

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية — قسنطينة —
كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية
الرقم التسلسلي: قسم: الكتاب والسنة
رقم التسجيل: التخصص: التفسير وعلوم القرآن

أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث - تفسير المنار نموذجا -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في التفسير وعلوم القرآن

إشراف:
د. يخلف رمضان

إعداد:
شبايكي الجمعي

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأطية
1- عمار طالبسي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة الجزائر
2- رمضان يخلف	أستاذ محاضر	مشرفا أولا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر
3- عفت محمد الشرقاوي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ثانيا	جامعة عين شمس (مصر)
4- محمد الدراجي	أستاذ التعليم العالي	عضوا	جامعة الجزائر
5- محمد عبد النبي	أستاذ التعليم العالي	عضوا	جامعة الجزائر
	أستاذ محاضر	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير

العلوم الإسلامية

الإهداء

أهدي هذا الجهد المتواضع

إلى من آثر متعة أبنائه على متعته، وحرره نفسه لذاتها مرغبة في سعادتهم

إلى والدي ووالدتي

شكر وعرفان

أشكر كل من ساهم في إنتاج هذا العمل بقصد أو دون قصد،
بقليل أو كثير، وإن كان لا يسعني أن أذكرهم كلهم لأنهم
أكثر من أن تحويهم هذه الصفحة، فإني أخص منهم بالذكر من عظم
فضلهم ودام عونهم طوال فترة البحث، أولهم نروجتي التي هيأت لي كل
إمكانات التفرغ والراحة، ثم المشرفين الكرامين الأستاذ الدكتور:
عفت محمد الشرقاوي والدكتور: رمضان يخلف، اللذين لم يخلا علي
بنصائحهما وتوجيهاتهما، فلهم كل الشكر والامتنان.

كما لا أنسى أن أشكر من كان له فضل مباشر في نجاح هذا
العمل وأخص بالذكر منهم الدكتور عن الدين كروسي بتوجيهاته
القيمة، ووزارة التعليم العالي والبحث العلمي التي مكنتني من التفرغ التام
للبحث.

وأخيرا أشكر كل من مديد العون لي من قريب أو بعيد والشكر
كل الشكر لله رب العالمين أولا وآخرا.

فهرس الموضوعات

1	مقدمة
1	مدخل تمهيدى (ضبط المصطلحات):
2	1. مفهوم التفسير:
10	2. مفهوم الواقع:
13	3. مفهوم العصر الحديث:
17	الباب الأول: أثر الواقع الاجتماعى فى عملية التفسير
19	الفصل الأول: مع النص القرآنى
21	المبحث الأول: مفهوم النص
21	1. النص لغة واصطلاحاً:
21	1.1. النص لغة:
21	1.2. النص اصطلاحاً:
25	2. مفهوم النص حديثاً:
28	3. البعد الواقعى فى مفهوم النص القرآنى:
28	3.1. خصوصية النص القرآنى:
29	3.2. طبيعة النص القرآنى:
29	3.2.1. نظرية المعتزلة:
29	3.2.2. نظرية الخنابلة:
30	3.2.3. نظرية الأشاعرة:
31	3.2.4. نظرية الشيعة:
31	3.2.5. الشيعة:

34	المبحث الثاني: جدلية النص القرآني والواقع
34	1. علاقة النص القرآني بالواقع
34	1.1. الفرضية الأولى.
36	1.2. الفرضية الثانية.
37	1.1. الفرضية الثالثة
38	1.2. الفرضية الرابعة.
38	2. حركة النص القرآني.
39	2.1. مرونة النص القرآني.
39	2.1.1. مفهوم النسخ في ضوء الواقع المتغير.
44	2.1.2. مفهوم أسباب الزول في ضوء الواقع المتغير.
46	2.1.3. مفهوم التخصيص في ضوء الواقع المتغير.
47	2.1.4. النتيجة.
49	2.2. في طبيعة النصوص القرآنية بالنسبة للواقع المتغير:
49	2.2.1. نصوص لا تتأثر بتغير الواقع.
53	2.2.2. نصوص يتغير مجال العمل بما يتغير الواقع.
54	2.2.3. النتيجة.
56	3. الثابت والمتغير في الواقع
57	3.1. الحقيقة ثابتة والواقع متغير.
58	3.1.1. تعريف الحقيقة.
59	3.1.2. البحث عن الحقيقة.
68	3.1.3. خصائص الحقيقة.
71	3.2. النتيجة.
75	المبحث الثالث: الطريق إلى النص القرآني
75	1. أثر الواقع في تطبيق النص.
77	1.1. قاعدة في متغيرات فهم النصوص.
80	1.2. فقه الواقع بين النظرية والتطبيق.
83	1.3. تفعيل الواقع بين الغلو والتفريط.
88	2. الفهم المتجدد للنص.
88	2.1. التجديد في القواعد أم التصورات؟

89	2.2. أهمية تطابق النص القرآني مع الواقع
91	2.3. النتيجة
93	الفصل الثاني: مع المفسر
96	المبحث الأول: حاجة النص القرآني للمفسر
97	1. الإهام في شكل النص:
97	1.1. الفرق بين الكلام المسموع والمكتوب:
98	1.1.1. القرآن كلام مسموع
99	1.1.2. في تحول الكلام المسموع إلى نص مكتوب
104	1.1.3. عملية إعادة قراءة الكلام المسموع
105	1.1.4. إشكالية مطابقة الفهم للمكتوب
106	1.2. الإهام في شكل النص القرآني وأثره في الفهم:
106	1.2.1. انتقال القرآن من الكلام إلى الكتابة وأثره في الفهم
110	1.2.2. قراءات متواترة أم فهم مختلفة
114	1.2.3. حد النص القرآني المعروض للفهم
117	2. الإهام في معنى النص:
118	2.1. البحث عن الدلالة
121	2.2. الإهام المتعلق بالألفاظ وتراكيبها
122	2.2.1. الإهام الحاصل من جهة الاشتراك
126	2.2.2. الإهام الحاصل من جهة احتمال النقل بالعرف أو بالشرع
126	2.2.3. الإهام الحاصل من جهة احتمال المجاز
128	2.2.4. الإهام الحاصل من جهة احتمال الإضمار
129	2.2.5. الإهام الحاصل من جهة احتمال التخصيص
132	2.3. الإهام في طرق الكشف عن الدلالة:
134	2.3.1. طريق العبارة
134	2.3.2. طريق الإشارة
135	2.3.3. طريق الدلالة
136	2.3.4. طريق الاقتضاء
137	3. النتيجة:

140	المبحث الثاني: المفسر أنثروبولوجيا:
140	1. أثر العوامل الطبيعية والاجتماعية على المفسر:
140	1.1. حاجة التفسير للتحديد.
141	1.2. أهمية علم الأنثروبولوجيا:
141	1.2.1. علم الأنثروبولوجيا.
142	1.2.2. أهداف الأنثروبولوجيا.
142	1.2.3. أهمية علم الأنثروبولوجيا.
144	1.3. علاقة علم الأنثروبولوجيا بالمفسر:
144	1.3.1. جدلية التأثير بين الإنسان والطبيعة.
145	1.3.2. معالم تأثير الطبيعة على الإنسان.
152	1.3.3. أثر العوامل الطبيعية في المفسر.
157	2. النمو المعرفي للمفسر:
157	2.1. اختصاص الإنسان بالنمو المعرفي.
158	2.2. عوامل النمو المعرفي:
158	2.2.1. العامل البيئي.
158	2.2.2. العامل الفسيولوجي.
160	2.2.3. عامل التعلم.
164	2.3. أثر التعلم في النمو المعرفي للمفسر.
167	3. النتيجة:
169	المبحث الثالث: قليات المفسر وأثرها في فهم النص
170	1. البرادام (أو النموذج المعرفي):
170	1.1. تعريف البرادام:
172	1.2. البرادام التفسيري في مسألة المحكم والمتشابه.
179	2. القليات التأسيسية:
179	2.1. تأسيس الآلة.
182	2.2. تأسيس النهج.

187	الباب الثاني: أثر الواقع الاجتماعي في تفسير المنار
188	الفصل الأول: الواقع الاجتماعي وصاحب المنار
192	المبحث الأول: التغيرات الحديثة في مصر والعالم الإسلامي
192	1. الحياة السياسية والاقتصادية:
192	1.1. الحكم العثماني في مصر.
195	1.2. يقظة العرب وقيام الثورات العربية.
197	1.3. الاستعمار الأوروبي في البلدان الإسلامية.
197	1.4. الحياة الاقتصادية والمالية.
200	2. الحياة الاجتماعية والفكرية:
200	2.1. الفئات الاجتماعية في مصر.
202	2.2. الصحافة.
203	2.3. التعليم والمدارس.
206	المبحث الثاني: سيرة محمد عبده.
207	1. الدراسة الأنثروبولوجية (الأسرية والبيئية):
207	1.1. نسبه.
211	1.2. مسقط رأسه والوسط الذي ترعرع فيه.
214	2. الدراسة الإثنولوجية (الثقافية):
215	2.1. فترة الصبا.
220	2.2. بعد الأفغاني.
225	المبحث الثالث: سيرة محمد رشيد رضا.
227	1. الدراسة الأنثروبولوجية (الأسرية والبيئية):
227	1.1. نسبه.
230	1.2. مسقط رأسه والوسط الذي ترعرع فيه.
233	2. الدراسة الإثنولوجية (الثقافية):
233	2.1. نشأته وطفولته.
233	2.1.1. أثر الوالدين في تربيته وتعليمه.
235	2.1.2. تعلمه.
241	2.1.3. تأثيره بالعروة الوثقى.

244	2.2. مع الأستاذ محمد عبده:
244	2.2.1. في طرابلس.
245	2.2.2. في مصر.
248	2.3. بعد وفاة الإمام:
248	2.3.1. محمد رشيد رضا والسياسة.
252	2.3.2. محمد رشيد رضا والسلفية.
265	3. وفاته وآثاره:
265	2.4. وفاته.
265	2.5. آثاره العلمية.

268 الفصل الثاني: أثر الواقع الاجتماعي في تفسير المنار

271 المبحث الأول: مدخل لدراسة المنار

271	1. تفسير المنار وقصة تأليفه:
271	1.1. وصفه وبداية تأليفه.
275	1.2. الغاية من تأليف المنار.
277	2. خصائص تفسير المنار:
277	2.1. منهج تفسير المنار.
278	2.2. يسر عبارته.
279	2.3. تجريده من الشواغل.
279	2.4. سكوته عن المبهمات ومحاربه الإسرائيليات.

282 المبحث الثاني: أثر الواقع الاجتماعي في لغة المنار.

283	1. عناية تفسير المنار باللغة ومساهمته في إصلاحها.
283	1.1. عناية تفسير المنار باللغة:
285	1.2. قواعد هامة في التفسير اللغوي:
290	2. أثر الواقع الاجتماعي في الاتجاه اللغوي لتفسير المنار.
290	2.1. الاتجاه الإصلاحية وأثره في لغة المنار.
291	2.2. الأسلوب الصحفي في لغة المنار:

292..... 2.3. التجديد في القواعد:

293..... المبحث الثالث: أثر الواقع في التعامل مع المرويات

294..... 1. الروايات الحديثية في المنار

294..... 1.1. الواقع الاجتماعي وأثره في موقف المنار من الروايات الحديثية

297..... 1.2. بين محمد عبده ومحمد رشيد رضا

299..... 2. أهم مظاهر التجديد في علم الرواية في تفسير المنار:

299..... 2.1. في موقفه من الصحابة

305..... 2.2. في موقفه من غير الأحاد

309..... 2.3. في موقفه من الإسرائيليات

312..... 3. النتيجة:

315..... المبحث الرابع: أثر الواقع في التعامل مع المسائل العقدية.

316..... 1. موقف محمد عبده ومحمد رشيد رضا من المذاهب الإسلامية

323..... 2. الفهم وأثره في التصديق

325..... 3. موقف صاحبي المنار من بعض المسائل العقدية

325..... 3.1. موقفهما من الصفات

339..... 3.2. موقفهما من المعجزات

340..... 3.3. موقفهما من الكرامات

343..... 3.4. حقيقة الملائكة

346..... المبحث الخامس: أثر الواقع في التعامل مع مسائل التشريع.

348..... 1. موقف صاحبي المنار من المسائل التشريعية

348..... 1.1. محاربة التقليد وفتح باب الاجتهاد

352..... 1.2. منطقة الاجتهاد

354..... 2. نماذج تشريعية من تفسير المنار

- 355 2.1. قضية تحرير المرأة.
- 370 2.2. تعدد الزوجات.
- 373 2.3. مسألة الربا.

381 الخاتمة: (خلاصات وآفاق).

386 الفهارس:

387 فهرس الآيات:

397 فهرس المصطلحات:

401 فهرس الأعلام:

402 فهرس المصادر والمراجع:

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين.

وبعد:

هذه الدراسة هي مشروع بزغت فكرته ونمت شيئا فشيئا حتى نضجت وتكشفت في شكلها النهائي الذي يسمح بقراءتها ونقدها، فحاجت متنوعة المفاصل والفروع ما هيا لي فرصة للاطلاع بشكل موسع على جانب هام من الدراسات العلمية الجادة حول فهم النص جملة والنص القرآني على وجه الخصوص.

صادفت فرصة أخرى نادرة هيأت لي الأجواء الملائمة لكي أطلع بعمق بعض الأفكار والمفاهيم المطروحة حول فهم النص القرآني؛ وذلك بفضل منحة دراسية لمدة سنة ونصف إلى جمهورية مصر من طرف وزارة التعليم العالي والبحث العلمي الجزائرية، حظيت خلالها بالانتساب إلى قسمين: قسم الكتاب والسنة بجامعة الأمير عبد القادر في الجزائر، وقسم الآداب بجامعة عين شمس في مصر، وتشرفت بإشراف مشرفين: الدكتور رمضان يخلف كمشرف أول، والأستاذ الدكتور: عفت محمد الشرقاوي كمشرف ثاني. ولولا هذه الفترة من التفرغ والتجرد والمتابعة، لكان الانتقال إلى مجال جديد من الدراسة عملا أكثر عسرا، بل ولربما كان مستحيلا، فقد أتاحت لي مطالعة بعض الكتب الهامة في الموضوع؛ ككتب الفلسفة وتاريخ العلم، وكتبا أخرى في طبيعة الفهم وآلياته، قادتني جملة إلى قواعد هامة في فهم النص القرآني.

وعلى الرغم مما خالطني من شك وتردد إزاء بعض التفسيرات والقواعد؛ فإن تلك المؤلفات

كان لها جميعا دور كبير في صياغة مفهومي عن الصورة التي يمكن أن يكون عليها فهم النص.

ربما لا يجد القارئ في هذه الدراسة إشارات إلى كل الذين استفدت من آرائهم وأفكارهم،

ولا إلى كل المؤلفات التي طالعتها واستقيت منها، ولكنني مدين لهم بأكثر مما أستطيع أن أقدمه أو

أقيمه.

هذا جزء من المقدمة أجد نافعا إلى حد ما لتوضيح جوانب التأثير الخفية في سلوك طريق

العلم النقدي في هذا البحث.

أما فيما يخص موضوع الدراسة:

فإن عنواننا كـ (التفسير والمفسرون): كثيرا ما يتداول بين العلماء والمتقنين المسلمين وغير المسلمين وهم يعددون البحث عن أدوات ومناهج المفسرين، لكن جهودهم في مجملها — إذا استثنينا بعض الدراسات الإستشراقية والأدبية — تتركز ضمن الدائرة الإحيائية فقط، وهي التي تسعى في بحثها للكشف عن المساحات المخالفة لتراثنا الفكري، بحيث يعاد بعث التراث من جديد كمعيار تقيمي عند كل مخالفة أو إبداع، فلا يسمح لأحد أن يضيف شيئا إليه أو يعدل في شيء منه، باعتبار أنه قد أدخل في دائرة المطلق وأسكن خارج التاريخ.

واستقراء تاريخ التفسير يخبرنا بأن المسلمين اهتموا منذ فجر الإسلام بطرح سؤال الفهم (كيف نفهم القرآن؟)، فوضعوا القواعد وأسسوا المنهج المناسب لفهم النص القرآني، (هذه المرحلة تسمى مرحلة التقعيد، وفيها كان البحث عن آليات الفهم)، وبعد انتظام الأجهزة المعرفية مال العقل المسلم إلى الركود والتقليد. وبات لا يعتني بالتفكير في مراجعة المناهج الخاصة بأسس الفهم وأدوات المعرفة، فانحصرت دائرة الفهم في تقليد ما هو موجود، وجلبت الأنساق المعرفية المختلفة على آليات النقل ومناهج التحرير؛ مما أدى إلى طمس الطابع الاجتهادي والإبداعي فيها. (وهذه المرحلة من عمر التفسير يطلق عليها مرحلة التقليد، وفيها كان تثبيت الفهم وإضفاء الإطلاقيه عليه).

لكن بعد جملة من التغيرات السياسية والاجتماعية والحضارية التي مست المجتمع المسلم في العصر الحديث، ومع اشتداد تسارع تلك التغيرات ازداد الإحساس باللاتطابق بين النص كمنهم وبين النوازل كواقع، فدخل الواقع كعامل ثالث حتميا في ثلوث الفهم (النص، المفسر، الواقع)، (هذه المرحلة يمكن أن نسميها مرحلة البحث عن التطابق وقد فرضها ثبات الفهم وتغير الواقع) وقد كان إلى عهد قريب يعتبر طرح سؤال الواقع وتأثيره في عملية الفهم من السذاجة والبلاهة، إلى أن انكشف في وجه العالم الإسلامي الوافدُ الغربي فنغص استقرار المرجعية الدينية

وجعلها تخرج من صمتها وهدوئها الذي دام قرونا طويلة، بسبب غياب عامل الصدام وغياب المعارض، ونبعا لذلك ظهرت مدرسة المنار كاتجاه توفيقى يقارب بين السلطة الدينية كسلطة مرجعية سائدة في ذلك الوقت، وبين السلطة المرجعية الجديدة المتمثلة في الدعوات التحررية والمدنية، فحارلت القضاء على الصراع بين الدين والعلم، والموازنة بين العقل والنقل، والمقاربة بين الإيمان والتفسير العقلي، حتى لا يؤول الصراع بين الدين والعلم إلى ما آل إليه عند الغرب.

لكن التقليد وتقديس الفهم كانا دائما يخرجان الفهم خارج التاريخ ويضعانه في دائرة اللامفكر فيه، فتعذر بذلك تحقيق عملية التوفيق أو إحداث التطابق بين النص والواقع الحديث، لأجل ذلك ارتفعت دعوة المنار بالرجوع إلى منابع الأولى قبل ظهور الخلاف، ليس من أجل إلغاء التراث المعرفي ولكن لتأكيد نسيبته وخضوعه لعوامل الوهم.

وكانت تلك خطوة هامة نحو العودة إلى النص وإبطال سلطة الفهم الذي بات يتحكم لاحقا في المعرفة، ويحول دون حدوث عملية التطابق بين النص والواقع المتغير.

وهكذا أصبحت جدلية تأثير الواقع والنص القرآني وجدلية الواقع والمفسر، من أهم مسائل البحث في العصر الحديث التي تتناول حقيقة الفهم، وذلك بتفكيك مركب الفهم إلى عناصره الأولية ثم تركيبها تركيبا صحيحا يسمح بقراءة النص القرآني قراءة أو قراءات جديدة تتطابق والواقع المعيش.

وبدخول عامل الواقع في عملية الفهم (التفسير)، تغيرت معادلة الفهم من المعادلة التالية:

الفهم = النص + المفسر (مع اختلاف النماذج الإسلامية حول المفسر في مستوى تفعيل

عقله في عملية الفهم).

تغيرت تلك المعادلة إلى المعادلة التالية: **الفهم = (النص + المفسر) x الواقع**.

وبدخول الواقع كعامل ثالث في معادلة الفهم، تشكل لدينا بضرب طرفي المعادلة جدليتان:

1 — جدلية النص والواقع.

2 — جدلية المفسر والواقع.

فالنص المتعالي المتجرد نزل ليتفاعل مع الواقع الأرضي المتغير، وهنا يظهر المفسر كوسيط وكطرف ثالث يترجم النص إلى الواقع، وبطبيعة الحال فإن المترجم يحتاج إلى استيعاب اللغتين، لغة النص المترجم، ولغة الواقع المترجم إليه.

وبهذا التأسيس تشكل ثالوث الفهم: (النص، المفسر، الواقع)، في علاقة جدلية كشفت عنها علاقة التأثير والتأثير بين العناصر الثلاثة.

فعلاقة النص والمفسر ينتج عنها: جدلية النص والمفسر.

وعلاقة النص والواقع ينتج عنها: جدلية النص والواقع.

وعلاقة المفسر والواقع ينتج عنها: جدلية المفسر والواقع.

وبما أن البحث يتناول أثر الواقع في التفسير فقد ركزت الدراسة على بيان أثر الواقع في

النص والمفسر، مع الإشارة إلى نواحي التأثير الأخرى عند الحاجة.

واستنادا إلى هاتين الجدليتين اللتين أسستا لظهور مدرسة المنار التوفيقية، تكونت مفاصل

الباب الأول من البحث، كجانب تعدي نظري يؤسس للباب الثاني الذي يتضمن نماذج مختلفة

توضح طريقة صاحبي المنار في البحث عن التطابق وكيفية إنتاج الفهم.

إشكالية الدراسة:

على ضوء ما قدمته سابقا عن أهمية الواقع بالنسبة لمدرسة المنار، ودخوله كعامل ثالث في

معادلة الفهم والتفسير، يمكن رصد إشكالات التطابق الذي يحدثه تفاعل النص الثابت والواقع

المتغير، (بمعنى: كيف يمكن للنص القرآني الثابت أن يتطابق مع الواقع المتغير)، هذا من جهة ومن

جهة ثانية: إشكالات ضمان التطابق (أي تطابق الفهم مع الحقيقة) الذي يحدثه تفاعل المفسر مع

الواقع. بمعنى مشكلة نسبية الفهم وغياب الحقيقة.

لأجل ذلك تأتي هذه الدراسة لتجيب على الكثير من الأسئلة المتعلقة بتأثير الواقع في فهم

المفسر للنص القرآني، منها على وجه الخصوص:

ما حدود تأثير الواقع في المفسر وفهمه للنص القرآني؟ وهل يمكن التحكم في هذا التأثير من أجل ضمان موضوعية المفسر وحيده العلمية أثناء عملية التفسير؟ وما حدود الدين وفهم الدين؟ وما ضوابط التفسير الصحيح؟ وهل يحمل التفسير الصحيح صفة الإطلاقة؟ وكيف يمكن مطابقة النص الثابت مع الواقع المتغير؟ وكيف أجاب كل من محمد عبده ومحمد رشيد رضا على سؤال التطابق في عصرهما؟ وما مدى نجاح كل منهما في تحقيق التطابق؟ واستنادا إلى آلية البحث عن التطابق بين النص والواقع: هل كان محمد رشيد رضا فعلا تلميذا لمحمد عبده ومترجما لأفكاره؟

أهمية الدراسة:

تتميز هذه الدراسة عن غيرها من الدراسات التي اهتمت بموضوع التفسير والمفسر، بمحاولة المساهمة في تقديم إضافة نوعية في دراسة فهم كلام الله تعالى. وذلك من خلال البحث والكشف عن أثر الواقع في فهم النص، وطريقة تناوله من قبل المفسر، ومن ثم بناء بعض الفهوم على أساس تلك التأويلات التي غالبا ما أثرت فيها جوانب الواقع المختلفة بشكل واضح.

وتبرز أهمية هذه الدراسة في العصر الحاضر على وجه الخصوص، حيث تضافرت محاولات الكثير من المؤلفين والكتاب لتقديم فهم جديد ومنهج مغاير في تناول النص القرآني وفهمه، في إطار يتضح فيه غالبا تأثرهم بالفلسفات الغربية إلى الحد الذي قد يتم من خلاله تمرير الكثير من المفاهيم والتأويلات المنافية لأساسيات الدين ومقاصده.

وتتحلى أهمية أثر الواقع الاجتماعي في اجتهاد العلماء وتفسيرهم لنصوص القرآن الكريم في إرساء مفهوم نسبية الحقيقة وتاريخية الفهم؛ مما يعني عدم وجود رأي نهائي وقطعي في قضايا الدين، وهذه الفائدة تترتب عليها نقطتان هامتان:

الأولى داخلية: حيث تحمل صاحبها على الاعتراف باحتمال ورود الخطأ في نتائجه؛ مما يسهم في تقدير آراء الآخرين واحترامها، ومراعاة أدب الخلاف والحوار مع المخالف، ومن ثم البعد عن مظان التعصب والتقليد.

الثانية خارجية: ما تؤدي إليه من الانفتاح على الآخر، وخلع صفة الكمال والقدسية على النتائج البشرية وتعرضها للنقد والتصحيح، وهذا يؤدي بدوره إلى تطور المعرفة ونموها. كما تساهم هذه الدراسة بقدر كبير في تبيان الأصول المعتمدة عند رواد المنار في تحقيق التوافق بين الواقع والنص، وإرسائهم لنسبية الفهم.

أهداف الدراسة:

بتوضيحي لتأثير الواقع في عملية تفسير النص القرآني بصفة عامة وتفسير المنار بصفة خاصة، أكون قد حققت في هذه الدراسة ثلاثة أهداف مجتمعة:

الأول: التأكيد على ضرورة اعتبار الواقع كعامل إبستمولوجي مهم في قراءة المعرفة وإنتاجها من النص القرآني، وهو إجراء تفرضه حتمية التوافق بين النص والواقع بما يحفظ للنص القرآني بقاءه ويصونه من التشويه ويحميه من التناقض.

الثاني: التأكيد على نسبية الفهم باعتبار علاقة الملازمة بين النسبية والواقع، فحيثما يدخل عامل الواقع تنشأ النسبية؛ والنسبية تعني التقليل من الوقوع في المصادرات الفكرية الناجمة عن التمحور والتقوقع حول الذات، وإغفال جذور توجهات الآخر ومعاييرها، وإبعاد تطلعاته وأهدافها.

الثالث: تحرير العقل المسلم من ثقافة التقليد وتقديس الفكر الديني، وما يتبع ذلك من ضرورة التحرر من حمى المذهبية وقيود المجتمع.

منهج الدراسة:

تقوم هذه الدراسة في الباب الأول منها على توظيف منهج الاستنباط والتحليل في محاولة لتلمس حدود النص والواقع من جهة، ومن جهة ثانية مدى موضوعية المفسر في فهم النص. وتقف الدراسة على آراء العلماء القدماء والمعاصرين حول حدود النص وفك لغز جدلية النص الثابت والواقع المتغير، وأسباب وأوجه الاختلاف في فهم النص، وكذا أثر قبليات المفسر في

فهمه، وهذا المنهج المتبع يمكن أن يكشف عن الكثير من القواعد والمفاهيم المتعلقة بحدود النص والواقع وآليات الفهم.

وأما في الباب الثاني: فقد استدعت الدراسة منهج الاستقراء والتحليل وأحيانا أخرى المقارنة بين تفسير محمد عبده ومحمد رشيد رضا. في محاولة لتوضيح أثر الواقع في جوانب التفسير المختلفة. وقد وقفت الدراسة على تأثر محمد رشيد رضا بواقعه السياسي والثقافي والاجتماعي، ومدى تأثير ذلك في آرائه ومنهجه في تفسير النص القرآني.

الدراسات السابقة:

الاهتمام بتأثير الواقع في فهم النص القرآني ليس بالأمر المستحدث في الفكر الإسلامي، ففي ميدان التفسير اعتبرت أسباب النزول والمناسبات قاعدة مهمة في أصول التفسير، إذ تحدد السياق وتعين على فهم النص، غير أن الاهتمام اقتصر على دراسة واقع النزول فقط ولم يهتم بالواقع المراد نقل النص إليه، فجاء الحال كمن يريد أن ينقل واقع لاحق إلى واقع متقدم أو العكس، فوَقعت التناقضات والمفارقات وازدادت شيئا فشيئا إلى أن برزت بشكل كبير وواضح في عصرنا الحاضر نظرا لشدة تسارع التغيير فيه، كما احتل الواقع أيضا مكانة معتبرة في علم أصول الفقه سواء في ما يخص مقام إنتاج الخطاب، أو المقام الذي يحال عليه الخطاب، فقالوا في مقام إنتاج الخطاب بضرورة الاحتكام إلى المناسبة أو سبب النزول الذي ورد فيه النص، من أجل تأويل النص واستنباط الأحكام منه، غير أن هذه القاعدة قد حوصرت بقاعدة أخرى تمثلت في قولهم " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب "، وبات محور اهتمام الأصوليين يدور بشكل خاص في فلك الدراسات الدلالية. أما في ما يتعلق بمقام الحال، فهو المجال الذي توسع الفقهاء في بيان أهميته وقيمه في تطبيق الأحكام، ورغم أن ميدان الفقه قد عاين اهتماما كبيرا بهذا المقام أكثر من التفسير إلا أننا نلاحظ عليه أنه كان نظريا ولم يلامس الواقع إلا في جزئيات فقط، وظلت الأحكام تستنبط من النص وحده لتعمم على جميع أشكال الواقع المتغير.

أما في العصر الحديث فقد أخذت مسألة اعتبار الواقع في الفهم والاستنباط بعدا تعويديا وتطبيقيا، ساهمت الكثير من المقالات والدراسات في الدعوة إليه والتنظير له، وكان للدراسات اللسانية والفلسفية الحظ الأكبر والأوفى، إلا أن جهودها لم تكن تكميلية تصحيحية، بل كانت استبدادية استثنائية تنظر إلى التراث بازدراء واحتقار. ونتج عن ذلك فقدان الثقة بها وبتائجها. ومن أهم الدراسات التي استفدت منها كثيرا في بعض مسائل هذا البحث؛ حيث جمعت بين الحديث والقديم بشكل ما وبصورة موضوعية، كتاب (جدلية الخطاب والواقع) للدكتور يحيى محمد الذي تعرض فيه إلى بيان أثر الواقع في فهم الخطاب، وكذا كتابه (مدخل إلى فهم الإسلام) الذي تناول فيه المناهج المختلفة لفهم الخطاب، إلا أن يحيى محمد انصب اهتمامه على طرف واحد من عملية الفهم؛ تمثل في دراسته لجدل الخطاب والواقع، وتمحورت دراسته على اكتشاف منهج فهم النص، مهملًا طرف المعادلة الثاني الذي يشكله جدل النص والقارئ، وهو الذي تناولته بالبحث والدراسة هنا.

وأما فيما يخص الجانب التطبيقي فقد استفدت كثيرا من كتاب (اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث) للدكتور: عفت محمد الشرقاوي، ومن الرسائل الجامعية: (مدرسة المنار وأثرها في التفسير)؛ بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه من كلية الآداب بجامعة عين شمس. من طرف الطالب: ملهم محمد محمد علي. وهو بحث أكاديمي على درجة من الدقة والعمق، بحيث استحق المطالعة والاستفادة منه.

وعلى كل فهذه الدراسات وغيرها مما لم أذكرها هنا وسيجدها القارئ في ثنايا البحث قد استفدت منها بدرجات متفاوتة حسب حاجتي إليها في المفاصل المختلفة من الموضوع.

الصعوبات:

قال الشاعر:

وما نيل المطالب بالتمني و لكن تؤخذ الدنيا غلابا.

إن تناول كلام الله ﷻ بالبحث والدراسة ليس بالأمر الهين أو الميسور أبداً، نظراً لقيمته وحساسيته ودقته؛ فمما لا يحسد عليه المرء أن يجد نفسه بين المتعالي والأرضي، بين واجب التقديس وواجب الفهم.

وككل البحوث فإن لهذا البحث صعوبات خاصة تمثلت في تشعب الموضوع وتنوع مفاصله من فصل إلى آخر بل بين كل مبحث ومبحث، فنجم عن ذلك كثرة المصادر والمراجع وتنوعها. مما استلزم التوسع في المطالعة بحيث شملت كتباً مختلفة في الفلسفة والفكر والتاريخ والمعرفة... وغيرها، وقد قضيت وقتاً طويلاً مع المشكلات المترتبة على دراسة بعض المجالات التي لم يسبق لي أن درستها دراسة منهجية، ولم تدع لي تلك المطالعات سوى وقت ضئيل لتنظيم الأفكار وصياغتها. ومن الصعوبات الخاصة أيضاً ما كان ناتجاً عن سفري إلى مصر في منتصف البحث، إذ سبق لي استعمال بعض المصادر والمراجع في الجزائر ولما سافرت إلى مصر اعتمدت طبعات أخرى متوفرة هناك، فكان توحيد الطبعات عملاً مضمياً.

تقسيم الدراسة:

توزعت الدراسة على باين بالإضافة إلى مقدمة ومدخل وخاتمة وعدد من الفهارس. تبدأ بمدخل تمهيدي يتعلق بضبط المصطلحات الكبرى في العنوان وهي ثلاثة: التفسير، الواقع ثم العصر الحديث.

يأتي بعده الباب الأول: وعنوانه أثر الواقع الاجتماعي في تفسير المنار: وخصصته للجانب النظري من الدراسة، ويشمل البحث في تأثير الواقع على عملية التفسير من جهة النص ومن جهة المفسر، حسب معادلة الفهم السابقة الذكر (الفهم = الواقع X (النص + المفسر) فجاء مقسماً إلى فصلين اثنين:

الفصل الأول: تناولت فيه تفاعل الواقع مع النص القرآني، وتم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث.

المبحث الأول: تطرقت فيه إلى مفهوم النص معرفياً، فتحدثت عن معنى النص ميرزا دلالتة في القدم والحديث. ثم تحدثت عن طبيعة النص القرآني وحركيته؛ باعتباره كلاماً متعالياً لأمس واقعاً أرضياً.

وفي المبحث الثاني: تناولت جدلية النص القرآني والواقع، فتحدثت عن الفرضيات الممكنة في علاقة النص بالواقع، ثم بحثت عن الثابت والمتغير في النص من جهة وعن الثابت والمتغير في الواقع من جهة أخرى.

والمبحث الثالث: خصصته للبحث عن كيفية فهم النص القرآني عبر الواقع المتغير، فتحدثت عن سلطة الواقع المتغير في فهم النص وتحدد الفهم المستمر ضمن حركة البحث عن التطابق بينهما.

وفي الفصل الثاني: تناولت جدلية المفسر والواقع ضمن مباحث تحدثت فيها عن العلاقة المتبادلة بين النص والمفسر، وأصنام الوهم الثلاثة المضللة للمفسر: (عامل الطبيعة (أنثروبولوجي)، عامل التعلم (أنثولوجي)، عامل القبلية (النموذج والمنهج)).

وتم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث أيضا:

المبحث الأول: خصصته للحديث عن حاجة النص القرآني للمفسر، وذلك استنادا إلى الإلهام الذي يلحق النص سواء من جانب الشكل أو من جانب المعنى.

وفي المبحث الثاني: تحدثت عن المفسر كإنسان يتفاعل مع واقعه المتغير، وذلك على صعيدين اثنين: تأثير فسيولوجي تسببه العوامل الطبيعية الخارجية (أنثروبولوجي)، وتأثير معرفي تسببه عوامل التعلم المختلفة (إثنولوجي).

والمبحث الثالث: أفردته بالحديث عن قبلية المفسر وأثرها في فهم النص القرآني، مبرزاً أثر النموذج المعرفي الذي ينتمي إليه المفسر، والوسائل، والأدوات، والمناهج، في صياغة وتوجيه الفهم.

وأما **الباب الثاني** فقد خصصته للجانب العملي أو التطبيقي من الدراسة، ويشمل البحث عن جوانب تأثير الواقع في تفسير المنار، وقد قسمته إلى فصلين اثنين:

الفصل الأول: تحدثت فيه عن الواقع الاجتماعي في العصر الحديث وأثر عوامل الوهم الثلاثة (الطبيعة، التعلم، القبلية) على صاحبي المنار (محمد عبده ومحمد رشيد رضا) ضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تناولت فيه التغيرات الحديثة في مصر والعالم الإسلامي على الصعيد السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري.

والمبحث الثاني: تم تخصيصه لبيان شخصية محمد عبده وتأثره من الناحية الأنثروبولوجية بالعوامل الطبيعية، ومن الناحية الإثنولوجية بالعوامل المعرفية.

وأما المبحث الثالث: فقد تحدثت فيه عن شخصية محمد رشيد رضا وتأثره هو أيضا من الناحية الأنثروبولوجية بالعوامل الطبيعية، ومن الناحية الإثنولوجية بالعوامل المعرفية.

وأما الفصل الثاني: فتناولت فيه تأثير الواقع الاجتماعي في تعامل المنار مع الجوانب المختلفة من التفسير، كاللغة، والرواية، والعقيدة، والتشريع. ضمن عملية البحث عن التوازن والتطابق بين الواقع والنص القرآني، وضمنته خمسة مباحث:

المبحث الأول: تم تخصيصه كمدخل لتفسير المنار، فتحدثت فيه عن بداية تأليف المنار وغايته وخصائصه ومنهجه في التفسير.

وفي المبحث الثاني: تطرقت إلى أثر الواقع الاجتماعي في لغة تفسير المنار، وذلك من خلال عناية تفسير المنار باللغة العربية ومساهمته في إصلاحها، وأثر اتجاهه الإصلاحية وغايته الصحفية في أسلوبه وعباراته، وكذا مساهمة صاحبي المنار في تحديد قواعد الفهم بما يتناسب ونسبية الفهم.

وأما المبحث الثالث: فقد خصصته لبيان أثر الواقع الاجتماعي في تعامل المنار مع الروايات الحديثة، مبينا أثر النزعة العقلية والتوفيقية في موقف كلا من محمد عبده ومحمد رشيد رضا من الصحابة وخير الأحاد، والإسرائيليات.

وفي المبحث الرابع: تحدثت عن أثر الواقع في تعامل المنار مع المسائل العقدية، ميرزا اختلاف موقف محمد عبده ومحمد رشيد رضا من الصفات والمعجزات والكرامات والملائكة استنادا إلى اختلافهما في اعتماد المنهج العقلي في الفهم والاعتقاد.

أما المبحث الخامس: فقد تناولت الحديث فيه عن أثر الواقع الاجتماعي في تعامل صاحبي المنار مع مسائل التشريع، مبينا اللاتوازن بين النص التشريعي والواقع في زمنهما وأثره في غايتهما

الإصلاحية في مجال التشريع، من خلال محاربتهم التقليد وفتح باب الاجتهاد، بالعودة للمنابع الأولى، والإلتباع فيما هو معلوم بطريق اليقين والاجتهاد فيما هو معلوم بطريق الظن. وقد مثلت لذلك بثلاثة نماذج هي من أهم المسائل الاجتماعية التي كانت تبحث عن التوازن بين الواقع والتشريع، (قضية المرأة، تعدد الزوجات، ومسألة ربا البنوك).

طريقتي في هذه الدراسة:

1. قمت بتخريج كل الآيات فأتبعت كل آية بتخريجها ضمن متن الموضوع وليس في الهامش.
2. الرواية المعتمدة في ذكر الآيات هي رواية حفص عن عاصم.
3. خرجت كل الأحاديث النبوية وإن كان في الصحيحين اكتفيت بتخريجه فيهما — غالبا — وإلا خرجته من مصادره، واكتفيت بكثر العمال طلبا للاختصار في تخريج بعض الأحاديث فقط في مطلب (قضية المرأة) (المبحث الخامس — الفصل الثاني — الباب الثاني).
4. اكتفيت في الدراسة بالترجمة لأهم الأعلام غير المعروفة، وطلبتها ابتداء في كتاب الأعلام للزركلي، فإن لم أجد لها طلبتها في غيره.
5. اعتمدت بعض المواقع الرسمية أو الحكومية في الشبكة العنكبوتية نظرا لمصادقتها وثباتها، في التعريف ببعض الشخصيات غير المعروفة وتوضيح بعض المصطلحات..
6. اخترت في ثبت المصادر والمراجع ذكر التأليف قبل المؤلف، لتسهيل عملية الرجوع للتأليف، ورفع اللبس الذي قد يسببه الرجوع لتأليف متعددة عند مؤلف واحد.
7. عزوت كل النصوص المنقولة إلى مصادرها ووثقتها توثيقا علميا.
8. خصصت الترقيم في الهامش لتثبيت وعزِّو المنقولات لأصحابها، وما كان غير ذلك كأن كان تعليقا أو زيادة توضيح أو شرح وضعت له علامة نجمة (*).
9. عرفت بالمصطلحات العلمية الهامة، وأرفقت الدراسة بفهرس خاص لها.

10. عند ذكر المصطلحات العلمية باللغة العربية أو اللاتينية أضع معناها بين قوسين، إلا ما صار معهودا في الدراسة فإنني أكتفي في استعماله بلغة واحدة فقط.

11. اعتمدت في الفهرس طريقة فنية بحيث تسهل على القارئ الرجوع إلى مضامين البحث ييسر وسهولة. فذكرت العناوين الكبرى (الباب والفصل والمبحث) كتابة، ثم استعملت الأرقام للدلالة على بقية المطالب والفروع.

طريقتي في الترميز:

استعملت الرموز التالية طلبا للاختصار:

- ت: تحقيق.

- ط: طبعة.

- ص: صفحة.

- ج: جزء.

- ح: حديث.

- دون: ط دون طبعة.

- دون: ت دون تاريخ.

- دون: ط.ت دون طبعة وتاريخ.

مدخل تمهيدي

ضبط المصطلحات

1. مفهوم التفسير
2. مفهوم الواقع وأقسامه
3. مفهوم العصر الحديث

أولاً: مفهوم التفسير:

إن الحديث عن أثر الواقع الاجتماعي في عملية التفسير، يستلزم بداية الانطلاق من أرضية صلبة متينة تُحدد فيها معنى التفسير، وذلك بتتبع أقوال العلماء في حذر التفسير من أجل الوصول إلى مفهوم حديث له، ليس كحذر لغوي فحسب وإنما كمسلك واقعي اجتماعي أيضاً.

أولاً: التفسير في اللغة:

ذكر العلماء أن التفسير في اللغة يرجع إلى ثلاثة أوجه:

أولها: أنه مأخوذ من الفَسَّرَ وهو الإبانة وكشف المعطى، والفعل " فَسَّرَ " كضرب ونصر⁽¹⁾ وهو الذي عليه الخليل بن أحمد (ت: 175هـ/791م)⁽²⁾، والراغب الأصفهاني (ت: بعد 400هـ/1009م)⁽³⁾.

ثانيها: أنه مأخوذ من التفسيرَة، وهي القليل من الماء^(*) الذي ينظر فيه الأطباء، قاله الزركشي (ت: 794هـ/1392م)⁽⁴⁾. "وتابعه عليه السيوطي (ت: 911هـ/1505م) في الإتقان⁽⁵⁾. وقال ابن منظور (ت: 711هـ/1311م): "وكل شيء يعرف به تفسير الشيء، ومعناه فهو تفسيرته"⁽⁶⁾.

- ¹ — القاموس المحيط: الفيروز آبادي محمد الدين محمد يعقوب، الناشر: دار إحياء التراث العربي، لبنان — بيروت — ط: الأولى (1999م)، ج 1/156.
- ² — كتاب العين: الفراهيدي أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، الناشر: دار ومكتبة الهلال، لبنان — بيروت — ت: مهدي المحزومي وإبراهيم السامرائي، دون ط: (1986م)، 247/7.
- ³ — مفردات: ألفاظ القرآن الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد بن المفضل، الناشر: دار المعرفة، لبنان — بيروت — ت: محمد سيد كيلاي، د: ط: ت. مادة (فسر)، ص: 380.
- ^{*} — لعن المقصود الماء هنا بول المريض، وغيره بالماء تأدداً، قال ابن منظور: "وقيل التفسيرَة البول الذي يستدل به على المرض وينظر فيه الأطباء يستدلون ببلونه على علة العليل" لسان العرب، الناشر: دار صادر (بيروت)، ط: الأولى (1955م) ج 5/55. ويصح حمله أيضاً على الحقيقة فيكون المقصود: أن الطيب ينظر في الماء الذي شربه المريض ويتحقق أن علته ليست منه.
- ⁴ — البرهان في علوم القرآن: الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن هادى، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه — القاهرة — ط: الأولى (1376هـ - 1957م)، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 2/147.
- ⁵ — الإتقان في علوم القرآن: السيوطي جلال الدين، الناشر: دار الفكر، لبنان — بيروت — ط: الأولى (1423هـ/2003م)، ج 2/545.
- ⁶ — ابن منظور: لسان العرب، ج 5/55.

ثالثها: أن الكلمة مأخوذة من قول العرب: فَسَّرَتِ الدَّابَّةُ وَفَسَّرَهَا إِذَا رَكضَتْهَا مَحْصُورَةً لينطلق حصرها وهو يؤول في الكشف، وهو الذي عليه أبو البركات بن الأنباري (ت: 577هـ/1181م) (1).

وهذا الكشف كما هو واضح نُقل من المعنى الحسي إلى المعنوي. فعلى تلك المعاني الثلاثة ورد التفسير في اللغة، وكلها تعني البيان والكشف، وفي القرآن الكريم ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (الفرقان: ٣٣)، فتفسير الكلام معناه الكشف عن مدلوله وبيان المعنى الذي يشير إليه اللفظ. وقال صاحب البرهان أيضا: وقال آخرون هو مقلوب " سَفَّرَ " ومعناه أيضا الكشف، يقال: سَفَّرَتِ الْمَرْأَةُ سَفُورًا إِذَا أَلْقَتْ حَمَارَهَا عَنْ وَجْهِهَا وَهِيَ سَافِرَةٌ؛ وَأَسْفَرَ الصَّبِيحُ: أَضَاءَ (2). وذكر صلاح عبد الفتاح الخالدي اشتقاقين للتفسير: اشتقاقا أصغر وهو كل التصريفات من الجذر (فَسَّرَ) مثل فَسَّرَ، يَفْسُرُ، فَسَّرًا، وَفَسَّرَ، يُفَسِّرُ، تفسيرا.

واشتقاقا أكبر وهو مشاركة مادة أخرى لمادة (فسر) في الحروف الثلاثية لها، لكن مع تقديم وتأخير. وقال: فبين الفَسَّرِ والسَّفَّرِ تقارب في اللفظ، لأهما مشتقتان اشتقاقا أكبر، وبينهما تقارب في المعنى — ولا أقول: ترادف — لأن أساس معنى الفَسَّرِ هو: البيان والتوضيح، وأساس معنى السَّفَّرِ هو: الانكشاف والظهور (3).

ومع أن مادة (فَسَّرَ) و(سَفَّرَ) واحدة، والأوجه كلها متقاربة المعنى والدلالة في اللغة، إذ تعني كشف المغطى، وبيان المحمل، وإظهار الخفي لمعاني ألفاظ القرآن الكريم. إلا أن دعوى انقلاب فَسَّرَ من سَفَّرَ خلاف الأصل، واشتراكهما في المادة والمعنى لا يعني أنهما مشتقتان من بعضهما البعض، فلكل ترتيبها البنيوي، ولا يُعدل عن المادة الأصل إلا لضرورة، ولا ضرورة هنا، ولهذا فرق الراغب الأصفهاني بين الفَسَّرِ والسَّفَّرِ؛ فقد " يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما لكن جُعِلَ الفَسَّرُ

1 — البرهان في علوم القرآن للزركشي: ج 147/2.

2 — البرهان في علوم القرآن: الزركشي، ج 147/2—148.

3 — التفسير والتأويل في القرآن: الخالدي صلاح عبد الفتاح، الناشر: مطابع دار الفائس للنشر والتوزيع، لبنان —

بهرت — ط 1 (1416هـ/1996م)، ص: 25—26.

لإظهار المعنى المعقول ومنه قيل لما يُسبى عنه البول تُسبِرُه ونسبى به قارورة الماء، وجعل السُّفْرَ لإبراز الأعيان للأبصار فقبل سَفَرَتِ المرأة عن وجهها وأسفر الصبح⁽¹⁾.
وقال الألويسي (ت: 1270هـ/1853م): "والقول بأنه مقلوب السُّفْر، مما لا يسفر له وجه"⁽²⁾.

ثانياً: التفسير اصطلاحاً:

لفظ التفسير كغيره من الألفاظ التي اتخذت لها معنى خاصاً في اصطلاح العلماء. إذ ما فتى أن صار عنواناً وعلماً لعلم من أهم العلوم والمعارف الإسلامية، وأكثرها أثراً في الفكر والتشريع والحياة الاجتماعية للأمة.

وللوقوف على معنى التفسير في اصطلاح العلماء ووجه تقارب المعنى الاصطلاحي مع المعنى اللغوي، لا نحتاج إلى استقراء كل التعاريف الواردة، فهي رغم كثرتها وتنوعها لا تكاد تختلف إلا يسيراً، بين من جعلها شيئاً واحداً (المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي)، ومن فرق بينهما. — فعرفه بعضهم بقوله: "علم يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد من حيث دلالة على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"⁽³⁾. وهذا الاصطلاح كما هو واضح ليس بعيداً عن مدلول الكلمة اللغوي وهو الكشف والبيان.

— وقال بعضهم: "التفسير في الاصطلاح علم نزول الآيات وشئوها، وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيتها، ومدنيها، ومحكمها ومنشأها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدتها، ومحملها ومفسرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدتها، وأمرها ونهيها، وغيرها وأمثالها"⁽⁴⁾.

— وعرفه أبو حيان (ت: 745هـ/1344م) بأنه: «علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حالة التركيب وتتمات

¹ — مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الأصفهاني، ج2/147-148.

² — روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: الألويسي محمود أبو الفضل، الناشر: دار الفكر، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1403هـ/1983م)، ج1/4.

³ — التفسير والمفسرون: الذهبي محمد حسين، الناشر: أوند دانس للطباعة والنشر إيران — طهران — ط. الأولى (1425هـ/2005م)، ج1/14.

⁴ — الإتيان في علوم القرآن: السيوطي جلال الدين، الناشر: دار الفكر، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1423هـ/2003م)، ج2/546.

لذلك»⁽¹⁾، وإلى هذا مال أبو البقاء الكفوي⁽²⁾ في كتابه الكلبيات⁽³⁾.

ورغم اختلاف عبارات العلماء في المعنى الاصطلاحي للتفسير، إلا أنها في جوهرها تتفق أن علم التفسير يشمل كل ما يتوقف عليه فهم المعنى، وبيان مراد الله تعالى من خطابه، ولعل الطاهر بن عاشور (ت: 1393هـ/1973م) أدرك هذه الفحوى فأصدر تعريفه الجامع المختصر فقال: «التفسير: اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها، باختصار أو توسع»⁽⁴⁾.

غير أن بيان معنى ألفاظ القرآن بهذا الإطلاق قد يخرج بالتفسير عن حده، بإدخال البعض ما هو خارج عن حد البيان للآيات، وليس من صلب التفسير، ولذلك وقع اعتراض بعض المفسرين والعلماء على هذا النوع من البيان.

1 — قال ابن عطية الأندلسي (ت: 542هـ/1147م) في تفسير قوله تعالى ﴿يَأْتِيهَا النَّحْيُ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ الطلاق: 1: "وطلاق النساء حلٌ عصمتهنَّ. وصور ذلك وتوابعه مما لا يختص بالتفسير"⁽⁵⁾.

2 — قال أبو حيان الأندلسي في تفسير قوله تعالى: ﴿قَاتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ البقرة: 23: "وقد تعرّض الزمخشري هنا لذكر فائدة تفصيل القرآن وتقطيعه سوراً، وليس ذلك من

¹ — البحر المحيظ: أبو حيان محمد بن يوسف، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان — بيروت — ط. الثانية (1422هـ/2001م)، ت: عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، ج 1/121.

² — هو أنوب بن موسى الحسيني القزويني الكفوي، أبو البقاء، صاحب كتاب "الكلبيات" ون. في (كفا) بتركيب سنة 1028هـ، كان من قضاة الأحناف، عاش وولي القضاء في (كفا) بتركيب، وبالقدس، وبعداد، وعاد إلى استانبول فتوفي بها سنة 1094هـ/1684م، وله شرح على بردة البصري، وكتاب باللغة التركية اسمه (تحفة الشاهان). ينظر ترجمته في قاموس تراجم الأعلام: للزركلي خير الدين، الناشر: دار العلم للملايين، لبنان — بيروت — ط. السابعة: 1986م، ج 38/2.

³ — انكليبات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) : أبو البقاء الكفوي، الناشر: مؤسسة الرسالة (بيروت)، الطبعة الثانية: 1413هـ/1993م ص: 260.

⁴ — التحرير والتنوير: ابن عاشور محمد الطاهر، الناشر: دار سحنون للنشر والتوزيع (تونس)، ط. الأولى: 1997م، ج 1/11.

⁵ — المهر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ابن عطية أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، دار النشر: دار الكتب العلمية، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1413هـ/1993م)، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد. 489/14.

علم التفسير ، وإنما هو من فوائد التفصيل والتسوير⁽¹⁾.

3 — قال الشوكاني (ت: 1250هـ/1834م) في أول سورة الإسراء: "واعلم أنه قد أطلال كثير من المفسرين — كابن كثير والسيوطي وغيرهما — في هذا الموضع بذكر الأحاديث الواردة في الإسراء على اختلاف ألفاظها، وليس في ذلك كثير فائدة ، فهي معروفة في موضعها من كتب الحديث، وهكذا أطلالوا بذكر فضائل المسجد الحرام والمسجد الأقصى ، وهو مبحث آخر، والمقصود في كتب التفسير ما يتعلق بتفسير ألفاظ الكتاب العزيز وذكر أسباب النزول وبيان ما يؤخذ منه من المسائل الشرعية وما عدا ذلك فهو فضلة لا تدعو إليه حاجة"⁽²⁾.

4 — قال الطاهر بن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِمْ﴾ المجادلة: ٢: "ولم يشر القرآن إلى اسم الظهر، ولا إلى اسم الأمِّ إلا مراعاة للصيغة المتعارفة بين الناس يومئذ بحيث لا ينتقل الحكم من الظهر إلى صيغة الطلاق إلا إذا تجرد من هذه الكلمات الثلاث تجرداً واضحاً. والصور عديدة، وليست الإحاطة بها مفيدة، وذلك من مجال الفتوى، وليس من مهيب التفسير"⁽³⁾.

لكن مسألة مفهوم التفسير هي نقطة خلاف بين العلماء، فمن المفسرين من يرى أن التفسير لا يتعلق فقط بشرح غريب القرآن وإيضاح مشكله وبيان مجمله، وإنما يشمل أيضاً ما يمكن استنباطه من مسائل ومباحث فقهية ونحوية وبلاغية وسلوكية ونفسية وإعجازية وغيرها مما يسمى ملح التفسير، على رأس هذا الاتجاه الإمام فخر الدين الرازي (ت: 606هـ/1209م) الذي يعتبر أكثر المفسرين توسعاً في الاستنباطات والتفريعات ما وجدت صلة بين المستنبط أو المستطرد إليه وبين اللفظ القرآني، حتى أنه قال في مقدمة تفسير سورة الفاتحة: «اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات، أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة، فاستبعد هذا بعض الحساد، وقوم من أهل الجهل والغي والعناد، وحملوا ذلك على ما ألقوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاهد والمباني، فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب، قدمت هذه المقدمة، لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر

¹ — البحر المحيط: 169/1.

² — فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: الشوكاني محمد بن علي، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان — بيروت — ط. (1415هـ/1994م)، ج3/258.

³ — التحرير والتنوير: ج12/28.

ممكن الحصول، قريب الوصول»⁽¹⁾، ثم عقد فصلا خاصا يبين فيه إمكانية استنباط المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة قال في آخره: «واعلم أن من اعتبر هذه المراتب العشرة في كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتحت عليه أبواب مباحث لا نهاية لها، ولا يحيط عقله بأقل القليل منها، فظهر هذا كيفية الاستنباط للعلوم الكثيرة من الألفاظ القليلة»⁽²⁾.

وآخرون ضيقوا مجال علم التفسير وعابوا على الرازي إفاضته الواسعة في تفسيره للقرآن، وجمعه لأقوال الفلاسفة والحكماء حتى صارت سمة غالبية عليه، وارتأوا أنها خارجة عن علم التفسير: قال أبو حيان: "وهكذا جرت عادتنا: أن كل قاعدة في علم من العلوم يرجع في تقريرها إلى ذلك العلم، ونأخذها في علم التفسير مسلمة من ذلك العلم، ولا نطول بذكر ذلك في علم التفسير، فنخرج عن طريقة التفسير، كما فعله أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، المعروف بابن خطيب الري، فإنه جمع في كتابه في التفسير أشياء كثيرة طويلة، لا حاجة لها في علم التفسير. ولذلك حكى عن بعض المتطرفين من العلماء أنه قال: فيه كل شيء إلا التفسير"⁽³⁾.

لكن هؤلاء أيضا اختلفوا فيما بينهم في حد التفسير بين من قصره على المعنى اللغوي والنقلي فحسب وبين من أضاف إليه استنباطات معينة ارتأى أنها من جنس علم التفسير بل من أهم أصوله، وكان هذا هو السبب في ظهور ما يعرف باتجاهات التفسير، ولا يكاد يخلو تفسير من تلك الاستنباطات، وإن تنوعت وتغايرت من تفسير لآخر.

فتفسير أبي حيان الذي عاب على الرازي كثرة استطراداته واستنباطاته، لا يخلو هو كذلك من الاستنباطات النحوية والبلاغية حتى غلبت عليه وصارت السمة البارزة فيه، وكنا نفسير ابن عطية والزمخشري (ت: 538هـ/1143م)، وتفسير القرطبي (ت: 671هـ/1272م) وما فيه من الاستنباطات الفقهية... وتفسير الجلالين رغم أنه في غاية الإيجاز والاختصار فهو لا يخلو أيضا من شيء من الأعراب ولا من التنبيه على بعض القراءات وأسباب التزول... بل لو دققنا النظر في كتب التفسير بالمأثور، والتي تتخذ النقل منهجا لها، لوجدناها هي أيضا لا تخلو من بعض الاستنباطات والتفريعات الروائية البعيدة عن البيان.

¹ — مفاتيح الغيب: الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان — بيروت — ض. الأولى (1401هـ/1981م)، ج 1/11.

² — المصدر نفسه: ج 1/20.

³ — البحر المحيط: أبو حيان، ج 1/511.

وبالتالي فمسألة تحديد مجال التفسير ونوع الاستنباط فيه هي افتراضية ونسبية، لأننا نجد تفسير النحوي تغلب عليه المباحث النحوية والقواعد الإعرابية، وتفسير البلاغي تغلب عليه نكت البلاغة ومصطلحات المعاني، وتفسير المتكلم يغلب عليه جدل المتكلمين وآراء الفلاسفة، وتفسير الفقيه تغلب عليه الاستنباطات والاستدلالات الفقهية، وتفسير الصوفي تغلب عليه التأويلات الإشارية، وتفسير عالم الطبيعة والفلك وغيرها من العلوم الكونية تغلب عليه المباحث والتفريعات العلمية، وحتى التفسير بالمأثور الذي يعتبره البعض مرجعا في تحديد نطاق التفسير ورسم حدوده، فيه الكثير من التفريعات والاستنباطات.

وجاء في العصر الحديث من يعيب على هؤلاء وغيرهم طريقتهم في التفسير ويعطي للتفسير بعدا ومفهوما آخر، قال محمد رشيد رضا على لسان أستاذه محمد عبده: "كان من سوء حظ المسلمين أن أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية، والهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو، ونكت المعاني ومصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين، وتخريجات الأصوليين، واستنباطات الفقهاء المقلدين، وتأويلات المتصوفين، وتعصب الفرق والمذاهب بعضها على بعض، وبعضها يلفته عنه بكثرة الروايات، وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات، وقد زاد الفخر الرازي صارفا آخر عن القرآن هو ما يورده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبيعة وغيرها من العلوم الخادثة في الملة على ما كانت عليه في عهده، كالمهثة الفلكية اليونانية وغيرها، وقلده بعض المعاصرين بإيراد ذلك من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة، فهو يذكر فيما يسميه تفسير الآية فصولا طويلة مناسبة كلمة مفردة كالسما والأرض من علوم الفلك والنبات والحيوان؛ تصد قارئها عما أنزل الله لأجله القرآن"⁽¹⁾.

ويقول محمد عبده: " والتفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة فإن هذا هو المقصد الأعلى منه وما وراء هذا من المباحث تابع له لو وسيلة لتحصيله"⁽²⁾.

وهكذا أعطى محمد رشيد رضا وأستاذه محمد عبده بعدا غائيا لمفهوم التفسير، إلا أن تفسير المنار أيضا قد ملئ بالاستنباطات والمباحث والتخريجات والتفريعات والتأويلات، بل وحتى

¹ — تفسير المنار: ج 7/1.

² — المصدر نفسه: ج 17/1.

الاستطرادات الجانبية التي ليس لها تعلق مباشر بالتفسير كما سنرى لاحقا في الباب الثاني من هذه الدراسة.

ولذلك يمكن القول: بأن التفسير مراتب؛ أدناها مرتبة ما كان التفسير فيها مجرد شرح وتعريف لألفاظ القرآن الكريم، وأعلىها ما أعمل العقل وأستنبطت الفوائد فيها بقدر الطاقة البشرية، وهذا هو الفرق بين فهم العوام وفهم الخواص، قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ النساء: ٨٣. وهو المقصود بالفهم في قول علي -رضي الله عنه-: " ما عندنا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة "⁽¹⁾، وهذا الذي قصده ابن عباس -رضي الله عنه- بقوله: " التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالته، وتفسير تعرفه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله "⁽²⁾، وهذا ما يفهم من قول العلماء: « إن للقرآن ظهر وبطن وحد ومطلع»، قال الألويسي: "ومما يؤيد أن للقرآن ظاهرا وباطنا ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس قال القرآن ذو شحون وفنون وظهور وبطن لا تنقضي عحاينه ولا تبلغ غايته فمن أوغل فيه برفق بُعا ومن أوغل فيه بعنف هوى أخبار وأمثال وحلال وحرام وناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وظهر وبطن فظهره التلاوة وبطنه التأويل فجالسوا به العلماء وجانبوا به السفهاء وقال ابن مسعود من أراد علم الأولين والآخرين فليتل القرآن ومن المعلوم أن هذا لا يحصل بمحرد تفسير الظاهر وقد قال بعض من يوثق به لكل آية ستون ألف فهم وروى عن الحسن قال قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع قال ابن النقيب أن

¹ — أخرج البخاري عن أبي حنيفة قال: «قلت لعلي: هل عندكم كتاب؟ قال: لا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة قال: قلت فما في هذه الصحيفة؟ قال العقل وفكك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر» الجامع الصحيح: (المختصر) البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة — بيروت — ض. الثالثة (1407هـ / 1987م). ت: مصطفى ديب البغا، كتاب العلم، باب كتابة العلم، ح/111، ح/53/1. وفي رواية أخرى عنه أيضا قال: «قلت لعلي رضي الله عنه هل عندكم شيء من الرحي إلا ما في كتاب الله قال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما أعلمه إلا فهما يعطيه الله رجلا في القرآن وما في هذه الصحيفة قلت وما في الصحيفة قال العقل وفكك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر» كتاب الجهاد والسير: باب فكك الأسير، ح/2882، ح/1110/1.

² — جامع البيان عن تأويل آي القرآن: الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1420هـ/2000م)، ح/75/1.

ظاهرها ما ظهر من معانيها لأهل العلم بالظاهر وباطنها ما تضمنته من الأسرار التي أطلع الله تعالى عليها أرباب الحقائق⁽¹⁾

فالتفسير يتضمن بيان وشرح المعاني اللغوية فقط، كما يتضمن أيضا الكشف عن الأسرار والإشارات الخفية في القرآن، وهو الذي قصده الطاهر بن عاشور في تعريفه السابق⁽²⁾ بقوله: (باختصار أو توسع)، فيشمل أدنى مراتب التفسير الذي يُعنى بالشرح اللغوي فقط، وأعلى مراتب التفسير الذي يستطرد في الاستنباطات والفوائد والملح.

فإذا أضفنا البعد الغائي للتفسير بتزليل الآيات القرآنية على الوقائع والنوازل والأحداث كما هو عند الشيخ محمد رشيد رضا وأستاذه محمد عبده، كان ذلك أليق وأكمل، فتكون صورته كما يلي: « التفسير: اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها في إرشاد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، باختصار أو توسع ».

ثانيا: مفهوم الواقع

إن الحديث عن العمل التفسيري وعلاقته بالواقع الاجتماعي يقتضي بداية تحديد مصطلح "الواقع"، حتى لا تتداخل المفاهيم وتزل العقول في فهم المعاني باشتراك اللفظ مع غيره في المباني، خاصة وقد غدا هذا المصطلح متداولاً في العصر الحديث بشكل واسع وبمفاهيم مختلفة، يلتبس على القارئ معناه، ويصعب عليه تصنيفه.

فما معنى الواقع؟ وماذا يراد به؟

الواقع لغة واصطلاحاً

1. معنى الواقع لغة:

قال صاحب القاموس: « وَقَعَ يَقَعُ، بفتحهما، وَقُوعاً: سَقَطَ، ووقع القولُ عليهم: وَجَبَ، ووقع الحقُّ: ثَبَتَ، ووقعت الإبلُ: بَرَكَتْ، ووقعت الدَّوَابُّ: رَبَّضَتْ، ووقع ربيعٌ بالأرض: حَصَلَ، ولا يقال: سَقَطَ، ووقعت الطَّيْرُ: إذا كانت على شجرٍ أو أرضٍ فهنَّ

¹ — روح المعاني: الألوسي، ج7/1.

² — "التفسير: اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها، باختصار أو توسع".

وُقُوعٌ وَوُقُوعٌ» (1)

وجاء في لسان العرب: "وقع يَتَعُ وَوُقُوعاً وَوُقُوعَةً: نزل... ووقع بالأمر: أحدثه وأنزله. ووقع

القول والخكم إذا وجب. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً﴾ النمل: ٨٢ قال الزجاج (ت: 311هـ): معاد، والله سبحانه أعلم، وإذا وجب القول عليهم أخرجنا لهم دابة من الأرض. والواقعة: النازلة من صُرُوف الدهر».

ومنه فقه الواقع أي فقه الحوادث والنوازل. (2)

وعليه فالفعل الثلاثي " وقع " يفيد في المحسوسات السقوط وإنزال الشيء على الشيء؛ هذا ما يفيد في الكلام حقيقة كأن تقول وقع الطير على أرض أو شجر، أو وقع المطر على الأرض، أو وقعت الدواب أي ربضت على الأرض... الخ، ومنه الموقع وهو مكان الوقوع، فيقال: مواقع المطر أي مساقطه، وأما في الاستخدام المجازي فوقع الشيء أي وجب أو حصل أو ثبت، كقولهم: وقع الحق أي ثبت، ووقع القول أي وجب، ووقع ربيع بالأرض أي حصل. ومن هنا فمفسدة الواقع ضمن هذا السياق المجازي تعني الحاصل والنازل.

" والواقع أو الوقائع بمعنى النوازل في الاصطلاح التقليدي للغة العربية له دلالة مرتبطة بفعل «وَقَعَ» في اللغة، أي ما حَصَلَ وَتَعَيَّن، وأصبح عياناً منظوراً، أو خيراً متحصلاً لواقعة أو نازلة أو حدث، وهو بذلك وقع في زمن محصور وغير ممتد. " (3)

2. اصطلاحاً:

اشتهرت في العصر الحديث كلمة (الواقع) و(الواقعي) و(الواقعية) لسياس ككلمات لغوية بل كمصطلحات لها دلالتها في الفن والأدب والفلسفة والسياسة، فنسمع بالمسرح الواقعي، والأدب الواقعي والسياسة الواقعية، والفيزياء الواقعية.. الخ، وكلها وليدة تفاعل

¹ — القاموس المحيط: الفيروزآبادي محمد بن يعقوب، ص/998.

² — لسان العرب: ابن منظور، ج/403/8.

³ — نحو رؤية منهجية في فقه الواقع: أنور أبو طه، مجلة الملتقى: عدد أكتوبر (تشرين الأول) 1999 جمادى الآخرة

1420هـ العدد00 (صفرين) — سوريا..

جدلي بين هذا الفن أو ذاك من جهة، ومفهوم الواقع من جهة أخرى.⁽¹⁾

جاء في الموسوعة الفلسفية الميسرة: «الواقع *Realité*: ما هو قائم حق، وهو وجود الشيء كـمقابل لعدم وجوده، وكمقابل للأشكال الأخرى الممكنة للوجود»⁽²⁾.

وهذا التعريف الاصطلاحي غير بعيد عن التعريف اللغوي، فكل معدوم ليس بنازل ولا حادث ولا ساقط ولا حاصل، وما كان ليس كذلك بأن كان نازلا وحادثا وساقطا وحاصلا فهو موجود. ويطلق الواقع الموضوعي *Realité Objective* ويقصد به «العالم المادي، وكل شيء موجود خارج ذهن الفرد، ويعكسه هذا الذهن، والواقع الموضوعي يتفق مع الواقع بوجه عام، ويتضمن الواقع الموضوعي ظواهر اجتماعية مختلفة ومتنوعة، مثل مؤسسات المجتمع والدولة والفن وغيرها، وكل هذه يعكسها الذهن، ولكنها مستقلة عن الذهن»⁽³⁾.

¹ — " الواقعية *Realisme* كاصطلاح مذهبي ظهرت في لحظات التحولات الاحتجاجية والفكرية في الفكر العربي ضمن حركة الطرد والاستبعاد للتصورات التي تحيل الحوادث والظواهر وتفسرها وفق منظور لاهوتي كسبي، أو مثالي ضوابطي. وغدت " الواقعية " مجموعة جديدة من القيم المعرفية والاجتماعية، تعمل على تحرير الإنسان من القيود اللاهوتية، وإحلال الواقع الموضوعي المادي كمرجع وحيد للإنسان يستمد منه قيمه وتصوراتها، وإعادة الاعتبار إلى العقل الإنساني، وإلى الشرط الاجتماعي أساسا لتكوين العقل والإنسان، وتحديد العقل كقيمة عليا، وجعل الإنسان صانعا للتاريخ وفق القانون العلمي القادر هو على اكتشافه في الواقع المادي المحسوس، وشاع أن الإنسان " الواقعي " هو الذي يقبل التعامل مع الواقع كما هو، ولا يرفضه تبعا لعقيدته أو مرجعيته الفكرية، والذي تحدد علاقته بالواقع علاقة فهم واستيعاب للاستفادة من المتاحات الموجودة فيه، وتطويره وفق ما يسمح به الواقع نفسه، وليس تغييره على مقتضى تصور إيديولوجي سابق " . (نحو رؤية منهجية في فقه الواقع: أنور أبو ظه، مصدر سابق.

فالإنسان الواقعي إذاً هو ذلك الشخص الذي يصنع الواقع ولا يتكيف معه أو يكيمه وفقاً لمبادئه وعقيدته، والواقعية هنا تقابل المثالية.

والمذهب الواقعي هو: " المذهب الذي يجعل للواقع المادي المحسوس الاعتبار الأول ويرى أن المفاهيم المختلفة كالمجتمع والثقافة والجماعة والقيمة الخ... تشير إلى كيان موجود ويمكن فحصه من الناحية الواقعية.

ويقابل هذا المذهب المذهب الاسمي: *Nominalisme*، الذي يفيد بأن المعنى الكلي قائم في عقل الفرد ولا مقابل له في الخارج من حيث هو كذلك. والواقعية *Réalisme* غير العقلية *Actualité* " . معجم مصطلحات العلوم

اجتماعية: بدوي أحمد زكي، الناشر: مكتبة لبنان (بيروت)، الطبعة الأولى 1993م، ص: 347.

² — الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي: كميل الحاج، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط. الأولى (2000م)، ص 661.

³ — المرجع نفسه.

ومهما يكن من إيديولوجيات ومذاهب في فلسفة الواقع والواقعية فلست أريد من الواقع في هذا البحث مذهبا معينا منها، خاصة وأن هذا المصطلح أُخذ مطية لكثير من الأعراض والأفكار باختلاف أهدافها ومصادرها، وأقول ما قاله صاحب كتاب "واقعية المنهج القرآني" «أن هذه المذاهب الفنية أو تلك لم تحتكر اللفظ، ولم تطل دلالة العربية الصريحة، بل هي لا تستطيع أن تعجز على الأقلام فتمنعها من استعمال ذلك اللفظ في نطاق دلالة العربية الواضحة الصريحة لا أكثر ولا أقل»⁽¹⁾.

وعليه "فالواقع" الذي أقصده من خلال هاته الدراسة هو: «ما يحيط بالإنسان والجماعة من حال ومجال وعصر، ويؤثر فيهما على سبيل التشكيل الراهن ضمن زمن متحرك»⁽²⁾، و«الواقع» بذلك هو حال القيم والأفكار والطبائع الإنسانية والجمعية ضمن المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وفق مرحلة من المراحل التاريخية المختلفة التي تمر بها المجتمعات بسماها المختلفة، وهو ما يطلق عليه العصر.

فالواقع إذاً: ما هو إلا معاصرة الحال المعيش في زمن معين ومكان معين».

ثالثاً: مفهوم العصر الحديث

تعتبر الفترة الممتدة قبيل الحرب العالمية الأولى حتى الآن حسب كتب التاريخ، هي فترة العصر الحديث والمعاصر، وانفق المؤرخون على أن العصر الحديث يبدأ بالتحديد من عصر النهضة الأوروبية، وما قبل ذلك يسمى عصوراً مظلمة أو عصوراً وسطى، لكن هذا التقسيم يثير إشكالاتاً بتعميمه على كل المجتمعات من الناحية الزمكانية، وهو بالتالي لا يمثل الحقيقة تمثيلاً صحيحاً؛ فلم تكن المجتمعات كلها تعيش حالة واحدة ومجالاً واحداً، بل إن العصور الوسطى أو المظلمة تختلف حتى فيما بين المناطق الأوروبية الشرقية والغربية، ناهيك عن القارات الأخرى.

وقد درج مؤرخون عرب ومسلمون على ترديد هذا المصطلح، وتقسيم التاريخ العربي الإسلامي إلى هذا التقسيم، وقد نلمس خلافاً في اعتماد هذا التقسيم بين المؤرخين على اعتبار

¹ — واقعية المنهج القرآني: توفيق محمد السبع، الناشر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1393هـ/1973م)، ص22.

² — نحو رؤية منهجية في فقه الواقع: أنور أبو طه، مجلة الملتقى: عدد أكتوبر (تشرين الأول) 1999 جمادى الآخرة 1420هـ العدد 00 (صفرين) — سوريا —.

أخصار مفهوم العصر الحديث والعصور الوسطى على المجتمع الأوربي أو بعض منه على الخصوص دون المجتمعات الأخرى، خاصة وأن العصور الوسطى المظلمة في أوروبا هي بالنسبة لنا نحن المسلمين عصور تنوير، إذ تعني لنا عصر انبثاق الرسالة الإسلامية وعصر الفنون والحضارة والعلم والحضارة، عصر الدولة الإسلامية التي امتدت من مشارق الصين إلى أوروبا.

فمن ناحية إن تعميم العصور الوسطى على كل المجتمعات المختلفة لا يمثل حقيقة التاريخ، أو العلم الصحيح، ومن ناحية ثانية فإن إعتقاد العصر الحديث الأوربي معيارا لكل المجتمعات هو غير صحيح أيضا، إذ أن الكثير من المجتمعات لا زالت تعيش عصورا وسطى مظلمة، ولم تعرف طريقا للنهضة بعد.

من جهة ثالثة فإن الكثير من الباحثين يرفضون الإعتراف بالعصور المظلمة في تاريخ المسلمين ويتمسكون بأجداد مراحل تاريخية خاصة أو أفراد معينين، ينفقون كل جهودهم في بيان أثرها في بناء الحضارة الأوربية الحالية، وقد يعمد البعض إلى الخط من قيمة التقدم الحضاري الغربي ببعض أساليب الانتقاص والتمني بزوالها، بعد أن فقد كل أمل في بلوغها أو مظاهرها.

وعلى كل: إن تحديد بداية زمنية للعصر الحديث في العالم العربي الإسلامي ليس أمرا سهلا، إذ الأحداث التاريخية متصلة الحلقات جيلا بعد جيل، يصعب التمييز بينها، وتتسوع ظواهرها حسب التاريخ الفكري الإنساني، من سياسة واقتصاد وصحافة وصحوة... وغير ذلك، وكل ظاهرة فكرية معينة تمثل عند صاحبها بداية مفترضة لعصر حديث يختلف عن العصر السابق.

"ومهما يكن من أمر، فإن القرن التاسع عشر يمثل طورا جديدا هاما في تاريخ العرب، لأنه هو الطور الذي أحكمت فيه العلاقات الحيوية من ثقافية، واقتصادية وسياسية، مع بلدان أوروبا الغربية، وسائر أنحاء العالم الآسيوي، والعالم الإسلامي منذ ذلك الوقت يحيا دورا جديدا في حياته العلمية، كما يعيش طورا جديدا في حياته السياسية، وهو دور يمكن أن نسميه دور الإبداع والابتكار، ضمن إطار الميراث الخالد، من القيم الدينية والأدبية"⁽¹⁾

¹ — اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث: عفت محمد الشرفاوي، الناشر: دار الكتب المصرية، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1972م)، ص: 85 — 86.

من معالم العصر الحديث:

- في هذا العصر نشبت حروب مدمرة، من أعظمها الحربان العالميتان الأولى (1914 — 1918م) والثانية (1940 — 1945م)، اشتركت فيها دول العالم، وقدمت الإنسانية أعظم التضحيات وأكثرها، كما شهد العالم تغييرات كثيرة في الأوضاع السياسية، حيث زالت دول، وانقسمت أخرى، وظهرت دول جديدة تسلمت قيادة العالم.
- وشهد العالم جراء ذلك تطورات حسيمة شملت معظم المجالات، سواء المجال السياسي أو الاجتماعي أو الفكري أو الاقتصادي أو الديني... أو غير ذلك.
- وظهرت في هذا العصر أيضا مذاهب فكرية وفلسفية، ونظريات علمية، ومناهج اجتماعية واقتصادية وسياسية ونفسية... متعددة ومتباينة كالوجودية والداروينية، والماركسية والقومية، والتفسيرات المادية والاقتصادية والجسدية للحياة والتاريخ...
- وقد تمحض هذا العصر أيضا عن سيادة المادية وسيطرتها، وانتكاس البشرية في حمأة الفساد والرذيلة...
- وتوالى الأحداث في هذا العصر مسرعة مما أثر على العالم الإسلامي، الذي كان معظمه خاضعا لسلطان الخليفة العثماني، والذي كان يعاني من ركود تام في مختلف مجالات الحياة... بينما العالم الغربي يعيش مرحلة انبعاث علمي ومادي مكنته من تسلم مركز القيادة للبشرية.
- ظل العالم الإسلامي يعيش حالة ركود وسبات حتى جاء اليوم الذي استفاق فيه ليجد نفسه فريسة ممزقة، هُشها المستعمر الأوربي الذي غزاها من كل جانب فكريا وسياسيا وعسكريا واقتصاديا واجتماعيا وعلميا...

— حال التفسير في مرحلة العصر الحديث

- أمام الواقع المؤلم الذي أصاب العالم الإسلامي، وقف مخلصو ومصلحو ودعاة هذه الأمة مشدوهين، اعترقهم الدهشة وتملكتهم الحيرة في سبيل بعث الأمة الإسلامية الغارقة في أرواحال التقليد والحصول على طريق الخلاص من براثن المادية الجاهلة.
- فاتضح على الأفق تياران، أحدهما وجه ووجه نحو المادية الغربية يستعير منها مناهج الإصلاح والتغيير بقضها وقضيضها، وحاول تطبيقها على أمتها عليها ترتقي وتلحق بركب التقدم المادي والعلمي الذي يعيشه الغرب.

والآخر وجه وجهه نحو عقيدة الأمة ودينها، يدعو إلى إحيائها على أساس الإسلام وتعاليمه، جاعلا من القرآن شعارا لكيانها ورمزا لسيلها.

أقبل هؤلاء الأخيرون من العلماء والدعاة على القرآن الكريم، يدرسونه ويفسرونه، ويعالجون به أدواء الأمة، ويدعون الناس إلى التزام تعاليمه وتوجيهاته ومبادئه.

فظهرت من ثم تفاسير مختلفة للقرآن الكريم، بألوان متباينة يلتزم فيها صاحب كل لون منها خاصا وطريقة معينة، بحسب التيار الذي تأثر به والبيئة التي نشأ فيها.

ولو أردنا تحديد نقطة بداية زمنية للتحول الأولي للتفسير الذي ظهر في العصر الحديث، فإننا لا شك سنبدأ من مطاع القرن الرابع عشر الهجري، حيث ابتدأ الشيخ محمد عيسه يفسر القرآن الكريم ضمن دروسه بالجامع الأزهر باقتراح من الشيخ محمد رشيد رضا⁽¹⁾، وقد اتخذ تفسير القرآن طريقا، يعرض من خلاله منهجه في الإصلاح، ودعوته إلى التجديد الديني والاجتماعي.

كانت هذه دراسة موجزة اقتضتها طبيعة البحث في التمهيد لإدراك أثر الواقع الاجتماعي في العصر الحديث على جهود المفسرين للقرآن العظيم .

¹ — ينظر الباب الثاني من هذا البحث.

الباب الأول

أثر الواقع الاجتماعي في عملية التفسير

تشكل عملية التفسير من النص المعروض للفهم والمفسر الذي يمارس الفهم، في معادلة جدلية تمتد مرة وتقلص أخرى في أحد طرفيها، فإذا ما أردنا أن نعرف المستوى التأثيري الذي يلحق عملية التفسير ضمن تفاعلها مع عنصر الواقع، يتحتم علينا تفكيك التفسير إلى عناصره المؤسسة له (النص والمفسر)، وإضافة عامل ثالث للفهم وهو الواقع، ما يحيل معادلة الفهم إلى الشكل التالي: (النص + المفسر) × (الواقع)، هذه المعادلة تفسر حضور الواقع في عملية التفسير بطرفيها، سواء في جدلية النص والواقع أو جدلية المفسر والواقع.

الفصل الأول: مع النص القرآني

المبحث الأول: مفهوم النص.

1. النص لغة و اصطلاحاً.

1.1. النص لغة.

1.2. النص اصطلاحاً.

2. مفهوم النص حديثاً.

3. البعد الواقعي في مفهوم النص القرآني .

3.1. خصوصية النص القرآني.

3.2. طبيعة النص القرآني.

3.2.1. نظرية المعتزلة:

3.2.2. نظرية الخطابية.

3.2.3. نظرية الأشاعرة.

3.2.4. نظرية الشيعة.

3.2.5. النتيجة.

المبحث الثاني: جدلية النص القرآني والواقع.

1. علاقة النص القرآني بالواقع.

1.1. الفرضية الأولى.

1.2. الفرضية الثانية.

1.3. الفرضية الثالثة.

1.4. الفرضية الرابعة.

1.5. النتيجة.

2. حركة النص القرآني.

2.1. مرونة النص القرآني.

2.1.1. مفهوم النسخ في ضوء الواقع المتغير.

2.1.2. مفهوم أسباب النزول في ضوء الواقع المتغير.

2.1.3. مفهوم التخصيص في ضوء الواقع المتغير.

2.1.4. النتيجة.

2.2. في طبيعة النصوص القرآنية بالنسبة للواقع المتغير:

2.2.1. نصوص لا يتأثر فهمها بتغير الواقع.

2.2.2. نصوص يتأثر فهمها بتغير الواقع.

2.2.3. النتيجة.

3. الثابت والمتغير في الواقع.

3.1. الحقيقة ثابتة والواقع متغير.

3.1.1. تعريف الحقيقة.

3.1.2. البحث عن الحقيقة.

3.1.3. خصائص الحقيقة.

3.1.4. النتيجة.

المبحث الثالث: الطريق إلى النص القرآني.

1. أثر الواقع في تطبيق النص القرآني.

1.1. قاعدة في متغيرات فهم النصوص.

1.2. فقه الواقع بين النظرية والتطبيق.

1.3. تفعيل الواقع بين الغلو والتفريط.

2. الفهم المتجدد للنص.

2.1. التجديد في القواعد أم التصورات؟

2.2. أهمية تطابق النص القرآني مع الواقع.

2.3. النتيجة.

المبحث الأول: مفهوم النص.

1. النص لغة واصطلاحاً:

1.1. النص لغة:

النص جمعة نصوص، وهو الرفع والظهور، نص الشيء بمعنى رفعه وأظهره، "وكل ما أظهر فقد نُص، يقال نُصَّ الحديث إلى فلان أي رفعه وكذلك نَعَصْتُهُ إِلَيْهِ"⁽¹⁾، ومنه المنصة "يقال أقعد عروسه على المنصة فانتصت"⁽²⁾.

هذا في معناه الحقيقي وإلا فهو يعني في معناه المجازي منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها^(*) " قال الأزهرى النصُّ أصله منتهى الأشياء ومبلغُ أقصاها ومنه قيل نصصتُ الرجلَ إذا استقصيت مسأله عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده وكذلك النصّ في السير إنما هو أقصى ما تقدر عليه الدابة"⁽³⁾.

قال عبد الملك مرتاض: " وكان الأصل في اشتقاق هذه المادة الاجتهاد والإنتعاب من أجل استخراج أقصى ما يوجد من قوة في حيوان أو إنسان أو آلة "⁽⁴⁾.
وعليه فالنص هو منتهى الشيء وغايته، ولا يخفى ما في ذلك من إفادة معنى الرفع والظهور سواء في معناه الحقيقي أو المجازي.

1.2. النص اصطلاحاً:

الواقع إن أكثر الذين اعتنوا بتعريف النص هم الأصوليون لاشتغالهم أكثر من غيرهم بتحديد المفاهيم وضبط المصطلحات التي يُعتمد عليها في استنباط الأحكام الشرعية، وأما ما

¹ — لسان العرب: ابن منظور عماد بن مكرم، مادة (نصص) ج 97/7.

² — القاموس المحيضة الفيروز آبادي. (فصل النون) ج 816/1.

^{*} — يجعل الرغششري المعنى الحقيقي للنص هو الرفع والانتصاب الحسي وما سوى ذلك فهو من المجاز: بنظر أساس البلاغة: الرغششري جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، الناشر: دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ط. الأولى (1404هـ/1984م).
مادة: ن ص ص، ص: 635 — 636.

³ — لسان العرب: ابن منظور، ج 97/7.

⁴ — نظرية، نص، أدب، ثلاث مفاهيم بين التراث والحداثة: عبد الملك مرتاض، كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة (59) قراءة جديدة لتراثنا الفكري: أبحاث ومناقشات الندوة التي أقيمت في نادي جدة الأدبي الثقافي في الفترة من 4 إلى 9 1409هـ الموافق 19 إلى 24 / 11 / 1988م، الناشر: أبوللو للنشر والتوزيع.

جاء في كتب علوم القرآن أو التفسير أو علم الكلام أو الحديث من مفهوم النص، فيرتكز أساسا على ضبط الأصوليين له وتحديداهم لمصطلحه. وقد ساعد على ذلك التداخل والافتتاح الكبير بين الثقافة العربية الإسلامية، إضافة إلى تعدد الاختصاصات لدى الشخص الواحد، فالأصولي هو المفسر وهو المتكلم والمحدث والفقير والأديب... وبالتالي تنتقل المفاهيم والمصطلحات من فن إلى فن، من أصول الفقه إلى علم الكلام إلى التفسير، إلى الأدب، إلى الحديث، ببسر وسهولة، وبشكل لا يسمح بوجود تغاير كبير بين المصطلحات المستعملة في شتى الفنون الشرعية المختلفة، وإن كانوا قد اختلفوا في استعماله حسب اقتضاء المقال، فالنص عند المفسر هو القرآن، وعند المحدث هو المتن، وعند الأديب هو الشعر والنثر... وهذا في جملة يفيد المعنى اللغوي (الظهور والوضوح).

لأجل ذلك سأحاول الوقوف على المعنى الاصطلاحي للنص باستقصاء أقوال الأصوليين فيه على الخصوص، مبرزا دلالة الاصطلاحية في القديم والحديث.

— فقد عرفه الجرجاني (740 — 816هـ) بأنه الكلام الواضح الدلالة، الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا فقال: " ما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى في المتكلم، وهو ما سبق الكلام لأجل ذلك المعنى... وما لا يحتمل إلا معنى واحدا، وقيل ما لا يحتمل التأويل".⁽¹⁾

— ومثله تعريف الرازي: "النص وهو كلام تظهر إفادته لمعناه ولا يتناول أكثر منه".

قال: — واحترزنا بقولنا كلام عن أمرين

أحدهما: أن أدلة العقول والأفعال لا تسمى نصوصا

وثانيهما: أن المحمل مع البيان لا يسمى نصا لأن قولنا: نص عبارة عن خطاب واحد دون

ما يقرب به ولأن البيان قد يكون غير القول والنص لا يكون إلا قولاً.

— واحترزنا بقولنا تظهر إفادته لمعناه عن المحمل.

فإن قلت: أليس قد يقال: نص الله تعالى على وجوب الصلاة وإن كان قوله أقيموا الصلاة

بمحملا؟

قلت: إنه ليس نصا إلا في إفادة الوجوب وهو فيها ليس بمحمل

واحترزنا بقولنا: ولا يتناول أكثر منه عن قولهم: اضرب عبيدي لأن الرجل إذا قال: لغيره

¹ — التعريفات: الجرجاني علي بن محمد بن علي، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1405هـ)

ت: إبراهيم الأبياري، (باب نون) ص 309.

إضرب عبيدي لم يقل أحد: إنه نص على ضرب زيد من عبيده لأنه لا يعيده على التعيين ويقال: إنه نص على ضرب جملة عبيده لأنه لا يفيد سواهم.⁽¹⁾

وكلام الرازي هذا كلام بديع في غابة الإلتقان حيث وضع للنص ثلاثة معالم:

1. لا يكون إلا كلاما ولا يكون فعلا أو عمليات عقلية.

2. ما كان بيانا لمحمل النص لا يسمى نصا.

3. ما كان خفيا عن المعنى الظاهر للنص لا يسمى نصا.

— أما التهانوي (1158هـ) فقد ذكر خمسة اصطلاحات مختلفة للنص:

الأول: كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا أو نصا، أو مفسرا

حقيقة أو مجازا، عاما أو خاصا...

الثاني: ما ذكره الشافعي، فإنه سمى الظاهر نصا، وهو منطلق من اللغة، والنص في اللغة

معنى الظهور... فعلى هذا حده الظاهر؛ وهو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معني منه من

غير قطع...

الثالث: وهو الأشهر، هو ما لا يرتق إليه احتمال أصلا لا على قرب، ولا على بعد

كالخمس مثلا فإنه نص في معناه لا يحتمل شيئا آخر، فكلما كانت دلالة على معناه في هذه

الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصا في طرفي الإثبات والنفي (أي في إثبات المسمى ونفي ما لا

يُطلق عليه الاسم) فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معني، فهو بالإضافة إلى معناه

المقطوع به نص...

الرابع: ما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل

فلا يخرج اللفظ عن كونه نصا. فكان شرط النص بالمعنى الثالث أن لا يتطرق إليه احتمال أصلا،

وبالمعنى الرابع أن لا يتطرق إليه احتمال مخصوص، وهو المعتضد بدليل.

الخامس: الكتاب والسنة أي ما يقابل الإجماع والقياس.

قال فلا حرج في إطلاق النص على هذه المعاني، لكن الإطلاق الثالث أوجه وأشهر، وعن

¹ — المحصول في علم الأصول: الرازي فخر الدين، الناشر: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، السعودية — الرياض —

ط. الأولى (1400هـ) ت: طه جابر فياض العلواني، ج3/ 328 — 229.

الإشتباه بالظاهر أبعد⁽¹⁾.

وهذا الأخير هو الذي قصده ابن حزم بقوله: " والنص هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه، وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصاً^(*)"⁽²⁾.

كما أن للأصوليين مفهوماً آخر للنص؛ إذ كثيراً ما يستعملون هذا اللفظ في بحوثهم ودراساتهم مثل: عبارة النص وإشارة النص^(**)، أو ظاهر النص، ولا قياس مع النص، وهو زيادة في النص، وهذا خلاف النص... الخ يفهم من هذه الاصطلاحات أنهم يطلقون لفظ (النص) على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء أكان ظاهراً أو نصياً أو مفسراً، أي كل ما ورد عن صاحب الشرع.

فالنص إذاً لدى أغلب الأصوليين:

— يدل على الكلام الذي لا يتطرق إليه أي احتمال، ويستبعد أي نوع من أنواع التأويل.

— كما يمكن أن يتناول كل ما ورد عن الشارع من خطاب.

وقد ظهر هذا المفهوم بداية في الثقافة العربية الإسلامية ضمن عمليات الاستقراء والتحليل فيما يتصل بأدلة الأحكام من قرآنٍ وحديث، ثم امتدّ بعد ذلك ليشمل الأدب كضرب من ضروب الإبداع باعتبار نصوص القرآن موضوعاً للنظر والتفسير.

¹ — موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون: انتهى توي محمد علي، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1996م)، ت: علي دحيرور، ج 2/1695.

^{*} — يقول ج هيو سلفرمان: "النص هو ما what يقرأ، بيد أن نصّته أو نصّياته هي كيف how يقرأ" نصيات بين الخيزمونيظيقا والنفسكيكية، الناشر: المركز الثقافي العالمي (الدار البيضاء — المغرب —)، ط. الأولى: (2002م)، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ص 128.

² — الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، الناشر: دار الحديث، مصر — القاهرة —، ط. الأولى (1404 هـ)، ج 1/43.

^{**} — وتسمى متعلقات النصوص وهي: عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضاؤه، انظر أصول الشاشي (الخمسين في أصول الفقه) الشاشي أبي علي أحمد بن محمد بن إسحاق، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، (1402 هـ)، ج 1/99.

2. مفهوم النص حديثاً:

ما موقع النص بمفهومنا المعاصر قياساً على ما ذكرته المعاجم العربية وما اصطُح عليه العلماء الأوائل؟

الواقع أن النص في ذاته يتخذ مفاهيم متعددة ومتغايرة نسبياً حسب طبيعة البحث واختصاص الباحث، غير أنه في المفهوم الحديث يميل إلى المعنى اللغوي أكثر، وذلك لاعتناء الدراسات اللسانية بالتفسير والتأويل، وقد ذكرنا ثلاثة معانٍ للنص في اللغة:

1. الرفع والإظهار بالمعنى الحسي.
2. الرفع والإسناد بالمعنى المجازي "نسبة الحديث إلى صاحبه".
3. استخراج القوة الكامنة في كائن أو شيء للإفادة منها.

فأي المعاني الثلاثة هو المقصود بالنص؟

اتخذ النص اليوم اصطلاحاً أدبياً متداولاً بين الدارسين والباحثين العرب؛ حيث يقصد به صيغة الكلام المنقولة حرفياً سواء أكانت نطقاً أم كتابةً، أيا كان المؤلف وأيا كانت صيغة هذا الكلام، فقد يكون حروفاً، أو نوتات موسيقية، أو شفرة، أو إشارة، أو غيرها... وكان الكلام لا يتخذ مفهوم النص إلا إذا كان مكتوباً^(*) وإلا فهو خطاب، وهذا المعنى ورد في القرآن الكريم، قَالَ عِيسَى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَيَّسْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابِ﴾ (٢٠) ص: 20، وقال أيضاً: ﴿فَقَالَ أَكْفَلْتَنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخُطَابِ﴾ (٢٣) ص: 23، وقد فرق الرازي بين الخطاب والنص في حديثه عن حد النسخ^(**) قائلاً: "وإنما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون شاملاً للفظ والفحوى و المفهوم وكل دليل، إذ يجوز النسخ بجميع ذلك"^(١).

ويمكن رصد فرق خفي إضافة إلى ما ذكره الرازي من خلال التعريف اللغوي لكل من النص والخطاب، فالنص يتضمن معنى الرفع والظهور أو أقصى الشيء ونهايته، والخطاب من

* — « وقد ربط النقاد المحدثون بين الكتابة والنص، ورأوا أن العلاقة بينهما هي علاقة معقدة جداً، فعلاقة النص بالكتابة — حسب أحد الباحثين — هي "علاقة الأصل بفرعه... فالنص نال للكتابة متولد عنها، فهو ثمرة من ثمارها". الكتابة والنص: الشيخ بوقربة، مجلة جذور — قطر، م 9/ج 19، محرم 1426هـ / مارس 2005م، ص 271.

** — هو الذي ذكره القاضي أبو بكر وارتضاه الغزالي بأنه "الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه". الرازي: المحصول ج 424/3.

¹ — المرجع نفسه.

الخطب أي سبب الأمر من الأمور، وخطابه بالكلام مخاطبة وخطابا أي وجه قوله إليه، فهو إذا يتطلب واقعا وسياقا ومخاطبا، ولا يتضمن معنى الرفع والظهور، وإنما يتضمن بعدا اجتماعيا على حد تعبير الدكتور وليد منير حيث "يضع الخطاب في اعتباره الواقع والسياق وحالة المخاطب".⁽¹⁾

وهو بهذا المعنى ذو دلالة لغوية متأصلة تأخذ معنى منتهى الشيء وغايته التي نصصت عليها عند الحديث عن المعنى اللغوي للنص.

واتسعت دائرة النص بعد ذلك لتشتمل كل أنواع التواصل من كلام وكتابة ولو كان جملة واحدة "كقول العرب في أمثالها: « كل فتاة بأبيها معجبة » فإذا ليس حتما أن يكون النص عبارة عن كتاب كامل (رواية) أو عدة صفحات (قصيدة أو قصة أو خاطرة)، وإنما قد يكون النص كما مثلنا بذلك المثل العربي القديم مجرد جملة واحدة، ويمكن أن تتوسع في هذا المفهوم فنصرفه إلى العبارات القصيرة الحضرية التي تكتب في الحفلات والبطايرت ومكاتب الإدارات مثل: « ممنوع التدخين » أو حتى على غلب السحائر مثل: « التدخين مضر بالصحة»، وهلم جرا⁽²⁾.

بل يتجاوز النص حدود اللغة والكلمات ليشتمل الرموز والشفرات والإشارات وغيرها. كما هو الحال في المفاهيم السيميائية⁽³⁾ التي يستعني النص فيها عن المكتوب، ويكتفي بوضع إشارة أو علامة تمثل لفييف (سحارة) تحترق، يخترقها خط أحمر دال على المنع، وهي دالة على المنع أيضا مثلها مثل النص المكتوب، " ويتجلى مثل هذا السلوك السيميائي في عشرات من الرسوم والأشكال والمرافق التي تتعامل معها دون اللجوء إلى الكتابة أو القراءة أمثال إشارات المرور.

¹ — ينظر النص القرآني من أحملة إلى العام؛ وليد منير، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصر — القاهرة — ط. الثانية (1423هـ/2003م)، ص 21.

² — النص وعيظه: حسن الأمراي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، (دبي — الإمارات العربية المتحدة —)، عدد 20، شوال 1421هـ/يناير 2001م.

³ — السيميائية أو السيمانتيقا La Sémontique: أحد فروع علم اللغة ويبحث في دلالة الألفاظ وتطور هذه الدلالة، وضع أسس هذا العلم بريال (Bréal) في أخريات القرن الماضي. والسيمانطيقي Sémantique هو ما يتعلق بدلالة الألفاظ وتطورها. المعجم الفلسفي: (مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية)، الناشر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1403هـ — 1983م)، ص 99 — 100.

وعلامات السباحة المباحة والممنوعة...⁽¹⁾.

ولخفاء العلاقة بين النص لغة ومفهومه الاصطلاحي الحديث، حاول بعض الباحثين التقريب بين أصل كلمة (النص) في اللغة العربية وفي بعض اللغات الأخرى التي يعود أصل كلمة النص فيها إلى (النسخ)، غير عابئين باختلاف اللغات في طريقة صوغ معانيها الاصطلاحية والعرفية.

فقد اعتبر السيد حسن الأمراي⁽²⁾ أن المعنى الدلالي للنص لا أساس له في مفهوم الاشتقاق ووضع اللغة، وذكر أن النص لولا أنه مصطلح أدبي متداول اليوم بين الناس لما كان له في أصل الوضع اللغوي أي دلالة قاطعة ملائمة للوظيفة التي ينهض بها في حضن الإبداع، بل في حضن ما قبل الإبداع، ثم ما بعده؛ معللاً موقفه هذا بأن النص في معظم اللغات الأوروبية الحديثة يعني النسخ (texte) وقد أخذ أصلاً من اللاتينية (textus)؛ وهو بهذا المعنى أكثر ملائمة للدلالة على معنى النص؛ حيث أن الكتابة في كل صورها تعتبر نصاً أي نسجاً.

وأرى أن الفرق بسيط في شكله عميق في دلالاته بين اللغة العربية واللغات الأوروبية، وذلك أن النص في اللغة العربية كما علمنا إنما سمي بذلك لما يتضمنه من معنى الرفع والظهور أو أقصى الشيء وهمايته، فبراعى فيه اعتبار جهة الفاعل من ناحية؛ فهو بذلك يعمل على تأكيد نسبة الخطاب لصاحبه وتوثيق العلاقة بينهما، أو تثبيت صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف، كما براعى فيه أيضاً اعتبار جهة الفعل ودلالته على معناه، فهو بذلك؛ الكلام الظاهر الذي لا ينطرق إليه أي احتمال، سواء كان قرآناً أو سنة أو غيرهما.

وعليه فالشروح والتعليق والخواشي التي تنشأ حول النص الأصلي، لا تسمى نصاً بالنسبة إليه، وقد تكون نصاً بذاتها لما تتضمنه من إبداع أيضاً.

أما النسخ كما هو في اللغات الأخرى لا يفيد معنى النص بالمعنى المذكور، كما أن النص أيضاً لا يتضمن معنى النسخ، وعليه فإن جاز أن نسمي عملية الكلام والكتابة نسجاً، فذلك باعتبار ضم الكلمات والأحرف لبعضها البعض على سبيل الحياكة(*) أو التسدية(**)، فإذا أُجيد

¹ — حسن الأمراي: مرجع سابق.

² — المرجع نفسه.

* — والشاعر يحرك الشعر حركاً ينسجه ويلام بين أجزائه "لسان العرب: ابن منظور، ج 418/10.

** — وإذا نسج إنسان كلاماً أو أمراً بين قوم قيل سدى "لسان العرب: ابن منظور، ج 374/14.

عمله وأحكم فهو محبوك، وقد جاء في لسان العرب "النسج ضمُّ الشيء إلى الشيء هذا هو الأصل"⁽¹⁾، "وتسج الكذاب الزور لفقه وتسج الشاعر الشعر نظمته"⁽²⁾.

فالنسج كلام مرتب ومفهوم، ويمكن أن يكون نثراً، أو شعراً. كما يمكن أن يكون كذباً، أو زوراً، أو تلخيصاً، أو شرحاً، أو تعليقا.

ويمكن استخلاص معنى (النص) كما يفهمه العرب الآن، من أنه (الصيغة الأصلية لكلام منشئه)، أي أن النص يُرْفَعُ إلى منشئه؛ مما يفسر العلاقة المثبتة بين النص وصاحبه ضمن الإطار التداولي. أما النسج في دلالاته على الترابط بين كلمات النص؛ فهذا أمر معروف في أي كلام وفي أية لغة من اللغات؛ ولكن الأصل اللغوي لكلمة (نص) في اللغة العربية؛ لا يؤيد ربطه بالنسج كما في اللاتينية.

3. البعد الواقعي في مفهوم النص القرآني:

3.1. خصوصية النص القرآني:

علمنا أن العلماء تعاملوا مع النص كمادة لغوية، وأن أي صورة كتابية دينية كانت أو أدبية فهي نص، وكل من يتعامل مع الكلمات والأحرف واللغة والمعنى ينشئ نصاً.

والقرآن لغة تحكي خطاباً منزلاً من الله ﷻ إلى رسوله ﷺ ليبلغه إلى العالمين، وعلى ذلك جرى اعتبار القرآن الكريم نصاً⁽³⁾، وعليه درج كل الأصوليين، والمتكلمين، والمفسرين، وعلماء الشرع، والأدب... وغيرهم ممن اشتغل بالقرآن الكريم من قريب أو من بعيد.

لكن النص القرآني هو كلام الله بكل ما يتسم به من كمال وعلو وتجرد عن الواقع، وهو من حيث كونه تزيلاً لم يعد مجرد وحي سماوي يحمل صفات التجريد، وإنما لابس الواقع كل الملابس في لعته وأحداثه، متخذاً منه سبباً لتزوله ومسلكاً لبلوغ أهدافه، في نوع من الازدواجية — حسب قول الدكتور يحيى محمد — أفضت " إلى أن يكون النص حاملاً لصور الواقع الذي جراه بالجدل والاحتكاك"⁽⁴⁾.

¹ — لسان العرب: ابن منظور، ج 376/2.

² — المرجع نفسه: ج 376/2. وفي القاموس المحيط للفيروز آبادي: "نسج الكلام: لخصه وزوره"، ج 265/1.

³ — سأحدث لاحقاً عن الإهام الذي لحق النص في شكله ومعناه بانتقاله من الخطاب إلى النص.

⁴ — جدلية الخطاب والواقع: يحيى محمد، الناشئة: دار الانتشار العربي، لبنان — بيروت — ط. الأولى (2002م)، ص 15.

ونتيجة لذلك نشأت نظريات هي من أمهات المسائل الأدبية والمباحث العقديّة التي طرحت على بساط المناقشات في تاريخ الفكر الإسلامي حول طبيعة الخطاب الإلهي أو ما يسمى بكلام الله — وهو تلك المائة والأربع عشرة سورة أولها سورة الفاتحة وأحرها المعوذتان المتلوة المسموعة والمكتوبة بحروف وكلمات — ما حقيقته وهل هو قديم أو حادث؟

3.2. طبيعة النص القرآني:

اتفق المسلمون على أن القرآن كلام الله أنزله سبحانه على نبيه ﷺ وحيا عن طريق جبريل عليه السلام، واختلفوا في مسألتين اثنتين:

الأولى: ما حقيقة كلامه سبحانه؟ وهل هو من الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والحياء،

أو من الصفات الفعلية كالإحياء والإماتة والخلق والرزق إلى غير ذلك من الصفات الفعلية؟

الثاني: هل هو قديم أم حادث، أو هل هو مخلوق أم غير مخلوق؟ وهذا المقام حاصل الخلاف

في المقام الأول، وحول هذين السؤالين دار حوار وجدل كبير بين العلماء أفضى عند البعض إلى التكفير والتضليل وفي أحيان أخرى إلى التعديب وسفك دماء الأبرياء.

و سأوجز هذا الخلاف بما يقتضيه المقام فيما يلي:

3.2.1. نظرية المعتزلة:

قالت المعتزلة في تعريف كلامه تعالى: إنّ كلامه سبحانه أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى، بل يخلقها سبحانه في غيره، كاللوح المحفوظ، أو جبرائيل، أو النبي، فمعنى كونه متكلماً كونه موجداً للكلام، وليس من شرط الفاعل أن يحل عليه الفعل كما هو الحال بالنسبة للنعمة. فهو عز وجل منعم باعتبار صدور النعمة منه.

فعلى هذا يكون تكلّمه سبحانه من أوصاف فعله، لا من صفات ذاته⁽¹⁾.

3.2.2. نظرية الخنابلة:

ذهب أحمد بن حنبل بالنسبة لمسألة خلق القرآن الكريم إلى القول بعدة أمور:

1. أنّ القرآن الكريم قديم وغير مخلوق.

2. أنّ ألفاظنا بالقرآن الكريم أيضاً قديمة وغير مخلوقة.

¹ — ينظر تفصيل رأيهم وأدلتهم فيما ذهبوا إليه في أصول كتبهم العقديّة كشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المتوفى سنة 415 هـ. والمحيط بالتكليف له أيضاً.

3. أن الذي يقول بأن القرآن مخلوق أو أن ألفاظنا به مخلوقة أو أن كتابة

القرآن الكريم مخلوقة فهو كافر مستباح الدم.

4. أن من شك في كفر هؤلاء المذكورين فهو كافر أيضاً.

فإن القرآن "كلام الله تكلم به، ليس بمخلوق ومن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أن القرآن كلام الله ووقف ولم يقل ليس بمخلوق فهو أحبث من قول الأول، ومن زعم أن ألفاظنا به وتلاوتنا له مخلوقة، والقرآن كلام الله فهو جهمي، ومن لم يكفر هؤلاء القوم فهو مثاهم*" وكلم الله موسى تكليماً من فيه (***)⁽¹⁾.

3.2.3. نظرية الأشاعرة:

سلك الأشاعرة مسلك الخنابلة في القول بأن كلام الله قديم وغير مخلوق، ولكن بصورة معادلة منزهة عن التشبيه. حيث فرقوا بين الكلام النفسي واللفظي، وذهبوا إلى أن كلامه سبحانه ليس بحرف ولا بصوت وإنما هو كلام نفسي قائم بذاته، قال الغزالي: «وأنه تعالى متكلم أمر ناه، واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته، لا يشبه كلام الخلق، فليس بصوت

* قال أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني: "ومن قال باللفظ وغيره ومن وقف فيه فقال لا أدري مخلوق أو ليس بمخلوق وإنما هو كلام الله فهذا صاحب بدعة متل من قال هو مخلوق" كتاب أصول السنة، الناشر: دار المنار السعودية - إخراج - ط. الأولى (1411هـ)، ص 22.

** لم يكتف علماء الخنابلة بأن قالوا كلام أبياري تبارك وتعالى قائم، بل قالوا يتكلم بالحروف وبصوت، وراحوا يصفون ذلك الصوت ويبيون كيفية: -

قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: وقال أبي رحمه الله: حديث أبي مسعود رضي عنه: «إدا تكلم الله عز وجل سمع له صوت كبحر السلسلة على الصفوان. قال أبي: وهذا الجهمية تنكره». كتاب: السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني، الناشر: دار ابن القيم، السعودية - ط. الأولى: 1406، ت: محمد سعيد سالم القحطاني: ج 1/281.

- وقال: وحدثني محمد بن نكار ثنا أبو معشر عن محمد بن كعب قال: «قالت نبي إسرائيل لموسى عليه السلام بما شبهت صوت ربك عز وجل حين كلمك من هذا الخلق قال شبهت صوته بصوت الرعد حين لا يرجع» المصدر نفسه: ج 1/284.

- وقال: وحدثني محرز بن عون ثنا خلف بن خليفة عن وائل بن داود في قول الله عز وجل (وكلم الله موسى تكليماً) قال «مشافهة مراراً»، المصدر نفسه: ج 1/285.

¹ - العقيدة (برواية عبدوس العطار): أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مطبوع مع العقيدة (برواية أبي بكر الخلال)، الناشر: دار قتيبة، سوريا - دمشق - ط. الأولى (1408هـ - 1988م)، ت: عبد العزيز عز الدين السيروان، ص 79.

يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك أجرام، ولا يحرف ينقطع بإطباق شفة أو تحريك لسان، وأن القرآن والتوراة والإنجيل والزيور كتبه المنزلة على رسله عليهم السلام، وأن القرآن مقروء بالألسنة، مكتوب في المصاحف، محفوظ في القلوب، وأنه مع ذلك قائم بذات الله تعالى، لا يقبل الانفصال والافتراق، بالانتقال إلى القلوب والأوراق، وأن موسى ﷺ سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف»⁽¹⁾.

3.2.4. نظرية الشيعة:

ذهب الشيعة الإمامية إلى ما ذهب إليه المعتزلة في حقيقة الكلام الإلهي، وهو أنه **وَعَلَى** متكلم بمعنى أنه يخلق صوتاً يسمعه من أراد سماعه ممن يخاطبهم كما كَلَّمَ اللهُ تعالى موسى من الشجرة، فأوجد فيها الحروف والأصوات، وليس بمعنى أن صفة الكلام صفة قائمة بذاته **وَعَلَى**، وذهبوا إلى أن تفسير الأشاعرة للكلام الإلهي ليس له معنى يمكن أن يتصوره العقل⁽²⁾.

3.2.5. النتيجة:

من هذا الاستقراء المختصر للخلاف الساخن بين الفرق في صفة كلامه سبحانه وتعالى وهل القرآن مخلوق أو غير مخلوق^(*)، يمكن استنتاج ما يلي:

1. أن اللسان العربي أو اللغة العربية ليست توقيفية، لأن القول بقدم القرآن عند القائلين

¹ — إحياء علوم الدين العراقي: أبو حامد محمد بن محمد، الناشر: دار المعرفة، لبنان — بيروت — دون: ط. ت. ح. 91/1.

² — ينظر كتاب خلاصة علم الكلام لعبد الهادي الفضلي، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، إيران — قم — دون: ط. ت. ح. ص 123.

* — يقول محمد أبو زهرة: أن النصاري كانوا يتخذون القول بقدم كلام الله حجة أو ذريعة للتشكيك وتحمل المسلمين على اعتقاد أن المسيح إله أو قدم الإله، فقد جاء عن يوحنا الدمشقي "الذي كان في خدمة الأمويين إلى عهد هشام بن عبد الملك أنه كان يلقن بعض المسيحيين ما يجادلون به المسلمين ليفسدوا اعتقادهم، فيقول: إذا سألك العربي: ما تقول في المسيح؟ فقل إنه كلمة الله. ثم ليسأل النصاري المسلم: بم سمي المسيح في القرآن؟ وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم، فإنه سيضطر إلى أن يقول: (إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه) فليسأل عن كلمته وروحه مخلوقة هي أم غير مخلوقة؟ فإن قال مخلوقة فليرد عليه أن الله كان ولم تكن كلمة ولا روح، فإن قلت ذلك فسيفهم العربي لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين" تاريخ المذاهب الإسلامية، الناشر: دار الفكر العربي، مصر — القاهرة — دون: ط. ت. ح. ص 148.

بذلك، يفضي حتما إلى القول بقدام اللغة العربية*).

2. أن الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن الكريم هي وحي وقرآن، لكن القول بقدامها يتناقض وكونها نزلت للتخفيف والتيسير على الأمة عند قراءته⁽¹⁾.

3. القول بقدام النص القرآني يعني أن الوقائع والأحداث التي نزل القرآن بشأنها هي قديمة كذلك من حيث أنها كلام الله، فحادثة كحادثة زيد رضي الله عنه التي يقول فيها عَلَيْكَ: وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَخُفِيَ فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَخَشِيَ النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا (٣٧) الأحزاب: ٣٧ هي قديمة لأنها كلام الله.

4. القول بقدام كلامه سبحانه، لا يتطابق والقول بالتدرج في الأحكام وكذا النسخ، إذ أن الوقائع المنسوخة هي حوادث متعيرة وكذا الأحكام المتعلقة بها، أما كلامه تعالى فقديم باق لا يتغير، وعلى هذا فالقول بقدام القرآن يناقض القول بالتدرج والنسخ فقوله عَلَيْكَ:

* — لذلك وجدت عادت برويات تحاور إضفاء صفة القدامة على اللغة العربية ودم اللغات الأخرى (ينظر: المستدرک علی الصحیحین: محمد بن عبد الله أبو عبد الله الخازمي النيسابوري، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ص: الأولى (1411هـ/ 1990م)، ت: مصطفى عبد القادر عطاء، ج: 4/ 98)، أو بإثبات أن كلام أهل الجنة عربيا (ينظر: المستدرک ج: 4/ 98)، وأن التوراة والإنجيل بزلا بالعربية، أو أن الوحي نزل على كل نبي بالعربية وهو كالم قوله لسائمه (المنجم الأوسط: الضبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، الناشر: دار الحرمين - القاهرة -، ط: (1415هـ)، ت: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسبي، ج: 47/5)، وبالغوا في التقديس حتى قالوا «حب العرب من الإيمان وبعضهم نفاق» (المستدرک ج: 4/ 97).

¹ — قال الإمام مسلم: «قال العلماء سبب إزالته على سبعة التخفيف والتسهيل ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هون على أمي كما صرح به في الرواية الأخرى» صحيح مسلم بشرح النووي ج: 1، 560 قوله بالرواية الأخرى إشارة إلى قوله صلى الله عليه وسلم: «إن أرسى إلي أن اقرأ القرآن على حرف فرددت إليه أن هون على أمي فرد إلى الثانية اقرأه على حرفين فرددت إليه أن هون على أمي فرد إلى الثالثة اقرأه على سبعة أحرف فلنك بكل ردة رددتها مسألة تسألينها فقلت اللهم اغفر لأمي وأخبرت الثالثة ليوم يرغب إلى الخلق كلهم حتى إبراهيم عليه السلام»، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: النووي أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، لبنان - بيروت - ط: الثانية (1392هـ) - ج: 1/ 561.

﴿ يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ حَرَضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَكِيرُونَ يَغْلِبُوا
مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا
يَفْقَهُونَ ﴾ (٦٥) أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ
صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّادِقِينَ ﴿٦٦﴾
الانفال: ٦٥ - ٦٦ هو كلام قديم ليس له علاقة بتغير الأحداث ولا بأسباب النزول.

والملاحظ في هذه الاستنتاجات كلها أن عصر الواقع قد غُيِبَ تماما في جملة الآراء الكلامية
المختلفة، التي لم يكن يعينها ربط النصوص به، وإنما كانت تنظر إلى الألفاظ نظرة مجردة عن الواقع
وتأثيره، وأقصى ما كان يعينهم منها هو الدفاع عن التوحيد، أو إثبات الرسالة، ومن التناقضات التي
أنتجها تغييب الواقع عن عملية الفهم، أن ترى الذين يقولون بقدوم النص القرآني يتمسكون بالقول
بالنسخ بجميع صورته، في حين يتمسك بعض الذين يقولون بخلق القرآن بعدم وقوع النسخ فيه.
ولو أنهم نظروا إلى القرآن على أنه كلام الله اتخذ من الأحداث والوقائع أسبابا لنزوله
ومسلكا لبلوغ أهدافه، ما وقعوا في هذه المفارقات والمغالطات.

وسأزيد هذه المسألة توضيحا من خلال بيان وجه العلاقة بين الواقع والنص القرآني في

المبحث التالي.

المبحث الثاني: جدلية النص القرآني والواقع.

إذا كانت حضارة مصر ووادي الرافدين حضارة أسطورة وحضارة اليونان حضارة عقل، فحضارتنا التي قامت على مدى عصور طويلة هي حضارة نص، كما أن الحضارة الغربية اليوم هي حضارة فعل أو تجربة^{*}، ومن الطبيعي جدا أن يكون النص عندنا هو محور العلوم والمعارف والنشاطات التي تمحضت عنها الحضارة العربية الإسلامية، غير أننا اليوم نكاد نعجز عن تحريك عجلة الحياة وبناء حضارة مع وجود النص بين أيدينا، فما الذي حدث للنص؟ ولماذا لم يعد قادرا على تغيير الواقع؟ ألعلة أملت به، أم لانفلات الواقع من سلطته؟

يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة وأسئلة أخرى كثيرة مشاهدة عن طريق تحديد العلاقة بين الواقع والنص.

1. علاقة النص القرآني بالواقع:

لا شك أن السؤال عن علاقة النص القرآني بالواقع لم يكن له معنى زمن النبوة، إذ أن الآيات كانت تنزل معانقة للأحداث بشكل مباشر وواضح، ما جعل النص يفسر نفسه بنفسه إذ ينزل في ظروف وقرائن معينة فيُعَلِّم معناه ومراده من خلالها، ولهذا السبب لم يكن الصحابة يسألون عن معنى الآيات المنزلة بل كانوا يسألون عما نزل.

وعلى العموم يمكن رصد أربع فرضيات في هذا الصدد:

1.1. الفرضية الأولى:

أن يقال بأن النص هو الذي يعمل على تحديد مسار الواقع والتحكم في مصيره، وإذا تمعنا في هذه الفرضية نجدها تتسق ومقولة قدم الكلام (النص) التي تحدثنا عنها آنفا، لكن بعض الإشكالات تعترضنا في قبول هذه الفرضية:

^{*} — لذلك وجد اليوم من يدعو للتحرر من سلطة النص، الذي بعد عائقا في نظرهم أمام التقدم والإنتاج المعرفي، على غرار الحضارة الغربية، متجاهلين الفرق بين النص القرآني كخطاب إلهي مفتوح للفهم، والمرجعية التي تمارس سلطتها في فهم النص، مع أن مشكلتنا مع سلطة الفهم وليست مع النص ذاته، فإذا كان على سبيل المثال من أئمة المسلمين من ينكروا الصعود إلى القمر أو يقف مُصبرا على أن الشمس هي التي تدور حول الأرض، ويبالغ في التشديد على مخالفه حتى أنه يعتبر ذلك كفرا منهم، فالعيب في الفهم وليس في النص؛ أي أن مشكلتنا تتمثل في السلطة الدينية وليست مع النص نفسه، وهي المغالطة التي وقع فيها الكثير ممن يسعون إلى التحرر من سلطة النص الديني حتى تجرأ بعضهم على اعتبار القرآن مجرد إنتاج ثقافي أنتجه واقع بشري تاريخي، وذلك قصد التقليل من سلطة الفهم الديني وإن أدى ذلك إلى إنكار حقيقة الوحي.

— " كيف يمكن أن نتصور حريان كلام على وتيرة واحدة ثابتة متصل أزلا وأبدا لحادث عابر لا يشكل سوى قطرة ضئيلة من بحر الوجود أو الزمان والمكان... وكيف يمكن للكلام أن يرتبط بحادثة ضيقة الوجود وهي لم توجد بعد، ومن ثم يظل الحال هكذا أبد الدهر رغم فناء الحادثة وانتهائها؟ ثم كيف نتصور أن يكون في هذا الكلام ناسخ ومنسوخ ولم توجد الحادثة المحكوم عليها بالنسخ بعد؟"¹

وذلك لأن كلام الله قديم ضارب بجذوره في الأزل، ويأخذ كلا من صفة القدم والبقاء من ذات الله عز وجل، فهو أزلي وياق أبد الدهر، والحادثة مرهونة بزمن معين ومكان معين، فكيف يتصور أن يتردد كلام عن حادثة ما، من الأزل إلى ما لا يتصور له نهاية؟ ويكون متعلقا بحادثة هي نقطة ضئيلة تكاد لا تحسب في زمن الوجود أو مكانه.

— وكيف يمكن أن نتصور وفق هذه الفرضية ورود ناسخ ومسوخ في الكلام الإلهي، إذ كل الألفاظ تتصف بنفس الصفة من القدم والبقاء وليس فيها ما في كلام البشر من التذافع والحدوث؟ ثم كيف يرد الناسخ على المنسوخ ولم توجد الحادثة بعد؟ ونفس الإشكال يعترض النص الإلهي الذي نزل في مسائل شخصية أو حوادث خاصة، أو كان على سبيل التدرج في الحكم.

— والأهم من ذلك كله أن هذه الفرضية تُفضي إلى القول بختمية الحوادث والوقائع؛ حيث أن النص القديم هو الذي فرض وجودها على الشكل التي كانت عليه، وليست الحوادث هي التي دعت إلى ورود النص كما نقول في أسباب النزول، وعليه فكفر أبا جهل وأمثاله، أو إيمان بلال وحزبه، ما كان إلا أمرا مقضيا في الأزل، بل حتى صفاتهم التي وصفوا بها في القرآن هي أيضا جاءت مطابقة للكلام القديم، ومن ثم فلا معنى لورود آيات الوعد والوعيد بشأنهم في القرآن الكريم، وبالجملة كل الحوادث التي واكبت زمن الرسول ونزل القرآن بشأنها هي في الحقيقة مقتضى كلام الله القديم.

فمثلا عتابه تعالى لبيه في قوله: ﴿عَسَ وَتَوَكَّلْ (١) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (٢) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزْكِي (٣) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى (٤) أَمَّا مَنْ أَسْتَقَى (٥) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (٦) وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكِي (٧) وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى (٨) وَهُوَ يَخْشَى (٩) فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى (١٠)﴾ عيس: ١ - ١٠ يصبح شبه تمثيلية، أو إجراء حتمي يطابق فيها الواقع النص الإلهي القديم.

¹ — جدلية الخطاب والواقع: يحي محمد، ص 18-19.

1.2 . الفرضية الثانية:

أن يقال: ما دامت الفرضية الأولى قد أفضت إلى إشكالات ومفارقات كبيرة، فإن الواقع إذاً هو الذي يتحكم في مسار النص وتشكله، أو أن الحادثة هي التي تستدعي وجود النص، وليس للنص أي سلطة على الواقع بأي وجه من الوجوه، وهذه الفرضية تتسق مع القائلين بخدوث الكلام الإلهي، كما أنها تناسب والقول بالنسخ، الذي يعتمد في جوهره على الخواث والوقائع المتغيرة، لكن يرد إشكالات على هذه الفرضية أيضاً:

كيف يتعامل النص في ظل هذه الحتمية التي يفرضها عليه الواقع مع المعوقات التي تواجهه، كوجود بعض الحرافات والاعتقادات الفاسدة، أو ثقافات وطبائع لا تتحانس مع مبادئه،... وغيرها من المعوقات^(*)؟

لا شك أن النص سيرتل موافقاً لتلك الخواث أو الأفكار ومتكيفاً معها، بحكم نسلط الواقع عليه وتحكمه فيه، لكن النص القرآني في حقيقة الأمر لا يتبع الواقع ليتكيف معه، ولا يستسلم لتهديده أو حيروته فيوافقه على أخطائه قال **وَعَلَىٰ**: ﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْآخِرَ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنِ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ ﴿٧١﴾ المومنون: ٧١، وقال أيضاً: ﴿فَلِذَلِكَ فَادَعُ وَاَسْتَفْتِمْ كَمَا أُمِرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَأَمِنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٥٠﴾ الشورى: ١٥ ونزلت بنصوص كثيرة تعذر وتنبه الناس من الوقوع في الخطأ المخالف لتعاليم الدين وترفض التعذر بالواقع أو العرف، كقوله **وَعَلَىٰ**: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آَلَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانِ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ البقرة: ١٧٠.

ونصوص أخرى تؤنب وتعاتب وتوبخ وتعنف قوماً خضعوا للواقع واتبعوا أدعياءه دون علم أو تبصرة، ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ﴿٣١﴾ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّا كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿٣٢﴾﴾ وقال أيضاً: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ وَفَّعْنَا لَهُمْ أَهْوَاءَهُمْ فَلَبُوا عَنَادًا وَمَنْ يُؤْتِ الْإِنْسَانَ الْحَقَّ يَتَّخِذْهُ كَرِيهًا وَمَنْ يُؤْتِ الْإِنْسَانَ سُوءًا خَالٍ بِسُوِّهِ يَتَّخِذْهُ كَرِيهًا ﴿١٠٤﴾﴾ وقال أيضاً: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ وَفَّعْنَا لَهُمْ أَهْوَاءَهُمْ فَلَبُوا عَنَادًا وَمَنْ يُؤْتِ الْإِنْسَانَ الْحَقَّ يَتَّخِذْهُ كَرِيهًا وَمَنْ يُؤْتِ الْإِنْسَانَ سُوءًا خَالٍ بِسُوِّهِ يَتَّخِذْهُ كَرِيهًا ﴿١٠٤﴾﴾ وقال أيضاً: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ وَفَّعْنَا لَهُمْ أَهْوَاءَهُمْ فَلَبُوا عَنَادًا وَمَنْ يُؤْتِ الْإِنْسَانَ الْحَقَّ يَتَّخِذْهُ كَرِيهًا وَمَنْ يُؤْتِ الْإِنْسَانَ سُوءًا خَالٍ بِسُوِّهِ يَتَّخِذْهُ كَرِيهًا ﴿١٠٤﴾﴾

* — تسمى في علم الاجتماع بمعوقات الواقع اتجاه التغيير ينظر: إياد محمد خليل أبو غالي: أثر التغير الاجتماعي على النسق القيمي للأسرة الفلسطينية — دراسة ميدانية على عينة من الأسر في محافظة " رفح " بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في علم الاجتماع، كلية التربية، جامعة عين شمس (القاهرة) 1428هـ - 2007م.

هُم بِخَرَجِينَ مِنَ النَّارِ ﴿١٧٧﴾ البقرة: ١٦٦ - ١٦٧ وتغذهم عاقبة ذلك ﴿إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ ﴿٣٩﴾ فِي جَنَّتِ يَسَاءَ لَوْ أَنَّ ﴿٤٠﴾ عَنِ الْمُجْرِمِينَ ﴿٤١﴾ مَا سَلَكَكَ كَرَفٍ سَفَرًا ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَوْلَا أَلَمْنَا مِنَّا مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَوْلَا نَفْعُ الْمَشْكِينِ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَحْمُوهُ مَعَ الْخَاطِئِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰ أَتَيْنَا الْيَقِينَ ﴿٤٧﴾ المائدة: ٣٩ - ٤٧.

مثل هذا وغيره لا يخفى فيه مخالفة النص للواقع، ورفض الذوبان فيه، أو الاستسلام له بالخطأ والاعتراف لمجرد أنه واقع، وبذلك تنفي دعائم هذه الفرضية كما انتفت سابقتها*).

1.3. الفرضية الثالثة:

قد يقال إنه لا علاقة لأحدهما بالآخر، فالنص ليس مؤثرا ولا متأثرا بالواقع، بل هو في حقيقته رموز ليست معنية بما يجري من أحداث. وما ورد من نصوص تتحدث عن سير الأنبياء وقصص الأمم الغابرة وكذا الأحكام والمفاهيم، كلها لا تعني من الواقع شيئا كما يدل عليه ظاهرها، بل هي رموز وأسرار اكتنفت تلك الألفاظ كما يدعي الباطنية**).

* — وتطرح هنا مشكلة أخرى، هل النص لا يعطي شيئا، والقارئ بجميع ما يشكله من واقع وثقافة هو الذي يبعث فيه الروح فيتحول إلى كائن يرى بعيني القارئ ويسمع ويتكلم بلسانه؟

يرى ذلك حسن حنفي ويقول بأن النص " قول صامت، نطق ساكن، حروف مرئية، مدونة حرفية، ورق ومداد، والقراءة تحيله إلى معنى وقوله قولاً معلناً، ونطقاً مسموعاً، وترجيحات علمية، ومعارك سياسية أو اجتماعية" أو أنه: " بلا موقف، صورة بلا مضمون، غطاء بلا آنية، لفظ بلا معنى، روح بلا حسد" قراءة النص: حسن حنفي، مقالة ضمن كتاب: الميرميوطيقا و التأويل، تأليف مشترك بين عدد من الباحثين، مطبعة دار قرطبة للطباعة و النشر، الدار البيضاء، ط. الثانية(1993م)، ص 15. وأعتقد أن هذا الذي ذهب إليه حسن حنفي صحيح إلى حد ما، لكنه يعين النص إلى حماد فاقد لقوة التأثير، فيخفي جهة تأثير النص على القارئ أو السامع والتي يستحيل النص بها إلى فعل يعبر الواقع. ولنا عودة لهذه المسألة عند الحديث عن العلاقة بين القارئ (المفسر) والنص.

** — الباطنية هم طائفة من غلاة الشيعة الإمامية قال الشهرستاني: " وإنما لهم هذا اللقب حكمهم بأن لكل ظاهر باظنا ولكل تنزيل تأويلا"، (الملل والنحل: الشهرستاني محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الناشر: دار المعرفة - بيروت - ط. الخامسة (1404هـ)، ت: محمد سيد كيلاني) ج1/191. "ومذهب الباطنية على عمومته وباء انتقل إليهم بطريق العلوي من الجوس ومن تأويلهم الفاسدة في القرآن، أنهم يقولون في تفسير قوله تعالى (وورث سليمان داود) إن الإمام عليا ورث النبي في علمه، ويقولون معنى الجنابة أنها مبادرة للمستحيب بإفشاء السر قبل أن يقال رتبة الاستحقاق، ومعنى الغسل تجديد العهد على من فعل ذلك، ومعنى الطهارة التبري من اعتقاد كل مذهب سوى متابعة الإمام، ومعنى التيمم الأخذ من للأذون إلى أن يشاهد الداعي الإمام، ومعنى الصيام الإمساك عن كشف السر، ويقولون إن الكعبة هي النبي والباب علي، والصفا هو النبي والمرورة علي، ونار إبراهيم هي غضب العمود عليه، وعصا موسى هي حجه، إلى غير ذلك من الخرافات التي لا يقبلها عقل ولا يؤيدها نقل" مناهل العرفان في علوم القرآن: الزرقاني محمد عبد العظيم الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي - مصر - القاهرة - ط. الثالثة، دون: ت ج 75/2.

ولا يخفى عليك هشاشته هذا الرأي الذي يؤدي إلى نقض بناء الشريعة وحل عرى الإسلام، يجعله كلام الله مشاعا يلغو فيه من شاء بما شاء بالهوى والبهتان، بلا ضابط أو حافظ أو قاعدة.

1.4. الفرضية الرابعة:

جاءت هذه الفرضية لتحاول الجمع بين الفرضية الأولى والثانية، بعد انتفاء الفرضية الثالثة لهشاشتها ووضوح بطلانها كما قلنا، وذلك باعتبار أن كلا من النص والواقع يتبادل التأثير مع الآخر، فمثلا أن للكلام أو النص دورا في تعبير الواقع وتحديد مساره، فإن للواقع أيضا تأثيره غير المنكر على مسار النص، بشكل يحافظ كل منهما على خصوصياته التي يتشكل منها جوهره ويستلهم منها وجوده وثوابته، فإذا كان النص قد التحم بالواقع في شكله ومضمونه ومن ثم أمكنه أن يغير منه الكثير، فإن الواقع أيضا تحكم في تشكل النص ومساره فكانت أسباب التزول والنسخ والتدرج في الأحكام، والظروف الخاصة... وغيرها.

هذه الفرضية منطقية وترفع اللبس إلى حد كبير، كما أنها تجيب عن الكثير من الأسئلة التي تم ذكرها من قبل، لكنها تفضي إلى إشكال آخر ظل مناط بحث وجدل بين العلماء إلى يومنا هذا ويتمثل في ما يلي:

ما حدود النص القرآني الثابت الذي لا يتأثر بتغير الواقع؟ وما حدود النص المرن الذي يتأثر بالواقع؟ وما حدود الواقع الذي يتغير؟ وما حدود الواقع الذي لا يتغير؟
هذان السؤالان حيرا الألباب واختلفت فيهما العقول اختلافا كبيرا، وما زال الناس يجهدون ويبحثون لتمييز هذا عن ذلك، فتأتي دراساتهم مختلفة أحيانا ومكتملة أحيانا أخرى، لذا لا أدعي أنني سأتي بما يفض النزاع، ولكن قد أسهم ولو بشكل يسير في توضيح هذه المسألة:

2. حركة النص القرآني:

ليس من السهل التمييز بين النصوص الثابتة والنصوص التي تأثرت بالواقع المتغير فتحركت، وبالتالي تتطلب دراسة حركة النص القرآني تعدد زاوية الدراسة:

— فالنص من الناحية الماهوية ثابت مطلقا؛ إذ بانتهاء الوحي وانقطاعه لم يعد قابلا للتغيير، ولا يقول عاقل بتغيير النص من هذه الناحية سواء بالإبدال أو الزيادة والنقصان لأن ذلك يؤدي حتما إلى تحريفه.

— أما من ناحية ارتباط النص بالواقع فينقسم إلى قسمين:

1. تغيير طال النص زمن النزول: وهو ما مثله النسخ والتخصيص والتدرج في الأحكام.

2. تغيير بعد زمن النزول: وهذا لا يمكن أن يطال النص في ماهيته وإنما يقع في دائرة

الفهم والتطبيق فقط.

فالواقع إذا لم يعد قادرا على المساس بماهية النص بأي شكل من أشكال التغيير، لكن سلطته التغييرية تعلقت بالفهم ومجال العمل بالنص، وقد يُخلط البعض عند تناول هذه المسألة بين النص وفهم النص^(*)، ومن الضروري تحديد مجال الدراسة؛ إذ أن الثابت والمتغير في العمل بالنص ليس هو ذاته بالنسبة لفهم النص أو ما يسمى بالثابت والمتغير في الفكر الديني، وبالتالي فالحديث هنا ينصب حول الواقع وأثره في تغيير تطبيق النص، وسأدع الحديث عن التغيير في فهم النص إلى الفصل الثاني.

2.1. مرونة النص القرآني إزاء الواقع المتغير:

قد علمنا فيما سبق، أن النص القرآني تأثر بالواقع الذي نزل فيه؛ حيث أن الواقع استدعى لغة معينة، وسياقا معينة، كما أنه تحكم في اتجاهه وأبعاده أيضا، فدلالة تأثير الأسباب الواقعية في نزول النص القرآني واضحة جدا؛ حيث أن قسما كبيرا من آيات القرآن الكريم نزلت مرتبطة بوقائع وأحداث خاصة، أو جوابا عن سؤال... الخ.

وكذلك هي النصوص التي تفيد تقييد المطلق وتخصيص العموم وبيان المحمل والمنهم... وأبلغ منها النسخ لارتباطه مباشرة بالواقع وارتكازه عليه في عملية استبدال الأحكام وتوليدها.

2.1.1. مفهوم النسخ في ضوء الواقع المتغير:

نعلم جيدا أن النص جاء ليغطي الواقع وليتحكم به، حتى صار من المحال فهم النص بعيدا عن الواقع الذي نزل فيه، والاقتصار على فهم النص مجردا عن ملامسات نزوله يجر إلى

* — لذلك قد لا أتفق مع السيد: سعيد بن محمد بوهراوة في تقسيمه النص إلى نوعين من النصوص، نوع لا يتأثر بالبعد الزماني والمكاني، ونوع يتأثر بهما، (البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي، الناشر: دار الفانيس، الأردن — عمان — ط. الأولى (1420هـ/1999م)، ص64 وما بعدها). فالنص ثابت لا يتغير وإنما الذي يتأثر بالبعد الزماني والمكاني هو الفهم. لأجل ذلك هام جدا الفصل بين النص وفهم النص وعدم خلط هذا بذلك، وهذه مسألة خطيرة وحساسة جدا؛ لأننا نحتاج إلى التمييز بين الدين الذي يمتلكه النص الديني بصرفه، وبين المفهوم للمختلفة التي تشكلت حول النص ضمن ظروف ومدارك خاصة.

التناقض والتعارض، أو يجعل الخطاب يضرب بعضه بعضاً، ولما كانت قراءة النص تقع بعيداً عن واقعه التفصيلي الذي نزل فيه، فإنهم لجئوا للقول بالنسخ درءاً لتعارض وتناقض النصوص مع بعضها البعض^(*).

وقد ذكر الشاطبي أن نصوص التشريع قسمان: كلييات وحزئيات، والنسخ لا يقع في الكلييات^(**) وإنما يقع في الجزئيات، ولذلك يندر النسخ في الآيات المكية لأن الكلييات نزلت لها⁽¹⁾.

* — "النسخ ضرورة لا يصر إليها إلا إذا اقتضاهم التعارض الحقيقي دفعا للتناقض في تشريع الحكيم العليم" ينظر مناهل العرفان: الزرقاني، ج2: 178. والواقع: إن هذه العبارة التي تتردد كثيراً في كتب علوم القرآن غير صحيحة، فكأننا نلجأ للنسخ كوسيلة للتخلص من التعارض الموجود بين نصوص القرآن، وهذا فندح في ثبوت القرآن وحلوه من التناقضات والله تعالى يقول: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ آتُونًا كَثِيرًا﴾ (النساء: 82).

** — يقصد بالكلييات: الضروريات والحاجيات والتحسينيات: أما الضروريات فهي: الضروريات الخمس وهي الدين والنفس والسنس والمال والعقل، وأما الحاجيات: فمعناها أنها مفترق إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الخرج والمشقة اللاحقة بغوت المطلوب فإذا لم تراخ دخل على المكلفين على الجملة الخرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المنصاح العامة، وهي حارية في العبادات والعادات والمعاملات والحجائيات، وأما التحسينيات: فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المذنبات التي تأنفها العقول الراجحات ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق. ينظر الموافقات: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، الناشر: دار ابن عفان — الرياض — ط. الأولى: (1417هـ / 1997م)، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ج2/10 — 11.

¹ - قال الشاطبي: "ولما تقرر أن للزل بمكة من أحكام الشريعة هو ما كان من الأحكام الكلية، ويدل على ذلك الاستقراء الثام وأن الشريعة مبنية على حفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات وجميع ذلك لم ينسخ منه شيء بل إنما أتى بالمدينة ما يقربها ويحكمها ويحصنها وإذا كان كذلك لم يثبت نسخ لكلي البتة، ومن استقرى كتب النسخ والمنسوخ تحقق هذا المعنى فإنما يكون النسخ في الجزئيات منها والجزئيات المكية قليلة... فدخل النسخ في الفروع المكية قليل وهي قليلة فالنسخ فيها قليل فهو إذا بالنسبة إلى الأحكام المكية نادر" الموافقات: الشاطبي، ج3/105.

وعموما يمكن رصد اتجاهين اثنين إزاء النصوص المتغيرة بفعل النسخ^(*): اتجاه رفض الاعتراف مطلقا بوقوع النسخ في النص القرآني، معتبرا ذلك نوعا من البداء الذي لا يجوز في حقه تعالى، واتجاه أجاز وقوع النسخ في القرآن الكريم وبالغ فيه بعض منهم حتى عد كل تحريم لما كان مباحا هو نسخ، وكل تقييد لمطلق وتخصيص لعموم وبيان لمبهم أو يحمل... هو كذلك نسخ. وباختصار لا أقصد بخديتي هنا مناقشة ثبوت النسخ أو انتفائه من القرآن الكريم؛ وإنما يمكننا أن نلاحظ في هذه المسألة أن العلماء اهتموا بالنص المجرد، ولم يهتموا بالواقع الذي أثر في النص فأحوجه إلى النسخ والتدرج في أحكامه، فنزل منحما على مدى ثلاث وعشرين سنة حسب الوقائع والأحداث، مراعيًا الأحوال والظروف، وباللغة العربية السائدة في مجتمع شبه الجزيرة.

فرغم أن الواقع ذو طبيعة أرضية متغيرة ومتحددة، والنص ذو طبيعة علوية ذات تجرد وإطلاق، فإن النص عانق الواقع وتطابق معه، حتى أنه " أقر الكثير من الأعراف والعادات

-
- * الرافع أن الاختلاف في النسخ عظيم بقدر تعظيمهم لأهميته، فمع أن العلماء أجمعوا على أهمية النسخ حتى أنهم قالوا: " لا يجوز لأحد أن يفسر كتاب الله حتى يعرف الناسخ والمنسوخ"، ويروون عن علي رضي الله عنه مر بقاص فقال له أتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا، قال هلكت وأهلك، (البرهان في علوم القرآن: البركشي، ج 2، ص 29) غير أن الاختلاف في قضايا الناسخ والمنسوخ عظيم حتى ضال كل جزئية من جزئياته:
- فاختلّفوا في تعريفه بين التبديل والإزالة والنقل.
 - واخلتّفوا في وقوعه من الله تعالى بين مشى وناف.
 - ثم اختلفوا في المراد بالنسخ هل المقصود به تبديل المعجزات بأخرى أم تبديل النصوص بنصوص معيّنة.
 - واخلتّفوا في التخصيص والتقييد هل يندرج تحت مفهوم النسخ أم لا.
 - واخلتّفوا هل وقع النسخ قبل نزول القرآن في النوح المحفوظ أم بعد نزوله، وهل هذا المنسوخ نزل وكان الصحابة يملونه ويعملون به أم لا.
 - ثم اختلفوا فيما يقع فيه النسخ، هل يقع في الأحكام فقط أم أنه يقع في الأخبار أيضا.
 - واخلتّفوا هل في القرآن منسوخ التلاوة والحكم، أم أن النسخ وقع في الحكم فقط.
 - واخلتّفوا كذلك في المنسوخ تلاوة دون الحكم وفائدته.
 - ثم اختلفوا فقال بعضهم لا ينسخ القرآن إلا بقرآن، وقال آخرون يجوز نسخ السنة للقرآن.
 - واخلتّفوا في تحديد الآيات المنسوخة في القرآن اختلافا كبيرا.
 - واخلتّفوا أيضا في موجب العمل بالمنسوخ إذا تكررت صورته.
- هذه جملة من اختلافات العلماء في الناسخ والمنسوخ، ومن دقق النظر في كتب علوم القرآن التي تناولت هذا الموضوع بالبحث وجد أكثر مما ذكرناه.

والأحكام والشعائر العربية قبل الإسلام وقام بتهايب بعضها، وهي بحسب ما ذكرته المصادر الإسلامية، وبغض النظر عما يمكن أن يناقش في بعضها: مثل شعيرة الحج والعمرة وكسوة الكعبة، وتحريم القتال في الأشهر الحرم، وغسل الجنابة، وغسل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم، والمداومة على طهارات الفطرة العشرة^(*)، وقطع يد السارق، واشتراط الكفاءة بالخطوبة أو الزواج، والطلاق والظهار، وصوم عاشوراء قبل أن يفرض صيام شهر رمضان، والاجتماع يوم العروبة — الجمعة — للوعظ والتذكير، والدية، والقراض أو المضاربة، والعاقلة، والقسامة، والقصاص، والشورى، والحدود الخاصة بالزنا وشرب الخمر، والعديد من العقود العقلانية، يضاف إلى بعض الأنظمة التي هذها الإسلام بشيء من التغيير مثل نظام الخمس في الغنائم بعد ما كان نظام التبريع فيها، فضلا عما استبقاه الإسلام من بعض الأنظمة التي كانت مألوفة لدى المجتمعات العالمية آنذاك، مثل نظام الرق والجزية التي كانت مقررة لدى بني إسرائيل واليونان والرومان والبيزنطيين والفرس⁽¹⁾.

هذه المعادلة التي يطرحها النص القرآني والواقع، والتي تجمع ما ذكرنا من أسباب التزول والناسخ والمنسوخ وما أقره الإسلام من عادات وتقاليد المجتمع الجاهلي، قد يسهل فهمها واستيعابها زمن النبوة، لكن بعد عصر النبوة وقد حُلص النص إلى هأيته وصار لا يقبل التغيير مطلقاً، لا بالنسخ ولا بالتدرج ولا بالتخصيص ولا بالتقييد... عبر الأزمنة والأمكنة المختلفة، قد يجعل منا نقول بتحدودية المشكلات وخطود القضايا الإنسانية التي نزل النص القرآني لمعالجتها.

¹ — (وهي خمس في الرأس وخمس في الجسد، فإني في الرأس: الضمضة والاستنشاق وفص السارب والفرق والسواك، والتي في الجسد: الاستنجاء وتقليم الأظفار ونف الإبط وحلق العانة والحنان، وكلها قررها الإسلام كسنة من السنن. (الملل والنحل: للشهرستاني: ج 2/248). وقد عقد فصلاً لتقاليد العرب التي أقرها الإسلام وبعض عاداتهم؛ فذكر أنهم كانوا لا يكتحون الأمهات ولا البنات ولا الخالات ولا العمات، وكان أقبح ما يصنعون أن يجمع الرجل بين الأختين أو يختلف على امرأة أبيه، وكانوا يغطون المرأة إلى أبيها أو إلى أخيها أو عمها أو بعض بني عمها، وكان يغط الكفء إلى الكفء، وكانوا يطلقون ثلاثاً على التفريق، وكانوا يحجون البيت ويعتمرون ويحرمون، ويظفون بالبيت سبعاً، ويمسحون بالحجر ويسعون بين الصفا والمروة، ويلبون وكانوا يهدون الهدايا ويحرمون الجمار ويحرمون الأشهر الحرم، وكانوا يكرهون الظلم في الحرم، وكانوا يغتسلون من الجنابة ويغسلون موتاهم، وكانوا يكفون موتاهم ويصلون عليهم، وكانوا يقطعون يد السارق اليمنى إذا سرق، وكان ملوك اليمن وملوك الحيرة يصلون الرجل إذا قطع الطريق، وكانوا يوفون بالعهود ويكرمون الجار ويكرمون الضيف. (ينظر الملل والنحل للشهرستاني: ج 2/244 — 249).

¹ — جدلية الخطاب والواقع: يحي محمد، ص 65 — 66.

