل يصح أن يستدل به في الإلهيات أم لا؟هذا ما سنتطرق إليه في المبحث الموالي.

الفصل الرابع

المنهج الحداثي وإعادة قراءة النص الديني

المبحث الأول

الخطاب الحداثي بين التأسيس والتأصيل

المبحث الثاني

النص الدني واستراتيجية القراءة عند محمد أركون

المبحث الثالث

التراث بين دوغماتية الإيديولوجيا والقراءة العلمية

المبحث الرابع

محمد عابد الجابري من نقد الخطاب إلى التعريف بالقرآن

المبحث الأول

الخطاب الحداثي بين التأسيس والتأصيل

الخطاب لغة مصدر بمعنى اسم الفاعل وقد وردت الكلمة في اللغة بعدة معان تتميز عن دلالتها اللسانية، ومن هذه الدلالات "الكلام" وهذا ما ذهب إليه ابن فارس بقوله "الخطاب كل كلام بينك وبين الآخر"[1]، وعند ابن منظور فقال "الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام، ومنه الخطبة وهي عند العرب الكلام المنثور والمسجع، ومنه قوله تعالى "وأتيناه الحكمة وفصل الخطاب".

هذه الدلالت التي وردت بها كلمة خطاب سواء كانت بمعنى الكلام أو مراجعة الكلام أو توجيه الكلام توحي بأن الكلمة متداولة في اللسان العربي قديما ولكن الدلالة الحديثة في الخطاب الحداثي تختلف عن هذا المعنى التراثي القديم، فكلمة خطاب في الكتابات الحداثية المعاصرة توظف مترجمة عن الكلمة الأجنبية Discour الذي عرفته اللسانيات المعاصرة الحديثة في مجال النقد الأدبي واللسانيات ثم صار يستعمل في كل المجالات المعرفية وخاصة الفلسفية منها[2].

ففي معناها العام تدل على ظاهرة فعلية أو قولية أو كتابية ومثل هذا التعريف هو الأقرب للاستعمال في الخطاب العربي المعاصر.

هذه معاني مختلفة ترد بها كلمة "خطاب" بالمعنى الذي تمارسه اللسانيات الحديثة، وتشير بعض الدراسات إلى أن المفهوم "خطاب" صار شائعا في الدراسات الحديثة والمعاصرة بدلا عن الحديث والقول التي كانت متداولة عند الفلاسفة قديما[3].

أما من الناحية الاصطلاحية فقد عرف الخطاب على أنه مقولة منطقية تعني التعبير عن فكر متدرج بواسطة قضايا مركبة[4]، ويعرفه بعض علماء اللسانيات "كل نطق أو كتابة تحمل وجهة نظر محددة وتفترض فيه التأثير على السامع أو القارئ مع الأخذ بعين الاعتبار كل الظروف التي تم فيها[5].

1- ابن منظور: لسان العرب، ج2، ص 132.

2 -Le petit Larousse,P 632.

3- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص 17

4- عبد السلام المسدي: النقد والحداثة دار العهد الجديد، ط1، 1989، ص 8.

5- المرجع نفسه، ص 19.

من هنا ركزت الدراسات اللسانية الحديثة على دور القارئ في تأسيس الخطاب من خلال فهمه وتأويله، فظهرت التأويلية كانشغال معرفي في قراءة النص الديني من طرف الخطاب الحداثي العربي المعاصر.

وهكذا أصبح مفهوم الخطاب محالا معرفيا مستقلا، حيث صار من المفاهيم الإجرائية في التعاطي مع المعرفة، فمن دون مفهوم الخطاب لا يستطيع المرء أن يفهم الحقل المنظم تنظيما هائلا[1].

ربما كان واضحا بالنسبة للمهتمين بالدراسات اللغوية التمييز بين النص والتفاسير أو التأويلات التي نشأت حوله، فكل فلسفة واقعية تميز بين النص والتفاسير أو التأويلات التي نشأ حوله، فلكل فلسفة واقعية تميز بين الشيء في ذاته والشيء بالنسبة لنا، وهذا التمييز كما ينسحب على الأشياء ينسحب على النصوص، وكما ينسحب على النصوص البشرية يستحب على النصوص الدينية.

فهناك فرق واضح بين الدين في نصوصه الأصلية وبين التفاسير والشروح والتأويلات ولذلك فإنه من الضروري التمييز في الإسلام بما هو دين بين نصوصه الأولية في القرآن والسنة وبين ما فهمه العلماء والفقهاء من هذه النصوص[2].

وإذا كان النص الديني بما له من جلال في نفوس المؤمنين يختلف عن النص البشري، فإن فهم كلا النوعين من النصوص لا يختلف من هذه الناحية، وإذا أخذنا الإسلام في نصوصه الأولية فإن القرآن يختلف بلا شك عن نص آخر وهو ما يختم اختلاف المنهج في قراءة نصوصه.

فمن غير الممكن نفي القصدية عن النص القرآني والإدعاء بعبثيته كما نجده في المنهج التفكيكي، ومن غير المقبول التوقف عند حرفية النص وبنائه كما هو موقف البنيويين والنقاد الجدد، إذ لاشك أن النص القرآني غني بالدلالة ويتسع ليقبل التأويل على النحو الواسع[3].

1- عزيز العظمة: دنيا الدين في حاضر العرب، ص 165.
2- المرجع نفسه، ص 169.
3- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 17.

وإذا كان الكثير من المفكرين يحاولون الإفادة من المناهج الفلسفية والنقدية المعاصرة من أجل قراءة النصوص الأدبية والفكرية من أجل قراءة النص القرآني في محاولة لإخضاعه بدوره لهذه المناهج[1].

أما كلمة الحداثة في اللغة العربية جاءت بعدة معان كلها بعيدة عن المعنى المتداول في الكتابات العربية المعاصرة ورغم أنها تحولت إلى مصطلح يشير إلى مرحلة تاريخية مرت بها أوروبا، إلا أن المعنى الأول يجعل من الحداثة عنونا لكل عملية تغيير يصنعها المجتمع من المجتمعات، ولذلك فإن الحداثة هي صناعة للحاضر بشكل مختلف عن الماضي، وهي ليست نقيضا للماضي، فقد يكون من الماضي ما هو مفيد للحاضر عندما يستعاد ويعاد إنتاجه كما فعلت أوروبا مع المعارف العربية والإسلامية واليونانية والرومانية، أو كما فعل الإسلام مع بعض القيم والأخلاقيات العربية أو مع تعاليم بعض الأديان[2].

فالحداثة تجلت في الغرب ومن أهدافها تحديد طريقة التعاطي مع التراث ومع النص الديني وهذا ما سنوضحه مع الحداثيين العرب في الوقت المعاصر وكيف أدى بهم إلى القول بتاريخية النص الديني، ولذلك صار مصطلح الحداثة عندهم لا يوظف بمعناه التراثي الغربي المعاصر.

فنجد عندهم الحداثة ترد مرادفة للتنوير والعقلانية والمعاصرة وغيرها من المفاهيم السائدة في الخطاب الفلسفي الغربي فالحداثة تتخذ في إطار وضعيتنا المراهنة هي النهضة والأنوار وتجاوزهما معا، والعمود الفقري الذي يجب أن ينتظم فيه جميع مظاهرها العقلانية والديمقراطية[3].

ورغم أن الحداثة تحولت إلى مصطلح يشير إلى مرحلة تاريخية مرت بها أوروبا، إلا أن المعنى الأول يتسع ليجعل من الحداثة عنوانا لكل عملية تعبير يصنعها مجتمع من

1- المرجع نفسه: ص 19.
2- محمد أركون: الفكر الأصولي، ص 18.
3- المرجع نفسه: ص 20

المجتمعات، ولذلك فإن الحداثة هي صناعة للحاضر بشكل مختلف، فتقطع مع الماضي قليلا أو كثيرا عندما تتخلى عن أساليبه في التفكير وطرائقه في السلوك[1].

وعندما ندعو إلى إنجاز حداثة تنطلق على أساس قيم الإسلام فإن هذه الدعوة لابد أن تتأسس على عمل نقدي شامل لكل العقلية السائدة، ولكل السلوكات والأخلاقيات الواقعة، وما ينظر إليه تحت عناوينه قد يكون مناقصا له تماما. أن الفكر الأشعري مثلا هو الذي يهيمن على العقول السنية والشيعية والسلفية والعلمانية على السواء، ولازال يشكل عائقا أمام أية محاولة لفهم الإسلام بشكل أكثر انفتاحا واستشارة في جوانبه العقائدية[2].

وفي الجانب الفقهي لازال المسلمون يعانون من نزعة التشدد التي يصر عليها أصحاب الفتاوي الذين كثيرا ما تدفعهم تقواهم الخاصة أو انزوائهم عن مجتمعاتهم أو ضيق آفاقهم أو محدودية معارفهم إلى إصدار فتاوي تعقد حياة الناس، وتشل فيهم أية إمكانات للإبداع في مجالاته المختلفة، وربما كان الخطاب الديني البعيد عن الروح العلمية والأقرب إلى النزعة الخرافية سببا إضافيا في ابتعاد الناس عن الدين الذي أصبح ملتصقا بمن يزعم أنه ينطق باسمه[3].

أن أية حداثة أو نهضة يريد العرب أو المسلمون تحقيقها لابد لها أن تتخلى عن عقلية الشخصنة التي تهمل دور الناس وأن تنطلق من رؤية جديدة تنظر إلى المسائل بما هي تكامل في الأدوار بين الناس وعلماؤهم ومفكريهم وأية عملية تحديث لابد من عملية إصلاح ديني، والعودة إلى النص الديني في القرآن والسنة من أجل التعامل معه بطريقة جديدة تكون قادرة على تقديم معالجات ناجحة لقضايا الواقع المختلفة[4].

وإصلاح فهم الدين يعني تجاوز فكر المؤسسة الدينية التقليدية وخطابها من أجل التأسيس لفكر إسلامي يكون أكثر التصاقا بمفهوم الناس وأكثر تعبيرا مع الروح العلمية والعقلية، فقد أصبحت المؤسسة الدينية التقليدية في معظمها مصدرا للتعصب

1- المرجع نفسه: ص 22.
2- عبد الوهاب المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر بيروت، ط1، 2003، ص 56.
3- هاشم صالح: قراءة في الفكر الأوروبي الحديث مؤسسة العامة الرياض1994، ص 38.
4- المرجع نفسه: ص 40.

الجاهل والفكر المسطح، وهي التي تنتج اليوم لصوصا ومجرمين أكثر من إنتاجها علماء ومفكرين[1].

ولذلك فالمعنى بالإصلاح هو المثقف الملتزم والمفكر الواعي من أجل تقديم وعي مختلف يتجاوز الأطر المذهبية والإيديولوجية التي تحكم المؤسسة التقليدية في طريقة تفكيرها، والتأسيس للدراسات العلمية في المذاهب والأديان بعيد عن الإيديولوجية، وجعل الموضوعية العلمية المترفعة عن التعصب المذهبي والانتماء إلى الدين منهجا[2].

لقد اثبتت كل التجارب الإصلاحية الفوقية فشلها لأن أصحابها أرادوا تحديث الدولة والمجتمع انطلاقا من السياسة غير أنهم لم يصلوا في النهاية إلى شيء فقد اصطدموا منذ البداية مع الدين وأهله وعوضا أن يهتموا بإصلاح فهم الدين من داخله اتجهوا إلى محاربته في قيمه ومبادئه وهو ما أسقطهم في النهاية في ممارسات استبدادية مناقصة لشعار التحديث، لأن الحداثة في مجتمع مسلم لا يمكنها أن تكون محاكاة للغرب بل الحداثة قدرها احترام المجموعة في قيمها وعقائدها وأعرافها[3].

إن تجاوز سلطة هذا الكم الهائل من التفاسير والشروح والحواشي والاجتهادات في النص الديني أصبح مهمة ملحة من أجل التعامل مع النص القرآني أو الحديثي بشكل مباشر ودون عوائق معرفية أصبح التراث القفصي والتيولوجي آية لها، فبدون جدل النص لا يمكن مواجهة الحياة في مستوياتها المتعددة بشكل منتج وفعال لأن تحريك الواقع بأدوات وأفكار الماضي لا يمكن أن تدفعه إلى الأمام والتعامل معه بأساليب ورؤى الآخرين يجعلنا مجرد مقلدين ولذلك تبدوا الحاجة ملحة لإعادة بناء علوم الأصول والفقه والكلام على أساس المنحى الإنساني والقيمي الذي أراده الإسلام[4].

وتؤكد المناهج النقدية الحديثة أن النص لا يلتصق دائما بمقاصد كاتبه المعلنة كما نجد ذلك في التصور الفينولوجي التقليدي، فهناك حدود اللغة التي يستعملها الكاتب كما في

1- عبد العزيز حمودة: المرايا المحمدية علم المعرفة الكويت2000 بد.ط، ص 309.
2- المرجع نفسه: ص 311.
3- المرجع نفسه: ص 314.
4- محمد باقر الصدر: السنن التاريخية في القرآن، دار المعارف، بيروت 1989، ص 43.

التيارات اللسانية الحديثة، وهناك اللاشعور عند "فرويد" و"لاكان" وهناك المعطيات الثقافية والإملاءات السياسية وهناك العامل المادي الاقتصادي وهناك التصورات الأخلاقية، فالإنسان في أحواله كلها يبقى كائنا تاريخيا، وكل ما أنتجه الفقهاء والعلماء والفلاسفة والمفكرون والمفسرون لا يخرج في معظمه عن هذا التأطير[1].

والتعامل مع التراث لا يجب أن يكون كما لو كان المرآة الصافية التي تعكس النص الديني في مفاهيمه ومبادئه، بل يجب أن يكون التعامل مع نصوص التراث بما هي نتاج للعقل الإنساني[2].

وخطأ التحدثيين منذ البداية هو أنهم كانوا مجرد مقلدين للمنجز العربي واكتفوا بترديد أفكار الفلاسفة والمفكرين العرب في الوقت الذي كان فيه المجتمع العربي يحتاج إلى من يخلصه من جموده من خلال استرجاع معطيات التراث لا من أجل ترسيخها ولكن من أجل نقدها من داخلها بالشكل الذي نخلصها من عناصرها التاريخية، ولم يكن المثقفون العرب مبدعين وهم موزعون بين تغريبي، يريد إسقاط الأفكار الغربية أو سلفي محاكي للماضي متوهمان أن المجتمع بهذا الشكل يسير في الطريق الصحيح[3].

ولذلك فإن الفكر السلفي كما الفكر العلماني بتشكلاته المختلفة تحتاج كلها إلى مراجعات نقدية جادة بشكل جرئ يسمح بإلغاء الكثير من الحواجز التي أقامتها هذه الإيديولوجيات، وهي لا تعبر عن رؤية للذات وتحاول التقدم نحو غايات في الإصلاح والإبداع والإيجاز.

وعندما نحاول أن نستقرأ النص القرآني عن العوائق المنتصبة في طريق تحقيق الحداثة بالمعنى الواسع الذي قدمناه نجد تركيزا على عاملين أساسيين هما أولا: سلطة الآباء أي سلطة الماضي بتراثه وإنجازاته ورجاله، وثانيا: سلطة السادة والكبراء أي السلطة المهيمنة[4].

1- الماوردي: النكت والعيون، دار الكتب العلمية بيروت، ج4، ص 304.
2- المرجع نفسه: ص 309.
3- المرجع نفسه: ص 311.
4- المرجع نفسه: ص 420.

والسلطة الأبائية تعبير يختصر الماضي برموزه وعقائده وأفعاله وعلومه وإبداعاته وعندما ينتقد القرآن المجتمع في طريقة تفكيره الأبائية فلأنه يجد في هذه السلطة أداة شل لتفكير الإنسان وحركته نحو الأفضل واستكانة بالتواتري أمام السائد وخضوعه لهيمنته، ثم ينتقل إلى محاربة أي جديد يظهر ليحرك الواقع من أجل تغييره نحو الأفضل[1].

ونجد سلطة الأباء في السادة والكبراء كما هو واضح في قوله تعالى: "وقالوا أن أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا"[2]، وقوله: "وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها أنا وجدنا أباءنا على أمة وأنا على آثارهم مقتدون"[3] فهذه الفئة هي المستفيد الأول من استمرار الأوضاع على حالها لأن مصالحها ستنتهي مع تغيير في طريقة التفكير أو بنية السلطة[4].

وعندما يشير القرآن إلى المترفين كفئة مجهرية لكل ما هو جديد يحاول الانتقال بالمجتمع من التخلف إلى التقدم.

فالتأويل آلية من آليات القراءة ومسائلة النص التي تعتمدها القراءة المعاصرة في مجال النصوص عموما وفي مجال النص الديني خصوصا ذلك لأن القراءة تغيرت منهاجها خاضت عندما ازدهرت البحوث اللغوية الأمر الذي جعل من عملية القراءة تجمع بين التحليل اللغوي والتساؤل التاريخي، ولما كان التأويل آلية من آليات قراءة النصوص، فإن النصوص التي خضعت للتأويل هي النصوص الدينية بالدرجة الأولى ليصبح بذلك التأويل آلية قديمة لأنه ولد مع النص والنص المقدس بالتحديد ذلك أنه لا يمكن للنص أن يكون مقدسا أن لم يكن قابلا للتأويل[5].

ثم توسعت التأويلية لنهج المنهج المعتمد في اكتناه الوجود، فهو منهج قائم على أساس ربط النص بطرفه التاريخي لأن الوحي مموقع في التاريخ ولا يستطيع تجاوزه، كما

1-داوود من محمد الفيصري: مطلع خصوص الكم في معاني نصوص الحكم، منشورات أنوار ، ط1، ج1، ص 165

2- سورة الأحزاب: الآية 67.

3- سورة الزخرف: الآية 23.

4- مطاع صفدي: مجلة العربي والفكر العالمي، ص 5.

5- نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص182.

بنظر دعاة التأويلية إلى أن السياق جزء من فهم النص، ففعل القراءة ومن ثم التأويل لا يبدأ من المعطي اللغوي للنص أي لا يبدأ من المنطوق بل قد يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص[1].

ومن هنا يمكن أن نحدد 3 آليات أساسية لفهم النص الديني:

1.**الآلية الاستظهارية:** ويشترط العمل بهذه الآلية شرطين أساسيين، الأول: أن لا يخرج الفهم أو القراءة عن الظهور المجالي للنص أي أن لا يتحول الفهم من المجال الظاهر إلى مجال آخر مختلف، أما الشرط الثاني: فهو أن يكون الفهم قائما وفق الظهور اللفظي للنص، وذلك بغض النظر عن ماهية الأسباب والدوافع التي تعمل على تشكيل صورة هذا الظاهر ومنها الخزين الذهني للقبليات المعرفية[2].

2.**الآلية الاستبطائية:** وشرط هذه الآلية التخلي عن كلا الشرطين من القراءة الاستظهارية، فهي لا تحتفظ بالمجال كما يطرحه النص كما أنها تبعا لذلك لا يمكنها المحافظة على ظاهر لفظ النص، فعدم الحفاظ على المجال يقضي عدم الحفاظ على الظاهر.

3.**الآلية التأويلية:** هي وسط بين الآلية الاستظهارية والآلية الاستنباطية، كما أنها في المقابل تتخلى عن شرطين لكل منهما نص تحافظ في قراءتها على الظهور المجالي دون أن تستند له لمجال آخر، وهو ما يجعلنا نتحقق مع الآلية الاستظهارية.

ومن حيث المقارنة بين هذه الآليات الثلاث نجد أن خاصية الآلية الاستظهارية هي الحفاظ على الظهور اللفظي، وذلك لأن هذا الفعل يقتضي في الوقت ذاته الحفاظ على المجال دون العكس، بينما الآلية الاسنباطية تعمل على ترك المجال وإبداله بآخر، وفي حين أن الخاصة الأساسية للآلية التأويلية أنها لا تأخذ بالظهور اللفظي كما تعمل وفق المجال فقط.

1- محمد يحي: منطق فهم النص، دراسة منطقية تعني ببحث الآليات فهم النص الديني إفريقيا الشرق 2010، ص 64.

2- المرجع نفسه، ص 65.

