 موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر
من النص الشريعي
سعد بن بجاد العتيبي
النص الشرعي كنّ لا يجود بمكتون معارفه إلا بإيمان...
والإيمان هو مقتضى الابتلاء في (الملحق)....
ويترقب الابتلاء في الإيمان إذا كان الأمر مزاماً بمعنى
يوجب القلق في الزكاة على ظاهر الخطاب...
مصدر القلق منازعة يفرضها واقع معين معاش توجب في
الخطاب فهما خلؤ ظاهره، بحسب الاجتهاد الناصح
للامة والمدين...
لكن قانون التأويل في الظاهر متوافق على معرفة مللات
ال خطاب على حسب أفعال المكلفين في الخارج، وهذا
متاخر عن الخطاب بالضرورة، وليس سابقاً ولا مساوياً
ومعاجنه لا تكون بمغادرة الخطاب...
الآن: كيف يتحقق المرو الإيمان في موضوعات اجتهاده؟
هل بالصور مع الظاهر بالامثال، وحسن الظن حتى يطفو
المعنى ويعرب عن نفسه بحالات الأفعال البعيدة أو القريبة
في المكلفين؟
بأي الأخرى؟
وما هذه (الأخرى)؟ وكيف يكون حال الخطاب معها.
بل وكيف يكون الإيمان؟
موافات أهتم هذة الكتاب بتحليلها، وحاول معالجتها في
تأصيل موضوعي بعيد عن أي تشنج فكري...

المملكة العربية السعودية - الرياض
9661459883 هاتف
96614532157 فاكس
11322 البريد البريدي 242193 البريد الإلكتروني daralwac@gmail.com
موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي

تأليف

د. سعد بن بجاد بن مصلح العتيبي

الطبعة الثانية

1434 هـ / 2013 م
دار الوعي للنشر والتوزيع ، 1444 هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العثبي، سعد بجاد مصلح
 موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي العاصر من النص الشرعي . / سعد بجاد
 مصلح العثبي - ط 2 - الرياض، 1434 هـ
 68 ص : 14 × 21 سم

رقمك : 903-03-03-03-988 ب 976-689

1- الإسلام والفلسفة
2- الفلسفة العربية - نقد - العصر الحديث
3- الاحكام الشرعية
أ. العنوان
ديوي 214،1
1434/2297

حقوق الطبع محفوظة
الطبعة الثانية
1434 هـ

مكتب الوعي المرئي
ص. ب. 21470 الرمز البريدي 1322 الرياض المملكة العربية السعودية
هاتف 096776145277610 - فاكس 09677614032
markazfekr@hotmail.com
الموقع الإلكتروني
www.al-fikr.com
المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونصعنه ونتهضه ونتغفره ونتوبون بالله من شرور أنفسنا ومن سئيات أعماننا. من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

[الأنسية:1] :«أَرْحَمْنَا أَنَّا أَنْعَمْنَا عَلَى نَعْمَانَ بِهِ خَيْرَتَيْنِ. وَلَا نَعْمَانَ إِلَّا وَأَنَّا نَصِيبُوُنَّ».

[الغرفان:1] :«أَرْحَمْنَا أَنَّا أَنْعَمْنَا عَلَى نَعْمَانَ بِهِ خَيْرَتَيْنِ».

وقد وقف الله تعالى على خلقه بكتابه وسنة رسوله. فقال تعالى: {بَارَكَ الَّذِي نَزِّلَ الرَّقْبَانَ عَلَى عِبَادِنَا لِيَكُونُ لِلَّذِينَ يَتْبَغُونَ حُقَّ يُحْكَمُونَ فِيهِمَا شِجَرَ يُبَيْنَهُمَا لَمْ تُنَجِّدُوا فِيهِمَا قِضَائِهِ وَيَسِيلُونَ} {النساء:56}.

وقد وقف الله تعالى على خلقه بكتابه وسنة رسوله. فقال تعالى: {بَارَكَ الَّذِي نَزِّلَ الرَّقْبَانَ عَلَى عِبَادِنَا لِيَكُونُ لِلَّذِينَ يَتْبَغُونَ حُقَّ يُحْكَمُونَ فِيهِمَا شِجَرَ يُبَيْنَهُمَا لَمْ تُنَجِّدُوا فِيهِمَا قِضَائِهِ وَيَسِيلُونَ} {النساء:56}.

وقد وقف الله تعالى على خلقه بكتابه وسنة رسوله. فقال تعالى: {بَارَكَ الَّذِي نَزِّلَ الرَّقْبَانَ عَلَى عِبَادِنَا لِيَكُونُ لِلَّذِينَ يَتْبَغُونَ حُقَّ يُحْكَمُونَ فِيهِمَا شِجَرَ يُبَيْنَهُمَا لَمْ تُنَجِّدُوا فِيهِمَا قِضَائِهِ وَيَسِيلُونَ} {النساء:56}.

وقد وقف الله تعالى على خلقه بكتابه وسنة رسوله. فقال تعالى: {بَارَكَ الَّذِي نَزِّلَ الرَّقْبَانَ عَلَى عِبَادِنَا لِيَكُونُ لِلَّذِينَ يَتْبَغُونَ حُقَّ يُحْكَمُونَ فِيهِمَا شِجَرَ يُبَيْنَهُمَا لَمْ تُنَجِّدُوا فِيهِمَا قِضَائِهِ وَيَسِيلُونَ} {النساء:56}.

وقد وقف الله تعالى على خلقه بكتابه وسنة رسوله. فقال تعالى: {بَارَكَ الَّذِي نَزِّلَ الرَّقْبَانَ عَلَى عِبَادِنَا لِيَكُونُ لِلَّذِينَ يَتْبَغُونَ حُقَّ يُحْكَمُونَ فِيهِمَا شِجَرَ يُبَيْنَهُمَا لَمْ تُنَجِّدُوا فِيهِمَا قِضَائِهِ وَيَسِيلُونَ} {النساء:56}.

وقد وقف الله تعالى على خلقه بكتابه وسنة رسوله. فقال تعالى: {بَارَكَ الَّذِي نَزِّلَ الرَّقْبَانَ عَلَى عِبَادِنَا لِيَكُونُ لِلَّذِينَ يَتْبَغُونَ حُقَّ يُحْكَمُونَ فِيهِمَا شِجَرَ يُبَيْنَهُمَا لَمْ تُنَجِّدُوا فِيهِمَا قِضَائِهِ وَيَسِيلُونَ} {النساء:56}.

وقد وقف الله تعالى على خلقه بكتابه وسنة رسوله. فقال تعالى: {بَارَكَ الَّذِي نَزِّلَ الرَّقْبَانَ عَلَى عِبَادِنَا لِيَكُونُ لِلَّذِينَ يَتْبَغُونَ حُقَّ يُحْكَمُونَ فِيهِمَا شِجَرَ يُبَيْنَهُمَا لَمْ تُنَجِّدُوا فِيهِمَا قِضَائِهِ وَيَسِيلُونَ} {النساء:56}.

وقد وقف الله تعالى على خلقه بكتابه وسنة رسوله. فقال تعالى: {بَارَكَ الَّذِي نَزِّلَ الرَّقْبَانَ عَلَى عِبَادِنَا لِيَكُونُ لِلَّذِينَ يَتْبَغُونَ حُقَّ يُحْكَمُونَ فِيهِمَا شِجَرَ يُبَيْنَهُمَا لَمْ تُنَجِّدُوا فِيهِمَا قِضَائِهِ وَيَسِيلُونَ} {النساء:56}.

وقد وقف الله تعالى على خلقه بكتابه وسنة رسوله. فقال تعالى: {بَارَكَ الَّذِي نَزِّلَ الرَّقْبَانَ عَلَى عِبَادِنَا لِيَكُونُ لِلَّذِينَ يَتْبَغُونَ حُقَّ يُحْكَمُونَ فِيهِمَا شِجَرَ يُبَيْنَهُمَا لَمْ تُنَجِّدُوا فِيهِمَا قِضَائِهِ وَيَسِيلُونَ} {النساء:56}.

وقد وقف الله تعالى على خلقه بكتابه وسنة رسوله. فقال تعالى: {بَارَكَ الَّذِي نَزِّلَ الرَّقْبَانَ عَلَى عِبَادِنَا لِيَكُونُ لِلَّذِينَ يَتْبَغُونَ حُقَّ يُحْكَمُونَ فِيهِمَا شِجَرَ يُبَيْنَهُمَا لَمْ تُنَجِّدُوا فِيهِمَا قِضَائِهِ وَيَسِيلُونَ} {النساء:56}.

وقد وقف الله تعالى على خلقه بكتابه وسنة رسوله. فقال تعالى: {بَارَكَ الَّذِي نَزِّلَ الرَّقْبَانَ عَلَى عِبَادِنَا لِيَكُونُ لِلَّذِينَ يَتْبَغُونَ حُقَّ يُحْكَمُونَ فِيهِمَا شِجَرَ يُبَيْنَهُمَا لَمْ تُنَجِّدُوا فِيهِمَا قِضَائِهِ وَيَسِيلُونَ} {النساء:56}.

وقد وقف الله تعالى على خلقه بكتابه وسنة رسوله. فقال تعالى: {بَارَكَ الَّذِي نَزِّلَ الرَّقْبَانَ عَلَى عِبَادِنَا لِيَكُونُ لِلَّذِينَ يَتْبَغُونَ حُقَّ يُحْكَمُونَ فِيهِمَا شِجَرَ يُبَيْنَهُمَا L
وضع الاتجاه

العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي

والسلف رحمهم الله كما يعترف بصحيح المنقول فهم يعترفون بصريح العقول الموافق لصحيح المنقول فإنها جميعا حجة الله على خلقه (والعقل الصحيح لا يتناقض نفسه، وكذلك العقل مع السمع) (1).

وهم مع ذلك يضعون العقل بوضعه الصحيح، ولا يتجاوزون به حدود الذي يليق به، فالعقل شرط معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، لكنه ليس مستقلًا بذلك؛ لحاجته إلى نور الإيمان والقرآن، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن إدراكها (2).

وقد أبلت الأمة ببقرة ومنها عارضوا بعمق ولصقتهم صحيح المنقول، وأول من عرف عن ذلك الجماعة أواخر عمر التابعين، ثم انتقلت إلى المتزلجة، ثم إلى الأشاعرة والماتريدي، وسائر من أخذ بعلم الكلام والفلسفة (3).

وينقل العصر الحاضر ظهرت اتجاهات عقلانية متعددة ما بين ليبرالية، وعلمانية، وفلسفية تقدية، وغيرها من الاتجاهات التي يجمع بينها المغالاة في تعظيم العقل، والقول بأوليته على غيره من مصادر المعرفة (4).

ومن بين تلك الاتجاهات: ما اصطلح على تسمية بالاتجاه العقلاني الإسلامي، والذي يعد إلى حد كبير استعدادًا للفرق العقلانية القديمة، وقد واجه هذا الاتجاه مشكلة تعارض العقل والنقل، وانضاف إليها واقع الأمية الإسلامية المعاصر والمتأخر عن الأمم المتقدمة وخاصة الغرب في مجالات الحياة المختلفة، ورأى أصحاب هذا الاتجاه أن طريق النهضة للأمة لا يكون إلا بسلوك سبيل الأمم المتقدمة.

(1) الصواعت المرسلة على الجهيمة والملطلة، ابن القيم، ت، د. علي الدخيل الله، 1187، 2/19، دار
(2) العناية، الرياض، الطبعة الثانية، 1411 هـ.
(3) انظر: مجموع الفتاوى: 2/268.
(4) انظر: درء تعارض العقل والنقل: 2/44/5.
(5) انظر: تصنيف حسن جمعي، ورضا السيد، ومحمد عبد اللطيف، وعلى محافظة للاتجاهات العقلانية في العصر الحاضر، بلجنة البحث التي قامها لندوة (حصيلة العقلانية والتطوري)، الفكر العربي المعاصر، 2005، والنظر كذلك: مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، د. عبد الرزاق قسنوم، دار عالم
(6) الكتب، الرياض الطبعة الأولى، 1418 هـ.

٢٠٠٥٤٧٤٣٦٨٢٠٧٨٢١٠٣٥٧٧٧١٧٨٢٠٣٧٩١٣٢٤٣٩١٠٣٨١٨٣٨٢٤٢٢٨٣٢١٠٣٧٩١٣٢٤٣٩١٠٣٨١٨٣٨٢
القدمة
خطة ومنهج البحث

وبحكم مرجعتهم الإسلامية في الجملة - كان لابد لهم من النظر في نصوص الشرع، فتوهموا وجود شيء من التعارض بين بعض هذه النصوص وبين بعضها الآخر، أو بينها والمقررات العقلية، أو بينها وتحقيق المصلحة، أو بينها وبعض المكتشفات العلمية الحديثة، وتحت ضغط الواقع ومتناجد لم يتزام بأصول مذهب السلف في اللفظ والاستدلال، ظهرت تفسيرات وتناواي ورؤى شاذة لبعض أصول وأحكام الإسلام.

ومع ذلك فقد سعى أصحاب هذا الاتجاه إلى إثبات إسلامية هذه الأفكار والرؤى بردها إلى المبادئ الكلية والنصوص القطعية الثابتة في المصدر الأساسي، وهو كتاب الله وستة النبي (1) مما أدى إلى توزيع مزيد من التلخيص، وكان لذلك آثار خطيرة على حملة هذا الفكر أولًا، وعلى المتآثرين به كلياً أو جزئيًا.

وبناءً على هذا كان من الواجب دراسة موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي؛ وذلك بياناً للحق، وتحذيراً من الباطل، ودعوً لأصحاب هذا الاتجاه إلى العودة إلى الأصول الصحيحة للعقيدة الإسلامية، والضوابط النهجية المتغيرة في تقرير واستنباط الأحكام الشرعية.

ومن هنا رأيت أن يتناول هذا البحث - عرضاً ونقدًا - موقف أصحاب الاتجاه العقلياني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي.

مشكلة البحث:
إن من المسلمين والمجتهدين عند أصحاب الاتجاه العقلياني الإسلامي وجوب تقديم العقل، وضرورة مسيرة الواقع المعاصر، وقد تم محاكمة النصوص الشرعية بناءً على ذلك.

وتبرز مشكلة البحث هنا فيما بعد هذا الموقف عن منهج أهل السنة والجماعة المبني على التعظيم للنصوص الشرعية، والتعليم لها، وتقيديها على ما سواها؛ مما أدى لأصحاب هذا الاتجاه إلى الخروج بأراء واجهادات شاذة، وإلى تفرّع النصوص من محتواها، والتفسير في تأويلها؛ مما يخرجه عن مراد الشرع.

(1) رؤية إسلامية معاصرة - إعلان مبادئ - أحمد كمال أبو المجد، دار الشرق، الطبعة الثانية، 1433هـ.
 موقف الاتجاه

العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي

وعلى الرغم من كل ذلك فأصحاب هذا الاتجاه يدعون إسلامية موقفهم تجاه النصوص، برده إلى مصادر الشريعة الكتاب والسنة، وتزداد خطورة هذه الدعوى عندما تصدر عن بعض من ينتسبون إلى العلم الشرعي؛ كما أن أطروحات أصحاب هذا الفكر واستدلالاتهم قد استغلها أصحاب الاتجاهات المتعارضة كالاتجاهات العلمانية والليبرالية وغيرها فيما يخدم توجهاتهم الخطيرة، حتى عد بعضهم أن من المساهمات العقلانية لما - أسماء - الإصلاحية الإسلامية تأصيلاً بها بعض موضوعات الفكر الليبرالي (1).

حدود البحث:
سيكون البحث - بإذن الله تعالى - محدوداً يتبع كتب أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في موقفهم من النص الشرعي.
ومن الناحية الزمنية سيكون البحث محدوداً بالكتب الصادرة في الخمس والعشرين سنة الماضية.

أهمية البحث وأسباب اختياره:
إن أهمية هذا البحث وأسباب اختياره يمكن إجمالها فيما يلي:
1. إن الموقف من النص الشرعي بعد من أهم قضايا العقيدة، والذي يبين من خلاله مدى القرب أو البعاد من العقيدة الصحيحة عقيدة أهل السنة والجماعة.
2. إن الموقف من النص الشرعي يمثل أصل الانحراف الذي وقع فيه الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، فكل الأراء الشاذة والاجتهادات الباطلة التي روج لها هذا الاتجاه إنما هي نتيجة للموقف الخاطئ تجاه النص الشرعي، ومن ثم فدراسة هذا الموقف هي دراسة للأصل الذي بنى عليه تلك الأراء والاجتهادات.
3. ببنية هذا الاتجاه من قبل بعض من ينتسب إلى العلم الشرعي ويتصدى للدعوة إلى الله تعالى إضافة إلى أكبر من أهل الفكر والثقافة.
4. لما لهذا الاتجاه من انتشار ونْ أكثر من المؤسسات العلمية والإعلامية.

(1) انظر: العرب والحداثة، د. عبد الإله بلعزيز: 83، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997 م.

ملاحظة:
توفيق الأدباء العقلياني
8
المقدمة

خطة ومنهج البحث

مصطلحات البحث:

مصطلحات هذا البحث هي: (الموقف، والاتجاه، والعقلانية، والاتجاه العقلاني الإسلامي، والمعاصر). وسأعراض بها إيجاز: 

الموقف: هو تهيؤ عقلية لمعالجة تجربة أو قضية من القضايا.

الاتجاه: هو المسار الفكري والمعرفي الذي يشير إلى مفاهيم وخبرات نحو شيء محدد، ويتميز بالاتساق.

العقلانية: هي القول بأولية العقل على الأشياء وتقديمه على غيره.

الاتجاه العقلاني الإسلامي: هو ذلك الاتجاه الذي يقدم العقل -الجملة- على نصوص الشرع عند توهم التعارض، ويدعو إلى التحديث والنظر في الأحكام الشرعية حسب مقتضيات العصر الحديث، وأصحاب هذا الاتجاه هم من يتبنون المرجعية الإسلامية في الجملة.

والاختيار هذا المسمى فيه دلالة على عنوان عام، يضم أشخاصاً تجمعهم أصول يتفقون عليها -الجملة-، ومنطلقات ينطلقون منها. دون أن يكونوا متضالين في التطبيقات، ويتتبث أولويات القضايا، ويتبنى الأسلوب الخطابي؛ ولذا لا يلزم من ذكر أسماء تحت هذا الاتجاه الساواة منها درجة الانحراف فلا يساوي بين الشيخ الغزالي والشيخ القرضاوي مثلًا وبين الترابي وعبد الجواد ياسين.

انظر: المجم الفلاسفي، مجمع اللغة العربية: 197، القاهرة:1430هـ.
(2) انظر: مصطلحات علم الاجتماع، د. سمير أحمد: 19، مكتبة الشكري، الرياض، الطبعة الأولى: 1417هـ.
(3) انظر: المجم الفلاسفي، مجمع اللغة العربية: 197، القاهرة: 1430هـ.
(4) انظر: الإنجازات العقلانية الحديثة، د. ناصر العقل: 19، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى: 1423هـ.
(5) مصادر المعرفة في الفكر الدينى والفلسفي رؤية نقدية في ضوء الإسلام، الدكتور عبد الرحمن الزندى: 31، مكتبة المؤيدي، الرياض، الطبعة الأولى: 1412هـ، وحوار هادئ مع محمد الغزالي، سلام الحوزاء: 19، الطبعة الأولى: 1409هـ، والاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين معرض ونقض، د. سعيد بن عيده الزهراني: 23، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: 1420هـ.
المعاصر: الزمن الذي نعيشه، يقال عاصر فلاناً: أي عاش في عصره (1).

الدراسات السابقة:
نظرًا لأهمية دراسة الاتجاه العقلاني الإسلامي فقد وُجدت دراسات عن هذا الاتجاه ولكنها تناولته إما على جهة العموم، وإما من جهة تعلقه بعلم آخر غير علم العقيدة كعلاقة بعلم الحديث أو التفسير.

وهو البحث سيمتري بأصل المشكلة والذي هو الموقف من النص الشرعي؛ حيث إن بقية المواقف والآراء في أوباب العقيدة أو غيرها إنما هي نتائج وثمرات لهذا الموقف.

ومن الدراسات التي درست الاتجاه العقلاني الإسلامي على جهة العموم ما يلي:

1- الاتجاهات العقلانية الحديثة، للدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل، وهي رسالة ماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام 1399 هـ، وقد طبعت عام 1422 هـ. وهي دراسة عامة كما قال الباحث عنها أنها «موضوع استكشاف وعرض وبيان إجمالي، أكثر من موضوع تخصص وعمق، ويقوم على الدرس والإجمال» (2)، بل إنه اقترح أخذ مسألة الوجه، أو جانب الرسول، عندهم فقط كأطروحة ماجستير أو دكتوراه (3).

وقد اشتملت الرسالة على تعريف بالدراسة العقلية الحديثة، ثم مقارنتها بالدراسة القديمة، ثم عرض للمؤثرات الأجنبية في المدرسة العقلية الحديثة، وبعد ذلك عرض لأراء بعض أصحاب هذه المدرسة في بعض القضايا العقدية، ثم بيان لأهم أهداف هذه المدرسة وسماها.

وقد أجملت هذه الرسالة عرض موقف المدرسة العقلية الحديثة من النص الشرعي، كما أن الدراسة ركزت على الروايات الأولي للمدرسة العقلية الحديثة، إضافة إلى أنه قد ذكرت شخصيات لا تصنف ضمن الاتجاه العقلاني الإسلامي مثل: طه حسين، ومحمد خلف الله، وأحمد زكي أبو شادي.

(1) انظر: المجمع الوسيط، إبراهيم آينس وآخرون: 2/140، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.
(2) الاتجاهات العقلية الحديثة: 32.
(3) المصدر السابق.
المقدمة

خطة ومنهج البحث

ويعد هذا البحث سيفصل الباحث موقف أصحاب هذا الاتجاه من النص الشرعي، وسيتناول بالتحليل الآليات التي انطلقت منها في ذلك، كما ستكون الدراسة محدودة بالخمس والعشرين سنة الماضية.

2- الاتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصرين -عرض ونقد- للدكتور سعيد بن عيضه الزهراني، وهي رسالة دكتوراه من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام 1430 هـ. وهي دراسة تناولت الاتجاه العقلاني بوجه عام من حيث نشأته ومصادره ومنهج التلقي، ثم عرض موقف الاتجاه من أصول الدين، ومن مصادر الشريعة، ثم بيان لأثار وأخطار هذا الاتجاه.

وقد عرض الباحث موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي عرضاً مجمولاً، ففي مسألة تقديم العقل على النقل -هو أحد أوجه معارضة النص الشرعي- ذكر الباحث نماذج من أفواههم من غير تفصيل في شبههم، ولا حدوده عندهم، ثم رد على ذلك بما نقله عن شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله.

وعند عرض منهجهم في تلقي النصوص الشرعية أ شمال ذلك أربع نقاط: الاعتماد على القرآن وحده، وتأويل النصوص الشرعية، والاستدلال بما يوافق الوعي، والاستدلال بالأحاديث الضعيفة والموضوعة، وذكر لذلك بعدم من الأمثلة.

ويعد الموقف من مصادر الشريعة كان العرض كذلك مجمولاً، ففي موقفهم من القرآن وتفسيره تم عرض ذلك في النقاط التالية:

- موقفهم من الوعي، وعرض هذا لفهمهم لظاهرة الوحي.
- دعوى أن القرآن وحده هو الأساس لفهم الإسلام، وهذه لا تكاد توجد عند الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصري، وقد مثل لها الباحث بما ادعاه سيد أحمد خان وطائفة القرآنين.
- التقليل من شأن التفسير بالمأثور، وذكر لذلك عدداً من الأمثلة.
- الاعتماد على العقل في التفسير، وذكر لذلك ثلاثة أمثلة.

ويعد الموقف من السنة ذكر تأثر أصحاب هذا الاتجاه بالمتزيلة، ثم ذكر مسألة الإنكار الكلي للسنة وشبه القائلين به مما يعد امتداداً لما سبق ذكره من دعوى أن

الإسلامي العام - من النص الشرعي
موقف الاحجام العقلياني

العقلاني الإسلامي المعاصر في النص الشرعي

القرآن وحده هو الأساس لفهم الإسلام، ثم أشار إلى الإنكار الجزئي للسنة المتتمة بـ إنكار حكمة خبر الآحاد ومثل لتلك بعد من النقول، ثم ذكر مسألة الطعن بـ كتب السنة وفوقاعد المحدثين، ومثل لذلك بعد من النقول، ولم يفصل القول بـ الأسباب والآخذ، كما لم يشر إلى خلافهم في هذه المسائل.

وبوجه عام فإن هذه الرسالة اعتنت بعرض أقوال أصحاب هذا الاتجاه -وبالأخص المتقدمين منهم- بـ أبواب مسائل الاعتقاد وذلك كله مما يعد ثمرة ونتيجة لأصل موقفهم من النص الشرعي؛ ومن ثم فالحاجة قائمة إلى تحليل متطلبات هذا الموقف، إضافة إلى الإشارة إلى خلافهم في المسائل التي لم يتفقوا عليها حتى لا يوضعوا بـ مقام واحد، وهذا ما سيقوم به الباحث بـ هذا الموضوع بإذن الله.

3- موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، للأئمة الصادقين الآمين، وهي رسالة ماجستير من جامعة أم القرى، وقد طبعت عام 1881، وهي دراسة ركزت بـ معظمها على موقف المدرسة العقلية (المعتزئة) من السنة النبوية، وعلاقة ذلك بالأصول الخمسة عندهم، وآثر ذلك الموقف بـ رد الأحاديث الصحيحة، ثم تناول موقف المستشرقين من السنة النبوية، وعرض شبهاتهم حول الوحي النبوي وصحة الحديث. ثم ذكر علاقة المدرسة العقلية الحديثة بالمدرسة العقلية القديمة، وأثر تلك العلاقة بـ رد الأحاديث، وتناول ذلك من خلال مجموعة من الأحاديث التي رددها هؤلاء بعقولهم مع اختيارات ثلاثة منها، ثم ذكر تأثر المدرسة العقلية الحديثة بالمستشرقين، وأثر ذلك بـ إثارة الشبه حول السنة.

ومن الدراسات التي تناولت الاتجاه العقلياني الإسلامي المعاصر من جهات أخرى ما يلي:

1- منهج المدرسة العقلية الحديثة بـ التفسير، للدكتور فهد بن عبد الرحمن الرومي، وهي رسالة ماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام 1401 هـ، وهي دراسة متعلقة بعلم التفسير، وركزت على تفسيرات الروايات الأولى لهذه المدرسة بـ مصر، وقد ترجم للرجال هذه المدرسة، وذكر منهجهم بـ التفسير، ثم ذكر آراءهم بـ بعض علوم القرآن، والترجمة، والقصة، والإعجاز، ثم ذكر موقفهم من بعض القضايا.
المقدمة
تحفة ومنهج البحث

القرآنية كالوحي والعجزات، ثم أورد سبعة أمثلة لتأويلاتهم، ثم ذكر أثرهم في الفكر الإسلامي الحديث والموقف منهم.

2. موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف (دراسة تطبيقية على تفسير النادر)، لشقيق بن عبد الله شقير، وهي رسالته ماجستير من الجامعة الإسلامية العالمية في الباكستان، وطبعت عام 1919. وقد عرض لتعارض المدرسة العقلية الحديثة ونشأتها وأهم روادها (الأغاني، محمد عبده، ورشيد رضا). ثم عرض موقف الشيخ رشيد رضا من الحديث النبوي باعتبار السند تناول ذلك من جهة حديثية، ثم عرض موقف الشيخ رشيد رضا من الحديث باعتبار المتن من خلال عدد من الأمثلة.

3. موقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء، لضاوي بنت سليمان البسام، وهي رسالته ماجستير في جامعة الملك سعود، عام 1975. وقد اهتمت الدراسة بموقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء تحديداً من جهة بداية التحول في تلك القضايا، ونقد موقف هذا الاتجاه من الولاء والبراء، والمقاسدة المرتبة على ذلك، ووسائل مقاومة تلك الآثار.

4. مفهوم تجديد الدين، لبسطامي محمد سعيد، وهي رسالته ماجستير في جامعة الملك سعود. وقد طبعت عام 1965، وتناول البحث فيها المفهوم الصحيح لتجديد الدين والمفهوم الخاطئ للتجديد، ثم نقد هذا المفهوم الخاطئ.

5. محاولات التجديد في أصول الفقه ودعاواته. دراسة وتحليل، للدكتور هزاع بن عبد الله الحوالي، وهي رسالته دكتوراه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام 1920. وهي دراسة متعلقة بعلم أصول الفقه في جانب محاولات تجديد هذا العلم بدءاً من المحاولات القديمة عند الأصوليين القدماء، ثم محاولات التجديد عند المدرسة العقلية، وعند المدرسة الواقعة، عند المدرسة العصرانية.

الإسلامي القاضر في النشاط السني
وهوذا فالدراسات السابقة تناولت الاتجاه العقلاني الإسلامي بوجه عام، أو ركزت على الرواد الأوائل للمدرسة العقلية الحديثة، أو تناولت الموضوع من جانب مختلف.

أما هذا البحث فسيتناول بالتحليل موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي؛ لأن هذا الموقف هو الأصل الذي اتبعت عليه آراء واجتهادات أصحاب هذا الاتجاه. سنستعرض المسائل سواء كانت عقدية أو فقهية أو فكرية أو غيرها، وهو ما لم يتم تناوله بشكل واف، مع بيان الآليات التي اعتمدها في تعاملهم مع النص الشرعي، ومأخذهم في ذلك.

وإضافة إلى ذلك التركيز على الكتاتابة والأطراف الأحدث بما لا يتجاوز الخمس والعشرين سنة، لكونها أكثر تأثيرًا في الواقع المعاصر.

وبعد العرض التأصيلي لوقف هذا الاتجاه سيكون هناك ذكر لأمثلة تطبيقية لبعض القضايا المهمة، والتي بنيت على هذا الموقف، مما سيبين أن ما بني على أساس خاطئ سبقه إلى آراء خاطئة.

أهداف البحث:

١. بيان موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في التعامل مع النص الشرعي.

٢. بيان موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي.

٣. نقد موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي نقدًا علمياً موضوعياً في ضوء الكتاب والسنة ووفق فهم سلف هذه الأمة الصالح.

٤. الرد على التهم التي رمي بها أصحاب هذا الاتجاه مذهب السلف مثل: إهمال العقل والحلف من قيمته، والجمود على النص، وعدم مراعاة ظروف الواقع المعاصر.

٥. كشف جوانب تلاقي أطرافات هذا الاتجاه مع أطرافات الاتجاهات العقلانية الأخرى، سواء القديمة كالفرق الكلامية، أو الحديثة كالعلمانية والليبرالية وغيرها.
المقدمة
خطة ومنهج البحث

سؤال البحث:
سيجيب البحث بإذن الله عن أسئلة كثيرة: من أهمها ما يلي:
1. كيف يتمتع أصحاب الاجتهاد العقلاني الإسلامي المعاصر مع النصوص الشرعية؟
2. ما موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر تجاه العلوم المتصلة بالنصوص الشرعية؟
3. ما الرد على أقوال وأطرافات الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر؟ ما موقفهم من النص الشرعي؟
4. ما الرد على التهم التي رمى هذا الاتجاه بها مذهب السلف من إهمال العقل والحلم من قيمته؟
5. ما جوانب تلاقى أطرافات هذا الاتجاه مع أطرافات الاتجاهات العقلانية الأخرى القديمة منها والحديثة؟

منهج البحث:
سيسك الباحث - بعون الله وتوفيقه - النهج الاستقرائي التحليلي.

إجراءات البحث:
سيقوم البحث - بإذن الله - على جملة من الإجراءات التي تضبط مساره، وتتمثل فيما يلي:
- قراءة كتب ومقالات أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر.
- الاستخراج ما يتعلق بموقفهم من النص الشرعي.
- تقسيم المادة العلمية المستخرجة على أبواب وفصول البحث.
- دراسة موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي دراسة موضوعية منصفة بإذن الله: لفهم حقيقة موقفهم، ثم تحليل المتطلبات التي يشترطون منها من هذا الموقف، وتحديد الوسائل التي يتماولون مع النص الشرعي من خلالها.
- دراسة موقف هذا الاتجاه من العلوم ذات الصلة الوثيقة بالنص الشرعي إما من حيث الرواية كعلم مصطلح الحديث، وإما من حيث الدراسة كعلم أصول الفقه، وعلوم اللغة العربية.

الإسلامي القاصر من النص الشريعي
موقف الاتجاه

العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي

ذكر بعض الأمثلة التطبيقية والتي هي نتيجة لموقف الاتجاه العقلي

الإسلامي من النص الشرعي، والتي يتبنين من خلالها مدى المخالفة لدلالة

النصوص الشرعية.

سيتم البدء في كل مبحث بتمديد مجمل للقضية المراد بحثها، ثم تعرض

أقوال واجهادات أصحاب الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر، ثم سيتم

نقد ذلك نقداً علمياً موضوعياً في ضوء الكتاب والسنة ووفق فهم سلف

هذا الأمثلة الصالح، مع العناية بإبراز حقيقة موقف السلف من الاستدلال

العقلية، بما يحقق الرد على التهم التي رمي هذا الاتجاه بها مذهب

السلف من إهمال العقل والحقل من قيمته، وأيضاً سيستعرض الباحث بكشف

جوانب تلاؤقي أطراف هذا الاتجاه مع أطرافات الاتجاهات العلمانية

واللبرالية ونحوها.

ً الباب الثالث سيتم التركيز على الربط بين الجانب النظري وُ البابين

السابقين وبين الجانب التطبيقي من خلال القضايا المختارة: وبناء

عليه سيتم إيضاح جوانب الخلل في موقف أصحاب هذا الاتجاه من هذه

القضايا، والتي كانت من نتائج موقفهم النظري من النصوص الشرعية.

سيكون النقد موجهاً للأقوال والأراء التي صدرت عن أصحاب هذا الاتجاه

ليس لأشخاصهم، وعندما ذكر قول أحدهم فلا يلزم من ذلك مواقف

الأخرين له بعد هذا القول، بل ربما يوجد منهم ان يرد ثم ليسوا على

درجة واحدة.

سيعتد الباحث الطرق المعروفة في البحث العلمي من تخريج الآيات

والأخبار، وتوثيق للنصوص المنقلة، ونحو ذلك.

سيكتفي الباحث بالترجمة للأعلام غير المشهورين.

خطة البحث:

يكون البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة أبواب، وختام، وفهراس، وفق الخطة

التالية:

موقف الاتجاه العقلي
المقدمة

خطة ومنهج البحث

المقدمة: وتضمن على: التعريف بمشكلة البحث، وحدوده، وأهميته، وأسباب اختياره، والتعريف بمستخلصاته، والدراسات السابقة، وأهداف البحث، وأسئلة البحث، ومنهجه، وإجراءاته.

المهيد: ويتضمن ما يلي:

أولاً: موقف أهل السنة والجماعة من الاستدلال العقلي.

ثانياً: الجذور التاريخية للاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر.

ثالثاً: سمات الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر.

الباب الأول: أسس موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في التعامل مع النص الشرعي.

ويتضمن ثلاثة فصول:

الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي. ويتضمن خمسة مباحث:

المبحث الأول: معارضة النص الشرعي بنصوص شرعية أخرى.

المبحث الثاني: معارضة النص الشرعي بالعقل.

المبحث الثالث: معارضة النص الشرعي بالعلم الحديث.

المبحث الرابع: معارضة النص الشرعي بالواقع.

المبحث الخامس: معارضة النص الشرعي بالصلحة.

الفصل الثاني: موقفهم من إفادة النص الشرعي لليقين أو الظن.

ويتضمن مباحثين:

المبحث الأول: جهة الثبوت.

المبحث الثاني: جهة الدلالة.

الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتصلة بالنص الشرعي.

ويتضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقفهم من علم مصطلح الحديث.

المبحث الثاني: موقفهم من علم أصول الفقه.

المبحث الثالث: موقفهم من علم اللغة العربية.

الإسلامي المعاصر بين النص الشرعي
الباب الثاني: موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من فهمن النص الشرعي.

ويتضمن ثلاثة فصول:
الفصل الأول: موقفهم من فهم النص الشرعي.

ويتضمن مباحث:
- المبحث الأول: مفهوم النص الشرعي.
- المبحث الثاني: موقفهم من فهم النص الشرعي.

الفصل الثاني: موقفهم من حق الاجتهاد في فهم النص.

ويتضمن مباحث:
- المبحث الأول: مجال الاجتهاد.
- المبحث الثاني: شروط المجتهد.

الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي.

ويتضمن مباحث:
- المبحث الأول: موقفهم العام من تأويل النص الشرعي.
- المبحث الثاني: موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة.

الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي.

ويتضمن فصول:
الفصل الأول: قضايا عقدية ويتضمن ثلاثة مباحث:
- المبحث الأول: الموقف العقدي من إيمان أهل الكتاب.
- المبحث الثاني: حرية الاعتقاد.
- المبحث الثالث: الموقف من الديمقراطية.

الفصل الثاني: قضايا تشريعية.

- المبحث الأول: حد الردة.
- المبحث الثاني: تولي المرأة للولايات العامة.
- المبحث الثالث: أحكام أهل الذمة.
المقدمة
خطة ومنهج البحث

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتصويتات.
الفهرس: وتشمل: المراجع والموضوعات.

وبعد: فأحمد الله تعالى على توفيقه وتسيره، وأسأله تعالى أن يبارك له هذا البحث، وأن ينفع به كابنها وقارئه، إنه جواد كريم.

كما أتوجه بالشكر إلى قسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية، بجامعة الملك سعود على إتاحة الفرصة لإعداد هذه الرسالة. كما أشكر مركز البحوث كلية التربية على الدعم المقدم من قبلهم.

وأخص بالشكر الجزيل - هذه المقام- فضيلة المشرف على هذه الرسالة الشيخ د. محمد بن عبد الله الوهبي، والذي كان لتوجيهاته السديدة الأثر الكبير في إنجاز هذه الرسالة، بارك الله له في علمه وعمله، وكتب له التوفيق والسداد، وجزاه عني خير الجزاء.

كما أشكر أيضًا الشيخين الفاضلين: د. ناصر بن عبد الكريم العقل، ود. سهل بن رفاع العتيبي، على تفضيلهما بقبول مناقشة هذه الرسالة، والتي ستفيدني إن شاء الله في تقويم البحث وتصحيحه، فجزاهما الله خير الجزاء.

وأشكر أيضًا كل من أعلاني على إنجاز هذه الرسالة، وأسأله تعالى أن يجزهم خير الجزاء.

وختاماً: فهذا جهد المتقن، فما كان فيه من ضوابط، فمن توفيق الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله وأتوب إليه.

وآخر دعوتي أن الحمد لله رب العالمين.

سعد بن بجاد العتبي
saado70@hotmail.com
لا يوجد نص يمكن قراءته بشكل طبيعي من الصورة المقدمة.
التمهيد

ويتضمن ما يلي:

أولاً: موقف أهل السنة والجماعة من الاستدلال العقلي.

ثانياً: الجذور التاريخية للاتجاه العقلاني الإسلامي العصري.

ثالثاً: سمات الاتجاه العقلاني الإسلامي العصري.
أولا: موقف أهل السنة والجماعة من الاستدلال العقلي.

- تعريف العقل:

العقل في اللغة (1):

العقل مصدر عقل، عقل، عقلاء، فهو معقول، وعقل.

وأصل معنى العقل المنع والحبس. تقول: عقلت البطريرك طفله عقلاء، إذا منعته من الحركة، ويقال: أعقل الرجل، إذا حبس.

وعقل الشيء، إذا علمه، أو علم صفاته؛ من حسن وقبح، وكمال ونقصان، فأمسكها، وأمك أن يميز بين النفيح والحسن، والخير والشر.

وجوه تسمية العقل بهذا الاسم: كونه يمنع صاحبه عن التورط في المهمات، ويحبسه عن ذميم القول والفعل.

والعقل في الاستعمال يشمل أربعة معان:

الأول: الفريزة التي الإنسان، والتي يمتاز بها عن سائر الحيوان؛ فيها يعلم، فيها يعقل، فيها يميز، فيها يقصد النافع دون المضار.

الثاني: العلوم الضرورية، والتي تشمل جميع العقلياء؛ كالعلم بالمكتبات، والواجبات، والممتلكات.

الثالث: العلوم النظرية، والتي تحصل بالنظر والاستدلال والتجربة، والتفاوت بين الناس في هذا المعنى ظاهر.

(1) انظر: معجم مصايد اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون: 4/19، الطبعة الأولى، 1411هـ، والتقاموس المحيط، الفيروز آباد: 1337، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1408/1409هـ، واسلام العرب: 11/450، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1415هـ.

وقف الاتجاه
العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي


والعقل: هذه المعاني -مذهب السلف- لا يوصف بأنه جوهر قائم بنفسه، بل هو صفة أو عرض يقوم بالفاعل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: "العقل -بكتاب الله، وسنة رسوله -салال الله عليه وسلم- وحكمة الصحابة والتابعين- وسائر أمة المسلمين جبل نصفي: أو أمر يقوم بالفاعل سواء سمي عرضًا أو صفة، ليس هو عينًا قائمة بنفسها، سواء سمي جوهرًا، أو جسمًا، أو غير ذلك" (1).

منزلة العقل في الإسلام:
لقد كان للعقل -في الإسلام منزلة كبيرة، بدلاً من كثره ما جاء في القرآن الكريم من الآيات الدالة على مصداق بالعقل، سواء ورد ذلك بلفظ العقل أو مراقباته: كالأكل، والأكل، والحمور، والمذهب، أو بذكر أعماله: كالتشكر، والتذكير، والنظر، والاعتقاد، والفقه، ونحو ذلك.

وأضواء إلى ذلك الآيات التي وردت في ممن أنفت منه تلك الصفة، أو نقصت فيه (2).

ومن أهم المظاهر التي تتجلى فيها المنزلة الكبيرة للعقل -في الإسلام ما يلي (3):

1- لقد أعَسّن الله عز وجل على الإنسان بأن منه نعمة العقل الذي يميزه عن سائر المخلوقات، وجعله مناطاً للتكرم، فقال: "ولقد كرمنا بآدم ومخلصنا في الأنف والبصير" (الزكاة: 9).

مجموع النهاوي: 271.

2- انظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العربي: 35، دار عالم القوائد، مكة.

3- الطبيعة الأولى: 194-195، والتحسيس والتقديم العقليان، وأثرهما في مسائل أصول الفقه، عوض الشهري: 10-17، كنز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى: 1429.

انظر: لزمن من التحقيق: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: 169-173، والتحسين والتقديم:

المعاني: 104-127.

(1) مجموع النهاوي: 271.
(2) انظر: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود العربي: 35، دار عالم القوائد، مكة.
(3) انظر: لزمن من التحقيق: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: 169-173، والتحسين والتقديم:

المعاني: 104-127.
تمهيد

۳- العقل والاتجاه العقلاني

وقال الطبري: رحمه الله: بعد أن سأاق أقوال المفسرين في متعلق التكريم:

والصحيح الذي يقول عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عمدة التكليف، وله
يُعرف الله ويتُفهم كلامه، ويُوصَل إلى نعيمه وصديق رسله، إلا أنه لم ينعدب بكل
المراد من العبد بعدت الرسول وأنزلت الكتب.(1)

2- جعل الشرع العقل مناطا للكل، وشرطًا لقيام الحجة، وتمنى فقد العقل
ارتفع التكليف.

قال: (((رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى
يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق))(.2)

۴- ما جاء في آيات كثيرة من كتاب الله من التوجيه إلى النظر والفكر والتدبر
وتأمل: مثل قوله سبحانه وتعالى:

[البقرة: 72], وقوله:

[الرحمن: 11], وقوله:

[البقرة: 72], وقوله:

[البقرة: 72].

۵- اعتنى الشرع بحماية العقل، والمحافظة عليه من كل ما يضر به، أو يعطل

(1) رواه الإمام أحمد في مسنده: 112. وأبو داود في سنه. كتاب الحدود، باب في الجنوين ي سرقه

أو يصيب حدا (444), وأبنا ماجه في سنه. كتاب الطلاق. باب طلاق العدة والصغير

والنائم، ح (410), واللفظ له، والترمذي في سنه. كتاب الحدود، باب ما جاء في من لا يجب

عليه الحد، (1422), وقال: ((العمل على هذا الحديث عند أهل العلم)، وصححة الألباني.

(2) منظر: صحيح الجامع: 1/1. والرقم: 1512 (3514 - 236).
وقف الإتجاه
العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي

عمله، ولذا جاء تحريم الخمر والسكريات والمخدرات لما لها من أثر سيئ على عقل الإنسان: والخمر إنما سميت خمراً بسبب تغطية عقل.
قال تعالى: {كُتِبَ لَكُمُ الصَّدَقَةُ نَفْسَكُمُ، فَأَطْعِمْنَاهُ مِن فُحُولٍ} (المائدة: 90).

ولقد جعل الإسلام الدية كاملة حق من ضرب آخر، فأذهب عقله، وحكي غير واحد الإجماع على ذلك (1)؛ لأن العقل «أكبر المعنى وأعظم الحواس نفعاً» فإن به يتميز من البهيمة، ويعرف به حقائق المعلومات، ويستمد إلى مصالحه، ويتيق ما يضره، ويتدخل به في التكليف، وهو شرط ثبوت الولاءات، وصحة التصرفات، وأداء العبادات، فكان بإيجابية الدية أحق من بقية الحواس (2).

وعد العلامة العقل الوحيد من الضروريات الخمس التي عنى الإسلام بحفظها ورعايتها: لأن مصالح الدين والدنيا مبني عليها، وهي: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ العرضاً، وحفظ المال (3).

(6) - محاربة الإسلام للخرافات والأوهام الباطلة التي تتركها العقول السليمة، كالتشائم، والتطير، والكفاية، والسحر، ونحو ذلك مما ينافى مع العقل.

ومن الأدلة على ذلك قوله تعالى: ((لَا عَدْوِي، وَلَا طَبِيرَةً، وَلَا سَعْدٌ، وَلَا صَضْرٍ)) (4).
وقوله تعالى: ((مِنْ أَتَى عَرَافَ أَفْسَأْلُه عن شَيْءٍ لَمْ يَتَقَلَّبْ لِهَا صَلاةٌ أَرِبَعٌ يَوْمًا)) (5).

(1) أنظر: الإجماع، لأبو المنذر، تحقيق: فؤاد عبد النعم، 72، دار المعلم، الرياض، الطبعة الأولى، 1435 هـ، والمغني، لأبو قدماء، تحقيق: عبد الله التركي، وعبد الفتاح الحلو: 121، دار هجر، القاهرة، 1410 هـ، والمغني: 132/12.
(2) أنظر: المواقف في أصول الفقه، للشاطبي، تحقيق: عبد الله دراز: 28/8، دار المعرفة، بيروت.
(3) أخرج البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب لا هامة، ح(575)، ومسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة، ح(220).
(4) أخرج مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب تحريم الكفاح وإفتحوان الكفاح، ح(222).

- الأسس التي يقوم عليها الاستدلال بالعقل:
إن أهل السنة لا نظرتهم للاستدلال بالعقل وسط بين طرفين.

الطرف الأول: من جمل العقل أصلاً كلياً أولياً، يستغني بنفسه عن الشرع.

الطرف الثاني: من أعرض عن العقل، ودمعه وعابه، وخلاف صريحه، و قد حُدِّد
الدلائل العقلية مطلقأً.

وأهل السنة وسط بين هذين الطرفين، فهُم يرون أن العقل شرطيًا معرفة العلوم،
وكمال وصلاح الأعمال، لذلك فإن الأقوال العقلية للعقل باطلة، وقد أمر الله باستعمال
القرآن وتدبره بالعقل، فقال: أَٰكُثِرْ مِنْ نُوحٍ أَلْتَمَءَنَّهُ ثُمَّ نُعْمَلْنَا عَلَيْهِمْ أَنَّ اٰللَّهُ
لِلْمُرْتَفِقِينَ (82) قال: أَقِيرُ وأَبُورُ عَلَيْهِ، أَمْ إِنَّ مَتَٰىٰ الْأَلَٰلْ؟ فَالْعَقْلُ هُوَ الْمُدْرِكُ لِحَجَةَ الْلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ.

ويَّ الْأَيام نَفْسِه يُرِيدُ وَالْعَقْلُ أَنْ يَتَّبِعَ بِنَفْسِه، بَلْ هُوَ مُحْتَاجٌ إِلَى الْشَّرْعِ: إِذَا الْعَقْل
غَرَّى، فإن التفسير قوة فيها بمنزلة قوة البصيرة التي العين، فإن اتصل به نور الإيمان
والضرآن كان كأنه الملك إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر
الأمور التي يعجز وحده عن دركها (1).

وبناءً على ذلك فإن أهل السنة يستدلون بالعقل لكن هذا الاستدلال ليس مطلقاً،
وإنما هو مبني على أسس منهجية تضبط مساره، وهذه الأسس هي:

1- لا بد أن يكون الدليل العقلي دليلاً شريعاً (2).
2- والدليل الشرعي هو ما أمر به الشرع، أو دل عليه، أو أذن فيه.
وبذلك يعلم أن الدليل الشرعي على أقسام ثلاثة:
الأول: ما أثبته الشرع وحاء به مما لا يعلم إلا بطريق السمع والنقل، ولا يعلم
بطرق العقل، فهذا دليل شرعي سعبي.

(1) انظر: مجمع الفتاوى: 3/228.
(2) انظر: درء التعارض: 1/200. و مجمع الفتاوى: 19/228. وموقف ابن تيمية من الأشاعرة،
عبد الرحمن المحمود: 1/145. مكتبة الرشد. الرياض، الطبعة الأولى، 1415هـ، وممالي أصول
الفقه عند أهل السنة والجماعة. محمد الجيزاني: 96، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1416هـ.
وثلك كالخبر عن الملائكة والرحام، والرشح، وتفاصيل أمور العقيدة، وتفاصيل الأوامر والنهى، فهذا لا سبيل إلى معرفته غير خبر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

المثنى: ما دل عليه الشرع، ونص عليه، وأرشد فيه إلى الأدلة العقلية والأمثلة المضروبة، فهذا دليل شرعي عقلي.

وذلك مثل: إثبات التوحيد، ونفي الشرك، وإثبات النبوة، والبعث.

المثل الثالث، ما أباحه الشرع وأذن فيه، فيدخل تحت هذا ما أخبر به الصادق المصدوق مولى: وما دل عليه القرآن ونص عليه، وما دلت عليه الموجودات وعرف بالتجربة، وهذا مثل الأمور الدنيوية، كالطب والحساب، والفلاحة والتجارة.

وليس من شرط الدليل أن يسبق أحد إلى الاستدلال به وإنما المهم هو كونه موصلة للعلم والقياس، وقد نبى شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- إلى هذا المعنى حيث قال: إن الدليل الدال على المدلول عليه ليس من شرط دلالة استدلال أحد به: بل ما كان النظر الصحيح فيه موصلًا إلى علم فهو دليل، وإن لم يستدل به أحد فالآيات أدلتهن وماير كلامتن، سواء استدل بها النبي أو لم يستدل، وما لا يدل إذا لم يستدل به. لا يدل إذا استدل به، ولا ينقلب ما ليس بدلى دلية إذا استدل به منع للدلالة.

إذا علم ذلك فإن الدليل الشرعي يتصف بالآتي:

أ- أنه لا يكون إلا حقًا، إذ كونه شرعيًا صفة مقدمة.

ب- أنه يقبل على غيره، فالدليل الشرعي لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعي، فإن شرعة الله مقدمة على غير شرعته.

ج- أن الدليل الشرعي قد يكون سمعيًا، وقد يكون وقليًا.

د- أن الدليل الشرعي يقابله الدليل غير الشرعي، أو الدليل البدعي، وكونه بديعًا صفة دم، ولا يقابل الدليل الشرعي بكونه عقليًا.

(1) النباتات، ابن تيمية: 116، دار الكتب العلمية، بيروت، 1405 هـ.
2 - السمع أصل لجميع الأدلة:
إن الواجب على المؤمن في الأمر الإلهية والعارف الدينية أن يجعل ما قاله الله ورسوله هو الأصل: لأن الأخذ فيه من الرسول والرسول أعلم بالخلق بها، وأرغهم في تعريف الخلق بها، وأقدروا على بيانها وتعريفها؛ فهو ضوء كل أحد في العلم والقدرة والإرادة، وهذه الثلاثة بها يتم المصود، ومن سوف الرسول إما أن يكون في علمنا نقص أو فساد، وإما أن لا يكون له إرادة فيما علمه من ذلك فلم يبينه لنا رغبة، وإما لجهل، وإما لفجأة آخر، وإما أن يكون بيانه ناقصاً.

فما جاء عنه وما بلغه هو الشرقان بين الحق والباطل والهدى والضلال، وهو طريق السعادة والنجاة، وهو الحق الذي يجب اتباعه، وما سواء من كلام الناس يعرض عليه، فإن وافقه فهم حق، وإن خالفه فهم بطل.(1)

وإذا كان الأمر كذلك، فإن العقل مطالب بالتسليم للنص الشرعي الصريح، ولثم يفهمه، أو يدرك الحكمة التي فيه: لأن الشارع نص على كل ما يتعصب من المهلك نصاً قاطعاً للعذر، فلا حجة لأحد بعد بيانه، قال تعالى: (وَمَا كَانَ لِلَّهِ شَيْءٌ فَوْقَاهُ ۖ إِذْ هُدِيَهُمْ حَكِيمًا ۚ لَنْ يَنْفُقُوا كَانَ كَانُوا قَاَرِئِينَ [النبأ: 115])، وقال: (أَيُّمَ الْأَكْثَرُ بِذَاتِهِمْ وَمُضْطَرِنُّ ۖ لِكُلِّ اسْلَامٍ ۖ وَبَالِغُونِ ۖ مِّنَ الْعَدْلِ وَالْعَزَّ)[المائدة: 38]

ومثل هذا القرآن كثير مما يبين الله فيه أن كتابه مبين للدين كله، موضح لسبيل الهدى، كاف لمن اتبعه، لا يحتاج مهما إلى غيره، يجب اتباعه دون أتباع غيره من السبيل.(2)

ومثل ذلك السنة كثير، منها: قول أبي ذر الغفاري - رضي الله عنه: «تركنا

(1) انظر: مجموع الفتاوي: 12/135-136
(2) درء التعارض: 10/204.0
 موقف الاتجاه

العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي

رسول الله ﷺ لما طالب بالجناح عن الهواء إلا وهو يذكرنا منه علمًا، قال:
فقال: (( ما بقي شيء يقرب من الجنة ويбанع من النار إلا وقد بين لكم)).

3- نصوص الكتاب والسنة لا تتعارض مع العقل الصريح:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "فتأخذ المسلمون جميع دينهم، من الاعتقادات، والعبادات، وغير ذلك - من كتاب الله، وسورة رسوله، وما اتفق عليه سلف الأمة وأثمنها. وليس ذلك مخالفاً للعقل الصريح؛ فإن ما خالف العقل الصريح فهو باطل، وليس الكتاب والسنة والإجماع باطل، ولكن فيه ألفاظ قد لا يفهمها بعض الناس، أو يفهمون منها معنى باطل، فالألفاظ منهم، لا من الكتاب والسنة.

ومتى ظن ظن بعقله القاصر وجود تعارض بين النص الشرعي والعقل أو ما يسمى بالحقيقة العلمية فقرر ذلك إلى أحد أمرين: "إمًا فساد دلالة ما احتجه به من النص.
إمًا لأن لا يكون ثابتًا عن المعصوم، أو لا يكون على ما ظنه، أو فساد دلالة ما احتجه به من القياس - سواء كان شرعيًا أو عقليًا - بفساد بعض مقدماته أو كلا ما يقع في الألفاظ من الألفاظ المتشبطة".

4- لا توجد مسألة شرعية إلا ويستدل لها بدليلاً شرعيًا (فقلاً أو عقليًا):

وذلك أن كمال الدين كما يكون في مسائله، كذلك يكون في دلائله، وذلك هو مقتضى عموم قوله تعالى: 

الأَسْلَمُ لَكُمْ الْيَوْمُ أَكْتَبْتُ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لْيَمَّكُمْ رَبُّكُمْ (المائد: 2).

فقال الله تعالى يخطب عباده المؤمنين بأنه "اليوم أكملت لكم، أيها المؤمنون، فراعيدي عليكم، وحودي، وأمرني إياكم، ونهي، وحلالي، وحرمائي، وتشريني، من ذلك ما أنزلت


(2) مجموع الفتاوى: 11/490.

تمهيد

العقل والاتجاه العقلي

منه يكتب ويتبع ما نبيت لكم منه بحوي على لسان رسولي، والأدلاء التي نصبها لكم على جميع ما بكم الحاجة إلينا من أمر دينكم، فأتممت لكم جميع ذلك، فلا زيادة فيه بعد هذا اليوم".

ومن ذلك أن الشارع قد نبه على كل ما يمكن الاستدلال عليه بالعقل، كما بين الأدلة العقلية التي يحتاج إليها، وهذا ما كان عليه سلف الأمة وأمتها.

كما أنه لم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات، والواجبات، والتكلميات إلا وقد بينت غاية البيان؛ ومن ثم فالسائر والوقائع التي لم يرد فيها نصب بعينها يمكن عن طريق الاجتهاد وهو طريق شرعي - معرفة حكمها في الكتاب والسنة، وذلك بربط الجزئيات بالكليات.

كما أن هذه الجزئيات والنوازل المتعددة نوعان: إما محتاج إليها، وأما غير محتاج إليها، فإن كانت محتاجاً إليها فهي من مسائل الاجتهاد الجارية على الأصول الشرعية، ولم يبق إلا نظر المجتهد إلى أي دليل خاص تستند إليه.

وإن كانت غير محتاج إليها فهي من البعد المحدثات، إذ لو كانت محتاجا إليها لما سكت عنها في الشريع.

- مقالات الاستدلال العقلي:

إن من تكريم العقل في الإسلام، أن حددته له المجالات التي يمكن أن يخوض فيها، حتى لا يضطر، ولا يضيع، فإن الله عز وجل قد جعل للعقل في إدراكا حدا تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلًا إلى الإدرار في كل مطلوب، كما أن عقول البشر لا تخلو من ضعف وعجز، ونقص، وهي أيضاً متناوبة فيما بينها.

وكون العقل البشري بهذه الصفة ينبغي عليه أن ينظر لا يدرك ولا يحيط بتفاصيل كل ما جاء به الوحي قرآناً وسنة.

1) جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير، 1420 هـ.
2) انظر: مجموع الفتاوى، 391/2.
3) انظر: الاعتقام الشافعي، 2/300، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
موقف الاتجاه

العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي

قال الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله -: «ليس في السنة قياس، ولا يضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقلول، ولا الأهواء، إنما هو الاتباع، وترك الهوى».(1)

وقد علق شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - على ذلك بقوله: «هذا قوله، يقول سائر أئمة المسلمين: فإنهم متفقون على أن ما جاء به الرسول ﷺ لا تدركه كل الناس بعقلهم، ولو أدركوه بعقلهم لا استغنوا عن الرسول».(2)

ولتحديد مجال الاستدلال بالعقل يمكن تقسيم العلوم من حيث إدراك العقل لها إلى ثلاثة أقسام:(3):

1. العلوم الضرورية، التي لا يمكن التشكيك فيها، كعلم الإنسان بوجوده، وعلم بأنه أثر أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان، ونحو ذلك.
2. العلوم النظرية، التي تتكون بالنظر والاستدلال والتجربة، وهذه يمكن للعقل العقل الوجوه الصواب فيها متى كانت مستندة إلى علم ضروري.
3. هذه العلوم نواع: نوع يمحض عمل فيه للعقل، مثل: الطبيعيات، والرياضيات، والطب، ونحو ذلك.

و نوع آخر يكون بالنظر أدلالة الشرع، وبذل الوسيلة لمعرفة مراد الله ورسوله ﷺ.

قال الشافعي - رحمه الله - قوله تعالى: {وَطَلَّبَ وَأَلَّامَهُمْ هَدًى} (النحل:16). فخلق لهم العلامات، ونصب لهم المسجد الحرام، وأمرهم أن يتوجهوا إليه، وإنما توجهم إليه بالعلامات التي خلق لهم، والعقول التي ركبها فيهم، التي استدلوا بها على معرفة العلامات، وكل هذا بيان ونعمته جل ثناؤه.(4)

- 3 - مالا يعلم العقل البينة، إلا أن يعلمه، أو يجعل له طريق إلى العلم به، وذلك كله المغييات عنه، سواء كانت من قبل ما يعتاد علم العبد به أولًا؛ كله من تحت رجليه.

(1) أصول السنة، للإمام أحمد: ١٣، دار المناخ، الخرطوم، الطبعة الأولى، ١٤١١ ه.
(2) درة التعبير: ٢٩٧٠/٥.
(4) الرسالة: ٢٣٢.
وعلمه بالبلد القاصي عنه، الذي لم يتقدم له به عهد، فضلاً عن علمه بما في السماوات، وما في البحر، وما في الجنة أو النار على التفصيل، فعلم به لم يجعل له عليه دليل غير ممكن.

- مسائل الاستدلال العقلي عند أهل السنة:

لقد اعتمد أهل السنة أنواعًا من مسائل الاستدلال العقلي، مستندين إلى ذلك على ما استنبطوه من نصوص الشرع الذي قد دل على الأدلة العقليّة، وبينها، أونيه عليها، أو أذن فيها: وما ذل ذلك إلا لleftrightarrowهم بأن الأدلة العقليّة التي بينها الله ورسوله أجل الأدلة العقليّة، وأكملها، وأفضلها، بل إن نهاية ما يذكره من ينسبون طريقتهم إلى العقل قد جاءت نصوص الشرع بخلاصة على أحسن وجه.

وبدل على عناية أهل السنة بالأدلة العقليّة، أن العلماء يذكرون ضمن استدلالاتهم على مسائل الاعتقاد ومسائل الأحكام ما قد يوجد من أدلة عقليّة على هذه المسائل، وهذا أمر ظاهر لكل من تأمل كتب العقائد والأحكام الفقهية عند أهل السنة.

ومن أمثلة مسائل الاستدلال العقلي على المسائل الشرعية عند أهل السنة ما يلي:

١- قياس الأولي:

وراد به أن يكون الحكم المطلوب أولى بالشيوث من الصورة المذكورة في الدلائل الدلالي.

وهذه الطريقة في الاستدلال "كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب كما استعمل نحوه الإمام أحمد ومن قبله وبعد من أئمة أهل الإسلام وكمثل ذلك جاء القرآن في تكرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والعاد ونحو ذلك"، وإن كان أكثر ما جاء ذلك في باب الصفات، استنادًا إلى قوله تعالى:

۳۶۰]: (نجل: ۶۷)


٢- انظر: شرح المتقفة الأصفهانية، ابن تيمية: ۴۸، ۴۸، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ۱۳۸۵ هـ، والرد على المنطقيين: ۱۸۰.

٣- درر التعارض: ۱/۳۰.

٤- الإسلامي القاضي بن النص الفارعي
قال الشيخ الإسلام: "وما قياس الأولى الذي كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن فبدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التي لا نقص فيها أكمل مما علموه ثابتًا لغيره، مع التفاوت الذي لا يضبطه العقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق والمخلوق، بل إذا كان العقل يدرك من التفاوت الذي بين مخلوق ومخلوق ما لا يحصره قدره، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق، فإن هذا مما يبين له أن لا يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواء بما لا يدرك قدره".

ومن أمثلة ذلك مسائل المعد ما جاء قوله تعالى: "وضربنا للكعبة ونبئ". قال: "قلت: ١٧٧٦٧٥٨٧٨٧. على: [يس: ٧٨-٧٩]."

2- الميزان القرآني

وهو ما جاء مثل قوله تعالى: "أنه اللدوى أول الكتب، فليحرق ول عليك، وما قد أرسلت، وما قد عمت الكتب، وليقوم الناس بالغيب" [السورة: ١٧، وقوله: "أنه قد أرسلت، وليقوم الناس بالغيب" [الحديث: ٢٠].

فما يعرف به تمام المتماثلات من الصفات والمقدار هو من الميزان، وكذلك ما يعرف به اختلاف المتفائلات.

ومن ذلك الضروب المقيسة على أصولها في الشرعيات والعقليات فإنها تعرف بالموازين المشتركة بينهما، وهي الوصف الجامع المشترك، وهذا يشمل قياس الطرد، وقياس العكس، فإن "ما أمر الله به من الاعتبار، كتبه يتناول قياس الطرد على النقطتين: ١٥٤.

الطرد وقياس العكس: فإنها لما أهلك المكلفين للرسول بتكذيبهم كان من اعتبار أن يُعلم أن من فعل مثل ما فعلوا أصابهم مثل ما أصابهم؛ فتثقي تكذيب الرسول حذراً من العقوبة وهذا قياس الطرد، ويعلم أن لم يقدم الرسول لا يصيبه ذلك وهذا قياس العكس، وهو المقصد من الاعتبار المذكور فإن المقصد أن ما ثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره، والاعتبار يكون بهذا وهذا.

ومن أمثلة ذلك "أنا إذا أعلمن أن الله حرم خمر العنب ما ذكره من أنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وثيق بين المؤمنين العداوة والبغضاء، ثم رأينا نبذ الحبوب من الحنطة والشعير والرز وغير ذلك بتائهة يَهلَّى المنى الكلي المشترك الذي هو علة الترحم، كان هذا القدر المشترك الذي هو العلة هو الميزان التي أنزلها الله قلوبنا لنجزنا بها هذا نجعله مثل هذا، فلا نفرق بين المتماثلين، والقياس الصحيح هو من العدل الذي أمر الله تعالى به".

ومن أمثلة قياس العكس ما جاء في قوله: "(وَيَضَعُ أَحَدُكُمْ صَدَقَةً)"، قالوا: "يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوة ويكون له فيها أجر؟" قال: "(أرأيتم لو وضعتها أن حرام أكان عليها فيها وزر؟ فذلك إذا وضعها الحلال كان له أجر)".

3- السفر والتقسيم

وهو من مسائل الاستدلال العقلية الشرعية التي استخدمها الشرع، وهو مسلك يتكون من مرحلتين:

الأولى: حصر الأوصاف، وهو الغرر عنه بالتقسيم.

(1) مجمع الفتاوى:108/9.

(2) الرد على المنطقيين: 277.

(3) رواى مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، ح (1).

(4) إنظر: الأدلة العقلية النقلية:128.

(5) انظر: روضة الناظر وجوهر المناظر، لأبي قدامسة:2/286-289، دار الكتب العلمية، بيروت.

العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي

والثانية: اختيار تلك الأوصاف المحصورة لإبطال ما هو باطل منها، وابقاء ما هو صحيح، وهذا ما يعبر عنه بالسبر.

ومن أمثلة استخدامه في القرآن قوله تعالى:

[الطور: 256], فقيل: لا يخلوا الحال من ثلاثة أمور:

الأول: أن يكونوا قد خلقوا من غير شيء، أي: بدون خالق.
والثاني: أن يكونوا خلقوا أنفسهم.
والثالث: أن يكون خلقهم خالق غير أنفسهم.

ولا شك أن القسمين الأولين باطلان ضرورة، والقسم الثالث هو الحق الذي لا شك فيه، فإن الله عز وجل هو خالقهم المستحق وحده للعبادة.

وقد استخدم أهل السنة هذا السلك من مسالك الاستدلال، ومن ذلك ما جاء في مناظرة الإمام عبد العزيز الكناوي لبشر المريسي خلق القرآن، حيث قال له: "يلزمك واحدة من ثلاثة: لا بد أن تقول: أن الله عز وجل خلق القرآن - وهو عندي أنا كلامه - نفسه، أو خلقه غيره، أو خلقه قائمًا بذاته ونفسه. فقل ما عندي" (1), ثم بين -رحمه الله- بطلان هذه الأقسام الثلاثة: ليصل بذلك إلى بطلان القول بخلق القرآن.

بل ويمكن القول أن الدليل النقل قدل العقل على اعتباره: وذلك من جهتين:

الأولى: كون الدليل النقل مضمّناً للدليل العقلي مباشرة، فمن ذلك إثبات التوحيد بقوله تعالى: "هذا خلق الله فاولظه مادةخلقات نوى من دونه" (الأنعام: 11), وإثبات البعث بقوله تعالى: "فَلَوْ سَأَلْتَ الرِّسُولَ عِندَ اللَّهِ مَا يُقَدَّرُ بِهِ مِثْلُ عَبْدِكَ هُمْ مُّقَدِّرُونَ بِمَعْرُوفٍ" (يس: 79), إلى غير ذلك من الأدلة العقلية التي تضمنتها النصوص الشرعية.

(1) الحيدة والاعتذار د. الرد على من قال بخلق القرآن، لعبد العزيز الكناوي، حقيقة وعلق عليه. علي الفقهي: 271، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
(2) المصدر السابق: 274.
(3) انظر: تفصيل ذلك في: الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، د. سعود العريفي، والدلالات العقلية في القرآن، ومكتبة القرآن، مكتبة العقلية الإسلامية، د. عبد الكريم عبيدات، دار النشر، الأردن، الطبعة الأولى، 1420هـ.

- تنبية:
قد يقال إذا كان هذا هو موقف أهل السنة من الاستدلال العقلي، فلم ينكرون استخدام العلوم العقلية من فلسفة ومنطق، وعلم الكلام، وما تتضمنه من طرائق الاستدلال؟ ويجب أن نذكر بما يلي:

- لا يلزم من موقف أهل السنة من هذه العلوم إكثار النظر العقلي.
قال ابن تيمية - رحمه الله -: "ومن العجب أن أهل الكلام يزعمون أن أهل الحديث والسنة أهله تقليد، ليسوا أهل نظر والاستدلال، وأنهم ينكرون حجة العقل، وربما جُعِن إنكار النظر عن بعض أئمة السنة، وهذا مما ينكره عليه، فيقال لهم: ليس هذا بحق: فإن أهل السنة والحديث لا ينكرون ما جاء به القرآن، هذا أصل متفق بينهم، والله قد أمر بالنظر والاعتبار والتفكير والتدبر في غير آية، ولا يُعْرَف عن أحد من سلف الأئمة، ولا أئمة السنة وعلمائها أنه أدرك ذلك: بل كله متضمنة على الأمر كما جاءت به الشريعة من النظر والفكر والاعتبار والتدبر وغير ذلك".

- كذلك - رحمه الله - أن ذلك يعود إلى خلط في مصطلحات النظر والاستدلال، وإيجاب لطرائق معينة إذا خرج أحد عن الالتزام به أنهم بإمكان النظر، مع أنه لم ينكروا النظر الصحيح، وإنما أنكر النظر الباطل، فقال: "ولكن وقع اشتراك في لفظ النظر والاستدلال، ولفظ الكلام، فإنهم أنكروا ما أبتدعه المتكلمون نباً لأكلهم، وإنهم لم يستدلوا به، فاعتقدوا أن التقرير هذا مستلزم.

لاقترح، فإن النظر والاستدلال.

- مجموع الفتاوى: 95/4.
- انظر: درة التعارض: 147/2، والمصادر المرسلة: 792/2، وذات التبادل: 52/3.

الإسْتَمَلَّي بِأَيام‭ْ‬الْنَّص‭ْ‬ النَّمْثَي الشَّرّعي
 موقف الاتجاه

العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي

ب- موقف السلف من النهي من علم الكلام والفلسفة لسند أنهم عجزوا أو جهلوا أو اشتبهوا عن هذه العلوم، وإنما مالت أزهارها منهج الكتاب والسنة، ولأن أصحابهم قد عظموا العقل وارتضوا أحكامه فيما لا يصلح أن يكون فيه حكماً، ولمجز هذه العلوم عن تحقيق السعادة الدنيا والآخرة؛ وذلك أن الحكمة النظرية (الفلسفة) لا تتضمن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسوله وأمره الآخر الذي هو العلم الذي تهتدي به النفس، كما أن الحكمة العملية لا تتضمن الأعمال التي تسعد بها النفس وترجو من عذاب الله، إضافة إلى أن الفلاسفة لم يضعوا حدًا فاصلاً بين ما تحصل به النجاة والسعادة وما يسب بسبب الشقاء والعذاب بخلاف ما جاء به الرسل من الهدية والنور والحق.

ج- أن السلف ينظرون إلى النصوص الشرعية نظر الكمال والكشف إلا بخلاف الفلاسفة والمتكلمين الذي ينظرون إليه بنظر النقص والانتقاد.

ومن أوجه كفاح الكتب والسنة عما سواهما أنه «متى ذكرت أفكار القرآن والحديث وبين معاشاً بياناً شافياً: فإنها تنظم جميع ما يقوله الناس من المعاني الصحيحة، وفيها زيادات عظيمة لا توجد في كلام الناس، وهي محفوظة مما دخل في الكلام من الباطل كما قال تعالى: (إِنَّ خَيْرَ الْيَوْمِ الْيَتْمَيْنَ وَلَمْ يُنَالَ عِنْهَا مَلِيكٌ) [المجر: 10] وقول تعالى: (وَلَا تَبْنَى الْجِبَالَ فِي نَفْسِكَ وَلَا يَنَالَكَ عِنْهَا مَلِيكٌ) [فصلت: 24] وقولنا الرئيسي: (لا يَكْبُرَ حُكْمُكَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مَنْ لَدَيْنَّهُمَا) [مود: 1]، وفيه من دلالات الرمية والنبوة والمؤكد ما يؤدى إلى كلام أحد من العباد، فليكون الدين المفيدة لليقين، وهي أصول دين الله ورسوله، لا أصول دين محدث ورأي مثبت.

ثانياً: الجذور التاريخية للاتجاه العقلياني الإسلامي المعاصر:

بالنظر إلى آراء وأجتهادات أصحاب هذا الاتجاه يمكن أن نجد لها جذورا لدى

(1) أنظر: قواعد النهج السلفي في الفكر الإسلامي، مصنف حلمي، ٢٠٠، دار ابن الجوزي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠، وموقف ابن تيمية من الأشرعة، ٠٥٧/١، النبوات: ٢٣٦.
تمهيد

١. المتزلطة:
تعد المتزلطة من أبرز وأشهر الفرق الكلامية التي قدمت العقل على النقل، بل ومن أكثرها جرأة في ذلك.
وقد كان الفكر المتزلط أن ينتهي كفكر مستقل إلا ما وجد منه عند بعض الفرق كالإمامية، والزيدية، والإباضية.
وأيضاً العصر الحديث وجد من بعض الكتاب والباحثين إهتمام كبير بالفكر الاعتزالي، وأخذ ذلك صورة متعددة مثل: الإشادة بالمتزلطة، وآراؤهم ومنهجهم العقلي، والتحرر عن انďثار المذهب الاعتزالي، كما كانت هناك محاولات متعددة لاحياء المذهب والاهتمام بدراسة، ونشر تراجم.
ويُرجع بعض الباحثين هذا الاهتمام إلى عدة أسباب منها: ظروف العصر الفكرية، وشيوع الفلسفات العقلية، ومحاولة البحث عن مقابل لها في الفكر الإسلامي، والنزعة العقلية عند المتزلطة، وإعجاب الكثيرين بها كسياً مواجهة حالة الجمود التي تعاني منها الأمة.
وي ينبغي أن نلاحظ هنا أن تبني منهج المتزلطة إنما نصب على عدد من أصولهم النهجية:
مثل: تقديم العقل على النقل، وتأويل النصوص الشرعية، وفكرة الحرية الإنسانية.

المتزلطة فرقة كلامية ظهرت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي، وقد أطلق عليها أسماء مختلفة منها: القدرية، والعدلية، والمطلة، والجهمية، والوعيدة، ويمثلون على أنفسهم نخبة أهل العدل والاجتهاد، وخلت الأفكار في سبب تسميتهم باسم المتزلطة، أُشرِّف على أنهم عرفوا بالمتزلطة بعد أن اعتزل واصل بن عطا حلة الحسن البصيري وشكل حلقة خاصة به بعد قوله بأن مرتكب الكبيرة في منزلتين منه، وأنه مخلد في النار إذا لم يلب قبل الموت. وقد انسابت المتزلطة إلى طوائف كثيرة، وكان طائفة جاءت ببعض تعويضها عن الطائفة الأخرى، وتسميت باسم صاحبها الذي أخذت عنه. ويقوم مذهب المتزلطة في الجملة على خمسة أصول: التوحيد، والعدل، والوعيد والوعيد، والمجلس اليميني، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، انظر: المال والعنك، الشهير مصلي: تحقيق محمد سيد كباري: ١/٣٨ دار العلم ١٤٤٨، وفرق أهل الفرق: ١٠٦ دار الأفاق الحديث، بروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، والمتزلطة أصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عود المتنب، مكتبة الرشيد، الطبعة الثالثة، ١٧١٠.

انظر: مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية بمصر في العصر الحديث، د. أحمد قوشتي عبد الرحيم: ١٢٠، رسالة دكتوراه في كلية دار العلوم - جامعة القاهرة.

(١) المصدر السابق: ١٣٥.

لا يوجد محتوى يمكن قراءته بشكل طبيعي.
وثيقة الأدب الإفلازي

ومع ذلك فقد وجد عند بعضهم اهتمام وإشادة بفكر المتزلفة، وخاصة عند د. محمد عمارة الذي تخصص عدداً من كتبه عن المتزلفة، وحقق عدداً من كتبهم، فضلاً عن الإشادة بهم في مهتهم العلمي.

وكان مما قاله د. عمارة: "ومع الحق فإن مقام العقل عند المتزلفة هو صفحة مشرقة من الصفحات الشرفة في حضارة العرب والمسلمين، إن لم يكن أكثر هذه الصفحات شرفًا وширافية". ثم وضع هذا القلم بقوله: "لقد اعتمد المتزلفة على العقل، ووقتًا بقى تتعلقه التحسين والتحقيق، دونما حاجة إلى النصوص والمتأثرات، بل وأوجبا عرض هذه النصوص والمتأثرات على العقل، فهو الحكم الذي يميز صحيحها من محتولها، ولا عبرة بالرواية ورجالات السنده مهما كانت القداسة التي أحاولها بهم المحدثون، فإن البيرة بحكم العقل في هذا القلم".

ويثبت عبد الجواد ياسين، ومنهج المتزلفة في تأويلهم مع الحديث النبوي، ويصفه بأنه "منهج منطقي رائع في الاستدلال"، ومنهج نظري شامل، يعتمد

1. مثل: رسالة لـ الماجستير (مشكلة الحريات الإنسانية عند المتزلفة)، ورسالتها للدكتوراه (رؤية الإمامة وفلسفة الحكم عند المتزلفة).
2. الإسلام وفسة الحكم: 173، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1409 هـ.
3. المصدر السابق: 181.
4. هو المستشار عبد الجواد ياسين، ولد عام 1957 م، تخرج في كلية الحقوق في جامعة القاهرة.
5. وترجح له كنائب القضاء في مصر وعمل حالياً قاضياً في شؤون الإياتار، من المهتمين بـ الفكر السياسي الإسلامي، لديه جرأة وثور في أرئه المتزلفة، حيث دعا إلى تجاوز ما سماته "بالأنظمة السلفية" لتعامل مع النصوص وأصدر الأحكام التي يرى أنها وصفت كثيراً من دائرة المحور السلفية على حساب دائرة البحاث الواسعة أصلاً، وأنها أثبتت "غير نصية" لـ التشريع والاستدلال كالاجتماع والتفاوض، وعمل أهل المدينة وغيرها، ولديه إجابات كبيرة بمنهج المتزلفة، وقد صدر له "المرحلة التي يطلق عليها هو - المرحلة السلفية" حيث كتب "людنة شعبنا الجامع الجامع في الفترة العصرية وتناول فيه فقه الدعوة الإسلامية في الواقع العاصر، وذلك عام 1981 م وجد ذلك عبادون أصداء كتاب "تطوع الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر" ثم كتابه "الإسلام - العقل الفقهي السلفي بين النصر والتاريخ" والذي بُني فيه بقوة النهج المتزلفة، أما "خلاص كتابته السلطة الفقهية في الإسلام، محاولات الإسلاميون وأسئلة النهضة" فتحت في النواة_calendar: 25، المجلة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2006 م.
تمهيد

العقل كأصلة نقدية. ورزون المنтен والسناد لتحقق من مواقفته لعقل الدين وصحة النص لاسم القرآن.(1)

وقد أدى تحسره على خسارة المسلمين بتجاهل منهج المعتزلة النقيدي الشامل في التعامل مع النص، والذي كان من شأنه - بزعمه - فيما لو تم إعماله أن يجد النص السني الصحيح مجاورة الكثير من الأوهام والعفائر التي ألبست ثوب الأحاديث، ثم أضيفت إليه بغير حق.(1)

ويمكن إجمال تأثير الفكر الاعتزالي المباشر وغير المباشر - هذا المجال فيما يلي: 1. الغالبة: يتميز العقل، و تقديمه على التقل.

2. تأويل القرآن حين يتعارض - ظاهر: مع معقولاتهم، أو مع الواقع.

3. رد الحديث عند - ظن تعارضه - مع ظاهر القرآن، هذا فضلا عن رده إذا خالف العقل.

4. عدم الأخب بأحاديث الأحاديث العقيدة، بحجة صلبيتها.

5. الجراءة: رد أحاديث الصحيحين.

6. التقليل من شأن علم مصطلح الحديث.

7. الجراءة: إنكار بعض النجوم الثابتة كنزول عيسى عليه السلام، وذبح الموت يوم القيامة.

2- الأشعاره(2):

انظر: المصدر السابق: ١١٩، ١٢١.

المصدر السابق: ١١٩.

(2) الأشعاره فرقة كلامية تنتسب إلى أبي الحسن الأشعري. بمرحلته الثانية التي خرج فيها على المعتزلة ودعا فيها إلى التنسل بالكتاب والسنة. على طريقة ابن كلام، وقد مار المذهب الأشعري بأكثر من طور على بدأته المذهب، الذين أدخل بعضهم في المذهب أصول وعمليات اعتزالية وسوفية، وهي تثبت بالعقل مبسط جزء منها، وتمت إلى هي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والصمم، والبصر، والكلام، ولا يخل الإثبات في بعض هذه الصفات من خلاله الفعل، أما بنية الصفات فلا يبتعدنها على خلاف بينهم، في بعضها: إذا لازمه منها - من زعمه - حلول الأحداث إن كانت اختيارية، أو يلزم منها التحسيس إن كانت خيالية، ومن ثم يعتزمون فيها بالتأويل أو تقليص معناها، والأشعرية مرسدة في باب الإيمان حيث يرون أن الإيمان هو المعرفة أو التصديق، وباب الله يرون أن أفعال العباد كلاها مخلوق للمادة. وهي كسب للعبد: لا يتأثر لقدرته في الفكر. انظر تفصيل ذلك في: الملل، والتحل: ١: ٨٣، وموقف ابن تيمية من الأشعاره، د. الحمدو، والموسوية المبسطة ٢٠٢.
الموقف الإسلامي المعاصر من النص الشرعي

الأشاعرة: فرقة كلامية كبيرة. تنسب لأبي الحسن الأشعري، وقد عولت على الجدل بالبراهين والدلائل العقلية والكلامية في أصول الدين، وقالت بتقديم العقل على النقل عند التعارض.

ولأي خيف انتشار مذهب الأشاعرة في العالم الإسلامي; لتبنى بعض الدول له، ولاعتماده ونصرته من قبل كثير من العلماء، وتدريسه في مراكز علمية كبرى كالزهر والزيتون.(1)

وبالنظر في موقف كثير من أصحاب الموقف الإسلامي المعاصر من النص الشرعي، تتضح الجذور الفكرية لمذهب الأشاعرة. ويعد ذلك إلى أن كثيرا منهم تلقى نشأته التعليمية مبادئ وأصول هذا المذهب.

وقد كانت هناك محاولة من بعضهم للتقريب بين مذهب السلف ومذهب الأشاعرة.(2) كما أبدى بعضهم شيئاً من التذمر من بعض المسائل الكلامية.(3) وأيضاً كانت هناك دعوة لتجديد النهج الكلامي ليكون أكثر واقعية.(4) ولكن رغم كل ذلك فلا بزول تأثير المذهب الأشعري ظاهراً في كثير من كتاباتهم وأفكارهم.

ويرى د. محمد عمارة أن الأشعرية كانت وما تزال التعبير عن الوضعية في جوانب مختلفة: فهي وسط بين السلفية النصوصية وبين الغلو العقلاني، فالفساءة، فهي تقرأ النقل بالعقل، وتحكم العقل بالنقل، كما أنها وسط بين غلو المتزلجة في تنزهه الذات الإلهية وبين غلو بعض أهل الحديث بالشبيه، فمنهجها - ينظر ينفي الشبهة والتعطيل، وأيضاً هي وسط بين الجبرية الخلص و بين قدرية المتعلقة.

فهي تثبت - ينظر - قدرة الإنسان لا تصل إلى حد خلق الأحداث.

ومن أجل تلك الوضوحية - حسب مفهومه - يرى د. عمارة أن مذهب الأشعرية

انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: 1/496-497، 500.

انظر: فصول في العقيدة بين السلف والخليفة، الفرضاوي: 21 وما بعدها، مكتبة وهمه، القاهرة، الطبعة الثانية: 1427هـ.


المعتدل المتوازن يستلبط جمهور أمة الإسلام (١).

وصف د. عبد المجيد الت gangbang (٢) علم الكلام بأنه كان علمًا أدى وظيفته في الحفاظ على العقيدة والدفاع عنها، وذلك لتتوفر صفات مهمة فيه هي: الواقية، والحيوية، والمركبة، والوعي (٣).

وقد نادى بأهمية "علم الكلام وهو طريقه الأول المتصل بالحيوية والواقية لتبني منهجية جديدة التي كان يتبعها فرع لديه مبزاً من مشكلات الواقع المسلمين معالجة عقدة، فإن الوقوف على هذه منهجية خاصة بها واتباعها في إسلامية حديثة حفظت المسار الحضاري العام وفق متطلبات الوعي، كما أنه مدخل لللاستفادة منه في ترشيد الفكر الإسلامي اليوم وهو ينزع إلى صياغة أيديولوجية شاملة متكاملة على عقيدة الإسلام وتراثه، توجه الحياة الإسلامية إلى سرور الوعي ضمن واقع عالمي متداخل" (٤).

ويمكن إجمال تأثير المذهب الأشعرى على كثير منهم فيما يلي:

١. الغالبة في تطبيق العقل والاعتماد عليه.
٢. الجمع بين النقل والعقل مصدر تلقى العقيدة.
٣. اعتماد القانون الكلي للتأويل الذي قرره أئمة الأشاعرة: الباقلاني، والجويني، والغزالي، والعربي، والرازي (٥)، وغيرهم، وذلك عند تعارض العقل والنقل فيما يظهر لهم.

(١) انظر: هذا الإسلام، محمد عمارة: ٣٩-٤٠.
(٢) ولد د. عبد المجيد عمر الت gangbang في تونس سنة ١٣٢٤ هـ، وتخرج في الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين سنة ١٣٩٢ هـ، حصل على الدكتوراه من جامعة الأزهر، له عدد من الكتب والأبحاث منها: المهد في تونرت - حياةه وآرائه وأثره في المغرب، وفيه التدبين، وتزويلاً، وغيرهما. انظر: غلاف كتابه دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، نشر المهد العالمي للفكر الإسلامي، في إنجينايا، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
(٣) انظر: مباحث في منهجية الفكر الإسلامي: ١١٨.
(٤) مباحث في منهجية الفكر الإسلامي: ١٣٨.
(٥) انظر: درة التعارض: ١/٤.

الإسلامي القاعر عن النص التراثي
4. توسيع دائرة التأويل لتتجاوز دائرة الصفات، كما وسع الأشاعرة هذه الدائرة لتصل إلى مسائل الإيمان.
5. عدم الأخذ بخبر الأحاديث في العقيدة.
6. توهم أن مذهب السلف الصافي هو التقيض.

3- الفلاسفة:
الفلاسفة - على اختلاف مدارسهم - هم على رأس من يقدس العقل، وقد انتقل هذا التقليد منهم إلى سائر الشرق الكلاسيكي، سواءً كان ذلك عن طريق الترجمة عن فلاسفة اليونان، أو عن طريق كتب الفلسفة الذي ظهروا في بلاد المسلمين كالفارابي، ابن سينا، ابن رشد وغيرهم.

وهذه النزعة العقلية في صورتها العامة لا يزال أثرها ساريًا في كثير من الاتجاهات العقلانية المعاصرة، ولا يستثنى من ذلك الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، وإن لم يكن هناك الأثر الكبير لها كما هو الشأن في تأثير المعتزلة والأشاعرة.

وقد وجد من بعض أصحاب هذا الاتجاه تمجيد للفلاسفة وثناء عليهم، ودعوة إلى الأخذ ببعض آرائهم، ويضح ذلك عند محمد عمارة الذي حقق بعض كتب ابن رشد (1) وخصوصًا تأليف بعض الكتب عنه (2)، وأثنى عليه كثيرًا ودافع عنه.

الفلسفة كلمة يونانية أصلها "فيلوسوفيا" وهي معني مهبة الحكمة، واختلفت الأقوال فيما تحدد ماهيتها، فتعريف أرسطو بقوله: إنها علم موجود بما هو موجود، وعرفها ابن سينا بأنها الوقف على حفاظ الأشياء على قدر ما يمكن الإنسان أن يقبض عليها، قال ابن القيم: "والقصود أن الفلسفة اسم جنس لن يحب الحكمة ويؤثرها، وقد صار هذا الاسم معرف كثير من الناس مختصًا فيها خار عن ذوات الأنباء، ولم يذهب إلا ما يقتضيه العقل لا زعمه، وهو زعم المتاخرن: اسم لأتباع أرسطو وهم المشايخة، الذين هدد ابن سينا طريقتهم وبسطها.

وذكر من مقولاتهم: التقول بقدم العالم، وإنكار علم المريض وإنكار أعداءهم، والملاحظة عنهم هم: محمد حامد الفقي: 2/1749، دار الفرقاطة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ، والمجمع الفلاسفي: لجميل صليبا: 2/12ـ13، موسوعة الفلسفة، بديوي/1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984م.

حقن كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

(1) مثل: ابن رشد بين العرب، والإسلام، والمادياتية، وفلسفة ابن رشد.
ومتى منهجه في التوفيق بين الحكمة (الفلسفية) والشريعة، ومنهجه في التأويل.

يفصّل موقف ابن رشد بأنه الموقف الإسلامي "الذي يأخذ في الحكمة والشريعة، بين العقل والنقل، بين البرهان الشرعي والبرهان العقلي" (1).

وقال عن منهجه في التأويل: "يرى التأويل جائزًا وليس واجبًا ولا عامًا، وهو لا يُرد إلا إذا استجاح الجمع بين ظاهر النص وبين برهان العقل، وهو لا يصح إلا إذا كان عليه دليل من ظاهر النص نفسه، وأن ثمرة التأويل هي الجمع بين العقل والنقل، وليس إحلال العقل محل النقل، وأنه حل ذاتي خاص، لا يجوز التصريح به للجمهور" (2).

وقال الشيخ القرضاوي عن ابن رشد: "لم يقل يومًا: إن هناك حقائقين مختلفتين أو متعارضتين: إحداهما فلسفية، والأخرى شرعية، بل كان يراها حقيقة واحدة: لأن الحق لا يعارض الحق، والحقائق القطعية لا تتناقض، ولذا عني أن يدلل على ذلك، بكتابه (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال) (3).

(1) أنظر: هذا إسلامًا: 197، وهذا لا يقل من الدكتور عمارة ظافر رش كان شديد التنصب لأراء أرسطو، وكان الشارخ الأكبر له، وقد حول الدفاع عن الفلاسفة إلى المسائل التي كنّهم بها الغزالي، وهي: فهم العالم، وإثارة علم الله بالجزئيات، وقولهم بالعاد الروحاني دون الجسماني، إن تقصيل ذلك في موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، د. الطبيب د. محمد سعيد، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى، 1405هـ، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من أراء الفلسفة ومنهجه في عرضاً لها، د. صالح الغامدي: 122، 121، 176-177، 545-546، 637-638، 632، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، 1424هـ.

(2) المصدر أيضًا: مشرفة النصي: 49، مكتبة الشرقية الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1432هـ، والمادية والخليفة، مجلة الفكر الإسلامي، 5، 1382-1383، عدد 19-20، 1382، ودار المعارف، القاهرة، 1383هـ، وقد كان موقف 3 مدرسة هذا من ابن رشد مثار اعتقاد من بعض العلمانيين إذ كيف يقدم ابن رشد بهذه الطرقية في الوقت نفسه ينعدد من يسرّ على حتى ابن رشد في التدوير، يحسب مفهومهم، مثل نصر حامد أبو زيد، أن هناك مبتغى مسائل - تمرج أركون - حول غرر الأزهر مصادرة كتاب "الخطاب والتأويل" للنصر حامد أبو زيد. وكان مما قال: "لك النص رحمه هو أن الشخص الذي طالب "الأخر" مصادره كان محسوبًا على المجددين حتى أمر قريب مساحة الفكر الإسلامي. إنه الأستاذ محمد عمارة، الذي طالما حقق كتب التراث العلمي وأمهم كتب ابن رشد رائد التيار الجامعي في الفكر العربي الإسلامي. أقول ذلك وأمامي على الطالوتة كتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال" يتحقيبه المتزّن، فيها ليست الأستان عمارة استناد من سماحة فكر ابن رشد وانتشار منه على ممارس الرقابة على كتب المجددين الذين يمشون على خطى فلسوف الإسلام الكبير نفسه. "صحيفة الشرق الأوسط"، العدد 1451، 10 يوليو 2003م.

الإسلامي القادر بين النص الشريعي
هناك اتصال — لا تعارض ولا تناقض — بين الشريعة والحكمة، أو بين العقيدة والفكر، أو بين الدين والفلسفة، وله كلمات ديلة في هذا الكتاب الموجز (1).

ويمكن إجمال تأثير الفلسفة على بعض أصحاب هذا الاتجاه فيما يلي:

1. النزعة العقلية العامة، التي تعظم العقل وتعزي من مقامه مقابل النصوص الشرعية.

2. النزعة التوفيقية بين العقل والنقل.

3. تأويل النصوص الشرعية على طريقة المتكلمين.

4. الاستشراق (2):

يعد كثير من المستشرقين إلى التشكيك في مصادر النصوص الشرعية، بدءًا من القرآن الكريم بالتشكيك في نزوله على النبي ﷺ، وادعاء أن القرآن مستمد من المصادر اليهودية والنصرانية، ونسبته إلى النبي ﷺ، وتحريف معانيه عند ترجمته وإلزامه، إلى غير ذلك.

ثم تشكيكهم في صحة الحديث النبوي، وطلبهم منهج المحدثين.

كما شكوا في قيمة الفقه الإسلامي، وعزموا أنه مستمد من القانون الروماني.

(1) الدين والسياسة: 2002، دار الشرق القاهر، الطبعة الأولى.
(2) الاستشراق تعبر يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل من يبحث في أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم، وهناك ترقيمات عديدة للتجديد محاول أن تستشراق مصطلح يطبق على دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون من أهل الكتاب للإسلام والمسلمين في شتى الجوانب: عقيدة، وثقافة، وشريعة، وتاريخ، ونظم، وثروات وإمكانات... بهدف تشويه الإسلام، ومحاولة تشكيك المسلمين فيه و análهم عنه، وفرض البيئة للغرب عليهم، ومحاولة تسويق هذه التبعيد بدراسات نظريات تعني العلمية والوضعية، وتزعم التشكيك الفنصري والتشويه للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي، وقد اهتم عدد من المستشرقين اهتماماً حقيقياً بالحضارة الإسلامية، ولا تزال هذه الظاهرة عمومية، وقد نجح عدد قليل منهم في هذا المجال.

لكنه حتى هؤلاء الذين حاولوا أن ينصحوا الإسلام كتاب وبسويه لم يستطيعوا أن ينفقوا من أجل تأثير ثقافتهم وثقافتهم من منهم ما يجعله المسلم من المختلف والمتحيزات، انظر: النزعة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية، سامي سالم الحاج: 1/15-23، دار المدى الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى.

إضافةً إلى اتهام الشريعة الإسلامية بالجمود، وعدم مراعاة مقتضيات ظروف البيئة أو المصلحة، وشككوا أيضاً في اللغة العربية وقدرتها على استيعاب كل جديد، ودوا إلى استبدالها بالعربية (1).

وقد تتبّع كثير من علماء المسلمين إلى خطورة الاستشراق بما يثيره من الشبهات؛ فتصدوا لكشف حقيقته، والرد على ما روجه المستشرقون من الأباطيل والافتراءات والشبهات.

وقد قام بعض أصحاب الاتجاه العقلياني الإسلامي المعاصر بالرد على بعض مزاعم المستشرقين (2).

ولكن للأسف فإن عدم التزام المنهج الشرعي في الرد على هذه الشبه، أدى إلى التأثير غير المباشر بها، فأصبح بعض أصحاب هذا الاتجاه ينفون عن الإسلام ما هو من مبادئه وأحكامه، ظناً منهم أنهم بذلك يدافعون عن الدين، كما يقول بعضهم -مثلًا- أن الجهاد في الإسلام للدفاع فقط، ردًا على من قال أن الإسلام ينطوي على السيف.

ويمكن إجمال التأثير غير المباشر للاستشراق على بعض أصحاب هذا الاتجاه فيما يلي:

1. تمجيد المنهج العقلياني في التعامل مع النصوص الشرعية، وإثارة على من التنزيم خاصة المستقلة.
2. ظن دفعه في المهندي فيما يتعلق بالأحكام على الأحاديث النبوية، والزعم بعدم كفايته في هذا الشأن، وأنهم اتهموا بفقد السند دون المتن.
3. تفسير النصوص الشرعية في ضوء الظروف التاريخية والاجتماعية.

(1) انظر تطابق ذلك في الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية.
(2) انظر على سبيل المثال: كتاب دفاع عن الوقعة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين، للشيخ الفرخازي، دار نهضة القاهرة، الطبعة السابعة، 1985م، وكيف تتعامل مع السنة النبوية، الفرضية: 51، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1427هـ.
4. الطعن في عدالة بعض الصحابة.
5. اتخاذ شبهة تأخر تدوين السنة النبوية ذريعة للطعن في صحة كثير من الأحاديث.

المدرسة العقلية الحديثة:

عدد بعض الباحثين الشيخ محمد عبد راده هذه المدرسة: لأنه هو الذي وضع أصولها العامة، ونشرها، ودعا إليها.

ومن أبرز رموز هذه المدرسة: الشيخ محمد رشيد رضا، وأحمد مصطفى المراغي، ومحمد فريد وجي، ومحمود شلتوي، وغيرهم.

وقد كانت هناك شخصيات مؤثرة في تشكيل هذه المدرسة، منهم: رفاعة الطهطاوي، عبد الرحمن الكواكبى، وجمال الدين الأفغاني.

ويبرز تأثير الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي فيما يلي:

1(1) هي اتجاه فكري إسلامي- في الجملة - يسعى إلى التوفيق بين نصوص الشرع وبين الحضارة الغربية والفكر الغربي المعاصر، ويؤكد التناقض بين العلم والدين، متبنيًا منهجًا عقلانيًا، يعنى من مكانة العقل في مقابل النص الشرعي، ويؤل النص إن أمكنه، أو يترده إن لم يكن ذلك منظر. منهج المدرسة العقلية في التفسير، فيد الرومي: 19، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1971، والاتجاهات الفكر الإسلامية المعاصر في مصر، د. محمد الجمال: 1972.


المصر الحديث: 71.


(2) بعد الشيخ رشيد رضا من الشخصيات التي يصعب تصنيفها بدقة، فهو قد تابع أستاده محمد عبد النبي بعض أوقاتا، كما أن لديه أوقات أخرى تأيانة للمنهج السلفي في قضايا أساسية، مثل التعامل مع السبعة وأحاديث الأحاد. وعلاقة النقل بالعقل، ومع ذلك نجد لديه إجابة شديدة بابِن تيمية وأبن القيم، وبprofits السلفي عمومًا، ووافق عليه لليه في كثير من الأراء، وخاصة بعد وفاة أستاده. نظر: منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، تامر مصولي: 1983، ومناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية بمصر في العصر الحديث: 1983.
1. النزعة التوفيقية بين بعض قيم الحضارة الغربية والشريعة الإسلامية، خاصة القوانين الوضعية، وحرية الاعتقاد، والاختلاف بين الرجال والنساء، وما قائله: ومن زاوي علم أصول الفقه، وفقةً ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أشخاص بارق الأمم المتمدنة إليها وجعلها أساسًا لوضع قوائمن تمدنهم وأحكامهم قل أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهيةً.

2. الإعلا من مقام العقل في مثل قوله: "إن العقل هو القيصر في كل الأمور" (1)، وإن كان هناك شيء من التذبذب في موقفه هذا (2).

أما عبد الرحمن الكواكبتي فب(lat) زعماً التوفيقية في الجانب السياسي، والتي بناها على فكرة الفصل بين الدين والدولة: فقد ذكر مثلًا أن المراد من قوله تعالى: "ما أفرق في الأثواب من شيء، وإنما كان من أمور الدين، وليس من أمور الدنيا؛ لأنها متجددة: ومن ثم فإن أحكامها متجددة كذلك (3)؛ وبناءً عليه فقد ذكر "أنه لا يوجد في الإسلام نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة شعائر الدين" (4).

ومن أقواله: "هذه أمم أوستراليا، وأمريكا، قد هدئ العلم لطرائق شتى، وأصول رأسخة للاتحاد الوطني دون الدين، والوعود الجنسي دون المذهب، والارتباط السياسي دون الإداري، مما بالنسبة لنا تنكر نحن أن نتبع إحدى تلك

(2) الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي: 2/472، وانظر: الفكر العربي في عصر النهضة: 85.
(4) المصدر السابق: 48.
(5) الإسلاحي القاضي بـ النشأة القرآنية.
الطرق أو شبهها، ف يقول عقلاؤنا لثيري الشحناء من الأعجام، والأجانب: دعونا يا هؤلاء نحن ندير شأنتنا، ونتناهيم بالفصحاء، ونتراحج بالإخاء، ونتواضع في الضراء، وتنساوي في السراء، دعونا ندير حياتنا الدنيا، وجعل الآداب تحكم في الآخرى فقط، دعونا نتمعن على كلمات سواء، ألا وهي: ظلحاهم الأمه، ظلحاها الوطن، ظلحاها طلقاء أعزة» (1).

كما أن كتاباته - رغم تركيزها على الاستبداد والجانب السياسي - إلا أنها لا تخلو من نزعة إمكانية. ومن ذلك قوله: «إن الناظر في القرآن حق النظر يرى أنه لا يكلف الإنسان قط بالإذعان لشيء فوق العقل، بل يحذره وينهيه عن الإيمان اتباعاً لرأي الفي أو تقبلًا للآباء» (2).

أما جمال الدين الأفغاني فرغم شخصيته المليئة بالأسرار، والتي يكشفها الغموض في كثير من الجوانب (3)، إلا أنه على كل حال كان فيلسوفاً يمجد العقل، ويرى أن (الحكم للعقل والعلم) (4)، وعند تعرض ظاهر القرآن مع مكتشفات العلم فهو يرى أن يجل القرآن عن مخالفته للعلم الحقيقي، خصوصاً في الكلمات، فإذا لم نرى القرآن ما يوافق صريح العلم والكلمات، أكثينا بما جاء فيه من الإشارة، ورجعنا إلى التأويل» (5).

ولأّسفة أنه ساهم في تهيئة المناخ الفكري للأفكار التحريمية الثلاثية منها والليبرالية، فقد تبنى الدعوة إلى الحرية بما يقترب من المفهوم الغربي، ووحدة الأديان، والجامعة الشرقية التي تجمع دول الشرق، إلى غير ذلك من الأفكار (6).

ومع الشيخ محمد عبده أبرز تلاميذ الأفغانى، وإن كان اتجه إلى الإصلاح.

المصدر السابق: 207.
المصدر السابق: 201.
(1) انظر: منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: 76، والفكر العربي في عصر النهضة: 118.
(2) الخاطرات، الأفغانى: 65، الأهلية للنشر والتوزيع والطباعة، الأردان: 2003م.
(3) المصدر السابق: 111، وانظر: الفكر العربي في عصر النهضة: 1216.
تمهيد

- بحسب مفهومه عن طريق التعليم، بخلاف أبناذه الذي غلب عليه التشاطر السياسي، ولذا ظهر له تلاميذه وأتباع كن لهم أثر بارز نشر أفكار ومعتقدات المدرسة العقلية الحديثة؛ ومن هنا كان هو إمام ورائد هذه المدرسة.

وقد تناولت هذه المدرسة ذات القضايا التي تتناولها من سباق من مثل: الموقف من العقل، والحرية، والديمقراطية، والعلاقة مع غير المسلم، وإعادة النظر في وضع المرأة في المجتمع، الحجاب، والحذى، وعدد الزواجات، وغيرها من القضايا والمفاهيم.

ولكن ما يميز هذه المدرسة أن تلك القضايا والمفاهيم أخذت بعدا أعمق عليه محمد عبده ومدرسته؛ ومن هنا كانت المحاولات التوفيقية أكثر وأبعد مدى، ويعود ذلك إلى الخلفية الشرعية التي يحملها إمام هذه المدرسة وبعض رموزها.

كانت هذه النزعة التوفيقية الشديدة عند رائد هذه المدرسة محمد عبده، سببا لحصول اختلاف كبير في تحديد الاتجاه الذي ينتهي إليه، حيث وصف بأنه معتزلي، ومارتيدي، وأشوري، وسفي، وعقلاني مستبرئ، ومعقلاني، ولبرالي، إضافة إلى تنوع اتجاهات تلاميذه.

والحقيقة أنه أخذ من كل تلك الاتجاهات، كما كانت له آراء مخالفة لها في نفس الوقت، وكان ذلك بسبب النزعة التوفيقية الانتقائية، التابعة من عقائدهه (1).

والحديث عن هذه المدرسة يطول، ولكن حسبنا هنا الإشارة إلى أهم الأسس التي قد قامت عليها هذه المدرسة، وهي كالتالي:

1- تطبيق العقل وتقدمه على النقل، قال محمد عبده: "رفع القرآن من شأن العقل ووضعه مكانه بحيث ينتهي إليه أمر السعادة، والتمييز بين الحق والباطل،

(1) انظر تنصيب القول في هذه المسألة في: العلمانية، د.سفر حوالي: 575، نشر: جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، 1994، ومناجم الاستناد على مسائل وعِفِيدة الإسلامية بعصر في العصر الحديث: 172، وما بعده، والفكر العربي في العصر النهضة: 150، ولنا اتفقه جهد هذه المدرسة عند حدود توافق الإسلام (عِفِيدة وشريعة) مع الفكر الغربي، وإعادة التوازن والتفاصل بينهما، بل سيُسِبِع بعض مزوم هذه المدرسة إلى (التقريب) بين الإسلام والأديان الأخرى، محمد عبده -مثلًا- يقول: "إن القرآن هو منع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتب حتى يظهر التأمل فيه منهم أنهم لا يختلفون عنه إلا في بعض أحكام قليلة"، تاريخ الأُولياء الإمام محمد عبده، محمد رشيد رضا: 5/872، مطبعة المنار، 1380هـ.
وقال أيضًا: «اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعرض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل».

وقال الشيخ محمد رشيد رضا: «ذكرنا النماذج غير مرة أن الذي عليه المسلمون من أهل السنة وغيرهم من الفرق المعتمد بإسلامهم أن الدليل العقلي القطعي إذا جاء ظاهر الشرع ما يخالفه فالعمل بالدليل القطعي متنزه، ولذا النقل التأويلي أو التفويض وهذى السالة مذكورة في كتاب العقائد التي تدرس في الأزهر وغيره من المدارس الإسلامية في كل الأقطار كنوع الجوهرة.

ولكل نص أو أهم التشبحة، أو أولى أو فوض ورم تنزلي». 

1- المحاربة الشديدة للتقليد، والدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، والدعوة بطرق مباشرة أو غير مباشرة إلى إعادة النظر في التشريع الإسلامي كله، دون تحديد ضوابط شرعية واضحة، مما فتح مدارج أمام الجهلة وأهل الأهواء لتسدير النصوص والأحكام الشرعية تفسيراً جديداً مصادماً لثواب الدين.

ولم تضيع معارك واضحة أو حدود قصوى لهذه الدعوة، بل كان الهدف الثاني هو الوصول إلى التوفيق بدعوته أن ما تفتقر إليه اليوم إنه هو إعادة تفسير الشرعية لتمكين من اعتبار ما كان صاحباً من الأخلال الأوروبية، كنفاذة الرق.

مثلًا، ومنح المساواة أمام القانون للمسيحيين القاطنين البلاد الإسلامية».

3- تضييق نطاق الاعتداء بالنصوص الشرعية بالتشكيك في حقيبة أدبيات الأولاد، وخاصة الإنتاج النصوص القرآنية ظنية، والجراحة في رد أحداث الصحابة وغيرهم من الأحداث الصحيحة التي

(1) رسالة التوحيد، محمد عبد العزيز الزيدي، بيروت، 1976م.
(2) الإسلام والنصرانية مع العلم والدين، 59، دار المناخ، الطبعة الثامنة، 1972.
(3) شهادات الفضلية وحجة الإسلام، محمد رشيد رضا، نسخة من المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، 1289.
(4) الفكر العربي في عصر النهضة، حواري، 1972، ونظر، 152، 159، ونظر كذلك: الإسلام والحضارة الغربي، محمد محمد حسنين، مؤسسة الرشاد، بيروت، الطبعة الخامسة، 1972.
لا تقبلها عقولهم ولم يجدوا لها تأويلًا: ليصبح ما يتبقي من تلك النصوص مجرد مبادئ وقيم وفضائل عامة تشرف فيها مع الإسلام جميع الأديان؛ وبذلك تتلاشي الفواصل بين الإسلام وغيره.

ومن ذلك قول محمد عبده: (وأما ما ورد في الحديث مريم وعيسى، من أن الشيطان لم يمسهما. وحديث إسلام شيطان النبي ﷺ، وإزالة حظ الشيطان من قلبه، فهو من الأخبار الطيبة، لأنها من رواية الأحاديث ولا كان موضوعها عالم الغيب، والإيمان بالنفس من قسم العقائد، وهي لا تؤخذ فيها بالنظر، لقوله تعالى: {إن الله لا يحب من المرفه} [يونس: 37].)

وكما غير مكلفين بالإيمان بمضمن تلك الأحاديث في عقائدها.

وقال محمد عبده- عن حديث سعد لبيد بن الأصبغ رسول الله ﷺ: (وعلى أي حال فإننا بل علينا أن نفوض الأمر في الحديث، ولا نحكم فيه عقيدتنا، ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل.)

وقال الشيخ محمد رشيد رضا - في معرض رده على أحد دعاة النصارى: (فإن كان أراد بأركان الشريعة، أصول العقائد وقضايا الإيمان التي يكون بها المرء مؤمنًا، فقد علمت أنه لا يتوقف شيء منها على خبر الأحاديث.

وقال أيضاً: (وإن كان البخاري أحاديث في أمور العادات والفرائض، ليست من أصول الدين ولا فروعة ... وأنا ليست من أصول الإيمان، ولا من أركان الإسلام أن يؤمن المسلم بكل الحديث رواه البخاري، مهما يكن موضوعه.)

(4) الطعن في تناهج المحدثين من خلال الطعن في عدالة بعض الصحابة، أو إظهار شبهة تأخر تدنين السنة، أو الدعوة إلى إعمال العقل في تقد المتن الذي لم يهتم به المحدثون في زعمهم.

(5) انظر أمثلة ذلك في: موقف الدارسة العقلية من السنة النبوية. الصادق الأئمة الصادق: 2/278.

الإسلامي القاضي بن النصر السريعي

(1) تفسير المتنغ، رشيد رضا: 297/3، دار المعارف، بيروت، 1414هـ.
(2) تفسير جزء عم: محمد عبد الرب: 181، مكتبة محمد صبح، القاهرة، 1387هـ.
(3) مجلة الأثناء: مجلة محمد صبح، 29 ص. 29.
(4) مجلة الأثناء: مجلد (39) ص. 104.
(5) موقفي المدرسة العقلية من السنة النبوية، الصادق الأئمة الصادق: 2/278.
5- اللجوء إلى التأويل إذا تعارض نص مع العقل أو المعطيات الجديدة.

لهذه المدرسة من المصلحة، والواقع التاريخي، ومكثفات العلم الحديث.

فمثلًا قوله تعالى: "ما أُخْلِصَ فَإِنَّا نَصْلِحُ إِلَيْهِ الْحَقَّ" و"إِنَّا نَصْلِحُ إِلَيْهِ الْحَقَّ "(التثنائي)

[الأنفال: 5] يقول رضي رححاني يوث رأيه لهذه الآية: "إن هذا الإمام رححاني يؤثر في القلوب فيزيد من قوتها المعنوية"، وقال: "وأظهر نص القرآن أن إنزال الملائكة وإمداد المسلمين بهم فائدته معنوية كما تقدم، وأنهم لم يكونوا محاربين" (1).

6- التوسع في استخدام بعض الأصول والقواعد الفقهية مثل: المصالح المرسلة، والاستحسان، والمقاصد الشرعية، والعرف، ودعوتي تقسيم السنة إلى:

سنة تشريعية، وسنة غير تشريعية.

إضافةً إلى التلفيق بين المذاهب الفقهية، وإبراز الآراء الفقهية الشاذة، وكل ذلك لتبرير قتاوهم الشاذة والغريبة.

يقول ألبرت حوراني (2): "قلبه المسلمون اليوم ينظر محمد عبد أن يقوموا بما كان عليه القيام به دوماً: إعادة تأويل شريعتهم وتكيفها وفقاً لصيغة الحياة الحديثة، ولبئس هذه الغاية لا بد من الانتهاء بمبدأ أين سلم بهما الفقهاء وأعطاهما محمد عبد بعداً جديداً: الأول: مبدأ المصلحة ... كان هذا المبدأ تقليدياً بمثابة قاعدة لتأويل النصوص. ففيكتار [الفقه] التأويل الذي يحقق هذه الغاية، أما محمد عبد وأتباعه فقد جعلوا من المصلحة قاعدة لاستنباط شرائح خاصة من المبادئ العامة للخلية الاجتماعية; فهلاً لم ينزل مأثأهم سوى مبادئ"

(1) تفسير القرآن: 56/56.

(2) ألبرت حوراني حوراني (1915-1993) مستشار لبنان على المرجعي، درس في لندن الفلسفة والاقتصاد والسياسة، وقد عام 1963 زار لبنان ومحمد مدرسة جامعتي بروكول أمريكا، ونظام السينت وسوق ونظام أمريكا، ونظام الشيقان، ونظام أمريكا، ونظام مهارنة. له كتب كثيرة عن الشرق، من أهمها: الفكر العربي في عصر النهضة، والإسلام في الفكر الأوروبي، وتاريخ الشعوب العربية للنظر: تتمة الأدب للأطفال، محمد داود رمضان: 75، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، 1428 هـ.
تمهيد

يرجى العقل والاتجاه العقلاني

عامة، تأركا للعقل أمر تطبيقها على قضايا المجتمع الخاصة، فيما أن هذه القضايا تتغير توجب تطبيق المبادئ عليها. أما المبدأ الثاني: فهو مبدأ التلفيق...

فادعنا لا إلى الاستعانة بالمذاهب الأخرى في مسائل معينة فحسب، بل إلى مقارنة علمية بين المذاهب الأربعة أيضًا، ناهيك بأحكام الفقهاء المستقلين الذين لم يبقوا آياتها بين بيض وضع (مذهب موحد) يؤلف بين العناصر الصالحة في كل منها. وقد تمكن بوصفه مفتي مصر من وضع هذه الدعوة موضع التنفيذ (1).

إنه لا يُنكر ما كان لهذه المدرسة من أثار واضحة في نبذ الخرافات، والاستبداد، والتعصب والتقليد المذهبي، وإعادة الاهتمام بمسائل الإصلاح في ضوء الشريعة - في الجملة -. ولكن في الوقت نفسه لا يمكن تجاهل الانفراذات العقدية والعملية والعلمية التي وقعت فيها هذه المدرسة، خاصة ذلك الأثر الذي أحدثه روادها قصدوا، أو لم يقصدوا تقرير العلمانية والتغريب إلى المجتمعات الإسلامية كنتيجة لروح الازدهار النفسية التي سادت تلك المدرسة. بحيث لم تستطع الشمعة أمام الهجوم العلماني والمادي: فقد لم تحقق الأوربي الحضاري والسياسي أعظم من أن تصد لها توقفية محمد عبد وممدوته التي حاولت بعد أزمان من التنافر والعداء الجماعي بين الإسلام والغرب - صفاء تصالحية واحدة (2).

بل يمكن القول بأن بعض العلمانيين وجدوا أفكارًا وأراء واجتهادات رواة تلك المدرسة مبهرات، وموسعات لعرض أفكارهم التغريبية، كما قال أبلت حوراني عن رائد هذه المدرسة (محمد عبد): (لدني إقامة جدراً ضد العلمانية، فإذا به الحقيقة بيني جسرًا تعبر العلمانية عليه، لتحترم المواضع واحدًا بعد الآخر، وليس من المصادفة كما سنرى أن يستخدم معتقداته فريق من أتباعه سبيلاً إقامة العلمانية الكاملة (3).

 recursos de la página 55

(1) الفكر العربي في عصر النهضة، ص 160
(2) تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، د. محمد جابر الأنصاري: 17، من سلسلة كتب عالم الوعر، الكويت، 1980م.
(3) الفكر العربي في عصر النهضة: 157، وانظر: الإسلام والحضارة الغربية: 78.
وقال شيخ الإسلام بالدولة العثمانية مصطفى صبري: "فجعله وصديقته أو شيخه جمال الدين أرنازي أن يلعباً في الإسلام دور لوثر وكفتي البروتستانت المسيحيين، فلم ينس لهما الأمر لتأسس دين حديث للمسلمين، وإنما اقتصر تأثير سعيهما على مساعدة الإصلاح المتعلق بالنحو والتجديد".

وإن يمكن القول بأن الاتجاه العقلياً الإسلامي العاصر بعد امتدادا للمدرسة العقلية الحديثة في مجمل أصولها، يغفل النظر عن التفصيلات والجزيئات التي يختلف فيها كل فرد عن الآخر، ومرد القول بهذه النتيجة يعود إلى أمرين:

أولاً: التوافق في الأصول والسمات العامة كما هو ظاهر.

والثاني: ما نجد من ثناء كبير على بعض رموز هذه المدرسة، واعتقاد ظاهر على أفكارهم وأركاؤهم.

وأبرز من نجد عنه ذلك هو محمد عمارة الذي عني بتراث الطهطاوي، والكوواكب، والأغناطي، ومحمد عبده. ولذا أشار الدكتور على طباعة الأعمال الكاملة لكل واحد منهم، هذا فضلاً عن المؤلفات التي خصصها لدراسة مناهجوهم، ويكفي النظر في عناوين تلك الكتب لنرى مقدار الإعجاب بهم، هذا فضلاً عن الاستشهاد بأقوالهم والاستثناء إليها من كثر مما يقرره، ومن تلك العناوين:

- عبد الرحمن الكوواكب شهيد الحرية ومجد الإسلام.
- الإمام محمد عبده مجد الدنيا بتجديد الدين.
- جمال الدين الأغناطي موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام.
- رفعة الطهطاوي رائد التحول في العصر الحديث.

كما لم تخل معظم كتبه من الاستناد إلى أقوالهم، واجتهاداتهم.

وقال عن هذه المدرسة: "أبرز تيارات التحول في حركة الينظمة العربية في العصر الحديث".

(1) موقف العقل والعالم منرب العالمين وعبادته المرسلين 2/144، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1401 هـ.
(2) العرب والتحدي محمد عمارة: 291، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1980 م.
تمهيد

في العقل والاتجاه العقالي

ونجد عند بقية أصحاب هذا الاتجاه أيضاً مثل ذلك الإظهار، كما بوردون أقوالهم -الغالب- على سبيل الاستشهاد، ومن ذلك قول د. أبو المجد: "أما محمد عده فقد كان - فيما نرى - مجدداً هذا القرن بما انتهى إليه، ومؤثر عنه في مؤلفاته وفتاواه من ضرورة الجهاد العقلي، وهو اجتهاد مارسه بنفسه حين قام بتفسير ماتيسر له تفسيره من القرآن الكريم، وذ دعوته القوية لإصلاح مناهج التعليم في الأزهر الشريفي" (1).

ثالثاً: سمات الاتجاه العقالي الإسلامي المعاصر:

إن باستعراض أقوال وأراء أصحاب هذا الاتجاه يمكن تلخيص أبرز سمات هذا الاتجاه، وهي معتبرة معظمه المنتجين إليه على النحو التالي:

(أ) الإعلاء الشديد من قيمة العقل ومكانته، والذي يتجاوز الحد الشرعي، ومن ذلك توسيع دائرة الوثوق به كمصادر للعرف، وخاصة في مجال العقيدة، وكذلك تقديم العقل على النص الشرعي عند التعاضد حسب مفهومهم.

كذلك حرص أصحاب هذا الاتجاه على دعوتهم إلى استخدام العقل وتوظيفه على إبراز عناية الإسلام الشديدة بالعقل والدعاية إلى إعماله، وذم المعرضين عنه. وبالمقابل أدخل بعضهم - جهلاً أو تجاهلاً - أبيات مذهب السلف في دائرة المنتجين للعقل ودوره.

وقد كان للتنوع العقلي البازرة عندهم دور مؤثر في تعمملهم مع النص الشرعي

(1) مقال عنوان "صورة الحالة الإسلامية على مشارف ألفية جديدة"، مجلة السلم المعاصر، العدد 96-97، 1999-2000، 12، وكله أعلاه: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، الغزالي: 160، 120، 128، 127، 125، 124، 123، 122، 121، 120، 119، 118، 117، 116، 115، 114، 113، 112، 111، 110، 109، 108، 107، 106، 105، 104، 103، 102، 101، 100، 99، 98، 97، 96، 95، 94، 93، 92، 91، 90، 89، 88، 87، 86، 85، 84، 83، 82، 81، 80، 79، 78، 77، 76، 75، 74، 73، 72، 71، 70، 69، 68، 67، 66، 65، 64، 63، 62، 61، 60، 59، 58، 57، 56، 55، 54، 53، 52، 51، 50، 49، 48، 47، 46، 45، 44، 43، 42، 41، 40، 39، 38، 37، 36، 35، 34، 33، 32، 31، 30، 29، 28، 27، 26، 25، 24، 23، 22، 21، 20، 19، 18، 17، 16، 15، 14، 13، 12، 11، 10، 9، 8، 7، 6، 5، 4، 3، 2، 1، 0، 1998.

(2) سببها في أبواب البحث أمثلة لهذه السمات.
置于不同的背景中，我们可以看到...


...
تمهيد

يَهُوَ جَنَبُ الْعَقْلِ وَالإِتِّجَاهِ العَقْلَانِيِّ

يُنفَذُ مِنَهَا عَدْوَانًا، مَا قَصَدتُ بِذَلِكَ أَنْ أَنْتُ هُكَيْراً أَوْ أَعْصَمُ مِنْ قُدرَهُ، وَلَا قَصَدتُ بِذَلِكَ أَنْ أَرْفَعَ كَسِيَّةً يُومًا لَا يَنفَضُ مَالًا لَا يَنْبُونَ إِلَّا مِنْ أَنْتَ لِلَّهِ بَقْبَل سَيْلِ، وَإِنَّمَا كَانَ نَصْحِيَّ لِلَّهِ وَرُسُولِهِ وَمُضَلِّعُ الدِّينَ الَّذِي صُرِّفتُ بِالإِتِّجَاهِ إِلَيْهِ وَالدِّفاعِ عَنْهُ (١).

(د) الواقعية المفرطة، وذلك نتيجة للرضوخ لضغوط الواقع، فحاءد الدعوة من قبل كثير منهم إلى تقديم الحقائق والأحكام الشرعية، كيفية يمكن تطبيقها في الواقع المعاش، ولو كان ذلك تجاوزا لبعض النصوص الشرعية، وعدم التزام بالضوابط النهجية التي قررها أهل العلم (٢).

ومما لا يخفى أن الإسلام دين براعي يتزامن أحكامه ظروف الواقع، ولكن ذلك يتم ضمن ضوابط شرعية، والإخلاص بذلك يؤدي إلى جعل الواقع حاكما على النصوص الشرعية، مما يفتحباب لآله الأهواء لتجاوز أحكام الشرع، وهذا ما وقع فيه كثير من أصحاب هذا الاتجاه: إذ رأوا متغيرات الواقع أكثر من مراعاة ثواب الأحكام في تفاوت بينهم في التفاصيل والتطبيقات.

ومع ظاهرة تلك الواقعية المفرطة ما نراه من إلحاح كثير منهم على أن لكل عصر من العصور مشكالاته، واهتماماته، الناتجة من طبيعة كل عصر وخصائصه العامة، وترتبط ارتباطا وثيقا بكافة الظروف الفكرية والسياسية الاجتماعية الاقتصادية.

والمشكلة ليست في تحرير ذلك ولكن المشكلة هي فيما بَيْنَ على ذلك، من مثل: المصادنة بتجديد طريقة التفكير والاستدلال، بما يناسب مع نمط تفكير أبناء هذا العصر، وما يكون أقرب لإقناعهم وثب اليقين في نصوصهم، ومثل: التقول بعدم كتابة النصوص الشرعية، في تحقيق أحكام نزاول العصر المستعد، ومن ثم تجاوز كتب المذاهب الفقهية القديمة إلى كتابات وروى فقهية وأصولية تجديدية تعالج مشاكل العصر وقضاياه الملحة بما يحقق مصلحة الإنسان العاصر - بحسب تلك الرؤية.

السنة النبوية بين أهل التكفير وأهل الحديث، الغزالي: ١٩٠، دار الشرق، القاهرة، الطبعة الثانية عشرة، ١٤٢١.

١١ انظر: محاولات التجديد، أصول الفقه ودوماته، د. هزاع الحوالي: ٨، وقد عد الباحث أصحاب الرؤية الواقعيّة اتطالا مستقبلًا على الاتجاه العقلياني، ونَظْرِي أن الواقعيّة سمة ظاهرة من سمات الاتجاه العقلياني، بل هي نوع من تحكيم العقل، يبدأ أن ذكر من أصحاب الاتجاه الواقعي.

د. الترابي الذي يعد من غلاة العقلانيين.
 موقف الاتجاه

العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي

(هـ) النزعة التوفيقية بين العقل والنص الشرعي، أو بين الحضارة الغربية والإسلام، أو بين حقوق الإنسان بفهمها الغربي وبين حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، أو بين الديمقراطية والشريعة الإسلامية، أو بين العلمانية والإسلام،

وتنحو ذلك من المفاهيم التي يسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى التوفيق فيما بينها، على ما بينهم من التفاوت في دائرة هذا التوفيق. في مقدار التكلف والتعسف في تأويل النصوص الشرعية، بل وردها أحيانًا.

وقد اعترف بعض أصحاب هذا الاتجاه بفضلهم في إقناع الاتجاه العلماني بموقفهم، فقيلون. أحمد أبو المجد: "إن التيار الإسلامي يشهد في داخله صراعًا حقيقيًا بين قوى التطرف والجمود والذهول عن وقائع الواقع وحركة التاريخ، والانقطاع الاختياري عن مسيرة ذلك التاريخ، وبين قوى العدل الذي تنظروا إلى مقاصد النصوص والأحكام الدينية إلى ترتيب الأولويات في إطارها، كما تؤمن بالتداعية وتحترم حقوق الآخرين، وتمد بصرها وقصيرتها عبر كل الحدود لتنفتح بتجارب أولئك الآخرين، وقد كان المتوقع والمنتفقي أن تتجاوز "النخبة العلمانية" إلى هذا الرائد من روافد الفكر الإسلامي، وأن ترى هذا الإنجاز ما يشدو قوى الاعتدال والتتوتر داخل ذلك التيار، وبدلاً من هذا الموقف المنطقي وجدنا كثيرًا من الأعلام وأبرز السنة التي تحتذى باسم تيار "العلماني وإسلامي" والتتوتر وقد نذرته نفسها لتصبح تيار "التونوسر الإسلامي" بالتصنيف الأول من سهام النقد واللوم والاعتراض والتجريح: وهي سهام قدم تؤدي - لا قدّر الله - إلى هزيمة العلم في مواجهة الجهل، وتراجع الاعتدال لحساب الغفلة وشطط، ليراجع بذلك إسلام النهضة والعقلانية وتحريج العقول والتسامح الفكر والسلوكية نجاح الآخرين، ولترتفع ساحة الحرب الأهلية القاتمة بين "النخب الثقافية" وبين أعلام الجمود والانتكاس والانغلاق.

ويقول د. طه العلواني: "لا يزال القادة والفكرين الإسلاميون يجهدون ويوابئون اجتهاداتهم في كل ما مر به العلمانيون على المشروع السياسي الإسلامي من إشكالات.

(1) الترتيب بين هذه المفاهيم مقصود: إذ يكون الإسلام وأحكامه في المراد تقربها إلى المفاهيم الأخرى.

(2) مقال د. يدان صورة الحلالة الإسلامية على مشارف أفقية جديدة، أحمد كمال أبو المجد، مجلة المسلم المعاصر، العدد 1999، 96-97، 2000/2:17.
لكن بعض العلمانيين يرفضون الاستماع إليهم أو تصديقهم، فلقد اجتهد كثير من قيادات المشروع السياسي الإسلامي في مفيض الديمقراطية، وأعلنوا قبولهم لها وأصولوا لها دون تحفظ، وشاركوا فيها، كما اجتهدوا في التعددية السياسية، وأعلنوا قبولهم كدعامة من دعائم الديمقراطية، وأعلنوا قبولهم لفكرة الحريات العامة ومفهومها، كما أعلن بعضهم ذلك بدون تحفظ، وقبل بعضهم بتحفظ بسيط.

ومع ذلك فلنا تزال العديد من الفصائل العلمانية الدينوية على موقفها من رفض المشروع السياسي الإسلامي وتخويفها منه، وشكها في أصحابه» (1).

إضافة إلى ذلك ذكر أن بعض العلمانيون ينكرون انتقاداتهم لتلك الاتجاهات يحتجون على أصحابها بالنصوص الشرعية، حيث قال: «فهؤلاء العلمانيون العلمانيون حين يأخذ الإسلاميون أهلية التأويلية المتقدمة، يسارعون هم إلى احتلال مواقع الماضيين، والترضين بذات النصوص التي يتمتعون الماضيين وراءها، يقول أحدهم: "كنا نعرف بالطبع أن المسأله الطلابية التي تتحدث عنها التيار الإسلامي الثوري غير صحيحة شرعاً، والآيات والأحاديث تتعدد بتوسوع عن تناول الدرجات" (2)».

وهو موقف السلفي لكثير منهم من مذهب السلف وأتباع مذهب السلف، ويتجلى ذلك فيما أطلق بعض أصحاب هذا الاتجاه من أوصاف على هذا المذهب وأتباعه، من مثلاً: المذهب النصوصي، مذهب الجمود على الموجود، الفقه البدوي، النصوصيون، الحرفيون، عبدة النصوص، الظاهرة الجدد، أهل الجمود والتقليد، ونحو ذلك من الأوصاف.

والسبب في هذا الموقف السلفي - في نظرى - يعود إلى أسباب منها:

1. عدم تصوير كثير منهم لحقيقة مذهب السلف بشكل صحيح.

2. محاكاة مذهب السلف إلى أقوال وأراء وتصورات خاطئة لأفراد ممن يتشابكون لمذهب السلف، وقد تكون فهمت خطاً، أو أن الخلاف

---

(1) من تدريسه كتاب حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، راشد الغنوشي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الطبعة الأولى، 1993م.

(2) المصدر السابق: 1993م.
بسم الله، ثم يعمم الحكم على مذهب السلف من خلال ذلك، وهذا
تنجظ ظاهر.
3. أن أصول مذهب السلف تصدر بعض أقوالهم وإجتهاداتهم الشاذة؛
فيليذ بعضهم إلى انتقاص المذهب من أجل تبثير موقفه.
(ز) ضعف الالتزام بالمنهج العلمي في دراسة المسائل الشرعية، ومرد ذلك إلى
أحد أمرين:
أحدهما- ضعف البناء العلمي في العلوم الشرعية، مما نتج عنه اجتهادات
شاذة، وفهم سوء للنصوص والأحكام الشرعية وأقوال العلماء، وأحياناً الخطأ في
نسبة تلك الأقوال، ونحو ذلك من الأخطاء الكبيرة.
وثانيهما- ضعف الالتزام بالمنهج العلمي- وإن كانت الأهلية متوفرة- نتيجة
للراضخ للواقع، أو تحكيلًا للعقل، أو غير ذلك من الأسباب.
(ح) وجود خلل ظاهر في استخدام المصطلحات، من مثل: ترديد مصطلحات
تنتمين معان مجملة من دون تحرير كاف لما فيها من الصواب والخطأ، مثل:
التراث، والاصالة والمصادر، والتقدم، وحقوق الإنسان، وال万多ئ، وغيرها.
وكذلك توسيع دائرة المصطلحات شرعية لها مجال خاص، مثل: المقاصد،
mالمصالح، والاجتهاد، والتجديد، والوسطية، ونحو ذلك.
وهي مقابل ذلك نلهظ عند بعضهم قصورًا في استخدام المصطلحات الشرعية،
أو سوء فهم لها، كما حصل من بعضهم تجاه مصطلحات: التأويل، والمجاز، وأهل
الذمة، ونحوها.
(ط) غلبية مبدأ التيسير والتخفيف في الأحكام الشرعية، من خلال توسيع
دائرة المباح، وتقليص دائرة الاحرام في الشرعية، والأخذ بالرخص فيما دون الحد
الشرعى، إلى درجة تجعل من ذلك قاعدة مطردة؛ أدت إلى تأويل بعض النصوص
الشرعية المتعلقة بالأحكام، أو تأجيل تطبيقها بحجة المشقة التي قد تكون مباغلاً في
تقديرها.

(1) ممن يبنى هذا المنهج بقوة الشيخ القرضاوي في كثير من فتاويه وكتبه.
الألف

الباب الأول

أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي

الفصل الأول

معارضتهم للنص الشرعي

ويتضمن خمسة مباحث:

البحث الأول: معارضة النص الشرعي بنصوص شرعية أخرى.

البحث الثاني: معارضة النص الشرعي بالعقل.

البحث الثالث: معارضة النص الشرعي بالعلم الحديث.

البحث الرابع: معارضة النص الشرعي بالواقع.

البحث الخامس: معارضة النص الشرعي بالملحة.
لاذ بربك يا راعي

نابذة عن لحية

رآيتا لبعقا

ومتابعة البث الإخباري

علي السادة

تلوى قصيدة

بسمة الفاتح

وهي بسمة

وهي بسمة

وهي بسمة

وهي بسمة

وهي بسمة

وهي بسمة

وهي بسمة
البحث الأول

معارضتهم النص الشرعي بنصوص شرعية أخرى

إن مما يجب على المسلم اعتقاد أنه كل بلغة الرسول ﷺ من القرآن والسنة إنها هو وجهاً أو وجه الله تعالى إليه، قال تعالى: ﴿وَيَمْلُكُ عَلَى الْمُلُوْمِ إِنْ هُوَ لَا يَعْفَرُ﴾ [النجم: 3-4]. وحال أن يقع في نصوص الوحي -قرآناً وسنة- تعارض أو اختلاف في نفس الأمر: لا بين آية آية، ولا بين حديث وحديث، ولا بين آية وحديث، بل الجميع يجري على نظام واحد.

وقد جاءت الأدلة الكثيرة من الكتاب، والسنة، والعقل، والفطرة على وجوب الإمام ببني التعارض بين نصوص الوحي قرآناً وسنة(1). فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَذْرَوْنَ الْقُرْآنَ وَلَا كُنْتُمْ مِنِّي عَرَبًاءِ أَوْجَدُواٰ أَخْيَاءٍ﴾ [النساء: 87]. وهذا نص صريح ينفي التعارض عن نصوص الوحي، قال الطبري-رحمه الله-: "يعني جل ثناؤه بقوله: "أَفَلَا يَتَدَرَّنُونَ النَّارَ". فألا يتبادر البالغون غير الذي تكون لهم، يا محمد كتاب الله، فجعلوا حجّة الله عليهم ي皮肤病 وتباع أمورهم، وأن الذي أثبتهم به من التنزيل من عند ربهم لاتساق معانيه، وأثبت أحكامه، وتأييد بعضه بعضًا بالتضامن، وشهادة بعضه لبعض بالتحقيق، فإن ذلك لو كان من عند غير الله، لا أختلف أحكامه، وتناقضت معانيه، وأبان بعضه عن فساد بعض(2). وقال تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبَعُ عَلَى الْمُلُوْمِ إِنْ هُوَ لَا يَعْفَرُ﴾ [النجم: 3-4]. فدل ذلك على أن السنة وحدها تثبت لها ما يثبت للقرآن من نفي الاختلاف والتصادم.

(1) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: 348-351، ومسائل أهل السنة فيما أشكل من نصوص العقيدة، عبد الرؤف بن طاهر معاش: 136-137، دار ابن الميم، الرياض، الطبعة الأولى 1435 هـ.
(2) جامع البيان في تأويل القرآن، الإمام الطبري: 5/8، 567/8. انظر: الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم: 35/2، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى 1404 هـ.
وابنهم لما تمت بذلك النعمة، ولا رضي الله لها ذلك دينًا.\\n\\n(1)\\n\\nومن أجل السنة ما رواه الإمام أحمد يُمسنده عن عمرو بن شبيب عن أبيه عن جده. قال: "لقد جلست أنا وأخي ماجساً ما أحب أن لي بأمر النعمة، أقبلت أنا وأخي، وإذا مشيخة من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم عند باب من أبوابه، فذكرنا أن نفرق بينهم، فجلسنا حجرةً. إذ ذكروا أية من القرآن، فتماروا فيها.\\n\\n(2)\\n\\n(3)\\n\\n(4)\\n\\n(5)\\n\\n(6)\\n\\nفدل هذا الحديث دلالة صريحة على أن القرآن منزه عن الاختلاف والتنافض؛ ومن ثم فالواجب على المسلم أن يحرص ما أمكن عليه إلى عامة.\\n\\nومن الأدلاء أيضاً ما رواه المقدام بن معد يكبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إليك الرجل متكتأ على أريكته يحدث الحديث من حديثي فيقول بيننا وبينكم كتاب الله عز وجل، فلا وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرماناه، إلا وإن ما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم كل ما حرم الله).\\n\\nفدل الحديث دلالة صريحة على أنه لا تعارض بين ما جاء في القرآن وبين ما جاء في السنة.\\n\\n(1) انظر: منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: 239.\\n\\n(2) حُجَرَةٌ: أي ناحية. فقد حُجَرَة وَحِجَّّرَ أَيِّ نَاحِيَة. لسان العرب: 2/285.\\n\\n(3) أخْرَجَهُ الإِبَلاَمُ أَمْحَدُ بْنُ السَّدَسُ: 174/175. بمعتقه: أحمد شاكر، وقال: إسناده صحيح.\\n\\n(4) رواه ابن ماجه في سننه، المقدمة، باب تعظيم حديث رسول الله والتفليش على من عارضه ح.\\n\\n(12) وصححه الألباني: صحيح ابن ماجه.\\n\\nمُؤَفَّقُ الأَهْلِيَّةِ العَقَالِّيَّةِ
المبحث الأول
معارضتهم النص في نصوص شرعية أخرى

الوحي - قرآناً وسنة -]) الواقع ونفس الأمر (1).

وقد دل العقل على نفي التعارض بين النصوص الشرعية من وجهة، متعددة منها:

1- يلزم من قائل بوقع التعارض – نفس الأمر أن يدعى لنفسه أنه أعلم من رسول الله، فعن سعيد بن جبير – رحمه الله - أنه حدث رواه عن النبي فقال رجل: }" كتاب الله ما يخالف هذا. قال: «لا أراني أحدثك عن رسول الله، وتعرض فيه بكتاب الله، كان رسول الله أعلم بكتاب الله منك » (2).

2- القول بوقع التعارض بين النصوص الشرعية - نفس الأمر لا يخلو من أحد احتمالات أربعة كلها باطلة (3):

أ- العمل بالدليلين، وهو جمع بين النقيضين إن كانا خبيئين، وتكليف بما لا يطاق.

ب- ترك العمل بهما، ويلزم منه خلو المسألة عن حكم الشرع، وأن الشارع نصبهما عبثاً ولفظاً.

ج- العمل بأحدهما دون الآخر على سبيل التمييز، وهو ترجيح بلا مرجع، وقول بالتشيي والهوي.

د- العمل بأحدهما غير معين على سبيل التخليص، وهذا يستلزم جواز الفعل والترك لكل من الدليلين، مع أن كل واحد منها يقتضي نقيض الآخر.

(1) أنظر: تدريب السياو، السيوط، تحقيق: نزار الفارابي: 206/2، مكتبة الكوفة، الرياض، الطبعة الثانية، 1415. وارتفاع المحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، تحقيق أحمد عزو/259/1، دار الكتب العربي، الطبعة الأولى 1419، ودراسات في التعارض والترجيح عند الأصوليين، السيد صالح عوض، 159-1، دار الطباعة المحمدية القاهرة، الطبعة الأولى، 1420، وصواعد الترجيح عند وقع التعارض لدى الأصوليين، بنيونس الوالي 988/1، أضواء السيف، الرياض، الطبعة الأولى 1425/1،

(2) رواه الدارمي، سنن، رقم 10(1)، والأجري شريعة 17/17/1.

(3) أنظر: الكتابة في علم الرواية، الخطيب البغدادي، تحقيق: السورق، إبراهيم المدني: 423، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، والمستشاري، غزالي، تحقيق: زهير حافظ 355/2، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، والموافقات للشاطبي 121/4، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد 124/1.
الأبواب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

وأما ما قد يظهر للمرء من تعارض بين النصوص الشرعية فليس تعارضًا
حقيقتاً الأمر، وإنما هو تعارض دهن المجتهد وفهمه.

قال الشافعي - رحمه الله -: "التعارض إما أن يعتبر من جهة ما ينفي الأمر،
وأما من جهة نظر المجتهد، أما من جهة ما ينفي الأمر فغير ممكن بإطلاق" (1).

وقد ذكر العلماء أسبابًا لِما يقع من التعارض الظاهري، فهو دهن المجتهد (2) منها:

1. ما يكون بين النصوص الشرعية من عموم وتخصص أو إطلاق وتقييد
و نحو ذلك.
2. الجهل بِلسان العرب، فالعرب تختاطب بالشيء عامًا ظاهراً يراد به العام
الظاهر ويستثنى بأول هذا منه عن آخره، وما ظاهر يراد به العام
ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطبه فيه، وما ظاهر يراد
ب الخاص، وظاهر يعرف سبب أنه يراد به غير ظاهره، فكل هذا
موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدى الشيء من كلامهما
ربين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدى الشيء بين آخر لفظها منه عن
أوله، وتكلم بالشيء تعره بالمعنى دون الإيضاح باللفظ.
3. رواية الحديث بالمعنى أو اختصاره.
4. ما يقع في النصوص من النسخ، فقد يعلمه بعضهم، ويخفى على آخرين.

وأما لم يوجد فيه إلا الاختلاف، فكما قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: "فلا
يعدو أن يكون لم يحفظ متقصى، كما وصفت قبل هذا، فيعد مختصًا وينبى عن من
سبب تبديبه ما علمناه فيه، أو وهما من محدث" (3).

وقد قرر العلماء منهجًا موضوعياً محدداً لذرو التعارض المتوضيء بين النصوص
الشرعية، وهو أن يسلك الناظر المجتهد في الأدلة الشرعية طرقاً أربعًا مرتبة الأول


(1) الملاحظات: 1/217-219. ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: 1/120. وضوابط
التاريخ: 1/176. والمتعارض في الحديث، لطفي الزغيري: 95-107. العبيكان، الرياض، الطبعة
الأولى: 1438.
(2) الرسالة: 216.

موقف الأئمة المعاصرين
المبحث الأول
معارضتهم النص بنصوص شرعية أخرى

فأولًا، كما هو مذهب جمهور العلماء من الحدثيين والفقهاء والأصوليين (1)، وهذه الطريقة هي:

أولاً: الجمع بين الدلائل لا حتمال أن يكون بينهما عموم وخصوص، أو إطلاق وتقدير ونحو ذلك، واعمال الدلائل أولى من اهمال أحدهما.

قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: "ولا ينسب الحديثان إلى الاختلاف ما كان لهما وجا يمضيان فيه معاً، إنما المختلف ما لم يمض إلا بسقوط غيره، مثل أن يكون الحديثان في الشيء الواحد، هذا يحله وهذا يحرمه" (2).

ثانياً: فإن تعذر الجمع وكان الدلائل مما يبطل التناسخ نظر في التاريخ، فيكون التأخر منهما ناسخاً للمتقدم قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: "فإذا لم يحتل الحديثان إلا الاختلاف، كما اختلقت القنبلة نهويت المقدس والبيت الحرام، كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوحاً" (3).

ثالثاً: فإن تعذر العلم بالتأخير فيعود إلى الترجيح، ووجه الترجيح كثيرة، منها ما يعود إلى السنن، ومنها ما يعود إلى أمر خارج عنها (4).

وهذا مسكل صعب كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "إن تعارض دلالي الاقوال، وترجيح بعضها على بعض بغض خصم" (5).

ولا يكمل لذلك إلا الجامعون بين الحديث والفقه والأصول كما قال الحافظ السخاوي - رحمه الله -: "وهو من أهم الأنواع مضطر إليه جميع الطوائف من

(1) انظر: مقدمة ابن الصلاح، 134، وال-ajax للفزالي: 139، وإرشاد الفحول: 31، دراسات في التعارض والترجيح: 120، وما بعدها. ووضياء الترجيح: 120، وما بعدها.
(2) التسع للشافعي: 242، 246.
(3) اختلاف الحديث الشافعي، تحقيق: عامر أحمد حيدر: 117، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى 1436 ه.
(5) رفع العلم عن الأئمة الأعلام، لإيمام، 140، طب ونشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، 1400 هـ.
الباب الأول: أسباب هذا الاتجاه من النص الشريعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشريعي

العلماء، وإنما يكمل به من كان إماماً جامعاً لصناعتي الحديث والفقه غائصاً على المعاني الدقيقة (1).

رابعاً: فإن تعذر الترجيح فمن العلماء من قال: يتوقف المجتهد إلى أن يتبين وجه الترجيح. وهذا ما عليه الأكثر، ومن العلماء من قال بتساقط الدليلين وطلب دليل ثالث، وأما القول بتخير المجتهد بين دليلين فهذا الحقيقة ترجيح بغير مرجع (2).

وقد خالف بعض الحنفيين في الترتيب السابق بأن قدم النسخ على الجمع (3) والتحقيق تقديم الجمع على النسخ – ما لم يرد دليل صريح على النسخ – لأن فيه إعمالاً للدليلين وهو أولي من إهمال أحدهما، كما أن تقديم النسخ فيه إخراج نص شرعي من العمل به مع إمكان العمل به، وهذا لا يجوز (4).

وضمن الاتجاه العقلاني الإسلامي من تعارض النصوص الشرعية:

استقراء كتابات أصحاب هذا الاتجاه نجد أن كثيراً منهم لم يلتزموا بمجالة

بالمنهج الذي قرره المحدثون، والفقهاء، والأصوليون في هذه المسألة.

وقد تجلى ذلك في جملتين: أولهما: الخلل في مسلك الجمع بين النصوص،

وثانيهما: رد الحديث بدعوى مخالفته للقرآن، وهذا ما سيأتي فيما يلي:

أولاً- الخلل في مسلك الجمع بين النصوص:

لا شك أن الجمع بين النصوص الشرعية قرآناً وسنة مسلك صحيح عند وجود

تعارض في الظاهر: لأن إعمال الدليلين خير من إعمال أحدهما وإسقاط الآخر، لكن

ذلك يجب أن يكون ضمن منهج سليم منضبطة بضوابط موضوعية، دون تعسف.

وقد قرر عدد من أصحاب هذا الاتجاه ضرورة هذا المسلك، وممارسه فعلاً في

مواضع متنوعة. ومع ذلك فقد وقع: إخلال بتطبيق هذا المسلك

---

(1) فتح اللغية شرح ألفية الحديث. للسخاوي: 81،82، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1430 هـ.
(2) ينظر في تنصيص الأقوال في ذلك في: دراسات في التعارض والترجيح: 188، وضوابط الترجيح: 211.
(3) انظر: أصول السيرخسي: 12-17، دار الكتاب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ.
(4) انظر: الأجوبة الفاضلة للأسئلة المشتركة، لأبي الحسنات الكنوي الهندي، تعليق:
عبد الفتاح أبو غودة: 183، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1384 هـ.
البحث الأول
معارضتهم النص بنصوص شرعية أخرى

نتيجة لرد النصوص التي هي محل الأشكال إلى مقررات مسبقة لديهم؛ مما يؤدي إلى الخروج بأحكام فيها مخالفات واضحة للقواعد والأصول الشرعية.

قال د. الفوضوي: «الأصل في النصوص الشرعية الثابتة: ألا تعارض; لأن الحق لا يعارض الحق، فإذا افترض وجود تعارض، فإنها هو ظاهر الأمر، لا ظاهر الحق والواقع، وكان علينا أن ننجز هذا التعارض المدقع.

وإذا أمكن إزالة التعارض بالجمع والتوفيق بين النصين بدون تحلل واعتساف بحيث يعمل بكل منها، فهو أولى من اللجوء إلى الترجيح بينهما; لأن الترجيح يعني إهمال أحد النصين، وتقدم الآخر عليه» (1).

وهذا تقرير سليم منه، ولكن عند التطبيق يحصل الخلل، فتجده مثالاً يسعى إلى الجمع بين عدد من الآيات، ولكنه جمع بعض نصوصاً أخرى. فتحت عنوان «نصوص فهمت على غير وجهها» ذكر عدداً من الآيات التي تنهى عن مسألة اليهود والنصارى، وذكر خطأً في التفسير لهذه الآيات على أنها تدعو إلى الجفوة والقطيعة ليغير المسلمين وإن كانوا من أهل دار الإسلام والموالين للمسلمين المخلصين لجماعتهم، وأن المادة التي نهت عنها الآيات ليست موادة أي مخالفين في الدين، ولو كان سلماً للمسلمين وذمة لهم، إنها هي موادة من أذى المسلمين وحاذد الله ورسوله، واستدل لذلك بقوله تعالى: «ولا تختص قوماً من بني إسرائيل بالذين كفروا منهم من حملت الله ورسوله وولوة أن يأتيهم يوم يدور في قلوبهم الإثم وآيتهم بصر من وراءهم أحقهم من تبعهم المنطقة يتبين فيها رؤى الله عزّ وجل» (المجادلة: 22)، ومجادل الله ورسوله ليس مجرد الكفر بهما بل محاورته دعوتهم، والوقوف في وجهها.

أما قوله تعالى: «وأتى الذين أعمروا لا تأجروا عدوك وعملتكم أولى تقولون إلزكم بالمؤذة، وقد كفروا بعيساً جاكاً ملكاً من ملكين مكرحون للرسول وعلينا أن تؤمّن يا بني إسرائيل إن كنتم مكرماً جهداً في سبيل أنبى مرضيتي إلينا بمذودة وأنا أعلم بما أخفيت وما أعلنت ومن يفعله منكم فقد ضل سوءاً» (2).

كيف تتعامل مع السنة النبوية. الفوضوي: 132.

الإسلامي القاصر بين النص الشرعي

71
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشعري
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشعري


ومن ذلك اعتراض د. جمال الدين عطية
- رحمة الله- على ما أوردته الإمام الشوكي

(1) على ما أورد الإمام الشوكي
- رحمة الله- عند شرحه لحديث: (لا تبغي في أنتم الله من أولئك الذين لا يتخذون إلا دينًا وظاهرًا وينفون في الأرض، ويجتنبون يوم القيامة أن يفسدوا في الأرض، وسوف نaffenهم في الحياة الدنيا، ونفعهم من الدوامات) فريق كان سلما للمسلمين، ولم يقاتلوهم في الدين ولم يخرجوه من ديارهم. فهما لهما حق البر والإحساس، وفريق أتخذه موقف العداوة والمحاداة للمسلمين بالقتل أو الإخراج من الديار والظهر، والمعاونة على ذلك، فهما تحرير موا/qهم مثل مشركي مكة الذين ذاق المسلمون على أيديهم الحيلات، ومفهوم هذا النص أن الفريق الآخر لا تحرير موا/qاتهم.

وعمل الدكتور اعتراضه هذا بأن الفهم الذي قرره الشوكي
- رحمة الله- للحديث يتعارض- عنده- تعارضًا بينه مع التنصيص الشرعي النصي التي تفرض على المسلمين عدم إيداع أهل الكتاب بل والبر ما معاملتهم، وانتهى بعد

غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، يوسف الفضلاوي: 72-75، مكتبة وهمة، القاهرة، الطبعة الثالثة: 1412هـ، ونظرًا: نحويه عقيد للأحلاف، جمال الدين عطية: 118-121، دار السلام، الطبعة الأولى: 1421هـ.

(2) جمال الدين عطية محمد، ولد عام 1968م، حصل على الدكتوراه في القانون من كلية الحقوق، جامعة جنيف، عام 1969م، عمل رئيسًا لتحريمه مجلة المسلم العاشر، كما عمل أمينًا عامًا للدورة الفقهية بوزارة الأوقاف بالكويت، وأشرف على المعهد العالي للفكر الإسلامي لمدة 4 سنوات من 1408-1411هـ، من مؤلفاته: نحو تعليل مصادر الشرعية، والتنظيم الفقهي، انظر: غلاف كتابه نحويه عقيد للأحلاف.

رواء مسلم، كتاب السلام، باب النهـى عن إبداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، ح (167).

(3) انظر: نيل الأوطار، الشوكي: 275، دار النثر، القاهرة.

(4)
ذلك إلى الأخذ بالجمع الذي قرره الأستاذ فهمي هويدي من أى ما جاء في الحديث إجراء استثنائي في ظروف استثنائية، وليس مقرا لقاعدة عامة.


أقول تليقاً: الكمال هو الصحيح: فالحديث خرج مخرج العموم كما ذكر ابن القيم وغيره، ويستحسن منه ما عاد السلم تأليف قلب الكافر، أو اتخاذ شره، ونحو ذلك; ومن ثم فلا حاجة للقول بالتعارض، إذ ليس ترك ابتداعهم بالسلام ولا إضطرارهم لاستغيف الطريق أي إبدا لهم; ووجه ذلك فيما يتعلق بالدعاء بالسلام ما ذكره ابن القيم - حسب الله - من أن السلم اسم الله ووصفه، والنطق به ذكر له، كما في السنن أن رجلا سلم على النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليه حتى تيمه ورد عليه وقال: إن كنت أذكر اسم الله إلا إلى طهارة، فكان من حق هذه التجربة أن تتصان عن بعثته لغير المسلمين ولن يحبها إلا أعداء الدوسر، فهذه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كتب إلى ملك وكان يكتب: السلام على من اتبع الهداى، ولم يكتب لكافر السلام على الله صلى الله عليه وسلم.

وكل ذلك ذو الفهم الفقهاء فقد، ذهب الحنفية إلى أن السلم مكرمة أقل الحاجة تنظيمهم، ولا يتأسى على السلم على الذين إن كانت له حاجة: لأن السلم حينئذ لأجل الحاجة لا تنظيمهم. ويجوز أن يقول: السلام على من اتبع الهداي، وذهب المالكي أيضا إلى أن ابتداء اليهود والنصارى وسائر فرق الضلال بالسلام لأنه: لأن السلام تجربية الكافر ليس من أهلها.

ويسرد عند الشافعية بدء الديم بالسلام، وله أن يحببه فينير السلام بأنه: هكذا الله، فإنه يعتقد حكمة نعمة الله فينيره، فليس هو بحراً بل هو مكروه. حكى الماوردي ووجهه لبعض أصحابنا: أنه يجوز ابتداؤه بالسلام، ولكن يقتصر السلم على قوله: السلام عليك، يذكره بلطف الحد، إلا أن النصي الوسيط هذاوجهه بأنه: شاذ ويدعو أن الدم ب السلام لا تحوز أيضا عند الحنابلة، كما لا يجوز أن نجاههم بتعية أخرى غير السلام، قال أبو داود: قلت لأبي عبد الله: تذكر أن يقول الرجل للنبي كيف أصبحت؟ أو: كيف حالة؟ أو: كيف أنت؟ أو نحو هذا؟ فقلت: هذا يعني أكثر من السلم، وذكر الحنفية أنه يقول للذمي: أطاع الله بقاءك، جاز، إن نوى أنه يطيلله ليسلمه أولئك الذين الجزية لأنه دعا بالسلام، ولا فإنما يجوز ودليل كراهية البداية بالسلام قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تطيعوا اليهود ولا النصارى بالسلام، فإن هذا انتهى إليه الشفعة. إذا قدمت أهداه في طريقه إلى النصرة.)

والاستقالة أن يقول له: رد سلامة الذي سلمت عليه ذلك لا عموم، فأنا كافر ما سلمت عليك، وستجب له عند الشافعية والحنابلة أن سلم من يطهله صلى الله عليه وسلم نظراً أن يستحب أن يقبل له رد سلامة الذي سلمت عليه ذلك في ربع عمر (أهده على رجل فضل على أنه فتيل).
ويذهب د. محمد سليم العوا إلى أن مهم الرأي في الإسلام يتجاوز إلى معاركه وثبات مسلك السفهاء فينهاً من الدينين ويتأثر به لذات مودة منهما إلى بعض أطياف الموجة وقد تكون هذه الموجة وأجابة شرعناً وتكون الصلاة الطبيعية المستمرة المكررة مظاهرة فيه وبين المسلم فريضة دينية على الله (1).

ويخرج د. محمد عمارة من تبعته لجميع آيات القرآن التي جاءت فيها الإذن بالقتل والأمر به وإيجابه والحق والتحريض عليه - بمعيار علم وحاكم لقاتال الآخرين في القرآن والإسلام، وهو أن الأصل في العلاقة مع الآخرين والمخالفين هو السلام والمودة والبر والقضية والعدل، أما القتال فإنه ضروري استثنائي يفرضه.


أما أضرارهم إلى أضيق الطريق، فهو كأ قال القرطبي وغيره: "هؤلاء لن تشذوا عليهم عن الطريق الضيق إكراماً لهما واحتراماً، وعلى هذا فكأن هذه الجملة مناسبة للجملة الأولى. إن المعني وليس المعنى إذا قلتهم في الطريق، فاعلم أنك يضيع عليهم لأن ذلك أدى لهم وقد نهيهم عن أذاهم بغير سبب. فتح الباجي: 111، وانتشار أيضاً: إكمال المعلم شرح صحيح مسلم.

وراجع ما قرر الشيخ محمد العثمانين في هذه المسألة فإنه مهم: فتاوى الشيخ محمد العثمانين: 88.

وجملة التقول في ذلك: أن ما كان من باب الدير والمعرفة وصلة الإسلام بالإنسان فينها به نعمة تميزهم، ولكن يد السلمين هي العليا، وما كان من باب إشعار النفس السلم، والكرامة ورفعة الشأن فلا نعهملهم: كبدتهم بالسلام تحية لهم، وتكمنهم من صدر الطريق تزعمهم للثواب لأنه ليس لنا ذلك كثرةهم. وإذا خفي منهم التلبيس في الحديث أحبوا بمجمل من قول دون غلطة وصفة، مثل: رد السلم عليهم كلمة: (وعليك) ولهذا يجمع بين الأحاديث. "فتاوي اللجنة الدائمة: 240.

(1) مقالة العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب، مجلة للسلم العاصر، العدد: 85.
عددان الآخرين على المسلمين بأكراههم وفتنتهم في دينهم والهيلولة بينهم وبين حرية الدعوة إلى الإسلام، أو إخراجهم من الأوطان والديار بالتهجير والاقتلاع أو بالاستعمار والاحتلال(1).

وعندما جاء الأستاذ فهمي هويدي إلى قوله تعالى: "وَقُلُوهُمْ حَلَّ لَوْنَا فَتَكُونُوا نَفَرٌ"، [البقرة: 192] قرر أن الدعوة للقتل ليس هدفها فقط رد العدوان، وإنما هدفها الأهم هو: لا يوجد شيء من الفتنة في الدين ولم يقل: وقاتلوهم حتى يسلموا(2)، وإذا انتهى المشاركون مما كانوا عليه من الفتنة والقتل فلا عدوان بعد ذلك إلا على من كان منهم طالما: فلا يحاربون عامة:

وأما ما أشتهر عن الفسقين تسميتها بآية السيف وهي قوله تعالى: "وَقُلُوهُمْ حَلَّ لَوْنَا فَتَكُونُوا نَفَرٌ، وَإِنَّ اللَّهَ يُعَلِّمُ النَّاسَ أَمَامَهُمْ مَا يَحْبَبُونَ"، [البقرة: 36] فقد رد الاستدلال بها على جهاد الطلبة من وجهين: أحدهما سياق الآية لأنه يفهم منه أن الأمر بالقتال في الشهر الحرام، وأن المعني به هو مشرك في قريش من عبادة الأصنام، والوجه الثاني: أن الأمر بالقتال يحتمل أن يكون من باب التحريض، أي كما يجتمعون لحريكم إذا حاربوا، فاجتمعوا أنتم، ويجعل أنه إذن للمؤمنين بقتل المشركين في أشهر الحرام إذا كانت البداية منهم.

وأما قوله تعالى: "قُلُوهُمْ حَلَّ لَوْنَا فَتَكُونُوا نَفَرٌ"، [البقرة: 36] فيحمل المراد بالآية على فريق من أهل الكتاب وليس

(1) الإسلام والآخر، محمد عمارة: 50-51، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1431 هـ.
(2) الشكلة هنا مفهوم الفتنة، قال ابن كثير: تفسيره: "أمر تعالى بقتال الكفار: حتى لا تكون فتنة أي شرك. قاله ابن عباس، وأبو الماعز، ومجاهد، والحسن، وقتادة، والريع، ومقاتل بن حبان، والضياء، وزيد بن أس脉، ويكون الدّين لله أي يكون دين الله هو الظاهر العالمي على سائر الأديان"، وراجع بقية ما قاله في هذه الآية فإنه مهم. تفسير القرآن العظيم.

520/1
كلهم، والذين لهم مواصفات حدثها اللائي الأربعة في الآية، وقد أمر الله تعالى بقتل الذين لا يقيمون هذه الأمور الأربعة عندما يقوم السبب الشرعي لقتالهم، أي عندما يمارسون حق المسلمين عدواً وظلمًا، وقد استعرض أيضاً أربعة أحاديث سلك فيها المسلم السابق، ومن هذه الأحاديث قوله: {أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتو الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحبح الإسلام، وحسابهم على الله}(1)، إذ يقول: {وحقيقه الأمر أنعي بالناس هذا ليس كل البشر، وإنها لهم جماعة من البشر... وثمة اتفاق بين جميع المسلمين على أن المراد بالناس في الحديث هم مشركون جزيرة العرب بوجه خاص، لأن غيرهم من أهل الكتاب ومشكلو غير العرب حكمهم يخالف ما جاء في الحديث; ذلك أنهم يقاتلون عندما يتوفر السبب الشرعي لذلك: حتى يسلموا أو يدفعوا الجزية}.(2)

وإننا هنا إقرار بأن السبب الشرعي هو أن يسلموا أو يدفعوا الجزية، مع أنه نفى سابقاً أن يكون هذا مقصداً للقتال، والذي أوقفه هذا التنافض – في نظره – هو تكلفة الجمع بين النصوص.

ومن الأمثلة كذلك ما وقع من بعض أصحاب هذا الاتجاه من خلل في الجمع بين بعض النصوص المتعلقة بأحكام المرأة مثل الجمع بين قوله تعالى: {كأنما أئذى إذاك نذكر أن قوماً شوقواً و بتلك القرأة إلى أسد أمهات السلم، فلأن الله على خير} [الحج: 12] وغيره من الآيات والأحاديث التي تقرر – في نظره – المساواة بين الرجل والمرأة. وبين حديث (ما رأيته من ناقضات عقل ودين...) (3) إذ يقرر د. العوام أن الحديث لا يلغى مبدأ المساواة: فلماذا بنقصان الدين نقصان العمل

(1) أخرجه البيخاري في صحيحه، كتاب الإمام، باب فان تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم، (45)، ومسلم، كتاب الإمام، باب الأمر بقتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، (22).
(2) مولاناه لا دموع، فهمي هويدي: 211، وانظر كذلك، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، النزالي: 110.
(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، (304)، ومسلم.
(4) صحيحه، كتاب الإمام، باب بيان نقصان الإمام، (79).
المبحث الأول
معارضتهم النصوص شرعية أخرى

الذي تتعبد به المرأة، إذا المدة التي عنها الشارع فيها من التعب. وهذا أمر لا دخل
للمرأة فيه ولا تلام عليه، ولا يترتب نقصًا في الأجر؛ لما ثبت عن رسول الله ﷺ من
أنه (إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيماً صحيحاً) (1)

ويراد عندن بمقصان العقل جعل شهادة المرأتين مقام شهادة الرجل الواحد، وهذه
نسبة مزية تفرض بها المرأة الشاهدة عن الرجل، إذا تبينت للحاضي عدم
ضبط المشاهد لشهادته أو نسيانه. يرد شهادته، بينما يفترض ذلك للمرأة الشاهدة (2)

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير. باب يكتب للمسافر مثل ما كان يعمل، الإقامة. ح (242).

(2) قال الإمام النووي -رحمه الله- : وأما وصيّنا النساء بمقصان الدين لتكون مراعاة للصلاة
والأعمال. فمن يدنى من زمن الصلاة فقد يتصرف معناؤ وليس بشكل. بل هو ظاهر لِهذا الدين والإيمان
والمسلم مشتركة معنى واحد كما قدمناه. وموضوع. وقد قمنا أيضاً أو نصيحته على أن الطاعات
تتميئا إيماننا وديثنا، وإذا ثبت هذا علمنا أن من مكرت عبادته زاد إيمانه ودنيه، ومن تقصت
عبادته، تقصي دينه. ثم نقص الدين قد يكون على وجه يتأثر به من ترك الصلاة أو الصوم أو
غيرهما من العبادات الواجبة عليه بلا عذر. وقد يكون على وجه لا إثم فيه كمن ترك الجمعة أو
الجرو أو غير ذلك مما لا يلبي عليه فلا عذر. وقد يكون على وجه هو مكلف به تكرك الحائض
صلاة الصوم. فإن قيل: فإن كانت معدودة فعل ثواب على الصلاة زمن الحيض فإن كانت
لا تقضيها كما يشوب المريض المسافر ويكتب له في مرضه وسفره مثل نواة الصلاوات التي كان
ينهض إلى صحته وحضرة ( فالجواب أن ظاهر هذا الحديث أنها لا تشابه). والفرق أن المريض
والمريض كان يفعلها بنية الدوام عليها أو أهليته لها. والحاصل ليست كذلـك بل نبت ترك
صلاة زمن الحيض. بل يعبر عليها نية الصلاة زمن الحيض. فنظيرها مسافر أو
مريض كان يصلى التلاوة في وقت ويترك وقت غير ناو الدوام عليها فهذا لا يكتب له في سفره
ومرضه زمن الذي لم يكن ينفلت فيه. شرح النموذج على صحيح مسلم: 1/62 ، ونظر:

الفقه الإسلامي - طريق التجديد، محمد سليم السوا، 200، سفير الدولة للندل، القاهرة، ط: 2.