وهذا يعني بتعبير آخر "مواجهة الحالات المتعددة التي ستطرأ على الحياة الممتدة المتطورة ومعالجتها بخل واحد انتهت إليه الجماعة المسلمة الأولى في ظرف تاريخي معين، وشروط ميلاد وتطور معروفة"⁽¹⁾ لأننا بهذا نكون "اعتبرنا المجتمع الإسلامي الأول هو البداية والنهاية، وبذلك نكون قد وقتنا القرآن بشكل عملي، وإن كنا نرفض ذلك بشكل نظري"⁽²⁾.

لأجل ذلك ظهر اتجاه يرفض النسخ بمفهوم الإبطال والتعطيل، وهم جمهور العلماء المحدثين⁽³⁾، فلا يعترفون بوجود آيات بطل حكمها وانتهى؛ لأن القصة لا تتكرر.. فهذا ينافي القول بخلود القرآن⁽⁴⁾، بل قالوا إن القصة إذا تكررت نكرر معها المتصل بها؛ لأن الآيات الخالدة لا بد أن تقابلها حوادثها الخالدة.

هذا الفهم لم يأت به استقرار النصوص فقط، ولا العقل المجرد، بل إن الاستعانة بالنص والعقل وحدهما أدبا إلى الابتعاد عن الواقع، أو التعامل مع أحداثه على أساس أنها ثابتة أو متشابهة، غير أن سرعة تطور الواقع اليوم وحجمه، ألهمت العقول ضرورة مراعاة تلك التغيرات في فهم النصوص.

فعملية تبديل الحكم هنا لا تعني رفعه أو تعطيله فثابرا كما هو شائع، بل تعني الانتقال من حكم إلى حكم لعلة تقتضيه، ويجوز عودة الحكم الأول بعودة علته، وهذه الخاصية تميز الشريعة الإسلامية عن بقية الشرائع السماوية السابقة، وإلا فالنسخ بمفهومه عند المتقدمين موجود في كل الشرائع قال **عَلَىٰ**: ﴿فِيظَلُّونَ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا عَلَيْهِمْ طَبِيبَاتٌ أُحْلَتْ لَهُمْ وَيَصِدُّهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَالَّذِينَ النساء: ١٦٠. بمعنى أن تلك الطيبات كانت حلالا لهم ولكن لما ظلموا وكتفروا نسخ حكم الخمر بحكم آخر وهو التحريم، وهذا المفهوم أيضا تكون الشريعة حقا خالدة وسارية المفعول إلى يوم القيامة بتجاوزها ظروف الزمان والمكان، فلا أحكام بطل مفعولها، ولا آيات بطل العمل بها، وما أجمل قول

¹ — كيف نتعامل مع القرآن: الغزالي محمد، الناشر: فضة مصر — القاهرة — ط. السابعة (2005م)، ص78.

² — المصدر نفسه.

³ — قال محمد الغزالي: "الاتجاه بين جميع العلماء المحدثين الذين التقيتهم أو استمعت إليهم أو قرأت لهم، كانوا ضد المعنى الذي شاع بين المتأخرين من المفسرين من أن النسخ، بمعنى إبطال آيات في القرآن" المصدر نفسه: ص82.

⁴ — وخلود القرآن ثابت ببعديه المكاني والزمني؛ فأما المكاني فبقوله **عَلَىٰ**: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا

وَنَذِيرًا ۗ سُبْحٰنَ ۙ ٢٨، وأما الزماني فثابت بقوله **عَلَىٰ**: ﴿وَلٰكِن رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّيْنَ ۗ﴾ الأحزاب: ٤٠

ابن مسعود رضي الله عنه: "إنه ما من آية إلا عمل بها قوم ولها قوم سيعملون بها"⁽¹⁾.

ولعلنا بهذا العرض ندرك أهمية النسخ في التشريع الإسلامي، فعملية النسخ الذي كما قلنا لا تعني التعطيل ولكن تعويض حكم بحكم آخر مراعاة لظروف الواقع وما يفرزه من حاجات وضرورات ومتطلبات، لا تنتهي ولا تتوقف أبدا ما دامت هناك ظروف متغيرة وأحداث جديدة، وقد أجرى يحيى محمد إحصائية طريفة للأحكام المفترض أن يطالها النسخ خلال 1400 سنة من عمر الرسالة المحمدية فقال: "ولو أنا اعتمدنا على إحصاء قضايا النسخ في الخطاب — القرآن منه على وجه الخصوص — حسب ما مال إليه السيوطي، والتي قدرها بما يقارب العشرين قضية، وهو ما يقارب عمر الرسالة الشريفة، وافترضنا أن هذا العدد قياسي، وهو أن معدل النسخ يساوي واحدا من كل سنة، فإن وجود أكثر من (1400 عام) يجعل من حساب النسخ مع افتراض وحدة المشرع ووحدة المكان بعد مرحلة الخطاب — يبلغ حداً أكثر من (1400 حكم) ولو أضفنا حجم اتساع الرقعة المكانية وحجم الظروف، إذ ظروف ما يسمى بالنهضة الحديثة منذ مطلع القرن الماضي هي ليست بحجم ظروف ما قبلها منذ مرحلة الخطاب: علمنا كم ينبغي أن يتضاعف ذلك العدد الافتراضي"⁽²⁾. ولا شك أن الواقع المعاصر في سرعة تحوله وتطوره، خلق تغيرا كبيرا في مجموعة واسعة من الموضوعات التي أصبحت تحتاج إلى أحكام جديدة تتلاءم معها.

2.1.2. مفهوم أسباب التزول في ضوء الواقع المتغير:

وما قيل في النسخ يقال أيضا في أسباب التزول، فتزول القرآن على مدى ربع قرن شمل أحداثا وظروفا كثيرة "عبرت عن ظاهرة (انشداد الخطاب) نحو هذه الظروف، كما عبرت عن ظاهرة أخرى هي ظاهرة (الفصل أو المفصلية) في داخل نفس الخطاب"⁽³⁾، وكان بإمكان علم أسباب التزول أن يحدث نقلة نوعية في فهم النص القرآني حيث أن "أسباب التزول هي أشبه ما تكون بنماذج ووسائل إيضاح أو وسائل معينة لإيضاح تطبيق النص وتزيله على الواقع"⁽⁴⁾ لكن هذا العلم ظل كما ولد، ولم يعرف تطورا وهوضا، بل كُتبت

¹ — البرهان في علوم القرآن: الزركشي، ج2/169.

² — جدلية الخطاب والواقع: يحيى محمد، ص164-165.

³ — المصدر نفسه، ص89. ويقصد به (انشداد الخطاب) تعلق الخطاب بالظروف التي نزل فيها والأحداث التي جاء من أجلها، و (الفصل أو المفصلية): انفصال تلك الأحداث عن بعضها بحيث تعبر عن موضوعات متعددة.

⁴ — كيف نتعامل مع القرآن: الغزالي محمد، ص78.

أنفاسه تحت قاعدة « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » التي جردت النصوص من الظروف والأحداث التي نزلت فيها، فلم نعد نلمس لهذا العلم دوراً أكثر من أن يذكره الذين اشتغلوا به عند بداية تفسير كل آية، حتى زعم البعض بأنه "لا طائل تحت هذا الفن لجريانه بحرى التاريخ"⁽¹⁾. يقول محمد الغزالي في حديثه عن خلود المشكلات التي نزلت بسببها النصوص: " " هناك أمران في هذه القضية: الأمر الأول: هو أن المجتمع القديم الذي نزل فيه القرآن هو مجتمع بشري وأحواله صورة مما يعترى البشرية على امتداد الزمن إلى انتهاء الحياة، فالحكم في أي صورة من هذه الصور هو حكم بطبيعته ممتد لأنه ليس خاصاً بهذه الصورة بل هو يتحدد مع كل صورة مشابهة لها إلى قيام الساعة. ومن هنا جاء الخلود. ثانياً: أن الصور التي أمامنا والتي تحدث فيها القرآن هو لم يكن مجيئاً لسؤال فقط بحيث أن القصة تنتهي بانتهاء فهم السائل لما سأل عنه لا.. إن الإجابة تكون فيها توسعة وتناول لأمر أخرى كثيرة.. وكون أن سبب نزول الآية كذا ننظر للآية هل هي فعلاً عندما تحدثت تناولت السبب ووقفت عنده.. السبب هو مفتاح لكثير من المعلومات بدأ ينساب مع هذا السبب، وهذا الكثر من المعلومات الذي انفتح لنا بسبب سؤال فلان أو حالة فلان أو تطلب الوضع لحل هو الذي جاء بهذه الخيرات كلها. ولذلك لا أنظر لسبب النزول إلا كأنه نوع من السبب الأدنى لهذه المعاني التي جاءت كلها. وفي تصوري أن البشرية لن تخلو على امتداد الزمن من نفس الحالات البشرية التي رأيناها خلال ربع قرن.. فخلال ربع قرن أمكن تقديم نماذج لما يصنعه الخصام واللدود وما يصنعه الحب والعاطفة الإنسانية وهي تستقر أو هي تهاجر.. ما يعترى كل إنسان في أحواله.. كانت نماذج حول النبي عليه الصلاة والسلام هي النماذج كأنها شخص موفدة من الغيوب في المستقبل لكي تسمع وترى ما تحتاج إليه في الغد القريب والبعيد مما يقع في أيام النبي عليه الصلاة والسلام. ولعل هذا سر أن الرسالة إنسانية.."⁽²⁾.

فمن غير شك أن النصوص القرآنية التي نزلت خاصة بظروف محددة، تمتلك في ذاتها من المرونة والانسباب، ما يجعلها قادرة على تجاوز الواقع الذي نزلت فيه، والامتداد عبر المكان والزمان، ولا يتم ذلك إلا عبر "بيان القصد واستكشافه لا في عموم اللفظ ولا في خصوص السبب"⁽³⁾.

¹ — الإتيان في علوم القرآن: السيوطي، ج 40/1.

² — كيف نتعامل مع القرآن: الغزالي محمد، ص 80.

³ — جدلية الخطاب والواقع: يحيى محمد، ص 90.

2.1.3. مفهوم التخصيص في ضوء الواقع المتغير:

إذا كنا نعرف ابتداء بوجود الخاص والعام في القرآن الكريم، وفق الآليات والأساليب المتداولة في علم أصول الفقه من قرائن لفظية وحالية، فإن هذا لا يسمح لنا باستخدام التخصيص كمنفذ تبريري للتناقض والتضارب بين النصوص، أو بين النص والواقع تماما كما نفعل بالنسخ، إن هذا الإجراء يحتاج منا إلى تأمل، لقد قال عَنْكَ متحديا: ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ أَلْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (٨٢) النساء: ٨٢ فلا يخق لنا أن ندفع التناقض بالتخصيص أو النسخ، لأن في ذلك اعترافا ضمنيا بوجود الاختلاف في القرآن الكريم، بل الأغرب من ذلك كله أن نعتبر ورود موهم التناقض في القرآن الكريم وجها من وجوه إعجازه، يقول السيوطي: "من وجوه إعجازه ورود مشكله حتى يوهم التعارض بين الآيات"⁽¹⁾، فكيف ينفي عنه سبحانه وقوع التناقض، ثم يورد فيه ما يوهم التناقض؟! أليس هذا عين التناقض؟!

وحسب هذا التصور أن التناقض في آيات القرآن الكريم موجود، ولكن الحل الأمثل لدفعه يكون بالنسخ والتخصيص. وهذا وإن لم يقل به أحد إلا أنه مفاد إجراء النسخ والتخصيص عند وقوع التعارض.

وبالتالي فإن الذي قيل في النسخ من أن الأحكام باقية ومتكررة ما تكررت صورها في الواقع، هو نفسه يقال أيضا في التخصيص، بل إننا نتساءل: هل يمكن أن يُنزل رب العزة وحيا يتلى في الغدو والآصال ما دامت السماوات والأرض ليروي فيه قصة زيد أو عمرو، أو ليذكر حادثة تاريخية عابرة، من غير دلالة تشريعية أو أخلاقية؟

الجواب: لا أعتقد ذلك

أولا: لأن القرآن أعظم من ذلك؛ قد حوت كل كلمة منه حكما جليلة ومعاني عظيمة، فهو ليس كتاب تاريخ يروي أحداثا مرت وكفى.

ثانيا: إن تعطيل آية بحجة أنها خاصة بفلان أو يقوم كذا، يبطل مفعولها ويشل حركتها، ويجعلها عديمة النفع تماما كآلية المنسوخ حكمها؛ إذ لا ينالنا منها إلا أجر تلاوتها، ولذلك كان

¹ — معترك الأقران في إعجاز القرآن السيوطي جلال الدين، ط. دار الفكر العربي، مصر — القاهرة — ت: علي محمد البحاري، دون: ط. (1969م) ج 1/64.

على الذين رفضوا النسخ بمفهوم الإبطال، أن يرفضوا أيضا التخصيص بسبب النزول؛ لأن كليهما يجمع الآية من أن تتجاوز حدود الزمان والمكان التي نزلت فيه.

2.1.4. النتيجة:

على ضوء كل ما سبق ندرك أن الشارع قد أكمل الدين، ومارس من أجل بلوغ تلك الغاية، كل ما تتطلبه الظروف المرحلية من تدرج ونسخ وتخصيص...، ويشير الشيخ محمد الغزالي هنا عدة أسئلة: هل يمكن لنا أن نستخدم الحكم المرحلي: تربويا ودعويا مع استئص C. حابنا وإيماننا بضرورة الوصول إلى الحكم النهائي في نهاية المطاف؟ أم لا بد من تقرير الحكم النهائي ولو كانت الحالة تقتضي حكما مرحليا؟ وهل يمكن للمجتمع والفرد الذي ينسلخ عن الإسلام لفترات طويلة أن يعود فحأة؟ وهل يمكن أن نخاطب بالإسلام مجتمعات غير إسلامية أصلا بالحكم النهائي دون تمريرها بمراحل التهيؤ؟ وهل لنا أن نطرح اليوم إمكانية التدرج في التطبيق والتزليل على الواقع حيث إننا لا نمتلك التدرج في التشريع " فيحيب: " في الحقيقة أنا متردد في الحكم بشيء معين في هذا الموضوع لأنني إذا نظرت إلى أوروبا مثلا وجدت الخمر على كل مائدة هناك، ومع أن القوم يعلمون أضرار الخمر بل يتجهون إلى التحريم، ويعرفون أضرار التدخين ويتجهون إلى التحريم لكن بطرق تحتاج إلى تأمل... أنا أريد أن أعرض الإسلام ومن الممكن أن أضغط ابتداء لأبرز شيئا واحدا وهو التوحيد ضد التثليث وضد الشرك. إنسانية محمد العظيم صلى الله عليه وسلم الذي افتري عليه الأفاكون بما لا يليق ونسبوا إليه أكاذيب لا حصر لها.. هذان الأمران، يمكن أن أعرضهما عرضا لا هوادة فيه.. ممكن أن أتكلم عن الصلوات والزكوات وأنا مطمئن لأن الطهر البدني عندنا هو الفطرة التي يعيش بها هؤلاء أو يريدون الوصول إليها. ولعل أجسامنا أجسام المؤمنين عندنا أفضل من أجسامهم من هذه الناحية.. لكن مسألة الخلافات التي يحتاج حلها إلى وقت أنا أريد في هذا أن أنظر إلى الفقه عندنا والأحوال عندهم ولا أبدأ إلى ما يسمى بالتدرج لأنه لا حاجة لي بذلك بل إلى حسن الاختيار من الأحكام عندنا بما يلائم الحال... هناك أمور يمكنني أن أختار الأنسب للبيئة هناك... ليس عندي في القرآن الكريم أي نص بإباحة الخمر إنما عندي تطبيق للتحريم يمكن أن يتدرج... ففقهني هنا فيه متسع لكثير مما أرى أنه يصلح للحياة

العامة على امتداد الأرض .. كأسلوب في الدعوة، الأمر لا بد له من شيء من الفقه لانتقاء الحكم الذي يناسب الحالة..»⁽¹⁾.

فمفهوم النسخ وأسباب النزول والتخصيص... كلها متطلبات التسليم بتغيرات الواقع، الذي يُفرد بعض المواضيع المتغيرة والمتحددة أحكاما خاصة لدواعي تغيير أحوال الواقع وظروفه فهذا منطقيًا، ولكن من غير المعقول أن نقول بأن التغيير والتبديل قد توقف عند ذلك الحد، ولو تأملنا أحكام الشريعة الإسلامية لوجدناها تنحو منحى التغيير والتبديل بين الرجل والمرأة، والشيخ الكبير والشاب أو الطفل الصغير، والصحيح والسقيم، والمقيم والمسافر، والموسر والمعسر... لأنها نزلت تلامس الواقع المتغير المتنوع، ومن الظلم تثبيتها في وضع أو حال واحدة ثم ندعي أنها متغيرة متنوعة.

لكي تكون الشريعة متغيرة حقًا ومتنوعة يجب أن تمارس النسخ والتخصيص في تطبيق النص القرآني كما كانا في عصر التكوين، ولن يحصل ذلك في نظري إلا بالمزاوجة بين النص والواقع، وكل فهم خارج هذا الإطار يجعل النصوص يضرب بعضها بعضًا لتقع في نهاية الأمر تحت رحمة قيود الفهم وأسرِهِ.

ويمكن تمييز اتجاهين اثنين بالنسبة للنصوص المتغيرة:

اتجاه لا يقبل هذا التقسيم بأي وجه من الوجوه ويعتبر كل النصوص ثابتة بعد وفاته ﷺ وكل مساس بمنطوقها من غير ضرورة واضطرار مؤقتين هو بمثابة الاجتهاد في قبال النص. واتجاه ثان راعى أصحابه تأثير الواقع على النص وقالوا «تتغير الفتوى بتغير المكان والزمان والأحوال»، لكنك لا تجد لهذه القاعدة صيغا واضحة تحدد معالمها ومجالها، مما يجعل الاختلاف في التطبيقات كبير، والتحيز الغير مبرر لبعض الأحكام دون غيرها واضح. فبالرغم من كثرة أقوال العلماء التي تحث على مراعاة المصلحة والاستحسان والعرف وتنبه على ضرورة اعتبار الواقع في الإفتاء وعدم التغافل عنه، إلا أن صورة هذه النصوص لم تتضح بشكل كاف يمنع التذبذب والازدواجية على حد قول يحيى محمد⁽²⁾.

¹ — كيف تتعامل مع القرآن: الغزالي محمد، ص 97 — 100.

² — جدلية الخطاب والواقع: يحيى محمد، ص 231.

2.2. في طبيعة النصوص القرآنية بالنسبة للواقع المتغير:

باختصار وبعيدا عن الخلافات الفقهية العميقة، فإن النص إزاء الواقع كما قلت سابقا هو ثابت لا يقبل التأثير بالتغيير أو التبديل، لأن التأثير على النص بأحد هذين العاملين يؤدي إلى تحريفه حتما، وإنما الذي يتأثر في عملية التطابق بين النص والواقع هو التطبيق (مجال العمل بالنص)، ويقع على النحو التالي:

2.2.1. نصوص ثابتة لا تتأثر بتغير الواقع: وهي

أولا: نصوص تتناول قضايا العقيدة. قال عَنْكَ: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ الشورى: ١٣.

ثانيا: نصوص تتناول القيم وتحدد الإطار الأخلاقي للدين، كالجود والكرم والعفو والعدل والإحسان... فهي لا تتأثر بتغير الواقع.

ثالثا: ما كان من قبيل الأخبار كسير الأنبياء وقصص الأولين، فلا علاقة للأخبار أيضا بتغير الواقع.

هذه الأنواع الثلاثة: كما أنه لا يجوز أن يلحقها النسخ والتخصيص، كذلك لا علاقة لها بتغير الواقع وتبدل ظروفه.

لكن يجب التنبيه إلى أن هذا النوع من النصوص إذا كانت دلالتها وإشارته لتلك الحقائق ثابتة، فإن مستوى فهم وإدراك البشر لهذه الحقائق قد يتغير ويتبدل على ضوء ما يستجد لهم من وعي، وما يتطور لهم من معارف، وما يفتح لهم من آفاق عن حقيقتها، فقد كانت قضية مفاتيح الغيب الخمس، (وهي قضية عقديّة)، واضحة تماما لا لبس فيها عند علماء الإسلام السابقين، فعلم ما في الأرحام، وعلم وقت نزول المطر، كعلم وقت الساعة سواء بسواء، فمن ادعى علم شيء منها فقد كذب بالقرآن، وخرج من ملة الإسلام، وذلك مصداقا لقوله عَنْكَ:

﴿ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَآذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ لقمان: ٣٤ وبحسب التفاسير فإن الآية تتضمن خمسة علوم استأثر بها الباري تعالى على العباد، ففي الصحيح: " أن رسول الله ﷺ قال: «مفاتيح الغيب خمس لا يعلمها إلا الله لا يعلم ما في غد إلا الله ولا يعلم

ما تغيض الأرحام إلا الله ولا يعلم متى يأتي المطر أحد إلا الله ولا تدري نفس بأي أرض تموت ولا يعلم متى تقوم الساعة إلا الله»⁽¹⁾، حتى أنه نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "هذه الخمسة لا يعلمها إلا الله تعالى ولا يعلمها مملك مقرب ولا نبي مرسل فمن ادعى أنه يعلم شيئاً من هذه فقد كفر بالقرآن لأنه خالفه"⁽²⁾.

والذي يهمنا من هذه الغيوب الخمسة التي استأثر الله تعالى بعلمها، علم نزول الغيث وعلم ما في الأرحام، قال القرطبي: "قال علماؤنا: أضاف سبحانه علم الغيب إلى نفسه في غير ما آية من كتابه إلا من اصطفى من عباده فمن قال: إنه ينزل الغيث غداً وحزم فهو كافر أخير عنه بأمانة ادعاها أم لا وكذلك من قال: إنه يعلم ما في الرحم فهو كافر فإن لم يجزم وقال: إن النوء ينزل الله به الماء عادة وأنه سبب الماء عادة وأنه سبب الماء على ما قدره وسبق في علمه لم يكفر إلا أنه يستحب له ألا يتكلم به فإن فيه تشبيهاً بكلمة أهل الكفر وجهلاً بلطيف حكمته لأنه ينزل متى شاء مرة بنوء كذا ومرة دون النوء قال الله تعالى: | أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بالكوكب | على ما يأتي بيانه في الواقعة إن شاء الله قال ابن العربي: وكذلك قول الطيب: إذا كان التدي الأيمن مسود الخلة فهو ذكر وإن كان في التدي الأيسر فهو أنثى وإن كانت المرأة تجد الجنب الأيمن أثقل فالولد أنثى وادعى ذلك عادة لا واجبا في الخلقة لم يكفر ولم يفسق وأما من ادعى الكسب في مستقبل العمر فهو كافر أو أخير عن الكوائن المحملة أو المفصلة في أن تكون قبل أن تكون فلا ريبه في كفره أيضا فأما من أخير عن كسوف الشمس والقمر فقد قال علماؤنا: يؤدب ولا يسجن أما عدم تكفيره فلأن جماعة قالوا: إنه أمر يدرك بالحساب وتقدير المنازل حسب ما أخير الله عنه من قوله: (والقمر قدرناه منازل) وأما أدبهم فلا أنهم يدخلون الشك على العامة إذ لا يدركون الفرق بين هذا وغيره فيشوشون عقائدهم ويتركون قواعدهم في اليقين فأدبوا حتى يسروا ذلك إذا عرفوه ولا يعلنوا به"⁽³⁾.

والحال اليوم أن العلم بجنس الجنين وحالته ممكنة قبل ولادته، وتكذيب هذه الحقيقة العلمية

¹ - الجامع الصحيح (المختصر): البخاري محمد بن إسماعيل. كتاب التفسير، باب قوله: (الله يعلم ما تعمل كل أنثى وما تغيض الأرحام) ج 1733/4، ح 4420.

² - الجامع لأحكام القرآن: القرطبي خمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، الناشر: دار عالم الكتب السعودية الرياض - ط. الأولى (1423 هـ / 2003 م)، ت: هشام سمير البخاري، ج 75/14.

³ - الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ج 5/7.

مكابرة ليس إلا، بل إن العلم اليوم — على ما نسمع ونقرأ — قد ذهب أبعد من ذلك، فأصبح بإمكانه التدخل حتى في تحديد نوع الجنين قبل خلقه، ولا شك أن مفاد الواقع هنا يخالف ظاهر النص ويخالف دلالة كل الأحاديث الواردة في هذا الباب، والتي تفيد قصر العلم بذكورة وأنوثة الجنين على الله وحده، وجعله غيباً عن علم البشر.

ومن علماء العصر الحديث من رفض هذه الحقيقة الواقعية وفضل التثبيت بالمعنى التقليدي عند المفسرين؛ بل تحدى أن تكون للعلماء قدرة على معرفة شكل الجنين ونوعه، كما هو الحال بالنسبة للأستاذ محمد عبد الله دراز حيث يقول: "فمهما نجحوا في اكتشاف أشعة أكس سيظل العلماء عاجزين عن الكشف عن يقين عن شكل الجنين ولونه ونوعه وهو داخل رحم أمه، ومهما أقيم من محطات الأرصاد الجوية فإن التنبؤات ستظل احتمالية..."⁽¹⁾، ويقول عبد الرحمن السعدي: وهذه الأمور الخمسة من الأمور التي طوي علمها عن جميع الخلق فلا يعلمها نبي مرسل ولا ملك مقرب فضلاً عن غيرهما " ثم قال: " (وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ) فهو الذي أنشأ ما فيها، وعلم ما هو، هل هو ذكر أم أنثى، ولهذا يسأل الملك الموكل بالأرحام ربه: هل هو ذكر أم أنثى؟ فيقضي الله ما يشاء"⁽²⁾.

فإما أن نتمسك بظاهر النص القرآني، وننكر خلافة من كل أمر واقع متيقن، فنجلب بذلك الطعن إلى أنفسنا وقرآننا، وإما أن نجد تأويلاً آخر يتفق وهذه الحقيقة الواقعية، لأننا نؤمن حازمين بأن صريح القرآن لا يتعارض مطلقاً مع صحيح الواقع، فإذا حدث وأن وجد تعارض بينهما فإما أن تكون معارضة الواقع مجرد دعوى باطلة لا حقيقة لها، وإما أن يكون القرآن غير صريح في معارضته⁽³⁾.

ومن هنا نشأت عدة تأويلات للمعنى المعقول للنص:

— فقال بعضهم: بأن الآية يُراد بها العلم بالجنين قبل التخليق، أما بعد التخليق فليس فيها ما

¹ — مدخل إلى القرآن الكريم: محمد عبد الله دراز، الناشر: دار القلم — الكويت — ط. الأولى (1400هـ/1983م) ص 180.

² — تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: السعدي عبد الرحمن بن ناصر، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1420هـ - 2000م)، ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، ص 653.

³ — ينظر في هذا الشأن كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد.

يعارض ما قيل من العلم بذكورة الجنين وأنوثته⁽¹⁾. لأن الأمر خرج من علم الغيب إلى علم الشهادة، فصار بالإمكان معرفته

— وقال آخرون: بأن المقصود هو غيض الأرحام⁽²⁾ وليس الذكورة والأنوثة، والمقصود بغيب نزول الغيث؛ أي معرفة زمن نزوله، وذلك بناء على حديث البخاري الذي أوردناه في بداية المسألة⁽³⁾.

— وقال غيرهم بأن علم الله عام لا يقتصر على الذكورة والأنوثة، بل يشمل كل ما يتعلق بالجنين من كونه ذكراً أو أنثى طويلاً أو قصيراً، أبيض أو أسود... ذكياً أو غيباً، صبوراً أو جزوعاً، كريماً أو بخيلاً، شقيماً أو سعيداً... ، أما علم البشر فمحدود. ولا يهمنا صحة هذه التأويلات أو خطؤها^(*) بقدر ما يهمنا هنا تأثير الواقع في فهم تلك

¹ — ينظر مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين محمد بن صالح بن محمد، الناشر: دار الوطن (السعودية: ط. الثالثة 1413هـ)، ت: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، ج 1 / 68 — 70.

² — غاض الشيء، وغاضه غيره نحو: نقص ونقصه غيره. قال تعالى: (وغيض الماء) | هود / 44 | (وما تغيض الأرحام) | الرعد / 8 | أي : تفسده الأرحام فتحمله كالماء الذي تنلعه الأرض، مفردات ألفاظ القرآن: الراجب الأصفهاني، ص 368.

³ — ينظر مفاتيح الغيب وعلم ما في الأرحام: لعبد الجواد محمد الصاوي، بحث مقدم هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة (منظمة علمية ذات شخصية اعتبارية تابعة لرابطة العالم الإسلامي؛ أنشئت عام 1404هـ)، مجلة الإعجاز العلمي: العدد 28، رمضان 1428هـ، ص 33.

* — لتوضيح هذه المسألة أقول: إن المرء لا يفعل الفعل إلا باستطاعة، وهذه الاستطاعة؛ إما أن تكون موهوبة من الله، أو مكتسبة. فإن كانت موهوبة من الله فهي معجزة أو كرامة، وإن كانت مكتسبة فيلزم أن تكون استطاعة مقيدة أي تحتاج في تحقيقها إلى غيرها، فحفر البئر يحتاج فيه إلى فأس أو حرافة، وإخراج الماء يحتاج فيه إلى دلو أو محرك لضخ الماء، والانتقال من بلد إلى بلد يحتاج إلى دابة أو سيارة أو طائرة... وقس على ذلك، فيوجود هذه الآلات تم الفعل، وبانعدامها ينعدم، فإن قال قائل: قد تنعدم هذه الوسائل والآلات ويمكن حصول الفعل، قلت لا شك أن ذلك سيكون معجزة أو كرامة كما ذكرت؛ فنحن نرى مثلاً جسوراً وطرقاً وأنفاقاً في البحر، فهل هذا الفعل هو نفسه فعل موسى — عليه السلام — ، فكلاهما شق طريقاً في البحر، لكن الأول بوسائل وآلات والثاني من لا شيء، فثبت المعجزة للثاني ولم تثبت للأول، ويمكن اليوم إبراء الأكمه والأبرص والأعمى بوسائل وعمليات جراحية متطورة، بل وإحياء الموتى بالاستنساخ، والاطلاع على ما يدخره الناس في بيوتهم، والصعود إلى السماء والفضس لأيام تحت الماء... فهل من الناس من اعتبر ذلك معجزة، كلا لأن ذلك لم يتم إلا بوسائل وهي متاحة لكل البشر، قال ﷺ: ﴿ يَمَسُّرَ الْيَمِّنِ وَالْإِنْسِ إِنْ أَسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَفْعُدُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُدُوا لَا

النصوص، التي تمثل في جوهرها حقائق ثابتة لا تتغير، وكيف أن الواقع في تغييره قد ألبأ العلماء للتأويل والتصحيح، فقد رأينا أن تأويل العلم بما في الأرحام، بالعلم بالذكورة والأنوثة صار لا يتطابق مع الواقع، بل يخالفه ويناقضه، والحال أن النص القرآني لا يتناقض ولا يتعارض مع الواقع لأهما يمثلان الحقيقة، والحقيقة واحدة لا تتعدد. فظهرت بذلك تأويلات أخرى تروم مطابقة النص مع الواقع، وهي في ذاتها أيضا لا تمثل الحقيقة نفسها، وإنما تمثل تطابقا نسبيا مع الواقع النسبي، فإذا تغير الواقع مرة أخرى سنحتاج إلى تأويلات أخرى أيضا تتطابق معه. ويبقى النص في دلالته ثابتا لم يتغير، وإنما الذي يتغير هو فهمنا وإدراكنا لحقيقة تلك الدلالة.

إذا فالنصوص الثابتة لا يمكن للواقع أن يؤثر فيها إلا من جانب المفهم فقط.

2.2.2. نصوص يتغير مجال العمل بها بتغير الواقع:

ونقصد بها النصوص الحكمية التشريعية التي تتأثر بتغير الواقع فيتغير مجال العمل بها تبعاً لتغير الواقع، وذلك بأنواع الحركة الممكنة كالتعطيل أو الزيادة أو النقصان أو التخصيص، وسعياً إلى تحديد النصوص التي تتأثر بهذا التغير، قسم ابن القيم النصوص التشريعية إلى نوعين:

— نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

— والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة...⁽¹⁾

تَفْذَرُونَ إِلَّا لِأَسْطِنِي (٣٣) الرحمن: ٣٣، فدللت هذه الآية على أن كل ما يتوصل إليه العباد من علم وعمس، هم محتاجون فيه إلى سلطان (أي إلى وسائل وآلات).

إذا عرفت ذلك علمت يقينا أنه سبحانه لم يزل قادرا غنيا غير محتاج لغيره بخلاف العباد فإنهم مفتقرون إلى غيرهم، في علمهم وأفعالهم، وعلمت أن علمه بالخبين في بطن أمه لا يفتقر إلى وسائل وآلات كعلم البشر، إضافة إلى اتصافه بالشمولية والكمال، وإنما نشأ الخطأ في التأويلات السابقة عندما قصروا العلم بتلك الغيوب على الله تعالى فقط، وكان ذلك جهلا بتغيرات الواقع وتقلباته، فلما تغيرت المعطيات، أمكننا طرح تأويلات أخرى تتطابق مع الواقع ولا تتناقض معه.

¹ — إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، الناشر: دار المعرفة — بيروت — ط. الثانية (1395هـ — 1975م)، ت: محمد حامد الفقي، ج 330/1 — 331.

هذا التقسيم يبدو كافياً في تحديد نوع النصوص التي يتغير مجال العمل بها، لكنه غير دقيق، ولذلك نرى التباين بين الفقهاء في التعامل مع مثل هذه النصوص، وإن أقروا مبدئياً بهذا التقسيم، ونجد عبر المراحل المختلفة للفكر الإسلامي من تجاوزَ حدود بعض الثوابت مراعاة للمصلحة أو الضرورة حتى في عهد الخلفاء الراشدين، فمن المعروف تاريخياً أن عمر رضي الله عنه أوقف العمل بحد قطع يد السارق في عام الرمادة ولم يكتف بتخفيفه، ومنع أكل اللحم يومين متتاليين وهو من المباحات، ومنع توزيع الأراضي المفتوحة على الجنود لتوفير مصادر الرزق للأجيال القادمة، وأسقط سهم المؤلفنة قلوبهم بعدما اشتد عود الدولة ولم تعد بحاجة إلى شراء تحالفات مع غير المسلمين... الخ.

ومهما يكن من تحريجات العلماء لمثل هذه التصرفات الاجتهادية، فإن أثر الواقع في الانتقال بالحكم من حال إلى حال واضحٌ بَيِّن، لا يمكن نكرانه، ما يجعل كل النصوص التشريعية التي لها تعلق بالواقع، بما فيها التي جاءت مقررة للأحكام ضمن وقائع معينة، تعمل مجتمعة تحت مظلة الكليات الشرعية المعروفة (حفظ الدين، والنفس، النسل، العقل، المال) مع مراعاة المصلحة والعدالة، ولعل هذا يفسر لنا ما ذهب إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه من أحكام تبدو في ظاهرها مخالفة للنص، فقد أدرك رضي الله عنه ببصيرته الثاقبة أن الحكمة الباعثة على الحكم في حد السرقة مثلاً، هي الردع عن المال الحرام مع توافر المال الحلال وهي غير متحققة، فأرجأ تنفيذ الحكم إلى حين توفر الحكمة المولدة للحكم، وكذلك كانت اجتهاداته الأخرى.

وبالجملة يمكن القول إن الأحكام المتغيرة للنص تدور حول حكمته الثابتة^(*)؛ وهو مفاد قولهم: أن المشاهات ترد على المحكمات.

2.2.3. النتيجة:

من خلال هذا الطرح ندرك الارتباط الوثيق بين النص القرآني والواقع، وأن النص في ماهيته يبقى متجدداً على الوقائع الحادثة كأنه ينزل لأول مرة^(**)؛ تزيلاً تتحلى فيه طبيعة النص

* — "فالثابت أصل ومرجع للمتغير، ولولا وجود الثابت (الباطن) لما وُجد المتغير (الظاهر)، والمتغير دليل على الثابت، ولولا المتغير لما ظهر الثابت" سامر إسلامبولي (باحث سوري) مقال بعنوان: «الثابت والمتغير والعلاقة الجدلية بينهما»، صحيفة الوقت (يومية سياسية مستقلة) بحرينية، العدد 596 - الثلاثاء 27 رمضان 1428 هـ - 9 أكتوبر 2007.

** — ذكر محمد إقبال أن أباه قال له: «يا بني اقرأ القرآن كأنه أنزل عليك» قال: "ومنذ ذلك اليوم بدأت أفهم القرآن وأقبل عليه فكان من أنواره ما اقتبست ومن بحره ما نظمت... ينظر: مقال أحمد حسن بعنوان "إقبال شاعر الإسلام" مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السعودية، العدد (2)، سنة النشر: رجب 1388 هـ.

الدائمة الحضور المليئة بأنوار الهداية وأطياف الإرشاد، ويجعل من الظرف الذي نزل النص بسببه نموذجاً أو وسيلة أو مثالا لغيره من الظروف المشابهة في تفاعل مرن وحيوية دائمة(*) .

ويبقى البحث في إشكالية الثابت والمتغير في النص القرآني التشريعي مطلوباً، بل محتاجاً إلى مزيد من النظر والتدقيق أكثر من أي وقت مضى، في زمن يسعى فيه الكثيرون لحذف الثوابت الدينية منه على أساس قابلية نصوصه للتغيير، ويربض فيه الكثيرون أيضاً على الثبات المطلق الذي يفقد الدين قدرة الفاعلية والتأثير في الأوضاع المتغيرة والمتحركة التي يعيشها الإنسان المعاصر. ما أوجد مفارقة عظيمة بين الدين والمكلف الذي صارت تتحاذيه قوتان: رغبته في إطاعة الحكم الشرعي من جهة، ومن جهة أخرى ضغوطات الواقع التي تمنعه من تحقيق رغبته في امتثال الحكم الشرعي، هذه الازدواجية المؤرقة لم يعد يعاني منها الفرد المسلم فقط بل حتى الجماعات والمؤسسات، وانعكس الصراع الداخلي من الأنا الفردي إلى الجمعي، فظهرت المواجهات والأزمات، ولسان الحال يصرخ: لا نريد قطيعة مع النص ونريد أن نستفيد من تجربة الآخر(**).

وفق هذا الفهم؛ فإن كل النصوص القرآنية التشريعية تتغير تطبيقاتها؛ حيث يتحكم الواقع في حركتها بالإرجاء، أو التبديل، أو التثبيت... ضمن بعدها المقاصدي الثابت واستناداً إلى متعلقها الثابت أو المتغير.

على هذا النحو، يمكن للنص أن ينمو ويتطور ليستوعب جميع أشكال الواقع المتغير، وهذا هو مفاد قولهم: " إن القرآن حمال ذو وجوه "، حيث يساهم الواقع الاجتماعي والثقافي في تفسير النص واختيار أحد المعاني المحتملة.

لكن الثابت والمتغير في النصوص الشرعية إزاء الواقع المتغير يبلغ درجة كبيرة من التعقيد والحساسية وسوء الفهم إذا ما تم تناوله بعيداً عن الواقع، وهذا يعني أن عملية ضبط وتوضيح الثابت والمتغير في الواقع، ضرورية للوصول إلى النصوص الثابتة والمتغيرة من ناحية الفهم أو العمل.

* — يقول محمد الغزالي: « لا أنظر لسبب النزول إلا كأنه نوع من السبب الأدنى لهذه المعاني التي جاءت كلها، وفي تصوري أن البشرية لن تخلو على امتداد الزمن من نفس الحالات البشرية التي رأيناها خلال ربع قرن...» كيف نتعامل مع القرآن ص 80.

** — من أهم أسباب فشل الحركات الإسلامية عدم قدرتها على التوفيق بين الثابت والمتغير.

3 — الثابت والمتغير في الواقع:

كما أن للنص القرآني جانباً متغيراً إزاء الجانب الثابت فإن للواقع جانباً ثابتاً أيضاً في مقابل الجانب المتغير.

من خصائص الواقع أنه متغير الأطوار^(*)، متحوّل الأوصاف ولذلك قالوا: «دوام الحال من المحال» فقد يكون الناس في واقع حرب ثم يتحولون إلى واقع أمن وسلام، وقد يكون واقع الناس الجهل فيتحولون إلى العلم، وقد يكون واقعهم الفقر فيتغير إلى الغنى كما قال **عَبَّكَ: ﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ تَدَاوَلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ﴾** آل عمران: ١٤٠، وهذا ما ينطبق على واقع الأفراد أيضاً، فقد يعيش المرء واقعا سيئاً ثم يتحول مع الأيام إلى واقع حسن، وليس هذا في عالم الأفراد والجماعات فقط بل في عالم المكونات أيضاً، فكم من أمار غارت وعيون فارت، وأراض أعْييت وأخرى أجدبت، ومدن خلت وأخرى عُمرت...

والحال ينسج بتغير وتحوّل دائم للموجودات، مما حدا بكثير من الباحثين إلى القول: بأن الواقع متغير لا يعرف الثبات، حتى أننا نكاد لا نجد من يتكلم عن الوجه الآخر من الواقع الذي يتميز بالثبات والاستقرار. ويبدو لي أن تغير الأعراض الدائم والواسع هو الذي دفع بالناس إلى هذا النوع من التفكير، في عالم تسود وتؤثر فيه المحسوسات والماديات أكثر من الأفكار المجردة. وربما هذا ما يجعل البحث عن الوجه الثابت للواقع أكثر صعوبة من إثبات حركية النص ومرونته قبال الواقع المتحرك، خاصة والنفس تميل إلى اللمس، كما أن الفكر يُعَمِّه المحسوس، وتغدو الأفكار مشدودة إلى الواقع، منصهرة فيه لا تنفك عنه، فتري الواقع متغيراً أبداً، والنص ثابتاً لا حركة فيه، ولا ترابط أو تلازم بين هذا أو ذلك.

هذه مسألة تضرب بجذورها في عمق التاريخ، إلى زمن التأمل والتجرد والبحث عن سر

* — يُعرّف الواقع بالحركة والتغير، والحركة أعم من التغير لأن الحركة جنس لأنواع مختلفة من التغير، فتشمل جميع أشكال الصيرورة التي تحكمي "أنواع الوجود العامة، أو أجناسه (وهي المقولات العشر)؛ فكان لدينا إذا حركة الجوهر من حال العدم إلى حال الوجود، وهو الحدوث المطلق، وحركة الكيف (وهو التغير أو التحول) وحركة الكم (وهو التزايد أو التناقص) وحركة الفعل والانفعال... وهكذا" أرسطو طاليس المعلم الأول: ماجد فخري، الناشر: المطبعة الكاثوليكية لبنان — بيروت — دون: ط. (1958م)، ص 37.

والحركة (الصيرورة أو التغير) في طبيعتها تفترض فاعلاً أو علّة، فيستمد الشيء حركته من محرك آخر وهكذا دواليك، حتى تنتهي سلسلة المحركات إلى محرك أول لا يتحرك، فهو علة الحركة الأصلية في الكون ومبدؤها الأول.

الوجود وحقيقته، بل إنها كانت ولا زالت تشغل كبار الفلاسفة والمنظرين الذين تحرروا من ريق الموحودات، وهاموا في عالم أسرار المكونات.

3.1. الحقيقة ثابتة والواقع متغير:

بعد بحجى الثورة الفرنسية التي ألهمت العقل وأخضعت المعرفة كلها للمنهج التجريبي، وبعد النتائج الباهرة التي حققتها في مجال التطور العلمي، جاءت نظرية النسبية لتزعزع الثقة في العلم والعقل، وتزرع الشك حول كل المعرفة البشرية مهما كانت درجتها اليقينية، فهدمت كل شيء اسمه المسلمات أو البديهيات، وغدا المنهج المعتمد على الحقيقة النسبية هو السائد في كل العلوم حتى في العلوم الإنسانية، بعد أن خضعت له العلوم التجريبية التي كانت محل ثقة مطلقة، ولعل هذه النظرية جاءت في لحظة كانت العلوم الميتافيزيقية في حاجة ماسة إليها، بعدما أعجب العلم التجريبي بنتائجه وسحر من كل أنواع المعرفة التي لا تخضع لمنهجه، — وما الحدائث في نظرنا إلا صدى من أصداء النسبية — لقد داخل الشك كل المدارك وأعاد الإنسان النظر في كل المعارف، بدءاً بالعلوم التجريبية وانتهاء بعلم النص المقدس؛ وكأن الإنسان يريد أن يعيد بناء معارفه ومداركه بآليات جديدة أكثر عمقا وأكثر ثباتا، ليعيد لنفسه الثقة في مكتسباته ونتائجه، ولعل أخطر ما تناولته معاول الهدم هو علم النص الديني، إذ إن الدين شيء مقدس عند الشعوب، وما فتى يجد متنفسا من موجة الإلحاد والتهميش والسخرية التي أعقبت الثورة الفرنسية، حتى لاقى موجة أخرى من التشكيك، وما كان ليسلم منها وقد خضع لها أدق العلوم — علم الفيزياء —، ولما طبق هذا المنهج على المعرفة الدينية كانت النتائج مخيفة ومرعبة، فقد طال مسلمات وبديهيات أنفذ العقل فيها حكمه منذ زمن حتى صارت تعد من الدين، واختلفت النوايا والأهداف، وركب الناس فيها السهل والصعب وكل ممكن وممتنع، وغدا الدين يتجاذبه طرفان؛ طرف محافظ يريد أن يبقى على مكتسباته ومعارفه الأولى لا يغير منها شيئا، وطرف يريد أن يرفع عنه رداء القداسة ويترله من مرتبة التعالي، ومن ثم يتعامل معه كأى نص أدبي يخضع للنقد والتشكيك.

هذا ما أفرزته نظرية النسبية من منهج باختصار، حتى بات إنسان العصر الحديث في حيرة من أمره، يتساءل عن الحقيقة هل هي فعلا موجودة؟ وإذا كانت موجودة فقيم تتمثل إذا؟

وعاد إلى السطح ما يسمى برحلة البحث عن الحقيقة؛ وهي رحلة طويلة جدا وقديمة قدم التفكير الإنساني، ظل الإنسان فيها يطارد الحقيقة بكل أنواع المعرفة، حتى إذا ظن أنه قد أمسك

بطرفها، إذ هي تفاجئه بفشله وقصوره عن إدراكها، بل ما لبثت أن قلبت عليه كل أفكاره، وشككته في قدراته وكل معارفه، وجعلت من الثابت الذي يبحث عنه خيالا ومثلا فكرية لا أساس لها من الصحة في الواقع.

فما الحقيقة؟ وفيه تمثل؟

لا يتولد الواقع المتغير إلا من واقع ثابت، وقد أشرت سابقا إلى أن المتغير لا بد له من محور ثابت يرتكز عليه في تغيره، فالثابت ينتج عنه المتغير، والمتغير يدل على الثابت، وفي ميدان الفلسفة ارتبط موضوع الحقيقة بالواقع، وميز الفلاسفة بين ما هو ثابت ومتغير في الواقع، فسموا الثابت اليقيني حقيقة، والمتغير الزائف واقعا.

3.1.1 تعريف الحقيقة:

الحقيقة من الحق، جاء في كتاب التعريفات للجرجاني: "الحق الثابت حقيقة ويستعمل في الصدق والصواب أيضا يقال قول حق وصواب، وفي اللغة هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وفي اصطلاح أهل المعاني هو الحكم المطابق للواقع... وأما الصدق؛ فقد شاع في الأقوال خاصة ويقابله الكذب" وقد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقتها للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع إياه⁽¹⁾. وقال أيضا عن الحقيقة: "الشيء الثابت قطعاً ويقيناً"^(*) يقال حق الشيء إذا ثبت⁽²⁾.

ويمكن " التمييز بين نوعين من الحقيقة:

1. الحقيقة المادية.

2. الحقيقة الصورية.

¹ — التعريفات: الجرجاني علي بن محمد، ص: 120. وجاء فيه أيضا: "والفرق بين الصواب والصدق والحق أن الصواب هو الأمر الثابت في نفس الأمر الذي لا يسوغ إنكاره والصدق هو الذي يكون ما في الذهن مطابقا لما في الخارج والحق هو الذي يكون ما في الخارج مطابقا لما في الذهن".

^{*} — "علم اليقين ما أعطاه الدليل بتصور الأمر على ما هو عليه، وعين اليقين ما أعطت للمشاهدة والكشف، وحق اليقين ما حصل من العلم بما أريد له ذلك الشهود." التوقيف على مهمات التعاريف: المناوي، الناشر: دار الفكر المعاصر — بيروت، دار الفكر — دمشق، ط. الأولى (1410هـ). ت: محمد رضوان الداية: ص: 524.

² — التعريفات: الجرجاني، ص: 122.

1 — الحقيقة المادية: Vérité maternelle وهي مطابقة الفكر أو الحكم مع الشيء أو

الموضوع.

2 — الحقيقة الصورية: Vérité formelle وهي اتفاق الفكر مع نفسه وخلوه من

التناقض contradiction: بصرف النظر عن صحة واقعية هذا الفكر أو عدم صحته. لأن النتائج المتأنية أو المنبثقة عن هذه الحقيقة، تتوقف على المقدمات المستدل منها. فإن كانت المقدمات صادقة، كانت النتائج صادقة⁽¹⁾.

3.1.2. البحث عن الحقيقة:

لقد تعبت العقول واجتهدت القرائح على مدى تاريخ المعرفة في تحديد طبيعة العلاقة بين الحقيقة ككثابت لا يتغير وبين الواقع كمتغير باستمرار؛ فإذا كانت الحقيقة تتضمن معاني الثبات والاستقرار وهي في دلالتها الكلاسيكية مطابقة للواقع، والواقع كل ما يوجد موضوعاً خارج الفكر والإدراك؛ أي يتصف بالتغير والضرورة فكيف يمكن للحقيقة أن تطابق واقعاً متحركاً؟ أو بصيغة أخرى أين توجد الحقيقة هل هي في الفكر المجرد أم في الواقع المحسوس؟

في سبيل الكشف عن هذه الحقيقة ظهرت عدة أطروحات مختلفة؟

- وجود واقع ثابت حقيقي، مفارق للواقع الحسي (أفلاطون (427-347 ق.م))
- وجود واقع حقيقي محايث للواقع الحسي (أي متصل به) وحامل له (أرسطو (384-322 ق.م)).
- نفي الحقيقة عن الواقع وجعلها في الفكر وحده (ديكارت (1596-1650 م)).
- إن الحقيقة بناء عقلي يستمد مادته الخام من الأحاسيس (كانط (1724-1804 م)).
- إمكانية وجود حقيقة نسبية ومتغيرة (الفلسفة الحديثة و العلوم المعاصرة).

¹ — فلسفة ديكارت ومنهجه: مهدي فضل الله، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان — بيروت — ، ط. الثالثة تشرين

الأول — أكتوبر — (1969 م). ص 41.

أول أطروحة كانت للسوفسطائيين^(*) حيث كانوا يعتقدون بعدم وجود حق وباطل في الواقع، وأن "الإنسان مقياس كل شيء"، فكل حكم يصدر عن كل إنسان يتطابق مع ما استوعبه وفهمه، ومن هنا فهو حق، لأن الحقيقة لا تتعدى ما يفهمه الإنسان، وحيث أن الأدميين يختلفون في الفهم والإدراك، فما يراه الفرد حقا يراه الآخر كذبا، ويحده الثالث أمرا مشكوكا، إذا فالأمر الواحد حق وكذب و صواب وخطأ⁽¹⁾.

هذا الطرح سيجعل من أفلاطون يرى أن الحقيقة بما أنها ثابتة فإنها يلزم أن تتطابق واقعا هو الآخر ثابتا، ولذلك فهو يقول بأن هناك نوعان من الواقع أو الوجود، عالم المثل وهو عالم الموجودات أو الأشياء الحقيقية التي تتميز بالثبات والبساطة والخلود، وعالم المحسوسات أو عالم الأشياء والموجودات المتغيرة التي يعتبرها أفلاطون مجرد صورة مشوهة لما يوجد في عالم المثل، الأول حقيقي يدرك بالعقل، والثاني وهمي يدرك بالحواس؛ فالحقيقة في نظره إنما ترتبط بما هو ثابت ولا يوجد ذلك إلا في عالم المثل، أما المعرفة المرتبطة بالعالم المادي فهي معرفة متغيرة أو في أقصى الأحوال معرفة ظنية. فالواقع المقصود هنا ليس هو الواقع المادي المحسوس والعيني؛ لأنه في نظره ليس حقيقيا وإنما هو مجرد ظل أو شبح أو نسخة لواقع مفارق هو عالم المثل: عالم الحقائق الخالدة و المطلقة، ويتميز عالم المثل باللامادية وبالتالي الثبات والكمال؛ بينما يتميز عالم الظلال بالمادية وبالتالي النقص والتغير، وبذلك إن إدراك الحقيقة يقتضي التخلي نهائيا عن العالم المادي المحسوس وعدم الاهتمام بمشكلاته الجزئية وإعمال العقل (التأمل) لبلوغ

* — ظهرت السفسطة لدى اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد، و(سفسطائي) أي عالم، ولعل الصحيح هو (سوفسطي) تعريفا لكلمة (سوفيست)، وأخذ هذا التعت يطلق في تطوره الدلالي على جماعة من المحامين كانوا يعتقدون بعدم وجود حق وباطل في الواقع، وعدم وجود صدق وكذب يتطابق مع وجهة نظر الإنسان حينما يتخالفها حينما آخر، بل صار الحق ما يراه الإنسان حقا والباطل ما يعسبه الإنسان باطلا، وأخذ هذا الاعتقاد يتحول تدريجيا إلى عقيدة كونية، فقالوا أن الحقيقة عامة رهن شعور وإدراك الإنسان، وما يدركه كل فرد من شؤون الكون فهو الحق الصحيح، وإذا اختلفت وجهة نظرين فكلتاها صحيحتان، من مشاهير السفسطائيين بروتاجوراس (Protagoras) وجورجياس (Gorgias)، ينظر كتاب أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: محمد حسين الطباطبائي، الناشر: المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، دون: ط. ت. تقديم وتعليم: مرتضى مطهري، ترجمة: عماد أبو رغيف، ج 90/1 فما بعدها.

¹ — أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: الطباطبائي محمد حسين، ج 90/1..

الحقيقة التي توجد في عالم المثل وتتصف بمواصفات(*) .

لم يستوعب أرسطو الثنائية التي أقامها أفلاطون بين عالم المثل وعالم المحسوسات وأدت به إلى طرح التساؤل التالي: كيف يمكن صدور عالم محسوس عن عالم مثالي مجرد، روحي؟ وكيف يمكن صدور المتغير عن الثابت والزائل عن الخالد؟ ثم كذلك مفارقة الحقيقة لموضوعها إذ كيف يكون الشيء هنا وحقيقته هناك؟ هذه الهوة الوجودية بين الشيء وظله هي التي ستدفع أرسطو إلى إعادة النظر في الأطروحة الأفلاطونية، فإذا كان الواقع الحسي ليس هو الواقع الحقيقي، فإن الحقيقة لا توجد خارجه أو بعيدة عنه؛ لأن المتغير لا يتغير إلا على أساس ما هو ثابت، فليست المعقولات قائمة بأنفسها كما ذهب إليه أفلاطون، وعلى ضوء هذه الفكرة يصحح أرسطو الخطأ الذي وقع فيه أفلاطون؛ وهو تجريد الأشياء من ماهيتها واعتبارها ظلالاً فقط، واعتبر "المقولات الموجودة بالقوة في الصور المحسوسة؛ سواء المجردات الرياضية والكيفيات الجسمية (لا مفارقة كما ذهب إليه أفلاطون) لهذا لا يمكن التعلم من غير إحساس، فإن المحروم حاسة محروم المعارف المتعلقة بها، ولهذا يجب أن تصاحب العقل صورة خيالية... لازمة لتقدم مادة التعقل"⁽¹⁾.

هكذا أنزل أرسطو المثال الأفلاطوني من السماء إلى الأرض، وسماه "صورة (**)" أو طبيعة"

* — أفلاطون تشبيه مشهور يلخص فيه وجهة نظره للحقيقة. وهو المعروف بتشبيه الكهف (يتخيل فيه أشخاصا مسجونين منذ الصغر في كهف وهم مكبلي الأرجل والأعناق بحيث لا يمكنهم الحركة ولا النظر إلا أمامهم، يأتيهم النور من نار مضيئة مرتفعة من خلفهم، وبين المساجين والنار توجد طريق مرتفعة مشكلة جدارا صغيرا، يمر عليها أشخاص يعملون أشياء مختلفة من كل شيء، بعضهم يتكلم والبعض صامت، مما يكون لوحة غريبة وأشخاص غريبين، هؤلاء المساجين الذين لم يروا شيئا عن أنفسهم ولا عما يجاورهم غير الظلال المنعكسة بفعل النار على جدار الكهف المقابل لهم، سيتخذون هذه الظلال المرئية على جدار الكهف أشياء حقيقية. ويتوهمون أن الأصوات صادرة من تلك الأشباح، فإذا تمكن أحدهم من أن يخرج من الكهف ليرى الأشياء على حقيقتها في الخارج، وعاد هذا الرجل ليخبرهم بأنهم وهمون فيما يظنونه حقيقة، فسيسخرون منه ويكلمون به).

«L'allégorie de la caverne», La République, Livre VII, traduction E. Chambry 514 - 417C PARIS LIBRAIRIE GARNIER FRÈRES, 6, RUE DES SAINTS-PÈRES, 6

¹ — تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، الناشر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر — القاهرة — دون: ط. (1355هـ/1936م)، ص 213.

** — الصورة في نظر أرسطو هي "الحقيقة التامة للمادة، المادة تسدي والصورة تبني، إن الصورة ليست الشكل فقط ولكنها القوة المشكلة، وهي ضرورة داخلية وباعتد يعين المادة المجردة إلى شكل وغرض خاص" قصة الفلسفة: ول ديورانت، مكتبة المعارف، لبنان — بيروت — ط. السادسة (1408هـ/1988م) ترجمة فتح الله محمد المشعشع.

وجمع بينه وبين المادة "ماهية الشيء"، وسمى كل ذلك (ماهية الشيء وصورته) "جوهر"، ولما كانت للجواهر لواحق تسند إليها وهي ليست منها سماها أعراضاً، وموضوع العلم أياً كان هي الجواهر لأن الأعراض عديدة لا تخصى وزائلة غير ثابتة⁽¹⁾.

غير أن تدخل الحواس في عملية المعرفة و إنتاج الحقيقة سيدفع ديكارت إلى " الشك في المعرفة الآتية عن طريق الحواس سواء منها الظاهرة أو الباطنة، وكذلك في المعرفة المتأتية من عالم اليقظة، وعالم الأحلام، على حد سواء، وذهب في شكه إلى حد أنه شكك في قدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة...ولكن ديكارت تساءل: أي شيء هو؟ أي أنه تساءل عن ماهيته أو ماهية هذا الشيء الذي يشك؟ وقد أجاب على ذلك بقوله: إن حقيقة كونه أنه يشك، تعني أنه موجود مفكر أو شيء مفكر، فإذا توقف عن التفكير، فليس هناك من دليل على وجوده، ولذا قال قوله المشهورة: « أنا أفكر إذا فأنا موجود ». وهو ما يعرف بالكوجيتو الديكارتي "Le cogito"⁽²⁾.

بناء على ذلك سيعتبر ديكارت أن لا بد من تجاوز التجربة الحسية بلوغ الحقيقة بالعقل وحده.⁽³⁾

إن ديكارت يعتبر أن إنتاج الحقيقة شأن يخص العقل وحده، فالحقيقة إذا لكي تكون كذلك لا بد أن تكون عقلية خالصة، و لكن كيف ينتج العقل الحقيقة؟ على أي أساس يعتمد؟ و ما هو المنهج الذي يمكن من ذلك؟ .

فدعا ديكارت إلى الشك في جميع المعارف من أجل إعادة بنائها على أسس عقلية ولهذا صارت الحقيقة بالنسبة لديكارت هي ما ينتهي إليه الشك و ليس ما تعطيه لنا الحواس، فالحقيقة إذا مرادفة لما هو بديهي وواضح عقلياً أو ما لا يعود قابلاً للشك، وإذا ما تساءلنا عن مدى صحة أو صدق الأفكار التي لدينا عن العالم الخارجي، وهو ما يعرف بإشكالية المطابقة، وهي الإشكالية التي عرفت في الفكر الفلسفي الأفلاطوني، بمعنى إذا صارت الحقيقة عقلية خالصة، فكيف يمكن أن تنشأ مطابقة تلك الحقيقة للواقع؟ وأي واقع تكون تلك الحقيقة مطابقة له، هل هو الواقع الحسي

¹ — بنظر مقولة " الجوهـر " و " الطبيعة " و فصل " ما بعد الطبيعة " عند أرسطو في الكتب التالية: ماجد فخري: أرسطو طاليس المعلم الأول، يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ول ديورانت: قصة الفلسفة.

² — يراجع نظرية المعرفة عند ديكارت في كتاب فلسفة ديكارت ومنهجه لـ: مهدي فضل الله، ص 88 وما بعدها.

³ — المصدر نفسه: ص 158 — 159.

المشكوك فيه والذي لا يحمل حقيقته في ذاته بل يستمدّها من واقع آخر مفارق له؟
إن إشكالية المطابقة تقتضي أن يكون الشئان متماثلان ومن نفس النوع بحيث ينطبق
أحدهما على الآخر، في حين أن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بكل من الحقيقة والواقع، ذلك أن
الحقيقة ذات طابع فكري مجرد، أما الواقع فقد يكون ماديا أو لا ماديا، ومن هنا تطرح إشكالية
المطابقة من جديد: كيف يمكن أن يكون ما هو لا ماديا متطابقا مع ما هو مادي؟

لحل هذه الإشكالية العويصة لجأ ديكارت إلى فكرة الضمان الإلهي بمعنى أن الله الخالق للعالم
وللإنسان هو الضامن لتطابق الفكر والواقع وما يدركه العقل على أنه حقيقة فهو كذلك⁽¹⁾.

ضد هذا التصور المرتكز على فكرة الضمان الإلهي سيقدم (كانط) أطروحته التالية: إن الحقيقة
لا توجد لا في الفكر ولا في الواقع على نحو مسبق و جاهر، بل يتم بناؤها من الأحاسيس بالعقل.

إن كل معارفنا تبتدئ بالحواس، فالتجربة الحسية تزودنا بما يسميه (كانط) مادة المعرفة أي
ما يتعلق بأشكال الأشياء وألوانها وأحجامها وتوالي الظواهر أو تأنيها أو تعاقبها ولكن هذه
المعطيات تبقى مفككة وغير منظمة، ولهذا لا بد من تدخل العقل بما يتضمنه من مفاهيم حتى
يعطي لتلك المدركات الحسية طابعا منظما من خلال استعمال مجموعة من المفاهيم مثل الوحدة
والكثرة والعلاقات السببية، لأن عقل الإنسان ليس لوحا جامدا من الشمع تكتب عليه
الأحاسيس والتجربة إرادتها المطلقة والمتقلبة، وليس سلسلة من الحالات العقلية. إنه عضو نشيط
يسبك وينسق الإحساسات إلى أفكار، عضو يحول ضروب التجربة المشوشة وغير المنظمة إلى
وحدة من الفكر المنظم المرتب⁽²⁾.

وبالتالي لم تعد مطابقة الفكر للواقع بل انتظام معطيات الواقع لإنتاج الفكر^(*).

هذه النظرة ستتغير بدورها بموازاة مع التطورات التي ستطرأ على الفكر العلمي والفلسفي

¹ — ينظر مبحث العالم الخارجي والأدلة على وجوده وخصائصه، في كتاب فلسفة ديكارت ومنهجه، ل: مهدي
فضل الله، ص 155 وما بعدها.

² — قصة الفلسفة: ول ديورانت، ص 335.

* — يعتمد (كانط) في عملية تحويل مادة الإحساس الخام إلى إنتاج الفكر التام.

— المرحلة الأولى، هي تنسيق الأحاسيس الآتية من الخارج وإضفاء قالي الإدراك الحسي وتطبيقه عليها — وهما المكان
والزمان.

— المرحلة الثانية: وهي هذه المدركات الحسية المتطورة عن المرحلة الأولى بتطبيق أنواع الرأي عليها — حتى نخرج
منها مدركات عقلية. مصدر سابق: ول ديورانت، ص 336.

خلال القرن 19 وما بعده، وبالذات عندما جاءت نظرية النسبية لأينشتين التي قلبت المفاهيم وأسقطت الكثير من الحقائق والبدهييات التي كانت سائدة(*) .

فعضرنا الحالي تميز باهتبار البديهييات وتهاوي المطلقات؛ إذ أن النظرية النسبية (Relativité) لأينشتين أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك بأن كل شيء نسبي (الزمان، المكان، الكتلة، الطاقة... الخ)، وبالتالي كل حقيقة مرهونة بمتغيرات الواقع ومستجدات العلم؛ فما كان حقيقة بالأمس أصبح خطأ اليوم، وما هو حقيقة اليوم قد يصبح خطأ غداً، وليس لأحد أن يدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، بل إن البحث مستمر عنها لا يتوقف، ومن هنا كان العلم بحثاً دائماً ومستمرًا وليس معرفة مكتملة جاهزة.

وبالتالي لا يوجد ما يسمى بالحقيقة الثابتة المطلقة سواء كانت حقيقة دينية أو عقلية أو علمية أو فلسفية، أو تاريخية، أو اجتماعية....، وما ذكره بعض العلماء والفلاسفة المسلمين من أن الحقيقة الدينية ثابتة لا تتغير ومثلوا لها بالتوحيد "وحدانية الله" فقالوا هي حقيقة ثابتة مطلقة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والإنسان، فهذا بحسب طبيعة الحقيقة المطلقة التي تتخطى كل مكان وزمان، فالحقيقة المطلقة ما كانت صادقة في الماضي والحاضر، والمستقبل، وفي كل مكان.

* — بمن أهم هذه البديهييات الزمان المطلق والمكان المطلق، فأثبت أن لا وجود للمثبت المطلق وأن الكتل نسبي، وكانت الفيزياء تسلم قبل ظهور النسبية بأن الزمان مطلق، وكذلك المكان ثابت مستظم غير متغير. وقد أتارت هذه النظرية ضجة وصدمة عارمة، ولزلت المعتقدات والبديهييات السائدة، "فالزمن في نظر أينشتين مسألة نسبية تعتمد على وضع الشخص الذي يراقب الأحداث وليس مسألة مطلقة، فهو يقرر أن حدثاً ما في هذا الكون قد يكون في الماضي بالنسبة للمشاهد، وفي الحاضر بالنسبة لآخر، وفي المستقبل بالنسبة لمشاهد ثالث، إذا اختلفت حركة هؤلاء بالنسبة للمكان الذي يقع فيه الحادث، وإذا اختلفت أبعادهم عن موقعه، ويحدثنا أينشتين بأن الزمن يطول ويقصر حسب أمرين، الأمر الأول حسب السرعة، وهذا ما يبحثه بالتفصيل في النظرية النسبية الخاصة، والأمر الثاني حسب الكتلة، وهذا ما يبحثه في النظرية النسبية العامة.

إذا فالزمن يتباطأ حسب السرعة، فكلما ازدادت السرعة ازداد التباطؤ... وكذلك الزمن يسير ببطء عند الكتل الكبيرة". فلسفة العلم في فيزياء أينشتين بحث في منطق التفكير العلمي: عادل عوض، الناشر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر (الإسكندرية) ط. الأولى: (2005م)، ص 43 — 44. ولعل أبرز ما في النظرية النسبية فكرة الثورية حول المفاهيم التقليدية، حيث طرحت أفكار ومفاهيم مغايرة للمفاهيم والأفكار التي بقيت مسيطرة على العقول لمدة قرون طويلة، وزعزعت ما كان يعد بديهييات في السابق، وكيف إذا علمت أن هذه البديهييات التي حطمتها النسبية هي مما يطلق عليه اسم العلوم الدقيقة (الفيزياء)، فمن غير شك أن النسبية إذا جاءت لتظهر لنا أن الخطأ الإنساني وارد ويطل حتى أدق العلوم وأمتنها.

هذا هو معيار الحقيقة المطلقة الذي به تتميز عن الوهم والخطأ، ويصونها من الفوضى والعبث، وبدون هذا المعيار يصبح لكل أمة أو امرئ حقيقة يعتقدونها ويؤمن بها.

إذاً فالحقيقة الدينية واحدة بالنسبة لكل الأديان، يستوي أمامها التوحيد والشرك، الإسلام والهندوسية، وغير ذلك من الحقائق التي تضاف للدين فتسمى حقيقة دينية، غير أن الزمان والمكان في تفاعله مع هذه الحقيقة هو الذي يحكم بصحتها أو بطلانها، وبقائتها أو هدمها، وهذا منهج قرآني في التأسيس والإقناع حتى في ميدان العقيدة، فالإسلام لا يؤخذ كحقيقة ثابتة مطلقة بل كحقيقة نسبية، والزمان والمكان هو الذي يحكم بصحتها أو هدمها. لأن الحقيقة إذا ثبتت في زمن ما، فهي غير مُلزِمة في كل زمان ومكان، ولهذا كانت الرسالات الأولى مقيدة بزمن معين ومكان محدد، وكون القرآن نزل لكل الدهور والأمصار، فهذا يستلزم إثبات أحقيته بالإتباع عبر كل الأزمان والأماكن، وهذا هو معنى أن الدين عند الله الإسلام، تعبيراً عن حقيقة الدين الثابتة عبر الزمان والمكان.

إن هذه المسألة جد مهمة لأنها تمثل منهجاً وإطاراً عاماً، ننظر من خلاله إلى المعارف السابقة والتقليدية ضمن مسيرة طلب المعرفة المتجددة والمتطورة؛ ففي كل عصر ومكان يعاد بناء المعرفة بحسب المعطيات والوسائل المتوفرة، ولا يُكتفى فيها بما خلص إليه الأولون من مسلمات وبيدهيات أو قواعد ونتائج، لأن ذلك يعني التوقف والجمود ومن ثم الاضمحلال والتلاشي.

إذاً كل شيء نسبي، وليس هناك ما يسمى بالحقيقة المطلقة ولو كانت دينية، وللإسلام الفضل في تأسيس هذا المنهج حين حوّل الدين من إيمان جزري أو موروث إلى إقناع وبرهان، وطابق فيه صحيح المعقول مع صحيح المنقول⁽¹⁾. لكن رفض الحقيقة المطلقة لا يعني انعدام الحقيقة؛ بل المعنى أن كل شيء ينسب إلى الحقيقة والواقع فنسبته إليهما ليست مطلقة، فما توصلنا إليه مثلاً من أنه حقيقة أو واقع اليوم فإنما ذلك بحسب المناهج المتاحة والمعطيات والوسائل المتوفرة، لكن في ظل تطور المناهج وتوفر وسائل أفضل، فإن بعضاً من تلك الحقائق والوقائع سيتغير، وبالتالي ما كنا نحسبه حقيقة قد يغدو واقعا، والعكس صحيح أيضاً. لكن هذا لا يعني أن كل الحقائق تنقلب واقعا، وكل ما هو واقع يتحول إلى حقيقة، فهذا فهم خاطئ؛ لأن الحقيقة ثابتة لا تتغير كما قلنا، وإنما التطور المعرفي للبشر يكشف أخطاء في نسبة بعض الحقائق والوقائع،

¹ — ينظر في هذا الشأن كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد.

فيعمل على تصنيفها من جديد وفق المعطيات الجديدة، والوسائل المتاحة، لا يستثنى منها شيئا، فما كان حقيقة ثبت، وما كان واقعا انكشف زيفه وظهر وهم السابقين فيه، قال **عجل:**

﴿ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ (١٧) ﴾ الرعد: ١٧.

ويرى أينشتين " أننا في محاولتنا لفهم الحقيقة نشبه رجلا يحاول فهم تركيب ساعة مغلقة وهو يرى وجهها وعقاربها المتحركة، ويسمع أيضا دقاتها؛ ولكنه لا يستطيع فتح صندوقها، وإذا كان الرجل عبقريا فإنه يستطيع أن يكون صورة ما لتركيب قد يسبب ما يشاهده، ولكنه لن يكون بحال من الأحوال متأكدا من أن هذا التركيب الوحيد الذي يسبب مشاهداته، ويستحيل عليه أيضا مقارنة الصورة التي كونها لنفسه بالتركيب الحقيقي، بل إنه ليتعذر عليه أن يتخيل إمكان أو معنى هذه المقارنة، ولكن من المؤكد أنه يعتقد أنه كلما ازدادت من معلوماته أصبحت الصورة التي يكوها عن الواقع بسيطة، وكلما فسرت هذه الصورة عددا أكبر من مشاهداته، كما أنه قد يعتقد في وجود النهاية المثالية للمعرفة وفي اقتراب العقل البشري منها. وربما أطلق على هذه النهاية المثالية لفظ الحقيقة الموضوعية"^(١).

فما أقصده بالنسبة لا أعني به التشكيك؛ وإنما هو الإطلاق والشمول، فإذا طبقنا هذا التصور على فهم النص، وحيث أن المعقول لا يعارض المنقول؛ كان يعني أن النص ثابت بلفظه متحول بمضمونه، وفق المعطيات الجديدة والمناهج الحديثة الصحيحة، ولا أقصد أيضا بنسبية الحقيقة أهما تختلف من إنسان لآخر على رأي السوفيستانيين، فما أقصده هو تعاقب النسبية بالفكر لا بالنص؛ أن النص " هو ما لا يمكن حسمه"^(٢) مطلقا، فما من شك بالنسبة لنا كمسلمين أن النص القرآني يمثل الحقيقة المطلقة، التي لا يعترها النقص ولا تدخلها الشوائب، قال **عجل:**

﴿ وَالْحَقُّ أَنزَلْنَاهُ بِالْحَقِّ نَزْلًا وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا (١٠٥) ﴾ الإسراء: ١٠٥ ﴿ ذَلِكَ يَأْتِيكَ اللَّهُ نَزْلَ الْكِتَابِ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴾ البقرة: ١٧٦ ﴿ وَلَا تَكْفُرْ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (٦٢) ﴾ المؤمنون: ٦٢ ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ

^١ — فلسفة العلم في فيزياء أينشتين (بحث في منطق التفكير العلمي) : عادل عوض، ص 174 — 175.

^٢ — نصيبات: بين الميرمونيطيقا والتفكيكية: هيو ج سلفرمان، ص 127.

أَلِكْتَبَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ ﴿١٧﴾ الشورى: ١٧ ﴿ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ قِيَاسًا حَدِيثٌ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾ الجاثية: ٦ لكن هل يملك أحد، أن يجزم بأن تلك التصورات التي يكونها عند قراءة النص، هي ذاتها ما يريد الله من النص؟ نعم نحن نعتقد أننا نمتلك حقيقة ما، لكن ليس بصفة مطلقة تلغي كل القراءات الأخرى. يقول الجابري: " البحث عن الحقيقة لا يعني امتلاكها. وما دام المرء يبحث عن الحقيقة، ولا يدعي امتلاكها، فهو بالضرورة يعترف بالتعدد والاختلاف ويتجنب إصدار أحكام تقصي الآخر..."^(١).

أطروحة ابن رشد:

أما ابن رشد فقد حاول التوفيق بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية فنأدى بوحدة الحقيقة، مع اختلاف طرق الوصول إليها، فقال: " وإذا كانت هذه الشريعة حقا، وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له"^(٢). وما يبدو من تعارض بين ظواهر بعض النصوص ومعطيات البرهان، يزول بقانون التأويل، لأن كليهما حق، فلا تعارض بينهما، يقول ابن رشد: " ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان، وخالفه ظاهر الشرع، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن..."^(٣)، ولما كان الناس يختلفون في طبائعهم وقدراتهم المعرفية، فإن طرق تبليغ الحقيقة لهم تختلف أيضا على حسب مستوياتهم المعرفية وقدراتهم الإدراكية، فالناس إذا على ثلاثة أصناف :

- صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا، وهم الخطائيون، الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنه ليس يوجد أحد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق.
- وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون، وبالطبع فقط، أو بالطبع والعادة.

^١ — قضايا في الفكر المعاصر: الجابري محمد عابد، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1997م)، ص20.

^٢ — فصل نقال فيما بين أحكامه والشرعية من ذاتصال. ابن رشد أبو الوئيد، الناشر: دار المعارف، مصر — القاهرة.

ط. الثالثة، ص: 31 عبارة، ص 32

^٣ — المصدر نفسه: ص33.

— وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون، بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة⁽¹⁾.

3.1.3. خصائص الحقيقة:

بعد هذا العرض المختصر لبعض آراء كبار الفلاسفة في التاريخ الإنساني، يمكننا استخلاص جملة من الخصائص المميزة للحقيقة:

1 — الحقيقة واحدة، لدى جميع الناس. وهي لا تتوقف على مزاج الفرد، كما يدعي السوفيستائيون.

2 — الكثير من الحقائق جزئية لا تعبر عن الحقيقة نفسها. والصعوبة تكمن في عدم معرفتنا للحقيقة كلها أو الشيء كله دفعة واحدة. حتى يبدو لنا بينها شيئاً من التناقض وليس هناك تناقض.

3 — الحقيقة في طبيعتها مطلقة تتخطى زماناً معيناً أو مكاناً محدداً، لتشمل كل مكان وزمان، فالحقيقة المطلقة ما كانت صادقة في الماضي وينبغي أن تكون صادقة في الحاضر، وصادقة في المستقبل، عبر سلسلة الزمان والمكان.

4 — لا حقيقة ثابتة كلية أو مطلقة صادقة في كل مكان وزمان بالنسبة لما يتوصل إليه

الإنسان، فكل الحقائق التي يتوصل إليها نسبية، اللهم إلا إذا بلغت الصيرورة نهاية مطافها، ولا يكون ذلك إلا بنهاية الكون. فالحقيقة تقاس بمدى ثباتها عبر الزمان والمكان. وقولهم « ما يصدق مرة يصدق أبداً » غير صحيح، لأن كل حقيقة مرهونة بصدقها وثباتها في كل زمان ومكان، فالأمس والآن وهنا معلوم ويشهد على صدق الحقيقة وثباتها، أما غداً فهذا غيب لا يعلمه أحد، فكم من الحقائق التي أتخذت ضمن المسيرة التطورية للمعرفة الإنسانية، كمسلمات أو بديهيات لسنين أو قرون طويلة ثم ثبت خطأها، أو قصورها، بل إن بعضها صار اليوم مثيراً للسخرية والضحك.

وبالمقابل إذا كانت الحقيقة تتغير مع تطور الإنسان وتبدل معارفه وأحواله، فهذا لا يعني أنها غير موجودة، بل يمكن أن نقول كل حقيقة إنما هي كذلك بالنسبة إلى هذا الإنسان وإلى هذا العصر، وما من شيء نهائي مؤكد، ما دام الإنسان لم يبلغ درجة الكمال وما دام الدافع لبلوغ المثل الأعلى والمعرفة المطلقة متوفر، ومعنى ذلك أن ستظل مهمة الإنسان الأبدية هي فهم كل شيء، وعدم استبعاد شيء باسم الوصول إلى الحقيقة المطلقة.

¹ — فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: ابن رشد أبو الوليد: 58.

هذا الموقف من الحقائق السابقة، أي جعل الحقيقة نسبية، لا يعني أيضا تدمير الحياة والرجوع بها إلى نقطة بدايتها أو عهدها الأول، بحجة أننا لا نؤمن بشيء ونشك في كل شيء، بل إن "السابق يحدد اللاحق" (1) كما سنرى بالتفصيل في المبحث الموالي.

5 — الحقيقة ليست هي الواقع ولا مفارقة له بل متصلة به وحاملة له، فهي تمثل الجانب الثابت للموجودات وهو الجوهر، أما الواقع فيمثل الجانب المتغير منها وهو العرض، وكل متغير يدل على جوهر ثابت لا يتغير، وهذا معناه، أن ماهية الأشياء ثابتة. والذي قد يتبدل أو يتغير فيها، هي الأعراض فقط أو الصفات غير الأساسية أو الجوهرية. فمثلا بالرغم من كل ما يطرأ على الإنسان من تبدل أو تغير في شكله، يبقى إنسانا والذي يتغير فيه هو العرض لا غير، وقس على ذلك كل الموجودات من جمادات ونباتات وحيوانات...

فالحقائق الثابتة إذا، تنتج الواقع المتغير، والواقع المتغير يدل على الحقائق الثابت، وبالتالي يؤدي غياب الثابت مع وجود المتغير، إلى غياب التواصل والعلم، ويخلق القوضى والعبث والتلاشي. كما أن غياب الجانب المتغير، مع وجود الجانب الثابت فقط، فهو يؤدي إلى الجمود وجعل الحياة صورة طبق الأصل عن بعضها البعض، ولو حصل هذا في الواقع لانتفى عن الواقع صفة النمو والتطور ليحل محله الهلاك والتلاشي أيضا.

إذا هذه العلاقة الجدلية بين الحقيقة الثابتة والواقع المتغير، هي علاقة وجود وعدم وتواصل وتطور وثنو وتقدم. لا ينبغي فيها " أن ينفصل المتغير عن الثابت، كما لا ينبغي أن يفتقد الثابت إلى المتغير. فالثابت يعطي المتغير عنصر النظام الذي يحفظه من القوضى والانفلات، والمتغير يعطي الثابت عنصر المرونة والحركة الذي يحفظه من التوقف والجمود" (2).

6 — كل العلوم مهما اختلفت وتنوعت تركز على الحقيقة لأنها تمثل جوهر الأشياء ولأنها ثابتة، ولا تركز على الواقع وإن اتخذت منه موضوعا لها لأنه يمثل العوارض، وهي متعددة لا تحصى وزائلة غير ثابتة.

¹ — تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية: كارل ياسبرز، الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1994م)، نقله إلى العربية وقدم له عبد الغفار مكاوي، ص 64

² — تجديد الخطاب الإسلامي: زكي الميلاد (كاتب سعودي ورئيس تحرير مجله الكلمة) ، جريده العدد الأردنيه: السبت 2005/7/30

7 — أثبت التاريخ المعرفي أن الحقيقة لا توجد معزولة نقية خالصة، بل إنها أشد ارتباطاً باللاحقية (الواقع). فحن لا نعتبر العناء¹ مثلاً حقيقة لأنها لا تتجسد في الواقع وكذا كل خيال ووهم ليس له تطابق في الواقع، وإنما يصعب الكشف عن الحقيقة لأنها لا تظهر حلية جاهزة، إلا من وراء الأعراض المتغيرة والمتعددة للواقع؛ فمن الصعب الوصول إلى الحقيقة بعيداً عن الأعراض التي تتمظهر بها، ولذلك لا تتحدد الحقيقة إلا بتماسكها وخلوها من التناقض إن كانت صورية أو بقياسها إلى الواقع إن كانت مادية، فقالوا في تعريفها: "هي مطابقة الفكر للواقع"، ولما كان الواقع متقلبا وكثير التغير، فإن كثيرا من الأعراض تخدعنا ونحسب أننا وصلنا بها إلى الحقيقة المطلقة، ومن هنا ينتج الخطأ والوهم في استنتاج الحقائق الثابتة من الواقع المتغير، فتأتي النظريات خاطئة غير مطابقة للواقع وربما ظلت لأمد طويل تعدد حقائق ثابتة قبل اكتشاف خطئها.

8 — الحقيقة الدينية والحقيقة البرهانية واحدة لأن كلاهما حق، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن تتعارض الحقيقة الدينية مع الحقيقة البرهانية، أما إذا ثبت تعارض بينهما فالخطأ إذا إما في فهم الحقيقة الدينية، أو من سوء ترتيب الحقيقة البرهانية، وبالتالي يستلزم تأويل ظاهر النص الديني أو إعادة النظر في الاستدلال البرهاني.

9 — لا توجد حقيقة ثابتة ثبوتا مطلقا، فكل الحقائق نسبية وهذه النتيجة تأتير مزدوج:

الأول داخلي: حيث تحمل صاحبها على الاعتراف باحتمال ورود الخطأ في نتائجه؛ مما يسهم في تقدير آراء الآخرين واحترامها، ومراعاة أدب الخلاف والحوار مع المخالف، ومن ثم البعد عن مظان التعصب والتقليد.

الثاني خارجي: حيث يخلع على النتائج البشرية صفة الكمال والقدسية، ويعرضها للنقد والتصحيح، الذي يؤدي بدوره إلى تطور المعرفة ونموها.

لأجل ذلك كانت الحقيقة من الأهمية بحيث تستحق البحث عنها، وتنع هذه الأهمية من الأهداف السامية والدوافع العميقة، التي يستجيب لها الفرد بفطرته ضمن سلسلة البحث عن الحق والراحة والكمال.

¹ — العناء الذهنية وأصل العناء طائر عظيم معروف الاسم مجهول الجسم " مختار الصحاح: الرازي محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - بدون ط. (1415هـ / 1995م)، ت: محمود خاطر، ص 467.

3.2. النتيجة:

ما سبق عرضه، نخلص إلى أن الإنسان وحده لا يشكل واقعا، إلا إذا تفاعل مع غيره من الموجودات كالشمس والأرض والرياح والصحور والمياه... وغيرها في مكان ما وزمن ما، ولأجل أن يكون هذا التفاعل منضبطا ونتائجه ثابتة ولو نسبيا وضع سبحانه موازين ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (٧) الرحمن: ٧، وقدر كل شيء بقدر حتى لا يطغى أحدهما على الآخر فيتسبب في تلاشيه قال ﴿عَلَّمَ﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ ﴿٢٣﴾ المرسلات: ٢٣ وقال أيضا: ﴿وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ (٢) الأعلى: ٣ فإذا كان الواقع متغيرا في أعراضه فإنه ثابت في جوهره بسننه الكونية التي لا تبدل ولا تتغير، وقوانينه القارة الساكنة التي لها صفة الديمومة والثبات، وهذا مفاد موهم التناقض بين النص القرآني الذي يؤكد ثبات الخلق وديمومة أحواله، قال ﴿عَلَّمَ﴾ وَلَا تَحْدِلْ إِنْ سَأَلْتَنَا بِحَوْلٍ ﴿الاسراء: ٧٧﴾ وَلَنْ نَحْدِلَ إِسْتِنَاءً اللَّهُ تَبْدِيلًا ﴿٦٣﴾ الأحزاب: ٦٢/الفتح: ٢٣ ﴿فَلَنْ نَحْدِلَ إِسْتِنَاءً اللَّهُ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَحْدِلَ إِسْتِنَاءً اللَّهُ تَحْوِيلًا﴾ (٤٣) فاطر: ٤٣، وبين الواقع المحسوس الدائم التغير والتحول، هذا الواقع المتغير في مظهره هو الذي دفع بأفلاطون إلى اعتبار واقع آخر ثابت يركز عليه الواقع المتغير، فقال بوجود واقعين، واقع محسوس متغير وواقع يتميز بالثبات والخلود، وهو عالم المثل الذي يمثل الحقيقة والوجود؛ فالأعراض تتغير ولكن جوهرها ثابت لا يتبدل، فالزمن هو الزمن، وكذلك المكان، والإنسان، والأرض، والشمس، والرياح، والماء... ﴿لَا يُدْبِلُ لِحَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠) فالذي يتبدل ويتغير هي الأعراض تبعا لتفاعل الموجودات مع بعضها البعض، أما الحقائق فهي هي، فمثلا هل يمكن للعشرة أن يأتي يوم عليها فتصبح أقل من الثلاثة، يقول الغزالي: "إذا علمت أن العشرة أكبر من الثلاثة، فلو قال لي قائل، لا بل الثلاثة أكثر بدليل أني أقلت هذه العصا ثعبانا، وقلبيها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمت فلا" (١).

فالحقيقة هي أصل الوجود ومبدؤه قال ﴿عَلَّمَ﴾ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ

¹ - المنقذ من الضلال: الغزالي أبو حامد، ط. دار الكتب العلمية بيروت، ط. الأولى (1409هـ/1988م)، ت: أحمد شمس الدين، ص26.

بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلَهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَنِّي الْعَلَبِ

وَالشَّهَادَةُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴿٧٢﴾ في الانعام: ٧٣

وهي ثابتة من وجهين:

الأول: أنها ثابتة في ذاتها، فالحقيقة هي أصل الأشياء، وعليها يدور الواقع في تغيره، فما كان أصلا ثابتا في المتغيرات فهو يمثل الحقيقة من غير شك، فإن حصل وتبدل أو طرأ عليه التغير، فهو إذا ليس بحق لأن الحقيقة لا تتغير، بأن تكون حقا اليوم وواقعا أو باطلا غدا، لأن هذا يهدم بناء العلم الذي يرتكز في أساسه على الحجة والبرهان؛ أي على الحقائق الثابتة لا على المتغيرات، ونحن نرى أن العلوم كلها مبنية على اجتهادات العقل البشري المتتالية في الكشف عن الحقيقة منذ أن أوجد الله آدم إلى يومنا هذا، وهذا هو مفاد استدلال إبراهيم — عليه السلام — بأن المعبود الحق يجب أن يكون ثابتا لا يخاله التبدل ولا يطرأ عليه التغير، ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى الْكَوْكَبَ قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ تَمَّ يَهْدِي ربي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُقَوْمِي إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ في الانعام: ٧٥ - ٧٩.

ولا تكون الحقيقة متغيرة أيضا بمعنى أنها ثابتة عند شخص وباطلة عند آخر، لأن هذا يعود بنا القهقري إلى زمن السفسطة وضياع الحقيقة، واعتماد الأوهام والظنون، قال عَلَيْكُمْ: ﴿وَمَا لَكُمْ بِهِ مِنْ عَلِيمٍ إِنْ يَلْبِغُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿٢٨﴾ في النجم: ٢٨.

الثاني: أن الحقيقة هي ما كانت ثابتة لا تتغير في نتائجها، فنفس المعطيات تؤدي دائما إلى نفس النتائج مهما تكررت وأعيدت، وبالتالي فهي مرتبطة تماما بالتجربة، فإن كان الواقع متناقضا مع الحقيقة، كان ذلك دليلا على عدم اكتمال الحقيقة أو خطئها.

وبالجملة فإن الذي قلناه هنا في معرفة الحقيقة هو مفاد قوله عَلَيْكُمْ: ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِي

الْبَاطِلُ وَمَا يُبِيدُ ﴿٤٩﴾، فالباطل ليس هو مبدأ الأشياء وأصلها، كما أنه لا يثبت عند الإعادة.

إذا الادعاء بأن الواقع متغير مطلقا فيه الكثير من المغالطة^(*)، فلا وجود لواقع متغير دون حقيقة ثابتة، وقد عرفنا أن الوجود تحكمه الحقائق والسنن والنواميس الكونية وأن المتغيرات ما هي إلا أعراض ناتجة عن تفاعل الثوابت مع بعضها البعض.

لقد خلق الله تعالى الكون وبث فيه قوى ذاتية متناسقة ومتناغمة قادرة على المواصلة والاستمرار، تلك القوى هي جوهر الوجود وسر بقاءه، وهي دليل افتقار المخلوقات لبعضها البعض، من حيث أن زوالها يعني زوال الملزوم، فلا شيء مستقل بذاته في الوجود إلا الله سبحانه، وانظر والبحث وحرب، فستجد أن كل شيء مفتقر إلى غيره في الوجود من أصغر المكونات إلى أكبرها^(**)، فالإنسان مثلا يفترق في صيرورته إلى الماء والغذاء، والغذاء هو بذاته يفترق إلى غذاء وماء، وهكذا هي دورة الحياة، كبيرة جدا، يحتاج فيها كل عنصر إلى غيره من عناصر الوجود ليتفاعل معه وينتج الحياة. وقد سبق أن أشرت إلى أن غياب الجانب المتغير — الذي هو نتاج تفاعل الحقائق فيما بينها — يؤدي إلى الجمود وجعل الحياة صورة طبق الأصل عن بعضها البعض، ولو حصل هذا لانتفى عن الكون صفة الحياة والنمو والتطور وبالتالي يحصل الهلاك والتلاشي. كما أن غياب الثابت — الذي تمثله جملة الحقائق — يؤدي إلى زوال المتغير كلية، إذ لا يُتصور وجود متغير دون ثابت، وعلى فرض وجوده، فإن غياب الثابت مع وجود المتغير، يؤدي إلى غياب التواصل والعلم، إذ كلاهما يرتكز على الحقائق الثابتة، كما يخلق الفوضى والعبث ومن ثم يؤدي هو بدوره إلى الهلاك والتلاشي.

* — ومن الطريف جدا أن نجد نفس المغالطة بين الصيغتين والواقعيتين، فإذا كان الصيغتين يتمسكون بالقول بقدم النص ويقولون أيضا بالنسخ (أي أن اللاحق يزيل السابق)، فإن الواقعيتين الذين يتمسكون بعدم ثبات الواقع وتبدله، هم أنفسهم الذين يقولون بخصوع الكون للسنن والقوانين، ومن ثم يجهلون أنفسهم في البحث والكشف عنها.

** — هذا ينطبق نظرية خلق أرض البشر الذاتي للكون، أي باعتبار أن الله بث في تلك الكرة الباقية التي تبتلى في تشقة مستمرة، وهذا ما يقسم التغيرات الطبيعية التي تطأ في الكون من ميلاد أو ظهور أشياء لم تكن من قبل كعصا النجوم أو الجبال أو الأنهار... الخ فهذا دليل تواصل الخلق، فهل سبحانه قد خلق الخلق ولا يزال كذلك يخلق إلى أن يرث الأرض ومن عليها؟ أم أنه تعالى خلق الخلق وأودع فيه قوة ذاتية قادرة على الخلق بما شاء وكيفما شاء، من دون أن يعجزه الاستمرار في الخلق؟ ومع أن الرأي الثاني أقرب إلى الحسن والإدراك، إلا أنني أقول بأن الله تعالى ليس عنده قبل وبعد حتى نقول أنه خلق وانتهى من الخلق أو أنه خلق ولا زال يخلق، فهو سبحانه كما أنه لا يبدد مكان أيضا لا يبدد زمان فهو كان ولا يزال وسيكون خالقا وباعتبار الظرفية هنا لا تفيد الزمن في حقه تعالى فهو خالق الزمن ولا يفترق إليه بل يستوي عنده الماضي والحاضر والمستقبل.

إذا فعلاقة الحقائق الثابتة بالواقع المتغير، هي علاقة وجود وعدم وتواصل وتطور ونمو.
فالحقائق تحتفظ للكون بنظامه وثباته، والواقع يعطيه عنصر المرونة والحركة، وكلاهما يمنحانه عنصر
الديمومة والبقاء، ويمنعانه من الهلاك والتلاشي.

وكذلك الحال بالنسبة للكتاب التكويني (القرآن)، هو حقائق ومتغيرات؛ فالحقائق تحفظ
نظام وثبات النص، والمتغيرات المتعلقة بالواقع تعطيه عنصر المرونة والحركة والبقاء.

الأستاذ
عبد القادر للعطوم الإسلامية

المبحث الثالث: الطريق إلى النص القرآني:

يشكل الواقع بالنسبة للنص، موضوعه الذي يتفاعل معه ويستمد منه الحركة والحياة؛ لأن الحركة في حقيقتها تفترض جوهرًا تحل فيه، وفاعلًا أو علة تستمد منه الحركة، وبالتالي لا يمكن تصور تغير مجال العمل بالنص بمعزل عن الواقع والذات المدركة، ورغم صفات النص المتعالية التي يستمد منها من مصانير السماء الكمال إلا أن ذلك لم يمنع من التماس بعض الصفات التي تسمح له بالإسجام مع الواقع ذو الطبيعة الأرضية الخيرة، فتزل مطابقة مع الواقع والأحداث، وترافقها مع لغة العربية على - بقرعة وألوهة ومقرا الكثير من عاقلة وأعمالهم.

فاجتمع للنص صفات تباينها، صفة الثبات التي استمدتها من مصدره السماوي، وصفة التغير التي حصلت له بمطابقته للواقع الأرضي لغة وتاريخًا، وهذه تناحية ذاتية لطبيعة النص الديني في الإسلام الذي يرتبط فيه الساري بالأرضي على وجه التحسوس. لكن النص في التماس مع الواقع ومنهجه لسلسلة التاريخ، تعرض لنوع من التمسك بالتمهر والجبر والحجر، أدى في نهاية المطاف إلى طغيان عننة على أخرى، وفقدان التوازن والحيوية والمرونة. أخذت كل ذلك باسم تفعيل الواقع أو الخدم من سلطته.

1. أثر الواقع في تطبيق النص القرآني:

إننا معنيون بالواقع تمامًا مثلما أننا معنيون بالنص، والواقع هو عبارة عن حوادث لا أجسام فقط، فالحوادث هي تفاعل بين الأجسام في أزمنة مختلفة وأمكنة مختلفة، وبالتالي كل حادثة مجردة بلا تاريخ أو مكان فهي بالنسبة لنا لا تكفي لإعطاء تصور صحيح للنص، وربما كانت هذه هي فكرة من أراد ترتيب الآيات في التفسير ترتيبًا نزوليًا^(*)، حيث إن الغائبة المنظورة لديهم؛ هي

^{*} - كتفسير معارج التفكير و دقائق التدبر لحبكة الميداني حسن عبد الرحمن، طبع دار القلم بدمشق، و صدر منه 15 مجلدًا فقط، حيث استوفى فيه السور المكية فقط، ثم شرع بالسور المدنية، ثم توفاه الله تعالى في دمشق في الشهر الثامن من سنة 2004 م، وللأستاذ دروزة محمد عزة أيضًا تفسير شامل للقران الكريم نحا فيه هذا النحو، وصدرت له طبعان: الأول صدرت سنة 1964م في القاهرة، مطبعة عيسى الباني الخبي وهي طبعة جميلة ونفيسة، و الثانية وهي المنقحة المصححة عن نسخة المؤلف، صدرت سنة 2000م عن دار الغرب الإسلامي ببيروت، وأجل أقدم ما ألف في هذا الباب، تفسير الديروزوري عبد القادر بن ملا حويش العاني، من مدينة دير الزور، إحدى محافظات الجمهورية العربية السورية، واسم تفسيره: بيان المعاني على حسب ترتيب النزول، وهو مطبوع في دمشق، في مطبعة الرقي سنة 1384هـ، في ستة مجلدات كبار، يتجاوز الواحد الستمائة صفحة، من الحجم الكبير.

الكشف عن الحكمة من تدرج التشريع حسب الحوادث، مما يعين على فهم ملاسبات الأحكام وبالتالي حل بعض المشكلات المعاصرة.

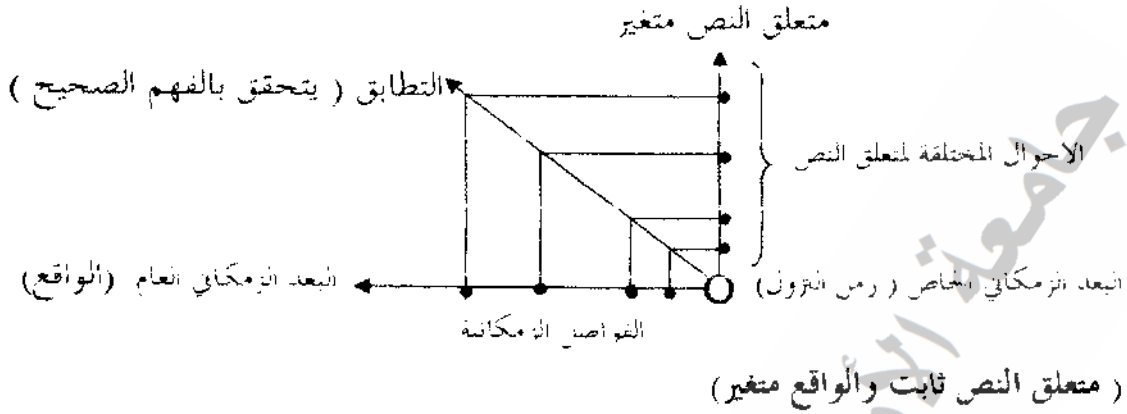
إن كلا من الزمان والمكان يشكلا وحدة كونية للأشياء في تفاعلها، فما من شك أن زمن النبي ﷺ ليس هو زمننا، ومكان بعثته ﷺ لم يعد هو هو لما لحقه من التغيير والتبدل، وكما أن الأجسام تبدل وتفتن، فإن المكان والزمان كذلك يطرأ عليهما التغيير ويصبيهما الفناء، فما من ثابت مطلقا أمامنا إلا النص في وجوده أو كينونته، وما عداه كله فتبوتة نسبي يرتبط بالزمان والمكان النسيين.

من جهة أخرى فإن للواقع وجها آخر ثابتا لا يتغير ولا يتبدل، وعليه مدار الواقع المتغير، هذا الثابت هو ما نسميه بالحقيقة، فالحقيقة أيا كانت هي ثابتة، والذي يتغير فيها هو فهمنا لها، وبالتالي فهي لا تمثل الواقع؛ لأن الواقع هو النازل من الأمور، والمستجد من القضايا؛ فهو يمثل الأعراض المتغيرة، أما الحقائق؛ فهي جوهر الحياة وسر البقاء، ولا يمكن أن تتغير لأن تغييرها يعني الفوضى والتلاشي.

من هنا كان على النص القرآني أن يتعامل مع الوجود بشقيه الثابت والمتغير، في عملية، يتطابق فيها النص مع الحقيقة والواقع، وأي خلل في عملية التطابق هاته؛ يؤدي إلى التناقض، وضرب النصوص بعضها لبعض.

لأجل ذلك يشترط في الفهم الصحيح للنص القرآني أن يعقق التطابق بين النص والواقع، غير أن وعينا بمستوى هذا التطابق يتوصل إليه بالنظر في متعلق النص إن كان متغيرا أو ثابتا، ويحصل ذلك بمعرفة وجه تطابق متعلق النص مع الواقع خلال الفاصل الزماني والمكاني حيث أن الفاصل الزماني والمكاني هو الفرق بين البعد الزماني والمكاني الخاص (أي مكان وزمان نزول النص) والبعد الزماني والمكاني العام (الواقع المعيش)؛ فإن أثبتت الدراسة وجود حركة وتغير في المتعلق، كان ذلك دليلا على أن متعلق النص متغير يستلزم تغير المعاني المعقولة له تبعا للواقع المتغير، وإن كان المتعلق ثابتا كان ذلك دليلا على أنه حقيقة فيكفي فيه حينئذ النموذج الأول.

(متعلق النص متغير ينشد التطابق مع الواقع المتغير)



متعلق النص ثابت والواقع المتغير

فالحقيقة لا تخضع للأحداث المتغيرة، فهي نفسها في كل زمان ومكان، بخلاف الواقع فهو كما أشرت آنفاً يمثله الأحداث؛ أي تفاعل الموجودات مع بعضها البعض في زمن معين ومكان محدد. وبالتالي فهو ينتج حركة، هذه الحركة تستلزم تغير المعاني المعقولة للنص تبعاً لتغير الواقع وتغير المتعلق، مع احتفاظ النص بغايته وبعده المقاصدي.

ونخلص إلى القاعدة التالية:

1.1 قاعدة في متغيرات فهم النصوص:

في علاقة النصوص بالواقع يستلزم تغير المعاني المعقولة لها ضمن غايتها وبعدها المقاصدي،

تبعاً لتغير متعلقها ضمن بعده الزمكاني.

فلو نظرنا إلى لفظ السفر مثلاً، في قوله **عَلَّكَ**: ﴿ شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتَكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (البقرة: ١٨٥) فكل التفاسير تتفق على أن السفر الذي يؤدي إلى الإفطار في الصيام، أو القصر في الصلاة، بحسب الأحاديث الواردة في هذا الباب، هو الذي يجلب المشقة؛ وذلك أن المعنى المعقول من قصر الصلاة للمسافر إنما هو الرخصة لموضع المشقة، وهذا مفاد قوله **عَلَّكَ**: ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾، لأن السفر كان يومئذ على الأقدام والخيول والبغال والحمير والجمال، ولذلك قال جل

وعلا في آية أخرى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حَيْثُ تَرِيحُونَ وَمِنْ تَرِيحُونَ﴾ (٦) وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَوْ تَكُونُوا بِلَيْبِهِ إِلَّا يَشِقُّ الْإِنْفُسَ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ (٧) ﴿النحل: ٦ - ٧﴾ فبلوغ المسافات الطويلة كان يشق الأنفس، وتقديرا للمشقة ذهب مالك والشافعي وأحمد وجماعة كثيرة إلى أن الصلاة تقصر في أربعة برد وذلك مسيرة يوم بالسير الوسط، وقال أبو حنيفة وأصحابه والكوفيون: أقل ما تقصر فيه الصلاة ثلاثة أيام وإن القصر إنما هو لمن سار من أفق إلى أفق. وقال أهل الظاهر (*): القصر في كل سفر قريبا كان أو بعيدا (**).

وهذا الذي قاله الفقهاء مقبول في زمنهم على اختلافهم في تقدير المسافة أو زمن السفر الذي يجلب المشقة، لأن ذلك مبني على أساس معطيات العصر، ولكن تمنع مرة أخرى في المعنى المعقول من لفظ السفر (وهو المشقة)، بعد التغير الواسع في المعطيات والوسائل التي لحقت جميع ميادين الحياة، من سيارات، وحافلات، وقطارات، وطائرات... الخ، فالمسافة التي كانت تقطع في ثلاثة أو أربعة أيام تقطع اليوم بالسيارة في بضع ساعات، أما المسافات الطويلة جدا، التي كانت تقطع بشق الأنفس أو التي لم يكن يأمل المرء أن يصلها يوما، فهي تقطع بالطائرة في ظرف بضع ساعات لا أكثر، ناهيك عن عمارة الطريق ووفرت وسائل الراحة، فتنتقل من بلد إلى بلد وكأنك جالس في صالون البيت ترتشف فنجان قهوة، فهل بعد هذا التغير الكبير، والتحول والتطور، نلتزم بمفهوم المشقة الذي عاينه الأئمة — رحمهم الله — مالك وأبو حنيفة والشافعي وأحمد في زمنهم، لا شك مطلقا في أن المعنى المعقول للفظ المنقول يتطور، ليسائر الزمان والمكان أو الواقع المتغير بصفة عامة. لا ينطبق هذا على الألفاظ التي لها تعلق بالجانب البشري فحسب كما يتوهم البعض؛ بل

* — ملاحظة: مذهب أهل الظاهر لا يعنينا كثيرا في دراستنا لأنه لا يعترف ابتداء بالواقع وتأثيره في النص، وإن كنا نلتمح من حين لآخر خطأ هذا المنهج في التعامل مع النصوص.

** — "والسبب في اختلافهم معارضه المعنى المنقول من ذلك اللفظ وذلك أن المفعول من تأثير السفر في القصر أنه لمكان المشقة الموجودة فيه مثل تأثيره في الصوم وإذا كان الأمر على ذلك فيجب القصر حيث المشقة، وأما من لا يراعي في ذلك إلا اللفظ فقط فقالوا: قد قال النبي عليه الصلاة والسلام " إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطط الصلاة " فكل من انطلق عليه اسم مسافر حاز له القصر والفطر وأيدوا ذلك بما رواه مسلم عن عمر بن الخطاب " أن النبي عليه الصلاة والسلام كان يقصر في نحو السبعة عشر ميلا " وذهب قوم إلى خامس كما قلنا وهو أن القصر لا يجوز إلا للخائف لقوله تعالى: (إن خفتم أن يفتككم الذين كفروا) وقد قيل إنه مذهب عائشة وقالتوا: إن النبي صلى الله عليه وسلم إنما قصر لأنه كان خائفاً ينظر بداية الجهاد ونهاية المتصدد: ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمد بن أحمد، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر — القاهرة — ط. الرابعة (1395هـ/1975م)، ص 262.

حتى الألفاظ الخاصة بالعبادات؛ فالصلاة مثلا تتأثر بالواقع فتتغير صفتها من المقيم إلى المسافر إلى المريض إلى الخائف... والصوم كذلك يتغير بين المقيم، والمسافر، والنفساء، والخائض، والمريض؛ ولولا أن السنة شكلت لنا نماذج كافية لهذا التغير في العبادات، لأدى ذلك إلى عدم تطابق المعنى المعقول للنص مع الواقع المتغير، وأدى ذلك بدوره إلى التناقض أو المشقة العظيمة، بل إن بعض المفاهيم في العبادات أيضا تتغير؛ فمفهوم الصوم الذي هو "الإمساك عن الأكل والشرب والجماع لقوله **وَعَلَىٰ** **قَالَ** **لَقَدْ** **بَشَرْنَا** **مَنْ** **وَأَتَعَوْا** **مَا** **كَتَبَ** **اللَّهُ** **لَكُمْ** **وَكُلُوا** **وَأَشْرَبُوا** **حَتَّىٰ** **يَبَيِّنَ** **لَكُمْ** **الْحَيْطُ** **الْأَبْيَضُ** **مِنَ** **الْحَيْطِ** **الْأَسْوَدِ** **مِنَ** **الْفَجْرِ** **ثُمَّ** **أَتَمُوا** **الصِّيَامَ** **إِلَى** **الَيْلٍ** **بِالْبَقَرَةِ**:"⁽¹⁾ لم يعد كافيا للإيفاء بالغاية من الصوم بعد ظهور وسائل أخرى لتغذية الجسم قد ترد بعض الأعضاء من غير المنفذ المعتاد للطعام، وهي مسائل مسكوت عنها. والكلام نفسه يقال بالنسبة للجماع، فقد يُمنى المرء من غير ممارسة فعلية لعملية الجماع، ويتم ذلك بمجرد النظر للصور والأفلام الجنسية، بل إن هناك أجهزة ثلاثية الأبعاد تُشعر الفرد بالممارسة الجنسية وكأنه يمارسها فعلا، وبعض النظر عن حكم مشاهدة الصور والأفلام الجنسية، ما حكم الصيام هنا؟ أنا لا أريد أن أقدم فتوى شرعية ولكنني أقصد من هنا الطرح، توضيح العلاقة بين الألفاظ المكونة للنص والواقع المتغير، حيث أن الواقع في تنغيره الزماني والمكاني، يؤدي إلى تغير المعاني المعقولة للألفاظ، ويبقى النص محتفظا بغايته ويُبعدة المقاصد القيمي، وبذلك يكسب النص مرونته وحيويته وتفاعله مع الواقع، ويحافظ على ديمومته وخلوده.

وفي غياب مراعاة الواقع المتغير، صرنا نرى أحكاما وآراء غير متماثلة أو متطابقة مع مقاصد النص، التي تعتبر بمثابة الجهاز المولد للتصورات والأفكار، ما أشعرنا بضرورة إبراز الظروف التي نشأت فيها تلك الأفكار والتصورات حتى يتلاشى سلطانها ونفوذها علينا إلى حد ما، فالنصوص الشرعية جاءت لتحقيق مقاصد الشارع الراجعة إلى الحفاظ على مصلحة الخلق ودفع المفسدة عنهم، فلا ينبغي أن تفهم أو تؤول بعيدا عن تلك المقاصد والأهداف العامة؛ لأن لكل نص دلالة متعلقة بالذات المدركة، فلا يعقل أن نتحدث عن المعنى بمعزل عنها.

هذه المسألة لها أصل في الشريعة الإسلامية في مبحث إناطة الحكم بالحكمة منه أو بعلته، ومعلوم في أصول الفقه أن مناط الأحكام للعلل وليس للحكم لمظنة الحكمة وعدم انضباطها، والإشكال الذي طرحه هنا: هو عدم انضباط العلة أيضا بتغير الواقع (فوصف السفر قديما ليس

¹ — بداية المجهود وغاية المقتصد، ص 437.

هو نفسه اليوم، والسارق الذي استلزم نزول حُكْم القطع ليس هو نفسه الذي استلزم عدم القطع في زمن عمر بن الخطاب)، وبالتالي: هل يمكن جعل الأحكام منوطة بالحكمة ومقاصد الشرع مراعاة لتغير الواقع؟ هذه المسألة من أدق مباحث علم المقاصد وأجلها لحفائها وعظيم ثمرتها⁽¹⁾.

1.2. فقه الواقع بين النظرية والتطبيق:

تقدم لنا البيليوغرافيا الثقافية والعلمية الإسلامية حجما معتبرا من اهتمام علماء الفقه بوجه خاص بمسألة تفعيل الواقع في الفتيا، قال الخطيب البغدادي: "إن الفقيه يحتاج أن يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة، وإلى معرفة الجدل والجزل والخلاف والضد، والنفع والضرر، وأمور الناس الجارية بينهم، والعادات المعروفة منهم. فمن شرط المفتي النظر في جميع ما ذكرناه، ولن يدرك ذلك إلا بملاقة الرجال والاجتماع مع أهل النحل والمقالات المختلفة ومساءلتهم، وكثرة المذاكرة لهم، وجمع الكتب، ودرسها، ودوام مطالعتها"⁽²⁾.

وقال ابن القيم عن علم المفتي بأحوال الناس: "فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم فإن لم يكن فقيهاً فيه، فقيهاً بالأمر والنهي ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح فإنه إذا لم يكن فقيهاً في الأمر، له معرفة بالناس، تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصور له الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق.. بل ينبغي له أن يكون فقيهاً في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتياهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال وذلك كله من دين الله كما تقدم بيانه"⁽³⁾.

وقال أيضاً: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه"^(*)، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات

1 - ينظر مساحت العلة والفرق بينها وبين الحكمة في كتاب أصول الفقه.

2 - الفقيه والمتفقه: الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الناشر: دار ابن الخوزي - السعودية - ط. الأولى (1417هـ/1996م)، ت. عادل بن يوسف العزازي، ج2/334.

3 - إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، الناشر: دار الجيل - بيروت - دون: ط. (1973م)، ت: طه عبد الرؤوف سعد، ج2/204 - 205.

* - حسب اطلاعي وبما يكون هو أول من استعمل هذا المصطلح في الفقه الإسلامي، وقد يتوهم الكثير أن هذا المصطلح حديث.

والعلامات حتى يعيظ به علماً.

النوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يُعَدِمِ احريين أو أحرأ، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله⁽¹⁾. وقال أيضا في حديثه عمن تجوز له الفتيا ومن لا تجوز: "... وهذا يختلف باختلاف الأمكنة، والأزمنة، والقدرة، والعجز؛ فالواجب شيء والواقع شيء، والفقهاء من يطبق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع؛ فلذلك زمان حكم، والناس بزماهم أشبه منهم بأبائهم..."⁽²⁾.

ويقول الألباني: وأنا لا أخالف في صورة هذا العلم الذي ابتدعوا له هذا الاسم ألا وهو (فقه الواقع) لأن كثيرا من العلماء قد نصوا على أنه ينبغي على من يتولون توجيه الأمة ووضع الأحوبة لحل مشاكلهم: أن يكونوا عالمين وعارفين بواقعهم لذلك كان من مشهور كلماهم: (الحكم على الشيء فرع عن تصوره) ولا يتحقق ذلك إلا بمعرفة (الواقع) المحيط بالمسألة المراد بحثها وهذا من قواعد الفتيا بخاصة وأصول العلم بعامة⁽³⁾.

وهو يرى أن: " معرفة الواقع للوصول به إلى حكم الشرع واجب مهم من الواجبات التي يجب أن يقوم بها طائفة مختصة من طلاب العلم المسلمين النبهاء، كأبي علم من العلوم الشرعية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو العسكرية، أو أي علم ينفع الأمة الإسلامية، ويدنيها من مدارج العودة إلى عزها ومجدها وسؤدها، وبخاصة إذا ما تطورت هذه العلوم، بتطور الأزمنة، والأمكنة."⁽⁴⁾.

ويقول القرضاوي في حديثه عن سمات المدرسة الوسطية وخصائصها في وصل النصوص بواقع الحياة وواقع العصر: " ومن خصائص هذه المدرسة: أنها لا تعيش في برج عاجي، مستعلية على الناس، ولا في صومعة منعزلة، غافلة عما يعانون من مشكلات، وما يلابسهم من محن، بل هي تعيش مع الناس، تسمع لأهائهم، وتتألم لآلامهم، وتحس بأوجاعهم الفردية والأسرية

1 — إعلام الموقعين: ابن قيم الجوزية، ج 87/1 — 88.

2 — المصدر نفسه، ج 220/4.

3 — سؤال وجواب حول فقه الواقع: الألباني محمد ناصر الدين، الناشر: دار الجلالين — السعودية — ط. الأولى

(141هـ / 1992م) جمعه علي بن حسن بن علي الخليلي، ص 33.

4 — المصدر نفسه: 35.

والجماعية، وتعايش ضرورتهم وحاجاتهم القريبة والبعيدة، السطحية والعميقة، وتحتهد في أن تشخص الداء، وتصف الدواء، وأن تجد لكل عقدة حلا...⁽¹⁾.

وعلى العموم

— إن كان تفعيل الواقع في عملية الفهم يتمحور حول مدى استيعاب المفسر للتراث والدين من ناحية وفهم الواقع المعاصر من ناحية أخرى، بمعنى آخر الجمع بين الأصالة والحداثة، فإن أغلب علماء الإسلام باختلاف مشاربهم ومناهجهم، يقولون بأهمية مراعاة الواقع، غير أن تركيزهم انصب كله على المسائل الفقهية فحسب، ولم ينتبهوا لأهميته في عملية التفسير وقضاياه. صحيح إن الكل يتكلم عن فقه الواقع، (فقه الموازنات) و(فقه الأولويات) و(فقه النسب) و(فقه السنن) و(تحقيق المناط)، و(النظر في مآلات الأفعال)، الخ، حتى أولئك الذين نعتقد أنهم صادروا الواقع وتأثيره في الفهم والفتوى، هم أيضا لا ينكرون ضرورة العلم بالواقع للتوصل إلى معرفة حكم الله، لكن لا أحد أمكنه تطبيق هذه المعاني وإنزالها منزلة التحريب الفعلي، والسبب في ذلك بسيط فتفعيل الواقع في الفهم يعني الاجتهاد والتحديد، ومخالفة المعهود، وهذا أمر منكر في بعض المناهج قد تصل نتائجه إلى حد الاتهام بالكفر والزندقة.

— أما إن كانت الدعوة لمراعاة الواقع في الفهم تعني العبثية، وأن كل فرد يخق له أن يقول ما شاء دون أدوات ومنهجية، وتعني أيضا إقرار الواقع على ما هو عليه، والتنازل والخضوع له، والافتتان به، و... الخ، فهذا لم يقل به أحد ممن يعتد برأيه فيما أعلم.

يقول علي حرب وهو محسوب على التيار الفلسفي التغريبي: "إن الرأي الذي ندافع عنه، ههنا، لا يعني أن القارئ يقرأ في النص ما يريد أن يقرأه، أو ما يخلو له أن يقرأه، وإلا استحال الأمر عبثا ولغوا؛ فليس القصد إذا أن القراءة هي إمكان قول كل شيء في أي شيء"⁽²⁾.

إذا فالكل يعترف بسلطة الواقع، والكل يرفض تطويع النص باسم الواقعية، إلا القليل ممن شد ونأى لسبب أو لآخر، ومع كل هذا الذي قلناه، فإن الكثير من التجاوزات ترتكب باسم الواقع أو ضده، فما السبب؟

¹ — دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص: الجزئية الفرضاوي يوسف، الناشر: دار الشروق مصر — القاهرة — ط. الثانية (2007 م)، ص150.

² — نقد الحقيقة: علي حرب، الناشر: المركز الثقافي العربي لبنان — بيروت — ط. الأولى (1993 م)، ص8.

1.3. تفعيل الواقع بين الغلو والتفريط:

يعد سؤال تفعيل الواقع محيرا أو غير مستساغ بعد الذي علمناه من اتفاق العلماء على أهميته، لكن الجواب يخفي في المنهج الذي نختاره للبحث في الموضوع، " والحق أن المنهج Method والموضوع Object لا يمكن أن ينفصلا: لقد خطط لنا المنهج مقدما ما سوف نراه لقد أنبأنا ماذا يكون الموضوع بوصفه موضوعا. لهذا السبب يعد كل منهج تأويلا بحد ذاته. غير أنه أحد التأويلات فحسب، والموضوع الذي يرى بمنهج آخر سيكون موضوعا آخر"⁽¹⁾.

نعم إن المنهج يخطط لنا مسبقا ما سوف نراه عن الموضوع، ولذا فهو يمثل تأويلا بحد ذاته قبل أن نبدأ عملية التأويل، بل إن الأدوات التي نختارها في التأويل هي في حد ذاتها تأويلا أيضا كما يقول عادل مصطفى⁽²⁾، وبالتالي إذا أردنا أن نتم عملية التأويل التي يمتزج فيها النص والواقع، فيجب أن لا نقف عند التحليل، لأن التحليل يقف عند استخدام المنهج والأدوات، فتأتي النتائج متشابهة، فاقترضنا ذلك تجاوز هذه المرحلة لتحقيق التأويل الفعلي.

لذلك فمناهجنا لا تسمح لنا بتفعيل الواقع أكثر مما هو موجود، لأنها صيغت في زمن مختلف وواقع مختلف، ناهيك عما تحمله من أخطاء أو معوقات، تجعل من التأويل منحصرًا في اتجاه واحد لا يتغير ولا يتعدد.

ورغم كل ذلك فبعض المؤولين له القدرة على الإصغاء للنص والغوص في أعماقه لفهم معانيه، وله من القوة ما يتجاوز بها المنهج، فيرجع لنا وقد عليم منطلق النص ودلالته، فتسهل عنده المطابقة بين النص والواقع، دون إضرار بهذا أو ذاك، لكن هذا النوع من المؤولين يلقى الرفض المطلق، ليس لأنه ادعى علم منطلق النص، ولكن فقط لأنه تجاوز المنهج.

فإذا بسط بينته واتضح أن كلامه قد بني على معايير عقلية، تركز على ضوابط شرعية وقياسات من القرآن والسنة، أهموه بأنه عقلاني .. !! ووصفوه بأنه فاقد الإيمان، أو ضعيف العقيدة، فاسق، مبتدع، معادي للدين، علماني، حدائي، مستغرب... بل صارت هاته العبارات جاهزة وحاضرة لتوزع وتلصق على جبين المخالفين كما تلصق بطاقات السلع الدالة على مصدرها.

¹ — فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا — نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر — : عادل مصطفى، الناشر: رؤية للنشر والتوزيع، مصر — القاهرة — ط. الأولى (2007م)، ص48.

² — المصدر نفسه

والمدهش في الأمر، أن استخدام العقل يتجاوز المنهج، عيب مشين في نظر هؤلاء، شأنهم شأن قوم لوط عندما تنادوا " أخرجوا آل لوط من قريبتكم إهم أناس يتطهرون" فالطهارة والعقل مفخرة للمرأة، وليس عيبا يستوجب السكران أو العقوبة.

إن عملية استئصال العقل هاته، ومصادرة الفكر، قد أسقطت كيان الأمة سقوطا موجعا، وجعلتها تعاني الكثير من الانقسام والاضطراب، وتفقد التوازن والانسجام؛ فقد ظلت تعزف على وتر العقل والعلم والحرية والإبداع والواقعية... وغير ذلك من المعاني الجميلة، ونسيبت تماما أها حجرت عليها ووقفت لها كل مرصد. وما لبثت أن أحاطت بالنص فكتمت أنفاسه وشلت حركته تحت غطاء التقديس والحفاظة عليه.

وشيئا فشيئا بتنا نقبل التناقض، بل ندافع عنه ونختلق له كل المبررات، بل أوهمنا أن السؤال بدعة!!! وأن مطلق الإيمان الحق هو التسليم بالعقيدة والشريعة، وجهلنا أن التمييز بين الحق والباطل لا يتم في غياب العقل؟ وأن الطرف الآخر لا يُدرك خطأه الذي هو عليه خارج التعقل؟

إن هذا الفكر الذي يعادي العقل ويصم آذانه عن صوت الواقع، هو السبب الرئيسي في جمود الفكر الديني اليوم، وظهور الاتجاه التغريبي العلماني كردة فعل، ذلك أن أتباع المذهب النقلي يتمسكون بحرفية النصوص دون التغلغل في فحواها، ومعرفة مقاصدها، ومدى تطابقها مع الواقع، ولا يعترفون بالتعليل مطلقا، ويرفضون التدليل للأحكام، والقياس، والتأويل، وكل ما يمت إلى ذلك بصلة من مجاز وكناية... ويعادون كل أنواع الحرية والإبداع.

فالعقل عندهم قوة بدون تأثير أو فاعلية، ومهمته الوحيدة في الدين؛ الاتباع والتقليد، دون بذل أدنى محاولة لإدراك العال أو مقاصد التشريع!!!

بسبب تلك السياسة التي تعتمد التهميش وإقصاء العقل، لم نر تعابير فعلية لتفاعل النص والواقع إلا نادرا، وأذكر جيدا أن يوسف القرضاوي سئل في محاضرة ألقاها بجامعة الأمير عبد القادر بالجزائر، عن الضجة الكبرى التي أثارها كتاب (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث

لمحمد الغزالي فقال: "إنني لا أملك جرأة الشيخ الغزالي^(*)، ولي فتاوى كثيرة أحتفظ بها لنفسي ولا أجراً على البوح بها".

فهل الإسلام هو الذي يمارس أسلوب تكميم الأفواه على أتباعه؟ أو أن بعضاً من أديبائه ممن نصبوا أنفسهم حماة لعقيدته وحراساً لشريعته، هم الذين تولوا حمل تلك المسؤولية^(**)؟ في المقابل: إذا كان هؤلاء حجروا على النص وبالغوا في تقديسه حتى صادروه حقه في التعبير عن نفسه، فإن فئة أخرى بالغت في الاستخفاف به والتطاول عليه باسم سلطة الواقع، ومستجدات العصر، حتى سلّته حقه في التوجيه والتسيير.

فهل الأصل في مسابرة الواقع، مسابرة رضا الناس في ضلالهم، والتكبر عن الحق، واتباع الهوى، وطمس البصيرة، والتجاسر على النصوص، والنظر إليها على أنها تابعة لا متبوعة، ومقودة لا قائدة.

يقول محمد النوبهي: "الحقيقة التي يشهد لها التاريخ هي أن القيم الأخلاقية ليست قوالب ثابتة لا يطرأ عليها التغيير، بل هي في تطور دائم وتبدل مستمر، وسر هذا أنها ليست اعتبارات نظرية بل هي أمور حيوية جداً، متصلة أشد الاتصال بضرورات المجتمع وظروفه، مرتبطة بنظامه السياسية، وأحواله المادية، وأوضاعه الاقتصادية، وطرق تحصيله للرزق؛ فهي تتغير — أو ينبغي أن تتغير — كلما تغيرت هذه الظروف واحتلقت هذه الضرورات"⁽¹⁾.

* — لم نعهد رجلاً مثله في حرأته للحق ودفاعه عنه رحمة الله عليه، قال باكيا في آخر محاضرة له بجامعة الأمير عبد القادر بالجزائر وهو يبشربنا بصدور هذا الكتاب: إني مسؤول عن كل كلمة فيه، وأنا مستعد للعدول عن رأيي إذا وجدت رداً مقنعاً.

** — إن حجج الظاهرية ظاهرة من النص ولا تحتاج إلى كثير عمارة لثبوتها ربحاً كمالاً. وكذلك المقاصديين، لكن الأمة سعت منذ بداياتها إلى إحياء مقاصد النصوص، والسو الوفوف عند ضواهرها، والفاصل بين المقاصديين والظاهرية هو الواقع، فالواقع يتغير، وكلما ازداد الواقع تغيراً، ازدادت الحاجة إلى اعتبار المقاصد، والخروج عن الظاهر، وقد تجلّى ذلك في اعتماد مصادر الشريعة الكثيرة كالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلّة، والعرف، وسد الثرأع، وغيرها... وهي كما لا يخفى مصادر زائدة على الخطاب الخارجي: لا حكم إلا لله، وهو ما كان يفهم منه تماماً عبارة: لا حكم إلا بالكتاب والسنة، ومن تجلّى أن الأمة اختارت مذهب الفقهاء أيام المجد الحضاري وانحسر بذلك مذهب الظاهرية.

¹ — نحو ثورة في الفكر الديني: محمد النوبهي، ص: 64، عن كتاب فقه الواقع أصول وضرابط لأحمد بوعود، الناشر: دار السلام، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1426هـ / 2006م)، ص: 74.

وهذا الرأي في الأصل ليس للتبويهي وإن كان له فيه حق الإلتباع، بل هو مذهب فلسفي يترجمه في العصر الحديث، الفيلسوف فرديريك نيتشة (1844م — 1900م) (*)، والادعاء بأنه حقيقة ثابتة، ادعاء باطل؛ دليل ذلك مخالفة الكثير من الفلاسفة لهذا المذهب (**). (***)

وعلى هذا الأساس أيضا ينتقد نصر حامد أبو زيد تصورات الخطاب الديني للعقيدة الإسلامية، في إجراء تأويلي ساخر، معتبرا أن كل ما جاء في نصوص العقيدة الإسلامية من ذكر للملائكة والجن واليوم الآخر، ومشاهد يوم القيامة، والعقاب، والثواب... وغيرها كلها تصورات أسطورية، فيقول: " ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القران في اللوح المحفوظ، اعتمادا على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك، بعرشه وكرسيه وصورته ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الخوفه بالشياطين والجن، والسجلات التي تدون فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر وبعيمه

* ... وهي فلسفة حد متأثرة بنظرية التطور عند دارون، تقول بأن الحياة إذا كانت " هي تنازع البقاء، وبقاء الأصلح، عندئذ تكون القوة هي الفضيلة الأساسية، والضعف هو النقيضة الوحيدة، الخير هو الذي يجلب ويظفر، والشر هو الذي يستسلم ويمتل... إن ما يحتاج إليه في هذه المرحلة التي سميها بالحياد هو القوة لا الضيعة، والخيرياء لا احصوع، و الذكاء الحازم لا حب الغير ومساعدة الناس. إن المساواة والديموقراطية مناقضة لنظرية الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح.

كما أن هدف التطور هو العاقبة لا حماة الشعب، الحكم العنصر في جميع الخلافات. مصادق الأمم، هو القوة لا العدالة. هذا هو ما اعتقده فرديريك نيتشة " انظر ترجمته عند وول ديورانت: قصة الفلسفة، ص 504 وما بعدها.

** يقول الفيلسوف الفرنسي فرانسوا ماري François Marie المشهور بس: فولتير (1694- 1778): الأخلاق واحدة .. في كل زمان ومكان، وفي فروع بلا نهاية تتحدث باسم الله " ويصوغ قواعده الأخلاقية في البيتين التاليين: من عرف إلى آخر من أطوار العالم، تحدث، من تصيح. أبعد الله... ولكن عادلة، وحسب بانوطن. " الفلسفة الفرنسية من ديكرات إلى سارتر: جان فال John val - الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر-القاهرة-، بدون ط .

ت. ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: فؤاد زكرياء، ص 51.

*** ... ثم ينته إلى علمنا يوما أن انقلبت القيم الحميدة في المجتمعات؛ والتي تحمل قيمها في ذاتها، كالعدل، والتعاون، والصدق، والامانة، والعفو، والإحسان والعطف، و... الخ مذمومة ومكروهة، أو تغيرت القيم الذميمة كالظلم، والكذب، والخداع، والغش، وضرب النبيم، وقهر الضعيف، و... غيرها من الأخلاق الذمومة، فصار مرغوبا فيها، إننا لا نحتاج إلى كثير أدلة على ثبات القيم الأخلاقية، بل يكفي شاهدة اتفاق الإنسانية جمعاء على مجازها، فتمتازت المجتمعات الإنسانية المختلفة نفس المبادئ والأسس الأخلاقية في كل بلدان العالم، رغم اختلاف أديانها وإيديولوجياتها، ويكفي المرء الإطلاع على أي دستور لحقوق الإنسان في أي بلد كان، ليجد أن معيار الأخلاق واحد لا يتعدد. نعم قد تتداخل بعض القيم؛ كاخترية مع طاعة الوالدين أو السلطان مثلا، أو تقترن برغبة الإنسان أو غايته فتحدث نوعا من الاختلال في التوازن والاختلاف في الأحكام، ولهذا كان الدين ركائز القوانين.

ومشاهد القيامة والسير على الصراط.. إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية⁽¹⁾.

وبالحملة فالناس أمام الواقع، أو الأصالة والمعاصرة كما يسميها الجابري، ثلاثة أصناف رئيسية: مواقف "عصرانية" مواقف "سلفية" ومواقف "توفيقية":

" فنجد من بين دعاة المعاصرة من يحملون إيديولوجيا ذات مضامين ليبرالية، وآخرين يشرون بإيديولوجيا اشتراكية، تطويرية إصلاحية، أو ماركسية لينينية، كما نجد فيهم صاحب النزعة القطرية الضيقة، وداعية القومية العربية، وقد يتفقان أو يختلفان في المضمون الإيديولوجي الذي يعطيه كل منهما لدعوته: ليبرالي، اشتراكي.. الخ. أما دعاة الأصالة فتوزعهم، هم كذلك، عده اتجاهات: فمن سلفيين رافضين لكل نظم العصر ومؤسسانه وفكره ونماذجه باعتباره عصر "جاهلية" يجب تركه جملة ونفصلاً والعودة إلى "النهج" الأصيل، إلى إسلام السلف الصالح الذي يحدد أساساً بعصر الرسول.. إلى سلفيين معندين يشنون من حصار العصر ومؤسسانه ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية أو ما يمكن تبريره بأسلمها، وفي ذات الوقت يوسعون من دائرة "السلف الصالح" لتشمل كل العصور الإسلامية المزدخرة وبكيفية خاصة تلك التي كان الخليفة فيها "سليماً" يصل بأرباب الدين ويستشير أهل الحل والعقد الخ.. إلى الذين يروا في أفكار هؤلاء الذين ينادون إلى البحث في نظم الحضارة العربية الإسلامية وقيمتها عن أشياء ونظائر لمؤسسات الحضارة المعاصرة وقيمتها، والأخبار لها بوصفها أسماء أو صيغاً جديدة لمؤسسات وقيم عربية إسلامية "أصيلة". أما التوفيقيون فهم أكثر تشعباً: منهم السلفي ذو المول اللبرالية، ومنهم اللبرالي ذو المول السلفية، ومنهم الماركسي الأهمي، والماركسي العربي، والقومي الليبرالي، والاشتراكي القومي، والسلفي العروبي، والعروبي العلماني ذو المول السلفية، والعلماني العروبي ذو المول اللبرالية، أو الماركسية، إلى غير ذلك من التركيبات "المزججة" التي يمكن صياغتها من الألقاب المنتشرة في الساحة السياسية والفكرية العربية⁽²⁾.

وأعتقد بعد هذا العرض المفصل الذي قدمه الجابري عن الإيديولوجيات المختلفة التي تنتشر في الساحة العربية الإسلامية، أن الخلاف ليس بسيطاً كما يتخيله البعض بين تيار ليبرالي وأصولي فحسب، بل هو أكثر تعقيداً وتشابكاً، بحيث يصعب حصر الآراء فيه في موقف شخص أو شخصين، أو اتجاه أو اتجاهين، والمشكلة في أساسها يتحكم فيها كما قلت سابقاً: المنهج المتبع في عملية التأويل، والآليات والأدوات المستخدمة في الفهم.

¹ — النص السلطة الحقيقة: نصر حامد أبو زيد، الناشر: المركز الثقافي العربي، — بيروت — ط. الأولى (1995م)، ص 135.

² — إشكالية الفكر العربي المعاصر: الجابري محمد عابد، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان — بيروت — ط. الثانية (1990م)، ص 16.

2. الفهم المتجدد للنص:

2.1. التجديد في القواعد أم التصورات؟

إن أي قاعدة في التفسير لا يمكن أن تكون محددة أو عامة لسبب واحد؛ وهو أن التصورات التي صيغت على أساسها تتطور، ويمكن أن يثبت عدم صلاحيتها في المستقبل للتعامل مع النص القرآني أو على الأقل في مجال من مجالاته؛ بمعنى أن التصورات الموجودة في التفسير تتغير فتتغير القواعد، وأيضاً: فإن القواعد تتغير فيتم تغيير التصورات، وإن كان بناء القاعدة الحديثة لا يفند بل يعمل على تعميق المفاهيم والتصورات التي كونتها العلوم القديمة؛ وبالتالي توضع الحدود التي يمكن في نطاقها استخدام هذه التصورات القديمة حتى لا تؤدي إلى نتائج غير صحيحة، فإن جميع القواعد التي وضعها علماء التفسير لا تلغى، بل يخصص حدود استخدامها فقط أو تعادل، فالمناهج المختلفة التي تعاملت مع النص القرآني كمناهج المفسرين والأصوليين والفقهاء واللغويين والمتصوفة وعلماء الكلام... جاءت ثمرة لواقع معين ومعالجات مرهونة بزمنها، ولا تعدو أن تكون اجتهادا بشريا خطؤه وصوابه متقاربان، وجائزان، وقد حقق أبعادا طيبة في زمنه، لكن تعميم منهج ما على كل مجالات القرآن خطأ يجب تداركه، وبهذا الاعتبار تحفظ الشيخ الغزالي رحمه الله تعالى - في نقل المنهج الأصولي ليصبح منهجا للتعامل مع النص القرآني في المجالات والمجاور كلها، " لأن كل أفق من هذه الآفاق له صبغته، وله منابعه، وله هدفه الذي يسير إليه... ونقل المنهج الأصولي ليصبح منهجا للتعامل مع النص القرآني في المجالات والمجاور كلها، فهذا غير صحيح، وغير دقيق؛ فلكل مجال آلات لفهمه"¹. وكذلك فإن القول: " بأن منهج دراسة الأحكام يُنقل ليصبح منهجا لدراسة الأخلاق ودراسة التربية فهذا غير صحيح؛ لأن كل منهج له ضوابط، ولكل مقصد طبيعته وخصائصه.. وهذا يعني أني أبحث في الأحكام عن الكلمة: هل هي عامة؟ هل هي خاصة؟ هل هي مطلقة؟ هل هي مقيدة.. وهكذا؛ لكن عندما أدرس الأخلاق مثلا، أو التربية، أو قصص الأمم، أو الكونيات وما يتصل بها، فما علاقة ذلك بهذا المنهج؟ ولماذا يفرض على بقية المجاور القرآنية التي لها طبيعتها ومقاصدها وأدواتها ومناهجها؟.. لا يمكن أن يقبل هذا.. تقول الإحصائيات: إن كتب الفقه تشكل نصف الثقافة الإسلامية"².

¹ — كيف نتعامل مع القرآن: الغزالي محمد، ص47.

² — المصدر نفسه: ص46

2.2. أهمية تطابق النص مع الواقع:

من ناحية أخرى: ليس هناك ما يمكن أن نسميه مسلمة أو خيرة أولية أو قبلية فيما يتعلق بالطريقة التي يمكن أن تكون تلك التصورات، ولا كيف يجب أن ننسق هذه التصورات مع الواقع الخارجي، إن العامل الوحيد في ذلك هو النجاح في إيجاد الحلول من منطلق شرعي يتناسب والواقع، ويحفظ من التناقض، وكل ما نحتاج إليه هو اختيار مجموعة من القواعد الثابتة، لأنه دون هذه القواعد يستحيل الحصول على المعرفة المطلوبة؛ الشأن في ذلك شأن أي لعبة، فالقواعد وحدها هي التي تجعل اللعبة ممكنة، ومع ذلك فإن النتائج لن تكون نهائية بل تكون صحيحة في الزمان والمكان الخاص.

إننا بحاجة إلى رؤية شاملة من خلال الواقع والظروف التي نعيشها، فكل عصر رؤيته في ضوء مشكلاته ومعطياته، والمناهج القديمة لم تعد تحقق اليوم الفقه المطلوب بمعناه الشمولي كما يقول الشيخ الغزالي: [أي فقه الحياة]، والذي يعني الرؤية الشاملة بدل الرؤية التجريبية، والموضوعية بدل الموضوعية، والاقتصار على الاجتهادات السابقة بمناهجها وقواعدها يساهم بقدر كبير في محاصرة العقل، ووضع الأقفال والأوصاد على تدبر القرآن، وليس هذا دعوة لإلغاء اجتهادات الأولين ولا الاقتصار عليها أيضاً؛ إذ أن تقديس الفهم البشرية والحجر على العقل، يشلّ الدين، ويوقف امتداده في بعده الزماني والمكاني، وإنما هي دعوة إلى اصطحابها معنا في عملية الفهم، كوسيلة تعني الرؤية وتعين على الفهم.

ويطرح ذلك سؤالاً: هل صحيح إن التصورات لا يمكن استخلاصها من ظاهر النص وإنما بالتعمق فيه؟ وهل هناك أي أمل في أن يقودنا الظاهر إلى نتيجة صحيحة ما دامت هناك تصورات كثيرة تتفق والظاهر ولا تصل إلى عمق النص؟ هل الظاهر في هذا مبدأ يعتد به ونطمئن إليه؟
إننا مقتنعون بأننا بواسطة قواعد أصولية بحتة يمكننا أن نكتشف التصورات أو المقاصد التي تكون تلك التصورات، أما الظاهر فيمكن أن يوحى إلينا بالتصورات أو الأحكام، ولكن هذه التصورات لا يمكن أن تكون نهائية، وإن كانت تكتسي أهمية بالغة في بناء الأحكام، وتبقى المبادئ والمقاصد الكلية للشريعة هي المحك التي نثبت به صحة أو انتفاء هذه الأحكام والتصورات. تماماً كالظاهرة الطبيعية؛ فالعوام من الناس ينظرون إلى ظاهرها فيتعجبون من أمرها

أو قد لا يعبرونها بالا، لكن العلماء والمفكرين فإنهم يفوضون في أعماقها ليكتشفوا قوانينها ويسوا تصوراتهم عنها، وإن كانوا ينطلقون من ملاحظاتهم الحسية الظاهرية، لذلك فإن التصورات والأحكام مهما كانت وحتى نظمت إليها، يجب أن تكون مرتبطة مباشرة بظاهر النص؛ لأن هذا الارتباط هو الذي يحدد قيمة أي نوع من التصورات، وإن كان هذا الارتباط بالذات لا يمكن الكشف عنه إلا بالمكابدة وبذل الجهد، حيث لا بد من استخدام العمل الذهني فيه.

ثم إن للنص طبقات في الفهم، فطبقة الظاهر هي طبقة أولية ترتبط مباشرة بالنص والقضايا التي يتناولها، ولا يتضمن الفهم هنا في أول أطواره شيئاً عدا ذلك، ويستطيع أن يفهم هذا المستوى من الفهم بحاجات التفكير اليومي عموماً، لكن هذا الوضع لا يمكن أن يقنع الروح العلمية الحقة؛ لأن مجموع التصورات والأحكام التي نحصل عليها على هذا النحو ينقصها التماسك المنطقي كلية، وقد تقضي إلى بعض التناقضات، ولسد هذا النقص، سوف يضطر المرء إلى الغوص في أعماق النص، ليتجاوز الطبقة الأولية إلى طبقة أخرى ليس بينها وبين الظاهر تحاوب كبير، أو ليس بينهما ارتباط مباشر، فإذا سعينا أكثر وراء الوحدة المنطقية للنص، قادنا ذلك إلى درجة ثالثة للفهم وربما رابعة، وهذا هو معنى قول أبي الدرداء رضي الله عنه "لا يفقه الرجل حتى يجعل للقرآن وجوهاً"⁽¹⁾ وقول ابن مسعود رضي الله عنه "من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن"⁽²⁾ قال ابن سبع في كتاب شفاء الصدر: هذا الذي قاله أبو الدرداء وابن مسعود لا يحصل بمجرد تفسيره الظاهر، وقد قال بعض العلماء: لكل آية ستون ألف فهم وما بقي من فهمه أكثر، وقال آخرون: القرآن يحتوي على سبعة وسبعين ألف علم؛ إذ لكل كلمة علم ثم يتضاعف ذلك أربعاً إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع"⁽³⁾.

¹ — أخرجه أبو نعيم الأصبهاني أحمد بن عبد الله، في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان — بيروت — ط. الرابعة (1405هـ)، ج 211/1. وابن سعد أبو عبد الله محمد بن منيع البصري في كتاب الطبقات الكبرى، الناشر: دار صادر، لبنان — بيروت —، دون: ط. ت. ج 357/2.

² — وفي مجمع الروايات: عن عبد الله بن مسعود قال: "من أراد العلم فليثور القرآن فإن فيه علم الأولين والآخرين. رواه الطبراني بأسانيد ورجال أحدها رجال الصحيح"، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: الهشمي نور الدين علي بن أبي بكر، الناشر: دار الفكر، لبنان — بيروت — دون: ط. (1412هـ)، ج 11667، ج 342/7.

³ — البرهان في علوم القرآن: الزركشي، ج 454/1.

2.3. النتيجة:

مهما يكن من أمر فقد بات واضحاً حلياً، أن النص ليس معزولاً عن الواقع وأن التطابق بين النص ذو الخصائص المتعالية والمجردة، والواقع ذو الخصائص الأرضية المتغيرة، ممكناً في ظل وجود الحقائق الثابتة في الواقع، والمعاني النسبية المتغيرة في النص، ومعنى هذا أن الجدل بين النص والواقع لن يتوقف أبداً مادام هناك بتحدد مستمر. إلا أن الإبداع الدائم في ضوء الفهم المستمر لتلك الحقائق الثابتة والمعاني المتغيرة هو الذي يجعل التطابق ممكناً، ويقضي على المعركة بين النص والواقع.

وإذا كان النص هو الكتاب التدويني الذي أنزله الله للكشف عن صور الواقع والسير به نحو السمو والكمال، فإن الواقع هو الكتاب التكويني كما درج العلماء على تسميته، به يتم الكشف عن حقيقة النص التي تكون قد غابت عن العقول، وخفيت عن الإدراك، " فإذا كان للنص قدرة على الكشف عن صور الواقع والتنبؤ به بأشكال مختلفة مهما كانت مجتمعة؛ ففي المقابل نجد أن للواقع مقدرته الخاصة على الكشف عما يحمله النص من حقائق ومضامين، بل وأثبت أن له القدرة على إزالة ما رسم في الأذهان من تصورات مستمدة من ظاهر النص التي عُدّت واضحة ومطلقة، فهو من هذه الناحية؛ إنما يعمل على تصحيح رؤانا التي كنا نتصور أنها ما يريد النص أو الخطاب، ومنه يتبين أن الواقع أهم مقياس يمكن أن يعول عليه في الفهم واستكناه الحقيقة، ومن ذلك الحقيقة الدينية المعبر عنها بحقيقة النص"⁽¹⁾.

وعلى كل: فأنا لا أدعي أنني عاجلت مشكلة النص والواقع، كما لا أدعي أنني كشفت سر الحقيقة المطلقة التي يهيم بالكشف عنها كل مفكر، لكن أعتقد أن المسألة الآن صارت واضحة بما يكفي لمعرفة أن أصل الأفكار المختلفة حول النص القرآني، هو الاختلاف في حقيقة الحقيقة؛ لأن البحث عن حقيقة النص، يسبقه البحث عن الحقيقة:

— هل الحقيقة موجودة فعلاً؟

— وإذا كانت موجودة، هل هي نسبية أم مطلقة؟

— وإذا كانت مطلقة، هل يمكن للعقل البشري أن يدركها؟

لن أقدم جواباً هنا، وإن كان لي رأي حول هذه الأسئلة فقد قلته من قبل، لكن من اللازم الإشارة إلى أن جميع الآراء التي نسمعها اليوم حول الكشف عن حقيقة النص، هي في جوهرها أفكار قديمة قدم البحث عن الحقيقة، ولو بحثنا في الأمر، فسنجد أن كل الأفكار، قد ناقشها

¹ — تحليل الخطاب والواقع: يحيى محمد، ص 25.

الفلاسفة من قبل، كأرسطو وأفلاطون والسوفيستائيين، لكنها في قوالب جديدة وأشكال مختلفة، مع بعض الزيادات التي تولدت بتطور العلوم والمعارف.

وكل ما في المسألة أن مسائل الحقيقة الفلسفية طبقت على الحقيقة المعرفية للنص، بالشكل التالي:

— البحث في حقيقة الوجود.

— البحث في حقيقة النص.

فقاسوا هذا على ذلك وألحقوا هذا بذلك.