القراءة ودورها في فهم النص الديني:

وهنا لابد من التمييز بين أربعة أنواع للقارئ وكذا الفهم، فهناك القارئ المغالي والمقصر والمسيء والمتواضع، وهي أنواع تشنج أربعة أنماط من العلم وجميعها لها علاقة بالنص سواء كان دينيا أو بشريا[1].

القارئ المغالي: التعبير عن دلالات النص كما يريدها النص أو صاحبه بالضبط وأن القارئ في هذه الحالة يكون مستنسخا للمقروء دون أن يضيف أو ينقص شيئا مما تقتضيه القراءة والفهم، ويكثر هذا النوع من القراء في التيارات التقليدية والتراثية ويظل هذا الفهم هدفا اقترب القارئ في فهمه من مقصد النص، ومهما ادعى أن فهمه يتطابق كليا مع مراد صاحبه فإنه لا يصل إلى حد التطابق الفعلي[2].

القارئ المقصر: أما القارئ المقصر هو على العكس تماما من القارئ المغالي فهو يعتبر أن من غير الممكن التحرر كليا من هذه الشروط الخاصة بالقراءة إذ لا يمكنه التجرد من معايير عصره وثقافته وإيديولوجياته كل ذلك يقف عقبة أمام التعرف على حقيقة النص، سيما عند توالي الأزمات فالمعاني تأتي دائما بما يخلعه القارئ على النص من لباس وتتفاوت الألبسة بتفاوت القراء، وبالتالي يكون الفهم بعيدا عن حقيقة ما عليه النص وهذا النوع نجده لدى أصحاب النزاعات السوسيونصية.

وهذا ما يذهب إليه غادامير في نظريته في انصهار الآفاق، فرغم أنه يؤكد على المعنى الذي يفرضه النص على الذهن لكنه يضيق إلى ذلك ما يفرضه الذهن على النص من معنى له علاقة بذاتية القارئ وظروفه الخاصة، ولاشك أن غادمير يبدي اعتدالا في تصوره للقارئ لكنه يحتفظ بالميل إلى عدم القدرة على التخلص من فرض الأحكام المسبقة الذاتية[3].

القارئ المسيء: يعتقد القارئ المسيء بأن من الممكن أن يجد في النص كل شيء تعويلا على ما يحمله من إسقاطات ذاتية لأن النص لا يملك حقيقة محددة، وبالتالي

1- محمد يحي: منطق فهم النص، ص99.

2- المرجع نفسه: ص 100.

3- هانس جورج غادامير: فلسفة التأويل، تر: محمد شوقي الزين منشورات الاختلاف الدار العربية للعلوم والمركز الثقافي العربي، ط2، 2006، ص 37.

فالقارئ يفهم ما عنده من معان دون النص ومن أبرز ممثلي هذا النوع من القراء النزعتين النقائضية لدريدا والبرغماتية لرورتي، إلا أن هذه القراءات تدعو إلى التيه النقدي والفوضى العبثية[1].

وتنتهي هذه النظرية أن كل القراءات متساوية، فإما أنها قراءات مقبولة بتفويلها النص القارئ بأن يتخيل أن كل سطر يخفي دلالة خفية، نفرض أن تقول الكلمات، فإنها تخفي ما لا تقول ومهمة القارئ تكمن في اكتشافه أن بإمكان النصوص أن تقول كل شيء باستثناء ما يود الكاتب التدليل عليه، أن الأغبياء الخاسرين هم الذين ينهون السيرورة قائلين: و"لقد فهمنا" أن القارئ الحقيقي هو الذي يفهم أن سر النص يكمن في عدمه[2]، فالنص مفتوح بإمكان المأول أن يكتشف داخله من الروابط اللانهائية لأن اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة وحيدة فهي نعكس مفارقات الفكر وإن وجودنا في الكون عاجز عن الكشف عن دلالة متعالية فالنص يشكوا من الاختلال فهو يريد أن يقول شيئا لكنه ينتج سلسلة لا متناهية من التناقضات[3].

القارئ المتواضع: يتوسط بين الاتجاهين الأولين، إذ لا يدعي أن بإمكان الفهم أن يتطابق كليا مع النص كما لا يدعي أنه لا يمكن التعرف على معنى النص بأي شكل من الأشكال بل يقر أن بالإمكان حيازة الحد الأدنى من التطابق مع النص بمعنى أنه يتحرك بينهما بدرجات متفاوتة تعتمد على طبيعة النص ونوع القارئ[4].

وأقرب مراتب القارئ المتواضع فهما للنص هو من يتصف بانتمائه لصاحب النص، فهو القارئ المنتمي ويتجدد هذا الانتماء بمختلف المستويات الثقافية والروحية والاجتماعية، فتلاميذ المؤلف هم أعرف بمقاصد النص، ويؤدي هذا التصور بأن أهل بيت النبي وأصحابه المقربين هم أعرف بمقاصد النبي ومقاصد الخطاب الذي به من عند الله عن طريق الوحي[5].

1- عبد العزيز حمودة: الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، سلسلة عالم المعرفة2003، ص 130.
2- إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص 43.
3- يحي محمد: منطق فهم النص، ص 93.
4- المرجع نفسه، ص 95.
5- المرجع نفسه، ص 96.

ربما كان من ناقله القول بالنسبة للمهتمين بالدراسات اللغوية التمييز بين النص والتفاسير والتأويلات التي نشأ حوله، فكل فلسفة واقعية تميز اليوم بين الشيء في ذاته والشيء بالنسبة لنا، وهذا التمييز ينسحب على النصوص كما على الأشياء وكما يشمل النصوص البشرية يشمل النصوص الدينية فهناك فرق واضح بين الدين في نصوصه الأصلية وبين التفاسير والشروح والتأويلات التي قبلت وكتبت حوله في مراحل لاحقة، ولذلك فإنه من الضروري التمييز في الإسلام بما هو دين في نصوصه الأولية في القرآن والسنة وبين ما فهمه العلماء والفقهاء والناس العاديون من هذه النصوص[1].

وإذا كان النص الديني بما له من جلال في نفوس المؤمنين يختلف عن النص البشري فإن فهم كلا النوعين من النصوص لا يختلف من هذه الناحية وإذا أخذنا الإسلام في نصوصه الأولية فإن القرآن يختلف بلاشك عن أي نص آخر وهو ما يحتم اختلاف المنهج في قراءة نصوصه، فمن غير الممكن نفي القصدية عن النص القرآني والإدعاء بعبثيته كما نجده في المنهج التفكيكي ومن غير المقبول التوقف عند حرفية النص كما هو موقف البنيويين والنقاد الجدد إذ لاشك أن النص القرآني غني بالدلالة ويتسع ليقبل التأويل على نحو واسع[2].

وإذا كان الكثير من المفكرين ونقاد العرب يحاولون الإفادة من المناهج الفلسفية والنقدية المعاصرة من أجل قراءة النصوص الأجنبية والفكرية والتراثية والحديثة، فإن بعضهم يسعى لتجاوز هذه النصوص إلى النص القرآني في محاولة لإخضاعه بدوره لهذه المناهج، ومن هؤلاء لا يجد محمد أركون الذي يريد إرساء ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية[3]. كما نجد حامد أبو زيد ومحمد عابد الجابري وغيرهم من الذين حاولوا تطبيق المناهج المعاصرة على النص الديني وخاصة النص القرآني.

1- شعيب قاسم: تحرير العقل الإسلامي المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط1، 2007، ص 31.
2-المرجع نفسه، ص 33.
3- أركون محمد: الفكر الإسلامي: قراءة علمية مركز الإنماء القومي بيروت، 1990، ص 41.

المبحث الثاني

النص الديني وإستراتيجية القراءة عند محمد أركون

لا يميز أركون في التراث الإسلامي بين نصوصه الدينية قرآنا وسنة، فجميعها في نظره لابد أن تخضع لهذه المناهج حتى يمكن الوصول إلى الفكر الذي يكون قادرا على تشكيل أساس صحيح لآية نهضة ممكنة من خلال خرق الممنوعات التي طالما حاصرت العقل والحركة والتي أقصت كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبنائية للإسلام ثم سكرت وأغلقت عليها[1].

فأركون يريد إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن من خلال التعامل معه كنص خصب خاص حوارات مفتوحة مع كل الذين اختلفوا معه وهو لذلك يقول "إن الدراسة العلمية للمقدس لا تعني الانتقاص منه أو المس به، وإنما تعني فهما أفضل لكل تجلياته وتحولاته، وتحذيرا لبعض الفئات أو بعض الأشخاص من التلاعب به لمصالح سلطوية أو شخصية، ويمكنني أن أقول بأن المقدس الذي نعيش عليه أو معه اليوم ليس بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام وحتى بالمقدس الذي كان سائدا أيام النبي"[2].

ومن البديهي أن المقدس يتغير ويتحول بتغير العقائد والأديان فليس مقدس العرب الوثنيين هو نفسه مقدس العرب المسلمين وليس مقدس المسيحيين هو نفسه مقدس المسلمين، غير أن ما ينبغي التأكيد عليه هوان الإسلام في نصوصه الأصلية لم يكن المقدس الذي صنعته مجموعة لها مصالحها السياسية أو المادية، بل أنه بالأساس الوحي الصادر عن الله[3].

ومن هنا نجد أركون يوظف استراتيجية الزحزحة وتسليطها على القناعات واليقينيات الإسلامية حتى يتبين أن تلك القناعات قامت على أرضية غير سوية وهذا في إطار الأخذ بالحفر الفكري كما يقول ميشال فوكو، أو في محاولة التفكير في اللامفكر فيه، وذلك فالزحزحة (Depalcement) عند أركون يقصد بها كل تعبير يطرأ على الإشكالات التقليدية أو مقاربة جديد للمشاكل المطروحة كمحل المقاربات السابقة وتلغيها أو نزحزحها عن مكانها[4].

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية ص 31.
2- محمد أركون: الثقافة الجديدة العدد26-27، ص 105.
3- قاسم شعيب تحرير العقل الإسلامي، ص 34.
4- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط2، 2005، ص 14

والإشكاليات التقليدية المتحدث عنها هي يقينيات العقل المسلم وخاصة الجانب العقائدي كالإيمان بأن القرآن كلام الله وحجية السنة وأن الإسلام رسالة عالمية وغيرها من الأمور والمقاربات المقترحة التي قدمتها الحداثة الغربية للنص الديني اليهودي والمسيحي باعتمادها على المعارف الحديثة ومحاولة مسايرة الحداثة الغربية وتطبيقات العلوم الإنسانية في الغرب[1].

إن تعامل أركون مع النص القرآني وهو النص المؤسس للحضارة العربية الإسلامية يقوم على أساس إعادة النظر في قداسته والكشف عن آليات من خلال البحث في طبيعته اللغوية وتاريخ تكونه ومراحل تشكيله واستقراره على الصورة التي هو عليه اليوم، ويقترح أركون استراتيجيات معرفية وتاريخية لتفكيك آليات التقديس والتعدلي، فأنسنة النص تقوم على فلسفة محايثة تعارض فلسفة التعالي والمفارقة وتقطع مع كل فلسفة دينية تحيل الحياة البشرية على عالم آخر غير هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان. ويمكننا أن نجدد في هذا السياق ثلاث مفاهيم أساسية عند أركون تكشف عن استراتيجية في تجدير النصفي التاريخية وهي: مجتمعات الكتاب الشفهي المكتوب، الحدث القرآني[2].

فهذه المفاهيم حسب أركون يتبين كيف تخلع طابع التقديس والمفارقة والتجريد والتعالي عن الكثير من التصورات والمعاني في مسارات بشرية إنسانية محايثة وفي هذا السياق يميز أركون بين مستويين من كلام الله: الكلام المطلق والكلام النسبي.

إن مستوى كلام الله في كليته ونهايته ومستوى كلام الله الموحي إلى البشر بواسطة الأنبياء والرسل، فكلام الله لا ينفذ ونحن لا نعرفه بكليته فأنواع الوحي التي أوحيت بالتتالي إلى موسى وأنبياء التوارة، ثم عيسى وأخيرا إلى محمد صلى الله عليه وسلم ليست إلا أجزاء متقطعة من كلامه ونظرية الكتاب السماوي ليست إلا رمزا للقول بأن

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية ص 35.
2- مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص 159.

هناك كتاب يحتوي على كليات كلام الله الموجودة فقط في السموات فمهما يكن من أمر فإننا نجد في الخطاب القرآني تجليا أرضيا لكلام الله[1].

وهذا يعني أن القرآن هو تجلي جزئي أرضي وبشري من خلال الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه تجسد في لغته بشرية هي اللغة العربية في القرن السابع الميلادي وتوجه إلى عقول بشرية وارتبط نزوله بحوادث اجتماعية واقتصادية في شبه الجزيرة العربية، وأن القرآن نفسه يلح على وجود كلام الإلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله[2].

إن الوحي الموجه للبشر عن طريق الرسل هو جزء من كلام الله اللانهائي وأصول هذه الفكرة في التمييز بين مستويين من كلام الله تعود إلى المعتزلة في نظريتهم القائلة يخلق القرآن، فلما كان الكلام صفة من صفات الفعل لا من صفات الذات وفق تصور المعتزلة، لأن صفات الفعل تتعلق بوجود العالم، ومعنى ذلك أن كلام الله حادث وليس قديم، وبالتالي فإن القرآن مخلوق.

والقول بأن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام وإنما يعني إدخال بعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة وهما من صنع البشر،ويجب أخذهما بعين الاعتبار فيما يتعلق بالجهد المبذول، وذلك يعني الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته في جهد الاستملاك بها[3]، أي أن القرآن له بعده الإلهي المفارق كما له بعده البشري الطبيعي بتاريخيته ونسبيته وكل تفكير في الوحي لا يفصل بين هذين البعدين.

فالنصوص الدينية ليست مفارقة للبيئة الثقافية واللغوية التي تشكلت في إطارها والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، وما هو خارج اللغة

1- محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية الغرب ترجمة هاشم صالح دار الشاطئ، بيروت، ط3، 1996، ص 83.

2- محمد اركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 22

3- محمدأركون: العلمنة والدين، ص 61.

وسابق عنها لا تمت لنا نحن البشر بصلة،ولا تمتلك الأدوات المعرفية الإجرائية لإخضاعه للدرس[1].

بمعنى أن الكلام الإلهي يصبح في متناولنا عندما يتموضع في لغة بشرية بداية من اللحظة التي نطق فيها النبي صلى الله عليه وسلم بالوحي لأن المتعالي لا يتجلى إلا في التاريخ والمقدس لا يظهر إلا عبر الدنيوي والوحي بما هو كلاماالله لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة،والوحي الإسلامي إنما نطق به عربي على مقتضى لسان العرب أي بحسب قوانين الخطاب عندهم فهو إذن خطاب عربي فضلا على أن حيثياته أي أسباب نزوله تحيل دوما إلى أحداث وممارسات تقع في الزمان والمكان، ومن هنا جاءت أناسية الوحي وزمنيته[2].

فأنسنة الوحي تعني الوحي العلمي والتاريخي بالنصوص الدينية، فالذي يهم أركون ليس الكلام الإلهي في إطلاقيته، وإنما الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية والمتجسد في لغة بشرية شفوية في البداية ثم مكتوبة بعد ذلك، أي أن أركون دنيوي في فهمه للوحي وغرضه هو نزع آلة القداسة عن ظاهرة الوحي والخطاب النبوي من خلال تعرية آلة التقديس والتعالي فدراسة الوحي دراسة علمية تعني مقاربته بصفته تركيبة لغوية واجتماعية فما كان قد قيل وعلم وفسر وعيش في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية،ينبغي أن يدرس بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة لدى الجميع[3].

في سبيل تحقيق ما يسميه أركون الزحزحة المنهجية والابستيمولوجية للفكر الديني والوحي من الأرضية اللاهوتية التقليدية إلى آفاق البحث الحر عن المعنى يقترح التمييز بين مفهومين وهما: مجتمعات أم الكتاب ومصطلح أم الكتاب مصطلح ذو بعد بيولوجي يحل مكانه أركون مصطلح "مجتمع أم الكتاب" أو الكتاب العادي،والهدف من ذلك هو تبيان أن المفهوم اللاهوتي للكتاب ذلك الشيء المادي الذي نلمسه باليد وتتداوله

1- نصر حامد أبو زيد:نقد الخطاب الديني مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3،1995.، ص 119.
2- علي حرب: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، المغرب، ط2، 1995، ص 77.
3- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 21

بين أيدينا ومن المعلوم أنه هو الذي تستولي عليه السلطة السياسية المتمثلة بنظام الدولة[1].

وكل الأديان حسب أركون مضطرة إلى استخدام الكتاب بالمعنى المحسوس والعادي لكلمة من أجل نشر نظرياته الثلاثة عن الوحي فلو لم يتجسد الوحي في كتاب مادي يكتب بحروف لغة بشرية معينة لما انتقل عبر القرون ولما انتشر لكن علم اللاهوت الذي انتشر في أحضان الطوائف وبالتالي فإن التقديس انتقل من أم الكتاب إلى الكتاب وبواسطة العمل التأويلي للتبولوجيين[2].

وهذا يعني إعادة الكتاب إلى مشروطيته التاريخية والثقافية ونزع علاقات التمويه والرؤى الأسطورية عن ظاهرة الكتاب والانتقال من المتعالي إلى المجال البشري وخلع رداء التقديس على السلطات السياسية[3].

وحتى يميز أركون بين الكتاب بالمفهوم الشائع عن الكتاب المقدس يعطي مثلا على ذلك في كيفية تشكل الأناجيل، وهي الكيفية التي ظهرت من خلالها التفمصل الوظائفي بين الكتاب بالمعنى العادي وبين الكتاب بالمعنى المقدس للكلمة، فمن المعروف أن كتابه الأناجيل قد اختاروا الإغريقية كلغة كتابة بدل الآرامية لغة المسيح، لأن الإغريقية كانت أقوى ثقافيا وأكثر انتشارا ولأن لغة المسيح كانت عبارة عن لهجة متواضعة من لهجات اللغة السامية التي لا يمكن مقارنة رأسمالها من حيث الكتب بالرأسمال الذي كانت تتمتع به اللغة الإغريقية[4].

وهذا الأمر برهان بالغ الدلالة على مدى رد الفعل الذي قام به الكتاب العادي ففي تخلي اللاهوتيون المسيحيون على الصيغة الأولية للرسالة من أجل نشر المسيحية بشكل أقوى[5].

1- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي من فيصل التفرقة إلى فضل المقال تر:هاشمصالح،دار الساقي، بيروت.
2- محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص 21.
3- محمد أركون: المرجع السابق، ص 58.
4- محمد أركون: المرجع السابق، ص 58.
5- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 81.

ويفسر أركون العلاقة بين أم الكتاب والكتاب العادي تفسيرا انتربولوجيا ثقافيا من خلال استدعاء فكرة الصراع بين العقل الشفهي والعقل الكتابي، فالعقل الكتابي هو الذي يفرض على المجتمع مقولاته وتحديداته وتقسيماته ونظام حقائقه بواسطة ذلك التضامن من الفعال بين أربع قوى وينتهي بها الأمر إلى الهيمنة على كل الساحة الاجتماعية وهذه القوى هي الدولة والكتابة والثقافة[1].

ومن ثمة فإن مفهوم مجتمعات أم الكتاب تستدعي بعدين للتراث وهما: أولا: تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العلمية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي، وثانيا: سوسيولوجية التلقي أي الكيفية التي تتلقى بها الصفات الاجتماعية واللاتينية للتراث[2].

وينتهي أركون إلى تحديد مراحل ما يسميه بنظام إنتاج مجتمعات الكتاب المقدس والكتاب العادي حيث يلخصها في أربع مراحل وهي:

1.حدث تدشيني: توراة، أناجيل، قرآن—تاريخ أرضي—تاريخ النجاة في الدار الآخرة.

2.الحواريون أو الصحابة الذين شهدوا النقل الصحيح للوحي—التابعون—الأمة المفسرة—التوليد الخيالي للتراث الحي—الذاكرة الجماعية الحية.

3.المدونات المكتوبة والنقل الشفهي للتراث الحي.

4.قراءات مفسرة وصراع التفاسير[3].

