وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة يحيى فارس بالمدية
كلِّية الآداب واللغات
قسمُ اللُّغة والأدب العربيّ

تَجلِّيَاتُ القِراءةِ التأويلية
في النّصّ القرآنِي
- بَين ضوابطِ المفسرين والقِراءَة الحَداثيّة -

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الأدب العربي
تخصص نقد حديث ومعاصر

إعداد الطالب:
❖ يوسف الغريبي

اشراف الأستاذ:
أ/لكحل بلال

أعضاء لجنة المناقشة

الدكتور محمد الزاوي .....رئيسا
الدكتور بلال لكحل ..... مشرفا
الدكتور فوزي لجزر..... مناقشا

السنة الجامعية:2021_2022

شكر وعرفان

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴾ لقمان: 12

عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النّبيَ صلى الله عليه وسلّم قال: (من لم يشكرِ النّاسّ لم يشكرِ الله). الحديث رواهُ أحمد وأبو داود والبخاري في الأدب المفرد، وابن حبّان والطيالسي..

نحمدُ الله تعالى حمداً كثيرا طيِّباً مُباركا مِلئَ السَّماوات والأرضِ على ما أكرمنا بهِ من إتمامِ هذه الدِّراسة التي نَرجو أن ننالَ بها رضاه، ثم نتوجّه بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى كلّ من:

الدكتور الفاضل : لكحل بلال حفظه الله وأطال في عمره لتفضُّلهِ الكريم بالإشراف على هذه الدراسة وتكرُّمه بنصحنا وتوجيهنا حتى إتمام هذه الدراسة.

أعضاء لجنة المناقشة الكرام: أستاذنا عبد الكريم شرفي . وأستاذنا بلقاسم عيسانيّ حفظهما الله لتفضُّلهما لقَبول مناقشةِ هذه المذكِّرة.

كمال ..يوسف

الإهداء

إلى كُتبِي التي كانت لِي سَنداً في كُلِّ شيئ...

وإلى من قال: أَلصِقْ رَوانِفَكَ بالجَبُوبِ، وخُذِ

المِزبَرَ بِشنَاتِرَكَ، واجعَلْ حُندُرَتيكَ إلى قَيهَلَى،

حتى لاَ أَنْغِيَ نُغَيةً إلا أودَعتَهَا بِحُمَاطَةِ جلجُلانِكَ.

أبُو حُذيفَةَ

مقدمة

مقدمة:

الحمدُ لله ربَّ النَّاس، ملِك النَّاسِ، إلهِ النَّاس، قدَّمَ نَبيَّنا على سائرِ النَّاس، وسقانَا مِن هَديِه أعْذبَ كأسٍ، وجَعَلنَا من أُمَّتهِ خيْر أُمَّة أُخرِجت للنَّاس، نَحمُده حمدًا يدُوم بِدَوام اللَّحظاتِ والأنفاس، وأشهدُ أنَّ لا إلـه إلاّ الله، شهادةً ندَّخرها ليومٍ مجموع لهُ النَّاسِ، وأشهدُ أنّ محمدًا عبدهُ ورسولهُ سيِّدُ النّاسِ وسراج الهدايةِ والنبراسِ، صلوات الله وسلامه عليهِ ما ماسَ ميّاس، ومسحَت يدٌ براسٍ ودامَ صبحٌ وإغلاس، وعلى آله وأصحابهِ الناس البررة الأكياسِ، ﴿ يَا أيُهَا الذينَ آمَنُوا اتَقُوا الله حَقَّ تُقَاتِهِ...﴾، ﴿ وَاتَّقُوا يَومًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إلى الله...﴾، أمَّا بعدُ:

فإنّ النّصَّ الشَّرعيَ لهُ مكانتهُ ومنزلتهُ في داخلِ كلِّ مُسلم حيث إنَّهُ يمثلُ عصبَ التشريع ومنهاجَ الحياة، ومن ثّم حرَصَ عُلماؤنا الأوائل علَى الرِعاية والعناية بهذا النَّصِّ ضبطًا وفهمًا وإدراكًا وتنزيلاً وتعليلاً واستنباطًا، وفي سبيل ذلكَ وَضعُوا مَنهجًا مُحكمًا رصينًا وإطارًا محددًا متينًا، للتّعاملِ مع النّصِ وفهمه، ومعرفة دلالاتهِ وإشاراته ومقاصدهِ وحدودهِ وسياقاتهِ وأبعادهِ، وشغلت هذهِ المنهجية علماءَ الإسلام على مرِّ القرون صيانةً للنَّصِّ من التحريف والتبديل، وإبعادًا له عن تداخلِ الأهواء والرغبات وحفظًا له من المناهج السقيمةِ والفاسدةِ.

ومع الاستلابِ الحضاري والتسارع الثقافي بدأ نَفَرٌ من أبناء هذه الأمّة يتناولون النَّصَّ الشرعيَ بقراءة عُرفت بـ "الحداثية" أو "القراءة الجديدة" للنصِّ الديني، وهي قراءةٌ تأويليةٌ "تستمدُّ آلياتِها من خارج نطاق التداخل الإسلامي" بل تأتي وفقاً للتّجربةِ الغربيةِ في فهم النُّصوصِ، وبعيدةٌ كل البعدِ وخارجةٌ كلَّ الخروجِ عمّا تعارفت عليهِ الأمّةُ من أصول وقواعد وضوابط للتعاملِ معَ النَّص الشرعي، فهذه القراءات الحداثيَّة تسعى إلى أن تحقق قطيعة معرفية بينها وبين ما يمكنُ أن يُطلقَ عليهِ "القراءات التراثية"، وإلىٰ أن تفهمَ النَّص الديني فهمًا مِزاجيًا مُتلونًا متقلبًا مع كل عصرٍ وظرفٍ بدون رابط أو ضابِط، ممَّا أدى بالعبدِ الضَعيف إلى اختيارِ مصاحبةِ القراءةِ التأويلية في النَّصِّ القرآني بينَ ضوابطِ المفسرينَ والقراءة الحداثيةِ، وإنِّي وإن كنتُ لست أهلا للتأليفِ لكن تطفلتُ على بابِ الفتّاحِ اللَّطيفِ، وتشبهتُ بأهلِ الصلاحِ، لأنّ التشبه بالكرامِ فَلاحُ وتمثلتُ قَولِ الشاعرِ:

أسيرُ خلْفَ رِكَابِ قومٍ ذا عَرَجٍ مُؤَمَّلاً جـــبرَ ما لاقيتُ من عوَجَ
فإن لَحقتُ بِهم من بعدمَا سَبقُوا فكَم لِرَبِّ السَمَا في النّاسِ من فَرجِ
وإن ظَلَلتُ بقفرِ الأرضِ مُنقطِعًا فمَا على أعرجٍ في ذاكَ من حَرجِ

إشكالية البحثِ:

ولقد كانت نقطةُ الإنطلاق في هذا الموضوع جُملة من التساؤلاتِ والإستفسارات التي ظلَّت دائمًا تثيرُ الذهن وتتلجلجُ فيهِ وقد تمثلت فيما يلِي:

1- ما هو حَدُّ التأويل؟! وأين تكمنُ مشكلة التأويل الأساسية؟!هل في مفهومِ التأويل أم في ممارستهِ؟! أو هل في الشخصِ المؤَوَّل أم في النَّص المؤَوَّل؟!

2- ما المسوغات العلمية التي اعتمدها الحداثيون العَرب للتخلِي عن المناهج التفسيرية المعهودة وعدم اعتمادها في فهمِ القرآن؟! وما مدَى علميتها وواقعيتها؟!

3- ما أهمُّ المناهج التي اعتمدها الحداثيون العربِ لفهمِ القرآن؟! وما مدى أصالتها وانسجامها الداخلي وأحقيتها بفهمِ القرآن الكريم؟!

4- كيف تَجلَّت القراءة التأويليةُ في النَّص القرآني؟! بالأحرى ما هي الضوابط التفسيريّة التي اعتمد عليها علماؤنا، وفي المقابل أيضًا أصحابُ القراءةِ الحداثية؟! وهل قَامت هذه الأخيرة على تحقيق وتوثيقِ الصلةِ بالتراثِ أو القراءات التراثية أم قامَت على تحقيق الانفصالِ والقطيعة المعرفية معَ هذا التراث؟!

5- **أسباب إختيار الموضوع:**

1- ارتباطُ قضية القراءات الحداثية بالنَّصِّ الدينيّ بما لهُ من مكانةٍ وتقديس في البيئةِ الإسلاميةِ.

2- الكشفُ عن عملية التراجعِ الحضاري للأمَّةِ الإسلامية، والإستهلاكِ الثقافي للمُنتجِ الغربيّ، والافتتانِ بمناهجه وقِيَمِهِ ومَدَارِسِهِ ونُظُمِهِ.

3- أهميةُ الكشفِ عن هذهِ القراءات وبيانُ خطئها ونقدها، سعيًا وراء عودة أصحابها ومنظريها إلى جَادة الصوابِ.

4- الكشفُ عن الإشكالِ المنهجيّ لهاتِهِ القراءات الحداثية، والمخاطرِ والمحاذير المحيطةِ بالتعامل مع النَّص.

5- تأتِي أهميةُ مناقشة القراءات الحداثية نظرًا للترويجِ الإعلامي لدعاتُها ومنظريها وروادِهَا مما يمثلُ خَطرًا على شبابِ المثقفينَ منَ الإفتتانِ والاقتادِ بِهِم والسيرِ على خُطاهم.

منهج البحث:

اعتمدتُ في دراسةِ هذا الموضوع على الجمعِ بين عددٍ من المناهج العلميةِ التي ارتأيتُ ملاءمتِها لطبيعيةِ البحث على النّحوِ التالي:

1- **المنهج الاستقرائي:** حيثُ سأتتبعُ ما لهُ علاقة بالمنهجِ التأويلي وأجمعُ ما كُتبَ فيها لبيانِ حقيقتها من ألسنةِ مؤسيسيها.

2- **المنهج التحليلي:** سأستخدم هذا في تحليلِ المنهج التأويلي في القراءة الحداثيةِ وكذا التراثية وأدواتها وعرض الأفكار وتحليلها.

3- **المنهج النقدي:** سأستخدمُه في رسمِ حُدودِ القراءة التأويليةِ في ضَوء الضوابطِ والمعايير العلمية، وكيفيةِ تجلياتِها للتطبيقِ على النَّص القرآني.

4- **المنهج التاريخي :** حيث أتتبَّعُ جذور التأويليّةِ تاريخيًا منذُ نشأتهِ إلى حيث وصوله للفكرِ الغربيّ.

5- **المنهج التأصيلي:** حيث أقومُ فيه بإبرازِ القواعدِ المعتبرة لدى العلماء عند قراءة النّصِّ الديني، وضرورة الالتزام بِهَا.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث عن ما يلي:

1- الكشفُ عن أبرز القراءات الحداثية للنَّصِّ الديني، والمناهجِ والآليات التنسيقيةِ التي توصَّلَ بها أصحابها لتحقيقِ هذه القراءةِ وصياغتها وتطبيقهَا.

2- الكشف عن الإشكالِ المنهجِيّ الذي وقعَ فيه أصحابُ القراءةِ الحداثيةِ للنّصِّ.

3- التأكيدُ على التمايز بين القراءةِ الحداثية والقراءةِ الخاصَّةِ بالعلماءِ الأوائلِ المفسِّرينَ وبيانِ أبرزِ القواعدِ المعتبرةِ لقراءة النَّص.

الصعوبات:

1- التأويلُ في الفكرِ العربيّ المعاصِر كمَا هو في الفكر الغربيّ يعدُّ حُزمةً من النظرياتِ النقديةِ المتداخلة، ولذلكَ فإنّ الظاهرةَ الحديثة للتأويلِ تَضَعُنا أمامَ عددٍ من المفاهيمِ والمصطلحات والمدارس النّقديّة العاملةِ في مجال فهمِ النُّصوصِ، وعلى هذا فإنَّ محاولةَ الكشفِ عن الخيطِ الرَّفِيعِ الذي تنتظمُ فيهِ هذه المفاهيم المتشابكة ومحاولةِ تتبُّعهَا تاريخيًا ومنهجيًا لم يكن بالأمرِ السَّهلِ.

2- وفي المقابل نقفُ أيضًا على مشكلةٍ من مشكلاتِ التأويلِ الأساسيةِ، ألاَ وهيَ مشكلةُ حدود التأويل وتعني بهَا المستويات التي يُمارَسُ بها التأويل فيختلفُ باختلافهَا:

- المفهوم في الحدِّ (الذي يبدأُ به وينتهي عنده).
- تجاوزُ المعنى الظاهِر.
- الدخولُ إلى المعنى الباطِن.
- تفجِيرُ النَّصِّ بالدلالاتِ.
- الممارَسةُ التأويليَّةُ التِي تتجاوَزُ ما يمكنُ أن يقولَهُ النّص إلى ما لا يمكن أن يقول: (من التأويل إلى التقويل).
- إنَّ مشكلةَ التأويل من المشكلاتِ المركَّبة على العواملِ الثلاث:

  - المفهوم.
  - القارئ.
  - النَّص

3- أيضا من ضمنِ الصعوبات مسألة ممارسة التأويل التي تعتبرُ فَردية ذاتيَّةٌ شخصية أي أنَّها ليست خاضعة لقوانين أو لأقيسة اطّراديَّة تكراريّة تفرِضُ نوعًا من الاتفاقِ والتوافِقِ بين الممارسين.

4- ومن جِهة مُقابلة فإنَّ مشكلةَ النَّص لا تقلُّ أهميةً وخطورةً في عمليةِ التأويلِ، ومشكلةِ التأويلِ على أثرِ الفاعل التأويليّ أيًا كان مصدر النَّص ومهما كانت طبيعَتُه.

وقد اعتمدتُ على الخطّة التالِية:

مقدمة

المبحث الأوّل: ماهية التأويلِ منَ المنظور القرآنيّ.

المطلبُ الأوّل: التأويل في اللّغةِ والاصطلاح.

أ- الفرع الأوّل: التأويل في اللّغةِ.

ب- الفرع الثانيّ: التأويل في الاصطلاح.

1-البند الأوّل: التأويل عند السَّلفِ.

2-البند: التأويل عند المتكلّمين.

المطلب الثاني: ضوابط التأويل.

المطلب الثالث: التفسير والفرق بينهُ وبين التأويل.

المبحث الثاني: القراءة التأويلية المعاصرة للقرآنِ الكريم.

1-المطلب الأوّل: التأويل في الفكر الحداثيّ الغربيّ.

الفرع الأول: الهرمنوطيقا ظهورها واستمدادها.

الفرع الثاني: الهرمنوطيقا الكلاسكية.

الفرع الثالث: الهرمنوطيقا الرومانسية.

الفرع الرابع: الهرمنوطيقا الفلسفية.

المطلب الثاني: طبيعةُ الخلفياتِ الموجّهة للقراءات التأويليّةِ.

الفرع الأوّل: مفهوم القراءة الحداثية للنّصِّ القرآنيّ.

الفرع الثانيّ: التأنيس والأنسنة.

الفرع الثالث: العقلنة.

الفرع الرابع: الأرخنة.

المبحث الثالث: نماذج من التأويل في القراءات الحداثيّة للنّصِّ القرآنيّ.

وفي الأخيرِ هذا هُو جُهدُ المُقلّ، حقيقةً لا تواضعاً، ما أحوجهُ إلى تصحيح هنا، وتعديل هناك،وتكرار نظرٍ في هذا وذاك، فهُو صورةٌ عن ضُعفي وعجزي وقلَّة علمِي، ولا يفتأُ الباحثُ يتلقَى الدرسَ بعد الدرس ويكتشِفُ من حقائق ذاتهِ ما يدله على مقدارِ ما ركِّبَ عليه هو وجميع البشرِ من النَّقصِ.

وعذرِي فيما أخطأتُ فيه،أنِّي لم آلُ جُهدا،ولم أدِّخِر وقتاً للسَّعيِ إلى الحقِّ والصوابِ، فإن وُفِّقت إلى الحقِّ فمن اللهِ وحدهُ، ولهُ الحمد والثَّناء كلُّه، وإن كانت الأخرَى فمن نفسي ومن الشيطان أعاذني اللهُ من شرِّهمَا.

والحمدُ لله أولا وأخيرا، وصلى الله على عبدهِ ورسوله محمد،وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدِّين.

المبحث الأول : حدُّ التأويلِ من منظورٍ قرآني .

المبحث الأول : حدُّ التأويلِ من منظورٍ قرآني .

المطلب الأوّل : التأويلُ في اللُّغةِ والاصطلاحِ .

الفرعُ الأوَّل : التأويلُ في اللُّغةِ :

جاءت كلمةُ التأويل في المعاجم اللُّغوية تحملُ معاني متقاربة فقد جاءَ في مقاييس اللُّغةِ " آل يؤولُ أولاً : رجعَ ، وآل العسلَ وغيره إذا خثرَ ...والتأويلُ هو انتهاءُ الشيء ومصيرهِ وعاقبتهِ وآخرهِ "[1].

وقال الجوهريُّ رحمهُ الله أيضًا: "التأويلُ تفسيرُ ما يؤولُ إليهِ الشيء، قد أوَّلتُهُ وتاوَّلتُه تأوُّلا بمعنَى " [2].

وقال الراغبُ رحمهُ **الله** : " التأويلُ من الأَولِ أي الرجوع إلى الأصلِ ومنهُ الموئِلُ للموضعِ الذي يرجِعُ إليهِ ، وذلك هو ردُّ الشيءِ إلى الغايَةِ المرادِ منهُ علمًا كان او فِعلاً "[3].

وعليهِ يتبيّنُ لنا من خلالِ عمومِ كلامِ اللُّغويينَ أنَّ التأويلَ يرجعُ إلى معنيينِ وهما:

الأوّلُ: التفسيرُ والبيان.

الثانيّ: المرجعُ والمصيرُ والعاقبةُ.

مما سبقَ ذكره أي من معاني التأويل عند السادة العلماءِ علماء اللُّغة الأوائل يعني المتقدمين نلاحظ أنَّهم ركزُوا على استعمالِ العربِ في بيانِ المعنَى اللُّغوي ، وعند النظرِ إلى المعاجمِ اللُّغوية المتأخرةِ ، فإنَّ نلاحظُ أنَّها نقلت ما جاءت بهِ المعاجمُ المتقدمة وأضافت إليها معانِي أخرَى، وهذا ما سنلحظهُ فيما يأتي.

---

[1]. معجم مقاييس اللّغة، أبو الحسن أحمد بن فارس، تح : عبد السّلام هاون، دار الفكر، د/ط، 1979م، ج 1 ص 160/159.

[2]الصحاحُ: تاج اللُّغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، دارُ العلم للملايين، بيروت، ط4 .1990، ج5، ص 313.

[3]. المفرداتُ في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تح : محمد عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1418، ص40. ويُنظَر أيضا: كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2003،1م، 1424هـ، ج1،ص100.

فقد قالَ ابن منظور: " الأوَلُ الرجُوعُ ، آل الشيء يؤُول أَولًا ومآلاً رجعَ ، و أوَّلَ إليهِ الشيء رَجعَهُ ، وأولتُ عن الشيءِ : ارتددتُ وأوَّلَ الكلام وتأوَّلهُ : دبرهُ وقدرهُ وأوَّلهُ وتأوَّله فَسَّرهُ "[1] .

وزادَ على ما تقدم بقولهِ : "... قال ابن الأثير : هُو من آلَ الشيء يؤولُ إلى كذا؛ أي رجعَ وصارَ إليهِ ، والمرادُ بالتأويلِ نقلُ ظاهرِ اللَّفظِ عن وضعِهِ الأصلِيِّ إلى ما يحتاجُ إلى دليلٍ لولاهُ ما تركَ ظاهِرُ اللّفظِ " [2].

أما الزبيديُّ في تاجِ العروسِ فقَد نقلَ ما أوردَهُ الأوائِلُ من معانِي فقالَ : " التأويل تفسيرُ ما يؤولُ إليهِ الشيء ، وقيلَ هُو التفسيرُ ، وهو شرحُ ما جاء مُجملاً من القصصِ في الكتابِ الكريمِ ، وتقرِبُ ما تدلُّ عليه ألفاظهُ الغريبة ، وتبيينِ الأمورِ التي أنزلَت بسببِها الآيّ ، وأما التأويلُ فهو تبيينُ معنى المتشابِه ، والمتشابِهُ هو ما لم يُقطَع بفحواه من غير تردد فيه وهو النَّص ، وقالَ الراغبُ : التأويل ، ردُّ الشيء إلى الغايةِ المرادةِ منهُ ، قولاً كانَ أو فِعلاً " [3] .

وفي موضع آخر يشيرُ الزبيدِي عليه رحمةُ الله إلى معاني أخَر فقد أوردَ عن جمعِ الجوامِع للسُّبكِي قولَهُ : " هو حملُ الظاهِرِ علَى المحتَمَلِ المرجُوحِ فإن حُمِل لدليلٍ فصحيحٌ، أو لِما يُظنُّ دليلاً ففاسد أولا لشيء فلعبٌ لا تأويل قال ابن الكَمَال : التأويلُ، صرف الآيةِ عن معناهَا الظاهِر إلى معنَى تحتملُهُ إذا كانَ المحتمل الذي تُصرَفُ إليهِ موافقا للكتابِ والسنّةِ"[4].