وأما عن بروز ظاهرة الجدل السوفيستائي والسقراطي إلى السطح اليوم، فلذلك سببان:

الأول: ما أفرزته نظرية النسبية من هزة عنيفة في العلوم التجريبية التي كانت تمثل عالم الحقائق المطلقة؛ فكان من الطبيعي جدا أن تتأثر حقائق العلوم الأخرى بفلسفة النسبية، ليمارسها بعد ذلك كل مفكر حسب تخصصه.

الثاني: الحجم والسرعة المذهلة للتغير الذي ينتجه الواقع اليوم، ولد قوة هائلة تضغط على النص لمواكبة الواقع وإجراء التوافق معه.

الفصل الثاني: مع المفسر

المبحث الأول: حاجة النص القرآني للمفسر.

1. الإهام في شكل النص:

1.1. الفرق بين الكلام المسموع والمكتوب:

- 1.1.1. القرآن كلام مسموع.
- 1.1.2. في تحول الكلام المسموع إلى نص مكتوب.
- 1.1.3. عملية إعادة قراءة الكلام المسموع.
- 1.1.4. إشكالية مطابقة الفهم للمكتوب.

1.2. الإهام في شكل النص القرآني:

- 1.2.1. انتقال القرآن من الكلام إلى الكتابة وأثره في الفهم.
- 1.2.2. قراءات متواترة أم فهم مختلفة.
- 1.2.3. حد النص القرآني المعروض للفهم.

2. الإهام في معنى النص:

2.1. البحث عن الدلالة.

2.2. الإهام المتعلق بالألفاظ وتراكيبها:

- 2.2.1. الإهام الحاصل من جهة الاستثناء.
- 2.2.2. الإهام الحاصل من جهة احتمال النقل بالعرف أو بالشرع.
- 2.2.3. الإهام الحاصل من جهة احتمال المجاز.
- 2.2.4. الإهام الحاصل من جهة احتمال الإضمار.
- 2.2.5. الإهام الحاصل من جهة احتمال التخصيص.

2.3. الإهام في طرق الكشف عن الدلالة:

- 2.3.1. طريق العبارة.
- 2.3.2. طريق الإشارة.
- 2.3.3. طريق الدلالة.
- 2.3.4. طريق الاقتضاء.

3. النتيجة:

المبحث الثاني: المفسر أنثروبولوجيا:

1. أثر العوامل الطبيعية والاجتماعية على المفسر:

1.1. الانتشاد إلى الماضي وأثره في التفسير.

1.2. أهمية علم الأنثروبولوجيا:

1.2.1. علم الأنثروبولوجيا.

1.2.2. أهداف الأنثروبولوجيا.

1.2.3. أهمية علم الأنثروبولوجيا.

1.3. علاقة علم الأنثروبولوجيا بالمفسر:

1.3.1. جدلة التأثير بين الإنسان والطبيعة.

1.3.2. معالم تأثير الطبيعة على الإنسان.

1.3.3. أثر العوامل الطبيعية في المفسر.

2. النمو المعرفي للمفسر:

2.1. اختصاص الإنسان بالنمو المعرفي.

2.2. عوامل النمو المعرفي:

2.2.1. العامل البيئي.

2.2.2. العامل الفسيولوجي.

2.2.3. عامل التعلم.

2.3. أثر التعلم في النمو المعرفي للمفسر.

3. النتيجة:

المبحث الثالث: قليات المفسر وأثرها في فهم النص القرآني

1. النموذج المعرفي (البراداييم):

1.1. تعريف البراداييم:

1.2. البراداييم التفسيري في مسألة المحكم والمشابه:

2. القليات التأسيسية:

2.1. تأسيس الآلة.

2.2. تأسيس المنهج.

3. النتيجة:

إن النص القرآني يشكل الطرف الأول من معادلة التفسير، لكنه صامت جامد والواقع هو الذي يبعث فيه دائما الحياة والحركة ويهبه ترياق الشباب والخلود، هذه الازدواجية التي تلامس الجانب الماهوي للنص القرآني بحيث تكسبه صفة التعالي والتجرد والإطلاق من المصدر، والتغير والحدوث في غايته الأرضية من معانقته للواقع، تجعل منه متشابهما مبهما يطلب من يفهم العلاقة بين المتعالي والأرضي وقواعدها وآلياتها، كي لا يجرد النص من مصدره المقدس أو يتعد به عن الواقع الذي جاء من أجله، لذلك كان لا بد من وجود طرف ثاني في معادلة التفسير يتمثل في المفسر الذي يقوم بعملية التطابق بين المتعالي المطلق والأرضي المتغير، غير أن هذا المفسر الذي يتعرض للنص بالفهم لا يُقبل على هذه المهمة خالي الذهن، صفر اليدين، بل يأتي وقد نحت الواقع البيئي والثقافي آثارا قد تساهم في نمو معرفته بالنص، وقد قلب تأثره عكسيا بحيث تعيق وتشوش عليه عملية الفهم.

ضمن هذه الحقول الثلاثة النص، المفسر، الواقع، وعلاقة بعضها ببعض سأحاول الإجابة عن الكثير من الأسئلة، منها على سبيل المثال:

- ما علاقة النص بالمفسر؟
- وماذا فقد الخطاب الإلهي عندما انتقل من الصوت إلى الكتابة؟ وما الآثار التي خلفها هذا الانتقال على عملية الفهم؟
- وما حدود النص المعروض للفهم؟ وما مبلغ إصابة المفسر لمعاد الله منه؟
- وما مدى وضوح معنى النص؟ وهل المعنى يفرضه النص أو القارئ؟ أو هما معا؟
- وإلى أي حد يمكن للواقع البيئي والاجتماعي أن يؤثر على فهم المفسر للنص؟
- وهل فعلا يستقل المفسر بعملية تفسير النص؟ أم أن عوامل خارجية تفرض نفسها على المفسر، فتحدد له المعالم وتضبط له النتائج مسبقا؟

المبحث الأول: حاجة النص القرآني للمفسر.

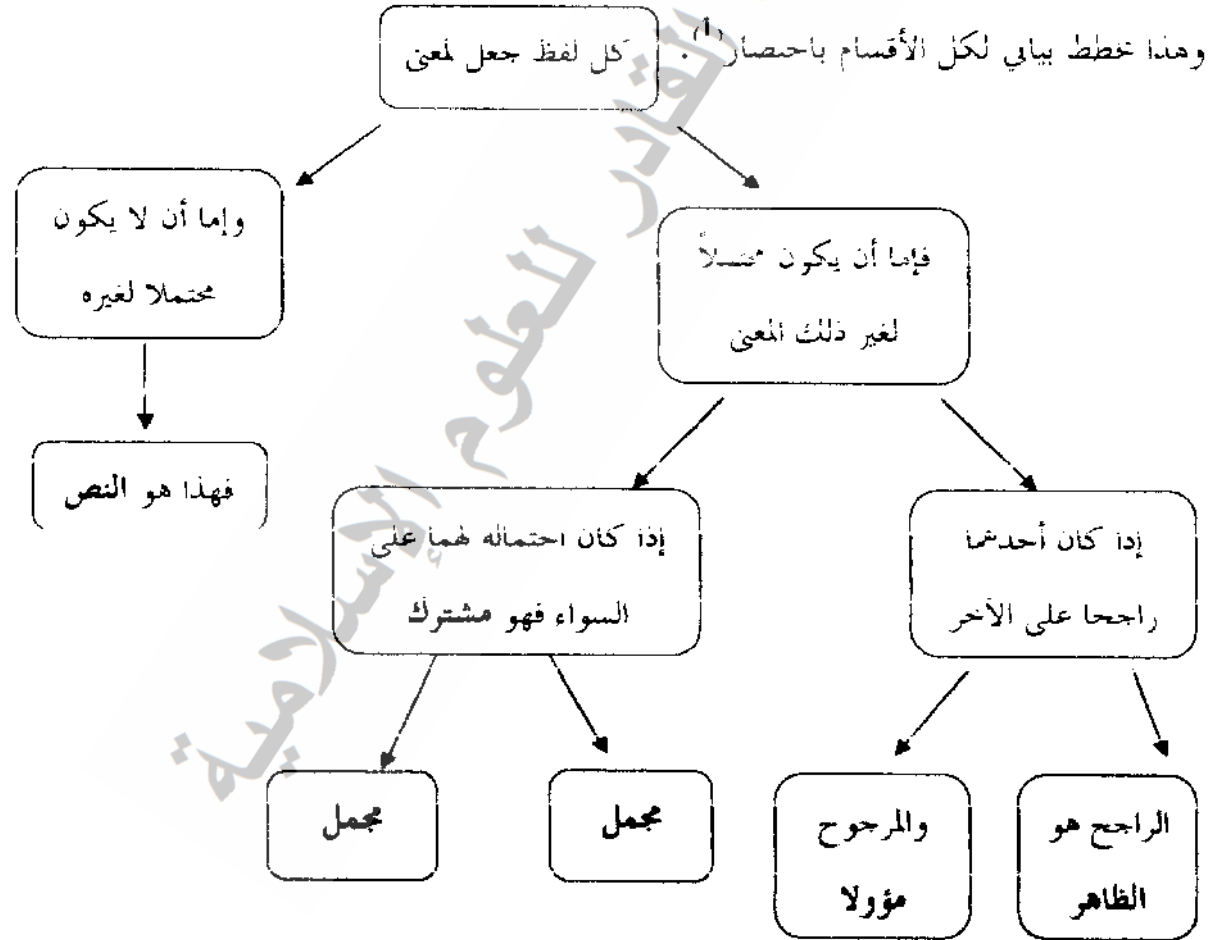
لماذا نفسر النص القرآني؟ وهل النص القرآني يحتاج إلى من يفسره؟
لا شك أننا لا نفسر ما هو مفسر، ولكننا نفسر ما خفي ففهمه فاحتاج إلى بيان وإيضاح،
ذلك لأن العبارات التي يرمز بها المتكلم إلى مقصد ما، تتأخر من حيث الوضوح والإهام، بحيث
أثما تحتاج إلى تفسير إذا لامسها الإهام أو الغموض من أحد الجانبين إما في الشكل وإما في
المعنى، وقد اعتاد الأصوليون تقسيم كلام الباري إلى مجموعتين رئيسيتين:

الأولى: وهي التي تدل على مراد الله دلالة واضحة.

الثانية وهي التي ليس لها مدلول واضح يبين مراد المتكلم.

أما المجموعة الأولى فتشمل النص والظاهر والحكم، وأما المجموعة الثانية فتشمل المؤول

والجمل والمتشابه.



¹ — الحصول للرازي: ج 1/ 314 — 317، وينظر كذلك تفسير الرازي مفاتيح الغيب: ج 7/ 181 — 182 ففيه تفصيل

فالنص والظاهر يشتركان في الرجحان إلا أن النص راجح مانع من النقيض، هذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم.

وأما الحمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه، لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً. لكن هذا التقسيم لا يكشف بالتدقيق كل مواطن الإهام في النص القرآني الذي جعل منه عرضة للغموض والخفاء فأحوجه إلى المفسر ليفهمه ويبيّنه، لذلك سيكون هذا البحث مجالاً أحاول فيه جاهداً الكشف عن الإهام الذي يمكن أن يلامس النص من جانبيه شكلاً ومضموناً. فيؤثر في طبيعة الفهم ويؤدي إلى الاختلاف في تفسيره.

1. الإهام في شكل النص

1.1. الفرق بين الكلام المسموع والمكتوب:

إن الذي يميزنا عن غيرنا من المخلوقات التي خلقها المولى عَلَيْهِ السَّلَامُ، أننا موجودات واعية ناطقة، تتمثل اللغة وسيلة للخطاب بيننا، واللغة في الأصل هي أصوات وليست علامات (*)، قال ابن منظور: " واللغة اللسانُ و حَدُّها أها أصوات يُعَبَّرُ بها كل قوم عن أغراضهم... واللغو التُّطق يقال هذه لَعَنَهُم التي يَلْعَوْنَ بها أي يَنْطِقُونَ، وَلَعَوَى الطيرُ أصواتها" (1)، إذا اللغة هي تعبير عن الأغراض بالأصوات، أو بالرموز الصوتية، ولذلك كان لكل قوم لغة أو لهجة يتخاطبون بها ويعبرون بها عن حاجاتهم، غير أنه يستشكل علينا هنا أمر الحيوانات والطيور، هل الأصوات التي نسمعها هي لغة تخاطب بينها هي أيضاً؟ حسب المعنى اللغوي للغة، نعم؛ ويؤيد هذا أيضاً القرآن الكريم: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْدَعْنَا مِن كُلِّ شَيْءٍ وَإِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْعَبِيدُ ﴾ (النمل: ١٦) ﴿ حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَيَّ وَادَّالْتَمَلَّ قَالَتْ إِنَّهَا أَنْتُمْ لَأَدْخَلُوا مَنكِبَكُمْ لَا يَحْمِلَنَّكُمْ سُلَيْمَنُ وَجُودُهُ وَهُوَ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ (النمل: ١٨)، فهل يعني هذا أن اللغة قاسم مشترك

* — هناك علاقة جدلية بين الكلام كمنطوق وبين اللغة كالألفاظ مرتبة، فالكلام يحتاج إلى لغة، وبدون منطوقات لا توجد لغة. كما أن الكلام فكر والفكر يحتاج إلى لغة، ليفكر بها، ولا توجد لغة من غير فكر، هذا المبحث يعتبر من أبحاث اللغة الأحدث تعقيداً، ولذلك اختلف المفسرون في أصل اللغة، هل هي من وضع البشر أم أنها وحيا إلهيا! عند تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ البقرة: ٣١.

¹ — لسان العرب: ج 250/15.

بين الإنسان والحيوان؟ وهل يعني هذا أيضا أن الحيوانات تفكر هي كذلك؟ لأن اللغة حسب ابن منظور: تعبير عن الأغراض، وكل تعبير يتطلب نوعا من التفكير قل أو أكثر.

ويدخل ضمن هذا الإشكال أيضا، التعبير بالعلامات والرموز عند بعض المجتمعات، خاصة البدائية منها، هل يعتبر ذلك أيضا لغة؟

لن نلج إلى عمق النقاش الفلسفي لهذه القضية، لكن ما فائدة هذا الاستهلال بالنسبة لموضوعنا؟

1.1.1. القرآن كلام مسموع:

القرآن كلام الله باتفاق كل المذاهب الإسلامية، قال عليه السلام: **وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ائْتِغْهُ مَأْمَنَهُ. ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ** (٦) التوبة: ٦ فالنص القرآني في حقيقته إذا هو كلام مسموع، أي (خطاب لغوي صوتي). وكل تعبير عن الخطاب خارج الصوت من رموز وعلامات أو إشارات (سميائية)، لن يؤدي معاني اللغة بتمامها، لأن اللغة "تفقد شيئا من قوتها التعبيرية (ومن ثم شيئا من معناها) عندما تُردّ إلى صور بصرية"^(١).

ومعنى هذا؛ أن الخطاب يظهر في أنقى صورته وأسمى تجلياته عندما يبرز ككلمات صوتية، فإذا تحول من اللغة الصوتية إلى غيرها كالكتابة أو الإشارة أو الرموز، فقد شيئا من خصوصياته.

لذلك فإن القرآن باعتباره كلام الله فهو إذا؛ خطاب صوتي يبلغ أعلى مستويات التحلي عندما يقرأ قراءة صوتية، تعطي للكلمات حقها من الاستفهام، والتقريع، والترهيب، والترغيب، والأمر والنهي، والاستحباب... الخ، وتسمح للألفاظ بمخاطبة العقل والوجدان مباشرة من غير واسطة، حينها فقط، تنبجس المعاني مملوءة، حية، بقوة العبارات المنطوقة؛ لأن اللغة قوة تعبيرية (أي درجة من درجات التأويل) في حد ذاتها، مثل النوتات الموسيقية؛ فإن لسماعها وقعا يختلف عن كتابتها التي تجسدها في شكل جامد أصم.

والسؤال هنا: ما الذي يفقده الكلام الصوتي عندما يتحول إلى الكتابة؟ أو بعبارة أخرى ما

الذي يحدث بالضبط للخطاب عندما يتحول إلى نص^(٢).

^١ — فهم الفهم: عادل مصطفى، ص 43.

^{*} — ذكرت في الفصل الأول أن الخطاب يختص بالكلام المنطوق، أما النص فهو كلام مكتوب، يقول بول ريكور: لنسم نصا كل خطاب ثبتته الكتابة، تبعا لهذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة مؤسسا للنص نفسه". من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل): بول ريكور، الناشر: دار الأمان، المغرب — الرباط — ط. الأولى (1425هـ/2004م) ترجمة عماد

برادة وحسان بورقية، ص: 105.

1.1.2. في تحول الكلام المسموع إلى نص مكتوب:

للوهلة الأولى يبدو أن الكتابة لا تدخل على الخطاب سوى كعامل خارجي ومادي صرف، غرضه التثبيت والحفظ؛ الذي يجعل من الخطاب في منأى عن الدمار والتلف. لكن هذا السؤال مع بساطته التي نلمسها في ظاهره أثار جدلا واسعا عند علماء اللسانيات والصوتيات، ولا يزال محل مد وجزر إلى يومنا هذا، لذا سأحاول الاستعانة بجهودهم في فك شفرة هذا السؤال البسيط المعقد الذي يتحول من سؤال واحد إلى جملة من الأسئلة الفرعية الأخرى.

وتساءل مرة أخرى: من له أفضلية التعبير عن اللغة، الصوت أم الكتابة؟ قد نكتب كنوع من الإبداع والتعبير عن أفكارنا، وكأن شيئا ما يحركنا للكتابة؛ يقول ميشال دو سارتو: " ثم إننا نكتب بنفوذنا في المعرفة: ملاحظات، أفكار، دراسات، كتابات صلبة، فهي تُولف في الحقيقة رسم انسياق معين. ممارسات لانزياح أكثر منها للنهم، عمليات استقصائية للفكر أكثر منها تنظيمية. فهي تقوم على العبور والاجتياز أكثر من الاستقرار"⁽¹⁾.

وقد نكتب كذلك بدافع الغريزة الإنسانية، وهي غريزة التفوق، فأكثر الناس يكتبون لإثبات تفوقهم على غيرهم، وربما كان هذا هو الدافع الرئيس للكتابة، فكل عالم أو أديب لا يكتب لمجرد أنه خطر بباله أن يكتب، ولا خدمة للإنسانية؛ أو لتغيير العالم، أو من أجل الوطن... وغيرها من الأسباب الرومانسية الأخرى، صحيح قد تكون تلك الأسباب دوافع، لكنها دوافع ثانوية، فالإنسان في كتابته، يحقق غريزة التفوق؛ وهذا لا يعني أن دافع التفوق يلغي الدوافع الأخرى، وإنما يجتازها ويتفوق عليها.

لكن!! مهما تعددت دوافع الكتابة وتنوعت؛ فإن الغرض الأساسي لها هو تثبيت الخطاب وحمايته من الضياع، أو لتبليغ رغباتنا للغائب البعيد الذي يتعذر عليه الحضور وسماع المخاطب؛ فارتباط المنطوق بالكتابة تُحوّل صفته إلى مادة قابلة للتذكر والاسترجاع والتكرار، وهذا هو الغرض من الكتابة⁽²⁾، يقول ميشال دو سارتو: " (لماذا نكتب؟ لكي لا نهلك) لكي يُقرأ أو لإعادة القراءة، هناك شيء آخر وقع لي، ربما يرجع إلى عهد بعيد، وأنه لم يعد بإمكاننا الاحتفاظ به بأي

¹ — من النص إلى الفعل: بول ريكور، ص 105.

² — ينظر مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو: الزواوي بغورة، الناشر: الهيئة العامة للمطابع الأميرية، مصر

— القاهرة — ط. الأولى (2000م)، ص 96

وجه من الوجوه والذي ينبغي أن يبقى تحت هذا الشكل الذي أفتقره والذي أفلت مني: المكتوب"⁽¹⁾. ومن قبله أشار ابن خلدون إلى فائدة الخط فقال: " و هو رسوم و أشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس؛ فهو ثاني رتبة من الدلالة اللغوية، و هو صناعة شريفة إذ الكتابة من خواص الإنسان التي يميز بها عن الحيوان، وأيضا فهي تطلع على ما في الضمائر، وتتأدى بها الأغراض إلى البلاد البعيدة فتقضي الحاجات وقد دفعت مؤنة المباشرة لها، ويطلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين وما كتبه من علومهم وأخبارهم، فهي شريفة بهذه الوجوه والمنافع"⁽²⁾.

ومهما كانت دوافع وأغراض كتابة النصوص خفية ومختلفة ومتنوعة في تعبيرها عن اللغة، فهي لا تمثل اللغة في حقيقتها، لأن اللغة في أصلها كلام بين متخاطبين، ونعدل عن الكلام إلى الكتابة ليس اختيارا منا، وإنما كبديل عن الأصل لتعذره.

هذا المستوى الدقيق في تفكيك حقل الفهم، كان محمد عبده من السباقين إليه في عالم الدراسات اللسانية العربية عندما اعتبر أن " الكلام المسموع يؤثر في النفس أكثر مما يؤثر الكلام المقروء لأن نظر المتكلم وحركاته وإشاراته ولهجته في الكلام — كل ذلك يساعد على فهم مؤداه من كلامه، وأيضا يمكن السامع أن يسأل المتكلم عما يخفى عليه من كلامه فإذا كان مكتوبا فمن يسأل؟ إن السامع يفهم 80 في المائة من مراد المتكلم، والقارئ لكلامه يفهم منه 20 في المائة على ما أراد الكاتب"⁽³⁾.

هذه المسألة تضع أمامنا عدة فوارق جوهرية بين الخطاب اللغوي (الصوتي) Phonétique والخطاب الكتابي Topographique، ولإدراك تلك الفوارق، يجب أن نعلم أن فعل الخطاب يقوم على "مستويات ثلاث:

¹ — تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر العربي المعاصر) : محمد شوقي الزين، الناشر: المركز الثقافي العربي، المغرب — الدار البيضاء — ط. الأولى (2002م)، ص103.

² — مقدمة ابن خلدون (وهي الباب الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى بديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر من ناصرتهم من غرض الشأن الأكتين) : ابن خلدون، محمد الرحمان، الناشر: دار الفكر، لبنان — بيروت — ط. 1421هـ/ 2001م)، ضبط متنه ووضع الحواشي والفهارس: خليل شحادة، وراجعته: سهيل زكار، الباب الخامس من الكتاب الأول: في المعاش ووجوه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الأحوال، الفصل الثلاثون: في أن الخط و الكتابة من عداد الصنائع الإنسانية، ج1/524.

³ — تفسير المنار: ج1/13.

1- مستوى الفعل التعبيري أو الافتراضي: فعل القول.

2- مستوى الفعل (أو المفعول) اللاتعبيري: ما نفعله، قولاً.

3- مستوى الفعل التعبيري المولد: ما نفعله بكوننا نتكلم.

فإذا قلت لكم أغلقوا الباب، فإن أقوم بثلاثة أشياء: أضيف مسند فعل (غلق) لـحجتين (أنتم والباب)؛ هذا هو فعل القول. لكني أقول لكم ذلك بمفعول أمر، لا ملاحظة أو أمنية أو وعداً؛ هذا هو الفعل اللاتعبيري. وبإمكانني أن أثير عوامل معينة، كالخوف، بكوني أمرك؛ هذه العوامل تجعل من الخطاب نوعاً من الحوافز (stimulation) الذي يولد نتائج معينة؛ وهذا هو الفعل التعبيري المولد⁽¹⁾.

فللخطاب مستوى لاتعبيري يتعلق بالمخاطب ولا يندرج في الكتابة، لكن له أثر مساعد على فهم المخاطب، وهو ما يُشار إليه بالقوة الإيمانية التي تشخص في سمات أو إشارات أو نبرة لا تلفظ، ولكن تُقدم خطاباً أكثر إقناعاً، يتشكل من عدة أنواع:

1. التعبير بالإشارة: كتحريك الرأس واليدين والكفين، والدق بالقدم على الأرض، ورفع السبابة في الهواء بحزم، كل هذه الإشارات لها دلالات ما نزال نكتفي بها كثيراً عن اللفظ إلى الآن فنرفع يدينا إلى جانب الجبهة للتحية، ونضرب كفا بكف، وبحسب شكل هذا الضرب يتحدد المعنى، فيبدأ من التعبير عن اليأس، وينتهي إلى تصفيق الحماس والاستحسان، والذي يختلف في ذلك هو سرعة تلامس الكفين، ووضع الواحد منها بالنسبة إلى الآخر، والإيماء بالرأس إلى أسفل دليل على الموافقة، وإلى أعلى أو إلى الجانبين دليل على العكس، كذلك ما زلنا نستعمل الإشارات ونحن نتكلم بالألفاظ لمساعدة هذه الألفاظ على أداء معانيها، وتختلف الشعوب بعضها عن بعض في الاستعانة بالحركات والإشارات أثناء الكلام، فبعض أجناس البشر إذا تكلم أحدهم لا يكاد يحرك إلا شفتيه، بينما الآخر إذا فتح فمه انطلقت منه لوائب الحركة، ففهر رأسه، وأشاح يديه، وحرك كفتيه، ودق بقدميه، وقد دخل التعبير بالإشارة في الفن؛ فظهر الرقص، وظهر المسرح الصامت² البانتوميم³، كما أن الركوع والسجود والطواف بالأضرحة والتمرغ في التراب ونحوها، تعابير بالإشارة.

2. التعبير بملامح الوجه: مثل مط الشفتين للاحتقار والاشمئزاز، والشموخ بالأنف للتعظيم

¹ - تمثل هذه المستويات الثلاث نظرية فعل الكلام عند الكاتين أوستين وسيرل، بول ريكور: من النص إلى الفعل أبحاث التأويل، ص73.

والتكبير، وإسبال العينين للتعبير عن التواضع أو الحياء والاحتشام، كما أنه غير إرادي كشحوب الوجه عند الفزع، أو جحوظ العينين عند الدهشة، أو احمرار الوجه عند الخجل، فالإنسان من حيث التعبير بعلامح الوجه قد يستعمله مختاراً وقد يقع تحت طائلته مضطراً.

3. التعبير بالصيحات والصرخات: وهي أصوات طبيعية، لا يمكن أن تدخل تحت قاعدة اللغة نحواً أو صرفاً، ومع ذلك فهي تعابير مُيَّنة دون شك فمنها الضحك، وفيه وحده أنغام وألحان، وتستعمل بعضها لإظهار السرور والانبساط الصريحين، وبعضها للتهزئ والاستحقاق، أو للتعجب والاستغراب، وكذلك الأمر في البكاء، وصراخ الألم والتوجع، أو اللهفة والتفجع، أو الاستغاثة وطلب العون أو النجدة، وهناك التشجيع والتعصيب، الذي نسمعه في المباريات الرياضية كثيراً، وصراخ الدهشة، وصيحات الاستياء والاحتجاج، وصفير الاستقباح، وهذه كلها أقرب الأنواع إلى التعبير الصوتي الحيواني الغريزي العفوي.

4. التعبير بالأدوات الصناعية: كاستعمال الطبول والأبواق والرايات والبيران في المجتمعات البدائية، واستعمال الإشارات الضوئية والأجراس وزمارات التحذير وغيرها في المجتمعات الحديثة⁽¹⁾. كما أن للخطاب مستوى آخر تعبيرى مولد، يتعلق بالمخاطب، ويقصد به ما يولده التعبير في السامع من انفعالات (خوف أو رجاء أو رحمة أو غضب... الخ).

ضمن تلك المستويات الثلاث، يتغير مؤشر القوة الإقناعية والإفهامية بين الخطاب الصوتي والنص الكتابي، حيث يتحول فيها الخطاب من صوت إلى مادة يمكن الاحتفاظ بها وتكرارها. ليلعب مدى لا يمكن لصوت المخاطب أن يبلغه، فالكتابة إذاً، قيد لفعل القول، تنقله من عالم المجرّدات إلى عالم المحسوسات، لتتمكن من الاحتفاظ به ونقله أينما نشاء.

مستوى الظرف التعبيري:

يبقى مستوى آخر لم يذكره بول ريكور؛ وأراه ضرورياً لاكتمال عناصر الخطاب؛ وهو مستوى الظرف التعبيري.

وقد عبر عنه جمال الدين الأفغاني بالمناسبات، حيث أن: " للخطابات مناسبات ترد بمطابقتها،

¹ — من كتاب اللسان والإنسان مدخل إلى معرفة اللغة: حسن طائفا، الناشر: دار الفكر العربي، مصر — القاهرة —

دون: ط. (1971م)، ص 12 — 13.

ولا تكاد تعلم إلا للقاتل، ومن ثم كان التحقيق أن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها، لكثرة تطرق الاحتمال، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال، وتأويل ما يبدي بظاهره نقصا إلى ما يفيد الكمال⁽¹⁾.

إن انعدام النص لا يقتضي انعدام الدلالة فقط بل تنعدم بنيته الزمنية والمكانية أيضا، فإذا خرج من العدم إلى حيز الوجود في شكل دال من الدوال كان مقيدا بسياقات زمنية مكانية، تجعل وجوده وتظهره في شكل معين وصورة محددة، هذا الدال يغدو بالكتابة صامتا ثابتا، لا يتأثر في وجوده بما حوله، حتى وإن تغير المكان أو الأحوال، أو مضى الزمان وأتى آخر، أو تبدلت الأجيال والأديولوجيات.

فالنص لأنه صامت، لا ندري في أكثره عن الظروف التي كتب فيها، ولا عن نفسية الكاتب أو الدوافع التي دفعته لكتابته، لكنه يتحول بالقراءة إلى بناء له عناصره وخصائصه التي تشكل شكله وملاحظه، ضمن البعد الزمني والمكاني الخاص به، وهذا يعني أن لكل نص تاريخية، أي تاريخ يحدد زمانه ومكانه، "يقول فالديس Valdis في الميرمنيوطيقا"⁽²⁾ الفينومولوجية⁽³⁾ دراسة الأدب فإن النص يتكون من: الشكل، والتاريخ، وخبرة القراءة، والتأمل الذاتي للمؤول"⁽⁴⁾.

فانتقال الخطاب إلى الكتابة يؤدي إلى تغيير بنيته الزمنية؛ إذ أن المخاطب يوظف زمكانيته في خطابه، والقارئ يسخر زمكانيته في قراءته، لكن زمكانية الخطاب واحدة لا تتعدد، بينما زمكانية النص مفتوحة ومتعددة بتعدد القراء واختلافهم في كل زمان ومكان، ولا شك أن

¹ — التعليقات على شرح العقائد العنصرية، جمال الدين الأفغان، الناشر: مكتبة الشروق الدولية، مصر — القاهرة — ض. الأولى (1423هـ / 2002م)، إعداد وتقديم: سيد هادي خسروشاہي، ص 161.

² — الميرمنيوطيقا Herméneutique: تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص الكتاب (شرح مقدس)، مقال هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي. موسوعة لآلاند الفلسفية. أندريه لآلاند، مسورات. عويدات — بيروت — تعريب: خليل أحمد خليل، الطبعة الثانية (2001م)، م 555/2.

³ — الفينومولوجيا أو الفينومينولوجيا (الظهورية): دراسة وصفية لمجموعة ظواهر، كما تتجلى في الزمان أو المكان، بالتعارض إما مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر؛ — وإما مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلياتها — وإما مع النقد المعياري لمشروعيتها. وتقال بنحو خاص في عصرنا على منهج إيهوسيرل ونسقه. المرجع نفسه: م 973/2.

⁴ — فهم الفهم: عادل مصطفى، ص 20.

زمكانية القراءة ومستواها ستفرض نفسها على القارئ.

هكذا إذا بتحول الخطاب الصوتي إلى خطاب كتابي لا يعتمد في تعبيره على اللغة (كصوت) وإنما على رموز تعبر عن اللغة، وتثبتها، وتحيلها إلى شيء مادي قابل للاسترجاع والتكرار والانتقال، لكن هذا التحول في صفة الخطاب، يسلب اللغة أحد عناصرها أو بعضا من مستوياتها التعبيرية كما ذكرنا.

1.1.3. عملية إعادة إنتاج الكلام المسموع:

بما أننا علمنا مدى الإهمام الذي يضيفه النص المكتوب على الخطاب المنطوق، فينبغي البحث عن ذلك المتوارى والمسكوت عنه والذي أحيل على الصمت بسلطة الكتابة، وذلك يتحقق بقراءة الهامش بمساته وإشاراته التي تستدعي السماع والإصغاء أولا للنص، وكما أن على السامع أن ينصت للمخاطب لا أن يتكلم فكذلك القارئ عليه أن لا يتكلم بل يصغي للنص، ألا يفسر بل يفهم المعاني التي تجلت وأسفرت عن نفسها، وهذا لا يتحقق إلا بتلاوة النص أولا، هذه العملية هي عملية إعادة إنتاج الخطاب، أو لنقل: هي عملية إعادة النسق المكتوب إلى نسقه الأصلي كصوت مسموع، ليساعد القارئ النص على استعادة ما فقدته حين تحول إلى كلمات مكتوبة، ويمكن النص من التحدث من جديد، "قراءة تسمح للنص أن يوجد مرة ثانية بوصفه حدثا شفاهيا ذا معنى يحدث في الزمان، وجودا يمكن لطبيعته وتكامله الحقيقي أن يتألق ويضيء"⁽¹⁾.

هكذا إذا تفضي بنا تلاوة النص إلى استنطاقه ورده إلى شكله البدائي كصوت حي، ينبض بقوة العبارة والإشارة.

غير أن عملية إعادة الإنتاج هذه تتطلب من القارئ أن يعي أولا معنى الكلمات التي يعبر عنها صوتا، فالنص أمامه ما هو إلا رموزا جامدة لا إشارة فيها ولا نبرة ولا نغمة، والسؤال هنا: هل يقرأ القارئ أولا ليفهم؟ أم عليه أن يفهم أولا ليقرأ؟ تمثل هذه العملية مفارقة ملغزة: فأنت لكي تقرأ لابد لك من أن تفهم مقدما ما سيقال، ولكن هذا الفهم ينبغي أن يأتي من القراءة، "

¹ — فهم الفهم: عادل مصطفى، ص 40.

ها هنا تبدأ في البرزخ تلك العملية "الديالكتيكية" (1) المعقدة التي يشتمل عليها كل فهم حين تقوم بإدراك معنى جملة من الجمل وفي الاتجاه المقابل يقدم التشديد والوضع الذين لا يكون للكلمة المكتوبة معنى بدونها. للتأويل الشفهي إذا جانبان: فمن الضروري أن نفهم شيئاً ما لكي نعبر عنه، إلا أن الفهم نفسه يأتي من القراءة المؤولة من التعبير (2).

هنا تظهر معنا من جديد إشكالية المطابقة، التي تقتضي أن يكون الشيطان متماثلان ومن نفس النوع بحيث ينطبق أحدهما على الآخر.

1.1.4. إشكالية مطابقة الفهم للمكتوب:

سوف نلتمس حل هذه الإشكالية عند الفيلسوف "كانط" الذي سبق أن قدّم لنا حلاً معقولاً لإشكالية المطابقة بين الحقيقة والواقع، وذلك بتطبيق فلسفته في الكتاب التكويني على الكتاب التدويني، فأقول: إننا لا نفهم إلا بعد أن نسمع أو نبصر، من حيث أن المعرفة تبتدئ بالحواس، أي بأشكال الحروف ورموزها، وترابطها وتعاقبها، لكن هذه الرموز والأشكال، تبقى مفككة غير منتظمة لا تزودنا بالفهم، ولهذا لا بد من تدخل العقل بما يتضمنه من مفاهيم سابقة حتى يعطي لتلك الرموز والإشارات التي أحييت إليه من طرف الحواس طابعا منتظما، من خلال استعمال مجموعة من المفاهيم مثل الأفراد والتكثير، والتذكير والتأنيث، والحقيقة والمجاز... وغيرها من العلاقات الترابطية، لأن الفهم لا يوجد جاهزا في النص ليكتب على العقل ما يشاء، ولا هو سلسلة من الحالات العقلية المجردة في عقل القارئ، إنما الأحاسيس تزودنا بما يسميه (كانط) مادة المعرفة، فالفهم بناء يتم تشييده من المدركات الحسية (الرموز والإشارات النصية) بالعقل (3).

ماذا يعني هذا الكلام؟ يعني أن قراءة النص هي نفسها ظاهرة تأويلية؛ يقوم فيها العقل ببناء الأفكار من الألفاظ ومعانيها، وهذه هي أولى معاني الهرمنيوطيقا (4).

1 ... ديالكتيكية Dialectique: هي في معناها العام جدل أو جدلية، موسوعة لالاند الفلسفية: ج 272/1.

2 ... فهم الفهم: عادل مصطفى، ص 39.

* ... فالمعرفة لا تتحقق إلا بثلاث: سمع وبصر وعقل، على ما سيتقرر في المبحث الثاني إن شاء الله.

3 ... أي الهرمنيوطيقا بمعنى التلاوة، انظر كتاب فهم الفهم لعادل مصطفى: ص 35.

1.2. الإبهام في شكل النص القرآني وأثره في الفهم:

1.2.1. انتقال القرآن من الكلام إلى الكتابة وأثره في الفهم:

لما كان القرآن خطاباً لغوياً، فإنه يجري عليه ما يجري على الخطاب الأدبي مما ذكرنا في هذه الدراسة الصوتية **Phonétique**، فلقد سبق وأن ذكرت أن النص القرآني في أصله هو خطاب لغوي صوتي، هكذا نزل على المعلم الأول ﷺ وهكذا بلغه للأمة (شفهياً)، وأما تدوينه في زمنه ﷺ فكان مجرد الحفظ والتثبيت، ولضمان تحقيق هذا الهدف، ورد نهي لأصحابه عن كتابة غير القرآن معه⁽¹⁾.

فالمخاطب في النص القرآني هو الله ﷻ، والمصطفى للتبليغ عن الذات العليا هو النبي ﷺ، قال ﷻ: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ المائدة: ٦٧ ولا شك أنه أداه كما نزل، وعلى أتم وجه، ثم بعد وفاته ﷺ انتقل الخطاب من الصوت إلى الكتابة، فاعتراه ما يعترى الخطاب حال انتقاله إلى الكتابة من تأثير على مستويات الخطاب الأربعة التي ذكرتها آنفاً (مستوى الفعل التعبيري. مستوى الفعل اللاتعبري، مستوى الفعل التعبيري المولّد، مستوى الظرف التعبيري)، وهذا ما أحوجه إلى التفسير.

إن غياب المخاطب في الخطاب القرآني، أدى إلى كثير من الإبهام في الشكل؛ الذي يمثل أبرز العناصر في عملية الفهم، فقد حرص ﷺ على تبليغ الوحي شفهياً كما نزل، وحرص المؤمنون على حفظه في الصدور إبان نزوله، إلا أن وفاة واستشهاد عدد كبير من الحفظة في معركة اليمامة، ألهمت الصحابة ضرورة جمع القرآن في مصحف واحد، خوفاً من الضياع والهلاك، وبقي التعبير الصوتي للقرآن هو العمدة والأساس، لكن الجمع البكري للقرآن لم يحم النص من الاختلاف ولا من محاولات التحريف، فشاخ وكثر الاختلاف في القراءة الصوتية، بتغيير الألفاظ أو بالزيادة، أو بالحذف، أو بالتقدم أو بالتأخير... حتى بلغ الأمر حد تكفير الناس لبعضهم بعضاً، فكان نسخ المصحف وجمع

¹ — عن أبي سعيد الخدري: " أن رسول الله ﷺ قال لا تكبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فليمحاه" الجامع الصحيح المعروف بصحيح مسلم: مسلم أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الناشر: دار الجيل، دار الآفاق الجديدة، لبنان — بيروت — دون: ط. ت. كتاب الزهد والرفائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم. ج299/8، ح7702.

الناس على رسم واحد في عهد عثمان^(*)، وكانت الغاية منه هذه المرة، حفظ المنطوق، وتوحيد القراءة، وبذلك شكلت الكتابة الممتثلة في الرسم العثماني، رموزاً وعلامات تصون القرآن من التحريف، وبها أغلق باب الاختلاف والتحريف في منطوق القرآن^(**)، يقول وليد منير: " كان النص القرآني خطاباً فاعلاً، استغرق بثه ردحاً من الزمن، حتى تم واكتمل، وكان جمع النص من مصادره المتفرقة وتدوينه بمثابة التوحيد الأخير لبروزه الطبوغرافي بوصفه كتابة، وهكذا انتقل النص المقدس من فضائه الشفاهي

* — يتوهم الكثير أن الجميع هنا هو جمع الآي وليس جمع القراءات على رسم واحد، قال الزركشي: " واعلم أنه قد اشتهر أن عثمان هو أول من جمع المصاحف وليس كذلك لما بيناه بل أول من جمعها في مصحف واحد الصديق ثم أمر عثمان حين خاف الاختلاف في القراءة بتحويله منها إلى المصاحف هكذا نقله البيهقي، قال: وقد روينا عن زيد بن ثابت أن أنسيف كان في زمن النبي ﷺ وروينا أنه أنسيف في المصحف كان في زمن أبي بكر والسج في المصاحف في زمن عثمان وكان ما نسخون وينسخون معلوماً لهم بما كانا ميثاقاً في صدور الرجال وذلك كله مكتوبة من خطه من الصحابة وارتضاه علي بن أبي طالب وحمد أثره فيه البرهان في علوم القرآن، ج 1/235. فالصحيح أنه نسخ مصحف أبي بكر الذي كان عند حفصة في عدد من النسخ وزاد عليه بأن تصرف في الرسم ليجمع الناس في قراءاتهم المختلفة للقرآن على رسم واحد، هذا هو المقصود بجمع عثمان، أي جمع القراءات على رسم واحد.

** — روى البخاري عن ابن شهاب أن أنس بن مالك حدثه: أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان وكان يعازي أهل الشام في فتح إرمينية وأذربيجان مع أهل العراق فأقرح حذيفة اختلافهم في القراءة فقال حذيفة لعثمان يا أمير المؤمنين أمرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى. فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالمصحف نسسخها في المصاحف ثم نردها إليك فأرسلت لها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القريشيين الثلاثة: إذا اختلفتم = أنتم وريد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش؛ فإنما نزل بلسانهم، فعملوا، حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، رد عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق مصحفاً ما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق". رواه البخاري في صحيحه: كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن (4/1908) - 4702. وعن يزيد بن معاوية قال: إني لفي المسجد زمن الوليد بن عقبة في حلقة فيها حذيفة قال: وليس إذاك حجة ولا جلاوزة، إذ هتف هاتف من كان يقرأ على قراءة أبي موسى فليات الزاوية التي عند أبواب كندة، ومن كان يقرأ على قراءة عبد الله بن مسعود فليات هذه الزاوية التي عند دار عبد الله، واختلفا في آيه من سورة البقرة فقرأ هذا (وأتموا الحج والعمرة للميت) وقرأ هذا: (وأتموا الحج والعمرة لله) فتضب حذيفة واحمرت عيناه ثم قام ففرز قبيصه في حجرته وهو في المسجد، وذلك في زمن عثمان فقال: إما أن يكذب إلى أمير المؤمنين وإما أن أركب، فهكذا كان من قلكم... كتاب المصاحف: السجستاني أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث الخثلي المعروف بابن أبي داود، الناشر: دار البشائر الإسلامية، لبنان - بيروت - ط. الثانية (1423هـ / 2002م)، دراسة وتحقيق وتقديم: محب الدين عبد السبحان واعظ، ج 1/176.

إلى فضاء آخر، مكسبا دلالة الموحدة⁽¹⁾.

لكن تلك الإجراءات الخبارة التي قام بها الصحابة لحفظ القرآن وصيانتها من التحريف، لم تستطع القضاء كلية على اختلاف القراءة ولا على محاولات التحريف، لأن توحيد الحروف لا يؤدي بالضرورة إلى توحيد القراءة أو الفهم، فوضعوا شروطا أو ضوابط لقبول القراءة، كأن توافق رسم المصحف الإمام، وأن توافق العربية ولو بوجه، وأن تكون صحيحة السند، فكانت القراءات الكثيرة التي اختار منها ابن مجاهد فيما بعد سبعة فقط، وبقي القرآن يتلقى ويتلى مشافهة عبر الكتابات والشيوخ القراء إلى يومنا هذا^(*).

¹ — النص القرآني من الجملة إلى العالم، ص 10.

* — كان العلماء في كتابة المصحف بغير الخط العثماني ثلاثة آراء:

الروي الأول: انه توقيفي لا يجوز مخالفته، وهذا رأي الجمهور، بل الف بعضهم كتبوا في تحريم كتابة المصحف بغير الخط العثماني. الروي الثاني: أن الرسم اصطلاحى لا توقيفي، وعليه يجوز مخالفته، وهو رأي ابن خلدون في مقدمته والفاصي أبو بكر الباقلائي في كتابه الاستيعاب للقرآن، إذ يقول: "لم يأخذوا على كتابة القرآن وحفاظه إلا ما رسموا به من غير توحيد عليه، وحفظوا ما عداه، لأن ذلك لا يجب لو كان واجبا إلا بالسمع والتوقيف، وليس في نص الكتاب ولا في مضمونه أن رسم القرآن وخطه لا يجوز إلا على وجه مخصوص وحد محدود، ولا يجوز تجاوزه إلى غيره، ولا في نص السنة أيضا ما يوجب ذلك ويدل عليه، ولا هو مما أجمعت عليه الأمة، ولا دلت عليه المقاييس الشرعية، بل السنة قد دلت على جواز كتبه بأي رسم سهل وسنج للكتابت، لأن رسول الله ﷺ كان يأمر برسمه وإتيائه على ما بناه سألعا، ولا يأخذ أحدا بخط محدود ورسم محصور ولا يسأله من ذلك، ولا يحفظ منه فيه حرف واحد، ولأجل ذلك أحلمت خطوط المصاحف: وكان منهم من يكتب الكلمة على مطابقة عرج اللفظ، ومنهم من تعادف أو يزيد مما يعلم أنه أولى بالمقاييس لمطابقتها وسياقه وعرجه، غير أنه يستحيز ذلك لعلمه بأنه اصطلاح وأن الناس لا يخفى عليهم، ولأجل هذا بعينه جاز أن يكتب بالحروف الكوفية، وخط الأول، وأن يجعل اللام على صورة الكاف، وأن يعوج الألفات، وأن يكتب أيضا على غير هذه الوجوه، وسأغ أن يكتب المصحف على الخط وافجاء العديين، وجاز أن يكتب بأفجاء وخطوط تعدده، وجاز أن يكتب بين ذلك.

وإذا علمت رثبت أن خطوط المصاحف وكثيرا من حروفها مختلفة متغايرة الصورة، وأن الناس قد أجازوا ذلك أجمع، ولم ينكر أحد منهم علم غيره مخالفة لرسمه وصورة خطه، بل أجازوا أن يكتب كل واحد بما هو عادته واشتهر عنده، وما هو أسهل وأولى من غير تأنيب ولا تناكر لذلك، علم أنه لم يوجد على الناس في ذلك حد محدود محصور، كما أخذ عليهم في القراءة والأداء، والسبب في ذلك أن الخطوط إنما هي علامات ورسم تجري بحرى الإشارات والعقود والرموز وكل شيء يدل على اللفظ ويُنبي عنه، وإذا دل الرسم على الكلمة وطريقها والوجه الذي يجب التكلم عليه بها، وحب صحته وصواب الكتاب له على أي صورة كان رأي سبيل كتب، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما توهموه.

وبالجملة فإن كل من ادعى أنه قد ألزم الناس وأخذ عليهم لمن كتب المصحف رسما محصورا وصورة محدودة لا يجوز العدول عنها إلى غيرها، لزمه إقامة الحجة وإيراد السمع الدال على ذلك وأنى له به". الانتصار للقرآن: الباقلائي أبو =

—بوكري بن الطيب، الناشر: بلاشتراك بين دار الفتح للنشر والتوزيع، عمان — الأردن — ودار ابن حزم : بيروت — لبنان — ط. الأولى (1422هـ / 2001م)، ت: محمد عصام القضاة ، ج 547/2 — 549.

الرأي الثالث: وهو رأي البرزكشي والعز ابن عبد السلام والصابوي، فقد ذهبوا إلى أنه يجوز بل يجب كتابة المصحف الآن لعامة الناس على الاستدلالات المتروكة الشائعة عندهم، ولا يجوز كتابته لهم بالرسم النسخاني الأول. للدلالة بوقوع في تغير من الجهال، ولكن يجب في الوقت نفسه المحافظة على الرسم العثماني، كأثر من الآثار النفيسة الموروثة عن سلفنا الصالح، فلا يهمل، بل يبقى في أيدي العارفين لا تغلظ منهم الأرض.

والأخير أرجح ليس من باب التبرك ولا المحافظة على الخط العثماني كأثر مقدس، ولكن من أجل الإبقاء على حرية التعبير والفهم، وحتى لا يعمل السابقون على توحيه فهم اللاحقين من الأجيال الأخرى، فكتابة القرآن للناس بالخط القياسي الذي يعلمونه اليوم في المدارس أمر مطلوب لحسب النحن في القراءة، والمحافظة على الخط الأم أمر في غاية الأهمية أيضاً، لأن أي تغيير في الأثر الأصلي، يضيع الحقيقة ويطمسها ويؤذي في صعوبة الكفاف عنها، وبالتالي: فالنص القرآني (وسماه كتاباً) لم يملك لأحد من الناس ولا مجتمع من المجتمعات يتصرف فيه بالتغيير كيفما شاء، بل هو حق للإنسانية كلها، لكل باحث عن الحقيقة مسلماً كان أو كافراً إلى أن تقوم الساعة، وللإمام مالك قول يتوافق معه هذا الرأي حيث سجل رحمه الله " عن شكل (ضبط) المصاحف فقال أما الأمهات فلا إراد وأما المصاحف التي يتعلم فيها الغلمان فلا بأس " (الحكم في نقط المصاحف: أبو عمرو الداني عثمان بن سعيد، الناشر: دار الفكر، سوريا — دمشق — ط. الثانية (1407هـ) ت: عزه حسن ج 11/1). ثم إن الدراسة التاريخية لسلفية جمع القرآن تكشف بعضاً من التناقضات والتعاطفات في النسخ الإسلامي. فالقول بأن الرسم توقفي أي منقول عن النبي، تعارض مع أمته **يَكْتُبُ** التي بوكدها القرآن **إِلَى الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ** **الَّذِينَ آمَنُوا** **بِ** الاعراف: ١٥٧ **فَقَامُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأَمِينِ** **بِ** الاعراف: ١٥٨ **وَمَا كُنْتُمْ تَلُؤْا مِنْ قَلْبِهِ** **مَنْ كَتَبَ وَلَا تَخْطُ** **بِيَمِينِكَ إِذَا لَزَمْتَ أَنْ تَبْتَغُوا** **بِ** العنكبوت: ٤٨ **وَمَنْ تَمَّ فَإِنْ اتَّصَفَهُ بِحَسَنٍ** بالأمية هو إحدى معجزاته قال الرازي: " المعجزات التي ظهرت في ذاته المباركة، وأجلها وأشرفها أنه كان رجلاً أمياً لم يتعلم من أستاذ، ولم يطالع كتاباً، ولم يتفق له مجالسة أحد من العلماء، لأنه ما كانت مكة بلدة العلماء، وما غاب رسول الله عن مكة عيبة طويلة يمكن أن يقال إن في مدة تلك العيبة تعلم العلوم الكثيرة، ثم إنه مع ذلك فتح الله عليه باب العلم والتحقيق وأظهر عليه شدة القرائن المنمن على علوم الأولين والأخرين، فكان ظهور هذه العلوم العظيمة عليه، مع أنه كان رجلاً أمياً لم يلق أستاذاً ولم يطالع كتاباً من أعظم المعجزات، وإليه الإشارة بقوله **إِلَى الَّذِينَ آمَنُوا** **بِ** تفسير الفجر الرازي: ج 32/15. فكيف يجتمع هذا مع ذلك، والأمي هو الذي لا يعرف القراءة ولا الكتابة، فإن قال قائل: أنه كان أمياً قبل البعثة وليس بعدها، فقله مردود أيضاً، لأن الأمية في الآيات صفة دائمة له قبل وحال الإتيان، وذكر السهيلي وغيره بأن "هذا وإن كان ممكناً ويكون آية أخرى لكنه يناقض كونه أمياً لا يكتب وهي الآية التي قامت بها الحجة وأفهم الجاحد وانحسرت الشبهة فلو جاز أن يصير يكتب بعد ذلك، لعادت الشبهة وقال لنعاند كان يحسن يكتب لكنه كان يحكم ذلك، قال السهيلي: والمعجزات يستحيل أن يدفع بعضها بعضاً". (ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي أبو الفضل الشافعي: فتح الباري شرح صحيح البخاري، الناشر: -

1.3.1. قراءات متواترة أم فهم مختلفة:

إذا كان الإجماع قائما على أن القرآن يثبت تواتره كتابيا لأنه كتب في عهد النبي ﷺ، وجمع في عهد أبي بكر، ونسخ في عهد عثمان، فإن القول بتواتر قراءاته يثير إشكالات للأسباب التالية:

= دار المعرفة — بيروت — (1379)، ج504/7، هذه المسألة مهمة لما يترتب عليها من لواحق: فإذا كان الرسم وحيا فهو معجز ولا يجوز مخالفته ولا تغييره بحال من الأحوال، بل إن مخالفاته للرسم القياسي كلها تصير حكما، نلتبس بالكشف عنها، وهذا ما يسعى لإثباته بعض الباحثين في دراساتهم الإعجازية والقراءة متجاهلين المصدر الإنساني للرسم القرآني التي تقوم عليه دراساتهم، مع أن صدق نبوة الرسول ﷺ هو بحجبه هذا القرآن العظيم على الرغم من أمية، هذه أجل معجزاته وأشرفها على الإطلاق التي دل عليها القرآن وقد أشار إليها الرازي كما ذكرنا، فكيف نسبه ﷺ هذه الصفة الرائية ثم ادعى بعد ذلك صدق نبوته، إن هذا المنطق في فهم الأحاديث، أنه أبعاد خطيرة — قد أشار إليها السهلي فيما ذكرنا من قبل —، فإذا ادعى ﷺ النبوة، وقدم القرآن كدليل على صدق نبوته؛ إذ لا يعقل أن يأتي أمي بمثل، ثم ثبت معرفته للقراءة والكتابة بعد ذلك، كان هذا طعنا في نبوته التي ادعاها، خاصة وأن القرآن لم يزل كتابا دفعة واحدة، بل نزل مفرقا طول حياته. مما يستلزم أن تُلَازِم صفة الأمية نزول القرآن، كدليل على صدقه، ولم يكتب بعضهم بإثبات استطاعته القراءة والكتابة، وإنما قالوا بأنه كان يُعَلِّم كَتَبَهُ إِبْرَاهِيمَ الْكَلْبِيُّ، فمن معاوية بن أبي سفيان (وهو من كتّاب الوحي) قال: قال رسول الله ﷺ: « يا معاوية ألق الدواة، وحرف القلم، وانصب الماء، وفرق السين، ولا تعجز الميم، وحسن الله، ومد الرحمن، وحود الرحيم، وضع قلمك على أذنك اليسرى فإنه أذك لك » [كبر العمال في سني الأقوال والأفعال: المرحان فوري علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط. الخامسة (1401هـ/1981م)، ت: بكرى حياتي - صفوة السقا، ج314/10 ح29566] أخرجه الديلمي أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه في كتابه: الفردوس بمأثور الخطاب، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان — بيروت — بدون: ط. (1406هـ/1986م)، ت: السعيد بن بسيري زغلول، (ج394/5، رقم 8533).

إذا علم أن الرسم القرآني ليس وحيا فهو بدأ على بشري نسبي غير مقدس، ولا يمثل الحقيقة المطلقة لاحتلاله الخلق والصواب كأى عمل إنساني آخر، وبالتالي: فإن كل الأحكام والعلوم المستنبطة والمبنية على أساس تقديس الرسم، فهي باطلة؛ كتحریم مخالفته أو تغييره، وتكفير من يفعل ذلك، (انظر كمثل على ذلك كتاب: تحریم كتابة القرآن الكريم بحروف غير عربية: صاخر علي العود، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد — المملكة العربية السعودية —: ط. الأولى (1416هـ))، وكذا علم الإعجاز العددي والظني القائم على الرسم، وما يلتصقه بعض الدارسين من حكم حليّة في مخالفة الرسم القرآني للرسم القياسي... وهكذا كل العلوم التي تقس الرسم وتتخذ ذلك أساسا لها.

والموضوع طويل يستدعي تتبع الأقوال والأحداث، ومقابلة بعضها ببعض، وتحليلها تحليلًا دقيقًا، حتى يأتي البحث كاملا مرتبا مقنعا، وهذا أيضا من بين المشاريع التي نعرضها للبحث، ونأمل القيام به مستقبلا إن شاء الله.

—لكثرة الاحتمال في الشيوخ في بعض القراءات(*)—

—لانتقالها بطريق الآحاد وليس التواتر الذي يفيد اليقين بنقل الجمع عن الجمع الذين

* — كقبح الاحتمال مثلا في شيخ عبد الله بن عامر اليحصي (قتل ولد سنة 21 هـ وقيل 28 هـ وتوفي سنة 118 هـ)، وهي من القراءات المتواترة هنا فأقرأ على أبي الدرداء (ت: 32 هـ)، أم علي عثمان (ت: 35 هـ) مباشرة أم أنه قرأ على المغيرة بن أبي شهاب المخزومي عن عثمان " قال الذهبي: " وروينا بإسناد قوي أنه قرأ على أبي الدرداء، والظاهر أنه قرأ عليه من القرآن. وروي أنه سمع قراءة عثمان بن عفان، فلعن والده حج به فنهياً له ذلك، وقيل: قرأ عليه نصف القرآن، ولم يصح. وجاء أيضا أنه قرأ على قاضي دمشق فضالة بن عبيد الصحابي، والمشهور أنه تلا على المعيرة بن أبي شهاب المخزومي صاحب عثمان. (سير أعلام النبلاء: الذهبي أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن طاهر، الناصرة: موسس سنة الرسالة، لبنان — بيروت — ص: التاسعة (1413 هـ/ 1993 م)، ت: سعيد الأرنؤوط. حسين الأسد، ج 292/5، ويقول الذهبي عن المغيرة بن أبي شهاب المنزوي: " وأحسب أن يكون يندش في دولة معاوية، ولا يكاد يعرف إلا من قراءة ابن عامر عليه " معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: الذهبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قانان، الناشر: مؤسسة الرسالة — بيروت، ط: الأولى (1404 هـ)، ت: نشاء عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عسار، ج 48/1.

وأما رواة قراءته فكثيرون، اقتصر ابن مجاهد على اثنين منهم فقط وهما:

1- ابن أبان: وهو هشام بن عمار بن نصير بن أبان السلمى الدمشقي، وُلد في 153 هـ، وتوفي في 245 هـ

ومن الواضح ان ابن أبان لم يلق شيخه ابن عامر لان الشيخ توفي سنة 118 هـ. والراوي ولد سنة 153 هـ

2- ابن ذكوان: هو أبو عمرو عبد الله بن أحمد بن بشير بن ذكوان، وُلد في 173 هـ وتوفي في 242 هـ.

وكذلك ابن ذكوان لم يلق شيخه ابن عامر لأن انفارق الرمي بينهما حوالي خمس وخمسين سنة بين وفاة الشيخ وولادة الرازي!

— فإشمام لم يقرأ على ابن عامر مباشرة بل قرأ على أيوب بن عيسى، وسويد بن عبد العزيز وأخبراه أخيراً قرأ على يحيى بن الخارث وقرأ يحيى على عبد الله بن عامر (ينظر تاريخ دمشق لابن عسكرك أبي القاسم علي بن الحسن، الناشر: دار الفكر للنشر والتوزيع، لبنان — بيروت — ط: الأولى (1419 هـ/ 1998 م)، ت: علي شبري - ج 96/6).

— وعبد الله بن أحمد بن بشير بن ذكوان لم يقرأ أيضا على أبي عمر مباشرة بل قرأ على أبي سليمان أيوب بن عيسى التميمي وقرأ أيوب على أبي عمر يحيى بن الخارث الدماري وقرأ يحيى على عبد الله بن عامر اليحصي. (ينظر تاريخ دمشق - ج 470/41).

والسؤال كيف وقع هذا التدليس من ابن مجاهد؟

الواقع أننا بحاجة إلى ضبط مصطلحاتنا وألفاظنا من جديد بما يتناسب مع مفاهيمها، فاتصال السند الذي نتحدث عنه في القراءات بنقل الإمام عن مثله لا يتوفر في كل الروايات فضلا أن تدعى فيها التواتر.

يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب (*).

— لأن بعض الاختلافات بين القراء تدل دلالة قاطعة على أنها اختيارات وليست روايات (**).

* — إن استقرار أسانيد القراءات يؤكد انتقال القراءات إلينا بأخبار الأحاد وليس التواتر، ويتعذر إثبات تواتر القراءة عن النبي ﷺ حتى وإن ثبت اتصال السند وصحته. قال الشوكاني: "وقد ادعى تواتر كل واحدة من القراءات السبع وهي قراءة أبي عمرو ونافع وعاصم وحمزة والكسائي وابن كثير وابن عامر دون غيرها، وأدعى أيضاً تواتر القراءات العشر وهي هذه مع قراءة يعقوب وأبي جعفر وحلف، وليس على ذلك إثارة من علمه فإن هذه القراءات كل واحدة منها منقولة نقلًا أحاديًا كما يعرف أسانيد هؤلاء القراء لقراءتهم، وقد نقل جماعة من القراء الإجماع على أن في هذه القراءات ما هو متواتر وفيها ما هو آحاد، ولم يقل أحد منهم بتواتر كل واحدة من السبع فضلًا عن العشر، وإنما هو قول قاله بعض أهل الأصول، وأهل الفن أحبرُ بنهم" إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني محمد بن علي بن محمد، الناشر: دار الكتاب العربي، دمشق - كمر بطناء، ط. الأولى (1419هـ - 1999م)، ت: أحمد عزو عناية، ج 87/1 - 88. وقال البراكشي: "...التحقيق أن القراءات سائرة عن الأئمة السبعة، أما تواترها عن النبي فنيه نظر، فإن إسنادهم بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات، وهي نقلًا الواحد عن الواحد لم تكمل شروط التواتر في استواء الطرفين والواسطة... البرهان في علوم القرآن ج 319/1.

** — روي عن الصحابة اختيار قراءة عن أخرى، كما روي عنهم توجيه بعض اختياراتهم، كالذي يروي عن ابن عباس رضي الله عنه من أنه كان يقرأ (نُسْرِهَا) بالراء المهملة وضم النون من قول الله تعالى: ﴿وَأَنْظُرْ إِلَىٰ آلِطَّائِرِ كَيْفَ تُنْسِرُهَا﴾ البقرة: ٢٥٩ ويصح لقراءته بقوله الله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ﴾ ٢٢ عيس: ٢٢. (معان القرآن للقرآن - ج 1/158)، قال ابن خالويه: "فمن قرأ بالزاي فالجحة له! أن العظام إذا كانت بجالحا لم تيل فالزاي أولى بها لأنها ترفع ثم تكسى اللحم، والذليل على ذلك قوله تعالى وإني أنشور أي الرجوع بعد البلى، وانحج من قرأ بالراء أن الإعادة في البلى وغيره براء عليه فإنه يقول له كل فيكون دليله قرأه تعالى ثم إذا شاء أنشروه" (الصحاح في القراءات السبع: ابن خالويه أبو عبد الله الحسين بن أحمد، الناشر: دار الشروق - بيروت - ط. الرابعة (1401هـ) ت: عبد العال سالم مكرم، ج 101/1).

وورد عن ابن عباس أيضاً أنه فسّر قوله تعالى: ﴿حَقَّ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرًا مِّنْ نَّشَأٍ﴾ يوسف: ١١٠ أن الرسل ظنت أنهم قد كذبوا فيما وعدوا من النصر، وكانوا بشراً فضعموا ويسروا وظنوا أنهم قد أحلقوا كما قال تعالى: ﴿حَقَّ يَقُولُ الرَّسُولِ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَنِ نَصَرَ اللَّهَ إِلَّا إِنْ نَصَرَ اللَّهُ فَرِيًّا﴾ ٢١٤ البقرة: ٢١٤ فإذا كان ذلك جاء نصر الله للرسول.

وتقول عن عائشة رضي الله عنها أنها ردت هذا التفسير؛ قال ابن أبي مليكة: وأخبرني عروة عن عائشة أنها خالفت ذلك وأبته وقالت: ما وعد الله رسوله من شيء إلا علم أنه سيكون قبل أن يموت، ولكنه لم يزل البلاء بالرسول حتى ظنوا أن من معهم من المؤمنين قد كذبوهم، وكانت تقرؤها: (وظنوا أنهم قد كذبوا) مثقلة للكذب، " (تفسير =

فالمراجع في المسألة أن تواتر القرآن لا يستلزم تواتر كيفية قراءته، وقد أشار إلى ذلك الزرقاني حيث قال: يبالغ بعضهم في الإشادة بالقراءات السبع، ويقول من زعم أن القراءات السبع لا يلزم فيها التواتر فقولته كفر، لأنه يؤدي إلى عدم تواتر القرآن جملة، ويعزى هذا الرأي إلى مفتي البلاد الأندلسية الأستاذ أبي سعيد فرج بن لب⁽¹⁾، وقد تحمس لرأيه كثيرا وألف رسالة كبيرة في تأييد مذهبه والرد على من رد عليه، ولكن دليله الذي استند إليه لا يسلم؛ فإن القول بعدم تواتر القراءات السبع لا يستلزم القول بعدم تواتر القرآن، كيف وهناك فرق بين القرآن والقراءات السبع، بحيث يصح أن يكون القرآن متواترا في غير القراءات السبع، أو في القدر الذي

- الطبري ج 16 / 307 وروى أن عائشة رضي الله عنها قالت، في قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ صَوَابَ عِبَادَتِي لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ﴾ (البقرة: 217) قال: «يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ أَتَقْتُوا اللَّهَ إِنْ حَسُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ ﴿١١٢﴾» (الدر المنثور في التفسير بالماثور: السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال، الناشر: دار الفكر، لبنان - بيروت - بدون ط. (1993م)، ج 3 / 231).

ثم إن احتجاج كل قارئ من القراء على صحة قراءته، واحتجاج أتباعه على ذلك أيضا، وإعراضه عن قراء غيره، دليل قطعي على أن القراءات تستند إلى اجتهاد القراء وآرائهم. لأنها لو كانت متواترة عن النبي ﷺ رواية لم يصح أحد منهم في إثبات صحتها إلى الاستئلال والاحتجاج، وعلى ضوء تلك الاختلافات ألفت الكتب في الاحتجاج للقراءات، وأول من تتبع القراءات بالتحخيص والتوجيه والبيان هو ابن جرير الطبري (ت 310هـ) في تفسيره جامع البيان، بذكره وجوه القراءات المختلفة، وبيان حجة كل منها من حيث اللغة والاستشهاد لما بما يحضره من شواهد الشعر والنثر، والأعراض والرد لبعض الوجود، كما أنه كان يوجه ويختار إحدى القراءات على الأخرى... وبعد الطبري جاء ابن مجاهد (ت 324هـ) فاختار سبع قراءات لسبعة من مشاهير قراء الأمصار، وضحاها في كتابه (السبعة في القراءات)، ثم توالت الدراسات المستقلة في توجيه القراءات والاحتجاج لها، فكانت الحجة لابن خالويه (ت 370هـ) والحجة للفارسي (ت 377هـ) والمختص لابن حنبل (ت 392هـ) وحجة القراءات لابن زنجلة (ت 403هـ) والكشف لمكي بن أبي طالب (ت 437هـ)... وغيرها.

¹ - أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب العلوي العنبراطي، نحوي ضيق، مبرز في التفسير، فاتها على القراءات، مشاركاً في الأحكام والفرائض، من أكابر فقهاء الأندلس، ولي الخطابة بجامع غرناطة، وإليه انتهت رئاسة الفقهاء بالأندلس مدة طويلة، ولد في (701هـ/1302م) وتوفي رحمه الله سنة (782هـ/1381م)، خلف مصنفاً منها أرجوزة في الألفاظ النحوية في 70 بيتاً، وله شرح عليها في عشرة أوراق، وكتاب في الباء الموحدة، ينظر ترجمته في بغية الرعاة: السيوطي جلال الدين عبد الرحمان، الناشر: المكتبة العصرية، لبنان - صيدا - بدون ط. ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 243/2، وفي الأعلام للزركلي ج 140/5.

اتفق عليه القراء جميعا، أو في القدر الذي اتفق عليه عداد يؤمن تواطؤهم على الكذب قراء كانوا أو غير قراء"⁽¹⁾.

هذا التمييز بين القرآن كرموز وإشارات سيميائية وبين تظاهراته في قراءات مختلفة متعددة هو في غاية الأهمية، لأن الجمع بينهما يؤدي منطقيا إلى القول بتعدد صور القرآن، وهي النتيجة التي توصل إليها إجنر جولدزيهر بناء دراسته على هذه المقدمة الخاطئة، فحكّم على القرآن بالاضطراب وعدم الثبات⁽²⁾، وأن " ليس هناك نص موحد للقرآن"⁽³⁾ فهذا صحيح نسبيا إذا كان الأمر يتعلق بكيفية النطق (بعض) ألفاظ القرآن الكريم، أما القرآن كنص ماهوي فهو محفوظ من زمن التلقي الأول، والأدلة على ذلك كثيرة ليس هنا محل عرضها.

1.3.2. حد النص القرآني المعروض للفهم:

بناء على ما تقرر من قبل من أن قراءة النص هي نفسها ظاهرة تأويلية؛ لأن الفهم عملية بناءية يقوم بها العقل من الرموز والإشارات اللفظية، فالتلاوة الصوتية للنص القرآني إذا هي تفسير في حد ذاتها، واختيار القارئ لقراءة معينة هو تأويل بعينه، ولذلك وجد في التراث الإسلامي ما يعرف بالاحتجاج للقراءات، ووجد من يرفض بعض القراءات أو يرددها، فلو كانت كلها مروية عن الرسول ﷺ ما جاز لأحد أن يرد منها شيئا، هذه مسألة جد مهمة في عملية الفهم، إذ تكشف لنا حدود النص المعروض للفهم، فالنص القرآني لا يعدو أن يكون ما أجمع عليه الصحابة من خط مجرد عن النقط والشكل، وأما قراءة هذا المكتوب فقيه تفصيل: يقول الشوكاني: "والحاصل: أن ما اشتمل عليه المصحف الشريف، واتفق عليه القراء المشهورون فهو قرآن، وما اختلفوا فيه، فإن احتمل رسم المصحف قراءة كل واحد من المختلفين مع مطابقتها للوجه الإعرابي. والمعنى العربي، فهي قرآن كلها. وإن احتمل بعضها دون بعض، فإن صح إسناد ما لم يجمعه، وكانت موافقة للوجه الإعرابي، والمعنى العربي، فهي الشاذة، ولها حكم اختيار الآحاد في

¹ — مناهل العرفان: الزرقاني، ج1/435.

² — مناهل التفسير الإسلامي: إجنر جولدزيهر، الناشر: مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة لثنى بغداد، بدون ط. (1955م)،

ترجمة: عبد الخليم النجار، ص4.

³ — للمصدر نفسه: ص6.

الدلالة على ما دللنا، وسواء كانت من القراءات السبع أو من غيرها^(١).

والحق أن اعتبار المختلف فيه قرآنا بالإطلاق هكذا غير صحيح، فالمختلف فيه بين القراء على ضربين: مختلف في السمع مؤتلف في المعنى مثل: (جذوة) بالكسر والفتح والضم، وكقوله تعالى: (كالعهن المنفوش)، قرأ ابن مسعود رضي الله عنه وغيره (كالصوف المنفوش)، ومختلف فيهما مثل: (وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار) من سورة التوبة، قرئ (من تحتها الأنهار) بزيادة (من)، وهما قراءتان متواترتان، وكقراءة (والأرحام) بالنصب أو بالكسر، وكقوله تعالى: (فقالوا ربنا بعد بين أسفارنا)، قرئ بنصب (ربنا) على أنه منادى مضاف و (باعد) بصيغة الأمر، وقرئ (ربنا) بالرفع و (باعد) بفتح العين، على أنه فعل ماضٍ، وقرئ (بعد) بفتح العين مشددة مع رفع (ربنا) أيضا وكذا قوله: والله أعلم بما (وضعتُ أو وضعت) . وكلمة ننشرها وننشرها... الخ، فلا يمكن أن تكون هذه القراءات المختلفة كلها قرآنا لسبب بسيط؛ وهو أن تلك القراءات لا يمكن أن تكون كلها مقصودة من قبل المخاطب، إذ لو كانت كلها وحيا لأدى ذلك إلى تعدد القرآن بعدد القراءات، وهذا لا يقوله عاقل^(*)، بل إن الخطاب القرآني واحد لا يتعدد، وهو الذي نزل به الروح الأمين على محمد صلى الله عليه وسلم. قال صلى الله عليه وسلم: **فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ** يونس: ٣٢

فالنص القرآني رموز وإشارات؛ منها ما هو متفق في قراءتها وجهها واحدا وهو أكثر القرآن، وهذا القسم لا يختلف فيه اثنان بأنه قرآن، ومنها ما اختلفوا في قراءتها، وتمثلها تلك الرموز التي تعرضت في شكلها للإبهام، فأحوجت القارئ للاجتهاد واختيار وجهها من الأوجه المحتملة

^١ — إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني، ج 1 / 88.

* — فإن قلت: إن هذه الاختلافات إنما هي أثر من آثار نزول القرآن على سبعة أحرف، قلت: أولا: إن العلماء قروا أن القراءات ليست هي الأحرف السبع، فمن الخطأ تفسير الاختلاف بين القراءات بالاختلاف بين الأحرف السبع. ثانيا: على اعتبار أن هذه الاختلافات من الأحرف السبع، فلقد تأكد بالأحاديث الصحيحة، أن نزول القرآن على سبعة أحرف كان لتيسر قراءته، فأين التيسر في الاختلاف الحاصل بين القراءات في التقديم والتأخير، وزيادة حرف أو نقصانه، أو في البناء، أو في الإفراد والجمع، وتغيير كلمة بكلمة أخرى؟ لا يمكن أن يكون ذلك تيسيرا في شيء، ولو قلنا: إن التيسر في الإمالة أو الفتح، وفي تحقيق الحمز أو النقل، وفي الترفيق أو التفخيم... الخ من ألوان الاختلاف في نطق الحروف لأمكن نطقه، لكن أن يؤدي الاختلاف إلى ما ذكرته آنفا من الاختلاف في دلالة الخطاب، فهذا أمر مفروض لأنه يؤدي حتما للقول بعدد القرآن المراد على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

لقراءتها. وهذا القسم لا يرتقي إلى درجة القسم الأول بسبب الإهام الذي تعرض له في نطقه، وهو بالتالي يمثل من القرآن المساحة المعرضة للاختلاف في التفسير.

هذا حال الكتابة ينتأها دائما كوجيتو (مفكر) النقص؛ فهي إذ قيدت وثبتت صورة الخطاب القرآني وصيرته قابلا للاستمرار والتكرار، ضيقت نطقه وشتتت معناده، ففتحت النص على نوافذ دلالية وتأويلية متعددة، كانت مرتعا للاختلاف في قراءتها وفهمها.

ومن أمثلة طريقتهم في كتابة قوله **﴿إِنْ هَذَا لَسِحْرٌ إِلَّا أَنْ يُبَيِّنَ لَكُمْ آيَاتِهِ﴾** ٦٣ دون الألفات، ودون النقط والشكل هكذا (ان هذن لسحرن) فاحتملت جميع أوجه القراءة فيها: فقد قرأ أبو عمرو: (**إِنْ هَذَيْنِ لَسِحْرَانِ**) بتشديد نون (إن)، وبالياء في (هذين)، وتخفيف النون فيها.

وقرأ ابن كثير: (**إِنْ هَذَا لَسِحْرَانِ**) بتخفيف نون (إن)، وبالالف في (هذان)، وتشديد النون منها.

وقرأ حفص: (**إِنْ هَذَا لَسِحْرَانِ**) بتخفيف نون (إن)، وبالالف في (هذان)، وتخفيف النون منها.

وقرأ بقية القراءة العشرة (**إِنْ هَذَا لَسِحْرَانِ**) بتشديد نون (إن)، وبالالف في (هذان)، وتخفيف النون منها^١.

ومثل قوله **﴿فَلَمَّا أَتَوْا قَالُوا لَسِحْرٌ بِهَذَا لَأَنْ نَسْجُدَ لَهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يَصْلِحُ عَنْ مَلَأِ الْمُفْسِدِينَ﴾** يونس: ٨١.

قال الزمخشري: " ما جئتم به " ما موصولة واقعة مبتدأ . و " السحر " خبر أي الذي جئتم به هو السحر لا الذي سماه فرعون وقومه سحرا من آيات الله . وقرئ : آالسحر على الاستفهام. فعلى هذه القراءة ما استفهامية أي : أي شيء جئتم به أهو السحر؟^(٢) هكذا انتقل الخطاب القرآني إلى الكتابة، وهكذا تعرضت مستوياته الأربعة للتأثير: (مستوى الفعل التعبيري (القول) باعتبار ما اختلف في قراءته من القرآن، مستوى الفعل اللاتعبري (

^١ - جمع القرآن في مراحل التاريخ من العصر النبوي إلى العصر الحديث: محمد شرعي أبو زيد، بحث تكميلي للحصول على درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، كلية الشريعة (جامعة الكويت) - 1419 هـ ص 159.

^٢ - انكشاف عن حقائق التنزيل وعبور الأقاويل في وجوه التأويل: الزمخشري أبو العاصم محمود بن عمر الخوارزمي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، لبنان - بيروت - ط. الأولى (2005م)، ت: عبد الرزاق المهدي، ج 344/2.

القوة الإيمائية)، مستوى الفعل التعبيري المولّد (ما يولده النص من فهم)، مستوى الطرف التعبيري (تاريخية النص)، ما جعل قصد الشارع أكثر إهاما وعرضة للاحتتمالات، وأصبحت مرجعية الفهم ترتكز أساسا على ذلك المكتوب كإشارات مادية لها دلالاتها المختلفة.

2. الإهام في معنى النص:

ليس الإهام في شكل النص هو وحده الذي يدعو المفسر للحضور وإنما خفاء المعنى أيضا، وصورة هذا الخفاء أننا لا نسمي الأشياء إلا عندما نضطر إلا تمييزها عن غيرها، ولهذا وضعت لكل الأشياء أسماء^(*)، لكن هذه الأشياء لا تتحقق تسميتها إلا بعد أن يتحقق تصورها الذهني، ولذلك فإن التصور الذهني يسبق التسمية، ونلمس جدلية واضحة هنا في من وجد أولا: الفكر أم اللغة؟ فلا لغة من غير فكر، ولا فكر من غير لغة، وهي مسألة معقدة نسبيا ليست مجال بحثنا هنا، ولكن يمكن ملاحظة الفرق بين الاسم كلفظ مادي، والتصور الذهني له، كما يمكننا أن نؤكد أسبقية التصور الذهني للأشياء قبل تسميتها، فنحن عندما نعبر عن شيء ما نريده، إنما نحقق تصوره ذهنيا أولا ثم نختار الألفاظ المعبرة عن ذلك التصور، ولذلك كانت اللغة هي ألفاظ (كصوت أو كتابة)، وبما أننا نتعامل مع القرآن كنص مكتوب، فنحن نقع في الجهة المقابلة للمخاطب، بمعنى أن التصور الذهني ليس سابقا للألفاظ بل تال لها، ولا يحصل التصور إلا بعد قراءة النص، وبالتالي فإن الخطاب القرآني عندما يتجزأ إلى صورتين:

1. صورة مادية تشكلها الألفاظ برموزها؛ وهذا ما اصطلاح على تسميته بالبدال.

2. صورة ذهنية، أو ما يرتسم في الذهن عند قراءة اللفظ، وهذا ما اصطلاح على تسميته بالمدلول.

فعملية فهم النص هي عملية عقلية بنائية تقوم على قراءة اللفظ كرمز، ثم استدعاء الشيء المسمى تصورا لا جسما.

وتساءل هنا: ما مدى وضوح معنى النص؟ وهل المعنى يفرضه النص أو القارئ؟ أو هما معا؟ للإجابة عن هذه الأسئلة نحتاج أولا لدراسة النص دلاليا (سيميائيا) من الناحية المعرفية

* — بعنه هذا الكلام دليلا على انقسام اللغة الى حقيقة و مجاز، يقول ابن الأثير: " المخلوقات كلها تنقسم الى أسماء يستدل بها عليها ليعرف كل منها باسمه من أجل التفاهم بين الناس، وهذا يقع ضرورة لا بد منها؛ فالاسم الموضوع بإزاء المسمى هو حقيقة له، فإذا نقل إلى غيره صار مجازا " نقل السائر في أدب الكتاب والساعر: ابن الأثير أبي الفتح ضياء الدين نصرالله بن محمد، الناشر: المكتبة العصرية - بيروت، ط: 1995م، ت: محمد محي الدين عبدالحميد (ج1/75).

(الإبستمولوجية) : ولا أرى مانعا من استعارة نظرية المعرفة المرتبطة بالكون، التي تحدثت عنها سابقا، ومطابقتها على النص، ما دام النص (الكتاب التدويني) يقابل الكون (الكتاب التكويني). فإذا كان البحث في الكتاب التكويني ينصب على استكشاف الحقيقة الثابتة من خلال الواقع المتغير الذي تمثله الأحداث، فإن مناهج البحث في الكتاب التدويني هو الكشف عن الدلالة الثابتة في النص من خلال المفاهيم المتغيرة التي يشكلها تفاعل الألفاظ فيما بينها.

وعليه يمكن استخلاص نوعين من الدلالة:

— دلالة مادية: وهي التي تتطابق مع الألفاظ.

— دلالة صورية: وهي اتفاق المعنى مع نفسه وخلوه من التناقض بصرف النظر عن صحة واقعية هذا المعنى أو عدم صحته، لأن النتائج المثبتة عن هذه الدلالة يتوقف على المقدمات المستدل منها، فإن كانت المقدمات صادقة كانت النتائج صادقة.

2.1. البحث عن الدلالة.

يمكن فرض عدة فرضيات للكشف عن الدلالة:

1. القارئ هو مقياس كل شيء (نظرية السوفسطائيين عن الحقيقة)، فالدلالة هنا اختيار يقوم به الإنسان بحيث يتطابق مع ما استوعبه فهمه، فهي إذا تمثل الدلالة الحقيقية، ولا دلالة للألفاظ إلا ما فهمه الإنسان، هذا الطرح يجعل من النص متعدد الدلالات بل يقبل حتى التناقضات، ما دامت الدلالة مرتبطة بالإنسان وليس بالنص.

2. الدلالة واحدة وثابتة لا تتغير ما دام النص ثابتا، ولكنها مفارقة للنص بحيث لا يمكن الوصول إليها إلا بالتجرد من ريق معاني الألفاظ وأسرها، لأن الألفاظ ما هي إلا ظلال لا تدل على الدلالات على وجه الحقيقة.

والذي يستشكل علينا هنا، كيف تتطابق تلك الدلالة الصورية الإشارية، مع الألفاظ ذات المعاني المتعددة الواقعية؟

3. الدلالة ليست مفارقة للنص ولا توجد خارجه ولا بعيدة عنه لأن الدلالات لا تقوم بنفسها من غير ألفاظ تدل عليها ، ولا يمكن التخاطب من غير ألفاظ، وبالتالي يجب الجمع بين ماهية الألفاظ وصورها للوصول إلى المعنى الثابت منها، وهي الدلالة الحقيقية، غير أن عملية المعرفة هنا وإنتاج الدلالة تتأثر بتدخل الألفاظ ذات المعاني المتعددة والمتغيرة، وبالتالي سيفضي الاعتماد على الألفاظ وحدها إلى الشك في صدق

الدلالة، ولتجاوز هذه المشكلة يمكن القول بقول رابع.

4. الدلالة إنتاج عقلي محض ويختص بها العقل وحده، وإنتاج هذه الدلالة العقلية بعيدا عن تأثير الألفاظ ومعانيها المتغيرة والمتعددة، يجب إعادة تفكيك النص وإعادة بنائه بناء عقليا، فالدلالة إذا هي ما ينتهي إليه العقل لا ما تمدنا به الألفاظ. ولكن هذا الطرح يواجه إشكالية ملازمة وهي إشكالية المطابقة؛ فإذا صارت الدلالة عقلية خالصة كيف يمكن أن نطابق بينها وبين الألفاظ، بعبارة أخرى، أي معنى تكون تلك الدلالة مطابقة له؟ فإذا اعتمدنا معنى من المعاني المختلفة والمتعددة، تكون الدلالة قد استمدت معناها من الألفاظ وليس من العقل الخالص.

5. لفك هذه العقدة التي فرضتها علينا إشكالية مطابقة الدلالة العقلية، للدلالة اللفظية، يمكننا القول بأن الدلالة لا توجد في العقل وحده ولا في الألفاظ وحدها على نحو جاهز، بل يتم بناؤها من الألفاظ بالعقل؛ فكل خطاب يتدنى بالألفاظ، فالألفاظ تزودنا بمادة المعرفة، أي كل ما يتعلق بالخطاب من أسماء وأفعال وأزمنة وأمثلة، وصفات... وغيرها، لكنها تبقى مجرد معطيات مفككة غير منتظمة، وهنا يتدخل العقل بما يتضمنه من مفاهيم وخبرات، ليعطي تلك المعاني طابعا منظما باستعمال مجموعة من المفاهيم والعلاقات والروابط؛ فعقل الإنسان ليس لوحا جامدا تكتب عليه الألفاظ إرادتها المطلقة، بل هو عضو نشيط يسبك ويخيك المعاني إلى دلالات، عضو يحيل المعاني المشوشة وغير المنظمة إلى وحدة دلالية منظمة ومرتبطة.

هكذا يمكن لمشكلة تطابق الدلالة العقلية مع الدلالة اللفظية أن تزول في ظل انتظام معاني الألفاظ لإنتاج الدلالة، لكن هذه النظرة ليست كافية لوضع تصور عام للدلالة، فهل الدلالة التي تنتج عن تنظيم العقل لمعاني الألفاظ هي دلالة قطعية يقينية بحيث تفيد العلم المطلق؟

للإجابة عن هذا السؤال يأتي الطرح السادس.

6. كل دلالة يتوصل إليها سواء بالعقل وحده أو بالألفاظ أو بهما معا، فهي دلالة نسبية لا تمثل العلم المطلق، فما نتوصل إليه من دلالة اليوم، فإتاما ذلك بحسب المناهج المتاحة والمعطيات والوسائل المتوفرة، لكن مع تطور المعارف والمناهج وتوفر أدوات ووسائل أفضل، فإن بعضا من تلك الدلالات قد يتغير، لأن التطور المعرفي للبشر يكشف أخطاء

في استنباط بعض الدلالات فيعمل على تصنيفها وترتيبها من جديد.

7. بالنسبة للنص القرآني، لا يمكن أن تتعارض دلالاته مطلقاً مع العقل، لأن النص هنا من عند الله قال ﷻ: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢) وأي دلالة أدت إلى معارضة العقل فنحن نشك في صحة إنتاجها، إذ لا تعارض بين الخطاب القرآني والعقل.

ويمكن استخلاص الخصائص التالية للدلالة:

1. الدلالة المقصودة واحدة في كل خطاب أو نص.
2. لا تتوقف الدلالة على هوى أو مزاج الفرد.
3. لا دلالة مطلقة فكلها نسبية، إذ قد يفضي الفهم إلى الخطأ في الدلالة أو الكشف عن جزء منها فقط.
4. الدلالة لا توجد خارج الألفاظ ولا بعيدة عنها، بل هي حاملة لها، فنحن نختار الألفاظ بعد أن نحدد الدلالة.
5. الدلالة وإن كان مصدرها ذهن وفكر المؤلف، إلا أنها قد انتقلت وتمثلت في شكل خطاب صوتي أو مكتوب، بحيث صارت الألفاظ دالة على المدلول، وبالتالي إذا ظهر النص في شكله المادي فلا يهم بعدها حياة المؤلف أو موته، لأن الدلالة صارت ترتبط بالألفاظ والعقل، وليس بالمؤلف، وإن كانت الإحاطة بأحوال المؤلف تساعد في ترتيب وتنظيم المعاني ومن ثم إنتاج الدلالة.
6. إنتاج الدلالة يتم وفق مرحلتين:

— الأولى: تسيق وإدراك المعاني التي ينطق بها النص (الدلالة اللفظية أو النظم).

— الثانية: وهي مرحلة تتركز على المرحلة الأولى، وفيها يتم تطبيق أنواع الرأي والمعرفة عليها حتى تُفْرَجَ بمدركات (الدلالة العقلية).

7. نسبية الدلالة لا تعني انتفاءها، كما أن نسبيتها لا تعني أيضاً انفتاح النص على عدد لا متناهي من الدلالات، فالدلالة المقبولة مقيدة بأمرين:

— الأول: الألفاظ ومعانيها (أي تطابق الدلالة مع الألفاظ)

— الثاني: قوانين العقل وبراهينه (صحة المقدمات والنتائج).

والقول بانفتاح النص اللامحدود للدلالات هو قول سوفسطائي غير علمي، إذ

يلغي الألفاظ ومعانيها والعقل وبراهينه المنطقية، ويجعل اختيار الدلالة مرتكزا على
الأمزجة والأهواء.

هذا تصور عام للدلالة ينطبق على كل نص مكتوب^(*)، وأي تحليل أو اختلاف في بناء هذا
التصور يؤدي إلى التباين في إنتاج الدلالة (أي تفسير النص)، وهذا هو الحقل المعرفي الدلالي
الذي يتولد فيه الفهم؛ غير أن فهم النص يعتمد على الألفاظ وتراكيبها من حيث الوضوح
والإهام، وعلى إتقان طرق الكشف عن دلالة الألفاظ، وبقدر ذلك تكون قوة الفهم.

2.2. الإبهام المتعلق بالألفاظ وتراكيبها:

قسم العلماء الألفاظ الواردة في القرآن الكريم باعتبار وضوح دلالتها وخفائها، إلى قسمين:
الأول: واضح الدلالة على معناه. فلا يحتاج إلى ما هو خارج عنه ليفهم معناه
الثاني: مبهم الدلالة على معناه⁽¹⁾. فهو يحتاج لقربة خارجية عنه ليفهم معناه.
والذي يعيننا هنا هو الثاني؛ إذ أن الألفاظ تعرض عليها أحوال مختلفة في موضوعها
كلفظة مفردة، أو عند تركيبها في جملة الكلام، فيتولد إهام في فهمها، هذا الإهام حاصل من
جهات خمس:

قال الرازي: اعلم أن التحلل الحاصل في فهم مراد المتكلم ينبي على خمس احتمالات في اللفظ

أحدها: احتمال الاشتراك

وثانيها: احتمال النقل بالعرف أو الشرع

وثالثها: احتمال المحاز

ورابعها: احتمال الإضمار

وخامسها: احتمال التخصيص⁽²⁾.

* لا أعلم أحدا تكلم عنه يمثل هذا العرض الفلسفي، وإنما اعتدلت إليه بمطابقة نظرية المعرفة في الكتاب التكويني
على الكتاب التدويني كما قلت سابقا.

¹ — أصول التصدير: خالد عبد الرحمن العك، الناشر: دار النعاس، لبنان — بيروت — ط. الثامنة (1406هـ/ 1986م)، ص325.

² — المحصول في علم الأصول: الرازي، ج4/487.

2.2.1. الإبهام الحاصل من جهة الاشتراك:

المشترك هو "كل لفظ يشترك فيه معانٍ أو أسماء لا على سبيل الانتظام بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعين الواحد مراداً به انتفى الآخر"⁽¹⁾ فالاشتراك يفيد التساوي في الاحتمال، و في الاحتمالات المتساوية وجد إبهام في المعنى الذي صير المراد مجهولاً لا بتحقيق طلبه إلا بطريقتين: إما بالتأمل بالصيغة ليتبين به المراد أو بطلب دليل آخر يعرف به المراد، "قال أصحاب المنطق: إن السبب الأعظم في وقوع الأغلاط حصول اللفظ المشترك"⁽²⁾.

ويقسم المشترك إلى ثلاثة أقسام:

1. اشتراك في موضوع اللفظة المفردة.

2. اشتراك في أحوالها التي تعرض لها من إعراب وغيره.

3. اشتراك يوجبه تركيب الألفاظ وبناء بعضها على بعض"⁽³⁾.

فأما الإبهام الحاصل بالاشتراك العارض في موضوع اللفظة المفردة فنوعان:

أ. اشتراك يجمع معاني مختلفة متضادة.

كالقُرء في قوله **حَلَالَةٌ**: **﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾** البقرة: ٢٢٨ "ذهب الحجازيون من الفقهاء إلى أنه الظهر، وذهب العراقيون إلى أنه الحيض، ولكل واحد من القولين شاهد من الحديث ومن اللغة"⁽⁴⁾.

ومثله قوله **حَلَالَةٌ**: **﴿فَأَصْبَحَتْ كَالصُّرْمِ﴾** القلم: ٢٠، قال بعض المفسرين معناه: كالنهار المضيء بيضاء لا شيء فيها، وقال آخرون: كالليل المظلم سواداً لا شيء فيها. وكلا القولين موجود في اللغة"⁽⁵⁾. قال ابن عطية: "قال الفراء ومنذر والجماعة أراد به الليل من حيث اسودت جنتهم،

¹ — تمهيد الفصول في علم الأصول، السرحسى أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، الناشر: دار الكتاب العلمية، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1414 هـ - 1993 م)، ت: أبو الوفاء الأصفهاني، ص 126.

² — المحصول في علم الأصول: الرازي، ج 1 / 384.

³ — الإنصاف في التبيين على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم: البطليوسي ابن السيد، الناشر: دار الفكر، دمشق (سوريا) ط. الثالثة (1407 هـ / 1987 م)، ت: محمد رضوان الداية، ص 37.

⁴ — الإنصاف: البطليوسي، ص 37.

⁵ — جاء في لسان العرب لابن منظور: "ويقال لليل والنهار **الأمْرَمَانِ** لأن كل واحد منهما **يَنْصَرِمُ** عن صاحبه، **والصُّرْمِ** الليل، **والصُّرْمُ** النهار، **يَنْصَرِمُ** الليل من النهار والنهار من الليل". لسان العرب، مادة صرم - (ج 12 / 334).

وقال آخرون أراد به الصبح من حيث ابيضت كالخصيد قاله سفيان الثوري والصريم يقال لليل والنهار من حيث كل واحد منهما ينصرم من صاحبه⁽¹⁾.

فهذه ألفاظ حصل لها من الاشتراك على وجه يجمع بين المعاني المتضادة، بحيث عرّضت المراد من النص للإهام، فوقع الاختلاف في تفسيرها.
ب. اشتراك يجمع معاني مختلفة غير متضادة.

نحو قوله ﷺ: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ جَانِبٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (٣٣) المائدة: ٣٣، " ذهب قوم إلى أن (أو) ههنا للتخيير كالتي من قولك: جالس زيدا أو عمرا. فقالوا: السلطان مخير في هذه العقوبات؛ يفعل بقاطع السبيل أيها شاء. وهو قول الحسن البصري، وعطاء، وبه قال مالك رحمه الله.

وذهب آخرون إلى أن (أو) ههنا للتفصيل والتبعض؛ فمن حارب وقتل وأخذ المال صلب، ومن قتل ولم يأخذ المال قتل، ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف. وهو قول أبي مجلز وحجاج بن أرطاة عن ابن عباس، وبه قال الشافعي، وأبو حنيفة رحمهما الله تعالى⁽²⁾.
ومثله الاشتراك في اللمس حيث يراد به اللمس مطلقا والوقاع.

وأما الاشتراك العارض من قبل اختلاف أحوال الكلمة: فمثل قوله ﷺ: ﴿ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾ البقرة: ٢٨٢، فلفظ (يضار) يحتمل البناء للفاعل والمفعول، فعلى البناء للفاعل قال قوم مضارة الكاتب أن يكتب ما لم يعمل عليه، ومضارة الشهيد أن يشهد بخلاف الشهادة، وعلى البناء للمفعول قال آخرون: مضارتهما أن يمنعا من أشغالهما ويكلفا الكتابة والشهادة في وقت يشق ذلك فيه عليهما.

ومثل هذا قوله ﷺ: ﴿ لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُم بِوَالِدَيْهِ ﴾ البقرة: ٢٣٣⁽³⁾.
وأما الاشتراك العارض من قبل تركيب الكلام، وبناء بعض الألفاظ على بعضها، فمنه ما يدل على معان مختلفة متضادة، ومنه ما يدل على معان مختلفة غير متضادة.

¹ — المهر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ابن عطية، (ج 5 / 322).

² — الإنصاف: البطليوسي، ص 48.

³ — المصدر نفسه: ص 52 — 53.

أ. فمن الأول قوله **﴿الَّذِينَ﴾** وما يتلى عليكم في الكتب في ينسى النساء التي لا تؤتوهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكهن **﴿النساء: ١٢٧﴾**، قال قوم معناه وترغبون في نكاحهن للهن وقال آخرون إنما أراد وترغبون عن نكاحهن لدمامتهن وقلة ما هن. وإنما أوجب هذا الاختلاف أن العرب تقول: (رغبت عن الشيء) إذا زهدت فيه، (ورغبت في الشيء) إذا حرصت عليه فلما ركب الكلام تركيباً سقط منه حرف الجر احتمال التأويلين المتضادين.

ونظير هذا النوع من الاشتراك؛ الضمير في احتماله التأويلين معاً: وهو كثير في القرآن الكريم، ويعد من الأسباب الرئيسة في إهام المعنى واختلاف التفسير، ومنه قوله **﴿الَّذِينَ﴾** **﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾** فلطر: ١٠، يجوز أن يكون الضمير الفاعل الذي في (يرفعه) عائداً على العمل؛ فيكون معناه: أن الكلم الطيب وهو التوحيد، يرفع العمل الصالح، لأنه لا يصح عمل إلا مع إيمان. ويجوز أن يكون الضمير الفاعل عائداً على (العمل) والضمير المفعول عائداً على (الكلم)؛ فيكون معناه أن العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب. وكلاهما يحتمله السياق والمعنى.

ومثل هذا النوع المشترك التركيب أيضاً قوله **﴿الَّذِينَ﴾** **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾** **﴿النساء: ٢٣﴾**

وصورة الإهام هنا أنه تبارك وتعالى أعاد في هذه الآية ذكر النساء مرتين ثم قال على إثر ذلك: **﴿الَّذِينَ دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾** فمن جعل (أمهات النساء) الأولى من ضمن التحريم المبهم (أي من قوله تعالى: **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾** إلى قوله: **﴿وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ﴾**)، ذهب إلى أن (اللاتي) صفة للنساء المتصلات بالربائب خاصة، دون النساء المتصلات بالأمهات، ومن جعلهن من التحريم غير المبهم (أي من ضمن قوله تعالى: **﴿وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾**)، ذهب إلى أن (اللاتي) دخلتم بهن من صفة للنساء المذكورات في الموضوعين معاً. وانبنى على هذا الإهام اختلاف فقهي، فمن قال بالرأي الأول قال: إذا تزوج رجل من امرأة حرمت عليه أمها سواء دخل بها أو لم يدخل، ومن قال بالرأي الثاني قال: إذا تزوج

المرأة ولم يدخلها لا تحرم عليه أمها⁽¹⁾.

ب. ومن الاشتراك العارض من قبل التركيب والبدال على معان مختلفة غير متضادة

قوله **عَلَى**: ﴿وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾ البقرة: ١٧٧ فالضمير في (حبه) له عدة احتمالات:

1— عائد على (المال) فالمصدر مضاف إلى المفعول ويحيى قوله: (على حبه) اعتراضاً بليغاً أثناء القول.

2 — ويحتمل أن يعود الضمير على الإيتاء أي في وقت حاجة من الناس وفاقة فإيتاء المال حبيب إليهم.

3 — ويحتمل أن يعود على اسم الله تعالى من قوله: (من آمن بالله) أي من تصدق بحبة في الله تعالى وطاعته.

4 — ويحتمل أن يعود على الضمير المستكن في (أتى) أي على حبه المال⁽²⁾.

ومثله (وأمره إلى الله) من قوله **عَلَى**: ﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ البقرة: ٢٧٥ فيه أربع تأويلات:

أحدها: أن الضمير عائد على الربا بمعنى وأمر الربا إلى الله في إمرار تحريمه أو غير ذلك.
والثاني: أن يكون الضمير عائداً على (ما سلف)؛ أي أمره إلى الله في العفو عنه وإسقاط التبعية فيه
والثالث: أن يكون الضمير عائداً على ذي الربا بمعنى أمره إلى الله في أن يشيه على الانتهاء أو

¹ — ينظر الإنصاف للبطلوسى، ص 61 فما بعدها. وينظر تفصيل الأحكام المتعلقة هذه الآية في تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج 147/3. وعلى هذا النوع من الخفاء أمكن القول بوقوع الصلب والقتل للمسيح — عليه السلام — من قوله **عَلَى**: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ابْتِغَاءَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾﴾ النساء: ١٥٧، فالضمير في (شبه) يحتمل أن يكون عائداً على المسيح، فيكون المعنى أنه شبه لهم شخصه؛ أي صورته وهي الرواية المتنازع، ويحتمل أن يعود على القتل والصلب، فيكون المعنى أنه شبه لهم قتله وصلبه، لأنه لم يقتل حقيقة، ولم يصلب على وجه الصلب الحقيقي المتعارف عليه عندهم (ينظر في ذلك ما كتبه في مقال: إثبات صلب المسيح وقلبه بين المورثات الإسرائيلية والآيات القرآنية، مجلة الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان، يصدرها مخر البحث في الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة — قسنطينة — الجزائر، العدد الأول: صفر 1426هـ / مارس 2005م، ص 160 — 188.

² — من تفسير الطبري الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية: ج 1/ 229.

يعيده إلى المعصية في الربا.

والرابع: أن يعود الضمير على المتبهي ولكن بمعنى التأنيس له وبسط أمله في الخير؛ كما تقول وأمره إلى طاعة وخير وموضع رجاء⁽¹⁾.

2.2.2. الإبهام الحاصل من جهة احتمال النقل بالعرف أو بالشرع:

فالنقل يتوقف على وضع اللفظ أولاً ثم نسخه ثم وضعه من جديد، وقد يسمع السامع استعمال اللفظ في المعنى الأول، ولا يعرف أنه نقل من الأول إلى الثاني فيحمل اللفظ على المفهوم الأول فيحصل بذلك العلط في الفهم والعمل.

مثال ذلك: لفظ (الحج) "اسم في اللغة للقصد، وفي العرف غلب على قصد البيت الحرام الذي بمكة لعبادة الله تعالى فيه بالطواف والوقوف بعرفة والإحرام؛ ولذلك صار بالإطلاق حقيقة عرفية في هذا المعنى، جنساً بالغلبة كالعلم بالغلبة، ولذلك قال في الكشف: (وهما — أي الحج والعمرة — في المعاني، كالنجم والبيت في الذوات)⁽²⁾، فلا يحتاج إلى ذكر مضاف إليه إلا في مقام الاعتناء بالتخصيص ولذلك ورد في القرآن مقطوعاً عن الإضافة نحو ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ﴾ البقرة: 197 إلى قوله: ﴿ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ﴾ البقرة: 197، وورد مضافاً في قوله: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ﴾ آل عمران: 97، لأنه مقام ابتداء تشريع فهو مقام بيان وإطناج. وفعل (حج) بمعنى قصد لم ينقطع عن الإطلاق على القصد في كلام العرب، فلذلك كان ذكر المفعول لزيادة البيان. وأما صحة قولك حج فلان، وقوله ﷺ: « إن الله كتب عليكم الحج فحجوا » بدون ذكر المفعول؛ فذلك حذفٌ للتعويل على القرينة، فغلبة إطلاق الفعل على قصد البيت أقل من غلبة إطلاق اسم الحج على ذلك القصد⁽³⁾.

2.2.3. الإبهام الحاصل من جهة احتمال المجاز:

اختلفوا في القول بوقوع المجاز، بين مثبت له مطلقاً وناف، ومن يثبت في اللغة فقط وينفي وقوعه في القرآن، وليس من شأننا هنا مناقشة هذا الخلاف، وإنما حديثنا مع الذين يثبتون وقوع

¹ — المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ابن عطية: ج 370/1.

² — الكشف عن حقائق التزويل وعيون الأماويل في وجوه التأويل: الزمخشري، ج 234/1، وفيه: "وهما في المعاني كالنجم والبيت في الأعيان".

³ — التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، ج 61 / 2 — 62.

المجاز كوجه من أوجه البلاغة في اللغة العربية(*)؛ فاللفظ الذي له مجاز إن تجرد من القرينة حمل على الحقيقة، وإن لم يتجرد منها حصل الاشتراك في المعنى بين المجاز والحقيقة، ولما كان المجاز يحتاج إلى قرينة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي، وتلك القرينة لا يمكن الكشف عنها إلا بالتأمل والاستدلال، وقع التباين في الفهم من هذه الجهة؛ فقد لا تدرك القرينة، أو لا يحصل الاعتراف بها، وحينئذ يحمل اللفظ على الحقيقة، فيحصل الجهل بمراد المتكلم أو اعتقاد ما ليس بمراد من الكلام.

وينقسم الإهام الذي يحصل به الخلل في الفهم من جهة المجاز ثلاثة أنواع:

— نوع يعرض في موضوع اللفظة المفردة.

— ونوع يعرض في أحوالها المختلفة عليها من إعراب وغيره.

— ونوع يعرض في التركيب وبناء بعض الألفاظ على بعض.

1 — الإهام الحاصل بالمجاز الذي يعرض في موضوع اللفظة المفردة:

كلفظة (الميزان) من قوله ﷻ: ﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴾ الرحمن: ٧ فهي تؤدي المعنى المتعارف عليه بين الناس في معاملاتهم وهو المقدار، وقد يكون معناها (العدل).

وكلفظة العمى، من قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ

سَبِيلًا ﴾ (٧٢) الإسراء: ٧٢ فهي تؤدي معنى عمى العين وعمى البصيرة؛ فإن حملنا هذه الآية على ظاهرها، وهو عمى العين، فيكون المعنى من كان في الحياة الدنيا أعمى فهو في الآخرة أعمى العين، بل وأضل سبيلا !! وفي هذا نسبة عين الظلم له تعالى عن ذلك علوا كبيرا، إذا لا بد من حمل العمى على الاستعمال المجازي في الموردين، ليتناسب مع الضلال، فيستقيم المعنى القرآني، ويتره الله تعالى.

2 — الإهام الحاصل بالمجاز الذي يعرض في الأحوال الإعرابية المختلفة على اللفظة:

كنسبة الفساد إلى الأرض في قوله ﷻ: ﴿ وَكَلَّمَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمَكْلُومِ ﴾ (٢٥١) البقرة: ٢٥١، "فأسند

* — لا شك أن المجاز هو أيضا إشتراك بين الألفاظ في المعنى، غير أن الاشتراك فيه جزئيا وليس كلياً كما هو ملاحظ في المشترك اللفظي، وعلى كل فإن للمجاز القرآني أهمية ركنية في التراث العلمي الإسلامي، حيث على آثاره قامت فروق وبتشكلت أفكار، ما أثار خلافاً عديده متديدة اللهجة، عميقة الأثر، بالغة الخطورة، فتشأت خلافاً وعداوات بين الفرق المختلفة كان ليبحث المجاز القرآني أثراً بارزاً فيها، ويبدو أنه لا يزال هو المغذي الرئيسي للعصية العقديّة.

الفساد إلى الأرض حقيقة : بالخراب ، وتعطيل المنافع ، أو مجازاً : والمراد أهلها ^(١)، ومثله قوله
 ﴿يَلْ مَكْرُ أَيْلٍ وَالنَّهَارِ﴾ سيا: ٣٣، وغير هذا كثير.

3- الإبهام الحاصل بالمجاز الذي يعرض في التركيب وبناء بعض الألفاظ على بعض:

نحو " الأمر يرد بصيغة الخير، والخير يرد بصيغة الأمر، والإيجاب يرد بصيغة النفي، والنفي يرد
 بصيغة الإيجاب، والواجب يرد بصيغة الممكن أو الممتنع، والممكن والممتنع يردان بصيغة الواجب،
 والمدح يرد بصورة الذم، والذم يرد بصورة المدح، والتقليل يرد بصورة التكثير، والتكثير يرد بصورة
 التقليل، ونحو ذلك من أساليب الكلام التي لا يقف عليها إلا من تحقق بعلم اللسان ^(٢).

كتوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ البقرة: ٢٣٣، فهو أمر ورد
 بصيغة الخير؛ والمعنى: لترضع الوالدات أولادهن، وأما قوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ مريم: ٣٨، فهو
 خير ورد في صيغة أمر، والمعنى: ما أسمعهم وما أبصرهم، وقوله: ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾
 هود: ٨٧، هو ذم في صورة مدح... الخ.

2.2.4. الإبهام الحاصل من جهة احتمال الإضمار:

الإضمار والاختصار من محاسن الكلام، ولذلك قال ^(٣): « أوتيت جوامع الكلم،
 واختصر لي الحديث اختصاراً » ^(٤)، و« الإضمار » أن يسقط من الكلام شيء يدل عليه
 الباقي ^(٥)، و« إنما يصار إليه ليصح الكلام » ^(٦)، فإذا كان الكلام مكتملاً، صحيحاً، فحمل
 المعنى عليه أولى من جملة على المضمرة، والإضمار يفتقر إلى ثلاثة قرائن: قرينة تدل على أصل
 الإضمار، وقرينة تدل على موضع الإضمار، وقرينة تدل على نفس المضمرة، فكان هذا كله
 محل للإحلال بالفهم.

مثال ذلك قوله ^(٧): ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ
 عَلِيمٌ﴾ البقرة: ١١٥، (فأينما تولوا فثم وجه الله) مشعر بالتحجير، والتحجير لا يثبت إلا في

¹ — تفسير البحر المحيط، ج 2/ 279.

² — الإنصاف: البطلبوسي، ص 93.

³ — كثر العمال في سنن الأقوال والأفعال: البرهان فوري، ج 1/ 371.

⁴ — الحصول: الرازي، ج 1/ 501.

⁵ — تفسير الفجر الرازي: ج 1/ 230.

صورتين؛ أحدهما: في التطوع على الرحلة، وثانيهما: في السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة أو لغيرها، فكان لابد من ضرب تقييد ليصح الكلام، " وهو أن يقال: (فَأَيَّمَا تُؤَلُّوا) من الجهات المأمور بها: (فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) إلا أن هذا الإضمار لا بد منه على كل حال، لأنه من المحال أن يقول تعالى: (فَأَيَّمَا تُؤَلُّوا) بحسب ميل أنفسكم (فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) بل لا بد من الإضمار الذي ذكرناه، وإذا كان كذلك فقد زالت طريقة التحيير"⁽¹⁾.

ومثله قوله ﷺ: ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ البقرة: ١٨٤ ففي الآية إضماراً لأن التقدير: (فأفطر فعده من أيام أخر)، وكذلك قوله ﷺ: ﴿ فَقُلْنَا أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ﴾ البقرة: ٦٠، والتقدير فضرب فانفجرت، وقوله: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ﴾ آل عمران: ١٦٠، أي فيقال لهم ذلك.

2.2.5. الإبهام الحاصل من جهة احتمال التخصيص:

وهو نوعان:

أ — ما يعرض في موضوع اللفظة المفردة؛ نحو: (الإنسان) فإنه يستعمل في العموم والخصوص، فأما العموم فكقوله ﷺ: ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَزَاكَ بِرَبِّكَ الْكَبِيرِ ﴾ (٦) الانفطار: ٦، وأما التخصيص فكقوله ﷺ: ﴿ قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ ﴾ (١٧) عبس: ١٧، على رأي من قال بالتخصيص، والآيات كثيرة ومختلفة في إرادة العموم والتخصيص من هذا اللفظ:

﴿ وَءَاتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنْ الْإِنْسَانُ لَطَفُومٌ كَفَّارٌ ﴾ (٣٤) إبراهيم: ٣٤ ﴿ وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا ﴾ (١١) الإسراء: ١١ ﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهًا فَلَمَّا نَجَّكُمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا ﴾ (٦٧) الإسراء: ٦٧ ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَلٍ مَسْسُورٍ ﴾ (١٦) الحجر: ١٦ ﴿ وَإِذَا أَعْمَنَّا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنُنَاجِيهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُوَسِّسًا ﴾ (٨٣) الإسراء: ٨٣ ﴿ قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأْتَاكُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا ﴾ (١٠٠) الإسراء: ١٠٠ ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا ﴾ (٥١)

¹ — تفسير الفخر الرازي: ج 18/4.

الكهف: ٥٤ ﴿ وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِثٌ لَسَوْفَ أَخْرُجُ حَيًّا ۝٦٦ ﴾ ﴿ مريم: ٦٦ ﴾ ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَجٍ سَازِرِكُمْ ءَايَتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ ۝٣٧ ﴾ ﴿ الانبياء: ٣٧ ﴾ ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ۝١٢ ﴾ ﴿ المؤمنون: ١٢ ﴾ ﴿ وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ لَبِئْسَ مَا كَانَ يَدْعُوا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلْ لِلَّهِ آدَاءًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ۝٨ ﴾ ﴿ الزمر: ٨ ﴾ ﴿ إِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا نَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْتَهُ نِعْمَةً مِنْنَا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝٤٩ ﴾ ﴿ الزمر: ٤٩ ﴾ ﴿ قِيلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرُهُ ۝١٧ ﴾ ﴿ عبس: ١٧ ﴾ ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ۝٢ ﴾ ﴿ العصر: ٢ ﴾ .

ومثله: كلمة (الناس) من قوله ﷺ: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝١ ﴾ ﴿ البقرة: ٢١ ﴾ ، فمن غير شك أنها هنا تفيد العموم، ولكننا نقرأ قوله: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۝١٦١ ﴾ ﴿ البقرة: ١٦١ ﴾ ، ومعلوم أن الناس منهم مؤمن ومنهم كافر، فكيف يلعن الكافر من كان مثله، وكذلك قوله: ﴿ وَقَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأَمْلَآنَ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ۝١١٩ ﴾ ﴿ هود: ١١٩ ﴾ ، فالقول بعموم لفظ الناس يستلزم دخول المؤمنين أيضا إلى جهنم. وقوله ﷺ: ﴿ وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ ﴿ آل عمران: ٩٧ ﴾ ، ومعلوم أن المكلفون بالحج هم المؤمنون فقط.

2 — ما يعرض حال التركيب:

كقوله ﷺ: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ ﴿ البقرة: ٢٥٦ ﴾ ، " قال قوم هي خصوص في أهل الكتاب لا يكرهون على الإسلام إذا أدوا الجزية... وقال قوم هي عموم ثم نسخت بقوله ﷺ: ﴿ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ ﴾ ﴿ التوبة: ٧٣ ﴾ .

ومثله قوله ﷺ: ﴿ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم ۝٥ ﴾ ﴿ العلق: ٥ ﴾ ، فذهب قوم إلى أنه خصوص واختلفوا في حقيقة ذلك فقال بعضهم: أراد آدم عليه السلام واحتجوا بقوله ﷺ: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ ﴿ البقرة: ٣١ ﴾ ، وقال بعضهم: أراد محمدا ﷺ واحتجوا بقوله ﷺ: ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ .

تَكُنْ تَعَلَّمُ فِي النِّسَاءِ: ١١٣. وقال آخرون: هي عموم في جميع الناس^(١).

فالتأرجح في دلالة اللفظ على العموم والخصوص، تُسبَّبُ في إخفاء مراد المتكلم، فاحتاج النص إلى نظرٍ وتأملٍ المفسر لإدراك حقيقة دلالاته.

هذه خمسة احتمالات^(٢) إذا لامس أحدها اللفظ أو التركيب حصل الخلل في الفهم، وإنما كانت سببا لذلك لأنه إذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد، فإذا انتفى احتمال المحاز والإضمار أيضا كان المراد باللفظ ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم، إلا ما يمكن أن يقال من جهة احتمال التخصيص، والتخصيص لا يغير المعنى وإنما يحدده

^١ — الأنصاف: البطلوسي، ص 149 — 150.

^٢ — ليست هذه الاحتمالات الخمسة التي ذكرها البراري هي كل أسباب الإخفاء في دلالة النص، بل هناك أسباب أخرى كغرابية اللفظ، في مثل قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُادِينُ اللَّهُ بِمَا ظَنَرَ﴾ فاطر: ٣٢، حيث جاء في تفسيرها: أن السابق العام، والمقتصد المعلم، والظالم الجاهل. وقيل: الظالم الذاكِرُ اللهُ بلسانه فقط، والمقتصد الذاكِرُ بقلبه، والسابق الذي لا ينساه. وقيل: الظالم صاحب الأقوال، والمقتصد صاحب الأفعال، والسابق صاحب الأحوال. وقيل: الظالم الذي يحب الله من أجل الدين، والمقتصد الذي يحبه من أجل العقبي، والسابق الذي أسقط مراده كمراد الحق. وقيل: الظالم الذي يعبد الله خوفا من النار، والمقتصد الذي يعبد الله ظمعا في الجنة، والسابق الذي يعبد الله لوجهه لا لسبب. وقيل: الظالم الزاهد في الدنيا، لأنه ظلم نفسه فترك لها حظا وهي المعرفة والحياة، والمقتصد العارف، والسابق الخب. وقيل: الظالم الذي يجزع عند البلاء، والمقتصد الصابر على البلاء، والسابق المتلذذ بالبلاء. وقيل: الظالم الذي يعبد الله على العفلة والعادة، والمقتصد الذي يعبد على الرغبة والرهبة، والسابق الذي يعبد على الحية. وقيل: الظالم الذي أعطي فتنع، والمقتصد الذي أعطي قبذل، والسابق الذي يمنع فشكر وآثر. وقيل: الظالم من استغنى بماله، والمقتصد من استغنى بدينه، والسابق من استغنى بربه. وقيل: الظالم التالي للقرآن ولا يعمل به، والمقتصد التالي للقرآن ويعمل به، والسابق القارئ للقرآن العامل به والعالم به. وقيل: السابق الذي يدخل المسجد قبل تأذين المؤذن، والمقتصد الذي يدخل المسجد وقد أذن، والظالم الذي يدخل المسجد وقد أقيمت الصلاة ينظر الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ج 14 / 348. وسبب آخر كالاختلاف في دلالة حروف المعاني، وذلك كاختلاف في الواو هل هي لمطلق الجمع، أو للتريب؟ وكذلك "في" الظرفية هل هي محققة أو مقدرة، وكذلك "من" ترد لمعان، وكذلك "الباء" لما معان مبينة في علم الإعراب، ولما هذه الحروف مباحث خاصة عند الأصوليين.

عند بعض الأفراد فقط. ولذلك اشترطوا لوقوعه الدليل أو القرينة⁽¹⁾.

وللدلالة تقسيما آخر، لكنه باعتبار قوة الوضوح ودرجة الخفاء، فللدلالة الواضحة درجات متفاوتة؛ أقلها وضوحا الظاهر، ثم يليه النص، ثم يزداد وضوحا في المفسر، ليلبغ أعلى الذروة في المحكم، وكذلك الدلالة الخفية أو المبهمة لها أيضا درجات متفاوتة؛ أعلاها خفاء المتشابه، يليه المحمل، ثم المشكل، ثم الخفي⁽²⁾.

2.3. الإبهام في طرق الكشف عن الدلالة:

تكلمنا عن الإبهام الذي يمكن أن يلحق الألفاظ في موضوعها أو تركيبها، لكن دلالة النص ليست قاصرة على ظاهر الألفاظ، بل كثيرا ما تكون الطرق المستخدمة في الكشف عن الدلالة كإشارة النص أو اقتضاء النص، أو عبارة النص، أو دلالة النص، هي التي تتحكم في إنتاج الدلالة ومن ثم في فهم النص، ولذلك كان لهذه الطرق الأثر البارز في تفسير النصوص القرآنية وإدراك معانيها، ولعلماء الأصول بعموثا وأبويا خاصة لشرح هذه الطرق العقلية في استنباط الدلالة، ووضع

¹ — ذكر الأصوليون عشرة أوجه للتعارض بين هذه الاحتمالات الخمس وكيفية الترجيح بينها؛ فالتعارض يقع بين الاشتراك وبين الأربعة الباقية، ثم بين النقل والثلاثة الباقية، ثم بين المحار والوجهين الباقيين، ثم بين الإضمار والتخصيص، فكان مجموع عشرة أوجه المحصول للرازي: ج/1/489.

وهذه الأوجه بالرغم من أن العلماء يرجحونها ضمن مسائل أصول الفقه، لمحلها باستنباط الأحكام من النص القرآني، إلا أنها في غاية الأهمية بالنسبة للمفسر أيضا، لتعلقها بفهم ألفاظ القرآن الكريم، وكيفية الترجيح بين المعاني المختلفة بحسب القوة والاحتمال، ولولا خوف الإضالة والابتعاد بالموضوع عن هدفه لفصلت أكثر، إذ أن اختلاف المفسرين في تفسير النص القرآني يقوم ابتداء على هذه الاحتمالات الخمس وما يتفرع عنها من أوجه مختلفة عند التعارض، ولا أعلم أحدا ممن كتب في علوم القرآن أو أسباب اختلاف المفسرين، قد أخذت عن هذا النوع من الخفاء في فهم ألفاظ القرآن الكريم بتشكيل معضل أو على الأقل كما كتب عنه علماء الأصول، ولذلك أعتقد أننا بحاجة ماسة إلى بناء الأسس الإبيستيمولوجية (المعرفية) للتفسير، نستعين فيها بالأسس المعرفية لبعض العلوم التي تتداخل مع التفسير في فهم النص القرآني؛ كعلم الفلسفة، وعلم أصول الفقه، وعلوم اللغة. وربما كان هذا معقول المعنى ميدانيا في زمن العلماء الموسوعيين، أين كان المفسر فقيها أصليا، ومتكلما فيلسوفا، وأديبا لغويا، لكن اليوم وقد انفصلت العلوم عن بعضها البعض، أو على الأقل من أجل أن لا يكون حديثنا عن التفسير قاصدا أو يعنى مسأله يكتنفها العموض والتداخل، يجب بناء نظام معرفي كامل لفهم القرآن.

² — ينظر تفصيل هذه المراتب مثلا في كتاب: الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان، الناشر: مؤسسة قرظية، مصر — القاهرة — ط. السادسة (1396هـ/1986م)، ص338 — 353. وكلت كتاب أصول التفسير وقواعده لعبد الرحمن العلك، ص325 — 356.

أدق الضوابط اللغوية والشرعية لها^(*).

فطرق الدلالة أربعة وهي: عبارة النص، إشارة النص، دلالة النص، ثم اقتضاء النص.

" ووجه ضبط هذه الدلالات كما يلي⁽¹⁾:



* — لست أدري إن كان هذا النوع من الدلالة هو مبحث اختصاص به علماء الأصول فقط، أم أنه مبحث لسان موجود في الدراسات الدلالية اللسانية العربية، وهل هو معروف في الدراسات اللسانية الغربية، وقد أشار عبد الرحمن العك إلى هذا بقوله: " وهذا العلم الرصين هو من أخص خصائص علماء الإسلام ... أصول التفسير وهو اعده، ص 359، لكن هذا الموضوع يحتاج فعلا إلى تقصي وبيان، لما يمكن أن ينتج عنه من تأسيس معرق لفهم النص.

¹ — مستفاد من كلام المفتاين سعد الدين مسعود بن عمر، في كتابه: شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ط. الأولى (1416 هـ - 1996 م)، ت: زكريا عميرات، ج 1/ 242 - 243.

2.3.1. طريق العبارة:

"هي دلالة اللفظ على المعنى المتبادر منه، وهو الذي سبق الكلام له أصالة أو تبعا.

والمقصود (أصالة) هو: الغرض الأول الذي سبق له الكلام.

والمقصود (تبعا) هو: الغرض الثاني الذي يدل عليه اللفظ"⁽¹⁾.

مثال ذلك في قوله ﷺ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ البقرة: ٢٧٥، فإن دلالة نص هذه

الآية ظاهرة في معنيين كل منهما مقصود من سياق النص:

الأول: نفي المماثلة بين البيع والربا.

الثاني: حل البيع وحرمة الربا.

فالحكم الأول: أصالة، لأنه هو المقصود الأصلي الذي سبقت الآية من أحله ردا على قول

المشركين: ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ البقرة: ٢٧٥، والثاني تبعا، أي أن الكلام المساق لم يأت لبيان

هذا المعنى أصالة⁽²⁾.

2.3.2. طريق الإشارة:

"هو ما ثبت بنظم النص من غير زيادة، وهو غير ظاهر من كل وجه ولا سبق الكلام لأجله"⁽³⁾.

مثاله في قوله ﷺ: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ

فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (٨) الحشر: ٨ فهذه الآية

سبقت لبيان استحقاق المهاجرين الغنيمة، فصار نصا في ذلك، وقد ثبت فقرهم بنظم النص،

فكان إشارة إلى أن استيلاء الكافر على مال المسلم سبب لثبوت الملك للكافر؛ إذ لو كانت

الأموال باقية على ملكهم لا يثبت فقرهم.

وكذلك في قوله ﷺ: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّقْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ مِنْ لَيْسَ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لَيْسَ

لَهُنَّ عِلْمٌ اللَّهُ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَحْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَشِّرُوهُمْ وَأَبْتَعُوا مَا

كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْعَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْعَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ البقرة: ١٨٧،

فالإمساك في أول الصبح يتحقق والمرء على جنابة، لأن من ضرورة حل المباشرة إلى الصبح، أن

¹ — أصول التفسير وقواعده: عبد الرحمان العك، ص362.

² — ينظر للمصدر السابق، ص363 — 364، وكتاب الوجيز في أصول الفقه لعبد الكرم زيدان، ص355.

³ — أصول الشاشي: ص101.

يكون المرء في الجزء الأول من النهار على جنبية، والإمساك في ذلك الجزء صوم أمر العبد بإتمامه فكان هذا إشارة إلى أن الجنبية لا تنافي الصوم، ولما كان رفع الجنبية لا يتحقق إلا بالغسل، لزم من ذلك أن المضمضة والاستنشاق لا ينافي بقاء الصوم، وهذا غير مقصود من الآية، لكنه لازم للمعنى الذي دلت عليه الآية^(١).

2.3.3. طريق الدلالة (*):

هي دلالة اللفظ على أن حكم المنطوق، أي المذكور في النص، نابت لمسكوت عنه لاشتراكهما في علة الحكم التي تفهم بمجرد فهم اللغة، من غير اجتهاد أو نظر إلى قرائن أخرى، بمعنى تبوت حكم المنطوق للمسكوت بواسطة المعنى اللازم المفهوم منه لغة لا اجتهاداً^(٢).

مثال ذلك: في قوله ﷺ: ﴿فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفِي وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾ الإسراء: ٢٣، فالعالم بأوضاع اللغة وأساليبها وفنونها يفهم بأول السماع، أن تحريم التأنيف للوالدين إنما بسبب الأذى لهما، وحكم هذا النوع من عموم الحكم المنصوص عليه لعموم علته، ولهذا قالوا: بتحريم الضرب، والشتيم، لأن ذلك أبلغ في الإيذاء، فكان أولى بالتحريم من التأنيف؛ وهذا المعنى وإن كان مسكوتاً عنه، إلا أنه أولى بالحكم من المنطوق، لأنه واضح لا يحتاج إلى اجتهاد أو تأمل.

ومثله أيضاً: في قوله ﷺ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ النساء: ١٠، فدلّت الآية بطريق العبارة، أن أكل أموال اليتامى بغير حق شرعي حرام، لكن الآية ليست قاصرة على هذا الحكم فقط، وإنما دلت هذه الآية على حرمة تبديد أموال اليتامى بأي شكل من أشكال التبديد والإتلاف؛ كالإسراف، والإهمال، لأن

^١ — ينظر أصول الشاشي: ص 102. وكذلك كتاب أصول التفسير وقواعده لعبد الرحمن العلك، ص 365 — 367، وكتاب الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان، ص 356 — 361.

* — سماها بعضهم (دلالة الدلالة) وسماها آخرون بسـ(فحوى الخطاب)، لأن فحوى الكلام هو معناه، وسماها الشافعية (مفهوم المرافقة)، لأن مدلول اللفظ في محل المسكوت مرافق لمدلوله في محل النطق. فيكون المسكوت عنه موافقاً في الحكم للمنطوق به، كما يسمى البعض هذه الدلالة بالقياس الجلي، ودلالة الأولى، لأن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، لظهور العلة فيه على نحو أقوى من المنطوق به" الوجيز في أصول الفقه: عبد الكريم زيدان، ص 361.

^٢ — هذا التعريف مسفاد من كتاب أصول التفسير وقواعده لعبد الرحمن العلك، ص 368، ومن كتاب الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان، ص 361.

هذا المعنى^(١) المسكوت عنه يساوي أو يوافق الحكم من المنطوق به، لاشتراكهما في علة الحكم التي تفهم بمجرد فهم اللغة^(٢).

2.3.4. طريق الاقتضاء:

"يراد بدلالة اقتضاء النص دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام وصحته واستقامته على ذلك المسكوت، أي على تقديره في الكلام"^(٣). فالمقتضى إذا هو زيادة على النص لا يتحقق معنى النص إلا به.

مثاله: في قوله ﷻ: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ... ﴾ النساء: ٢٣

معنى الآية بطريق عبارة النص أن الأمهات وبالبنات والأخوات و...و...و... الخ محرمة على المؤمنين، ولما كان التحريم لا يعقل أن ينصب على الذوات، لزم زيادة ما يستقيم المعنى به، وهو هنا كلمة (نكاح)، (أي حرم عليكم نكاح أمهاتكم...).

فكان النكاح المسكوت عنه في النص، أمر اقتضته سلامة المعنى وصحته، فصار بذلك مضافا للنص بواسطة المقتضى، فكان كأنه ثابت بالنص. ومثله ﷻ: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالِدَمُ وَلَحْمُ الْخَيْزُرِ

^١ — "وعلى اعتبار هذا المعنى يدار الحكم على تلك العلة؛ قال الإمام القاضي أبو زيد: لو أن قوما يعدون التأقيف كرامة لا يجرؤ عليهم تأقيف الأبوين، وكذلك قلنا في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَوَدَّى لِّلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ الجمعة: ٩ = ولو فرضنا بعبارة لا يمنع العاقد من السعي إلى الجمعة بأن كانا في سفينة تجري إلى الجامع لا يكره البيع، وعلى هذا قلنا إذا حلف لا يضرب امرأته فمد شعرها أو عضها أو حنقها بحث إذا كان بوجه الإيلاء. ولو وجد صورة الضرب ومد الشعر عند الملازمة دون الإيلاء لا بحث. ومن حلف لا يضرب فلانا ففدنه بعد موته لا بحث لانعدام معنى الضرب وهم الإيلاء. وكذا لو حلف لا يكلم فلانا فكلمه بعد موته لا بحث لعدم الإفهام. وباعتبار هذا المعنى يقال إذا حلف لا يأكل لحما فأكل لحم السمك والجراد لا بحث. ولو أكل لحم الخنزير أو الإنسان بحث لأن العالم بأول السماع يعلم أن الحامل على هذا اليمين إنما هو الاحتراز عما ينشأ من الدم فيكون الاحتراز من تناول الدواب فيدار الحكم على ذلك. أصول الشاشي ص 108.

^٢ — ينظر أصول الشاشي: ص 104. وكذلك كتاب أصول التفسير وقواعده لعبد الرحمن العك، ص 368 — 370، وكتاب الوجيز في أصول الفقه لعبد الكريم زيدان، ص 261 — 363.

^٣ — الوجيز في أصول الفقه: عبد الكريم زيدان، ص 363 — 364.

... في المائدة: ٣ فالعنى: حرم عليكم أكل الميتة، وهذا باقتضاء النص. ومثله قوله **خَالِدًا**: **وَإِلَى مَدِينَتِ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا** في الأعراف: ٨٥، المعنى: وأرسلنا إلى مدين أخاهم شعيبا.

3. النتيجة:

إن الإهام الذي يصيب الألفاظ حين اشتراكها مع غيرها في المعنى، أو حين انتقال معانيها، أو حين الإضمار، أو التخصيص... الخ، يجعل من عملية الفهم عملية ظنية (نسبية) لاحتمال الخطأ في تحديد معنى اللفظ ضمن تلك الاحتمالات المختلفة، التي تلحق اللفظ فتضيع حقيقته التي وضع لأجلها، حيث يظهر اللفظ في صور متشابهة ومعاني مختلفة، مما يجعل عملية الانتقاء والاختيار عملية صعبة.

هذه الصور الاستساحية للفظ؛ التي يتمظهر فيها بأشكال متشابهة ومضامين مختلفة، هي التي أوجت النص إلى مفسر، يكشف عن المعنى المراد من اللفظ، ويحمل كل لفظ على المعنى المقصود منه، لكن عملية الاختيار والانتقاء هذه، كثيرا ما يسيطر عليها النموذج المعرفي للمفسر، فيسعى مباشرة إلى اختيار ما يتناسب منها مع منظومته الفكرية التي ينتمي إليها، ومن ثم يمكن الحكم على هذه الفهومات بأنها نسبية، ليس فقط من جانب أن المفسر يصعب عليه أن يتحرر من البرادلم (النموذج) الذي يسيطر عليه، ولكن أيضا من ناحية أن عملية الانتقاء تلك، تفتقر إلى اليقين؛ لأنها مبنية على الاحتمالات الخمسة التي ذكرتها من قبل.

هذا من جهة الألفاظ المفردة، أما من جهة النظم، فإن طرق الكشف عن معنى النص هي كلها طرق استنباطية خفية، تعتمد في بنائها المعرفي للنص على العلم بأساليب اللغة العربية وفنوها، وعلى العلم بالأحكام الشرعية وأصولها، وعلى قدر لا يستهان به من الذكاء والفطنة، ليستطيع القارئ بعد ذلك فهم المنطوق به، واستحضار المسكوت عنه.

تلك الطرق المختلفة في الكشف عن الدلالة، فرضها خفاء دلالة النظم، سواء في دلالاته على المعنى غير المسوق له، أو جزئه أو لازمه. مما أحدث قلقا في فهم النص، واستدعى حضور المفسر، ليوضح المنطوق ويكشف المسكوت عنه، أو يحمل المعنى على لازمه المحتاج إليه اقتضاء.

إن هذه الصور المختلفة للإهام في نظم النص جعلت أيضا دلالاته على المعنى ظنية لا تفيد اليقين، لأنها مبنية على الظن، وما كان كذلك فهو نسبي، وأعود مرة أخرى لتقرير ما قلته سابقا وما عبر عنه عفت الشرقاوي بقوله: " لا مفر لنا إذا من الاعتراف بالعجز عن امتلاك الحقيقة

المطلقة حين قراءة النصوص العالية⁽¹⁾، هذه الظنية المقررة؛ والتي تسمى اليوم بـ (النسبية) ليست بدعا من القول، بل هي مقررة عند كبار العلماء منذ القديم، يقول الرازي: دلالة الألفاظ على معانيها ظنية لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل الإعرابات والتصريفات، مع أن أول أحوال تلك الناقلين أهم كانوا آحاداً ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظن، وأيضاً فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل، وعدم الإجمال، وعدم التخصيص، وعدم المعارض العقلي، فإن بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ إلى المجاز، ولا شك أن اعتقاد هذه المقدمات ظن محض، والموقوف على الظن أولى أن يكون ظناً⁽²⁾.

ويقول التفنازي في التلويح: "الدليل اللفظي لا يفيد اليقين؛ لأنه مبني على نقل اللغة، والنحو، والصرف، وعدم الاشتراك، والمجاز، والإضمار، والنقل والتخصيص والتقدم والتأخير، والناسخ، والمعارض العقلي، وهي ظنية"⁽³⁾.

وتبقى دلالة الألفاظ على المعاني الذهنية متعلقة بمطابقتها للعالم الخارجي، فلو قلت العالم حادث، لا يدل على حدوث العالم، بل يدل على حكمك أنت بحدوثه، إلا إذا تطابق حكمك مع الواقع، أو أيده الدليل العقلي القطعي، وكذلك لو قلت: زيد قائم، فهذا يفيد الإخبار عنه، ولا يفيد أن زيدا قام فعلاً، إلا إذا تطابق المعنى الذهني مع المعنى الخارجي. ولما كان النص القرآني نصاً مقدساً؛ تكلم به الله الذي (أحاط بكل شيء علماً)، فإننا لا نشك أبداً في تطابق ألفاظه مع الواقع الخارجي، وإنما يقع الخلاف في المعاني المقصودة من تلك الألفاظ التي يشوبها الإهام في كيفية قراءتها وفي دلالتها على المعنى، كيف نقرأها؟ وأي المعاني المحتملة هي المقصودة من اللفظ والنظم يا ترى؟ يمكنني الترجيح بينها بإحدى وسائل الترجيح المقررة في علم أصول الفقه، لكن لا يمكنني ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، يقول عفت الشرقاوي: "اعتقاد الإنسان بأنه وحده يمتلك الحقيقة هو مصدر كل قمع للحقيقة، وحقيقة النص أن يظل منفتحاً متجدداً منتحاً يعطي كل من يريد ما يريد... فالأمر نسبي في كل حال، محكوم دائماً بعدد من العوامل الزمانية والمكانية والنفسية والاجتماعية التي

¹ — ورقة بحث للأستاذ الدكتور عفت محمد الشرقاوي: بعنوان في سبيل النسبية التأويلية للنص الديني، مقدمة ضمن أعمال المؤتمر الدولي الأول للنقد الأدبي الجمعية المصرية للنقد الأدبي، وجامعة عين شمس، مصر — القاهرة — 20-1997/10/24.

² — تفسير الفخر الرازي، ج 1/36.

³ — شرح التلويح: التفنازي سعد الدين مسعود بن عمر، ج 1/240.

تدخل في تحديد حقيقة النسبية فيه، بحيث يرتبط إنتاج النص بهذه العوامل ارتباطا مباشرا⁽¹⁾.
لقد صار ممكنا الآن بعد هذه الدراسة لمعاني الألفاظ ودلالات النظم في النص الإجابة عن سؤال التطابق الذي كثيرا ما يطرح في مثل هذه المواطن؛ هل يفرض النص على القارئ فهما محددًا، ويكرهه على ذلك الفهم إكراهًا باختياره ألفاظًا بذاتها ونسقا بعينه، أو أن النص تمثال صامت والقارئ هو الذي يعمل فيه أدواته وخبراته، فيفهم ما يشاء أن يفهمه لا ما يريد النص؟
واتضح لنا أن دلالة النص لها جانبان:

الأول جانب الألفاظ ومعانيها: فالألفاظ وإن كانت لها معاني جُعلت رمزا لها، إلا أنها كما رأينا تعربها حالات تشتت معناها ضمن عدد من المعاني، وتقلّب صورها بين الظهور والخباء، هذه المظاهر المختلفة التي تتمظهر بها الألفاظ، هي التي تعدد المجال الذي يسبح فيه القارئ أو المفسر، ومن ثم فإن اختيار أو ترحيح أحد المعاني المختلفة والمتعددة للفظ يتم ضمن الإطار أو المجال الذي يحدده اللفظ، بمعنى أن الاختيارات التي يتيحها النص للقارئ أو المفسر، محددة وليست منفتحة انفتاحا لا نهائيًا.

الثاني: جانب دلالة النظم: فالسياقات المختلفة للنظم، تفتح النص على دلالات مختلفة، منها ما هو منطوق بها، ومنها ما هو مسكوت عنها، وقد عرفنا أن طرق الكشف عن كل دلالات النص المحتملة بجمعة في أربعة طرق، فأى دلالة لا تستند إلى إحدى تلك الطرق فهي باطلة فاسدة⁽²⁾.
فدلالة النظم إذا هي أيضا محدودة العدد، وليست منفتحة انفتاحا لا نهائيًا.

وعليه: فإن انفتاح النص على المعاني، وحدود تأويله، مرهونة بما تحتمله ألفاظه من المعاني حال الأفراد والتركيب، وما يحتمله النظم من دلالة، وكل فهم جديد، أو تفسير، أو قراءة للنص، يجب أن يتركز على ما تقرر سابقا في قواعد الألفاظ والدلالات.
لكن الاعتراف بمحدودية التأويل، لا ينفي الاعتراف بأن لا أحد مهما كانت مكانته له حق الادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة، لأن النص القرآني في طبيعته يوارى ويخفي من دلالاته حتى يبقى مفتوحا للنظر والتأمل.

¹ — في سبيل النسبية التأويلية للنص الديني: عفت محمد الشرقاوي، بحث مقدم ضمن أعمال المؤتمر الدولي الأول للنقد الأدبي (القاهرة — أكتوبر 1997م).

² — قال الصنعاني في كيبية دلالة اللفظ على المعنى: "وجه ضبطه على ما ذكره الصوم أن الحكم للاستعداد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم أو لا، والأول إن كان النظم مسوقا له فهو العبارة، وإلا فهو الإشارة، والثاني إن كان للنظم مفهوما منه لغة فهي الدلالة أو شرعا فهو الاحتضاء، وإلا فهو التمسكات الفاسدة" شرح التلويح على التوضيح لمن التقيح في أصول الفقه ج 1 / 242.

المبحث الثاني: المفسر أنثروبولوجيا.

1. أثر العوامل الطبيعية والاجتماعية على المفسر:

1.1. الانشداد إلى الماضي وأثره في التفسير:

اتجهت جهود العلماء في القرن التاسع عشر والعشرين، إلى إعادة تحديد ميادين المعرفة وتزويد كل منها بمصطلحاته الخاصة وبالأسلوب المميز الذي يصلح لتعهده. فكانت النتيجة أن ظهرت علوم جديدة أو اكتست ثوبا جديدا، كعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم التاريخ، وعلم الآثار وعلم الأنثروبولوجيا... الخ فحصلت بذلك فائدة عظيمة فاقت كل التصورات، بل تولدت تفرعات عديدة عن العلم الواحد. فمثلا تفرع عن علم الاجتماع، علم الاجتماع العائلي، علم الاجتماع الصناعي، علم الاجتماع الاقتصادي، علم الاجتماع الديني، علم الاجتماع الطبي، علم الاجتماع الحضري، علم الاجتماع الجنائي، علم الاجتماع التربوي... الخ، وتفرع عمن علم النفس، علم النفس التجريبي، علم النفس الفسيولوجي، علم النفس التطوري، علم النفس الاجتماعي، علم النفس الإكلينيكي، علم النفس التربوي، علم النفس الصناعي، علم النفس المعرفي، علم النفس الحربي، علم النفس الإعلامي... الخ.

لكن هذا الإجراء لم يلق العناية الكافية من علماء الإسلام في العصر الحديث وبسبب الأخص علماء التفسير، فمع أن التفسير استقل عن العلوم الأخرى كالفقه والحديث وعلم الكلام والتاريخ واللغة وغيرها إلا أن مناهجها ظلت مسيطرة على فهم القرآن، وفي ظل تلك المدارس أو المناهج الأخرى التي جاءت لتحقيق أهدافا بلاغية، لغوية، فقهية، كلامية، صوفية، حديثة... الخ، تعذر على التفسير الانفتاح على مناهج أخرى، أو الانفراد بمنهج مستقل في فهم القرآن واستنباط الدلالات لإدراك الأبعاد المتعددة في الخطاب، فكان في بادئ الأمر ما يسمى بالتفسير البلاغي، التفسير اللغوي، التفسير الفقهي، التفسير الكلامي، التفسير الإشاري، التفسير المأثور... غير أن هذه المناهج لسبب ما، اضمحلت أو تلاشت مبكرا، والذي تأصل منها هو منهج علماء الأصول والحديث، فأما الأول فقد قصر همه على استنباط الأحكام الشرعية من الخطاب القرآني، والثاني حصر اهتمامه بالسنة وعلومها، وضاعت أهداف القرآن وروحه الهدائية في ظل تلك القيود^(*).

* ينظر في هذا الشأن (دور المناهج التراثية في فهم القرآن والتعامل معه) من كتاب "كيف نتعامل مع القرآن" لعماد الغزالي: ص 35 وما بعدها.

صحيح لقد حاول بعض المحددين في العصر الحديث تحرير التفسير وتحديد منهجه، فكانت النتيجة أن ظهر ما يسمى بالتفسير الاجتماعي، والتفسير الحركي، والتفسير الأدبي، والتفسير العلمي... لكن تلك المحاولات بعضها تلاشى، وبعضها واجه معارضة قاسية من حراس المناهج الكلاسيكية، والبعض الآخر لم يستطع السير موازاة مع التطور المعرفي الذي بلغته الإنسانية.

وفي كل الأحوال كان المفسر إنسانا مشدودا بقوة إلى الواقع الذي نشأ فيه وهمل منه.

1.2. أهمية علم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان):

لم يكن المفسر إلا إنسانا يؤثر فيه الواقع بجميع أشكاله المختلفة، لذا يغدو علم الإنسان (علم الأنثروبولوجيا) من أنسب العلوم للبحث في أوجه تأثيره بالعالم الطبيعي المحيط به.

1.2.1. علم الأنثروبولوجيا:

الأنثروبولوجيا⁽¹⁾ هي: "العلم الذي يدرس الإنسان، ويسايرس أوجسه الشبه وأوجه

¹ تعتبر الأنثروبولوجيا فرعاً من العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية التي تدرس الإنسان من جميع النواحي، وهي كلمة يونانية تتكون من مقطعين: "أنثروبوس anthropos" أي إنسان، و"لوجس logos" أي علم، فيكون معنى الكلمة للموحدة "علم الإنسان"، وتعتبر الأنثروبولوجيا من أحدث الدراسات في العلوم الإنسانية في العصر الحديث، ولا يزال يكتبها شيء من انداخ والبياس. حيث يختلف تعريفها بين الأمريكيين والأوروبيين. وشرق أوروبا... ونظراً لأنني أرغب في عرض الأنثروبولوجيا بشكل مختص مبسط يفي بحاجة الموضوع إلى النهاية، ولا يكلفني العوض في ذمها واختلافها، فإنني أختار ما تعارفها ما اختاره حسين فهميم في كتابه (قصة الأنثروبولوجيا) لذات السبب، وهو التعريف القائل بأن الأنثروبولوجيا " هي: علم دراسة الإنسان طبيعياً واجتماعياً وحضارياً" (قصة الأنثروبولوجيا: حسين فهميم [كتب عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت -]، فبراير 1986م رقم 98، ص 17)، وبإضافته لما يمتاز به هذا التعريف من الاختصار والشمولية في دراسة الإنسان. فإننا نختصر فرج الأنثروبولوجيا في ثلاثة فروع:

الأنثروبولوجيا الفيزيائية Anthropologie physique: وهي التي تدرس تطور الكائن البشري جسمياً.

الأنثروبولوجيا الاجتماعية Anthropologie social: وهي التي تدرس النظم الاجتماعية الخالية للمجموعات البدائية والمتأخرة.

الأنثروبولوجيا الثقافية Anthropologie culturelle: وهي التي تدرس التطور الثقافي للإنسان.

أما علماء الأنثروبولوجيا فهم كثيرون أهمهم، إيفانس بريتشارد (Evans-pritchard, (1902-1973)، ورايدكليف براون (Radclif-Brown (1881-1955)، وليفي شتراوس (Levis-Strauss (né en 1908)، وروث بندكت (Benedict-ruth (1887-1948)، ومارجريت ميد (Mead-Margaret (1901-1978)، وإدوارد تايلور (Tylor-Edward (1832-1917) وغيرهم.

الاختلاف بينه وبين الكائنات الحيّة الأخرى من جهة، وأوجه الشبه والاختلاف بين الإنسان وأخيه الإنسان من جهة أخرى.

وفي الوقت ذاته، يدرس السلوك الإنساني ضمن الإطار الثقافي والاجتماعي بوجه عام. فلا تهتمّ الأنثروبولوجيا بالإنسان الفرد، كما تفعل الفيزيولوجيا أو علم النفس، وإنما تهتمّ بالإنسان الذي يعيش في جماعات وأجناس، وتدرس الناس في أحداثهم وأفعالهم الحياتية⁽¹⁾.