إن لفظ القرآن لا يطلق إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة، أما ما جمع بعد وفاه في ترتيب مخصوص ودون بين دفتين، فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقوم به النبي ولم يأمر به[4]، أي أن الإسلام كغيره من الأديان كان في البداية عبارة عن خطاب شفهي سمعت وحفظت عن ظهر قلب من قبل الحواريين الذين ما رسوا دورهم كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب.

1- محمد أركون : أين هو الفكر الإسلامي: ص 59.
2-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 82.
3-المرجع نفسه ص 91.
4-كيحل مصطفى: الأنسنة والتأويل في فكر أركون، ص 168.

ففي إطار تحليل أركون لإشكالية تاريخ النص القرآني، أي المصحف يعمل على تجاوز الرواية التقليدية للتراث الإسلامي، حيث يشكك أركون في عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية فهذا لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية، فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق لأن بعض المخطوطات أتلفت كمصحف ابن مسعود، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع على السلطة والمشروعية[1].

وهذا الأمر تثبته الألسنيات الحديثة في تصور أركون حيث يقول أن من أهم المكتسبات ذلك التمييز الذي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوبا، فهناك أشياء تضيع أو تتحور أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية[2].

وما يترتب عن ذلك هو أن المصحف الذي نملكه اليوم ليس هو القرآن كما نزل، بل تعرض إلى التعديل في ضوء ما يقتضيه نظام الكتابة، ولا يمكن للعقل أن يتحرر ما لم ينظر برؤية تاريخية إلى هذا التحول، كما يطرح إشكالية الانتقال هذه من زاوية تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي والتمييز بينهما، وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون، وهذا شيء يعرفه علماء اللسانيات بشكل خاص عندما يتحدثون عن الظرف العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي لأول مرة[3].

ويقصد أركون بظروف الخطاب مجمل الظروف والحيثيات والملابسات التي جرى فيها الفعل الكلامي الصادر عن النبي صلى الله عليه وسلم والموجه لمستمعيه المؤمنين به والرافضين له، فما عدى معاصري الرسول لم يعش المؤمنون الظروف الخاصة للخطاب، أو ما يعرف بأسباب النزول، ولكن هذه الأسباب لم يكتف بها الصحابة بما أنهم عايشوها بل أن الأجيال اللاحقة هي التي سعت إلى معرفتها، ولم تدون جزئيا إلا

1- محمد أركون: العلمنة والدين، ص 46.
2-محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 53.
3- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص188.

في فترة متأخرة بعد جيلين أو ثلاثة على أدنى تقدير، ومن الطبيعي إذن أن يدخلها الكثير من الوضع والاضطراب[1].

ومنطق هذا التحليل هو الذي جعل بعض الباحثين إلى التمييز بين ثلاثة مستويات وهي القرآن والمصحف والكتاب لأن الممهاة بينها هي ممهاة إيديولوجية فالقرآن يمثل الرسالة الشفوية أما المصحف فيمثل النص المكتوب الذي جمع بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم فخضع تبعا لذلك لظروف تاريخية وسياسية بالغة التعقيد أما المفهوم الثالث وهو الكتاب فهو مصطلح أصوليا تم اعتباره مرادفا للقرآن والمصحف رغم أن دلالته موجودة في النص القرآني[2]. من هنا نجده يميز بين القرآن والإسلام، أو بين الحدث القرآني Le Fait Coranique وبين الحدث الإسلاميLe fait Islamique أو بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، ويشير أركون أن أول من استعمل مصطلح الظاهرة القرآنية هو مالك بن نبي في القرن الماضي، ولكن ضمن منظور تبجيلي تقديسي[3].

ويقصد أركون بالحدث القرآني واقعة لغوية وثقافية ودينية، قسمت الفضاء العربي إلى مجالين: مجال الفكر المتوحش، ومجال الفكر العالم، وهذا التقسيم يوصف بأن القرآن حين يتكلمون عن الجاهلية وبعد القرآن حيث يصفون ظهور الدولة الإسلامية التي أسسها محمد صلى الله عليه وسلم سنة 622م[4].

وغرض أركون هو بيان العلاقة القائمة بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي، والتأكيد أنهما لا ينطبقان، فالحدث القرآني يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة محصورة في الزمان والمكان، ولا يمكن اختزالها إلى مجرد النصوص التي وصلتنا منذ أن كانت قد تشكلت، وإنما تتطلب استراتيجية جديدة في التحليل، أما الحدث الإسلامي فلا يتفرع عن الأول بشكل كلي كما يتوهم جمهور المسلمين أو كما يعتقد التراث التبجيلي،

1-عبد المجيد الشرفي: الإسلام في رسالة التاريخ، ص 48.
2-نادر حمامي: إسلام الفقهاء، دار الطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2006، ص 53.
3-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ص 12.
4-المرجع نفسه، ص 187.

فالتراث لا يهتم بالنقد التاريخي وإنما يهتم بترسيخ القدرة والموعضة والنموذج الصالح[1].

ولذلك فإن التمييز بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي يهدف إلى الكشف عن تاريخية كل التحولات والعمليات التي انبثقت تحت تأثير الحدث الإسلامي، فالقرآن لا يتعالى على التاريخ، والحدث الإسلامي هو حدث تاريخي لأنه نتاج الاستراتيجيات الإيديولوجية فالإسلام حسب أركون يمكن مقارنته في ثلاثة مستويات وهي:

- إسلام أول نطلق عليه اسم الدين القوي
- إسلام ثان أو دين أشكال
- إسلام ثالث أو دين فردي.

والعلاقة بين هذه المستويات يمكن إدراكهما عندما نفرق ونفصل في كل الشيء المعاش المشترك ويوزعه بين التغالي والمحايثة بين الرغبة الصوفية والطقوسية، بين الاجتهاد والتقليد، بين الانفتاح والانكماش[2].

أما النص النبوي، أو السنة النبوية تأتي في المرتبة الثانية في التشريع الإسلامي بعد النص القرآني، ولا يزال النص النبوي بشكل مرجعية عمل لدى المسلمين على اختلاف فرقهم ومذاهبهم، وهذه المكانة التي يخطئ بها النص النبوي معترف بها في الخطاب الحداثي الذي يعتبر أركون نصوص السنة إلى جانب النص القرآني تراثا حيا[3].

من هذه المكانة التي يولها المسلم للنص النبوي والتي جعلته يجتهد في تحصيل الحديث وخدمته، وتأسيس علوم صارت تعرف بعلوم الحديث، ومن هنا نجد الخطاب الحداثي يناقش ما يتعلق بالسنة النبوية لأجل زحزحة هذه القناعات المتكونة ولإبطال حجيتها والقول بتاريخيتها، لأن الحداثة كما يقول أركون هي عبارة عن أحداث قطيعة مع التراث سواء كان عاما كالتراث القديم الموجود عند جميع الأمم أو التراث المكتوب والمقدس مثل التراث الإسلامي[4].

1- محمد أركون: الإسلام، أو روبا- الغرب، ص 12

2-محمد أركون: من مفهوم الإسلام إلى كيف الإسلام اليوم، مجلة الفكر العربي المعاصر: تعريب قسم الترجمة، مركز الإنماء القومي العربي العدد 56-57-1988، ص47.

3- محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 21.

4- المرجع نفسه، ص 22.

وأركون في زحزحته للقناعات المتعلقة بالنصوص النبوية يتناول عدة أمور أولها مصطلح السنة في حد ذاته ثم نظرته إلى السيرة النبوية، بالنسبة لمصطلح الحديث يميز أركون المصطلح بالمعنى المتداول عند علماء الإسلام من أصوليين وفقهاء ومحدثين وهذا لم يكن إلا في عهد عمر بن عبد العزيز[1].

أما الخطوة الأخرى التي كرست مفهوم السنة في نظر أركون هي مجهودات الإمام الشافعي التي صارت بفضل جهوده السنة هي المصدر الثاني للتشريع وهي الخطوة التي يعتبرها من النص النبوي إلى مرتبة أصول الدين وأضفت عليه القداسة[2].

ومفهوم المخالفة يفهم أن السنة في نظر أركون ليست بنص مقدس وإنما أضيفت عليها القداسة وهذا الكلام يتفق فيه دعاة الحداثة، أي أن الحديث اختلط بالموروثات الثقافية للفئات الاجتماعية المتنافسة فيما بينها ويعبر ذلك أركون بوضوح فيقول "في الواقع أن الأحاديث النبوية هي في الأصل إنتاج جماعي فردي وهي تعكس بعض المجريات البطيئة من لغوية ونفسية وهذه المجريات جميعها أدت إلى تشكيل الروح الإسلامية العامة والعقلية الإسلامية بالمعنى الانتربولوجي لأنها تعطينا معلومات عن التفاعلات المتبادلة بين تعاليم النص القرآني الذي كان في طور الانغلاق وبين الأحداث أو المعطيات العرفية والثقافية السائدة في مختلف الأوساط التي انتشرت فيها الظاهرة القرآنية[3].

ويذهب أركون في تحليل السيرة إلى حد أنها في نظره تكرر إنتاج أو توليد الممارسات المعروفة في علم الدلالة بالتلاعب، أي عملية الإقناع والكفاءة والاستخدام والإقرار أو التصديق أي التوصل إلى العملية التأويلية التي أصبحت ممكنة عن طريق التلاعب بالحكاية السردية في مرحلتها الأولى البدائية[4].

1-المرجع نفسه، ص 22.
2-المرجع نفسه، ص 23
3-محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص 201.
4- محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، ص 83.

وهذا ما يجعل حسب أركون أن الجزء الخرافي من سيرة النبي هو أكثر طغيانا على الجانب التاريخي بسبب العقائد الشعبية والتهويلات والمبالغات، ومن أجل قراءة السيرة النبوية ضمن منظور المعرفة الجديد يقترح أركون ثلاث توجهات هي كالتالي:

1. المنشأ النفسي والاجتماعي والثقافي للخيال الإسلامي ووظائفه وإنتاجه كالثورة العباسية وحركة الإخوان والثورة الإسلامية في إيران.
2. أسلوب السرد كوسيلة لإنتاج كل دلالة تغذي الخيال بشكل خاص ونسيج حبكة من الأحداث من أجل تشكيل رؤية أو تقوية بعض العقائد أو إعلاء قيم معينة أو تخدير الماضي من أجل دمجه في النظام الجديد.
3. الشروط التاريخية والثقافية لتحول خيال جماعي أي المرور من مرحلة الخرافة أو الأسطورة إلى مرحلة التاريخ أي المرور إلى المرحلة الراهنة للمجتمعات الإسلامية في الفكر الإسلامي[1].

فالقراءة الجديدة لخطاب السيرة النبوية حسب أركون تقتضي تفكيك بنية الخيال ووظائفه كما تقتضي دراسة فن السرد ودوره في إنتاج الدلالة التي تغذي الخيال والرؤى التي تقوي العقائد وتعلي قيم معينة، وبالتالي نجد أركون يتعامل مع النص القرآني مثلما تعامل الغربيون مع نصوصهم المقدسة أي أن نقده يطال النص القرآني ذاته، ولا يتوقف عند التراث التفسيري لهذا النص[2].

ونلاحظ أن أركون يتردد في موقفه من النقد التاريخي للنص القرآني فنجده يعلن أن الدراسة العلمية للمقدس لا تعني الانتقاض منه، وإنما تعني فما أفضل لكل تجلياته وتعبيراته، وأنه لا يريد الاستحقاق بعقائد الناس ورأسمالهم الرمزي الذي يضفي على حياتهم المعنى[3].

1-محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 76.
2-مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في تفكير أركون، ص 268.
3- المرجع نفسه: ص 269.

المبحث الثالث

التراث بين دوغماتية الأيدولوجيا والقراءة العلمية عند حامد أبو زيد

الدعوة إلى النظرة العلمية دعوة إلى التراث من خلال كتابات نصر حامد أبو زيد النافذة للخطاب الذي يدعو إلى تحكيم الشريعة الإسلامية والاتخاذ من النص الديني مرجعية عمل، من هنا جاءت القراءة النقدية التي تتجه في نفس منحى قراءة أركون، فإذا كانت قوى التغيير والإصلاح في نضالها ضد الفساد الاجتماعي والفكري تحاول بدورها أن تستند إلى التراث فإنها أيضا تستند إليه بنفس الطريقة طريقة التوحيد الإيديولوجي، ولاشك أن المنتصر في معركة التوحيد هو الفكر الرجعي التثبيتي وذلك لأن استناده إلى التراث استنادا إلى تاريخ طويل من سيطرة الفكر الرجعي على التراث ذاته[1].

فالبحث عن مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثا عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصا لغويا وهو بحث يتناول القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثره الأدبي الخالد... فالدراسة الأدبية ومحورها مفهوم النص هي الكفيلة بتحقيق وحي علمي تتجاوز فيه موقف التوجيه الإيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا، والبحث عن هذا المفهوم وبلورته وصياغته لا يمكن أن يتم بمعزل عن إعادة قراءة علوم القرآن وعلوم الحديث كذلك هو موقف الترديد والتكرار إذ يتصور الكثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي نضجت واحترقت حتى لم يعد للخلق ما يضيفه إلى السلف[2].

وقد نقل حامد أبو زيد قول الإمام السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن" في هذا الصدد قوله "العلوم وإن كثر عددها وانتشر في الخافقين مددها فغايتها بحر قعره لا يدرك، ونهايتها طود شامخ لا يستطاع إلى ذروته أن يسلك ولهذا بفتح العالم بعد آخر من الأبواب ما لم يتطرق إليه من المتقدمين الأسباب[3].

والحقيقة أن التماس البركة تستلزم أصلا صلاحية العمل للتقرب به إلى الله، ولاشك أن لكل عمل صلاحيته التي لا يستقيم إلا بها وبدونها لا يكون عملا أصلا[4]، من هنا يبدو

[1]– نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن ص10.
[2]–المرجع نفسه، ص 11.
[3]– المرجع نفسهن ص 11.
[4]–المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أن أبو زيد له قراءة وضعية ذات بعد انتربولوجي تهدف إلى المساهمة في تاريخية النص الديني والتعامل معه باعتباره منتجا ثقافيا.

إن اصطناع المفتاح التأويلي لا يتم إلا باعتماد معايير بلاغة تأويلية كما أسسها نسق ثقافي كامل على مدى طويل ظل يتأرجح بين تيارات ونوازع وتصحيحات مستمرة تعتمد أصول الممارسة، ومن ثمة بوسعنا أن نستفيد من محصل عراكها الطويل مع النصوص، فبلاغة تأويل النص القرآني تتأسس على ضبط علوم لا غنى عنها في عملية الفهم والتمرس بالاستنباط والقدرة على ربط المعنى بمسافة النص وسياقاته الخارجية المختلفة[1].

وهذا ما ذهب إليه السيوطي وقال فيه "التأويل ما استنبطه العلماء العاملون لمعنى الخطاب الماهرون في آلات العلوم، فالتأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة عن طريق الاستنباط[2].

من هنا يتجلى أن فهم النص القرآني حركة ذهنية ارتدادية وامتدادية في الوقت ذاته، فهي ارتداد نحو مرجع ما، أو أجل ثابت معروف يبنى عليه اللاحق، وحركة امتدادية نحو غاية أو مقصد بناء على وسائط أو مؤشرات متجاوزين بذلك ما يراه نصر أبو زيد من أن التأويل يمكن أن يقوم على نوع من العلاقة المباشرة بين الذات والموضوع[3].

ومن أهم الخصائص التي تتصف بها محورية النص الديني، والكشف عنها كشف عن آليات إنتاج المعرفة في هذه الثقافة، لأن النص الديني في البنية الإسلامية هو المولد لمعظم أنماط النصوص الأخرى، وهذه القراءة تعتمد الانتربولوجيا كعلم من العلوم الإنسانية للكشف عن هذه الأهداف، وقد كانت النتيجة التي توصل إليها حامد أو أبو زيد هو القول بأن النص الديني تشكل في الثقافة أولا ثم تحول إلى مشكل لها في ما بعد[4]. ويتضح من هذه النتيجة أنه ربط النص الديني بيئته الثقافية وهذا هو معنى

---

[1]– محمد بازي: التأويلية العربية نحو نموذج تساندي في فهم النصوص والخطاب الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف، ط1، 2010، ص 23.

[2]– جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ص 382.

[3]– نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 163.

[4]– المرجع نفسه، ص 149.

التاريخية التي يسعى الخطاب الحداثي إلى تأسيسها في الفضاء المعرفي الإسلامي فالتراث إذا ليس له وجود مستقل عن واقع حتى يتغير ويتبدل يعبر عن روح العصر وتكوين الجيل، ومرحلة التطور التاريخي، فالتراث هو مجموعة التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، خاصة وأن الأصول الأولى التي صدر منها التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق العلمية الدائمة التي لا تتغير، بل مجموع تحققات هذه النظريات في ظرف معين، وفي موقف تاريخي محدد وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها وتكون تصورتها للعالم[1]، فلكي يفهم العناصر الجزئية في النص لابد من فهم النص في كليته، وهذا الفهم للنص في كليته لابد أن ينبع من فهم العناصر الجزئية المكونة ومعنى ذلك فيما يرى شلايرماخر أننا ندور في دائرة لا نهاية لها هي ما يطلق عليها الدائرة الهيرمينوطيقية[2].

ومن أخطر الأفكار الراسخة والمهيمنة والتي صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءا من العقيدة، فكرة أن القرآن الذي نزل به الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم من عند الله سبحانه وتعالى نص قديم أزلي وهو صفة من صفات الذات الإلهية والقرآن كلام الله، فهو صفة من الصفات الأزلية القديمة، أي أنه قديم، وكل من يقول أنه "محدث" وليس "قديما" أو أنه "مخلوق" فقد خالق العقيدة واستحق "الكفر" فإن كان من يقول ذلك مسلما فالحكم عليه أنه "مرتد" لأن قدم القرآن من مفردات العقيدة التي لا يكتمل إيمان المسلم إلا بالتسليم بها[3].

وبفعل عوامل التفتت الداخلي والهجوم الخارجي استقرت الفكرة ولخصت وشوهت واكتسبت قداستها عند العامة والخاصة بل وعند المتخصصين، وليس مفهوم أزلية القرآن جزءا من العقيدة وما ورد في القرآن الكريم "عن اللوح المحفوظ" يجب أن يفهم فهما مجازيا لا فهما حرفيا مثل "الكرسي" و"العرش" وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدونا في اللوح المحفوظ بل المقصود حفظه في هذه الحياة

---

[1]– المرجع السابق، ص 12.

[2]– نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل المركز الثقافي العربي بيروت، المغرب، ط6، 2006، ص 22.

[3]–نصر حامد أبو زيد النص والسلطة الحقيقية، ص 68.

الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به، وقول الله "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل بل هو تدخل الإنسان المؤمن والحث والترغيب على أهمية هذا "الحفظ" بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدل على وعي مضاد يضاد الإسلام ذاته[1].

يزعم أصحاب تصور قدم القرآن وأزليته أن الكلام الإلهي صفة ذاتية قديمة وليس فعلا كما ذهبت المعتزلة أنهم يعتمدون على ما جاء في القرآن نفسه أن الله افتتح الخلق بالأمر التكويني "كن" وأن هذا الأمر التكويني ملازم للإرادة الإلهية، فكلما أراد الله سبحانه يتلفظ بالكلام كما نتلفظ نحن البشر وإلا كان علينا أن نتخيل وجود أعضاء للنطق والتلفظ والتصويت الأمر الذي يفضي بنا إلى التشبيه الغليظ القريب من حدود التصورات الوثنية، والنثرية المنصوص عليها في سورة "الإخلاص" يقفان ضد هذه التصورات، فلابد أن يفهم الأمر الإلهي التكويني فهما مجازيا كما اقترحنا أن نفهم "اللوح المحفوظ" فهما مجازيا، لأن الفهم الحرفي يوقعنا في إشكالات تشوش علينا عقيدتنا[2].

ولقد كان للمعتزلة دور هام في الحياة الثقافية من خلال سعيهم إلى نشر منهج في البحث لمعالجة القضايا الفكرية، كما اشتملت كتاباتهم النثرية والشعرية على براعة كلامية ومقدرة بلاغية وتزخر نصوصهم بالحجاج العقلي والتمرد على التقليد وهي كلها عوامل أدت إلى أن يمثلوا دور التحرر المطلق في التفكير الإسلامي[3].