*وعلى هذا يمكنُنَا أن نستنتجَ أنَّ المعاجِمَ المتأخرةِ أضافَت معنَى لم يكُن موجودًا في المعاجِمِ المتقدمةِ وهو ما يُعرفُ بالتعريفِ الاصطلاحِي للتأويلِ ، ولم ينقلُوه عن أصحابِ اللُّغةِ و إنما نقلوهُ عن عُلماءِ الأصول أو الفقهِ أي ليسُوا من أهل اللُّغة كابن الأثيرِ والسُّبكِي ، ونلاحظُ أيضا أن مصطلحَ التأويلِ في المعاجِمِ المتأخرةِ أنَّهُ خلا من الشواهدِ والأمثلةِ تدعيمًا لدلالتهِ ، هذا إن دلَّ فإنما يدلُّ على تحوُّل في دلالةِ مصطلحِ التأويلِ ، ويمكنُ أن

---

[1]. لسانُ العرب، ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، د/ط، د/ ت، ج11، ص33/32مادة أَوَلَ .

[2]. المصدرُ نفسهُ، ج 11، ص33.

[3]. تاجُ العروس من جواهرِ القاموس، الزبيدِي، تح : مجموعة من المُحققين، دار الهداية، د/ ط، د/ت، ج 28، ص 32/ 33.

[4]. المصدر نفسه، ج 28 / ص 33.

نقولَ أن هذَا المعنَى الحادِث قد تسرَّب إلى المعاجِمِ اللُّغويةِ ، وأنَّهُ ليس كلّ ما وردَ في الأخيرةِ ، يعبرُ عن الدلالةِ اللُّغويةِ كمَا هِي في منطوقِ العَربِ.

الفرعُ الثانِي : التأويلُ في الاصطلاح:

البند الأول : التأويلُ في كلام السّلف:

معنى التأويل في كلام السَّلف رضوان الله عليهم هو نفسُ ما قرّرهُ الأوائلُ من معنى التأويلِ في اللُّغة في استخدام العربِ ، فقد قرَّرَ شيخُ الإسلامِ ابن تيمية ذلك بقولِهِ :

" وأمَّا التأويلُ في لفظِ السَّلفِ فلهُ معنيان :

أحدهما : تفسيرُ الكلامِ وبيانِ معناه ، سواء وافقَ ظاهرهُ أو خالفَهُ ، فيكون التأويلُ والتفسيرُ عند هؤلاءِ متقاربًا أو مترادِفا ، وهذا هو – واللهُ أعلمُ – الذي عناهُ مجاهد أن العلماء يعلمونَ تأويلَهُ ، ومحمّد بن جرير الطبرِي يقولُ في تفسيرِهِ : القول في تأويل قولهِ كذَا وكذا ، واختلَفَ أهلُ التأويلِ في هذه الآيةِ ونحو ذلكَ ومرادُه التفسيرُ.

والمعنى الثاني في لفظ السَّلف : هو نفس المراد بالكلامِ ، فإنَّ الكلامَ إن كان طلبًا كان تأويلهُ نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرًا كان تأويلُهُ نفس الشيءِ المخبرِ بهِ"[1].

1. شاهد المعنى الأول في كلام علماء السَّلفِ مثل :

*دعاءُ النّبيّ صلى اللهُ عليهِ وسلم لابنِ عبّاس: " اللهمَّ فقِّههُ في الدينِ وعلِّمهُ التأويلَ "[2]. أي التفسير كما ذكره الزركشي[3].

*ما جاءَ في تفسيرِ قولهِ تعالَى: " نبِّئنَا بتأويلِهِ " : (يوسف : 36): أي بتفسيره ، كما ذكرهُ

[1]. الإكليلُ في المتشابهِ والتأويل، ابن تيمية، ضمنَ مجموع الفتاوى، الامام ابن تيمية، جمع عبد الرّحمّن بن قاسم، اصدار مجمّع الملك فهد لطباعةِ المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1416هـ : ج 13 / 288، 289.

[2]. أخرجهُ الإمام أحمد في المسند، 166/1 رقم 1379، وعلّقَ عليه الشيخ شُعيب الأ نؤورط، بقوله: أسنادٌ قويٌ على شرطِ مُسلم، وصححهُ الحاكمُ في المستدرك 615/3، وابن حبّان في صحيحِهِ 531/15.

[3] . البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط 3، 1984 م، ج 2/ 121.

الإمامُ ابنُ كثيرٍ رحمهُ الله[1].

* وقال جابِرٌ رضيَ اللهُ عنهُ في سياقهِ لحجَّةِ الودَاعِ: " و رسولُ اللهِ صلَى اللهُ عليهِ وسلم بين أظهُرِنَا عليهِ ينزلُ القُرآن ، وهو يُعرِفُ تأويلَهُ وما عَملَ بهِ من شيء عَملنَا بهِ"[2].

قال ابن القيّم في معنَى هذا الحديث : " فَعِلمُهُ بتأويلهِ هو عملُهُ بتفسيرِهِ وما يدلُّ عليهِ، وعمَلُه بهِ هو تأويلُ ما أمرَ بهِ ونهَى عنهُ" [3].

2. شواهد المعنى الثاني :

. قالَ تعالَى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ صدقالله العظيم بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ قَالَ تَعَالَى: ﴿ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ﴾ الأعراف: ٥٣.

قال ابن جرير الطبري رحمه اللهُ ، يوم القيامة سيأتِي ما يؤُول إليهِ أمرُهُم من عقاب ..." [4].

يعني هذا تأويلُ الخبرِ حيثُ إنَّ تأويلَ الخبَرِ وقُوعَ ما أخبرَ بهِ .

* قولُ عائشةَ رضيَ اللهُ عنهَا ، كان النبيُّ صلَى الله عليهِ وسلَّم يقولُ في ركوعِهِ وسجُودِهِ: " سبحانكَ اللَّهمَ ربَّنا وبحمدِكَ اللَّهمَ أغفر لِي ، يتأوَّلُ القرآنَ"[5].

قال الحافظ بن حجرٍ: " يتأوَّلُ القرآنَ ، أي يفعلُ ما أُمِرَ بهِ فيهِ..."[6].

. قولُهُ تعالَى: ﴿ الأنعام الأعراف الأنفال التوبة يونس هود يوسف الرعد إبراهيم الحجر النحل ﴾يوسف: ١٠٠

---

[1]. تفسير ابن كثير، تح: سامي محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، 1999، ج 10/9/2 .

[2]. أخرجه مسلم في الحج، باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، رقم 1218.

[3]. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم الجوزية، تج علي محمد الدخيل الله، دار العصمة الرياض ط 3، 1998 م، ج1، ص 181.

[4]تفسير الطبري، ابن جرير الطبري، تح: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، ج5، / 511.

[5]أخرجه البخاري في الأذان باب التسبيح والدعاء في السجود، رقم 817، ومسلم في الصلاة باب ما يقال في الركوع والسجود، رقم : 484.

[6]. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العقلاني، تج : محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت 1379هـ ج 2/ 299.

قال ابنُ جرير الطبرِي: "يقولُ جلَّ ثناؤُهُ ، قالَ يوسفُ لأبيهِ : يا أبتِ هذا السُّجود الذي سجدتَ أنتَ وأمِّي وإخوتِي لي تأويل رؤيايَ من قبلُ ما آلَت إليهِ رؤيايَ التي كنتُ رأيتُها وهي رؤياهُ التي كانَ رآها قبلُ ضيَّعَ إخوتَهُ بهِ ما صنعُوا يقولُ قد حققها ربِّي لمجيءِ تأويلِها على الصحَّةِ "[1].

ونستنتجُ مما سبقَ أن مصطلحَ التأويلِ عند السَّلفِ استعملُوه موافِق لمَا جاءَت بهِ اللُّغة وهو: التغيُّر أو العاقِبة أو المرجِع.

البندُ الثانِيّ : التأويلُ في اصطلاحِ المتكلمين .

ممَّا تقرر ذكرهُ سالفا أن مصطلحَ التأويل في استخدام السَّلف كان موافقاً للمعنى اللُّغوي ، أما المتكلمين فقد استخدموا مدلول التأويل بمعانى لم يكن معروفا في استخدام العرب، وأصبح المعنى الأخير عند المتكلمين هو الأكثرُ شهرةً بمكان، وتسلل إلى (المعاجم العربية) اللُّغويّة المتأخرةِ وإن لم يكن هو استخدام العرب لهُ ، فقد استخدم المتأخرونَ من المتكلمين مصطلحَ التأويل استخدامًا يختلف عن استعمال السلفِ له، ومن تعاريف المتأخرين للتأويل : قولُ الآمدِي : " التأويلُ من حيثُ هو تأويلُ مع قطعِ النَّظرِ عن الصِّحةِ والبطلان هو حملُ اللفظ على غير مدلولهِ الظاهر مع احتمال لهُ "[2].

وجاءَ أيضا في تأويلاتِ أهلِ السنَّةِ لأبي منظور الماتريدِي : " التأويلُ ترجيحُ أحدُ المحتملاتِ بدون القطعِ " . [3]

وقريب من قول الماتريدي قول الغزالِي " التأويل عبارة عن احتمال يعضدهُ دليل يعبر به أغلب على الظنّ من المعنى الذي دلَّ عليهِ الظاهِر"[4].

---

[1]. يُنظَر : تفسير الطبري، ج7ص301.

[2]الأحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الأمدي، تعليق عبد الرزاق عفيف، مؤسسة النور، ط 1، 1387هـ، ج53/3 .

[3]. تأويلات أهل السنّة، أبو منصور الماشريي تجدها في العرق (المعلومات بعده، ج 1/ ص 185.

[4]. المستصفى في علم الأصول أبو حامد الغزالي، تح: محمّد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 1417هـ ج 3، ص88.

أمَّا الإمامُ ابن حزم رحمه الله فيعبِّرُ عن معنى التأويلِ بقولهِ : " التأويلُ نقلُ اللّفظِ عمَّا اقتضاهُ ظاهرهُ وعمَّا وُضعَ لهُ في اللُّغةِ إلى معنًى آخر " [1].

ونستنتجُ ممّا سبقَ أنَّ مصطلحَ التأويلِ عند المتكلمين لم يكُن معروفاً عندَ السَّلفِ بل ولم يُذكر في كتبِ اللُّغةِ المتقدمةِ ، وهو اصطلاحٌ اصطلحَ عليه المتأخرونَ .

المطلب الثاني:ضوابطُ التأويل[2]:

إن المؤوَّلَ في سياق اجتهاده لتحديد المراد بالألفاظ المحتملة للتأويل في النَّص الشرعي, مقيدٌ بسلسلة من الضوابط المنهجية المنشقةِ من (وحدة منطق التشريع) في مقرراته الكبرى ومقاصده الاساسيةِ وقواعده العامة وأحكامه المّفسرة والمحكمة التي ترسِي قواعد النظام العام في التشريع الاسلامي[3]

كي يصح الطريق أي الاجتهاد ويسلمّ من الاعوجاج والزيغ بكل صنوفه ويكون اجتهادا جامعا بين منطق الشرح ومنطق اللّغة ومنطق العقل[4].

ويقولُ في هذا الصددِ أيضاً سحلول حسن مصطفى:" لئن كان من الصعبِ أن نفرضَ تأويلاً وحيداً لنصٍّ ما، فإنّه والحقّ يقال يوجدُ معايير تثبتُ شرعيّة التأويل أو عدمها، وإن كان النّصُّ يجيزُ لنا قراءات كثيرة فإنّهُ لايأذنُ لنا أن نقرأ كما نشاء، وكيفمَا اتّفق حسب أهوائنا، إذ

---

[1]. الإحكام في الأصول، أبو محمد ابن حزم، والافاق الجديدة، بيروت تقديم الدكتور إحسان عباس و/ط، د/ت، ج 1، ص118.

[2] من أرادَ المزيد من التفصيل في هذهِ الضوابط فليُنظر إلى كتابِ أستاذنا: حُميد قوفي في كتابهِ: قبلياتٌ معرفية ومنهجية لتدبر القرآن الكريم، شركة الأصالة للنشر، الجزائر، من ص54/16.

[3] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط3، 1434هـ،2013م، ص168

[4] يُنظر: البرهان في أصول الفقه، الجويني، تح: صلاح محمد عويضة، ط1،بيروت لبنان دار الكتب العلمية 1418هـ،1997م،ص194.وينظر أيضا: الرسالة، الامام الشافعي، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه :د.عبد اللطيف الهميم ود.ماهر ياسين الفحل، ط2،دار الكتب العلمية بيروت 2009م،ص341.

لو جازَ لنا أن نقرأَ ما نشاء في أيّ نصٍّ نَشاء لتساوَت النُّصوص جميعاً ولاختفت الحُدود بينَها ونحنُ نعرف بتجربتنا أنّ الأمر ليس كذلك البتة "[1].

وفيما يلي عرضٌ لهذه الضوابط وسأعرضها على شكل عناوين وسأشرحها شرحا موجزا مقتصرا وبالله التوفيق:

1* أوّل ما يجبُ على من يريد أن يفسّرَ القرآن الكريمَ ويتدّبرهُ، أن يعتقدَ اعتقادا جازماً بقدسيةِ القرآنِ، وأنّهُ كلام اللهِ أنزله لهدايةِ الخلقِ، وأنّه باقٍ كما أنزلهُ الله جلّ وعلاَ، وأنّهُ لا يأتيهِ الباطلُ من بينِ يديهِ ولا من خلفهِ...

فينبغي بعد هذا أن يعلمَ أنَّ هذا القرآن كلام اللهِ أنزلهُ للعملِ بهِ على مرادهِ سبحانهُ وتعالى لا على مراد قائلهِ إذ تعبدنا باتباعهِ بامتثالِ أمرهِ واجتنابِ نهيهِ..

وليس من الخللِ أو الخطإ المنهجيّ مركزيّة المعنى أو وحدةُ الفهمِ، الذي لا يقبله أنصار القراءة التأويليّةِ الذين بنوا فهمهم ومنهجهم على تعدُّدِ الفهوم والقراءاتِ، وعلى مبدإ تعددِ المعنى وعلى ما أسموه من سلطةِ القارئ لا سلطة النّص، أي أولويّة الفكرة على النّص، وإنّ" أخطر ماَ في الهِرمينوطيقا متاهاتها حيث إنّ لديها القدرةَ على الانتقالِ من مدلولٍ إلى آخر ومن رابط إلى آخر دون ضابط أو رقيب "[2].

ويقول محمّد عابد الجابريّ أيضا في هذا الصددِ أنّ:" لديهم نوع من التضمين الذي يعنِي أنّ هناك أراءَ جاهزة يرادُ صرف معنى النّصِّ إليها، وجعلهِ ينطقُ بها، متحررين من القرينة التي يلتزمُ بها التأويل البيانيّ، فالجواز من اللّفظِ إلى المعنى أو من الظاهر إلى الباطن في التأويل العِرفانيّ يتمُّ دون جسر بدون واسطة "[3].

---

[1] ينظر: نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياه–دراسة–، سحلول حسن مصطفى، منشورات اتِّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2001م، ص26/25.

[2] التأويلُ بين السيميائيات والتفكيكيّة، أمبيرتو إيكو، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ط2، 2004م، ص118.

[3] منقول عن: منهج حسن حنفيّ، –دراسة تحليلة نقدية– فهد بن محمّد القرشي، مجلة البيان، ط1، د/ت، 428.

ومن جهة أخرى نرى أساليب ومنهجيات التي اتبعها وسار خلفها الغرب في تعاملهم مع نصوصهم الدينيّة وتراثهم، لا تناسبُ تراثنا الديني.

2*أن الأصل في اللّغة حمله على الظاهر ويكون موافقا لوضع اللّغة أو عرف الاستعمال:

ومعنى هذا أن الأصل في الألفاظ هو حملها على ظاهرها وعدم الخروج عنها إلا بدليلٍ ,وأن كل تأويل بُني على غير مقتضى اللِّسان العربيّ أو عرف الاستعمال فهو تأويل غير مقبول وفاسدٌ وغير صحيح وهذا ما أكَّد عليه إمامُنا أبو محمد علي بن حزم الأندلسي رحمه الله بقوله: " والتأويلُ نقل اللَّفظ عما اقتضاه ظاهرهُ وعمَّا وُضع له في اللُّغة إلى معنى اخر فإن كان نقله قد صحّ ببرهان وكان ناقله واجبَ الطاعة فهو حقٌّ إن كان نقله بخلاف ذلك اطرَح ولم يُلتفت إليه وحُكم لذلك النقل بأنه باطل"[1].

وقد أبدعَ إمام الحرمين الجُويني حين قال: "أن الظاهرَ حيث لا يطلب العلم معمول به والمكلَّف محمول على الجريان على ظاهره في عمله فالمعتمد فيه والأصل والتمسك بإجماع علماءِ السَّلفِ والصحابةِ ومن بعدهُم، فإنا نعلم على قطع أنهم كانوا يتعلقون في تفاصيل الشرائح بظواهر الكتاب والسنّة وما كانوا يقصرُون استدلالاتهم على النُّصوص ومن استراب في تعلقهم بالقياس لم يسترب في استدلالهم بالظواهر ولم يؤثِّر منع التعلق بالظواهر عمَّن بخلافه ووفاقِه مبالاة وإن ظهرَ خلاف فاستدلالنا قاطع بالمسلكِ التي ذكرناه ومستندهُ الاجماع وسبيل نقل الاجماع التواتر"[2].

واللَّفظُ المستعملُ في ما وُضعَ له بعرفِ الاستعمال اللُّغوي قسمان بيَّنها الآمدي بقوله:

[1]الإحكام في أصول الأحكام،أبو محمد بن الحزم، مصدر سابق ج1/ص42.

[2]البرهانُ في أصول الفقه، الجويني، (مصدر سابق)، ج1 ص 194.

" **الأول:** أن يكونَ الاسم قد وُضع لمعنى عام ثم يخصصُ بعرفِ استعمال أهل اللُّغة ببعض مسمَّياتهِ كاختصاص لفظِ الدابَّة بذوات الأربعِ عرفا وإن كان في أصل اللّغة بكل ما دبَّ وذلك إمّا لسرعةِ دبيبه أو كثرةِ مشاهدتهِ أو كثرةِ استعمالهِ أو غير ذلك.

الثاني: أن يكون الاسم في أصل اللُّغة بمعنى ثم يُشتهرُ في عرف استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع اللّغويّ بحيث أنه لايفهم من اللفظ عند إطلاقه غيره كاسم الغائطِ فإنَّه وإن كان في أصلِ اللُّغة المطمئنُ من الأرض، غير أنه قد اشتهر في عرفهم بالخارجِ المستقذَرِ من الإنسان حتّى إنه لايُفهم من ذلك اللَّفظ عند إطلاقه غيره، ويمكنُ أن يكونَ شهرة استعمال لفظِ الغائط من الخارج المستقذرِ من الإنسان لكثرةِ مباشرته وغلبةِ التخاطبِ به مع الإستنكاف من ذكر الاسم الخاصِّ به لنُفرةِ الطباع عنهُ فكنُّوا عنه بلازمهِ أو لمعنى آخر"[1].

3*أن يقومَ التأويلُ على دليل صحيح يدلُّ على صرفِ اللَّفظِ من الظاهرِ إلى غيرهِ وأن يكون هذا الدليلُ راجحا على ظهورِ اللَّفظِ في مدلولِهِ :

ومعنى هذا أن يكون التأويلُ صحيحا من صرف اللَّفظ عن معناه الظاهر إلى معنى محتمل وأما إن حدث حدثٌ تعارض بين الظاهر والمعنى المحتمل يوجبُ البحثَ عن مرجح، قال الآمدِي رحمهُ الله:"...وأن يكونَ الدليلُ الصارفُ للّفظِ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللّفظِ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقديرٍ أن يكونَ مرجوحا لايكون صارفاً ولا محمولا بهِ اتفاقاً.

وإن كانَ مساوياً لظهورِ اللّفظِ في الدلالةِ من غير ترجيح فغايتهُ إيجابُ التردِدِ بين الاحتمالين على السويَّةِ ، ولا يكون ذلك تأويلا غير أنه يكتفي بذلك من المعترضِ إذا قصد إيقاف دلالة المستدلّ ولا يكتفي بهِ من المستدَلَّ دون ظهوره"[2].

ومنهُ يمكن أن نقولَ أنَّ" صرفَ اللّفظِ عن المعنى الراجحِ إلى المعنى المرجوح لا بُدَّ فيهِ من دليل"[1].

---

[1] الإحكامُ في أصولِ الأحكام، الآمدي، (مصدر سابق)، ج1، ص27.

[2] الاحكام في أصول الأحكام الأمدي، (مصدر سابق)،ج 3،ص54.