1.2.2. أهداف الأنثروبولوجيا:

استناداً إلى مفهوم الأنثروبولوجيا وطبيعتها، فإن دراستها تحقق مجموعة من الأهداف، يمكن حصرها في الأمور التالية:

1- وصف مظاهر الحياة البشرية والحضارية وصفاً دقيقاً، وذلك عن طريق معايشة الباحث المجموعة أو الجماعة المدروسة، وتسجيل كل ما يقوم به أفرادها من سلوكيات في تعاملهم، في الحياة اليوميّة .

2- تصنيف مظاهر الحياة البشرية والحضارية بعد دراستها دراسة واقعية، وذلك للوصول إلى أنماط إنسانية عامة، في سياق الترتيب التطوري الحضاري العام للإنسان: (بدائي - زراعي - صناعي - معرفي - تكنولوجي)

3- تحديد أصول التغير الذي يحدث للإنسان، وأسباب هذا التغير وعملياته بدقة علمية؛ وذلك بالرجوع إلى التراث الإنساني وربطه بالحاضر من خلال المقارنة، وإيجاد عناصر التفسير المختلفة.

4- استنتاج المؤشرات والتوقعات لاتجاه التغير المحتمل، في الظواهر الإنسانية / الحضارية التي تتمم دراستها، والتصوّر بالتالي لإمكانية التنبؤ بمستقبل الجماعة البشرية التي أجريت عليها الدراسة⁽²⁾.

1.2.3. أهمية علم الأنثروبولوجيا:

من خلال هذه الأهداف المختلفة لعلم الأنثروبولوجيا حول مظاهر حياة الإنسان وتغيرها،

¹ — مدخل إلى علم الإنسان: (الأنثروبولوجيا) عيسى الشماس، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، سوريا — دمشق — دون: ط. (2004م)، ص15.

² — دراسة الإنسان: ليسون، رالف، ترجمة: عبد الملك الناصف، للمكتبة العصرية، لبنان — بيروت — دون: ط. (1964م) ص 15.

ونظرا لحضور عنصر الإنسان في كل العلوم والمعارف ابتداء وغاية^(*)، يمكن التنبؤ بأهمية هذا العلم وصلته بالعلوم الأخرى.

فالأنثروبولوجيا تدرس الإنسان ككائن اجتماعي له صورته العضوية، وسماته الثقافية، ومظاهره الفكرية والحضارية التي تختلف حسب الزمان والمكان، أي هي "العلم الذي يدرس الإنسان دراسة متكاملة أي من بعده الفيزيقي أو البيولوجي والاجتماعي معا"⁽¹⁾، في حين العلوم الأخرى تدرس الإنسان من زاوية واحدة فقط، سواء كانت علوما تدرس الإنسان بصفة فردية كعلوم النفس والطب والبيولوجيا...، أو علوما اجتماعية تدرس الإنسان بصفته عضوا في المجتمع كعلم الاجتماع والاقتصاد والسياسة وعلم الأديان...

فمثلا دراسة أصل الإنسان ونشأته وحياته وسلالاته وسعيه إلى البقاء والخلود، وما ينجم عن ذلك من تطوّر وتغيّر مستمرّين، كلّها تقسع في ميدان الدراسات البيولوجية Biologie والأنثروبولوجية على السواء، ودراسة العلاقات بين الأفراد وعمليات التفاعل فيما بينهم، وتصرفاتهم كأعضاء مكوّنين لجماعة إنسانية. ودراسة سلوكيات الأفراد ضمن هذا المجتمع أو ذاك، وتأثير البيئة الاجتماعية (الاقتصادية والثقافية) في تكوين الشخصية الإنسانية، وتحديد العلاقات بين الأفراد، كل ذلك يقع في ميدان الدراسات الاجتماعية Sociologie والأنثروبولوجية على السواء أيضا، وإذا كان علم الآثار Archéologie يهدف إلى دراسة الآلات والأدوات ووسائل الإنتاج في المراحل التاريخية المختلفة من حياة الإنسان، باعتياده على البقايا التي خلفها في مراحل حياته الطويلة، فهذا أيضا أخذ مواضيع الأنثروبولوجيا.

وهكذا الأمر بالنسبة لعلم اللغويات، وعلم النفس، والسياسة، والاقتصاد، والفلسفة، والأديان، والتاريخ، والجيولوجيا، والجغرافيا... كلّها تشترك أو تمتد الأنثروبولوجيا بالمادة المناسبة لتفسير حياة الإنسان الطبيعية والثقافية وسبب تباينها عبر الزمان والمكان، " ولهذا فإن الدراسة المتكاملة في ميدان (علم الإنسان) تتناول الموضوع

* — ابتداء (أي هو الذي يقوم بعملية التعلم والفهم) وغاية (أي كل العلوم غايتها خدمة الإنسان).

¹ — الأنثروبولوجيا والفكر الإسلامي: زكي محمد إسماعيل، الناشر مكتبة عكاظ للنشر، السعودية، ط. الأولى (1402هـ/1982م)، ص57.

من زواياه المتعددة بما ينطوي عليه من دراسات بيولوجية وراثية وتشريحية وتاريخية ولغوية ونفسية واقتصادية وسياسية ودينية وفلسفية وفنية وحلقية^(*).^(*)

ولما كان لانفصال العلوم عن بعضها البعض من الأثر السلبي ما لا ينكره أحد، حيث عزل الباحثون نتيجة لتجرهم في اختصاصهم عن النتائج التي يخلص إليها غيرهم من الباحثين في سائر الميادين الأخرى، كان للأنثروبولوجيا قيمة عظيمة في علاج هذه المشكلة — ولو بشكل نسبي — حيث أنها تتفحص من كل العلوم لتتبع كل العلوم؛ وما من علم إلا وله صلة ما بعلم الأنثروبولوجيا لارتباط كل العلوم بالإنسان كما أشرت من قبل.

1.3. علاقة علم الأنثروبولوجيا بالمفسر:

ربما بدأ يتضح — ولو بشكل مبسط — علاقة علم الإنسان بالمفسر، فنحن نحتاج الأنثروبولوجيا للبحث في طبيعة المفسر كإنسان يتأثر بأصله ومحيطه الطبيعي والاجتماعي والثقافي... وبالتالي نصل إلى فهم المفسر، وفهم فهم المفسر.

فالمفسر (كإنسان مثل غيره من الأناسي) يتأثر مستواه وإنتاجه المعرفي بالعوامل الخارجية (البيئية والاجتماعية والثقافية).

1.3.1. جدلية التأثير بين الطبيعة والإنسان المفسر:

قال ﷺ: ﴿ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِأَدْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴾ (٥٨) الاعراف: ٥٨

إن العوامل الخارجية تحددتها الطبيعة المحيطة بالإنسان، حيث تقدم الإمكانيات المختلفة — من أصغر شيء في هذا الكون إلى أكبر شيء — وما على الإنسان إلا أن يسخر تلك الإمكانيات لصالحه، هذا ما يفهم من قوله ﷺ: ﴿ أَلَزَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي

¹ — الأنثروبولوجيا والفكر الإسلامي: زكي محمد إسماعيل، ص62.

^{*} — لذلك تعددت ميادين الأنثروبولوجيا وعسر تحديدها، فمنها: الأنثروبولوجيا البيولوجية L'anthropologie Biologique، الأنثروبولوجيا الاجتماعية L'anthropologie Social، الأنثروبولوجيا الثقافية L'anthropologie Culturel، الأنثروبولوجيا الاقتصادية L'anthropologie Economique، الأنثروبولوجيا السياسية L'anthropologie Politique، الأنثروبولوجيا الطبية Medical L'anthropologie، أنثروبولوجيا الجسم L'anthropologie du corps (physique)... إلى غير ذلك من الميادين النظرية والتطبيقية المختلفة.

الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهْرَهُ وَيَأْتِنُكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَنْهَارٌ وَمِمَّنْ آتَيْنَاهُمُ الْبَيْتَ الْمَقْدِسَ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٠﴾ لقمان: ٢٠، وفق هذا التصور يدفع الإنسان للبحث عن كيفية استخدام ما تقدمه له الطبيعة من إمكانات مهما كانت لطافتها أو قساوتها، فيعمل على تسخيرها لصالحه؛ بهذا تتميز أمة طموحة واعية بما حولها، تسعى قدما نحو الاستفادة من إمكانات الطبيعة، وأمة أخرى خنوعة متواكلة، ترضى بما وجدت عليه أسلافها، ولا تبذل أدنى جهد في استكشاف ما حولها من إمكانات أو الانتفاع بما عندها من موجودات.

هذا الوازع النفعي أو التسخيري يبقى مرهونا بمدى عمق تفاعل الإنسان مع الإمكانيات، فالتخلف الثقافي لمجتمع إنساني ما، مع ضعف إرادة أفراد وقلّة طموحهم، يجعله عاجزا عن عملية التسخير والاستفادة من الإمكانيات، وبالتالي يجبر قهرا على التكيف معها لا استغلالها، وتكون الطبيعة هي المؤثرة لا المتأثرة، والعكس بالعكس.

لهذا السبب كانت عملية التسخير في العصور المتقدمة من وجود الإنسان ضعيفة جدا، حيث كانوا يتكيفون مع الأوساط الطبيعية المختلفة، ونظرا إلى ضعف مستواهم الثقافي فإن تأثيرهم كان عميقا إلى حد التكيف العضوي.

1.3.2. معالم تأثير الطبيعة على الإنسان:

إن الطبيعة تتباين من منطقة جغرافية إلى أخرى، وبسبب ضعف المستوى الثقافي للإنسان، أدت — في بطيء شديد — إلى التأثير على الجينات الوراثية وتباين الصفات السلافية في أبدان أسلافنا، والتي نتج عنها بطبيعة الحال الإنسان الإفريقي، والآسيوي والأوروبي، والأمريكي (الهنود الحمر)، وإنسان القطب الشمالي...، قال ﷺ: ﴿وَمِمَّنْ آتَيْنَاهُمُ الْبَيْتَ الْمَقْدِسَ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ﴿٢٠﴾ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّكَ اللَّهُ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾ ﴿٢٨﴾ فاطر: ٢٨ ﴿وَمَنْ آتَيْنَاهُ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْبَلْنَاهُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّغَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ﴾ ﴿٢٢﴾ الروم: ٢٢.

هذا التكيف الإنساني؛ أو ما يعرف بتأثير الطبيعة في الإنسان، إن كان حديث الدراسة عند علماء الغرب، فعلمائنا المسلمون قد نبهوا إليه منذ قرون، ومن قبلهم علماء اليونان

كأبوقراط وأرسطو وأفلاطون^(*)؛ فينبوا أن البيئة الجغرافية بعناصرها الطبيعية المختلفة تكون سببا في تباين أشكال الناس؛ وأخلاقهم، ولغاتهم، حتى ذهب بعضهم إلى حد القول بتأثير العوامل الكونية التي تقع خارج كوكب الأرض.

يقول المسعودي: "والعالم أربعة أرباع؛ فالربع الشرقي وهو ما تسافل عن خط الجنوب والشمال إلى المشرق؛ فهو ربع مذكر يدل على طول الأعمار، وطول مدد الملك، والتذكير، وعزة الأنفس، وقلة كتمان السر، وإظهار الأمور والمباهاة بها، وما لحق بذلك، وذلك لطباع الشمس، وعلمهم الأخبار والتواريخ والسير والسياسات والنجوم، وأما أهل الربع الغربي، فإن الغالب عليه التأنيث إلا ما استولت عليه الكواكب المذكورة، كما يغلب التذكير على المشرق إلا ما غلبته عليه الكواكب المؤنثة، وأهله أهل كتمان للسر وتدين وتأله، وكثرة انقياد إلى الآراء والنحل، وما لحق بهذه المعاني إذ كان من قسم القمر وأما أهل الربع الشمالي، وهم الذين بعدت الشمس عن سمتهم من الواغلين في الشمال كالصقالبة^(**) والإفرنجية ومن جاورهم من الأمم، فإن سلطان الشمس ضعف عندهم لبعدهم عنها فغلب على نواحيهم البرد والرطوبة وتواترت الثلوج عندهم والجليد؛ فقل مزاج الحرارة فيهم، فعظمت أجسامهم، وجفت طبائعهم، وتوعرت أخلاقهم، وتبلدت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم، وبيضت ألوانهم حتى أفرطت فخرجت من البياض إلى الزرقة؛

* ما من شك أن العلماء الأوربيين استفادوا كثيرا من علماء الإسلام في علم الأثنوبولوجيا، وهذا بديهي؛ لأن حضارة الإسلام كانت بالنسبة للحضارة الغربية، أرقى الحضارات من الناحية المعرفية، وأقربها من الناحية الزمنية، وهذا أمر معروف في أصول الحضارات ومؤثراتها، فالحضارات لا تنبعث من العدم، وكما أن حضارتنا الإسلامية إنما أسست في إبداعها قوميات كثيرة عربية وغير عربية، ورثت حضارات قديمة ومن ثم اشتركت في صنع الحضارة الإسلامية، بما نقلته من حضارة اليونان والفرس والتك، والمغول، ومصر، والبربر وغيرهم من الشعوب، فكذلك هي حضارة الغرب. يراجع مثلا سبق المسلمين لهذا العلم في كتاب الأثنوبولوجيا والفكر الإسلامي لركي محمد إسماعيل، الفصل الثاني: أثر المسلمين العرب في الدراسات الإثنوجرافية، ص 13، وكتاب الفكر الأثنوبولوجي في التراث العربي الإسلامي، لعلي عبد الله الجبالي، الناشر: التكوين للتأليف والترجمة والنشر، سوريا - دمشق - ط. الأولى (2008م).

** - وهم أهل بلغار، (معجم البلدان: ياقوت الحموي بن عبد الله أبو عبد الله، الناشر: دار الفكر - بيروت، بدون: ط. ت. ج. 1/87).

ورقت جلودهم، وغلظت لحومهم، وازرقت أعينهم أيضاً، فلم تخرج من طبع ألوانهم، وسبقت شعورهم، وصارت صهباً لغلبة البخار الرطب، ولم يكن في مذاهبهم متانة؛ وذلك لطباع البرد وعدم الحرارة، ومن كان منهم أوغل في الشمال؛ فالغالب عليه الغباوة والجفاء والبهيمية، وتزايد ذلك فيهم في الأبعد فالأبعد إلى الشمال، وكذلك من كان من الترك واغلاً في الشمال، فلبعدهم من مدار الشمس في حال طلوعها وغروبها، كثرت الثلوج فيهم، وغلبيت البرودة والرطوبة على مساكنهم، فاسترخت أجسامهم، وغلظت ولانت فقرات ظهورهم وحرزت أعناقهم؛ حتى تأتي لهم الرمي بالنشاب في كرههم وفرهم، وغارت مفاصلهم لكثرة لحومهم، فاستدارت وجوههم وصغرت أعينهم لاجتماع الحرارة في الوجه حين تمكنت البرودة من أجسادهم؛ إذ كان المزاج البارد يولد دماً كثيراً، واحمرت ألوانهم إذ كان من شأن البرودة جمع الحرارة وإظهارها، وأما من كان خارجاً عن هذا العرض إلى نيف وستين ميلاً بأحوج ومأحوج، وهم في الإقليم السادس فإنهم في عداد البهائم وأما أهل الربع الجنوبي كالزنج وسائر الأحابش، والذين كانوا تحت خط الاستواء وتحت مسامنة الشمس؛ فإنهم بخلاف تلك الحال من التهاب الحرارة وقلة الرطوبة؛ فاسودت ألوانهم واحمرت أعينهم وتوحشت نفوسهم وذلك لالتهاب هوائهم وإفراط الأرحام في نضحهم حتى احترقت ألوانهم وتفلقت شعورهم لغلبة البخار الحار اليابس، وكذلك الشعور السبطة إذا قربت من حرارة النار دخلها الانقباض ثم الانضمام ثم الانعقاد على قدر قربها من الحرارة وبعدها عنها والأرض^(*).

* — مقتطع من فصل طويل بعنوان: (ذكر الأرض وشكلها وما قيل في مقدار مساحتها وعامرها وغامرها والنواحي والآفاق وما يغلب عليها وتأثيرها في سكانها وما اتصل بذلك). التنبيه والإشراف: المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، الناشر مطبعة بريل، ليدن — هولندا — بدون: ط. (1893م)، ص 22.

ويعد طاهر المروزي^(*)، من أهم علماء الإسلام الذين تكلموا عن أسباب تباين الصفات الإنسانية، في كتابه طبائع الحيوان⁽¹⁾، وكيف أن مردها جميعا إلى العوامل الطبيعية المحيطة بالإنسان، التي تختلف حسب خطوط الطول والعرض، وحسب القرب والبعد من المسطحات المائية، والارتفاع والانخفاض عن مستوى سطح البحر.

وهذا ما يؤكد أيضا ابن سينا في كتابه القانون في الطب⁽²⁾.

وقد جاء كلامهم في غاية الإحكام عن تأثير العوامل الطبيعية، (كالحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة والارتفاع والانخفاض عن سطح البحر)، في صفات الناس وسلالاتهم، وعلى سلوكهم وعاداتهم، وفي أنواع الأمراض التي تصيبهم... الخ. ولا يقتصر تأثير العوامل الطبيعية على الملامح البيولوجية أو الصفات الجينية فقط، بل نلمح

* لا يعرف سوى القليل عن حياة المروزي حيث لم أعثر له على ترجمة في كتب التراجم، وحسب ما ما ورد في جريدة الاتحاد (يومية كردستانية) العدد 1264 السبت 2006/4/15. هو شرف الزمان طاهر المروزي (توفي عام 1425م) ونسبه يدل على أنه من مرو، فاللاحقة (ري) في مروزي لاحقة فارسية تعيد النسب، عمل طبيا في بلاط السلطان ملاك شاه الذي ذكره عدة مرات في الكتاب، وعلى الأغلب أن المروزي ظل طبيا في البلاط في خدمة من خلف ملك شاه في الحكم حتى عهد الحاكم سنجر، أما عن كتابه طبائع الحيوان فتوجد منه مخطوطة تقوي ثلاثة فصول؛ تتعلق بالصين والهند والترك، كان المستشرق الكبير مينورسكي Veladimir Minorsky قد نشرها مصورة، ووضع لها مقدمة بالإنجليزية وصدرت عن الجمعية الملكية الأسيوية بلندن عام 1942م، وهي التي نشرها الدكتور موييد عبد الستار على حلقات ثلاث في جريدة الاتحاد الكردستانية (عدد السبت 2006/4/15، السبت: 2006/5/27، الجمعة 2006/7/28م) وأعمل المستشرق آربري A.J.Arbery، عن اكتشافه نسخة كاملة من كتاب طبائع الحيوان في مكتبة الهند الرسمية، غير أنها لم تكن مكتملة النهاية، وبعد العثور آربري على المخطوطة، وجدت مخطوطة أخرى في المتحف البريطاني تمثل النسخة الثانية، وللأسف هذه النسخة متضررة أيضا. كما علمت متأخرا أنه قد طبع فصلا من هذا الكتاب بعنوان: (طبائع الحيوان: المقالة الأولى في أحوال الإنسان و حضارته، تحقيق وتقديم عبد الحميد صالح حمدان القاهرة: عالم الكتب، (2002م)، ولم يحصل لي شرف الاطلاع عليه.

¹ - ذكره ونقل الكثير من كلامه علي عبد الله الجياري في كتابه الفكر الأنثروبولوجي في التراث العربي الإسلامي، ص 264 وما بعدها.

² - القانون في الطب: ابن سينا، الناشر: المطبعة العامرة، مصر - القاهرة - ط. الأولى 1294هـ، ت: إبراهيم عبدالغفار الدسوقي، ص 91. وقد عقد عدة فصول تحدث فيها عن أثر التغيرات الهوائية والفصلية والتضاريسية في عضوية الإنسان وسلوكه.

هذا التأثير حتى على أخلاق الناس وسلوكهم، يقول إخوان الصفا^(*): " وأعلم يا أخي بأن ترب البلاد والمدن والقرى تختلف، وأهويتها تتغير من جهات عدة، فمنها كونها في ناحية الجنوب، أو الشمال، أو الشرق، أو الغرب، أو على رؤوس الجبال، أو في بطون الأودية والأغوار، أو على سواحل البحار، أو شطوط الأنهار، أو في البراري والقفار، أو في الآجام والدحال؛ والأرض ذات الرملة والأرضين الساخية السهلة، أو في البقاع الصخرية والحجارة والحصى والرمال، أو في الأرضين السهلة والترية اللينة بين الأنهار والأشجار والزرور والبساتين والزهر والنور. وأيضا فإن أهوية البلاد والبقاع تختلف بحسب اختلاف تصاريف الرياح الأربع ونكباتها؛ وبحسب مطالع البروج عليها، ومطارج شعاعات الكواكب عليها من أفاقها، وهذه كلها تؤدي إلى اختلاف أمرجة الأخلاط؛ واختلاف أمرجة الأخلاط يؤدي إلى اختلاف أخلاق أهلها وطباعهم وألوانهم ولغتهم وعاداتهم وآرائهم ومذاهبهم وأعمالهم وصنائعهم وتدابيرهم وسياساتهم، لا يشبه بعضها بعضا، بل تنفرد كل أمة منها بأشياء من هذه التي تقدم ذكرها لا يشاركها فيها غيرها"⁽¹⁾.

ففي كلام إخوان الصفا هذا دلالة واضحة على تأثير العوامل الطبيعية المتباينة في أشكال الأفراد

* — إخوان الصفاء وخلان الوفاء: لعل المصدر القديم الوحيد الذي ذكر أسماء مؤلفيه هو أبو حيان التوحيدي (ت 400هـ، 1009م)، في كتابه الإمتاع والمؤانسة حين سأله الوزير عن حقيقة زيد بن رفاعه سنة 373هـ، 983م. — وهو أحد تلمذات التوحيدي — فدكرهم، وهم: أبو سليمان محمد بن معتز البستي المقدسي، وهو الذي تولى صياغة الرسائل، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد النهرجوري، ويقال له النهرجاني، وأبو الحسن العمري، وزيد بن رفاعه. كلهم حكماء اجتمعوا واتفقوا إحدى وحسين رسالة، جامعة لأنواع متعددة من المعارف عرفت بالرسائل إخوان الصفا تناولت العلوم الرياضية والدينية والكونية والفلسفية. وهذه الرسائل أربعة أقسام: الرياضة والمنطق وفيها 14 رسالة؛ العلوم الطبيعية 14 رسالة؛ الميتافيزيقا وعلم النفس 10 رسائل؛ التصوف والتنجيم والسحر 11 رسالة، ورسالة أخرى خاصة بالجغرافيا، تضمنت بعض الملاحظات السديدة التي سبق خصوها. وفي نسبة رسائل إخوان الصفا إلى جعفر الصادق. وهو كبير لأنه توفي في 148هـ وقد كتبت في منتصف القرن الرابع، وللمحكيم مسلمة بن وضاح المحرطي القرطبي الأندلسي المتوفى سنة 395هـ كتاب بنفس الاسم (رسائل إخوان الصفا) أوله: (الحمد لله الذي خلق فسوى . . .)، وهي نسخة مغايرة على نخط (إخوان الصفا)."

ينظر: الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي: دار النشر: دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت - ط. الأولى (1424هـ / 2003م)، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ص 201. كتشف الظنون: حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله، الناشر: دار إحياء التراث العربي، لبنان - بيروت، ط. رابعة (1941م)، ج 1 / 902، ولرشيد رضا كلام طويل في تقييم هذا الكتاب في مجلة المنار، م 747/29.

¹ — رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: الناشر: مطبعة نخبة الأحرار، الهند - بمباي - بدون: ط. (1305هـ)، ج 2/42.

وسلو كههم وثقافتهم^(*)، وقد فصلوا مذهبهم هذا بكلام طويل عدلت عن نقله هنا خوف الإطالة.

ويقول ابن خلدون عن الأقاليم المتوسطة المعتدلة حيث تعادل الحرارة والرطوبة، فتعادل الصفات السلالية العضوية والأخلاق والأمزجة لساكنيها: "قد بينا أن المعمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحر في الجنوب منه والبرد في الشمال، ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين من الحر والبرد وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً؛ فالإقليم الرابع أعدل العمران، والذي حافظته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال، والذي يليهما، والثاني والسادس بعيدان من الاعتدال، والأول والسابع أبعد بكثير، فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، حتى النبؤات فإنما توجد في الأكثر فيها ولم تقف على خير بعثة في الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية، وذلك أن الأنبياء والرسول إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم، قال تعالى: (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وذلك لئتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم؛ فتحدهم على غاية من التوسط في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم، يتخذون البيوت المنحدة

* — وقد زادوا ذلك تفصيلاً فقالوا: "مثال ذلك: أن الذين يولدون في البلاد الحارة ويقربون هناك، وينشئون على ذلك الهواء، فإن الغالب على باطن أمزجة أبدانهم البرودة؛ وهكذا أيضاً الذين يولدون في البلدان الباردة، ويقربون هناك، وينشئون على ذلك الهواء، يكون الغالب على باطن أمزجة أبدانهم الحرارة، لأن الحرارة والبرودة هما ضدان لا يجتمعان في حال واحدة، في موضع واحد، ولكن إذا ظهر أحدهما، أسبطن الآخر وأسجنه، ليكونا موجودين في دائم الأوقات، إذ كانت المكونات لا وجود لها ولا قوام إلا هما. والدليل على ما قلنا أن مزاج أئدان أهل البلاد الجنوبية من الخبيشة والزنج والتربة وأهل الهند، فإنه لما كان الغالب على أهوية بلادهم الحرارة بمرور الشمس على سمت تلك البلاد في السنة مرتين، سخنت أهويتها، فحسي الجو، فاحترقت ظواهر أبدانهم، وأسودت جلودهم، وتجمدت شعورهم لذلك السبب، وبردت بواطن أبدانهم، وايضت عظامهم وأسنانهم، واتسعت عيونهم ومناخرهم وأقواهم بذلك السبب. وبالعكس في هذا حال أهل البلدان الشمالية، وعلتها أن الشمس لما بعدت من سمت تلك البلاد، وصارت لا تمر عليها لا شتاءً وصيفاً، غلب على أهويتها البرد، وايضت لذلك جلودهم، وترطبت أبدانهم، واحمرت عظامهم وأسنانهم، وكثرت الشحاعة والفروسية فيهم، وسبقت شعورهم، وضائق عيونهم، واستجنت الحرارة في بواطن أبدانهم لذلك السبب، وعلى هذا القياس توجد صفات أهل البلدان المتضادة بالطباع والأهوية، يكونون مختلفين في الطباع والأخلاق في أكثر الأمر وأعم الحالات" كما بينوا أثر الكواكب والنجوم في طباغ الناس وأمزجة أبدانهم، كما نبهوا أيضاً إلى أثر الاعتقاد في الأخلاق: رسائل إخوان الصفا: ج 42/2 — 43.

بالحجارة المنمقة بالصناعة، ويتناغون في استحادة الآلات والمواعين ويذهبون في ذلك إلى الغاية، وتوجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب والفضة والحديد والنحاس والرصاص والقصدير، ويتصرفون في معاملاتهم بالنقدين العريزين، ويعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم، وهؤلاء أهل المغرب والشام والحجاز واليمن والعراقين والهند والسند والصين، وكذلك الأندلس ومن قرب منها من القرنجة والجلالقة والروم واليونانيين، ومن كان مع هؤلاء أو قريباً منهم في هذه الأقاليم المعتدلة⁽¹⁾.

أما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال والتي تزداد فيها الحرارة الشديدة أو البرودة القاسية، فكان أهلها أبعد عن الاعتدال في جميع أحوالهم، حتى في أخلاقهم وسلوكهم، حيث تكون مائلة إلى الانحراف، لخنفتها في المناطق الحارة، وثقلها الشديد في المناطق الباردة، فاكسب أهل المناطق الحارة إضافة إلى السمات الشكلية التي ذكرناها من قبل، كالطول، والبشرة السوداء، والشعر المتجمع، اكتسبوا الخفة، والطيش، وكثرة الطرب، والولع بالرقص وذلك لإفراط الحر عندهم⁽²⁾، وأما المناطق الباردة، فيضعف الحر فيها، ويشتد البرد، "فتبيض ألوان أهلها وتنتهي إلى الزعورة"⁽³⁾ ويتبع ذلك ما يقتضيه مزاج البرد المفرط من زرقة العيون، برش الجلود، وضهوبة الشعور⁽⁴⁾، وحصل لهم من الأخلاق عكس المناطق الحارة، فتقلت أرواحهم، وأفرطوا في الحزن، والنظر في عواقب الأمور^(**).

¹ — مقدمة ابن خلدون: ج 1/ 103 — 104.

* — يفسر ابن خلدون السبب في هذا المزاج المنسط بقوله: "أن طبيعة الفرج والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفتيشه وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقباضه وتكاتفه؛ وتقرر أن الحرارة مفضية للهواء والنهار، مخلجة له زائدة في كميته، وهذا يجد المنسفي من الفرج والسرور ما لا يعبر عنه، وذلك بما يدخل بخار الروح في القلب من الحرارة العريضة التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه، فيتفتش الروح ونحيء طبيعة الفرج، وكذلك تعد المتنعمين بالحمامات، إذا تنفسوا في هوائها واتصلت حرارة الهواء في أرواحهم فتسخت، لذلك حدث لهم فرح وربما اتبع الكثير منهم بالغناء الناشئ عن السرور" مقدمة ابن خلدون: ج 1/ 108.

² — الزعور سمي الخلق (لسان العرب ج 4/ 323).

³ — مقدمة ابن خلدون: ج 1/ 105.

** — ولما كانت الأقاليم الحارة أو الباردة تختلف هي الأخرى من منطقة إلى أخرى حسب المأكول، والخصب والجوع، فقد عقد ابن خلدون فصلاً آخر يبين فيه أثر ذلك في تباين الأخلاق بين البشر، بعنوان: "اعتلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك في أبدان البشر وأخلاقهم" مقدمة ابن خلدون ج 1/ 109.

وبالجمله فإن الأرض والهواء والغذاء كلها تختلف بحسب تسامتها مع أشعة الشمس، أو قربها أو بعدها من خط الاستواء أو ارتفاعها أو انخفاضها عن سطح البحر، فكان هذا الاختلاف في العوامل الطبيعية كافيا في تباين الأحسام والعقول والأخلاق.

على هذا النحو أو هذا القدر من التفاعل بين الطبيعة والإنسان، اختلفت أشكال الناس وتباينت لغاتهم وثقافتهم وطبائعهم^(*)، لكن قد سبق وتقرر أن هذا التفاعل، مرهون بثقافة الفرد والجماعة بصورة طردية، أي لا تبرز الطبيعة في صورة القوي المتسلط ذي التأثير المباشر إلا عند ضعف ثقافة الإنسان وقلة حيلته، أما إذا تطورت ثقافته واتسعت، ففي هذه الحالة يصبح هو المؤثر في الطبيعة، لذلك استمر خضوع الإنسان وتكيفه مع الإمكانيات إلى أن صار قادرا على تسخيرها، وتدرجيا توقفت عملية التكيف العضوي مع الوسط الطبيعي نظرا لتطور المستوى الثقافي البشري، بل استمر هذا التطور الثقافي في تسخيره للإمكانيات إلى حد صار يُخشى فيه على الطبيعة نفسها.

1.3.3. أثر العوامل الطبيعية في المفسر:

إذا ما من شك أن المفسر يتأثر بالعوامل الطبيعية الخارجية بما ينطبع على أخلاقه وثقافته وقدرته على التحصيل المعرفي، وقد قرأت حكاية لا أدري مدى صحتها إخباريا، ومع أن آثار الصنعة تبدو لي بارزة فيها، إلا أنها صادقة المعنى. فقد روى ابن عبد البر عن أبي ليلى أنه قال: «

قال لي عيسى بن موسى — وكان جائرا شديدا العصبية —

من كان فقيه البصرة؟ قلت: الحسن بن أبي الحسن.

قال: ثم من؟ قلت: محمد بن سيرين؛ قال: فما هما؟ قلت: موليان.

قال: فمن كان فقيه مكة؟ قلت: عطاء بن أبي رباح، ومجاهد بن جبر، وسعيد بن جبير،

وسليمان بن يسار؛ قال: فما هؤلاء؟ قلت: موالي.

* — هل تتأثر الطبايع بالعقائد أيضا بجانب تأثرها بالعوامل الطبيعية؟، هذه مسألة أرى أنها جديرة باهتمام طلبة وباحثي العلوم الإسلامية، بدلا من أن يقتصر على البحث فيها علماء السلوك أو علماء الأنثروبولوجيا، ونكتفي نحن بتقرير الأخلاق لكل الناس مهما اختلفت أحاسنهم وأقاليمهم، فهل الدين نزل فقط لأهل الأقاليم المعتدلة، وأهل الأقاليم الأخرى مجبرون قهرا على التنصل من طبائعهم التي استنسخت في جينات الأحيال المتعاقبة حتى أصبحت جزءا لا يتجزأ من سلالتهن.

قال: فمن فقهاء المدينة؟ قلت: زيد بن أسلم، ومحمد بن المنكدر، ونافع بن أبي نجيح؛ قال:
فما هؤلاء؟ قلت: موالي.

فتعير لونه ثم قال: فمن أفقه أهل قباء؟ قلت: ربيعة الرأي، وابن أبي الزناد؛ قال: فما كانا؟
قلت: من الموالي.

فأربد وجهه. ثم قال: فمن كان فقيه اليمن؟ قلت: طاووس، وابنه، وهمام بن منبه؛ قال:
فما هؤلاء؟ قلت: من الموالي.

فانتفخت أوداجه فانتصب قاعدا. ثم قال: فمن كان فقيه خراسان؟ قلت: عطاء بن عبد الله
الخراساني؛ قال: فما كان عطاء هذا؟ قلت: مولى.

فازداد وجهه تريدا واسود أسودا حتى خفته، ثم قال: فمن كان فقيه الشام؟ قلت:
مكحول؛ قال: فما كان مكحول هذا؟ قلت: مولى.

فازداد تعيظا وحنقا، ثم قال: فمن كان فقيه الجزيرة؟ قلت: ميمون بن مهران؛ قال؛ فما
كان؟ قلت: مولى.

قال: فتنفس الصعداء، ثم قال: فمن كان فقيه الكوفة؟ قال: فوالله لولا خوفه لقلت: الحكم
بن عيينة وعمار بن أبي سليمان، ولكن رأيت فيه الشر، فقلت: إبراهيم والشعي؛ قال: فما كانا؟
قلت: عريان، قال: الله أكبر، وسكن جأشه⁽¹⁾.

نعم قد نلاحظ في هذه القصة نوعا من أثر الصنعة، لكن ما يهمنا منها هو دلالتها
الواقعية، بل إن هذه الظاهرة الغريبة لم تكن خاصة بعلم الفقه فقط، فكل العلوم تقريبا كان
للعجم حظ كبير فيها، ونالت اهتمامهم أكثر من العرب، بما في ذلك علم التفسير حيث تلون
على أيديهم وتعددت طرقه حسب اهتماماتهم وانشغالهم؛ فمثلا لو قمنا بإحصاء بسيط لمفسري
الرعييل الأول من التابعين الذين تلقوا التفسير عن الصحابة رضي الله عنهم لوجدنا الحال كما يلي:

¹ — العقد الفريد: ابن عبد ربه أحمد بن محمد الأندلسي، دار الكتب العلمية، — بيروت، ط. الأولى: (1404هـ —
1983م)، ت: مفيد محمد قمبيحة، ج 3/363 — 364.

تلاميذ ابن عباس بمكة:

الصفة	الإسم
مولى	— سعيد بن حبيب بن هشام الأسدي الوالي (قتل 95هـ)
مولى	— محمد بن حمر (21هـ — 104هـ)
مولى	— عكرمة البربري (ت 104هـ)
مولى	— طارق بن كيسان (ت 106هـ)
مولى	— عطاء بن أبي رباح (27هـ — 114هـ)

تلاميذ أبي بن كعب بالمدينة:

مولى	— أبو العالية رفيع بن مهران (ت 90هـ)
من بني فريضة ^(*)	— محمد بن كعب القرظي (ت 118هـ)
مولى	— زيد بن أسلم (ت 136هـ)

تلاميذ عبد الله بن مسعود بالعراق:

من اليمن	— علقمة بن قيس النخعي الكوفي (ت 61هـ)
من اليمن	— مسروق بن الأجدع الهمداني الكوفي (ت 63هـ)
من اليمن	— الأسود بن يزيد بن قيس النخعي (ت 74هـ)
من اليمن	— مرة بن شرحبيل الهذلي الكوفي (ت 76هـ)
من اليمن	— عامر بن شراحيل الشعبي الحميري (20هـ — 109هـ)
مولى	— الحسن بن يسار البصري (ت 110هـ)

فالملاحظ على هذه النتيجة أن الذين نقلوا التفسير عن الصحابة كلهم موالى ما عدا تلاميذ عبد الله بن مسعود فهم كلهم بما فيهم هو يشكلون عصابة واحدة من اليمن^(**)، يستثنى منهم الحسن البصري فهو كذلك مولى.

* — جاء في (توضيح المشتبه) بأنهم من سبط لاوي بن يعقوب عليه السلام "توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأشباهم، وألقابهم، وكنابهم: شمس الدين محمد بن عبد الله القيسي الدمشقي: ، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1993م)، ت: محمد نعيم العرقسوسي، ج 105/7.

** — يجب الانتباه إلى أن قبائل اليمن ليست كلها على حال واحدة، فهي تختلف حسب ما تقرر سابقا من اختلاف أحوال الناس باختلاف أهويتهم، وأمكنتهم، وأحوالهم في المعاش، وثقافتهم.

ومع أن بعض العلماء قد أرجع السبب فقط إلى تفرغ الموالي للعلم دون العرب، إلا أن الدراسة التحليلية لهذه الظاهرة تظهر أكثر من ذلك، فإذا علمنا مثلاً أن العرب كانوا يعتزون بالفروسية والشجاعة إلى درجة أنهم يتباهون ويتفاخرون بها، أدركنا أنهم يُعَدُّون الجلوس في حلقات العلم والتعلم على المعلم فيه من الإذلال والخنوع ما ينافي كبرياءهم وأخلاقهم المتوحشة، وقد شبه ابن خلدون إلى هذا الجانب فقال: "وأما من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر بحالاً؛ لأن مسارح التلول ونباتها وشجرها، لا يستغني بها الإبل في قوام حياتها عن مراعي الشجر بالقفر، وورود مياهه المملحة، والتقلب فصل الشتاء في نواحيه فراراً من أذى البرد إلى دفاة هوائه، وطلباً لماحض النتاج في رماله، إذ الإبل أصعب الحيوان فصلاً ومخاضاً، وأحوجها في ذلك إلى الدفاة، فاضطروا إلى أبعاد النجعة. وربما ذادهم الحامية عن التلول أيضاً، فأوغلوا في القفار نفرة عن الضعة منهم، فكانوا لذلك أشد الناس توحشاً، ويتزلون من أهل الحواضر مثلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم، وهؤلاء هم العرب، وفي معانهم ظعون البربر وزنائة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق. إلا أن العرب أبعد نجعة وأشد بداعة لأهم مختصون بالقيام على الإبل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها"⁽¹⁾.

فربما الأهوية الحارة في الجزيرة وأخلاق العرب وثقافتهم، كانت تحول دون تعلمهم وبلوغهم حد النبوغ، لذلك كانت سلسلة المفسرين غير العرب طويلة جداً، تبدأ من كبار التابعين كما رأينا، ثم تستمر الريادة لهم على مدى كل العصور اللاحقة، فظهر مفسرون في الطوق المعتدل [المغرب الإسلامي (الجزائر وتونس والمغرب) وفي الأندلس أيام حضارتها، وفي العراق والشام ومصر، والقليل في اليمن، وكانت الحصاة الأكبر فيه لأهل فارس وما جاورها من المناطق المعتدلة، أما عرب الجزيرة فلا نجد عندهم من التفسير إلا النادر جداً؛ فهل هذا لعدم حاجة العربي للتفسير؟

لا أعتقد ذلك لأننا إذا توغلنا في المناطق الحارة التي ينتشر فيها الإسلام كأثيوبيا، والسودان، ومالي، والنيجر، وجيبوتي، والصومال، فلا نجد لهم حركة تفسيرية واضحة مع حاجتهم كغيرهم لتفسير القرآن، فما سبب ذلك؟

إن هذه المسألة تحتاج لبحث مستفيض عن مؤلفات التفسير، وتحليل دقيق لانتشارها في

¹ — مقدمة ابن خلدون: ج 1/58.

مختلف المناطق، مع مراعاة الجوانب الأنثروبولوجية الثلاثة (تأثير المناطق وأهوائها، التأثير الاجتماعي، التأثير الثقافي)، ليحصل لنا بذلك حوايا مقععا ومفيدا^(*).

ومع ذلك فإن ما قمت به أنفا، هو محاولة شديدة الإيجاز لتصور مسيرة تفسير القرآن في المناطق المختلفة، ما يجعلنا — كما أمل — نحس بالظروف والحدود التي سار فيها التفسير حتى وصل إلى ما هو عليه الآن من التنوع والتشعب، فقد كانت علاقة العرب بالشعوب الآسيوية الناطقة بالفارسية والتركية والهندية قليلة نسبيا ومحدودة في إطارها التجاري، وبمجيء الإسلام كدين سماوي منفتح على الثقافات الأخرى أمكن اتصال العرب وتفاعلهم بشكل صارت علومهم مصدرا للإلهام بالنسبة للمسلمين، وهذا ما يفسر اشتغال الموالي بالعلوم أكثر من العرب في بداية الأمر، ثم ظهور أهل المناطق الحضارية (المعتدلة) كفارس، والعراق، ومصر، والشام، والمغرب الإسلامي، كمراكز للتفسير دون المناطق الأخرى.

بل إن هؤلاء هم الذين بعثوا روح النقد والبحث في الدين الإسلامي، وأخرجوه من شكله الثقلي، إلى مبادئ ومسائل عقلية؛ ولا يخفى في ذلك دور ابن جرير (الطبري 224هـ - 310هـ)، و أبو إسحاق الثعلبي (البيضاوري ت: 427هـ)، وأبو الحسن الواحدي النيسابوري (ت: 468هـ)، وأبو القاسم (الزمخشري الخوارزمي ت: 538هـ)، وأبو محمد بن عطية (الأندلسي الغرناطي 481 - 546هـ)، وفخر الدين (الرازي الفارسي 544هـ - 606هـ)، وناصر الدين (البيضاوي الفارسي ت: 611هـ)، وشمس الدين (القرطبي المتوفى: 671هـ)، وأبو الفداء بن كثير (الدمشقي | 700-774هـ) وابن حيان (الأندلسي الغرناطي 654هـ/775هـ)، وجلال الدين (السيوطي المصري 849-911هـ)، ومحمد عبده (المصري 1266 - 1323هـ)، وطبطاوي جوهرى (المصري 1287 - 1358هـ)، ومحمد الطاهر بن عاشور (التونسي 1296 - 1393هـ)، وابن باديس (الصنهاجي الجزائري 1305 - 1359هـ)، والطباطبائي (الإيراني ت: 1402هـ). وبديع الزمان سعيد النورسي (التركي 1293هـ - 1379هـ)... وغير هؤلاء كثير جدا ممن ذكرته كتب التراجم والطبقات، بلغ عددهم المئات.

هذه إذا مسألة مهمة جدا في تحديد طبيعة التفسير، وانتشاره، ومراحله، والعوامل المتحركة في إنتاجه، ومع أنني أعترف أن الموضوع يحتاج إلى توضيح أكثر مما ذكرت، إلا أنني أعتقد أنني قد بلغت الهدف من توضيح أثر العوامل الطبيعية في الإنسان بصفة عامة وظهور

* — هذا مجال مفتوح للبحث.

المفسر بصفة خاصة، وهو جانب ذو أهمية بالغة في عملية التفسير لم يأخذ حقه بعد من قبل الباحثين والدارسين.

2. النمو المعرفي للمفسر.

2.1. اختصاص الإنسان بالنمو المعرفي:

إن السلوك الإنساني وما يخلص إليه من اتجاه معرفي، إما تحدده العوامل الطبيعية التي تنعكس عليه عبر حياته وتاريخ نشوئه وتطوره السلالي الجيني (حسب ما بينته من قبل)، وإما عن طريق التعلم، وبالتالي فإن سلوكياته ومعارفه من هذه الناحية قابلة للتغيير والتعديل، وبعبارة أخرى: إن الاختلافات في المجموعة السلالية الواحدة (ذات البيئة الواحدة أو المشاهدة) هي تعديلات وتغييرات توفرها طرق التعلم.

فنحن نتعلم كيف نتكلم، ونقرأ، ونفكر، وننظم أفكارنا، ونستنتج، ونتعلم كيف نحيا، وكيف نبقي، وكيف نحقق راحتنا، ونتعلم الاتجاهات والعادات والقيم، بل إننا نتعلم كل شيء من النطق بالكلام إلى الصعود للأجرام.

فالإنسان إذاً قابل للنمو معرفياً بالتعلم، وهذا هو جوهر الفرق بينه وبين غيره من المخلوقات؛ أن جعل الله له عقلاً يفكر ويتعلم به، ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَتَّكُمُ الَّذِينَ أَنْبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالُوا أَلَمْ نَقُلْ لَكُمْ إِنِّي آَعَلَّمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعَلَّمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ البقرة: ٣١ - ٣٣

وبقدر هذه الطاقة التعلمية يكون النمو المعرفي، ويتحقق وجود الإنسان التسخيري

للمكونات المحيطة به، وبقدر ضعفها ينحدر الإنسان من بشريته المتميزة المتعالية إلى أن يصير

كغيره من المخلوقات التي تؤثر فيها العوامل البيئية فتطلب التكيف معها^(*).

هذا تبرز أهمية التعلم في تغيير اتجاهات الفرد وسلوكه.

2.2. عوامل النمو المعرفي:

كل نمو وتطور معرفي إنساني تساهم في ظهوره عوامل ثلاثة:

1. العامل البيئي (العوامل الطبيعية والاجتماعية)، وهي عوامل حتمية.
2. العامل الفسيولوجي.
3. عامل التعلم.

2.2.1. العامل البيئي: تم توضيحه من قبل.

2.2.2. العامل الفسيولوجي:

وهو عامل ذو أهمية عظيمة في تحصيل المعرفة، حيث تتركز عليه عوامل النمو المعرفي الأخرى، ويدعى العلم الذي تستخدمه الأثروبولوجيا للتعرف على هذا الجانب من التغيرات الإنسانية بعلم النفس الفسيولوجي LA PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE وهو علم يهتم بتأثير الأسس العضوية أو البيولوجية على السلوك، ويقع اهتمامه أساسا بثلاث وظائف: أعضاء الاستقبال الحسي، الجهاز العصبي، الغدد الصم⁽¹⁾، ولذلك يحظى هذا العلم باهتمام علم النفس التربوي حيث يوظف نتائجه في دراساته لمعرفة مواطن النوع الإنساني وتطوير التحصيل المعرفي، أو لتجاوز بعض المعوقات التي تعترض الإنسان من الناحية الفسيولوجية (كالإعاقات المختلفة).

هذه الأعضاء تشكل في مجملها أداة واحدة للإدراك، إذ يعتبر السمع والبصر وسائل الاتصال

* — هذا في حال أن يكون الإنسان جاهلا لا يعلم، فإذا عَلمَ وأثر الجهل على العلم فهو حينئذ أحسن المخلوقات، قال ﴿وَآتَلَّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَاسْلَخَ مِنْهَا فَأَتَبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَشَلِّهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحَمَّلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَرَكَهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا ﴿١٧٦﴾ بِإِذْنِنَا فَاقْصِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾﴾

1 — محاضرات في علم النفس الفسيولوجي: أحمد عبد الخالق، الناشر: دار المعرفة الجامعية، مصر — الإسكندرية — بدون ط. (1986م)، ص3.

بين الإنسان وبين العالم الخارجي، فبالبصر يدرك الإنسان الأشياء، ويميز أشكالها وأحجامها وألوانها، وبالسمع يسمع الكلام وأصوات الموجودات، بل يستطيع معرفة الشيء ومكانه وبعده بواسطة السمع، وعن طريق الجهاز العصبي يستطيع أن ينظم الإنسان أفكاره وتصوراتهِ اعتماداً على المعطيات التي يستقبلها من أعضاء الاستقبال الحسي فيحصل له التعلم والتثقيف.

يؤكد هذا التصور قوله **﴿عَلَّمَ﴾** وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا **(٣٦)** الإسراء: ٣٦. وقدّم السمع عن البصر لأهميته في عملية الإدراك، لكن هذا الإدراك يبقى مبغثاً وليس له معنى إلا بتدخل العقل الذي يعمل على تنظيم تلك المدركات والربط بينها، وفق نظم معرفية مسبقة^(*).

أما الغدد الصماء فهي تعمل كوسائل ربط واتصال بين الأعضاء بما تفرزه من هورمونات، شأنها في ذلك شأن الأعصاب.

هذه هي حقيقة الفهم والمعرفة والعلم فسيولوجيا^(**).

والسؤال هنا: هل يمكن أن يكون المفسر أعمى أو أصم أو على مستوى بسيط من الذكاء؟

* — حسب المفسرين (كالمختصري وابن عطية وابن حيّان والطاهر بن عاشور وغيرهم ممن يعتمد فيه في علم النحو واللغة من المفسرين) فإن الضمير في (عنه) يحتمل أن يعود على أحد أمرين:

١. يعود على ما ليس للإنسان به علم ويكون المعنى أن الله تعالى يسأل جميع الإنسان وبصره وفؤاده عما قال بما لا علم له به فينتج تكذيباً من هؤلاء في ذلك غيري له.

وستشكل هنا عود الضمير عليه مذكور، ولذلك لجوء الاستدلال ضمير المخاطب "ما ليس لك" بالإنسان "ما ليس للإنسان" ليحتمل المعنى المقدر، وهذا في نظري بعيد. ولو قال: "كل أولئك كان عنك مسؤولاً" لصح.

2. يعود على " كل " التي هي للسمع والبصر والفؤاد والمعنى أن الله تعالى يسأل الإنسان عما حواه سمعه وبصره وفؤاده فكانه قال كل هذه كان الإنسان عنه مسؤولاً، أي عما حصل فؤاده من الإدراكات ووقع منها من اشتغال بالتقدير من أعمالها مسؤولاً فهو على حدّ ذاته مضاف.

وهذا أيضاً يحتاج إلى تأمل، فما وجه الالتفات عن ضمير المخاطب، (تقفُ ، لك) إلى ضمير الغائب (كان)، ولو

قال: " كل أولئك كنت عنه مسؤولاً " لصح حمل هذا المعنى عليه، ولكن اختلاف الضمير دل على اختلاف المرجع. لذلك قد تحتمل الآية معنى ثالثاً وربما كان هو الصحيح: أن الضمير في (عنه) يعود على آخر معهود (الأقرب) وهو (العلم)، فيكون المعنى " ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك (أي: السمع والبصر والفؤاد) كان عن العلم مسؤولاً " أي مطلوباً في تحصيله. والله أعلم.

** — يمكن التوسع في معرفة دور هذه الأعضاء في العلم والمعرفة بالرجوع إلى الكتب المختصة بعلم النفس الفسيولوجي.

من الواضح أن الإجابة ستكون بالنفي طبعاً، والسبب أن عملية التفسير ليست من المهمات السهلة، لما يتطلبه هذا العمل من علوم مجتمعة وقدرة على التوظيف والاستنباط والبناء، ولعل هذا هو السبب الذي يجعل الكثير من المفسرين لا يقدمون على التفسير إلا بعد تردد طويل.

من أجل هذا كان المفسر أكمل الناس عضويًا — على الأقل فيما يتعلق بأعضاء المعرفة — وانظر وفتش وابتعث، فلن تجد مفسراً أعمى ولا أصم ولا ذو عقل عادي، فكلهم عرفوا إلى جانب سلامة الجسم، بالعقل الراجح، والذكاء الوقاد، والنباهة الزائدة، والبصيرة النافذة، حتى اجتمعت عندهم العلوم التي تؤهلهم لتفسير كلام الله عز وجل.

نعم قد يكون الأعمى فقيهاً، أو محدثاً، أو أدبياً، أو غير ذلك من العلوم السمعية، لكنه لن يكون مفسراً، وإن حصل أن وجد مفسراً أعمى فلا يعدو أن كان مبصراً في أول عمره، لما يتطلبه هذا العمل من الإمام التام بعلوم العصر المختلفة وذلك حتى يمكن أن يعطي للقرآن بعده الحضاري الصحيح. ناهيك عن ضرورة إحاطته بقضايا العصر ومشكلاته وأزماته، لمعالجتها على ضوء هداية القرآن وتعاليمه، وقد قال الحكماء قديماً "الحكم على الشيء فرع عن تصوره".

أما فيما يخص الأخرس فيتعذر عليه تحصيل العلوم جملة، فضلاً عن علم التفسير. هذا ما يقرره علم النفس الفسيولوجي ويؤكدده الواقع، وهو نوع من الاستدلال بالأحوال الظاهرة على السلوك والأفكار، فكان بذلك علماً عظيماً، غزير الفائدة، لا تستغني عنه الدراسات الجادة لأحوال المبدعين، أو البحث في تنوع الأفكار المنتجة واختلافها.

2.2.3. عامل التعلم

تُحدّد مصادر المعرفة جزئياً، أو ما يعرفه إنسان ما، من خلال المنعكسات المادية والاجتماعية في بيئته، وبما يستنسخ جينياً من موروثات سلالته، غير أن هذين المصدرين لا يملكان الإجابة الكاملة عن السؤال الملح في هذا المجال؛ كيف يحدث النمو المعرفي عند الإنسان؟ وكيف تحدث الفوارق بين المجموعة الإنسانية ذات السلالة والبيئة الواحدة؟ وللإجابة عن هذا السؤال ظهرت عدة نظريات تتحدث عن التعلم أو التعليم باعتباره من أهم العوامل

تأثيراً في النمو المعرفي للفرد، ولذلك أولاه الباحثون والدارسون عناية كبيرة، إيماناً منهم بأن الإنسان مهما كانت حالته وبيئته التي يعيش فيها، فمستواه المعرفي قابل للنمو والتطور بالتدريب والتعلم، وتحدثوا بإسهاب عن كيفية تطوير العقل البشري وبناء القدرات المختلفة اللازمة لتنمية مستواه المعرفي عبر مراحل نموه المختلفة، ونظراً لكثرة الآراء في هذا المجال وتباينها فإنني اخترت أهم تلك النظريات وأوسعها انتشاراً في العصر الحديث، وهي نظرية النمو المعرفي لجون بياجي Jean Piaget^(*).

* — ولد جون بياجي في بوشائل — سويسرا — في سنة 1896م، من أب موزح، وأم شديدة التعلق بالديونستانتية. اهتم بين السابعة والعاشرة من عمره بالميكانيك أولاً، ثم بتربية العصفور، وبالتحجرات من العصور الجيولوجية الثانية والثالثة وبالاصداف البحرية، وفي اخاديه عشر من عمره كتب ممالاً عن عصمور الدوري وأرسله إلى إحدى المجلات في بوشائل، وبعد سنة 1911م نشر عدة مقالات حول الصدفيات الكلسية.

لقد نشأ بياجي في بيئة علمية، وساعدته الأعمال التي قام بها على التفكير والبحث العلمي، وهكذا تكونت عنده دقة الملاحظة. في عمر الخامسة عشرة من عمره تقريباً تحصل على تعليم ديني مكثف جعله يقرر التوجه نحو الفلسفة، كما ذكر في مؤلفه (احكمة وأوهام الفلسفة)، ومنها توصل إلى هدف أساسي هو التوفيق بين العلم والقيم الدينية، وهكذا بدأ بياجي دروسه الجامعية في بوشائل سنة 1914م أي في سن الثامنة والعشرين واهتم كثيراً بالفلسفة والبيولوجيا، وبقي يأنف ينشر عنها حتى سنة 1929م. لكن لا الفلسفة زلا البيولوجيا تودته إلى "السيكولوجيا" إيماناً بياجي إيماناً نحو السيكولوجيا صادقة بعد أن اعتمد موضوعه في أطروحة الدكتوراه في العلوم "مدخل إلى علم الأخويات" التي نشرت سنة 1921م، حيث سافر إلى زوريخ وتابع دروساً في علم النفس، في هذه الأثناء اكتشف طريقة العمل المفضلة لديه وهي الطريقة العيادية في البحث وتناول المحادثات التي تقام مع الأطفال. والتقى بعد ذلك بكثير من المفكرين والعلماء السيكولوجيين الذين كان لهم الأثر البالغ في توجيهه نحو السيكولوجيا، ثم بعد ذلك لتخصص في دراسة تفكير الطفل، وانطلاقاً من سنة 1940م توسعت حياة بياجي بالأعمال المتعددة، فهو مدير مختبر السيكولوجيا في جامعة لوزان. كما تولى مهمة مدير مساعد في مجلة السيكولوجيا السويسرية، وفي سنة 1952م أصبح أستاذ مادة علم النفس للطفال في السوربون، وفي السنة 1955م حصل من مؤسسة روكفلر على الأسس الضرورية لتأسيس الجهاز الوحيد في العالم لهذا النوع من الدراسات: المركز الإيستيمولوجي التكويني. واستمر في الأبحاث والمنشورات وكان إنتاجه غزيراً عدا المقالات في الصحف والمجلات، فظهر عنده حتى عام 1973م ثلاثون مجلداً أهمها: مدخل إلى الإيستيمولوجيا التكوينية في ثلاثة أجزاء، تكوين الفكرة الصادقة عند الولد، من منطلق الولد إلى منطلق المراهق، تكوين البنيات المنطقية الابتدائية، الميكانيزمات الإدراكية، حكمة الفلسفة وأوهامها، المنطق والعلمية، النبوية... الخ، وبعد حياة مليئة بالنشاط والمثابرة وافته المنية سنة 1980م، وقد أثرت ثروته الفكرية على الفكر العلمي وبشكل خاص على السيكولوجيا والأعمال التربوية. (مختصر من كتاب التطور المعرفي عند جان بياجي لموريس شربل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1406هـ — 1986م)).

بعض المفاهيم الأساسية لنظرية بياجى في النمو المعرفى:

1 — يرى بياجى أن النمو المعرفى هو حصيلة التفاعل بين العوامل البيولوجية والعوامل البيئية، فالتعلم لا يحصل نتيجة ما يراه الإنسان، وإنما انطلاقاً من تلك القدرة التي تتبع من الوراثة والتكوين البيولوجى (التوازن) والتي من شأنها أن تجعل الفرد ينظم المعلومات المتناثرة في نظام معرفى غير متناقض، ولولا هذه القدرة البيولوجية لما كان تباين الأشياء يعنى له شيئاً، ولما كان بمقدوره بناء معارفه وخبراته من محيطه.

2 — مفهوم الأبنية العقلية في نظرية النمو المعرفى عند بياجى:

هذا المفهوم هو جوهر نظريته؛ يفترض فيه أن المعارف أبنية عقلية، منظمة داخلياً أو أنظمة ذات علاقة داخلية، هذه الأبنية أو التراكيب هي قواعد للتعامل مع المعلومات أو الأحداث أو الموجودات، وعن طريقها يتم تنظيم الأحداث بصورة إيجابية، والنمو المعرفى ما هو إلا تغيير في هذه الأبنية، يعتمد هذا النمو على الخبرة^(*)، فبالرغم من أن هذه الأبنية ذات أساس وراثى لكن البيئة المحيطة تساهم في تطورها وتبلورها، ووظيفة هذه الأبنية العقلية تنظيم البيئة المحيطة بالفرد لكي يستطيع فهمها ويمكنه القيام بعملية التكيف.

3 — مبدأ التوازن Equilibration: وهو في اعتقادي أبرز ما تميزت به نظرية بياجى في

النمو المعرفى، حيث يعتبر محور وأصل كل تغيير معرفى، وتبدأ عملية التوازن ببعض الاضطرابات فيشعر الإنسان أن هناك شيئاً ما ليس على ما يرام، وهنا يبدو عليه ما يسمى بعدم التوازن أو الصراع بين ما هو متوقع وما يشاهده أمام ناظره، وتبعاً لهذا النوع من الاضطراب يحاول إيجاد بعض التنظيمات من أجل التخفيف من الانزعاج، ومن خلال أنماط أخرى من التنظيمات وبعد

* — مثال ذلك: الطفلة التي تتسا بأن الماء الذي يصب في كأس قصير عريض سيصل إلى نفس المستوى إذا ما صب في كأس آخر طويل وضيق. وعندما تلاحظ هذه الطفلة أن مستوى الماء في الكأس الثانى أعلى منه في الكأس الأول فإنها تصاب بالانزعاج. وهذا ما نسميه بالاضطراب (Trouble) أو الصراع (Disturbance) بين ما هو متوقع وما يشاهده أمام ناظره، فالاضطراب يطلق بعض التنظيمات (Regulation) من أجل العمل على تخفيف حدة الاضطراب، وفي المثال السابق فقد تعيد الفتاة صب الماء في الكأس العريض، وربما كان ذلك كى تتأكد من أنها لم تكن محطفة في نظريتها إلى مستوى الماء الأصل، وفي ختام الأمر، من خلال أنماط أخرى من التنظيمات وبعد اكتساب العديد من الخبرات من الحياة اليومية فإن الفتاة تبدأ في فهم السبب الذي يجعل من مستوى الماء في الكأس الطويل الضيق أعلى منه في الكأس القصير المنتسج. نظريات التعلم لجورج ام. غازدا، وريموند جى. كورسنى، سلسلة كتب عالم المعرفة يصدرها المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب — الكويت — عدد: 70 (أكتوبر 1983). ترجمة على حسين حجاج وعطية محمود هنا، ص 284.

اكتساب العديد من الخبرات يبدأ في فهم سبب الانزعاج وحل المشكلة، وهنا يحصل ما أسماه بياحي بالتكيف الذي يقوم على أساس عمليتي التمثيل والملاءمة.

4 — يتم النمو المعرفي من خلال عمليتي التكيف Adaptation والتنظيم Organisation.

5 — يتضمن التكيف التوازن الذي يعد الأساس الجوهرى للنمو المعرفي، ويحصل نتيجة التفاعل بين وظيفتين فرعيتين متكاملتين: التمثيل والمواءمة.

6 — تحدث عملية التكيف كالتالي: مع النمو يكتشف الفرد عدم كفاية معارفه لحل مشكلاته مما يؤدي إلى حالة من عدم التوازن Déséquilibration هذه الحالة، تدفع الفرد إلى

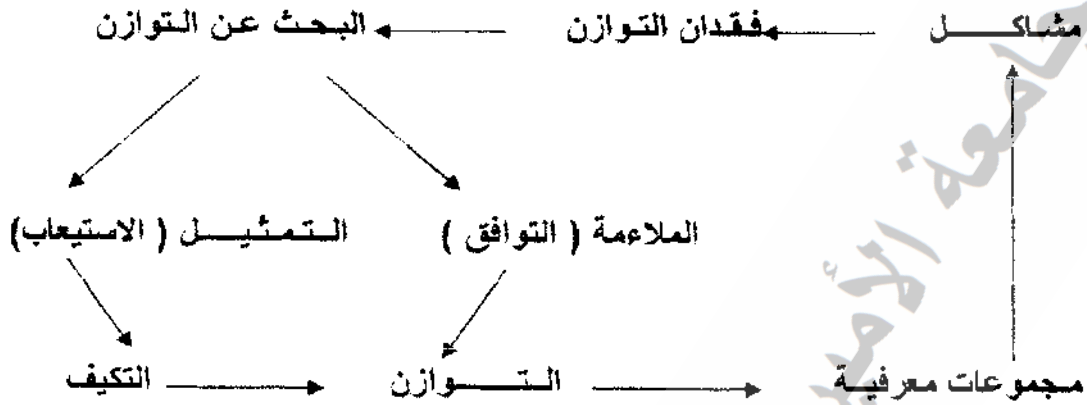
السعي لاستعادة أو تحقيق التوازن Equilibration هذا يتم بإحدى طريقتين هما: التمثيل (الاستيعاب) Assimilation: وفيه يستخدم الفرد ما يتوفر لديه من معارف بعد إعادة تنظيمها وكشف علاقات جديدة بين عناصرها، هذا الفهم لا يحدث إلا إذا كان المرء يستطيع بالفعل إحداث التكامل بين الخبرات الجديدة والخبرات السابقة لديه.

— المواءمة (التوافق) Accommodation: يشكل النصف الآخر من عملية التكيف؛ فقد يفشل الفرد في حل المشكلات باستخدام ما لديه من معارف حتى بعد إعادة تنظيمها، ولذا فإنه يحدث تغييرا جذريا في معارفه أو بمعنى آخر يكتيف نفسه لحل المشكلة وهذا ما ندعوه بالملاءمة، ويتم ذلك باستدخال أو اكتساب معارف جديدة تعتبر ضرورية لحل المشكلات المسببة للشعور بعدم التوازن.

هكذا يحصل النمو المعرفي من خلال مواجهة المشكلات والشعور بعدم التوازن ثم التكيف الذي يحقق التوازن المستمر.

7 — يعيد الفرد تنظيم معارفه من وقت إلى آخر بهدف زيادة فاعليتها ويتم ذلك عند التمثيل وعند استدخال معارف جديدة (المواءمة)، حيث تنظم هذه المعارف في مجموعات يربطها عامل مشترك يسمى كل منها مجموعة معرفية Schème.

هذه المجموعات المعرفية تتغير كما وكيفيا مع النمو البيولوجي⁽¹⁾.



2.3. أثر التعلم في النمو المعرفي للمفسر:

حسب نظرية بياجى السابقة فإن النمو المعرفي عند المفسر يعتمد أساسا على الأبنية العقلية الموروثة، هذه الأبنية تظهر وتنمو عبر المراحل المختلفة للنمو البيولوجي عند الفرد، ولا يحدث النمو بمجرد تسجيل الموجودات والأحداث، وإنما عن طريق التمثيل والمواءمة كما علمنا سابقا. نعم قد يمنحنا هذا المبدأ حكما قاسيا على التفسير المأثور باعتباره نوعا من النقل والتسجيل فقط لا غير، وبالتالي فهو إذا لا يحقق أدنى مستوى من النمو المعرفي، ويجعل من التفسير الأكثر قبولا، ذاك الذي تتحلّى فيه الأبنية العقلية بشكل أكثر من غيره، سواء بتمثيل الخبرات السابقة وتنظيمها، أو عن طريق استدخال خبرات مستحدثة جديدة.

لكن تلك الأبنية لا تنمو مستقلة بشكل ذاتي، وإنما تتطور طرديا مع اللاتوازن، فكلما ازدادت الأبنية العقلية ازداد اللاتوازن، وأخذ الفرد في البحث عن التوازن حتى يحصل على التكيف، ومن ثم يتحقق له التوازن، وتنتج عن ذلك مجموعة معرفية، تأخذ مكانها منتظمة ضمن المجموعات المعرفية الأخرى.

¹ - ينظر في هذا الشأن: التطور المعرفي عند بياجى لس: موريس شربل، والنظرية البنائية لبياجى: من كتاب نظريات التعلم لجورج إم. غازدا، وريموند جى. كورسين، وكذلك

Extrait de Piaget J., Mes idées, [propos recueillis par R. Evans], Paris : Denoël/Gonthier, 1977, 184p., coll. Médiations. (p. 67-78).

هذه العملية المعرفية تساهم بشكل مباشر وغير مباشر في نمو الأبنية العقلية التي كانت سببا فيها ابتداء.

ومن ثم إذا أردنا أن نقيس النمو المعرفي عند مفسر ما؛ يجب علينا أن ندرك حجم الأبنية العقلية التي بدت عنده أو ساهم في إبداعها، ومقدار اللاتوازن الذي أظهره من جانب، ومن جانب آخر مساهمته في تحقيق التوازن.

هذا الشكل إذاً يمكنني تمثيل هذا البناء العقلي الذي استدخله بياحي ضمن نظرية النمو المعرفي، للحكم على المفسر إن كان قد ساهم فعلا في تنمية التفسير معرفيا أم لا. وما حجم المجموعات المعرفية التي قدمها لمنظومة التفسير.

وقد توضح الدراسة المقارنة التالية التي أجريتها بين ثلاثة تفاسير، حجم النمو المعرفي الذي قدمه كل مفسر في تفسيره لسورة الإخلاص، وفق المعيار التالي:

التسجيل: وهو اكتفاء المفسر بمجرد النقل.

البحث عن التوازن: كل ما ساهم به المفسر من ترجيح، أو استنباط، أو إبداع... الخ.

1 — تفسير جامع البيان لابن جرير الطبري:

نوعها	المعرفة المقدمة
تسجيل	— سبب نزول السورة.
تسجيل + بحث عن التوازن	— ذكر الاختلاف في الرفع لـ (أحد)، وكيفية قراءتها.
تسجيل + بحث عن التوازن	— الاختلاف في تفسير (الصمد).
بحث عن التوازن	— معنى (لم يلد ولم يولد).
تسجيل	— معنى (ولم يكن له كفوا أحد).
تسجيل + بحث عن التوازن	— الاختلاف في قراءة (كفوا).

2 — تفسير الدر المنثور للسيوطي:

نوعها	المعرفة المقدمة
تسجيل	— سبب نزول السورة
تسجيل	— نقول كثيرة في فضل السورة

نوعها	المعرفة المقدمة
تسجيل	— في فضل السورة.
تسجيل	— في سبب نزولها.
بحث عن التوازن	— في أساميها وسبب اختصاصها بتلك الأسامي.
بحث عن التوازن	— بيان الأوجه التي عدلت بها السورة ثلث القرآن.
تسجيل + بحث عن التوازن	— الأوجه المختلفة في إعراب كلمات السورة.
بحث عن التوازن	— اختلاف القراء وتوجيهه في قوله تعالى: (أحد الله).
بحث عن التوازن	— الألفاظ الثلاثة: (هو الله أحد) ومقاماتها.
بحث عن التوازن	— تضمن (الله أحد) لجميع صفات الله الإضافية والسلبية.
تسجيل + بحث عن التوازن	— تفسير قوله تعالى: (الصمد).
بحث عن التوازن	— تفسير قوله تعالى: (الله الصمد).
بحث عن التوازن	— سؤال وجواب: لما جاء أحد منكراً، وجاء الصمد معرفة؟
بحث عن التوازن	— سؤال وجواب: ما الفائدة في تكبير لفظة الله في قوله: (قل هو الله أحد، الله الصمد)؟
	سؤالات وجواناب:
بحث عن التوازن	— لم قدم قدم قوله: (لم يلد) على قوله (لم يولد)؟
بحث عن التوازن	— لماذا اقتصر على ذكر الماضي فقال: (لم يلد) ولم يقل: لن يلد؟
بحث عن التوازن	— لم قال ههنا: (لم يلد) وقال في سورة بني إسرائيل: (ولم يتخذ ولدا)؟
بحث عن التوازن	— نفي كونه تعالى والداً ومولوداً، هل يمكن أن يعلم بالسمع أم لا، وإن كان لا يمكن ذلك فما الفائدة في ذكره ههنا؟
بحث عن التوازن	— هل في قوله تعالى: (لم يلد ولم يولد) فائدة أزيد من نفي الولدية ونفي المولودية؟

<p>بحث عن التوازن</p> <p>تسجيل + بحث عن التوازن</p> <p>بحث عن التوازن</p>	<p>— في قوله تعالى: (ولم يكن له كفواً أحد): الكلام العربي الفصيح أن يؤخر الظرف الذي هو لغو غير مستقر ولا يقدم، وقد نص سيويه على ذلك في كتابه، فما باله ورد مقدماً في أفصح الكلام؟</p> <p>— كيف تقرأ (كفوا)؟</p> <p>— مناسبة الآيات لبعضها البعض، وفوائد ترتيبها.</p>
---	--

فالنتيجة بالنسبة لتفسير الطبري كالتالي:

5 تسجيل و 4 بحث عن التوازن، أي بنسبة 55.55% تسجيل، مقابل نمو معرفي بنسبة 44.44%.

— تفسير السيوطي:

2 تسجيل لا غير، أي بنسبة 100% تسجيل، فهو تفسير بالمأثور بأتم معنى الكلمة؛ إذ لا يحقق أي نمو معرفي في التفسير.

— تفسير الرازي:

5 تسجيل و 18 بحث عن التوازن، أي حقق نمو معرفيا في التفسير بنسبة 78.26%.

3. النتيجة:

من خلال ما قدمته أستطيع القول: إن التكوين المعرفي للمفسر يبدأ من أصوله السلالية الجيدة، ثم العوامل البيئية المعتدلة، ثم التنشئة الاجتماعية السوية، ثم التعلم الصحيح.

هذه العوامل الأربعة لا شك أنها تمثل ذروة التكوين المعرفي عند الإنسان، ومنها ينتج العظماء الأخيار المتميزون، فإذا حدث أن انعدم أحد هذه العوامل أو قل، أثر سلبا في التكوين المعرفي للفرد، وربما زاد توحشا بانعدامها حتى يكون أقرب إلى الحيوانية.

نعم قد يكون هذا الحكم قاسيا بالنسبة لبعض السلالات المتوغلة في الحر أو البرد، أو المنحدرة منها، لكن ليس هذا هو عامل الوحيد في التحصيل المعرفي.

وقد يقول قائل: لكن الإسلام أقر المساواة بين الناس كلهم مهما اختلفت أجناسهم وألوانهم، فلا فرق بين أسود وأبيض وأحمر، ولا بين عربي وأعجمي، ولا حتى بين امرأة ورجل إلا

بالتقوى، فالإسلام لا يقر هذا التفاضل؟

أقول: صحيح أن الإسلام جاء ليساوي بين الأجناس كلها دون أي تمييز أو تفرقة، لكن هذه المساواة هي باعتبار التشريع؛ أي أنهم سواسية كلهم أمام شريعة الله، فقوله ﷺ: " وأُمُّ اللَّهِ لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"⁽¹⁾. دالٌّ على أن المطلوب هو العدل بين الناس مهما اختلفت أجناسهم وألوانهم ومكائنتهم، وأهم أمام الشريعة وعند الله سواسية، لا يفضل أحد منهم على آخر إلا بالتقوى، لكن طلب المساواة بينهم في القدرات والإمكانات فهذا مستحيل وغير ممكن لما ذكرته من عوامل تؤثر على الإنسان عضويا ومعرفيا.

هذا بديهي؛ فالطبيعة التي أثرت على الأعضاء حتى انحرفت عن شكلها الطبيعي، لا بد وأن يكون لها أثر أيضا على دماغ الإنسان وتحصيله المعرفي؛ بل إن هذا الأثر إذا كان قد انطبع في جينات الفرد فإنه ربما لا يزول إلا عن طريق التهجين بين الصفات المختلفة، حتى أن الإنسان الأسود مثلا فإنه لا يصير أيضا بمجرد انتقاله إلى الأقاليم الباردة أو المعتدلة، والعكس كذلك صحيح.

ولعل هذا يفسر لنا سبب انحصار النبوة في بيت واحد، أو اختصاص فلسطين وشمال العراق بها دون غيرها من الأقاليم، وهو السبب ذاته الذي يفسر لنا انتشار التفسير وانحصاره تقريبا في الأقاليم المعتدلة، أو اختصاص سلالات من العلماء كانت انحدرت منها به دون غيرها من الأجناس!!!

هذه المسألة الأنثروبولوجية تحتاج لمزيد من الإثراء والمناقشة، وقد تناولتها لنعلم البعد التأثيري للعوامل الخارجية على المفسر، ولماذا انحصر التفسير في جهات دون أخرى. من جهة أخرى أمكن استخلاص ميزان معرفي لمعرفة النمو المعرفي الذي قدمه كل مفسر، وذلك باللجوء إلى نظرية بياجي والاعتماد على قاعدة البحث عن التوازن التي يثيرها المفسر عند كل مشكلة تعترضه في فهم الآيات القرآنية، وهذه الطريقة يمكن الحكم على التفسير المختلفة ومعرفة ما قدمته من نمو معرفي في التفسير.

ثم إن العملية المعرفية لا تكون مكتملة إلا إذا حقق المفسر التوازن بعد إثارته للمشكلات التي تحدث اللاتوازن، وبالتالي يمكننا أيضا معرفة مدى النمو المعرفي الذي حققه كل مفسر من خلال الإحاطة بالمشكلات التي أثارها وحقق فيها التوازن.

¹ — صحيح البخاري: في كتاب الأنبياء، باب (أم حسبت أن أصحاب الكهف والرقيم) ج3/1282، ح(3288)، وكتاب للغازي، باب من شهد الفتح ج4/1566، ح 4053، وكتاب الخلود، باب كراهية الشفاعة في الخلد، ج6/2491، ح6406.

المبحث الثالث: قليات المفسر وأثرها في فهم النص

لقد ارتبط النص القرآني بالمخاطب قولاً وفعلاً، إذ إن المخاطب هو علة وجوده ابتداءً، فضلاً عن كونه المقصود الأول بالنص، سواء كان بأمر مباشر كما هو الحال في النصوص السلوكية والتشريعية، أو بأمر غير مباشر كما هو الحال مثلاً في النصوص القصصية، أو ذات الدلالات غير المباشرة، من أجل ذلك صار فهم النص في حالة طلب دائم من المخاطب أو القارئ، لأن إلغاءه يعني إلغاء الارتباط الفعلي بالقرآن، الذي يشكل الجانب الغائي من نزوله، ولما كانت دلالات النص ليست بالوضوح بحيث يفهمها كل مخاطب، كان لابد من وجود من يدرك قوانين فهمها وضوابط تأويلها، فظهر وسيط بين النص والمخاطب وهو (المفسر).

وحق لا يغرق النص في تأويلات المفسرين المختلفة، وضع المفسرون قواعد وقوانين لتأويله، فكان ما يسمى بقواعد التفسير، واشتراطوا على المفسر أن يكون ملماً بجملة من المعارف⁽¹⁾ حتى يكون مؤهلاً لإدراك تلك القواعد أو قادراً على فهم النص.

فالمفسر إذاً وهو مقبل على النص كوسيط بينه وبين المخاطب، لا يكون مجرد ناقل فقط ولا هو صفحة بيضاء يملي النص عليها ما يشاء، إنما هو بشر تحكمه أهواؤه وطبيعته النفسية، ويحكمه الواقع الزماني والمكاني الذي يعيش فيه — بكل ما فيه من سلب وإيجاب — ويحكمه أيضاً أفقه الثقافي والجهاز المعرفي الذي ينتمي إليه.

وإذا كان النص ثابتاً لا يتغير، فإن الواقع بجانبه المادي والمعرفي يتغير باستمرار، وهذا يعني أن النص الثابت يتحارب مع الواقع المتغير عبر الإنسان الذي يتفاعل مع متغيرات الواقع، فيرجع إلى النص فيسأله ويخاوره، ليرجع مرة أخرى بأجوبة النص للواقع المتغير.

في رحلة الذهاب والعودة هذه بين النص والمخاطب ليطلعه على حل مشكلاته الواقعية، لا يكون المفسر فيها كما قلت صفر اليدين، بل يستند أساساً إلى آليات وأدوات معرفية قَبْلِيَّة تم تخزينها أو تلقينها سلفاً للمفسر، بما يمكنه الإنصات للواقع ومشكلاته، ومحاورة النص بتعقيده، وأي تغيير في هذه الآليات والأدوات سيؤدي حتماً إلى تغيير جواب النص، أو عدم تجاوب النص مع أسئلة الواقع، وهذا ما يجعل العملية تختلف في طبيعتها ونتائجها من مفسر إلى آخر، حسب النموذج المعرفي الذي ينتمي إليه وحسب الآلات والمناهج التي يعتمد عليها

¹ — ينظر الإتيان في علوم القرآن للسيوطي، ج 2/554.

1. النموذج المعرفي (البراداييم):

1.1. تعريف البراداييم:

البراداييم Paradigme: لغة — كلمة يونانية الأصل ومعناها: النموذج والمثال والجذر، وإبستمولوجيا — هو فكر نظري مسيطر تأسس في حقبة زمنية ما، من تجمع علمي مُستلم به، حيث يشكل أساس التفسيرات المرئية، وأنواع النتائج التي يمكن أن تُكتشف في علم مُستلم به⁽¹⁾.
وقيل: "هو المنطق الداخلي المتفق على حدوده ومحدداته في زمان ما ومكان ما، ويركز إليه في الغالب بدون وعي به لرسوخه في الأنفس كما العقيدة DOXA، لأنه طريق اليقين المبحوث عنه أو على الأقل هكذا يتصور، وهو على هذا الأساس يشكل الأرضية التحتية للبت بخصوص نقطة ما، لذلك كثيرا ما يتم وصفه على أنه الأنموذج TYPE الكفيل بكل جميع المعضلات المعرفية على ضوئه"⁽²⁾.

ويسميه طوماس كون النموذج الإرشادي أو الإطار الفكري، ويعرفه بأنه: "تلك النظريات المعتمدة كنموذج لدى مجتمع من الباحثين العلميين في عصر بذاته، علاوة على طرق البحث المميزة لتحديد، وحل المشكلات العلمية وأساليب فهم الوقائع التحريية"⁽³⁾.
ويُشبه النموذج — الباراداييم — بصندوق، وذلك في العبارة الشائعة (التفكير خارج الصندوق)، حيث يماثل التفكير داخل الصندوق العلم المعتاد، حيث يتضمن الصندوق تفكير هذا العلم وبالتالي فإن النموذج الفكري هو الصندوق⁽⁴⁾.
وطبعا هذا النموذج هو فكر نظري تشكله قواعد وقوانين تأسس لنظرية متكاملة ومتناسقة،

1 — Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales:

<http://www.cnrtl.fr/definition/paradigme>

2 — البراداييم السلفي — أزمة فهم النص القرآني —: عبد العالي العبدون، مجلة (المنهاج) [إسلامية، فكرية، فصلية]، العدد: 45، ضمن ملف "الفكر السلفي الديني تحليل وتفكيك البناء"، الناشر: مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع (إيران)، تاريخ النشر: 1428هـ / 2007م.

3 — بنية الثورات العلمية (La structure des révolutions scientifiques): طوماس سامويل كون Thomas S. Kuhn، سلسلة كتب عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب — الكويت — رقم الكتاب (168)، تاريخ الإصدار، ديسمبر 1992م، ترجمة ضوفي جلال، ص11.

4 — الموسوعة الحرة ويكيبيديا، الجذر باراداييم.

بها تتم رؤية الأشياء والعالم، وأما سيطرة هذا الفكر فهي سيطرة غير مرئية أو محسوسة، حيث أن الباحث أو المفكر في كثير من الأحيان يخضع لها، فتُحدد أو تتحكم في النتائج التي تصدر عنه دون وعي منه.

ويمكن القول: إن البرادلم هو: جهاز معرفي يتتمل عدة مؤهلات:

— يتناول القوانين والمبادئ الداخلية المسلم بها.

— يشكل النية التحتية التي تنشأ عليها أفكار الباحث دون وعي منه.

— يتحكم في حال المعارف العلمية والنظرية.

— يتحكم في معالجة المعلومة والنتيجة.

— يمنع انتشار أو نشوء برادلم آخر داخله يتعارض معه.

لأجل هذا وقع الاختيار على مصطلح — برادلم — فأنا لا أقصد به التعصب المذهبي أو العقدي الذي يُتناول عادة في بيان اختلاف المفسرين، فذاك أمر قد عدا واضحا بينا، وإنما أقصد السيطرة الخفية لنموذج معرفي ما على الباحث أو المفسر بحيث يقضي بالضرورة أن تكون نتائجه مبنية عليه، بل إن أي فكر ديني نتج — مهما تعدد وتنوع — محكوم عليه أن يكون خاضعا لمنطق البرادلم الذي يُنسج من تحت عباءته، أو الصندوق الذي كان يُفكر من داخله، وكل الأفكار التي يُعتقد أنها ناشئة من النص أو مؤسسة عليه، هي في حقيقتها مرهونة بنوع البرادلم أو النموذج المعرفي الذي يسيطر عليها.

كيف يتم ذلك؟

إن جوهر الخلاف بين النماذج الفكرية يكمن في تحديد آلات وأدوات المعرفة⁽¹⁾، فإذا

كانت الآية الكريمة قد حددت أدوات المعرفة كما هو معروف عندنا اليوم بالعقل والحس، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (٣٦) الإسراء: ٣٦، وإذا كان مقررًا في نظريات المعرفة، وفلسفة العلوم، أن المعرفة الكلية لا تحصل إلا بالآلات والأدوات مجتمعة، فمن النماذج من اعتمد السمع وحده كآلة معرفية تُوصل إلى الحقيقة، كما هو

¹ — الفرق بين الآلة والأداة أن الآلة هي أعضاء الجسد كاليد والأصابع والرجل والرأس والعين، ، والأداة ما كانت خارجة من ذات الصانع كفأس النجار ومطرقة الحداد، وإبرة الخياط، وقلم الكاتب، وشفرة الإسكاف، وموسى المزين، وما شاكل هذه الأدوات. ينظر رسائل إخوان الصفا: الرسالة الثامنة: ج37/2.

الحال عند بعض علماء الإلهيات (البراديم النصي الظاهري)، ونموذج آخر حصر المعرفة فيما أثبتته البصر كما هو الحال عند الماديين الذين يحصرون المعرفة فيما رأته العين فقط، فحصرها الوجود في المادة والطاقة لا غير وأنكروا الغيبيات. ونموذج ثالث حصر المعرفة فيما قرره العقل، فالخير فيما حسنه العقل، والشر فيما قبحه العقل، مثل النموذج الاعتزالي.

وعلى كل حال يمكن حصر الأفكار الدينية كلها التي ظهرت عبر تاريخ الفكر الإسلامي في أربعة نماذج معرفية، وهي:

البراديم النصي الظاهري: وهو النموذج الفكري الذي يقف عند المعنى الظاهري للنص ولا يؤمن بالتأويل، ويقول محجته مطلقا حتى وإن تعارض مع العقل.

البراديم التأويلي: وهو النموذج الفكري الذي ينظر إلى النص بمعيار العقل، ويؤمن بأنه قادر بذاته على معالجة القضايا والظواهر، وبدونه لا يمكن إدراك الحقائق.

البراديم الأوسطي: وهو النموذج الفكري الذي لا يقف عند ظاهر النص، ولا يغلب العقل على النص أيضا، بل هو نموذج توليفي بين النموذج النصي الظاهري والنموذج التأويلي (*).

والبراديم الكشفي الصوفي وهو النموذج الفكري الذي يعتبر النص إشارات ورموزا لا يفهمها إلا أرباب العرفان الذين واطبوا على الرياضات الروحية حتى عاينوا أنوارا من اليقين الوجداني، وانكشفت لهم الحقائق.

صحيح قد نجد بعض المسارات الفكرية التي خلطت بين النماذج، أو قفزت من إحداها إلى الأخرى، لكن هذه هي مجموع النماذج الموجودة اليوم، والتي تنازعت المعرفة والسلطة طوال التاريخ الإسلامي ولا تزال كذلك إلى يومنا هذا.

وحتى ألمم أطراف الموضوع بشكل مقبول، أجدني بحاجة إلى أن أعرض مثلا بعد من أشهر النتائج التي تأسست على البراديم، ألا وهي مسألة المحكم والمتشابه.

1.2. البراديم التفسيري في مسألة المحكم والمتشابه:

لقد تعرض القارئ للنص القرآني لإشكالية مفادها أن القرآن الكريم يشتمل على آيات محكمات واضحة الدلالة وتستقل بنفسها في بيان المراد منها، وآيات أخرى متشابهات ينتابها الغموض واللبس، فهي لا تستقل بنفسها في الإنشاء عن المراد منها بل تحتاج إلى غيرها، فكيف

* — يمثل كل من النموذج الأشعري والنموذج الماتوريدي على الخصوص.

تجاوب القارئ مع هذا الإشكال؟

للإجابة عن هذا السؤال سأكتفي بعرض البراديم التأويلي والنصي فقط باعتبار أن البراديم الأوسط يعتبر براديم توليفي بين البراديم التأويلي والنصي، وأما البراديم الكشفي فهو يفتقد إلى مصاديق خارجية مما يجعل تتبع قواعده مسألة صعبة:

1.2.1. البراديم التأويلي (يمثله في الأساس المعتزلة والشيعة):

إن هذا البراديم مع أنه يعترف بالنقل كأداة ثانية للمعرفة، إلا أن العقل سابق عليه ومؤسس له، وما النص عندهم إلا أداة تخضع لمعيار العقل وحدوده، ولذا كان العقل عندهم هو آلتهم للكشف عن الحقيقة وعن الحكم الشرعي، وأما النص فهو لاحق للعقل وخاضع له، ولذلك اهتم المعتزلة كثيرا بالعقل معتبرين إياه الآلة المعرفية الأساسية، ووسيلتهم في الجدال والنقاش، وأقاموا عليه تصوراتهم المعرفية عن الله والعالم والإنسان، وهكذا تكوّن النموذج الاعتزالي مؤسسا على العقل أولا والنقل ثانيا، وجاء حديثهم عن سبق العقل للنقل وتحكمه فيه، بل إن العقل عندهم هو أول الواجبات، قال القاضي عبد الجبار (320هـ - 415هـ): فإن قيل ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفته، لأن معرفته التي من معرفة الله تعالى لا تعرف ضرورة ولا بالمشاهدة، فيجب أن تعرفه بالفكر والنظر⁽¹⁾.

ولذا فإن الدليل العقلي عندهم إذا تعارض مع الدليل السمعي يخضع الدليل السمعي للدليل العقلي ثبوتا وتفسيرا.

انطلاقا من هذه القاعدة التأصيلية، استقر عند المعتزلة أن الايات المحكمات هي ما يوافق الدليل العقلي، أي أنها خالية من المجاز، قال القاضي عبد الجبار: "إن القرآن فيه محكم ومتشابه، كما قال $\text{﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾}$ آل عمران: ٧" فبين الله عز وجل أن الواجب رد المتشابه على المحكم، وأن يعمل على ما يوافق العقل، والعقل يقتضي على الصحيح، فما وافق دليل العقل حكم بصحته، وما خالف حكم على ما يوافقه، ولهذا قلنا إن قوله: $\text{﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾}$ الشورى: ١١ هو المحكم،

¹ — الأصول الخمسة المنسوبة إلى القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي: ، الناشر: مطبوعات جامعة الكويت، ط. الأولى (1998م)، ت: فيصل بدير عون، ص65.

وقوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ بِالْفَجْرِ: ٢٢﴾ معناه وجاء أمر ربك،... ثم كذلك كل ما في كتاب الله عز وجل محكم يدل عليه، وإن لم يكن فالعقل يدل عليه^(١)، فالتشابهات ترد على المحكمات لكها تبني على الدليل العقلي، وحتهم في ذلك أن الأدلة العقلية لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجه التأويلات، بخلاف الأدلة العقلية فهي تشمل على المجاز والتأويلات.

وهكذا كان على كل معتزلي أن يصرف كل الآيات التي تعارض مع الدليل العقلي أو ما كشف الدليل العقلي على عدم إحكام ظاهرها، ويعمل على حملها حتى تتوافق مع الدليل العقلي، وبناء على ذلك افترضت المعتزلة للآيات تأويلا ظاهرا وباطنا، فظاهر الآيات التي تعارض الدليل العقلي والآيات المحكمة لا بد من تأويلها وحمل ظاهر هذه الآيات لتتوافق مع الأدلة العقلية وتطابقها، ولهذا رجعوا في ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى اقتضى ظاهرها الإحبار والتشبيه أو ما لا يجوز عليه ~~حجرا~~.

ويتضح من هذا أن قضية التأويل ليست من أصول المعتزلة، وإنما تأسست بناء على حاجة الرادلم الرئيسي، وهو الالتزام بتقديم العقل وإعماله في الفهم واستنباط المعاني، فاستخدموا التأويل في كل ما دل العقل على عدم إمكان حمله على ظاهره، وهي الآيات القرآنية التي يوحى ظاهرها بالتجسيم والتشبيه، فكان الدليل العقلي هو الذي يتحكم في عملية التأويل بأكملها. ولهذا كان على المعتزلي أن يصنف المحكم والمتشابه بناء على الأدلة العقلية، فالآيات التي تطابقت مع الأدلة العقلية هي محكمة، والآيات التي تعارض ظاهرها مع الأدلة العقلية فهي من التشابهات، ويستلزم تأويلها بحيث تتطابق مع الأدلة العقلية من جهة ومع النصوص المحكمة من جهة ثانية.

هذا الشكل يتحكم الرادلم الاعتزالي في النتائج قبل شروع الباحث في معالجة حيثيات المسألة، والباحث المعتزلي بعد أن يدرك تناقض الدليل العقلي مع الدليل النصي لا يسعه إلا أن يؤول، ولا يقتصر دور الرادلم في صرف ظاهر الآيات إلى ما يوافق الأدلة العقلية، ولكنه يغدو الأداة التي يتم من خلالها معرفة النقل والتأكد من صدقه، أي أن الدليل العقلي مقدم على النص وحاكم عليه.

^١ — الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار، ص 89 — 90.

1.2.2. البراديم النصي الظاهري (يمثله أهل الحديث):

يُحصر هذا النموذج الحقيقة أو المعرفة فيما دل عليه السمع مطلقاً، ويطعن في حجية العقل فهو عنده مخرج غير موثوق به، هذه هي القاعدة العامة أو الأداة المعرفية لدى هذا البراديم التي تتفرع منها مواقف شتى، كالاقتصار على مقتضى ظاهر النص مثلاً فهو ليس مقصوداً لذاته وإنما للازمه؛ إذ للنص دلالات أخرى تستفاد بالعقل كدلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة، وهي تتناقض مع البراديم النصي الذي يرفض العقل كأداة للمعرفة ويشكك في مصداقيته، وسيراً مع مبدأ البراديم الذي يقتضي أن يكون متناسقاً متكاملًا في كل تصوراتها، يتحتم الاقتصار على الظاهر والوقوف عنده حتى لا يستعان بالعقل في الاستنباط أو الفهم، قال أحمد بن حنبل: "والسنة تفسر القرآن وهي دلائل القرآن وليس في السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء إنما هو الاتباع وترك الهوى... والتصديق بالأحاديث فيه والإيمان بها لا يقال لم؟ ولا كيف؟ إنما هو التصديق والإيمان بها، ومن لم يعرف تفسير الحديث وبلغه عقله فقد كفى ذلك وأحكم له فعلية الإيمان به والتسليم، مثل حديث الصادق المصدوق ومثل ما كان مثله في القدر ومثل أحاديث الرؤية كلها، وإن تبت عن الأسماع واستوحش منها المستمع، وإنما عليه الإيمان بها وأن لا يرد منها حرفاً واحداً، وغيرها من الأحاديث المأثورات عن الثقات، وأن لا يخاصم أحداً ولا يناظره ولا يتعلم الجدل؛ فإن الكلام في القدر والرؤية والقرآن وغيرها من السنن مكروه ومنهي عنه، لا يكون صاحبه وإن أصاب بكلامه السنة من أهل السنة حتى يدع الجدل ويؤمن بالآثار"⁽¹⁾.

إذا في ظل هذا البراديم تنتفي كل مظاهر الاجتهاد العقلي، حتى قال أحدهم:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة

إلا الحديث وعلم الفقه في الدين

العلم ما كان فيه قال وحدثنا

وما سوى ذلك وسواس الشياطين

صحيح إن أتباع هذا النموذج يعترفون بالعقل أيضاً كأداة للمعرفة، لكن النقل عندهم يحتل الصدارة، وهو المعيار المعول عليه والغاية أيضاً، إذ عمدة الفهم في هذا البراديم هو النقل السليم لآراء السلف، لكن وفي مقام خفاء أو انتفاء السند النقلي يتم الاجتهاد باعتماد العقل، هذا الاجتهاد في كثير من الأحيان يغدو بدوره نصاً مقدساً، واجب الاعتماد عليه في مقابل العقل.

¹ — أصول السنة: أحمد بن حنبل، ص 16 — 21.

وكتيحية لهذا النموذج النصي الظاهري النقلى وخذ التفسير بالماثور بمراحله المعروفة (تفسير القرآن بالقرآن ثم تفسير القرآن بالسنة، ثم تفسير القرآن بأقوال الصحابة، ثم تفسير القرآن بأقوال التابعين)، لأن هذا النموذج الإرشادي يرفض الاستناد إلى كل ما هو خارج النص، بل ويضع كل الحواجز المانعة لاختراق العقل، حتى لو اقتضى الأمر زيادة جيل ثالث ورابع وسابع وعاشر من التابعين.

ولأن غايتنا هنا ليست مناقشة هذه المبادئ والقواعد، فسنتقفز رأساً إلى موقف القارئ النصي من المحكم والمتشابه.

كثيراً ما نقرأ في كتب علوم القرآن أن أصل الخلاف الحاصل بين العلماء في المتشابه من القرآن الكريم، هو اختلافهم في الوقف على لفظ الجلالة (الله) أو (العلم) من قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ تُحْكِمُ لَكَ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ (٧) آل عمران: ٧، وهذا غير صحيح، بل إن كل طرف اعتمد الوقف الذي يتناسب والله المعرفة، فاعتماد علماء التأويل الوقف (على الراسخين في العلم) ليس استناداً على صحة الوقف ههنا، بل لأن النموذج التأويلي أوجب ذلك وإلا لانقض بناؤه، وكذلك علماء الظاهر ما كان لهم أن يقفوا في غير الموضع الذي حدده لهم النموذج النصي بأي حال من الأحوال^(١).

يبدو الآن أنه صار من السهل التكهن بكثير من مواقف العلماء تبعاً للنموذج الذي يتمون

^١ — لما كان الوقف على (العلم) من قوله تعالى: (والراسخون في العلم) ماثوراً هو كذلك، مما يجعل النص في مقابل النص، فقد عمدوا إلى تأويل المعنى عند كل من الوقفين فقالوا: " وكلنا القراءتين حق، ويراد بالأولى المتشابه في نفسه الذي استأنر الله بعلم تأويله، ويراد بالثانية المتشابه الإضافي الذي يعرف الراسخون تفسيره، وهو تأويله " فترجح الطحاوية في العنيدة السلفية: ابن أبي العز الحنفي حيدر الدين علي بن علي بن محمد الناشرة: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط: الأولى (1418هـ)، ت أحمد محمد شاكر، ص 500. وينظر هذا الترجيح أيضاً في درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الناشر: دار الكونز الأدبية - الرياض - ، دون: ط. (1391هـ)، ت: محمد رشاد سالم، ص 115.

والمقصود: إن كان المراد بالتأويل حقيقة فهذا مما لا يعلمه إلا الله، وإن كان يراد به التفسير والمعنى فهذا مما يعلمه الراسخون في العلم.

إليه، ولمعرفة موقف علماء الظاهر من المحكم والمتشابه يكفي أن نعلم أنهم ينتمون لبرادلم يرفض إعمال العقل بكل صورته في الوصول إلى المعرفة، ويشكك في كل نتيجة قامت على أساسه، فإذا علمنا بعد ذلك أن الآيات المتشابهات هي آيات مشكلات لا ندري المراد منها على التحديد؛ تبادر إلينا موقف أهل الظاهر من غير عناء يذكر، وعلمنا أنهم حتما سيقولون بالمعنى الظاهري للآيات وسيقفون عنده، لأن هذا الإجراء هو الذي يستدعيه التناسق المفصلي للبرادلم والذي يحمي جوانبه من التصدع والانهيار، يقول البردوي: "وأهل السنة والجماعة أثبتوا ما هو الأصل المعلوم بالنص أي الآيات القطعية والدلالات اليقينية وتوقفوا فيما هو من المتشابه وهو الكيفية ولم يجوزوا الاشتغال بطلب ذلك"⁽¹⁾.

بل على هذا الأساس يتم تحديد الآيات المتشابهات من المحكمات في النموذج النصي؛ فقوله ﷺ: **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ** فاطر: ١٠ محكمة، وقوله ﷺ: **إِنِّي مَعَكُمْ** **أَسْمَعُ وَأَرَى** (١٩) طه: ٤٦ من المتشابه، وقوله ﷺ: **وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَنَلِ وَالْإِكْرَامِ** (٢٧) الرحمن: ٢٧ محكمة، وقوله ﷺ: **فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَهُمْ وَجْهَ اللَّهِ** البقرة: ١١٥ من المتشابه... والأمثلة كثيرة والعمدة في هذا التصنيف كله ليس الدليل العقلي، وإنما هو دائما كما علمنا سلامة البرادلم.

هكذا إذا يتم تحكم النموذج أو البرادلم في تحديد مجال الرؤية والتصوير لكل شيء، بحيث يتشكل الظهور الأول للمعرفة قبل تعامل الباحث معها، مما يجعل النتيجة بالضرورة مبنية على قواعد البرادلم المسلم لها من قبل، ويتحول اجتهاد الباحث إلى مجرد إيجاد المبررات والمسوغات للأخطاء أو التناقضات التي يقع فيها البرادلم.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن، كيف السبيل إلى التعامل مع هذه النماذج، هل يمكن التحرر من ريقها؟ أم علينا أن نستسلم لسلطتها؟

بما أن هذه النماذج قد صارت تمثلها كتلة ضخمة من الإنتاج الثقافي المعرفي الإسلامي، فإنني أرى أن التعامل مع هذه النماذج يندرج ضمن آليات التعامل مع التراث، لكن المشكلة أن نظرنا إلى تراثنا بعين التقديس والعصمة والإعجاب والانبهار ستظل تحجب عنا الرؤية؛

¹ — إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل: ابن جماعة محمد بن إبراهيم، الناشر: دار السلام، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1990م)، ت: وهي سليمان غارحي الألباني، 41.

وستكون كافية لبقائنا في صناديقها وتحت رحمتها وسلطتها، وتعاملنا كذلك مع البرادلم بأخيار سيجعلنا نتصاع لقانونه وننضوي تحت لوائه من جديد، لذلك يلزم الفصل بين الأنا والهوى، بين الواقع والتاريخ؛ فندخل إرثا الثقافي من باب الحاضر لا من باب الماضي، كمن يرت من أصوله البعيدة بيتا قديما، فهل الأصل فيه أن يرممه ويصلحه ليصبح صالحا لسكنه والعيش فيه، أم أن يتعامل معه كإرث مقدس فيتخذ منه مسجدا يتبرك بجدرانته وغبارده، ويعتبر ذلك من أسمى القربات.

في سنة 1962م نُشر كتاب توماس كسون Thomas Kuhn الشهير "La Structure des révolutions scientifiques" ضوابط أو بنية الثورات العلمية⁽¹⁾، الذي يتحدث فيه عن الثورة العلمية وكيفية حدوثها وضوابطها، ولقد وضع Kuhn خمسة شروط أو ضوابط لحدوث الثورة العلمية وهي:

- 1- وجود اتجاه علمي سائد Paradigme.
- 2- حظوة الاتجاه العلمي السائد بقبول المتخصصين.
- 3- ظهور حالات شاذة Anomalics لا يستطيع الاتجاه العلمي السائد أن يفسرها.
- 4- كثرة ظهور الحالات الشاذة وتهيؤ الفرصة لظهور اتجاه علمي جديد.
- 5- ظهور الاتجاه العلمي الجديد nouveau Paradigme مما يؤدي إلى حدوث تحول من الاتجاه العلمي السائد إلى الاتجاه العلمي الجديد Changement de Paradigme⁽²⁾.

وتساءل مرة أخرى ما الذي يمنع النماذج التي عندنا من تعرضها لثورات علمية تصحيحية جديدة في ظل تعدد العلوم والمناهج، وظهور نظريات معرفية حديثة؟

إن تاريخ المعرفة يثبت أن النماذج تتعرض دائما لثورات علمية، بحيث يحل نموذج علمي محل نموذج علمي آخر يكون أنسب من الأول، يقول كون: "إن النموذج العلمي هو النظرية

¹ — هذا الكتاب من أشهر الكتب المعرفية التي تعرضت لفلسفة العلوم ونظرية المعرفة، وقد ترجم إلى لغات كثيرة . له أكثر من 29 إصدارا، وقد ترجمه إلى العربية شوقي جلال، وطبع ضمن سلسلة كتب عالم المعرفة التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت تحت رقم (168)، في ديسمبر 1992م، وأمكنني الاطلاع عليه والاستفادة منه والحمد لله.

² — الثورة العلمية — الجوانب النظرية والتطبيقية في العلوم الاجتماعية —: سامي بن عبد العزيز الداغ، ورقة مقدمة في: المؤتمر السابع للخدمة الاجتماعية. بجامعة حلوان. جمهورية مصر العربية. 1993م.

العلمية التي تحدّد موضوع العالم ومشاكله وكيفية حل تلك المشاكل. وإذا تمكنت نظرية علمية ما من تفسير الوقائع وحل المشاكل العلمية بطريقة أفضل من النظريات الأخرى تصبح النظرية الأولى نموذجاً علمياً يعمل على ضوئها العلماء ويفكرون⁽¹⁾. فلما لا يحصل هذا عندنا منذ قرون طويلة، العصمة النماذج التي بأيدينا واستحالة حطّتها؟ أم لقلنا نحن في إيجاد نموذج جديد أنسب لواقعنا من النماذج القديمة؟ أم أننا لسنا بحاجة أصلاً لنموذج جديد يخلف القديم؟

يقول المتنبي:

وعين الرضا عن كل عيب كليله ولكن عين السخط تبدي المساويا

2. القَبليات التأسيسية:

2.1. تأسيس الآلة:

لا يمكن لعملية فهم النص القرآني أن تتم بدون تأسيس قبلي معرفي، فكلنا يعلم أن عملية فهم النص القرآني تعتبر من أصعب المهام المعرفية على الإطلاق، لما يلزم هذه العملية من أدوات وآلات مختلفة ومتنوعة يستحضرها المفسر قبل الشروع في التفسير، ولذلك اشترطوا على المفسر أن يكون جامعاً لجملة من العلوم عدها بعضهم — في زمنه — بخمسة عشر علماً⁽²⁾، ولا يخفى تأثر التفسير بقبليات المفسر المختلفة، بحيث من غلب عليه الجانب اللغوي، أكثر من اهتمامه بالإعراب ووجوهه، والنحو ومسائله وفروعه وخلافاته، وإيراد الشواهد الشعرية، كما فعل أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت: 207هـ) في كتابه معاني القرآن، وأبو عبيدة معمر بن المثنى (ت: 213هـ) في "مجاز القرآن"، وأبو إسحاق الزجاج (ت: 311هـ) في "معاني القرآن"، والواحدي (ت: 468هـ) في "البيسط" وأبو حيان (ت: 745هـ) في "البحر المحيط"، ومن غلب عليه البيان، توسع في دلالات الألفاظ القرآنية، وإظهار مناط الإعجاز فيها، كما فعل الزمخشري (ت: 538هـ) في كتابه "الكشاف"، وأبو الحسن الرماني (ت: 384هـ) في كتابه: النكت في إعجاز القرآن" وابن

¹ — صراع اليقين واللايقين — العلم أساس زوال الدكتاتورية —: حسن عجمي، جريدة المستقبل - الإحد 3 آب

2008 - العدد 3036 - نوافذ - صفحة 15.

² — ينظر الإتيان في علوم القرآن للسيوطي: ج2/555.

قتيبة الدينوري (ت: 276هـ) في كتابه مشكل القرآن، وأبو بكر الباقلاني (ت: 402هـ) في كتابه "إعجاز القرآن"....، ومن غلبت عليه الصناعة الحديثة، أكثر من جمع الروايات والآثار، كالحافظ ابن كثير (ت: 774هـ) في "تفسير القرآن العظيم"، وجلال الدين السيوطي (ت: 911هـ) في "الدر المنثور"، ومن غلبت عليه الملكة العقلية، اعتنى بأقوال الحكماء والفلاسفة، وذكر شبههم والرد عليهم، كما فعل الفخر الرازي (ت: 606هـ) في تفسيره "مفاتيح الغيب"....، ومن غلبت عليه النزعة الفقهية، عنى باستنباط الأحكام الفقهية من أدلتها، وإيراد الفروع الفقهية كل وفق مذهبه مع الرد على من خالفه من أصحاب المذاهب الأخرى، كما فعل الحصص الحنفي (ت: 370هـ) في "أحكام القرآن"، والقرطبي المالكي (ت: 671هـ) في تفسيره "الجامع لأحكام القرآن" والكي المهراسي الشافعي (ت: 504هـ) في تأليفه: "أحكام القرآن"....، ومن شغف بالروايات التاريخية: أكثر من القصص، وأخبار الأمم السابقة، كما فعل الثعلبي (ت: 427هـ) في تفسيره "الكشف والبيان"، والخازن (ت: 741هـ) في تفسيره "لباب التأويل في معاني التنزيل"....، ومن كان له عناية أكثر بالفرق وكلامها، اعتنى بمناقشة أصحاب الفرق والعقائد المتباينة، ومسائل التأويل، كما فعل أبو الحسن الرماني (ت: 384هـ)، وأبو علي الجبائي (ت: 303هـ)، والقاضي عبد الجبار (ت: 415هـ)، والزمخشري (ت: 538هـ)....، ومن كانت نفسه تميل إلى الزهد والتصوف: قصد أكثر نواحي الترغيب والترهيب، واستنباط الأسرار الباطنية والإشارات الرمزية، كما فعل محي الدين بن عربي (ت: 638هـ)، وأبو عبد الرحمن السلمي (ت: 412هـ).... ومن شغف بالعلوم الكونية، أكثر من ذكر المخترعات والنظريات العلمية السماوية والأرضية والحيوانية والنباتية، كما هو الحال عند رائد هذا الاتجاه طنطاوي جوهرى (ت: 1358هـ).

فالعلوم التي يتسلح بها المفسر قبل الإقبال على النص وخوض عملية الفهم، هي كلها شواخص تحدد مسار التفسير لاحقاً، وكل قراءة للنص هي في الواقع قراءة وفق قنليات متكونة ومجتمعمة داخل المخزون الفكري للفرد، ومن الواضح أن التشبع المعرفي القبلي هو الذي يدفع المفسر لخوض غمار التفسير، بعد أن ينفتح عليه عدد من الأسئلة وتعرض له جملة من الأجوبة، "على هذا المستوى يوضح محمد مجتهد شبستري أن لكل باحث أو محقق، سواء

كان مجال عمله خاص بالتفسير أو بشيء آخر، قليات ومعلومات أولية حول الموضوع الذي يريد دراسته، والمعرفة الجديدة المنبثقة عن عمليات التفسير أو عمليات التبيين، تستند دائما إلى قليات معينة تبدأ باستعمال هذه القليات، ولا تكون إلا بها. وهذه نقطة تكتسب أهمية بالغة لتابعة كيفية فهم النصوص. وأن هذه القليات تتأسس على توسعة دائرة المطالعة ومضاعفة المعلومات حول الموضوع، مما يجعل منها قليات أساسية تدفعه إلى مزيد من المطالعة فتتضح القليات حتى تتقوى الإحاطة بالموضوع، وأنه من البين جدا أن هذه الحركة تستبطن نوعا من "الدور" و"المراجعات" وهو ما نسميه بالدور الهرمنيوطيقي).
وأن المرحلة الثانية اللاحقة التي تواجه الباحث، تتمثل في تقييم ودراسة المصادر والاقتراس منها، وهذه المرحلة أيضا تنطوي على دور هرمنيوطيقي لأن الباحث يقوم بالموازنة والمقايسة، لينتقل إلى مرحلة التأليف وهي دور هرمنيوطيقي بامتياز لأنه وفي هذه المرحلة يتم وضع الهيكل العام ويتم تغيير مواقع العناوين بشكل يضمن بنية النص وفق المنظور المثبت عند الباحث.

فمحمل هذه المراحل هي نفسها مراحل فهم النصوص، فليس ثمة نص يفهم دفعة واحدة، بلا مقدمة وبدون السير من مرحلة إلى أخرى، وتكميل المرحلة السابقة بفهم المرحلة اللاحقة، والمراجعات المتعددة، والذهاب والإياب بين مراحل العمل المختلفة؛ هذا من مصاديق وجود القليات كما أن هناك مصداق آخر وهو أن أي فهم لا يكون إلا جوابا عن سؤال مسبق، وطبعاً فإن أي سؤال ليس إلا ثمرة معرفة أولية معينة بدرجة معينة، فهذا مصداق آخر من مصاديق وجود القليات عند المفسر"⁽¹⁾.

إذا فمراحل التفسير حسب شبستري هي ثلاث:

1-هرمنيوطيقا القرآن عند شبستري - قراءة نقدية :- العبدون عبد العال: طهران - وكالة الانباء القرآنية العالمية iqna الثلاثاء 29 تموز 2008 12:20 رقم الخبر : 275997.

http://www.iqna.ir/ar/news_detail.php?ProdID=275997 كتب شبستري (هرمنيوطيقا الكتاب والسنة في مجلة قضايا إسلامية معاصرة العدد 6 (1999م) والتي تصدر من مركز دراسات فلسفة الدين ببغداد، كما اجري معه حوار أيضا حول هرمنيوطيقا الكتاب والسنة نشر في كتاب (مدخل إلى علم الكلام الجديد) الناشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان - بيروت - تاريخ النشر 1421هـ/2000م، ص131. وقد أسعفتني الحظ فاقتنيته واطلعت على ما كتبه فيه، فوجدته من أنفس ما كتب في فلسفة التفسير.

المرحلة الأولى: التأسيس (تأسيس القبلية وتوسعة دائرتها).

المرحلة الثانية: الموازنة والمقايسة بين المصادر للاقتباس منها.

المرحلة الثالثة: التأليف وفق منظور الباحث.

وهي نفسها تقريبا عند يحيى محمد؛ حيث تمر عملية التفسير عنده بثلاث مستويات:

1. مستوى تأسيس المعرفة القبلية وموضوعها المعرفة القبلية السابقة حول الخطاب.

2. فهم الخطاب وموضوعه الخطاب ذاته.

3. الإنتاج الفكري وموضوعه القضايا المنتجة سواء من التأسيس أو الفهم⁽¹⁾.

غير أن عملية الفهم لا تتم فقط بجمع الآلة والأدوات، أو بالتشبع القبلي المعرفي. إذا

يلزمها منها ما على ضوءه يقوم الباحث بالتقييم والموازنة والمقايسة، وهو ما أسميته

بتأسيس المنهج.

2.2. تأسيس المنهج:

المنهج بوجه عام هو: وسيلة معينة توصل إلى غاية معينة.

والمنهج العلمي هو: خطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية، بغية الوصول إلى كشف

الحقيقة أو الوصول إليها⁽²⁾.

إذا المراد بمنهج تفسير القرآن هو: تلك الخطة الذهنية المنظمة التي يتبعها المفسر لفهم القرآن

الكشف عن محتواه.

والمنهج ليس هو الطريقة إذ المنهج هو عملية تنظيمية للطريقة، أما الطريقة فهي عبارة عن

وسائل وأدوات قد تكون منظمة وقد تكون عشوائية، ولذلك نقول: هذه طريقة منهجية أو غير

منهجية، ونقول: الطريقة المتبعة في البحث، والمنهج المتبع، لكن نقول في الطريقة مثلا: قمت بجمع

ثم ملاحظتها، ثم تدوين النتائج، ونقول في المنهج: اتبعت المنهج الاستقرائي أو التحليلي أو

1-مدخل إلى فهم الإسلام، (الفكر الإسلامي: نظمه.. أدواته.. أصوله) يحيى محمد، الناشر: دار الانتشار العربي،

لبنان-بيروت -ط. الأولى (1999م) ص 20.

2-اللمعجم الفلسفي: ص 195.

وقد تتداخل المناهج وتتعدد حسب إشكالية البحث أو مفاصله، فقد يحتاج البحث في بعض مفاصله إلى منهج استقرائي مثلا ، وفي البعض الأخر إلى منهج تحليلي أو نقدي أو تفكيكي أو الحج...

من هنا كان الحديث عن المنهج في عملية الفهم ليس بالأمر الهين، خاصة إذا علمنا أن واقع الأمة ومستقبلها كان ولا زال يستند عليه، حيث أن قراءات النص الديني الواحد (الذي هو القرآن) تعددت أوجه قراءته وطرق الكشف عن مضمونه تبعا لاتباع المفسر الفكري والمذهبي. ووفق ثقافته وشخصيته، ما أفرز في النهاية عددا من المذاهب والفرق البارزة، والآراء التي غالبا ما نعددها شاذة، وما هي إلا تعبير عن منهج مختلف في التعامل مع النص القرآني.

تلك المناهج كانت ولا زالت تلقي بظلالها على كل محاولات الفهم، وتتحكم بشكل مباشر في الإنتاج الفكري المبني على عمليتي التأسيس المعرفي وقراءة النص القرآني. إذ لا يكفي في عملية التفسير تأسيس المعرفة القبليّة، بل لابد أن يتبعها انتهاج وسيلة معينة أو خطة منظمة للوصول إلى حقيقة النص، ولأجل ذلك كان المنهج هو الجوهر الذي يقوم عليه كل فكر منتج، والمحرك الذي يدير عملية الفهم.

إذا لابد أن نفرق بين النص وبين فهم النص الذي يُبنى عادة وفق خطة ما، بمعنى أننا في الفهم لا نقلل النص كما هو بل نتصوره بحسب قواعد معرفية ومسلمات قبلية تشكل محور الفهم وإنتاج المعرفة، " لهذا فإن اختلاف الطرق والفتوات المعرفية غالبا ما يفضي إلى تباين طبيعة الصورة المرسومة للخطاب أو الفهم المنتزع عنه" ، وليست هناك قناة معرفية إلا وتمارس منهجا معيناً في الفهم، حتى تلك التي تجعل من النقل مادة لها، فهي لا تقوم بمجرد النقل بل تقوم على اعتبارات مبدئية وتصورات قبلية، ترتكز أساسا على التحليل والتركيب والانتقاء للمادة النصية المنقولة ، ما يجعل منها هي أيضا شريعة اجتهادية وليست نقلية صرفة.

وحيث أن الأجهزة المعرفية كلها تعتبر قنوات اجتهادية فليس من حق أي جهاز معرفي الاستبداد بالنطق باسم النص أو أن ينوب عنه ما دامت كلها قنوات اجتهادية.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن تلك الأجهزة المعرفية التي تناولت فهم النص القرآني لم تكن بالتفكير في مراجعة منهجها الخاص بأسس الفهم، لأنها ترى نفسها مكتفية بذاتها، صحيحة

في أسسها ومبانيها، كاملة في معرفتها، مما أدى إلى طمس الطابع الاجتهادي للأنساق المعرفية، و بالتالي عدم تطابق مفهوم النص مع النص نفسه.

هذه الممارسات الآلية لفهم النص الفرائي، قد أبعدت المنظرين والمفكرين من التعرض للصددمات المعرفية⁽¹⁾، ومن ثم للمنظر والشك المنهجي أو النقد الذائقي، خاصة بالنسبة للنسق النقلي البياني الذي يعتمى بقداسة النص و لا يعترف بالعقل والواقع كمصدرين للمعرفة.

ثم إن تعدد المناهج واختلافها يطرح إشكالية أخرى في البحث وعملية الفهم، ما هي

الطرق الصحيحة والمناهج السليمة الكفيلة بإنتاج العلم وبناء المعرفة؟

لقد شغلت هذه المسألة الكثير من العلماء باختلاف مشارهم واتجاهاتهم وغاياتهم، "واحتلت مشكلة تطور العلم في التاريخ مكان الصدارة منذ مطلع القرن العشرين ولا تزال. وبرزت أسماء لعلماء مرموقين، وتعددت أو تضاربت الآراء. وانهضت مؤتمرات دولية لمناقشة القضايا المتعلقة بتطور العلم في التاريخ. وتضافرت جهود علماء الطبيعة ومؤرخي العلم لصوغ اتجاه جديد للبحث النظري التاريخي يمكن أن نسميه منطق التطور العلمي، وموضوعه دراسة ميكانيزمات إنتاج وحركة العلم، وتحليل تطور بنية العلم، ومناهج تحصيل المعارف الجديدة، واكتشاف قوانين التقدم العلمي، بل ومعنى التقدم العلمي ومعايير، وأشكال وصيغ التقدم، وعلاقة العلم بالثقافة الثقافي ونسق الفكر المشترك، والعلم والتنبؤ بالمستقبل، والعلم والسياسات القومية، والعلم والإبداع في ضوء العلوم المختلفة، والعلم والتعليم... الخ والعلم وما قبل العلم أي معايير الحكم على المعرفة بأنها علمية ولا علمية"⁽²⁾.

وكمحاولة لحسم تلك الإشكالات ظهر ما يسمى بعلم العلم، وما يعرف بفلسفة العلم، لكن بالنسبة للفكر الديني الإسلامي فإن تلك التنظيرات التي حددت كيفية فهم النص القرآني واستنباط الأحكام منه في العصور المختلفة، ظلت منحصرة في دائرتين اثنتين: دائرة للعقل ودائرة البيان ضمن طريقتين تنفصلان في بعض النماذج وتمتزجان في أخرى، أما دائرة الواقع فلم تشهد اهتماما يذكر مطلقا، بل إن التطور والتجديد في عملية التنظير توقفا منذ العصور الأولى لعملية إنتاج العلم وبناء المعرفة، وغاية ما جاء من بعد ذلك لم يتجاوز حدود البيان والتصديق.

1- حسب قول يحي محمد: مدخل إلى فهم الإسلام، ص 47.

2- بنية الثورات العلمية (la structure des révolutions scientifiques): طوماس كون،

لقد ظل العقليون والبيانيون في صراع دائم يترع فيه كل منهما إلى الأخذ بزمام إدارة النص، فانصب اهتمام المنظرين منهم (سواء الاتجاه البياني أو العقلي) على فهم النص مجردا من كل ملايسات وحيثيات نزوله، حيث اقتصر نظرهم على النص القرآني من خلال الاستناد إلى مقدمات لغوية أو نصية بالنسبة للاتجاه البياني، أو عقلية على وجه الخصوص بالنسبة للاتجاه العقلي، ومن هنا جاءت تسمية هذا المنهج المتبع في تفسير النص القرآني بالمنهج الماهوي، إذ يتلخص اهتمام الباحث فيه على اكتشاف غاية النص من خلال التركيز على ماهيته دون اعتبار السياق الخارجي والظروف الخارجية، لكن اليوم وفي ظل تغيرات الواقع الكثيرة جدا والمتسارعة، الصدمات العنيفة التي شهدتها الفكر الديني مع الواقع المتغير، استدعى الأمر ظهور منهج آخر يسمى بالمنهج الواقعي يجعل من الواقع مصدرا هاما من مصادر الفهم، ودائرة ثلاثة يلزم مراعاتها في التنظير للمعرفة والكشف عن المراد من النص القرآني.

هذا المنهج يستمد شرعيته أساسا عن طريق تفاعل النص القرآني الدائم مع حركة الواقع متطلباته، ويجعل من أسباب التزلزل والناسخ والمنسوخ نموذجا لهذا التفاعل البناء، من حيث أنها علوم تركز على الظروف الواقعية والسياقات المحيطة بالنص.

إن التاريخ يوحي إلينا أن الصعوبة الحقيقية تكمن في التعامل مع هذه المناهج، والمشكلة تكمن في اختيار المنهج الملائم، ثم في عامل الإقصاء الذي يمارسه أتباع منهج ما على المناهج الأخرى. أما عن اختيار المنهج الملائم والأنسب للفهم، فأهم معيار يمكن الاعتماد عليه في ذلك أن لا يتصادم مع النص أو العقل أو الواقع، ثم تأتي بعد ذلك عدة معايير يمكن بواسطتها الحكم على سلامة الجهاز ككل أو النسق بصفة عامة، قد ذكرها يحي محمد في كتابه مدخل إلى فهم الإسلام، و أنقلها هنا مختصرة:

— معيار ارتباط الفهم بالنص والواقع أحيانا، حيث يؤخذ بنظر الاعتبار اللفظ والسياق والتعددية التي فيها يكامل النص بعضه البعض الآخر، وكذا يؤخذ بنظر الاعتبار الواقع الذي يتفاعل معه فعلا واتفعالا.

— معيار الوجدان الفطري للإنسان: فمن القضايا الوجدانية الإقرار بعدم تكليف ما لا يطاق، وبالعدالة في الحساب، وبعصمة الأنبياء... الخ.

— معيار البساطة والاقتصاد: فكما كان النسق غير معقد في صياغته، ومقتصدا في طريفته الدلالية، كان مرغوبا به بالقياس إلى النسق المعقد.

— معيار الدينامية والشمول: حيث كلما كان الجهاز أو النسق أقوى دينامية وشولية ومصداقية في ضمه وتفسيره باتساق للوقائع المستجدة التي لا تقع تحت حوزة نص الخطاب مباشرة، مما هي داخله ضمن قضايا الإنتاج المعرفي، كلما كان أكثر قبولاً وموافقة.

— معيار الواقع: إذ كلما كان الجهاز مستثمراً للتوافق المتسق بين الواقع وبين نص الخطاب فإنه يكون أشد قبولاً وموافقة (بمعنى: شهادة الواقع وتأكيد له لظاهر النص ومعناه).

— معيار المنطق: إذ كلما استطاع النسق أن يحقق أعظم قدر من القرائن الاستقرائية المستمدة من ظواهر الخطاب نحو تفسير متسق لمحور مشترك، كان له القدرة على أن يكون أكثر فاعلية في القرب من الموافقة والقبول.

إلا أن اجتماع هذه المعايير كلها في جهاز أو نسق معرفي واحد أمراً صعباً للغاية، مما يبقينا على وجود المنافسة بين الأجهزة المعرفية المختلفة، وبالتالي يتحتم علينا الترحيح بينها بناء على نوع وكم تلك المعايير⁽¹⁾.

وأما بالنسبة للإقصاء الذي يمارسه أنصار منهج ما على المناهج الأخرى، فالغالب عليه سياق التبرير الذي يقف موقفاً مناقضاً للاكتشاف والإبداع.

وبالجملة فإن أساس نجاح المناهج أن تجمع بين خاصيتين:

— أن تكون لها إنجازات عظيمة غير مسبوقه مما يؤهلها لكسب أنصار دائمين وبالتالي صرفهم عن الأساليب الأخرى المنافسة.

— أن تكون مفتوحة رحبة للبحث، بمعنى لا تزعم أن القلم قد جف في أنواع المشكلات والقضايا التي يتولى حلها⁽²⁾.

1-مدخل إلى فهم الإسلام: يحي محمد، ص: 34-37.
2-ينظر في ذلك: بنية الثورات العلمية: طوماس كون، ص: 40.

الباب الثاني

أثر الواقع الاجتماعي

تفسير المنار

الفصل الأول:

الواقع الاجتماعي وصاحب المنار

المبحث الأول: التغيرات الحديثة في مصر و العالم

1- الحياة السياسية والاقتصادية:

- 1.1. الحكم العثماني في مصر.
- 1.2. يقظة العرب وقيام الثورات العربية.
- 1.3. الاستعمار الأوروبي في البلدان الإسلامية.
- 1.4. الحياة الاقتصادية والمالية.

2- الحياة الاجتماعية والفكرية:

- 2.1. الفئات الاجتماعية في مصر.
- 2.2. الصحافة.
- 2.3. التعليم والمدارس.

المبحث الثاني: سيرة محمد عبده.

1. الدراسة الأنثروبولوجية (الأسرية والبيئية):

- 1.1. نسبه.
- 1.2. مسقط رأسه والوسط الذي ترعرع فيه.

2- الدراسة الإثنولوجية (الثقافية):

- 2.1. فترة الصبا.
- 2.2. بعد الأفغاني.

المبحث الثالث: سيرة محمد رشيد رضا.

1. الدراسة الانثروبولوجية (الاسرية والبيئية):

1.1. نسبه.

1.2. مسقط رأسه والوسط الذي ترعرع فيه.

2. الدراسة الإثنولوجية (ثقافية):

2.1. نشأته وطفولته

2.1.1. أثر الوالدين في تربيته وتعليمه.

2.1.2. تعلمه.

2.1.3. تأثيره بالعروة الوثقى.

2.2. مع أستاذه محمد عبده:

2.2.1. في طرابلس.

2.2.2. في مصر.

2.3. بعد وفاة الإمام:

2.3.1. محمد رشيد رضا والسياسة.

2.3.2. محمد رشيد رضا والسلفية.

3. وفاته وآثاره:

3.1. وفاته.

3.2. آثاره العلمية.

لقد حاولت فيما مضى من الدراسة تفكيك مسألة الفهم، حيث سعيت إلى كشف بعض الجوانب الخفية والمؤثرة في عملية التفسير، وهي جوانب ظلت رغم تحكمها في فهم النص الديني خارج دائرة الدراسة والبحث أو النقد.

صحيح إن تلك المسائل ليست حديثة، فالعلماء الأوائل لم يتركوا — تقريبا — شيئا إلا أشاروا إليه أو نبهوا عنه، سواء ما تعلق بالنص أو المفسر، لكن تلك الدراسات — لسبب ما — كان مغيبا فيها عنصر الواقع، وهو العامل الذي أضفته في هذه الدراسة لعملية تفسير النص القرآني، فكان الناتج جدليتان:

— جدلية النص والواقع.

— وجدلية المفسر والواقع.

وبعد هذا الجهد المتواضع الذي بذلته في تحليل عملية الفهم واستكناه أدواتها وآلياتها، تجلّت ثلاثة:

1. تأثير الواقع في النص: وهو جانب هام يفسره علم أسباب النزول، وعلم

الخاص والعام، وعلم الناسخ والمنسوخ...

2. الخفاء والإهام في النص المعروف للفهم، والذي تسبب غياب المخاطب فيه

إلى ظهور ما يعرف باختلاف المفسرين.

3. تأثير الواقع في المفسر، أين يشكل المفسر مشخصات حية لواقع تاريخي ما.

فالإهام الذي لحق الخطاب الإلهي جعل منه نصا مفتوحا للفهم؛ يستوعب الحقيقة

والاختلاف في آن واحد، ولا سبيل للترجيح بين تلك الفهوم إلا بإدراك مستوى مطابقة

هذا الفهم أو ذلك للواقع.

لكن المطابقة بين النص الثابت والواقع المتغير لا تتأني إلا لمن وعى جيدا آليات الفهم،

ومستويات النص، ثم علاقة النص المتعالي بالواقع الأرضي، فحينئذ فقط تكون حجب المعاني

قد تكشفت له وحواجز الفهم قد تنحت أمامه، فيصبح بمقدوره توليد النص من النص

لمعالجة مشكلات الواقع المتجددة.

حول هذا المحور تقلب المفسرون في العصور المختلفة، واختلفت درجاتهم ومستوياتهم

بقدر إثارهم للاتوازن وبحثهم عن التوازن، لكن تغيرات الواقع السريعة والمتوالية في العصر

الحديث كشفت عن قصور في أدوات ووسائل الفهم، حيث ظهرت على السطح مفارقات كبرى بين فهم النص والواقع، فكان لابد من إعادة النظر في بعض الأدوات والقواعد التي أنتجت تلك المفاهيم، فتشكل مسلك حديث في فهم النص الديني، وتولدت الكثير من الفهوم المخالفة للمفهوم السائدة، لتبرز في الأخير حركة تفسيرية كبرى لها معالمها وأدواتها وقواعدها.

ولما كان محمد عبده ومحمد رشيد رضا يشكلان نواة تلك الحركة، ونقطة الانطلاق التي استلهم منها المفسرون طريقتهم في التفسير بعد عصور طويلة من الركود والجمود، كان حريا بنا أن نعرف العوامل المؤثرة في إنتاج أفكار تفسير المنار، وظهور تلك الحركة التغييرية في طريقة التفسير وغايته.

لقد شكل تفسير المنار مدرسة تفسيرية متكاملة، لكننا لا نشك أبدا بأن الواقع الذي تزامن معه أثر بعمق في إنتاج تلك التصورات والقواعد التي خالفت المعهود، وهي المسألة التي سأجتهد لتوضيحها في هذا الباب، كي نعي دور الواقع في حركة التحديد في تفسير المنار.

وحسب ما تقرر عندنا في الباب الأول فإن فهم فهم تفسير المنار يستلزم أولا أن نفهم مؤلفه، ولكن بشكل يبرز الواقع الذي أنتجه.

المبحث الأول: العالم الإسلامي والتغيرات الحديثة.

قال **عَلَيْكَ: ﴿وَأَلْبَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ، بِإِذْنِ رَبِّهِ، وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصْرِفُ إِلَيْكَ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾ (٥٨)** الاعراف: ٥٨، وأثبت البحث العلمي الحديث أن الشخص يتأثر بالأحوال والظروف المحيطة به كما يتأثر بالبيئة التي يعيش فيها، فيكون لها أثر كبير في صقل حياته وطبعها بطابع خاص، ولذا قبل أن أتحدث عن حياة صاحب المنار ارتأيت أن من الواجب التعريف بالأحوال العامة للبلاد التي عاش فيها ولو باختصار.

1. الحياة السياسية والاقتصادية:

تمثل حقبة العصر الحديث مرحلة هامة من مراحل الصراع الحضاري في البلاد الإسلامية نتيجة للوهن الذي كانت تعيشه الإمبراطورية العثمانية (عصر الاخطاط) في شتى ميادين الحياة الإدارية والاجتماعية والاقتصادية واكمه احتكاك بالفكر الغربي عن طريق البعثات العلمية، والاهتمام بترجمة الكتب الأوروبية في شتى فروع المعرفة إلى اللغة العربية، فأنشئت الحركات والجمعيات وقامت الثورات هنا وهناك حتى في تركيا تنادي بالإصلاح والتحديث^(*).

1.1. الحكم العثماني في مصر:

تدهور حكم المماليك الجراكسة⁽¹⁾ في مصر فجأة بعد عام 1340م وتعرضت لأزمات مالية

* -- تبه عبد الحميد أبو سليمان إلى مسألة هامة هنا تتعلق بنظرة بعض مفكري الأمة لهذه الحقبة من التاريخ الإسلامي حيث تأثروا بالغزو الثقافي الأوروبي فجعلوا يصفون الحكم العثماني بـ "الاستعمار العثماني" وبالمقابل تحدث الأتمك عن "الانتساب الأوروبي" في محاولة لتفصيل من كل ما يربطهم بتاريخهم الإسلامي، والكل يمثل صورة اهزمية واحده تخضع بشكل أو بآخر للمصاحح الأوروبية الغربية، فذوق مثل الأمة واستعبدت دولها ماديا وثقافيا، وبالإضافة من الدعوة للمثقفين وطب الطبعة - صمنا نلتقي بالمرم على العهد العثماني والحق أن العثمانيين وعهود حكمهم لم تكن إلا حلقة سلبية في بعض جوانبها في مسلسل الاعراف والتدهور الذي أصاب الأمة الإسلامية. يراجع "الحياة الفكرية في الولايات العربية في العهد العثماني" لعبد الحميد أبو سليمان (مخاضة ألقاها في المؤتمر العالمي الثالث للدراسات العثمانية حول الحياة الفكرية في الولايات العربية أثناء العهد العثماني) جمع وترتيب عبد العزيز التميمي، نشر مركز الدراسات والبحوث العثمانية والميسكية والتوثيق والمعلومات، بريس - زغوان - دون: ط. (1990م): ص45.

¹ -- الجركس: "هم أصلا من بلاد الكرج (جورجيا) بين بحر قزوين والبحر الأسود وتوجد منطقة تعرف باسم جركس امتدت على الشاطئ الشرقي للبحر الأسود وهي منطقة جبلية". مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة: إبراهيم علي طوخان، الناشر: دار النهضة المصرية، مصر - القاهرة - دون: ط. (1990م)، ص8. وهم حيل من الناس يسكنون حوالي جبال القوقاز وهي سلسلة جبال بين البحر الأبيض وبحر الخزر وهم ينقسمون إلى قبائل عديدة أشهرها القبارطاي والشايخ والنيرميحيوس والإباطة الخ وهم معدودون أكمل بني آدم خلفه وأحسنهم وحوها وأشجعهم قلبا، دائرة معارف القرن العشرين: محمد فريد وجدي، الناشر: دار المعرفة، لبنان - بيروت - ط. الثالثة (1971م)، ج81/3.

صحبها انحلال في النظم المملوكية، فكثرت الفتن والثورات الداخلية، واضطرب الأمن في المدن التجارية بسبب تطاحن المماليك داخلها.

في هذه الحال التي بدأت فيه مظاهر الإعياء والضعف تظهر على سلطنة المماليك في مصر، أخذت قوة الأتراك العثمانيين في الظهور والنمو، وبعد ما كانت تربط بين البلدين علاقات ودية تقوم على المجاملة والمؤازرة وتبادل الوفود والهدايا وما إلى ذلك، تدهورت في أواخر القرن الخامس عشر أدت في الأخير إلى معركة مرج دابق قرب حلب في 24 يناير عام 1516م انتصر فيها العثمانيون على المماليك انتصارا باهرا، وما لبثت سوريا بأسرها أن وقعت في أيدي العثمانيين، ومن ثم زحفوا جنوبا إلى مصر فاحتلوها في سهولة عام 1517م، وأضحت مصر بعد ذلك ولاية عثمانية تابعة للدولة العثمانية.

وحيثما دخل العثمانيون مصر لم يمسوا نظم الحكم القائمة لها إلا من حيث تزويدها بما كان يقتضيه دخولها نطاق إمبراطوريتهم من أجهزة تنفيذية جديدة، وبما يضمن بقاءها ولاية عثمانية^(*)، وتمثل ذلك في إيجاد هيئات متعددة متباينة تشترك معا في شؤون الحكم ويوازن بعضها بعضا... واستمر هذا النظام متبعا من عام 1517م — حتى عام 1797م.⁽¹⁾

وكانت سيرة السلاطين العثمانيين المتأخرين في الحكم قد تطورت نوعا ما خاصة بعد حصول الثورة الفرنسية سنة 1789م وتولي نابليون بونابرت الحكم وبروز نواياه الاستعمارية التوسعية في ما وراء البحار. فقد فكر السلطان محمود الثاني (1808 —

* — يقول توفيق برو: لقد حددت علاقات العرب بالترك العثمانيين لزمان طويل حقيقتان هامتان: أولاهما أن العثمانيين لم يفرضوا على الولايات الجديدة التي صارت في حوزتهم، في أثناء توسعهم فيها، القوانين والأنظمة العثمانية الصرفة، فعلا يخلوا بتنظيمات هذه البلاد الاقتصادية، بل كانوا يكتفون بعد إخضاعها بعرض سيطرتهم العسكرية والسياسية عليها، ويتركون لشعوبها مؤسساتهم القديمة، وحرية الاحتفاظ بلعنتهم وعاداتهم وتقاليدهم، وممارسة عنتوس دياناتهم بصورة علنية، وحرية التفاضل في الأمور الشخصية والمدنية لدى رؤسائهم الروحيين...والحقيقة الثانية: هي أن العثمانيين، حينما كانوا يندفعون نحو الغرب في موجة حروبهم وفتوحاتهم في البلاد المسيحية، كان المسلمون في مختلف أنحاء العالم يعتبرون هذه الحروب جهادا في سبيل الله، وتوسيعا لرقعة الإسلام، وأن السلطان سليم الأول، حينما استولى على سورية ومصر، لم يعتبر عمله اعتداء على هذه البلاد، بل إنقاذا لها من جور المماليك. العرب والترك في العهد الدستوري العثماني 1908 — 1914: توفيق برو، الناشر: دار غللاس للدراسات والترجمة والنشر، سوريا — دمشق — رقم الإصدار 533، دون: ط. ت. ص 25.

¹ — دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر: عمر عبد العزيز عمر، الناشر: دار النهضة العربية، لبنان — بيروت — دون: ط. (1990م)، ص 44.

1839م) في تحديث الجيش وإدخال تنظيمات على الحكم والإدارة والقضاء على نفوذ الجيش الانكشاري وتعويضه بجيش نظامي، و صدر في هذا الصدد خطان شريفان أيام خلفه السلطان عبد المجيد (1839 – 1861) الأول عرف بخط قلخانة (نوفمبر 1839م) والثاني بالخط الهمايوني (فيفري 1856م)^(*)، وكانا بمثابة المقدمة لظهور الدستور العثماني الذي صدر أبان السلطان عبد العزيز سنة 1876م، وكانت سياسة العثمانيين إزاء العنصر العربي المنتشر في كثير من الولايات البعيدة عن مركز السلطنة باسطنبول، سياسة تعسفية وعسكرية في أغلب الأحوال، قهمل شؤونهم الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والصحية، فترك العرب على لغتهم الأصلية وتنظيمهم القبلي البدائي ونظامهم التربوي التقليدي دون أي تطوير يذكر، واكتفى العثمانيون بخلق الألقاب العسكرية والإدارية (باشا – داي – باي – آغة – قائمقام – الخ...) (**)

وبالجملة يقول أحمد أمين واصفاً حال الأمة العربية إبان حكم الأتراك: " ثم امتدت فتوح الأتراك العثمانيين، فلم يكن حكم أكثرهم حكماً صالحاً، ولم يكن أغلبهم ساسة عادلين، عنوا بالحرب أكثر مما عنوا بالإدارة ونظم الحكم، ومهروا في الفتح أكثر مما مهروا في إقامة صرح العلم ومتابعة السير بالحضارة، فزاد العالم الإسلامي تدهوراً على توالي الأزمان، ظلمة حالكة ومحنة شاملة وجهل مطبق وظلم فادح وفقير مدقع"⁽¹⁾.

* عرفت تلك التنظيمات بـ "التنظيمات العثمانية" وهي مراسيم أصدرها السلطان تمثل أهم مظاهر التجديد في الدولة العثمانية، وعرفت فترة التنظيمات بأنها الواقعة وراء صدور خط (مرسوم) قلخانة في 1839 و صدور الدستور العثماني على يد مدحت باشا أبو الأحرار الأتراك في 1870، وبين هذين التاريخين صدر خط هام جداً هو (خط الهمايوني) 1856، كان ينص على مساندة الرعية في الحقوق والواجبات. وإدخال الإدارات والنظم الأوروبية في مختلف أجزاء الدولة العثمانية. ينظر تاريخ العرب المعاصر مصر والعراق: د. عبد العزيز نوار، الناشر: دار النهضة العربية، لبنان – بيروت، دون: ط. (1973م) ص: 42.

ويراجع للتوسع فصل "تنظيمات" بدائرة المعارف الإسلامية: مجموعة من المستشرقين، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان – بيروت – دون: ط. ت. م 5 / 499 – 508.

** ألف الدكتور مصطفى بركات، تصنيفاً في هذا الشأن سماه "الألقاب والوظائف العثمانية" دراسة في تطور الألقاب والوظائف منذ الفتح العثماني لمصر حتى إلغاء الخلافة العثمانية – الناشر: دار غريب للطباعة والنشر – القاهرة – ط. الأولى 2000م في حوالي 466 صفحة.

¹ – زعماء الإصلاح في العصر الحديث: أحمد أمين، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان – بيروت – دون: ط. (1979م)، ص 6

1.2. يقظة العرب وقيام الثورات العربية:

استمر النظام الذي وضعه العثمانيون لتسيير الدولة معمولاً به أمداً إلى أن ضعفت وأصابها الاثيار فانعكس ذلك على مصر ونطاحن الولاية ورؤساء الحامية، وانتهز المماليك هذا التنافس وتمكنوا من السيطرة واستعادة نفوذهم، وأصبح بكوات المماليك القوة السياسية المسيطرة على مصر في القرن السابع عشر، وتركزت السلطة المدنية والعسكرية في أيديهم، وشهد القرن الثامن عشر تزايداً كبيراً في سلطة بكوات المماليك، فكانوا يمتنعون عن إرسال الجزية إلى السلطان ويعزلون الوالي إذا غضبوا عليه، وأصبح الوالي اسماً رمزياً لا حقيقة لحكمه ولا هيبة له.⁽¹⁾

قال عمر عبد العزيز بعدما سرد الانتفاضات والحركات الشعبية التي قامت ضد الظلم والاستبداد السياسي الذي كان يمارسه عليهم بكوات المماليك: "... يتضح أن سلطة البكوات المماليك بدأت تطغي بشكل ملحوظ في النصف الثاني من القرن الثامن عشر واستطاع هؤلاء أن يحصلوا على هذا النفوذ بسبب الخلل الموجود في نظم الحكم العثمانية التي وضعت لإجارة تلك الولايات، فالحكم العثماني كان بصفة عامة عملياً ولم يكن عنيفاً، فقد كانت القاعدة أن كل باشوية (ولاية) تعيش على دخلها الخاص وتدفع إلى خزانة الدولة قدرها معقولاً جداً من الجزية كما استطاع العثمانيون أن يدفعوا عن الشرق العربي أخطار الاستعمار الأوروبي حتى أواخر القرن الثامن عشر، ولكن من ناحية أخرى اتصف هذا الحكم بالرجعية؛ إذ أبقت النظم العثمانية على الحالة كما كانت قبل الفتح العثماني وأوجدت بعض القوى (كالديوان والأوجاقات⁽²⁾ العسكرية) التي كانت تحد من سلطة الباشا العثماني وتقيدها، وعن طريق هذا القصور الموجود في النظم العثمانية وانعدام مقاييس محدودة للعدالة استفاد موظفو الدولة من وقوع الظلم على الرعية، ولم يقبل المصريون الخضوع للظلم أو التراخي في حقوقهم، فلجئوا إلى طبقة العلماء التي لعبت دوراً كبيراً في الحياة العامة برضاء بقية الطبقات الموجودة في مصر،

¹ — راجع دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر د. عمر عبد العزيز عمر: ص 46 — 47.

² — الأوجاقات: هم قوات عسكرية هدفها حفظ الأمن والاستقرار الداخلي والتصدي لأي محاولة لغزو مصر وتفورها. وقد حدد قانون الإصلاح الإداري في مصر والمعروف باسم قانون نامة مصر سنة 1525م عدد هذه الأوجاقات العسكرية بستة أوجاقات. ينظر كتاب رشيد في العصر العثماني — دراسة تاريخية وثائقية — إعداد يعين مصطفى حسن، مراحة وتقديم: محمد محمود السروجي، الناشر: دار الثقافة العلمية، مصر — الإسكندرية — 1999م، ص 174.

وتدخلت لدى الطبقات الحاكمة من عثمانيين ومماليك، واستطاعت في حالات كثيرة أن ترفع الظلم عن كاهل المصريين.⁽¹⁾

وعلى العموم فقد وجدت عدة عوامل داخلية وخارجية ساهمت في فك رابطة الدولة العثمانية وأهيارها، مثال العوامل الداخلية: اصطباغ الحكم العثماني بالصيغة الاستبدادية المطلقة تمثلت في إحكام سيطرتهم على الإدارة والجيش دون محاولة لإصلاح حدي للنظام التعسفي المتسبب في انتشار الظلم وتكاثر الضرائب وجمع الأموال قسرا للسلطان وأعوانه.

ومن العوامل الخارجية: سبق الحضور التدريجي للعسكر الاستعماري على الأراضي العثمانية تسرب مالي للأجانب بعد حصولهم على امتيازات تخول لهم امتلاك العمارة والأرض في الإمبراطورية، وصاحب ذلك غزو ثقافي عام تسرب عن طريق إنشاء مدارس عصرية — أغلبها مسيحي — وبروز مفاهيم جديدة في ثقافة الشباب مثل الدين والوطن والحرية والبرلمان والدستور... لعبت الصحافة الغير رسمية دورا كبيرا في انتشارها ورواجها.⁽²⁾ وقد ازدادت هذه الأسباب وضوحا أيام حكم عبد الحميد الثاني⁽³⁾ الذي عاصره رشيد رضا.

كل ذلك من الأسباب وغيرها زعزعت نظام الحكم المركزي وحلت عُقده، كما أيقظت الشعور العربي بكيانهم الذاتي القومي فانتفضوا وأعلنوا الخروج على سيادة الدولة العثمانية⁽⁴⁾. وكان لظهور المطابع باللغة العربية دورا عظيما في نشر الصحافة ومن ثم ترويح الثقافة التحررية الأوروبية في الأوساط العربية المثقفة، التي سرعان ما أثمرت جمعيات سياسية سرية تعمل على مقاومة النفوذ العثماني المركزي.

¹ — دراسات في تايخ العرب الحديث والمعاصر: 63 — 64

² — ينظر تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار: محمد صالح المراكشي مر: 104 — 105.