والمعرفة عند المعتزلة تسير في خط صاعد بدءا من العقل البشري تأملا في ذات الإنسان والكون من حوله ووصولا إلى معرفة الله بصفاته من التوحيد والعدل والأساس الذي اعتمده المعتزلة في المعرفة هو قياس الغائب على الشاهد بمعنى تحكيم وإخضاع الأمور الواردة في نصوص الوحي إلى معيار العقل، فوسيلة المعرفة عندهم هي العقل... وغاية المعرفة عند المعتزلة هي الوصول إلى معرفة الله بكل صفاته ثم

[1]– المرجع نفسه، ص 70.

[2]– المرجع نفسه، ص 72.

[3]– مصطفى الشكعة: المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر، دار الكتاب اللبناني بيروت، ط2، 1983، ص 161.

الوصول إلى معرفة أوامره ونواهيه حتى يمكن للإنسان أداء التكاليف الشرعية التي تؤدي به إلى الثواب وتنجيه من العقاب[1].

هكذا تم دمج الكلام الإلهي في الصفات الإلهية عامة، وفي صفة العلوم خاصة ومادامت تلك الصفات قديمة أصبح من السهل الاستنتاج بأن القرآن كذلك قديم، ينسب الزركشي في "البرهان في علوم القرآن" للأحكام الشافعي أنه قال:"جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة وجميع السنة شرح للقرآن، وجميع القرآن شرح أسماء الله العليا".

هذه التصورات هي التي سادت تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وسيطرت بآليات الفرض السياسي، وسيطرتها وسيادتها لا يعني امتلاكها قوة الحقيقة وذلك لما تتضمنه من عناصر أسطورية شبه وثنية تشوش مفهوم التوحيد الذي نعلم أنه مفهوم جوهري في العقيدة الإسلامية[2].

وكان لتطور البحوث اللغوية الحديثة الأثر البارز إلى بروز رؤى في مجال الدراسات اللغوية تنادي بضرورة بتطبيق الدراسة اللسانية والمناهج اللسانية فالخطاب الحداثي العربي المعاصر نجده يوظفها في نقد القراءة السائدة ويطرح قراءة بديلة قوامها مناهج البحث اللغوي، وفيها يقول نصر حامد أبو زيد "أن اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة بل الأخرى القول أنه المنهج الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته[3].

هذه حقيقة لا يمكن التشكيك في سلامتها، لأن هذه النصوص لم تلق كاملة ونهاية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاما وحين نقول تشكلت فإننا نقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو اللوح المحفوظ، وإذا كانت هذه النصوص قد تشكلت في الواقع والثقافة فإن لكليهما دورا في تشكيل هذه النصوص[4].

---

[1]– نصر حامد أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، ص 131.

[2]– حامد أبو زيد: النص والسلطة والحقيقة، ص74.

[3]– نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 25.

[4]– المرجع نفسه، ص 26.

فالخطاب الحداثي في قراءته للنص الديني وأخذه بمنهج اللسانيات في دراسة النص الديني يجد مبررات في الأخذ بهذا المنهج نذكر منها:

1.إن مصداقية النص في منهج تحليل النصوص لا تنبع من دليل خارجي، بل تكون من تقبل الثقافة له، فما رفضته الثقافة لا يتبع إلى دائرة النصوص، ومن المعلوم أن مصداقية النص يحيلنا إلى الوصف الذي أورده نصر حامد أبو زيد بأنه "منتج ثقافي" وهنا نجد أشكالا بالنسبة للتصور الإسلامي الذي يعتبر مصداقية النص في مصدره وفي ذاته، فمصدره الإلهي سر مصداقيته، هذا الاعتراض يراه أبو زيد صادرا عن تفكير مثالي، وإذا كان أصحاب هذا المنهج يتفقون في أنه سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي من خلال نظامهم الثقافي فإن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس "الكلام" الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة ولفهم الإسلام[1].

2.طبيعة النظر إلى النص القرآني كنص لغوي وليس ككتاب يتعالى على الثقافة وفيها يشير ناصر حامد أبو زيد إلى ذلك في قوله "درس اللغويون والنحويون النص القرآني وظلوا رغم ذلك لغويين ونحاة، قد يقال أن النص القرآني نص خاص وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهية مصدره، لكنه رغم ذلك يظل نصا لغويا ينتمي لثقافة خاصة، وإذا كان النص اللغوي فالمنهج المتبع للدراسة هو منهج التحليل اللغوي الذي تمثله اللسانيات الحديثة[2].

3.موضوع الدرس يفرض منهجا معينا وموضوع الدرس هو الإسلام والإسلام هو الكتاب والسنة، وكلاهما استمر خلال فترة النبوة هذا النزول المحكم للقرآن هي في نظر الحداثيين فترة التشكل أي تشكل النص القرآني والنبوي، وحينما نقول التشكل فهذا ما يؤكد تاريخيتهما وإمكانية دراستهما في ضوء مناهج البحث اللغوي، بل يصبح الأمر ضرورة إذا ما اعتبر نصوصا لغوية[3].

[1]– نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 27.
[2]– المرجع نفسه، ص 19.
[3]– المرجع نفسه، ص 25.

والاعتراض الذي يمكن أن يشار هنا: كيف يمكن تطبيق تحليل النصوص على النص الإلهي؟

أي تطبيق مفاهيم البشر ومناهجهم على نص غير بشري من حيث أصله ومصدره والحقيقة أن هذا الاعتراض إن صدر فإنما يصدر عن ذلك النمط من الفكر التأملي المثالي، لقد اختلف القدماء حول هذه الإشكالية وانصب خلافهم حول نقطة جزئية وهي، هل يحتاج النص إلى دليل خارجي لإثبات مصداقيته أم أنه يتضمن في داخله هذا الدليل؟ وإذا كانوا جميعا قد اتفقوا على ضرورة وجود معيار خارجي فإنهم اختلفوا في طبيعة هذا المعيار، هل هو العقل أم المعجزة؟ وقد انتهى الفكر الديني القديم إلى أن المعجزة الكبرى هي النص ذاته[1].

ولقد كان تركيز نصر حامد أبو زيد في تجليه لكلمة "وحي على كون عمليه الوحي عملية اتصال بين مرسل ومستقبل لكن من مرتبة وجودية واحدة مثل زكرياء وقومه ومريم وقومها ولتركيز على دلالة الرضى من خلال هذه الأمثلة تجعل الكلام يتمحور حول الوحي الدال على الإشارة دون المعاني والدلالات الأخرى، وفي هذا نلمس التفاضل والانتقاء التي تم الإشارة إليه على أنه من خصوصيات الرؤية الحداثية للقرآن الكريم[2].

وكون النص بلاغا معناه أن المخاطبين به هم الناس جميعا، الناس الذين ينتمون إلى النظام اللغوي نفسه وينتمون إلى الإطار الثقافي الذي تعد هذه اللغة مركزه، إن مفهوم التنزيل هنا لابد أن يفهم بوصفه تنزيلا غلى الناس عبر وسيطين: الأول الملك والوسيط الثاني محمد البشر، إنها رسالة السماء إلى الأرض لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظر في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي[3].

فالناس هم هدف الوحي وغايته، ومن الطبيعي أن يكون النص في هذه الحالة دالا حيث هو رسالة لغوية، وإذا كان النص بمثابة خطاب، فلابد أن يتضمن دوال تدل على ذلك المتكلم وعلى المخاطب الأول، وعلى المخاطبين أي على الله، وعلى محمد صلى الله

[1]– المرجع نفسه، ص 27.
[2]– ناصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 93.
[3]– المرجع نفسه، ص 56.

عليه وسلم وعلى الناس، ومع ذلك فهذه الدوال لا تكون متساوية أو متوازية سواء من حيث طبيعتها الدلالية أو من حيث نسبتها العددية[1].

ويبدو أن هذا المعنى هو المعنى الذي يمكن أن يعبر عن الوحي، لأن مصدر الوحي هو الله وهو المرسل، والمرسل هو محمد صلى الله عليه وسلم، وهو من مستوى وجودي غير المستوى الوجودي الأول، أي مقام الألوهية فيكون الوحي هنا اتصال بين مستويين وجوديين مختلفين،وهذا الذي يؤكد أن الوحي الذي تمثل في النص القرآني غير مؤلوف للعقل والثقافة.

لكن نصر حامد أبو زيد يحاول ربط النص بواقعه الثقافي أي القول بتاريخيته وقد حاول مناقشة دلالة الوحي أو الاتصال بين عالمين مختلفين، من خلال مقارنة الاتصال في حالة المحمدي بالاتصال بين البشر والجن من خلال نموذجي الشعر والكهانة[2].

من خلال هذه المقارنة على واقعية الوحي المحمدي وربطه بالثقافة ومن ثم إثبات تاريخية النص خاصة وهذه المقارنة تبدو في غير محلها لأن من الناحية الوجودية يوجد تقاطع بين وجود الجن ووجود الإنس من حيث كون كل منهما مخلوق، وهذا ما أشار إليه حامد أبو زيد حين قال عن العرب بأنهم تصوروا الجن قبائل تعيش في واد خاص في البادية أطلقوا عليه اسم وادي "عبقر" حتى أصبح "يقال في المثل كأنهم جن عبقر"[3].

لكن العرب زمن نزول الوحي تدل على أنهم لن يستسيغوا ظاهرة نزول الوحي وكانوا يقولون: أن "فتى عبد المطلب يدعي أنه يكلم من السماء" وهذا يدل على أن الوحي في الإسلام لم يكن مرتبطا ببيئته الثقافية وإن كان قد تعامل معها، وكذلك اتخاذهم الأصنام آلهة معتقدين أنها تقربهم إلى الله، وهذا الموقف يكشف لنا عن عدم إمكانية الاتصال البشري بالله إلا بواسطة.

إلا أن نصر حامد أبو زيد يرى بأن النصوص الدينية ليست مفارقة البنية الثقافة، والمصدر الإلاهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما

[1]- المرجع نفسه، ص 57.
[2]- المرجع نفسه، ص 60.
[3]- المرجع السابق، ص 33.

تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي، فالكلام الإلهي في إطلاقيته لا يمت لنا نحن البشر بصلة بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الإجرائية لإخضاعه للدرس لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله، وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أو أبينا إلى دائرة الأسطورة[1].

وإذا كان للأسلاف عذرهم في تناول إشكالية النص من منظور والبحث عن حقيقة الكلام فإن المحدثين، يرتكبون جرما إذا ظلوا يدورون في فلك الأسئلة الدينية المطروحة في التراث ويتحول الجرم إلى خيانة للوحي إذا تم تبني هذا الموقف أو ذاك من مواقف الأسلاف[2].

والذين يهوون من قدر الشعر ومن قدر العلوم اللغوية التي تعد أدوات لدراسة الشعر أنما يغلقون الباب في الواقع عن دراسة القرآن ذاته وفهمه[3].

[1]– ناصر حامد أبو زيد النص والسلطة والحقيقة، ص 92.
[2]– المرجع نفسه، ص 93.
[3]– المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

المبحث الرابع

محمد عابد الجزائري من نقد الخطاب إلى التعريف بالقرآن

يعرض المؤلف في القسم الأول ما سماه بـــ "قراءات في محيط القرآن الكريم" ويفرع هذا القسم إلى خمسة فصول هي كالتالي: الفصل الأول: حول وحدة الأصل في الديانات السماوية الثلاث، والفصل الثاني عن الدعوة المحمدية وعلاقتها الخارجية، والفصل الثالث: بعنوان "النبي الأمي" هل كان يقرأ ويكتب؟ والفصل الرابع بعنوان: "حدث الوحي عن النبوة" والفصل الخامس: "عن حقيقة النبوة وراء في الإمامة والولاية".

أما موضوع القسم الثاني فهو "القرآن "مسار التكوين ويشمل على خمسة فصول هي "القرآن، الكتاب وإعادة ترتيب العلاقات والأحرف والقراءات والمعجزات وقرآن عربي في أم الكتاب وترتيب العلاقة مع أهل الكتاب وجمع القرآن ومسألة الزيادة والنقصان وترتيب المصحف والنزول.

أما القسم الثالث وموضوعه "القصص في القرآن الكريم" ويشتمل على تمهيد حول خصوصية هذه الدراسة ثم عرض تحليلي عن القصص في القرآن المكي ثم في القرآن المدني قبل أن يختم هذا القسم بخاتمة بعنوان "القصص القرآني: بيان وبرهان تليها خاتمة: النبي والقرآن علاقة حميمة.

يسعى محمد عابد الجابري إلى تقديم قراءات في محيط القرآن الكريم من أجل ما اعتبره تصورا معقولا للمسار التكويني لنص القرآن والمقصود من التعريف بالقرآن هو فتح الأعين على الفضاء القرآني كنص محوري مؤسس لعالم جديد كان ملتقي حضارات وثقافات شديدة التنوع هو العالم العربي الإسلامي[1]، ويشير على أن هذا الكتاب جاء استجابة لظروف ما بعد سبتمبر وأنه ينتمي إلى "نحن والتراث" وإذا أردنا أن نقدم تعريفا بالقرآن بمجرد الإشارة إليه كما نشير إلى الأشياء المألوفة المشهورة قلنا مع القائل أنه هذا النص الذي يقرؤه المسلمون ويكتبونه في مصاحفهم[2].

أما إذا أردنا تعريف للقرآن برسم صورته في ذهن المسلم وكما ورثها من محيطه الثقافي قلنا مع القائل "القرآن هو كلام الله سبحانه وتعالى نزل به جبريل عليه السلام على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وهو المكتوب في المصحف المبدوء بسورة

[1]– محمد عابد الجابري:مدخل إلى القرآن الكريم مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2006، ص 14.
[2]– المرجع نفسه، ص 17.

الفاتحة المختتم بسورة الناس" والفارق بين التعريف الأول والتعريف الثاني هو وصف القرآن بأنه كلام الله نزل به جبريل" وهذا لا يسلم به إلا المسلم المؤمن بأن القرآن كلام الله نزل به جبريل[1]، فإذا نظرنا إلى هذا التعريف داخل دائرة الإسلام والمسلمين أمكن القول على أنه تعريف إسلامي حيادي يقتصر على وصف المشار إليه كما هو في المجال التداولي الإسلامي، أي من دون صدور عن موقف مذهبي أيدولوجي سواء من داخل هذا المجال أو خارجه، والفرق بين هذا التعريف والتعريف الذي يقول بأنه "كلام الله تعالى ووحيه المنزل على خاتم أنبياءه محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصحف المنقول إلينا بالتواتر المتعبد بتلاوته المتحدي بإعجازه" ثلاث أمور:

1. وصف النبي بأنه خاتم أنبيائه
2. وصف القرآن بأنه منقول إلينا بالتواتر
3. وصف بأنه المتحدي بإعجازه[2].

يرمي الباحث من تناوله هذا المشروع إلى النظر في كيفية بناء الجابري اليوم لخطاب إصلاحي عربي إسلامي من خلال القيم والأخلاق من جهة ومن خلال المادة قراءة القرآن الكريم في ضوء السيرة النبوية الأمر الذي جعله يحدث لغطا وجدلا جراء محاولة تأسيسه خطابا إصلاحيا[3]، فمشروع من نقد الخطاب إلى التعريف بالقرآن هو البحث عن إيقاعات التفكير النقدي الابستيمولوجي لدى المفكر محمد عابد الجابري وذلك من خلال بعض النصوص الأساسية الممتدة من نقد الخطاب العربي المعاصر 1982 إلى كتاب مدخل إلى القرآن2006.

إن محمد عابد الجابري قد عرف بنقده "العقل" كأداة منتجة وليس كمضامين إذ كثير ما رسم الفكر العربي معارف ومنتوجات في الفقهيات والكلاميات والفلسفات بيد أن الفكر لم يستطع أن ينتقد الأداة المفكر بها، وهو الذي تبلور في "مشروع نقد العربي" بأجزائه

[1]– المرجع السابق، ص 18.
[2]– المرجع نفسه، ص 18.
[3]– بن عدي يوسف، من نقد الخطاب إلى التعريف بالقرآن "مجلة المستقبل العربي" العدد 363، ص 29.

الأربعة، ومن هنا كانت الرؤية المنهجية عند الجابري تتجسد في المعالجة النبوية والمعالجة التاريخية والطرح الإيديولوجي[1].

لقد تصور الجابري أن الفكر العربي المعاصر بمختلف المشارب والاتجاهات المتمثل في الجهاز التفكيري: مفاهيم، تصورات، منطلقات ومناهج والمضمون الإيديولوجي الوظيفة السياسية والاجتماعية التي توجه تلك المادة المعرفية[2].

لقد شرع الجابري في مقدمة كتابه "الخطاب العربي المعاصر" في تجديد طبيعة الرؤية والمنهج وفيها يقول: "لا يهمنا الآن إن كانت هذه القراءة تنتقل في بناء جديد ما ينطق به النص، وهذا مستوى من القراءة أو أنها تستنطقه من أجل أن تكشف وراء البناء المباشر الذي يتقدم به بناء آخر مباطنا له أو ملازما له وهذا مستوى آخر من القراءة[3].

وهذا يعني بناء عيوب الخطاب والقول وليس إعادة بناء الأطروحات الإيديولوجية والاجتماعية، فتشخيص الخطاب هو الوقوف عند تهافته وتناقضاته ما بين المفهوم والواقع إذ أن يبرز علامات "اللاعقل" في فكرنا النهضوي العربي، ومن ثمة فإن قراءة الجابري هي قراءة ابستيمولوجية تنظر في آلية الخطاب وطرق تعبيره والكيفية التي يقول بها بجلاء من الميل إلى التصنيفات الإيديولوجية وهذا كله في نطاق العقل العربي[4].

ومن هنا كانت رؤية الجابري في تفكيك مقولات هذا الخطاب النهضوي إنما ترنوا إلى إبراز ضعفه وتشخيص عيوبه وثغراته، وأما من حيث المنهج فقد لعب المنهج الابستيمولوجي الدور الأساسي في فحص الخطاب وتشريحه الذي أدى إلى كشف إخفاء تناقضاته وإضفاء ما يلزم من المعقولية على نفسه، فالجابري ركز جهده على النص الديني التراثي، أما النص القرآني فلم يتوجه إليه بالدراسة إلا في آخر إنتاجاته، من هنا يمكن التمييز بين الجابري وغيره ممن ينخرطون في القراءة المعاصرة للنص الديني

[1]– المرجع نفسه، ص 22.

[2]– المرجع نفسه، ص 23.

[3]– الجابري محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر دراسة تحليلية نقدية، ط2، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1985، ص 10.

[4]– المرجع السابق، ص 23.

ويأتي ذلك في إطار الإجابة على سؤال محوري في راهن الأمة الإسلامية "سؤال النهضة" الذي اقتضى طرح العلاقة مع التراث حيث جدد لغة الخطاب الفلسفي العربي بمفردات ومصطلحات ومفاهيم وأساليب لا يمكن القول عنها إلا أنها جديدة وأنها أصبحت موضع تداول ورواج إعلامي[1].

وقد ذهب الجابري إلى أن التراث كمصطلح غير وارد في خطاب السلف[*] ولا في حقل تفكيرهم، وهو يشير في ذلك إلى الفترة القديمة فكرة ما قبل النهضة الحديثة، ومن خلال توظيف هذا المصطلح في الخطاب العربي المعاصر وصل إلى تعريف اصطلاحي فيقول "التراث بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل الخطاب العربي المعاصر[2]، ومن هنا نجد هذا الموروث الثقافي في الحضارة العربية الإسلامية.

فالتراث العربي الإسلامي هو في جملته سلسلة من المفكرين ومن الآراء والنظريات تعاقبت على مسرح الزمن وخضعت لقانون التطور والصراع، بحيث أن المرحلة اللاحقة تلغي بشكل من الأشكال المرحلة السابقة لها، وهذا بطبيعة الحال شريطة أن ننظر إلى المراحل نظرة جدلية بوصفها لحظات من التطور[3].