وما قررهُ الامامُ الآمدي بخصوص هذا الضابط سبقَ وأن فصَّلهُ الامام الجوينِي بقولِه: والضابطُ المنتحل أن المؤوِّل يعتبرُ بما يعضد التأويل به فإنَّ كان ظهور المؤوِّل زائدا على ظهورِ ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل صائغٌ معمول به وإن استويا وقع ذلك في رتبةِ التعارض"[2].

وقد اشتُرطَ" استواء رتبة المؤوّل وما عضد التأويل به فإن كان مرتبة المؤوّل مقدمة، فالتأويلُ مردود وكلُّ ذلك إذا كان التأويل في نفسهِ محتملا فإن لم يكن محتملاً فهو في نفسهِ باطل والباطل لا يتصور أن يعضد بشيء"[3].

4* أن يحتملَ اللفظُ المعنى المؤوَّل إليهِ :

يعني هذا ان اللَّفظّ لا بُدَّ أن يكون محتملا للمعنى الذي آل إليهِ أو صُرف عنه ،لأن صرف اللَّفظ إلى مالا يحتمله خروج عن سَنَنِ الشرعِ في لغته أو عادته أو عرف استعماله.

فقد "جَرت عادةُ الشرعِ على تخصيص العام في كثيرٍ من نصوصهِ حتى قال علماء الأصولِ ما من عامٍّ إلا وخصِّص ممّا يدلُّ على عادةِ الشارع قد جرت على تخصيصِ مُعظمِ العموماتِ، حتَّى كان التخصيصُ سنَّة التشريعِ وكفى بذلك دليلاً على صحَّةِ هذا النوعِ من التأويل"[4].

وبيانُ ذلك أن: " العام صُرف عن العمومِ وأُريد به بعض أفراده بدليل فهو تأويلٌ صحيح لأن العام يحتمل الخصوص ،وحين يراد به بعض أفراده فقد أُوِّل إلى معنى يحتمله ، والمطلق إذا صُرف عن الشيوعِ وحُمل على المقيَّد بدليل فهو تأويل صحيحٌ، لأنّ المطلقَ يحتملُ التقييد،وحينَ حُملَ على المقيّد فقد أُوِّل على معنى يحتملهُ، وكذلك الحقيقة إذا صُرفت إلى المجاز بقرينة مقبولةٍ فهو تأويلٌ صحيح لأنّهُ صرفُ اللَّفظِ إلى معنى يحتملهُ بدليل"[5].

---

[1] مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، د/ت ج2 ص275.

[2] البرهان في أصول الفقهِ، الجويني، (مصدر سابق)، ج1 ص213.

[3] المصدر نفسه ج1 ص 213.

[4] المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي، فتحي الدريني، (مرجع سابق)،ص180.

[5] تفسير النصوص في الفقه الاسلامي، محمد أديب صالح، المكتب الاسلامي، ط1413،4هـ، 1993م، ج1ص381.

5*أن لا يتعارضَ التأويلُ في نتيجتهِ مع نصوص قطعية الدلالةِ في التشريع :

وأعني بهذا الظابط أن التأويل لا يجبُ أن يتعارض ما ورد قطعي الدلالة ،حيث قال الشاطبِي في هذا الصدد: " ويُشترطُ في ذلك ألا يعارضهُ أصل قطعي، فإذا لم يظهر معناهُ لإجمالِ أو اشتراك أو عارضهُ قطعيّ كظهور شبيه فليسَ بدليلٍ، بأنّ حقيقةَ الدليلِ أن يكونَ ظاهرا في نفسه ودالاً على غيره وإلا أصبحَ إلى دليلٍ عليهِ، فإن دلَّ الدليلُ على عدم صحتهِ فأحرى أن يكونَ دليلاً"[1].

وعليه نستنتج في الأخير كخلاصة: التأويلُ طريقُهُ الاجتهاد الظنيّ والأخير لايرقَى على معارضةِ الدليل القطعيّ.

6* أن يوجدَ موجبٌ للتأويلِ:

ويعنِي هذا الضابط " أن يكونَ ظاهرَ النَّص مخالفاً لقاعدة مقرّرة معلومة من الدين بالضرورةِ أو مخالفاً لنصٍّ أقوى منه سنداً كأن يخالف الحديثُ الرأي ويكون الحديث قابلاً للتأويل فيؤولُ بدل أن يردَّ أو يكون النص مخالفاً لما هو أقوى منهُ دلالة، كأن يكون اللَّفظُ ظاهراً في الموضوع ،والذي يخالف نصّ الموضوع ، أو يكون اللّفظ نصاً في الموضوع والذي يخالفُ مفسَّر ففي كل هذه الصور يؤولُ"[2].

ومنه نستنتج من هذا القول: "أنّ موجبَ التأويل إماً:

*التوفيق بين مدلولات النّصوص ذات التعارض الظاهري سعياً لأعمالِ النصوص كلِّها.

*وقد يكون التوفيقُ بين ظاهر نصٍّ والأسس القطعية للشريعة والقواعد العامّة.

*وقد يكون لإزالةِ ما يبدو من تعارض بين ظاهر نصٍّ وبرهانٍ عقلي ليتوافقَ في ذلك العقل مع النَّقلِ.

[1] الموافقات، الشاطبي، تح: محمد مرابي، ط1، 1432هـ،2011م ج2 ص53.

[2] الموافقات، الإمام الشاطبي، (مصدر سابق)، ج2 ص136.

*وفي ذلك يقول أبُو زُهرة رحمه الله: "ويكون التأويل فاسداً إذا لم يكن ثَمةَ موجب له، أو كان له موجب ولكن لم ينهج فيه منهاجَ التأويل الشرعي، أو كان التأويل مناقضاً للحقائقِ الشرعية ومخالفاً للنُّصوص القطعية"[1].

7*أن يكونَ المؤوِّلُ مؤهلاً لتأويل النّصِ الشرعِي:

ونعني بهذا الضابط أنَّ الذي يتصدَى لعمليةِ التأويل يكونُ ذا مستوى من النظرِ لكي يتسنَى له ضبطَ المعانِي الصحيحةِ والخوضِ في الدلالاتِ المحتملةِ ، وفي هذا يقول الإمام الآمدي: "وشروطُه أن يكونَ الناظرُ المتأوِّل أهلاً لذلك"[2].

وأهليةُ المؤوِّلِ تُحمل من "المستحيل عليه أن يزيغَ بالنّص يمينا أو شمالا وتمنعهُ من استخدامِ النّصِّ في غيرِ ما وُضع له ودّلَ عليه، كما أنّ غيرَ المؤهلِ لا يستطيعُ اقتحام ميدان التأويل وإذا حدث وفعل اكتشِفَ أمرهُ واعتبرَ متطفلاً على العلمِ"[3]، والمقصود بالأهلية لدى المؤوِّل أن يكون على دراية ورواية وفهم للخطابِ الشرعيّ وأسبابِ النزولِ وغيرهَا وقال الواحدِي رحمه الله في هذا الصدد: " لا يمكنُ معرفة تفسيرِ الآية دون الوُقوف على قصّتِها وبيان نزولها"[4].

نتيجة :

ويمكنُ القول في الأخير في ضوءِ هذه الضوابط والخصائص للنِّص الديني قرآنا وسنةً جاءت قراءةُ علمائنا رحمهم الله لهُ، من حيثُ هو دين الله وشرعه وحلاله وحرامه فكانت قراءةً مضبوطة وواعية لا قراءةَ مفجِّرةً للنِّص مهدرة لسياقهِ ومقاصدهِ.

---

[1] أصول الفقه، أبو زهرة، دار الفكر العربيّ، القاهرة، د/ت، د/ت، 138.

[2] الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، (مصدر سابق)،ج 3،ص54.

[3] التأويلُ عند المفسرين من السلف، الطاهر بن عاشور، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط1، 1432هـ، 2011م، ص163.

[4] مناهل العرفان، الزرقانيّ، (مصدر سابق)، ج1، ص109.

المطلبُ الثالث: الفرق بين التأويل والتفسير:

من خلالِ تغييرِ مفهومِ مصطلحِ التأويلِ (كما أشرنَا من قبلُ) وخاصّة عند المتأخرين نشأَ خلافٌ في الفروقِ بين التأويلِ والتفسيرِ، وزادَ الأمر خلافا في تحديدِ مفهومِ التأويل عند المتأخرين من أصحابِ الأصول والنَّظرِ، ولهاذا تباينت أقوالُهم في الفرقِ بين التأويلِ والتفسيرِ وهذا بخلاف المتقدمين حيث لا نجدُ هذا التباين بهذا التوسُّع، وممّن ذكرَ هذه الفروق بينَ التأويلِ والتفسيرِ أبُو هِلال العسكَرِي (395هـ) في الفروقِ اللّغوية، وجلال الدِّين السيُوطِي (911هـ)، وفِي معجمِ مقاليد العلوم فِي الحدودِ والرُّسوم، وفي الاتقان، وأبُو البقاء الحنفِي (1094هـ) في الكليات (معجم في المصطلحات والفروقِ اللّغويةِ) .

ولكن قبلَ أتطرقَ إلى الفرقِ بين التفسير والتأويل كان لزاما عليّ أن أحددَ ماهية التفسير فهو في اللغة كما حددهُ ابن فارس رحمه الله :" الفاءُ والسين والراء كلمة واحدة تدلُّ على بيانِ شيئ وإيضاحهِ، من ذلك الفسرُ، يقالُ فسّرتُ الشيئ وفسّرتهُ..."[1].

أمَّا في الاصطلاحِ: للعلماءِ في تحديدِ ماهيتهِ تعبيراتٌ كثيرة يطولُ المقام بسردها نذكر منها مايلي:

1- تعريف ابن جزيّ (741هـ): قال:" معنى التفسير: شرحُ القرآنِ وبيان معناه، والافصاح بما يقتضيهِ بنصّهِ أو إشارتهِ أو نجواه "[2].

2- تفسيرُ أبي حيّان: قال:" علم يبحثُ فيه عن كيفيةِ النطقِ بألفاظِ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفراديةِ والتركيبيةِ، ومعانيها التي تحملُ عليها حالةَ التركيب وتتمات لذلك..

فقولنا علم: هو جنس يشمل سائر العلومِ.

قولنا: يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآنِ: هذا علم القراءات.

قولنا: ومدلولاتها: أي مدلولات تلك الألفاظ، وهذا علم اللّغةِ الذي يحتاج إليهِ في هذا العلمِ.

---

[1] معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، تح: عبد السلام محمّد هارون، دار الفكر، د/ط، 1979م،ج4، ص504.

[2] التسهيل لعلوم القرآن، ابن جزيّ، ج6، ص1.

وقولنا وأحكامها الإفرادية والتركيبيةِ: هذا يشمل علم التصريف وعلم الاعراب، وعلم البيان وعلم البديعِ.

ومعانيها التي تُحملُ عليها حلَ التركيبِ: شملَ بقولهِ التي تحمل عليها ما دلالته عليه بالحقيقة، وما دلالته عليهِ بالمجازِ، فإن التركيب قد يقتضي بظاهرهِ شيئا، ويصدُّ عن الحمل على الظاهر صادٌّ،فيحتاج لأجل ذلك أن يُحملَ على غير الظاهر، وهو المجاز.

وقولنا: وتتمات ذلك: وهو معرفةُ النَّسخِ، وسبب النزول، وقصة توضِّحُ ماانبهمَ في القرآنِ، ونحوِ ذلكَ.."[1].

وعرّفهُ الزركشي (794هـ): في موضين في كتابهِ البرهان في علوم القرآنِ فقال في الموضع الأول:" علم يعرفُ بهِ فهم كتاب الله المنزّل على محمّد صلى الله عليهِ وسلّم وبيانِ معانيهِ واستخراجِ أحكامهِ وحِكمهِ "[2].

وعرَّفهُ غي الموضع الثانيّ فقال:" هو علم نزول الآية، وسورتها، وأقاصيصها والإشارات النازلةِ فيها، ثم ترتيب مكيّها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامّها ومطلقها ومقيّدها ومجملها ومفسرها وزاد فيه قوم، فقالوا علم حلالها وحراما، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها وعِبرها وأمثالها "[3].

نرجعُ إلى صلبِ موضوعنا إلى الفرق بين التفسير والتأويل فيمكن إجمالهُ على النحوِ الأتي:

1- التفسيرُ أعمُّ من التأويلِ[4]:

يقولُ في هذا الصددِ الراغب الأصفهانيّ (502هـ): " التفسير أعمُّ من التأويل وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثرهُ في

[1] البحر المحيط في التفسي، أبو حيان الأندلسي، تح: صدقي محمّد جميل، دار الفكر بيروت ط1، 1420هـ، ج1 ص26.

[2] البرهان في علوم القرآن: ج1 ص13.

[3] البرهان في علوم القرآن، ج2 ص 148.

[4] ينظر: هذا الفرع قد فصّل فيه أبو الفرج ابن الجوزي رحمه الله في كتابهِ الماتع زاد المسير في علم التفسير بتحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي بيروت، ط1، 1422هـ، ص12.

الكتب الإلهيةِ، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها، والتفسير: أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ، والتأويل أكثرهُ يستعمل في الجملِ...وأمّا التأويل فإنه يستعملُ مرّة عامّا ومرّة خاصّاً ."[1].

2- التفسير من باب القطعِ والتأويل من باب الاحتمال:

قال الماتريدي (333هـ): " التفسير القطعُ على أنّ المراد من اللّفظ هذا والشهادة على الله أنّهُ عنى بالآفظ هذا، فإن قام دليل مقطوعٌ به فصحيح وإلا فتفسيرٌ بالرأيّ، وهو المنهيُ عنهُ، والتأويل ترجيحُ أحدِ المحتملات بدونِ القطعِ والشهادةِ على اللهِ"[2].

3- التفسيرُ يتعلقُ باللّفظِ والتأويل يتعلقُ بالمعنى:

وممّن وردَ عنهُ هذا المعنى هذا المعنى قولُ النّحاس (338هـ) : " الفرق بين التأويل والتفسير أنّ التفسير نحو قول العلماء الرّيب الشكّ، والتأويل نحو قول ابن عبّاس الجدُّ أب[3].

وقول أبي منصور الأزهريّ (370هـ) :" وقال بعضهم: التفسير كشف المراد عن اللّفظ المشكل؛ والتأويل ردُّ أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر "[4].

4- التفسير يعتمدُ على الروايةِ والتأويل يعتمد على الدراية:

وممّن ورد عنهم هذا المعنى قول أبي إسحاق الثعلبي (427هـ):" قالت العلماء: التفسير علم نزول الآيةِ وشأنها وقصتها، والأسباب التي نزلت فيها، فهذا وأضرابُهُ محظورة على

---

[1] تفسير الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين المعروف بالراغب الأصفهاني، تح: محمّد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط1، 1420هـ 1999م، ج1 ص11.

[2] تفسير الماتريدي، أبو منصور الماتريدي، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1426هـ، 2005م، ج1 ص185.

[3] معاني القرآن، أبو جعفر النحاس، تح: محمّد عليّ الصابونيّ، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1409هـ، ج1ص351.

[4] تهذيب اللّغة، أبو منصور الأزهري الهروي، تح: محمّد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربيّ بيروت، ط1، 2002م،ج12ص283.

النّاس القول إلا باستماع الأثرِ؛ فأمّا التأويل فالأمر فيه أسهل لأنّه صرفُ الآيةِ إلى معنى يحتملهُ، وليسَ بمحظور على العلماءِ استنباطهُ والقول فيه وإنما يكون مرآتنا الكتاب والسنة"[1].

وقال البغويّ:" التأويل هو صرف الآيةِ إلى معنى محتمل موافق لما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب والسنّة من طريق الاستنباط فقد رُخُّصَ فيه لأهلِ العلمِ؛ وأما التفسير وهو الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها، فلا يجوز إلا بالسَّماعِ بعد ثبوتهِ من طريق النقلِ "[2].

[1] الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق إبراهيم الثعلبي، تح: أبو محمد ابن عاشور، مراجة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي ط1، 1422هـ، 2002م، ج1 ص87.

[2] معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمّد الحسين البغوي، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت،ط1 1420هـ، ج1 ص67.

المبحث الثاني : القراءة التأويلية المعاصرة للقرآن الكريم .

المبحث الثاني : القراءة التأويلية المعاصرة للقرآن الكريم .

المطلب الأول : التأويل في الفكر الحداثي الغربيّ .

الفرع الأول : ظهور الهرمنيوطيقا (التأويل) .

هرمنيوطيقا مشتقة من الكلمة اليونانية " Henry" وتعني القول والتفسير (التأويل وفن الفهم للنصوص ولها علاقة ب: " هرمس " اليوناني الذي يعتقدون فيه أنه يتقن لغة الآلهة مما مكنه أن يترجمها وينقل معانيها ومقاصدها الى البشر[1]"

وتعنيّ كلمة الهِرْمينوطيقا[2] :" علم أو فنَّ التأويلَ"[3]

كما أنّ التأويليّة مفهوم إجرائيٌّ عُرفَ في تقنيات القراءةِ وأدواتِ فهم النصِّ، وآلياتِ إفهامهِ وتبيانِ معانيهِ منذالعصورِ الموغلةِ في القدمِ وبالتحديدِ في عصر سقراط..

وأرسطو طاليس.. وهو مفهوم يجبُ أن يندرجَ ضمن الإجرائية والآليّة لا ضمن المذهبيّة "[4].

ويقول الأستاذ عبد الملك مرتاض أيضا نقلاً عن بُول ريكور لتعريفهِ للتأويليّةِ:"..أنّ التأويليةَ مادة من العلمِ تقتربُ نسبيّاً من السِّيميائيّةِ التيّ كثيرا ما تستعيرُ عناصرها وذلك حيثُ تربطُ النظريّة العامّة للمعنى بالنظريّة العامّة للنّصِ.

ويعرِّفهُ أمبرتو إيكو:" فهمٌ يحدثُ بمقتضاه امتلاكُ المعنى المضمر في النّصِّ من جهة علاقاتهِ الداخليّةِ وكذا علاقاتهِ بالعالمِ والذاتِ "[5].

---

[1]. هذا تاريخ أول كتاب ظهر في هذا المجال بعنوان " الهرمنيو طيقا " لمؤلفه دان هارون، يُنظر : ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر المعاصر، خالد سيف، مركز التأصيل، ط1، 1431 هـ، ص 65.

[2] من أراد التوسُّعَ في آلياتِ التأويلِ وحدودهِ فعليهِ بكتاب مهم جدّا في بابهِ ألا وهو كتاب أستاذنا الفاضل عبد الكريم شرفي حفظه الله الموسومِ ب: من فلسفات التأويلِ إلى نظرياتِ القراءةِ –دراسة تحليلية نقديّة في النظريّات الغربيةِ الحديثة – عبد الكريم شرفيّ، الدار العربيّة للعلوم، ناشرون، ط1، 1428هـ 2007م،ص17

[3] نظريّة الأدب، تيري إيغلتون، تر: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربيّة السوريّة، دمشق، 1995م، ص118

[4] الإسلام والقضايا المعاصرة، عبد الملك مرتاض، دار هومه، د/ط، 2009م، ص193.

[5] التأويلُ والتأويل المفرط، إيكو أمبرتو، تر: ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاريّ، حلب سورية، ط1، 1998م، ص19.

وعليهِ فالتأويل عمليّة فكريّةٌ تستهدفُ بلوغ المعنى الذيّ يرمي المؤوّلُ استكناههُ من خلالها"[1].

وممّا تستميزُ به التأويليّة في إجرائها وهي تأوّلُ النّص أنّها تعمدُ إلى إيراد السياق الاجتماعيّ/التاريخيّ؛ وتحاولُ بهذا اللّعب المعقّد، استخراج كلّ المعانيّ والدلالات المحتملة؛ أي أنّها ببعضِ ذلك تفترض وضعاً فلسفيا للمرجعيّة وتتّخذها معياراً للتقويمِ"[2].

وعلى حسب منظور حبيب مونسي :" مشاركةٌ بناءةٌ يدفعُ بالدرسِ النّقدي خطوات نحوَ جمالية التلقيّ في تجاوز المعنى الحرفيّ إلى النّص الحقيقي (الغائب) قبل فعل التأويل، والذي يرشحُ النّصّ لعطاءات متكرِّرة، مادام التأويل قيمةً نسبيّة تخضعُ لعوامل مختلفة من ذات قارئة لأخرى "[3].

وقد كان بدء ظهور وتداول استخدام الهرمنيوطيقا في دوائر الدراسات اللاهوتية (1654 م)[4] لا سيما مع ظهور ما يعرف ب: " حركة الإصلاح الدينيّ " على يد مارتن لوثر ليتمكن البروتستانت بل كافّة الناس من تفسير الكتاب المقدس دون وصاية من سلطة الكنيسة الكاثوليكيّة حتى كانت تعرف الهرمنيو طيقا ب : " نظرية تفسير الكتاب المقدس[5] ، أو التأويل الإنجيلي " وتعني مجموعة القواعد و المعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم وتفسير النص الديني " الكتاب المقدس " ولاسيما في الأوساط البروتستانتية . [6]

ويكمن القول بأن من أهم أسباب تأسيس المناهج والأصول التي وضعت لتفسير الكتاب المقدس وهو ما عرف " بالهرمينوطيقا " هو الخروج من مأزق المضامين العقدية والمعرفية التي اشتملت عليها نصوصهم الدينية والتي تتعارض مع العقل والعلم التجريبي ، والعمل على تحييد النص المقدس عندهم ، بما يصفه الميرين بأنه " تفكيك وتفويض له وفرض

[1] تحليل المعنى مقاربات في علم الدلالة، الحباشة صابر، دار الحامد للنشر عمان، الأردن، ط1، 2011م، ص43.