³ — "سلمت إليه مقاليد الحكم عقب أخيه السلطان مراد خان الخامس بعد أن ظهرت عليه علامات الاضطراب العصبي عقب تربيته بنحو اسبروح، ثم اردادت سينا فسيفا حتى لم يتمكن من حيز بروراء عن بعضهم فحكم لأصحاء". ديام لافان لإدارة مهام الحكم كلاً ذلك يوم 18 شعبان 1293 هـ (7 سبتمبر 1876م) ودام حكمة إلى أن عزل في يوم 27 أفريل سنة 1909م وتوج السلطان محمد رشاد خان باسم السلطان محمد الخامس". تاريخ الدولة العلية العثمانية: محمد فريد بك الحامي، الناشر: دار النفاس، لبنان — بيروت — الطبعة: 5، ت: إحسان حقي، ص: 585 فما بعدها.

* — يبرز ذلك بالخصوص في استقلال محمد علي باشا عصره عن مركز السلطنة العثمانية (1805 — 1849م)، وانتشار الدعوة الوهابية بالجزيرة العربية التي تؤيدها قوة آل سعود.

1.3. الاستعمار الأوربي في البلدان الإسلامية:

إن أطماع أوروبا التوسعية ومولد العقلية الاستعمارية فيها تجسدا بوضوح عندما ازدهرت موجة التصنيع وامتلكت الوسائل التقنية لتحقيقها، أي منذ أن أصبح لها أسطول بحري سريع واستخلصت البارود وازدهر رأس المال الصناعي والتجاري وكثرت البضاعة، فراح الأوروبيون يفتشون عن أسواق خارجية لهم، وقد سارع الإنجليز والهولنديون بالقيام بأول مد استعماري في الشرق وذلك عندما استولى الهولنديون على الجزر الإندونيسية وأسس الإنجليز شركة الهند الشرقية لإرساء مراكز اقتصادية في سواحل الهند تكون مواقع استغلال لتوابلها وحريرها سنة 1689م ومنذ ذلك الحين أصبح الشرق هدفا يرمى وموضع نزاع بين القوى الأوروبية العظمى لافتكاكه من أهاليه واقتسامه فيما بينها، وابتدأت روسيا من جانبها توسع حدودها الإقليمية وذلك عندما أنزلت جيوشها بأرض اليونان وهي آنذاك مقاطعة عثمانية، وتوغلت في جبال القوقاز ومنطقة البلقان، حيث أجبرت العثمانيين على التخلي عنها شيئا فشيئا.

أما فرنسا فشقت عباب البحر لامتلاك مصر في ماي سنة 1798م على يدي الجنرال بوناپرت وذلك لتخليصها حسب زعمه من سطوة المماليك، وتابع عمله الاستعماري الملك لويس فيليب الذي غزا الجزائر سنة 1830م.

ثم واصل الاستعمار الفرنسي مده ليشمل تونس سنة 1881م والمغرب الأقصى سنة 1912م وذلك بعدما سقطت الأرض الليبية في أيدي الإيطاليين سنة 1911م وقد خضعت مصر بعد للهيمنة الإنجليزية سنة 1882م ولم يسلم العراق وخليج عدن من هذه الهيمنة رغبة من الإنجليز في استغلال النفط.

وهكذا فلم يكتمل العقد الثاني من القرن التاسع عشر حتى كانت معظم البلدان العربية قد خضعت للاستعمار الأوروبي وأصبحت سوقا تجارية شاسعة للأوروبيين وموردا عظيما من أهم مواردهم وأضحت في الوقت نفسه هدفا للنشاط التبشيري والإرساليات الدينية الأجنبية.

1.4. الحياة الاقتصادية والمالية:

لم يكن الوضع المالي والاقتصادي أحسن حالا من الوضع السياسي، إذ كان صاحب الأرض لا يملك رقبتها بل حق الانتفاع بها، وكانت الأرض عند وفاة صاحبها تؤول إلى الحكومة غير أن لورثته ردها إلى حوزتهم إذا دفعوا مبلغا معيناً من المال، هذا وعندما زاد نفوذ البكوات

المالك تصرفوا في الأرض كيفما شاءوا وقسمت معظم أراضي مصر بينهم وآلت إليهم ملكية ثلثي ما يزرع من الأراضي، ووزع الباقي بين الفلاحين والمترمين الأوقاف.

ولما ضعفت سلطة الجولة العثمانية في مصر، وازداد نفوذ المالك ولم يتمكن الوالي العثماني من حماية الأموال والضرائب من المصريين لإرسالها إلى السلطان لجأت الحكومة إلى نظام الالتزام، وقد تولى الالتزام طبقة من الأثرياء وهم البكوات المالك — وإن كان بعض المصريين في أواخر العهد الإقطاعي قد اشتغل بالالتزام — وكان هؤلاء يتعهدون بجمع الضرائب من الفلاحين نيابة عن زمام معين قد يكون قرية أو عدة قرى،... وهي التي يطلق عليها " الميري " (وهي ضريبة الخراج المخصصة للسلطان).⁽¹⁾

على أن المترم بالإضافة إلى ذلك كان يجمع ضريبة لنفسه تسمى " الفاض " أو فاض الالتزام، وقد تطور نظام الالتزام بمرور الوقت حتى أصبح المترم هو المتحكم في الأرض الواقعة في إطار التزامه تحكما مطلقا، فلم يعد الأمر مقصورا على وظيفة جمع الضرائب، بل تطور إلى تحكم كامل في الفلاحين والأراضي، وهكذا كون المترمون الطبقة الإقطاعية في مصر قبل القرن التاسع عشر.

وسيطرت الطبقة الإقطاعية في مصر على الفلاحين وهي قوة اجتماعية في مصر لها أهميتها، وقد عانى الفلاح المصري من بعض المظاهر الأساسية التي تميزها النظام الإقطاعي في مصر وعلى رأسها نظام السخرة⁽²⁾، فكان للدولة الحق في جمع الفلاحين للعمل بالسخرة في المشروعات العامة واستمر هذا النظام لفترة طويلة خلال القرن التاسع عشر، وفي خلال القرن الثامن عشر كانت السخرة لا تقدم للدولة فقط، بل كذلك لطبقة الإقطاعيين من المترمين، فقد كان على الفلاح أن يعمل سخرة ودون أجر في أرض المترم وهي "الوسية" بعض أيام الأسبوع، ويتضح لنا من هذا العرض الموجز أن المجتمع المصري اعتمد بصفة رئيسية على الزراعة ثم الإنتاج الزراعي الذي

¹ — يراجع في ذلك كتاب تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار: عبد الرحمان الخريز، الناشر: دار الخيال، لبنان — بيروت — دون: ط. ت. ص: 262 — 265.

² — وهو جمع الناس لأداء أعمال دون أجر أو مفايل. "وكان من حق النبوة وسادات الأرض وأنبياس سحير الناس في الأعمال التي يربطونها للقيام بها بلا عرض ولا أجر ولا دفع مقابل عن العمل الذي يؤمرونه القيام به ونظام السخرة شائع معروف عند جميع الأمم. وقد كان معمولًا به عند بعض الشعوب إلى عهد قريب. فكان من حق الحكومة إكراه أتباعهم وأخذهم بالقوة وسرقهم للقيام بأداء أي عمل تريده. وفي ضمن ذلك للبان العامة والقصور. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: جواد علي، الناشر: دار الساقي، لبنان — بيروت — ط. الرابعة (2001م)، ج316/9 — 317.

يستنفذ للاستهلاك المحلي، والفلاحون المنتجون له عبيد في الأرض لطبقة من الملتزمين هم طبقة المماليك الحاكمة الغربية تماما عن المجتمع.⁽¹⁾

لقد كانت مصر في آخر عهد إسماعيل هائجة مائجة، إذ وقعت في الدّين فممكن هذا أوربة من التّدخل في الشؤون المصرية، ومراقبة ماليتها فأنشئ صندوق الدّين والمراقبة الشّائية سنة 1876م الموافق لـ 1293هـ وتغلغلت سلطتها في المصالح الحكومية باسم الدّين، ومن الناحية الداخلية كان الوعي القومي ضعيفا، لا يرى الناس لهم رأيا يصح أن يبدوه، وليس لهم أن ينقدوا عمل الحاكم.⁽²⁾

يقول الأمير شكيب أرسلان: على أن المشاركة جميعا، سواء كانوا من سكان المدن أم من أهل الرّساتيق⁽³⁾ والقرى يكادون لا يجاوزون في ابتغاء الرّزق حد الكفاف، قال الاقتصادي الإنكليزي برايلسفورد يصف حالة الفلاح المصري: " إن مناظر الفاقة التي رأيتها في القرى لم أشاهد مثلها قط في جبال مكّدونية ولا في بقاع دونيغال... فهذه القرى في مصر إنما هي ركام من الأكواخ المبنية من الطين، لا يتخللها أشجار ولا أزهار ولا غياض ولا حنان، والأكواخ من الداخل ليست مستوية الأرض وليس لها نوافذ فهي أشبه بالسراديب الصغيرة مؤلفة في الغالب من غرفتين صغيرتين غير مشيدتين بالجص ولا مفروشتين بالسبط والطنافس، أما الأكواخ التي دخلت إليها فلم يكن فيها من الأثاث والماعون سوى بعض أدوات الطبخ وحصير يقوم مقام الفراش وجرة مملوءة من طعام الذرة."

والحالة في المدن شر منها في الأقاليم، لأن مزدحمات الساكن في مدن الشرق تفوق تلك التي في مدن الغرب، وقد وصف الكاتب الفرنسي لويس برتران هذه المزدحمات في بعض مدن الشرق مثل القاهرة والقسطنطينية وبيت المقدس وصفا وافيا يضيق المقام عن إيراده كله فنحزئ بذكر بعضه، قال الكاتب في شأن مزدحم الساكن في القاهرة: " لعل الخصاصة والفاقة في بيوت الطبقة الفقيرة في القاهرة وسائر بلاد مصر أشد منها في سائر الأقطار الشرقية، فمثل هذه البيوت مؤلف في الغالب من غرفتين أو ثلاث لا نوافذ لها لدخول نور الشمس والهواء النقي، متصلة بإيوان لا يقل

¹ — دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر : عمر عبد العزيز عمر، ص 48 — 49.

² — زعماء الإصلاح في العصر الحديث: أحمد أمين، ص 294.

³ — الرّزّاق والرّستاق واحد، فارسي معرب أخقوره بقرطاس ويقال رزّداق ورّستاق والجمع الرّساتيق وهي السواد.

لسان العرب: ج 116/10.

ظلمة عنها، وترى الدِّمَامَ⁽¹⁾ يتساقط من السقوف ومن ألواح الجدران الخشبية النخرة على أرض المسكن الوسخة، والهوام والحشرات مستقرة على الحصر والفرش".⁽²⁾

2. الحياة الاجتماعية والفكرية:

من خلال ما عرضناه في حديثنا عن الوضع السياسي في مصر إبان الحكم العثماني ومن خلال المصادر التاريخية التي تتحدث عن هذه الحقبة من الزمن نلمس أن المجتمع آنذاك كان مجتمعا طبقيا بأتم معنى الكلمة حيث كانت الطبقة الحاكمة — وهي أقلية بالنسبة للمجتمع المصري — تشكل الطبقة الأرستقراطية من ترك ومملوكين، وإن كان قد وجد بين أفراد هذه الطبقة ذاتها تمييز واضح على أساس المناصب والمكانة الاجتماعية فإنهم كانوا يعيشون جميعا منفصلين متميزين عن سائر طبقات المجتمع في طابع استعلائي؛ إداريا وسلوكيا واقتصاديا.

2.1. الفئات الاجتماعية في مصر:

من أهم الطبقات الموجودة في المجتمع المصري غير طبقة الأتراك والمماليك طبقة التجار: وهي قطاع من البورجوازية المصرية النامية؛ شغلت حيزا كبيرا في المجتمع، وكانت من أغنى طبقات الشعب، لأن طبقة الفلاحين كما لاحظنا — في حديثنا عن الحياة الاقتصادية — كانت أكثر تعرضا لمظالم الحكام وفداحة الضرائب — ومن أبرز البيوتات التجارية المصرية بيت الشراي⁽³⁾ الذي كان عظيم الثراء، كما اعتبر المحروقي نموذجا لهذا الإقطاع.⁽⁴⁾

¹ — دَمَ الشيءَ يَدُمُهُ دَمًا ظِلادَه والدِّمَمُ والدِّمَامُ ما دُمَّ به ودُمَّ الشيءُ إذا طُلِيَ والدِّمَامُ بالكسر دواءٌ تُطلى به جهة الصبي وظاهرُ عينيه وكل شيء طُلِيَ به فهو دِمَامٌ. لسان العرب: ج 12/206.

² — حاضِر العالم الإسلامي: الناشر: دار الفكر العربي، مصر — القاهرة — ط. الثانية (1351هـ/1931م) ج 2/4، ص 250 — 251.

³ — بفتح الشين المعجمة، والراء، بعدها الألف، وآخرها الاء المرحدة. هذه النسبة إلى "الشراي" واشتهر هذه النسبة جماعة من المحدثين، كان بعض أجدادهم اشتهر بهذه الصنعة وحفظ الشراي، وقال عبد الله عمر البارودي: "وهي نسبة أيضا إلى قرية على باب هاوند". ينظر كتاب الأنساب: للسمعاني أبي سعد عبد الكريم التميمي، الناشر: دار

البحر، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1408هـ—1988م)، ت: عبد الله عمر البارودي ج 3/ ص 411

⁴ — دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر: عمر عبد العزيز عمرة: ص 49 — 50.

أما بالنسبة للفئات الأخرى فكانت توجد الطوائف الحرفية^(*) وكان المشتغلون بكل صناعة أو حرفة يكونون طائفة، لما شيخ تخضع لسلطته، وينوب عنها لدى الحكومة، ويتولى شئونها ويدافع عنها... ويحصل ما تفرضه الحكومة على أفراد الطائفة من ضرائب أو قروض إجبارية، وكان منصب شيخ الطائفة وراثيا في بعض الأسر وله نواب أو وكلاء يعرفون باسم النقباء، والصانع يعرف باسم المعلم أو " الأسطى " ويلحق به عددا من الصبيان لتعلم الحرفة.

أما الفلاحون فهم المصريون الذين كانوا يقطنون الريف بصفة خاصة، حيث كان العمل الزراعي هو الأساس عندهم، وطبقا لما يرويه المؤرخون أمثال عبد الرحمان الجبري⁽¹⁾، وما ترصده الوثائق المالية والفرمانات العثمانية فإن هذه الطبقة وقع على كاهلها ظلم عظيم نتيجة الأعباء المالية الفادحة والتعسف في استعمال السلطة.⁽²⁾

وكان أهل الذمة أو العناصر غير المسلمة من الفئات المكونة للمجتمع المصري في تلك الفترة، وإن كانت هذه الأقليات عاشت على هامش الحياة الفكرية والسياسية في داخل المجتمع فإنها شاركت مشاركة فعالة في الحياة الاقتصادية، حيث تخصص الأقباط في الأعمال الحسائية

* — " أما مجتمع المدينة في ذلك العصر، فقد كان يتشكل من فئات عدة ولكل فئة من هذه الفئات عاداتها وتقاليدها، التي تتحكم في علاقاتها بالفئات الأخرى، وكانت كل فئة تعرف باسم " طائفة " وكان لكل طائفة شيخها المسئول عن تصرفات أفراد طائفته أمام الإدارة، كما كان لكل طائفة وكيل ونقيب صوفي كذلك... الحياة الفكرية في الولايات العربية أثناء العهد العثماني: عبد الحميد أبو سليمان، ص 373.

¹ — هو عبد الرحمن بن حسن الجبري ، مؤرخ مصر ومدون وقائعهما وسير رجالها ، في عصره، ولد في القاهرة سنة 1167هـ / 1754م وتعلم في الأزهر، وجعله نابوليون حين احتلاله مصر من كتبة الديوان، وولى إفتاء الخنفية في عهد محمد علي، وقتل له ولد فبكاه حتى ذهب بصره، ولم يظل عماد فقد عاجلته وفاته ، مخنوقا في سنة 1237هـ / 1822م، له عجائب الآثار في التراجم والأخبار مطبوع في أربعة أجزاء ، يعرف بتاريخ الجبري، ابتدأه بحوادث سنة 1100هـ وانتهى بسنة 1236هـ ونسبته إلى " حبروت " وهي الزليج في بلاد الحبشة. الأعلام: الزركلي، 304/3. "

أما مجتمع المدينة في ذلك العصر، فقد كان يتشكل من فئات عدة ولكل فئة من هذه الفئات عاداتها وتقاليدها، التي تتحكم في علاقاتها بالفئات الأخرى، وكانت كل فئة تعرف باسم " طائفة " وكان لكل طائفة شيخها المسئول عن تصرفات أفراد طائفته أمام الإدارة، كما كان لكل طائفة وكيل ونقيب صوفي كذلك... الحياة الفكرية في الولايات العربية أثناء العهد العثماني: عبد الحميد أبو سليمان، ص 373.

² — ينظر مبحث الوضع الاقتصادي والمالي في مصر من هذا الفصل.

والمالية، إذ كلفهم بكوات الممالك بتحصيل الضرائب وتقديرها وتوزيعها على الأطنان والحصائل، فتمتعوا في هذا المجال بسلطة مطلقة لا رقابة عليها وكان رؤسائهم يسمون " المباشرين " ورئيسهم يسمى " كبير المباشرين " (1)

ومن أهم الطبقات الموجودة في داخل المجتمع الإقطاعي المصري هي طبقة العلماء أو رجال الدين، حيث كان لهم تأثير عظيم في نفوس الناس، وازداد نفوذهم بسبب وجود الأزهر (الجامعة الإسلامية العريقة)، الذي كان يقصده الشعب المصري كلما ضاقت به السبل وأثقل كاهله ظلم الحكام وجورهم، ممثلاً بذلك بؤرة للثورات و" برلمانا " في الدفاع عن حقوق الناس ورفع الظلم عنهم، إضافة إلى رسالته العلمية، واستمد علماء تلك الزعامة التقليدية من مقومات الإسلام ومن روحه وشريعته، فقاموا بدور الوسيط بين الشعب والحكام (2).

2.2. الصحافة:

لقد ساعدت الطباعة والصحافة في نشر التماقة في البلدان العربية، إذ عُرفت الطباعة، منذ القرن الثامن عشر، في بعض البلاد العربية، كسوريه، وفي أوائل القرن التاسع عشر في بعض البلاد الأخرى كمصر، وقد تكاثرت المطابع في هذين القطرين خلال القرن التاسع عشر تكاثراً ذا أهمية بالغة، وأصبحت الكتب العربية تطبع بكثرة... أما الصحافة فكان لها شأن كبير، خاصة في مصر، حيث تعددت الصحف وتكاثرت، لاسيما في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وتضافرت جهود السوريين الهاربين من ظلم عبد الحميد واستبداده مع جهود إخوانهم المصريين في رفع شأن الصحافة، وبدأت حملتها على حكم الطغيان الحميدي، وساهمت في تقويض أركانه (3).

كما ظهرت جمعيات كثيرة أدبية وعلمية واجتماعية ساهمت بشكل بارز في إرساء مظاهر اليقظة العربية، كان منها ما هو علمي أدبي ظاهر مثل المجمع العلمي المصري (1798م) ومجلس المعارف المصري (1759م) والجمعية الجغرافية الخديوية، ومنها ما كان سياسي مستتر بالعلم والأدب والفن مثل جمعية الآداب (1871م) والجمعية العلمية الشرقية (1877م)، كما وجد في

1 — تراجع دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر: عمر عبد العزيز عمر: ص 51 — 52.

2 — تاريخ العرب الحديث والمعاصر: عمر عبد العزيز عمر، ص 52 — 54. وللتوسع ينظر كتاب عبد الرحمن الخيري: عجائب الآثار في التراجم والأخبار.

3 — العرب والترنك: توفيق برو، ص 36 — 37.

مصر عدة جمعيات لنشر الكتب وجمعيات للتعريب والتأليف إلى جانب الأندية الأدبية الكثيرة.⁽¹⁾

2.3. التعليم والمدارس:

كان للدولة العثمانية سياسة معينة في التنظيم، فالمسائل الاقتصادية متروكة لأصحاب المصالح، وإنشاء الجوامع والعناية بها متروك لأرباب الخير، وإنشاء المدارس والتعليم متروكة لأهل البر والإحسان، فإذا علمنا، فضلا عن ذلك، أن العرب قبل الحكم العثماني كانوا على درجة من الانحطاط عظيمة، أدركنا المستوى الذي يمكن أن ينحدر إليه شعب هذه حالته، حيث بدأ العلم يتقلص شيئا فشيئا، حتى أصبح مژوبا في أركان ضيقة محدودة، وإن لم تخل البلاد من بعض المشتغلين به.

وهذا سائح فرنسي زار مصر في آخر القرن الثامن عشر وأقام بها وبالشام نحو أربع سنوات يقول: "إن الجهل في هذه البلاد عام شامل، مثلها في ذلك مثل سائر البلاد التركية، يشمل الجهل كل طبقاتها، ويتحلى في كل جوانبها الثقافية، من أدب وعلم وفن، والصناعات فيها في أبسط حالاتها، حتى إذا فسدت ساعتك لم تعد من يصلحها إلا أن يكون أجنيا" وهذه الحكومة المصرية نراها — إذ ذاك — تحشى تعليم الرياضة والطبيعة فتستفتي شيخ الجامع الأزهر الشيخ محمد الإنباي⁽²⁾: "هل يجوز تعليم المسلمين العلوم الرياضية كالمهندسة والحساب والهيئة والطبيعات وتركيب الأجزاء — المعبر عنها بالكيمياء — وغيرها من سائر المعارف؟ فيحيب الشيخ في حذر: "إن ذلك يجوز مع بيان النفع من تعلمها" — كأن هذه العلوم لم يكن للمسلمين عهد بها.⁽³⁾

فالتعليم زمن رشيد رضا كان يجتاز مرحلة عصية وخطيرة مثلت أنكى صراع في تحديد منهجه ومساره بين تصلب المحافظين وجمودهم على الطرائق القديمة وإصرار المنهريين بالحضارة الغربية وهرجها على التغيير.

¹ — ينظر تاريخ آداب اللغة العربية: جورجى زيدان، الناشر: دار الهلال، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1904م)، ج4، ص89 — 103.

² — محمد بن محمد بن حسين الأنباي، شمس الدين: فقيه شافعي، مولده ووفاته في القاهرة (1240هـ — 1313هـ/1824م — 1896م)، تعلم في الأزهر، وولي شياخته مرتين، وكان يتجر بالأقمشة، وأصيب بشلل قبل وفاته بستين، له رسائل وحواش كثيرة. الأعلام: الزركلي، م7 / 75. وقال السيد رافع الطهطاوي في كتابه "القول الإيجاب في ترجمة العلامة شمس الدين الأنباي": "أنباي، بفتح الهمزة، كما يقتضيه إطلاق صاحب القاموس، ونص عليه الصباغان، خلافا لما ذكره صاحب الخطط الجديدة التوفيقية من أنها بالكسر. المصدر نفسه: م1 / 23.

³ — زعماء الإصلاح في العصر الحديث: أحمد أمين، 6 — 7.

" إن انتشار التعليم الغربي في الأقطار الشرقية خلال بضعة العقود الأخيرة ليدعو للاعتبار لأنه قد نقض ما هو معهود في الشرق منذ القدم من نظم التهذيب والتعليم، فقد كانت أصول فن التعليم الجارية على سنن التقليد في جميع الشرق، من مراکش حتى الصين، لا تخرج عن حد تعفيظ الكتب الدينية والأسفار المقدسة تحفيظا مقرونا بتعليم فروض الدين وممارسة شعائره، وكان الطالب المسلم أو الهندي يقضي سنين عديدة يتلو على معلمه أو مدرسه فصولا من الكتب الموضوعه بالعربية الفصحى أو السنسكريتية⁽¹⁾، الكتب التي لا يستطيع إدراك معاني عباراتها وتراكيبها، ولا أفهم أغراضها ومدلولاتها فكان نظام التعليم على هذا النمط حائلا شديدا دون اتساع المدارك العقلية، فتتبدل القوى الدماغية جميعها ما عدا قوة الذاكرة، وتذهب قوة الابتكار العقلي.

ولم يبرح هذا النظام الفاسد متبعا حتى اليوم في بعض الشرق، وما انفكت الملايين من النشء الشرقي تضي الأوقات الثمينة في معاناة التعليم على هذا المنوال الحائل دون نمو القوى العقلية والإدراكية، على أن نظاما جديدا شرع يماشي ذاك القديم منازعا وملاشيا إياه وهو يشيع ويتشرب في جميع المحيط التعليمي، من كتائب الأطفال حتى الجامعات والكليات الكبرى، فصار الناشئ الشرقي يرتضع أفوايق العلوم على مناهج عربية صحيحة وهذه المنشآت العلمية الحديثة الطراز هي على صروب مختلفة، فهناك إلى جانب المدارس والكليات والجامعات — التي نعلم تعليما حرا وتعد الطلاب للقيام بالخدمة الحكومية أو المهن الحرة — عدد كبير من المدارس الصناعية والزراعية تخرج للشرق حذاق الفيين والزراعيين والمهندسين، ومدارس دور المعلمين تعد المعلمين إعدادا حسنا يتأهلون به لتعليم النشء المقبل وتنشيط عقولهم على الأصول الصحيحة والأساليب السليمة، والمدارس الأميرية والخاصة لأنني في توسيع التعليم على الطراز الغربي وفي زيادة نشره في الشرق وقد كان من شأن جميع الحكومات الأوروبية الأخذ بنصرة التعليم الغربي في الأقطار الداخلة في سيطرتها وحكمها، ولا سيما الحكومة البريطانية في الهند ومصر، بينما هناك البعثات التبشيرية النصرانية المختلفة قد انتشرت وانبثت في آفاق المشرق، وأنشأت عددا كبيرا من المدارس والكليات، وبينما كثير من الحكومات الشرقية مثل تركيا والحكومات الوطنية في الهند باذلة غاية المستطاع لنشر التعليم الغربي في شعوبها ورعاياها نشرا متواليا مباركا⁽²⁾.

¹ — هي لغة تراث الهند القديم، ولا يزال بعض علماء الهند يقرؤون نصوصها ويألفون بها، ولتشابهها الواضح باللغات الأوروبية القديمة، يعتقد الباحثون أنها أصل اللغات الهندية الأوروبية. علم اللغة العربية: محمود فهمي حجازي، الناشر: مكتبة غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر — القاهرة — دون: ط. (1992م)، ص 126.

² — حاضر العالم الإسلامي: الأمير شكيب أرسلان، ج 4/ص 234 — 235.

ونختم حديثنا بما ذكره الكاتب الكبير أحمد أمين وهو يصور الوضع البائس الذي عاشه العالم الإسلامي ومصر بالخصوص زمن الحكم العثماني في عصر انحطاطه: حيث قال: "كان العالم الإسلامي منعزلاً، لا يتصل بأوروبا إلا فيما تعانیه تركيا من مشاكلها كلها السياسية، فليس هناك بين الشعوب الإسلامية والشعوب الأوروبية اتصال في الثقافة والعلم والصناعة ونظم الحكم، يمهدها الاستفادة منها والأخذ عنها. لقد أعلقت على العالم الإسلامي الأبواب منذ الحروب الصليبية، وأخذ يأكل بعضه بعضاً — وقف المسلمون في علمهم، فليس إلا ترديد بعض الكتب الفقهية والنحوية والصرفية ونحوها، وفي صناعتهم، فلا اختراع، ولا إيقان للتقدم، وفي آلائهم وفنونهم العسكرية، فهي على نمط الأقدمين وسكان المدن والريف قد أبعادوا عن الاشتراك في الشؤون السياسية والحربية، فلا تراهم في جيش ولا في قيادة جيش، ولا رأي لهم في الحكم ولا في السياسة ولا في الإدارة، إنما هم مررعة الحكام ومستغل الولاة والأمراء، كلما تفتحت شهواتهم فعلى الرعية أن يجندوا سيلاً ملثتها بالمال يجمعونه من كد يمينهم وعرق جبينهم، مركز الخلافة — وهو الآستانة — عنكك منحل، والولايات من مصر والشام العراق والحجاز متاهورة متضععة، قد أماتت نفسها توالي الاستبداد عليها، العالم فيها كتاب ديني شكلي يقرأ، أو حملة تعرب أو متن يحفظ، أو شرح على متن، أو حاشية على شرح، أما علوم الدنيا فلا شيء منها إلا حساب بسيط يستعان به على معرفة الموارد، أو قبس من فلك قدم يستدل به على أوقات الصلاة." (1)

¹ — زعماء الإصلاح في العصر الحديث: أحمد أمين، ص 7.

المبحث الثاني: سيرة محمد عبده.

1. الدراسة الأنثروبولوجية (الأسرية والبيئية):

1.1. نسبه.

1.2. مسقط رأسه والوسط الذي ترعرع فيه.

2. الدراسة الإثنولوجية (الثقافية):

2.1. فترة الصبا.

2.2. بعد الأفغاني.

لا أعلم مطلقاً بوجود
قالب يفرغ فيه الناس
فيخرجون من النابغين ،
ولئن كان فليس هو
للتربية قطعاً ، بل إنه
يكون بين يدي الخالق
سبحانه يهيئ به من يشاء
لما يشاء.
(الفونس أسكيروس)

قلت: إن النابغة هو بذرة
مباركة، تلقفتها أيد مباركة،
في زمن مبارك، ومكان
مبارك.



المبحث الثاني: حياة الإمام محمد عبده:

ليس المقصد من تناول حياة الإمام ولا تلميذه محمد رشيد رضا التعرف على سيرتهما، فهما أشهر من أن يعرف هما، كما أن الكتب والرسائل التي تعرضت لذلك وبالخصوص ما كتبه هو عن نفسه، وما كتبه السيد رشيد رضا عنه (تاريخ الأستاذ الإمام) وما قام به محمد عمارة من جهد معتبر في كتابه (الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده) ومن قبله عباس محمود العقاد في (عبقرى الإصلاح محمد عبده) كل ذلك كفاي مئونة هذا التعب، وحفظ لي جهدي لأمر آخر أراه أحق أن يبحث عنه ويكتب فيه، وهو أثر العوامل البيئية والاجتماعية المصرية في صقل شخصية محمد عبده.

هذا الأمر سيتطلب - كما رأينا في الدراسة النظرية السابقة من الباب الأول - دراسة تلك المؤثرات وفق منهجين مختلفين أنثروبولوجي (طبيعي أو إنساني) وإثنولوجي (ثقافي).

1. الدراسة الأنثروبولوجية (الأسرية والبيئية):

1.1.1. نسبه:

ولد محمد عبده حسن خير الله سنة (1849م — 1266هـ) من أب جليل مهاب يعترمه أهل بلدته ويالغون في توقيهم إياه⁽¹⁾، كان "يقري الضيف ويؤوي الغريب ويفتخر بإكرام التريل"⁽²⁾، حتى أن الفتى عبده اعتقد في نفسه أن والده أعظم رجل في القرية لفرط إجلال الناس واحترامهم له. وحسب روايته فإن أباه لم يكن من الفقراء ولا من الطبقات الاجتماعية المتدنية، بل كان من المسوري الحال يشهد لذلك قوله عن عوامل احترامه وإجلاله له: " وانفراده بالطعام دون والدتي وأخواتي فإن ذلك كان آية العظم عندنا، فإنه ما كان يواكل نساءه وأولاده في تلك الأوقات إلا الفقراء وأهل الطبقة السفلى من أهل القرية"⁽³⁾، وكذلك نزول وجهاء القوم

¹ — تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده: محمد رشيد رضا، الناشر: دار الفضيلة، مصر — القاهرة — ط. الثانية (2006م)، ج 13 / 1. سأستخدم هذا المصدر كمصدر أساسي لكل معلومة تخص محمد عبده باعتباره الأصل الذي نشر

برجمته التي كتبها عن نفسه قبل وفاته.

² — المصدر نفسه.

³ — المصدر نفسه.

عنده دون عمدة القرية، كناظر القسم (مأمور المركز) وحاكم الخط (معاون المركز) ⁽¹⁾، مع أن عبده يعترف بأن العمدة كان أوسع رزقا وأكثر دورا وأرضين من أبيه، إلا أن هؤلاء الوجهاء أيضا ما كانوا ليزلوا عند الفقراء أو الوضعاء من الناس.

فتحقق عندنا إذا أن عبده ولد في أسرة يمكن أن نصفها على أقل تقدير بأنها ميسورة أو معتدلة الحال.

ولسائل أن يسأل: هل ينفعنا هذا في شيء؟ أقول نعم، قديما قال الحكماء (البلاء يعم والخير يخص)، ومع أن هذا المثل مضروب لبيان عموم البلاء لكل الناس واختصاص الخير بأناس محدودين، إلا أن الدال العكسي لهذا المثل يفيد بأن الخير يأتي من أناس مخصوصين (وهم أهل الخير) والبلاء يرد من الجميع.

كيف ذلك؟

إن المناطق الفقيرة لها صناد كبير يمنع أهلها من الخير بكل صورته، البدني والمادي والمعرفي، يتجلى هذا الصناد أو المانع في انتشار الأمية، لدى النساء والرجال والأطفال، وتفتش الأمراض المزمنة الناجمة عن سوء التغذية وقلة النظافة والجهل، فتظهر فيهم الأمراض التي لا تجد طريقها إلى الميسورين منهم، كالسل والكمساح وشلل الأطفال، ومعظم الأمراض المعدية كالجدري والحرب، والتيفويد... الخ وتتفاقم عندهم المشاكل الأسرية، فيكثر بينهم الطلاق، والاعتصاب، وزنا المحارم، وتتفتش بينهم الأمراض الاجتماعية فتزداد عندهم الاعتداءات، والمظالم بكل أنواعها... وتنتشر الأمراض النفسية المختلفة.

وهكذا ما تفتأ تلك المشكلات المتنوعة أن تورث الفقير المسكين ذلا وانكسارا، فإن سلم من أمراض البدن المزمنة، لا يمكنه الإفلات من أمراض النفس والسلوك التي يفرضها عليه ضيق المسكن وعسر الحال.

فمناطق الفقر فعلا تكون بؤرة للأمراض والمشاكل الاجتماعية، ولذا حارب الإسلام الفقر بعدة وسائل بعضها إلزامي وبعضها تطوعي، لأن بلاء الفقر يعم كل الناس، بينما يحير الميسور بنفسه وحده، فوجب أن يزيل بلاء الفقير عنه وعن نفسه، بإعانتة ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾ (الزلزلة: ٧)، ﴿ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْفِسْكُمْ ﴾ (البقرة: ٢٧٢).

¹ — تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج 1/ 13.

هذه البؤرة الفقيرة (التي يتفشى بها الجهل والأمراض والمشاكل)⁽¹⁾، يندر جدا أن تنتج مبدعا، لأن (فاقده الشيء لا يعطيه)، وإن حدث أن أنجبت مبدعا فقلما يكون سليما في إبداعه، وحتى وإن حدث أن وجد من الفقراء من قفز على حين غرة خارج دائرة الفقر، فإن نشأته في بؤرة الوباء تبقى عليه من آثارها حتى يذهب به الموت، ويأتي جيل آخر من صلبه لم ير البأس والشقاء، وقد توارث بعض الصفات التي لا تزول إلا بعد أجيال وأجيال.

وبالمقابل فإن ميسور الحال ينال من التعليم الدرجات العلى، ويحظى بأفضل المشايخ، ويؤدب ويهذب فيستقيم حاله ويستوي سلوكه، وتعتدل جوارحه، ويسلم بدنه من الأسقام لحسن غذائه وتنوعه، وينال من راحة البال وأنس الحال وانسراح الصدر وطيب العيش، ما تفتح به قرائحه، وتسمو عزائمه، وتتوطد همته، وما زال يسر الحال يذلل له المسالك والصعاب، حتى ينال أعلى المراتب وأسمى المنازل⁽²⁾.

لذلك كان اجتماع يسر الحال مع حسن الخلق من أعظم أسباب النجاح، وهو بالذات البيت الذي نحسب أن الفتى محمد عبده قد نشأ وهياً فيه.

أما أم عبده فيقال أن نسبها ينتهي إلى عمر بن الخطاب⁽²⁾، لكن ليس هناك دلائل تثبت ذلك، وعلى كل فهي لا تقل خلقا عن والده، ولست بحاجة إلى أن أبين دور الأم في تشيئة الأبناء، ولكني ذاكر ما قاله عبده عنها: " أما والدي فكانت منزلتها بين نساء القرية لا تتزل عن مكانة والدي وكانت ترحم المساكين تعطف على الضعفاء وتعد ذلك مجدا، وطاعة لله وحدا.. ولا أزال أجد أثر ما وعيت من ذلك في نفسي إلى اليوم"⁽³⁾.

هذه الأسرة المتزنة المتخلقة ذات المكانة المرموقة بين منازل القرية، هي التي نشأ فيها رائد النهضة فكان لها الأثر العميق في صقل شخصيته، فألى جانب الأخلاق الكريمة التي ورثها

¹ — ينظر على سبيل المثال كتاب (أمراض الفقر) لفلبي عطية، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب — الكويت — سلسلة كتب عالم المعرفة، العدد 161، مايو 1992.

* — لا يعرفك ما يعرفونه عن الزهد في الدنيا، وأن العنى غنى النفس، وما إلى ذلك من شعارات مبهرجة، فإن الدنيا مطية الآخرة، ولا تُترك الدنيا إلا لشيء هو خير منها كالموت في سبيل الله مثلا، وإلا فإن التفريط فيها تفريط في الآخرة على ما بينت.

² — تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج1/16.

³ — المصدر نفسه: ج1/14.

من أمه وأبيه، يقول: " هذا ما كنت أعقل من صغري ما كان عليه والذي من ثباته في عزيمته، وشدته في المعاملة، وقسوته على من يعاديه، وقد أخذت عنه ماعدا القسوة وأحمد الله ولا أحصي ثناء عليه"⁽¹⁾.

من هذا البيت إذن تعلم الشهامة والمروءة والعزة واكتسب المهابة والإجلال ما أرق الخديوي عباس فكان يقول: " إنه يدخل علي كأنه فرعون"⁽²⁾ وقال له جمال الدين الأفغاني وهو الذي يخاطب الملوك المستبدين خطاب الأقران: " قل لي بالله: أي أبناء الملوك أنت؟"⁽³⁾.

هناك مسألة مهمة في مبحثنا هذا كان قد تحدث عنها محمد عبده ولم يعرها الباحثون اهتماما، هذه المسألة تتعلق بالحدود البعيدة لمحمد عبده، وهي من الأهمية بمكان في الدراسات الأنثروبولوجية كما علمنا، يقول بلسانه: " كنت أسمع المزارحين من أهل بلدتنا يلقبون بيتنا ببيت التركمان، فسألت والذي عن ذلك فأخبرني أن نسبنا ينتهي إلى جد تركماني جاء من بلاد التركمان في جماعة من أهله وسكنوا في الخيام بمديرية البحيرة مدة من الزمن"⁽⁴⁾.

فحسب شهادة الوالد أن جذور العائلة تركماني، وهناك شاهد آخر ذكره أيضا عبده في ترجمته عن المرحوم باشا مبارك" أنه اطلع على رحلة لعبد اللطيف البغدادي الشهير تعرف بالرحلة الكبرى ورأى فيها اسم محلي نصر ومسروق وأنه نزل ضيفا في بيت خير الله التركماني، وقال أن البيوت الكبيرة في البلدة كانت ثلاثة: بيت الشيخ وبيت خير الله، وبيت الغرنوايي"⁽⁵⁾.

ثم إن عبده نفسه يضعف صحة خبر انتساب والدته لقريش وعمر بن الخطاب بسبب ولع الناس بالانتساب للعظماء والشرفاء من البيوت والألقاب والتزويد في ذلك، وهذا الدافع ينتفي في الانتساب إلى التركمان، يقول: " إن ما أسمع عن بيت والذي ووالدتي إنما هو روايات في أفواه الأهل والأقارب ومن يعرفهم من الناس قد يكون لها طريق إلى الصحة وقد تكون مما يخترعه الناس للتزويد في الفضل غير أن ذلك يأتي في الانتساب إلى قريش وعمر بن الخطاب، أما في الانتساب إلى

1 — تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج1/14.

2 — تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج1/ي.

3 — المصدر نفسه: ج1/ط.

4 — المصدر نفسه: ج1/16.

5 — المصدر نفسه.

أصل تركماني فلا أظن ذلك يأتي، ولهذا يترجح عندي جانب صحة الخبر، ويؤيده ما يرى في أهل بيتنا من الخصال التي لا يشاركون فيها من يجاورهم في مساكنهم⁽¹⁾.
وخير انتساب عبده للتركمان إن صح وهو المترجح عندنا للأسباب المذكورة آنفاً، لا ينقص من قدره شيئاً؛ وحسبنا في هذا المقام ما قلناه في الباب الأول عن أهل الترك مما ذكره ابن خلدون والمسعودي والمرزقي من تعدد الأقاليم وتنوعها وذكاء أهل الإقليم المعتدل منها وفطنتهم.

1.2. مسقط رأسه والوسط الذي ترعرع فيه:

كانت ولادة عبده في قرية (محلة نصر) بمركز (شبراخيت) من أعمال مديرية (محافظة) (البحيرة)، "إحدى محافظات إقليم الإسكندرية وتقع في غرب الدلتا يحدّها شمالاً البحر الأبيض المتوسط وشرقاً فرع رشيد وغرباً محافظتي الإسكندرية ومطروح وجنوباً محافظة الجيزة.

تعتبر محافظة البحيرة حالياً الأولى في مصر من حيث مساحة الأراضي الزراعية حيث تقدر مساحة الأراضي الزراعية بنحو 1206.2 ألف فدان تمثل نحو 14.86 % من إجمالي مساحة الأراضي الزراعية للجمهورية. وتشتهر بالإنتاج الزراعي المتعدد خصوصاً القطن والأرز والقمح والذرة والبطاطس. وهي من أولى المحافظات لإنتاج الفاكهة والخضر وتصدير الموالح والبطاطس والطماطم والخرشوف والبطيخ والفاصوليا والفلفل⁽²⁾.

فهي إذن منطقة زراعية بالدرجة الأولى وأهلها أهل فلاحة، ماعدا الذين يقطنون الساحل فهم يشتغلون بالصيد البحري.

هذه المنطقة الزراعية في شمال مصر، لم تنجب محمد عبده فقط بل أنتجت العديد من الأعلام المشهورين على المستوى العالمي.

¹ — المصدر نفسه: ج1/18.

² — موقع الهيئة العامة للإستعلامات:

http://www.sis.gov.eg/Ar/Politics/Executive/local_ad/govern/040408010000000006.htm

ويمكن أيضاً الإستعلام عن المحافظة من خلال موقعها الرسمي: <http://www.behera.gov.eg/index.asp>

من أعلام محافظة البحيرة:

- شيخ الأزهر السابق في الفترة (1767 م - 1776 م): أحمد الدمنهوري (1689م - 1778م)⁽¹⁾.
- رائد النهضة العربية الإسلامية: الإمام محمد عبده (1849م - 1905م).
- شيخ الجامع الأزهر سابقاً في الفترة (1951م - 1952م) إبراهيم حمروش (1880م - 1960م).
- الشاعر: علي الجارم (1881 - 1949م)⁽²⁾.
- الشاعر: أحمد محرم (1877 م - 1945 م)، من كبار شعراء القومية والإسلام بمصر⁽³⁾.
- شيخ الأزهر: محمود شلتوت (1893م - 1963م).
- الكاتب الأديب: توفيق الحكيم (1898م - 1987م).
- الأمين العام السابق لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر: محمود حب الله (1903م)⁽¹⁾.

¹ — أحمد بن عبد المنعم بن يوسف بن صيام الدمنهوري: شيخ الجامع الأزهر، وأحد علماء مصر المكثرين من التصنيف في الفقه وغيره. كان يعرف بالمذهبي لعلمه بالمذاهب الأربعة. ولد في دمنهور، وتعلم بالأزهر، وولي مشيخته، وكان قوياً للحق هابته الأمراء وقصدته الملوك. وتوفي بالماهره. من كتبه (نهاية التعريف بأقسام الحديث الضعيف، والفيض العظيم في معنى القرآن العظيم، وإيضاح البهيم من معاني السلام (في النطق)، رحلية اللب المصون بشرح الجوهري المكنون (بلاغه)، ومنتهى الإرادات في تحقيق الاستعارات، وسبيل الرشاد إلى نفع العباد (مواظف)، والقول الصريح في علم التشريح ومنهج السلوك في نصيحة الملوك، وغير ذلك. الأعلام للزركلي: ج 1/164.

² — علي بن صالح بن عبد الفناح الجارم: أديب مصري، من رجال التعليم. له شعر ونظم كثير. ولد في رميد، وتعلم بالقاهرة واختلراً. وجعل كبيراً لمفتشي اللغة العربية بمصر، فوكيلاً لدار العلوم، ومثل مصر في بعض المؤتمرات العلمية والثقافية، وكان من أعضاء المجمع اللغوي، له تأليف كثيرة في الأدب، وكتب مدرسية في النحو والتربية، وتوفي بالقاهرة، فجأة، وهو مصغ إلى أحد أبنائه يلقي قصيدة له في حفلة تأييد لمحمود فهمي النقراشي. الأعلام للزركلي: ج 4/294.

³ — أحمد محرم بن حسن عبد الله: شاعر مصري، حسن الرصف، نقي الديباجة. تركي الأصل أو شركسي، وتلقى مبادئ العلوم، وتثقف على يد أحد الأزهريين. له ديوان محرم، وديوان الإسلام، أو الإلياذة الإسلامية (في تاريخ الإسلام شعراً). توفي ودفن بدمنهور الأعلام للزركلي: ج 1/202.

- مؤسس حركة الإخوان المسلمين: حسن البنا (1906م - 1949م).
- المفكر والداعية الإسلامي: محمد الغزالي (1917م - 1996م).
- الكاتب الصحفي: عبد المنعم الصاوي (1918م - 1984م) (2).
- العالم الصيدلي و السياسي المحنك: شفيق بلبع (1920 م) (3).
- أحد الضباط الأحرار: رفعت جبريل (1928م) (4).

¹ — أول مبعوث أزهرى لإجلترا وأول من أدخل تدريس اللغة الإنجليزية في مناهج التعليم بالأزهر ومعاهده. وأول مبعوث للولايات المتحدة حيث أقام المركز الإسلامي الدولي بواشنطن. وأول مبعوث ديني لغرب وجنوب أفريقيا في الأربعينات حيث أقام المراكز الدينية والتعليمية للمسلمين. وحاضر هناك بالإنجليزية في جامعة جوهانسبرج عن الإسلام والتي محمد إبان الاستعمار البريطاني وأسلم على يديه الكثيرون، وأول مدير مصري للمركز الإسلامي الدولي بلندن، أول مبعوث إسلامي موافد من الأزهر لليابان لتنظيم شؤون الأقلية المسلمة هنا. كما كان أول أمين عام لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، وأصبح أيضا أول سكرتير عام للمنظمة الإسلامية الأفروآسيوية باندونج، يعتبر من علماء القرن وأشهرهم، لاسيما في مجال الدعوة الدينية، درس بالأزهر وتقلد منصب عميد كلية أصول الدين به، وله الكثير من الإنجازات والمؤلفات بالعربية والإنجليزية. الموسوعة الحرة (وكيبيديا).

² — كاتب صحفي تولى العديد من المناصب القيادية و اختير دورتين متتاليتين نقيباً للصحفيين المصريين. وقد كان رئيسا لتحرير صحيفة الجمهورية القومية، كما أسس أول وكالة أنباء عربية وسّمت وكالة أنباء مصر، وأسّس أيضا اتحاد الصحفيين الأفارقة وتولّى رئاسته حتى توفاه الله. عين وزيراً لوزارتي الثقافة والإعلام في عام 1977م. كما عمل رئيسا لمؤسسة المسرح والموسيقى، ورئيسا لمركز مضموعات اليونسكو. وتم انتخابه كعضو في مجلس الشعب عن دائرة الأزبكية والنظاهر، ثم وكيلًا للمجلس عن نفس الدورة، كما نال وسام الفنون والآداب من الحكومة الفرنسية. من مؤلفاته: شراع أبيض، حماسية الساقية (الضحبة، الرحيل، النصب، توبة، الحساب). الموسوعة الحرة (وكيبيديا).

³ — ولد شفيق إبراهيم بلبع بمدينة دمنهور في 13 فبراير 1920م. تعلم بمدرسة دمنهور الثانوية . وهو من العائلات العريقة بمحافظة البحيرة .وله شهرته بمصر كعالم في الصيدلة والتعليم الجامعي. وكسياسي محنك كوكيل سابق لمجلس الشورى المصري، تقلد عدة مناصب حكومية ونال عدة جوائز، من مؤلفاته: كتاب مكونات النباتات الطبية، التعليم الجامعي وسوق العمل، كيمياء العقاقير، النباتات الطبية والعطرية. الموسوعة الحرة (وكيبيديا).

- وزير الدفاع المصري: محمد عبد الحليم أبو غزالة (1930 - 2008) (ش).
- الداعية الإسلامي: عبد الحميد كشك (1933م - 1996م).
- الكاتب: عبد الوهاب المسيري (1938م - 2008م) صاحب موسوعة اليهود و اليهودية والصهيونية.

• العالم الكيميائي الحائز على جائزة نوبل سنة (1999م): أحمد زويل (من مواليد 1946م).

إذن المسألة بدت واضحة الآن بأن منطقة البحيرة بأحوائها المعتدلة النقية الصافية، وبأهلها المزارعين ذوي النفوس الكريمة والفطرة السليمة، لها الأثر المعبر في إنتاج العظماء، أو على الأقل صقلهم ليصبحوا كذلك.

2. الدراسة الإثنولوجية (الثقافية) :

يلخص لنا السيد محمد رشيد رضا شخصية عبده الثقافية في بضع كلمات موجزة وبلغية قائلا: "كان الشيخ محمد عبده سليم الفطرة، قدسي الروح، كبير النفس، وصادف تربية صوفية نقية، زهدته في الشهوات والجاه الدنيوي، وأعدته لوراثة هداية النبوة، فكان زيتته في زجاجة نفسه صافيا يكاد يضيء ولو لم تفسسه نار، فمسته شعلة من روح السيد جمال الدين فاشتعل نورا على نور ﴿ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ ﴿٣٥﴾ النور:

¹ — الفريق رفعت حزيل، بدأ حياته العملية ضابط بالجيش المصري و انضم لـ"الضباط الأحرار" قبيل الانقلاب العسكري ومن ثم انضم للمخابرات المصرية العامة. ولد في محافظة البحيرة مركز كوم حمادة رئيس جهاز الأمن القومي المصري وفائد عملية الثعلب، وكان له دور بارز في زرع رأفت اشجان في قلب إسرائيل. وقام بالعديد من عمليات كشف شبكات جاسوسية كانت تعمل في مصر .. و من أشهر بطولاته القبض على الجاسوس الإسرائيلي و ضابط الموساد " باروخ" و هو البطل المحارب الحقيقي للقصة المشهورة و التي تحولت فيلما " الصعور إلى الشاوية "و من قام بالقبض على العميلة الإسرائيلية المصرية الأصل " هبة سليم" باستدراجها إلى مطار عربي و من ثم ترحيلها إلى القاهرة لتحاكم (تم إعدامها بعد أن اعترفت و أديننت بالتجسس لصالح إسرائيل. عرف باسم الثعلب وقام الممثل نور الشريف بعمل مسلسل عنه باسم الثعلب التلفزيوني. خرج من الخدمة برتبة فريق أول عام 1986م وكيلا أولا للمخابرات ورئيس جهاز الأمن القومي. (الموسوعة الحرة ويكيبيديا).

² — من قادة حرب أكتوبر 1973 ووزير دفاع مصري سابق.

٣٥^(١)، وليس الأفغاني هو نقطة التحول الوحيدة في حياة محمد عبده المعرفية، بل هناك رجل آخر لا يقل أهمية عن الأفغاني من حيث تأثيره وبناء شخصية محمد عبده، هذا الشخص هو الشيخ درويش، وعليه فيمكن تقسيم حياة عبده الثقافية إلى ثلاثة محطات: فترة الصبا، بعد السيد درويش، وبعد الأفغاني، ولكن رغبة في الاختصار فسأجمع المحطتين الأوليين في فترة واحدة تحت عنوان فترة الصبا.

2.1. فترة الصبا:

بدأ محمد عبده مرحلة طلب العلم بتعلم القراءة والكتابة في منزل والده، ثم انتقل إلى دار حافظ للقرآن بعد أن جاوز العاشرة من عمره فقرأ عليه القرآن وحفظه في سنتين. ثم حمّله والده إلى طنطا ليجود القرآن في مسجد الأحمدي المشهور بقرائه وفنون تجويده، كان ذلك في سنة 1279هـ / 1863م.

في سنة 1281هـ / 1865م جلس في دروس العلم وبدأ بتلقي شرح الكفراوي على الأجرومية في المسجد الأحمدي بطنطا، قال " قضيت سنة ونصف لا أفهم شيئاً لرداءة طريقة المدرسين..."^(٢) ولما يئس من النجاح هرب من الدرس واختفى عند أحواله مدة ثلاثة أشهر ثم حاولوا إكراهه على العودة إلى المسجد الأحمدي فرفض إيماناً منه بأنه لا يصلح لطلب العلم، وبقي على هذه النية فتزوج في سنة 1282هـ.

بعد زواجه بأربعين يوماً جاءه والده وألزمه بالذهاب إلى طنطا مرة أخرى لطلب العلم، لكنه في الطريق فر هارباً إلى بلدة غالب سكاها من خوالة أبيه، وهناك مكث بها يلهو ويلعب مع صبية القرية، إلى أن جاءه الشيخ درويش أحد أحوال أبيه ؛ وكان ممن سبقت لهم أسفار إلى طرابلس الغرب بليبيا^(٣)، وفيها أخذ الطريقة الشاذلية، وكان يحفظ الموطأ وبعض كتب الحديث ويجيد حفظ القرآن وفهمه، جاءه بكتاب فيه رسائل تحتوي على شيء من معارف الصوفية، وكثير من كلامهم في آداب النفس وترويضها على مكارم الأخلاق وتطهيرها من دنس الرذائل

¹ — مقدمة تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج 1/ ح.

² — ينظر تاريخ الأستاذ الإمام: ج 20/1.

³ — استنتج منها محمد عمارة أنه كان على اتصال بالزاوية السنوسية بليبيا، الأعمال الكاملة لمحمد عبده: الناشر: دار

الشروق، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1414هـ / 1993م)، ج 3/1.

وتزهيدها في الباطل من مظاهر هذه الحياة الدنيا.

وبعد نفور وإقبال وإدبار، والشيخ يدعوه بلطف إلى هراء الكتاب، حتى لانت نفس الفتي عبده ومضى في قراءته، يقول: " لم يأت علي اليوم الخامس إلا وقد صار أبغض شيء إلي ما كنت أحبه من لعب ولهو، وفحفة وزهو، وعاد أحب شيء إلي ما كنت أبغضه من مطالعة وفهم وكرهت صور أولئك الدين كانوا يدعونني إلى ما كنت أحب ويهدونني في عشرة الشيخ رحمه الله...".⁽¹⁾

فكان لهذا الشيخ من الأثر البليغ في حياة عبده ما عبده مفتاح سعادته، قال: "...وهو مفتاح سعادي إن كانت لي سعادة في هذه الحياة الدنيا، وهو الذي رد لي ما كان غاب من غريبي، وكشف لي ما كان خفي عني مما أودع في فطرتي"⁽²⁾.

دام مكوثه بهذه القرية خمسة عشر يوماً، ليرحل بعدها كما أمره أبوه إلى طنطا كان ذلك سنة 1282هـ/ 1866م، لكنه في هذه المرة صار يفهم ما يقال، بل إن بعض الطلبة كانوا يلتفون حوله ليطلع لهم ما سيتلقوه من درس.

لم يلبث عبده أن تآقت نفسه إلى استكمال الأدب والمعرفة في الأزهر، فذهب إليه في شوال من نفس السنة، واجتهد وداوم على العلم فيه، كل ذلك والشيخ درويش يتعهده برعايته وإرشاده كلما عاد إلى القرية عند والده " وكنت عند وصولي إلى البلد آحد خال والدي الشيخ درويشا قد سبقني إليه، فكان يستمر معي يدارسني القرآن والعلم إلى يوم سفري، وكل سنة كان يسألني ماذا قرأت فأذكر له ما درست فيقول: ما درست المنطق ما درست الحساب ما درست شيئاً من مبادئ الهندسة، وهكذا وكنت أقول له بعض هذه العلوم غير معروف الدراسة في الأزهر فيقول: طالب العلم لا يعجز عن تحصيله في أي مكان، فكنت إذا رجعت إلى القاهرة ألتبس هذه العلوم عند من يعرفها فتارة كنت أخطئ في الطلب وأخرى أصيب إلى أن جاء المرحوم السيد جمال الدين الأفغاني إلى مصر أواخر سنة 1286هـ/ 1870م"⁽³⁾.

كانت هذه هي المرحلة العلمية الأولى التي عاشها الفتي محمد عبده، وفيها محطتان

أساسيتان.

¹ — تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج 1/ 22 — 23.

² — المصدر نفسه.

³ — تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج 1/ 24.

1- يبدو أن الوالد كان حريصا جدا على تعليم ولده، إذ أعفاه من مهام الزراعة ومشاقها، واهتم بتذليل كل السبل لتعليمه، فعين له بادي الأمر حافظا يحفظه القرآن، ثم أرسله إلى طنطا، ولما وجد الوالد من الفتي نفورا من العلم زوجه كي تسكن نفسه وتصبو لما يجعلها في مصاف الرجال، ولذا بعد أن تزوج عبده بأربعين يوما فقط جاءه والده مرة أخرى فألزمه بالعودة ثانية لطلب العلم.

ويستشكل علينا هنا حرص الوالد الزائد على تعليم ولده، فما السر في ذلك يا ترى؟
لم أزل أتساءل وأنا أقرأ سيرة محمد عبده ثم قرأت للعقاد تأويلا لطيفا يفسر إصرار الوالد وحرصه على تعليم ابنه، يقول العقاد: وأغلب الظن أن " محمدا " نُذر من يوم مولده لطلب العلم، لأنه ولد بجوار مدينة طنطا في أواخر سنة 1265هـ / 1849م وأوائل السنة التي تليها، وهو موعد من السنة يحتفل فيه بإحياء ليلة جامعة يشهدها المريدون من أنحاء الأقاليم وتتلئ فيها سور القرآن الكريم يرتلها أشهر القراء بالمسجد الأحمدي، وهو مشهور منذ بنائه بعلوم القرآن حفظا وتجويدا وتفسيرا، وله في كل ليلة من ليالي الأسبوع مقراءة باسم أحد المحسنين من أصحاب الوقوف عليه، ومن عادة قرائه الكبار أن يجلسوا بعد صلاة الجمعة، أو بين العشائين، لكل ليلة من ليالي المقارئ لاستماع سور القرآن من المبتدئين بحفظه وتجويد تلاوته، وهم الذين يخلفون كبار القراء بعد إتمام الحفظ وإحكام التلاوة والإمام بما ييسر لهم في سنهم من تفسير آيات الفرائض والعبادات فإذا كان الوالد المعترب قد شهد بالمسجد ليلة الختام وشهد معها تسابق الفتية الصغار إلى تجويد القراءة والاستعداد لطلب العلم بمعهد الذي كان يسمى بالأزهر الصغير، أو الأزهر الثاني، فليس أقرب إلى الذهن من أن يخطر له أن ينذر وليده في هذا الجوار مثل هذه الكرامة⁽¹⁾.

قد يكون هذا التأويل مقبولا بالنسبة لإصرار الوالد، لكن ماذا لو عرفنا أن هناك من كان مشغولا بالولد وحريصا على تعلمه، وماذا لو علمنا أن هذا الشخص ليس من داخل البيت بل هو من أقربائه من قرية أخرى، نعم إنه الشيخ درويش.

يعيدنا إصراره على تعلم الولد واهتمامه به دون سائر الفتيان الآخرين إلى طرح نفس

السؤال: لماذا؟

¹ - عبقرى الإصلاح محمد عبده: العقاد عباس محمود، ص 57.

يقول محمد عبده: " وإن هذا الشيخ جاءني صبيحة الليلة التي بها في الكنيسة⁽¹⁾ ويديه كتاب يحتوي على رسائل كتبها السيد محمد المدني إلى بعض مريديه بالأطراف بخط مغربي دقيق وسألني أن أقرأ له فيها شيئا لضعف بصره فدفعت طلبه بشدة ولعنت القراءة ومن يشتغل بها ونفرت منه أشد النفور ولما وضع الكتاب بين يدي رميته إلى بعيد لكن الشيخ تبسم وتخلى في اللطف مظاهر الخلم ولم يزل بي حتى أخذت الكتاب وقرأت منه بضعة أسطر فاندفع يفسر لي معاني ما قرأت بعارة واضحة تغالب إعراضي فتغلبه وتسبق إلى نفسي. وبعد قليل جاء الشبان يدعونني إلى ركوب الخيل واللعب بالسلاح والسباحة في نهر قريب من القرية فرميت الكتاب وانصرفت إليهم، بعد العصر جاءني الشيخ بكتابه وألح علي في قراءة شيء منه فقرأت وفسر ثم تركته إلى اللعب وفعل في اليوم الثاني كما فعل في الأول أما اليوم الثالث فقد بقيت أقرأ له فيه وهو يشرح لي معاني ما أقرأ نحو ثلاث ساعات لم أمل فيها فقال لي إنه في حاجة إلى الذهاب إلى المزرعة ليعمل بعض العمل فيها، فطلبت منه إبقاء الكتاب معي فتركه ومضيت أقرأه وكلما مررت بعارة لم أفهمها وضعت عليها علامة لأسأله عنها إلى أن جاء وقت الظهر وعصيت في ذلك اليوم كل رغبة في اللعب وهو ينازعني إلى البطالة..."⁽²⁾.

إن هذا الاهتمام من الشيخ وحرصه في المتابعة على كبح جماح هذا الفتي الهائج وإرشاده إلى سبيل العلم حتى وهو طالب في الأزهر، لا يفسره إلا أمر واحد؛ وهو أن هذا الفتي كانت علامات النبوغ والفتنة بارزة عليه، وأنه كان على درجة من الذكاء حتى توسم فيه أهله الخير والنجاح، وهو نفس الدافع الذي حرك الشيخ للاهتمام بالفتي دون غيره من أبناء قريته.

أعتقد أن عبده أشار إلى ذلك بأدب وتواضع العظماء عندما قال بعد أن ذكر حفظه القرآن على شيخه في سنتين: " أدركني في ثانيتها صبيان من أهل القرية جاءوا من مكتب آخر ليقروا القرآن عند هذا الحافظ ظنا منهم أن نجاحي في حفظ القرآن كان من أثر اهتمام الحافظ"⁽³⁾.

¹ — هي كنيسة (أورين) وأضنه لا يقصد الكنيسة نفسها، وإنما البلدة ولذلك وصفها قائلا: " بلدة غالب سكانه من حوالة أبي "، وكان قد آوى إليها من شدة الحر، وهربوا من صاحبه الذي كلفه الأب بتشيعه وحمله على الدراسة. وما يؤيد أن المقصود ها للمنطقة وليس الكنيسة بعينها نردد الشيخ درويش عليه فيها، ينظر تاريخ الأستاذ الإمام: ج1/21. ثم إن لاحظت كذلك في مصر بعض المناطق تسمى بكنائسها كمنطقة الكنيسة التي تقع على الخط الدائري المؤدي لمنطقة الرماية.

² — تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج2/1.

³ — تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج20/1.

فلم يعد من شك بأن الفتي قد أبدى ذكاء وفطنة وتفوقاً منذ طفولته حتى حظي بكل الرعاية والاهتمام وتيسير سبل العلم، ولا أحد تلخيصاً لهذا الذي قلته أحسن مما قاله عنه محمد رشيد رضا: "فكان زيتته في زحاجة نفسه صافياً يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار، فمسته شعلة من روح السيد جمال الدين فاشتعل نورا على نور"⁽¹⁾.

2 — ما شد انتباهي أيضا في سيرة هذا الفتي الفلاح، شخصيته القيادية التفوقية التي صاحبته أينما ذهب؛ حتى أنه ليتمكني ثقيله كالشعلة المتقدة أينما حل سيطر واستحوذ على المجلس وصار محور اهتمام الحضور.

نعم هذا هو محمد عبده كان كالفارس المتحدي من الصعب ترويضه، ومن الصعب أن يتنازل عن رغبة من رغباته ببسر وسهولة، هذه الصفة من أعظم أسرار شخصيته التي كانت سببا في نجاحه وتفوقه، وبما أنني لا أريد من كلامي أن يكون كلاما أدبيا شعريا ليس له دليل يدعمه أو يؤكد، فهذه بعض المواقف من تاريخ الإمام الذي ذكره بنفسه لتقف على صحة هذه الدعوى.

— جداله مع أخيه الأكبر وتغلبه عليه، يقول عبده: "...وقد أيقنت أن لا نجاح لي في طلب العلم ولم يبق علي إلا أن أعود إلى بلدي وأشتغل بملاحظة الزراعة كما يشتغل الكثير من أقاربي: وانتهى الجدال بتغليبي عليه..."⁽²⁾.

— فراره من سيطرة حارسه: أرسل معه والده أحدا من الأقارب وكما قال عبده " كان قوي البنية شديد البأس" ...قال: "... كان اليوم شديد الحر والرياح عاصفة ملتبهة سافياء"⁽³⁾، تعصب الوجوه بشبه الرمضاء، فلم أستطع الاستمرار في السير فقلت لصاحبي أما مداومة المسير فلا طاقة لي بها مع هذه الحرارة ولا بد من التعرّيج على قرية أنتظر فيها أن يخف الحر، فأبي عليّ ذلك فتركته وأجريت الفرس هاربا من مشادته وقلت إنّي ذاهب إلى (كنيسة أورين) ..."⁽⁴⁾.

— فرح شبان قرية أحوال أبيه به يدل على شخصيته القيادية أيضا، يقول: "وقد فرح بي

¹ — مقدمة تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج 1/ج.

² — مقدمة تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج 20/1.

³ — الرِّيحُ تُسَمَّى الثَّرَابَ وَالوَرَقَ وَالْبَيْسَ سَفِيًّا وَالسَّافِيَاءَ رِيحٌ تَحْمَلُ ثُرَابًا كَثِيرًا عَنِ وَجْهِ الْأَرْضِ تَهْجُمُهُ عَلَى النَّاسِ. الفراهيدي الخليل بن أحمد: كتاب العين، ج 7 / 310.

⁴ — مقدمة تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج 21/1.

شبان القرية لأنني كنت معروفا بالفروسية واللعب بالسلاح، وأملوا أن أقيم معهم مدة يلهو فيها كل منا بصاحبه"⁽¹⁾، ولذا كانوا هم الذين يأتون إليه يدعونه للعب معهم، ولم يكن هو يسعى إليهم طلبا لذلك⁽²⁾.

— ولما ذهب إلى طنطا كان هو محور اهتمام الطلبة قال: "... فوجدت نفسي أفهم ما أقرأ وما أسمع والحمد لله، وعرف ذلك مني بعض الطلبة فكانوا يلتفون حولي لأطالع معهم قبل الدرس ما سنتلقاه"⁽³⁾.

هذه المواقف وإن كانت قليلة في عددها إلا أنها بليغة في أثرها، حيث يمكننا الآن تفهم سبب رفض عبده طريقة تدريس الأحمدي والأزهر وهو بعد في مقتبل طلب العلم، إن موقفه هذا مُؤكّد أنه ليس صادرا عن علم أو حيرة، وإنما هو نابع من شخصيته القيادية الصلبة العنيدة التي لا تقبل الترويض والانقياد بسهولة، هذه الشخصية هي التي انطبعت بعد ذلك على سائر مواقف عبده، وتجلت في الأخير في نيذه للتقليد بكل صورته.

وأخيرا أقول: إذا كان الشيخ درويش قد أحدث في محمد عبده ذلك الانقلاب العظيم ووضعه على سكة العلم، فالأفغاني هو الذي أرشده إلى الطريق الصحيح منه.

2.2. بعد الأفغاني:

لقاؤه بالأفغاني :

كان محمد عبده قد سئم وملّ طريقة تدريس الأزهر لأنها لم تكن تختلف عن طريقة الأحمدي، حتى أنه كان لا يواظب على حضور كل الدروس، وربما كان يحضر معه كتابا يطالعه خلال الدرس، وعاش حالة من اليأس والاضطراب دون أن يستسلم أو يرضخ لواقع الأمر، بل بقي في بحث دائم عن ضالته، إلى أن جاء السيد جمال الدين الأفغاني إلى مصر أواخر سنة 1286هـ / 1870م.

فاتصل به محمد عبده ولازمه ابتداء من شهر محرم 1287هـ / 1871م، ووجد ما كان يبحث عنه من العلوم الرياضية والفلسفية والكلامية، ثم إن السيد جمال الدين حرصه على إنشاء

¹ — مقدمة تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج1/21.

² — ينظر للمصدر نفسه: ج1/22.

³ — المصدر نفسه: ج1/24.

وكتابة المقالات الأدبية والاجتماعية والسياسية فنشر أول مقالة له بالأهرام سنة 1293هـ/ 1876م، ثم واصل التأليف والنشر حتى برع فيه وفاق كل تصور.

من الأفغاني إلى محمد عبده:

إن اللقاء مع شخصية عظيمة في التاريخ الإسلامي المعاصر كجمال الدين الأفغاني، كون فاصلا في حياة محمد عبده، وليس هناك أبلغ في التعبير عن أثر السيد جمال الدين في الإمام محمد عبده، أكثر مما قاله الإمام في رثائه الوجيز البليغ يوم موت السيد: "والذي أعطاني حياة يشاركني فيها علي ومحروس⁽¹⁾، السيد جمال الدين أعطاني حياة أشارك بها محمدا وإبراهيم وموسى وعيسى (عليهم السلام) والأولياء والقديسين، ما رثيته بالشعر لأنني لست بشاعر، ما رثيته بالنثر لأنني لست الآن بناثر، رثيته بالوجدان والشعور لأنني إنسان أشعر وأفكر"⁽²⁾. وفعلا جهود الأفغاني وسمت على وجه الخصوص بميزات اجتماعية وسياسية متباينة، وضع الدين مباشرة في خدمة نضال التقدم والتحرر الوطني والاجتماعي.

فمنذ سنة 1286هـ/ 1870م لم يتوقف الأفغاني عن إثارة هيجان شيخ الإسلام بإسطنبول في تأكيد مستمر حول الدور الاجتماعي الهام للرسول ﷺ، وفي مصر أدت به انشغالاته السياسية إلى طرده ونفيه إلى الهند سنة (1296هـ - 1879م) وفي منفاه بالهند واصل عمله ضد الاستعمار موازاة مع أعماله الدينية. رافضا الأفكار المادية التي هتم بالخصوص بالفئة النفعية والفردية في المذهب الليبرالي الغربي.

في غربته بباريس، أنشأ هو ومحمد عبده جمعية ومجلة بنفس الاسم « العروة الوثقى »، ويبدو أن لهذا الاسم دلالة تحررية، على أن اختيار اسم الجمعية والمجلة مستوحى من الآية القرآنية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾⁽³⁾ البقرة: ٢٥٦، التي تذكر مباشرة بتعارض الإيمان والطاغوت.

وإذا كان الأفغاني قد كرس معظم حياته من أجل التحرر من الاستبداد والاستعمار، فلا يجب أن ننسى مشاركته ودوره في التحرر الديني الذي جعل منه رائدا ومجددا جريئا،

¹ — أخوان محمد عبده يعملان في الزراعة.

² — مقدمة تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج1/ط.

بعرضه قراءة نقدية وتأويل عقلي مكيف مع القرائن التاريخية الحديثة لجملة من الآيات القرآنية؛ كالتّي تتعلق بالرق والطلاق وتعدد الزوجات، مما يجعل منه الممثل الفعلي للحركة التحررية النهضوية الإسلامية، بل إن أول لقاء اجتمع فيه محمد عبده مع الأفغاني وتأثر به، كان قد سمع فيه محمد عبده من الأفغاني تفسير آيات من القرآن الكريم على غير الطريقة المعهودة في الأزهر⁽¹⁾.

إذا فجمال الدين

- هو الذي أعاد لمصر التوجه الفلسفي العقلي الذي غاب عنها منذ قرون.
- وهو الذي فجر الطاقات التي كان الأزهر يكتم أنفاسها في مهدها.
- وهو الذي نبه العقول وحررها من رق عبودية التقليد والإتباع.
- وهو الذي أشرك رجال الدين في القضايا الاجتماعية والإنسانية.
- وهو الذي انتقل بالدين إلى قصور الحكام والساسة⁽²⁾.
- وهو الذي حرض وعلم تلاميذه الكتابة والنشر، في الوقت الذي لم يكن بين الناس كاتب بينهم أو خاطب يعظهم.
- وهو الذي غرس في الناس الوطنية والقومية.
- وهو مبدأ النهضة بكل ألوانها في مصر وكل العالم الإسلامي.

وبالجملة إن هذا الرجل عظيم القدر لا يفوقه رتبة إلا الأنبياء، كيف لا وقد أحيا الأمة بعد مماتها، وعلمها معنى الحرية، وكيف تدافع عن حقها، يقول محمد عبده: "لو قلت: إن ما آتاه الله من قوة الذهن وسعة العقل ونفوذ البصيرة هو أقصى ما قدر لغير الأنبياء لكنت غير مبالغ. ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم"⁽³⁾.

لازم محمد عبده أستاذه كالظل فأخذ عنه ما قدر الله من العلوم والآداب، حتى صار

¹ — قال محمد رشيد رضا: "وأخبرني الشيخ رحمه الله تعالى أن الذي أخبره بقدم السيد جمال الدين هو أحد المخاورين في رواق الشوام، قال: إنه جاء مصر عالم أفغاني عظيم وهو يقيم في خان الخليلي، فسر بذلك وأخبر الشيخ حسنا (هو أستاذه حسن الطويل) ودعا إلى زيارته معه فالعباد يتعشى فدعاهما إلى الأكل معه فاعتذرا فظنق بسأفهما عن بعض آيات القرآن وما قاله المفسرون والصوفية فيها ثم يفسرها لهم فكان هذا مما ملأ قلب فقيدنا به عجباً وشغفه حباً، لأن التصوف والتفسير هما قرّة عينه أو كما قال مفتاح سعادته... تاريخ الأستاذ الإمام ج 25/1 — 26.

* — ليس بالمفهوم الخالي (الحكم بما أنزل الله) وإنما باستعمال السلطة الدينية للمطالبة بحقوق الرعية.

² — تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج 34/1.

مستودع علمه وأفكاره بلا منازع، ووجد أخيراً ذاك الفتي المتمرد ضالته، فاغتتم فرصته بكل ما أوتي من قوة، والتقت طبيعته (على أمر قد قدر) مع طبيعة الأفغاني الثورية، فاتقد نور الفتي ولا زال يسطع نوره ويزداد، حتى كان له فضل خلافة الأفغاني في دعوته. قال: "وجدت أنني نشأت كما نشأ كل واحد من الجمهور الأعظم من الطبقة الوسطى من سكان مصر ودخلت فيما فيه يدخلون، ثم لم ألبث بعد قطعة من الزمن أن سئمت الاستمرار على ما يألّفون، واندفعت إلى طلب شيء مما لا يعرفون، فعثرت على ما لم يكونوا يعثرون عليه، وناديت بأحسن ما وجدت⁽¹⁾. صحيح لم يكن عبده على اتفاق تام في مسيرته مع الأفغاني في شأن السياسة وطريق تحقيق النهضة، فالأفغاني كان له مقصد سياسي "وجه إليه أفكاره وأخذ على نفسه السعي إليه مدة حياته، وكل ما أصابه من البلاء في سبيله، (و) هو إفاض دولة إسلامية من ضعفها، وتنبهها للقيام على شؤونها، حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة، والدولة بالدول القوية، فيعود للإسلام شأنه، والدين الحنفي مجده، ويدخل في هذا تنكيس دولة بريطانيا في الأقطار المشرقية، وتقليص ظلها عن رؤوس الطوائف الإسلامية"⁽²⁾، أما محمد عبده فبعد نفيه سنة 1299هـ/ 1882م إثر مشاركته في الثورة العراقية، وتوقف العروة الوثقى التي كانت تصدر في فرنسا أيقن بفشل العمل السياسي كوسيلة للنهضة، وأدرك أن النهضة هي "ثمرّة تجنيها الأمم من غراس تغرسه وتقوم على تنميته السنين الطوال"⁽³⁾، فتحول نحو الإصلاح والتعليم⁽⁴⁾ بدلا عن الثورة، وركز عمله في ذلك على ثلاثة أصعدة⁽⁵⁾:

الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع واعتماد العقل البشري في كسب المعارف من غير تفريط أو شطط.
الثاني: إصلاح اللغة وأساليبها في المحطات الرسمية والدواوين الحكومية، والجرائد، والمراسلات.

¹ — تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج 11/1.

² — المصدر نفسه: ج 24/1. والكلام للأستاذ الإمام.

³ — المصدر نفسه: ج 12/1.

⁴ — يراجع فكر محمد عبده الاقتصادي والاجتماعي وأعماله في الثورة والإصلاح والتعليم في الأعمال الكاملة: محمد عمارة: ج 37/1—201. وكتاب رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده لعثمان أمين. الناشر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية — مصر — بدون ط. (1996م)، ص 147—209.

⁵ — ذكرها الأستاذ الإمام مفصلة، وخصتها هنا قصد الاختصار. ينظر تاريخ الأستاذ الإمام، ج 11/1.

الثالث: السعي لإثبات حق الحكومة في الطاعة وحق الشعب في العدالة قولاً وفعلاً. لكن دعوة الأفغاني وعنده واحدة وإن اختلفت الطريقة بين السياسة والإصلاح، " فالسيد جمال الدين رجل دين وإن غلبت عليه السياسة، والشيخ محمد عبده رجل سياسة وإن غلب عليه الدين"⁽¹⁾، لكن على الساحة الدينية والاجتماعية، يرجع إلى محمد عبده القسم الأهم في تقدم النهضة، فقد أحدث اللقاء مع الأفغاني فاصلاً هاماً في نضج محمد عبده كما تقدم، يدل على ذلك بالخصوص الإقدام السياسي ضد الاستعمار لمحمد عبده الموازي لجهوده الثقافية لتحرير من أغلال الجهاز الديني الكلاسيكي منذ قرون، الذي أورت تأخر اجتماعياً وثقافياً في العالم الإسلامي، ولذا يعتبر محمد عبده؛ الروح التنفيذية لدعوة الأفغاني، وبه قامت تلك المدرسة التنويرية التي ضمت أعلاماً ومفكرين كثر يجمعهم هدف واحد:

- رفض (التغريب) و (الجمود) كليهما...
- والانطلاق إلى تجديد (الدنيا) بواسطة تجديد (الدين)...
- والسعي لتأسيس النهضة الحديثة على قواعد التمدن الإسلامي...
- والتفاعل مع الحضارات الأخرى — وفي مقدمتها الحضارة الغربية — على النحو الذي يجعل هذا التفاعل عامل قوة لذاتنا الحضارية المتميزة، وليس عامل مسح ونسخ وسحق وتشويه!..."⁽²⁾.

¹ — مقدمة تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج1/1.

² — الأعمال الكاملة: محمد عمارة، ج11/1.

المبحث الثالث: سيرة محمد رشيد رضا.

1. الدراسة الأثنوبولوجية:

1.1. نسبه.

1.2. مسقط رأسه والوسط الذي تفرع فيه.

2. الدراسة الإثنولوجية:

2.1. نشأته وطفولته

2.1.1. أثر الوالدين في تربيته وتعليمه.

2.1.2. تعلمه.

2.1.3. تأثيره بالعودة الوثقى.

2.2. مع أستاذه محمد عبده:

2.2.1. في طرابلس.

2.2.2. في مصر.

2.3. بعد وفاة الإمام:

2.3.1. محمد رشيد رضا والسياسة.

2.3.2. محمد رشيد رضا والسلفية.

3. وفاته وآثاره:

3.1. وفاته.

3.2. آثاره العلمية.

المبحث الثالث: سيرة محمد رشيد رضا



سبق وأن أشرت إلى أن الغرض من مثل هذه المباحث ليس ذكر كل التفاصيل المتعلقة بمختلف أطوار ومراحل حياة المؤلف، ولا أرمي من ورائها إيراد معلومات جديدة تتعلق بترجمة المؤلف، فالدراسات السابقة وخاصة التي عنيت بترجمته كالشرباصي — في كتابه: "رشيد رضا صاحب المنار"، و"رشيد رضا الصحفي والمفسر والشاعر واللغوي" — وأمير البيان شكيب أرسلان — في كتابه: "السيد رشيد رضا أو إحياء أربعين سنة" — وأحمد إبراهيم العدوي — في كتابه: "رشيد رضا الإمام المجاهد" —، قد كفاني عناء ذلك، وإنما الهدف هو عرض أهم المعلومات وإبرازها بطريقة تمكننا من استنتاج أهم المؤثرات والعوامل التي ساهمت في تكوين ونحت شخصية رشيد رضا الإصلاحية.

وكان رشيد رضا قد كتب عن حياته في المنار والأزهر، وأمدنا بتفاصيل هامة عن بيئته وأسرته وتكوينه وهجرته إلى مصر وتأسيسه لمجلة المنار وغير ذلك من نشاطاته الإصلاحية. كما أن الكثير من المعلومات عن حياته الخاصة — من كل عمل جدير أنجزه أو رحلة قام بها أو مسألة فكرية أو سياسية خاض في تفاصيلها — قد ورد معظمها في مجلة المنار في عدة مجلدات وأجزاء، خاصة ما يتعلق برحلاته والمراحل الأولى من حياته.

فلا حرم أن يستند كل من ترجم له إلى ما كتبه هو عن نفسه أساساً، وكذلك سأفعل في هذه الدراسة المختصرة.

يقول أمير البيان شكيب أرسلان في كتابه الذي ترجم فيه لرشيد رضا: فكرت كثيراً قبل أن أبدأ هذه الترجمة في الطريق الذي يجب أن أسلكه، فرأيت بعد التروي أن أقصر الطرق فيه هو نقل ما كتبه السيد رشيد بنفسه عن نفسه، فقد كان أعلم بنفسه ومنشئه وبيئته وأدرى بأعماله وآثاره من أي إنسان آخر وغير معقول أننا نعدل عن رواياته في ترجمة حاله إلى روايات الآخرين الذين مهما بلغ بهم العلم بأحوال السيد رشيد — رحمه الله — فلن يعلموها كما يعلمها هو بذاته ولقد كان الناس يتخذونه ثقة في الرواية عن الآخرين⁽¹⁾.

1. الدراسة الأنثروبولوجية (الأسرية والبيئية) :

1.1. نسبه:

هو السيد: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بن هاء الدين بن متلا علي خليفة القلموني، البغدادي الأصل الحسيني⁽²⁾.
ذكر رشيد أنه انحدر من سلالة الأشراف الحسينيين الذين استقروا بالعراق منذ القدم وأنه ينتمي إلى بيت مجد وشرف وعلم ودين درج على اكتساب العلوم أبا عن جد، معتبراً أن ذلك من أهم الأسباب التي دفعته إلى الانكباب على العلم منذ الصغر فقال: " وأهل بيتنا ممتازون فيهم بأنهم أهل العلم والإرشاد والرياسة، ويلقبون بالمشايخ للتميز، وجددي الثالث هو الذي بنى لهم المسجد المعروف الآن بجانب بيتنا القدم الذي ولدت فيه، وكان لهم مسجد قدم هدم وتقاسموا حجارته لغلبة الجهل عليهم، فأحيا جدنا الدين ببناء المسجد، وإقامة الشعائر فيه من إمامة وخطابة وتدريس، وكان عالماً صالحاً مشهوراً بالكرامات"⁽³⁾.

ويضيف متحدثاً عن مكانة عائلته: " وقد أنعم عليه — الجد — السلطان العثماني براءة

¹ — السيد رشيد رضا أو إخوان أربعين سنة، مطبعة ابن زيدون، سوريا — دمشق — ط. الأولى (1356هـ/1937م)، ص22.

² — الأعلام: الركني، ج6/126.

³ — بنظر محمد رشيد رضا أو إخوان أربعين سنة: شكيب أرسلان، ص24.

سلطانية حبس عليه فيها سبعة قرارات من 24 قيراطا من أموال الدولة الأميرية، وبراءات أخرى بالإمامة والخطابة في المسجد، وقد تسلسلت هذه البراءات من السلاطين في ذريته حتى آلت إلى فكانت آخر براءة وجهت علي أو إلى من السلطان محمد وحيد الدين قبل الحرب العامة⁽¹⁾ ويبدو أن نسب رشيد إلى الأشراف الحسينيين^(*) قد اشتبه علي كثير من الكتاب والعلماء وأثار جدلا وخلافا كبيرا عند المترجمين له، حتى أن أحد الدارسين تجشم عناء البحث في هذا الموضوع وعلى رأسهم الأمير شكيب أرسلان فقال: " تلاقينا مع السيد أحمد الحسيني وزير الأشغال في لبنان، وبينما نتحدث وللحديث شجون وصلنا إلى موضوع نسب السادة الحسينية أئمة الشيعة في جبل لبنان وهم الذين منهم السيد أحمد المشار إليه، وكان منهم عمه السيد علي الحسيني قاضي مذهب الشيعة في الجبل، وسكنهم القرية التي يقال لها مزرعة (السياد) في شمال (كسروان) إلى الشرق، فسألت السيد أحمد عن نسبهم وتاريخ وجودهم في لبنان، وهو من صدق اللهجة والنبالة بالمقام الذي لا يخفى، قد اتفقت الكلمة على تزكيته وتوثيقه، فقال لي: أهم في الأصل من الحجاز كسائر الأشراف ثم انتقلوا إلى العراق ونزلوا (النحيف)، ثم جاؤوا من العراق إلى الشام نزلوا بـ (كرك نوح) وهي قرية تجاور منطقة (زحلة)، ورد ذكرها في معجم البلدان يقول ياقوت الحموي: أها في أصل جبل لبنان، قال السيد أحمد الحسيني ثم انتقل أسلافه إلى قرية (قمهز) من لبنان ثم إلى قرية أخرى يقال لها (كفر حبال) ثم إلى مزرعة (السياد) التي هم فيها الآن ولكن فرعا من عترتهم هذه بدلا من أن يزلوا مع أولاد عمهم في مزرعة (السيادة) ذهبوا فقطنوا (القلمون) على سيف البحر بقرب طرابلس قال ومنهم أيضا السيد رشيد وعائلته.

فسألت السيد أحمد الحسيني هل هذا معروف عندهم من القديم؟ فأجابني نعم.

ولما كان السيد المذكور ثقة صدوقا وكان يدري ما يقول وجدت من الضروري نقل

¹ — محمد رشيد رضا أو إحياء أربعين سنة: شكيب أرسلان، ص 24.

^{*} — أشار أحمد فهد الشوابكة إلى إكثار الشيخ من استخدام الألفاظ والعبارات الدالة على هذا الانتساب، فعندما يذكر الإمام علي يقول: "جدنا المرتضى عليه السلام" وتارة "جدنا الحسين عليه السلام" وأحيانا يذكر: "يؤثر عن جدنا الإمام جعفر الصادق عليه الرضوان"، وقد ترد عنه عبارات تفيد تشييعه إذ يقول: "عل هذا من نزعات الأمويين في هضم حقوق العلويين" ويكتب اسمه في ذيل مقالاته: "محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية: محمد رشيد رضا الحسيني"، الناشر: دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن — عمان — ط. الأولى (1989م) ص 4.

كلامه هذا في ترجمة السيد رشيد لأن الناس مأمونون على أنسابهم.

وقد اطلعنا الشيخ عبد الرحمن عاصم بن عم السيد محمد رشيد على ما ذكر أعلاه فكتب إلينا ما يلي:

وصل كتابكم ومعه كلمتكم الطيبة في نسب مولاي السيد وعرضتها على سيدي الوالد فأقرها وهو يسلم عليكم وجدنا الأعلى الذي اتخذ في (القلمون) مسكنه وبني فيها مسجده اسمه منلا علي خليفة البغدادي ونسبته إلى بغداد تؤيد رواية حضرة ابن العم السيد أحمد الحسيني الوزير اللباني.⁽¹⁾

ولقد كتب الأمير شكيب أرسلان إلى السيد عبد الرحمن عاصم من عائلة السيد رشيد رضا يسأله عن النسب، هل توجد نسخة تفيد العلم بالصحة وكان جواب السيد عاصم هو: نعم كان عندنا نسب محرر مسجل وفقدناه فيما فقدنا من آثار الأجداد في حكم الحكام السابقين إذ كانوا يصادرون في بعض الأحيان كل ما في الدار من كتب وأثاث.⁽²⁾

ومن الباحثين أيضا الذين اهتموا بهذه المسألة، حسيب السيد حسن حسب الله السمرائي:

حيث اتصل بعائلة رشيد طالبا منهم التوضيح عن النسب فلم يجد شيئا. قال:

"وأنا هنا في القاهرة اتصلت بعائلة السيد طالبا منهم التوضيح عن النسب فلم أجد شيئا جديدا، ثم عرجت نحو النجف وفتشت كتب النسب والنسب الحسيني في النجف له قيمته الدينية والروحية والقيادية لأن خمس الخمس وحق الإمام لا يدفع إلا لمن كان حسينيا فلم أجد أثرا للعائلة ولا يوجد اسم منلا علي خليفة البغدادي، فقلت إذن لم يكن المنلا خليفة البغدادي شيعة ولعله من أهل السنة والجماعة ولا بد وأن يكون النسب في بغداد فذهبت إلى تقيب الأشراف ونسابة الأنساب لعلي أحظي باسم منلا علي خليفة البغدادي فلم أحظي بشيء"⁽³⁾.

أقول: بعد كل هذه المحاولات التي باءت بالفشل في العثور ولو على خيط رفيع يثبت اتصال نسب رشيد بالحسينيين، صار من الصعب الحكم بانتماؤه للحسينيين خاصة إذا علمنا أن

¹ — رشيد رضا أو إخوانه أربعين سنة، ص 807.

² — للمصدر نفسه: ص 806.

³ — رشيد رضا المفسر: السمرائي حسيب السيد حسن حسب الله، رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه بكلية أصول

الدين، جامعة الأزهر سنة 1390هـ - 1970م، ص 228 - 229.

أهل قرية القلمون كلهم يدعون اتصالهم بالسلالة الحسينية إلا الدخلاء منهم⁽¹⁾، فهل نرحوا كلهم من العراق؟ وهل كان ذلك على شكل جماعات أو فرادى؟ ومتى؟ وكيف كان ذلك؟ وهل قرية القلمون كانت عدما قبل مجيئهم؟...

هذه مسألة تحتاج إلى بحث واستقراء تاريخي لا يتأتى لي في هذا البحث المتواضع، ولكنها قد تبعد همة متقدة، أو ثوائم بحثا تعلق آثاره بالإجابة على مثل هذه الأسئلة، وحينئذ فقط نحظى بالجواب.

على أن فهد الرومي رجح أن يكون هذا النسب محض ادعاء؛ إذ أن من أهدافه أن يكون هذا النسب حصانة من أذى الدولة أو استخفاف الخصوم⁽²⁾. ثم إن نسبا كهذا يكفي لوحده أن يضع الشخص الذي ينتمي إليه في درجة مرموقة من السلم الاجتماعي.

وقد تعرض رشيد رضا للتشكيك في نسبه بل في عروبه وهو ما زال على قيد الحياة، من طرف أحد الكتاب الصحفيين وطالبه بإخراج الوثائق الدالة على تسلسل نسبه إلى فخيذة عربية، فكان الرد عقيما ليس فيه أي بيان أو إثبات⁽³⁾.

1.2. مسقط رأسه والوسط الذي ترعرع فيه:

ولد رشيد في 27 جمادى الأولى 1282 هـ / 23 سبتمبر 1865م بقرية القلمون من أعمال طرابلس الشام، تقع على شاطئ البحر المتوسط شمال بيروت بلبان (سورية قبل الحرب العالمية الثانية) وتبعد عن طرابلس الشام زهاء ثلاثة أميال، وأغلب سكان القرية ينتسبون إلى السادة الأشراف. هذه القرية الصغيرة "تشرف عليها قمم لبنان الشاخنة، وتكشفها صخوره البارزة، وتنتشر عليها أشجار الزيتون نفحات من عبيرها المنعش، ويغفل إليك أن القرية تزحف بيوتها وحدائقها

¹ — ذكر ذلك في مواضع عدة من مجلة المنار (ج 290/33، ج 153/35، ج 705/22)، ولا أعلم هل لهذا الادعاء ما يؤكد، وإن كان ظني فيه أنه متوارث ومشتهر عنهم بين الناس.

² — منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، الناشر: مؤسسة الرسائل، السعودية — الرياض — ط. الثانية (1403هـ — 1983م)، ج 172/1.

³ — جاء ذلك بأسلوب التهكم في جريدة تصدرها حكومة الحجاز بمكة المكرمة تحت اسم "القبلة" العدد 510 بعنوان (أعجمي أم عربي)، مجلة المنار: ج 705/22، وانظر الرد هناك أيضا من مجلة المنار وادعاء الكاتب بأن رشيد رضا يملك الوثائق المثبتة لنسبه الشريف.

من سفح الجبل إلى شاطئ البحر، لكي تغتسل في مياهه الزرقاء، سعيدة بأن تنعم بكل ما يمكن أن تجود به الطبيعة على بلدة بالجبل والسفح والسهل والبحر.

وإذا مررت بتلك القرية الجميلة السعيدة، وكنت غريباً عن الديار، فإن جميع الذين يقابلونك في طريقك بمسكون بك ويلحون عليك بأن تحط الرحال، فتأخذ نصيبك من الراحة إن كنت متعباً، أو تأخذ مؤنتك منها إن كنت قادماً على تعب، ولا يسعك إلا أن تنزل على رغبتهم، حينذاك يسير بك القوم إلى بيت المشايخ، إلى بيت آل رضا⁽¹⁾.

ويمكنك أن تتخيل تسيارك بين تلك المزارع والنسمات المنعشة تمسح وجهك برائحة الربيع العطرة، فتسري حرارتها القوية في جسمك، لتكوّن مادة غريزية غريبة للتوليد والخصب، لم تكن لتجدها في غير هذا المكان الذي تعانق فيه البحر والسهل والجبل وتآلف فيه الصخر والماء والشجر، وانتشرت فيها المزارع وأشجار الزيتون، حتى حق لها أن تسمى بـ: (سيدة القرى والمزارع)⁽²⁾.

فلا غرابة إذا في أن يكون رشيد قد اصطبغ بصبغة ذلك الوسط، وأن تكون تلك الطبيعة التي ترعرع في أحضانها قد أفرغت فيه الشيء الكثير من خصائصها، وصقلت شخصيته ليحمل أعباء الدعوة والإصلاح من بعد ذلك.

نعم فالأرياف والقرى أجود مناخاً وأصفى هواء، وهي أنفع للأبدان من المدن لاعتدال الصحة فيها وابتعادها عن الأسقام، وهي كذلك في صحة العقول، أفلا تظن أن ضعف الأبدان يورث ضعفاً في العقول أيضاً؟ وأن الإنسان يخسر من عقله بقدر ما يخسر من صحته؟ والعكس صحيح؟ وقد أدرك بعض الأغنياء هذه المزية فأنشئوا لهم بيوتاً خارج المدن يحضرونها أيام العطل ليمتعوا أسرهم بنظارة الخضرة ومنافع الشمس.

ولا غرابة أن يكون أهل هذه القرية أيضاً من أطول الناس أعماراً، يقول رشيد: "وكان فيمن خرج للقائنا مسافة نصف ساعة شيوخ وعجائز في عشر التسعين وعشر المائة من السن، وهم صائمون وصحتهم جيدة، بل مشى إلى طرابلس أكثر من واحد من هؤلاء المعمرين. وأهل القلمون يعمرن لاعتدالهم في معيشتهم ورياضتهم الدائمة بالعمل في الأرض مع جودة الهواء

¹ — من كلام الكاتب حبيب جامان في تأيينية محمد رشيد رضا، مجلة المنار: ج208/35.

² — هكذا وصفت في السجل الأعظم (دركنار) لبلاد الدولة العثمانية في الباب العالي كما يروي رشيد رضا، مجلة المنار: ج155/22.

والماء، فالخمر لا تدخل القلمون ولا يشرها أحد من أهلها، والفاحشة غير معروفة فيها والله الحمد والمنة، وهاتان الكبيرتان هما أفنك بصحة الناس من كل ما يأتيه الناس. سألت رجلاً من هؤلاء الشيوخ (هو الحاج علي طوط) عن سنه فقال: أربع وتسعون سنة. وهو يواظب على صلاة الفجر في المسجد غلساً وربما يجيئه قبل طلوع الفجر حتى في أوقات المطر والبرد، كهذه الأيام. ويمشي عدة ساعات في النهار وهو صائم. وسألت رجلاً آخر (هو السيد عبد القادر علي) عن سنه فقال: لا أدري ولكنه ذكر لي حكايات منها أنه كان ملاحاً في البحر فجاهه مرة علي طوط ليعمل معه عمل البحر فلم يقبله لأنه صغير لا يستطيع أن يحرك المجداف. فالظاهر من هذا أنه يكبره بزهاء خمس عشرة سنة، فهو قد ناهز العشرة الأولى بعد المائة أو جاوزها ولا يزال يصوم ويعمل في أرضه بالعزق وشيبه غير تام⁽¹⁾.

ولعل أكبر ما وهبته القرية لرشيد هو حب الحرية، والاستقلال الفكري، والجرأة، والبسالة... وغيرها من الأخلاق التي لا تجدها في الحواضر التي تلقن المرء الإتياع، والانضباط، والتقييد بالنظام، والانصياع للأوامر... حتى يخيل إليك أن الناس يمشون في شوارعها كأنهم آلات، كل مسير لما كلف به.

لكنك قد تعجب كل العجب عندما تعلم بأن رشيدا لا يتقن السباحة بالرغم من وقوع بيت العائلة على شاطئ البحر⁽²⁾، ولعل في ذلك دلالة واضحة على نزعتة الانعزالية التي استدعى حضورها توجه الفتي الديني منذ صغره.

قال: " وإني قد شببت فيها وأنا أعتقد أن الذين يقترفون كبائر الإثم والفواحش في الدنيا أفذاذ قليل عددهم في كل مكان، وأكثرهم في المدن أو البوادي، ولذلك كنت أحتب معاشرة أكثر الناس في طرابلس عندما كنت أطلب العلم فيها، على ما ذكرت من فضلها على غيرها، حتى إنني إلى اليوم لا أعرف جميع أسماء الذين قضيت معهم السنين الطوال في المدرسة"⁽³⁾.

هذا عن الفضائل الصحية والعقلية للبادية وقرية القلمون بالخصوص، أما الفضائل الأخلاقية

¹ — مجلة للنار: ج 874/11.

² — هذا ما ذكره السيد سمير أحمد أبو حمدان في كتاب: موسوعة عصر النهضة — الشيخ رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل — الناشر: الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب العالمي، بيروت — لبنان — ط. الأولى (1413هـ/ 1992م)، ص 14.

³ — مجلة للنار: ج 155/22.

والعلمية فالطريق الحقيقي الموصل لها هو التربية والتعليم، وهذا يتأتى في المدن أكثر من البادية.

2. الدراسة الإثنولوجية (الثقافية) :

يقول رشيد: " إن لي في هذه الدنيا وطنين: وطن النشأة والتربية، وهو سورية، فإنني نشأت في قرية القلمون، المحاورة لطرابلس الشام في ساحل الكورة من لبنان، وتعلمت في طرابلس. ووطن العمل، وهو مصر، التي أقمت فيها إحدى عشرة سنة، أدعو إلى الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي، وأقرأ الدروس وأعمل في بعض الجمعيات"⁽¹⁾. سأعتمد هذا التقسيم كأساس مرجعي في دراسة حياته المعرفية مع شيء يسير من التبديل والتفصيل.

2.1. نشأته وطفولته:

2.1.1. أثر الوالدين في تربيته وتعليمه:

أما أبوه علي رضا: فقد كان وقورا مهيبا جليلا، غلب على سائر أخلاقه الكريمة الجود والسخاء، لم يكمل تعليمه لكنه امتاز بقوة ذاكرة قوية، وعاش كذلك إلى أن توفاه الله عن ستة ذكور، أكبرهم رشيد (صاحب مجلة المنار) ومنهم ثلاثة يشتغلون بالعلم في الأزهر، وواحد في السجن متهم بالسياسة، وواحد في القرية⁽²⁾.

لم يعتن الوالد اعتناء غير معهود بولده بل يقول رشيد: " والحق أنني لا أعرف شيئا من عناية والدي الخاصة بي إلا ما ذكرت من كراهته لإقامتي في طرابلس لطلب العلم قبل بلوغي سن الرشد وثقته التامة من ديانتني وأخلاقني، خشية أن تعبت بي معاشرة أهل الهزل والمجون في المدينة (البندر) وليست هذه المنة بقليلة، فرحمه الله تعالى رحمة واسعة"⁽³⁾.

وأما أمه فاطمة: فهي كذلك من عائلة شريفة حسينية⁽⁴⁾، ويتضح من كلام رشيد عنها

¹ — مجلة المنار: ج 881/11.

² — المصدر نفسه: ج 557/8.

³ — المصدر نفسه.

⁴ — المصدر نفسه: ج 73/32.

أما كانت على قدر عظيم من الأخلاق والفضائل، وأما كانت أشد عناية به في طلب العلم من والده، وأنه كان أكثر اتصالاً بها من والده حتى أنه ورث منها الكثير من الخصال والآداب، قال: " ثم كانت أشد عناية من والدي بطلبي للعلم والاهتمام به والارتياح إلى هجري إلى مصر، إذ علمت ما لي فيها من النية الصالحة، والرجاء في التكميل بالعلم وخدمة الملة والأمة.

كانت الوالدة - أحسن الله تعالى إليها - من أسلم النساء فطرة، وأزكاها نفساً، وأطيبهن قلباً، كانت خير الأزواج لزوجها، وخير الأمهات لأولادها، وكان حظي من حبها وعطفها أكبر من حظوظ إخوتي وأخواتي؛ ولكن فيما لم يحرك غيرة أحد منهم ولا سخطه، حتى كان والدي رحمه الله تعالى يلقبني (حبيب أمه) ولا أذكر أنني عصيت لها أمراً في صغري ولا كبري.

وأعد من فضل الله تعالى عليّ أنني ورثت منها سلامة الفطرة وطيب السريرة، فلم أحمل في قلبي حقداً على مسيء ولا حسداً لذي نعمة، وكذا الاستعداد لذوق اللغة وحسن الفهم، وغير ذلك من أخلاقها وخلقها، كما ورثت من والدي - أكرم الله مثواهما - عزة النفس والشجاعة والنجدة؛ وإنما أذكر هذا تنويهاً بفضل الوالدين وتحدثاً بنعم الله عز وجل، وأعظمها العلم الصحيح بالإسلام، والعمل به، ثم وراثة النسب الشريف⁽¹⁾.

لعل هذا الميل للأم أكثر من الأب يفسر لنا شيئاً من الانعزالية التي كان يعيشها رشيد في حياته، والتي أثرت على علاقته مع أصدقائه، فهو لم يعيش عيشة المرح واللهو واللعب التي يعيشها عادة الأولاد الصغار، وقد ذكرنا من قبل أنه لا يعرف السباحة بالرغم من أنه يسكن في قرية ساحلية، ويروي لنا قصة تؤكد هذا التأويل، حيث يقول: " أذكر أنني رأيت أترابي من الأطفال مرة قد خرجوا في سماء (مطر) حفاة يمشون في الوحل رافعي أثوابهم إلى ركبهم، فاشتبهت أن أقلدهم وأنا ابن بضع سنين، فجمعت الدار فاستأذنتها في أن أخرج حافياً وألحق بهم، فلم تأذن لي، فوقفت في عتبة الدار حافياً ومددت إحدى رجلي إلى خارجها وقلت لها أحطها، قالت: لا تحطها، قلت: أحطها، قالت: لا تحطها، فكررت ذلك مراراً، فلما لم تأذن لي رجعت، وما زلت أذكر هذا لها وتذكره لي فلم أنسه، وما أبرئ

¹ - مجلة المنار: ج73/32.

نفسى من نسيان غيره"⁽¹⁾.

هذه التربية الانعزالية ترسخت في سلوك رشيد واستمرت معه في طرابلس وحتى في مصر، فكان قليل الاهتمام برفاقه الذين يدرسون معه، أو إقامة علاقة صداقة معهم، حتى أنه قضى سنين عدة إلى جوار عدد من الطلاب في مدرسته ولم يحفظ اسم أحد منهم لفترة طويلة. وإذا تعرف على شخص وحفظ اسمه فسرعان ما ينساه، لذلك كان يصطنع التفوق والمقدرة العقلية، وسرعة البديهة والفهم، فكان يبدي الضجر عندما يلجأ الأساتذة إلى شرح المواضيع بتفصيل وإسهاب⁽²⁾.

2.1.2. تعلمه:

في قرية القلمون تعلم قراءة القرآن و الخط وقواعد الحساب، على عادة التعليم في ذلك الوقت. ثم دخل المدرسة الرشدية⁽³⁾ في طرابلس الشام، وهي مدرسة ابتدائية حكومية، تدرس علوم قواعد اللغة العربية من نحو وصرف، ودروس الحساب ومبادئ الجغرافيا وعلم الحال (العقائد والعبادات)، ولما كان التدريس في هذه المدرسة باللغة التركية فإنه لم يقدّم فيها إلا سنة واحدة، ثم لأنها كما يقول تخرج موظفين حكوميين، وهو لا ينوي العمل في السلك الوظيفي الحكومي، ولأنها تلتزم اللغة التركية دون العربية، وأعتقد أنها كانت رغبة أبيه أيضا⁽⁴⁾.

ومن ثم تحول إلى المدرسة الوطنية الإسلامية عام 1300هـ وكان مستواها أعلى وأرقى من المدرسة الرشدية، كما أن التعليم فيها باللغة العربية إلى جانب التركية والفرنسية، وكان بإمكان رشيد فيها أن يتقن لغات ثلاثاً، العربية والتركية والفرنسية، غير أنه انكب على إتقان اللغة العربية ولم يول أي اهتمام للغتين الأخرين، ما سبب له ندماً كثيراً وخسارة كبيرة بعد ذلك حينما أدرك أن لها فوائد حمة في خدمة الإسلام والإطلال على ثقافة الغرب.

¹ — مجلة المنار: ج 73/32.

² — رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل: سيم أبو حمدان، ص 16.

^{*} — هي الابتدائية العالية، فالتعليم الابتدائي في ذلك الوقت يشمل ثلاثة أنواع من المدارس وهي: مكاتب الصبيان التي يمكن تشبيهها بمعاهد تربية الأطفال في أواسط أوروبا والمدارس الابتدائية أو المدارس الابتدائية الحقيقية والمدارس الرشدية أو المدارس العالية الابتدائية، مجلة المنار: ج 2/494.

^{**} — حيث قال عن أخيه " وكان يضمن به على المدن خوفاً على أخلاقه، ويجب أن يطلب العلم في غير المدارس الرسمية " مجلة المنار: ج 97/15.

فدرس فيها العلوم العربية والشرعية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية، وكان منشئ هذه المدرسة ومديرها هو أحد علماء سوريا الأستاذ الأزهرى الشيخ — محمد حسين الجسر —⁽¹⁾ جمع بين علوم الأزهر والعلوم العصرية، ونظرا لازدواجية التعليم فيها بين العلوم الشرعية والعلوم العصرية، لم تجعلها الحكومة العثمانية في عداد المدارس الدينية التي يعفى طلابها من الخدمة العسكرية، فكان ذلك سببا لتوقفها وتوزع طلابها بين مدارس بيروت وطرابلس، إلا أن محمد رشيد رضا استقر في طرابلس يتلقى العلوم على شيوخها ولم يلتحق بتعليم منظم، واكتسب كثيرا من معارفه ومعلوماته بقراءته الشخصية وجهوده الذاتية وتوجيه بعض العلماء له.

هكذا كانت بدايته في التعليم حيث حفظ وهو صغير الألفية لابن مالك في النحو والصرف وطالع فيما بعد عددا من شروحها، ودرس جملة من كتب الدين وكتب العلم القديمة والعصرية إلى جانب الصحف والمجلات، وتلقى علوم اللغة العربية على يدي شيخه حسين الجسر — صاحب الرسالة الحميدية في مناقشة آراء الغربيين في الإسلام والرد على مفتريات الخصوم وطعوتهم —⁽²⁾، وكان يرى أن الأمة لا يصلح حالها أو ترتقي بين الأمم إلا بالجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا على الطريقة العصرية الأوربية مع التربية الإسلامية الوطنية، وكان لهذا الأستاذ الأثر الكبير الذي تركه في تكوين رشيد رضا العلمي والإصلاحي حتى نال على يديه إجازة التدريس عام 1315هـ/1898م التي يسميها العالمية تشبيها لها بشهادات الأزهر.

¹ — حسين بن محمد بن مصطفى الجسر (1261 - 1327 هـ = 1845 - 1909 م): عالم بالفقه والادب، من بيت علم في طرابلس الشام. له نظم كثير. ولد وتعلم في طرابلس، ورحل إلى مصر، فدخل الأزهر سنة 1279هـ، فاستمر إلى 1284 هـ. وعاد إلى طرابلس، فكان رجلها في عصره، علما ووجاهة. وتوفي فيها. من كتبه (الرسالة الحميدية في حفيضة النديانة الإسلامية) و (الخصون الحميدية) في العقائد الإسلامية، و (برهنة الفكر) في ترجمة أبيه، و (إشارات الطاعة في حكم صلاة الجداعة) و (رياض طرابلس الشام) عشرة أجزاء، مقالات له نشرها في جريدة (طرابلس) وهو منشئ هذه الجريدة، و (الكواكب الدرية في الفنون الأدبية) ويقارب المحفوظ من نظمه عند أسرته ثلاثة عشر ألف بيت. وآل الجسر، أصلهم من مصر، يرجح أن سلفهم نزع من دمياط حوالي سنة 1170 هـ. الأعلام: الزركلي، ج2/258.

^{*} — وحدته مطبوعا طبعة قديمة تحت عنوان: الخصون الحميدية للمحافظة على العقائد الإسلامية، عدد صفحاته 207 صفحة، مقسم إلى مقدمة وبابين، أما الباب الأول ففيه ستة فصول عني فيها يقضايا الإيمان بالله ورد الشبهات العقلية التي يبدو تناقضها مع النصوص الشرعية، وأما الباب الثاني فتحدث فيه عن بقية أركان الإيمان بأسلوب عقلي علمي، اهتم بمقابلة أصوله وتصحيحه رضوان علي رضوان، مطبعة الرحمانية — مصر — تحت رقم 35.

وتتلمذ كذلك على عدد من مناصيح طرابلس أمثال الشيخ: محمود سنايه⁽¹⁾ وهو عالم سوري
أزهري حصل على إجازة ثمانية عشر علما، درس على يديه علوم الحديث وفقه الشافعية.
ثم استكمل علوم الحديث رواية ودراية وجرحا وتعديلا على يد الشيخ محمد القافقجي⁽²⁾
فأصبح بإمكانه الوقوف على صحيح الحديث من ضعفه وتخريج الأحاديث ودراسة متنها
وسندها.

ونرى ان شخصية محمد رشيد رضا قد ساهمت جهات مختلفة في تكوينها بين والده
ووالدته وقربته واساتذته الذين تتلمذ عليهم في المدارس او خارجها.
كما كان لمطالعاته الذاتية الاثر البالغ في توجيهاته من بعد، ككتاب إحياء علوم الدين لابي
حامد الغزالي والذي يقول عنه: "إنه أول كتاب ملك عقلي وقلبي"⁽³⁾ فكان له أثرا كبيرا في دينه
وأخلاقه وعلمه وعمله.

وقرأ في الفقه الشافعي "اليواقيت والخواهر" و"الميزان للشعراني" ثم توجه إلى كتب ابن
تيمية وابن القيم فقرأ لهما كثيرا واستشهد بأقوالهما ونقل عنهما وطبع كثيرا من كتبهما معلقا
على بعضها مثلها لابن تيمية "الصوفية والفقراء" و"قاعدة حليلة في التوسل والوسيلة" و"
الاجتماع والافتقار في الخلف بالطلاق" و"حلاف الأمة في العبادات" و"مدارج السالكين
بين إياك نعبد وإياك نستعين" لابن القيم و"إغاثة اللهفان" له أيضا⁽⁴⁾.

¹ - محمود بن محمد بن عبد الله سنايه (1228 - 1308 هـ - 1813 - 1890 م): فاضل، من أهل طرابلس الشام،
تعلم بمصر، من كتبه (حاشية على من البيهقونية في مصطلح الحديث - مطبوع) و (نثر الدراري - مطبوع) حاشية على شرح
الشعراني في المنطق، و (حاشية على ترميزه أبو صبري) و (تعليل على شرح النصارى) في المنطق، وان سنايه شرح من كتب
الربيع، مطبوع، من أحدهم كان عداءا وقلبا والدماء تشبها له هذا الأعلام للبركلي: ج 186/7 - 186

² - محمد بن خليل بن إبراهيم، أبو الخناس القافقجي: (1224 - 1305 هـ - 1809 - 1888 م) عالم بالحديث، فقه حتى
باحث، من أهل طرابلس الشام، ولد وتلقى مبادئ العلوم فيها، ورحل إلى مصر سنة 1239 هـ، فتنقه في الأزهر وأقام 27 سنة،
وعاد إلى بلده، ومات حاجا محكفا، كان مسند بلاد الشام في عصره، قال صاحب فهرس الفهارس: وعلى أسانيد اليوم المنار في
عالم بلاد مصر والشام والحجاز، له نحو 100 كتاب، منها (معادن الأتني في الأسانيد العوالي - مطبوع) وهو ثبت دكر فيه مناصبه، و
(ربيع الجنان في ترميز الترمذي) و (رفع الأعلام الساقية في الأحاديث المساقية - مطبوع) و (الانوار الساقية في آداب الصوفية)، الأعلام
للبركلي: ج 118/6. وينظم كذلك: فهرس الفهارس والأثبات ومعجم للعاجم وللشيخات ولللسلطات، لعبد الحفي عند الكبير
الكناني، نشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت - ط. الثانية (1982م)، ت: إحسان عباس، ج 105/1.

³ - مجلة المنار: ج 453/8.

⁴ - المصدر نفسه: ج 332/3.

ومن أبرز كتب الأخلاق تأثيراً في نفسه كتاب " تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراف " لأحمد بن محمد بن مسكويه، كما طالع كتابي: " الاعتصام " و" الموافقات " للشاطبي، ومقدمة ابن خلدون، وقرأ في الأدب كتاب " خزانة الأدب " لابن حجة الحموي، و" مقصورة ابن دريد"، كما اهتم اهتماماً خاصاً بالأناجيل فقرأها وانتقدها مستشهداً بنصوصها والنقل عنها، وكذا كتب وجرائد بعض أدباء النصارى ومفكريهم ومبشريهم.

شيئاً فشيئاً تنوعت مصادر الثقافة عند رشيد رضا فشملت الدراسات اللغوية والنحوية والدينية والأخلاقية والكتب الأدبية والشعرية والاجتماعية، ثم بعض كتب العلوم العصرية والصحف والمجلات، وكذا كتب النصارى ومجلاتهم.⁽¹⁾ ويصف الشيخ محمد مصطفى المراغي ثقافته قائلاً: " كان السيد محمد رشيد رضا محيطة بعلم القرآن، وقد رزقه الله عقلاً راجحاً في فهمه وخدمة أسراره وحكمه، واسع الإطلاع على السنة وأقضية الصحابة وآراء العلماء، عارفاً بأحوال المجتمع والأدوار التي مر بها التاريخ الإسلامي، وكان شديد الإحاطة بما في العصر الذي يعيش فيه، خبيراً بأحوال المسلمين في الأقطار الإسلامية، ملماً بما في العالم من بحوث جديدة وبما يحدث من المعارك بين العلماء وأهل الأديان".⁽²⁾

على هذا النحو كانت نشأة رشيد رضا نشأة دينية خالصة، وسرعان ما بدأ يكتب في الصحافة⁽³⁾ وغشي المساجد والمحافل العامة للوعظ والإرشاد، وكان لقراءته لبعض كتب التصوف كما أسلفت وكذا معاشرته لأهل الطرق في طرابلس أثر واضح في توجهه الصوفي في بداية حياته، فانتسب إلى الطريقة النقشبندية⁽⁴⁾ إلا أنه سرعان ما تخلص منها بعدما شاهد عياناً ما يصنعه أصحاب هذه الطريقة في أذكارهم من شطحات وطقوس صوفية، فكان لذلك أثر كبير في تحديد موقفه الفكري الناقد إزاء التصوف ومريديه.

والواقع إن هذه الفترة من حياة رشيد رضا يكتنفها الكثير الغموض؛ مما يجعلنا نعجز عن

¹ — محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية : أحمد الشوابكة، ص20.

² — عبد الحميد بن باديس حياته وآثاره: عمار طالي، الناشر: دار البقعة العربية، سوريا — دمشق — ط. الأولى، (1968م)، ج4/ص 196 — 197.

³ — حيث كتب مقالات قليلة في جريدة (طرابلس) التي كان يشرف على إدارتها شيخه حسين الجسر. رشيد رضا الصحفي والفسر: الشرباصي، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، مصر — القاهرة — بلون: ط. (1977م)، ص10.

⁴ — طريقة صوفية فارسية تسربت إلى العراق وسورية وتنسب إلى صاحبها محمد بن محمد هاء الدين البحاري المتوفى 791هـ/1389م — مؤسس الطريقة — (راجع فصل: نقشبند بدائرة المعارف الإسلامية، ج3، ص899 — 900.

إدراك ما حصل لرشيد من تطور معرفي على وجه التحديد، فالمصادر لا تمدنا بدقة كيف حصل على معارفه، كيف تتلمذ على مشايخه، ومتى التحق بهم، وماذا درس عليهم، فالمعلومات مسرودة بصورة واحدة في كل المصادر، ولعل السبب في ذلك أنها تعتمد ما ذكره هو في ترجمته لحياته، متجاهلة ذاك الغموض الحاصل في بعض الجوانب منها، فحياة رشيد في طرابلس مختزلة جدا مع أهميتها في تكوينه المعرفي الذي سيظهر أثره لاحقا في مصر.

ولا ندري على وجه التحديد كيف تدرج رشيد في تكوينه المعرفي غير ما قيل لنا من تأثير شيخه محمد حسين الجسر، أو ما قام به بالموازاة مع ذلك من تتلمذه على بعض المشايخ الآخرين، لكن هذا لا يكفي ليفسر لنا نبوغ رشيد في علم الحديث، والفقه، والتفسير، وعلم الكلام، وعلم اللغة والبيان، وعلم السلوك والتصوف... وما إلى ذلك من العلوم التي ترجمها عمليا في مجلته (المنار) لاحقا، وظهر فيها بصورة العالم الحاذق المتمكن، خاصة إذا علمنا أن المدارس التي التحق بها لم يدم بقاؤه فيها طويلا، فمدرسة الرشدية غادرها بعد سنة واحدة من التحاقه بها، ومدرسة حسين الجسر سرعان ما أغلقت للأسباب التي عرفناها من قبل.

لكن يشد انتباهنا في المرحلة الأولى من حياة رشيد المعرفية، لقاؤه مع حسين الجسر واهتمامه به، حتى كان له يمثل ما كان من الشيخ درويش بالنسبة لأستاذه محمد عبده، فحسين الجسر أحس بعمق الهوة وبعد الشقة بين العلوم الدينية والعلوم الكونية، وأدرك خطورة النتيجة المترتبة عن هذا التنافر والتباعد، وانطلاقا من قناعته بحاجة كلا العلمين لبعضهما البعض، أسس مدرسته (المدرسة الوطنية الإسلامية) كما علمنا على النمط العصري جمع فيه بين العلوم الدينية والعلوم الكونية، خاصة وقد كان في طرابلس دواع كافية لنشوء هذا الإحساس بوجود مدارس مسيحية ومدارس وطنية تقتدي بالنموذج الغربي في التربية والتعليم، وليس ثم من حل لهذا الواقع المنذر بالخطر على العقيدة والدين، غير المزاجية بين العلوم الدينية والكونية معا للتصدي لما انتشر من شبهات عقلية وعلمية ظلت المدارس الدينية في غفلة عنها.

وعلى هذا الأساس أيضا كان انتقاده للشعر، على " أن الشعر ينبغي أن يكون في كل عصر مناسبًا لحالته، وأنه ينبغي للمشتغلين بهذه الصناعة أن ينظموا في المواضع الشريفة، ويصوغوا

المعاني الجديدة التي تعطيها الاختراعات الصناعية والاكتشافات العلمية⁽¹⁾ وتحقيقاً لذلك نظم قصيدة نشرت فيما بعد في مجلة المنار⁽²⁾، وتأثراً بهذه النظرة الواقعية للشعر نظم رشيد رضا أيضاً قصيدة على الطراز العصري كما فعل أستاذه⁽³⁾.

وحسبنا هذه النظرة النهضوية عند محمد حسين الجسر، فهي وحدها كافية في الدلالة على عظمة الرجل وقيمته الإصلاحية، ومع أنه كان متابعاً لكل جديد يصدر من مجلة العروة الوثقى حتى أن رشيداً وجد كل ما فاتته من أعدادها عنده⁽⁴⁾، إلا أن هذا التوجه لم يكن تابعاً من وحيها وإنما كان ذاتياً أملته عليه فطنته ونباهته من خلال الواقع الذي يعيشه⁽⁵⁾.

هذا الرجل أحسبه هو الذي أبدع رشيداً ولولاه ما كان كما كان.

نعم فقد رافقه منذ صباه يندرسه في مسجد القلمون، واستمر ذلك في طرابلس لمدة ثمان سنوات حتى نال منه الإجازة، وحتى بعد رحلة رشيد إلى مصر ظل يرأسه ويستشيريه في بعض القضايا التي تخص المنار.

ومن أعظم ممن محمد حسين الجسر على رشيد رضا أن الفضل يرجع إليه في تعليم رشيد رضا منهج الاستدلال والبحث والوقوف عند الدليل حتى وإن خالف المذهب⁽⁶⁾، هذه الفضيلة التي اتسمت بها كتابات رشيد رضا من بعد وانطبعت في جل مواقفه إن لم نقل كلها، لا أرى لها مصدراً غير هذا الشيخ.

وجملة القول وباعتبار ما اعتقده من أن وراء كل مبدع مبدع أبده: فإن محمد رشيد رضا

¹ — مجلة المنار: ج 1/191، ج 1/309.

² — انظر القصيدة في مجلة المنار: ج 1/309، ج 1/416.

³ — المصدر نفسه: ج 1/191.

⁴ — المصدر نفسه: ج 2/337.

* — صدر أول أعداد العروة الوثقى في باريس، 13 مارس 1884م / 15 جمادى الأولى 1301هـ، والتحق محمد رشيد رضا بمدرسة محمد حسين الجسر في نفس السنة، فإذا قبلنا تجوزاً أن رشيداً التحق بالمدرسة في أول سنة أنشأت فيها، فمن غير المعقول أن يكون الرجل تفتن للدور النهضوي والإصلاحي الذي يمكن أن تأديه المدرسة الدينية العلمية، ويسعى لإنشائها في الدوائر الحكومية، ويجسدها فعلياً، كل ذلك في مدة أقل من سنة.

** — صلى رشيد رضا بأستاذه حسين الجسر قال: " فرفعت يدي عند الركوع والقيام منه ومن التشهد الأول كما هو دأبي فلما فرغنا من الصلاة قال لي أحد الشيوخ من الشافعية وكان حاضرًا الصلاة: هلا تركت رفع اليدين أدباً مع أستاذك ؟ فقلت: ما علمني أستاذي أن أترك السنة أدباً معه". مجلة المنار: ج 5/393.

هو صناعة محمد حسين الخسر وإن اشتركت في صقله بعض الأطراف الأخرى. هذه الصناعة كانت أقرب إلى التراثية النقلية، بحيث تنقصها العقلانية وحركة الواقع، وهذا طبيعي لأن الشيخ كان منجذبا أكثر إلى التراث، فأنحصرت ثقافة التلميذ فقط في استحضار الموروث العربي الإسلامي، وبناء مصادره المعرفية من لغة وبلاغة ورفائق وحديث... وغيرها. هذه الثقافة النقلية سيكون لها أثر بالغ في مستقبله الصحافي والنقدي فيما بعد. هكذا كانت ملامح الثقافة في المرحلة الأولى من حياة رشيد رضا المتمثلة في طفولته، قبل أن يكشف " العروة الوثقى " التي كانت نقطة تحول حياته بعد ذلك.

2.1.3. تأثيره بالعروة الوثقى:

من مصادر رشيد رضا — كما أسلفت — الصحف والمجلات، إذ طالع جرائد ومجلات عصره، وداوم على مطالعة مجلة "المقتطف" منذ أول عهده بالدراسة على يد شيخه حسين الخسر إذ كان من بين مشتركيها⁽¹⁾.

والاهتمام بهذا اللون من الثقافة شأن أليه أيضا كما يدل على ذلك وجود نسخ من مجلات العروة الوثقى⁽²⁾ التي كان يصدرها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بباريس في خزانة والده، ولعل ثقافة الجرائد والمجلات هذه كانت هي السائدة والأكثر اتساعا وانتشارا.

اشتغل رشيد بطلب العلوم وسلك معه طريق التصوف، فنفعه التصوف في التحرر والانكباب على طلب العلم من جهة، وحجب عنه الواقع من جهة ثانية، قال: " وقد غلب علي الزهد وبغض الحكام والمسرفين من أهل الدنيا حتى كنت أنكر على من أراه منهم كل منكر يأتيه..."⁽³⁾. وبقي على هذه الحال حتى جاء اليوم الذي قرأ فيه العروة الوثقى فوافق الذي فيها هوى في نفسه، وحركت مشاعر كامنة في صدره، قال واصفا ما أحدثته هذه المجلة من انقلاب في فهمه وفكره: "... فقرأتها بشوق ولذة، ففعلت في نفسي فعل السحر... وانتقلت بذلك إلى طريق جديد في فهم الدين الإسلامي، وهو أنه ليس روحانيا أخرويا فحسب، بل هو دين روحاني جسماني، أخروي دنيوي، من مقاصده هداية الإنسان إلى السيادة في الأرض بالحق، ليكون

¹ — محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية : أحمد الشرايكة، ص20.

² — صدر من هذه المجلة بباريس ثمانية عشر عددا فقط أولها في 13 مارس 1884م (15 جمادى الأولى سنة 1301هـ) وآخرها في 17 أكتوبر سنة 1884م (ذي الحجة سنة 1301هـ)، الأعمال الكاملة: محمد عمارة، ج1/28-29.

³ — تاريخ الأستاذ الإمام: ج1/84.

خليفة الله في تقرير المحبة والعدل".⁽¹⁾

فالتأثير التي أحدثته العروة الوثقى في نفس رشيد رضا كان كبيرا جدا، انتقلت به من السكون إلى الحركة، فأثارت لديه تساؤلات كثيرة تتعلق براهن المسلمين ومستقبلهم، وهدته إلى أسباب الفساد وطرق إصلاحها، قال: "وأكبر أثرها عندي وأنها هي التي وجهت نفسي للسعي في الإصلاح العام بعد أن كنت لا أفكر فيمن بين يدي، وأرى الواجب علي أن أظهر في دروسي العقيدة الصحيحة والأخلاق الفاضلة، وأمر بالمعروف وأنها عن المنكر وأنفر من المعاصي وأنا لا أعلم سبب الفساد الذي فعل في العقائد والأخلاق ما فعل، ودفع المسلمين إلى مزلق الزلل، حتى هدتني "العروة الوثقى" إلى المناشئ والعلل"⁽²⁾.

ويبدو لي أن رشيدا قد بلغ درجة من الاستعداد التام، ما احتاج معه فقط إلى شرارة تنبعث نحوه من أي جهة واعية عارفة تُعرفه بالدرب الذي يجب أن يسلكه، هذا الاستعداد هو (نقطة الإقلاع)⁽³⁾، وقد حصل عنده من جهتين:

— الأول: أن قد اجتمع له من العلم ما يؤوله لفهم أبعاد الإصلاح والنهضة اللذان دعا إليهما جمال الدين وعبداه من خلال العروة الوثقى، فلو قرأها قبل اكتمال التحصيل العلمي اللازم، ما كانت لتحدث فيه تلك الهزة العنيفة والشعور السحري.

— الثاني أن رشيدا كان يحمل بوادر الإصلاح والتغيير قبل قراءته للعروة الوثقى، والشواهد على ذلك كثيرة مما كان يمارسه من الدعوة والوعظ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

نعم قليلون هم أولئك الذين يحظون بالنور الذي حظي به رشيد رضا رغم تبخرهم في صنوف العلم وغيرهم المفرطة على الإسلام، لكن هذه الخطوة كأها كشف قدسي يبعثه الله في قلب عبد من عباده المؤمنين العارفين، فإذا بنفسه تسمو وترتفع حتى ينقشع أمامها جوهر الدين وحقيقته، ويصر طريقه الصحيح ومعالمه، فتتغير نظرتة للأشياء بل للكون كله، وتعلو روحه عن سفاسف الأمور وشكلياتها، لتتشغل بعظائم الأمور حتى تفتنى فيها.

وإذا أنا قلت عن تلك الخطوة (بأها كشف قدسي) فهذا لا يعني أنها تخرج عن أسس العلم

¹ — تاريخ الأستاذ الإمام: ج 1/84.

² — رشيد رضا الإمام الجهادي: إبراهيم أحمد العدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر، مصر — القاهرة

— بدون ط. ت. ص 77.

* — هي ترجمة لكلمة To take off الإنجليزية يقال للطائرة عندما تبلغ حدا سميئا من السرعة تكون بها جاهزة للإقلاع.

ومقاييسه، وإنما أقصد أن من حظ المرء ومن فضل الله عليه أن يوجد في الزمن المناسب والمكان المناسب وعلى الهيئة المناسبة، حتى يحصل له الإقلاع في أي فن من الفنون، وقليل هم المحظوظون بذلك. ولذلك كانت (نقطة الإقلاع) هي حصيلة ضرب (الشخص المناسب) في (الزمن المناسب) في (المكان المناسب)، وليس بإمكان المرء إلا أن يهيئ نفسه للإقلاع، أما تحقق نقطة الإقلاع فعلياً فذلك من تصريف الباري حلا وعلا.

فرشيد إذاً كان مهيناً للإقلاع، إلى أن جاءت اللحظة الحاسمة التي قرأ فيها العروة الوثقى فحصل له ما حكاه عن نفسه من الانقلاب في فهم الإسلام⁽¹⁾، قال: "وأحدث لي هذا الفهم الجديد في الإسلام رأياً فوق الذي كنت أراه في إرشاد المسلمين فقد كان همي قبل ذلك محصوراً في تصحيح عقائد المسلمين ونهيمهم عن المحرمات، وحثهم على الطاعات، وتزويدهم في الدنيا، وكنت مجداً في ذلك حيث كنت حتى ما أردت ترويح النفس في بعض قرى الكورة (من لبنان) أخذت معي مثل كتاب (الزواجر عن اقتراف الكبائر)⁽²⁾ لأتوكأ عليه في المواعظ التي كنت أبتها في كل مجلس فتعلقت نفسي بعد ذلك بوجوب إرشاد المسلمين عامة إلى المدنية والمحافظة على ملكهم ومباراة الأمم العزيزة في العلوم والفنون والصناعات وجميع مقومات الحياة فطفت أستعد لذلك استعداداً"⁽³⁾.

ومن ثم هب إلى لقاء جمال الدين الأفغاني، فأبلغه رسالة بواسطة صديقه عبد القادر المغربي⁽⁴⁾ الذي سافر إلى الأستانة، يثني فيها على جمال الدين أي ثناء ويمدحه ويعلي من شأنه، ويسأله في آخرها الالتحاق به قائلاً: "وما أعذرني وأنا أعد قريكم أفضل القربات؛ ولقاؤكم غاية

¹ — يراجع كتاب رشيد رضا الإمام المجاهد لإبراهيم أحمد العدوي ص 77 — 86. فإنه حقق في مواطن تأثير أعداد العروة الوثقى في رشيد رضا بشكل جيد، وأضه لم يسبق إلى مثل هذا العمل.

² — لأبي العباس أحمد بن محمد بدر الدين بن محمد بن حجر الهيتمي (909هـ — 973هـ).

³ — تاريخ الأئمة الإمام: ج 84/1 — 85.

⁴ — عبد القادر بن مصطفى المغربي الطرابلسي: (1867م / 1956م) أصله من البلاد التونسية من بيت "درغوت" ومولده في اللاذقية، ونشأ في طرابلس الشام، من العلماء باللغة والأدب، اتصل بالأفغاني ومحمد عبده، ورغبه الثاني بالسفر إلى مصر، فقصدتها (سنة 1905م) أي السنة التي توفي فيها محمد عبده. وانصرف إلى الصحافة وكتب كثيراً في الجزائر، — تولى منصب نائب المجمع العلمي العربي بدمشق، أصدر جريدة "البرهان" في سورية بعد إعلان الدستور العثماني (1908م) وأقفلها عند ابتداء الحرب العامة الأولى (1914م): له محاضرات كثيرة ألقاها بالمجمع، والعديد من المؤلفات: كـ: (الاشتقاق والتعريب)، (البيئات)، (الأخلاق والواجبات)، (مذكرات جمال الدين الأفغاني)، (تفسير جزء تبارك)، (على هامش التفسير)، أصيب بصدمة سيارة في القاهرة فوُجِع في أحد مستشفياتها قريبا من ثلاثة أشهر، وسافر إلى دمشق، فلم يعيش كثيراً وتوفي بها. ينظر: الأعلام للزركلي، ج 47/4.

الغايات، وإني أسير كتابي هذا ليكون مستمنحا عواطفكم، ومستجديا مكارمكم، قبولي لديكم بصفة مريد يتلقف الحكمة، وتلميذ يقوم بالخدمة"⁽¹⁾.

لكن المغربي كتب له أنه اجتمع بالسيد وأنه أثنى على كتابه إلا أنه يعتذر له عن عدم الكتابة إليه إذ ليس لديه قلم ولا دواة ولا ورق، بمعنى أنه كان ممنوعاً من الكتابة، أو مكاتباً للناس. ولم يتمكن رشيد من لقاء الأفغاني إلى أن توفي في (1314هـ / 1897م) وسعى إلى الاتصال بتلميذه وورثت حكمته محمد عبده.

ومن نقطة الإقلاع هذه تبدأ المرحلة الثانية من حياة رشيد رضا.

2.2. مع الأستاذ محمد عبده:

2.2.1. في طرابلس:

بعد أن أوقفت العروة الوثقى عن الصدور من طرف السلطات الفرنسية وبإيعاز من الإنجليز لما عاينوه من خطرهما على مصالحهم، توجه محمد عبده نحو بيروت وكان في هذه الفترة منفيًا بتهمة الاشتراك في الثورة العراقية، وقام بالتدريس في المدرسة السلطانية ببيروت، وإلقاء دروسه التي جذبت طلبة العلم بأفكاره الجديدة ومحامته الذكية، وكان الشيخ محمد عبده قد أعرض عن السياسة، بعد فشل الثورة العراقية ثم إيقاف العروة الوثقى، ورأى في التربية والتعليم السبيل الوحيد للإصلاح والنهضة، فركز جهده في هذا الميدان، وما لبث أن ظهر فضله وسطعت شمس.

في هذا الوقت كان رشيد رضا يتلقى دروسه في طرابلس، وعلى الرغم من طول المدة التي مكثها الشيخ محمد عبده في بيروت والتي بلغت خمس سنوات⁽²⁾ فإن الظروف لم تسمح لرشيد رضا بالانتقال إلى المدرسة السلطانية والاتصال بالأستاذ الإمام مباشرة، والتلمذ على يديه، لكنه كان شديد الإعجاب به وأشد المدافعين عنه والمتحمسين له هو والسيد الأفغاني، حتى لم يعد أحد يجراً على الطعن فيهما أمامه⁽³⁾، وكان حريصاً على اقتفاء أثره في طريق الإصلاح، إلى أن سنحت له الفرصة على استحياء للالتقاء بالأستاذ الإمام مرتين في طرابلس، مرة حين قدم إليه في زيارة لصديق له؛ ومرة تلبية لدعوة كبار رجالها، ازداد فيهما تعلق رشيد

¹ — تاريخ الأستاذ الإمام: ج 1/87.

² — رشيد رضا الإمام المهادن: العلوي إبراهيم أحمد، ص 89.

³ — تاريخ الأستاذ الإمام: ج 1/85.

رضا بأستاذه، وقوي إيمانه به وبقدرته على أنه خير من يخلف (جمال الدين الأفغاني) في ميدان الإصلاح وإيقاظ الشرق من سباته.

والمهم في هذه المرحلة أن قراءة رشيد لمجلة العروة الوثقى ولقاءه المتكرر بمحمد عبده - خاصة في المرة الثانية - ، كان عاملاً هاماً في انتقاله من الطريقة الصوفية إلى الدعوة السلفية. هذا الذي جرى لرشيد عظيم الفائدة في باب التعلم والبحث عن الحقيقة، إذ على المرء أن لا يمكنه في طلب العلم على شيخ واحد، أو مدرسة واحدة، أو منهج واحد، بل عليه أن يتنقل من فن إلى آخر، حتى يحصل له التنوع في المعرفة، وينتفع من فوائد الاختلاف، ولا عجب إذا ما وعينا هذه الفائدة الجليلة في اختلاف المشارب والمنابع، أن نسمع أناساً يخذرون مرديهم أن لا يسمعون لغيرهم ولا يقرؤوا كتب مخالفيهم، ولا يتعلموا إلا منهم، كما أنهم لا يترددوا من أجل إبقائهم في حظيرتهم في استعمال كل شكيمة أو لجام، وقد عرضت فيما سبق أثر البرادام على التحصيل، فمن اللغو إطالة الحديث فيه هنا أيضاً.

2.2.2. في مصر:

لم يلبث محمد عبده أن عاد إلى مصر سنة 1306هـ، بعد أن كان محكوماً عليه بالنفي من القطر المصري وملحقاته مدة ثلاث سنوات من 13 صفر 1300هـ / 24 ديسمبر 1882م وانتهت في أوائل سنة 1303هـ / آخر سنة 1885م، كانت مليئة بالإنتجازات العظيمة اتجه فيها إلى التعليم والإصلاح.

رجع محمد عبده إلى مصر وترك وراءه فتى مولعاً بحبه وشغوفاً بحكمته، فلم يجد هذا الأخير مخرجاً له للعمل في ميدان الإصلاح في ظل ضيق الاستبداد العثماني غير الهجرة إلى مصر للاتحاق بقدمته هناك، فهاجر إلى مصر طلباً للحرية التي فتزل الإسكندرية في مساء الجمعة (8 من رجب 1315 هـ / 3 من يناير 1898م) ، وبعد أيام نزل القاهرة والتقى بالأستاذ الإمام ، لتبدأ رحلة جديدة لرشيد رضا كانت أكثر إنتاجاً وتأثيراً في تفكيره ومنهجه الإصلاحية.

ولم يكف بمضي شهر على نزوله القاهرة حتى صارح شيخه بأنه ينوي أن يجعل من الصحافة ميداناً للعمل الإصلاحي ، وكان رشيد قد زاول مهنة الصحافة في طرابلس مذ كان تلميذاً عند محمد حسين الجسر، واشتهرت مقالاته بعد ذلك بقوة المعنى والأسلوب، ودارت مناقشات طويلة بين الإمامين الجليلين حول سياسة الصحف وأثرها في المجتمع ، وبين

التلميذ لشيخه بأن الهدف من إنشائه لهذه الصحيفة هو التربية والتعليم، ونقل الأفكار الصحيحة لمقاومة الجهل والخرافات والبدع ، وهي أفكار لا ينكر جدواها محمد عبده فهي آخر ما استقر عليها رأيه بعد فشل الخط السياسي، لكنه قد عاين أيضا إيقاف العروة الوثقى، وفي الأخير أقنع رشيد شيخه بالفكرة وذكر له أنه مستعد للإتفاق عليها سنة أو سنتين دون انتظار كسب منها.

مجلة المنار :

استقر رأي الإمام على اختيار اسم (المنار) لهذه الصحيفة الأدبية، وأوضح لرشيد أموراً يجب مراعاتها في هذه الصحيفة الجديدة:

1. ألا تتحيز للحزب من الأحزاب.
2. ألا ترد على جريدة من الجرائد التي تتعرض لها بدم أو انتقاد.
3. ألا تقدم أفكاراً أحد من الكبراء.

وبعد جهد حيار متواصل قام به الشاب محمد رشيد رضا، وفي الشهر التالي من وصوله مصر أصدر العدد الأول من صحيفة المنار في ثمان صفحات بتاريخ (22 من شوال 1315هـ - 17/ مارس 1898م).

في السنة الثانية حول صحيفة المنار إلى مجلة شهرية تنشر الكثير من المقالات لكبار الكتاب. وفي السنة الثالثة أفردت المجلة إلى جانب المقالات التي تعالج الإصلاح في ميادين المختلفة باباً لنشر تفسير الشيخ محمد عبده، إلى جانب باب لنشر الفتاوى والإجابة على ما يرد للمجلة من أسئلة في أمور اعتقادية وفقهية، وأفردت المنار أقساماً لأخبار الأمم الإسلامية، والتعريف بأعلام الفكر والحكم والسياسة في العالم العربي والإسلامي، وتناول قضايا الحرية في المغرب والجزائر والسنام والهند.

وأوضح محمد رشيد رضا قدرة خارقة على الكتابة بأسلوب رفيع وسلس، وصار المنار ميداناً ينشر آراء الأستاذ ويشرحها للناس، فلم تمض خمس سنوات على صدور المجلة حتى أقبل عليها الناس، وانتشرت انتشاراً واسعاً في العالم الإسلامي، واشتهر اسم صاحبها حتى عُرف باسم رشيد رضا صاحب المنار ، وعرف الناس قدره وعلمه، وصار ملجأهم فيما يعرض لهم من مشكلات، كما جاء العلماء يستزيدون من عمله، وأصبحت مجلته هي المجلة الإسلامية الأولى في

العالم الإسلامي كله، وموئل الفتيا في التأليف بين الشريعة والعصر.
كان هذه الشهرة والنجاح ثم قاس ألم رشيد رضا كثيرا، فقد حاول بعض تلاميذ الأستاذ الإمام الحاسدين الناقمين على رشيد اللبناي الأصل أن يوقعوا العداوة بينه وبين معلمه للظفر بخلافة الدعوة من بعده، لكن إخلاص محمد عبده وصفاء سريرته، جعله يغضب غضبا شديدا عندما كاشفه أحدهم بذلك وقال لهم: "ليس فيكم كلكم أحد مثله، أو يقوم مقامه... إن الله بعث إلي هذا الشاب ليكون مددا لي في حياتي ومزيدا في عمري، ولأن في نفسي أمورا كثيرة أريد أن أقولها أو أكتبها للأمة وقد ابتليت بما شغلني عنها وهو يقوم ببيائها الآن كما أعتقد وأريد..." ثم قال لهم: "وقد رأيت في سفري هذا⁽¹⁾ من آثار عمله وتأثير مناره ما لم أكن أظن ولا أحسب، فهو قد أنشأ لي أحزابا، وأوجد لي تلاميذ وأصحابا..."⁽²⁾.

والقارئ لبعض الكتب التي تتحدث عن أعلام ذلك العصر^(*)، يجدها لم تشر لا من قريب ولا من بعيد إلى محمد رشيد رضا وهو من هو في أعلام عصره، ولم أكن على يقين من معرفة السبب، حتى قرأت بعض المقالات مما لها تعلق بهذا الشأن في مجلة المنار⁽³⁾، وما ذكره رشيد رضا من سعاية ودسائس بينه وبين الإمام في كتابه تاريخ الأستاذ الإمام⁽⁴⁾، فانتضح لي ما كنت أشك فيه من أن السبب هو نعرة عصبية، وحسد الأقران، زاد في توفدها طبيعة رشيد الانعزالية.

ولا عجب أن يحصد شاب مثل رشيد كل هذا الحنق والحسد، فقد جاء من بلد منافس في ميدان الصحافة، وفي بضع سنين خطف كل الأضواء، وحاز كل الثناء، وعلى صيته، واشتهر اسمه، فصار كمنح الطعام، وأشهر من نار على علم، وبات هو المتحدث باسم الإصلاح والنهضة.
نعم من الطبيعي أن يواجه كل الحنق والحسد ليس من الأفراد فقط، بل حتى من كبرى

¹ — يقصد سفره إلى الجزائر وتونس الذي كان سنة 1903م أي قبل وفاته بستين.

² — تاريخ الأستاذ الإمام: ج1/1018.

^{*} — مثل كتاب محمد الدسوقي: (طه حسين يتحدث عن أعلام عصره)، وكتاب أحمد أمين: (زعماء الإصلاح في العصر الحديث)، وحتى عباس محمود العقاد فقد كتب عن الغلاصة والمفكرين والعباقرة بل كتب عن عبد الرحمن الكواكبي وهو ليس مصريا لكنه لم يكتب شيئا عن محمد رشيد رضا وإن كان يشفع له تقريره الحميل في كتاب محمد رشيد رضا الوحي الحمدي.

³ — مجلة المنار: ج10/456.

⁴ — تاريخ الأستاذ الإمام: ج1/1018.

المؤسسات كالأزهر وصحيفة المؤيد، والأهرام...

والناس في طبيعتهم ضعفاء بالخصوص عند نجاح الآخرين، فيقع الحسد ربما من أقرب الناس.

ثم إن هذا لا ينفي عن رشيد اللوم ومشاركته في وقوع هذا الحقد والحسد، فقد أشرت سابقا إلى صفة الانعزالية في شخصية رشيد حتى أنه كان ينسى أسماء أصحابه، وهذا وحده كاف لينفرهم عنه، ويهيئ جوا عدائيا بينه وبينهم، ناهيك عن وقوعه في بعض الأخطاء التي أجمت نار الفتنة خاصة بعد وفاة الإمام، وسأعرض لبعضها فيما بعد.

2.3. بعد وفاة الإمام:

2.3.1. رشيد رضا والسياسة:

مارست السلطات العثمانية الضغط على رشيد وأسرته، وتزعم حملتها المسعورة العالم الصوفي أبو الهدى الصيادي⁽¹⁾، وتعرضت أسرته بسببه للإيذاء بالنهب والضرب والحبس والحصار، أثبت فيها رشيد أنه قادر على الثبات والصمود في وجه الرياح العاتية والأعاصير المدمرة التي تواجه صدور صحيفة المنار.

وظل رشيد يبهر معاصريه برسوخ قدمه في مختلف العلوم نحوًا وصرفًا ولغة وبيانًا وبديعة وفقها وحديثًا وتفسيرًا وتوحيدًا وفروعًا وأصولًا، كل ذلك في نسق واحد كأنه متخصص في كل علم منها.

هذه العزيمة الوقادة، والقريحة النفاذة، والذخيرة العلمية التي لا تكاد تنضب، أهلت رشيدا لأن يكون عمود الإصلاح الثالث بعد وفاة أستاذه وانتقاله إلى الرفيق الأعلى، قال شكيب أرسلان: "هم لات هذا الرأي وعزاه ومناته، والذين هم سطعت براهينه وبياناته"⁽²⁾.

¹ — محمد بن حسن وادي بن علي بن خزام الصيادي الرفاعي الحسيني، أشهر علماء الدين في عصره، ولد في 1266هـ/1849م، ولد في خان شيخون (من أعمال المعرة) وتعلم بحلب وولي نقابة الأشراف فيها، ثم سكن الأستانة، واتصل بالسلطان عبد الحميد الثاني العثماني، فقلده مشيخة المشايخ، وحظي عنده فكان من كبار ثقائه، واستمر في خدمته زهاء ثلاثين سنة. ولما خلع عبد الحميد، نفي أبو الهدى إلى جزيرة الأمراء في (رينكيو) فمات فيها سنة 1849هـ/1909م. الأعلام: الزركلي، ج94/6.