لقد بدأت مواقف العرب المعاصرين من التراث بمرحلة تأكيد الذات، ونحن الآن ندشن مرحلة نقد الذات، لقد كان التحدي الحضاري الغربي الذي واجه العرب في القرن التاسع عشر من القوة والعنف إلى الدرجة التي جعلت لزاما عليهم أن يتشبثوا بمرحلة من مراحل ماضيهم التي تمنحهم القوة والحصانة للدفاع عن الذات وتأكيدها وبعث الثقة فيها، ولذلك اتجهوا إلى تمجيد التراث والتنويه الذاتي لمواجهة هذا التحدي، هذه المرحلة هي الآن بصدد الانتهاء وقد طالت أكثر من اللازم، ويمكن القول بكيفية عامة،

---

[1]– بغورة الزواوي: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة بيروت، ط1، 2001، ص 53، ص 23.

[2]– محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ص22.

[3]– الجابري محمد عابد: مواقف، إضافات وشهادات مجموعة كتب صغيرة، من ملفات الذاكرة، الكاتب الخامس عشر، ط1، 2003، دار النشر المغربية، إديما، ص 42.

أننا بدأنا ندخل في مرحلة ثانية مرحلة إعادة بناء الذات، وهي تتطلب موقفا جديدا من التراث بتجاوز التمجيد إلى الحوار النقدي[1].

من هنا يمكن أن ننظر إلى الموقف الصحيح من التراث فمن الضروري أن ندخل في حوار نقدي مع أسلافنا وذلك من أجل فهمهم فهما أعمق وربطهم بنا بشكل من الأشكال كلما كان ذلك ممكنا، ونجعل مقروءنا التراثي معاصر لنفسه، بمعنى أننا لا نحمله ما لا يستطيع في ضوء محيطه التاريخي ومجاله المعرفي وحقله الإيديولوجي من جهة، ومن جهة أخرى أن نجعل مقروءنا التراثي هذا معاصر لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وهذا لا يأتي إلا بالدخول معه في حوار نقدي يطلعنا على جوانب الخصوبة وجوانب الضحالة في موروثنا الفكري أما الدعوة التي تنادي بقبول التراث جملة وتفصيلا دعوة لا تاريخية الشيء الذي قد يصنع منا كائنات تراثية لا كائنات لها تراث[2].

أما أولئك الذين يقفون من التراث موقف الرفض الكامل فهم مستلبون، لأنهم عندما يرفضون تراثهم العربي الإسلامي يقبلون قبولا غير واع تراثا آخر يتخذون منه منظومتهم المرجعية فالارتباط بالعالم لا ينبغي الارتباط بالخاص بل يستدعيه، والعكس صحيح،إن تراث شعب من الشعوب مقوم أساسي في هويته، ومن لا هوية له مثله مثل من يمتلك هوية ناقصة كلاهما نقص الوجود[3].

وكأن التراث في الخطاب العربي المعاصر لم يكن مؤسسا على قراءة نقدية أفادت منه كبعد من أبعاد الهوية، وإنما تم الاضطرار إلى الاحتماء به حفاظا على الوجود وهذا ما جعل المسلم العربي المعاصر يبقى في مستوى التفكير السائد أيام ابن تيمية والغزالي أو الشاطبي وغيرهم، بل لا يزال يردد كلام القدامى ويعتبر من المتعذر تجاوزهم، بل ويجب الأخذ بمقولاتهم واجتهاداتهم في هذا العصر، وهذا ما أبقى على الفهم للتراث والتي تجعله بالنسبة للذات العربية الراهنة أقرب إليها من حاضرها[4].

---

[1]– المرجع نفسه، ص 43.

[2]– المرجع نفسه، ص 42

[3]– المرجع نفسه، ص 44

[4]– محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 25.

أن أفق تفكير الجابري في نقد الخطاب العربي المعاصر ليس إلا لحظة من لحظات التفكير الابستيمولوجي في بنية العقل العربي والذي يتجلى في الإصلاح الديني، ويعتبر القسم الرابع من كتاب "بنية العقل العربي" والمعنون "بتفكيك النظم ومشروع إعادة التأسيس" مما يتطلب مراجعة جذرية للحظات التفكير العربي الإسلامي وقد تم ذلك من خلال نقد مقولة التلفيق التداخلي السائدة في الثقافة العربية يقول الجابري في التلفيق التداخلي: "التداخل بين بنيات لا يوصفها بنيات بنفسها محصنة بقدرتها عن استعادة توازنها الذاتي، بل بوصفها بنيات فقدت هذه القدرة وصارت مفككة أو قابلة للتفكيك عند أول محاولة"[1].

إن الكشف عن عيوب الخطاب العربي المعاصر ليس بمنأى عن مسألة النص الديني لأنه من إشكاليات هذا الخطاب مسألة الأصالة والمعاصرة أو مسألة النهضة الذي يطرح كيفية التعامل مع النص كنص ديني يفتح فضاء واسع للعملية التأويلية، من هنا يكون للقارئ دور في تأسيس وجهة النظر التي هي أحد طرفي الخطاب وفي هذا يقول الجابري "أن النماذج التي اخترناها كنصوص وشهادات ليست مقصودة لذاتها، فلا يهمنا منها لا أصحابها ولا الأطروحات التي تعرضها أو تدافع عنها أو تفندها، ولو كان بالإمكان الحصول على نصوص مجهولة المؤلف لفصلناها على غيرها تجنبا لأي سوء تفاهم، أن ما يهمنا من النماذج التي نستعرضها هو العقل الذي يتحدث فيها لا بوصفه عقل شخص أو فئة أو جيل، بل بوصفه العقل العربي الذي أنتج الخطاب"[2].

ومن هنا نجد الجابري وهو يتحدث عن الخطاب كمقولة حداثية وتوظيفه في قراءة النص الديني إلى درجة أنه يزيح بعض المفاهيم التداولية التراثية الأصلية من التراث ويستبدلها بالخطاب، كاستبدال اللفظ والمعنى بنظام العقل والخطاب[3].

وقد التزم الجابري في مشروعه نقد العقل العربي بالمنهج الابستيمولوجي الذي تم تسليطه على التراث والمنهج الابستيمولوجي كما هو معروف عند رواده يصنف

---

[1]– عابد محمد الجابري: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظام المعرفة في الثقافة العربية، ط2، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1991، ص477.

[2]– محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 10

[3]– المرجع نفسه، ص 17.

المعرفة إلى علمية وعامية، وعلى أساس هذا التصنيف تتم القطيعة المعرفية والإبقاء على العلاقة العلمية، وهذا ما أشار إليه الجابري بالتفكيك[1]. ونظرا لأن الموضوع هو التراث الإسلامي والمنهج هو منهج غربي غير إسلامي نجده يلتمس عدة مبررات لتوظيف هذا المنهج في قراءة التراث الإسلامي نذكر منها عدم كفاءة المناهج الأخرى، لأن المناهج التي قرء بها النص التراثي متنوعة بعضها عربي والآخر إسلامي وبعضها استشراقي فالمنهج الإسلامي في صورته السلفية درس النص بطريقة تقليدية أدت إلى ما يسميه الجابري "الفهم التراثي للتراث"[2]، وهو منهج له طابع الاستنساخ والانخراط في إشكالية المقروء والاستسلام لها، وهو في الأعم منهج خطابي يمجد الماضي بمقدار ما يبكي الحاضر ومن هنا تظل الذات التي تريد المناهج القديمة تأكيدها هي ذات الماضي الذي يعاد بناءه بانفعال تحت ضغط ويلات الحاضر وانحرافاته[3].

كما أن المنهج السلفي يفتقد إلى روح النقدية والنظرة التاريخية لأن الروح النقدية هي الوظيفة الابستيمولوجية التي تكشف عما هو تاريخي وتميز من غير التاريخي كما أنها تكشف عما هو علمي وتمييزه عن ما هو غير علمي هذه الأمور أسس لأي مشروع نهضوي، والمنهج السلفي لا يتوفر عليها لأنه منهج يجعل صاحبه يعيش بأفكار الماضي، من هنا يرى عقم هذا النموذج وعدم الاعتماد عليه في القراءة المعاصرة للنص الديني[4].

من خلال ما تقدم يبدو أن الجابري أخذ بالابستيمولوجيا كمنهج بديل يعود كما قلنا إلى عدم كفاءة المناهج الأخرى الأمر الذي جعله يضع منهج أراد من خلاله إخضاع التراث إلى المنهج الابستيمولوجي لأنه منهج ينصب على تخصصات معرفية تحول الثابت إلى متغير والمطلق إلى نسبي واللاتارخي إلى تاريخي.

---

[1]– محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ص 47.

[2]– المرجع نفسه، ص 15.

[3]– المرجع نفسه، ص 26.

[4]– المرجع نفسه، ص 30.

أما في كتابه "مدخل إلى القرآن" فقد عمل الجابري على تتبع القصص القرآني باعتماد ترتيب السور حسب النزول بدل ترتيب المصحف وهذا يتم من خلال مسار السيرة النبوية والمسار التكويني للقرآن محققا عدة اعتبارات منهجية ونظرية أساسية[1].

وقد سعى المؤلف إلى تقديم قراءات في محيط القرآن الكريم في بداية كتابه من أجل ما اعتبره تصورا معقولا للمسار التكويني للنص القرآني والمقصود من التعريف بالقرآن فتح الأعين على الفضاء القرآني كنص محوري مؤسس لعالم جديد كان ملتقي لحضارات وثقافات شديدة التنوع هو العالم العربي الإسلامي، ويشير إلى أن هذا الكتاب جاء استجابة لظروف ما بعد سبتمبر 2001 وأنه ينتمي إلى "نحن والتراث" وأن قسم القصص القرآني فيه مرآة تعكس موضوعات قسميه السابقين[2].

وقد اعتمد المؤلف ترتيب النزول وليس ترتيب المصحف في تتبع قصص القرآن وبرر ذلك بإبراز وظيفة هذا القصص كوسيلة وسلاح للدعوة المحمدية (التساوق بين السيرة النبوية وتطور مسار الكون والتكوين) وواضح أن المؤلف يدرج عمله في إطار المبدأ الذي اعتمده في أبحاثه السابقة وهو جعل المقروء معاصرا لنفسه ومعاصرا لماضينا، إلا أننا نقول أن إصلاح فهمنا لماضينا لا ينبغي أن يكون خلخلة لثوابت الفكر بل يجب أن يكون تصحيحا للأخطاء وتوجيهها نحو مستقبل أفضل لهذا الفكر.

من أجل هذا نجد أن المؤلف يبرر كتاباته في موضوع التعريف بالقرآن هذه الاختلافات وكأنه لم يقتنع لفحواها وفيها يقول "من أجل هذا سنضع التعريفات السابقة ومثيلاتها بين قوسين لا ننفيها ولا نعارضها ولا نشتغل لها أي انشغال واضعين مكانها تعريف القرآن نفسه بنفسه" من خلال قوله تعالى: "وإنه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين وإنه لفي زبر الأولين"[3]، وقوله "وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث"[4].

---

[1]– يوسف بن عدي: من نقد الخطاب إلى التعريف بالقرآن، ص 29.
[2]– محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن، ص 14.
[3]– سورة الشعراء: الآية 192.
[4]– سورة الإسراء: الآية 106.

وقوله: "نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان"[1]، من خلال هذه الآيات الثلاث التي تقدم لنا تعريف للقرآن في القرآن سنحاول طرح أسئلة الكون والتكوين الخاصة بما نسميه بـــ "الظاهرة القرآنية"[2].

ومع أن المؤلف لا يقصد "بالظاهرة القرآنية" القرآن فقط كما يتحدث عن نفسه في الآيات التي ذكرها بل يدرج فيها أيضا مختلف الموضوعات التي تطرق إليها المسلمون وأنواع الفهم والتصورات التي يشدوها لأنفسهم قصد الاقتراب من مضامينه ومقاصده[3].

فالقرآن إذن وحي من الله حمله جبريل إلى محمد بلغة العرب وهو من جنس الوحي، وهو استمرار للخطاب الإلهي إلى البشر يقول تعالى: "والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه"[4]، أي التوراة والإنجيل كما يعني من جهة أخرى أنه تجربة روحية تتلخص في تلقي الوحي، وأنه من جهة ثالثة رسالة تجعل حاملها يبين للناس ما هو حق وما هو باطل.

فمفهوم الظاهرة القرآنية مفهوم أوسع، وهو أيضا مفهوم معاصر لنا يقدر ما كان المصطلح الآخر معاصر للقدماء، لأن مفهوم "الظاهرة" في اصطلاحنا اليوم يوظف كمفهوم إجرائي، فنحن نتحدث عن الظاهرة الطبيعية والظاهرة الاجتماعية والظاهرة الثقافية، فإذا أردنا أن نستحضر في أذهائنا علاقة القرآن بهذه الظواهر، فإن مفهوم الظاهرة القرآنية يفي بالغرض أكثر مما يفي به مفهوم "دلائل النبوة"[5].

فالظاهرة القرآنية وإن كانت في جوهرها تجربة روحية ورسالة، فهي في إنشائها اللغوي والاجتماعي والثقافي ظاهرة عربية وبالتالي يجب أن لا ننظر منها أن تخرج تماما من فضاء اللغة العربية لا على مستوى الإرسال ولا على مستوى التلقي[6].

---

[1]– سورة آل عمران: الآية 3و4.
[2]– محمد عابد الجابري: مدخل إلى القرآن، ص 19.
[3]– المرجع نفسه، ص 23.
[4]– سورة فاطر: الآية 34
[5]– المرجع السابق، ص 24.
[6]– المرجع نفسه، ص 27

ولكن الجابري يعترف باضطراب هذا المنهج في قوله: "ولابد من الاعتراف هنا بأننا إذا كنا نستطيع أحيانا الحكم بأن موقع سورة معينة في لائحة ترتيب النزول المعتمد لا يتسق مع معطيات أخرى، يقدمها لنا المأثور الأمر الذي قد يستوجب نقلها من موقعها فإنه من الصعوبة بمكان تعيين موقع آخر مناسب لتلك السورة"[1].

وقد عرض محمد عبد الله دراز في كتابه: "مدخل إلى القرآن الكريم" أن النص القرآني الذي بين أيدينا لا يرجع إلى الخليفة الثالث عثمان بن عفان، ولا الخليفة الأول أبي بكر الصديق وإنما هو مطابق مطابقة حرفية للنص المكتوب بإملاء الرسول صلى الله عليه وسلم والذي حفظ بعناية وتقديس في صدور الصحابة وقرائهم[2].

وهذا يعني أن النص القرآني حفظ عن أي خلط وشكوك النقل من جيل إلى آخر بأمانة وتقديس حتى وصل إلينا رغم الخلاف الذي نزع بين المسلمين، فقد ظل القرآن واحدا في العالم الإسلامي حتى بالنسبة للفرق الإسلامية.

لكن الجابري بين في البداية أن قيام الثورة الإيرانية والصحوة الإسلامية وبعدها الحركات الإسلامية في الثمانينات والتسعينيات صرفه عن مشروع آخر كان يفكر فيه وهو نقد العقل الأوروبي إلى موضوع مدخل إلى القرآن يقول: "القرآن كتاب تاريخي والتعامل معه لابد من فكر تاريخي متتبع لتطور الثقافة العربية وخصوصا الجانب الكلامي والفقهي"[3].

فما معنى أن القرآن كتاب تاريخي؟ هل يقصد المؤلف أن مصدره التاريخ في تلك الفترة؟ أم يقصد أنه مبني بشكل تاريخي؟ أم أنه نتيجة تاريخية لما سبق له ومهد له من حركات ثقافية ودينية في الجزيرة العربية؟ والظاهر أن الجابري يميل إلى هذا الطرح الأخير فالناس في نظره يتعاملون مع القرآن بسهولة غريبة، فأراد أن يوضح لهم أن التعامل مع القرآن له شروط، يقول الجابري: وإذ نحن انطلقنا في فهمنا للظاهرة القرآنية من هذا المنطلق، أعني من اعتبار خصوصيات لغة العرب وأمكننا التغلب على كثير من الشكوك التي قد تثار في وجه صدق الروايات التي تتحدث عن هذه الظاهرة

[1]– المرجع نفسه، ص 246.

[2]– دران محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم: ترجمة السيد محمد بدوي، بد.ط، 1985، ص 08.

[3]– المرجع السابق ص 53.

حتى عندما يتعلق الأمر بأدق لحظاتها... يجعل القرآن معاصر لنفسه بكل ما نستطيع من الحياد والموضوعية هو الطريق السليم لجعل القرآن معاصرا لنا على صعيد العلم والمعقولية[1].

واختار المؤلف منهجا نادى به كثير من علماء الإسلام، أي القرآن يشرح بعضه بعضا وهو يقر أن ترتيب الآيات توقيفي فإنه يرى ضرورة طرح الأسئلة سواء على مستوى السور والآيات ومناقشتها.

وإذا كان ترتيب النزول غير ممكن لبشر، فلابد من الوعي بأن النتائج المترتبة على دراسة موضوعات القرآن وفق ترتيب نزول ما، لا تكون نتائج علمية مادام هذا الترتيب تخمينا ومنه الترتيب الاستشراقي الذي اعتمده الجابري وهو ترتيب المستشرق الألماني "نولدكه" noldekee 1836–1930[*]، وذلك ما بينه في قوله: "اهتم المستشرقون بترتيب سور القرآن حسب النزول منذ منتصف القرن التاسع عشر بكيفية خاصة، وكان هذا الفهم في هذا المجال بناء تصور موضوعي لتطور الوحي المحمدي والتعرف على الجانب الروحي من السيرة النبوية، وقد عدلوا على اعتماد لوائح ترتيب النزول التي وضعها الرواة المسلمين، وكان المستشرق الألماني نولدكه أشهر من اشتغل في هذا الموضوع[2].

فالتعرف على المسار التكوين للنص القرآني باعتماد مطابقته مع مسار الدعوة المحمدية فإن دور المنطق والاجتهاد لابد أن يكون مركزا أساسا على المطابقة بين المسارين: مسار السيرة النبوية والمسار التكويني للقرآن[3].

و"إيمان العجائز" هو إيمان الجهل بالقرآن وهو إيمان مقبول من الناحية الدينية لكن من الناحية الفكرية غير كاف[4].

1– المرجع نفسه، ص 28.

*نولدكه تيودور: ولد في هامبورغ من أسرة عريقة وتعلم اللغات السامية والتركية، ونال الدكتوراه سنة 1856، نال جائزة مجمع الكتابات على رسالة أصل وتركيب سور القرآن (1856–1860).

2– المرجع نفسه، ص 82.

3– المرجع نفسه، ص 245.

4– المرجع نفسه، ص 13.

وارتأى المؤلف أن الطريق إلى معرفة القرآن هو التعامل معه على أساس ترتيب السور اعتمادا واتباعا للمستشرق "بلاشير"[1] الذي حاول ترجمة القرآن إلى الفرنسية والذي يقول عن قراءة المسلمين للقرآن أن قراءة مقلوبة ويقول "نحن نقرأ القرآن مقلوبا" ويعترف المؤلف بأن المفسرين القدماء ومنذ عهد الصحابة يبدءون القرآن من البقرة، لكن الجابري يعترض على ذلك مبررا أن صنيعهم هذا مرده إلى أن الدولة كانت تحتاج إلى قرآن التشريع أكثر من حاجتها إلى قرآن الدعوة الذي طبع المرحلة المكية والذي كان موجها كله تقريبا إلى قريش[2].

وهنا نلاحظ أن مدخل إلى القرآن الكريم تحكم النزعة التاريخية والتأويلات الإيديولوجية بتعليلاتها المختلفة في قراءة هذا الموضوع، وهو الطابع المهيمن على منهج المؤلف من "نحن والتراث" وهناك قاعدة يعتمدها الجابري ويدعو إلى اعتمادها وهي المبدأ القائل: "القرآن يفسر بعضه بعضا" وفيه يقول "يجب أن تترك الكلمة للقرآن لأنه أفضل من يعبر عن نفسه، وتتوع عباراته أحسن من كل التأويلات[3].