[2] الإسلام والقضايا المعاصرة، عبد الملك مرتاض، مرجع سابق، ص195.

[3] ينظر: القراءة والحداثة بمقاربة الكائن والممكن في القراءة العربيّة، مونسي حبيب، اتّحاد الكتّاب العرب دمشق، 2000م، ص269.

[4] يُنظر: من فلسفات التأويلِ إلى نظرياتِ القراءةِ –دراسة تحليلية نقديّة في النظريّات الغربيةِ الحديثة – عبد الكريم شرفيّ، (مصدر سابق) ، ص18/17.

[5]. ينظر أيضا : خطاب الحداثة قراءة نقدية، حميد سمير، دار روافد، ط2، د/ت، الكويت، ص 69/68.

[6]. ينظر: فهم الفهم مدخل إالى الهرمنيو طيقا، عادل مصطفى، رؤية، ط1، 2007م، ص 24، 68.

للصيرورة عليه ولكن التفسير المهرطق ، على الرغم من طريقته يدعي أنه هو نفسه النص المقدس حتى يتسنى له أنه يحل محله : أي أنها مؤامرة تتم من الداخل باسم التفسير وهي في واقع الأمر تعويض : انها فرض اللا معنى بوصفه المغنى وفرض الظلام بوصفه النور وفرض الهرطقة بوصفها الشريعة ، إنها عملية قلب كامل للمعنى تتم بهدوء من خلال الخديعة " [1] .

وقد كان لنشأة المذهب العقلي متزامنا معه ظهور اللّغة الكلاسيكي في القرن الثامن عشر أثر عميق على تأويل الكتاب المقدس ، حيث نشأ المنهج التاريخي النقدي في اللاهوت وأكدت المدرسة اللغوية والمدرسة التاريخية في التفسير أن المناهج التأويلية السارية على الكتاب المقدس هي يعينها السارية على سواه من الكتب ، وان المعني اللفظي في الكتاب المقدس يجب أن يتحدد بنفس الطريقة التي يتحدد بها بقية الكتب ، ومع ظهور المذهب العقلي أحسن المفسرون ان من واجبهم بذل ما في وسعهم للتغلب على الأحكام المسبقة " [2].

يقول سبينوزا في رسالة في اللاهوت والسياسة " ليس لتفسير الكتاب المقدس معيار آخر غير ضياء العقل الذي يعم كل شيء "[3].

وقد أدى هذا التحدِّي إلى عقلنة المقولات الإنجيلية : ومن ثم ذهب مفسرو الكتاب المقدّس الى ضرورة تأسيس فهم تاريخي يمكنه أن يدرك روح العمل ويترجمها الى الفاظ يقبلها العقل المستنير ، وفقا لتطور التأويل الإنجيلي فقد ألزم المفسرون أنفسهم بمعرفة السياق التاريخي لروايات الانجيل ، وأصبح على المفسر أن يكون قادر على الحديث عن موضوعات الكتاب المقدس الآن وفقا لمقتضيات التغير الزمني ، وبالطريقة التي تلائم أشخاصا غير مختلفين في الأحوال والظروف المعيشية " [4]

---

[1] الحداثة ومابعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، دار الفكر، ط1، 1424هـ، ص140.

[2] ينظر: إعادة قراءة النّص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر، سليمان بن صالح الغضن، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، 1437هـ . 2016 م، 84.

[3] ينظر: رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا، ترجمة حسن حنيفي، دار التنوير 2008، ص 355، 365.

[4] . ينظر: فهم الفهم، مدخل الى الهرمنوطيقا، عادل مصطفى، رؤية (دار) : ط1، 2007، , ص 69، 71.

ويتحدّث حسن حنفي عن منهج التفسير عند سبينوزا فيقول : " والتفسيرُ ليس حكرا على فرد معين أو على سلطة بعينها ، بل لكل فرد الحرية المطلقة في أن يفسر كما يشاء ، وفي أن يؤمن و أن يتصور العقائد كما يريد ، وفي أن يفسر الكتاب على مستوى فهمه ، إذا إن الكتاب نفسه قد دون على مستوى فهم العامة ... وبناء على ذلك لا يحق لنا اتهام مؤسسي الفرق الدينية بالفكر ، إذا هم كيفوا الكتاب حسب عقائدهم الخاصة " [1]

" وأن العقيدة المسيحية وضعت أساسا لكنيسة معينة "[2].

وأن قراءةَ الكتب المقدسة نفسها أو الإبانة عن محتوها إنّما الغاية الأخيرة منها هي أن تحسن من بني الإنسان فتجعلهم أفضل حالا ، أمَّا الجانب التاريخي ، والذي لا يساهم في شيء هنا إذ هو ذاته شيء سواء لا ينبغي الاكتراث بها ، فإنه يمكن للمرء أن يسلك إزاءه كما يريد ، فالإيمان التاريخي هو ميت في ذات نفسه "[3].

" فكانت يرى أن الكتب المقدسة ينبغي أن تقرأ ويتم تأويلها بما يخدم حال الانسان ويحس واقعة ، ويتواقف مع عقله ومعارفه ، وأما الإيمان التاريخي الذي اشتملت عليه هذه الكتب ، فيرى أنه إيمان مبيت لا ينبغي الاكتراث به ، كما يقرر أيضا أن الإيمان الكنسي والكتاب المقدس قائم على الكنيسة "[4].

ويرى الفيلسوف الأمريكي رويس جوزايا (1916م): أن ما وُجد من اختلاف بين المسيحية والعلم والواقع لابُدَّ أن يفسرَ أو يؤولَ ، وأن ما وُظِّفَ من المسيحية من عقائد وأخبار هي من باب الرمزِ والوهم والصور المجازية. ويرى أحمد الأنصاري أن " أقوال بُولس عن تحف وعمل المسيح والصلب والموت والبعث، وأنَّه لا حياةَ ولا نجاةَ بدون المسيحية فلا بُدَّ من تأويلها، لأنَّ عالم بولس الذي وُضع فيه هذه الصورة للخلاصِ لم يعد قائمًا ، وإذا كان لابُدَّ

[1] مقدمة حسن حنفي لرسالة اسينوزا في اللاهوت والسياسة مرجع سابق، ص36. (ضبط)

[2] ينظر الدين في حدود مجرد العقل، ايمانويل كانت، ترجمة فتحي المكيين، دار جداول، ط1، 2012م، ص258.

[3]. المرجع السابق، ص 188.

[4] إعادة قراءة النص الشرعي واستهدفه في الفكر العربي المعاصر، سليمان بن صالح العض، ص85.

من فهم كلماته عن الملائكة والشياطين ... لابد من اعتبارها مجرد رموز أو علامات وأنها بحاجة إلى تأويل "[1].

*وعليهِ يمكنُ أن نستنتجَ أن تحوُّلَ التأويل من كونهِ مصطلحاً متداولا في مباحث النّصوص الدينية –كما رأينا– ليصبحَ عِلما مستقلا بِذاتهِ يبحث عن كيفيّة الفهم في جميع المجالاتِ أو الحقول من نصوص دينيّة أو التاريخ والنقد الأدبي أو الفلسفة وغيرها...

الفرع الثاني : الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والرومانسيّة والفلسفية .

مرّت الهرمنوطيقا عبرَ تاريخها بتطورات ومراحل بحسب فلاسفتها وأعلامها وتنوع مناهجهم مما جعل تناول الباحثين لتطوير هذا المصطلح وتقسم مراحله وتسميتها يتنوع بحسب ما يتوصل إليه كل باحث من مقاربة تكثف تجليات كل مرحلة .

البندُ الأوّل: المرحلةُ الكلاسيكية : (الهرمنيوطيقا الكلاسيكية).

وهي نتاج عصر النهضة ، حيث اصطدمت البروتستانتية بالكنيسة الكاثوليكية في روما ونفت مرجعتها في تفسير الكتاب المقدس واعتباره (تابو) معرفيا حيث تراوح التفسير بين الالتزام الحرفي للنص أي اللفظ في ظاهره ، واستكناه الدلالة الرمزية ، واستبطان المعنوي من خلال الاستشفاف الروحي لما يوصي به النص

لا ما يعنيه ، كما عند القديس أوغطسين (ت 430 م) برزت الحاجة إلى المنهج وقواعد للتفسير فكانت الهرمنيو طيقا التي تعني بقواعد الفهم الصحيح للنص ، والتي تعتمد على فهم السياق والقصدية والحس الإنساني المشترك وذلك انطلاقا من الاتجاه العقلي السائد وقتئذ بإمكان الوصول إلى الحقيقة وأنه إذا وجدت مناطق غامضة ، فإن إتباع هنا المنهج التأويلي كفيل بإضاءتها "[2].

[1]. فلسفة الدين عند جوزايا رويس، أحمد الأنصاري، مركز الكتاب للنشر، د/ط 2004م، ص 264.

[2]. مفهوم النص عند عمر بن الخطاب، شريف راشد الصديقي، إصدارات أي، كتب لندن آب أغسطس 2016، ط1، ص 110 .

البند الثاني : الهرمنيوطيقا الرومنسية :

اتَّسمت مرحلة الهرمنوطيقا الرومانسية بوضعِ الشروط والقوانين التي على ضوئها تفهم النصوص وهناك تداخل بينهما وبين الكلاسيكية ومن أبرز أعلامها الألمانيان :

1. فريدريك شلاير ماخر (1768. 1834م) .

2. فيلهلم دلتاي (1883. 1922 م) .

أما شلاير ماخر فهو المؤسس للتأويلية الحديثة ، وقد عمل على إقرار أسس وضوابط عملية التغيير والتأويل أو ما يعرف ب " فهم الفهم " " لتجنب سوء الفهم"[1].

ويمكن تلخيص أهم خصائص منهجه بما يلي :

1. أنّه نقل الهرمنيوطيقا من كونها خاصة بحقل دراسات الكتاب المقدس والنصوص الدينية ليجعلها عامة في سائر النصوص ولذا يعد هو المؤسس الفعل الهرمنوطيقا العامّة التي تعني بفن الفهم لأي قول لغوي على الإطلاق .

2. يرى شلاير ماخر أن المعني كامن في النّص، وأن على القارئ المفسر البحث عنه وفهمه كما فهمه مؤلفه أو أحسن من فهم مؤلفه ، فهو يرى أن النص معنى نهائيا وهذا المعنى النهائي الكامن في النص هو ما يقصده المؤلف .

3. يرى شلاير ماخر محورية " المؤلف " وأهمية " قصد المؤلف " للتوصل إلى معنى النص ، وهذا لا يتم إلا بالتعرف على فكرة المؤلف ونفسيته ومشاعره وكيفية استخدامه للألفاظ ، وإيداع قصده فيها ، وكذا التعرف على الظروف لثقافية والحضارية للمؤلف ، مع ما يصاحب ذلك من الحرس والتنبؤ بقصد المؤلف وفكره لذاتي للتوصل إلى قصده من النص ".

4. إنّه مع القول بإمكان الوصول لحقيقة المراد من النص والفهم الموضوعي له فإن هذا لا يمنع من نقصان الفهم وإمكان ظهور سوء الفهم لتقتصر المؤول (القارئ) في البحث وتطبيق الشروط . [2]

---

[1]. إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر سليمان بن صالح الغضن، ص 87/86 .

[2]ينظر: المرجع نفسه ص 87/86، وينظر: فهم الفهم، ص 112/97، وينظر: أيضا : إشكالية القراءة وأليات =

أما فيلهلم دلتاي فقد أكدَّ ما قرره شلاير ماخر من وجود معني معين ونهائي ، وكذا اهتمامه بقصد المؤلف الذي سيستلزم التعرف عليه إحياء ترجيه المؤلف وفضائه .

وقد بذل دلتاي جهد في سبيل الوصول لمنهج عام يختص بدراسة العلوم الإنسانية سواء الفنية أو الفلسفية والحقوقية والدينية والتاريخية يصل من خلاله للفهم الموضوعي لهذه العلوم بمنهج يختلف عن المنهج التجريبي المستخدم في العلوم الطبيعية الذي يسعى أصحابه لتطبيقه في العلوم التاريخية والإنسانية .

كما أنَّ ديلتاي يضع تأويل النَّص في سياق تاريخية الفهم الذاتي للإنسان لأن المرء يجب أن يفهم الموضوع في أفق زمانتيه هو ومن موقعه في التاريخ .

فالمعنى عند ديلتاي يقوم على مجموعة من العلاقات تبدأ بتجربتنا الذاتية في لحظة معينة من التاريخ تحدد لنا المعنى الذي نفهمه من النص في هذه اللحظة من الزمن ولكن تجربتنا نفسها تتغير وتكتسب أبعادا جديدة من خلال الأفاق الجديدة من الاحتمالات التي يفتحها لنا النص ، وهذه التجربة قد تغير مرة أخرى من فهمنا للنص نفسه " [1] .

البند الثالث : الهرمنيو طيقا الفلسفية .

"عند الحديث عن الهرمنيو طيقا الفلسفية لابد من الإشارة الى أبرز شخصيتين تنسبان لهذه المرحلة وكان لهما الأثر الكبير في صياغة خصائصها وهما الألمانيان :

1. مارتن هيدجر (1889 . 1976م) .

2. هاتر جورج جادمير (1900 . 2002م) .

إذا كان هيدجر هو المؤسس الحقيقي للتأويلية الفلسفية فإن تلميذه جاد مير يعد هو المعمق والمظهر والمطور لأفكار أستاذه " [2]

ويمكن تلخيص أبرز معالم ما جاء به فيها يتعلق بفهم النص وتأويله بما يلي :

[1] إعادة قراءة النص الشرعي واستهدفه في الفكر العربي المعاصر، سليمان بن صالح الغض، ص88. وينظر أيضا، فهم الفهم، ص115/114، وينظر إشكاليات القراءة لأبي زيد، ص 30/23.

[2] المرجع نفسه، ص89.

1. ان النص له وجود مستقل عن مؤلفه ، فلا أهمية لقصد المؤلف أو فهم عصره كما عند الرومنسية ، وإنما المهم قراءة الأخرين حسب معلوماتهم المسبقة عن مضمون النص وتوقعاتهم وأسئلتهم للنص .

2. عملية تأويل النص وفهمه تتم بتفاعل بين القارئ والنص .

3. الحقيقة غير ثابتة بل تتغير من جيل لأخر ، بل ومن قارئ لأخر طبقا لتغير آمن تلقي العمل الفني وتنوع التجارب الذاتية للمتلقي في كل زمان ومكان ، فالظروف التاريخية هي التي تحدد نوعية الفهم والإدراك للنص وكل فهم هو فهم تاريخي وعلى هذا فجميع التغيرات صحيحة وفق مع ما فيها من ناقضات ، وليس هناك معيار لتقويم الصحيح من الخطأ ، لأنها كلها خاضعة لقبليات المفسر وآرائه ، فلا مسوغ لنقد أي تغيير من التغيرات المتناقضة للنص الواحد لأنه لا يوجد معنى نهائي للنص بل هناك تأويلات غير متناهية للنص وهو يقبلها كلها رغم اختلافها .

إن للنص معنى أوسع من فهم المؤلف وقصده ، وفهم المؤلف يعد إحدى القراءات في النص ، ويمكن أن تكون هناك قراءات أخرى وتفسيرات لأن في النص طاقة كامنة تستوعب التعددية في فهمه وتأويله ولا ترجيح لتأويل على تأويل أخر .[1]

يقول نصر حامد أبو زيد : " وتعد الهرمنيو طيقا الجدلية عند جاد امر بعد تعدلها من خلال منظور جدلي مادي ، نقطة بدء أصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب ، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الأن لنرى كيف اختلفت الرؤى ومدى تأثير رؤية كل عصر . من خلال ظروفه . للنص القرآني ومن جانب آخر نستطيع أن تكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني " [2] .

وأخير يصف محمد عمارة الهرمنيوطيقا وصفا رائعا متألفا بأنها تعد " إعلانا عن موت المؤلف والمتكلم ، وإلغاء لمقاصد المتكلم وإحلالا " للدلالة " التي هي الفهم الذاتي للقارئ

[1]. ينظر: فهم الفم، ص238. 261، وينظر: إعادةُ النّص الشرعي، سليمان الغصن، ص90 .

[2]. إشكالية القراءة لأبي زيد، ص 49 . (مرجع سابق)

محل " المعنى " الذي قصد المبدع إلى إبداعه في النص والحكم على النص ومعانيه بالتاريخية والنسبية أي جعل التطور التاريخي إلغاء لمعاني هذا لنص وأحكامه ومقاصد مبدعة وإحلال " القارئ " محل المؤلف ، وجعل هذا القارئ هو منتج النص ، وفتح الأبواب لتعدد الدلالات يتعدد القراء للنص الواحد ، الذي غدا . في هذه الهرمنيو طيقا . متعددا بتعدد القراء ، الأمر الذي جعل الثبات واليقين في مقاصد المؤلفين والمتكلمين أثرا بعد عين ، ولقد طبقت الهرمنيو طيقا هذا المنهج في قراءة النصوص على كل ألوان النصوص الدينية منها والبشرية ، ولم تميز في النصوص المؤول بين محم لا يقبل التأويل ، وبين متشابه يقبل التأويل ، كم كما لم تضع من الضوابط للتأويل ما ينقذ ثوابت المعاني والقيم والأحكام والعقائد من ذا الاجتياح الهرمنيوطيقي لمعاني النصوص "[1].

المطلبُ الثانيّ: طبيعةُ الخلفيات الموجّهة للقراءات القرآنيّة:

فرع الأوّل: مفهوم القراءة الحداثية للنّص القرآنيّ:

يظهرُ الإشكال المنهجيّ جلياً في محاولات الحداثيّين إلى تطبيقِ هذهِ القراءةِ الحداثيّةِ على نصوصِ الوحيينِ بعيداً عن الضوابطِ وما حدّه العلماءُ من أصولِ للتعاملِ مع النّصِّ.

كما يجبُ أن أنوّهَ بأنّ القراءات الحداثيّة تمثّل تطبيقاً عملياً للحداثةِ بجميعِ عناصرها على النّصِ الدينيّ تحتّ مُسمى إعادةِ القراءةِ للنّصِّ لاستخراج أسرار ومعارف جديدة لم يتوّصل إليها المتقدّمون.

" إنّ القراءات الحداثيّة تسعى إلى أن تُحققَ قطيعةً معرفيّة بينها وبين ما يمكنُ أن يُطلقّ عليهِ القراءات التُراثية؛ وهذه على نوعين:

أحدهما: القراءات التأسيسية، وهي التي قامَ بها المتقدمون مفسرين كانوا أو فقهاء أو متكلمين أو صوفيّة.

[1]. قراءة النص الديني (بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي)، محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 1427 هـ، ص14.

القراءاتُ التجديديّة: وهي التي قامَ بهَا المتأخِّرون سلَّفيينَ إصلاحيين كانُوا أو سلفيِّين أصوليين أو إسلاميينَ علميِّين، ومعلوم أنّ هذه القراءات تختصُّ بكونِها تفسيرات للقرآن تضعُ للإيمان أُسُسَه النّظرية أو تُقوي أسبابَهُ العمليَّة؛ أي أنّها قراءاتٌ ذات صبغَةٍ اعتقادية صريحة؛ أمّا القراءات الحداثيّة فهي تفسيرات لآيات القرآن الكريم تخرجُ عن هذه الصفة الاعتقادية وتتّصفُ بضدِّها وهو الانتقاد"[1].

" كما تسعى القراءات الحداثيّة إلى إحداث قطيعةٍ كليّة مع كلّ مناهج التفسير التي سادت في التراث الإسلاميّ"[2].

يعني هذا أنّها تحدثُ قطيعةً كلّيةً لكلِّ الجهود والفهوم والاجتهادات التي سادت عند علماء الإسلام في تعاملهم مع القرآن الكريمِ.

رغمَ المناهج الخاصّة بالتفسير تظلُّ مؤصّلةٌ ومعقّدة في الكثير من كُتبِ التفسير وكذا أصولهِ[3] وغيرها...إلاّ أنّ هذهِ المناهج تخطّت كلّ الأصولِ وتجاوزت القواعد والضوابط بدعوى التجديد والعصرنةِ.

" وقد ادّعى المناصرونَ لهذه المشاريع أنّ هذه المناهجَ تحملُ من القدراتِ التفسيريةِ والإمكانياتِ التأويليّةِ ما لم تحملهُ المناهج القديمة في التفسير والتأويل...فهي تعملُ على الحدِّ من سُلطةِ النّصِّ المتمثّلةِ في القواعد والضوابطِ والمعايير الحاكمةِ للفهمِ والمنظمةِ

---

[1] روح الحداثة، طه عبد الرحمن، مركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، ط1، 2002م، ص 176. وينظر: مناهج الفكر العربيّ المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، شاكير أحمد السحمودي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط1، 1431هـ، 2010م، ص 209.