1427 هـ. قالت: قال الإمام النووي -رحمه الله- : (قوله ﷺ: ( أما نقصان العقل فشهادة أمراً ين
عدل شهادة رجال تحيد منه عن ما وراءه، وإما نبي الله تعالى عليه ﷺ كتبه بقوله تعالى: أأن
طيب إدمك، أم نيب في الأرحام). أن أنينه قليلات الضبط. شرح النووي على صحيح
مسلم: 2/62.

وعلى جميع الأحوال فما ورد في الحديث ليس ذمًا للنساء وإنما هو بيان لحال وواقع المرأة، ومن ثم
كان ينبغي أن يقال الأصل هو المسأله بين الرجل والمرأة إلا ورد فيه الاستنباط من الشرع ووقيل،
وورد مراعاة لطرف وطيدة كل من الرجل والمرأة، وهذا مما يتناول إلى الجنب، أما الأفراد
فالتقاضي بينهم إنما هو بالتقديم والنساء، قال تعالى: (إن إبتكر عبد أن يشركه ﷺ: أن ﷺ: كن
سورة الحجيات: 13:)}
 eens هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

وأنا نسأل هؤلاء ومن وافقهم: من سلككم هذا الجمع الذي سلكتموه؟ فهذه النصوص قد قرأها سلف هذه الأمة بدلاً من صحابة رسول الله ﷺ فهل فهموا منها ما فهمته؟ أم أنهم من الذين فهموا هذه النصوص على غير وجهها؟ وهل أسيء فهم هذه النصوص طوال هذه العصور حتى أتيت لتصححوا للأمة هذه الخطة الكبيرة. مع العلم أنه لا يصح أن يقال هنا إن المقصود تغيير الواقع وتبدل الظروف مما يستدعي تبدل الحكم، فحدث هؤلاء إنما هو حديث عن النصوص وكيفية الجمع بينها.

وبالنظر فيما تكون تضح أن سبب الخلل في الجمع بين النصوص يرجع إلى أمرين:

أولهما: محاكمة النصوص إلى مقترات مسبقة لديهم، فتمثل تحاكم نصوص البراءة من الكفار والمشركين إلى مسلمية مسبقة عندهم وهي أن البر والإحسان إلى الكفار غير المعدين يستلزم عدم البراءة منهم.

كما تحاكم نصوص الجهاد إلى مسلمية مسبقة لديهم وهي أن الجهاد في الإسلام هو جهد دفاع قطع.

والأمر الثاني؛ عدم النظر في النصوص نظرة كلية شاملة، تألف بها ولا تختلف، وتنسق مع بعضها ولا تتعارض؛ لأنها خرجت من مشاكل واحدة كما تقدم تشريره.

إذن هناك جمع بين النصوص لكنه جمع ناقص ليس فيه استقراء للنصوص.

المسألة المراد بحثها ومن ثم ستكون النتيجة خاطئة بل وتتعارض مع نصوص أخرى؛ وعليه فالجمع الذي خرج به هؤلاء لا يقبل؛ لأن الجمع بين النصوص الشرعية لا يقبل مالم يشهد به نص شرعي شهادة ظاهرة أو خفية، أو ضابط شرعي ثبت بدلاً شرعي، ولا أنى ذلك صرح العلماء أنه لا يكلم للقيام بالجمع إلا الجامعون بين صناعتي الحديث والفقه.

(1) انظر: الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، لأبي الحسنات اللكوتي الهندي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غزالة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثالثة 1414هـ، وانظر: تدريب الراوي 196/2.

مرفق الأبيات الفعّالات
البحث الأول
معارضتهم النص بنصوص شرعية أخرى

ثانياً-رد الحديث بدعو عند مخالفته للقرآن:

إن المنتبِط لكتابات أصحاب الأتباع الفقهي الإسلامي المعاصر يجد أن كثيرًا منهم برودون عدأً من الأحاديث النبوية الصحيحة على اختلاف بينهم ظلال أو كثرة هذه الأحاديث، بزعم أنهم تعارض مع القرآن، وقد اشترط عدد منهم لصحة الحديث أن لا يعارض دلائل القرآن الظاهرة منها والخفية، وأن لا يعارض مبادئه العامة، ولا روح توجيهاته.

قال الشيخ الغزالي - رحمه الله -: "إن أي حديث يخالف روح القرآن؛ أو نصه، فهو باطل من تلقته نفسه" (1).

قال أيضًا: "إن الحكم الديني لا يأخذ من حديث واحد مفصول عن غيره، وإنما يضم الحديث إلى الحديث، ثم تقارن الأحاديث المجموعا بما دل عليه القرآن، فإن القرآن هو الإطار الذي تعمل الأحاديث في نطاقه لا تعدوه" (2).

وذلك رد الأحاديث التي تقضي بأن دية المرأة على النصف من دية الرجل، وحجته أن ذلك مخالف لظاهر القرآن (3)، كما رد حديث: "إن أبي وأباك في النار" (4)؛ وحجته مخالفته قوله تعالى: "وما كَأَيْنَ مِنْ نَارٍ فَهُوَ نَارٌ مُّبِينٌ" (الإسراء:15) (5).

ويحذر الشيخ القرضاوي من التوسع في دعوى معارضة الحديث للقرآن دون أن يكون لذلك أساس صحيح (6)، ولذلك نجد به يؤثر بعض الأحاديث التي يستشكل.

---

(1) ديننا محمد الغزالي: 310، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1461هـ.
(2) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: 118.
(3) المصدر السابق: 19.
(4) رواه مسلم - صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان أن من مات على الكفر فهو في النار ولا تزاله شفاعة ولا تنفعه قرابة القريبين، ج (247)، قال الإمام النظري - رحمه الله -: "شرح لصحيح مسلم: 12/9: في أنه من مات على الكفر فهو من أهل النار ولا تنفعه قرابة القريبين، وفيه أن من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الأولان فهو من أهل النار، وليس هذا مؤهلاً قبل بلغ الدعوة، فإن هؤلاء قد بلغتهم دعوة إبراهيم وغيرهم من الأنبياء صلوات الله عليه وسلم عليهم".
(5) انظر: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين: 25.
(6) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: 119.
معارضتها للقرآن التوقف فيها دون ردها بإطلاق، خشية أن يكون لها معنى لم يظهر له بعد، والذالك بحديث: (إن الوائدة والمؤودة في النار) (1)، وحديث (إن أبي وأبوك في النار)، حيث توقف رضي الله عنه في الحديثين معارضتها للقرآن، وإن كان قد مال إلى رد الحديث الثاني إذ قال: "ما ذنب عبد الله بن عبد المطلب حتى يكون في النار، وهو من أهل الفتره؟ والصحح أنهم ناجون... ومن ناحية أخرى: ما ذنب أبي الرجل الساقئ؟ والظاهر أن أباء مات قبل الإسلام: لهذا توقف توقف الحديث حتى يظهر لي شيء يشفي الصدر، أما شيخنا العزالي فقد رفض الحديث صراحة لأنه يناله قولاً تعالى: "ما أعديتين نحبس نسراً [الإسراء: 15]... ولكننا أوثروه في الأحاديث الصباح التوقف فيها دون ردها بإطلاق" (2).

وإن هذا الموقف مما يحمد للشيخ ح-thirds the role لولا أنه رد أحاديث لخالفتها

(1) والحديث بقصته كاملاً أخرجه الإمام أحمد مسنده 2/828، عن سمعة بن يزيد الجفني رضي الله عنه - قال: "و انطلقنا أنا وأبي إلى رسول الله ﷺ، فكان جوابه: ما يشترط لله ﷺ معنا. إن أمتنا مكذبة كانت تصل الرحم، وتقوى الصيف، وتمتد وتمتد، فهل تكون في الجحيم؟ فكل ذلك ناعمها شياً? قال: "لا"، فكانا: "إنها كانت أ숙ت، وأنا نعاها الجحيم، فهذ الدعاء ناعمها شياً".

(2) قال: "لا، فإن الراويش والمولودة في النار إلا أن تدرك الواقعة في الإسلام، فيفعوا عنها، كل منهم صاحب في الأفراح.

والحديث أخرجه كذلك أبو داود في سننه كتاب السنة، باب في ذاري المشركي، ح 489، وقال الهمامي: "روا أحمد ورجاله رجال الصحيح مجمع الزواهي: ومن القول: "1/12، دار الفكر،uego 12، وصححه الألباني صحيح أبي داود. قال ابن عبد البر: "وهذه صحيح من جهة الإسناد إلا أنه محتمل أن يكون خرج على جواب الساقئ عن مقصودة. فكانت الإشارة إليها والله أعلم، وله هذا أول ما قال عليه هذا الحديث لضرورة الأثار عليه، وقد يصح من لسان".

التنديد لما رأته لما منزلة الناس، تحقيق: مصنف بن أحمد العلوى محمد بكير البكري 57 وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المدرسة البكري، 18 فه، وجمع ابن القيم على البكيري، 2/828، عن سمعة بن يزيد الجفني، رضي الله عنه - قال: "وهذ الموضع حق لا يوجد نص القرآن: فإنه لم يخبر أن المؤودة في النار ولا ذنب لهذا، فإن الله ﷺ يفعله قطعاً وإنما يدخلها النار بنجاة حتى يقمها يوم القيامة إذا ركب Intent الاطفال المكشوفة وأخرجت الملحة منهم ما يعترفون به النار.

وأحسن من هذين الجوابين أن يقول هي في النار ما ليس معنى يدخلها النار، فتفرق بين كونه ما من دون النار، فتفرق بين كونه ما هو مؤودة غير مانع لها من دخول النار، فتفرق بين كونه ما هو مؤودة غير مانع لها من دخول النار، بغض يقتضي الدخول. أحكام أهل السنة، ابن القيم 3/1209، دار ابن حزم، طبعة المسيرة، 1/18، وانظر: الفصل في الفقه، وإثارة الأوهام والجهل، ابن حزم، 2/12، مكتبنا الحالية، القاهره والمواسمو والقواصم، ابن الوزير 1/70، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1213.

(2) كيف نتعامل مع السنة النبوية: 119.
فيما يرى للقرآن، كحديث عمرو بن شعبان عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال: ( عقل الكافر نصف دينه المسلم )) ، ونظراً للبس أن عقل أهل الكتابين نصف عقل المسلمين، وهم اليهود والنصارى ))، بينما -植被- نظره - القرآن لم يفرق بين المسلم وغيره - الديانة.

وينادي الله جبار العلواني » بالاعتراف بحاجة الكتب الكريم وأسبابه، وأنه قاضي على ما سواء بما أن ذلك الإحاثت والأثار، إذا وضع الكتب الكريمة قاعدة عامة - مثل مبدأ ( ألبر والقسط ) لعلاقة المسلمين بغيرهم - وورود أحاديث وأثار ينففض ظاهرها مع هذا البند: كالملاحية الطريقة، أو عدم رد التحية بمثلها وأحسن منها، تعين الأخذ بما بين الكتاب، وتوالد الأحاديث والأثار إن أمكن تأولها، أو ردها إن لم يكن ذلك ».

**مستندهم هذا السلك:**

استناد أصحاب هذا الإثبام ردًا بهم للحديث إذا عارض القرآن إلى عدد من الأدلة منها:

1. رواه النسائي في سننه، كتاب القسمة، باب كم ديمة الكافر. (487)، والترمذي في سنن، كتاب الديانة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في دين الكافر، (143)، وقال: حديث حسن.

2. رواه الإمام أحمد في المسند 2/182، والنسائي في سنن، كتاب القسمة، باب كم ديمة الكافر. (484)، وقد قال الطحاوي - وهو من الحنفية - في السنن، كتاب الدين، ح (244). إن قلت القول في السنة على ثبوت الحديث: فإن كان هذا الحديث ثابت فإن رسول الله ﷺ هو ابنين على تعاون الدين، الذين ذكره في الباق ما هي؟ وإن كان بخلاف ذلك أي لم يثبت كان ظاهر القرآن يدل على تعاون المسلمين، وذوي الدين يثنا. ورد القول بالنسائي على ذلك أبو حنيفة وأصحابه: تبين الأثار، الطحاوي 240، مؤسسة الرسالة، بروت، الطبعة الأولى، 1410 ه، وواج تلبية الأحوزي أن الحنفية استدلوا ببعض الآية: وقالوا إثبات الدين، يفيد أنها الدينية تانية، وهي دين الإسلام. ويجب عنه: لا يكون كون العهد ما هذا دين الإسلام لم يجوز أن يكون هذا من مرتين لله تعالى بين المسلمين لاهل السنة المأمونين، وفلاTesla. فإن هذا الإثبات معيد بعدن البال، وقد استدل بحديث كلها ضياف وليس تحليم الحاجة، دعا الكشاف الكشافون. والكل في هذا الحديث معايدة بعدن النبي وهو أوضح منها جميع صحته وكونه قوله وقوله فعلا وقوله أرج من الفعل. إنه تحفة الأحوزي بشرح جامع الترمذي، البارز في 299، دار الكتاب العلمي، بروت.

3. نظر: كيف يتعامل مع السنة النبوية، 75-76.

4. مقالة مداخل إلى فقه الأقلبات، مجلة إسلامية المرعية، العدد 19، 1399 ه: 16.

الإسلامي القاعي في النص الشرعي
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

1- القول بأن القرآن أعلى منزلة من السنة: ومن ثم فإن القول بأن السنة تنطخ
أو تخصيص أو تقيد ما جاء في القرآن لا يقبل.

قال الغزالي: (ومن زعم أن السنة تقضي على الكتاب، أو تسخ أحكامه فهو مغور) (1).
وقال د. ط. العلواني: (لم يرتب بعض فقهائنا الأوقاف مصادر التشريع الترتيب
الصحيح الذي يعين على حسن الاستنباط، والذي يقضي باعتبار القرآن الكريم أصل
الأصول، ومنبع التشريع، والمصدر التأسيسي المهيمن على ما سواء، والمقدم عليه عند
التعارض، واعتبار السنة النبوية مصدر بيانا ملزماً يكمل القرآن، ويفصله ويبعه) (2).

2- القول بأن السنة لم تلق من المناية ما نقي القرآن: ومن ثم فلا نستطيع الجزم بأن
كل ما قاله الرسول ﷺ وصل إلينا كاملا، لم يضع منه شيء بخلاف القرآن.

قال الغزالي: (على أن توجيهات القرآن الصريحة، أو إيماءاته الخفية، يجب
أن تكون سياجاً لا يخترق، ويجب أن ترجع بكل توجيه آخر مهما صحت روايته،
وذل ذلك حق القرآن وحده: فإن الله أضف على من الحفظ والخلع ما لم ينله غيره.
إننا نستطيع الجزم بأن آيات الكتاب العزيز لم ينقص منها كتاب واحد، بينما لا نستطيع
الجزم بأن كل ما قاله الرسول ﷺ وصل إلينا كاملاً، لم يضع منه شيء، وهذه الميزة إلى
غيرها من خصائص الوجي الإلهي تجعل القرآن المرجع الحاسم عند كل اختلاف) (3).

3- القول بأن القرآن قطعي الثبوت وكذلك السنة المتواترة، أما أحاديث الآحاد
فهي ظنية الثبوت: وعلى ذلك فالله يلث الدليل أن يلقي على التجري.
قال الشيخ الغزالي: (ولنون توجية مرة أو مرتين أنه ليس لروايات الآحاد أن تشغب
على المحتوى من كتاب الله وسنة رسوله، أو أن تعرض حقائق الدين للتهم والربيب) (4).

4- استدل بعضهم بما روى عن النبي ﷺ: (إذا روي لم كم عندي حديث،
فأعرف ضوئه على كتاب الله تعالى، فما وافته فائقه، واعلموا أنه مني، وما خالفه


(1) مقالة مدخل إلى فقه الأقليات، مجلة إسلامية العرفة، العدد 19، 1999م: 12.
(2) كيف نفهم الإسلام، الغزالي: 150، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الخامسة، 2000م،
وإنظر: السنة النبوية ﷺ، عبد الجدوي باسن: 190، 201.

82

 مؤلفات الأخلاق


البحث الأول
معارضتهم النص بنصوص شرعية أخرى

فردوها (1) وقال عنه الأستاذ هويدي: «إنه يجل المشكولة من أسسها» (2).

- الاستدلال بما ورد عن بعض الصحابة ومن وجب عرض السنة على القرآن، وأكثر ما يستدلون إليه فهل عاشبة رضي الله عنها، فمثلًا قال الشيخ الغزالي: «انظر موقف عاشبة رضي الله عنها عندما سمعت الحديث: (إن البيت يصب بكاء أهله عليه)»، لقد أنكرته، وحلفته أن الرسول ما قالة، وقال بابانا لرفضها إياه: «أين منكم قول الله سبحانه: {لا أرث أو ورث أخرى} [الأنعام: 164]» (3)»، إنها ترد ما يخالف القرآن ببرأة وقعة، ومع ذلك فإن هذا الحديث المرفوع من عاشبة ما يزال مثبتًا في الصحابه (4).


(2) القرآن والسنة: 40.

(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجانين، باب قول النبي عليه، (1288)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجانين، باب البيت يصب بكاء أهله عليه، ح (976).

(4) السنة النبوية: 17 و 18، القرآن والسنة: 40.

(5) د. يس قا بحث ومفكر سوري، ولد في مدينة دمشق، وتلقى علومه الثانوية والجامعية فيها، وحصل على البكالوريوس في الهندسة المدنية، ثم الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وينسلو، ولاية ميتشجان الأمريكية، عمل مديراً تنفيذياً لمركز التنمية القيادية في ولاية إنديانا الأمريكية، وهو عضو مؤسس في مجلس إدارة مركز دراسة الإسلام والديمقراطية، وعضو المجلس العام في الجامعة الإسلامية العالمية بمالزيا، وعمل مديراً تنفيذياً للمعهد العالي للدراسات الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية، ورئيس تحرك الجهة الأمريكية لعلوم الدراسات الإسلامية الصادرة باللغة الإنجليزية، من مؤلفاته: العقيدة والسياسة، وأساس العلم (باللغة الإنجليزية) وإعمال العقل، والسلام وحدود الحرب (بالإنكليزية 2001)، انظر: موقعه الشخصي على الإنترنت، وخلاف كتابه أعمال العقل.
نجد فتى السُنّة الصحابية لم يقبلوا الحديث المرفوع إلى رسول الله ﷺ على عواهنه لأن صاحباه رواه، بل نظروا إلى الرواية من خلال الرواية القرآنية التي اكتسبوها من استبانم معاي كتاب الله الكريم، وعرضوها على نسق المبادئ والمقاسد التي تشكل ثواب هذه الروية، ولم يتردمو أن رد الحديث أو تأويله عند تعارضه مع المبادئ القرآنية الثابتة.

1- استدلا بأن بعض الأئمة والعلماء من الفقهاء والمحدثين ردو أحاديث لخلافتها للقرآن -حسب ظنهم- فقد قال الفقه الإسلامي يقرؤون الأحكام وفق اجتهاد رحب يعتمد على القرآن آلا، فإذا وجدوا فيه ركز الروايات ما يتسق معه قبله، والفارق آلا أولى بالالتزام (1)، ومثل ذلك مما ظنها ردًا من أبي حنيفة -رحمه الله- لحديث: (لا يقتل مسلمٌ كافر) (2) مع صحة سنده، لأن المتن صلب بخلافته للنص القرآني، وكتبت عليهما أن النفس والنفاس والمصرع والآدم والأنف والأنف والأنف، والرجل والجحش فص كافٍ في صدف كافٍ في دعاء كافٍ في شفعه كافٍ في سكنه كافٍ في سكنه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كافٍ في كفاحه كاف١
المبحث الأول
معارضتهم النص بنصوص شرعية أخرى

 إن مسلك رد الحديث النبوي بدعوى مخالفته للقرآن مسلك خاطئ مخالف لنصوص الكتاب والسنة وما اتفق عليه سلف الأمة: وذلك أنه مبني على توهيم التعارض في نفس الأمر بين نصوص القرآن والسنة النبوية، وغني عن القول أن الأخبار المضيفة وال الموضوعة لا تدخل فيه هذا البحث، وفيما تقدم تقريره، هذه المسألة ما يغني عن إعادته هنا. ويمكن الرد على ما سلكه أصحاب هذا الاتجاه من جانبين: الرد الإجماعي على هذا المسلك، والرد التفصيلي على ما استدلوا به من أدلته.

أولاً- الرد الإجماعي على هذا المسلك:

1. يحق لنا أن نسأل من اشتهرت صحة الحديث أن لا يعارض دلالي القرآن، ولا مبادئه العامة، ولا روح توجيهاته، أو ما سماه بعضهم بالرؤية القرآنية - أي أسست طاعة أمر رسول الله ﷺ وقبول خبره داخله في ذلك! بل نستطيع أن نقول إن دلالة القرآن على ذلك جملة وتصبلاً في غاية الوضوح وال bağlantية وتكررت أنواع الدلالة عليها في القرآن أكثر من كثير من المبادئ العامة التي يذكرناها، بل يجب القول أن السنة بذاتها أصل يجب أن يرد إليها، قال ابن القيم رحمه الله: "الحديث الصحيح أصل بنفسه فكيف يقال الأصل يخالف نفسه هذا من أبطال الباطل، والأصول في الحقيقة إناث لا ثالث لهم: كلام الله و كلام رسوله ﷺ، وما عداهما فمدد إلها، فاسنة أصل قائم بنفسه" (3).

2. لم يخرج لنا أصحاب هذا المسلك بضايقت موضوعي دقيق يرد إليها:

ولذا نجد أن المسألة خاضعة للاستشكال الذاتي الذي يقوم في الذهن، فيستشكل أحدهم ذهن معارضة بعض الأحاديث للقرآن، بينما هي ذاتها عند الآخر لا وجه للاستشكال فيها، ونجد أحدهم يستشكل معارضة

(1) انظر: دستور الوحدة الثقافية، 27، وإعمال العقل: 131.
(2) إعلام الموقف عن رب العالمين: 2 / 1970.

الإسلامي القاضي من النص الشريعي

85
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

حديث لأيّة بينما يغفل عن آيات تتوافق مع مضمون الحديث كما تقدم فيه الموقف من الكافر، فماذا سيكون الموقف لو قيل لهم: إن هذا تعارض بين آيات القرآن نفسها؟ فإن قالوا - وهذا هو الواجب - لا تعارض ويجب الجمع بينهما. فلنا لهم: وكذلك يجب أن يكون الشأن مع حديث رسول الله ﷺ الذي لا ينطق عن الله، إن هو إلا وحي يوحي.

وعلى ذلك "إذاما أن يطرد الباب يطرد هذه السنن كلها، وإما أن يطرد الباب يطرد قبولها ولا يرد شيء منها لما يفهم من ظاهر القرآن، أما أن يرد ببعضها ويقبل بعضها، ونسبة المقبول إلى ظاهر القرآن كنسبة المردود، فتناقض ظاهر، وما من أحد رد سنة بما فهمه من ظاهر القرآن إلا وقد قيل أضعافها مع كونها كذلك".

3. إن الاضطراب الواضح عند أصحاب هذا المسلك والبعد عن الموضوعية سيفتح الباب لكل من أراد الطعن في سنة رسول الله ﷺ. ولن يستطيع أصحاب هذا المسلك ردهم عن ذلك: لأنهم سيشعرون أن هذا الحديث أو ذلك يعارض القرآن أو روح توجيهاته أو حتى أيمهاته، فأي باب شر سيستفتح جراء هذه الدعوى ولا أدل على ذلك من طائفة القرآنين، ومن جرأة مثل جمال البنا الذي يتباهى برذ آلاف الأحاديث من الصحيحين ففضلًا عن غيرهم. وله يقول: "لا حكم يمكن أن ينهض إلا القرآن فهو وحده ما يسبق السنة ويفضلها، وهذا الاحتكام إلى القرآن هو أول خطوة نحو إيجاد النهج الموضوعي والمؤهل، فيما يتفق مع القرآن يمكن أن ينسب إلى الرسول، وما لا يتفق تستبعد نسبته إليه". وقال (١): "والمخالفة أو الاتفاق مع القرآن، تظهر إذا بالمقارنة بنصوص الآيات، أو بالمقارنة بمفهوم الآيات، أو إجمالها والقيم والمثل التي هي روح الإسلام".

ثم يقول: "إذا طبقي هذا المعيار - معيار القرآن الكريم على الأحاديث - دون تطوير أو تكلف أو ابتسار، كما فعلنا هنا لأدى هذا إلى استبعاد قرابة ألفين أو ثلاثة...

(1) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن القيم، تحقيق: محمد جميل غزاني: 1995، مطبعة الدوحة، القاهرة.
(2) نهج فقه جديد، جمال البنا: 125/2، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995، م.
(3) المصدر السابق: 248/2.
البحث الأول
معارضتهم النص بنصوص شرعية أخرى

آلاف حديث نصفها على الأقل مما جاء في الصحيحين (1).

وسدا لباب رد السنة الصحيحة حذر العلماء من هذا السلوك لما يترتب عليه من الخطورة الكبيرة واللوائح الشنيعة، وذل ذلك قال ابن القيم رحمه الله: "والذي يشهد الله ورسوله أنه لم تأت سنة صحيحة واحدة عن رسول الله محمد ﷺ، تتفق كتاب الله واقتصاد ألبته، كيف ورسول الله محمد ﷺ هو المبين لكتاب الله، وعليه أنزل، وبه هداه الله، وهو ما أمر به وابتغاه، وهو أمّ الخلق بتأويله ومراده، وله ساعد سنين رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنين، وبطلت بالكلية، كما من أحد يحتاج عليه سنة صحيحة تتفق مذهبنه ونحلته إلا وإن لم يثبت بموميّة أو إطالةها، ويتولى: هذه السنة مخالفة لهذا العموم والإطلاق فلا تقبل. حتى إن الرحافة فقههم الله سلوك هذا السلك بعينه يرد السنين الثابتة kısaًا، فردوا قوله تعالى: "(لا نورث ما تركن صدقه)" (2)، وقالوا: هذا حديث يخالف كتاب الله، قال تعالى: "(اللهم إن كتبت في الكتاب صيغة الاكتساب)" (3)، ونائبهم:

وقالوا: هذا حديث يخالف كتاب الله، قال تعالى: "(اللهم إن كتبت في الكتاب صيغة الاكتساب)" (3).

وردت الجهمية ما شاء الله من الأحاديث الصحيحة في إثبات الصفات بنظير قوله: "(ألا ترى يا أصلد تحمل الصبر)" (4)، وردت الخوارج من الأحاديث الدالة على الشفاعة وخروج أهل الكبار من الموحدين من النار بما فهموه من ظاهر القرآن، وردت الجهمية أحاديث الرؤية مع كثرتها وصحتها بما فهموه من ظاهر القرآن، قوله تعالى: "(لا تدَّرَّبوا الأصر)" (5)؛ وردت القرديلة أحاديث التقد التثبت بما فهموه من ظاهر القرآن، وردت كل طائفة ما ردتها من السنة بما فهموه من ظاهر القرآن (6).

ثانيا - الرد التفصيلي على أودة هذا السلك:

1- القول بأن القرآن أعلى منزلة من السنة ومن ثم فنعت معارضة الحديث للقرآن يرد الديح، لا يسلم تقاليه بإطلاق، نعم مقدمة هذا القول لا خلاف.

الصدر السابق: 265-

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الوصايا، باب نفقة القيم للوقف، 2/4، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والنسيب، باب قول النبي ﷺ: "لا نورث ما تركن صدقه وح (6/170).

(2) الطريق الحكمي: 107-

87
الباب الأول: أنس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

عليها. ولكن النتيجة لهذه المقدمة تحتاج إلى تقصيل فإن كان المراد بالحديث هنا الحديث الضعيف أو الموضوع الذي من علاماته مخالفته للقرآن فهذا صحيح

وأما إن كان المراد هو الحديث الثابت الصحيح فهذا غير مسلم بل إن الأولي بالرد هنا هو هذا قول لا حديث رسول الله ﷺ الصحيح الذي هو وحى كما تقدم تقريره.

وإن مما ينبغي التسليط عليه هذا الباب أن السنة إما أن تكون بياناً للقرآن أو زيادة عليه(1)، وهذا مما يدل على تقديم منزلة القرآن. أما من حيث الاجتهاد وفهم النصوص فلا بد من الرجوع إلى السنة قبل تنفيذ نصوص القرآن، لاحتمال تخصص السنة لها أو تقييدها، أو غير ذلك من وجهة الشرح والبيان التي تثبت للسنة. فهي من هذه الناحية متساوية مع القرآن من حيث مقابلة نصوصهما بنصوصه والتوافق بينهما والجمع حين يظهر شيء من التعارض، وهذا لا يناعز فيه أحد ممن يقول بحجبية السنة(2).

وبدلاً يضحنا مراد السلف من أن السنة قاضية على الكتاب(3)، أو أن الكتاب أوجب إلى السنة من حاجة السنة إلى الكتاب(4)؛ إذ هى تبين مجمله، وتتفيد مطلقه وتخصص عنهم. وقد يعتمد نص الكتاب أمرين أكثر، فتعين السنة أحدهما. فعمل السنة إنما هو تبين مراد الله ﷺ كتابه(5).

(1) انظر: المثير المنفي ﷺ الصحيح والضعيف، ابن القيم، تحقيق: عبدالله أبو غدة: 90، مكتبة المطبوعات الإسلامية.
(3) السنة ومكتبتها ﷺ التشريع الإسلامي: 414.
(4) رواه الدارمي ﷺ سنن عين يحيى بن أبي كثير، المقدمة، باب السنة قاضية على كتاب الله، وأبى
عبد البر ﷺ جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: زمرلي: 1/319-321، دار ابن حزم، الطبعة الأولى: 202، والإخباري ﷺ أصول الأحكام: 5/2، ومروى الهروي ﷺ في ذم الكلام: 5/2، وتراجم الهروي ﷺ في ذم الكلام: 1422، والمكل، تحقيق: الشبل: 2/6، مكتبة العلم والحكم، المدينة، الطبعة الأولى: 1422، 1422.
(6) انظر: مفتاح الجنة ﷺ في الحاجة بالسنة، السيوطي: 42، الجامعة الإسلامية، المدينة
المطورة، الطبعة الثالثة: 1399 هـ.
البحث الأول
معارضتهم النص بنصوص شرعية أخرى

قال الإمام الشافعي - رحمه الله: "تعريف القرآن بالأحكام الشرعية أكثره كما يكون في الأحاديث النبوية، ينطوي على هذا المعنى بعد الاستقراء المعتبر أنه يحتاج إلى كثير من البينات، فإن السنة على كثيرها وكترة مسائلها إما هي بياض للكتاب فعلي هذا
لم ي ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه وهو
السنة لأنه إذا كان كليا وفية أمور كلية كما يكون في الصلاة والزكاة والحج والصوم
وإنجذب فلا محبوب عن النظر في بيانه" (1).  

وقد قال الله تعالى: {الذين أذيعوا سمع أبيتكم وطاعة رسولكم}، [النساء: 59]. قال ابن القيم - رحمه الله: "فأمر تعالى ببطاطعة وطاعة رسوله، وأعاد الفعل إعلاما بأن طاعة الرسول تجب استقالا من غير عرض ما أمر به على الكتاب، بل إذا أمر وجبت طاعته مطلقا سواء كان ما أمر به الكتاب أو لم يكن
فيه، فإن أنه أوجبه الكتاب ومتله معه" (2).

- القول بأن السنة لم تقف من النعمة ما لقيه القرآن، والحديث نقل أكثره
بالمعنى ومن ثم فلا يعزم بأن كل ما قاله نص على إلقاءه كما صدر منه كاملا،
هذا قول باطل لما يلي:

أ - السنة وحي، والوحي قد تكفل الله بحفظه، قال تعالى: {إِنَّ لا تَكُفُّ الْحِكْمَةُ بِالْحَقِّ}، [الحجر: 9]. وقال تعالى: {وَأَنَّ الْكَلِمَ الْحَقِّ الَّذِي يُبَيِّنُهُ لِلسَّنيَّةِ مَا عَلِمَهُمْ}، [النحل: 44]. قال ابن حزم - رحمه الله: "فنص أن كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم
الذي دينه وحي من عند الله عز وجل، لا شك في ذلك ولا خلاف بين أحد من أهل
اللغة والشريعة، إن كل وحي نزل من عند الله تعالى فهو ذكر منزيل، فالوحي
كله محفوظ بحفظ الله تعالى له بعينه، وكل ما تكفل الله بحفظه فمضمون ألا
يضيع منه ولا يحرف منه شيء أبدا تحريفا لا يأتي البيان ببطلانه، إذ لو جاز
غير ذلك لكان كلام الله تعالى كذبا وضمانه خائفا، وهذا لا يخطر ببال ذي

المراجعات: 2- 369/2.

(1) إعلام الموقفين 1/ 48.

الإسلامي القاضي من التنّ الشريعي
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

مسكة عقل، فوجب أن الدين الذي أبانا به محمد موحّود بتولي الله تعالى حفظه، مبلغ كما هو إلى كل ما طلبه مما يأتي أبدا إلى انقضاء الدنيا. قال تعالى: [سورة الأنعام: 19]. فإذا ذلك كذلك فإن الأضرورة ندري أنه لا سبيل البينة إلى ضياع شيء، قاله رسول الله ﷺ الدين، فلكل من الناس بقيين: إذ لو جاز ذلك لكان الذكر غير محفوظ، ولكل من الله تعالى: [إنَّ مَّن كَانَ لَهُ ذَكْرٌ فَنَّفَّضَهُ] (الحجر: 8)، كذبا ووعداً مخلفاً وهذا لا يقلوه مسلم» (1).

فإن قال بعضهم: إنما يعني بالحفظ القرآن وحده. فيكون جوابه ما قاله ابن حزم:

رحمه الله: [هذى دعوى كاذبة مجردة من البرهان، وخصص للذكر بلا دليل، وما كان هكذا فهو باطل لقوله تعالى: [قول كأنِّيُهُدّى مِنْ أَيْضَاءٍ صِيرَتْ] (البقرة: 111]. فصح أن لا برهان له على دعواه، فليس بصادق فيها، والذكر اسماً على كل ما أنزل الله على نبيه من القرآن أو من سنة وحي بين بها القرآن، وأيضاً فإن الله تعالى يقول: [وَزُوَّدَا بِالْبَيِّنَاتِ وَمَنَّاهُمُ الْقُرْآنَ] (الأنحل: 44]. فصح أنه عليه السلام مأمور ببيان القرآن للناس.

وأي القرآن مجمل كثير كالصلاة والزكاة والحج وغير ذلك مما لا يعلم ما ألزمتنا الله تعالى فيه بلرهقه، لكن بيان رسول الله ﷺ، فإذا كان بيانه عليه السلام لذلك المجمل غير محفوظ ولا مضمون سلامة مما ليس منه، فقد بطل الانفتاح بنص القرآن فيبطلت أكثر الشرائع المفترضة علينا فيه، فإذا لم ندر صحيح مراد الله تعالى منها، فما أخطأ فيه المخطئ أو تمد فيه الكذب الكاذب، ومعاذ الله من هذا» (2).

ب- الله تعالى كما حفظ كتابه فقد حفظ سنة نبيه ﷺ، بما هي لها من أثمة الحديث الذين أقنعوا أُمَّارَهِم وبدلوا جهودًا عظيمة لحفظ السنة ونقلها وتمييز صحيحها من سقيما، وسلسلة حفظ السنة وصيانتها من التحرير والوضع متصلة من عصر الصحابة إلى ما بعده من العصور مما يجعل النفس تطمئن إلى صحتها.

الإحکام ﷺ: أصول الأحكام: 114/1.
المصدر السابق: 115/2.

(1) تحق الفقه والمفتي العظامي.
إلى حد يكاد يصل إلى اليقين إن لم يصل إليه فعلاً(1).

قال الشيخ العلمي اليمني -رحمه الله-: "ومن طالع تراجع أثر الحديث من التابعين فهم بعدهم، وتدبر ما آتاههم الله تعالى من قوة الحفظ والفهم والرغبة الأكبر...". فالله تعالى يحفظ السنة وحياتها، فإن له ما يحب عقله، وعلم أن ذلك ثمرة تكليل الله تعالى بحفظ دينه، وشأنه في ذلك عظيم جداً، وهو عبادة من أعظم العبادات وأشرفها. وبذلك يبين أن ذلك من السنن المتنبي على ترك كتابة الأحاديث كلهًا من العهد النبي، إذ لو كتب لاندسب بكر تلك العبادة وقد قال الله تعالى: "وما علتنا إلينا إلا أن ن報告ك". [الداريات: 56].

وثم مصالح أخرى منها: تشتهر علم احتفال إليها الأمة، وهذه الثروة العظيمة التي يبد السلميين من تراجع قد樊هم، إنما جاءت من اختيار الحديثين إلى معرفة أحوال الرواة، فاضطرروا إلى تبع ذلك، وجمع التواريخ والمعاجم، ثم تبعهم غيرهم.

ومنها: الأساند الذي يعرف به حال الخبر، كان بدؤهم الحديث ثم سرى إلى التفسير والتاريخ والأدب(2).

يُنص العلماء على أن السنة موجودة عند عامة أهل العلم، وإن كان بعضهم أجمع من بعض، ولكن إذا جمع علمهم أتين عليه كلها، وإذا فرق علم كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، وما ذهب عليه منها فهو موجود عند غيره(3).

نستورد هذه الأحاديث الظنية الثبوت؛ ومن ثم فلا يأخذ بها عندما تعارض القرآن الذي هو قطاعي الثبوت، يرد عليه من وجه منها:

- لا يسلم بأن أحاديث الآحاد تفيد الظن; وذلك أن الأدلة الصحيحة ترجح أن حديث الآحاد الصحيح متي احتضن به القرآن يفيد العلم، وهناك من أهل العلم من رجح إفادته للعلم متي صح مطلقاً، وسيأتي مزيد بيان لذلك لاحقاً(4).

(1) انظر: السنة ومكاتنتها في التشريع: 180-184.
(2) الأنواع الكاشفية لما كتب أضواء على السنة من الزلال والتصليب والمجازفة، عبد الرحمن المعلم اليمني، المطبعة السلفية، تصدر عالم الكتب، بيروت، 1402هـ.
(3) انظر: الرسالة: 43.
(4) انظر: صفحة: 206.
الباب الأول: أسس هذا الأتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

ب- لو سلمنا بأن حديث الآحاد يقيد الظن، فإن العمل به واجب؛ وعليه فالمعنى
التالي من الحديث إنما هو وصية الخبر عن رسول الله ﷺ، فإذا صح الخبر
وجب العمل به. (وليس في الحديث الذي صح شيء يخالف القرآن) ١.

- الاستدلال بحديث عرض السنة على القرآن لا يتم من استدل به لوصف فكيف
إذا قيل بوضع الحديث أو ضعفه الشديد: بل إعمال هذا المسالك يقتضى رد الحديث:
"فلا يعلمون في الحديثも多く من أن ي يجعل العلماء ولا يعلمون كيف
بالسنة الماضية عن رسول الله ﷺ ترده، قال الله، عز وجل: "فلا يعلمون في
كمساء: ١٥," والذي أمرنا الله - عز وجل - أن نسمع ونطيع، ولا نضرب مقالته - عليه
السلام - الفاكية، ولا ننتسب لها المخازن، ولا نعارضها بالكتاب ولا بغيره، ولكن نتلقاها
بالإيمان والتصديق والتسليم إذا صحت بذلك الرواية) ١.

كما أن الحديث لو سلمنا بصحته يدل على بطلان هذا المسالك من وجهين:

أ- هذا استدلال منهم بحديث آحاد على قضية كبرى.

ب- منطق هذا الحديث يلزمهم بالعمل بالسنة؛ لأنها داخلة في الوصية
بالعرض على كتاب الله، كما أنها لم تخالفه في التحليل والتجزئة، و"إذا اتبع
الناس ما في الكتب عملا بحل ما أمرهم النبي ﷺ به قوله تعالى: "وما أتكم
الرسول ﷺ \"[البقرة: ٧٧] الآية) ١.

ه- أما استنادهم إلى فقه الصحابة رضوان الله عليهم فلا يصح: لأن ما ورد
 عليهم - إن صح - يحمل على أن الحديث لم يثبت لديهم، وإن كان ثابتًا فاستشكلهم
معارضة الحديث للقرآن إنما هو لعرفة مقصود الحديث، وكيف يجمعون بينه وبين
الآية التي يُظن تعارضها معه.

قال ابن القيم - رحمه الله -: "وقد كانت الصحابة أفهم الأمة لمراد نبيها وأتباع

(١) الإحكام، لابن حزم: ٢٠٨.
(٢) الإباني، لابن بطة: ٢٣٧.
(٣) فتح الباري: ٥٣٢.
المبحث الأول
معارضتهم النص بنصوص شرعية أخرى

له، وإنما كانوا يبدون حول معرفة مراده ومقصوده، ولم يكن أحد منهم يظهر له مراد رسول الله ﷺ ثم يعدل عنه إلى غيره البلتة ١.

والمشال الذي أوردته بيبن يائض ما تقدم تقريره، فعائشة -رضي الله عنها- لم تثبّن من ثبوت الحديث، ولا بلها رواية عمر وأبيه قالت: "إنما لتثبيث عن غير كاذبين ولا متيمتين، ولكن السمع يخطئ" ٢، وقالت: "إنما قرأ النبى ﷺ على يهودية يبكي عليها، فقال: "إنهم ليكرون عليها، وإنها لفي عرفة" ٣.

(٤) رواية قالت: "إنما قال رسول الله ﷺ: "إن الله ليزيد الكافر عذاباً بيكاء أهلله عليه" ٤.

وهذا منها -رضي الله عنها- حمل للحديث على قضية خاصة، وهذا اجتهاد منها -رضي الله عنها- وليس في ذلك رد للحديث فضلاً عن رد الحديث بجرأة كما وصف الشيخ الغزالي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمة الله-: "والأخلاقي الصحيح الصحيفة التي يرويها مثل: عمر بن الخطاب، وأبي عبد الله، وأبي موسى الأشери، وغيرهم لا ترد بمثل هذا، وعائشة أم المؤمنين رضي الله عنها لها مثل هذا نظائر ترد الحديث بنوع من التأويل والاجتهاد لاعتقالها بطلان معناه ولا يكون الأمر كذلك ومن تدور هذا الباب وجد هذا الحديث الصحيح الصريح الذي يرويه الثقة لا يرد أحد بمثل هذا إلا كان مخطئاً وعائشة رضي الله عنها روت عن النبي لفظين وهي الصادقة فيما نقلته فروت عن النبي ﷺ قوله: "إن الله ليزيد الكافر عذاباً بيكاء أهلله عليه")، وهذا موافق للحديث عمر فإنه إذا جاز أن يزيده عذاباً بيكاء أهلله جاز أن يعذب غيره أيضاً بيكاء أهلله "٥.

١ إعلام الموقفين: ٢١٩/١، وانظر: تعارض العقل والنقل: ١٣/٢.
٢ رواية عند مسلم في صحيحه (٩٣٩).
٣ رواية عند مسلم أيضاً (٩٣٢).
٤ رواية عند البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب قول النبي ﷺ: "(يعدب اللب ببعض بيكاء أهلله عليه)" (١٢٣٦)، وسالم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب اللب يعدب بيكاء أهلله عليه، ح. (٩٣٩).
٥ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية : ٢٤/٢٧١، وانظر: التمهيد، لأمين عبد الباري: ٢٧٦/١٨.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

ومن هنا يتضح أن الحديث ليس فيه مخالف لظاهر القرآن، ولا لقاعدة من قواعد الشرع، ولا تتضمن عقوبة الإنسان بذنب غيره؛ وتوجيه الحديث عند العلماء له طرق متعددة (1)، لعل أقواها ما رجحه الإمام الطبري، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وغيرهما وهو أن العذاب هو الألم الذي يحصل له، وهو أعم من العقاب، والأعم لا يستلزم الأخذ، وقد قال النبي ﷺ: ((السفر قطعة من العذاب) (2)، وليس كل من تألم بسبب كان ذلك عقابا له (3).

2- ليس لهم استنادهم إلى موقف الأئمة حجة لما يلي:

أ- لم يثبت أن أحدا من الأئمة المتبرعين جعل من أصوله رد الحديث الصحيح لمعارضته القرآن، والحق أنه لم يكن العلماء الأمة المرضيين من يرد حديثا بلغه إلا لعدم يحتمله له أكثر أهل العلم على الأقل (4)، وما ورد عنهم في ذلك يحمل على أن الحديث لم يصح عنهم، أو أنهم اجتهدوا في الجمع بينه وبين ظاهر القرآن، وقد يصبون من هذا الاجتهاد وقد يخطئون، وهم في كل ذلك مأجرون.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: «من ظن بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يعتمدون مخالفات الحديث الصحيح، فقد أخطأ عليهم، وتكلم إما بطن أو بهو، فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث التوضيء بالنبي ﷺ في السفر مخالفته للقياس، وحديث القهوة في الصلاة مع مخالفته للقياس، لا اعتقاده صحتهما، وإن كان أئمة الحديث لم يصححواه، وقد بنيا هذا في رسالة رفع اللوم عن الأئمة الأعلام وبينا أن أحدا من أئمة الإسلام لا يخفف حديثا صحيحًا بغير عذر، بل لهم نسوم عن شرين عذرا، مثل: أن يكون أحدهم لم يبلغ الحديث، أو بلغه من وجه لم يشتم، أو لم يعتقد دلالته على الحكم، أو اعتقد أن ذلك الدليل قد عارضه ما هو أقوى منه، كالناسخ أو ما يدل على الناسخ، وأمثال ذلك.

(1) انظر تفصيلها في: فتح الباري: 152 وما بعده.
(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أبواب العمرة، باب السفر قطعة من العذاب.
(3) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب السفر قطعة من العذاب.
(5) الأثار الكاشفية: 11.
المعارضتهم النص بنصوص شرعية أخرى

والأعدار يكون العالم زمن بعضها مصيبًا فيكون له أجران، ويكون بعضها مختطأ بعد اجتهاده في ثبات على اجتهاده، وخطؤه مغفور له" (1).

ب- ليت من يزعم استناده إلى منهج الأئمة بناءً على أمثلة قليلة -إن صح ظنه فيها- يتزعم بالنصوص المتكافئة المتوازرة عن جميع الأئمة المتبررين في الأئل تم بما دلت عليه النصوص الشرعية، وتعظيمها، وتقديمها على كل رأي وقول كائنا من كان صاحبه.

قال ابن القيم -رحمة الله- "أئمة الإسلام جميعهم على هذه الطريقة، الأخذ بحديث رسول الله ﷺ إذا صح ولم يأت بعده حديث آخر ينسخه، سواء عرفوا من عمل به أم لا، سواء عمل الناس بخلافه أو بقيقه، فلا يتركون الحديث لعمل أحد، ولا يتوقفون قبولا على عمل أحد، ولا يعارضون بالقرآن ولا بالإجماع. ويلمرون أن هذه العارضنة من أبطل الباطل" (2).

وهذا منهج الأئمة حقاً فهلا اتبعه أصحاب هذا الاتجاه؟

ج- الإمام أبو حنيفة -رحمة الله- من أئمة السلف الذين التزموا تقديم النص الشرعي على ما سواء، بل إنه يقدم الحديث الضعيف على القياس والرأي.

قال الإمام ابن القيم -رحمة الله- "أصحاب أبي حنيفة مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي، وعلى ذلك بني مذهب، كما قدم الحديث القهقه مع ضعيفه على القياس والرأي، وقدم حديث الوضوء ببني التمر فيه السفر مع ضعيفه على القياس والقياس، فتقدى الحديث الضعيف وأثار الصحابة على القياس والرأي، قوله وقال أحمد بن حنبيل، وليس المراد بالضعف فاصطلاح السلف هو الضعف في اصطلال المتآخرين، بل ما يسميه المتآخرون حسنة قد يسميه المتقدمون ضعيفاً" (3).

أما رد الحديث الصحيح بدعو مخالفته للقرآن "فإن أبا حنيفة وصاحبته رحمهم الله تعالى - براء من هذه القواعد الموجهة، حيث لم تثبت - بعد البحث.

(1) مجموع النافوي: 708/2.
(2) مختصر الرياني المرة على الجماعية والمعلقة لابن القيم -اختصاره: محمد الوصلي: 443/2، مكتبة الرياض الحديث، الرياض.
(3) إعلام الموقعين: 177، وانظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: 437، وما بعده.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنصوص الشرعية

العلمي الدقيق - عنهم الكلام بها. وما أثر عنهم من فتاوى فقهية لم تكن مبنية عليها، وأما هذه القواعد المذكورة فهي من اختراع عيسى بن أبي أيلان(1)، حيث قام باستخلاص ما يؤديها من بعض فتاوى الإمام أبي حنيفة والصحابي بتفصيل شديد، وتخرج أقوالهم عليها لإضفاء القبول عليها لدى أتباع الإمام، فليست هذه القواعد قواعد أصول فقه أبي حنيفة وأصحابه وإنما هي قواعد أصول فقه عيسى بن أبي أيلان وأتباعه(2).

وأبو حنيفة - رحمه الله - لم يرد حديث: ((ليقتل مسلم بكافر(3)، بل إنه جمع بينه وبين القرآن بحكم الكافر على الحربي، واستند على ذلك على أحاديث)، وإن كانت ضعيفة - وهذا اجتهاد منه لم يوافقه عليه جمهور العلماء، فالحديث نص صحيح قاطع للنزاع مخصص لمعموم النفس بالنسبة، ولم يصح بـ "الباب شيء يخالفه، قال: ابن كثير في تفسيره بعد أن ذكر الخلاف وساق هذا الحديث: "ولا يصح الحديث ولا تأويل يختلف هذا"، وقال القرطبي في تفسيره: "فلا يصح بـ "الباب إلا حديث البخاري، وهو يخصص عموم قوله تعالى: "كَبِّرْ عَلَى الْقَصَاصِ في الْقُلُوب" [البقرة: 187] الآية، وعموم قوله تعالى: "أَنَّ الْقَصَّـرَ بِالْبَطْرِسِ (المائدة: 45)".(4)


(1) عيسى بن أيلان بن صدقة، أبو موسى، فاعل من كبار فقهاء الحنفية، كان سريعاً بإبداع الحكم، عفنياً، وولي القضاء بالبصرة عشر سنين، وتوفي بها عام 221 هـ، له كتب منها: إيضاح القياس، واجتهاد الرأي، والجامع في الفقه، والجابة الصغرى في الحديث. انظر: الفوائد البحية: 151، والجواب المضية: 1/3، والأعلام: 100.

(2) رد خبر الولد بما يسمى بالانقطاع الباطن حقيقته، وحكمه وأثره في الفقه الإسلامي، د. ترحيب في رفع الدوسري: 121، نادر التمبيح، القاهرة، الطبعة الأولى 1368، وانظر: قواطع الأدلة في أصول الفقه، منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق: حسن الناشئ: 1/185، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1381.

(3) تفسير القرآن العظيم: 2/490.

(4) الجمع لأحكام القرآن: 2/247.
المبحث الأول

معارضتهم النص بنصوص شرعية أخرى

الأظهر أنه لو كان حكمها موجودا في القرآن على التنصيص أو نحوه لم يجعلها على خارج القرآن حيث قال: "ما عندنا إلا كتاب الله وما هذه الصحفة"؟ إذ لو كان في القرآن لعدم الشتم دون قتل السلم بالكافر، ويمكن أن يؤخذ حكم المسألة مأخوذ القياس المتقدم؛ لأن الله تعالى قال: "يا خبرتكم بالصبر والصبر يقتضي الفوز" (البقرة:182).

فلم يقد من الحرف للعبد والعبودية من آثار الكفر، فأولى أن يقد من السلم للكافر." (1)

و- وما تقوم قوله في موقف الإمام أبي حنيفة- رحمه الله- يتأكد في حق الإمام مالك- رحمه الله- وزيادة: إذ هو إمام الحديث كما أنه إمام الفقه، وعلى هذا مما نسب إليه من أنه يرد الحديث لمعارضته للقرآن غير صحيح، وما ورد عنه في ذلك يعلم على أن الحديث لم يصح عنده، أو أنه صح عنده ولكن له اجتهاد في حملة للحديث على مبني يتحقق به الجمع بينه وبين ظاهر القرآن." (2)

وقد نقل عنه- رحمه الله- لا الدوينة من أنه إذا ولغ الكلب، أو طعام أكل ولا يفضله أن الإنسان، وإن كان يفضل سبعة للحديث ففي الماء وحده كان يضفه، وقال: "قوة جي هذا الحديث، ولا أدرى ما حقته". (3)

قال القاضي عياض- رحمه الله-: "تنزوع كثير في الضمير من قوله يضعفه فقيل: أراد تضمين الحديث؛ لأنه خبر واحد ظاهره نجاسة الكلب وعارض قوله تعالى: (فكلوا مما أسْمَكُون علَيكم)، وقيل: أراد تضمين الوجب، وقيل: توقيت العدد والأشبه عندي أن يريد الوجب". (4)

وأما اختاره القاضي عياض هو الأشهر عند المالكية: كما أنه الأليل بمكانة الإمام مالك- رحمه الله- لأن الحديث صحيح ومعارضة الآية منثنية: فذهب- رحمه الله- أمر بإراقة سوء الكلب، وغسل الإنسان منه أن ذلك عبادة غير معلقة، وأنه على الاستحباب لا الوجب، وأن الماء الذي يبلغ فيه ليس بنجس، ولم ير إرادة ما

المراجعات:
1. المدونة: ٥٢/٤
2. انظر: الأناور الكاشف، للمعلمي: ٢١، وأصول فقه الإمام مالك- أذده البچيلة- عبد الرحمن الشعلان: ٧٦٢، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ ه.
3. المدونة: ٥٠/٤-٥
4. مواقف الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، محمد الحطب: ٢، دار الفكر، بيروت: ١٣٩٨ ه.

الإسلامي القاضي بن النص الشرعي
الباب الأول: أُسَّس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

غاذا الماء من الأشياء التي يبلغ فيها الكلب ذو المشهور عنه تقليداً للحديث باليه.

وبعد هذا يتبنى خطأ واضطراب الموقف الذي اتخذه أصحاب الاتجاه العقالي الإسلامي المعاصر للتعامل مع قضية تعارض النصوص الشرعية؛ وذلك لخلخته للشرع والعقل، كما أنه يفتح الباب أمام المتلاعبين لضرب النصوص بعضها ببعض، والطعن في مصادر السنة المتغيرة، واتخاذ ذلك ذريعة للتقلت من الأحكام الشرعية التي دلت عليها تلك النصوص.

إن الواجب على كل من استطاع أن ينهي وقوع شيء من التعارض بين النصوص الشرعية أن ينظر إلى الشريعة -نصوصها وأحكامها- بعين الافتاق والاختلاف لا التعارض والاختلاف، وأن يفهم قاعدة علمه وفهمه، وينظر فيما قاله أهل العلم المتبررين، وأن يحقق بذلك مناطق السآلة بما يدفع التعارض، وأن لا يجازف برد نص ثابت، أو يحاكم النصوص إلى مقررات سابقة لديه، فالنصوص الشرعية حاكم لا محكوم، ومتبوع لا تابع.

قال الشافعي: -رحمه الله-: «كل من تحقق بأصول الشريعة فأدلته عندما لا تكاد تتعارض، كما أن كل من حقق مناطق المسائل فلا يكاد يقف متشابه: لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة، فالتحقق بها متحقق بما في الأمر، فإنلزم أن لا يكون عندئذ تعارض ولذلك لاتجت بيتا دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث واجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المحققين غير مصمومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلته عندهم». (1)

إن سلوك المنهج الموضوعي النضبات الذي حددته العلماء هو الذي يحقق الاختلاف والتفاوت بين النصوص الشرعية، ويسد الباب أمام كل جاهل ومتكفل في التأويل، أو مغرض يرد النصوص بدعاو اضطرابها وتنافسها مع بعضها.


المواقعات: 294/4
المسألة الثانية
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

إن من القواعد المتكررة في دين الإسلام أن العقل الشرعي لا يخالف النص الشرعي النثبت، والمعقول الصحيح دائرة مع أخبار الشريعة وجودًا ونفعًا، فلم يخبر الله رسوله ﷺ بما ينافض صحيح العقل، ولم يشرع ما ينافض الميزان والعدل (1).

ولا تجد نصًا شرعيًا صحيحًا فيه فوته صريحاً لدى معارضاً لقياس صحيح صريح، وهذا لا يمكن بحال، بل الشرع الصحيح والعقل الصحيح متصادقان، ومتعارضان، ومتناقضان، يصدق أحدهما الآخر ويشهد أحدهما بصحة الآخر (2).

والأدلة المتبعة عند السلف هو الدليل الشرعي الذي أثبت الشرع واحتج به سواء كان خبرياً محضاً، أو عقلياً، وكلاهما شرعيان ذكرهما الله تعالى في القرآن الكريم (3).

ومن هنا فلا يجوز لأحد أن يرد شيئًا من الشريعة، سواء من أخبارها أو أحكامها بوجبة خلافة العقل: بل العقل يشهد بصحتها على سبيل الإجماع والتفصيل.

أما الإجماع، فمن جهة شهادة العقل بصحة النبوة وصدق الرسول ﷺ، فيلزم من ذلك تصديقه ﷺ ﷺ كل ما بلغه من الكتاب والسنة.

وأما التفصيل، فليس فيما جاءت به الشريعة ما يرد العقل سواء أدركه أو قصره ﷺ دركه، فما أدركه فهو يشهد له بالصحة تصديقاً، وما قصر عن دركه (4).

(1) انظر: أعلام المواقين، لابن قيم الجوزية: 2/101.
(2) المصدر السابق: 3/101-102.
(3) انظر: الصواقع المرسلة: 39, 95/2, 1909.
(4) درء تعارض العقل والتلف: لابن تيمية: 1/198, 199, 198.
леعلم الشريعة وتوافقها – لا يمنع وقوفه؛ والشريعة قد تأتي بمحاربات العقول لا
بمحاولات العقول (1).

وإن وجد تعارض بين العقل والنقل فهذا تعارض وحشان المجتهد نفسه، وليس
واقع الأمر، ومرد ذلك إلى أحد أمرين: "إما ضد دلالة ما احتج به من النص;
فإن لا يكون ثابتاً عن المعصوم، أو لا يكون دالاً على ما ظنه، أو ضاد دلالة ما احتج
به من الميزان بفضل بعض مقدماته أو كلها" (2).

وقد دل الكتاب والسنة والإجماع والعقل على صحة قاعدة (لا تعارض بين العقل
والفتاوى الشرعية).

وقد جاءت دلالة القرآن على هذه القاعدة من وجوه منها:
أولاً – الآيات التي تأمر بالنظر والتدبر فيما جاء به الوحي: كقوله تعالى:
"كلمة أبدين وآثر الله أن تعلم" [البقرة: 242] وقوله تعالى:
"ليكون قواماً على لولبك" [النساء: 42] وقوله:
"كمن الذئب الذي يعلم ما عليه من القدرة" [البقرة: 38] وغير ذلك كثير.

فلو كان الوحي - قرآناً وسنة - ما يخالف العقل، لما أمر بالتدبر والتفكر،
الذي يكشف عن مواطن الضعف والقصور والتعارض (3).

ثانيًا –’الفتاوى الدالة على أن حجة الله تعالى قابيلة على خلقه بإرسال
الرسول وإنزال الكتب، كما قوله تعالى: "رسول من سلسلة مرسلي من طرف
إلهي حجة بعد الرسول Query: حكمًا" [النساء: 160] وقوله تعالى:
"وأما
حكمين في حكيم" [التوبة: 115]. إلى غير ذلك من الآيات، فلو كان الوحي ما يخالف العقل، ما
قامت به الحجة (4).

(1) انظر: دراسة تعارض العقل والنقل: 148/1، والصواعق المرسلة لابن القيم: 3/280.
(2) انظر: الرد على النطقيين: 272.
(3) انظر: الصواعق المرسلة: 2/459، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان بن حسن:
278/1.
(4) انظر: الصواعق المرسلة: 3/127.
المبحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

cالثالث: الآيات الدالة على أن كل ما سوى الحق المتمثل في وصي الله لأبنائه
إنما هو باطل، وإتباع للظن والهواء، كما يقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَى الْمُرْسَلِينَ إِلَى
مَّيْمَانٍ وَمَدِينٍ وَجَبَّالٍ اللَّهُ صَفَّرَاهُ إِلَى الْبَلِيْلِ لَيْدَهْ يَجْعَلُهُ أَبْقَىَ وَأَنْعَمَ
مَعَهُ وَأَنْدَرْوَا هُؤُلَاءِ﴾ (الكهف: 56)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَى الْأَمْنِ يَوْمَ يَقُومُ الْأَمْرُ ﻟَوْدَاءُ ﻟَيْدَهُ ﺔِنْذِرْهُمْ﴾ (النجم: 23).
فهذا دليل على أن كل من عارض الصحوة فإنه يعارضن بالباطل، ويتبع في ذلك هواه وظنه.

أما دلالة السنة على هذه القاعدة فقد وردت كثير من الأحاديث منها:

1- قوله ﴿قد تركتم على البيضاء، ليلها كنها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك﴾. فدلالة الحديث صريحة في إثبات كون الشريعة واضحة المعالم؛ وعليه فإن معارضتهم بالعقل بناءً على هذا الحديث.

2- قوله ﴿من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد﴾. فدل الحديث على أن كل ما خالف الكتاب والسنة مرسد أي باطل.

وقد أجمع السلف من الصحابة والتابعين لهم بإجماع على أن لا تعارض بين العقل والنقل، ومن ذكر هذا الإجماع الشاطبي، وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمهما الله.

قال الشاطبي -رحمه الله- ﴿إِنَّ هَذَا هُوَ الْمَذْهِبِ لِلصَّحَابَةِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - وَعَلَىٰهُمْ دَأَبَوا، وَاتَّخَذُوا طَرِيقَةً إِلَىَّ الْجَنَّةَ فَوَقَسَوْلَا، وَدَلَّ علَى ذلِكَ مِنْ سِيَرِهِمْ أَشِيَاءٍ، مِنْهَا: أَنَّهُم لم يَنْكَرَ أَحَدُ مِنْهُمْ مَا جَاءَ مِنْ ذلِكَ، بَلَّ أَقْرَأَوْا وَأَدْعَوْا لِكَلَامِ اللَّهِ وَكَلَامِ رَسُولِهِ ﷺ، وَلَمْ يُصَادَمْهُوْا وَلَا عَارضُوهُ باِشِكَالٍ، وَلَوْ كَانَ شَيْءٌ مِنْ ذلِكَ لَنَقُلْ إِلَيْنَا: سَأَرَى سِيَرُهُمْ﴾.}

(1) انظر: درء تعارض العقل والنقل: 190/1.
(2) رواه ابن ماجه في سننه، المقدمة، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ، (6)، وحسنله الألباني في صحيح ابن ماجه.
(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحا على صلح جور فالصلح مرسد، ح (2697).
(4) الاعتصام، الشاطبي: 231، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
وقال: إن الصحابة ومن بعدهم لم يعارضوا ما جاء في السنة بآرائهم، بل علما معناه أو جهله، جرّى لهم ذلك على مبودهم أولاً. (1)

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: فكان من الأصول المتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان أنه لا يقبل من أحد قط أن يعارض القرآن برأيه، ولا ذوقه ولا معقوله، ولا قياسه ولا وجد، فإنهم ثبت عنهم بإبراهيم القطعيات والآيات البيئة قل الرسول قد جاء بالهدي ودين الحق وأن القرآن يهدى للتي هي أقوم. (2)

أما دلالة العقل على صحة قاعدة (لا تعارض بين العقل والنص الشرعي)
فجاءت من أوجه كثيرة منها على سبيل المثال:
أولاً - لوحان الذارعة ما يناقض العقل لكان الكفار أول من رد الشرعية به؛ لأنهم كانوا في غابة الحراس على رد ما جاء به الرسول حتى كانوا يفترون على الشرعية وصاحبها الكذب. (3)
ثانياً - دلالة الاستقراء على جرائب الشرعية على مقتضى العقول بحيث تصدروا العقول الراجحة. (4)

موقف أصحاب هذا الاتجاه من معارضة العقل للنص الشرعي:
باستقراء أقوال أصحاب هذا الاتجاه نجد أنهم يقررون أن الجملة أن لا تعترض بـ (لا الأصل بين العقل والنقل) (5).

المصدر السابق: (236/2.
(2) مجمع الفتاوى: 288/12.
(3) انظر: المواقين: 288/3.
(4) انظر: المواقين: 288/2.
(5) أنظر: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، محمد الفزالي: 150، رؤية إسلامية معاصرة.
ولكن عندما يقع تعارض في الذهن بين العقل والنقل فماذا الذي يقدم منهما؟ وما الحل للخروج من هذه الإشكالية؟
إن العقل هو الذي يقدم في الجملة عند أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر، وهذا ظاهر ككتاباتهم، وإن كان هناك تفاوت بينهم أمر:
الأول: أنهم ليسوا سواء في معارضة النص بالعقل فبعضهم تكون معارضته للنص أكثر من غيره، وهذا أثر من آثار تقديم العقل: لأن العقول متفاوتة، ومن ثم لا يوجد ضابط موضوعي يتفق عليه الجميع، فلا يبدو مقبولاً عند بعضهم يكون مرفوضاً عند آخرين.
الثاني: بعضهم يصرح بترقيم العقل فعلاً، وبعضهم يقول بأن النص الشرعي هو الأعلى وهو المصدر، ولكن عند التطبيق يقدم العقل في بعض المسائل بل ربما يقرر ذلك صورة فعالة كلية خاصة مسألة صفات الله تعالى.
فمن الفريق الأول د. محمد عمارة الذي قال: "العقل هو أول الأدلة، وليس ذلك فقط بل هو أصيل الذي يعرف صدقه" (1)، وقال أيضاً: "فإذا حدث وبدا أن هناك تعارض بين ظاهر النص وبرهان العقل، وجب تأويل النص - دون تعسف - بما يتفق مع برهان العقل" (2).
ويدعم د. أحمد كمال أبو المجد إلى "تسوية دائرة العقل والإفساح له يؤدي دوره في ميدان التشريع" (3)، ويرى أن "الأزمة الحقيقية في تفاصيل الإسلام المعاصرة أن العقل قد أُنزل عن سلطانه" (4).
ويُعرض توصيف لما أسماه مدرسة الجمود على الموجود - التي تقابل عهد مدرسة التجديد - يرى أن أخص صخائرها "المستراق الكامل في النصوص،

(1) تيارات الفكر الإسلامي، محمد عمارة: 70، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1418.
(2) الدولة الإسلامية بين العثمانية والسلطة الدينية: 16 دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 1409 هـ.
(3) حوار لا مواجهة: 132.
(4) المصدر السابق: 234، وانظر: 244.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

والوقوف بصفة خاصة عند الأحكام الفرعية التي تستخلص من هذه النصوص، والوقوف - فقوظ ذلك - عند ظواهر تلك النصوص، واعتبار ذلك من علامات الاتباع المحمود، الذي يقابل الابتداع المذموم، والتوقف عن البحث الطويل في حكمة التكليف ومقايد التشريع وأولويات المطالب الدينية للأفراد واللامة. وعن النظر في إمكانية تغير تلك الأولويات باختلاف الأزمة والآمنة والأمكنة والأحوال.

ويبرى أن من خصائصها "إساءة الظن بكل مذهب أو رأى أو اجتهاد يدعو إلى استخدام الحق والمورغ على رضي الله تعالى الأحكام الفقهية وتقصير الأمور الدينية، واعتبار هذا الاستخدام تهيدا لقسامة الشرعية، ومدخلات تحكيم الديانة، وتمردا على حكم الله الذي تقرر الآية القرآنية الكريمة: "وَمَا كَانَ لِمُؤَمِّنِينَ وَلَا مُؤَمِّنَاتَ إِلَّا أَنْ يُقِّيَنَّ اللّهُ هُمْ رَبَّهُمْ (الأحزاب: 36).".

وبلخص أتباع هذا النهج موقفهم من هذه القضية بقولهم: إن الشريعة حاكمة لا محكومة، وأن على المؤمنين بها أن يطبقوا أحكامها الكلية والجزئية فلا ورقة لا يؤمنون حتى يحكمون فيما يشاركونه، لأنهم لا يجدون في أنفسهم قوة بما يقضبه وفسرموه آليانا (النساء: 50).

وعلق على ذلك بقوله: "وإنها لن تخفي استدراكنا على كل المقولات المكونة لهذا النهج، واعتقادنا بأنها تؤدي إلى انكماش الحضارة الإسلامية، وتراجع شأن المسلمين".

وبرى "أن التجديد الذي يخلص هذه الأمة، لا أمل فيه ولا رجاء فيه إلا إذا أعيد العقل من جديد إلى عرشه الذي أنزلته عنه مخاوف الخائفين، وهو وجوب المرتابين الذين يحسبون كل صية عليهم".

ولا يستثنى من هذا الفريق من يدعو إلى تحكيم النص الخالص، مثل عبد الجواد ياسين، الذي نادى بأن تعاد قراءة الإسلام في مصدره الوحيد الصحيح.

1) تجديد الفكر الإسلامي - إطار جديد، مدخل أساسي، ضمن بحوث (مؤشر التحديث في الفكر الإسلامي). 27، نشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1423 هـ.
1) المصدر السابق: 182.
2) المصدر السابق: 199.
3) المصدر السابق: 42.
المبحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

- زعمه - وهو النص الخالص الذي يعني - عنده - القرآن أولاً، ثم القرآن ثانياً، ثم السنة بمعناها الحقيقي - عنده - أي اعتبارها الطريقة القرآنية المتبقية من قبل النبي ﷺ، وليس بمعناها السلفي الذي يكاد أن يستغرقه ذلك الحجم الهائل من الأحاديث والموروجات (1) ، ومن ثم يدعو إلى تحقية المصادر اللانصية التي اعتمدتها المنظومة السلفية - يقصد بذلك علم أصول الفقه (2) .

وحقيقة دعوته هذه إنما هي دعوة لقراءة النص الشرعي قراءة عقليّة، واستبعد ما يخالف العقل (3) ، بدلاً من هجومه المتكرر على ما يسميه (المنظومات السلفية النصوصية) متصلة في الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل وجمهور الفقهاء والمحدثين (1) ، ويُقابل ذلك تمجيده للمناهج العقلانية - بالأخص - العقلانية (4) ، وكذلك قراءته الانتقائية للمنهج ابن حزم - رحمه الله - حيث يشي على منهجه العقلاني الإسلامي الذي يعطي العقل أولوية في قراءة النص (3) ، ويُقابل المقابل انتقاد موقفه من الأخذ بأحاديث الآحاد في الأحكام الفقهية (6) .

ومن الشواهد التي تبين حقيقة موقفه بوضع إعجابه بمنهج النظام المعتزلي، والذي يتمثل عندنه في إخضاع النص لألّة النقد بغرض التحقق من مواقفه للعقل وصحيح النص، ومن أمثلة ذلك ما ساقه من قول النظام: "زعم ابن مسعود أن القمر انشق وأنه رآه، وهذا من الكذب الذي لا خفاء به، لأن الله تعالى لا يشقيق القمر له وحده، ولا الآخر معه، وإنما يشحق ليكون آية للعالمين وجهة للمرسلين، ومجزرة للعباد، وبرهانًا قAUTHOR:424، فكيف لم تعرف بذلك العامة" (7) .

---

(1) انظر: المصدر السابق: 136 .
(2) انظر: المصدر السابق: 17 .
(3) انظر: المصدر السابق: 130 .
(5) انظر: المصدر السابق: 75 .
(6) انظر: المصدر السابق: 163 .
(7) انظر: المصدر السابق: 181 .
(8) المصدر السابق: 194 .
المصدر السابق: 122 . تناول عن تأويل مختلف الحديث لاين تلبية: 25 .
وقال عبد الجواد ياسين معلقاً على ذلك: "إذا ما غضضنا النظر عن عبارة الكذب الذي لا خضاء به... والتي من الممكن أن تكون موجهة إلى ابن مسعود بعينه دون سائر الرجال في السند، فإن حيل منه جملة من الأسئلة المشروعة كلامات نافقة يساند بعضها بعضاً، وليس يعيبه حال من الأحوال أن يكون النقد موجهًا إلى واحد من الصحابة: لأن مبادئ العقل الكلية - وهي عندنا فطرية متعلقة الإسنااد بالله - لا تستثنى الصحابة من الخضوع لها عند التحمل والأداء".

والفريق الثاني الذين قرووا أن النص الشرعي هو الأعلى والأوثق والمؤسس لكن عند التطبيق نجد أنهم يقدمون العقل مسائل عديدة، بل ربما قرروا أحيانا قاعدة كلية تتضمن تقديم العقل وبخاصة مسألة صفات الله تعالى.

ومعنى ميمل هذا الفريق: الشيخ د. يوسف القرضاوي، ود. طه جابر الملولي، ود. عبد المجيد النجار، وعلم أسباب هذا التردد والاضطراب وموقفهم هذا ما يحملونه من ثقافة شرعية تمييزهم عن غيرهم، وكذلك تأثروا بكتابات الشيخ الإسلام ابن تيمية، ولكنهم في المقابل لا يزال لديهم شيء من التأثير بالناءج الكلامية وخاصة الأشرعة، وأيضا ما يحملونه من نظرة واقعية مبالغ فيها كان لها أثر كبير في موقفهم من النصوص الشرعية.

من الصعب أن الكاتب يجهل أو يتجاهل أن أمة المعززة قد دروا هذا الاستدلال المنطقي الرائع -بحسب وصفه، ومنهم الجبائي - رد طويلا جاء فيه: "فأنا قول النظام قلماً لا يشاهده هذه الآية كل الناس قلباً هذا بل لأزمة لأن الناس لم يكونوا من هذا على مباعد، وإنما هو شيء حدث ليلاً، وما كان عندهم خبر بأن يسجد، وسيكون في وقت قد لا يعجبونه، وإذا كان كذلك فقد بطل ما ظنه، يزيدك بمكان أن القمر قد ينكشف كله فلا يرى ذلك من الناس إلا الواحد بعد الواحد والشفر ليس لقومهم، كيف يهذا نشور الذي انشق نعمة الله من ساعته بعد أن رأى أولئك القمر طلوعهم، وأيضاً فقد يجوز أن يعجبه الله - عن وجل - لصالح العباد إلا عن أولئك القمر، لأنه قد يجوز أن يكون في بعض البلاد من المكتبين والمحتالين. تلك الساعة من لحورأن ذلك نتائج: إنما انشق شهادة لي على صدقنا، ولا يكن ما ذكره النظام قد جاء من هذا الوجه أيضاً، وينبئ ما توهمنه، أنور: تثبت دلائل النبوة، الجبائي، تحقيق: عبد الكريم عبد

السلطة في الإسلام: 122.

الدكتور إمام عبد الخالق包围
المبحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

فالشيخ د. القرضاوي مثلاً يذكر أن من أخطر أسباب الانحراف والضلالة "تقديس العقل البشري، ولذا فإن عامة المبدعين المتحررين قديماً وحديثاً يشتركون في تقديس العقل البشري على الوجه الإلهي بحيث يهتمون الأدلة الشرعية إذا لم توافقهم، ولا يتهمون عقولهم" (1).

وقال أيضاً: "إن العقل نعمة عظيمة ولا ريب، ولكن الوعي أعظم منه، وإن هداية العقل أعلى وأرسخ من هداية الحوار، ولكن هداية الوعي أعلى وأرسخ من هداية العقل، وفرق ما بين العقل والوعي هو فرق ما بين البشرية والألوهية" (2).

وانتقد الشيخ من برد الحديث الصحيح بضم أنه مخالف للقواعد العقلية، أو الثوابت العلمية، "فإذا فتشت هذه القواعد المزعمة، أو الثوابت المدعاة، وجدتها أموراً نظرية، قابلة للمناقشة، والأخذ والرد، ولا غرو أن خالفهم غيرهم فيها، وأنكروها عليهم" (3).

ومع هذا التقرير الجيد فإن الشيخ وقع فيما انتقد غيره فيه، فعند حديثه عن السنة وإثباتات مصري، وفروع العقيدة من أسئلة الملكين، القبر، ورؤية الله الأخر، ونحو ذلك مما سكت عنه القرآن ونطلته به السنة الصحيحة، أو جاء به القرآن ولكن بعبارات محتملة للاحتفال من قريب أو بعيد، قال مبيناً الضابط عندـه- إثبات ذات ذلك: "فهذا مما لا يناعع أدام من علماء أهل السنة، وجوب الإيمان به عن طريق الحديث النبوي، إذا كان صحيح الثبوت صريح الدلالة، بشرط واحد ذكره وهو أن يكون ذكر دائرة الإمكان العقلية، أي لا يكون مستحيلاً في نظر العقل" (4)، ونقل بعد ذلك عن الجويني والغزالي أن كل ما جوزه العقل وورده به الشرع وجب القضاء بسبوته" (5).

وبعدها عرض موقفه من قضية الصفات ذكر أنه كان يرجع المذهب المشهور...

(1) المصدر السابق: 331-332.
(2) المصدر السابق: 131.
(3) المصدر السابق: 132.
(4) المصدر السابق: 133.

الإسلامي القاضر بين النص الشرعي
المفهوم الأول: معارضتهم للنص الشرعي

عن السلف - هم النظر - وهو التقيؤ والسكوت، وعدم الخوض، ولكن بعد دراسة طويلة ومقارنة بين أقوال المدارس المختلفة رأي أن النصوص الواردة في الموضوع ليست كلها مستوى واحد لا من حيث ثباتها، ولا من حيث دلالتها، كما أن المروى عن السلف ليس كله ذا مفهوم واحد، فكان - هم النظر - لا بد من تجزئة القضية

- عنده - على النحو التالي:

1. نصوص الصفات التي هي في البشر انفعالات كالرحمة، والمحبة، والغضب، فهذه حقا الإثبات ولا حاجة لتأويلها، لأنها بيئة المعنى.
2. النصوص التي تثبت الفوقية، والعلول لله تعالى كذلك حقها الإثبات كما أثبتها تعالى لنفسه.

3. النصوص التي يفيد ظاهرها التركيب والتجسيم - هم النظر - كالوجه، واليد، والعين، ونحوها فهذه يرجح تأويلها إذا كان التأويل قريبًا غير متكلف، جاريا على ما يقتضيه لسان العرب، وهو أولى من الإثبات الذي قد يوهم المجال على الله تعالى.

ثم ذكر بعد ذلك موجات ترجيح مذهب السلف، وأولها فصول العقل الإنساني، ثم أنه لا آمان من الخطأ في التأويل، وكذلك الخشية من اتخاذ التأويل ذريعة للتجريف، إلى غير ذلك من السباب (1).

ولم يقف الأمر عند قضية الصفات فقط، بل تجاوزها إلى غيرها فنجده يقول: "قد نجد في بعض الأحاديث ضرباً من الإشكال، وخصوصاً بالنسبة للمثقف المعاصر، وذلك إذا حملت على معانيها الحقيقية، كما تؤدتها الألفاظ بحسب الدلالة الأصلية، فإذا حملت على المعنى المجازي زال الإشكال، وأسفر وجه المعنى المراد" (2).

واشترط لذلك وجود مانع من صريح العقل، أو صحيح الشرع، أو قطعي العلم، أو مؤكد الواقع يمنع من إزالة المعنى الحقيقي (3).

---

(1) انظر: فصوص في العقيدة بين السلف والخلف، د. الفرضاوي، 155-118، مكتبة وحية، القاهرة، ط. الثانية، 1427هـ.
(2) كيف نتعامل مع السنة النبوية: 178.
(3) المصدر السابق: 179.
المبحث الثاني

معارضتهم النص الشرعي بالعقل

وضرب مثلاً لذلك بحديث: ((اشتكى النار إلى ربي فقالت: يا ربي أكل بعضي بعضًا، فاذن لها بنفسين: نفس نفث الشتاء، ونفس نفث الصيف))، وحديث: ((إن الله خلق الخلق، حتى إذا ضغ من خلقه قالت الرحم: هذا مقام العائد بك من القطيعة. قال: نعم. أما ترضين أن أصل من وصل وأقطع من قطعك؟ قالت: بل يا ربي. قال: فله لك)). 

وحديث: ((إذا صار أهل الجنة إلى النار جيء بالموت حتى يجعل بين الجنة والنار، ثم يذهب، ثم ينادي مناد: يا أهل الجنة لا موت، ويا أهل النار لا نموت. فيزداد أهل الجنة فرحًا إلى فرحهم، ويزداد أهل النار حزناً إلى حزنهم)).

وقال عن الحديث الأخير: «فمن العلوم المتين الذي اتفق عليه العقل والنقل أن الموت - الذي هو مفارقة الإنسان للحياة - ليس بكيساً، ولا ثوراً، ولا لحواناً من الحيوانات، بل هو معينٌ من المعاني، أو كما عبر القديم، عرض من الأعراض، والمعاني لا تتلبس أجساماً ولا حيوانات إلا من باب التمثيل والتصور، الذي يجسم المعاني والعقلات وهذا هو الأليل بمخاطبة العقل المعاصر».

أما دلالة جابر العلولي فقد قرر أن «من خصائص النهج الإسلامي التوازن بين مصادر المعرفة، فالمنهج الإسلامي يقترب مصادر المعرفة: الوحي والوجود. ويأخذ من العقل والحواس وسائر إدراك، وقد يظل العقل نفسه مصدرًا في بعض الأحيان لبعض أنواع المعرفة... والوحي - وإن كان أوجه المصادر وأقواله - هل مجالاته وميادينه، وموضوع هيمته، والكون والحياة والأحياء مصادر معرفة بعد الوحي لكل منها ميدانه، وإلى كل مصدر من هذه المصادر وجه الإنسان لتلبتي المعرفة».

---

(1) روائ البخاري، صحيحه، كتاب باب صفة النار وآخاً مخلوقه، ح(87)، وسليم، كتاب المساجد.
(2) بألف الكتاب باب صفة النار وآخاً مخلوقه، ح(1432).
(3) روائ البخاري، صحيحه، كتاب الأدب، ح(641)، وسليم، صحيحه، كتاب الورى والصلاة والأدب، ح(1954).
(4) روائ البخاري، صحيحه، كتاب الرقب، ح(662)، وسليم، صحيحه، كتاب الحج وصفة النار، ح(280).
(5) كيف نتعامل السنة الطيبة: 182.
(6) سنتديمه لكتاب خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد التجاري: 12، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الطبعة الثانية: 1993م.
فقد كان الأولي بالدكتور ؛ مقام التقرير هذا - أن يقرر هيمنة الوفي على مصادر المعروفة بأن يكون هو الحكم عليها وهو معيار الحق والصواب، بدلاً من أن يجعل للولي مواضع يكون فيها هو المهيمن، ومواضع يكون فيها العقل هو المهيمن. كما قد يفهمه من تفصيله لهذه القضية.

يُوضع آخر قرر أن الجانب العقدي الغربي هو مجال هيمنة الوفي، أما مسائل التشريع فلا تأتي فيها من استعمال العقل، إذ قال فيه ذلك: «الجانب العقدي المتعلق بأمور الألوهة والقدر، والرسالة، والبعث والآخرة، والملائكة، والجن، والأرواح، أمور تدرك بالنمو، ولا سبيل للوصول إلى الموت الخلقي فيها إلا بواسطة بعد أن يحدث الوفي للعقل المعرفة لجعلها العقل عند ذلك إلى الصلة إيبانزا... أما مسائل التشريع سواء تعلقت بالسياسة، والصالح العام، أو بالمعاملات، والأحوال المدنية، فقد كانت مسروحاً لاختلافات الاجتهاد الإدارة كثيرة، لأنهم كانوا يدرون أن أحكام الفروع مبنية على العمل والمصالح وتنظيم شؤون الحياة فلابد من استعمال العقل، وملاحظة التجارب، وإدراك فطرة الإنسان، وطبيعة الاجتماع، والانسان الإنساني» (1).

والأشكال هنا ليست تقرير استعمال العقل في مجال الاجتهاد الشرعي بضوابطه، لكن الأشكال يأتي هنا من القابلة بين مجالي الفقهيات والتشريع؛ مما قد يفهم منه الفض من دور النص الشرعي في مقابل العقل في مجال التشريع، وتقييم جانب السليم في التشريع.

ولما جاء يعرض انقسام الناس إلى فرق في قضية تعارض العقل والمناكل، ذكر أن هناك فريقاً وقف خلف النالت يترسون به ضر فريق آخر وقف وراء العقل يجادل عنه وينافح، وجاء فريق حشوي ي뉴스 بالتفاضل النصوصون لا يستعين على فهمها بغير القاموس اللغوي، وصار العقل عنده منهما (2).

وقد انتقد ما وصفه - بالتفارق - في موقف الفريقين السابقين في قضايا العقيدة فقال: «لقد غلا بعضهم وجاوز الحد حين حاول إضعاف الدليل السمعي (3).

(2) انظر: تقديمه لكتاب خلافة الإنسان، 16-17.
المبحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

مطلقًا فلا قضايا العقيدة وترجيح الدليل العقلي عليه، وأن الأخذ به يتوقف على انتفاء المعارج العقلي - وقد قابل هذا التطرف في اعتماد العقل ودلائله وتقديمه على الدليل السمعي حتى في مجال العقيدة، تطرف جمل بعض يقبل أن يضاف إلى أركان العقيدة ومقوماتها، وعناصرها، أو تفسيرات تلك العناصر والمفاهيم كل ما ورد بها نقل سواء، أكان خبر واحد أو جمع، وسواء أكان صحيحاً أو حسناً، مما أثر على عناصر الاعتقاد بجملة غير قليلة من معتقدات أهل الكتاب، وبعض ما قد يتعارض مع صريح القرآن من تشبهه، وتجسيم، وتعطيل، ونحوه.

وهنا نقول للدكتور: أليست العقيدة في جملتها بنية على الإنسان بالغيب؟ ألم تقرر أن الجانب العقدي لا سبيل للوصول إلى الموقف الحق فيه إلا بواسطة الوحي؟ ثم لماذا ضرب لنا أمثلة مما يعده دخيلة على العقيدة من معتقدات أهل الكتاب وأمثلة مما يعود تشبهها وتجسيماً جاء عن طريق النقل الصحيح أو الحسن؟ والعجب أنه يقرر ذلك - في كتاب بعنوان " ابن تيمية وإسلامية المعرفة" فهل هذا الذي يقرر هو منهج شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله؟

وقد وصف موقف الفقهاء من (قضية العقل والنقل) ذكر أنه موقف الجمع بينهما توحيدهما - سبيل الوصول إلى الغايات الإسلامية، والمقادير الشرعية.

وهذا الكلام حق في الجملة، ولكن لما جاء يفصل موقعهم من توزيع الأدوار بين العقل والنقل وصفه بقوله: "هذا التوزيع الذي كان يعني للعقل النصيب الأكبر والأوفر في معالجة قضايا الحياة ومشكلياتها وضع الضوابط الشرعية... وأن أدلَّة الأحكام أثنا لا ثالث لهما: النصوص والعقل وإذا كانوا قد احتدوا بالرأي الذي يتسع للرؤية القطعية (المعتقد دليلاً عقلياً) وفياً من الظنات، فكيف لا يتجرون بالدليل العقلي؟... ولم يكونوا يجدون أي غضاضة إذ أنهم دعوا أن العقل شريك النص لا ينفك عنه فاهماً للنص، متفقها فيه، مفسراً إياها أو مؤولاً، مجتهداً.

- تطبيقه على الوقائع، مرجحاً عند التكافؤ.

(1) ابن تيمية وإسلامية المعرفة : 24-25.

(2) انظر: بحث العقل وموقعه في المنهجية الإسلامية، مجلة إسلامية المعرفة : 20.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

 فالعقل هو مناطق التكليف، ونظرة أول الواجبات، واجتهاده بقدر ما آتاه الله تعالى من طاقة وجد، فرض من أهم الفرائض وقربة من أقرب القرابات، ومن ثم لا يعد بعمل لا يعمد العقل له بالقصد والنية، مهما بلغ من إتقان الشكل وضبط الصورة» (1).

 فالنظر - في هذا النص يلمس إعلاء دور العقل، خاصةً قوله: «ونظره أول الواجبات»، إضافة إلى تعظيم دور العقل في مجال الفقه، وإذا أضيفنا ذلك إلى النص السابق المتعلق بالعقيبة نسأل: أي دور النص مقابل العقل؟

 إن سبب هذا الاضطراب هو تحديد العلاقة بين العقل والنقص - وجهة نظرية - هو حرص الدكتور وأمتئله على الدفاع عن موقف الإسلام من العقل: مما يدفعهم إلى الإباحة الشديدة على دور العقل، والإدعاء من منزلته وإنهام المتمسكين بالنفس بأنهم نصوصيون حشويون، ليس للعقل عندهم دور ولا وظيفة، أو على الأقل يغضون من منزلته.

 والعجب أن الدكتور طه العلواني قد وقع إلى حد ما فيما حذر منه عندما وصف موقف بعض من حاول التوفيق بين العقل والنفص كرد فعل مقابل للتبت العقلي المغالي حيث قال: «ولقد حاول كثير من الفيقار والمخلصين الوقف بوجه ذلك التبت. لكن محاولات الدفاع الجزئية كثيراً ما تجر إلى أخطار أو انحرافات جديدة، فبدلاً من تأكيد مبدأ التوازن أن ينصب الدفاع على توكيده أهمية العقل، وتاأويل أي نص حاول المفصول أن يبينوا تعارضه، أو نفي صحته، أو تعسف حمله على أبعد المحامل، أو نحو ذلك: مما يجعل الأمر كأنه محالة مرض بدواء له مضاعفات تؤدي إلى أمراض أخطر وأعنف وأشد» (2)، وقد ضرب مثلًا لذلك بتسمر الشيخ محمد عبده لجزء عم.

 وهذا الذي ذكره الدكتور حق ويا ليته جعله منطلقًا لتصحيح الخلل الذي أصاب موقف الاتجاه العقلي الإسلامي تجاه النص الشرعي من أجل إعادة التوازن المنهجي الدقيق في قضية العلاقة بين النص الشرعي والعقل.

 المصدر السابق: 31.
من تقديم مكتبة خلافة الإنسان: 17.
البحث الثاني
Muarrastum al-nasr ash-shar'i baynal'aql

الصحيح والدقيق للنصوص الشرعية، وخاصة في كثير من الكتب التي نشرها
المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

وقيق في موقف د. العلواني موقف د. عبدالمجيد النجار، فقد وقع فيما وقع
فية من اضطراب وميل إلى الإعلاء من دور العقل، والإلحاح على ذلك مقابل
النصوص الشرعية رغم ترقبه ابتداءً شموله لكل مناحي التصرف الإنساني في
فكره وسلوكه، وأنه المرجع الأبدي لنهج خلافة الإنسان، يرجع إليهما ليصبح حياته على
قدر ما فيهما من التحديد والإرشاد، سواء كان على وجه التفصيل أو كان على وجه
الإجمال (1).

ولكنه بعد ذلك يعود ليبرر تقديم العقل بوجود أوضاع يجد الإنسان فيها نفسه
"إذاء منهج الخلافة كما رسمه الوحي الإلهي- من افتقاره في تصريف حياته إلى
ما يعطي تفاصل ذلك التصرف في مستجذ أطرافه، أو افتقاره إلى أصل النهاج
جملة، فقد زوده الله تعالى بالعقل، وجعله أساساً للتكييف بالخلافة; لما ركب فيه من
قدرة على إدراك الحق وتحمل الأمنة، وقد نوه به أيضاً نقوبه، ودع الإنسان الدعوة
المتصلة إلى أن يجعلها رائدة لتحري الحقيقة، وأساساً لتحقيق الخلافة، أفلا
يكون هذا العقل منعاً ثانياً للحقيقة بصاغمه من نهج الخلافة: استكملنا لا وقف
عنده منبع الوحي، وتأسياً حينما لا يبلغ عطاء ذلك النبع" (2).

ومنهما نضم إلى هذا التقرير وصفه ما أسماه - بالقطب النصي- يتبين مدى
ما وقع فيه من اضطراب: إذ وصف المنتمين إلى هذا القطب باعتبارهم "تعاليم
الوحي هي المحدد الوحيد في كل الأزمان للمنهج الخلافي، دون أن يكون للعقل أي دور
سنوي التنزيل المباشر لظواهر النصوص في حياة الناس على وترحة تكاد لا تختلف
باختلاف الظروف إلا بالقدر اليسير، على أن هذه الوجهة تردت بين درجات من
الصرفية متتاوته، لعل أقصاه تلك الوجهة التي تختصر أوجه التصرف في الحياة
الإنسانية فيما يفي به ظاهر النص إلقاء لكل ما فيه فسحة للعقل ليستبطن وجهها

(1) المصدر السابق: 27-38.
(2) المصدر السابق: 12-17.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضةهم للنص الشرعي

مستجدة في تحقيق الخلافة بناءً على التأويل، واعتبارًا للمقاصد فيما لم يرد فيه نص مباشر، وهو ما آل إليه الحكمة والظاهرة، ونواة القياس وغيرهم من الحرفيين حتى قال بعضهم قديماً: إن الوحي لا يسعه مبدأ إيماني في صورة الإله الذي هو غاية الوجود يقوم على المفارقة بين الله والعالم المادي تزبيه لله عن كل مشابهة وتجسيم. 

لأَنَّ هَذَا الْوَحِي َجَاءَ بِنِصْوُصْهُ بَمَا يَفْيِدِ الشَّابِهَةَ وَالْتَجْسِيمُ ُفَحْقُ اللَّهِ تَعَالَى. وقَالَ بِعِضْعِهِمْ حَدِيثًا: أَنَّ الْوَحِي لَا يَسْعِي أَنْ يَحْقِقْ لِلنَّاسِ خَلَافَتَهُ بِوُجُودِ الاِخْتِرَاعِ العَالِمِيَّةِ، لَأَنَّ هَذَهِ الْاِخْتِرَاعَاتِ لَمْ يَرْدِهَا ذَكْرِي، نِصْوُصُ الْوَحِيٍّ.

وهنا تتكسر التسلسلات التي وجهت للمؤرخ طه الطوسي، ونضيف إليها: ألا يوجد عند من سماهم القطب النصي وسائل وأدوات للاستجابة والتكاملية والمكانيّة؟ وهكذا الوسائل والأدوات لا تتضمن صورة متصلة مندبوطة ومنطقة من النصوص الشرعية؟ هل يتحمل هذا القطب النصي لينظم من يبدأ (أَنَّ الأَصِل َبِالْإِشْبَاهِ َالأَبْحَاثِ) إضافة إلى قواعد المصالح والمحاذ، حتى يقف من المكتبيات والاختلافات الموقفة الذي ذكره الدكتور هناك.

ووهذا يتبنى أن أصحاب هذا الاتجاه في الجملة يتبنون تقديم العقل على النص الشرعي في الت_ADDR_ارد، على التفصيل الذي تقدم ذكره، ولكن هنا تبرز إشكالية أخرى، وهي: ما هو الأساس الذي بنى عليه هذا الاتجاه تقديم العقل على النص الشرعي عند الت_ADDR_ارد؟

إنَّ الْحَلَّ الَّذِي تَبْنَاهُ هَذَا الْاتِّجَاهُ ُجَلَّهُ لَـما يَتَضَحُّ مِنْ أَوْقَالَـهُمِ الْأَلْتِينَـةَ يَبَيْنَهُمْ كَنَّا لا يَتَضَجَّ الْجَاهِزَةُ كَمِّدْهُ فَتَقَيَّهُ، وَلَكِنَّ يَتَضَجَّ النَّزْعَةُ الْحَرْفِيَّةُ ُفَهُمُ النِّصْوُصُ.

(1) خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: 21-220.
(2) انظر: قانون التأهل، الغزالي: 4، مطبعة الحسيني، القاهرة: 1439 هـ.
(3) انظر: أسس التقدير، الرازي: 31-32، تحقيق: أحمد السماوة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة: 1412 هـ.
(4) أَخْذُ فِهِمِ هُوَدِيْ بَيْنَا جَسَمًا عَنْمَا نَسْبُ هِذِهِ الْقَاعَةُ إِلَى شَيْخِ الإِسْلاَمِ إِبْنِ تَيْمِيَةً، انظر: القرآن والسراج: 49.

14
المبحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

قال الرازي: "إن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا
أدلة نقلية يشعر بها خلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:
إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو مجال، وإما أن
بطل فيلزم تعذيب النقيضين وهو مجال، وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويثد
الظواهر النقلية، وذلك باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا
إذا عرفنا بالدلائل النقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق
الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على محمد ﷺ، ولو جوزنا القصد في الدلائل
العقلية القطعية صار العقل مثما غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرد أن يكون
مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن
كونها مفيدة، فثبت أن القصد لتصحيح النقل يقضي إلى القصد في العقل والنقل
معاً وأنه باطل. ولا بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل
العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال
إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظاهرها، ثم إن جوزنا التأويل، واشتغلنا على
سبق التبجر بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجي التأويل فوضى العلم
بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجع إليه في جميع المشابهات وبالله
التوافق" 

وبير د.لي ص.يا اعتماد هذه القاعدة أو القانون كحل للإشكالية بأن ذلك هو
الذي يحقق الوصول إلى اليقين المعرفي الذي لا يمكن أن يتم إلا من خلال منظومة
من الأحكام الكلية اليقينية المتحصلة من خلال نظر واستدلال عقليين مصدري
المعرفة: الواحي والواقع 

وقد استدل أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر على صحة القول
بتقديم العقل على النقل عند التعارض بعد من الأدلة، يمكن إجمالها فيما يلي:

- القول بأن العقل هو أصل النقل: لأن ثبوت النقل متوقف على تصديق

(1) أساس التقدير، الرازي: 220-271.
(2) انظر: أعمال العقل: 110.
(3) هذه الأدلة اشترك في الاستدلال بها الفريقين الذين سبق ذكرهما، ولذا رأيت إيرادها هنا جميلة.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشريعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشريعي

العقل، ومن ثم وجب تقديمه، وٍهذا قال د. محمد عمارة: "العقل هو أول الأدلة، ولبس ذلك فقط بل هو أصلها الذي به يعرف صدقها، وبملاحظته يكتسب الكتاب والسنة والإجماع قيمة الدليل وحجته، لأن حجة القرآن متوقفة على حجة الرسالة، وهما يتوافقان على التصديق بالإلهوية، لأنها مصدرها، فهؤلاء تكون لإثبات الإلهوية طريق سابق عليها، وهذا الطريق هو برهان العقل" (1).

وعليه فهو يدعم إلى أن يكون العقل "هو الحاكم بين ظاهر النصوص وبين البخرين العقلية إذا لم يعراض بينهما" (2).

ويقرر الشيخ: د. يوسف القريشى أن أهل السنة وبدخل فيهم إضافة إلى أتباع مذهب السلف الأشعري والمتأردية- لم يقفوا ضد العقل "بل وفقوه بين العقل والنقل، بل أعلن أن العقل أساس النقل إذ يتشكل الصانع إثباتات النبوة" (3).

2- تقديم النقل يؤدي إلى اعتبار الجزئي ورفض الكلي، وذلك "أن تعارض العقل والنقل ِ فجحوات تعرض بين نصوص جزئية ومجموعة من المبادئ الكلية، وبالتالي فإن النظر العلمي يقتضي إلحاق الجزئي بقاعدة كليه، فإن تشدد نظرنا ِ إمكان تدويل القاعدة الكلية، أي التوقف ِ النص واعتماد منظومة القواعد الكلية التي تشكل البنية الداخلية لعقل الناظر ِ النص" (4).

وعليه فإننا نستحسن النهج العقلي أنه يعتمد العقل بشكل مباشر وسيلة للانطلاق: لأن النص ِ مجمله عنصورة عن عالم من الأحكام والنصوص والمقاصد الأمر الذي لا سبيل إلى إدراكه بغير الاستقراء الكلي، والتحليل للعلاقات الداخلية بين أجزاء النص بعضها بعض من ناحية، وعلاقاتها الخارجية بالواقع من ناحية أخرى (5).

3- تقديم النقل يؤدي إلى اعتقاد الظني ورد اليقيني: وهذا خلل واضطراب ِ المنهج، ويعرض الدين للتهم والريب (6).

(1) أزمة الفكر الإسلامي العاصر، محمد عمارة: 12، الشرق الأوسط للنشر القاهرة، 1991م.
(2) التراث ِ ضوء العقل، محمد عمارة: 83، دار الوحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1980م.
(3) المرجعية العليا ِ الإسلام: 252.
(4) إعمال العقل، لوи صامب: 107.
(5) أنظار ِ السلطة ِ الإسلام: 28.
(6) أنظار: إعمال العقل: 105.
المبحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

قال الشيخ الغزالي: "ونحن نؤكد مرة أو مرتين أنه ليس لروايات الأحاد أن تشغب على المحفوظ من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، أو أن تعرض حقائق الدين للتهم والريب". (1)

(1) استدل بعضهم بعد من النصوص التي تدعو إلى تقديم العقل على النص عند التعارض، حسب فهمهم، منها قوله تعالى: {وَأَلْقِّنَا مِنَ الْكَرَامَاءِ كَأَنْ لَهَا قُلُوبٌ}. [ القرآن: 73]. [ محمد: 24 ]، وقوله تعالى: {وَالَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْعِلْمِ أُعِينُوا}. [ الفرقان: 53 ].

قال أبو محمد عمارة: "والله يخاطب كتابه الفكر والعقل والعلم بدون قيد ولا حدا... والوقوف عند حد فهم العبارة من وارداتي، ومناه فأنا كنت أسلفنا من جواهر العقولات". (2)

وقال الأستاذ فهمي هويدى: "القرآن لا يذكر العقل إلا مقام التفظيم والتنبئ إلى وجوه العمل به والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة أو مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي كل موضوع من مواضيعها مؤكدة جامدة بالنظر والدلالة، وتكتور كل معرض من معارضة الأمر والنهي التي يبحث المؤمن على تحكيم عقله، أو يلام فيها المفكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه". (3)

(1) حيث أن النبي ﷺ قال: (إذا سمعتم الحديث عن تعرفه قلوبكم، وتلذين له أشاعرك وأشاعرك، وتروون أنه منكم قريب، فأنتم أولاكم به، وإذا سمعتم الحديث عن تذكره قلوبكم، وتتنفر منه أشاعرك وأشاعرك، وتروون أنه بعيد منكم، فأنتم أبعدكم منه). (4) وما روي عن النبي ﷺ بعمره بن العاص رضي

(2) مهد وأهل الحديث، النيل، 148.
(3) مهد وأهل الحديث، النيل، 148.
(4) مهد وأهل الحديث، النيل، 148.
(5) مهد وأهل الحديث، النيل، 148.
الله عنهم أن رسول الله ﷺ قال: (( كيف بكم وبزمان، أو: يوشك أن يأتي زمان يغزل الناس فيه غربة، تبغي حثالة من الناس، قد مر وت عهودهم وأماناتهم، واختلفوا فكانوا هكذا))، وشبك بين أصحابه. فقالوا: كيف بنى يارسول الله ﷺ قال: (( تأخذون ما تصرفون، وتذرون ما تنكرون، وتقبلون على أمر خاصكم، وتذرون أمر عامكم)).

وأيضًا استدلال بعضهم بأن الصحابة رضوان الله عليهم - أعملوا عقولهم - في بعض الروايات، ونقدوها نقدا عقليا محضا، كما فعل ابن عباس رضي الله عنهما - في حديث الوضوء مما مست النار، حيث قال معتزرا على أبي هريرة - رضي الله عنه - : « يا أبا هريرة أنتو ضة من الدهن؟ أنتو ضة من الحميم؟ »،، وكم فعل هو وواصلة رضي الله عنهما في حديث الوضوء من حمل الجنازة حيث قال: لا يلزموا الوضوء من عيدان يابسة. 

فحرص الصحابة على السنة وهو الذي دفعهم لإعمال عقولهم - في رد هذه الروايات.

إن الرسالة المحمدية هي خاتمة الرسلات وهذا إيداع ببلوغ الإنسانية

سند الرشد، ومن ثم أصبح بإمكانها الاعتماد على العقل كما تعتمد على النقل.

قال د. محمد عمارة: « ولقد كان وراء هذا الموقف الإسلامي المميز من العقل مجيء الشريعة الإسلامية خاتاما للشرائع السماوية، فهي قد جاءت إبداعا ببلوغ الإنسانية سن رشدها، ومن ثم أصبح بالإمكان أن تعتمد على العقل اعتدادا على النقل ».

ونجد الأستاذ فيهمي هودي ينقل ملاحظة للفيلسوف محمد إقبال - رحمه

(1) رواه أبو داود - صح. قال البخاري: باب الأمر والنهي: (٢٤٧)، وابن ماجه - صح. كتاب الفتن، باب الثبوت في الآثام، (٤٣٧)، وقال الشيخ الألباني: صحيح، انظر: صحيح سنن أبي داوود.

(2) رواه الترمذي - صح. كتاب الطبارة، باب ما جاء في الوضوء مما خبرت الناس، (٨٦)، وقال الشيخ الألباني: حسن. انظر: صحيح سنن الترمذي. وكان الباحث أغلب قول أبي هريرة - رضي الله عنه - : « يا ابن أخي إذا سمعت شيئا عن رسول الله ﷺ فلا تضرب له مثلا ».

(3) سيأتي الكلام عليه في الناقشة.

(4) انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الفصلى: ١٦، والآراء والسلطان، هودي: ٥١.

(5) ويحدث الإطار المرجعي لعلم نقد متن الحديث: د. عبد الجبار سعيد، مجلة إسلامية المعرفة: ٣٨.

الترات ٣٨ ضوء العقل: ٢٤٨.
المبحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

الله - ويصفها بالذكية(1)، والتي قال فيها: "إنه كان من الطبيعي أن يكون محمد عليه السلام آخر الأنبياء؛ لأنه بعد أن أسلم البشرية إلى عقلها لم يعد هناك مجال بعد لنبوة جديدة ورسالة جديدة".(2)

وبرى. عبد الجبار سعيد أن "الإرشاد الإلهي الخاتم... لم يكن ليعفي الإنسان من سعي ذاتي، بل سبب تمثل ذلك الإرشاد ووضعه موضوع التنفيذ، بل إن الخاتمية التي كانت خاصة ذلك الإرشاد أضافت إلى الإنسان مخاطبته به عيباً تكيفياً. حيث أصبح هذا الإنسان مطالب بشكل ينجز بعقله من تفهم الخطاب الإلهي، ومن تنزيله إلى مستوى الوقوع ما يكون محققًا للغاية على مر الدهر. إذ النبوة الهدية الصحيحة للمسيرة الإنسانية قد عطّلت فوقًا محمد، وأنبتت بذلك عهدة الهدفية والتصحيح إلى العقل البشري وفق الإرشاد الذي جاء به الدين المقيم".(3)

- استدل بعضهم - بحساس مفهومهم - بأن الفقهاء والمحدثون وأهل التفسير مارسوا أعمال عقولهم في النصوص سواء من جهة التبليغ أو من جهة الدلالة، وإذا كان الأمر كذلك فهو تقدير للعقل على النقل، ومن ثم فلا مبرر لرفض النظر العقلي في النصوص الشرعية.(4)

ونجد د. عبد الجبار سعيد(5) يتبعد عن قوم يثبتون الأحاديث من خلال أسانيدها بعقولهم، واجتهادهم، ويرفضون نظر العقول، وذلك تارة بحجة أن العقل البشري قاصر، وأخرى بأنه متفاوت، ويُرغّب عن بعليم أن ذات الشيء يمكن أن يقال في الجهود العقلية التي تثبت الإسناد من خلالها، ولو أردنا أن نستسلم لذلك فتعطّل العقول لتفاوتها وتباينها، لكان الأجدار بأن لا نثبت من خلالها القرآن.

1 انظر: السلطان والقرآن: 49.
2 المصدر السابق: 49.
3 خلافة الإنسان بين الوعي والعقل: 72.
4 انظر: السنة النبوية، الفزالي: 8، والقرآن والسلطان: 8, 49.
5 عبد الجبار أحمد محمد سعيد، المستشار الأكاديمي للمؤسسة العالمية للفكر الإسلامي- مكتب الأردن، بعمل حاليًا أستاذًا بكلية الشريعة جامعة قطر، له كتبًا في مجلة إسلامية المعرفة، ومن ممؤلفاته: اختتام الرواة لل-preview، دراسة تطبيقاتية على رواة الكتب السنة، حمد بن سلماني: حديثه وعله في مسند الأمام أحمد، انظر: موقع مجلة إسلامية المعرفة.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النصر الشرعي
الفصل الأول: معارضة النصر الشرعي

ومتواثر السنة، ولكن الأولى منها من التأمل في كتاب الله واستنباط الأحكام. (1)
•
7- زعم بعضهم أنه عندما يرد العقل شيئاً من النقل فإن ذلك رد ينتن إلى
شواهد، ولا يقصده من التسرع والهوى في القبول والردع، وإنما يقصد بذلك ما
توافق العقول السليمة على رده في ضوء النظر في غيره من النصوص والحقائق
والوقائع والمشاهدات. (2)

8- يرى بعضهم أن تقديم النقل على العقل تعطيل للحاسة النقدية، وهذه
الحاسة النقدية هي بنت الإسلام الحقيقي الأصيل، ويستند شرعيتها من داخل
النصر الإسلامي الذاتي من حيث إنها: أولاً: أحد تدابير المبدأ القرآني الأصلي
في الأمر بالمعرفة والنهي عن المنكر. وثانياً: أحد التدابير الذاتية للعقل الذاتي يثبته النهج القرآن ولا ينفيه. (3)

ومن هنا كان غياب الحاسة النقدية وفق هذا النظير وواحدة من الخسائر
الكبرى التي تخسرها العقل الإسلامي بني الفكر الاعتزالي برمته: لأن حضور هذه
الحاسة يمثل واحدة من أهم نقاط البدء اللازمة لإعادة عرض الإسلام على العالم. (4)

وينتقد د. أحمد أبو المجد شباب النظرة الغبية على حساب النظر العقلي، والذي
أتى إلى إلغاء النهج النقدي، واستخدام النهج الغبيء، في التعامل مع الظواهر
الغبية والإجتماعية العقول المحبوبة بالسنن والقوانين، وقال: إن إسقاط النهج
الغبيء لا يعني المساس بقاعدة الإيمان بالغبيء. وإنما يعني تحديد مجالها بالأمور
الخارجة عن نطاق الحواس والعقل، كما يعني إعادة العقل إلى عرضه الذي أُنزل
من خلال فترة البيات الحضاري، إنه يعني بساطة تثبت منهج للمعرفة تعتمد على
العقل وعلى النقل. (5)

(1) بحث عنوان: الإطار المرجعي لعلم تد من الحديث: د. عبد الجبار سعيد، مجلة إسلامية المعرفة: 38.
(2) أنظر: السنة النبوية: 11، وأعمال العقل: 114، 116، 117، وبحث الإطار المرجعي لعلم تد من
الحديث، د. عبد الجبار سعيد مجلة إسلامية المعرفة: 38.
(3) أنظر: السلمة في الإسلام: 126-127.
(4) أنظر: السلمة في الإسلام: 125.
(5) بحث عنوان: الاستعانة بالسيرة النبوية في تحقيق نهضة إسلامية شاملة، مجلة المسلم المعاصر،
عدد 6/11، 31.
المبحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

القول بأن تقديم العقل هو سبيل تحقيق التجديد النفسي والإبداع الحضاري، والذي هو شرط نهضة الأمة وحلاقها بركب التقدم.

قال د. أحمد كمال أبو المجد: "إن التجديد الذي به خلاص الأمة لا أمل فيه ولا رجاء بتحقيق إلا إذا أعيد العقل من جديد إلى عرشه الذي أنزلته عنه مخاوف الخائفين، وهواجس المرتابين الذين يحسون كل صيحة عليهم" (1).

وقال أيضاً: "ولنذكر أن البديل الوحيد لهذا هو أن نبقى قانعين بالتبوعة والتخلف، تمر بنا مواكب الأمم والشعوب، تحمل القيادة، وتمارس السعادة، ونحن نكتفي بإعلان السخط والرفض والإكراه" (2).

ويرة أن "آمنت نحن المسلمون أثناء عطائنا العقول، وركستنا عامتنا وخاصتنا إلى النقل، فتقدمنا الناس وتأخرنا، وتحركت الدنيا وتمدنا، وأنزل العقل عن عرشه كحائتى كلها" (3).

وأما تقديم النقل - عنده - فقد "جمود على الموجود" (4).

المناقشة:

لقد تقدمت الإشارة إلى منزلة العقل في الشريعة، ومنهج أهل السنة في الاستدلال العقلي، والواقف الشرعي من توحهم التعارض بين النص الشرعي وبين العقل: وهذا كله يدل على عدم تجاوز العقل، ولا الفض من منزلته التي يستحقها، كما توه ذلك بعض من لم يدرك حقيقة منهج الشريعة في هذه القضية، سواء كان من أصحاب هذا الاتجاه أو من غيرهم.

وإن من مخالفة منهج الشريعة في هذه القضية تقديم العقل على النقل عند التعارض، سواء جاء ذلك بصورة تبرير نظري، أو تطبيقات عملية، بغض النظر عن قلة ذلك أو كثرة، عند هذا الفكر أو ذلك.

وخيراً، يجب أن يجمع على عموم هذه الدعوى، ثم يتوجه نحو تفصيلي على الأدلة التي تقدم ذكرها.

(1) تجديد الفكر الإسلامي - إطار جديد. مداخل أساسية، 41.
(2) المصدر السابق، 45.
(3) حوار لا مواجهة، 208.
(4) تجديد الفكر الإسلامي، 45، ونظر، إعمال العقل، 165، 107، 115.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

أولاً - الرد الإجمالي على عموم دعوى تقديم العقل على النص الشرعي:

إذا دعوى تقديم العقل على النص الشرعي عند التعارض دعوى بالطريقة سواء كان ذلك قانوناً كلياً أو موقضاً ذائعاً تجاه مجموعة من النصوص الشرعية التي لم يقبلها عقل هذا المفكر أو ذاك، فإن أوجه بطلان هذه الدعوى كثيرة، ومنها:

1- إن الله تعالى قد أقام الحجة على خلقه بالنصوص الشرعية من القرآن والسنة، فلو كان العقل معارضاً للنقل ومقدماً عليه "فأي حجة قد قامت على المكلفين بالكتاب والرسول، وهل هذا القول إلا مناقض لإقامة حجة الله على خلقه بكتابه من كل وجه؟ وما الذي ظاهر لكل من فهمه، والله الحمد".

2- ما علم بصريح العقل لا يتصرف أن يخالفه نص شرعي صحيح صريح، وإن وجد فنالفص إذا أمكن أن يكون غير صحيح، أو تكون دلائله ضعيفة وغير صريحة محل الاختلاف، ومن ثم فلا يصح أن يكون هو دليلاً بذاته على المسألة محل النزاع فضلاً عن مخالفته لصريح العقل.

وإذا كان النص صحيحًا صريحاً، دلالة فيه فالعقل الذي يزعم أنه يعارضه إنما هو شبهات فاسدة عند من يتأمل ذلك بتجربة وإنصاف.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله: "وما تأمل ذلك فعادة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالنقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، ووجدت ما علم بصريح العقل لم يخالفه سمع قطر، بلسمع الذي يخالفه إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصح أن يكون دليلاً لوجب على من معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح العقول، ونحن نعلم أن الرسول لا يخرون بما يعجز العقل عن معرفته".

3- إن الظن بأن نص النصوص الشرعية ما يخالف العقل يؤدي إلى إسقاط حرمة نصوص الكتاب والسنة من القلوب، ويضعف من تعظيمهما بالنفس.

الصواعق المرسلة، لابن القيم: 737/2.
(2) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية: 1/148.
(3) انظر: الصواعق المرسلة: 3/999.
المبحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

- إن اشتراك الإمام العقلي، أو انتفاء المانع العقلي لقبول الحديث، حاصله لأنه لا يعلم ثبوتا ما أخبر به النبي ﷺ حتى يعلم انتفاء ما يعارضه عقلاً، ولا سبيل إلى العلم بانتفاء المعارض عقلاً، كما أنه لا يلزم من انتفاء العلم بالمعارض العلم بانتفاء المعارض، ولا يوجب خروحة هذه الدعوى إذا ليس هناك أبلغ ظل إزال الوحي عن منزلته من هذه (1).

- إن صدور هذه الدعوى من دعاء ومفكرين إسلاميين يفتح الباب أمام كل جاهل وصاحب هوى ومعجب بعقله أن يتجاوز ما لا يقبله عقله من النصوص الشرعية: لأن هذه الدعوى ابتداء غير صحيحة، كما أنها لا تقضي لضابط موضوعي منهجي وإنما هي تبع لأراء وقناعات ذاتية تختلف من شخص إلى آخر، ومن ثم لا يحتج هذا المفكر العقلي الإسلامي على ذلك العلماني أو الليبرالي أو غيره من المنحرفين لا يحتج عليه بحججة من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ إلا ولجأ هذا المخالف إلى طاغوت تقديم العقل على النقل - كما يسمي ابن القيم رفعه الله - فطبع عن دلالة القرآن، أو صحة الحديث بمعارضته لعقوليته، ومن ثم يرده أو يؤوله بما يتفق مع اعتقاده ومذهبته (2).

وإن الأمثلة التي تشهد على افتتاح الباب لتجاوز النص الشرعي نتيجة لتقديس العقل كثيرة جداً عند أصحاب الاتجاهات العقلانية الأخرى، من ذلك قول خالص جلبي: "إذا العقل ينمو من خلال آلة النقد الذاتي، فإن المراجعة تفرض التصديق وهذا يعني النمو، ويجو الممارسة والتصحيح يزداد التراكم المعرفي. وهذا لا نهاية له، لذا كان شرطاً أساسيًا التتحرر من (العقل النقلي)، والانتقال لبناء (العقل النقدي)، والفرق هائل بين الاثنين يقترب من الفرق بين الموت والحياة، طالما ارتبط بالأول بالجمود، والثاني بالحركة) (3).

ويقرر جمال البنا أن الأصل الأول من أصول الشريعة هو "العقل أولاً" (4).

(1) انظر: الصواعق المرسلة: 3/731.
(2) انظر مجموع تناولا ابن تيمية: 16/44، وصولك المرسلة: 3/372، وممنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان حسن: 1/287.
(4) نقوفه جديد: 3/195.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنصوص الشرعية

ويعظم أنه لا داع للرجوع للكتاب والسنة في كل قضية: "لا يوجد أي عدد من القضايا التي يكفي فيها العقل خاصة إذا كان حكمها فيها صريحاً جلياً لا لبس فيه ولا شك: ذلك لأن العقل وحي أيضاً غرسه الله في الإنسان وجعله حكماً وقيناً. حتى يستقل بأمور نفسه ولا يكون عالة على الآخرين وأمر بالاحكام إليه، وإعماله في شؤون الدنيا، ورسم له الضوابط" (1).

وهذا حسن حنيفي يقول: "لا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحريز وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة سواء كانت الموروث أو سلطة النقول. سواء كانت سلطة التقاليد أم السلطة السياسية" (2).

ويستند الحركة السلبية المعاصرة على اعتماداً شبه المطلق على "قال الله"، و"قال الرسول"، واستدلالها بالحجة النبوية دون إجماع للحسن والعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النطق برهان" (3).

6- إن هذه الدعوى دليل على تقصير من صدره عنه من جهة ضعف معرفته بما دل عليه الكتاب والسنة، وما يلزم على ذلك من التهني عن إدخال العقل بعد الأمور - لا سيما ما يتعلق بالأمور الغيبية التي أخبر الله بها - أو أخبر بها رسوله، أو ما يتعلق بمعرفة الله بأسمائه وصفاته على وجه التفصيل، مما لا يعلم إلا من جهة الوحي - فرأينا وسنة - بدأنا، فإذا وردت في الشرع مسألتها ودلائلها فإن العقل الصريح يوافق النظر الصحيح فيما كذلك (4).

7- يلزم على هذه الدعوى لوازم شديدة مما يدل على فساد هذه الدعوى، ومن ذلك أنه يلزم التصديق - وهي لله - على سنة بأنه لا يفيد اليقين، فإنه إذا جاز أن يكون فيما أخبر الله به ورسوله أخبر يعارض صريح العقل، ويجب

المصدر السابق: (1) 238/2.
(2) التراث والتجديد، حسن حنيفي: 65، دار التنوير، بيروت، 1980 م.
(3) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنيفي: 368/1، دار التنوير، بيروت، 1988 م.
(4) انظر: الاحتج: 318/2.

موقف الأخلاق العقلاني
المبحث الثاني
معارضتهم النص الشرعى بالعقل

تقديم عليه من غير بيان من الله ورسوله للحق الذي يطالب مدلول العقل، ولا
لمعاني ذلك الأخبار المناقضة لصريح العقل، فكيف يستفاد منها التصديق الذي
يورد البقين؟ وكيف يقال ذلك والله جعل وحيه سبيلاً للبقين والطمانينة(1)، وهذا
- ولا شك - لا يستقيم مع الإيمان الذي يحصل لن له أدنى معرفة بأحواله.
إذ يعلم كل مؤمن علم البقين أنه كان أعلم الحق بما يخبر به، بما يأمر به،
وأنه كان أفضح الأمة، وأقدرهم على البقين وكشف المعاني، واجتمع عليه كمال
القدرة، وكمال الدعاء، وكمال العلم، فهو أعلم الناس بما يدعو إليه، وأقدرهم على
أسباب الدعوة، وأعظمهم رغبة، وأتمهم نصيحة(2).

- هذى الدعوى إنما تصدر عن جهل بالوحي وبالعقل، كما قال الإمام ابن
القيم - رحمه الله -: "إن هذه المعارضة بين الوحي والعقل نتيجة جهلين عظيمين:
جهل بالوحي، وجهل بالعقل، أما الجهل بالوحي فإن المعارض لم يفهم مضمونه
وما دل عليه، بل فهم منه خلاف الحق الذي دل عليه وأريده به، ثم عارض ما دل
عليه بالرأي والعقول، ونحن ننزل به درجة ونبيع أن المعقول الذي ذكره لا يصلح
لлежаضة المنفى الباطل الذي فهمه من الوحي، فضلًا عن المعنى الصحيح الذي
عليه الوحي، فإنه يستحيل أن يعارض معارضة صحيحة البتة، بل هو الحق الذي
ليس بعده إلا الضلال، والله تعالى هو الحق، وكلامه حق، ورسوله حق، وما خالف
ذلك فهو الباطل المحض الذي لا يقوى على صحته دليل بل الأدلة الصالحة التي
تنتهى مقدماتها إلى الضروريات تدل على بطلانه.

وأما الجهل بالعقل فإنه لا ينصور أن العقل الصحيح يعارض الوحي أبداً، ولكن
الجهل يظن أن تلك الشبهة عقلية، وهي جهلية خيالية...

ولو تأملنا جميع المعارضات المتوضحة بالعقل لوجدنا هذا الجهل بالوحي
والعقل ظاهرة فيها، فمثلًا من عارض ما دلت عليه النصوص من إثبات الصفات

(1) انظر: مجموعه الرسائل والرسائل لأبين تميمة، تعليل: رشيد رضا: 191/1، دار التراث العربي.
(2) انظر: دعاء تعارض العقل والنقل: 23/1، والنصوص المرسلة: 151/2.
(3) الصواعت المرسلة: 107/4.

الإسلامى القaireن بن النصر السلمى
الباب الأول: أبرز هذا الاتجاه من النص الشريعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشريعي

الخبرية لله تعالى، نجد أنه فهو ممّن يباطلون من النص وهو أن يلزم منه التشبيه والتجسيم باحسب مفهومه، ثم عارض ذلك بعقله وهذا جهل منه بالوحي.
أما جهله بالعقل فمن جهة ظنه أن إثبات الصفة لله تعالى يلزم منه التشبيه والتجسيم، وهذا لا يصح عقلاً، فالخلق تثبت له الصفة على ما يلبق به والمخلوق تثبت له صفته على ما يلبق به.

- مما يدل على فساد دعوى تقديم العقل على النص الشرعي عند العقلانيين المتقدمين والمتاخرين، اضطرابهم في العقل الذي عارضوا به النص الشرعي، فكل منهم يدعي أن صريح العقل منه فهمه، فمنهم يردد هذا النص أو يؤلهه لوجود معارض عقلي عليه، بينما الآخر لا يرى وجود هذا المعارض، بل إن الاضطراب وصل إلى أقوال الواحد منهم، حيث يقرر شيئاً، يكتب ثم يخالفه، يكتب آخر بل ربما أحياناً نفس الكتاب، والأمثلة والشواهد على ذلك كثيرة تكتفي منها بمثالين لاثنين وقع عندهما الاضطراب رغم مكانتهما العلمية والدعوية، فكيف بغيرهما؟

أولاً: الشيخ الغزالي رحمه الله، وما أكثر ما يقع فيه من الاضطراب في هذه القضية، فمثلاً نجد يقول: "فإذا حدثي القرآن عن عالم آخر اسمه الملائكة، أو عالم آخر اسمه الجن، أو عالم أخرى، فإنني من ناحية البدا أقبل، ولا كنت على ثقة مطلقة من صدق البلاغ الذي جاءني، وعصمة المبلغ الذي نقل الي فإني أؤمن بالملائكة والروح وما أشبه ذلك من مغيبات" 1.

وقرر أن عدم العلم شيء ليس علماً بعمه، وما يجعل العقل باستحالته غير ما يعجز عن دركه 2.

ولكن عندما ذكر الحديث أن موسى فقأ عين الملك عندما جاء لقبض روجه 3.
قال: "إن الحديث صحيح السند لكن منته يثير الربيبة، إذ يفيد أن موسى يكره

1) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين: 32.
2) انظر: المصدر السابق: 32.
3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأنباء، باب وفاة موسى وذكره بعد، ح (329)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى ح (329).

موقف اللبّيّة العقليّة
المبحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

الموت، ولا يحب لقاء الله بعدما انتهى أجله، وهذا المعنى مرفوع بالنسبة إلى الصالحين من عباد الله. ثم هل الملائكة تعرض لهم الاعادات التي تعرض للبشر من عمي أو عور؟ ذاك بعيد.

ثانياً: الشيخ يوسف القرضاوي، فقد وقع عليه الابتسام في هذا القضية عندما انتقى من يرد الحديث الصحيح بزعم مخالفته للقواعد الفقهية، وقرر أن هدوية الوحي أعلى وأرسخ من هدوية العقل، ومع ذلك يشترط لصحة الإيمان بالحديث النبوي أن يكون دائرًا في دائرة الإمكان العقلي. فمن يكون الأعلى إذن؟

وقد وقع له ذلك أيضًا عندما ذكر أن بعض الأحاديث قد يوجد فيه ضرب من الإشكال، خصوصًا بالنسبة للمثقفين المعاصرين، ومن أمثلة ذلك حديث ذبح الموت، والعجب أنه نقل عن الشيخ أحمد شاكر - رحمه الله - تعليقه على الحديث، حيث قال: (عالم الغيب الذي وراء المادة لا تدركه العقول المقيدة بالأجسام). هذه الأرض، بل إن العقول عجزت عن إدراك حقائق المادة التي تتداول إدراكها، فما بالها تسوية الحكم على ما خرج من نطاق قدرتها ومن سلطانها؟ وهي نحن أولاء من عصرنا ندرك تحويل المادة إلى قوة. وقد ندرك تحويل القوة إلى مادة، بالصناعة والعمل، ومن غير معرفة بحقيقة هذه ولا ذلك. وما ندري ماذا يكون من بعد، إلا أن العقل الإنساني عاجز وفاصل، وما المادة، وما القوة، والعرض، والجوهر، إلا اصطلاحات لتقريب الحقائق، فخبر للإنسان أن يؤمن ويعمل صالحاً، ثم يدع ما يدع للغيب - العالم الغيب - لله ينجوهم القيامة.

وصف القرضاوي هذا التعلق من الشيخ بقوله: (كلام الشيخ يحلف رفض التأويل للنصوص المحكمات في الشؤون الغيبية يقوم على منطقة قوي مقنع).

ومع ذلك لم يقنعه هذا المنطق القوي المقنع لأنه - عليه - يرى هذا المقام- الغيبى - خاصة غير مسلم، والفرار من التأويل هذا- لا مبرر له. هكذا لا مبرر

السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: 27.
(2) انظر: المرجع المحايد في الإسلام: 222-231.
(3) مسند الإمام أحمد بخريج الشيخ أحمد شاكر: 80/420.
(4) كيف نتعامل مع السنة النبوية: 182.

الإسلامي القاصر بين النص الشرعي
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

له... ويبدو أن المبرر الأقوى عنده، مراعاة ما هو أليف بمختاطبة العقل المعاصر، ولا ندرى ما هو الحد الذي سيقف عنه أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي في مراعتهم للعقل المعاصر؟

ثم إن عليهم أن يجيبوا عن سؤالين هما:

1- ما هو العقل الذي يُوزن به كلام الله ورسوله، وأي عقول كم تريدون أن يكون معياراً للنصوص الشرعية فما وافقته قبل وأقر على ظاهره، وما خالفه رد أو أول أو فوض؟

2- ما هو العقل المعاصر الذي يجب أن نحسب له ألف حساب عندما نريد أن نخاطبه بمقتضى نصوص الشرعية، أبو عقل المسلم المؤمن إيماناً جازماً بصحة ما ورد فيه النصوص الشرعية صحة مطلقة وآني الحاكمة لا المحكومة، أم عقل المرتدين في حينهم المنهزمين نسبياً أمام حضارة الآخرين الدنيوية، أم عقل الكافر بدين الله وكتب الله ورسول الله؟

الاستناد إلى القانون الكلي الذي ذكره الرازي أساساً لدعوه تقديم العقل على النقل عند التعارض كان خطأ فادحاً من أصحاب هذا الاتجاه؛ لأن هذا القانون باطل من وجهة كثيرة منها:

1- القسمة الرباعية فيه القانون باطلة من أصلها والتقسيم الصحيح أن يقال: إذا تعرض دليلان سمعيان، أو عقليان، أو سمعي وعقلي، فإما أن يكونا

انظر: المصدر السابق.

(1) المزيج من أوج اللد يراجع كتاب: "درر تعارض العقل والنقل" الشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - والذي وصفه تلميذه ابن القيم - رحمه الله - يقول: " فإنه كتاب لم يطرغ العقل له نظير في منعم، فإنه مهد فيه قواعد أهل الباطل وشهد فيه قواعد أهل السنة، والحديث، وأحكامهما، ورفع أعلامهما، وفرهما بجماع النظر الذي تقرر بها الحق من العقل والنقل والفكرة، ففيه كتاب لا يستغني عنه من نصبه من أهل العلم، فجزاء الله عن أهل العلم والإيمان أفضل الجزاء".

(2) طريق الهرجتين وواب السعادتين، لابن القيم، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر: 1484، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الثانية، 1414هـ، وقد قام ابن القيم - رحمه الله - بجمع هذه الردود والقواعد ورتبها في كتابه الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطالة.
المبحث الثاني

معارضتهم النص الشرعي بالعقل

فأما القطيعان فلا يمكن تعارضهما في الأقسام الثلاثة، لأن الدليل القطعي هو الذي يستلزم مدخله قطعاً. فلو تعارض لزم الجمع بين النقيضين، وإن كان أحدهما قطعيًا والآخر ظنيًا، فإن تقديم القطعي سواء كان عقليًا أو سمعيًا، وإن كانا جميعًا ظنيين صرنا إلى الترجيح، ووجب تقديم الراجح منهما سمعيًا كان أو عقليًا.

هذا تقسيم واضح متفق على مضمونته بين العقلاء (1).

إذا قدر أن العقل هو القطعي كان تقديمه لأنه قطعي لا لأنه عقلي، فعلم أن تقديم العقلي مط lå خطاً، وأن جمل جهة الترجيح كونه عقلياً خطاً (2).

القول بأن العقل هو أصل النقل، ومن ثم وجب تقديمه قول لا يسلم؛ لأن كون العقل أصلًا للنقل، إما أن يراد به: أنه أصل ثبوت نفسه الأمر، أو أصل يتسم علمنا بصحته، فالأول لا يتوله عاقل فإن ما هو ثابت نفسه الأمر ليس موقفًا على علمنا به، فعدم علمنا بالحقائق لا ينبغي ثبوتها في نفس الأمر، مما أخبر به الصادق المصدوق هو ثابت نفسه سواء علماناه بعقولنا أو لم نعلمه، وسواء صدقته الناس أو لم يصدقوه. كما أن رسول الله حق وإن كاذب من كذبه، كما أن وجود الرب تعالى وثبوت أسسائه وصفاته حق، سواء علماناه بعقولنا أو لم نعلمه، فلا يتوقف ذلك على وجودنا فضلاً عن علمنا، ومنعنا: فالشرع النزيل من عند الله مستغنً نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقلنا، فإذا علم العقل ذلك حصل له كمال لم يكن قبل ذلك، وإذا فقده كان ناقصًا جاهلاً.

وأما إن أراد أن العقل أصل معرفتنا بالسمع ودليل على صحته، فيقال له: أعني بالعقل هنا القوة والغريزة التي فتى، أم العلم المستفادة بتلك الغريزة؟ فلا أول تمت إرادته بأن تلك الغريزة ليست علماً يمكن معارضته للنقل، وإن كانت شرطًا أن كل علم عقلي أو سمعي، وما كان شرطاً أن الشيء امتنع أن يكون منافية له.

(1) انظر: درء التعارض: 78، والصواعق المرسلة: 797/3.
(2) انظر: درء التعارض: 78، والصواعق المرسلة: 798/2.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معراضتهم للنص الشرعي

وإن أردت العلم والمعرفة الحاصل بالعقل، فقيل لك: ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ولديلاً على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والمعلم بصحة السمع غاية أنه يتوقف على ما يعلم صدق الرسول من المقالات، وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول، بل ذلك يعلم بالأيات والبراهين الدالة على صدقه.

فعلما أن جميع المعقولات ليس أصلاً للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى توقف ثبوتية يُنتِج الأمر عليها.

ثم: لوقد تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع: لأن العقل قد صدق الشرع، ومن ضرورة تصديقه له جبوع خبر، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم يصدق الشرع موقفاً على كل ما يخبر به العقل، ومعلوم أن هذا المسلك إذا سلك أصح من مسلكهم، كما قال بعض أهل الإيمان: يكلفك من العقل أن تعرفك صدق الرسول، ومعاني كلامه، ثم يخلق بينك وبينه.

وقال آخر: العقل سلطان على الرسول ثم عزل نفسه.

ولأن العقل دل على أن الرسول يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعتله فيما أمر، ولأن العقل يدل على صدق الرسول دالمة مطلقة، ولا يدل على صدق قضايا نفسه دالمة عامة، ولأن العقل يغلط كما يغلط الحس وأكثر من غلطة بكثير: فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام ويعوض فيه من الغلط ما يعرض، فما الظن بالعقل؟

ثانياً: الرد التفصيلي على الأدلة التي استدلو بها هذه الدعوى:

1- القول بأن تقديم النقل عند التعارض يؤدي إلى اعتبار الجزئي (وهو النص) ورفض الكلي (وهو القواعد الكلية التي تشكل البنية الداخلية لعقل النظر إلى النص)، فهذا يرد عليه من الأوجه التالية:

1- رفض الكلي هنا معتبر، لأن الحكم على الكلي - الذي هو نتيجة الاستقراء - مصدره الحكم الثابت في المجلات، وليس مصدر أخر، وعليه فشبوت الجزئي سابق للكلي، ولهذا قال الشاطبي - رحمه الله - "إن تلقى العلم بالكلي إنما هو

الصواعق المرسلة: 2078، وانظر: درر تعارض العقل والنقل: 1/19.

(1)
البحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

من عرض الجزئيات واستقراءاتها: فالكلي من حيث هو كلي غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجب ذكر الخارج، وإنما هو ضمن ذكر الجزئيات - حسبما تقرر المقولات، فإذا الوقف مع الكلي مع الإعراب عن الجزئي وقف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به (1).

2- من الخطا التسرع: يدعى معارضته الجزئي للكلي، إذ قد يكون هذا الجزئي غير داخل ذكر أفراد الكلي، لوجود مانع، أو لاستثناء بدليل خاص، أو لحصول وهم في إدخاله ضمن الكلي (2).

3- قد يكون المجل غير قابل لإدخاله ضمن قاعدة كلية، لأن من طبيعة الجزئيات التي تشملها القاعدة الاستقرائية أنها تستوي في الحكم العام. مثال ذلك: القاعدة التي قررتها الفرق الكلامية (كل متصف بالصفات جسم)، ومناطق القاعدة الكلية - وهو الجسمية - منفية عنه تعالى، ومن ثم نفوذه كل ما يرونه من لوازم الجسمية (3).

قال الشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "إن الله سبحانه وتعالى ليس كمثل شيء فلا يجوز أن يُمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوي أفرادها، وللذا لما سلك طوائف من المتنفسون والمتكلمون مثل هذه الأفاسية يتم المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى بعين، بل تناقضت أدلةهم، وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب" (4).

ومثل ذلك يقال: النصوص التي بينت ما يحدث - فقبر، أو يوم القيامة، أو الجنة، أو النار; فإنها لا تدخل في إخبار كلية تستوي فيها مع أحكام الدنيا.

4- هذا الجزئي الذي يدلون إلى رده أو إيقافه هو داخل تحت قاعدة كلية.

ثبت بالاستقراء الصحيح الذي شهد به علماء معتبرون.


انظر: الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: 297.

انظر: المصدر السابق: 2/3.

مجمع الفتوى: 2/297.

المؤلف: القاضي من اللّغة الشرعي
قال ابن القيم - رحمه الله -: "نعطق بأن كل دليل عقلي خالف السمعي الصريح الصحيح فهو باطل قضاء مخالف للعقل قبل أن ينظر في مقدماته، فالواجب تقديم الدليل السمعي للعلم بصحته، وما عارضه فإما معلوم البطلان، وإما غير معلوم الصحة وذلك أحسن أحواله". (1)

وقال الشاطبي - رحمه الله - عن نصوص الشريعة: "إن الاستقراء دل على جرائنا على مقتضى العقول بحيث تصدقها العقول الراجحة وتنتقاد لها طائفة أو كارهة". (2)

ولو أخذنا مسائل توحيد الأسماء والصفات لوجدنا القواعد التي قررتها أهل السنة مبنية على استقراء لنصوص الكتاب والسنة، مما ينتج قواعد كلية لا تصادم نصاً شريعاً صحيحاً صريحاً، ولا تصادم العقول الصريحة أيضاً لا تقدم تقريره، بخلاف القواعد التي قررتها المخالفون لهم.

2- دعوى أن تقديم التنقل يؤدي إلى اعتماد الظني ورد اليقيني، ووصف ذلك بأنه خلل واضطراب في المنهج، فالحق أن هذه الدعوى هي التي توصى بالخلال والاضطراب في المنهج، وسوء فهم بنزلة النصوص في الشريعة، ذلك أن مسألة اليقين والظن في الأدلة من الأمور النسبية التي تختلف فيها مدارك الناس.

قال الشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "كون المسألة قطعية أو ظنية هو أمر إضافي ينصح حال المعتمدين ليس هو وصفاً للقول فإن الإنسان قد يقطع بأشياء علمها بالضرورة وبالتقليل صدقه عنده وغيره لا يعرف ذلك لا قطعاً ولا ظناً. وقد يكون الإنسان ذكياً قوي الذهن سريع الإدرار علماً وظناً فيدر من الحق ويقطع به ما لا يتصوره غيره ولا يعرفه لا علماً ولا ظناً. فالقطع والظن يكون بحسب ما وصل إلى الإنسان من الأدلة وبحسب قدرته على الاستدلال، والناس يختلفون في هذا وهذا فتكون المسألة قطعية أو ظنية ليس هو صفة ملازمة للقول المتزاح فيه حتى يقال كل من خالفه قد خالف القطيعي، بل هو صفة

الصواعق المرسلة: 206/2
المواقف: 28/3

مرفق الأدباء العلماني
لمحة النظام المستدل المعتقذ

والله فإن هذه الدعوة إنما هي إخبار عما عند هؤلاء وليس إخبارا عن واقع
الأمر، ولا يلزم من ذلك النفي العام؛ إذ ذلك - كما قال ابن القيم - رحمه الله -
«بمنزلة الاستدلال على أن الوجود للشيء العالم به غير واحد له ولا عالم به...
فيقال له: أصرف عنك إلى ما جاء به الرسول وحضره عليه، وكتب
وجمعه، ومعرفة أحوال نقله وسيرةهم، وأعرض عنما سواه، واجعله غاية طلبك
وءنهية قصدك، بل احرص على حرص أنباع المذاهب على معرفة مذاهب أثنتهم
بحيث حصل لهم العلم الضروري بأنها مذاهبهم وأقوالهم، ولن أذكر ذلك عليهم
منخرى سخروا منه، وحينئذ تعلم: هل تقيد أخبار رسول الله نعم العلم أو لا تقيد،
فأما مع إعراضك عنها، وعن طلبها فهي لا تقيد علما، ولوقت لا تقيد أيضاً
فظناً لكتبت مخبراً بحصتك ونصيبك منها».

3- الاستدلال بالأيام والأحاديث على صحة دعواهم يجاب عنه بما يلي:

1- أما الأيات التي ورد الاستدلال بها فلا تدل على ما ذهبوا إليه؛ إذ دلتها
واضحة وصريحة إذ الأمر والبحث على الأحكام والتدبر لأيام الله تعالى التي تقرأ
وتبت وتسامع، وهذا ما لا يختلف فيه أحد.

2- أما الأحاديث التي تقدم ذكرها ظلمه أن أقوما سيدخلون
في الحديث عنه ما لم يقله نbee إلى وجه التحرير في الحديث عنه، واجتناب الكذب
عليه، ووجه الخطاب إلى الصحابة - رضوان الله عليهم - لأنهم هم المبلغون عنه
إلى أمته من بعد.

والمرجعه التي جاءت في هذه الأحاديث تكون مميزة لصحح الحديث من
ضعفه وموضوعه ليست باباً مشرعاً لكل أحد يصحح ويضيف حسب فهماً

(1) منهج السنة النبوية لأبن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، 91/5، مكتبة ابن تيمية،
القاهرة، الطبعة الثانية، 409، وانظر: مختصر الصروح المرسلة: 129، وإيثار الحق على
الخلق، لأبن الوزير، 118، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1987، م.
(2) مختصر الصروح المرسلة: 434-435.
(3) أنظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي: 37.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

وعقله، وإنما تحمل هذه المعرفة «على معرفة أثمة أهل الحديث الجبهدة النقاد، الذين كثرت ممارستهم لكلام النبي ﷺ، وكلام غيره، ولحوال رواة الأحاديث، ونقلة الأخبار، ومعرفتهم بصدقهم وكدتهم وحفظهم وضبطهم، فإن هؤلاء لهم
تقد خاص في الحديث يختصون بمعرفته، كما يختص الصيغة الحديثية بمعرفة النقود، جيدها وردئها، وخلاصها وموشوقها، والجاوهي الحاذق في معرفة الجوهر
بانتقاء الجوهر» (1). ثم إنهم ينطلقون في ذلك من منطلقات موضوعية: ولذا لم
يستخدموا نقد متن الحديث إلا في نطاق ضيق، ولا يرون حديثًا إلا بعد أن يتأكدوا
من فقهه لشرطة من شروط الصحة، ووجود علامة متيقنة من علامات الوضع، ولا
يجازيرون فيه الله باللهوء وبادي الرأي، وكذلك سلموا مما وقع فيه غيرهم من
أخطاء شنيعة حين ردوا أحاديث صحيحة بحجج وافية، ونظرية عقلية ذاتية تحاكم
على أساسها أحاديث رسول الله ﷺ.

3- أما الآثار التي أوردها عن الصحابة فإما أنها لم تثبت كما ذكر أثر: «لا يلزمها الوضوء من عيان يابسة»، فهوم لم يروته كتاب الحديث، وإنما ورد في بعض
كتب الفقه والأصول (2)، وما بث من ذلك، ظلمس معناه التذكير أو الطعن، بل هو
خلاف للفهم وقته الحديث، «ولا يخرج عن كونه نقاشًا علميًا في فهم الحديث،
أو يكون تعليماً للجيل الناشئ لنشأت على ما كان عليه الصحابة من التحري والثبوت،
وكل ذلك يدل على حراسهم على الحق، وإخلاصهم للعلم؟، واهتمامهم بحديث
رسول الله ﷺ، وتأديته إلى الأمة من بعدهم خالياً ممن اللبس والوهب، فرضي
الله عن هذا الجيل المتواضع بِتاريخ الإنسانية وجزاءهم عن أكمل الجزاء» (3).

(1) جامع العلم والحكم، لابن رجب: 159، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، 1408
(2) انظر: السنة ومكتاتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السيدي: 32، وقد بحث عن هذا
الأثر، ووجدت السرخسي قد ذكره في المسند: 4/30، دار المعرفة، بيروت، 1989. وذكره
الكاساني بدائع الصانع في ترتيب الشروط: 1/12، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982، ومذكره
علاء الدين البخاري كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدي، تحقيق: عبد
الله محمود عمار: 2012/73، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ، ولم يعزه أي منهم لمصدر من
المصادر الحديثية.

(3) المصدر السابق: 296.
المبحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

بل قد اشتد تكرير السلف على من عارض النصوص برأيهم.
قال أبو الزناد (1) - رحمه الله -: "وأيما الله إن كنا نلتقي طال أهل الفقه والثقة، ونعلمها شيئاً بتلمسنا أي القرآن، وما برح من أدركتنا من أهل الفقه والفضل من خيار أولية الناس يعيون بة أهل الجدل والتنقيب والأخير بالرأي، وينهون عن لقائهم ومجتمعاتهم ويحذرون مقاربتهم أشد التحذير، ويخبرون أنهم أهل ضلال وتحريف لتأويل كتاب الله ورسوله، وما توقيح رسول الله ﷺ حتى كره المسائل وناحية التنقيب والبحث، وجز من ذلك وحده المسلمون. ﺪ ﺎ ﺼ ﺍ ﺱ ﻷ ﺪ ﻦ ﺱ ﻷ ﻷ ﻷ ﺩ ﺎ 

قال الشاطبي بعد أن ساق عدداً من الآثار: هذا الشأن: "فهذه الآثار وأشباهها تشير إلى ذم إينا نظر العقل على آثار النبي ﷺ" (2)، ثم قال: "فالحاصل من مجموع ما تقدم أن الصحابة ومن بعدهم لم يعارضوا ما جاء ﷺ بآرائهم علموا معناه أو جهله، جرى لهم على معهودهم أو لا، وهو المطلوب من نقله، وليعتبر فيه من قدم النافق. وهو العقل. على الكامل. وهو الشرع" (3).

5- إلزام الفقهاء والمحدثين بإعمال العقل ﺪ ﺊ ﺼ ﻷ ﺴ ﻷ ﻷ ﺸ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ ﻷ 

(1) هو علي بن ذكوان القرشي المدني، من كبار المحتمدين، وحدث عن أنس بن مالك، قال الجبي: كلام من علماء الإسلام، ومن أئمة الجهاد. وكان سفياني سبيه أمير المؤمنين في الحديث، وكان عالياً بالعربية فصيحاً، توفي عام 131 هـ. انظر: سير أعلام النبلاء 1405/1.80 وتشكّرة الحفاظ: 1/123، والأعلام: 3/14.
(2) جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر: 120/2.
(3) الاعتمام: 324/2.
(4) الصدر السابق 326/2.
(5) انظر: إمتاز المحتمدين بنقد الحديث سنداً ومتن وتحذير مزاعم المستشرقين وأتباعهم، محمد لقمان السلافي: 118−119، الطبعة الأولى 1408 هـ.
قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: "ولا يستدل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق المخبر وكذبه، إلا إذا الخصص القليل من الحديث، وذلك أن يستدل على الصدق والكذب فيه بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات الصدق منه". (1)

أما اهتمام المحدثين بنقد المتن، فإن لهم إِذ ذاك معايير موضوعية، ومياهية واضحة، بخلاف هؤلاء الذين يتسرعون ويُجارفون بنقد الحديث بدعوى معارضته للعقل، وعند التحقيق فإِذ ذاك لا تجد إلا نقداً ذاتياً مضطرباً، وسبياليت مهمب يبان لذلك عند الحديث عن الموضوع من مصطلح الحديث. (2)

أما الزعم بأن الفقهاء مارسوا نقد الحديث وردوه بالعقل فهذا زعم باطل سببه عدم الفهم الدقيق للهول الفقهاء رحمهم الله.

ونكتفي هنا بذكر أقوال وردت عن الأئمة الأربعة - رحمهم الله - وهم الذين اتفقت الأمة على عدل انتهتهم وأمامتهم، فأهتمام أبو حنيفة - رحمه الله - قال: "كذب والله واضرئ علي من يقول: إننا نقدم القياس على النص، وهل يحتاج النص إلى قياس؟". (3)

قال ابن القيم - رحمه الله -: "فأصحاب أبي حنيفة رحمه الله مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة أن ضعيف الحديث عندئذ أولى من القياس والرأي، وعلى ذلك بنى مذهب، كما قد حديث القبحة مع ضعيفه على القياس والرأي، وقد حديث الوضوء بنبيذ التمر: إِن السفر مع ضعيفه على القياس، ومنع قطع الساق بساحة أقل من عشرة دراهم، والحديث فيه ضعيف، وجعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث فيه ضعيف، وشرع في إِقامة الجمعية المصر والحديث فيه كذلك، وترك القياس المحض في مسائل الآبار لآثارها غير مرفوعة: فتقديم الحديث ضعيف وأثار الصحابة على القياس والرأي قولهم وقول الإمام أحمد، وليس المراد بالحديث

الرسالة: 318
انظر صفحة: 262

البحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

الضيوف في اصطلاح السلف هو الضيوف في اصطلاح المتأخرين، بل ما يسميه المتأخرون حسنا قد يسميه المتقدمون ضعيفاً (1).

وقال الإمام مالك -رحمه الله-: "أو كلاما جاءنا رجل أجد من الآخر تركنا ما نزل به جبريل على محمد ﷺ لجدله" (2).

وقال الإمام الشافعي -رحمه الله-: "آمنت بالله، وبما جاء عن الله، على مراد الله، وآمنت برسل الله، وبما جاء عن رسول الله، على مراد رسول الله " (3).

وقال الإمام أحمد -رحمه الله-: "ضيوف الحديث أولى من رأي الرجال" (4).

والحق أنه لم يكن في علماء الأمة المرضعين من برد حديثاً بلغه إلا لعدم يحتمله له أكثر أهل العلم على الأقل (5)، وما قد يظهره بعض الناس تراكماً من النقيه المجتهد للعمل بالحديث الصحيح، فمرده إلى أنه قد يرى في الحديث ما يخرجه عن ظاهره إلى وجه آخر لدليل قام عنه، أو ما يدعوه لترك العمل به لعله خفية، أو معارضة لدليل أقوى منه عند المجتهد، أو اعتقاد وهم الراوي، أو نسخ الحديث، أو تخصيص عمومه، أو تقييد مطلقه فيترك حينئذ يعمل به، وهذه الأذاء يكون العالم، بما بعضها مصيباً فيكون له أجران، ويعود بما بعضها مخططًا بعد اجتهاده فيثاب على اجتهاده، وخطؤه مغفور له (6).

6- الاستناد إلى ما زعمه بعضهم من القول بأن البشرية قد بلغت رشدها في طور الرسالة المحمدية، هو استناد إلى زعم باطل.

(1) أعلام الموقعين: 77.
(2) روآت اللالكاني في شرح أصول اعتقاد أهل السنة، تحقيق: أحمد سعد حمدان: 1/ 144، دار طيبة، الرياض.
(3) ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية في نص المنطق، صحيحه: محمد حامد الفقي: 2، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.
(4) ذكره ابن القيم في أعلام الموقعين: 71/1.
(5) الأثار الكاشف: 11.
(6) أنظر: الرسالة الشافعية: 458-461، ومجموع الفتاوى: 2،004، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي 458.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنصوص الشرعية

وبطلان هذا المستند في تقديم العقل ظاهر من وجوه منها:
1- وإن عقل رسول الله ﷺ هو أصل العقول على الإطلاق، وقد أخبر سبحانه أنه قبض الوحي لم يكن يدري ما الإيمان كما لم يكن يدري ما الكتاب، قال تعالى: "وقد أخذت إلى يدك وحبا ما كنت تدري ما الكتب ولي الإيمان"، ولقد جعلتُ لهما جزءًا من الله من يعذبون، وأيما، في يدك لا تدري (الشورى: 52)، وقال: "قل إن ضل الله فإننا أèles على تمنىٌ وكان أستعيد فيما وُجِح إلى ريبٍ (سما: 50).

وإذا كان أحق خلق الله على الإطلاق إنما حصل له الهدى بالوحي، فكيف يحصل الاهتداء من سواه بالاعتماد على العقول؟

2- لو سلمنا بصحة القول ببلاغ الإنسانية رشدنا العقلي، فهذا حكم للبشرية يعمومها لا فاقد لها: إذ لا يمكن التسليم بذلك، إذا كان الأمر كذلك فلا بد أن يرد الناس إلى مرجع ذو خفة لا تختلف باختلاف الناس، وليس ذلك إلا للوحي — في أعد وسنة — فهؤلاء الصادق، وهو صوفية لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذلك ممكن، ورد الناس إليه ممكن، ولهذا جاء الوحي برد الناس عند التنامة إلى كتابه وسنة رسوله ﷺ كما قال تعالى:

"إِنَّمَا تُقَدِّمُونَ بِاللَّهِ وَأَبِيَّتِيَ الْمَغْرِبَةَ وَأُولُوا الْأَيْمَانَ مِنْهُمْ نَزِعُمَتْ فِي مَعْرُوفٍ إِلَى إِلَّهٍ وَرَسُولٍ إِلَى نَاسٍ (النساء: 59)، ولورد الناس الأمر عند النزاع إلى عقول الرجال وآرائهم ومقالاتهم لم يضطهد هذين الرد إلا اختلافًا وضرباتًا وشكا والرتابا، فلا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزل من السماء يرجع الجمع إلى حكمه".

3- إذا نظرنا إلى الإنسان كإنسان عبر العصور لا نجد أي تغير في تكوينه العقلي والوجداني، فالنقطة التي ضرب الله عليها الإنسان واحدة منذ خلق الله آدم عليه السلام، قال تعالى: "فأَفْرَكُ تَجْهَاثٌ لِّيَذْهَبْ قُلْتِ اللَّهُ أَنَّ أَيْدِيَنَا فَخَذْنَا عَلَيْهِ لَيْكُنْ أَصْحَبُ الْكَابِسِينَ لا يُعْلَمُونَ" (الروم: 20)، وقال:

(1) انظر، الصفوح المرسلة: 326.
(2) المصدر السابق: 825.
من هذا فلننا، فإن مظهأ عدم النضج أو الرشد الإنساني لم تتنذر في الخلافات والأساطير موجودة في العالم المعاصر بل وحتى في الغرب المتحضر ذاته، بل إننا نقول ماذا تمثل الانحرافات السلوكية والشذوذ الجنسي في ظور الساحة الإنسانية بالنسبة لما تمثله ظور الرشد العقلاني للإنسانية المعاصرة؟

ثم حل دفع الرشد العقلاني الذي تعشه الإنسانية المعاصرة إلى الإمامة برسالة محمد ﷺ.

قال أبو الأعلى المودودي - رحمه الله -: "وكما أن الدهرية وجدوا سالف الأزمات كذلك يوجد في العصر الحاضر، وكما أن دعة النجور والمجون هم مستمرة السوء والناحية برزوا إلى مسرح الحياة في الأحقاب الخالية، كذلك شهدوا اليوم في العصر الحاضر أي أنه لم يدخل أي فرق حتى نوعية مجونهم وفجورهم...
فما حلال الخير هو الخير بنصه وفصوله، وما زال الشر هو الشر بقضهما وقضيضهما، ومن تقديم وسائل الإنسان وأساليبه واكتشافاته العلمية واستخدام تلك الاكتشافات في مجالات الحياة، إذا طرأ على طبيعة الإنسان فرق فليس ذلك الفرق أساسياً ووجوهياً. وإنما هو فرق في التقنية والأسلوب".

القول بانقطاع النبوة الهادئة بموت النبي ﷺ يقول بردب قوله تعالى: "وَكَيْفَ تَكُونُواْ وَأَنَاٰ نَّظَرُ عَلَيْكُمْ مَثِيلُ الْأَنْعَامِ وَفَحْشَاءٌ رَسُولُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْأَنْعَامِ فَخَافُ الْعَذَابَ الْأَلِيمَ" (آل عمران: 101). قال القرطبي - رحمه الله -: "ويدخل في هذه الآية من لم ير النبي ﷺ، لأن ما فيهم من سنته يقوم مقام رؤيته قال الزجاج: يجوز أن يكون هذا الخطاب لأصحاب محمد خاصة لأن رسول الله ﷺ كان فيهم وهم يشاهدونه، ويجوز أن يكون هذا الخطاب لجميع الأمة: لأن أثاره، وعلماته، والقرآن

(1) رواه البخاري في صحيحه. كتاب الجنائز. باب إذا أسلم الصبي فمات هلا يصلى عليه وحل يعرض على اليد، الإسلام (1396)، وأخرجه مسلم في صحيحه. كتاب الزجاج. باب معتى كل مولود يولد على الفطرة. ح (895)
(2) تهذيبات العصر الحاضر والشياب: 5، دار المختار الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1399 هـ.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

الذي أوتي فينا، مكان النبي صلى الله عليه وسلم، وإن لم نشاهده.

7- الدفاع عن ردهم لبعض النصوص بعقولهم بأن ذلك رد عقلي ويستند إلى
شواهد قد توافقت عليها العقول السليمة - قول لا يسلم لأن النصوص وإن خالفت
عقول بعض الناس فقد وافقت عقول أصح الناس عقلًا، وهم الذين أمنوا بما جاء
في كتاب الله، وبما صح عن رسول الله ﷺ، ولم يعارضوا بعقولهم، وهؤلاء هم
الذين شهد الله لهم - وكفى بالله شهيدًا - بالعلم واليقين والهدى، وأنهم على
بصيرة وبناء من رحمهم، وأنهم هم أولوا العقل والأدب والبصائر، وأن لهم نورًا
على نور، وأنهم المهديون المفجرون.

قال تعالى: "قل الحذرين الذين يؤمنون بالغيب، ولا يعارضونه بعقولهم وآرائهم. إن
ذلك السمع لا يحبه الله ﷺ. فإن الذين يؤمنون بالأمر الصادق بقومهم ﷺ. وَأَلْقِيُّهُمْ إِلَى
الجَحِيرِ. إِيَّاكَ مَا نَأْتِكَ بِمِثْلِهِمْ. وَأَلْقِيُّهُمْ إِلَى
الْخَمْسَةِ. إِنَّهُمْ هُمُ الْكَفِيرُونَ. [البقرة: 1-5]

وقال: "وَوَرَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِينَ أُوتُوا الْقُرآنَ. أَلْقُوا إِلَى
اليَوْمِ الْقَرْطَاسِيمِ. إِنَّهُمْ هُمُ الصَّيْدَاءُ. وَالَّذِينَ يَقْتُلُونَ النَّاسَ مَرَّةً وَمَرَّةً. كَفِي
الْخَلْقِ. كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ درَّتْ بَيْنَ يَدَيْهِمْ مَرَّةً وَمَرَّةً لا
شَرْقًا وَلَا غَرْبًا. يَكُونُ تَأْمُّسُهَا نَارٌ. لَّكُمْ لَعَنَّا بِمَا كُنْتُمْ عَنْهَا. وَالْيَوْمِ الْقَرْطَاسِيمِ. إِنَّهُمْ هُمُ الْكَفِيرُونَ. [النور: 25]"

فأخبر سبحانه عن مثل نور الإيمان
بهم، وأسماهم، وصفاتهم، وأفعالهم، وصدق رسله في قلوب عباده، وموافقة ذلك نور
عقولهم وحفظتهم التي أبصروا بها نور الإيمان بهذا المثل المتضمن لأعلى أنواع النور
المشوه، وأنه نور على نور، نور الوعي ونور العقل، نور الشرعية ونور النفس، نور
الأدلة السمعية ونور الأدلة العقلية.

أما من عارض النص الشرعي بالعقل فنفيته "أن يكون عقل فرقة من الفرق
اشتقت لأنفسها مذهبا وادعت له معقولا، فلما صارت على نصوص الوعي التجاوز
إلى العقل وإدعته أنه يخلافها، وصدقت وكبدت، أما صدقها فإن نصوص الوعي

(1) القلم في تأكيد القرآن: 43/153.
(2) انظر: الصواعق المترسة: 2/80-85.

توفيق الإمام العقلي
المعارضتهم النص الشريعي بالعقل

البحث الثاني

تختلف معقولاتها هي، وذلك من أجل دليل على فساده نفسه، إذ شهدت له نصوص الوحي بالبطلان.

وأما كذبها فلزمها أن نصوص الوحي تختلف العقل المتفق عليه بين العقلاء، فهذا لم يتبع ولا يقع ما دامت السماء سماء، والأرض أرضًا، بل تقول السماء والأرض وهذا لا يكون، فأي ذنب للنصوص إذا خالفت عقول بعض الناس فقد وافقت عقول أصح الناس عقول الناس عقولًا. {وَلْيَتَّبَعُواْ الْأَرْضَ وَأَشْعَرُواْ مَا يُعَلَّمُونَ} (الأنعام: 89) 

الزعم بأن تقديم النقل فيه تعطيل للحاسة النقدية، وإشاعة للمنهج الغبي وزعم مبني على جهل بحقيقة منهج السلف، فالتقليد والتسليم للوحي - فرأنا وسنة - ليس تعطيلًا للعقل ولا للحاسة النقدية إنما هو تسليم وانقاذ عن فقه ودراية، وينين بأن العقل الصحيح الخارجي من الشبه والخيالات المقالية موافق للنقل الصحيح الصريحي كما تقدم بيانه - بل إنه مقتنع العقل، ذلك أن النقل (النص الشريعي) هو "خبر الكلام، وأفضله، وأصدقه، وأدلته على الحق، وأوصله إلى المقصود بأقرب الطرق"، والذي بلغته هو رسول الله ﷺ ومن علم بعقله أن هذا هو رسول الله ثم وجد في عقوله ما ينازعه خبره، كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم منه بالله وأسمائه وصفاته وأفعاله واليوم الآخر منه، وأن التفاوت الذي بينهما في العلم أعظم من التفاوت الذي بين العامة وأهل العلم بالطب ونحوه من العلوم، مع تسليم العامة لهؤلاء فيما يقولونه ويقرأون به ويعارون به، فقبول خبر الرسول ﷺ أمره ونهيه أكيد، لجواز الخطأ على أولئك دون الرسول ﷺ.

القول بأن تقديم العقل هو سبيل تحقيق التجديد الفكري والإبداع الحضاري الذي هو شرط نهضة الأمة ولحاقها ركب التقدم، قول لا يسلم لقائله ما يلي:

الإسلامي القاصري في النص الشريعي

الصواعق المرسلة: 834 - 874.

(1) الصواعق المرسلة: 874.

(2) انظر: درء تعارض العقل والنقل: 72.

(3)
الباب الأول: أسس هذا الإتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

1- إذا نظرنا في التاريخ الإسلامي سنجد أن مقومات الحياة الحضارية قد تحققت على مستوى القيم والمبادئ، وعلى مستوى التطور العلمي والمادي - عندما التزم المسلمون بمنهج الإسلام وحققوا مبادئه وشرائعه وأخلاقه، وكلما كان التمسك بذلك المنهج وتحقيقه الواقع أقوى كلما كان التقدم الحضاري أكمل وأعلى، وهذا المنهج كما تقدم منهج متوان ودقيق لا تعارض فيه بين النقل والعقل؛ ومن ثم فمن الجدير والظلم أن يعنى التخلف الحضاري المعاصر للأمة الإسلامية إلى ما يظن أنه جمود على النقل وتمثيل للعقل.

2- النظر العقلي السليم يقتضي أن التعامل مع قضية العقول والعقل وفق منهج الكتاب والسنة هو من أقوى عوامل نهضة الأمة وتقديمها الحضاري؛ إذ ليس لدى أصحاب هذا المنهج ما يغلب عقولهم، ويضيع تفكيرهم في قضايا وفسفطات لا طائل من البث فيها، كما يعتقدون اعتقاداً جازماً أنه ليس في نصوص شريعتهم ما ينافض العقول السليمة، والعلوم التطبيقية الصحية، ومن ثم لا يجدون ما يحجزهم ويمنعهم من هذه العقول والمعارف بخلاف ما كان في أوروبا في عصور الظلام، حين اعتنى علماء أوروبا وجدوا تعارض بين نصوص الإنجيل ومبادئ العقل والعلم، مما جعلهم بين أمرين: إما التسليم للكلية بمعتقداتها الباطلة، أو الانعتاق من سلطانها وسطوظتها، وكان أن اختاروا السير في الطريق الثاني والذي يؤدي إلى أدي ظهور العلمانية فيما بعد، وهذه مشكلة لا وجود لها في دين الإسلام.

3- القائلون بهذا القول يحتاجون إلى تصحيح مفهوم التقدم والتجديد، ومرد ذلك إلى القصور في مفهوم التقدم وحصره بالتقدم العلمي والبادي، بينما التقدم في الإسلام تقدم أخلاقي والمضي قدماً يتحقيق الرسالة التي أنيطت بهذه الأمة.

فإن القدوم في تاريخ أوروبا بطلق على العصور المظلمة: ومن ثم فرفض أوروبا لقديمها موقف مبرر لأنه سبب تخلفها، أما عند المسلمين فالعكس تماماً تارخنا

انظر: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، د. مصطفى حلمي، 1398 هـ وما بعدها، دار ابن الجوزي، القاهرة، 2005 م.

موقف الأئمة العقليين
المبحث الثاني
معارضتهم النص الشرعي بالعقل

القديم يعبر عن تقدم حضاري، والمطالبة بالترقى إلى مستويات السلف يراد منها اتخاذ العقيدة الإسلامية بمفهومها الشامل من توحيد الله، وتحكيم شرعه في الحياة الإنسانية كلها، التي يمثل الجانب العلمي والتقني أحد ألوان أنشطتها، وقد حقق المسلمون ألوانًا زاهية من الحضارة عندما اتخذوا الإسلام شريعة ومنهجًا؛ لأنه يحبس على العلم والعمل والإنتاج المفيد وعمرة الأرض، ومن المستبعد أن يظن عاقل منصف أنه يراد بهذه الدعوة الرجوع لوسائل العصور السابقة.