أما بخصوص الحديث ولزوم الأخذ به فيقول الجابري "أما بخصوص السيدة عائشة والقول بأن النبي أمر يأخذ نصف الدين عنها فأنا أرى أن المسألة فيها نظر، فهذا الحديث هو حديث سياسي بالدرجة الأولى، ولذلك أضعه بين قوسين، لقد ضخم بعضهم دور السيدة عائشة في زاوية الحديث ولا يستبعد أن يكون للجانب السياسي دور في ذلك، فقد شاركت في حرب الجمل بين علي من جهة وطلحة بن الزبير من جهة ثانية، ولابد أن يكون لتضخيم الشيعة بدور فاطمة زوجة علي وأم الحسن والحسين دور في تضخيم درر خصوم الشيعة لدور عائشة"[4]، وتعليلا لما ادعاه الجابري أن السيدة عائشة لازمت النبي صبى الله عليه وسلم كزوجة لمدة ست سنوات، فيكف يعقل أن يروى عنها وذلك العدد الهائل من الأحاديث.

1- بيلاشارل: ولد بسوق أهراس بالجزائر حصل على الباكالوريا بالجزائر1931، ثم الليسانس في اللغة العربية بالرباط1935 ثم الدكتوراه في الأدب من جامعة باريس 1950.

2- المرجع نفسه، ص 15

3- محمد عابد الجابري: مواقف إضاءات وشهادات، ص 23.

4- المرجع نفسه، ص 45.

أما حديث "خذو شطر دينكم عن الحميراء"[1]، ففيه نظر خاصة من جهة أن القرآن لا يشهد له بالصحة، فالقرآن قد كمل نزوله والنبي على قيد الحياة وفيه الدين كله، والسنة النبوية بما فيها الحديث مبينة لما يحتاج فيه إلى بيان وهذا الحديث ليس فيه بيان لشيء من القرآن وبالتالي فهو موضوع بشكل كبير[2].

ويستند المؤلف عن ذلك بأن عمري عائشة وابن عباس رضي الله عنهما كانا لا يتجاوزا الثامنة عشر على التوالي عندما توفي ومع ذلك هناك كم هائل من الأحاديث التي نروى عنهما[3].

فما استغربه المؤلف ليس بغريب بالنسبة للصحابة الذين بلغوا درجة عالية من الحفظ والعلم والرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والاقتداء به، فالسيدة عائشة فقيهة الصحابة وزوج الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يفقهه الله في الذين يعلمه التأويل.

ثم يذكر شبهة أخرى وفيها يقول: "هناك شبهة أخرى تتعلق بأحد شروط رواية الحديث وهي البلوغ كان ابن عباس طفلا عمره بين العاشرة والخامسة عشرة يوم توفي النبي عليه السلام، ومعنى ذلك أنه سمع الحديث المذكور من غيره، ولكنه لم يذكر الصحابي الذي أخذ عنه، وحتى إذا فرضنا أنه سمع من النبي مباشرة، فإن الشك سيبقى والسؤال الذي يفرض نفسه هو هل كان بالغا يوم سمعه، خصوصا ويروي عنه هو نفسه أنه قال: مات النبي وعمري عشر سنين" معلوم أن سن البلوغ ما بين السابعة عشر والثامنة عشر"[4].

وقد جاء في مقدمة "فهم القرآن الحكيم" ما هذا نصه "وما تقصد بأصالة النص ليس النص كما نزل، فهو معطى بكامل أصالته في المصحف الذي بين أيدينا إذ هو منذ أن جمع في زمن الخليفة عثمان، بل المقصود بالأصالة هنا على صعيد الفهم هو النص

[1]– أخرجه ابن كثير في البداية والنهاية والشوكاني.
[2]– المرجع نفسه ص47. في فوائد المجموعة.
[3]– المرجع نفسه، ص 09.
[4]– المرجع السابق، ص29.

مجرد عن أنواع الفهم له التي دونت في كتب التفسير باختلاف أنواعها واتجاهاتها أن الأمر يتعلق هنا بعزل المضامين الإيدولوجية لتلك الأنواع من الفهم له[1].

والتفسيرين اللذين يمكن اعتبارهما بحق عمدة التفاسير اللاحقة لهما وهما: "جامع البيان في تفسير القرآن" الذي كتبه العالم الفقيه والمؤرخ اللغوي المفسر محمد بن جرير الطبري (225، 310هـ) و"الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" لأبي القاسم جار الله محمد بن عمر بن محمد الزمخشري (467 538هـ) والذي يمكن وضعه على رأس التفاسير البيانية[2].

والتفاسير كثيرة جدا، منها الطويل والوسيط والوجيز، ومنها السني والشيعي والصوفي، ومنه الذي يغلب عليه الاعتماد على المأثور، ومنها الذي يغلب عليه الرأي، ومنها الذي يهيمن فيه المنظور الفقهي ومنها الذي يستهوي صاحبه الجدل الكلامي، كما أن منها من ليس تفسيرا بالمعنى الاصطلاحي بل حديثا تحت ظلاله[3].

إن انبثاق فهم الكتاب في العقل يتطلب من الجهد الذهني أكثر مما يتطلبه انفجار القرآن الكريم في القلب ذلك لأن الجهد المطلوب في عملية الفهم جهد مضاعف سيكون علينا في البداية التأكد من مصداقية أي ترتيب للنزول نأخذ به، وذلك يعني إعادة بناء الترتيب التي تعطيه اللوائح المروية التي تتحدث عن تاريخ نزول هذه السورة أو تلك ويجب أن ننطلق أولا من الفصل في مسألة المكي والمدني من السور والآيات[4].

من هنا كانت الكتابة إلى وقت قريب سجينة فقر هائل على مستوى أدوات الإفهام أفقر كثيرا مما كان متوافرا على مستوى الكلام فكان المتكلم والخطيب والمجادل وما يزال يستعين في عملية الإفهام بالإشارة بيده وعصاه ورأسه وحاجبيه بابتسامته وعبوسه وضحكه وبكائه، فكان جسمه كله مجمدا في عملية الإرسال، وكان المتلقي يتلقى تلك الإشارات، فتسد لديه ثغرات الصوت وتقطعه وارتجاجه.

1- عابد محمد الجابري: فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء،المغرب 2008، ج1، ص 06.

2- المرجع نفسه ص 08.

3- المرجع نفسه ص 10.

4- المرجع نفسه ص 13.

وقد ميز الجابري في تسلسل السور حسب ترتيب النزول بين مراحل راعى فيها التطابق النبي بين مسار التنزيل ومسيرة الدعوة، فالقرآن نزل منجما وخلال أزيد من عشرين سنة فإن تسلسل سوره بباطنه تسلسل منطقي.

وبالرجوع إلى وقائع السيرة نكشف أن ذلك المنطق الذي بباطن تسلسل السور داخل كل مجموعة يتطابق في مضمونه مع تسلسل هذه الوقائع الشيء الذي يتبين أن مسار التنزيل مساوق فعلا لمسيرة الدعوة[1].

وهكذا ميز الجابري في مسار التنزيل ومسيرة الدعوة خلال العهد المكي بين ست مراحل:

- المرحلة الأولى: في النبوة والربوبية والألوهية.
- المرحلة الثانية: في البعث والجزاء ومشاهد القيامة.
- المرحلة الثالثة: في أبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام.

وهذه المراحل الثلاث شكلت الجزء الأول الذي يضم اثنين وخمسين سورة من سورة العلق وهي أول سورة نزلت إلى سورة يوسف.

- المرحلة الرابعة والخامسة والسادسة هي موضوع الجزء الثاني ويضم السور الباقية من القرآن المكي، أما القرآن المدني فيضمه الجزء الثالث من كتاب فهم القرآن الحكيم[2].

المرحلة الأولى: النبوة والربوبية والألوهية

1 العلق، 2 المدثر، 3 المسد، 4 التكوير، 5 الأعلى، 6 الليل، 7 الفجر، 8 الضحى، 9 الشرح، 10 العصر، 11 العاديات، 12 الكوثر، 13 التكاثر، 14 الماعون، 15 الكافرون، 16 الفيل، 17 الفلق، 18 الناس، 19 الإخلاص، 20 الفاتحة، 21 الرحمان، 22 النجم، 23 عبس، 25 البروج، 16 التين، 27 قريش.

المرحلة الثانية: البحث ومشاهد القيامة

القارعة- الزلزلة- القيامة- الهمزة- المرسلات- ق- البلد- العلق- بقية المدثر- القلم- الطارق- القمر.

1- المرجع السابق، ص 16.
2- المرجع نفسه، ص 17.

المرحلة الثالثة: إبطال الشرك وعبادة الأصنام

ص-الأعراف- الجن- يس- الفرقان- فاطر- مريم- طه- الواقعة- الشعراء- النمل- القصص- يونس- هود- يوسف.

المرحلة الرابعة:

الحجر- الانعام- الصافات- لقمان- سبأ

المرحلة الخامسة:

سورة الزمر- غافر- فصلت- الشورى- الزخرف- الدخان- الجاثية.

المرحلة السادسة:

نوح- الذاريات- الغاشية- الإنسان- الكهف- النحل- إبراهيم- الأنبياء- المؤمنون- السجدة-الطور- الملك- الحاقة- المعارج- النبأ- النازعات- الانفطار- الانشقاق- المرسل- الرعد- الإسراء- الروم- العنكبوت- المطففين- الحج.

السور المدنية (الجزء الثالث)

سورة البقرة- القدر- الأنفال- آل عمران- الاحزاب- الممتحنة- النساء- الحديد- محمد- الطلاق- البينة- الحشر- النور- المنافقون- المجادلة- الحجرات- التحريم- التغابن- الصف- الجمعة- الفتح- المائدة- التوبة- النصر.

فالدعوة إلى دراسة نص الوحي على أنه نص كسائر النصوص البشرية، كالنص اللغوي والتاريخي، واستعارة مناهج هذه العلوم وتطبيقها في قراءة نصوص الوحي، فالقول بأنه منتج ثقافي نتيجة المنهج الانتربولوجي والدعوة إلى أحداث قطيعه معه نتيجة المنهج الابستمولوجي والتأكد على بنيويته نتيجة القراءة التفككية، والمتأمل في هذه النتائج التي مثلت الرؤية الحداثية والتي لم تقرأ النص كوحي منزل من الله وإنما تمت قراءته على أنه نص كباقي النصوص.

فالقرآن يؤكد أن الله تول القرآن بالحفظ، جاء ذلك في قوله تعالى "إن نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"[1]، وهذا نص يؤكد أن حفظ القرآن الكريم من الله عز وجل مهما كانت محاولات التحريف وقد أشار المفسرون إلى معنى الحفظ الوارد، ويعني الحفظ من أمور كثيرة، الحفظ من التلاشي والحفظ من الزيادة والنقصان، فاستقر بين الأمم بمسمع من النبي صلى الله عليه وسلم عدد التواثر في كل عصر[2].

فالقرآن نزل على النبي صلى الله عليه وسلم فكانت همته بادئ ذي بدء منصرفة أن يحفظه ويستظهره ثم يقرأه على الناس على مكث ليحفظوه ويستظهروه ضرورة أنه نبي أمي بعثه الله في الأميين "هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته وتزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين"[3].

ومن شأن الأمي يقول أن يعول على حافظته ويعنيه استحضاره وجمعه وخاصة وأن الأمة العربية كانت على عهد نزول القرآن متمتعة بخصائص العروبة الكاملة التي منها سرعة الحفظ وسيلان الأذهان، حتى كانت قلوبهم أناجلهم وعقولهم سجلات أنسابهم وأيامهم، ثم جاء القرآن فبهرهم بقوة بيانه، وأخذ عليهم مشاعرهم بسطوة سلطانه، فجعلوا عليه حياتهم حتى علموا أنه روح الحياة[4].

أما النبي صلى الله عليه وسلم فبلغ من حرصه على استظهار القرآن وحفظه، أنه كان يحرك لسانه به في أشد حالات حرجه وشدته وهو يعاني ما يعانيه من الوحي وسطواته، وجبريل في هبوطه عليه بقوته، يفعل الرسول كل ذلك استعجالا لحفظه وجمعه في قلبه، مخافة أن تفوته كلمة أو يفلت منه حرف[5].

ومازال كذلك حتى طمأنه ربه بأن وعده أن يجمعه له في صدره وأن يسهل له قراءة لفظة معناه فقال له في سورة القيامة "لا تحرك به لسانك لتجعل به"[6] إنا علينا جمعه وقرءانه فإذا قرأناه فاتبع قرءانه ثم علينا بيانه" من هنا كان الرسول صلى الله عليه

1- سورة الحجر، الآية 9.
2- الطاهر بن عاشور محمد: تفسير التحرير والتنوير.
3- سورة الجمعة الآية 2.
4- محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن ص 221.
5- المرجع نفسه ص222.
6- سورة القيامة: الآية 16-17-18-19

وسلم جامع القرآن في قلبه وسيد الحفاظ في عصره، وكان جبريل يعارضه إياه في كل عام مرة، وعارضه إياه في العام الأخير مرتين، فعن عائشة وفاطمة رضي الله عنهما: سمعنا رسول الله يقول "إن جبريل كان يعارضني القرآن في كل سنة مرة، وأنه عارضني العام مرتين ولا أراه إلا حضر أجلي"[1].

وكان حفاظ القرآن في حياةالرسول عدد كبير منهم الخلفاء الأربعة وطلحة وسعد وابن مسعود وحذيفة وسالم مولى أبي حذيفة وأبو هريرة وابن عمر وابن عباس، وعمر ابن العاص وابنه عبد الله، ومعاوية وابن الزبير وعائشة وحفصة وأم سلمة، وهؤلاء كلهم من المهاجرين وحفظ القرآن من الأنصار أبي كعب ومعاذ بن جبل وزيد ابن ثابت وأبو الدرداء وأنس بن مالك وغيرهم[2].

ولقد حضي القرآن بأوفى نصيب من عناية النبي وأصحابه فلم تصرفهم عنايتهم بحفظه واستظهاره عن عنايتهم بكتابته ونقشه ولكن بمقدار ما سمحت به وسائل الكتابة وأدواتها.

وصفوة المقال أن القرآن كان مكتوب كله على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وكانت كتابته ملحوظا فيها أن تشمل الأحرف السبعة التي نزل عليها ولم يكن القرآن على ذلك العهد مجموعا في صحف ولا مصاحف مثل ما وجد على عهد أبي بكر حتى كتبه في صحف ولا مثل ما وجد على عهد عثمان حتى نسخة في مصاحف، فالقرآن لم ينزل مرة واحدة بل نزل منجما في مدى عشري سنة، وإن ترتيب آياته وسوره ليس على ترتيب نزوله، فنزوله كان على حسب الأسباب، أما ترتيبه كان لغير ذلك[3].

يرى الحداثيون وعلى رأسهم أركون في طريقة كتابة القرآن وجمعه دليلا على أنه سقط منه شيء وأنه ليس اليوم بأيدينا على ما نزل على محمد، واعتمدوا في هذه الشبهة على ما يلي:

1.أن محمد قال: رحم الله فلان لقد اذكرني وكذا آية كنت أسقطتهن ويروي أنسيتهن، فهذا الحديث فيه اعتراف من النبي نفسه بأنه أسقط عمدا بعض آيات القرآن وإنسيها.

1- أخرجه البخاري في صحيحه، ج3، 1613
2- المرجع السابق، ص 123.
3- المرجع نفسه ص 229.

2.أن ما جاء في سورة الأعلى: سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله[1]. يدل بطريق الاستثناء أن محمد قد أسقط عمدا أو أنسي آيات.

3.أن الصحابة حذفوا من القرآن ما رأوا المصلحة في حذفه، وأن أبي بن كعب حذف من القرآن ما لا نجده اليوم في المصحف وهو "اللهم أن نستعينك ونستهديك ونستغفرك ونتوكل عليك إلى أن يصل إلى أن عذابك الجد بالكفار ملحق".

4.لما قام الحجاج بنصرة بني أمية لم يبق مصحفا إلا جمعه وأسقط منه أشياء كثيرة وزاد فيه أشياء ليست منه وكتب ستة مصاحف جديدة، وعمد على المصاحف المتقدمة فلم يبق منها نسخة واحدة[2].

وخلاصة هذه المزاعم أن القرآن الذي بين أيدينا ناقص سقط منه ما سقط ولنمحص هذه المزاعم يكون الرد كالتالي:

إن كلمة " أسقطهن" في بعض روايات الحديث معناها "أسقطتهن" نسيانا كما تدل على ذلك لكلمة "أنسينتهن" ومجال أن يراد بها النسيان عمدا لأن الرسول لا ينبغي له ولا يعقل منه أن يبدل شيئا في القرآن بزيادة".

وأما الاحتجاج بأن الصحابة قد حذفوا من القرآن عند جمعه ما أوردوا المصلحة في حذفه قائم على إهمال النصوص المتضافرة على أن الصحابة كانوا أحرص الناس على الاحتباط للقرآن ولهذا لم يعتبروا من القرآن إلا ما ثبت بالتواتر وردوا على ما لم يثبت بالتواتر لأنه غير قطعي[3].

ويمكن أن نستنتج من أن كون القرآن الحالي لا يحتوي جميع الآيات التي نطق بها محمد استنتاج معكوس لأن كتابه القرآن وحفظه في آن واحد في صدور الآلاف من الخلق، ادعى إلى بقاء ذلك القرآن الحالي جاريا لجميع ما أنزل كلام مجرد من السند والحجة، وعلى فرض صحتها فهي موقوفة وليست مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وعلى فرض رفعها فهي معارضة للأدلة القاطعة المتواترة في تواتر القرآن وسلامته من التغيير والزيادة والنقصان.

1- سورة الأعلى، الآية 6

2- المرجع نفسه 242.

3- المرجع السابق، ص 249.

وقد صح أن عبد الله بن عباس قال "كانت المصاحف لاتباع كان الرجل يأتي بورقة عند النبي صلى الله عليه وسلم، فيقوم الرجل فيحتسب فيكتب ثم يقوم آخر فيكتب حتى يفرغ من المصحف. هذه الرواية تثبت أن القرآن كان مكتوبا كله أي الذي نزل وأن الصحابة كانوا حريصين على تدوينه. والحديث الصحيح يؤكد ذلك فقد جاء في قوله صلى الله عليه وسلم "لا تكتبوا عني شيئا غير القرآن، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه"(. فهذا الحديث اعترافا بأن القرآن كان مكتوبا كما أنه لم يقل بعض القرآن وإنما قال القرآن مطلقا.

وبذلك يتبين مما ذكرناه أن ما دعاه أركون رغم باطل لم يكن له دليل من العقل ولا من التاريخ وليس لأركون فيما ادعاه إلا الظن، والشواهد التي ذكرناها هي أدلة على بطلان ما ذهب إليه الرجل.

وإما ما يتعلق بجمع القرآن من أبي بكر الصديق زعم فيه أركون أن أبا بكر فكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتباتها من أجل حفظها، وتم بذلك تشكيل أول أو نقصان من تلقاء نفسه وإلا ما كان خائنا والخائن لا يمكن أن يكون رسولا، هذا هو حكم العقل المجرد من الهوى، وهو أيضا حكم النقل في كتاب الله، "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"[1]،ويقول جل ذكره "قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي أن أتبع إلا ما يوحى إلي"[2].

وقال جمهور العلماء جاز النسيان على النبي صلى الله عليه فيما ليس طريقة البلاغ والتعليم بشرط أن يقر عليه، وأما غيره فلا يجوز قبل التبليغ ذ، وأما نسيان ما بلغه فهو جائز بلا خوف[3].

وأما الاحتجاج الثاني وه الاستثناء الذي في قوله سبحانه وتعالى سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله" فلا يدل على ما زعموا لأن استثناء ضروري لا حقيقي والحكمة فيه أن يعلم الله عباده أن عدم نسيانه صلى الله عليه وسلم إنما هو محض فضل من الله وإحسان وفي ذلك الاستثناء الصوري فائدتان إحداهما ترجع إلى النبي حيث يشعر دائما

1- سورة الحجر الآية 9
2- سورة يونس، الآية 10
3- المرجع السابق ص 244

أنه مغمور بنعمة الله وعنايته والثانية تعود على أمته فيما حضه من العطايا والخصائص[1].