² — رشيد رضا الإمام المجاهد: إبراهيم العدوي، ص152.

فقد كان الترجمان لأفكار أستاذه طوال السنوات السبع التي أعقبت هجرته إلى مصر (سنة 1898م) إلى وفاة أستاذه (سنة 1905م)، وكانت له الحرية شبه الكاملة في إصدار المنار عدا بعض التوجيهات من الأستاذ الإمام.

هذه الحرية التي أمدّها الأستاذ لتلميذه ساهمت بشكل كبير في استمرار المنار والإصلاح من بعده، وهي التي افتقدت في تلاميذ رشيد رضا فحاولوا الاستمرار والنهوض بأعباء المنار مرات عديدة باءت في الأخير بوقف إصدار المنار⁽¹⁾.

لكن هذه الحرية لم تكن مطلقة بل كان يكبح جماحها الأستاذ كلما رأى من تلميذه شططا وانفلاتا يؤثر على سير الدعوة والإصلاح، وبدأ ذلك من أول يوم عندما عرض عليه رشيد الافتتاحية الأولى لصحيفة المنار فقال له: "إن المسلمين ليس لهم إمام في هذا العصر غير القرآن... فلا تخلط السياسة بمقاصدك الإصلاحية لئلا تفسدها عليك، فإنها ما دخلت في عمل إلا وأفسدته"⁽²⁾، وهكذا كان في كل مرة يكبح الأستاذ العارف بشؤون السياسة جماح تلميذه، قال رشيد: "وفي السنة السادسة شرعت في نشر رسالة في مالية الدولة العثمانية، فرغب إليّ الأستاذ الإمام أن لا أتمها فوافيت رغبته. ولكني ضقت ذرعاً بسوء حالنا السياسية، فصرت أكثر في تفسير القرآن الحكيم من السياسة وهو يجيز ذلك؛ لأنه إنما ينهي عن التصريح بسياسة حكوماتنا وحكامنا؛ لئلا يصدونا عن خدمة الدين"⁽³⁾.

لكن رشيد رضا تحرر من هذا القيد بعد وفاة أستاذه، واتبع توجهها جديداً، وهو توجه يقلب رأساً على عقب مبدأ الإصلاح الديني الذي عمل محمد عبده على تصحيح منهجه وتوطيده، ويعود بالنهضة إلى فكر الأفغاني الذي يرى أن الإصلاح السياسي هو مفتاح النهضة. لقد صرح رشيد عن دافع هذا الاختلاف بما لا يدع لنا مجالاً للشك والافتراض فقال: "وليت السياسة تركتني، أو سالتني كما سالتها؛ ولكن أئبى عليها الحرق والعتو، إلا أن تعاهد مني غير عدو، فأذنتني بالحرب وأذنتني في الأهل والصحب، حتى ألباني اعتداؤها على حقيقتي

¹ — توقفت سبعة أشهر بعد وفاة صاحبها محمد رشيد رضا سنة 1354هـ ثم عادت على يد الشيخ هجعت البيطار، ثم توقفت مرة أخرى ليعود صدورها على يد حسن البنا — أحد تلاميذ رشيد رضا — حيث أخرج منها ستة أعداد على مدى أربعة عشر شهراً لتوقف عن الصدور نهائياً عام 1359هـ/1940م.

² — مجلة المنار: ج1/12.

³ — المصدر نفسه، فاتحة السنة الثانية عشر، ويراجع ظلم الحكومة العثمانية له ولأسرته في هذا المقال.

إلى التقصي في استعراف ظلمها لأمتي، ثم إلى الدخول في زمر المجاهدين لرؤسائها وأعوانها
الظالمين" (١).

فدخوله في معترك السياسة كان ردة فعل وليس عن رغبة منه، قال متألماً: "سالنا السياسة
فساورت وواتبت، وأسلسنا لها فجمحت وتقمحت، وكنا همها في بعض الأحيان، فيصدف بنا
عنها الأستاذ الإمام، ولم نزل منها ما فؤاه، إلا بعد أن اصطفاه الله، وليس للمناظر حظ في السياسة
العملية، وإنما همهم أن يكون حراً فيما فرض عليه من الخدمة الملية، وإذا كان (كسائر الصحف) قد
أمن على حريته واستقلاله من استبداد الدولة، فقد بقي عليه أن يجاهد مع غيره استبداد الأمة" (٢).

ومع أن هذا الدافع الذي برر به رشيد توجهه السياسي معتبراً في حاله، إلا أننا نعلم أنه
ما قدم مصر إلا طلباً للحرية التي فيها، وحتى يقول ما يخلو له في السياسة (٣)، فهو يعتقد
خلاف أستاذه محمد عبده أن الإصلاح الديني والاجتماعي يتوقف على إصلاح السياسة،
وكلامه واضح صريح في ذلك: "يوجد في كل بلد أفراد سلمت فطرتهم، واستنارت بالحق
بصيرتهم، يشعرون بشدة الحاجة إلى إصلاح حالنا الاجتماعية والدينية، ويعلمون أنه يتوقف
على استقلال الفكر والحرية" (٤).

والمراجع لحديثه عن هي أستاذه له الخوض في السياسة، سيجد أن رشيداً ما قصر قلمه عنها إلا
إرضاء لأستاذه، وأما نفسه فكانت تتوق لها، فلما زال المانع انغمس فيها بشدة.
وهكذا يتضح بما لا يدع مجالاً للشك أن توجه محمد رشيد رضا الإصلاحية يختلف تمام
الاختلاف عن توجه محمد عبده.

فقد كان الشيخ عبده وصل إلى فكرة هائية — كما أسلفت — في أن الإصلاح يتمثل بخلق
نخبة فكرية واجتماعية تقوم على ترويض العقلانية والإصلاح الديني، وازداد إيمانه بعقم المحاولات
السياسية وضعف الأمل بالملوك والأمراء، حتى أنه كان يقول: "إن السياسة ضيقت أضعاف ما

¹ — مجلة المنار: ج1/12.

² — المصدر نفسه.

³ — قال: "الحق أقول: إنني كنت شديد الميل إلى البحث في خلل الدولة، وبيان طرق إصلاحها، وما معني من
الاسترسال في ذلك إلا الشيخان" مجلة المنار: ج553/8، ويراجع أيضاً حواراه مع عبد القادر القباي صاحب جريدة
(هزرات الفنون) بطرابلس، (رشيد رضا الإمام المجاهد: إبراهيم العدوي، ص124).

³ — مجلة المنار: مصدر سابق، ج1/12.

أفادتنا و إن السيد جمال الدين كان صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجهه للتعليم والتربية لأفاد الإسلام أكبر فائدة، وقد عرضت عليه حين كنا في باريس أن نترك السياسة ونذهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات ونعلم ونربي من نختار من التلاميذ على مشربنا، فلا تمضي عشر سنين إلا ويكون عندنا من التلاميذ الذين يتبعونا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الإصلاح المطلوب، فينتشر أحسن انتشار، فقال: إنما أنت مثبط"⁽¹⁾.

كان التلميذ رشيد مطيعا لشيخه، لكن بعد رحيله انخرط في السياسة بعمق، وانزاح أكثر باتجاه اليمين، مخالفا تلاميذ عبده الآخرين.

وتحبط رشيد كثيرا في السياسة فبعد تمجيد ومناصرة خلافة السلطان عبد الحميد⁽²⁾، تنكر لمواقفه وقلب له ظهر الجحش عقب إلغاء كمال أتاتورك لمنصب الخليفة العثماني سنة 1924م⁽³⁾، وبعد أن أثنى على مصطفى كمال أتاترك⁽⁴⁾ وصفه بعد ذلك بالإلحاد والكفر، والردة والمروق من الدين⁽⁵⁾، وبعد أن مجد الشريف حسين بن علي أمير الحجاز وآزر ثورته⁽⁶⁾، عاد فنقم عليه وانتصر للسلطان ابن سعود⁽⁷⁾...

لا عجب في ذلك، فإن السياسة: " ما دخلت في عمل إلا وأفسدته"⁽⁸⁾، والحال أن كل امرئ ميسر لما خلق له، وكم من عالم جليل عرضت عليه المناصب الكبرى فأبى، لأنه يدري أنه لم يخلق لها. بقي أن أنوه بأن رشيدا صعد من سياسته الدينية بعد سقوط الخلافة، وناقش مسألة وجوب نصب الإمام على الأمة في عدة مقالات، كما ألف كتاب الخلافة أو الإمامة العظمى، لثُمَّثل هذه

¹ — تاريخ الأستاذ الإمام: ج1/894، وهو مقتطع من كلام طويل تحت عنوان (ما سمعته منه في السياسة) فليُنظر هناك.

² — ينظر دفاعه عن الخلافة العثمانية مؤكدا بأنها حق لا مرء فيه للعثمانيين دون العرب. مجلة المنار ج954/6. وينظر تمجيده للسلطان والسلطنة: ج1/399، 411، 524، 735، ج2/396، ج3/19، 187، وغير ذلك كثير.

³ — ينظر مجلة المنار: ج12/276 مقال إحدى الكبر وكبرى العير لرشيد بمناسبة الانقلاب، ومقال بعنوان: الانقلاب العثماني الميمون يخلع عبد الحميد ج12/297، وينظر مقال الترك والعرب ج12/913 وهو تقييض المقال الذي كتبه في حق الترك في الخلافة دون العرب (ج6/954).

⁴ — مجلة المنار: ج22/687، 23/553، 25/273، ويصفه بسيف الله المسلول وبأنه آية من آياته الكاملة، ج26/825.

⁵ — المصدر نفسه: ج27/71، 28/578.

⁶ — المصدر نفسه: ج13/785 على سبيل المثال لا الخصر.

⁷ — المصدر نفسه: ج26/662 على سبيل المثال لا الخصر.

⁸ — المصدر نفسه: ج12/1.

الإيمان الإسلامية في مجملها فما بعد اصبا الخطاب السياسي الدين عند كما من حسب
البناء وسيد قطب.

2.3.2. رشيد رضا والسلفية:

قبل أن أتحدث عن هذا العنصر يجب أولاً أن أبين معنى السلفية.
لا أتوي هنا إجراء دراسة معمقة لمعنى السلف؛ ولا دراسة مقارنة بين هذا المصطلح
كمذهب والمذاهب الأخرى، ولكن سأحاول بجهد المقل وباختصار شديد أن أعرض لمعنى السلف
بما يمكننا من الوقوف على سلفية رشيد رضا وكذا زعماء مدرسة المنار.

— لم يصرح أحمد بن حنبل — الذي يمثل جذر الفكر السلفي الأول — بهذا المصطلح ولا
اعتماده في نصوصه كمذهب، وغاية ما يستفاد من استعماله لهذا المصطلح أنه يقصد به طائفة من
أصحاب الرسول أو أتباعه ممن تقدموا زمنياً على عصره⁽¹⁾. كقوله في مسألة خلق القرآن: " لقد
روى عن غير واحد ممن مضى من (سلفنا) أنهم كانوا يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق
وهو الذي أذهب إليه"⁽²⁾.

— بالنسبة لخلفه ابن تيمية — جذر الفكر السلفي الثاني — فهم فئة معينة من الناس؛ وهم
على وجه التحديد: " السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان، وما
قاله أئمة الهدى بعد هؤلاء الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرأيتهم"⁽³⁾.

ولا يخفى غياب المصطلح عند ابن حنبل، وخفاؤه عند ابن تيمية من عدة وجوه:
— غياب التشخيص الدقيق لأئمة الهدى.

¹ — تفكير محمد رشيد رضا ما خلا مجلة المنار، 1898م — 1935م، محمد الطاهر الأكاوي، ص 77.

² — السنة: عبد الله بن أحمد بن حنبل، ج 1/139.

³ — مجموع فتاوى ابن تيمية: ج 5/6. ومع أن الحديث المعول عليه في تحديد مفهوم السلف يحدد الاتباع بما عليه النبي
ﷺ وأصحابه فقط، وهو قوله ﷺ: «...هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي» أخرجه الترمذي أبو
عيسى محمد بن عيسى السلمي في سننه (الجامع الصحيح)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، لبنان — بيروت — دون:
ط.ت. ت: أحمد محمد شاكر وآخرون. كتاب الإيمان، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة: ج 26/5، رح: 204.
والطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب في المعجم الصغير (الروض الداني)، الناشر: المكتب الإسلامي — بيروت
— دار عمار — عمان — ط. الأولى (1405هـ/1985م). باب من اسمه عيسى: ج 29/2، (ح 724). إلا أننا نجد
أتباع المذهب السلفي يوسعون دائرة الإتياع اعتماداً على ما ذكر ابن تيمية.

— تعذر تحقق إجماع المسلمين حول إمام من الأئمة.

— يثير التعريف مشكلة تسلسل السلف اللاهائية، فحسب التعريف إن السلف الذين يلزم إتباعهم موجودون في كل عصر، وهذا يوسع من دائرة أصول المعرفة الدينية ومصادرها^(*). مما يجعل الموضوع بهذا المعنى لا ينطبق بتاتا على المحمول (السلف).

فمصطلح السلف في مذهب السلفية لا تحده فترة، وإنما تحده حاجة النموذج (البرادلم) لخلق الدائرة المعرفية، فكلما احتاج البرادلم السلفي إلى عصر ثان أو ثالث أو رابع زاده إلى أن يحصل الانغلاق التام الذي يتحقق فيه الإتياع المطلق، وهذا هو سر الإطلاق في مفهوم السلف.

هكذا ظل معنى السلف يكتفه الغموض والخفاء إلى غاية هذا العصر، لكن في الجملة يقصد به اتباع الصحابة والعصور الأولى التي عاشت الأسبقية واقترب زمنها من زمن النبي ﷺ.

لكن وأمام كثرة الآراء العقدية والفقهية والتأويلية في الرعيل الأول واختلافها، نجد أنفسنا أمام إشكال مطابقة المحمول على المضمون من جديد. بمعنى أننا وفق البرادلم السلفي مطالبون باتباع السلف، لكن السلف اختلفوا! فإذا نحن اتبعنا البعض وأعرضنا عن البعض الآخر نكون قد خالفنا أحد الطرفين؛ وخالفنا بذلك السلف.

لحل هذا الإشكال اعتمد البرادلم السلفي في عملية الترجيح بين السلف، المعيار الكمي، واعتمد البرادلم العقلي، المعيار الكيفي، وكلاهما اعتمد السلف الصالح نموذجاً ومصدراً معرفياً له، ثم تدخلت السياسات بعد ذلك لنصرة نموذج على آخر.

والسؤال: هل كان محمد رشيد رضا سلفياً يعتمد المعيار الكمي أو الكيفي؟
إن مسألة سلفية رشيد رضا تطرح على نطاق أوسع، إذ أنه كان أحد المتأثرين بأفكار جمال الدين ومحمد عبده، وللوقوف على طبيعة سلفية رشيد ساجري هذه المقارنة الحاطفة بينه وبين رواد المدرسة لمعرفة نقاط الاختلاف والاتفاق، ثم مقارنة ثانية بينه وبين السلفية الحديثة أو ما

* — أما إذا اعتمدنا مفهوم أهل السنة والجماعة كتعريف للسلف فسيكتف التعريف الغموض أكثر وستتسع الدائرة أكثر ليندرج فيها "الصدّيقون، والشهداء، والصالحون، ومنهم أعلام الهدى ومصابيح الدجى، وأولو المناقب الماثورة، والفضائل المذكورة، وفيهم الأبدال، الأئمة الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرابتهم" مجموع الفتاوى - (ج 3 / 159).

يعرف اليوم بالوهابية⁽¹⁾.

أولاً: سلفية جمال الدين ومحمد عبده:

كان يرى جمال الدين الأفغاني في دعوته لإصلاح الدين، " أن المسلمين ما صاروا أمة ذات مدنية ودول عزيزة إلا بحسن فهمهم لدينهم وحسن عملهم به وما ضعفوا واستكانوا بعد ذلك إلا بسوء فهمهم له وهوضهم به واستقامتهم عليه"⁽²⁾.

وكان يعتقد أن في سبيل السلف كمال النجاة، ونيل السعادة الأبدية، وأن " كل من خالف ما كان عليه النبي وأصحابه من الهمة، والسداد، والعدل، والإنصاف، وسلوك طريق الاستقامة في جميع الأخلاق والأعمال، ونور البصيرة فيما يؤخذ ويعطى، فهو في النار، أو يطهر. ومن كان على ما كانوا عليه فهو في أعلى غرف الجنان"⁽³⁾.

لكن في رأي جمال الدين إجمال، والذي تحمل عبء توضيحه للناس والدعوة إليه هو تلميذه

محمد عبده.

¹ - نسبة إلى زعيم دعوة السلفية في العصر الحديث وهو محمد بن عبد الروهاب بن سليمان النحدي (1115 - 1206 هـ = 1703 - 1792 م): زعيم النهضة الدينية الإصلاحية الحديثة في جزيرة العرب. ولد ونشأ في العيينة (بمحد) ورحل مرتين إلى الحجارة، فمكث في المدينة مدة فإرها على بعض أعلامها. وزار الشام. ودخل البصرة فأوذي فيها. وعاد إلى نجد. فسكن (جربلا) وكان أبوه قاضيها بعد العيينة. ثم انتقل إلى العيينة. فاجتهد في إصلاح الناس. فانتقل إلى التوحيد الخالص. ونفذ البدع وتحطيم ما علق بالاسلام من أوهام. وارتاح أمير العيينة عثمان بن حمد بن 1000 إلى دعوته فناصره، ثم خذله، فقصده الدرعية (بمحد) سنة 1157 هـ، فلقاه أميرها محمد بن سعود بالإكرام، وقبل دعوته وأزره كما أزره من بعده ابنه عبد العزيز ثم سعود بن عبد العزيز، وقاتلوا من خلفه، واتسع نطاق ملكهم فاستولوا على شرق الجزيرة كله، ثم كان ضم حجاب عظيم من اليمن. وملكوا مكة والمدينة وبقايل الحجارة. وقاربوا الشام ببلوغهم (الجزيرة). وكانت دعوته، وقد سهر بها سنة 1143 هـ (1730 م) السلسلة الأولى للتيقن الحديثة في العالم الإسلامي كله: وعرف من والاه وعند أزره في قلب الجزيرة بأهل التوحيد (إخوان من أطاع الله) وسماهم حصومهم بالوهابين (نسبة إليه) وكانت وفاته في (الدرعية) وحفداؤه اليوم يعرفون ببيت (الشيخ) ولهم مقام رفيع عند آل سعود. وله مصنفات أكثرها رسائل مطبوعة، منها (كتاب التوحيد) ورسالة (كشف الشبهات) و (تفسير الفاتحة) و (أصول الإيمان) و (تفسير شهادة أن لا إله إلا الله) و (معرفة العبد ربه ودينه ونبيه) و (المسائل التي خالف فيها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أهل الجاهلية) أكثر من مائة مسألة، و (فضل الإسلام) و (نصيحة المسلمين) و (معنى الكلمة الطيبة) و (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) و (مجموعة خطب) و (مفيد المستفيد) و (رسالة في أن التقليد جائز لا واجب) و (كتاب الكياف) وأكثر هذه الكتب مطبوع متداول. الأعلام: الزركلي، ج 257/6.

² - تاريخ الأستاذ الإمام: (رأي السيد في إصلاح حال المسلمين) ج 82/1.

³ - التعليقات على شرح العقائد العضدية: جمال الدين الأفغاني، ص 165.

حدد محمد عبده أصول الحركة الإصلاحية الدينية التي نادى بها هو وأستاذه بأنها " تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لنرد من شططه، ونقل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني وإنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم، باعنا على البحث في أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالبا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل..."⁽¹⁾.

هذه الكلمات المختصرة كافية في الدلالة على المقصود من سلفية عبده، فهي تعني:

أولا: تحرير الفكر ونيل التقليد

ثانيا: فهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف.

ثالثا: الرجوع إلى منابع الأولى في فهم الدين وكسب معارفه، واعتبارها مصدرا من

مصادر المعرفة إلى جانب العقل.

رابعا: كل معرفة تحصل من فهمنا للدين، هي من موازين العقل البشري الذي نخطئ وبصيب. هذه المسألة جد مهمة في إدراك أصول الإصلاح الديني عند هذه المدرسة التنويرية، ومن وعائها وغاها في معناها أمكنه التخلص من البرادلم (تقليد النموذج). يقول محمد عبده: "لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم... فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه"^(*).

على هذا الأساس يمكننا الآن أن نفهم كل الإبداعات التي جاءت في تفسيره للقرآن الكريم،

¹ — التعليقات على شرح العقائد العضدية: جمال الدين الأفغاني، ج 1/11.

^{*} — الإسلام بين العلم والدنية، الناشر: دار الهلال، العدد 385 — ربيع الأول 403 — يناير 1983م: ص 124.

كموقفه من السحر، والمعجزات، والملائكة... الخ⁽¹⁾.

نعم إن السلفية عنده تقتضي الرجوع إلى منابع الأولى (القرآن والسنة) في كسب الفهم والمعرفة، لكنها لا تعني أبدا الجمود على فهم عصر من العصور، لأن هذا يجر حتما إلى التقليد الذي يتنافى والبحث العلمي، بل يتنافى وجوهر عملية الإصلاح والنهضة في حد ذاتها، لأن التقليد هو الذي عطل العقل العربي الإسلامي وزج بالأمة في غياهب التخلف، والصراعات المذهبية الطائفية، فالرجوع إلى منابع الأولى يعني إعطاء العقل حقه من الحرية في الفهم⁽²⁾.

من هنا جاء إعلاء شأن العقل في فهم النصوص (منابع الأولى)⁽³⁾، وللحد من شطط هذه الأداة أكد على اعتبارها مجرد أداة بشرية قد تصيب وقد تخطئ، ليبقى باب البحث والفهم مفتوحا للأجيال اللاحقة، ولا يستأثر بالفهم أحد دون غيره.

هذه معالم سلفية هذه المدرسة بينتها بأسلوب سهل سلس، لنعي إرجاف بعض المرجفين على أصحابها، من قول غير مسئول ولا معلوم، قد تزينه لهم أوهامهم، أو يحملهم عليه تقليدهم لبعض النماذج المعرفية.

سلفية محمد رشيد رضا:

لنعود مرة أخرى لمحمد رشيد رضا، هل سلفيته موافقة لما تقرر عندنا من سلفية جمال الدين ومحمد عبده؟

الواقع ليس سهلا الوقوف على حد سلفية محمد رشيد رضا، إذ يكشف فكره الكثير من الغموض، فقد تقلب بين سلفية أستاذه وسلفية نجد، وجاءت أفكاره مختلفة متباينة، حتى احتار المصنفون بأي زمرة يلحقونه، أبتلاميذ محمد عبده الذين يتزوّون من آرائه السلفية الوهابية، أم

¹ — يقول محمد الفاضل بن عاشور: " فإذا كان هناك من بين الثلاثة: جمال الدين ، وعنده ورشيد رضا من هو أحق بأن ينسب إليه تأليف هذا التفسير (أي تفسير المنار) من الآخرين فلن يكون ذلك غير المؤلف الحقيقي له فعليا: وهو العلامة الشيخ محمد رشيد رضا. على أن الميزة الحقيقية لذلك التفسير في منهجه البديع ، وفي ما اشتمل عليه من أمور اسهرها ، ورجع بسببها إليه ، إنما نبتت خاصة لملقي تلك الدروس وهو الشيخ محمد عبده" التفسير ورجاله، الناشر:

جمع البحوث الإسلامية — مصر — ط. الثانية (1417هـ / 1997م)، ص 206

² — ينظر كلامه حول العقل ودوره في تحصيل الإيمان، في كتابه الإسلام بين العلم والمادية: ص 114 وما بعدها.

³ — لمزيد من التوضيح يراجع مبحث الإصلاح الديني، في الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تأليف محمد عمارة: ج 1/ 181

وما بعدها.

بالسلفية التيمية الوهابية الذين يتصلون منه أيضا، ولا يعترفون بسلفيته.

فما حقيقة الفكر الرشدي ياترى؟

بداية أبدي ملاحظتين على طبيعة المعرفة الدينية عند رشيد رضا:

1. يتضح من سيرة محمد رشيد رضا أنه لم يتلمذ مطلقا لا على السيد جمال ولا على محمد عبده، لا في طرابلس ولا في مصر. وإنما حصل أفكاره من هذه المدرسة هي من العروة الوثقى لا غير. هذه حقيقة لا يمكن نكرانها^(*).

2. من المعلوم أيضا أن جل العلوم التي درسها رشيد رضا — إن لم نقل كلها — كانت نقلية تراثية، أي لم يكن له باع في علوم العقل كالفلسفة والمنطق.

من هنا يمكن القول إن محمد رشيد رضا لم يكن متشعبا تشبعا تاما بفكر محمد عبده والأفغاني، وحتى إذا ما اعتبرنا أنه قد بلغ درجة التشبع، فإن مستواه الفكري لا يسعه التعمق أو الغوص فيه بتمام الدقة والقوة التي نلمسها في فكر محمد عبده^(**).

وربما لا أخطئ إذا قلت: إن جل الأفكار الإبداعية المخالفة للفكر التقليدي في تفسير المنار، هي من بنيات أفكار عبده وليست لرشيد⁽¹⁾.

صحيح إن رشيدا كان خبيرا بالحديث ومصطلحه وهذا مكنه من غربلة التراث وتمحيصه، ونقد المذاهب وكشف مخالفاتها للكتاب والسنة، لكنه حتى وإن بلغ أعلى المراتب في هذا الشأن فإنه لا يمكنه من ولوج ميدان الإبداع، وأقصى ما يبلغه في هذا المجال، هو الانتصار لرأي على آخر، أو بيان ما كان خفيا، أو... الخ.

وعليه حق لي أن أقول: إن محمد رشيد رضا رغم دوره المعترف في محاولة الإصلاح، لم يكن

* — ولا هو يعترف بتلمذه على محمد عبده: يقول: "وبعد أن توفاه الله تعالى إليه فيها — يقصد جمال الدين — تعلق ألمي بالاتصال بخليفته الشيخ محمد عبده للوقوف على اختباره وآرائه في الإصلاح الإسلامي، وما زلت أتربص الفرص لذلك حتى سنحت لي في رجب سنة 1315 وكان عقب إتمام تحصيلي للعلم في طرابلس، وأخذ شهادة العالمية أو التدريس من شيوخها فيها، فهاجرت إلى مصر. وأنشأت المنار للدعوة إلى الإصلاح". تفسير المنار: ج 1/12.

** — أدرك محمد عبده هذا العدد الإستمولوجي في فهم الدين عن طريق أستاذه (إذ كان يلازمه ملازمة ظله) تاريخ الأستاذ الإمام: ج 1/26. واسترعب ذلك جيدا فقال قوله المشهورة عن أستاذه: "إن السيد جمال الدين كان صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجهه للتعليم والتربية لأفاد الإسلام أكبر فائدة" تاريخ الأستاذ الإمام: ج 1/894.

¹ — وهو رأي محمد الفاضل بن عاشور الذي ذكرته من قبل، التفسير ورجاله: ص 206.

له حظ كبير من مدرسة جمال الدين و محمد عبده، ولذلك ما برح رشيد رضا أن يغير منهجه بعد وفاة الأستاذ، ومال إلى الفكر التقليدي (أو الوهابي على اعتبار أنه تزامن معه)^(*)، لأن هذا الأخير يلتقي مع رشيد في نقطتين رئيسيتين:

1. نبذ التقليد والرجوع إلى منابع الأولى.

2. وهو الأهم: إنسجام الفكر الوهابي مع الأصول المعرفية عند رشيد رضا.

ولعب الخفاء في قولهم (الرجوع إلى منابع الأولى) ، أو (العودة إلى الكتاب والسنة) ، وما إلى ذلك من الشعارات في هذا الباب، تعتيماً كبيراً على المقصود من العودة أو الرجوع. إذ هل المقصود بالرجوع إلى القرآن وسنة المصطفى ﷺ رجوعاً محايثاً يُرجى منه استنباط الفهم منهما، أو رجوعاً اتكالياً يعتمد على نقل النص والفهم أيضاً؟

الحق يقال: إن مسألة نبذ التقليد والرجوع للقرآن والسنة عند رشيد ليست بحالة بشكل ينفي عنه كل شك أو ريب، بل يظهر عليه التردد والتخبط، فبعدما قرر أن "من يرغب عن الكتاب والسنة فقد سَفِهَ نفسه وكان بريئاً من الأئمة، وإن ادعى إتياعهم"⁽¹⁾، كثر الطاعنون على المنار في هيه المطلق عن التقليد، مما يعني فتح الباب على مصراعيه لفهم من شاء ما شاء من القرآن والسنة، وفي كل مرة يعود رشيد ليفصل ويرر للطاعنين أن الذي يقصده من مسألة النهي عن التقليد "يراد بها فهم كل قول بدليله لا أن يكون كل مشتغل بالعلم قادراً على تدوين مذهب !! وهذا ما أعتيه بالإصلاح الديني وملخصه أن يُعْتَى المشتغلون بعلم الدين بفهم الكتاب والسنة بقدر الاستطاعة وفهم كلام الأئمة بدليله، وأن يبذلوا جهدهم بإرشاد العامة بما كما تقدم. وهذا هو عين إتياع الأئمة، وقد ورد عنهم نصوص كثيرة

* قال: " وإنني لما استقلت بالعمل بعد وفاته خالفت منهجه رحمه الله تعالى بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان تفسيراً لها أو في حكمها، وفي تحقيق بعض المفردات أو الحمل اللغوية والمسائل الخلافية بين العلماء، والإكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة، وفي بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتد حاجة المسلمين إلى تحقيقها، مما يشبههم هداية دينهم في هذا العصر، أو يقوي حجتهم على عصومه من الكفار والمبتدعة، أو يحل بعض المشكلات التي أعيأ حلها بما يطمئن به القلب.... الخ" تفسير المنار: ج1/16. وكان من قبل يعتبر هذه الاستطرادات من الشواغل والمعوقات عن استلهاهم هداية القرآن، انظر، تفسير المنار ج7/1.

¹ — مجلة المنار: 294/8.

مصرحة به، وهو غير التقليد الذي هو عنه⁽¹⁾.

ومع أن كلام رشيد هنا مبهم يحتمل سلفية عبده وسلفية نبعه، ويحتمل الرجوع بمعنييه، فقد جاء مفصلاً في موضع آخر ليبين لأولئك الطاعنين أن المنار: "يتحرى الحق والصواب، ولا يريد إلا الإصلاح ما استطاع، دون التعصب لمذهب على مذهب في قبوله انتقاد المنتقدين في مسائل الدنيا والدين، إذا أيدت الأولى بالعلم والعقل، والثانية بما يصح من النقل"⁽²⁾.

وقال: "وإنما نكر التقليد في الدين وهو الأخذ بقول القائل من غير دليل"⁽³⁾.

فاتضح أن المعول في الدين عند رشيد هو النقل، وليس الفهم المكتسب من المنبع الأول.

ولم يكن رشيد في البداية على اتفاق مع مذهب الوهابيين ولا مع شيخهم^(*)، لكنه لم يلبث أن صار ينتصر لمذهبهم ويدافع عنهم مع اعترافه بغلوهم⁽⁴⁾، ليصبح شيخهم بعد ذلك هو مجدد الدين⁽⁵⁾، وبلغ انبهاره بهم وإعجابه بإنجازاتهم مبلغاً عظيماً، فألف كتابه (الوهابيون والحجاز)⁽⁶⁾، ووزع ألوفاً من رسالة " الهدية السنوية والتحفة النجدية"⁽¹⁾. كما ساهم في التعريف

¹ — مجلة المنار: ج 881/11.

² — المصدر نفسه: ج 1/12.

³ — المصدر نفسه: ج 236/10.

* — يستحسن انتقاد عبد الياسط الفاحوري معني نبوت في كتابه (تحفة الأنام في مختصر تاريخ الإسلام) محمد بن عبد الوهاب، وأتباعه إثر ما قاموا به من تكفير للمسلمين واستباحة أموالهم وهدر دماءهم فينقل كلاماً مضمولاً تقتطع منه ما يلي: " لكن هذا الشيخ (محمد بن عبد الوهاب) لم يتحقق ولم يحقق هذه المسألة، واتبعه قومه من بعده؛ فأفراطوا وفرطوا وقصروا، حتى تولد منهم بسب هذه القواعد تضييق وتحقير ما عظمه الله وأمرنا بتعظيمه ومحبته وتوقيره، وقاسوا المسلمين المحلصين في التوحيد بالمشركين، حتى قاتلوا المسلمين في أفضل البقاع، واستحلوا دماءهم وأموالهم، كما وأن أكثر العوام من جهلة المسلمين قد تغالوا وأفراطوا وابتدعوا بدعاً تخالف المشروع في الدين القويم، فصاروا يعتمدون على الأولياء الأحياء منهم والأموات، معتقدين أن لهم التصرف، وبأيديهم النفع والضرر، ويخاطبونهم بخطاب الربوبية، وهذا غلو في الدين القويم وخروج عن الصراط المستقيم". مجلة المنار: ج 387 / 12.

⁴ — المصدر نفسه: ج 133/22.

⁵ — المصدر نفسه: ج 113/25.

⁶ — وهو طائفة من المقالات صدرت في المنار وجريدة الأهرام، وذلك بمناسبة انتصار عبد العزيز بن سعود على خصومه في الجزيرة العربية، وفيها بيان لعقيدة الوهابيين وتاريخهم، وشهادته لهم بصحة مذهبهم، ومدح استقامتهم وسلوكهم، وسياستهم... الخ.

بابن تيمية وتلميذه ابن القيم^(*) وطبع ونشر كتبهم.

وظهر التغيير على نصوص محمد رشيد رضا بشكل جلي بعد وفاة الإمام، ولك أن تقارن مثلاً بين شعار تفسير المنار، في المجلد الخامس الذي توفي الإمام عن إتمامه والذي يقول عنه محمد رشيد رضا: "هذا هو التفسير الذي فسر به القرآن من حيث هو هداية عامة للبشر ورحمة للعالمين جامع لأصول العمران وسنن الاجتماع وموافق لمصلحة الناس في كل زمان ومكان بانطباق عقائده على العقل وآدابه على الفطرة وأحكامه على درء المفسد وحفظ المصالح وهذه هي الطريقة التي جرى عليه في دروسه في الأزهر حكيم الإسلام الأستاذ الإمام"، وبين شعار المجلد الثاني عشر الذي يقول فيه: "هذا هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح المأثور، وصريح المعقول، وتحقيق الفروع والأصول، وحل جميع مشكلات الدين، ودحض شبهات الماديين والجاحدين، وإقامة حجج الإسلام، وبيان سياسته المثلى في إصلاح الأنام، مع حكم التشريع وسنن الله في الاجتماع، وكون القرآن هداية عامة للبشر وما عليه المسلمون في هذا العصر من الضعف والعجز وقد أعرض أكثرهم عنها، وما كان عليه سلفهم من السيادة والعزة إذ كانوا معتصمين بحبلها، بما يثبت أنها هي السبيل لسعادة الدنيا والدين، مراعى فيه السهولة في التعبير، محتنباً كثرة مزج الكلام باصطلاحات العلوم والفنون، بحيث تهتدي به العامة، وهو منتهى طلية الخاصة، وهذه هي الطريقة التي توخاها في

¹ — حواظر حول الوهابية: محمد إسماعيل المقدم، الناشر: دار التوحيد، مصر — الإسكندرية — ط. الأولى (1429هـ/2008م)، ص 107.

* — مثال ذلك قوله في الإشادة بابن تيمية وابن القيم: "ولم نر في هذا الصنف أوسع علماً، وأخص حجة وأقوى عارضة من شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، وتلميذه الإمام المحقق محمد بن أبي بكر الشهير بابن القيم، وابن قيم الجوزية، فقد جمع الله لكل منهما بين الرسوخ في علوم السنة حفظاً وفهماً واستحضاراً واستنباطاً، وبين التمكن من سائر العلوم التي دونت بالعربية، ومذاهب الفرق وأدلتها، فبيننا في كتبهما الممتعة ما أخطأ فيه الذين انحرفوا عن الكتاب والسنة من أهل هذه المذاهب، وقد كان ابن تيمية السابق إلى تحرير تلك المسائل، وتلاه ابن القيم، فكان الموضح المكمل لها، والمستدرك لما فاتته منها. مجلة المنار: ج 50/19.

دروسه في الأزهر حكيم الإسلام الأستاذ الإمام" (*).

ولم يلبث أن انطبق مفهوم السلف عند رشيد مع سلفية نجد تطابقا تاما، ليصبح بعدها الممثل الأول للسلفية الوهابية في مصر، وأحد أديعائها الأكثر شهرة، حيث دعا إلى ضرورة الإلتباع المطلق للسنة، اتباعا لا يشترط فيه حصول الفهم، ويجمع بين آثار المصطفى ﷺ وآثار السابقين الأولين، دون تمييز بين ما نقلوه نصا، وما صدر منهم اجتهادا، ودون ضبط للمجال الزمني الذي يشغله هؤلاء السابقون الأولون" (1).

هذا الظهور غير المفاجئ لمحمد رشيد رضا في ثوب السلفية، هو في الواقع سياسي أكثر منه إيديولوجي، وهو من جملة أخطائه السياسية بل أكبرها وأخطرها على الإطلاق، إذ أثر سلبا على مسار الفكر الإصلاحية، وعاد بالأمة مرة أخرى إلى حظيرة التقليد، ولكن أي تقليد، تقليد أسوأ من سابقه وأكثر منه جهودا وتحجرا، وأشد تدميرا لمقومات الفكر النهضوي (**).

وإذا كان اشتغال تفسير المنار على شيء من الآراء الإبداعية قد خلط الأوراق عند بعض المفكرين والباحثين فألحقوه بمدرسة محمد عبده، فإن هذا العمل لم يكن له أثر مماثل في

* - ومثله في شعار الجزء العاشر والخامس عشر، لاحظ ندانة ظهور مصطلح السلفية عند وكيف أن السلفية عنده تعني العودة إلى ما كان عليه السلف من السيادة والعزة، ولاحظ استغناؤه عن مطابقة العقائد بالعقل، وتغيير شعار أجمع بين أصول العمران وسنن الاجتماع، وأكد ظهور مصطلح صحيح التأثير وصريح النعمون، وإن سبب التصديق قتل: إن أصل هذا الشعار من كتب ابن تيمية وابن القيم وهو بعيد عن البعد عن مدرسة الإمام

1 - قال: "وقد نرى أن الله تعالى أنزل عليه الكتاب والحكمة، وأمر أتباعه به ليؤمنوا به ما نقل في سورته من آيات الله والحكمة، وقد قال غير واحد من السلف: إن الحكمة هي السنة، وقد قال صلى الله عليه وسلم: (ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه) فما ثبت عنه من السنة فعلينا اتباعه سواء قيل: إنه من القرآن ولم نفهمه نحن، أو قيل: ليس في القرآن، كما أن ما اتفق عليه السابقون الأولون والذين تبعوهم بإحسان، فعلينا أن نتبعهم فيه سواء قيل: إنه كان منصوفا في السنة ولم يبلغنا ذلك، أو قيل: إنه مما استبطرته واستخرجوه باجتهادهم من الكتاب والسنة" تفسير المنار: ج 654/26.

** - كان محمد عبده أوسع علما وأعز حكمة من رشيد رضا، فلم تنطلق عليه حيلة محاربة التقليد، وشعار العودة للقرآن ومتون الحديث، فقال عنهم: "اللهم إلا ففة زعمت أنها نفضت غبار التقليد، وأزالت الخجب التي كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن ومتون الأحاديث لتفهم أحكام الله منها، ولكن هذه الففة أضيف عظما وأخرج صدرا من المقلدين وإن أنكرت كثيرا من البدع، ونجت عن الدين كثيرا مما أضيف إليه وليس منه، فإنما ترى وسوب الأخذ بما ينهم من لفظ الوارد والتقليد به، بدون التفات إلى ما تتضمنه الأسول التي قام عليها الدين، وإلها كانت الدعوة، ولأجلها منحت الثورة، فلم يكونوا للعلم أولياء، ولا للمدينة السلمة أحياء" الإسلام بين العلم والمدينة، ص 162.

فكر نخبة أخرى من الباحثين، بل كان رأيهم معاكسا لما هو سائد ومشتهر. نجد ذلك مثلا عند جاك جوميه⁽¹⁾ فقد حكم على تفسير المنار بأنه تقليدي بقي مشدودا للماضي، احتفظ بالمنهج السلفي القديم في نقد النص خارجيا فقط مدعوما بشيء من النقد الداخلي، فهو لا يختلف عن التفاسير التي سبقته كتفسير الطبري والزمخشري والفخر الرازي... حيث أنه لم يستخدم لا هو ولا التفاسير الأخرى التي من نوعه قواعد النقد الحديثة التي استعملت في الفكر المسيحي الغربي، وظلوا يعتمدون في الأساس على النظرية التقليدية التي تركز على النقل واستمرارية النقل، التي ظهرت منذ القرون الأولى للتمدن الإسلامي، ويرددون ما ذكره الأولون في المسائل الرئيسية، حتى وإن خاطر أحدهم في إشارة عابرة إلى أمر مستحدث أو نقل عن مؤلف أوروبي، واستخلص جاك جوميه في الأخير أن نزعة التجديد عند هؤلاء المفسرين ما هي إلا نقابا سطحيا يخفي من ورائه موقفا متعلقا بالماضي وأشد تطرفا⁽²⁾.

من المؤكد أن جاك جوميه أثر فيه المسلك العام لصاحب تفسير المنار فلم يفرق بين سلفية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وسلفية محمد رشيد رضا، ومن ثم اعتبرهم مدرسة واحدة، وهذا خطأ منهجي كبير إذ لم يراع اختلاف المنهجين وبعد الفكرين، أما وقد اعترف رشيد بمخالفته للإمام. فلم يبق أي عذر حينئذ للجمع بينهما.

لذا يؤكد محمد الحداد أن النواة الأرثوذكسية⁽³⁾ (السلفية) أسسها رشيد رضا بما فرضه

¹ — جوميه من الآباء الدومنيكان، عالم بالقرآن، متخصص في الإسلام المصري، ولد في باريس سنة 1914، ودخل في نظام الكاثوليك الدومنيكان سنة 1932. مكث من سنة 1945 إلى 1985م بمعهد الدراسات الشرقية للآباء الدومنيكان (IDEO)، وحصل على شهادة الدكتوراه من خلال دراسته حول المنار، كما له عدة مؤلفات أخرى منها على سبيل المثال: (Dieu, (Le Coran : textes choisis en rapport avec la Bible) (Bible et Coran) et l'homme dans le Coran), (La miséricorde de Dieu et ses dons selon Faḥkr al-Dīn al-Rāzī).

² — J. JOMIER, O.P. Le commentaire coranique du Manar, Édition G.-P. Maisonneuve & Cie 1954 (paris), p: VIII – IX.

وعلى العموم رأيه هذا ليس بجديد فهو تأكيد لما ذهب إليه من قبله إجتس جولدتسهر في كتابه مذاهب التفسير الإسلامي: ص348، وقد سمى مدرسة الأفغاني بالمنهج الروابي الثقافي.

³ — نقلتها كما ذكرها، ويقصد بها المذهب الأصولي المحافظ على غرار المذهب الأرثوذكسي عند المسيحيين الذي يقابل المذهب البروتستانتي التجديدي.

من توزيع ثالوثي (الأفغاني + عبده + رضا) في كتابه " تاريخ الأستاذ الإمام "، ولو أوكلت كتابته لقاسم أمين مثلا لكان الأمر مختلفا الآن، فقد ترجم رشيد رضا للأفغاني (واختلفت اللجنة التي كان يرأسها سعد زغلول معه على إدراجه في تاريخ الإمام) كما أنه وظف تاريخ الإمام ليقوم بترجمة لشخصه، فلا ترى فضلا أو بحثا له إلا وقد أشرك نفسه فيه.

بل إن الأمر لا يقف عند هذا الحد؛ فالمطلع على تاريخ الأستاذ الإمام يلاحظ أن صاحبه يبدوه بإدراج النواة الأرثوذكسية (الأفغاني + عبده + رضا) ضمن نواة أكبر تمثل الرجال الذين أرسلوا على رأس كل قرن ليحددوا للأمة دينها، على ما ورد في الحديث النبوي المشهور؛ فنجد السلسلة التي يقترحها رضا تتكون من عمر بن عبد العزيز وأحمد بن حنبل والأشعري وابن حزم وابن تيمية وابن القيم الجوزية ثم الأفغاني وعبده، ومن نافلة القول إننا هنا أمام توزيع مغرض جديد، المقصود منه أن تبدو النواة الأرثوذكسية جزءا من نواة أكبر هي التي تدعى بدون تمحيص (التيار السلفي)⁽¹⁾.

وأيا كانت هذه الأحكام فإن تضاربها حول شخصية محمد رشيد رضا وفكره هو نتيجة مواقفه المزدوجة وغير الثابتة^(*).

ثم إن لرشيد هفوات أخرى أذكر منها باختصار: اعتزازه بنفسه وبنسبه، وافتخاره بذكائه⁽²⁾، وأكثر من ذلك أنه حكى قصصا عن رؤاه الصالحة وشهادة رسول الأنام ﷺ في الرؤيا بصدق مسيرته وأنه على الحق⁽³⁾، كما لم يمنعه انتماءه للمدرسة العقلية ولا أفكاره السلفية،

¹ — حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحى العربى: محمد الحداد، الناشر: دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان — بيروت — ص. الأولى (2002م)، ص 213.

^{*} — هذه المسألة فعلا لا تزال بحاجة إلى دراسة معممة للنصوص الواردة في مجلة المنار وأعمال محمد رشيد رضا ككل، مع تحليل دقيق للمراحل المختلفة من حياته، حتى يمكن الوقوف على حقيقة فكر الرجل، ودفع التردد بين النصوص المتضاربة والمختلفة هنا وهناك، فمثلا عندما نقرأ دفاع محمد رشيد رضا عن الأفغاني في كتاب تاريخ الأستاذ الإمام؛ ويعتبر فيه الوهابية همة مثلها مثل البابية والدهرية وغيرها، مع إقراره بأن الوهابية هي مذهب أيضا وليس بينه وبين مذهب الحنبلية فرق كبير. (تاريخ الأستاذ الإمام: ج 1/ 991 — 994) إذا قرأنا مثل هذه المواقف وعلمنا أنها صدرت منه في أواخر عمره (السنة التي انتهى فيها من تأليف الكتاب 1350هـ / 1931م)، فمذا يقول؟ وأي تأويل يمكنه حل هذا الإشكال. أظن البحث الجاد والعميق وحده كفيل بإيجاد الحل الأمثل.

² — ينظر على سبيل المثال مجلة المنار: ج 23 / 763، ج 2 / 658، ج 11 / 874، ج 30 / 62.

³ — المصدر نفسه: ج 33 / 365.

من ذكر بعض القصص التي تحكي كرامات ومكاشفات كانت قد حصلت له⁽¹⁾.

ومما لاحظته عليه أيضا تشبته برأيه واستماتته في الدفاع عنه، ومع أنه لم يزل دائما يكتب ويعلن أنه مستعد للمناقشة والرجوع عن رأيه إن كانت حجة الخصم قوية، إلا أننا لا نكاد نستل منه اعترافا واحدا بالخصم، وهو الذي كان يخوض في المسائل الدينية والاجتماعية والسياسية، ينتقد فيها الأمراء، والمذاهب، والأشخاص، والكتب، والدول، والشعر، والنثر، وكثيرا من العلوم، بل كان في كل مرة ينشر النقد ويرد على مخالفيه، وقد يتوسع ويشدد في الرد، ولم يكن بطبيعة الحال مصيبا في ردوده كلها⁽²⁾.

ولست وحدي من انتبه لمثل هذا الجانب في شخصية الرجل، فقد انتقد الشرباصي عليه اعتزازه بكتابه وطلبه التقارير لكتبه، وإملاءه لبعضهم ما يلزم أن يكتب فيها⁽³⁾، بل إن الشرباصي حقق في نقد المنار للمنفلوطي وشعره، وذكر الأسباب النفسية والدوافع الذاتية التي شجعت رشيدا على شن حملته الحارة الحامية المتهبة على المنفلوطي، وقال: " ما انتقد المنار فيه المنفلوطي من تمدحه بنفسه حتى أنه وصفه بالمغرور، قد وقع فيه هو نفسه"⁽⁴⁾، وأشار إلى " استمساك رشيد بنقده، وإلحاحه فيه أحيانا، وحرصه على تأكيد المأخذ الذي أخذه، ولو بشيء من الجهد والتكلف"⁽⁵⁾.

ولذلك فإننا قد نشعر بإحباطنا الماسة ونحن نبحث عن الحقيقة الدينية، إلى دراسات نقدية داخلية عميقة تتعد عن التعميق والتزويق⁽⁶⁾، وتستعين بالعلوم الأخرى المختلفة، خاصة الإنسانية منها كعلوم الفلسفة، وعلوم النفس وعلوم الاجتماع، والتاريخ وغير ذلك من العلوم.

¹ — انظر على سبيل المثال مجلة المنار: ج367/33، ج371/33.

² — يرحب رشيد بالنقد، ويقر بجواز وقوع الخطأ منه، ينظر على سبيل المثال، مجلة المنار: ج9/9، ج960/9. لكنه لا يعترف بحصوله.

³ — رشيد رضا الأديب الكاتب الإسلامي: الشرباصي أحمد، الناشر: مطبوعات مجمع البحوث الإسلامي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، دون: ط. (1396هـ — 1996م)، ص: 236 وما بعدها.

⁴ — الشرباصي أحمد: رشيد رضا الأديب الكاتب الإسلامي، ص220.

⁵ — المصدر نفسه: ص219.

⁶ — زَوْقَ كَلِمَةٍ فَصَحَى بِمَعْنَى رَيَّنَ.

3. وفاته وآثاره العلمية

3.1. وفاته:

ظل رشيد رضا يتابع رسالته في المنار بالدفاع عن الأمة العربية والأخذ بيدها، إلى أن انتقل إلى الملأ الأعلى في يوم الخميس الموافق (23 من جمادى الأولى 1354هـ / 22 من أغسطس 1935م)، عن سبعين عاماً، حيث سافر بالسيارة إلى السويس لتوديع الأمير سعود بن عبد العزيز، وكانت له روابط مع المملكة العربية السعودية الوليدة آنذاك، وكان له صداقات وطيدة مع علمائها وأمرائها. ودفن في حوش مدفن الشيخ محمد عبده بالمجاورين⁽¹⁾.

3.2. آثاره العلمية:

خلف السيد رشيد رضا تراثاً علمياً غزيراً، ويشمل كتباً ورسائل أغلبها كان جمعاً للفصول الصحافية المتلاحقة التي نشرها بمجلة المنار في مواضيع مختلفة (سياسية، دينية، اجتماعية...)، وهي كالتالي حسب ما أورده الباحثون المترجمون له، أوردها وفق تسلسلها الزمني من حيث تاريخ الصدور⁽²⁾:

1 — الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية:

وهي رسالة ألفت عند إتمام تعلمه بطرابلس الشام وقبل هجرته إلى البلاد المصرية — ويرجح أن يكون انتهى من تأليفها سنة 1896م.

2 — المقصورة الرشيدية:

وهي عبارة عن منظومة شعرية طويلة كتبها على بحر الرجز في أطوار مختلفة وبلغ عدد أبياتها أربعمائة بيت بطلب من صديقه عبد القادر المغربي، على قافية الألف المقصورة، كتبها بمناسبة زفافه سنة 1898م.

3 — تاريخ الأستاذ الإمام:

وهو في ثلاثة أجزاء، بدأ تأليف الجزء الأول منه في ترجمة الشيخ عبده بعد وفاته مباشرة في جويلية 1905م، ثم أرفده بجزء ثان أصدره سنة 1344هـ / 1925م جمع فيه مؤلفات الرجل

¹ — الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشر الهجرية: زكي محمد مجاهد، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط. الثانية (1994م)، ج3، ص1077.

² — انظر هذه الكتب والرسائل المذكورة في كتاب كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي — الأصل الألماني — الملحق

3 — ليدن 1942 — فصل: رشيد رضا ص 321 / 324 — (G. A.L / SIII - Leiden / 1942).

وفصوله الصحفية المنشورة بالوقائع والمؤيد والأهرام، ثم ختمه بجزء ثالث أصدره قبل الجزأين الأول والثاني سنة 1323هـ / 1907م جمع فيه المراثي التي قيلت في شيخه.

4 — محاورات المصلح والمقلد:

ظهرت سنة 1324هـ / 1908م في 140 صفحة وتتضمن حوارا دار بين رجلين مسلمين أحدهما شيخ مقلد محافظ والآخر شاب مجدد مجتهد.

5 — المسلمون والقبض والمؤتمر المصري:

صدرت لأول مرة سنة 1327هـ / 1911م وهي جملة مقالات ذات طابع سياسي كتبها المؤلف تباعا في مجلة المنار.

6 — عقيدة الصلب والفداء:

صدرت سنة 1331هـ / 1913م وطبعت ثانية بدار المنار سنة 1935م وهي في 82 صفحة، يليها رسالة تلميذه وصديقه الدكتور محمد توفيق صدقي في نفس الموضوع بعنوان: نظريتي في عقيدة صلب المسيح وقيامه.

7 — ذكرى المولد النبوي:

سنة 1334هـ / 1916م وهي رسالة قصيرة للغاية وردت في 24 صفحة ألفها بمناسبة ذكرى المولد في تلك السنة.

8 — خلاصة الدعوة المحمدية:

وهي رسالة ألفت للتلاميذ سنة 1919م في موضوع الرسالة السابقة في 28 صفحة، وقررت للتدريس في المدارس الابتدائية المصرية.

9 — الخلافة أو الإمامة العظمى:

صدرت بمطبعة المنار سنة 1923هـ في 142 صفحة،

10 — الوهابيون والحجاز:

ظهر الكتاب بمطبعة المنار سنة 1344هـ / 1926م في 18 صفحة، وهو طائفة من المقالات صدرت في المنار وجريدة الأهرام بمناسبة انتصار عبد العزيز بن سعود على خصومه في الجزيرة العربية.

11 — ترجمة القرآن:

طبع بمطبعة المنار سنة 1926م في 52 صفحة، وهي رسالة قصيرة كتبها بمناسبة ظهور ترجمات تركية للنص القرآني أمر مصطفى كمال أتاترك بالقيام بها.

12 — تفسير القرآن الكريم المعروف بـ " تفسير المنار " .

وهو في 12 مجلدا صدر المجلد الأول منه سنة 1928 في طبعته الأولى، وسأتي على تعريفه مفصلا لاحقا إن شاء الله.

13 — الوحدة الإسلامية والاخوة الدينية:

طبع سنة 1928م بمطبعة المنار في 148 صفحة، وهي رسالة ضمنها محاور ذكرت في رسالة المصلح والمفلد إلا أنه توسع فيها نوعا ما وأضاف إليها مسائل أخرى جديدة.

14 — السنة والنتيجة أو الوهابية والنواقصة:

صدرت سنة 1929م في 100 صفحة بمطبعة المنار وهي رسالته قصيرة في بيان المنهجين وحصائص كل منهما.

15 — شبهات الشاربي وفتح الإسلام:

وهي رسالة نشرت في 100 صفحة بمطبعة المنار سنة 1930م في تنيد مراسم الشاربي من البعث والناجين في الإسلام.

16 — نداء إلى الجنس اللطيف:

نشر بمصر سنة 1351 هـ / 1932م في 141 صفحة ذات موضوع اجتماعي أساسا تتعلق بالمرأة المسلمة وتحريز الإسلام لها منذ القدم.

17 — الوحي المحمدي:

نشر لأول مرة سنة 1351 هـ / 1932م في 386 صفحة، وهو كتاب من أهم تأليفه في الدفاع عن الرسالة النبوية الإسلامية ودحض الشبهات عنها.

18 — رسالة الربا والمعاملات في الإسلام:

وهي في 103 صفحة يرجح أن تكون الفصول الأولى منها كتبت حوالي سنة 1931م.

19 — كتاب الأزهر:

في 210 صفحة وهو على ما يبدو آخر ما ألفه — رحمه الله — وصدر في أواخر عام 1934م، وقد قسمه إلى قسمين:

— تحدث في القسم الأول عن صلاته بمشائخ الأزهر ومجلتهم العلمية (نور الإسلام ثم مجلة الأزهر) وجهوده صحبه أستاذه الإمام وبعض رفقاته لإصلاح التعليم فيه.

— وخصص القسم الثاني لكتابة ترجمته الذاتية منذ طفولته ولفيه العلم بمدينة طرابلس الشام إلى أن تزعم الحركة السلفية بعد وفاة الإمام عبده في مصر.

الفصل الثاني:

أثر الواقع الاجتماعي في تفسير المنار

المبحث الأول: مدخل لدراسة المنار.

1. تفسير المنار وقصة تأليفه:

1.1. وصفه وبداية تأليفه.

1.2. الغاية من تأليف المنار.

2. خصائص تفسير المنار:

2.1. منهج تفسير المنار.

2.1.1. يسر عبارته.

2.1.2. مجريده من الشواغل.

2.1.3. سكوته عن المبهمات ومحاربتة الإسرائيلية.

المبحث الثاني: أثر الواقع الاجتماعي في لغة التفسير.

1. عناية تفسير المنار باللغة ومساهمته في إصلاحها.

1.1. عناية تفسير المنار باللغة:

1.2. قواعد هامة في التفسير اللغوي:

2. أثر الواقع الاجتماعي في الاتجاه اللغوي لتفسير المنار.

2.1. الاتجاه الإصلاحى وأثره في لغة المنار.

2.2. الأسلوب الصحفى في لغة المنار:

المبحث الثالث: أثر الواقع في التعامل مع المرويات

1. صاحب المنار والروايات الحديثية

1.1. الواقع الاجتماعي وأثره في موقف المنار من الروايات الحديثية

1.2. بين محمد عبده ومحمد رشيد رضا

2. أهم مظاهر التجديد في علم الرواية في تفسير المنار:

2.1. في موقفه من الصحابة

2.2. في موقفه من خبر الآحاد

2.3. في موقف من الإسرائيليات

3. النتيجة:

المبحث الرابع: أثر الواقع في التعامل مع المسائل العقدية.

1. موقف محمد عبده ومحمد رشيد رضا من المذاهب الإسلامية.

2. الفهم وأثره في التصديق.

3. موقف صاحبي المنار من بعض المسائل العقدية.

3.1. موقفهما من الصفات.

3.2. موقفهما من المعجزات.

3.3. موقفهما من الكرامات.

3.4. حقيقة الملائكة.

المبحث الخامس: أثر الواقع في التعامل مع مسائل التشريع.

1. موقف صاحبي المنار من المسائل التشريعية.

1.1. محاربة التقليد وفتح باب الاجتهاد.

1.2. منطقة الاجتهاد.

2. نماذج تشريعية من تفسير المنار.

2.1. قضية تحرير المرأة.

2.2. تعدد الزوجات.

2.3. مسألة الربا.

دعنا مما يقال من انتماء أصحاب هذه المدرسة إلى الماسونية اليهودية، وما يشاع من عمالتهم للاستعمار، ودسائسهم لتشويه حقيقة الإسلام، وأطماعهم السياسية، فإن العلم بذلك يستوجب الدليل القاطع والبرهان الساطع، ثم إن الحق لا يعرف بالأشخاص بل بذاته، فإذا كنا نستمع منصفين حتى إلى المستشرقين والمتكبرين لهذه الرسالة، أليس من الأجدر بنا أن نلقي السمع إلى من يدعي الانتماء لهذه الملة؟

بالتأكيد إن العلم بتلك المسائل يساعد في الفهم لكنه لا يؤثر في التصديق. ولو وجد على وجه هذه الأرض من يصدق استنادا إلى أحواله ما كان إلا نبي الأمة ﷺ، فقد استشهد لقومه بصدقه وأمانته، فكذبوه، وعاندوه، وناصروه العدا. ورموه بالسحر والكذب والجنون، وكان ما جاء به من رسالة هو الشاهد على صدقه وسط كل تلك الافتراءات والأراجيف.

إذا فهذه أعمال هؤلاء المصلحين بين أيدينا قد عُرضت، فمن كان له رأي فليقله بأمانة وصدق، دون قذح أو تجريح، ولندع الإسلام يسع اختلافاتنا كما وسعها في عهد الصحابة رضي الله عنهم، والعجب أننا ما نفقأ نلتمس العذر لهم في كل ما اختلفوا فيه حتى في قتل بعضهم لبعض، فإذا تعلق الأمر بغيرهم جنحنا إلى التعصب والتمذهب، وطعنا بسيف الكفر والتضليل كل مخالف أو مجتهد. نعم لا يعنى لأحد أيا كان أن يلزم غيره بما فهمه أو يحملهم عليه قهرا، فالعارفون بهذا الدين يعلمون أن أسباب الاختلاف متأصلة، ولكل مجتهد قواعده التي اطمأن إليها، فليلزم كل امرئ ما اطمأن به، والله وحده يعلم الحق وهو أحكم الحاكمين.

لأجل ذلك حاولت في دراستي التالية أن أبين قواعد وآراء مؤلفي تفسير المنار محمد رشيد رضا ومحمد عبده، مع بيان أثر الواقع فيما سلكوه من رأي أو مذهب، خاصة وأن الكثير من آرائهم تولدت تحت ضغط الاستعمار وجهل الأمة وتخلفها وانبهار مثقفها بالحضارة الغربية، ... إلخ، فمن الإجحاف والظلم أن نقاضي آراءهم ونحن اليوم في رغد من العيش ودعة وهناء، وعسى هذا الذي أقوم به يورث اعترافا بفضلهم فيما اجتهدوا فيه، أو يعيد النظر في بعض آرائهم، أو على الأقل يشفع لأخطائهم.

المبحث الأول: مدخل لدراسة تفسير المنار

1. تفسير المنار وقصة تأليفه

1.1. وصفه وبداية تأليفه:

يقع تفسير المنار في 12 مجلدا، صدر المجلد الأول منه سنة 1928م في طبعته الأولى، الخمس مجلدات الأولى منه هي من تفسير الإمام محمد عبده، وكانت عبارة عن دروس في التفسير كان يلقيها في الجامع الأزهر على تلاميذه ومريديه، باقتراح من تلميذه محمد رشيد رضا، ابتداءً فيها بأول القرآن في غرة محرم سنة 1317هـ — 1900م، وانتهى عند قوله تعالى في الآية 126 من سورة النساء (والله ما في السماوات وما في الأرض وكان الله بكل شيء عليما) وذلك في منتصف محرم سنة 1323هـ — 1905م، إذ توفي — رحمه الله — لثمان خلون من جمادى الأولى من السنة نفسها.. فقرأ زهاء خمسة أجزاء في ست سنين⁽¹⁾.

وكانت نية محمد رشيد رضا في بداية الأمر أن يدون تفسيراً للإمام يحفظ فيه آراءه وملاحظاته في التفسير، فكان يكتب ما يلقيه الأستاذ في الدرس ويحفظها عنده بعد أن يعيد صياغتها، إلى أن اقترح عليه أحد المتبعين للمنار نشره في المجلة حتى نعم الفائدة به، فشرع في ذلك في أول محرم 1318هـ / 30 أبريل 1900م ووافق المجلد الثالث من مجلة المنار⁽²⁾.

ولما كانت مسألة الثقة والأمانة قد تطرح في مثل هذا العمل، ذكر رشيد ما يمكن أن يستبعد عنه الشك من هذه الجهة فقال: " وكنت أطلع الأستاذ الإمام على ما أعده للطبع كلما تيسر ذلك بعد جمع حروفه في المطبعة وقبل طبعه، فكان ربما ينقح فيه بزيادة قليلة أو حذف كلمة أو كلمات، ولا أذكر أنه انتقد شيئاً مما لم يره قبل الطبع، بل كان راضياً بالمكتوب بل معجباً به"⁽³⁾.

فهل يعني هذا أن صاحب تفسير المنار هو الإمام محمد عبده؟

الحق إن هذا السؤال وإن كنا لا نطرحه في الأجزاء السبعة الأخيرة من تفسير المنار، إلا أنه يجد طريقه إلى الأجزاء الخمسة الأولى فيستشكل على الباحثين نسبتها بين الإمام الذي ألقاه في الدرس، ورشيد رضا الذي كتبه وصاغه، "على أنه لم يكن كله نقلاً عنه ومعزواً إليه، بل كان

¹ — تفسير المنار ج1/19.

² — ينظر تفسير المنار: ج1/15.

³ — المصدر نفسه.

تفسيرا للكاتب من إنشائه اقتبس فيه من تلك الدروس العالية حل ما استفاده⁽¹⁾، لذلك استعمل طريقة العزو للفصل بين تفسيره هو وتفسير الإمام.

وعليه لا يمكن اعتبار تفسير المنار تفسيرا للإمام وإن كانت له بصمة خاصة وواضحة فيه، وأعتبر إضافة هذا العمل إلى أعمال محمد عبده فيها شيء من التساهل والتجاوز⁽²⁾، وكان ذلك يصح لو أن رشيدا التزم التسجيل والنقل فقط، ولكن الأمر غير ذلك، فقد علمنا أنه يعتبر التفسير له ومن إنشائه، وكان يصح أيضا لو اعتنى أحد بتجريد تفسير الإمام من تفسير المنار، أما أخذنا هكذا على العموم فلا يصح.

ثم قام محمد رشيد رضا بتجريد التفسير من المجلة في حياة الإمام غير أنه لم يتم طبعه إلا بعد وفاته، حيث توفي بعدما طبع نصفه، وكانت عملية التجريد هذه قد استهدفت ما احتواه المجلد الثالث من المنار، بداية من سورة الفاتحة واستمرت إلى حدود بداية المجلد العاشر (1908م) الآية 125 من سورة النساء، والتي كونت في مجملها المجلدات الأولى الخمسة من التفسير الذي أطلق عليه اسم (تفسير القرآن الحكيم) وهو الذي اشتهر بعد ذلك بسـ (تفسير المنار)⁽³⁾.

بعد وفاة الأستاذ محمد عبده شعر محمد رشيد رضا بضرورة تحمل تبعه إكمال التفسير الذي ابتدأه شيخه، فشرع في ذلك حتى أن بلغ الآية 101 من سورة يوسف "رب قد آتيتني من تأويل... فوافته المنية دون أن يستكمل كل سور القرآن الكريم"⁽⁴⁾، "وقد أكمل الأستاذ بهجت البيطار تفسير سورة يوسف، وطبع تفسير هذه السورة بتمامها في كتاب مستقل يحمل اسم الشيخ رشيد رحمه الله"⁽⁵⁾.

وقد خالف التلميذ طريقة أستاذه في تفسير القرآن، متوسعا في تكثيف الاستشهاد بالتفسير القديمة والآثار، مستعينا ببعض الشروح اللغوية، مدليا بأرائه الخاصة، وإن كان قد التزم بعض المعالم الكبرى لمنهج أستاذه ونافح عنها، فقال معبرا عن ذلك: "هذا وإني لما استقلت بالعمل بعد وفاته خالفت منهجه رحمه الله تعالى بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان تفسيرها أو

¹ - ينظر تفسير المنار: ج 1/15.

^{*} - أقصد بذلك ما فعله محمد عمارة من إضافة تفسير الأجزاء الأولى الخمسة إلى الأعمال الكاملة لمحمد عبده.

^{**} - وعلى هذا الاعتبار ضمها محمد عمارة إلى أعمال محمد عبده الكاملة، وهي في الجزء الرابع والخامس منها.

² - يراجع تفصيل قصة تأليف تفسير المنار كما يرويها محمد رشيد رضا نفسه في فاتحة تفسيره ج 1/9 - 20.

³ - التفسير والمفسرون: الذهبي حسين، ج 2/389.

في حكمها، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة، وفي بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتد حاجة المسلمين إلى تحقيقها، بما يشتهم بهداية دينهم في هذا العصر، أو يقوي حجتهم على خصومه من الكفار والمرتدعة، أو يحل بعض المشكلات التي أعيا حلها بما يطمئن به القلب وتسكن إليه النفس...⁽¹⁾.

وقد كان للتحول السياسي والإيديولوجي الذي مس رشيد رضا بعد وفاة الإمام أثرا كبيرا في تغيير المنهج، وكذا نظراته للمسائل، وإن كان في الظاهر قد استمر في عملية الإصلاح، فهو قد غير معالم دعوة أسناده، ولم يفلح في القضاء على مشكلة التقليد التي آخرت الأمة ورمت بها في ظلمات الجهل، بل نقل الناس من تقليد إلى تقليد. ومن ظلمة الجمود على المذهب إلى ظلمة الجمود على النص. وقد فصلت نسيبا الفرق بين سلفية عبده وسلفية رشيد في الفصل الأول، فمن أراد الإيضاح أكثر عليه العودة هناك.

هذا وقد فسر السيد محمد رشيد رضا من السور القصار سورة الفاتحة وسورة الكوثر والكافرون والإخلاص والمعوذتين، وقد وقع اختياره لهذه السور بالذات لما حوته من إرشادات وهدايات، كما تشير إلى ذلك آية آل عمران/13 " هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين " التي تصدر بها تفسيره، وحثمه بطائفة من المسائل التي قد تشغل اهتمام كثير من الناس، وتثير الجدل بينهم ويكثر الحوار فيها.

أما عن النسخة التي اعتمدها في دراستي فهي الطبعة الأولى والثانية التي أصدرتها دار المنار بمصر سنة 1367هـ، وتم اختياري لها لسببين اثنين:

الأول: لأن هذه الطبعة مذيبة بفهارس موضوعية تفيد في الرجوع إليها عند الحاجة، وتسهل عملية البحث.

الثاني: أن هذه الطبعة قديمة وهي الأكثر انتشارا في المكاتب العامة والبيوت.

الثالث وهو الأهم: أنني اقتنيت نسخة حديثة لتفسير المنار، وهي نسخة تغلو من الفهارس الموضوعية فاستعنت بنسخة قديمة كانت عند مشرفي بالجزائر رمضان بخلف، لكن تردادي بين مصر والجزائر جعل الاعتماد على نسخة واحدة أمرا صعبا، كما جعل الحصول على نسخة أخرى مواتمة لها في تاريخ الطبع مستحيلا أيضا، وبعد طول عناء جاء الحل أخيرا بفضل بعض أحد الخيرين الذين صوروا تفسير المنار بالماسح الضوئي ونشروه عبر بعض المواقع بالإنترنت،

¹ - تفسير المنار: ج1/20.

فحفظته في الجهاز المحمول وصار بذلك عمدي في البحث أينما حلت.
والجدول التالي يبين معلومات النسخ التي أتيح لي الاعتماد عليها:

ملاحظات	الجزء في المجلد	عدد النسخ	تاريخ النشر	الطبعة	الجزء
	من 3 إلى 7	196	1366هـ / 1947م	2	1
في هذه الطبعة: إشارات وتصحيحات من المؤلف.	من 7 إلى 8	498	1350هـ / 1937م	2	2
—	من 9 إلى 10	376	1367هـ / 1948م	3	3
—	من 10 إلى 13	481	1367هـ / 1948م	3	4
بدأه في 1328هـ / 1910م وانتهى منه في 1330هـ / 1912م وفي هذا الجزء انتهى تفسير محمد عمده عند الآية 125 من سورة النساء، صفحة 44	من 13 إلى 15	476	1330هـ / 1912م ¹	1	5
—	من 15 إلى 17	492	1367هـ / 1948م	2	6
كانت الطبعة الأولى في 1337هـ / 1919م	من 17 إلى 21	672	1367هـ / 1948م	3	7
بدأه في 1338هـ / 1920م وانتهى منه في 1342هـ / 1924م أثبت تراجمه عن مدح الكمالين في آخر الصفحة 16 من فهرس الجزء	من 21 إلى 24	550	1342هـ / 1924م ²	1	8
أتم سنة 1346هـ / 1927م	من 25 إلى 29	668	1367هـ / 1948م	2	9
بدأه في سوان 1346هـ / 1927م وانتهى منه في رجب 1349هـ / 1930م	من 29 إلى 31	683	1368هـ / 1949م	2	10
تم الانتهاء منه وضعه في 1353هـ / 1934م	من 31 إلى 33	511	1349هـ / 1930م	1	11
بدأه في سنة 1353هـ / 1934م وانتهى منه في 1354هـ / 1935م، وفيه ينتهي تفسير المنار بوفاة مولفه عند الآية 52 من سورة يوسف	من 33 إلى 34	324	1353هـ / 1934م	1	12

¹ — ورد تاريخ النشر في الغلاف سنة 1328هـ / 1910م وهو خطأ بالتأكيد إلا إذا كان يقصد به بداية تأليف الكتاب، لأن المؤلف في هذا التاريخ شرع في كتابة هذا الجزء حسب ما أثبتته في آخر الكتاب، وكما هو مذكور أعلاه. ولذلك اعتمدت تاريخ الانتهاء من كتابه لتفسير تاريخاً للنشر على عادته في نشر الكتاب بعد الانتهاء منه مباشرة.

² — نفس الإشكال السابق يتكرر هنا أيضاً.

1.2. الغاية من تفسير المنار:

يختلف تفسير صاحب المنار عن المفسرين السابقين في أسلوبه ومقاصده، بما يعكس الواقع الاجتماعي الذي كان يعيشه المفسر وتعيشه الأمة الإسلامية في العصر الحديث نتيجة الاحتكاك بالغرب، لا سيما الناحية الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، حيث أدى هذا الالتقاء إلى إبراز الفوات الحضاري الذي تعيشه الأمة، ومن ثم نشوء آثار سلبية كبيرة كادت تؤدي بمقومات وثوابت هذه الأمة وتذبيها في هرجة الحضارة الأوروبية.

ومن ثم كان دور المفسر في العصر الحديث يرتكز أساسا على عملية التوفيق بين تعاليم الإسلام والحضارة الغربية، في محاولة للحفاظ على الهوية من جهة، وبناء صرح الحضارة والتقدم من جهة أخرى.

وهذا ما أشار إليه الدكتور عفت الشرقاوي من أن غاية المفسرين في القرن العشرين إثبات أن "الإسلام لا يتعارض وقيم المدنية الحديثة، بل إنه يسايرها ويتفق معها"⁽¹⁾، وأن المفسر كان في كثير من الأحيان يحاول تبني المثل العليا التي يدين بها المجتمع المعاصر، ويجهد في إثبات أن هذه المثل إنما هي قيم إسلامية بحتة، وأن زيف التفسير الخاطيء في عصور الانحلال هو الذي طمسها أو حرفها، ومن ثم كانت رسالة المفسر في هذا الصدد عسيرة، لأنه كان ملزما بتحليل هذه القيم من آثار ذلك الزيف المتراكم ليثبت صلاحية الإسلام والمسلمين، لأن يأخذوا مكانهم بين مدنيت العالم في ثقة وإقدام⁽²⁾.

فالغاية الأولى: غاية إصلاحية لسوق الأمة للعمل بهداية القرآن المودعة فيه تحقيقا لقوله تعالى: " هدى ورحمة"، قال محمد رشيد رضا: " قال الأستاذ الإمام: وهذا هو الغرض الأول الذي أرمي إليه في قراءة التفسير"⁽³⁾

والغاية الثانية: من تفسير المنار: هي غاية حضارية يتحقق فيها الأخذ بأسباب الحضارة والمدنية الحديثة، عن طريق تأويل آيات القرآن الكريم، مما يزيل التعارض بين الإسلام والتطور⁽⁴⁾.

¹ — الشرقاوي عفت: الفكر الدين في مواجهة العصر، ص 136.

² — المصدر نفسه.

³ — تفسير المنار: ج 26/1.

⁴ — إن الحوار الذي جرى بين رشيد وعبد حو حول جدوى التفسير يوضح جليا هذه الغاية فينبط في آون التفسير ج 1/121.

وارتكزت هذه الغاية أساسا على وسيلتين:

— الوسيلة الأولى: الدعوة إلى الاجتهاد ومحاربة التقليد.

— الوسيلة الثانية: الأخذ بأسباب الحضارة، عن طريق الدعوة إلى العلم،

والانفتاح على الثقافة الأوروبية.

وإذا كان الأفغاني قد مال إلى السياسة في إصلاحه وحنح تلميذه محمد عبده إلى التهذيب والتعليم، وارتأى رشيد الخمع بين الطريقتين (السياسي والتعليمي) ⁽¹⁾ فإن الثلاثة اتفقوا على أن هذه الأمة لا يجمع كلمتها إلا الدين، ولا يحملها على النهوض من غفلتها إلا الدين، فارتكزت جهودهم الثلاثة في الإصلاح الديني والإصلاح السياسي، كل حسب طاقته وطريقته في ذلك.

أما استعمال التفسير كوسيلة للإصلاح وهذا المفهوم بالذات، أعتقد أنه لم يكن معروفا من قبل، حيث أن كل المفسرين كانوا يؤلفون لنخبة من المثقفين، ولم يكن يعينهم حال الأمة، بل اقتصر جهودهم على فهم النص والغوص في أعماقه قدر الإمكان، مما كان يحجب العامة أو أشباه المثقفين، بل وحتى المبتدئين في العلم من النظر في تلك المؤلفات، فحجبت أساليبهم ومناهجهم عامة الناس وحتى المبتدئين في العلم وغير المتخصصين من النظر في مؤلفاتهم والاستفادة منها، وظلت تلك التفاسير لا يقرأها إلا المتمكنون الذين يفقهون طلاسمها.

إلى أن جاء جمال الدين الأفغاني فكان لتفسيره نعمة أخرى غير التي عهدت من قبل، إذ جمع فيها بين دلالة النص والسنن الكونية وأحوال البشرية، وقد ذكرت سابقا أن أول ما تأثر به محمد عبده عند لقائه بالأفغاني هو طريقته في تفسير آيات القرآن الكريم ⁽²⁾.

ورث محمد عبده طريقة أستاذه في تفسير القرآن الكريم ووظف هو أيضا معارفه في تجلية معانيه بما يخدم مصالح الأمة ويساهم في نهضتها ورفع المعاناة عنها، لكن لم يكن تفسيره منتظما، وإنما وقع منه في مناسبات، فكان اقتراح محمد رشيد رضا على محمد عبده بإقامة دروس منتظمة بالأزهر في التفسير في ثوبه الإصلاحية الجديد، وقد أثبت في مقدمة التفسير الحوار الطويل الذي جرى بينه وبين الأستاذ حتى أقنعه بجدوى هذه الوسيلة. فكان بذلك أول تفسير إصلاحية

¹ — ينظر تاريخ الأستاذ الإمام: ج 977/1.

² — للمصدر نفسه: ج 26/1.

اجتماعي يعني بمصالح الأمة ويعالج مشكلاتها، ويصحح ما علق بها عبر قرون من رواسب الفكر الديني، كل ذلك في أسلوب سهل يستهوي الخواص والعوام، ويدحض شبهات الماديين وأوهامهم، حتى قال له أحد نوابغ رجال القضاء: " إنك بتفسيرك للقرآن بالبيان الذي يقبله العقل ولا يأباه العلم قد قطعت الطريق على الذين يظنون أنه قد اقترب الوقت الذي يهدمون فيه الدين ويستريحون من قيوده وجهل رجاله وجمودهم"⁽¹⁾.

ولما توفي الإمام أتم وريثه محمد رشيد رضا — من التفسير ما شاء الله له أن يتمه، ورغم ما اعترف به من تغيير منهج التفسير بعد وفاة الإمام، إلا أن ذلك لا يغير من غايته الإصلاحية، سواء وافقناه على منهجه الجديد أو لم نوافق عليه.

ومن ثم يمكن اعتبار تفسير المنار عمليا: تفسير يحاول الكشف عن الواقع وأدواته ويصف العلاج له، بأسلوب روحاني إيماني. ويفسر القرآن تفسيراً هادياً يجمع أصول العمران وسنن الاجتماع، ويحاول الموازنة بين المأثور والمعقول، في تعبير سهل خالي من الحشو والإطناب^(*). إن هذه الغاية الدفاعية التوفيقية التي يرمى إليها تفسير المنار، تكفي لبيان أثر الواقع الاجتماعي في إنتاج هذا النوع من التفسير بالذات، ومع ذلك سأزيدتها تفصيلاً في المباحث اللاحقة إن شاء الله.

2. خصائص تفسير المنار

2.1. منهج تفسير المنار:

لم يكمل الإسلام مسألة تنظيم حياة الفرد والمجتمع إلى مدارك الإنسان الحسية وأهوائه المتقلبة، التي قد تذهب به مذاهب شتى وتورده موارد الهلكة، وإنما شرع له ما به تتحقق العدالة ويتم الصلاح، وكان ورثة الأنبياء من العلماء كلما شعروا بابتعاد الناس عن تلك التعاليم والهدايات الربانية التي بها قوام حياتهم، قاموا بحركة إصلاحية تبعث الأمة من جديد وتعيد المجتمع إلى تراثه الأصيل^(**).

¹ — تفسير المنار: ج1/274.

* — هذا باعتبار غايته أما عن مدى التزامه بهذا المنهج فذاك أمر آخر سأتطرق إليه لاحقاً.

** — أفردت محمد الشرقاوي لهذا الأمر فصلاً قيمياً بعنوان: التفسير والإصلاح الاجتماعي في كتابه اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، ص208 — 268.

وانطلاقاً من الواقع الاجتماعي الذي عاشه كلا من الشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا، فإن المجتمع كان بحاجة ماسة إلى هذه الحركة الإصلاحية من جديد، لمواجهة نزعة التغريب و دواعي الجمود والتقليد، تستمد هدايتها أساساً من القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

يقول محمد رشيد رضا " فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المترلة في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح، وهو ما ترى تفصيل الكلام عليه في المقدمة المقتبسة من دروس شيخنا الأستاذ الإمام محمد عبده، رحمه الله تعالى وأحسن جزاءه، ثم العناية إلى مقتضى حال هذا العصر، في سهولة التعبير، ومراعاة أفهام صنوف القارئ، وكشف شبهات المشتغلين بالفلسفة والعلوم الطبيعية وغيرها..."⁽¹⁾

2.1.1. يسر عبارته وسهولة أسلوبه:

الناظر في تفسير المنار يدرك لأول وهلة يسر العبارة وسهولة الأسلوب، حيث اجتنب صاحبه مزج الكلام باصطلاحات العلوم والفنون واستخدام الألفاظ الغريبة، مراعاة لظروف العامة من المسلمين في العصر الحديث، الذين صار أغلبيتهم لا يتقنون اللغة العربية ولا يفهمونها بسهولة، بل إن منهم من لا ينطق بها، والمتعلمون منهم غابت عنهم الفصاحة والبلاغة، فكثرت وشاعت الأخطاء اللغوية بينهم وأضحوا عاجزين عن تذوق كثير من أساليب اللغة الفنية والجمالية، وأسباب ذلك عديدة ومتنوعة ليس هذا هو مجال دراستها وعرضها، ولكن لا يخف عن أحد دور المدارس الغربية والتبشيرية، وكذا المدارس المدنية المتعصنة والحكومية التي ألغت حصص الدين وقللت من حصص اللغة العربية وهونت شأنها، فأنجحت جيلاً لا يفقه في الدين شيئاً ويجهل أبسط أبجديات اللغة العربية التي هي لغة القرآن الكريم.

هذا الواقع اللغوي السيئ هو الذي دفع صاحب المنار أن ينحى هذا المنحى مراعاة للغاية الإصلاحية التي أُلّف من أجلها، إذ عمل على تجنب كل المصطلحات العلمية الدقيقة التي قد تشغل القارئ عن استلهاً هداية القرآن الكريم.

¹ - تفسير المنار: ج1/15.

كما أرى أن الأسلوب الأدبي الصحفى المتبع في مجلة المنار — التي كانت مهد تفسير المنار — كان له دور كبير في اتصافه بهذه الصفة المميزة من يسر العبارة وسهولة الأسلوب، إذ المجلة لم تكن تعنى فقط بفئة العلماء ومن لهم اتصال بعلوم الدين، بل كان مجالها أوسع من ذلك لتشمل حتى العامة من الناس ذوي الثقافة البسيطة.

2.1.2. — تجريده من الشواغل:

عمل صاحب المنار على تبسيط عملية التفسير، بتقريب فهمه وتجريده من المصطلحات العلمية والإطنابات الشائعة في عملية التفسير من قبل، ليشمل أكثر المستويات الثقافية في المجتمع من جهة، ويحصل المقصد الهدائي منه من جهة أخرى، فعارض أكثر التفاسير السابقة لسلوكها مناهج صارفة عن استلهاهم هداية آي القرآن الكريم: فقال: " كان من سوء حظ المسلمين أن أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية، والهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بما حث الإعراب وقواعد المتكلمين، وتخرجات الأصوليين، واستنباطات الفقهاء المقلدين، وتساويلات المتصوفين، وتعصب الفرق والمذاهب بعضها على بعض، وبعضها يلفته عنه بكثرة الروايات، وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات، وقد زاد الفخر الرازي صارفاً آخر عن القرآن هو ما يسورده في تفسيره من العلوم الرياضية والطبيعية وغيرها من العلوم الحادثة في الملة على ما كانت عليه في عهده كالهئة الفلكية اليونانية وغيرها، وقلده بعض المعاصرين بإيراد مثل ذلك من علوم هذا العصر وفنونه الكثيرة الواسعة، فهو يذكر فيما يسميه تفسير الآية فصولا طويلة بمناسبة كلمة مفردة كالسما والأرض من علوم الفلك والنبات والحيوان، تصد قارئها عما أنزل الله لأجله القرآن"⁽¹⁾.

لكن هذا الذي انتقد فيه صاحب المنار المفسرين الآخرين قد وقع فيه هو أيضا كما سنرى لاحقا إن شاء الله في دراستنا لمناحي تأثير الواقع في تفسير المنار.

2.1.3. سكوته عن المبهات ومحاربتة للإسرائيليات:

خالف صاحب المنار الكثير من المفسرين السابقين الذين حشوا تفاسيرهم بالخرافات والإسرائيليات، مستقصين مبهات القرآن ومفتشين عنها، فاختر السكوت عنها وعدم الخوض فيها، كأسماء أهل الكهف، ومقدار سفينة نوح... وغير ذلك، فمثلا عند قوله تعالى: "

¹ — تفسير المنار: ج1/13.

فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء"، يقول: "قال الأستاذ: ونسكت عن تعيين نوع ذلك الرجز، كما هو شأننا في كل ما أهمه القرآن"⁽¹⁾، ويقول عند تفسيره لقوله تعالى: "إن الله يأمركم أن تدبوا بقرة" يقول الأستاذ الإمام: "قال الأستاذ: وقد قلت لكم غير مرة إنه يجب الاحتراس في قصص بني إسرائيل وغيرهم من الأنبياء وعدم الثقة بما زاد على القرآن من أقوال المؤرخين والمفسرين، فالمشتغلون بتحرير التاريخ والعلم اليوم يقولون معنا إنه لا يوثق بشيء من تاريخ تلك الأزمنة التي يسمونها أزمنة الظلمات إلا بعد التحسري والبحث واستخراج الآثار فنحن نعذر المفسرين الذين حشوا كتب التفسير بالقصص التي لا يوثق بها لحسن قصدهم، ولكننا لا نعول على ذلك بل ننهي عنه ونقف عند نصوص القرآن لا نتعدها، وإنما نوضحها بما يوافقها إذا صحت روايته"⁽²⁾.

وهذا المنهج لم يخلو من قدم بعض المفسرين قديما وحديثا فيه، لكن الذي مكن له وأرسى دعائمه في العصر الحديث هو الإمام محمد عبده، وهو موقف في عمومته يجعل من السكوت عما أهم في القرآن منهجاً له، باعتبار أن القرآن ما أهمل تلك الأخبار والتفاصيل إلا لعدم أهميتها وانعدام الخير فيها؛ يقول محمد عبده في تفسير قوله تعالى ﴿قُلْ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ ﴿٤﴾﴾ البيروج: ٤ "...أما تعيين أصحاب الأخدود، وأين كانوا؟ ومن هم أولئك المؤمنين؟ وأين كان معزلهم من الأرض؟ فقد كثرت فيه الروايات، غير أن المؤمن لا يحتاج في الاعتبار، وإشعار الموعظة قلبه إلى أن يعرف القوم والجهة، وخاصة الدين الذي كان عليه أولئك أم هؤلاء، حتى يطير وراء القصص المشحونة بالمبالغات، والأساطير المحشوة بالخرافات، وإنما الذي عليه هو أن يعرف من القصة ما ذكرناه أولاً، ولو علم الله خيراً في أكثر من ذلك لتفضل علينا به."⁽³⁾، فكان بموقفه هذا رائد الحملة الحديثة على الإسرائيليات والخرافات والأحاديث الضعيفة في التفسير.

وكذلك يقول رشيد رضا: في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ...﴾ البقرة: ٢٤٣ "رووا في قصة — الذين خرجوا من ديارهم وهو ألوفا حذر الموت — روايات من الإسرائيليات التي ولع بها المفسرون وكلفوا بتطبيق كتاب الله

¹ — تفسير المنار: ج 1/ 267.

² — المصدر نفسه: ج 1/ 284.

³ — الأعمال الكاملة لمحمد عبده (تفسير جزء عم) : محمد عمارة، ج 5/ 362.

تعالى عليها، أشهرها أبعدها عن السياق...⁽¹⁾ ونقل عن الإمام قوله: "أطلق القرآن القول في هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم ولم يعين عددهم ولا أمتهم ولا بلدهم، ولو علم لنا خيرا في التعيين والتفصيل لتفضل علينا بذلك في كتابه المبين، فتأخذ القرآن على ما هو عليه لا ندخل فيه شيئا من الروايات الإسرائيلية التي ذكروها، وهي صارفة عن العبرة لا مزيد كمال فيها"⁽²⁾.

هذا عن منهج المنار في التعامل مع القرآن الكريم وبعض خصائصه الكبرى، وفيما يأتي من مباحث زيادة شرح وتفصيل.

الإمام عبد القادر للعطوم الإسلامية

¹ — تفسير المنار: ج 455/2.

² — المصدر نفسه.

المبحث الثاني: أثر الواقع الاجتماعي في لغة التفسير.

1. عناية تفسير المنار باللغة ومساهمته في إصلاحها.

1.1. عناية تفسير المنار باللغة:

1.2. قواعد هامة في التفسير اللغوي:

2. أثر الواقع الاجتماعي في الاتجاه اللغوي لتفسير المنار.

2.1. الاتجاه الإصلاحية وأثره في لغة المنار.

2.2. الأسلوب الصحفي في لغة المنار:

المبحث الثاني: أثر الواقع الاجتماعي في لغة تفسير المنار

1. عناية تفسير المنار باللغة ومساهمته في إصلاحها:

1.1. عناية تفسير المنار باللغة:

لقد كان محمد عبده ومحمد رشيد رضا على يقين بأن صلاح هذه الأمة لا يتم إلا بعودتها إلى الأصول والمنابع الأولى؛ القرآن وسنة المصطفى ﷺ، ولا يمكن فهم القرآن والانفتاح بهديته، إلا بتفسيره تفسيراً يلائم لغة العصر وظروف الحياة، ويُمكن الأمة من تدبر معانيه وتذوق أساليبه والتأثر بحججه ومواعظه، وهذا بدوره يقتضي الاهتمام بعلوم اللغة وفروعها الإعرابية والأسلوبية، إذ هي وسيلة الفهم والتواصل، فإنه " لا يتعظ الإنسان بالقرآن، فتطمئن نفسه بوعده، وتخشع لوعيده إلا إذا عرف معانيه، وذاق حلاوة أساليبه، ولا يأتي هذا إلا بمزاولة الكلام العربي البليغ، مع النظر في بعض النحو، كنعو ابن هشام، وبعض فنون البلاغة كبلاغة عبد القاهر، وبعد ذلك يكون له ذوق في فهم اللغة، يؤهله لفهم القرآن" (1).

والاهتمام باللغة العربية من واجبات الأمة لأن " إقامة دين الإسلام متوقفة على لغة كتابه المنزل، وسنة نبيه المرسل، سواء في ذلك هدايته الروحية، ورابطته الاجتماعية، وحكومته العادلة المدنية، وأن المسلمين لم يكونوا في عصر من العصور أحوج إلى الوحدة المفروضة عليهم المتوقفة على هذه اللغة منهم في هذا العصر الذي تمزقوا فيه كل ممزق فأصبحوا أكلة لمنهومي الاستعمار ومستعبدى الأمم والشعوب، وصدق فيهم قول النبي ﷺ (يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة على قصعتها) (2) الحديث" (3).

إذا فلا غرابة إذا اعتبرنا كلا من الإمام محمد عبده والسيد رشيد رضا أول من وضع ركائز " المنهج الأدبي في تفسير القرآن " الذي صار من أهم خصائص العصر الحديث والمعاصر، حيث

¹ — تفسير المنار: ج 1/153

² — أخرجه أبو داود في سننه، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان — بيروت — دون: ط. ت. في باب: في تداعي الأمم على الإسلام، ج 4/184، ح/4299، وأحمد في مسنده، الناشر: مؤسسة قرطبة، مصر — القاهرة — دون: ط. ت. ج 5/278، ح/22446.

³ — تفسير المنار: ج 9/263 — 264.

يقوم هذا المنهج على: " معالجة النصوص القرآنية معالجة تقوم أولاً وقبل كل شيء على إظهار مواضع الدقة في التعبير القرآني، ثم بعد ذلك تصاغ المعاني التي يهدف القرآن، إليها في أسلوب شيق أخاذ، ثم يطبق النص القرآني على ما في الكون من سنن الاجتماع، ونظم العمران"⁽¹⁾، ويمكننا أن نزعج من غير مبالغة، أن تفسير المنار في هذه المسألة، يعد نقطة فاصلة في تاريخ التفسير، يختلف منهج التفسير فيها بعد المنار عما كان قبله.

بل إن محمد عبده كما ذكر في ترجمة حياته، ندب نفسه لثلاثة أمور عظيمة: أحدها "إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير سواء كان في المحادثات الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها أو فيما تنشره الجرائد على الكافة منشأً أو مترجماً من لغات أخرى أو في المراسلات بين الناس"⁽²⁾.

ولسائل أن يسأل: وهل تحتاج اللغة في بلد عربي كمصر ظل مركزاً للريادة والسيادة دهراً طويلاً، وفيه جامع الأزهر كأعظم صرح علمي يأتيه طلاب العلم من كل صوب ومن شتى الأجناس؟

أقول: نعم لقد تعثرت اللغة في مصر لسببين:

الأول: جمود أهل العلم على تراث الأولين، وتقليدهم لأساليبهم التي كان السجع فيها يعتبر ضرباً من ضروب الفن والإبداع، لكن الأذن إن طربت لأي فن من الفنون فإنها لا تلبث أن تمس من ترده وتكرار وقعه، فكان لا بد من تجنب سآمتها بالتقلب والتنقل بين الفنون والأساليب العربية.

والثاني: انتشار العثمانيين في مصر واستقرارهم مدة طويلة فيها، ولا يخفى تأثير اللكنة التركية في اللغة المصرية التي ما زالت آثارها فيها إلى اليوم، هذا الاندماج بين المصريين والأتراك لم يكن ليساعد على تطور اللغة أو الإبداع في فنونها، ذلك لأن الأتراك كانوا بحاجة إلى لغة يفهمونها، ولا يحتاجون معها إلى من يوضح لهم معناها في كل حين، ناهيك عن مساهمتهم هم كذلك برسائلهم السياسية والشعبية وخطاباتهم واختلاطهم بالناس، في نشر لغة تالفة شكلت مزيجاً بين العربية والتركية.

فعلى هذا الأساس " كانت أساليب الكتابة في مصر تنحصر في نوعين كلاهما يمجج الذوق

¹ — التفسير والمفسرون: محمد حسين الذهبي، ج 368/2.

² — تاريخ الأستاذ الإمام: ج 11/1.

وتكره لغة العرب: الأول ما كان مستعملا في مصالح الحكومة وما يشبهها وهو ضرب من ضروب التأليف بين الكلمات رث خبيث غير مفهوم ولا يمكن رده إلى لغة من لغات العالم لا في صورته ولا في مادته ... والنوع الثاني ما كان يستعمله الأدباء والمتخرجون من الجامع الأزهر وهو ما كان يراعى فيه السجع وإن كان باردا، وتلاحظ فيه الفواصل وأنواع الجناس وإن كان رديئا في الذوق، بعيدا عن الفهم ثقيلًا على السمع غير مؤد للمعنى المقصود ولا منطبق على آداب اللغة العربية وهو وإن كان يمكن رده إلى أصول اللغة العربية في صورته لكنه لا يعد من أساليبها المرضية عند أهلها"⁽¹⁾.

لكن الاهتمام باللغة العربية عند صاحب تفسير المنار لا يعني الإكثار من النكت البلاغية والمسائل الإعرابية النحوية، لأن ذلك يخرج بالتفسير عن مقصده الذي جعل له، من هداية الناس وإرشادهم، قال: "وقد عرفت أن الإكثار في مقصد خاص من هذه المقاصد يخرج بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الإلهي ويذهب بهم في مذاهب تنسيهم معناه الحقيقي، لهذا كان الذي نعى به من التفسير هو ما سبق ذكره أي من فهم الكتاب من حيث هو دين، وهداية من الله للعالمين، جامعة بين بيان ما يصلح به أمر الناس في هذه الحياة الدنيا، وما يكونون به سعداء في الآخرة، — ويتبعه بلا ريب: بيان وجود البلاغة بقدر ما يحتمله المعنى وتحقيق الإعراب على الوجه الذي يليق بفصاحة القرآن وبلاغته — أي عند الحاجة إلى ذلك كالمسائل التي عدوها مشكلة، ربما نشير أحيانا إلى الإعراب من غير تصريح بعبارات النحو الاصطلاحية، كما نفعل ذلك في بعض نكت البلاغة، أو قواعد الأصول، حتى لا تكون الاصطلاحات شاغلا للقارئ عن المعاني، صارفة له عن العبرة"⁽²⁾.

وقد أرسى صاحب تفسير المنار قواعد هامة في التفسير اللغوي للقرآن الكريم، ربما حصل له سبق بالإشارة إليها والتبیه عليها، أو كان له الفضل في إمطة اللتام عنها والانتصار لها.

1.2. قواعد هامة في التفسير اللغوي:

— الاعتماد على معنى الكلمة في عصر التزليل: حيث أن الله تعالى أودع القرآن ألفاظ وأساليب اللغة العربية "بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة، غير مكثف بقول فلان وفهم فلان، فإن كثيرا من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التزليل لمعان ثم غلبت على غيرها بعد

¹ — تاريخ الأستاذ الإمام: ج 1/11.

² — تفسير المنار: ج 23/1.

ذلك بزمن قريب أو بعيد، من ذلك (لفظ) التأويل... " إلى أن يقول: " يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتبع الاصطلاحات التي حدثت في اللغة، ليفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب، فكثيرا ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي حدثت في اللغة بعد القرون الثلاثة الأولى. فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله"⁽¹⁾.

فيكون لزاما على المفسر أن يعتمد إلى ألفاظ الآيات القرآنية في فهم معانيها كما كانت تؤديها ألفاظها العربية زمن نزول القرآن، ولا يتجاوز ذلك فيحمل ألفاظ القرآن شيئا من المعاني الباطنية أو الإشارية، أو التأويلات المذهبية⁽²⁾.

وقد يؤدي الاعتماد على هذا المبدأ إلى ظهور معاني حديثة وفهوم جديدة تخالف ما هو مستقر في أذهان المسلمين في العصور السابقة، نتيجة تحميلهم اللفظ القرآني معاني غير أصلية وغير واردة زمن التنزيل، ومثال ذلك ما ورد في تأويله لكلمة الربا من قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(١٣) آل عمران: ١٣، قال: " والمراد بالربا فيها ربا الجاهلية المعهود عند المخاطبين عند نزولها لا مطلق المعنى اللغوي الذي هو الزيادة فما كل ما يسمى زيادة محرم"⁽³⁾ وبعد استقرائه للفظ من جهة اللغة وذكره للروايات التي تبين معنى (الربا) زمن التنزيل، قال رحمه الله: وما قاله ابن عباس من أن نص القرآن الحكيم ينصرف إلى ربا النسئة الذي كان معروفا عندهم متعين وهو ما جرينا عليه هنا وفي سورة البقرة^(*) إذ جعلنا حرف التعريف فيه للعهد⁽⁴⁾.

وهكذا استخدم صاحب المنار المعنى المراد والمتداول زمن التنزيل، لتحديد مدلول اللفظ وفهم النص، ومن ثم تأسيس حكم جديد أو ترجيح حكم على آخر، بناء على هذه القاعدة في فهم وتأويل ألفاظ القرآن الكريم.

وجريا على هذه القاعدة رد أيضا تأويل الحكمة بالسنة حيث قال عند تفسيره لقوله

¹ — تفسير المنار: ج 23/1 — 24.

² — المصدر نفسه: ج 101/4.

³ — المصدر نفسه: ج 101/4.

* — أورد مبحثا خاصا بعنوان: (الربا المحرم بنص القرآن والربا المحرم بأحاديث الأحاد والقياس) ينظر تفسير المنار: ج 95/3.

⁴ — المصدر نفسه: ج 102/1.

تعالى: ﴿رَبَّنَا وَأَنْبِئْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْنَهُمْ آيَاتِكَ وَنُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾﴾ البقرة: ١٢٩، "فسروا الكتاب بالقرآن والحكمة بالسنة والثاني غير مسلم على عمومه... وأما الحكمة فهي في كل شيء معرفة سره وفائدته، والمراد بها أسرار الأحكام الدينية والشرائع ومقاصدها، وقد بين النبي ﷺ ذلك بسيرته في المسلمين، وما فيها من الفقه في الدين، فإن أرادوا من السنة هذا المعنى في تفسير الحكمة فهو مسلم، وهو الذي كان يفهم من اسمها في الصدر الأول، وإن أرادوا بالسنة يفسرها به أهل الأصول والمحدثون فلا تصح على إطلاقها..." (١).

— والقاعدة الثانية: التي قررها في التفسير البياني أو اللغوي للقرآن الكريم "استقراء المعاني القرآنية للكلمة في القرآن كله، لمعرفة المعاني المختلفة التي استخدمها القرآن للفظ الواحد" (٢).
فيقول محمد رشيد رضا بخصوص هذه القاعدة: "والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر في مواضع منه وينظر فيه، فرمما استعمل بمعان مختلفة كلفظ (الهداية) (٣) وغيره ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية، فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه، وقد قالوا: إن القرآن يفسر بعضه ببعض" (٤).

وهذه القاعدة هي التي تعرف بالوجوه والنظائر في علوم القرآن، وأصلها اشتراك لفظ واحد في عدة معاني، فقد أخرج ابن سعد وغيره عن أبي الدرداء موقوفاً "لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة" (٥).

والمعنى أن المفسر ملزم بالبحث عن اللفظ ضمن الاستخدام القرآني للإحاطة بمعناه، لا المعنى اللغوي فقط، لعجز هذا الأخير عن الإطلاع إلا على جزء من المعنى.

ويعمل لهذه القاعدة بتفسير لفظ العبادة من قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ تَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِيبُ ﴿٥١﴾﴾ الفاتحة: ٥ حيث أن توظيف القرآن للألفاظ قد يختلف عن استعمالها في معهود اللغة قال: "ما هي

¹ — تفسير المنار: 382/1.

² — مدرسة المنار وأثرها في الفكر الإسلامي: ملهم محمد محمد علي، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه بكلية الآداب

— جامعة عين شمس — مصر — القاهرة — ص 372.

³ — ينظر تفسيرها في تفسير المنار، ج 1/1-50.

⁴ — المصدر نفسه: ج 1/24.

⁵ — ينظر الإتيان في علوم القرآن: السيوطي، ج 1/201.

العبادة؟ يقولون هي الطاعة مع غاية الخضوع، وما كل عبارة تمثل المعنى تمام التمثيل، وتحليله للأفهام واضحا لا يقبل التأويل، فكثيرا ما يفسرون الشيء ببعض لوازمه ويعرفون الحقيقة برسومها، بل يكتبون أحيانا بالتعريف اللفظي ويبنون الكلمة بما يقرب من معناها، ومن ذلك هذه العبارة، التي شرحوا بها معنى العبادة، فإن فيها إجمالا وتساهلا، وإنما إذا تتبعنا آي القرآن وأساليب اللغة واستعمال العرب لعبد وما يماثلها ويقارنها في المعنى — كخضع وخنع وأطاع وذل — نجد أنه لا شيء من هذه الألفاظ يضاهي "العبد" ويحل محلها ويقع موقعها... ومن هنا قال بعض العلماء إن العبادة والعبودية بذلك المعنى، ومن هنا قال بعض العلماء إن العبادة لا تكون في اللغة إلا لله تعالى ولكن استعمال القرآن يخالفه" (1).

— القاعدة الثالثة: تتمثل في ضرورة رعاية السياق القرآني للفظ ومراعاة القرينة الدالة عليه، قال رحمه الله: "وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ: موافقته لما سبق له من القول واتفاقه مع جملة المعنى واثلافة مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملته" (2).

فالكشف عن معنى اللفظ أو ترجيح معنى عن معنى آخر، يحتاج إلى تقصي جميع مواطن تكراره في القرآن الكريم من جهة، وتحديد المعاني اللغوية المختلفة له من جهة ثانية، ثم مراعاة السياق القرآني الذي ورد فيه اللفظ من جهة ثالثة. ومثال ذلك تفسيره رحمه الله لكلمة الفقه من قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ الأعراف: ١٧٩، فبعد أن ذكر المعاني المختلفة للفظ الفقه وأقوال أهل العلم فيه: قال: "وأقول ذكرت هذه المادة في عشرين موضعا من القرآن، تسعة عشر منها تدل على أن المراد به نوع خاص من دقة الفهم، والتعمق في العلم، الذي يترتب عليه الانتفاع به، وأظهره نفي الفقه عن الكفار والمنافقين، لأنهم لم يدركوا كنه المراد مما نفى فقهه لنبيهم ﴿مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ﴾ هود: ٩١ وإن تراءى لغير الفقيه أنه ليس منه، فإنهم كانوا يفهمون كل ما يقول فهما سطحيا ساذجا لأنه يكلمهم بلغتهم، ولكن لم يكونوا يبلغون ما في أعماق بعض الحكم والمواعظ من الغايات البعيدة لعدم تصديقهم إياه، وعدم احترامهم له، ولأنه مخالف لتقاليدهم وأهوائهم الصادة لهم عن التفسير فيه

¹ — نفسه المنا: 51/1.

² — المصدر نفسه: ج 24/1.

والاعتبار به. وأما الموضع العشرون فهو قوله تعالى حكاية عن نبيه موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَحْسَنُ عُقْدَةً آتَانِي (٢٧) قوله: ٢٧، وهو لا ينافي ما ذكر لأن فصاحة لسان الداعية إلى الدين والواعظ المنذر تعين على تدبر ما يقول وفقهه.

إذا تمهد هذا فقوله تعالى وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا الأعراف: ١٧٩ معناه نقسم أننا قد خلقنا وبتنا في العالم كثيرا من الجن والإنس لأجل سكني جهنم والمقام فيها، أي كما ذرأنا للجنة مثل ذلك (١).

ولذلك لا يعترف الإمام محمد عبده وكذا تلميذه السيد محمد رشيد رضا بوجود ألفاظ متكررة في القرآن الكريم لا يعني تكرارها إلا الترادف بحيث تكون هي نفسها، بل توجد بينها فروق دقيقة ولكن يحتاج الكشف عنها النظر في السياق التي وردت فيه، فلفظ (الرحمان) و(الرحيم) لا يفيد تكراره نفس المعنى، فيقول في شأنه: "وأنا لا أحيز لمسلم أن يقول في نفسه أو بلسانه إن في القرآن كلمة تغاير أخرى ثم تأتي لمجرد تأكيد غيرها بدون أن يكون لها في نفسها معنى تستقل به، نعم قد يكون في معنى الكلمة ما يزيد معنى الأخرى تقريرا أو إيضاحا ولكن الذي لا أحيزه هو أن يكون معنى الكلمة هو عين معنى الأخرى بدون زيادة، ثم يؤتى بها لمجرد التأكيد لا غير بحيث تكون من قبيل ما يسمى بالترادف في عرف أهل اللغة، فإن ذلك لا يقع إلا في كلام من يرمي في لفظه إلى مجرد التتميق والتزويق، وفي العربية طسرق للتأكيد ليس هذا منها" (٢).

هذه أهم القواعد التي تمثلها الإمام محمد عبده وتلميذه السيد محمد رشيد رضا في تفسيره اللغوي لألفاظ القرآن الكريم، والتي شكل تقريرها إرهاصا أو تمهيدا لفكرة صياغة معجم لمعاني ألفاظ القرآن يراعى فيه المعنى اللغوي زمن التزويل من جهة، واستعمال القرآن من جهة أخرى، بحيث "يبين المعنى الحقيقي لكل لفظ ورد في القرآن، ثم تحول هذا اللفظ من المعنى الحقيقي إلى معان مجازية، وتطور هذه المعاني المجازية من عصر إلى عصر، ليتمكن المفسر من أن ينحى المعاني اللغوية عن غيرها، ثم ينظر في تدرج المعاني اللغوية للمادة فيقدم الأسبق منها على السابق، حتى

^١ — نفسه المنا: 349/9.

^٢ — المصدر نفسه: ج 43/1.

يطمئن — ما استطاع — إلى شيء في ذلك ينتهي منه إلى ترجيح معنى لغوي للكلمة، كان هو المعروف حين سمعتها العرب في آي الكتاب... فإذا فرغ من البحث في معنى اللفظة اللغوي، انتقل بعده إلى معناها الاستعمالي في القرآن، يتتبع ورودها فيه كله لينظر في ذلك، فيخرج برأي عن استعمالها، هل كانت له وحدة اطردت في عصور القرآن المختلفة ومناسبتها المتغيرة، وإن لم يكن الأمر كذلك، فما معانيها المتعددة التي استعمالها فيها القرآن؟ وبهذا يهتدي بمعناها، أو معانيها اللغوية، إلى معناها، أو معانيها الاستعمالية في القرآن"⁽¹⁾.

2. أثر الواقع الاجتماعي في الاتجاه اللغوي لتفسير المنار:

2.1. الاتجاه الإصلاحية وأثره في لغة المنار.

إن هذا المنهج الجديد في تفسير القرآن حمل على ظهوره تمثّل غاية سامية، وهي: تجديد الإسلام وإحيائه، ولا يتحقق هذا الغرض إلا بلغة سلسلة ميسرة، يفهمها العام والخاص، هذه اللغة تمثل الطريقة التي يسلكها المؤلف ليعبر عن فكره، ويجعل عملية الفهم ممكنة، فاللغة "تجري بحري العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه وخلافه"⁽²⁾، وبقدر توظيف المؤلف للغة وتعديله في معطياتها التعبيرية، بحيث تكون سهلة الفهم بليغة المعنى، بقدر ما تكون عملية الاستيعاب والتأثير، ولذلك جاء تفسير المنار بسيطاً في ألفاظه، بديعاً في أسلوبه، بعيداً عن السجع والتكلف والتعقيد، ليعبر عن أهم القضايا المؤثرة في فترته الزمنية التي عاشها في بيئته.

ويمكن القول بأن إصلاح صاحب تفسير المنار للأدب واللغة، كان ضرورة اقتضاها الإصلاح الديني الاجتماعي، الذي كان موضوعه المجتمع كله، فكان لا بد إذا من لغة تُخاطب كل الطبقات، وأدى المستويات، تجمع بين الأساليب البليغة والألفاظ السلسلة، لا هي بالغريسة ولا بالمعينة، تسحر الآذان، وهز الوجدان.

لذلك لم يغب هذا الجانب عن رائد النهضة الأول جمال الدين الأفغاني حيث ساهم إسهاماً كبيراً في بث هذا الاتجاه في مصر، سواء اعترف له بهذا الفضل أم لا، وسواء كان وحده من زرع

¹ — مدرسة المنار وأثرها في الفكر الإسلامي: ملهم محمد علي، ص 371.

² — أسرار البلاغة: الجرجاني عبد القاهر، 248/2.

البذور الأولى أم كان معه من ساهم في ذلك.

فجمال الدين عندما قدم مصر وانكب عليه طلبة العلم ينهمون من فرائد معارفه، حثهم "علسى العمل في الكتابة وإنشاء الفصول الأدبية والحكمية والدينية قال محمد رشيد رضا: "فاشتغلوا على نظره وبرعوا، وتقدم فن الكتابة في مصر بسعيه، وكان أرباب القلم في الديار المصرية القادرون على الإحادة في المواضيع المختلفة منحصرين في عدد قليل... (وهم) إما ساجعون في المراسلات الخاصة وإما مصنفون في بعض الفنون العربية أو الفقهية وما شاكلها، ومن عشر سنوات ترى كبة في القطر المصري لا يشق غبارهم، ولا يوطأ مضمارهم، وأغلبهم أحداث في السن، شيوخ في الصناعة، وما منهم إلا من أخذ عنه، أو عن أحد تلامذته، أو قلد المتصلين به، ومنكر ذلك مكابر وللحق مدارب"⁽¹⁾.

وعلى هذا الفارق الأسلوبي بين أدب الأفغاني وأدب المشايخ في ذلك الوقت، استند محمد عمارة في تحقيق نسبة كتاب (التعليقات على العقائد العضدية) بأنه للأفغاني وليس لمحمد عبده، إذ أسلوب الإمام كان لا يزال موافقا لما هو شائع في الكتابات من السجع.

وشيئا فشيئا تفرس التلميذ وصار من الدعاة المساهمين في إصلاح اللغة وترقيتها⁽²⁾، بل إن محمد رشيد رضا يشهد له بالتفرد فيها حتى أنه يعدّه أفضل من أستاذه الذي علمه، فقال معلقا على اعتراف محمد عبده بقوة عبارة الأفغاني وقدرته على التأثير: "وجوابنا عن هذا إن أستاذنا كان أفصح من أستاذه لسانا وقلما، ولا يقل عنه في العلم، وإنما هو دونه في قوة التأثير..."⁽³⁾.
إذا كانت الغاية الإصلاحية هي أكبر الدوافع المؤثرة على أسلوب لغة تفسير المنار وعباراته.

2.2. الأسلوب الصحفي في لغة المنار:

من جانب آخر إننا نعلم أن تفسير المنار، كان في أصله دروس تلقى في جامع الأزهر، ثم بعد ذلك تُحرر عباراته وتُصاغ بما يتناسب ونشره في مجلة المنار، يعني أن أسلوبه يجمع بين الأسلوب الديني المعهود والأسلوب الصحفي الذي يتطلب وضوح العبارة وسهولة فهمها. مراعاة لاختلاف القراء وتباين مستوى استيعابهم، فالمجلة أو الجريدة لا تخاطب شريحة معينة من المثقفين، بل تتوجه بنصوصها لكل القارئ، كيفما كانت مستوياتهم ومشارهم. وهذا أمر له أثره الكبير

¹ — تاريخ الأستاذ الإمام: ج 32/1.

² — يراجع مساهمته في إصلاح لغة التحرير الحكومية، تاريخ الأستاذ الإمام: ج 176/1 وما بعدها.

³ — تاريخ الأستاذ الإمام: ج 977/1. ولا أوافق رشيد رضا في حكمه هذا، فالإمام أفصح لسانا وقلما، وأشد فطنة من أستاذه، لكنه دونه في العلم وقوة التأثير، وما شهد الإمام بما قاله إلا لعلمه بحقيقة حاله.

أيضا في تغيير أسلوب الكتابة والتحرير من الكتابة الدينية الشائعة إلى الكتابة الصحفية، وأقصد به أن تفسير المنار حتى لو أريد به الإصلاح، ولم يكن لينشر في جريدة أو مجلة المنار، ما كان ليأني بالشكل الذي هو عليه، إذ سيكون المقصود به كغيره من كتب التفسير طبقة معينة من الدارسين والمشتغلين بالعلوم الدينية وبكتب التفسير خاصة.

2.3. التجديد في القواعد:

وهي مسألة يفرضها منهج المدرسة المحارب للتقليد والإتباع، كما أنها تطبيق عملي لمفهوم نسبية فهم الأولين.

فلا جرم أن التغيير في القواعد يؤدي حتما إلى تغيير النتائج، كالاكتفاء على معنى الكلمة في عصر التزليل، أو استقرار المعاني القرآنية للكلمة في القرآن كله لمعرفة استخدام القرآن المعاني المختلفة للفظ الواحد، أو ضرورة رعاية السياق القرآني للفظ ومراعاة القرينة الدالة عليه... وغير ذلك من القواعد المستحدثة أو المعدلة قد تغير مجرى الفهم تماما وتنتج مفاهيم جديسة غير معهودة، قد تكون أكثر تطابقا مع النص والواقع.

المبحث الثالث: أثر الواقع في التعامل مع المرويات

1. صاحبنا المنار والروايات الحديثة

1.1. الواقع الاجتماعي وأثره في موقف المنار من الروايات الحديثة

1.2. بين محمد عبده ومحمد رشيد رضا

2. أهم مظاهر التجديد في علم الرواية في تفسير المنار:

2.1. في موقفه من الصحابة

2.2. في موقفه من خبر الآحاد

2.3. في الموقف من الإسرائيليات

3. النتيجة:

المبحث الثالث: أثر الواقع في التعامل مع المرويات

1. صاحب المنار والروايات الحديثية.

1.1. الواقع الاجتماعي وأثره في موقف المنار من الروايات الحديثية

تشكل المرويات من السنة والآثار الواردة من الصحابة والتابعين مصدرا هاما من مصادر التفسير حيث تأتي في المرتبة الثانية بعد تفسير القرآن بالقرآن، وهذا هو المشهور بين المفسرين، إلا أنهم يختلفون في قبول تلك النصوص والاحتجاج بها، كخير الأحاد، أو قول الصحابي والتابعي، ولهذا الاختلاف في الأصول الاستدلالية أثر بالغ في توجيه الآيات واستنباط الأحكام منها، كما أن تمكن المفسر، وقدرته على تثوير الروايات ونقدها لا يقل عن سابقه في الأهمية.

وربما كان السيد محمد رشيد رضا أكثر إتقانا لعلم الحديث من أستاذه محمد عبده رواية، كما تبيننا عن ذلك الدراسات الحديثية المبنوثة في تفسيره، ومناقشته لبعض الأحاديث ونقدها، فقد جاء تفسير الأستاذ محمد عبده أكثر عقلانية وتجريدا من الاستطرادات اللغوية والإعرابية والبلاغية والروايات التي لا يتوقف عليها تفسير الآية، قال محمد رشيد رضا: " كانت طريقته في الدرس على مقربة مما ارتآه في كتابة التفسير، وهو أن يتوسع فيه فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون، ويختصر فيما برزوا فيه من مباحث الألفاظ والإعراب ونكت البلاغة، وفي الروايات التي لا تدل عليها ولا تتوقف على فهمها الآيات"⁽¹⁾.

والواقع إن الأستاذ سواء كان متقنا لعلم الحديث أو لا (والراجع الأول بحكم مكانته كقاضي، ومفتي أول في مصر، وشيخا للأزهر... بل كان أعلم الناس في زمانه من غير منازع)، فإن نظرتة للتفسير تختلف عن نظرة محمد رشيد رضا، حيث أن الأستاذ لم يكن يشغل باله بإعادة ما ذكر في كتب التفسير من قبل، ومن ذلك الروايات الواردة في تفسير الآيات، بإعادة سردها مرة أخرى ليس من ورائه فائدة تُرجى، وهذا ما نبه إليه في حوارته مع رشيد رضا حول تنوع التفسير السني يحتاجه القرآن، فحسب رأيه " إن القرآن لا يحتاج إلى تفسير كامل من كل وجه، فله تفاسير كثيرة أتقن بعضها ما لم يتقنها بعض، ولكن الحاجة شديدة إلى تفسير بعض الآيات..."⁽²⁾.

¹ - تفسير المنار: ج 1/ 14-15.

² - المصدر نفسه: ج 1/ 12.

ومن غير شك إن واقع الأمة المزري كما أسلفت في دوافع تفسير المنار، هو الذي بعث بصاحبي المنار إلى التفكير في مثل هذا النوع من التفسير، لأن حاجة الناس إلى من يبصرهم بحقيقة دينهم وارتباطه بمشكلات حياتهم المختلفة والمتعددة، هي وحدها تكفي لأن تكون دافعا قويا يحرك مصلحا كمحمد عبده أو محمد رشيد رضا إلى التفكير في تفسير هداثي للقرآن الكريم، خاصة وهو يرى الأمة على حال بعيدة كل البعد عن تعاليم القرآن، بل إنها تفهم دينها فهما مشوها يحطم آمالها في التحرر والتقدم.

ثم إن حاجة هؤلاء المصلحين لكسب مرونة تسمح لهم بمناقشة القيم الجديدة التي تتصل بالأمر الديني من قضائية وسياسية⁽¹⁾، كانت تدفعهم إلى التحرر من قيود كثيرة، هي في نظرهم سبب بقاء الإسلام في قالب جامد لا يمكنه التناغم مع جميع المراحل المستغيرة، وعلى هذا الأساس هاجموا التقليد بكل صورته ليسهل عليهم التحرك في مواجهة مستغيرات الواقع.

لذلك أستطيع القول إن موقف مؤلفي المنار من الشيوخ الروائي مبني في جوهره على مبدأ الحرية، إذ الغاية منه التحرر من كل قيود الجمود التي تسببت في تشويه صورة الإسلام وتأخر المسلمين، وهذا واضح لا يحتاج إلى استدلال أو بيان، بعد أن أكد محمد عبده مرارا وتكرارا ضرورة العودة إلى المنابع الأولى للإسلام قبل ظهور الاختلاف^(*).

وقد خاض في هذه المسألة بعض الدارسين بشكل سطحي وجزئي، لا هم توغلوا في واقع المنار الذي ألف فيه، ولا عرفوا غايته التي جيء به من أجلها، وأخذوا في انتقاء الجزئيات والرد عليها بما يتطابق والأنموذج الذي يعيشون داخله، ومن خلال واقعهم الذي يروا من خلاله

¹ — حسب تعبير عفت الشرقاوي: اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، ص 111.

* — سأعود إلى هذه المسألة عندما أتكلم عن أثر الواقع في قضية الاجتهاد والتشريع.

الحقائق، فجاءت مواقفهم متعصبة قاسية*).

لقد كان الواقع يضغط بشدة على عملية الإصلاح، ووجد المصلحون أنفسهم بين طرفي رحى، فالماديون يريدون التخلص من هذا الدين (فهم الدين) الذي خدر الشعب وأسكنه غياهب الجهل والتخلف من جهة، ومن جهة أخرى المحافظون المقلدون الذين يرفضون كل تغيير أو جديد، وكانت رياح الغرب القوية، تأتي بكل ما يبهر العقول، وتعصف بكل ما هو قديم، ولما كان من رجال الدين المؤمنين المخلصين من هو على يقين بكمال دينه وعظمة تعاليمه، وأن سبب التخلف يكمن في الجهل بحقيقته، وتقليد اجتهادات أتباعه على أنها دينا، كان لابد من القيام بعملية إصلاح هيكل الدين الذي لعبت به العقول زما طويلا حتى مزجت فيه بين منابع الدين واجتهادات البشر، وغدت أقوال المجتهدين دينا لا يجوز مخالفتها ولا انتقادها.

نعم كان لا بد من عملية الإصلاح هذه لأن رياح التغيير المادية والثورة التنويرية كانت ستشقي آخر خليفة بأمعاء آخر إمام، تماما كما حدث في أوروبا.

لقد زالت الخلافة لما طغى أهلها واستفحشوا في الظلم، وظل الناس دهرا طويلا يتمسكون بمسمى الخلافة وهي أبعد ما تكون عن تعاليم الدين ومصالح الأمة، إلى أن حكم الله بزوالها، وكان أمر هذا الدين سيؤول للزوال أيضا لولا أن تداركته رحمة ربك بجهود أولئك المصلحين المؤمنين.

على هذا الأساس وفي غمرة هذا الواقع الذي اكتشفته ظلمات الجهل وظلمات الإلحاد، بعضها

* — ينظر مثلا: كتاب موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية، الأمين الصادق الأمين. ويقول فهد بن سليمان الرومي وهو باحث معروف ومشهور بكتاباته في مسائل علوم القرآن والتفسير: كان الاستعمار يشعر بحول المجتمع المسلم نحو الحضارة الغربية وأخذه منها في كل مجال وتقليدها في كل أمر ولكنه كان يؤمن — في الوقت نفسه بأن الثورة ستبقي قائمة بين الغرب والمسلمين من جهة ولا يؤمن بالانكسار من جهة ثانية طالما أن الإسلام باق على طبيعته وحقيقته لذلك حسب جهودا كبيرة كفي يحور ويحول الإسلام من الداخل ليحطي السند الفكري والدعم الديني لمعطيات الحضارة الغربية من ناحية وتناولها دون التحرج من ناحية أخرى، وقد وجد الاستعمار في محمد عبده ضالته التي تحقق له هدفه ذلك في التحويل والتحويل أو قل التي تبدأ له بالخطوة الأولى في ذلك التحويل والتحويل". ثم يثني على محمد عبده حسين لا لشيء إلا لأنه وافق هواه وأيد نظريته للمتطرفة حين قال: " أن دعوة الأفضاني التي ربي محمد عبده في أحضانها كان لها — ككل الدعوات السرية — ظاهر وباطن فظاهرها يخاطب الجماهير، ... وباطنها يمثل حقيقتها التي يخفيها أصحابها عن الناس" منهج للمدرسة العقلية في التفسير: ص 799. ولم نلقه إن هذا لتجاهل لواقع للمسلمين في زمن محمد عبده، وإلا كيف يُفسر الحالة التي كان يعيشها للمسلمون من الجمود والشعرة والشرك والخرافات والبعد عن الدين بقاء الإسلام على حقيقته وطبيعته، فليقرأ كتب التاريخ إذا، ويكتفي في ذلك تاريخ الجبري إن لم يكن يعتد بغيره باعتباره أستاذ زعيم الدعوة الوهابية محمد بن عبد الوهاب.

فوق بعض، جرى النظر في المرويات، وقد أشار أحد الباحثين إلى الغاية العقلانية في تفسير المنار⁽¹⁾ وهي في الواقع قد شكلت أساس المنهج العقلاي في الفكر المناري سواء فيما تعلق بالنص من الخارج أو من الداخل، لكن لم يكن بمقدور محمد رشيد رضا بحارة محمد عبده عليه، ولذا كان أكثر اهتماما بالمرويات ونقدها، واستطرادا في بعض الآيات من بيان وتوجيه، أو مناقشة ورد على الخصوم، قال: "هذا وإنني لما استقلت بالعمل بعد وفاته خالفت منهجه رحمه الله تعالى بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان تفسيرها لها أو في حكمها..."⁽²⁾.

1.2. بين محمد عبده ومحمد رشيد رضا:

تجلى باع محمد رشيد رضا الواسع في علم الحديث وإطلاعه على المصنفات فيه، بمناقشته لكثير من المسائل الحديثية وكذا الاستدلال بالكثير من الآثار والروايات.

وإذا كان محمد عبده قد تجب الاستطرادات المختلفة لعلمه بعدم جدوى تكرارها، مع اعترافه بفائدتها في التفسير — على الأقل في عصرها —، فإن محمد رشيد رضا قد شن حملة شرسة على كل المفسرين الذين استطردوا في المباحث اللغوية والكلامية والروائية والبيانية والعلمية والإشارية، وأنكر عليهم أيما إنكار، بل اعتبر ظهور تلك الكتب سوء حظ للمسلمين، حيث شغلت في نظره القارئ عن إدراك مقاصد القرآن والانتفاع هدايته⁽³⁾.

ثم ما لبث محمد رشيد رضا أن وقع فيما انتقد فيه غيره من الاستطرادات الروائية، والمناقشات الجائبة التي تصد القارئ عن هداية القرآن، وكان يكفيه فيها الإشارة إلى الخلاصة منها، أو النتائج النهائية التي توصل إليها المفسرون، ليناقشها فيردها، أو ينتصر لها، أو يستفيد منها في استخلاص بعض الإشارات الحكمية، والسنن الاجتماعية وما إلى ذلك من فوائد لم يذكرها المفسرون من قبل، تماما كما كان يفعل الأستاذ الإمام.

فمثلا عند تفسير قوله **عَلَيْكُمْ**: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْيَبْنَاكُمْ كَثْرَتِكُمْ...﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ التوبة: ٢٥-٢٧ يورد روايات كثيرة في قصة غزوة حنين ضمنها

¹ — مدرسة المنار وأثرها في الفكر الإسلامي: ملهم محمد محمد علي، ص 320.

² — تفسير المنار: ج 1/16.

³ — المصدر نفسه: ج 1/7.

حوالي اثنا عشرة صفحة، ليزيد عليها ملحقا آخر بثلاث صفحات؛ ضمنه المسائل الفقهية والإشارات الحكمية، ونقلها كاملة عن ابن القيم. ليصير مجموع الروايات والنقل هنا، حوالي خمسة عشرة صفحة⁽¹⁾.

وساق أيضا في حوالي خمسة صفحات كاملة الروايات الواردة في قصة بلعام بن باعوراء، نقلها من الدر المنثور للسيوطي وتاريخ ابن عساكر⁽²⁾. وزاد عليها شيئا مما قيل في كتب النصارى واليهود، ليخلص في الأخير إلى أن تلك الروايات الإسرائيلية لا يعتد بشيء منها، ويستخلص العبرة من القصة في حوالي ستة أسطر لا غير.

هذا الإجراء مخالف تماما لما قرره في بداية تفسيره، ويُن المخالفة أيضا لمنهج محمد عبده في التفسير، الذي التزم تفسير ما يحتاج إلى توضيح أو تحقيق أو إشارة حكمية، وما إلى ذلك من زيادات وإضافات غفل عنها المفسرون الأوائل، أو فرضتها مستحجات الواقع الراهن.

ويبدو أن تكوين محمد رشيد رضا الأثري، وانغماسه في منهج المحدثين خاصة بعد انتصار الحملة الوهابية، هو الذي أثر فيه هذا النهج، وجعله يغير طريقته في تفسير المنار بعد وفاة أستاذه.

هذا المنهج الثقلي الذي غلب على تفسير المنار خاصة في أجزائه الأخيرة، هو الذي دفع بالمستشرقين جاك جوميه وجولدتسيهر إلى اعتبار تفسير المنار تردادا وامتدادا للبرادلم القديم الذي أسس منهجه على نقل الآثار واستمرار نقلها، حمل لواء التجديد ولكنه لم يأت بشيء جديد⁽³⁾.

والحق يقال إننا إذا تتبعنا تفسير محمد رشيد رضا في جزئه الذي استقل بتفسيره بعد وفاة الإمام، وجدناه يكثر فعلا من الروايات والنقل عن غيره خاصة من كتب الآثار والسنن، مع مناقشة تلك النقول والترجيح بينها، وهذا النوع من العمل مهما بلغ من الجودة، فإنه لا يخرج بالتفسير من دائرة المناهج التقليدية، حتى وإن حاول في كل مرة أن يستخلص الجوانب الهدائية من الآية ويربطها بواقع الأمة.

¹ — تفسير المنار: ج10/ 296 — 311.

² — المصدر نفسه: ج9/ 410 — 415. ومثله أيضا من نفس الجزء، إطنابه في نقل الآثار وأقوال العلماء في بيان أخذ الذرية من بني آدم وإشهادهم على أنفسهم، ج9/ 388 — 404.

³ — سبق التطرق إلى هذه المسألة عندما تحدثت عن سلفية محمد رشيد رضا.

غير أننا في حكمنا هذا يجب أن نعترف لصاحب المنار بأنه رغم وقوعه في دائرة الفكسر الوهابي، فقد أثار بعض القضايا الهامة في التفسير، والتي جعلت من أصحاب السراديم الوهابي يقفون منه موقفاً متصلباً وعدائياً في بعض الأحيان، لا لأنه جاء بما لم يسبقه إليه أحد، وإنما لأنه أيقض مسائل ظل الفكر الديني ساكناً عنها زمناً طويلاً، أو قل ظنوا في لحظة من اللحظات أن زمن التآرجح بين القبول واللاقبول، بين الظهور والخباء قد انتهى، وقد حسم التساريخ المتقبّل المعرفي، فلن تظهر إلى السطح تلك المسائل التي دُثرت .

وسأحاول تتبع أهم قواعد التجديد التي مارسها صاحب تفسير المنار عند مناقشة الروايات الحديثية. للوقوف على مناحي التأثير الواقعي فيها.

2. أهم مظاهر التجديد في علم الرواية في تفسير المنار:

اتسم تعامل المنار مع النصوص الحديثية ببعض التجديد الذي يمكن أن نجمله في عدد من القواعد الهامة ذات الصلة بعلم الحديث رواية ودراية، والتي اعتمدت في تفسير المنار جملة، فصيرته نموذجاً له قواعده، ومدرسة مستقلة لها أتباعها.

2.1. في موقفه من الصحابة:

بداية كيف نظر الفكر الديني إلى عدالة الصحابة؟

قال أبو الحسن الأنباسي (المتوفى: 802هـ) (*): " واختلف في حد الصحابة على ستة أقوال

المعروف والمشهور: أنه من رأى النبي ﷺ في حال إسلامه"، هكذا أطلقه كثيرون ومرادهم زوال المانع من الرواية⁽¹⁾.

* — لقد تصفحت بعض كتب الحديث بحثاً عما قيل في هذه المسألة، ولما قرأت هذا الكتاب (الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح)، وجدت صاحبه أبو الحسن الأنباسي قد عرض المسألة عرضاً دقيقاً، لم يذكر منها شاردة أو واردة إلا وأتى بها، حتى جاء كلامه موزوناً، وطرحه متقوناً، من غير تحمل ولا تعصب، فآخترته وجعلته عمدي في عرض هذه المسألة حتى لا أكرر جهداً متقوناً، ولا أصرف وقتاً في عمل موحود.

¹ — الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: الأنباسي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن أيوب، برهان الدين، الناشر: مكتبة الرشد، السعودية — الرياض — ط. الأولى (1418هـ - 1998م)، ت: صلاح فتحي هليل، ج 2/486. وقال النووي في شرحه على صحيح مسلم: ج 1 / 35 "هذا هو الصحيح في حده وهو ملهب أحمد بن حنبل وأبي عبد الله البخاري في صحيحه".

ويعلم من هذا أن الخلاف في حد الصحابي ليس بدعا ابتدعه السيد رشيد رضا أو أستاذه، وإنما هو خلاف قديم بين المحدثين والأصوليين.

فالمحدثون لا يشتقون حد الصحبة من معناها اللغوي، وإنما الصحابي عندهم الذي رأى النبي ﷺ ولو للحظة، حتى أن البخاري ترجم لفضائل الصحابة في صحيحه بقوله: "باب فضائل أصحاب النبي ﷺ ورضي الله عنهم ومن صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه"⁽¹⁾، "وهو مذهب الإمام مسلم والنووي ومذهب كافة المحدثين"⁽²⁾، ولا يعنيه من الصحابة إلا زوال المانع من الرواية، الذي يتحقق بمجرد رؤية النبي ﷺ.

والأصوليون يميلون إلى المعنى العرفي، والاستعمال الشائع في حد الصحبة، والذي يقضي بأن الصحابي هو الذي "طالت صحبته للنبي ﷺ وكثرت مجالسته معه على طريق التبعية له والأخذ عنه"⁽³⁾.

وتُرد على تعريف المحدثين إشكالات عدة كانت محل خلاف بين العلماء:

- 1 — من كان أعمى كابن أم مكتوم^(*).
- 2 — من رآه ﷺ ولم يصحبه ولم يجالسه، كمن رآه ساعة من نهار، وهؤلاء أكثر.
- 3 — من ارتد عن الإسلام ومات على رؤيته كافراً، كعبد الله بن خطل، وربيعة بن أمية، ومقيس بن صباية، ونحوهم^(**).
- 4 — من ارتد منهم ثم عاد إلى الإسلام في حياته ﷺ كعبد الله بن أبي سرح^(***).

¹ — صحيح البخاري: كتاب فضائل الصحابة ج3/1333.

² — ينظر مقدمة النووي في شرحه على مسلم، ج1/39.

³ — ينظر مقدمة ابن الصلاح (مقدمة في علوم الحديث): أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المشهور بابن الصلاح، الناشر: مكتبة الفارابي، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1984م). ص147. النوع التاسع والثلاثون.

^{*} — لا خلاف في صحبته، ولكن يُرد به على حد الصحبة الذي ذكرته.

^{**} — "ليسوا بصحابة إلا أن تقول بأحد قولي الأشعري أن إطلاق اسم الكفر والإيمان هو باعتبار الخاتمة فمن ارتد ومات كافراً لم يزل كافراً ومن مات مسلماً بعد كفره لم يزل مسلماً وعلى هذا لا يدخلون في الحد" الشذا الفياح:

الأبناسي، ج2/486.

^{***} — الصحبة عائدة إليهم.

- 5 — من ارتد بعد موته ثم عاد إلى الإسلام كالأسعث بن قيس، وقرّة بن هبيرة^(*).
 - 6 — من رآه قبل سن التمييز^(**).
 - 7 — من رآه قبل سن البلوغ، كعبد الله بن الزبير والحسن والحسين.
 - 8 — من رآه بعد سن البلوغ ولم يصحبه، كطارق بن شهاب^(***).
 - 9 — من رآه قبل النبوة ثم أسلم ولم يره، كرسول قيصر.
 - 10 — من رآه ﷺ ميتا، كأبي ذؤيب الهذلي الشاعر.
 - 11 — من آمن في زمن النبوة ولم يره ﷺ كشریح القاضي.
 - 12 — من رآه في منامه.
 - 13 — من رآه من الجن والملائكة والنبیین.
- واستشكل أيضا تحديد القرن الذي ينتهي به عصر الصحابة، فقبل مائة وعشرون سنة، وقبل مائة، وقبل ثمانون، وقبل سبعون وقبل ستون وقبل أربعون، وقبل ثلاثون وقبل عشرون.
- والمعمول به عند علماء الحديث أنه يتدئ من بعثته ﷺ إلى مائة سنة بعد وفاته^(١) ليستوعب جميع من رآه ولو ساعة من زمن البعثة وحتى لو كان رضيعا دون سن التمييز.

* — ففي عود الصحبة له نظر عند من يقول: إن الردة محبظة للعمل وإن لم يتصل بها الموت وهو قول أبي حنيفة. وفي عبارة الشافعي في الأم ما يدل عليه والمشهور عنه ما حكاه الرافعي أنها لا تحط إلا إذا اتصلت بالموت وحينئذ فالظاهر عود الصحبة. المصدر نفسه.

** — "ظاهر كلامهم اشتراطه كما هو موجود في كلام يحيى بن معين وأبي زرعة وأبي حاتم وأبي داود وابن عبد البر وغيرهم وهم جماعة أتى بهم النبي صلى الله عليه وسلم وهم أطفال فحنكهم ومسح وجوههم أو تفل في أفواههم فلم يكتبوا لهم صحبة، منهم محمد بن حاطب بن الخارث، وعبد الرحمن بن عثمان التيمي، ومحمود بن الربيع، وعبيد الله بن معمر وعبد الله بن الخارث بن نوفل، وعبد الله بن أبي طلحة، ومحمد بن ثابت بن قيس بن شماس، ويحيى بن خلاد بن رافع الزرقني، ومحمد بن طلحة ابن عبيد الله، وعبد الله بن ثعلبة بن صعير، وعبد الله بن عامر بن كريز، وعبد الرحمن بن عبد القاري، وغيرهم" الشذا الفياح: ج 2/487، فهؤلاء تابعون وليسوا صحابة، إذ ثبتت لهم الرؤية ولم تثبت لهم صحبة.

*** — "قال أبو زرعة وأبو داود: له رؤية وليست له صحبة... وليس هذا من باب الصغر فإن طارق بن شهاب هذا قد أدرك الجاهلية وغزا مع أبي بكر ﷺ وإنما يعمل هذا على أحد وجهين: إما أن يكون رآه قبل أن يسلم ولم يره في حالة إسلامه ثم جاء فقاتل مع أبي بكر، وإما أن يكون ذلك محمولا على أنهما لا يكتبان في حصول الصحبة بمجرد الرؤية" المصدر نفسه: ج 2/489.

^١ — ينظر شذا الفياح: ج 2/497.

— واستشكل كذلك على العلماء إثبات الصحبة، والمعمول به أنها تعرف بالتواتر كآبي بكر وعمر وبقية العشرة. وإما بالاستفاضة كعكاشة بن محصن، وضمَام بن ثعلبة وغيرهما. وإما بإخبار بعض الصحابة عنه أنه صحابي كحمنة بن أبي حمزة الدوسي، وإما بإخباره عن نفسه⁽¹⁾.

— واستشكل أيضا بقاؤهم على عدالتهم، وانتقد بعضهم الإجماع في ذلك "فقد حكى الآمدي وابن الحاجب قولاً أهم كغيرهم في لزوم البحث عن عدالتهم مطلقاً، وقول آخر أنهم عدول إلى وقوع الفتن وذلك في مقتل عثمان رضي الله عنه، وأما بعد ذلك فلا بد من البحث عن ليس ظاهر العدالة، وذهب المعتزلة إلى تضييق من قاتل علياً منهم، وقيل: يُردّ السداخلون في الفتن كلهم لأنه أحد الفريقين مخطيء من غير تعيين، وقيل: نقبل الداخل في الفتن إذا انفرد لأن الأصل العدالة وشككنا في فسقه⁽²⁾.

هذا عن حد الصحبة في الفكر الديني الإسلامي، فكيف هو عند رشيد رضا؟

ليس من الصعب الوصول إلى موقف صاحب المنار من الصحابة، فهو سني منسافح عن الصحابة الكرام ضد من نال من قدرهم وانتقص من شأنهم، لم يدع فرصة تعرض له في تفسيره ولهم في آيات الله تعالى ذكر أو إشارة، إلا وحمل على الطاعنين فيهم، مفنداً لمزاعمهم وافتراءاتهم⁽³⁾، غير أن ذلك لم يمنعه من إخراج كثير من الصحابة المشهورين عن الحكم بالعدالة ممن لم تطل صحبته، أو ممن أسلم بعد الهجرة أو بعد زمن الضعف، مخالفاً بذلك جمهور المحدثين القائلين بتعميم العدالة عليهم، إذ القاعدة عند أهل السنة تقضي بأن جميع الصحابة عدول فلا يُخلَّ جهل اسم رآو منهم بصحة السند، فيعتبر رشيد هذا الإجراء "قاعدةً أعلى لا مطردة..."⁽⁴⁾. واستناداً لقوله **عَلَيْكُمْ**: **وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ** (١٠٠) التوبة: ١٠٠ فإن الصحابة هم ثلاث طبقات:

الطبقة الأولى: السابقون الأولون من المهاجرين الذين هاجروا قبل صلح الحديبية، ويعلّل

سبب كونهم من الطبقة الأولى بقوله: "فالذين هاجروا قبل صلح الحديبية وجاهدوا بأموالهم

¹ — الشذا الفياح: ج 496/2 — 497.

² — المصدر نفسه: ج 498/2 — 499.

³ — ينظر على سبيل المثال لا الحصر تفسير المنار: ج 10/135/193/311، ج 11/13.

⁴ — تفسير المنار: ج 419/9.

وأنفسهم كانوا كلهم من المؤمنين الصادقين، ليس فيهم منافق كما قلنا من قبل، إذ لم يكن للنفاق في ذلك الوقت مقتض ولا سبب، ولا للهجرة والجهاد داع غير الإخلاص في الإيمان وإقامة بناء الإسلام، وإن كان هؤلاء يتفاضلون في السبق وغيره من الأعمال.

الطبقة الثانية: السابقون الأولون من الأنصار: الذين بايعوا النبي ﷺ قبل الهجرة، وهم بالتحديد "الذين بايعوا النبي ﷺ عند العقبة في منى في المرة الأولى سنة إحدى عشرة من البعثة وكانوا سبعة، وفي المرة الثانية وكانوا سبعين رجلا وامرأتين، ويليهم الذين آمنوا حين قدم عليهم أبو زرارة مصعب بن عمير بن هاشم من قبل النبي ﷺ يقرئهم القرآن ويفقههم في الدين وأرسله مع أهل العقبة الثانية سنة اثني عشرة من البعثة وكذا من آمن عند قدوم النبي ﷺ وقبل أن تكون للمسلمين قوة غالبية تقوى وترتجى.

الطبقة الثالثة: هم الذين آمنوا بعد الطبقة الأولى والثانية، واتبعوهم بإحسان، أي محسنين في أفعالهم وأقوالهم، ولم يخلطوا إيمانهم بظلم، أي: "الذين اتبعوا هؤلاء السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار في الهجرة والنصرة اتباعا بإحسان، أو محسنين في الأفعال والأقوال، فتضمن هذا القيد الشهادة للسابقين بكمال الإحسان لأنهم صاروا فيه أئمة متبوعين، وخرج به من اتبعوهم في ظاهر الإسلام مسيئين غير محسنين في هذا الاتباع وهم المنافقون، ومن اتبعوهم محسنين في بعض الأعمال ومسيئين في بعض وهم المذنبون"⁽¹⁾.

هؤلاء السابقون الأولون من المهاجرين، والسابقون الأولون من الأنصار، والذين اتبعوهم وهم محسنون في أفعالهم وأقوالهم غير مذنبين من الصحابة، هم فقط من تثبت لهم العدالة والزهادة، بفضل ترقية الله ﷻ لهم وتفضيلهم عن غيرهم، لسبقهم وثباتهم على الحق.

قال: "وهذه الآية نص في أن الطبقات الثلاث من السابقين الأولين والذين اتبعوهم في الإيمان والهجرة والجهاد عندما أبيضت الهجرة وتيسرت أسبابها بصلح الحديبية قد فاز كلهم برضاء الله ووعده لهم بالجنة"⁽²⁾.

فالإتباع المنصوص في الآية ليس المقصود به التابعون الذين هم بعد عصر الصحابة، بل هو نص في الصحابة المتأخرين الذين اتبعوا الأولين من المهاجرين والأنصار في صفيتهم: الهجرة

¹ — تفسير المنار: ج 13/11 — 15.

² — المصدر نفسه: ج 14/11.

والنصرة، وهو بصيغة الماضي فلا يدخل في عمومه التابعون الذين تلقوا الدين والعلم من الصحابة ولم ينالوا شرف الصحبة والهجرة والنصرة، وتسمية هؤلاء بالتابعين اصطلاحية حدثت بعد نزول القرآن وانتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى⁽¹⁾.

هذا الفهم الذي يعتمد القواعد اللغوية السالفة الذكر — من اعتبار اللفظ زمن النزول، ومراعاة السياق القرآني — يتضح بأن حد الصحبة عند محمد رشيد رضا يشمل الأصناف الثلاثة الآتية:

1. السابقون الأولون من المهاجرين الذين هاجروا قبل صلح الحديبية.
2. السابقون الأولون من الأنصار: الذين بايعوا النبي ﷺ قبل الهجرة.
3. الذين اتبعوهم محسنين في أفعالهم وأقوالهم، ولم يخلطوا إيمانهم بظلم.

ونلمح في هذا الطرح الوسطي العقلي محاولة رشيد رضا الجمع بين منهج المحدثين ومنهج الأصوليين أو العقليين من المعتزلة، من غير شطط أو تطرف، وإن شئت الدقة فقل بين منهج محمد عبده ومنهجه الذي نشأ عليه في طرابلس، وإذا كان هذا الفهم يتسم بشيء من الواقعية أكثر من غيره، إلا أنه لا يسلم أيضا من النقد، بحجة أن من الصحابة السابقين الأولين من أثرت عنده مواقف ليست مرضية، كعبد الرحمان بن عديس البلوي مثلا الذي كان أميراً على الجيش الذي أرسل من مصر لمحاصرة عثمان بن عفان وقتله. وقد بايع تحت الشجرة وله صحبة للرسول ﷺ وسمع منه، وروى عنه، وشهد فتح مصر⁽²⁾.