أما نبذ منهج السلف بحجة اللحاق بكل ما هو جديد فهو انقلاب في الموازنة، فليست الموازنة بين القديم والجديد موازنة صحيحة؛ فما نراه اليوم جديداً سيصبح غداً قديماً، وإنما الموازنة الصحيحة هي التي بين الحق والباطل؛ لأن القيم لا تغير ولا تتبدل، ومن ثم فليس الجديد مقدما بالضرورة على سلفه.

ومن هنا فالتجديد في الإسلام له غاية واضحة ومنهج محدد، ففايته السعي لإحياء ما اندرس من الدين، وإعادته إلى ما كان عليه دعهد السلف، وكذلك السعي لجعل أحكام هذا الدين نافذة ومهمة على أوجه الحياة المختلفة؛ وبذلك يظهر تميز هذا الدين عما سواء من الأديان والديانات والفلسفات المعاصرة.

والمنهج الذي يجب اتباعه هو ذلك هو منهج سلف الأمة الصالح، والذي يركز على الاعتماد بالكتاب والسنة، والتعامل مع نصوصهما وفق المناهج التي ارتبها الأئمة كعلم أصول الفقه، ومصطلح الحديث ونحوه.  

وبعده عرض موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من معارضة النص الشرعي بالعقل، وذكر مستندهم في ذلك، والرد على شبهاتهم - تبين خطورة ذلك الموقف الذي يحاكم النص الشرعي إلى مقررات عقلية ذاتية ترجع إلى قناعات وفهم كل واحد منهم بحسب، ولك أن تنصور بعد ذلك ماذا سيكون من قرار وناء لنفسهم، وأي باب سيفتح لكل جاهل ومغرر ليتوصله منه إلى الطعن في ثواب الشرعية، والتقلت من أحكامها.

(2) انظر: مفهوم تجديد الدين، بسلطان سعيد: 22–23.
وأخطر ما في هذا الباب أن يصدر ذلك عن من ينتمي إلى العلم والدعوة ممن ينتظرون منهم دعوة الأمة إلى تعظيم النصوص الشرعية، والتسليم لمقتضائها، والتحاكم إليها، والعمل بها، وتقديمها على ما عداها.

كما تبين مما سبق مدى الاضطراب الذي وقع فيه أصحاب هذا الاتجاه فيما بينهم فيثبت أفرادهم ما يتفق الآخر، بل وقع ذلك للواحد منهم، ومرد ذلك أنهم جعلوا النصوص محكوماً لا حاكماً، ومتبوعاً لا تابعاً، ولو أنهم أظهروا النظر الصحيح البالغ من الهوى لقادتهم إلى القناعة العقلية بأن ما جاء به الوحي حق وصدق، وإن لم تلبغهم عقولهم، وأنه مفيد للقيقين، موريث للطموحات.

وأنه كلمة كان القائل والكاتب من أصحاب هذا الاتجاه أو غيرهم إلى سنة المتصفي، أقرب كلمة كان قوله أقرب إلى صريح العقول وصحيح المنقول، فمن سلك الطريق النبوية السامية، علم أن العقول المطلوبة للنقل الصحيح، وقال بوصف العقول: هذا وهذا» (1) و"إن العقول الصريح لا يدرك إلا على موافقة أقوال الرسل لا على مخالفتها" (2).

إن العصمة من الوقوع في هذا الانحراف هو التمسك بالكتاب والسنة، وفق منهج سلف الأمة الصالح، وبذلك لا يفبره - تحقق موافقة صريح العقول لصحيح المنقول.

---

(1) الصغدبة، ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم: 147/1، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، لطبعة الثانية، 1406 هـ.
(2) المصدر السابق: 2/111.
البحث الثالث

معارضتهم النصشرعي بالعلم الحديث

تظل التقدم العلمي الهائل في العصر الحاضر برزت مشكلة العلاقة بين الدين والعلم بشكل لا يسبق إليه: نتيجة الافتتان بما وصلت إليه الحضارة الغربية من سبق كبير في مجال النظريات والكشوف العلمية والمختبرات والتقنية المتقدمة، والتي توالت منذ بدايات عصر النهضة الأوروبية. وكان لها أثر كبير في اهتزاز مكانة الكنيسة التي تتحدث باسم الدين، وحدث على إثر ذلك صراع بين العلم والدين الذي تمثله الكنيسة (1).

وقد انتقل هذا الصراع الفكري إلى الأمة الإسلامية، مع أنه صراع ثائر بيئة غير مسلمة، ومع دين محرف ليس كلاً من الحدقدين الإسلام الذي ليس فيه كنيسة ولا كهنة ولا يحارب العلم والعلما، بل يرفع من مكاناتهم ويعلو من شأنهم، كما أن هذا الصراع انتقل إلى ظل حالة من الضغط تعيشه الأمة، وما نتج عن هذه الحالة من انهيار بالغرب، مع قلة ثقة بتراث الأمة.

وقد لقيت هذه القضية رواجا كبيرا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكتبت مقالات، وعقدت مناظرات على صفحات الكتب والمجلات والصحف، وقام على إثر ذلك دعوات إلى الفصل بين الدين والعلم، ودعوات للاستقلال للتوافق بين الدين والعلم (2).

وقد تعددت الاتجاهات في النظر إلى هذه العلاقة إلى ما يمكن تصنيفها في ثلاث اتجاهات: (3)

1. أنظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي محمد البهيج: 298-328/1423-1453.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنصوص الشرعية

الاتجاه الأول: وهو يرى ضرورة النصوص التام بينهما، فلكل منهما مجاله الخاص، بحيث يصبح كل منهما مطلقاً على طريقة، ولهذا يمكن وجودهما معاً عند ذات الشخص كما هو شأن كثير من النصائرين المعاصرين، فلا يرى أحدهم بأساً في النزاع بين ما يقرره العلم في الجامعة، وما يقرره الكتب المقدس.

وقد لجأ إلى هذا الاتجاه بعض المستشرقين من بلاد المسلمين الذين اعتقدوا مذاهب وضعية، أو مادية، أو ماركسية، فيصعوب عليهم الاعتراف برفض الدين، ويلجأون إلى هذا الحلف وينادون بالتفاوض بين العلم والدين.

و هذا الاتجاه لا مكان له في الإسلام، ليس فقط لأنه يتعارض مع الإيمان الواجب بما تقرره النصوص الشرعية، بل لأن كل من يدرس القرآن والسنة بموضوعية سيجد التوافق التام بين هذه النصوص الشرعية ومعطيات العلمية.

الاتجاه الثاني: وهو يرى التوفيق بينهما في النتائج، منطلقًا من مبدأ سيادة العلم بمعنى أن يكون المرجع في ذلك إلى العلم بحيث يعود تعسير النصوص الشرعية -عندما يبدوا أنها تتعارض مع العلم- لكي يتوافق مع ما يقرره العلم الحديث، وذلك حتى ما كان النص متقلبًا للتفسير الجديد، وأحياناً يرد النص بزعم طلعته فلا يقف أمام الحقيقة العلمية.

وهذا الاتجاه غير مقبول لأن جوهر الدين يقوم على كونه متبوعًا لا تابعًا، ولا يمكن أن يُعلِّل النص الشرعي أو يُحَسَّن تبعًا لكلمة العلم، تلك الكلمة التي لا تصل إلى درجة اليقين بحسب ما تقرر الأوضاع العلمية، ذلك أن العلم يقوم على فرض وظنون كيفية التهدئة لتمتنحو ثم تدخل إلى فرض أخرى لتقدير للتجربة، وهكذا بغير نهاية، وهذه نقطة ضعف العلم، وهي سر الاستمرار فيه أيضاً.

الاتجاه الثالث: وهو يرى أن الكلمة العليا يجب أن تكون للدين، مع الاعتراف للعلم بوساطته (المشروعة)، واستخدام نتائجه لتحقيق أهدافه العليا.

ويقول في النص على العلم في جميع الحضارات والنصوص يكون خادمًا للحقيقة السائدة، فصنع طائرة مثله هو خاضع لمجموعة من القيم والنصوص التي تحدد الغاية من صنع هذه الطائرة، ومن ثم فإن العقيدة الصحيحة والقيم السليمة هي
المعارضتهم النص الشريعي بالعلم الحديث

البحث الثالث

الذي تضبط مسار العلم وتوجهه لما فيه الخير والصلاح، وإن كانت العقيدة فاسدة والقيم منفرقة أصح العلم أداة طيعة للقوى المدمرة.

وإن الإسلام وحده هو الذي يقدم العقيدة الصحيحة والقيم السليمة التي تضع العلم من مناخ يسمح له بالنمو، ويقوده إلى طريق التقدم والخير.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الذي يؤكد إليه صياغة المعتقد والقيم يجب أن يحيط علماء بكل شيء، ومن هنا فالكلمة هنا يجب أن تكون لله تعالى: ﴿وَقَالَ اسْتَجِرْنَا ﺑِكَارَةً وَصَبْرًا﴾ [النساء: 136]. ﴿وَإِنِّي قَدْ أَخْطَبْتُ ﺑِكَارَةً وَصَبْرًا﴾ [الطلاق: 12]. ﴿وَحَلَلَ يَدَّ ﺑِكَارَةً ﻓِي ﻣَدْيَانِ ﻣُجَادِلَةٍ﴾ [الفرقان: 2]. كما أن صانع الشيء أعلم بما يصلحه.

موقف أصحاب هذا الإتجاه من معارضة العلم الحديث للنصوص الشرعية:

لم تكون إشكالية العلم والنقل عند أصحاب هذا الإتجاه مماثلة لإشكالية العقل والنقل، مع أنها الصورة المعاصرة لها؛ وذلك يعود إلى نظرية -وأن الله أعلم- إلى ما ظهر في العقود الأخيرة من القرن العشرين من اهتمام كبير بدراسات الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، وما نتج عن هذه الدراسات من أظهار سبق النصوص الشرعية كثير من الحقائق والمكتشافات العلمية المعاصرة، وإن لم تخل بعض هذه الدراسات من تكلف وتتجاوز للحد الشرعي ؤ هذا الباب.

ومع ذلك لم يخل موقف بعض أصحاب هذا الإتجاه من الاضطراب والتدبب من قضية معارضة العلم الحديث للنصوص الشرعية، إذ إن موقفهم يدور بين الأتجاهين الثاني والثالث الذين تقدم ذكرهما: اتجاه التوقيع بين العلم والنص الشرعي حيث يكون العلم هو المرجع. فصحة النص أو تأويله، واتجاه أن إكليل العلم هو لها النحوات والعلم التابع لها، وإن كان الغالب الميل للاتجاه الثالث نظرياً، وقد يوجد ميل للاتجاه الثاني عملياً في بعض الأحيان.

فالشيخ د. يوسف القرضاوي وضع كتاباً بعنوان (الدين الفص الشريعي) قرر فيه موقف الإسلام من العلم، وآثار العلم الإسلامي في الحضارة، وأن الإسلام يوجد بين العلم والدين، ولا مكان فيه لدعو التعاضد بين الدين والعلم، وأن هذه مشكلة نشأت في الغرب ولا مكان لها في الإسلام.

(1) أنظر: الدين الفص الشريعي، د. يوسف القرضاوي، 11-12، دار الفرقان، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417 هـ.
الباب الأول : أسس هذا الاتجاه من النص الشريعي
الفصل الأول : عقائديته للنص الشرعي

وعندما أراد أن يبين أن العلماء لا تعارض الدين بل تستخدمه، نقل عن د. محمد دراز(1) -رحمه الله- نقلًا طويلاً بين فيه أن لا اشتراك بين الدين والعلم في موضوع ما، فالعلوم بأنواعها (طبيعيّة، أو رياضية، أو فلكية، أو اقتصادية، أو غيرها) تبحث عن الكائنات، ولا تنتصِد لعلاج المشكلةكبرة التي انتهى الدين لحلها، وهي مبدأ الكائنات الأولى، وغايتها القصوى: وبناء عليه فالعقول أنه إن لم يكن بين العلم والدين تعاون، كان ينبغي على الأقل أن ينتباهم ما بين فروع الصناعات المختلفة إذ لا يعقل وجود تعارض بين أمرين لا اشتراك بينهما في موضوع واحد (2)。

وقد تنبسيرة للمسامعات التي وقعت بين العلم والدين يرجع ذلك – نقلًا عن د. دراز- إلى أحد صورتين:

الأولى: أن يقع ذلك لا بناة على حجة، بل مجرد جهل أحد الطرفين بآخر، ظنًا منه أن لم يدخل دائرة علمه في الحال قبله له حقيقة.

الثانية: وجود مسائل معينة تتعلق فيها العلوم والأديان بحكمين متناقضين، وهذا يحدث عندما تتناول الأديان إلى جانب عنصرها الروحي شيئًا من موضوعات العلم، وحقائق المشاهدات، وهذا القدر يعد معياراً للقدر ما في كل دين من صحة وفساد، على قدر اتفاقه مع مقررات العلم الصحيح وقضايا العقلي السليم (3).

وهذه التقرير، كما يلاحظ، مجمل وغير دقيق وفيه ما لا يسلم، كما سيأتي بيانه قريباً.

وانتقد الشيخ محمد بن عبد الله د. دراز، رفيقه المصري، وأصره، ولد عام 1894م، وتخرج عن الأزهر عام 1916م، ثم درس في الأزهر إلى أن اتته عام 1931م لتصدر الدكتوراه. كان من هيئة كبار العلماء بالازهر، له كتب كثيرون، منها: النيابة العظيمة، والدين، توفي عام 1983م.

انظر: الدين، في عصر اليوم، ص 26، 27-40.
(2) انظر: المصدر السابق.
(3) انظر: المقدمة في معاصرة، د. يوسف القراوسي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى.
(4) فتاوى معاصري، المجلة العالمية للإسلام: 134.

موقف اللأيام العقائدي

148
وقد أشار أيضاً أن الإسلام ليس فيه آية واحدة وليس فيه حكم واحد بناءً على ما يصل إليه العلم التجريبي(1) ، ولم يبين الشيخ هنا هل الحديث الصحيح داخل تقريره؟
وإذا نظرنا إلى الجانب التطبيقي عند الشيخ نجد لديه شيئاً من التردد دون تقديم بعض النصوص الشرعية على مقرارات العلم الحديث عند توهم التعارض بينهما.
ويبعد أن السبب لذلك ما ذكره من أن بعض أعداء الإسلام كثيراً ما يتخذون من معاني النصوص الأصلية تكآنة للسخرية من المفاهيم الإسلامية ومنافاتها للعلم الحديث والفكر المعاصر، ومن ثم فهو يرى حمل هذه النصوص على المجاز مراعاة للمثقفين المعاصرين: لئلاً يتعرضوا للارتباك في خصعة الإسلام(2).
ومن الأمثلة التي ذكرها الشيخ لذلك الحديث المنتق عليه: (إنشكت النار إلى ربه) (3) فهو يعارض ما يعد الفصول أو ظهور الصيف والشتاء، والحر والبرد؛ وعلى ذلك فهو يرى وجهة حمل الحديث على المجاز والتصوير الفني، الذي يصور شدة الحر على أنها نفس من أنفس جهنم، كما يصور الزمهرير على أنه نفس آخر من أنفسهم(3).
ويرى أيضاً أن جمل الأحاديث المتعلقة بالوصفات الطبية هي من باب الإرشاد الذي لا ينقص الثواب بتركه ولا يزيد بفعله، وأن هذا الإرشاد نابع من تجربة البهالة العربية(6)، ومثل ذلك بوصف النبي صلى الله عليه وسلم (7) للمصاب بعرق النسا إليه شأة عربية(6).

المصدر السابق: 45.
(1) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: 185-186.
(2) تقدم ترجمته صفحة: 150.
(3) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: 178.
(4) انظر: السنة مصدرًا للمعرفة والحضارة، الفرضاوي: 77-78، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417ه.
(5) يوم أبو بكر سنة 136ه. كتاب الطب، باب دواء عرق النسا، (2462)، والحاكم.
(6) مكتبة العلماء: 26/1 و 43/1، ووافقه الجهمي، وصححه الأشعياء.
(7) السلسلة الصحيحة: 4/2.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

وحدثت غمسى الذباب(1)، والاكتئال بالإثمد(2)، والتصبيح بسبع تمرات من تمر العالية(3)، وأن هذه من التجربة البشرية والاجتهاد الذي يصيب ويخطئ.

وذكر أن من المتفق عليه أن(4) لم يدع العلم بالطب ولا بعث بذلك(1)، وقد استشهد بكلام ابن القيم(5) حمل هذه الأحاديث على أنها مخصوصة بمثال البيئة التي قيلت فيها(6).

وقد تابعه على ذلك د. أحمد كمال أبو المجد(7)، وفهمي هويدي(8).

وهذا نوع من التوفيق بين العلم والنصوص الشرعية عندهم.

أما الشيخ الفزالي - رحمه الله - فقد قرر استحالة التعاقد بين العلم وما جاء به الدين، وقال(9) ذلك: "العلم عندنا يستحيل أن يختصم الدين أو يخصمه الدين، وقضية النزاع الموجبة بين العلم والدين لا صلة لها بالدين الصحيح".

وقال أيضاً: "إنه يستحيل وقوف تفاوت بين الإسلام والعلم، أي أن الحقائق المقطوع بها في ميدان الدين يستحيل أن يوجد ما يكذبها في ميدان العلم، وكذلك يستحيل أن توجد حقيقة علمية يقال إن الإسلام ما يتناقضها... إن الخلاف قد يقع بين علمي وظن ديني، أو يتعبر آخر بين نظرية دينية ونظرية علمية... ولكي يقال: هذه حقيقة علمية لأبد من أمهين: إقامة دليل دامغ على صحتها، ثم إقامة دليل آخر على استحالة غيرها"(10).

رواي البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب إذا وقع الذباب، شرب أحدكم فليفه فإن

(1) إحدى جناثيه داء وية الأخرى شفاء، ح(312).
(2) رواه ابن ماجه في سنة، كتاب الطب، باب الكحل بالإثمد، ح(312)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة: 3259.
(3) رواه البخاري في صحيحه كتاب الأطباء، باب العجوة، ح(510)، ومسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب فضل تمر المدينة، ح(47).
(4) انظر: السنة مصدرًا للعرفة والحضارة: 77.
(5) انظر: المصدر السابق: 78.
(6) انظر: حوار لا مواجهة: 74.
(7) انظر: أزمة الوعي الدين، هويدي: 66، دار الحكمة اليمنية، صنعاء، الطبعة الأولى، 1408 هـ.
(8) تراثنا الفكري: ميزان الشرع والعقل: 8.
(9) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين: 162-163.
المبحث الثالث
معارضتهم النص الشرعي بالعلم الحديث

لم يقرر موقفنا إذا تعرض للدين مع ظنٍٍ في العلم، (والظنية تشمل
عنده الشبوب والدلالا) بقوله: "إن واجبنا لما لدينا من كتاب وسنة، أي أنا نرجع
ما عندها حتى بيت الزمن في النظرية العلمية: فإما ثبت بطلانها، وإما تحولت إلى
حقيقة راسخة وعندئذ قدمنها على ظني الذي لدينا، ولا حرج نتة من هذا
التقدم".

ويفهم من ذلك أنه يمكن أن يأتي في المستقبل من يطالب بتقديم - ما يظننه-
حقيقة علمية على النص الشرعي، ثم ما قيمة تراجع النص الشرعي المشروط
بعدم تحول النظرية العلمية إلى حقيقة علمية؟

وقرباً من ذلك قول د. محمد عمارة: "إذا وجدت حديثاً منسوباً إلى رواية
عدول، لا ألمع عقلي وأمنع من النظر بحجة أن السند هو كل شيء؛ لأنه لا بد أن
يكون لعقولي مجال في المتين، ولا بد أن أحكم هذا الذي هو ظني الشبوب إلى ما هو
قطعي الشبوب، وهو كتاب الله وحقائق العلم".

ويرى د. عبيد الجبار سعيد أنه إذا تعرض شيء من القطعيات العلمية مع
الحديث النبوي، فالأصل هو اللجوء إلى تأويل الحديث لتوافق مع الحقيقة، وإن لم
يمكن الجمع بتأويل مستساغ، فإن هذا يثبت - عندنا - عدم صحة الحديث، وعدم
إعتباره مما قاله الرسول 

ومن المسائل المشهورة هذا الباب حديث غمس الذباب الذي آثار جدلًا كبيرًا
الملس، ولكن خلف هذا الجدل بعد أن أثبتت البحوث العلمية صحة ما جاء به
الحدث.

وقد عرض الشيخ القرضاوي هذه المسألة بشيء من الضعف والتردد، ففي

المصدر السابق: 168
الجريدة السلمون، العدد 276، شوال 1410 هـ، نقل عنها الإتحاد الثقافي لدى الفكريين
الإسلاميون المعاصرين: 593
بحث بعنوان: الإطار المرجعي لعلم نظري الحديث النبوي، د. عبيد الجبار سعيد، مجلة إسلامية
المعرفة، العدد 149: 326.

الإسلامي القادر بين النص الشرعي
محاولة توضيقية ذكر أن الحديث يمثل إرشادًا لأمر ديني، وجاء يه بيئة معينة قليلة الموارد، فلا ينبغي السارعة بإلقاء كل طعام وقعت فيه ذبابة، وخصوصًا يه مجتمع يبني أبناءه على التيقن والجهاد، ولكننا لم جاء إلى قوله: (( ... حديث جنرها داء، وهذا الآخر شفاء)) ذكر أن ذلك شيء فوق البيئة، وتجربة العرب، ولا يقابل بالرد مجرد الاستبعاد.

وهذا تناقض من الشيخ فإن هذه الجملة تعليل لما تقدم فيكون شأنها شأن ما تقدم، وعلل الشيخ نسي هنا أن ذلك المجتمع كان يربى على تصميق خبر الرسول، والإيمان بكل ما جاء به دون تفريق بين أمر ديني وأمردني.

وقال أيضاً: "ولكن أن مسلمًا عاش عصره دون أن يقرأ هذا الحديث أو يسمع به، لم يكن ذلك خشية دينه، ولا أثر ذلك في عقيدته، أو عبادته، أو سلوكه العام؛ فلو سلمنا جدلًا بكل ما أثاره المشكوك حول الحديث، وحذفناه من صحيح البخاري أصلاً ما ضر ذلك دين الله شيئاً".

وهذا تهون من شأن الإيمان بمقتضى الحديث، كما أن المشكلة ليست هل الحديث قرأه فلان أو لم يقرأه، إن المشكلة هي لو قرأه فلان ما موقفه تجاهه؟

ومع ما تقدم ينقل الشيخ بعد ذلك عن أحد الأطباء ما يؤيد صحة هذا الحديث من الناحية العلمية الطبية.

وكان الأولى بالشيخ هنا أن يجعل من صحة الحديث أساسًا للإيمان بمقتضاه، ويجعل من الإثبات العلمي مؤبداً وشاهداً على الجزم بصحته.

أما الشيخ الغزالي -رحمه الله- فقد قال: "إني اطلع على ما قاله علماء الأحياء في الموضوع، ليس في كلامهم نفي ولا جزم بأن الذبابة من الحشرات التي تحمل جنرها الداء والدواء معاً، بل يحترون ما شاءوا، والحديث باق عندنا على حكمه، فإذا استنفتحا بطريق القطع على أن أجنحة الذبابة تحمل المرض والتریاق، هل هذه سبب المرض؟".

(1) انظر: السنة مصدراً للمعرفة والحضارة: 27.
(2) فتاوى معاصرة: 10/7/1.
(3) انظر: المصدر السابق: 108/1.
كان الحديث من آيات النبوة، وإلا فلهم اجتهادهم الظني، ولنا حديثاً الظني»(1). وطرح تساؤلاً فيما لو قال رجل: لا أستطيع قبول هذا الحديث، أيكون من الكافرين؟ فأجاب عن ذلك يقوله: «لكم فقلن أحد أن أركان الإسلام تضم الإمام بالله، واليوم الآخر، وحمس الذباب في الشراب إذا سقط فيه... إن بعض علماء الحشرات قرر أن هذه الحشرة تفرز الشيء والشيء مضاد له، فإن استقر هذا الرأي الفني فالحديث صحيح، وإن تثبت قطعاً أن الذباب مؤدٍّ لجميع الأحوال التي تعرض لها، ومن بينها الحالة المروية في الحديث، ربطته دون غضاضاً، ليس بقاعد هذا إذا ديني ويقيني»(2).

المناقشة:
لا خلاف فيما لا تعارض في نفس الأمر بين النص الشرعي وبين ما يعد حقيقة علمية، ولكن الإشكال هو ما يلاحظ من تردده و موقف بعض أصحاب هذا الاتجاه تجاه ما طلبه تعارضاً بين بعض النصوص الشرعية وبين ما أثبته العلم الحديث، وما نتجل عن ذلك من تكلف في تأويل النص، وما قد يفهم منه عدم قبول النص.

والأخير الذي وقع في هذه المسألة يجاب عنه بما يلي:
1- يجب الإمام بأنه لا يمكن أن يقع تعارض بين النص الشرعي الصحيح المرجح في دلالته وبين العلم القطعي، وإن وجد تعارض فينظر أولاه قطعية ما جاء به العلم فإن كان لم يثبت ثبوتًا قطعياً فلا كلام، وإن كان ثابتاً ثبوتًا قطعياً نظراً في دلالته النص، فإن كان دلالته غير صريحة وقطعية فهنا يمكن الجمع بين الطرفين، وإن كانت دلالته قطعية فإن قد يقدم النص لأن ذلك دليل على بطلانما جاء به العلم، وإن ادعى قطعيته من ادعاء.

مثال ذلك: ماهؤله بعض الناس من أن علم الأطباء بخصوص الجنين في بطنه أمه يعارض قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ عَنَّاهُ عَلَمَ الْبَاطِنَ وَإِنَّمَا يُوقِنُ بِهِ مِنْ اكْتُبَاهُ ۚ وَالْكَافِرُونَ» (3).

(1) تراثنا الفكري بين الشرع والعقل: 168.
(2) فتاوى الحق الغزالي: 141، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1411 ه.

(3) الإستاذ العقلي بين النص الشريعي.
الباب الأول: أسبس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

"النَّسْقُ ما اتَّحَدَّىٰ عَدْنَا وَمَا تَدْرَيٰ نَسْقُ أيَّ آثَرَ تَحْمِلُ عَلَيْنَا رَبُّنَا هُمُّ عَزُوْزُ إِنَّكَ لَجَمِيعٌ قَبَّارٌ نُّسْقِيْنَاهُ بَعلٌ لَّدَى هُدًىٰ حَضْرٌ مَّلِيَّةٌ [اللَّهَمَّ: 26]".

وقد أجاب الشيخ محمد المثمن - رحمه الله - "قد قيل: إنهم الآن توصلوا بواسطة الآلات الدقيقة للكشف عن الأرحام، والعلم بكونه أنشاء أو ذكر أ، فإن كان ماقيل باطلًا فلا كلام، وإن كان صدقاً فإله لا يعارض الآية، حيث إن الآية تدل على أمر غيب هو متعلق علم الله تعالى في هذه الأمور الخمسة، والأمور النفسية في حال الجنين هي: مقدار مدته، إطعامه، وحياته، وعمله، وزفته، وشفافته أو سعادته، وكونه ذكر أو أنثى، قبل أن يخلق، أما بعد أن يخلق، فليس العلم بذكورته أو أنوثته من علم الغيب، لأنه بتخليقه صار من علم الشهادة، إلا أنه مستثنٍف في الظلمات الثلاثة، التي لازالت لت بنين أمره، ولا يبعد أن يكون فيما خلقِ الله تعالى من الأشياء أشياء قوية تختبر هذه الظلمات حتى يتبين الجنين ذكرًا أو أنثى". (1)

2- لو افترضنا وقوع تعارض في الواقع بين النص الشرعي وبين ما يقرره العلم الحديث لوجب تقديم النص الشرعي؛ لأن النص الشرعي - فرآناً وسنة- هو وحي من الله، وهو من علم الله الذي وسع كل شيء علمًا - سباحانه وبحمدَه -، أما هذا العلم الحديث فهو من علم البشر من خلال ما وصل إليه من مكتشفات، ومهما اتصف به من دقة فإنه يظل علمًا بشريًا، وبالتالي يخضع لم تخصض له العقول البشرية من نسبية ونقص وعجز وقصور.

ومما يشهد لما تقدم ما جاء في الحديث عن أبي سعيد - رضي الله عنه-

"أَن رَجَال أَثَرُ النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: "أَخُو يَشْتَكِ بِطْنِهِ". فَقَالَ: (إِسْقَهُ عَسَلاً)." ±

ثم أتَاهَا الثانية، فقال: (إِسْقَهُ عَسَلاً). ثم أتَاهَا الثالثة، فقال: (إِسْقَهُ عَسَلاً).

ثم أتَاهَا فقال: "قَدَ فَعَلْتُ. فَقَالَ: (صَدِقُ الله وَكُذِبُ بَطْنُ أَخْيِكَ إِسْقَهُ عَسَلاً).

فَسَقَطَ فِي بَأْرٍ. " (2)

مراجع:
1. مجموع فتاوي ورسائل الشيخ ابن عثيمين، ج: 36، ح: 32. ترجم: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا، الرياض، 1432 هـ.
2. رواه البخاري، صحيح، كتاب الطب، باب الدواء بالمسيل، ح: (360) ومسلم، صحيح، كتاب السلام، باب التدوي بسقي العسل، ح: (2217).
المبحث الثالث
معارضتهم النص الشرعي بالعلم الحديث

قال ابن القيم - رحمه الله -: "وَقَالَهُ خَالِدٌ عَزِيزٌ (صدق الله وكتب بطن أخيك)")
إشارة إلى تحقيق نفع هذا الدواء وأن بقاء الدواء ليس لقصر الدواء في نفسه، ولكن لكون البطن وكثرة المادة الفاسدة فيه، فأمره بتكرار الدواء لكلтра المادة.

وليس طبه كطب الأطباء فإن طب النبي ﷺ متيقن قطعي إلهي صادر عن الوحي ومشاكاة النبوة وكمال العقل، وطب غيره أكثره حدس وظنون وتجارب، ولا ينكر عدم انتفاع كثير من المرضى بطب النبوة; فإنه إنما ينفع به من تلقاه بالقبول واعتقاد الشفاء به وكمال التلقي له بالإيمان والإذعان، فهذا القرآن الذي هو شفاء ما بين الصدور - إن لم يتلق هذا التلقي - لحصل به شفاء الصدور من أدوائها، بل لا يزيد المنافعين إلا رجسهم ومرضاهم إلى مرضاهم، وأين يقع طب الأبدان منهما؟ فطب النبي لا يناسب إلا الأبدان الطيبة، كما أن شفاء القرآن لا يناسب إلا الأرواح الطيبة والقلوب الحية، فإن إعراض الناس عن طب النبي كإعراضهم عن طب الاستشفاء بالقرآن، الذي هو الشفاء النافع، وليس ذلك لقصر دواء؛ ولكن لختب الطبيعة وفساد المخل وعدم قبوله".

وعلى هذا التحرير العلمي الدقيق لا يصح استشهاد الشيخ الفرضاوي بكلام ابن القيم - محمد خالد ﷺ - وقد هذا الأحاديث على أنها مخصوصة بمثل البيئة التي قيلت فيها:
فحرض ابن القيم واضح بأن الدواء النبوي - كفهور من الأدوية - إذا وضع في المكان المناسب والزمان المناسب والمخل المناسب كان الشفاء بإذن الله.

هذا وقد اعترف علماء الغرب بما للعلم البشري من قصور، والذي تجلى فيها جوانب كثيرة، منها:

- عجزه عن إدراك حقائق كثير من الأشياء، وخاصة الغيبات التي يجزم الإنسان بوجودها.

(1) زاد المعاد ﷺ: حدي خير العباد، ابن القيم، تحقيق: شهيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، 1321 هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة.
(2) انظر تفصيل هذه الجوانب وأقوال كبار العلماء حولها في: الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية: 3-4، 1341 هـ.

الإسنادي القاضي، ﷺ، النجاس الشرعي
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

- عجزه عن تقسيم كثير من الظواهر المحسوساً. فنحن نعلم ما الذي تعمله الكهرباء، لكن: لماذا تعمل الكهرباء ما تعمله؟

- عجزه عن الوصول إلى اليقين في كثير من القضايا؛ بدلاً أن يكون ما تقضه مسلمات علمية تبين مع الوقت بطلانها.

- عجزه أمام الأخطاء البشريّة المقصودة وغير المقصودة: فإنه لا يمكن تجاهل أنه يوجد دائماً المشاهدة والتجربة أسباب للخطأ استبعاداً بالكليّة.

هذا فضلاً عن الأخلاط المعمدّة والتي دافعا حب المال أو الشهرة أو غير ذلك.

يقول جيمس كونانت (1): "إن أستطيع أن أكتب مجلداً كبيراً عن الأخطاء التي وقعت في تجارب علم الطبيعة والكيمياء وعلم الحيوان، من تلك التي وجدت سببها إلى النشر في المجلة عام الماضية، وأستطيع أن أكتب مجلداً آخر كبراً كهذا، أسجل فيه ما تجمع في المجلة عام الماضية من أراء لم تشر أبداً، ومن أحكام مطلقة، ونظريات ناقصة بعضها بعضاً" (2).

وإذا أضيفنا إلى ذلك أن هذا العلم مصدره من الله الذي [عله آلِئك بالقلم] [اللق: 5], فإن أعيق عقل - فضلاً عن الدين والإيمان - يقدم علم الإنسان القاصر المحدود على وجه الله تعالى العلماء الخبيرين؟

3- إن الظن بأن هذ النصوص الشرعية ما يخالف العلم، أو التهوين من شأنها بالقول بأنه لا يضر بالجهل بهذه النصوص، ولا يكفر الإنسان بإكراه لأنها ليست من أصول الإسلام وعقائده، أو أن فيها ما هو مدعومة للطعن في الإسلام والسخريّة من شرائعه، فإن كل ذلك مما يؤدي إلى إسقاط حرمة النصوص الكتاب والسنة من القلوب، ويبعث من تنظيمها في النفوس، كما أنه فيه استدراكاً على النبي الذي هو أعلم الناس، وأحرصهم على دين الله.

(1) مواقف حاسمة في تاريخ العلم: 22 نظرة عن الفكر المعاصر في ضوء المعتقدة الإسلامية: 228.
(2) رئيسي جامعة هارفارد من عام 1952 إلى 1953، وهو أستاذ في الكيمياء. انظر: الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية: 291.
معنى النص الشريعي بالعلم الحديث

ولقد أن تقارن بين كلام الشيخين الغزالي والقرضاوي وبين كلام الإمام ابن القيم عن حديث الدواب، إذ يقول: «وهذا طب لا يهدتي إليه كبار الأطباء وأتمتهم بل هو خارج من مشاكلة النبوة، ومع هذا فالطبيب العالم العارف الموقف يخضع لهذا العلاج، ويذكر من جاء به، بأنه أكمل الخلق على الإطلاق، وأنه مؤيد بحري إلى الإهال كارج خارج عن القوة البشرية» (1).

4- إن مسلك تقديم العلم على النص نظرياً أو عملياً بصورة مباشرة أو غير مباشرة بحمل النص على المجاز أو على أنه ليس بتشريع، كل ذلك يفتح الباب أمام كل ذي هوى ضعيف الإمام ممجد للعلم البشري المعاصر، لتجاوز النصوص بحجة معارضتها لقرارات العلم الحديث، مثل ما جاء في بعضهم: «يمنتز العلم بالحيادية فيتسخر من يكشف عن قوانينه، مهما كان توجهه العقائدي والدين الذي ينتهي إليه، لا يقدم العلم استقالته في العادة، ولا يعرف التعب، ولا يملك خدمته التوفيق، وكله من علم الله الواسع، الذي منع الإنسان فضلاً منته وكرماً أن يزداد علمماً ويرتفع به».

لا يعرف العلم (التام) (2) أو الحدود في خطرها جميعاً. ويقفز فوق كل الحواجز ينظام ذاتي خاص به، فينفد إلى مفاصل السياسة، ودراسة الأديان المقارن، وإخضاع النصوص للدراسة التقنية، ويكشف أسرار الجنس... مند أن حلم الفلاسفة بإكسير السعادة، وينبوع الشباب، وتكلم الدين عن جنة فيها الحور العين، شاببه لا يعرف الهم، وتمرده لا يسخمه إلى الاستحالة أو الركون» (3).

وتلخص هنا كلمة إخضاع النصوص للدراسة التقنية، والتي قادته إلى القول:

2- مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ، وتآويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، تحقيق: محمد زهري النجار، 31، دار الجيل، بيروت، 1393 هـ.
3- مصطلح يراد به الأشخاص أو الأشياء التي يكون الانتصار بها ممنوعاً وعرضة للمقابل الشديد من جانب المجتمع أو من جانب الآثري، انظر: المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، 3/36.
4- الإمام والрид تمهد العلمي، د. خالص جلبي، ضمن سلسلة حوارات القرن دار الفكر، ومحارب الآخر، د. هاني رزيق، 180، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2005، وانظر أيضاً: 124، 115، 120، 148، 150، 182.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضة النص الشرعي

ولا يمكن رؤية السماء بالعين المجردة، فلم تعد العين الجديدة حسيرة بل اخترقت سقف الفضاء إلى مسافة مليون سنة ضوئية (1).

وقال أيضاً: "البحث العلمي ينطق الجثث وخصائص الشعر، قالوا: من أنطقنا قل أنطقكم الله الذي أنطق كل شيء" (2).

وبناءً على ما تقدم تبين ضعف موقف بعض أصحاب هذا الاتجاه من قضية معارضة النصوص الشرعية بمقررات العلم الحديث، وكان الأجدر بهم جميعاً أن يكون لديهم الثقة المطلقة بصحة النصوص الشرعية، وأن لا تتزعم هذه الثقة أمام ما قد يظن من تعارض بين النص الشرعي وبين العلم الحديث الذي هو علم بشري ناقص قاصر محدود، وليس هذا تهوينًا من شأن المكتسبات العلمية الحديثة، لكن ذلك هو واقع هذه العلوم، وذلك ما فزره علماء كبار من علماء الغرب أنفسهم، ولا غرابة فيه، إذ لا يمكن شرعاً وعلقاً أن يثبت علم البشر القاصر وجود خطاً في نص شرعي واحد، ذلك النص الذي يلهو رسول الله ﷺ بوحي من عند الله تعالى العالم بخوف ما غاب عن الخلق جميعاً، فضلاً عما يعلمونه سبحانه وتعالى.

(1) صحفية الرياض تاريخ: 18/2/1996م.
(2) صحفية الاقتصادية تاريخ: 2/5/1422هـ.

موقف الأئمة العقائديين
البحث الرابع

معارضتهم النص الشرعي بالواقع

من أنواع معارضة النصوص الشرعية معارضتها بالواقع، والمقصود هنا ما وقع وأصبح موجهاً متحققاً بالنفع، أما ظروف الزمان والمكان وسائر الأحوال التي تتغير من عصر إلى آخر فهذه سيتم التعرض لها في البحث التالي (معارضتهم النص الشرعي بالملصة): لكون ذلك من متعلقات المصلحة.

وإن خبر الوحي -قرآناً وسنة- لا يمكن أن يقع فيه خلف، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَصَادَقَ مِنْ أَشْهَادِيَّۚ [النساء: 122]﴾، وعلى ذلك فلا يمكن أن يقع تعارض بين ما جاء به النص الشرعي وبين ما يتحقق في الواقع.

وقد قال الله تعالى: ﴿وَتَمَّ كُلُّ رِيكَ صَدَقًاۡ وَذَلِكَ لِيُكَبِّرُ نِعْمَتَيْهِ ﴿[الأنعام: 115]﴾

والآن ظن أحد وجود تعارض بين النص الشرعي والواقع فصرد ذلك إلى أحد أمرين: إما لنقص فيهم النص، وإما أن ما ظنه واقعاً إنما هو وهم وتخرص.

قال الشيخ محمد المثيمين -رحمه الله-: «لا يمكن أن يتعارض صريح القرآن الكريم مع الواقع أبدا، وأنه إذا ظهر في الواقع ما ظاهره المعارض، فإما أن يكون الواقع مجرد دعوى لا حقيقة له، وإما أن يكون القرآن الكريم غير صريح في معارضته؛ لأن صريح القرآن الكريم وحقيقة الواقع كلاهما قطعي، ولا يمكن تعارض القطعيين أبدا»(1).

موقف أصحاب هذا الاتجاه من معارضة النص الشرعي بالواقع:

نجد عند بعض أصحاب هذا الاتجاه معارضتهم لبعض النصوص الشرعية - بالأخص السنة- بالواقع، وذلك بالنظر لدى مواقفة ما جاء في النص للواقع، وببناء على ذلك يحكم بالضفف على نصوصثبت صحتها، بل ربما تكون ذه أو أعل.

(1) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين: 320.

الإساليم القاضرون للنص الشرعي
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشمالي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

درجات الصحة لمجرد توهيم معارضتهم للواقع، وأحياناً يتكلف في تأويلها بما لا يقبل.

قال عبد الجواد ياسين: "إن صحة الإنسان - المستفاض من عدالة الرواية واضطرون - لا تأتي بذات الطرق، إنما لأنه في ذاته غير ممكن، وإما نثبو عكسه في التاريخ نثبوه قطعياً" (1).

بل إنه حكم على واقع لم يحصل بعد من خلال نظرته إلى الواقع المعاصر، فتجده يقول عن أحداث الفتن - آخر الزمان والتي جاء في الصحيحين أو أحدهما، وحين نعم في هذه الروايات، نجد أن معظمها - وهو يحدث عن آخر الزمان أي نهاية العالم - يصور لنا الأحداث وكأنها ستتغير - القرون الهجرية الأولى، أو مناخ حضاري لا يتجاوز مناخ تلك القرون بحال من الأحوال، فالحروب مستقل بين المسلمين والروم، إذ ستقوم الساعة كما يروى مسلم مرقوماً: (والروم أكثر الناس) (2)، وسوف تدرك المعارك بينهم بداية قرب حلب، ويخرج إليهم جيش من المدينة، وأن هذا الجيش هو الذي يُغِيَّف القسطنطينية، وأنه سيقسم الغنائم، وقد علقت السيف بالزيتون حين ينزل المسيح، فيقتل الشيطان بيد، ويرهيم دمه (3).

ويصف هذا السياق بالخزفي الذي يكتبه الواقع التاريخي الملموس، وعلى وصفه هذا بأن الحديث يفترض بقاء مصطلح الروم باعتبارهم عدوى أبدية للمسلمين الذين يتمركزون في المدينة، ويرى أن ما ورد في سياق الحديث نبوءات لم يصدقها التاريخ: فالقسطنطينية فتحت على يد الأثرؤك وليس من المدينة، وليس آخر الزمان، ولم يطلقوا سيفهم على الزيتون، ليستي الأخرى إلى رد هذه الروايات إلى أصول مسيحية تسرعت إليها (4).

وذكر عدداً آخر من الأحداث التي يزعم مخالفتها للواقع (5)، ويرى "أن من

1) السلطة في الإسلام: 310.
2) صحيح مسلم، كتاب الفتنة، باب تقوم الساعة والروم أكثر الناس، ح(713).
3) السلطة في الإسلام: 305.
4) نظر: المصدر السابق: 312.
المبحث الرابع
معارضتهم النص الشرعي بالواقع

الظلم الفاحش في حق الإسلام أن يعرض من خلال بعض الروايات الأحادية التي تنسب زوراً إلى سنة النبي ﷺ، فتشهر هذه السنة كما لو كانت جملة من الأساطير والخرافات التي ثبت عكسها بشهادة التاريخ.(1)

ووجد الشيخ الشيخ الغزالي -رحمة الله- يستثنح حديث: (لا يفعل قوم ولوا أمرهم أرمة) (2)، ويدرج من أسباب استثنائه له أن مخالف للواقع، فبعد أن قصر عنني الحديث على أن فارس كانت وثيقة لا تعرف الشورى، وقد جعلت الحكم بيد فتاة لا تدرك شيئاً، ثم قال: (ولو أن الأمر في فارس شرورة وكانت المرأة الحاكم تشبه جولة ما فيزقّ النصارى) كالهوية التي حكتم بني إسرائيل لكان هناك تعليق آخر على الأوضاع القائمة.

ثم قال: "إن النبي ﷺ قرأ على الناس في مكة سورة النمل، وفصل عليهم في هذه السورة قصة ملكة بسية التي قادت قومها إلى الفلاح والأمان بحميتها وذكائها، ويستحسن أن يرسل حكماً في هذا حديث ينافض ما نزل عليه من وحي، ثم يقول بعد سرد قصة بلقبس: هل خاب قوم ولياً أمراً من هذا الصنيف النفيض، ثم مثل لعدم الخيبة بالكافرون: فكتوريا مملكة بريطانيا، وأندیرا غاندي الهندوسية، ووجدنا مثير اليهودية.(3)

وقد استثنك د. الفرضي حديث: (رفعت إلى السدرة، فإذا أربعة أنهار تهرون ظاهران وتهرون بطنان: فأما الظاهران النيل والفرات وأما الباطنان فتهرون بجانة) (4)، ووجه الاستشكار -عنده- مخالفته للواقع: إذ إن منابع

المصادر السابق: 2008

(1) روایة البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب الفتنة التي نجم كموج البحر، ح(168).
(2) السنة النبوية بين أهل الفقه والحديث: 42-48، وهذا ينافض مع قوله: "لا شك أن المرأة حقها كاملاً غير منقوص. "(3) تدير شأنها وانفصال مالها واختيار رجلها، يبد أن القضايا المتصلة بكيان الأمام ومصالح الجماهير لها وضع آخر استناداً للمرأة دوهم ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كما بلغه من الفرس ملكاً عليهم أرمة (لا يفعل قوم ولوا أمرهم امرأة) من هنا نعلم:
(4) المسلم في صحيحه، كتاب الأرضية، باب شرب الين، ح(627)، ورسول الله صلى الله عليه وسلم.
(5) الإمام الطيبي، باب الإسراء بالنبي ﷺ إلى السموات وفرض الصلاوات، ح(164).

الإسلاّمي القاضي من النص الشرعي
الأمر الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

تلك الأنهار معلومة مشاهدة، وللخروج من هذا الإشكال استند الشيخ إلى ما قرره ابن حزم - رحمه الله - من كون ذلك ليس على ظاهره. إنما أضيفت تلك الأنهار إلى الجنة لبركتها، كما يقول في اليوم الطيب: هذا من أيام الجنة، وكما يقول الحديث: (( الجنة تحت ظلال السيوف )) (1).

ثم قال الشيخ ملقعاً على ذلك: "هذا هو موقف ابن حزم المعروف بظاهريته، وتمسكه بحرفية النصوص إلى حد الجمود، ومع هذا لم يبق عدنا أن نحمل هذه النصوص على ظواهرها، فإننا نظن ذلك أهل الجهل كما قال" (2).

وقد ساق الشيخ هذه الحديث ضمن الأمثلة على أن مما يوجب الخروج من الحقيقة إلى المجاز أن يوجد مانع صريحة من العقل، أو صحيح الشرع، أو قطعي العلم، أو مؤكد الواقع، يمنع من إرادة المعنى الحقيقي (3).

المتقاتلة:

إن مما يجب الإيمان به أنه لا يمكن أن يقع تعارض بين النص الشرعي الصحيح والصريح في ذاته وبين الواقع، وإن وجد تعارض مباشر من الذهن فينظر أولًا في الواقع للتأكد من النص الذي سبب وقوع التعارض، فإن لم يتفق هذا الوصف في الحديث والواقع فلا كلام، وإن كان هذا الوصف ثابتًا قطعياً نظرنا في دلالة النص، فإن كانت دلالة النص غير صريحة وقاطعة فهنا يمكن الجمع بين الطرفين، وإن كانت دلالة النص قطعية فهنا يقدم النص.

وأما أورده بعض أصحاب هذا الاتجاه من أمثلة لما ظنوه من تعارض بين النص والواقع، إنما هو مجرد توهم، ولا حاجة للقول بهذا التعارض، ومن ثم لا حاجة للطعن في صحة الحديث أو تأويله بعد ذلك، ويبيان ذلك كالتالي:

1- الحكم على أحاديث النصارى في أخر النبي عليه السلام

(1) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الجنة تحت بارقة السيوف، ح (1763).

(2) وxmmil في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب كرامة تنمي لقاء العدو، ح (1742).

(3) كيف تعمل مع السنة النبوية: 187-188.

(4) انظر: المصدر السابق: 179.
من خلال قياسها على الواقع المعاصر، حكم في غير مجلّة شرعًا وعقلًا؛ لنافذته لواجب تصدق المصطلح في كل ما أخبر به مما صبح عنه.

ولا يُمتحن عقلاً أن تُقَبَّل أحوال الناس ويعودون إلى ما كانوا عليه قبل الحضارة المعاصرة، وهي نحن نرى أمةً ودولاً تبتّطل أحوالها من غنى إلى فقر، ومن قوة إلى ضعف، وكما قال الله تعالى: "أَيُّ الْآدِمَّ يَتَّقِينَ أَيُّهَا الْاَيْتَابُو أَيُّهَا الْاَلَّذِينَ آمَنُوا فَإِنّي أَنْزَلْتُ لَكُمُ الْكِتَابَ لِتُذَكِّرَ بِهِ أَنْتُمْ "، [آل عمران: 140].

2- مفهوم الفلاح: حدث: (لا يُفْقَح قوم ولا أموهم امرأة) لا يقتصر على بعض الأمور الدنيوية كالجوانب الاقتصادية مثل، بل هو مفهوم شامل لأنواع الفلاح الدنيوي والأخروي، فإن وقع نجاح فيه جانب من الجوانب لسبب ما، فلا يعني ذلك استحقاق أولئك القوم - أي كأوانا- لوصف الفلاح الذي نفاده عنهم النبي ﷺ.

والفلاح يكون بالعمل على هدایة الناس للدين الحق، وإقامة العدل، والسعى لتحقيق المجتمع الفاضل البعيد عن الفواحش والفساد الأخلاقي.

وإذا نظرنا - واقع المجتمعات التي ولت أمراً تلك النسوة التي سبق ذكرون سنجد ذلك الواقع يصدق حديث النبي ﷺ وهو الصادق المصدوق.

3- لا يصح حمل ما أخبر به النبي ﷺ من كون النيل والنيرات من أنهار الجنة، على المجاز؛ لأن الحديث جاء فيه رؤية النبي ﷺ للنهرين في الجنة، وهذا يرفع المجاز على القول به.

ثم إنه يظهر للمتأمل إسرائيليات الله تعالى أن لكل حادث منها أسباباً مادية يتلمسها الباحثون ويقفون على كثير منها ظناً وتخيمناً، أو قطعاً ويقينناً، وأن لهذه الحوادث أسباباً غيبية وعلاء روحية أشارت إليها الديانات... وما جاء في الحديث - نبينا النبي ﷺ - من أصل سدرة المنتهى نظر إلى السبب الغيبي الروحاني، وأن نبينه مما هو معروف لدى الناس الآن هو السبب الحسي المادي.

(1) من تعلق الشيخ عبد الزهاب حمزة على كتاب التنكيل، للمعلمي اليماني: 289/2، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1402 هـ.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

ونظير ذلك قوله تعالى: {قد أرسلنا رسالاً رسلنا إبَّيُنَّكَ وَأَرْسَلْنَا مَعَهُم مَّلْكَتُكَ وَأَلْقِيَ مَيْلًا عَلَى الْيَسْتَقِيمِ وَأَرْسَلْنَا الْحَجَّيْدَ فِيهِ بَأْسَ شَدِيدٍ وَمَنْتَفِعٍ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ بَيُّنَاتِهِ وَرَسَلَهُ وَلَقَالَ الْمُتَّقِينَ إِنَّ اللَّهَ غُورٌ عُزِيزٌ} [اللَّهِ 25]. وقوله: {وَأَنزَلْنَاهُ كَمِثْلَ أَشْرَى} [الزمر: 67]. وليس في التعبير إن إزال هذه الأشياء ما يتعارض مع ما نشاهد من استخراج الحديد من المناجم، أو توائد الحيوانات بعضها من بعض (1).

ومن هنا يتضح خطورة التسرع في رد النص الشرعي أو صرفه عن ظاهره والتكلف في تأويله بمجرد توجيه التعارض بين النص والواقع.

(1) انظر: مناهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: 112.
البحث الخامس
معارضة النص الشرعي بالمصلحة

لقد جاءت شريعة الإسلام بما يحقق المصلحة في العاجل والأجل، وقد دلت نصوص الكتاب والسنة على شمول هذه الشريعة واسعها لكل ما ينفع الناس.

فمن الكتاب قوله تعالى: " وما أتيت في الأرض ولا طور يعبَّر فيه إلا أمم أتمنى أن أكونما ١٨٦ في الكتب من نافع دعوة نزاع عام (الأنعام: ٣٨)".


قال الحافظ ابن كثير - رحمة الله عليه: " صدق بأي الأخبر، وعدلاً في الطلب، فكل ما أخبر به فحق لا مرية فيه ولا شك. وكل ما أمر به فهو العدل الذي لا عدل سواء، وكل ما نهى عنه فباطل. فإنه لا ينفي إلا عن مفسدة". (١)

ومن السنة قوله: " (واقم الله لقد تركتم على مثل البيضاء، لبئسها ونهاها سواء) (٢)، ومنتها: ما رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي ذر - رضي الله عنه - أنه قال: " (لقد تركنا محمد، وما يحرك طائر جناحه في السماء إلا أذكرونا منه علمًا). (٣)

فهذه النصوص وأمثالها دلالة على أن النبي ﷺ بين الناس ما يصلح شأنهم.

١. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: ٢٣٣/٣.
٢. تقدم تخرجه صفحة: ٩٨.
٣. تقدم تخرجه صفحة: ٣٢.
الباب الأول: نسمم هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

هو أعلم الناس بالله وبدينه، وأنصحهم للأنصا، وأفسحهم عبارات، فاجتمع
قمع كمال العلم والقدرة والإرادة، فعلم قطعاً أن ما بينه من أمور الدين،
حصل به المراد من البيان، وما أراده من البيان فهو مطابق لعلمه، وعلامة بذلك
أجمل العلوم(1).

وقال تعالى: ﴿إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ بِهِ الْقُرْآنُ الْأَقْصَرُ﴾ [الإسراء: 9]، وقال: ﴿وَأَرْسَالَنَا إِلَى الْإِنسَانِ [الأنبياء: 107]﴾، وفق الحديث المشهور قال ﴿(لا
ضرر ولا ضرار)﴾ (2).

وقال ابن القيم -رحمه الله-: "إن الشريعة مبناه وأساسها على الحكم
ومصالح العباد، إذ بين الله سبحانه وتعالى بما عليه أن مقصود الشريعة إقامة
الحق والعدل وقيام الناس بالضبط، فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل
وجب الحكم بمقتضيها وموجها" (3).

والملصلة من حيث اعتبار الشرع لها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المصلحة المعبرة: وهي التي شهد الشرع باعتبارها. وهذه حجة، ومن
أملتها: حفظ العقل فهو مصلحة معبرة شرعاً فترت عليها تحريم الخمر حفظاً

انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: 5/2006/11/12، وإعلام الموقتين: 2/3، ومنهج
الاستتدارد على مسائل اعتناء: 5/30.

(2) رواد الإمام ماك كن الموطا: 2/655، ورواه موس، الدارقطني: 2/378، والبيهقي: 1/96، وإملأ، 6/05، وغيرهم، وقد جاء الحديث من طرق كثيرة، عن عبادة بن
الصادم، وعبد الله بن عباس، وأبي سفيان الخدري، وأبي هريرة، وجابر بن عبد الله، وعائشة،
وثمامة بن أبي مالك القرغي، وأبي لبابة -رضي الله عنهم أجمعين-. وذكر طرقة الألباني -رحمه
الله-. ﴿فهذه طرق كثيرة لهذا الحديث فقد جاورت العشير. وهي وإن كانت ضعيفة مفراداتها، فإن كثيراً منها لم يستد ضعفها، فإذا ضم بعضها إلى
بعض نقي الحدث بها وارتقي إلى درجة الصحيح إن شاء الله».

(3) إعلام الواقتين: 2/378.

(4) انظر: روضة الناظر: 1/014، وشرح الكوكب المثير: 1/243، ومذكرات فصول الفقه،
الشنيطلي: 188، والمصلحة في التشريع الإسلامي، مصطفى زيدي: 24، دار اليسر، القاهرة،
الطبعة الثالثة، 1426، ومعلوم أصول الفقه: 243.
المبحث الخامس
معارضتهم النص الشرعي بالصلحة

لها، وهذا ثابت بالنفس، فيقياس عليه كل ما أدى إلى تقويت تلك المصلحة.

الثاني: المصلحة الملغاة: فهي كل مصلحة دل الشرع على إلغائها وعدم اعتبارها؛ وعليه لا يصح بناء الأحكام عليها، ومن أمثلتها: القول بالمساواة في الميراث بين الأبن والابنة بحجة أن المساواة مصلحة، غير أنها ملغاة بقوله تعالى:

{ يَوْمَ يُقَلِّبُ الْأَسْئَلَاتُ يَوْمَ يُقَلِّبُ الْأَخَيْرُ لِبَعْضِ الْأَشْرَىٰ } [ النساء: 11 ]

ومن أمثلة هذا النوع المشهور: أن بعض العلماء أوجب على بعض الملوك -وقد جامع الفقهاء رضوان وهو صائم- صيام شهرين متتاليين، ولم يأمره بالإعتقال؛ مبالغة في وجهه، وهذه مصلحة ملغاة شرعا.

الثالث: المصلحة المرسلة: وهي ما سكت عنها الشرع، فلم برد نص معين على اعتبارها ولا على إلغائها.

وقد اختالف الأصوليون في حجية هذا النوع، وأكثر الفقهاء يقول بوجوب بناء الأحكام على المصلحة المرسلة فيها، وإن لم يعدها بعضهم ضمن أصول مذهبها العتبرة، بل قال الشيخ الشتقيري -رحمه الله-: «جميع المذاهب يتعلق أهلها بالمصلحة المرسلة، وإن زعموا التباعد منها، ومن تبع وقائع الصحابة وفروع المذاهب علم صحة ذلك، ولكن التحقق أن العمل بالمصلحة المرسلة أمر يجب فيه التحفظ، وغاية الحذر حتى يتحقق صحة المصلحة وعدم معارضتها لمصلحة أرجح منها أو مفسدة أرجح منها أو مساوية لها، وعدم تأديتها إلى مفسدة في ثاني حال» (1).

ولا يمنع وصف هذا النوع بالمرسلة من كونها معتبرة شرعا في الجملة طالما كانت مصلحة حقيقية غير متوهمة، ولم يرد نص بإلغائها، وتسميتها مرسلة لكونها تجردت من نص يدل على اعتبارها بعيدا أو إلغائها، ومثالها: جمع أبي بكر رضي الله عنه - للقرآن الكريم (2).

وقد اهتم العلماء بوضع ضوابط شرعية للمصلحة المرسلة تعصم المجتمد من

المصالح المرسلة، الشتقيري: 21، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1410 هـ.

(1) انظر: مذكرة أصول الفقه: 170.

(2) الإشاعي الغامض من النص الشريعي.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنصوص الشرعية

الزلل، وتحول دون اتخاذ المصلحة ذريعة للأهواء.

وإذا تقرر المصلحة بضوابطها الشرعية عرف أن ما وراء هذه الضوابط إنما هي مصلحة وهمية، وهذه الضوابط هي (1):

الضابط الأول: الاندراج جهًا في مقاصد الشرع:
والقياس الثاني: عدم معارضتها لكتاب والسنة:

فإنما لا بذ منته في حفظ هذه الأمور الخمسة، كالجهاد لحفظ الدين، والنكاح لحفظ النسل، ونحو ذلك.

والحاجيات: هي التي تتحقق من دونها الأمور الخمسة، ولكن مع الضيق.

كالخصم المخففة مثل: رخص السفر، ورخص المرست، والتحسيينات: هي ما لا يؤدي تركها إلى الضيق، ولكن مراعتها متفقة مع الأخذ بما يليق، وتجنب ما لا يليق، مثل: آداب الأكل والشرب، وأحكام الطهارة.

ونحو ذلك.

الضابط الثالث: عدم معارضتها لقياس:
والقياس كما هو معلوم إلحاق فرع بأصل لعة جامعة بينهما، وإلحاق الفرع إنما هو مراعاة للمصلحة فيه، وهذه المصلحة مشروطة بتحقيق علة الأصل. إن الفرع، فكان بذلك دليل الأصل دليلاً للفرع، وبذلك تكون المصلحة في القياس معتبرة من

(1) انظر تفصيل ذلك في: ضوابط المصلحة، البوفي: 126-128، دار الفكر، دمشق. 1428هـ
المبحث الخامس
معارضتهم النص الشرعي بالمصلحة

وجهين: باعتبار ذاتها كمصلحة، وباعتبار وصفها المناسب (الحلقة الجامعة)، وبناءً على ذلك فإذا عارضت مصلحة مطلقة مصلحة قياسية، قدمت المصلحة القياسية لثبوت اعتبارها من طريقين، ولكنها أخص.

إذا عارضت مصلحة قياسية مصلحة قياسية أخرى نظر إلى اعتبار الوصف المناسب؛ فقدم الأقوى على الأدنى.

الضبط الرابع: عدم تفوقيتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها.

ذلك أن المصالح ليست على درجة واحدة في الأهمية، وقد ذكر الأصوليون أنه إذا تعارضت مصلحة ضرورية مع مصلحة حاجية قدمت الأولى باتفاق، كما تقدم الحاجيات على التحسينيات.

أما إذا حالتي التساوي فإن كان كل منهما متعلقاً بكل مستقل عن الآخر، فتقدم مصلحة حفظ الدين، ثم النفس، ثم العقل، ثم النسل، ثم المال.

إذا كانت المصالح التضاربة متعلقة بكليّ واحد فينظر إليها من حيث مقدار شمولها للناس، فتقدم الأكثر شمولًا، وينظر إليها أيضاً من جهة رجحان وقوعها، فيتقدم ما كان أرجح.

وبناءً على ما تقدم فلا يتصور وقوع تعارض بين النص الشرعي وبين المصلحة.

لأن المصلحة لا تخرج عن دلالة الشرع عليها، إما بعينها، إما باعتباره لجنسها، ودخولها تحت عمومات أدلة الشرع، وما لم يكن كذلك فليس بمصلحة معتبرة في الشرع.

وقد يظن بعض الناس وقوع تعارض بين النص الشرعي والمصلحة، وهذا إما لجهله بمدلول النص أو أن ما ظنه مصلحة ليس بمصلحة الحقيقة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "والقول الجامع أن الشرعية لا تهمل مصلحة قط، بل الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم التعبئة... لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به فأخذ الأمريين لازم له: إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة، وإن اعتقده مصلحة؟ لأن

الإسلامي العامر ابن النص الشرعي

169
المصلحة هي المنفعة الحائطة أو الغالية، وكثيراً ما يتوهم الناس أن الشيء ينفع في الدين والدنيا، ويكون فيه منفعة مرجحة بالضرورة (1).

 موقف أصحاب هذا الاتجاه من معارضة النص الشرعي بالمصلحة:

 إن أول ما يلفت النظر في موقف أصحاب هذا الاتجاه من قضية المصلحة هو الاهتمام الكبير بإبراز عناية الشريعة بتحقيق المصلحة، والإباحة في الدعوة إلى مراعاة المصلحة عند الاجتهاد، في معرفة الحكم الشرعي للمسائل عامة والمستفدة منها خاصة، ولا يكاد يخلو كتاب من كتبهم من الحديث عن ذلك -فضلاً عن تأليف كتب مستقلة عن هذا الموضوع-، وانتقادهم كذلك إهمال كثير من الفقهاء المتقدمين لقضية المصلحة في نظرهم.

 كما يلاحظ أن أصحاب هذا الاتجاه يصريحون بتقديم المصلحة على النص يتقصمون إلى فريقين: فريق يصرح بذلك، وبعد المصلحة دليلاً مستقلاً، وأن الحكم يدور بها وجوداً وعدماً.

 والفريق الآخر بيدى شيئاً من التحفظ: خشية استغلال أهل الأهواء لفهوم المصلحة، واتخاذه ذريعة للنحلل من أحكام الشريعة، ولكن في المقابل نجدهم يبالغون في الحديث عن قضية المصلحة ومقاصد الشريعة، وفي التطبيق نجدهم يقدمون المصلحة أكثر من الأحيان -كالفريق الأول- دون مراعاة للضوابط التي ذكرها أهل العلم.

 فمن الفريق الأول د. راشد الغنوشي الذي يرى أن الدين العقلاني يتميز باعتقاد الفهم المناصدي للإسلام بدل الفهم النصي، فالنصوص يجب أن تقوم وتأول على ضوء المقاصد (العدل، التوحيد، الحرية، الإنسانية)، وتصرف الحديث يحكم على صحتها أو ضعفها لا يحسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات، وإنما بحسب مواقفها أو مخالفتها للمقاصد (2).
وأماد، أحمد كمال أبو المجد في تقديره "إن علماء المسلمين مدعوون إلى إطالة النظر في المصالح التي تحققها الأحكام، فهذه المصالح هي غاية التشريع، وهي أساس الشرع التي يرتبط بها كل حكم شريعي، والتي إذا زال وإذا تغيرت تغير معها"، بل إنه يرى أن هذا هو الفهم الرشيد للتشريع الإسلامي في هملته وتفصيله، ولذا فهو ينتقد من كتب عن المصلحة مغلباً الاحتياط ورابطاً لها بالنصوص ربطاً شديداً؛ لأن ذلك -ولنظره- يكاد يقلي دورها كمصادر مستقل من مصادر الأحكام.

وتطرح الأستاذ فهمي هوهدي تساؤلً عن العمل في حال أن النصوص لم تحقق المصلحة تحت أي ظرف، وكان جوابه أن الثابت عند أغلب الفقهاء أن المصلحة تقدم على النص (1)، ولا ندري من أين استقت هذه المعلومة بهذا الإطلاق؟ وأما ما لم يرد فيه نص فلابناب -عندها- مفتوح على مصاعب لا لاجهد بالقياس والملصلة المرسلة، وبالاستحسان، وبسند الذرائع، وبالاستصحاب. (وهذه كلها مجالات للحركة؛ تفتح الباب واسعاً للاحتكار والتطور والتجديد، والحفاظ على مصالح المسلمين، وارتباطهم ببعضهم دون مشقة أو عنت) (2).

ولكنه عاد واستدرك بأن هذه الحرية الواسعة في الحركة والتقدير يجب ألا تعود إلى مواقف تتعارض مع الأحكام القطعية في الكتاب والسنة، وأن هذا يعني أنه لا يمانع من تأجيل حكم شريعي؛ لأن هناك مصلحة في ذلك، ثم ذكر أنه بذلك لا يخل برأي حال بما للنصوص من احترام وتوقير، ولكنه يحذر من المبالغة في تقديسها إلى المدى الذي قد يوقتنا في محظر عبادة هذه النصوص، ومحاولة تعطيل عقولنا أمامها (3)، ولكنه لم يبين لنا مراه من احترام وتوقير النصوص، وكيف يميز بينهما وبين ما أسماه عبادة النصوص!!.

(1) حوارا لا مواجهة: 15.
(2) إنظر: المصدر السابق: 66.
(3) إنظر: القرآن والسنة: 38.
(4) المصدر السابق: 40.
(5) إنظر: المصدر السابق: 41.
والمما يبين تنافض الأستاذ هويدي وضطرابه أنه في كتاب آخر، بحث للرسالة المصلحة، بعبء من التذبذب في الموقف. فبداية يذكر أن هناك التباساً شديدًاً في فهم قضية المصلحة عند كثير من المتقينين، والتباساً آخرًا في قراءة رأي الإمام الطوقي (1) - يلمدده بالوصية على النص عند التعارض -، وهذا الانتباش قادهم إلى إهدار الأحكام الشرعية، وأبدى استغرابه إزاء حضاوة بعض المتقنين بموقف الطوقي الذي برأه لم يقل به أحد من قبل، ومن بعد (2)، ثم نقل عن عدد من الفقهاء المعاصرين ردهم على رأي الطوقي هذا، وأن الأغلبية الساحقة تعارض رأي الطوقي. ليصل بنا إلى تقريب أنه لم يعد أحد يجادل في اعتبار المصلحة كأحد مصادر التشريع، وأن الأمر استقر لصالح المصلحة وترجيحها، وأنه لا مكان للجدل حول ما إذا كانت المصلحة تتقرر بحكم الشرع أو العقل (3)، وأن الذي يحتاج إلى ضبط هو حدوده، وضوابطها، وشروطها (4).

وينبأ إلى أن كلامه منصب على المعاملات دون العبادات (5)، وأنا ذلك شيء إجماع، وهذا كاف -عنده- لتثبيت الشكوك والمخاوف التي يبديها بعضهم، والتي يمكن أن تجبج عن الناس خيراً كثيراً (6).

والعجب أنني بعد أن ذكر المؤاخذات على كلام الطوقي وامتنع عن بعض الموجودين، بمقولة له، يستغرب من التخوف من فتح باب المصالف على مصراعيه -هكذا-، وتقديمها على كل اعتبار آخر، أمور المعاملات والمعايش؛ لقالة أن في ذلك إهداراً للنصوص وعذبة لأحكام الشرع (7).

وعليه فإننا لا يرى بديلًا من ضرورة إعلان مصالح الخلق والسعي إلى تحقيقها في كل اتجاه شرعي، وأن يكون ذلك بلا تفريضية الضوابط المقررة في هذا الشأن.

(1) انظر مناقشة هذا الرأي في ضوابط المصلحة: 116. ومحاولات التجديد في أصول الفقه. حوالي 176 وما بعدها.
(2) انظر: حتى لا تكون فئة: 50-85.
(3) انظر: المصدر السابق: 88.
(4) انظر: المصدر السابق: 90.
(5) انظر: المصدر السابق: 90.
(6) انظر: المصدر السابق: 99.
(7) انظر: المصدر السابق: 94.
ولخصوص ما ذكره من شبه اتفاق على أمور أربعة:
1. أن التصالح مجالها ينصرف إلى المعاملات إذ عليها مدارها اتفاقاً، بينما الأصل في العبادات الاتباع مما يخرج مسائل العبادات أصولا عن هذه القضية، وإن جاز ذلك في الفروع والتفاصيل.
2. أن تكون المصلحة عامة ولا خاصة.
3. أن تكون المصلحة حقيقية ولا وهمية.
4. ألا تعارض مع نص قطعي في كتاب الله.

وهذا كما هو ظاهر تذبذب وتنافض في الموقف، سبب عدم تحرير هذه المسألة تحريراً علمياً دقيقاً.

ويفترض رد محمد عمارة بين النصوص التي تعلقت بالثوابات الدينية، وتلك التي تعلقت بالاختلافات من الفروع الدنيوية، فالأول يجب نقل النقاط الاختلاف فيها عند الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول، وذلك أن هذه النصوص قطعية الدلالة والثبوت، أما أنها تعلقت بثوابات دينية أو دينوية فلا يجوز تجاوز أحكامها أو تطيلها، وإلا كان ذلك نسخاً للدين، وإنما أنها تعلقت بالغيبات والشعائر التعبدية، وهذه لا يستقل العقل بإدراك الحكمة منها.

أما النصوص قطعية الدلالة والثبوت المتعلقة بأمور من الفروع الدنيوية، ومن المتغيرات فيها، فليست هذه النصوص مرادة لذاتها، وإنما هي مرادة للحكمة ومقيضها وهي تحقيق مصالح العبادات، فهي تتود مع هذه العلة الغاية (المصلحة) ووجوداً وعندما وليس معنى ذلك - عندنا رفع النص ولا الحكم المستنبط منه رفعاً دائماً ومن ثم فالحكم المؤسس على هذا النص إذا لم يعرف محققاً للمقصود منه.

وهو المصلحة فلا يلب من الاجتهاد فيه ومعه بما يحقق التقصد المقصود.

ومن الفريق الثاني الشيخ يوسف الفرضاوي الذي يقرر أن «أول ما يجب أن يركز عليه فقه الشرعية الذي نتشده هو أن نفقه النصوص الشرعية الجزئية .«

(1) انظر: المصدر السابق: 95 ولا ندري لماذا لم يذكر النص القطعي من السنة؟
(2) انظر: معالج المنهج الإسلامي - محمد عمارة: 110-13، دور الشروق القاهرة، الطبعة الثانية، 1411هـ.
الباب الأول: أسباب هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

ضوء مقاصد الشرع الكلية، بحيث تدور الجزئيات حول محور الكليات، وتربط الأحكام بمقاصدها الحقيقية، ولا تنفصل عنها”.(1)

ولكنه نبه إلى أنه "ليس معنى الاهتمام بأسرار الدين ومقاصد الشريعة أن نعرض عن النصوص الجزئية المنفصلة التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية، وتقول: حسبنا أن نفق عند المقاصد الكلية، ولا ننشئ بالنصوص الجزئية. فهذا انحراف مرفوض، واستهانة بنصوص مقدسة لا تصدر عن مؤمن (وما كان لمؤمنٍ ولَا مُؤمِّنٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ ۗ وَرَسُولُهُ [الأحزاب: 136])".(2)

ونبه أيضاً إلى أن الحكمة أو المقصد الشرعي قد يكون واضحًا وقد يخفى إلا على أهل البصيرة المرشحين في العلم، وإن الجهل بمقاصد الحكم الشرعي قد يدفع بعض الناس إلى إنكاره: لاعتقاده بأن الشارع لا يشرع شيئًا إلا لملصلة الخلق، وفي هذا ظلم للشريعة، وتقوية على الناظر معرفة الحكمة المقصودة من هذا الحكم.(3)

وفرى أن المصلحة القطعية لا يمكن أن تنافض النص القطعي، وأن هذا ما أده علماء الأمة قديماً وحديثاً، وإذا توهيم هذا التناقض فإما أن تكون المصلحة مظنونة أو موهومة، مثل مصلحة إباحة الربا لطمأنة الأجانب، أو الخمر لاجتذاب السياحة، وإما أن يكون النص غير قطعي.(4)

وتشبه هنا أنه لم يبين معيار الظن والقطعية في المصلحة.
وقد بين أن دعوى تقديم المصلحة على النص عند التعارض مردها إلى كلام الطويق، وهو مما انفرد به وأنكره عليه عامة العلماء.(5)

(1) بحث بعنوان: بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية: دراسة لفظه مقاصد الشريعة، ضمن كتاب (مقاصد الشريعة الإسلامية دراسات في قضايا النهج ومجالات التطبيق): 41، مؤسسة الفرقاء للتربية الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002م.
(2) المصدر السابق: 40.
(3) المصدر السابق: 241-242.
(4) المصدر السابق: .260.
(5) المصدر السابق: 358.
وأن مقولة "حيث توجد المصلحة فقّم شرع الله" لا تصح نسبتها إلى ابن القيم، وإنما تقبل هذه الكلمة فيما لا نص فيه أو فيما فيه نص يحتم تسيرات عدة ترجح أحدها المصلحة، وفيما عدا ذلك فالواجب أن يقال: حيث يوجد شرع الله فقّم المصلحة (1).

ونجد الشيخ يذكر أن هذه القضية ثلاث مدارس، المدارسة الأولى من سماهم بالظاهرية الجدد، وأنهم يشتركون في حرفية الفهم، وقد يختلفون في درجة الظاهرية، وأنهم بهذا الجمود والتشدد يضرون بالدعوة إلى الإسلام ويروعون صورته أمام المتثقيفين والعالم المتحضر، وهم يرفضون التجديف في الدين والاجتماع لذمهم، ويعانون بالشكل أكثر من الجوهر كاللعبة، ويتصرض الشوب والنقاب للمرأة، وأخذون بالأحوذ والأشد، وأنهم بذلك قد تبنوا المذهب الظاهرية، وإن لم يتساموا باسمه مع أن الأئمة قد أنكروا على هذا المذهب ميالغته، فالأخذ بظواهر النصوص إلى حد أن بتهم إلى أفهام غريبة يتكرها الشرع والعقل (2).

ومن الأمثلة التي ذكرها أنه "إذا صح حديث يتعد منسوب الإزار وأنه ينء النار، وأن الله لا ينظر إليه يوم القيامة ولا يكلمه ولله عذاب أليم، لم يكلف أصحاب هذه المدرسة أنفسهم أن يبحثوا في العلة من وراء هذا الوعيد الشديد، وهل مجرد الإسبر يستحق كل هذا الوعيد؟ وهل يتفق مع منطق الدين كله؟ أو يا ترى هل هناك علة وراء هذا الوعيد الذي يخلع هوله القلب؟ وهو الخيالات التي ذكرت صراحة هي بعض الأحاديث؟ فينبغي أن يحمل المطلق على المفيد، وذلك يزول اللبس ويستقيم منطق الدين بهم مع بعض.

ولكن هذه المدرسة لا تعني نفسها بمثال هذا البحث، وتأخذ بحديث الإسبر على ظاهره، وتشدد منه كل التشديد، ما دام ينذر بالتنذر وغضب الجبار (3).

وتحت عنوان (السنة بين اللفض والروح أو بين الظاهر ومقاصد) يقول: "إن التمسك بحرفية السنة أحياناً لا يكون تنفيذاً لروح السنة ومقصودها، بل يكون

(1) انظر: المصدر السابق: 369.
(2) انظر: بحث بين المقصاد الكلية والنصوص الجزائرية: 44-72.
(3) المصدر السابق: 50.

الإسالمي القاضي: النص الشرعي
مضادًا لها، وإن كان ظاهراً التمسك بها (1)، ومثل لذلك بمنع إخراج القيمة في زكاة الفطر، وتحريم التصوير الفوتوغرافي والتفزيوني (2).

وهذا تجنب على من قال به فتاوى نتيجة اجتهاد تحقيق المناطق. هذه المسائل، وليس ذلك من منهج الظاهرية في شيء، بل إنهم نظروا في مقصد الشرع فيها، فكمل يقتضى أصناف زكاة الفطر على ما ورد في الحديث: لأنهم رأوا أن ذلك كان غالب طعامهم. ثم رأوا أن الأصناف متفاوتة القيمة، فاستدلوا بذلك على أن القيمة غير مقصودة للشارع، وكذلك الشأن في التصوير الفوتوغرافي والتلفزيوني. هل يتحقق الينه عنه مقصد الشارع من سد ذريعة الشرك ومضاهاة خلق الله، هذا بعض النظر عن القول الراجع في هذه المسائل، فبحث ذلك له موضع آخر.

وفي ضرر الشيخ بعض الأمثلة التي ينبغي فيها الربط بين النص الجزئي والمقصد الكلي للحديث حتى يتوصل إلى الحكم الشرعي السليم، وهي مسائل قابلة للاجتهاد وغالبها داخلة تحت العرف.

وذكر أن بعض الناس خلطوا بين المقاصد التي تسعى النصوص إلى تحقيقها، وبين الوسائل الأدنى والبيئية التي تبينها أحياناً للوصول إلى المقصد، فتراهم يركزون على هذه الوسائل كأنها مقصودة لذاتها، مع أن الذي يعمق فيهم النصوص ينبغي له أن المهم هو المقصد، والوسائل قد تتغير بتغير البيئة أو العصر أو العرف، ويمكن ذكرها في النص لبيان الواقع لا للتقيد بها (3).

وحيده التقرير صحيح في الجملة. ولكن يجب التدقيق هل هذه الوسيلة مقصودة في النص أم لا، وعندما ننظر في الأمثلة التي أوردها الشيخ في هذه المسألة نجد أن بعضها وسيلة مقصودة لغيرها، وبعضها الآخر مقصود على جهة التعبد، فوسيلة ربط الخيل مثلاً مما يوافق عليه الشيخ أنه وسيلة مقصودة لغيرها، ولكن لا يوافق على تمثيله بالسواك وسيلة لتنظيم الأسانين، ورؤية الهلال لإثبات الشهر (1): هذه

المصدر السابق: 64.

(1) انظر: المصدر السابق: 64-68.
(2) انظر: المصدر السابق: 127، وانظر أيضاً: كيف نتعامل مع السنة النبوية: 159، 160.
(3) انظر: بحث بين المقاصد الكلية والنصوص الجزئية: 119، 120.
لا يوجد نص يمكن قراءته بشكل طبيعي من الصورة المقدمة.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

تعيين الأحكام بالفهم من نصوصها، وكذلك تنزيلها على الواقع، فإذا وقع خلل أو
وهم في ذلك فإن الأمر يجري على غير ما أراد الله تعالى (1).

ومن أجل تمادي هذه المشكلة فهو يرى وجوب أن تكون نصوص القرآن والسنة
هي مصدر تعين المقاصد، كما هي مصدر الأحكام (2)، وليس الأمر يلزم التحري
الشدد في العلم بالمقاصد من نصوصها لما يقع فيه كثير من تعيين مقصود موحومه
إكراهًا على أنها منصوص عليها، والحال أن المتقدم الحق في ذلك النص يتبين بالتنصي
أنه الاحتمال الآخر غير ذلك الذي حصل موحومه بالظن (3).

وهذا تقرير جيد من الناحية النظرية، ولكن عند النظر في التطبيق نجد بعض
الخلل، ف máfe عقفة الدكتور هنا ينبدي بأن يبرز مقاصد الشرعية مقصود حفظ إنسانية
الإنسان بعناصرها المختلفة، وأن يجمع سبيل ذلك ما ورد في الشرعية من أحكام
تنتهى إلى إثبات أن هذا المقصود كلي وضروري، إقراراً لما هو ثابت في الشرعية فعلا
من هذا المقصود، ومقاوماً لما يتعرض له الإنسان عامة والإنسان المسلم خاصة من
ائهك لهذا المقصود الشرعي (4).

وبين أنه يقصص حفظ إنسانية الإنسان ماهبته التي بها كان إنسانًا ولم يكن
شيئًا آخر (5)، وقال في هذا الصدد: "وقد ذهب التشريعي الإسلامي بحفظ كرامة
الذات الإنسانية من حيث كونها ذات إنسانية إلى أفق بعيدة، إذ هي تجاوزت حدود
العذوبة والصداقة، واختلاف الشعوب والأمم لتنتهي إلى حدود الذات الإنسانية
مجردة من كل الاعتبارات، فأيما ذات اندرجت ضمن الإنسانية فإن الشرعية جاءت
إيجاب أن حفظ كرامتها، ومنعت كل ما يستنكر منها، ولذلك فقد حرم المثلة
بالأعداء، وأوجب احتراق جثث الموتى، وقد اطردت الأحكام بذلك اطرداً يوريث
للنااظر في الشرعية يقينًا بأن حفظ الكرامة الإنسانية مقصود قطعي من مقاصد
الشريعة الإسلامية" (6).

3 المصدر السابق: 31.
4 المصدر السابق: 51.
5 انظر: المصدر السابق: 54.
6 المصدر السابق: 100.
لا يخفى ما من هذه النقوش من الإجمال الذي يحتاج إلى تفصيل يفرق بين ما هو موافق للشرع وما هو مخالف.

ويلخصُ د.جمال الدين عطية مواقف الأصوليين بعد الشاطبي في بيان الطرق التي تعرف بها مقاصد الشرع وهي:

1. النص الصريح على التعليل في الكتاب والسنة.
2. استقراء تصرفات الشارع، وهو على نوعين:
   a. استقراء الأحكام التي عرفت على هيئة طرق مسائل العلة دون نص صريح عليها.
   b. استقراء أذهان أحكام اشتركت في غاية واحدة وبدأت واحد.

3. الاهتداء بالصحابية في فهم لأحكام الكتاب والسنة.

ويستدرَك بعد ذلك على الأصوليين أنهم "تجاهلوا جميع ما قرره السلف على الشاطبي من دورة العقل والنظرية في معرفة المصالح والمقاصد في حالة غياب النص.

ونجد عند أصحاب هذا الاتجاه إضافة مقاصد كلية إلى المقاصد التي ذكرها العلماء المقدمون، ولم تأملوا هذه المقاصد لوجدنا أنها متعلقة بالقضايا المثارة في هذا العصر، وما يدخل فيها من الإعمال، والحق المختلط بالباطل، كما أن هذه المقاصد - إن صح كونها كذلك - يمكن إرجاعها إلى المقاصد الكلية التي قررها الأصوليون.

قال الشيخ الغزالي - رحمه الله -: "يمكن أن أضيف إلى الأصول الخمسة: الحرية، والعدلية" (1)، وقال الشيخ القرضاوي: "ومن المؤكد أن الشريعة الإسلامية تقيم اعتباراً للقيم الاجتماعية العليا، وتعتبرها من مقاصدها الأساسية، كما دلت على ذلك النصوص المتوازنة والأحكام المكثفة من هذه القيم: العدل، أو القسط، والإخاء، والتكافل، والحرية، والكرامة." (2)

(1) انظر: نحو تشغيل مقاصد الشريعة، د.جمال الدين عطية، 15، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى: 1422 هـ.
(2) المصدر السابق: 111.
(3) المصدر السابق: 98، نظرًا على سينار الأولويات الشرعية.
(5) القاهرة، الطبعة الأولى: 2005 م.

الإسلامي القاضي بين النص الشرعي
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنصوص الشرعية

ومما أضافه د. جمال الدين عطية مقاصد الشريعة فيما يخص الإنسانية، ومنها: "التعارف، والتعاون، والتكامل، وتحقيق الخلافة العامة للإنسان في الأرض، وتحقيق السلام العالمي القائم على العدل، والحماية الدولية لحقوق الإنسان، ونشر دعوة الإسلام" (1).

وقال د. محمد العوا: "قائمة المقاصد لها طابع خاص، فما دخل فيها لا يخرج منها، وما لم يدخل فيها يجتهبه فيه العلماء ليدخل في المقاصد بالاجتهاد، ولدليل ذلك أنه لا يستطيع أحد مع تطور الحياة أن يقول إن حفظ النفس لم يعد مقصدا شرعيا، فإن المقاصد مفتوحة لإضافة مقاصد أخرى بشرط أن يكون ذكره من باب الاجتهاد السليم، وعليه فإدخال شيء جديد للمقاصد لا ينال ثباتها، فهي ثابتة من حيث ما اكتشف، ومتوجحة لما لم يكتشف"، وأضاف: إنه بمواجهة بعض العلماء "بالمقاصد الجديدة - مثل مقصد الحرية - قالوا: إن هذا المقصد موجود في مقصد حفظ النفس، وعليه فهم لا ينقررون المقاصد الجديدة، ولكنهم يدخلونها في الأصول الخمسة التي قال بها الأقدمون، وهذا من اختلاف العقول; إذ لا بد من القبول به، وعليه فإلا يجوز لأهل الخمول والجمود والكلال أن يحملوا على أهل التطور والتجديد، ولا يجوز لأهل التجديد أن يضيقوا بأهل الجمود والكلال: لأن الاختلاف مستمر إلى يوم القيامة" (2).

هناك أصحاب هذا الاتجاه في هذا السلك:

1- تحقيق المصلحة أمر مقصود في التشريعة، فالشرع إما قصد من تشريع الأحكام صلاح خلقه، ونفى الفساد عنهم، وقد دلت النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة على اعتبار جنس المصلحة في التشريع.

(1) نهج تفهيل مقاصد الشريعة: 114-172.
(2) من محاضرة بعنوان: "مقاصد الشريعة الإسلامية وتحديات الواقع"، في موقع الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين على الإنترنت.
ومما أستدلوا به قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يُبْلِي الْأَعْنَاقَ وَيُبْلِي الْأَحْيَاءَ وَيُعْفِرُ الْأَسْلَامَ" [النحل: 90]، وقد وصفها العز بن عبد السلام بأنها "أجمع آية في القرآن للحديث عن المصاحف كلها، والجزء عن المفسد بأتيها" (1)، وقوله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْأَرْضِ وَإِلَى النَّاسِ جَلِبَ المصالح" (الأنبياء: 71)، "وجوه الرحمه هو الإذن للناس للجبل المصائح ودفع المفسد، لأن المصائح تتجدد، فلو وقف الأمر عند النصوص فقط لوقع الخلق في الحرج الشديد، وهو مناف للرحمه، وإذا ضممنا الآيتين وما شابهما إلى تتبهات الآيات الأخرى الواردة في المصائل الجزئية، ثبت بيقين أن الشارع أراد بها المصائح (المصالح)، واعتبره إياها، وإن لم ينص عليها" (2).

وأمستدلوا كذلك بهدیت: "(لا فضار ولا ضرار)", وهو يقتضي رعاية المصائح إثباتاً، والمفسد نفياً (3).

كما أن كتيرة تعليق الأحكام بالمصلحة يؤكد اعتبارها قطب مقصود الشارع من التشريع، فقـُل القـُرآن والسنة بتعليق أحكام الله تعالى وأفعاله بما تنشر له الصدور، وتطمئن له العقول" (4).

2- الاستدلال بفعل النبي وUTILITY, والصحابية, والتابعين, وأنه من جهة تقدير المصحله واعتبارها ولو عارضت النص، حتى إن الأستاذ فهمي هودي ذكر أن الشواهد على تقديم المصلحه هي بغير حصر في عمل النبي وصحابته, وتابعيه وغمه.. (5)

ومن ذلك بني النبي عن بيع ما ليس عند الإنسان, ثم إباحته إياه فيبيع السلم عندما قدم المدينة فوجد هم يتعاملون به، وجرت مصالحهم عليه (6).

(1) انظر: حتى لا تكون فتنة, هودي: 88.
(2) المصدر السابق: 88.
(3) اطر: المصدر السابق: 90.
(4) المرجعية العليا: 229.
(5) انظر: حتى لا تكون فتنة: 97.
(6) المصدر السابق: 97.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعی
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعی

ومن ذلك الاستشهاد ببعض اجتهادات عمر - رضي الله عنه - مثل: إسقاط سهم المؤلفة وضيهم، وإضاءة الطلاق الثلاث ثلاثة، وترك قطع بد السارق عام المجاعة.(1)

3- أن تقديم المصلاقة ليس فيه إعراض عن النص بل هو عمل بالنصوص المكتشفة الدالة على اعتبارها، ومن ثم فليس فهذا تجاوز للنص، وإنما هو تجاوز للحكم المستحب منه، وهذا التجاوز ليس موقفاً دائماً أبداً.(2)

4- النصوص محدودة تناهي بينما الوقائع المتجدة غير محدودة مما يترك مساحة واسعة من الواقع لا تنطبق فيها النصوص انطباعياً مباشرةً، وتترك بذلك مجالاً للاقتداء، وقد مثال على تأكيد هذه الآلية الأساسية هو حادثة معاذ حين بعثه النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، سأل النبي له فإن لم تجد كتاب لله، وإن لم تجد سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذكره تصريح بأن الكتاب والسنة لا يغطيان كامل مساحة النشاط البشري.(3)

5- أن النصوص الشرعية - فرآناً وسنة - فصلت فيما يتعلق بجزئيات العبادات بينما جاءت مجملة وامة يناسب المعاملات؛ مما يعني ترك ذلك للعقل للاجتهاد فيما أنتفع لها.

قال الشيخ الغزالي - رحمه الله -: (الذي لا شك فيه أن القرآن الكريم رسم الخطوط العامة، وترك التفصيل يأمور كثيرة للنبي عليه الصلاة والسلام... حتى صاحب الرسالة فصل في الجزيئات فيما ينص بالعبادات، ولكنه فيما وراء هذا ترك الأمر أيضاً للعموم الذي تستنكر العقول مداه على مر الأيام، وما هو الأدنى فيه) (4)

وقال لوي صلاً: (إن الأصل في النصوص المتعلقة بالتكامل الاجتماعي الالتفات إلى المعاني، والحق أننا إذا نظرنا في النصوص المتعلقة بالحياة الاجتماعية، سواء

(1) انظر: معالم النهج الإسلامي، محمد عمارة، ت: 130-131.
(2) انظر: معالم النهج الإسلامي، محمد عمارة، ت: 130-131.
(3) انظر: حوارلا مواجهة، 990، (أثر تغير الواقع في الحكم تغييراً واستخداماً)، D. Jumal الدين عبدي، مجلة فضاءايا إسلامية معاصرة، العدد: 7، 1999 م، 19.
(4) كيف تتعامل مع القرآن، الغزالي، 130، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الخامسة، 2005 م.
المبحث الخامس
معارضتهم النص الشرعي بالصلاحة

منها ما يتعلق بالعلاقات الأسرية أو المجتمعية أو الاقتصادية أو السياسية، وجدنا أن غالب أحكامها يعود إلى معنى معقول، ووجدنا كذلك أنها جاءت بصيغة العموم والإطلاق، فلم تحدد كفпатها.(1)

وقال د.الترابي: "قد يعلم المرء اليوم كيف يجادل إذا أثيرت الشبهات

- حدود الله، ولكن المرء لا يعرف اليوم تماماً كيف يعبد الله في التجارة

أو السياسة، أو يعبد الله الفن، كيف تكون نفس النية العقدية التي تمثل

معنى العبادة، ثم لا يعلم كيف يعبر عنها عملياً بدقة، وليس ثمة من مفت يفتيك

كيف تسوق عربة، أو تدير مكتباً، ولكن الكتب القديمة تفتىك حتى كيف تقضي

حاجتك".(2)

6- إن أي هذا المسلك ردًا للجزئي إلى الكلي، وتكون الكليات حاكمة على

الجزئيات، ويكذلك قال د.ف.العلوياني: "ينبغي فقه المقاصد على مبدأ اعتماد

الكليات التشريعيه، والحالة غايتها وتحميتها في النصوص الجزئية

وتوجيهها، فهي نوع من رد الجزئيات إلى الكليات، والتشريع إلى الأصول، والعمل على

الكشف عن مقاصد وغاياتها، ولا يقتفى المقاصد عند حدود التعديل الفظي،

وهو ليس بالقياس الجزئي، بل ينطوي من منهج استقراء شامل يحاول الربط بين

الأحكام الجزئية، وسياقاتها في قانون عام... وبذلك يعده القانون الكلي المكتشف

مقدسًا من مقاصد التشريعة، فيتوجه إلى حاكم على الجزئيات، قاض عليها بعد

أن كان يستمع وجودة منها... وينطوي المنهج المقاصدي من فلسفة تأثرت الأدلة

الشريعة الاعتقادية والعلمية والعملية على صحتها وهي: أن جميع ما وردت به

الشريعة الغراء معقول المعنى، وذو حكمة بالغة، سواء عقل المجتهدون تلك الحكمة،

أم عقلها بعضهم وغلب عنها آخرون".(3)

(1) إعمال العقل: 190.
(2) تجديد الفكر الإسلامي، ضمن قضايا التجديد الإسلامي نحو منهج إسلامي، الترابي: 96.
(3) معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، الطبعة الثانية، 1995.
(4) مقالة عنوان (من التحليل إلى المقاصد القرآنية العليا الحاكمة): 10، مجلة إسلامية المعرفة.

الإسلامي القاعير من النص الشرعي

183
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشريعي
الفصل الأول: معاضرضهم للنص الشرعي

1- إن الشريعة جاءت مراوية لظروف الواقع، وأحواله المتغيرة، وهذا من جوانب صلاحيتها لكل زمان ومكان، وتحقيق ذلك يكون بوسيلة الاجتماع الواقع المستند إلى تحقيق المصلحة، والذي يهدف أولاً إلى معرفة الواقع واستيعاب عناصره، ومن ثم تتم صياغة الأحكام الشرعية بما ينساب تلك الصورة الواقعية من حيث تحقق المصلحة فيها، ويتم ذلك بالموازنة بين الاحتمالات المطلوبة لاعتماد المناسب للواقع.

ويصرح بعض أصحاب هذا الاتجاه بأن للفوارق أثره الواضح في المذاهب والآراء الفقهية لديهم، فالذواهب الفقهية نشأتها وتطورها، ليست إلا اجتهادات الأئمة في تزيل الدين عن واقع الحياة، بما تقتضيه الظروف المختلفة، زماناً ومكاناً، ولذلك تلونت هذه المذاهب بألوان الأوضاع البشرية في المناطق التي نشأت بها، بل إن الإمام الشافعي كان له مذهب بالعراق، فلما انتقل إلى مصر عالجه بالتعديل، فأصبحت له أقوال جديدة، أوشكت أن تسرب منتهاً جديداً، فهذا الاختلاف بين المذاهب، بل بين أقوال الإمام الواحد يتغير البيئة يشير إلى أن الأئمة المجتهدين كان نظراً للهتاريدي يتجه إلى تقرير الأحكام الشرعية المجردة من أصول الوحي، كما يتجه إلى صياغتها بما يلائم الظروف الواقعية للبيئة التي يعيشون فيها، لتكون لها علاجاً بحسب خصوصياتها.

وقد استدل بعض أصحاب هذا الاتجاه بـ "هذا الشأن بكلم ابن القيم -رحمه الله- تغير اللفتوى تغير الأزمات والأمكاة والأحوال والنبيات والمؤذن، حتى قال الشيخ د. الفراوسي: وهذا كلام ينبغي أن عضسه عليه بالواجذ، وأن نواجه الجامدي الذين ينسعون عن ابن القيم وشيخ الإسلام ابن تيمية، ولكنهم لم يملموا عنهما هذه الروح وهذه البصيرة التي تنظر إلى الشريعة هذه النظر، وترى ذلك أساساً لتغير اللفتوى تغير الزمان والمكان وال insan، وفقاً للمؤقتة والأهداف والمصالح التي راعاها الشرع عند تشريعه للحكم، إيجاباً أو استجواباً، أو تجريحاً أو كراهة، أو إباحة".

(1) مرجعية العليا في الإسلام: 230، وانظر: معالم المنهج الإسلامي، عمارة: 132.
(2) المصدر السابق: 35/25.
(3) المصدر السابق: 6/117.
(4) مرجعية العليا في الإسلام: 230.
(5) الطلبة الأولي، سلسلة كتاب الأمة، قطر: 76-77.
(6) الفقه التدريبي فهما وتفصيلاً، عبد المجيد النجار: 2/54-55.
معارضتهم النص الشرعي بالأسلحة

وذلك استشهد بعضهم بقول القرآن: "إن إجراء الأحكام التي مدرّكة العوائد مع تغير تلك العوائد خلاف الإجماع جهالة الدين، بل كل ما هو الشريعة يبتعد العوائد. يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للجائحة من المقلدين حتى يُشترط فيه أهلية الجائحة، بل هذه فاعة اجتهاد فيهما العلماء وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استثناء". (1)

المناقشة:

يتبنين من العرض السابق لوقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من قضية معارضة النص الشرعي بالأسلحة وجود اتفاق في الجماعة على تقديم المصلحة على النص الشرعي عند التعارض على الأقل يستوي المستوى التشريعي، مع وجود تصريح بذلك من بعضهم فمستوى النظري إضافة إلى الاحتفاء الكبير بقضية المصلحة ومقاصد الشريعة يقابل ضعف الدعوة إلى الاعتدام بالكتابة والسنة وتعظيم نصوصهما وتقديمها على ما سواها، وكما هو الشأن في قضية العدل والنص، فقد وجد تفاوت بين أصحاب هذا الاتجاه في الثقافات الجزئية لهذه القضية ما بين مستقل ومستحسن: لرجع السؤالة إلى رؤى ذاتية مختلفة، ولعدم تحرير المسألة تحريراً علمياً دقيقاً من الناحية النظرية.

ویرد على مسلك تقديم المصلحة على النص من جانبين: رض إجمالا على هذا المسلك، ورد تفصيلي على الأدلة أولاً: الرد الإجمالي على هذا المسلك:

1 - لا خلاف أن للشريعة مقاصد ترجع عمومها إلى تحقيق مصلحة العباد وعبادتهم في الدنيا والآخرة، ولكن الإشكال في أثبات كون هذه المصلحة مصلحة شرعية لا مثول، ويكون المصلحة المرسلة دليلاً مستقلاً من آلة الشريعة. ثم في وسيلة الكشف عن تلك المقصود والمصالح، وكيفية تحقيق هذه المصالح في الواقع، وميزان ترجيح المصالح عند تعارضها.

(1) الإحكام في تميري الفتاوى عن الأحكام وتصريحات القاضي والإمام، القرأة، تحقيق: عبد الفتاح أبو غنية: 1323، مكتبة الطبعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثالثة، 1416ه، وانظر: معارف المنهج الإسلامي، عمارة: 115-123، حوار لا مواجهة، أبو المجد: 45.
المصالح المقعدة من الأحكام ليست بمثابة خارطة عن النصوص حتى يطلب إدراكها من جهة أخرى، والقول بأن المصالح والمقاصد الشرعية مبنية على النصوص ومستخلصة منها، ثابت بالاستقراء والتتبع والاستنتاج، والقول بغير ذلك مناف لنطقوه الواقع، ومعارض لسلمات المنهج العلمي التجريبي المنطقي، الذي كان الاعتداد بالاستقراء والاستنتاج والاستخلاص أحد مسالكها وطرقه المهمة.

وأحَق الناس بالحق من عقل الأحكام بالعاني التي علقها بها الشارع.

وعليه فلا يجوز أن يترك للعقل وحده استخلاص وتحقيق المصالح والمقاصد الشرعية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: «والرسالة ضرورية في إصلاح العباد معاشه ومعاده، فكما لا صلاح له في آخره إلا بابتاع الرسالة، فإن الإنسان مضطر إلى الشرع، فإنه بين حركتين: حركة يجلب بها ما ينفعه، وحركة يدفع بها ما يضره، والشرع هو النور الذي يبين ما ينفعه وما يضره».

ومن هنا نفهم دقة العلماء في تبين المقصد التشريعي من النص وحرصهم على تمييز المناسبات والإثقالات التي اعتبرها الشرع وتركتها ولم ينتقد.

1) انظر: الاجتهاد المقدسي، حجته - ضوابته، د. نور الدين الخادمي، 104، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1436هـ.
2) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: 321/2، 322/2.
3) المصدر السابق.
5) الخلافة مصدر أصل الأمر في أشياء، ويستعمل الأصوليون لفظ الخلافة في القياض وباب المصلحة المبردة، والخلافة كون الوصف بحيث تتم علتته للحكم بمجرد إبداء مناسبة بينه وبين الحكم، لا ينفع ولا غيره. أما فيما فيهم أنه ينفع في الناس خبال اللغة. وينتضح الفرق بين المناصب والإثقالة، فإن الوصف يكون مناسبة فيما ليس عرض على العقول حفظه بالقبول، وهو الوصف الذي ينفع إلى ما ينفع للإنسان نفسه، ومن دونه ضرره، كفتى مسلم التنزه به، الكبار في حرمه مع المسلمين، فإن فقه مصلحة قهر العدو، ومنع قتله للمسلمين. والوصف الطريقي ليس مخيبًا، بل من أقوى النصوص عالمًا، فلا يتقيد عليه بتفسيره، لعدم ضمانه ضررًا بصرح تحريره. وأيما الإسكات في الخمر فإنه مفهوم نفسه مدفوعا تنظيم العقل، ليس وصفا مخيبًا، كذلك، لورد النص، بالتبليغ له، والنصر هو قول النبي صلى الله عليه وسلم: «كل مسكر حرام». ولو أقرض عدم ورد هذا النصر وأمثاله لكان واضف الإسكات مخيبًا. ومن هذا يتبين أن المناسب أعظم من الخليل، ويمجع تعليل حكم الأصل بالوصف الخليل لأجل التبليغ. وكذلك في إثبات الحكم بعلي أنه مصلحة مرسالة. انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية: 213/.213.
المعارضتهم النصي الشرعي بالملحة

إليها، ولم يحكم بموجبها، ولا أقام لها وزناً، وفقاً ذلك أيضاً شاهد على الحذر الذي تحلوا به هذه المضايق، وخوفاً من النقل على الله مقصدهم (1).

وقد ورد النهي عن اتباع الهوى بإطلاقه لمقام الشرع، قال تعالى: {إِنَّمَا يَتَّبِعُكُمُ الَّذِينَ كَفَاكُمُ اللَّهَ وَأَخْبَرْتَمُكُمُ بِيَدِ اللَّهِ} [القصص: 90]. وقال تعالى: {بَدَأَ يُبَيِّنَ إِلَى هُدًى} [القصص: 91]. وفلا آيات دلالة على أن طريق الحكم للوقوف عليه حاصل في أمير لا ثالث لهما، وهو الحق المستند من الشرع، والهوى المستناد من العقل والنفس، ثم دلت على عزل العقل بعزل الهوى، إذ لا يمكن الإنصاع لأمر الشرع إلا بذلك (2).

ولننظر في موقف عمر - رضي الله عنه - مع أبي بكر - حرب الريدة فإنهما {لما منصت العرب الزكانة عمرو بن عمر بن قتالهم، فكلهم عمل في ذلك، فلم يلتفت إلى وجه المصلحة في ترك القتال، إذ وجد النص الشرعي القاضي لخلاصه، وسألهم رضو أسماء ليست بينه وبين معه على قتال أهل الريدة، فأبى لصحة الديله عنده بمنع رد ما أنفذه رسول الله } (3).

فما أشد حاجة الأمية إلى التذكير بمثل هذه المواقف الإيمانية العظيمة التي ينجز فيها همئي الابتعاد لسنة النبي وتقديمها على ما سواها، ولننظر ماذا كانت النتيجة، إنها كانت النصر والتوفيق والتسديد.

3- العقل لا يمكن أن يستقل بإدرك المصالح، وذلك لما يلي:
- معرفة مقاصد الشرع الكلية تمت باستقراء النصوص الشرعية الجزئية، ومن ثم فإن الإعداد النصي والاكتفاء بالمصلحة إلغاء لدليل إثبات المصلحة، وذلك هدام للمصلحة ذاتها.

(2) انظر: إعلام الموقعين: 47، المواقفات: 12/13، 32/33.
(3) المواقفات: 327/4.

المؤلف: الإسحاق بن النصر الشرعي
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشريعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشريعي

ب- التشريع حق خالص لله تعالى، وفُرَّ تشييعه تعالى لعبادته الخير والنفع وال نحو والملائحة والرحمة. وما حسن الشرع فهو حسن ومصلحة، وما قبيح فهو قبيح ومفسدة، ولو كان للعقل أن يحقق المصلحة لوحده استقلالًا لما كان هناك حاجة لإرسال الرسل وإنزال الكتب.

ج- معرفة العقل للقبح والحسن في الأشياء معرفة إجمالية، ولا يمكن الوصول إلى التفاصيل المتعلقة بالزمان والمكان والأحوال والأشخاص إلا من طريق

الشرع. (1)

قال ابن القيم - رحمه الله: «غابة العقل أن يدرك بالإجمال حسن ما أتى

الشرع بتفصيله، أولاً قبيحه، فبدرك العقل جملة، ويأتي الشرع بتفصيله، وهذا كما أن العقل يدرك حسن العدل، وأما كون هذا الفعل المعين عدلاً أو ظلماً فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد... وكذلك الفعل يكون مشتملًا على مصلحة

ومفسدة، ولا تعلم العقول مفسدته أرجع أم مصلحته؟ فتتوقف العقل في ذلك، فتأتي الشرائح ببيان ذلك، وتؤمر براجع المصلحة، وتتهي عن راجع المفسدة». (2)

قال الشاطبي - رحمه الله: «المراد بالملائمة - عندنا ما فهم رعايته في حق الخلق

من جلب المصالح ودرع الفاسد على وجه لا يستقل العقل يدركه على حال... فإذا لم يشهد

الشرع باعتبار ذلك المعنى بل برده كان مردوداً باتفاق المسلمين». (3)

د- لو كانت المقاصد الشرعية موكولة إلى العقل والواقع والتجارة والأذواق

والأفراد لما ظل ميزانها موحداً ومعيارها محددًا إلا أن من الواقع الحياتي وتغيراته

والتقلب، والعقل البشري وتشابهاته وممارسته، ولا تمسه بشيء من المصالح

الإنسانية المتباعدة والمتصارعة المختلفة بالاختلاف الأزمنة والبنايات والأحوال، بل

باختلاف الزمان اليسير الواحد، ورغبات الشخص الواحد في الأجر الواحد و...

الوقت الواحد». (4)

1. انظر: الأئمة الأثنا عشرية: 18-42، 423.
2. مفتاح دار السعادة: 2، 1013.
4. انظر: الإجتهاد المقصدي: 104.
البحث الخامس
معرضتهم النص الشرعي بالمصلحة

—he وما دام أن الدين قد كمل والنعمه قد تم فلذ وجه للقول باستقلال العباد

وأولى القول على مصالح معاطلاتهم وإن خالفت النصوص.

وبناءً على ذلك يجب الإيمان بأن "الشرعية لا تهم مصلحة قط، بل أتمها تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم النعمه فما من شيء يقرب إلى الجنة إلا وقد حدثنا به النبي ﷺ، وتركتنا على البيضاء ليلها كنهرها لا يزغ عنها بعد إلا هالك، لكن ما اعتقده العقل مصلحة وإن كان الشرع لم يرد به، فأحسن الأمر لازيم له، إما أن الشرع دل عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، أو أنه ليس بمصلحة واعتقده مصلحة: لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة أو الغالبة." (1)

ومن هنا كان الواجب على أصحاب الاتجاه العقلاني أن يجمالوا معيار تحديد المصلحة هو نصوص الشريعة، وبدون ذلك سيمتح خلل وضارتر عظيم، ومن هنا كان الكلام في المصلحة المرسلة على جانب كبير من الخصومة. وهذا مما يوجب العناية والحذر عند الحديث عن هذا الباب، فإنه منزيلة أقعدا، وكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- "فإن من جهته حصل الدين الاضطراب عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلمهو، وربما قدم على المصالح المهيدة كلاً défini النصوص، وكثير منهم من أهل مصالح يجب اعتبارها شرعاً على أن الشرع لم يرد بها، فضحت واجبات ومستحبات، أو وقعت في محظورات ومكرهات، وقد يكون الشرع ورد بذلك ولم يعلمه" (2).

وقد وقع كثير من أصحاب هذا الاتجاه فيما حذر منه شيخ الإسلام، فقد عدو

أشبه بأنها مصالح بينما هي محظورة في الشرع، ومن ذلك ما ذكروه من مصطلحات مجملة كالكرامة، والمساواة، والحرية، والتي تتضمن حثنا وباطلًا، ومن خلالها أضعف عقيدة الولاء والبراءة، كما قدموا مصالح على النصوص، وأهملوا مصالح معتبرة في الشرع كالبراءة من الكفار، والسواء، وإعفاء اللحية.


الفتاتي: ٢٦/٥.

الإسلامي الغامض من النص الشرعي
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

3- من مواطن الخلل عند كثير من أصحاب هذا الاتجاه انحصر نظرتهم إلى الحكم والمقاصد فيما يعود إلى العباد والغفلة عن المقاصد الأعظم وهو إخراج المكلف عن دائرة الهوى وتحقيق العبودية لله تعالى.

قال الشاطبي -رحمه الله-: "المقاصد الشرعية من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو ءابداً لله اضطراراً". (1)

ولذا كان من المفترض أن أصحاب هذا الاتجاه وخاصة من ينتمي إلى العلم الشرعي والدعوة إعلان هذا المقصد وإبرازه للناس، ودعوتهم إلى تغليبه وتقديمه على الهوى الذي يتبني كثيراً بالمنفعة والمصلحة.

4- من مواطن الخلل الكبير عند أصحاب هذا الاتجاه ربطهم الأحكام الشرعية بالمصلحة جلباً أو دراً للمفسدة، وذلك أن المصالح والمقاصد مضطربة فكان لابد من وجود ضابط معتبر تربط به الأحكام، وهو السبب سواء تحققت الحكمة أو لم تتحقق.

فمثلاً دفع المشقة مثلاً بالنسبة للمعاق وغيره تختلف بالقوة والضعف، ويحسب الأحوال، ويحسب قوة العزائم وضعفها، ويحسب الأزمات ويحسب الأعمال، وكذلك المنرض بالنسبة إلى الصوم والصلاة والجهاد، وإذا كان كذلك فليس للمشقة المعتية في التحقيقات ضابط مخصص ولا أحد محدود بطرد في جميع الناس، ولذلك اعتبار الشرع السبب وهو السفر لأنه أقرب مظن وجوب المشقة. (2)

وقد استقرأ الأصوليون أساليب الشارع في تنفيذ الأحكام فلا حظوا أن الشراع لم يعلق الأحكام بمطلق المصالح، بل رأوا أن الشراع أجزء المصالح على قوانين شرعية كلية مضبوطة توفر بها تلك المصالح، فالشريعة ربطت الحكم بسبب أو العلة فالمحكم يدور مع علبه وجود وتعدم، ولم ترتبط بالحكمة (المصلحة والمفسدة)، وذلك لأن السبب أو العلة منضبطة مطردة، بخلاف المصالح والمقاصد. (3)

المراجعات: 1/128


(2) انظر: إعلام الموقعين: 1/198-199، والحكم الشرعي: 186.
للتخصص الخامس
معارضتهم النص الشرعي بالمصلحة

وإذا كان المصادر من بناء الأحكام على المصالح تقرير حكم الشرع في الواقعة
محل الحكم، فلا بد أن يكون ذلك وفق ضوابط شرعية تتضمن من الزلل والانحراف
ذلك أن تحقيق مصالح العباد معيّنة كليًا، والأحكام التنقيزية المستبَتَبة من أدتلها
الشرعية التنقيزية لاعتبار مصلحة لأمر ما. أو يكون اعتبارها مدعومًا بفقد ما
يخالف الدليل، وإذا لم يتحقق ذلك بطل دليل الاستقراء الدال على جر난 الأحكام
على وفق المصالح، وإذا بطل الدليل بطلت المصالحة ذاتها.

5- يلزم أن بعض أصحاب هذا الاتجاه ينحون بالمصلحة في بعض الأحيان
نحو مفهوم المنفعة الدنيوية، بينما الشريعة جاءت بما هو أبعد من ذلك: «فليس
المراد بالشرع التميز بين الضرار والنافع بالحسن، فإن ذلك يحصل للحيوانات
العمجم، فإن الحمار والجمل يميز بين الشعير والأرجل، بل التميز بين الأعمال التي
تضر فاعلًا، في معاشه ومعاداة، كنفع الإيمان والتوحيد، والعدل والبر والتقصير
والإحسان، والأمانة والثقة، والشجاعة والحلم، والصبر، والأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر».

1- مما غفل عنه أصحاب هذا الاتجاه ما عبر عنه الأصوليون بشهادة الشرع
فمجرد المناسبة بين الحكم والوصف المرتبت عليه لا يلزم عنه مطلقاً أن يكون الوصف
مقصودًا تشريعيًا، ولا بد أن ينظر إلى هذه المناسبة في مجال أخرى للتأكد من أطراد
المقصود المراد إثباته في الفروع الأخرى، وتقابل هذه المناسبة بالمجال المنصور عليها،
فإذا ألغى تلك المجال هذه المناسبة لا تعتبر دلالة في مقصود التشريع؛ لأن الشارع قد
رتب الحكم في ذلك المجال على خلاف ما يقتضيه ذلك الوصف.

والمقصود مبنية على التصرفات الشرعية، وهي متوقفة على ما أثبت عليه
وجوداً وعندما فالدعوه إلى استقلالها عن أسسها وأصولها دعاً لبدمها وطرحها,
بذهاب ما أثبت عليه واستناده إليه.

ومما يمثله على ذلك ما تقدم ذكره من إتفاء أحد فقهاء المالكية أحد ملوك

(1)
(2)
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنص الشرعي

الأندلسية فطهره بالجماع في نهار رمضان، فما اختاره هذا الفقيه -إن كان مناسبًا للحكم- إلا أن الشارع ألغى اعتبار هذه المناسبة بالنص الذي لم يفرق بين المكلفين غنيًا أو فقراً، قوةً أو ضعفًا.(1)

قال أبو حامد العلزالي: "كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع"(2) وقال أيضاً: "نحن مع المصالح بشرط أن لا تحجم على نص الرسول بالرفع"(3).

قلت: د. محمد عمارة بنظر في هذه النصوص عن العلزالي -رحمه الله-، والتي تبين أنه "لا يعمل بمصلحة في مقابل نص شريعة (كتابًا أو سنة)" إذا كان هذا النص لا يحتم التأويل. لأن العمل بالمصلحة في مقابلة هذا النص يغير النص، أو يصدم النص، أو يرفع حكم النص، أو يخالف النص، أو يحرف النص، وقد قرر العلزالي أن المصلحة التي هذا شأنها مصلحة ملغاة"(4).

7 من أسباب وقوعهم في هذا السلك أنهم يجهلون أو يتجاهلون مقاصد كبرى للشريعة، كما أنهم لم يلتزموا منهج تلقي النصوص الذي علمه النبي ﷺ لصاحبه وأمته من بعده، ولا يكفي في ذلك أن يكتبوا أن يجترمون النصوص ويقدمونها، وأنهم يجمعون بينها وبين المصالح.

أما جهله بمقاصد الشريعة الكبيرة فيتضح من إعلانهم لمقصد أن الشريعة جاءت لمصالح العبد وحفظ حياتهم وجعل ذلك هو المقصود الأعظم.

كما يتضح من إغفالهم لمказать جاءت بها نصوص كثيرة كمقصد البقاء من الكفر وأهله، ومقصد إعلاء كلمة الله بالجهاد في سبيل الله.

(1) ضوابط اعتبار المقصود: 130.
(2) المستصفى: 101/120.
(3) شفاء المعنى في بيان الشبه والمخال ومسائل التحيل، العلزالي: 184، دار الكتب العلمية، بيروت.
(4) نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، نحاس حماد حسان: 416، مكتبة المنفي، القاهرة، 1981 م.
 Ivy Arif
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: معارضتهم للنصوص الشرعية

8 - من مواطن الخلل والقصور في موقف كثير من أصحاب هذا الاتجاه العقلاني من قضية المصلحة الفئلة عن أن "المصالح المحضة قليلة، وكذلك المناسد المحضة، والأكثر منها ما اشتهى على المصالح والمناسد" (1)، مما يجعل النظر في جوانب المصالح والمناسد والترجيح بينها، فإن المتبرع في الشرع هو الغالب، فالمصلحة إذا كانت هي الغالبة عند مناظرتها بالمسدة كانت المصلحة هي المقصود تحققها شرعاً، وكذلك المسدة إذا كانت هي الغالبة فرفع المسدة هنا هو المقصود شرعاً (2).

وهذه هي طريقة الشريعة فهي تأتي بتحصيل المصلحة الخالصة والراجحة، أو تقبلها بحسب الإمكان، وتطيل المسدة الخالصة أو الراجحة أو تقبلها بحسب الإمكان (3).

ولكن لا بد أيضاً أن يكون هذا الترجيح بميزان الشريعة، وقد قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - "فسين الأمر والتيه وإن كان متضمناً لتحصيل مصلحة ودفوع مفسدة فينظر في المعارض له، فسني كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المناسد أكثر لم يكن مأموراً به، بل يكون محرمًا إذا كانت ممسكته أكثر من مصلحته، لكن اعتبار تقييده المصالح والمناسد هو بميزان الشريعة، فمن قدر الإنسان على اتباع النصوص لم يعد عنها"، وإلا اجتهاد برأيه لمعرفة الأشباه والنظائر، وقل أن تمؤذ النصوص من يكون خبيراً بها وبدلاتها على الأحكام (4).

ووجه الخطورة في هذه القضية أن باب التعارض فيها واسع، لاسيما في الأزمة والأمكنة التي نقصت فيها آثار النبوة وخلافة النبي، وأن وجود ذلك من أسباب الفتنة، فإنه إذا اختلطت الحسنات بالسيئات وقع الاشتباه والتلازم.

والناس - هذه على ثلاثة أقسام (5):

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأئمة، للعميد عبد السلام، تحقيق: محمود الشنقيطي،12/1، دار المعارف، بيروت.
(2) انظر: المواقف:2/27-29/25.
(3) مجموع الفتاوى، 8/24، ومفتاح دار السعادة، لأبين القطيم: 242-244.
(4) مجموع الفتاوى: 135/17.

194
الأول: من ينظرون إلى الحسنات فيرجعونها وإن تضمن ذلك سينات عظيمة.
الثاني: من ينظرون إلى السيئات فيرجعونها وإن تضمن ذلك ترك حسنات عظيمة.
الثالث: من ينظرون إلى الأمرين فيرجعون الراجح منهما.

فالامر لا يقعد عند مجرد القول بأن يكون الحكم في النازلة المستجدة كذا لأن المصلحة تقتضيه، بل لا بد من النظر في النازلة وسائر متعلقاتها وملابساتها وظروفها، والمصالح التي تتجاوزها، ودرجات تلك المصالح ومراتبها، ومقدار شمولها، ومدى وقوعها، وغير ذلك مما يعين بعد التوكل على الله وطلب العون منه.

على التحقق من أن ذلك الحكم الذي سيتوزع إليه هو مثار الشارع أو ما يغلب عليه الظن أنه مراده (1).

ثانياً: الرد التفصيلي على استدلالاتهم:
1- ما استدلوا به من الآيات لا خلاف فيها، إذ أشاروا أن الشارع قد جاء بمسائل العباد. ولكن أيضاً قد جاء بالطرق إلى تحقيق ذلك: فجعل النصوص محققة للمصلحة ابتداء. فالقرأن هدى ورحمة. فلم تحقق نصوصه المصلحة كيف يكون هدى ورحمة؟

ولو لم تكن سنة النبي ﷺ تحقق المصلحة، كيف يكون هو رحمة للعالمين؟ فالشريعة جاءت بالمصالح، وكذلك بطرق التعرف عليها من كتاب الله الذي هو السطر المستقيم، وبيانه بسنة رسول الله ﷺ الذي من اتباعه فقد هدي إلى صرامة مستقية.

ثم أليست معاشرتك للإنسان الفاضل الحكم ذلك على مقصوده، فإذا جاءت واقعة جديدة وظننت أن هناك مصلحة، ألا ترجع إلى استشهاد طريقة وعادته؟ فإن شهد لك أقدمت، وإن لم يشهد أحمض.

فلا يرجع أصحاب هذا الاتجاه إلى نصوص الشريعة رجوعاً حقيقياً يستشهدون فيها ظنوه مصلحة، فإن شهدت النصوص لها قبلاً، وإن ردت ردواً.

(1) انظر: الاجتهاد المقادري: 159.

الإسلامي الفاعل بن النص الشريعي
الباب الأول : أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول : معارضتهم للنص الشرعي

وإن حديث: ((لا ضرر ولا ضرار)) يدل على أن جميع نصوص الشرع متضمنة للمصلحة: إذ لا يمكن أن تأتي النصوص مصادمة للمصالح المتضمنة للضرر، ومن ذلك النصوص الخاصة بالعقوبات فهي تتضمن مصالح أهم وأكبر من تلك الأضرار الجزائية التي يعرض لها من تطبيق عليهم الأحكام، عليه فمن زعم أن يطبق النصوص أو بعضها ضرراً يصادم المصلحة فإنه قد جانب الحق وتضمن قوله مفسد عظمى (1).

ثم ألم يقل الله تعالى: (وبعثناك تآرآشيماً وهو مبشر) [البقرة: 211]

2- الاستدلال بفعله على تقديم المصلحة لا حجة فيه البيتة: إذ تشريعه هو تبليغ من الله - عز وجل - مراده، وهذا هو النص بعينه.

وما أوردوه عن الصحابة والتابعين والأئمة إنما هو من ضروب الاجتهاد المستندة إلى أصل اعتبار المصالح بالأحكام وتبت بذل الاستدلال بالنصوص الشرعية، وليس فيها عمل بمصلحة مجردة، ولا ترك نص من نصوص الشريعة، وقد تعاوب العلماء على دراسة كل ذلك وتحقيقه ونفي الزعم بمعارضتها للنصوص والمجمع عليه: حتى تبقى شريعة الله باقية ودائمة وصالحة في كل الأطوار والأعصار، وحتى تدارا عن الأفهام والعقول المزعوم والشبه (1).

وهذا الاجتهاد لا يكون مبنياً على غير ثلاثة أمور:

أ- أن يكون النص ظننا يحتل عدة مدلولات ومعان، فتكون تحديد إحداها أو بعضها بناء على ما فيها من مصالح ومنافع.

ب- أن يكون النص منططا بعلة أو وصف منضبط بدور معه وجوداً وعدما، فيكون العدل عن النص بموجب إثني ذلك الأمر، وليس من قبيل تعديل النص بلا موجب ومقضي، بل إن تطبيق النص بدون أمره المتوقف عليه هو عين التعديل وذات الانحراف والشذوذ والزيغ.


(2) انظر: ضوابط المصلحة: 140، ونظرية المصلحة: 80، والاجتهاد المتصدي: 132.
المبحث الخامس
معارضتهم النص الشرعي بالمصلحة

ج- أن يكون المناط الخاص أو العام غير متحقق، وأن تكون النازلة التي يراد تطبيق الحكم عليها غير متلائمة مع ذلك الحكم لسبب من الأسباب أو قرية من القرآن، أو أي أمر يكون فيه تطبيق ذلك الحكم على تلك الواقعة موضع التمسك والاضطراب.

ومن ذلك أن عمر- رضي الله عنه- لم يعارض نصاً ولم يبذل حما، وليس له ذلك، وإنما حرص على تحقيق مناط الحكم في كل قضية نسب إليها فيما تقدم المصلحة وتقييم حكمها، فلهذا تحقيق مناط الحكم تحقيق الحكم، وحيث تخلف المناط تخلف الحكم، فمثلًا سهم المؤلفة قلوبهم بالنظر إليه في حالة ضعف الإسلام يعطون سهمهم.

ويقال حالة قوة الإسلام لا يعطون: لأنهم ليسوا ممن أمر الله بإعطائهم.

وقد أبطل عدد من الأصوليين دعوى أن مالكًا -رحمه الله- يقدم رعاية المصلحة على النص أو يترك بها خبر الأحاديث، وأثبت أن جميع الفتوى التي نسبت إليه واخترقت دليلاً على هذه الدعوى غير مفيدة بِهذا المطلب.

3- دعوى أن تقديم المصلحة ليس فيه إعراض عن النص بل هو عمل بالنصوص المتكافئة الدالة على اعتبارها يجاب عنه بأن هذه النصوص الكثيرة ظهر اعتبارها لجنس المصلحة في الجملة لا لهذه المصلحة الجزيئية المعينة المعارضة لهذا الدليل المعنين.

ثم هذا الورع في الخوف من إهدار النصوص البيحة لعمل بالمصلحة ألا يقابله ورع في الخوف من إهدار الأدلة الموجبة لاتباع النصوص؟

4- الاستدلال بتناهي النصوص وتجرد الوقائع لا يسلم لما يلي:

أ- إذا كان المراد بتناهي النصوص أن نصوص القرآن وما صرح من السنة بمجموعة معلومة فهذا صحيح، وإن أراد أن ما تضمنته من المعاني، وما جعل الله فيها من السعة والشمول كل ذلك مجرد فلا يسلم، فإنهما من حادثة أو واقعة إلا


(1) انظر: نظرية المصلحة: 107.

الإسلامي العامر في النص الشرعي
ولها حكم في الشريعة دلت عليه نصوص الكتاب والسنة إما بالنص المباشر، وإما
بطرق دلالات الألفاظ المعروفة في علم الأصول، أو بتقريب النصوص للقواعد الكلية
التي تضم جزئيات لا تتحصى، أو بالبحث عن عل الأحكام العلية بطرق الاستنباط
المقررة في الأصول، ثم تحقيق ذلك في الفرع، وكل ذلك بالضوابط التي حددها
العلماء المعتبرون.

ب- القول بأن الوقائع لا تتحصى قول غير مسلّم بإطلاق، فإن جميع العادات
والحوال التي تمر بها البشرية مشابهة وتكد تكون محصورة من حيث إمكان
تحديد أوجه الشبه بينها حتى وإن لم يمكن حصر جزئياتها وأفرادها، والمشابهة
أمر مسلّم به: لأن البشر يشتركون في طبيعة الإنسان عقلا وروحًا وجسدًا، ويشتركون
في أنهم يعيشون على هذه الأرض ويتتابع عليهم فيها تغييرات المناخية، ويشابهون
في طرائق تعاملهم وتجاراتهم، وترد عليهم الأمراض، والظروف، والأفراح إلى
غير ذلك من أوجه الشبه، فإذا كان الأمر كذلك أمكّن جمع أطراف هذه الوقائع
وجزئياتها عن طريق رد المتماثلات إلى بعضها، ثم تربط بالأصول الشرعية كل
حسب ما يشبهه.

ج- إن الثروة الفقهية الهائلة التي تركها العلماء لهي دليل أكيد على سعة الأدلة
الشرعية وشمولها للوقائع المتجددة عبر القرون: وذلك لأن تلك الأحكام مبنية على
الأدلة الشرعية.

د- إن تضخيم دعوى مجردية النصوص التفصيلية، مع تقرير القواعد العامة
والآداب الكلية كبديل يغطي معظم الحوادث يؤدي إلى الوقوع فيما حذر منه بعض
أصحاب هذا الاتجاه من "تبرير هذا الواقع على ما به، وجر النصوص من تلبيبها
لتأديبه، وافتعال الفتوى لإضفاء الشرعية على وجوده".

5- التشريفي بين العبادات والمعاملات لا يُسلم بهذه الصورة المجملة لما يلي:


انظر: التباث والشمول: 500.

انظر: محاولات تجدية أصول الفقه: 480.

المبحث الخامس
معارضتهم النص الشرعي بالملحة

- أنه ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة يعقله من عقله، ويُخفى على من نفي عليه (1)، لا فرق في ذلك بين العبادات، والمآلات، ويعتبر العقوبات.

قال ابن القيم -رحمه الله-: «إن من شرع هذه العقوبات ورتبها على أسبابها جنستاً وقراً فهو عالم الفيض والشهادة وأحكام الحاكمين، وأحادث علمه بوجه المصالح دقيقة وجليلة، وخفيها وظاهرها، ما يمكن اطلاع البشر عليه وما لا يمكنهم، ولئن هذه التخصيصات والتقديرات خارجة عن وجه الحكم والغوانات الجمعية، كما أن التخصيصات والتقديرات الواقعة في خلقه كذلك، فهذا خلقه وذلك أمره، ومصدرهما جميعاً عند كمال علمه وحكمته وضعه كل شيء في موضوعه الذي لا يلبث به سواه ولا يتقاضي إلا إياه، وإذا كان سبحانه قد أتى خلقه غاية الإتقان، وأحكمه غاية الإحكام، فإن أمنه غاية الإتقان والإحكام أولى وأخرى، ومن لم يعرف ذلك مفصلًا لم يسعه أن ينكره مجمولاً، ولا يكون جهله بحكمة الله في خلقه وأمره وإتقانه كذلك وصدوره عن محض العلم والحكمة مسوعاً له إنكاره في نفس الأمر» (2).

ومن مواضع الاتفاق بين العبادات والمآلات أيضاً أنها جميعاً من أحكام الشريعة التي يجب الالتزام بها، ولا يجوز تبديلها ولا تغييرها ولا تعطيلها بل الواجب الالتزام بها لأنها من عند الله تعالى.

كما أنها تشتري في معنى التعبد، فتكون تحقيق عبادة الله بالصلاة والصوام والحج، كذلك تحقق بالالتزام حكم الله في الاقتصاد والاجتماع والسياسة، كما قال الشاطبي -رحمه الله-: <كل كلف في حق لله> (3).

ب- إدخال فقه المآلات أو معِّمته تحت القواعد العامة والأصول الكلية

مجانب للصوره: فينظر متأملة في الأدلية التفصيلية في هذا الجانب يتضح أنها

(2) إعلام الموقعين: 2/120.
(3) المواقعات: 2/116.
كتابة جداً، فإن النظر إلى كتب الفقه واجتهادات الفقهاء نظرة تاريخية تربطها بوافقتها القديم نظرة مجحضة لثروة فقهية ارتبعت في الغالب بالآدلة الشرعية التي كثر منها متعلق بأشكال الأعمال المنظمة لأنواعها وأفرادها. فإن كل زمان ومكان، كما أن تلك الاجتهادات الفقهية مرتبطة كثيراً من الأحيان بوقائع تتكزر في أزمات وأمكنة أخرى.

ج- ويلزم من هذا التفريق أن الله تبارك عباده في معاملاتهم ليتدربوها بأنفسهم، ولهذا معارض للنصوص المتكاثرة في الدلالة على وجوه التحاكم لله ورسوله ﷺ كل شيء، قال تعالى: ﴿قُلْ وَإِنَّكُمْ لَا تُؤْتُونَ عَلَيْهِمْ هَالِكًا ۡحَيۡثُ قَضَیتُۢ وَیُؤْتُونَ بِلَّٰغَةِ الْأَسۡلَامِ﴾ [النساء: 65]، والآية عامة، بل يصح أن بقول: إن القصد إلى المعاملات فيها أظهر؛ لأنها محل التشاجر غالباً.

ولهذا كانت تقريرات أهل العلم ظاهرة يذك أن الأحكام بعمومها مبنية على الأصل المطرد شرعًا وهو أن «العقوبة لا تستقل بإدراك مصالحها دون الوعي». د- كما يلزم عليه تخلية الشرع عن إفادة الخلق وتحصيل صلاتههم، وبطلان هذا ظاهر جداً.

ه- لو سلمنا بأن القرآن رسم الخطوط العامة دون التفصيلات في المعاملات، فلا يسلم بأن التفصيلات تكمل للعقوبة، فأين دور السنة؟ وأين شروط الاجتهاد وضوابط؟ وما معيار الحكم على المصلحة التي يراد بناء الحكم عليها؟ ولا ينكر أن الشرع فرق بين باب العادات وباب العادات أو المعاملات، كما قال العز بن عبد السلام - رحمه الله: «وأما ما أمرنا به ولم يظهر جلبه مصلحة، ولا درؤه مفيدة، فهو الم عبر عنه بالتعبد».

انظر: محاولات تجديد أصول الفقه: 323.
انظر: الحكم الشرعي بين أصول الثبات والصلاحية: 177.
الاعتصام: 10/12.
الحكم الشرعي: 132.
القواعد المعرفي، العز بن عبد السلام: 123، تحقيق: إياز خالد الطباخ، دار الفكر المعاصر، دمشق: الطبعة الأولى، 1416 هـ.

تروف اللَّجَّاه العِقَالَةُ
ولكن هذا التفريق بالنظر إلى الغالب من تصرفات الشارع، وهذا بخلاف الإطلاق الذي يذكره بعض أصحاب هذا الاتجاه، كما أن النتيجة لهذا التفريق قد يوافق عليها في مجال العبادات وهو أن الغالب في العبادات مقتضى الاعتداب، وعليه فمaskell النفي متمكّن في العبادات فلا تتعدى بالحكم مجالها.

ولكن النتيجة مختلفة في باب العمالات، ففقد بعضهم تربط العبادات والعمالات بالصالح وتبني على أساس ذلك الأحكام، بينما السؤالة في الشريعة ليست على هذا النحو، فإن العلة إذا كانت معلومة منضبطة، وتعرف ها بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلة من فعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه، وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كما وكذا، إلا أن التوقف هنا له وجهان من النظر: (1)

الوجه الأول: أن لا تتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين؛ لأن التعربي بالعملة تحكم من غير دليل، وضلال على غير سبيل فالتوقف هنا لعدم الدليل» (1).

الوجه الثاني: أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعاً أن لا يتعدى بها مجالها لاضطراب في هذا الأصل بين العبادات والعمالات، حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعريبي؛ لأن عدم نصب دليلًا على التعربي دليل على عدم التعربي، إذ لو كان عند الشارع معتدًا لنصب عليه دليلًا ووضع له مسكناً ومسالك العلة معروفة (2).

فإذا كان كذلكّ صار عمل المجتهد مع هذين الوجهين كعمله عند تعارض الدلائل والاحتياط هنا أولي (3)، وعلى هذا إذا كانت العلة غير منضبطة ولم يوجد لها مظنة منضبطة فالمحل محل اشتباه، وكثير ما يرجع هنا إلى أصل الاختيارات فإنّه ثابت معتبر (4)، أما مجرد اتباع العمالات للمصالح فقط وبل

المصادر السابقة:
1. المواقفات: 2/394.
2. المصدر السابق: 2/394.
3. المصدر السابق: 2/395.
4. المصدر السابق: 2/395.
5. المصدر السابق: 2/395.

الإسلامي العامر بن النقض الشرعي
الطريق منضبط فهذا لم يقل به أحد من العلماء المتبرعين(1).

6- القول بأن هذا السلك فيه رد للجزئي إلى الكلي، ويكون الكلي حاكماً على الجزئي يجاب عنه بما يلي:

أ- "إن الشريعة قد ثبت أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة وعلى مصلحة كلية في الجملة، أنا الجزئية، كما يرغب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسنية حتى يرتاض بلجام الشرع(2).

وعليه فإن الجزئي لا بد من اعتبار خصوصه -مع اندراجه نظريًا تحت الكلي- لفائدة تحديدية لجهة حفظ المقصود الشرعي، وما ذلك إلا أن وجوه حفظ المقصود الشرعي قد يدركها العقل، وقد لا يدركها، وإذا أدركها فقد يدركها كلها بالنسبة إلى حال دون حال، أو زمان دون زمان، أو عادة دون عادة، فيكون اعتبار الكلي دون اعتبار خصوص الجزئي خارمًا للكلية ذاته(3).

ب- لا بد في الاجتهاد في الوقائع المختلفة من أن يأخذ بعين الاعتبار جملة الكليات والجزئيات الشرعية، حتى يكون الحكم المتوصل إليه مطابقًا مع المقصود الشرعي أو قريبًا منه، قال الشاطبي: "فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس؛ إذ مجال أن تكون الجزئيات مستغفنة عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثالاً جزئي معرضًا عن كلية فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضًا عن كلية فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضًا عن جزئية"(4).

7- أما الاستناد إلى مراعاة الشارع للواقع في الأحكام، فيجيب عنه بما يلي:

(1) انظر: الثبات والشمول: 50-7.
(2) المواقف: 1/131.
(3) انظر: محاولات تجديد أصول الفقه: 485.
المبحث الخامس
معارضتهم النص الشرعي بالملحة

أ- لا خلاف في اعتبار فقه الواقع من حيث المبدأ، وإنما الخلاف في مدى الاعتداد بهذا الاعتبار: ففقه الواقع لا يعني تفصيل الأحكام على مقاسه، أو استنباطها على وفقه، وإنما بقي لفظة الأحكام قائمة ولا مجال، كما أن فقه الأحكام لا يعني تطبيقها دون اعتبار لمحلها، وإنما كان هناك اعتبار للعذائم والرخص، والقول بالملحة وغيرها.

 والإجاح بهذه الصورة على قضية الواقع، ومع ضعف في المقابل لفظة الأحكام المبنية على الدليل يوقظ في تبرير الواقع والاستسلام لضغفته (1).

والشرع قد ربط الأحكام المتغيرة بمناظرات تؤثر فيها ظروف وتوابع، فتفترض أحيانًا يجب أن يتنزل عليها حكم آخر بحسب الصورة الجديدة لناطقة، ولهذا يتبع أن التغيير مرده إلى الشرع الذي راعى الواقع وظروفه، وفرق بين ذلك وبين الاعتداد بالواقع في فرض الأحكام، فأول: منهج شرعي وضعته قواعد الشرعية المتضوية تحت الدليل الشرعي؛ ليتنزل الحكم على الواقع كما هو المراد الشرعي.

والثاني: تحكيمه للواقع في الشرع، وجعل ذلك ميزانًا تحاكم إليه الأحكام الشرعية ليثبت منها ما قبل الواقع، ويرد ما يعارضه (2).

ب- استدلال بعضهم بأن الفقهاء وخاصة الأئمة الأربعة يعتقدون بالواقع - بحسب مفهومهم- غير مسلم، فإنهم جميعًا يعتقدون بنصوص الكتب والسنة، وبأقوال الصحابة، ويجدون بعد ذلك فيما هو أقرب إلى مراد الله ورسوله.

الإمام الشافعي- رحمه الله- قد راجع اجتهاداته مراجعة علمية، وأعاد النظر في آرائه القديمة، بناءً على ما ازداد لديه من علم وخبرة، لا بمجرد تغيير الظروف ومراعاته للواقع فقط، وقد روي عنه أنه كان يقول: «لا أجعل في حي من روئي كتبنا البغدادي» (3)، وكتابه البغدادي هو المشتمل على مذهبه القديم.

انظر: محاولات تجديد أصول الفقه: 572.


فأنا أرى أن هناك اتفاقاً على أن لا يوجد أي من الآثرين يفضل أن يكون، ولكن ذلك لا يعني أنه لا يوجد مصلحة شرعية؛ إذ لا بد من اعتبار الشرع لها، وملاحمها لتصريفاتها، وتوفير الشروط والضوابط، أما التعرض على المصالح عن طريق شهادة الواقع لها، وبناء الأحكام عليها في هذه الحالة، فإنه يعد تجاوزاً للشرع، وسيباعاً لتحديد أهواء ورغبات الناس.

وإن تداخل المصالح بواقع الناس قد يلغي التواصل بين ما كان مصلحة حقيقية عامة وما كان مصلحة موهومة أو خاصة، فيعتمد بعض ما يظن أنه مصلحة، مع أنه وجه من وجه الواقع، ثم الرضوض له، وتبريره بإضافة الشرعية عليه باعتباره مصلحة شرعية.

د- قاعدة «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان» ليست قاعدة شرعية قررها السلف، وإنما جاءت في مجلة الأحكام العدلية(4)، ووضعت للأحكام التي لا تستند مباشرة إلى نص شرعي، بل مصدرها العرف أو مصلحة سكت عنها النصوص.

وعبارة تغير الأحكام عبارة غير دقيقة، فالتصدح تغير الفتوى المتعلقة ببعض الأحكام ولذا فإن القسم إنما قال: تغير الفتوى، ولم يقل تغير الأحكام، وفرق بين الأمرين.

(1) حلية الأولياء وطيات القرن الأصيبي، لأبي نعيم الأصبهاني: 97، دار الكتب العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1405هـ.
(2) انظر: ضوابط المصلحة، 141، ومحاولات تجديد أصول الفقه: 594، والحكم الشرعي: 141.
(3) انظر: ضوابط المصلحة، 141، ومحاولات تجديد أصول الفقه: 594، والحكم الشرعي: 141.
(4) مجلة سنة الفقه المعاصرة، 1285، وفقاً تأتيها عام 1382، وقد تم ترسيمها عام 1282هـ.
البحث الخامس
معارضتهم النص الشرعي بالصلاحة

وايبن القيم - رحمه الله - لم يرد تغيير حكم شرعي تحقق مناطقه، وإنما أراد أن يبين أن كل اجتهاد لوحظ فيه تغيير لحكم شرعي فإنه كان في الحقيقة اتباعاً للشرع، وتحقيقاً لманاّطاته أحكامه، وبدل عل ذلك أنه يتتبع الأمثلة التي أوردتها ابن القيم -ذ يذ ذلك الفصل ليس فيها مثال واحد قدمت فيه مصلحة على نص (1).

ويقال لمن يرد هذا القول: هل الحادثة التي تغير حكمها هي هي عند تغيير حكمها، أم طراها عليها اختلف؟ فإن كان الأول فهو باطل؛ إذ ذلك نسخ للحكم، ولا نسخ بعد عصر الرسالة.

وإن كان الثاني فتكون المسألة عندئذ مردها إلى حداثتين لا واحدة، وكل واحدة منهما لها حكم مستقل عن الآخر.

هـ- القول بثبوت أحكام الشريعة وأن لكل صورة جديدة حكماً شرعيًا ثابتًا متعلقاً بها، هو دليل على شمول الشريعة واستيعابها للمستجدات وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

بخلاف القول بتفتيش الأحكام - مع أنه في الحقيقة ليس تفتييراً - فإنه يؤدي إلى تعطيل أحكام الشرع، ويجرى الجهلة والمغرضين على تبديل وتأويل ما تقرر من أحكام، بحيث يصير الواقع حكماً على الشريعة (2).

وبناءً على ذلك فأحكام الشريعة محاولة على المعاني المضبطة الظاهرة التي يتاسو فيها الخلق. في الجملة، والظروف التي يحياها العباد تتضمن أوصافًا، منها أوصاف لا مدخل لها في تطبيق الأحكام، وإن ظهر في العقل استحسانها، وأخرى جاءة الشرع فدل على اعتبارها وتأثيرها في تطبيق الأحكام فتجري بجريانها.

إنه فقائد المصالح بمقياس الواقع ومسايرة العصر، ودوعي أن ذلك هو حكم الشرع ومتصده، طريق خطر يؤدي إلى إلغاء النصوص بإلغاء الأحكام المستبطة منها، بناء على دعوى عامة مجملة بأن الشروط المناسبة لتطبيقها غير متوفاة (3).

(3) انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه: 256، والحكم الشرعي: 141.

الإسلامي القاصر من النص الشرعي
و- اختلاف العوائد لا يُخرجها عن أحكام الشرع، ذلك أنه إذا تلقى حكم شرعي
بعدها فإنه يظل مرتبطًا بها على الدوام، فإذا حدث اختلاف في العادة فلا نقول: إنها
العادة الأولى قد تغيرت فتتغير الحكم المرتبط بها، بل هي عادة أخرى تعود لأصل شرعي
آخر، ويزيد ذلك قال الإمام الشافعى- رحمه الله -: "واعلم أن ما جرى ذكره هنا من
اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب:
فإن الشرع موضوع على أنه دائم أبدى لوفرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف
كذلك لم يتجه الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلقت
رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها" (1).

وتفسير الأجوار والأموات، إذا تغيرت الشرعية بشكل وضعته له أحكاماً تخصه، فمثلاً
تأتي على المسلمين فترة قوة، وأحياناً فترة ضعف، وتأتي حالة مجاعة وحاجة،
وتأتي حالة اكتئاب، فتجاء الشرعية بأحكام تخص كل حالة وفترة زمنية، ولا يعني
ذلك أن الشرعية تركت تحديد المصلحة وتشريع الحكم للعقل، لا في العبادات، ولا
في المعاملات.

وغاية ما ذكر أن الفتوى تتغير إذا تغير تحقيق المناط، لكى تنتظم كل واقعة
تحت حكمها الشرعي، وهذا هو مجال التجديد في الفقه الإسلامي، حيث يأخذ كل
واقعة مجددة وبدخلها تحت حكمها الشرعي حسب تحقيق منها، فإن جاء زمن
آخر تجدرت فيه تلك الواقعة على صورة أخرى وتمكن تحقيق مناطها، وضعت تحت
حكمها الخاص بها، وعليه فكل واقعة بحسب تحقيق مناطها حكم ثابت تتحقق به
المصلحة في مختلف الأحوال والأزمان (2).

وبعد هذا العرض يتضمن الخلل الكبير الذي وضع فيه أصحاب الاتجاه العقلاني
الإسلامي المعاصر باعتراضات النص الشرعي بالمصلحة، ولا يبرر لهم ذلك ما
يحمله كثير منهم من غيرة على الدين، وحماس لإبراز محاولات الشرعية: سعياً
إلا تثبت معلوماتها وصحتها ومرونتها، بالتأكيد على واقعية الشرعية ومراعاتها
للمصطلح والمقصود، ومسايرتها مثيرات العصر والبيئات والظروف.

المواقعات: 2/380، 385 ومحاولات التجديد في الشريعة الإسلامية: 540، ومحاولات التجديد في أصول الفقه: 257.

(1) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية: 540، ومحاولات التجديد في أصول الفقه: 257.

مراجعات: 256
البحث الخامس
معارضتهم النص الشرعي بالملصة

و بهذا السلك أدى إلى وقوعهم فيما سماه بعضهم بالفلو المصلحي (1)، والذي يفتح بابًا لتجاوز النصوص الشرعية، وتعطيل أحكام الشرع، يقصد حقن أو سوء، ولا يعفي من ذلك حقن النية والمقصد، ولا التفسير والتكلفة في دعوى الالتزام بالنص الشرعي واحترامه وتقديسه.

وإن الذي يعمص من ذلك هو الالتزام بمنهج الشرع الذي قره العلماء الثقاف، في التزام بالكتاب والسنة، والنظر إلى المصالح بمنزلة الشرع، وبذلك تحقق المصالح والمقاصد الشرعية التي جاءت الشرعة بتحقيقها ومراعاتها، وثبت بذلك صلاحيتها لكل زمان ومكان، وإن لم تستغ ذلك بعض العقول الناقصة؛ فإن العقل ليس أمامه إلا التسليم والقبول والإذعان، وهذه حال المؤمنين إذ قالوا سمعنا وأطعنا، معتمدين كمال الشرعية، وأنها بنصوصها وقواعدها هي التي تتلقهما من الظلمات إلى النور، والالتزام بها سبب الحضارة والرقي والسعادة، ومعتمدين كذلك أنهما لو خُلقت وقعتهما لهلكوا، وما شقيت البشرية إلا ما بالغت إحسان الظان بالنطق وأعرضت عن الشرع وقدمت الأهواء (2).

و ما أحسن ما قاله الإمام الشوكاني رحمه الله؛ (وعندني أن من استكر من تتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وجعل كل ذلك دآبه، ووجه إليه همه، واستعان بالله عز وجل، واستمد منه التوفيق، وكان معظم همه ومرمي قصده الوقوف على الحق والعثور على الصواب، من دون تعصب لذهب من المذاهب، وجد فيهما ما يطلبه؛ فإنهما الكثير الطيب، والهبر الذي لا ينف، والتلهر الذي يشي منه كل وارد عليه المذب النزال، والمختص الذي يأوي إليه كل خاشف، فأشد يديك على هذا؛ فإنه إن قيلته بصدد مشرّح وقلب موفق وعقل قد حلت به الهداية، وجدت فيهما كل ما تطلبه من أدلة الأحكام التي ترين الوقوف على دلائلها كائنًا ما كان، فإن استبدعت هذا المقال واستعظمت هذا الكلام وقلتم كما قاله كثير من الناس: إن أدلة الكتاب والسنة لا تفي بجميع الحوادث، فمن نفسك أثبت، ومن قبل تقصيرك أثبت، وعلى نفسها برفقتيه، وإنما تشرح لهذا الكلام صدور قوم وقوبل رجال مستعدين لهذه المرتبة العالية (3).

(1) انظر: الاعتداء المصلحي، 199.
(2) انظر: الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، 444.
(3) إشراق الفتحي: 2، 111.
لا يمكنني قراءة النص العربي بشكل طبيعي.
الفصل الثاني
موقفهم من إفادة النصر للظن أو اليقين

<table>
<thead>
<tr>
<th>المبحث الأول: جهة الثبوت.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>المبحث الثاني: جهة الدلالة.</td>
</tr>
</tbody>
</table>
المبحث الأول
جهة الثبوت

قسم العلماء الخبر باعتبار وصوله إلى قسمين: متواتر، وآحاد. والمتواتر هو: ما رواه جميع كثير من مثلهم من أول السند إلى منتهاه، وتحيل العادة تواطؤهم على الكذب، وكان منتهي إسنادهم إلى الحس.

وهو يفيد العلم اللفظي، ويحتاج به إلى المطلق والأحكام، والآحاد هو: ما فقد شرط المتواتر، ولا يكون مقبول إلا إذا توفرت فيه شروط الصحة سنة وما تنا.

وقد اختلاف بعض العلماء في الفن أو العلم على أقوال:

الأول: أنه لا يفيد شيئا. وقد عزى الشاطبي، وابن القمح إلى طائفة ذهبت إلى فني أخبار الآحاد جملة وردها بالكلية، ولعلهم أشبه في عصرونا هذا بالقرائين، وهو قول شاذ، لا يستند إلى ما يمكن أن يسمى دليلاً.

الثاني: أنه يفيد العلم مطلقاً، وذلك مطرد وإجماع أخبار الآحاد. وقد حكاه الإمام وعزاه إلى بعض أهل الظاهر، والإمام أحمد يُعتبر من الروائيين عنه.

وهذه نسبة لم تثبت، بل كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (فإن أحد من العلماء لم يقل: إن خبر كل واحد يفيد العلم، وبحث كثير من الناس إنما هو يرد هذا القول).

(1) انظر: الكفاية في علم الرواي، الخطيب البغدادي: 16، ونزهة النظر في توضيح نبأ الفكر، لأن حجر: 51، وتدريب الراوي: 1/163.
(3) الاعتقام: 1/123.
(4) المختصر الصواعق: 2/435.

الإنساني الفاعل بين النظم الترمي
الباب الأول: أسس هذا الإتجاه من النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من إقادة النص الظان أو البقين

الثالث: أنه يفيد الظن مطلقًا، ومنن تبني هذا المذهب جمهور المتزلفة والأشاعرة، وعدد من الأصوليين والمحدثين ممن تأثر بأهل الكلام.

الرابع: أنه يفيد العلم النظري إذا احتفظ به قرائن يتقطع منها بصدق الخبر، والقرينة قد تتبع بالخبر، وقد تتبع بالخبر، أو بهما معاً، ومن ذلك: الخبر المستفيض، والخبر المتلقى بالقبول من الأمة، أو من علماء الشأون، مثل ما رواه الشيخان، وما كان مسلسلًا بالحفاظ.

وذهب إلى ذلك عامة السلف، وجمهور المحدثين والأصوليين والفقهاء، وكثير من الأشاعرة.

والخامس: القول بإفاده خبر الواحد العدل العلم مطلقاً، ونسبه أبو المظفر السمعاني إلى عامة أهل الحديث والمتنقين من القائمين على السنة، ومن قال به ابن حزم، ونصره من المتلخرين الشيخ أحمد شاكر، رحم الله الجميع.

وقال الشيخ أحمد شاكر: رحمه الله: "والحق الذي ترجوه الأهلة الصحيحة ما ذهب إليه ابن حزم ومن قال بقوله: فإن أن الحديث الصحيح يفيد العلم القطعي، سواء أكان أحد الصحيحين أم غيرهم، وهذا العلم البقيني علم نظري برهاني، وهذا العلم يبدو ظاهراً لكل من تبحر في علم من العلوم، وتيقنت نفسه بنظرياته وأطلام قلبه.

ويمكن القول بأن التقولين الأخيرين - عند السلف - الخلاف بينهما لفظي لأنه على كلا التقولين "يجب على المسلم أن يؤمن بكل حديث ثبت عن رسول الله"


انظر: أصول الدين، عبد القاهرة البغدادي: 12، دار الكتب العلمية، بيروت، 1401، ومقدمة ابن الصلاح: 170، والإحكام، الأمدي: 2، ومجموع الفتاوى: 132، 352، 1051/1484، 48، 40/1871، وصحبة الدليل الفقهي بين المتزلفة والأشاعرة: 139.

ووفق ابن تيمية من الشعائر: 46، وحجية الدليل الفقهي بين المتزلفة والأشاعرة: 139.


انظر: الإحكام: 111.

انظر: الباحث الحيث شرح اختصار علوم الحديث لأبو كثير، أحمد شاكر: 30، مكتبة ابن تيمية، القاهرة: الطبعة الثالثة، 1399هـ.
المبحث الأول
من جهة الثبوت

٢١٣

السالمي الفاضل بن النصر السريري

(١) انظر تنصيص هذه الآدلة في الإحکام. بين حزم: ١٣٥٤ وما بعدها، ومختصر الصواعق المرسالة: ٣٩٤.
(٢) مختصر الصواعق المرسالة: ٣٩٤.
(٣) مختصر الصواعق المرسالة: ٣٩٤.

عند أهل العلم، سواء كان في المبتدأ أو الأحكام، سواء أكان متوارث أم أحادي، وأما أكان الأحادي عليه يفيد القطع واليقين أو الظن الغالب على ما سبق بيانه، فالواجب على كل ذلك الإيمان به والتسليم، وإن ذلك يكون قد حققت نفسه الاستجابة الأمور بها إنه قول الله تبارك وتعالى: {أنبأني الله أن أسمع بها}.[الأنفال: ٢٧٤]. وغيرها من الآيات.

وإفادة خبر الأحادي للعلم هو الصواب لأدلة الكثيرة من الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

ومن هذه الأدلة قول الله تعالى: {وَقُلْ يَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْتَهْجِبْنَ آيَاتِنَا فَضْبَاتُكُمْ أَنْ يَصِبُّوا} [الحجرات: ٦].

قال ابن القيم - رحمه الله -: «وهذا يدل على الجزم بقبول خبر الواحد لأنه لا يحتاج إلى التثبت، ولو كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبت حتى يحصل العلم، ومما يدل عليه أن السلف الصالح وأئمة الإسلام لم يزالوا يقولون: قال رسول الله (ص).»، وفعل كما وأمر بكذا، ونهي عن كذا، وهذا معلوم في كلاهم بالضرورة.

ويعتبر البخاري: قال رسول الله (ص) في عدة موضع، وكثير من أحاديث الصحابة يقول فيها أحدثهم: قال رسول الله (ص) بما نسبه إليه من قول أو فعل.

فلو كان خبر الواحد لا يفيد العلم لكان شاهداً على رسول الله (ص) في غور علم.

وقال الإمام الشافعي - رحمه الله -: «لو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم خاصة: أجمع المسلمون قديما وحديثا على تثبت خبر الأحادي والانتهاء إليه بأنه لم يتعلم من فتوى المسلمين أحد إلا أنه أثبت جاز لي، ولكن أقول: لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختقلوا في الحديث حجة بنفسه في المبتدأ والأحكام، الألباني: ٧، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٦٥ هـ.

(١) أنظر تنصيص هذه الآدبة في الإحکام. بين حزم: ١٣٥٤ وما بعدها، ومختصر الصواعق المرسالة:
(٢) مختصر الصواعق المرسالة: ٣٩٤.
(٣) مختصر الصواعق المرسالة: ٣٩٤.
تثبت خبر الواحد بما وصفت بأن ذلك موجود على كلهم (١).

وإذا استبعدنا القولين الأول والثاني، ففخا الأحاد حجة في الأحكام عند سائر العلماء، قال ابن عبد البر -رحمة الله--; «وأجمع أهل العلم من أهل الفقه والأخير في جميع الأمصار فيما علمت على قبول خبر الواحد العدل وإيجاب العمل به، إذا ثبت ولم ينسخه غير من أثر أو إجماع، على هذا جميع الفقهاء في كل عصر من لدن الصحابة إلى يومنا هذا، إلا الخوارج وطوائف من أهل البدع شرذمة لا تعد خلافا» (٢).

أما الاحتجاج به في العقيدة، فعند المتزلة، وجمهور الأشاعرة ولا سيما متأخرينهم، أنه لا يحتج به في مسائل الاعتقاد (٣).

وهذا مخالف لِإجماع السلف الذين لا يفرقون في الاحتجاج بخبر الأحاد بين العقيدة والأحكام.

قال ابن قيم الجوزية -رحمه الله--; «إن هذه الأخبار لولا تقد البيقين، فإن الظن الغالب حاصل منها، ولا يمنع إثبات الأسماء والصفات بها، كما لا يمنع إثبات الأحكام الطبية بها، فما الفرق بين باب الطلب وباب الخبر بحيث يحتج بها في أُحدهما دون الآخر.

وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة؛ فإن لم تزل تحت بهذه الأحاديث في الخبريات العلميات، كما تحت بها في الطلابيات العملية، ولم يزل الصحابة والتابعين وتابيعهم وأهل الحديث والسنة يحتاجون بهذه الأخبار في مسائل الصفات، والقدر، والأسماء، والأحكام، ولم ينزل عن أحد منهم أثبت أن جوز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الأخبار عن الله وأسمائه وصفاته.

فأي سلف المفرقين بين البابين؟ نعم سلفهم بعض متأخرين المتكلمين الذين لا عناية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه، بل يدلون القلوب عن الاهتداء، وهذا الباب بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة، ويجعلون على آراء المتكلمين وفيه:

الرسالة: ٤٥٧.
التمهيد، ابن عبد البر: ٢/١٠.
نظرة: حجية الدليل التفقي بين المتزلة والأشاعرة: ١٦٥، وما بعدها.
المبحث الأول
من جهة الشبوب

المتمكنين، فهُم الذين يعرف عنهم التفريق بين الأشريين، فإنهم قسموا الدين إلى مسائل علمية وعملية وسموها: أصولًا وفروعًا.

والأدلة على ما ذهب إليه السلف كثيرة جداً، منها: قوله تعالى: {وما كأنهم يتألقون على البحر من سوء ظهرٍ فولا تفطر من كل قرية منهم طاعةً} آياتٌ سابقة في الأنبياء ولقدماً.

{وقد إذا جمعوا أجمعهم على النصر} [التوبة: 122].

قال ابن حزم - رحمه الله -: "لا يخلو النافر للتنفثية الدين من أن يكون عدلاً أو فاستاً ولا سبيل إلى قسم ثالث، فإن كان فاستاً فقد أمرنا بالتبين، أمره وخبره من غير جهته، فأوجب ذلك سقوط قبله، فلم يبق إلا العدل، فكان هو الأمور بقبول نذارته، وقد حذر الله من خلافة نذارة الطائفة، والطائفة باللغة تقع على بعض الشيء، ولا يختلف إثنان من المسلمين إلا أن مسلمًا ثقة لو دخل أرض الكفر فدعا قومًا إلى الإسلام وتل أينهم القرآن وعلهم الشرائع لكان لزاماً لهم قبوله، ولكلمة الحجة عليهم بذلك قائمة.

ومن الأدلّة قول النبي ﷺ: {ماعداً - رضي الله عنه - وقد أرسله إلى اليمن: ([إنك تقدم على قوم من أهل الكتاب، فليك ليأسدُهم إياه عبادة الله عز وجل) ويُروي:} (فأخذهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله، فإنهم أطعموك لذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمسة صلوات في كل يوم وليلة ...)} الحديث.

وهذا ليس قاطعًا على أن العقيدة تثبت بخبر الواحد، وتقوم به الحجة على الناس، ولولا ذلك لما أكثَت رسول الله ﷺ بإرسال معاذ - رضي الله عنه - وحده.

وقال الشيخ الألباني- رحمه الله -: "من لم يسلم لزمه أحد أمير لا ثالث لهما:

(1) القول بأن رسوله - عليه السلام- ما كانوا يعلمون الناس العقائد لأن النبي

315

الإسلامي القرآني للقرن الثاني عشر الميلادي
المبادئ الأول: أساس هذا الاتجاه من النص الشريعي
الفصل الثاني: موقفهم من إقادة النص الظن أو القيدين

لم يأمرهم بذلك، وإنما أمرهم بتلبغ الأحكام فقط، وهذا باطل بالبداهة مع
مخالفته لحديث معاد.

(2) أنهن كانوا أمورين بتبليغها، وأنهم فعلوا ذلك قبل أن يكون الناس كل العقائد
الإسلامية، ومنها هذا القول المزعوم "لا تثبت العقيدة بخبر الأحادث" فإنه يُذكَر نفسه عقيدة كما سابق، فعليه: فقد كان هؤلاء الرسل - رضوان الله عليهم - يقولون
للناس: أمنوا بما نبلغكم إياه من العقائد لكن لا يجب عليكم أن تؤمنوا بها: لأنها
أخبر أحادث، وهذا باطل كالذي قبله، وما لزم منه باطل فهو باطل، فثبت بطلان
هذا القول، وثبت وجب الأخذ بخبر الأحاداث العقائد. 

موقف أصحاب هذا الاتجاه من خبر الأحاداث:
يقرر كثير من أصحاب هذا الاتجاه طنئة أحاديث الأحاداث، وعدم الأخذ بها
عند الاستثناء بعضهم ما أسماهم فروع العقيدة بشرط الإمكان العقلي،
أما الأحكام فقد تسوغ بعضهم فقال بعدم حجية الأحاداث الإجاب والتحريم،
وبعضهم قال بعدم جدتها، والمشكلة الكبرى كالحدود.

ولقد قرر الشيخ القرضاوي أن القرآن كله قطعي النبوءة، لأنه منقول بالتواثر
القيقيني، أما السنة فالتجازير فيها قليل، وأكثرها شتم بطريق الأحاداث.
ورد قول من أخذ المتواتر من الحديث دون الأحاداث أو يشترط الأحاداث شروطاً
غير ما كان عليه الصحابة - رضي الله عنهم - ونقل إجماع الصحابة على العمل
به، ونقل في ذلك نقلًا طويلًا عن القاضي المالكي أبو الوليد الباجي.

ويلاحظ هذا النقل أن أبا الوليد الباجي أورد اعتراضًا بأن ما ذكره من
إجماع الصحابة على العمل بخبر الواحد يوجب قبوله، والتوحيد، وأعلام النبوة،
وما طريقه العلم، فأجاب عن ذلك بأنه غلط؛ لأنه إنما كان ينفذ رسله بأحكام
الشريعة بعد انتشار الدعوة، وإقامة الحج، وكيف يقول رسله إن رسول الله
يخبركم في الزكاة بكذا وكذا، وهو لا يعرفون الله ولا رسوله?

(1) وجب الأخذ بأخبار الأحاداث العقائد: 111.
(2) انظر: المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة: 98.
(3) انظر: المصدر السابق: 111.
المبحث الأول
من جهة الثبوت

ولم يعلق الشيخ على ذلك، مما يشعر بموافقة.


وأرجع سبب النزاع إلى أمرين: الأول: هل يكفي الظن إثبات العقيدة، أو لا بد من القطع؟ والثاني: هل حديث الأحادي الصحيح يفيد العلم القيني، أو يفيد الظن الراجع؟

أما الأول، فيرى أن آيات القرآن التي جاء فيها ذم المشركين وأهل الكتاب على اتباعهم الظن في العقيدة، توجب من باب أولى أن لا يسمح للمسلمين أن يتبوا الظن في هذا المجال.

وأما الثاني، فأرجع الخلاف فيه إلى ثلاثة أقوال: أنه لا يفيد العلم مطلقًا، وهو قول جمهور الأصوليين والمتكلمين، ومذهب الأئمة الثلاثة أبي حنيفة، ومالك، والشافعي.

والقول الثاني: أنه يفيد العلم مطلقًا ولو بغير قرينة، وهو مذهب الإمام أحمد، وداود الظاهری، والحاير الحاصبي، وجهمير المحدثين، وينسب إلى عامة السلف، ورجحه الشيخ أحمد شاكر، والألباني، وعامة النحاة.

والقول الثالث: أنه يفيد العلم بالقرائن المحتملة به.

وقرر أن محل النزاع بين الفريقين لم يجرد جيداً، ولو حضر لوجد أن الأطراف متفقان، بعد ترجيح طلب البيقين في أمور العقيدة وأن أحاديث الآحاد بغير قرينة لا يفيد البيقين.

وذكر أن الأمر يتبين بتحديد المقصود بكلمة العقيدة، فإن كان المقصود بها أصول العقيدة مثل: وجود الله، وأنه الأول بلا ابتداء، والأخر بلا انتهاء، المتصرف بكل كمال، والمنزه عن كل نقص، والإيمان بأن محمدًا رسول الله، والإيمان بالبعث،...
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من إقامة النص الظان أو البقين

والجنّة، واللّاقكة.. اللّغ، فهِذه العقائد أساسية لا ينزعُ فيها مسلم، لأنّها ثابتة بنصوص القرآن الكريم، وقد أجمع عليها الأمّة، فلا حاجة إلى إثباتها بالسنة بعد ورودها في صريح القرآن، وما جاء منها الدّة السنة فهو تقرر وتأكّد لما فيه القرآن أو تفصيل له.

وإن كان المقصود بها الفروع المتعلقة بالعقيدة: كسائر المكين في القلب، ورؤية الله الآخرة، والشفاعة لأهل الكبائر يوم القيامة، ومسألة الصراف ووزن الأعمال، ونحو ذلك مما سكت عنه القرآن، ونظمته بها السنة الصحيحة، أو جاء به القرآن، ولكن بعبارات محتكاة للتأويل من قريب أو بعيد، فهذا، إنّ نظره مما لا ينزع أحد من علماء أهل السنة في إثباته، إذا كان الحديث صحيح الثبوت صريح الدلالة، بشرط واحد وهو أن يكون في دائرة الإمكان العقلي.