والدليل على أن هذا الإنشاء صوري لا حقيقي أمران:

أحدهما ما جاء في سبب النزول هو أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتعب نفسه بكثرة قراءة القرآن حتى وقت نزول الوحي مخافة أن ينساه أو يفلت منه، فاقتضت رحمة الله أن يطمئنه وأن يريحه من هذا العناء فنزلت هذه الآية: "لا تحرك به لسانك لتعجل به أن علينا جمعه وقرآنه"[2]، وقوله لا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل رب زدني علما"[3].

وثانيهما أن النسيان معلق على مشيئة الله والمشيئة لم تقع بدليل أن علينا جمعه وقرءانه"، وإلا لما كانت الآية مطمئنة له عليه الصلاة والسلام وكتاب نزولها أشبه بالعبث ولغو الكلام[4]. و التاريخ يؤكد أن الصديق أمر بجمع القرآن كله لأنه كان مكتوبا كله في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وليس هو أول من شكل مصحفا للقرآن لأن المصاحف كانت منتشرة بين الصحابة والدليل على ذلك أنه لما قتل كثير من القراء في معركة اليمامة سنة 11 هـ اقترح عمر على أبي بكر أن يجمع القرآن ثم اقنع هو أيضا زيد بن ثابت بأهمية ذلك العمل، وقال له:"فتتبع القرآن فاجمعه"، فلم يقل له أجمع بعض القرآن كما قال أركون وإنما أمر بجمع كل القرآن، فقام زيد وتتبع جميع القرآن فجمعه كله إلا آيتين فوجدهما مكتوبتين عند الصحابي فألحقنا بالقرآن المجموع والآيتان هما: لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما غنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم". ثم سلم المصحف إلى أبي بكر فبقي عنه ثم انتقل إلى ابنته حفصة أم المؤمنين رضي الله عنها.

1- المرجع نفسه ص 245

2- سورة القيامة، الآية 17-18.

3- سورة طه الآية 114.

4- المرجع السابق، ص 246.

فالرسول ترك القرآن كله محفوظا في الصدور ومكتوبا في السطور ومجموعا عند كثير من الصحابة في مصاحف خاصة لكنه لم يتركه مجموعا كاملا في كتاب واحد، والخطأ الذي وقع فيه محمد اركون عندما اعتبر أن عثمان اتخذ قرارا نهائيا بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقا والشهادات الشفوية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة فأدى ذلك إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائيا بأنه المصحف الحقيقي لكل كلام الله[1]. فعثمان عندما قرر أن بفعل ذلك لم يكن ذلك عملا فرديا وإنما هو فعل ذلك عندما حدث خلاف بين المسلمين في القراءات والحروف واقترح عليهم بأن يجمع على مصحف واحد فرقة ولا اختلاف فوافقوه[2].

وأما ما ذهب إليه أركون بأن للقرآن مرحلتين الأولى شفوية زمن النبي والثانية مكتوبة تمت زمن التدوين الرسمي، لكن القرآن لم يكن له إلا مرحلة واحدة كان فيها محفوظا في الصدور ومكتوبا في السطور أما جمعه زمن أبي بكر وتوحيده زمن عثمان فهو عمل لا يمثل مرحلة جديدة وإنما عمل تنظيمي للمرحلة الأولى.

فالنص الديني يكتسي في المنظومة المعرفية أهمية كبرى، فالعلوم الإسلامية نشأت من خلال التأمل في نصوص الوحي وكانت وظيفتها الجوهرية خدمة هذه النصوص، يقول نصر حامد أبو زيد بأنه احتل في الثقافة الإسلامية مركز الدائرة واعتبر الكشف عنه كشف عن آليات إنتاج المعرفة لأن النص الديني صار المولد لبعض أنماط النصوص[3].

يتعامل المسلمون مع النص الديني باعتباره مقدسا سواء كان نصا قرآنيا أو نبويا، وتتجلى قدسيته في مصدره من جهة وغاياته من جهة ثانية وهي بيان الحقيقة العليا المتجلية في الألوهية، ويتجلى هذا التوظيف المقدس في الكلام في المعتقد، والكلام في المعتقد صفة من صفات الله ومادام النص كلام الله، فلا ينبغي أن يكون التعامل معه كالتعامل مع أي كلام آخر، ولهذا يتجلى التوظيف المقدس للنص القرآني كتلاوة ودراسته وحفظه وغير ذلك من الأمور التي تؤكد التوظيف المقدس للنص القرآني.

4- المرجع السابق، ص 250

5- المرجع السابق، ص 252

6- نصر حامد أبو زيد: النص و السلطة و الحقيقة ص 149.

وقد جاء في القرآن الكريم عن التلاوة في قوله تعالى: "ورتل القرآن ترتيلا"[1]، كما أمر أن تكون القراءة على مكث لقوله تعالى: :وقرأنا فرقناه لنقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا"[2]، فحق كل امرئ قرأ القرآن أن يرتله وكمال ترتيله تفخيم ألفاظه أو الإبانة على حروفه والإفصاح لجميعه بالتدبر حتى يصل بكل بعده، وإلا يدغم حرفا في حرف.

إن هذه الآداب المختلفة في تعامل المسلم مع النص القرآني نؤكد أنه نص مقدس في ذاته فالتالي لكلام بمنزلة المكالم لذي الكلام، وهو غاية التشريف من فضل الكريم المتعال، إلا أن قدسية النص في الخطاب الحداثي ليست ذاتية بل أضيفت عليه وهو موقف نجده عند أركون خاصة.

أما بخصوص النص النبوي فقد وظف هو الآخر هذا التوظيف أي أنه نص مقدس في ذاته، وذلك لأنها وحي موحى، فإذا كان القرآن مقدس في ذاته لأنه كلام الله عز وجل، فالسنة أيضا وحي إلهي وإن كان لفظ الحديث للنبي صلى الله عليه وسلم، وهو أحد أبرز وجوه الفرق بين القرآن والسنة[3].

وقد نجد أدلة من القرآن ومن السنة ذاتها لأن السنة وحي وليست شيئا غير ذلك فمن القرآن قوله تعالى "واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به"[4]، وقوله تعالى: "وأنزل عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما"[5]، وقد ذهب جمهور أهل العلم أن الحكمة غير القرآن، فالحكمة ما اطلع الله عليه نبيه صلى الله عليه وسلم من أسرار دينه وأحكام شريعته وعبر عنها بالسنة. وقد جاء على لسان الشافعي "سمعت من أرضي من أهل العلم بالقرآن يقول "الحكمة سنة رسول الله"[6].فلو لم تكن السنة النبوية وحيا ما ترتب على مخالفتها كقولنا

1- سورة المزمل: الآية 3.
2- سورة الإسراء: الآية 106.
3- المرجع نفسه، ص 150.
4- محمد حي، منطلق فهم النص، ص 140.
5- المرجع نفسه، ص 142.
6- الشافعي : الرسالة ص45.

بنيت هذه الآية الكريمة "قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين"[1].

مما تقدم تبين أن السنة وحي وبالتالي فهي نص مقدس، أما عن طبيعة وحي سنة فإنه يختلف عن وحي القرآن، فالقرآن وحي لفظا ومعنى، أما السنة فهي وحي معنى فقط.

أن بيان كون السنة وحيا أمر غاية في الأهمية لذلك كان التركيز على هذه الأدلة التي تثبت أنها وحيا وبالتالي فهي نص مقدس خاصة نصوص القرآن وهذا ما يدحض دعاوي الخطاب الحداثي الذي يرى أن السنة ليست وحيا وإنما اعتبرت وحيا وسحبت عليها صنعة القداسة مع الإمام الشافعي بحجة أدمج كل العناصر في مفهوم لكي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي وبهذا صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحيا، واختلفت الفواصل بين الإلاهي والبشري ودخل الأخير دائرة المقدس[2]، ويفهم من هذا أن حامد أبو زيد يرفض اعتبار السنة وحيا ويرى قدسيتها مضفاة عليها وليست ذاتية ويقيم رؤيته على الأمور التالية:

- تصور السنة وحي اكتسب صفة الحقيقة مع أنه نتيجة لفكر بشري
- تصور قدسية السنة أدى إلى حجب الوحي الإسلامي عن تاريخيته.
- تصور قدسية السنة يتصادم مع طبيعة مفهوم الوحي في الإسلام[3].

1- سورة الأنعام الآية 14.
2- نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي، ص 34.
3-المرجع نفسه، ص 35.

وبذلك يتبين مما ذكرناه أن ما دعاه أركون رغم باطل لم يكن له دليل من العقل ولا من التاريخ وليس لأركون فيما ادعاه إلا الظن، والشواهد التي ذكرناها هي أدلة على بطلان ما ذهب إليه الرجل.

وإما ما يتعلق بجمع القرآن من أبي بكر الصديق زعم فيه أركون أن أبا بكر فكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتباتها من أجل حفظها، وتم بذلك تشكيل أول أو نقصان من تلقاء نفسه وإلا ما كان خائنا والخائن لا يمكن أن يكون رسولا، هذا هو حكم العقل المجرد من الهوى، وهو أيضا حكم النقل في كتاب الله، "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"[1]،ويقول جل ذكره "قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي أن أتبع إلا ما يوحى إلي"[2].

وقال جمهور العلماء جاز النسيان على النبي صلى الله عليه فيما ليس طريقة البلاغ والتعليم بشرط أن يقر عليه، وأما غيره فلا يجوز قبل التبليغ ذ، وأما نسيان ما بلغه فهو جائر بلا خوف[3].

وبذلك يتبين مما ذكرناه أن ما دعاه أركون رغم باطل لم يكن له دليل من العقل ولا من التاريخ وليس لأركون فيما ادعاه إلا الظن، والشواهد التي ذكرناها هي أدلة على بطلان ما ذهب إليه الرجل.

وإما ما يتعلق بجمع القرآن من أبي بكر الصديق زعم فيه أركون أن أبا بكر فكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتباتها من أجل حفظها، وتم بذلك تشكيل أول أو نقصان من تلقاء نفسه وإلا ما كان خائنا والخائن لا يمكن أن يكون رسولا، هذا هو حكم العقل المجرد من الهوى، وهو أيضا حكم النقل في كتاب الله، "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون"[4]،ويقول جل ذكره "قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي أن أتبع إلا ما يوحى إلي"[5].

1- سورة الحجر الآية 9
2- سورة يونس، الآية 10
3- المرجع السابق ص 244
4- سورة الحجر الآية 9
5- سورة يونس، الآية 10

خاتمة

بعد أن واصل البحث إلى نهايته، ارتأيت أن آتي على رصد أهم الملامح والنتائج التي تم التوصل إليها في هذه الدراسة وهي دراسة لا تزعم لنفسها إمكانية الإحاطة بكل جوانب إشكالية "البنية المنطقية وآفاق التفسير في نصوص ابن تيمية".

وقد خلصت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج نذكر منها على حسب الفصول الأربعة التالية:

1. لا يمكن أن نتحدث عن إشكالية التفسير والتأويل دون ربطها بنسقها المفاهيمي الذي تطرقنا إليه في الفصل الأول، ويذهب الكثير من الباحثين العرب أن المساهمات الكثيرة لعلماء الأصول والفقه والتفسير والحديث واللغة وغيرهم جعلت من العرب أول من وضع الأسس العامة لعلم المفاهيم والمصطلحات، كما أن اتساع اللغة العربية لجميع الاصطلاحات، إنها لغة كثيرة المرونة لطيفة المخارج فيها ألفاظ متباينة ومثقفة ومترادفة ومشتقة، وفيها ألفاظ مختلفة دالة على معان متقاربة وربما دلت على أحوال مختلفة إلا أن هذه المرونة لا تخلو في بعض الأحيان من الالتباس والأشكال لأن الأصل في الكلام اختلاف الألفاظ باختلاف المعاني والفائدة من دراستنا للنسق تحديد معاني الألفاظ وتوضيحها فلا يستعمل اللفظ إلا فيما وضع له، ولا يدل على المعنى الواحد إلا بلفظ واحد، لأن المعاني إذا كانت محددة سهل شرحها وفهمها وكذلك الألفاظ إذا كانت مطابقة للمعاني صار استعمالها أدق ووضوحها أتم، ولأن الأساس في البحث هو الكشف عن الحقائق وإن الحقيقة إذا كشفت فبأي لغة بلغت الأفهام فذلك هو البيان المطلوب، وهي أن السبب الذي من أجله احتيج إلى وضعها لا يقتصر على الإبهام وحده، لأن تثبيت الاصطلاحات العلمية يفيد العلماء والمتعلمين كما يفيد جمهور القراء هذا ما جعلنا نهتم بتحديد المصطلحات الخاصة بالإشكالية لأن كثير من الاختلافات المذهبية منشأها خلط في استعمال الحدود الخاصة بالإشكالية لأن كثير من الاختلافات تؤدي إلى سوء تفاهم بين المفكرين والفلاسفة مما يفتح تغيرات يجد فيها التأويل منفذا فلا يبقى المعنى خالصا واضحا.

ونحن اليوم بصدد نهضة علمية وثقافية فبات لزاما علينا أن نعي بهذا الجانب الضروري لتقام مفاهيمنا المعاصرة على أصول راسخة وقواعد واضحة متميزة لأن تصورات العلم كما لا تخفى تصاغ في صيغ لفظية وكل حكم عقلي ينزع إلى الظهور في قوالب لغوية وليست اللغة إلا تصور للأشياء، فالعلم والمعرفة تتوقف على اللغة لذلك كان من الضروري أن تكون لنا عناية بتحديد المفاهيم خاصة في مجال العلوم الإنسانية إذ أننا تشكو من فوضى لغوية وخلط في وضع المصطلحات وإذا كنت قد غيبت بالنسق المفاهيمي فمرد ذلك إلى اعتقادي أن هذا البحث أساس كل بناء فلسفي وخير وسيلة للإبداع الفكري المنظم هو الاتفاق على معاني الألفاظ ووجوه استعمالها بالرجوع إلى النصوص التي ورد فيها سواء كانت نصوص قديمة أو نصوص حديثة وبما في ذلك المترجمة إلى اللغة العربية.

ولما كنت معاني الألفاظ مختلفة باختلاف اللغات كان من الصعب على واضعي المفاهيم باللغة العربية أن يترجموا اللفظ الأجنبي الواحد بلفظ عربي واحد، ذلك لأن لكل لغة أساليبها، وإذا كان معاني الألفاظ يتغير بتغير الزمان فإن تغيرها في إحدى اللغات لا يأتي بالضرورة مطابقا لتغيرها في لغة أخرى.

2. أما الفصل الثاني الموسوم بـــ: "**إشكالية التأويل بين الفقه والفلسفة**" هو أشكال مركزي، استقطب اهتمامات مفكري الإسلام بمختلف اهتماماتهم وإيديولوجياتهم ومناهجهم متكلمين كانوا أو فلاسفة أو متصوفة وقد تأرجح مفكرو الإسلام بين إقرار العقل وإعطاءه الأولوية على النقل كما نجد عند المعتزلة أو على العكس إعطاء الصدارة كما هو الأمر بالنسبة للموقف السني والنص عامة بينما عمل البعض على التوفيق بين هذا أو ذلك، مع العلم أن لكل موقفه ودوافعه.

فابن تيمية يقول بوجوب تقديم النص على العقل فلا وجود لنص قطعي الدلالة ولا حتى ظني الدلالة في القرآن الكريم يأمر الله فيه عباده بأن لا يأخذوا النص إلا على ظاهر اللفظ غير مراد ثم ينهي عن الأخذ بظاهر النص إلا بعد النظر في السنة وفي أقوال المفسرين من الصحابة أو التابعين.

ومن خلال الخوض في فلسفة ابن تيمية استنتجنا أنه لا يرفض التأويل جملة وتفصيلا ولا يلغي المجاز بإطلاق وكذلك نجد أنه له نظرة خاصة في مصطلح "ظاهرة النص" ورأينا أنه يؤول النص بقرينة ولكنه لا يسميه مؤولا بل يسميه ظاهرا أيضا.

وفي مقابل ذلك نجد الفكر الاعتزالي يعتبر بحق المكون الرئيسي للفكر الإسلامي نظرا للمساهمة الفكرية والنقدية والتأسيسية التي قام بها أقطاب الاعتزال أمثال: واصل بن عطاء والعلاف والنظام والجاحظ والجبائي، حيث كانت المفاهيم التي بلورها المعتزلة والمنهج الذي أسسوه والأفكار والمحاور التي حددوها أرضية خصبة نشأت على بساطها الصراعات الفكرية والإديولوجية بين التيارات الإسلامية من جهة، وبين المتكلمين والفلاسفة من جهة ثانية.

ونود أن نبين كما رأينا في الفصل الثاني أن المنهج القرآني التجأ مرارا إلى الجدل ونستطيع القول أن مساهمة المعتزلة في تطوير الفكر الإسلامي قد تميزت عن باقي المساهمات بطابعها العقلي الواضح وخاصة فيما يتعلق بالصفات الإلاهية التي يجب أن نخضع إلى المنهج التأويلي.

3. أما الفصل الثالث والموسوم بـــ :"**المنظومة المنطقية وعلاقتها بعلم أصول الدين**"

تبين لي من خلال البحث أن ابن تيمية يفرق بين نظرتين: إحداهما النظرة إلى المنطق من حيث هو نشاط عقلي واحد لدي جميع الناس والأخرى هي النظرة إلى المنطق من حيث هو جملة من القواعد المستخلصة من أصول هذا المنطق الطبيعي، ويكون المنطق الأرسطي والمشائي هو المنطق الطبيعي وقد امتزج رده على المنطقيين برده على آراءهم من حيث هم فلاسفة يتبنون فلسفة في الإلهيات وعلى بعض الفرق الكلامية في العقائد الإسلامية على سبيل الاستطراد ووجدناه يكرر الرأي في عدة مناسبات.

أما التشييد المنطقي لعلم أصول الفقه بين التأييد من جهة والمعارضة من جهة ثانية، ومن خلال تحليل هذه الإشكالية وجدنا أن علم أصول الفقه بني القواعد الكلية

التي تؤسس عليها الفروع الفقهية العملية وتلك القواعد هي قواعد فكرية هي مقدمة سائر العلوم ومن جملتها علم أصول الفقه.

ومعلوم أن النصوص لن تلاحق الأحداث فكان على المجتهدين أن يبحثوا عن عموميات وكليات تندرج فيها تلك الجزئيات وكان ذلك مبني على الاجتهاد والاستنباط ومعتمد ذلك على الملكة والفكر والتحصيل ومعرفة مدارك النصوص ولما كان النصوص فيها العام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمجمل والمبين كان لابد من قواعد ومنهج ينظم هذا الاجتهاد فكان من ذلك علم الأصول.

4. أما الفصل الرابع والأخير والذي جاء تحت عنوان "**المنهج الحداثي وإعادة قراءة النص الديني**" أي نقد القراءة السائدة والمعتمدة في التراث والمعبر عنها بدوغماتية العقل المتلقي أي تلك اليقينيات الراسخة عند المسلمين والتي لم يعد العقل المسلم يناقشها كالتساءل حول صحة النص القرآني وصحة السنة النبوية ومكانتها التشريعية، فعدم التساءل حول هذه المواضيع في نظر الخطاب الحداثي يؤكد أن هذا العقل لا يزال مسجونا داخل سياج دوغماتي مغلق، ولا يزال هذا العقل خاضعا لهيمنة كبريات التفاسير معتمد عليها كمرجعيات لا يمكن تجاوزها.

فالنص الديني يجب أن يخضع إلى التعددية القرائية واعتبار ذلك من أخص خصائصه والتعددية تتجلى في الممارسات التأويلية ومسائلة النص الديني كما فعل محمد أركون في نقده للفكر الإسلامي والفكر الديني لأن الدين مكون من مكونات التاريخية، كما أنه يوظف التاريخية كمقولة وضعية تقدمية معنى أنها من آخر ما وصلت إليه العلوم الإنسانية.

من هنا نجد أن بعض النزاعات الفكرية تحاول أن تتخذ في الواقع مقياسا للتعامل مع النص الديني قرآنا على أساس أن الواقعية في التعامل مع مستجدات العصر وما يطرحه من جديد تستدعي ذلك، فيتحول بذلك الواقع إلى شاهد على الأمة، فهو الذي يملي عليها الطريق الذي يجب أن تسلكه.