[2] إيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن، لعبد الرحمن الحاج ضمن كتاب (خطاب التجديد، الإسلام الأزمة والأسئلة) دار الفكر، دمشق، ط1، 1425هـ/2004م، ص269.

[3] نماذج من أصول التفسير (المفردة):

* مقدمة في أصولِ التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية .

*الفوز الكبير في أصول التفسير لأحمد بن عبد الرحمن الدّهلوي.

*التكميل في أصول التأويل لعبد الحميد الفراهي 1349هـ.

*فصول في أصول التفسير لمساعد بن سليمان الطيار.

*رسالة (أصول في التفسير) محمّد بن عثيمين.

*بحوث في أصول التفسير للدكتور عليّ بن سليمان العبيد .

لمنطقِ التخاطب والتلقي في اللُّغةِ العربيّةِ، على حسابِ سُلطةِ القارئ الذي منحتهُ هذهِ المناهج حقّ التأويلِ المطلَق، والتلقي الحرّ للنّصوص الدينيّةِ ومطاوعتها تبعا لمؤهلاتهِ الفكريّةِ وخلفياتهِ المذهبيّةِ، الشيئ الذي يجعلُ من النّصِّ أداةَ مُطاوعةٍ لتوجيهات وقبليات القارئ الفكريّةِ والمذهبيةِ في تفسيرهِ للنّصِّ"[1].

والذي استنَد إليه أصحابُ هذا الاتجاه أنّ النّصَّ الدينيّ بصفة عامّة، والقرآنيّ بصفة خاصّةٍ، نصوص حاملةٌ بطبيعتها للتأويل وقابلة لأكثرَ من معنى.

ومن جهةٍ ثانيةٍ أيضاً أنّ النصّ المتعدد لأكثر من قراءةٍ والمنفتح يوسمُ بالنّصِ الحيّ فميزتهُ الأساسيةُ هي الحركة وعدمُ الثّباتِ.

وخلاف الأخير هو النّصُّ الذي تكبّلهُ وتحدُّه وتضبطهُ القواعد والضوابط، فيكونُ نصّاً مكشوفا وثابتاً تغيبُ فيهِ الحركةُ وترتفعُ فيه المنافسةُ بحيثُ يستوي في معرفةِ دلالتهِ ومعناه جميع المتلقين لهُ...وهذا الانفتاح الدلالي للنّصِّ هو الذي يكفلُ لهذا النّصِّ البقاء والاستمرار عبر الأجيال والامتداد في الزمان والمكان..فمن مبادئ هذا الاتجاه:

أنّ النصَّ مفتاحٌ لكلِّ من استطاع قراءتهُ، وأنّه لاوجودَ لمعنى حقيقي للنّصِ وأنّ الكاتبَ لايدركُ ما يقولهُ"[2].

وسأحاولُ في اختصار أن ألقيّ نظرةً على أهمِّ وأبرزِ هذهِ القراءات الحداثيةِ للنّصِّ القرآنيّ من خلالِ هذهِ المطالب التالية:

[1] الإشكالُ المنهجيّ في مشاريع القراءات الحداثيّ للنّصِّ القرآنيّ، محمّد بنعمر، د/ط، د/ت، ص4.

[2] المقاربة الهرمسيّة للوحيّ: قراءةٌ في الخطابِ اللادينيّ لنصر حامد أبو زيد، يحيى رمضان، مجلة إسلامية، المعرفة، عدد 63، عام 2011م ص25.

المطلبُ الأول: القراءةُ الحداثية التاريخيّة للنّصِّ: (تورخةُ النّصِّ)[1]:

التّاريخيةُ كما عرّفها آلان تُورين هي: "المقدرةُ التي يتمتَّعُ بها كلُّ مجتمع في إنتاج حقلهِ الاجتماعيّ و الثقافي الخاصِّ به ووسطهِ التّاريخيّ الخاص به أيضاً.ويضيفُ آلان تُورين ما سوف أدعوه بالتّاريخيّة هو إذن الطبيعة الخاصّةُ التي تتميزُ بها الأنظمةُ الاجتماعية التي تمتلكُ إمكانيةَ الحركة و الفعل على أنفسهَا بالذات و ذلك بواسطة مجموعة من التّوجيهات الثّقافيّة و الاجتماعية"[2].

وعلى هذا القول أنّ كلّ النّصوص الثّقافية هي إنتاج ثقافيّ محكوم بالحقلِ السياسيّ و الاجتماعي والثّقافيّ للمجتمع وفق ظروفه التّاريخيّة و الجغرافيّة ، فالتّاريخيّةُ هي ربط فهم النّص بزمن تاريخيّ غير ممتدٍّ شكّلته الظروف الخاصّة المحيطة بالنصّ يعني لا يمكن فصل نصّ عن تاريخِه .

"ومعنى ذلك أنّ ما تضمّنته النّصوص الشّرعيّة من أوامر ونواهٍ إنّما كانت موجّهةً إلى النّاسِ المَوجودين في زمن نزولِ الوحي، أو كانت حالُهم تشبه حالَ من نزل عليهم القرآن ، وأمّا من جاءَ بعدهم وعاش واقعا غيرَ واقعهم فلا يشملهُ النّصّ الشّرعيّ. فإذا تغيّرت أوضاعُ النّاس في مجملِ حياتهِم . كما هو الأمر في حياة النّاس اليوم . فإنّ تلك الأحكام التي يتضمّنها النّصّ ليست متعلّقة بهم أمراً و نهيا، ولهم أن يتديّنُوا فهما و تطبيقا بخلافها، معتبرين أنّ ذلك هو الدّين الصّحيح في حقّهم ، كما كانت تلك الأحكامُ هي الدّين الصّحيح في حقّ المخاطبين زمنَ النّزول ، ويرى بعضُهم أنّ ما فُرض من تفاصيل العبادات و المعاملات هو أثرٌ لمقتضياتِ البيئة الحجازيّةِ البسيطة في عصر الرّسول صلّى الله عليه وسلّم . دون غيرها من البيئات"[3].

---

[1] من أرادَ الاتساع في تاريخية النّص القرآنيّ: من ماهيّة ونشأةٍ ومراحل، ودخولها في الفكر الإسلاميّ، وبطلانِ هذه النظريةِ، فعليهِ بكتاب مهمّ جدّا ألا وهو كتاب جلاء الحداثةِ، لمحمّد بن إبراهيم السعيدي وعليّ بن محمّد العُمران، دار السلفِ، ط1، 1439هـ/2018م،
من ص46/70.

[2] الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمّد أركون،تر: هاشم صالح،، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ط1، 1987م، ص116.

[3] الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفيّ، دار الطليعة، بيروت، د/ط، 2001م، ص61.

" وبناءً على هذا المبدأ ستنتهي هذه القراءة إلى أن لا يكونَ للنُّصوص الشّرعيّة معنى ثابت، فما يُفهمُ عند أهل زمن على انّه مطلوب يُصبح عند غيرهم غيرَ مطلوب ، وما يُفهم عندهم على أنّه غير مطلوب يُفهم عند غيرهم أنّه مَطلوب ، نتيجةَ تغيّر الثّقافات بين الأزمان"[1].

يرجعُ هذا في نظرتهم للنصوصِ القرآنِ والسنّةِ على أنّها نصوصٌ بشريّةٌ تعامل كبقيّةِ النّصوصِ؛ فيجري عليها ما يجري على غيرها من النّصوصِ وتخضعُ لمقتضياتِ التاريخ وتغيراتهِ، حيث يقول حامد أبو زيد في هذا الصددِ:" إنّ النصّ القرآنِي وإن كان نصّا مقدّساً إلا أنّهُ لايخرجُ عن كونهِ نصاً؛ فلذلك يجبُ أن يخضع لقواعد النَّقدِ الأدبيّ كغيرهِ من النّصوصِ الأدبيّةِ"[2].

ويقولُ أركون أيضاً:" إنّ القرآنَ ليس إلاّ نصّا من جملةِ نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التّعقيدِ والمعاني الفّوارة الغزيرةِ ، كالتوراةِ و الإنجيلِ و النصوص المؤسّسة للبوذيّة أو الهندوسيةِ، وكلُّ نصّ تأسيسيّ من هذه النّصوص الكبرى حَظِيَ بتوسّعات تاريخيّة معيّنة، و قد يحظَى بتوسّعاتٍ أُخرى في المستقبل"[3].

والقول بتاريخيّةِ النّصّ واعتمادِ هذه القراءة الحداثيّة في التّعامل مع النّصّ له آثارٌ وخيمةٌ ومآلات خطيرة منها:

1- نفيُ حقيقةِ الوحيِ.

2- جعلُ الوحي أسطوروةٌ من الأساطيرِ .

3- التّحررُ من سُلطة الوحي وأحكامهِ .

4- إلغاءُ أسبقية المعنى؛ وهذا يفضي إلى النّصّ تماماً .

5- أنّهُ لا حقيقةَ ثابتة للنّصّ، بل إن كان فيه حقيقة فهي نسبيّة زمنيّة .

---

[1] النّص السلطةُ الحقيقيّةُ، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافيّ العربيّ، ط2، 1997م، ص139.

[2] مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن، د.نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافيّ العربيّ، ط4، 1998م، ص24.

[3] الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلاميّ، محمّد أركون ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقيّ، بيروت لبنان، ط1، 1999م، ص30.

6- نفيُ القداسةِ عن النّصّ، و نقله إلى حقل المناقشةِ و النّقد الهادمِ .

7- القول ببشريّة النّصّ، و أنّه ليس من وحي الله تعالى ، فلا عصمةَ لهُ[1].

8- حصرُ القرآن في الأخلاقيّات الباطنة الخاصّةِ.

9- إبطالُ المسلَّمةِ القائلة بأنّ القرآن فيهِ بيان كلّ شيء.

10- إنزالُ آيات الأحكام منزلةَ توجيهاتٍ لا إلزامَ معهَا .

11- الدّعوةُ إلى تحديثِ التّديّنِ[2].

ويقولُ أيضا في هذَا الصددِ طه عبد الرحمنِ:" وتستهدفُ أرخنَةُ النّص أساساً رفعَ عائقِ الحكميّة ويتمثّلُ هذا العائق في اعتقاد أنّ القرآنَ جاءَ بأحكامٍ ثابتةٍ وأزليّةٍ؛ والآليةُ التنسيقيّة التي تتوسَّلُ بها خطةُ الأرخنةِ في إزالةِ هذا العائق، هي وصلُ الآياتِ بضروفِ بيئتها وزمنها وبسياقاتها المختلفةِ؛ ويتمُّ هذا الوصل بواسطة عمليات منهجيّة خاصّة نورد منها:

توظيف المسائل التاريخيّةِ المسلّمِ بها في تفسيرِ القرآنِ كمسألةِ أسبابِ النّزولِ والناسخ والمنسوخ..."[3].

خلاصةٍ:

نستنتجُ أنَّ النصّ القرآنيّ بما أنّه نصٌّ بشريٌّ فهو جاءَ لمعالجةِ أحداثٍ في زمان النّزولِ للقرآن وصدورهِ من محمّد صلى الله عليه وسلّم، وأنّهُ لا يصلحُ لهذا الزمان، أي صلاحيّة الأحكام لزمان آخر غير الزمان الذي وردت فيه، ورتّبوا عليها أشياء كثيرة وخطيرةٍ.

المطلب الثانيّ: القراءةُ الحداثيّة العقلانيّة للنّص: (عقلنةُ النّص):

ومن المناهجِ المتّبعة في القراءة الحداثيّة أيضا خطّة عقلنة النّصّ القرآنيّ والتي تهدف أساساً إلى رفعِ عائقِ الغيبَةِ، ومن العملياتِ المتّبعةِ في سبيلِ تحقيقِ خطّة عقلنة النّصِ القرآنيّ اعتبار علوم القرآن التي اتبعها علماء المسلمين تُشكلُ وسائط معرفيّة متحجِّرةً تمنعُ من التواصل مع النّص القرآنيّ وتعيقُ أسبابَ النظرِ العقليّ، ومن هنا كان لابدَّ من استخدام

[1] يُنظر أيضا: مآلاتُ القولِ بخلقِ القرآنِ، د. ناصر الحنيني، مركز الفكر المعاصر، د/ط، 1432هـ، ص12.

[2] ينظر: روح الحداثةِ، طه عبد الرحمن، (مصدر سابق)، ص186/185.

[3] روح الحداثة، طه عبد الرّحمن، (مصدرٌ سابق)، ص186/185.

مناهج ونظريات نقديّة وفلسفية حديثة وإطلاق سلطةِ العقلِ دون حدود، وأيضاً اعتبار كلّ ما يناقض العقل في النّص القرآني من قضايا وأخبارِ ماهو إلا مجرّد شواهد تاريخيّة تُعبِّرٌ عن أحد أطوار الوعيّ الإنسانيّ الذي تمّ تجاوزهُ، فنصر حامد أبو زيد يَعتبرُ أنَّ السِّحرَ والحسدَ والجنِّ والشياطين مفرداتٌ في بنية ذهنيّةٍ ترتبطُ بمرحلةٍ مُحددةٍ من تطّور الوعيّ الإنسانيّ"[1].

ويقولُ محمّد عابد الجابرِيّ:" الوحيُّ سُلطةٌ مرجعيّةٌ، تضايقُ الحاضرَ وتنافسُ المستقبل والجديد "[2].

ويرَى أحمد زكيّ أبو شادِيّ أنّهُ لابُدَّ من إعادة النظرِ في فهمِ القرآنِ وتعاليمهِ فيقول:"من الحقائقِ التي يجبُ التسليمُ بها أنّ القرآن الشريف يجبُ أن يُعادُ النظر في فهم تعاليمهِ وتطبيقها من عصر إلى عصر؛ بل من جيلٍ إلى جيل وعلى هذا لابدَّ من ظهور تفاسير جديدة متمشّيّة مع روحِ العصر وتقدم العلمِ، يؤلفهَا المطلعُون الواعون من المفكرين"[3].

ويقول الدكتور حَسن التُرابيّ عن القرآن:" يبدُو أنَّنا في عصرٍ محتاجون فيهِ إلى تفسير جديد، فإذا قرأتُم التفاسير المتداولة بينَا تجدونها مرتبطةً بالواقع الذي صِيغت فيه كلُّ تفسير يعبّرُ عن عقليّة عصرهِ إلا هذا الزمان، لانكادُ نجدُّ تفسيراً عصريّاً شافياً"[4].

ويبرزُ الأستاذ طه عبد الرّحمن سُبل تحقيق هذه القراءة من خلال:

1- نقدِ علوم القرآن.

2- التوسُّلُ بالمناهج المقرّرة في علوم الأديَان.

3- التوسُّلُ بالمناهج المقرّرةِ في علومِ الإنسانِ والمجتمعِ.

4- استخدام كلُّ النظريات النقديّة والفلسفيةِ المستحدثة.

5- إطلاقُ سلطةِ العقل.

---

[1] حداثةٌ بلاجذور =t؟ http://www.arabswata.org/forums/showthread.php

[2] العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، محمّد حامد النّاصر،مكتبة الكوثر الرياض، ط1427،1هـ، ص389.

[3] الاتجاهات العقلية الحديثة، د.ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1422هـ، ص168.

[4] العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، محمّد حامد الناصر، (مرجع سابق)، ص219/218.

لقد قرّر القارئ الحداثيّ أنّهُ لا آيةَ قرآنيّة تمتنعُ على اجتهاد العقل، بل لاتوجدُ في نظرهِ حدود مرسومة يقف العقل عندها، ولا آفاقَ مخصوصة لا يمكن أن يستطلعها؛ وإذا كان حال العقلِ مع الآيات القرآنيةِ كذلك فكيفَ حالهُ مع تفاسير هذه الآيات التي وضعها المتقدّمون، فإن لم يجردها من صحّتها أو من فائدتها، فلا أقلّ من أنّهُ يثيرُ الشبهات حولَها"[1].

وما من شكّ أنّ هذه القراءة من الخطورة بمكان إذ يؤدِّي تطبيق العمليات المنهجيّة التعقيلية إلى جعلِ القرآن نصّاً دينيا مثلهُ مثلَ أيّ نص دينيّ آخر توحيديا كان أو وثنياً؛ وترتّبَ على هذه المُماثلة الدينيّة بين النّصّ القرآنيّ وباقيّ النّصوصِ الدينيّة النّتائج الآتية:

أ . تغيّير مفهوم "الوحي" يرى القارئ الحداثي أنّ مفهوم الوحي المتداول و الموروث عن التّصوّر الدّيني التّقليدي لم يعد من الممكن قَبوله ، و ينبغي أن تُستبدل به مفهوما تأويليّا يسوّغه العقل ، بحيث يصرف عنه ما لا يعقل من العبادات على أساس أنّها طقوس جامدة ، ويقضي هذا التّأويل المعقول للوحي جمله على معنى " الموهبة التّي يختص بها الإنسان " نبيّا كان أم عبقريّا .

ب . عدم أفضليّة القرآن.

ج . عدم اتّساق النّص القرآنيّ .

د . غلبة الاستعارة في النّصّ القرآنيّ .

هـ . تجاوز الآيات المصادمة للعقل[2].

المطلب الثّالث: القراءة الحداثيّة الإنسانيّة للنّصّ:{ أنسنة النّصّ }:

" لقد استُخدمت الخطابات العلمانيّة مصطلح الأنسة بعبارات أحيانا غير صريحة و لكنّها تصبّ في المعنى نفسهِ ، ويعدّ أركون اوّل من وضع مصطلح الأنسنة ، وممّا تؤكّد عليه نظريّة الأنسة في السياقات العلمانيّة إنكار أيّ معرفة من خارج الإنسان كالوحي أو الدّين وفي هذا المعنى جاءت تنظيرات العلمانيّين للبرهنةِ على صحّة التّأويلات الحديثة المنطلقة

[1] ينظر: روح الحداثة، طه عبد الرحمن،(مصدر سابق)، ص183/181.
[2] ينظر: المصدر نفسه، (نفس الصفحة).

من أنسة الإلهي، فالوحيُ عند حسن حنفي يتحوّل على أديولوجية نظريّة إنسانيّة لأنّها نتاج التّجربة الإنسانيّة ومستمدة من الواقع"[1].

و يقول نصر حامد أبو زيد: "إنّ القرآن نصّ مقدّس من ناحيّة منطوقة لكن يصبحُ مفهوما بالنِّسبِي والمتغيّر أي من جهة الإنسان، و يتحوّل من نصّ إنسانيّ يتأنسن النّص من لحظة نزوله الأولى أي قراءة النّبيّ له {لحظة الوعي} تحوّل من كونه {نصّا إلهيّا } و صار فهما نصّا إنسانيّا "[2].

فترتّب عن هذا رفعَ عائق القداسة عن النّص القرآنيّ، و التّعامل مع آياته باعتبارها وضعاً من عند البشر. كما انتهجت هذه القراءة الحداثيّة عمليّات خاصّة كاستبدال المصطلحات و غيرها في هذا الصدد يقول محمّد أركون: "و كنت قد بيّنت في عدد من الدراسات السّابقة أنّ مفهوم الخطاب النّبويّ يطلق على النّصوص المجموعة في كتب العهد القديم و الأناجيل و القرآن كمفهوم يشير إلى البِنيّة اللّغويّة والسّيميائيّة للنّصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتيّة عقائديّة"[3].

و كان من نتائج التّطبيق المنهجي لخطة أنسنة القرآن جعل القرآن نصّا لغوياً لا يختلف عن النّصوص البشريّة، وترتب على هذه المماثلة اللّغويّة بين النّصّ القرآني والنّصوص البشريّة اعتبار النّصّ القرآني مجرّد نصّ أُنتج وفق المقتضيّات الثّقافيّة التّي تنتمي إليها اللّغة لا يمكن أن يفهم أو يفسّر إلا بالرجوع إلى المجال الثّقافيّ الذي أنتجه . قال نصر حامد أبو زيد: " إنّ النّصوص الدّينيّة ليست في التّحليل الأخير سوى نصوص لُغويّة ،بمعنى أنّها

[1] من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ، مكتبة مدبولي، القاهرة،د/ط، د/ت، 465/2.

[2] نقد الخطاب الدّينيّ ، د. نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبوليّ ،د/ط، 1995 م ص 93

[3] القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ ، محمّد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطّليعة ،بيروت ط 2 ،2005 . ص 5.

تنتمي إلى بنية ثقافيّة محدّدة ثمّ إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثّقافة التّي تعدّ اللّغة نظامها الدّلاليّ المركزي"[1].