وأنا، أنت من هذا التحري أنّ أثبات العقيدة بصاحب الأحاديث متفق عليه من حيث المالك بين المدرستين المتنازعين في عصرنا، المدرسة الأشرية والماتريدية، والمتلائمة في جامعات الأزهر والزيتون، والقيروان، ودبيوند، وما تفرع عنها، وبين المسجد الحنبليه التي يمثلها علماء المملكة العربية السعودية ومن تلهم عليهم.

وتساءل لم تثار النزاع واحتد؟ وأجاب أنه لم يجد لذلك سبباً إلا إذا دخل أحد عنصرين في النزاع، أحدهما: أن يراد بالعقيدة التي يكرّر من أنّها، والآخر لا يكون إلا بإبتكار ما عُلم من الدين بالضرورة، وهذا قد زاد على مجرد التوتر أو مجرد الإجماع، وتم نتيجة إبتكار الأحاديث المتعلقة ببعض أشراف السّعة كظهور الدجال، ونزول النبي عليه السلام، فمن أنّها لا يحكم بكره؛ لأن الأمر ليس من العقائد المعلومة بالضرورة، وإن كان ذلك ضرباً من الابتداع، والشرود عن منهج السلف، وطريق أهل السنة.

وتأتي الأمرين- عنده- أن تدخل في معترب النزاع الأحاديث المتعلقة بالصناديق، كما حديث النزول، والساق، والقدم، والأصب، مما عرف الخلاف فيه بين السلف والخلف.

وقرأ هذا السياق أن موقف الخلاف لا يمس ثبوت الحديث إذا صح سنه ولا ينكره. لكنه تمت تلك تأويل الحديث وفق أساليب الخطاب العربي، سواء كان هذا صحيحاً أو لا فهو أمر خارج عن إثبات العقيدة بالحديث، بل يقول: أنا أقر بالحديث.
وأثبت موجبة ولكن معناه عندي كذا وكذا (1).

وتحظى موقف الشيخ هذا أنه يهون من شأن الخلاف، وتتكفل التوضيف بين المذهبين المُسالمًا، ولكن يُحيطية الأمر يقرر مذهب الأشاعرة (2)، الذي يقصي خبر الآحاد عن الاحتجاج به مسائل العبادة، والذي يمثل أكثر السنة، والذي هو حقيقة الأمر ضرب من الابتداع، والشروط من منهج السلف، وطريق أهل السنة.

أما الشيخ الغزالي: رحمة الله - فهو متذبذب ومتناقض في هذه القضية، فإن كان الجملة يهون من شأن أحاديث الآحاد، فقد قرر أن التواتر من السنة نوعان: لفظي ومعنى، وهو يشبه القرآن فيما أتى به من أحكام، ولا يمكن رده، وهو كثير خاصة المعني منه، وأما أخبار الآحاد من الناحية العملية لا تشكل مساحة كبيرة من السلوك الإسلامي المهم، لأن ما لا بد منه تكفت به نصوص ثابتة بيقين (3).

ويُحكي له الخلاف قرر أن جمهور العلماء، يقبل سن الآحاد في الأحكام العملية والشروط الفقهية، ولا ينقلها إلى ميدان العقيدة الذي يقوم فيه الأمر على القائل، وعند ذلك - عنده - أن سن الآحاد تقيد الظن العلمي وحسب، وأشار إلى أن من الناس من عد هذه السنة مفيدة لليقين ما دامت صحيحة (4).

وهي موقف آخر قرر أن مذهب جماعة المسلمين هو أن العقيدة في المنطق الإسلامي لا تثبت إلا من نش قطبي الدلالة والثبوت، ولا اعتبار للشواهد، حسب وصفه، وهو المقابل برى أن المريديات الأحادية يقبلها من يقبلها، ويتأهي من يتأهي، ويؤلوه من يؤلو، ومن ثم فلا يجد معنى لاستحياها في هذا العصر وشغف الأذهان بها (5).

(1) انظر: المصدر السابق: 126-127
(2) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: 238/2
(3) انظر: دستور الوحدة التثاقفية: 137
(4) المصدر السابق: 77، وانظر: تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل: 174-175
(5) انظر: تراثنا الفكري: 40، ولقد قال ذلك بعد أن شن هجومًا على من يحدث الناس ببعض أحاديث الصفات، حيث قال: "هذا العصر الذي شهد أزمة للإيمان، وانفصالًا بين العلم والدين، والذي يترك فيه العلماء الراسخون بثاث لتعريف الناس بالله الأوحد الصمد، بديع السماوات والأرض، ذي الجلال والإكرام، يجثث شخوص شجاع الفكر يقول لك: أفهمهم أن الله خلق آدم على صورته طوله ستون ذراعًا، وقد يزيد على ذلك، وقل لهم: إن له ساقًا رجلاً."
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من إقادة النص الظني أو البقين

ومع تذذبه أنه قد قرر إمكانية أن تؤخذ أحاديث الأحاديث التي تعتبر تكلفة بين القرآن مثل أحاديث عذاب القبر وثواب القبر، وما إلى ذلك (1).

وإذاً المقابلاً أخرجاً من العقيدة، بعض الأحاديث الصفات: لأن العقائد تكمل بها القرآن، فقال: "ولو فرضنا أن هناك من قال: إن رباً لا ينزل إلى السماء الدنيا بل يتجلى، فهذا ليست صريحة، ولكن يكشف عنب عبارة وردت في أحاديث آخرين، ولا يمكن أن نعتبر هذا صريحة، نزل الله ليس صريحة، هناك أشياء كثيره وسن ذكره الأحاديث، ولكنها تفسير أو تأويلات في البناء الإسلامي تؤخذ في حددها، وهذا ما مشى عليه المسلمون، فما خالف البقين من أحاديث الأحاديث مرفوض، فالقول بأن أحاديث الأحاديث تأتي العقيدة وتقيد البقين قول غير صحيح، وما يقوله بعضهم يتما هذا مرفوض، ولا يمكن بناء عقيدة على أحاديث الأحاديث، خاصة Wenn العقائد قد تكمل بها القرآن (2).

وذكر أن عددًا من الأئمة يتذاكر هذه السنن إذا كانت هناك قرينة أقوى منها في إقادة حكم الله، فهما فكرًا يرى عمل أهل المدينة أدل على السنة من حديث الأحاديث، مهما كانت صحته، والأحناف يقولون أن حديث الأحاديث لا ينيد على إثبات الفرضية وحده ولا على إثبات الحرمة، بينما يمكن الاحتجاج به في نطاق الندوب والنكوه، وأنه غالب بعضهم فعل القياس القطعي أرجح من سن الأحاديث.

وبأيّة مواقفنا، فلأي الأحاديث مقابل استباعدًا لرأي من يريد بخبر الواحد إثبات العقائد التي يكرر منكرها، ومن هذا نوحاً من الغلو الموجب، الذي قد ينتهي بالصد عن سبيل الله (3).

ويستحب آخر يشير إلى تهوين الأحاديث بقوله: "ولولا أن الأحكام الشرعية تؤخذ بالظن ما كان يعمل بحديث الآحاد "(4).

(1) كيف نتعامل مع القرآن: 115.
(2) المصدر السابق: 118.
(4) كيف نتعامل مع القرآن: 115.
وقال أيضاً: "إذا ثبت أن النبي ﷺ قال، فلا رأي إلا السمع والطاعة، ولكن
أني لمن الثبوت؟ إن الرأي ﷺ قيمة السند، هل يهب لنا يقيناً أولاً؟" (1).

وقال عن أحاديث الصحيح: "بل الحديث الصحيح الأحادي ليس مقطعاً
بصحة، سواء كان ﷺ الصحيحين أو غيرهما، وصحة ثابتة بطريق غلبة الظن ما
دام غير متواتر، ولا مدعم بالقرآن المودية" (2).

ولم يخرج د. محمد عمارة عما تقدم حيث يرى أن العقيدة لا تثبت بأحاديث
الأحاديث، وأن العقيدة قد اكتملت ﷺ النص القرآني، ويَذِكِرُهُ وَهَذَا يَقُولُ: "وَمِنْ نَعْمَتِ اللَّهِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَنْ جَعَلَ سَأَرًا عَرَاقَ الْإِسْلاَمِ مَكْتَمَلًا ﷺ الآيات المكتملة من
النصوص قطعية الدلالة والثبوت ﷺ القرآن الكريم، فالإسلام لا يحتاج ﷺ إثبات
عقائد الإسلام إلى الظنون، أو النصوص ظنية الثبوت أو ظنية الدلالة، وليس
معنى هذا خلو الرواية والمأثور الإسلامي من النصوص ظنية الورود، ومن النصوص
ظنية الدلالة. وهذه النصوص القرآنية والشبهية هي مصدر من مصادر الدين
والثاني، ومنها تأخذ الكثير من الأحكام ﷺ الأمور العملية" (3).

والجملة الأخيرة قد يفهم منها أن هناك مصادر أخرى تؤخذ منها أحكام
الأمور العملية.

ويُسائر التهويدين من خبر الآحاد وقصص مجال تحكمه يقول: "نحن نطالب
أصحاب هذه المواجع التي جعلت حديث الآحاد هو كل شيء، وتركت القرآن وراء
ظهرها" (4)، أن نعود إلى تحكيم العقل والتربة، والإحتمام بالقرآن أولاً وهو النص
القيقيني، ثم بالمتوافد من الحديث كذلك؛ لأنه نص يقيني، ثم بعد ذلك بحديث
الأحاديث بعض الأعمال، وليس ﷺ نطاق التشريعات: لأنه ظني" (5)، ويلحظ هنا

المصدر السابق: 58.

(1) تراثا الفكر: 173.
(2) من مقالة له عنوان بين الظن والفيضين، صحيفة الشرق الأوسط 12/10/2002، ونشر:
الإسلام ومفاسدة الحكم: 30. 118.
(3) هذه المبادئة ونحن على الهمين بالحديث: فإلا تكون طائفة أو فرقة تعتمد حديث الآحاد وتترك القرآن.
(4) صحيفة المسلمون، العدد 271، شوال 1415هـ، نقل عن الاتهاق العقولي لدى الفكرين
الإسلاميين المعاصرين: 578.

الإسلامي الفاعل بن النص الشريعي
ألا يجتاز بالآثار إلا في نطاق محدود بعض الأعمال؛ وهذا مزيد تضييق لدائرة الاتهام.

وقد حكایة الخلاف نقل عن الشيخ محمود شلتوت-رحمه الله- أن آحاديث الآحاد لا تقتد عقيدة، وأن ذلك قول مجمع عليه وثابت بحكم الضرورة العقلية التي لا مجال للخلاف فيها عند العلماء.

وضبطت الفتاوى من دائرة الإسلام بأحاديث الآحاد، فعنده حديثه عن مسألة تنظيم الدولة في الإسلام بين ما هو ملزم ليس سوى الأصول القطبية الثانية، والتي لا تنفي أكثر من الأحكام الواردة في القرآن بشكل واضح، ولا التباس فيه، والأحكام الواردة في السنة التشريعيّة بنصوص واضحة المعنى، قطعِية السند.\\n\\nووصل إلى القول بأن الآحاد الشرعي وخاصة ما تتعلق منها بنظام الدولة الإسلامية ما ينبغي أن يبنى على سنده فقيه مهما كانت درجة العلميّة ضئيلة.

وذكر أن حسن الترابي اشترط في ذلك التواتر، وأن أبا حامد الغزالي ذهب إلى أن الدماء لا تثبت بأحاديث الآحاد.

ووصف د. طه الوعلوني إثبات العقيدة بخبر الآحاد إذا صبح بأنه طريقة ظاهرة، ودخلت على الأمة ما يشبه الأساطير مثل آحاديث نزول المسيح عليه السلام، والتي قال عنها: إن قضية نزول السيد المسيح ليس عليها من القرآن الكريم دليل، والعقائد البقينية عندنا كلهما قد جاء القرآن بها تقومن بالله، ملائكته، ورسله، واليوم الآخر، وآيات القدر عندنا حوالي 60 آية ووردت فيها القدر الفهم الصحيح السليم.

فهذه هي أركان العقيدة عندنا، وعقيدتنا عقيدة قطعية بقينا لا يمكن أن تثبت بالطريقة الظاهرة، وبالتالي عندنا مذهب واحد وهو الذي اعتبر أن خبر الآحاد إذا

(1) انظر مقالته: بين الظن واليقين، صحيفة الشرق الأوسط، 2002/10/12.
(2) الحريات العامة في الدولة الإسلامية، 20.
(3) الصدر السابق: 112.
(4) انظر: المصدر السابق، 125.
المبحث الأول
من جهة الثبوت

ثبت ولم يعارض القرآن - وضعوا حوالي 16 شرطاً - قالوا يقبل شريعتك، وفتحوا عليناباب الذي أدخل علينا قضية المهدي، والسيد المسيح» (1). ويري عبدالجواب ياسين أن المشكلة بالنسبة للنص السنوي مشكلة مزدوجة، 

وتنطق بالثبوت كما تنطق بالدلالة (2).

ومن ثم - فعندما - أن ما لم يصل الناس بطريق التواثر المستفتيض فلا يستطيع عاقل أن يدخله دائرة الوعي الثابت فيوتا لا شك فيه، ومن ثم فهو ليس ضروريا لقيام الدين، ولكن قد يكون أكثر من الحالات وبشروط معينة فاعلا للقيام بالتكليف وفهم الدين بوجه عام، فكل ضروري نافع وليس كل نافع ضرورياً.

وهكذا الشروط تتمثل عندنا في شرطين أولهما: ثبوت الخبر بمحاكمة مثبتة إلى القرآن، والتاريخ، والعقل الكلي.

وثانيهما: خضوع النص لهيئة الأحكام القرآنية باعتبارها أصول الدين الثابتة ثبوتًا قطيعًا.

ومع كل ذلك يرى أن رؤيته هذه ليست ردًا للسنة في جملتها؛ ولكنها رد عن السنة أن يدخل فيها ما ليس منها (3).

ولم يكتف بذلك، حيث - زعم- أن ذلك أمر مقصود للشاعر الذي أراد أن تكون دائرة الواجب هي الأصل العام وأن تكون دائرة الإلزام هي الاستثناء، ويقدر ما نقل النصوص بقدر ما تتسع دائرة الواجب، ويقدر ما تزيد النصوص بقدر ما تضيق هذه الدائرة. وهذا هو الحقيقة مما يفسر موقفه.

وقد نسي نفسه وهو يستشهد على رؤيته بحديث: (إن أعظم المسلمين بين المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم عليهم، فحرم عليهم من أجل مسالته] (1).

(1) من الحوار الذي أجريه مع موقع إسلام أون لاين تحت عنوان: الطلائع ومراجعة التراث الإسلامي. مشروع جديد.
(2) انظر: السلطة في الإسلام: 1983.
(3) انظر: السلطة في الإسلام: 1983 - 257.
(4) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب توقيعه، وترك إثبات سؤاله عما لا ضرورة إليه، أو لا يتعلق به تكليف، وما لا يقع، ونحو ذلك، ح (258).
قال أيضاً: وكان النبي ﷺ فيما هو ثابت عنه - يكره كثرة السؤال ويحض
على تركه بقوله: (فرونت ما تركتكم) (١)؛ مخافة التشديد على الناس بكثرة
النصوص التي ستؤدي إلى تضييق دائرة المباح (٢).

فهنا استدل بحديثين من أحاديث الأحاد وبرى مع ذلك ثوهمها، فكيف يتم
له ذلك؟ مثل هذه القضية الكبرى التي يريد إلزام غيره بها، بل وينسبها إلى
الشاعر؟ 

وانتقد ما وصفه بحصانة البخاري السلفية، التي لا تديل عليها -هي زعمه- من
التقلي والمقتلي، وبرى أنه لا ينبغي أن تحق بيننا وبين إعادة النظر في المتون الواردة
به على ضوء القرآن، والتاريخ والعقل جميعاً (٣).

ويرى د.ليون صغير امتياز تحديد الحكمة بآحاد النصوص المروية عن النبي
(الباحة: ١٢٨) إنما تكنت
مع ممارسات رسول الله ﷺ وواقفته العملية (٤).

ويكاد د. أحمد أبو المجد أن يخرج عن السياق المتقدم: إذ عند مطالبته بضبط
الحدود الفاصلة بين الثابت والمتغير، وذلك بالتحقق من قطعية وورد النص الذي
يراد استمداد الحكم منه، ذكر أن هذا محقق في جميع نصوص القرآن، وأما
الأحاديث التي تأخر تدوينها، فقد قسمها العلماء إلى درجات بحسب تفاوتها من
قوة السند، ولكن الدقة البالغة والاحتياط الشديد والجهد العلمي الذي لا نظير له،
يعد جزءاً فريدًا من تراث الإسلام لا يظهر في الحضارات الأخرى، وبفضله توفر
لدينا الأطمثان العقلي إلى كثرة من الأحاديث في الأحكام وغيرها من ناحية ثبوت
ورودها عن النبي ﷺ (٥)، ولكنها لم يحدد مقدار ما تمثل هذه الكثرة من السنة.

(١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، ح (١٣٧).
(٢) انظر: السلطة في الإسلام، ٢٤٦.
(٣) انظر: المصدر السابق، ٢٨٥، وانظر: ٢٨٥.
(٤) انظر: إعمال العقل، ١٣٣.
(٥) انظر: حوار لا مواجهة، ٦٣-٦٤.
وأما في عبود العبد المجيد النجار فقد خرج عما سبق، إذ قرر أن قطعية الورود تعني درجة اليقين المطلقة بأن النص ثابت النسبة إلى مصدره الذي أوجب به، وكل القرآن الكريم قطعية في وروده لأن نقله كان بالتواتر المؤدي إلى اليقين، وكذلك الأحاديث التي نقلت عن الرسول بالتوتار. وهي قليلة العدد.

أما ظنى شيوت النص فتعني عدم الجزء بشيوت النص إلى مصدر الوحي، وذلك متعلقاً بالأحاديث والأحاديث، وعمل العقل هنا التحقق فيه نسبته إلى الرسول بطرق النقد المعروفة في علم الحديث، وقد ينتهي ذلك التحقق باعتبار مضمون النص مراداً إلهاً إذا ثبت الصحة، أو باعتباره غير مراد إلا أنها لم تثبت.

أدلة أصحاب هذا الاجتهاد:

لم يأتي أصحاب هذا الاجتهاد بحجة أن هذا الباب، فأدلتهم في الجملة - في أدلة المتكلمين المقدمي، حيث استدلوا بعدن من أدلةهم على ما ذهبوا إليه من تجية خبر الأحاديث، وأنه لا ينفع به تكذيبه - كما هو عند أكثرهم، ولياً ينفع به كذلك له الأمور التشريعية الكبرى - كما عند بعضهم. ومن هذه الأدلاء ما يلي:


2. الاستدلال بأنه في شؤون الدنيا نستوطن للحقوق بجمل شهادة رجلين عدلين أو رجل وأمرأيتين، كيف ينفسي بنصب Dylan شؤون الدين؟ وإذا كان خبر العدل لا يثبت قطع ويد بعشرة دنانير كيف يثبت عقيدة قد تطيع عند جدتها بالرقاب؟

انظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: 98، 99.
(2) انظر: المرجعية العليا في الإسلام: 117، والسلطة في الإسلام: 285.
(3) انظر: دستور الوحدة الثقافية: 76.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من إفادة النص الظني أو الباطن

3. إن الفرد قد ينسى أو يخطئ، بدليل تفاوت كلمات الرواية في نقل حادثة

4. ومن أسباب الخلاف الفقهي أن خبر الواحد ربما لم يصل إلى الأكابر أو ربما نسوا، فهل هذه القناة المحدودة تصلح لنقل العقائد الرئيسيه، بينما المفترض أن تأخذ طريقاً مستوعباً شاملة، لا يبقى معها جهل ولا غفلة.

5. المتوارث مصون كلاً وجزءاً، أما أخبار الآحاد فتضمنت ما تركز الأئمة، كما عند المالكية والحنفية.

6. أجاب الشيخ الغزالي عن كونه كان يرسل الأمراء والعلماء وهم أحاد، ويكونون حجة على غيرهم بأن ذلك حق، والحكومات لا تزال تبعث السفراء أحداداً، ولا تزال تساع كل أساتذة يدرسون للطلاب أحداداً، وخبير الواحد هنا له احترامه: لأن الملاحظات التي تحيط به توفر ضمانات شتى لأن سفير الدولة.

إن أخطأٌ في البلاغ لحقه ألف مصالح، وكذلك المدرس بين ثلاثمته.

المتاقشة:
لست قضية المتوارث والآحاد مجرد قضية إصطلاحية فنية متعلقة بتصنيف النصوص بحسب طرق وصولها إلينا، ولو كانت كذلك لم يكن الخلاف فيها بهذه القوة، ولكن هذا الاصطلاح أثبت عليه رد القسم الكبير من نصوص الشريعة، سواءٌ جانب العقيدة، أو جانب المسائل التشريعية الكبرى، وهذا هو أصل المشكلة.

وقد وصف الشيخ أحمد شاكر -رحمه الله- هذه المقالة بأنها بذعة سيئة بنيت على "اصطلاح نظري، لا أثر له في القيمة التاريخية لإثبات صحة الرواية، فما كل رواية صادقة يثق بها العالم المطلع المتمكر من علمه، بمجرد صحتها، والتصديق بها، وإذا يقبل إليها أن تكون ثابتة نتائج المتوارث الموافق للعلم البديهي، إلا لما صح لنا أن نق بأكثر التقاليد أكثر العلوم والمعارف".

انظر: دستور الوحدة الثقافية: 57.
انظر: دستور الوحدة الثقافية: 85.
الباعث الحديث: 7.
هذة المسألة وإن كان لها جذور في المناهج الكلامية، إلا أنه تكرر القول بها عند كثير من أصحاب الاجتهاد العقلاني الإسلامي، بل وتوسع بعضهم في تصييق دائرة الإلزام بنصوص الأحاديث، وذلك يرجع إلى سببين - في نظره- هما:

1. أن من قال بذلك طرد علة القول بعدم حجة الأحاديث العقدية إلى بعض مسائل الأحكام العملية التي - في تفهمها - لا يكفي فيها الإلزام بها إلا ما هو قطعي.
2. أن استشكلوا جملة من النصوص لخلافتها للعقل، أو لعدم مناسبتها لواقع العصر الحاضر - بحسب ما توهموه- فكان القول بعدم حجة الأحاديث يمثل مخرجًا لهم من هذا الإشكال.

وقدما يلي رد إجماعي على مسلك أصحاب هذا الاجتهاد، ثم رد تفصيلي على ما استدلوا به من الأدلة.

أولاً- الرد الإجماعي على مسلك أصحاب هذا الاجتهاد في هذه القضية:

1- لم يحرر أصحاب هذا الاجتهاد الخلاف بدقة في هذة المسألة، وذلك حين نسبوا إلى جمهور العلماء القول بأن أخبار الأحاديث المتلفة بالقبول لا تفيد إلا الظن، فإن القول بإفادته العلم لم يقل به إلا فتنة قليلة من الحنابلة وغيرهم.

قال شيخ الإسلام - رحمه الله -: "الصحيح أن خبر الواحد قد يقيد العلم إذا أعتنى به قرائن تثبيت العلم، وعلى هذا فلكثير من متون الصحيحين متوارث اللفظ عند أهل العلم بالحديث، وإن لم يعرف غيرهم أنه متوارث، وهذا كان أكثر متون الصحيحين مما يعلم علماء الحديث علمًا قطعا أن النبي - قالت: تارة لنواره، وتارة نلتقي الأمة له بالقبول، وخبر الواحد المتلفة بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري كالإسفرايين وابن فورك". (1)

وقال: "ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول، تصديقا له، أو علم به، أنه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة، ومالك والشافعي وأحمد، إلا فرقة قليلة من التأخرين تبعوا له ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك". (2)

(1) مجمع الفتاوى: 18/ 460
(2) مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية: 32، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1400 هـ.
ومما ينبغي أن ينبه إليه أن الإجماع المعترف هو إجماع أهل الشأن وهم هنا أهل الحديث: وعلى عليه إذا كان الإجماع على تصديق الخبر موجباً للقطع به، فالاعتبار في ذلك بإجماع أهل العلم بالحديث، كما أن الاعتبار في الاجتماع على الأحكام بإجماع أهل العلم بالأمر والنهي والإباحة» (1).

وقال ابن حزم - رحمه الله -: «إن جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ، يجري على ذلك كل فرقة في عملها، حتى حدث متكلموا المتزلطة بعد المائة من التاريخ فخالفوا» (2).

2- إن هؤلاء لو تأملوا في نصوص السنة لوجدوا من القرائن ما يحملهم على اعتقاد إفادة تلك الأحاديث للعلم، فإذا لم تحصلوا لهم فلا يقيموا غيرهم على أنفسهم.

وقد بين الشيخ الإسلام ابن تيمية هذا الأمر بيانًا شافياً عندما ذكر الفرق بين السلف ومنهم على مذهبهم في هذه المسألة وبين مخالفتهم، فقال السلف عندما قالوا بوجية خبر الأحاديث نظرائهم إلى ما يرجع للمخبر والمحتر عنه، والمحتر به، والخبر البلغ.

فأما ما يرجع إلى الخبر فإن الصحابة الذين بلغوا الأمة سنة نبيهم كانوا أصدق لهجة وأعظمهم أمانة وأحفظهم لما يسمعونه، وخصوصهم الله من ذلك بما لم يخصص به غيرهم، كافت طبيعتهم قبل الإسلام الصدق والأمانة، ثم ازدادوا بالإسلام قوة الصدق والأمانة، وكان صدقهم عند الأمة وصداقتهم وضعفهم وحفظهم عن نبيهم، أمرًا معلومًا لهم بالاضطرار، كما يعلمون إسلامهم إيمانهم وجهادهم مع رسول الله ﷺ، وكل من له أدنى علم بحال القوم يعلم أن خبر الصديق وأصحابه لا يقاس بخبر من عداهم، وحصول الثقة واليقين بخبرهم فوق الثقة واليقين بخبر من سواهم من سائر الخلق بعد الأنباء، فقياس خبر الصديق على خبر آحاد الخبرين من أفضد قياس في العلم، وكذلك النثاث العدول الذين رووا عنهم هم أصدق الناس لهجة وأشدهم تحريرًا للصدق والضبط، حتى لا

المصدر السابق:22.

(1) الإحكام في أصول الأحكام: 88/1.

(2) الإحکام في أصول الأحكام: 88/1.
المبحث الأول
من جهة الثبوت

تعرف ﷺ جميع طوائف بني آدم أصداقه لله و لا أعظم تحريًا للصدق منهم، وإنما المتكلمون أهل ظلم و جهل يقيسون خبر الصديق والفاروق وأبي بن كعب بأخبار آحاد الناس، مع ظهور الفرق المبين بين المخبرين، فمن أظلم ممن سوى بين خبر الواحد من الصحابة و خبر الواحد من الناس وقد إفادة العلم، وهذا بنزلة من سوين بينهم ﷺ العلم والدين والفضل.

وأما ما يرجع إلى المخبر عنه فإذا الله سبحانه تكلف للرسول ﷺ، بأن يظهر دينه على الدين كله، وأن يحفظه حتى يبلغه الأول من بعده، فلا بد أن يحفظ الله سبحانه حججه و بيناته على خلقه: لئلا تبطل حججه وبيناته، ولهذا فضح الله من كذب على رسوله ﷺ حياته وبعد مماته وبين حاله للناس...

وأما ما يرجع إلى المخبر به فإنه الحق المحض، وهو كلام رسول الله ﷺ الذي كلامه و حي، فهو أصدق الصدق، وأحق الحق بعد كلام الله ﷺ فلا يشتبه بالكذب والباطل على ذي عقل صحيح، بل عليه من النور والجلالة والبرهان ما يشهد بصدقه، والحق عليه نور ساطع بيصره ذو البصيرة السليمة، فبين المخبر الصادق عن رسول الله ﷺ وبين المخبر الكاذب عنه من الفرق كما بين الليل والنهار والضوء والظلم، وكلام النبي هو متميز بنفسه عن غيره من الكلام الصادق، فكيف نسبته، ولكن هذا إنما يعرف منه عن نعانته المدينة رسول الله ﷺ وأخبره وسوته، ومن سواهم ﷺ على ذلك، إذا قالوا أخبره وأحاديثه الصحيحة لا تنيد العلم فهم مخبرون عن أنفسهم إنهم لم يستفيدوا بها العلم، فهم صادقوه فيما يخبرون به عن أنفسهم، كاذبون ﷺ ﷺ أخبرهم أنها لا تنيد العلم لأهل الحديث والسنة...

وأما ما يرجع إلى المخبر [البلاغ] فالخبر نوعان: نوع له علم ومعرفة بأحوال الصحابة و عاداتهم، وتحريهم للصدق والضبط، وكونهم أبعد خلق الله عن الكذب وعن الغلط والخطأ فيما نقلوه إلى الأمة، وتنقل بعضهم من بعض بالقبول و تلقته الأمة عليهم كذلك، وقامت شواهد صدقهم فيه، فهذا المخبر يقطع صدق الخبر ويفيده خبر العلم واليدين لعرفه بحاله وسيرته، ونوع لا علم لهم بذلك وليس عندهم من المعرفة بحال المخبرين ما عند أولئك، فهؤلاء قد لا ينيدهم خبرهم اليدين، ثم عقب شيخ الإسلام بقوله: "فإذا انضم عمل المخبر و علمه بحال
المخبر وإنصرف إلى ذلك معرفة المخبر عنه ونسبة ذلك الخبر إليه أفاد ذلك علمًا
ضروريا بصحة تلك النسبة، وهذا الذي نفاده العلم أقوى من خبر رجل معد فقير
ما يغني فأعطاه ذلك، وظهرت شواهد تلك العطاءة على الفقير، فكيف إذا تعدد
المخبرون عنه وكثرة روائاتهم وأحاديثهم بطرق مختلفة، وعطائنا متنوعة، إذ أوقات
ممتدة؟ (1) 

3- من نتائج قلة بضاعة كثير منهم في علم الحديث ما وقع من بعضهم فيما
يردونه أو يؤولونه من أحاديث بزعم أنها أحاد حنيما هي من المتواتر العوتي مثل:
أحاديث نزول السهيب، والمهدي، وكالأبيار الواردة، عذاب القبر، والشفاعة،
والحض، ورؤية الرب تعالى، وتكليمه عباده يوم القيامة، وأحاديث علُوه فوق سماواته
على عرشه، وأحاديث إثباتالعرش، والأحاديث الواردة، إثبات المعاد والجنة
والنار، نحو ذلك، مما يعلم بالاضطرار أن الرسل جاء بها، كما يعلم بالاضطرار
أنه جاء بالتوحيد وفرائض الإسلام وأركانه وجاء بإثبات الصفات للرب ببراك
و تعالى، فإنما من باب من هذه الأبواب إلا وقد تواتر في المعنى المقصود عن النبي
وتواويا معاً لقليل ذلك عنه بعبارات متنوعة من وجه متعددة يمتع فيها مثلها
الأعدة التواطؤ على الكذب عماما أو سهوا» (2).

ومثل ذلك يفيد العلم الضروري أو النظري، وذلك «يُنشأ من جهة إيمان
بالرسالة وأن الرسول صادق فيما يخبر به، وهذا عند أهل الحديث أعظم من
علم الأطباء يوجد أبقراط وجالينوس، فإنهم من أفاصل الأطباء، وأعظم من علم
النحاة يوجد سيبيلوس والخليفة والفراء وعلمهم بالعربية، ولكن أهل الكلام وأتباعهم
يتجاوزون من قلة المعفرة بالحديث وعدم الاعتقاد به، وكثير منهم بل أفضلهم عند
أصحابه لا يعتقد أنه روى الخبر الذي يتكلم فيه عن النبي شيء، أو يظن أن
المروي فيه حديث أو حديثان... وإن كثيرا من الناس قد تطرأ سمعه هذه الأحاديث
ولا تقيده علما، لأنهم لم يجتمع طرقها وتدمضها واختلافها قلبه، فإذا
انتقل له إعراض عنها أو نقرة عن روائها وحسن ظن بعذالها أو تعارض

(1) مختصر الصواعق: 380-277/2.
(2) مختصر الصواعق: 256/2.
البحث الأول
من جهة الثبوت

خايل شيطاني يقوم بكلبه - فهناك يكون الأمر كما قالت تعالى: "قل هو للذين آمنوا هدى وشفاية والذين لا يؤمنون في أهدائهم وقرو وهو عليه عمي أهل البيت يدانوا من مكائد بنيت [فصلت: 44] فلو كانت أضعاف ذلك لم تحصل لهم إيمانًا ولا علماً.

وحصول العلم يتم القلب بموجب التواتر: مثل الشبع والرأي ونحوهما" (1).

4- إن ما أسماء عبد الجواد ياسين الحصانة السلفية لصحيح البخاري ومثله صحيح مسلم مستنده النقل والعقل.

أما النقل فمن قبول خبر الناقة الذي جاء فيه قوله تعالى: "بئي بر ذئين أمترين [الحجرات: 6].

وأما العقل فإن ما ذهب إليه جماع الغلالة من كافة الطوائف -كما تقدم- من القول بإفادة أحاديث الصحيحين للعلم مبنية على دراسة دقيقة لهذه الأحاديث، فوجدت على درجات الصحة.

ومن هنا فإن مثل تلك الانتقادات التي صدرت من بعض أصحاب هذا الاتجاه تجاه بعض أحاديث الصحيحين تتبعض مع أمور:

أ. مكانة الشيخين وضبطهما وحفظهما وصحة روايتهم، والمتنقد المعاصر لن يبلغ معاشر درجتهما.

ب. ما اشتراكهما في أحاديث كتبهما من شروط دقيقة معتبرة عند أهل هذا الفن، وعليه فمن اعتراض على ذلك لابد أن يكون قريبًا من درجتهما في التصحيح والتضعيف، وهيهات هيهات للمتنقد المعاصر أن يبلغ عشر معاشرهما.

ج. ما جزم به أهل الحديث وغيرهم من صحة أحاديث الكتابين، وهم أهل المعرفة والفهم والعلم الصحيح، وأقرب زمانًا، وأكثر إطالة.

د. تلقي الأمة بالأقبل للكتابيين، ونفض هذا الإجماع يحتاج إلى إجماع آخر.

ه. ما اتفق عليه عامة أهل العلم بأن أحاديث الكتابين قد جاوزت الفناء.

المصدر السابق: 257/2.

(1)
الأبو الأول: أحسن هذا الاتجاه من النص الشريعي
الفصل الثاني: موقفهم من إقادة النص الظن أو البقين

فلا يسأل عنها، وكل نقد وجه للرواة أو المتون قد أجاب عنه العلماء بأجوبة
واقية شافية. ومن هؤلاء العلماء: النووي، والرشيد العطار، والحافظ
الراقي، والحافظ ابن حجر، ومن المحاصرين الشيخ خليل إبراهيم ملا
خاطر(1)، وغيرهم(2).

ومن ثم قالقطع فيهما أو أحدهما هو طمن في إجماع الأمة، وهم جهود أهل
الحديث الذين هم أهل الاختصاص والعرفة.

قال الشيخ أحمد شاكر: "الحق الذي لا مرية فيه عند أهل العلم بالحديث
من الحقائق ومنه الهدى لهم وتبعهم على بصرة من الأمة: أن أحاديث
الصحيحة صحية كلها، ليس في واحد منها مطعن أو ضعف، وإنما انتقد
الدارقطني وغيره من الحفاظ بعض الأحاديث، على معنى أن ما انتقدوا لم يبلغ في
الصحة الدارجة العليا التي تلزمها كل واحد منهما في كتبه، وأما صحة الحديث
في نفسه فلم يخالف أحد فيها، فلا يهولنك إرجاع المرجفين، وزعم الزاعمين أن
الصحيحين أحاديث غير صحية، وتعت الأحاديث التي تكلموا فيها، وانتقدا
على القواعد الدقيقة التي سار عليها أمة أهل العلم، واحكم عن بينة، والله الهداء
إلى سواء السبيل"(3).

5- التهويج من حديث الأحاد بدعو عمد كفر منكره لا يقبل: ذلك أن منكر

(1) ولد خليل بن إبراهيم ملا خاطر في مدينة دير الزور بسوريا عام 1357هـ، ظل أسرة من أهل
العلم والصلاح. اتحقت بكلية الشريعة بجامعة دمشق، ثم تابع دراسته العليا فاتتح بجامعة
الأزهر في القاهرة، وحصل على شهادته الماجستير والدكتوراه في الحديث الشريف وعلومه.
وقد عام 1381هـ درس في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وظل فيها حتى عام 1404هـ.
وتعتبر عام 1405هـ انتقال إلى جامعة الملك عبد العزيز فرع المدينة المنورة عام 1405هـ، ثم يعمل فيها حتى
عام 1418هـ. ويعتبر من أبرز العلماء من البراءات من المدارسين، ومن مؤلفاته المشهورة: "المصالح في
المتى النبوية الشريفة، والإمام الشافعي وأثره في الحديث وعلومه، وم מקانة الصحيحين. انظر:
(2) أنظر: مقدمة فتح البخاري: 248-249، ومكتبة الصحيحين، د خليل إبراهيم ملا خاطر: 496-
497، دار النيل للثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، 1415هـ.
(3) الباحث الحثيث: 124.
وجوب العمل ببعض الأحاديث إن كان له عذر من الأعداد المعروفة بين أهل العلم وما ينهاها فمعذر وإلا فهو عاص لله ورسوله والعاصي أثم فاسق.

٦- يلزم من هذا المسالك نسبة الأمة إلى الخطا والإصلاح بما لا ينفع؛ وذلك أنه قد أجمع أهل الإسلام متقدموه ومتاخروه على رواية الأحاديث صفات الله تعالى ومسائل القدر والرؤية وأصول الإيمان والشفاعة وإخراج الموحدين من المذنبين من النار... وهذه الأشياء، علمية لا عملية، وإنما تروى لوقوع العلم للسامع بها، فإذا قلت نحن الواحد لا يجوز أن يوجب العلم حملنا أمر الأمة كنقل هذه الأخبار على الخطا، وجعلنا لمائعين هازلين مشتغلين بما لا يفيد أحداً شيئاً ولا ينفعه، ويصير كأنهم قد دونوا آمرو الدين ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه.

٧- القول بطنية خبر الأحاديث وعدم حجيته العقيدة يفتح الباب للجهلة وأهل الأهواء لتجاوز ما جاءت به السنة من الأحكام.

فهذا مثلًا جمال البنات يقر أن أحاديث الأخوان لا تثير عقيدة، ولا يصح الاعتماد عليها خصوصًا في المفاهيم وأن ذلك قول محمد عليه، وثابت بحكم الضرورة العقلية التي لا مجال للخلاف فيها بين العقلاء.

ثانياً- الرد التفصيلي على أدلةهم:

١- الألف المذموم ليس هو الألف الغالب إنما هو الشك والخصر؛ قال تعالى: "إن تطغوا من فريقكم بضلال على سبيل الله إن تطيعون إلا أن الذين يذكرون" [الأفام 116]. وخبر الأحاديث إنما يفيد الألف الغالب لا الشك والخصر المذموم، بل إن كثيراً من أخبار الأحاديث تنفي الألف كله كما تقدم تقريره.

ثم هذا الألف المذموم مادام مذموماً فإن الله لم يخصه بالعقيدة دون الأحكام، ويحرم الأخذ به في الأحكام والعقائد على حد سواء، فمن أين لكم التشريعة بين

(1) انظر: الأبواب الباشئة: ٨١-٨٢.
(2) مختصر الصواعق: ٢٣٢/١.
(3) انظر: الأبواب العظماء الكتاب والسنة - رؤية جديدة، جمال البنات، ٢٠٠٣، مطبعة حسان، القاهرة.
الأبحاث والدراسات الإسلامية

الأبحاث والدراسات الإسلامية

بعد خبر الواحد في الأحكام دون المغالطة؟

وبرغ بين الطن الذي يعمل به الشريعة وبين الطن الذي ذمه القرآن، يقول الإمام الشافعي -رحمه الله-: "وهذه هي الطناء المعلوم بها في الشريعة أينما وقعت- لأنها استناداً إلى أصل معلوم- فهي من قبض المعلوم جنسه، فعلى كل تقرير خبر واحد صح سنة فلا بد من استناده إلى أصل من الشريعة قطعي يوجب قبوله، ومن هنا قبناها مطلقاً، كما أن طناء الكفار غير مستندة إلى شيء فلا بد من ردواه".

لا يصح قياس خبر الواحد على الشهادة: لأنه قياس مع الفارق، فالشهادة تخلاف الرواية في أشياء كثيرة منها:

أ- أن الغالب من المسلمين مهابة الكذب على رسول الله ﷺ بخلاف شهادة الزور.

ب- أنه قد ينفرد بالحديث راو واحد فلولم يقبل لفاته على أهل الإسلام تلك المصلحة، بخلاف فو قحة واحد على شخص واحد.

ج- أن بين كثير من المسلمين عدوى تحملهم على شهادة الزور بخلاف الرواية عنه ﷺ.

د- الأخبار وإن كانت تحتمل الخطأ والوهب والكذب، ولكن الاحتمال بعد التأكد والتثبت من عدالة الراوي ومقابلة الرواية بروايات أقرانه من المحدثين يصبح أقلي من الاحتمال الوارد في الشهادات، بل يكاد يكون معدوماً.

ما ذكر من جواز السهو واللفظ على الراوي لكونه غير معصوم، يجاب عنه: بأن أئمة الحديث لم يفروا عن ذلك، ولذا فقد وضعوا من الشروط والضوابط ما يكشف هذا الاحتمال، كما أن جانب الصدق فيه يترجح: لما قضى الله تعالى لرواته من الحفظ والضبط وشدة الحيطة في التحمل والأخذ عن الشيخ، وهذا هو ثمرة 


الاعتماد: 190/1.

انظر: تدريب الراوي: 72/2.

انظر: بحث حجة السنة ودقض الشبهات التي تثار حولها. د. محمود أحمد طلحا، نشر: مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد 11.

344
الطبيعة من قضى وقته مشغولا بالحديث والبحث عن سيرة النقلة والرواية ليقف على رسوخهم في العلم، كما أن رواة السنة كانوا على قدر كبير من الصدق والوعر والثواب. نقله مما يجل من الوصف وينصر دونه الذكر (1).

كما أن الراوي إذا كذب أو غلط أو ساء فلا يُدْخِل أن يكون الله من يكشف غلبه وكتبه وسهوه، وهذا من حفظ الله لسنة نبيه ﷺ (2).

4- أن الزعم بأن خبر الأحاديث محدود لا يتصور لنقل العقيدة الرئيسة زعم باطل، لأن الله تعالى قال: "ولكن ملقي مَنْ أَصْبَحَ عَلَيْهِ ضُرُرًا يَدْعُو إِلَى السَّخَرَى وَالْقُوْنَ" (الإسراء: 32). "أَيْ أَلَا تَتَبِعْهُ وَلا تَعْمَلْ بِهِ، وَلَمْ يُزَلْ الْمُسْلِمُونَ مِنَ الْخَيْرَةِ أَخْبَارَ الأَحْدَاثِ يَقْفُونَ، وَيُعَمَّلُونَ بِهَا، وَيَشْتَبَهُنَّ لِللّهِ تَعَالَى بِهِمَا الصَّنَاعَاتُ، فَلَوْ كَانَتْ لَا تَقْدِرُ عَلَى مَالٍ كَانَ الصَّحَابَةُ، وَمِن بَعْدهُم مِّن الْبَعْضِينَ، وَتَابِعِهِمْ، وَأَثَّامَةً الإسلام كلهم قد قطعوا ما ليس لهم به علم (3).

5- ما يحصل من بعض الأئمة من عدم عمل بعض الأحاديث فمرده إلى أن إدراك العلم بالخبر يتفاوت فيه، فكن بعضهم لا يأخذ بخبر الآحاد لا يعني ذلك كذب الخبر - عنده - أو عدم صدقه، ولكن اختلافه هو الذي أوصله إلى عدم الأخذ بذلك الحديث، وإذا خالف المجتهد حديثا صحيحا فإنه يجب أن يحمل ذلك منه على أنه لم يبلغه الحديث، أو بلغه ولكن لم يصح عنه، أو أن له تأويلًا مسوغًا عنه.

ووهذا أمر معلوم من عصر الصحابة والتابعين إلى بعما هذا.

ويشهد لهذا دعوتهم إلى طرح أقوالهم إذا خالفت الحديث، مثل قول الإمام أبي حنيفة - رحمه الله: "إذا صح الحديث فهو مذهبي" (4).

وقال الإمام مالك - رحمه الله: "فإنما أنا أبشر أخطئ وأصيب، فأنظروا إلى رأيي: فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه" (5).

(1) أنظر: خير الواحد وحجيته، د. أحمد بن محمود الشنقيطي، 1800. نشر الجامعة الإسلامية، المدينة، الطبعة الثانية، 1422هـ.

(2) أنظر: مختصر الصواعق: 2/369، و الإحكام لابن حزم: 1/112 - 114.

(3) مختصر الصواعق المرسلة /2 396/2.

(4) حاشية ابن عابدين: 1/380.

(5) جامع بيان العلم لابن عبد البر: 2/91.
وقال الإمام الشافعي - رحمه الله - : "ما من أحد إلا وتذهب عليه سنة رسول الله ﷺ وتعزب عنه، فمهمما قُتِل من قول أو أصتلت من أصل فيه عن رسول الله ﷺ خلاف ما قلت، فالقول ما قال رسول الله ﷺ، وهو قوله". (1)

- رد الشيخ الخزاعي بأن إرسال السفراء يحيط به من الملاسات ما يجعل الخبر الواحد منهم احترامه، يرد عليه بأن حديث الآحاد تحيط به ملاسات وتحف به فرائض تقيدها إفادته للعلم، وهذا يعرفه كل له معرفة بعلم الحديث كما تقدمت الإشارة إليه.

وبعد هذا العرض تبين خطورة مسلك اعتقاد ظنانية أحاديث الآحاد بشكل مطلق، وعدم حجيته ظنية، أو بعض المسائل التشريعية الكبرى، وكان الواجب على أصحاب هذا الاتجاه تقوية بقينه ويقين الأمة بثبت النصوص الشرعية وفق الضوابط التي اعتمدها علماء الحديث، وأن لا يفتحوا على الأمة باب الجرأة على التهويج والتوهيم لنصوص الشريعة.

قال الله تعالى: "فلا وَرَبِّ توْمَتْ حَيْثُ يُحَكَّمُونْ فِي مَا شَجَرُبْتُمْ تُهُمُّهُمْ ثُمَّ لَا يُجْهَدُونَ أَنْفُسَهُمْ حَرَجًا مَّعَ قَضَى وَسَأَلُوا أُمَٰلِئَكَا" (النساء: 16).

قال ابن القيم - رحمه الله -: "وفرض تحكيمه لم يسقط بموتته، بل هو ثابت بعد موتته كما كان ثابتاً في حياته، وليس تحكيمه مختصاً بالآحاديين دون العلماء... وقد افتتح - سببه - هذا الخبر بالقسم المؤكد بالنفي قبلاً وأقسم على انتقاء الإمام منهم حتى يحكموا رسول الله ﷺ جميع ما تنازعوا فيه من دقيق الدين، وجليله، وقرويه، وأصوله، ثم لم يكتف منهم بهذا التحكيم حتى ينتهي الحرج وهو الضيق مما حكم به فتتشترح صدورهم لقبول حكمه انشراحًا لا يبقى معه حرج" (2).

**المراجعات:**
1. إعلام الموقعين: 2.372
2. مختصر الصواعق المرسلة: 2.352

---

**مؤلف الأئمة العقلياني**

236
المبحث الثاني
جهة الدلالة
لقد أقام الله سبحانه الحجة على خلقه بكتابه ورسوله، قال تعالى: "بِكُلِّ لَجْهٍ نَّزَلَ الَّذِي نَزَّلَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ moderation* لِيَكُونَ لِلَّذِينَ يَكْفُرُونَ لَأَذَّنَّكُمْ بِهِ مِن بَعْدُ َََّنُورٍ" (القرآن: 1). وقال: "وَأَرَى إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ لَأَذِنَّكُمْ بِهِ مِن بَعْدُ َََّنُورٍ" (الأنعام: 19). وقال: "رَسُلُ مُّتَّقِينَ وَمُنْتَوْنِينَ لِكُلَّ يَكُونُ الْبَيَانَ عَلَى َََّنُورٍ" (النساء: 165).
ومقتضى ذلك أن ما جاء في الوحيين إنهما يفيد العلم والبيقين، ويشهد لذلك ما وصف الله تعالى به نفسه من أنه جمع لعباده غاية البيان، وما وصف به كتابه من أنه حق ونور وفرنان وبينات من الهدى، إلى غير ذلك من الأوصاف التي جاءت في آيات كثيرة.
قال الله تعالى: "ذَكَّارِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ أَنَّ اللَّهَ عَلَيْهِ وَلِيَ عَلَيْهِ عِلْمَ الْغُرُورِ" (النور: 58). قال الإمام الطبري - رحمه الله -: "يقول جل ثناؤه: كما بينت لكم أياها الناس أحكام الاستثذان في هذه الآية، كذلك بين الله لكم جميع أعلامه وأدائه وشرائع دينه". 
وقال تعالى: "وَحَدُّثَنَا أَوْلَيِ الْأَمْرِ إِبْنُ جُعْلَانَ إِبْنُ عَبْدُ اللَّهِ بْنَ يَسَرٍّ عَلَى مَعْلُوْمَةٍ وَأَنَّ اللَّهَ يُهْدِي مَن يُرِيدُ" (الحج: 16). قال الإمام الطبري - رحمه الله -: "كذلك أنزلنا إلى نبينا محمد ﷺ هذا القرآن آيات بينات، يعني دلائل واضحة". 

(1) جامع البيان في تأويل القرآن للطبري: 114/10.
(2) المصدر السابق: 584/18.

المسلمي الناصري
FileDialog
النساء
قال بعضهم: لقول حكم (1).

ومما يشهد لذلك أيضاً أن الله تعالى أرسل رسوله ﷺ ليعلم الناس الكتب والحكمة، قال تعالى: "هو الله بين في الأشياء رسولاً منهم يشعلوا عليهم نارهم ويرزقهم ويختم لهم الكتب والحكمة وان كأول من لهم لابن صالح مبيناً [الجمعة: 2]، وقال: "وأذكرني إياه [الطه: 24].

اللهم اهْدِ أَيْضًا لِلَّذِينَ مَنَّتَ لَهُمْ مَا نُزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعْلَمَهُمْ بِفَيْضٍ [الجلد: 41].">

ومحمد أعلم الخلق بالحق، وهو أفصل الخلق لساناً، وأصحهم بياناً، وهو أحرص الخلق على هدي العباد، كما قال تعالى: "لقد جاؤكم رسلنا مبيناً لأبن آدم حديثاً مبيناً، بِمَالٍ مَّبِينٍ رَفُوُّتُ جُبُجَ [التوبة: 128]، وقال: "إذ عرض على هذين أن الله لا بديء من يضلل، وما له من نصيرت [النحل: 27]، وقد أوجب الله عليه البلاغ المنقول، وأنزل عليه الكتاب ليبين للناس ما نزل إليهم: فلا بد أن يكون بيانه وخطابه وكلامه أكمل وأتم من بيان غيره" (2).

وإذا كان المحتاج أعلم الخلق بما يخبر به عنده ويستفاد به، وأحرص الخلق على تفهم المخاطبين وتعريفهم وتعليمهم ولهذاهم. وقدر الخلق على البيان والتعريف ما يقصده ويريدة، كان من المنتحب بالضرورة أن لا يكون كلامه مبيناً للعلم والهدى والحق فيما خاطب به وأخبر عنه وبينه ووصفه، بل وجب أن يكون كلامه أحق الكلام بأن يكون دالاً على العلم والحق والهدى، وأن يكون ناقض كلامه من الكلام أحق الكلام بأن يكون جهلًا وكذبًا وباطلًا، وهذا قول جميع من آمن بالله ورسوله (3).

ثم هذا البيان الذي تكلل به الله سبحانه وأمر به رسوله ﷺ، إما أن يكون المراد به بيان اللفظ وحده أو المعني وحده أو اللفظ والمعني جميعاً، ولا يجوز أن

المصدر السابق: 24/316.
(1) درر التعارض: 1/23.
(2) المصدر السابق: 5/372.
(3) توقف الإثبات العقلي.
يكون المراد به بيان اللفظ دون المعنى؛ فإن هذا لا فائدة فيه ولا يحصل به مقصود
الرسالة، وبيان المعنى وحده بدون دليله وهو اللفظ الدال عليه ممتنع، فعلم قطما أن
المراد بيان اللفظ والمعنى؛ عليه فكما أنا نقطع ونتيقن أن بني اللفظ، كذلك
نقطع ونتيقن أن بني المعنى، بل كانت عنايته بيان المعنى أشد من عنايته بيان
اللفظ، وهذا هو الذي ينبغي فإن المعنى هو المقصود وأما اللفظ فوسيلة إليه ودليل
عليه، فكيف تكون عنايته بالوسيلة أهم من عنايته بالمقصود؟ وكيف نتتسر بيانه
للوسيلة ولا نتتسر بيانه للمقصود؟ وهل هذا إلا من أبين المحال؟

وأنه من المعلوم أن الصحابة سمعوا القرآن والسنة من النبي ﷺ، وقرأوه
وأقرأوه من بعدهم، وتكلم العلماء فيه معانيه وتنسبره، ومعاني الحديث وتنسبره، وما
يتعلق بالأحكام والمالك يتعلق بها، وهم مجمعون على غلب معاني القرآن والحديث،
ولم يتنازعوا إلا في قليل من كثير. لا سيما القرون الأولى فإن النزاع بينهم كان قليلا
 جدا بالنسبة إلى ما اتفقوا عليه، وكان النزاع في التابعين أكثر، وكلما تأخر الزمان
كثر النزاع وحدث من الاختلاف بين التأريخين ما لم يكن في الذين قبلهم، فإن
القرآن تضمن الأمر بأوامر ظاهرة وباطنة والنهي عن مناه ظاهرة وباطنة، ورسول
الله ﷺ بين مقدار الصلوات ومواقياتها وصفاتها، والزكوات ونصيبها ومقاديرها،
وذلك سائر العبادات، وعامة هذه الأمور نقلتها الأمة نقلًا عاماً متوارثًا خلفًا عن
سلف، وحصل العلم الضروري للخلق بذلك كما حصل لهم العلم الضروري بأنه
بلغهم ألفاظها.

وبناء على ما تقدم فإن عامة دلالة نصوص الشريعة -كتابًا وسنة- تفيد العلمن
أو القطع، والمراد من ذلك ما يلي:

1. أن نصوص الشريعة نفسها تفيد العلم بصرف النظر عن إدراك المجتهد

(1) المصد الراشد: 737-738.
(2) المصد السابق: 85.
(3) أنظر: المستامة، ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم: 1405-1406، نشر: جامعة الإمام محمد
بن سعود، الرياض، الطبعة الأولى: 1423، والسيرة النبوية بالوصولات: 71، والتثبيت والشمول: 78،
ومعමوم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة 87.

المبحث الثاني
من جهة الدلالة
الباب الأول : أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثاني : موقفهم من إقامة النص الظني أو الباقين

لذلك أو تردد فيه، كما نقول عنها أنها ثابتاً ومعصومة من أن يضيع من أحكامها شيء أو يفوته، ولا يلزم من ذلك أن يعلم المجتهد جميع نصوصها.
1. أن حصول العلم والقطع بها ممكن.
2. أن القطع بها حاصل من اجتهاد واستدلال بالأدلة الشرعية عليها، ولا يلزم أن يكون حاصلًا لكل أحد، بل ولا حتى لغالب المتقدمين لأنهم وإن الحاصل عنهم ليس علمًا بذلك عن دليل يفيدهم القطع، وإن كان العالم عنده دليل يفيد القطع.
3. أن العلم بها يحصل للمجتهد غالب الأحكام، وأن الظن فيها إنما هو قليل، وذلك غالبًا ما يكون مسائل الاجتهاد والنزاع، أما مسائل الإجماع والاعتقاد فالمطلب فيها أكثر قطعاً.

 موقف أصحاب هذا الاتجاه من قطعية دلالة النص الشرعي:

فسر الشيخ القرضاوي قطعية الدلالة بأن لا يحتمل النص إلا تفسيراً واحداً، بحكم وضعه اللغوي أو الشرعي، أو بدلالة القرآن المختلفة التي تزيل أي احتمال لفهم آخر، ومن هذه القرآن إجماع الأمة على هذا الفهم (1).

ويرى أن أكثر نصوص القرآن والسنة ظنية الدلالة، وقال: "أوها قطعية الدلالة WHICH النصوص فقلاً تحقق إلا يكafka نطاق محدود مثل ما ذكرنا من قواعد الإيمان، وأركان الإسلام، وأمانت الضائعة والمحرمات، ورؤوس الأحكام التي تدور على قبلكها رحي الشرعية، فيما عدى ذلك نجد أن أغلب النصوص ظني الدلالة، سواء كان نصوص القرآن أم السنة: ولهذا كثرت المخصصات لعموم النصوص، والمقيدات لإطلاقها عند كثير من الأئمة حتى بلغ عد المخصصات عند المالكة خمسة عشر (2).

وعلل القول بأن أكثر النصوص ظني الدلالة، أن ذلك "دليل الإذن بالاجتهاد

(1) انظر: المرجعية العليا للإسلام: 207.
(2) انظر: النظرية الإسلامية بين الأصولية والتجديد: 24.
(3) شريعة الإسلام صاحبة للتطبيق في كل زمان ومكان. القرضاوي: 113. دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998 م.
المبحث الثاني
من جهة الدلالة

فيها؛ إلا لجعل الله فيها من قواعده الأدلة، ومحكات النصوص، ما يرفع التشتاب ويزنعي عن النظر، وينفع الاختلاف؛ ولهذا أنزل الله كتابه على رسوله ﷺ ﷺ ﷺ، {ئَبْنَتُ مَعَكَ هُنَّ: أَمْ أَنْصُرْنَهُمْ وَأَمْ نُشَرِّبْنَهُمْ} [آل عمران: 7]. (1)

وأما العام في القرآن فهو عند الشيخ على عمومه، ولا يجوز أن يخص إلا بسنة ثابتة محكمة بأن تكون صحيحة السنده سلسلة المتن، وأن تكون قطعية الدلالة على التخصص أو راجهة الدلالة عليه رجحانًا غالباً. (2)

ونبه إلى أن النص الواحد قد يتضمن عدة أحكام بعضها قطعي في دلالته وبعضها ظني، فلا يجوز اتخاذ الجزءطني النص دليلاً على إنكار القطعي منه، ومثل ذلك بقوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقُةُ فَاقْطَعُوهَا رِءَائَيْهَا} [المائدة: 88]؛ فدلالة الآية قطعية على وجوب قطع يد السارق، لكن أي يد تقطع ومن أين؟ وما النصاب؟ هذه كلها تساؤلات تدخل في الدلالات الظنية للنص، وهي معترف الأفهام بين الفقهاء. (3)

وقال: يجب أن تظل مراتب الأحكام كما جاءت القطعي يجب أن يظل قطعياً، والطيني يجب أن يستمر ظنياً، فهما لم نجز تحويل القطعي إلى ظني، لا نجز أيضاً تحويل الطني إلى قطعي وندعو الإجماع فيما ثبت فيه الخلاف، مع أن حجية الإجماع ذاته ليست موضوع إجماع. (4)

وإذا ضمنا إلى هذا النص قوله: وهكذا كان في الفقه الإسلامي منطقة مغلقة لا يدخلها التغير أو التطور، وهي منطقة الأحكام القطعية وهذه هي التي تحفظ على الأمة وحدودها الفكرية والسلوكية، ومنطقة مفتوحة هي منطقة الأحكام الظنية ثبتاً أو إدامة، وهي معظم أحكام الفقه، وهي مجال الاجتهد ومعترك

(1) الاجتهاد في الشريعة: 65.
(2) انظر: المرجعية العليا في الإسلامية: 100.
(3) انظر: المصدر السابق: 259.
(4) الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد: 45.
الأفهام، ومنها ينطلق الفقه إلى الحركة والتطور والتجديد» (1).

قالنا أن نسأل هنا: من الذي يحكم بالقطعية والطبية في هذه المسألة؟ ثم ما كان ظنياً عند الشيخ هل يلزم أن يكون ظنياً عند غيره؟ وإذا ظهر للشيخ أو لغيره قرائن تزيل أي احتمال لفهم آخر -حسب تعريف الشيخ للقطعية- فهل سيبقى هذا الظني ظنياً؟ وبعبارة أخرى: هل ستخلى الأمية غير متيقنة من مراد الله ورسوله من هذا النص إلى اليوم القيامة؟

وعليه فمثل هذه المبادرات المرسلة المجلة لا تصلح لتنبؤ مثل هذه المسائل الخطيرة.

وقد د. عبد المجيد النجار قطعية الدلالة بأنها «تعني أن يكون النص في دلالته على المراد الإلهي صيغة بحيث لا يمكن بحال أن يفهم منه إلا وجه واحد من وجه المعاني بحسب ما يقضيه لسان العرب، وتتحقق هذه القطعية في نصوص القرآن والحديث المتعلقة بالعقائد، والعبادات، والمقدرات من الكفارات، والحدود، وفرائض الإرث» (2).

وأما ظنية الدلالة عندنا «فتعني تردد النص في دلالته على المراد الإلهي بين وجهين فأكثر من وجه المعاني المحتمل أن تكون مراداً إليها» (3).

ويرى د. محمد عمارة أن عقائد الإسلام مكتفية بما في الآيات المحكمات من النصوص قطعية الدلالة والشتوت في القرآن، وليس يعني ذلك خلو المرووث الإسلامي من النصوص الطبية، فبين آيات القرآن التي تحتمل التأويل هي ظنية الدلالة، وأكثر الأحاديث النبوية ظنية الشبهية (4).

أما د. راشد العنوضي فيميز بين النبوءات بين نصوص النبوي صحيحة الورود قطعية الدلالة كتبًا وستة وبين نصوص النبوي الثانية وروداً ولكن غير قطعية الدلالة، فيعد الأول من النبوءات بخلاف الثانية، ويرى أن نسبة ما هو ظني الدلالة

المصدر السابق: 84.
(2) خلافة الإنسان: 99.
(3) المصدر السابق: 98.
(4) انظر مقالة: بين الظني والليقين، صحفية الشرق الأوسط 12/10/2002م، وانظر كذلك: الإسلام وفلسفة الحكم: 118، 35.

موفق الأَبَاء العَلَمَيْنَ
البحث الثاني
من جهة الدلالة

نصوص القرآن قليلة جداً قد لا تعدى سبعة المائة من نصوصه(1)، ولا ندري على أي أساس اعتمد هذه النسبة؟

ويرى أن الأصول القطيعة لا تعني أكثر من الأحكام الواردة في القرآن بشكل واضح لا التباس فيه، والأحكام الواردة في السنة التشريعيّة بنصوص واضحة المعنى قطعية السند(2).

ويشيد د. أحمد كمال أبو المجد بحرص علماء الأصول على التمييز في نصوص القرآن بين النصوص قطعية الدلالة، ولكل الشروط في التأويل والاختلاف النظر(3).

ويرى أن أكثر السنة نصوص، والنصوص ألفاظ، ولا بد من عمل عقلي واختلاف فقهية وغوي لفهم تلك الألفاظ، وتحديد معناها المراحل، بكل ما يضوي عليه التفسير من أبحاث، وإذا كان ذلك ضرورياً في نصوص القرآن الكريم فهو أكثر ضرورة في نصوص السنة، وقال: "إذا كان كتاب الله حملاً أوجه، فإن آلاف الأحاديث النبوية حمالة لعشرات من الأوجه"(4).

المناقشة:

لا خلاف مع أصحاب هذا الاتجاه في المبدأ تشاوتوت وضوح دلالة النصوص الشرعية على مراد الشارع، ولكن الخلاف معهم في هذه المسألة في جانبين:

الأول: دعوى أن أكثر النصوص الشرعية طنانية الدلالة سواء وردت هذه الدعوة صراحة، أو جاءت في سياق يفهم منه الإشارة إلى ذلك.

الثاني: اعتبار الطنانية أو القطيعة في النصوص معياراً وضابطاً للثبات والتغيير في تطبيق الأحكام الشرعية.

وهذان الجانبان لا يسلم لهما، أما الجانب الأول فالجواب عنه بما يلي:

(1) انظر: تمرد على الممنوع، الفنوشي، 46، دار الفكر، دمشق.
(2) انظر: الحريات العامة في الإسلام: 25.
(3) انظر: حوار لا مواجهة: 20.

الإمام القاضي بن النصر السنيدي

243
الأوّل: توسّيع دائرة ظنّة دلالة النصوص الشرعية مقابل التقليل الشديد من دائرة النصوص القطعية. مخالف لما وصف الله تعالى به نفسه من أنّه بين لعباده غاية البيان، وأن رسوله ﷺ بلغ البلاغ المبين، كما أنه مخالف لنهج الصحابة رضوان الله عليهم، ومن بعدهم من التابعين، فهم يتعاملون مع النصوص الشرعية عند تكوينها، حيث يتبعون ما جاء فيها بإطلاق دون تضيق بين قطعي وظني، وهم أولى من يتبع سبيلهما.

ثانياً: إنما وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم، وألفاظ القرآن والسنة بحسب ذلك ثلاثة أقسام:

أ-نصوص لا تحتمل إلا معنى واحد.

ب-ظواهر تحتمل غير معانيها احتمالا بعيدا مرجحا.

ج-ألفاظ مجملة تحتاج إلى بيان، فهي بدون البيان عرضة للاحتمال.

فأما القسم الأول فهو يفيد البيقين بمدلوله قطعا، كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُنْزِيَنَّ لَا إِلَّا قَرْطَعًا١﴾ [المنكبوت: 41]. وقوله ﴿فَمَنْ أَيَّدَ فِي هِيَوَادٍ لَّا تَؤْمَرُ فِيهِ إِلَّا أَحْسَبَ عَنْهُمْ عَظِيمًا وَفِي وَجْهِ عِبَادَتِهِمْ أَطْرَفُونَ﴾ [البقرة: 196]. وهذا شأن عامة نصوص القرآن الصريحة في معناها كنصوص آيات الصفات. إلى أمثال ذلك من النصوص التي هي للدلالة على مرادها، كدلالة لنظف العشاء والثالثة على مدلوله، وكدلالة لفظ الشمس والقمر والليل والنهار، هذا شأن مفرداتنا، وأما تركيبه ففاجع على أصح وجه التركيب وأبعدا من اللبس وأدشها مطالبته للمعنى، فمفرداتنا نصوص أو كنصوص في مسامها، وتركيبه صريحة في المعنى الذي قد فضّه، والباحثون به تلك اللغة سيجتهم وطبيعتهم غير متكلفة لهم، فهم يعلمون بالاضطرار مرادهم منها.

والمسمى الثاني: ظواهر قد تحتمل غير معانيها الظاهرة منها، ولكن قد اطردت من موارد استعمالها على معنى واحد فجرت مجرى النصوص التي لا تحتمل غير مسامها، والمسمى يفيدان البيقين والقطع بمراد المتكلم.

أما القسم الثالث: فهذا قد يكون بيانه معي، وقد يكون منفصلا عنه، أما أن يكون له عدة معان وليس معه ما بين المراد فهذا ليس في كلام الله ورسوله، وإذا أحسن رد هذا القسم إلى القسمين قبله، عرف مراد المتكلم منه.

فالقسم الأول يفيد اليقين بنفسه، والثاني يفيده باطراده وارد استعماله، والثالث يفيد إحسان رده إلى القسمين قبله.

وهذا ظاهر جداً من له عنابة بن صوسرة القرآن والسنة وألفاظها ومعانيها واقتباس المعارف واليقين منها، فاستفادته اليقين من أدلةها أعظم من استفادة كل طالب علم اليقين من مواد علمه وبراهينه، بل إذا تأمل من بصره الله طريقة القرآن والسنة وحدها متضمنة لرفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره.

ثالثًا: الاحتمالات الموجبة للظنية في دلالة النصوص الشرعية مداراها على أن الدليل النفيزي يحتل أزيد من معنى فلا يقطع بإرادة المعنى الواحد.

ويجب على ذلك: بأن أهل اللغة لم يسواوا للمتكلم في يكلم بما يريد به خلاف ظاهره إلا مع قربى تبين المراد، والمجاز إنما يدل مع قريبة، بخلاف الحقيقة فإنها تدل على التجريد، وكذلك الحذف والإضمار لا يجوز إلا إذا كان في الكلام ما يدل عليه، وكذلك التخصيص ليس لأحد أن يدعاه إلا مع قربى تدل عليه.

قـال الإـمام الشافعـي-رحمه الله-: "القرآن عربي كما وصفت، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهرها إلى باطن، ولا عاما إلى خاص إلا بدلالة من كتاب الله، فإن لم تكن فسفة رسول الله تدل على أنه خاص دون عام أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتابا ولا سنة، وهكذا السنة، ولو جاظ الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحمله كان أكثر الحديث يحتل عددا من المعاني ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد؛ لأنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة على رسول الله، أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام، وباطن دون ظاهر، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه".(1)

(1) اختلاف الحديث بهامش الأم: 27/7.

الإسلامي القاعري من النص القرآني
وإذا كانت هذه الأنواع لا تجوز مع تجرد الكلام عن القرآن المبين للمراد، فحينها تجردت ألقاناً قطعاً أنه لم يرد بها ذلك، وليس لقالأ أن يقول قد تكون القرآن موجودة ولا نعلم بها؛ لأن القرآن ما يجب أن يكون لفظيًا كخصائص الأعداد وغيرها، ومنها ما يكون ممنوعًا بالقرآن الحالية والمنادية، والنوع لا بد أن يكون ظاهرين للأشخاص ليفهم من تلك القرآن مراد التكلم، فإذا تجرد الكلام عن القرآن فهم معاينة المراد عند التجرد، وإذا اقتربت تلك القرآن فهم معاينة المراد عند الاجتهاد فلم يقع لبس في الكلام المجرد ولا في الكلام المفيد إذا كان من النوعين مفعوماً معاينة المختص به.

وقد اتفق اللغة والشرع على أن اللفظ المجرد إذا يراد به ما ظاهر منه، وهو يقدر من احتمال مجاز أو أشراك أو حذف أو إضمار أو تخصيص ونحوه إنما يقع مع القرينة، أما مع عدمها فلا، المراد معلوم على التقدير.

والشاعر قد خاطب العرب على المعهود من كلاهما ومن ثم: "فإنك لا بد فيك لفهم الشريعة من اتباع معهود الأمين -وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم- فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على مالا تعرفه".

وعليه فالمتكلم بالعربية: "لا يكلف استشعار الموانع مطلقاً في الأنواع والأشخاص لكم حجةً ولكنها طول وعياً، فقد يفسر أو يتعزز علم الموانع أو يبرأها أو هما جميعاً".

وقد كانوا يعيبون على الشاعر ظهور قصد شدة التنفيذ للعبارات في شعره.

ويقى المقابل فإن العاقل لا يستعمل الكلام فيما هو على خلاف الأصل بغير قربة مبينة مراده؛ وألا كان تليباً وكتبة يقرأ عنها الرسول ﷺ، الذي بعثه الله بأفعال الأنسة وأجمعها معيًّا.

(1) انظر: مختصر الصواعق:751-752، وانظر في تنصيب المراد على إصار احتمال التخصيص، والإضمار: 814-815، وقد بين الفصل في هذه المسألة بياناً شامياً.
(2) المواقف: 82.
(3) مجموع الفتاوى: 191/2.
(4) المواقف: 1/84.
(5) انظر: مختصر الصواعق:1/201.
رابعاً: لم يقل أحد من العقلاة: إن كل لفظ فهو مفيد للleticين بمراد منه بمجرده
من غير احتياج إلى لفظ آخر متصل به أو منفصل عنه.
وإما الذي يقال هنا: إن مراد المتكلم يعلم من نظف المجرد تارة، والمقرون تارة،
ومنه ومن لفظ آخر يفيدان الleticين بمراده تارة، ومنه ومن بيان آخر بالفعل أو القول
يجيل المتكلم عليه تارة، وليس في القرآن خطاب أريد منه العلم بمقدوره إلا وهو
داخل هذه الأقسام.
فالبيان المقرر كقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمْنَا آدمَ بِنَبِيٍّ مِنَ الْأَرْبَعِينَ﴾ [البقرة: 187].
والبيان المنفصل كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ رَبِّ يُثْرَى عَلَى عُرُوجٍ أَوْ عَرَّفَهُ وَلَهُ أَرْضٌ ۖ﴾ [النساء: 12]. مع قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتَنُونَا ﻋَنِ اللّهِ أَيُّهَا الْأَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ [النساء: 171]. أفاد مجموع
النصوص العلم بالمراد من الكلالة، وأنه من لا ولد له وإن سلف ولا والد له وإن علا.
وأما البيان الذي يجييل المتكلم عليه فكما أحوال الله سبحانه وتعالى على رسوله
مَا بِكِنَّا مَا أَرَى بِعِيْانِهِ مِنَ الصَّلاةِ وَالنَّزَاكَةِ وَالحَجِّ وَفِرْعَائِلِ الإِسْلَامِ الَّذِي
إِنَّمَا عَلَمُ مَقَادِيرُهَا وَصُفُوْتُهَا وَهُيَّامُهَا مِنْ بِيَانِ الرُّسُولِ ﴿3﴾. فإذا خرج خطاب القرآن عن هذه الوجه، ولم يخاطب الله عبادة بلفظ، إلا وقد
بين لهم مراد به بأحد هذه الوجه الأربعة فصار الخطاب مع بيانه مفيدًا للleticين
بالمراد منه وإن لم يكن بيانه متصلًا به وذلك لا يعزل كلام الله ورسوله عن إقامة
العلم والleticين (1).

خامساً: ما يحصل عند المجتهذ من تردد في معرفة دلالة النص، إما لكون
اللفظ مشتركًا أو لأسباب أخرى، يجاب عنه بما يلي:

(1) انظر: مختصر الصواعق: 754-755.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من إفاده النص الظني أو اليقين

1. أن الشريعة نفسها تفيد العلم، بصرف النظر عن إدراك المجتهد لذلك أو تردد فيه، كما نقول عنها أنها ثابتة ومعصومة من أن يضيع من أحكامها شيء أو يفوته، ولا يلزم من ذلك أن يعلم المجتهد جميع نصوصها.

2. أن ما كان ظني الدلالة مستند ولا بد إلى قطعية، فمآله إلى القطعية.

3. أن ما يتردد المجتهد في تعيين المقصود منه هو من لوازم الطبيعة الإنسانية، كما أنه قليل جداً بالنسبة لما يتيمته، وهذا لا ينافي القول بأن الشريعة تفيد العلم، كما نقول أن الشريعة محكمه مع أن التشبيه موجود فيها.

4. أن كثرة المعاني تصير بعد الاتهاد في الغالب إلى معنى واحد يقطع به المجتهد.


فيقال也不例外 النصوص من هذه الفرق، وأرباض التأويلات، والمتخصصين لمذاهبهم، وإلى منزلها الشكاة، وبه المستعان، وعليه التكلان.

(1) انظر: مختصر الصواعق: 167، والثبات والشمول: 176.
(2) انظر: الواقفات: 4/ 87.
(3) انظر: مختصر الصواعق: 167، والثبات والشمول: 176.
(4) رواه البخاري: صحيحه، كتاب الحج، باب الخطبة أيام مئتي، ح (1652).
(5) الإحكام في أصول الأحكام: 1/ 71.
(6) انظر: الثبات والشمول: 176.
(7) انظر: مختصر الصواعق: 167.
(8) المصدر السابق: 8/ 87.
وأما الجوانب الأخرى لهذه السؤالة، وهو اعتبار الطلعية أو القطعية في النصوص معياراً وضابطاً للثبات والتفاوت في تطبيق الأحكام الشرعية فيجاب عنه بما يلي:

أولاً: إن وصف الطبيعية والطليان في الدليل وصف إضافي محلياً يتفاوت من شخص لآخر حسب حاله مع الدليل، وكون فلان يقول بطنية دليل ما فهذا بالنسبة له، وليس حكماً على غيره (1).

وإذا كان الأمر كذلك فاعتبار الطليان أو القطعية في النصوص معياراً وضابطاً للثبات والتفاوت في تطبيق الأحكام الشرعية يزيد الأمر إشكالاً، فمن الذي سيكون حكمة بالطلائت هو المستنير؟

ثانياً: يلزم على هذا المعيار أحد اللازمين:

أ- اجتماع الثبات والتغيير على الحكم الشرعي الواحد، وهذا باطل.

ب- تغيير حقيقة حكم الشرع وطبيعته لتغيير الزمان: ففي زمان الصحابة يوصف بالثبات، وفي زمان من بعدهم يوصف بالتغيير، وهذا باطل (2).

وبعد هذا العرض تبين خطاً مسلك توهين دلالات معظمن النصوص الشرعية، كما قرره بعض أصحاب هذا الاتجاه، والذي كان تقريراً غير دقيق ولم يجرح تحريراً علمياً يجيئي هذه السؤالة، مما يفتحباب أمام أهل الأهواء لتحكيم أهوائهم في الأحكام الشرعية بدعوى ظنية أكثر أدله.

وإنه لا يسد الباب أمام تلك الانحرافات الخطيرة إلا التأكد على قوة أبلة الشرعية، وإفادتها ذاتها للعلم، وأن الحجة قائمة بها على الخلق لا فرق في ذلك بين مسائل الاعتقاد وسائر الأحكام، مما يبرز خصائص هذه الشرعية من العموم والاطراد، والإحكام والثبات، وحاكميتها على غيرها، «هلا تجد للعمل أبداً ما هو حاكم على الشرعية، ولا انقلب كونها حاكمة إلى كونها محكوماً عليها» (3).

(2) الحكم الشرعي: 286.
(3) المواقفات: 179/1.
الفصل الثالث
موقفهم من العلوم المتعلقة
 بالنصر الشرعي

المبحث الأول:
موقفهم من علم مصطلح الحديث.

المبحث الثاني:
موقفهم من علم أصول الفقه.

المبحث الثالث:
موقفهم من علوم اللغة العربية.
المبحث الأول
موقفهم من علم مصطلح الحديث

إن علم الحديث النبوي هو أشرف العلوم بعد العلم بكتاب الله جل وعلا؛ ذلك أن العلم بالكتاب والسنة هو طريق الفلاح والنجاة في الدنيا والأخرة.

قال السبئي - رحمه الله - في شريف منزلة علم الحديث: "فإن علم الحديث رفيع القدر، عظيم الفخر، شريف الذكر، لا يعطني به إلا كل حبر، ولا يحمره إلا كل غمر، ولا تقفني محاسنه على ممر الدهر" (1).

ومن هنا كانت عناية الأمة الإسلامية عظيمة بالحديث النبوي، وقد بذلت من أجله أعظم الجهود. من لدن عهد النبي ﷺ بحفظ الأحاديث وروايتها، والالتزام بها، وجمع ما تفرق منها، وتدوينها في أنواع مختلفة من الكتب من الصحاب، والسنن، والمساند، والمعاجم وغيرها.

وكذلك كانت العناية عظيمة بأحوال الرواة، وضبط أسماهم، وبلدتهم، وتمييز شيوخهم وتلاميذهم، والتدقيق في درجاتهم ما بين جرح وتعديل.

وتنوعت العلوم المتفرعة من علم الحديث ما بين علم غريب الحديث، وعلله، ومختلف الحديث، ونسخه ومنسوخه، وأسباب وروده وغير ذلك من العلوم البديعة الدقيقة المتينة.

وقد ضرب أئمة الحديث أروع الأمثلة في الحرص على حفظ سنة المصطفى ﷺ، فقضوا حياتهم في الارتقاء وجانبوا الراحة والاستقرار، وكابدوا المشاق من أجل تحصيل الروايات واللقاء بالرواية، وزنوه بميزان دقيق لا محاباة فيه ولا جور.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وقام علماء الفقه والنقاد بعلم الرواية والإسناد، فسافروا في ذلك إلى البلاد، وهجروا فيه لذئب الرقاد، وفارقوا الأموال والألاب، وأنفقوا فيه الطارف والثلاد، وصاروا فيه على الوعاب، وقعتوا من الدنيا (2).

1/ تدريب الراوي في شرح تقرير النواوي، السبئي: 27/1.
الباب الأول : أحسن هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث : موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

بزاد الراشد، ولهم فيه ذلك من الحكایات المشهورة والقصص المأثورة ما هو عند أهل معلوم، وإن تلبب معرفته مروج مرسوم. بتوثيق أحداثهم التراب، وتركم لذيد الطعام والشراب، وترك معاشرة الأهل والصحاب، ويعصر على مرارة الاجتراب، ومقاساة الأهوال الصواب، أمر جببه لله إليهم وحلاء: ليحاسب بذلك دين الله... ولهم من التعديل والتثريب والتضييف والتصحيح من السعي المشكور والعمل البروير. ما كان من أسباب حفظ الدين وسيانه عن إحداث المفترين. وهم فيه ذلك على درجات منهم المتقرر على مجرد النقول والرواية، ومنهم أهل العرفة بالحديث والدراعة، ومنهم أهل الفقه فيه والمعرفة بمعانيه.)

وكان من ثمار هذه الانتفاع بالسنة النبوية أن دونت أدق وأحكم قواعد النقد العلمي الصحيح. وظهر بذلك علم مصطلح الحديث الذي يعني بالقواعد العلمية لتوصيف الأحوال، أو كما عرفه بعض العلماء: بأنه علم بقوانين يعرف بها أحوال السنده والمتن.)

وعلم مصطلح الحديث يبحث فيه طرق وصول الخبر، وأقسامه من جهة القبول والرد، وبين الشروط المطلوبة فيه، وما يدخل الخبر من علل وشروط واضطراب، وبين كيفية سماع الحديث وتحمله وضبطه، إلى غير ذلك من المباحث المختلفة والمتنوعة كت كتب المصطلح المختصرة والمطولة.

وكان هذا العلم بحق خصية لهذه الأمة، وذلك بأن يرد للله تعالى لها علماء أقذاقوا بواجب صيانة حديث النبي ﷺ، خير قيام، وكانوا أول من وضع قواعد النقد العلمي الدقيق للأحاديث والمرويات بين أهل الأرض، والذي يستحق أن يوصف بأنه: منطق المنقول وميزان تصحيح الأخبار، وليه جهدهم في ذلك فخرة للأمة على مر الزمان فجزائهم الله عن الأمة خير الجزاء.)

وكذّب اعتبر كثير من الباحثين الأجانب للمحدثين بدقته منهجهم، واتخذ بعض

(1) مجمع الفتاوى: 107.
(2) انظر: تدريب الرواي: 24.
(3) إنظر: مجمع الفتاوى: 97، والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: 108، ومقدمة البعثة الحكيم: 10، ومنهج التصحيح في علوم الحديث، د. أبو منذر، عنصر 205، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، 1401هـ.

254
المبحث الأول
موقفهم من علم مصلحة الحديث

علماء التاريخ بعض فواعدهم أصولًا لتحقيق الرواية التاريخية؛ اعترافًا منهم بأنها أصح طريقة علمية لتصحيح الأخبار والروايات (1).

موقف أصحاب هذا الاتجاه من مصطلح الحديث:
بطرقهم الحديث قائمو بجهد عظيم في تنقيه الحديث النبوي ومتقيين الأحاديث الضعيفة. ويؤيدون أن هنالك لأمها جليلًا متفردة لا يوجد لدى أمة سواها من الأمم.

قال الشيخ الغزالي - رحمه الله -: "ومنهج المتحدرين في تلقى التراث النبوي لا غبار عليه، بل إن هذا المنهج هو ما تحتاج إليه الديانات الأخرى لتكون موضع ثقة وقبول" (2).

وقال د. أحمد كمال أبو المجد: "إن علمًا من العلماء، وفرعا من فروع العروفة الإنسانية كلها، لم يتفرغ له من التنويق والتدقيق في البحث والتثبت من صحة النصوص مثل ما توفر للسنة الشريفة، وإنما يتجاوز هذه الحقيقة من لم تتج له عن قرب معرفة الجهود التي بذلها علماء الحديث قديما وحديثاً" (3).

وقال: "وييمنينا من هذا الجهود ما تؤدي فوائدها في جمع الأسمان لفلياً من الأدلاء، وفياً من نافحة ثبوت وقودها عن النبي صلى الله عليه وسلم" (4).

وقال د. لويس صابل: "لقد أدت الجهود الهاشمة التي بذلها علماء الحديث إلى إعادة الثقة في الحديث من خلال التمييز بين الصحيح والضعيف والموضوع" (5).

وجمع هذا التقرير العام ظهرت اقتراحات من بعض أصحاب هذا الاتجاه، بل تجاوز بعضهم ذلك إلى المناهاج بتجديد علم مصلحة الحديث، وأبرز تلك الاقتراحات ما يلي:

(1) انظر: السنن ومكانتها في التشريعة الإسلامي: 127، ومنهج النقد في علوم الحديث: 32.
(2) قناعات الحق، الغزالي: 128.
(3) بحث عن ظواهر الاستعانة بالسنة النبوية في تحقيق نهضة إسلامية شاملة، مجلة المسلم العاصر، العدد 12، 1991، م.
(4) حوار لا واجب: 24.
1- نادي بعضهم بحاجة إلى إعادة قراءة، ثم كتابة، وذلك بسبب عدم كفاية المنهج الذي يعد علوم الحديث، نظمه، وتنقيته السنة.

فعد وجهد لاباسين لا ينكر بعض الجهود النظرية التي يقدمها علم الحديث، من خلال بعض الأدوات النقدية التي استخدمها في مثل الأقوال والتصورات، ولكن هذه المقابل أبدأ تحفظاً على ذلك المنهج من جهة أن العلم المتزايد على الحديث بشكل مبالغ فيه أدى إلى زيادة المروض الحديث، وهو ما حذر منه عل – رضي الله عنه، وقوله: «أقلوا الرواية عن رسول الله ﷺ وأنا شريككم» (1).

وأيضاً، بسبب عاصفة، فالأدوات النقدية والمبادئ النظرية لعلم الحديث غير كافية للتنقية السنة، ولم تدخل بين الأنظمة الحاكمة والطرق المختلفة وبين العتبات بالسنة (2).

وأيضاً، حملت على نص السنة، من جراء المنهج الإنسادي، لجمع الروايات والأحاديث، وهو ما يعني إعادة قراءة، ثم كتابة علم الحديث (3).

ويرى أن تتم عملية تنقية نصوص السنة في إطار الشرطين التاليين:

الأول: عرضها على المنهج النحوي التاريخي الشامل، الذي يقتضي استخدام المحك المزدوج من السند، والصحيح، وقبل ذلك محك التوافق مع النص القرآني ذاته.

الثاني: أن ينظر إليها على اعتبار أن الأصل فيها هو خصوص أسبابها، وذلك لارتباطها التفصيلي اليومي بسيائعها الظرفية (4).

ويشكك في أن يكون مهتمًا بنجهة علم المصطلح لإمكان وقوع الرواية أكثر من الخطأ، والخطأ، والتقديم، والتدليس، والأعداء، والذين والكثير، بسبب ما قد يصل فيه الرواة من ابتسام القول، أو عدم إدراك المعاني، أو خطأ...

(1) أخرجه ابن ماجة في سنله، والمقدمة، باب التوقيع في الحديث عن رسول الله ﷺ، (28).

(2) انظر: السلالة في الإسلام: 200-201, 237, 267, 7/1/1.

(3) المصدر السابق: 123.

المبحث الأول
موقتهم من علم مصطلح الحديث

السمع، أو خلط السمع، أو النسيان، أو الهوى، أو طلب السمعة، أو بسبب الغفلة، أو الدس، الذي ينتم عن كثير منها ما يمكن أن يلحظه المتدبر للتضاوت والخلط والتعارض بين الرواة بل حتى في الأقوال المنسوبة إلى الراوي الواحد، الأمر الذي يمكن أن يتصبح كثير منه عند محاكمات نقد الفحوى والمتن.

وبرى أن من مهم لأهل العلم الديني والمعتنين بدراسات توثيق النصوص أن يدركوا أن أمر النظر في النصوص، ولا سيما نصوص السنة، وبحث قضاياها، لم يعد مقصوراً عليه كجزء من أبحاث الاختصاص في عالم الرواية وعلم اللغة وعلم الفقه والقانون وحدهم، بل أضيف إليهم عملياً فشلاً من الناس.

الفئة الأولى: هي فئة عموم الأمة الذين أصبح كثير منهم -بسبب انتشار الثقافة، ووعيهم بمجرات شؤون حياتهم وما يؤثر فيها - يطلعون ويدمون ويهتمون بكثير من النصوص، وبأشكال مختلفة، ويثيرون حولها كثيراً من التساؤلات، وكثيراً ما يكون أثر بعض هذه النصوص إما ظل ثقافتهم المعاصرة سلبية.

الفئة الثانية: هي فئة أصحاب الاختصاص العلمي، مختلفن شؤون الحياة المادية والإنسانية الاجتماعية، الذين يبحرون النصوص إلى خبراتهم وعلومهم ومحصلتهم معرفتهم السننية، وبذلك أصبح فحص النص على أيدي هؤلاء يتم على أسس علمية سننية عملية.

وبناءً على ذلك يبيدي الحيرة والتسبأول عن مدى موضوعية المنهج، ودقة تطبيقه، ومواد الحاجة إلى إعادة النظر فيه، والإفادة من إمكانات العصر العلمية وتكتنيتها في تطويره.

وقال dispro: وعلى الرغم من اجتهاد الحديثين، جميع الحديث المرفع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن لم يكتب الصحاب والسنن والساند فإن أحدًا لا يملك القول بأن كل أقوال أو أفكار رسول الله قد دونت فعلاً وثبت صحتها.

ملاحظ بعضوان: حوارات متجهية. في قضايا نقد متن الحديث الشريف، مجلة إسلامية

المعرفة: 76-75، العدد 36
المصدر السابق: 75، إجمال العقل: 148.

الإسلامي القاضي بين النص الشريعي
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

ويرى د. طه العلواني أن "الحاجة ملحة إلى إعادة النظر في بنية علوم الحديث الفكرية والمنهجية، ووضع قواعد كافية بتقديم تلك البنية، وجعلها نسقاً مفتوحاً قابلاً للتجديد والتجلد، لا تصاب بالتوقف فتعجز عن مواجهة التطورات الهائلة التي تنج在那里 معارف نقد النصوص الدينية المعاصرة" (1).

وهٌلم يعد لنا طريقة التجديد التي يراها وما مجالها وحدودها، سوى أنه يريد فتح مجال النقد العلمي بحيث لا يكون حكراً على فريق من الباحثين دون آخر، وأن يتضافد في ذلك منهجية نقد الأسانياد، ومقياس نقد المتن لتجد طريقها إلى مجتمع الصحاح لتدارك بعض ما تسرب من الأحاديث إلى الصلاح، وعلياً - بعد ذلك - النظر إلى ألا نضيق ذرعاً بالناتجة. يعني، ولن كأن رد الأحاديث متفق عليها أو في الصحيحين.

ويرى أن المتخصصين في علوم الحديث لا ينبغي أن يبخروا من ذلك، بل عليهم أن يتشجعوا على ذلك بدلاً من ترك السنة للفقهاء من الأحاديث. نقد النقد الغربي التي انتهت إلى تمكيك كل شيء (2).

ويدعو أ. أحمد كمال أبو المجد إلى متابعة الاجتهاد في كل ما يستعمل عليه علم مصطلح الحديث. والدليل لذلك بأن الحديث ولفقهاء الأوائل قد اختفوا في تصنيف الأحاديث من حيث سندها ومنتهاها. وأن عنايتهم بالسند كانت أشد بسبب تأخر البدء في جميع الأحاديث إلى عهد عمر بن عبد العزيز رحمه الله.

ويرى أن من أهم ما يحتاج إليه في هذا الباب معاداة النظر في جواز الاستدلال بالحديث الشعيعي، ومناسبة الدراسة لأمر الوضع في الأحاديث، وثبل الجيل العاصر من أدوات البحث والتحليل ما ينتج مزيداً من النتائج. كلما تصل برواية الأحاديث، بحيث تتم تصنيف هذه القضية التي لا تزال سبباً من أهم أسباب الخلافات الفقهية القديمة والمعاصرة: حين يؤثر الأمر إلى الاحتاجاج بنحو يقبل البعض ولا يقبله غيرهم، لاختلافهم في وزن رواته أو اختلافهم في جواز الاحتجاج بمثله (3).

(1) بحث السنة النبوية الشريفة ونقد المتون، مجلة إسلامية المعرفة، 16، العدد 29، 2005.
(2) انظر: المصدر السابق: 14.
(3) انظر: بحث تجديد القرآن الإسلايمي، إطار جديد مداخل أساسي، أحمد أبو 48-49-44.
البحث الأول
موقعهم من علم مصطلح الحديث

2- ردد بعض أصحاب هذا الاتجاه مقولة أن الحديثين لا يلتفيون إلى المتن ويكتفون بالنظر إلى السند للحكم على صحة الحديث.

فقد الجواز ياسين ينعي على الأمية الخسارة التي لحقتها بتجاهل المنهج النقدي الشامل الذي اعتمدته المعتزلة واعتماد المنهج الإنساني الضيق لأهل الحديث، لأنه يرى أن المنهج الحديثين يحكم على المتن من خلال السند فإذا صح السند صح المتن، دون اعتداد بما قد يتضمنه السند من تنافوض مع العدل أو خالفته لصحيح النص ولاسيما القرآن، ونحو ذلك كأن المنهج الاعتزالي يحكم على السند من خلال المتن الذي لا يبدأ من إخضاعه لآلة النقد العقلية لتحقيق من موافقة لمتاع الدين وصحيح النص لاسيما القرآن (1).

ويري د. عبد الحميد أبو سليمان أن من إشكاليات علم الحديث ضعف نقد المتن:

ولذا فإن علينا لإصلاح فكر الأمان أن نحكم ليس فقط نقد السند بل نتقد المتن (2).

والشيخ الغزالي-رحمه الله- قد وضع في اضطراب في هذه القضية، فقد رد على تهيئة أن السلف احتمتون بالسند وأصولوا المتن بأن ذلك خطاً: فإن الاهتمام بالسند لم يقصد لذاته، وإنما قصد منه الحكم على المتن، ثم إن صحة الحديث لا تجعد من عدالة رواته فحسب بل تجع أبداً من منتجاته مع ما ثبت من حقائق الدين الأخرى، فأيه شذوذ فيه أو علة قادحة بخرجه من نطاق الحديث الصحيح (3).

ويبرير أن للتقادم البصري أن يتكلم في الحديث ما من ناحيته مشه وسنده، وأن يبره لأسباب علمية يبديها (4).

وذير أن الشروط التي وضعها علماء السنة لقبول الحديث فيها ضمان كاف لدقة النقل وقبول الآثار، وقال: "بل لا أعرف تاريخ الثقافة الإنسانية نظيراً لهذا.

(1) انظر: السلطة في الإسلام: 118-121.
(2) انظر: حوارات منهجية في قضايا وتد من الحديث الشريف مجلة إسلامية المعرفة: 77، 79، 79، 79، 79.
(3) انظر: ليس من الإسلام، الغزالي: 40، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، 1436ه.
(4) انظر: المصدر السابق: 40.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

التأصيل والتوثيق، والهم هو إحسان التطبيق. وقد توفر للسنة الحمدية علماء أولوٍ غيره وتوقيع، بلغوا بها الد handwriting, وكانت غرتهم للاستفادة من التناول والإعجاب، ثم انضم إليهم الفقهاء بـ ملاحظة المتن واستبعاد الشاذ والإملال (1)، وقال: وقد يصح الحديث سندًا ويوضع مثمانًا بعد اكتشاف الفقهاء لجلة كامنة فيه (2).

ويلاحظ هنا أنه يكاد يقتصر مهمة النظر في المتن على الفقهاء دون المحدثين الذين أثنا على منهجهم وكتابتهم للدقة النقل وقبول الآثار، كيف يستقيم ذلك؟ (3)

ويرى أنه إذا استمع الخبر المروي شروط الصحة المشرفة بين العلماء، فلا

معنًى لرفضه، وإذا وقع خلاف محترم يتوفر هذه الشروط أصبح الأمر سهلاً، وأمكن وجود وجهات نظر شتى، ولا علاقة للخلاف هناك بكفر ولا إيمان ولا بذاعة أو

"عصيان" (4).

وقال مبيناً منهجه يُنهِ، اختيار أحاديث كتابه فقه السيرة: "وَقَدْ يَخْلُفُ عَلَى الْسَنَنَّ قَصِيحً حَدِيثٍ أَوْ تَضِعَفْهَا، وَقَدْ يُرِى النَّشَرَ نَاصِرًا - بَعْدَ تَمْحِيِه النَّاسِيَ - أَنَّ الْحَدِيثَ ضَعِيفَ، وَلِلَّيْلِ مِنْ رَسُوحَ قَدْمِهْ فَالسِّنَةْ ما يَعْتَيِه هذَا الحَقَّ، أَوْ قَدْ يَكُونَ الحَدِيثُ ضَعِيفًا عَنْ دَعْمِ جَمِيَّة المُحْدِثِينَ، لِكَيْنَ أَنَّ أَنَّ أَنَّ الْحَدِيثَ فَأَجِدَتْ مَعْنَى مَتْفَقًا كَلَّ الْاَلْتِفَاقِ مَعْ آيَةٍ مِنْ كَتَابِ اللَّهِ، أَوْ أَثَرْ سَنَةٌ صَحِيحَة

فَلا أُرَى حَرَأً مِنْ رُوَايَتِهَا، وَلَا أَخْشَى ضَرَبًا مِنْ كُتِبِهَا، ذَلِكَ بِالنَّاسِيَةِ إِلَى الأَحَدِيِّثِ الضعاف، أَمَّا الصَّحِيحُ فَإِنَّهُ تَقَاوَتْ دَلُالتِهَا مَجَالًا جَرَبَا لِلْتَرْجِيحِ وَالرُّدِّ، كَمَا يَعْلَم

أَسْتَدِرُ الْحَدِيثِ، وَمَا مِنْ إِمَامٍ حَقِيقِي إِلَّا وَدَ بَعْضٌ مَا صَحَّ إِيَارَا لَمْ أَظَهَ أَنْ أَصْحُ،

وَمَعَالِي اللَّهِ أَنْ نُشْغِبُ عَلَى الْسَنَنَّ فَهُوَ الأَصِلُ الثَّانِي لِلإِسْلَامِ يَقِينًا... بَعْدَ هَذَا لا

(1) السنة النبوية: 16-129.
(2) المصدر السابق: 129.
(3) وقد علق د. عبد الجبار سعيد على ذلك بقوله: "إِنَّ الْبَصَّارَ عَلَى الْحَدِيثِ وَيُمِّدُهُ الْمُنْتَوَى هو

مَهْمَةُ الْمُحْدِثِينَ بِالدَّرْجَةِ الأُولَى، وَلَيْسُ مَهْمَةُ الفَقَهَاءَ؛ إِذْ تَكُن مَهْمَةُ الفَقَهَاءَ بِالدَّرْجَةِ الأُولَى اسْتِبْطَاكُ الْحَكِيمُ مِنَ الدَّلِيلِ، وَقَوْاعِدَ وَأَصْلَ مَعْتَبِرَةً لِلْكُلِّ فَقَهيِّهِ مَنْتَوَى "، بحث السنة النبوية

"فَكَرَ الْشَّيْخُ الغَزْرَيُ وَمُؤْلَفَهُ، مِنْ كِتَابِ النَّهَالِي فِي الْفِلسَطِيْلِيْيِ، مَكَّتٌ الأَرْدَن، الطَّبَعَةُ الأُولَى، 14/1713 هـ.

(4) المصدر السابق: 36.
البحث الأول
موقفهم من علم مصطلح الحديث

أرى أن يليزمني أحد بقبول ما رواه الشيخان عن عبد الله بن عون قال: كتب إلى نافع - رحمه الله - أسأله عن الدعاء قبل الإسلام، فكتب إليه: إنما كان ذلك أول الإسلام، وقد أغار عليه الصلاة والسلام على بني المصطقل وهم غارون. فقتل مقاتلتهم، وسبى ذراعهم، وأصابهم يومئذ جويرية - رضي الله عنها - قال حدثني به عبد الله عمر، وكان في ذلك الجيش.

وكمما تجاوزت هذا الحديث تجاوزت عن مثله، أن الرسول ﷺ خطب أصحابه وأعلمهم بالفتين وأصحابه إلى قيام الساعة - فقد صح من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ أنه لا يعلم الفيوب على هذا النحو المفصل الشامل العجيب.

أثرت هذا النهج في كتابة السيرة، فقبلت الأثر الذي يستقيم مثته على ما صح من قواعد وأحكام، وإن وهي سند، وأعراضت من أحاديث أخرى توصف بالصحة: لأنها لم تؤم فيدين الله وسياسة الدعوة لم تنسجم مع السياق العام.

وأخطر من ذلك قوله: «إني أليل النظر في كتاب السنة معتقدٌ أن بها كنوزاً شفيدة من ترات النبوة، واستهدى بنظرتي في تجنب الضعيف وقبول الصحيح».

فماذا بقي بعد ذلك منهج الحديثين الذي ليس له نظير – تاريخ الإنسانية؟!

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفقه، باب من ملك من العرب رجوليًا ، ح(242)، وأخرجه

مسلم في الجاحظ والسير، باب جواز الإقامة على الكفار الذين بلغتهم دعوة الإسلام، ح(183) .

قال الألباني - رحمه الله - عند حديث (لا تكلم قوماً حتى تدعهم ،): هذا الحديث قاعدة هامة في دعوة الكفار إلى الإسلام قبل قتالهم، فإن استجابوا فيها ونعمت، والد فرضت عليهم الجزية، فإن رفضوا قتالاً، وعلى هذا جرى النبي ﷺ وأصحابه، ولا يخف ذلك من المعاصرين، أن النبي ﷺ أغار على بني المصطقل، وهم غارون. أي غافرون، أي أخذهم على غرة: فإنه ليس فيه أنه لم يكن قد بلغتهم دعوة الله، كيف وهي قد بلغت فارس والروم بله العرب، فمن البلاحة يمكن إنكار بعض الكتاب المعاصرين لهذا الحديث بحجة أنه مخالف للقاعدة المعروفة . فإنه ليس من الضروري أن يدعى الكفار قبل قتالهم مباشرة. وفي مسار إلى هذا الحسن البصري حين مثل على العدل لأهل دعوت قتل القشار. قال: «قد بلغهم الإسلام منذ بعث الله محمد ﷺ . أخرجه ابن أبي شيبة: 325، السلسلة الصحيحة: 6/293.

(2) فقه السيرة، الغزالي: 9-12، دار الريان، القاهرة، الطبعة الأولى، 1407ه.

(3) السنة النبوية: 76.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: مفهوم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

3 - ردد بعضهم شهية أن السنة لم تتدون إلا مع مطلع القرن الثاني هـ، وقد عهد عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - أن يقرأ النبي ﷺ في القرآن عن تدويين حديثه. كما يقوله: (لا تكتبوا عنى وعن غيري ذكر القرآن فيهم، وحدثوا عنني ولا حرج، ومن كتب علي متحداً فليتما ملعته من النار) (1).

ويرون أن ذلك على خلاف القرآن الذي كان يكتب أو لا يكتب أولى في نزوله، بينما السنة لم تكتب لحظة التلاقي الأولى، وإنما تأخر إلى أوقات لاحقة كالأحداث فيها تجري والدول تتنافى، والفرقة تتجادل. مما أدى إلى نظرهم إلى تضخيم الروايات (2)، والتي جاءت على حساب الدقة العلمية المتوفاة للثبوت (3)، وهذا يعني بالضرورة -حسب فهمهم- أن المسلمين عاشوا قرناً من الزمن بدون هذه الروايات دون أن ينقص ذلك من إسلامهم شيئًا، وعليه فهذا لست ضروريًا لقيام الدين والإسلام، وليس النبي ﷺ قد أمر بإثباته كما فعل بالنسبة للقرآن (4).

واستدل عبد الجواد ياسين بفعل الصحابة، فهم حرصهم على ضم القرآن ﷺ، وعهد أبي بكر - رضي الله عنه - كان لديهم توجس من تدويين الأحاديث، فقيل: جمع أبو بكر - رضي الله عنه - الناس فقال: (إنكم تحدثون عن رسول الله ﷺ، فمن سألتمكم فقولوا: بني وبنو كتاب الله فاستحلوا خلاله، وحرونوا حرمه) (5).

وعبد-R- رضي الله عنه - طفق يستخير الله شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له، فقال: (إني كنت أريد أن أكتب السنة، وأني ذكرت قولاً قيلом كتبوا فآكبوا عليها وتركوا كتاب الله، وإنني والله لا أشوب كتاب الله بشيء أبداً) (6)، وغير ذلك من الآثار (7).

(1) آخرجه مسلم في صحيحه، 3702.
(2) انظر: السلطنة في الإسلام: 25، وأعمال العقل: 129.
(3) انظر: السلطنة في الإسلام: 25.
(4) انظر: المصدر السابق: 11.
(5) أوردته الذهبية في ذكارة الحفاظ: 1/3، دائرة المعارف العلمية: حيدر آباد: 1388 هـ، وذكر أنه من مرسائل ابن أبي مليكة.
(6) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضل الح: 14/1.
(7) انظر: السلطنة في الإسلام: 329.
البحث الأول
موقفهم من علم مصطلح الحديث

وقد رد عبد الجواد ياسين على ما ورد من روايات فيها الإذن بكتابة الحديث، بأنها استثناءات طنفية لا تغير من وجه الحكم، مثل ما ألمه النبي صلى الله عليه وسلم من روايات
بضاءة الصدقات والديات والفرائض، و مثل الإذن الخاص -قوله: (أكتبوا لافي شاه) (1)، عندما طلب أن تكتب له خطبة النبي صلى الله عليه وسلم حجة الوداع، عليه لا يصح عند
- عندم- تعميم الإباحة لهذا الحديث.

وذكر أن جمهور أهل الحديث قالوا: أن النهي عن الكتابة كان في أول الإسلام
مخافة الاختلاط بالقرآن مما زالت المخافة نسخ الحكم وصارت الكتابة جائزة.
وقد رد هذا القول بأنه لا يتناسب مع الحقائق التالية:

أ- استدعال الصحابة وعلى رأسهم أبو سعيد بالنفي وبعد وفاة النبي

ب- عدم تدوين الصحابة للأحاديث وبالخصوص الخليفاء الراشدين.

ج- القول بنسخ الحديث أبي سعيد وهو مروي في الصحيحين يقتضي أصولياً وجود أحاديث في نفس قوته الإسنادية، ولم يصح في نظره إلا حديث أبي شاه وهو لا يعارض النهي إذ هو إذن خاص.

د- أما المخاوف من الاختلاط بالقرآن فيرى أنها تحكمية مرودة من ناحيتين
الأولى: أن الأحاديث بالإجماع ليست من جنس القرآن لفظاً وموضوعاً، والثانية: أنه يصعب حق الصحابة وهم عرب فضحا أن يخوضوا عن التمييز بين القرآن
وحديث النبي (2).

4- زعم عبد الجواد ياسين أن أهل الحديث اعتمدوا أساساً مذهبية محضة
جمهور قبول الرواية، فالعيار هو المذهب يستدل به أولاً على الصدق أو الكنب،
وهما يؤدي بالقضية إلى أن تحسس ابتدأ، لأن العيار الذي ي_CODEC به أهل البدعو هو عيار مذهبية دقته (3)، بل وعلم أيضاً أن الإمام أحمد كان يمارس الجرح

(1) رواه البخاري مسحك، كتاب اللغة، باب كيف تعرف لقاء أهل مكة، ح(1235)، ومسلم مسحك،
(2) صحيحه، كتاب النجات، باب تحريم مكة وصيدها وخلوها وشجيرا، وتلقتها إلا تستند على الدوام
ح(244)، (244-2)
(3) انظر: السلطة في الإسلام: 11-61.
والتعديل بميزان مذهبي ضيق، تأثيراً بقضية محلة خلق القرآن(1).

- من أخطر الانتقادات مظلة بعضهم فيما اتفقت عليه أهل الحديث من عدالة الصحابة، يقول عبد الجواد ياسين في معرض مقارنته بين منهج المحدثين ومنهج المعتزلة: «أما النهج الاعترالي - عند النظام بشكل أخص - فلم يعرف قط حدد منطقة ممنوعة... ومن هنا فقد خضع الصحابة ليزاع النقد، ليس فقط في رواياتهم، بل في سائر أفكارهم وسلوكاتهم، وهذا منهج أصيل في الفكر الاعترالي» (2).

ويتناول (علما إذا كانت رواية الحديث عن صحابي تكسبه حصانة مؤيدة ضد النقد، مهما كان مثليه مخالفاً للحقائق الثابتة تاريخياً) (3).

وعاوض على تعرف الصحابي عند المحدثين، ويرى أنهم القريبون منه المشتركون عملياً لتعاليمه، وليس كل من قليه أو رآه.

وهو يرى أن القضية محسومة عندن بأن العصمة لا تكون إلا لله، ومن ثم - فننده- أن عدالة الصحابة هي عدالة لهم كجلب مجمل، ولا تعني القول بخصوصهم كأعيان فردية من الخطا أو الخطيئة، كما لا تربت القول ببحصانتهم من النقد والتقièrement.

ويرى أن مفهوم عدالة الصحابة السائد لدى أهل الحديث «كان واحداً من أهم الأسباب الكامنة خلف قصور النهج الإسناوي التقليدي، وعجزه عن حل إشكالية النص السني، وذلك بما يؤدي إليه هذا المفهوم من تضييق دائرة النقد، وتقلص مساحة النظر، بغير مبرر موضوعي منصوص أو معقول» (4).

ونجد شيئاً من رد الحديث عند الشيخ الغزالي بسبب نقد وجهه إلى الصحابي، فقال عن عمر - رضي الله عنه -: «إن الخطأ غير مستبعد على رأي وله كان» (5).

(1) أنظر: المصدر السابق: 150.
(2) المصدر السابق: 131.
(3) المصدر السابق: 161.
(4) المصدر السابق: 271.
(5) السنة النبوية: 17.

مَرْفَعُ الإِلَّهَيْنِ العَظَّامِينَ
البحث الأول
موقفهم من علم مصطلح الحديث

وعَرَض برواية تميم الداري - رضي الله عنه - في حديث الدجال بقوله: "ففي
حديث أنه مكبل بالقيود في إحدى الجزر ببحر العرب أو بالمحيط الهندي، وقد لقيه
تميم الداري، وهو رجل كان نصراة وأسلم" (1).

وعلق على جواب سلمان لسعد بن أبي وقاص - رضي الله عنه- وعده曰: "ما مهند إليك رسول الله (ص). قال: "عهد إلينا: (أنا يكفي أحدكم مثل
زلف الراكون)". ولا أراني إلا قد تعبدت "(2).

قال الشيخ الغزالي: "الواقع أن حديث سلمان ليس إلا تعبيرا عن حالة نفسية
خاصة، ولا يعطي حكما شرعيا عاما" (3).

واستجرب بما رواه الشيخان عن خباب بن الأرط - رضي الله عنه - قال: "إذا أصحابنا
الذين سلموا ومضوا لم تتقضهم الدنيا، وأنا أصبر لم أجد له موسع إلا التراب" . ثم
يقول: "إذا المسلم يؤجر في كل شيء يدفعه إلا في شيء يجعله في هذا التراب" (4).

وقال معتقاً على ذلك: "ولكل خباز - رضي الله عنه - عليه مسحة تشاؤم غلبت
عليه لمرضه الذي أكتو فيه، ولا يجوز أن نعد البناء رذيلة، فقد يكون فريضة" (5).

وعَرَض د. العلواني بأبي هريرة - رضي الله عنه - فقال: "هذه الإسرائيليات
استطاعت أن تغلغل وتدخل إلى تراثاً إسلامياً في جوانب الكثيرة والم تعد،
وتحدث في فكرنا من المؤثرات ما لا يمكن الاستثناء به، فليس هناك تنسيقاً تشير
من التفسير سواء منها تلك التي عرفت بالتفاسير القائمة على الأثر، أو التفسير
القائمة على اللغة والبلاغة، أو التفسير القائمة على الأتاج العقلي إلا وقد دخلتها

(1) المصدر السابق: 123.
(2) رواه ابن ماجه في سنن، كتاب الزهد، باب الزهد في الدنيا، ح (416), وصححه الألباني في
صحيح ابن ماجه ح (3312).
(3) السنة النبوية: 111.
(4) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الضع، باب تفريض المريض، ح (576), ومسلم، كتاب
الذكر والدعاء، باب كراءة تفريض المريض لضرر نزل به ح (381), قال الحافظ ابن حجر
(5) السنة النبوية: 87.
بعض هذه المؤثرات، واعتبر أن الحديث المروي عن أبي هريرة ﷺ: "(حدث عن
بني إسرائيل ولا حرج)" (1) بالرغم من صحته من الناحية الإسنادية لدى جل
المحدثين، إلا أن هناك أمراً يلفت النظر في هذا الحديث وخاصة أنه أبا هريرة قد
اشتهر بأنه كان يتبع كثيراً من أحاديث اليهود وأهل الكتاب عاماً، بل ربما يحاول أن
يحرص على بعض تفسيرات القرآن الكريم من أبحار اليهود الذين دخلوا الإسلام،
وكان يسأل بانتظام عما لديهم ﷺ كتبهم اليهودية حول ذلك الذي يسأل عنه، كما هو
حال ﷺ سؤاله لكمب عن سورة الإجابة في يوم الجمعة، وجواب كمب وهو الحديث
المروي ﷺ البخاري وغيره (2)، وكذلك أحاديث أخرى كان يجري فيها هذا الأمر،
وهي كما نسبها اليوم أحاديث تطبع ثقاتاً كانت تسمى بنوع من دخول هذا التراث
إلى عقولنا، نعم ليس بطريقة الدس على القرآن المحفظ المصور، وإنما كانت
تدخل من خلال التفسير من خلال بعض العناصر اللغوية، ومن وسائل أخرى مروعة
لدى المهتمين بدراسة الإسرائيليات القديمة" (3).

(1) رواه أبو بكر بن شبل، كتاب العلم، باب الحديث عن بنى إسرائيل، ح (3264)، ورواه البخاري
ASI محمد بن عبد الله بن عمرو، كتاب الأبواب، باب ما ذكر عن بنى إسرائيل، ح (3074).

(2) لم ترد قصة أبي هريرة ﷺ مع ﷺ صحيح البخاري، وإنما جاءت ﷺ من أبي داود، كتاب
صلاة، باب فضل يوم الجمعة وليلة الجمعة، ح (1048)، فقد روى ابنه عن أبي هريرة
رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ: "(خير يوم طالت فيه الشمس يوم الجمعة، فيه
خلق آدم، وفيه أحيت وفيه ثبت عليه، وفيه تقدم الساعة، وما من دابة إلا نسيجت
بسمحة الجمعة من حين تصبح حتى تطلع الشمس شفقة من الدين والإنسان، وفيه ساعة لا
يصدرها ﷺ مسلم وهو يصلي ﷺ哪家 ﷺ إلا أعظم إلهاً)». قال ﷺ ذلك كل سنة

(3) أبعاد عائلة عن الفكر الإسلامي المعاصر، ط. العلوي: 18، مجلة كتاب إسلامية معاصرة، العدد 5،
1999م.
المبحث الأول
موقفهم من علم مصطلح الحديث

المناقشة:
لا يكفي من أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي مجرد الإقرار العام بتميز
منهج المحدثين، ما لم يكن هناك ثقة بكفاية هذا المنهج. الوصول إلى النص
الذي نطمئن أنه من السنة النبوية، وما لم يكن هناك التزام فعلي بتطبيق قواعد
هذا المنهج.

لقد كان يكفي لو تتم الالتزام بقول الشيخ الفزالي -رحمه الله-: "دراسة
السنة أصل رجائه الخبراء، ولا يقبل يَهذ هذا المبادئ ما يرسله السفهاء من أحكام
طائشة تجعل التطويت بالسنة الشريفة أمراً جائزاً، أو تجعل التكذيب بحديث ما
هوى مطاعاً."

إنه لا فقه بغير سنة، ولا سنة بغير فقه، وقوام الإسلام بركنيه كليهما من كتاب
"السنة". (1)

ولكن وللاسف حصل تجاوز لذلك، فأرسلت انتقادات -ولو بحسن نية- تفتح
باب للتطويت بالسنة، وردت أحاديث صحيحة بعضها -في الصحيحين- بحجج
واهة، وإن أثبتت لباس العلمية والوضوعية، مما يجري كل صاحب هو أو جاهل
بولوج هذا الباب، كما هو ظاهر كثير من الكتابات المعاصرة، وفيما ينشر -في
وسائل الإعلام المختلفة.

وما وجهه بعض أصحاب هذا الاتجاه إلى علم مصطلح الحديث من انتقادات
يجب عنا بما يلي:
أولاً - إن الناظر والمتأمل -بعلم وعدل وإنصاف- في قواعد علم مصطلح
الحديث سواء -في الجانب النظري أو التطبيقي- ليدرك أن هذه القواعد وضعت على
أساس علمي دقيق لا مجال بعده للحيطة والتبني.

ولم يكن الترف العلمي دافعاً لأهل الحديث لإبداع هذا العلم، فضلاً عن تكبد
المشاق من أجله. لقد كان الدافع لهم إيمانهم بأن سبيل معرفة الدين الذي هو

(1) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين:27

الإسلامي القاصر بين التّقّي الشرعي
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

عاصمة أحمد موفق على معرفة سنة النبي، وتميز الصحيح منها، والعمل بها، ولا يأتى لهم ذلك إلا بالفحص عن الرواية والبحث عن أحوالهم، يبتعذرون بذلك النصح للأمة.

والناظر إليه منهج المحدثين، فقد الرواة والمرويات بثبت لديه بعينا أن منهج النقد عند المحدثين منهج علمي بما تبنيه هذه الكلمة؛ إذ بني على قواعد نقد شاملة تدرس جميع جوانب الحديث دراسة دقيقة، ترتبط في مجموعها بربط وحدة الحفظ، وهو صياغة حديث النبي.

ومن جوانب شمولية منهجهم أنهم ينظرون في تدهم للحديث إلى السند والمازن، فالعلامة والشهد قادحان لصحة الحديث، وهما يتبعتان المتن كما يعثمان.

وقرروا أنه قد يصح السند ولا يصح المتن، كما أنه قد يصح المتن ولا يصح السند وناظرون إليه ذلك إلى ملاسات كل من السند والمازن.

ومن دقة منهجهم أنهم ما زوا بين مراتب القبول ولم يسووا بينها، فهي متفاوتة من أصح الصحيح إلى أدنى مراتب الحسن، ولم يفقلوا فيها عن اعتبار عنصر التقوية.

فالحسن إذا تقوى يلتحق بالصحيح، والضعيف اليسير الضعف إذا تقوى يلتحق بالحسن، على تنصيب ليس هذا مقامه.

ويتركز بحثهم عن الرواة في جانبين: العدالة والضبط، وهم مرتبطان بالسند والمازن، وقد أجمع جماهير أئمة الحديث والفقه على أنه يشترط فيمن يحت بروايته أن يكون عدلًا ضابطًا لما يروي. ونتفصيله: أن يكون مسلمًا بالغا عائلا سالما من أسباب الفسق وخروج الرواة، مثيرًا غير مغلق، حافظًا إن حدث من حفظه.

\[1\] انظر: السنة ومكتبتها في التشريعي الإسلامي، 126، ومنهج النقد في علوم الحديث.

\[2\] انظر: منهج النقد في علوم الحديث، 282، ومنهج النقد عند المحدثين، نشأته وتاريخه، محمد الأعظمي، مكتبة كورة، الرياض، الطبعة الثالثة: 1410 هـ.

المبحث الأول
موقفهم من علم مصطلح الحديث

ضابطًا لكتابه إن حدث من كتابه، فإن كان يحدث بالمعنى اشتقت فيه مع ذلك أن يكون عالمًا بما يحلل المعني١.

والحكم على العدالة للراوي مبني على معرفة أحواله حسب الأمور الظاهرة، والاعتبار فيه للظن الغالب.

والطريق إلى معرفة عدالة الرواية هو بتركيزية العناصر من العلماء الأبرار، الذين تكلموا فيه الرواي بالعدل والانصاف دون تحيز أو مباحة.

أما منهج المحدثين، فقد نجد الرواية من جهة الضبط، فمنهج متشبب ومبتعد، فتارة يقارنون بين الروايات، وتارة يعارضونها بالقرآن، وأحيانًا يفحصون الورق والحبر.

وبهذا المنهج عرف الحديث الصحيح، والحسن، والضيم، والشاذ، والمنكر، والعمل، والمدرج، وغير ذلك.

وقد توسع هذا المنهج وتنوعت طرقه من معارضة روایات عدد من الصحابة بعضها ببعض، ومعارضتة روایات محدث واحد في زمنه مختلفة، ومعارضتة روایات عدد من التلميذ، لشيئ واحد، إلى غير ذلك من أنواع المعارض.

ومن يرغب عن المحدثين ما قد يطرأ على الحديث نتيجة تناقله بين رجال السند، وما قد يتوبهم من إخلال الراوي بالحديث فوضعوا من الشروط ما يميل ذلك التوهم من وجهين:

الأول: إن الرواية بالمعنى لم تجز إلا للعالم باللغة، لا يحلل المعني عن وجهها، وهذا بالنسبة للصحابية متوفر، فهم أرباب الفصاحة، ولا أتوب من قوة الحفظ وأسبابه، ثم من جاء بعدهم يعرض على الإختبار، ولم يقبل العلماء إلا من توفر فيه هذا الشرط.

والثاني: هب أن الراوي بالمعنى قد أخطأ الفهم وروى الحديث على الخطا، أفيدها الخطأ على العلماء هذا مالاً يمكن; فإنهم يشترطون في الحديث الصحيح والحسن انصباب الشذوذ والعلة منه، أي أن حديث الثقة لا يقبل حتى يعرض على روایات الثقات، ويبين أنه موافق لها، سالم من القوادح الخفية٢.

(1) مقدمة ابن الصلاح: 888.
(2) انظر: منهج التقدم في علم الحديث: 130.

الإسلامي العامر بن النَّصّ الشَّرِيمي
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

ومن دقة منهج المحدثين أنهم قسموا علماء الجرح والتعديل إلى طبقات بناءً على اختلافهم في مستوى النقد فمنهم المتشدد ومنهم المتساهل ومنهم المتوسط المتعدل، وماذا ذلك إلا الاختلاف الأئثاد والمقاييس من إمام آخر، وكذلك عند اختلاف الجرح والتعديل بאים الرواة فهناك ضوابط للترحيب.

ومن حرصهم على العدل وبعداً من المؤثرات الذاتية، قرر جمهور العلماء أن الجرح لا يُقبل إلا مفسراً؛ لأن الناس يختلفون فيما يجرح وما لا يجرح، فيطلق أحدهم الجرح بناءً على أمر اعتقده جريحاً، وليس بجرح ؛ في نفس الأمر، فلا بد من بيان سببه، لينظر فيه أهو جرح أو لا؟ (1)

(1) إلى غير ذلك من التفاصيل الدقيقة والشروط الموضوعية التي ذكرها。

كتب هذا العلم بما لا مزيد عليها، عند من ينظر إليها بعين العدل والإنصاف (2).

ومن هنا فنهاج النقد المعاصر لا يمكن أن تضيف شيئاً جديداً إلى منهج النقد عند المحدثين.

وبعد مقارنة بين منهج النقد في علم الحديث، ومنهج النقد في علم التاريخ

يتبذل بكل جلاء تفوق منهج المحدثين من خلال ما يلي (3):

أ- جمع كل الأصول:

وهذه عملية يشترك فيها المحدث والمؤرخ، ولكن قام بها المحدثون على أكمل الوجه بما لم يستمع مجاراة أحد من المؤرخين، فقد اجتمع عند بعض المحدثين أكثر من عشرة نسخ لأصل واحد، وكذلك نجد وثيقة واحدة لدى عشرات المحدثين.

ب- إثبات صحة النصوص:

ما يميز منهج المحدثين أنه لا يمكن اعتبار حدث ما أو كتاب ما قابلاً للبحث. بل صحته ما لم يكون وصلت إلينا بالإسناد المتصل إلى قائله أو مؤلفه، ثم لا يمكن


(2) ينظر في تفاصيل ما تقدم كتابي: منهج النقد في علم الحديث، ومنهج النقد عند المحدثين، وكذلك يرجع إلى كتاب علم المصطلح.

(3) انظر تفصيل ذلك في منهج النقد عند المحدثين: 42-92. 119.
المبحث الأول
موقفهم من علم مصطلح الحديث

الاعتماد عليه ما لم يكن جميع الرواة قد السند موصوفين بالعدلة والضبط، وما لم يكن السند متصلاً كذلك، وهذا يثبت أن شروط المحدثين أقوى من شروط المؤرخين.

ومن ناحية أخرى، هذا النهج قد طبقه المحدثون عملياً، بخلاف المؤرخين الذين لا يقرون تطبيقهم العملي لنهجهم بما كان عند المحدثين.

وقد اعتنى المحدثون بفحص الحبر والورق والخط المستعمل في كتابة أصل ما، وسبقوا بذلك غيرهم بقرون طويلة.

ج - تحليل النصوص لمعرفة مراد القائل:

قد اعتنى بذلك المحدثون أياً عنابة، فتخصص بعضهم في نقل النص، وتخصص بعضهم في البحث عن معاني الألفاظ بما عرف بعلم غريب الحديث، واختص بعضهم بإثبات صحة النص، واجتمعت تلك التخصصات في بعض المحدثين، وكل ذلك ليس له نظير في نقد التاريخ.

د - مرحلة النقد السلبي لمعرفة صدق الناقل وعدالته:

لا شك أن المحدثين فاقوا غيرهم في هذا المجال، لأن أول شرط لقبول الرواية عدالة النقل، فإن كتب المحدث الذي الحديث عادي لا يقبل حديثه ولو لم يكتب على النبي، وكانت لهم موازين دقيقة يزنون بها الرجال، ولا يكتفون بمجرد معرفة الرجل بالصلاح.

قال أبو الزناد -رحمه الله-: "أدركت بالمدينة مائة كلهم مأمون، ما يخرج عنهم الحديث، يقال: ليس من أهله" (1).

بينما في النقد التاريخي أقصى ما يرجى أن يكون صاحب الوثيقة صادقاً وعدلاً، كما كتابة وثبته، ولا يهم إن كان يكتب بعد ذلك أو لا.

إضافة إلى أنه قلما توجد مراجع تمكن من معرفة مؤلف الوثيقة ومدى صدقته.

وعمله، كما هو الشأن عند المحدثين.

(1) مقدمة صحيح مسلم: 10/15.

الشامل القاضي بن النص القرمي
فيما، فبعد هذه المقارنة الموجزة يثبت أن النقد التاريخي لم ينصرف إلى فئة علم الحديث، فـ نقد النصوص، ومن هنا يتبين بطلان دعوى الحاجة إلى تجديد علم مصطلح الحديث، وتهافت ما أثير حوله من اعتراضات لأن مبنى ذلك على الجهل بحقيقة منهج المحدثين نقد الروايات والأخبار.

ثانياً: أما اتهام المحدثين بأنهم قلما استخدمو عقولهم في منهجهم في النقد.

وخصوصاً المتن فيجاب عليه بما يلي:

١- مراعاة المحدثين للعقل في كل موضع من دراسة الأحاديث النبوية، عند السماع. وعند التحديد، وعند الحكم على الرواية، وعند الحكم على الأحاديث.

أما مراعاة المحدثين للعقل قبل حديث ورده عند السماع فأبدو ذلك واضحًا في استعمالهم صحة سماع النبي صلى الله عليه وسلم، وكان معيماً فاحشاً للخطاب ورد الجواب، وكذلك فحص التلميذ الواعي وانتباهه لحال الشيخ، الذي يريد أن يلتقى عنه قبل سماعه منه، وإذا وجد سينك الحفظ، أو مضطربًا في الحديث أو شديد التدليس عند التحديد، أو يروي الواهبات، أو النكرات، أو يسوق الموضوعات والخرافات، ونحو ذلك أعرض عن التحمل عنه، والسماع منه.

وأما مراعاة المحدثين للعقل قبل حديث ورده عند التحديد فيتشتت من كونهم، عندما يتبين لهم كذب أو وهم عند الرواية الأساني، أو شذوذ، أو علة في المتن يمسكون عند التحديد بها، ولا يذكرنها إلا مع البيان لا في تلك الأساني أو المتن من ضعف وشذوذ.

وأما مراعاة المحدثين للعقل عند الحكم على الرواية: فهذا يظهر كثيرًا في كتب التراجم، فالآثمة كثيرًا ما يجرون الرواى بخبر واحد منكر جاء به فضلاً عن خبرين أو أكثر، ويقولون: للخبير الذي تمت صحته أو تبعده: (منكر)، أو (بطل)، ونجد ذلك كثيرًا في تراجم الضفاء، وكتب العلل والموضوعات، والمثبتين لا يوقئون الرواى حتى يستعرضوا حديثه، وينقدوه حديثًا حديثًا.

وأما مراعاة المحدثين للعقل عند الحكم على مтон الأحاديث: فهذا واضح، لأن جعلهم من دلائل الوضع في الحديث مخالفته لبدعوات العقل إلا أن ذلك مقيق بحدود إمكان التأويل، وأن يصدر الحكم بذلك من غير "تضعيف" معرفة السنك الصحيحة واختططت بلجنه ودمه وصار له فيها ملكة وصار له اشتهاء شديد بعمرفة السنك والآثار، ومعرفة سيرة النبي ﷺ، وهم فيما يأمر به وينهي عنه، ويخبر عنه ويدعوه إليه، ويجعله يكرره، ويشرح له للامة، بحيث كان مخطرا للرسول ﷺ، كواحد من أصحابه 

(1)

وقد قال الإمام الشافعي - رحمه الله - "ولأ ينصل على أكثر صدق الحديث وكذبه إلا بصدق الخبر وكتبه، إلا لا يصدق الخروج القليل من الحديث، وذلك أن ينصل على الصدق والكذب فيه بأن يحدث الحديث ما لا يجوز أن يكون مثله، أو يخالفه ما هو أثبت وأكثر دلالات بالصدق منه" 

(2)

وهو أصل من نهج المحدثين بأن يكون مره معرفة صدق الحديث أو كذبه إذا هو سنة، وله حالات استثنائية يصار إلى تخطئة الراوي من حيث روايته ما لا يجوز لمثله، وذلك بالعرض على مرويات من هو أصدق منه.

والخبر عن النبي ﷺ الغالبي يحتتم من الناحية العقلية وجودة وكذلك عدمه، ولا مرجح إلا صدق الخبر، فما الذي يرجح أنه كان يشرب ﷺ نفسه أو نفسه أو ثلاثة، أو أنه دعوه هذا الموضوع أو لم يدع، إلا صدق الخبر؟

"وقد عرف الأئمة الذين صححوا الأحاديث، أن منها أحاديث تتمل على بعض المتكلمين ونحوهم، ولكنهم وجدوها مواقفة للعقل المعتد به ﷺ، مستكملة شرائط الصحة الأخرى، وقوف ذلك وجدوا ﷺ القرآن آيات كثيرة توافقها أو تاليفها، أو هي من قبلها، قد ثقلت هي أيضا على المتكلمين، وقد علموا أن النبي ﷺ كان يدين بالقرآن ويقتدي به، فمن المعقول جداً أن يجيء ﷺ كلامه نحو ما ﷺ القرآن من تلك الآيات" 

(3)

(1) المنار النفي، ابن القيم: 444
(2) الرسالة: 299
(3) الأثر الأثاثية: 5
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

ثالثًا - قضية تأخر تدوين السنة احتاج قديمًا بها "بعض من لا علم له ولا معرفة من أهل البعد وغيرهم من الطاعنين في السنن... وجعلوا ذلك ذريعة إلى الزهد في سنن رسول الله ﷺ التي لا يوصل إلى مراد كتاب الله إلا بها، والطعن على أهلها" (1).

وقد تابع أولئك بعض المستشرقين، وأهل الأهواء المعاصرين، وجعلوا ذلك ذريعة إلى الانتقاد من حجة السنة النبوية.

وهي الحقيقة فإن إنكار تدوين الحديث في عهد النبي ﷺ لا يكون إلا عن جهل بالسنة: فإن روايات كتابة الحديث قد تعددت بالأسانيد الموثقة مما يبلغ بها درجة التواتر (2).

وأما ورد كتابته من الحديث في عهد:

- الصحيفة الصادقة: التي كتبها عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنه -.
- صحيفة علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - وهى صحيفة صغيرة تشتمل على العقل - أي مقدار الدية.
- صحيفة سعد بن عبادة - رضي الله عنه -.
- كتبه إلى الملوك والعظام، وإلى أمراء العرب يدعوهم فيها إلى الإسلام.
- كتبه إلى أمرائه وعماله، ومنها: كتاب الزكاة والديات الذي كتب به أبو بكر الصديق، وكتاب لعمرو بن حزم عامله على اليمن وفيه أصول الإسلام، وطريق الدعوة إليه، والعبادات، وأنصبة الزكاة، والجزية، والديات.
- كتب أمر بها لأفراد من أصحابه لمناسبات ومقدمات مختلفة.

وблиحظ أن عدداً من هذه الكتب اشتمل على أحكام دقيقة تحتاج إلى ضبط، مما يجعل الكتابة عنصرًا هامًا في حفظ الصحابة للحديث تنضم إلى العوامل الأخرى ليؤدوى بعد ذلك كماسمعوه من رسول الله ﷺ (3).

(1) جامع بيان العلم: 2/121.
(2) انظر: منهج النقد في علوم الحديث: 440.
(3) انظر تفصيل ذلك في دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، د. محمد الأعظمي: 93-142، مطالع جامعة الرياض، الرياض، 1396هـ، ومنهج النقد في علوم الحديث: 44، تدوين الحديث، للسيد مناظر الكيلاني: 210-215، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2004م.

(*) أوقف الأبنوس العقالي
البحث الأول
موقعهم من علم مصطلح الحديث

ويكفي شاهداً على إذننا بالكتابه قول أبي هريرة - رضي الله عنه - : "ما من أصحاب النبي ﷺ أحد أكثر حديثا عنه مني إلا ما كان من عبد الله بن عمرو فإنه كان يكتب ولا أكتب".(1)

وقول عبد الله بن عمرو - رضي الله عنه - : " كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ آبدي حفظه؟ فهذا نظر قريش وقثالوا: أكتب كل شيء ورسول الله ﷺ، بشر يتكلم به الغضب والرضا؟ فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فألوا فأومأ بيده إلى فيه فقال: ((أكتب فوالذي نفسي بيدله ما يخرج منه إلا حقه))".(2)

وقد جمع العلماء بين أحاديث النهي عن الكتابة والإذن بها، فقيل: إن النهي متقدم، وأخر الأمرين الإباحة، وقيل: إنه إذا نهى أن يكتب الحديث مع القرآن ﷺ صحيحة واحدة لولا يختلف به ويشتبه على القارئ، فأما أن يكون نفس الكتاب محظوراً وتقيد العلم بالخط منهية عنه فلا.

وبتأمل النصوص يتبين أن النهي عن الكتابة معل، والعلة ليست مجرد الخوف من اختلاط الحديث بالقرآن، فإن من العلل خوف الانكباب على درس غير القرآن، وترك القرآن اعتقاداً على ذلك، كما أن الأثر المروي عن عمر - رضي الله عنه - ومن العلل خوف الخطا أو الزيادة والنقضان ﷺ حديث النبي ﷺ والدخول في وعيد النبي ﷺ فعن أسيد بن مالك - رضي الله عنه - قال: "إنه ليسمعني أن أحدثكم حديثاً كثيراً أن النبي ﷺ قال: ((من تعد على كذب فليقليبوا مقعده من النار))".(3)

وأما الأثر المروي عن أبي بكر - رضي الله عنه - والذي نقله ياسين، فتلاحظ تجاهل(5) أن الجهني - رحمة الله - قد ذكره في مسأله ﷺ التذكرة قبله قول أبي بكر للجدة: "ما

(1) رواه البخاري ﷺ صحيحه، كتاب العلم، باب كتابة العلم، ح(12).
(2) رواه الإمام أحمد ﷺ مسنده: 162، وأبو داوود ﷺ سنن، كتاب العلم، باب ﷺ كتاب العلم، ح(1346)، وصحيح الألباني ﷺ السلسلة الصحيحة: 5/ 60.
(3) أخرجه البخاري ﷺ صحيحه، كتاب العلم، باب إثم من كتب على النبي ﷺ ح(108).
(4) تابع ﷺ الجواويس ﷺ في هذه المسأله ﷺ، طريقه إبراهيم محمود أبو ياسين، كتابه أضواء على السنة المحمدية: 29 وما بعدها.

الإِسْلَامِيّ الفاَمِرِ بِنّنَّ النُّّفُّصِ التَّرِيِّعِ
أجد في كتاب الله شيئًا، وما علمني أن رسول الله ﷺ ذكر ذلك شيئًا، ثم سأل الناس، فقضى بما أخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة عن النبي ﷺ.

ثم ذكر الجهني ذلك الأخير، وبين الجهني أنه مرسال أي منقطع لأن ابن أبي مليكة لم يدرك أبا بكر، ولم يدرك ذلك، ولم ينقل ذلك، كما لم ينقل قول الجهني: "مراد الصديق التثبت في الأخبار والتحري، لا سد باب الرواية ألا تراه ما نزل به أمر الجدة ولم يجده في الكتاب كيف سأل عنها ﷺ السنن فلما أخبره الثقة لم يكتف حتى استظهر بثقة آخر ولم يقل حسبنا كتاب الله كما تقوله الخوارج" (1).

ثم إن المتواتر عن أبي بكر - رضي الله عنه - أنه كان يدين بكتاب الله تعالى وسنة رسوله، وأخذ بحديث ( 1073 ) مع ما يتراء من مخالفته لظاهر القرآن، وأحاديثه عن النبي ﷺ موجودة في دواوين الإسلام” (2).

وأما ورد عن عمر - رضي الله عنه - فقد ذكر بعض أهل العلم أن وجه قول عمر هذا إنما كان لقوم لم يكونوا أحرصوا القرآن فخشوا عليهم الابتشغال بغيره عنه ﷺ إذ هو الأصل لكل علم، وقال: إن عمر - رضي الله عنه - إنما نهى من الحديث عما لا يفتقد حكما ولا يكون سنة، ولعل الأصول أصح، لما ورد في بعض الروايات قوله - رضي الله عنه - "إنكم تأتون أهل قربة لهم دوي بالقرآن كدوى النحل فلا تصدوه بالأحاديث فتشغلوه، جودوا القرآن” (3).

ومما يوضح مقصده - رضي الله عنه - في النهي عن الكتابة والإثارة من التحديث ما روته أنه - رضي الله عنه - خرج فجول على المنبر فشمل، فأثنى على الله بما هو أهل له، ثم قال: "أما بعد فإني قائل لكم مقالة لا أدري لعلها بيني أجي، فمن عقلها ووعوا فلا يحدث بها حيث تنتهي به راحلته، ومن خشي أن لا يعيها فلا أهل لأحد أن يكتب على، إن الله بعث محمدًا بالحق وأنزل معه الكتاب، فكان مما أنزل معه آية الرجم، وذكر الحديث” (4).

(1) تذكرة الحافظ: 3/11.
(2) الأثراء الكاششة: 53.
(3) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم والفضيل: 14/14.
(4) أخرجه النسائي في سنن الكبرى: 4/274.
المبحث الأول
موقفهم من علم مصطلح الحديث

قال ابن عبد البر -رحمه الله- عن هذا الأثر: «وهذا يدل على أن نهيه عن الإكتار وأمره بالإفتراق من الرواية عن رسول الله ﷺ; إنما كان خوف الكذب على رسول الله ﷺ وخوفاً أن يكونوا بالإكتار يحدثون بما لم يثبتوا حفظه ولم يعودون لأن ضبطها من قلبت روائته أكثر من ضبط المستدرك، وهو أبعد من السهو والغفلة الذي لا يؤمن مع الإكتار; فلهذا أمرهم عمر من الإفتراق من الرواية، ولو كره الرواية ودمها لنهى عن الإفتراق منها والإكتار، ألا تراه يقول: فمن حفظهما ووعاهما فليحدث بهما، فكيف يأمرهم بالحديث عن رسول الله ﷺ وينهاهم عنه هذا لا يستقيم، بل كيف ينهاهم عن الحديث عن رسول الله ﷺ ويأمرهم بالإفتراق منه، وهو ينذرهم إلى الحديث عن نفسه بقوله: من حفظ مقتالي ووعاهما فليحدث بها حيث تنتهى به رحلته. ثم قال: ومن خشي أن لا يعيها فلا يكتب علي. وهذا يوضح لك ما ذكرنا» (١).

ثم إن الاستدلال بحديث أبي سعيد -رضي الله عنه- على عدم كتابة السنة

تناقضاً: إذ هو الحديث، فلماذا كتب؟

ويقال أيضاً: إن السنة حفظت بالكتابة والرواية، كما هو الشأن في القرآن، وكل من الكتابة والرواية يتم الأخير، ولكن تنصور لنا أن الأمة اكتفت بالكتابة في حفظ القرآن واستفانت عن حفظها في الصدور، ونقله بالرواية، هل سيكون القرآن سيصل إليها كما هو الآن؟ (٢).

رابعاً: الصحابة رضوان الله عليهم هم خلفاء رسول الله ﷺ في نشر الدين، وتبليغ الرسالة، ومن ثم لم يقع خلاف بين العلماء على أهمية الوقوف على معرفة أصحاب النبي ﷺ، وتمييزهم عن غيرهم، والصحابي -عند المحدثين- هو من لقي النبي ﷺ -مؤمنا به، ومات على الإسلام (٣).

وحصر الصحابة فيمن طالت صحبته للنبي ﷺ قد انتقد العلماء بأنه يؤدي

(١) جامع بيان العلم وفضله: ٢/١٢٧.
(٢) انظر: تدوين الحديث: ١٧٥-١٧٦، ١٧٧.
(٣) انظر: مقدمة ابن الصلاح: ٤٨، وخريطة الفكر: ١٠٠.
إلى إخراج أقوام وقع الاتفاق على اعتبارهم من الصحابة، كجبرين بن عبد الله الجليلي - رضي الله عنه - (١).

وأما المطعن في منهج المحدثين تتعلقهم كافة الصحابة فهو مردود لما يلي:

١. اضطر أئمة الحديث والفقه على عدالة الصحابة، ولم يخالف ذلك، إلا طوائف من المعتزلة، والخارج، والرافضة (٢).

٢. دلت النصوص الكثيرة من القرآن والسنة على عدالة الصحابة رضوان الله عليهم.


ومن السنة: قوله تعالى: (لا تسبوا أصحابي لا تسحبوا أصحابي، فوالذي نفسي بده لاأنتموكم أنتم مثل أحد ذهبا ما أدرك مد أقدبه ولا نصيبه) (٣).

قال الخطيب البغدادي: رحمه الله: "والأخبار وهذامعنى تتبع، وكلها مطابقة لما ورد في نص القرآن، وجميع ذلك يقتضي طهارة الصحابة، والقطع على تعديلهم ونزاهم، فلا يحتاج أحد منهم مع تعديل الله تعالى لهم المطلع على بواطنهم إلى تعديل أحد من الخلق لهم، فهم على هذه الصفة إلا أن يثبت على أحدهم ارتكاب ما لا يتحمل إلا قصد المقصود، والخروج من باب التأويل، فيعكم بسقوط عدلاته، وقد برأهم الله تعالى من ذلك، ووضع أعددهم عنه، على أنه لولم يرد من الله عز وجل ورسوله فيهم شيء مما ذكرناه لأوجب الحال التي كانوا عليها، من الهجرة، والجهاد، والنصرة، وبذل الجهود والأعمال، وقتل

(١) انظر: مقدمة ابن الصلاح: ٤٩١.
(٢) انظر: الكفاعة: ١١٨، ومقدمة ابن الصلاح: ٤٩٢.
(٣) رواد البخاري: صحيحه، كتاب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: (لا كنت متخذا خليلا) ٣٤٧، ومسلم: صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب تحريم سب الصحابة رضي الله عنهم، ح: ٢٥٤.
المبحث الأول
موقفهم من علم مصطلح الحديث

الأباء والأولد، والمناصحة في الدين، وقوة الإيمان واليقين - القطع على عد اثنتهم والاعتقاد لنزاهتهم، وأنهم أفضل من جميع المعملين والملازمين الذين يجتنبون من بذهم أول الآدبين. هذا مذهب كافة العلماء ومن يعتد بقوله من النقاد» (١).

٣ - ما كان الصحابة يكتسب بعضهم بعضاً، وأكثر الروايات التي وردت فيها هذه الكلمة غير ثابتة، وما ثبت منها فمرادهم من إطلاق الذب هو الخطأ (٢).

٤ - لا يلزم من تعديل الصحابة نفي إمكانية السهو والنسيان عنهم مطلقاً، لكنهم جناب روايتهم للحديث لا بد أن ندرك أنهم عاصروا النبي ﷺ، وعاصروا الحوادث، ثم طبوا ما تعلموه من النبي ﷺ، وهذا ما لم يتوافر لغيرهم، وكانوا أيضاً يتبادرون فيما بينهم، إضافة أنهم يحتاطون في رواية الحديث فإذا شوكلهم الحديث تجنباً الرواية، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً (٣).

خامساً - لا ريب أن المحدثين انتقدوا من أئمة بيدعة، ولكن لم يكن سبب رفض الرواية مجرد البدعة بل يكون هناك أسباب أخرى مثل: سوء الحفظ، والوهم ونحو ذلك، حتى إن بعضهم قبل رواية المبتدع الداعية إذا لم يكن الحديث يؤيد بدعته على الخلاف بينهم ﷺ ذلك.

قال ابن الصلاح - رحمه الله: « اختلفوا في قبول رواية المبتدع الذي لا يكره ﷺ بدعته، فمنهم من رد روايته مطلقًا لأنه فاسق بدعته، ومنهم من قيل رد رواية المبتدع إذا لم يكن من يستحل الذب ﷺ نصرة مذهب أو لأهل مذهب، سواء كان داعية إلى بدعته أو لم يكن.
وقال قوم: تقبل روايته إذا لم يكن داعية إلى بدعته، وهذا مذهب الكثير أو الأكثر من العلماء، وقال أبو حامد بن حبان البستي من أئمة الحديث: الداعية إلى البدع لا يجوز الاحتجاج به عند أئمنا قاطبة، لا أعلم بينهم فيه خلافاً.

وهذا المذهب الثالث أعدلها وأولها، والأخير مباعد للشائع عن أئمة الحديث، فإن كتبهم طافقة بالرواية عن المبتعة غير الدعاء. وَيْ الصحيحين

(١) الكفاية: ١١٨.
(٢) أنظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٢٩٦، ومنهج النقد عند المحدثين: ١٢١.
(٣) أنظر: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي: ٨٠، ومنهج النقد عند المحدثين: ١٢٤.
لماذا نجد المحدثين قبلا رواية بعض الشيعة الذين عرفوا بالصدق والأمانة، كما قبلا رواية البندق إذا كان هو أو جماعته لا يستحسن الكذب كما هو عند الخوارج.

(1)

ساسأ- علماء الحديث لم يغفلوا عما اقترفه الوضاعون وأهل البلج والذلاب السياسية من الاختلاف في الحديث، بل بادروا لمحاربة ذلك باتباع الوسائل العلمية الكافئة لصيانة السنة، فقد عنوا بالبحث في إسناد الحديث وفحص أحوال الرواة بعد أن كانوا من قبل يرجحون توقيع من حدثهم، فان محمد ابن سيرين أنه قال: "لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا لنا رجالكم، فينظر إلى حديث أهل السنة فيعتقد حديثهم، وينظر إلى أهل البلج فلا يأخذ الحديث".

(2)

وقد حث العلماء- بدأ أ من الصحابة- الناس على الاحتباط في حمل الحديث عن الرواة، وألا يأخذوا إلا حديث من يوثق به دينه وورعه، وحفظا وضبطا، حتى شاعت "عرف الناس هذه القاعدة: "إنا هذه الأحاديث دين فانظروا عن تأذونها".

كما يتضح ذلك بما ذكره من فيودو رواية البندق، ويبيان أسباب الوضع، وعلامات الحديث الموضوع.

سابعا- أما ما يوجد من اختلافهم في تصحيح حديث من الأحاديث، فإنه ناشي عن أحد أمرين:

الأول: اختلافهم في كون الحديث استوفي شروط الصحة أولا، فحكم كل بما انتهى إليه اجتهاده.

الثاني: اختلافهم في اشترط بعض هذه الشروط للصحة، كالحديث المرسل، بيضعتهم يضعفه لأنه ليس

(1) مقدمة ابن الصلاح: 258، وانظر: مقدمة فتح الباري (هدي الساري): 385.

(2) انظر: مقدمة فتح الباري: 278، 459.

(3) رواه سلمان في مقدمة صحيحه: 1/17.

(4) انظر: منهج النقد في علوم الحديث: 563، 564.
المبحث الأول
موقفهم من علم مصطلح الحديث

بمتصى، وكاشتراط أن لا يكون الحديث غريباً.

وهناك الأمور يحصلان في سائر العلوم، فلم يتخذ من ذلك ذريعة إلى الدعوة إلى تجدد علم المصطلح؟

وخلالية القول: أن المحدثين أوجدوا لأنفسهم منهجاً علمياً رصيناً لنقد الأحاديث، وهو منهج دقيق من ناحية، وعملي من ناحية أخرى، وطبقته، وبذلك سبقوا المؤرخين وغيرهم، ولم يلحق بهم منهج النقد التاريخي رغم مختلف الإدعاءات.

ولا بد من التسليمة بأن أئمة الحديث - وخاصة المتقدمين - هم الذين لهم الحق في الحكم على الأحاديث من جهة الثبوت؛ وذلك لتمييزهم بخصائص لا توجد عند غيرهم منها:

1. الحفظ الواسع، والإطلاع الكامل، والفهم الدقيق، والمارسة التامة، مما أكسبهم ذوقاً خاصاً يميزون به بين ما ثبت من الحديث وما لم يثبت.
2. العلم المباشر من الأئمة المتقدمين بالراوي وبدقات أحواله، وشيوعه، وتمامته، ومروياته: مما له أثر كبير في معرفة علم الحديث.
3. وقوفهم على النسخ الأصلية للموروثات، وإطلاعهم على درجة الاعتماد عليها.
4. علمهم بطرق تحمل الرواية للحديث، وما عرض له أشياء ذلك مما يؤثر على ضبطية وإنفاذه.

وبذلك يتبين تخطيط الذين استغفروا من منهج المحدثين - نقدهم للأحاديث اعتماداً على المتن دون السند، وثبت عدم صلاحية ما اعتمدوه، لأنه نسبي وغير موضوعي، وغير دقيق، وأن علم مصطلح الحديث هو نسبي وحيد، ومدونات الحديث فريدة لا نظير لها، ولا تخضع إلا لمنهجها الخاص الذي ولد Возما على يدي أئمة المسلمين.

(2) انظر تفصيل ذلك في: أنس نقد الحديث بين أئمة النقد وأهل العصر، د. الشريف حاتم العوني: 1414-1167، ضمن بحوث ندوة الحديث الشريف وتحديات العصر، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، الطبعة الأولى، 1436 هـ.

الإسلامي الناصري في النص الشريعي

٢٨٦
البحث الثاني
موقعهم من علم أصول الفقه

إن علم أصول الفقه من أشرف العلمات الشرعية، وأعظمها قدرًا، وأكثرها
نفعًا، وهو من العلمات التي تميزت بها أمة الإسلام عن غيرها من الأمم (1) .
وعلم أصول الفقه كما عرفه كثير من الأصوليين، هو العلم بالقواعد الكلية التي
يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلة التفصيلية (2) .

والمقصود منه بيان الطرق والوسائل الموصولة إلى معرفة حكم الله تعالى في الوقائع
والحوادث، ومن ثم فإن هذا العلم يرسم للمجتهد المنهج المستقيم إلى استنباط
الأحكام من النصوص، ويحدد له طرق الاجتهاد في النوازل المستدامة، التي لم يرد
فيها بعينها دليل شرعي.

قال الشوكاني- رحمه الله- عن اشتراف أن يكون المجتهد عالماً بأصول
الفقه: فإن هذا العلم هو عمد فضفاضة الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان
بنائه، وعليه أيضاً أن ننظر إلى كل مسألة من مسائله نظراً يوصله إلى ما هو الحق
فيها؛ فإنه إذا فعل ذلك يمكن من رد الفروع إلى أصولها بأيسر عمل، وإذا قصر
هذا الفن صعب عليه الرد وخباطبه وخليط، قال الفخر الرازي في المحصول وما
أحسن ما قال: أن أهم العلم للمجتهد علم أصول الفقه (3) .

وقد بين علماء الأصول في كتبهم مصادر التشريع، ودلالات أنيق النصوص،

(1) انظر: الوجه في أصول الفقه الإسلامي، د. محمد الزهيلي: 25, دار الخير، دمشق، الطبعة الثانية.
(2) انظر: الإحكام، الأمدي: 1/126، والبحر المحيط في أصول الفقه: 1/17، دار الكتب العلمية،
بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ. وفضائل الرحمون: لشرح مسلم الثبوت، عبد العلي الكنوتي,
تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر: 1951/15، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1423 هـ،
وشرح الكوكب النمير: 1/44، والوجه في أصول الفقه الإسلامي: 1/27، وممالك أصول الفقه عند
أهل السنة والجماعة: 21/21.
(3) إرشاد الفحول: 2/2009.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

وطرق الإجتهاد وصنات المجتمد وشروطه، وطرق دفع تعارض النصوص والترجيح بينها، وكيفية استنباط الأحكام من الأدلة.

وهذه الجهود الكبيرة والإنجاز العلمي الرائع من قبل علماء الأصول كان من أساليب حفظ الشريعة من التحريف والتبديل، وكان يؤمن الله عقبة كأداء وجه المنحرفين والمضللدين والجهلة الذين حاولوا الدس في الأحكام، والتشويه لحقائق الدين ومقاصده الشريفة.

كما أن علم الأصول يعطي الدليل القاطع على عظمة الثروة الفقهية لعلماء الأمة من جهة، ويوفر من جهة أخرى أن أساليب اختلاف الأئمة في الأحكام هي أساليب موضوعية علمية.

وهذه الجوانب لأهمية علم أصول الفقه وغيرها كثير- تثبت الحاجة إلى دراسته وتعلمه، والاستفادة منه لإعداد العلماء المؤهلين للإجتهاد في السائل التي تهم الأمة، بما يحقق للمسلمين معرفة شريعة تهم وتحقيق الاحتكام الصادق إلى القرآن المعظوم وسنة المصطفى صلى الله عليه وسلم.

موقف أصحاب هذا الاتجاه من علم أصول الفقه:

أشاد بعض أصحاب هذا الاتجاه بعلم أصول الفقه وبجميع الكتب المؤلفة فيه، وبتحقيق الأحكام إليه.

قال الشيخ د. القدسي:

وما لا بد للمجتمد من معرفته، علم أصول الفقه، وهو علم ابتكره فقهاء المسلمين لرساء قواعد الاستنباط فيما فيه نقص، وضبط الاستدلال فيما لا نقص فيه، وهو من مفاخر التراث الإسلامي، ودراسة هذا العلم والتعمق فيه آمن ما يكون للمجتهد.

وقال الأستاذ: فهم تهديدي:

وقد كان علم أصول الفقه، الذي وضع أسسه العقل الإسلامي المنير من بداية المسيرة، هو سبيل فتحائنا إلى التعامل مع مختلف مستجدات الواقع، بثقة ويسر، وتحيز الالتزام المطلوب بنصوص الشريعة ومقاصدها.

(2) الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: 39.
(3) حتى لا تكون فئة: 105.
البحث الثاني
موقتهم من علم أصول الفقه

ولكن صدرت من بعض أصحاب هذا الاتجاه دعوة إلى تجديد أو إعادة كتابة أصول الفقه، كما صدر عدد من الانتقادات لبعض مسائل الأصول، وطريقة صياغة هذا العلم.

فقال الدكتور الترابي مثلاً يرى أنه "لابد من وقفة مع علم الأصول تصله بوائق الحياة، لأن قضايا الأصول قد أدناها الفقه من قد صارت تتخذ تجريداً" (1). وقال:

"علم الأصول التقليدي الذي يتلمس فيه النهضة لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا للمعاصرة حق الوفاء، لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها بل بطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقيه" (2).

وقال د. جمال الدين عمليه: "ونظرًا لعدم اتساع آليات علم الأصول لمواجهة المستجدات المتلاحقة، ونسبة جداً من بيئة التشريع الأولى، فقد اتجه البحث إلى تجديد هذا العلم بما يحقق الفرض منه" (3).

ويرى عبد الجواد ياسين أن "إجمالي إعلم الفقه بما ورد في النص الخالص لا بد من أن تنحى كل المصادر اللانصرية التي اعتمدتها المنظومة السلفية، وهو ما يعني إعادة قراءة ثم كتابة علم أصول الفقه" (4).

وقد أكد هؤلاء على ضرورة تجديد أصول الفقه للأسباب التالية:

1. إن معظم مسائل هذا العلم ضلبة يمكن إعادة النظر فيها، كما يمكن استحداث إضافية قواعد جيدة، من خلال إعداد إطارات الأصول بأن يمثل هذا العلم قطعية، والذى يشبث من الإسلام الشافعي -رحمه الله-، واستدلال على ذلك بوجود الخلاف كبير من المسائل الأصولية كالمصالح المرسلة، والاستحسان، والاستصحاب، وغيرها حتى القياس والإجماع هناك، من نازع محifiers" (5).

المصدر السابق: 12 (3)
مكالة "تجديد الفكر الاجتماعي"، جمال الدين عمليه، مجلة فضاء إسلامية، د. الترابي، 1984.
السلاطين الراشد، 1392/1972.
الباب الأول: أحسن هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موضوعهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

1. إن ضرورة الاجتهاد في العصر الحاضر تتطلب إعادة النظر في مضمون

المنهج الأصلي حتى ينتج فقهاً يُعالج الواقع بصورة عملية(1).
2. إن أغلب المؤلفات الأصولية لم توسع كثيرة في بعض الباحثة الهامة كالقاسم،

والاجتهاد الجماعي والاستقراء وغيرها، مما يستدعي التعمق في دراستها(2).

4. إن كتب الأصول يكتُرين الحديث عن مسائل لا علاقة لها بالفرض من هذا

العمر، كمسائل اللغات، وحكم الأشياء قبل الشرع أو تكليف أم لا، وغيرها

من المسائل التي كانت ميدانا للجدل والمناظرة فيما هو شكلية ولفظية، كما

أن الدارسين لأصول الفقه في هذا العصر بحاجة إلى مزيد من التسهيل في

صياغة مسائله وحسن عرشه، والعناية بيان تطبيقاته العملية (3).

ومع هذه المبادرات لم يقدم هؤلاء صورة متكاملة عن النهجية البديلة التي يفتحونها،

ولا نجد إلا رؤى عامية ووجهات نظر مجملة، ويمكن إجمال هذا الرؤى فيما يلي:

الأول: ذهب بعضهم إلى أن إشكالية علم الأصول تكمن في مفرداته وبينيته حيث

بات- من وجهة نظرهم- مجرد أفقك نظرية تاريخية جامدة لا تمكن من تطوير

الاجتهاد بما يحل مشاكل العصر ويؤدي إلى النهوض الفكري والتشريعي، والوسيلة

مهمة، لتفعيل ذلك التطور يتطلب بما يلي:

1. تجاوز المفردات الأصولية والتي هي عبارة عن مفاهيم نظرية ضيقة لا

تتنزع، ولا تواكب الواقع، مثل: القياس والإجماع.

2. المراجع مباشرة إلى النظرية في النص القرآني لاستخدام الأدوات المعرفية

الفذلة بصياغة نهجية تساعده على فهم قضياماة وتطوير معارفنا(4).

(1) ﻤ(156,664),(998,682)

(2) ﻤ(156,705),(998,721)

(3) ﻤ(156,744),(998,761)

(4) ﻤ(156,783),(998,800)
المبحث الثاني
موقفهم من علم أصول الفقه

الثاني: من يرى إشكالية علم الأصول تكمن ـ في نظرهمـ في القصور في بعض الجوانب، فإما في جانب الصياحة وإما في جانب المضمون. ولذا برون أن يجب تجديد أصول الفقه شكلًا ومضمونًا وفق معالم محددة من أبرزها ما يلي:

1. صياغة المباحث الأصولية بأسلوب سهل، والبعد عن الجدل، وتشفيق القول في مسائل فرعية، والبعد عن الإفراز التي تسمى به كثير من المؤلفات الأصولية.
2. تصنيف علم أصول الفقه مما هو خارج عليه كخلاف غير المسلمين، وأقوال الفرق المنحرفة، وحذف الأمثلة الفرضية، ونحو ذلك مما لا طائل تحته، ولا يترتب عليه فائدة.

3. إعادة هيكلة علم أصول الفقه، بإيجاد تقسيمات جديدة تتبع للباحث التوسّع في دراسة المسائل بصورة أوضح وأعمق، مما يؤدي إلى استعمال القواعد الأصولية بشكل أفضل، ومن ذلك إعطاء الأولوية لمقاصد الشريعة وإبراز مراتبها ووضوحها وتطبيقها، مما يمكن الباحث من استنطاق الأحكام بشكل أكثر مرونة.

4. الاهتمام بدراسة المسائل التي أغلقت في كتاب الأصول أو لم تُعطي الاهتمام الكافي.

قم تأخذ حقها من البحث والتحقيق والتمييز، وأهم هذه المسائل ما يلي:

أ- قضية المصالح ومقاصد الشريعة، والإشارات اليسيرة التي دُرّجت عليها غالب كتب الأصول ـ في نظرهم ـ لا تناسب مع أهمية المقصود ـ باب الاجتماع ـ

ولذا يرى د. أبوالسعد أن إعادة النظر فيما قرره العلماء الأوائل ـ لأنهم قد صارت أمراً تدعو إليه الضرورة والحاجة العامة؛ فالشريعة كلاً منها على المصالح، كما يقول ابن قيم الجوزية، والمعالجة بين «المصلحة» واعتبارها دليلاً شرعياً يتم النصوص، وبين مقاصد الشريعة أظهر من أن تحتاج إلى بيان؛ إذ تكلف الشريعة ترجع كلها كما يقول الشاطبي في الجزء الثاني من مواقفه إلى "تحقيق مقاصدها في الخلق". فالمصالح هي غاية التشريع، وتحقيقها هو أساس الخلاء التي يرتبط بها كل حكم شرعي؛ بحيث إذا زالت أو تغيّرت معها الحكم، وهذا هو الفهم الرشيد للتشريع.

(1) انظر: نظريات ينطوي علم أصول الفقه، د. العلواني، ضمن مجلة أضواء التشريعة، العدد العاشر: 1/3.
(2) انظر: النظرية العامة للشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية: 183، الطبعة الأولى: 1391 م.
(3) انظر: تفسير الفقه للمسلم المعاصر، 4، وبحث تجديد الفكر الإسلامي، إطار جديد ومداخل أساسية: 53.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

الإسلامي في جملته وفي جزئياته

ب- ومن تلك السؤال المتغيرين بين ما يسمونه السنة التشريعيَّة والسنة غير التشريعيَّة، مستندين ذلك إلى تقسيم بعض الأصوليين لتصرفات النبي صلى الله عليه وسلم إلى تصرفات بالرسالة، والفتيا، وال الإمام، والقضاء، كما استنادا إلى حدث تأبیر النخل وفيه: أن النبي صلى الله عليه وسلم يقول بلقرون النخل، فقال: ((لأ لم تفعلوا لصلح))، قال: فخرج شيطان، فصر بفهم، فقال: ((من تخلصكم))، قالوا: قلت كذا وكدنا. قال: ((أنت أعلم بأمر ديني، أياك!))

فيدعو مشاهد أحمد أبو المجد إلى "تيسير ما يعد تشريعاً، وما لا يعد تشريعاً" من أقوال النبي صلى الله عليه وسلمبعشيرة، وأفادته، وأساس هذه الحاجة ما أجمع عليه علماء المسلمين، وشهد له القرآن الكريم من أن النبي صلى الله عليه وسلم يعني حضرة حضرته نبوته، وأن كثيرا من أقواله وأفعاله قد صدرت عن حكم تلك البشريَّة دون أن يكون المقصود بها التشريعة، وتقرير الأحكام المزمعة للناس من بعده، وقد يصرح النبي صلى الله عليه وسلم بأن فقهه للتشريع أو أنه من خاصته أمره البشري. وقد لا يصرح بذلك فيشتن العلماء بتطبيق الموضوع الذي ورد فيه الحديث وملابساته وما يحيط به من فضائل"

ج- ومنها القواعد الذي يحتاج إلى تطوير: ذلك أنه - نظرهم - وضع له من الشروط ما جعله دائرة ضيقة، وهي دائرة تعريج حكم الأصل إلى الفرع بجامعين" (1)

1. بحث تجديد الفكر الإسلامي، إطار جديد ومداخل أساسية: 82.
2. رواه سلمان، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره من معايش الدنيا على سبيل الرأي، ج (2) 236.
4. بحث تجديد الفكر الإسلامي، إطار جديد ومداخل أساسية: 49.
المبحث الثاني
موقفهم من علم أصول الفقه

الطنة النضج، فهو اجتهد يقتصر على قياس حادثة محدودة على سابقة محدودة منصوص عليها، وهذه دائرة ضيقة إذا ما أردنا أن نواجه قضايا ينظر فيها إلى ما تضمنته من مصادر أو مفاسد، وعلى فيه فيرون جعل المصلحة هي المعيار للقياس.

فهذا جمال الدين عطية يرى من مسائل التحديث. أصول الفقه « اللجوء عند القياس إلى الحكمة من حكم الأصل لتطبيقه في الفرع إذا لم تحقق الفكرة الحكمة المقصودة، إذ من المعلوم أن لا للعلمية مجرد وسيلة منضبطة لإجراء عملية القياس وتحقيق مقصود الشارع من حكم الأصل في الفرع، وقد ذهب إلى جواز ذلك بعض الأصوليين ومنهم الرازي في المحصول.

وهذه المسألة لم تكن ظاهرة الفائدة تبدأ، حيث كانت ظروف الحياة قريبة من ظروف عصر الرسالة بحيث يسهل وجود نص تقاس عليه الواقع الجديد، ولكن مع تطور الحياة وجدت وقائع بعيدة كل البعد عن الاشتراك في علة حكم الأصل، ومن هنا بدأ التفكير في صورة جديدة من القياس أطلق عليها أصحابها القياس الكلي، القياس المصلحي، القياس المرسل، القياس الواسع، القياس الإجمالي، القياس المصالح المصطلح، القياس المرسل، القياس الواسع، القياس الإجمالي، القياس المصالح المرسل إلى غير هذه الأسماة التي جمعها جميعاً محاولة التحرر من الشروط التقليدية للقياس خاصة موضوع العلة وأن يستمتع عنها بالحكمة، ولكن دائماً مع البقاء في إطار نقل حكم الأصل الجزئي إلى الفرع الجزئي (1).