ومادام الغرب قد حقق تقدما، وأصبح هذا التقدم واقعا فإنه بإمكاننا التقاط معطيات هذا الواقع من أجل تأويل أو تطويع النص حتى نصنع نحن بدورها تقدمنا وهنا لابد من تجاوز الوقوف على حرفية النص وإعادة النظر في ما يسمى بحجية الظهور لأن ما فهمه الأقدمون من النص ليس بالضرورة أن تفهمه نحن اليوم فلابد من الاعتراف أن فهم دلالة النص تتأثر بالواقع الاجتماعي وثقافة الفقيه ومزاجه الشخصي وروح العصر الذي يعيشه أما إذا غاب النص الصريح والمباشر، فإن العقل هنا لابد أن يلعب دوره من خلال الإحاطة بروح النص أو ما يسمى بالفهم القيمي للنص.

وإذا كان الكثير من المفكرين والنقاد يحاولون الإفادة من المناهج الفلسفية والنقدية المعاصرة من أجل قراءة النصوص القرآنية ومحاولة إخضاعها لهذه المناهج بحيث يتم تطبيق المنهج االتفكيكي والأركيولوجي والبنيوي وغيرها من المناهج على أي نص ديني أو تراثي سواء تعلق الأمر بالنصوص القرآنية والبنيوية أو النصوص المنطلقة منها.

بيبليوغرافيا

القرآن الكريم برواية حفص:

قائمة المصادر:

مصادر ابن تيمية:

1. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت728هـ)
2. ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ط1، دار الكتب العلمية: بيروت لبنان، 1985.
3. ابن تيمية:موافقة صحيح المنقول الصريح المعقول، ط1 الكتب العلمية: بيروت لبنان، 1985.
4. ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، دار المعرفة بيروت لبنان، ط2 القاهرة، دار الحديث 1421هـ (36 جزء، 20 مجلدا).
5. ابن تيمية: كتاب الإيمان: دار المكتبة العلمية بيروت، 1983.
6. ابن تيمية:الرد على المنطقيين، دار المعرفة للطباعة والنشر.
7. الإيمان: تحقيق عصام الدين الصبابطي، ط1، القاهرة دار الحديث، 1993.
8. ابن تيمية: التفسير الكبير، تحقيق وتعليق عبد الرحمان عميرة بيروت، دار الكتب العلمية.
9. ابن تيمية: دقائق التفسير، تحقيق محمد السيد الجنيد، ط2 دمشق وبيروت، مؤسسة علوم القرآن، 1984.
10. ابن تيمية: الرسائل والمسائل، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.
11. ابن تيمية:الرسالة التدمرية، بد ط الجزائر شركة الشهاب.
12. ابن تيمية:الفتوى الحموية، محمد بن عبد المحسن التويجري، ط1، الرياض للنشر والتوزيع، 1988.
13. ابن تيمية:شرح العقيدة الواسيطية: شرح محمد بن صالح العثيمين مكتبة الرياض، الجزائر،ط2، 1998.

14. ابن تيمية: الرد على المنطقيين، تحقيق الدكتور محمد عبد الستار، مكتبة الأزهر، بدون تاريخ، الرد على المنطقيين: رفيق العجم بيروت، دار الفكر اللبناني، 1993.
15. ابن تيمية:القياس في الشرع الإسلامي، المطبعة السلفية بالقاهرة، ط3، 1385هـ.
16. ابن تيمية: نقض المنطق حقق الأصل المخطط وصححه محمد عبد الرازق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.
17. ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، تحقيق محمد رشاد سالم، بيروت، مكتبة خياط، 1992.
18. ابن تيمية: عالم الحديث، تحقيق وتعليق موسى محمد علي دار الفكر الجزائر، ط1993.3

كتب محمد اركون:

1. محمد اركون: الاسلام . أوروبا. الغرب رهانات المعنى و ارادات الهيمنة ترجمة هاشم
صالح دار الساقي بيروت ط2 2001.
2. محمد اركون: العلمنة و الدين، الاسلام المسيحية، الغرب: الهيمنة ترجمة هاشم صالح
دار الساقي بيروت ط3 1996.
3. محمد اركون: الفكر السلامي قراءة علمية ترجمة هاشم صالح مركز الإنشاء القومي، المركز الثقافي العربي بيروت الدار البيضاء ط2 1992.
4. محمد اركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ترجمة هاشم صالح بيروت ط1 1996.
5. محمد اركون: من التفسير المورث الى التجليل الخطابي الديني ترجمة هاشم صالح ط1 2001.

6. محمد اركون: قضايا في نقد العقل الديني ترجمة هاشم صالح دار الطليقة بيروت ط2 2000.
7. محمد اركون: من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي: ترجمة هاشم صالح دار الساقي بيروت ط2 1993.

كتب نصر حامد أبو زيد:

1. نصر حامد أبو زيد: اشكاليات القراءة آليات التأويل: المركز الثقافي العربي بيروت المغرب ط6 2001.
2. نصر حامد أبو زيد: الخطاب و التأويل مركز الثقافي العربي بيروت المغرب ط1 2000.
3. نصر حامد أبو زيد: النص و السلطنة و الحقيقة ارادة المعرفة و ارادة الهيمنة المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ط4 2000.
4. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن: المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب ط6 2005.
5. نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القران عند المعتزلة. المركز الثقافي العربي بد: ط.بد تاريخ.

كتب محمد عابد الجابري :

1. الجابري محمد عابد: تكوين العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط5 1996.
2. الجابري محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر مركز دراسات الوحدة العربية بيروت|المغرب ط5 1994.
3. الجابري محمد عابد: مدخل الى القرآن، في التعريف بالقرآن الجزء الأول مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1 2006.
4. الجابري محمد عابد: فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول: دار النشر المغربية الدار البيضاء المغرب ط1 2008.

الجابري محمد عابد: مواقف: إضاءات و شهادات دار النشر المغربية الكتاب الخامس عشر ط1 2003.

قائمة المراجع:

1. الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام دار الكتب العلمية بيروت، 1983.
2. الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق محسن محمود الشافعي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
3. الآمدي: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق محمود الشافعي القاهرة بدون تاريخ.
4. الآمدي: ملخص أبطال القياس والاستحسان والتقليد والتعليل تحقيق سعيد الأفغاني دار الفكر بيروت، ط2، 1969.
5. إبراهيم (عفيفي) تكامل المنهج عند ابن تيمية: تقديم جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1 1994.

6. البحراني (أحمد): التأويل منهج الاستنباط في الإسلام: دار التأويل للطباعة والنشر، ط2، 1999.
7. الباقلاني (أبي بكر بن الطيب)/ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، مكتبة الأزهرية للتراث، ط2، 2000، دار الأمان الرباط، ط1، 2011.
8. ابن القيم (الجوزي) أعلام الموقعين، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط2، 2002.
9. ابن قيم (الجوزي): مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، بد ط.
10. ابن سيناء: منطق المستشرقين: دار الحداثة بيروت، ط1 1982.
11. ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة دار الفكر بيروت ط1، 2004.
12. ابن حزم (الأندلسي) النبذ في أصول الفقه المكتبة الأزهرية للتراث ط1، 2000.
13. ابن يوسف الجوزي (شمس الدين محمد): معارج المنهاج، شرح منهج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي محمد شعبان إسماعيل ط1، 1993، مطبعة الحسين الإسلامية.
14. الباجي (أبو الوليد): المنهاج في ترتيب الحجاج تحق عبد المجيد تركي، منشورات الدار الجديدة المغرب بد ط، 2004.
15. بدوي (عبد الرحمان): المنطق الصوري والرياضي: تحقيق عثمان أمين، مكتبة أنجلو مصرية، بد ط.
16. بازي محمد: التأويلية العربية منشورات الاختلاف، ط1، 2010.
17. بيومي (إبراهيم مذكور) المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام النهضة العربية بيروت د (ط) د(ت).
18. أحمد الطيب السنوسي: الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية دراسة نظرية تطبيقية دار ابن حزم ط2، 2008.
19. حسن (بن حسن) النظرية التأويلية عند ريكور، دار الطباعة والنشر مراكش المغرب، ط1، 2001.
20. جيراري (جهام) الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية ط1 دار المشرق بيروت،

لبنان 1994.
21. الجويني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق محمد عبد العظيم دار البيضاء ط3،2003.
22. حامد أبو زيد (نصر)
23. الجابري حمودة (عبد العزيز) الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص عالم المعرفة 2003.
24. دراز (محمد عبد الله) مدخل إلى القرآن تر السيد محمد بدوي د(ط)1985.
25. الذهبي محمد حسين: التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة ط4، ص 1988.
26. الرازي (محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين): تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1983.
27. ريكور (بول) من النص إلى الفعل دار الأمان الرباط، تر محمد برادة، ط1، 2004.
28. الزعبي (ابو خالد) واقعية ابن تيمية دار الأعلام للنشر والتوزيع، ط1، 2003.
29. الزرقاني (محمد عبد العظيم) مناهل العرفان في علوم القرآن ضبط وتعليق محمد علي قطب، يوسف الشيخ محمد المكتبة العصرية صيدا، بيروت بد ط، 2004.
30. الزركشي (ابو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله) البرهان في علوم القرآن دار إحياء التراث العربي بيروت، ط2، 2004.
31. الزمخشري (أبو القسم جار الله محمود بن عمر) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجود التأويل الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع.
32. السمهوري (رائد) نقد الخطاب السلفي (ابن تيمية نموذجا) منشورات الجمل بيروت، لبنان، ط1، 2010.
33. السيوطي (جلال الدين): صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام تعليق على سامي النشار، دار الكتب العلمية بيروت.

34. السيوطي (جلال الدين) الإتقان في علوم القرآن دار إحياء التراث العربي، بيروت ط2، 2004.
35. الشكعة (مصطفى) المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر، دار الكتاب اللبناني بيروت ط1، 1983.
36. الشاطبي (إبراهيم ابن موسى اللحمي الغرناطي) الموافقات في أصول الفقه، تحقيق عبد الله دراز دار المعرفة بيروت.
37. الشافعي (أبو عبد الله محمد بن إدريس) الرسالة: تح عبد الله دراز المعرفة بيروت.
38. الشيرازي (إبراهيم) الوصول إلى مسائل الأصول، تحق عبد المجيد تريكي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1997.
39. الشنقيطي (محمد الأمين بن محمد المخطار): مذكرة في أصول الفقه، دار العلوم والحكم للطباعة والنشر، ط4، 2004.
40. شعيب قاسم: تحرير العقل الإسلامي المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت، 2007.
41. شحاتة (عبد الله) علوم التفسير مكتبة نهضة الشرق جامعة القاهرة 1982.
42. صالح (محمد عبد القادر) التفسير والمفسرون في العصر الحديث تقديم محمد صالح الألوسي، دار المعرفة بيروت، لبنان، ط1، 2003.
43. مفتاح (محمد): المفاهيم معالم نحو تأويل والتلقي ، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، ط2 2012.
44. صالح (محمد أديب) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي بيروت، ط2، 1984.
45. الصدر (محمد باقر): السنن التاريخية في القرآن، دار المعارف بيروت لبنان، 1989.
46. صالح (حسن بشير) علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين، دار الوفاء للطباعة والنشر ط1، 2003.
47. الصباغ (محمد لطفي): لمحات في علوم القرآن دار النشر والتوزيع ط3، 2004

48. الطبري (محمد بن جرير): جمع البيان عن تأويل أي القرآن دار الفكر بيروت،1405هـ، 2009، د(ط) د(ت).
49. علال (خالد الكبير): الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات الجابري وأركون دار قرطبة.
50. عبد الله (بن مسلم بن قتيبة) الإمامة والسياسة، تحق محمد الزيتي بيروت.
51. عبد الرزاق (الشيخ مصطفى) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: دار الفكر بيروت 1980.
52. عبد المجيد (الشرقي) الإسلام وفي رسالة التاريخ دار الفكر بيروت لبنان.
53. العك (خالد عبد الرحمان) أصول التفسير وقواعده دار النفائس، ط2 1986.
54. عبد الغفار (السيد أحمد) النص القرآني بين التفسير والتأويل، دار المعرفة الجامعية 1992.
55. عبد الرحمان (محمد إبراهيم) مكتبة الثقافة الدينية بد، ط
56. العجم (رفيق) المنطق عند الفارابي دار المشرق بيروت 1986.
57. العجم (رفيق) المنطق عند الفارابي، دار المشرق بيروت 1986.
58. عادل (مصطفى) فهم الفهم يتدخل إلى الهيرمينوطيقا، دار النهضة العربية بيروت، ط1، 2003.
59. الغزالي (أبو حامد) محك النظر تحق رفيق العجم دار الفكر اللبناني بيروت لبنان 1994.
60. الغزالي (أبو حامد) المستصفي من علم الأصول تحق أحمد فريد المربدي دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 2003.
61. الغزالي (أبو حامد) معيار العلم في فن المنطق دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1983.
62. الفارابي (أبو نصر): إحصاء العلوم تحق عثمان أمين مكتبة انجلو مصرية.
63. الفارابي (ابو نصر): الألفاظ المستعملة في المنطق تحق محسن مهدي دار المشرق بيروت لبنان، ط2، دت.

64. الفارابي (أبو نصر): كتاب الحروف تحق محسن مهدي دار المشرق بيروت لبنان، د(ط)، 1970.
65. فاخوري (عادل) منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث دار الطليعة بيروت، ط1، 1980.
66. فوكو (ميشال) جينالوجيا المعرفة تر أحمد السلطاني، ط1، 1988.
67. القفطي (جمال الدين) أخبار العلماء وأخبار الحكماء مكتبة المتنبي القاهرة، د(ط) د (ت).
68. قاسم (شعيب) تحرير العقل الإسلامي المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب ، ط1، 2007
69. القيصري (دوران محمد): طبقات المعتزلة تحقيق فؤاد السيد دار الفكر بيروت لبنان، د(ط) (د(ت).
70. محمد (ملحم عدنان) المؤرخون العرب والفتنة الكبرى دار الطليعة ط1، 1998
71. المرزوقي (أبو بعرب) إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون مركز دراسات الوحدة العربية، ط1،1994.
72. محمد (يحي) منطق فهم النص إفريقيا الشرق المغرب د(ط)، 2010.
73. محمود (محمد علي محمد) العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام عن الدراسات والبحوث الإسلامية، ط1، 1980.
74. مرحبا (عبد الرحمان) موضوعية الفلسفة، دار النهضة العربية بيروت، ط2، 2002.
75. محمد (حسن الزين) منطق ابن تيمية المركز الإسلامي بيروت لبنان، د(ط)، 1979.
76. النشار (علي سامي) مناهج الفكر عند مفكري الإسلام دار النهضة العربية بيروت لبنان، د(ط) د(ت).

77. النقاري (حمو) المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، الشركة المغربية للنشر الدار البيضاء المغرب، ط1، 1991
78. النبهاني (محمد فاروق) مقدمة في الدراسات القرآنية وزارة الأوقاف المغربية ط1، 1995.
79. يعقوبي (محمد) ابن تيمية والمنطق الأرسطي ديوان المطبوعات الجامعية الساحة المركزية بن عكنون الجزائر، د(ط) د(ت).

معاجم وموسوعات باللغة العربية:

1 الزمخشري (أبو القاسم جار الله محدود بن عمر): أساس البلاغة تح، عبد الرحيم محمود مطبعة أولاد أورقاند، ط1، 1953
2 موسى (حسين يوسف) والصعيدي (عبد الفتاح): الإفصاح في فقه اللغة، دار الفكر العربي، ط2 د(ت).
3 عاطف الزين(سميح): مجمع البيان الحديث تفسير مفردات القرآن دار الكتاب اللبناني، ط1، 1998.
4 أيوب (أبي البقاء بن موسى الحسين الكوفي): الكليات، مؤسسة الرسالة، سوريا، ط2، 1993.
5 الفارابي (عبد اللطيف): معجم علوم التربية، ط1، 1994.
6 صليبا (جميل): المعجم الفلسفي دار الكتاب اللبناني والمصري لبنان، د.ط، د.ت.
7 ابن منظور: لسان العرب دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان د(ط)، د(ت).

معاجم وموسوعات باللغة الفرنسية:

1 Oswald Ducrot et Tzvelau Todorv, Dictionnaire encyclopédique des sciences su langage Editions du seuil paris, 1972.
2 Le petit robert, dictionnaire de la langue française nouvelle édition 1992.
3 Ductrot Oswald et Tz vetan Todorv, Dictionnaire Encyclopédique des sciences du language Edition de seuil 1972.
4 André Lalande : vocabulaire technique et critique de la philosophie, presse, universitaire de France, Paris.

مجلات ودوريات:

1 يوسف (عدي) من نقد الخطاب إلى التعريف بالقرآن، مجلة المستقبل العربي العدد 363.
2 الرقبي (رضوان)الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، مجلة عالم الفكر، العدد02 المجلد40 أكتوبر، ديسمبر 2011.
3 الإدريس (علي) في تأسيس الحجاج لدى مفكري الإسلام: حمو النقاري: الحجاج طبيعة ومجالاته ووظائفه ط6.
4 العزاوي (أبو بكر) الحجاج والمعنى الحجاجي، تنسيق حمو النقاري، ط1، 2006.

المراجع باللغة الأجنبية:

1. Chaim Perleman et Olbrechts-tyteca, Traité de l'argumentation, La nouvelle rhethorique, Edition de l'université de bruxelles 3ème éd Belgique.
2. Ductrot Oswald ; Les Echelles argumentatives Editions de Minuit Paris, 1989.
3. Ricouer (paul) du texte à l'action Essais d'herméneutique seuil, 1986.
4. Gadamed (H.G) La philosophie herméneutique traduit par ; jean grodin, Edition, PUF paris 2ème edition2001.

Jacob André Encyclopédie, univers philosophique secrétaire de réduction tony bruchel Rvistion général rejial secrel press universitaire de France.

فهرس الموضوعات

المقدمة.....
ص:01
الفصل الأول التفسير والتأويل ونسقهما المفاهيمي.....ص:08
المبحث الأول النص من الدلالة إلى الاصطلاح.....ص:11
المبحث الثاني الحجاج والمعنى الحجاجي الحقيقة والأبعاد.....ص:20
المبحث الثالث المنطق من أجل التأسيس والتأهيل.....ص:30
المبحث الرابع السلفية من المسار التاريخي الى المسار التأسيسي.....ص:35
المبحث الخامس التفسير والتأويل قراءة في المصطلح.....ص:40
الفصل الثاني إشكالية التأويل بين الفقه والفلسفة..... ص:53
المبحث الأول الخطاب السلفي وأخذه بظاهر النص دون مجاز ولا تأويل.....ص:56 **المبحث الثاني** المحكم والمتشابه وحدود مجالات تأويلها.....ص:70
المبحث الثالث:النص القرآني وإشكالية الظاهر والباطن.....ص:78
المبحث الرابع آليات القراءة وفهم النص القرآني عند الطبري.....ص:83
المبحث الخامس الاتجاه العقلي وأصالة التأويل عند المعتزلة.....ص:87
المبحث الخامس الزمخشري وإشكالية التأويل من خلال كتابه الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.....ص:95
الفصل الثالث الفقه الإسلامي والمنظومة المنطقية الأرسطية..... ص:100
المبحث الأول الإرهاصات الأولى للمنطق عند مفكري الإسلام ص:103
المبحث الثاني المنطق وحجيته في علم أصول الفقه.....ص:109
المبحث الثالث إشكالية المنطق والفقه عند الشافعي.....ص:114
المبحث الرابع المنطق وعلم الأصول بين التقارب والاختلاف.....ص:120
الفصل الرابع المنهج الحداثي وإعادة قراءة النص الديني..... ص:146

المبحث الأول الخطاب الحداثي بين التأسيس والتأصيل.....ص:147

المبحث الثاني النص الديني وإستراتيجية القراءة عند محمد أركون.....ص:156

المبحث الثالث التراث بين دوغماتية الإيديولوجيا والقراءة العلمية.....ص:165

المبحث الرابع: محمد عابد الجابري من نقد الخطاب إلى التعريف بالقرآن...ص: 172

الخـــــاتـــــــمة.....ص: 190

قائمة المصادر و المراجع.....ص:195

فهرس الموضوعات.....ص:203