من نتائج هذه القراءة: جعل القرآن مطلقاً ومجملا ينتهج على تعدد القراءات والتّأويلات غير متناهيّة فالطيّب تيزي يقول: " إنّ الوضعيّات الاجتماعيّة المُشخّصة في المجتمع العربيّ بما انطوت عليه من سِمات و مطالب اجتماعيّة اقتصادية وسياسيّة وثقافيّة إلخ، هي التّي تدخل في عمليّة خَلخلة النّصّ القرآني وتشظّيه و توزُّعه بنيويّا ووظيفيّا في اتّجاهات طبقيّة و فئويّة و أقواميّة إثنيّة متعدّدة، و أتى ذلك على نحو ظهر فيه هذا النّصّ مُعادا بِناؤه وفق قراءات مُتعدّدة مُحتملة تعدّدُ تلكَ الاتّجهات وحواملها المُجسّدة بالوضعيّات المذكورة إيّاها"[2].

والتأويلُ للنّصِّ بهذا التحديد يخضعُ فيه النّصُّ لتصورات القارئ ومفاهيمهِ وأفكارِهِ القبليّةِ تحقيقيا لرغبات هذا القارئ الذاتيّة من أجل تطويعِ النّصِّ وإفراغهِ من حمولاتهِ الدلاليّة الأصليةِ، وشحنهِ بدلالات وقيمٍ هي من خارج النّصِّ، ومن ثم فإنّ هذه المشاريع هي تفاسيرٌ مذهبيّة لأنّ المنطلق فيها هو تفسير القرآن الكريم بمقتضى مايريده المفسّر ويقصدهُ ولا بما تدلُّ عليه دلالة القرآن الكريمِ لأنَّ المفسّرَ يتحيّزُ في التفسير لأفكارِهِ واختياراتهِ فيعطيها الأسبقيّةَ والأولويّةَ...وهذا المُعطى يكشف عن عدمِ حِياديةِ هذه المناهج أو استقلاليتها ممّا يجعلُ استعمالها وتطبيقها مَحفوفاً بكثيرٍ من المزالق والمخاطر"[3].

فأغلب الذين يميلون ويتشدّقون بهذا الإتجاه فكرتهم الوحيدة أنّ الخطاب القرآنيّ شأنهُ شأنَ أي خطاب دينيّ فهو نِتاج معرفيّ وإنسانيّ " يخضعُ للشروط النّقديّةِ التي تخضع لها كلّ النتاجاتِ المعرفيّةِ الأخرى أي خطابات البشرِ التي تحكمها السياقات التاريخية والثقافية..."[4].

---

[1] نقد الخطاب الدّيني، نصر حامد أبو زيد، (مصدر سابق)، ص206.

[2] النّصّ القرآني أمام إشكاليّة البنيّة والقراءة ، الطيّب تيزي ، دار البناني ، دمشق د/ط، 1997 م، ص405.

[3] المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويلهِ، عبد الرحمن الحاج إبراهيم، رسالة المسجد، العدد 1، 1424هـ، 2003م، ص10.

[4] الإستلاب والارتداد الإسلام بين رُوجيه غارودي ونصر أبو زيد، عليّ حرب، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ط1، 1997م، ص94.

خلاصة:

ونستشِّفُ ممّا سبقَ من هذا كلّهِ أنّ الأنسنةَ هي رفع عائق القداسةِ عن النّصِّ القرآنيّ وتحوّلهِ إلى نصِّ إنسانيّ، أي اعتباره وضعاً من عند البشرِ.

الجانبُ التطبيقيّ:

المبحث الثالث: نماذج من التأويل في القراءات الحداثيّة للنّصِ القرآنـيّ

المبحث الثالث: نماذج من التأويل في القراءات الحداثيّة للنّصِ القرآنيّ:

سنوردُ في هذا المبحثِ إن شاء الله تعالى، نماذجَ من بعض القراءات الحداثيّةِ للقرآنِ الكريمِ، فكان عملي أن أوردتُ قضيّتينِ:

الأولى: العقيدة؛ تناولتُ فيها قضيةَ ابن نوح عليهِ السّلام لأبي القاسم حاج حمد.

الثانيّة: قضايا فقهيّة؛ تناولتُ فيها قضيةَ الحجابِ لمحمّد شحرور، ومحمّد حسين أمين.

أمّا القضيّةُ الثانية: تناولتُ فيها قضية حدّ السرقةِ لحسين أحمد أمين.

النموذج الأول: مجال العقيدة

- قراءة القاسم حاج حمد لقصة نوح عليه السلام:

استخلصَ أبو القاسم حاج حمَد من خلالِ دراسته لقصَّة نوحٍ عليه السلام أمورا عدَّة نُجملها فيما يلِي:

1- تقديمُ الحضارة البابليةِ وتفوقها في علومٍ شتَّى من فلك وعلم نفس وغيرها من العلوم وأنّها ازدهرت وقامت بتعاون بين الإنس والملائكة حيث قال: "إشارات القرآن إلى البنية الحضارية لبابل التاريخية القديمة ما قبل بابل المعروفة والتي تأسست بفعل جهود مشتركة للملائكة والإنس والجن وكانت على سعة اطلاع بالعلوم الفلكية وممارسات التأثيرات النفسية"[1].

2- نفى أن يكون لنوح عليه السلام ذرية وبالتالي نفى تفوق الجنس السامي وأفضليته على بقية الأجناس حيث قال: "وبتعميق البحث قرآنيا تبيّن لنا أن لا ذرية لنوح أصلا فمن أتى من بعد نوح هم ذرية من كانوا مع نوح في الفلك المشحون وعرضنا للآيات المتعلقة بذلك..."[2]

3- النجاح الباهر الذي اهتدى إليه نوح عليه السلام وقومه في ميادين شتى وكثرة من علوم رياضية وفيزيائية وفضائية فهم فهموا كيفية الخلق وخصائص كل من القمر والشمس، ثم فهموا أصل التكوين وممّا يدل على إعجازها أن نوحا بنى فلكه في خمسين عاما، ولم يكن ذلك بالشيء الغريب عنهم فهذه كلها حضارات مازالت تُعد لُغزا في تاريخ البشرية حيث قال: "ويُضاف إلى ذلك تفكيكنا لخطاب نوح الذي خاطبهم بفهمهم لتطورية الخلق... وخاطبهم

[1] ينظر العالمية الإسلامية الثانية، أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، ط1، 1425هـ، 2004م، ص75

[2]- المصدر نفسه، ص74

بعلمهم اليقيني للتركيب الفضائي... وبيّن فهمهم للكيفية (كيف) خلق اللّه، ثم يمتد في خطابه إلى ما هو أخطر بالتمييز بين خصائص القمر كمصدر للنّور وخصائص الشمس كمصدر للضوء والحرارة، وبسقوط ضوء الشمس على سطح القمر يتحول إلى نور... ثم يحاورهم حول أصل الخلق والتكوين... إلى أن قال هذا خطاب كوني دقيق يشير اللّه فيه إلى خصائص حضارات لازالت مجهولة المصدر لدينا... فهذه كلّها حضارات ذات أصل بابلي بلفت في خصائصها غير المكتشفة حتى الآن حدَّ الإعجاز ممّا يدل على إعجازها أنّ نوحا قد بنى فلكه عبْر خمسين عاما تحت نظرهم وهو لا يقل عن ضخامة الأهرامات فيما حواه من طوابق عدّة وإغلاقه المحكم"[1].

4- أيضا نفى أن يكون لنوح عليه السلام ذرية، وما توهمه أنّ ابنه قد بُيّن أمره في القرآن ببطلان ذلك فاللّه وعد نوحا بإنقاذ أهله من الطوفان، ولكنّه لم ينقذ من دعاه نوح عليه السلام ابنا فلمّا تساءل نوح عن الوعد أجابه اللّه بأنه عمل غير صالح، أي أنّه نتاج خطيئة امرأته التي أثبتها القرآن حيث قال: " أن القرآن قد تعمد الإشارة الصريحة على أن ابن نوح لم يكن ابنه في الحقيقة وذلك عبر مؤشرات واضحة... وأما خطيئة امرأة نوح فقد أثبتها القرآن..."[2].

وخَلُص من هذا كلُّه أي هذه القصة إلى تحريم التبني وبيان مساوئه وذلك بربط ثلاث قصص نبوية لتأييد ما ذهب إليه.

أ- قصة ابن نوح حيث إنّه لم يستجب لنداء الأبوة مع دعوته له قرونا ولو بدافع التعاطف لأنّه ليس بينهما رابط وراثي حقيقي.

ب- قصة النبي مع زيد وعدم إمكانية التعامل معه نفسيا داخل المحيط العائلي إلا بكتمان ما في نفسه.

ج- قصة يوسف عليه السلام وامرأة العزيز، حيث كانت في مقام التبني ولكنّها في النهاية لم تستطع أن تمسكَ نفسها و همَّا ببعضهما .

---

[1] يُنظر: العالمية الإسلامية الثانية، أبو القاسم حاج حمد، ص75

[2] المرجع نفسه، ص76 .

نقد: سنعالج في هذا مسألتين :

الأولى: نفى بأن يكون لنوح ذرية واعتماده في ذلك أساسا على قوله تعالى : "إنهُ ليس من أهلك إنه عمل غير صالح " هود 46 ، حيث فهم أن الآية تدل على أن نوحا كان لا يعرف أن ذلك الذي دعاه ابنه هو في الحقيقة ابن زنى ، والمؤلف بهذا الرأي قد كشفَ عن خلط فكري ومنهجيّ وذلك لأمرين :

أ : اقتصارهُ على قراءة واحدة في تقرير المعنى ، في حين أن هناك قراءة ثانية تُساعد على إزالة أي شبهة أو معنى فاسد قد يفهم من الأولى .

فالقراءة الأولى " إِنَّهُ عَمَلٌ غيرُ صَالِحٍ " بفتح الميم وتنوين اللام ورفع غير، أما الثانية "إِنُّه عَمِلَ غيرَ صَالِحٍ " بكسر الميم ونصب غير على المفعولية ، فيكونُ المعنى هنا واضحا في أن الذي عمل غير صالح هو ابن نوح ، هذا إذا كان المؤلف ممَّن يعترف بالقراءات ، ولكنه ليس بذلك ، فهو يعدها من كشكشاتِ العرب[1] ، وهو بهذا قد طعن في القرآن نفسِه ، لأن القراءة التي بنى عليها رأيه هي قراءة حفص عن عاصم ليست بأوثق من غيرها من القراءات فكلُّها مُجمع على تواترها فخذ مثالا كلمة " سارعوا " في آل عمران فقد قرأها نافع وابن عامر بحذف الواو قبل السين في حين قرأها الباقون بزيادة الواو قبل السين "وسارعوا"[2] .

فبأي القراءتين يأخذ المؤلف وعلى أي أساس؟ ، فردُّ قراءة واحدة يقودنا حتماً إلى ردِّ القرآن نفسهِ ، لوحدة الطريق واستواء الرُتبة .

ولكن قد يعترض معترض ويقول : من خلال المصحف العثماني، فيقال له المصحف العثماني نفسه يحمل نفس الاختلافات والفروق، والطعن في هذه الفروق هو طعن في القرآن

---

[1] – منهجية القرآن المعرفية، أبو القاسم حاج حمد، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د/ ط، 1990 م، ص 69.

ومعنى الكشكشة إبدال الشين من كاف الخطاب، ينظر الخصائص لابن جنيّ ج1 ص399.

ومعنى الكاتب هنا: أي يعتبرُ القراءات من لهجات العربِ وليست من قراءات النبيّ صلى الله عليه وسلّم.

[2] – البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، عبد الفتاح القاضي، بيروت دار الكتاب العربي، طبعة 1، 1981 م، ص 70.

نفسه لأنها هي القرآن، والواجب على المسلم هو العمل بواحدة واعتقاده صحة القراءة الأخرى"[1] .

ب: أنّه خالف منهجية التعامل مع القرآن الكريم في وحدته ، فاقتصر في بحثه على ما يشتبه أنَّه يوافق رأيه من الآيات غاضًّا طرفهُ عن غيرها من الآيات التي لا تناسب ما يصبوا إليه الرأي.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: الضحى الشرح التين العلق القدر البينة الزلزلة العاديات هود: ٣٧

الذي خاطب فيه نوح ربه هو ابنه كما ورد ذلك في آيات سورة هود .

وقوله تعالى " ﴿ٱلْعَظِيمِ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَانِ ٱلرَّجِيمِ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَانِ ٱلرَّجِيمِ﴾ سُورَةُ هود: ٤٠ " .

فهذه الآية توضح أن هلاك بعض أهل نوح كان بسبب الكفر لا بسبب شيء آخر بدليل قوله تعالى " " هود 40.

أما آية سورة التحريم التي استدل بها المؤلف على زنى امرأة نوح وامرأة لوط فيوضحهما قوله تعالى : ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ صَدَقَ ٱللَّهُ ٱلْعَظِيمُ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَانِ ٱلرَّجِيمِ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَانِ ٱلرَّجِيمِ﴾ الذاريات: ٣٥ - ٣٧ .[2]

قال الشيخ ابن عاشور رحمه الله : والآية تشير أن امرأة لوط كانت تظهر الانقياد لزوجها وتضمر الكفر وموالاة أهل القرية على فسادهم ، قال تعالى " قَالَ تَعَالَىٰ: أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَانِ ٱلرَّجِيمِ ﴿ آل عمران النساء المائدة الأنعام الأعراف الأنفال التوبة

---

[1] الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، – دراسة نقدية - ، د.جيلاني مفتاح، دار النّهضة، ط1، 1427ه، 2006م، ص199.

[2] المرجعُ نفسهُ، ص200،201.

﴿ يُونُسَ هُودٍ يُوسُفَ الرَّعْدِ إِبْرَاهِيمَ الْحِجْرِ النَّحْلِ الْإِسْرَاءِ الْكَهْفِ مَرْيَمَ ﴾ التحريم:

١٠ " ، فبيتُ لوط كان كلّه من المسلمين ولم يكن كله من المؤمنين ، فلذلك لم ينجُ منهم إلا الذين اتّصفوا بالايمان والإسلامِ معا"[1].

رابعا: جاء عند ابن كثير رحمه الله (قال يانوح إنهُ ليس من أهلك) أي الذين وعدت إنجاءهم لأنّي إنما وعدتك بنجاةِ من آمن من أهلك؛ ولهذا قال: قَالَ تَعَالَى: ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ هود: ٤٠

فكان هذا الولد ممّن سبق عليه القول بالغرق لكفرهِ ومخالفتهِ أباه نبي الله نوحا عليه السلام، وقد نصَّ غير واحد من الأئمة على تخطئةِ من ذهب في تفسير هذا إلى أنّه ليس بابنهِ، وإنما كان ابن زنية، ويحكى القول بأنه ليس بابنهِ ، وإنما كان ابن امرأتهِ عن مجاهد والحسن وعبيد بن عمير، وأبي جعفر الباقر، وابن جريج، واحتج بعضهم بقولهِ (إنه عملٌ غير صالح) وبقوله (فخانتاهما) التحريم10. فممن قاله الحسن البصري احتجَّ بهاتين الآيتين وبعضهم يقول: كان ابن امرأتهِ، وهذا يحتمل أن يكون أراد الحسن، أو أراد أنّهُ نُسبَ إليهِ مجازا لكونهِ كان ربيبا عنده فالله أعلم.

قال ابن عباس وغير واحدٍ من السّلف: مازنت امرأة نبيّ قطّ، قال: وقوله (إنّهُ ليسَ من أهلكَ) أي: الذين وعدتك نجاتهم، وقول ابن عباس في هذا هو الحقُّ الذي لا محيد عنهُ، فإنّ الله سبحانه أغير من أن يمكن امرأةَ نبيّ من الفاحشة، ولهذا غضب الله على الذين رموا أمّ المؤمنين عائشة بنت الصديق زوج النبي صلى الله عليه وسلم وأنكر على المؤمنين الذين تكلموا بهذا وأشاعوه؛ ولهذا قال تعالى: ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ **قال تعالى :** ﴾ ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ **صدق الله العظيم**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قَالَ تَعَالَى: ﴾ ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ ﴾ النور: ١١ إلى قولهِ: ﴿ مَرْيَمَ طَهَ الْأَنْبِيَاءِ الْحَجِّ

[1] التحرير والتنوير، محمّد الطاهر بن عاشور، دار التونسية للنشر، دار الجماهرية والتوزيع، والإعلان، د/ط، د/ت، ج27 ص8.

الْمُؤْمِنُونَ النُّورِ الْفُرْقَانِ الشُّعَرَاءِ النَّمْلِ الْقَصَصِ الْعَنْكَبُوتِ الرُّومِ لُقْمَانَ السَّجْدَةِ الْأَحْزَابِ سَبَإٍ فَاطِرٍ ﴾النور: ١٥)..."[1].

النوذج الثانيّ : قضيةُ حجاب المرأة المسلمة:

من أكثرِ المسائل مثارا للجدلِ في العالم كلّهِ وفي عالمنا العربيّ على الخصوص بين التيّار الدينيّ، والتيار الحداثيّ. ألا وهي مسألة الحِجاب أو الزيّ الاسلاميّ (حجاب المرأة) نظراً لهذا كلّهِ اخترتُ نموذجين حداثيين وسنعرضهما كالتاليّ:

أوّلاً: حسين أحمد أمين:

حيث حاولتُ إعادة ترتيب أجزائِها وعرضها بشكل منهجيّ وإيجازها في عُنصرين :

1- رصدُ الظاهرة في سياقها الرّاهن، ثمّ تأصيلها لوجهةِ النّظر الحداثيةِ.

2- رصدُ الظاهرة في سياقها الراهن، وتشتملُ على:

أ- وصفُ الظاهرةِ؛ يرَى حُسين أحمد أمين أنّ عودةَ النّساء إلى الحِجاب شيئ غير عادي، حيث قال في كتابهِ:" إن ما يدفعُ البعضَ إلى اعتبارِ المرأة المحجّبةِ امرأة غير عادية، هو أنّ الزيّ الذي تبنّتهُ يفصحُ عن موقف عقلي غير عاديّ، وعن مفاهيم وقيّم يرَاها الآخرون غير عادية "[2].

المعاييرُ التي خوّلتهُ أن يحكمَ على مرتديةِ الحجاب أنّها امرأة غير عادية هي:

وهم أصناف كثيرة من أمثال :

أوّلا: غير المُحجبات كالتي تلبس فستانا فوق الركبةِ أو تحتها أو التي تلبس بنطلونا.[3]

ثانيا: الذين لهم حساسية سياسية ضد التيار الإسلامي من أمثالِ المؤلف نفسه والحكومات.[1]

[1] تفسير ابن كثير، مصدر سابق، ج4 ص326/325.

[2] حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، الكويت القاهرة، دار سعاد الصباح، ط3، 1993م، ص67.

[3] حول الدعوة الى تطبيق الشريعة الاسلامية، حسين احمد امين ص65

ولا ندري من كانت أحاسيس الآخرين وأذواقهِم دليلاً شرعيا يبيحُ السُّفور والخلاعة،ويجعلهما أساسا لتميزِ اللِّباس العادي من غير العادي؟ ولا ندري كذلك متى أصبحت الأحاسيس و الأذواق و المعايير المنهجية التي يستند إليها في جعل رأي الخليعات على مصادرة حق المتحجبات؟[2]

التطور التاريخي، إنَّه غير العادي عنده ،أن يظلَّ المرء في عصرنا الحاضر ، يعتقدُ ويتمسك بقيم و مفاهيم تقف باسم الدين في وجه التطور التاريخي ،كالقول بأنَّ النَّظر سهمٌ من سهامِ إبليس ،و حرمة نظر الجنسين إلى بعضها، والقول بأن المرأة كلّها عورة ما عدا وجهها و كفيها .[3] والقول بحرمة خلوة الرجل بالمرأة .[4]

والحقيقة أن المؤلفَ قد كشف لنا عن خصلتين ذميمتين :

أولا: أنَّه ذو فكر إباحي إذ ما دام القول بحرمة الخلوة بالأجنبية ،ولبس اللباس الشرعي و اتباع ما أمر به الشارع تعد أمور غير عادية ، تقف في وجه التطور ،فمعناه أن عكس هذه الأشياء كالخلوة الأجنبية ،والخلاعة هي الشيئ دعامة التطور و المعاصرة.

ثانيا: وعدم اعترافه بالسُنة واحتقاره لها ،فتحريم الخلوة ثابت بالحديث الصحيح الذي ورواه البخاري و المسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله قال :"لا يخلّونّ أحدكم بامرأة إلا مع ذي محرم "[5].

بل نجدهُ كذلك يتهكَّم حتَّى على ما ثبت بالآيات القرآنية كمسألة غضِّ البصر قال تعالى " قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ النور: ٣٠

إلى غير ذلك من الأمور ثابتة بالقرآن والسنَّة النَّبوية التي عدّها من سقط المتاع ممّا تجاوزه العصر .

---

[1] المصدر نفسه ص72

[2] ينظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د. الجيلاني مفتاح، (مرجع سابق)، ص238.

[3] حول الدعوة الى تطبيق الشريعة الاسلامية، حسين احمد امين ص67.

[4] المصدر نفسه ، ص67/68/74.

[5] رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب من اكتتب في جيش فخرجت امرأته حاجة وكان له عذر عل يؤذن له رقم: (2844).ومسلم في كتاب الحجّ، باب سفر المرأة مع محرم إلى حجّ وغيره رقم: (1341).