ود. الديري يرى إذا دعوته لما أسماه بالقياس الواسع، أن القياس الأصولي بمعاييره التقليدية محدود لا يفي بمطالب الحياة، وربما لاحظ استكمالاً للأصول التفسيرية تبنى أحكام النكاح والشئون والأدب، ولكنه لا يجي في المجالات الواسعة في الدين (2).

ويبرأ أن السبيل إلى علاج ذلك أن تعتبر طائفة من النصوص ونتنبؤ من جملتها مقصوداً معيناً من مناقصة الدين أو مصلحة معينة من مصلحة، ثم نتوخى ذلك المقصود حيثما كان في الظروف والحاديثات، وبري أن ذلك فقه يقربنا من فقه

(1) مقالة تجديد الفكر الاجتهادي
(2) تجديد أصول الفقه:22-23.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

عمراً - رضي الله عنه - لأنه فقه مصلح عامة واسعة، لا يلمس تكيف المواقفات الجزئية فتصيل الفهج على الواقعة قياساً على ما يشبهاها من سالفه، بل يركب مغزى اتجاهات الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة، إن هذا النقياس الواسع، أو قياس المصالح المرسلة، يعد - إنَّما نظره درجة أرقى لبحث عن جوهر مناطق الأحكام: إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبية إلى جملة الوقائع التي تنظر فيه، ونستبطن من ذلك مصالح عامة وترتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب، ولهذا التصور لمصلح الدين، نهدي إلى تنظيم بما يوافق الدين (1).

وانتقد. د. لوى صلاة ما أسماه التوظيف المجتازي لطرائق الاستباط، ولتجاوز الإشكاليات المتولدة عن ذلك يدعو إلى "إعادة النظر في طرائق الاستباط النصي، التي قدمها العلماء الأصوليون المتقدمون، ليس رغبة في نقض جهودهم، بل الاستفادة من مساعداتهم والبناء على عملهم، وإعادة ترتيب الطرق التي طورها وفق منهجية أصولية" (2)، وقد سمي تلك النهجية الأصولية منهجية القواعد التشريعة، وهي - عندنا - "منهجية علمية ترمي إلى الانتقال من النظم الجزئي إلى النظام الكلي من خلال اعتبار كافة النصوص المتعلقة بالموضوع المدور" (3).

د- ومن مسائل التجديد توسيع دائرة المباح في الشريعة، وذلك ب تقليص دائرة النصوص المترتبة ورفض القياس فيما لا نص فيه.

فعيد الجواهير يأسين انتقد مفهوم القياس الأصولي خاصة عند الإمام الشافعي -رحمه الله-، ويرى أن الإشكالية عند الشافعي تأتي من توريث أن المتقدم من النازلة التي لم يكن فيها بعيداً نص هو الاجتهاد، ولكن "الاجتهاد ليس مطلقاً أولاً في ظل الضوابط العامة للشريعة، وإنما هو تميز النازلة على النصوص لإلحاقها بأقرب شيء لها فيها، وإنزال حكم عليها، سواء كان وجوباً، أو ندباً، أو حرمة، أو كراهة، أو إباحة مطلقة، وهو ما يعني إمكان الوصول عن طريق القياس إلى وجوب ما لم ينص صراحة على وجوبه، أو تحريم ما لم ينص صراحة على تحريمه" (4); ومن ثم

(1) انظر: المصدر السابق: 25.
(2) إعمال العقل: 111.
(3) المصدر السابق: 197.
(4) السلطة في الإسلام: 50.
البحث الثاني
موقفهم من علم أصول الفقه

زعم أن «المنهج الأصولي الذي أسسه الشافعي، تجاهل الدلالة الحقيقية للسكتة؛ حيث ألحق كل سكتة عند بأنقرب شيء له في النصوص، بحجة اشتراكهما في العلاقة، أو تماثلهما جزء من وجه الصفة، أو تماثلهما وجوه الصفة، وذلك ان الدلالة الحقيقية للسكتة إنما هي الإباحة المطلقة أو البراءة الأصلية بالتعبير الأصلي المعروف» (1).

ومن أجل تحقيق ذلك يطالب بأن يخرج من علم الأصول الإجماع، ويخرج القياس الفقهي الملزم، ويخرج قول الصحابة، وقول التابعين، وعمل أهل المدينة ... إن ذلك يعني [عندنا] أن تعود دائرة النص إلى حجمها الطبيعي الأول الذي حدده الوحي (2).

ومن مجالات التحقيق عندنا أن الحكم الملزم صيغة محكمة هو الحكم الوارد في النصوص أي في الكتاب والسنة الصحيحة [بمفهومه] على وجه الجزم بالواجب أو الحرمان بالمثني الأصولي المعروف، دون غيرهما من دلالات الندب أو الكراهية (3)؛ ومن ثم فعدم النص عند هؤلاء ذاته نص بالإلحاح على دائرة المباح، وذلك يؤدي بالضرورة إلى القول بأن الأحكام في الإسلام لا تخرج عن دائرتين اثنتين، دائرة المباح أولًا ودائرة الإلزام ثانياً، وبقدر ما تضيق الثانية تсуж الأولى، وبقدر ما تتسع الثانية تضيق الأولى (4).

وعمدته في ذلك بعد الدليل الكلي المستند من قوانين العقل، ومن أسس التوحيد القاضية بأن التشريع منحصر في الله تعالى، هنالك نص صحيح صريح للنبي ﷺ يقول: (اذروني ما ترتكتم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم عن شيء فدعموه) (5).

(1) المصدر السابق: 116.
(2) المصدر السابق: 10.
(3) المصدر السابق: 4.
(4) انظر: المصدر السابق: 16.
(5) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج باب حريضة الحج مرة في العمر، ح (1377).
(6) انظر: السلطة في الإسلام: 15.

الإسلامي القاضي في النص الشريعي

291
قالت الله تعالى: "كُلُّ شَيْءٍ مِّنَ الْأُخْرَىُّ خُلُقَ تَأْمُّورَنَا بِهِ" (الشعراء: 50). وهذا هو الفصل في النصوص السلفية.

وبذلك، فإن تفسير النصوص السلفية يعتمد على فهمها الصحيحة، وهي منهجية نادرة في الفقه伊斯兰، حيث يتم تحليل النصوص بطرق علمية وشاملة.

وقد استند أصحاب دعوى تجديد أصول الفقه إلى نماذج تاريخية بدون أنها مارست تجديداً لأصول الفقه، وأهم هذه النماذج: ابن حزم، والشافعي رحمه الله.

ففي بعض الأحيان، قد يمثّل هذا النهج «نموذجًا استناديًا» وارتباطًا لحلة القدرة في العقل الإسلامي على النزاعات من سلطان السلفية التاريخية، التي زاحت النصوص أكثر من صلابته، وضعت لها بذلك أن تشكيل البنية الفقهية للعقل الإسلامي، بكمالها على وجه التكريب.

ويحكي أن "الأمر الذي فعله ابن حزم، واستتحقه من أجل موقعه الذي نشجعه له العقل الإسلامي، هو تأكيده الحاسم على ما نسميه مفهوم الإلزام، والذي تلميذه، الذي نشجعه فيه دائرة المباحث".

وأوجّه التحذير عند ابن حزم- التي زعم- خروجه بها عن حدود المنظومة السلفية، تتمثل في بروز الحاسة النقدية التي تمثل بالضرورة عن توجه عقلي.

المصدر السابق: ١٢.
(٢) القرآن والسنة: ١٩٧. ١٩٩٥.
(٣) الرسالة الإسلامية: ١٥. وناظر: تجديد أصول الفقه، د. الترابي: ١٩٩٥. ومجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦، ١٩٩٧-١٩٩٨.
(٤) الرسالة الإسلامية: ١١.
المبحث الثاني
موقفهم من علم أصول الفقه

وتمحز تحت سقف النص، وتفكيه شرعية وجود الإجماع بالمفهوم السلفي، وما وصفه بحملته الضارية لإبطال القياس، وتقريره أن الدين ليس فيه إلا واجب أو حرام أو مباح.(1)

وبهذا المحق انتقاده موقف ابن حزم من السنة وعلم الحديث، حيث وصفه

هذن الجزئية بالموقف السلفي القح(2)، وسبب ذلك - نظره - أن ابن حزم لم يتبه بالقدر الكافي للخلال الكامن في المنهج التقليدية لعلم الحديث.(3).

وأما الاستناد إلى الشاطبي - رحمه الله - فقد وجد من الداعين إلى اعتماد المقاصد والمصالح أساساً للتشريع.

فالغنوشي مثل يقول: «والاتجاه العام في الفكر الإسلامي المعاصر إلى قبول أصول الشاطبي إطارا عاما لمعالجة المشكلات المستجدة في حياة المسلمين، انطلاقا من هذا الأصل العظيم: أن الدين إنما أنزل للتحصيل والمحافظة على مصالح الناس والدين والآخرة، ويعود هذا المنظور العام والمقصود العام للشريعة أمكن لجزئيات الدين أن تجد مكانها اللائق بها كفرعم من أصل، ويعود هذا المنظور نفسه يمكن أن تجد المشكلات المستجدة في حياة المسلمين حلولها المناسبة...».(4)

التناقشة:
لا خلاف على الجملة على أهمية علم أصول الفقه وضرورة كمنهاج لاستنباط أحكام الشريعة، وما أن الشريعة صالحة لكل زمان، فالحاجة إلى علم الأصول مستمرة.(5)

ومن هنا فإن الداعين إلى تجديد أصول الفقه يصرحون بأن الصيغات المتتالية

(1) انظر: المصدر السابق: 171، 174، 176، 178، وما بعدها.
(2) انظر: المصدر السابق: 194.
(3) المصدر السابق: 171.
(5) انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته: 55.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

للتجديد في أصول الفقه ما هي إلا لكونه المفتاح لحركة التجديد الكبير في الفقه ذاته.(1)

والدعوة إلى تجدٍد هذا العلم لا بد أن ينظر فيها إلى مجال هذا التجديد، ودوافعه، والمنهج المقترح لهذا التجديد.

وللأسف قلقد وُظف التجديد الأصولي -من قبل كثيرين- توظيفاً فكرياً يهدف إلى إضفاء الشرعية على النهج التجديدي -حسب مفهومهم، باستناده- الإنتقائي- إلى قواعد الأصول ومناهج الاستنباط فيه(2)، خاصة وقد دخل في هذه الدعوى من ليس مؤهلًا لها.

وإن نظرية متواصلة لهذه الدعاوى سواء صدرت من بعض أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي أو من بعض الحداثيين والليبراليين، تبين أن الذي يجمع بينها هو السعي إلى تقليل دائرة النصوص التي يبحث بها، وإن اختلفت مساحة هذا التقليص بحسب صاحب الدعوى، وبيان ذلك من خلال ما يلي:

1- محاولة نزع القطيعة عن القواعد الأصولية هو طريق لهداها -ولو بغير قصد-؛ إذ تدخلها ضمن دائرة المحتملات التي يهون فيها الأمر، بدليل أن الذي توجه إليه غالب الانتقاد والمطالبة بالتجديد ليس مسائل جزئية فرعية، وإنما أبواب وقضايا كبيرة.

ولا تلازم بين ثبوت القطيعة في غالب قواعد الأصول وبين حصول الاختلاف فيها؛ ذلك أن القطيعة والطنية من الأمور النسبية الإضافية، فتكون طنية عندكم لا يلزم منه الطنية عند غيركم.

والإمام الشاطبي -رحمه الله- لم يكن الوحيد ممن ذهب إلى قطيعة تلك القواعد، فقد وافقه على ذلك كثير من العلماء، منهم: العز بن عبد السلام(3).

(1) انظر: مجلة المسلم العلمي: العدد 24:0
(2) انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته: 4
(3) انظر: قواعد الأحكام: 2/042.
المبحث الثاني
موقفهم من علم أصول الفقه

والقرآن (1)، وأبنا تيمية (2)، وأبي القيم (3)، ونسبة الشاطبلي لعامة المتقدمين – رحمهم الله جميعاً (4)، وإن كان الشاطبلي هو الذي توسع في إبراز ذلك وتأصيله والتمثيل له (5).

والشاطبلي ومن وافقه من الأئمة فإنا قلنا بقطعية غالب قواعد الأصول بناءً على التنبيع الاستقرائي للنصوص، قال – رحمه الله: "الأدلة المستعملة هنا، إنما هي الاستقرائية المحصلة بجميعها القطع بالحكم" (6).

وقال القرآني – رحمه الله: "من أراد القطع بقواعد علم أصول الفقه من الإجماع والقياس وغيرهما فليتوجه للأستقراء التام في أفضية الصحابة، ومناظراتهم وأجوبتهم وفتاويهم، ويكثر من الاطلاع على نصوص الكتاب والسنة، فيحصل له من جميع ذلك ومن القرائن الحالية والسياسات اللفظية القطع بهذه القواعد... هذه قاعدة جليلة شريفة ينبغي أن يتفطن لها، وعدم العلم بها سبب المخالفة" (7).

والغالب من قواعد الأصول – عند الشاطبلي - قطعية، وكل قاعدة أو أصل انحدت عن رتبة القطعية فهو مستند إلى قاعدة قطعية، ويكون من باب التفريق على القاعدة أو التنسيم لها بالقطع (8).

وعليه كان تخريج الأحكام والنظر في الأدلة بناءً على القواعد الأصولية منهجاً للعلماء والمحققين؛ وذلك يتحقق الضبط في أحكام الشرعية، وينتفي عنها

(1) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول، القرآني، تحقيق: عادل إبراهيم، مكتبة نزار، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.
(2) انظر: مجموع الفتاوى: 33، 247، 211، 190، 175.
(3) انظر: إعلام الموقفيين: 135 وما بعدها.
(4) انظر: المواقيت: 27/3.
(5) انظر: الحكم الشرعي فين أصول الثبات والصلاحية: 200.
(7) نفائس الأصول: 1/148.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موضعه من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

الاضطرابات في إثبات الأحكام، والاختلاف في تطبيقها في الواقع: «ولو جاز إثباتها بالظن كأنهم الشريعة مظنونة أصلاً وفرعاً وهذا بطلً» (1).

قال schwarz الإسماعيل ابن تيمية - رحمه الله: «لابن أن يكون مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات؛ ليتكلم بعلم وعدل، ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت والأخصاء - كذب وجهب الجزئيات، وجهب وظلم - الكليات، فيتولد فساد عظيم» (2).

2- الزعم بأن علم أصول الفقه لا يفي بمستجدات العصر؛ لأنه مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها، قول بطل وفيه تجن ظاهر على هذا العلم، ومبني على فرضية خاطئة، وهي أن مستجدات هذا العصر ذات طبيعة خاصة تحتاج لاستيعابها إلى تجديد هذا العلم، وهذا مخالف للواقع؛ فإنه ما من واقعة مستجدة إلا ويقوم العلماء ببيان حكم الله فيها بردها إلى ما يشبههم، مستندين إلى ذلك إلى الأصول المتمدة عند المتقدمين والتأخرین.

كما أن قواعد الأصول ليست ناجية لظروف تاريخية، وإنما هي مستمدة من النظر في نصوص الشريعة ومقداسها وقواعد الله، وهذه لا علاقة لها بتغير ظروف العصر.

3- كلمة المصائل والمقاصد الشرعية من الكلمات ذات الدلائل الواسعة التي يستطيع كل من شاء إنزالها على مفهومه؛ ولذا قال البالغي في عرض فكرة المصلحة ومقاصد الشريعة مع إخفاء النصوص الشرعية به انتفاض المتبني لها: يؤدي إلى أن يخضع من ذلك ذرة لنطفي النصوص، مما ستكون نتيجته الدعوة لاستبدال التشريع الإسلامي المسم بالثبات والشمولية بتشريع آخر أكثر مرونة واستجابة للمتغيرات، وليس هذا فحسب بل يُلبس هذا التشريع ثوب الشريعة بدعو مراعاة المصلحة وتحقيق المقصود الشرعية وفتح باب الاجتهاد.

ومن الأمثلة على ذلك قول د. الجابري: «لقد وعى الشاطبي بعمق أن الاجتهاد بالأسلوب القديم قد استنفد كل إمكاناته، وأن افتتاح باب الاجتهاد من جديد أصبح

المراجعات: 49/48
مجمع الفتاوى: 2003/19
يتطلب تأصيل الأصول، وذلك باعتماد كليات الشريعة وال MonoBehaviour بدل الاقتصاد على تفهم معنى ألفاظ النصوص واستنباط الأحكام منها.  

وقال مبرراً الاكتفاء بفكرة المقاصد: "وهكذا فإن نحن قمنا بعملية استقراء كاملة للجزيئات التي وردت فيها أحكام شرعية وصاغنا نتائج هذا الاستقراء في كليات عامة، فإذا كنت في حاجة على قواعد كلية يمكن تطبيقها على أي جزءيات تواجهنا.

ويوضح غايته بأن الانتقال من أن مقاصد الشريعة تؤول إلى نهاية التحليل إلى اعتبار المصلحة العامة، وأن النصوص الشرعية ذاتها إنما تهدف إلى رعايتها، صارت المصلحة العامة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداه. وإذا تعرض نص شرعي مع المصلحة العامة عمل بالمصلحة العامة.

وهذه المصلحة التي يتخاها هذا الاجتهاد هي مصلحة "تلتون بلو الظروف والعطيات الحضارية والتطورات التاريخية، وبالتالي فإن الاجتهاد الذي يتمدها، وينطلق منها سيفقد معناه وجدواه إذا لم يكن اجتهاداً متحركاً متداولاً" بحسب وجهة نظرة.

ومما يلاحظ على من احتوى بفكرة المقاصد عند الشاطبي إغنالهم لجوانب من كتاب الاجتهاد عند الشاطبي الذي يدور حول النص والعلاة بدءاً عن الفكرة العامة للمقاصد.

وسواء أفرد المقاصد بعلم مستقبل، أم ظلت كما أوردها الشاطبي - رحمه الله - ركنا أساسياً لبداية الاجتهاد فإن الواجب ألا يغفل أمرها ضمن الضوابط الشرعية.

(1) وجهة نظر - نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عادب الجابري، 56.

(2) المصدر السابق: 57.

(3) المصدر السابق: 57.

(4) المصدر السابق: 57.

(5) انظر: محاولات تجديد أصول الفقه، 289.

(6) انظر: المصدر السابق: 289.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: مواقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

والشاطبي - رحمه الله - قدم المقاصد بفروعها وشروطها وطرق معرفتها، وكيفية الاستفادة منها. وهي بهذا كله لاتخرج عن أفهام أئمة الفقه وعلماء الأصول.
ولذا نستطيع القول: إن إعمال المقاصد - حسب رؤية الشاطبي - إعمال لأدلة الشرع، وبناء عليها عملية الاستنباط؛ إذ المقاصد - عنده - ليست كلمة مطلقة بل منهج له أداته وشروطه، وحدوده، ووصائلو، ولذا فقد أكد - رحمه الله - على استقراء الأدلة، وعلى اعتبار الكلمات القبلية مع عدم إغفال الجزئي المخالف لكلكي، وذاك هذا تأكد على اعتبار النصوص بجزئياتها، وإن ظن - توهماً - مخالفتها للقواعد الكلية.

ومن هنا فإن الإمام الشاطبي نادى باعتبار الأمرين جميعاً: ظاهر النص وما تضمنه من المعاني المصلحة (على وجه لا يخل فيه المنفي بالنص ولا بالعكس؛ لتجري الشريعة على نظام واحد، ولا اختلاف فيه ولا تناقض، وهو الذي أبداه أكثر العلماء الراشدين). (1)

4- الفرق بين استقراء النصوص الذي نادى به الترابي وبين الاستقراء عند الشاطبي، أن الشاطبي يشترط أن يصل به العلم، وهذا بخلاف دعوى الترابي التي قد توهم مصلحة أو مقصدة فينصرف لبناء الحكم عليه دون اشتراط للعلم القاطع بثبوت المصلحة.

وهذا الذي قره إنهما هو كلام مجمل ومرسل، فهو لم يشير إلى علاقة هذه المقاصد المستندة بالنصوص الأخرى التي قد تخلفها، وكيف ستتم معالجتها. (2)

5- المنهج الذي يدعو إليه الترابي ومن فائقه، والذي يدور حول توسيع مفاهيم القواعد الأصولية - وبالأخص القياس - لتنبأ لقبول كافة أشكال الحياة المعاصرة، أمر في غاية الخطورة؛ إذ يجعل هذه القواعد غير محدودة المفهوم تتساق لكل تصور، وتتنى أحكام الدين على رؤى وأفهام العقول البشرية القاصرة لا على النصوص الشرعية.

الملاحظات: 392/7.
(1) انظر: محاولات تحديث أصول الفقه: 289.
(2)
والقياس الذي اعتمده الأصوليون قد ثبت صحته بالكتاب والسنة والإجماع والعقول، وذكر العلماء حدوده وشروط صحته سواء من جهة الأصل أو الفرع أو العلة التي هي الوصف الظاهرة المنطبطة الثابت بدلاً شرعياً.

قال المزني-رحمه الله-: "الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا-وهم جرأ استعملوا المقاسات الفقهية. جميع الأحكام ﷺ أمر دينهم"، وقال: "وأجمعوا بأن نظر الحق حق، ونظر الباطل باطل؛ فلا يجوز لأحد إنكار القياس؛ لأنها التشبيه بالأمور والتمثيل عليها" (1).

ودعوى أن القياس الأصولي ضيق المجال، ولا يكاد يولد فقهاً، دعوة مرودة باتفاق الأصوليين على أن القياس من أهم الأدلة الموصولة للحكم الشرعي الثابت يـiards محل ما إلى آلاف الصور الأخرى المتضمنة لمنا الحكم، بل هذا يـذاته دليل من العقل على حجيته: إن العقول يقضى بالتسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين، كما أن عدم الأخذ به يقضي إلى خلوع كثير من الحوادث عن الأحكام كما هو ظاهر.

وما النشوة الفقهية الهائلة التي تركها الفقهاء إلا دليل أبدى على أن القياس واسع ذاته، وينتج فقهاً عظيماً.


(1) إعلام الموقعين: 1/2005.
(2) انظر: محاولات تجدية أصول الفقه: 76-460.
قال ابن كثير - رحمه الله -: "هذه الآية الكرامة أصل كبير في التأسي برسول الله ﷺ أقواله وأفعاله وأحواله". (1)

وقد روي أن عبد الله بن عمر - رضي الله عنه - كان يكتب ما سمع من النبي ﷺ، فقال له بعض الناس: 'إن رسول الله ﷺ يتكلم في الغضب، فلا تكتب كل ما تسمع، فسأل النبي ﷺ عن ذلك، فأومأ بأصبعه إلى فيه، وقال: (اكتب، فوالذي نفسي بيدّ ما خرج منه إلا حق).

(2)

والخلاصة إن ذلك أن السنة التي لم تنسب هي تشريع كلها، ما كان منها أقوالاً أو أفعالاً.

قال الشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "كل ما قاله النبي ﷺ بعد النبوة وأقر عليه ولم ينسخ فهو تشريع، لكن التشريع يتضمن الإيجاب والتحريم والإباحة". (3)

وأما الأفعال الجبلية فهي وإن كانت مما ليس فيه أسوأ أو فضوة ولا يتعلق به أمر بابه أو نهي عن مخالفته، ولكن مع ذلك فإن أقل ما يقول في تلك الأفعال أنها تدل على الإباحة والإباحة من الأحكام الشرعية. (4)

ثم هل الإباحة ليست من التشريع؟ أليس تحليل الحلال من أهم مقتضيات الإيمان؟ لا يُصح. الإيمان تحريم الحلال أو تحليل الحرام. فإذا كان الحل والجواب يمثل هذه الأهمية، فكيف تكون السنة التي تدل على هذا الحل، وهذه الإباحة سنة غير تشريعية؟ (5)

ومنها يجب أن يبين هذه السنة مثل أن لا صواب إلا بسن النبي ﷺ بين أن يأتي بها الوحي أو ينتصر عن رأيه، وذلك بخلاف غير رأيه من المجتهدين؛ فإن النبي ﷺ لا يقبل على الخطأ. فإذا بين أمرًا من رأيه وأقر عليه كان ذلك صوابًا لا محاالة، وصار

(1) تسير القرآن العظيم: 501/912.
(2) رواه الإمام أحمد في مصنفه: 3/201، وأبو داوود في سننه، كتاب العلم، باب: كتابة العلم، ح (248)، وصححه الألباني في صحيح سن أبي داوود، والسنة الصحيحة، ح (152).
(3) مجموع الفتاوى: 30/17.
(4) انظر: إرشاد الفحول: 17/1، ومعالم أصول الفقه: 116.
(5) مفهوم تجديد الدين: 246، وانظر: السنة تشريع لازم: 469.
المبحث الثاني
موقفهم من علم أصول الفقه

سكتة الوحي عليه بمثابة صدوره من الوعي ابتداءً (1). قال السريخي -رحمه الله- والدليل على هذه القاعدة ما روي أن خولة رضي الله عنها - لما جاءت إليه تساله عن ظهار زوجها منها قال: (ما أراك إلا قد حرمته عليه). فقالت: إنى أشتكى إلى الله، فأنزل الله تعالى قوله: (سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ دَيْنًا) [المجادلة: 1]، وبيَّن فيها حكم الظهور، فعرفنا أنه كان يفتني بالرأي في أحكام الشرع، وكان لا يقتصر على الخطأ، وهذا لأن أ][(أ) مرتنا بابحثه: قال تعالى: (وَأَنَّكَ بِالْكَلِمَ الْبَعِيدِ مُخْضُوعٌ) [الحجر: 7] (2).

وأما ما ذكره العلماء من تقسيم تصرفات الرسول ﷺ إلى تصرفات الرسول ﷺ، فإنها تشير إلى فارق الأمور الخاصة بالإمام، والتي لا يجوز للأفراد العاديين مباشرتها، وذلك التي تختص بالقضي، والتي لا يجوز لعامة الأفراد ممارستها إلا بعد حكم قضائي وإذن، وبين الأمور التي ترك للناس الحرية في التصرف فيها دون حاجة إلى إذن من السلطات، فالوصول هو البحث عن ذلك.

بيَّن أن تصرفات الرسول ﷺ هي قسم الإمام والقضاء ليست تشريعية، بل إن صفعة الرسالة - وهي الوظيفة التشريعية - لا تقارن الرسول ﷺ حتى وهو حين يتصارف باعتباره رأس دولة، أو حين ترفع إليه الخصومات وقضى فيها بوصفه قاضيًا، فهو حين يفسد الفنادم، أو حين يقيم الحدود، أو حين يغلب الحروب وكل ذلك من تصرفات الإمام (رأس الدولة)، فتشريعه في هذه الأمور تشريع لألزم لكل إمام بعده، وذلك أحكامه القضائية (3).

(2) رواه الطبري، تفسيره: 288/7، والبيهقي، السنة الكبرى: 282/7، وقال ابن كثير عن إسناد الطبري: (وهذا إسناد جيد قوي)، تفسير القرآن العظيم: 288/7.
(3) أصول السريخي: 95/2.
(4) انظر: السنة التشريع لازم: 39، ومنهج تمديد الدين: 256، والموقف المعاصر من المنهج السلفي: 274.
وأما الاستناد في هذه المسألة إلى حديث تأيي النخل، فإن الحديث برواياته المتعددة لا يجوز الاحتجاج عليه على أن من سنته ما لا يعد تشريعاً ملزماً؛ وذلك لما يلي:

أ- أن النبي ﷺ لم يصرد عنه ﷺ هذا الحديث أمر للقوم بترك التلقيح، ولم يصرد منه خبر أن التلقيح مفيد أو غير مفيد، بل هو قد ظنّا وغلط القوم ﷺ فهم هذا الظن فتركوا التلقيح بناء عليه، وقد جاء ذلك صريحاً ﷺ رواية موسى بن طلحة عن أبيه قال: مررت مع رسول الله ﷺ بقوم على رؤوس النخل فقال: (( ما يصنع هؤلاء )) فقالوا: (( يلقعون بجلبون الذكر ﷺ الباطن فيتلقح ))، فقال رسول الله ﷺ: (( ما أظنن ينبغي ذلك شيئاً )) قال: فأخبروا بذلك فتركونه. فأخبر رسول الله ﷺ بذلك فقال: (( إن كان ينفتمهم ذلك فليصنعوا، فإني إنما ظننت ظنناً فلا تاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتم عن الله شيئاً فخذوا به فإني لن أكتب على الله عز و جل ))((1)).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: « والمقصود: أن جميع أقواله يستفاد منها شرع، وهو ﷺ لما رأى هؤلاء يلقعون النخل قال لهم: (( ما أرى هذا )) - يعني شيئاً - ثم قال لهم: (( إنما ظنناً ظنناً فلا تأخذوني بالظن ولكن إذا حدثتم عن الله فلن أكتب على الله ))، وقال: (( أنتم أعلم بأمور دنياكم مما كان من أمر دينكم فإلي ))، ولهلم ينفتم عن التلقيح لكنهم غلطوا ﷺ ظنوا أنه نهالهم كما غلط من غلط ﷺ ظنن أن الخيط الأبيض والخيط الأسود هو الحبل الأبيض والأسود))((2)).

وقال الإمام النووي- رحمه الله: « قال العلماء: لم يكن هذا القول خيراً، وإنما كان ظناً »((3)).

ب- أن مسألة تلقيح النخل تعد من أمور معيش الدنيا التي لم يتعرض لها

(1) رواه مسلم ﷺ في صحيحه، كتاب الفضائل، باب وجوب استعمال ما قاله شرعا دون ما ذكره من معيش الدنيا على سبيل الرأي، ح ٢٣٦١.
(2) مجموع الفتاوى ١٨١٣.
(3) صحيح مسلم بشرح النووي، ١١٢٥.
المبحث الثاني
موقفهم من أصول الفقه

النبي ﷺ، ببيانات، والتي تتعامل معها المرة بحسب خبرته ويكون هو أعلم بها، شأنها ﷺ في ذلك شأن خيطة الملابس، وصنع السيف والدروع، وغيرها؛ ولها هذا قال ﷺ في بعض روايات الحديث: ﴿إذا كان شيناً من أمر دنياكم فشأكتم به﴾، وقال ﷺ ﴿أنتم أعلم بأمر دنياكم﴾ (لا يدخل في ذلك قطعاً - المسائل الدينية التي أقرها النبي ﷺ أو فعلها، أو صدرت فيها الأوامر والنواهي منه وأقر عليها قبل وفاته). ﴿1﴾

- لا يمكن للقائلين بهذا التقسيم للسنة استناداً لهذا الحديث أن يأتوا لنا بمعيار واضح ودقيق لا ليس فيه نميز فيه بين ما هو من أمور الدنيا وأمور الدين؛ وهذا يدل على بطلان هذا التقسيم الذي اعتمدوه. ﴿2﴾

ولا يقف الأمر عند بطلان هذا التقسيم، بل يتعداه إلى كونه يفتح الباب أمام أهل الأهواء الذي يريدون تجاوز أحكام الشرعية ويرفضون تحكمها ﷺ في شؤون الحياة بحجة أننا أعلم بأمور دنياها. ﴿3﴾

الباب الأول: أحسن هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

تفسيرهم بعد ذلك، أياً نسبهم الناس إلى الإسلام؟ والحديث واضح صريح، لا
يعارض نصاً ولا يدل على عدم الاحتجاج بالسنة في كل شأن؛ لأن رسول الله لا
ينطق عن الهموي، فكلما جاء عنه فهو تشريعي، قال اتبعوا الله ولياً غورًا، والسُّنَّة
تُؤمَّل فإن ذهب ما أنشأ خلقه ماجهَّر. وإن تتقي يومئذ رأيناه، وما على السُّنَّة إلا أبلغ السُّنَّة
[النور: 54]. وإنما كان نقصة تلقيح النخل أن قال لهم: ((ما أظن ذلك يغني
شيئاً))، فهؤلاء لم يأمر ولم ينه، ولم يخبر عن الله، ولم يبن في ذلك سنة، حتى
يتوعس، هذا المعنى إلى ما يهم به أصول التشريع، بل ظن، ثم اعتذر عن ظنه،
قال: ((فأنا تؤاخذوني بالظن))، فأين مما يرمي إليه أولئك؟ هدنآ الله وإياهم
سواء السبيل)) (1).

7- أما القول بتوسيع دائرة المباح فيجاب عنه بما يلي:
أ- الذي عليه جمهور الأصوليون أن الاستصحاب آخر مدار الفتوى، فالحكم
يطلب عن الأدلة الأصلية من كتاب وسنة وإجماع وقياس، فإن لم يكن حكم كان
الذهاب للاستصحاب، فإن كان التردد يلزم الحكم لأصل بقاؤه، وإن كان
التدرد ثبوتًا فالأكل عدم الثبوت (2).

ب- القول باتباع دائرة المباح يسهل على المكلف عدم البحث عن الدليل وإن
كان موجودًا.; لأن من المعلوم أن بعض الأدلة يحتاج استخرج الحكم منها إلى
نظر، وليس كل النصوص واضحة لغير المجهدين، واستصحاب الإباحة يفتح
المجال واسعًا لإدخال كثير من الأفعال تحت الشرع، وقد يكون النص بخلافها،
وليس هذا فحسب بل يُضفي عليها الصبغة الشرعية (3).

ج- لا ينبغي ما تقدم أن يكون غرض الفقه وهمه التوضيح الأحكام، ولكن
المرد هو التثبت والتأكيد في البحث عن الدليل وإنزاله على الوقائع المستدقة (4).

(1) مسند الإمام أحمد، تحقيق وشرح الشيخ أحمد شاكر: هامش، 263/165-273.
(2) إنظر: إرشاد الفحوذ: 208.
(3) محاولات التجديد في أصول الفقه: 104.
(4) المصدر السابق: 106.
البحث الثاني
موقفهم من علم أصول الفقه

د- إن هذا المسلك يفتح الباب للعلمانيين والليبراليين والحداثيين للاستناد إلى مسلك هذه الورقة، فالجابري مثلاً ترى في منهج ابن حزم فتوسيع دائرة المباح "رؤية بيانية عالمية جديدة تحتضم مبادئ الدين كما جاء بها النص، وتسمح المجال للتحرك عقدياً وعملياً ضمن دائرة المباح الواسعة التي تزداد اتساعاً مع نمو المعرفة وتطوير المجتمع".

ولكن أن نتحسسة إلى أي مدى ستصدر هذه الدائرة ما دام أن المجتمع البشري لا يتطور مستمر، ولذا فلا غرابة من الفتوى التي تظهر كل حين بمزيد من الإباحة! والله المستعان.

ه- يتضح أن عرض منهج ابن حزم بهذه الانتقائية والتركيز على هذه المسألة يفتح ثغرة واسعة وخطيرة، فبدلاً من البحث عن أحكام الشرع لما لم يتناوله النص بمنطوقه عن طريق الدلالات الفقهية، أو القياس الشرعي، فيحق النظر بنظر، يعد كل ذلك مباحاً بالاكتفاء باستصحاب الإباحة العقلية.

وللدليل على خطورة ذلك يقول بعضهم: "ولا نملك إلا أن نبين أن مفهوماً من هذا القبيل حقائق بحتة في الطريقة المستنيرة في المجتمع الإسلامي، وأن نظريات أكثر فأكثر أياً منا هذا بنوع من أنواع المفهوم بمعنى المهم، وأن يجد من الباحثين قبوله بدلاً لائحة يلقبن في أولئك الذين يهتمون من المسلمين بطرح مشكلات الإسلام في العقيدة والشرعية في صياغة حديثة".

وقال الجابرير عن منهج ابن حزم الذي خصه بدراسة واسعة وثيقة مشروعة: "استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد هذه النزاعات العقلية لا بد منها إذا أردنا أن نعيد ترتيب علاقاتنا بضرورة بصورة تمكننا من الانتقال فيه انتظاماً يفتح المجال للإبداع، وإبداع العقل العربي داخل الثقافة التي يتكون فيها.

(1) مناظرة أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، عبد المجيد الكركي: 186، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982.

(2) بنية العقل العربي. الجابرير: 54، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.

الإسلامي القاصر بين النص القرآني.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

إنه بدون التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن نتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا العربي المعاصر، القطاع الذي ينعت بالأصولي حينا، وبالنسبة حينا آخر". (1)

7- وفق مقابله الإعلاء من منهج ابن حزم - رحمه الله - نجد الانتقاص من منهج الإمام الشافعي - رحمه الله -، ووصفه بأنه يكرس سلطة النص على حساب العقل. كما عند عبد الجواد ياسين، وكما عند الجابري الذي قال: "لقد وجه الشافعي العقل العربي أدقى إلى ربط الجزء بالجزء الفرع بالأصل (القياس)، وعموديا إلى ربط الفرض الواحد بأدوات من المعاني، والمعنى الواحد بأدوات من الألفاظ داخلا. الدراسات الفقهية تماما كما هو الشأن في الدراسات اللغوية والكلامية.

هكذا وجد العقل العربي ما يشبع فضوله، يتحرك بين هذين المحورين فكان وما يزال عقلنا قليلا، أي أعقلا تقتصر عبقريته عل السؤال لكل فرع عن أصل، وبالتالي لكل جديد عن قديم يقتاس عليهن وذلك بالاعتماد أساساً على النصوص، حتى نغنا النص هو السلطة المرجعية الأساسية للعقل العربي وفاعلياته، ووضعي أن

عقولاً يعنى مثل هذه الحال لا يمكن أن ينتج إلا من خلال إنتاج آخر". (2)

وبيدته محمد أركون إلى أن إلقاء نظرة واحدة على عناوين الرسالة في الفهرس تكشف أنها تعالج جميعها موضوعاً أساسياً ومركزاً واحداً هو أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام، والتي تمثل في القرآن والسنة، وما تل ذلك من مباحث إما هي من أجل تكرير تلك السيادة العليا واحترازها، ونشأ عن ذلك فعل مميم ومحدد بشكل صارم وموجه وموظفه: لأنه ينمو داخل مجموعة ناصية ناجزة ومعلقة على ذاتها". (3)

وهذا الكلام ظاهر البطلان، فلم يركن أن الإمام الشافعي رحمه الله - في كتابه

(1) نزهة العقل العربي: 566.
(2) تكوين العقل العربي: د. محمد عبد الجابري: 189، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثامنة، 2001م.
المبحث الثاني
موقفهم من علم أصول الفقه

الرسالة- بين مصادر التشريع الإسلامي بدءًا من القرآن ثم السنة ثم الإجماع وحججته، ثم القياس وحججته وشروطه، والاجتهاد، ثم الاستحسان مع بيان الجائز منه والمنهوج.

ويُعدَّ كل ذلك يقر القواعد بشكلها من القرآن والسنة بعبارة بلغية ويبين.

ودعوى أن الرسالة كرسَت سلطة القديم نصاً وسلفاً هي دعوى تضمنت حقاً وباطلاً، فإن الحق فإن الرسالة تأسِّب لها سلطة النص قرآنا وسنة بكونهما المصدرين الأساسيين للتشريع.

وأما الباطل فوصف الرسالة بالحجر على العقل وإلغاء الأفهام، والحقيقة أن كتاب الرسالة من أوائل الكتب التي أُنْتِجت للعقل مكانته، وبينت له كيفية الاستنباط ليتوافق النظر ويتكون الإفهام، ولم يردَّ في الرسالة أنه لا يحق لمتأخر النظر والاجتهاد، بل ذلك حق لم تتوفر له شروطه (1).

ومن هنا يتبع أن محاولة البحث عن أسس تاريخية تستند إليها المحاولات التجريدية وعلى غير المنهج الصحيح- إنهما هي لإكساب الشروعيَّة العلمية، واضِفاء الموضوعية على المعالجة التي يقدمها أصحابها (2)، وظاهرة أن ذلك يتم بانتقائية كما تبين ظُهُور الاستناد إلى تجربة الإمامين ابن حزم والشافعي.

وبعد هذا الوضوح بين أن الدعوة إلى تجديد أصول الفقه التي صدرت من بعض أصحاب هذا الاتجاه، لم تشكل الطريق الصحيح، بل على العكس من ذلك سلكت طريقاً خاطئاً، بالاتجاه إلى تضييق دائرة الاحتجاج بالنصوص الشرعية، والإعلاء من دور العقل وإعمال المصلاح، وتوسيع دائرة المباح، سالكين طُرقُ الغالب سبيل التعميم والإجمال، كما لم تخل هذه الدعوة من بعض الماجزات؛ مما يفتح الباب لأهل الأهواء لتجاوز أحكام الشريعة.

أما ما صدر من بعض أصحاب هذا الاتجاه من دعوة إلى التجديد فعرض مسائل علم الأصول، وصياغتها فهو مقبول ما لِكن هناك مساس بجواهرها.

(1) انظر: محاولات التجديد في أصول الفقه: 8.
(2) انظر: المصدر السابق: 64.
ومما يحسن اتباعه في التجديد في هذا العلم: توجيه وجهة العملية: ليكون طريقة للإجتهاد الصحيح على طريق السلف السهلة المسّرة، بعيدًا عن بعض التعقيدات الشكلية التي سدّت باب مسألة الاستنباط الصحيح، وذلك يكون باتباع خطوات منهجية مبنية على مبادئ علمية، من أهمها: وجود البرهان والاستدلال الصحيح لكل قاعدة، مع العناية بأن يكون لقاعدة الأصولية ثمرة عملية. وإطار من الحريّة الدائرة مع الدليل دون تعصب أو تقليد لمذهب، وتجنب الإغراء القضايا الكلامية، والمباحث الجدلية.

كما يحسن الإكثار من ضرب أمثلة واقعية في حياتنا المعاصرة، مما له يكون له أكبر الأثر على الدارسين في تدريبيهم على استخراج الفروع الفقهية من القواعد الأصولية، وكل ذلك ينبغي أن يكون يسلوب جديد، سهل العبارة بعيد عن التكلّف والاعتاس.

إن المحافظة على هذا العلم وربطه بمنهج السلف المتمثّل في الحرص الشديد على موافقة الكتاب والسنة، يعزز تميز هذه الشريعة في ثباتها وشموليتها وصلاحيتها في كل زمان ومكان، كما أن فيه سدا للباب أمام المتقلين من الشريعة، الزاعمين بأن هذا العلم لا يحقق مقتضيات العصر.

انظر: بحث التجديد في أصول الفقه، عبد الرحمن السديس: 139-146، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد 72.
المبحث الثالث
موقفهم من علوم اللغة العربية

لمنا كانت نصوص القرآن والسنة جارية على معهد كلام العرب؛ كان لا بد من أرا أن يفهم هذه النصوص، ويستبطع منها الأحكام الشرعية، أن يكون عالماً بслав العرب، وأنلفاطه وأساليبه، ولا كان متنكباً سبيل الفهم عن الله ورسوله بما يفضي إلى الوقوع في الزلل في الفهم، والخطأ في الاستنباط، لا محالة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "فإن الله لما أنزل كتابه بالسِّنَّة العربي، وجعل رسوله مبناً عنه الكتاب والحكمة بسِّنَّةه العربي، وجعل السابقين إلى هذا الدين منكمين به، لم يكن سبيل إلى ضبط الدين ومعرفته إلا بضبط هذا السِّنَّة، وصارت معرفته من الدين".

وقال أيضاً: "إن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به: فوهوا واجب، ثم منها ما هو واجب على الأعيان، ومنها ما هو واجب على الكفاية.

وهذا يعني ما رواه أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عيسى بن يونس، عن ثور، عن عم بن بزيد قال: كتب عمر - رضي الله عنه - إلى أبي موسي الأشعري - رضي الله عنه -: "أما بعد فنتفهوا السنة، ونتفهوا العربية، وأعربوا القرآن فإنه عربي".

ويوجد الحديث آخر عن عمر - رضي الله عنه - أنه قال: "تعلموا العربية فإنها من دينكم، وتعلموا القراءات فإنها من دينكم".

(1) إنظر: البرهان في أصول النطق، الجويني، بحث: صلاح عوضة، 84/1، دار الكتب العلمية.
(2) ميروت، الطبيعة الأولى، 1/162، والإحكام، للأمدي: 1/180، 5/100، وشرح الكوكب المثير: 1/195.
(3) الموافقات: 1/162، والاعتusal: 2/180.
(4) اقتضاء الصرف الاستثنائي: 2/152.
(5) رواه ابن أبي شيبة في المصدر: 7/162.
(6) رواه ابن أبي شيبة في المصدر: 1/152، بلغ: "تعلموا اللحن والقراءات فإنها من دينكم".
(7) رواه البيهقي في شعب الإيمان: 2/107، بلغ: "تعلموا العربية فإنها تزيد في المروة".

الإسلامي القاعر: النص الشرعي
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

ويُذكر أن يُحتاج إليه لأن الدين فيه قواعد وأعمال، فلكيّه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، فوفقه السنة هو الطريق إلى فقه أعماله.

وقال ابن فارس-رحمه الله:- إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبيل، حتى لا يغلب على أحد منهم عنه، وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله ﷺ − من أراد معرفة ما كتب الله عز وجل وما سنة رسول الله ﷺ − من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللغة الباء.

وقال الشاطبي-رحمه الله:- الاجتهاد إن تعلق بالأسئلة من النصوص فلا بد من اشتراك العلم باللغة... إن علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ، بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العرب.

فأقول هذه الألفاظ - وغيرهم كثير- دال على أهمية اللغة العربية في الفهم الصحيح لنصوص القرآن والسنة، ولذا فقد اعتنى الأئمة على مر العصور بهذا الأمر: صيانة للفهم من أن يدخلهما شيئا من التحريف والتبديل.

موقف أصحاب هذا الاتجاه من علوم اللغة العربية:

يؤكد كثير من أصحاب هذا الاتجاه على ضرورة العناية باللغة العربية، لأهميتها في فهم النص الشرعي، وعلى يجب التدقيق في معرفة معاني المفردات والجمل بالرجوع إلى المصدر، وكتب التفسير وغريب الحديث، مع ضرورة مراعاة السياق الذي جاء فيه النص، وملاحظات وردود، والتفريق بين الحقيقة الشرعية والحقيقة اللغوية لبعض الألفاظ.

(1) اقضاء الصراط المستقيم: 2/207.
(2) الصحابي، ابن فارس، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة ومطبعة دار إحياء الكتب العربية.
(3) المواقفات: 5/134/1484 هـ.
قال الشيخ الغزالي -رحمه الله-: "أرى من مستلزمات فهم الإسلام أن يتعلم الناس العربية" (١).

وبدأت من "كون القرآن عربيًا" فمعنى أنه يفهم من خلال معرفة العرب غياً الخطايب" (٢).

وقد قرر الشيخ القرضاوي وجوب التحري عند شرح الفرائد والجمل في النص القرآني والنبيوي، فبعض الكلمات قد يفتي لبيانها الرجوع إلى معاجم اللغة، وكتب غريب الحديث، مع ضرورة التدقيق في ذلك.

وبعض الكلمات قد انتقلت من الحقيقة إلى المجاز، ومن الصريح إلى الكتابة، وبعض الكلمات قد أخرجها الشرع من حقائقها اللغوية، وأعطتها معنى جديداً لم يكن معهوداً قبل ورود الشرع، مثل: الطهارة، والوضوء، والتهييم، والصلاة ونجوها، وبعض الكلمات لا تتفهم إلا بوضع صياغتها وماصدها وملابساتها ورودها (٣).

وقال عن تفسير القرآن: "فيفه أن يفسر اللغظ بحسب ما تدل عليه اللغة العربية واستعمالاتها، وما يوافق قواعدها، ويتأسس بلاغة القرآن المعجز، هذا مع أن القلّت الألفاظ ما جاء على سبيل المجاز، ومنها ما هو مشترك، بدل على أكثر من معنى. إلخ، واختار أحد المعاني أو المعاني يحتاج إلى دقة وتأمل بالنسبة لكلام الله" (٤).

وتبه إلى أن اللغة التي يرجع إليها ويؤخذ بها هي اللغة المعروفة في عصر نزول القرآن، والعبارة بما تدل عليه الألفاظ في ذلك العصر، لا بالدلاليات الحادثة بعد ذلك (٥).

وقرر كذلك د. عبد المجيد النجار وجوب تحري قانون النصان العربي في التعبير.

(١) كيف نتعامل مع القرآن، للشيخ الغزالي: ١٩٣.
(٢) المصدر السابق: ١٩١.
(٣) انظر كيف نتعامل مع السنة النبيوية: ٢٠٠.
(٤) كيف نتعامل مع القرآن العظيم: ٢٣٢.
(٥) المصدر السابق: ٢٣٢.
وقت نزول الوعي، لا ما آل إليه الاستعمال اللغوي بعد ذلك (1)
وعلى ذلك فقد أحذر د. الطرضاوي ود. النجار من حمل مدلولات ألفاظ النص الشرعي على مصطلحات حادثة لا تتجمال هذه الألفاظ (2).

ومع هذا التقرير الجيد فقد وقع بعض أصحاب هذا الاتجاه في هذا المجدور، ومن ذلك أن د. محمد العوام، هذا المجدور عند حديثه عن قوله تعالى: "يا أبا أيوب، إن أسرى عارف وقصور وكأنه م diferen بياض الثانية مقسمة إلهام الله علبه عليه السلام، الحجرات (3) 12: حيث قال: "ويؤدى هذه الآيةIEEE يعبر القرآن بلطف: أكرم وأنتهى، وهما يدلان على وجود الكريم والنتي، أي يدلان على أن الاختلاف حقيقي وواقع، وأن التعدد في لولاع التقدير الرثاي لا يعني قبول أهل مربية واحدة منها دون أهل سائر المراتب، والتسليم بالتقليدية البشرية ثما للتسليم بحق الاختلاف، يقول بغير كبير جهد إلى التسلسím بحق التعددية في المذهب السياسي" (3).

ومن المعلوم أن مصطلح التعددية السياسية مصطلح معاصر لدلل مدلولات عند المنادين به، وعليه لا يصح حمل الآية على الدلالية على مشروعية بهذه الطريقة، وكذلك وقع د. المتروب في المجدور عندما فسر خمار المرأة بقوله: "أما الخمار، فإنه جاء لنغطية صدر المرأة وجزء من مجازاتها، ولا يعني بأي حال من الأحوال تكميم المرأة، بناءً على الفهم الخاص لمقاصد الآيات، التي نزلت بخصوص الحجاب والخمار (4)

وإلى جانب الأساس اللغوي في الفهم العقلي للنص يرى د. النجار أهمية الأساس المقاصدي، وتوجيهات طرف وهود النص، وضم النصوص بعضها إلى بعض، ومراعاة ما توصل إليه العقل الإنساني من علوم ومعارف يمكن أن تكون أساسا لفهم المراد الإلهي من الوحي (5).

انظر: خلافة الإنسان بين الوعي والعقل: 92.
(1) انظر: كيف تتعمل مع السنة النبوية: 179، وفقه التدرين فهماً وتشريلاً: 91/1.
(2) الفقه الإسلامي في طريق التحديث: 86.
(3) صحيفة الشرق الأوسط 9 أبريل 2006، العدد 1994.
وَيَدُوْنُ هذا الإطار يُمكن ملاحظة نتِجة بعض أصحاب هذا الاتجاه لإعتماد تقسيم النص على حلوله، ولا إشكال لو كان ذلك النتيجة متوجهاً إلى الاكتفاء بالمعنى اللغوي، ولكن يأتي الإشكال من انتقاص ذلك التقسيم اللغوي والإعلاء من إعمال العقل والرؤية المقتضبة والمصلحة على حساب مدلول النص اللغوي.

قال طَهُّ العلواني: «وَحَينَ بعِدُ عهَدٍ الناسِ بِرُسَالَةٍ تَسْمَى دُورُ القاموس اللغوي، يَفْهِمُ النصِّ عَلَى حَسَابِ وَسَائِلِ عَن أَنْصَرِ التَّقْسِيمِ وَفِهْمِ الأُخْرَى، وَظَلَّ دُورُ القاموس يَتَضَخَّمُ .. وَأَصْبَحَ الوَسْبَةُ الْوَحْدِيَةُ لِلْفِهْمِ وَالْتَقْسِيمِ، فَوَلَّدَتِ الْعَقْلِيَةُ الحَرْفِيَةُ الْمَجْمُوعَةُ، وَتَرَعَّرَتْ حَتَّى أصْبَحَتْ تَيَارَاتِ ضَخْمَةٌ تَعْمَلُ بَعْضُهَا خَارِجَ إِطَارِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَحَرْكَةُ الحَيَاةِ وَالْتَارِيْخِ .. وَيَخْتَزِلُ الإِسْلاَمُ كَلِمَةً جَمِيلَةً مِنَ الْهِيَاَكِ التَّارِيْخِيَةَ وَالأَشْكَالِ وَالْصُّوَرِ التَّرَابِيْثِيَةُ وَيَبْنِيُ عَلَى الْمُسْتَحِيلِ كَثِيرًا مِنَ الْتَصُوَّرَاتِ وَالأَطْرَوَاحَ، وَيَوْمُهُمُ إِمَاْكُانُ تَكْرِيرُ الْحَدِيثِ بِكُلِّ عَنَاصِرِهِ مَرَاتٍ عَدِيدَةٍ، وَوَذَلِكَ لِيَدُونُ الدُّنِيَا مُجَالًا»(1)

وانتقد د. النجار ما وصفه بالنزعة الحرفية في الفهم، التي تقترض العاني التقليدية على ظواهر الألفاظ، فتضمِّفي على الحقيقة الدينية ثويا من الشكلية، تعطل دافعتها لتحريك حياة الإنسان نحو الغاية المروجة.(2)

ومن القضايا التي أثارها بعض أصحاب هذا الاتجاه قضية وقوع المجاز في اللغة. وهذه قضية ليست جديدة، ولكن الجديد فيها هو التوسع في القول بالمجاز. قال الشيخ د. القرضاوي: "العربية لغة للمجاز فيها نصيب متوفر. والمجاز أبلغ من الحقيقة كما هو مقرر في علوم البلاغة، والرسول الكريم أبلغ من نطاق بالepad، وكلامه تنزيل من التنزيل فلا عجب أن يكون في أحاديثه الكثير من المجازات"(3).

وقال: "وحمل الكلام على المجاز في بعض الأحيان يكون متعيناً؛ ولا زلت القدم"(4).

(1) مقدمة لكتاب: كيف نتعامل مع السنة النبوية، للقرضاوي: 18.
(2) ابن المضيء: ظهوره التدريبي: 1/197.
(3) كيف نتعامل مع السنة النبوية: 175.
(4) المصدر السابق: 177.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

ومثل لذلك بالحديث القدسي: (إن تقرب إلي عبدٍ بشير تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلى ذراعاً تقربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتته هرولة).
وعزوهُم ذلك إلى الله تعالى، وهو يوهم تشبيهه بخلقه في القرب المادي والهرولة، وهو لا يليق بكمال الألوهية.

وذكر أن ابن قتيبة - رحمه الله - رد عليهم بأن هذا تشبيه وتمثيل، والمراد: من أتاني مسرعاً بالطاعة أتته بالثواب أسرع من إتيانه، فكنى عن ذلك بالشي والهرولة.

ولم يقف الأمر عند أحاديث الصفات، بل تأدي إلى بعض الأحاديث التي جاءت ببعض الأخبار فحملها على المجاز بحة أن فيها ضرباً من الإشكال، وخصوصاً بالنسبة للمثقفين المنصوصين، وذلك إذا حملت على معانيها الحقيقية، كما تؤديها الألفاظ بحسب الدلالة الأصلية، فإذا حملت على المعنى المجازي زال الإشكال، وأسفر وجه المعنى المراد.

ومثل لذلك بحديث: ((اشتكى أنا إلى ربي...))، وحمل الحديث على المجاز والتصوير الفني الذي يصور شدة الحر على أنها نفس من أنفس جهنم، كما يصور الزمهرير على أنه نفس آخر من أنفسها.

ومثل أيضاً بحديث: (إن الله خلق الخلق، حتى إذا فرع من خلقه...)

وذكر أن مقصود هذا الكلام الإخلاص بتأكيد أمر صلة الرحمة، وأن الله أنزلها منزلة من استجابة فجاجه فأدخله في حمايته، وإذا كان كذلك فتجار الله غير مخدول.

(1) رواه البخاري - الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (و犹豫ككم الله نفسه)، (١٩٧٠).
(2) وسلم بصحيح، كتاب التوبة، باب الحض على الثوبة والفرج بها، (٢٧٥). (١٩٧٠).
(3) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٨٨، نقلاً عن تأويل مختلف الحديث.
(4) كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٨٨.
(5) تقدم ترجمته صفحة: ١٠٠.
(6) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٨٨.
(7) انظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية: ١٧٩.

الثابت العطائي
ولبرر مسلكه هذا بأن "حمل الحديث على المجاز لا يضيق به الدين ذرعاً، على أن يكون مقبولًا غير متكلف ولا متعسف وأي أن يكون ثمة موجب للتأويل والخروج من الحقيقة إلى المجاز، على معنى أن يوجد مانع من صريح العقل، أو صريح الشرع، أو قطعي العلم، أو مؤكد الواقع، يمنع من إرادة المعنى الحقيقي" 

ولبرر أيضا اللجوء إلى المجاز بأن رفضه باب فتنة للعقلين من الناس، الذين علمهم الإسلام أن لا تعارض بين صحيح المنقول وصريح العقول، وضرب مثالًا لذلك بحديث ذبح الموت 

ولم يكتف بتقريير وقوع المجاز في أحاديث الأخبار، بل عدى ذلك أيضا إلى أحاديث الأحكام، وذكر أن إغفال التفريق بين المجاز والحقيقة يوقع في كثير من الخطأ، ومثال لذلك بحديث: "(لا أعلم أحدكم بمخيط من جديد خير من أن يمس امرأة لا تحل له)" 

وقال: "الذي يظهر أن الحديث ليس نصاً يحتمي المصاффحة: لأن المسĀنة للقرآن والسنة، لا يعني مجرد اتصال البشرة بالبشرة، إما معنى المسĀنة هنا ما فعله قول ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما أن المس واللمس واللامسة للقرآن كنائة عن الجماعة، فإن الله حبي كريم يكني عما شاء بما شاء.

وهذا هو الذي لا يفهم غبره من مثل قوله تعالى: (لَاتَّبِعُوا مَا نَزَّلَهُ اللَّهُ وَمَا نَزَّلَهُ مِنْ رَبِّكُمْ رُسُلُكُمْ عَلَىٰ كُلِّ يَمِينٍ مَّا لَكُمْ فِي مَآءَةِ عَقِبَةٍ فَمَا نَزَّلَهُ مِنْ قَبْلَكُمْ فَلَا تَمْعَلُوهَا) [الأحزاب: 49]

ليصل بعد ذلك إلى القول: "إذا غفال باب المجاز يفهم الأحاديث، والوقوف عند المعنى الأصلي للنص، يصد كثيرًا من المنتقدين المعاصرين عن فهم

(1) المصدر السابق: 179
(2) المصدر السابق: 180
(4) المصدر السابق: 183.

الإسحاق الهمامي بين النص الـ شرعي
الباب الأول: أعم هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

السنة، بل عن فهم الإسلام، ويعرضون للاستدلال في صحته إذا أخذوا الكلام على
ظاهره، فإن لاحظون في المجاز ما يشبث نعمهم، ويعلمون ثقاتهم ولا يخرجون به
على منطق اللغة، ولا قواعد الدين.

كما أن أعداء الإسلام كثيراً ما يتخذون من هذا المعاني الأصلية تكآة للسخرية
من المفاهيم الإسلامية، ومناطقها للعلم الحديث، والفكر المعاصر).

لكن الشيخ بعد ذلك حذر من خطورة تأويل الأحاديث والنصوص عامة،
وإخراجها عن ظواهرها، وأنه لا ينبغي للعالم المسلم ووجهه إلا لأمر يقتضي ذلك
من العقل أو النقل.

وذكر أن كثيراً ما تؤول الأحاديث لاعتبارات ذاتية أو آنية أو موضوعية، ثم يظهر
للباحث المدقع بعد ذلك أن الأولى تركها على ظاهرها.

ومثل لذلك بحديث: "(من قطع سدرة صوب الله رأسه يَنْتَار)". رجح
أن الحديث تنبية على أمر مهم يغفل عنه الناس، وهو أهمية الشجر - وخصوصا
السدر- في بلاد العرب - مما وراء من انقطع الناس بظله وثمره، ولا سيما في البرية،
فقطع هذا السدر -بغير ضرورة- يمنع عن مجموع الناس خيراً كثيراً، ويعرضهم
لضرر محتمل، وهو يدخل الآن فيما يسميه العالم العلاغر (المحافظة على الخضرة
وعلى البيئة)، وقد غدا أمراً من الأمورية بما كان، وألفت له جماعات وأحزاب.

المصدر السابق: 184.

رواه أبو داود بسننه، كتاب الأدب، باب قطع السدرج (5439) ح. حسن البلاطي في سلسلة
الأحاديث الصححية ح (614) وقال: "تأول أبو داود قوله: هذا الحديث مختصر: يعني: من
قطع سدرة رأسه يَنْتَار فلاется له ابن السبيل والجهاد شيئاً وظاماً بغير حق يكون له فيها: صوب
الله رأسه يَنْتَار، وذهب الطحاوي إلى أنه منسوخ، واختج بأن عروة بن الزبير - وهو أحد
رواة الحديث - قد ورد عن أنه قطع السدر... قلت: وأولى من ذلك عندي أن الحديث
محمول على قطع سدر الحرم، كما أفادته زيادة الطبراني. ناظر عبد الله بن أبي بكر -
والزيادة هي: يعني: من سدر الحرم -، وذلك يلزم الإشكال، والحمد لله الذي ينتميه
تمت الصالحات. ثم رأيت السيوطي قد سيفن إلى هذا الحائل، فрамثته: رفع الحذر عن قطع
السدر (ص 212 ج "الحاوي للتفاوتى")، فنبراجها من شاء: فإنه سيد في الحديث طرقاً
أخرى. وإن كان لم يحترم القول فيها كما هي عادته غالباً وكان عروة بيرى جواز قطع السدر;
والحديث محمول على قطع سدر الحرم."
وعقدت له ندوات ومؤتمرات وأنشئته له إدارات بل وزارات (1). ولدينا تأملنا ما قرره الشيخ وما أتي به من أمثلة من الأحاديث لتتبين أنه وقع فيما حذر منه: فقد جعل من أسابيع حمل الحديث على المجاز عدم قبول المثقفين والفكر المعاصر لظاهر الحديث، وقبل حديثاً آخر لقبول العالم المعاصر مضمونه، وهذا فيه بعد ظاهر عن الموضوعية، وأيضاً لم يبين من هؤلاء المثقفين المعاصرين الذين تجب مراعاة أفهامهم، وإلى أي حد يجب أن نعتمل المجاز حتى نتجنب الحديث سخرية أعداء الإسلام؟ (2)

لقد كان الأولي بالشيخ أن يلتزم بما قاله: «نؤمن بما جاء به النص، ولا نسأل عن كل له وكيفه، ولا نبحث عن تفصيله، فإن عقولنا تعجز عن الإحاطة بهذه الأمور الغيبية» (3).

وقد ذكر الشيخ أن شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - أنكر المجاز في القرآن والحديث واللغة، وأيد ذلك بأدلة شتى، وأن دافعه لذلك غلق الباب أمام أولئك الذين غزوا فيها التأويل، وباب الصفات ولكنه برى أنه بالغت ذلك إلى حد نفي المجاز في اللغة كلها، وذكر محبته للشيخ وقربه منه لكنه يخففه إنكار المجاز في اللغة، ويوقفه فيما يتعلق بصفات الله، ويكشف ما يتصل بعالم الغيب، وأحوال الآخرة، فالأولى عدم الخوض فيه تأويله بغير بينة (4).

ونقل عن ابن الوزير أن الأصل حمل الكلام على الحقيقة، ولا يعدل عنها إلى المجاز إلا بقرينة دلالة معتبرة من فرائض المجاز الثلاثة المواضيع للعدول إليه، والإحرام القول به، وهي: الدلالة العقلية، والدلالة المعرفية، والدلالة اللطيفية، وأن أمارة الدعوة الباطلة تجردها عن إحدى هذه القرائن (5).

والشيخ الغزالي - رحمه الله - عجب من إنكار شيخ الإسلام - رحمه الله -

(1) كيف نتعامل مع السنة النبوية؟ 187-188
(2) المصدر السابق: 194.
(3) المصدر السابق: 190.
(5)
الباب الأول: أحسن هذا الاتجاه من النص الشعري
الفصل الثالث: موقعهم من العلوم المتعلقة بالنص الشعري

للمجاز في القرآن واللغة، وهو -نظره- ليس من أهل الأدب واللغة) (1)، ويري أن هذا الإنكار لا يجوز لأن المجاز -عنده- في القرآن بديهي، والمجازات موجودة في لغات الأرض، وليس في العربية وحسب (2).

وقال د. لؤي صديق: «لا تنقص الحاجة إلى تأويل النصوص على الفيбинات القرآنية، بل يتطلب فهم كثير من المعاني القرآنية إلى إخراج الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز» (3).

وإلى ذلك النهج أن عدم التنقيض بأدب اللغة العربية عامة، أنشأها فهماً ظاهرياً شكلياً: بسبب التحلل من قانون اللسان العربي في المجاز، الذي هو ركن عظيم في الدلالة على المعاني، ويقابل ذلك ألمانيا للدين، غريبة عن حقيقة بل مهدرة لتلك الحقيقة أحياناً، مثل ما آن إله غلاء المتأولة من الباطنية، من تقسيمات لنصوص القرآن والحديث، تكاد تؤثر ديناً آخر، غير دين الإسلام، بسبب المبالغة في القول بالمجاز (4).

ويрид عبد الجود ياسين أن ما أسماه- العقل الفقهي السلفي- منذ ما قبل الشافعية وحتى جايش الشافعي، ينظر إلى النص على أنه بناء من الألفاظ والجمل والترابط، قبل أن يكون عالماً من الأحكام والنظم والمصادر (5)، وهو ما جعله وحيداً.

(1) هذا يخالف د. عبد العظيم المطمني مؤلف كتاب (المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين مجازيه ومانبه، مكتبة وهرة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1414 هـ) حيث رد على شيخ الإسلام إنكاره للمجاز، ولكن لغة قال عنه: وقد وهب الله ذكره وعاه، وقبضا ذكياً وسناً ضحيحاً، وقاما جريئاً، ونصي لا أقول كثير من الفرق ولم يترك مجلاً من مجالات الفكر الإسلامي إلا وكان له فيه قصب السبق، وكان مما أدل على فيه بدلوا موضوع المجاز، فاختار منذهب المعنى... ومن يقرأ كتابه: "الإيمان، يجد نفسه أمام صخرة عاتية، لا تعمل فيها المعالا إلا أريد الثيل منها... مقدمة الكتاب: 1/8 غط، ومعرفة قدر علم شيخ الإسلام باللغة أنجز كتاب: الدراسات اللغوية والنهجية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، د. هادي الشجري، دار البشائر الإسلامية.

(2) بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ.

(3) انظر: كيف نتعامل مع القرآن، للغزالي: 132، وأنظر أيضاً: 111.

(4) إعمال العقل: 115.

(5) مقدمة التدني: 1/3-6، 6.

المبحث الثالث
مواقعهم من علوم اللغة العربية

الاتجاه، يتجه دائماً من النطق إلى المعنى، كما يتجه علم اللغة وال نحو والتوصية، وأن الأصوليين انساقوا انساكاً كبيراً مع إشكالية اللغويين والنحواء؛ فكانت النتيجة أن شغلتهم المسائل اللغوية عن المقاصد الشرعية، فعمت وقعت العقل الفقهي خصائصين لازامتان منذ البداية: الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، والثانية: هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكلمات.

وينسب إلى الفقهاء أن السائد عنهم أن اللغة تكفي لتبيان النص، وهذا ما يفسر - عنده - العلاقة الوثيقة بين علوم الفقه والأصول وبين الدراسات اللغوية.

ويزعم أن النظر إلى النص من منظور كونه بالدرجة الأولى بناء من الألفاظ ينبغي بيانه، لا بديل من أن يؤدي إلى النتائج إلى الإحساس بمحدودية النص حيال الزمن، وهذا يعني - عنده - قصور اللغة في تفسير النص، وذلك نابع من حقيقتين.

ونظمه - وما هو: أن اللغة محدودة، وكذلك إقليمية.

وقد فسر كونها محدودة بقابلتها للحصر والانتماء، ودلل على ذلك بجمعها كتاب المعاجم والتي اعتمدت على لغة الأعراب الأولية، مما يعني - نظره - جمود اللغة عن ملاحقة التطور، وقصورها عن مواجهة الواقع المتغير، ولا كان هذا الواقع المتغير جزءاً من كينونة النص، كان لا بديل - نظره - أن تقف اللغة وقد قصرت عن مواجهة النص.

وقد وصف اللغة بالإقليمية بأن اللغة العربية - شأنها - هذا شأن سائر اللغات - تعكس مناخ البيئة الحضرارية والعقلية التي نشأت فيه.

ووصل من خلال ما تقدم إلى القول بنسبية اللغة، وهو ما يثير عندنا التساؤل عن قدرة اللغة بمفردها على التعامل مع النص الشريعي واستيعابه من حيث أن النص كوني مطلق تعبيري، ولذا كان لا بديل - نظره - من آلية تعامل أخرى ذات طابع مكافئ لطابع النص، وهو ما يمثل - نظره - مبادئ العقل وحركة نشاطه الداخلي، وهي جيئة مركزة في الإنسان، متصلاً الإسلام بالله تعالى.

{1} نقل ذلك عن: محمد الجابري، من كتابه - بناء النطق العربي - 22.
{2} انظر: السلطة الإسلام - 44. وهو ذاك نقل عن الجابري.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

المناقشة:
لا إشكال ولا خلاف في أهمية اللغة العربية وكونها من أهم مصادر فهم الكتاب والسنة، ولا إشكال في عدم اعتبارها المصدر الوحيد لذلك، وأنه لا بد من ضم النصوص بعضها إلى بعض، ومعرفة المصطلحات الشرعية، وأقوال الصحابة والتابعين، ومعرفة أسباب ورود النص، إلى غير ذلك من الضوابط التي حددها علماء الشريعة ليتم الوقوف على معاني الكتاب والسنة.

والمسائل التي هي محل خلاف وإشكال عند بعض أصحاب هذا الاتجاه:
موقفهم من اللغة يمكن إجمالها فيما يلي:
1- إن الاعتماد على العقل تعديل معاني الألفاظ خروج عن قصد الشارع.
2- الإفهام.

قال الشاطبي - رحمه الله -: فإن كثيراً من الناس يأخذون من أدلته القرآن بحسب ما يفعله العقل فيهم لا بحسب ما يفهمهم عن طريق الوضع، وينبغي ذلك كبير وخروج من مقصود الشارع.

وإن الاستدلال بالنصوص وفق منطق اللغة، الجاري على مهود مخاطبات أهلها من أهم العوامل في ثبات منهجية الاستدلال، إذ اللغة إلفاظها وأساليبها موصوفة بالثبات.

ومن المعلوم أن الإنسان إنما يعبر عن مكنون مقاصده بالألفاظ، فهو يتصور نفسه معني من المعاني يعبر عنه بنظرة يفهمها السامع منه.

واللغط وحدة دلالة أولية لإضافة المعنى المبرر تفهمه، وكونه سباق من الألفاظ المتراكبة يقضي بتعاضد معانيها على الدلالة على مقصود المتكلم.

(2) المواقيت: 44/8.
(3) انظر: الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية: 2009.
المبحث الثالث
موقعهما من علوم اللغة العربية

والتكلم عادة ما ينشي بنظومة من القرآن الكريم والصلاة تؤكد ما أضمته من معان ومعاصف، ليضمن صحة الفهم لدى السامع (1). وقال ابن القيم - رحمه الله -: «المكنون بالخطاب دلالة السامع، وإفهامة مراد التكلم بكلامه وتثبيته ما يشبه نفسه من المعاني ودلالة عليها بأقرب الطرق» (2). وعلى أنه إذا نظرت إلى نصوص الكتاب والسنة لا بد له الوقف على المراد منها من خلال المرجعية اللغوية.

إن الأصل الذي ينبغي الاعتماد عليه في هذا الباب هو: إن الألفاظ مقصودة لمعانيها، والمرجع والمصادف في حالة الألفاظ على المعاني هو الوضع اللغوي، وليس لأحد أن يفسر ألفاظ أو النص الوارد على خلاف ما يقتضيه الوضع في اللغة (3). ولذا كان كل كلمة مستنبطة من القرآن والسنة غير جائز على معهود لسان العرب، فهو ليس مما أفاضه القرآن والسنة بوجه، بل هو إبطال من معهود في دعوته عليهما (4).

ولا يرد على هذا ما تصرف فيه الشارع بنقل دلاليات بعض الألفاظ من معانيها اللغوية إلى حقائق شرعية: فإن ذلك ينطوي على أمر ليس خروجاً عن معهود كلام العرب في ذلك أن النقل في دلاليات الألفاظ أمر مقتضى لغة العرب جار على مقتضى لسانها، ثم إن الشارع عرف الأمة بمدولاً لها بلغة الاستعمال (5).

وذهب بعض العلماء إلى أن الشارع لم ينقلها ولم يفريها ولكن استعملها مقتدياً، فالحاج مثلاً حج خاص، وهو متضمن لمعنى القصد (6).

2- إن الرجوع إلى فهم الدلاليات اللغوية في النصوص الشرعية إلى اعتبار المصطلح والمفسد هي طريقة غير منضبطة، وغير متجهة مع ما قرره المحققون من

(1) انظر المصدر السابق: 310.
(2) الصواعق الرملية: 310.
(3) انظر المصدر السابق: 310.
(4) انظر المصدر السابق: 320.
(5) انظر المصدر السابق: 320.
(6) انظر المصدر السابق: 320.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: مواقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي
الفقهاء والأصوليون (1).

قال أبو المظفر السعد المحمدي-رحمه الله-: "وهذا الفصل يضعف: لأن الكلام مقتضى اللفظ نفسه، وأما التضييق وعدم التضييق معنى يوجد من بعد، وربما يوجد وربما لا يوجد. فلا يجوز أن يتعرف به مقتضى اللفظ" (2).

ومن هنا "فلا يجوز الخروج باللفظ عن حقيقتة اللغوية لمجرد تواجد أن المصلحة يقتضى ذلك: لأن هذا يكون حينئذ تجاوزاً عن تأويل الظاهرة إلى مناقضتها وإهماله" (3).

وهذ هذه المنهجية تتضمن عكساً للواجب، فاللفظ مصدر التفهم ابتداء، والمصلحة ثمرة للنص، وتسلبيب المعاني المصلحة على مدى أن الفاظ النص يؤدي إلى اضطراب الفهم، وحقيقة هذا قال أبو حامد الغزالي-رحمه الله-: "وهذا عكس الواجب، فإنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة وضع الفاظ، وينبغي أن يفهم أولاً الوضع ثم ترتيب الفائدة عليه: فالعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع، أما أن يكون الوضع ثمرة معرفة الفائدة فلا" (4).

والمنهج السليم يد ذلك أن يكون الاعتبار لألفاظ النصوص والمفاهيم التي دلت عليها، والتي علقت عليها الأحكام: فإن الواجب فيما علق عليه الشارع الأحكام من الألفاظ والمفاهيم أن لا يتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يقصر بها، ويتعين اللفظ حقه ومعنيه حقه" (5).

ثم إذا تم تحديد المصالح والمناسد قضية نسبية تختلف فيها الأنظار، كما أنها أمور إضافية تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة والأمكنة، ومثل ذلك لا يصح أن يكون ضابطاً للتعرف على مقصود الشارع ابتداءً.

(1) انظر: المستصفي: 87، والإحكام: 2/104، ومجموع فتاوى ابن تيمية: 1،243/1، والمواقفات: 2،386/4،324/1.
(2) قواعد الأدلة: 1/12.
(3) ضوابط المصلحة للبولطي: 1/125.
(4) المستصفى: 206/2.
(5) إعلام الموقفين: 1/225.
البحث الثالث
موقفهم من علوم اللغة العربية

3 - إن إهمال قواعد اللغة والتجاور عن مدلولاتها يقضي إلى تحبب النصوص
عن التحكيم وقوائع الخلق، ويفتح الباب واسعاً لأهل الأهواء والجهلية لتجاوز
أحكام الشريعة بدعوى أن العبرة بالمقاسد لا بالأنفاظ وهذا مما يعود على أصل
الثقة في الشريعة بالتقويض.

وهذا السلك مخالف للإجماع الذي نقله الزركشي في قوله:
"فالذي أجمع عليه العلماء أن ما تتعلق به حكم الألفاظ لا يجوز تغييره إذ يؤدي
إلى تغيير الحكم" (1).

وقد وقع هذا التحريف في معاني ومدلولات الألفاظ الشرعية، وهو مصدق ما
أخبر به رسول الله ﷺ: "من أن هذه الأمية ستتبع سنين من كان قبلها حذاء القذة
بالقذة، حتى لو دخلوا حجر ضرب لدخلته، وجب أن يكون فيهم من يحرف الكلم
عن مواضعه، فهو يغير معنى الكتاب والسنة فيما أخبر به الله أو أمر به" (2).

4 - قضية وقوع المجاز في اللغة والقرآن الخلاف فيها مشهور، وأشهر الآواض
فيه ثلاثة:(3)

الأول: قيل بوجود المجاز في اللغة والقرآن، وهو قول كثير من المتأخرين.

الثاني: قيل بوجود المجاز في اللغة دون القرآن، وهذا قول داوود الظهراني وابنه محمد،
وأبي حسان الجزري، وأبي الفضل الثميمي، ومحمد بن خويز منداد،
ومنذر بن سعيد البلوطي وغيرهم.

الثالث: قيل بعدم وجود المجاز في اللغة والقرآن، وهو قول أبي إسحاق الإسفرايني،
ونصره شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، والشتقيمي، وغيرهم.

وليس المراد هنا مناقشة أدلّة هذه الآواض والترجيح بينها، وإنما يهمنا أثر

(1) البحر الحيّط: 272.
(2) مجموع الفتاوى: 240/13.
(3) انظر: الإمام، الشيخ الإسلام ابن تيمية: 65، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1408 هـ.
وبين جواز المجاز في النزل للتمدّد والإعجاز، الشتقيمي: ص: 2–7، دار الجليل، بيروت، الطبعة الأولى، 1395 هـ، ومؤمن ابن تيمية من الأشاعرة: 1172/11.

الإسلامي القاهر من النصّ الشرعي
الباب الأول : أنس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث : موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

القول بالمجاز على الموقف من النص الشرعي، ويمكن إجمال ذلك فيما يلي:

- إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز حادثة من كلام المتأخرين بعد القرون الثلاثة، لم يتكلم به أحد من الصحابة، ولا التابعين، ولا الأئمة المشهورين، وأن الغالب أن هذا حادث من جهة المنزلة ونحوهم من المتكلمين (1).

ب- التقسيم إلى حقيقة ومجاز لا حقيقة له؛ إذ ليس لن فرق بينهما فرق معقول
يمكن التمييز بين النوعين، والتعريفات التي ذكرها لكل منهما غير دقيقة (2).

ج- لو أن قضية المجاز بقيت قضية اصطلاحية محضة، كما هو الشأن في
مصطلحات اللغة الأخرى، كالمبتدأ والخبر والفاعل وغيرها، لم يكن هناك حاجة
لإنكار هذا المصطلح، لكن لما اتخذه الفرق المخرجية ذريعة لأقوالهم الباطلة، كان
لا بد من التدقيق في مدلوله، والنظر في ضوابط استعماله، حتى لا يكون ذريعة
لالباطل.

قال د. المطوعي: «إن الضرورات والظروف التي جعلت الإمام يقف تلك الوقفة من
المجاز فكانت فيه إيمان، ويخالف رسالته الدنيوية، وهي الواقع ظروف جد خطيرة، ومن
بقف على خطورتها يسوع للشيخ الإمام وقوفه ضدها، والعمل بكل طاقة على دفعها وكف
شرفها، ولو أدى ذلك إلى إنكار المجاز، إذ ليس هو عقيدة أو معلوما من الدين بالضرورة،
وإنا هو مذهب قوالي، وهو فن من فنون البيان لا يفسق منكره ولا يدم.

ومجمل مما يمكن تصويره هو كثرة التأويلات التي تعود بها قائلوها على النصوص
الشرعية، وتجاوزوا بها مرحلة المعتقد المقبول، إلى المدخل المتحول، الذي يكاد
يذهب بكل الحقائق التي جاء بها الإسلام وأقرها. فلم تكن المسألة مسألة تأويل
مجازي، ولا لها الخطاب، وإنما طمع شرها وعم، وأغراب قائلوها كل الإغراب،
حتى صارت بعض الألفاظ ليس لها مدلول محقق في عهد تلك التأويلات العمياء.
ومنشأ تلك التأويلات هو الفرق الكلامية والاعتقادية، والفلاسفة، وغلاة

(1) انظر: الإمام: 82، ومجمع الفتاوي: 20/451-454.
(2) انظر: الإمام: 92، 102.
المبحث الثالث
موقفهم من علوم اللغة العربية

الصوفية، وقد وقف الإمام - رحمه الله - من تحريرات الفرق والمتكلمين وققات جادة وطويلة وشاقة (1).

- الخلاف في السؤال ليس خلافاً نظيفاً، ولذا يقول شيخ الإسلام في معرض رده على الآمدي ودعوته أن الخلاف بين مثبتي المجاز ونفاته نزاع نفطي: «يقال: هو قد سلم أن النزاع نفطي، فيقال: إذا كان النزاع نفطيًا، وهذا التفرقة اصطلاح حادث لم يتكلبه العرب، ولا أمة من الأمم، ولا الصحابة والتابعون، ولا السلف - كان المتكلم بالأنفاظ الموجودة التي تكلموا بها ونزل بها القرآن أولئك من التكلم باصطلاح حادث لم يكن فيه مفسدة، وإذا كان فيه مفسدة، كان ينبغي تره له كان الفرق معقولاً، فكيف إذا كان الفرق غير معقول، وفيه مفسدة شرعية، وهو إحداث بين اللغة - كان باطل عقلا، وشرعًا، ولغة، أما الفعل فإنه لا يتميز فيه هذا عن هذا، وإما الشرع فإن فيه مفسدة يجب الشرع إزالتها. وأما اللغة فإنها تشير الأوضاع اللغوية غير مصلحة راجحة، بل مع وجود المفسدة (2)».

- فهل في دين و ما المفسدة؟ قيل: من المفسدة أن لفظ المجاز المقابل للحقيقة، سواء جعل من عوارض الأنفاظ أو من عوارض الاستعمال، يفهم ويوبه نقص درجة المجاز عن درجة الحقيقة. لا سيما ومن علامات المجاز صحة إطلاق نفيه، فإذا قال القائل: إن الله تعالى ليس برحيم ولا رحم، لا حقيقة، بلمجاز، إلى غير ذلك مما يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته ... ونعلم أن هذا الكلام من أعظم المنكرات في الشرع (3).

ومن هذه المفسدة: «جعل عامة القرآن مجازا ... وكما يكثرون من تسمية آيات القرآن مجازا، وذلك يفهم ويوبه المعاني الفاسدة، هذا إذا كان ما ذكره من المعاني صحيحاً، فكيف وأكثر هؤلاء يجعلون ما ليس بمجاز مجازاً، وينفعون ما أثبته الله من المعاني الثابتة، ويجدون أجسام الله، وأياته، كما وجد ذلك للمتوسعين» (4).

المجاز في اللغة والقرآن الكريم: 890.
مجمع النافوي: 345/4.
المصدر السابق: 345/4.

الإسلامي العامري، النص الشرعي.
الباب الأول: أسس هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي

المجاز من الملاحة أهل البدع" (1).

و- وأما من فرق بين الحقيقة والمجاز، بأن الحقيقة ما يقيد المعنى مجردًا عن القرآن، والمجاز ما لا يقيد ذلك المعنى إلا مع قربة، أو قال: الحقيقة ما يقيده اللفظ المطلق، والمجاز ما لا يقيد إلا مع التقييد، أو قال: الحقيقة هي المعنى الذي يسبق إلى الذهن عند الإطلاق والمجاز ما لا يسبق إلى الذهن، أو قال: المجاز ما صنع نفه وحقيقة ما لا يصح نفياً.

فإن كان يقال: ما تعني بالتجريد عن القرآن، والاقتراض بالقرآن؟

إن عنى بذلك القرآن اللغزية مثل: كون الاسم يستعمل مقرنا بالإضافة أو لام التمرير، ويقيده بكونه فاعلاً ومفعولاً ومبتدأً وخبراً، فلا يوجد قطاع من الكلام المؤلف اسم إلا مقيداً، وكذلك الفعل إن عنى ببعديه أنه لا بد له من فاعل، وقد يقيد بالفعل عوض ذكر الزمان والمكان والمفعول له ومعه والحال، فالفعل لا يستعمل قط إلا مقيداً، أما الحرف فأبلغ: فإن الحرف أثي به معنى في غيره، ففي الجملة لا يوجد قط في كلام نام اسم ولا فعل ولا حرف إلا مقيداً بقيمته تزيل عنه الإطلاق، فإن كانت القريئة مما يمنع الإطلاق عن كل قيد، فليس في الكلام الذي يتكلم به جميع الناس لفظ مطلق عن كلا قيد سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية... وإذا كان كل اسم أو فعل أو حرف يوجد في الكلام فإنه مقيد لا مطلق، لم يجز أن يقال للنظرية الحقيقة ما دل مع الإطلاق والتجرد عن كل فرقة تقارنها.

فإن قيل: أريد بعض القرائن دون بعض،قيل له: اذكر الفصل بين القرائن التي يكون فيها حقيقة، والقرينة التي يكون فيها مجاز، ولن تجد إلى ذلك سبيلًا منتقلًا به على تقسيم صحيح معقول» (2).

- يقال: لو سلمنا بوضوع المجاز اللغزية، فإن صرف النصوص عن ظاهرها إلى مجاز ينال الحقيقة، لا بد فيه من أربعة أشياء:

المصدر السابق: 268/206.
المبحث الثالث
موقفهم من علوم اللغة العربية

أحدهما: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللغة العربية، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كله. فلا أن يكون ذلك المعنى المجازي مما يراد به اللفظ، ولا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي فظ على معنى سنه له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، ولا إذا كان يستعمل معنى بطريق الحقيقة، ويدعى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن أدعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلا بد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف، وإن أدعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجع للحول على المجاز.

الثالث: أنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل - الصارف - عن معارض، ولا إذا قام دليل قرآني أو إيضاح يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصا قاطعا لم ينتفع إلى نقيضه، وإن كان ظاهرا فلا بد من الترجيح.

الرابع: أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام، وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للامة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه سواء عينه، أو لم يعينه. لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم، دون عمل الجوارح؛ فإنه سبحانه يحكم جعل القرآن نورا وعيا وبيانا للناس وشيئا ما يذكر الصدور، وأرسل الرسول لبيب للناس ما نزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولن تكون للناس على الله حجة بعد الرسول.

ثم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصيح اللغات وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علماء Wienbach, 371.

 فلا يجوز أن يتكلم هو وحدها بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلا يمنع من حمله على ظاهره (1).

وبعد هذا العرض ينبغي أن ما ذكرت كثير من أصحاب هذا الاتجاه من أهمية علوم اللغة العربية ﷺ تفهم النص الشرعي، وأن ذلك يجب أن يكون ضمن ضوابط


الإسلامي القاسم بن النجش الشرعي
المقدمة، هو مما لا يخفّف عليه ﷺ الجملة، ولكن يجب أن يترافق مع ذلك وجوب الاستدلال بالنصوص وفق منطق اللغة الجيّاري على مهود مخاطبات أهلها؛ لأن ذلك من أهم العوامل في ثبات منهجية الاستدلال؛ إذ اللغة ﷺ ألفاظها وأساليبها موصوفة بالثبت، كما يجب أن يكون الاعتبار لألفاظ النصوص والمعاني التي دلت عليها، والتي عُلقت عليها الأحكام؛ فلا يتجاوز بألفاظها ومعانيها، ولا يقصر بها، ويعطى اللَفظ حقه والمعنى حقه.

كما أنه لا يجوز إهمال قواعد اللغة والتجاوز عن مدلولاتها؛ مما يفضي إلى تحييد النصوص عن التحكيم ﷺ وقائع الخلق، ويفتح الباب واسعًا أمام من يريد تجاوز نصوص الشرعية.
البَاب الثانِي
موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الأول
موقفهم من فهم السلف للنص الشرعي

<table>
<thead>
<tr>
<th>المبحث الأول: المفهوم السلف.</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>الموقف من فهم السلف.</td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الثاني:</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
المبحث الأول
مفهوم السلف

السلف ثلاثة: جمع سلف على وسن حارس وحرس، وخادم وخدمة، والسالف المتقدم، والسالف هم الجماعة المتقدمون.

قال ابن فارس: «(السنين والسلام والفاء) أصل يدل على تقدم وسبق، من ذلك السلف الذين مضوا، والقوم السلاف المتقدمون».

أما الاصطلاح فيمكّن السلف له مدلولان:

1- مدلول زمني: وهذا ينطبق على أهل القرون الثلاثة الماضية، وهم: الصحابة رضوان الله عليهم، والتابعين، وتابع التابعين، ممن لم يبتدعوا، استناداً إلى حديث عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: ((خائر الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم ثم يلونهم). (1)

2- مدلول منهجي: يشمل كل من سار على طريقة ومنهج خير القرون، والتزم النصوص والفهف الذي فهموه.

وهذا المدلولان -كما هو ظاهر- متزامنان؛ فأهل القرون الثلاثة لا يُعد أحدهم من السلف ما لم يكن على منهج الكتاب والسنة، ومن جاء بعدهم لا يُعد أحدهم من أتباع السلف ما لم يسر على طريقتهم في فهم الكتاب والسنة.

١١٠٨/٩
معجم مقتبس اللغة:٢/٩٠
(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب ما يعذر من زهوة الدنيا والتنافس فيها، ج:٢٥٤.
(٤)
 موقف أصحاب هذا الاتجاه من مفهوم السلف:

قرر الأستاذ، هوشي أن كلمة السلف في المعنى الاصطلاحي تشير إلى القرنين الثلاثة الأولى من عمر الأمة (1).

كم نجد إشارة إلى هذا المعنى عند الشيخ القرضاوي عند حديثه عن موقف السلف من الصفات، فذكر أنهم الصحابة، والتابعين، وأتباعهم إلى آخر القرنين الثلاثة الذين هم خير قرون الأمة (2).

وذكر د. محمد عمارأ أن قد شاع إطلاق مصطلح السلف على الجيل المؤسس الذي أقام الدين، وطبق منهج الإسلام، جيل الصحابة الذين تنزل الوحي فيهم، وتلقوا عن المصصوص، البيان النبوي للبلاغة القرآنية، وحولوا جميع ذلك إلى واقع حياتي معين، فعند ذلك السلف الصالح، بتميم وإطلاق، ثم انضم إليهم، زمرة السلف من أهديبهم وعمل بسنتهم من التابعين وتابع التابعين، فالسلف:

هو كل من يُقدِّر ويتقى أثره في الدين (3).

ولكنه في موضوع آخر يشير إلى عدم ضبط هذا المصطلح، وذلك عندما ذكر أن هناك انتقاساً جزئياً بين من أسماهم بالتراثيين المباشرين حول أي سلف نطلق من ميراثه ونسترشد بآثاره؟ أهو السلف عصر الإزدهار أم سلف عصر التراجع والجمود (4).

أما د. أحمد أبو المجد فإنه يربط حصر السلف الذين يتقين بهم في الصحابة، عندما قال: إننا جميعاً نعرف فضل الأولين السابقين، بداية من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعشرتنا وأهل بيته، أهل الله عنهم وأرسؤهم، .. ومروراً بالتابعين الذين صححوا أصحابه وأخذوا العلم والعمل عنهم، أيام كان صوت الوحي فيها لا يزال يملأ الأفكار علماً ونها، نوراً، وانهاء بالأئمة العلماء من المتكلمين والمحدثين والمفسرين والفقهاء، والأمة كلها تعرف ما قدموه للأجيال من بعدهم من خبر وعلم غزير، وما أصوله من قواعد، وما فصلوه من فروع وتطبيقات، ولا يدخر أحدنا

انظر: أزمة الوقي الديني: 35.
انظر: فصول في المعرفة بين السلف والخلف: 16.
انظر: مفتاح الإسلام، مجموعة من الكتب: 189، نشر وزارة الأوقاف المصرية.

موثق الأعياد العُمَلِيَّة

المؤرخون: 337
وسعًا في الاستفادة من علمهم والاستنادًا إلى آرائهم، ولكن نقف عند هذا المنتهى لا نتجاوزه ولا ندمجه، ونقول فيم من أصحاب رسول الله ﷺ: هم رجال ونحن رجال. (١)

وقد استنادنا إلى ذلك إلى أن الإمام أبا حنيفة كان إذا انتهى الأمر به إلى فقه التابعين وتابعهم يجهد كما اجتهدوا، ويقول: هم رجال ونحن رجال. (٢)

ويُلجم إلى انتقاد الدلائل الاصطلاحية لكلمة السلف بوجود الشر إلى جانب الخبر في تلك القرون المفضلة، ويقول: أما اجتهاد القدماء من السلف فإنه يظل تجربة غير ملزمة، وتاريخ المسلمين منذ عهد الصحابة إلى يومنا هذا تاريخ أمة من البشر عامر بالخبر والشر مما، فإلى جوار أبي بكر عمر وعثمان وعلي، عاش أبو جهل وأبو لهب وأمياء بن خلف، وإلى جانب العدل الذي قام عليه الحكم في أيام الخلافة الراشدة وجدنا من يصف الحاكم بأنه ظل الله ﷺ الأرض، وكم كان أصحاب ﷺ أشداء على الكفار رغم ما بينهم أذة على المؤمنين أعزة على الكافرين، خلف من بعدهم خلف رجعوا كفارًا يضرب بعضهم رقبة بعض، وصار بأسهم بينهم أشد من يأسهم على عدوهم، تلك إذن أمم قد خلت لها ما كسبت ولنا اليوم- ما كسبنا. (٣)

المناقشة:
إذا ما وجهت بعض أصحاب هذا الأتجاه من اعتراض على مفهوم السلف الاصطلاحية يجاب عنه بما يلي:

١. دعوى عدم تجديد مدلول مصطلح السلف دعوى غير صحيحة، فبما هير العلامة على القول بهذا المدلول، وأنهم بذلك يخصصون المعنى اللغوي لكلمة السلف؛ ومن ثم فلا مبرر القول بوجود انقسام حاد حول هذا المصطلح.

٢. لا شك أن الصحابة هم أفضل الأمة وهو أولى من يقتدى به، ولكن لا يعني ذلك أن التابعين وتابعهم غير داخلين في مصطلح السلف؛ وذلك لدلالة

(١) تجديد الفكر الإسلامي- إطار جديد. مداخل أساسية. ضمن بحوث مؤتمر: التجدید یف الفكر الإسلامی: ٤٢.
(٢) حوار لا مواجهة. ٨٩.
(٣) المصدر السابق: ٢٤٢.
الباب الثاني: موقف هذا الاجهاد من فهم النص الشرعي
الفصل الأول: موقفهم من فهم السلف للنص الشرعي

حديث: ((خير القرنين)) المتقدم وغيره من الأدلة التي سترد في البحث التالي.

ثم إن التابعين وتابعيهم قد حصل لهم من العلم بمراد الله ورسوله ما هو أقرب إلى منزلة الصحابة ممن هم دونهم; وذلك للازمتهم لهم، واشتغالهم بالقرآن والسنة حفظًا وتعلما، ومن المعروف أن كل من كان بكلام المتبع وأحواله وبواتوان أموره وظوارها أعلم وهو بذلك أقوم كان أحق بالاختصاص به(1).

2. انتقاد مدلول كلمة السلف بأن تلك القرنين المفضلة لم تخل من وجود الانحراف عن طريق الخبر، انتقاد لم يغفل عنه العلماء: فإنهم لا يعدون أهل البعد والأهواء من السلف وإن عاشوا بين ظهرانى الصحابة والتابعين.

قال الشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - عن قوله تعالى: وَاللهُ أَوْلُو الْأَوْلِيَاءِ مِنَ الْمُهْدِينَ وَلَعَلَّكُمْ لَيْكُنُوا عَلِيمِينَ [التوبة: 100].

«فرضي عن السابقين الأولين رضا مطلبًا ورضي عن التابعين لهم بإحسان»(1).

قال السفارينى - رحمه الله -: «المراد بمذهب السلف ما كان عليه الصحابة الكرام - رضوان الله عليهم - وأعيان التابعين لهم بإحسان وأتباعهم وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة، وعرف عظم شأنه في الدين، وتلقى الناس كلهم خفلاً عن سلف، دون من رمي ببدعة، أو شر بلقب غير مرضي، مثل: الخوارج، والروافض، والعدوة، والهرج، والجبرية، والجهمية، والمحتلة، والكرامية، ونحو هؤلاء مما يأتي ذكرهم عند تعداد الفرق(2).

وهذا يتبنين أن الانتقاد الذي وجهه بعض أصحاب هذا الاجهاد لفهوم مصطلح السلف، ليس له ما يبرره; وذلك لوضوح هذا المدلول، ولكونه مبنياً على أدلة شرعية، ولا يوجد أي محظور من التزام مدلول هذا المصطلح.

المصدر السابق: 2/136.
لوجام الأثر، السفارينى: 200، المكتب الإسلامي، بيروت، 1411هـ.

(1)}
(2)
البحث الثاني

الموقف من فهم السلف

لا كان السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعاتهم أقرب عصراً لنزول الوحي، وأقصى أسنادة وأصدق ملوكاً وأشد حرصاً على فهم مراد الله ورسوله وعمل بذلك؛ فقد كان فهمهم للنصوص الشرعية مقدماً على غيرهم، وما اجتمعوا عليه ولم يختلفوا فيه من ذلك كان حجة على من بعدهم.

والسلف هم - بل شبيه - أعلم وأحكم من غيرهم، ويشتركون كل طافقة فيما يتصفون به من صفات الكمال، ويمتازون عن غيرهم بما ليس عنهم: "فهم أمل الناس عقلاً، وأعدلهم قياساً، وأصوبهم رأياً، وأسدهم كلاماً، وأصحهم نظراً، وأهداهم استدلالاً، وأقومهم جدلاً، وأتبهم فراعة، وأصدقهم إلهامًا، وأ أحدهم بصراً ومكاشفة، وأصوبهم سمعاً ومختابطة، وأعظمهم وأحسنهم وجدًا ودومًا".(1)

ومن هنا فإنك لا تجد كتاباً من كتب السلف ومنهم على طريقتهم من أهل السنة إلا ويدركون فيه أقوال الصحابة والتابعين وأئمة الهادئ، وينسرون بها القرآن الحديث، ويستدلون بها على من خالفهم، ويعتصمون بها في معرفة الحق والصواب"(2).

والإدله على حجية فهم السلف للنصوص الشرعية كثيرة، وهي من القرآن والسنة، والإجماع، والعقل(3).

فنون القرآن: جاءت آيات كثيرة منها:

أ- قوله تعالى: (وَأَلْقَى الْقُلُوبَ مِنْ الْمُهْجِرِينَ وَالْآمِنِينَ آتِيُوهُمْ بِخَبَّرٍ)

(1) نقيض المنطقة، لأبن تيمية: 8-128. تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة، مطبعة السنة المحمدية.
(2) منهج الاستدلال على مسائل الاستعفاء: 130، وانظر: إعلام الموقفين: 156.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من قيم النص الشرعي
الفصل الأول: موقفهم من قيم السلف للنص الشرعي

وجه الدلالة: "أنا الله تعالى أنت على من أتبعهم، فإذا قالوا قولًا فاتبعهم متبع عليه قبل أن يعرف صحته فهو متبع لهم. ففيجب أن يكون محموداً على ذلك، وأن يستحقق الرضوان، ولو كان أتباعهم تقلداً محضاً كنت قد كتبت بعض المفتيين لم يستحق من أتباعهم الرضوان، إلا أن يكون عامياً، فأما العلماء المجتهدون فلا يجوز لهم أتباعهم حينئذ". (1)

بـ قوله تعالى: 

الرسول عليه السلام (142): [البقرة: 12].

فالصحابة - الرضوان الله عليهم - هم أفضل الأمم، وأعدلها في أقوالهم وأفعالهم وإرادتهم؛ ولذلك استحكون أن يكونوا شهداء للرسل على أمهم، والشاهد المقبول عند الله هو الذي يشهد بعلم وصدق، فيخبر بالحق مستنداً إلى علمه؛ كما قال تعالى: [الآمن في الحقيقة ويؤمنون] (الزخرف: 86).

فإذا كانت شهادتهم مقبولة عند الله فلا يرب من فهمهم للدين حجة على من بعدهم. ولو أتفت أحداثهم بفتوه وتكون مخالفًا لحكم الله ورسوله ولا يبتغي غيره بالحق الذي هو حكم الله ورسوله; للزم أن تكون هذه الأمة العدل الخيار قد أثبتت على خلاف الحق، وهذا من المستحيل؛ فإن الحق لا يعودهم ولا يخرج عنهم إلى من بعدهم قطعاً. (1)

وعليه فإن أهل السنة والجماعة يقولون: كل قول وقول لم يثبت عن السلف - وبالأخص الصحابة - هو بدعة: لأنه لو كان خيراً لسبقنا إليه; وللهؤلاء لم يتركوا خصلة من خصال الخير إلا وقد بادروا إليها.

أما من السنة فقد جاءت أحاديث كثيرة في هذا الباب منها:

(1) إعلام الموقفين: 123/4.
(2) أنظر: إعلام الموقفين: 123/4.
المبحث الثاني
مفهوم فهم السلف

أقول: (( خير الناس قرئي، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم ثنيهم، يجىء قوم تساق شهادة أحدهم بعينه، ويدينهم شهادته ))(١).

فأخبر النبي ﷺ أن خبر القرن قره مطلقًا، وذلك بقضيّة تقديمهم في كل باب من أبواب الخير، وإلا لو كانوا خيرًا من بعض الوجه فلا يكونون خير القرن (١).

وقوله: (( عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعد، تمسكوا بها وعزوا عليها بالنواخذ، واياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعات وكل بدعة ضالة ))(٢).

فقدرن سنة خلافته سنته، وأمر باتباعها كما أمر باتباع سنته، وبالغ في الأمر بها حتى أمر بأن ينص على النواخذ، وهذا يتناول ما أقتفيه به وسنوه للأمة، وإن لم يتقدم من نبيهم فيه شيء؛ وَإلا كان ذلك سنته، ويتناول ما أقتفي به جميعهم، أو أكثرهم، أو بعضهم؛ لأن علق ذلك بما سنه الخلفاء الراشدين، وعلم أنهم لم ينسوا ذلك وهم خليفة النبي ﷺ أن واحد: فجعل أن ما سنه كل واحد منهم هو وقته فهو من سنة الخلفاء الراشدين) (١).

أما دلالة الإجماع، فقد حكي الشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - اتفاق أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف على أن خبر القرن هذه الأمة - ين الأعمال والأقوال والاعتقادات وغيرها من كل فضيلة - أن خيرها القرن الأول، ثم الذين يلونهم ثنيهم، كما تبث ذلك عن النبي ﷺ من غير وجه، وأنهم أفضل من الخلفائه كل فضيلة من علم، وإيمان، وعقل، ودين، وبيان، وعبارة، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل، وهذا لا يدفعه إلا من كابر المختص بالضرورة من دين الإسلام، وأضلله الله على علم، كما قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: « من كان منكم مستنثلاً فليند مات: فإن الحا لا تؤمن عليه الفتنة. أولئك أصحاب محمد (١)

(١) تقدم تخريجه.
(٢) انظر: إعلام الموقفين: ١٣٦/٤.
(٣) تقدم تخريجه صفحة: ٢٢٥.
(٤) إعلام الموقفين: ١٤٠/٤.
الأمر الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الأول: موقفهم من فهم السلف للنص الشرعي

أبر هذه الأمة قلوبنا، وأضعفها علمًا، وأقلها تكفا، قوم اختارهم الله لصحة نبيه، وإقامة دينه، فأشرفو لهم حقهم، وتمسوا بهديهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم، وقال غيره: عليكم بآثار من سلف فإنهم جاءوا بما يكفي وما يشفي، ولم يحدث بعدهم خير كامن لم يعلموه
(1)

والناظرون يكتب عقدات أهل السنة يعد بيان عظيم منزلة السلف الصالح، والتأكيد الشديد على التمسك بهديهم، والاقتداء بهم، هذا فضلاً عن الاحتجاج والاستشهاد بأقوالهم في التفسير والفقه والحديث، مما لا يخفى على أحد.

أما دلالة العقل، فهم وجود منها:

1- ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- من أنه: "من المحال أن تكون القرون الفاضلة -القرن الذي بُعث فيه رسول الله -%; ثم الذين بلوههم، ثم الذين بلوهم- كانوا غير عادلين، وغير قائلين -هذا الباب بالحق المبين لأن ذلك إما عدم العلم والنقل، وإما اعتقاد تقيس الحق وقول خلاف الصدق، وكلاهما ممتنع:

أما الأول: فإن من تتقبله حياة، وطلب للعلم، أو نهمة -هي العبادة يكون البحث عن هذا الباب، والسؤال عنه ومعرفة الحق فيه، أكبر مقاصد وأعظم مطالبته، ...

وليس النحو الصحيح إلى شيء أشوق منها إلى معرفة هذا الأمر، وهذا أمر معلوم بالفطرة الوجيدة، فكيف يتصور مع قيام هذا المنتصب -الذي هو من أقوى المنتصبات- أن يختلف عنه مقتضاه، أو أولئك السادة -نجمع عصورهم؟ هذا لا يكاد يقع في أبد الخلق، وأشدهم إعراضاً عن الله، وأعظمهم إكبا با على طلب الدنيا، والغفلة عن ذكر الله تعالى، فكيف يقع في أولئك؟

أما كونهم مستقدين فيه غير الحق، أو قائلين: فهذا لا يعتقده مسلم، ولا عاقل
عرف حال القوم".
(2)

2- من المعلوم أن كل من كان بالمتبوغ ألسن، وبكلامه وأحواله وبواطن أمره وظواهرها أعلم وهو بذلك أقوم، كان أحق بالاختصاص به.

(1) مجموع الفتاوى: 4/107-108
(2) مجموع الفتاوى: 5/107-108
المبحث الثاني
مفهوم فهم السلف

ومعلوم أن أسد الله رضوان الله عليهم، الذين صحبوا رسول الله ﷺ، وشاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل، ثم يأتي بعدهم التابعون وتتابعهم من أهل السنة والجماعة، الذين اعتمدوا القرآن والسنة، حفظًا وتعلما وتعلماً، ورواية وقراءةً، حتى قال الإمام الشافعي -رحمه الله-: "إذا رأيت رجلا من أصحاب الحديث، فكأنى رأيت النبي ﷺ حياً" (1)، ورواية: "إذا رأيت رجلا من أصحاب الحديث، فكأنى رأيت رجلاً من أصحاب النبى ﷺ، جزاه الله خيرًا، هم حفظوا لنا الأصول، فهم علينا الفضل" (2).

 موقع أصحاب هذا الاتجاه من فهم السلف:

إن مما يلاحظ في موقع أصحاب هذا الاتجاه من فهم السلف للنص الشرعي أنهم لا يردونه بالكلية، ولكن كثيرًا منهم يقررون نسبته فهم السلف بخلاف النص الشرعي المطلق، ومن هنا فهمهم مناسب لتلك العصور التي عاشوا فيها، بينما هذا العصر له خصائصه ومشكلاته وتعقيداته التي لم يدركها السلف، كما يلاحظ تأكيدهم والباحثون على أن السلف غير مصوصين، ومباغتهم انتقاد تقدير السلف: وع عليه فيجب -عندهم- التفريق بين الشريعة التي مبناها النصوص الشرعية وبين فهم السلف الذي هو اجتهاد بشري قابل للصواب والخطأ، وهذا ابتدأ لا إشكال فيه، ولكن الإشكال يأتي من عرض هذه القضية بشيء من التعميم، إضافة إلى السياق الذي ترد فيه، وهو غالبًا يتعلق بالتجديد في الخطاب الدينى أو مراجعة العصر: مقابل تتابع العلماء المتقدمين، والذي قد يفهمه من تجربة فهم السلف الصحيح وإيضاح المجال لأفهام مخالفة بحجة أنهم رجاء ونحو رجاء، بينما لو كان السياق متعلقا بالحديث عن الاتباع مقابل التقليد لكان ذلك مقبولًا كما سببتين بعد قليل.

فالشيخ القرضاوي في إطار دعوته إلى العودة إلى الأصول يؤكد على أن المراد

(1) رواه عنه الخطيب البغدادي -رضف أصحاب الحديث، تحقيق: د. محمد سعيد وحلي، دار إحياء السنة النبوية، أنقرة، الطبعة الأولى، 1981.
(2) رواه عنه أبو بكر -ملحية الأولياء، وطبقات الأصفهاني: 106، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة 1405هـ.

ال الإسلامية المعاصرة بين النصishments
من ذلك منهج السلف الكلي و ليس أقوال السلف الجزئية ؛ وفرق كبير بين الأمرين - عندنا - "فمنهج السلف يعني: طريقتهم الكلية في فهم الدين، والعمل به، والعمل له، ومنهجهم - كما يبدو من استقراء أقوالهم وأقوالهم وأعمالهم - هو النظر إلى جوهر الدين لا إلى شكله، وإلى مقاصد الشريعة لا إلى حرفيتها، وإلى روح العمل لا إلى مادته، وتغلب اليسر على العسير، والتخفيف على الإعْنا، كما يبدو ذلك في مسلك الخلافة الراشدين المهديين الذين أمرنا أن نتبع سنتهم". (1)

أما الأقوال الجزئية فقال عنها: "فهذه تتأثر بظروف الزمان والمكان والموائد والأحوال، وهي تتفاوت وتتغير موجباتها، وللذى ندع بعض أقوال السلف؛ لأنها كانت ملائمة لهم... مثل الجهاد بالخيل... إن السلفية الحقة لا تعني أن نسير سير السلف في التشكيك والجزئيات المتطرفة بتطور العادات، لا يعني اتباع منهج السلف أن نجلس على الأرض كما كانوا يجلسون، وأنا نأكل باليد كما كانوا يأكلون... وربما وجد محيط الصحوة الإسلامية اليوم من يتشهد بتفصيل الثوب، أو إطالة الربحة، أو ليس النقاب؛ وذلك مه مه هذه المرحلة لأنه من مظاهر التمييز ودلالات التحدي... بيد أن الخطأ أو الخطر يتمثل في التشديد والإلصاح على هذه الظاهر، واعتبرها هي لباب الدين، وتأثير من يرى رأياً آخر فيها، وتصنيف الناس بين الولاء والبراء على أساسها". (2)

لتصن بعدها في تقدير أن "اتباع منهج السلف يوجب علينا أن نجهد لعصرنا كما اجتهدا لعصرهم، وأن نفكر بعقلنا لتنظيم حياتنا كما فكروا به بعقلونهم، وأن نراعي زماننا وبيننا وأعراضنا... كما راعوه كل ذلك". (3)

ويرى د. الفرضاوي أن الاستشهاد بأقوال بعض العلماء ليس لاعتبار أقوالهم حجة بنفسها، ولكن للاستثناء بهم للنصوص، حتى لا تتهي سلسلة التشابهات، مع تأكيد أصل مهم، وهو أن سلف الأمة من الصحابة ومن تبعهم بإحسان هم أهدى هذه الأمة سبيلاً، وأصحها أفهاماً، وأقومها طريقاً، وأحرصها على الاتباع، فيما

(1) الثقافة العربية الإسلامية بين الأصولاء والمعاصرة، الفرضاوي: 85، مكتبة وهة القاهرة.
(2) المصدر السابق: 58 - 59.

المؤتمر الإسلامي الموطن

1414هـ
وجدنا لهم هدياً مروفاً لم نعدل عنه إلى ابتداعات من بعدهم (1). ولكنه قال في موضع آخر: "ليس صحيحًا أن الأول لم يترك للآخر شيئاً، بل الصحيح ما قاله أهل التحقق: كم ترك الأول للآخر! بل كم فائق الأواخر الأولان! ولا تقتصر إعادة النظر هذه على أحكام "الرأي" أو "النظر" وهي التي أنتجها الاجتماع فيما لا نص فيه، بناء على أعراف أو مصالح زمنية لم يعد لها الآن وجود أو تأثير، بل يمكن أن يشمل بعض الأحكام التي أثبتتها نصوص ظنية الثواب كأهداف الآحاد أو ظنية الدلالات، وكثر نصوص القرآن والسنة كذلك. فقد يبدو للمجتهد اليوم فيها فهم لم ييد للسابقين، وقد يظهر له رأي ظهر لبعض السلف أو الخلف، ثم هجر ومات، لعدم الحاجة إليه حينذاك، أو لأنه سبق زمنه، أو لعدم صرته قائله، أو لخالفته للمألوف الذي استقر عليه الأمر زمناً طويلاً أو لقوة المعارضين له، وتمكنتهم إجتماعياً أو سياسياً، أو لغير ذلك من الأسباب (2).
وإذا أخذ كلام الشيخ هنا على عمومه فإنه سيتفح البال لتجاوز فهم السلف بابتداع أفهام مخالفة لما كان عليه سلف الأمة الصالح.
وإن الخير في موضع آخر يحذر من اتهام الأمة بالجهل عبر القرون، فهو يشترط في التفسير العلمي للقرآن "لا يحمل هذا الرأي أو التفسير اتهاماً للأمة كلها طوال تاريخها كله- وفيها خبر القرون من الصحابة والتابعين، والأتباع، والأئمة الكبار، كل فن- بأنها لم تفهم القرآن، إلى أن جاء هذا العالم، وнапример، فعملها ما كانت تجهل من كتاب بري، فقمة هذا الكلام أن الله أنزل على الناس كتاباً لم يفهموه... ولهذا ينبغي أن نقبل من هذا اللون من التفسير: ما كان إضافة إلى القديم، وليس إلغاء كلياً له، فلا مانع من إضافة فهم جديد للآية، أو جزء الآية... والله يفتح على عباده يفهمه ما يشاء من نشاء" (3).
وإذا نظرنا إلى الجانب التطبيقي يتضح للبس عند الشيخ، ومن ذلك موقفه

(1) انظر: هتاوي معاصرة: 131/1.
(2) الاستهاد في الشريعة الإسلامية: 198-197.
(3) كيف نتعامل مع القرآن العظيم: 186.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الأول: موقفهم من فهم النص للنص الشرعي

من مذهب السلف في الصفات، والذي يتبناه منه اضطرابه وعدم وضوح مذهب السلف عنه، فتجده يقول: "ونحن مع شيخ الإسلام ابن تيمية في مجمل موقفه من تأييد مذهب السلف، الذين هم خيار قرون الأمة، قبل أن تنشر العدائد في الدين. ولا سيما موقف الصحابة -رضي الله عنهم-... نحن مع موقف السلف، ولكننا أخذنا حالة مأساة إلى معرفة حقيقة موقف السلف... وهذا يحتاج منا إلى وقفة متأينة للاطلال والتمييز والمروغة لكل الروايات في هذا الجانب، ثم إعلان الحقيقة بعد ذلك" (1).

وأما الشيخ خطوات هذه الدراسة المتأينة بتقريـر أن الصحابة -وهم رأس السلف- لم يؤثر عليهم إشكال تجاه نصوص الصفات، ولا شك أنه القرآن نزل بلسانهم العربي، ولو أشكل عليهم شيء لسألاء عنه الرسول ﷺ، ولو حدث وأخطأ أحد منهم الفهم لصححه.

فإذا كان الأمر كذلك فكيف فهم الصحابة آيات الصفات؟

للجواب على هذا السؤال يطرح الشيخ عدة تساؤلات: هل أجريا هذه النصوص على ظواهرها دون أن يخطر ببالهم مجاز أو كتاعة؟ أو كافمونهما كما كافمون النصوص العربية البليغة، بما فيها من مجاز وكتاعة واستعارة؟ أو توقفوا فيها ولم يحاولوا أن يفهموا منها شيئاً ؟ طالبًا للسلامة؟

ثم يقول جوابًا عن هذه الأسئلة: "لا نستطيع أن نجمع جزماً قاطعاً بأحد هذه المواقف، ما دام لم يصلنا شيء يعبر عن مكون صدرومهم... ومن القواعد الفقهية المقررة: لا ينبغي إلى ساكن قول. وإن كان موقف الثاني هو الأقرب إلى منطق الفطرة" (2).


(1) فصول في العقيدة بين السلف والخلف: 56.
(2) المصدر السابق: 58.
المبحث الثاني
مفهوم فهم السلف

تعالى بالبخيل والإمساك، فرد الله عليهم -بعد الدعاء عليهم ولعنهم بما قالوا- لأنه تعالى موصوف بالخضاء والجود وكثرة الإتفاق، ولكنه عبر عن ذلك بعبارة
بلغية، فقال: "لَا يَدَأُ بِمَسْطُورَانِ"، وهذا ما رواه المفسرون عن ترجمان القرآن ابن
عباس؛ فليس المقصود بهذا النص إثبات بدين الله، ولا سيق النص لأجل هذا
(1).
أما موقف السلف بعد الصحابة، فذكر أنه قد اختلف النقل عنهم، فقيل: إن
موقفهم هو السكت وعدم الخوض فيها؛ خشية الخطا، وهو موقف التفويض.

كما قيل: إن موقفهم هو إثبات هذه الصفات على ظواهرها، مع نفي لوازمها من
الجسمية والتركيب والتحيز. إلخ.
ونقل عن الآلوسي، وابن حجر، والجويني، والأشعري، والبيضاوي -حسب
ترتيبه- أن موقف السلف هو التفويض (2).

وبعد نقل طويل عن الآلوسي (3)، يصل إلى القول بأنه بعد تأمل الأقوال والروايات
الكثيرة عن السلف، يتضح -فبظلم- أن السلف معلومن من فوّض، وهم الأكثرون،
وفيهم من أول، وفيهم من أثب (4).

وأما د. عبد المجيد النجاح فقد عد من الأفهام الثابتة للنص ما حظى بإجماع
الصحابية: لأن إجماعهم يسبغ على فهم النص ديمومة زمنية؛ لأن الصحابة واكبوا
نزل الوحي وعرفوا ظروفه وأسبابه ووقعوا على تفسير الرسول وبياناته، كما أنهم
على دراية عميقة بلسان العرب (5).

وهذا تقرر سليماً، ولكن ماذا عن التابعين وتابعيهم؟ ثم ما موقفه لهذا
الإجماع؟ وكيف يتم هذا الإجماع -فبظلم- بالنسبة لمجموع النصوص؟

المصدر السابق: 59، وهذا في الحقيقة تفسير للنص من خلال سياقه الذي ورد فيه، ولا يلزم من
ذلك نفي الصفة، كما سييضح في الرد.
(1) انظر: المصدر السابق: 60 -11.
(2) انظر: المصدر السابق: 61 -10.
(3) انظر: المصدر السابق: 56.
(4) انظر: المصدر السابق: 64.
(5) انظر: خلافة الإنسان: 112.

الإسلامي القاضر ين النص الصري
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الأول: موقفهم من فهم النص للنصوص الشرعية

وفي مقابل ذلك، النجاح كان هناك من هو أكثر وضوحاً في موقفه من فهم السلف، فهذا د. أحمد كمال أبو المجد يذكر من خصائص النهج السلفي:

المبالغة في تقديس آراء علماء القرن الأول من تاريخ الإسلام ومتابعة تلك الأقوال والأراء امتناعاً لما ورد به الحديث النبوي ﷺ: ((خير القرنين قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)). ولنا أشتهي عنهم من الجمع بين العلم والعمل به، وبين المعرفة والقوى، على نحو كانوا معه أئمة ﷺ العلم وقدوة للأمة ﷺ السلك والعمل\(^1\).

وقال: "إنا جميعاً نعرف فضل الأولين السابقين، بدءًا من صحابة رسول الله ﷺ وقديريتهم وأهل بيته... ومرورًا بالتتابعين الذين صحبوا أصحابه وأخذوا العلم والعمل منهم، أيام كان صوت الوحي فيها لا يزال يملأ الأفاق علمًا وهدى ونورًا، وانتهاء بالأئمة العلماء من المفسرين والمحدثين والمكتلين والفقهاء، والأمة كلها تعرف ما قدموه للأجيال من بعدهم من زاد وخير وعلم غزير. وما أصوله من قواعدهما وما فصلوه من ضروب وتبيينات، ولا يدخر أبداً وسعاً وusahaً الاستفادة من علمهم والاستناداً بأرائهم، ولكننا نقف عند هذا المنتهى لا نتجاوزه ولا نندوبه. ونقول: فيمن عدا أصحاب رسول الله ﷺ هم رجال ونحن رجال.

وليس صحيحًا أبداً ما يجري على بعض الأئمة من أن الأول لا يترك للآخر شيئًا: ذلك أن الأولين كانوا يجدهون في إطار واقع لم تعد كثير من عناصره قائمة بيننا، كما كان اجتهادهم محكماً بعلوم لم يكن أكثرها قد بلغ من النمو والتطور ما بلغه ﷺ عصراً، والفقه والإفتاء والشريعة يقوم على معرفة الحق ومعرفة الواقع وتوزيع أحدلهما على الآخر، فإذا تغير الواقع لزم أن تغير ثمرة هذا التنزيل الذي يجريه الفقيه أو المشرع الوضعي أو القائم بالإفتاء، والخلاصة أننا نستقصي- يـ\(^2\) كل مسألة- ما فرضه السابقون الأولون من علماء المسلمين- ولكننا لا نتوقف عنده، ولا نعمل بسبيبه ما أمرنا به من الاجتهاد، وإلا كنا عالة عليهم، متنبيين غير مذهبهم.

\(^1\) بحث تجديد الفكر الإسلامي- إطار جديد. مداخل أساسية: 18، ضمن بحوث مؤتمر التجديد

٣٤٤

٣٤٤

موقف الأئمة العقليّان

٣٤٤

٣٤٤
المبحث الثاني
مفهوم فهم السلف

السوي ــ مواصلة البحث والاجتهاد(1).

ويقول أيضاً: "البشر كل البشر يُؤخذ من كلامهم ويترك، ويُغلب من آرائهم ويرفض، ويناقشون فيما يقولون ويفعلون، والتسليم لهم -بغير مناقشة- ذل وعبادته، وإهادار لنعمه العقل وملكة البحث"(2).

وقد قال د. محمد عمارة عن الاعتماد على تفسير السلف للنصوص الشرعية:

» وهل هناك أزمة فكرية أسوأ وأشد من توقف عقل الأمة عن الإضافة الخلاقة.
ووقفته عند الأعشاب مستقبلنا؟ يستفتحي أمواتنا الحلال لمشكلات الأحياء"(3).

وقال معتيداً "المنهج السلفي في اعتماده فهمن السلف للنصوص الشرعية:

والنصوص التي جعلها المنهج السلفي مصدرًا وحيدًا، قد شملت إلى جانب الكتاب والسنة وأقوال صحابه رسول الله ﷺ، فهم الذين حازوا أصوباتهم السبق، واستولوا على الأميد. فلا طعم لأحد من الأمة بعدهم في اللحاق، وكاتن أنهم فوقع أفهامهم جميع الأمة، وعلمهم بمقاصد نبهم ﷺ، وقواعد دينه وشرعه أتم من علم كل من جاء بعدهم.

وسبب الدراسة التي أضفها المنهج السلفي على النصوص، امتدت هذه الدراسة إلى العصر الذي قيلت فيه تلك النصوص، وشاع "الحركة السلفية تطبيق الماضي، وارد ذلك التعظيم كلما ازداد هذا الماضي إيلالًا في القدم واقتراباً من عصر صحبة رسول الله ﷺ، فكان أن قرروا أن فتاوا الصحبة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وغير التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، وعلم جراً، وكلما كان العهد بالرسول ﷺ أقرب كان الصواب أغلب"(4).

وقد اعترض د. العلوي على الشاطبي - رغمه الله - فيما قرره من أنه ليس لأحد أن يفهم من القرآن ما يجاوز به فهم القرؤن الثلاثة الأولى، ووصف ذلك بأنه

المصدر السابق: 42.
حوار لا مواجهة: 86.
(4) تيارات الفكر الإسلامي: 139.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الأول: موقفهم من فهم السلف للنصوص الشرعية

توجه خطير يحصر معايير القرآن دائرته فهم زمن محدد ومن مستوى نسقهم المعرفي، وقد يضفي على القرآن المجيد نطاق صفة النسبية أو الخلق التي يتبناها أهل الاعترال 1.

وأجل ذلك فهو يدعو إلى تجريد وتنقيحة معارف وحيه من سائر آثار النسبية البشرية التي أحاطت بمبطله وحجته أنواره وأخضعته لوجيها الذاتي وحكمت عليه بتاريخانيتها، وحكمته بمحكمه أيديولوجياتها وثقافتها وأعرافها وتقاليدها وقاسوتها اللعبي، فإذا لم نجرد آيات الذكر الحكيم من ذلك كله وإذا لم نعد قراءته بنور القراءتين المذكورتين بداية نزوله ونور إطارات وحدته البنائية فإننا لن نتمكن من فهمه معرفياً 2.

وانتقد العلماني أيضاً ما وصفه من تكرير بعض الإسلاميين بكتابتهم مقوله (لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها)، ويرى أن ذلك يصدر من دون وعي للواقع ومكاسبه البالغة التقليد والتقويم، ووصف ذلك بأنه قراءة تبسيطية ساذجة لهذه المقتولة تجعل سن التغيير الاجتماعي وصولتها العضوية بعناصر الزمان والمكان.

وقال: "إن الإسلام الذي استطاع أن يوجد لدى المسلمين عقلاً برهانياً لا يمكن أن يتقبل التقليد والتابعة العمياء بحال، ولا يمكن أن يسمح للإنسان المؤمن بأن يغمس عينيه، ويغلق بصيرته، ينام أو يعتقد دون برهان، لقد صارت تعاليم الإسلام تؤول لإنفس المجال أمام عقبات الجبر والتقليد والتابعة العمياء" 3.

ويحكي أن القراءة الخاطئة لهذه المقتولة وأمثالها قد أحدثت عقول المسلمين ذلك التصور الخاطئ، ودفعت الكثير من الفكريين إلى أن يبنوا التوجه السكوني الذي يرى أن التغير الذي يحدث عبر التاريخ إنما هو تغير كمي وليس نوعياً.

(1) نظر: مناهج التجديد، تحرير: عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر العاصر، بيروت، الطبعة الأولى، 1421.
(2) أزمة الإنسانية ودور القرآن في الخلاص منها: 28، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2002.
(3) أبعاد غاية عن الفكر الإسلامي الخاص، ط: جابر فياض، العلوي: 27، مجلة قضايا إسلامية، معاصرة، العدد 5، 1999.
وقال راداً على هؤلاء المفكرين: "وأحياناً قد يسمح البعض إلى أولئك الذين يحتجون لسكونهم وتلفي الصيورة التاريخية بكل أنواعها و بكل معانيها بأن الإنسان هو الإنسان منذ خلقه، له عينان، وجعل الله له لساناً وشفتين، ولم يصبح العينان أربعة ولا اللسان خمساً، ولا الشفتين عشراً، وليس هناك تغيير نوعي وحقيقي، بل هذا التغيير متخيل ومتصور خارج الكم.

وهذا إنكار لطبيعة الأشياء فلا شك أن للإنسان الذي يعيش في المدينة هومومه وأفكاره، وما يتجه إليه من تصورات، تقايض تيتم ذلك الذي يعيش في قرية قد لا تتتجاوز بيوبتها العشرين سنة... لكن من يبحث بأن الزمن ثابت وأنه ليس هناك إلا تكرار للقديم وهو لا يأتي بأي تغيير إلا بالتغيير الكمي فهذا يمكن مذمومه معايلة مشكلاتنا اليومية بما تم إنتاجه من معالجات قبل ألف عام أو ألفي عام أو أي عدد من السنين، بل إن ذلك هو العلاج الوحيد عندنا". (1)

كما يشير إلى "أن غرزة احترام الآباء وتنظيم التراث ليست بعيدة عن هذه الظاهرة، إضافة إلى تأثير بعض النصوص التي ربطت بين الماضي والخيرية". (2)

ونجد عند د. عبد الحميد أبو سليمان وصفاً قريباً من وصف د. العلويان في أسماهم بأصحاب التوجه السكوني، بل يرى أبو سليمان أنها ظاهرة موجودة في عدد من الديانات، فيقول: "إن الباحث في علم الاجتماع الدين، يجد كثير من الأحيان تشابهاً في بعض الظواهر لدى المتدنيين على اختلاف أديانهم، والظاهرة المشار إليها: ظاهرة "الانقسام إلى فريقين" قد تكررت في المحيط الإسلامي: فظهر فريق يذهبون إلى التمسك بشبه الجريء بالنص المطلق، والتشبيه بالتطبيقات والشرح والآثار المألوفة عن الأدوات - وحدهم - للنص: وهؤلاء هم الذين يحققون أن يطلق عليهم "الأهل الحديث" أيضاً. وأطلق الشيعة عليهم "الإخوان". وهناك الفريق الثاني، الذين لا يخلفون نص التمسك بالنص المطلق وحده، ولكن جمهورهم تذهب إلى أنه...". (3)

(1) المصدر السابق: 31.
(2) المصدر السابق: 42.
(3) الإسلاحي القاصر من النص الشريعي
لا بد من ضم البيان النحو إلى النص بأعتباره البيان الوحيد الملزوم. أما ما عدا البيان النحو فهو غير ملزم والناس فيه بالخيار.

وقد عمل الفريق الأول على إيجاد وبناء «إطار مرجعي كامل» يحتوي النص وبيانه النحوية، وأية بيانات أو تطبيقات للسلف محددو القرن الثلاثة الخمسة التي اختنقتها ومسستها اختلافاً كبيراً، والناس بعد ذلك - ونظرهم لا يحتاجون إلا لتوثيق المنقول، ثم تطبيقه؛ فذلك - ونظرهم - ما يجعل الناس مأمون من التحريف والأنحراف، كما أنه كفيل بسد أي ذريعة قد تؤدي إلى الابتداع والانحراف في النص أو تطبيقه، ويجعل - بعد ذلك - من جمع وأبحاث المري وتصنيفه منهجاً أو بديلاً عن النهج.

والذي بلغت النظرية توجه هذا الفريق أنه قد انتهى بعد القرن الرابع الهجري إلى التقليد - الذي كان مقدماً أولوياته هذا الاتجاه التحصين ضده، والحماية منه، ولكن أنه أنهى إليه بطريق تقليد الرواية والنقلة - قضايا الجرح والتعديل، والتثبيط، والتوضيح، أو تقليد وثبات الرواية - فهمهم لتلك الدوافاع، وذل ذلك ما فيه من توقيف عن الإضافة إلى العلم، وتكريس العقلية السكونية» (1).

وقد عدَد عبد الحليم أبو سليمان من وجهة قصور المارسة المنهجية ما وصفه بإضفاء القدسية على أقوال السلف فيما ورد عنهم من فهم واجتهادات وإلحاقها بالسورة واللوجيا، وكانها جزءاً منها، وقال: "ورغم علمنا وإدراكنا للقصور الإنساني ومحدوديته الزمانية والمكانية، ورغم تأكيدنا النظرية أنه لا قداسة إلا لللوجيا، لكننا درستنا لأقوال السلف لا ندرسها ولا نتأثر بها لكي نظلم بنظرية جذرية أصلية إلى معالجة واقتنا والاستجابة لحاجاتها، ولكننا ندرسها لنقلها ونتابعها ونجهد أنفسنا لكي ننزلها بالقياس على أحوالنا: استجابة لما غرسه نبض نفوسنا من فهم خاطئ لمعني إجلال أولئك الرجال... وانقلب هذا الإجلال إلى مفهوم قدسية يحول أحياناً بيننا وبين الإصلاح والنمو، ولهذا نجد أن أي فكر

(1) حوارات متجهية في قضايا ندوة متن الحديث الشريف ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد 39.
المبحث الثاني
مفهوم فهم السلف

أو فهم معاصر شمولي أصيل ينطلق من الواقع المعاصر باتجاه القصد والقيم والأحكام الإسلامية يصبح لدى كثير من أصحاب الفكر التقليدي فكرًا مشبوهاً ومرفوضًا؛ لأنه لا يطابق أقوال علماء السلف ولا ينطلق من رؤيتهم، ولهذا فإنه ما لم يصف الرؤية والمفهوم الفكري لدلالات تراث العلماء من رجال السلف، وتزل عندها قدسية، وتنحصر بمنهج سليم ينص صخص الكتاب وصحيح السنة، فلا سبيل إلى الاستفادة من فكر التراث بمنهجية إيجابية سليمة تهدف إلى خبرة وعلم أوسط لمعالجة قضايا العصر (1).

ويرى د. حسن الترابي أن «أفكار السلف الصالح ونظمهم قد يتجاوزها الزمن من جراء قضاياهما على الأمراض التي نشأت من أجلها، وانتصارها على التحديات التي كانت استجابة لها» (2).

وعليه فإن يرى اعتبار علم السلف واجتهادات الأئمة الأربعة وغيرهم من التراث الماضي الذي يستناد به فقط، وقال: «ومهما كان تأريخ السلف الصالح امتدادًا لأصول الشرع، فإنه لا ينبغي أن يُوقّر بانفعال، يحجب تلك الأصول، فما وجد تراث الأمة بعد الرسول إبداع بأبي بكر فهو تأريخ يستناد به، فما أُفتى به الخلفاء الراشدون مثلاً، والمذاهب الأربعة هو تراث لا يلزم به، وإنما يستناد به فهم سليم لشريعة تنزلت في الماضي على واقع متحرك، وهي تنزل اليوم على واقع متحرك» (3).

ومما لا بد من الإشارة إليه في هذه القضية، الموقف من التراث الإسلامي: ذلك أن كتابات السلف وما رويا عنهم هي جزء من هذا التراث; إضافة إلى ما تحتله ثنائية التراث والمعاصرة، أو التراث والحداثة من اهتمام كبير في الفكر المعاصر بعامة، والإسلامي منه بخصوصة.

فنجد الشيخ الفرضاوي يعد من لдел الأصولاء الاجتهاد الانتفاض بتراث

(1) أزمة العقل المسلم: 94.
(2) تجديد الفكر الإسلامي: 6، وانظر: 56.
(3) المصدر السابق: 100.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الأول: موقفهم من فهم السلف للنص الشرعي

المسلمين: إذ لا يُتصور من أمة عريقة في الحضارة والثقافة أن تهمّ تراثها وتاريخها.

لكن كلمة التراث - عندنا - قد أسيء فهمها ووضعت في غير موضعها: وذلك أن التراث يحتوي الحق والباطل، الصواب والخطأ.

ومثل لذلك ببعض الروايات الإسرائيلية- خاصة في التفسير، وبعض كلام الفلاسفة، وبعض مباحث علم الكلام، وبعض ش حيات التصوف.

ثم قال: 'إنا لنسنا مع الذين يضفون القدسية أو العصمة على كل ما مضى، ولا مع خصوص الذين يتأدون بجانبهم عن كل موروث لا شيء إلا لأنه قديم، ولكن لا بد من التخدير والانتقاء'.

وذكر أن الإسلام فوق التراث: فالإسلام هو المستوى الإلهي من التراث وهو معصوم ويتبقي بالسمع والطاعة، أما الثاني فهو صنعة العقل البشري بما فيه من قصور البشر وأهوائهم، وتأثرهم بالزمان والمكان.

ومن أجل أن نستطيع قراءة التراث قراءة مستبصرة، فلا بد أن يكون الإسلام المتمثل في محكمات القرآن والسنة هو الحكم على التراث بالقبول أو بالرد.

ومن ثم نقرأ هذه العلوم كلها من مصادرها الأصلية، ثم من مراجعها الشرحية:

 لنستلمها، ونستهدي بها، وناخذ ما هو أرجح دليلاً.

وحذر من القراءات المتجهة للتراث بأن تنحاز لبعض المدارس دون بعض، أو بعض الاتجاهات، أو بعض الشخصيات، أو يقرأ التراث وفقًا للمنهجية القارية وتبعًا لطريقة المرجعي.

(1) المصدر السابق: 65 - 65
(2) المصدر السابق: 66 - 68
(3) المصدر السابق: 69 - 72
(4) المصدر السابق: 68 - 68
(5) المصدر السابق: 69 - 69

رُؤف الأ bekh العَفَائِيَّ
وقال د. أبو المجد عن التراث: "إنه تعتبر غامض يشير إلى النتائج الحضارية للأمة التي اكتملت مقوماتها، وتراث الأمة الإسلامية على تنوعه واختلافه باختلاف الزمان والمكان، هو مزيج من أمرين: من روح الإسلام ومبادئه ونصوصه وتوجيهاته، ومن أمور لا تتناهى عددًا من ظروف البيئة وخصائص الشعوب والأمكنة وملاصلات الحوادث.

والالتزام بهذا لا يلزم، وتوسيع غير جائز لرفق الإسلام بإضافة ما ليس منه وتعبد بما لا قدسيس له، وتثبيته لم لا حاجة لأحد، فثبتته، ومن هذا أقول مع القائلين: إننا نحتاج إلى فرز التراث من ناحية، وتجاوزا ناحية أخرى؛ نفرزه لعرف ما بعد منه إسلاما، وما يعد من عامة أصول الناس وظروف الزمان والمكان.

ونتجاوزه لأن من حق كل جيل - بل من واجبه - أن تكون له تجربته، وأن يسري بها النصوص ويثيرها بالنصوص، غير مقلد وهو قادر على الاجتهاد.

وحتى إذا انتقلنا عن عموم لفظ التراث إلى خصوص الفقه ... فإننا نؤكد من جديد ضرورة التمبيز بين الشرعية والفقه، فالشرعية هي الجزء الثابت من أحكام الإسلام المستمد مباشرة من النصوص القرآنية، ورودها ودلالتها، والفقه: تقسيم الرجال لهذا الجزء الثابت المستمد مباشرة من النصوص القرآنية وقياساتهم عليه، واجتهاداتهم فيما لا نصح فيه ... وهو اجتهاد بشير، يتنقرون ويختلفون، وقلما يجتمعون، وخطؤهم وصوابهم ليس تشريعا ولكنه يعكس حظر كل واحد منهم من المعرفة بالوفاق، ومصادر الأحكام، وقواعد التفسير ... وهو إذ ذلك كله يمر إلى الجزء المتغير من تراث الإسلام، وباطل قول من قال: إن الأول لم يترك للأخر شيئًا. فقد ترك له عالمًا كاملا غير عالمه، ودنيا غير دنياه، وتجرية غير تجربيه")

وقرر جمال الدين عطية أن "الكتب الفقهية ما هي إلا اتجهادات بشرية ليس لها إلزام شرعي فضلاً عن أن هذه الاتجهادات كانت استجابة لظروف زمنية ومكانية مختلفة عن ظروفنا الحالية، وأنها بحاجة إلى اتجهادات جديدة تراعي ظروفنا وتعالج مستجدات الأمور."

(1) حوار لا مواجهة: 42 - 44. 

الإسلامي المقرر بين النص الشريعي
الباب الثاني: موقف هذا الأئمة من فهم النص الشرعي
الفصل الأول: موقفهم من فهم السلف للنص الشرعي

وقد قال هذا، ونرى أنه ينبغي أن نأخذ بالاعتبار أن الكتابات الفقهية وأن
كانت اتجاهات بشرية إلا أن موضوعها ومنطلقها هو النصوص الشرعية، فهي لا
تخلو من الجانب الدنيوي، ومن جهة أخرى ينبغي ألا نهمئ تراثنا ونتحدث معه قطعية
معرفية تذوب معه هويتنا.

فلنطلب إذن هو التعامل الإيجابي مع تراثاً فقهيًا الذي لا يصل إلى حد
إضفاء القداسة عليه ولا يحمله بالكلية، وإنما يكون النقد والتحليل والاستقاء
الصالح والبناء عليه، واستبعاد ما عدا ذلك، مع الوعي الكامل بأنه لا يمثل مرجعية
مطلقة بالنسبة لنا(1).

ثم ذكر ثلاثة أمثلة لما يعد آراء فقهية تحسب على الشريعة بينما هي لا تعدو أن
تكون اتجاهات بشرية ليس لها قداسة النصوص، وهذه الأمثلة هي:

1- ما أورده المواردي -رحمه الله- من الالتزامات على أهل الذامة، والتي
وصفها بالمستحكة، حيث قال: (وأما المستحب فستة أشياء: أُحدَها تغيير همهم
بلبس الغيار وشد الزنار.

والثاني: أن لا يعلو على المسلمين في الأبنية، ويكون إن لم ينقصوا مساوين لهم.
والثالث: أن لا يسمعوه أصوات نواقيسهم، ولا تلاوة كتبهم، ولا قولهم في عزير
والسبح.

والرابع: أن لا يجابوه بشرب خمورهم، ولا بإظهار صلبهم وخلانزيتهم.
والخامس: أن يخفوا دفن موتاه، ولا يجابروا بندب عليه ولا نية.
والسادس: أن يمنعوا من ركوب الخيل عنقاً وهجاناً، ولا يمنعوا من ركوب
البغال والحمير(2).

2- ما أورده ابن حزم -رحمه الله- من شروط عقد الذمة(3).

(1) نحو قهة جديد للأقليات: 62.
(2) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المواردي: 145، مطبعة البابي الحلي، القاهرة، 1381هـ.
(3) انظر: مراتب الإمامة في العبادات والممارسات، الباري: 115، دار زاهد القدسي، القاهرة.
المبحث الثاني
مفهوم فهم السلف

3- ما أورده الشوكاني - رحمه الله - عند شرحا حديث: (لا تبدأوا اليهود والنصراني بالسلام، واضطروهم إلى أضيق الطرق) (1) من أن المقصود تحريم ابتداء اليهود والنصراني بالسلام.

ثم قال: "وقد حرر الاستاذ فهيم هويداي المسألة، وانتهى إلى أن الحديث ينبغي أن يفهم في ضوء الخصوصية المؤقتة التي ارتأتها السياسة الإسلامية في عهد الرسول، أي أنه إجراء استثنائي ينطوي ظروف استثنائية، وأنه ليس مقررًا لقاعدة عامة." (2)

وذكر. الفنوشي أن المصالحين المعاصرين أفادوا من هذا التراث مفرقين بين التراث وبين نصوص الوحي، فكل ما عداهم من كتب التفسير والفقه والتاريخ والتربية مما لم يجمع عليه المسلمون هو تراث لا يحمل صفة إلزام للمسلمين، وإنما هو حقول أنتجها بشور ضمن ظروفهم ومستوى معارفهم، يمكن الإفادة منها - في نظره - دون أن تشكل التزاماً (3).

وعد. د. طه العلواني - ضمن محاور إسلامية المعرفة - قراءة التراث الإسلامي قراءة سليمة، وذلك بإعداد قراءته قراءة نقدية تحليلية معرفية، تخريجاً من الدوائر الثلاث: دائرة الرفض المطلق، دائرة القبول المطلق، ودوائر التفقيّق والانتقاء الشواعي.

فهذه الدوائر - عنه - لا تحقق التواصل مع ما يجب التواصل معه من هذا التراث، كما أنها لا تحقق القطيعة المعرفية مع ما يجب إحداث القطيعة معه. لكن إعادة القراءة - في نظره - وفق منهجية معرفية مع الاكتساح إلى الكتاب والسنة، كفيلة بإخراجنا من هذه الدوائر؛ ذلك أن التراث فكر نسبى مفيد بحدود الزمان والمكان.

وكأن التراث الإسلامي منطلقًا من نص موحى مطلقي يجعل نسبة الحقيقة فيه

(1) تقدم تخرجه صفحه: 700.
(2) ن حو فه جد nuevo para las críticas: 24.
(3) انظر نشرة على المنهج: 32.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الأول: موقفهم من فهم السلف للنص الشرعي

أكثر من ذلك الفكر المتصل المثبت عن الوحي، ومع ذلك فإنه يرى وجوب وضع التراط في وضعه النسبي، حيث إنه لا نظره لا يعدو أن يكون أفكاراً ومعالجات وتفسيرات لواقع متغير (1).

ووصف محمد سليم المعاون المنصوص عليه بالقسمة بأنه "العمل البشري لمحاولة فهم النصوص الإلهية التي يتضمنها القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية" (2).

وقد قال عن هذا العمل البشري: "لا يعد كلام الفقهاء شريعة، ولا يحتج به على أنه دين، بل يحتج به على أنه فهم للنصوص الشرعية، وهو سبيل إلى فهم أفضل لهذه النصوص وكيفية إعمالها، لكنه ليس معصوماً، ويعق فيه الخطأ كما يقع فيه الصواب" (3).

المشقة:

لقد وجه كثير من أصحاب هذا الاتجاه عداً من الانتقادات لسلوك الاحتجاج بفهم السلف للنصوص الشرعية، وللمتلونين بهذا السلك، ويعود السبب في ذلك إلى أمرين:

الأول: خلل في معرفتهم بحقيقة نهج السلف، وهذا ما سببته الرد على تلك الانتقادات.

الثاني: محاكمة هذا النهج إلى بعض التصرفات الفردية لبعض من ينتسبون لهذا النهج، والناتجة عن قصور في فهم منهج السلف، كبعض الآراء التي تدل على جهل بواقع الحياة، أو المالية المفرطة في التصور، أو غير ذلك من الآراء التي تمثل أصحابها، ولا تمتل النهج، أما دعوى قصور مسلك اعتقاد فهم السلف، والانتقادات الموجهة لهذا السلك فالجواب عنها من جانبين:

(1) إسلامية المعرفة بين الأسس واليوم، طه الطليعاني، 26، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتبة القاهرة. الطبعة الأولى، 1417 ه.
(2) الفقه الإسلامي في طريق التجد: 29.
(3) المصدر السابق: 185.

موقف الأئمة العظام في ٣٥٤
المبحث الثاني
مفهوم فهم السلف

أولاً - الرد الإجمالى على عموم الدعاء:
1- إن الاحتجاج بفهم السلف للنصوص الشرعية لم يكن دون وعي - كما قال بعض أصحاب هذا الاتجاه - بل إنما صدر عن اتباع للنصوص الشرعية، كما أنه مقتضى العقل - كما تقدم بيانه -، إضافة إلى أن التجربة التاريخية قد دلت على صحة هذا المسلك.

قال الإمام الشافعى - رحمه الله - في مبناه: "بياته لطرق أخذ العلم عني أهل: أن يتجرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراي: فإنهم أعقد به من غيرهم من المتأخرين، وأصل ذلك التجربة والخبر:

أما التجربة: فهو أمر مشاهد، أي علم كان، فالتأخير لا يبلغ من الروسخية علم ما بلغه المتقدم، وحسب كل ذلك أهل كل علم عمى أو نظري، لإعمال المتقدمين في إصلاح دنياهم ودينهم على خلاف أعمال المتأخرين، وعلومهم في التحقيق أقصى، فتحقق الصحاية بعلوم الشريعة ليس كتحقيق التابعين، والتتابع ليسوا كتابيهم، وهكذا إلى الآن، ومن طالب سيرهم وأقوالهم وحيايتهم أبصر العجز، هذا المعنى.

وأما الخبر: ففي الحديث: (( خبر القرون قرنى، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم)). Вот هذا إشارة إلى أن كل قرن مع ما بعده كذلك... فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم أفنى من أراد الأخذ بالاحتياط للعلم، على أي نوع كان، وخصوصا علم الشرعية، الذي هو العروة الوثقى (1).

وذكر الشيخ الإسلام أوجها أخرى لدلالة التجربة، إذ قال: "وهذا يعلم تارة بمواد النزاع بينهم وبين غيرهم فلا تج مسألة خولنا فيها إلا وقد تبين أن الحق معهم، وتارة بإقرار مخالفهم وروجهم إليههم دون رجوعهم إلى غيرهم، أو بشهادتهم على مخالفهم بالضلال والجهل، وتارة بشهادة المؤمنين الذين هم شهداً لله يرضى، وتارة بأن كل طائفة تعتصم بهم فيما خالفت فيه الأخرى وتشهد بالضلال على كل من خالفها أعظم مما تشهد به عليهم" (2).

(1) المواقف: 1/74.
(2) نطق المنطق: 8.

الإسلام المعاصر بين النص الشرعي
ومن وجه التجربة ما كانوا عليه من الاتفاق في الاعتقاد وأصول الدين، فإن ذلك يكاد تجد بينهم فرقاً في أصول المنهج بل ولا حتى في مسائل الاعتقاد والمسائل العملية الكبرى، كما قال قوام السنة الأصبهاني - رحمه الله -: "ومما يدل على أن أمّه الحديث هم أهل الحق أنك لو طالبت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قدمهم وحديثهم، مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار – وجدتهم في بيان العقائد على وتيرة واحدة، ونمط واحد، بجرون على طريقة لا يجيبون عنها، لا يميلون فيها، قولهم إن ذلك واحد، ونقلهم واحد، لا ترده فيهم اختلافاً ولا تفرق بين شيء ما وإن فضل، بل لوحظت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقطوة عن سلفهم وجدته كأنه جاء عن قلب واحد، وجرى على لسان واحد، وله على الحق دليل أبين من هذا.

كما أن السلف الصالح هم سادات هذه الأمة علماً وعملًا، وكانوا أشد الناس حرصاً على الفهم الدقيق والكامل للقرآن والسنة، فعن أبي عبد الرحمن السلمي: قال: "حدثنا من كان يقرئنا عن أصحاب النبي ﷺ إنهم كانوا يقتلون من رسول الله ﷺ عشر آيات، فلا يأخذون من العشر الأخرى حتى يعلمون ما من هذه من العلم والعمل، قالوا: فعلمنا العلم والعمل".

وروي أن عبد الله بن عمر - رضي الله عنه - مكث في سورة البقرة ثمان سنين يتعلمها، وقال عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه -: "والله الذي لا إله إلا هو، ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيما أنزلت، ولو أعلم أحد أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه".

وقد ذهب بعض أهل العلم إلى أن تفسير الصحابة في حكم المرفع، بمعنى أنه بحكم الاستدلال به والإحتجاج، لا أنه إذا قال الصحابي الآية فولاً فلنا أن...

الحجة في بيان المجلة الأصبهاني، تحقيق محمد المدخلي، ومحمد أبو رحيم، 224/1. دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى 1411هـ.
رواه الإمام أحمد في مسنده: 1018.
رواه البهتري في شعب الإيمان: 216.
رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، تابع من أصحاب النبي ﷺ، ح (4716)، ورواه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه رضي الله عنهما، ح (2432).
المبحث الثاني
مفهوم فهم السلف

نقول هذا القول قول رسول الله ﷺ، أو يكون حكم المرفق بمعنى أن رسول الله ﷺ بين لهم معاني القرآن بياناً شافياً كافياً، وكان إذا أشكل على أحد منهم معنى سأله عنه فأوضح له كما ورد في عدد من الأحاديث.

ثم إن الصحاية رضي الله عنهم فسروا للتابعين القرآن كما قال مjahid: "عبرت الصحابة على ابن عباس من أوله إلى آخره، أوقفته عند كل آية منه وسأله عنها" (1)، ولهذا قال سفيان الثوري: "إذا جاء التفسير من مجاهد فحسبه به" (2).

وكتب التفسير مشحونة بأقوال التابعين وتابعهم في التفسير (3).

وقد "التزم التابعون في الصحاية سيرتهم مع النبي ﷺ حتى فقهوا ونالوا ذروة الكمال في العلوم الشرعية" (4).

ولهذا كان ماهماً الصحاية والتابعون وتابعهم من القرآن والسنة أولى أن يصار إليه مما فهمه من بعدهم (5).

كما أن الآثار والفتاوي السلفية "أولى بالأذن بها من آراء المتآخرين وفتاويهم، وأن فرحا إلى الصواب بحسب قرب أهلها عن عصر الرسول صلوات الله وسلمه عليه وعلى أهله، وأن فتاوي الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوي التابعين، وفتاوي التابعين أولى من فتاوي تابعي التابعين، وهلم جراً، وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب، وهذا حكم بحسب الجنس لا بحسب كل فرد، كما إن عصر التابعين وإن كان أفضل من عصر تابعيهم، فإنما هو بحسب الجنس لا بحسب كل شخص، ولكن المفضلون في العصر المتقدم أكثر من المفضلين في العصر المتاخر، وهكذا الصواب في أقوالهم أكثر من الصواب في أقوال من بعدهم، فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتآخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين" (6).

(2) رواه الطبراني في المجمع الكبير: 117/16.
(4) الموافقات: 1/90.
(5) الصواعق المرسلة: 2/509.
(6) إعلام الموقعين: 4/118.
2- من المعلوم أن لكل أحد سلف يرجع إليه ويعتمد قوله، ولو تأملنا كتاباته أصحاب هذا الإتجاه لوجدنا أسماء يذكر الاستشهاد بها، بل تجد -أحيانا- الإشارة إلى الاعتماد عليها في بيان منهج تلقى النصوص الشرعية، كالجوني، والغزالي، والرازي، وابن رشد، ومحمد عبده، والأفافي، وغيرهم.

ويجب مقابل ذلك تجد -عند بعضهم إن لم يكن أكثرهم- قلة الاستشهاد بأقوال السلف، إلا إذا كانت تقدم ما يريدون تقريره، كالاستشهاد -وفق مفهومهم- باجتهادات عمر -رضي الله عنه- على تقديم المصنفة على النص -كما قدمت الإشارة إليه-، وإن مثل هذا النسف محقق بقول ابن القيم -رحمه الله-: "ولعله لا يسع المفتى والحاكم عند الله أن يفتى وبحكم بقول فلان وفلان من المتاؤرين من مقددي الأئمة، ويا خيره وتحريجه، ويتشرح الفتوى والحكم بقول البخاري، وإسحاق بن راهويه، وعلي المديني، ومحمد بن نصير المروزي وأمثالهم، بل يترك قول ابن المبارك، والأوزاعي، وسفيان بن عيينة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وأمثالهم، بل لا يلتفت إلى قول ابن أبي ذئب، والزهرى، واللثين بن سعد وأمثالهم، بل لا يعد قول سعيد بن النسب، والحسن، والقاسم، وسالم، وعطار، وطواوس، وجابر بن زيد، وشريح، وأبي وائل، وجعفر بن محمد، وأضربابهم، مما يسوع الأخذ به، بل يرى تقديم قول المتاؤرين من أتباع من قلبه على فتحي أبي بكر الصديق، وعمرو، وعثمان، وعلي، وابن مسعود، وأبي بن كعب، وأبي الدرداء، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعبيدة بن الصامت، وأبي موسى الأشعري، وأضربابهم، فلا يدري ما عذره غدا عند الله إذا سوا بين أقوال أولئك وفتاويهم، وأقوال هؤلاء وفتاويهم، فكيف إذا رجحنا عليها؟")

3- صحيح أن نصوص الكتاب والسنة متوافرة، ولكن من الذي يشرح هذه النصوص، ويفسرها التفسير الذي يعتمد عليه؟ لا شك أن أصحاب هذا الاتجاه سيلقونه: الذي له الحق في ذلك هو من كانت عنده أهلية علمية.
المبحث الثاني
مفهوم فهم السلف

إذا كان الأمر كذلك، فهل هناك من هو أكثر أهلياً من السلف الصالح؟ لا شك أن الجواب سيكون بالنفي: لأن الفارق بين السلف والتأخرين ظاهر جداً، ولا يختلف فيه إلا مكابر.

ثم إذا وقع الخلاف فإنه بعض النصوص من الذي يرجع إليه بيان الحق 

لا شك أن الواجب هو الرجوع إلى فهم السلف للنصوص الشرعية، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «والطريق إلى معرفة ما جاء به السور أن تعرف ألفاظه الصحيحة وما فسرها به الذين تلقوا عنه اللفظ والمفهوم، ولفتهم التي كانوا يتناقشون بها وما حدث من الفتيات وتغيير من الأصطلاحات».

وقد بين الإمام الشافعي -رحمه الله- أن اعتماد فهم السلف للنصوص رافع للخلاف فيها من وجه، منها:

- إنه المجدد متى نظر فيدل على مسألة احتاج إلى البحث عن أمور كثيرة لا يستطيع إعمال الدليل دونها، والنظر في أعمال المتقدمين قاطع لا احتمالاتها حتماً، ومُمَيَّز لنا نسخها من منسجها، ومن بينهم، إلى غير ذلك فهو عون في سبلック سبيل الاجتهاد.

ب- إن ظواهر الأمثلة إذا اعتبرت من غير اعتماد على الأولين فهي مؤدية إلى التعارض والاختلاف، وهو مشاهد معنوي، مع القطع بأن الشرعية لا اختلاف فيها.

ج- أنك لا تجد فرقاء من الفرق الضالة، ولا أبداً من المختلفين في الأحكام. فالرواية ولا الأصولية، يعجز عن الاستدلال على مذهبه بظواهر من الأمثلة، بل قد وجد من الفاسق من يستدل على مسائل الفقه بأداة تبنيها إلى الشريعة المنزهة، بل قد استدل بعض الفاسقين على صحة ما هو عليه الآن بالقرآن، ثم تحيل فاستدل على أنهم مع ذلك كالمسلمين، في التوحيده تعالى لله عما يقولون عليه كثيراً.

(1) انظر: موقف ابن تيمية من الآشاعرة، 266، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، 2/33
(2) بيان تلايب الجهمية: 1/37
فلهذا كله يجب على كل ناظر للدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به، فهو أخرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل.

4- أما القول بجوائز إحداث فهم للنص الشرعي لم يقل به السلف، فإن كان المراذ بذلك ما لا يتعارض مع فهم السلف، ولا يلزم منه نسبة الخطاية إلى السابقين، فهذا لا منع منه بشرط قوة الدليل: لأن القرآن لا تنقض عجائبه، والرسول عورات جوامع الكلم، ولا يزال العلماء يستطيعون من الكتب والسنة معان جديدة، وذلك فضل الله يحيه من يشاء.

أما إن كان ذلك الفهم مخالفاً لما فهمه السلف من النص، فهذا لا يقبل: لأنه يلزم منه نسبة الأمة إلى الجهل والخطأ في القران السابقة، كما أن فيه القول بخلع العصر من قائم لله بحتجه، وهذا باطل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: رحمه الله: واصفاً طريقة بعض أهل البعد في فهم النص الشرعي: فلهذا تجدهم إذا أحتدوا بالقرآن والحديث لم يعتنوا بتحرير دلالتهم، ولم يستقصوا ما في القرآن من ذلك المعنى: إذ كان اعتمادهم في نفس الأمر على غير ذلك، والآيات التي تخالفهم يشرونونها تأويلها شروع من قصد رددها كيف أمكن، ليس مقصوده إن يفهم مراد الرسول، بل أن يدفع منازعه عن الاحتجاج بها.

ولهذا قال كثير منهم كأبي الحسن البصري، ومن تبعه كالرازي، والآدبي، وابن الحاحب، أن الأمة إذا اختلفت في تأويل الآية على قولين جاز من بعدهم إحدى قول خلاف ما إذا اختلفوا في الأحكام على قولين، فجوزوا أن تكون الأمة مجمعة على الضلال في تفسير القرآن والحديث، وأن يكون الله أنزل الآية وأراد بها معنى لم يفهمه الصحابة والتابعون، ولكن قيلوا: إن الله أراد معنى آخر، وهم لم يقولوا هذه المقالة لم يقولوا هذا: فإن أصلهم أن الأمة لا تجتمع على ضلالها، ولا يقولون قولين كلاهما خطأ والصواب قول ثالث لم يقولوه... ولم يستشعروا أن المتآول هو مبين لمراد الآية، مخبر عن الله تعالى أنه أراد هذا المعنى إذا حملها على معنى.

(1) انظر: المواقف: 2/76-77.
وهكذا إذا قالوا: يجوز أن يراد بهما هذا المعنى. والأمة قبلهم لم يقولوا أريد بهذا إلا هذا أو هذا. فقد جوزوا أن يكون ما أراده الله لم يعبر به الأمة. وأخبرت أن مراد غير ما أراده. لكن الذي قالوه هؤلاء يتشن إذا كان التأويل أن يجوز أن يراد هذا المعنى من غير حكم بأنه مراد. وتكون الأمة قبلهم كلاً كانت جاهلة بمراد الله ضالة عن معرفته. وانقرض عصر الصحابة والتابعين وهم لم يعلموا معنى الآية(1).

ثانياً الرد التفصيلي على الانتقادات الموجهة لهذا المسلك:

1- الاعتراض على مسلك الاحتجاج بفهم السلف بأنهم غير معصومين، اعتراض لا مبرر له: إذ لا أحد يقول بأن أفراد السلف معصومون، بل إنه قد أجمع جميع سلف المسلمين وأئمة الدين من جميع الطوائف، أنه ليس بعد رسول الله أحد معصوم، ولا محفوظ لا من الذنوب ولا من الخطايا(2).

ولكن المراد من ذلك أن السلف إذا أجمعا على أمر إجماعهم حجة: «وذلك أن إجماعهم لا يكون إلا معصومًا، وإذا تنازعوا فالحق لا يخرج عنهم، فتمكين طلب الحق في بعض أقوالهم، ولا يحكم بخطأ قول من أقوالهم حتى يعرف دلالة الكتاب والسنة على خلافه»(3)، وعلى قول الواحد منهم لم يكن بمجرده حجة، بل بما انتصاف إليه مما تقدم ذكره من القرائن والأدلة التي فنادها أن من الممتع أن يقولوا: كتب الله الخطاً المحسوب، وبمسك الباقون عن الصواب فلا يتكلمون به(4).

وهذا يتضح معنى قول شيخ الإسلام ابن تيمية-رحمه الله-: "إن مذهب السلف لا يكون إلا حقا"(5).

2- الاعتراض بوجود الخلاف بين السلف في فهم كثير من النصوص. أو أنهم قلما يتفقون - كما عبر بعضهم -، اعتراض لا يسلم: فإن الاختلاف الثابت عن.

المراجع:
(2) جامع الرسائل لابن تيمية: 26/1.
(3) الفتوى: 12/24.
(4) إعلام المواقف: 155/4.
(5) الفتوى: 149/4.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الأول: موقفهم من فهم السلف للنص الشرعي

الصحابية وأئمة التابعين في فهم القرآن والسنة أكثرهم اختلافاً، تنوع لا يخرج عن
وجهين، منها:

أ- أن يعبر كل منهم عن معنى الاسم بعبارة غير عبارة صاحبه، فالاسم واحد
وكل اسم يدل على معنى لا يدل عليه الاسم الآخر مع أن كلها، حق بمنزلة تسمية
الله تعالى بأسمائه الحسنى، ومثال هذا تفسير الصراط المستقيم، فهذا يقول: هو
الإسلام، وهذا يقول: هو القرآن، وهذا يقول: السنة والسجعة، ونحو ذلك.

ب- أن يذكر كل منهم من تفسير الاسم بعض أنواعه أو أعيانه، على سبيل
التمثيل للمخاطبة، لا على سبيل الحصر والإحاطة، فإذا قال القائل: الظالم المؤخر
للصلاة عن وقتها، وقال آخر: الظالم لنفسه هو البخيل، وقال آخر: الظالم لنفسه
الذي يصوم عن الطعام لا عن الأثاث، وأمثال ذلك لم تكن هذه الأقوال متناقية، بل
كل ذكر نوعاً مما تناولته الآية.

ج- أن يذكر أحدهم لنزول الآية سبباً، ويذكر الآخر سبباً آخر لا يناسب الأول،
ومن الممكن نزولها لأجل السببين جميعاً، أو نزولها مرتين مرة لهذا ومرة لهذا.

وأما ما صرح عن السلف، أنهم اختلافوا فيه اختلاف تضاد، فهذا قليل بالنسبة إلى
ما لم يختلفوا فيه. وعلى وجه أخص ما يتعلق بمسائل الاعتقاد، فإنهم لم يختلفوا إلا
في مسائل دقيقة جداً ليس فيها من مسائل الأصول شيء. كما أنهما تنازعا في بعض
مسائل الفقه، كبعض مسائل الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والفراء،
والطلاق، ونحو ذلك لا يمنع أن يكون أصل هذه السنة مأخوذًا عن النبي ﷺ,
وتحمل منقولته عنه بالتوتر، وما اختلافوا فيه غير إلى الكتاب والسنة.

3- من المغالطة - التي لا تقبل - إدراج أمثلة من قبل الملوك وطريقة الجلوس
وركوب الخيل على أن التزام طريقة السلف في الجزيئات والشعارات ليس بواجب,
ويونظف الأمر يضمن إلى ذلك بعض المسائل التعبدية، ك إعفاء اللحية، وتقصير
الثوب، وتترك سماع الغناء، ونحو ذلك.

هذه مغالطة ظاهرة، فإن أدنى من له علم يفرق بين الآخرين، فالأولى من قبل

المبحث الثاني
مفهوم فهم السلف

العادات التي تختلف باختلاف الأزمنة، بينما الثانية هي أمور جاءت بها الشريعة، وكونها ليست درجة العقائد والأصول لا يعني التهويج من شأنها، فم إن من يلزم بها يفعل ذلك تعبداً لله تعالى، وامتثالاً لشرعه، وتسمكاً سنة نبيه ﷺ.

- وصف منهج的男人: فهم السلف للنصوص بالمضوية، وأن فيه احتراماً للمرآسي، واستفادة للأعمال ﷺ شأن الأحياء، وصف بعبارات مجملة يفهم منها الانتقاد، ولكن الحقيقة لا يُعد ذلك منقتصة إذا نظرنا إلى هذا المنهج بوضوحية وإنصاف، بل هو منقبة لأصحاب هذا المنهج، وصحبة تتجلى على المستوىين: النظري، والتطبيقي.

فعلى المستوى النظري: هذا المنهج يقوم على الاعتماد بنصوص الوحي-كتابًا وسنة- وفق فهم من تلقواها قبل غيرهم، وهم سلف الأمة وخبراءها وأعلمها، ولا شك أن ذلك مبا للأساس لنا، وإن نفس الأمر هذه النصوص وفق هذا المنهج لا يجدوا زمن، فالاخذ بها واجب على مر الزمان وفق النهاج التي قررها أهل العلم المتبرعين.

أما على المستوى التطبيقي: فإن خير من تمثل هذا المنهج هم أصحاب رسول الله ﷺ، ثم التابعين، ثم تابعهم، على وجه الإجمال، والمقصود من ذلك هو منهجهم ﷺ في النصوص، وتنزيلها على الواقع وليس المقصود -بعال- الرجوع إلى وسائل عصرهم، بل إن من أعمد خصائص منهجهم ربط الحياة الواقية بالشريعة عن طريق الاجتهاد ﷺ في تحقيق مناطق الأحكام المنبعة على النصوص الشرعية، وهذا مما يجعل هذا المنهج ممتدًا عبر الزمان، برزًا -حق- صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وثبوتها وشموليتها(1).