وتبقى هذه المسألة تثير الكثير من الحساسية في الطرح، وتظهر العديد من الإشكالات المعرفية في الفكر الديني الإسلامي، وتبقى ننتظر اليوم الذي يمكننا فيه أن نتعامل مع تلك المرحلة بدقة وموضوعية أكثر، فنقول عمن أحسن من الصحابة قد أحسن وعمن أساء قد أساء، بكل احترام وتقدير، ومن غير نخس ولا انتقاص لفضلهم، فهم الذين جاهدوا وقاتلوا آباءهم وأبناءهم وعشيرتهم ونصروا الرسول حين كان وحيدا، ومهما يكن من أمر، فإنه لا يسعنا إلا أن نتمثل فيهم قول الفرزدق:

أولئك آبائي فحسبي بمثلهم إذا جمعنا يا جرير الجماع

فمراتبهم عالية وقدرهم جليل، ولكن الدين أجل وأعظم، فمراجعة القواعد وضبطها أمر لا بد منه، لنسد الثغرات التي قد يكشفها التطور المعرفي، وقادتنا إليها مناهج البحث الحديثة.

¹ — تفسير المنار: ج1/15.

² — يراجع الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي الشافعي، الناشر: دار الجيل، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1412هـ)، ت: علي محمد البحاري، ج4/334.

2.2. في موقفه من خبر الآحاد:

لصاحب المنار موقف خاص جدا من خبر الآحاد، ويتلخص في أن خبر الآحاد حجة على من اطمأن قلبه به، فيجب عليه حينئذ التزامه، ولكن لا سبيل إلى تعميمه على غيره، لأن الآحاد ظني الثبوت وليس قطعي⁽¹⁾.

ما يميز هذه القاعدة أنها ليست مستفادة من النصوص المجردة، وإنما قام فيها محمد رشيد رضا بعمل جبار يحمده عليه، وهو ربط النصوص بملازمات نزولها، وهذا الإجراء قد قلت في دراساتي أنه يكاد ينعدم في الفكر الديني، وحتى ما نسميه بأسباب النزول يكاد يكون مجرد أخبار تاريخية لا يلتفت إليها في استنباط الأحكام، أما إذا نظرنا إلى السنن والآثار فالأمر أدهى وأمر، وأنا في الحقيقة أكبر في محمد رشيد رضا هذا العمل بغض النظر عن نتيجته، لما يمثله من خطوة معتبرة في سبيل فهم النص القرآني، وقد شرحت تعلق النص بالواقع الذي نزل من أجله بشكل مفصل كاف فليراجع في محله.

نعم إن محمد رشيد رضا يرى " أن الأحكام الاجتهادية التي لم تثبت بالنص القطعي الصريح رواية ودلالة لا تجعل تشريعا عاما إلزاميا بل تفوض إلى اجتهاد الأفراد في العبادات الشخصية والتحریم الديني الخاص بهم — وإلى اجتهاد أولي الأمر من الحكام وأهل الحل والعقد في الأمور السياسية والقضائية والإدارية، ومأخذه آية: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا آكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ البقرة: ٢١٩ ووجهه: أن هذه الآية تدل على تحريم الخمر والميسر بضرب من الاجتهاد في الاستدلال، وهو أن ما كان إثمه وضرره أكبر من نفعه فهو محرم يجب احتنابه، وذلك ما فهمه بعض الصحابة فامتنعوا من الخمر والميسر. ولكن النبي لم يلزم الأمة هذا، بل أقر من تركهما ومن لم يتركهما على اجتهادهما إلى أن نزل النص القطعي الصريح في تحريمهما والأمر باحتناهما في سورة المائدة فحينئذ بطل الاجتهاد فيهما... وبناء على هذه القاعدة كان يعذر كل أحد من سلف الأمة من خالفه أو خالف بعض الأخبار والآثار الاجتهادية غير القطعية رواية ودلالة، ولم يوجبوا على أحد أن يتبع أحدا في اجتهاده كما يفعل الخلف المقلدون"⁽²⁾.

¹ — تفسير المنار: ج 1/138.

² — هذا ما قرره في القاعدة الثالثة والعشرون من القواعد التي استنبطها من سورة البقرة، تفسير المنار: ج 1/118.

أقول ولا شك أن هذا من قبيل مبهم الدلالة، فقله جل وعلا: (يسألونك ... قل فيهما ...). قد يفهم منه دلالة العبارة، وهو الغرض الأول الذي سبق الكلام من أجله أصالة، وكان الآية نزلت في أناس سألوا النبي ﷺ عن الخمر والميسر، أو تنازعوا إليه في فائدة الخمر والميسر، فحاء الخير.

وقال المفسرون إن الآية دالة على التحريم، وبيان ذلك أن الآية دالة على أن الخمر مشتملة على الإثم، والإثم حرام بنص الآية من قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَأَلْثَمَ وَالْبَغْيَ ﴾ الأعراف: ٣٣، فكان مجموع الآيتين دليلا على تحريم الخمر.

ولا شك أن في الجمع بين آية الخمر وآية تحريم الإثم لاستنباط تحريم الخمر، ما يكفي دلالة على أن بالآية إهام تحتاج الآية معه لما هو خارج عنها ليفهم معناها، ومن هنا وقع الاختلاف في الفهم بين التحريم وعدمه.

فمن جمع بين الآيتين بالصورة التي ذكرتها فهم التحريم، ومن لم يجمع بينهما وتناول الآية منفصلة لوحدها، فهم منها مجرد الإخبار الدال على التخيير.

والدليل على أن هذه الآية ليست دالة على التحريم — أو على الأقل ليست كافية في

التحريم — نزول النهي بعدها عن الصلاة في حالة السكر، قال ﷺ: ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴾ النساء: ٤٣ .

بل أكثر من ذلك أن النبي ﷺ قد أقر من بقي من الصحابة على شرب الخمر ولم ينسبهم عنه، ولو كانت تفيد التحريم كما ادعى بعض المفسرين وعلماء الأصول لكان من يشرب الخمر بعدها آثم، وهذا لم يقل به أحد.

إذا فهمنا هذا يمكننا أن نستوعب مقصد محمد رشيد رضا، من أن الآية هي موضع اجتهاد لا تفيد الإلزام بحكم معين، وفي إقرار النبي ﷺ لمن تركها ولمن لم يتركها دليل على أن الأحكام الاجتهادية التي لم تثبت بالنص القطعي الصريح رواية ودلالة لا تجعل تشريعا عاما إلزاميا، إذ أن الصحابة قد عملوا بالآية كل حسب فهمه من غير أن يلزم أحدهم الطرف الآخر أن يفهم الآية كما فهمها هو.

" وجملة القول: إن الإيمان بما أنزل إلى النبي ﷺ هو الإيمان بالدين الإسلامي جملة وتفصيلا، فما علم من ذلك بالضرورة ولم يخالف فيه مخالف يعتد به، فلا يسع أحدا بجملته،

فالإيمان به إيمان، والإسلام لله به إسلام، وإنكاره خروج من الإسلام، وهو الذي يجب أن يكون معقد الارتباط الإسلامي وواسطة الوحدة الإسلامية، وما كان دون ذلك في الثبوت ودرجة العلم فموكول إلى اجتهاد المجتهدين، أو ذوق العارفين أو ثقة الناقلين بمن نقلوا عنه ليكون معتمدهم فيما يعتقدون بعد التحري والتمحيص وليس لهؤلاء أن يلزموا غيرهم ما ثبت عندهم، فإن ثقة الناقل بمن ينقل عنه حالة خاصة به لا يمكن لغيره أن يشعر بها حتى يكون له مع المنقول عنه في الحال مثل ما للناقل معه، فلا بد أن يكون عارفاً بأحواله وأخلاقه ودخائل نفسه، ونحو ذلك ما يطول شرحه، ويحصل الثقة للنفس بما يقول القائل^(١).

وعلى هذا فأحكام الدين ثلاثة أقسام:

قسم قطعي الدلالة قطعي الثبوت فهو معلوم بالضرورة، وهذا لا يسع المسلم مخالفة المسلمين فيه.

قسم ظني الدلالة، وهذا موكول لفهم المجتهدين، وذوق العارفين، وقد فصلت أسباب وقوع الاختلاف في فهم النص في الباب الأول فلتنظر هناك.

قسم ظني الثبوت: وهو كل ما خضع للنقل بطريق الأحاد، ويسري إليه الظن من خلال نسبية صفة العدالة والضبط اللذان يشكلان في مجموعهما ما يسمى بالثقة، فعدالة الأفراد نسبية وليست يقينية، وكذلك مسألة الحفظ، ولذلك كانت الأخبار الأحادية كلها نسبية لا تفيد اليقين.

"معنى هذا أن بعض أحاديث الأحاد تكون حجة على من ثبتت عنده واطمأن قلبه بها، ولا تكون حجة على غيره يلزم العمل بها، ولذلك لم يكن الصحابة رضي الله عنهم يكتبون جميع ما سمعوا من الأحاديث، ويدعون إليها مع دعوتهم إلى إتباع القرآن والعمل به وبالسنة العملية المتبعة الميمنة له إلا قليلاً من بيان السنة، كصحيفة علي كرم الله وجهه المشتملة على بعض الأحكام كالدية فكاف الأسير وتحريم المدينة كعمكة. ولم يرض الإمام مالك من الخليفيتين المنصور والرشيدي أن يحملوا الناس على العمل بكتبه حتى الموطأ. وإنما يجب العمل بأحاديث الأحاد على من وثق بها رواية ودلالة. وعلى من وثق برواية أحد وفهمه لشيء منها أن يأخذه عنه، ولكن لا يجعل ذلك تشريعاً عاماً، وأما ذوق العارفين، فلا يدخل شيء منه في الدين، ولا يعد حجة شرعية الإجماع، إلا ما كان من

^١ — تفسير المنار: ج 1/137 — 139.

استفتاء القلب في الشبهات، والاحتياط في تعارض البيئات»⁽¹⁾.

وهكذا يخلص محمد رشيد رضا من خلال واقع الأحاديث في عهد الصحابة، وواقع تعاملهم مع المختلف فيه من القرآن والأحاديث، إلى أن خير الأحاد يفيد الظن ولا تبلغ الثقة به حد اليقين، ويبقى محل اجتهاد غير ملزم لا يدخل في الدين ولا يعد حجة شرعية، إلا على من وثق به واطمأنت نفسه بصحته رواية ودلالة فحيثئذ وجب عليه العمل به، ولا يمكن تعميم ذلك وجعله تشريعاً عاماً.

وأما ما يفيد اليقين عند صاحب المنار فهما طريقتان:

— الطريق الأولى: النظر الصحيح وذلك بتخليص المقدمات، والوصول بها إلى حسد الضروريات.

— الطريق الثانية: التواتر؛ أي "خير الصادق المعصوم بعد أن قامت الدلائل على صدقه وعصمته عندك، ولا يكون الخير طريقاً لليقين حتى تكون سمعت الخير من نفس المعصوم ﷺ أو جاءك عنه من طريق لا تحتمل الرأي، وهي طريق التواتر دون سواها، فلا ينبوع لليقين بعد طول الزمن بيننا وبين النبوة إلا سبيل المتواترات التي لم يختلف أحد في وقوعها، فالإيقان بالمغيبات كالآخرة وأحوالها والملا الأعلى وأوصافه، وصفات الله التي لا يهتدي إليها النظر لا يمكن تحصيله إلا من الكتاب العزيز، وهو الحق الذي جاءنا من الله لا ريب فيه، فعلينا أن نقف عند من أنبأ به من غير خلط ولا زيادة ولا قياس"⁽²⁾.

نعم هذه هي قاعدة النسبية التي تحدثت عنها من قبل، واستناداً إليها جرت كل انتقادات هذه المدرسة للسنة بجميع أنواعها ما عدا المتواتر منها، باعتبار أن كل المرويات هي من قبيل العمل الإنساني الذي يمكن أن يتطرق إليه الخطأ من إحدى جوانبه النسبية.

وقد يقدم الواقع على الأحاديث الصحيحة أيضاً، الشأن في ذلك شأن الإمام مالك في تقديم عمل أهل المدينة على حديث الأحاد، فمن خلال مناقشة حكم البسمة في سورة الفاتحة، وهل هي آية من السورة أو لا، يقول محمد رشيد رضا: "قال النافون: إن الحديث يدل على أن البسمة ليست من الفاتحة لأنها لو كانت منها لذكرت في الحديث، وهو استدلال سلبى يعارض

¹ — تفسير المنار: ج 1/118-119. وقد أثبت محمد عبده هذا الرأي أيضاً في رسالة التوحيد: الناشر: دار الكتب

العلمية، مصر — القاهرة — ط. الثالثة (1989م) ت: محمد عمارة، ص 188.

² — المصدر نفسه: ج 1/135.

القطعي المتواتر وهو إثباتها في المصحف وإجماع القراء على قراءتها معها عند البدء بالختومات، وثبت ذلك بالتواتر...⁽¹⁾.

2.3. في موقف صاحب المنار من الإسرائيليات:

لصاحبي المنار محمد رشيد رضا وكذا أستاذه محمد عبده الفضل الكبير في تنقية التفسير من الإسرائيليات التي علقت بالتفسير لزمان طويل، فلوثت للناس نبع الإسلام الصافي وشغلتهم عن هدايته ومقاصده السامية، وقد عرف علماء سابقون بموقفهم الصارم إزاء تلك الروايات الدخيلة على التفسير، فعمدوا الأولوية لمحاربتها وجرّدوا لها أعلامهم وحججهم لمحاربتها، كابن تيمية وتلميذه ابن القيم وابن كثير وابن خلدون، غير أن محمد رشيد رضا وأستاذه كانا أقوى شكيمة وأتحن طعنا، فلا تفرّص إلا ويكرها فيها على الإسرائيليات مبينين زيف روايتها ومنبهين لخطرها، ووجوب طرحها.

قال " قال الأستاذ: وقد قلت لكم غير مرة إنه يجب الاحتراس في قصص بني إسرائيل وغيرهم من الأنبياء وعدم الثقة بما زاد على القرآن من أقوال المؤرخين والمفسرين، فالمشتغلون بتحرير التاريخ والعلم اليوم يقولون معنا إنه لا يوثق بشيء من تاريخ تلك الأزمنة التي يسمونها أزمنة الظلمات إلا بعد التحري والبحث واستخراج الآثار فنحن نعذر المفسرين الذين حشوا كتب التفسير بالقصص التي لا يوثق بها لحسن قصدهم، لكننا لا نعول على ذلك بل ننهي عنه ونقف عند نصوص القرآن لا نتعداها، وإنما نوضحها بما يوافقها إذا صحت روايتها"⁽²⁾.

وهذه النزعة تستحق فعلا المدح والثناء من صاحب "التفسير والمفسرون"، لأنها " وقفت من الروايات الإسرائيلية موقف الناقد البصير، فلم تشوه التفسير بما شوه به في كثير من كتب المتقدمين، من الروايات الخرافية المكذوبة، التي أحاطت بجمال القرآن وجلاله، فأساءت إليه وجرأت الطاعنين عليه. وكذلك لم تغتر هذه المدرسة بما اغتر به كثير من المفسرين من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية التي كان لها أثر سيء في تفسير القرآن الكريم. ولقد كان من أثر عدم اغترار

¹ — تفسير المنار: ج 1/85.

² — المصدر نفسه: ج 1/284.

هذه المدرسة بالروايات الإسرائيلية، والأحاديث الموضوعية، أنها لم تخض في تعيين ما أجمه القرآن، ولم تجرؤ على الخوض في الكلام عن الأمور الغيبية، التي لا تعرف إلا من جهة النصوص الشرعية الصحيحة، بل قررت مبدأ الإيمان بما جاء من ذلك مجملاً، ومنعت من الخوض في التفصيلات والجزئيات، وهذا مبدأ سليم، يقف حاجزاً منيعاً دون تسرب شيء من خرافات الغيب المظنون إلى المعقول والعقائد⁽¹⁾.

بل إن هذه النزعة هي تابع من توابع منهج التعامل مع المرويات في تفسير المنار، فإذا كانت الأحاديث التي نختتم عليها بالصحة عند العلماء السابقين لا تمثل العلم المطلق ولا تفيد اليقين عند صاحبي المنار، فمن باب أولى أن لا تُقبل الروايات الإسرائيلية إلا بعد التمحيص ووزنها بميزان الشرع.

ولا عجب بعد أن صارت المرويات كلها محل نقد باعتبارها جهداً بشرياً يعتدل أن يتطرق إليها الخطأ من إحدى جوانبها النسبية، أن نرى صاحب المنار يشن حملة على رواة الإسرائيليات، ويصفهم بالكذب بل وحتى بالنفاق في الإيمان، كوهب بن منبه وكعب الأحبار، لأنهم رووا روايات عن أهل الكتاب وهي ليست موجودة عندهم، قال معقبا على قصة بلعام بن باعوراء " أقول: إن هذا الحافظ (يقصد ابن عساكر) كان مطلعاً على التوراة التي في أيدي أهل الكتاب وهي عين التي بين أيدينا منها إلا ما في اختلاف الترجمات القديمة والحديثة من الفروق، وهي وإن كان فيها اختلاف في المعاني فلن يصل إلى الحد الذي في روايات وهب وكعب وغيرهما من رواة الإسرائيليات الكاذبة، وابن عساكر يرجح قول وهب على ما في التوراة لأنه ثقة عنده في الرواية ويعد روايته دليلاً على معجزة للقرآن، ولو ذكر القرآن أن الرجل الذي آتاه الله آياته هو بلعام هذا أو لو صح في خير مسند متصل عن النبي ﷺ لكان صحيحاً، ولكن يجب أن نعلم من أين جاء وهب هذه القصة، وهو لم يكن إلا روايا لما عند أهل الكتاب وما قاله مخالف لما عندهم"⁽²⁾.

وربما لأول مرة تُستعمل التوراة والإنجيل في نقد الروايات الإسرائيلية، وهو إجراء جديد

¹ — التفسير والمفسرون: الذهبي محمد حسين، ج2/369.

² — تفسير المنار: ج9/415.

وقفة نوعية في نقد الروايات الحديثة^(*)، لأن محمد رشيد رضا لا يتوقف عند الروايات الإسرائيلية، بل إن انتقاده يطل حتى موقوفات الصحابة ممن اشتهر عنهم النقل عن أهل الكتاب والرواية عنهم. والمشهور إلى يومنا هذا، أن قول الصحابي الذي لا مجال للرأي فيه يأخذ حكم المرفوع لمظنة أن يكون قد سمعه من النبي ﷺ، وقالوا: إن الصحابي وإن لم يكن قد سمع هذا النوع من الحديث من النبي ﷺ مباشرة، فيكون قد سمعه من غيره من الصحابة، والصحابة كلهم عدول، فالحديث الذي ليس من قبيل الرأي والاجتهاد في كل أحواله يأخذ حكم المرفوع. وبغض النظر عن مسألة عموم العدالة ودوامها التي تناولتها من قبل، فقد غاب عن هؤلاء أن الصحابي ربما يكون قد سمع الحديث من صحابي آخر من مسلمة أهل الكتاب أو من التابعين، كما هو الحال في كثير من الروايات التي ينتقدها أصحابنا المنار، وفي هذه الحالة لا يمكن أن تأخذ هذه الروايات حكم المرفوع، " وما يدرينا أن كل تلك الروايات أو الموقوفة منها ترجع إلى (كعب الأبحار ووهب بن منبه)، فإن الصحابة ﷺ لم يكونوا يذكرون ما يسمع بعضهم من بعض ومن التابعين على سبيل الرواية والنقل بل يذكرونه بالمناسبات من غير عزو غالباً، وكثير من التابعين كذلك بل أكثر ما روي عن أبي هريرة من الأحاديث المرفوعة لم يسمعه منه ﷺ ولذلك روى أكثره عنه بالعنعنة أو بقوله قال رسول الله ﷺ وأقله بلفظ سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا، وقد روى عن بعض الصحابة وعن بعض التابعين، وثبت أنه روى عن كعب الأبحار، ومن هنا نجزم بأن موقوفات الصحابة التي لا مجال فيها للاجتهاد والرأي لا يكون لها قوة المرفوع كما قال المحدثون إلا إذا كانت ليست من قبيل الإسرائيليات"⁽¹⁾.

* — وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن صاحب المنار قد توسع في استعمال هذه الوسيلة إلى حد أوقعه في ما كان قد حذر منه من خطر نقل الإسرائيليات وروايتها، فنقل من التوراة والأنجيل نصوصاً هو في غنى عنها (ينظر على سبيل المثال: تفسير المنار: ج1/269/284، ج9/77/91-92/103-104)، مع شدة لومه وتفريعه على المفسرين الذين شحنوا تفاسيرهم بها، واتخذوا منها شروحا لكتاب الله العزيز أو بيانا لمبهمات، وكان الأولى والأحدر به وهو كما قال محمد حسين الذهبي: «يشدد النكير على عشاق الإسرائيليات، أن يكف هو أيضاً عن النقل عن كتب أهل الكتاب، خصوصاً وهو يعترف أنه قد تطرق إليها التحريف والتبديل».

وهكذا يميز تفسير المنار باستخدام التوراة والأنجيل كوسائل أو أدوات في التفسير، وكان قد أنكر ذلك على غيره من المفسرين الذين سبقوه.

¹ — تفسير المنار: ج476/9، وينظر أيضاً على سبيل المثال فقط: ج8، 9/1، ج175، 415/9، ج498.

3. النتيجة:

إن هذه القواعد تنم عن نظرة شمولية عميقة لكيفية التعامل مع منابع الإسلام، في الوقت الذي احتار فيه المفكرون كيف يوفقون بين تعاليم الإسلام الثابتة، والاستفادة من تطور الحضارة الغربية، فوقفوا على طرقي نقيض، هذه الحيرة ظهرت في أكمل صورها في الشيخ الأزهرى رفاة رافع الطهطاوي⁽¹⁾، الذي يعد أول أزهرى اصطدم بالحضارة الغربية وانهر بزخرفها، ورغم ما قدمه من جهود توفيقية، فإنه لم يستطع معالجة القضايا من أصولها، وأقصى ما قدمه معالجات جزئية لا تتم تغييرا حقيقيا في فهم الإسلام.

لذلك لا يعتبر الطهطاوي مجددا بالرغم من جهوده الإصلاحية، واستحق محمد عبده هذا اللقب من غير منازع لما قام به من تحديد في الأصول والكليات، وليس في الفروع والجزئيات، هذه النزعة قد نسميها بالعقلانية أو العقلية، لكن محمد عبده لا يمثل مدرسة عقلية صرفة كما رأينا وسنرى لاحقا أيضا، ولا تابعه محمد رشيد رضا كذلك، وإنما هما يمثلان مدرسة توفيقية تجمع بين المدرسة السلفية والعقلية، هذه حقيقة لا يمكن نكرانها ولا تجاهلها، بل إن محمد عبده صرف حياته كلها للتوفيق بين العقل والنقل، وهو في موقفه هذا لا يحدد العقل ولا يستسلم للنقل، بل يدفع عنهما الشطط والتعصب.

فلمعالجة الواقع الاجتماعي المتأزم والمتعفن اختيرت تلك القواعد للعودة بالإسلام لمنابعه الصافية النقية قبل عصور الخلاف والاجتهاد، وكل ما قيل من هذه القواعد له أصل في الفكر الديني الإسلامي، ولكن الكثير من الباحثين يناقشون الأحكام الجزئية ولا ينفذون إلى الأصول التي بنى عليها محمد عبده تلك الأحكام، وقد ينسبونه بذلك إلى المدرسة العقلية الاعتزالية لمجرد أن التقى معها في بعض المسائل، وهذا لا أراه يصح بل الأسلم أن نقول إنه يشكل مدرسة حديثة توفيقية بين المعقول والمنقول.

هذه النزعة التوفيقية بين المأثور والمعقول ظلت في مد وجزر بين محمد عبده ورشيد رضا إلى أن جنحت إلى النقل بعد وفاة الزعيم الأول، وخاصة بعد أن انغمس رشيد رضا في السياسة واستسلم للمنهج الوهابي اغترارا بعقيدته السلفية ومناهضته للتقليد.

وظل الواقع يؤز رشيد رضا للتفسير خارج المنهج الماهوري ما أمكن ذلك، ففي تفسيره لقوله

¹ - تقدمت ترجمته.

تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ (الأنفال: ٦٠، حيث فسّرت (القوة) بالرمي استنادا إلى حديث «ألا إن القوة الرمي»^(١)، قال رشيد: " وإطلاق الرمي في الحديث يشمل كل ما يرمى به العدو من سهم أو قذيفة منجنيق أو طائرة أو بندقية أو مدفع وغير ذلك، وإن لم يكن كل هذا معروفا في عصره ﷺ فإن اللفظ يشمل المراد منه يقتضيه ولو كان قيده بالسهم المعروفة في ذلك العصر فكيف وهو لم يقيده، وما يدرينا لعل الله تعالى أجراه على لسان رسوله مطلقا ليبدل على العموم لأتمته في كل عصر بحسب ما يرمى به فيه — وهنالك أحاديث أخرى في الحث على الرمي بالسهم، لأنه كالرمي بالرصاص في هذه الأيام على أن لفظ الآية أدل على العموم لأنه أمر بالمستطاع موجه إل الأمة في كل زمان ومكان كسائر خطابات التشريع حتى ما كان منها واردا في سبب معين، ومن قواعد الأصول أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالواجب على المسلمين في هذا العصر بنص القرآن صنع المدافع بأنواعها والبنادق والدبابات والطائرات والمناطيد وإنشاء السفن الحربية بأنواعها ومنها الغواصات التي تغوص في البحر، ويجب عليهم تعلم الفنون والصناعات التي يتوقف عليها"^(٢).

هذا التفسير الذي سعى فيه رشيد إلى القول بعموم اللفظ وإطلاقته في مفهوم (الرمي)، ارتكز فيه أساسا على الواقع وتغيراته، فهو الذي فرض مثل هذه المفاهيم التي لم تكن موجودة من قبل، وقد كانت هذه المسألة إلى عهد قريب من زمنه، وبالذات في عهد محمود الألووسي^(٣) صاحب روح المعاني تثير معارضة كبيرة، بحجة أن الرمي بالرصاص نوع من التعذيب بالنار وهو منهي عنه بنصوص السنة، ما اضطره للاجتهاد في ذكر المصوغات التي تبيح استعمال تلك الآلات النارية الحديثة^(٤).

وإذا كان رشيد رضا قد حرر لفظ (الرمي) من القيد الواقعي الذي يمكن أن يجعله

^١ — أخرجه مسلم من طريق هارون بن معروف في كتاب الجهاد، باب: فضل الرمي والحث عليه، ج 52/6، ح 5055. وأبي داود من طريق سعيد بن منصور في كتاب الجهاد أيضا، باب: في الرمي، ج 123/2، ح 2516.

^٢ — تفسير المنار: ج 69/10 — 70.

^٣ — الألووسي الكبير محمود بن عبد الله الحسيني الألووسي، شهاب الدين، أبو النشاء (1217 - 1270 هـ / 1802 - 1854م): مفسر، محدث، أديب، من المجددين، من أهل بغداد، مولده ووفاته فيها. كان سلفي الاعتقاد، مجتهدا. من كتبه تفسير روح المعاني، غرائب الاغتراب، كشف الطرة عن الغرة، مقامات في التصوف والأخلاق... الخ. الأعلام للزركلي: ج 17 ص 176.

^٤ — ينظر تفسير روح المعاني: ج 25/10.

محصورا في زمن القوس والنبال والحرية، فإنه بالمقابل أبقى على لفظ (الخيل) في الآية على حقيقته، وتمسك بوجوب رباط الخيل حتى في العصور الحديثة، باعتبار أن الشارع ما خصها بالذكر إلا تعظيما لأمرها، وحاجة الأمم إليها حتى في هذا العهد التي ارتقت فيه الفنون العسكرية وعناد الحرب إلى درجة لم يسبق لها نظير، بل لم تكن تدركها العقول ولا تتخيلها الأفكار⁽¹⁾. واعترض عليه ذلك يحي محمد بقوله: " ولا شك أن في وقته لا زالت ثمة حاجة لمثل هذا النوع من الرباط، لكن إشكالنا عليه هو لا تخاذه الفهم الإطلاقي لذلك الوجوب، رغم شهادته للتطورات المتسارعة الجارية آنذاك في المجالات العلمية والتكنولوجية ومنها العسكرية"⁽²⁾. لكننا قد نعذر رشيد رضا — والذين سبقوه من المفسرين — بأن تطور الواقع في زمنه كان يكفي لإدراك مفهومها جديدا لمعنى الرمي، لكنه لم يكن بذلك الحد كما هو عليه اليوم من الاستغناء التام عن الخيل، حتى يمكن أن يتطور مفهوم الخيل في الآية إلى أكثر مما فهمه رشيد رضا في عصره.

¹ — ينظر تفسير المنار: ج 69/10.

² — جدلية الخطاب والواقع: ص 79.

المبحث الرابع: أثر الواقع في التعامل مع المسائل العقدية

1. موقف محمد عبده ومحمد رشيد رضا من المذاهب الإسلامية.
2. الفهم وأثره في التصديق.
3. موقف صاحبي المنار من بعض المسائل العقدية.
 - 2.4. موقفهما من الصفات.
 - 2.5. موقفهما من المعجزات.
 - 2.6. موقفهما من الكرامات.
 - 2.7. حقيقة الملائكة.

المبحث الرابع: أثر الواقع في التعامل مع المسائل العقدية

كنت قد حضرت مرة مناقشة رسالة دكتوراه في كلية الآداب بجامعة عين شمس بعنوان (جماعة الأمناء وأثرها في الاتجاهات الأدبية الحديثة) وكان مما اعترضت به اللجنة على الباحث قوله إن أمين الخولي نادى بالتجديد في العقيدة، وفسر الدكتور عفت الشسرقاوي هذا القول بالتجديد في مناحي الاستدلال وليس في العقيدة ذاتها، لاستحالة حمل المعنى على معناه الظاهر، وهو كلام جد معقول لأن المسائل المتصلة بالعبادات والعقائد لا تتبدل ولا تختلف باختلاف الزمان أو المكان، وما أثبتته الرسول منها ليس لبشر بعده أن يزيد فيه أو أن ينقص.

هذا أمر مجمع عليه بين الفرق الإسلامية رغم اختلافها في وسائل الفهم والاستنباط، لكن ماذا لو قيل لنا إن هذه المسألة أصبحت في العصر الحديث محل اختلاف أيضا، وأن محمد عبده وصاحبه محمد رشيد رضا قد ابتدعا فهما جديدا لبعض مسائل العقيدة خالفا فيه فهم جمهور المسلمين الأولين؟

هذا ما سأحاول عرضه والكشف عن أسبابه.

1. موقف صاحبي المنار من المذاهب الإسلامية:

إن الكشف عن أثر الواقع في تعامل صاحبي المنار مع المسائل الكلامية مسن خلال التفسير، يجرنا إلى معرفة موقفهما من الفرق الإسلامية وأصحاب المذاهب، إذ لولا هذه المسألة بالذات، لما فتح المصلحون فما ولا أجروا قلما. فهي رأس كل تفرق وتباغض، ومنبع كل تخلف وجمود، ولهذا كان محمد رشيد رضا منذ بداية حياته الإصلاحية متبعا لمنهج أستاذه في تفهم مذاهب الفرق الكلامية أو الفقهية، دون تعصب لهذه أو تلك. وتحقيقا لهذه النزعة كتب فصلا في مجلة المنار التي كان ينشر فيها تفسيره قبل طبعه في مجلد خاص بعنوان: "المذاهب الإسلامية في الأصول وطريقة المنار"، بين فيه المؤلف منهجه في التعامل مع المذاهب الإسلامية المختلفة، وأقر بأن جميعها متحدة الأصل والغاية، "يؤمن أصحابها بكتاب الله وسنة الرسول ﷺ ويطبقون شعائر الدين الإسلامي المختلفة من صلاة وزكاة وصوم وحج ولكنهم يختلفون في رواية الحديث وتأويل بعض الأحكام وطرق استنباطها، ولا بد أن يعذر البعض

منهم البعض الآخر على هذا الاختلاف في الفروع"⁽¹⁾.

فإزالة العصبية المذهبية بين أتباع المذاهب الأربعة، وإزالة الفوارق بين الفرق الإسلامية المختلفة من ناحية أخرى، ومن ثم توحيد المسلمين حول الكتاب والسنة، ليفهم منهم ما يراه صوابا من غير تناحر ولا خلاف، كان هدفا ساميا لمدرسة المنار، نادى به السيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، حتى بين أهل السنة والشيعة، "فكتبنا المقالات الطوال، مطالبين الفرس (الإيرانيين) بالاتحاد مع إخوانهم الأفغان، وأن يزيلوا العصبية الموجودة بينهم وبين أهل السنة، لأن في اتحاد السنة والشيعة الحياة لكليهما، وفي تفرقهما الموت لكليهما... وكان لهذا الأثر وقتها في إزالة أسباب الخلاف بين أصحاب المذاهب والتقريب بينهم"⁽²⁾.

وسعى وراء الحرية دائما لكسب المرونة التي بها يمكن التغلب على الجمود، حرص صاحبنا تفسير المنار على التأكيد على الحرية الفكرية، وعدم تكفير المخالفين في الرأي، فقال محمد رشيد رضا بعد عرض القاعدة الثالثة والعشرين من الأصول والقواعد الشرعية العامة في سورة البقرة: "وبناء على هذه القاعدة (بطلان التقليد) كان يعذر كل أحد من سلف الأمة من خالفه أو خالف بعض الأخبار والآثار الاجتهادية غير القطعية رواية ودلالة، ولم يوجبوا على أحد أن يتبع أحدا في اجتهاده كما يفعل الخلف المقلدون"⁽³⁾.

من أجل ذلك حاربا التقليد ووقفا في وجه التعصب بكل صورته، وارتفعت أصواتهما بالدعوة إلى الوحدة، وأن لا يكون الاختلاف مطية للخلاف، فلطالما كان الخلاف سببا للهلاك والدمار، لأن "طريق الحق هو الوحدة والإسلام، وطرق الشيطان هي مثارات التفرق والخصام، وهي معروفة في كل الأمم، ولكن الشيطان يزين طرقه ويسول للناس المنافع والمصالح في التفرق والخلاف، فقد كانت اليهود أمة واحدة مجتمععة على كتاب واحد هو صراط الله فسول لهم الشيطان فتفرقوا وجعلوا لهم مذاهب وطرقا، وأضافوا إلى الكتاب ما أضفوا، وحرفوا من كلمه ما حرفوا، واتبعوا السبل فتفرقت بهم عن سبيل الله، حتى حل بهم الهلاك والدمار، ومزقوا كل ممزق،

¹ — ينظر كتاب تكفير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار: لحمد الصالح المراكشي، ص 277، وينظر مجلة المنار: ج 181/7.

² — مدرسة المنار وأثرها في الفكر الإسلامي: ملهم محمد محمد علي، ص 324—325.

³ — تفسير المنار: ج 103/1.

وكذلك فعل غيرهم، كأهم رأوا دينهم ناقصا فكمالوه، وقليلًا فكثروا، وواحدًا فعددوه، وسهلا فصعبوه، فثقل عليهم بذلك فوضعوه، فذهب الله بوحدهم، حتى لم تغن عنهم كثرتهم، وسلط عليهم الأعداء، وأنزل بهم البلاء: ﴿سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ﴾ غافر: ٨٥^(١).

وفي الفصل الذي تحدث فيه محمد رشيد رضا عن اختلاف المسلمين في الرؤية وكلام الرب تعالى وتحقيق الحق فيهما^(٢)، مهد بتمهيد يبين فيه أسباب الاختلاف بين الفرق الإسلامية في المسائل الكلامية، وأن نيتها كلها في البدء كانت حسنة إذ راموا تزيهه سبحانه من التشبيه أو تعطيل شيء من صفاته، ثم بين مدى حرصه على جمع شمل الأمة وتوحيد صفها ولأم الصدع الذي حاق بها، خاصة في ذلك الزمن العصيب الذي تكالبت فيه الأطماع الاستعمارية على بلاد المسلمين وهم في شقاق وافتراق، فيقول: «ولا سلامة للمسلمين في دينهم ودنياهم إلا الرجوع في الدين المحض إلى ما كان عليه السلف وفي أمور الدنيا إلى ما أثبتته العلم والتجارب في هذا العصر، وأن يبتدوا جميع الأسباب والكتب التي كانت مثار الخلاف والتفرق وراء ظهورهم، ولا يجعلوا قول عالم من علمائهم ولا فهمه سببا للتعادي والتفرق بينهم، بل يعدوا كل ما ليس قطعيا من كتاب رهم وسنة رسولهم واجتماع سلفهم من الاجتهاد الذي يعذر به من قام دليله عنده ومن وثق به ولا يكون حجة على غيره، وقد فصلنا القول في هذا في مجلتنا (المنار) مرارا فبهذا يزول ضرر اختلاف المذاهب في الأصول والفروع، ويتراجع الجميع إلى وحدة الدين وأخوة الإسلام، فينالوا من سعادة الدنيا ثم الآخرة ما شرع الله لهم الدين لأجله»^(٣).

هذا الاختلاف في فهم النص لم يكن وليد اختلاف الفرق والمذاهب الإسلامية، بل وجد حتى في زمن الصحابة وكبار التابعين، وإنما كان الاجتهاد الذي فيه وجه وجهه مدعاة لأن يعذر

١ — تفسير المنار: ج 2/210.

٢ — المصدر نفسه: ج 9/110 — 162.

٣ — المصدر نفسه: ج 9/114.

بعضهم بعضا ويقره عليه^(*)، "فإذا مخضنا أسباب الخلاف من جهة النصوص وحدها وجدنا لكل من النفاة للرؤية والمثبتين لها ما يصح أن يكون عذرا عند الآخر بمنع جريمة التفرق في الدين وجعل أهله أحزابا وشيعا متعادية..."⁽¹⁾، فلا مسوغ للتعصب لفرقة أو مذهب أو رأي.

ولنتقف لحظة عند هذه الدعوة التي حملت شعار الوحدة، ونبد الخلاف والتعصب والتقليد،

ما أصلها؟ وما هي غايتها؟

الحق إن هذه المبادئ هي أصول كل نهضة أو تجديد، ولا يمكن لأي نهضة أن تقوم على خلافها، لأن التحزب والتمازج يؤدي إلى التعصب، والتعصب يفضي بدوره إلى التقليد، فهي إذا موصولة ببعضها بعضا وهي بحملتها تقف ضد أي نوع من التغيير، فتعين على دعوات النهضة والإصلاح والتجديد أن يتخلصوا أولا من هذه الموروثات التي تقف حجر عثرة في وجه دعوتهم.

ثم إن في هذه المبادئ يكمن معنى الحرية التي هي أعظم غاية تسعى إليها النهضات والثورات، إذ أن التغيير لا يُفْرَح إلا في عتق الحرية، وإذا كانت أوروبا قد تخلصت من سلطان الكنيسة والإقطاعيين جملة ليقينها بعدم جدوى الإصلاح، فإن المصلحين عندنا كانوا على يقين بأن ضعف العالم الإسلامي وتخلفه ليس بسبب الدين، وإنما هو بسبب الفهم السيئ له وجمود أهله وتعصبهم، ولذلك ما عرفته أوروبا هو التغيير، ولم تر مثل هذا الطرح الوسطي الذي نسميه نحن بالإصلاح، ولا حتى التجديد.

وإنني أعتقد أن هذه الدعوة الإصلاحية جاءت في وقت حرج جدا، فوَّت على الذين انبهروا ببهرج الحضارة الغربية وتقدمها الصناعي أن يحدثوا ثورة مماثلة في العالم العربي الإسلامي،

* - الاعتراف بنسبية الفهم هو في الأصل مبدأ من مبادئ مدرسة المنار وقد أشار إليه جمال الدين الأفغاني أثناء تعليقه على حديث الفرقة الناجية، بقوله: " كل يبرهن على أنه الفرقة الناجية المذكورة في الحديث، وكل مطمئن بما لديه، وينادي بداء الحق لما هو عليه. والوقوف على حقيقة الحق في ذلك يكون من فضل الله تعالى وتوفيقه... حيث إن الكل مطابق لما كان عليه النبي وأصحابه، من الأصول المعلومة لنا عنهم، كالألوهية، والنبوة، والمعاد، وما وقع فيها من الخلاف فإنه لم يكن يعلم عنهم علم اليقين، وإلا لما وقع فيه اختلاف... وموجب هذا التردد أنه ما من فرقة إلا ويجدها الناظر فيها معضدة بكتاب وسنة وإجماع، وما يشبه ذلك، والنصوص فيها متعارضة من الأطراف، وما يسرني ما جاء في حديث آخر: « أن المالك منهم واحدة »" التعليقات على شرح العقائد العنصرية، ص 159 - 160.

¹ - تفسير المنار: ج 9/115.

بل إن الذي نراه اليوم من تقزم ديني وأخضاره في القضايا التعبدية دون غيرها، وما تعيشه الأمة من تأرجح بين الماضي والحاضر، ما هو إلا نتيجة تعثر عملية الإصلاح⁽¹⁾.

لكن ما العمل إذا كانت الوحدة عند السيد محمد رشيد رضا تعني جمع الأمة حول مذهب واحد هو مذهب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وإلا فكيف نوفق بين دعوته للوحدة وتشجيعه على أصحاب المذاهب والفرق ورميهم بالغفلة وقلة العلم، وواقع الأمة التعيس في ذلك الوقت، يدعو إلى نبذ أسباب الاختلاف والتفرق، بالتسامح والتفهم وإعذار بعضهم لبعض، " فبسبب اعتناقه للمذهب الوهابي، قد اتخذ من "تفسير المنار" وسيلة للترويج لهذا المذهب، باسمه وبمبادئه، مما أحال تفسير المنار إلى " تفسير مذهبي"⁽²⁾.

نعم إن محمد رشيد رضا قد عمل بما يناقض مبدأ الإصلاح الذي دعا إليه وحث الناس على سلوكه، فكثيرا ما نلمس تعصبه لرأيه وحملته الشديدة القاسية على من يخالفه، إلى حد تحقير من شهدت لهم الأمة بسعة العلم ورجاحة العقل، لا لشيء إلا لأهم وقفوا موقفا مخالفا لرأيه، وقد كان من الواجب أن لا يشنع بعالم أو يحقر من شأنه، كيف وهو — كما أسلفت — زعم أن الجميع متحدون في الأصل والغاية، فلا يختلفون إلا في فروع سببها الاختلاف في طرق الاستنباط والواجب أن يناووا فيها عن التعصب والتطاحن، وكان الأجدر به أن يلتزم بهذا المنهج ويتجنب ما لام فيه غيره!.

فيشتد عنفه على الرازي بسبب مخالفته له في بعض المسائل العقديّة، ويحمل عليه ويلاحقه في كثير من المواطن إلى حد أن كتب فيه فصلا بعنوان "استطراد في المتكلمين وتفسير إمامهم الرازي" هكذا بصيغة التهكم، فشنع به ووصفه بالجهل، واشتط غضبه حين وصفه بعض الباحثين بإمام المفسرين، وأما الذي انتقد الرازي في كتابه (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، من الفلاسفة والمتكلمين) فقد عدا عند رشيد رضا من العارفين المحققين، بعد أن قال فيه ما يشفي الغليل ويثلج الصدر:

¹ — لكن للأسف تعثرت عجلة الإصلاح تلك، وصار زعماءها في نظر قومهم اليوم مشبهين لأهم راموا التوفيق بين القديم والجديد، بين التقليد والعقل، وعملت قوى خفية ليست كالتي في العن علي نصر قوة التقليد ومناهضة كل إصلاح أو جديد، فمزقت أواصر الأمة وانتشر العنف والتحريب، وصار من ينشد الإصلاح يرمى بالزندقة والتكيد للدين، فأسأل الله أن يقدر لهذه الأمة أمرا يعز فيه دينها ولا يذل.

² — أثر مدرسة المنار في الفكر الإسلامي: ملهم محمد محمد علي، ص 427.

محصل في أصول الدين حاصله من بعد تحصيله علم بلا دين

رأس الغواية في العقل السقيم فما فيه فأكثره وحي الشياطين⁽¹⁾

وكذا شأنه أيضا مع الألوسي⁽²⁾ ومع كل المخالفين له في الرأي والعتيدة على وجه الخصوص، وفي المقابل نجدته يثني على الاتجاه السلفي وعلى مشيخة هذا المذهب في كثير من المواضع التي لها علاقة بالتأويل والتفويض كالعلو والاستواء وغيرها، ويدافع عنه دفاعا حارا مستميتا. بل لا يذكر ابن تيمية إلا مقرونا بلقب شيخ الإسلام.

فيقول عند تفسير آية آل عمران في المتشابهة: "اعلم أنه ليس في كتب التفسير المتداولة ما يروي الغليل في هذه المسألة وما ذكرناه آنفا هو صفوة ما قالوه، وخيره كلام الأستاذ الإمام وقد رأينا أن نرجع بعد كتابته إلى كلام في المتشابهة والتأويل لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية كنا قرأنا بعضه من قبل في تفسيره لسورة العصر، فرجعنا إليه وقرأناه بإمعان، فإذا هو منتهي التحقيق والعرفان، والبيان الذي ليس وراءه بيان..."⁽³⁾

وقال أيضا: "وكنا نظن في أوائل الطلب أن مذهب السلف ضعيف وأنهم لم يؤولوا كما أول الخلف لأنهم لم يبلغوا مبلغهم من العلم والفهم لاسيما الحنابلة أو بعضهم، ولما تغلغنا في علم الكلام وظفرنا بعد النظر في الكتب التي هي منتهى فلسفة الأشاعرة في الكلام بالكتب التي تبين مذهب السلف حق البيان لاسيما كتب ابن تيمية علمنا علم اليقين أن مذهب السلف هو الحق الذي ليس وراءه غاية ولا مطلب وأن كل ما خالفه فهو ظنون وأوهام لا تغني من الحق شيئا"⁽⁴⁾.

هذا اعتراف صريح بتحوله العقدي وبأثر كتب ابن تيمية في اتجاهه الكلامي، وكان قد اعترف اعترافا صريحا بتحوله عن منهج أستاذه بعد وفاته، ثم إذا علمنا بعدئذ أنه انغمس في السياسة النجدية بكل قوته، اتضحت لنا دعوة الإصلاح، ونبد التقليد والتعصب، ووحدة الأمة، والتسامح عند الاختلاف، التي كان يساند أو يجاري فيها الأستاذ الإمام، لقد حول كل جهود محمد عبده التي كانت في خدمة الإصلاح إلى خدمة المذهب الوهابي، وعاب على

¹ — تفسير المنار: ج 377/11.

² — المصدر نفسه: ج 79/1.

³ — المصدر نفسه: ج 143/3.

⁴ — المصدر نفسه: ج 164/3.

المذاهب تعصها وما لبث أن صار يهاجم علماء المذاهب ويعقرهم بأبشع الأوصاف نصرة للمذهب الوهابي.

وحقيق بنا أن نتساءل كيف تفاعل محمد عبده ومحمد رشيد رضا مع الواقع العقدي في زمنهما، خاصة وأن محمد رشيد رضا يعتبر نفسه وريث محمد عبده الوحيد في علمه ودعوته؟

يؤكد محمد عبده بداية على دور النموذج (البرادلي) وأثره في توجيه الاعتقاد وفهم نصوص القرآن الكريم، قائلا: "إذا وزنا ما في أدمغتنا من الاعتقادات بكتاب الله تعالى من غير أن ندخلها أولا فيه يظهر لنا كوننا مهتدين أو ضالين. وأما إذا أدخلنا ما في أدمغتنا في القرآن وحشرناها فيه أولا فلا يمكننا أن نعرف الهداية من الضلال لاختلاط الموزون بالميزان. فلا يُدرى ما هو الموزون من الموزون به — أريد أن يكون القرآن أصلا تحمل عليه المذاهب والآراء في الدين، لا أن تكون المذاهب أصلا والقرآن هو الذي يعمل عليها، ويرجع بالتأويل أو التحريف إليها، كما جرى عليه المخدولون، وناه فيه الضالون"⁽¹⁾.

هذه هي سلفية محمد عبده التي تعني الرجوع إلى منابع الأولى قبل ظهور الاختلاف، أي قبل ظهور أنواع البرادلي المختلفة، وذلك حتى يتسنى فهم الإسلام فهما نقيا لا تخالطه شوائب الفكر والأهواء، وتجعل من القرآن أصلا يعتكم إليه في الفهم لا خاضعا لفهم البشر واجتهاداتهم بحجة قصوره عن الإفهام أو عجزه عن البيان.

فمن أراد أن يفهم الإسلام على حقيقته كما نزل فيجب عليه الخروج من الدائرة التي يعيش بداخلها، والإنصات للنص القرآني بعيدا عن المفاهيم المسبقة، التي تُقوِّبُ الفهم، وتعكس نبع الإسلام الصافي.

وحتى لا يتيه العقل وتنشئت الآراء والأحكام في الجزئيات أرى من اللازم البحث عن الأساس الذي انبثق عنه الفكر العقدي عند محمد عبده، فبالإضافة للمبدأ القاضي بالرجوع إلى منابع الأصلية لاستقاء الفهم، فمحمد عبده بنى عقيدته وفق أساس كان هو محور أفكاره وعليه مدار آرائه العقدية.

¹ — تفسير المنار: ج 1/71.

2. الفهم وأثره في التصديق:

إن العقيدة كلها تنبني على الإيمان، حيث أن الإيمان هو الذي يورث الإذعان والطمأنينة بكسل الغيبات، ولا خلاف في أن أعلى درجات اليقين هي تلك التي لا يشوبها أدنى شك أو حيرة في مصاديقها، ولا يبلغ المرء ذلك إلا بإقامة الحججة والبرهان التي تقطع لسان الظن وتوصل إلى العلم القطعي والإيمان الحازم، يقول محمد عبده: " لا يسمى الإيمان إيماناً، حتى يكون إذعاناً، ولا يكون كذلك حتى يستسلم الوجدان، وتخضع الأركان، لذلك السلطان الذي تعلق به الإيمان"⁽¹⁾.

لكن هل يقع الاستسلام وتحقق الطمأنينة بمجرد الإخبار بمتعلقات الإيمان تلك، دون معرفة حقيقتها أو فهمها على الأقل؟ بالنسبة لرشيد رضا فالنقل والإخبار كاف في تحقيق ذلك بل واجب الاعتماد عليه دون غيره في تلقين المسلمين أنفسهم للعقائد وقواعد الإسلام " فيجب أن يعتمد فيها على آيات القرآن والمأثور في الأحاديث وسيرة الصحابة وعلماء التابعين وأئمة الهدى قبل ظهور البدع، ومن أكبر الضلال أن يعتمد فيها على أقوال المتكلمين، فتجعل أصلاً ترد إليها آيات القرآن المبين"⁽²⁾، أما عند محمد عبده فالإيمان عنده " لا يكون كذلك حتى يلقي الوهم سلاحه، ويبلغ العقل فلاحه، وهل يستكمل ذلك لمن لا يفهم ما يكنه فهمه، ولا يعلم ما يتيسر له علمه؟ كلا إنما يعرف الحق أهله، ولا يضل سبله، ولا يعرف أهل الغفلة"⁽³⁾.

فالتصديق الذي لا يخالجه ريب يحصل بالبرهان القاطع والبيان الناصح، الذي يفضي إلى العلم بالشيء وفهمه الذي يعتد به، وعليه فالسكينة والطمأنينة في العقائد التي تميز درجة اليقين، لا تتحقق بمجرد التقليد، بل لابد على الإنسان أن يفهم، " أما هذا الذي يتلقاه الناس من أفواه آبائهم فينشأ ابن المسلم لا يفهم معنى لما يعتقد أو لما يقول أبوه وإنما ينطق كما ينطق وتأخذه الحمية لما يراه يحمي له لا يفهم لذلك معنى، ولا يجد لنفسه فيه بصيرة، كما ينشأ ابن النصراني أو ابن اليهودي أو ابن المجوسي على مثل ذلك، فهو مما لا يعتد الله به وإنما يعتد الله بتلك السكينة الروحية التي تشعر النفس بمهبطها إليها، وذلك العقد القلبي الذي يعرف القلب مكانه"⁽⁴⁾، قال: "

¹ — تفسير المنار: ج 1/270.

² — المصدر نفسه: ج 11/378.

³ — المصدر نفسه.

⁴ — التفسير المنقول لسورة العصر: وهو تفسير كتبه محمد عبده وألقاه باختر علي عثمانها ومتفيتها في شهر

جمادى الآخرة سنة 1321هـ (سبتمبر 1903م)، محمد عمار: الأعمال الكاملة لمحمد عبده، ج 5/485

بلغ هذا الأصل بالمسلمين أن قال قائلون من أهل السنة: أن الذي يستقصي جهده في الوصول إلى الحق، ثم لم يصل إليه ومات طالبا غير واقف عند الظن، فهو ناج"⁽¹⁾.

على هذا التأسيس العقلي والمنطقي بنى محمد عبده مبادئ عقيدته، ولا غرابة إذا علمنا أن محمد عبده يقول بضرورة فهم المغيبات من أجل التصديق بها خلافا لمن قال بالتفويض والتوقف فيها، بل من هذا المنطلق يمكن تخريج الكثير من آرائه العقدية، كقوله في الصفات واجتهاده في تأويل الملائكة والجن وما إلى ذلك من الغيبات التي حاول محمد عبده أن يقدم فيها البراهين العقلية والعلمية التي تجعل من الإيمان بها أمرا معقولا بالنسبة للكافرين بها والملحدين، وتزيد المؤمنين بها يقينا واطمئنانا، وهو بهذا الإجراء لا شك في أنه قد جنح إلى المنهج العقلي في الفهم والاعتقاد.

هذه المسألة هي جوهر الخلاف بين النماذج العقدية الإسلامية فيمن تتخذ دائرة العقل (كالنموذج المعتزلي والأشعري) أو دائرة البيان (كالنموذج السلفي) مصدرا لها في فهم النصوص بصفة عامة، وحيث أن النماذج العقدية كلها تتفق في تأسيس الخطاب من الخارج وفق دائرة العقل، فهي تختلف فيما بينها في إخضاع مساحة الخطاب الداخلية هي الأخرى لدائرة العقل، بمعنى: " إذا كان الشرع متوقفا على العقل من جهة تأسيس الخطاب خارجا بما هو داخل ضمن تأسيس النظر وإنتاج المعرفة، (فعلمية) الفهم المنتسبة إلى الخطاب من الداخل (هل) تتوقف بالضرورة على القضايا العقلية"⁽²⁾؟ فبالنسبة للنماذج العقلية كالمعتزلة والأشاعرة فإن فهم قضايا النص يبقى رهن العقل ضرورة لأنه سبق وأن ارتكز عليه في تأسيس النص وإثبات الشريعة، وعدم اعتباره في فهم النص من الداخل يعتبر استخفافا به وتكديما له، بينما النموذج النصي وإن كان يعترف بأن الدليل العقلي هو الأساس في صدق الرسول وإثبات الرسالة، إلا أنه في الوقت نفسه ينفي أن يكون النص من الداخل بحاجة مطلقا إلى أي دليل عقلي.

لذلك لجأ النموذج النصي إلى التفويض لعدم اعترافه بحاجته للدليل العقلي داخل النص، ولجأ النموذج العقلي للتأويل عند تعارض العقل مع النص، وعليه اعتمد محمد عبده في فهم المغيبات وتأويلها.

لقد تأكد لنا مرة أخرى أن الدائرة التي ينتمي إليها محمد عبده هي الدائرة العقلية، لكن

¹ — الرد على فرح أنطوان (الاضطهاد في النصرانية والإسلام)، المصدر نفسه: ج3/301.

² — مدخل إلى فهم الإسلام: يمي محمد، ص354.

الحكم عليه وكذا كل من نهج المنهج العقلي بأنه من أتباع المعتزلة في مبادئها وأصولها كما فعل الكثير من الباحثين والدارسين هو اتهام غير صحيح إن كان الاعتزال قهمة، فهل كل من أول الصفات هو معتزلي؟ وهل كل من رفض حجية الأحاد أو لم يقل بالنسخ أو أعمل العقل في فهم النص هو كذلك؟ صحيح أن العقل هو السمة البارزة في النموذج المعتزلي، لكنه لا يختص به دون غيره، بل إن الاختلاف في هذه المسائل تقع حتى داخل النموذج الواحد، فضلا عن تحسّر من ربة النماذج.

إن محمد عبده كان فيلسوفا عقلانيا تأثر كثيرا بمنهج أستاذه جمال الدين الأفغاني، ومن يقول باعتزالية عبده عليه أن يقول باعتزالية الأفغاني أيضا، وبغض النظر عن الشبهات التي أحيطت بهذا الأخير للغموض الذي احتفت به شخصيته، فإن القارئ لتعليقاته على شرح العقائد العضدية الأشعرية^(*) لا يسعه إلا أن يحكم بانتمائه للنموذج الأشعري، وهو النموذج الذي أتى منه محمد عبده وتلمذ عليه، هذا النموذج يعرف بسعة مجاله وتردد أنصاره بين النموذج العقلي والنصي، وفي كثير من الأحيان يحدث التداخل الذي يفضي إلى التشابه بين النماذج الأخرى.

ولمعرفة بعض آراء محمد عبده العقدية أقدم الأمثلة التالية مع مقارنتها بآراء محمد رشيد

رضا:

3. موقف صاحبي المنار من بعض المسائل العقدية:

3.1. موقفهما من الصفات:

بالرغم من أن محمد عبده يستند أساسا في عملية الفهم والاستنباط إلى العقل حتى أنه يقدمه على النص عند التعارض، إلا أنه يحدد أفقه ومجاله المعرفي بما هو واقع تحت الإدراك الإنساني حسا كان أو وجدانا أو تعقلا، وغاية ما يمكن عرفانه منها هو العوارض والآثار، أما الوصول بالعقل إلى حقيقتها فمما لا تبلغه قوته، لذلك يقرر أن "الفكر في ذات الخالق فهو طلب للاكتناه من جهة، وهو ممتنع على العقل البشري، لما علمت من انقطاع النسبة بين الوجودين والاستحالة

* ... هذا على اعتبار أن هذه التعليقات هي للأفغاني حسب تحقيق محمد عمارة، وأما باعتبار حالها فهي منسوبة إلى محمد عبده، والأظهر أنها مشتركة بينهما لوجود عبارات تدل كذلك على أنها لمحمد عبده كقوله مثلا: "وقد اشرفنا إلى شيء من ذلك في رسالتنا الواردات" (التعليقات على شرح العقائد العضدية: 482)، ومعلوم أن (الواردات) هي لمحمد عبده وليست للأفغاني.

التركيب في ذاته، وتطاول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى، فهو عبث ومهلكة، لأنه سعي إلى ما لا يدرك، ومهلكة لأنه يؤدي إلى الخبط في الاعتقاد، لأنه تحديد لما لا يجوز تحديده، وحصر لما لا يصح حصره⁽¹⁾.

من هذا المنطلق يقسم محمد عبده صفات الله حل وعلا إلى صفات برهانية تثبت بالعقل ويجب الاعتقاد بها وهي (القدم والبقاء ونفي التركيب، الحياة، العلم، الإرادة، القدرة، الاختيار، الوحدة)، وصفات سمعية لا يمكن للعقل إدراك كنهها وإنما يجب الإيمان بها كما جاءت في الشرع وهي: (الكلام، البصر والسمع)⁽²⁾.

والاختلاف واقع بين الفرق على أشده في الصفات السمعية، هل نفوض معناها إلى الله ونعترف بعجزنا عن فهمها جملة، أو نفوض حقيقتها فقط، أو نأولها، والكل في ذلك يطلب التزيه كما هو واضح.

والذي يهمنا هو موقف محمد عبده من هذه الصفات التي تعد من المشابهات، فقال في بيان ذلك: "أجمعت الأمة الإسلامية على أن الله تعالى مزه عن مشاهة المخلوقات، وقد قام البرهان العقلي والبرهان النقل على هذه العقيدة فكانت هي الأصل المحكم في الاعتقاد الذي يجب أن يرد إليه غيره، وهو التزيه، فإذا جاء في نصوص الكتاب أو السنة شيء ينافي ظاهره التزيه، فللمسلمين فيه طريقتان: (إحداهما) طريقة السلف وهي التزيه الذي أيد العقل فيه النقل كقوله تعالى (ليس كمثله شيء) وقوله عز وجل (سبحان ربك رب العزة عما يصفون) وتفويض الأمر إلى الله تعالى في فهم حقيقة ذلك، مع العلم بأن الله يعلمنا بمضمون كلامه ما نستفيد به في أخلاقنا وأعمالنا وأحوالنا في ذلك بما يقرب المعاني من عقولنا ويصورها لمخيلاتنا.

(والثانية) طريقة الخلف وهي التأويل يقولون: إن قواعد الدين الإسلامي وضعت على أساس العقل فلا يخرج شيء منها عن المعقول فإذا جزم العقل بشيء وورد في النقل خلافه يكون الحكم العقلي للقاطع قرينة على أن النقل لا يراد به ظاهره ولا بد له من معنى موافق يحمله عليه

¹ — محمد عبده: رسالة التوحيد، ص 62.

² — ينظر في ذلك رسالة التوحيد: ص 48 — 63.

فينبغي طلبه بالتأويل"⁽¹⁾.

قال: "وأنا على طريقة السلف في وجوب التسليم والتفويض فيما يتعلق بالله تعالى وصفاته وعالم الغيب. وإنما نسير في فهم الآيات على كلا الطريقتين لأنه لا بد للكلام من فائدة يحصل عليها، لأن الله عز وجل لم يخاطبنا بما لا نستفيد منه معني"⁽²⁾.

وقال في رسالة التوحيد: "وشرط صحة الاعتقاد أن لا يكون فيه شيء يمس التثريه وعلو المقام الإلهي عن مشاهدة المخلوقين، فإن ورد ما يوهم ظاهره ذلك في المتواتر وجب صرفه عن الظاهر، إما بتسليم لله في العلم بمعناه، من اعتقاد أن الظاهر غير مراد، أو بتأويل تقوم عليه القرائن المقبولة"⁽³⁾.

فمذهب محمد عبده كما هو واضح في الغيبيات، التفويض جملة والتوقف⁽⁴⁾ أو التأويل عند إرادة المعنى والفهم، وهو عين مذهب الأشاعرة لكن ينجوح أكثر إلى العقلانية^(*)، وهذا ليس ناتجا فقط عن ثقافته الفلسفية التي استقاها من أستاذه جمال الدين الأفغاني، والتي جمع فيها بين الفلسفة اليونانية والإسلامية؛ بل إنه ارتحل عدة مرات إلى أوروبا حيث التقى بمفكرين هناك، وتأثر كثيرا

¹ — نفسه، المئذ: 52/1.

² — المصدر نفسه: ج 1/252.

³ — محمد عبده: رسالة التوحيد، ص 188.

⁴ — أي التوقف عن احوص فيما لا يحسن لعقول البشر ان يدركه، ينظر خلاصة عقيدة محمد عبده في النصف الثاني من كتابه "التوحيد"، ص 60 - 63، وكذا في التعليقات على شرح العقائد العصبية: ص 164.

^{*} — هذه النزعة العقلانية التي جنح إليها محمد عبده والتي جنح إليها ابن رشد من قبل، هي التي كانت سببا في اتهامه (بالاعتزال) أو محاولة إحياء المذهب المعتزلي من جديد، وإخالف أن مفسرنا لم يفرج عن المذهب الأشعري في الجملة وإن كان قد خالفه في بعض المسائل على غرار الكثير من علماء الأشاعرة، ولعلها ميزة خص بها هذا المذهب في التأرجح بينا ويسارا بين الاتجاه النصي والاتجاه العقلاي مع المحافظة على أسس المذهب الأشعري التوفيقية، وكما انتقد الأشاعرة في نقى التعليل عن أفعاله سبحانه وتعالى، انتقد المعتزلة في قولهم: أنه يجب على الله رعاية المصلحة في أفعاله، وتحقيق وعيده فيمن تعدى حدوده من عبده، وهو ما يشكل أصلا من أصول المعتزلة الخمسة والمتمثل في صدق الوعد والوعيد. ينظر رسالة التوحيد: ص 64 - 65. ومن هذه النزعة العقلانية أيضا نشأت معارضته لفلسفة الجبر عند الأشاعرة التي تنص على أن الله هو الفاعل لكل شيء ولا توجد علاقة ضرورية بين العلة والمعلول، أو بين السبب والمسبب، ينظر ذلك في رسالة التوحيد: ص 70 وما بعدها، وقد أشار إلى هذه المسألة صاحب مدرسة المنار وأثرها في الفكر الإسلامي: ملهم محمد محمد علي، ص 320.

بمناهج الفلسفة الحديثة في البحث والدعوة إلى العقلانية والحرية وضرورة تخليص الباحثين من قيود رجال الدين كمبدأ أساسي لبلوغ الحقيقة.

أما محمد رشيد رضا فيقر بمخالفته لمذهب أستاذه وبانتمائه للنموذج العقدي التيمي، قال: "إنني والله الحمد على طريقة السلف وهديتهم عليها أحيا وعليها أموت إن شاء الله تعالى وإنما أذكر من كلام شيخنا ومن كلام غيره ومن تلقاء نفسي بعض التأويلات لما ثبت عندي باختباري الناس أن ما انتشر في الأمة من نظريات الفلاسفة ومذاهب المبتدعة المتقدمين والمتأخرين، جعل قبول مذهب السلف واعتقاده يتوقف في الغالب على تلقيه من الصغر بالبيان الصحيح وتخطئة ما يخالفه، أو طول ممارسة الرد عليهم، ولا نعرف في كتب علماء السنة أنفع في الجمع بين النقل والعقل من كتب شيعي الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله تعالى، وإنني أقول عن نفسي: إنني لم يطعن قلبي بمذهب السلف تفصيلا إلا بممارسة هذه الكتب"⁽¹⁾.

وإذا كان محمد رشيد رضا انتقد نظريات الفلاسفة ووضعها هي ومذاهب المبتدعة في كفة واحدة وجعل من النقل والإخبار قاعدة للفهم، فإن محمد عبده أولى أهمية كبيرة للعقل وثمراته، ومدح الفلاسفة والحكماء حتى عد "مرتبهم في الهداية والإرشاد تلي مرتبة الأنبياء وأثرهم في ذلك يلي أثرهم"⁽²⁾، فتولدت من فلسفته العقلانية أفكار شكلت فيما بعد أصول التفسير الهادي للقرآن الكريم. هذا الاختلاف في تأسيس المنهج أحدث اختلافا في تفسير القرآن الكريم بما هو واضح جلي بين ما نقل عن محمد عبده في التفسير في الأجزاء الخمسة الأولى إلى غاية الآية 125 من سورة النساء، وبين تفسير محمد رشيد رضا في الأجزاء المتبقية الأخرى.

لقد جرى رشيد أستاذه وسائره في فلسفته العقلية من غير إدراك لأصولها لأنه لم يمتلك أدوات المنهج العقلي، فكان يبدى مخالفته لهذا النوع من الطرح من حين لآخر حتى أعلن صراحة بعد وفاة الإمام وقوفه عند ظاهر النص ومساندته للحركة الوهابية في نجد، وعلى إثر ذلك تحول الاتجاه العقلاني إلى اتجاه مناقض تماما يجعل من المذهب التيمي القيمي أصلا له، ولم يعد للعقل دور يذكر خارج النص فضلا عن داخله، وأصبحت الفلسفة العقلانية التي أسس ركائزها محمد عبده

¹ — تفسير المنار: ج 1/253.

² — المصدر نفسه: ج 3/262.

في نظر محمد رشيد رضا: جهلاً وضلالاً؛ "جهل بحقيقة الإنسان، وضلال في تأويل الأديان"⁽¹⁾.

يقول محمد الفاضل بن عاشور: "نعم إن روح التفسير اختلفت في بعض عناصرها، بين ما كان يكتب منه في حياة الأستاذ الإمام، وما كتب بعده مما استقل به الشيخ رشيد. وذلك الاختلاف يبدو جلياً في العنصر الذي يعبر عنه الشيخ رشيد بـ (الأثري). فقد رأينا أن التكون الأصلي للشيخ رشيد كان نقلياً أثرياً، على طريقة المتقدمين، مختلفاً في ذلك عن التكون الأصلي للسيد جمال الدين والشيخ محمد عبده، إذ كان تكوئهما بحثياً نظرياً، على طريقة المتأخرين. فلم يكن الأستاذ يعفل بالناحية الأثرية، ولا يولي اهتماماً للأخبار وطرق تخريجها، ولا يعتمد في تفسير الآيات على الأخبار المتصلة بها. وكان الشيخ رشيد، بما امتزج بالأستاذ الإمام روحياً وفكرياً، قد تأثر بهذا المنهج، وسائر الأستاذ الإمام عليه فيما اقتبسه من الدروس التي ألقاها الأستاذ الإمام وكان بيانه مفتح البحث فيها وممهّد المداخل إليها، حتى صرح في المقدمة بأن: "أكثر ما روي في التفسير بالمأثور حجاب على القرآن وشاغل لتاليه عن مقاصده العالية" ولكن لما استقل الشيخ رشيد بمعاونة العمل من مبدئه، وأصبح معتمداً على المصادر التي كان الأستاذ الإمام يأخذ منها ويترك حسب منهجه العنمي، بدأ هواه الأول للعلوم النقلية الأثرية يعاوده، ويأخذ به، فمال إليها، وتبع رجالها: الأولين مثل الطبري، والآخرين مثل ابن كثير فبدت على التفسير مسحة أثرية ما كانت بادية على أجزاءه الخمسة الأولى، على ما يؤلف بين اللاحق والسابق من حيث القصد والأسلوب، فيما عدا هذا العنصر الأثري"⁽²⁾.

3.2. موقفهما من المعجزات:

مرة أخرى يواجه الاتجاه العقلائي عند محمد عبده بعض المفاهيم التي لا تنسجم والأسس المنهجية عنده، فمِمَّا اشتهر لدى العامة والخاصة أن الخوارق الكونية لا تحتاج كلها إلى أسباب^(*) لوقوعها، كالمعجزات مثلاً تحدث دون أسباب كونية وهي تخضع لقدرة الله عز وجل، كما أنه قد يسمح سبحانه وتعالى بإجراء الحوادث دون حاجة لأسباب أو علة

¹ — تفسير المنار: 476/8.

² — التفسير ورجاله: محمد الفاضل بن عاشور، ص 213 — 214.

³ — أثر الفلاسفة المسلمون لفظ (علة)، واستعمل الغزالي والمتكلمون لفظ سبب وهو ما جرى به اللسان إلى الآن. المعجم الفلسفي: ص 122.

لوجودها، كالتي تحدث استحابة لدعوة ولي مقرب، أو لفك ضيق مؤمن، أو لعقاب فرد أو أمة، فُتخرق تلك الأسباب والعلل الكونية من قبل العلة الفاعلة الأولى وهو الله ﷻ، وعلى ذلك جرى الإيمان بأن في الكون حوادث تُخرج عن طوق الأسباب والمسببات أو العلة والمعلول، وهذا ما ترفضه الفلسفة العقلانية التي تربط الأسباب والمسببات، غير أن فلاسفتنا المسلمين لا ينكرون رب الأسباب والمسببات، بل يعترفون بأنه سبحانه هو المتصرف الأول القادر، المختار، المريد. ولذلك ظهر من المسلمين من يقول: بأن المعجزات " لها أسباب خفية روحية لم يطلع الله الأمم عليها ولكنه خص بها الأنبياء عليهم السلام"⁽¹⁾.

هذا التفسير العقلاني الذي قد يصطدم بمفهوم المعجزة والغاية منها لم يرق لمحمد عبده، واستطاع أن يتخلص منه بحكمة باهرة؛ حين رأى أنه لا مانع من وقوع الخوارق على يد الأنبياء، "ويجب أن تؤمن بها على ظاهرها، ولا يمنعنا هذا الإيمان من الاهتداء بسنن الله تعالى في الخلق واعتقاد أنها لا تبدل ولا تتحول"⁽²⁾، إلا أنه يرى أن زمن المعجزات والكرامات والعجائب قد انتهى " مذ دخل الإنسان بدين الإسلام في سن الرشد، فلم تعد مدهشات الخوارق هي الجاذبة له إلى الإيمان وتقويم ما يعرض للفطرة من الميل عن الاعتدال في الفكر والأخلاق والأعمال، كما كان في سن الطفولية (النوعية)"⁽³⁾.

إن الفوات الحضاري بين العالم الأوروبي المتطور والعالم العربي المتخلف، سساهم بشدة وبصورة ضاغطة في انتشار المذهب الفلسفي العقلاني، خاصة عند أولئك المفكرين الذين عاينوا الحضارة الغربية فأهبت قلوبهم حسرة على أوطانهم ومجتمعهم، وامتزجت معارفهم بأدوات ومناهج أقل ما يقال عنها أن المسلمين كانوا في عصورهم الزاهرة سباقين إليها، وإيماناً منهم بأن العلم لا يتعارض والإسلام حاولوا بكل ما أوتوا من قوة التوفيق بين الدين والفلسفات أو النظريات العلمية الحديثة، ولا شك أن الدين في عصر محمد عبده كان يصارع البقاء في مواجهة أعاصير الفلسفة العقلية والتجريبية العاتية، ولا يخفى عن ذي لب منصف ما حدث للمسيحية في

1 - تفسير المنار: 315/1.

2 - المصدر نفسه.

3 - المصدر نفسه. وعلى هذا الأساس جرى إنكار المعجزات الحسية في الإسلام وتضعيف الروايات الحديثية التي تثبت وقوع معجزات الرسول ﷺ غير المعجزة العقلية.

أوروبا، وكاد أن يودي بالإسلام إلى نفس المهالك.

من هذه الزاوية التاريخية يجب أن ننظر إلى أعمال أولئك المفكرين وآرائهم، وعلى ضوء هذه الفلسفة العقلية الغير مناهضة للدين بنى محمد عبده رأيه في المعجزات وكل مسائل العقيدة، فنجدته يعترف بوقوع المعجزات الحسية للأمم السابقة، إلا أنه لا يرى مانعا من تفسيرها وربطها بالعلل كمحاولة لفهمها من أجل الوصول إلى الطمأنينة والإيمان المستقر.

وبعد الذي ذكره محمد عبده عن عقيدته في الإيمان بالمعجزات، لا أجد عذرا لاثامه بإنكارها(*)، وإنما أرى الواجب أن نحمل تطبيقاته في تفسير المعجزات على ما صرح به من مسلك عام في بناء العقيدة على أساس من الطمأنينة والإدعان الذي لا يشوبه شك أو حيرة، وأن الفلسفة العقلية لا تنافي القول بوقوع المعجزات، ثم إن شئنا الدراسة الدقيقة فيجب علينا تتبع تلك التطبيقات كحزئيات أيضا، إذ ليست كلها تندرج ضمن ما ذكرته من حكم عام.

فمثلا في تفسير الموت من قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ البقرة: ٢٤٣ تروى عدة قصص عن هذه الواقعة المذكورة في القرآن، وكعادة محمد عبده الوقوف عند الذي أخبر به النص القرآني من غير خوض في أهم أو سكت عنه، فقد أنكر فعلا تلك القصص والروايات التفصيلية التي ذكرها المفسرون في تفسير هذه الآية والتي جعلت منها إخبارا عن معجزة حصلت لألوف من الناس ماتوا ثم أحياهم الله بقوته وقدرته، فقد روي أنهم كانوا ألوفا، واختلفوا في عددهم بين من قال أنهم كانوا أربعة آلاف، وثمانية آلاف، وتسعة آلاف، وأربعين ألف، وبضعة وثلاثين ألف، وتختلف الروايات في سبب فرارهم من الموت بين من قال بأنهم فروا بسبب وباء أصابهم يحدده بعضهم بالطاعون، ومن قال بأنهم فروا بسبب الخوف من القتال، هؤلاء الألوف فروا من الموت فأماهم الله كلهم نكالا بهم لأنهم فروا من قدر الله، ثم مر عليهم نبي من أنبياء بني إسرائيل يذكره بعضهم على التعيين بأنه (حزقييل أو

* — يعتقد الكثير من الباحثين أن محمد عبده ينكر حدوث الخوارق والمعجزات، ينظر ملهم محمد محمد علي: مدرسة المنار وأثرها في الفكر الإسلامي، ص 330 وما بعدها، التيارات الفكرية الحديثة وأثرها في التفسير: إبراهيم عبد الخليم زيد الكيلاني، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه، بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر، — القاهرة — سنة 1393هـ/1973م، ص 196، رشيد رضا المفسر: حسين حسن حسب الله السامرائي، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر — القاهرة — سنة 1390هـ/1970م، ص 262.

حزقيال (فدعا الله — عز وجل — أن يحييهم فأحياهم⁽¹⁾).

ومع أن رواية ابن جرير عن عطاء تذكر بأن هذا مجرد مثل لا يحمل على الحقيقة، إلا أن المشهور في تفسير هذه الواقعة هو كونها معجزة حصلت في أيام بني إسرائيل، وهو الأمر الذي أنكره صاحب المنار بقوة، يقول محمد عبده: " أطلق القرآن القول في هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم ولم يعين عددهم ولا أمتهم، ولا بلدهم ولو علم لنا خيرا في التعيين والتفصيل لتفضل علينا في كتابه المبين، فأخذ القرآن على ما هو عليه لا ندخل فيه شيئا من الروايات الإسرائيلية التي ذكروها، وهي صارفة عن العبرة لا مزيد كمال فيها، والمتبادر من السياق أن أولئك القوم قد خرجوا من ديارهم بسائق الخوف من عدو مهاجم لا من قلتهم، فقد كانوا ألوفا أي كثيرين، وإنما هو الخذر من الموت الذي يولده الجبن في أنفس الجبناء فيريهم أن الفرار من القتال هو الوافي من الموت... خرجوا فارين (فقال لهم الله موتوا) أي أماتهم بإمكان العدو منهم، فالأمر أمر التكوين لا أمر التشريع أي قضت سنته في خلقه بأن يموتوا بما أتوه من سبب الموت، وهو تمكين العدو المحارب من أقتائهم بالفرار، ففتك بهم وقتل أكثرهم"⁽²⁾.

وأما فيما يخص قوله تعالى (ثم أحياهم) فيفسرها محمد عبده تفسيراً يتماشى وفلسفته العقلانية التي تربط الأسباب بمسبباتها، إذ يقول: " وإنما يكون الإحياء بعد الموت، والكلام في القوم لا في أفراد لهم خصوصية، لأن المراد بيان سنته تعالى في الأمم التي تبين فلا تدافع العادين عليها، ومعنى حياة الأمم وموتها في عرف الناس جميعهم معروف، فمعنى موت أولئك القوم هو أن العدو نكل بهم فأفنى قوتهم، وأزال استقلال أمتهم، حتى صارت لا تعد أمة، بأن تفرق شملها، وذهبت جامعتها، فكان من بقي من أفرادها خاضعين للغالبين ضائعين فيهم، مدغمين في غمارهم، لا وجود لهم في أنفسهم وإنما وجودهم تابع لوجود غيرهم، ومعنى حياتهم هو عود الاستقلال إليهم..."⁽³⁾.

¹ — تنظر تلك الروايات في تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم): أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، السعودية، ط. الثانية (1420هـ/1999م)، ت: سامي بن محمد سلامة، ج1/660.

² — تفسير المنار: ج2/457.

³ — المصدر نفسه: ج2/458.

هذا الفهم العقلاني تكون الآية لا تتضمن أي إشارة إلى معجزة قد حصلت لتلك الألوف، لا في مآتهم ولا في إحيائه، وهو فهم ارتكز في تأسيسه إلى عدة أدلة إعرابية ولغوية وتاريخية وعلى السياق وارتباط الآيات فيما بينها، وكذا الاستعمال القرآني لكلمة الحياة والموت، ولا يسولي اهتماما للروايات خاصة إذا كان مصدرها الإسرائيليّات، والملاحظ أن محمد رشيد رضا وافق تماما أستاذه هنا بل عضد رأيه ببعض الأدلة والشواهد.

لا أريد أن ألقى أحكاما اعتباطية أو جزافية يمكن أتخني فيها على الرجلين، لكن كما قلت: يجب أن نربط التطبيقات التفسيرية على ما قرره من فهم نظري يتعلق بالمعجزات، وربما علي أن أذكر مرة أخرى أن محمد عبده ومحمد رشيد رضا لا ينكران المعجزات، بل يعتبرانها أساس صدق النبوة، وهذا واضح بين في كثير من المواطن، لكن سعيهما إلى تفسيرها والبحث عن أسبابها وتأويلها بما يتفق مع العقل يختلف من أحدهما إلى الآخر، فمحمد عبده قصد بتفسير المعجزات كما أوضحت سابقا تحقيق الإذعان والطمأنينة في الإيمان بها، وأما محمد رشيد رضا فقد رام بتفسيرها الرد على منكريها ممن يدعي العقلانية، وقد صرح بهذا الموقف في عدة مواضع، قال عند حديثه عن معجزة خلق عيسى عليه السلام: "اعلم أن الكافرين بآيات الله ينكرون الحمل بعيسى من غير أب جمودا على العادات، وذهولا عن كيفية ابتداء خلق جميع المخلوقات، ولو كان لهم دليل عقلي على استحالة ذلك لكانوا معذورين، ولكن لا دليل لهم إلا أن هذا غير معتاد، وهم في كل يوم يرون من شؤون الكون ما لم يكن معتادا من قبل فممنه ما يعرفون له سببا ويعبرون عنه بالاكتشاف والاختراع، ومنه ما لا يعرفون له سببا ويعبرون عنه بفلتات الطبيعة، ونحن معاصر المؤمنين نقول: إن تلك الأشياء المعبر عنها بالفلتات، إما أن يكون لها سبب خفي وحيثئذ يجب أن تهدي هسؤلاء الجامدين إلى أن بعض الأشياء يجوز أن يأتي من غير طريق الأسباب المعروفة فلا ينكروا كل ما يخالفها لاحتمال أن يكون له سبب خفي لم يقفوا عليه، ولا يتزل أمر عيسى في الحمل به من غير واسطة أب عن ذلك، وإما أن تكون قد وجدت في الواقع ونفس الأمر خارقة لنظام الأسباب، وحيثئذ يجب أن يعترفوا بأن الأسباب الظاهرة المعروفة ليست واجبة وجوبا عقليا مطردا، وإذا كان الأمر كذلك امتنع على العاقل أن ينكر شيئا ما ويعده مستحيلا لأنه لا يعرف له سببا"⁽¹⁾.

فما أخبر عنه القرآن من معجزات كانت قد وقعت في الواقع.

¹ — تفسير المنار: ج3/308.

— إما أن يكون لها سبب خفي لم يقف عليه أحد ولا بأس حينئذ بطلب تفسيره
والبحث عنه.

— وإما أن تكون خارقة لنظام الأسباب جملة.

وفي كلتا الحالتين يستوجب على العقل الاعتراف بالمعجزات والإيمان بها.

إذا لا داعي لاتهم محمد عبده ومحمد رشيد رضا بإنكار المعجزات، وإنما البحث يقوم عما
إذا كانا يعترفان بأنها أمر خارق للعادة لا تخضع لمبدأ الأسباب وقانون العلية مطلقا، أو أنهما
يميلان إلى المذهب العقلائي الذي يقضي بأن لكل شيء سببا حتى معجزات الأنبياء، وبالتالي فهي
لا تخرج عن هذا الناموس الكوني، فالملك الذي أرسله الله رب العالمين إلى مريم لخلق عيسى —
عليه السلام — لا نعلم سبب الفسخ منه، وهل بث به مادة كانت سببا في التلقيح ومن ثم الحمل
أم لا، ولا نعلم سبب ضرب الحجر من موسى حتى انبجست منه العيون، وكذا البحر حتى افترق
ماؤه، وكل ذلك وغيره كان يكفي فيه أمر الله (كن فيكون).

بالنسبة لمحمد رشيد رضا فإن ما ذهب إليه في تفسير المعجزات والبحث عن أسبابها ما كان
إلا ردا على المنكرين لها من المكابرين والمعاندين، كما أسلفت وسيأتي زيادة بيان وتوضيح لذلك
عند الحديث عن موقفه من حقيقة الملائكة.

وأما محمد عبده فهو أيضا لا ينكر المعجزات، بل يقول بجوازها عقلا ووجوب الإيمان بها
على ظواهرها وهذا لزوم الإيمان بأنها وقعت فعلا، وإن الإيمان بالمعجزات لا يؤثر في الاهتمام
بالسنن وكونها قائمة على مبدأ الأسباب والمسببات الذي لا يتبدل ولا يتحول، غير أنه يطلب
تفسيرها من أجل تحقيق الاطمئنان في الإيمان بها، كما يوجب اقتراها بالتحدي عند دعوى النبوة،
وبانتهاء زمن الخوارق الحسية بمجيء الإسلام⁽¹⁾.

¹ — تفسير المنار: ج 1/314 — 315، وقال في رسالة التوحيد: " فمضى ادعى الرسول النبوة، وامتنحل عليها بالمعجزة،
وجب التصديق برسالته"، ص 91، وقال: " المعجزة ليست من نوع المستحيل عقلا، فإن مخالفة السير الطبيعي المعروف
في الإيجاد مما لم يعم دليل على استحالة، بل ذلك مما يقع... فإن قيل: إن ذلك لا بد أن يكون تابعا لناموس آخر طبيعي،
قلنا: إن واضع الناموس هو موحد الكائنات، فليس من المحال عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات، غاية ما في
الأمر أننا لولا نعرفها ولكننا نرى أثرها على يد من اختصه الله بفضله من عنده، على أننا بعد الاعتقاد بأن صانع الكون
قادر مختار، يسهل علينا العلم بأنه لا يمتنع عليه أن يحدث الحادث على أي هيئة، وتابعا لأي سبب، إذا سبق في علمه أنه
يحدث كذلك". ص 91 — 92.

هذه هي فلسفة الشيخين في المعجزات نقلتها بلفظهما، وأما ما يقال هنا وهناك من إنكارهما للمعجزات جملة، فهذا حكم غير مسؤول، لم يجهد صاحبه فيه ولم يتحمل عناء البحث والتحقيق.

في ظل هذه المفاتيح المفهومية (خير قرآني، خارقة للعادة، دعوى النبوة، وقعت فعلا، كون، أسباب طبيعية، عقل، ذهول، اطمئنان) ينشأ عند محمد عبده الإيمان بتلك المدهشات للعقول على أنها معجزات أنبياء، ولا أخفي خيرا أن التوصل إلى ما يسمى موقف محمد عبده من المعجزات ليس بالأمر الهين، وذلك لأن ظاهر كلامه النظري لا يفسر تطبيقاته العملية في التفسير، إلى أن اهتديت إلى استنباط ما أسميته مفاتيح مفهومية لتلك التطبيقات التفسيرية^(*):

وقد رأينا في قصة الألوף الذين أماتهم الله ثم أحياهم، كيف أن محمد عبده لم ينكر القصة مجرد أنها معجزة، ولا هو أجهد نفسه في تفسيرها والبحث عن أسبابها الكونية، وإنما رفض أن يكون في الآية إشارة إلى معجزة ما.

هذا الموقف الذي يعتمد استبعاد ما هو معهود من مدلول النص، و عدم اللجوء إلى ما هو خارج عنه في الفهم، يقتضي تقليص دائرة الخوارق والمعجزات التي تعتمد الفهم المسبق والروايات الإسرائيلية، فلو أخذنا معجزات — عيسى عليه السلام — في قوله عز وجل: ﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُرِيكُمْ الْأَكْثَمَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٩﴾ ﴾ آل عمران: ٤٩. وعلمنا أن الجلال السيوطي كغيره من المفسرين ذكر أنه — عليه السلام — "كان يتخذ من الطين صورة خفاش فينفخ فيها فتحلها الحياة وتتحرك في يده، وقال بعضهم: بل تطير قليلا ثم تسقط". وتساءلنا ما موقف محمد عبده من هذه الآيات؟ لكان جوابه: "لا حاجة إلى هذه التفصيلات، بل نقف عند لفظ الآية. وغاية ما يفهم منها أن شيئا من ذلك وقع، وقد جرت سنة الله تعالى أن

* — هذه المفاتيح في غاية الأهمية لفهم موقف محمد عبده من المعجزات والخوارق، وعدم إدراكها ربما أوقع في تحبط شديد، قد يزيد من حدته ضغط وسلطة النموذج الذي يُفكر من داخله كما هو الحال بالنسبة لفهد الرومي. ينظر حديثه عن موقف محمد عبده من المعجزات في كتابه: منهج المدرسة العلمية الحديثة في التفسير، ج 550/2.

تجري الآيات على أيدي الأنبياء عند طلب قومهم لها وجعل الإيمان موقوفاً عليه، فإن كانوا سألوه شيئاً من ذلك فقد جاء به، وكذلك يقال في قوله ﴿ وَأُزِيْتُ الْأَكْثَمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُخِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَيْتُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ﴾ آل عمران: ٤٩، فإن قصارى ما تدل عليه العبارة: أنه خص بذلك وأمر بأن يحتاج به. والحكمة في إخبار النبي ﷺ بذلك إقامة الحجة على منكري نبوته كما تقدم، وأما وقوع ذلك كله أو بعضه بالفعل فهو يتوقف على نقل يحتاج به في مثل ذلك^(١).

فمحمد عبده لم ينكر إمكانية وقوع تلك المعجزات، وإنما أنكر أن تكون تلك الحوارق أفعالاً يأتي بها الأنبياء كيفما شاءوا، مقراً بأنها آيات أيدوا بها فلا تجري على أيديهم إلا عند الطلب، والتزاماً بمنهجهم في الفهم بالوقوف عند حدود النص القرآني دون زيادة أو نقصان، فهو لا يعترف بوقوع الكثير من الآيات؛ ليس من قبيل الجحود بها، وإنما لسبب بسيط وهو أن القرآن لم يشر إلى حدوثها فعلاً.

يؤكد هذا الحكم موقفه من قصة إبراهيم — عليه السلام — في قوله عز وجل: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ البقرة: ٢٦٠، فلا أحد من المسلمين ينكر فحوى هذه الآيات مجرد أنها تعبر عن معجزة أو خارقة كونية، وإنما الوقوف عند حدود النص القرآني، واستبعاد الفهم القبلي هو الذي يكشف عن معنى جديد للنص؛ "وما صرف جمهور المتقدمين عن هذا المعنى على وضوحه إلا الرواية بأنه جاء بأربعة طيور من جنس كذا وكذا وقطعها وفرقها على جبال الدنيا ثم دعاها فطار كل جزء إلى مناسبه حتى كانت طيوراً تسرع إليه. فأرادوا تطبيق الكلام على هذا ولو بالتكلف. وأما المتأخرون فهمهم أن يكون في الكلام خصائص للأنبياء من الحوارق الكونية وإن كان المقام مقام العلم والبيان والإخراج من الظلمات إلى النور وهو أكبر الآيات، ولكل أهل زمن غرام في شيء من الأشياء يتحكم في عقولهم وأفعالهم. والواجب على من يريد فهم كتاب الله تعالى أن يتجرد من التأثير بكل ما هو خارج عنه فإنه الحاكم

^١ — تقسم النار: ج 311/3.

على كل شيء، ولا يعكف عليه شيء"⁽¹⁾.

فالوقوف عند حدود النص القرآني هو موقف متبع في تفسير كل النصوص الدالة على المعجزات، ما يجعل منه منهاجا عاما في التعامل مع النصوص القرآنية بصفة عامة، فبالنسبة لمحمد عبده ومحمد رشيد رضا ليس كل ما ذكرته كتب التأويل والرواية من معجزات في التفسير هو نص محتوم الإيمان به ويجب الاعتماد عليه في الفهم، وقد التبس هذا الأمر عند الكثير من الباحثين فلم يفرقوا بين النص والفهم، وأنزلوا الإنتاج البشري منزلة الوحي، بل جعلوه حاكما عليه⁽²⁾.

على هذا الأساس وقع إنكار الكثير من المعجزات الحسية التي جاءت تفسيرا لبعض الوقائع والأمثال في القرآن الكريم، وهي المسألة التي أثارت حفيظة كثير من الدارسين والباحثين والعلماء، باعتبار أن هذا المسلك جديد قد خالف كل معهود في التفاسير السابقة، متهمين أدعياءه بالإفراط في استعمال العقل، والعمالة للاستعمار، والوقوع في براثن الانهيار بالحضارة الغربية وغير ذلك من التهم والأراجيف، التي تلحق دائما كل من يحاول نفض الغبار عن النص.

هذا المنهج العقلاني في الواقع لم يكن وليد اجتهاد أو رأي وإنما أفرزته التغيرات الاجتماعية والثقافية التي عاشها المسلمون بعد انكشافهم على الحضارة الأوروبية، حيث كان للفوات الحضاري دور كبير في سعي المنار لإزالة كل أسباب الركود والخمول والاستسلام التي تُشعر المسلمين بالنقص أمام الأوروبيين، بل إن هذه الغاية المتوخاة في عملية الإصلاح الديني تأسست عليها مواقف وآراء كثيرة وحديثة.

لقد كانت المعجزات في السابق من دواعي الإيمان وكان المسيحيون وقسيسوهم يعدّون الإنجيل أفضل من القرآن لما جاء فيه من كثرة الخوارق والعجائب، وينتقدون القرآن على أنه لم يسند إلى من جاء به عجيبة واحدة، أما في العصر الحديث فقد أصبحت المعجزات والخوارق تعد

¹ — تفسير المنار: ج 3/58.

² — ينظر مبحث التقديس في الباب الأول.

من العقبات في طريق الإيمان⁽¹⁾، ودليلاً على بطلان الدين وخرافيته، فكل المثل تثبت دينها بالخوارق وكل ملة تعتقد صحة أخبارها دون غيرها، فما عندها من أخبار الخوارق حتى وما جاء في أخبار الأديان الأخرى كذب وافتراء، الأمر الذي جعل العقلانيين يطرحونها كلها، إذ مقتضى العقل أن ينظر فيها بعديل عند الترجيح فإما تصديق الجميع أو تكذيب الجميع، ولما علم أن التصديق مستحيل ثبت التكذيب للكل، فلم يكن سهلاً على محمد عبده ورشيد رضا الاعتراف بالمعجزات والخوارق في زمن هذا حاله، يذهب كثير من الناس فيه " إلى أن جميع الأديان وثنية وسماوية قائمة على قواعد الخوارق فإذا تزلزلت هذه القواعد في دين انقض الجدار وخر السقف وذهب بناء الدين حتى لا يبقى له أثر"⁽²⁾، وهذه هي عُضلة⁽³⁾ العقيد ومحك المنتقد كما قال محمد رشيد رضا، حتى استقر في الأذهان أن العلم والدين ضدان ولا يفتأ العلم يفتك بالدين، فحاء موقف الشيخين مناسباً لهذا الواقع الجديد، يصالح بين العلم والدين، إذ يعترف بوقوع المعجزات للأنبياء السابقين باعتبارها آيات وبراهين كانت مناسبة لتلك المراحل من عمر البشرية، لكنها انتهت بانتهاء وقتها بمجيء المعجزة العقلية المتمثلة في القرآن العظيم؛ فمن أصول دينه ﷺ " أن زمن الوحي والمعجزات قد انتهى فلن يعود، وأن الله في الخلق سنا لن تتغير ولن تتبدل، وأن الأمور تطلب بأسبابها، وأنه ليس وراء الأسباب من خير يتطلبه أو النجاة من سوء يترقبه، فثبت بهذا أن الدين القيم الذي يمكن أن يتفق مع العلم في كل زمان هو هذا الدين الذي يحكم بأن زمن المعجزات قد مضى ولا يكلف الأخذ به بأن يعتقد بخارقة على يد أحد الناس بعد الأنبياء — عليهم الصلاة والسلام —"⁽⁴⁾.

ولما كانت الوظيفة الأساسية لتلك الخوارق هي (التثبيت) سواء كان المعنى بالتثبيت فرداً

¹ — يذهب رشيد رضا أبعاد من ذلك، ويُعد حكاية القرآن لمعجزات الأنبياء السابقين سبباً لأعراض العلماء والعقلاء عن الاقتناع بالدين الإسلامي، ولولا رواية القرآن لتلك المعجزات لكان إقبال " أحرار الإفرنج " عليه أكثر واهتماماً بهم به اعم وأسرع، وإن تلك المعجزات الخوية هي منار شبهات، وناويلات كثيرة في روايتها وصحتها ودلائلها. ينظر تفسير المنار: ج 11/155.

² — مجلة المنار: ج 6/12.

³ — العضل من عضل وهو هنا بمعنى المنع والشدّة، أي عقدة شديدة، أو أشد العقدة. لسان العرب: ابن منظور، ج 11/451.

⁴ — المصدر السابق: ج 6/12.

أو عرقا أو أتمودجا أو دينا، كثر الوضع فيها والدس والتهويل، فكان لا بد من تحري الحقيقة التي لم يكن يوثق بها خارج القرآن، فافتضى الاعتراف بالمعجزة إضافة شرط هام؛ وهو أن تكون قد ذكرت في القرآن على وجه صريح لا يحتاج فيه إلى لازم خارج عنه، وهو ما يُعبر عنه بالوقوف عند حدود النص القرآني.

هذا الفهم في جملة استلزم إنكار كل المعجزات الحسية الأخرى التي جاءت في السنة عن رسول الإسلام ﷺ كمعجزة انشقاق القمر ونبع الماء من أصابعه وتكثير الطعام... الخ، وإلا أضحي الإسلام في كفة واحدة هو والديانات الأخرى، إذ لا مجال لإنكار معجزات دون أخرى، هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن العلماء ما برحوا يبررون في كتبهم تغيير برهان النبوة إلى معجزة عقلية بتطور الأمم المعرفي وتجاوزهم لمراحل الطفولة التي كانوا يحتاجون فيها للمعجزات الحسية حتى يؤمنوا، وإن ذلك يناسب تماما خلود الرسالة وعالميتها وهذا ما يشته القرآن أيضا بقوله عز وجل: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿٥١﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ العنكبوت: ٥٠ - ٥١ ، لذلك تم إضافة شرط التحدي في حد المعجزة التي تثبت بها النبوة والرسالة، وهذا يجعل من تلك الخوارق التي رويت في السنة سواء ثبتت أو لم تثبت هي في منأى عن المباحكات والانتقادات؛ لأن ثبوت الدين لا يستند إليها، كما أن إيمان الفرد لا يتوقف على التصديق بها.

هذا المنطق العقلي حاول محمد عبده — وتبعه أيضا محمد رشيد رضا — أن يحافظ على ثبات الدين في وجه الفلسفة العقلانية والعلمية، حتى قال له أحد نوابغ رجال القضاء الأذكياء: إنك بتفسيرك للقرآن بالبيان الذي يقبله العقل ولا يأباه العلم قد قطعت الطريق على الذين يظنون أنه قد اقترب الوقت الذي يهدمون فيه الدين ويستريحون من قيوده وجهل رجاله وجمودهم" (١).

¹ — تفسير النار: ج 1/274.

3.3. الكرامات:

إن دراسة جذور بعض المعتقدات ومسيباتها ضمن نطاق تاريخ الأديان قد تكشف عن حقيقة الكثير من المقدسات المزيفة⁽¹⁾ التي جعلت العرب والمسلمين ينشئون الكثير من المزارات لاحتفالهم ويضعون عليها صفات التقديس ويحيطونها بالكثير الكثير من الأساطير والخرافات، وهو أمر يترع إليه رجال الدين فيدعون الكرامات والخرافات لرؤساء دينهم أو أممهم قصد التحكم في البنية الذهنية والسلوكية لشعوبهم، بأن يجعلوا منها قيذا على عقل الإنسان وحرته في التفكير، أو يجعلوها أداة قمع وقهر واستغلال وتغريب عن الواقع.

وكانت طرائق الصوفية تفتن في ادعاء المشي على الماء والتحليق في السماء، والسفر من بلد إلى بلد طيرا في الهواء، وانتشرت عنهم الكثير من الخرافات والخرافات حتى نسجوا عنها قصصا وأساطيرا وألفوا فيها كتباً ودواويناً، تسببت بشكل مباشر في تخلف المسلمين وخضوعهم للقهر والاستغلال والاستعمار، " لأن للاعتقاد بالخرافات تأثيراً في الأخلاق والآداب والعادات وشئون المعيشة والكسب، وإن شئت فقل: إن لها التأثير العظيم في سير الأمم، فرسوخ هذا الاعتقاد في قوم وزلزاله أو زواله من نفوس قوم هو من علل ما عليه الأقوام من التقدم والتأخر في السيادة والثروة وضدهما"⁽²⁾، هذا هو اعتقاد محمد رشيد رضا في الكرامات والخرافات، لذلك يقول بعدما أثبت وقوع مثل هذه الخوارق في الأمم والديانات الأخرى: "وهنا يحكم العقل السليم من شوائب التحيز والتعصب، الذي ينظر إلى الأمم نظراً واحداً لا يريد منه إلا استجلاء الحقائق، بأن التأويل إذا جاز فيما ينقل عن قديسي النصارى وكهنة البراهمة جاز ينقل عن شيوخ المسلمين، فإذا كانت طرق النقل عند جميع الأمم واحدة؛ فإما أن نصدق الجميع، وإما أن نكذب الجميع، وإما أن نُؤوِّل الجميع ولا رابع لهذه الوجوه، ومن قال من هذه الفِرَق: إني أتق بنقل قومي دون غيرهم لأنني عالم بحسن سيرهم، يقال له: وغيرك كذلك فليس لك أن تتحج بأن ما ينقل عن صالحه ملتك دليل على صحتها لأن هذا الدليل هو الذي يسميه علماء النظر مشترك الإلزام."⁽³⁾

فالاعتراف بالكرامات والخرافات في دين الإسلام يقتضي الاعتراف بما لدى الأديان

1 — ينظر كتاب المقدس والمدنس لم سيبا إبياد، ترجمة: عبد الهادي عباد..

2 — مجلة المنار: ج5/935.

3 — المصدر نفسه.

الأخرى منها أيضا، هذا من ناحية ومن ناحية ثانية لم يكن من المعقول عندهم وهم يدافعون الهجمة الاستعمارية الإلحادية الشرسة، بترسانتها الحضارية العلمية العقلية الساحقة، أن يعترفوا بأن دينهم هو سبب تخلفهم، وأن الخرافات وما يسمى كرامات أو خوارق للسنن الطبيعية هو نفسه الذي أرسى دعائمها فيهم، وبالتالي كل ما هم فيه من تخلف وفقر؛ الدين كان سببه، شأنه شأن المسيحية في أوروبا قبل عصر التنوير والنهضة التي كانت تكرس الخرافات وتحجر على العقل، لم يكن من السهل تقبل ذلك، وإن كان الواقع ينشئ به ويقره، بل إن المسلمين في الإيمان بتلك الخوارق في ذاك العصر كانوا قد فاقوا كل الأمم، قال رشيد: "وأما تلك العجائب الكونية فهي مثار شبهات وتأويلات كثيرة في روايتها وفي صحتها وفي دلالتها، وأمثال هذه الأمور تقع من أناس كثيرين في كل زمان والمنقول منها عن صوفية الهند والمسلمين أكثر من المنقول عن العهدين العتيق والحديد وعن مناقب القديسين وهي من منقرات العلماء عن الدين في هذا العصر"⁽¹⁾، ولذلك كان من الضروري نقض الغبار عن الدين، وإزالة ما التصق به من آراء البشر وتصوراتهم، ولا يمكن تحقيق ذلك إلا (بالوقوف عند حدود النص) دون زيادة أو نقصان.

بالرغم من هذه المقدمات العقلية المتعددة فإن الواقع الصوفي الذي كان يستلهم قوته من العوام بل وحتى من الأغنياء والأمراء لم يُتَّحَ لمحمد عبده ومحمد رشيد رضا الحرية الكاملة للتعبير عن رأيهما اتجاه الخوارق والكرامات التي انتشرت بشكل مذهل في المجتمع العربي الإسلامي، وربما هي العلة نفسها التي جعلت العلماء قبلهما يسكتون ولا يصرحون بإنكار الكرامات، والاعتراض على الأولياء.

لذلك جاء موقفهما يصالح بين تلك المقدمات العقلية والواقع الصوفي الطرقي الذي كان يستند مباشرة إلى السلطة السياسية والشعبية، قال محمد عبده: "أما مجرد الجواز العقلي، وأن صدور خارق للعادة على يد غير نبي مما تتناوله القدرة الإلهية، فلا أظن أنه موضع نزاع يختلف عليه العقلاء، وإنما الذي يجب الالتفات إليه هو أن أهل السنة وغيرهم في اتفاق على أنه لا يجب الاعتقاد بوقوع كرامة معينة على يد ولي لله معين بعد ظهور الإسلام فيحوز لكل مسلم، بإجماع الأمة، أن ينكر صدور أي كرامة كانت من أي ولي كان، ولا يكون بإنكاره هذا

¹ — تفسير المنار: ج1/155.

مخالفاً لشيء من أصول الدين، ولا مائلاً عن سنة صحيحة، ولا منحرفاً عن الصراط المستقيم⁽¹⁾، وفي كلامه هذا من التعريض بعدم جدوى تلك الكرامات ما لا يحتاج إلى توضيح، وأما رشيد فقال: "صرح العلماء بأن الخوارق أمور نادرة، مجهول أمرها، فلا يُبنى عليها حكم... وبأن الكرامة لا تتكرر؛ لأنها أمر خارق للعادة، وإذا تكررت كانت معتادة، فلا تكون خارقة، وظاهر أن ما يطلبه العامة من ذلك يشبه بعضه بعضاً، ويزعمون أنه وقع مثله من كل ولي يطلبون منه، فتكرار الطلب عبث وغرور"⁽²⁾.

وإذا كان محمد عبده قد أسس منهجه العقلاي على أسس متينة مذ كان طالباً للعلم عند أستاذه الأفغاني، فانطبعت صورته على كل آرائه وفي كل أعماله بشكل منتظم مرتب حتى في هذا الموقف الصعب، فإن محمد رشيد رضا لم يستطع المحافظة على منهج مستقر في صنع مواقفه وإنتاج فهمه، فهو قد جرى محمد عبده في تلميح صورة الإسلام بما يجعل منه ديناً صالحاً للعلم والرفق، إلا أنه أنشأ علمه من خلال الواقع فقط فكان كثير التغيير، بل إن تكوينه الصوفي النقشبندي الطريقة في طرابلس الشام ظل دائماً يشده إلى دائرته، فجاءت تصريحاته مخالفة في أصلها لمنهج محمد عبده، ومناقضة تماماً لما قرره سابقاً حيال المعجزات الكونية، إذ كان يؤمن باستحضار الأرواح عن طريق بعض الرياضات الصوفية والمجاهدة الروحية، قال: "وبعد التكرار اعتقدت أن ما يقوله كبار الصوفية من أن للأرواح الشريفة الزكية العالية رائحة طيبة ذكية صحيح، وأن تجلي الأرواح صحيح في الجملة..."⁽³⁾، بل كان يصدق بكل أنواع الخوارق كالمشي على الماء والطيران في الهواء وقطع المسافات الطويلة في الزمن القصير، وفوق ذلك كله كانت له هو أيضاً منامات وخوارق⁽⁴⁾.

بخلاف محمد عبده فإنه كما قلت استطاع بحكمة فائقة أن يقاوم ضغط الواقع من الجانبين: جانب الفوات الحضاري الذي يستلزم إظهار الإسلام في صورة علمية عقلية، وجانب يمثل علماء الصوفية ومن ورائهم ساسة وعامة دهماء، فعمد إلى الاعتراف بالكرامات لكنه جردها من كل

¹ — الأعمال الكاملة: ج3/486 — 487.

² — مجلة المنار: ج1/410.

³ — المصدر نفسه: ج33/353.

⁴ — المصدر نفسه.

تأثير في إيمان الفرد، وجوز لكل مسلم إنكار أي كرامة كانت من أي ولي كان، وهذه الصورة أصبح الاعتراف بوقوع الكرامات لا يوجب اعترافا بما يروونه من منها.

3.4. حقيقة الملائكة:

واجه المنهج العقلاني عدة تحديات أخرى، كان على محمد عبده ومحمد رشيد رضا أن يصلحها فيها بين النص والعقل، وهو أمر تحتم عليهما تحمل أعبائه ضمن المنظومة المعرفية الإسلامية كلها، حتى بعض القضايا الغيبية التي ربما كان يكفيهما فيها الإشارة إليها فقط دون الحاجة إلى تفسيرها وبيانها، كما هو الشأن مثلا في حقيقة الملائكة والجن، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٣٤)، يعترف محمد عبده بأن الملائكة والجن والشياطين، كل هؤلاء المسميات بهذه الأسماء من عالم الغيب لا نعلم حقائقها ولا نبحث عنها ولا نقول بنسبة شيء إليها ما لم يرد لنا فيه نص قطعي عن المعصوم — ص —^(١)، فهي خلق غيبي لا نعرف حقيقته، وإنما نؤمن به بإخبار الله تعالى الذي نقف عنده ولا نزيد عليه، كما أننا نؤمن بأن الملائكة أصناف لكل صنف ووظيفة وعمل حسبما نطق به القرآن^(٢)، وهذا يتفق ومنهج المنار العام الداعي إلى الوقوف عند حدود النص من غير حاجة إلى عناء ولا ذهاب في الدفاع عن شيء خلاف الظاهر^(٣)، لكن المنهج التنويضي لا يتفق والمنهج العقلاني الذي يطلب العلل والأسباب ويجعل لكل شيء تفسيراً، ولا يتفق وغاية المنار في التوفيق بين الدين والعلم الحديث، والأهم من ذلك كله أنه لا يحقق الإيمان اليقيني الذي يبعث في النفس تلك الطمأنينة والسكينة الروحية^(٤) لذا لا يلبث محمد عبده أن يتوسع في بيان حقيقة الملائكة، ويقرر أنها أرواح^(٤) تتصل بأرواح البشر، قد نسميها ملكا كما في لسان الشرع،

^١ — تفسير المنار: ج 1/265.

^٢ — المصدر نفسه: ج 1/266، وقد قسم محمد عبده الملائكة حسب وظيفتها إلى أربعة أصناف (أرباب العباد، الأبناء على الروحي، حفظة العباد، حملة العرش). من تعليقات الأستاذ الإمام على نهج البلاغة، الأعمال الكاملة: ج 2/451.

^٣ — ينظر تفسير المنار: ج 3/293.

^{*} — وهو المبدأ الذي بنى عليه منهجه في تفسير الغيبيات ينظر بداية المبحث.

^٤ — مستفاد من قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم: ١٧).

أو قوى طبيعية أو ناموسا طبيعيا عند من لا يعرف من عالم الإمكان إلا ما هو طبيعة، فكل ذلك لا يغير في المحمول شيئا، والأمر الثابت الذي لا نزاع فيه أن الحقيقة واحدة سواء بالنسبة للمؤمن بالغيب الذي يرى للأرواح وجودا لا يدرك كنهه، أو الذي لا يؤمن بالغيب ويقول لا أعرف الروح ولكن أعرف قوة لا أفهم حقيقتها. كل ذلك لا يضر بالدين، ولا ينقص من معتقد المرء شيئا من اليقين⁽¹⁾.

هذا التأويل في الأصل هو كما قلت مبني على مبدأ التأويل والفهم، غايته الوصول إلى مستقر الطمأنينة بدفع الحيرة والشك، "نعم ليست هذه الحيرة حيرة من وقف دون أبواب الغيب يطرف لما لا يستطيع النظر إليه، لكنها حيرة من أخذ بقول لا يفهمه، وكلف نفسه علم ما لا يعلمه"⁽²⁾، وهو نقد واضح للمذهب السلفي الذي يثبت المسميات لأسمائها دون البحث عن الحقائق وكيفيةها.

هذا التفسير العقلاني لمصطلح (الملائكة) دافع عنه محمد رشيد رضا بقوة هنا وفي تأويل الملك الذي أرسله الله تعالى إلى مريم ليتسبب في حملها بعتسى — عليه السلام — من قوله تعالى: ﴿ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾⁽³⁾ مريم: 17⁽³⁾، وأوضح بأن الملائكة أرواح أو قوى، بل ذهب أبعد مما ذهب إليه محمد عبده حين جعل الملائكة أجساما لطيفة وذكر بأن الهواء روح، والماء مركب من روحيين، والكهربائية هي من الأرواح... لكنه ما لبث أن عاد وتراجع عن موقفه ضمن حركته الانتقالية من العقلانية إلى المذهب السلفي التيمي، فقال: "إنما كان ذكر القوى والنواميس الطبيعة جذبا لمنكري الملائكة إلى التصديق"⁽⁴⁾، وعلق على تفسير الأستاذ الإمام بقوله: "إن غرض الأستاذ من هذا التأويل الذي عبر عنه بالإيماء وبالإشارة إقناع منكري الملائكة بوجودهم، بتعبير مألوف عندهم تقبله عقولهم"⁽⁵⁾.

لقد ثبت لدينا بتصریحات محمد رشيد رضا وبأدلة متعددة ومتنوعة أنه يمثل النموذج

1 — ينظر تفسير المنار: ج1/267 — 273.

2 — المصدر نفسه: ج1/271.

3 — المصدر نفسه: ج3/309.

4 — مجلة المنار: ج5/255، ج32/758.

5 — تفسير المنار: ج1/269.

الظاهري النصي، وإن كانت مواقفه المتباينة تثير لدينا إشكالا من حيث سلامة البرادلم السذي ينتمي إليه؛ لأن البرادلم كما ذكرت في الباب الأول، هو النموذج الكفيل بكل جميع العضلات المعرفية على ضوءه، ومن شروطه الأساسية أنه يمنع انتشار أو نشوء برادلم آخر داخله يتعارض معه، لكنني ذكرت من قبل أن هذا الفهم هو تعبير عن مواقف تجزيئية عند محمد رشيد رضا أثرت فيها عوامل متعددة، ولم تنأسس من منهج اختاره لأنه الملائم والأنسب للفهم؛ وهذا ما يجعل من أفكار محمد رشيد رضا غير متماسكة ومتراطة.

وسواء قلنا إن محمد رشيد رضا انقلب على المنهج العقلاي بعد وفاة الأستاذ الإمام واتبع المذهب السلفي، أو قلنا إنه لم يكن عقلايا أبدا وإنما كان يساير ويجاري الأستاذ الإمام ثم بعد مماته رجع إلى ما كان عليه في طرابلس الشام، سواء هذا أو ذاك فالنتيجة واحدة؛ وهي أن الفلسفة العقلاية التي جاهد محمد عبده لإرساء دعائمها في المجتمع الإسلامي قد قُدر لها أن ينفث فيها محمد رشيد رضا أفكار المذهب السلفي التيمي؛ لتصبح مشوهة غير صالحة للاستعمال.

ولو أن محمد رشيد رضا اتبع أستاذه واستمر على منهجه وفلسفته في فهم الدين، لكان واقع الدول الإسلامية وصورة الإسلام اليوم تختلف اختلافا كبيرا جدا عما هي عليه.

المبحث الخامس: أثر الواقع الاجتماعي في التعامل مع مسائل التشريع.

1. موقف صاحبي النار من المسائل التشريعية.

1.1. محاربة التقليد وفتح باب الاجتهاد.

1.2. منطقة الاجتهاد.

2. نماذج تشريعية من تفسير النار.

2.1. قضية تحرير المرأة.

2.2. مسألة الربا.

المبحث الخامس: أثر الواقع الاجتماعي في التعامل مع مسائل التشريع.

من أشد آثار الاستعمار الغربي للبلاد العربية الإسلامية تلك القضايا التي انطبعت بجلاء على كتب التفسير، والتي نقلتها القوانين الغربية إلى الفكر الإسلامي كنتيجة لتلاقي الثقافتين الغربية والإسلامية، حتى صار الصرح الفقهي الذي تعاقبت الأمة على نقله من جيل إلى جيل أمام تحدٍ عظيم، يواجه فيه التحنيط والاندثار سواء بإلقاء اللوم عليه في تخلف المسلمين من جهة، و التشكيك في صلاحيته وقدرته على مواكبة الواقع المتغير من جهة أخرى.

فمع الغزو الاستعماري للبلدان الإسلامية في مطلع العصر الحديث، أصاب المفكرين والعلماء ما يشبه الصدمة، بل هي صدمة التفوق المادي للحضارة الغربية، أعقبها شعور مؤلم بالنقص، هذه العقدة أنتجت طرفين اثنين: طرف يرى في الانسلاخ من الشريعة حل لها، وطرف يرى في التثبيت بالماضي وأن يمّتي نفسه بأنه الأفضل والأكمل كاف في معالجتها، "وبسلك واجهوا نهجا عنصريا بآخر من نفس نوعه"⁽¹⁾.

"ووجد هؤلاء وهؤلاء، ما يرهف إحساسهم بالعقدة، في مخدرات الغزو الفكري:

المستغربون وجدوا ملاذهم فيما تسلط عليهم من إلحاح فكري وثقافي، أقنعهم بأن شريقتنا هي سر تخلفنا، وأن ميراثنا الروحي هو المسئول عن جمودنا ومحتتنا، والآخرون وجدوا مخدر عقولهم في اجترار ماضيها التي تعنى بها بعض المستشرقين، فاطمأنوا إلى أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان!"⁽²⁾.

وصارت القضية إذن: هي قضية وجود ومصير، إثر التشكيك بأحكام الإسلام المتعلقة بمختلف شؤون الحياة، واتخاذ البعض من تشويه أحكام الإسلام المتعلقة بالمرأة، والجهاد، والمال، والربا، والحدود، والخمر... وغيرها، وسيلة لتحقيق أغراضهم وأهدافهم.

فكان لا بد من الوقوف في وجه هذا التيار الوافد بتفنيده شبهة عن شريعة الإسلام، وبيان مرونته وقدرته على حل مشكلات العصر، فشغف المفسرون "بتخلق مواهبة واضحة، بين السنن القرآني ومشكلات المدنية الحديثة، وقليل منهم من آثر الوقوف عند القدم، مكثفيا به، متجاهلا أحداث العصر"⁽³⁾.

¹ — حفریات تأویلیة: محمد الحداد، ص 147.

² — القرآن والتفسير العصري: بنت الشاطئ عائشة عبد الرحمن، مكتبة المعارف، مصر — القاهرة —، دون: ط. 1970م، ص 38.

³ — اتجاهات التفسیر في مصر في العصر الحديث: الشرقاوي عفت محمد، ص 345.

1. موقف صاحبي المنار من المسائل التشريعية:

لقد سبق وأن بينت بأن المنار يمثل مدرسة توفيقية بين الدين والعلم، بين الأصالة والحضارة، فمحمد عبده ومحمد رشيد رضا كانا على رأس المفسرين الذين حملوا على كاهلهم عبء هذه المهمة الثقيلة التي تتطلب جرأة كبيرة على الموروث من أجل رفع القداسة عليه وتنقيته من العوائل المتصلة به من ناحية، ومن ناحية أخرى يجب على الذي يتصدى لهذه المهمة أن يجرز علما عزيزا حتى لا تعوزه الحجة والبرهان للرد على سهام المحافظين والتغريبيين على السواء، يقول محمد رشيد رضا " إنه ليس في ديننا شيء ينافي المدنية الحاضرة المتفق على نفعها عند الأمم المرتقية إلا بعض مسائل الربا ، وإنني مستعد للتوفيق بين الإسلام الحقيقي ، وكل ما يحتاج إليه العثمانيون لترقية دولتهم مما جربه الإفرنج قبلهم وغير ذلك . لكن بشرط أن لا ألتزم مذهبا من المذاهب بل القرآن والسنة الصحيحة . وأرجو أن يكون ذلك مقبولا عند جميع العناصر العثمانية ؛ إلا المقلدين المتعصبين لمذاهبهم من المسلمين"⁽¹⁾.

ففي هذا التصريح اعتراف ضمني بعدم مطابقة التشريع للواقع ولذلك كان الإصلاح التشريعي من أهم غايات المنار لما له من الأهمية في حياة المسلمين وتفاعلهم مع واقعهم المعاش، وكان من أهم أهداف المنار التشريعية إبطال التقليد وفتح باب الاجتهاد، كخطوة نظيرية من أجل التوفيق بين الشريعة ومستجدات العصر، حيث لا يمكن معالجة المشكلات الحديثة بسآلات قديمة، قد أثبتت في كثير من المسائل عجزها على مواكبة التغيرات، كما لا يمكن مسآيرة التغريبيين في الاعتراف بعجز الشريعة الإسلامية والتخلي عنها إلى القوانين الوضعية الغربية.

1.1. محاربة التقليد وفتح باب الاجتهاد:

"إن الشريعة الإسلامية بما تقرّر فيها من قاعدتي الاجتهاد ورعاية الأصالح كانت من الشرائع التي توافق كل زمان ومكان ، وتجز لكل ضرورة حكما يوافق مقتضى المصلحة والحال ، وإن خالف النص مع اعتبار هذه القاعدة شرعا أيضا خلافا لما يتقوله عليها المتقولون من أنها شريعة ضعيفة توافق زمانا غير زماننا هذا، ومكانا غير مكان الأمم الراقية لهذا العهد فهي إذا صلحت لأهل ذلك العصر لا تصلح لعصر تسير شرائعه مع مقتضيات المدنية الحديثة وحاجتها

¹ - مجلة المنار : ج233/12.

سيراً تدريجياً في كل ما يقتضيه ترقى المجتمعات. ومنشأ تقولهم هذا؛ الجهل بحقيقة الشريعة الإسلامية، وعدم الوقوف على أصولها وقواعدها وكلياتها، يساعدهم على ذلك ما يرونه من تعصب بعض علماء الشريعة المقلدين لما جاء في كتب الفروع دون الأصول، وردهم لكل ما لم يرد فيها من أسباب التيسير، وإن ورد في أصول الشريعة وكلياتها مع أن في كتب الفروع من الأحكام التي لا تستند إلى دليل قطعي ما لا يعد، ومبناها الاجتهاد أو الرأي والقياس، ومع هذا فإنهم يفضلون العمل بهذه الأحكام على الرجوع إلى أصل الشريعة مهما كان فيها من التقليد والتضييق على أنفسهم والأمة، ومهما ترتب على ذلك من التهم الباطلة التي يرمينا بها الباحثون في طبائع الاجتماع⁽¹⁾.

لهذا كان من أهم الغايات في تفسير المنار، فتح باب الاجتهاد وإبطال التقليد، إذ يقول محمد عبده واصفاً أهم أهدافه في عملية الإصلاح: "وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى"⁽²⁾ فكل تقليد للآباء والأجداد والمشايخ والمعلمين والرؤساء مرفوض؛ "لأنه جهل وعصية جاهلية، والشواهد عليه في هذه السورة (سورة البقرة) وغيرها عديدة أظهرها هنا ما حكاها لنا عن تروء المتبوعين من الأتباع يوم القيامة في آيتي (166 و167)⁽³⁾ وقوله ﷻ: وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَئِكَ كَانُوا فِي سَبِيلٍ لَا يَعْلَمُونَ (البقرة: 170)، وإن في تحريم التقليد وتصريح الكتاب العزيز بأن الله تعالى لا يقبله ولا يعذر صاحبه به في الآخرة لتأكيداً شديداً لإيجاب العلم الاستقلالي الاستدلالي في الدين، وهو لا يقتضي الاجتهاد المطلق في جميع مسائل التشريع، أعني — الاستنباط العام بوضع الأحكام لكل ما

¹ — مجلة المنار: ج 33/13.

² — تاريخ الأستاذ الإمام: محمد رشيد رضا، ج 1/11.

³ — ﴿إِذْ نَبَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْمَكَدَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةٌ فَنَتَّبَرًا مِثْلَ مَا نَتَّبَرْنَا كَمَا نَبَّأَنَا وَمَا كُنَّا نَبْغِيهَا ﴿١٦٧﴾﴾

انبار ﴿١٦٦﴾ البقرة: ١٦٦ - ١٦٧.

يحتاج إليه الأفراد والحكام — وإن في إطلاق مقلدة المصنفين من خلف القرون الوسطى القول بإيجاب تقليد المجتهدين في أمور الدين، وتحريم الأخذ بالدليل فيه — لاشتراطهم فيه استعداد كل مستدل مستقل للتشريع لافتياتا على دين الله، ونسخا لكتاب الله، وشرعا لم يأذن به الله، خلاصته تحريم العلم وإيجاب الجهل، وهذا منتهى الإفساد للفطرة والعقل، وهو أقطع لأوصال الإسلام، وأفعل المعاول في هدم قواعد الإيمان، وعلّة العلل لانتشار البدع التي ذهبت بهداية الدين، واستبدلتها الخرافات ودجل الدجالين⁽¹⁾.

واستدل صاحب المنار على أن الرعيل الأول ومنهم أصحاب المذاهب الأربعة لم يدعوا للتقليد ولا كانوا يرضون به، بل قد هؤوا عن أخذ أقوالهم من غير معرفة دليلهم، كما ثبت عنهم ترك أقوالهم إذا ظهرت مخالفة لكتاب الله أو سنة رسوله ﷺ "ولما تصدى بعض العلماء في القرن الثاني والثالث لاستنباط الأحكام واستخراج الفروع من أصولها — ومنهم الأئمة الأربعة — كانوا يذكرون الحكم بدليله على هذا النمط، فهم متفقون مع الصحابة والتابعين ﷺ على أنه لا يجوز لأحد أن يأخذ بقول أحد في الدين ما لم يعرف دليله ويقتنع به، ثم جاء من العلماء المقلدين في القرون الوسطى من جعل قول المفتي بمنزلة الدليل مع قولهم بأنه لو بلغه الحديث فعمل به كان كذلك أو أولى، ثم خلف خلف أعرق منهم في التقليد فمنعوا كل الناس أخذ أي حكم من الكتاب والسنة، وعدوا من يحاول فهمهما والعمل بهما زائغا، وهذا غاية الخذلان وعداوة الدين، وقد تبعهم الناس في ذلك فكانوا لهم أندادا من دون الله، وسيترأ بعضهم من بعض كما أخبر الله⁽²⁾.

وكذا قال الأستاذ الإمام: من أنه "نقل عن الأئمة الأربعة رضي الله عنهم النهي عن الأخذ بقولهم من غير معرفة دليلهم، والأمر بترك أقوالهم لكتاب الله أو سنة رسوله إذا ظهرت مخالفة لهما أو لأحدهما هو قد سبق لنا في المنار إيراد كثير من هذه النصوص عنهم معزوة إلى كتبها ورواها". ثم أورد جملة من الشواهد تدعم رأيه وتنصر مذهبه⁽³⁾.

وحمل حملة شديدة على دعاة التقليد ورافضي الدليل والحجة والبرهان عند تفسيره لقوله

1 — تفسير المنار: ج 99/1 — 100.

2 — المصدر نفسه: ج 82/2.

3 — المصدر نفسه: ج 65/2 — 66.

عَلَيْكُمْ: ﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (٣٣) ﴿ النقرة ١١١ فقال: "علم القرآن أهله أن يطالبوا الناس بالحجة، لأنه أقامهم على سواء المحجة وحدير بصاحب السيقين أن يطالب خصمه به ويدعوه إليه، وعلى هذا درج سلف هذه الأمة الصالح قالوا بالدليل وطالبوا بالدليل وهوا عن الأخذ بشيء من غير دليل، ثم جاء الخلف الطالح فحكم بالتقليد، وأمر بالتقليد، وهى عن الاستدلال على غير صحة التقليد، حتى كأن الإسلام خرج عن حده، أو انقلب إلى ضده، وصار الذين يعلمون أن الإسلام امتاز عن سائر الأديان بإبطال التقليد، وبالمطالبة بالبرهان والدليل، وعلم الناس استقلال الفكر، مع المشاورة في الأمر، يطالبون المسلمين بالرجوع إلى الدليل، ويعيرون عليهم الأخذ بقال فلان وقيل عن علان: ﴿ إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ﴾ النجم: ٢٣ " (١)

وتفسير المنار مليء بمثل هذه الشواهد والنصوص الدالة على اهتمام محمد رشيد رضا وأستاذه الإمام محمد عبده على استئصال نزع التقليد من هذه الأمة والارتقاء بها نحو الاجتهاد والتفكير والتجديد، كمحاولة لاستنهاض همم المسلمين، ومحاربة أسباب التخلف والجمود.

"يتضح مما سبق أن المقصد الذي يدور عليه منهاج حزب (المنار) هو التجديد الكامل للإسلام المتعلق بالشئون الدنيوية، فترال الأسس الخائرة ويوضع مكانها أسس جديدة: اجتهاد جديد، وإجماع جديد، ويخلق الفقه والمذاهب عن عروشها، ويرجع الحكم إلى المصادر: إلى الكتاب والسنة" (٢)، هذا المقصد كان على محمد رشيد رضا أن ينافح عنه على مستوى جبهتين اثنتين، جبهة المغالين في الجمود، وجبهة المغالين في التجديد، وكما أن المغالاة في التجديد قد تهدد الإيمان، فإن المغالاة في الجمود قد تهدد المعرفة، ولذلك كان الخير كله في الاعتدال.

لكن الواقع بمتغيراته لم يلبث أن أثر سلبا على محمد رشيد رضا؛ فبعد انتصار الثورة الوهابية في نجد، اتبع المذهب الوهابي وغرق في التقليد إلى قمة رأسه*، وكأنه ما قصد إبطال إتباع المذاهب الفقهية الأخرى إلا لأجل إتباع المذهب الوهابي الذي كرس آخر حياته للدفاع عنه ونشر أفكاره.

¹ — تفسير المنار: ج 1/345.

² — مذاهب التفسير الإسلامي: جولد تسيهر، ص 362.

* — قد أشرت إلى ذلك مفصلا في الفصل الأول من هذا الباب عند حديثي عن سلفية محمد رشيد رضا فليتنظر هناك.

والواقع أن محمد عبده رام بهذا الأصل التشريعي فتح باب الاجتهاد لمعالجة المشكلات العصرية بأدوات حديثة، وكعادة محمد عبده فإن أفكاره كلها تتميز بالاتساق والاتزان لأنها تنبع من مشكاة واحدة، لكن محمد رشيد رضا كان أثري المنهج حتى وإن جرى أستاذه أحيانا في بعض أفكاره التجديدية، فهو لم يمتلك أدوات المنهج الجديد الذي كرس محمد عبده كل جهوده لإرسائه والدفاع عنه، ويصعب إلى حد ما تحديد سبب هذه المفارقة، هل هو خطأ من محمد عبده في عدم اختيار التلميذ المناسب لحمل عبء هذه المهمة من بعده، أم أن مجازاة محمد رشيد رضا لأستاذه هي التي أبقت حاله مستورة، وطمست الفوارق بينهما حتى أنها لم تظهر إلا بعد وفاة الأستاذ.

ربما الإجابة تجمع بين كلا الاحتمالين: أي أن محمد عبده لم يجد أفضل من محمد رشيد رضا في القيام بمهمة الإصلاح، كما أن مجازاة التلميذ لأستاذه لم تتح ظهور الفوارق بالشكل التي ظهرت عليه من بعد، وبالتالي كانت الفوارق الظاهرة وقتئذ لا تنبئ بخطر الانقلاب على المنهج كاملا كما هو الحال بعد وفاة الأستاذ.

فالإصلاح التشريعي عند محمد عبده ورشيد رضا كان استجابة لتغيرات الواقع بمشكلاته وضغوطاته، لكنه أدى بمحمد رشيد رضا إلى التآرجح بين المذهب العقلائي والمذهب الوهابي. نعم إن محاربة التقليد وإبطاله يعني بالضرورة إقامة لازمه وهو فتح باب الاجتهاد، ولكن مع أن إبطال التقليد لم يكن إلا وسيلة إلا أنه أفضى أخيرا إلى طريقين مختلفين تمام الاختلاف: الأول ما قصده محمد عبده من فتح باب الاجتهاد بالرجوع إلى الأصول الأولى (الكتاب والسنة) ومن ثم إعادة فهم الشريعة فهما جديدا يتناسب ومتطلبات الواقع، والثاني ما خلص إليه محمد رشيد رضا عقب موت أستاذه وانتصار المذهب الوهابي في الجزيرة، ويقضي بمحاربة تقليد المذاهب المختلفة في الفهم وتكريس المذهب الظاهري كمنهج أوحده لفهم النص، وكانت النتيجة الحتمية أن أفضى الطريق الأخير إلى غلق باب الاجتهاد والاختلاف كلياً، وحُصرت الشريعة في فهم واحد أوقع الباحثين في كثير من التناقضات والمفارقات مع الواقع.

1.2. منطقة الاجتهاد.

سبق وأن أشرت عند الحديث عن موقف محمد رشيد رضا من خير الأحاد، إلى أن الأحكام الاجتهادية عنده والتي لم تثبت بالنص القطعي الصريح رواية ودلالة لا تُحفل تشريعا عاما إلزاميا؛ بل تفوض إلى اجتهاد الأفراد في العبادات الشخصية والتحرير الديني

الخاص بهم، وإلى اجتهاد أولي الأمر من الحكام وأهل الحل والعقد في الأمور السياسية والقضائية والإدارية⁽¹⁾.

فالأحكام الاجتهادية التي لم تثبت بالنص القطعي الصريح (رواية بالتواتر ودلالة بانتفاء أوجه الإهام منها) لا تُحفل تشريعا عاما إلزاميا، وليس لأحد أن يعمل الناس على رأيه دون غيره، لأن خير الآحاد ومبهم الدلالة يفيد الظن ولا تبلغ الثقة به حد اليقين، ويبقى محل اجتهاد غير ملزم لا يدخل في الدين ولا يعد حجة شرعية، إلا على من وثق به واطمأنت نفسه بصحته رواية ودلالة فحينئذ وجب عليه العمل به، ولا يمكن تعميم ذلك وجعله تشريعا عاما.

هذا ما قرره في تفسير قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْتَفِعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا آكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ البقرة: ٢١٩ وأكدته مرة أخرى في عدة مواضع كما هو الحال عند تفسير قوله ﴿عَلَى﴾: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ التوبة: ٣١⁽²⁾ حيث أفاض في بيان هذه القاعدة والاستدلال عليها.

وإذا تأملنا لازم هذه القاعدة سنجد أن جل الأحكام الدينية هي اجتهادية بحكم أن قطعي الدلالة منها قليل جدا (وهو الذي يخلو تماما من كل أنواع الإهام سواء ما كان متعلقا بالألفاظ وتراكيبها، أو بطرق الكشف عنها)⁽³⁾، كما أن الثبوت القطعي متعذر أيضا في الروايات ما عدا المتواتر منها⁽⁴⁾ وهو قليل جدا. فتعين أن منطقة الأحكام الملزمة صغيرة جدا في مقابل الأحكام الاجتهادية.

هذه القاعدة هامة جدا بل لا بد منها لتحقيق الغاية الكبرى من تفسير المنار؛ والمتمثلة في التوفيق بين النص الديني الثابت والواقع المتغير، صحيح سيكون هذا بمثابة التقييد لمذهب فقهي جديد على غرار المذاهب الأربعة⁽⁵⁾، لكنه ليس كذلك بالفعل ولا هو أيضا بمذهب خامس،

¹ — ينظر تعامله مع الروايات في المحث الثالث من هذا الفصل، وتفسير المنار: ج 1/118.

² — تفسير المنار: ج 10/430.

³ — ينظر مبحث الدلالة في الفصل الثاني من الباب الأول.

⁴ — حيث " لا يكون الخبر طريقا لليقين حتى تكون سمعت الخبر من نفس المعصوم عليه السلام أو جاءك عنه من طريق لا تحتمل الرأي، وهي طريق التواتر دون سواها، فلا ينبوع لليقين بعد طول الزمن بيننا وبين النبوة إلا سبيل المتواترات التي لم يختلف أحد في وقوعها" تفسير المنار: ج 1/135.

⁵ — وهو رأي ملهم محمد محمد علي في رسالته: مدرسة المنار وأثرها في الفكر الإسلامي، ص 316.

وغاية ما في الأمر أن الحركة التوفيقية بين النص والواقع من داخل المنظومة الفقهية الموروثة التي كانت تمثلها المذاهب الأربعة لم تكن ممكنة، وكانت هذه القاعدة التي تعتمد قانون النسبية في الفهم (الفهم = الواقع + العقل : النص)^{*} ضرورية من أجل إبطال التقليد وفتح باب الاجتهاد لمواكبة العصر وحل مشكلات الواقع المتجددة، فنسبية الفهم لا تعني مطلقاً إقصاء الفهم الأخرى، بل تعني إرساء ثقافة الاختلاف ونبذ التعصب، وإبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً في كل زمان ومكان، وفي ذلك من الحياة للنص ما لا يوفرها له أي مذهب من المذاهب التقليدية.

2. نماذج تشريعية من تفسير المنار:

هاتان القاعدتان: إبطال التقليد وفتح باب الاجتهاد، مع قاعدتين أخريين:

– العودة للمنابع الأولى.

– الاتباع فيما هو معلوم بطريق اليقين، والاجتهاد فيما هو معلوم بطريق الظن.

تشكل هذه القواعد في مجملها الأصول التشريعية لمدرسة المنار التوفيقية التي من خلالها عالجت مشكلة اللاتطابق بين النص والواقع، وإذا ما ابتعدنا عن التعصب والتمذهب الذي تفرضه علينا النماذج التي ننتمي إليها، يمكن التوصل بمناقشتها إلى نتيجة حسنة في دراسة منهج التعامل مع النص القرآني والنص الديني بصفة عامة، لكن بالرغم من كثرة الدراسات والبحوث حول محمد عبده ومحمد رشيد رضا ومدرستهما المنار، إلا أن الجاد منها والمفيد قليل، ويندر الحصول عليه بسبب ما يتناولونه من جزئيات غافلين عن دراسة المنهج والقواعد، حتى أن أحد الباحثين لم يعثر فيما تناوله محمد عبده ومحمد رشيد رضا من قضايا في العقيدة والأنظمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ونظام العقوبات والفنون وعلوم القرآن إلا على الشوائب، بل إن "جميع شوائب التفسير المتناثرة في الماضي عبر القرون قد جمعت في تفاسير هذا القرن، وقد حمل لواءها ما اشتهر بالمدرسة العقلية الحديثة، أو المدرسة السلفية الحديثة التي يقودها جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده المصري

* – جمعت بين الواقع والعقل معا لأن الفهم بدور على الواقع حيث كان بطريق البرهان، على حد تعبير جمال الدين الأفغاني في شرح العقائد العضدية ص161، وهذا هو الجديد في معادلة الفهم، حيث نضيف إلى العقل عنصر الواقع ليحصل بذلك النمو المعرفي والتطابق بين النص والواقع.

والشيخ محمد رشيد رضا القلموني⁽¹⁾.

لذلك كان العلم بمنهج الاستدلال أهم من العلم بالحكم، ونقد المنهج أولى من نقد النتائج. واعتمادا على هذه الأصول والقواعد المنهجية حاول رواد مدرسة المنار التوفيق أو بالأحرى المطابقة بين الإسلام كنص ديني والواقع بكل متطلباته وتَشخُصاته، ولتوضيح هذه الغاية سأحاول عرض بعض النماذج من القضايا التشريعية الكبرى التي تناولها محمد رشيد رضا في تفسيره، بشكل أبرز فيه عمق مشكلة اللاتطابق بين النص والواقع من جهة، ومدى انعكاس الواقع على منهج الفهم من جهة ثانية.

2.1. قضية تحرير المرأة:

لم تعرف الثقافة التقليدية الإسلامية أن للمرأة قضية، ولا من ينادي بتحريرها أو مساواتها بالرجل، " لكن المعطيات الجديدة التي فرضت نفسها على العقل الإسلامي في عصر (النهضة) دفعت إلى أن تصبح (المرأة) موضوعا للجدل، لأن سلطة مرجعية جديدة هي (المدنية) أصبحت تنافس السلطة المرجعية السائدة"⁽²⁾.

هذا الوافد الذي انكشف في وجه الثقافة الإسلامية متمثلا في الحضارة الأوروبية، سرعان ما نغص استقرار المرجعية الشرعية وجعلها تخرج من صمتها وهدوئها الذي دام قرونا طويلة بسبب غياب المعارض.

ولكي نتبين جيدا اللاتطابق بين المرجعية الشرعية (أعني الفقه وليس المنابع الأصلية) والواقع الجديد الذي أثار هذا الجدل حول المرأة سأحاول عرض بعض النماذج من المقاطع النصية المتعلقة بهذا المخلوق الذي يشكل في كينونته كائنا بشريا (Etre Humain) .

الذي يتدبر القرآن يجد أنه يساوي بين الرجل والمرأة في الإنسانية، ولا يفرق بينهما، فإذا أعطى لأحدهما حقا أكثر فلقاء واجب أثقل، والنصوص في ذلك كثيرة جدا منها قوله جل وعلا: ﴿ فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَمَلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ

¹ — شوايب التفسير في القرن الرابع عشر الهجري: عبد الرحيم فارس أبو علية، بحث مقدم لنيل درجة العالمية (الدكتوراه) في الدراسات الإسلامية من كلية الشريعة بجامعة بيروت. تحت إشراف: أنس جميل طيارة، بتاريخ (1426هـ/2005م)، ص 406

² — حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحية: العربي محمد الحداد، ص 161.

بَعْضٌ ﴿١٩٥﴾ وَالْمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٩٦﴾ وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿١٩٧﴾ التوبة: ٧١. وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَّرِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٩٨﴾ التوبة: ٧٢... الخ، وأما القوامية في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ﴿النساء: ٣٤﴾، فمعناها؛ أنهم قائمون على حفظهن الأمني والغذائي، وليس معنى ذلك متسلطين عليهن أو مالكين لهن. فالقوامية تكليف وليست تشريفاً، وتضحية وليست وجاهة، والعلاقة بين الزوجين هي شركة، قد يكون للرجل فضل الرياسة لكنها ليست سياسة فرعونية أو دكتاتورية ينفرد فيها بالسلطة، بل هي عبء وثقل زائد، قال تعالى: ﴿وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ ﴿البقرة: ٢٢٨﴾، ولا تعني القوامية أبداً ضياع المساواة بهضم الحقوق وترك الواجبات.

على هذا الأساس تعامل القرآن مع المرأة كإنسان حر مسؤول، فشاركت في بيعة العقبة الكبرى وبيعة الرضوان تحت الشجرة مثلها مثل الرجال، وساهمت في الحروب القريبة والبعيدة، وكانت تسوس البيت في كل مستلزماته وتعمل خارجه عند اقتضاء الحاجة^(١)، وتكلم الرجال دون حرج^(٢)، وتتعلم وتعلم، وتؤدي كامل العبادات مثلها مثل الرجل فتذهب إلى المسجد، وتخرج، وتتمتع، ولها الحرية الكاملة في التصرف في مالها؛ تترث وتناحر، وتتسوق، وتتصدق، ما يشيها عن مشاركة الرجل في بعض خصوصياته إلا طبيعتها الأنثوية أو صبغتها البيولوجية، تماماً مثلما أن الرجل لا يسعه مماثلة المرأة في خصوصياتها بسبب طبيعته الذكورية.

لكن خلف من بعدهم خلف مزجوا أعرافهم وعاداتهم بالنص المقدس، وما زالوا كذلك حتى غيروا نظرة الدين للمرأة عكسياً، فبدلاً من التشريف والتكريم^(٣)، أصبحت المرأة محتقرة

^١ — ينظر في ذلك كتاب قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة لمحمد الغزالي، وكتاب: المرأة المسلمة بين تعبير القرآن وتقييد الفقهاء لجمال البناء، وكتاب: التحرير الإسلامي للمرأة — الرد على شبهات الغلاة — لمحمد عمارة، وكتب أخرى في المجال وهي كثيرة تغص بها المكتبات.

^٢ — المصوص الحداثية في ذلك كثيرة جداً.

^٣ — باعتبار أن النساء شقائق الرجال، وأنه لا يكرمهن إلا كريم ولا يهينهن إلا لئيم، وأن خير الرجال خيرهم لأهل.

مهانة باسم الدين .

لقد أصبحت المرأة عورة أي بمعنى سوءة⁽¹⁾، وسفيهة⁽²⁾ بل أسفه السفهاء⁽³⁾، فاسقة بما في ذلك أمهاتنا وأخواتنا وبناتنا⁽⁴⁾، ليس من حقها التصرف في مالها إلا بإذن زوجها⁽⁵⁾، وإذا مشت في طريق فلا تحققها⁽⁶⁾، ولا يسلمن ولا يسلم عليهن⁽⁷⁾، ولا يكلمن رجلا إلا محرما⁽⁸⁾، ولا يتطيبين⁽⁹⁾ ولا يتزين⁽¹⁰⁾، وإن فجور الواحدة منهن

¹ — البرهان فوري علاء الدين: كثر العمال في سنن الأفعال والأفعال: ج 387/16 (ح: 45045). رواد الترمذي في سننه عن الترمذي عن أبي أحوص عن عبد الله: عن النبي ﷺ قال المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها الشيطان" قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب" وصححه الألباني. ج 476/3، كتاب الرضاع، الباب 16، ح 1173.

² — المصدر نفسه: ج 399/16 (ح: 45095). رواد الطبراني عن أبي أمامة: أن رسول ﷺ قال: " ألا إن النار خلقت للسفهاء وهي للنساء إلا التي أطاعت فيهما" المعجم الكبير: باب الصاد (صدي بن عجلان أبو امامة الباهلي) ج 8 / من 220. (ح: 7874).

³ — المصدر نفسه: ج 398/16 (ح: 45086). رواد ابن عساكر في تاريخ دمشق عن أبي شجرة يزيد بن شجرة الهاوي، قال، قال رسول الله ﷺ لعائشة ودخل عليها أطعمينا فقالت ما عندنا طعام فقال أطعمينا فقالت والله ما عندنا طعام ثلاثا فقال أبو بكر يعتذر عنها والله إن المرأة المؤمنة لا تخلف على أن ليس عندها طعام وهو عندها فقال النبي ﷺ المرأة المؤمنة في النساء كالغراب الأعصم في الغربان فإن النار خلقت للسفهاء وإن النساء أسفه السفهاء إلا صاحبة القصر" تاريخ دمشق: ج 221/62.

⁴ — كثر العمال: ج 393/16 (ح: 45072). روى أحمد بن حنبل في مسنده عن عبد الرحمن بن نسيب قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الفساق هم أهل النار فيل يا رسول الله ومن السفاه قال النساء قال رجل يا رسول الله أو لسن أمهاتنا وأخواتنا وأزواجنا قال بلى ولكنهم إذا أعطين لم يشكرون وإذا ابتلين لم يصبرون" تعليق شعيب الأرنؤوط: حديث صحيح رجاله ثقات رجال الشيخين غير أبي راشد الخيري فقد روى له البخاري في الأدب المفرد " وأبو داود والترمذي وابن ماجه وروى عنه جمع. مسند أحمد بن حنبل: ج 428/3، (ح: 15704)، (ح: 15570).

⁵ — كثر العمال: ج 391/16 (ح: 45059). روى الطبراني عن جراح مولى الوليد بن عبد الملك قال سمعت واثلة بن الأسقع يقول: قال ﷺ: ليس لامرأة أن تنتهك من مالها شيئا إلا بإذن زوجها إذا ملك عصمتها، المعجم الصغير، باب الراو (من اسمه واثلة)، ج 349 / 1، (ح: 206 من هذا الباب).

⁶ — أي غشي بحافة الطريق، كثر العمال: ج 389/16، (ح: 45036).

⁷ — المصدر نفسه: ج 392/16 (ح: 45064).

⁸ — المصدر نفسه: ج 400/16، (45104).

⁹ — المصدر نفسه: ج 387/16، (ح: 45030). مباح للرجال محرم على النساء.

¹⁰ — المصدر نفسه: ج 398/16، (ح: 45089). مباح للرجال محرم على النساء.

كفجور ألف فاجر⁽¹⁾. والمرأة لا يسترها إلا قبرها أو زوجها⁽²⁾، بل إن طغيان الجنس الذكوري على النساء تجاوز دائرة التطبيقات الدنيوية ليسلبوها حقها في أوكد الحريات الإنسانية وهي العبادة: فهي محرومة من الصيام أو الصلاة تطوعاً إلا بإذن زوجها⁽³⁾، وعللوا ذلك بالمحافظة على قداسة الأسرة وتماسكها، لكنهم لم يثبتوا ذلك أيضاً في حق المرأة من الرجل. وتنتهي هذه التراجيديا بتحميل المرأة كل ما تعانيه الإنسانية من شقاء وتعاسة، بما اقترفته من وزر في إخراج آدم من الجنة⁽⁴⁾، ويتعلق مصيرها في الآخرة بيد الرجل؛ فمن ماتت وزوجها عنها راض دخلت الجنة⁽⁵⁾. "بل لو كان ينبغي لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها إذا دخل عليها لما فضله الله عليها"⁽⁶⁾.