إنَّ الحجابَ لا يعبر عن ذوق جماليّ ،أي أنّ مرتديةَ الحجاب لا تلبسهُ من أجل مزاجها الشخصي بأنُّه الأنسب لوجهها وفقَ ذوقهَا الجماليّ، و إنّما هو تعبيرُ عن موقف ،ولا أدّل على ذلك من استنكار بعض النّاس له و عدّهُ شذوذا يجب محاربته.[1]

نعم ليس الحجاب تعبير عن موقف ،فالمحجبّة تلبس الحجاب لأنها تعتقد أنّها ممثلة لأمر الله، أمّا ليس الحجاب لأجل الذوق والمزاج فقط فليس هو من أخلا ق المؤمنات الصالحات، بل هو من عادات عارضات الأزياء ، أو بائعات الهوى اللّاتي لا معيار لهنّ في ذلك إلا ما يظهر مفاتنهنّ ويجعلهنّ خير صيدٍ للصائدينَ.

ولكنّ لو تتبعنَا خطته المنهجية لوصلنا إلى القول بإطالِ الصّلاة و الصّوم و الحج لأنّها وفق هذه النظرة لا تعبر عن مزاج شخصيّ بل هي عند شباب اليوم موقف يوالى من أجله و يُعادى[2] .

ب: أسبابها :على الرغم من أنّها أمر غير عادي فإنّها تبدو" متفشية تنطوي إلى حد ما على عنصر المفاجأة".[3]

لهذا لا بدّ–حسب رأيه – من بحث الأسباب الخارجية وراء هذا الانتشار المفاجئ و السريع ، خلال فترة وجيزة حيث انتشرت في المجتمع في فترة قصيرة "انتشار النّار في الهشيم"[4].

والسّبب الحقيقي في نظره وراء ذلك كلِّه هو صدمة الهزيمة التي مُني بها العرب سنة 1967م ضد اليهود وانهيار آمالهم وما تبع ذلك من اختلال في الموازين الإجتماعية و السياسية والاقتصادية و الأخلاقية ، ثم حاولَ توظيف الانعكاس الشرطي[5].

مقسِّمًا –حسب اعتماده على تقسيم بافلوف– الكلاب/والناس إلى فئات أربع : القوي عنيف الانفعال ، القوي الهادئ ، القوي الحيوي، والضعيف. فالسويّ من هؤلاء الأربعةِ هي الثاني و

[1] يُنظر: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، ص67.

[2] ينظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د. الجيلاني مفتاح، (مرجع سابق)، ص239.

[3] يُنظر: المصدر سابق، ص67.

[4] المصدر نفسه، ص64.

[5] المصدر نفسه، ص67 .

الثالث، أمّا القسم الأوّل والرابع فإنّهما غير سويينِ[1].

ونظرا لضعف البنية العصبية لهذا الصنف من النّاس والاختلال النّفسي الذي أصابهم ، فقد عبّروا عن عجزهم لمواجهة الأحداث بالتمرُّد والتّحدي وعُزلة الواقع، ولهذا كان الإقبال على ارتداءِ الحجاب الذي يعني الاعتزال **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَانِ ٱلرَّجِيمِ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَانِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ مريم: ١٦ - ١٧

متفشيا وسريعا في هذه الأوساط المصابة وينتهي إلى القول بأن العلاج الحقيقي لهذه الظاهرة ليس محاربتهم، فالموتُ عندهم شهادةٌ وليس بخلقِ تيار ديني موالٍ للسلطة بل إنّ العلاج الحقيقيّ يكمنُ في إسهام الجميعِ، في تصحيح الأوضاع التي دفعت بهؤلاء إلى هذا المسلك.[2]

وعموما فهذا الكلام لا يعدو أن يكونَ مجرَّد افتراضات، يفنّدُها الواقع إذ الحجاب سابق على هزيمة 1967م بقرون طويلة ،إذ هو الأصل في المجتمع الإسلامي ،وما عداهُ (السفور) يعدُّ شذوذا، وهذا ما أقّرهُ المؤلف نفسهُ، وعدّه من عادات التُركِ والفرسِ، أمّا إن كان يقصدُ اللباس الشرعي الذي ارتبط بظهور الحركات الإسلامية فهو كذلك سابقٌ لهزيمة 1967م بعشرات السنين من ظهور الإخوان المسلمين في مصر، ولو افترضنا أنّ سبب انتشار الحجاب في العالم العربيّ وفي مصر على الخصوص بسبب صدمة هذه الهزيمة، فكيف يُفسر انتشار وتفشيهِ في شبه القارة الهندية وأرخبيل المالايو وإيران وتركيا، وعلى الرّغم مما تعرضت لهُ ولا تزال تتعرض هذه الأخيرة من حملات تغريبيّة ومحاربة شرسة لكلِّ ما يمتُّ إلى الاسلام بصلة على يدِّ العلمانيين، بل كيف تفسِّر ظهور وانتشاره في الدولِ الغربية؟ هل بسبب نكبة العربِ ام أنَّهُ الحق الذي لا تأنف منه إلا النفوس المريضة؟[3]

[1] يُنظر: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، ص69.

[2] يُنظر: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، محمّد حسين أمين، (مرجع سابق)، ص82/68.

[3] المصدرُ نفسه، ص70.

2- **تأصيلهُ لوجهة النَّظر الحداثية،** بعد رصدهِ للظاهرة في سياقها الراهن وردِّها إلى أسبابها حاولَ – تحت عنوان جديد هو حجاب المرأة هل هو من الإسلام؟[1]!- أن يمدَّ الجسر إلى ساحة التأصيل للبرهنة على وجهة نظرهِ تاريخيا وشرعيا.

أ- التأصيل التاريخي: وقد بدأ ذلك بسرد تاريخي لعلاقة المرأة بالرجل وقضية التمييز بينهما في الحقوق والواجبات التي بدأت بانقسام المجتمع إلى قبائل وطبقات ونشأة نظام الملكية الخاص، وما تبعَ ذلك من حرص على بقاء الثروة مع الأولاد واعتقاد كل قبيلة أن قوتها تكمن في نقاءِ سلالتها وما نشأ من ذلك من إخضاع تحركات المرأة ونشاطاتها إلى رقابة الأهل وكان الحجاب من مسائل هذه الرقابة مع تطوُّر الظروف وتغيرها، وما نتجَ عنه من تفاوت طبقِي ارتبطت هذه القيم بالدين الإسلامي وأصبحت كأنَّها جزء منه وشاعت أحاديث تقول بأنَّ المرأة فتنةٌ وتقول بتحريم خَلوة الرجل بالمرأة إلى غيرها من الأمور.حيث قال في هذا الصددِ:" ارتبطت بفرض الحجاب مفاهيم تضمنتها العقائد السائدة أو أمثال العامّة، أو الأحاديث المنسوبة إلى النبيّ، كمفهوم العيب، واتهام المرأة بالغلمة وبأنها فتنة على الرّجال وحبائل الشيطانِ..."[2].

فعلى الرغم عنده من أن القيّم والمفاهيم تتغير بتغيّر الظروف الاجتماعية الاقتصادية، فإنّه مما عرقل هذا التطور في عالمنا العربي هو تحول تلك القيم والمفاهيم كالحجاب، وتعدُّدِ الزوجات إلى الاعتقاد بأنَّها من الأمور الثابتة في القرآن لا تتغيَّر بتغير الظروف. فالحجابُ عنده ليس بأمر شرعي، بل كان منتشرا قبل مجيءِ الإسلام سواء في المجتمع الجاهلي أو في المجتمعات الأخرى كالفرس والرومان لأسباب طبقية، إذ حجبُ الزوجة يلجأُ إليه الرجال آنذاك للبرهنة على ثرائهم وترفهم واستمتاعهم بالجِنس. وهو يرى أن الحلَّ السليم ليس في إلغائها دون وازع ديني أو تبني رأي والقول بأن القرآن نصَّ عليه، بل الحل الصحيح هو

[1] ينظر: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، مصدر سابق،73.

[2] المصدر نفسه ص74. ينظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د. الجيلاني مفتاح، (مرجع سابق)، ص241.

دراسةُ هذه الظاهرة التاريخية والاجتماعية والاقتصادية التي أحاطت بهذا الحكم أو ذاك وبيان ضرورة تغيُّر الحكم لسقوط علته لتغير الظروف.[1]

التأصيل الشرعي:

ثمّ انتقلَ بعدها مباشرةً لدراسة الآيات التي ورد فيها كلمة حجاب للبرهنةِ إمّا على عدم دلالتها على معنى الحجاب بالمفهوم الإسلامي، أو على ارتباط حكمها بسبب نزولها..والآيات التي ذكرها سبعة ويقولُ بأنه رتبها حسب تاريخ نزولها وهي:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَانِ ٱلرَّجِيمِ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ مريم: ١٦ – ١٧

* الحِجابُ يعني الاعتزال.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ سُورَةُ الفَاتِحَةِ البَقَرَةِ آلِ عِمۡرَانَ النِّسَاءِ المَائِدَةِ الأَنۡعَامِ الأَعۡرَافِ الأَنفَالِ التَّوۡبَةِ يُونُسَ هُودٍ يُوسُفَ ﴾ ص: ٣١ – ٣٢

* السّتر هنا بمعناه الصوفي: (النّاس والأشياء).

قَالَ تَعَالَىٰ: الزُّمَرِ لُقۡمَانَ السَّجۡدَةِ الأَحۡزَابِ سَبَإٍ فَاطِرٍ يسٓ الصَّافَّاتِ صٓ الزُّمَرِ غَافِرٍ فُصِّلَتۡ الشُّورَىٰ الإسراء: ٤٥

*والمعنى عند البيضاويّ: حجابٌ يطمسُ على الكفرة فيعجزون عن فهم القرآنِ.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ تَعَالَىٰ: ﴾ ﴿ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ صَدَقَ ٱللَّهُ ٱلۡعَظِيمُ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَانِ ٱلرَّجِيمِ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ﴾ فصلت: ٥

*والمعنى لا نفهمكَ ولا تفهمنا، فليعمل كلٌّ منّا وِفق ما يعتقدُ أنّهُ الحَقّ.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ الإِنسَٰنِ المُرۡسَلَاتِ النَّبَإِ النَّازِعَاتِ عَبَسَ التَّكۡوِيرِ الإِنفِطَارِ المُطَفِّفِينَ الإِنشِقَاقِ البُرُوجِ الطَّارِقِ الأَعۡلَىٰ ﴾ الشورى: ٥١

[1] يُنظر: حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، مصدر سابق، 76/73.

*أي سماع الكلام دون مشاهدة شيئ وحَجب المصطفين عن النُّور المنبعثِ عن وجهِ الله تعالى.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ الأعراف: ٤٦

*أي سور أو حاجز وهذه الآيات الست مكيّة.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قٓ الذَّارِيَاتِ الطُّورِ النَّجْمِ الْقَمَرِ الرَّحْمَٰنِ الْوَاقِعَةِ الْحَدِيدِ الْمُجَادِلَةِ الْحَشْرِ الْمُمْتَحَنَةِ الصَّفِّ الْجُمُعَةِ الْمُنَافِقُونَ التَّغَابُنِ الطَّلَاقِ التَّحْرِيمِ الْمُلْكِ الْقَلَمِ الْحَاقَّةِ الْمَعَارِجِ نُوحٍ الْجِنِّ الْمُزَّمِّلِ الْمُدَّثِّرِ الْقِيَامَةِ الْإِنْسَانِ الْمُرْسَلَاتِ النَّبَإِ النَّازِعَاتِ عَبَسَ التَّكْوِيرِ الْانْفِطَارِ الْمُطَفِّفِينَ الْانْشِقَاقِ ﴾

الأحزاب: ٥٣

*وهذه هي الآية المدنيّة الوحيدة، التي ذكرَ فيها لفظ حجاب، وهي خاصّة بنساء النبيّ، ولا يمكن تعميم حكمها على بقيّة المسلمات. أمّا الآيات التي تتناول أخلاق النساء وهيئتهنّ فهيَ:

قَالَ تَعَالَىٰ: أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ صَدَقَ ٱللَّهُ ٱلۡعَظِيمُ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ سُورَةُ الْفَاتِحَةِ الْبَقَرَةِ آلِ عِمْرَانَ النِّسَاءِ الْمَائِدَةِ الْأَنْعَامِ الْأَعْرَافِ الْأَنْفَالِ التَّوْبَةِ يُونُسَ هُودٍ يُوسُفَ الرَّعْدِ إِبْرَاهِيمَ الْحِجْرِ النَّحْلِ الْإِسْرَاءِ الْكَهْفِ مَرْيَمَ طٰهٰ الْأَنْبِيَاءِ ﴾ الأحزاب: ٣٢ – ٣٤

*وهي حسبَ رأيهِ خاصّة بنساءِ النبيّ صلى الله عليهِ وسلّم.

فإذا كانت هذه الآية خاصة بنساء النبيّ صلى الله عليه وسلّم فهل معنى ذلك أنّ غيرهنّ مسموح لهنَّ بالتكسُّر في القول والتبرّج وترك الصلاة والزكاة ومعصية الله ورسولهِ؟ ولو تابعنا منهجهُ لقلنا كذلك بأنّ قوله: ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ **قال تعالى: ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ صدق الله العظيم** ﴾ الأحزاب: ١

*خاصٌّ بالنبيّ، فوفق منهجهُ فإنّهُ يحلُّ للمؤمنين ألا يتقوا الله ويحلُّ لهم أن يطيعوا الكافرين والمنافقين.

قَالَ تَعَالَىٰ: أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ صَدَقَ ٱللَّهُ ٱلْعَظِيمُ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ ﴿ ﴾ النور: ٦٠

* وهي عنده تدلُّ على الأمرِ بالعفّةِ والنّهي عن التبرّج لاغير.

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ النِّسَاءِ الْمَائِدَةِ الأَنْعَامِ الأَعْرَافِ الأَنْفَالِ التَّوْبَةِ يُونُسَ هُودٍ يُوسُفَ الرَّعْدِ إِبْرَاهِيمَ الْحِجْرِ النَّحْلِ الإِسْرَاءِ الْكَهْفِ مَرْيَمَ طٰهٰ الأَنْبِيَاءِ الْحَجِّ الْمُؤْمِنُونَ النُّورِ الْفُرْقَانِ الشُّعَرَاءِ النَّمْلِ الْقَصَصِ الْعَنْكَبُوتِ الرُّومِ لُقْمَانَ السَّجْدَةِ الأَحْزَابِ سَبَإٍ فَاطِرٍ يسٓ الصَّافَّاتِ صٓ الزُّمَرِ غَافِرٍ فُصِّلَتْ الشُّورَى الزُّخْرُفِ الدُّخَانِ الْجَاثِيَةِ الأَحْقَافِ مُحَمَّدٍ الْفَتْحِ الْحُجُرَاتِ قٓ الذَّارِيَاتِ الطُّورِ النَّجْمِ الْقَمَرِ الرَّحْمٰنِ الْوَاقِعَةِ الْحَدِيدِ الْمُجَادِلَةِ الْحَشْرِ الْمُمْتَحَنَةِ الصَّفِّ الْجُمُعَةِ الْمُنَافِقُونَ التَّغَابُنِ الطَّلاَقِ التَّحْرِيمِ الْمُلْكِ الْقَلَمِ الْحَاقَّةِ الْمَعَارِجِ نُوحٍ الْجِنِّ الْمُزَّمِّلِ الْمُدَّثِّرِ الْقِيَامَةِ الإِنْسَانِ ﴾ النور: ٣١

*نزلت في حديث الإفك، فهو يرى أنّ الأمر في هذه الآيات عامٌّ إلا أنّهُ لا يتجاوز حدّ النصحِ إلى التحريم ولا تتضمن عقوبة دنيوية ولا أخرويّةً.

أمّا ضربُ الخمرِ على الجيوبِ فمعناه تغطية الصدرِ وليس من الضروريّ أنّ تغطية الرأسِ يستلزمُ تغطية الوجهِ، أمّا الزينة فقد اختلف القدماء في تحديدها، فبعضهم قال بأنّ ظاهر

الزينة هو الثيّاب، وبعضهم زاد الوجه والكفين، وبعضهم قال بأنّها إلى نصفِ الذراعِ ممّا يعنيّ أنّه من حقّنا أن نخالفهم ونأتي بتعريف للزِّينة الباطنةِ التي يمكن أن يؤدي إبداؤها في عصرنا إلى الافتتان الذي قصد القرآن إلى الحيلولة دونهُ.

ثمّ ينتهي إلى تقرير أنّ الحجاب هو من عادات الفرسِ والأتراك القديمة التي تسرّبت إلى البيئة العربيّة خلال الدولةِ العباسية، وما بعدها عن طريق المفسِّرين الفرس الذين كان لهم حظ في تلك العهود، ولا أدلُّ على ذلك عندهُ من صدمة ابن بطوطة أثناء رحلتهِ إلى صحراء المغرب، من أمر نسائها فشأن أهلها عجيب، فالرجالُ لا غيرة لهم، والنّساء على الرغم من محافظتهنّ على الصلاة فهنّ لايحتشمنَ من الرجالِ؛ بل لهنّ أصدقاء وأصحاب، وقد يدخل الرجلُ ويجدُ زوجتهُ مع صديقها فلا ينكرُ ذلك[1].

فكلُّ هذا عند حسين أمين ممّا أباحه الشرع، بل هو الأصل وغيره من عادات الفرسِ القديمة التي مازال يتشبّثُ بها الرّجلُ ف عصرنا الحاضر، لممارسة سلطانه واستبدادهِ والتنفيس عمّا يشعر بهِ من قهر سياسي واجتماعيّ واقتصاديّ "[2].

نقد :

1- والنتائج التي يمكن أن نستنتجها في نهاية هذا الكلام هي:

التذبذب في تحديد مصطلح الحِجاب ممَّا أوقعه في التناقضات التالية:

أ- فهو قد أطلقه أول الأمر على كل من ارتدت اللِّباس الإسلامي، وهو يشمل كل الظاهرة بما فيهم من فهمت أن الحجاب ستر كل البدن ماعدا الوجه والكفين بدليل استهجانه لهذا النوع من اللِّباس...

ب- ثم أطلقه بعد ذلك على المنقَّبة، وهي التي ترى وجوب تغطية كامل البدنِ، بما فيه الوجه والكفين وهذا ذكره بقوله: "فلم يبد من جسمها قيد أنمله"[3].

[1] ينظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د. الجيلاني مفتاح، (مرجع سابق)، ص245.

[2] حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، مصدر سابق، ص87/63.

[3] المصدرُ نفسهُ، مصدر سابق، ص66.

ثم أطلقه بعد ذلك على بقاء المرأة في بيتها، وهذا ما ذكره بقوله: "كانت الطبقات العليا تحجب نساءها فلا يظهرن للناس"[1].

د- ولهذا التذبذب نتائجه الخطيرة، إذ هو ما يلبث أن يرفض شيئا ويذمّه حتى يعود إليه عند الحاجة ليقره، وإن لزم تنكر له ثالثة ليذمه وكل ذلك لإرباك القارئ وتمرير شبهاته والنيل من خصومه[2].

فالنوع الأول من اللّباس وهو الغالب في الانتشار بين المسلمين اليوم ذمه كما رأينا في أول كلامه وعده ظاهرة غير عادية، نجده بعد ذلك يجعله من أوامر الله كما في تعليقه على الآية الستين من سورة النور بقوله: "فهنا أمرٌ بالعفَّةِ ونهي عن التبرج"[3]، ممَّا يعني قبوله بهذا النوع من اللباس، وهذا ما أكده بتبنيه رأي بعض المفسرين القائل بجواز كشف الوجه، "ولو كان القصد من الآية هو إسدال غطاء الرأس، بحيث يخفي الوجه والنحر والصدر جميعا، لما ذهبت غالبية المفسرين إلى جواز إظهار الوجه".

ثم يعود في آخر كلامه لينكص على عقبيه، ويذم هذا الصنف من اللباس ويتهم المفسرين باختلاف الأحاديث لإثباته قائلا: "وقد لجأوا جميعا من أجل تعزيز تفسيرهم إلى اختراع الأحاديث التي نسبوها إلى النبي، والقصص التي أقحموها في سيرته، ممَّا يقضي بحجاب المرأة، مثل: (دخلت أسماء بنت أبي بكر على رسول الله وعليها ثياب رقاق، فأعرض عنها النبي وقال لها: يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا، وأشار إلى وجهه وكفيهِ).

2- الدعوةُ إلى الإباحية والخلاعة، والتحلُّل من عقدِ الدِّينِ، وذلك من ثلاث جِهات على الأقل:

[1] المصدرُ نفسه، مصدر سابق، ص77.

[2] الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د. الجيلاني مفتاح، (مرجع سابق)، ص246.

[3] حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، مصدر سابق، ص81.

أ- تكذيب بصريح القرآن...أمّا ردُّه لصريح القرآن وعدِّه وفق منهجهِ التاريخي[1]، من العادات التي تجاوزها العصر فأمثلته كثيرة منها قوله: "وقد أدى شيوع الاعتقاد بارتباط أوضاع معينة بالدين، كالحق المطلق للرجل المسلم في الطلاق، أو في الزواج من أكثر من واحدة...، مع الشعور بضرورة تطوير هذه الأوضاع حتى تساير احتياجات العصر وظروفه"[2]..