ومن هنا ندرك أنه لا تعارض بين الرجوع إلى الماضي وبين التقدم، بل نستطيع القول أن التقدم الحقيقي وبمناه المتكامل لن يتم لأمة الإسلام ما لم تتمسك بشريعة الإسلام كما أنزلها الله على نبيه ﷺ، وتاريخ الإسلام شاهد على أن العلاقة بين التقدم والتمسك بالشريعة علاقة طردية.

(1) انظر: الموقف المعاصر من الفكر السلفي، 529.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الأول: موقفهم من فهم السلف للنصوص الشرعية

ثم إنه لا يجوز أن ننظر إلى هذه المسألة القايس السقوية الماديه الصيرفة، كما هو شأن
المفهوم الغربي للتقدم والتأخر. لأن المقايس المسلمين الإسلامية تتفرع للدين والإخاء،
وتنقسم على نظرات شاملة ما يصلح للإنسان وما يصلحه في نفسه الأمر، وقد تقدمت
الإشارة إلى ذلك (1).

5- دعوى أن هذا المسلك يؤدي إلى توقف الإضافة إلى العلم وتكييف العقلية
السكونية، دعوى برده تارخ أتباع منهج السلف، والذي يبرز أن السلفية هي رائدة
تنشيط الحركة العلمية، وهكذا من إسرا القاعي والجماع، وتحرير العقل من سلطة
الخراقة والأفكار المجرفة.

وقد برز كثير من العلماء ممن حققوا هذا المعني، مثل: شيخ الإسلام ابن تيمية،
وابن القيم، والذهب، ابن كثير، ومحمد بن عبد الوهاب، والشوكاني، وغيرهم
كثير. رحم الله الأموات منهم، ووفق الأحياء.

6- كلمة التراث كلمة مجمولة تشمل الحق والباطل، والصواب والخطأ، وكتابات
السلف وما رويا منهم داخل هذا التراث، ومن ثم فضي التجريي وعدم المنهجية
التعامل مع هذا التراث وكأنه وحدة واحدة.

إن المنهج السليم للتعامل مع هذا التراث يأتي من انتصاد مرجعية يحكم إليها
هذا التراث، فما كان فيه من حق قليل، وما كان فيه من باطل كبير.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - مبيناً هذه المرجعية وكيفية تطبقيها:
» الحق الذي لا باطل فيه هو ما جاء به الرسل عن الله، وذلك بما حقدنا يعرف
بالكتاب والسنة والإجماع، وأما ما لم تجأ به الرسل عن الله، أو جاءت به ولكن
ليس لنا طريق مستقل إلى العلم به فشيء الحق والباطل؛ فلهذا كانت الحجة الواجبة
الاجتماعاللكتاب والسنة والإجماع: فإن هذا حق لا بطل فيه واجب الإتباع، لا يجوز
تركه بحال، عالم الوجوب لا يجوز ترك شيء مما دلت عليه هذه الأصول، ... وهى
مبنية على أصولين:

(1) انظر صفحة: 138.
الأوّل: أن هذا جاء به الرسول.
والثاني: أن ما جاء به الرسول وجب اتباعه.

وهذه الثانية: إيمانية ضدها الكفر أو النفاق، وقد دخل فيه بعض ذلك طوائف من المتكلمة والمتفلاسة والتأمراء والصوصفة، إما بناء على نوع تقصير بالرسالة، وإما بناء على نوع تقليل عليه، وإما على عين إعراض عنها، وإما على أنها لا تقبل إلا من شيء يتفجر كالفروع مثل دون الأصول العقلية أو السياسية، أو غير ذلك من الأمور القادحة في الإيمان بالرسالة.

أما الأولى: فهي مقدمة علمية، مبناها على العلم بالإسناد والعلم بالمنتن، وذلك لأهل العلم بالكتاب والسنة والإجماع لفظاً ومعنياً وإسناداً ومتنًا.

وأما ما سوى ذلك، فإما أن يكون مأخوذًا عن الأنبياء أو لا.

أما الأولى: فيدخل فيه الإسرائيليات مما يأيدي المسلمين، وأيدي أهل الكتاب، وذلك قد لبس حقه بباطله، ولكن يسمع ويروى إذا علمناها فلو لعلناها، لأنه مؤسس مؤكد، وقد علم أنه حق، وأما إثبات حكم بمجرده فلا يجوز اتفاقًا.

وأما الثاني: فما يبرو عن الأوائل من المتفلسة ونحوهم وما ينزل على أهل الكتاب ما يظل عليه الأئمة، وما كله من هذا الملة آمنة وأمراضها، وهذا التقييد والقياس والإلهام فيه الحق والباطل، لا يعترف به ولا يقبل كله، ثم هذه الأمور لا ترد رداً مطلقاً لما فيها من حق موافق ولا تقبل قبولًا مطلقاً لما فيها من الباطل، بل يقبل منها ما وافق الحق ويرد منها ما كان باطلاً.

وهذا منه -رحمه الله- تقرير لنهج موضوعي متين، يتطلب أهلية علمية قوية، وإنصافًا وتجردًا للحق.

7- إن التفريق بين الشريعة والفقه، أو بين النصوص وفهم السلف، يكون في المصدر النهري، والأثنان مصدرها فهم بشري قابل للصواب والخطأ هو تقريب

الإسناد العاقر بين التشريع الشرعي

مجمع الفتيا: 19:05-7.
الباب الثاني: موقف هذا الإتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الأول: موقفهم من فهم السلف للنص الشرعي

صحيح - في الجملة - ولكن يحتاج إلى مزيد من التحرير والدقة: وذلك لأسباب منها:

أـ: أن الفقه علم مصدره من: نصوص الشريعة، والمصادر التي أقرتها الشريعة كالإجماع، والقياس، وقول الصحابة، وغيرهما: ومن ثم فاللفظه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بنصوص الشريعة منها يؤخذ، وليا يصحح، ولا شرعية له غير ذلك.

بـ: ما يبلغه الفقه من الشريعة إما متقلب عن صاحبها، إما مستنبط من المنشول، قال الأول يكون فيه ميلغاً يجب اتباعه طاعة لله ورسوله، والثاني يكون اجتهاداً منه: معرفة مرض الله ورسوله: "إذ ليس لأحد من المجتهدين غرض في أن يثبت للأفعال أحكاماً باعتقاده ولا أن يشرع ديناً لم يأخذ به الله، وإنما مطلوبه أن يعتقد حكم الله ودينه": (1) ومن ثم فطاعته واجبة على من رأى صحة اجتهاده.

جـ: هذا التشريف لا إشكال فيه لو جاء في سياق الرد على الذي يتخصصون لأقوال أئمةهم ولو خالفت النصوص الصريحة، ولكنه يكون مشكلاً وملبس إذا جاء في سياق التبشير لإعادة النظر في الأحكام، أو في سياق الدعوة لتجديد الخطاب الديني مساعدة للعرف وذلك مقابل اتباع علماء الأمة المتقدمين.

إـن هذا التشريف وإن كان حقاً في الجملة، إلا أنه إذا لم يحترر - فقد يقود إلى عزل النصوص عن فهم العلماء بالشريعة، ليتجأ عليها أهل الأهواء والجهلة بحجة بشرية تلك الأفهام ونسبتها.

8 - تضحيه القول بتغير هذا العصر عن عصر السلف قول غير مسلم بإطلاق، ذلك

(1) مجموع الفتاوي: 19 / 147.
(3) أنظر: المواقف: 4 / 126، والثبات والشمول: 86.
المبحث الثاني
مفهوم فهم السلف

أيّه "لم بيق مسألة فِي الدين إلا وقد تكلم فيها السلف" (1)، وهذه المسائل على نوعين:
1. مسائل علمية يجب الإيمان بها، مثل: الأسماء والصفات، والملائكة، واليوم الآخر، وإنجها، فما علاقة هذه المسائل بتغير العصر؟ أم أنه مشابه في عصر السلف يصح لهم أن يؤمنوا به، لأن ذلك ذهب الموت، أما منطلق هذا العصر فوليهم الحديث ليقبله كما قال الفرضاوي؟ (2)
2. مسائل الأحكام العملية، فهذه يحقق مناط الحكم فيها وفقاً للمذاهب السلفية والأئمة، ومن ثم فليس تغير الفتوى فيها متوفرًا على تغير العصر.

ثم لماذا المباحثات يدعو تغير ظروف العصر؟ (3)
فإن جميع الأدادت والأحوال التي تمر بها البشرية متشابهة وتنكرت محسورة من حيث إمكان تحديد أوجه الشبه بينها حتى وإن لم يمكن حضر جزئياتها وأفراها، والشابة أمر مسلم به، لأن البشر يشتركون في طبيعة الإنسان عقلًا وروحًا وجسدًا، ويَذكرون أنهم يعيشون على هذه الأرض وينتسب عليهم فيها تفتيتاتها الناشئة، وتشابهون في طرق تعاملهم وتجاراتهم، وتزيد عليهم الأمور والأحزان والأفراح إلى غير ذلك من أوجه الشبه، فإذا كان الأمر كذلك أمكن جميع أطراف هذه الوثائق وجزئياتها عن طريق ردع التماثلات إلى بعضها، ثم تربط بالأصول الشرعية كل حسب ما يشبهه (4)، ويكون الإجتهاد هنا اجتهاداً لتحقيق المناط.

9- دعوى أن هذا السلك مبادله المباحثات تدريس السلف، وغيرها حب الآباء والأجداد، دعوى باطلة: فهذا السلك مستندته الكتاب والسنة، ويؤدي العقل وإجماع الأمة، وفيما تقدم من أوجه الورد ما يكفي في بيان تهافت هذا التناقل.

10- من أراد أن ينصب فهماً أو قولًا للسلف فعليه أن يرسل أحد أمرين (5):

1. الاستقراء التام لأقوالهم المبثوبة في كتاب التفسير، والحديث، والأثار.

1. مجموع النطراوي: 27/12.
2. انظر: النبات والشمول: 500.
3. انظر: بيان تلبис الجهمية: 8/528.

الإسلامي القاصر في النص الشرعي

367
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الأول: موقفهم من فهم السلف للنص الشرعي
والتي رويت عنهم بالأسانيد.
2. النقل عنهم هو خبير بأقوالهم.
ومن هنا ندرك الخطأ الجسيم الذي ارتكبه الشيخ القرضاوي يُنسبه مذهب التفويض في الصفات لأكثر السلف: فهو إذا لم يستترأ أقوال السلف من كتب الآثار التي فيها من الآثار الثابتة عن السلف -التي بها تعرف مذاهبهم- ما لا يحصل (1)، وأما أنه نقل عنهم ليس بخبر بمبذب السلف، كالجواويني، والغزالي، وغيرهم.
والتفويض الذي نسبه لأكثر السلف قال عنه شيخ الإسلام ابن تيمية – الخبير بأقوال السلف: لا يعرف عن أحد من السلف، لا يعرف عن أحد منهم أنه قال: يجب القتال بأن مراد الله منها غير ظاهرها، ثم يجب تقويض معناها إلى الحب تعالى. بل المعروف عن السلف نفي تشبهاها، ومماثلتها بصفات المخلوقين، وإنكارهم على الشبهة الذين يقولون: كيدى، وقدم كدموي، ونوزل كنزولي، واستوى كاستوائي ونحو ذلك.
فهذا ثابت عن غير واحد من السلف، وأئمة السنة... ولا يعرف أيضاً عن أحد من السلف أنه قال: إن مراد الله منها غير ظاهرها، فضلاً عن أن يقول يجب القتال بشيء، بل لفظ الظاهرة مجمل فقد يراد بالظاهرة ما يماثل صفات المخلوقين، فهذا هو الذي نفاه السلف، كما دل الكتاب على معنى ذلك، وكذلك العقل، قال تعالى: ِليست كيجلٍّ طبّ أو هو السمع البصير [الشورى: 11].
وأما إذا قيل: تحمل على ظاهرها اللائق بجلال الله تعالى، كما تحملسائر الصفات مثل لفظ: المشيئة، والسمع، والبصر، والقدرة، والعلم، فإن مثبّة الصفات يحملون هذه على ظاهرها، عند عامة المسلمين، إلا الغلاة المنكرون للأسماء...
وأما فهم معناها وتفسيرها: فلم يكن السلف ينكرونه، ولا كانوا ينكرون التأويل بهذا المعنى، وإنما أنكروا تأويلات أهل التعليل التي هي تحريف الكلام عن مواضعه (2).

(1) بيان تلبس الجهمية: 8/539
(2) المصدر السابق: 8/540-540.
وأما نسبة التأويل إلى بعض السلف فقد يفسر بعض آيات الصفات بما يظهر له من معناها. يوم ذلك السياق الذي وردت فيه، مما قد يفهم منه لأول وهلة- أنه تأويل للصفة، وليس ذلك منه تأويلًا أو نفيًّا للصفة.

ويُكفي للدلالة على ذلك المناهزة التي عقدت لشيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله- في العقيدة الواسطية التي كتبها لتقرير مذهب السلف وأتهم لم تتأولوا آيات وأحاديث الصفات (1)، وما جاء في تلك المناهزة قوله- رحمه الله: «قلت مرات قد أمهلت كل من خالقني شيء منها ثلاث سنين، فان جاء بحرف واحد عن أحد من القرن الثلاثة التي أثنت عليها النبي ﷺ»، حيث قال: (خبر القرن القرن الذي بهت فيه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم) يخالف ما ذكرته فأنما أرجع عن ذلك، وعلى أن أي بنقول جميع الطوائف عن القرن الثلاثة توافق ما ذكرته من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلية، والاشتراكي، وأهل الحديث، والصوفية وغيرهم (2).

وقال: «وقد أحضرت پ الشام أكثر من خمسين كتابًا من كتب الحنفية، والمالكية، والشافعية، وأهل الحديث، والكلاميين، والصوفية كلها توافق ما قلته ألفاظه وفي ذلك نصوص سلف الأمة وأثنتها، ولم يستطع المنازعون مع طول تفتيشهم كتب البلد و хозяйствته، أن يخرجوا ما يناقض ذلك من أحد من أئمة الإسلام وسلفه» (3).

ومن هنا كان لزاماً على الشيخ القرضاوي أن يتأتي قبل أن ينسب إلى السلف ما هم بريئون منه، كما أنه لا يحق له أن ينسب إلى السلف قضايا مجملة تتضمن حقًا وباطلًا دون أن يحصر القول فيها، وذلك مثل قوله: «ومنهجهم - كما يبدو من استقراء أحوالهم وأقوالهم وأعمالهم- هو النظر إلى جوهر الدين لا إلى شكله، وإلى مقاصد التشريعة لا إلى حرفيتها، وإلى روح العمل لا إلى مادته، وتغليب اليسر على العسير، والتخفيف على الإعaneous، كما يبدو ذلك مسلك الخلفاء الراشدين».}

(2) الفتاوى: 169.
(3) الفتاوى: 217، وانظر: بيان تلبيب الجهمية: 79.
الباب الثاني : موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الأول : موقفهم من فهم النص الشرعي

المهديين الذين أورثنا أن نتبع سنتهم" (1) فهذه عموميات لا يصح أن تساق هكذا من دون تحرير فضلاً عن أن تنصب إلى السلف. إضافة أن مثل هذه العموميات وإن كانت قد تقبل من حيث الإجمال، إلا أن أهل الأهواء يستقلونها لتبير تجاوزهم لأحكام الشريعة، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في البحث المتعلق بالمسلاحة.

وبعد هذا، يتبين خطأ ما ذهب إليه بعض أصحاب هذا الاتجاه من الاعتراض على مسلك الاعتماد على فهم السلف للنصوص الشرعية، واتضح أنه لا يلزم من اتباع منهج السلف بعمامة ومنهجهم - منهم النص الشرعي بخاصة أي مطروح: ذلك أن الالتزام بهذا المنهج هو التزام بمنهج الكتاب والسنة، وذلك واجب في كل زمان ومكان، ويجب مختلف الظروف والأحوال، وقد كان العلماء يدعون إلى التمسك بمنهج السلف على مر القرون، مع علمهم باختلاف أزمنتهم عن أزمنة السلف.

وهذا مما يوجب على أهل العلم والدعوة والفكرين الحرص على التمسك بمنهج سلف الأمة، والحذر من مخالفته، وكما قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: "فالحذر الحذر من مخالفته الأولين: فلو كان نعم فضل ما، لكان الأولون أحق به. والله المستعان" (2).

(1) الثقافة العربية الإسلامية بين الأصلية والمعاصرة : 58.
(2) المواقف: 56/2.
الفصل الثاني
موقفهم من حق الاجتهاد في فهم النصر

المبحث الأول: مجال الاجتهاد
شروط المجتهد
المبحث الثاني: شروط المجتهد
المبحث الأول
مجال الاجتهاد

الاجتهاد لغة: افتعال من الجهد - بالفتح والضم للجيم-، وهو الطاقة والمشقة(1).
ويُعرف الأصالة بدل الوضع في النظر في الأدلة الشرعية للحصول على القاطع أو الظن بحكم شرعي(2).
والحاجة قاتلة إلى الاجتهاد: ذلك أن الشرعية وإن كانت قد نصت على حوادث كثيرة بعينها، إلا أنها لم تنص على كل حداثة بعينها، وإنما جاءت بأمور كليلة، تتناول أعدادًا لا تمحور، والوقائع والنزاعات تجدد؛ مما يستلزم الاجتهاد لإنزال الوقائع على أحكام الشرعية الكلية(3).

وحكم الاجتهاد على سبيل الإجمال جائز، وهذا مذهب الجمهور.

والأدلة على مشروعية الاجتهاد كثيرة منها(4):

1- قوله تعالى: (وَذُووَرِسْمِ يُزُجُّكُ في الْقُلُوبِ) إنْتَشَّرَتْ فِي ٱلْقُلُوبِ وَهُمْ يُفْهَمُونَٰ(5) (الأبيات 82-83).

ووجه الدلالة من الآية هو كون كل منهما على المنام الصلاة والسلام حكم فيه هذه الحادثة بحكم مختلف، ولو كان وحياً لما ساهم الاختلاف؛ فدل على أنهما اجتهاد(6).

2- قوله تعالى: ((إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)) (7).

(1) انظر: لسان العرب: 127/12، والصباح المثير: غريب الشرح الكبير للرازي، للمباني: 42، المكتبة العلمية، بيروت.
(2) انظر: روضة الناظر: 2/2، والمواقفات: 3/1، وشرح الكوكب المثير: 5/8 مذكرة أصول الفقه: 11.
(4) انظر: الرسالة: 87، وجمع الفتاوى: 2/10، ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة: 484.
(5) انظر: مجموع الفتاوى: 324، وأضاء البيان: 596.
(6) روايه البيخاري: صحيحه، كتاب الاعتقام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ح: (1792) ومسلم: صحيحه، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ح: (1716).

الإسناد: القاضي بن الناصر السرمي
المؤلف: الألبة العقالذي

الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من حق الاجتهاد في فهم النص الشرعي


أما حكم الاجتهاد على سبيل التفصيل، فإنه قد يجب، وقد يستحب، وقد يحرم، وقد يكره، وقد يكون مباحاً: وذلك بحسب أهلية المجتهد، ونوع المسألة المجتهد فيها، وحسب الحاجة إليها، وحسب الوقت.

فيكون واجباً على الكفاية - إذا كان المجتهد أصلاً للاجتهاد، وقد قامت الحاجة إلى معرفة الحكم، مع ضيق الوقت، وتعين الوجوب إذا لم يقم بهذا الواجب من يكفي.
ويكون مستحب إذا لم تكن الحاجة قائمة، وذل الوقت المتسع، والمجتهد أهل للاجتهاد.
ويكون محرماً إذا لم يكن المجتهد أصلاً، ولم توجد الحاجة لذلك، أو تكون المسألة مما لا يجوز فيه الاجتهاد.
ويكون مكروهما إذا كان المجتهد أصلاً، وكانت المسألة مما يستبعد وقوعه.
ويكون مباحاً إذا كان المجتهد أصلاً، وكانت المسألة مما يمكن وقوعه، وكان الوقت متسع.
ومجال الإجتهاد هو ما ليس فيه نص قاطع أو إجماع، وهذا مراد العلماء من قاعدة: لا إجتهاد في مقابل النص: فالمقصود هنا هو: ما لا يحتمل إلا وجوهاً واحداً.

(1) أخرجه أبو داود، كتاب الأقضية، وأبجاه البنتاجور في القضاة، ح(295)، والترمذي. كتاب الأحكام، كتاب ماجاه. في القاضي كتب في تقضي، ح(137). وقد نقل الخطيب البغدادي، وأبي القاسم، وغيرهم من كل العلماء هذه الحديث بالقبول، مع قولهم بأن إسناده لا يخلو من مقتل، ونظر: النفي، والمنتفع، الخطب، البيشير. تحقيق: عبد بن يوسف المزيزي:1/189، دار ابن الجوزي، النسبية، الطبعة الأولى، 1417هـ. وإعلام المواقف: 1/2.

(2) انظر: إعلام المواقف: 7، و70، ومذكرة أصول الفقه: 682، ومعالم أصول الفقه: 489.

المبحث الأول
مجال الاجتهاد

قال ابن القيم - رحمه الله -: "ما عليه الأئمة أن مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوباً ظاهرة، مثل حديث صحيح لا معارض له من جنسه، فيسوع فيها - إذا عدم فيها الدليل الظاهر الذي يجب العمل به - الاجتهاد لتعارض الأدلة، أو لخفاء الأدلة فيها". (1)

ومن هنا فمجال الاجتهاد في بهم النص الشرعي هو البصيرة أو النص الظاهر الذي يمكن حمله على غير ظاهره للدليل معتبر يوجب ذلك. وفي النص المجمل الذي يحتاج إلى البحث وما يبينه وفق المنهاج المقررة علم أصول الفقه.

موقف أصحاب هذا الاتجاه من مجال الاجتهاد في بهم النص:

بري الشيخ القرضاوي مجال الاجتهاد فهو كل مسألة شرعية ليس فيها دليل قطعي الثبوت، قطعي الدلالة، سواء كانت من المسائل الأصلية الاعتقادية أو من المسائل العلمية الفرعية.

وعلل ذلك بأن مجبيتها على هذا الوجه "دليل الإذن بالاجتهاد فيها"، ولا يجعل الله فيها من قواطع الأدلة، ومحممات النصوص، ما يرفع الانتباه، وبيني عن النظر، وينفع الاختلاف، ولهذا أنزل الله تعالى: "إِنَّهُ أَمَرَكَ ۖ مَنْ يَعْبُدُنِي ۖ وَلَنِعْفَضَ ۖ ۖ وَأَحْزَنُ ۖ مَنْ كَانَ أَيْتَامًا مَّعَكَ" (آل عمران:7). (2)

وقد اعترض على إخراج المسائل الاعتقادية من مجال الاجتهاد - وإن لم تكن أدلهما قطعية- إذ إن ذلك قد يؤدي إلى المغالبة في تأثيم المجتهدين فيها، بل وقد ينتهي إلى تكفير المخالفين، وهذا باب خطر لا ينبغي لسلم أن يلجه ما وجد مجالاً لمعذر أو تأويل. (3)

وقد أكد بقوة على أن ما ثبت بدليل قطعي لا يجوز أن ندعو للمتلاعبين أن يجزئوا عليه: فهذه القطعيات عماد الوحدة الاعتقادية والفكرية والعملية للأمة، فلا يجوز أن نتساهل مع من يريد أن يحول القطعيات إلى محتملات، ويجعل الدين

(1) إعلام الموقفين: 288/3
(2) الإجتهاد في الشريعة الإسلامية: 62، وانظر: 170.
(3) انظر: المصدر السابق: 17.
كله عاجبة لينة، أي أيديهم يشكلونها كيف شيء أهواءهم.

وقرر أن عصرنا أشد حاجة إلى الاجتهاد من أي عصر مضى، نظرًا لتغير شؤون الحياة وتطورها الهائل، الذي يرى من الضرورات أن يعاد فتح باب الاجتهاد ومن جديد وأن يكون هذا الاجتهاد اجتهاداً جماعياً ومن غير استثناء عن الاجتهاد الفردي.

وهذا الاجتهاد يتجه أولاً إلى المسائل الجديدة، والأشكال المعاصرة، ضوء نصوص الشريعة الأصلية، ومواقفها العامة، وقواعدها الكلية.

كما يرى أنه ينبغي أن يعاد النظر في القديم ليقوض من جديد ضوء ظروف العصر وحاجاته، ولا تتقصى إعادة النظر هذه على أحكام الرأي أو النظر، وهي التي أنتجها الاجتهاد فيما لا نصر فيه بناء على أعراف أو مصالح زمنية لم يعد لها تأثير، بل يمكن أن يشمل بعض الأحكام التي أثبتتها نصوص ظنية النبوت كأحاديث الأحاديث، أو ظنية الدلالة، وأكثر نصوص القرآن والسنة كذلك، فقد يبدو للمجتهد اليوم فهم فيها لم يبد للسابقين، وقد يظهر له رأي ظهر لم يظهر للسابقين، وله هجر ووفاته، ودعم الحاجة إليه حينذ ذلك، أو لأنه سبق زمنه، أو لعدم شهرة قائله، أو لمخالفته للمألوف الذي استقر عليه الأمر زمناً طويلاً، أو لقوة المعارضين له، وتمكنهم اجتماعياً وسياسياً أو لغير ذلك من الأسباب.

وقسم الاجتهاد المطلوب لعصرنا إلى نوعين: اجتهد انتقائي، واجتهد إنشائي.

أما الاجتهاد الانتقائي، فيعني به «اختيار أحد الآراء المنقولة، تراثاً تشكيقياً الربح الأعلى أو القضاء به، ترجيحه له على غيره من الأراء والأقوال الأخرى»، وذلك بأن نوازن بين الأقوال بعضها وبعض، ونراجع ما استندت إليه من أدلة نصية أو اجتماعية: لاختيار ما النهاية ما نراه أقوى حجة وأرجح دليلًا، وفق معايير الترجيح.

والإجابة على الأشكال فيما قاله الشيخ، ولكن يأتي الإشكال عندما اختيار أمثلة

(1) انظر: المصدر السابق: 20، وانظر: 178.
(2) انظر: المصدر السابق: 95.
(3) المصدر السابق: 87.
(4) المصدر السابق: 115.
لمعايير الترجيح، فكانت هذه الأمثلة هي: "أن يكون القول أليق بأهل زماننا، وأوفق بالناس، وأقرب إلى سير الشريعة، وأوعى بتحقيق مقاصد الشرع، ومصالح الخلق، ودرء المفسد عنهم" (1).

أما الاجتهاد الإنشائي فيعني به "استنباط حكم جديد من مسألة من المسائل لم يقل به أحد من السابقين سواء كانت المسألة قديمة أو جديدة" (2).

وذكر الشيخ عدداً من مزائل الاجتهاد المعاصر أولها الغفلة عن النصوص التي يجب اتباعها من الكتاب والسنة.

وفرض قول الفقهاء: لا اجتهاد مع النص. بأنهم يعنون النص الثابت الصريح الدلالة على الحكم (3).

والملزق الثاني: سواء فهم النصوص أو تحريفها عن موضوعها، وقال: "وربما دفع إلى ذلك التسرع والتعجل والخطف للنصوص، قبل الدراسة اللازمة والتأمل الكافي، واستناداً إلى الفحص... وقد يكون الدافع إلى ذلك هو التأثر بالواقع القائم، ومحاولة تبريره، بوعي أو بغير وعي، وخصوصاً لدى المفكرين بالحضارة الغربية، ويحل تقدمها، وهو أيضاً ضرر من اتباع الهوى المفضل" (4).

وثالث المزائل: الإعراب عن الإجماع المتقن، غفلة عن هذا الإجماع، أو إعراباً عنه.

وقد مثل الشيخ لهذا المزلق بما قبل من جواز زواج السلمة الكتابية في عصرنا، كما جاز زواج المسلم بالكتابة، مع وضوح الفرق بين المسائل (5).

وعدد من المزائل أيضاً الغفلة عن واقع العصر: بالانسياق وراء الواقع القائم، والاستسلام لتيارات العصر وإن كانت مخالفة للإسلام، والاعتقاد في تبرير

(1) المصدر السابق: 115.
(2) المصدر السابق: 121.
(3) انظر: المصدر السابق: 139.
(4) المصدر السابق: 141.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فيهم النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من حق الاجتهاد في فهم النص الشرعي

الواقع شرعًا، وكذلك المقابل إفغال النظر متغيرات العصر وأثرها معالجة أوضاعه.

ومن المزاعم التي ذكرها: الغلوبية اعتبار المصلحة ولو على حساب النص.

ويرى أبو المجد: أن مجال الاجتهاد التشريع مجال واسع وكبير: لأن ما تم تناوله النصوص كثير بالقياس إلى ما تناولته، ولذا فهو يرى أنه "لا يلام أحي إذا اجتهد وخالف اجتهاد الفقهاء، أو كان له فيما ذهبوا إليه رأي جديد".

ويعتر ذلك أن النص القطعي غير داخل مجال الاجتهاد، ولكنه يرى أن القضايا التي يجب العبادة بها هي قضية وضع منهج منضبطة للإجتهاد، يصاحبها التنبيه المتكرر إلى زيادة الحاجة إلى هذا الاجتهاد في ضوء المستجدات العديدة، التي افتتحت على الناس حيالهم، وصارت مواجهتها تحتاج إلى فقه جديد واجتهاد متواصل.

وقد ذهب محمد عمارة: "الثابت في الشريعة هو فلسفة التشريع، والقواعد والنظريات، والأحكام التي قنعت للثقة، مثل القيم والحدود، أما التفاصيل وال نحو والجزئيات - التي هي موضوع الفقه- فإن باب الاجتهاد والتجديد مفتوح فيها أمام العقل الفقهي، كي يبدع الجديد من الأحكام التي تؤنمت متغيرات الواقع ومستجدات الزمان والأحوال وليات، والعبادات كما قال ويقول الآثمة السلفيون والمجددون.

ويقرر أن العلاقة بين النص والاجتهاد هي علاقة التلازم والمصاحبة دائمًا.

انظر: المصدر السابق: 103.
(1)
انظر: المصدر السابق: 105.
(2)
حوارات لا مواجهة: 93.
(3)
المصدر السابق: 92.
(4)
(5)
المصدر السابق: 54.
(6)
مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، ضمن بحوث مؤتمر: التجديد في الفكر الإسلامي 7.
(7)
وأبداً، وبتعيم وإطلاق» (1).

ومن هنا فلا يغنى عنده ووجود النص قطعي الدلالة والثبوت عن الاجتهاد، وإنما حقيقة الأمر هي تحديد طبيعة وحدود الاجتهاد اللازم مع هذا النص قطعي الدلالة والثبوت (2).

وقد ذكر ثلاثة أنواع للأجتهاد في النص القطعي الدلالة والثبوت، وهي:

1. الاجتهاد في فهم النص لإزالة أحكامه على الواقع.
2. الاجتهاد في المقارنة والموازنة بين هذا النص ونظائره الواردة في موضوعه، والموافقة أو المخالفة في معناه.
3. الاجتهاد في استنباط الجزئيات والفروض من النص (3).

ونلاحظ أنه لم يورد أمثلة توضح مراحل من هذا التقسيم. ولكن لا إشكال فيما ذكره - نظريًا - في مبدأ الاجتهاد في فهم النص، والاستنباط الجزئيات والفروض من النص.

ولكن يأتي الأشكال من تحديد إطار هذا الاجتهاد الذي يوضحه مفهومه للثوابت والمتغيرات في الشرعية، إذ إن هذه النصوص - عندنا - إن تعلقت بالثوابت الدينية فلا يجوز أن تتجاوز الاجتهاد فيها حدود الفهم والاستنباط والتفسير والترجيح والتحرير. ومن المعطور التغيير أو التمثيل أو التجوز أو الاستبدال. أما النصوص القطعية الدلالة والثبوت المتعلقة بأمور من الفروع الدينوية، ومن المتغيرات فيها قليست مرادة لذاتها. وأنما هي مرادة لعلها وغاياتها ومتاصدها، ومن ثم فوجود النص القطعي لا يعني من الاجتهاد الذي يشتر حكمًا جديداً لتحقيق المصلحة (4).

أما مفهولة لا اجتهاد مع النص فهي منفية - عندنا - علاقة التلازم والتلاحم.
بين النصوص والاجتهاد، كما قررها - في مفهومه- للمنهج الإسلامي في هذه القضية، بل أرى أن الخطأ والخطر كانا في هذه المقالة، ويرى أنها إنما شاعت وتشبع على أنفسها في كتابات عوام المثقفين، وأنهم بمقولتهم هذه إنما يقدسون - في نظره- أحكاماً فرعية فقدت شروط إعمالها، أما قداسة النصوص الإلهية بمعناها الاصطلاحية فلا خلاف عليها بين المسلمين (1).

ومن هنا فهو يرى أن ميدان الاجتهاد في هذا الميدان إنما كان في شروط عمل حكم النص، ومدى تحقيق حكمه للمصلحة في هذا الواقع الجديد، وكان مستنده في ذلك إجتهادات عمر- رضي الله عنه - (2).

وستدأ علاً إلى تمييز المحدثين والأصوليين في النصوص السنة بين سنة العبادة وسنة العادة، ضينة العبادة - عنده- لا تغير لحكمها بالاجتهاد إذا تعلقت بالنفييات التي لا يستقل العقل بإدراكها، أو بالعبادات، أو بالثوابات الدنيا.

وسنة العادة - عنده- والمتصلة بالفروع من المتغيرات الدنيا، فيجوز الاجتهاد الجديد فيها ومعها، بينما ما يستند من المصالح (3).

أما الفنونج فيرى أن مجال العقيدة والعبادة لا يدخله الاجتهاد، ويقول:

"نحن نفهم أن الإسلام إذا كان حقًا في مجال العقيدة والعبادة قد حدد مبادئ وأحكامه نهائية فلا مجال لتفييرها" (4).

بينما ينادي د. الترابي بإعادة النظر في بعض أحكام الفقه، ويقول: "ونحن أشد حاجة لنظرية جديدة في أحكام الطلاق والزواج نستفيد فيها من العلوم الاجتماعية المعاصرة، ونبني على فقهنا الموروث، وننظر في الكتاب والسنة مزودين بكل حاجات عصرنا ووسائطه وعلومه، وكلا التجارب الفقهية الإسلامية والمقارنة، لعلنا نجد هدياً جديداً لما يقتضي شرع الله في سياق واقعنا المعين" (5).

(1) انظر: المصدر السابق: 103، 124.
(2) انظر: المصدر السابق: 111، 119.
(3) انظر: المصدر السابق: 114-115، 110.
(4) حركة الاجتهاد الإسلامي في تونس، الفنونج: 52، دار القلم، الكويت، 1409هـ.
(5) تجديد أصول الفقه: 21.
البحث الأول
مجال الاجتهاد

وقرر، عبد المجيد النجار أن عمل العقل يختلف تفهم النص باختلاف النص ذاته من حيث وروده، ومن حيث دلالته، وما يعترفهما من قطعية وطنية.
فالنصوص القطعية وروداً أو دلالة ينحصر -عنده- عمل العقل في فهمها. إذ الاعاني الدلالة عليها واستيعابها وتتمثّل، وليس له من مدخل في البحث عن احتمالات تعيين المراد الإلهي؛ لأن البحث عن الاحتمالات هذا النوع من النصوص من شأنه أن يؤدي إلى اعتبار أن يكون لجميع النصوص ظاهر وواطع، وهو مذهب كفيل بأن يهدد دلالة اللغة التي تواضع عليها الناس أصلاً، وتبين ذلك إهدار اغراض الوحي.

أما النص ظني الدلالة فيرى أن عمل العقل يتهمه عمل واسع: إذ إنه يجهد الاحتمالات المختلفة التي هي مظهرة أن تكون مراداً إلهياً بحسب دلالة النص عليها، يتوزع بينها مستخدمًا جملة كبيرة من الاعتبارات التي ترجع بعضها إلى قواعد اللغة، وترجع بعضها الآخر إلى مقاصد الشرع وأصوله العامة، حتى ينتهي إلى تعيين أحد تلك الاحتمالات على أن مراد إلهي بحسب ما يغلب على الظن.

وبعد أنه إذا «انتهى النص إلى أن يكون أصول وقواعد عامة لا تتعلق بجنس معين لأعمال الإنسان وإنما تطبق على كل الأفعال، أصبح دور العقل في تبين المراد الإلهي فيما لم يرد فيه نقح خاص من الأفعال، الاستنارة بتلك الأصول والقواعد لصياغة أحكام بحسبها، يغلب على الظن أنها المراد الإلهي».

وقرر الأساتذة. فهمي هويدي أن مالم يرد فيه نق، فالباب مفتتح على مصراعيه للاجتهاد بالقياس والملصلة والمرسلة والاستحسان، وسند الذرائع والاستصحاب، وأن هذه كلها مجالات للحركة تفتح الباب واسعاً للاحقة التطور والتجديد، والحافظ على مصالح المسلمين، وارتبطتهم بعقيدتهم دون مشقة وعون.

(1) خلافة الإنسان: 98.
(2) المصدر السابق: 99.
(3) المصدر السابق: 99.
(4) انظر: القرآن والسراج: 400.
ويرى أن هذه الحرية الواسعة يجب أن لا تقوتنا إلى مواقف تتعارض مع الأحكام القطعية في الكتاب والسنة، ولكنها عاد وقرر بأن النصوص وضعت المبادئ العامة والقواعد الكلية، أما الفرعيات والجزئيات فمعظمها مبني على اتجاه الفقهاء، وقد طفت في نظره أحياناً على المبادئ العامة، واتخذت مع التقليد التدريجي طابعاً شكلياً جامداً بعيداً عن الجوهر الأصلي، وهكذا طفي الفرع على الأصل.

ولذا فجذبه هناك فرق بين احترام النصوص وعبادتها، ويرى أن ما قرره في ذلك لا يخل بأي حال بما للنصوص من احترام وتوقير، ولكنه يحذر من المبالغة في تقديسها إلى المدى الذي قد يوقع في مظاهر عبادة النصوص.

وقرر د. محمد العوا أن الاجتهاد المقبول شرعاً هو ما كان مبيناً على نظره في نصوص الكتاب والسنة تحتمل اللغة، ولا ينافض شيء من قواعد الاجتهاد المقررة في علم أصول الفقه.

ويجادل الاجتهاد قائل: "والفقيه الذي لا يسلك هذه السبيل - إن صح أن يسمى فقيهاً - مخالف لمقاصد الشرع الذي أنزل التشريع المحموم الحدود موضوع قليلة مما يعرض للناس حياتهم، وتركت الكثرة الغالبة لاجتهاد المجتهدين على ضوء المصادر والقواعد، ويلحق الأدلة حيث توجد: ليبقى الإطار التشريعي الإسلامي حاكماً لحياة المسلمين.

وقال محدراً من بعض مزاعم الاجتهاد: "ولا يعني واجب الفقيه في الملائمة بين حقائق الإسلام وحقائق الحياة المتغيرة ما يقول به بعض الكاتبين - من غير أمل العلم بالفقة ودوره القائد لحياة المسلمين - من ضرورة تطوير الفقه الإسلامي على نحو يجعله فقهاً تبريرياً يسوع الواقع الفاسد والعادات المستوردة".

(1) انظر: القرآن والسلطان: 41.
(2) انظر: الفقه الإسلامي وطريق التجدید: 148.
(3) المصدر السابق: 48.
(4) المصدر السابق: 43.
البحث الأول
مجال الاجتهاد

المناقشة:
إن مما يلاحظ فيما طرحه كثير من أصحاب هذا الاتجاه، فهفدهم:
النظری - من مجال الاجتهاد العموم والاجتماعي، والذي لم يظهر فيه شكل قاطع
موافقتهم أو مخالفتهم لما قرره الأصوليون، هذا الشأناً، وإن وجد من بعضهم ميل
للتجاوز، فهذا المجال، ويمكن إجمال مناقشة موقفهم فيما يلي:
أولاً - لا يقبل تعميم القول بالاجتهاد عند وجود النص، كما هو بالأخص عند
محمد عمار، الذي لا يغني - عليه، وجود النص قطعي الدلالة والثبوت عن
الاجتهاد، وبري أن لهذا الاجتهاد ثلاثة أنواع هي:
1. الاجتهاد، في فهم النص لإزال أحكامه على الواقع.
2. الاجتهاد، في المقارنة والموازنة بين هذا النص ونظائره الوردة، والواجبة أو المفهومة.
3. الاجتهاد، في استنباط الجزئيات والفروع من النص.

ونلاحظ أن له مجملة توضيح مراده من هذا التقسيم، ومع ذلك فلا إشكال
نظرية - وفقاً الاجتهاد، فهم النص، والاجتهاد، استنباط الجزئيات
والفرع من النص.

أما الاجتهاد، في المقارنة والموازنة بين النص ونظيره، فإن كان مقصوده الترجيح
بين القطعين، فهذا لا يصح إلا إذا كان أحدهما ناسخاً للآخر، وإن كان مقصوده
الرجيح بين القطع والظني، فإنه لا يلمس إلا عند عدم إمكان الجمع، كما هو
معلوم من منهج الأصوليين، ومن هنا كان الواجب تحرير هذه المسألة بدقة خاصة
أنها تأتي، في سبيل تقرير المنهج الإسلامي، أو يذكر أمثلة - على الأقل - تجي موقعة
من هذه المسألة.

ولكن يبقى مع ذلك الإشكال قائمًا - تحديدًا، عمارة في إطار هذا الاتجاه الذي
يوضحه مفهومه للثواب والمتغيرات، الشريعة، إذ إن هذه النصوص القطعية:

انظر: معالم المنهج الإسلامي: 100-100.
انظر: محاولات التحديث، في أصول الفقه: 124.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من حق الاجتهاد في فهم النص الشرعي

عندنا - إن تعلمت بالثنوایت الدینية فلا يجوز أن يتجاوز الاجتهاد فيها حدود الفهم والاستنباط والتفريع والترجيح والتحرير، ومن المحظور التفهیم أو التعطيل أو التجاوز أو الاستبدال.

أما النصوص القطعية الدلالة والثبوت المتعلقة بأمور من الفروع الدنيوية، ومن المتغيرات فيها قليست -عندنا- مرادًّا لذاتها، وإنما هي مرادًا لعللها وغاياتها ومقاصدها، ومن ثم فوجود النص القطعي لا يمنع من الاجتهاد الذي يثير حكماً جديداً لتحقيق المصلحة (1).

والنتيجة -كما هو ظاهر- أن تكون المصلحة هي الحاكمة على النص، بحيث يُنظر إلى النص ليستبدلاً منه أو ليثبت من خلاله حكم يؤدي إلى تحقيق هذه المصلحة، إضافة إلى عدم تحديد شرعية هذه المصلحة، بحيث تكون مصلحة حقيقية كلية قطعية.

ولا يعفيه من هذه النتيجة دعوى أن هذا تأجيل لحكم النص، وليس إلغاء له، ولا يتعارض مع قدسيته؛ فماذا يكون دور النص، وما الفائدة منه؟

ثم ماذا تعنى قدسية النص عندنا وعند الأستاذ هويدي؟ ولكن يبدو أنه قد اختلط عليهما الاجتهاد في فهم النص، والاجتهاد في تحقيق المناط في الحكم المتعلق بالنص.

ويبدد ضمن هذا الخطأ نقل عمارة «اتفاق - من أسماه - أهل الاخصاص
فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلة تغييرت، أو بعادة تبدلت، أو بعرف تطور، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستفادة إلى نص، وتم عليها إجماع في العصر الذي سبق تغير الصلة، وتبدل العادة، وتطور العرف» (2).

وإذا ضممنا إلى ذلك هجومه على مقولة (لا اجتهاد مع النص) سندرك عدى ما المنهج الأحق بوصف الخطر والخطأ; ذلك أن هذا المنهج الذي يقرره الدكتور

(1) انظر: معلم المنهج الإسلامي:101-102.
(2) المصدر السابق:102.
المبحث الأول
مجال الاجتهاد

بهذه الطريقة يفتح الباب واسعاً لتجاوز النصوص الشرعية في حجة الاجتهاد فيها، وأن ذلك لا يتعارض مع قدسية هذه النصوص.

والأئمة لم يقرروا قاعدة (لا اجتهاد مع النص) حُجَرًا على العقول، ولا غلباً لباب الاجتهاد، كما قد يتهم بعض الناس: وإنما قرروا ذلك حماية للدين: ذلك أن الدين المسلمين مبني على اتباع كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ، وما اتفقت عليه الأمة، وهذه الثلاثة هي أصول معصومة، وما تنازعت فيه الأمة ردوه إلى الله والرسول، وما جاء في هذه الأصول حق لا باطل فيه، واجب الاتباع، لا يجوز تركه بحال، عام الواجب، لا يجوز ترك شيء مما دلت عليه هذه الأصول، وليس لأحد الخروج عن شيء مما دلت عليه

وقد استند العلماء إلى ذلك على أدلّة كثيرة منها:

1. قوله تعالى: {وما قرن على أنين أو وركب إلا بداء بغيري} [البينة: 4].

ونحوها من الآيات التي فيها ذم الاختلاف فيما كان نصبه بينا.

قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: «قال: فما الاختلاف المحرم؟ قلت: كل ما أقام الله به الحجة، حتى كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بينا لم يحل الاختلاف فيه لعَلَّه، وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويُدرك قياساً، فذهب المتاهل أو القاسي إلى معنى يحتله الخبر أو القياس وإن خالفه فيه غيره، لم أقول أنه يضيق عليه ضيق الخلاف في النصوص، ثم استدل بالآية.»

2. حدث معاذ المتقدم، وفيه أن الاجتهاد مرتبة متأخرة عن النص.

3. وكان منهج الصحابة رضوان الله عليهم من النظر في الكتاب، والسنة، والإجماع، ثم الاجتهاد.

(1) انظر، مجموع الفتاوى، 20، 164، 19، 0/162.
(2) الرسالة، 510.
(3) إعلام الموقفين، 1، 85.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من حق الأجهاد في فهم النص الشرعي

إنما يعلم بالاضطراب من دين الإسلام فساد الأرجاء الأخلاقي للفن وبطلانه
- إن سمى اجتهدًا، كما أنه لا تحل الفتية به، ولا القضاء وإن وقع فيه من وقعي
- نوع تأويل وتقليد.

وقد نقل ابن القيم - رحمه الله - اتفاق سلف الأمة وأثمتها على ذمه، وإخراه من جملة العلم.

وبناءً على ما تقدم فإنه لا يصح إدخال أحاديث الأئمة في مجال الاجتهاد بشكل مطلق - كما صنيع الشيخ القرضاوي وغيره - ذلك أن مجال الاجتهاد فيها هو إثبات صحتها أولاً - وفق قواعد علم الحديث - ثم ينظر بعد ذلك إلى مدى وضوح دلائلها، فإن كانت دلائلها واضحة وقملية فتدخل قاعدة (لا اجتهاد مع النص)؛ ولذا فإن الاجتهاد يقتصر على خالف نص كتاب، أوسنة ولو كانت أحاديث.

ثانياً - بناء مجال الاجتهاد على تقسيم المسائل تقسيماً عاماً إلى أصول وفروع.
- أوكليات وجزئيات، أو ثوابات ومثيرات، هو بناء على تقسيمات غير منضبطة وغير دقيقة. وتدخلنا النسبية، ومن ثم فلا يصح مثلاً أن يقول: إن الاجتهاد في الفروع الفقهية ساجر بإطلاق.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "والذين يردو بين الأصول والفروع
- لم يذكروا ضابطاً يميز بين النوعين. بل تارة يقولون: هذا قطعي، وهذا طني.
- وكثير من مسائل الأحكام قطعي، وكثير من مسائل الأصول طني عند بعض الناس؛ فإن كون الشيء قطعي وطني أمر إضافي. وتارة يقولون: الأصول هي العلمايات الخبرية، والفروع العمليات.
- وكثير من العمليات من جدهم كفر، كوجب الصلاة والزكاة والصيام والحج

انظر: إعلام الموقعين: 1، 11، 145.
انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد. لا بن بدر: 145. مؤسسة الرسالة بيروت. الطبعة الثالثة.
مجموع النتاوي: 136/126.
المبحث الأول
مجال الإجتهد

ثالثاً- من الخطا كذلك إدخال مسائل العقيدة بإطلاق في مجال الإجتهد كما يفهم من تقييم الشيخ القرضاوي، صحيح أن هناك من نصوص مسائل العقيدة ما قد تخفي دلالته، ولكن ذلك قليل بالنسبة لمجموع النصوص المتعلقة بالعقيدة. ولذا كان اختلاف السلف فيها قليلاً جداً كما هو معلوم.

وأما تقبل القرضاوي إدخال نصوص العقيدة ضمن مجال الإجتهد بأنه يمنع من اتخاذ الخلاف في هذه المسائل سبيلاً للتكييف. فهذا تقبل غير مسلم لأمرين:

أ- أن وجود من يكفر بغير موضوع شرعي لا يدفعنا إلى تقرير ما ليس صواباً.

ب- التقريع بين مسائل الأصول والفرع، يكون مسائل الأصول يكفر جاحدها، والفرع لا يكفر جاحدها. تقريع مرده إلى ما أشتهر عن المتكلمين من تقسيم الدين إلى أصول وفرع، وهذا تقريع ليس عليه دليل.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: "المتأول الذي قصده متابعة الرسول لا يكفر، بل لا يفسق إذا اجتهد فأخطأ، وهذا مشهور عند الناس فيما المسائل العملية.

وأما مسائل العقائد فكثير من الناس كفر الخطيئين فيها، وهذا القول لا يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإجماع ولا عن أحد من أئمة المسلمين، وإنما هو الأصل من أقوال أهل البعد الذين يبدعون بدعة ويكنون من خالفهم كالخوارج والمعتزلة والجمهورية". (1)

ولكن صدور الخطايا هذه المسائل وإن كان صاحبه معدوراً بتصرور في الإجتهد، فليس من أتباعه بمعدور مع وضوح الحق والسبق، وإن كانت سبيته مغفورة لما اقترن بها من حسن فضل وعمل صالح، إلا أنه يجب بيان المحمود والمدموم؛ لذا يكون لبسًا للحق بالباطل. (2)

رابعاً- من الخطايا أيضاً تعميم القول بجواز إحداث فهم جديد للنصوص الشرعية لم يقبل المتدرون. لأن مثل هذا القول يحتاج إلى تفصيل، فإن كان المراد بذلك ما لا يتعارض مع فهم السلف، ولا يلزم منه نسبة الخطا إلى السابقين، فهذا

(1) منهج السنة النبوية: 529/5.
(2) انظر: الاستقامة، لاش تيم، 16-10/2.
لا منع منه بشرط صحة الاحتجاج لذلك، وأنما إن كان ذلك الفهم مخالفاً لما فهمه السلف من النص ومناقض له، فهذا لا يقبل؛ لأنه يلزم منه نسبة الأمية إلى الجهل والخطإ في القرنات السابقة، كما يلزم منه القول بخلاف العصر من قائم لله بحجة، وهذا بباطل، كما تقدم تقدمت الإشارة إليه.

خامساً - دعوى قلة النصوص مقابل المسائل المتعددة كما تقدم. يقول أبو المجيد، دعوى مجمولة، فإذا كان مراده أن نصوص القرآن وما صح من السنة محدودة ومعلومة، مقابل تجدد وتتنوع الحوادث المستدجة فهذا صحيح.

وإذا كان مراده محدودية كفاية النصوص لبيان الأحكام فلا يسعد: فإنه ما من حادثة إلا ولا حكم إلا الشريعة دلت عليه نصوص الكتاب والسنة إما بالنص المباشر، وإما بطرق دلالات الأفاظ المعروفة علم الأصول، أو بطرق النصوص للقواعد الكلية التي تضم جزئيات لا تحصر، أو بالبحث عن علل الأحكام المتعلقة بطرق الاستدلال المقررة في الأصول، ثم تحقيق ذلك الفرع، كل ذلك بالضوابط التي حددتها العلماء المعتربون.

وقرب من هذه الدعوى عدم دقتها القول بأن معظم النصوص جاءت في صورة مبادئ كليلة وأحكام عامة، وكانت التفاصيل في الأحكام التي من شأنها الدوام والثواب، وما عدا ذلك مما يختلف تطبيقه باختلاف الأزمنة والأمنة والصور والعوائد فالنصوص فيه غالباً عامة مرنة، توسع على الناس، وربطها للحفر عليهم.

ويفي مثل ذلك القول غنده عن أن نصوص الشريعة كما تضمنت أحكاماً عامة وأصولاً كليلة، فقد تضمنت تفصيلات كثيرة في جوانب مختلفة، كما أنه ما من حادثة تحدث إلا ولا حكم في القرآن والسنة، وإظهار هذا يحتاج إلى اجتهاد شرعي صحيح. "وقد أن تؤثر النصوص من يكون خبر بها وبدلالتها على الأحكام."  

(1) انظر صفحة: 352
(2) انظر: الثواب والشمول: 284، والحواريات تجديد أصول الحلقة: 411.
(4) مجموع الفتاوى: 125/2/28.

٣٨٨

٣٨٨
المبحث الأول
مجال الاجتهاد

ولا شك أن مثل هذه الدعاوي ستكون مستنداً لكل من أراد تنحية نصوص
الشريعة عن تحكمها في شؤون الحياة المعاصرة، طالما كانت تلك النصوص 
نظرية مقدرة لقواعد عامة وقاسية عن مجازرة العصر.

إن الواجب على العلماء والدعاة والمفكرين في هذا العصر إبراز جوانب ومظاهر
الإعجاز التشريعي في هذه الشريعة، والتي يمكن إجمال أهمها فيما يلي (1):

1. جاءت نصوص الوعي المتضمنة من المعاني ما لا حصر له؛ وذلك من حكمة الله
باللغة وعلمه المحيط بكل شيء، فقد جعل هذه النصوص واقيية بما يشاء أن يعلمه
للبشر جمع العصور، وهكذا كان الأمر فكل جيل من هذه الأمة يعلم من هذه
النصوص ما يحتاج إليه في حياته، وما يكون له نور يحفظ عليه دينه ومنهجه.

2. نصوص الشريعة لا تضاد فيها، ولا خلاف، بل هي قبول محكم، وما قد يحصل
عند بعض الناس من توهم شيء من ذلك إنهما هو الذي يخفه الله نفسه.

3. هذه الشريعة جملها سبحانه متضمنة لكي تتحلى الشريعة بحروف جزئيات
تشريعية كذلك، عند حصول النوازل المستجدة يجتهد العلماء المتأهلون
للابتعاد لاكتشاف حكم الله فيها، مستثمرين في ذلك تلك الكليات
التشريعي، ساعتين لتحقيق مقاصد الشريعة على الوجه الصحيح.

4. من يتأمل ما في النصوص من العلوم العقلية والعلوم النفسية، يجب عليه
تلك النصوص كشجرة واحدة تقوى عليها فروع متكررة لا تحصر، وذلك
بما يبنى على ذلك العلوم من الفروع والجزئيات.

1. سادساً: يتضح تجاوز الكثير من أصحاب هذا الاتجاه مجال الاجتهاد عملياً -وان فرونه
نظرية - من خلال الاجتهادات والمقترحات التي يعلنوها، وقد سبقت الإشارة إلى شيء من ذلك
في مسائل الدين والبراء، وإنكار بعض النصوص المتعلقة بالمبادئ الغبية أو تكلف تأويلها.
وبعض مسائل الجهاد، وبعض مسائل أحكام المرأة، كما سيأتي في الباب الثالث مزيد بيان
لهذه الاجتهادات وكيف أنها تجاوزت مجال الاجتهاد الشرعي.

انظر: التحصيل والشمائل في الشريعة الإسلامية: 31-72. وفيه مقارنة جميلة بين الإعجاز
الكوني والإعجاز التشريعي.

الإسحاسي القاضي من النفس الشرعي

389
وتفكيك هنا بمثال واحد على ذلك عند الشيخ القرضاوي: لأنه جاء في سياق تقريره لضوابط الاجتهاد والتحذير من مزاقلته، ولكن الشيخ هو من أعلم أصحاب هذا الاتجاه، كما هو معلوم.

فقد عمغ الشيخ من مزاقل الاجتهاد المعاصر الإعراس عن الإجماع المتقن، غضلة عن هذا الإجماع، أو إعراض عنه، وتمثل هذا المزلق بما قيل من جواز زواج المسلمة الكتابية في عصرنا، كما جاز زواج المسلم بالكاتبة، مع وضوح الفرق بينهما.

كما عمغ من المزلق الغفلة عن النصوص التي يجب اتباعها من الكتاب والسنة، والغفلة عن واقع العصر، بالراسخة وراء الواقع القائم، والاستسلام لتغيرات العصر، وإن كانت معقلة للإسلام، والاعتقاس ذات تبشير الواقع شرعًا، وكذلك الغفلة اعتبار المصلحة ولو على حساب النص.

ونجد الشيخ قد وقع في بعض هذه المزاكرة إющее اجتهاده في مسألة المرأة إذا كانت متزوجة ودخلت الإسلام قبل زوجها، أو دون زوجها، وهي تحبها، وبينهما عечرة طيرة طويلة، وربما كان بينهما لأولاد وذرية، فماذا تفعل المرأة هنا؟ وهي حريصة على الإسلام، ووووقت نفسه حريصة على زوجها وأولادها وبيتها؟ فكان من جواب الشيخ قوله: كنت لسنوات طويلة أضيعت بما يتعى عليه العلماء وهو أن المرأة إذا أسلمت يجب أن تفارق زوجها في الحلال أو بعد انتهائها، لأن الإسلام فرقة بينهما، ولا بقاء لمسلمة في عصمته كافر، وكم لا يجوز لها أن تتزوج غير المسلم ابتدأ، فذلك لا يجوز لها الاستمرار معه بقاء.

وبذكر من نجوع بعض قرن: كما نفسه أمريكا، وتؤثر اتحاد الطلبة المسلمين هناك، وعُرضت قضية من هذا النوع، وكان الدكتور حسن الترابي حاضرًا، فلم يسبق بأن تأتي المرأة إذا أسلمت مع زوجها الذي لم يسلم، وثارت عليه القيمة، ورد عليه عدد من الحاضرين من علماء الشريعة، وكانت منهم، وقد اعتمد الرادون عليه: أنه خرج على الإجماع المقطع به، المتعلق بعمل الأمية... ولا غرو أن أطلع عليه ما ذكره الإمام ابن القيم في هذه المسألة المهمة، وذلك في كتابه (أحكام أهل الدمنة)، فقد ذكر - رحمه الله - فيها تسعة أقوال لأمة وعلماء معتبرين، ذكرها.
المبحث الأول
مجال الإجتهاد

كلها واختيار ساسدتها، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية أيضاً... كان ما ذكره ابن القيم فتحياً المسألة، التي كنا نحن نحنها من مسائل الإجماع، بل تعتبره إجماعاً نظرياً من أئمة المذاهب الفقهية، مقترنا بالعمل المستمر من جانب الأمة الإسلامية، والإجماع إذا اقترب بالعمل ازداد قوة ورسوخاً.

ثم تبين لي أن هذا الإجماع صحيح وثابت بالنظر إلى تزويج السيدة بغير المسلم ابتداءً، فهذا حرام مقطوع به، ولم يقل به فقيه قط، لا من المذاهب الأربعة، أو التمانية، أو من خارج المذاهب، فهو إجماع نظري وعملي منا، وهو ثابت ومثبت بمقنعتين.

أما الذي ذكر المحقق ابن القيم في الخلاف، فهو فيما إذا كانت المرأة غير المسلمة متزوجة أصلًا من غير مسلم، وشرح الله صدرها للإسلام، فأسلمت، ولم يسلم زوجها، فهذه هي التي حدث فيها الخلاف، وذكر ابن القيم هذه الأقوال التسع... [و] ركز على القول السادس الذي نصره، ونصره شيخ الإسلام ابن تيمية، وهي أن المرأة تقيم مع زوجها، وتتيض الإجتهاد ولا يمكنها من نفسها، ولو مقتنعت بها، إلى أن قال: "قلينا إذن فلان معتراء يمكن لأهل الفتوى الاستناد إليهما لعلاج هذه المشكلة التي قد تتفق عقبة

4 سبيل دخول الكثيرات في الإسلام.

القول الأول: هو قول سيدنا علي - رضي الله عنه - وكرم الله وجهه، وهو: أن زوجها أحق بها لم تخرج من مصرها. وهنا نجد المرأة باقية في وطنها ومصرها ولم تهاجر منه، إلا إلى دار الإسلام ولا غيرها.

والمقول الثاني: هو قول الزهري: إنهما على نقاربهما ما لم يفرق بينهما سلطان:

أي ما لم يصدر حكم قضائي بالتفرقة بينهما. (1)

وليس المقام مقام تفصيل نقاش هذه الفتوى، ولكن الذي يهمنا هنا بان أوجه الخلل في مجال الإجتهاد (2) ومنها:

1- سبعة من الأقوال التي ذكرها الإمام ابن القيم لا تنص عنده الفتوى الشيخ القرضاوي، ولم يستند فيها إلا على القولين الباقيين، وهما ما نسب إلى علي - رضي الله عنه -.

(1) انظر: نص الفتوى كاملة في موقع إسلام أونلاين على الإنترنت.
(2) انظر: رد الشيخين فيصل مولوي، وعبد العظيم المطاني على الفتوى في الموقع السابق.
ما نسب إلى الإمام الزهري - رحمه الله - وعلى ذلك فالعنوان لم تأخذِ فيه اعتباراً دلالات الأقوال السبعة الأولى، وهي مُعزوَة إلى جمع من الصحابة والتابعين والأنهية الأربعة -رضي الله عنهم أجمعين-، ومخالفة هؤلاء من المسير جداً قبولها (1).

إذا عرضنا هذه الفتوى على كتاب الله وجدناها مخالفة لنصين محكِّمين هما:

أ- قوله تعالى: (ولَاتَ نَذِكَّرَهُمَا نَذِكَّرَكُمْ حَتَّى يُؤْمِنُواَ وَلَا تَتَّقُونَ مِثْلَ مَآ مَأْتَكُمْ وَلَا تَأْمُرُونَ مِثْلَ مَآ أَمْرَكُمْ) (النور: 21). [البترة: 221].

ودلالة هذه الآية قطعية على حكم التحريم لنكاح المسلم لغير المسلمة، وتحريم نكاح غير المسلم للمسلمة، إلا أن الله عز وجل استثنى الكتابات فأباح للمسلم نكاحهن بالشروط المعرفة (2)، قال تعالى: (فَأَايَّمُ الْيَوْمِ لَنْ يَحْمِدَنَّ وَمَنْ خَلَقَ قَلْبًا فَيَقْرَأْهُ وَمَا يُؤْوِي الْكَلِبَ جَلَّ هُدُهُ وَمَا يُؤْوِي الْكَلِبَ جَلَّ لَعْبُهُ وَمَا يُؤْوِي الْجِبَلَ جَلَّ رَقَبَةَهُ وَمَا يُؤْوِي الْجِبَلَ جَلَّ نَجْرُهُ. اللَّهُ عَلَى مَا يُؤْوَى لَا يُؤْفِكُ عَنْهُمْ وَلَا يُوْفَقُ لَهُمْ فِي هَذَا الْحُكْمِ الَّذِي كَانَ عَلَى الْإِلَٰهِينِ بِلَجْنَةٍ) (المائدة: 5).

وقد حكي القرطبي (3) وأبو عطية (1)، وأبو حيان (5) من المفسرين أن الإجماع قائم بين الأمة على تحريم نكاح المشرك للمسلمة.

قال ابن عطية رحمه الله: "أجمعت الأمة على أن المشرك لا يطأ المؤمنة بوجه؛ لما في ذلك من الفضاعة على دين الإسلام" (1).

(1) انظر: رد الشيخ المطعّن في الموقع السابق.
(2) انظر: رد الشيخ المطعّن السابق.
(3) انظر: الجامع لأحكام القرآن 2/32.
(4) انظر: المحرر المجيد في تفسير الكتاب المزجي، ابن عطية، تحقيق: عبد السلام محمد، 1481 هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1481.
(5) انظر: البحر المجيد، أبو حيان، تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود وعلي موضى: 2/105، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1482 هـ.
(6) المحرر المجيد 1/297.
المبحث الأول

مجال الاجتهاد

أما النص المحكم الثاني فقال عنه تعالى: "أيما أن آتيكم رجاءً إذا جاءكم النور منهم مهجرينً فأمّلوا أن يأخذوا فروجهم من دون أن يؤمنوا. فترجعوا إلى أنفسكم لا ترجعوا إلى الكفار لأنتظروا أن يعذبكم الله فإن لم يعذبكم فربك عفوٌ غفورٌ" (المائدة: 10).

وهي هذه الآية وجدت نساء الكفار الثلاثي هاجراً مؤمنات. قد أسلمهن ولم يسلم أزواجهن. ومع ذلك حكم الله بإذن هذه الآية بالتمايز بينهن وبين أزواجهن الكفار. وإباحة نكاحهن للمسلمين.

والإشكال في هذه الفتوى ليس في صلاحية عقد النكاح الأول للاستمرار لأن الآية لا تعارضه. ولكن الإشكال في إباحة إقامة المرأة إذا أسلمت دون زوجها بpmat أسرة الزوج غير المسلم.

وهذا يتبع مخالفة الشيخ للنص القطعي والإجماع. وليت الشيخ بعد اعتماده على تعدد ابن القيم للآيات، استدلال ما أنهى إليه ابن القيم -رحمه الله- في المسألة. وذلك قوله: "وبالجملة، فتحديد رد المرأة على زوجها بانتزاع العدة لوا كان هو شرعه، لكن هذا مما يجب بيانه للناس من قبل ذلك الوقت. فإنهم أحرج ما كانوا من عبد النبي وله هذا كله يدل على أن المرأة إذا أسلمت وامتعت زوجها عن الإسلام، فلا أن ترضي وتنتقد إسلامه، فإذا اختارت أن تقيم منظرة لإسلامه، فإنها أسلمت قادمت معه، ولهذا كله كما كان الناس يفعلون. كزبين أبنتها وغيرهما، ولكن لا تمكن من وطنها، ولا حكم لها عليها. ولا نفقة ولا قسم. والأمر من ذلك إليها لا إليها. فليس هذا الحال زوجا لها مالكا لعصمتها من كل وجه، ولا يحتاج إذا أسلم إلى بعده عقد يحتاج فيه إلى ولي وشهد ومهر.

لقد وقع الشيخ فيما حذر منه، من مسابقة الواقع، والمخالفة تقدير المصلحة على النص، مما هو ظاهر من عدم تحريره للمسألة، واعتماده على أثرين يظهر منهما المخالفة للقرآن مع أنه قد توقف في قبول أحاديث صحيحة لمخالفة

(1) أحكام أهل النذمة. لابن القيم. تحقيق: يوسف البكري وشاعر العروزي. 2/262. دار ابن حزم.

بيرويت. الطبعة الأولى. 1418

الإسلامي الناضر بن النزد الشرعي

393
ظاهرة للقرآن، كما تقدمت الإشارة(1).

وقد عد بعض الباحثين صدور مثل هذه الاجهادات من الخلل النهيجي الذي يقع فيه بعض العلماء المعاصرين من ذوي الشأن والمكانة عفوض المشافقين والامة: ذلك أن هؤلاء العلماء يرهب الله تعالى هذه المسألة كأنهم يفتون بالحكم المدون والمشهور دون البحث عن نصوص أو مواقف تاريخية. لعندما تعددت الحالات، وكثرت الأسئلة توقف بعض العلماء الذين كانوا يسرعون في الفتوى الأولى في المسألة: وذلك لقناعتهم الجديدة بوجود حرب يحتاج إلى مخرج، وأخذوا بالبحث عن نصوص من المثال السلفي واستدعائها، وعندما اكتشفوا هذه النصوص أخذوا يسجون الحاجة إلى الفتوى جديدة من خلال الاستناد إلى مبادئ عامة واسناد الحكم، مع أن اكتشاف السابقة التاريخية هو الغالب ما قادهم إلى اعتماد الفتوى الجديدة(2).

إن الموانع مهما كانت نبيلة، فياضة بالخير وحجب الإسلام، لا يمكن اعتبارها من أدلته الأحكام، وقد عبر عنها القرآن بإلهامه، وحذر من اتباعه مرات، كما يقول تعالى: (وَلَا تَبْتَغُوا الْهُورَىَّ وَيْلَكُمْ عَذَابٌ عَزِينَ) [السفーヌ: 31]، والتزام في الإسلام يكون بمبادئ وقيم الإسلام ومحاسنه لا بالمستوى بأحكامه وشريعته، فنحن لا نصنع الإسلام وإنما هو أمانة من أماناتنا تلقيها عن كتاب الله وسنة رسوله، وهذا هو صرط الله المستقيم، الذي قال الله ناصحاً ومحذراً: (وَأَنَّ هَذَا صَرْطٌ مُّسْتَقِيمٌ فَاشْكُوفُوْهَا عَلَى سَبِيلِهِمْ ذِي الْمَكْرَمَ وَصُصْمَوْهُ بِصَدَقَتِهِمْ - النَّبِيُّ ﷺ ] [الأمناء: 102] وقام لرسوله الكريم: (مَنْ جَعَلَ عَلَى مُرْجِعٍ مِّنْ الأَمْرِ أَقْرَأْهَا وَلَا تَبْتَغُوا أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَكْفَرُونَ) [الجافزة: 18-19] (3).

(1) انظر صفحة: 76.
(2) بحث بعنوان: التفكير النهيجي وضرورة، فتحي ملكاوي، ضمن مجلة إسلامية المعرفة، العدد 1423-1424، 28-29
(3) من رد الشيخ المطعني السابق.
المبحث الثاني
شروط المجتهد

الاجتهاد في الشريعة ليست مهمة سهلة: لأن مؤادها نسبة هذا الفهم للنص إلى أنه مراجعة لله ورسوله عليه السلام، وقال بأن حكم الله في هذه المسألة المجتهد فيها هو كذا. سواء كان ذلك على سبيل الجزم أو الظن الغالب، ولذا اعتنى العلماء بذكر الشروط التي يجب توفرها فيمن يتصدى للاجتهاد في الشريعة، ويمكن إجمالها فيما يلي:

1. أن يكون عالماً بنصوص الكتاب والسنة التي لها تعلق بما يجتهد فيه من الأحكام، وإن لم يكن حافظاً لها، عالماً بالناسخ والمنسوخ منها، وعارفاً بما يصلح للاهتداء به من الأحاديث وما لا يصلح.

2. أن يكون عالماً بمسائل الإجماع والخلاف؛ لئلا يعمل ويفتي بخلاف ما وقع الإجماع عليه.

3. أن يكون على علم بأصول الفقه؛ لأن هذا الفن هو الدعامة التي يعتمد عليها الاجتهاد، ولا يلزم من ذلك إلا القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة، وما يتعلق بها من الأدلة المعتبرة كالإجماع، والقياس، والاستصحاب، وغيرها، ويعود على علم بما يدرك به مقاصد الخطاب، ودلائل الأنفاظ من عام وخاص، ومطلق ومفهوم، ومجمل ومبين، ونحو ذلك، كما يكون مدركاً لمقاصد الشريعة.

4. أن يكون عالماً بالقدر اللازم لفهم الكلام من اللغة وال نحو.

5. أن يبذل المجتهد وسعه في المستطاع، ولا يقصر في البحث والنظر.

6. أن يكون عارفاً بالواقعة، مدركاً لأحوال النازلة المجتهد فيها.

---

لا يوجد نص يمكن قراءته بشكل طبيعي من الصورة المقدمة.
المبحث الثاني
شروط المجتهد

وشروط القبول وأسباب الرد للحديث، ومراقبة الجرح والتغديل، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، ومختلف الحديث، وأسباب ورود الحديث.

3- العلم بالعربية:
بأن يعرف اللغة وعلومها معرفة تيسر له فهم خطاب العرب، إلى حد يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله، وحقيقةه ومجازه، وعامة وخاصة، ونحو ذلك. وقد رجح أنه لا يلزم أن يبلغ درجة الاجتهاد في اللغة.

4- العلم بمواضع الإجماع:
وشهد هنا على أن بثت الإجماع بيئين لا شكل فيه، فإذا استيقن المجتهد الإجماع فلهور على نفسه عناء الاجتهاد، فقد غرفت منها الأمة التي أبي الله أن يجعلها على ضلالة.

وقد ذكر هنا مثالاً للإخلال بتيقن الإجماع، وهو اجتهاد بعض الباحثين المعاصرين في إباحة زواج المسلمة بالكابي، قياساً على زواج المسلم بالكاتبة.

وقال عنه أنه اجتهاد مرفوض كذلك: لإجماع المسلمين في كل العصور ومن جميع المذاهب على تحريمه، واستقرار عمل الأمة عليه طوال القرون؛ بالإضافة إلى عموم قوله: {إِنَّمَا الْجَهَّازُ عَلَى الْمَسْلِمِينَ} (المتحكمة: 10).

وذكر أن من الإجماع ما يقبل الإبطال بإجماع جديد، وذلك فيما يشجع الإجماع فيه على عرف تبديل، أو مصلحة زمنية تغييرت، لأن المصلحة هي علة الحكم، والملزل يدور مع علته وجوداً أو عدماً.

وذكر أن الجمهور منعوا ذلك: لنناقضته حجية الإجماع، وذكر أن هناك من الأصوليين من خلاف، وأن بعضهم حمل كلام الجمهور على الإجماع النقلي المبني على دليل نصلي، بخلاف الإجماع الاجتهداوي.

ومع ذلك ذكر أن الإجماع النقلي في بعض مواضع قابل للاجتهاد إذا كان النص مبنياً على رعاية عرف أو مصلحة، مثل الإجماع على أن للزكاة نصابين متفاوتين من الذهب والفضة، وينظر العصر الحاضر بقتضي الأمر توحيد النصاب، واعتباره بالذهب.

الإنساني القاعري في النص الشريعي

397
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من حق الاِجْتِهَاد في فهم النص الشرعي

- العلم بأصول الفقه:
  وذلك لما تعطيه دراسة هذا العلم للمجتهد من القدرة على الاستدلال.

- العلم بمفاهيم الشرعية:
  ويرى أن هذا ليس شرطا لبلغ رتبة الاجتهاد بل هو شرط لصحة الاجتهاد.

- معرفة الحياة والناس:
  ورأيه فيه مثل الذي قيله.

- العدالة والتوقي:
  وهو شرط لقبول الاجتهاد المجتهد عن المسلمين.

أما الشروط المختلف فيها فقد أبطل اشتراط معرفة المنطق ومعرفة علم الكلام، بخلاف شرط معرفة الفروع الفقهية فهو عندنا معتبر، إذ إن تكون الملكة لا يتأتي إلا بالممارسة للفقه، ومطالعة ما كتبه المجتهدون من قبل ومعرفة ما أخذهم.

ويرى بأن الشروط التي ذكرها الأصوليون لبلوغ رتبة الاجتهاد، ليس تحصيلها متدنية ولا متعدية، بل إن أسباب تحصيلها في هذا العصر ميزة أكثر من العصور الماضية، فكتب العلم ومصادره قد تيسر للباحثين أكثر مما كانت في زمنهم، وظهر كثير مما كان خافيا من كتب التراث، وحقق كثير مما لم يكن محققًا من كتب الحديث والنسج والفقه المذهبي والفقه المقارن والأصول وغيرها، وقد ظهرت أدوات مساعدة مثل الأجهزة النسخ والتصوير... فلا غرو أن يوجد في علماء العصر من يبلغ درجة الاجتهاد المطلق.... وهذا مشرع بالطبع بوجود المؤهلات العلمية العامة التي تمكنهم من فهم ما تخصصوا فيه. واتقائه وضمته (1).

وقال د. محمد سليم العوا "إن الصحيح الذي يذهب إليه الفقه العصري بسأله أعلامه وأقلامه، أن الاِجْتِهَاد باقي ما بقي الإسلام نفسه، لا يملك أحد منع من استكمال التأهيل له من ممارسته" (2).

وقد نبه إلى أن واجب الاِجْتِهَاد يقع على العلماء المؤهلين، وفارق كبير بين ذلك.

1. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: 111.
2. الفقه الإسلامي في طريق التجديد: 20.
وبين الجرأة على الدين التي يقع فيها كثير من الشباب الذين لا يحسنون قراءة نص عربي، ولكنهم يقتحمون - بلا خجل - أدق المجالات الفقهية فيحللون ويحرمون بغير علم ولا هدى ولا كتاب مبين.

وقرر أن اعتقاد استمرار الإجتهاد لا يعني أن يترك لكل إنسان أن يقول في الدين ما شاء كيف شاء، بل إن العلم الدينى تخصصي - شديد الدقة والعمق - ليس لأحد أن يقول فيه إلا إذا كان مؤهلا لذلك تأهيلا يقبله المجتمع العملي، ولا تكفي هنا الشهادة الجامعية - مهما علتها - ولا الدرجة الوظيفية مهما تكن رفيعة، فكم من أصحاب هذين لوعرض على قاض عادل لرد شهادته، وكم منهم لا يصر له بالأدلة وترتيبها وكيفية فهمها فضلا عن القدرة على الاستنباط منها (1).

وقال: والجتهاد الذي ندعو إليه هو إجتهاد العلماء القادرين على ذلك... والجتهاد الذي ندعو إليه هو الإجتهاد الذي يسير على مناهج الاستدلال والبحث التي قبليها المسلمون على امتتداد تاريخهم، لا الإجتهاد الذي يحل صاحبه من كل قيد وبرفض كل قدم، ويتبعد وهو نفسه وأعراض فؤاده... فذلك ليس من الإجتهاد... (2).

وذكر من شروط الجتهاد المرفة العلمية المتميزة، إلى جانب معرفة متميزة بالواقع الذي يعيش فيه الجتهاد (3).

وقال: إن كثيرا من المسائل التي تقع للناس اليوم تحتاج إلى اجتهاد جديد يؤدي دوره في تبسيط تطبيق الشريعة الإسلامية على واقع الناس... ولا يكون ذلك إلا باستيضاح قواعد الإجتهاد الأصلية، ومن أهمها قاعدة ضرورة المرفة بالواقع مع المعرفة بالنصوص (4).

ويقابل هذا التقرير النظري الجيد في الجملة، نجد بعض الإشارات إلى التوسع في شروط الإجتهاد، بل وإلغائها في بعض الأحيان.

---
(1) المصدر السابق: 26-37.
(2) المصدر السابق: 38.
(3) المصدر السابق: 39.
(4) المصدر السابق: 42.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من حق الاجتهاد في فهم النص الشرعي

فتحديد أهل الاجتهاد عند د. محمد عمارة يستند إلى اتفاق من أسمائهم أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي

ولا ندرى ما هي صفاتهم ومؤهلاتهم لهذه المهمة الكبرى؟ ويرى أن الاجتهاد حالياً أسهل من الاجتهاد في الماضي، حيث كانوا يشترطون حفظ بضعة آلاف حديث، أما الآن فهناك كتب وقواميس، تغني عن الحفظ، ومن السهل نظره- استخراج الأحاديث والأيات في قضية ما.

ولكن سرعان ما ناقض نفسه عندما قال: "وفي الماضي كانت بساطة الحياة تجعل إمكانية وجود العالم الموسوعي الذي يحيط بفقه الأحكام، وفمه الواقع، ثم ينزل الأحكام على الواقع".

ويقترح لعلاج هذه الصعوبة ممارسة الاجتهاد المؤسسي الذي أصبح اجتهاد العصر.

أما د. [&] التوابي فيعترض على اشترط هذه الشروط بقوله: "وتقدير أهلية الاجتهاد مسألة نسبية وإضافية، ولكن بعض الكتاب المتمترين في الضبط يتهمون أنها درجة معنية تميز طبيعة المجتهدين من عامة القهاء".

بل إنه ذهب إلى أوساخ من ذلك قوله: "والأجتهاد مثل الجهاد، ينبغي أن يكون فيه لكل مسلمنصيب".

ويرى د. عبد الحميد أبو سليمان "أن أمر النظر في النصوص، ولا سيما نصوص السنة، والاهتمام بأمرها، وبحث قضاياها، وما يترتب عليها من الآثار، لم يعد مقصورية - كل جوانبه - على أصحاب الاختصاص في علم الرواية وعلم اللغة وعلم الفقه والقانون وحدهم; بل أضيف إليهم عملياً فثنان من الناس:

(1) أنظر: معالم النهج الإسلامي: 101-121.
(2) تجديد الدنيا بتجديد الدين، د. محمد عمارة: 31، نهضة مصر، القاهرة، 1997.
(3) أنظر: المصدر السابق: 32.
(4) تجديد أصول الفقه: 32.
(5) قضايا التجديد الإسلامي: 81.
المبحث الثاني: شروط المجتهد

الفئة الأولى: هي فئة عموم الأمة الذين أصبح كثيرون منهم -بسبب انتشار الثقافة، ووعيهم بمجريات شؤون حياتهم وما يثير فيها - يطعنون ويبرؤون ويهممون بكثير من النصوص، وبدُلالات مختلفة، ويثيرون حولها كثيرون من التساؤلات، وكثيراً ما يكون أثر بعض هذه النصوص في إطار ثقافتهم المعاصرة سليبياً.

الفئة الثانية: هي فئة أصحاب الاختصاص العلمي في مختلف شؤون الحياة المادية والاجتماعية، الذين يحاكمون النصوص إلى خبراتهم وعلوهم ومحسلة معارفهم السنية، وبذلك أصبح فحص النص على أيدي هؤلاء يتم على أساس علمية سنية عملية لا يقف عند شكليات الرواية وحريفيات السيد والآيات استنباط الأحكام، بل تتبعه بنظرية موضوعية كلية إلى المتن والطرق إلى فحواء ودلاليته، ورده إلى أصوله وورده وعوده الحق والإمكان فيه، ومحاولة الكشف عن الخفي من الطبع والسن والظروف والأسباب والمبناس المركبة علمياً في أمره، مما يوضع نطاق الدراسة والبحث والنظر طلبا للمصالح، ويتمد بها إلى جوانب فكرية علمية سنية موضوعية أوسع كثيراً وأبعد من مجرد الاهتمامات بالشكليات واللغويات والآليات.

ليصل إلى أن «من حق الناس -على ضوء ما ينسبونه واقعاً» في حياتهم وما يرون أنه يحقق مصالحهم -أن يحاكموا أهل الاختصاص في نتائج مقولاتهم، وأن يردوهم إلى كتبهم وحلقات درسهم ومعاملهم وأجهزة إحساءاتهم وحاسباتهم لإعادة النظر المتعلقة، ومعرفة وجه القصور إن وجدت، وأخذ واقع الحياة ومواقف الشريعة ومصالح العبادات في الحسبان، حتى يتضح وجه الصواب قبل أن يجزم في عجلة أو جهل أو تقسيط في مصالح حياة الناس.

المماضية:

إن مما يلاحظ على موقف أصحاب هذا الاتجاه من شروط الجهاد أنهم يقسمون إلى فريقين:

(1) حوارات منهجية في قضايا نقد من الحديث الشريف، مجلة إسلامية المعرفة، العدد: 29، 2005م.
(2) انظر: المصدر السابق:

الإملاء الكافي من النص الشريعي.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من حق الاختصار في فهم النص الشرعي

فريق يقرر ما اشترطه الأصوليون في هذا الباب، مع ميل إلى تسيير وتخفيف بعض هذه الشروط.

فريق يجوز من دائرة من يحق له الاختصار، ولكن من دون تحديد معالم واضحة ومحددة لمن يحق له ذلك.

أما على المستوى التطبيقي، فلجد كثيراً منهم توسع في هذا الجانب -على تفاوت في قدر هذا التوسع- ومن هنا خرجت تلك الاجتهادات والأراء الشاذة، والتي سبقت الإشارة إلى بعضها.

وهذا الخلل الكبير على المستوى النظري والتطبيقي، يمكن إجمال الرد عليه فيما يلي:

أولاً - الاجتهادات الباطلة -والصادرة عن أي كان- مصدر بطلانها أحد وجهين:

أحدهما: أنها صادرة عن من ليس أهلاً للإجتهاد: لم تعد توفر شروط الاجتهاد فيه، وحقيقة هذا الاجتهاد كما قال الإمام الشاطبي -رحمه الله- : «إنه رأي ب مجرد الشهية، وخطأ عماده، واتباع للهوى، فكل رأي صدر على هذا الوجه فلا مرية في عدم اعتباره لأنه ضد الحق الذي أنزل الله» (1)

وثانيهما: قد تصدر اجتهادات باطلة وشاذة عن قد يكون أهلاً للإجتهاد ولوجزئياً: وذلك لعدم بذله وسعه للإجتهاد، أو لإخلاله ببعض شروط الاجتهاد، كمخالفة النصوص بحجة تحقيق مصلحة لم توفر فيها الشروط الشرعية، أو مخالفة الإجماع.

ومثل هذا الاجتهاد لا يقترب عليه صاحبه ولا يعدر في خطئه، ويعد ذلك من قبيل زلة العالم التي لا يصح اعتمادها خلاؤقة للسائل الشرعية، ولا الأخذ بها تطليداً: لأنها لم تصدر في الحقيقة عن اجتهاد وإن حصل من صاحبها اجتهاد فهو لم يصادر فيها محلاً صحيحاً، فصارت في نسبتها إلى الشرع كأحوال غير المجتهدين (2).

(1) المراجعات: 172-173.
(2) المراجعات: 166/4.
ولو أردنا تقييم أصحاب هذا الاتجاه من جهة توفر شروط الاجتهاد لديهم لوجدنا أنهم ما بين: غير مؤهل للاجتهاد، وما بين من لديه أهليته لكنه لم يسبك كثير من المواضع السلوك الصحيح للاجتهاد الشرعي؛ وعليه فلا يستجر صدور مثل تلك الاجتهادات الشاذة التي -والأسف- يفرح بها أهل الأهواء والجهيلة، والتي يتسباق الإعلام إلى ترويجها -كما هو مشاهد-، لا يخفى ما ينتج عن ذلك من مناسك عظيمة.

ثانياً - إن الواجب على جميع من يتصدى لبيان مراد الله ورسوله ﷺ من النصوص الشرعية -قرآنا وسنة- استشعار عظيم هذه المنزلة، وشدة خطورة القول على الله بلا علم.

قال ابن القيم -رحمه الله-: "إذا كان منصب التوقع عن الملوك بالملح الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف ينصب التوقع عن رب الأرض والمسمات؟ ففحيح بمن أقيم -هذا المنصب أن يعد له عدته، وإن يتأهبه له أهبه، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه" (1).

والناظر -أحوال السلف يجد من سماهم الظاهرة ورعهم الشديد- يقول بأن هذا مراد الله ورسوله، وعدم تسرعهم في ذلك، حتى من كان إماماً ينتدي به الأمة على مر القرون.

كان الإمام مالك -رحمه الله- يقول: "من سئل عن مسألة فنيغفي له قبل أن يجيب فيها أن يعرض نفسه على الجنة والنار، وكيف يكون خلاصة هذه الأخيرة، ثم يجيب فيها" (2).


١٤٢٦٢٤٤ـ

الفترة السابقة: ١٣٩٩/٢/٢٣

(2) أوردت ابن القيم في إعلام الموقفين: ٢٨٨.
(3) المصدر السابق: ٤/٢٣٩.
الباب الثاني: موقف هذا الإتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من حق الإتجهاد في فهم النص الشرعي

وأقوال السلف وأحوالهم في هذا الشأن عاجبة، وكثيرًا لا يتسع المقام لذكرها (1).
والذي يجب التأكيد عليه هنا توقي الأمة تعالى، وتدبر عظم المسؤولية، والتأسي بالسلف في هذا الشأن، وذلك هو سبيل حصول التوفيق من الله تعالى إلى الفداء، وتسيده القول والعمل واله المستعان.

ثالثًا - المناادة بتيسير وتخفيف شروط الإتجهاد يحتاج إلى تدقيق وضبط، ولا يصح أن يُطلق - هكذا - لئلا تنتهي ذريعة ليقول من شيء ما شاء بحجة الإتجهاد.

ويمكن إجمال القول في هذه المسألة فيما يلي:

1. إذا كان الإصرار على تيسير وسائل الإتجهاد، بحيث سهل الرجوع إلى كتب التفسير والحديث، أو أصوله وفقهه بشكل لم يسبق إليه، فقد صحيح، ولكن ذلك لا يعني شيئاً لم توجد ملكة الإتجهاد، والتي لا تحصل إلا بعد سلوك الطريق الصحيح لتعليم علوم الشريعة، وكثرة المطالعة، وطول الممارسة، ولا يتم ذلك إلا بعد توفيق الله وتسديده.

2. إذا كان الأمر بذلك هو تصوير أن تحقيق شروط الإتجهاد - كما ذكرها الأصوليون - في هذا العصر غاية الصعوبة، فهذا لا يقبل لأن هذا يؤدي إلى أن يتجأ الجهلة على أحكام الشريعة، والعلماء إذا قروا تلك الشروط حماية لأحكام الشرع من أن يتلاعب بها أهل الأهواء، ثم هي شروط ممكنة لن جد في تحقيقها مستعيناً بالله تعالى.

3. لا تвлаж بين الأمير بتدبر القرآن، والعمل بما فيه وما سنة النبي ﷺ لعموم المسلمين، وبين تحقيق شروط الإتجهاد، إذ إن تلك الشروط مطلوبة فيما هو من مجال الإتجهاد.

وأما ما علمه المسلم من نصوص الوحيين، علما صحيحا، ناشئا عن تعلم صحيح، فله أن يعمل به، ولو آية واحدة أو حديثا واحدا.

ومن هنا جاء الذم والإنكار على من بلغه الوحي ولم يتبدره ويعمل به، يضح مثل

قولة تعالى: ﴿وَلَمَّا قَالُوا ﻲَأَنَّى ﻟَهُمْ ﺍسْتَفْلِىَ ﻓَرَوْا قَالُوا أَيُّهَا الْكَفَارُ إِنَّا ﺑِهِ ﺑَرَاءٌ ﻟِّكُمْ﴾ [محمود: 24]. ومعلوم أن هذه الآية جاءت في سياق ذم المنافقين والكفار، وليس أحد منهم مستكملًا لشروط الإجهاد المقررة عند أهل الأصول، بل ليس عندهم شيء منها أصلاً؛ فلو كان القرآن لا يجوز أن ينفع بالعمل به، والاهتقاء بهديه إلا المجتهدون بالاصطلاح الأصولي لما وبخ الله الكفار، ولا أقام عليهم الحجة به حتى يحصلوا شروط الإجهاد المقررة عند الأصوليين.(1)

رابعاً - إن عدم الالتزام بما قرره أهل العلم المعترون في هذا الكتاب يؤدي إلى رفع مصالح وجلب مفاسد للأمة في دينها باسم الإجهاد، والدفاع عن الإسلام، وتحسين صورته أمام الآخرين.

وقد كان ما قاله د. محمد محمد حسين - رحمه الله - معبراً حقاً عن خطورة تغطية الانحراف تحت ستار الإجهاد.

قال - رحمه الله - "إن الإجهاد في حال افتتاننا بالحضارة الغربية خطر غير مأمون العواقب؛ يخشى معي أن يتحول - من حيث يدرى المجتهد إن وجد ومن حيث لا يدرى - إلى تسويق للقيم الأجنبية التي هو معجب بها، فإذا لم يكن معجبًا بها فالمجتمع الذي هو معجب بها لا يقبل إجهاده، بل لا تزال تتناوله ألسن السفهاء من جهاله الذي يتصدرون لإبداء الرأي فيما يعرفون فيما يجهلون حتى يفقد ثقة نفسه، ويعتبر به غيره، وففي حين يستنكر عليه الذين يفتيهم يريد أن يرضيهم، وأن يظهر بتدبيرهم وتشريفهم، فيجوز على الحق إرضاء للخلق، ويذهل عما عند الله تجلًا لما عند الناس"(2).

فإذا كان هذا شأن من قد يتحقق فيه شرط الإجهاد، فكيف بمن لا يتحقق فيه ذلك؟ بل كيف بمن كان من أهل الأهواء والاتجاهات المنحرفة؟ وبعد هذا، يتبين خطأ مسلك أصحاب هذا الاتجاه إذ مؤقتهم من تحقيق شروط الإجهاد، وأنه لا يكفي - منهم - التقدير النظري لما ذكره العلماء من تلك

(1) انظر: أضواء البيان: 259-258/7.
(2) الإسلام والحضارة الغربية: 49.

الإسلامTalkative
القرآن
النُّسُق التّرعي
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثاني: موقفهم من حق الاجتهاد في فهم النص الشرعي

الشروط، بل لا بد من التأكيد على تحقيقها على المستوى العملي والتطبيقي عند من كان منهم أهلاً لذلك.

وإن الواجب على من أراد ممارسة الاجتهاد في الشريعة أن يؤسس اجتهاده على علم راسخ، يقوم على منهج سليم لفهم نصوص الكتاب والسنة، استنادًا إلى الأصول المعتربة. وذلك مما قرره علماء الشريعة، مستعينًا بالله، متوكلًا عليه: مما يزيده قوة ورشداً في استبانة الحق، قال تعالى: (أتبيع ألسنتك إلا إلى الله والرسول، ماتكون من الظالمين) [الأنفال: 29]. وقال: (يا إسرائيل، أعملوا أمر الله، تقوىتم، أنتم رسل الله) [الحج: 28].
الفصل الثالث
موقفهم من تأويل النص الشرعي

المبحث الأول:
موقفهم العام من تأويل النص الشرعي

المبحث الثاني:
موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة
البحث الأول

موقعهم العام من تأويل النص الشرعي

التأويل لغة يأتي على معنيين

1- المرجع والعاقبة، آل الشيء يؤول أولًا ومالاً: رجع، وتأويل الكلام: عاقبتة.

2- التفسير، أول الكلام تأولاً وتأوله: قسرة.

أما التأويل في الأصطلاح (1)، فهو عند السلف موافق لمعنى اللغة، إذ يرد عندهم على معنيين:

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

ومن هذا المعنى قوله تعالى: {إِبْنُكُمُ اللّهُ الَّذِينَ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِمْ مِنْ مَّا طَبَّتْ يَدُوْنَهُمْ وَأَطَمَّعُواْ فِي النّارِ وَأَتِمُّواْ أَمْرَ اللّهِ وَأَطْلُبُواْ خَيْرًا وَأَشْرَكُواْ أَُولِي أَمْرٍ إِلَّا هُمُّ [النساء: 69].} (أي: وأحسن عاقبة ومالاً كما قائله السدي وغير واحد. وقال مjahid: وأحسن جزاء) (2)، وهذا يرجع إلى معنى العاقبة والمال.

الثاني: التفسير، كما يوجد في كلام ابن جرير الطبري وغيره، بل هو اصطلاح جمهور المفسرين (1).

(1) انظر: مجمع مقدمة اللغة: 159/9، والقاموس المحيط: 1244، ولسان العرب: 11/32.

(2) انظر: مجمع الفتاوى: 288/13، وموقع ابن تيمية من الأشاعرة: 2/1144، ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد: 2/573.

(3) تفسير القرآن العظيم: 246/2.


الإسلامي القاسم بن النصر الترمي
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

ومنه دعائه لا ي بأن عباس -رضي الله عنهما- ((اللههم فقه الله الدين، وعلمه التأويل)) (1).

وكان ابن عباس -رضي الله عنهم- يقول: "أنا ممن يعلم تأويله" (2)، وقال مجاهد -رحمه الله-: "والراشدون في العلم يعلمن تأويله ويقولون آمنا به" (3).

ويراد بالتأويل إصلاح كثير من المتأخرين: صرف اللفظ عن الاحتمال الرجوع إلى الاحتمال المرجح لدليل يقترب به (4).

وتأويل بهذا الاصطلاح لم يعرفه السلف ولا أهل اللغة المتقدمين، وإنما ظهر بعد القرنون المفصلة، بعد ظهور الخلاف المسلمين، وتأثير من المناهج العلمية والفلسفية (5).

وحمل التأويل الذي جاء به النصوص على هذا المعنى الاصطلاحي الحديث لا يجوز، وإنما حمل الألفاظ على ما تعرفه العرب من كلامها، ولفظ التأويل لم يرد في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وسلف الأمة إلا بالمعنيين السابقين (6).

ومن ذلك التأويل الوارد في قوله تعالى: "فأُلْهِيَ أَنْ تَمُتْ أَتْبَعَ الْكِتَابَ وَهَوَّ الْكِتَابُ الْقُرْآنُ أَيْنَ دَرَّسْنَاهُ الْأَرْبَعَانُ" (الأنبياء: 7) فلا يصح حمل التأويل هنا على المعنى الاصطلاحي.

1. رواه الإمام أحمد مسنده 1/367، وصححة الألباني سنة 8/173.
2. تفسير الطبري: 241/3.
3. تفسير الطبري: 173.
المبحث الأول
موقفهم العام من تأويل النص الشرعي

المحدث، والواجب حمله على ما دل عليه الكتاب والسنة واللهجة واستعمال السلف، وقد ورد في هذه الآية قراءتان، فإنه يصح الوقف على لفظ الجلالة أو الوصل، وكلا القراءتين الوارديتين في الآية صحيحتان، ولا تعارض بينهما، وكل قراءة محمولة على معنى من معاني التأويل، فقية قراءة الوقف على لفظ الجلالة - وهي قراءة الجمهور - يكون معنى التأويل حقيقة الشيء فيما اختص الله بعلمه، وقية قراءة الوصل يكون معناه التفسير (1).


وأما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن معناه إلى غير مفهومه - فهذا لم يكن هو المراد بنفي التأويل ﴿وَمَا نَصِيرُهُ ﻋَلَيْكُمْ إِلَّا ﺍٰﻟِهَةَ ﺇِنِّي لَأَنَا ﺍٰﻟِهَةُ ﺍٰﻟِهَاتِ﴿ كلام السلف، اللهم إلا أنه إذا علم أن المتكلم أراد المعنى الذي يقال إنه خلاف الظاهر، جعلوه عن التأويل الذي هو التفسير: لكونه تفسيراً للكلام، وبياناً لمقدمة المتكلم به، أو جعلوه عن النوع الآخر الذي هو الحقيقة الثابتة ﴿وَمَا نَصِيرُهُ ﻋَلَيْكُمْ إِلَّا ﺍٰﻟِهَةَ ﺇِنِّي لَأَنَا ﺍٰﻟِهَةُ ﺍٰﻟِهَاتِ﴿ نفس الأمر التي استأثر الله بعلمه: لكونه متدرجاً ذلك لا لكونه مخالفاً للظاهر.

وكان السلف ينكرون التأويلات التي تخرج الكلام عن مراد الله ورسوله التي وهي من نوع تحريف الكلام عن مواضعه، فكانوا ينكرون التأويل الباطل الذي هو التفسير الباطل، كما نذكر قول من فسر كلام المتكلم بخلاف مراده (2).

إن الغالبة من التأويل هو بيان مراد المتكلم، وليس هو بيان ما يحمله اللفظ ﴿وَمَا نَصِيرُهُ ﻋَلَيْكُمْ إِلَّا ﺍٰﻟِهَةَ ﺇِنِّي لَأَنَا ﺍٰﻟِهَةُ ﺍٰﻟِهَاتِ﴿؛ ولذا فإن ما قد يوجد ﴿وَمَا نَصِيرُهُ ﻋَلَيْكُمْ إِلَّا ﺍٰﻟِهَةَ ﺇِنِّي لَأَنَا ﺍٰﻟِهَةُ ﺍٰﻟِهَاتِ﴿ من تفسير الآية على خلاف ظاهرها - مما قد يقال بأنه صرف اللفظ عن ظاهره - فإن هذا من باب بيان

(1) انظر: بيان تلخيص الجماعة:8/269
(2) المصدر: 1/291
(3) انظر: بيان تلخيص الجماعة:5/457.

الإسلامي القادر بين النص الشرعي
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

مراد المتكلم وتفسير كلامه، بضم النظرائه إلى بعضها، وتفسير بعض النصوص
بنصوص أخرى، توضح المراد منها، وتزيل ما قد يشتبه منها على بعض الناس (1).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: "إن الرسول ﷺ بلغ البلاغ المبين،
وبين مراده، وأن كل ما في القرآن والحديث من نص، ينظر إلى ما يحتج إلى التأويل
الاصطلاحي الخاص الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فلا بد أن يكون الرسول
قد بين مراد بهذل اللفظ بخطاب آخر، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي
مفهومه ومدلوله بالطغ، ويستك عن بين المراد بالحق، ولا يجوز أن يزيد من الخلق
أن يفهموا من كلامه ما لم يبين لههم ويدله عليه، ولا مكت معرفة ذلك بعقله،
وأن هذا قصد ﷺ الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي آيد الله به العباد وأخرجهم
به من الظلمات إلى النور، وفرق الله به بين الحق والباطل، وبين الهدى والضلال،
وبين الرشاد والغلي، وبين أولياء الله وأعدائهم، وبين ما يستحقه المب من الأسماء
والصفات وما ينزع عنه من ذلك. فمن زعم أنه كذب بما لا يدل إلا على الباطل، لا
على الحق ولم بين مراده، وإن أراد بذلك اللفظ المعني الذي ليس بباطل، وأحاد
الناس ﷺ معرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بأرأئهم، فقد قصد بالرسول (2).

والمشكلة -وفق اصطلاح المتآخرين- أنه استخدام ذريعة لأهل الأهواء لتفسير
القرآن والسنة بما يوافق معتقداتهم الباطلة: إذ إنهم ينظرون إلى النص بعد
ذاته، ويعدلون فيه أراءهم، ومواصلاتهم العقلية، دون أن ينظروا إلى مراد المتكلم
وقصده من هذا الكلام، ودون أن يربطوا إلى النصوص الأخرى التي قد تكون
نصاً بين المراد، ثم يدعون أنهم بذلك لم يروا النص، وإنما فسروه بما يجب
تفسيره به.

ومن هنا فقد أورد العلماء للتأويل شروطاً حتى يصح التأويل عنهم، فإذا
فقدت هذه الشروط أو فقد شرط منها كان هذا التأويل فاسداً، وكان صاحبه
متلاعباً بالنصوص، وهذه الشروط هي (3):

انظر: بيان تلبيس الجهمية: ٥٥/٤، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١٢٦/١١.
(2) انظر: درة التعارض: ١/٢٧-٣٢.
(3) انظر: مجموع الفتاوى: ١٣٠/٩، والنصوص المرسلة: ١/٨٨، وإرشاد الأفجول: ٢٤/٢، ومعالم
أصول الفقه: ٣٩٤.
المبحث الأول
موقفهم العام من تأويل النص الشرعي

الشروط الأول: أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى الذي تأوله التأويل في لغة العرب.
الشروط الثاني: إذا كان اللفظ محتملاً للمعنى الذي تأوله التأويل فيجب عليه إقامة الدليل على تعيين ذلك المعنى، لأن اللفظ قد تكون له معان. فتعين المعنى يحتاج إلى دليل.
الشروط الثالث: إثبات صحة الدليل الصارف للفظ عن حقيقتها وظاهرها. فإن دليل مدعي الحقيقة والظاهر قائم، لا يجوز العدول عنه إلا بدليل صارف يكون أقوى منه.
الشروط الرابع: أن يسلم الدليل الصارف للفظ عن حقيقتها وظاهرها عن معارض.

 موقف أصحاب هذا الاتجاه من التأويل:

قال: "CNN القرآن الكريم يرد التأويل بمعنى التفسير الذي يدرك الكثيـرة والحقيقة والجوهر والمرجعية والملابس. ولاق القرآن الكريم هو كتاب الوحي الخاتم والخالد. وكتاب الحقيقة الدينية المطلقة، فلقد مثل الكنز المفتوح للعطاـء الجذيد والتجديد دائماً وآلياً؛ وذلك حتى يلبـي احتياجـات كل المستجدات، والإجابات على كل علامات الاستفهام التي يطرحها الواقع المثير والمتجدد دائماً وألياً.

ويمر أن المحكم من القرآن لا حاجة إلى تأويله؛ لأن العقول تدرك مآلاته، وكـه معارفه وأحكامه، بينما التشابه يفتح الباب لعقل الرواـكين في العلم، كـي يستبـكو منه بالاستدلال ما لا تدرك عقول غير الراسخين في العلم، والذي يفتح الباب كذلك لأن يكتشف فيه الخلف ما لم يكتشفه السلف، لأن ينص فيـه أهل العرفان القلبي ما لا ينصره أهل الظاهر ولا أهل العقل المجرد، وبذلك كان القرآن وحياً دائماً ألياً ومتـجدداً دائماً.

(1) قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتاويل الإسلامي: 22.
(2) انظر: المصدر السابق: 23.

الإسلامي القاضي في النص الشرعي 413
ويرى أن التأويل جاء في السنة النبوية بمعنى التفسير، كما قد جاءت معانيه في المعاجم اللغوية، امتداداً لذلك (1).

ولما جاء إلى معناه في الاصطلاح، نقل المعنى الإصطلاحي عند المتأخرين (2).

وذكر أن العلماء قد أكدوا على أن التأويل الصحيح شروطًا، منها: أن يكون المعنى الذي حمل عليه اللفظ المؤلف معنى محتملاً، مواقفاً لموافقة الوضع اللغوي ومعاقبة المحكم من آيات القرآن الكريم والمتواتر من السنة النبوية، وعلى أن التأويل هو غرض - عن طريق الدراية - وراء قصد المتكلم، وعلى أن صرف اللفظ - بالتأويل إلى المعنى المرجع، بدلاً من الظهار الراجح، مثبطت بوجود دليل يجعل هذا المرجع أغلب على الظن من المعنى الظهار. وعلى أن التأويل يجب أن يظل محصورًا في نطاق المعاني التي يحتلها اللفظ، فلا يخرج عن دائرة محتملات اللفظ. فالتأويل هو توجيه اللفظ إلى أحد المعاني التي يحتلها كما اشترطوا الأهلية العلمية العالية فيمن يتصدى لهذا التأويل (3).

كما يرى أن آبا حامد الفزالي قد كان من أوائل الذين اهتموا بوضع قانون مبسط ومقفص للتأويل الإسلامي، عبر فيه عن موقف جمهور فلسفة الإسلام ومتكلميه من غير الباطنية والظاهرين (4).

ويرى أن مَمَّا أُسِمِه - مدرسة الإحياء والتجديد الإسلامية - بقيادة جمال الدين الأفغاني - قد أُقيس هذا المنهج الإسلامي بفلسفة التأويل، حتى يكون مناسباً لطبعة الوعي القرآني الخالد والملحق والمحفوظ حفظاً إلهياً.

وتنقل عن الأفغاني حديثه عن ضرورة التأويل للحفاظ على كماليات الصفات الإلهية، ذلك أن الألفاظ - عندنا - لا تفيد البقين بمدلواتها، لكن لها تطرص الاحتمال، فلا سبيل إلى الاستدلال، وتأويل ما يندي بظاهرة نقصاً إلى ما يفيد الكمال.

انظر: المصدر السابق: 289.
انظر: المصدر السابق: 289.
المصدر السابق: 34.
انظر: المصدر السابق: 45.
وإذا صح التأويل للبرهان شخصية صحيحة بقية الأشياء حديث لا فرق بين برهان وبرهان ولن نظرة وفوق، وإذا كان الأصل هو الظاهر - ظاهر الألفاظ - فإن التأويل عندنا ضرورة لدفع المانع، وإقناع الجاحز، الذين لا يدفنون ولا يقتنعون بالظواهر. وضرورة كذلك حتى تناسق العقائد بين البراهين، مع استناد الأخبار الإلهية التي لا يدرك مالاتها إلا الله بالقبول والتسليم، ونلاحظ أن التأويل أدنى الألفاظ العقدات والمغيبات.

كما نقل عن محمد عبده أن التأويل ضرورة للتوافق بين التعارض البادي بين ظواهر الألفاظ وبين العقل، وأنه نقل «اتفاق أهلملة الإسلامية إلا قللاً ممّا لا ينظر إليه» على أنه إذا تعارض العقل والنفل وأخذ بما دل عليه العقل، وفقيه النقل طريقان:

الطريقة الأولى: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبت العقل.

والطريقة الثانية: تأويل النقل، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبت العقل.

ونقل عنه أنه إذا كانت أخبار الغيب فيها الثواب والفروع - نظره - فلا بد عند جواز التأويل بنفهومه، أن أخبار الفروع من الحفاظ على الثواب مع مراعاة عدم الاقتداء بالتآويل، وأن التأويل شهوة تشهبها عقول المصادر، وليس منهجاً للتقليد والاقتضاء.

وليصل إلى الأخير إلى أن من ذكرهم ضمن سياق التأويل الإسلامي هم باحثون عن المتكلم، ساكون إلى الاقتراب من المصدر، واكتياء المقاصد، بخلاف أبطال الباطني الذي تؤدي قراءة إلى إلغاء المتكلم، وطبيّ صفة المقاصد الحقيقة لمبدع النص الديني.

الإنساني القاضر بين النص الشرعي

(1) المصدر السابق: 52.
(2) المصدر السابق: 138.
(3) المصدر السابق: 32.
(4) المصدر السابق: 120.
أما الشيخ د. الحرضاوي فقد عَرَّف التأويل بمعناه الاصطلاحية عند المتأخرين، وهو: صرف اللفظ عن معناه الظاهرة إلى معنى مرجوح يحتلبه، لدليل يصيره راجحاً، وأن هذا هو التأويل المقبول الصحيح (1).

وذكر أن من المقرر لدى أهل العلم أن الأصل هو إبقاء النصوص على ظواهرها ولكن تأويل النصوص، بصرفها عن معناها الحقيقي إلى معناها المجازي، أو الإكنائي لا يخالف فيه عالم له دراية بالقرآن والسنة، سواء سمي ذلك مجازاً، أو أطلق عليه اسم آخر، كما يفعل شيخ الإسلام ابن تيمية ومن سبقه من علماء اللغة، ثم من تبعه من تلاميذه، فالأجمع متفقون على صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر غير المتبادر منه (2).

وأشار إلى إهتمام العلماء بوضوابطة التأويل، حيث تعرض لذلك علماء الأصول، وأوسعوا بها على اختلاف مشاربهم ومدارسهم، وشاركهم هذا علماء الكلام والتفسير.

وارجع السبب في هذا الاهتمام إلى أن من أشد ما يتعرض له النصوص خطرًا سوء التأويل، بمعنى أن تفسير تفسير يخرجها عما أراد الله تعالى ورسوله إلى معانٍ أخرى بريدها المؤلّون لها، وقد تكون هذه المعاني صحيحة فيما نفسها، ولكن هذه النصوص لا تدل عليها، فيكون الفاسد بين الدليل والدليل معاً (3).

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

1. لا بد أن يكون الصرف إلى معنى يحتلبه اللفظ ولو كان احتمالاً مرجحاً، وألا لم يكن تأويلًا، وإنما هو جهل وضلالة، أو عبث وباطل.

2. لا بد أن يقوم دليل راجح على هذا الصرف، وإن كان اللفظ يحتلبه: لأن

(1) انظر: المرجعية العليا في الإسلام: 296.
(2) انظر: المصدر السابق: 296.
(3) انظر: المصدر السابق: 299.
المبحث الأول
موقفهم العام من تأويل النص الشرعي

ترك الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجح لا يجوز إلا بدليل؛ ولا لقال كل من شاء ما شاء، وأبطل كل زائج أدلته الواضحة بلا برهان، متذرراً بعنوان التأويل.

2. لا بد أن يكون الدليل الذي صرف عن الظاهرة راجحاً، فأما دليل مرجوح أو مساوٍ فهو مردود (1).

وذكر أن مما لا شك فيه أن الأصل هو حمل الكلام على معناه الظاهر، ولا يجوز العدول عن هذا الظاهر إلى غيره إلا لدليل يصرف عن ذلك. كما أن الأصل يَحْكَم الكلام الحقيقة، ولا يعدل عنها إلى المجاز إلا لتقريره ودليل، والأصل بتقاض العام على عمومه، حتى يظهر ما يخصه، وبناء المطلق على إطلاقه، حتى يرد ما يقيده (2).

وقد قرر أن التأويل يمكن أن يدخل في الفقه والفلسفة، ولا خلاف في ذلك، ويمكن أن يدخل في العقائد وأصول الدين وصنات البازى عز وجل، على الخلاف. (3).

وقد رجح كما يقول: "رأى السلف - وهو ترك الخوض في لجع التأويل -، مع تأكيِد التشريع فيما يتعلق بشؤون الألوهية وعوالم الغيب والآخرة، فهو النهج الأسلام، إلا ما أوجبته ضرورة الشرع أو العقل أو الحس، يُهْجَّر ما تحتله الألفاظ، وفيما عدا ذلك، فلا مانع من التأويل بشروطه وضوابطه، إذا كان هناك موجب للتأويل" (4).

ويبعد أن ما أوصله لهذه النتيجة ما قرره من أنه لا توجد مدرسة من المدارس الإسلامية - القَلَام أو الفقه أو الأثر أو التصوف - إلا نجأت إلى التأويل، وإن تفاوتوا في ذلك تفاوتاً كبيراً، منهم من وسع، ومنهم من ضيق، منهم من قريب تأويله، ومنهم من بعيد، حتى خرج عن العقل والشرع (5).

---

(1) انظر: المصدر السابق: 300.
(2) انظر: المصدر السابق: 301.
(3) انظر: المصدر السابق: 302.
(4) المصدر السابق: 303.
(5) انظر: المصدر السابق: 304.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

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

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

كما يرى أن أكثر ما يلجأ العلماء للتتأويل، لتنسجم النصوص بعضها مع بعض، ولا يضرب بعضها ببعضًا، وضرب مثالًا على ذلك بتأويل قوله: (( لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض ))(٢)، قوله: (( سبب السلام فسوق وقتالة كفر ))(٣)، فذكر أن المراد بالكفر هنا: "الكفر الأصغر، كفر التهمة، أو كفر المصليحة، لا الكفر الأكبر المخرج من الله، وإنما سمى كفرًا لما فيه من التشبه بكلف الجاهلية الذين كانوا يقاتلون بعضهم بعضًا، ويضرب بعضهم وجوه بعض.

وسبب هذا التأويل: أن القرآن أثبت الإيمان للمقتيلين من المسلمين، وأبقى عليهم وصف الأخوة الإيمانية، وأوجب الصلح بينهم فقال: "أَوَلَىٰ ٱلْكَفَّارِ بِۖ ٱلْمُؤْمِنِينَ مِنۢ ۛ ٱنْخَرَجَ مِنۢ ٱلْبَيْتٖ ۚ يُؤَوَّلُونَ ۖ أَنۢ تُصَلُّوا مَعَ تَحْيَتِي ۖ فَإِذَا أَنفَقُوا ۖ أَنفُقُوا مَعَ ۗ وَإِذَا كَبَثُوا ۖ كَبْثُوا مَعَ ۗ فَلَا تَرَجُوا ۚ لَا تَرَجُوا بَعْدَ كُفَّارٖ (٩)﴾ (الحجرات: ٩) (١).

ومن الأمثلة التي ذكرها على لجوء الجميع إلى التأويل في بعض النصوص من القرآن والحديث لابد فيها من اللجوء إلى التأويل عقلاً ونقلاً، قوله تعالى: "سُوُّوا لَهُمُ اللَّهُ لَا يُؤْتُوهُمُ الْخُسْرَانَ (١٢٧) فَالنَّسِيَانُ المَسْوَبُ إِلَى اللَّهِ تَعاَلَىٰ (١٢٨) أَلِّى الْأَوَّلِ بِالْعَرَكٖ.

(١) انظر: فصول الدين في المقدمة بين السلف والخلف: ٤٠.
(٢) أخرج البخاري في صحيحه: كتاب الفقه، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (لا ترجعوا بعدي كفارًا)، ح(١٦٤).
(٣) أخرج البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان بباب خوف المؤمن من أن يحب عمله وهو لا يشعر، ح(٤٨٩)، وسلم في صحيحه، كتاب الإيمان بباب بيان قول النبي صلى الله عليه وسلم: (سباب السلم)، ح(١٤).
(٤) المرجعية العليا: ٣٠٣.
المبحث الأول
موقفهم العام من تأويل النص الشرعي

والإعراض، وبري أن الذي يلزم بهذا التأويل قوله تعالى: (وما كن أن يكون حسباً [مرام: 14])،
ولكن النسيان صفة نقص يجب أن يесь الله تعالى عن الاتصال بها.

وًهذِيفض دوره كأتيده على لجوء جميع العلماء إلى التأويل ذكر أن المدرسة الحنبلية
من أسحد المدارس حبًا على التأويل، وخصوصًا بعد العقدة، إلى الحد الذي جعل
أباً تيمية والللمجيز ينكرون الماجز، ويبرونه ذريعة إلى تحرير النصوص، ولكن مع
كل ذلك فإنهم - حيَّرأوه - اضطروا إلى تأويل بعض النصوص.

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

((الحجر الأسود يمين الله ﷺ الأرض))، و((القلب بين أصبغ من
أصحاب الرحمن))، و((إن للذين نفس الرحمن من جهة اليمن)).

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

وبعد نقله لتوجيه شيخ الإسلام للحديثين الأول والثاني، قال: "ومن تأويل كلما
شيخ الإسلام، وكان منصفاً، وجد توجيه للحديثين قدراً من التأويل، وضرب
من التجوز، وما ذكر من لفظة ((الرض من الأرض ﷺ الحديث الأول، أو لفظة
من اليمن ﷺ الحديث الثاني هو ما يسمي علماء البلاغة "القرينة ﷺ
المجاز، التي تدل على أن اللفظ أريد به غير ما وضع له ﷺ الأصل.

(1) انظر: فصول ﷺ العقيدة، 85.
(2) رواه الحاكم ﷺ المستدرك على الصحيحين: 1/273، وقال أبو داود: منكر، السلسة الضعيفة.
(3) رواه الإمام مسلم ﷺ صحيحه، كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء،
(4) ح 2604.
(4) رواه الإمام أحمد ﷺ المسند: 2/451، وقال البخاري: رجاله رجال الصحيح غير شبيب وهو ثقة
وقال العراقي: رجاله ثقات وقال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح، وصححه الألباني ﷺ،
سلسلة الصحيح: 9/147.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

و نحو ذلك حدِّثه عن معينة الله تعالى لعبادته العامة والخاصة، وعن قرب الرب
من عبده، وقرب العبد من ربه، فيه شيء مما ذكرنا من التأويل، وإن لم يسمه
كذلك، ولكنّه تأويل قريب وصحيح ببعض الأحيان، ولكن المحظور هو التوسع
الذي سقط فيه من سقط من الأفراد والفرق »

ويَقَال المقابل حذرًا من تأويل النصوص البينات، وأن هذا هو مذهب الباطنية،
الذي يفسر هذه الآيات بمعنى باتيني غير ما يفهم من ظاهرها، وأن هذا هو
الإلحاح في آيات الله تعالى، والذي تعود الله عليه بقوله: «إِنَّ اللَّهَ يُبَيِّنُ دَارَكُمَا فِي النَّارِ»
[فصلت: 40].

وذكر أن هذا مدخل واسع للهدایم الذين أرادوا الكبد للإسلام وأمته بدعاً أن كل
شاعر باتنة هو القصود، والشاعر هو القشر، والباطن هو اللب، وهو ما زعمته المدرسة
الباطنية بكل فئاتها، ومختلف اسمائها من قرطنية وأسماعية ونصبيرة ودرزية.

وأنه لم يصلح هؤلاء لأن لهم ديناً مغايراً لدين الإسلام، لا صلى له بقرآن
ولا حديث بل معاوية للأدیان السماوية كلها، بل الواقع أنهم لا دين لهم، فاحتال
مذهبهم وزيدته - كما قال الإمام الغزالي - طي بساط التكلف، وحث أعياء الشرع
عن المتحدين، وتسليط الناس على اتباع اللذات، وطلب الشهوات، وقضاء الوطر من
النماذج والمحرمات، وأنهم امتداد للمدرسة المجوسية الفارسية الإباحية، وإنما
تمسحوا بالدين ليهدموه باسم الدين، وتعلقوه بالإسلام، ليضروه من داخله.

وذكر أن القدر لما كان محفوظًا من كل تغيير وتدويل وشفاهة، فإنه لا يمكنهم
الزيادة فيه أو النقص منه، ولم يجدوا حيلة أمامهم إلا هذا التأويل المفترى، وهذا
الإدعاء ببواطن خفية، يقولون فيها ما يشاؤون، دون ضابط من لغة أو عقل أو شرع

ويرى أن الأشاعرة والداريدين الذين كانوا يعبرون عن أهل السنة طوال القرن
الوسطى الماضي، لم ي المسلموا من التأويل الذي أكرهه عليهم غيرهم، وأن أبرز أشعار
خاص هذا الميدان هو أبو هامد الغزالي، الذي وضع لتأويل قانونًا واسعًا فضفاضًا

المراجعات المعلقة: 2009/1121

(1) انظر المصدر السابق: 2011/1121

(2) المراجعية العليا: 2009/1121
يُعَد معظم المؤلفين للنصوص، وإن أُسْرُفوا وذُكِّفوا (1).

كما ذكر أن «من نظر إلى المدارس العلمية تاريحاً الفكر الإسلامي، يُجَد أن أصحابها ذهبوا بعيداً في تأويلاتهم الجائرة للنصوص، أو - على الأقل - المكثفة لها، فقد انتهى بهم هذا الشطح إلى أودية عبيدة، بل إلى مفاوض مهلكة، انطمس فيها السبيل، وعدم الدليل» (2).

ويه: إطار التحذير من التأويل المنحرف يؤكد د. عبد المjid البحرين على: «وجوب التحري الاجتهاد لفهم الدين إلى حدوده القصوى، حتى لا يؤثر أمر المسلمين إلى أن يتخذوا من خطرات العقل، وبانات الوعي، وثرات الهوى، ما يحسبونه ديناً بيفون به الفلاح مسيرة التحضير. وإننا لندع اليوم من بين المثليين إلى الإسلام من يتجاوز ما هو ظني من الدين، إلى ما هو وقعتي منه، بغي له تأويلًا عقليًا بعيدًا عن حقيقته». ويحسب ذلك التأويل ديناً بل هو الدين، ويه: هذا تندرج الدعوة إلى العلمانية، وإبطال الحدود، وإجازة الربا، نطاق تفسير الإسلام بما يلائم العصر. وهذا إنهذار للحقيقة الدينية من أساسها» (3).

ومن المفارقات أن نجد مثل ذلك الراوي الذي رد نصوصًا قطعية فضلاً عن غيرها، حذر من هذا النوع من التأويل بقوله: «ها الساحة مواقف جائحة توشك أن تصل بالفكرة تغمره من هذا الغموض الموهبي، فمن المستحبين إلى الفكر الإسلامي - والله أعلم بالنيات - أنس غوا بكلمات منها (المقاصد فوق النصوص) و(روح الدين لا حروفه) وأ(الоборотات الناسخة)». وانتهوا إلى تطبيق التقييمات من الأحكام، ومن المستحبين إلى المسلمين أناس اتخذوا الدين شرارة وتأريحاً محض ترات ينتمون فيه العناصر (الإيجابية) التي توافق أحوال النهضة كما تلوح لهم وبطرحون (السليبيات). ومن علماء الدين مُذْكَّر في التأويلات حتى بيرروا ويدعوا ما يشتهيه الغالبون، ومن أبناء المسلمين مفكرون ذوي عقائد لاذينة لكنهم تقنيناً» (4).

(1) انظر: المصدر السابق: 320.
(2) المصدر السابق: 321.
(3) مقتطفه التنز: 1/60.

(4) الإسلامي الغامض بين النص الشريعي
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

تزويذ المعاني والألفاظ الدينية وتحريفها عن مواطنها للتغرير بالمسلمين واجتياحهم بالباطل من حيث لا يدركون» (1).

ويشير الأستاذ فهمي هوديدي إلى أن أصحاب الاتجاهات المختلفة يجدون في نصوص القرآن والسنة ما يجاجعون به عن آرائهم: «يعترفون على أساليبهم بالحسنى حيناً، وبالعسف والتأويل أحياناً أخرى، لكنهم في النهاية ينكرون على الدين ويطوعون نصوصهم» (2).

ومازم الشيخ الغزالي فموهبه من التأويل فيه شيء من التذبذب والاضطراب، وخاصة فيما يتعلق بتأويل صفات الله تعالى، فهو -مثلًا- انتقد أصحاب المسالك الكلامية. يتأولون السلام ما ورد في الوحي من إثبات الوجه لله والدين والأعين والاستواء على العرش والنزول إلى السماء والقرب من العباد، وقال: «وعلى ذلك كله ما قطعنا به نبته كتاب الله أو سنة رسوله مما وصف الله به نفسه وأسنده إلى ذاته قبلنا على الدين والرأس ولا تنصف له تأويلنا» (3).

بل إنه قال: «وأنا شخصيًا أثر مذهب السلف وأرفض أن يشغف العقل الإسلامي بالبحث المضني فيما وراء المدبة وأرفض تفكيك الآيات والأحاديث التي تضمن أوصاف الله جل شأنه دون تأويل» (4).

وعد من مظاهر تحريف الكلم عن مواضيع «التآويلات الفاسدة، وتفاسير الباطلة لما ورد من نصوص» (5).

وقد عادّ تأويل محمد عمه للملائكة بأنه خطأ (6)، وترفضه الكافية (7).

(1) مقال منهجية التشريع الإسلامي: 171، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 7، 1999 م.
(2) القرآن والسنّة: 52.
(3) عقيدة المسلم: 45.
(4) المصدر السابق: 47.
(5) دستور الوحدة الفقهية: 20.
(6) لقد فال محمد عمه إلى أن الملائكة هي القوى والأفكار الموجودة في النفس، وأنه المراد بسجود الملائكة لذم هو تفكيك القوى للإنسان في هذه الحياة. وقد حاول الشيخ رشيد رضا الاعتراف به بأن مراة الجدود المذهدين بصفة ما جاء به الوحي. نذكر: تفسير القرآن: 1/726-727، 729، 733-736، 739.
(7) ومنهج المدرسة العقلية الحديثة بتفسير: 27.
(8) انظر: دستور الوحدة الثقافية: 86.
المبحث الأول
موقفهم العام من تأويل النص الشرعي

ولكن يُقِف المشاهد قائلً عن تأويل الأشاعرة: أمّا الأشاعرة فتشريعهم لله وواضح:
وتناسبهم جملهم، وقد اقتصدوا في التأويل، وسلكوا مسقلاً وسطاً جعل جماهير
المسلمين تضحي إلهم من ألف سنة إلى اليوم. (1)

وأتبع الاعتقاد على قوله هذا بأنه ينفع من التأويل جملة وتفصيلاً، بقوله:
إن المتكلمين من خلف وسلف اضطروا إلى التأويل في بعض جمل من القرآن الكريم، والسنة كذلك، توفيقاً بينها وبين الآيات الأخرى وتمشياً مع حكم العقل، و
إثبات الكمال لله تبارك اسمه، ونفسي أي آيهما بما لا يليق. (2)

ومن هنا فقد أول ما جاء في صفحة القدم بأنهم قوم يقدمهم الله إلى النار، وأول الرجل
بأنها العدد الكثير من الناس، كما يقال: رأيت رجلًا من الناس، ورجلًا من جراد. (3)

وقد أول كذلك حديث الساق والصورة، كما أول نصوصاً متعلقة بالجهاد
وقضايا المرأة، والقدر، وبعد أحاديث الفتى، هذا فضلاً عن النصوص التي
ردها وسبقت الإشارة إلى بعضها.

والغريب أنه اعترف في بعض المواضع بتعسف في تأويل بعض الأحاديث، وكأنه
يشير إلى ميله لردها. فإنه ما أورد بعض الأحاديث الصحيحة في باب القدر التي
ظن أنها تعقيد عقيدة الجبر قال عنها: إن ظواهر الجبر هذه الآثار كلها
مرفوعة عند علماء الإسلام، وأمامنا آمران لا ثالث لها، إما صرف هذه الظواهر
إلى تأويل قريب مقبول، وإما اعتبارها آثاراً بعدها قادحة تسقطها من درجة
الصحة، وإبراداها في مجال التربية والتعليم لا يجوز.

وقد استطاعت بشيء من التكلف أن أصرف شبهة الجبر عن آثار شتى؛ لكنني لم
أستطيع إصلاح عقول تريد أن تسوق الإسلام كله إلى أحاديث غير واضحة تظهر
عليها العقل القادحة. (4)

1. سر تأثير العرب والمسلمين، الغزالي: 51، دار نهضة مصر، الطبعة السابعة، 2005م.
2. المصدر السابق: 51.
3. المصدر السابق: 55.
5. وكيف تعامل مع القرآن: 12، والسنة النبوية: 8، 10، 117، 121، 122، 132، 133، 134.
6. السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: 159.
ويبر د. طه العلواني أن: "التأويل يحتاج بالإضافة إلى القدرة على التدبر والتأمل إلى ما يدل عليه ويلجئ إليه، وإلا فإن الأخذ بالظواهر أسلم. ولا يطرق باب التأويل إلا في الأمور الإجتهدية، ولا يزال المسائل الاعتقدية فلا مجال للإجتهد فيها، فإن الأخذ بظواهر النصوص مع تفويض المعاني المراد منها، وما تدل عليه من كيفيات هو الأسلم دائماً، وهو موقف السلف رضوان الله عليهم" (1).

وذكر من شروط التأويل التي وضعها العلماء (2):

1. لا يرفع التأويل ظاهر المعنى المفهوم من اللفظ حسب القواعد اللغوية، وأعراف العرب في التناقض.
2. لا يتناقض نصاً فرآيياً.
3. لا يخالف قاعدة شرعية مجمعة عليها بين العلماء.
4. وجوب مراعاة الفرض الذي سيق النص له من خلال سبب النزول أو الورود.

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

1. التأويل الصادر عن غير المؤهل علمياً لذلك.
2. تأويل التشابهات بدون سنن صحيح.
3. التأويلات التي من شأنها أن تمر مذاهب مختلفة لظواهر الكتاب والسنة، أو بالإجماع.
4. التأويل مع القول بأن مراد الشارع ذلك دون دليل.
5. التأويل القائم على الهوى، كتأويلات الباطنية وأمثالهم.

وبعد أن عرض د. طه صاحب "قانون التأويل الذي اعطاء الغزالي، والرازي وغيرهما"، قال: "نحن نميل إلى صرف الجهد في تأويل النصوص من الكتاب بمنظور إلى الكيفيات التي يمكن من خلالها إعادة الفاعلية للنص القرآني وربطه بالواقع (3).

(1) أدب الاختلاف في الإسلام، د. طه الطالب: 29، الدار العربية للعلوم، الطبعة السادسة، 2008 م.
(2) وأما نسبة تفويض المعنى للسلف فقد تقدم بيان بطلان ذلك، انظر صفحة: 372.
(3) انظر: المصدر السابق: 42.
البحث الأول
موضوعهم العام من تأويل النص الشريعي

العملية للمجتمع الإنساني، بدلاً من الاستغراق في النظر الغبيء، فإننا نعتقد أن
حداً أدنى من التأويل الذي يمنع تعمية النصوص وحملها على معان تجسيمية
ضرورية") (1).

ويبرى أنه "لا تقتصر الحاجة إلى تأويل النصوص على الغبيبات القرآنية،
بل يتطلب فهم كثير من المعاني القرآنية إخراج الأنفاس من الحقيقة إلى المجاز.
فالقارئ يقوله تعالى: "وشك relayed" (التوبة 17). يدرك أن مفهوم الألوهية
يقتضي حمل النسيان على الإهدام وعدم الإكثار") (2).

النقاشة:
إذا ما يلاحظ موقف أصحاب هذا الاتجاه من قضية تأويل النص الشريعي
ما يلي:

1. أنهم في الغالب يعتمدون التعريف الإصطلاحي للتأويل عند التأخرين،
ومما نتjà من ذلك سوء فهمهم لمقولة السنف والأئمة من التأويل.

2. أنهم يدركون خطورة تأويل النصوص الشرعية، وأن ذلك باب ولق منه
كثر من أهل الأهواء والبدع لتحريف نصوص الشرعية.

3. يذكر بعضهم شروطا وضوابط للتأويل، لكن بالنظر إلى الجانب التطبيقي
لدى كثير منهم نجد تجاوزاً لتلك الضوابط والشروط.

4. أنهم لم يقدموا مهجةً واضحاً تسلم به الأمة من الوقوع في التأويل الباطل،
وإن كانوا في كثير من الأحيان - يرجحون اعتماد قانون التأويل عند
المتكلمين، وربما رجحوا قول اللفظ في أحيان أخرى، بل قد تجاوز بعضهم
تأويلات المتكلمين في بعض المسائل، كحديث ذبح الموت، وبعض أحاديث
الفن، مما تقدمت الإشارة إليه.

5. أن التأويل الباطل الذي وقع منهم هو نتيجة لما يلي:

(1) إعمال العقل: 113.
(2) المصدر السابق: 112.

الإسلامي الفاعل بن النص الشريعي
1. معارضة النص الشرعي بالعقل، أو المصلحة، أو الواقع، أو العلم الحديث، أما معارضة النص بالنصوص الأخرى فإن يتم الالتزام فيها بالضوابط المنهجية التي قررها العلماء، فإذا تأويل صحيح أو -عبارة أدبية- فإذا من باب البيان للنصوص الشرعية، وأما إذا لم يتم الالتزام بتلك الضوابط فذلك تأويل باطل.

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

3. توهين دلالات النصوص الشرعية، والبلاغة في القول بطنيتها، مما يفتح الباب لتأويلها.

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

أولاً - ليس الاعتراض في هذه المسألة على ذات مصطلح التأويل -عند المتأخرین- من جهة كونه مصطلحاً فقط، فإنّه لا مشاحة في الاصطلاح، ولكن الاعتراض هنا جاء لسبيئين هما:

- تجاوز ظواهر النصوص تحت ستار هذا الاصطلاح.

- اللوازيم الباطلة التي تلزم من اعتماد هذا المصطلح كآلية منهجية للتعامل مع النص الشرعي.

وبيان ذلك على النحو التالي:

أ- لا بد فيهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ من اعتماد مقتضى لسان العرب ومعود خطابهم، وإنما يقتضيه ذلك استناداً قصد المتكلم من ظاهر قوله وعبيرته، ولا يحذن عن الظاهر إلا بقرنة مبيضة للمراد.

قال الإمام الشافعي -رحمه الله-: «القرآن عربية -كما وصفت- والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحد أن يقيس منها ظاهرًا إلى باطن، ولا عامًا إلى خاص، إلا برائدة من كتاب الله، فإن لم تكن فضيلة رسول الله ﷺ تدل على أنه خاص دون عام، أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم...»
البحث الأول
موقعهم العام من تأويل النص الشرعي

كتابا ولا سنة، وهكذا السنة، ولو جاز الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحمله، كان أكثر الحديث يحتمل عددًا من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحد لأن الأفا على ظاهرها، وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله، أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام وباطن دون ظاهر، إذا كانت إذا صرعت إليها عن ظاهرها محتملة للدخول في معناه. (1)

وعليه فإن من «الواجب حمل كلام الله تعالى ورسوله ﷺ»، وحمل كلام المكلف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذي يقصد من اللفظ عند التخاطب، ولا يتم التنزيم والفهم إلا بذلك» (2).

ومع ذلك، فإن نقل غير واحد من أهل العلم الإجماع على ذلك، وعلى ذم التأويل، منهم:

ابن عبد البر (3)، والصادوني (4) وابن تيمية (5)، وغيرهم (6).

وقال الشنقيطي - رحمه الله -: «التحقق الذي لا شك فيه، وهو الذي عليه أصحاب رسول الله ﷺ، وعامة المسلمين: أنه لا يجوز العدول عن ظاهر كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، في حال من الأحوال بوجه من الوجوه، حتى يقوم دليل صحيح شرعي صارف عن الظاهرة إلى المحتمل المرجوع. (7)

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

(1) اختلاف الحديث، الشافعي: 480.
(6) أضواء البيان: 7/248.

الإسلامي النادر بين النص الشريعي
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

يجب أن لا يمكن أن يكون الخطاب العلمي الذي أريد من هم فيه الاعتقاد والعلم دون عمل الجوارح فإنه سبحانه تعالى جعل القرآن نورا وهدى وبيانا للناس وشفاء لما فيه الصدور وأرسل الرسول ليبين للناس ما نزل إليهم ويحكم بين الناس فيما اختلافوا فيه وليلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسول (1).

ب- يلزم على القول بالتأويل حسب مصطلح المنتمين لوازم باطلة منها:
1- أن ينسب إلى الله ورسوله الكلام بما هو نص أو ظاهر، وهو نفس الأمر هو مخالف للحق وهذا فيه نوع تدليس (2).

2- يلزم منته أن يكون كلام الله ورسوله نقيض البيان ضد الهدى وهو بالألغاز والأحاديث أشبه منه بالهدى وبالبيان (3).

3- يلزم منه أن يكون الصحابة والسلف بين أمنين كلاهما باطل، وهم:
- او أنهم لم يفهموا الحق في ذلك، ولم يعلموا أن ظاهر النصوص باطلة.
- او أنهم عرضوا الحق ولكن كتبهم عن الأمه ولم يقوموا بواجب النصح للمسلمين.

4- يلزم منه الخروج عن نقد الإيمان بالغيب أو على الأقل إضعافه ذلك أن المتأويلة يحاولون معرفة كل ما دلت عليه النصوص على نحو التفصيل، واخضراع ذلك مقتضى العقل والحق (4).

5- أن القلوب تتخلل عن الجزم بشيء تعتقده مما أخبر به الرسول إذ لا يوقت بأن الظاهر هو المراد والتأويلات مضطربة، فيلزم عزل الكتاب والسنة عن الدلالة والإرشاد إلى ما أثنا الله به العباد (1).

مراجع:
(1) مجموع الفتاوى: 6/361.
(2) انظر: مجموع الفتاوى: 5/310.
(5) انظر: شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، تحقيق: البكري والأنزي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى: 140 هـ.

موقف الأئمّة العالِمِيّين
البحث الأول
موقفهم العام من تأويل النص الشرعي

ومن هنا نفهم اتفاق السلف والأئمة على ذم التأويل، كما إن قبولهم لهذا المصطلح واعترافهم به لا يعني التسليم بكل تأويل، بل إنهم وضعوا النهج القويم للتأويل الصحيح، واشترطوا لذلك شروطًا دقيقة من أجل ضبط حدود التأويل، وحتى يكون مبنية على قاعدة منهجية وعلمية و موضوعية، بحيث يكون النص هو الذي يفرض الأداة المنهجية التي ينبغي أن تتداول معه بها، لا أن نسقط عليه أدوات ذاتية تحت دعاوى العقل أو المصلحة؛ مما يفضي بنا إلى النهاية إلى نتائج غريبة عن طبيعة الإسلام العقدي والشرعية.

ولا يرد على ما تقدم ما جاء في بعض مجامع اللغة العربية من تعريف التأويل بمعنى الاصطلاح عند المتأخرين؛ لأن هذا المعنى دخل إلى مجامع اللغة العربية المتأخرة نقلًا عن استعمالات الفقهاء والأصوليون، لنقالا عن كلام العرب الذي يجادل به، ويدل على ذلك أن مجامع اللغة العربية المتقدمة مثال: تهذيب اللغة للأزهرى ومتاييس اللغة لابن فارس، وها مما دون ظن القرآن الهاجري لم يشيرنا إلى هذا المعنى الذي ذكروه الفقهاء والأصوليون، مما يدل على أنه معنى اصطلاحي خاص بهم، فلا يجوز حمل ألفاظ القرآن عليه.

ثانيًا - اذاع أنه أهل العلم كافة لجئوا إلى التأويل يجاب عنه بما يلي:

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

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "وتسمية هذا تأويل لا يمكن إعرف السلف، وإنما يسمى هذا وحد تأويل طائفة من المتأخرين الخائضين في الفقه وأصوله والكلام، وظن هؤلاء أن هؤلاء تعالى: (وما يكّم تأويل) إلا الله" [العمرو: 7]،

(1) انظر: الإمام ابن تيمية و موقفه من قضية التأويل: 20، التأويل خطورته وأثاره، د. عمر الأشتر، دار النفائس، عمان، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

الإسلامي الغامض بين النص الشرعي

439
يراد به هذا المعنى، ثم صاروا يغلبون هذا التأويل على طريقين: قوم يقولون: إنه لا يعلمه إلا الله، وقوم يقولون: إن الرأسين - العلم يعلمهونه، ولكل الطائيين مخطط.

فإن هذا التأويل لكثير من المواضع - أو أكثرها - وعامتها - من باب تحريف الكلم عن مواضعه من جنس تأويلات القرامطة والباطنية، وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأميتها على ذمه وصاحبها بأهله من أقطار الأرض ورموها أثارهم بالشهب (1).

ب- ما نسبه الشيخ القرضاوي إلى السلف، والإمام أحمد، وابن تيمية من القول بالتأويل، سببه أنه عقل عن أن ما أورده ليس فيه صرف للألانفظ عن ظاهرها: بل هو تفسير للنص بحسب سياقه وما تضمنه من قريبة ظاهرة: ومن ثم فلا تصح تلك النسبة، وبين ذلك كالتالي:

1- لما نقله عن الغزالي من حكاهة التأويل عن الإمام أحمد لا يثبت كما تقدم، وعلى تقدير ثبوته، فلا يعد تأويلًا، بل إن دلالة هذه الأحاديث ظاهرة وبينة عند من تدبهر.

فهذا الحديث: الحجر الأسود يمین الله في الأرض، هو معروف من كلام ابن عباس، ووزو مرفوعاً، و phủ رفعه نظر. ولنظام الحديث: ((الحجر الأسود يمین الله في الأرض، فمن صافحة أو قبله فكان صافح الله وقبيل يمینه)، ففي لفظ هذا الحديث أنه يمین الله في الأرض، ففيه بقوله: ((في الأرض)، ولم يطلق فيقول يمین الله، وحكم اللفظ المفيد يخالف حكم اللفظ المطلق. ثم قال: (ففمن صافحة وقبله فكان صافح الله وقبل يمینه)، ومعلوم أن المشبه غير المشبه به: وهذا صريح أن المصاطب لم يصاحب يمین الله أصلاً ولكن شبه بمن يصاحب الله، فالأول الحديث وآخره بيمن أن الحجر ليس من صفات الله كما هو معلوم عند كل علماء، ولكن بيين أن الله تعالى كما جعل للناس بيته بطول بهم جعل لهم ما يستلمونه: ليكون ذلك بمثلة تقبل يد العظام فإن ذلك تقرب للمقبل وكريم

(1) مجموع الفتاوى: 4/29.
المبحث الأول
موقفهم العام من تأويل النص الشرعي

له كما جرت العادة، والله ورسوله لا يتكلمون بما فيه إيضلال الناس بل لا بد من أن بينهم ما يتعون: فقد بين لهم الحديث ما ينفي من التمثيل (1).

وأما حديث: ((قلوب العباد بين أصباعين من أصحاب الرحمن))، فإنها ليس ظاهرة أن القلب متصل بالأصابع، ولا مماشية لها، ولا أنها جوهره، ولا يقول القائل هذا بين يدي ما يقتضي مباشرته ليديه، وإذا قيل: السحاب المسخر بين السماء والأرض، لم يقتض أن يكون مماشة للسماء والأرض، ونظام هذا كثيره (2).

وأما حديث: ((لفظ الرحمن))، قوله: ((من الرحمن)) بين مقصود الحديث فإنه ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى يظن ذلك، ولكن منها جاء الذين يحبون ويحبون الذين قال فيهم: ((أتاكم أهل اليمن أرق قلوب وآلين أفقدة الإيمان يماني والحكمة يماني)) (3)، وإلا وراءهم الذين قالوا أهل الردة وقتحوا الأضرار، فهم نفس الرحمن من المؤمنين الكربات (4).


فتكون ألفاظ الحديث نصوص لا أن الله نفسه لا يمرض، وإنما الذي مرض عبده المؤمن، ومثل هذا لا يقال ظاهرة أن الله يمرض، فهناك إلى تأويل: لأن اللفظه إذا قرن به ما بين منانه، كان ذلك هو ظاهرة لللفظه العام، إذا فن بن استثناء أو غاية أو عنصية، كقوله: ((فليت بينهم ألف سنة لا تحمير عامًا)) (العنكبوت:14)، وقوله:

(1) انظر: مجموع الفتوى:6/797.
(2) الرسالة التدمرية، ابن تيمية، تحقيق: محمد السعيدي:49، الطبعة الأولى:1450.
(3) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الفائز، باب قدر مشيرين وأهل اليمن، ح(124)، وسلم.
(4) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تتكيّل أيائر الإيمان فيه ورحبان أهل اليمن فيه، ح(84).
(6) رواه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلاة والآداب، باب فضل عيادة المريض، ح(2569).
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

في سبيل الله تعالى {ال若您: 92}, فنحن من الكاق العاملين ولا شهرين، سواء كانا متفرقين أو متتابعين (1).

حينئذ ليس ظاهره ألفهما كاملا ولا شهرين، سواء كانا متفرقين أو متتابعين (2).

ج- من نسب القول بالتأويل إلى اللفظ يقول لهم: لو أعطيتم النصوص حقها من الدلالة لعلمتم أنها لم تدل إلا على حق، كما ما تقدم في النصوص السابقة (3).

والذي أوقع هؤلاء هذين الظن الخاطئ آن لفظ ظاهر فيه إجماع واشتراك، فإن كان القائل يعرف أن ظاهرها التفاصيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا يجب أن هذا غير مراقب، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن الحداثة كفرًا وباطلًا، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر أو ضلال.

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

وتارة يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ لاعتقادهم أنه بطل (4).

وبناء على ذلك فإنه لا يمكن لأحد أن يأتي بنص صحيح صريح بدل على معنى فاسد، فمن غير بيان للنص أصلا، سواء في ذات النص أو في نص آخر (5).

يقول شارح الطهارة -رحمه الله-: "يجب أن يعلم أن المعنى الفاسد الكثير ليس هو ظاهر النص ولا مقتضاه، وأن من فهم ذلك منه فهو لقصور فهمه ونقص علمه" (6).

(1) درر التعارض: 236. 
(2) انظر: الرسالة الترميمية: 72.
(3) المصدر السابق: 247.
(4) انظر: درر التعارض: 237.
(5) شرح العقيدة الطهارية: 257.
(6) شرح Código العقيدة الطهارية: 432.
المبحث الأول
موقفهم العام من تأويل النص الشرعي

ثالثًا- لقد شعَّض شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- سبب وقوع الاضطراب والتناقض عند المؤولة، حيث قال: "وأما أهل التحرير والتأويل فهم الذين يقولون: إن الأنبئة لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق - نفسه الأمر، وإن الحق - نفسه الأمر هو ما علمناه بقولنا. ثم يجدعون حق تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات. وهم يَقَوْمْ أَكَثَرُ مَا يَأْتُونَهُمْ قَدْ يَقْلُ مَعَهُم عَقَلًا وَهُمْ يَقْلُونَ مَا حَمَلَهُ عَلَيْهِمْ، وَهُؤَلَاءَ كَثِيرًا مَا يَعْلَمُونَ التأويل من باب دفع المعادر، ففي قصدون حمل الفاظ على ما يمكن أن يردده متكلم بلغته، لا يقصدون طلب مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى الوجه الذي يعرف مراده، فصاحب كاذب على من تأول كلامه، ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل بل يقولون: يجوز أن يراد كما، وغاية ما معهم إمكان احتمال الفاظ.

وأما كون النبي المعين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك الفاظ، فإن غالبهم يكون الأمر فيه بالعكس، ويعلم من سياق الكلام وحال التكلم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعين.

ويُنَظَرُ الجملة فهذا طريق خلق كثير من المكلمون وغيرهم وعليها بنى سائر المكلمون المختلفين لبعض النصوص مذاهبهم من المعتزلي، والكلابية، والسالمية، والكرامية، والشيعة وغيرها\(^1\).

وهذا التشخيص يصدق على كثير من أصحاب هذا الاتجاه.

رابعًا- لا يستطيع أصحاب هذا الاتجاه إيجاد ضرق صحيح بين ما يسوغ تأويله وما لا يسوغ، بل كل ما يدعون فيه أنه لا يسوغ تأويله فهو من جنس ما ألوه، ولازم

\(^{1}\) درء التعارض: 1/10-12.

الإسلامي القاصر من النص الشرعي

43
قولهم إمكان تأويل الجميع، شأنهم في ذلك شأن من سبقهم من المتآوتة (1).
وعليه فإننا لا نشأ طائفة من طوائف أهل الضلال أن تتأويل النصوص على مذهبها إلا وجدت السبيل إليها، وقالت من فتح لها باب التأويل: إنا تأولنا كما تأولتم، والنصوص أخبرت بما تأولنا كما أخبرت بما تأولتموه، فما الذي جعلكم تتأولتمو ما أجرين؟، وجعلنا عليه مآزوريين، والذين قادكم إلى التأويل ما تقولون إنه معقول فمعنا نظيره أو أقوى منه أو دونه (2).
إن أصحاب هذا الاتجاه - وإن ردوا على المغالين في التأويل - إلا أن موقفهم هذا سيضعف بسبب التأويل غير المنضبط الذي اعتمدوه نظرياً، ومارسوه فعلياً.
خامساً - إن أصحاب هذا الاتجاه لا يبررون لهم تأويلاتهم ما قد يوجد لدى بعضهم من غزوة جامحة في التوفيق بين مفاهيم الإسلام، وأحكامه، وعقائده الثابتة بوحي الله، وبين ما استهدفه الفكر المعاصر وبخاصة الغربي من مبادئ وقيم، ومفاهيم من أجل أن يكون ذلك دافعاً لإقناع المخالفين بصحة عقائد وتشريعات الإسلام، أو تقديم صورة ناصعة - في نظرهم - عن الإسلام.
إن هذا السلوك خاطئً بل وخطيرًا يلي:
أ- الغاية لا تكون الوسيلة، والنصوص الشرعية هي وحي من الله؛ ومن ثم فلا يصح إخضاعها لعقل البشر إن قلواها كان بها، وإن لم تقبل أولئك لهم حتى يقتنعوا بها.
إن الواجب على من استدامة شيئًا في النصوص أن يسلك الطرق التي قررها علماء الأمة - إن كانت لديه الأهلية لذلك -، أو ليقلد من يثق في علمه وفهمه ممن يعرف بتعظيم النصوص وموافقة فهم السلف فيها.

(1) انظر: درء التعارض: 5/240، 244، والنصوص المرسلة: 1/228، ومنهج الاستدلال على مسائل
الاعتقاد: 2/563.
(2) الصواعق المرسلة: 1/157.
المبحث الأول
موقفهم العام من تأويل النص الشرعي

بـ إن السير وراء أفهام المثقفين والفكراء والسعي لإقناعهم بالنصوص من خلال تأويلها، إن يقف عند حد: ذلك أن العقول متفاوتة، ومستويات الفهم مختلفة، هذا فضلاً عن اختلاف المنطلقين العقدي والفكري.

جـ إن مثل هذا المหลك سيجعل النصوص عرضة للقول بنسخها أو عدم ملامستها للعصر: مما يعني إبطال الشرع.

دـ إن ذلك ينم عن شعور بالهزيمة النفسية والفكرية، وهو شعور لا يصح أن يوجد عند من كان معتزاً بعقيقته، واتنأء بشريعته.

وبهذا يتبين أن كثيراً من أصحاب هذا الاتجاه لم يعتدوا اصطلاح السلف في التأويل، واعتمدوا اصطلاح المتأخرين، ومع أنهم أشاروا إلى بعض شروط صحة التأويل على هذا الاتصال، إلا أنهم لم المقاب لميلتزوا بهذه الشروط، وأولوا كثيراً من النصوص دون مسغو شرعي.

وإننا نقول ل أصحاب هذا الاتجاه: إن عليكم أن لا تتجاوزوا القرآن والحديث.
وتبعوا في ذلك سبيل السلف الماضين، الذين هم أعلم الأمة بهذا الشأن نفياً وإثباتاً، وأشيد تعظيم الله، وتنزيه الله عما لا يليق بجلاله؛ فإن المعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا ترد بالشهبمات من ردها من باب تحريف الكلمة عن مواضعه، ولا يترك تدبرها ومعرفتها فيكون ذلك مشابهة للذين إذا ذكروا آيات ربهم خروا عليها صماء وعميماً، ولا يقال: هم أفلاطون لا تعقل معانيها، ولا يعرف المراذ منها. فيكون ذلك مشابهة للذين لا يعلمون الكتاب إلا أمني، بل هي آيات بينات دالة على أشرف المعاني وأجلها، قائمة حقيقاتها بصدور الذين أوتوا العلم والإيمان (1).

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

(1) الصواعق المرسلة: 228.

الإسلامي العالمي بين النص الشرعي
باب شؤون على الإسلام والمسلمين قديمًا وحديثًا

واللأسف فإن فتح هذا الباب نشهد آثاره في هذا الزمان من تطاعن على القرآن والسنة، من قبل من ضعفت أو اندمكت لديهم هيئة التصووص الشرعية، وكذلك بحجة التأويل، وابتدعت صور جديدة للتأويل، فما إذا كان موقف أصحاب هذا الاتجاه من هذه الصور؟

هذا ما سنتناوله في المبحث التالي بإذن الله.

(1) قال ابن القيم - رحمه الله -: فغير勇气 بسبب هذا التأويل الباطل على الإسلام وأهله ما جرى، ثم جرت الفتنة التي جرت قبل عثمان بالتأويل، ولم يتزوج التأويل بأخذ مأخذه، حتى قبل عنوان، فأخذ بالزيادة والتولد حتى قبل بين علي ومعاوية بصفتين أنفًا أو أكثر من المسلمين، وقتلا أهل الحرة بالتأويل، وقتلا يوم الجمل بالتأويل من قبل، ثم كان قتلاً بين الزبير ونصب المجتهد على البيت بالتأويل، ثم كانت فتنة ابن الأشوش وقتلا من قبل من المسلمين بدير الجماجم بالتأويل، ثم كانت فتنة الخوارج وما لقي المسلمون من حروبهم وأذهم بالتأويل، ثم خرج أبو مسلم وقتله بين أمة وتلك الحروب العظام بالتآويل، ثم خرج العلويين وقتلة وحبسهم ونفيهم بالتآويل إلى أضعاف أضعاف ما ذكرنا من حوادث الإسلام التي جرحها التأويل، وما ضرب مالك بالسيباق وطيض به إلا بالتآويل، ولا ضرب الإمام أحمد بالسيباق وطلبه قتله إلا بالتآويل، ولا قتل أحمد بن الخزاعي إلا بالتآويل، ولا جرى على نيعم بن حداد الخزاعي ما جرى وتوهج أهل الإسلام لصالحه إلا بالتآويل، ولا جرى على محمد بن إسماعيل البخاري ما جرى ونجى وأخرج من بلدها إلا بالتآويل، ولا قتله من قبل خليفة الإسلام ولموكه إلا بالتآويل، ولا جرى على الشيخ الإسلام عبد الله أبو إسماعيل الأنصاري ما جرى وطلب قتله ضعفة وعشرين مرة إلا بالتآويل، ولا جرى على أئمة السنة والحديث ما جرى حين حسوا وشردوا وأخرجوا من ديارهم إلا بالتآويل، ولا جرى على الشيخ الإسلام ابن تيمية ما جرى من خصومه بالسجن وطلب قتله أكثر من عشرين مرة إلا بالتآويل.

فخاطب الله تعالى الباطل وأهله، وأخذ حق دينه وكثاء ورسوله وأنصاره منهم، فما هدمو من معالج الإسلام وهدوها من أركانه وقطعوا من قواعدهم، ولقد ترك أرّق من التوب الخلق البالي الذي تطأّلت عليه السنون، وتوالت عليه الأهواء والرياح، ولم يضطهد هذا الفصل وحده ما جنّة التأويل على الأديان والشرائع وخوارج العالم قام منه عدة أساطير. وإنما نبهنا عليها بعلم به العاقل ما وراءه، والله التوفيق في الصواقع المرسلة: 275/1.
المبحث الثاني
موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة

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

ولقد تم الترويج لتلك الصور التأويلية في العقود الأخيرة من خلال كتابات كثيرة تناولت صراحتها وطرفيها تأويل النص الشرعي، وننظرَاً لعدد هذه الصور سينكتُ منها بعض تأويلها أكثرها رواجاً وأشدها خطورة، وهما:

- تاريخية النص.
- تعدد القراءات.

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

أولاً- موقفهم من تاريخية النص

مصطلح التاريخية أو التاريخانية مصطلح نشأ في الغرب، وقد ظهرت بواخره في نهاية القرن السابع عشر الميلادي، وقد تطور مفهومه مع الوقت حتى أصبح قضية تأويلية أو تقديرية.

ويمكن تعريف هذا المصطلح بأنه: "القول بأن الحقيقة تاريخية، بمعنى أنها

(1) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم (تارخية النص)، د. أحمد الطمان:290-91، دار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، 1428 هـ. وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي:372.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النصر الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النصر الشرعي

تتصف بالنسبة التاريخية، أي أنها تتطور بتطور التاريخ (1).

ومن هنا اتجاه الفكر الغربي إلى تقسيم الأديان والشرائع تفسيراً مادياً تاريخياً بعيداً عن
الإيمان بالله، وتبنى أغلب الفلسفة نظريات وضعت حول نشوء الأديان (2).

وكم هو الغالب تلقف بعض الكتاب والمفكرين العرب تلك النظريات الفلسفية
الوضعيّة الغربية حول الأديان، وطبقوا تلك التصورات على دين الإسلام مساوين
بينه وبين الأديان الأخرى السماوية منها والأرضي، على تفاوت بينهم في الوضوح
والجرأة، وكان أن ظهر في الكتب العربية صياغة التفسير التاريخية، حتى راج في
السنوات الأخيرة رواجاً كبيراً (3).

ويمكن التمييز بين ستة من التاريخية هما:

أولاً: التاريخية الشاملة: ويراد بها إخصاع الوجود بما فيه رؤية مادية زمنية
مكانية قائمة على الحتمية والنشأة والصيورة؛ وبناءً على ذلك فليس الأديان
والوحي إلا تجلات لتطور العقل عبر التاريخ والعجوب.

ثانيًا: التاريخية الجزئية: ويراد بها إخصاع النص لأثر الزمان والمكان
والخصائص المطلقة.

ويبرع بعض الباحثين ظهور مصطلح التاريخية -بمعنى الشامل- في الكتابات
العربية إلى عام 1973م (4)، ومن أبرز من روج لهذا المصطلح محمد أركون، والذي
يعني عنه التحول والتفاوت، أي تحول القيم وتغيرها بغير العصور والأزمن (5).
وقال: إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما
هي شيء يخص الشرط البشري من أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض،
ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه الوحي أو أي مستوى من

المجمد الفلسفى، د. عبد الفطح حفني، الدار الشرقية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1410هـ،
وانظر: المجمد الفلسفى، جمال صبرى: 279.
(2) انظر: العلمانيون والقرآن، 3، موقف الإتجاه الفلاسفي المعاصر من النص الشرعي: 228.
(3) انظر: العلمانيون والقرآن، 7، موقف الإتجاه الفلاسفي المعاصر من النص الشرعي.
(4) انظر: العلمانيون والقرآن: 295.
(5) من الاتجاه إلى تفسير العقل الإسلامي، أركون: 26، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1993م.
البحث الثاني
موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة

مستوياته خارج تاريخية ابتدائه وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم التغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ» (1).

ويعود أركون أول من أثار قضية تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة (2).

وتتابعت بعده الكتبات العلمانية عن تاريخية النص الشرعي، والتي تغني ارتباط النص بواقعه وظروفه التي ورد فيها قرآناً كان أو سنة، وإن كانت الكتبات عن القرآن أكثر.

وإن مما يلاحظ على تلك الكتبات أنها تدعو إلى رؤية شاملة لتأريخية النص القرآني (3)، وعلى ذلك فقد نتج عن تلك الرؤية القول بأن تعاليم القرآن مرتبطة بظروف تاريخية (4)، وكذلك السنة النبوية (5)، والعقائد الإسلامية، وسباقاتها ذات طابع تاريخي (6)، وأن تاريخية الفكر هي ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الثقافي الذي أنتجه أو على الأقل الذي تحرك فيه (7).

ولإضفاء شيء من الشرعية ولزيادة من المراوغة والتضليل، فقد تم توظيف بعض علوم القرآن، والغرور من ذلك أن تكون أساساً لقبول تأريخية النص الشرعي.

(1) القرآن من التفسير الموضوع إلى تحليل الخطاب الدنيوي، أركون: 408، دار الطبيعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1967، ونوفمبر، وموقع الفكر الإفلاسي، العناصر من النص الشرعي: 367.

(2) انظر: الفكر الإسلامي في قراءة عالمية، أركون: 316، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

(3) انظر: الفكر الإسلامي في قراءة عالمية، أركون: 316، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

(4) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون: 316، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

(5) انظر: الفكر العربي الإسلامى، محمد شحور، 1373، دار الأهلية، دمشق.

(6) انظر: الفكر العربي الإسلامى، محمد شحور، 1373، دار الأهلية، دمشق.

(7) انظر: الفكر العربي الإسلامى، محمد شحور، 1373، دار الأهلية، دمشق.

الإسلامي الفاعل في النص الشرعي
الباب الثاني: موقف هذا الاتحاد من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

ومن أهم تلك العلوم: أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والملكي والمدني (1)。
وتعتبر أسباب النزول في المظهر العلماني هي الأهم من بين تلك العلوم؛ لأنها تجسد تاريخية الودح، وأسبقية الواقع على الفكر، وتعيد وضع النص في التاريخ.
ومن هنا اهتموا بربط آيات القرآن كلها أو معظمه بأسباب النزول (2).
إن تاريخية النص الشرعي -بالمفهوم العلماني- تعني أن أحكام التشريع نسبة ليست مطلقة، وأنها أحكام تتعلق بوقعات وحوادث جزئية، ومادام الواقع تغير مستمر والنصوص جامدة ثابتة فلا معنى للبقاء إلا إطار تلك النصوص التي ثبت تاريخيتها (3).

ويهذى الدعوات الباطلة يتم تعطيل أحكام الشريعة بدعويا تاريخية النصوص الدالة عليها، وبحثوا تغير الواقع المعاصر عن الواقع الذي جاءت فيه تلك النصوص، وتكون غير ملزمة لم يتآتي بعد عصر التنزيل، وهو ما أكده حسن حنفي في قوله: "نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عمق إلهي ليبقى جمع البشر بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وأكثر من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدر الإنسان وقراداته على التحمل، وأكثر من الحلول لم تكن كذلك في بدائي الأمر مطابة من الوحي... بل كانت مقتراحات من الفرد والجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها" (1)، ولا يتعلق هذا المعنى عنده بعض الأحكام دون بعض بل يعمها جميعاً ويشمل نصوص الوحي كله، كما أكد ذلك قوله: "أصول الاتراك نفسه وهو الوحي - مبنية على الواقع، وتغيرت وتكيفت طبقاً له، وأصول التشريع كلها تعقيل...

(1) انظر: الودح، والواقع، حسن حنفي: 37/1، وندد الخطاب الديني، أبو زيد: 10/2، والملموصون والقرآن: 477.
(2) انظر: النشر والتجديد، حسن حنفي: 13/1، أصول الشريعة، الشمالي: 55، وجوهير الإسلام، له: 42، ومفهوم النص، نصر أبو زيد: 10/1.
(3) انظر: العلمانيون والقرآن: 471، ومناهج الاتجاه العقلي العربي، العصر الحديث وأثرها على الاتجاه العقلي العربي، دراسة النصوص الشرعية، بدر سليمان العامر، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية: 322.
للواقع وتنظير له، ولكن الواقع القديم تخطته الشريعة، وجاوزه التشريع إلى واقع أكثر تقدماً.
- حين أن واقعاً الحالي الذي يقام التجديد عليه لم يتخطه أي تشريع بعد، وترى كل التشريعات أقل مما تحتاجه، ويظل هو متطلباً لأكثر مما تطلبته التشريعات

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

فعلى سبيل المثال: نجد الجامع يقرر تاريخية النص وفق مفهومه لأسباب النزول، وذلك عند حديثه عن قوله تعالى: {وأولئك الذين يقولون: لا إله إلا أنت! وتعوذ بثوبك وغلافك} [المائدة: 82]؛ ففيقول: "إذا تحرروا من سلطة القياس والانследاد إلى الألفاظ، انصرفنا باهتمامنا بدلاً من ذلك إلى البحث عن (أسباب النزول)، وهي هنا الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعاً ما من المصلحه وطريقة معينة في مراعتها، فإننا سنجد أن قطع يد السارق تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية. وهكذا في الواقع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومذ سنهدي إلى المعطيات التالية: أولاً: أن قطع يد السارق كان ممولاً به في الإسلام في جزيرة العرب. ثانياً: أن جهة مجتمع بدو ينتظى أهله بخيامهم وبأبهم من مكان إلى آخر طلباً للسكأن: لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون وتمده بالضرورى من المأكل والملبس... الخ، وإذا فالرسول الوحيد هو العقاب البدني، ويبين أن انشار السرقة ممثل هذا المجتمع سيؤدي حتماً إلى تقويض كيانه، إذ لا حدود ولا أسوأ ولا خسائر، فلقد كان من الضروري جعل العقاب البدني يلبي هدفين: تعطيل إمكانية تكرار السرقة إلى ما لا نهاية، وضع علامة على السارق حتى يُعرف ويعتاد الناس منه، ولا شك أن قطع يد يلبي هذين الهدفين، كما، إذن فقط قطع يد السارق تدبير مقبول تماماً في مجتمع بدو.

الباحث الثاني
موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

للسربقة من جملة ما احتفظ به من التدابير والأعراف والشعائر التي كانت جارية.

إن دعوى تاريخية النص الشرعي ستؤدي إلى انتهاك قدسية النص الشرعي، ليتحلى من حاكم إلى محكوم، وتكون المرجعية للفنان والواقع، ويكون النص الشرعي مجرد غطاء للتدبير، وعليه أن يرضخ للواقع، وإلا فلن يكون صالحاً لكل زمن ومكان بزعم أصحاب هذه الدعوى الزائفة.

ومثل هذه الدعوى تؤدي إلى عبثية ظاهرة في التعامل مع النص الشرعي: إذ إن الربط الطبق بين النص وظروفه التاريخية يعني تبدل الحكم بتدب الخلا، يؤدي إلى تشوه الحكم الواحد في الزمن الواحد لأختلاف الظروف الاجتماعية: فيجيب النص ليحكم الواقع بظروفه وهذا ما يتوافق مع الروية الماركسية المادية.

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

ومن أبرز من اهتم بذلك: د. يوسف القرضاوي، ود. محمد عمارة، ود. عبد المجيد النجار.

(1) وجهة نظر: 100-11، ونظر: الترتيب والتجديد، حسن حنفي: 24، ونظرة الرد على ذلك فيما كتبه د. الريسوني في: الاجتهاد والنص - الواقع والصلاة، دار الفكر المعاصر.
(2) الطبعية الأولي، 2001، م.
(3) أنظر: العلمانيون والقرآن، 847، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، 56-52.
(4) أنظر: ماهية الاتجاه العقلي في العصر الحديث، 245، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي، 6-16.
ويمكن إجمالاً ما أوروده في هذا الشأن فيما يلي:
1- إن هذه الدعوة ليست جديدة، فقد سبق وتبناها فلاسفة التطور الغربي الوضعي العلماني بالنسبة للتوراة والإنجيل، فرأوا أن نصوصها إنما تمثل مراحل تاريخية على درب التطور العقلي، ولم تعد صالحة لعصر العلم.