هذه بعض الفوارق وليست كلها بين الرجل والمرأة قد وجدت طريقها إلى التثبيت مرحلياً عبر الأجيال المتلاحقة كمرجعية دينية مستقرة، البعض منها بين الوضع والضعف وبعضها الآخر قد يحتاج إلى تأويل إذا ثبت صحته، لكنني لا أبغي من هذا العرض دراسة أسانيداً، ولا المقام يسمح بذلك أيضاً، وجملة ما في الأمر أن هذه الأحاديث ومثيلاًها بغض النظر عن حالتها

¹ — كثر العمال: ج 16/398، (ج: 45089).

² — المصدر نفسه: ج 16/408، (45143).

³ — المصدر نفسه: ج 16/389، (ج: 45050، 45047).

⁴ — مع أن القرآن يشير إلى حصول الإغواء لكليهما (ينظر سورة الأعراف الآيات: 19 — 23، البقرة الآية 36)، ومع تحميل آدم المعصية على وجه الخصوص، (سورة طه الآية: 12، 121).

⁵ — كثر العمال: ج 16/407، (45135).

⁶ — الحديث رواه الحاكم في المستدرک علی الصحیحین عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله أنا فلانة بنت فلان قال: قد عرفتك فما حاجتك؟ قالت: حاجتي إلى ابن عمي فلان العابد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قد عرفته قالت: يخطبني فأحيرني ما حق الزوج على الزوجة فإن كان شيئاً أطيعه تزوجته وإن لم أطق لا أتزوج قال: من حق الزوج على الزوجة أن لو سألت منخراه دماً وقيحاً وصديداً فلحسته بلسانها ما أدت حقه لو كان ينبغي لبشر أن يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها إذا دخل عليها لما فضله الله عليها قالت: والذي بعثك بالحق لا أتزوج ما بقيت في الدنيا". قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. تعليق الذهبي في التلخيص: بل منكر وسليمان واه والقاسم صدوق تكلم فيه.

المستدرک علی الصحیحین: الحاكم محمد بن عبدالله أبو عبدالله النيسابوري، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت — الطبعة الأولى (1411هـ / 1990م) ت: مصطفى عبد القادر عطاء، مع الكتاب: تعليقات الذهبي في التلخيص، ج 2/

الإسنادية فهي تخالف منهج القرآن في تكريم المرأة والإشادة بها^(١).

هذه المعارضة في حقيقتها كان من اللازم أن تستدعي اللاتوازن في المرجعية الدينية، لكننا لا نلاحظ ذلك جليا في تاريخنا الثقافي لأن التوازن شيئا فشيئا قد حسم لأحد الطرفين، وبالذات للطرف المزاحم، فتحقق بذلك استقرار المرجعية الدينية المحايثة بعد تغييب المرجعية الأصلية، لتصبح بعدئذ هي السلطة التقليدية التي يُحتكم إليها في الفهم والممارسات، ويستند إليها في توجيه منطلق الخطاب كله. لتخضع كل الإسنادات والاستنباطات في أغلبها إلى هذه السلطة المرجعية المتطفلة أو المحايثة.

وبذلك تحقق الاستقرار والتوازن الذي دام قرونا طويلة — نستثني منها القرون السبعة الأولى وبعض الإنجازات العشوائية هنا وهناك التي كانت تُطلب التغيير والحركة — تم فيه إقصاء المرأة تماما من العنصر الإنساني وأصبحت بضاعة ومادة تباع وتشتري ويتلذذ بها، والقارئ لتاريخ الجبرتي يجد ما يتفطر له القلب من حال آلت إليه الأمة في زمن الحكم العثماني السليبي الذي لم يكن يعرف إلا السلطة والجيش، وما كان يعرف للرجال حقوقا ناهيك عن حقوق المرأة.

نعم ما كانت المرأة تُعرف إلا بأنها مطمع تلذذ للرجل تماما كما يتلذذ بتناول الخمر والفاكهة، ولهذا كثيرا ما كانوا يهاجمون في البيوت والشوارع والغيطان لتنتهي قصتهن بمأساة في أغلب الأحيان، بل إن قوافل العبادة (حجاج بيت الله) قلما تسلم هي أيضا من قطاع القبائل العربية الذين كانوا يستولون على كل بضائع القافلة بما في ذلك النساء اللاتي يعن لأزواجهن وأوليائهن بما يفتدينهن به.

وبالجملة يكاد يصدق فيهن قول الشاعر:

أنت ابن رأي طيعة فيك غير مبدل

أبدا مُروع بالإسار مهدد بالمقتل

إن طرت عن كتفي وقعت على النسور الجهل^(١)

^١ — فبإمكان المرأة أن تكون مثلا للإنسانية كلها كمریم وامرأة فرعون وملكة سبا ﴿ وَصَرَيبَ اللَّهِ مَثَلًا لِلَّذِينَ

ءَامَنُوا ۗ امْرَأَاتُ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿١١﴾

وَمَرْيَمَ الَّتِي هَمَّتْ أَنْ هَارِبًا فَجَاءَهَا نَجْفَخَاتُ فِيهَا مِنْ رَبِّهَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُنْتِ مِنَ الْقَائِمِينَ ﴿١٢﴾ ﴿

التحريم: ١١ - ١٢

ومع أن هذه الأبيات سيقت لتبين حال المرأة التعيس، إلا أنها وُظفت أيضا بأسلوب لبق لتكريس السلطة الذكورية.

ومن صور امتهان المرأة في المرجعية المتطفلة ما يقع من الكنايات في صيغة الزواج في المذهب الحنفي، حيث تقع بألفاظ صريحة كأن تقول المرأة في الإيجاب: زوجتك أو أنكحتك نفسي أو قبلت، وتقع بألفاظ الكناية كأن تقول: وهبتك نفسي أو تصدقت عليك، أو ملكتك نفسي. بل إنها لو قالت: بعثت نفسي منك بكذا نأوية الزواج وقبل فإنه يصح، ومثل ما إذا قالت: أسلمت إليك نفسي في عشرين إردبا من القمح أخذها بعد شهر تريد به الزواج فإنه يصح، وكذا إذا قال: صالحتك على الألف التي علي لابنتي يريد به الزواج فقال: قبلت فينقصد النكاح على الصحيح بلفظ البيع والشراء والسلم⁽⁴⁾ والصلح⁽³⁾ والقرض⁽⁴⁾.

إن هذه الصيغ ترسم صورة واضحة كل الوضوح عن تسلط المرجعية الذكورية وتعريفها لرابطة الزواج التي وصفها المولى تعالى في كتابه بأنها (ميثاق غليظ) أي عهد متين، فبدلا من أن تلزم المرجعية الدينية الرجل في عقد النكاح بصيغة يتعهد فيها بإكرام المرأة واحترامها والإحسان في مودتها والذود عنها بنفسه وماله، نجد العقد ينقلب إلى معاملة بيع تقضي بحق الرجل في الانتفاع بالمرأة مقابل ما يقدمه من ثمن.

نعم فالفقهاء على اختلاف عباراتهم في تعريف النكاح فإنها "ترجع كلها إلى معنى واحد وهو؛ أن النكاح وضعه الشارع ليرتب عليه انتفاع الزوج بوضع الزوجة وسائر بدنها من حيث

¹ — ديوان أحمد شوقي، الناشر: مؤسسة مصر — القاهرة — ، تاريخ النشر (1980م)، ت: أحمد الخوي ج1/133.

² — السلم هو شراء بصاعة أحله بتمن عاجل. الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، الناشر: دار الفكر، سوريا — دمشق — ط. الرابعة (1418هـ - 1997م)، ج4/598.

³ — الصلح عقد يتوصل به إلى الإصلاح بين المختلفين: الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، ج5/293.

⁴ — الفقه على المذاهب الأربعة: عبد الرحمان الجزيري، الناشر: دار الفكر — مصر — ط. السادسة (1969م)، ج4/14.

التلذذ، فالزوج يملك حق الانتفاع ويختص به⁽¹⁾.

لكن من قال إن المرأة لا تتلذذ بالرجل وليس لها هي أيضا حق الانتفاع به؟ أليس هذا المنطق الذكوري المتعجرف هو الذي أحوج تلك المرأة أن تقول:

لقد طال هذا الليلُ و اسودَّ جانبه *** و أرقني أن لا خليلَ ألعِبه
الأعبه طورا و طورا كأنما *** بدأ قمرًا في ظلمة الليلِ جانبه
فوالله لولا الله لا شيء غيره *** لحرك من هذا السرير جوانبه
مخافة ربي والحياء يصدني *** وأكرم بعلي أن تنال مراكبته

فتأثر لذلك عمر بن الخطاب وأمر أن لا يغيب الرجل عن امرأته أكثر من أربعة شهوراً؟ بل إن هذه المرجعية المتسلطة سلبت المرأة الكثير من حقوقها التي منحتها لها الشريعة، فكلنا يعلم أن البكر تُستأذن في زواجها وهذا مما نفتخر به نحن المسلمين كإنجاز ضخم في طريق تحرير المرأة من هيمنة الرجل، فلو أن رجلا تقدم للزواج بامرأة ورفضت، فإن الزواج لا يقع، لكن اللغز في السؤال التالي: ماذا لو قبلت هي ورفض الولي؟

الجواب ببساطة لا يصح، وإن وقع فهو باطل حتى لو قبلت البنت وأمه، لأن الولي في النكاح يتوقف عليه صحة العقد، وهكذا ما أعطي باليمين قد سلب بالشمال.

ولم تقتصر قيودهم على الأحوال الشخصية وإنما تعدت إلى المعاملات المالية أيضاً؛ فنحن نعلم أن المرأة لها الحرية الكاملة في التصرف في مالها وليس من حق الولي قبل الزواج ولا شريكها بعد زواجها به، التعدي على مالها والتصرف فيه من غير إذنها، لكن انظر إلى هذه المفارقة الكبيرة

¹ — الفقه على المذاهب الأربعة: عبد الرحمن الجزيري: ج2/4. يقول قاسم أمين: رأيت في كتب الفقهاء أهم يعرفون الزواج بأنه: " عقد يملك به الرجل بضع المرأة" وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئا آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية، وكلها خالية عن الإشارة إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كل منهما من الآخر. وقد رأيت في القرآن الشريف كلاما ينطبق على الزواج، ويصح أن يكون تعريفا له ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدن جاءت بأحسن منه. قال تعالى:

﴿ وَمَنْ ءَايَتِيهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾ الروم: ٢١.

من كتابه تحرير المرأة: محمد عمارة: الأعمال الكاملة لقاسم أمين، الناشر: دار الشروق، مصر — القاهرة — ط. الثانية (1988م)، ص387.

التي أشار إليها محمد الحداد فيما يخص تصرف المرأة في مالها وأملاكها، " الشاب قبل الزواج يعتبر على نفقة أبيه حتى البلوغ، أما الفتاة فهي على نفقة أبيها حتى الزواج ولا يمكن لها — ولا حتى لأبيها — التصرف في مالها، لذلك يقول مالك: " لا تجوز كفالتها ولا بيعها ولا صدقتها ولا عتقها"⁽¹⁾، أما بعد الزواج فإنها مالكة مالها لا يحق للزوج التصرف فيه، إلا أنها لا تستطيع عمليا التصرف فيه إلا بإذن الزوج، بما أن من حقه منعها الخروج من البيت⁽²⁾.

فانظر إلى الإحكام التام لسياسة المغاليت التي مارستها السلطة الذكورية على المرأة حتى أصبحت تملك المال ولا تستطيع التصرف فيه، فقبل الزواج حتى تتزوج، وبعد الزواج حتى يأذن الزوج، فإذا علمنا أن من حق الزوج أن يمنع زوجته من الخروج من البيت، ومن حقه أن يمنع من يشاء من دخوله أيضا، يغدو منطق هذا الفهم غريبا مضحكا، عندما ندرك أن المانع الحقيقي من تصرف المرأة في مالها ليس هو عدم البلوغ أو النضج بل وجود الرجل (سواء في مرحلة البكر أو مرحلة الزواج)، ولذلك تفضي هذه المعادلة إلى مفارقة سخيفة؛ وهي: "أن أفضل وضع للمرأة تتمتع فيه بحق التصرف في نفسها وفي أموالها هو عندما تكون مطلقة"⁽³⁾.

هذا الشكل تضافت الجهود الثقافية طيلة قرون من أجل تكريس مرجعية فقهية واحدة، تكون الذكورية هي محورها ومركزها، فتظل المرأة قبل الزواج تحت وصاية الولي، وبعد الزواج رهينة أذونات الزوج سواء فيما تعلق بالأحوال الشخصية أو المعاملات بل وحتى العبادات. والسؤال الملح الذي يطرح هنا: لماذا لم توجد حركات تصحيحية خارج هذه المرجعية إلا في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي؟

الواقع إن الأمة الإسلامية كانت تعيش في كهف أفلاطوني، لا ترى قيما للإنسانية غير

¹ — المدونة الكبرى: مالك بن أنس، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان — بيروت — دون: ط. (1419هـ/1996م)،

ت: زكريا عميرات، ج122/4.

² — حفرات تاريخية، ص153.

³ — المصدر نفسه: ص154.

التي تمثلتها، لكن احتكاك بعض العلماء بالغرب كمحمد بن العنابي⁽¹⁾، وخير الدين

¹ محمد بن العنابي: وهو اسم الشهرة للمفكر المفتي محمد بن عمود بن محمد بن الحسين (1189 - 1267هـ/1775 - 1851م) الذي عرف اختصاراً باسم (ابن العنابي)، كان في مقدمة المفكرين العرب الذين انفعلوا بأحداث عصرهم، وبادروا للمقاومة باللسان وبالقلم داعين للاستفادة من إمكانيات (الغرب)، عاصر الثورة الفرنسية وما نتج عنها من أحداث مختلفة محلية وخارجية، كما عاصر في بلاده (الجزائر) حروباً خارجية، بالخصوص في مواجهة إنكلترا وأمريكا، وفرنسا في النهاية، تعاطى هذا المفكر الجزائري من الرعيل النهضوي السياسة كديبلوماسي، حين كلفه داي (الجزائر) أحمد باتنا بالكتابة لباي (تونس) كما كلفه الداي عمر باشا بسفارة للمغرب، في إطار الاستعانة بالأشقاء، في (المغرب العربي) وفي (الأستانة) بعد المواجهة بين الأسطول البحري الجزائري والأسطول الإنكليزي سنة (1816م) حين كانت خسائر الأسطول الجزائري كبيرة، وهو إلى جانب ذلك مارس وظيفته الدينية باقتدار في (القضاء الحنفي) وفي (الإمامة) و(الرأي) الذي يكون قد جرّ عليه متاعب جمّة، فترك (الجزائر) إلى البلاد العربية: كـمصر، و(السعودية) حيث قضى تسع سنوات خارج الجزائر (1235 - 1244هـ/ 1820 - 1829م) حاجاً، وأستاذ، وإماماً، فأغز سنة (1242هـ/ 1826م) كتابه "السعي المحمود في نظام الجنود" حين نزل (مصر) في إحدى حجّاته خلال تلك السنوات التسع، قبل الاحتلال الفرنسي غاضباً أو مفضولاً عليه مبعداً، فأقام في أقطار من وطنه العربي، خصوصاً (تونس) و(مصر) معزّزاً مكرّماً، فأحاط به العلماء في (تونس) حيث لقي احتراماً، وإجلالاً، فأشادوا بعلمه، وجدّه، وحسن عمله، فاستحازوه، ومدحوه: ثراً وشعراً، كما أحاط به علماء (مصر) وتلاميذه فيها الذين تعزّزت علاقته بهم بعد سنة (1247هـ/ 1831م) حين هاجر إليها منفيّاً هذه المرة بقوة الإرادة الاستعمارية الفرنسية، عندما سقطت (الجزائر) في يد الاحتلال الفرنسي سنة (1830م)، ألف المفكر الإسلامي الجزائري (ابن العنابي) كتابه (السعي المحمود في نظام الجنود) سنة (1242هـ/ 1826م) فسبق كتابه هذا كتاب (الطهطاوي) "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" بنحو خمس سنوات، فبدأ متقدماً عليه في هذه الدعوة للأخذ بأسباب القوة المادية والقانونية من الغرب، فاستقرّ في (مصر)، حيث سمع به حاكمها النهضوي (محمد علي: 1183 - 1266هـ/ 1769 - 1849م) فقربه منه، فراق له إلى أبعد حدّ كتاب ابن العنابي "السعي المحمود في نظام الجنود" فرآه كتاباً متقدماً جداً، بمادته، ومنهجها، فأسند إليه وظيفة الإفتاء الحنفي في (الاسكندرية) مع ممارسته التدريس في (الأزهر)، من إعجاب متبادل بين (ابن العنابي) الجزائري، و(محمد علي) المصري توظدت العلاقة لروحها النهضوي، انطلاقاً من كتاب (السعي المحمود) حتى توفي (محمد علي) وخلفه حفيده (عباس) فلحق (ابن العنابي) منه) ما لحق معاصره (الطهطاوي) من (عزل) و(هميش). - أعلام وأعمال في الفكر والثقافة والأدب - دراسة - : عمر بن قينة، الناشر: اتحاد الكتاب العرب، سوريا - دمشق - الطبعة الأولى (2000م). ص.20.

التونسي⁽¹⁾، ورفاعة رافع الطهطاوي⁽²⁾، وغيرهم من الباحثين والدارسين كشف قيما إنسانية أخرى غير التي عهدوها في أرضهم وقرؤوها في كتبهم، فقابلوها بقيمهم وعرضوها على دينهم فكان ذلك السجال والجدال الذي عرف في تاريخ النهضة العربية ولا زال إلى يومنا هذا.

هذا التكشف على المعارض الجديد أشعر الفرد عدم كفاية معارفه لحل مشكلاته مما أدى إلى حالة من عدم التوازن Déséquilibration هذه الحالة كما يقول بياحي تدفع الفرد إلى السعي لاستعادة أو تحقيق التوازن Equilibration ، ولعل كتاب رفاعة الطهطاوي " تخلص الإبريز في أخبار باريز" يمثل أوضح نموذج عن الشعور بحالة اللاتوازن وطلب الموازنة أو محاولة التكيف مع المشكلة ، فقد بدا فيه تأثير الطهطاوي بالحضارة الغربية واضحا جدا وهو يصف شوارع باريز وحدائقها وبنائاتها، وأعيادها، ومآكل ومشرب أهلها، وكيف يقضون يومهم وليلهم، وآدابهم، وقيمهم، وسياستهم في الحكم، وتديبرهم في الاقتصاد، بل إنه لا يخفي إعجابه بكثير من طبائعهم وسيرتهم في الحياة، من ذلك في هذا الباب سفر النساء وحدهن أو مع رجل يتفق معهن على السفر مقابل أن ينفقن عليه مدة سفره معهن، ويعلق الطهطاوي قائلا: " لأن النساء أيضا متولعات بحب المعارف والوقوف على أسرار الكائنات والبحث عنها... فهن كالرجال في

¹ — خير الدين التونسي أو خير الدين باشا (1225 - 1308 هـ / 1810 - 1890 م): وزير، مؤرخ، من رجال الإصلاح الإسلامي. شركسي الاصل. قدم صغيرا إلى تونس، فاتصل بصاحبها (الباي أحمد) وأثرى، وتعلم بعض اللغات وتقلد مناصب عالية آخرها الوزارة. وبسعيه أعلن دستور المملكة التونسية سنة 1284 هـ - 1867م، ولكنه ظل حذرا على ورق. وفي سنة 1294 هـ - 1877م أبعاد عن الوزارة، فخرج إلى الآستانة وتقرّب من السلطان عبد الحميد العثماني فولاه الصدارة العظمى (سنة 1295 هـ) فحاول إصلاح الأمور، فأعياده، فاستقال (سنة 1296 هـ) ونصب (عضوا) في مجلس الاعيان، فاستمر إلى أن توفي بالآستانة. له (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك). الأعلام للزركلي - ج 2 / 327.

² — رفاعة رافع بن بدوي بن علي الطهطاوي (1216-1290 هـ/1801-1873 م) ، عالم مصري، من أركان قصة مصر العلمية في العصر الحديث، يتصل نسبه بالחסين السبط، ولد في طهطا، وقصد القاهرة سنة 1223 هـ، فتعلم في الأزهر، وأرسلته الحكومة المصرية إماما للصلاة والوعظ مع بعثة من الشبان أوفدتهم إلى أوربة لتلقي العلوم الحديثة، فدرس الفرنسية وثقف الجغرافية والتاريخ، ولما عاد إلى مصر ولي رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية، وأنشأ جريدة (الوقائع المصرية) وألف وترجم عن الفرنسية كتباً كثيرة، منها (قلائد المفاجر في غرائب عادات الاوائل والاواخر) مترجم، و (المعادن النافعة)، و (مبادئ الهندسة) و (تخلص الإبريز في أخبار باريز) رحلته إلى فرنسا. قال عمر طوسون: وهو مؤسس مدرسة اللسن وناظرها، وأحد أركان النهضة العلمية العربية بل إمامها في مصر. توفي بالقاهرة. الأعلام للزركلي - ج 29/3.

جميع الأمور"⁽¹⁾، وكما هاله سفر النساء وحدهن أعجبه أدب الرجال معهن وتعظيمهم لهن؛ فلا يجلس الرجال والنساء وقوف، وإذا دخلت امرأة على أهل المجلس ولم يكن ثم كرسي خال قام لها رجل وأجلسها، كما أن الضيف إذا قدم إلى بيت صاحبه يحيي صاحبة البيت قبل صاحبه مهما كبر مقامه⁽²⁾. وكلما حسن خطاب الرجل مع النساء ومدحهن عد هذا من الأدب، وصاحبة البيت تحيي أهل المجلس⁽³⁾.

ليخلص في الأخير إلى أن مسألة عفة النساء ليس سببها كشفهن أو سترهن، بل التربية الجيدة والحسيسة⁽⁴⁾.

كانت تلك بدايات الانفتاح والانبهار ثم انفتح الغرب عن قيمه لعامة المسلمين بعدما غزا المسلمين في عقر دارهم، ومذ ذاك الحين بدأ الطعن في الإسلام وقيمه، حيث بدأ هجوم المؤرخ (أرنست رينان)⁽⁵⁾ على العرب والمسلمين، واجهه جمال الدين الأفغاني فأبطل حججه وكشف تعصبه ودافع عن الإسلام ورد عنه شبهه.

ثم ما لبثت أن برزت هجمة شرسة أخرى على الإسلام تمثلت في شبهات كل من وزير الخارجية الفرنسي (مسيو هانوتو)⁽⁶⁾، الذي تمادى في افتراءه على الإسلام وتبنيته ﷺ فتصدى له

¹ — تخلص الإبريز في أخبار باريس: رفاعة رافع الطهطاوي، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر — القاهرة —، دون: ط. (1993م)، ج2/198.

² — المصدر نفسه: ج2/212.

³ — المصدر نفسه، ج2/214.

⁴ — المصدر نفسه: ج3/391.

⁵ — أرنست رينان (1823-1892م) مؤرخ وكاتب فرنسي اشتهر بترجمته ليسوع التي دعا فيها إلى نقد المصادر الدينية نقدًا تاريخيًا علميًا وإلى التمييز بين العناصر التاريخية والعناصر الأسطورية الموجودة في الكتاب المقدس، كان يؤمن بتمرتب الأعراق، أي أن الطبيعة خلقت عرقا من العمال وهو الآسيويون وعرقا من الفلاحين وهو الأفارقة، وعرقا من الأسياد والجنود وهو الأوربيون، كما عير في طيات ترجمته ليسوع وأعماله الأخرى عن احتقاره للإسلام، "الإسلام هو تعصب لم تكذ تعرف مثله إسبانيا في زمان فيليبي الثاني أو إيطاليا في زمان بي الخامس، الإسلام هو الاستخفاف بالعلم، هو إزالة المجتمع المدني، هو بساطة العقل السامي الفظيعة التي تقلص دماغ الإنسان وتغلقه دون أية فكرة لطيفة ودون كل إحساس رقيق ثم دون كل بحث عقلائي ليوافقه بالتحصيل الحاصل الأزلي: الإله هو الإله". موسوعة ويكيبيديا الحرة.

⁶ — لم أعثر على ترجمته.

الأستاذ محمد عبده في مقالاته الست (الإسلام والمسلمون والاستعمار)، وكذلك فعل مع (فرح أنطون)⁽¹⁾ في مقالاته عن الاضطهاد بين النصرانية والإسلام، التي طبعت فيما بعد في كتاب بعنوان "الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية".

لِبَاقِيْ بَعْدَ ذَلِكَ دُور قَاسِمِ أَمِينِ بَك "وَكَانَ مَحْوَرَهُ الْأَسَاسِي هُوَ الْمَرْأَةُ فِي الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَكَانَتِ الْمُبَارَزَةُ الَّتِي خَاضَهَا مَعَ الْخِصْمِ الْفَرَنْسِيِّ الْثَالِثِ "دُوق دَارْكَور" الَّذِي أُصْدِرَ سَنَةَ 1893 كِتَابًا عُنْوَانُهُ "مِصْرَ وَالْمِصْرِيِّينَ" تَنَاوَلَ فِيهِ حَيَاةَ الْمَجْتَمَعِ الْمِصْرِيِّ أَيَّامَ الْحُكْمِ الْمَمْلُوكِيِّ وَالتُّرْكِيِّ، وَهِيَ فِتْرَةٌ بَلَّغَتْ سِتَّةَ قُرُونٍ عَجَافٌ تَرَاجَعَتْ فِيهَا خِصَائِصُ الْحَيَاةِ عَنِ جَمْهَرَةِ الْأُمَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، مِمَّا جَعَلَ "دُوق دَارْكَور" يَبْسُطُ قَلَمَهُ بِالْأَذَى، وَيُرْسِمُ صُورَةَ قَائِمَةِ وَبَدِيئَةِ الشَّعْبِ كُلِّهِ، وَيَخُصُّ الْمَرْأَةَ بِمَزِيدٍ مِنَ التَّحْرِيجِ وَالزَّرَايَةِ.. وَيُرِدُ ذَلِكَ كُلَّهُ إِلَى طَبِيعَةِ الْإِسْلَامِ الْمُنَابِيَّةِ التَّرْفِي وَالْحَضَارَةِ"⁽²⁾.

إِذَا كَانَ لَا يَبْدُ لِلذَّكَاءِ التَّوَاظُنَ الْمَرْحَلِيَّ أَنَّ يُوَاجِهُ حَرَكَةَ مَا عِنْدَ ظَهْوَرِ الْمَعَارِضِ، فَيُعِيدُ تَرْتِيبَ الْمُنْظُومَةِ مِنَ الدَّخْلِ، أَوْ يَبْحَثُ عَنِ سَبِيلٍ لِلتَّكْيِيفِ (التَّأْوِيلِ) تَحْقِيقًا لِلْمَوَاقِفِ وَطَلْبًا لِلتَّوَاظُنِ. وَمِنَ الْخَطَأِ الشَّيْخِ أَنَّ نَسَاقَ وَرَاءِ نَقْدِ الْحَرَكَةِ التَّصْحِيحِيَّةِ لِرُؤَاةِ الْمَنَارِ مِنْ غَيْرِ الْإِحَاطَةِ بِمَلَابِسَاتِ هَذَا الْوَاقِعِ الْمُنَازِمِ، وَقَدْ يَنْبَغُ التَّنَاقُضُ الَّذِي يُوصَفُ بِهِ هَؤُلَاءِ الرُّؤَاةِ عَنِ حُجْمِ الدُّورِ الَّذِي قَامُوا بِهِ وَطَبِيعَةِ التَّوَاظُنِ الَّذِي حَقَّقُوهُ، " فَفَقْدَ وَصْفِ مُصْلِحٍ عَظِيمٍ مِثْلَ مُحَمَّدِ عَبْدِهِ فِي بَعْضِ الْبَيْئَاتِ الْمُتَخَلِّفَةِ عَنِ رُكْبِ الْإِصْلَاحِ بِأَنَّهُ مَسْرُوفٌ فِي التَّقَدِيمِ مِغَالٍ لِلِاسْتِجَابَةِ لِلْقِيَمِ الْغَرِيبَةِ، عَلَيَّ حِينَ وَصَفْتَهُ بَعْضَ الْبَيْئَاتِ الْآخَرَى الَّتِي انْدَفَعَتْ فِي اسْتِجْلَابِ هَذِهِ الْقِيَمِ، مَتَحَمِّسَةً لَهَا، مَحَاوِلَةً الْإِنْفِصَالَ عَنِ تَرَاثِنَا الْقَدِيمِ بِأَنَّ نَزَعْتَهُ إِلَى التَّجْدِيدِ لَيْسَتْ إِلَّا نِقَابًا سَطْحِيًّا يُخْفِي خَلْفَهُ مَوْقِفًا أَشَدَّ

¹ — فرح بن أنطون بن الياس أنطون (1291 - 1340هـ / 1874 - 1922م): كاتب باحث، صحفي، روائي. ولد وتعلم في طرابلس الشام. وانتقل إلى الإسكندرية سنة 1897م، فأصدر مجلة "الجامعة" وتولى تحرير "صدي الأهرام" ستة أشهر، وأنشأ لشقيقته روز أنطوان حداد مجلة "السيدات" وكان يكتب فيها بتواضع مستعارة. ورحل إلى أميركا سنة 1907م، فأصدر مجلة وحريده باسم "الجامعة" ثم حجبهما. وعاد إلى مصر، فشارك في تحرير بضع جرائد، وكتب عدة روايات تمثيلية، وعاود إصدار مجلته، فاستمر إلى أن توفي في القاهرة. الأعلام للزركلي: ج141/5.

² — قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والواقعة: الغزالي محمد، الناشر: دار الشروق: مصر — القاهرة — ط. الثامنة (2005م) ص17 — 18.

تطرفا وتعلقا بالماضي"⁽¹⁾، فإذا تمثلنا أماننا الخطر الشديد الذي كان يهدد قيمنا وهويتنا، نأكد لنا حجم الدور العظيم الذي قام به رواد حركة الإصلاح من أجل الوقوف في وجه القيم الغازية، عن طريق تجديد المفاهيم والسلوك والمثابرة في تحقيق التوازن.

لقد اتجه محمد عبده ورشيد رضا إلى تفسير جديد للنصوص الاجتماعية بما يتفق والعقل ويستجيب لمتطلبات الواقع، وقد كان محمد عبده رائدا لهذا الاتجاه، ولم يتخلف عنه محمد رشيد رضا أيضا، فالمرأة عنده "كالرجل حتى في الأمور العامة إلا ما استثني منها ككونها لا تباشر الحرب بنفسها بل يكون حظها من الجهاد خدمة المحاربين كمداداة الجرحى"⁽²⁾.

لذلك يستنكر بشدة الحال التي آلت إليه النساء في عصره إذ أصبحن "لا علم فن بحقائق الدين ولا بما بيننا وبين غيرنا من الخلاف والوفاق، ولا مشاركة الرجال في عمل من الأعمال الدينية ولا الاجتماعية فهل فرض الإسلام على النساء الأغنياء لا سيما في المدن أن لا يعرفن غير التطرس والتطرز والتورن"⁽³⁾ وعلى نساء الفقراء لا سيما القرى والبوادي أن يكن كالأتن الحاملة والبقر العاملة؟ وهل حرم على هؤلاء وأولئك علم الدنيا والدين، والاشتراك في شيء من شؤون العالمين؟"⁽⁴⁾.

ويدرك رشيد تماما أن السبب في ذلك كله هو تسلط العنصر الذكوري على النساء حين "فسق الرجال عن أمر ربهم، فوضعوا النساء في هذا الموضع بحكم قوتهم، فصغرت نفوسهن، وهزلت آداهن، وضعفت ديانتهم، ونحفت إنسانيتهم، وضرن كالدواجن في البيوت، أو السوائم في الصحراء، أو السواني على السواقي والآبار، أو ذوات الحرث في الحقول والغيطان؛ فساءت تربية البنين والبنات، وسرى الفساد الاجتماعي من الأفراد إلا الجماعات، فعم الأسر والعشائر والشعوب القبائل"⁽⁵⁾.

1 — اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث: الشرقاوي عفت. ص 266.

2 — تفسير المنار: ج 3/323. مع ملاحظة أن المرأة قد تشارك فعلا في الحروب مع الرجل لكن لا يقتطع لها نصيبا من الغنائم كالرجل.

3 — التطرس: التتوق في الطعام والشراب، أي نخري الأطيب منها، والتطرز في اللباس توحي الفاخر النفيس منه، والتورن المبالغة في التطيب والتنعم. (هامش المنار ج 3/323).

4 — تفسير المنار: ج 3/323.

5 — المصدر نفسه: ج 3/324.

وكنتيحة لوجود المعارض المتمثل في حال المرأة في المجتمع الأوروبي، يكشف رشيد عن انبعاث صراع داخلي في المجتمع الإسلامي في ما يخص الاهتمام بتحرير المرأة من سلطة الرجل، فمنهم " من يطالب بهذا اتباعا لهدى الإسلام وما جاء به من الإصلاح، ومنهم من يطالب به تقليداً لمدينة أوربا، وقد استحسنت الدعوة الأولى بالقول دون العمل، وأجيب الدعوة الأخرى بالعمل على ذم الأكثرين لها بالقول، فأنشأ المسلمون يعلمون بناقم القراءة والكتابة وبعض اللغات الأوروبية والعرف بآلات اللهو وبعض أعمال اليد كالخياطة والتطريز، ولكن هذا التعليم لا يصحبه شيء من التربية الدينية ولا من إصلاح الأخلاق والعادات بل هو عوامل الانقلاب الاجتماعي الذي تجهل عاقبته"⁽¹⁾.

إذاً من الواضح أن التيار الإصلاحى الليبرالى قد سعى بخطط عملية لتحرير المرأة ومساواتها بالرجل في ميدان العلم والعمل، وأن التيار الإصلاحى الدينى الذى كان يتزعمه وقتئذ محمد عبده قد سعى هو أيضاً إلى ذلك ولكن في إطار الشرعية الدينية غير أنه اتسم بالقول أكثر من العمل، وهي صورة ترسم الاتجاه التبريرى لحركة الإصلاح الدينى، وكأن دور المصلحين فيها هو فقط إيجاد مرجعية دينية جديدة تتوافق مع متطلبات العصر الجديد.

يقول محمد الغزالي: "إنني عاصرت أوائل عمري معركة نشبت بعدما اكتشف أن الدكتور طه حسين أذن لعدد من الطالبات بدخول كلية الآداب، عندما كان عميدا لها... كان موقف الإيمان — أو بتعبير أدق — موقف المؤمنين أن ذلك لا يجوز، أما الطرف الآخر، والذي ستمى بالملاحدة فهو الذي ناصر تعليم المرأة إلى أعلى المستويات"⁽²⁾.

لذلك يعتبر عفت محمد الشرقاوي أنه بالرغم من الحجج القوية الصريحة التي قدمها قاسم أمين قد قوبلت دعوته باستنكار شديد، وظلت نظرية خالصة يحوجها التطبيق، بل يعتبر أن التحرر الحقيقى للمرأة كان بجهود الاتجاه الليبرالى، على رأسهم هدى شعراوي ولطفي السيد، وطه حسين⁽³⁾.

فعلا إن الكثير من القضايا المتعلقة بالمرأة والأسرة التي نراها نحن اليوم بنظرة هادئة، كانت تثير في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مشكلة اجتماعية، وانفعالات، وزواج

¹ — تفسير النار: ج3/324.

² — قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والرافدة: ص19.

³ — اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث، ص213 — 214.

فكرية شرسة مع التيار الذكوري والمرجعية الدينية المتسلطة، لكنني أعتقد أن الليبراليين ما كانوا لينجحوا في مساعهم لتحرير المرأة لو لم يجدوا مؤازرة ومرجعية دينية يستندون إليها، وهذا ما وفره لهم المصلحون الدينيون، وكان العملية تكاملية بين المصلحين الدينيين والليبراليين؛ فالدينيون وفروا الجانب النظري الذي يتأسس عليه تحرير المرأة والليبراليون اهتموا بالجانب التطبيقي أو العملي.

لأجل ذلك كانت آراء محمد عبده وتخرجاته وتفسيراته الجديدة لكثير من قضايا المرأة هي المرجع الذي تأسست عليه كل دعاوى الحرية والمساواة، بل إنه يمثل الأب الروحي لعمليات الإصلاح الليبرالية، وهم كذلك يعتبرون أنفسهم التلاميذ الصعليون، والامتداد الحقيقي لمحمد عبده. ولأن موقف التيار الإصلاحي الديني كان ينطلق من مركز دفاعي منافع، فقد اتسمت مواقفه بالترير والتوفيق بين النص الديني والمدنية الغربية؛ فارتكزت جهود محمد عبده حول ضرورة تعليم المرأة وتربيتها، ورفض تعدد الزوجات، وإعطاء حق الطلاق للرجل، وعادة الحجاب، ولا أريد أن أتعرض لآراء محمد عبده بالتحليل والمناقشة فهذا ليس غرضي هنا ولكن ما يشد انتباهي في هذه المسألة أن رشيد رضا لم تكن قهمة انتقادات الغربيين للمرأة المسلمة، ولا تعني له شيئاً تلك الفوارق الاجتماعية بين المرأة الأوروبية والعربية، وأبعد ما كان يفكر فيه هو تعليم المرأة وتربيتها بحيث تكون أما صالحة ترعى الأبناء وتأدهم إلى سن البلوغ.

ويبقى غياب المنهج ومجارة الأستاذ في الجزئيات هي السمة السائدة على آراء رشيد رضا، فبينما يساند أستاذه فيما ذهب إليه من تحريم الزواج بأكثر من واحدة عند خوف العدل⁽¹⁾، سرعان ما تتزع عنده السلطة الذكورية؛ فيمارس التفرقة بين المرأة والرجل على غرار المرجعية التقليدية، فبالنسبة إليه إن حب الرجل للمرأة أقوى من حبها له، وداعية النسل عنده أقوى وأشد مما عندها، بل إن الرجال أكمل وأجمل خلقة من النساء، ومعظم حسن المرأة وجمالها إنما جاء من زيادة حب الرجل إياها⁽²⁾. ويضيف جملة من الأسباب يعتبرها فوارق وجودية بين الأنثى والذكر، تجعل من حب البنين أقوى والتمتع به أعظم، (منها) الأمل في نصرة الذكر وكفالاته عند الحاجة

¹ — تفسير المنار: ج3/240.

² — المصدر نفسه: ج3/240 — 241.

إليه في الضعف والكبر، ... (ومنها) كونه في عرف الناس عمود النسب الذي تتصل به سلسلة النسل، ويبقى ما يحرصون عليه من الذكر (ومنها) أنه يرحى من الشرف ما لا يرحى من الأنثى، كقيادة الجيش وزعامة القوم والنبوغ في العلوم (ومنها) ما مضى به العرف من اعتبار نقص الأنثى وخروجها عن الصيانة مجلبة لأكبر العار... (ومنها) الشعور بأن الأنثى إنما تربي لتفصل من بيتها وعشيرتها وتتصل ببيت آخر تكون عضوا من عشيرته، فما ينفق عليها وما تعطاه يشبه الغرم وخدمة الغرباء" (1).

ويقر بوجود تمسك الرجل بالسيادة وسلطة البيت؛ لأن القوامة من لوازم تفضيل الله الرجال في الخلقة وأثر من آثار التفاوت في الفطرة والاستعداد، واكتسابا بالتمن الذي أنفقوه على المهر وغيره (2). وأما المرأة عنده يجب أن تكون مدبرة المنزل ومربية الأولاد (3).

وبالجملة فإن ما ينقل عن المجتمع الأوروبي من احترام للمرأة وتبجيلها هو في نظره غلو في تعظيم النساء (4) ولذلك فتصوره للأسرة ظل تصورا تقليديا قديما يقوم على معنى العائلة الأبوية والسلطة الذكورية.

تعدد الزوجات:

ذكرت من قبل صلة النص بالواقع، وأن النص وإن كان سماوي المصدر إلا أنه لامس الواقع الأرضي في غايته، فقد نزل من أجل تنظيم الحياة على الأرض؛ فلا يمكن أن يفهم بعيدا عن الواقع، بل لا بد أن يكون متطابقا مع الواقع ومتطلباته، ولا يتم هذا إلا عن طريق إحداث التوازن عند كل متغيرات جديدة تحدث عدم التوازن.

ومن القضايا التي أحدثت الخلل في الفهم والتباين بين الواقع والنص، قضية تعدد الزوجات التي تناولها محمد عبده بمنهج واقعي فريد، كرس فيه ضرورة مراعاة الواقع في فهم النص.

1 — تفسير المنار: ج3/242.

2 — المصدر نفسه: ج5/68. يقول محمد الغزالي: المجتمع الوضع هو الذي يفهم الزواج على أنه عقد انتفاع بجسد أو يعرفه بأنه امتلاك بضع بتمن، أو يراه شركة بين رجل تحول إلى ضابط برتبة مشير، لديه امرأة برتبة خفير!! أين الود والتراحم والشرف والوفاء؟؟ "قضايا المرأة بين التقاليد الرائدة والواقعة: ص: 37.

3 — المصدر نفسه: ج4/354.

4 — المصدر نفسه: ج4/351.

فقد نظر إلى الفهم التقليدي لآية التعدد: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْبَيْنِ فَاُنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَبٌ أَلَّا تَعُولُوا﴾ النساء: ٣ ، فوجد أن الشريعة تبيح تعدد الزوجات، ومع أن النصوص في ذلك كثيرة ومفصلة في القرآن والحديث وأخبار الصحابة والتابعين، إلا أن المعارض الواقعي استلزم إعادة النظر في فهم هذه الآية بما يحقق الاستقرار والتوازن في الفهم، فأخذ الإمام يعدد مفاصد التعدد الاجتماعية وما فيه من مخالفة للشرع في النساء والأولاد، يتعذر حصول العدل معها والأمن والاستقرار والمودة والسكينة^(١).

وحرصا على تربية الأمة التي لا يمكن صلاحها بتعدد الزوجات وإنما بالأسرة الهادئة المستقرة، دعا الفقهاء إلى الاجتهاد ومعاودة النظر في هذه المسألة، وحثه في ذلك، " أن الدين أنزل لمصلحة الناس وخيرهم وأن من أصوله منع الضرر والضرار فإذا ترتب على شيء مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله فلا شك في وجوب تغير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة: يعني على قاعدة درء المفاصد مقدم على جلب المصالح". وبناء على ذلك فإن تعدد الزوجات محرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل^(٢).

ولا يتخلف رشيد رضا عن مساندة أستاذه في مناهضة التعدد ولكنه لم يستطع الخروج من الصندوق التقليدي فلم يحرم التعدد كما فعل محمد عبده، وإنما وصفه بأنه خلاف الأصل، وأنه ضرورة عارضة يشترط فيه عدم الجور والظلم. وقد أسهب في ذكر الحجج الدالة على الحكمة من تعدد الزوجات، قد بنى أكثرها على فرضيات؛ كقوله أن الرجل أكثر نزوعاً وميلاً إلى المرأة^(٣)، وأن حكمة ميل الرجل إلى المرأة هو التناسل^(٤)، وأن النساء أكثر من الرجال في

^١ — تفسير المنار: ج 4/348 — 350. وهي مفصلة أكثر في مقال له بالوقائع المصرية، العدد 1056 في 8 ربيع الأول سنة 1298هـ (8 مارس سنة 1881م) نقلاً عن الأعمال الكاملة لمحمد عبده: محمد عمارة، ج 2/76.

^٢ — تفسير المنار: ج 4/350.

^٣ — هذا الاستنتاج غير دقيق لأن ميل المرأة للرجل تحكمه عادات وتقاليد وأخلاق وآداب عامة، أي هناك عوامل اجتماعية هي التي جعلت المرأة لا تبتدى ميلها مثل الرجل.

^٤ — وهذا أيضاً غير صحيح فالحكمة من ميل الرجل إلى المرأة ليس هو دائما التناسل، بل هو التلذذ ولا يطلب الرجل التسلط طول حياته، ولو كان التناسل هو سبب الميل لانتقطع ميل الرجل للمرأة عند الاكتفاء أو العزوف عن التناسل.

أكثر بقاع الأرض⁽¹⁾. بل إنه لا يستكف من اعتماد مغالطة حسابية وطبية لإقناع القارئ بتعدد الزوجات⁽²⁾.

وأورد بحثاً تاريخياً عن تعدد الزوجات عند الأمم المختلفة وعند العرب قبل وبعد الإسلام، ليخلص في الأخير إلى أن حكم تعدد الزوجات لا يزال صالحاً لمن كانت له مسوغات ضرورة معتبرة⁽³⁾.

ولنا أن نستنتج مما أورده من تحليل لظاهرة تعدد الزوجات، من أن تعليله لشرعية التعدد ظل كما كان عند القدماء "مراعاة لضرورة الإشباع الجنسي للرجل" وقد تكلف رشيد في الدفاع عن هذا الحكم الشرعي التقليدي وتمسك بالنموذج القديم ولم يعتبر الواقع في التشريع كما فعل محمد عبده، والحاصل أنه لم يقدم شيئاً جديداً في المسألة رغم محاولته الاستناد إلى علل فزيولوجية صرفة، وحجج علمية قدمها بين يدي بحثه حتى لا يوصف بالتعصب والتخلف، وهذا الذي قاله من أن التعدد يباح عند الحاجة والضرورة وما يشترط فيه من العدل بين الزوجات في المعاشرة... قد قال به منذ عدة قرون المفسرون والفقهاء، وهو الذي لم يتعلق به الأستاذ ولم يلتزم به لأنه تعارض مع الواقع الذي ازداد فيه تعدد الزوجات طلباً للمتعة واللذة، وضاع فيه مقصد الزواج من المودة والسكينة، وهو الذي لم يهتم به رشيد رضا، فحق أن يوصف بأنه "أقل جرأة من محمد عبده وأضيق أفقا في هذه المسألة"⁽⁴⁾.

بل إننا نلاحظ أن رشيد رضا قد مارس مهنة الرقابة على تفكير محمد عبده وآرائه؛ فقد رأينا مثلاً كيف سايره في مسألة تعليم المرأة ومساواتها بالرجل، لكنه أثبت بالمقابل أن المرأة مكانها البيت، ومهمتها تربية الأبناء، وإنما العلم المشروع لها؛ "هو الذي تنتفع به المرأة في تهذيب نفسها

¹ — أيضا قد ينازع هذا بأن الحكمة التي تقتضي تعدد الزوجات في البقاع التي تكثر فيها النساء، تستوجب كذلك إيجاد حل للبقاع التي يكثر فيها الرجال.

² — الأولى أن الرجل ليس عنده سن اليأس أي حداً من العمر تضعف فيه قدرته على الإنجاب، الثانية: قوله إن الرجل "يضيع عليه شيء من عمره حتى لو تزوج وهو في الخمسين. من هي في الخامسة عشر يضيع عليه خمسة عشر سنة" تفسير المنار: ج4/353. فإذا علمنا أن سن اليأس عند المرأة كما حدده هو بين الخامسة والأربعين والخمسين سنة، سيصبح عمر الرجل حينئذ خمسة وثمانون، فإذا أضفنا له الخامسة عشر سنة الضائعة حسب تقديره هو سيصبح عمر الرجل مائة سنة. فهل هذا هو فعلاً كما وصفه (العمر الطبيعي للرجل)؟

³ — مبحث تعدد الزوجات في تفسير المنار: ج4/351.

⁴ — تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار (1898م — 1935م): محمد الصالح المراكشي، ص339.

وتربية أولادها وتدريب مآزلها" (1) ، وأن الرجل هو السيد والأفضل في كل شيء حتى في شكله، وسائره في مناهضة تعدد الزوجات، ولكنه داعب أفكار الأستاذ ليمرر رأيه المحافظ ويعود في الأخير بالقضية إلى حظيرة الفقه التقليدي.

2.2. مسألة الربا:

كان العالم الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر، يعيش حالة من التخلف والفقر مزرية للغاية، جراء تكريس منهج التقليد والابتعاد عن منهج الإبداع والابتكار، خاصة إبان الحكم العثماني الذي انصب جل اهتمامه حول السلطة وتنظيم الجيش وجمع الجبايات من التجار والفلاحين، فانتشر الفقر، وساد الظلم، وعمت الفوضى في غياب العدالة. ولما استولت الدول الغربية على العالم الإسلامي لم يكن همها سوى تحقيق أهدافها الإستعمارية من استنزاف الخيرات واستعباد المواطنين، ما زاد الأمر تأزماً، بانتشار المجاعات والأمراض التي لم تكن من قبل (2)، فضلاً عن الاضطهاد واستشراء القتل. ولأن الحضارة الغربية قامت أساساً على أنقاض الكنيسة، فقد استنتج بعض المفكرين أن الفارق الواقعي أو التفاوت الحضاري بين العالم الغربي والعالم الإسلامي سببه الدين، ولمواكبة الحضارة الغربية يجب المرور بنفس الطريق التي مرت بها، أي على أنقاض المسجد. لذلك أرجع هؤلاء المفكرون سبب فقر المسلمين في البلاد الإسلامية وتخلفهم في ميدان الصناعة والزراعة والتجارة... إلى الشريعة الإسلامية، برعمهم "أن تحريم الربا هو العقبة الكؤود في طريق بحارة المسلمين للأمم الغربية في الثروة التي هي مناط العزة والقوة" (2).

فانتقدوا الآيات والأحاديث التي تقلل من الاهتمام بالحياة الدنيا، وما اتصل بها من عقيدة القضاء والقدر.

¹ — مجلة المنار: ج30/ 535. يقول محمد الغزالي: " المرأة عندنا ليس لها دور ثقافي ولا سياسي، لا دخل لها في برامج التربية ولا نظم المجتمع، لا مكان لها في صحون المساجد ولا ميادين الجهاد، ذكر اسمها عيب، ورؤية وجهها حرام، وصورها عورة، وظيفتها الأولى والأخيرة إعداد الطعام والفرش!" قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والرافدة: ص33.

* — تسمى أمراض الفقر.

² — تفسير المنار: ج3/ 93-94.

وكان موضوع الربا من أهم المسائل التي شغلت المجتمع العلمي لارتباطها مباشرة بالتجارة والاقتصاد.

وانقسمت مواقف العلماء إزاء هذه المسألة إلى اتجاهين:

1. موقف التوفيقين: وكان هدفهم التوفيق بين الشريعة والمذاهب الاقتصادية الحديثة، الاشتراكية والرأسمالية.

2. موقف الأصوليين: الذين تمسكوا بالآراء الفقهية المنقولة من التراث الفقهي الإسلامي.

ويصف لنا محمد عبده تلك التحديات التي واجهت الشريعة الإسلامية في مسألة الربا فيقول: " يقول كثير من الناس الذين تعلموا وتربوا تربية عصرية، وأخذوا الشهادات من المدارس، بل ومن هم أكبر من هؤلاء، إن المسلمين منوا بالفقر وذهبت أموالهم إلى أيدي الأجانب وفقدوا الثروة والقوة بسبب تحريم الربا؛ فإنهم لاحتياجهم للأموال يأخذونها بالربا من الأجانب ومن كان غنيا منهم لا يعطي بالربا؛ فمال الفقير يذهب، ومال الغني لا ينمو. ويجعلون هذه المسألة أهم المسائل الاجتماعية والعمرائية عند المسلمين، يعنون أنه ما حتى على المسلمين إلا دينهم"⁽¹⁾.

وقد دفع محمد عبده هذه الشبهة وما تعلق بها من أوهام ببيان تخلف المسلمين عن تعكيم دينهم في أعمالهم ومكاسبهم، " فإن سلمنا أنهم تركوا أكل الربا لأجل الدين فهل يقول المشتبهون إنهم تركوا الصناعة والتجارة لأجل الدين"، ليرد على من اتهموا المسلمين في تأخر المسلمين، ويُرجع سبب وقوع الأمة في البلاء العظيم، إلى ابتعاد المسلمين عن الدين وجهلهم به، حتى أفضى هذه الأمة " إلى أن صارت تجعل علة الرقي والارتفاع، هي عين العلة للسقوط والانحطاط"⁽²⁾.

وما يلفت انتباهنا في مسألة الربا في تفسير المنار، أن محمد عبده قد وقف موقفا حازما من هذه القضية، رغم التحديات الواقعية التي كانت تعترض الشريعة الإسلامية في تحريمها للربا، فجاء رده على المناوئين للشريعة شديدا واضحا، لا يحتمل ليا أو تأويلا، فقال في تفسير الباطل من قوله ﷺ: **﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَطْلِ وَتُدَلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ**

¹ — تفسير المنار: ج 3/106.

² — المصدر نفسه: ج 3/106 — 107.

النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾ البقرة: ١٨٨: " ومنه تحريم الربا لأنه أكل لأموال الناس بدون مقابل من صاحب المال المعطي، ومثل لذلك بما يقع في الناس كثيرا من أكل الربا أضعافا مضاعفة... وإنما أحمل وأوجز القرآن في الباطل لأنه من الأمور المعروفة للناس لوجوهه الكثيرة ، وحسب المسلم أن يكف عن كل ما يعتقد أنه باطل، على أنه بين هذا الإجمال في أمور قد تخفى على الناس كالإدلاء إلى الحكام الآتي وكتحريم الربا أي ربا الفضل المنهي عنه في الحديث دون ربا النسئة المحرم بنص القرآن فهو لا خفاء في بطلانه لأنه زيادة في المال لأجل التأخير في أجل الدين الذي استهلك لا لمنفعة جديدة"^(١).

ولم يكف بالوقوف عند حد النص في تحريم الربا كما هو مشتهر في كتب التفسير، إذ جعلوا تحريم الربا أمرا تعبديا يجب طاعته، حتى استدل الكثير منهم بقوله ﷺ (وأحل الله البيع وحرم الربا) على إبطال القياس بالنص، ولا يخفى ما في هذا التسليم من الاعتراف بأن البيع مثل الربا. وقدم تعليلا عقلانيا لتحريم الربا.

هذا الموقف الراديكالي^(٢) ساندته فيه محمد رشيد رضا ودعّمه بوجه آخر من كتاب الإحياء للغزالي، غير أن الغريب في المسألة كلها، أن رشيد رضا رغم ما قدمه من الدفاع عن الشريعة الإسلامية أثناء تفسيره لآيات الربا، إلا أنه في الأخير ظهر بمظهر المستسلم لضغط الواقع وتحدياته، حين حاول التوفيق بين الشريعة الإسلامية والنظريات الاقتصادية الوضعية، فحصر الربا المحرم فقط في ربا النسئة، بحجة أن العرب ما كانت تعرف إلا هذا النوع من الربا، وهو المقصود بالتحريم في القرآن.

لا أريد أن أناقش رأيه هنا لأصدر فتوى أخرى، لكنني أريد أن أبحث مصدر هذه الفتوى وملابسات إنتاجها.

بداية يفرق محمد رشيد رضا بين نوعين من الربا: ما ثبت بنص القرآن من الأحكام وما ثبت بروايات الآحاد وأقيست الفقهاء، وهو بهذا التقسيم يحاول أن يجد العذر لنفسه في الاجتهاد فيما اختلف فيه الفقهاء والمجتهدون، لأن إنكار ما ثبت بنص القرآن يعتبر جحودا يفضي بصاحبه للكفر، ومن يجحد غيره ينظر في عذره.

¹ — تفسير المنار: ج2/196. وهو كلام لمحمد عبده وليس تناقضا من محمد رشيد رضا كما قد يتوهم البعض.

² — راديكالي في معناها العام: ما يختص بالجنس كأننا ما كان معنى هذه الكلمة، موسوعة لالاند الفلسفية: ج3/1158.

وكان محمد رشيد رضا قد شعر بحساسية الموضوع فقدم له هذه المقدمة المعرفية حتى لا يواجه الرفض المطلق لمجرد أنه اجتهد فيما اجتهد فيه الأولون، واستنادا لهذا التقسيم يصرف محمد رشيد رضا الربا من قوله تعالى: (ولا تأكلوا الربا) إلى ربا النسيئة بدلالة أداة التعريف؛ أي عملا بقاعدة إعادة المعرفة ووفقا لقاعدة حمل المطلق على المقيد، وهو ما نزلت الآيات القرآنية تحرمه، حيث كان المسلمون يمارسونه قبل التحريم وفي الجاهلية، وصورته "أن يكون للرجل على آخر دين مؤجل يختلف سببه بين أن يكون ثمن شيء اشتراه منه أو قرضا اقترضه، فإذا جاء الأجل ولم يكن للمدين مال يفي به طلب من صاحب المال أن ينسى له في الأجل ويزيد في المال، وكان يتكرر ذلك حتى يكون أضعافا مضاعفة، فهذا ما ورد القرآن بتحريمه"⁽¹⁾، وهو ما يؤكد الحديث النبوي الشريف (إنما الربا في النسيئة)⁽²⁾، وهذا يعني أن ربا الفضل أو ربا البيوع وهو الذي يقسع في أصناف ستة وهي الذهب والفضة والخنطة والشعير والملح والتمر"⁽³⁾ غير مقصود بالتحريم لذاته، بل مشكوك في حرمة لثبوته بأحد السنة، ولذلك وقع الاختلاف في الكثير من مسائله بين الصحابة والأئمة ومن بعدهم من الفقهاء، ويخلص من ذلك كله إلى أن ربا الفضل إنما حرم سدا للذريعة، ومن ثم يورد تقسيم ابن القيم الربا إلى قسمين: ربا جلي وهو المحرم قصدا بالقرآن لضرره العظيم، وربا خفي وهو المحرم لأنه ذريعة إلى الجلي"⁽⁴⁾. " فهذا الربا الذي سماه العلامة ابن القيم بالربا الجلي، وقال الإمام أحمد إنه الربا الذي لا يشك فيه المحرم بنص القرآن وحده، هو ربا النسيئة الذي كانوا يضافونه على الفقير الذي لا يجد وفاء بتوالي الأيام والسنين... وقد علمت أنه لا يدخل في هذا الربا الذي لا يشك فيه كما قال الإمام شراء أسورة من الذهب بجنيهاات تزيد عليها وزنا، لأن هذه

¹ — تفسير المنار: ج3/ 113 — 114، قال صاحب الفقه الإسلامي وأدلته: "لم تكن العرب في الجاهلية تعرف سواه، وهو المأخوذ لأجل تأخير قضاء دين مستحق إلى أجل جديد، سواء أكان الدين ثمن مبيع أم قرضا" الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي. ج5/353. قال الطبري "وكان أكلهم ذلك في جاهليتهم (أي أكل الربا) : أن الرجل منهم كان يكون له على الرجل مال إلى أجل، فإذا حل الأجل طلبه من صاحبه، فيقول له الذي عليه المال: أخر عني دينك وأزيدك على مالك. فيفعل ذلك. فذلك هو "الربا أضعافاً مضاعفة"، فهاهم الله عز وجل في إسلامهم عنه". جامع البيان في تفسير القرآن: ج7/204.

² — صحيح مسلم: كتاب المساقات، باب: بيع الطعام مثلا بمثل، ج5/49، ج4173، ورواه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع: باب بيع الدينار بالدينار نساء، ج2/762، ج2069، بلفظ، "لا ربا إلا في النسيئة".

³ — الفقه الإسلامي وأدلته: الزحيلي. ج5/353.

⁴ — تفسير المنار: ج3/114-115، أعلام الموقعين: ابن القيم، ج2/154.

الزيادة في مقابلة صنعة الصانع، وقد تكون قيمة الصنعة أعظم من قيمة مادة المصنوع، فإنه لا نسيئة في هذا البيع، بل ولا ربا مقابل له؛ ليكون باطلا ولا ضرر فيه على المشتري ولا ظلم ولا يدخل فيه أيضا من يعطي آخر مالا يستغله ويجعل له من كسبه حظا معيناً لأن مخالفة قواعد الفقهاء في جعل الحظ معيناً، قل الربح أو أكثر، لا يدخل ذلك في الربا الجلي المركب المخرب للبيوت لأن هذه المعاملة نافعة للعامل ولصاحب المال معا وذلك الربا ضار بواحد بلا ذنب غير الإضرار، ونافع لآخر بلا عمل سوى القسوة والطمع، فلا يمكن أن يكون حكمهما في عدل الله واحدا بل لا يقول عادل ولا عاقل من البشر: إن النافع يقاس على الضار وكون حكمهما واحدا⁽¹⁾.

إن محمد رشيد رضا قد حصر الربا المحرم فيما كان معروفا في الجاهلية، والذي يحصل بعد انقضاء الأجل فيضطر الدائن المدين لقبول التضعيف مقابلة النساء، وهو في هذا قد جرى ابن عباس وبعض الصحابة⁽²⁾، وبناء على ذلك أيد تقسيم ابن القيم السالف الذكر وانتقد الفقهاء في تقسيمهم الربا إلى ربا معقول المعنى وهو ربا النسيئة البين ضرره وآخر تعبدى لا يعرف سبب تعريمه لأنه ليس فيه ضرر. كما انتقد أيضا ابن حجر في تكميله الوعيد الوارد في القرآن على جميع أنواع الربا⁽³⁾، وبناء على كل ذلك يقرر محمد رشيد رضا أن الفرق بين ربا النسيئة ورتبا الفضل كالفرق بين الزنا والنظر إلى الأجنبية شهوة أو لمس يدها كذلك أو الخلوة بها ولو مع عدم الشهوة لأن هذه الأشياء ليست محرمة لذاتها بل لسد الذريعة، ولو كانت هذه الأمور زنا للزم فيها الحد⁽⁴⁾.

ليخلص في الأخير إلى رأي ابن القيم الذي قرر فيه: بأن المحرم لذاته لا يباح إلا لضرورة، كأكل الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر، والمحرم لسد الذريعة قد يباح للحاجة كما أباح ذوات الأسباب من الصلاة بعد الفجر والعصر، وكما أباح النظر — أي إلى المرأة الأجنبية — للخاطب والشاهد والطبيب والعامل من جملة النظر المحرم...⁽⁵⁾.

ولم يخف أهمية هذه المسألة، ولا الدافع الملح الذي دفعه إلى التعرض لرتبا الفضل بهذا التوسع والتفصيل على الخصوص، وهو أن مسألة الربا قد طرحت في البلاد المصرية بشكل واسع وملح،

¹ — تفسير المنار: ج3/115-116.

² — المصدر نفسه: ج4/124.

³ — المصدر نفسه: ج4/125-127.

⁴ — المصدر نفسه: ج4/126.

⁵ — المصدر نفسه: ج4/127.

خاصة والبنوك كانت في بداية إنشائها حتى أن الكثيرين في ذلك الزمن اقترحوا انشاء بنك إسلامي، وألقيت في هذا الشأن خطب كثيرة في نادي دار العلوم بالقاهرة، خالف فيها بعضها البعض الآخر، وكان لشخص محمد رشيد رضا أيضا محاضرة من بينها، أودع فيها كل ما لديه في هذه المسألة⁽¹⁾.

وقد تناول مسألة الربا من وجهين:

الوجه الأول: من الجهة النظرية المعقولة: وذلك بيان جلب المصالح والخير للعباد في الشريعة الإسلامية وجمعها بين الفضيلة والمدنية، وهذا الجانب يرد فيه على من يعتبر تحريم الربا اليوم ضار بمصالح البشر وعائق في وجه تمدنهم.

الوجه الثاني: النظر في هذه المسألة من الجهة العلمية، وهو جواب على سؤال يفرضه واقع المسلمين المتخلف الفقير الضعيف (المستعمر)، مقابل العالم المادي المتطور المستكبر، هذا الواقع الدوني يستلزم التعامل بالربا من أجل المحافظة على الوجود وحفظ الثروة وتنميتها.

وبعد تقرير أن الإسلام يوافق مصالح الآخذين به في كل زمان ومكان، يجيب على سؤال الواقع بتقسيمه إلى قسمين يواجه بكل فرع منه فريقا معينا:

الجواب الأول موجه إلى فريق المقلدين: بين لهم فيه أن الخروج من ضرورة الربا التي يفرضها الواقع ممكن في ظل المذاهب الشرعية كاللجوء إلى الحيلة التي أجازها الإمام الشافعي وأبو حنيفة، ويضرب مثلا بمصارف (بنوك) الزراعة التي أنشئت في المملكة العثمانية، وهي تقرض بالربا المعتدل مع إجراء حيلة المبايعة التي يسمونها المبايعة الشرعية⁽²⁾.

والجواب الثاني موجه إلى أهل البصيرة الذين يتبعون الحجة والبرهان، ويتحرون مقاصد الشرع: وهؤلاء يبين لهم أن شريعة الإسلام كلها مبنية على قاعدة اليسر ورفع الحرج ليقرر بعدها أن المحرمات في الإسلام قسمان:

الأول: ما هو محرم لذاته لما فيه من الضرر وهو لا يباح إلا للضرورة فقط. ومنه ربا النسيئة. مع اعترافه بخفاء الضرورة المبيحة لأكل هذا النوع من الربا، حيث أنها ليست ظاهرة كما هي في أكل الميتة وشرب الخمر مثلا.

الثاني: ما هو محرم لغيره كربا الفضل، وهو يباح للضرورة بل وللحاجة. وهذا النوع ممن الربا المحرم لتلا يكون ذريعة وسببا لربا النسيئة، قد يتعلق بالأفراد، كما قد يتعلق بالأمة وحاجتها

¹ — تفسير المنار: ج4/128.

² — المصدر نفسه: ج4/129.

إلى قروض الربا.

— فأما الأفراد فكل امرئ يقدر ضرورته وحاجته بنفسه؛ إذ يعرف من نفسه هل هو مضطر أو محتاج إلى أكل الربا وإيكاله.

— وإنما يقع الإشكال في تحديد ضرورة الأمة أو حاجتها لهذا النوع من الربا، ولتقدير هذه الضرورة المبيحة للربا (ربا الفضل) يقترح محمد رشيد رضا أن يعرض هذا الأمر على أولي الأمر من الأمة أي أصحاب الرأي والشأن فيها من كبار العلماء والمدرسين والقضاة ورجال الشورى والمهندسين والأطباء وكبار المزارعين والتجار⁽¹⁾.

هذا ويقر محمد رشيد رضا في الأخير أن البحث في هذه المسألة بالنسبة للأمة أو الدولة شعريا لأن هذه الفتاوى لا تستطيع أن تمنع الربا ولا غيرها من الحرمات التي أباحها القانون المصري⁽²⁾.

ومن الواضح جدا ضغط الواقع على الفقهاء والعلماء في إنتاج فتوى تتوافق مع الشريعة الإسلامية وحاجة الأمة للتعامل مع الدول المتقدمة الأخرى، ولعل عجز بعض العلماء على تحقيق هذا التوافق هو الذي أفضى بهم إلى التوقف معتبرين البلاد التي يعيشون فيها ليست دار إسلام حتى تطبق فيها أحكام الشريعة⁽³⁾، وبذلك أغلقوا باب الخلاف في هذه المسألة.

لكن ظهور البنوك كنظام مصري جديد في البلاد ذات الشعوب المسلمة بغض النظر عن حكوماتها، قد أحوج الفقهاء والعلماء إلى طرق باب مسألة الربا بشكل موسع ومكثف، سواء بالنسبة للأفراد في تعاملهم معها، أو بالنسبة للأمة في تعاملها مع الدول الأخرى التي لا تتعامل إلا بالربا.

ولقد ذكرت من قبل أن مهمتي في هذا البحث ليست إصدار فتوى في هذه المسألة ولكن تتبع مؤثرات إنتاج فتوى محمد رشيد رضا، وقد اتضح لنا بشكل لا يدع مجالاً للشك، أن المسألة كانت من أهم القضايا التي عرضت على طاولة علماء الدين، وتناولها المفكرون باختلاف مشارهم وغاياتهم، سواء في الصحف أو الخطب والمحاضرات أو الدراسات والأبحاث، لكن ثمة سؤال يطرح نفسه هنا:

في مباحثنا المتقدمة المختلفة لسنا أن محمد رشيد رضا، كان في أغلب الأحيان يجاري أستاذه محمد عبده لكنه لا يلبث أن يخالفه بوضوح باتجاه النموذج السلفي، فإذا علمنا أن جمهور

¹ — تفسير المنار: ج4/129-130.

² — المصدر نفسه: ج4/130-131.

³ — المصدر نفسه: ج4/130-131.

السلف من الصحابة والتابعين والعلماء من بعدهم قالوا بتحريم ربا الفضل وجميع أنواع ربا النسيئة، وإذا كان موقف أستاذه موقفا راديكاليا دفاعيا لم يمارس فيه أسلوب التوفيق، فلماذا جاء موقف محمد رشيد رضا مخالفا لأستاذه ومخالفا لجمهور السلف أيضا؟

سبق وأن أشرت إلى ضغط الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي، وفي نظري إن هذا الجانب هو الباعث الرئيسي في انتاج هذه الفتوى التوفيقية التي كان من نتائجها أن ظهرت الكثير من المؤلفات والمقالات على صفحات المجلات والجرائد تستند في فتواها على هذه المقاربة بسين الشريعة والقوانين الوضعية الاقتصادية (الأوروبية).

لقد استطاع محمد رشيد رضا أن يجد مخرجا علميا ذكيا للمعاملات الربوية المشبوهة، بحصرها في ربا النسيئة فقط، وذلك من خلال إثارة صدمات ودلالات مختلفة، على المستوى المعرفي (épistémologie) باعتماد مفهوم الربا المعهود عند العرب في الجاهلية وزمن التريسل، والتدليل عليه بأل العهدية في لفظة (الربا) من الآيات القرآنية، وكذا البحث عن علة التحريم التي هي هنا الضرر، ثم على المستوى المنهجي (metodologie) بإثارة اللاتوازن في التعامل مع الأحاديث الواردة في المسألة، حيث اجتمع لدينا أحاديث صحيحة تحصر الربا المحرم في ما كان نسيئة فقط، تقابلها أحاديث تفيد حصول الربا في أنواع أخرى من التعاملات (ربا الفضل)، وهذا التصادم يستدعي جوابا مقنعا لرفعه، وإلا أدى تصادمها إلى طرح كل المرويات لأنها تثير شكاً في ثبوتها. وقد اعتمد محمد رشيد رضا في دفع هذا التناقض على رأي ابن القيم في تقسيم الربا إلى ربا جلي مقصود بالتحريم في ذاته وربا خفي حرم لأنه وسيلة إلى الربا الجلي، وهذا مخرج في غاية الذكاء، دعمه محمد رشيد رضا بالشواهد والأدلة كما رأينا.

غير أن رشيدا لم يقف عند هذا الحد فقط من التفكيك المعرفي والمنهجي لمفهوم الربا، بل عمد إلى ربا النسيئة الذي يفيد مطلق الزيادة سواء في أول العقد أو وسطه، وقام بنقد تاريخي لصوره فخلص إلى صورة واحدة فقط هي المقصودة بالتحريم لضررها؛ وهي التي تكون الزيادة فيها في وسط العقد أي بعد انقضاء الأجل ونظير أجل جديد، وهي الصورة المعهودة في الجاهلية وقبل التحريم.

هذا التخريج في غاية البراعة، قد نستغربه من محمد رشيد رضا السلفي، لكننا إذا علمنا ضغط الواقع بشئى مجالاته من جهة، ومن جهة ثانية تأثيره بمدرسة ابن تيمية وابن القيم الذي سبقه في دفع اللاتوازن الذي يثيره اختلاف الصحابة فيما بينهم في هذه المسألة، كل ذلك قد مهد في نظري بشكل أو بآخر لهذا التحليل الإيجابي.

الخاتمة (خلاصات وآفاق)

إن مسألة البحث عن آليات فهم النص القرآني والكشف عن المنهج الصحيح الذي يمكن عن طريقه الوصول إلى جوهر الدين وحقيقته، هي في الواقع إشكالية صعبة للغاية؛ حيث كانت قد ألفت ولا تزال تلقي بظلالها على واقع المعرفة الدينية، ولا أزعج أنني استوفيت حقها ولا أنني فككت عقدها من خلال هذه الدراسة، ولكن ربما أكون قد وضعت معالم وخطوطا مهمة تساعد بشكل أو بآخر على فهم النص، فإن لم تكن كذلك فهي على الأقل تثير بعض الصدمات المعرفية التي تؤهلها لأن تكون بادرة إيجابية لنقد الذات والخروج من دائرة التقديس والتفكير داخل الصندوق، وإن هذا الهدف هو من أهم ما كنت أرمي إليه بهذه الدراسة، لما ظهر وانتشر من مفارقات جسيمة بين الواقع وفهم النص، فإن كنت قد وفقت فذلك ما كنت أصبو إليه، وإلا فهذه الدراسة هي في أسوأ الأحوال تقدم مسائل كثيرة للبحث والنقاش، وتحدث نوعا من اللاتوازن الذي يساهم في النمو المعرفي.

كما اهتمت الدراسة بإظهار الجانب النسبوي في الفهم، ولا أعلم أحدا تناول هذا الموضوع بالبحث والبيان في علم التفسير — على الأقل بهذا الشكل الذي قدمته — وهو ما تفرّدت به دون كل الدراسات المتعلقة بفهم النص، ولا أدعي أيضا أن القلم قد جف في هذه المسألة وأني جمعت كل حبات عقدها بما تم تحليله وتقريره، ولكن ربما أكون قد نوهت لبعض الجوانب المهمة في عملية الفهم قد تصلح لأن تكون لبّاتٍ ينتفع بها في إعادة بناء ترتيب منهج التفسير.

وبالجملة فإن الدراسة قد أفرزت عددا من النقاط الهامة أذكر منها على سبيل المثال لا

الحصر:

— أن مفهوم النسخ وأسباب الزول والتخصيص... كلها متطلبات التسليم بتغيرات الواقع الذي يفرد بعض المواضيع المتغيرة والمتحددة أحكاما خاصة لدواعي تغيير الواقع وظروفه، وأن الواقع في تغييره المستمر لا زال في حاجة ماسة إلى إدراك جوهر تلك المفاهيم، حتى لا يُبْتَدَأ النص، ويمكن المطابقة بينه وبين الواقع المتغير.

— إن النص القرآني لا زال لديه ما يقوله للإنسان المعاصر ولمن يأتي بعده إلى نهاية صيرورة الحياة، وليس ذلك كما يتصور الكثير قاصرا على الإعجاز فقط.

— وضع النص تحت سلطة الفهم وحمایته أمر في غاية الشناعة، وهو الذي تخوف منه الصحابة في بادئ الأمر.

— النص القرآن يفتح للفهم المتجدد عبر منفيدين:

المنفذ الأول ذاتي: بما تشكله الألفاظ وكذلك النظم من معاني متعددة ومتنوعة.

المنفذ الثاني خارجي: بما يستجد في الواقع من أدوات ووسائل تعين على فهم جديد للنص.

— النماذج الإرشادية الموروثة في علم التفسير ليست هي النص ذاته ولا يُسمح لها أن

تكون كذلك بأي شكل من الأشكال، ثم إن الاعتماد عليها في فهم النص لا يتج إلا قديما، وفي ظل متطلبات الواقع ومستجداته ما يجعل من إعادة بناء أو ترتيب الجهاز التفسيري أمرا ضروريا؛ حيث يتعين فيه الاعتناء بمراجعة المناهج الخاصة بأسس الفهم وأدوات المعرفة.

— إن المناهج المختلفة التي تعاملت مع النص القرآني كمناهج المفسرين المتعددة والأصوليين

والفقهاء واللغويين والمتصوفة وعلماء الكلام... جاءت ثمرة لواقع معين ومعالجات مرهونة بزمانها، ولا تعدو أن تكون اجتهادا بشريا خطؤه وصوابه متقاربان، وجائزان، وقد حقق أبعادا طيبة في زمنه، لكن تعميم منهج ما على كل مجالات القرآن، أو سحبه على كل الأبعاد الزمانية والمكانية، خطأ جسيم يجب تداركه.

— بات واضحا جليا، أن النص ليس معزولا عن الواقع وأن التطابق بين النص ذو

الخصائص المتعالية المتجردة، والواقع ذو الخصائص الأرضية المتغيرة، ممكنا في ظل وجود الحقائق الثابتة والواقع، والمعاني المتغيرة في النص.

— كل شيء لامس الواقع صار نسيا ودخله التغير والاختلاف، وكل اختلاف دليل

النسبية، والنسبية دليل تأثير الواقع.

إذا طبقنا هذه القاعدة على النص والمفسر كان مايلي:

النص: — متعالي مطلق في أحد جانبيه باعتبار المصدر.

— وهو واقعي نسبي متغير باعتبار غايته وملامسته للأحداث الواقعية.

والمفسر: واقعي نسبي متغير. فكل ما يصدر عنه فهو نسبي أيضا.

— أن النص الذي له تعلق بالواقع يجب أن يتغير مع تغير الواقع وإلا تسبب ذلك في عدم

تطابق وانسجام النص مع الواقع.

— أن النسبية تلامس الفهم البشري كله من خلال عوامل الوهم الأربعة (عامل القبيلة

(الميول البشرية)، عامل المسرح (العادات والتقاليد)، عامل السوق (اللغة)، عامل الكهف (البيئة).

— إن التكوين المعرفي للمفسر يبدأ من أصوله السلالية الجيدة، ثم العوامل البيئية المعتدلة، ثم

التنشئة الاجتماعية السوية، ثم التعلم الصحيح.

— من جهة أخرى أمكن استخلاص ميزان معرفي لمعرفة النمو الذي يقدمه كل مفسر،

وذلك باللجوء إلى نظرية بياجي والاعتماد على قاعدة البحث عن التوازن التي يثيرها المفسر عند

كل مشكلة تعترضه في فهم الآيات القرآنية، وهذه الطريقة يمكن الحكم على التفاسير المختلفة

ومعرفة ما قدمته من نمو معرفي في التفسير، كما يمكن الحكم على المفسر إن كان نقالا جماعا أو

أنه يثور الآيات وينتقد ويرجح... الخ.

— في ظل تغيرات الواقع الكثيرة جدا والمتسارعة، والصدمات العنيفة التي شهدتها الفكر

الديني مع الواقع المتغير، استدعى الأمر ظهور منهج آخر يسمى بالمنهج الواقعي يجعل من الواقع

مصدرا هاما من مصادر الفهم، ودائرة ثالثة يلزم مراعاتها في التنظير للمعرفة والكشف عن المراد

من النص القرآني.

هذا المنهج يستمد شرعيته أساسا عن طريق تفاعل النص القرآني الدائم مع حركة الواقع

ومتطلباته، ويجعل من أسباب التزول والناسخ والمنسوخ نموذجا لهذا التفاعل البناء، من حيث أنها

علوم تركز على الظروف الواقعية والسياقات المحيطة بالنص.

ومما خلصت إليه الدراسة أيضا في محورها الثاني المتمثل في الجانب التطبيقي:

— أن الأفكار يحددها أولا النموذج الإرشادي الذي ينتمي إليه المفسر ثم البيئة التي تتولد فيها.

— من الأهمية بمكان معرفة العلوم التي تدرس الإنسان وتطور ثقافته، كما أن دراسة تطور الفكر الديني الإسلامي عبر مراحلها وعصوره المختلفة قد يكشف عن الكثير من الخفايا والأسرار المعرفية.

— دراسة التصورات والأفكار بعيدا عن بيئتها وظروفها التي نشأت فيها هو خطأ فادح يجب تفاديه، وكذلك الحكم على مفسر أو عالم ما وفق قواعد نموذج إرشادي لا ينتمي إليه، هو ظلم له وتجني عليه.

— محمد عبده ومحمد رشيد رضا شخصان مختلفان لنموذجين مختلفين، ومن غير العدل وضعهما في دائرة واحدة؛ فقد ثبت بالأدلة والنماذج أن محمد عبده كان منفتحاً على الواقع، مدركاً لمقاصد الشرع، متنكباً عن فهم الأولين، بخلاف محمد رشيد رضا فإنه كان متجاهلاً للواقع، ملتصقاً بظاهر النص، متبعاً للنموذج السلفي.

— يتعين علينا دائما الفصل بين الدين وفهم الدين، وإلا اختلط المقدس باللامقدس، والنسبي بالمطلق.

ومن المجالات التي برزت على سطح هذه الدراسة و تستحق بذل عناء البحث فيها:

1. إعادة البحث في حقيقة الرسم القرآني: هل هو توقيفي أم اجتهادي: وما هي النتائج التي تترتب عن ذلك؟ وما وجه ارتباطه بعلم القراءات واختلافها؟... الخ.
2. البحث في حقيقة تواتر القراءات عن النبي صلى الله عليه وسلم. وأسباب اختلافها.
3. إن تردد حركة التفسير بين الانحصار والانتساع في مناطق دون أخرى، يحتاج إلى دراسة وبحث مستفيض عن مؤلفات التفسير، وتحليل دقيق لانتشارها في مختلف المناطق، مع مراعاة الجوانب الأنتروبولوجية الثلاثة (تأثير المناطق وأهوائها، التأثير الاجتماعي، التأثير الثقافي)، ليحصل لنا بذلك العلم بطبيعة التفسير، وانتشاره،

ومراحله، والعوامل المتحكمة في إنتاجه، وهو جانب ذو أهمية بالغة في عملية التفسير يستحق أن يفرد بالبحث والدراسة.

وأخيرا لا يسعني إلا أن أذكر بأني بذلت وسعي للإحاطة بجوانب الموضوع المختلفة، وحاولت جاهدا الابتعاد عن الذاتية وإن كنت لا أنكر أنني وقعت فيها أحيانا متأثرا بالواقع الاجتماعي الذي يحيط بي.

وأيا كانت النتيجة فأنا لا أدعي امتلاك الحقيقة المطلقة، وإنما قصدت بهذا الجهد فتح باب النقد الذاتي من جهة ومن جهة ثانية التأكيد على نسبية العلم والمعرفة مهما كان مصدرها البشري. فالحمد لله الذي ذلل لي كل صعب وهون علي كل مشقة. حمدا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطانه، وصلى الله وسلم على نبيه.

تم بحمد الله

الفهارس

جامعة الأمير
عبدالمعز
للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات

الصفحة	الآية	رقمها	السورة
5	﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ﴾	1	الطلاق
5	﴿ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ ﴾	23	البقرة
6	﴿ الَّذِينَ يَطْهَرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِّسَائِهِمْ ﴾	2	المجادلة
9	﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنَظِّطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾	83	النساء
11	﴿ وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً ﴾	82	النمل
25	﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَنْتَهُ الْحِكْمَةَ وَقَصَلْنَا لِنِطَابٍ ﴾	20	ص
25	﴿ فَقَالَ أَكْفَلْتُمَهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴿٢٣﴾ ﴾	23	ص
32	﴿ وَإِذْ نَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتُخْفِي النَّاسُ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾	37	الاحزاب
33	﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٥﴾ أَلَنْ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ صَاعِقًا إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾	65-66	الأنفال:
35	﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى ﴿١﴾ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ﴿٢﴾ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّه بُرِّئَ ﴿٣﴾ أَوْ يُدْرِكُ فَنَنْفَعَهُ الذِّكْرَى ﴿٤﴾ أَلَمْ يَنْسَخْ ﴿٥﴾ فَأَنْتَ لَهُ صَدِّقٌ ﴿٦﴾ وَمَا عَلَيْكَ الْأَلْبُرُكُ ﴿٧﴾ وَأَلَمْ يَنْسَخْ ﴿٨﴾ وَهُوَ يَخْشَى ﴿٩﴾ فَأَنْتَ عِنْدَ اللَّهِ لَعِينٌ ﴾	10-1	عبس
36	﴿ وَلَوْ أَتَبَعَ الْحَقُّ أَعْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِبَيِّنَاتٍ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ ﴾	71	المؤمنون
36	﴿ فَلِذَلِكَ قَادِمٌ وَأَسْتَوْفِيهِمْ كَمَا أَمَرْتُ وَلَا تَتَّبِعْ أَعْوَاءَهُمْ وَقُلْ مَا آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ ﴾	15	الشورى

الرحمن	7	﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿٧﴾ ﴾ .	71
المرسلات	23	﴿ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَدِيرُونَ ﴿١٣﴾ ﴾ .	71
الاعلى	3	﴿ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴿٢﴾ ﴾ .	71
الإسراء	77	﴿ وَلَا تَحِدْ لِشَيْئِنَا حَوْلًا ﴿٦﴾ ﴾ .	71
الأحزاب	62	﴿ وَلَنْ نَحْدِلَ إِسْنَةً اللَّهُ تَبْدِيلًا ﴿١٣﴾ ﴾ .	71
فاطر	43	﴿ فَلَنْ نَحْدِلَ إِسْنَةً اللَّهُ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَحْدِلَ إِسْنَةً اللَّهُ تَحْوِيلًا ﴿١٣﴾ ﴾ .	71
الروم	30	﴿ لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ ﴿٦﴾ ﴾ .	71
الأنعام	73	﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَلَيْكَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَمِيدُ ﴿١٣﴾ ﴾ .	72
الأنعام	79 - 75	﴿ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَكُونًا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ ﴿ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ إِلَهِي بِيَدِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ ﴿ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَنْتَوِيحُ إِنِّي بِرَبِّي ﴿٧٨﴾ ﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾ .	72
النجم	28	﴿ وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴿١٨﴾ ﴾ .	72
سبا	49	﴿ قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبَدِّلُ الْبَاطِلَ وَمَا يُعِيدُ ﴿١٩﴾ ﴾ .	72
البقرة	185	﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾ ﴾ .	77
الفتح	7-6	﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْمَوْنَ وَحِينَ تُنقَضُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِيلُ الْغَلَامِكُمْ إِنْ بَدَّلْتُمْ تَكُونُوا بِلَيْبِهِ إِلَّا يَتَّبِقُ الْأَقْسَامُ رَبُّكُمْ لَرَمَوْهُمُ رَجِيمًا ﴿٧﴾ ﴾ .	78
البقرة	187	﴿ فَالَّذِينَ بَشِرُوا بِمَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ فَلَمَّا وَاسْتَرْتُمُوهُمُ وَأَنْتُمْ لَكُمْ الْغِيظُ الْأَيْمُنُ مِنَ الْغِيظِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ مَا أَمْسَى الَّذِينَ الْبَشِيرُ إِلَى الْبَيْتِ ﴿١٨٧﴾ ﴾ .	79

النمل	16	﴿ وَرَبِّتْ سُلَيْمَنَ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عِلْمَنَا مَبْطُوحٌ الْطَّيْرِ وَأَوْعَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴿١٦﴾ ﴾	97
النمل	18	﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُم لَّا يَحْطَبَنَّكُمْ سُلَيْمَنُ وَجُنُودُهُمْ وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾ ﴾	97
التوبة	6	﴿ وَإِن أَمَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾ ﴾	98
الماندة	67	﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ﴾	106
يونس	81	﴿ فَلَمَّا أَفْتُوا قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَابِقُ الْعِلْمِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾	115
طه	63	﴿ إِنَّ هَٰذِهِ لَسِحْرَانِ ﴾	116
يونس	81	﴿ فَلَمَّا أَفْتُوا قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُمْ بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَابِقُ الْعِلْمِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ ﴾	116
النساء	82	﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾	120
البقرة	228	﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَئَصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾	122
القلم	20	﴿ فَاصْبِرْ كَاصْبِرِمْ ﴾	122
الماندة	33	﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ جَزَاؤُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾	123
البقرة	282	﴿ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾	123
البقرة	233	﴿ لَا نَضَارَ وَوَالِدَةٌ يُؤَلِّدُهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ يُولَدُوهَا ﴾	123
النساء	127	﴿ وَمَا يُثْقَلُ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَسْمَىٰ النِّسَاءِ الَّتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَرَغِبْنَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ ﴾	124
فاطر	10	﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ مَرْفُوعًا ﴾	124
النساء	23	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعُمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعْتَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعْتَكُمْ مِنْ رِضَاعِكُمْ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ	124

		﴿سَابِقُكُمْ الَّذِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾	
البقرة	177	﴿وَمَا آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ﴾	125
البقرة	275	﴿فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ﴾	125
البقرة	197	﴿الْحَجَّ أَشْهُرٌ مَمْلُومَةٌ﴾	126
البقرة	197	﴿وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ﴾	126
آل عمران	97	﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾	126
الرحمن	7	﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾	127
الإسراء	72	﴿وَمَنْ كَانَتْ فِي هَدْيِهِ آعْمَنَ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ آعْمَنَ وَأَضَلَّ سَبِيلًا ﴿٧٢﴾﴾	127
البقرة	251	﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمُ بَعْضًا لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمَالِكِينَ ﴿٢٥١﴾﴾	127
سبا	33	﴿بَلْ مَكْرٌ أَيْلٍ وَالنَّهَارِ﴾	128
البقرة	233	﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾	128
مريم	38	﴿أَسْمِعْ يَوْمَ يُنصَرُ﴾	128
هود	87	﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْعَلِيمُ الرَّشِيدُ ﴿٨٧﴾﴾	128
البقرة	115	﴿وَهُوَ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾	128
البقرة	184	﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾	129
البقرة	60	﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَا عَشَرَ﴾	129
آل عمران	160	﴿فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾	129
الانفطار	6	﴿يَأْتِيهَا الْإِنْسُنُ مَا عَزَّكَ رَبُّكَ الْكُورِيُّ ﴿٦﴾﴾	129
عبس	17	﴿قُلِ الْإِنْسُنُ مَا كَفَرُوا ﴿١٧﴾﴾	129
إبراهيم	34	﴿وَأَتَيْنَكُم بَيْنَ كَيْلٍ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَطَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾﴾	129
الإسراء	11	﴿وَيَدْعُ الْإِنْسُنُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْقُرْبَىٰ وَكَانَ الْإِنْسُنُ عَجُولًا ﴿١١﴾﴾	129
الإسراء	67	﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُ النَّجْمَ فِي الْبَحْرِ صَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا آيَاتَهُ فَلَمَّا نَجَّسْنَا إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسُنُ كَفُورًا ﴿٦٧﴾﴾	129
الحجر	26	﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَلٍ مُسْتَوْسِقٍ ﴿٢٦﴾﴾	129

الإسراء	83	﴿ وَإِذَا أَسْمَأُ عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَتُوسَّأُ ﴾ (٨٣) .	129
الإسراء	100	﴿ قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَثُورًا ﴾ (١٠٠) .	129
الكهف	54	﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَقْوًى جَدَلًا ﴾ (٥٤) .	129
مريم	66	﴿ وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ لَوْلَا مَا مِئْتُ لَسَوْفَ أَخْرُجُ حَيًّا ﴾ (٦٦) .	130
الأنبياء	37	﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَجٍ فَأَوْرَثَهُم مَّا يَتَّبِعُونَ فَلَا تَسْمَعُ لِحُكْمِهِ ﴾ (٣٧) .	130
المؤمنون	12	﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴾ (١٢) .	130
الزمر	8	﴿ وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا حَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نِسِيَ مَا كَانَ يُدْعُوا إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ﴾ (٨) .	130
الزمر	49	﴿ فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا نُوهُ إِذَا حَوَّلَتْهُ نِعْمَةً مِنَ اللَّهِ قَالَ إِنَّمَا أَوتَيْتُهُ، عَلَىٰ عِلْمٍ بَلَّغْتُهُمْ نِعْمَةً وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (٤٩) .	130
عبس	17	﴿ قُلِ الْإِنْسَانُ مَا كَفَرُ ﴾ (١٧) .	130
العصر	2	﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خَسِرٌ ﴾ (٢) .	130
البقرة	21	﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (٢١) .	130
البقرة	161	﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ (١٦١) .	130
هود	119	﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لِأَمْلَآنَ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ (١١٩) .	130
آل عمران	97	﴿ وَلَقَدْ عَلَّمَ النَّاسَ جِجَّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ (٩٧) .	130
البقرة	256	﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ (٢٥٦) .	130
التوبة	73	﴿ جَهْدِ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ ﴾ (٧٣) .	130
البقرة	31	﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ (٣١) .	130
النساء	113	﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ (١١٣) .	131
البقرة	275	﴿ وَأَمَلَّ اللَّهُ النَّسْعَ وَحَرَّمَ الزُّبْرًا ﴾ (٢٧٥) .	133
الحشر	8	﴿ لِلْفَقْرَةِ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ ﴾ (٨) .	133

		﴿ اَرْضُونَا وَيَسُرُّونَ اللَّهُ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴾ (٨)	
البقرة	187	﴿ أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةٌ الْيَسِيرِ الرَّقْتُ إِلَى يَسَابِكِكُمْ مِنْ يَبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ يَبَاسٌ لَهُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَاوُنَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَشِّرُوهُمْ وَأَتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضَ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾	133
الإسراء	23	﴿ فَلَا تَقُلْ لِمَا آفَى وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾	135
النساء	10	﴿ إِذْ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتَمَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَيَسِيضُونَ سُمُومًا ﴾ (١٠)	135
النساء	23	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ... ﴾	136
المائدة	3	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالذَّمُّ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ ... ﴾	136
الأعراف	85	﴿ وَإِنَّ مَدِينَتَ آبَائِهِمْ مُعِيبَاتٌ ﴾	137
الأعراف	58	﴿ وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصِرَفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴾ (٥٨)	144
لقمان	20	﴿ الذُّرِّيَّةَ أَنْ اللَّهُ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَهِيرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (٢٠)	145-144
فاطر	28	﴿ وَمِنَ النَّاسِ وَالذَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْمُتْلِمُونَ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾ (٢٨)	145
الروم	22	﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخَلْقَ السِّنِّبِ وَالزَّيْفِ وَإِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ ﴾ (٢٢)	145
البقرة	33-31	﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَكِ فَقَالَ أَسْمِعُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ (٣٢) قَالَ يَتَّكُمُ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَنْعَمُ عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا مُكذِّبِينَ ﴾	157
الإسراء	36	﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَ سَفُولًا ﴾ (٣٦)	171-159
آل عمران	7	﴿ هُوَ الرَّبُّ أَرْسَلَ عَلَيْهِ الرِّكَابَ مِنْهُ آيَاتٌ تُخَيِّبُ مَنِ أُمَّ الرِّكَابِ وَأَمْرٌ مُنْشِئُونَ ﴾	173

الثورى	11	﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾	173
الفجر	22	﴿ رَجَاءَ رَبِّكَ ﴾	174
آل عمران	7	﴿ هُوَ الَّذِي أَرْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ تُحْكِمُكَ هُنَّ أُمَّ الْكِتَابِ وَأُخْرٍ مُتَشَابِهَاتٍ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْجٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ ﴾	176
فاطر	10	﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ﴾	177
طه	46	﴿ إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى ﴿٤٦﴾ ﴾	177
الرحمن	27	﴿ وَتَتَعَلَّقُ رِجْلُكَ ذُو الْمَلَلِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ ﴾	177
البقرة	115	﴿ فَأَيَّمْنَا تَوَلَّوْا فَمَنْ وَجْهَ اللَّهِ ﴾	177
الأعراف	58	﴿ وَالْبَلَدِ الطَّيِّبِ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا تَكْدًا كَذَلِكَ نَصْرَفُ الْأَيْتِ الْقَوْمِ بِشُكْرِهِمْ ﴿٥٨﴾ ﴾	192
الزلزلة	7	﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴿٧﴾ ﴾	208
البقرة	272	﴿ وَمَا تُدْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنفُسِكُمْ ﴾	208
النور	35	﴿ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾	214
البقرة	256	﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ بَيَّنَّ الرُّشْدَ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾ ﴾	212
البروج	4	﴿ قِيلَ اصْحَبِ الْأَعْدُدِ ﴿٤﴾ ﴾	280
البقرة	243	﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ ﴾	280
آل عمران	130	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمُ الَّتِي بَيْنَ يَدَيْكُمْ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ مِنْهَا وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ الَّتِي اتَّبَعُوا لَعَلَّكُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٣٠﴾ ﴾	286
البقرة	129	﴿ رَبَّنَا وَأَعِثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَزَكِّهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٩﴾ ﴾	287
الفتحة	5	﴿ يَاكَ تَبْتُ وَيَاكَ تَسَعَيْتُ ﴿٥﴾ ﴾	287
الأعراف	179	﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَمْ تَلَمَّ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ جَا ﴾	288
هود	91	﴿ مَا نَقَعَهُ كَثِيرًا مِمَّا نَقُولُ ﴾	288

طه	27	﴿ وَأَحْلَلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي ﴿٢٧﴾ ﴾	289
الأعراف	179	﴿ وَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ﴾	289
التوبة	27-25	﴿ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ... ثُمَّ يُتُوبُ اللَّهُ مِن بَعْدِ ذَلِكَ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾	297
التوبة	100	﴿ وَالسَّيْفُوتِ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٠٠﴾ ﴾	302
البقرة	219	﴿ ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْتَفِعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا ﴾ ﴾	305
الأعراف	33	﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ ﴾	306
النساء	43	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴾	306
الأنفال	60	﴿ وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْعَيْلِ ﴾	313
غافر	85	﴿ سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ ﴾	318
البقرة	243	﴿ ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حُدَّرتِ التَّوْبَتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ﴾ ﴾	331
آل عمران	49	﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ نوحٍ إِذْ رَاىٰ أَن قَدْ جِئْتَكُمْ بِبَاطِلٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنَّىٰ أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُورِثُ الْأَكْثَمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُنَىٰ الْمَوْتِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ كَمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تُدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُمْ مِّن مِّنِّي ﴾ ﴿٤٩﴾ ﴾	335
البقرة	260	﴿ ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَمْ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْمَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ أَدْعُهُنَّ بِأَيْمِنِكَ سَعِيًّا وَأَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾ ﴾	336
العنكبوت	51-50	﴿ ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٥١﴾ أُولَئِكَ يَكْفُرُونَ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّكَ فِي ذَلِكَ لَرَحِيمٌ وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾	339
البقرة	34	﴿ ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾	343

فهرس المصطلحات:

1. إبستيمولوجيا *Épistémologie* معلومية: تدل هذه الكلمة على فلسفة العلوم، وتستعمل كثيرا (خلافا لاشتقاقها) للدل على ما نسميه " نظرية المعرفة " أو " علم المعرفة ". موسوعة لالاند: ج 1/365-357.
صفحة: 118-161-170.
2. إثنولوجيا: *Ethnologie* عراقية، (علم الأنام) دراسة تفسيرية للظواهر التي وصفتها الناسية. (و الناسية) هي الإثنوجرافيا *Ethnographie*: وهي وصف مختلف الأنام، الأقوام والشعوب، ونمط حياتهم وؤسسايم. موسوعة لالاند: ج 1/372.
صفحة: 188-206-207-214-225-233.
3. إشارة النص: هو ما ثبت بنظم النص من غير زيادة، وهو غير ظاهر من كل وجه ولا سبق الكلام لأجله.
صفحة: 24-124-132-133-184.
4. اقتضاء النص: يراد بدلالة اقتضاء النص دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام وصحته واستقامته على ذلك المسكوت، أي على تقديره في الكلام.
صفحة: 132-133-136-137-184.
5. أنثروبولوجيا: هي: العلم الذي يدرس الإنسان، ويدرس أوجه الشبه وأوجه الاختلاف بينه وبين الكائنات الحية الأخرى من جهة، وأوجه الشبه والاختلاف بين الإنسان وأخيه الإنسان من جهة أخرى. وفي الوقت ذاته، يدرس السلوك الإنساني ضمن الإطار الثقافي والاجتماعي بوجه عام. فهي إذا: "علم دراسة الإنسان طبيعيا واجتماعيا وحضاريا " قصة الأنثروبولوجيا: حسين فهميم، ص 17.
صفحة: 94-140-141-142-143-144-156-158-168-188-189-206

6. الأوجاقات: هم قوات عسكرية هدفها حفظ الأمن والاستقرار الداخلي والتصدي لأي محاولة لغزو مصر وثغورها. وقد حدد قانون الإصلاح الإداري في مصر والمعروف باسم قانون نامة مصر سنة 1525م عدد هذه الأوجاقات العسكرية بستة أوجاقات. رشيد في العصر العثماني — دراسة تاريخية وثائقية — : نيفين مصطفى حسن، ص174. صفحة: 195.

7. البراداييم Paradigme: أو البرادايغم (النموذج الإرشادي)، وهو كلمة يونانية الأصل ومعناها: النموذج والمثال والجذر، وإستيمولوجيا — هو فكر نظري مسيطر تأسس في حقبة زمنية ما، من تجمع علمي مسلم به، حيث يشكل أساس التفسيرات المرئية، وأنواع النتائج التي يمكن أن تكتشف في علم مسلم به. ينظر ص178 من هذه الدراسة. صفحة: 94 - 137 - 170 - 171 - 172 - 173 - 174 - 175 - 177 - 178 - 245 - 253 - 255 - 298 - 299 - 322 - 345.

8. دلالة النص: هي دلالة اللفظ على أن حكم المنطوق، أي المذكور في النص، ثابت لمسكوت عنه لاشتراكهما في علة الحكم التي تفهم بمجرد فهم اللغة، من غير اجتهاد أو نظر إلى قرائن أخرى، بمعنى ثبوت حكم المنطوق للمسكوت بواسطة المعنى اللازم المفهوم منه لغة لا اجتهادا. صفحة: 132 - 133 - 139 - 276.

9. ديباليكتيكية Dialectique: هي في معناها العام جدل أو جدلية. لالاند: ج2/272. صفحة: 105.

10. راديكالي: وهي تعريب للكلمة الإنجليزية "Radicalism" وأصلها كلمة "Radical" و تقابلها باللغة العربية حسب المعنى الحرفي للكلمة "أصل" أو "جذر"، ويقصد بها عموما كل ما يختص بالجذر كائنا ما كان معنى هذه الكلمة، ينظر: موسوعة لالاند الفلسفية: ج3/1158. صفحة: 375-380.

11. سوفسطائية: وأخذ هذا النعت يطلق في تطوره الدلالي على جماعة من المحامين كانوا يعتقدون بعدم وجود حق وباطل في الواقع، وعدم وجود صدق وكذب يتطابق مع وجهة نظر الإنسان حيناً ويخالفها حيناً آخر، بل صار الحق ما يراه الإنسان حقاً والباطل ما يحسبه الإنسان باطلاً، وأخذ هذا الاعتقاد يتحول تدريجياً إلى عقيدة كونية، فقالوا أن الحقيقة عامة رهن شعور وإدراك الإنسان، وما يدركه كل فرد من شؤون الكون فهو الحق الصحيح، وإذا اختلفت وجهة نظرين فكلناهما صحيحتان. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: الطباطبائي، ج 1/90.

صفحة: 60-66-68-92-118-120.

12. سيكولوجيا psychologie: دراسة الظواهر النفسية والقوانين التي تحكمها. معجم الفلسفة: ص 126.

صفحة: 161.

13. سيميائية أو السيمانتيقا La Sémantique: أحد فروع علم اللغة ويبحث في دلالة الألفاظ وتطور هذه الدلالة، وضع أسس هذا العلم بريال (Bréal) في أواخر القرن الماضي. والسيمانتيقي Sémantique هو ما يتعلق بدلالة الألفاظ وتطورها. المعجم الفلسفي: ص 99 - 100.

صفحة: 26-114-117.

14. عبارة النص: هي دلالة اللفظ على المعنى المتبادر منه، وهو الذي سبق الكلام له أصالة أو تبعاً.

صفحة: 24-132-133-136.

15. علم النفس الفسيولوجي: وهو علم يهتم بتأثير الأسس العضوية أو البيولوجية على السلوك، ويقع اهتمامه أساساً بثلاث وظائف: أعضاء الاستقبال الحسي، الجهاز العصبي، الغدد الصم. محاضرات في علم النفس الفسيولوجي: أحمد عبد الخالق، ص 3.

صفحة: 140-158-160.

16. فينومولوجيا أو فينومينولوجيا Phénoménologie (الظهورية): دراسة وصفية لمجموعة ظواهر،

كما تتجلى في الزمان أو المكان، بالتعارض إما مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر؛ — وإما

مع الحقائق المتعالية التي يمكنها أن تكون من تجلياتها — وإما مع النقد المعياري لمشروعيتها. وتقال
بنحو خاص في عصرنا على منهج إ. هوسيرل ونسقه.

صفحة: 103.

17. كوجيتو: باختصار المفكر Le cogito. حجة تستمد من وجود الفكر الراهن حقيقة
النفس كجوهر فردي "أنا شيء يفكر". موسوعة لالاند: ج2/177.

صفحة: 62 - 116.

18. هيرمنيوطيقا Herméneutique: تفسير نصوص فلسفية أو دينية، وبنحو خاص الكتاب
(شرح مقدس)، تقال هذه الكلمة خصوصا على ما هو رمزي. موسوعة لالاند الفلسفية:

م2/555.

صفحة: 105 - 181.

فهرس الأعلام:

1. أرنست رينان:.....365.
2. ابن العنابي محمد بن محمود بن محمد بن الحسين:.....363.
3. أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي:.....05.
4. أبو سعيد فرج بن قاسم بن أحمد بن لب الثغليي الغرناطي:.....113.
5. أبو الهدى الرفاعي محمد بن حسن وادي بن علي بن خزام الصيادي الحسيني:.....248.
6. الألوسي الكبير محمود بن عبد الله الحسيني:.....313.
7. الأنباي محمد بن مجمد بن حسين:.....203.
8. جاك جومبيه:.....262.
9. جون بياجي:.....161.
10. حسين بن محمد بن مصطفى الجسر:.....236.
11. خير الدين التونسي:.....364.
12. رفاعة رافع بن بدوي بن علي الطهطاوي:.....364.
13. شرف الزمان طاهر المروزي:.....148.
14. عبد الحميد الثاني الخليفة العثماني:.....196.
15. عبد الرحمن بن حسن الجبرتي:.....201.
16. عبد القادر بن مصطفى المغربي الطرابلسي:.....243.
17. فرح بن أنطون بن الياس أنطون:.....366.
18. القارقجي محمد بن خليل بن إبراهيم، أبو المحاسن:.....237.
19. محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي:.....254.
20. نشابة محمود بن محمد بن عبد الدائم:.....237.

فهرس المصادر والمراجع:

1 - كتب التفسير والدراسات والعلوم القرآنية:

1. اتجاهات التفسير في مصر في العصر الحديث: عفت محمد الشرقاوي، الناشر: دار الكتب المصرية، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1972م).
2. الإتقان في علوم القرآن: السيوطي حلال الدين، الناشر: دار الفكر، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1423هـ/2003م).
3. أصول التفسير: خالد عبد الرحمن العك، الناشر: دار الفانس، لبنان — بيروت — ط. الثامنة (1406هـ/1986م).
4. الانتصار للقرآن: الباعلاني أبو بكر بن الطيب، الناشر: بالاشتراك بين دار الفتح للنشر والتوزيع، عمان — الأردن — ودلر ابن حزم: بيروت — لبنان — ط. الأولى (1422هـ/2001م)، ت: محمد عصام القضاة.
5. الإنصاف في التنبه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم: البظليوسي ابن السيد، الناشر: دار الفكر، دمشق (سوريا) ط. الثالثة (1407هـ/1987م)، ت: محمد رضوان الداية.
6. البحر المحيظ: أبو حيان محمد بن يوسف، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان — بيروت — ط. الثانية (1422هـ/2001م)، ت: عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض.
7. البرهان في علوم القرآن: الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله بن هاد، الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه — القاهرة — ط. الأولى (1376هـ - 1957م)، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم.
8. البعد الزماني والمكاني وأثرهما في التعامل مع النص الشرعي: بوهراوة سعيد بن محمد، الناشر: دار الفانس، الأردن — عمان — ط. الأولى (1420هـ/1999م).
9. التحرير والتنوير: ابن عاشور محمد الطاهر، الناشر: دار سحنون للنشر والتوزيع (تونس)، ط. الأولى: 1997م.
10. تفسير أسماء الله الحسنى: الزجاج أبو إسحاق إبراهيم بن محمد، الناشر: دار الثقافة العربية، سوريا - دمشق - بلون: ط. (1974م) ت: أحمد يوسف النقا.
11. تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، السعودية، ط. الثانية (1420هـ/1999م)، ت: سامي بن محمد سلامة.
12. التفسير والتأويل في القرآن: الخالدي صلاح عبد الفتاح، الناشر: مطابع دار الفانس للنشر والتوزيع، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1416هـ/1996م)،.

13. ترجم كتاب القرآن الكريم بحروف غير عربية: صالح علي العود، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية - ط. الأولى (1416هـ).
14. التفسير ورجاله: محمد الفاضل بن عاشور، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية - مصر - ط. الثانية (1417هـ/1997م).
15. التفسير والمفسرون: الذهبي محمد حسين، الناشر: آوند دانق للطباعة والنشر إيران - طهران - ط. الأولى (1425هـ/2005م)،
16. تيسير التفسير الرحمن في تفسير كلام المان: المعدي عبد الرحمن بن ناصر، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت - ط. الأولى (1420هـ - 2000م)، ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحق.
17. جامع البيان عن تأويل آي القرآن: الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان - بيروت - ط. الأولى (1420هـ/2000م).
18. الجامع لأحكام القرآن: القرظي شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد، الناشر: دار عالم الكتب السعودية - الرياض - ط. الأولى (1423هـ/2003م)، ت: هتمام حمير البخاري.
19. جدلية الخطاب والواقع: يحي محمد، الناشر: دار الانتشار العربي، لبنان - بيروت - ط. الأولى (2002م)
20. جمع القرآن في مراحل التاريخ من العصر النبوي إلى العصر الحديث: محمد شرعي أبو زيد، بحث تكميلي للحصول على. درجة الماجستير في التفسير وعلوم القرآن، كلية الشريعة (جامعة الكويت) - 1419هـ.
21. الخجة في القراءات السبع: ابن خالويه أبو عبد الله الحسين بن أحمد، الناشر: دار الشروق - بيروت - ص. الرابعة (1401هـ) ت: عبد العال سالم مكرم.
22. الدر المنثور في التفسير بالمأثور: السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال، الناشر: دار الفكر، لبنان - بيروت - ط. بدون: ط. (1993م).
23. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: الألوسي محمود أبو الفضل، الناشر: دار الفكر، لبنان - بيروت - ط. الأولى (1403هـ/1983م)
24. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: الشوكاني محمد بن علي، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت - ط. (1415هـ/1994م).
25. القرآن والتفسير العصري: بنت الشاطي عائشة عبد الرحمن، مكتبة المعارف، مصر - القاهرة - ط. دون: ط. 1970م.
26. كتاب المصاحف: السجستاني أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث الختلي المعروف بابن أبي داود، الناشر: دار البشائر الإسلامية، لبنان - بيروت - ط. الثانية (1423هـ/2002م)، دراسة وتحقيق ونقد: محب الدين عبد السبحان واعظ.

27. الكشف عن حقائق التنزيل وعبون الأفاويل في وجود القأويل: الريحشي أبي القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، لبنان — بيروت — ط. الأولى (2005م)، ت: عبد الرزاق المهدي.
28. كيف تتعامل مع القرآن: الغزالي محمد، الناشر: هضمة مصر — القاهرة — ط. السابعة (2005م).
29. كيف يجب علينا أن نقرأ القرآن: الألباني ناصر الدين، الناشر: المكتبة الإسلامية، الأردن — عمان — دون: ط.ت.
30. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: ابن عطية أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي، دار النشر: دار الكتب العلمية، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1413هـ/1993م).
31. المحكم في نطق المصاحف: أبو عمرو الداني عثمان بن سعيد، الناشر: دار الفكر، سوريا — دمشق — ط. الثانية (1407هـ) ت: عزة حسن.
32. مدخل إلى القرآن الكريم: محمد عبد الله دراز، الناشر: دار القلم — الكويت س، ط. الأولى (1400هـ/1983م).
33. مذاهب التفسير الإسلامي: إحتس جولدتسيهر، الناشر: مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، بدون: ط. (1955م)، ترجمة: عبد الخليم النجار.
34. معترك الاقران في إعجاز القرآن السيوطي جلال الدين، ط. دار الفكر العربي، مصر — القاهرة — ت: علي محمد النجاوي، دون: ط. (1969م).
35. مفاتيح الغيب: الرازي أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين، الناشر: دار الفكر، لبنان — بيروت — 1414هـ/1993م.
36. مفاتيح الغيب وعلم ما في الأرحام: عبد احواد محمد الصاوي، بحث مقدم خبنة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة (منظمة علمية ذات شخصية اعتبارية تابعة لرابطة العالم الإسلامي، أنشئت عام 1404هـ)، مجلة الإعجاز العلمي: العدد 28، رمضان 1428هـ.
37. مفردات: ألفاظ القرآن الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد بن المفضل، الناشر: دار المعرفة، لبنان — بيروت — ت: محمد سيد كيلاني، د: ط. ت.
38. مناهل العرفان في علوم القرآن: الرقاني محمد عبد العظيم، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر — القاهرة — ط. الثالثة، دون: ت.
39. منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، الناشر: مؤسسة الرسالة، السعودية — الرياض — ط. الثانية (1403هـ — 1983م).
40. النص القرآني من الجملة إلى العالم: وليد منير، الناشر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مصر — القاهرة — ط. الثانية (1423هـ/2003م).
41. واقعة المنهج القرآني: توفيق محمد السبع، الناشر: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1393هـ/1973م).

2 - كتب الحديث وعلومه

1. إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري: القسطلاني أحمد بن محمد الخطيب شهاب الدين، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط. السابعة: (سنة 1323هـ).
2. الإصابة في تمييز الصحابة: ابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي الشافعي، الناشر: دار الجيل، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1412هـ)، ت: علي محمد الجاوي.
3. أصول السنة: أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، الناشر: دار المنار السعودية — الخرج — ط. الأولى (1411هـ).
4. التقريرات السنوية شرح المنظومة البيقونية في مصطلح الحديث: حسن محمد المشاط، الناشر: دار الكتاب العربي — بيروت — ط. الرابعة (1417هـ - 1996م) ت: فواز أحمد زمرلي.
5. تهذيب التهذيب: العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1404 هـ - 1984م).
6. الجامع الصحيح: (المختصر — البخاري): البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة — بيروت — ط. الثالثة (1407هـ / 1987م). ت: مصطفى ديب البغا.
7. الجامع الصحيح (الترمذي): الترمذي ابو عيسى محمد بن عيسى السلمي، الناشر: دار احياء التراث العربي، لبنان — بيروت — دون: ط. ت. ت: احمد محمد شاكر واخرون.
8. اجماع الصحيح (مسلم): مسلم أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري السيسابوري، الناشر: دار الجيل، دار الأفاق احديده، لبنان — بيروت — دون: ط. ت.
9. السنة: عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني، الناشر: دار ابن القيم، السعودية — الدمام — ط. الأولى: 1406، ت: محمد سعيد سالم القحطاني.
10. سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان — بيروت — دون: ط. ت.
11. الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح: الأبناسي أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن أيوب برهان الدين، الناشر: مكتبة الرشد، السعودية — الرياض — ط. الأولى (1418هـ — 1998م)، ت: صلاح فتحي هلال.
12. لطبقات الكبرى: ابن سعد أبو عبد الله محمد بن منيع البصري الناشر: دار صادر لبنان — بيروت — دون: ط. ت.
13. فتح الباري شرح صحيح البخاري: العسقلاني أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي، الناشر: دار المعرفة، لبنان — بيروت — بدون: ط. (1379هـ).
14. الفردوس بمأثور الخطاب: الديلمي أبو شعاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان — بيروت — بدون: ط. (1406هـ/1986م)، ت: السعيد بن بسيون زغلول

15. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: جمال الدين القاسمي، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت - ط. الأولى (1399هـ/1979م).
16. كثر العمال في سنن الأقوال والأفعال: البرهان فوزي علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي، الناشر: مؤسسة الرسالة، ط. الخامسة (1401هـ/1981م)، ت: بكرى حياي - صفوة السقا.
17. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: الهيثمي نورالدين علي بن أبي بكر، الناشر: دار الفكر، لبنان - بيروت - دون: ط. (1412هـ).
18. المستدرک علی الصحيحین: الحاكم محمد بن عبدالله أبو عبدالله السيبوري، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان - بيروت - الطبعة الأولى (1411هـ/1990م) ت: مصطفى عبد القادر عطاء، مع الكتاب: تعليقات الذهبي في التلخيص.
19. مسنده أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، الناشر: مؤسسة قرطبة، مصر - القاهرة - دون: ط. ت.
20. المعجم الأوسط: الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد، الناشر: دار الحرمين - القاهرة - دون: ط. (1415هـ)، ت: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني.
21. المعجم الصغير (الروض الداني): الطبراني أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب، الناشر: المكتبة الإسلامية - بيروت - دار عمار - عمان - ط. الأولى (1405هـ/1985م).
22. مقدمة ابن الصلاح (مقدمة في علوم الحديث): أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المشهور بابن الصلاح، الناشر: مكتبة الفارابي، لبنان - بيروت - ط. الأولى (1984م).
23. انتهاء شرح صحيح مسلم بن الحجاج: النووي أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - ط. الثانية (1392هـ).

3 - كتب العقيدة وعلم الكلام:

1. الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد أبادي: الناشر: مطبوعات جامعة الكويت، ط. الأولى (1998م)، ت: فيصل بدير عون.
2. إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل: ابن جماعة محمد بن إبراهيم، الناشر: دار السلام، مصر - القاهرة - ط. الأولى (1990م)، ت: وهي سليمان غاوجي الألباني.
3. التعليقات على شرح العقائد العضدية، جمال الدين الأفغاني، الناشر: مكتبة الشروق الدولية، مصر - القاهرة - ط. الأولى (1423هـ / 2002م)، إعداد وتقديم: سيد هادي خسروشاهي.
4. خلاصة علم الكلام: عبد المهدي الفضلي، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، إيران - قم - دون: ط. ت.
5. درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم، الناشر: دار الكنوز الأدبية - الرياض - ، دون: ط. (1391هـ)، ت: محمد رشاد سالم.

6. رسالة التوحيد: محمد عبده، الناشر: دار الكتب العلمية، مصر - القاهرة - ط. الثالثة (1989م) ت: محمد عمارة.
7. شرح الطحاوية في العقيدة السلفية: ابن أبي العز الحنفي صدر الدين علي بن علي بن محمد، الناشر: وزارة الشؤون الإسلامية والوقفات والدعوة والإرشاد - المملكة العربية السعودية، ط. الأولى (1418هـ)، ت احمد محمد شاكر.
8. الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقه: الميتمى ابن حجر أبي العباس احمد بن محمد، الناشر: مؤسسه الرسالة، لبنان - بيروت - ط. الأولى (1997م)، ت: عبدالرحمن بن عبدالله التركي وكامل محمد الخراط.
9. العقيدة (برواية عبدوس العطار): أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مطبوع مع العقيدة (برواية أبي بكر الخلال)، الناشر: دار قتيبة، سوريا - دمشق - ط. الأولى (1408هـ - 1988م)، ت: عبد العزيز عز الدين السيروان.
10. مدخل إلى علم الكلام الجديد: محمد مجتهد شبستري، الناشر: دار الحادي للطباعة والنشر والترزيع لبنان - بيروت - تاريخ النشر 1421هـ/2000م.
11. الملل والنحل: الشهرستاني محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الناشر: دار المعرفة - بيروت، 1404هـ، ت: محمد سيد كبلاني.

4 - كتب الفقه وأصوله:

1. الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، الناشر: دار الحديث، مصر - القاهرة - ط. الأولى (1404 هـ).
2. إرشاد المحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني محمد بن علي بن محمد، الناشر: دار الكتاب العربي، دمشق - كفر بطنا، ط. الأولى (1419هـ - 1999م)، ت: أحمد عزو عناية.
3. أصول الشافعي (الخمسين في أصول الفقه): الشافعي أبي علي أحمد بن محمد بن إسحاق، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، (1402هـ).
4. إعلام الموقعين عن رب العالمين: ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، الناشر: دار الخيل - بيروت - دون: ط. (1973م)، ت: طه عبد الرؤوف سعد.
5. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد الحفيد أبو الوليد محمد بن أحمد، الناشر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر - القاهرة - ط. الرابعة (1395هـ/1975م).
6. تمهيد الفصول في علم الأصول، المرخسي أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، الناشر: دار الكتاب العلمية، لبنان - بيروت - ط. الأولى (1414 هـ - 1993م)، ت: أبو الرفاء الأفغاني.

7. دراسة في فقه مقاصد الشريعة بين المقاصد الكلية والنصوص: الجزئية القرضاوي يوسف، الناشر: دار الشروق مصر — القاهرة — ط. الثانية (2007م).
8. شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه: التفترابي سعد الدين مسعود بن عمر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت — لبنان، ط. الأولى (1416 هـ - 1996 م)، ت: زكريا عميرات.
9. الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، الناشر: دار الفكر، سوريا — دمشق — ط. الرابعة (1418 هـ - 1997 م).
10. الفقه على المذاهب الأربعة: عبد الرحمن الجزيري، الناشر: دار الفكر، مصر — القاهرة — ط. السادسة (1969م).
11. الفقيه والمتفقه: الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الناشر: دار ابن الجوزي — السعودية — ط. الأولى (1417 هـ/1996 م)، ت: عادل بن يوسف العزازي.
12. المحصول في علم الأصول: الرازي فخر الدين، الناشر: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، السعودية — الرياض — ط. الأولى (1400 هـ) ت: طه جابر فياض العلواني.
13. مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين محمد بن صالح بن محمد، الناشر: دار الوطن (السعودية)، ط. الثالثة (1413 هـ)، ت: فهد بن ناصر بن إبراهيم السلطان.
14. المدونة الكبرى: مالك بن أنس، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان — بيروت — دون: ط. (1419 هـ/1996 م)، ت: زكريا عميرات.
15. الموافقات: الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الناشر: دار ابن عوفان — الرياض — ط. الأولى: (1417 هـ/1997 م)، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان.

5 - كتب التصوف والأخلاق:

1. إحياء علوم الدين الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد، الناشر: دار المعرفة، لبنان — بيروت — دون: ط. ت.
2. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان: ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، الناشر: دار المعرفة — بيروت — ط. الثانية (1395 هـ - 1975 م)، ت: محمد حامد الفقي.
3. الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي: دار النشر: دار الكتب العلمية، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1424 هـ/2003 م)، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل.
4. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم الأصبهاني أحمد بن عبد الله، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان — بيروت — ط. الرابعة (1405 هـ).
5. العقد الفريد: ابن عبد ربه أحمد بن محمد الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت — ط. الأولى: (1404 هـ - 1983 م)، ت: مفيد محمد قميحة.
6. اللقند من الضلال: الغزالي أبو حامد، ط. دار الكتب العلمية بيروت، ط. الأولى (1409 هـ/1988 م)، ت: أحمد شمس الدين.

6 - كتب اللغة والدراسات اللسانية:

1. أساس البلاغة: الريحخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو، الناشر: دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ط. الأولى (1404هـ/1984م).
2. تاريخ آداب اللغة العربية: حورجي زيدان، الناشر: دار الهلال، مصر - القاهرة - ط. الأولى (1904م).
3. تاريخ الأدب العربي: كارل بروكلمان: - الأصل الألماني - الملحق 3 - ليدن 1942، (G. A.L / SIII - Leiden / 1942).
4. تأويلات وتفكيكات (فصول في الفكر العربي المعاصر): محمد شوقي الزين، الناشر: المركز الثقافي العربي، المغرب - الدار البيضاء، ط. الأولى (2002م).
5. ديوان أحمد شوقي، الناشر: لهضة مصر - القاهرة - ، دون ط. (1980م)، ت: أحمد الخوري.
6. علم اللغة العربية: محمود فهمي حجازي، الناشر: مكتبة غريب للطباعة والنشر والتوزيع، مصر - القاهرة - دون: ط. (1992م).
7. فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا - نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر - : عادل مصطفى، الناشر: رؤية للنشر والتوزيع، مصر - القاهرة - ط. الأولى (2007م).
8. قراءة النص: حسن حنفي، مقالة ضمن كتاب: الهرمنيوطيقا و التأويل، تأليف مشترك بين عدد من الباحثين، مطبعة دار قرطبة للطباعة و النشر، الدار البيضاء، ط. الثانية (1993م).
9. اللسان والإنسان مدخل إلى معرفة اللغة: حسن ظاظا، الناشر: دار الفكر العربي، مصر - القاهرة - دون: ط. (1971م).
10. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير أبي الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد، الناشر: المكتبة العصرية - بيروت، دون: ط. (1995م)، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد.
11. مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو: الزواوي بغورق، الناشر: لطينة العامة للمطابع الأميرية، مصر - القاهرة - ط. الأولى (2000م).
12. من النص إلى الفعل أبحاث التأويل: بول ريكور، الناشر: دار الأمان، المغرب - الرباط - ط. الأولى (1425هـ/2004م) ترجمة محمد برادة وحسان بورقية.
13. نصيات بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية: جورج هيو سلفرمان، الناشر: للمركز الثقافي العالمي، المغرب - الدار البيضاء - ط. الأولى: (2002م)، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صاخر.
14. نقد النص: علي حرب، الناشر: للمركز الثقافي العربي، المغرب - الدار البيضاء - ط. الرابعة 2005م.

7 - كتب المعاجم و الموسوعات :

1. شعريسات، الخرجاني عمي بن حمد بن عمي، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان - بيروت - ط. الأولى (1405هـ) ت: إبراهيم الأبياري.
2. التوقيف على مهمات التعاريف: الناشر: دار الفكر المعاصر - بيروت - ، دار الفكر - دمشق - ط. الأولى (1410هـ). ت: محمد رضوان الداية.
3. دائرة المعارف الإسلامية: مجموعة من المستشرقين، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان - بيروت - ط. ت.
4. دائرة معارف القرن العشرين: محمد فريد وجدي، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان - بيروت - ص. الثالثة (19/1 م).
5. فهرس الفهارس والأبواب ومعجم المعاجم والنشيجات والمسلسلات، نعيد احبي عبد الحبير الختاني، نشر: دار العرب الإسلامي - بيروت - ط. الثانية (1982م)، ت: إحسان عباس.
6. القاموس المحيط: الفيروز آبادي محمد الدين محمد يعقوب، الناشر: دار إحياء التراث العربي، لبنان - بيروت - ص. الأولى (1999م).
7. كتاب العين: الفراهيدي أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، الناشر: دار ومكتبة الهلال، لبنان - بيروت - ت: مهدي المحزومي وإبراهيم السامرائي، دون ط. (1986م).
8. الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) : أبو البقاء الكفوي، الناشر: مؤسسة الرسالة (بيروت)، الطبعة الثانية: 1413هـ/1993م
9. مختار الصحاح: الرازي محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - بدون ط. (1415هـ / 1995م)، ت: محمود خاطر.
10. معجم البلدان: ياقوت الحموي بن عبد الله أبو عبد الله، الناشر: دار الفكر - بيروت، - بدون ط. ت.
11. المعجم الفلسفي: (مجمع اللغة العربية بجمهورية مصر العربية)، الناشر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مصر - القاهرة - ط. الأولى (1403هـ - 1983م).
12. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية: بدوي أحمد زكي، الناشر: مكتبة لبنان (بيروت)، ط. الأولى 1993م.
13. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون: التهانوي محمد علي، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، لبنان - بيروت - ط. الأولى (1996م)، ت: علي دحرور.
14. موسوعة لالاند الفلسفية: أندريه لالاند، منشورات: عويدات - بيروت - تعريب خليل أحمد خليل، الطبعة: الثانية (2001 م)
15. الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي: كميل الحاج، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - ط. الأولى (2000م).

8 - كتب التراجع:

1. الأعمال الكاملة لقاسم أمين: محمد عمارة، الناشر: دار الشروق، مصر — القاهرة — ط. الثانية (1988م).
2. الأعمال الكاملة لمحمد عنده: محمد عمارة، الناشر: دار الشروق، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1414هـ/1993م).
3. الأعلام: الزركلي خير الدين، الناشر: دار العلم للملايين، لبنان — بيروت — ط. السابعة: 1986م.
4. الأعلام الشرقية في المائة الرابعة عشر الحجرية: زكي محمد مجاهد، دار العرب الإسلامي بيروت، ط. الثانية (1994م).
5. الأنساب: للسمعان أبي سعد عبد الكريم التميمي، الناشر: دار الجمان، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1408هـ — 1988م)، ت: عبد الله عمر البارودي.
6. بغية الوعاة: السيوطي جلال الدين عبد الرحمان، الناشر: المكتبة العصرية، لبنان — صيدا — بدون: ط. ت. ت: محمد أبو الفضل إبراهيم.
7. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عنده: محمد رشيد رضا، الناشر: دار الفضيلة، مصر — القاهرة — ط. الثانية (2006م).
8. تاريخ دمشق لابن عساکر أبي الحسن علي بن الحسن، الناشر: دار الفكر للنشر والتوزيع، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1419هـ/1998م)، ت: علي شيري.
9. توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأشباههم، وألقابهم، وكناهم: شمس الدين محمد بن عبد الله القيسي الدمشقي، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1993م)، ت: محمد نعيم العرقسوسي.
10. رائد الفكر المصري الإمام محمد عنده لعثمان أمين. الناشر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية — مصر — بدون: ط. (1996م).
11. رشيد رضا الأديب الكاتب الإسلامي: الشرباصي أحمد، الناشر: مطبوعات مجمع البحوث الإسلامي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، دون: ط. (1396هـ — 1996م).
12. رشيد رضا الإمام المجاهد: إبراهيم أحمد العدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، مصر — القاهرة — بدون: ط. ت.
13. رشيد رضا الصحفي والمفسر: الشرباصي، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، مصر — القاهرة — بدون: ط. (1977م).
14. رشيد في العصر العثماني — دراسة تاريخية وثائقية — : نيفين مصطفى حسن، مراجعة وتقديم: محمد محمود السروجي، الناشر: دار الثقافة العلمية، مصر — الأسكندرية — دون: ط. (1999م).

15. زعماء الإصلاح في العصر الحديث: أحمد أمين، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان — بيروت — دون: ط. (1979م)
16. السيد رشيد رضا أو إحياء أربعين سنة، مطبعة ابن زيدون، سوريا — دمشق — ط. الأولى (1356هـ/1937م).
17. سير أعلام النبلاء: الذهبي أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان — بيروت — ط. التاسعة (1413هـ/1993م)، ت: شعيب الأرنؤوط، حسين الأسد.
18. عبد الحميد بن باديس حياته وآثاره: عمار ظالي، الناشر: دار اليقظة العربية، سوريا — دمشق — ط. الأولى، (1968م).
19. عبقرى الإصلاح محمد عبده: عباس محمود العقاد الناشر: نخبة مصر للطباعة والنشر، بدون: ط. (2003م).
20. كشف الظنون: حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله، الناشر: دار إحياء التراث العربي، لبنان — بيروت — ط. رابعة (1941م).
21. محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية: أحمد فهد الشوايكة، الناشر: دار عمار للنشر والتوزيع، الأردن — عمان — ط. الأولى (1989م).
22. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار: الذهبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، الناشر: مؤسسة الرسالة — بيروت، ط. الأولى (1404هـ)، ت: بشار عواد معروف، شعيب الأرنؤوط، صالح مهدي عباس.
23. موسوعة عصر النهضة — الشيخ رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل —: سمير أحمد أبو حمدان، الناشر: الشركة العالمية للكتاب، دار الكتاب العالمي، بيروت — لبنان — ط. الأولى (1413هـ/1992م).
24. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، الناشر: دار صادر — بيروت — ط. الأولى (1994م)، ت: إحسان عباس.

9 - كتب علوم الإنسان:

1. أمراض الفقر: فليب عطية، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب — الكويت — سلسلة كتب عالم المعرفة، العدد 161، مايو 1992م.
2. الأنثروبولوجيا والفكر الإسلامي: زكي محمد إسماعيل، الناشر مكتبة عكاظ للنشر، السعودية، ط. الأولى (1402هـ/1982م).
3. بنية الثورات العلمية (La structure des révolutions scientifiques) : طوماس سامويل كون Thomas S. Kuhn، سلسلة كتب عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب — الكويت — رقم الكتاب (168)، تاريخ الإصدار، ديسمبر 1992م، ترجمة شوقي حلال.

4. التطور المعرفي عند جان بياحه: موريس شرنل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1406هـ — 1985م).
5. دراسة الإنسان: ليطون، رالف، ترجمة: عبد الملك الناشف، المكتبة العصرية، لبنان — بيروت — دون: ط. (1964م).
6. الفكر الأنثروبولوجي في التراث العربي الإسلامي، لعلي عبد الله الجياوي، الناشر: التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق (2008م).
7. مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا): عيسى الشماس، من منشورات اتحاد الكتاب العرب، موريتانيا — دمشق — دون: ط. (2004م).
8. محاضرات في علم النفس الفسيولوجي: أحمد عبد الخالق، الناشر: دار المعرفة الجامعية، مصر — الاسكندرية — بدون: ط. (1986م).
9. نظريات التعلم: جورج إم. غازدا، ريموند جى. كورسيني، سلسلة كتب عالم المعرفة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب — الكويت — 70. ترجمة علي حسين حجاج وعطية محمود هنا.
10. القانون في الطب: ابن سينا، الناشر: المطبعة العامرة، مصر — القاهرة — ط. الأولى 1294هـ، ت: إبراهيم عبدالغفار الدسوقي.

10 - كتب الفلسفة والفكر:

1. أرسطو طاليس المعلم الأول: ماجد فحري، الناشر: المطبعة الكاثوليكية لبنان — بيروت — دون: ط. (1958م).
2. إشكالية الفكر العربي المعاصر: الجابري محمد عابد، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان — بيروت — ط. الثانية (1990م).
3. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: محمد حسين الطباطبائي، الناشر: المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، دون: ط. ت. تقديم وتعليم: مرتضى مطهري، ترجمة: عماد أبو رغيف.
4. تاريخ الفلسفة بنظرة عالمية: كارل ياسبرز، الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1994م)، نقله إلى العربية وقدم له عبد الغفار مكاوي.
5. تاريخ الفلسفة اليونانية: يوسف كرم، الناشر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر — القاهرة — دون: ط. (1355م/1936م).
6. تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار (1898م — 1935م): محمد الصالح المراكشي، الناشر: الدار التونسية للنشر، تونس، ط. الأولى (1985م).

7. حاضر العالم الإسلامي: شكيب أرسلان، الناشر. دار الفكر العربي، مصر — القاهرة — ط. الثانية (1351هـ/1931م).
8. حفریات تأويلية في الخطاب الإصلاحی العربي: محمد الخداد، الناشر: دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان — بيروت — ط. الأولى (2002م).
9. خواطر حول الوهابية: محمد إسماعيل المقدم، الناشر: دار التوحيد، مصر — الإسكندرية — ط. الأولى (1429هـ/2008م).
10. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: الناشر: مطبعة نخبة الأخيار، الهند — بومباي — بدون: ط. (1305هـ).
11. سؤال وجواب حول فقه الواقع: الألباني محمد ناصر الدين، الناشر. دار الجلالين — السعودية — ط. الأولى (141هـ/1992م) جمعه علي بن حسن بن علي الخليلي.
12. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: ابن رشد أبو الوليد، الناشر: دار المعارف، مصر — القاهرة — ط. الثالثة، ت: محمد عمارة.
13. فقه الواقع أصول وضوابط: أحمد بوعود، الناشر: دار السلام، مصر — القاهرة — ط. الأولى (1426هـ/2006م).
14. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل — نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي —: محمد أركون، الناشر: دار الساقي، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1999م)، ترجمة هاشم صالح.
15. فلسفة العلم في فيزياء أينشتين بحث في منطق التفكير العلمي: عادل عوض، الناشر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر (الإسكندرية) ط. الأولى: (2005م).
16. الفلسفة الفرنسية من ديكرت إلى سارتر: جان فال John val، الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر — القاهرة — بدون: ط. ت. ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: فؤاد زكريا.
17. قصة الفلسفة: ول ديورانت، مكتبة المعارف، لبنان — بيروت — ط. السادسة (1408هـ/1988م) ترجمة فتح الله محمد المشعشع.
18. قضايا في الفكر المعاصر: الجابري محمد عابد، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1997م).
19. قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة: الغزالي محمد، الناشر: دار الشروق: مصر — القاهرة — ط. الثامنة، (2005م).
20. مدخل إلى فهم الإسلام، (الفكر الإسلامي: نظمه..أدواته..أصوله) : يحيى محمد، الناشر: دار الانتشار العربي، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1999م).

21. المقدس والمدنس: مرسيا إيلاد، الناشر: دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الأولى (1988م)، ت: عبد الحادي عباس.
22. فلسفة ديكرت ومنهجه: مهدي فضل الله، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان — بيروت — ، ط. الثالثة تشرين الأول — أكتوبر — (1969م).
23. النص، السلطة، حقيقة: نصر حامد أبو زيد، الناشر: المركز الثقافي العربي، لبنان — بيروت — ط. الأولى (1995م).
24. نقد الحقيقة: علي حرب، الناشر: المركز الثقافي العربي لبنان — بيروت — ط. الأولى (1993م).

11 - كتب التاريخ:

1. الألقاب والوظائف العثمانية — دراسة في تطور الألقاب والوظائف منذ الفتح العثماني لمصر حتى إلغاء الخلافة العثمانية —: مصطفى بركات، الناشر: دار غريب للطباعة والنشر مصر — القاهرة — ط. الأولى (2000م).
2. تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار: عبد الرحمن الخيري، الناشر: دار الجيل، لبنان — بيروت — دون: ط. ت.
3. تاريخ العرب المعاصر (مصر والعراق): عبد العزيز توار، الناشر: دار النهضة العربية، لبنان — بيروت — دون: ط. (1973م).
4. تاريخ المذاهب الإسلامية: محمد أبو زهرة، الناشر: دار الفكر العربي، مصر — القاهرة — دون: ط. ت.
5. تخلص الإبريز في أخبار باريس: رفاعه رافع الطهطاوي، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر — القاهرة — دون: ط. (1993م).
6. التنبه والإشراف: المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، الناشر مطبعة بريل، هولندا — ليدن — بدون: ط. (1893م).
7. الحياة الفكرية في الولايات العربية في العهد العثماني: عبد الحميد أبو سليمان (محاضرة ألقاها في المؤتمر العالمي الثالث للدراسات العثمانية حول الحياة الفكرية في الولايات العربية أثناء العهد العثماني) جمع وترتيب عبد العزيز التميمي، نشر مركز الدراسات والبحوث العثمانية والمريسية والتوثيق والمعلومات، تونس — زغوان — دون: ط. (1990م).
8. دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر: عمر عبد العزيز عمر، الناشر: دار النهضة العربية، لبنان — بيروت — دون: ط. (1990م).
9. العرب والترك في العهد الدستوري العثماني 1908 — 1914: توفيق برو، الناشر: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، سوريا — دمشق — رقم الإصدار 533، دون: ط. ت.
10. قصة الأثروبولوجيا: حسين فهميم [كتب عالم المعرفة سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب — الكويت —]، فبراير 1986م رقم 98.

11. مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة: إبراهيم علي طوخان، الناشر: دار النهضة المصرية، مصر — القاهرة — دون: ط. (1990م).
12. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: جواد علي، الناشر: دار الساقي، لبنان — بيروت — ط. الرابعة (2001م).
13. مقدمة ابن خلدون (وهي الباب الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى بديوان المبتدأ والخير في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر): ابن خلدون عبد الرحمن، الناشر: دار الفكر، لبنان — بيروت — بدون: ط. (1421هـ/2001م)، ضبط منه ووضع الخواشي والفهارس: خليل شحادة، وراحعه: سهيل زكار.

12 - الرسائل الجامعية:

1. أثر التغير الاجتماعي على النسق القيمي للأسرة الفلسطينية — دراسة ميدانية على عينة من الأسر في محافظة " رفح " بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في علم الاجتماع، كلية التربية، جامعة عين شمس (القاهرة) 1428هـ / 2007م.
2. التيارات الفكرية الحديثة وأثرها في التفسير: إبراهيم عبد الخليم زيد الكيلاني، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه، بكلية أصول الدين، جامعة الأزهر، إشراف: عبد الخليم الغاشي، سنة 1393هـ/1973م.
3. رشيد رضا المفسر: حسين حسن حسب الله السامرائي، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر — القاهرة — سنة 1390هـ/1970م.
4. شواذب التفسير في القرن الرابع عشر الهجري: عبد الرحيم فارس أبو علية، بحث مقدم لنيل درجة العالمية (الدكتوراه) في الدراسات الإسلامية من كلية الشريعة بجامعة بيروت. تحت إشراف: أنس جميل طيارة، بتاريخ (1426هـ/2005م).
5. مدرسة المنار وأثرها في الفكر الإسلامي: ملهم محمد محمد علي، بحث مقدم لنيل شهادة الدكتوراه بكلية الآداب — جامعة عين شمس — مصر — القاهرة —.

13 - صحف ومجلات:

1. إثبات صلب المسيح وقتله بين المورثات الإسرائيلية والآيات القرآنية، مجلة الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان، يصدرها محرّ البحث في الدراسات العقديّة ومقارنة الأديان، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية — قسنطينة — الجزائر، العدد الأول: صفر 1426هـ / مارس 2005م.
2. إقبال شاعر الإسلام: مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السعودية، العدد (2)، سنة النشر: رجب 1388هـ.
3. البراديعم السلفي — أزمة فهم النص القرآني —: عبد العالي العبدوني، مجلة (المنهاج) [إسلامية، فكرية، فصلية]، العدد: 45، ضمن ملف "الفكر السلفي الدين تحليل وتفكيك البناء"، الناشر: مركز العنبر للدراسات والنشر والتوزيع (إيران)، تاريخ النشر: 1428هـ / 2007م.

4. تعاليد الخطاب الإسلامي: زكي الميلاد (كاتب سعودي ورئيس تحرير مجلة الكلمة) ، جريدة الغد الأردنية: السبت 2005/7/30.
5. الثالث والمتغير والعلاقة الجدلية بينهما: سامر إسلامبولي (باحث سوري)، صحيفة الوقت (يومية سياسية مستقلة بحرينية)، العدد 596 - الثلاثاء 27 رمضان 1428 هـ - 9 أكتوبر 2007 .
6. صراع اليقين واللايقين - العلم أساس زوال الدكتاتورية -: حسن عجمي، جريدة المستقبل - الأحد 3 آب 2008 - العدد 3036 - نوافذ - .
7. الكتابة والنص: الشيخ بوقربة: ، مجلة جذور - قطر - م/9-ج/19، محرم 1426هـ/ مارس 2005م.
8. من آثار المستشرق الكبير (مينورسكي): مويد عبد الستار على حلقات ثلاث في جريدة الاتحاد الكردستانية (عدد السبت 2006/4/15، السبت: 2006/5/27، الجمعة 2006/7/28م).
9. مجلة المنار، الناشر: مطبعة المنار ، مصر - القاهرة - ط. الثانية: 1325هـ/1907 - 1908م.
10. نحو رؤية منهجية في فقه الواقع: أنور أبو ظه، مجلة الملتقى: عدد أكتوبر (تشرين الأول) 1999 جمادى الآخرة 1420هـ العدد 00 (صفرين) - سوريا - .
11. النص ومحيطه: حسن الأمراي، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات العربية المتحدة - دبي - عدد: 20، شوال 1421هـ/ يناير 2001م.

14 - ندوات ومؤتمرات:

1. الثورة العلمية - الجوانب النظرية والتطبيقية في العلوم الاجتماعية -: سامي بن عبد العزيز الدامغ، ورقة مقدمة في: المؤتمر السابع للخدمة الاجتماعية. بجامعة حلوان. جمهورية مصر العربية. 1993م..
2. في سبيل السببية التأويلية للنص الديني: عفت محمد الشرفاوي، ورقة بحث مقدمة ضمن أعمال المؤتمر الدولي الأول لنقد الأدب، الجمعية المصرية للنقد الأدبي، وجامعة عين شمس، مصر - القاهرة - 20-1997/10/24.
3. مفاتيح الغيب وعلم ما في الأرحام: عبد الخواد محمد الصاوي، بحث مقدم لهيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة (منظمة علمية ذات شخصية اعتبارية تابعة لرابطة العالم الإسلامي، أنشئت عام 1404هـ)، مجلة الإعجاز العلمي: العدد 28، رمضان 1428هـ.
4. نظرية، نص، أدب، ثلاث مفاهيم بين التراث والحداثة: عبد الملك مرتاض، كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة (59) قراءة جديدة لتراثنا الفكري: أبحاث ومناقشات الندوة التي أقيمت في نادي جدة الأدبي الثقافي في الفترة من 4 إلى 9 / 1409هـ الموافق 19 إلى 24 / 11/1988م، الناشر: أبوللو للنشر والتوزيع.

15 - مراجع أجنبية:

1. Extrait de Piaget J., Mes idées, [propos recueillis par R. Evans], Paris : Denoël/ Gonthier, 1977, 184p., coll. Médiations. (p. 67-78).
2. . JOMIER, O.P. Le commentaire coranique du Manar, Édition G.-P. Maisonneuve & Cie 1954 (paris), p: VIII – IX.
3. L'allégorie de la caverne », La République, Livre VII, traduction E. Chambry 514 - 417C PARIS LIBRAIRIE GARNIER FRÈRES, 6, RUE DES SAINTS-PÈRES, 6.

16 - مواقع رسمية على الشبكة العنكبوتية:

1. الحكومة المصرية (المينة العامة للاستعلامات):
http://www.sis.gov.eg/Ar/Politics/Executive/local_ad/govern/040408010000000006.htm
2. الموسوعة الحرة ويكيبيديا.
3. الموقع الرسمي لمحافظة البحيرة: <http://www.behera.gov.eg/index.asp>
4. هيرمنوطيقا القرآن عند شبستري — قراءة نقدية —: العبدوني عبد العال: طهران — وكالة الانباء القرآنية العالمية (IQNA): الثلاثاء 29 تموز 2008 12:20 رقم الخبر : 275997.
http://www.iqna.ir/ar/news_detail.php?ProdID=275997
5. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales:
<http://www.cnrtl.fr/definition/paradiqme>

Résumé

La recherche des mécanismes de compréhension des textes coranique et l'ambiguïté de ces mécanismes ont formé l'axe d'attention des chercheurs du début de l'Islam, mais la période de récession et de la tradition de la pensée religieuse a donnée à ce patrimoine humain le caractère sacré et absolu, et donc bloquer la diligence et la créativité, on développant des freins qui ne permet pas les critiques et les innovations, ce qui a donné dans l'ère moderne de l'évolution rapide, une apparition d'incohérence clair entre le texte représenté par la compréhension absolue de l'entreprise, et la réalité qui porte le statut de la diversité et le changement, et dégagé sur la surface des conflits et des affrontements de grande connaissance, a pris fin dans tous les cas, on présumant la possession de l'autorité et de l'impunité des contradicteurs.

Par conséquent : il est devenu très important de découvrir la relativité de compréhension dans les méthodes et les élucidations des interprétants des textes coraniques. Suivant des conditions sociales et historiques synchronisé à certain nombres d'interprétations du texte coranique à l'époque moderne.

Effectivement, on ne nie pas l'impact de la réalité sociale sur l'interprète. Toutefois, quand cet impact abouti au point d'ignorer les textes sunique authentique, et les compréhensions des antécédents du texte Coranique, ça devient confus et mérite de bien étudier ses dimensions.

Pour cela cette étude se présente pour répondre aux nombreuses questions concernant l'impact de la réalité dans la compréhension d'interprète, qui contient en particulier :

Quelle est l'ampleur de l'impact de la réalité sur l'interprète et la compréhension des textes coranique ? Est-il possible de contrôler cet effet en vue d'assurer l'objectivité et la neutralité scientifique de l'interprète au cours du processus d'interprétation ? Et quelles sont les limites entre la religion et la compréhension de la religion ? Et quelles sont les contrôles de la bonne interprétation ? L'interprétation correcte porte-elle le caractère de l'absolu ? Et comment le texte invariant peut se conformer à la réalité variante ?