كما أن هذه الدعوة هي ذات الموقف المادي للماركسية - بغض النظر للفكرة التعبيرية - عندما رأى د.لالات النصوص وتفاصيلها البنية الفوقية الذي يرتبط ووجوداً وعـدماً بالواقع المادي - البناء التحتي - الذي أفرزه واستدعاه، وإذا كانت هذه الدعوة قد وجدت لها بعض البررات في الغرب، بالنسبة للتوراة والإنجيل والحرفان، فإن دعوة تاريخية النص لا مكان لها، ولا ضرورة تستدعيها بالنسبة للقرآن الكريم.

2- هذه الدعوة تتعلق ما اختص عبده القرآن من كونه كتاب الشريعة الخاتمة، ومن كون الله تعالى كمال بطه عنه كما أقوله تعالى: («{الله} يُصَلِّي لَـهُمْ مِن فَضْلِهِ الْكَبْرَىُّ وَالْعَزِيزِ» [الحسد: 4]؛ إذ إن مقتضى هذا الخلوص، وهذا الحفظ هو دوام تعاليم القرآن، ما دامت الحياة.

3- إن الإنسان الخاطئ بالله تعالى أعم من ذلك الإنسان ذي الظروف والأوضاع المعينة الذي خوطبة به حال نزول الوحي، وهو ما يشهد به لفظ الخطاب، صيغته، فتكون تلك الظروف والأوضاع والأحداث مجرد مناسبات للتكييف غير داخلة في بنية الخطاب ولا لا شملت عليه أنفاه، تريد أن يكون ذلك الخطاب، وأما إذا اعتبرت عنصراً مخصصاً للفهم، تخصيصاً زمنياً فإن الأمر يؤر إلى مجزور عظيم كفيف بأن يعرض الشريعة إلى الانتقاص.

4- يلزم من هذه الدعوى نسخ أحكام الشرع بعد وفاة النبي ﷺ، فمثلاً من زعم أن قوله تعالى: (اللّهُ مُقِيمٌ عَنْ الْأَمْرِ)، [النساء: 11] وما بينه من توزيع...

(1) انظر: سقوط الغلو العلماني: 124، والقراءة الجديدة للنص الديني: 17.
(3) انظر: خلافة الإنسان: 11.
أنصباء المواريث، إنما كان يوم لم يكن للمرأة استقلال اقتصادي، وكانت تابعة للرجل، أما وقد تعلمت المرأة وعملت، فلم يعد هذا الحكم ذا موضوع.

فهذا يعد - منه - نسخًا لهذا الحكم القرآني واحكم قوامة الرجل، ووجوب دفع الرجل المهر الزوجة، ومقتضى ذلك إبطال شريعة القرآن، وإيجاد شريعة جديدة، بل ويلزم من ذلك استدراك المخلوق على الخلق، فهي من أحكامه ما يشاء، وليغ في ما يشاء.

التأسيس لهذه الدعوى بزعم أن كل الآيات أو غالبها له سبب نزول؛ ومن ثم فكل آية تعلقت بحدثاً بداتها فهي مخصصة بسبب التنزيل، تأسس على زعم باطل لا يلي.

أ- واقع أسباب النزول يكون في ذلك، فالآيات التي هي سبب نزول لا تتعدى ٥٪ من آيات القرآن، فألين هي التاريخية التي ربطت كل آيات نزول القرآن بتاريخ وأسباب؟

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

أما الشرع فقد سئل رسول الله ﷺ قضايا خاصة: أهي لنا خاصة أم للناس عامة؟ فأفتى بأنها للناس عامة، مثل حديث الأنصارى الذي قال الأنبئ: ونزلت فيه: (وأولى الصلاة على الله ورسول الله فعلى أي أية إنه لم يبدأ ولا ينهى) للذكرى [سورة هود: ١١٢]، فقال الرجل للنبي ﷺ: (ألي هذه يا رسول الله؟) قال: ((لم يفعل بها من أمتي)).

انظر: كيف تعامل مع القرآن العظيم: ١٣-١٥.
انظر: الإسلام في مواجهة التحديات: ٢٠٠٠.
انظر: الإسلام في مواجهة التحديات: ٢٠٠٦.
انظر: خلافة الإنسان: ١٠٩.
رواى البخاري وصحبه: كتاب التفسير، باب: (وأولى الصلاة على الله ورسول الله فلا أية إلا أن يبدأ ولا ينهى) للذكرى، وسألهم: كتاب التوبة، باب قوله تعالى: (إنه لم يبدأ ولا ينهى) ح(١٧٦٢).
البحث الثاني
موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة

وإنه قد اتفق الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم على تعددية الأحكام المنصوص عليها في الآيات إلى غير أسبابها (1).

أما دلالة اللغة فإن عمومية الخطاب بالوحي تقتضي أن يتعامل المكلفون خطاب الوحي في كل زمان ومكان بمقتضيات اللسان العربي، واللسان العربي إذنا جاء في ضبط التكليف بما يفيد العموم في التكيف إنزاماً للإنسان مطلقاً عن الزمان والمكان، وعلى هذا الأساس فإن نصوص الوحي إذا اعتير هذا الوحي خطاباً للناس كاففة لا يقوم دليل قط لا عقلي ولا نصي على أنها تختص بالتكليف من تلتقت به ظروف نزولها دون غيرها إلا أن تكون حالات معدودة ورد فيها تخصص جلي للتخصيص، ك قوله 2 خطاب الرسول عليه الصلاة والسلام، وفي الأحزاب 5: وقول الرسول عليه الصلاة والسلام 3 حق أبي بردة - رضي الله عنه (2).

تضحيته بالنبيه الجذعية: (وإن تؤد كل من أجزء من أحد بعدك) (3).

وقد استمر ظاهرة أن يكون النص جاء في صيغة كلمة عامة، حتى يبقى مفيداً للعموم في الأحكام، مطلقاً من قيود التخصيص في الزمان والمكان، بينما جعلت الأسباب متأثرة تروي خارج النص، حتى يكون لها دور التحليل لمعناه، دون أن تميل له تو ضمها إلى التخصيص، الذي يذهب بعمومية الأحكام (1).

1- إن وقائع أسباب النزول ليست منشئة للأحكام، وإنها هي: مساحات نزول الأحكام، وليست علة في نزول الآيات وتشريع ما فيها أحكام، كما نص على ذلك الزركشي والسيوطي وغيرهما من علماء هذا العلم، كما نصوا على أنه قد عرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية، كما فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان السبب في نزولها؛ وعلى ذلك فإنما نتتبع عن حكم الوقائع في الآية، لا أن نقدي أحكام الآيات بالوقائع (4).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحكام، باب الخطب بعد الميدان، ح 422.
(4) انظر: فقه الدين: 1/17.
(5) انظر: سقوط الغفلة العلمانية 2/247، 248، 249، 263، 264. لكن لا يوافق دق عبادة على قوله: «فهل يجوز أن ننوي المعاني والدلائل النصية باسم القرآن، القطب المحيط لسبب نزول هو الواقع حديث أحمد طنلي الشيوت»، فمثل هذا القول لا حاجة له إذ لا تعارض بين عموم الآية وخصوص السبب، بل إن السبب داخل في عموم الآية دخولاً قطعياً بشرط صحة رواية السبب.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

- لا شك أن مما يساعد على حسن فهم النصوص النظرية ملامساتها، وأسباب نزول القرآن الكريم، وأسباب ورود الحديث الشريف، فهذا يلقي شعاعاً على المعني المراه من النص، مع التأكيد على ضرورة الاستثثاق من صحة أسباب النزول، خاصة أن ما صح منها قليل.

ولكن ذلك لا يعني أن تقصر الألفاظ العامة على ما وردت فيه عصر النبوة، وهذا لا يقبل بحال، ولا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، كما يقول ابن تيمية

- رحمه الله(1).

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

- ادعاء الامتناء إلى الإسلام.
- الطابع العلماني.
- الصلة الوثيقة بالغرب.
- الكفاءة البحثية، مما زاد من التلبيس بدعائهم النهجية في كتاباتهم.

ودكر أن المبادئ التي تقوم عليها هذه القراءة هي:

- الشك في موثوقية النص الدينى.
- الطنية المطلقة لدلالة النص الدينى.
- حاكمية الواقع على النص الدينى.
- إهدار التراتب باعتباره فهماً للنص الدينى.
- القراءة الذاتية للنصوص الدينية.

وقد خلص إلى نتيجة دراسته إلى أن النتيجة التي انتهت إليها هذه القراءة الجديدة للنص الدينى، هي أنها سينشأ منها دين يمكن أن يسمى بأسم سوى اسم الدين الإسلامي، وإذا كان من حق كل إنسان أن يختار الدين الذي يرغب فيه

(1) انظر: كيف تعامل مع القرآن العظيم: 252، والمرجعية العليا: 230، وسقوط الغلو العلماني 375.
ويؤلفه التدبين: 1/700.
المبحث الثاني
موقعهم من بعض صور التأويل المعاصرة

حقًا، فإنية ليس من حق أي كان أن يبني له دينًا ذاتياً ثم يدقعي أنه هو المقصود بنصوص الوحي، دون التفت إلى مقتضيات تلك النصوص فيما بنيت عليه من قواعين اللغة، وفهما وصفت من الدين الذي بنيت عليه، وفيما أرشدت إليه من منهجية يفهم ذلك المبتغي، وإنما يعمل إسقاطًا نحو صنع فيه الأفكار خارج النص ثم تقمص فيه إقحاماً متفسراً تأبه القواعد النهجية في البحث، كما تأبه القواعد الأخلاقية العامة» (1).

ومع هذا الإدراك لخطرة دعوى تاريخية النص الشرعي - من قبل بعض أصحاب هذا الاتجاه - إلا أن هناك إشارات للقول بتأجيلي النص من قبل آخرين، وإجمالاً لها ببعض المسائل التطبيقية التي قد يفهم منها القول بتأجيلية جزئية لبعض النصوص، أو على أقل الأحوال تفتح الباب وتهمد للتأجيل.

من ذلك ما قاله أبو المجد، هذا الشأن: "والنصوص على تطبيقاتها على الوقائع لا بد أن يعرف معناها لغة واصطلاحاً، وأن يعرف سبب نزولها وظروف تطبيقها: إذ هي لا تنفك عن ذلك كله أبداً، وما رأى الأصوليون من أن العبارة بمجموع الفضيلة لا لفظ سبب، فهذا أيضاً لا يؤخذ بغير مناقشة، فكم ظل للنبي - وأفعاله - نوع من أنواع السين - جاء مرتبطاً بأطار موضوع معين، ومعجلاً لتوزروف قامية ثابتة وعارضة، ومن هنا لا يستقين من معرفة ذلك كله، والتأمل فيه" (2).

ومع أن هذا نادي بتوجه مزيد من النظر إلى المласمات والوقائع التي أحاطت بالحديث، فلا كانوا أفعال النبي، وهو ما يقابل البحث في أسباب النزول في خصوص آيات القرآن الكريم (3).

وعندما تحدث عن تغير الأحكام بتغير الزمان، قال: "والحقيقة، ما نرى أن الأمر ليس أمر نسخ ولا أدعه بوقعته، وإنما هو أمر تغيير في الفتوى، وهو تغيير

القراءة الجديدة للنص الديني:108.
(2) حوار لا مواجهة: 444.
(3) انظر: بحث تجديد الفكر الإسلامي:49، وحوار لا مواجهة:44.

47

الإسلامي القاضر في النص الشرعي
قليل الاحتمال جداً حين يكون الأمر نص قرآني أو نص قطع ي لا يحتوي التأويل، وحينئذ لا يتفتح الباب مثل هذا الاجتهاد، إلا إذا قامت فرقنة على ارتباط النص بواقعية معينة هي سبب وروده فيتفتح الباب عند ذلك الدائرة المقدمة للارتباط بين الحكم وسبب نزوله، ومن هذا الباب ما نجد منه من قول بعض المجتهدين عن حكم معيين: إن ذلك كان والإنسان حديث عهد بشرك أو جاهلية. بمعنى أنه إذا تباعد الزمن واستقر أصل التوحيد والإيمان وإلا زالت مخالفات الشرك الجلي. لم يعد للارتباط الذي جاء به النص ضورا ولا لزوم... وقد يفيد أن نختم الحديث عن أثر تغير الزمان بالإشارة إلى ما روي عن النبي ﷺ من قوله: (( خالفوا الشركين وفروا اللحى واحفزوا الشوارب)) (1) وقوله: (( تفسير هذا الحديث عالم معاصر هو المرحوم الشيخ/ عبد الوهاب خليفة رحمه الله: إن نفس صيغة النص ما يدل على أنه تشريع زمني روحي فيه زي المشركين وقت التشريع والقصد إلى مخالفتهم فيه، وأزياء الناس لا استقرار لها) (2) من بحث له عنوان: مصادر التشريع الإسلامي مرنة- مجلة القانون والاقتصاد- مايو 1948) ومن هذا التiłيل أيضاً الرمل في الحج عند الطواف، فقد قال فيه عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-: «ما لنا وللرمل، كنا نتراهي بين المشركين وقد أهلكهم الله» (3) أو أثر عمر الآخر كان قد علق عليه موضع آخر بقوله: «ومع ذلك فإن مما يلفت النظر أن عمر عاد فقال: «ولكنه أمر فعله رسول الله ﷺ») ورمل، وهذا الذي فلعل عمر يربطه فيما نرى - بالأصل العام وهو متابعة الرسول ﷺ أمر العيادات كلها، لقوله: (( خذوا عني مناسككم)) (4).

أما د. العلوي فإنه هذا السؤال مضطرب، فمن منطلق رؤيته لكون القرآن هو المصدر الإنشائي الوحيد للأحكام والسنة هي المصدر التفسيري (5)، فإنه فيما

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البحار. باب تقييم الأفكار، ح(552). وأخرجه مسلم.
(2) بحث جديد الفكر الإسلامي.
(3) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب باب استحباب رمي جمرة العنقية بيوم النصر راكيًا.
(4) حوارات_without_1.
(5) أنظر: إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم: 22.
المبحث الثاني
موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة

يتصل بجانب القرآن يرى وجوب "تخليص القرآن الكريم من كثير أنواع التفسير والتأويل التي لم تلاحظ فيها أبعاد إطلاقيته ومفاهيم تصديقه لما سبقه وهممنته عليه، فحدث فيها ذلك الربط الوثيق من خلال الاستقادات الإسرائيلية والمتباعدة. ذلك الربط الذي لم يقف عند حدود الاستثناء الفهم والتفسير ويثاب قاعدة تقييد عموم اللفظ بخصوص السبب، بل تجاوز ذلك عند الكثيرين من إسلاميين وعلمانيين - إلى ربط القرآن بإطار زمني ومكانين إنساني معين هو إطار بيئة التنزيل مما يتعارض مع العالمية الإسلامية، وخاتمية النبوة، وحاكمة الكتاب التي تستلزم أن يكون القرآن نصاً مطلقاً كرماً يعطي بسخاء لكل العقول وسائر الأزمان ومختلف الأمكنة".

ولكن لما جاء إلى السنة مختلفة الأمر حيث قال: "إن السنة تكشف عن خصائص الواقع الذي كان رسول الله ﷺ يتعامل معه ويتصرف فيه، وهو واقع مغاير للواقع الذي نحياه لا تركز فيه عقليته فبدفنا ذلك إلى استنباط منهج فقه التنزيل على الواقع من خلال تطبيقات النبي المصور في الله تعالى التعاون والحماية، والجذبات والتفاصل كما يظن الكثيرون، فمنهج التأسيس والاجتماع غير منهج التقنية".

ولو توضح المنهجية التي يقترحها للتعامل مع السنة قال: "ولذلك كان عليه الصلاة والسلام ﷺ سنته تجعل تجسيداً للربط بين المنهج القرآني والواقع، ومن هنا كان من الصعب فهم كثير من القضايا من معزل عن فهم ذلك الواقع الذي كان عليه الصلاة والسلام يتحرك فيه، فحين يتنحى عليه الصلاة والسلام من التحويل والتصغير مثالاً، ويستر الصورين أشد الناس عداباً يوم القيامه فلا ينبغي أن يفهم نهيه عن ذلك أنه موقف نسي من الجماليات المجمعة يتعارض مع فهم نبي الله سليمان الذي كان يجد الجن يصنعون له ما شاء من تماثيل، ولا ينبغي أن يفهم إطارات تداولات المعاصرين ومجادلاتهم في هذا الموضوع ونحوه بأننا لا نشعر بالرغبة أو الاستعداد لعبارة هذه المعاصرين فلماذا تحرّم علينا؟ ولا يكون الحل بالتفليض".

المصدر السابق: 22.
المصدر السابق: 23.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

بفتوح جزئية نحل هذا النوع وتمتع ذلك، بل بلا حظ فهنا الموقف المعني الذي
أشار عليه الصلاة والسلام إليه في مواقف عديدة مثل: (لولا قومك حديثك عهد
بكفر لفعلته ولعلت). (1) فتحسم مادة الجدل، وللسمح لها بأن تتطالب على
النقاش حول حجة السنة ذاتها: لأن السنة - إقرار هذا النهج المعرفي - يصبح
قواعد مهنية ميسرة للتأسيس لا جزئيات متقررة لا يربطها رباط مهني.

ففني نموذجًا هنا يمكن القول إن رسول الله ﷺ كان يقدم على قطع داب
صناعة الأوثان والترويج لها بين قوم جديئ عهد بها لا يمكن التساهل معهم. أي
شيء يمكن أن يؤثر ولو على سبيل الاحتمال على تجريد التوحيد، فكان ذلك
الجسم ضروريًا (2).

إن الوصول إلى النهج الناظم الضابط مثل هذه القضايا وقراءتها قراءة
معرفية تخرج الأحاديث والسند إلى دائرة النهج والفهم النهدي بدلاً من دائرة
الجزيرة المتضاربة التي كثيراً ما يحلونها المتعلقون إلى أقوال وفتاوى جزئية تدل
على الشيء ونقيضه وكأنها أقوال أمة المذاهب المختلفة.

إن المقاولة العصرية عقلية تبحث - باستمرار - عن النظم الموضوعي
للأمور. وتحاول النافذ إلى النهدي الكلاملة الأبعاد. فضمن هذه النهدينية يصبح
التحليل والنقدي والتسير إطراءً موضوعياً للحركة الفكرية يتعاملها مع القضايا
الكونية والمحلية، وبهذه النهدينية يمكن النافذ إلى مقاصد القرآن المجيد وتفهم
السنة النبوية دون الوقوف في إطار ماضية سكونية تلفي سنة الصيروية التاريخية

(1) عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها حملت رسول الله ﷺ: (فيقول لو أن قومك حديثك عهد
بجاجية أو قال بكم لأفنت كنت للكعب إن سبيل اللهم وجلبت بها بالأرض ولا دخلت فيها من
الحجر). (رواية مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبناتها، ح (1332).
(2) بفضل هذا السلك قال د. محمد عمارة في كتابه: الإسلام والقانون الجميلة: 12، حيث ذكر
أن من الحقائق التي يجب التتبية عليها ونحن نقدمون على استعراض المؤثرات والأحاديث
النبوية التي رويت في هذا الموضوع هي وجوه الاستحضار والتندير للمناخ والبيئة والإطار الذي
قيلت فيه هذه الأحاديث. وذلك حتى ندرك فيها ومنها القاصص والعلل والحكم والقياسات، فهي
قيت للمؤمنين بجهود الواحد، كانوا حتى الأمر القريب يبدون الصور والتماثيل، ورؤساء المؤمنون
كانوا محاطين ببديعة الصور والتماثيل الذين لم يؤمنوا بعد...
المبحث الثاني
موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة

تماماً، أو تأويلات باطنية، أو محاولات تجريدية قاصرة تحاول إحداث تعديلات أو تأويلات جزئية لتطبيقات الماضي لتعيد إنتاجها - كما هي - في الحاضر فتكونها تعبير عن الماضي في ثوب جديد، ومصطلحات ومناولة جديدة)1.

ويظهر تناؤضه في حديثه عن تنصيب شهادة المرأة الواردة قولي تعالي:

"وأستشهدوا بشهادة من يقين
فإن لم يكونوا رجلاً فذرموا لذاتهم
وأصلحوا ما كنتم تروباً من
النهج أنت تقبل إحدماً مما أحرزه
البعير.

[القرآن: 282]."

فهو يرى أن الخطاب القرآني كان موجهًا لأقوام كان عندما تم تقدير ضئيل -إن وجد- للنساء، والذين لم يسمحوا بمشاركتهم في شؤون كانت تعتبر من شؤون الرجل، وعذر القرآن لأن لبلج الناس فتلك الفترات إلى مجال الإنسان بمطلق السماوة بين الجنسين، ونظرية هذه السماوات تبدو نسبأً أمراً مقبولًا ببساطة، ولكن عندما تأتي التطبيق العملي عبر أي مثال اجتماعي جديد فالأشكال فقعة ستظهر؛ ولذلك -إن نظره- كان لا بد أن تعطي محاولات التغيير فترة لقبولها، كما هو الشأن -إن-
قصة تحرير الخمر، والقرآن قد أعاد تصنيف مكانة المرأة كعضو مشارك بشمولية المجتمع وأعماله وإصلاحه وذلك بإعطائه المرأة دورًا في الشهادة في الممارسات.

بالرغم من قلة اهتمامه -إن وقت نزول الوحى بهذا الشأن:

وعليه فقد أرجع الحكم إلى أن المرأة لم تكن وقت نزول الآية الكريمة ذات مشاركة فعالة في الحياة العامة، لاسيما لما يتعلق بالقضايا المالية والتجارية، مما جعلها تجهل هذا الميدان، فإذا أدرك المرأة قضايا التجارة أصبح الحكم الأصلي المسأواة بينها وبين الرجل في الشهادة)2.

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

(1) إسلامية المعرفة بين الأسس واليوم: 142-143.
الأمثلة مضروبة بعينها، فالأولى فوق عامل الزمان والمكان، بينما الأخرى تحتوي ضمنًا عامل الزمان والمكان.

كما فرق بين نصوص القرآن ونصوص السنة النبوية من جهة أخرى، فذكر أن نصوص القرآن الكريم في الغالب الأعم تمثل قواعد كليه تعلو عن الزمان والمكان، أما نصوص السنة التشريعية فغالبًا لا تنظر إلا تعلو عن الزمان والمكان.

ولا بد من الإشارة هنا أن هذا التفريق جاء في سياق حديثه عن أسماه: النقد المعاصر ومفرد الرضا بواقع الفكر الإسلامي التقليدي في مجال العلاقات الدولية، والذي ينصب عادة على السنة، ومثل لذلك التأكد ذات الصلة بتغير المسلمين والثورة الإسلامية، وأمثلة على ذلك: الجزية، ومسلك العلاقات الخارجية، والثورة الحزبية مع غير المسلمين.

وقال عبد الجواد بايسين عن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم أنها كانت تصدر بمناسبة وقائع تحدث في الحياة اليومية للناس، ولم تكن تصدر في الفراع المطلق، ومن ثم فقد كانت مرتبطة بالضرورة بالسياق الفعلي لهذه الوقائع، ولا شك أن هذه الأقوال والأفعال كانت ترعي خصوصية السياق التشريعي للوقائع، وذلك أهم وجه التفرقة بين النص القرآني المتضمن غالبًا لمبادئ كلية، وبين النص النبوي الصادر غالبًا في حادثة تفصيلية.

وقد أشار بالمعترف به لتفننهم في المعنى التاريخي في النص الأخباري: حيث تقرأ متنا الروايات على ضوء الظروف الملبسة لها.

وأما في الفنوسي فقد أشار إلى تضعيف اعتقاد قاعدة (العبرة بعموم اللجوء لا بخصوص السبب)، وذلك عند دراسته لحديث: ((لن يفلح قوم ولو أموهم امرأة))، حيث قال: "إن علماء الأصول لم يتفقوا على أن العبرة لعموم اللجوء لا

(1) انظر: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: 117, 118.
(2) المصدر السابق: 157.
(3) السلطة في الإسلام: 247.
(4) المصدر السابق: 119.
(5) تقديم ترجمته صفحه: 158.
لمحباً التأويل المعاصرة

لخصوص السبب، فما كان لفظه عامًا لا يعني أن حكمه عام أيضًا.

ويؤكد الشيخ الفزالي -رحمه الله- على أن «فهيم السنة لا يصح إلا بمعرفة المناسبات الحكيمية التي سبق من أجلها التوجيه النبوي، وإذا لم تكن لدينا إحاطة شاملة بالأزمات والأمكنة والوقائع التي أرسلت فيها هذه الأحاديث، فقد تكون الإحاطة بجملة السنن عوض لسد هذا النقص، فإنك أمام كثرة المرويات وتعدد معانيها لا ترى بدأ من تبسيطها وتربيعها، ووضع كل حديث بإزاء ما يوافقه من أحوال».

وقال أيضًا: «إن نبينا، عليه السلام، تكلم كثيراً وكلامه موضوع الإعزاز والطاعة. وَمَا أرَكَّبْتُ مِن رَّوْاْلِيِّٰنَّ، إِلَّا ذَلِّلْتُهُمْ إِلَىِّ اللَّهِ» [النساء:178]. وكان يمكن أن تعرف مرامى الكلام وحقائقه لو ضبطت الملائمات التي قبل فيها.

ونجد الشيخ د. الفرضاوي كتاب واحد يتبذل موقفه من مسألة (العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب). فعندما تعرض لأيات المائدة التي تتحدث عن الحكم بغير ما أنزل الله، رجح أنها غير مقتصرة على اليهود باعتبار سبب النزول؛ لأن علماء الأصول "حققوا أن العبارة بعموم الأفاضل لا بخصوص الأسباب، ولولا ذلك لعطلت أحكام كثيرة نزلت بسبب حوادث خاصية نزلت في العهد النبوي.

ولما جاء إلى حدث: ((لن يفلح قوم ولوا أمرهم إمارة)), قال: "صحيح أن أغلب الأصوليين قالوا: إن العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. ولكن هذا غير مجمع عليه".

كما أنه قد فهمنا حديث غيس الذهب في ضوء البيئة التي جاء فيها، فيرى أنه "يتمثل إرشادي في أمر دنيوي، فيبيت معينة قليلة الموارد، محدودة المصدر من المواد الغذائية، فلا ينبغي السراقة إلقاء كل طعام وقعت فيه ذبابة، وخصوصاً في...

(1) الحريات العامة في الدولة الإسلامية: 129.
(2) ليس من الإسلام: 32.
(3) السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: 109.
(4) من فقه الدولة في الإسلام، الفرضاوي: 108، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة: 1422 هـ.
(5) المصدر السابق: 170.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

مجتمع يبني أبناءه على التكشف والخشونة والإعداد لحياة الجهاد (1).

وأما الأستاذ فهمي هويدي فيدعو إلى تقييم الأحاديث بحسب أسباب ورودها، وبين سبب دعوته هذه يقوله: "إن تقييم الأحاديث لا بحسب مدى قوتها، ولكن بمناسيبات صدورها وأسبابها، لم تتوفر له الدارسة الكافية، وهذا الجانب من الدراسة يمكن بغير شك من أداء القراءة الصحيحة للسنة: لأن ذلك سوف يسمح بتحديد الالتزام بكل حديث، وسيرفع حرجاً عن المسلمين يعانون منه نتيجة اللبس التفامي في هذا المجال" (2).

المناقشة:

إذا ما قدمه بعض أصحاب هذا الاتجاه من كشف لحقيقة دعوى تأويل النص، ورد على بعض الشهادات التي اقتربت بها، كل ذلك يُعد قياماً بمسؤولية حماية الدين، وتحذيراً للأمة من المذاهب المنحرفاء والأفكار الهدامة.

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

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

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

وبعدها فما وجد من خلل في بعض كتابات أصحاب هذا الاتجاه - في هذا الشأن مرهداً إلى أنه لم يعتمد الأسس النهجية التي يقوم عليها علم أصول الفقه، وأبرز

(1) السنة مصادر للحضارة والمعرفة 17.
(2) القرآن والسلطان 58.
الأمراء،라면 الإخلال بهما، هذه القضية: العمل بالإعوماق الفظي، ومسالك العدل.


روى الطبري عن حسن بن صالح قال: سأَلِيت لِيَّا: "هَلْ بِيِّ أَحَدٌ لَّمْ تَبِلْفَهُ الدِّعَوَةٌ؟" قال: كان مجاها يقْوَلُ: "حَيْثُ يَأْتَيْ النَّارُ فَهُوَ دَاه، وَهُوَ نَذِيرٌ".

وقد قرأ: ﴿أَنْتُمْ عَبْدُونَ ﻋَلَى ﺧُصُوصِهِ وَعَمْوَمُهُ، إِنْ كَانَ لَفُظَهُ عَامًا فَهُوَ عَامٌ حَتَّى وَأَن وَرَدَ عَلَى سَبِبٍ خَاصٍ، وَيَبِئَ عَلَى عَمْوَمَهُ هَذَا حَتَّى يَرَى مَا يَخْصُصُهُ﴾ [الأنبام: 120].

(1) أضواء البيان: 497/1.
(2) تفسير الطبري: 371/11.
(3) الإحكام للأمدي: 386/12، وopoulos التفسير: 107/2، والمستند: 276/2، وقوقلاء البيان: 64/1، وقوقلاء البيان: 286/1.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

ودليله أنه لو عرّف اللفظ الوارد عن السبب كان عاماً؛ وليس ذلك إلا لاقطانه للعموم بل نظره، لا لعدم السبب، فإن عدم السبب لا مدخل له في الدلالات النحوية، ودلالة العموم لنظره، وإذا كانت دلالاته على العموم مستفادة من نظره، فاللفظ وارد مع وجوب السبب، حسب وروده مع عدم السبب، فكان مقتضياً للعموم.\(^1\)

قد إنه لا يُترك التعبير بالخصوص، ويعبر بالأعم إلا لموجب، والموجب هنا – كما هو ظاهر – هو التعرييم.\(^2\)

وعموم الأشخاص الذين هم مخطئون بهذا الوجه يستلزم عموم الأحوال والأزمات والأماكن والبقاع والمتعلقات: "أن للفظ العموم دال على استشراق جميع ما يتناوله اللفظية. أصل الوضع فيه الأعيان وأي الأزمان، ويَّد أي عين وجد ثبت الحكم فيها بعموم اللفظ".\(^3\)

فعلى سبيل المثال، قوله تعالى: {الآية}\(^4\) وأرْبَعَينَ مِنْ اثْنَى عَشَرِينَ مُّبَيِّنَةً} (النور: 2). فهذا يشمل كل من تحقيق فيه وصف الزنا بشروطه، ولا يستثنى منه قليل ولا شريف، كما يكون ذلك في جميع الأحوال، سواء كان الدافع قبل أو ضعيفاً، وهو مطلوب في كل عصر، ويُّد كل بلد، ولا يرد على ذلك النهي عن إقامة الحد بأرض العدو، كون ذلك جاء النص عليه، ولم يرد دليل على هذا التخصيص لكي كانت هذه الحال داخلة في العموم.\(^5\)

أما ما يتعلق بمسائل الصلة، فإنه يرد بها طرق إثبات الصلة وهي – كما عند الأصوليين: النص، والإجماع، والاستنباط، ويتَّبَع تحت الاستنباط طرق فرعية

انظر: أضواء البيان، 1/182، وقواعد التفسير: 595.

انظر: شرح الكوكب المثير، 2/118، وقواعد التفسير: 186.

المبحث الثاني
موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة

منها (1) السبر والتقييم (2) ، وتنقيح المناط (3) ، والدوران (4) ، والناسبية (5) ، و...

وهذا مبحث طويل ودقيق بعم أصول الفقه ، وما يهم هنا أنه وقـ إخلاص...

مبدأ تحليل الأحكام الذي يقوم في الأصل على استنباط العلل - بالطرق السابقة -
ومراجعتهما فيما أحكام وتفتيحها.

ولو أخذنا مثال الصور والتماثيل ، فسنجد أن الشيخ القرضاوي قد أباح بعض
أنواع التصوير كالفوتوجرافيا والسينمائية والتلفزيونية ، وحرـ مجسم منه ، أي
التماثيل : لأن العلة في تحرير التصوير هي مضافة خلق الله ، حين أباح أخرون
كل أنواع التصوير حتى المجسم منه : لأن علة تحرير التصوير في نظرهم هي
مشابهة الوثيقة ، فالتصوير حرام قرب العبد بالوثيقة وما كان فيها من صور تعبـ

(1) انظر : الإحكام ، للأمدي : 2/377 ، والمحمول للرازي : 139/5 ، وشرح الكوكب المنير : 4/115 ،

(2) المراد بالسبر في الأصالة : هو اختيار الأوصاف التي يحصرها المجهد في تمثيل الصالح
للعقل بغيره والسبر في الأصالة : هو حصر الأوصاف التي يمكن التمثيل بها ، وهذا
المرتب بناء على ثلاثة أمور : الأول : أن يكون حكم الأصل معلوماً ، والثاني : أن يكون التقييم
حاصراً لجميع ما يتعلق به ، كان يقول المجهد : بحثت قلماً أحد غير هذه الأوصاف ، والأصل
عندما ما سواها ، فإنها فوائدها التضحية ، أو يعذر عن إظهار وصف زائد ، وهذا الحصر وما يتبعه
من الإبطال متى ما كان قطعاً كان التمثيل به قطعياً ، ومنى ما كان ظنناً كان التمثيل به ظناً
والثالث : إبطال ما سوى ذلك الوصف ، وإبطال الأوصاف التي لا تصلح للعقلية طرق ، أنظر :
المستثنى ، الغزالي : 2475 ، والصحاب ، للأمدي : 3/289 ، وشرح الكوكب المنير : 4/125 ، وروضة

(3) تلقين الناطق في الأصولين : هو تدريس العلة مما لا يدخل
والمذكرة في أصول الفقه : 445.

(4) الدوران في الأصالة : هو وجود الحكم مع وجود الوصف ، وانعدام الحكم مع اندعاب الوصف.
انظر : المستثنى : 2/360 ، والبحر المحيط : 8/245 ، وشرح الكوكب المنير : 4/191 ، ورشاد
الفحول : 2/286 ، وروضة الناظر : 2/287 ، والإحكام ، للأمدي : 3/231 ، والمذكرة في أصول
الفقة : 291.

(5) تقدم تعريفها صفحه : 137.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

من دون الله تعالى.

والصواب في هذه القضية مع الشيخ القرضاوي لأنه اعتمد على العلة الثابتة بالنص، ورد على من أباح بقوله: «ومن ذلك ما ذكره إن إباحة التصوير كله، حتى المجتمع منه التمثال» استنادًا إلى أن التصوير إنما حرم لقرب العهد بالأوثنية وما كان فيها من صور تعبد من دون الله أما اليوم فقد تحررت العقولة ولم يعد ثمة مجال لأن يعبد إنسان القرن العشرين صورة أو تمثالًا. وهذه التأويل مرسود كله، فالتصوص التي حرمت التصوير قد نصت على علته، وهي مضاهاة خلق الله، وليس مشابهة الأوثنية، وقد رد على مثل هؤلاء الإمام ابن دقير العيد منذ ثمانية قرون.

أما تحرر العقول في القرن العشرين، فليذهب صاحب هذا الكلام إلى الهند وبلاد كثيرة في آسيا وإفريقيا لبرى أن الأوثنية لازالت مشهورة حتى روؤس كبار المتعلمين».

ولكن الشيخ وقع في ذات الخطأ، وذلك تعليمه الإرشاد النيوي - حديث غميس الذباب في الإناة إذا وقع فيه، حيث علل ذلك بطبيعية بيئته ذلك الزمن الشحيرة الموارد، مع أن اللغة منصوص عليها الحديث بقوله: ((فإن يأهود جناحه شفاء و الآخر داء)).

كما نجد لدى بعضهم الإخلال بمسلك السبر والتقسيم، وتلقيف المناط، فمثلًا نجد من بعضهم أنه يطرح فرضيات تحتاج إلى إثبات، ويعدها علاءً، ويبني الحكم عليها.

من ذلك الجزء يعد دراية المرأة بقضايا العمالات المالية والتجارية، الجاهلية وبداية الإسلام، وهذا افتراض يحتاج إثباته إلى دراسة تاريخية استقصائية، لاسيما وقد سجل التاريخ وجود نماذج بناءات قديمة قبل البعثة كخديجة بنت خويلد رضي الله عنها، وبعد البعثة. ثم إن الآية الكريمة نزلت في المدائن، والشهادة إنما هي على دين مكتوب، وهذا لا يتطلب خبرة في العمالات.

الاجتهاد في الشريعة الإسلامية: 142.

158
البحث الأول
معارضتهم النص بنصوص شرعية أخرى

التجارية، بل كل ما يتطلبه معرفة القراءة والكتابة، وعلى فرض أن الأمر يتطلب دراسة تخصصية بشأن التجارة، فهل كل امرأة مثقفة في العصر الحاضر على دراسة كافية بالمعدلات الاقتصادية التي أصبحت أكثر تعقيداً مما كانت عليه أيام نزول آية المدينة؟

ومن ذلك أيضاً ربط وجبة إعداد اللحية بمخالفات المشركين، ويشبه هذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «إن الأمر بموافقة قوم أو بمخالفتهم قد يكون لأن نفس قصد مواقفهم أو نفس موافقتهم مصلحة، وكذلك نفس قصد مخالفتهم أو نفس مخالفتهم مصلحة، بمعنى أن ذلك الفعل يتضمن مصلحة للعبد أو مفسدة وأن كان ذلك الفعل الذي حصلت به الموافقة أو المخالفه لو تجرد عن الموافقة والمخالفه لم يكن فيه تلك المصلحة أو المفسدة؛ ولهذا نحن نتتبع بنفس متابعتنا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بين من المهاجرين والأنصار فإنهم أتَّم للقول ما هو عليه والاذن فعلى أن يكون لنا فيها مصلحة، لما يورد ذلك من محبتهم وانتزاع قلوبها بقبولهم، وإن كان ذلك يعودنا إلى موافقتهم في أمور أخرى إلى غير ذلك من الفوائد، كذلك قد تتضمن بموافقتنا الكافرون في أعمال لولا أنهم يفعلونها لم تتضرر بفعلها.

وقد يكون الأمر بموافقة والمخالفه لأن ذلك الفعل الذي يوافق العبد فيه أو يخالف متضمن للمصلحة والمفسدة ولو لم يفعلوه، لكن عبر عنه بموافقة والمخالفه على سبيل الدلالة والتعرف، فتكون موافقتهم ديلًا على المفسدة، ومخالفتهم ديلًا على المصلحة.

واعتبار الموافقة والمخالفه على هذا التقدير من باع قياس الدلاله، وعلى الأول من باع قياس الكلفة وقد يجمع الأمران أعني الحكمة الناشئة من نفس الفعل الذي وافتناهم أو خالفناهم فيه ومن نفس مشاركتهم فيه، وهذا هو الغالب على الموافقة والمخالفه الأمور بها والنهي عنها، فلا بد من التنقين لهذا المنهي فإن به


الإسلامي القاضي من النص الشريعي
يعترف معنى نهي الله لنا عن اتباعهم وموافقتهم مطلقاً ومقيداً (1).
وإذا نظرنا إلى النصوص في مسألة اللحية فسنجد أن الأمر بالمخالفة هو من باب قياس الدلالة: إذ قد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بإلغاء اللحية استقلالاً (2) قوله (أنه كانوا الشوارب وأعضاوا اللحى) (3)، ومن المعلوم أن الأمر يفيد الوجب إلا لقرينة، والقرينة هنا مؤكدة للوجب وهو: النهي عن التشبه بالكافرون (4).

وهي من سFIN القطرة، فمن عائشة -رضي الله عنها- قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (5) ((عشر من القطرة: قص الشوارب، وإلغاء اللحية، والسوال، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم، ونافذة الإبط، وحلق العانة، وانتقصاء الماء)). قال الراوي: وسعت العارية إلا أن تكون المضمضة (4).

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

قال الشيخ الشنقيطي -رحمة الله- عن قوله تعالى: (ألا ستأمن أن تقوم فرقة بيني وبينك بالوجيه) [طه: 34]: هذه الآية الكريّة بضميمة أي الأنعام إليها تدل على لزوم إلغاء اللحية، فهي دليل قرآني على إلغاء اللحية وعدم حلقتها. وأيّة الأنعام المذكورة هي قوله تعالى: (وعلمنا الله إسحق ويعقوب وموسى وهرون وذوى التوحيد) [الأنساب: 84]، ثم إنه تعالى قال بعد أن عدد الأنبياء الكرام الذين آمنوا منهم أمر نبينا ﷺ بالاجتهاد بهم، وأمره بذلك أمر لنا؛ لأن أمر القدوة أمر لأتباعه... فإذا علمت بذلك أن هارون (4)

1) اقتضاء الصراط المستقيم: 97.
2) رواى البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب إلغاء اللحى، ح (589)، ومسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب خصال القطرة، ح (259) 270.
3) انظر: أداب الزفاف في السنة المطهرة، للأنباني: 137، المكتب الإسلامي، بيروت، 1409 هـ.
4) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب خصال القطرة، ح (127).
المبحث الثاني
موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة

من الأنباء الذين أمر نبينا ﷺ بالاقتداء بهم في سورة الأنعام، وعلمت أن أمره
أمر لنا: لأننا فيه الأسوة الحسنة. وعلمت أن هارون كان موظفاً شرع لحيته
بدليل قوله لأخيه: {لا أتأخِّرحُ اللّهَ}. لأنه لو كان حائلاً لما أراد أخوه الأخذ بلجيهه
تبين لكما بذلك بإيضاح: أن إعفاء اللحية من السمك الذي أمرنا به في القرآن
عظيم، وأنه كان سمت الرسول الكريم صلوات الله وسلم عليه... أما الأحاديث
النبيوية الدالة على إعفاء اللحية، فلسنا بحاجة إلى ذكرها لشهرتها بين الناس،
وكترة الرسول السبالة في ذلك). (1)

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

ثانياً - ما ورد من بعض أصحاب هذا الاتجاه من تضييع لاعتماد قاعدة
(العبرة بعموم اللظة لا بخصوص السبب)، فيجيب عنه بما يلي:

1. هذه القاعدة مستندها النص الشرعي، وهي مقتضى الله وتعالٍ كما
tقدم. وجري عليها عمل الصحابة رضوان الله عليهم، والأئمة المجهدون
عبر المصور (2).

2. ما صح من أسباب وجرد النص يعد قليلاً بالنسبة لمجموع النصوص،
وبالأخص أسباب نزول الآيات، إضافة إلى توسع السلف ﷺ قول: نزلت
الآية ﷺ كذا. فلم يكونوا يقصرون على سبب النزول، فكانوا يطلقونه
أحياناً على ما يتناوله معنى الآية.

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

(1) أضواء البيان: 162.
(2) انظر: الإجابة، ﷺ: 339/1، وروضة الناظر: 141/2، والبحر المحيط: 210/2، 198/2.
(3) وشرح الكوكب المثير: 171/2، ومجموع الفتاوى: 339/11، والبرهان في علوم القرآن: 1/1،
24/1، والإنساني في علوم القرآن: 2/27، ومناهج العرفة: 1/89، والمذكرة في أصول الفقه: 209/2.
قواعد التشريع: 593.
الباب الثاني : موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث : موقفهم من تأويل النص الشرعي

السبب، كما تقول: «على هذه الآية كذا».(1) بل إن السيوفي - رحمة الله - اختارت تعريف أسباب النزول «أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه».(2)

وعليه فتضح أن أتى أسباب ورد النص الشرعي - ففهمه لا مسؤول له، بل لو افتراض نزول القرآن وورد الحديث كله على أسباب، فإنه لا يلزم من ذلك قصر النص على تلك الأسباب؛ إذ إن خصوص السبب لا يلغي عموم اللفظ الذي ورد من الشارع: إذ لو كان السبب مانعا من الاقتصار للعموم، لكان تصريح الشارع بوجود العمل بعمومه مع وجود السبب، يلزم منه: إما إثبات حكم العموم مع انفاء العموم، أو إبطال الدليل المخصص، وهو خلاف الأصل.(3)

لا يلزم من إعمال هذه القاعدة إخلاء العلم بأسباب ورد النص عن الفائدة، فإن لذلك قوائد عدة ذكرها العلماء منها:(4)

أ - معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم.
ب - أن اللفظ قد يكون عاماً ويقوم الدليل على تخصيصه، فإذا عرف السبب قصر التخصص على مادة صورته.
ج - الوقوف على معنى وإزالة الإشكال، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمة الله -: «معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب».(5)

(1) مجموع الفتاوى: 12/139/12، وانظر: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل: 1/31، دار المعرفة، بيروت، 1391 هـ، والإلتءان في علوم القرآن، السيوفي، تحقيق: محمد أبو الفضل: 1/89، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، 1394 هـ، وقواعد التفسير: 1/100.
(2) الإلتءان في علوم القرآن: 1/159/48.
(3) إنظر: الإحكام، للآدبي: 199/239.
(4) إنظر: البرهان في علوم القرآن: 1/31، والإلتءان في علوم القرآن: 1/31، ومناهج العلماء، الزلفاني: 1/87، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1396 هـ.
(5) مجموع الفتاوى: 13/392.
المبحث الثاني
موقةهم من بعض صور التأويل المعاصرة

1- معرفة اسم النازل فيه الآية، وتعيين المهم فيه.
ولأجل تلك الفوائد -غيرها- اعتنى العلماء بتبني أسباب ورود النص قرآناً وسنة.

2- تضمين هذه القاعدة بوجود خلاف فيها يحتاج قائله إلى معرفة حقيقة الخلاف في المسألة.

وتحرير المقام هذه المسألة أن العام الولد على سبيل خاص له ثلاث حالات:

الأولى: أن يقترب بما يدل على العموم فينجم إجماعاً كقوله تعالى: ﴿والسارقُ ﴾[المائدة:28] فنسب
نزول الآية المخزومة التي قطع النبي ﷺ بها، وإيذائية بلطف السارق الذكر يدل
على التعميم، وعلى القول بأنها نزلت ﷺ الرجل الذي سرق رداء صفوان بن أمية ﷺ.

السادس، فالإتيان بلفظ السارقة الأئش لدليل على التعميم أيضاً.

الثانية: أن يقترب بما يدل على التخصيص فيخص إجماعاً كقوله

تعالى: ﴿النافذة على كُون دُونَ الدُّعَامَيْنَ﴾ [الأحزاب:96].

الثالثة: لا يقترب بدليل التعميم ولا التخصيص، كما يُآية اللسان، وأية
الظهار، ونحوها، والحق فيها أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.
فتبين بذلك أن محل الخلاف هو ما لم تكن هناك قرينة على تخصيص اللفظ
الأولم بسببه، فإذا وُجدت القرينة قصر الحكم على سببه بالإجماع.

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

قال شيخ الإسلام ابن تيمية-رحمة الله- عن قول المعالفين للجمهور:
 فألذكرون ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم;
فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق.

والناس وإن تتنازعوا ﷺ اللفظ، فإن العام الوارد على سبب: هل يختص بسببه أم

(1) انظر مذكرة ﷺ أصول الفقه:300، وقواعد التفسير:2/93.

الإسلامي القاضي من التص شرعي
لا ظلم يقل أحد من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعني، وإنما غاية ما يقال أن تختص بنوع ذلك الشخص فيما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب النظير.

4- دعوى أن أسابيع ورود النص لم تتو ابتداء الدراسة الكافية، سببها الجهل بما كتبه العلماء. هذا الشأن سواء كتب التفسير، وعلوم القرآن، أو كتب مرويات الحديث، وشروحاها، أو ما هو ميبوث كتب العلوم الشرعية الأخرى، هذا كله فلا غاية على الكتب التي اختصت بجمع تلك الأسباب، ودراسةها من حيث الرواية والدراية.

ثالثاً - من لوازم تضمن هذه القاعدة فتح الباب أمام أهل الأحواز لتحديد ما يؤخذ وما يبرد من أحكام الشرعية بدعو أن تلك الأحكام جاءت لأسباب خاصة، مما يفقد الشرعية شمولها وخلودها.

وقد أشار هويدي إلى النص السابق أن دراسة أسابيع ورود الحديث يمكن من فراءة السنة قراءة صحيحة - نظره - لأن ذلك سوف يسمح بتحديد الالتباس بكل حدث، وسيعرف حرجاً على المسلمين يعانون منه نتيجة اللبس القائم - هذا المجال.

وهذا ولأسف حال من يصتضم عقله ولا يهتم وراء النص الشرعي، فيظلم يبحث عن مخرج من هذه الأزمة؛ لأن إلغاء النص هنا يدọn سبب لا يقبل عنه إن كان إسلامياً، وإن كان علمانياً فلا يقبل ذلك عند قرائه ممن يعظمون النص الشرعي.

فمنهل لا يقول خليل عبد الكريم (1): إنها سوف ترضع الحرج والمنع عن شرح مقدمة في أصول التفسير:

(1) كاتب بسيدي ولد عام 1248 هـ، درس القانون في جامعة القاهرة، انضم إلى جمعية الإخوان المسلمين، وسجن مرتين بسبب انتهاكاته إليها، ثم أحرز إلى البسارية، حيث كان من أوايلي المؤسسون لما يسمى بالإسلام العالمي عام 1392 هـ قبل أن ينضم إلى جزيرة التجمع الإسلامي، حيث أصبح أحد قادته، وأشار إلى كتبه جدًا كبيرًا، فصوشت كتبه وكتبو من قبل بعض العلماء، وأكثر منهم من مرة أمين نياية من الدولة لأجل ذلك، وكانت آراءه مشكلة ومناقضة للنصوص الشرعية، وقد دافع عن نصروف جامع أبو بكر أحمد المحكمة في قضية الشهيرة، من كتبه: النص المؤسس ومعجمه، والجذور التاريخية للشرعية الإسلامية، والإسلام بين الدولة الدينية والدولة الدينية، ونصمه للشرعية للفتح، ونشد الردابة في أحوال الصحابة، وضرورة التكوين في حياة الصادقين الأميين. وتوفي عام 1422 هـ. انظر: مقالة قراءة في مشروع الشيخ: الأحمري. خليل عبد الكريم، في موقع إسلام أول آين، وصحيفة الشرق الأوسط، العدد 8512.
المبحث الثاني
موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة

المخاطبين بذل核纹核的 اليوم؛ لأنها نصوص تاريخية (1)، ويقول أبوزيد: (وإذا فرنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص-البنية التي تتضمن السؤال عنه-، وبدعم السياق الاجتماعي المنتج للأحكام والقوانين، فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاما تاريخية، كانت تصف واقعا أكثر مما تصف تشريعا) (2).

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

(كان - تعدد القراءات

تعدد القراءات يراد به - في الخطاب العلماني الحداثي- تعدد التفسيرات والأفهام للنصوص، وقبلها مهما كانت مثابينة ومتقاطعة؛ ويتضمن ذلك تزعم أن النص خاضع لأفق القراء، ومدى قدرته على استطاعته، ولا يهم أن تكون تلك الأفهام ذات صلة بمقصد المؤلف الأول أو مرامية، المهم أن يتمكن القراء من ربط استدعاه وإبداعاته بالنص بأي شكل من الأشكال، أو بأي رمز من الرؤوس، أو بأي علامات من العلامات (3).

وهذه الصورة هي من نتاج إعمال المنهجيات والنظريات اللغوية - اللغوية الأصل- في مجال الهرميونطيقي (4)، والنقدي الأدبي الحديث، وخاصة

(1) شذو الرباب في أحوال الصحابة، خليج عبد الكريم، 1985، دار سينا، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997، م.
(2) النصر - السلطة - الحقيقة: 129.
(3) أنظر: المرايا الحديثة من البنية إلى التنفسية، عبد العزيز جمودية، 1997، سلسلة عالم المعرف، الكويت، 1998، م، والملاحظات والقرآن 77.
(4) الهرميونطيقي هو من كشف الخطاب في الأثر الأدبي. كما تعني تقليدياً في تأويل النصوص المقدسة الإلهية أو النصوص الدينية البشرية، وهو مصطلح مستخدم في دراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والممارسات التي يجب أن يتبناها المسلمون لفهم النص الدين، والهرميونطيقي

السري، 1988، من دراسات تناول الأثر النسائي في جوهر الألفت، انظر: موسوعة اليهود واليهودية واليهودية، دار الشروق للنشر القاهرة، الطبعة الأولى، 1988، م، ودليل التآثر الأدبي، ميجان بروزلي وسه

البازار، 1988، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة 2001، م، وموقف الخطاب الفلسفى المعاصر من

النص الشرعي: 13، والملاحظات والقرآن، الطليم: 78.
الباب الثاني: موقف هذا الإتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

البنية(١) والتفاصيل(٢).

وتفتق هذه الماهج - في الجملة - على أن النص بمجرد أن يسقوط يصبح مستقلاً.

(١) البنائية فصيلة عقلانية مادية تشكل ثورة ضد الوسطية، وهي تدعي أنها تتجاوز اليدافعيات.

ولذا فهي ترفض الوجودية والفكر الإنساني الهيماشي بشكل عام، وهي مشتركة من البنية، إذ تقول: كل ظاهرة إنسانية كانت أم أدبية، تشكل بنية، ولدراسة هذه البنية يجب علينا أن نحللها إلى عنصرها المشاركة منها، بدون أن ننظر إلى أية عوامل خارجية عنها، لذا لم تهتم البنائية بالأسس العقائدية والفكرية لأي ظاهرة إنسانية أو خلقي أو اجتماعية، وكانت البنائية في أول ظهورها تهتم بجميع نواحي المعرفة الإنسانية ثم تطورت لتُبدع ميدان البحث اللغوي والتنق الدعوي، وكان يخيل إلى البنائيين أن النص لا يحتاج إلى تحليل بنائي، كتي تتفتق النافذ كل بنية معانيه المادية أو المادية لحلف نوبا السفلي. وقد وجدت إليها الكثير من الانتقادات، منها أن التحليل البنائي يتجاهل كلاً من الواقع المادي والنساء الفيزي، ويرد إلى ما يقدم لا هو موضوع ولا هو ذات، لا هو مايما وهو جمع، فالبنائية من ثم ممثلة من أشكال التفكير والتصور الجذري الذي يهدف إلى إنقاذ النات النافذ، وإذ يمثل الفلسفة البنائية ترفض الفلسفة الهيماشي الإنسانية، إلا أنها فصيلة متمركزة حول الإنسان، إنظر: المجلة الفلسفية، ص. ٢٨٠/٢٨٨، والدار الإنجليزية والبنائية إلى التفكير، يب غريز حمو، ص. ٢٧٦/٢٧١، والموضوعة المسيرة ٢٧، ودليل الأنداد الأدبي، الرؤوي والباولي: ١٧، وموقف التفكير الفلسفي من النص الشرعي: ٢٣٥، والعلمانيون والقرآن: ٢٨٩.

(٢) التفكير، بالمعنى العام هو فصل المفاهيم الأساسية في بناء ما بعضه عن بعض، بدف اكتشاف العلاقة بين هذه المفاهيم، وعلاقته الموجبة. إنها، وأكتشف نقاط الضفر والقوة، والفلسفة البنائية (ما بعد الحديثة) فصيلة تهاب في فكرية الأساس نفسها، أي ضد المعرفية، وهي تحلل إثبات أن المنظوم الفلسفية كافية حتى على تناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها، ومن ثم لا تضيف هذه المنظوم بدينها طريقة تنفيذ الواقع وإنما علامة على عدم حقيقة تلك مجموعة من النصائح المثيرة فقط، وتتصور كل حقيقة من تلك تفسير، ومثل هذا التفكير ليس مجرد آلية للتحليل أو منهجية للدراسة وإنما رؤية فلسفية متكاملة، وهي طاقة يؤدي التفكير فيها إلى تقوية ظاهرة الإنسان وأي أساس للحقيقة. ورائد هذه الفلسفة هو جاك ديردا (تلميذ هايدجر) الذي استخدم في أول دراسته الفلسفية إصلاح تكريب، أو تقويض (destruction)، ثم استخدم مصطلح "تفكير" و"القراءة النقدية" في قراءة مزدوجة تسعى إلى دراسة النص أولاً ما تلقيه التأويلات الأولى لإثبات ما يتعلق إليه من نتائج، فقراءة محاكاة تتم على ما ينطوي عليه النص من معان تتناقش مع ما يصرف به، ويمكن القول إن دريداً يشير إلى أثر كل

٤٦٦

المبحث الثاني
موقعهم من بعض صور التأويل المعاصرة

عن قصد الكاتب، وتنتفيح عندئذ إمكانيات التأويل المتعددة؛ لأن دلالة النص المعيقة ليست هي ما أراد الكاتب قوله، بل ما يقوم عليه النص بما في إحالاته غير المعلنة، وتكوين مهمة القارئ هي الكشف عن "شيء النص غير المحدود"؛ وتصبح قراءة كتاب ما هو النظر إلى مؤلفه كأنه قد مات.

هـذه الدائرة التأويلية ستحول النبات إلى حركة؛ نظراً لأن المعنى وقع استبداله بالفهم، وهذا الفهم مرتبطة بذات بشرية متحولة ومتغيرة، لذلك أصبح الفهم بحسب ما يريده القارئ، لا كما يريده المؤلف؛ وبهذا لا يمكن الاستقرار على معنى، فهناك موت وانهاد للمعنى، وتخلق جديد لدلاليات أخرى (1).

لقد ساهمت تلك الناهج -وبالأخص التفكيكية- زعزعة السلمات التقليدية للميتافيزيقيا الغربية، وانعكس ذلك بشكل مباشر على قراءة النصوص الدينية، ومع ذلك فطال تلك الناهج والأليفات غير ثابتة وليس لها نهائية في الفكر العربي؛ لأن الاتهامات تكتشفها من كل جهة، ولا تكاد تبرز مدرسة أو نظرية، حتى تقوم أخرى على أنقاضها، كما هو الحال في التفكيكية التي قامت على أنقاض البنوية.

ولا تزال الاتجاهات الفلسفية والمعقلانية العربية تجتر تلك الألفات المستهلكة في الفكر العربي، وتبشر بها على أنها بأمر ما توصلت إليها المنهجيات الحديثة، وعلى أنها الوسائل الضرورية اللازمة لفهم النص وتحليل الخطاب (1).

إذ إن تلك المنهجيات قد تضمنت عددًا من الأسس التي أُقررت ما يسمى بتعدد القراءات، ويمكن إجمال تلك الأسس فيما يلي (3):

1- النصوص كلها سواء:

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

(1) انظر: العلمانيون والقرآن: ٣٣، وموقف الاتجاه الفلسفي المعاصر من النص الشرعي: ٢٨٨، ومنهج الاتجاه الثقافي الغربي في العصر الحديث: ٢٥٨، وما بعدها.

(2) انظر: العلمانيون والقرآن: ٤٦، ومواقف الاتجاه الثقافي الغربي في العصر الحديث: ٣٩، ٢٠٩، وما بعدها.

(3) انظر: العلمانيون والقرآن: ٤٦، ومواقف الاتجاه الثقافي الغربي في العصر الحديث: ٢٥٨، ٢٨٨.
وعلى هذا فالتعامل مع النص يتم دون تمييز بين النص الشرعي وبين النص الشعري أو غيره من النصوص ما دام الجميع نصاً لغوياً.

ومبرهم في ذلك كما يقول أركن: "إن التقدير للكتاب المقدسة خلق عليها واسدل بواسطة عدد من الشعائر، والطقوس، والتفاعلات الفكرية الاستدلالية، والظروف السياسية والأدبية والثقافية" (1); ولذا فهو يدعو إلى أنه "لا بد من النظر إلى القرآن ليس على أنه كلام آت من فوق، وإنما على أنه حدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا" (2).

ولتحديد تلك المسافة بين النصوص يقول علي حرب (3): "لا بد من نزع هالة القداسة عن الوحية بتحرير آيات الأسطورة، والتعاليم، والتقليد التي يمارسها الخطاب القرآني" (4).

2- ليس للنصوص معاني ذاتية أو دلالات ذاتية:

- فلا توجد -عندهم- عناصر جوهرية تثبت النصوص، وليس للأخلاق أو دلالة ذاتية، فالنص هو فضاء دلالي، وإمكان تأويلة، والقراءة لا تخرج من مأزقها إلا إذا توقفنا عن النظر إلى النص بصورة أخرى، والقراءة بوصفها تتطابق مع النص، ولذلك فالنص الذي ينص على الحقيقة ينتهي بانتهاائه، ولكن النص لا يقول الحقيقة، والقراءة هي التي تجعلها إلى معنى، ولا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي للنص الديني، والقصد الإلهي منه لأنه لا وجود لهذا المعنى فالمعنى متغير من عصر إلى عصر (5).

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: 35.
(2) تاريخية الفكر العربي الإسلامي: 284.
(3) مفكر لبناني، اهتم بالتنموية في تبت قد الرسومات الفكرية والفلسفية، ونظرته للأديان تمثل في تلك الفلسفة، فقد سألها هل يؤمن أو لا بؤمن، كان من جوابها: "إنها فيما أمارس البحث والكتابة فإنني لا أؤمن بوجود الكريات، ولا أحاول تسيير عقلين بآب نجيذ، ومى نحن، وewn الحقيقة، والتأويل والحقيقة، أنظر خطاب الهوية -سيرفة كريات- على حرب، دار الككس الأدبية، بيروت، 1991.
(4) موقف الاتجاه الفلسفي العاصر من النص الشرعي 285.
(5) نقده القرآن، علي حرب: 370، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993.
(6) ملاحظات القراءة، وآليات التأويل، نصر أبو زيد: 426، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1996.
(7) موقف الآية العقلانيّ: 128.
من هنا يقرر بعضهم أنه «لا بد للتقدم والنهضة من خلاص القناعات ووجيزة المعتقدات».

3- الأصل في الكلام التأويل:
كل كلام يُشترى بدعوى أن التأويل لا يếm من لواء اللغة، وهو وصفة ملائمة لكل خطاب دون تقريب بين النص الواضح، وبين المجمل أو المجمل أو المشابه، ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به؛ ذلك أن النصوص جمعاً سواء في ممارسة الحج والعمرة والصلاة والآليب والمزاولة.

والقرآن على ذلك كله مشابه فيه دلائل مختلفة لا تحصى، وتتبع لكل أن ينطقوا باسمه؛ وعلى ذلك لا يوجد نص محكم يدل بمنطوقه على مفهومه دلالة مباشرة.

وإن قوة النص في حجيبه ومخالته لا في إفصاحه وبيانه، بينما النص المحكم ذو البعد الواحد الذي يكون أحادي التصور هو نص إمبرالي دكتاتوري، أما النص المشابه المراوغ فهو النص الثري الذي يستجيب لإمكانات القراءة المتعددة.

4- موت المؤلف:
نتج القول بذلك مع التركيز على اللغة ولدلالاتها، ومع تطور النهج البنوي ودعوته إلى محاربة المذهب الإنساني، ومع شروح التفسيرية، لم يعد المؤلف ينظر إليه على أنه عبقرية، وإنما هو مستخدم لغة، ولذلك فهو ليس منشئاً للنص أو مصدر له، يحترم مهامه ويوجه قارئه، وإنما أصبح المعني يعتمد على القارئ الذي يستمد معرفته من الدربة والموهبة والكفاءة، وما المؤلف إلا ناسخ يعتمد على مخزون هائل من اللغة الموروثة، وهذه اللغة هي التي تنطق وتتكلم وليس المؤلف (1)، أدى كل ذلك.

(1) نقد النص، على حرب:72.
(2) نقد النص، على حرب:18.
(4) انظر: دليل النافذ الأدبى:152.

الإسلاَمي القاضي بن النص الشريعي

49
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

5 - النسبية:
ليس من حق أحد من البشر - منظور الخطب العلماني - أن يقرر معني
نهائيًا للقرآن، لأنه عندئذ سيضع نفسه وصيا على الناس بصيحة إلهية، ومحتكرا
للحقيقة، وعلى مستوى العقائد لا يمكن لأحد من الناس أن يكلم باسم الله لأنه
سيجعل من نفسه نافذًا عن الإله، ومن هنا فليس من حق أحد أن يفرض تصويرًا
معيناً لله، ولا يمكن للبشر أن يصلوا إليه بشكل مباشر، وإنما يقدمون عنه تصورات
مختلفة بحسب المجتمعات والعصور.

ومن هنا فإن القرآن بنظر الخطب العلماني ليس له ثواب، بل هو مجموعة
من التغييرات يقرأ كل عصر فيه نفسه، ولا توجد قراءات صحية وأخرى خاطئة,
فالقراءات كلها صحية، والخطأ هو قراءة العصر لنفس القرآن بمنظور غير
عرصي. إنه مفتوح على جميع المعاني، إنه كون من العلامات والرموز، ويمكن أن
يتسع حتى لتأويلات المخالفين للإسلام، ويتكيّف مع كل الأفكار والأفكار،
لأنه من حق غير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي أن يفسروا القرآن
بما يوافق ثقافاتهم ومعتقداتهم، ولذلك جاء النص مجملًا عامًا، كليًا لأنه رحمة
العالمين ويدة للناس: ولذا - عندهم - كان النص القرآني قادراً على توليد مختلف
القراءات والتأويلات حتى التعارض والشقيق.
وأما دام القرآن - عندهم - لا ينص على الحقيقة، فإن المعاني فيه لا نهائيات

(1) انظر ما كتبه حسن حني في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 19، 1423هـ/1994م، 89-94.

(2) المناهج والمتحف في النقد الباحث الفكر، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة
الرابعة، 2005م.
المبحث الثاني
موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة

ولا تتفت عند حد؛ ولذلك فلا يمكن أن يُفسر أن يُغلق القرآن، لأن النصوص تُنتج دائمًا دلالات جديدة مفتوحة مطردة، والركون إلى التفسير الحرفيّ موت للنص.

ولذلك يجب أن يكون التأويل بلا حدود، والعلاقة بين القارئ والنص علاقة ناسخ من ناسخ؛ لأن القراءة للنص ليست استهلاكًا، وإنما إعادة إنتاج وإعادة كتابة له، وعلى سبيل السبيل إلى إيجاد قراءة موضوعية لأي نص، وستظل القراءة تجربة شخصية، ويظل إنتاج الدلالات فعلاً مشتركاً بين القارئ والنص، ويظل النص متجددًا ببعد القراء من جهة، وباختلاف الظروف من جهة أخرى (1).

إن مثل هذه الدعوى العبدية المكاني لا مكان لها في الشريعة الإسلامية؛ لأن المعرفة في الشريعة مبنية على الإيمان المؤسس على التصديق الجاذم واليقين الذي لا شك فيه، بينما هذه الدعوى هي الحقيقة فكّرة ترتبط بوجود فلسفي يسيطر على العقل الغربي وهو الابتسام من تحصيل اليقين، مما جعل المعرفة كليًا ذات طبيعة افتراضية، فهي دائماً بانتظار التدقيق والتغيير، وانهارت مقولة المعرفة الموضوعية، أو المعرفة اليقينية؛ وهذا الشكل صمغ القراءة عملية تغيير للحقيقة، ولست نقالاً أو تفسيراً لها (2).

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

كما أنه لا مكان لها هذه الدعوى لنصوص مقدسة؛ لأن المقدس - بزمهم- يحصر العقل ويجرو بينه وبين الانطلاق والتحرر، ولذا فإن السبيل إلى ذلك استخدام تلك الآليات الغربية لنقى النصوص الشرعية، لتبتز القداسة عنها بزعم أنها نحوية قوية، قابلة لكل الأفهام، لينفتح الباب لفوضوية لا حدود لها، خاصة عند استخدام الفلسفة التفكيكية التي تجرّك كل شيء، وتشكّك في كل الأفكار المستقرة عن

(1) انظر: فضلاً يا نقد العقل الدين، أركن: 279، والتراث والتجديد، عنقي: 112، ونقد الحق، علي حرب: 8/12.
(2) انظر: المراجع الحديثة: 3/6، 10، 239، 743، ومناهج الاتجاه العقلي الغربي، العصر الحديث: 2/48، 292.
المؤلف والبلاغي والبلاغي والبلاغي، وتقوّض كل شيء دون أن يبني شيئاً.

موثق أصحاب هذا الاتجاه من تعدد القراءات:

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

وقد اتهم د. محمد عمارة بكشف خطورة هذه الفوضى التأويلية، مراعاةً ظهورها في الفكر العربي المعاصر إلى ما أسماء القفزة التنوعية الكبرى، التي انتقلت فيها حداثة عصر التنوير الغربي ذات الفلسفة الوضعية، بالتأويل، من السعي إلى حقيقة مقايس النص - موجبة أو مؤلفه - إلى تحرير فهم القارئ للنص من المنقاد والمعلاني والقيم والأحكام التي أرادها صاحب النص من وراءه، فيما أصبح يعرف بعلم الهيبرنجتونتيقا، كما تبلغ ذكره القرن الثامن عشر الميلادي.

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

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


مقدمتهم من بعض صور التأويل المعاصرة

وذكر أن الهيبرينوطيقا أقامت القطيعة المعرفية الكبرى مع منظومة القيم التي جاء بها النص، فكانت - هذا النسق الفكرى الغربي - علم فهم النص الذي أحل "الدلالة" ومحل ومعنى، فأقاموا القطيعة مع الموروث، والموروث الديني على وجه الخصوص.

وأيضاً من هذا الإجتياح الهيبرينوطيقا لمعلاني النصوص.

وهي سياق نقده هذه الدعوى يمكن أن نستخلص ما ذكره من نتائج ترتيب على هذه الدعوى فيما يلي:

1. لقد ترتبت على ذلك القطيعة مع مقاصد المؤلف والمتكلم، ومع المعاني التي أوردته النص الذي أبدعه، وما ينتج ذلك من قطيعة مع الموروث، ومع الموروث الديني على وجه الخصوص، بل إن هذه القطيعة - هذا الميدان تحديداً - كانت المقصد الأعظم لهيبرينوطيقا ثقافة الحداثة الوضعية، التي أحلت الإنسان الطبيعي محل الإنسان الرباني، وجعلتها هذا الإنسان الطبيعي محور الثقافة بدلاً من الله، فأقامت قطيعة معرفية كبرى مع التقاليد الدينية الموروثة.

ال مصدر السابق: 15.
المصدر السابق: 14.
المصدر السابق: 7.
المصدر السابق: 18.
(1) انظر المصدر السابق: 15-18.
الأمر أنه "وقد فتحتنا الهيتمونطيقا باب الفعل الذي للتأويل على النحو الذي لم يعد هناك İki نص من النصوص المعني ثابت، وأصبح بإمكان القارئ أن يستخرج من النص دلالات ليست ما أقصد إليها الملف، حتى لو كانت هذه الدلالات من إسقاط القارئ.

ولقد جعلت الهيتمونطيقا القطيعة مع نظام القلم الذي تحمله النصوص التراثية هدفًا من أهدافها، الهيتمونطيقا تبدأ عندما لا تكون مسرورين بالانتماء إلى تقليد متواز.

هكذا تمام - الهيتمونطيقا تأتي القارئ كل قارئ، وحكم بموت الملف، وبموت المعناني والمقصود التي قصد إليها الملف، وتنطق القلم والأحكام التي حملها التراث، وتحويل النص - الذي كاد أن يموت هو أيضاً، عندما جرد من مضامينه الأصلية - إلى أداة فيد الفهم الذاتي للقارئ، تتبديل دلالاته بتدخيل القراء، دون أن تكون هناك دلالات سخيفة من بين الدلالات التي تتبديل بناء القراء والقراءات.

وخلال الأمر أنه "وقد فتحتنا الهيتمونطيقا باب الفعل الذي للتأويل على النحو الذي لم يعد هناك İki نص من النصوص المعني ثابت، وأصبح بإمكان القارئ أن يستخرج من النص دلالات ليست ما أقصد إليها الملف، حتى لو كانت هذه الدلالات من إسقاط القارئ.

هكذا تمام - الهيتمونطيقا تأتي القارئ كل قارئ، وحكم بموت الملف، وبموت المعناني والمقصود التي قصد إليها الملف، وتنطق القلم والأحكام التي حملها التراث، وتحويل النص - الذي كاد أن يموت هو أيضاً، عندما جرد من مضامينه الأصلية - إلى أداة فيد الفهم الذاتي للقارئ، تتبديل دلالاته بتدخيل القراء، دون أن تكون هناك دلالات سخيفة من بين الدلالات التي تتبديل بناء القراء والقراءات.

وخلال الأمر أنه "وقد فتحتنا الهيتمونطيقا باب الفعل الذي للتأويل على النحو الذي لم يعد هناك İki نص من النصوص المعني ثابت، وأصبح بإمكان القارئ أن يستخرج من النص دلالات ليست ما أقصد إليها الملف، حتى لو كانت هذه الدلالات من إسقاط القارئ.

هكذا تمام - الهيتمونطيقا تأتي القارئ كل قارئ، وحكم بموت الملف، وبموت المعناني والمقصود التي قصد إليها الملف، وتنطق القلم والأحكام التي حملها التراث، وتحويل النص - الذي كاد أن يموت هو أيضاً، عندما جرد من مضامينه الأصلية - إلى أداة فيد الفهم الذاتي للقارئ، تتبديل دلالاته بتدخيل القراء، دون أن تكون هناك دلالات سخيفة من بين الدلالات التي تتبديل بناء القراء والقراءات.
المبحث الثاني
موقعهم من بعض صور التأويل المعاصرة

الواقع الخاص به إلا أنه - أي هذا التأويل الهيرومنيتوتيقي الوضعي - قد ذهب إلى عكس الاتجاه البابطني في التأويل؛ فالتاويل البابطني يزعم أنه ينتقل بالنقص من جسد إلى روحه، بينما الهيرومنيتوتيقي الوضعي تنتقل بالنقص من روحه إلى جسده. وبعبارة أخرى، تنتقل بالدنى من الإلهية إلى الطبيعة، ومن الميتافيزيقيا إلى الفيزيقا، ومنقوح إلى العقل والتجربة الحسية.  

وقد ذكر أمثلة ٧٣ الفكرة العربي المعاصر لإعمال هذا المنهج التأويلي، وبين ما اتصفته به من مادية ووضعي، انتهت بها إلى العبيثية والعدمية.

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

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

وبين بعض ما تتضمنه هذه الدعوى من المخاطر، ومن ذلك:  

١. ستؤثر هذه الدعوى إلى ذاتية التدين، وتتعد صوره بين الناس بتدفعهم للنصوص الشرعية.

٢. إهاد كثير من الأحكام الشرعية في الأصول والفرع.

٣. إلغاء الفهم السائد للدين لتجل محله فهماً جديداً هو الذي حققه دين جديد.

المصدر السابق: ٦١.

(1) نقل عدداً من النقل عن: حسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد، وأركون، وعلي حرب، انظر:

المصدر السابق: ٦١-٥٢.

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

المصدر السابق: ٤٨.

(3) انظر: المصدر السابق: ٤٨، ٦٦، ٦٧، ٨٥.

(4) المصدر السابق: ٧٤، ٦٥، ٦٦.
الباب الثاني: موقف هذا الاتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

وقد رد الشيخ القرضاوي على هذه أبحاث هذه الدعوة في سابق حديثه عن مقوله: "القرآن حمل أوجه"، وذكر أن هذه الكلمة رويت عن علي، حين وجه ابن عباس رضي الله عنهما لمجاهة الخارجج، فقال له: "لا تجادلهم بالقرآن، فإنهم حمل أوجه وخذهم بالستين".(1)

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

وقال: "ولقد اتخذ بعض الناس من كلمة أمير المؤمنين على تكاءة يعتمدون عليها. قد دعوى عريضة: أن القرآن يحتوي تقسيمات مختلفة، وأفهاماً متباينة. بحيث يمكن أن يحتج به على الشيء وضده، ولو صوياً ما ادعوه على القرآن الكريم لم يكن هناك معنى لإجماع الأمة بكل طوائفها على أن القرآن هو المصدر الأول للإسلام عقيدهة وشريعة. ولم يكن هناك معنى لوصف الله تعالى القرآن بأنه نور وكتاب مبين... فكيف يكون الكتاب المبين، التبيان، الهدى، البينة، الفرقان، الرحمية، عاماماً أو قابلاً لأي تفسير يشرح صاحبه أو يغرب؟

وقد قال تعالى: "فأَيْنَ تَعْمَلُونَ فِي نَفْسٍ أَنَّ الْيَوْمَ الَّذِي نَعْمَاهُ وَالْيَوْمُ الَّذِي نَعْمَاهُ؟ (النساء: 95)". وقد أجمع المسلمون على أن الرد إلى الله يعني الرد إلى كتابه، وأن الرد إلى الرسول بعد وفاته يعنى الرد إلى سنته، فإذا كان الكتاب حمل أوجه - كما يقال - فكيف أمر الله تعالى برد المنازعين إليه، وكيف يعقل أن برد المنازعة إلى حكم لا يرفع المنازعة بل هو نفسه متنازع فيه؟

قد يكون أمر حمل القرآن للأوجه صحيحاً بالنظر إلى الآيات المشابهات التي تحتل أكثر من فهم، وأحسب أن هذه هي التي قصدها علي - رضي الله عنه - بكمته إلى ابن عباس إنى صحت عنه، فإن الخبرون الذين ظلهم زعماً دائماً يعتمدون، استدلالاتهم على المشابهنات، ويولون عليها، أما الآيات المحكمات - اللاتي هن أم الكتاب وأصله ومعظمه - فهي العدة في الفهم والاستنباط وإليها ترد المشابهنات، وإليها يرجع المنازعون في التفسير والاجتهاد".(2)

1. عزة السيوطي إلى ابن سعد الطيبيات. انظر: الإتقان في علوم القرآن: 100.
2. كيف يتعامل مع القرآن العظيم: 456.
المبحث الثاني
موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة

ومع هذا الموقف القوي والواضح في الرد على هذه الدعوة من قبل الشيخ القرضاوي، ود. محمد عمارة، ود. عبد المجيد التجار، إلا أن بلاحظ على آخرين من أصحاب هذا الاتجاه عدم وضوح موقفهم من هذه المسألة، وبخاصة عند تطبيقهم على القولة النسوية لعلي.

فالشيخ الفزالي -رحمه الله- وإن شرط صحة المقصد إلا أنه صاغ القول بطريقة إنشائية وربط مفهوم تلك الكلمة بصفة المرونة المناسبة لتغير العصور، حيث قال: "بقي أن القرآن حمال أوجه. كما يقال. وهذا جزء من إجازه، وليس عيبا فيه. وكون الآيات مرتية، فذلك لكى تطوع العصور كلها، لكن مع حسن النية وسلامة شرف القصد، فإن المرونة تكون أساسا لسعة العصور كلها، لا أساسا للعب والعبث، ومع ذلك فإن كان هناك أساس للعبث من أنه حمال أوجه، تأتي هنا السنة، ما تواثر منها وما صح. وهذا ما نستطيع أن نضمبه للقرآن -تكمل النهج "1.

وقال: "العبارة القرآنية فيها مرونة تجعل معايي كثيرة تخرج منها أو تتجلب عليها الآية، وهذا ما أشار إليه الإمام علي كرم الله وجهه عندما قام ابن عباس وجادل الخوارج: (لا تجاجهم بالقرآن، فإن القرآن حمال أوجه)، فكلمة (حمل أوجه) هي الحياة تشير إلى طبيعة الصياغة القرآنية، وكان لا بد أن تكون في الصياغة هذه المرونة لكي تبقى وتكون مميتة مع الزمن "2.

وأبعد الأستاذ فهمي هودي في تعليقه على الكلمة عندما قال: "وكلمات الإمام علي هذه بالغة الأهمية والدلالة، وتشكل أحد المفاتيح التي يمكن أن تفيدنا في فهم أبعاد القضية التي نناقشها، وذلك أن القرآن الكريم (حمل أوجه) حقا، تستطيع أن تطوع نصوصه لصالح أي موقف تختاره، يناسبة تتسع من الالتمام بقصد الشرعية إلى محاولات نقص الشريعة من الانتصار بالقرآن، كما قالت مناقشة سابقة.

لقد كان طبيعيا ومنطقياً كتاب أنزل ليكون خالدا أن يمس حياة الناس في الكليات لا الجزئيات، فيما هو ثابت، وليس متغيرا.

1. كيف نتعامل مع القرآن: 150.
2. المصدر السابق: 208.
الباب الثاني: موقف هذا الإتجاه من فهم النص الشرعي
الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي

وكان طبيعيًا ومنطقيًا أن كتاب يمجد الإنسان ويعلن أن الكون كله مسخر له بل يعتبره خليفة الله في أرضه، أن يعني لهذا الإنسان فرصة واسعة للاختيار وصنع واقعة تبدأ لاحتياجاته، وما يستجد في حياته الدائمة للحركة والتطور (1).
وعكس ذلك، أحمد أبو المجد السؤالة عندما قال: "إذا كان كتاب الله حماة أوجه، فإن آلاف الأحاديث النبوية حمالة لعشرات من الأوجه" (2).

المناقشة:
إن ما قام به بعض أصحاب هذا الإتجاه من كشف لأبعاد هذه الدعوى الخطيرة، يعد قيامًا بما ينتظر منهم من حماية الدين وتحذير الأمة من المذاهب الهدامة، وهو مما يحمد لهم، ولكن هناك بعض المسائل التي لم تحرر حربيًا صحيحة، أو لم تحرر بالقدر الكاف، مما يعد قصورًا في إغلاق الباب أمام مثل هذه الدعوى، وهذه المسائل هي:

1. إن موقف أصحاب هذا الإتجاه من التأويل لم يتم الالتزام فيه بالمصطلاح الشرعي للتأويل، ولم يأتوا بضابط دقيق وموضوعي يفرق بين ما يصح تأويله وما لا يصح، كما سبقت الإشارة إلي ذلك.
2. مصطلحات الثوابت والقطعيات والظنيات مصطلحات مجملة، كما أنها إضافية، فما يكون قطعيا عند أحدهم يكون ظنيا عند الآخر. دعوى أن معظم دلالات النصوص الشرعية هي ظنية دعوى إن صحت بالنسبة إلى مجهد، فلا تصح نسبتها إلى عموم النصوص الشرعية، لأن ما كان منها ظاهرا فلا أصل حمله على الظاهر ما لم يدل دليل على خلاف ذلك، وما كان مجمولا فلا يعد له من نص مبين إما من الكتاب أو السنة.
3. جملة "كون القرآن حماة أوجه" - على افتراض صحتها - حملها العلماء على وجهين (3):

1. أن هناك نصوصًا مجملة لا يتضح معناها إلا بالنصوص التي بينتها من السنة.

1. القرآن والسنة: 55.

موقف الالباباء العظام
المبحث الثاني
موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة

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

وكون ألفاظ القرآن تدل على أكثر من معنى، فهذا من أوجه إعجاز القرآن، الذي بلغ الغاية في البلاغة والفصاحة، ولكن اعتماد المعنى المراد من اللفظ يخضع لقواعد دقيقة متفق عليها، فهناك خلاف في معرفة مراد الله تعالى، ومن تلك القواعد ما يلي:

- الكلمة إذا احتلبت وجهاً لا يمكن أحد صرف معناها إلى بعض وجهها دون بعض إلا بحجة، لأن الآية تحتتمها جميعا.
- إذا احتللت اللفظ معاني عدة ولم يتمتع إرادة الجمع حمل عليها، قد يحتل لفظ معاني عدة، ولكن أحدها هو الغالب استعمالا للقرآن، فيقدم خاصة إذا كان لا يمكن إرادة تلك المعاني جميعا.
- قد يكون لفظ مستحبلاً لمعنى معين وموضع وعيب في موضع آخر.
- تحميل الآية على المعنى الذي استقصاه الناقل فيه عن أهل العلم وإن كان غيره محتملاً.

أما الاعتقاد بأن القرآن قد ذاته يحمل معاني متعددة بل ومتضاربة وأنها خاضعة لذاتية القاريء، فهذا انتقاص لبيان القرآن وهديته كما قال الشيخ القرضاوي، كما أنه مناقض لل أمر بالتحكيم والرد إليه عند التنافز.

وبعد هذا العرض تبين أن بعض أصحاب هذا الاتجاه قاموا بجهد مشكور في كشف حقيقة هذه الصور المعاصية لتتأويل النصوص الشرعية، و光电 رد على بعض الشبهات التي اقتربت بها، ولا شك أن ذلك يعود قياما منهم بمسؤولية حماية الدين، وتحذيرا للأمة من المذهب المتحركة والأفكار الهدامة.

ولكن ما ورد عن بعضهم بينن بعض النصوص، لضوء، أيضاً من ملاحظات، أو عدم التجربة العلمية الكافية لمسألة تحديد معاني بعض ألفاظ النصوص، إضافة إلى التوسع في حدود التأويل سواء كان ذلك على المستوى النظري أو كان على المستوى التفقي، فإن ذلك كله مما يفتح ثغرة أمام أصحاب تلك الدعوى الخطيرة.

(1) انظر تفصيل ذلك وأمثلته في: قواعد التفسير: 2/794-795.

الإسلامي القاضي: النص الفكري
لا يمكنني قراءة النص العربي من الصورة المقدمة.
الباب الثالث

أهمية تطبيقية على موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر من النص الشرعي
توظيف:
إن الهدف من هذا الباب هو الربط بين الجانب النظري في البابين السابقين وبين الجانب التطبيقي من خلال هذه القضايا المختارة؛ وبناء عليه سيتم التركيز على إيضاح جوانب الخلل في موقف أصحاب هذا الاتجاه من هذه القضايا، والتي كانت من نتائج موقفهم النظري من النصوص الشرعية.

ونظرًا لكون هذه القضايا من القضايا الكبرى — في جملتها — والتي يكثر فيها النقاش وتشعب تعاصيلها، فسيتم الاكتشاف بالإحالة إلى المرد الإجمالي على فصول ومباحث البابين السابقين، فمثلًا عند الحديث عن معارضة النصوص بالنصوص الشرعية الأخرى، أو معارضتها بالعقل، فيرجع إلى المرد الإجمالي إلى المباحث المتعلقة بذلك، وهكذا سائر جوانب الخلل التي يتم التنبие إليها.

أما القضايا الجزئية التفصيلية فسيكون المرد مقتصرًا على ما تمس الحاجة إليه؛ لأن تتبع هذه المسائل يطول ويخرج بهذا الباب عن مقصوده.
<table>
<thead>
<tr>
<th>المبحث الأول: الموقف العقدي من إيمان أهل الكتاب</th>
<th>المبحث الثاني: حرية الاعتقاد</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>الموقف الثالث: الموقف من الديمقراطية</td>
<td></td>
</tr>
</tbody>
</table>
المبحث الأول

الموقف العقدي من إيمان أهل الكتاب

من المعلوم بالضرورة من دين الإسلام كفر كل من لم يدين الإسلام سواء كان من اليهود، أو النصارى، أو المجوس، أو عباد الأصنام، أو غيرهم من أتباع الديانات والملل المختلفة.

وقد تواضرت النصوص القاطعة الصريحة من الكتاب والسنة في بيان كفر اليهود والنصارى الذين لم يتبعوا دين محمد ﷺ.

فمن الكتاب: قوله تعالى:  ﴿لا يُذَكَّرُونَ إِلَّا أَهْلُ الْكِتَابِ وَالشَّرِيعَةِ مَن فِي الْأَلْوَامِ﴾ (البيينة:1).

وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ سَأَلَّيْتُ الْمَلَأَ الْعَظِيمَ قَالَ أَلَيْتُ أَنْ يُعَذِّبَنِي اللَّهُ ذَلِكَ الْمُسْبِحُ﴾ (المائدة:2).

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْإِلَهُ أَنَّ اللَّهَ ذَلِكَ الْمُسْبِحُ الْقَلِيلُ﴾ (البقرة:3).

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْإِلَهُ أَنَّ اللَّهَ ذَلِكَ الْمُسْبِحُ الْقَلِيلُ﴾ (البقرة:3).

ومن السنة قوله: ﴿(والذي نفسي محمد بيده، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار)﴾.

وقد نقل الإجماع على كفر أهل الكتاب غير واحد من أهل العلم، منهم ابن حزم -رحمه الله- حيث قال:  ﴿وانتفقوا على تسمية اليهود والنصارى كفاراً﴾.

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم إلى جميع الناس ونسخ الململ بمتلا للإسلام، ج:240.
(2) مراتب الإجماع: 119.

الإسلامي القاسم بين النصات الشرعي
وقال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمة الله: «قد ثبت في الكتاب والسنة والإجماع، أن من بلغته رسالة النبي ﷺ ظلم يؤمن به فهو كاهن، لا يقبل منه الاعتدار بالاجتهاد؛ لظهور أเดلة الرسالة، وأعلام النبوة» (1).

وأوجه كفر اليهود والنصارية كثيرة منها:

1. عدم إيمانهم الإيمان الصحيح بالله تعالى في رويته، وألوهيته، وأسمائه وصفاته.
2. أدبهم لأنبياء الله بالسب والتذيب.
3. إنكارهم لنبأ محمد ﷺ بعد قيام الحجة عليهم.
4. كفرهم بآيات الله، بتزكيتها، وكتمانها، وتحريرها.

وإذا تقرر هذا الحكم في الدنيا فإن من مات على يهوديته أو نصرانيته ممن قام على الحجة، فإنه خالد مخلد في النار، وقد دل على ذلك القرآن والسنة.

قال تعالى: "إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها أولئك هم نسيب الآية Elevated (البينة:17).

وقال تعالى: "لقد ضرب الله البيض فأولئك، إنه هو المسيح ابن مريم وفاطمة بنت مريم وحبيبة الله خاتم الأنبياء وما أرسله إلا أن يعفو عما تقدم به من أسلوبهم، ذلك لأمة يأتون بها نبيين لقومهين" (المائدة:72-73).

ومن السنة الحديث المتقدِم: ((والذي نفسي محمد بيداه، لا يسمع بي أحد من هذه الأمة يهودي ولا نصراني، ثم يموت ولم يؤمن بالذي أرسلت به، إلا كان من أصحاب النار)).

(1) الفتاوى:496/12
(2) نظر تفصيل ذلك في: "دعوة التقرب بين الأديان-دراسة نقدية ضوء العقيدة الإسلامية"، أحمد القاضي:141-142، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، 1421هـ، وموقف الاتجاه العقلي الإسلامي المعاصر من قضايا الولاء والبراء:463-464.
المبحث الأول
الموقف العقدي من إيمان أهل الكتاب

وقوله ﷺ: "(إذا كان يوم القيامة دفع الله عز و جل إلى كل مسلم يهودياً أو نصرياً، فيقول هذا فكاك من النار)." (1)

موقف أصحاب هذا الاتجاه من هذه المسألة:

لقد وسع بعض أصحاب هذا الاتجاه من مدolah مسمى الإيمان خاصة في الدنيا، متجاوزين بذلك الحد الشرعي، فأدخلوا فيه بعض أهل الكتاب، بحجة أنهم مؤمنون بالله.

فالأستاذ. فهمي هويدي يرى أن من الوشائج التي تربط بين أهل الديانات السماوية وشيعة الإمام بالله، داعيعه ﷺ الوقت ذاته إلى ترك موضوع الاعتقاد إلى الآخرة، وقال ﷺ هذا الشأن: "موضوع الاعتقاد شأن أخو يحبس الله الناس عليه يوم القيامة، وليس لأحد أن ينصب نفسه حكماً فيه، اللهم إلا إذا أعلم المرء عن كفر نفسه بصورة لا تتحمل اللبس... إن اختلاف الدين لا ينقص من قدر أحد فك له مشروعية وحده في السماوات، بحكم الكرامة المصونة له بناء على إثباته الإنساني أولاً، وإذا كان من أهل الديانات الأخرى التي تؤمن بالله، فإن وشيعة أخرى تتضمن إلى الأخوة الإنسانية معارضة ذلك الحق، وهي وشيعة الإمام بالله تعالى." (2)

بل وصل الأمر به إلى أن قال: "من نكد الزمن أننا أصبحنا نسمع دعوات تكفير المسلمين حتى ألفتها أذاننا، لكن لماذا نسمع بتوسيع دائرة الحريق وتكفير المسيحي أيضاً من يبقى مؤمناً إذن؟" (3)

ويرى. محمد عمارة أن "النظرية الإسلامية للآخرين الدينية نابعة من الإمام بأن دين الله واحد من آدم إلى محمد عليهم الصلاة والسلام، وأن التعدد والتنوع إنما هو في الشروط والناهج، داخل عقائد هذا الدين الإلهي الواحد، أي أن كل أهل جميع الشروط الدينية، هم أسرة واحدة، دينهم واحد، وشرائع متعددة." (4)

(1) رواه مسلم ﷺ صحيحه، كتاب النبوة، باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله، ح(2/77).
(2) المقالات المحورة، هويدي، 1450، دار الشروط، القاهرة، الطبعة الأولى، 1999 م.
(3) المصدر السابق: 1451.
(4) الموقف من الديانات الأخرى - الدين والدولة شهادات غربية، محمد عمارة: 12، مكتبة الشروط الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1425 هـ.
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الأتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: قضآيآ عقديبة

و ضمن تحديده للإطار الشرعي للنظرية إلى الآخر يذكر جمال الدين عمارة أن النصوص الشرعية نشأت إلى وحدة الدين، وأن الشرعات وإن اختفت الطاعة واحده.

أما يوسف القرضاوي فقد أقسم موقفه بالاضطراب، فقد قرر أن كفر اليهود والنصارى من أوضح الواضحات بالنسبة لأي مسلم عنده ذره من علم الإسلام، ومما أجمعت عليه الأمة على اختلاف مذاهبها وطوائفها، طوال العصور، لم يختلف يذهب سيّاسيًّا ولا شيعيًّا ولا معتزل ولا خارجي، وكان طوائف الأمة الموجودة اليوم من أهل السنة والجماعة والجماعة والإصلاحية، لا يشكون كفر اليهود والنصارى وكل من لا يؤمن برسالة محمد عليه الصلاة والسلام، فهذا من المسلمات الدينية المنفعة عليها نظرًا وعملاً، بل هي من المعلوم من الدين بالضرورة أي مما يتفق على معرفته الخاص والعامة، ولا يحتاج إلى إقامة دليل جزئي للبرهنة على صحته.

وسير ذلك أن كفر اليهود والنصارى لا يدل عليه آية أو آيتان أو عشرة، بل عشرات الآيات من كتاب الله، وشعارات الأحاديث عن رسول الله ﷺ.

ثم عدد بعض أوجه كفرهم، ومنها: أنهم لم يؤمنوا برسالة محمد ﷺ، وكادوا له ومركوا به، وصدوا عن سبيله، وقالوا على الله بغير علم، وشوهدوا حقائق الألوهية التي كتبهم، ووصفوا الله بما لا يليق بجلاله وكماله، ونسبوا إليه نصص البشر، وعجزهم، وجعلهم، وغير ذلك من الأوجه.

وذكر أن تسمية اليهود والنصارى أهل كتاب لا تعني أنهم مؤمنون، ولكن تعني أنهم أهل دين سماوي، لهم مزية على غيرهم.

وقال: ليس علماء الفقه الإسلامي هم الذين أصدروا هذا الحكم على أهل العقائد.

(1) نحو فقه جديد للألفاظ: 73-70.
(2) موقف الإسلام العقدي من كفر اليهود والنصارى، القرآن، القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1999.
(4) انظر: المصدر السابق: 38.
الكتاب بالكفر، بل أصدر الله تعالى آيات كتابه، وعلى نسان رسوله ﷺ: ولذا أجمع عليه علماء الفقه، وعلماء التوحيد، وعلماء التفسير، وعلماء الحديث، وكل علماء الأمة على شتي التخصصات (1).

وبين مقصده من الحكم عليهم بالكفر يقوله: "أنا أفصّد بالحكم عليهم بالكفر: ما يتعلق بأحكام الدنيا، فالناس ينقضون عندها إلى قسمين لا تاث لما، إما مسلم وإما كافر، فمن ليس بمسلم فهو كافر، ولكن الكفار أنواع ودرجات، منهم أهل الكتاب ومنهم الشرعكون، ومنهم الجاهدون الدهريون... أما فيما يتعلق بأخلاق الآخرة، وهل هذا الكافر ناج أو مدّرب؟ هذا موكول إلى علمه تعالى وعدله. وقد قال تعالى: "وما كَانَ مَعْمَرَينَ حِيَّ بِيْنَكُمَا رَسُولًا" (الإسراء: 16)، فأما الكافر الذي لم تبلغه الدعوة أصلاً أو لم تبلغه بلغةً مشوقاً يحمل على النظر والبحث أو حالت حوائل فاحرة دون دخوله في الإسلام، فهذا لا يكون من المذببين حسب وعد الله تعالى وعدله.

والقرآن إنما توعّد الذين شاقوا الرسل من بعد ما تبين لهم الهداية، كبرًا وعلوًا، أو حسنًا وطيبًا، أو حبًا للدنيا، أو تقليدة أعمى... الخ، قال تعالى:

"وَمَن يُتَّقِي الْرَّسُولَ مِن بعَدْ مَا بَيْنَهُمَا الْهَدَايَةَ وَيَتَّبِعُ إِخْرَاجِهِ الْلَّهُ وَلَهُ الْفَاتِرُ وَالْخَيْرُ" (النساء: 99).

(2) الرسول السابق: 50.

(3) انظر: المصدر السابق: 9.

التفسير القرآني بالتفسير الشرعي
الباب الثالث: أمناسبة تنطبقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: قضايا عقدية

حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وِيلَيهُ المصير [الشعرى:15] (1).

ويقُرُّ القرآن أن من أُقِيم من أركان الديانة ليست إلا الإيمان بالله تعالى والإيمان بالخلود والجزاء في الآخرة. والعمل الصالح، فإن الله لن يضيع أجره. ولكن يخبئ سعيه، كما قال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَقِلُ بِهِمْ يُومَ القيامة" [الحج: 77]. وقد كرر القرآن هذا المعنى وأكده في آية أخرى من سورة المائدة: "إِنَّ اللَّهَ أُمِّيَّزَّ الْمُلْكَ لِيُبَيَّنَ لَكُمُ الْكِتَابَ الْمُبِينَ [المائدة: 105] (2).

المناقشة:
يمكن إجمال جوانب الخلل في موقف بعض أصحاب هذا الاتجاه من النصوص الشرعية في هذه المسألة فيما يلي:

أولاً - معارضة النصوص الشرعية:

أ. معارض النصوص ببعضها:

من ذلك معارضة النصوص في المسألة ببعض الآيات، ومن ذلك الآيات التي استدل بها هويدي على ما ذهب إليه وهي قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ أُمِّيَّزَ الْمُلْكَ لِيُبَيَّنَ لَكُمُ الْكِتَابَ الْمُبِينَ [المائدة: 105]
وقوله: "إِنَّ اللَّهَ أُمِّيَّزَ الْمُلْكَ لِيُبَيَّنَ لَكُمُ الْكِتَابَ الْمُبِينَ [المائدة: 105]
وقوله: "إِنَّ اللَّهَ أُمِّيَّزَ الْمُلْكَ لِيُبَيَّنَ لَكُمُ الْكِتَابَ الْمُبِينَ [المائدة: 105]
وقوله: "إِنَّ اللَّهَ أُمِّيَّزَ الْمُلْكَ لِيُبَيَّنَ لَكُمُ الْكِتَابَ الْمُبِينَ [المائدة: 105]
وقوله: "إِنَّ اللَّهَ أُمِّيَّزَ الْمُلْكَ لِيُبَيَّنَ لَكُمُ الْكِتَابَ الْمُبِينَ [المائدة: 105]
وقوله: "إِنَّ اللَّهَ أُمِّيَّزَ الْمُلْكَ لِيُبَيَّنَ لَكُمُ الْكِتَابَ الْمُبِينَ [المائدة: 105]
وقوله: "إِنَّ اللَّهَ أُمِّيَّزَ الْمُلْكَ لِيُبَيَّنَ لَكُمُ الْكِتَابَ الْمُبِينَ [المائدة: 105]

وقال: "الأئتيان الأوليان تسويان بين الجمع أمام الله سبحانه وتعالى، وتشترط فقط

المصدر السابق: 59.

(1) نحن والغرب أسلالة شاكسة وأجوبة حاسمة الفرضاوي: 24. دار التوزيع والنشر الإسلامية.

(2) القاهرة. الطبعة الأولى. 2006م.
المبحث الأول
الموقف العقدي من إيمان أهل الكتاب

الإيمان بالله وعمل الصالحين ليثاب الخيرون عما فعلوا، وليطمن الجميع إلى
عدالة الله ولوازمن القسط يوم القيامة.

ولابد أن نلاحظ أن الصالحين ذكروا يا هاتين الآيتين، وهم ليسوا من أصحاب
الأديان السماوية على أي حال، وإن قيل أنهم يؤمنون بالله، وبعض الأنبياء وحتى
هؤلاء، من عمل منهم صالحًا فله أجره عند ربه.

ويُذكر المآتة الثالثة إضافة للمجوس والمشركين، وذكر أن حسابهم على الله يوم
القيامة، وليس على أحد من الناس في هذه الدنيا.

وهذه غلطة منه فإن هذا الحكم بين هذه الطوافات، من حيثهم، لا بالنسبة إلى
الإيمان بمحمد ﷺ، فإن هذا إخبار عنهم قبل بعثة محمد ﷺ، وأن هذا مضمون
أحوالهم.

قال ابن كثير -رحمه الله- عن هذه الآيات: "فلما بعث الله محمدًا ﷺ خاتمًا
للمجوس، ورسولا إلى بي نادي على الإطلاق، وجب عليهم تصديقه فيما أخبر، وطاعته
فيما أمر، والانكفاء عما عنه جزء. وهؤلاء هم المؤمنون حقا، وسميت أمة محمد
مؤمنين لكنثرة إيمانهم وشدة إيقانهم، ولأنهم يؤمنون بجميع الأنبياء الماضية والغيوب
الآتية.

فعلم من هذا أن الآيات السابقة "لم تشهد واحدا منهما [لا اليهود ولا
النصارى] بعد النسخ والتبديل... فأهل الكتاب بعد النسخ والتبديل ليسوا ممن
أمن بالله ولا باليوم الآخر وعمل صالحًا، كما قال تعالى: "فأتيتِ لآية لا تؤدِّن
يأبِيكَ ولا ينكَدِّركَ إلا ما عمِّلْتِ الله ورسُوله ولا يَدْخِلُكَ دُنْيَةً وَلا
الجَاهِلِيَّةَ حتى تظُنْي جَيْنِ يُفرِضَنَّهَا عَلَيْكَ وَكَلَّامَ اللهِ يَغُنْىٞ إِنَّلَهُ
وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَنْ يَسُوعَ بْنَ مَاَيْسَرٞ نَيَّرُونَ قَوْلَهُمْ وَقَالَتِ النَّاسُ قَوْلًا
أَيْنَ النَّسِيَّةِ ﻋَلَى اللّهِ ﻓُؤْهَبًا ﻓَوْهِيَ ﻓَوْهُ ﻓَوْهُ ﻓَوْهُ ﻓَوْهُ ﻓَوْهُ ﻓَوْهُ ﻓَوْهُ ﻓَوْهُ ﻓَوْهُ ﻓَوْهُ 

(1) القرآن والسنة: 192.
(2) تفسير الكربلائي الرحمني -تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن اللويحيـ: مؤسسة
الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ.
(3) تفسير القرآن العظيم: 284/1.
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: قضيّة عقدية

(1) 

وقد تقدم أنه كفر أهل الكتاب الذين بدلوا دين موسى والسبح، وكذبوا بالسبح أو بمحمد، في غير موضع، وتلك آيات صريحة ونصوص كثيرة، وهذا متواتر معلوم بالاضطرار من دين محمد.

ويتضح هذا الخلل في تردد الشيخ القراوسي في الحكم على من مات من أهل الكتاب على دينه بأنه ملك النار، وكأن الشيخ نسي أن الحكم عليهم بالخلود إلى النار جاء في آيات وأحاديث كثيرة، فما الفرق بينه وبين الحكم عليهم بالكفر؟

ب - معارضته النصوص بالعقل:

كما يقول هويدي: "من ناد من أُنَّا أُصَهِّنَا نسحي دعوات تكفير المسلم حتى ألقى آثانيا، لكن لما نسيم بتوسيع دائرة الحريق وتكفير المسيحي أيضاً من يبقى مؤمناً إذن؟". 

وهذا تجاهل منه لكون الإيمان والكفر ألفاظ شرعية لها مدلول منضبطن، وكما أنه يستحسن دعوات التكفير بغير حق - ظن أنه كان ينبغي له أن لا يطلق وصف الإيمان على من لا يستحقه.

ثانيًا - الخلل الناتج عن الموقف من حق الاجتماع:

هذه المسألة ليست محلًا للإجتهاد: لتوافر أدلة الكثيرة والقاطعة من الكتاب والسنة، كما أنها من المسائل المجمع عليها.

(1) الجواب الصحيح لم بل دين السبيح، ابن تيمية، تحقيق: د. علي حسن ناصر وآخرون: 124، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، 1414 هـ.
(2) المقالات المحظورة: 146.
المحبث الثاني

حرية الاعتقاد

حرية الاعتقاد من المصطلحات المعاصرة، والتي لم ترد في الكتب والسنة، ولم تعرف عند السلف، وهو مصطلح مجمع؛ ومن هنا فلا يصح إطلاق القول بصحة هذا المفهوم كما لا يصح إطلاق القول بعدم صحته، ولا بد من التفصيل.

فإن كان المصصود بهذا المصطلح أن الكافر المقيم بدار الإسلام لا يُجبِر أو يُكرِه على ترك دينه ودخول الإسلامية، فهذا صحيح. ولا إشكال فيه، وهذا يتناول بالضرورة أن الكافر غير مجبور على ترك آرائه وأفكاره الشخصية وتصوراته سواء منها ما خالف الإسلام أو وافقه.

وإذا كان المقصود أن الله تعالى أعطاه الحقِّ الكفر والضلال، فهذا باطل، فالأيَلِهَة تناول لم يعط أحدًا الحقِّ الكفر أو الـضَّلال. ولم يبح ذلك شريعته، وإذا كان الكافر لا حق له -يَدُن الله- أن يكفر أو يضل، فمن باب أولى لا حق له -يَدُن الله- نشر كفره وإذاعته بين الناس، وإن عدم إكراهه على الإسلام لا يعطيه حق الدعوة إلى كفره وضلالة بلاد المسلمين.

وإن مما يسَّؤف له أن المفهوم الباطل هو الذي يروج له تحت هذا المصطلح: انسياقباً وراء المفاهيم الغربية، ورضخاً لما يسمى بمواثيق حقوق الإنسان.

جاء في المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ما نصه: " لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، يشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقديته، وحرية الإعراب عنها بالتعليم والمارسة وإقامة الشعائر ومراحلها سواء أكان ذلك سراً أم مع الجماعة" (١).

http://un.org/arabic/aboutun/hu-(manr.htm)
إن التزام هذا المفهوم يجعل المسلم يحل من الالتزام بالسماة الدينية، والأحكام الشرعية، ويجعله حرًا أن يعتنق ما يشاء من الأحكام والأديان والذهب، حتى لو كانت متناقضة لما هو معلوم من دين الإسلام بالضرورة، كما تعطيه الحق أن يعلن هذه العقيدة بين المسلمين وأن يشيعها بينهم بأي وسيلة، بل ويدعو إليها ويوسّع عليها أحباباً.

وسباي ذكر الأدلة على بطلان هذا المفهوم في المناقشة.

 موقف أصحاب هذا الاتجاه من حرية الاعتقاد:

تدرج هذه المسألة ضمن السؤالات التي سعى كثير من أصحاب هذا الاتجاه إلى التقرب فيها بين المفهوم الإسلامي والمفهوم الغربي، بترقية أن الإسلام جاء بحرية الاعتقاد حيث لم يكره أحداً على الدخول فيه، وترك الأمر إلى الاقتباس الشخصي، وبهذا المقابل صرح بعضهم بتطبيق المفهومين من الأساس.

فالشيخ الغزالي -رحمه الله- ساق الحديث عن هذا المفهوم في الإسلام على أنه رفض للإكرام في الدخول في الدين، ولم يحرر القول في ذلك بحيث يتميز بشكل واضح جانب الصواب من الخطأ في هذا المفهوم، مما قد يفهم منه الموقفة على المفهوم العاصر لحرية الاعتقاد، أو على الأقل تقرير المفهوم الإسلامي إلى المفهوم الغربي، فقد قال: "حرية الاعتقاد وهي حرية تبر العالِم كثيراً تقريرها، ولم نشعر نحن المسلمون بضراء الصراخ الذي دار من أجلها؛ لأننا توارثنا جيلاً عن جيل، وقلقينا في تعليم ديننا وتأليه أسلاننا حقيقة لا تحمل نقطة أو جدلاً.

وفرض الإسلام رفضاً حالياً إكراماً أحد على الدخول فيه، وخطته النذرة أن يشرح منهجه، وأن يعلو كتابه، وأن يدع الناس بعد هذا البيان أتمن ما يكونون حرية في أخذه، أو تركه".

وقال: "إن الإسلام لا يعرّض الحروب الدينية، ولا يشن هجوماً في البتة لنشر مبادئه، وإدخال الناس في تعاليمه، إن منطقه الأول والآخر هو الإقناع، والاقتباس.

وـ "جَوْتَ سَوَّدَ أَكْنَاهُ الطَّمَأَنَٰنَةَ المُتَلَقَّةَ".

(1) هذا ديننا: 58.
(2) المصدر السابق: 71.
ويقرب من هذا المعنى قال د. عماره، ود. العوار.(1) 

ود. عبد المجيد النجار يرى أن التعاليم الإسلامية جاءت لتشرب لحرية الرأى، وتجعلها أمراً وأجباً شرعاً لا مجرد حق فحسب، وإنّه للكثرة ما جاء فيها من طلب مشدداً فيمكن اعتبار أنها "ترتقي إلى سلم المقاصد الشرعية إلى درجة الضرورة، فهي مقتضى ضروري من مقاصد الشرعية".(2)

وهذا المدلول عندنا يشمل عنصرين مهمين لا يبغيهما، وهما:

1- حرية الإنسان في طرق النظر العقلاني وأساليبه، دون أن تفرض عليه من الآخرين معتطلات وأدوات من شأنها أن تؤدي إلى الخطأ، أو يلزم بسلوك طرائق مبينة من شأنها أن توصله إلى نتيجة متبغّة سلفاً، حقاً كانت أم باطلاً، إذا كان شيء من ذلك فإنه يعتبر وجهًا من وجه السبل لحرية الرأى.

2- حرية الإنسان في الإعلان عن الرأى الذي توصل إليه بالنظر والبحث، وإشاعةه بين الناس والناطقة عنه والإفتاق به. وهذا هو الوجه الأهم - عندنا، وهو المعنى أكثر من غيره في الاستعمال الشائع. أن يكون طريقه سالكاً بندام كل المباعات التي تعيق التعبير عنه من قبل صاحبه، أو صبرته إلى الآخرين، أو وسائل دعمه والانتقاد به، لأن وقع شيء من ذلك فهو يعتبر تقييداً لحرية الرأى.(3)

وقد وافقنا ط. جابر العلواني وأقره، وأشار إلى ما وصفه بضمور مفهوم الحرية في التاريخ الإسلامي، ووجود ما سماه التتراث الفكري والثقافي الذي يؤول لصادرة حرية الرأى، وحرية الرأى والتعبير - عندنا - دعامة راسخة من دعائم الفكر والمارسة في حياة المسلمين، كما تعد حرية الرأى شرطاً ضرورياً لما سماه بالإقلاع الحضاري.(4)

(1) انظر: الإسلام وحقوق الإنسان:23.
(2) انظر: في أصول النظام الحمائي الإسلامي:277.
(3) دور حرية الرأى في الوحدة الفكرية بين المسلمين:45.
(4) انظر: المصدر السابق:43-44.

الإسلامي القاعري في النص الشريعي
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: قضايا عقدية

ویرى جمال الدين عطية أن حریة العقیدة قاعدة أساسیة لا یتعصر خلافاتها، فان الإکراه في الدين ينادى الإختیار، شرط المسولیة، فنتهر المنظومة كلها بما فيها من تکلیف وابتلاء وخلافة وعمارة، وحساب وجزاء، وجنّة ونار (1).

ومما یترتب علی حریة العقیدة - عند عدد من الحریات منها: احترام مقدراتهم، وحریة تفییر الإنسان عقیدته وحریة دعوة الغیر إلى دینه (2).

وقد عد د. راشد الفنونی حریة الاعتقاد أسبق الحریات العامة، لأنها بمنزلة القاعدة والأساس، وهي أول حقوق الإنسان، كما قرر حریة التعبیر مطلقة لكل فرد في الدولة الإسلاميّة مسلمًا أو غیر مسلم، فمن فیها أهل الإیحاد، وتشمل هذه الحریة الدفاع عن عقیدتهم أو الدعوة إليها أو التبشير بها، والاستقطاب إليها أو نقداً لغیرها ولو كان الإسلام ذاته؛ لأنه إذا كان من حق بی من واجب المسلم أن يعرض دعوته على مساواة غير المسلم، فإن لهذا الأخير الحق نفسه، كما قرر أن لكل فرد - مطلقاً - أن يختار عقیدته بعيدا عن كل إكراؤه (3).

التماکشة:

يمكن مناقشة ما تقدّم من جوانب: الرد الإجمالي على المفهوم الغربي لحرية الاعتقاد، وبيان جوانب الخلل عند أصحاب هذا الاتجاه في موقفهم من النصوص الشرعیة في هذه المسألة.

أولاً - الرد الإجمالي على المفهوم الغربي لحرية الاعتقاد:

1- إن الله تعالى وصف من رغب عن ملة الإسلام بسیف النفس، فقال تعالى: “ومن يرقب عن ما أتى إبهره إلا من سیف نفسه؟! وَلَقَدْ أَصْطَفِیتْهُ فِي الْدُنْیَا وَالْحَیَاةِ ٱلْآۡخَرَةِ ۚ لَمْ یَأۡتِ نَصۡرَیۡنِ” (البقرة: 13).

قال ابن كثير - رحمه الله: "أي ظلم نفسه بسیف وسوء تدبيره، بتترك الحق إلى الظلم، حيث خالف طريق من أصطناعي في الدنيا للهدیة والرشاد، من حداثة.

(1) نحوه Calculates 101-102.
(2) انظر: المصدر السابق.
(3) انظر: الحريات العامة في الشريعة الإسلامية: 44-47.
المبحث الثاني
حرية الاعتقاد

سنه إلى أن اتخذه الله خليلا، وهو الآخرة من الصالحين السعداء، فمن ترك طريقه هذا ومسلكه وملته، واتبع طريق القدرة والغي، فتقوم عليه، وأعظم من هذا أم
أي ظلم أكبر من هذا؟(1)

2- مصادمدة هذا المفهوم لقوله تعالى: "ومن يبتغى غير الإسلام ويستلم فلا يقبل منه" 
وهو في الأجر من الخبيثين" (آل عمران:85).

وقد ذكر الإمام الطبري - رحمه الله - في هذه الآية قولين:
أولاً: أنه «ذكر أن أهل كل ملة دعوا أنهم هم المسلمين، لما نزلت هذه الآية، فأمرهم الله بالحج إن كانوا صادقين، لأن من سنة الإسلام الحج، فامتنعوا، فأدخلوا الله بذلك حجتهم»، ثم سأق عدداً من الأثار في ذلك(1).

والثاني: ما روى عن ابن عباس يقوله: "إن الله تعالى ألمروا بأهل غير الإسلام وغُلِّبوا، لاتعلموا، لأنهم خرجوا عن دينهم واتبعوا الأحزاب ناراً، فأدخل الله عز وجل بعد هذا: "ومن يبتغى غير الإسلام فلن يقبل منه، وهو في الأجر من الخبيثين" (آل عمران:85).

3- إن هذا المفهوم الباطل مناقض للحكمة من بعث الرسول وإنزال الكتب، وهي بيان الحق والدلالات الخلقية، وإقامة البراهين والآيات والمعلقات التي تدل كل صاحب تفكير سليم إلى الإمام: فلو كان الإنسان حراً أن يعتقد ما يشاء لكان بعث الرسول وإنزال الكتب عبثاً.

4- أن هذا المفهوم مبطل للجهاد الذي جاء الأمر به مثل قوله تعالى: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن ي رسول الله »(الحديث).

5- كما أنه مبطل لحد الردة الثابت في الشريعة، إذ كيف يقال بحرية الاعتقاد

(1) تفسير القرآن العظيم: 187/1.
(2) جامع البيان: 570/6.
(3) المصدر السابق: 571/6.
(4) تقدم تخرجها صفحة: 72.
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: قضياء عقليّة

ثم يقتصر عليه الحد إذا ارتد عن الإسلام.

٦- ما جاء في الشريعة من الأدلة الكثيرة على عدم جواز نشر أو إذاعة آراء وأفكار مخالفة للشرع؛ فمن ذلك قوله تعالى: "وإذا تأتي آيات الله موجعة في إيمانك فأخرج عِنْهُمْ حتى يعودوا في حديث غيره. وإلا تسبيك السّيّطان فلا تفعل بٌعد الذي ينذر به الرسول مع القوم الظبيّين". [الأنمٍ: ٨٨].

فأمر الله تعالى هنا صريح وقاطع بالإعراض عن خوض آيات الله، و"هم الذين يقولون في القرآن غير الحق". كما قال مجاهد - رحمه الله - (١)، فإذا كان المسلمين ممتنعين من ذلك، فلا يجوز أن يسمح للكفار بأن يقتدوا على المسلمين بيوتهم ومجالسهم وتوادهم لسماحهم باطلهم وممارستهم بآيات الله أو معارضتهم ومخالفتهم لها. بل كما قال القرطبي - رحمه الله -: "هذى الآية رعد من كتاب الله عزوجل على من زعم أن الأئمة الذين هم حجج وأتباعهم لهم أن يخالفوا الفاسقين ويصوبوا آراءهم نقية" (٢).

وقد ساق عدداً من الآثار تؤيد ذلك، منها: أن ابن خويز منداد - رحمه الله - قال: "من خاض في آيات الله تركت مجالسنا، وهجر مؤمنا كان أو كافر". وقال: "وكذلك منع أصحابنا الدخول إلى أرض العدو، ودخل كنائسهم والبيع، ومجالسة الكفار وأهل البدع، وألا تعتدي مودتهم، ولا يسمع كلامهم، ولا مناظرتهم".

ومن الآثار أن بعض أهل البدع قال لأبي عمران النخعي: "اسمع مني كلمة"، فأعترض عليه وقال: "ولا نصف كلمة"، وروى مثله عن أبيه السختياني.

ثم قال بعد ذلك: "فبطل بهذا كله قول من زعم أن مجالسهم جائزة إذا صانوا أسماعهم" (٣).

ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى: "وقد أنزل عليه ﷺ في الكتاب أن إذا سمعت بآيات الله يكبر".

(١) ذكره القرطبي في الجامع لأحكام القرآن: ١٥/٧.
(٢) المصدر السابق: ١٥/١٠.
(٣) أنظر: المصدر السابق: ١٥/٧.
البحث الثاني
حرية الاعتقاد

وَيَّهِيُنِبْرُهُمْ أَنْ لَا قَدْرَةَ عَلَيْهِمْ حَتَّى يُوَضَّعُوا فِي حَرِيقَةٍ عِبَّارَةٍ كَأَيْنَّا إِذْ نَأْتُهُمْ إِنَّ اللَّهَ جَاعِلُ الْمُتَّفَقِينَ وَالْكِفَّارِينَ فِي جَهَّامٍ سُعِيِّمًا [النساء: 103].

وَهُذِهِ لَا يَزُّرُ شَهِيدًا -كَمَا هُوُّ ظاهِرٌ- عَنَّشَهَالووَالجَلُوسَ وَالإِسْتَمَاعَ إِلَى
الخُلَصِّينَ؛ وَلَا أَبْلَغَ مِن هَذَا النَّجْرَ مِن قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّكَ إِلَى اللَّه مُتَّقِيٌّ﴾.

وَمِنَ الْأَدْلَاءِ عَلَى ذَلِكَ أَن يُقَالُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَا أَنزَلَ كَتِبَهُ وَلَا أَرْسُلَ رَسَلًا إِلَّا
لِلنَّهُيِّ عَنِ الشِّرْكِ كَمَا قَالَ: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أُبْيُدُوا للَّهِ وَرَجْعُوا﴾.

كَفَّ كَأَنَّ عِضْوَةَ الشَّكْرِ [النَّحل: 7]؛ فَكَيْفَ يُقَالُ إِنْهُ تَبَاحَ الدُّعْوَةَ إِلَى ما
يِتَّقَضَ ذَلِكَ، وَأَنَّهُ يُقِيَّل لِكُلُّ أَحْدُ التَّعَبِيرِ عَن ذَلِكَ وَنُشِّرُهُ بِنَاسٍ؟

- وَمِنَ الْأَدْلَاءِ عَلَى الْصَّحِبَةِ رَضِيَ اللَّه عَنْهُمْ، وَمَنْ بَعْدُهُمْ مِن أُهْلِ الْعَلَمِ بِمَا
دَلَّ عَلَى الْكَتَابِ وَالسَّنَةِ: فَقُدْ جَاءَّ الْشُّرُوعُ الْعُمْرِيَّةُ الَّتِي تَتَّخَذُ عَلَى أُهْلِ الْذِّمَةِ،
وَلَا تَرَغِبُ الْيَدَ مَنْ وُلِيَّ نَيْمًا، وَلَا نَذَرُعُ إِلَيْهِ أَحَدًا﴾، قَالَ أَبِنُ الْقَيْسِ، رَحْمَهُ اللَّهُ.

هَذِهِ الْفَقْرَةُ مِن الْشُّرُوعُ الْعُمْرِيَّةُ: ﴿وَلَا رَبُّ أَنَّ الطَّعْنَ يُظْهِرُ الْعِدَّةَ جَمِيعًا مِن الْعَدَدِ وَلَوْ مَنْ يَلْقَى﴾.

بْقِيَ أَن يُقَالَ أَن دُعُوَّةَ الْكَفَّارِ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَمَنْ تَأْخِذُهَا الْمَبْتَدَعَةُ لَا تَقْعُدُ مِنْ سَمَاعٍ
مَا عَنْهُمْ مِن شَيَائِهِ، وَالجَوَايِبُ عَنْهَا، وَلَا تَلَازَمُ بِنَذِلَكَ وَبَيْنَ السَّحَابَةِ وَبَيْنَ ما
فِيهِ مَخَالِفَةُ صَرِيحَةِ الْإِسْلَامِ.

ثَانِيًا- جَوَابُ الْخَلَلُ ﴿مْوَافِقُ أَسْحَابِ هَذَا الَّذِينَ عَمِّيَّةً مِنَ النَّصُوصِ الشُّرِيعَيَّةِ﴾
هَذِهِ السَّأْلَةُ:

- أَوْلَى- مَعَارِضَةَ النَّصُوصِ الشُّرِيعَيَّةِ ﴿سَأْلَةُ﴾.

وَيَتَرَكُّ بِجَانِبِ الْخَلَلُ ﴿مْوَافِقُ أَسْحَابِ هَذَا الَّذِينَ عَمِّيَّةً مِنَ النَّصُوصِ الْمَنَاقِضَةُ
لِلْمَفْهُومِ الْعَرَبِيِّ لِحَرْفِ الْاعْتِقَادُ ﴿كَأَنْ وَفُضُّلْنَا عَنْهُمْ وَفِضْلُهُمْ عَنْهُمْ عَنْهُمْ عَنْهُمْ، أَوْ
يَعَارِضُونَهُ بِنَصُوصٍ أَخْرِجَنَّاهَا، وَيَحْمِلُونَ تَلَكَّ النَّصُوصَ مَا لَا تَحْتَمُّ، مَثْلَ:

(1) أَحْكَامِ أَهْلِ الْذِّمَةِ: ٢٠٥٠/٢.
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الانجاح من النص الشرعي
الفصل الأول: قضيّاء عقديّة

١. الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة: ٢٥٦) بنظر الغنوصي هذه الآية ناسخةً لآيات القتال (١) من نزولها عدد من الآيات التي توجب قتال المشركين كافة وقتل أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون.

وبالتالي فإن سياق الآية نجد أنه لا برر للقول بأنها تدل على مفهوم حرية الاعتقاد بإعطاء كل أحد الحق في أن يعتقاد ما يشاء، فهذه الآية سبقتها آية الكرسي التي حددت معالم الاعتقاد الواجب: ﴿فَهَدَّىكُمْ عِنْدَ أَنِفَاضَةٍ لَا يُذْهِبُهَا الْبَرَاءِٰ﴾ (الأنفال: ٢٩) فهذه الآية بفقرها عقيدة ﴿آية أسماء الله وصفاتها، متضمنة لجميع الأسماء الحسنى والصفات العلامة﴾ (٢) ثم قال تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ ﴿ولا بالباطل وليصصرح في الباطل﴾ ﴿وينصح الحسن فيميل إلى القبيح﴾ ﴿فهذا ليس لله حاجة في إكراهه على الدين، لإعدم النتيجة والفائدة فيه، والكره ليس إيمانه صحيحا﴾ (٣) ثم قال تعالى: ﴿فَدَعُواَ الَّذِينَ كَفَرَوْاْ إِنَّ اللَّهَ لا يَضُرُّ ﺻَلَاحَهُمْ﴾ (البقرة: ٨٧) وذكر هذا بيان لعاقبة من سلك طريق إيمانه، وكذلك فيه إشارة لعاقبة


٢. انظر: الحريات العامة: ٤٤.

٣. تسير الكرم، الرحمن ﴿تقدير كلام المنان: ١٠٠.

٤. المصدر السابق: ١٠٠.
البحث الثاني
حرية الاعتقاد

من عكس القضية؛ ومن ثم فأين الدلالة في هذه الآية على ذلك المفهوم لحرية الاعتقاد؟ وأين نسخ آيات القتال؟

2. الاستدلال بقوله تعالى: {وَقَلِ الْحَقَّ مَنْ يُؤْمِنُ بِقِيَامِ الْيَوْمَ الْأَخِرِ وَمَنْ شَأْ فَلَيْكَفْرُ} [الكهف: 29].

وهذا الاستدلال برده بالآية، والتي جاءت في سياق التهديد لا الإباحة، قال تعالى: {إِنَّا أَعَطَانَا الْقَلِيلِينَ نُؤْمِنُ بِهِمْ وَنَشْقُرُهُمْ وَإِنْ يُؤْمِنُونَ بَعْدُ فَلَيْكَفْرُوا}، وظهر أن هذا ليس بإطلاق من الله الكفر من شاء، والإيمان من أراد، وإنما هو تهديد ووعيد.

ومن مجاهم قال: {وَعِيدٌ مِنَ اللَّهِ، فَلِسِيفِ بِمُجَزِّي}. وقال ابن زيد: {هذا كله وعبيد ليس مصانعة ولا مراشا، ولا تفويضا}.

3. الاستدلال بأن إبراهيم عليه الصلاة وسلم ناظر قومه فدل على أنه سمح لهم بحرية التعبير عن آرائهم.

ولو تأملنا هذه الحال نجد أن ذلك جاء في سياق الدعوة إلى التوحيد ونبذ الشرك، ولا بد من مثل هذا الحوار أن تسمع شبهة الخالف ليبقى عليها.

وذلك فالفارق كبير بين هذه الحال وبين دولة تترقب مبدأ حرية الاعتقاد وحرية التعبير عن هذا المعتقد والدعوة إليه ولو كان ذلك كفراً أو بدعة ظاهرة.

4. الاستدلال بقوله تعالى: {أَوْلَئِكَ يُؤْمِنُونَ اِلْلَّهَ} [البقرة: 12]. بأن فيه تويلحاً من صد عن حرية العقيدة وتبلغ الرأي بالإقبال عليه.

انظر: الحرية العامة: 444، ونحوه جديد للآلفيات: 120.
(1) جامع البيان: 12/10.
(2) المصدر السابق: 12/10.
(3) انظر: الحرية العامة في الشريعة الإسلامية: 47.
(5) انظر: دور حرية الرأي: 45.
فهذا استدلال مقلوب فَالله تعالى ويبخ من صد عن عبادته وحده لا شريك له كما هو ظاهر جلي في الآية.

ثانياً - عدم اعتماد فهم السلف للنصوص الشرعية في المسألة: إن من عقيدة السلف وأصحاب الحديث -كم تقول الإمام الصابوني- أنهم يبغضون أهل البدع الذين أحدثوا الدين ما ليس منه، ولا يحبونهم ولا يصحبونهم، ولا يسمعون كلامهم، ولا يجادلونهم ولا يجادلونهم في الدين، ولا ينظرونهم، ويرون صون آذانهم عن سماع أباطيلهم التي إذا مررت بالآذان وقررت القلوب ضرت، وجرت إليها الوساوس والخطرات الفاسدة. وفيه أنزل الله عز وجل قوله: "إِنَّ الَّذِينَ يُحَوَّضُونَ فِي أَبْيَانَا أَقْلِمُوهُمْ حَتَّى يُحَوَّضُوا فِي حَيْدِهِمْ عَرُورٌ فَأَمَّا قَبَلَتُهُمُ الْعِتْمَانُ فَلَا تَفْعَلُوا بَعْدَ الْعِتْمَانِ" (سورة الأنعام: 8).

ومما يؤيد ذلك ما تقدم ذكره الشروط العمية، وتلقي ابن القيم عليها.
المبحث الثالث
الموقف من الديمقراطية

الديمقراطية هي كلمة يونانية الأصل وهي مكونة من كلمتين، أضيفت إحداهما إلى الآخر، أولاً هما: ديموس وهي تعني الشعب، وثانيهما: كراتوس وهي تعني الحكم أو السلطة فصارت الكلمة المركبة من هاتين الكلمتين تعني: حكم الشعب أو سلطة الشعب.

والديمقراطية يراد بها ذلك النظام السياسي الاجتماعي الذي يقيم العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة، وفق مبدأ المساواة بين المواطنين، ومشاركتهم الحرة في صنع التشريعات، التي تنظم الحياة العامة. استنادًا إلى المبدأ القائل بأن الشعب هو صاحب السيادة(1).

ومن الصعوبة تحديد نمط ديمقراطي دقيق وثابت: نظرًا لتعدد النظريات المتعلقة بالديمقراطية، وتشبع معناها العام، وتعدد أنشطتها، والاختلاف حول غايتها(2). ولكن هناك بعض الأسس التي يمكن القول بأن الديمقراطية لا تتم إلا بالبناء عليها، وهذه الأسس هي (3):


(2) انظر: موسوعة السياسة: ٧٥١/٢، والديمقراطية ما لها وما عليها: ١٥، ومصادر التنوير الفكرية، الديمقراطية الغربية، محمد مفتى: ١٣، المندب الإسلامي، الرياض، الطبعة الأولى: ١٤٢٣.

(3) انظر: موسوعة السياسة: ٧٥١/٢، والديمقراطية ما لها وما عليها: ١٩، ودراسات معرفية في الحداثة الغربية: ٢٠٠٠.
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: قضاياً عقيدة

1 - مبدأ السيادة للأمة والأمة مصدر السلطات:
 فالسيادة هي: سلطة علياً يخضع لها جميع المواطنين، وهي دائمة وغير محدودة، وتقرر نفسها على الجمع.

2 - مبدأ المشرعوية:
 وهو السيادة القانونية، وهي سلطة علياً تملك حق إصدار القوانين، والواوامر النهائية في الدولة.

3 - مبدأ الحقوق والحريات:
 ويقوم هذا المبدأ على المساواة في الحقوق، وضمان الحريات الأربعة فالمساواة هي: المساواة أمام القانون، والمساواة أمام القضاء، والمساواة أمام الوظائف والمساواة أمام الضرائب، وذلك بإيجاد نظام الحكم الديمقراطي الذي يحافظ عليها. والحريات الأربعة هي: حرية العقيدة، وحرية الرأي، وحرية الملكية، وحرية الشخصية.

موقع أصحاب هذا الاتجاه من الديمقراطية:
نظرًا لطفيان الفكر الديمقراطي وعلي صوته انطلاقًا من مركز القوة الذي تمثله الدول العاملة به، فقد وجدت محاولات من كثيرين لإثبات أن الإسلام دين ديمقراطي، أو أنه دين يدعو إلى الديمقراطية، أو على الأقل دين لا يعارض الديمقراطية بل يقبلها ويعتده بها، ويتفقون في تأويل النصوص الشرعية ولي أعناها لتبرير دعاويهم تلك.

وقد كان مسلك التقرب بين الإسلام والديمقراطية سمة ظاهرة للكثير من أصحاب هذا الاتجاه، على تفاوت فيما بينهم في مدى هذا التقرب، الذي وصل به أغلب أحواله إلى القول بأن الديمقراطية مجرد آليات ووسائل في الحكم، والإسلام قد جاء بموثاق تلك الوسائل، ولا يمانع منها على الأقل، متفاوتين عن جواهر هذا النظام أو مهونين من شأنه.

فالشيخ الغزالي - رحمه الله - الذي وصفه هويدي بالمعروف بدفاعه التقليدي
المبحث الثالث
الموقف من الديمقراطية

عن الديمقراطية (1)، كان أبدي شعوره بجزع شديد عندما رأى بعض الناس يصف الديمقراطية بالكفر (2).

وهو يرى أن الديمقراطية ليست دينا يوضع في صف الإسلام، ولكنها تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وقد حققت الواقع الكرامة الفردية للمؤيد والمعارض على سواء. وشهدت أسوأ اقتصادية لنفع الاستبداد، والاستثمار بالمال العام، ليصل إلى القول: "فهل يحرم علي ناشدي المصلحة أن يقتبسوا بعض الإجراءات التي فرضتها الأمم الأخرى ما بليت بمثل ما ابتلعت به إن الوسائل التي نعمها بها عقلنا وفلسفتنا هي جزء من الفكر الإنساني العام لا علاقة له بالغاية المشودة، وقد رأينا أصطباغ الفلسفات المتناضفة يتراكمون الكثير في هذا المجال دون حرج... الحرج كله أن ندع ديننا، وأن نزهد في أصوله وقمه، إنها إبصار فهمية أخرى موجبة في الشرق أو الغرب... إن دولة الخلافة الراشدة اقتنعت بناء النظام الإسلامي من مواريث الروم والفرس دون غضامة (3).

وستغرب الشیخ د. عوض أشراوي ممن يحكمون على الديمقراطية بالكفر البوجع لأنه لم يعرفها جيدا، ولم ينفذ إلى جوهرها، الذي هو اختيار الناس من يحكمهم، ولا يفرض عليهم، وأن يكون لهم حق محاسبته وحق عزله إذا خالفه، وهذا الجوهر وجدته له الشرع صيفا وأساليب عملية كالانتخاب، وترجيح حكم الأكثرية، وتدوين الأحزاب، وغيرها (4).

وتساءل الشیخ مستكشكاً "فهل الديمقراطية في جوهرها الذي ذكرناه يتضمن الإسلام؟ ومن أي أن تأتي هذه المناضفة؟ وأي دليل من محكمة الكتاب والسنة يدل على هذا الدعوى؟ " (5).

ويقول: "هذا الواقع أن الذي يتأمل جوهر الديمقراطية يعد أنه من صميم الإسلام" (6).

(1) انظر: الإسلام والديمقراطية، هويدي: 132، مركز الأهرام، القاهرة، 1993م.
(2) انظر: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين: 110.
(3) المصدر السابق: 158.
(6) مصدر: من فقه الدولة في الإسلام: 132.
ويرى أنه «ليس بلزم من المنايِدة بالديمقراطية رفض حاكمة الله للبشر، فاكثر الذين ينادون بالديمقراطية لا يخطر هذا بالله، وإنما الذي يعنونه ويحرصون عليه هو رفض الديكتاتورية المستمرة، رفض حكم المستبدين بأمر الشعوب من سلاطين الجور والجبُروت.

أجل كل ما يعني هؤلاء من الديمقراطية أن يختار الشعب حكامه كما يريد، وأن يحااسبهم على تصرفاتهم، وأن يرفض أوامرهم إذا خالفوا دستور الأمة، وبعبارة إسلامية: إذا أدرمو بمعصية وأن يكون له الحق في عزلهم إذا انحرفو واجروا، ولم يستجيبوا لنصح أو تحذير» (1).

وليصل بعد ذلك إلى القول: «وأما من المطالبين بالديمقراطية بوصفها الوسيلة الميسورة، والضمنية، لتحقيق هدفتنا في الحياة الكريمة التي نستطيع فيها أن ندعو إلى الله وإلى الإسلام، كما تؤمن به، دون أن يزجنا في ظلمات المتقاتلات، أو تنصب لنا أعود المشائيق» (2).

ويقول د. الفنوشي: «ومطلوب أن نؤكد نحن الإسلاميين من موقع الإسلام ومصلحة الأمة أننا مع الديمقراطية البرلمانية التعددية، وأنها الأداة المثلى المتاحة لوضع شريعة الله موضع التطبيق» (3).

ويقول: «إن الإسلام يملأ القدرة على استيعاب الصيغة الديمقراطية وترشيدها إلى اتجاه أن يكون حكم الشعب مستديماً بالقانون الإلهي... الديمقراطية الإسلامية تعطي السلطة كل الأمة بشرط أنها تتحم حراماً أو تحرم حراماً» (4).

ويدعون محمد عمارة إلى مدنية السلطة، وجعل حق التشريع في يد جمهور الأمة عندما قال: «فأصحاب السلطة الدينية قد احتقو جمهور الأمة عندما سلبوها حقها في التشريع وسلطاتها في الحكم»، على حين قرر القائلون بمدنية السلطة

(1) قتاي معاصرة: 1714/720، المصدر السابق: 102.
(2) الحريات العامة في الشريعة الإسلامية: 114.
(3) المصدر السابق: 118.
(4)
المبحث الثالث
الموقف من الديمقراطية

«أن الثقة كل الثقة بمجموع الأمة، بل جعلها موصومة من الخطأ والضلالة» (1).

ويرى د. أبو الجدع أن «جوهر الديمقراطية المعروفة مقبول في الإسلام، ولكن سلطة الأغلبية ليست مطلقة» (2)، ويقيد تلك السلطة بوجود نص تشريعي قطعي (3).

ومن ضمن انتقاداته لدرسنة من أسماها درسة الجامعة المنظمة، منتقدًا موقفهم من حق التشريع: «هناك من يرى أن التشريع في الجامعة المنظمة لا يكون لغير الله، وأن التشريع من جانب البشر مشاركة لله تعالى في حكميته، وهو لذا يكاد - عمليا - يحصر دائرة التشريع في النصوص، ويخشى أشد الخشية من نداءات الأخ الحسن اعتقادهم: حيث يضيف بعضهم إلى ذلك أن لا حاجة بالعرب والمسلمين إلى إقحام العقل في هذا الميدان، لأن الكتاب والسنة يُغنيان، وأن القرآن جاء كما يقول الحق سبحانه وتعالى: {يشهد نار} (الأنع: 89)، ثم قد يضيف بعض العامة إلى ذلك تصورًا مفاده أن التشريع الإسلامي قائم وموجود وكامن في أقوال السلف والعلماء، وأنه ما من نسبة تعرض لنا اليوم إلا وها حكم في الكتاب والسنة، ولها شرط تفصيل وتعليل في مؤلفات السلف من الفقهاء والأصوليين» (4).

ويقول عن شعار (لا حكم إلا الله): «ولحق أن شعار (لا حكم إلا الله) منذ رفعه الخوارج موجه على رجلي الله عنه إلى يومنا هذا كان مبعث فتنة وباء فوضى ومدخل تشرذم وتفرقة بين المسلمين» (5).

ورغم ما أبداه فهمي هويدى من تخفيف على التقارنة بين الإسلام والديمقراطية، إلا أنه يرى أن الديمقراطية والتعددية وسياحة الأمة من مقاصد الشريعة في المجال السياسي (6)، بل قال: «لا يحسن أحد أنه يمكن أن تقوم لنا قيامه بغير الإسلام».

(1) الإسلام والسلطة الدينية، عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
(2)tright]
(3)حوار لا مواجهة: 127.
(4)المصدر السابق: 130.
(5)المصدر السابق: 18.
(6)المصدر السابق: 136.
أو أن يستيقظ لنا حال بغير الديمقراطية، إذ بغير الإسلام تزهق روح الأمة، وغيّر الديمقراطية -التي نرى فيها مقابل للشورية السياسية- يحفظ عملها، بسبب ذلك نعتبر أن الجمع بين الاثنين هو من قبيل (الملوّم بالضرورة) من أمور الدنيا. (1)

ونقل هذين الفتوة الفرضاويين تأييد (الديمقراطية) كاملاً مما يوحي بتأييده له. (2)

أما د. و музыкاقة: [البشرية لم تكتشف حتى اليوم وسيلة لتدول السلطة أسلف، ولا أوثق، ولا أدنى إلى تحقيق المقصود، من الاقتراع أو الانتخاب... إننا نطالب بالديمقراطية لأنفسنا... والديمقراطية هي الوسيلة الوحيدة التي توصل إليها البشرية حتى اليوم لإدارة شؤون الحكم، ولراقبتها.] (3)

ويبرى أنه "لا توجد قيمة حقيقية من الزاوية الإسلامية لكل الانتقادات الموجهة للديمقراطية" (4)، محلياً، فذى إلى هذين الفتوة الفرضاوي السابقين، وليصل في الأخير إلى القول بأن "الديمقراطية من حيث هي وسيلة تنفق تمام الاتباق مع فوائد الإسلام ومبادئه، ليس فيها من حيث هي وسيلة شيء يخالف فوائد الإسلام ومبادئه، أما من حيث هي عقيدة وطريقة للتفكير فنحن لا نحتاج إليها". (5)

المناقشة:

يمكن مناقشة ما تقدم عرضه من موقف أصحاب هذا الاتجاه جوانب:

- الرد الإجمالي على موقفهم من الديمقراطية، ويبيان أوجه الخلل في موقفهم من النصوص الشرعية المتعلقة بهذه المسألة.

أولاً: الرد الإجمالي على موقفهم من الديمقراطية:

1. الديمقراطية نظام سياسي غربي يعبر عن فلسفة ورؤية للحياة السياسية.

(1) الإسلام والديمقراطية: صفحة 30.
(2) الإسلام والديمقراطية: 134، وما بعدها.
(3) الإسلام والديمقراطية، العوا: 29، مؤسسة عبد الحميد شومان، الطبعة الأولى، 1998م.
(4) المصدر السابق: صفحة 22.
(5) المصدر السابق: صفحة 30.
المبحث الثالث
الموقف من الديمقراطية

وكأي نظام بشري هو قابل للخطأ وعرضة للتحكم الأهواء، ومن هنا فقد كثرت اعتراضات المفكرين على هذا النظام وأنتمت من جوانب عديدة، ولا يتسع المقام لتقصيلها (1) ونجلب فيما يلي بعضًا منها:

أ- تحقيق سيادة الشعب غير ممكن عمليًا؛ ولذا فإن الديمقراطية تكون السيادة فيها للأغلبية، مما يؤدي إلى اعتراض أن ما تقرر الأغلبية هو الحق والعدل، وهذا ما لا يمكن أن تتفك عنه الديمقراطية.

ب- لا يمكن اعتبار أن الأغلبية في النظام الديمقراطي تمثل أغلبية سكان الدولة؛ لأن هناك شريحة كبيرة من المواطنين لا يشاركون في الانتخابات، إما بحكم السن، أو التعليم، أو عدم الاهتمام.

ج- ماذا لو قررت الأغلبية التخلي عن النظام الديمقراطي؟

د- هناك تساؤلات كبيرة عن النموذج المثل الذي يطرح للديمقراطية والنموذج الذي يطبق في أرض الواقع، فالنظام النازي جاء عن طريق الديمقراطية، وإسرائيل دولة ديمقراطية، إضافة إلى الانتصارات الدولية التي يسمى بحقوق الإنسان وخاصة في الأونة الأخيرة.

ه- لا يمكن إنكار تأثير وسائل الإعلام على توجه الرأي العام، سواء في الانتخابات أو اتخاذ القرارات، فأين تكاؤن الفرص؟ أو بيئة الاستقلالية في التفكير؟

إلى غير ذلك من الانتقادات الكثيرة الموجهة من بعض المفكرين الفرعيين قبل غيرهم.

2- أما موقف الإسلام من الديمقراطية فالكلام فيه يطول لكثرة تفصيلاته، هذا النظام وفق دائرة وولتخب أشكاله وأبياناته، وعليه سيتركز الحديث على مباينة هذا النظام السياسي للإسلام، فجوة هو تمثل سيادة الشعب أو حكم الشعب

إن جوهير هذا النظام يقوم على ربط السيادة بالشعب؛ مما يجعل للامة الحق بتعيين نظام الحياة الذي تقرر الأغلبية، وهذا يؤكد علمانية هذا النظام، بل و

انظر: كتاب نظر الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية، مفتاحا، وانظر كذلك: الديمقراطية لما لها وما عليها: وما بعده، وفصل (وهيم الديمقراطية) في كتاب دراسات معرفية في الحداثة

لغوية، المسرحي: 220.

الإساليق القاسم بن النضال السرياني
يقول بعضهم "إن الديمقراطية اليوم هي أولاً فلسفة وطريقة في الحياة ودين، قبل أن تكون نظام حكم" (1).

إن هذا التصور العلماني الذي تقوم عليه الديمقراطية مبايناً مبايناً تامة لدين الإسلام؛ من جهة أن التشريع في الإسلام هو لله وحده، والذي هو من مقتضيات شهادة التوحيد والتي تعني أن يكون المسلم عابداً لله وحده، وذلك بالاحتكام إلى ما شرعته الله تعالى في أمور كثيرة من اعتقادات وعبادات ومعاملات وعادات وتصريحات (2).

وإن وجوب تحكيم شرع الله والتحكيم إليه ثابت بالقرآن والسنة والإجماع، وفيما يلي بعض الأمثلة على ذلك:

فيمن القرآن الكريم:

1. قال تعالى: "كان الله أميراً وحدها في كل شيء، هو الذي يحكم بين الناس فيما أخذهم فيه" (البقرة: 213). قال الشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "إن الله سبحانه هو الحكّم الذي يحكم بين عباده والحكم له وحده، وقد أنزل الله الكتب وأرسل الرسل ليحكم بينهم فمن أطاع الرسول كان من أوليائه المتثنين، وكانت له سعادة الدنيا والأخيرة، ومن عصى الرسول كان من أهل الشقاء والذنب" (3).

2. قال تعالى: "فلا تبتلي جحاً حتى يحكموا فيما يُحكمون ثم لا يجدوا أنفسهم حرجاً ويما قضيت وسلموا نفسنا" (النساء: 16). قال ابن豆腐

(1) الديمقراطية، الكاتب الفرنسي برونو، نظرة إلى الدولة الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقانونية: 36، ونظر لمزيد من الأقوال الغربية في ذلك: نقاش الجذور الفكرية للديمقراطية الغربية: 24.
(2) انظر تفصيل ذلك في كتاب (الحكم قبل ما أنزل الله - أحواله وأحكامه)، د. عبد الرحمن المحمود. دار طبعة، الطبعة الأولى: 1430هـ، ونماذج الإيمان القوي والعملية، د.عبد العزيز عبد اللطيف: 299-344-42، دار الوطن، الطبعة الثانية: 1415هـ.
(3) مجموع الفتاوى: 361/35.
المبحث الثالث
الموقف من الديمقراطية

كثير - رحمه الله - «يقسم تعالى بنفسه الكريمة المقدسة: أنه لا يؤمن أحد حتى يُحكم الرسول ﷺ في جميع الأمور. فما حكم به هو الحق الذي يجب الاعتقاد له باطنا وظاهرا؛ ولهذا قال: نعم لا يُحكم في أشياءهم حريصاً مَعْفَقْيَةً وَقَبْيْيَةً أَيْ: إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم فلا يجدون في أنفسهم حرجا مما حكمت به، وينقادون له ظاهر والباطن في المسلمون لذلك تسليما كليا من غير ممانعة، ولا مدافعة، ولا منازعة» (1).

قال تعالى: [أَفْحَمَكُمْ أَلَّا تَبْتُواُ وَأَنْثَمَأْتُمْ وَأَنْقَضَأْتُمْ وَأَنْفَسَتُمْ] (المائد: 50).

قال ابن كثير - رحمه الله - «ينكر تعالى على من خرج عن حكم الله المُحكم المشتمل على كل خبر الناحي عن كل شر وعدل إلى ما سواء من الأراء والأهواء والاصطلاحات، التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله، كما كان أهل الجاهلية يحكمون به من الضلالات والجهالات، مما يضعونه بأراداتهم وأهوائهم، وكما يجعل به التتر من السياسات الملكية المأخوذة عن ملكهم جنكيز خان، الذي وضع لهم البُساط وهو عبارة عن كتاب مجمع من أحكام قد اقتبسها عن شرائع شتى، من اليهودية والنصارية والملة الإسلامية، وفيها كثير من الأحكام أخذها من مجرد نظره ووعده، فصارت به بنيه شرعًا متبعًا، يقدموها على الحكم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ. ومن فعل ذلك منهم فهو كافر يجب قتلته، حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله ﷺ، فلا يحكم سواء يقبل ولا كثر» (2).


(1) تفسير ابن كثير: 2/294.
(2) تفسير ابن كثير: 2/131.
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: قضايا عقدية

(الكيف: 110) فالأمران سواء كما ترى إيضاحه إن شاء الله، وبذلك تعلم أن الحلال هو ما أحله الله، والحرام هو ما حرمه الله، والدين هو ما شرعته الله، فكل تشريع من غيره باطل، والأعمال به بمثل تشريع الله عند من يعتقد أنه مثله أو خير منه، كفر بواح لا نزاع فيه (1).

ومن السنة النبوية:

1. قال النبي ﷺ: ((ذروني ما تركتم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلفهم على أنيابهم، فإذا أمرتم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه)) (2).

2. وقال ﷺ: ((يامعشر المهاجرين خمس إذا ابتدأتم بهم وأعود لله أن تدركوه)) وذكر منهن (وما لم تحكم أئمتهم بكتاب الله ويتخيروا مما أنزل الله إلا جعل الله بأسمهم بينهم) (3). قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: ( وإذا خرج ولاه الأمور عن هذا فقد حكموا بغير ما أنزل الله ووقع بأسمهم بينهم) (4) مع ما حكم قوم بغير ما أنزل الله إلا وقع بأسمهم بينهم).

جًرى مثل هذا مرة بعد مرة في زماننا وغير زماننا، ومن أراد الله سعادته جعله يعتبر بما أصاب غيره، فتسلك مسلك من أيده الله ونصره، ويجتسب مسلك من خذلته الله وأهانه (5).

أما الإجماع: فقد أجمع علماء الأمة على أن الله لا شرع إلا ما شرعه الله، ولا حلال إلا ما حلاله الله، ولا حرام إلا ما حرمه الله، وأن تشريع الأحكام هو حق الله وحده، فمن أعطى غيره هذا الحق أو أعرض عن شرع الله ولم يرض به فهو كافر بإجماع المسلمين.

1. أضواء البيان: 7/100.
2. روایت مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، (137).
3. روایت ابن ماجه في سنن، كتاب الفتن، باب العقوبات، (419)، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة ج (106).
4. مجموع الفتاوى: 2/318.
5. انظر: مجموع الفتاوى: 3/278.
البحث الثالث
الموقف من الديمقراطية

وبناء على ما تقدم فالحق عند السلام هو ما أمر به الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم والبطل هو ما نهى الله عنه ورسوله صلى الله عليه وسلم، بينما الحق في الديمقراطية هو ما أمر به الشعب، والبطل هو ما نهى عنه الشعب، وإرادة الشعب هي معيار الخطأ والصواب.

ومن هنا فإن الديمقراطية قد رفعت الشعب إلى المنزلة التي لا تليق إلا بالله تعالى، وهذا الفرق لا يستطيع أن ينكره أحد.

والأوامر الحقيقيين لا يوجد هذا عيبا أو نقصا يحاولون التبرر منه، بل هو عنهم من مميزات الديمقراطية(1)؛ فكلما بدين أحدهم أنه يستجيب تعريف الديمقراطية دون تحرير الذهن من الأحكام السبقة مهما كانت، أي إعطاء مسؤولية القرار للشعب دون تقييد مسبق بأي قيد نصي أو تشريعي أو فتوى؛ فنالت وفقه هذا النطق هم الذين يملكون حق السيادة والمرجعية في شؤونهم التعاونية والوضعية(2).

2- النظرة الإجرائية للديمقراطية على أنها آيات ووسائل لا تتناقض مع الشرع، نظرية قاسرة: ذلك أنه لو افترضنا الموضوعية هذه الإجراءات وعدم تأثير الأبعاد السياسية والاجتماعية في نتائجها، فإنه لا يمكن إغضال أن قيام الديمقراطية يرتبط بتوفير شروط أساسية أهمها العلمانية، فالديمقراطية نظام للحياة قائم على حيادية الدولة تتجه إلى القيم الدينية والأخلاقية؛ انطلاقا من قاعدة أساسية للبناء الديمقراطية تتمثل في حرية العقيدة، أي حق الأفراد المطلق يبني ما يشأون من عقائد دون تدخل من أحد، ومن ثم تأثير على مسار المجتمع والدولة، وذلك لأندرج العقيدة ضمن الخيارات الفردية التي لا يجوز للدولة التدخل فيها بحال من الأحوال.

وبناء عليه، فالديمقراطية نظام لا ديني منبثق عن نصور عن الحياة قائم على فصل الدين عن الدنيا، ويسمى إلى بناء النظام السياسي على قاعدتين: قاعدة (1)

انظر: نقض الجذور الفكرية للديمقراطية: 22، والمشاركة في البرلمان والوزارة، محمد بن شاكر الشريف: 200، سلسلة كتاب البيان، مجلة البيان، الرياض.

(2) الديمقراطية بين العلمانية والإسلام، د. عبد الرزاق عبد: 242، والكتاب ضمن سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى: 2000م.
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: قضائيا عقليّة

حِيّادية الدولة تجانس الشك، وقاعدة سيادة الأمة المترتبة عليها والتي تعني حق الأمة المطلق تبني نظام الحياة الذي تراه مناسبًا (1)

وهو هذا بلا شك اختلاف جذري بين الإسلام والديمقراطية ولا يمكن تقريب الديمقراطية من الإسلام إلا بالتحلي عن هذا الوصف الجوهري في الديمقراطية، ولكن إذا أمكن التحليل عن هذا الوصف في محاولة التقريب بأن لا يمثل الشعب أية مرجعية في الحكم، فهل يصح أن تسمى باسم الديمقراطية؟

إذا أردنا أن نقتبس من الآخرين أنظمة وإجراءات إدارية فلا بأس بذلك ما دامت تلك الأنظمة لا تخلف الشرع، وتحقق المصلحة للمسلمين، وبشرط أن تكون بموجب على أي قاعدة فكرية وفلسفيّة منافضة للشريعة، وأن يتم ذلك بنظر أهل العلم والخبرة الموثوقين.

أما أن يروج لثبيت يحمل أبعاداً فكرية وفلسفيّة خطيرة كالديمقراطية بحجة أنه مجرد إجراءات وأدوات، فهذا ما لا يقبل؛ لأنه يفتح باب شر على المسلمين ينزف منه العلمانيون وأهل الأهواء.

- لا يقبل وصف من يرفض الديمقراطية لناقضتها للإسلام بأنه مؤيد للاستبداد، لأن الأنظمة القمعية، ونسج ذلك من الأوّاصف لأن ذلك الرفض مبني على إدراك للأبعاد الفكرية والفلسفيّة التي تتعتمد عليها الديمقراطية والتي هي منافضة لأصول الشريعة، كما تقدمت الإشارة.

كما لا يعني ذلك الرفض إنكار ما تحقيقه الديمقراطية من عدل نسبي إذا قررت بالأنظمة الاستبدادية القمعية، إضافة إلى ما تتضمنه من مبادئ هي حق جملتها، مثل: خضوع الأفراد لحكم القانون على حد سواء، ومتلك بعض الحقوق التي كفلتها كحق التعبير عن الرأي، والمشاركة في القرار السياسي، وحق العمل، وغير ذلك، كما لو تألّمناه لوجدناه مما واافت فيه الديمقراطية - في الجملة- الشريعة الإسلامية، وزادت الشريعة بأن وضعته له من الضوابط والحدود ما يحقق به

المبحث الثالث
الموقف من الديمقراطية

العدل، والمصلحة للفرد والمجتمع وصلاح أمر الدنيا والأخيرة.

ثانياً - جواب الالتباس: موقف أصحاب هذا الاتجاه من النصوص المتعلقة بالمسألة:

1 - عدم الجمع بين النصوص الشرعية المتعلقة بالمسألة:

فبما يلاحظ أن بعض أصحاب هذا الاتجاه في مقام التقرب بين الإسلام والديمقراطية، قد اهتم بمحادث النصوص الدالة على تضمن القرآن لأكثر من القيم التي أقرتها الديمقراطية، مثل: الحرية، والعدل، ومحاربةظلم والاستبداد، والمساواة والشورى، وغيرها، ويجعل القابلة يغمس الطرف عن النصوص المتعلقة بوجود تحكيم الشريعة أو يعودون من شأن معارضتها للديمقراطية.

ولا يخفى بعض أصحاب الاتجاهات العلمانية والليبرالية والحداثية احتمالهم بمثال ذلك: لأن "هذه القيم ليست سوى المبادئ الديمقراطية ذاتها بعد ترجمتها إلى المصطلحات الإسلامية".

وتصور مثل هذا التقرير عمان يوصف بأنه مفهوم إسلامي له أهمية كبيرة عندهم؛ لأن مثل هذا المفكّر "أثبت هذا المواقف والقيم والاختيارات انطلاقاً من النصوص الدينية، واعتمد فيها آراء أكثر فقهاء الإسلام شهيرة وصدقية، وبناهما على حجج أصولية متبينة يصعب على أصحاب النظرية المحافظة الضيافة الرد عليها أو الانتقاص من قيمتها الدينية".

وأنه لا يُؤكّر تضمن الإسلام لهذه القيم، لكن الخلاف هو في المبرجة لهذه القيم، والحدود والضوابط التي تضمن مسارها، وأيضاً في الغاية من إقرارها، وهذا محل اختلف كبير بين الإسلام والديمقراطية، كما هو معلوم، ولا يسلم القول بأن هذه القيم في ظل الديمقراطية تكون منضبطة بضوابط الشريعة؛ لأنه عندئذ لا يصح أن يكون ذلك النظام ديمقراطياً، وأيضاً إذا كانت ستستقي بضوابط


(۱) د. برمان غلوي في تحيحه على ورد ي د. العوا، ضمن كتاب النظام السياسي في الإسلام: ۱۸۴.

(۲) المصدر السابق: ۱۸۷.

الإسلامي الغامض من النص الشريعي
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الأول: قضبان عقودية

الشرع، فلم لا تنكفي بالشريعة؟

2- تعظيم جانب المصلحة مقابل النصوص الشرعية:

وذلك مثل قول د. محمد عماره: "إن هذه الأحاديث قد رويت بثنين السياسة وعلاقة الحكم بالمحكوم فهي ليست من السنة التشريعية المتعلقة بالدين، وتبلغ الرسالة، وتضمن وتبين ما أجمله الوحي إلى الرسول عليه الصلاة والسلام: أي أنها ليست متعلقة بالأصول والأركان والمفاهيم الدينية، التي هي ثوابت الدين، ومن ثم فلا بد من عرض هذه المآثرات السياسية على معيار المصلحة مصلحة الأمة الذي توزن به كل المآثرات التي رويت غير الدين، وتبلغ الوحي، وعلوم الغيب، والشعائر، والعبادات" (1).

وقال أيضاً: "إن هذه الشريعة -التي هذا شأنها مع الجديد والتطور والتجديد- لم ولن تقف في الضرورات الواجبة لحرية الإنسان ورياسته عند ما أشارت إلى النصوص الأولى والمآثرات المرجوة، أو أجهزة القضاء القديمة: فالشريعة مقامة، وما أشارت إليه من تشريعات لا يعدو النماذج التي صنت للتمثيل والاحتذاء" (2).

ويقول هويدي: "لسنا نعرف لماذا يصر البعض على شروط الديمقراطية وعوراتها، مع تفتيض تام لإيجابياتها وإنجازاتها، وجمال القاصد الجليلة التي تحققها" (3).

ويُمثل هذه الأقوال غفلة عن أن المصلحة تعد مصلحة ملؤها عند معارضتها للنصوص الشرعية. كما أن المصلحة الشرعية ليست مقصورة على المصالح الدنيوية المحضة، بل هناك مصالح شرعية يجب أن لا يغفل عنها، منها: هذا الجانب: تحكم شريعة الله تعالى التي فيها صلاح أمر الدنيا والآخرة (4).

1. الإسلام وحقوق الإنسان:
2. المصدر السابق:
4. انظر الحديث عن المصلحة مصفحة: 162 وما بعدها في هذا البحث.
المبحث الثالث
الموقف من الديمقراطية

3- الخلل الناتج عن الموقف من قطعية النصوص وظنئتها:
ويتضح ذلك عند دعمارنة الذي يرى أن الأحاديث التي جاءت في المجال السياسي أحاديث أحاد، وعندما أن "أحاديث الآحاد إذا كانت ملزمة في الأمور العملية فهي غير ملزمة في القواعد فلا حرج على من لم يقتنع بمراميها في تكوين عقيدته السياسية، وفي علاقة المسلم بالسلطة والسلطان".

وقد تقدم أن حديث الآحاد يتحبه في العقيدة إذا صح.

4- الخلل الناتج عن فهم النص بضوء ظروفه التاريخية:
والذي يتمثل دعمارنة عندما حمل الآيات التي جاءت في سورة المائدة وصف من.

"لم يحكم بما أنزل الله، وَأَوْلَىُ الْكِتَابِ مَّعَ الْمُسْلِمِينَ، مَّعَ الْمَعَافِيِّ، وَكَانَ مَعَ الْكِتَابِ مَّعَ الْمُسْلِمِينَ، مَّعَ الْمَعَافِيِّ" (المائدة: 44).

وأولى الكتاب مع المسلمين، مع المعنى، فكان مع الكتاب مع المسلمين.

وهذا غفلة منه عن القاعدة التي ناضج عنها وأيدها سؤال رده على القائلين

بتاريخية النص، وهي قاعدة: العبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وإعادة العموم ظاهرة في فظ الآيات: لأنها جاءت بلفظ "من" الدال على العموم، كما أن سيق آيات المائدة السابقة لها والتي جاءت بعدها ما يؤيد ذلك.

مثل قوله تعالى: "أَيُّهَا الْمُؤَمِّنُُونَ، مَّعَ الْمُسْلِمِينَ، مَّعَ الْمُسْلِمِينَ، مَّعَ الْمَعَافِيِّ" (المائدة: 44).

ولذا لما ذكر ابن القيم: "رحمه الله" القول بأنها "أهل الكتاب، عقب بقوله: "وهو

(1) الإسلام وحقوق الإنسان: 126.
(2) انظر: صفحة: 201.
(3) الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية: 444، وانظر كلامة على الآيات: 40-45.
(4) انظر صفحة: 125.
(5) انظر تنصيص ذلك في: الحكم بغير ما أنزل الله وما بعدها.
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشعري
الفصل الأول: قضيّاً عقليّة

بعد، وهو خلاف ظاهر-اللفظ فلا يصار إليه» (1)، كما أن هذا هو رأي جماهير
السلف (2).

5- الخلل الناتج من الموقف من الاجتهاد:

يبرر بعض أصحاب هذا الاتجاه موقفهم من الديمقراطية بالزعم بأن الإسلام
لم يأت بنظام سياسي محدد العالم؛ ومن ثم فجبب الاجتهاد. هذه المسألة مفتوح,
ولاحق لأحد من منع ذلك.

فويدي. الرواية: "أن إثبات نظام محدد العالم والتعاملي يفصول الإسلام
الرئيسية: القرآن والسنة، أمر دونه خرت الفتوى" (3)؛ وعليه فهذا "هو نفسه
الباحث على تكرير كون الأمر السياسي كله أمرًا اجتهادياً" (4).

ويرى د. أبو المجد أن: "الإسلام لم يفرض نظاماً سياسياً مفصلاً، والخلافة
ليست نظاماً محدد العالم" (5)؛ وللهذا فهو يؤكد رفضه لكل قول خلاف ذلك.
و يقول: "ورأى آخر نزاعه كذلك، برئ أن الإسلام نظاماً في الحكم مفصل العالم
تميز القسمات، أقامه وآلز المسلمين من بعده بإقامة، وأنهم أقاموه فعلياً
أيام الخلافة الراشدة، وقبل أن تتحول إلى منك عضوض، وأن على المسلمين كذلك
أن يرفضوا كل ما حولهم من أنظمة الحكم والسياسة. وأن ينحوها عن مقاعد
السلطة والرئاسة؛ ليضعوا نظامهم الإسلامي، على رأس دولتهم الجديدة" (6).

ويقول د. محمد عمارة: "إن ما هو دنيا وأحكام سياسة، لم يعرض لها القرآن
بنص وتفصيل، علينا أن نجعل الاحتكام فيه للاجتهاد والرأي" (7).

(1) مدارج السلاطين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. ابن القيم، تحقيق: محمد حامد
الفقي: 1/136. دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية. 1393 هـ.
(2) المراجع: بحث: 384 و 384، والحكم بغير ما أنزل الله: 146.
(3) وقفات في كتاب النظام السياسي في الإسلام، ضمن سلسلة حوارات القرن الجديد: 123.
(4) المصدر السابق: 118.
(5) حوار لمواجهة: 123.
(6) المصدر السابق: 123.
(7) الدولة الإسلامية بين العقائد والسلطة الدينية: 18، وانظر أيضاً: النظرية الإسلامية في
العلاقات الدولية، أبو سليمان: 232.

موقف الأئمة العقاليين
المبحث الثالث
الموقف من الديمقراطية

وهذا خلل ظاهر; فالنصوص التي تقرر مبادئ وتفصيلات النظام السياسي في الإسلام نصوص كثيرة في الكتاب والسنة. وقد اعترف العلماء على مر القرون ببيانها وشرحها وذكر ما ترتيب عليها من أحكام.

ودفع حلفت الكتبة الإسلامية بالعديد من الكتب التي بين النظام السياسي في الإسلام، واتخذت الكتبة في ذلك أربعة اتجاهات:

- المزج بين الفصول المتعلقة بالدولة وبين مسائل فقهية متصلة بها، كتب الخراج: ومن أشهرها كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف -رحمه الله- والأموال لأبي عبد القاسم بن سلام -رحمه الله.

- تضمن تلك المسائل مباحث الفقه العام، ولا يكاد يخلو كتاب من مدونات الفقه الكبرى -جميع المذاهب من تفصيل القول في تلك المسائل بالأدلة الشرعية.

- إفراد الفقه السياسي بالتأليف، ومن أوائل الكتب عن ذلك: الأحكام السلطانية للماوريدي، والأحكام السلطانية لأبي على. وغياث الإمام الجويني، وغيرها.

- إفراد باب من أبوب الفقه السياسي بالتأليف، مثل: أداب الوزارة للماوريدي، والسياسة الشرعية لابن تيمية، والطرق الحكيمية، وأحكام أهل الذمة لابن القيم، وغيرها من الكتب.

كيف يقال بعد هذا أن الإسلام ليس فيه نظام سياسي متكامل؟

ثمن إن مثل هذا القول يفتح الباب أمام الأفكار العلمانية، والليبرالية، والحداثية لتنحية الشريعة عن الحكم: بحجة فصولها -الهذا الباب، ولذا لا يستغرب احتفاء بعض هؤلاء بصدور مثل هذا القول عن ينشرون إلى الفكر الإسلامي.

(1) انظر أمثلة لتلك النصوص في: مسائل معاصرة في فقه السياسة، د. بستامي محمد سعيد: 26.
(2) انظر: المصدر السابق: 272، 273.
(3) انظر ما كتبه د. برمان غليون تقبيحاً على ردة. د. العروصي: كتاب النظام السياسي في الإسلام، 18.

حيث ذكر أن هذه المسألة من نقاط الاتفاق بين من أسامهم المفكرين الديموقراطيين الإسلاميين والمفكرين الديموقراطيين العقليين.
رسالتيما: أهلاً وسهلاً بك أساليبنا، لا شك في أن منهجية ملحوظة وأنماطنا مختلفة، ولكن النتائج هي ما يهم. سأكون سعيدًا بمقابلتك ونقاشك.

أرغب في مناولة بعض النقاط الهامة هنالك:

1. أولاً، يتعيننا التواصل بشكل أفضل.
2. ثانياً، نحتاج إلى خطة جيدة.
3. ثالثًا، نحتاج إلى التعاون في جميع المواقف.
4. أخيرًا، نحن في حاجة لمزيد من التمرن والجهد.

أنا على استعداد للاستماع وتشجع على التفكير في هذه النقطات. نحن ملتزمون بتحقيق النتائج الأفضل.

مع التحيات،
[اسمك]
الفصل الثاني
قضايا تشريعية

<table>
<thead>
<tr>
<th>المبحث الأول:</th>
<th>المبحث الثاني:</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>النقلة الأولى</td>
<td>تولي المرأة للولايات العامة</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
<td>أحكام أهل النمط</td>
</tr>
</tbody>
</table>
جمالنا لعفاف
في شتى المهام
المحبث الأول
حدود الردة

إن وجوب قتل المرتد حداً هو من الحدود الشرعية الثابتة بالسنة الصحيحة والإجماع الصريح.

فمن السنة: ما جاء عن عكرمة قال: أَنْيَ عَلَيّ رضي الله عنه - بِذَنادِقَة
فأخرجهم فبلغ ذلك ابن عباس - رضي الله عنه - فقال: \(لَوْ كَنْتَ أَنَا لِأَمْرِهِمْ لَنَهُيُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: (لا تَعْذَبُوا بِعَذَابٍ الله)\) ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)\(1\).

وعن أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - أنه وَعَهَعَ عَامَلاً إِلَى الْيَمِنِ فَأَتَبَعَهُ مَعْازُ بْنِ جُبْلٍ - رضي الله عنه - فَلَا قِدْمُ عَلَيهِ أَلْقِى لَهُ وَسَادَةٌ قَالَ: (انزل) فَإِذَا رَجَلَ عَنْهُ مَوْثِقٌ قَالَ: \(مَا هَذَا\)؟ قَالَ: (كَانَ يُهُوَدُ يَفْأَسَلُوا، ثُمَّ تَهْوِيدُ) قَالَ: (اِلْجَلْسَةُ) قَالَ: (لا أَجِلْسُ حَتَّى يُقَتِّلُ، قَضَاءُ اللَّهِ وَرُسُولُهُ) (ثَلاثَ مُرَاتَ) فَأَقَامَ بِهِ قَتْلَ...الحديث \(2\).

وعن عثمان - رضي الله عنه - عن النبي ﷺ قال: (لا يَجِلْسُ مَنْ أَرَأَى مُسْلِمٌ إلا بِأَحَدِ أَثَاثٍ كَثَّرُ بَعْدَ إِسْلَامٍ أو زَرَّاً بَعْدَ إِحْصَانٍ أوْ قَتْلُ تَنَكَّرَ طَيْنَانٍ) \(3\).

قال ابن رجب: «والقتل بكل واحدة من هذه الخصائص الثلاث متفق عليه بين المسلمين» \(4\).

رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب لا يذب بعد بذاب الله، ح (2854).
(2) رواه البخاري في صحيحه، كتاب النبات، باب حكم المرتد والمرتدة وأسبابه، ح (1525).
(3) ومسلم في صحيحه، كتاب الإمام، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، ح (1723).
(4) رواه الإمام أحمد في مسنده: 1/11، وأبو داود في سننهم، كتاب النبات، باب ما جاء لا يحل دم مدني، مسلم إلا بإحدى ثلاث، ح (2108) وقال: وهذا الحديث حسن، والحاكم في مستدركه: 4/390، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الدهخبي، وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع (7641) 
(5) جامع العلوم والحكم: 1/124.
وعن معاد - رضي الله عنه - أن النبي لما أرسله إلى اليمن قال له: (( أيا رجل ارتد عن الإسلام فادعه، فإن عاد وَلَا فاضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها، فإن عادت وَلَا فاضرب عنقها)) (1).

أما الإجماع فقد نقله غير واحد، منهم: ابن رجب كما تقدم، وابن المنذر (2)، وابن رشد (3)، وقال ابن قدامة: «وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، وروى ذلك عن أبي بكر، عمر، عثمان، علي، وعمر، وأبي موسى، وابن عباس، وخلال، وغيرهم، ولم ينكر ذلك أحد فكان إجماعا» (4).

موقف أصحاب هذا الاتجاه من حد الردة:

يرى د. الغنوي أن جريمة الردة لا علاقة لها بحرية العقيدة التي أقرها الإسلام، وأنها مسألة سياسية قصد بها حيادة المسلمين وحيطة تنظيمات الدولة الإسلامية من نيل أعدائها، وأن ما صدر عن النبي ﷺ شأن الردة إنما هو باعتبار ولايته السياسية على المسلمين: وبذلك تكون عقوبة المرتد تعززاً لا حد (5).

أما د. محمد سليم العوا فإنه يرى أن هذه العقوبة تعزيرية مفتوحة إلى السلطة المختصة في الدولة الإسلامية، تقرر فيها ما تراه ملائما من العقوبات، ولا تُثير عليها إن هي قررت الإعدام عقوبة للمرتد (6).

وغواص د. محمد عمارة عقوبة الردة بمن كان سلاحه الخروج على الإيمان الديني السيف وليس الكلمة، وهو بذلك ينحو بهذه العقوبة المنحى السياسي (7).

(2) انظر: الإجماع: 46.
(3) انظر: بداية المجهد: 2/509.
(4) المغني: 2/447.
(5) انظر: الحريات العامة في الشريعة الإسلامية: 50.
(6) انظر: إذا أصول النظام الجنائي في الإسلام: 217.
(7) انظر: التعددية - الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، عمارة 9، دار نهضة مصر، القاهرة، 1997.
البحث الأول

حدة الردة

وذكر الشيخ القرضاوي أن العلماء أجمعوا على عقوبة المرتد، واختلقوا فيها تحديداً، والجمهور على أنها القتل، ولكن لورد أو أشار تناقض ذلك، فهو يرى التفتيق بين الداعي وغير الداعي، فإن الإسلام - عليه لا يعاقب بالقتل المرتد الذي لا يجازه بردته، ولا يدعو إليها غيره، ويدي عقباب إلى الآخرة إذا ما أتى على كيفه، وأنه قد يعاقب عقوبة تزويرية مناسبة، ففيروس أن يعاقب بالحبس وليس بالقتل، وإنما يعاقب المرتد المجاهر بالقتل وبخاصة الداعية للرد، كما فرق بين ما أسماهم الردة الغليظة كردة سلمان رضي وبردة الخفيفة، ومع ذلك لم يذكر مثلا لهذه الردة الخفيفة ولا من قال بها من العلماء، كما لم يذكر مستندًا واسحا لهذا التفتيق.

ويرى د. طه العلوي أن الإسلام ليس فيه حد اسمه حد الردة، وأن ما أسماه الردة الفردادية وهي تغيير الفرد عقيدته، من غير أن يقترن ذلك بالخروج على الجماعة وامامها، أو خيانتها لها، أو رفع للسلاج، ولم يتحول داعية لها، فهذه الردة ليست لها عقوبة دينية، وإنما متوعد عليها بالعقوبات الأخرى، وحمل ما ورد من حروب الردة، وقتل بعض المرتدن على تحول الردة إلى جريمة سياسية.

أما الأستاذ، فهمي هويدي فقد قُل رأى القرضاوي والوا على سبيل الاستشهاد بهما على أن عقوبة الردة تزويرية.

ويرى الترابي أن عقوبة الردة - إذا لم يصبحها خروج على الجماعة - محصوره في العقوبة الأخرى، ويجذ ذلك يقول: "وللمجتمع بمشيئته أن يؤمن أو يكفر بالرسالة.

(1) انظر: جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة، القرضاوي: 48-49، دار الϪفقان، عمّان، الطبعة الأولى، 1419هـ.
(2) بل بري الدكتور أن الحد بمعنى العقوبة المقددة في الدنيا إنما هو إصطلال فقهيه لم يدل عليه القرآن، وقد تنازل بذلك وردت في السنة في مثل قوله: (أتشفع في حذن من حدود الله)، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود، باب كرائبة الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، ح 148، وعمله كتبه الشيخ عبد الله بن بيه على الكتب، في التفعيل الملفح به: 183.
(3) انظر: لا إكرام في الدين، 216.
(5) دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1427هـ. 

الإسلامي القاضي بن النّص الشريعي
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الإتجاه من النص الشرعي
الفصل الثاني: قضايا تشريعية

الحاملة للشريعة، متروكا لأجل القياسة وحسابها [موقفه] (1)؛ "ويخلي الشرع للي الإنسان أن يصرف رأيه تثبت أو تثبت أو تدليلا، ولو كان [موقفه]، ولهذا لا يؤخذ على ذلك غببٌ أو آخر، ولكن لا يؤخذ عليه أحد الديننا بأمر السلطان" (2).

 المناقشة:

بالنظر فيما تقدم م موقف أصحاب هذا الإتجاه تجاه هذه المسألة يمكن إجمال أهم وجه الخلل لأ موقفي من النصوص الشرعية في هذه المسألة فيما يلي:

أولاً - معارضة النصوص للمسألة:

- معارض النصوص بنصوص شرعية أخرى:

أبرز ما عورضت به نصوص المسألة كونها تتعارض مع قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة: 256) (3).

وقد كان بإمكانهم الجمع بين هذه النصوص بأن الأحاديث الورادة في المسألة مخصصة لعصر الآية، كما يمكن القول بأن المرتد بعد أن أقر بالإسلام والتزم به، فإنه قد رضى بكل ما تضمنه الإسلام من أحكام ومنها حكم المرتد، وهذا يزول التعارض.

كما عورضت نصوص المسألة بأن السنة لم يثبت فيها أن النبي ﷺ قتل مرداً مع توافر الدواعي لذلك، وتمت تلك الدواعي بعد من الروايات، منها:

- أن الرسول ﷺ قبل شفاعة عثمان بن عفان -رضي الله عنه- ﷺ عبد الله بن أبي السرح الذي جاء النبي ﷺ مسلماً بعد أن أردت(4)، وأنه لو كان حد الردة جداً.

(1) السياسة والحكم - النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع، الترايبي: 114، دار الساقية، لندن، الطبعة الأولى، 2003.
(2) المصدر السابق: 168 و169.
(3) إنظر: لا إكراه في الدين: 97، والنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية: 11، وحتى لا تكون فتنة: 165، وقد عزى ذلك إلى كتاب أصول النظام الجنائي الإسلامي، للعوا، ولميشر العواً كتابه إلى هذا المفتى.
(4) روي ذلك أبو داود في سنن الكتاب الحدود، باب الحكم فيما ارتد، ح(782)، وقال الشيخ الألباني: صحيح الإسناد، انظر: صحيح سنن أبي داود، صحيح سنن النسائي.
المبحث الأول
حِدَة الْرَّد

مقدمة لما سقط بالشفاعة لأن الحدود لا تقتل فيها الشفاعة (1).

- عن أسنى رضي الله عنه قال: "كان رجل نصرانيا فأسلما وقرأ البقرة وآل عمران، فكان يكتب للنبي ﷺ، فعاد نصرانياً، فكان يقول: ما يدرى محمد إلا ما كتب له. فأتمته الله، فدفنه، فأصبح وقد لفظته الأرض، فقالوا: هذا فعل محمد وأصحابه، لما هرب منهم نبىوا عن صاحبنا فألقوه. فحفروا له فأعمقوا، فأصبح وقد لفظته الأرض، فقالوا: هذا فعل محمد وأصحابه، نبيوا عن صاحبنا لما هرب منهم فألقوا. فحفروا له وأعمقوا له في الأرض ما استطاعوا، فأصبح وقد لفظته الأرض، فعلموا أنه ليس من الناس فألقوا" (2)، فهذا الرجل لم يقتله النبي ﷺ.

رد الرسول ﷺ على من اقترح عليه قتل بعض المناققين: (لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه) (3).

ويمكن أن يجاب عن هذه المفاعلة بما يلي:
- يكفي الأمر الصريح عنه ﷺ: ثبوت هذا الحد، ولا يلفيه عدم الفعل -لو صح - لقلة من تتوفر فيه شروط إقامة الحد، أو وجدت موانع تمنع من ذلك كما يذكر

شأن المناققين.

قصة ابن أبي السرح عفني عنه لأن الشفاعة حصلت قبل القدرة عليه (4)، وكذا

(1) انظر: الحريات العامة في الشريعة الإسلامية: 494، ولا إكرام في الدين: 106.
(2) أخرج البخاري ﭼ: صحيحه، كتاب المنافقين، باب علامات النبوة في الإسلام، ح (2421)، ومسلم ﭼ: صحيحه، كتاب صنات المنافقين وأحكامهم، ح (2781).
(3) انظر: لا إكرام في الدين: 104.
(4) رواه البخاري ﭼ: صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله: إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله ﷺ، ح (4272)، ومسلم ﭼ: كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الآخ طالما أو مظلوما، ح (2054).
يقال أن النصارى فقد مات قبل التمكن من إقامة الحد عليه.

- عدم قتل المناضلين رداً لعدم المعلوم أن المناضلين لا يصرحون بأنهم اعتدوا على الإسلام، ويعاملون على الظاهر، كما كان يتألف الناس من أجل دخولهم الإسلام، ويشبه إذا تساع الناس بأنه يقتل المناضلين، وهم يظهرون الإسلام.

- أن ينفر من بريد الدخول في الإسلام بسبب ذلك.

وردت روايات أمر فيها النبي صلى الله عليه وسلم:


وفي الحديث، فرد قال: (يا علي، اذهب إليه واقته). فذهب على علم أبو بكر.

قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن هذا وأصحابه يقرؤون القرآن لا يجاوز تراقيهم، يمرعون من الدين كما يمركون السهم من الرمية، ثم لا يعودون فيه: فأقاطوني، هم شر البيرة).

وعن ابن عباس رضي الله عنهما: (أن أمي كانت له أم ولد تشمل النبي صلى الله عليه وسلم في طيبة، فلما لم تثبتها، ورمى أنها في طيبة، وردت عليه أنها في طيبة، فوقع النبي صلى الله عليه وسلم، فلم تطأ ما هناك بالدم، فلم أصبه، ذكر ذلك لرسول الله، فجميع الناس فقال: (أنت الله رجلاً فعل ما فعل في عليه حق إلا قام)). فقام الأعمى تخطى الناس وهو يتزلزل، حتى قد بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: (يا رسول الله، أنا صاحبه، كنت تشتمل، وتعت ف功德)، فأنها فتته، وأزهرها فلا تنزن، ولي منها ابن مثل اللؤلؤتين، وكانت بريئة، فلم كانت البذرة جعلت تشتمل، وتعت فف، فأخذت الغول فوضعته ببطنها، واتكأت عليها حتى قتلتها).

(1) رواه الإمام أحمد في مسند: 15، وأبو داود البهذبي في المجمع 6/ 22 وقوله: رواه أحمد ورجاله.

(2) صحيح البخاري في البخاري (245) وذكره الحافظ في الفتح: 12/ 299 - 298 ووجوه إسناده، وقال: (وكان أبو بكر عمر تمسكاً بالله وعلم أن منقل الملصين، رحملا الأمر هنا على قيد أن لا يكون يصلي، فلذلك عاهم عدم القتل بوجود الصلاة أو غلباً جانباً النبي).
قال النبي صلى الله عليه وسلم: (( ألا أشهد أن دمها هدر)).

قال الخطابي - رحمه الله -: « فيه بيان أن سبب النبي صلى الله عليه وسلم وفاة مقتول، وذلك أن السبب منها لرسول الله صلى الله عليه وسلم ارتداد عن الدين، ولا أعلم أحداً من المسلمين اختلف يقول: ووجب قتله».

وعن أنس - رضي الله عنه - أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة عام الفتح، وعلى رأسه المفرغ، فلما نزعته، جاء رجل فقال: "أبا خطل متعلق بأスター الكعبة، فقال: (( اقتلهو)).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "هذا مما استنفاض نقله بين أهل العلم، واتفقوا عليه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهدر دم ابن خطل يوم الفتح فيمن أهدره، وأنه قتل".

وقال أيضاً: "وقد استدل بقصة ابن خطل طائفة من الفقهاء على أن من سبب النبي صلى الله عليه وسلم من المسلمين يقتل وتنصح، وأسلم حداً.

واعتبر بعضهم بأن ابن خطل كان حربياً، فقتل لذلك. وصديقه أنه كان مرتدًا، فلا خلاف بين أهل العلم بالسيب، واحتم قتله بدون استذابة، مع كونه مستسلمًا منتقداً قد ألقى السلم كلاً من السلاطين، فظلم أن من ارتد وسبي قتل، فلا استذابة، بخلاف من ارتد فقط".

(1) رواية أبو داود، سنن، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن سب النبي صلى الله عليه وسلم، ح(4273)، والنصابي.

(2) صحيح سنن أبي داود، كتاب تحرير الدم، باب الحكم فيمن سب النبي صلى الله عليه وسلم، ح(4274)، صححه الألباني.

(3) مصالح السنن، الخطابي، تحقيق: عزت الدعاس، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، 1351 هـ.

(4) رواية البخاري، صحيحه، كتاب المغازي، باب ركز النبي صلى الله عليه وسلم، باب ركز النبي صلى الله عليه وسلم، ح(4286)، ومسلم، صحيحه، كتاب الحج، باب جواز دخول مكة بغير إحرام، ح(1357).

(5) المصدر السابق: 132.

(6) الصارم، المجلد في شام رسول الله، ابن تيمية، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت.
ب - معارضة النص بالمصلحة:

حيث حمل الشيخ الفرضي الأثر الذي ذكره عن عمر - رضي الله عنه - حيث لم يقتل جماعة ارتدوا عن الإسلام من بني بكر بن واثل وأنه أودعهم السجن، لأن عمر - رضي الله عنه - لم يبر عقوبة القتل لأميرة المرتدين كل حال، وأنها يمكن أن تسقط أو تؤجل إذا قامت ضرورة لإسقاطها أو تأجيلها، وأن الضرورة التي اقتضت ذلك في هذه الرواية كما يتبين من سياقها حالة الحرب وخوف لحوقهم بالموكلين(1).

ويعارض هذا القول بأن إقامة هذا الحد مصلحة أعظم، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: «فإنه لم يقل ذلك لكان الداخل في الدين يخرج منه، فقلته حفظ لأهلك الدين وللدين، فإن ذلك يمنعهم من النقش ويمنعهم من الخروج بخلاف من لم يدخل فيه»(2).

ثانياً - الخلل الناتج عن موقفهم من قطعية وظنية النصوص:

قرر العلماني أن أحاديث المسألة أحاديث أحاد، ومن ثم لا تقوى على تخصيص عموم الآيات المقررة لحرية الاعتقاد(3).

وهذا خلل ظاهر وقد تقدم الرد عليه(4).

ثالثاً - الخلل الناتج عن الموقف من أصول الفقه:

القول بأن الارتداء جريمة سياسية، وما صدر عن النبي ﷺ في هذا الارتداء إما هو باعتبار ولايته السياسية على المسلمين، وليس فتوى وتقييد من الله تلزم به الأمة في كل زمان ومكان وحال (5)، وقد تقدم الرد على القبول بتقسيم السنة إلى تشريعتية وغير تشريعيّة(6).

صرف الأمر بالقتل بالوارد في الحديث عن الوجوب من غير قريبة معترفة(7).

الشريعة الإسلامية: 459.

انظر: أصول النظام الجنائي في الإسلام: 218.

(1) انظر: جريمة الارتداد وعقوبة المرتد - ضوء القرآن والسنة: 50.
(2) مجموع الفتاوى: 102/118.
(3) انظر: لا إكرام في الدين: 224.
(4) انظر: صفة: 296.
(5) انظر: جريمة الارتداد وعقوبة المرتد - ضوء القرآن والسنة: 51; والحريات العامة في الشرعية الإسلامية: 61.
(6) انظر: أصول النظام الجنائي في الإسلام: 218.
المبحث الأول
حدة الردة

رابعًا- عدم الاعتماد على فهم السلف:
فالسلف وعلى رأسهم الصحابة فهموا من النصوص ووجوب قتل المرتد حداً، وطبقوا ذلك فعلاً، كما تقدم.
وأما ما استند إليه الفرضاوي من رواية عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- حيث لم يقتل جماعة ارتدوا عن الإسلام من بني بكر بن وائل وأنه أودعهم السجن، وأن سجن المرتد هو مذهب الإمام إبراهيم النجفي وسفيان الثوري (1)، فجواب عن ذلك بما يلي:
- إن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- يقول بوجوب قتل المرتد مطلقًا، وموا يدل عليه أن ابن قدماء عندما نقل إجماع أهل العلم على قتل المرتد وأن ذلك مروي عن جملة من الصحابة، وذكر منهم عمر -رضي الله عنه-.
وأبى قتل. (2)
وما يدل عليه أداء رأيه من حيث هو مجرم الاستثناء لأيام:
- إبراهيم النجفي -رحمه الله- يقول بوجوب قتل المرتد مطلقًا، ولا يجسيه مطلقًا، وما ييطيق ذلك أن البخاري -رحمه الله- قال: «وقال ابن عمر والزهراء وإبراهيم تقتل المرتدة»، وإبراهيم هو النجفي كما قال ابن حجر (3).
وقد روي عنه أنه قال: «تستناد فإن تثبت ولا تثبت» (4)، وأنه قال أيضاً: «إذا ارتد الرجل أو المرأة عن الإسلام استندا فإن تابا تركا، وإن أبى قتل» (5).
وما روي عنه من أن المرتد يستنداً أبداً، مرادده أنه كلما ارتد دعى إلى التوبة، كما قال ابن حجر -رحمه الله-: «كذا نقل عنه مطلقًا، والتحقيق أنه فيمن تكررت منه الردة» (6).

(1) انظر: جريمة الردة: 50، 51.
(2) أخرجه مالك في موطأ كتاب الأقضية، باب القضاء فيمن ارتد عن دين الإسلام، ح(2728).
(3) انظر: فتح البخاري، 7، 28، 78، 178، 281.
(4) رواه عبد الرزاق في المصنف: 178، 281/12.
(5) ذكره ابن حجر وزعاز إلى سعيد بن منصور في سنته. انظر: فتح البخاري، 281/12.
(6) فتح البخاري: 50، 51.
الفصل الثاني: قضايا تشريعية

الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي

- سفيان الثوري - رحمه الله - نقل عنه ابن قدامة أنه يقول بوجوب قتل المرتاد بعد استتابته ثلثاً (1).

خامسا - الخلل الناتج عن الموقف من الاجتهاد:

ويتمثل ذلك بالإخلال بقاعدة لا اجتهاد في مقابل النص. فالنصوص في المسألة ظاهرة ومتواضعة؛ ومن هنا فهي ليست من مسائل، إضافة إلى أن المسألة من مسائل الإجماع، فهي - من هذا الوجه - غير داخلة في مجال الاجتهاد.

سادسا - فهم النص في ضوء ظروفه التاريخية:

حيث ربط بعضهم حديث: (( من بدل دينه )) بواقعة محددة وهي مؤامرة اليهود التي ذكرها القرآن الكريم، وقامت طائفة من أهل الكنيت عنيفة في أواخر الألفية، وأوردوهم على أهل الكنيت عمارة 22. بهدف تحقيق الجهود الداخلية للمسلمين وعرزت ثقتهم بهم، خاصة من هم حديث عهد بالإسلام (2).

وهذا إخلال بقاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وكما هو ظاهر فإن «من» في الحديث من صبغ العموم.

سابعا - تأويل النص تأويلياً باطلًا:

لقد تم تأويل النص بتقييدته وتخصيصه كما تقدم من غير دليل معتبر. ومن» في الحديث هي من صبغ العموم، إذ جاء في سياق الشرط فكان من أبلغ صبغ العموم فلا يجوز تخصيصه بالرجل، ولا تقييده بحالة الخروج للسلع، أو الدعوة إلى الريدة.

ووما يبطل تأويلهم هذا أن الذين احترقهم على لي يكونوا محاربين، واليهودي الذي أسلم ثم تهود وأبي معاذ أن يجلس حتى يقتتل لم يرفع سلاحا بل كان جالسا موقعاً كما نص الحديث، ولم يسأل عما إذا كانت ردته غليظة أو خفيفة - ولو كان هناك فرق لوجب السؤال، لا سيما وفيه إنقاذ لنفس آدمية معايدة.

(1) انظر: المعنى: 248/12.
(2) انظر: لا إكراه في الدين: 12، والتجديدية: 10، والنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية: 27.
المبحث الثاني

تولي المرأة للولايات العامة.

لم تكن مسألة الولاية العامة للمرأة من المسائل التي تثير الجدل عند علماء المسلمين قديماً، ولم يأخذ الأستدلاء على حكمها حيزاً كبيراً من مؤلفاتهم؛ لأن القضية كانت محسومة لديهم؛ لقوة أدلة المنع سواء من جهة الدين أو الدلاله.

أما في العصر الحاضر فقد أصبحت هذه القضية مثار جدل كبير، وكثير الخوض فيها؛ بسبب ضغط الواقع المعاصر، الذي ينادي فيه بإعطاء النساء - ما يسمى - بكامل حقوقهن السياسية.

والأغرب أن ممن تصدى للقول بجواز ولاية المرأة العامة، من هم من أهل العلم والفكر الإسلامي، مع أن المعنى قد دل عليه الكتاب والسنة والإجماع (1).

أما من الكتاب، فقد جاءت آيات كثيرة منها:

1- قوله تعالى في آيات الله تعالى: "أ أرجلُ قَدْ مَرَّتْ عَلَى اللَّهِ تَفْصِيلًا، وَمَا فَضَّلْنَاهُ عَلَى مَا خَلَقْنَاهُ، وَأَنفَقْنَا مِن أَمْوَالِنَا وَأَخْتَطَفْنَا ۖ فَلْيَفْتَنَّ الْمُتَّقِينَ، ۚ وَلِيُحْكَمْ بِالْحُكْمَ الْقَرِيبِ بِاللهِ مَجِيدًا" [النساء: 42].

ففي الآية منع الله المرأة من ولاية الأسرة وهي من أصغر الولايات، فمن باب أولى منعها من تولي ما هو أكبر منها، كالقضاء ورئاسة الدولة.

قال ابن كثير - رحمه الله -: "أي: الرجل قَيِّم على المرأة، أي هو رئيسها وكبيرها والحاكم عليها ومؤديها إذا أعوجت، والنساء، بما فَضَّلُ اللهُ بِصُحْبَهُ عَلَى بَعْضٍ أي: لأن الرجال أفضل من النساء، والرجل خير من المرأة؛ ولذا كانت النبوة مخصصة بالرجال وكذلك الملك الأعظم؛ وكذا منصب القضاء وغير ذلك" (2).

(1) انظر: تفصيل الأدلة وسائر الأسئلة، ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، حافظ آدور: 24-88، 168، 1420، 1428، دار感じる، الطبعة الأولى، والمرأة والولايات السيادية، عبد الرحمن الشهري: 15-79، دار المغني، الطبعة الأولى، 1428، 1425.

وقال القرآن: "أي يقومون بالنفقة عليهم والذب عنهم، وأيضا فإن فيهم الحكم والأمراء ومن يغزو وليس ذلك في النساء" (1).

[بقرة:228]

وقوله تعالى: "وَهُمْ مَثُلُ الْذِّرَى عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَالرِّجَالِ عَلَىِ الْجَبَّارِينَ دِرَجَةً وَلَهُمْ عِيرٌ حَكِيمٌ.

البقرة: (2)

والدرجة في الآية القوامة التي جاءت في الآية السابقة، والمتضمنة لمعنى الإمرة والطاعة (3).

وقال بعضهم: "معنى "الدرجة" التي جعل الله للرجال على النساء، الفضل الذي فضلهم الله عليهم في الميراث والجهاد وما أشبه ذلك" (4).

[الشورى: 262]

وقوله تعالى: "وَقَرَنَّهُمْ فِي الْيَتَمَّانِ[الأنصار]

قال القرآن - رحمة الله: "معنى هذه الآية الأمر بلزم البيت وإن كان الخطاب لنساء النبي فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى، هذا لولي يرد دليل يخص جميع النساء، كيف والشريعة طافحة بلزم النساء بيوتهن والانكفاء عن الخروج منها إلا لضرورة" (5).

ولا يخفى أن من لوازم الولاية العامة كثرة الخروج من البيت، والاختلاط بالرجال غلباً.

أما السنة فقد دل عدد من الأحاديث على المنع، منها:
1- قول النبي ﷺ: "حديث أبي بكر - رضي الله عنه -: "لن يفعل قوم ولوا أمرهم امرأة" (6).

وهذا الحديث الصحيح سنداً ومتناً هونصه المسألة، ثم هو عام شامل لكل

الجامع لأحكام القرآن: 10/161.
(1)
(2)
المصدر السابق، 10/223، وانظر: تفسير القرآن العظيم: 31/610.
(3)
الجامع لأحكام القرآن: 14/158.
(4)
تقدم في خريجه صفحة: 158.
(5)
(6)
المبحث الثاني
تولي المرأة للولايات العامة

قوم، وكل امرأة: لأن لفظ (قوم) و(امرأة) نكرة في سياق النفي فتعم(1).

قال الشوكاني - رحمه الله -: "فيه دليل على أن المرأة ليست من أهل الولايات، ولا يحل لقوم توليتها: لأن تجب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب"(2).

2- حديث بريدة - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ قال: "القضاة ثلاثية: واحد

ِｙِهِجَةِ ِبِالجَنَّةِ، وَأَثَانِيَا ِبِالنَّارِ؛ فَأَما ِبِالجَنَّةِ، فَرَجَّل عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَّيْهِ"، وَرَجَّل عَرَفَ الْحَقَّ جَارِيَ الْحَكَّامِ فَهُوَ ِبِالنَّارِ؛ وَرَجَّل قَضَيْهِ لِلنَّاسِ عَلَى جَهِل

ِفَهُوَ ِبِالنَّارِ"(3).

قال مجد الدين ابن تيمية - رحمه الله - عقبه: "وهو دليل على اشتراط كون

القضاء رجلاً"(4).

3- مجموع الأحاديث التي مقتضىها أن لا تُجعل للمرأة ولاية على غيرها، مثل

قوله ﷺ: "لا تكح إلا بولي"(5).

وذلك قوله ﷺ: "لا تُسافر امرأة فوق ثلاث ليلان إلا مع ذي محرم"(6).

وقوله ﷺ: "لا يخلون رجل بامرأة ولا تُسافرن امرأة ولا معها محرم";

فقام رجل فقال: "يا رسول الله اكتبت في غزوة هذا وذاك، وخرجت امرأتي حاجة"

(1) انظر تفصيل القول في هذا الحديث في: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي: 95، والمرأة والإبل والولايات السبيعية: 23-25.
(2) نيل الأوطار: 874.
(3) رواه أبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ، ح (258)، والتمتدى في

سننه، كتاب الأحكام، باب ما جاء عن رسول الله فقوله ﷺ، في القاضي، ح (132)، وابن ماجه

في سننه، كتاب الأحكام، باب الحاكم يفتح، في قضية الحق، ح (715)، وقال الألباني: صحيح.

(4) إرواء الغليل: 270.
(5) المصدر السابق: 273.
(6) رواه أبو داود في سنننا، كتاب النكاح، باب ضي البولي، ح (270)، والتمتدى في سننه، كتاب

النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، ح (111)، وابن ماجه في سننه، كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي

، ح (1881)، وقال الشيخ الألباني: صحيح. انظر حديث رقم: 7057 في صحيح الجامع.

(7) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، ح (277).
قال: "اذهب فحج مع امرأتك" (1).

قد دلالة هذه الأحاديث ظاهرة في المنه من ولاية المرأة العامة.

- عدم تكليفها بهذه الولايات في عهد النبي ﷺ، وعهد الخلفاء الراشدين، وعهد من بعدهم من التابعين (2).

أما الإجماع فقد نقله وغير واحد من أهل العلم.

قال البنوسي - رحمه الله: "اتفقو على أن المرأة لا تصلح أن تكون إمام ولا فقيه، لأن الإمام يحتاج إلى الخروج لإقامة أمر الجهاد، والقيام بأمور المسلمين، والفقهي يحتاج إلى البروز لفصل الخصومات، والمرأة عورة لا تصلح للبروز، وتعجز لضعفها عن القيام بأكثر الأمور، وأن المرأة ناقصة، والإمام والقضاء من كمال الولايات، فلا يصلح لها إلا الكامل من الرجال" (3).

وقال ابن حزم - رحمه الله: "ومعنى فرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجوز إمامة المرأة ولا إمامة صبي لم يبلغ إلا الراضة فإنها تجزى إمامة الصغير الذي لم يبلغ والحمل يقبّل أمه" (4).

موقف أصحاب هذا الاتجاه من هذه المسألة:

يتكاد يتفق أصحاب هذا الاتجاه على أن تولى المرأة الولاية العامة، وإن استثنى بعضهم الإمامة العظمى، ولكن هذا الاستثناء يژول بقولهم أن صورة الإمامة العظمى في هذا الزمن غير متحققة، لأن الحكم في هذا العصر أخذ شكلًا جماعيًا مؤسسياً، بخلاف ما كان في الزمن القديم حيث كان حكماً فرديةً: وبناءً

(1) رواه البخاري، الصحيح، كتاب الجهاد والسير، باب من الكتاب في جيش فخرجت امرأته حاجة، وكان له عشرة يؤذن له، ح(2844)، ومسلم، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج، وغيره ح(1341).
(2) أنظر: المغني:11/280.
(3) شرح السنة، البنيوي، تحقيق: الأرناؤوط، وتشاويش:10/م76، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1390هـ.
(4) الفصل في الملأ والأهواء والنحل، باب حزم:4/89، مكتبة الخانجي، القاهرة.
المبحث الثاني
تولي المرأة للولايات العامة

عليه فليمرأة - عند كثير منهم - أن تشارك في مستويات الحكم المختلفة من رئاسة الدولة، ورئاسة الوزراء، والقضاء، وغيرها.

فالشيخ الغزالي - كما تقدمت الإشارة - تطور موقفه من المنع العام (1)، ثم الجواز بالشرعية العام (2)، ثم الجواز العثماني (3).

والشيخ القروصاوي يستثني الإمام العظيم من الجواز، ولكنه قال بالفرق بين نوع الحكم في السابق، والحكم في العصر الحديث: إذ يرى «أن المجتمع المعاصر يظل النظم الديمقراطية حين يولي المرأة منصبًا عامًا كالوزارة أو الإدارة أو النياية، وأنه أيضًا، فلا ينبغي هذا أن يقابل بالأمر بالفعل، وقلدها السؤلية عليه كاملة».

فالواقع المشاهد أن المسؤولية جماعية والولاية مشتركة، تقوم بأعباءها مجموعة من المؤسسات والأجهزة، والمرأة إذا تحمل جزءًا منها مع من يحملها.

فليس هو الحاكم المطلق الذي لا يستحق لها أمر، ولا يرفض لها طلب، فهي إنما تترأس حزبًا يعارضه غيرها، وقد تجري هي انتخابات فتسقط فيها بجدارة، كما حدث لأندية في الهند، وهي حزبًا لا تملك إلا صوتها، فإذا عارضتها الأغلبية غذا رأيها كراوي أي إنسان يعبس الطريق (1).

وإذا أضفنا إلى هذا استدراكاته على حديث أبي بكر - رضي الله عنه - من أن الحديث ليس على عمومه لأنه لو أخذ على عمومه لعارض - رأيه- القرآن الذي جاء فيه الشيء على بلقيس ملكة سابقًا، كما أن الواقع - رأيه- يؤدي صرف الحديث عن عمومه حيث إن كثيرًا من النساء كان خيرة لأوطانهن من الرجال، الكفاءة والقدرة السياسية والإدارية، إضافة إلى اختلاف طبيعة الحكم المعاصر الذي تكون فيه الولاية والمسؤولية مشتركة عن أنظمة الحكم المطلق السابقة (2).

(1) انظر: صفحة 158.
(2) انظر: من هنا نعلم: 111.
(3) انظر: مسألة سؤال حول الإسلام، الغزالي: 267/2، دار ثابت، القاهرة 1418.
(4) انظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: 50.
(6) المصدر السابق: 176.
(7) انظر: المصدر السابق: 176-177.
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثاني: قضايا تشريعية

ومثل هذا التقرير منه يؤول بقوله إلى القول بالجواز العام.
وقد نفى د. محمد سليم العوا أن تكون الإمامة بمثابة المعروف في التاريخ الإسلامي لها وجود في الواقع المعاصر، وذكر أننا «خريجنا من إطار الإمامة التي عرفناها، إذ تارخنا إلى إطار الدولة المدنية التي نعيش فيها الآن، ويجوز أن يتولاه أو إنسان مسلم أو مسيحي، أو أي شخص مواطن في الدولة لأن جزء من المؤسسة وليس هو المؤسسة كلها، وجزء من الحكومة وليس هو الحكومة كلها» (1).

وذهب د. محمد عمارة (2) إلى قرب مما ذهب إليه الشيخ القرضاوي.
وأما د. الغنوصي (3)، وفهمي هودي (4) فهناك الجواز العام.

المناقشة:

بالنظر فيما تقدم يمكن إجمال جوانب الخلل في موقف أصحاب هذا الاتجاه من نصوص المسألة فيما يلي:

أولاً - الزعم بأنه لا يوجد نص قاطع في هذه المسألة.

يرى د. محمد عمارة أن القرآن الكريم لم يعرض لهذه القضية، كما لم تعرض لها السنة النبوية، لأن القضية لم تكن مطروحة على الحياة الاجتماعية والواقع العملي لمجتمع صدر الإسلام، وليس لدينا فيها نصوص دينية أصيل، ومن ثم فإنها من مواطن ووسائل الاجتهاد (5).

الاستاذ فهمي هودي فلا منع لديه من توليها القضاء وحتى الإمامة العظمى، وويُرَى أنه ليس هناك نص قطعي يجرم تلك المشاركة. «وأن كل ما هناك تأويلات

(2) نظر: الحريات العامة في الشريعة الإسلامية، 1980.
المبحث الثاني
تولي المرأة للولايات العامة

واجتهادات.

وأيضاً فإنه إفلاس للنصوص المتقدمة وغيرها مما ذكره أهل العلم في هذه المسألة.

ثانياً- معارضة النص الشرعي:
ا- معارضاً النص الشرعي بنصوص شرعية أخرى:
1- عارض بعضهم الحديث بأن القرآن الكريم قد تحدث عن ملكة سبأ وهي امرأة- فأثنى عليها وعلى ولايتها للولاية العامة.
بل كان التصريح بالموافقة واضحًا. قال الشيخ الفزائي: "هل خاب قوم ولو أمرهم امرأة من هذا الصفن النفس؟".
ويجب عن ذلك بما يلي:
- بأن يقال أين النص الذي الشيء عليها؟
1- إذا قيل: إن تصرفها يدل على أنها كانت عاقلة حكيمة. فقيل: إنها كانت كافرة بنص القرآن، فهل إذا أثني على كافر بعدل أو بعقل وحكمة يكون هذا مسوغًا لجواز توليه الولاية العظمى؟
2- ثم هذا الملك كان قبل إسلامها، فإنها لما أسلمت لله ربي العالمين تبعث سليمان عليه السلام، فقد حكي الله عنها أنها قالت: "يا هما: أتَذَاكَ اللَّهُ قَلِيلًا رَأَتْهُ حِيٌّ لَها وَكَانَتْ عَنْ سَاحَتَهَا قَالَ إِنَّهُ صَرِّحُ مَنَّىٰ مُنْ تَأْبَرْ قَالَ رَبِّ إِنِّي طَلَّتْ تَقَيَّ مَعَا نَصْمُتْ نِسْمَةً لَّوْ بُلْمَيْنِ (التعل: 44).
قال أبو حيان: "ولا يدل قوله: "تَأْبَرْ" على جواز أن تكون المرأة ملكة؛ لأن ذلك كان من فعل قوم بلقيس، وهم كفار، فلا حجة في ذلك".

(1) انظر: مقاله بعنوان "ربت الديمقراطية وخسر الإسلاميون". صحفية الحياة الجديدة عدد 1999/12/8.
(2) انظر: من قتله الدولة في الإسلام: 178, 179، والتحرير الإسلامي للمرأة: 100.
(3) السنة النبوية: 50.
(4) البحر المحيط: 7/509.

الإسلامي القاضي بن النص الشرعي
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثاني: قضايا تشريعة

- ونستنجد ببقائها ملكاً بعد إسلامها فليس ذلك بحجة: لأن شرع من قبلنا لا يكون حجة إذا جاء شرعنا بخلافه (1).

2- معارضة الحديث بعوم الآيات التي تفرض واجب الأمر بالمعرفة والنهي عن المنكر المشتركة يحميل مسؤوليتها على الرجال والنساء دون تفريق كلي له، فتقوله تعالى: {المُؤْمِنُونَ وَالمُؤْمِنَاتُ يَعملُونَ الصَّلَاةَ وَنَذِرُونَ السَّرُّ وَيَمَنُونَ عَنِ المُكْرِهِينَ وَيَقُولُونَ اللهُ لِلَّهِ وَرَسُولُهُ وَأَرْبَعَ آياتٍ لِلنَّارِ} (البقرة: 171). (2)

وهذه معارضة غير محلها: إذ لا تتناقض بين تحقيق واجب الأمر بالمعرفة والنهي عن المنكر وبين المنع من الولاية العامة للمرأة، فمثلاً هذه الآيات لا تدل على شرائط الخلافة، وما جاءت لبيان صفات الإمامة (3).

3- معارضة الحديث بعوم النصوص التي تقرر المساواة بين الرجال والنساء، وأن هذا الحديث (لا يصلي أساساً صالحاً لتخصيص عموم المساواة) (4).

وقد تقدم بيان وجوب إعمال النصوص بالجمع بينها ما أمكن، والجمع هنا ممكن جداً، ولا معنى لرد الحديث بدعوى معارضته لعوم الآيات إلا مجرد التحكم.

4- معارضة الحديث بتطبيقات وممارسات مجتمع النبوة والخلافة الراسدة لمشاركت النساء في العمل العام بدءاً من الشريعة إلى الأمور العامة والمشاركة في تأسيس الدولة الإسلامية، وحتى ولاية الحسبة والسواق والتجارات، التي ولاها عمر رضي الله عنه - للشفاء، وانتهاء بالمشاركة (5).

وقال الغنويش: (وكان لعائشة أم المؤمنين، شأن في السياسة: إذ قادت معارضة

انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي: 145.
(1) انظر: من فقه الدولة في الإسلام: 16، والتحريير الإسلامي للمرأة: 10.
(2) ولاية المرأة في الفقه الإسلامي: 143.
(3) الحريات العامة والشريعة الإسلامية: 129، وانظر: الفقه الإسلامي في طريق التجديد: 159.
(4) انظر: السنة النبوية: 87، وانظر الدول في الإسلام: 123، والتحريير الإسلامي للمرأة: 129.
(5) والولايات العامة والشريعة الإسلامية: 129.

موقف الإياب العقالي
البحث الثاني
تولى المرأة للولايات العامة

مسألة ضمت ما يزيد على ثلاثة آلاف من الجند فيهم من الصحابة المشررين، وكانت كما ذكر أبو بكر تأمر وتهي، وإذا الأمر أدره فكانت في مقام الرئاسة تخطب وتتفاوض وتحبص إمام الصلاةً. 1.

وإجاب عن ذلك بما يلي:
- أن هذا مناقض لاستقراء النصوص وأحداث السيرة والتاريخ حيث لم يثبت عندها ولا في القرآن المفضلة وما بعدها شيء من ذلك، وما وقع من سوابق تأريخية هي سوابق محدودة، ولم يوافق عليها العلماء. 2.

ونppy ما يذكر من مجرد استشارات فردية في قضايا جزائية، أو مشاركة في عمل عام لا يدخل بباب الولاية العامة، فيكون هذا الاستدلال غير ملحو.

- إن عائشة رضي الله عنها لم تقصده بفعلها هذا الإشغال بالسياسة وأن تنظم فئة سياسية، ولم تخرج كقائدة جيش تحرب، وإنما خرجت اجتهادة منها رضي الله عنها لتصلح بين فتنتين متحاربين، ومع ذلك فقد نصحتها بعض الصحابة، منهم: أم سلمة، وعلي وعبد الرحمن بن عمر، وغيرهم رضوان الله عليهم أجمعين. 3

- كما أن بعض تلك المشاركات لم نصح، مثل قصة تولية عمر للشفاء، فقد قال أبو بكر ابن العربي -رحمه الله-: "لم يصح فلا تنتفوا إليه: إنما هو من سرائر المبتدأ في الحديث"،وعلى فرض صحته فقايتة أنه اختارها في أمر خاص بالنساء. 4

ب- معارضة النص بالصلاحة:

حث يري د. محمد عمارة: "أن هذه القضية هي من مسائل المعاملات، ولست من شعائر العبادات، وإذا كانت المعاياد توفيَّة تلتصم من النصوص، ونفَّت عند الوارد فيه، فإن المعاملات تحكمها المقاصد الشرعية، وتحقيق المصالح الشرعية المعتبرة، وال موازنة بين المصالح والمفاسد فيها، ويجلي إجابة المعاملات أن لا تخالف ما

الولايات العامة في الشريعة الإسلامية: 128.

(1) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي، 148، وما بعدها.

(2) انظر تفصيل ذلك في: فتح الباري، 1205/12، ولولاية المرأة في الفقه الإسلامي: 148.

(3) أحكام القرآن:1445.


النظام القادر على النص الشرعي
ورد النص، لا أن يكون قد ورد فيها نص» (1).

ويرى الشيخ الغزالي أن القول بالمنع لا يناسب هذا العصر، وقال: «إنا لسنا مكلفون بنقل تقاليد عباس وعمران إلى أمريكا واستراليا إنا مكلفون بنقل الإسلام وحسب... وإذا ارتدوا أن تكون المرأة حاكمة أو قاضية أو وزيرة أو سفيرة فهم ما شاؤوا ولدينا وجهات نظر فقهية تجري ذلك كله، فلم الإكرام على رأي ما؟ إن من لا فقه له يجب أن يغلقوا أفواهم لثلا يسيروا إلى الإسلام بحديث لم يفهموه، أو فهموه وكأن ظاهر القرآن ضده» (2).

وكي نرى الرد هنا قول الشيخ الغزالي نفسه في كتاب سابق، حيث قال: «وتكليف الإسلام أن يعينهن - يعني النساء - قاضيات أو وزيرات ظلم للطبيعة وأفتيات على المصلاة» (3). ثم نقل كلمة أعجبه لأستاذته اسمها «عزيمة عباس عصفور». تطبيقاً على أن وزير العدل - مصر أصدر قرراً بتعبين بعض النساء حقوقات نساء الأحداث، فقالت: «لم كانت الخطوة التي خطاها وليد العدل بتعيين الحقوقات نساء الأحداث كسباً للمرأة لكنه أول من تدعو الله أن يبارك للمرأة فيها، أما وأنا ممن خرجت كليه الحقوق - الأفواج الأولى وزوايا المحاماة أكثر من عشر سنين، ونجحت فيها نجاحاً بأحمد الله عليه... فإني أعلن صراحة أن النبأة والمحاماة معاً تنافيا مع طبيعة المرأة وتتفارضان مع مصلحتها، وأعلن إشتماق على النقية الباقية من فتياتنا المنتميات اللاتي مازلت بخير أن يجرين هذه التجربة المرة المضنية... لقد تحتملت أصابا من النجاحات من إرهاق المهنة وعانيتها ومن محاربتنا للطبيعة وتكبينا طريق الواقف، والله ماذا تكون العاقبة إذا خضعت النائية لطيبتها واستجابت لحثها الحياة فتوزعت ورزقت أطفالاً، فافتنتم من بينهم طبيعة التحقيقات والانتقالات والمآتم، وتركتم زوجاً قد دار بربي الأولاد، ويرضى الصغار... وماذا تصنع النائية إذا عينت بلاد نائية عن أهلها، وليس بها لسكن غير استراحة موظفين، هل تثبت ليلتها مع زملائها من الرجال؟ إن الدين والأخلاق والعرف الحميد تحتتم أن تعيش المرأة بعيدة عن مواطن...»

انظر: التحرير الإسلامي للمرأة: 10.11.
السنة النبوية: 001.002.108.109.110.111.112.
من هنا نعلم: 09.10.11.
المبحث الثاني
تولي المرأة للولايات العامة

الفتنة والإغراء والزلف. وانتشارها إلى هذه الصورة يعرضها لخطر محتمل وضرر مؤكد... إن رسالة المرأة بـ "الحياة لها جلالها وفقطيتها التي لا تعدلها حقوق تمنحها ولا امتيازات تعطاها وإن كثرت". ثم تقول: "ولضرورة صادقة بـ حجرها طفل أفضل للأمة وأتّفع للبلاد من ألف نائبة وألف محامية. وحكم الله فيمكن أن تكن أمهات لا نائبات ولا محاميات". 

ج- معارضة النص بالواقع:
قال الشيخ القرضاوي: "يؤكد سرّ الحدث عن العموم الواقع الذي شهدته وهو أن كثيراً من النساء قد كن خيراً لأوطانهن من كثير من الرجال". 
وقد تقدم قول الشيخ الغزالي في ذات المعنى، كما تقدم الجواب عنه. 

ثالثًا- الخلل الناتج عن موقف من قطاعية النص وظنيته:
من ذلك قول الغنوشي: "الأحكام الشرعية وخاصة ما تتعلق منها بنظام الدولة الإسلامية ما ينبغي أن تبنى على سنّة طلبي مما كانت درجة الطبيعة ضئيلة". 
وهذا خلل ظاهر كما لا يخفى، وقد تقدم بيان ذلك والجواب عنه. 

رابعًا- تأويل النص في ضوء ظروفه التاريخية:
قال الشيخ الغزالي: "وقد تأملت الحديث الوريدي في الموضوع مع أنه صحيح سنداً ومتنناً، ولكن ما مناهج؟ عندما كانت فارس تتهاوى تحت مطارق الفتح الإسلامي كانت تحكمها ملكية مستبديّة مشؤومة، الدين وثني، والأسرة المالكة لا تعرف شورى، والعلاقات بين أفرادها باللغة السوء، والشعب خاضع منفرد، وكان بالإمكان أن يتولى الأمر قائد عسكري يقف سيف الهزائم لكن الوثنيّة السياسية جعلت الأمّة والدولة مبهرًا لفتاة لا تدري شيئًا، فكان ذلك إيداعًا بأن الدولة كلامها إلى ذهاب، بـ التعلق على هذا كله. قال النبي الحكيم كملته الصادقة فكانت وصفًا للأوضاع كلا، ولو..." 

المصدر السابق: 163. 
(1) من فقه الدولة في الإسلام: 165. 
(2) انظر صفحه: 168. 
(3) الولايات العامة في الشريعة الإسلامية: 169. 
(4) انظر: صفحة 260. 

الإسلامي المفاهيم بـ النص الشرعي
أن الأمر فارس شوري وكانت المرأة الحاكم تشبه "قولة مايث "اليهودية التي حكمت بني إسرائيل فكان هناك تعليق آخر على الأوضاع القائمة (1).

ويقول محمد عماره: "إذا كانت صحة الحديث من حيث الرواية "هي حقيقة لا شبه فيها" فإن إفطار مناسبة ورود هذا الحديث يجعل الدراية "بمعناه الحقيقي مخالفة للاستدلال به على تحريم ولاية المرأة للعمل العام; فمما بسألت ورود الحدث تجعل نبوءة سياستية بزوال ملك فارس وهي نبوءة نبوية قد حققت بعد ذلك سنوات - أكثر منه تشريعاً عاماً يحرم ولاية المرأة للعمل السياسي العام" (2).

وقال الفنوني عن الحدث أنه "لا يتعدى التعليق على الواقعة المذكورة حتى يكون مرجعاً لـ "مادة القانون الدستوري" (3).

وهذا مخالف لقاعدة العبرة بعوم اللظة لا بخصوص السبب، كما نقد (4).

خامسا - الادلة الناتج عن الموقف من فهم السلف والأئمة للنص:
أ - إفطار فيهم أبي بكر - رضي الله عنه -، وذلك عندما قال: "لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ أيام العمل بعد ما كنت أن أجرح بأصحاب العمل، فأقاتل معهم ".
فتى ولم يفهم من قول النبي ﷺ أن النص الخاص لا يعتدي على عموم الفروع، كما لم يرد ما ينافي هذا الفهم عن الصحابة، وعلى هذا جرى قول العلماء من عصر الصحابة إلى يومنا هذا، إلا من شد (5).

ب - إفطار أن التراث الفقهية "هذه المسألة ينطلق من فهم مباشر للنص الصريح والصحيح، وليس مجرد عمل بشري، كما قال. محمد عمارة: "إن ما لدينا تراجًا حول قضية ولاية المرأة للنسب القضائي هو فكر إسلامي، وإفادة فقهية أثرت أحكاماً فقهية، وليس دينًا وضع له سببهان وتمالى وأوحي به إلى رسول الل (6)".

(1) السنة النبوية: 48.
(2) التحرير الإسلامي للمرأة: 110.
(3) الحريريات العامة في الشريعة الإسلامية: 129.
(4) انظر: صفحة 447.
(6) انظر: التحرير الإسلامي للمرأة: 105.
المبحث الثاني
تولي المرأة للولايات العامة

ستاً- الاختلاف الناتج من الموقف من الاختلاف:
- أن اجتهادهم هذا مقابل النص الصحيح الصريح القاطع، ولا اجتهاد رأي مقابل النص.
وليس أن المسألة هنا اجتهاداً فقهياً مقابل اجتهاد فقهي؛ وعليه فلا يقبل هذا المقام.
د. محمد عمارة: (ومعنى أن الأحكام الفقهية التي هي اجتهادات الفقهاء، مثلها
كمثل الفتاوى، تتغير بتغير الزمان والمكان والمصالح الشرعية العميقة، فتولى المرأة للقضاء
قضية فقهية، لم ولن يغلق فيهاباب الاجتهاد الفقهي الإسلامي).

ب- إن وجود الإجماع يفسر المسألة يخرجها من مجال الاختلاف؛ ومنذ لا يقبل قول
د. محمد عمارة: (فليس هناك إجماع فقهي) هذه المسألة حتى يكون هناك إجماع
للخلاف بإجماع السلف، وذلك فضلاً عن أن إجماع الخلاف بإجماع السلف هو أمر ليس
ب冤 إجماع، ناهيك عن أن قضية إمكانية تحقيق الإجماع أي اجتماع سائر فقهاء عصر
ما على مسألة من مسائل فقه الفروع كهذه المسألة هو مما لا يتصور حدوثه حتى لقد
أنكر كثير من الفقهاء إمكانية حدوث الإجماع في مثل هذه الفروع أصلاً.
فيضاب الاختلاف الجديد والماعصر والمستقبلي، هذه المسألة وغيرها من مسائل
الفروع مفتوح؛ لأنها ليست من المعلوم من الدين بالضرورة، أي المسائل التي لم ولن
تختلف فيها مذاهب الأمة؛ ولا الفطر السليمة لعلماء وعلاء الإسلام).

تبقي بعد ذلك مسائل يسوع فيها الاختلاف بحيث يحقق المناط فيها هل هي
داخل ولاية العامة أو ليس. مثل: الإفتاء، وحدود أخذ الشرك من النساء، إضافة
إلى توليهن ما داخل له شؤون النساء الخاصة، ونحو ذلك.

سابعاً- الاختلاف الناتج عن الموقف من أصول الفقه:
ويتمثل ذلك فيما يلي:
- إلغال دلالات الأنفاظ، فكلمة (قوم) و(أمرأة) كلاهما نكرة جاءت في سياق
النفي فتكون من صيغ العمام، كما سبقت الإشارة.

(1) التحرير الإسلامي للمرأة:105.
(2) انظر: التحرير الإسلامي للمرأة:105.
(3) انظر: ولاية المرأة في الفقه الإسلامي:14 وما بعدها.

الإنسالي القرم ين الفن الشرعي
ولما أتمهم (ولما أتمهم) - عام كذلك: لأن من صيغ العموم: اللفظ المعرف.

بالإضافة - فيشمل كل أمر من أمور القوام.

م-$- كان هناك تقصير في تقييم المراة للولاية العامة والشيوعية: ثم تولى القضاء في اتفاقهم، وليس الإمام منهم. وصلى الله على محمد.

عمارة أن علامة اختلاف القضاء حول جواز تولي المرأة للقضاء، في غيبة النصوص الدينية والقرآنية والنهجية: التي تتناول هذه القضية، كانت اختلاف هؤلاء القضاة في الحكم الذي قاسوا عليه توليها للقضاء، فاللذين قاسوا القضاء على الإمامة العظمى، التي هي الخلافة العامة على أمة الإسلام ودار الإسلام، فائقون في المذهب الشافعي: فقد شملوا توليها للقضاء، لاختلاف جمهور القضاة باستثناء بعض الخوارج على جمل: الذكرة، شرطا من شروط الخلافة ودار الإسلام، فاشترطوا هذا الشرط. ذكره القاضي، قياساً على الخلافة والإمامة العظمى.

ويظل هذا القياس قياساً على حكم فقهيه، ليس عليه إجماع وليس

وفي هذا القياس قياساً على نص قطعي الدلالات والثبوت (1).

وقال الشيخ الغزالي: -رحمة الله-: وما دخل الأئمة والذكرة: هناء امرأة ذات

دين خير من ذي لحية كفرون (2).

ويكتشف الدواعي على ذلك بما جاء في نحتو لجنة الأزهر بشأن منح المرأة الحقوق السياسية، بما نصه: "إن رسول الله لا يقول بهذا الحديث مجرد الإفبار عن عدم فلاح القوة الذي آمن المرأة: أمره، لأن وظيفته: بيان ما يجعل لأمة أن تقبل حتى تصل إلى الجهالة والخلاص. وما لا يجعل لها أن تفعل حتى تسأل من الشر والخسارة، وإنما يقصد نهية أمة عن مجازرة الفرس. إن سناد شيء من الأمور العامة إلى المرأة، وقد سبق ذلك، لأن القوة أشياء عن الشروط، وهو أسهل التدابير بأن عدم الفلاح ملازم لتوتة المرأة: أمرًا من أمورهم، ولا شك أن النهي المستند من الحديث يمنع كل أمرة.

(1) التحرير الإسلامي للمرأة: 107.
(2) السنة النبوية: 51.
المبحث الثاني
تولي المرأة للولايات العامة

- أي عصر من العصور - أن تأتي أي شيء من الولايات العامة، هذا العموم تقيده صيغة الحديث وأسلوبه، كما ينفيه المعني الذي من أجله كان هذا النعم، هذا هو ما فهمه أصحاب الرسول ﷺ وجميع أئمة السلف لم يستثنوا من ذلك امرأة ولا قومها، ولا شأن من الشؤون العامة، فهم جميعاً يستدلون بهذا الحديث على حسبة تولي المرأة الإمامة الكبرى، والقضاء، وقيادة الجيش، وما إليها من سائر الولايات.

وئذ هذا الحكم المستفاد من هذا الحديث، وهو من المرأة من الولايات العامة ليس حكماً تعقيدياً، يقصد مجرد انتصاره دون أن تعلم حكمته، وإنما هو من الأحكام المعللة بمعان اعتبارات لا يجهلها الوطنيون على الطرق الطبيعية بين نوعي الإنسان - الرجل والمرأة - ذلك أن هذا الحكم لم ينط بشيء وراء الأنثوسة التي جاءت كلمة (امرأة) بمثابة عناويناً لها، وإن فالأنثوسة وحدها هي العلة، وواضح أن الأنثوسة ليس من مقترضاها عدم العلم والعمرة، ولا عدم الذكاء والفضائل حتى يكون شيء من ذلك هو العلة؛ لأن الواقع يدل على أن للمرأة علمها وقدرة على أن تتعلم كالرجل، وعلى أن لها ذكاء وفنانة كالرجل بل قد تتفوق إحداهما الرجل ﷺ العلم والذكاء والفهم، فلابد أن يكون الموجب لهذا الحكم شيئًا وراء ذلك كله، إن المرأة بمقتضى الخلق والتكوين مطبوعة على غرائز تاسب المهمة التي خلقها بل هي مهمة الأمومة، وحضانة النساء وتربيته، وهذه قد تجعلها ذات تأثر خاص بدوانية العاطفة، وهي مع هذا ترضع لها عوارض طبيعية، تتكرر عليها في الأشهر والأوسم، من شأنها أن تضعف قوتها المنوية، وتعود في نشأتها تكوين الرأي والتمسك به، والقدرة على الكفاح والمقاومة في سبيل الله، وهذا شأن لا تتنكر المرأة من نفسها، ولا تكون نمثلاً الأمثلة الواقية التي تدل على أن شدة الانفعال والميل مع العاطفة من خصائص المرأة ﷺ جميع أطوارها وعصورها.

ثانياً- الخلل الناتج من الموقف من مصطلح الحديث:

الإسلامي العام - النظري التزام
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثاني: قضيـاء تشريعيـة

الولايات العامة لـ التشريعة الإسلامية: 129.
رواية ابن جرير في تفسيره: 78/71.
انظر: فتح الباري: 70/10، والإصابة: 1476/1.
روضة الناظر: 119/1.
البحث الثالث

أحكام أهل الذمة

الذمة لغة: العهد والكتابة، وأدم فلا نأجأ، وسمي بذلك لأن نقضه يوجب الدُم، والذمة أيضاً الأمان، وهو أهل لكنه أي مستوجب له، وسمي أهل الذمة بذلك لدخولهم عهد المسلمين وأمانهم 

وأما الاصطلاح فأهل الذمة عبارة عين يؤدي الجزية ويلتزم بأحكام الإسلام، وهؤلاء لهم ذمة مؤيدة، وهؤلاء قد عاهدوا المسلمين على أن يجري عليهم حكم الله ورسوله، إذ هم مقيمون في الدار التي يجري فيها حكم الله ورسوله.

وأما الجزية فهي الوظيفة المأخوذة من الكافر لإقامته بدار الإسلام.

في كنف عام.

فمصطلح أهل الذمة مصطلح شرعي، وقد دل الكتاب والسنة والإجماع.

الجملة على مشروعية عقد الذمة، وما يترتب عليه من الأحكام ومنها الجزية.

فمن الكتاب قوله تعالى: {قد يلقو أهل الذمة} والمثابون ولا يلقو أهل الآخر ولا يجرهم ما حرمه الله ورسوله ولي يزوروا بين أهل الذمة أونا لسُلمِكُب حقيق يُطيرون للجزاء. {الحج: 128}.

ومن السنة: أن رسول الله ﷺ كان إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوقفها خاصته بثقة الله وبنعله من المسلمين خيراً، ثم قال: (( اغزوا باسم الله وسبيله، قاتلوا من كسر ببال الله، اغزوا ولا تغلوا ولا تغدوا ولا تمثلوا.

انظر: معجم مقارنات اللغة، 4/2641، والتعريفات للجريجاني، 142، والصباح المنير، 210، وتحديات سبب الحديث والأثر، 421،้อ وطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399، ولسان العرب، 120/16.

انظر: أحكام أهل الذمة، 47/2.


الإسلامي القاصر بن النص الشريعي
ولا تقتلون ولا يديثا فإنها لقيت عدوكم من المسلمين فادعوهم إلى ثلاث خصال (أو خيارا)، فأتيتهم ما أجابوك فاقبلك منهم، وفك عنهم، ثم ادعوه إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبلك منهم، وفك عنهم، ثم ادعوه إلى التحول من دارهم إلى دار المجاهدين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلموهماهم وأهلوهم على المجاهدين، فإن أجابوك فاقبلك منهم، وفك عنهم، فأخبرهم أنهم يكونون كأصبة المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم أي الغنيمة والقيمة شيء إلا أن يجازوا مع المسلمين، فإنهم أباو فسلهم الجزية، فإنهم أجابوك فاقبلك منهم، وفك عنهم، فإنهم أباو، فاستعن بالله وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوا أن تجعل لهم دمت الله وذمة نبئه فلتحاول لهم دمت الله وذمة نبئه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنك أن تخضوا ذمتك وذمة أصحابك أهون من أن تخضوا دمت الله وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أن بحسب حكم الله فيهم أم لا (1).

وقد أجمع المسلمون على جواز عقد الزمتة، ومشروعة أحد الجزية في النحلة، والذى ينتج: - والله أعلم- من أقوال أهل العلم فيمن تؤخذ منهم الجزية، أنها تقتصر على أهل الكتاب والمجوس، وأن من سواهم يبقون على الأصل من الخيار بين الإسلام والقتال كما شهدت بذلك نصوص القرآن والسنة (2).

ووبموجب عقد الزمتة يلتزم إمام المسلمين بجملة من الحقوق منها: 1. إعطاؤهم الأمان ما داموا ملتزمين بما عليهم؛ لأن أية الجزية جملت إعطاء الجزية غاية للقتالهم، فلما بدأوا لم يجز قتالهم. 2. الالتزام بحمايتهم: لأنهم أصبحوا جزءاً من الدولة الإسلامية، وقد قال عمر رضي الله عنه: - واصبحت له الخليفة بعدد: "وأوصييه بذمة الله وذمة رسوله أن يوحي لهم بهدفهم وأن يقاتل من ورائهم ولا يكلفهم إلا طاقتهم" (3).

(1) رواه مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأيير الإمام الأمراء على البعوث وصتيته إياهم، ح(173).
(4) رواه البخاري، صحيح، كتاب الجهاد والسير، باب يقاتل عن أهل الزمتة ولا يسترقوه، ح(288).

"موقف الأيام العقليّين"
المبحث الثالث
أحكام أهل الذمة

2. عدم التعرض لشعائر دينهم ما أخوضها ولم يدعو المسلمين إليها، أما كتبهم فهي تفصيل؛ فما كان منها من البلاد التي فتحت عنوة فإن الصحيح عدم التعرض لها، وهذا هو فعل الصحابة، وقد حكي ابن قدامة الإجماع على ذلك (1).

وأما إذا فتحت الأرض صلاحاً فيحسب الاتفاق في الصلح.

وأما الأموار التي مصَّروها المسلمون كالبصرة والكوفة وبداد فلا يجوز إحداث الكراس فيها، ولو وجدت وأحدثت وجب هدمها، حتى لو اختار الإمام أن يقر أهل الذمة فيها، فلو أقرهم بالذمة على أن يعدوا فيها بيعة أو كنيسة، أو يظهروا فيها خمرة أو خنزير أو ناقوساً لم يجز، وإن شرط ذلك وعقد عليه الذمة كان الشرط والعقد فاسداً، وهو اتفاق من الأئمة لا يعلم بينهم فيه نزاع (2).

قال ابن عباس - رضي الله عنه -: «أيا مصرف مكروه العرب فليس للجهم أن يبنوا فيه بيعة ولا يضربوا فيه ناقوساً ولا يشربوا فيه خمراً ولا يتخذوا فيه خنزيراً» (3).

وهي المقابل يترتب على عقد الذمة مجمعاً من الواجبات التي يلزم بها أهل الذمة ولا يجوز لهم مخالفتها. وقد جاءت هذه الأحكام مستوفاة مفصلة في الشروط العمرية كما نقلها غير واحد من العلماء.

وقد اشتملت تلك الشروط على عدد من المسائل، منها: تميزهم عن المسلمين في اللباس والشعر والمركب، وإخفاء منكرات دينهم، والالتزام الصغر الذي شرعه الله تعالى إلى غير ذلك من الشروط (4).

قال ابن تيمية - رحمه الله -: «وهذه الشروط أشعر شيء كتب العلم والفقه، وهي مجعد عليها في الجملة بين العلماء من الأئمة المتبعين وأصحابهم وسائر الأئمة، ولولا شهرتها عند الفقهاء لذكرنا ألفاظ كل طائفة منها» (5).

(1) انظر: المغني: 12/340.
(2) انظر: أحكام أهل الذمة، لابن القيم: 1181، والغني: 13/240.
(3) رواه عبد الرزاق في الصنم: 1/267، ومزاع بن القيم للإمام أحمد. أحكام أهل الذمة: 2/1181.
قال أيضًا: "وهذه الشروط موازية يجددها عليهم من وفاته الله تعالى من ولاة أمور المسلمين". (1)

وقد قال عنها ابن القيم: "وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقواها بالقبول وذكرواها كتبهم، واحتجوا بها، ولم يزل ذكر الشروط العرفة على أسنتهم وكتبهم، وقد أنفقها بعد الخلافة وعملوا بموجبها". (2)

ومع القول بإلزام هذه الشروط إلا أن العمل بها مشروط بالقدرة والتمكين، أما مع العجز - كما في حالة ضعف المسلمين - فلا يجب على المسلمين إلزام أهل الديمة بهذه الشروط، ولكن حالة العجز هذه لا تبرر بحال الدعوة إلى وضع تشريع يختلف الشرعية بشأنها كالقول باعتماد المواطنة ووقف الفهم الغربي - كمبدأ أوحد أو doch ذلك.

قال ابن القيم - رحمه الله -: " ومن تأمل سيرة النبي ﷺ وأصحابه ﷺ تأليفهم الناس على الإسلام بكل طريق تبين له حقيقة الأمر، وعلم أن كثيرًا من هذه الأحكام التي ذكرنا من الغيار وغيره، تختلف باختلاف الزمان، والمكان، والعجز، والقدرة، والمصلحة، والمفسدة، ولذا لم يعبرهم النبي ﷺ ولا أبوبكر - رضي الله عنه - وغزيم عمر - رضي الله عنه - " (3)

موقف أصحاب هذا الاتجاه من أحكام أهل الديمة:

تعت أحكام أهل الديمة من الإشكاليات الكبيرة التي تواجه أصحاب هذه الاتجاه لأنهم يرونها تعارض مع قيم ومبادئ الحياة المدينة المعاصرة. كما يرون تعارضها مع قيم حقوق الإنسان وحقوق الفهم الغربي، مما يضطر بعضهم إلى القول ببدم الحاجة إلى إظهار مثل هذا المصطلح مراعاة لمااشأ أهل الكتاب، ﷺ حين كان بعضهم سريعاً يدعو إلى إسقاط هذا المصطلح من القاموس الإسلامي المعاصر، واستبدال مفهوم المواطنة به.

وكان الأمر سهول لو وقف عند مجرد ترك استخدام المصطلح مع الثبات على الأحكام المتعلقة به، ولكن كانت هناك مخالفات للأحكام الشرعية المتعلقة بأهل
البحث الثالث
أحكام أهل الذمة

الذمة. ودعوة إلى إعادة النظر في تلك الأحكام باعتبارها أحكاماً تاريخية، كان لها
ما يبررها عصور مضت، بخلاف العصر الحاضر؛ مما يستدعي النظر فيها
تحقيقاً للمصلحة العامة، ودفناً للتهم الموجهة للإسلام.

يقول الشيخ القرضاوي: "وأهل الذمة يحملون جنسيته دار الإسلام" ويتعبير
آخر: هم مواطنون في الدولة الإسلامية، فليس عبرة في "أهل الذمة" عبارة ذم أو
تقصص، بل هي عبارة توجت بوجوب الرعاية والوفاء، تدينًا وامثالاً لبشر الله. وإذا كان
الأخوة السنيون يتآدون من هذا المصطلح، فليغير أو يعذب، فإن الله لم يعبدنا به،
وقد حذف سيدنا عمر - رضي الله عنه - ما هو أهم منه، وهو لفظ "الجزية". رغم
أنه مذكور في القرآن، وذلك استجابة لعرب بني نجل من النصارى، الذين أفروا من
هذا الاسم. وطلب أن يؤخذ منهم ما يؤخذ باسم الصدقة، وإن كان مضاعفاً. فوافقهم
عمرو، ولم ير ذلك بأصاب، وقال: هؤلاء القوم حمقى، رضوا بالمعنی، وأبا الاسم.

وهذا تسببه من الفارق على أصل مهم، وهو النظر إلى المقصد والمعلق، لا
إلى الألفاظ والمبنية، والاعتبار بالسميات لا الأسماء ومن هنا نقول: إنه لا ضرورة
للتمسك بلفظ "الجزية" الذي يأنف عنه إخواننا النصارى لمصر وأمثالهم في
البلاد العربية والإسلامية، والذين امتزجوا بالمسلمين، فأصبحوا يكونون نسيجًا
قوميًا واحدًا. ففيك أن يدفعوا "ضربة" أو يشدكون بأنفسهم "الدفاع عن
الأمة والوطن فشتقعت عنهم".

وفياً يتعلق بالولايات العامة برى أن "رئاسة الدولة، والقضاء، وإمامة الناس
الصلاة لا يجوز أن يقوم بها إلا مسلم، وأنه لا منع من أن يكون أحد نائبي
الرئيس، أو نوابه من غير المسلمين، وما عدا ذلك فالمجلس مفتوح لغير المسلمين
كل ما يحصو شروطه، ويمتلكون مؤهلات، ومن ذلك منصب (الوزارة) كما
ذكر الإمام: أبو الحسن الماردوي، وأبو يعلى الفرّاء الأحكام السلطانية من
تولي أهل الذمة وزارة التنفيذ، وهناك بعض الوزارة لها حساسيات واعتبارات
معينة مثل: وزارة الدفاع، ووزارة الداخلية، المهم هنا هو توافر الثقة بين الجميع،

(1) هنارى معاصرة: 2/642.

الإسلامي القاضِر في النص القرَّي
الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي
الفصل الثاني: قضـىـا تشكـيـعية

فإذا تواضرت، وشاع جو الأخوة والتسامح بين أبناء الشعب الواحد: انحلت كل المشاكل (1).

ويرى د. الفنوني أن المجتمع الإسلامي يقوم على الاشتراك في المواطنة على أساس المساواة في الحقوق والواجبات والمشاركة في الشؤون العامة على أساس الكفاءة والأمانة، وأنه يجب تقرير حق المساواة (المطلقة) في كل شيء ومنها حرريتهم - أهل الذمة - في إظهار عقائدهم، ونشرها بشتى الوسائل، وأن لهم الحق في تولي كل الوظائف العامة في الدولة الإسلامية بما فيها رئاسة الوزراء والوزير الأول وما عدا وظيفتي الإمامة وقيادة الجيش، مؤكدا على وجب إلغاء ما يتعارض مع أساس "العدل" كما يفهمه - من الأحكام الفقهية الفرعية (2).

كما يرى إسقاط الجزية عن أهل الذمة، إذا ساهموا مع المسلمين في حماية الوطن: لأنهم يدفعونها مقابل حماية المسلمين لهم، وليس بسебاب الكفر (3).

ومع أن د. طه جابر العلوي يدرك أن المواطنة ذات مضمون فكري علماني، وأنها لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل العلمانية الدنيوية، ومع أنه عارض استعارة المفاهيم ذات النسبق الحضاري المختلف وذات الجذر والأصول الوعائية والقواعد المغايرة، لأنها تكون مشحونة في المادة بمثل الأفكار متصلة بكثير من القواعد، ومع ذلك كله يشي على اتجاهات راشد الفنوني، التي خرج بها نحو موضوع المواطنة؛ لأنه أعلن عن اتساع الإسلام لقبول مفهوم المواطنة كما هو في الوعي العاصر، ولأنه دلل لهذا الفنون، وأصل له، ليكون اتجاهًا متغيرًا شرعًا تستجيب له القلوب السلمية، وتقبله العقول (4).

ولذلك يدعو إلى إعادة النظر في أحكام أهل الذمة، لأنها تعرضت للحاضر لسخط العلمانية الدنيوية بكل فصائلها وتوجهاً (5).

(2) انظر: حقوق المواطنة: 13.
(3) انظر: مصادر السابق: 14.
(4) انظر: مصادر السابق: 12.
(5) انظر: مصادر السابق: 15.
ويقرر عبد الحميد أبو سليمان أن الفقهاء التقليديين -حسب وصفه- وخاصة ابن القيم يتقربون لأحكام أهل الذمة، قد غاب لديهم المفهوم النظري الشامل للفكرة المجتمع المسلم، وعزى ذلك إلى دراستهم الجزئية والوصفية للإسلام.

المناقشة:

بالنظر فيما تقدم عرضه من أقوال أصحاب هذا الاتجاه يمكن إجمال أهم أوجه الخلل في موقفهم من النصوص الشرعية في هذه المسألة، فيما يلي:

أولاً- معارضة النصوص الشرعية في المسألة:

- معارضة النصوص الشرعية بنصوص شرعية أخرى:

فمعارض مالا يقبله بعضهم من النصوص المتعلقة بأحكام أهل الذمة بنصوص أخرى، مثل الآيات التي تبرز فيها سماحة الإسلام وحضرة على السب و الإحسان إلى المخالفين الذين لم يقاتلهم في الدين، مثل قوله تعالى: [لا يَمِهِّدُ كُلُّ أَيْلَانَا إِلَّا أَنْ يُبَدِّلْهُنَّ إِلَىٰ أَجَانِبٍ وَلَيُحْبَسَنَّهُمْ فِي أَيَّامٍ مِّنْ أَيامْكُمْ] [المحسنين: 8].

ولو تأمل هؤلاء فالفعل بأحكام أهل الذمة لا يعارض هذه الآية، بل إن تلك الأحكام داخلة في نطاق الآية: ولذا فقد ميز الإسلام في التعامل بين الكافر وال محارب وبين الكافر المسلم.

ومن المعارض لأحكام أهل الذمة المعارضة بقوله تعالى: [وَلَدَعْ كَرْمَانِي بَيْتٍ عَدِيمٍ] [الإسراء: 70].

وهذه الآية كما هو ظاهر تتحدث عن تكريم جنس الإنسان وتفضيله على غيره من المخلوقات، وليس فيها مساعدة المسلمين بالكافر، بل جاءت النصوص الكثيرة في

الإسلامي المعصم بن النص السري

(1) انظر: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: 91.
(2) انظر: موانئو لدلمون: 132، والأقباط والإسلام، العوا: 30، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى: 1420هـ.
(3) انظر: موانئو لا دميون: 132.
بيان أن من كفر بالله رده الله أسفل سافلين، قال تعالى: "لقد خلقنا الأنس في أحسن تقويم (التنمية: 4-5)
وقد رددت أسلف سافلين (الأنبياء: 105) أسلفوا وعملوا الصالحين فهم أجبر عينهم (الفرقان: 44).
 وقال: "إن هم إلا الذين أظلمت بلمهم أصل سبيلًا (الفرقان: 54).
 وعلىه فقد مايز الله بين المؤمنين والكافرين في الدنيا والآخرة، قال تعالى: "أَمِّ حَبِّ الْأَلِيْلِ أَجْرَاهَا أَلْسِنَانِ أَنْ يُعْلِنُونَ كُلُّ مَا أَصَامُوا وَيَعْلَمُوا الصَّالِحَنَاتِ سَوَاءً ثَمَّ أَمَّامَهُمْ سَلَامًا يَحْكُمُونَ (الجيلاتي: 21).

قال ابن كثير - رحمه الله: "يقول تعالى: لا يستوي المؤمنون والكافرون. كما قال: "لَآَسْتَوَى أَعْلَمَيْنَ لَأَنْ أَعْلَمْيَنَّ أَصْحَبَ الرَّجُلِينَ هُمْ الْقَانُونُ (الحاصر: 209). وقيل حسانًا: "أَمِّ حَبِّ الْأَلِيْلِ أَجْرَاهَا أَلْسِنَانِ أَنْ يُعْلِنُونَ كُلُّ مَا أَصَامُوا وَيَعْلَمُوا الصَّالِحَنَاتِ سَوَاءً ثَمَّ أَمَّامَهُمْ سَلَامًا يَحْكُمُونَ (أَي: عملوها وكسبوها) أَنْ يُعْلِنُونَ كُلُّ مَا أَصَامُوا وَيَعْلَمُوا الصَّالِحَنَاتِ سَوَاءً ثَمَّ أَمَّامَهُمْ سَلَامًا يَحْكُمُونَ (أَي: نساوئهم بهم). الدنيا والآخرة (سَلَامًا يَحْكُمُونَ (أَي: ساء ما ظنوا بما واعدنا أن نساوئ بين الأبرار والفجار في الدار الآخرة، وَيَقُولُ هَذِهُ الدَّارُ)

ب- معارضة النص الشرعي بالعقل:
ومنه قوله الأستاذ فهمي الهايدي: "أليس غريباً أن يجيز الفقهاء أن يفرض المسلمين الحرب دفاعاً عن أهل دينهم، ثم يحجب البعض عن هؤلاء حق التصويت في انتخابات مجلس الشوري مثلًا؟ 

ويقول عن بناء الكتابات في بلاد المسلمين: "إنا نستطيع القول: ثقة تامة بأنه لن ينتقص شيء من أعلام الإسلام، إذا ما أقيمت على أرض الإسلام معايدة لغير المسلمين، بل هناك ما لم ينتقص شيء من مسجد رسول الله ﷺ حينما استضاف فيه وفد نصارى نجران وعاورهم رحماء المسجد، وأذن لهم بالصلاة فيه جنبًا إلى جنب مع المسلمين".

(1) تسير القرآن العظيم: 267/7.
(2) مواظبون لا ذميون: فهمي الهايدي: 134.
(3) مواظبون لاذميون: 200.
وهو إجمال منه لكون هذه الأحكام جاءت بناءً على نصوص شرعية، وإعمالاً لقواعد العامة للشريعة الإسلامية.

ج - معارضة النص الشرعي بالصحة:

ومن ذلك ما استند إليه فهمي هويدي من أن هناك مصطلح أكيدة في إسقاط مصطلح أهل الذمة في هذا العصر، وأن ذلك من قبل تغير الأحكام بغير الزمان والمكان. (1)

ومنه القول بجاوز إسقاط الجزية عن أهل الذمة للمصلحة (2).

ومنه ذلك ما جاء في فتوة الشيخ د. يوسف القرضاوي حول حكم بناء الكنائس بلاد المسلمين، ومشاركة المسلمين في ذلك، وتوصيل فيها إلى تجويد ذلك بشرطين:

الأول: إذا كان للنصاري حاجة حقيقية لذلك.

الثاني: إذا أدلى أهل الأمر بذلك؛ إذ هو من حق ولي أمر بناء على فقه السياسة الشرعية التي تقوم على رعاية مقاصد الشرع، ومصالح القرن، وتوازن بين المصالح بعضها وبعض، والمناسد بعضها وبعض، والمصالح والمناسد إذا تعارضت (3).

وهو إعمال للصحة مقابل النصوص الشرعية القطعية، وهذا ظاهر الباطل

ثانياً - عدم اعتبار فهم السلف للنصوص الشرعية:

يكتب في بيان مخالفيتهم لهم السلف وهم هذه المسألة تكذيبهم للشروط العمرية، وهم أحسن الأحوال - عند بعضهم - تم إجراء ممارسات تاريخية غير مرغوبة.

قال الشيخ القرضاوي: "والشروط العمرية التي تنسب إلى عمر بن الخطاب، والتي شرحها ابن القيم في جزءين لم تثبت نسبتها إلى عمر بسند صحيح. وهذا ما اعترف به ابن القيم وغيره، ولكنه أدعى أن شهريتها تغني عن ثبوت سيندها. وهو ما لا نسميه، فكم من أمور تست bà بين الناس - حتى بين أهل العلم منهم - ويتناقلها بعضهم عن بعض، وهي الحقيقة لا أصل لها. فالدراسة في إثبات النقول على صحة السند، وسلامته من الشذوذ والüler.

على أن الأمر أهون من أن يتكلف إنكاره ورده، لو عرفت دواعيه وأسبابه، وعرفت

(1) انظر: مواطنون لا ذميون: 125.
(2) انظر: الأقباط والإسلام: 44.
(3) انظر: نص فتوه في موقع إسلام أون لاين.
الملاحظات التاريخية التي وجد فيها، فهو ليس أمرًا دينيًا يتبع به في كل زمان ومكان كما weblog ذلك جماعة من الفقهاء، وظنه شرحاً لازماً، وهو إن صحة ليس أكثر من قرار إداري أو أمر من أوامر السلطة الشرعية الحاكمة يتعلق بمصلحة زمنية للمجتمع آنذاك، ولا مانع من أن تغير هذه المصلحة في زمن آخر، وحال أخرى، فِيْنَفِهِ هذا الأمر أو يُقَدِّرُهُ؟".

وذلك يرى د. جمال الدين عطية أن تلك الشروط -على القول بصفتها- تعد من ضمن الممارسات التاريخية غير المذمومة، والتي كانت لها ظروفها التي أوجدت تلك الممارسات الخاطئة في نظرها.

وهذه مغالطة ظاهرة في هذه الأحكام إما استندت إلى الكتاب والسنة، والزعم بأنها مجرد ممارسات تاريخية بنزغ عنها صفة الشرعية الثابتة لها، وقد تقدم الرد على هذا المسلك (2)، وكتفني هذا بمثال من المواقيت العملية للسلف والتي تنافض مسلكهم.

هذا، وذلك أن أبا موسى الأشعري -رضي الله عنه- قال ل عمر -رضي الله عنه-: "إني كنت نصرانياً فسأل عمر: ماذا؟ فأتلقى الله! أما سمعت الله تعالى يقول: "بياه ألسن مأمونة لا تبتغى إلا تمرد والصبرُ أولى بِعِضْمِهِ أَرْضَهُ وَمَن يَجْعَلُ مَسْكُونًا"" (المائدة: 51)؟ إنك لم تتخذ حنيفاً؟".

قال: قلت: "يا أمير المؤمنين، لي كتبتبه وله دينه"، قال: "لا أكرمه به بعد إذ أهانهم الله، ولا أعزهم بعد إذ أذلهم الله، ولا أزعمهم بعد إذ أفصاهم الله" (3).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: "وهذا كان السلف رضي الله عنهم يستدلون بهذه الآيات على ترك الاستعانة بهم في الولايات" (4).

وجازف الأستاذ. فهمي هويدي عندما قال: " وإن نصوص الشريعة وروحها ترفض أن يناسب عهد كهذا إلى الإسلام والمسلمين، وعلى أبعد الفروض وأسواها."

الموقع الرسمي للشيخ الفرضاوي على الإنترنت.

(1) انظر: نحو عادة جديد للأقباط: 64-70.
(2) انظر: صفحة: 325 وما بعدها.
(3) أورد شيخ الإسلام ابن تيمية في افتراض الصراط المستقيم: 184، وصحح إسناده.
(4) افتراض الصراط المستقيم: 185.
لمبحث الثالث
أحكام أهل الدماء

هذا صحيح أن تلك الشروط أقرها عمر بن الخطاب، فإن خلق الإسلام يمسحنا بشجاعة تعتمد من القول دون تردد: أخطأ عمر، تأسياً بالمرأة التي اعترضت رأي أمير المؤمنين في مسألة المهور.

ثالثًا- تفسير نصوص المسألة في ضوء الظروف التاريخية:

إضافة إلى ما نقدم من قول الشيخ الفرضاوي وجمال الدين عطية، يقول الأستاذ هويدي: "أما تعبير أهل الدماء فلا نرى وجهًا للالتزام به إزاء منغصات حدثت، وإذا كان التعبير قد استخدم في الأحاديث النبوية، فإن استخدامه كان من قبيل الوصف، وليس التعريف، فضلا عن أنه كان بمثابة استخدم للغة وصياغة ومفرادات سادت في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وبقي هذا الوصف تاريخًا لا يشترط الإصرار عليه دائمًا.

لينتهي بذلك إلى المناولة "باستبعاده من قاموس البحث في مشكلات المجتمع الإسلامي العاصر".

وكذلك كان موقفه من مسألة الجزية، إذ قال: "موضوع الجزية بيد ذاته لم يعد واردًا في المجتمع الإسلامي الحديث، على اعتبار أن العلة الأساسية التي بني عليها الحكم الشرعي لم يعد لها وجود، باستثناء الجمع في الدفاع والمنعة".

وقال راشد الغنوشي: "ما أصلح عليه الفقهاء في العصور القديمة بأهل الدماء من تمييز بين السلم وغير السلم، هو تمييز أقتضته أوضاع ظروفية غير ملزمة للأمة مصطلحاً ومضموناً، ليس مع حصول الاندماج في عصر الدولة الإسلامية الحديثة كما نص على ذلك فقهاء محدثون كبار".

وبرى د. عبد الحميد أبو سليمان أن الفقهاء في هذا الموضوع ركزوا "أكثر

(1) مواطنون لا ذمة: 211-212.
(2) مواطنون لا ذمة: 123.
(3) المصدر السابق: 136.
(4) المصدر السابق: 144.
المما يجب على النص القرآني محاولة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي

[التوبة: 29] والتي تفيد معنى الذل والضييم، متجاهلين أن هذه الآية ذكرت أثناء نشوب الأعمال العدائية والحروب المتوالية بين المسلمين وغير المسلمين (1).

فهذه تقدم كفایة ثقل الرد على هذه الأقوال.

رابعاً: الخلل الناتج عن الموقف من الاجتهاد:

إن عقد الذمة وأخذ الجزية ثابت بنصوص قطعية من الكتاب والسنة، وقد أجمع عليها الأمة، كما تقدمت الإشارة: ومن ثم ثلست محلة للاجتهاد.

وأما ردده بعضهم من أن علة فرض الجزية كونها بدلاً من الجنودية والدفاع عن الوطن، فإن ذلك يعد قصوراً في الاجتهاد وتقيح المناطق: وذلك لمخالفته النص وهو قوله تعالى: ((ارفع فلن أستعين بمشارك)) (2).

ومع اختلاف الفقهاء المتقدمين في علة فرض الجزية إلا أنه لم يذكر عليهم التعليل بكونها بدلاً من الدفاع عن الوطن، ولا يرد على ذلك ما قال به بعض فقهاء الحنفية من أن الجزية تجب عوضاً عن النصرة.

وذلك لأنهم يقصرون أن النصرة تجب على جميع رعايا الدولة الإسلامية ومنهم أهل الذمة، فالمسلمون يرون بنصرة المقاتلة: إما بأنفسهم، وإما بأمواتهم، وما قامت النصرة من أهل الذمة بأنفسهم بسبب إصرارهم على الكفر، تعنيت عليهم النصرة بالممال: وهي الجزية (3).

ومن الخلل في هذا الجانب مخالفات الإجماع على المنه من بناء الكنائس في بلاد المسلمين؛ ومن ثم قليست هذه المسألة محلة للاجتهاد أيضاً.

ولا يرد على ذلك ما استشهد به الفرضي من قول لأبي حنيفة- رحمه الله- يجوز فيه بناء الكنائس في بلاد المسلمين، لوجهين:

(1) النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: 91.
(2) وراء مسلم: صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب كراهية الاستعانة بالغزو بكافر، ح (1817).
(3) انظر تفصيل الأقوال في علة فرض الجزية في الموسوعة الفقهية: 15/12-164.
البحث الثالث
أحكام أهل الذمة

أ- أن هذا مخالفة للإجماع الذي نقله عدد من العلماء، منهم: شيخ الإسلام ابن تيميةٍ(1)، والقibly(2)، والس钳ي(3)، وغيرهم رحم الله الجميع.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "اتفق المسلمون على أن ما بناء المسلمين من المدائين لم يكن لأهل الذمة أن يحدثوا فيها كنيسة... والمدينة التي يسكنها المسلمون والقرية التي يسكنها المسلمون وفيها مساجد المسلمين لا يجوز أن يظهر فيها شيء من شعائر الكفر لا كنائس ولا غيرها"(4).

وقال ابن القيم - رحمه الله -: "ولا يمكِّن من إحداث البيع والكنائس كما شرط عليهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الشروط المشهورة عنه...وهذا مذهب الأئمة الأربعة في الأمصار، ومذهب جمهورهم في القرى، وما زال من يوفيه الله من ولاة أموار المسلمين يفند ذلك ويعمل به مثل عمر بن عبد العزيز الذي اتفق المسلمون على أنه إمام هدى"(5).

ب- أما رأي أبي حنيفة - رحمه الله - فقد وجه السقعي بقوله: "لعل أبا حنيفة إنما قال بإحداثها في القرى التي ينفردون بالسكنى فيها على عادتهم في ذلك المكان، وغريمه من العلماء يمنعها لأنها بلاد المسلمين وقبضتهم، وإن انفردوا فيها فهم تحت بدهم فلا يمكِّن من إحداث الكنائس لأنها دار الإسلام، ولا يريد أبو حنيفة أن قرية فيها مسلمون فيمكن أهل الذمة من بناء كنيسة فيها. فإن هذه ما معنى الأمصار فتكون محلة إجماع"(6).

بل إن جماعة علماء الأحناف بما فيهم صاحب أبي يوسف ومحمد بن الحسن على القول بحرة بناء الكنائس في الأمصار - أي المدن - التي يقطنها مسلمون.

قال ابن عابدين: "لا يجوز إحداث كنيسة في القرى، ومن أثبت بالجواز فهو مخطئ، ويحج عليه.

(1) أنظر: مجموع الفتاوى: 28/163.
(2) أنظر: أحكام أهل الذمة: 2/1193.
(3) أنظر: فتاوى السقعي: 2/299، دار المعرفة، بيروت.
(4) مجموع الفتاوى: 8/225.
(5) أحكام أهل الذمة: 2/1193.
(6) فتاوى السقعي: 2/288.
الفصل الثاني: قضيّة تشريعية

الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف هذا الاتجاه من النص الشرعي

قوله: (ولوقرية ﷺ المختار) نقل تصحيحه ﷺ الفتح عن شرح شمس الأئمة السرخسيّ ﷺ الإجمات، ثم قال: إن المختار، وَإِنَّهُ الْوَهْبِيَّةَ: إنّه الصحيح من المذهب الذي عليه المحققون، إلى أن قال: فقد علم أنّه لا يحل الإفتاء بالإحداث ﷺ ﷺ، أو أحدهما لأحد من أهل زماننا بعدما ذكرنا من التصحيح، والاختيار للفتح، واخذ عامة المشايخ، ولا يلتفت إلى فتاوى من أفتى بما يخالف هذا، ولا يحل العمل به ولا الأخذ به، ويحظر عليه ﷺ الفتيّة، ويمنع، لأن ذلك منه مجرد إتباع هوي النفس، وهو حرام، لأنّه ليس له قوة الترجيح، لكان الكلام مطلقا، فكيف مع وجود النقل بالترجيح والفتوى ﷺ، فتنبئه لذلك، والله الموفق.

مطلب: تهدم الكنائس من جزيرة العرب ولا يسكنون من سكناها قال ﷺ: (النهر): (والخلاف ﷺ غير جزيرة العرب، أما هي فيمنعون من قراها أيضا لخبر ﷺ): ((لا يتجمع دينان ﷺ جزيرة العرب)) (1) 

(1) ا.م.د (أبو عابدين): الكلام ﷺ الإحداث مع أن أرض العرب لا تكثر فيها كنيسة ولو قديمة فضلا عن إحداها) (1).

وبعد هذا العرض لهذه المسائل التطبيقية الست تتين ما يلي:

1. أثر الخلل المنهجي ﷺ الجانب النظرى عند أصحاب هذا الاتجاه، حيث اكتسب ذلك ﷺ المسائل التطبيقية، ومن خلال جوانب متعددة.

2. الأثر الواضح لضغط الواقع فيما ذهب إليه أصحاب هذا الاتجاه من آراء واجتهادات متعلقة بهذه القضايا التطبيقية، يغلب عليها السعي إلى التقرب والتوافق بين مفاهيم الواقع المعاصر وبين المفاهم الشرعية.

3. وجود اضطراب وتدرب وتردد سواء بين مجموع أصحاب هذا الاتجاه، أو عند الواحد منهم ﷺ بعض الأحيان، ﷺ ﷺ أُنْظُر أَنّه لا ينطلقون من منهجية واضحة العالم ومتماسكة البناء، وإنما هي مواقيف وروى تجاه بعض الأحكام والنصوص الشرعية.

(1) رواه الإمام مالك ﷺ الموطأ، كتاب الجامع، باب ما جاء ﷺ إلجاء اليهود من المدينة، ح (1584).

(2) حاشية رع المختار: 4685/380.
الخاتمة
الحمد لله على تيسيره وتوفيقه، والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه

ومن الآل: وبعد:

ففي نهاية هذا البحث يمكن إجمال أهم النتائج والوصيات التي توصل إليها الباحث فيما يلي:

أولاً - أهم النتائج:

١. إن أهل السنة ﷺ نظرتهم للإضطرال بالعقل وسط بين طرفيين: بين من جعل العقل أصلاً كلياً أولياً يستغني بنفسه عن الشرع، وبين من أعرض عن العقل، وخالف صريحًا وقعت ﷺ الدلائل العقلية مطلقة.

وأهل السنة برون أن العقل شرط ﷺ معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وزيادة الوقت نفسه برون أن العقل لا يستغني عنه، بل هو محتاج إلى الشرع.

إذ العقل غريزة ﷺ النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي ﷺ العين.

٢. أهل السنة يستدلون بالعقل، لكن هذا الاستدلال ليس مطلقًا، وإنما هو مبني على أسس منهجية تضبط مساره، ومن هذه الأسس: لا بد أن يكون الدليل العقلي دليلًا شرعيًا، والسمع أصل لجميع الأدلة، ونصوص الكتاب والسنة لا تتعارض مع العقل الصريح، ولا توجد مسألة شرعية إلا ويدل لها بدليل شرعي.

٣. اعتمد أهل السنة أنواعًا من مسائل الاستدلال العقلي، مستندين ﷺ ذلك على ما استنبطوه من نصوص الشرع، ومنها: قياس الأولي، والميزان القرآني، والسياق والتسميم.

٤. بالنظر: ﷺ آراء وأجهزة أصحاب هذا الإتجاه يمكن أن نجد لها جذورًا لدى بعض الفرق، والمدارس، والاجتهادات بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ومنها: المعتزلة، والأشعرية، والفسوفية، والاستشراق، والمدرسة العقلية الحديثة.

الإسلامي الغالي بِنَ بِ النُّصّ الْسُّرِّيُّ
5. أبرز سمات هذا الإتجاه هي الإعلاء الشديد من قيمة العقل ومكانته، والذي يتجاوز الحد الشرعي، والدعوة المستمرة للاجتهاد، والإلحاح على فتح بابه، والذم الشديد للتقليد والتقليدين بما يتجاوز الحد الشرعي، والنزعة الدفاعية وتظهر في محاولة تقديم الإسلام للعرب والغربيين، صورته المثل، والواقعة المفرطة، وذلك نتيجة للرضوخ لضغوط الواقع، والنزعة التوفيقية بين العقل والنص الشرعي، أو بين الحضارة الغربية والإسلام، أو بين حقوق الإنسان بمفهومها الغربي وبين حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، أو بين الديمقراطية والشريعة الإسلامية، أو بين العلمانية والإسلام، والوقوف السلمي لكثير منهم من مذهب السلف وأتباع مذهب السلف. ووضع الالتزام بالمنهج العلمي في دراسة المسائل الشرعية، ووجود خلل ظاهر في استخدام المصطلحات، ومن عدم تحرير لها، أو توسيع لدائرتها، وغبطة مبدأ التيسير والتخفيف في الأحكام الشرعية.

6. باستقرار كتابة أصحاب هذا الإتجاه نجد أن كثيراً منهم لم يلتزموا بالجملة بالمنهج الذي قرره المحدثون، والفقهاء، والأصوليون عند توهم وقوع التعارض بين النصوص الشرعية، وقد تجلى ذلك بجانبهم: أولهم: الخليل مسلك الجمع بين النصوص، وثانيهما: رد الحديث بدعوى مخالفته للقرآن، وتبين خطأ واضطراب الموقف الذي اتخذه أصحاب هذا الإتجاه يتعاملون مع قضية تعارض النصوص الشرعية: وذلك لمخالفيته للشرع والعقل، كما أنه يفتح الباب أمام المتلاعبين لضرب النصوص بعضها ببعض.

7. باستقرار أصول أصحاب هذا الإتجاه نجد أنهم يقررون أن الجملة أن لا تعارض بين الأصل بين العقل والتقاليد ولكن عندما يقع تعارض بين العقل والنقل فإن العقل هو الذي يقدِّم الجملة عندهم، وإن كان هناك تفاوت بينهم أمران: أولاً: أنهم ليسوا سواء ذلك، والثاني: أن بعضهم يصرح بتقديم العقل بلا تردد، وبعضهم يقدم العقل عند التطبيق بعض السائل، وتبين من البحث مدى الاضطراب الذي وقع فيه أصحاب هذا الإتجاه فيما بينهم فينفيه الآخرون، بل ويقع ذلك للواحد.
الخاتمة

النتائج والتوصيات

منهم، ومرد ذلك أنهم جعلوا النصوص محكومًا لا حاكماً، ولو أنهم أعملوا النظر الصحيح المتجد عن الهوية لقادتهم إلى القناعة العقلية بأن ما جاء به الواحي حق وصدق.

لم تكن إشكالية العلم والنفق عند أصحاب هذا الاتجاه مماثلة لأشكالية العقل والنقل، مع أنها الصورة المعاصرة لها؛ وذلك يعود -والله أعلم- إلى ما ظهر في العقود الأخيرة من اهتمام كبير بدراسات الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، وما نتج هذه الدراسات من إظهار سبب النصوص الشرعية للكثير من الحقائق والكتشفات العلمية المعاصرة. ومع ذلك لم يخل موقف بعض أصحاب هذا الاتجاه من الإضطراب والتدبّد في هذه القضية تجاه ما ظلّه تعارضًا بين بعض النصوص الشرعية وبين ما أثبته العلم الحديث، وما نتج عن ذلك من تكلف في تأويل النص، وما قد يفهم منه عدم قبول النص؛ وتبين من خلال البحث ضعف موقف بعض أصحاب هذا الاتجاه من قضية معارضنة النصوص الشرعية بمجردات العلم الحديث، وكان الأجدار بهم جميعًا أن يكون لديهم القوة المطلقة بصحة النصوص الشرعية.

7.8.

نجد عند بعض أصحاب هذا الاتجاه معارضًا لبعض النصوص الشرعية، وبالأخص السنة -بالواقع، وذلك بالنظر لدى مواقف ما جاء فيها النص للواقع، وبناءً على ذلك يحكم بالضيوع على نصوص ثبت صحتها، بل ربما تكون في أعلى درجات الصحة، وأحيانًا يتكلف في تأويلها بما لا يقبل، وذلك أن ما أوردته بعض أصحاب هذا الاتجاه من أمثلة لا ظنوه من تعارض بين النص والواقع، إنما هو مجرد توهيم. 

يتبين من عرض موقف أصحاب هذا الاتجاه من قضية معارضنة النص الشرعي بالمنصة وجود انتقال بين الجملة على تقديم المصلحة على النص الشرعي عند توهم التعارض على الأقل في المستوى الطبيقي، مع وجود تصريح بذلك من بعضهم في المستوى النظري إضافة إلى الاحتفاء الكبير بقضية المصلحة ومقدمة الشريعة مقابل ضعف الدعوة إلى الاعتقام بالكتب والسنة وتعظيم نصوصهما وتقديمها على ما سواها، كما وجد تفاوت في التفاصيل الجزئية لهذه القضية ما بين مستقل ومختلف، لراجع
الاتجاه العقلاني من النص الشرعي

المسألة إلى رؤى ذاتية مختلفة، ولعدم تحرير المسألة تحريراً علمياً دقيقاً من الناحية النظرية، وبذلك يضيق الخلل الكبير الذي وقع فيه أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر في معارضة النص الشرعي بالمصلحة، والذي أدى إلى وقوعهم فيما سماه بعضهم بالغلو المصلحي، ولا يبرر لهم ذلك ما يحمله كثير منهم من غيرة على الدين، وإن الذي يصعب من ذلك هو الالتزام بمنهج الشرع الذي قرره العلماء الثقات في الاعتصام بالكتاب والسنة، والنظر إلى المصالح بمنظر الشرع؛ وذلك لتحقيق المصالح والمقاوضة الشرعية التي جاءت الشريعة بتحقيقها ومراعاتها، وثبت بذلك صلاحيتها لكل زمان ومكان.

11. يقرر كثير من أصحاب هذا الاتجاه ضرورة أحاديث الأحاديث بإطلاق، وعدم الأخذ بها في العقيدة، وإن استثنى بعضهم ما أسماء فروع العقيدة بشرط الإمكاني العقلي. أما الأحكام فقد توسع بعضهم فقتال بعدم حجة الأحاديث والإيجاب والتحريم، وبعضهم قال بعدم حجيته، ومسائل الكبري كالحدود، وهذه المسألة وإن كان لها جذور من المناهج الكلامية، إلا أنه قد توسع بعضهم في تضييق دائرة الإلزام بنصوص الأحاديث، وذلك يرجع إلى طرد علة القول بعدم حجة الأحاديث في العقيدة إلى بعض مسائل الأحكام العملية التي - في ظنهم - لا يكفي فيها الإلزام بها إلا وهو قطعي، كما أنهم استشكلوا جملة من النصوص فكان القول بعدم حجة الأحاديث بملت مخبراً لهم، وتبين من البحث خطورة هذا المسأل، وكان الواجب على أصحاب هذا الاتجاه تقوى بقينهم ويقين الأمة بثبوت النصوص الشرعية وفق الضوابط التي اعتمدها علماء الحديث، وأن لا يفتحوا على الأمة باب الوجاه على التهيون والتوجه لنصوص الشرعية.

12. لا خلاف مع أصحاب هذا الاتجاه فيما بدأناه ولا عنصورة في دلالة النصوص الشرعية على مراد الشرع، ولكن الخلاف معهم في هذه المسألة جاءين: أولهما، دعوى أن أكثر النصوص الشرعية ضغطهم غير الدلالة، والثاني: اعتبار الطينية أو القطعية في النصوص معباراً وضابطاً للثبات والتغير. التطبيق الأحكام الشرعية، وهذا الجانب لا ينتم لنا فهما، وتبين بذلك.
الخاتمة

النتائج والاتصادات

خطأ وخطورة مسلك توهين دلالة معظم نصوص التشريعة، والذي يفتح الباب أمام أهل الأهواء لتحكيم أهوائهم في الأحكام الشرعية بدعوى ظنية أكثر أدلةها.

يقرر أصحاب هذا الاتجاه أن علماء الحديث قدمو للأمة علمًا جليلاً متفردًا لا يوجد لدى أمة سواهم من الأمم، ومع هذا التقرير العلم ظهرت انتقادات من بعض أصحاب هذا الاتجاه لبعض مباحث هذا العلم، بل تجاوز بعضهم ذلك إلى المناقاة بتجديد علم مصطلح الحديث، وتبين بعد التدقيق أن تلك الدعاعي تخطى الذين استغنوا عن منهج الحديثين في نقصهم للأحاديث اعتمادًا على المتين دون السند، وبتيب أن مدونات الحديث فريدة لا نظير لها، ولا تخضع إلا لمنهجها الخاص الذي ورد نما على أدي أئمة المسلمين.

أشاد بعض أصحاب هذا الاتجاه بعلم أصول الفقه وعمجلك الكتب المؤلفة فيه، وبباحجة الجنه إليه، ولكن صدرت من بعض أصحاب هذا الاتجاه دعوة إلى تجديد أو إعادة كتابة أصول الفقه، كما صدر عدد من الانتقادات لبعض مسائل الأصول، وطريقة صياغة هذا العلم، ومع ذلك لم يقدم هؤلاء صورة متكاملاً عن النهجية البديلة التي يقترحونها، وللأسف فقلد وظيف التجديد الأصولي - من قبل كثيرين - توظيفاً فكريًا يهدف إلى إضفاء الشروعيّة على المنهج التجديدي - بحسب مفهومهم، بأسلوبه - الانتقائي - إلى قواعد الأصول ومناهج الاستنباط فيه، خاصة وقد دخل في هذه الدعوة من ليس مؤهلًا لها، وبتيب أن الدعوة إلى تجديد أصول الفقه التي صدرت من بعض أصحاب هذا الاتجاه، لم تسلك الطريق الصحيح، كما لم تخل هذه الدعوة من بعض المغالطات؛ مما يفتح الباب لأهل الأهواء لتجاوز أحكام الشريعة.

إن المحافظة على هذا العلم وربطه بمنهج السلف المتمثل في الحرص الشديد على موافقة الكتاب والسنة، يعزز تميز هذه الشريعة في ثباتها وشموليتها وصلاحيتها في كل زمان ومكان، كما أن فيه سدًا للباب أمام المتحولين من الشرعية، الزاعمين بأن هذا العلم لا يحقق مقتضيات العصر.

يؤكد كثير من أصحاب هذا الاتجاه على ضرورة العناية باللغة العربية.
لأهمية فإن النفس الشرعية، ولكن ظهرت دعاؤها إلى اعتبار بعض الأسس إلى جانب الأساس اللغوي مثل: الأساس المقاصدي، ومراة ما توصل إليه العقل الإنساني، كما أثيرت قضية وقوع المجاز في اللغة، والجديد فيها هو التوسع في القول بالمجاز، وتبين بعد مناقشتة ذلك أن إملاح قواعد اللغة والتجاوز عن مدلولاتها يقضي إلى تحديد النصوص عن التحكيم، وقائع الخلق، ويفتح الباب واسعاً لأهل الأهواء والجهلئة لتجاوز أحكام الشريعة بدعوى أن العبرة بالمقاصد لا بالألفاظ، وهذا مما يعود على أصل التثبت في الشريعة بالتقليد.

إن مما يلاحظ أن موقف أصحاب هذا الاتجاه من تفهم النفس للنفس الشرعية أنههم لا يردون بالكلية، ولكن كثيراً منهم يقرون نسبية تفهم النفس، ومن هذا فهمهم مناسب للكثر العصور التي عاشوا فيها، كما يلاحظ تأكيدهم والحاجتهم على أن النفس غير معصومين، ويغلتهم انعدام تقدير النفس، والذي قد يفهم منه تجربة تفهم النفس الصحيح وإفساح المجال لأفهام مخالفة بحجة أنهم رجال ونحن رجال، وتبين خطاً ما ذهب إليه بعض أصحاب هذا الاتجاه من الاعتراض على مسلك الاعتماد على فهم النفس للنصوص الشرعية، وأتضح أنه لا يلزم من اتباع منهج النفس بأبهة ومنهجهم يفهم النفس الشرعية خاصة أي محظور: ذلك أن الالتزام بهذا المنهج هو التزام بمنهج الكتاب والسنة، وقد كان العلماء يدعون إلى التمسك بمنهج النفس على مر القرون، مع علمهم باختلاف أزمنتهم عن أزمنة النفس.

إن مما يلاحظ فيما طرحه كثير من أصحاب هذا الاتجاه في موقفهم النظري من مجال الاجتهاد العموم والإجماع، والذي لم يظهر فيه بشكل قاطع موافقتهم أو مخالفتهم لما قرره الأصوليون، هذا الشأن، وإن وجد من بعضهم ميل للتجاوز في هذا المجال.

أما موقف أصحاب هذا الاتجاه من شروط الاجتهاد فهي المستوي النظري يتسمون إلى فريقين: فريق يقرر ما اشترطه الأصوليون، هذا الباب، مع ميل إلى تيسير وتخفيف بعض هذه الشروط، وفريق يوسع من دائرة من
يحقق له الجهاد، ولكن من دون تحديد معالم واضحة ومحددة لم يحق له ذلك، أما على المستوى التجريبي، فتجنب كثيرًا منهم توسيع هذا الجانب على تفاوت بينهم، ومن هنا خرجت تلك الاجتهادات والأراء الشاذة، وتبين خلأ سلك أصحاب هذا الاتجاه في موقفهم من تحقيق شروط الاجتهاد، وأنه لا يكفي منهم - التقرير النظري لما ذكره العلماء من تلك الشروط، بل لا بد من التأكيد على تحقيقها على المستوى العملي والتطبيقي عند من كان منهم أهلًا لذلك، وإن الواجب على من أراد ممارسة الاجتهاد الشريعة أن يسعى اجتهاده على علم راسخ، يقوم على منهج سليم لفهم نصوص الكتاب والسنة.

18 إن مما يلاحظ في موقف أصحاب هذا الاتجاه من قضية تأويل النص الشرعي أنهم - الغالب بعموم التعرف الإصلاحي للتأويل عند المتآخرين، ونما تنتج عن ذلك سوء فهم لوقف السلف والأئمة من التأويل، وأنهم يدركون خطورة تأويل النصوص الشرعية، وأن ذلك باب ولج منه كثير من أهل الأهواء والبدع لتحويل النصوص الشرعية، كما يذكر بعضهم شروطاً وضوابطاً للتأويل، لكن بالنظر إلى الجانب التطبيقي لدى كثير منهم نجد تجاوزاً لتلك الضوابط والشروط، ويلاحظ أنهم لم يقدموا منهجاً واضحاً تسلمه الأمة من الوقوف في التأويل البابط، وإن كانوا - في كثير من الأحيان - يرجحون اعتماد قانون التأويل عند المتكلمين، وبهما رجحوا قول السلف - أحيان أخرى، بل قد جاور بعضهم تأويلات المتكلمين في بعض المسائل، كحدث ذبح الموت، وبعض أحاديث الفتن.

19 لقد اهتم بعض أصحاب هذا الاتجاه بكشف حقيقة دعوى تاريخية النص الشرعي، والرد على ما أثاره أصحاب هذه الدعوى من شبهات: إدراكاً منهم لخطورتها، وقيامةً منهم بواجب تذكير الأمة من الأفكار المنحرفه والهدامة، ومع ذلك فهناك إشارات للقول بتأريخية النص من قبل آخرين منهم، وإعمالاً لها - بعض المسائل التطبيقية التي قد يفهم منها القول بتأريخية جزئية لبعض النصوص، أو على أقل الأحوال تقح الباب وتمهد للتأريخ.
الموقف

الاتجاه العقلاني من النص الشرعي

20. لقد أدرك بعض أصحاب هذا الاتجاه خطورة دعوة تعدد القراءات، فقاموا
بكشف أبعادها، ووجوب الخطر فيها، إلا أنه يلاحظ على آخرين من أصحاب
هذا الاتجاه عدم وضوح موقفهم من هذه المسألة، وبخاصة عند تطبيقهم على
المقولة النسوية لعلي - رضي الله عنه - عن كون القرآن حمل أوجه.

21. بعد عرض ومناقشة موقف أصحاب هذا الاتجاه من ست مسائل تطبيقية
تبين ما يلي:

- أثر الخيل المنهجي في الجانب النظرى عند أصحاب هذا الاتجاه.
  حيث انعكس ذلك في المسائل التطبيقية، ومن خلال جوانب متعددة.
- الأثر الوضعي لضغط الواقع فيما ذهب إليه أصحاب هذا الاتجاه من
  أراء واجهادات متصلة بهذه القضايا التطبيقية، يغلب عليها السعي
  إلى التقرب والتوافق بين مفاهيم الواقع المعاصر وبين المفاهيم
  الشرعية.
- وجود اضطراب وتذبذب وتردد سواء بين مجموع أصحاب هذا
  الاتجاه، أو عند الواحد منهم - وبعض الأحيان-، والسبب
  أنهم لا ينطلقون من منهجية واضحة للعالم ومتماسكة البناء، وإنما
  هي مواصف توجيه تجاه بعض الأحكام والنصوص الشرعية.

ثانياً- النصيحة:

نشر العلم الشرعي الصحيح المؤمل، وتقريب منهج أهل السنة والجماعة
لكافة شرائح المجتمع عبر كل وسيلة ممكنة، فإن ذلك من أعمم ما يقي
الأمة من سبيل الانحراف والزيغ عن الصراط المستقيم.
- المناهاج في الكلمات الشرعية بتأصيل العلوم الإسلامية، وخاصة علوم:
  المصطلح، وأصول الفقه، واللغة العربية، بما يحقق تخريج طلاب علم
  مؤهلين للتعليم والبحث العلمي الرصين.
- العمل على إقنال الباب أمام كل دعوة تتضمن تجاوز النصوص الشرعية;
  وذلك أولاً بنشر ثقافة تعليم نصوص الشرعية وأن جذب الابن والتعليم،
  ثم القيام بالرد العلمي الموضوعي على كل شبهة تحملها تلك الدعاوى.
- تفعيل الاجتهاد الشرعي من قبل المؤهلين له في النوازذ المستجدة وخاصة

موقف الإمام العقلي

572
من قبل الهيئات والمجتمع العلمية؛ لثلا يتصدى لذلك من ليس له أهلًا؛ فإن من أسباب انتشار تلك الدعاوى تأخر المؤهلين فتخلو الساحة لمن ليس أهلاً للمنفعة والاجتماعية. فتح باب التواصل مع أصحاب هذا الاتهام، ومحاورتهم لكشف ما لدينا من شبهات، واستحضار أن غالبهم إن لم يكن جميعهم يريدون تقليل الإسلام وأحكامه إلى مجتمعات المسلمين وغير المسلمين، وبعضهم له تاريخ كبير في الدعوة إلى الله تعالى.

دراسة تأثير بعض المؤسسات والمراكز العلمية بهذا الفكر، والمجلات التي تتبناهما، مثل: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ومجلة إسلامية المعرفة، ومجلة المسلم نحو المرأة.

رصد جوانب تأثير هذا الاتجاه إعلامياً والأخصّ في القنوات الفضائية، والإنترنت.

كشف جوانب استثمار الاتجاهات العلمانية لأطراف هذا الاتجاه كمداخل تغيير المجتمعات الإسلامية، وخاصة في المجال السياسي، وحقوق الإنسان، وقضية المرأة.

العناية ببعض ندوات ومؤتمرات متخصصة لكشف الاتجاهات المنفرفة عن منهج أهل السنة والجماعة.

الرد على أطراف أصحاب هذا الاتجاه لا بد من الالتزام بالأدب العلمي والنسابق، والموضوّعية، وأن يدعم الرد بحجة علمية قوية، مع البدء عن التوتر والتشنج وإطلاق الألغام التي لا تليق.

لا تزال هناك فئة بحجة إلى مزيدٍ من الكشف والرد على شبهاتها، وهي تلك الفئة التي لا تصنف ضمن الإسلاميين، كما أنها لم تصل إلى التطرف إلى حد العلمني الغلاة؛ ولذا نلحظ ترددًا في تصنيفهم، فمرة يصنفون على أنهم إسلاميون، وأحيانًا أخرى يصنفون على أنهم علمانيون، ومن أبرز الأمثلة لهذه الفئة: محمد عابد الجابري.

وختاماً، أسأل الله أن يفعّل هذا البحث كاتبه وقارئه، وأأن يتجاوز عن تقسيرنا، ويسدنا، كقوله، والله تعالى أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.
فهرس الكتاب

• فهرس المراجع

• فهرس الموضوعات
قائمة المراجع

1. الإبانة عن شريعة الفرقية الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ابن بطة. تحقيق: د. عثمان عبد الله أحمد الأثري، دار الراية، الرياض، الطبعة الثانية، 1418 هـ.

2. ابن تيمية وإسلامية المعرفة، طه العلوي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

3. ابن تيمية وقضية التأول، محمد السيد الجلند، مكتبات عكاظ، جدة، الطبعة الثالثة، 1432 هـ.

4. الإتجاه العقلاني لدى المفكرين الإسلاميين المعاصريين عرض ونقض، د. سعيد بن عيده الزهراني، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

5. الإتجاهات العقلانية الحديثة، د. ناصر العقل، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، 1427 هـ.

6. اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصري في مصر، د. حمد الجمال، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

7. الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1343 هـ.

8. الاجتهاد المقاصدي، حجيته - ضوابطه، د. نور الدين الخادم، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1426 هـ.

9. الإتجاه في الشريعة الإسلامية تجديد أصول الفقه، د. الترابي، الدار السعودية، الطبعة الأولى، 1984 م.

10. الإتجاه في الشريعة الإسلامية، القرضاوي، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

11. الإتجاه والنص - الواقع والمصلحة، الريسوني وياروت، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، 2000 م.

12. الإجماع، لاين المنذر، تحقيق: فؤاد عبد المنعم، دارسلم، الرياض، الطبعة الأولى، 1435 هـ.

13. الأجوبة النافذة للأسئلة العشرة الكاملة، لأبي الحسنات الكنوي الهندي، الإسلامي القاضي في النص الشريعي.
تموضع
الاتجاه العقلاني من النص الشرعي

تتعلق: عبد الفتاح أبو الغدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، 1384 هـ.

الأجوبة الناضجة لأسئلة العشرة الكاملة، لأبي الحسنات الكوفي الذهبي، تحقيق:

عبد الفتاح أبو الغدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الماوردي، مطبعة البابي الحلب، القاهرة، 1386 هـ.

أحكام أهل الدار، ابن القيم، فيدر ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى.
1418 هـ.

أحكام أهل الدار، ابن القيم، تحقيق: يوسف البكري وشاكر العاروري، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1418 هـ.

الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

الإحكام في تميز المفتاوي عن الأحكام وتصريفات القاضي والإمام، القرابي، تحقيق: عبد الفتاح أبو الغدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، 1416 هـ.

اختلاف الحديث للشافعي، تحقيق: عاصم أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ.

أدب الزفاف في السنة المطهرة، للألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، 1409 هـ.

أدب الاختلاف في الإسلام، د. طه العلواني، الدار العربية للعلوم، الطبعة السادسة، 2000 م.

الأدلة العقلية النقيبة في أصول الاعتقاد، سعود العربي، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى، 1419 هـ.

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، تحقيق: أحمد عزو عنان، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1419 هـ.

إرواء الفقيلة في تغريب أحداث منار السبيل، ألباني، المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1399 هـ.

أزمة الإنسانية ودور القرآن في الخلاص منها، مكتبة الشرق الدولية، القاهرة، 2006 م.

أزمة العقل المسلم، د. عبد الحميد أبو سليمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
لا يوجد نص يمكن قراءته بشكل طبيعي من الصورة المقدمة.
الموقف
الأتجاه العقلاني من النص الشرعي

41. الإسلام والسلطة الدينية، عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.
42. الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، د. محمد عمارة، الطبعة الثالثة، 1973.
43. الإسلام وحقوق الإنسان، د. محمد عمارة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1985.
44. الإسلام وفلسفة الحكم، د. محمد عمارة، ط. العدو، الطبعة الأولى، 1980.
45. إسلامية المعرفة بين الأمم واليوم، ط. عالم المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة، الطبعة الأولى، 1981.
46. إشكالات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1996.
47. الأصول العظمى للأعمال والإنسانيات، والسنة، رؤية جديدة، جمال البنا، مطبعة حسان، القاهرة، 1940.
48. أصول الدين، عبد القادر البغدادي، د. الكتب العلمية، بيروت، 1940.
49. أصول السرخسي، أ. د. الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1914.
50. أصول السنة، للإمام أحمد بن محمد، د. الكتب العلمية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1911.
51. إسحاق الفقه الإسلامي، منهج بحث ومرحلة، ط. جابر العلواني، القاهرة، الدار العالمية للطباعة وإصدار الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، 1916.
52. أدباء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الشنقيطي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1910.
53. التعاون، الشابكي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.
54. إعلام الموقفين من رؤية العالمين للابن السعد، ط. عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1962.
55. الأخلاق، الزرقي، د.keyup العلم إلى العلمين، الطبعة الخامسة، 1980.
56. أعمال العقل من النظرة التجريبية إلى الرواية التكاملية، ط. صادق، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1919.
57. الأعمال الكاملة لرفاع الطهطاوي، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1972.
58. الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 1966.
النظام العربي بين النص الشريعي

اللهام المراجع والمصادر والموضوعات

59. إغاثة اللهدان لإبن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395 هـ.
60. الإمام عبد Deus مجدد الدنيا بتجديد الدين، محمد عمارة، دار الوحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1984 م.
61. الأم، الشافعي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ.
62. الأنوار الكاشفة لما كتب أضواء على السنة من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن المعلمي اليماني، الطبعة السلفية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1402 هـ.
63. اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً ومتنا ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم، محمد لقمان السني، الطبعة الأولى، 1408 هـ.
64. إيضاح الحق على الخلق، د. لابن الوزير، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1387 هـ.
65. الإمام والتقدم العلمي، د. خالص الجبالي، ضمن سلسلة حوارات القرن لدار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 500 م.
66. الإمام، الشيخ الإسلام ابن تيمية، الكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1408 هـ.
67. الباعت الحفيث شرح اختصار علوم الحديث لإبن كثير، أحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1399 هـ.
68. البحر السحيب في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ.
69. البحر السحيب، أبو حيان، تحقيق: الشيخ عادل عبد الموجود وعلي مصوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422 هـ.
70. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، مطبعة البابي الحلي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1379 هـ.
71. بديع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1982 م.
72. البرهان في أصول الفقه، الجوهري، تحقيق: صلاح عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418 هـ.
الاتجاه العقلاني من النص الشرعي

البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار المعرفة، بيروت، 1391 هـ.

بيان تليس الجمعية، ابن تيمية، نشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصطفى.

تاريخ الأئمة الأشياء الإمام محمد عبده، محمد رشيد رضا، مطبعة المعارف، 1350 هـ.

تاريخ الفكر العربي الإسلامي، أركون، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1998 م.

التأويل خطورته وآثاره، د. عمر الأشرق، دار النفايس، عمّان، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، 1393 هـ.

تنمية الأعلام للزركي، محمد خير رمضان، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الثانية، 1422 هـ.

ثبتت دلال النبوة، الجيئي، تحقيق: عبد الكريم عثمان.

تجديد الدنيا بتجديد الدين، د. محمد عمارة، ثورة مصر، القاهرة، 1997.

تجديد الفكر الإسلامي - إطار جديد، مداخل أساسية، بحث مقدم إلى مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي، نشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1423 هـ.

تجديد الفكر الإسلامي، ضمن قضايا التجديد الإسلامي نحو منهج إسلامي، الترابي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، الطبعة الثانية، 1985 م.

تحديات العصر الحاضر والشباب، المودودي، دار المختار الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1399 هـ.

التحرير الإسلامي للمرأة - البدء على مبادئ الفضيلة، عمارة، دار الشرق، الطبعة الأولى، 2001 م.

التحسين والتفقيح العقليان وأثيرهما في مسائل أصول الفقه، عايش الشهري، كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، 1429 هـ.
الفهارس
المراجع وال_signedوقات

تحفة الأحذى بشرح جامع الترمذي، المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت.

87.

تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، د. محمد جابر الأنصاري، من سلسلة كتاب عالم المعرفة، الكويت، 1980م.

88.

تدريب الرأوي، السيوطي، تحقيق: نظر الفارابي 600، مكتبة الكويت.

89.

الرياض، الطبيعة الثانية، 1415هـ.

90.

تدوين الحديث، للسيد مناظر الكيلاني، دار الفكر الإسلامي، بيروت، 2004م.

91.

ذكرى الحفاظ، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1388هـ.

92.

التراث في ضوء العقل، محمد عمارة، دار الوفدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1990م.

93.

التراث والتجديد، حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، 1990م.

94.

تراثنا الفكرى في ميزان الشرع الغزالي، دار الشروق، الطبعة الخامسة، 1424هـ.

95.

التعارض في الحديث، لطفي الزغير، العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 1428هـ.

96.

التجددية - الرواية الإسلامية والتحديثات الغربية، عمارة، دار هضبة مصر، القاهرة، 1997م.

97.

التعريفات للجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1400هـ.

98.

التمييز اللغوي للقرآن الكريم، د. مساعد الطيار، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، 1432هـ.

99.

تفسير النجار، رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ.

100.

تكوين العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1432م.

101.

تمرد على المنوع الفنوسي، دار الفكر، دمشق.

102.

التمهيد لما كثره المتعلق بالمään والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة علوم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.

الإسلامي القاضي بن النّقض الشرعي
الاتجاه العقلي من النص الشرعي

1. تقييم الفقة للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1400 هـ.

2. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1405 هـ.

3. تقييم الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1406 هـ.

4. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1407 هـ.

5. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1408 هـ.

6. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

7. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1410 هـ.

8. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1411 هـ.

9. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1412 هـ.

10. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1413 هـ.

11. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1414 هـ.

12. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1415 هـ.

13. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1416 هـ.

14. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1417 هـ.

15. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1418 هـ.

16. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1419 هـ.

17. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1420 هـ.

18. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1421 هـ.

19. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1422 هـ.

20. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1423 هـ.

21. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1424 هـ.

22. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1425 هـ.

23. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1426 هـ.

24. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1427 هـ.

25. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1428 هـ.

26. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1429 هـ.

27. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1430 هـ.

28. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1431 هـ.

29. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1432 هـ.

30. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1433 هـ.

31. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1434 هـ.

32. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1435 هـ.

33. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1436 هـ.

34. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1437 هـ.

35. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1438 هـ.

36. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1439 هـ.

37. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1440 هـ.

38. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1441 هـ.

39. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1442 هـ.

40. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1443 هـ.

41. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1444 هـ.

42. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1445 هـ.

43. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1446 هـ.

44. تحسين الفقه للمسلم المعاصر، د. القرضاوي، مكتبة وثبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1447 هـ.
الفهرس
المراجع والمصادر والموضوعات

119. الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1989 م.
120. حركة الاتحاد الإسلامي في تونس، القلم، الكويت، 2009 م.
121. الحريات العامة في الدولة الإسلامية، الغنوشي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1993 م.
122. حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، النجار، نشر: المعهد الدولي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الطبعة الأولى، 1972 م.
123. حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، نشر: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000 م.
124. حقوق المواطنة: حقوق غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، راشد الغنوشي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الطبعة الأولى، 1993 م.
125. الحكم الشرعي بين أصولية الثبات والصلاحية، عبد الجليل، دار النوفاس، الأردن، الطبعة الأولى، 2016 م.
126. الحكم في غير ما أنزل الله - أحواله وأحكامه، د. عبد الرحمن محمود، دار طبيعة، الرياض، الطبعة الأولى، 2000 م.
127. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأبي نعيم الأصفهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 2005 م.
128. حوارات مواجهة، أحمد أبو المجد، دار الشرق القاهرة، الطبعة الثالثة، 2006 م.
129. حوارات هادي مع محمد الغزالي، سلمان العودة، الطبعة الأولى، 2009 م.
130. الحيدة والاعتزاز في الرد على من قال بخلق القرآن، عبد العزيز الكثاني، حققه وفقه عليه، د. علي الفقيحي، مكتبة العلم والحكم، المدينة المنورة، 2009 م.
131. الخاطرات الأفغاني، الأهلية للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، 2003 م.
132. خبر الواحد وحجيته، د. أحمد بن محمود الشنقطي، نشر الجامعة الإسلامية، المدينة، الطبعة الثانية، 1972 م.
133. خصوصية واستقلالية الفكر الإسلامي المعاصر، ط. العلواني، 1986 م.
134. خطاب الهوية - سيرة فكرية - علي حرب، دار الكتب العربية، بيروت، 1996 م.
 موقف
الاتجاه العقلاني من النص الشرعي

135. خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي لل الفكر الإسلامي، في جيني، الطبعة الثانية 1993 م.
136. درء تعارض العقل والنقل، الشيخ الإسلام ابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم.
137. دراسات اللغوية والتحوية في مؤلفات الشيخ الإسلام ابن تيمية، د. هادي الشجيري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1432 هـ.
138. دراسات في التعارض والترجيح عند الأصوليين السيد صالح عوض، د. محمد الأممي، د. محمد الأمامي، مطبع القاهرة والطبعة الأولى، 1400 هـ.
139. دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، د. محمد الأمامي، مطبع جامعة الرياض، الرياض، 1396 هـ.
140. دراسات معرفيّة في الحداثة الغربّية، المسرحي، مكتبة الشرق الدولي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1439 هـ.
141. دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، الغزالي، د. محمد الجوزي، القاهرة، الطبعة الأولى.
142. دعوة التقرير بين الأديان، دراسة نقدية في ضوء العبادة الإسلامية، أحمد القاضي، د. محمد المجيزي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1421 هـ.
143. فجاع عن العبادة والشريعة ضد مطلب عن المستشرقين دار نهضة مصر، ط 2002.
144. الدلالات العقلية في القرآن وميدانها في تقرر مسائل العبادة الإسلامية، د. عبد الكريم عبيدات، دار الورق، الأردان، الطبعة الأولى، 1420 هـ.
145. دليل النافذ الأدبي، ميجان الرويلي، وسط البازاغي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420 هـ.
146. الديمقراطية في الفلسفة السياسية والقومية، منذر الشاوي، شركة المطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1400 هـ.
147. الدين في عصر العلم، د. يوسف القضاوي، دار الفكر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1417 هـ.
148. الدين والسياسة، القضاوي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1407 هـ.
149. ذم الكلام، الهروي، تحقيق: الشبل، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، الطبعة الأولى، 1422 هـ.
الشامل في النص الشريعي

الفهرس
المراجع والمصادر والموضوعات

150. رد خير الواحد بما يسمى بالانقطاع الباطن حقيته، وحكمه وأثره في الفقه الإسلامي، د. ترحيب بن ربيعان الدوسري، دار المنهاج، القاهرة، الطبعة الأولى، 1428 هـ.

151. الرد على النظريين، ابن تيمية، إدارة ترجمان السنة، لاهور، الطبعة الثانية، 1396 هـ.

152. الرسالة التدمرية، ابن تيمية، تحقيق محمد السعو، الطبعة الأولى، 1405 هـ.

153. رسالة التوحيد، محمد عبد، دار الكتاب العربي، بيروت، 1966 م.

154. رفع السلام عن الأنثمة الأعلام، ابن تيمية، طباع ونشر: الرئاسة العامة لإدارات الباحث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، 1403 هـ.

155. روضة الناظر وحنة المناظر، ابن قادمة، دار الكتب العلمية، بيروت.

156. رؤية إسلامية للاستشراف، أحمد غرب، المنتدى الإسلامي، الطبعة الثانية.

157. رؤية إسلامية معاصرة - إعلان مبادئ، أحمد كمال أبو المجد، د. الشروق، الطبعة الثانية، 1411 هـ.

158. سنة تأخر العرب والمسلمين، الفزالي، دار نهضة مصر، الطبعة السابعة.

159. زاد المعاد في خير العباد، ابن القيم، تحقيق: شميب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1421 هـ.

160. سقوط الفلو العلمني، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995 م.

161. السلسلة الصحيحة، الألباني، مكتبة المعارف، الرياض.

162. السلسلة الضعيفة، الألباني، مكتبة المعارف، الرياض.

163. السلطة في الإسلام - المقال الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، عبد الجود، بيروت، الطبعة الثانية، 2000 م.

164. السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، د. مصطفى حلمي، دار ابن الجوزي، القاهرة، 2006 م.
الاتجاه العقلياني من النص الشرعي

166. السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، الفزالي، دار الشروق، القاهرة.

الطبعة الثانية عشرة، 1421 هـ.

167. السنة تشريع لازم و دائم، د. فتحي عبد الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة.

الطبعة الأولى، 1405 هـ.

168. السنة مصدرًا للمعرفة والحضارة، القرضاوي، دار الشروق، القاهرة.

الطبعة الأولى، 1417 هـ.

169. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي، دار الوراق.

الطبعة الرابعة، 1427 هـ.

170. سنين ابن ماجه، تحقيق: عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.

171. سنين أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

172. سنين الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1408 هـ.

173. السنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يفاني المدني، دار المعرفة، بيروت، 1386 هـ.

174. سنين الدارمي، تحقيق: فوز أحمد زمرلي، خالد السبع، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1407 هـ.

175. السنن الكبرى، البيهقي، تحقيق: عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414 هـ.

176. سنين النسائي الكبرى، تحقيق: د. عبد الفتاح سليمان البنداري، سيد كسرى حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ.

177. سنين النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، 1406 هـ.

178. سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق: الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1406 هـ.

179. الشافعي حياته وعصره، أ. آر وأو وفتحه، أبو زهرة دار الفكر العربي، القاهرة، 1978 م.

180. شدو الرباب في أحوال الصحابة، خليل عبد الكريم، دار سينا، القاهرة، الطبعة الأولى، 1997 م.
الفهارس
المراجع والمصادر والموضوعات

181. شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي، تحقيق: أحمد سعد حمدان، دار طبية، الرياض.
182. شرح السنة، البغوي، تحقيق: الأرناؤوط والشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ.
183. شرح العقيدة الأصفهانية، ابن تيمية، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1385 هـ.
184. شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، تحقيق: التركى والأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1408 هـ.
185. شرح الكوكب المنير، لأبي النجار الفتوحى، تحقيق: محمد الزهيلي ونزيه حماد، 1418 هـ.
186. شرح مسائل الأئمة للطحاوي، تحقيق: شبيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ.
187. شرح فصول الحديث، الخطيب البغداوي، تحقيق: د. محمد سعيد أويلي، دار إحياء السنة النبوية، أنقرة، الطبعة الأولى، 1971 م.
188. شريعة الإسلام صاحية للتطبيق في كل زمان ومكان، القرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998 م.
189. الشريعة الأجنبية، تحقيق: الفقيه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1943 هـ.
190. شعب الإمام، البهتبي، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1410 هـ.
191. شفاء الجليل في بيان الشبه والمخال ومسائل التعليل، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1429 هـ.
192. الشابكي، ابن فارس، تحقيق: السيد أحمد صقر، مكتبة ومطبعة دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1974 م.
193. صحيح ابن ماجه، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1407 هـ.
194. صحيح البخاري، تحقيق: د. مصطفى ديب الغافر، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 هـ.

الإسلامي العامر بن النصر الشرعي
الاتجاه العقلاني من النص الشرعي

195. صحيح الترمذي، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
196. صحيح الجامع الصغير، زيادته، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
197. الطبعة الثانية، 1399 هـ.
198. صحيح سنن أبي داوود، الألباني، مؤسسة غرائز للفن والنشر والتوزيع، الكويت.
199. الطبعة الأولى، 1433 هـ.
200. الطبعة السنوية، الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت.
201. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
203. الصحراوية، عبد القادر بن حزب الله، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1428 هـ.
204. ضوابط التوجيه عند وقوع التعارض لدى الأصوليين، بنيون الولي، أصدقاء السلوف، الرياض، الطبعة الأولى، 1425 هـ.
205. الطبعة السنوية، المصلحة، البوطي، دار الفكر، دمشق، 1428 هـ.
206. الوضعية في السياسة الشرعية، ابن القيم، تحقيق: محمد جميل غازى، مطبعة المدنية، القاهرة.
207. طريق الهجرتين وباب السعادتين، ابن القيم، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الثانية، 1414 هـ.
208. الظاهرة الاستشرافية وأثرها في الدراسات الإسلامية، سامي سالم الحاج، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002 م.
209. عبد الرحمن الكواكب، شهيد الحرية ومجدد الإسلام، عمارة، دار الوحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1984 م.
210. العربي والتحدي، محمد عمارة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1980 م.
211. في الحداثة، عبد الله بلقيزي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 م.
الفهرس
المراجع والمصادر والموضوعات

212. العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب الأردن، الطبعة الأولى، 1417 هـ

213. عقيدة السلف وأصحاب الحديث، الصابوني، تحقيق: نبيل السبكي، دار طببة الروض، الطبعة الأولى، 1413 هـ

214. علماء ومفكرون عرقلتهم، محمد المجذوب، العلمانية، 1402 هـ

215. العلمانيون والقرآن الكريم (تاريخية النص)، د. أحمد الطعان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، 1428 هـ

216. العواصم والدواوين، ابن الوزير، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1412 هـ

217. عموم السعة والتروة في الشريعة، للقرضاوي، دار الصحوة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1985 م

218. عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1415 هـ

219. غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، يوسف القرضاوي، مكتبة وبدة، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1412 هـ

220. فتاوى معاصرة، د. يوسف القرضاوي، المكتبة الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ

221. فتح المفتي شرح ألفية الحديث للسحاوي، د. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ

222. الفرق بين الفرق، د. الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1977 م

223. الفصل بين اللول والأندلس، ابن حزم، مكتبة الخانجي، القاهرة

224. قصص العقيدة بين السلف والخلف، القرضاوي، مكتبة وبدة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1427 هـ

225. فصول العقيدة بين السلف والخلف، د. القرضاوي، مكتبة وبدة، القاهرة

226. الفقه الإسلامي في التجديد والاصالة، د. القرضاوي، مكتبة وبدة، الطبعة الثانية، 1419 هـ

227. الفقه الإسلامي في طريق التجديد، د. سفيان الدولية للنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1977 م

الإسلامي القادر بن النصر الشرعی
الاتجاه العقلي من النص الشرعي

۲۱۹. فقه السيرة، الفزالي، دار الريان، القاهرة، الطبعة الأولى، ۱۴۰۷هـ.
۲۲۰. الفقه والمنطق، الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى، ۱۴۱۷هـ.
۲۲۱. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهيج، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ۱۹۹۱م.
۲۲۲. الفكر الإسلامي قراءة عملية، أركون، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ۱۹۹۶م.
۲۲۳. الفكر العربي في عصر النهضة، أبراهيم حوراني، ترجمة: كريم عزقول، مؤسسة نفط، ۲۰۰۱م.
۲۲۴. الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، د. يحيى هاشم فرغلي، مطبوعات جامعة الإمارات، ۱۹۱۴م.
۲۲۵. فواتح الرحمن بشرح مسلم الثبوت، عبد العلي اللكنوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ۱۴۲۲هـ.
۲۲۶. النظام السياسي للدولة الإسلامية، العوا، دار الشرق، القاهرة، الطبعة السابعة، ۱۹۸۹م.
۲۲۷. فقه التدين فهما وتفزيله، عبد المجيد النجار، سلسلة كتاب الأمة، قطر، الطبعة الأولى، ۱۴۱۰هـ.
۲۲۸. القاموس المحيط، الفيروز آباضي، مؤسسة الرسلة، بيروت، الطبعة الأولى، ۱۴۰۷هـ.
۲۲۹. قانون التأويل، الفزالي، مطبعة الحسيني، القاهرة، ۱۳۵۹هـ.
۲۳۰. قرائد الحق، الغزالي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ۱۴۱۱هـ.
۲۳۱. القراءة الجديدة للنص الديني، التجار، مركز الراية للتنمية الفكرية، دمشق، الطبعة الأولى، ۱۴۲۷هـ.
۲۳۲. قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ۹۱۵۵، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، ۱۴۳۷هـ.
۲۳۳. القرآن من التفسير المرووث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطباعة، بيروت، الطبعة الثانية، ۰۰۰۰م.
۲۳۴. القرآن والسلاطين، هويدي، ۱۷، دار الشرق، القاهرة، الطبعة الخامسة، ۱۴۳۴هـ.
الفهرس
المراجع والمصادر والموضوعات

245- قواعد الأعمال في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام، تحقيق: محمود الشنقيطي، دار المعارف، بيروت.
246- القواعد الصغرى، العز بن عبد السلام، تحقيق: إباد خالد الطبع، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، 1416 هـ.
247- قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، مصطفى حلمي، دار ابن الجوزي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2003.
248- الكامل في ضفء الرجال، ابن عدي، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1409 هـ.
249- كشف الأسرار عن أصول فن خطر الإسلام البزوي، علاء الدين البخاري، تحقيق: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418 هـ.
250- الكفاح في علم الرواية، الخطيب البغدادي، تحقيق: السورق وأبراهيم المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
251- كيف تتعامل مع السنة النبوية، القرضاوی، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1427 هـ.
252- كيف تتعامل مع القرآن العظيم، القرضاوی، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 1405 هـ.
253- كيف تتعامل مع القرآن، الغزالي، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1400 م.
254- كيف فهم الإسلام، الغزالي، دار نهضة مصر، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1405 هـ.
255- لا إكرام الربا، ابن إشلاليدردة والمرتد من صدر الإسلام إلى اليوم، العلوي، مكتبة الشرقية الدولية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1472 هـ.
256- لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1416 هـ.
257- لوامع الأنوار البهية، السفاريني، المكتب الإسلامي، بيروت، 1411 هـ.
258- ليس من الإسلام، الغزالي، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، 1436 هـ.
259- المادية والثانية فوق فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، 1983 م.
260- مائة سؤال حول الإسلام، الغزالي، دار ثابت، القاهرة، 1416 هـ.

الإسلامي القاهر بين النص الشريعي
الاتجاه العقلياني من النص الشرعي

البحث: "منهجية الفكر الإسلامي"، عبد المجيد النجار. دار الميد النجار. 132-2199.


المسوتو، السرخسي، دار المعرفة، بيروت، 1409.

المجازفة في اللغة والقرآن الكريم بين مجازفه ومانيحيه. مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1414.

المجامع: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت. 1416.

مجمع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثقافة، الرياض، 1413.

مجمعة الرسائل والمسائل لأبن تيمية، تعليق: رشيد رضا، دار التراث العربي، القاهرة.

المحاورات - الإسلاميون وأسئلة النهضة العلاقة، نواف القيدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2006.

محاولات التجديد في أصول الفقه ودعواته، دراسة وتحقيق: الدكتور هزاع بن عبد الله الحواي، وهي رسالة دكتوراه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام 1420.

المحرر الوصيح في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، تحقيق: عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413.

الله العلمي، مختصر الصواعق المرسلة، ابن القيم، اختصره: الموصلي، نشر: الرئاسة العامة للإفتاء.

مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وياك نستعين، ابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1393.

مدرس الفكر العربي الإسلامي المعاصر، د. عبد الرزاق فقوم. دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الأولى، 1418.

المدخلي إلى مذهب الإمام أحمد، لاين بدران، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1405.

الدخل في علم السياسة، بطرس غالي ومحمد عيسى، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة التاسعة، 1990.

الطريق للأباطال العقلانيين.
القراءة

المراجع والمصادر والموضوعات


276. المدونة الكبرى، من رواية سجنون عن عبد الرحمن بن القاسم عن الإمام مالك، دار الفكر، بيروت، 1998.


278. مذكرات أصول الفقه، الشنقيطي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

279. المرأة والولايات السياحية، عبد الرحمن الشثري، دار المفتي، الرياض، الطبعة الأولى، 1428 ه.

280. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، لابن حزم، دار زاهد القدسي، القاهرة.

281. المرايا المحدبة من البنوية إلى التفكيكية، عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1998.

282. المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1422 ه.

283. مسائل أهل السنة فيما أشكل من نصوص العقيدة، عبد الرزاق بن طاهر معاش، دار ابن القيم، الرياض، الطبعة الأولى، 1425 ه.

284. مسائل معاصرة في عيشه السياسة، د. بسطامي محمد سعيد، إصدار هيئة الأعمال الفكرية، الخرطوم، الطبعة الأولى، 2007.


286. المستصفى الفغالي، تحقيق: زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

287. مسند الإمام أحمد، نشر: المكتب الإسلامي، بيروت.

288. المشاركة في البرلمان والوزارة، محمد بن شاكر الشريف، سلسلة كتاب البيان، مجلة البيان، الرياض.

الإسلامي القاصر بين النص الصريح
الاتجاه العقلاني من النص الشرعي

289. مسالك الآثار، الطحاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

290. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي رؤية تطويرية في ضوء الإسلام، الدكتور عبد الرحمن الزندى، 10، مكتبة المؤدب، الرياض، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

المصالح المسلسة، الشتقيري، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1410 هـ.

291. السببprincipal شرح الكبير للراجعي، للفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.

292. مصطلحات علم الاجتماع، د. سميرية أحمد، مكتبة الشقراوي، الرياض، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

293. الصلة في التشريع الإسلامي، مصطفى زيد، دار البحرين، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1426 هـ.

294. الصلح، ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

295. مسالك أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزياني، دار ابن الجزري، الطبعة الأولى، 1416 هـ.

296. مسالك المنهج الإسلامي، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1411 هـ.

297. مسالك تجديد المنهج الفقهي، نموذج الشوكاني، حليمة بوروشة، الناشر: وزارة الأوقاف، قطر، 1400 هـ.

298. العجم الفلسفي، الدكتور جميل صليبيا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1982.

299. العجم الفلسفي، د. عبد المنعم حفني، الدار الشرقية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1410 هـ.

300. العجم الفلسفي، جمع اللغة العربية، القاهرة، 1402 هـ.

301. العجم الفلسفي، مراة وهبة، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، 1479 هـ.

302. العجم الوسيط، إبراهيم أنس، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية.

303. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الأولى، 1411 هـ.
المؤسسات الغربية للتراث الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1968.

312. مقالة، في، أصول التفسير، ابن تيمية، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1997.

315. مكانة الصحيحين، د. خليل إبراهيم، ملأ خاطر، دار القبلة للثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، 1415 هـ.

316. الليل والنحل، الشهيرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعارف، بيروت، 1948.

317. الممنوع والممنوع، وقد، الذات الفكرية، علي حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1980.

318. من الاتحاد إلى نقد الفكر العلمي، أركون، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1993.


320. من، حقمنا، إلى الإسلام، الفضواشي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1422 هـ.
الاتجاه العقلي من النص الشرعي

227. من هنا نعلم، الفزالي، دار نهضة مصر، القاهرة، 1997 م.

228. المناذر النقية في الصحيح والضعيف، ابن القيم، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية.

229. مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987 م.

230. مناظرات في أصول الشريعة، عبد المجيد التركي بنيا العقل العربي، الجابري، 1994 م.

231. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000 م.

232. مناقش الشافعي، للبهيجي، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، الطبعة الثانية، 1399 ه.

233. مناهج الاتجاه العقلي الشرعي في العصر الحديث وأثرها على الاتجاه العقلي العربي في دراسة النصوص الشرعية، بدر سليمان العامر، رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

234. منهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية بصرح العصر الحديث، د. أحمد قوصتي عبد الرحيم، رسالة دكتوراه، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

235. منهج التجديد، تحرير: عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 ه.

236. مناهج المعارف، الزرقاني، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.

237. منهج الاتجاه العقلي للأعمال، إبراهيم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1992 م.

238. منهج السنة النبوية لأبن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1409 ه.

239. منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، عثمان بن علي بن حسن، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1412 ه.

240. منهج السلني، مفرج القوسي، الرياض، الطبعة الثانية، 1424 ه.

241. منهج الشيخ محمد رشيد رضا في العقيدة، تامر متولي، دار ماجد عسيري، جدة، الطبعة الأولى، 1425 ه.

242. منهج المدرسة العقلية في التفسير، فهد الرومي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1407 ه.
المراجع والمصادر والموضوعات

236. منهج النقد عند المحدثين - نشأته وتأييده، محمد الأعظمي، مكتبة الكوثر، الرياض، الطبعة الثالثة، 1410 هـ.
237. منهج النقد في علوم الحديث، د. نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، 1401 هـ.
238. الموافقات في أصول الفقه، للشاطبي، تحقيق: عبد الله داراز، دار المعرفة، بيروت.
239. مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، محمد الخطاب، دار الفكر، بيروت، 1398 هـ.
240. موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكبالي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1992 م.
241. الموسوعة السياسية المعاصرة، نبيلة داود، مكتبة غريب، القاهرة.
242. الموسوعة النقشية الكويتية، زارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت.
243. موسوعة الفلسفة، بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984 م.
244. الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان والآرائ المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض، الطبعة الخامسة، 1424 هـ.
245. موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المسيري، دار الشروق القاهرة، الطبعة الأولى، 1998 م.
246. موطأ الإمام مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار أحياء التراث العربي، مصر.
247. موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، 1415 هـ.
248. موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، د. الطبلاوي، محمود سعد، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى، 1409 هـ.
249. موقف الإنجاه العلمي الإسلامي المعاصر من قضية الولاء والبراء، لمضاوي بنت سليمان البسمن، وهي رسالة جامعية في جامعة الملك سعود، عام 1425 هـ.
250. موقف الإسلام العقدي من كبر اليهود والنصارى، القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1999 م.
 موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1401 هـ.

 موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث النبوي الشريف (دراسة تطبيقية على تفسير المنارة)، لشقيق بن عبد الله شقير.

 موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، للأمين الصادق الأمين، وهي رسالة ماجستير من جامعة أم القرى، وقد طبعت عام 1418 هـ.

 موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها، د. صالح الغامدي، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، 1424 هـ.

 موقف من الديانات الأخرى - الدين والدولة شهادات غرب، محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1425 هـ.

 الميزان للشافعى، المطبعة السعيدية، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1354 هـ.

 النعوت، ابن تيمية، د. الكتب العلمية، بيروت، 1405 هـ.

 نحن والتراث، محمد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1385 هـ.

 نحن والإسلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 1406 هـ.

 نحو أصول فقه جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، دار الأهلية، دمشق، الطبعة الأولى، 1300 هـ.

 نحو تطميل مقاصد الشريعة، د. جمال الدين عطية، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1424 هـ.

 نحو فقه جديد للأقليات، جمال الدين عطية، دار السلام، الطبعة الأولى، 1422 هـ.

 نحو فقه جديد، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1495 هـ.

 النص القرآني بين الاجتهاد والجمع والتأريخ، محمد عمارة، دار الفكر المعاصر، دمشق، الطبعة الأولى، 1398 هـ.

 النص- السلطة- الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1401 هـ.
المؤلفات وال yukdak وال مواضيع

النحو والواقع: دراسة في أسباب النزول - ضمن كتاب هموم الفكر والوطن

حسن حنفي

نظرية الإسلام للعلاقات الدولية، أبو سليمان، ترجمة: ناصر البريك، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، 1312 هـ.

لازمة حداثة الشريعة الإسلامية، د. جمال الدين عطية، الطبعة الأولى، 1991 م.

نظرية المصلحة في الفكر الإسلامي، لحسن حسن حسن، مكتبة التنبية، القاهرة، 1981 م.

نفائس الأصول في شرح المحمود، القراءة، تحقيق: عادل عبد الموجود، مكتبة نزار، بيروت، الطبعة الأولى، 1995 م.

قد الحقيقة، على حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2000 م.

قد الخطابات الديني، نصر أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2003 م.

بدأ النص، على حرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2000 م.

الحنوز الفكري للديمقراطية الغربية، محمد مفتي، المنتصد الإسلامي، الرياض، الطبعة الأولى، 1423 هـ.

تقت المنطق، لأبين تيمية، تحقيق: عبد الله الرزاق، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1370 هـ.

النهاية غريب الحديد والآخر، لأبين الأثر، تحقيق: الزاوي والطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399 هـ.

نواضق الإيمان القولية والمادية، د. عبد العزيز العبد اللطيف، 244-245، دار الوطن، الطبعة الثانية، 1941 هـ.

هذا إسلامنا، محمد عمارة، دار الوفاء، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000 م.

هذا ديننا، محمد الغزالي، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الخامسة، 1421 هـ.

المعتزلة أصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواض المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثالثة، 1412 هـ.

وجهة نظر - نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، بيروت، 2000 م.
الموقف
الاتجاه العقلياني من النص الشرعي

الوجيز-2- أصول الفقه الإسلامي، محمد الزحيلي، دار الخير، دمشق، الطبعة الثانية، 1427 هـ.

ولادة المرأة في الفقه الإسلامي، حافظ أنور، دار بينسية، الرياض، الطبعة الأولى، 1420 هـ.

الدوريات والمجلات:
5. مجلة أضواء الشريعة، العدد العاشر.
7. مجلة البحث الفقهية المعاصرة، العدد 73.
8. مجلة التسامح، العدد 2008.
9. مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد 16.
10. مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 17، 19.
11. مجلة المسلم المعاصر، العدد 246، 1999.

مواقع الإنترنت:
1. الموقع الخاص بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان على الإنترنت.
2. موقع إسلام أون لاين.
3. موقع الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين على الإنترنت.
4. موقع الشيخ القرضاوي.
5. موقع الغنوشي.
6. موقع العلواني.
7. موقع LNF صلة.

مرفق الأطباق العقلياني
<table>
<thead>
<tr>
<th>الصفحة</th>
<th>الموضوع</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>0</td>
<td>المقدمة</td>
</tr>
<tr>
<td>7</td>
<td>مشكلة البحث</td>
</tr>
<tr>
<td>8</td>
<td>حدود البحث</td>
</tr>
<tr>
<td>8</td>
<td>أهمية البحث وأسباب اختياره</td>
</tr>
<tr>
<td>9</td>
<td>مصطلحات البحث</td>
</tr>
<tr>
<td>10</td>
<td>الدراسات السابقة</td>
</tr>
<tr>
<td>14</td>
<td>أهداف البحث</td>
</tr>
<tr>
<td>15</td>
<td>أسئلة البحث</td>
</tr>
<tr>
<td>15</td>
<td>منهج البحث</td>
</tr>
<tr>
<td>15</td>
<td>إجراءات البحث</td>
</tr>
<tr>
<td>17</td>
<td>خطة البحث</td>
</tr>
<tr>
<td>21</td>
<td>التمهيد</td>
</tr>
<tr>
<td>22</td>
<td>أولًا: موقف أهل السنة والجماعة من الاستدلال العقلي</td>
</tr>
<tr>
<td>28</td>
<td>ثانياً: الجذور التاريخية للاتجاه العقلاني الإسلامي العاصر</td>
</tr>
<tr>
<td>57</td>
<td>ثالثًا: نسبات الاتجاه العقلاني الإسلامي العاصر</td>
</tr>
<tr>
<td>62</td>
<td>الباب الأول: أسم موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي العاصر من النص الشرعي</td>
</tr>
<tr>
<td>62</td>
<td>الفصل الأول: معارضةهم للنص الشرعي</td>
</tr>
<tr>
<td>65</td>
<td>البحث الأول: معارضةهم النص الشرعي بنصوص شرعية أخرى</td>
</tr>
<tr>
<td>70</td>
<td>موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي من تعارض النصوص الشرعية</td>
</tr>
<tr>
<td>70</td>
<td>أولًا- الخلل في مسلك الجمع بين النصوص</td>
</tr>
<tr>
<td>79</td>
<td>ثانياً- رد الحديث بدعوى مخالفته للقرآن</td>
</tr>
</tbody>
</table>

الإسلامي القاصر بين النص الشرعي
<table>
<thead>
<tr>
<th>الصفحة</th>
<th>الموضوع</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>85</td>
<td>المناقشة أولاً: رد الإجماعي على هذا المسلك</td>
</tr>
<tr>
<td>85</td>
<td>ثانياً: رد التفصيلي على أدلة هذا المسلك</td>
</tr>
<tr>
<td>87</td>
<td>المبحث الثاني: معارضتهم النص الشرعي بالعقل</td>
</tr>
<tr>
<td>99</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من معارضة العقل للنص الشرعي</td>
</tr>
<tr>
<td>102</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>122</td>
<td>أولاً: رد الإجماعي على عموم دعوى تقديم العقل على النص الشرعي</td>
</tr>
<tr>
<td>120</td>
<td>ثانياً: رد التفصيلي على الأدلة التي استدلالوا بها في هذه الدعوى</td>
</tr>
<tr>
<td>145</td>
<td>المبحث الثالث: معارضتهم النص الشرعي بالعلم الحديث</td>
</tr>
<tr>
<td>147</td>
<td>موقف أصحاب هذا من معارضة العلم الحديث للنص الشرعي</td>
</tr>
<tr>
<td>153</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>159</td>
<td>البحث الرابع: معارضتهم النص الشرعي بالواقع</td>
</tr>
<tr>
<td>159</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من معارضة النص الشرعي بالواقع</td>
</tr>
<tr>
<td>162</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>165</td>
<td>البحث الخامس: معارضتهم النص الشرعي بالمصلحة</td>
</tr>
<tr>
<td>170</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من معارضتهم النص الشرعي بالمصلحة</td>
</tr>
<tr>
<td>180</td>
<td>مستند أصحاب هذا الاتجاه في هذا المسلك</td>
</tr>
<tr>
<td>185</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>185</td>
<td>أولاً: رد الإجماعي على هذا المسلك</td>
</tr>
<tr>
<td>195</td>
<td>ثانياً: رد التفصيلي على استدلالاتهم</td>
</tr>
<tr>
<td>209</td>
<td>الفصل الثاني: موقفهم من إفادة النص للظن أو البقين</td>
</tr>
<tr>
<td>211</td>
<td>المبحث الأول: جهة الثبوت</td>
</tr>
<tr>
<td>216</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من خبر الأحاد</td>
</tr>
<tr>
<td>225</td>
<td>أدلّة أصحاب هذا الاتجاه</td>
</tr>
<tr>
<td>236</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>الصفحة</td>
<td>الموضوع</td>
</tr>
<tr>
<td>---------</td>
<td>----------</td>
</tr>
<tr>
<td>227</td>
<td>أولًاـ الرد الإجمالي على مسالك أصحاب هذا الاتجاه في هذه القضية</td>
</tr>
<tr>
<td>233</td>
<td>ثانياـ الرد التفصيلي على أدائهم</td>
</tr>
<tr>
<td>237</td>
<td>المبحث الثاني: جهة الدلالة</td>
</tr>
<tr>
<td>240</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من قطعية دلالة النص الشرعي</td>
</tr>
<tr>
<td>242</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>251</td>
<td>الفصل الثالث: موقفهم من العلوم المتعلقة بالنص الشرعي</td>
</tr>
<tr>
<td>253</td>
<td>المبحث الأول: موقفهم من علم مصطلح الحديث</td>
</tr>
<tr>
<td>267</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من مصطلح الحديث</td>
</tr>
<tr>
<td>277</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>282</td>
<td>المبحث الثاني: موقفهم من علم أصول الفقه</td>
</tr>
<tr>
<td>284</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من علم أصول الفقه</td>
</tr>
<tr>
<td>293</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>309</td>
<td>المبحث الثالث: موقفهم من علوم اللغة العربية</td>
</tr>
<tr>
<td>310</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من علوم اللغة العربية</td>
</tr>
<tr>
<td>320</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>329</td>
<td>الإباع الثاني: موقف الاتجاه التقليدي الإسلامي المعاصر من فهم النص الشرعي</td>
</tr>
<tr>
<td>329</td>
<td>الفصل الأول: موقفهم من فهم السلف للنص الشرعي</td>
</tr>
<tr>
<td>331</td>
<td>المبحث الأول: موقفهم السلف</td>
</tr>
<tr>
<td>332</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من فهم السلف</td>
</tr>
<tr>
<td>333</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>335</td>
<td>المبحث الثاني: موقفهم السلف</td>
</tr>
<tr>
<td>339</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من فهم السلف</td>
</tr>
<tr>
<td>354</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>360</td>
<td>أولًاـ الرد الإجمالي على عموم الدعوى</td>
</tr>
<tr>
<td>361</td>
<td>ثانياـ الرد التفصيلي على الانتقادات الموجهة لهذا المسلك</td>
</tr>
</tbody>
</table>

الإسلامي العلمي من النص الشرعي
الاتجاه العقلاني من النص الشرعي

<table>
<thead>
<tr>
<th>الصفحة</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>الفصل الثاني: موقفهم من حق الاجتهاد في فهم النص</td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الأول: مجال الاجتهاد</td>
</tr>
<tr>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من مجال الاجتهاد في فهم النص</td>
</tr>
<tr>
<td>المناقشة:</td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الثاني: شروط المجتهد</td>
</tr>
<tr>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من شروط المجتهد</td>
</tr>
<tr>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>الفصل الثالث: موقفهم من تأويل النص الشرعي</td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الأول: موقفهم العام من تأويل النص الشرعي</td>
</tr>
<tr>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من التأويل</td>
</tr>
<tr>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الثاني: موقفهم من بعض صور التأويل المعاصرة</td>
</tr>
<tr>
<td>أولاً-تاريخية النص</td>
</tr>
<tr>
<td>موقف أصحاب الاتجاه العقلاني الإسلامي من تاريخية النص</td>
</tr>
<tr>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>ثانياً-تعدد القراءات</td>
</tr>
<tr>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من تعدد القراءات</td>
</tr>
<tr>
<td>الباب الثالث: أمثلة تطبيقية على موقف الاتجاه العقلاني الإسلامي المعاصر</td>
</tr>
<tr>
<td>من النص الشرعي</td>
</tr>
<tr>
<td>الفصل الأول: قضايا عقدية</td>
</tr>
<tr>
<td>توقيت:</td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الأول: الموقف العقدي من إيمان أهل الكتاب</td>
</tr>
<tr>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من هذه المسألة</td>
</tr>
<tr>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>المبحث الثاني: حرية الاعتقاد</td>
</tr>
</tbody>
</table>

موثق اللَّيْيَاء العقْلَاني
<table>
<thead>
<tr>
<th>الصفحة</th>
<th>الموضوع</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>494</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من حرية الاعتقاد</td>
</tr>
<tr>
<td>496</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>497</td>
<td>أولاً - الرد الإجمالي على المنهج الغربي لحرية الاعتقاد</td>
</tr>
<tr>
<td>499</td>
<td>ثانياً - جوانب الخلل في موقف أصحاب هذا الاتجاه من النصوص الشرعية</td>
</tr>
<tr>
<td>503</td>
<td>هذه المسألة</td>
</tr>
<tr>
<td>504</td>
<td>المبحث الثالث: موقف من الديمقراطية</td>
</tr>
<tr>
<td>508</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من الديمقراطية</td>
</tr>
<tr>
<td>508</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>510</td>
<td>أولاً - الرد الإجمالي على موقفهم من الديمقراطية</td>
</tr>
<tr>
<td>519</td>
<td>ثانياً - جوانب الخلل في موقف أصحاب هذا الاتجاه من النصوص المتعلقة بالمسألة</td>
</tr>
<tr>
<td>521</td>
<td>الفصل الثاني: قضايا تشريعية</td>
</tr>
<tr>
<td>524</td>
<td>المبحث الأول: حد الردة</td>
</tr>
<tr>
<td>526</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من حد الردة</td>
</tr>
<tr>
<td>532</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>536</td>
<td>المبحث الثاني: تولي المرأة للولايات العامة</td>
</tr>
<tr>
<td>538</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من هذه المسألة</td>
</tr>
<tr>
<td>549</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>552</td>
<td>المبحث الثالث: أحكام أهل الدهم</td>
</tr>
<tr>
<td>555</td>
<td>موقف أصحاب هذا الاتجاه من أحكام أهل الدهم</td>
</tr>
<tr>
<td>573</td>
<td>المناقشة</td>
</tr>
<tr>
<td>572</td>
<td>الخاتمة</td>
</tr>
<tr>
<td>570</td>
<td>أولاً - أهم النتائج:</td>
</tr>
<tr>
<td>607</td>
<td>ثانياً - التوصيات:</td>
</tr>
<tr>
<td>603</td>
<td>قائمة المراجع</td>
</tr>
</tbody>
</table>
صر. ب. 241470 البرم الريدي 11322 الرياض المملكة العربية السعودية
الجواس 966111114539883 - فاكس 96611111577
markazfekr@hotmail.com
www.al-fikr.com