ب- صرف اللفظ إلى غير معناه كقوله في الآيات السابقة بأن الأمر فيها هو لمجرد النصح الذي لا يترتب على مخالفته أي عقوبة دنيوية أو أخروية، فالأمر بغض البصر هو عنده لمجرد النصح، فللرجل والمرأة أن يجلس أحدهما إلى الآخر، بل ويختلي أحدهما بالآخر كما صرح هو بذلك وأن يتحادثا ويمعن أحدهما النظر في الآخر ولا إثم عليهما ما داما حظيا بالعيش في القرن العشرين، حيث يختلي الرجل بالمرأة دون أن يفكرا في الجنس[3].

والمرأة وفق هذه القاعدة الأصولية الحداثيّة لها أن تخرج بثياب نومها، كاشفة مفاتنها لغير من ذكرتهم الآية الكريمة، ولا إثم عليها ما دام الأمر لمجرد النصح ولا يترتب على خلافه أي عقوبة دنيوية أو أخروية[4].

6- إخضاع أحكام القرآن للمنهج التاريخي[5]، فقد قصر الحكم على سبب نزوله لا يتعداه، أي جعل صلاحية الحكم الشرعي خاضعة للظروف التاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية، وذلك بانتحال قاعدة تقول: بـ "ضرورة تغير الحكم لسقوط علته بتغير الظروف"[6]، وعليه فكل الأحكام الشرعية المذكورة في الآيات السابقة وغيرها من الأحكام هي أحكام ظرفية خاصة بالبيئة، ناشئة عن الظروف التاريخية التي نزلت فيها.

[1] غرضهُ كما رأينا في التورخةِ هو وصل هذه النّصوص بسياقها التاريخي وبظروفها، والغاية من ذلك هو صرف الأحكام التي جاءت في النّصوص الدينية.

[2] حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، مصدر سابق، ص75.

[3] المصدر نفسه، ص68/67.

[4] الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د. الجيلاني مفتاح، (مرجع سابق)، ص248.

[5] كما رأينا من قبل في التورخةِ.....

[6] حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين،(مصدر سابق)، ص75.

فعنده أن المحرمات هي ما ذكر فقط في الآيتين...من سورة الأنعام[1]، وعليه فإن الخمر والزنا والخيانة والسرقة والربا وغيرها من المحرمات التي تذكر صراحة في هاتين الآيتين، هي من الأمور المباحة بل ومن الأمور المستحبة مادمنا الآن في القرن العشرين، ولسنا في السابع الميلادي (الأول الهجري)[2].

3- التناص المنهجي: فهو من ناحية إذا أراد أن يرفض حكما لا يتوافق وهواه، يتحشم المخاطر ويرمي بكل أصول البحث العلمي وراءه ظهريا، وتصبح النصوص المتفق على صحتها نصوصا مختلفة ومدلولاتها من عادات الفرس، والأتراك والجاهليين، أما إذا أراد أن يثبت شيئا يخدم رغباته الإباحية، فإنه كذلك يتحشم المخاطر ويتنكر لأصول البحث العلمي، ولكن هذه المرة بقبول الملفق والمختلق من أقاصيص لرحالة والإخباريين.

فالسنة المطهرة والمتفق على صحتها مادامت تأمر بالعفة والإحتشام، هي عنده من اختلاق فقهاء الفرس ومفسريهم في عهد الدولة العباسية، ونسي أن تدوين السنة وقع قبل مجيء الدولة العباسية، أما حكايات الجاحظ الأدبية أو قصص ابن بطوطة الإخبارية، مادامت قد تستغل في ترويج الإباحية والإختلاط فهي عنده من الأمور الثابتة التي لا يرقى إليها شك[3].

ثانيا: محمّد شحرور:

يقولُ في هذا الصددِ :" آنّ الأوانُ لكيّ نتسلّحَ بالفكرِ النقديّ ونعيدَ النظرَّ بأقوالِ الفقهاءِ كلِّهم حولَّ المرأةِ"[4].

---

[1] الآيتان هما: قَالَ تَعَالَى:﴿ الصَّافَّاتِ صٓ الزُّمَرِ غَافِرٍ فُصِّلَتْ الشُّورَى الزُّخْرُفِ الدُّخَانِ الْجَاثِيَةِ الأَحْقَافِ مُحَمَّدٍ الْفَتْحِ الْحُجُرَاتِ قٓ الذَّارِيَاتِ الطُّورِ النَّجْمِ الْقَمَرِ الرَّحْمَنِ الْوَاقِعَةِ الْحَدِيدِ الْمُجَادِلَةِ الْحَشْرِ الْمُمْتَحَنَةِ الصَّفِّ الْجُمُعَةِ الْمُنَافِقُونَ التَّغَابُنِ الطَّلَاقِ التَّحْرِيمِ الْمُلْكِ الْقَلَمِ الْحَاقَّةِ الْمَعَارِجِ نُوحٍ الْجِنِّ الْمُزَّمِّلِ الْمُدَّثِّرِ الْقِيَامَةِ الْإِنْسَانِ الْمُرْسَلَاتِ النَّبَإِ النَّازِعَاتِ عَبَسَ التَّكْوِيرِ الْانْفِطَارِ الْمُطَفِّفِينَ الْانْشِقَاقِ الْبُرُوجِ الطَّارِقِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قال تعالى: ﴿ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صدق الله العظيم بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قَالَ تَعَالَى: ﴿﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ ﴾ الأنعام: ١٥١ ـ ١٥٢

[2] الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د. الجيلاني مفتاح، (مرجع سابق)، ص249.

[3] المصدر نفسه، ص249.

[4] الكتاب والقرآن، محمّد شحرور، دار الأهاليّ، د/ط، د/ت، ص608.

وعلى هذا القول فهو تصريح منه وتعريض ودعوة المرأة المؤمنةِ أن تصححَ مفهومها الخاطئ حول اللّباسِ الشرعيّ... وعليها أن تعلم أنّ لباس المرأة المسلمة هو لباس خاضع للأعراف حيث قال: "الرجالُ و النِّساء العرب كانُوا يلبسون الزّي القوميّ حسب الأعراف السائدةِ في مجتمعهم وحسب المستوى الإنتاجي للألبسةِ ..وكذلك كان لباسُ المرأة العربية هو لباس حسب أعراف العرب"[1].

وهو يتراوح– اللّباس – على حسبهِ بين حدّين :

أدنى :ويتمثَّلُ في لباسِ النّوم ، وهو المذكورُ في سورةِ النّورِ في قولهِ تعالَى:﴿ النِّسَاءِ المَائِدَة الأَنعَام الأَعرَاف الأَنفَال التَّوبَة يُونُس هُود يُوسُف الرَّعد إِبرَاهِيم الحِجر النَّحل الإِسرَاء الكَهف مَريَم طٰهٰ الأَنبيَاء الحَج المُؤمنُون النُّور الفُرقَان الشُّعَرَاء النَّمل القَصَص العَنكبُوت الرُّوم لُقمَان السَّجدَة الأَحزَاب سَبَإ فَاطِر يٰسٓ الصَّافَّات صٰ الزُّمَر غَافِر فُصِّلَت الشُّورَى الزُّخرُف الدُّخَان الجَاثِيَة الأَحقَاف مُحَمَّد الفَتح الحُجُرَات قٓ الذَّارِيَات الطُّور النَّجم القَمَر الرَّحمٰن الوَاقِعَة الحَدِيد المُجَادلَة الحَشر المُمتَحنَة الصَّفّ الجُمُعَة المُنَافِقُون التَّغَابُن الطَّلَاق التَّحرِيم المُلك القَلَم الحَاقَّة المَعَارِج نُوح الجِنّ المُزَّمِّل المُدَّثِّر القِيَامَة الإِنسَان المُرسَلَات النَّبَإ النَّازِعَات عَبَسَ التَّكوِير الإِنفِطَار المُطَفِّفِين الإِنشِقَاق البُرُوج الطَّارِق ﴾ النور: ٣١

[1] المصدر نفسه ص617.

وأعلى : وهو تغطيةُ الجسمِ ما عدا الوجهِ و الكفينِ وهو ما بيّنه الرسول في قولِه: "كلّ المرأة عورةٌ ما عدَا وجههَا وكفيهَا ".

وعليهِ فلباسُ كلِّ معظم النّساء العالم ضمنَ حدودِ الله ورسولهِ .[1]

غير أنّ النّبيّ لم يسمح للمرأة " بأي حال من الأحوال بأن تغطي وجهها وكفيها، حيث أنّ وجه الإنسان هو هويّته ...وهكذا نرى أنّ لباس معظم نساء أهل الأرض يقع بين حدود الله ورسوله ".[2]

قرينة المرأة حسب فهمه للآية السابقة هي نوعان :

1- **<u>زينةٌ شيئية :</u>** وهي التي تضيفهَا المرأة إلى نفسها كالمكياجِ والحليِّ وهذا ما فهمه من قوله تعالى: ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴾ **قال تعالى :** ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ ﴾ **صدق الله العظيم** ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ ﴾

الأعراف: ٣١

2- **<u>زينة مكانية :</u>** موجودة في بِنية المرأة ، أي ممّا خلقها الله عليه وهي قسمان :

<u>أ-زينة ظاهرة بالخلقِ</u> :كالرأس والبطن والظهر والرجلين و اليدين "ولا يبدين زينتهنّ إلا ما ظهر منها ".

ب- <u>زينة مخفية بالخلق:</u> أي أنّ الله أخفاها في بِنيةِ المرأةِ وتصميمها، وهي الجُيوب مأخوذة من جَيب كقولنا جُبتُ القميص ،أي قوّرت جَيبَه وجيّبته أي جعلت له جيباً، والجَيبُ لها فتحة لها طبقتان، لأنَّ الأساس في جيب هو فعل جوب وهو يعني الخرق في الشيئ ، وعليه فالجيوب في المرأة هي مابين الثّديين وتحت الثديين وتحت الإبطين والفرج والأليتين فهذه هي الجُيوب التي يجبُ على المرأة تغطيتها " وليضربنَ بخمرهنّ على جُيوبهنّ "[3].

لهذا فهو يدعو المرأة المؤمنة أن لا تتحرّج في إبداء المواضع للرجال المذكورين في الآية وهم أحدى عشر رجلا:الزوج والأب ،وأب الزوج ،والابن ،وابن الزوج و الأخ وابن الأخ وابن

[1] المصدر نفسه ص551/550.

[2] المصدر نفسه ص615 .

[3] الحداثيون العرب والقرآن الكريم، د.الجيلاني مفتاح، مرجع سابق، ص251.

الأخت والعبيد ومن ليس له مأرب في المرأة كالطبيب و الطفل غير المميز ، ثمّ زاد مجموعة أخرى من أ مثال ابن الابن و الأحفاد وابن ابن الأخ ،وابن ابن الأخت ،وابن ابن الزوج ،فهؤلاء حسب رأيه داخلون تحت كلمة نسائهن والتي تعني الذكور وليس الإناث، لأنّ النِّساء هنا جمع نسيئ لا جمع امرأة وهو المستجد أو المتأخر و يبنون فيها للتابعية مثل كتبهنّ و بيوتهنّ.

ثمّ يواصل تحليلاته الحداثية لبقية الآية "ولا يضربنّ بأرجلهنّ ليعلم ما يخفين من زينتهنّ " فالضرب عنده ليس هو ضرب المرأة الأرض برجلها ،ليعلم صوت الخلخال بل الضرب هو العمل والسعي ، فعلى المرأة المؤمنة إذا عملت في عمل كالرقص أن لا تتعمد إبداء جيوبها ، فعنده أنّ كل الأعمال مباحة حسب الظروف الاجتماعية و التاريخية والجغرافية إلا اثنين وهما التعرية و البغاء .

ثمّ يختم حديثه بالكلام على القواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا والوارد ذكرهنّ في قوله تعالى : ﴿ قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ صَدَقَ ٱللَّهُ ٱلْعَظِيمُ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَانِ ٱلرَّجِيمِ أَعُوذُ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَانِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ ﴾ ﴾ ﴾ ﴾ ﴾ النور: ٦٠

فيبين أن المراد بالقواعد من النساء هنّ اللَّواتي أقعدهنّ المرض بغض النظر عن سِنهنّ ، وليس كما قال الفقهاء بأنهنّ اللاتي يئسن من الحيض[1] .

فهؤلاء المعتقدات حسب رأيه يجوز لهنّ خلع ثيابهنّ بالكامل أمام الأخرين و إظهار فروجهنّ وباقي جيوبهنّ لأنهنّ حسب رأيه يحتجن أحيانا إلى التشميس والدّلك و الغسيل .[2]

نقد:

هذه هي نتائج التسلح بالفكر النقدي الذي دعا إليه الكاتب كما رأينا، وهي نتائج لا شكّ لا يرضى عنها إلا دُعاة الإباحية والمجون والخلاعة، والذي يهمّنا في هذا المقام هو بيان

[1] ينظر: الكتاب والقرآن، محمّد شحرور، مصدر سابق، ص616/615.

[2] الحداثيون العرب، د.الجيلاني مفتاح، ص252.

خلطهِ المنهجي الذي تسببَ له في هذا الإسهال الفكري والذي يمكن إجماله في النقاط التالية:

1- التناقض المنهجي ويتجلى ذلك في الأمور التالية:

أ- تناقض رأي المؤلف المنهجي حول هذه المسألة، فهو من ناحية لا يعترف بحجية السنّة، وأنها لا تعدو عنده أن تكون مجرّد مرحلة تاريخية، تجاوزها الزمن، حيث ردّ أحاديث متفق على صحتها، متّهما الصحابة والعلماء بالوضع و اختلاف الأحاديث، ونجده من ناحية أخرى يناقض نفسه ويستدل بالأحاديث مختلف في صحتها لإثبات الحدّ الأدنى، كما في مسألة الزكاة، أو الحدّ الأعلى كما في مسألة لباس المرأة[1].

وممّا يمكن إضافته هنا، هو أنّه من ناحية يقول بوجوب طاعة حدود رسول كطاعة حدود رسول اللّه " وطاعة اللّه ورسوله في الحدود واجبة"[2]

نجده في موضع آخر يتنكر لهذه القاعدة ولا يعترف إلا ب "حدود اللّه فقط، وما عدا ذلك فهو حدود الناس"[3]

ولقطع الشك والتوهم، يؤكد أن "لباس المرأة المسلمة فقط، الذي جاء في سورة النور"[4]

ب- المؤلف ممّن لا يعترف بالترادف[5] ويعدّه من مخلفات الاستبداد، نجده هنا ينسى ذلك كلّه ويقول بالترادف، وكأنّه هو الأصل عنده فمثلا جعل الكلمات الثلاث الآتية: البروز والظهور والملجأ تدل على معنى واحد وهو البرج، كما جعل الإتيان بالشيء، ويغطي ذات معنى واحد وهو جلب[6].

---

[1] ينظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د. الجيلاني مفتاح، (مرجع سابق)، ص252.

[2] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 615.

[3] المصدر نفسه، ص 612.

[4] المصدر نفسه، ص 617.

[5] حيث صرّحَ في كثير من محاضراته وكتبهِ بنفي الترادف...حيث قال:" لا ترادف ولاحشويّة ولاعبث في كتاب الله.."ضمن محاضرةٍ ألقاها في النت، فالينظر إليها.

[6] المصدر نفسه ص 616/614.

ج- أنّه على الرغم من ادّعاء المؤلف التسلح بالفكر النقدي، وتطاوله على الأوائل ونعتهم بعدم الفهم[1] نجده يهذي ويلوك المسائل إلى درجة تجعلك تشك في سلامة مداركه العقلية، وحتى لا نتهم بسوء الأدب والتقول عليه، نعرض هذا المثال والذي تكرر مثله كثيرا في ثنايا كتابه يقول: "الزينة الظاهرة هي ما ظهر من جسد المرأة بالخلق، أي ما أظهره اللّه سبحانه وتعالى كالرأس والبطن والظهر والرجلين واليدين، ونحن نعلم أن اللّه سبحانه وتعالى خلق الرجل والمرأة عراة دون ملابس"[2] أي أن معظم جسم المرأة ليس بعورة، وهذا ما تؤكده جملته المقحمة إقحاما وهي (خلق اللّه الرجل والمرأة عراة دون ملابس) ثم بعد ذلك يتكلم عمّا بقي مخفيا وهو عنده "ما بين الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين هذه كلّها جيوب... لذا أمر اللّه سبحانه المؤمنات بتغطية الجيوب المخفية خلقا[3]" ولا ندري لماذا أمر بتغطيتها ما دامت هي مخفية بالأصل؟ ثم يعود فينكص على عقبيه فيقول: "وسمح لهنّ بإبداء هذه الجيوب"[4] وكأنّي بالرجل يقول هذا الكلام وهو يشاهد أحد أفلام الخليعة.

ولكن ما السّر في السماح لهنّ بإبداء ما أمرن بتغطيته؟ السرّ في ذلك كلّه لكي يبزّ العلماء التقليديين، ويبين أن المقصود بالجيوب ليس فتحه القميص، بل هي ما بين الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين، ودليله الذي ما بعده دليل هو أن "هذا الإبداء لا يكون إلا لشيء مخفي أصلا"[5]، ويبد أنّه وفق هذا الفهم الحداثي أن الأمر بتغطية ما هو مخفي بالأساس يصبح أمرا من قبيل الحشو الذي لا معنى له إذ كان كافيا، أن يقتصر على الأمر بالإبداء فقط.

ثم يواصل تحليلاته الماركسية الإباحية قائلا: "لم تكن المرأة العربية حين نزول هاتين الآتيتين عارية بدون ملابس"[6]

---

[1] المصدر نفسه ص 616/608 .

[2] الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص 606.

[3] المصدر نفسه، ص607.

[4] المصدر نفسه، ص 607.

[5] المصدر نفسه، ص 607.

[6] المصدر نفسه ص 617.

بل كان لباسها "حسب أعراف العرب ومناخ شبه جزيرة العرب، فكانت تلبس ثوبا طويلا وتضع خمارا على رأسها ليقيها الحر[1]، فما الذي حصل عندما نزلت سورة النور؟ الذي حصل أن المرأة العربية المسلمة لم تغير من لباسها شيئا إلا أن "ضربت على صدرها بخمار رأسها، لأن بقية الجيوب أصلا كانت مغطاة في زيها القومي"[2].

و "هذا القول يتفق عموما مع ما ذكره المفسرون"[3]، ولكن ماهو اعتراضه؟ إن إعتراضه هنا هو أن لا نفهم "خطأ بأن الجيوب هي الصدر فقط"[4]، ولا يصح أن نقيس الشاهد على الغائب ف "تخلط بين فرائض اللباس في الإسلام وبين الزي القومي"[5]لأن "لباس المرأة المسلمة فقط الذي جاء في سورة النور"[6].

الذي هو محصور فقط في تغطية "ما بين الثديين وتحت الإبطين والفرج والإليتين"[7]، وكأن عرب الجاهلية أكثر حياء وتسترا من اللّه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم يفاجئنا بافتراض ويا له من افتراض للتدليل على خطأ الفقهاء وصحة زعمه: "ولا يصح هذا القياس إلا إذا افترضنا أن المرأة العربية قبل نزول آيتي النور والأحزاب، كانت عارية تماما بدون أي لباس.

ثم لبست ما لبست من هاتين الآيتين وهذا موضوعيا غير صحيح[8]، غير أن التناقض يأبى إلا أن يظهر نفسه، فتنطع صاحبنا مرة أخرى وأصبح ما هو موضوعيا غير صحيح قاعدة لا بد منها "حتى نفهم أيتي النوروالأحزاب فهما صحيحا علينا أن نفترض وجود امرأة عارية تماما، تريد أن تدخل الإسلام"[9]

---

[1] المصدر نفسه ص 617.

[2] المصدر نفسه ص 617.

[3] ينظر الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 12، ص 23-231

[4] الكتاب والقرآن، محمد شحرور، مصدر سابق، ص 617

[5] المصدر نفسه ص 617.

[6] المصدر نفسه، ص 607.

[7] الكتاب والقرآن، محمد شحرور، ص 607.

[8] المصدر نفسه، ص 617.

[9] المصدر نفسه، ص 617.

2- الجهل والإنتقائية: زيادة على جهلهِ باللّسان العربيّ فإنّه لفرط تعصبه لآرائه المسبقة وحرصه الزائد على فرضها فإنّه يحاول أن ينتقي من الكلام ما يوافق هواه، ولكن لجهله طبعا فإنّه كثيرا ما يختار عكس قصده. وخير دليل على هذا هذان المثالان:

أ- نحاول في المثال الأول أن نحلل طريقته اللّغوية التي استدل بها على معنى الجُيوب حيث قال : "هذا القسم المخفِي هو الجُيوب، والجّيبُ جاءَ من جَيب كقولنا جِبتُ القميص، أي قَورتُ جيبَهُ وجيبته، أي جعلت له جَيباً، والجَيبُ هو فتحة لها طبقتان لا طبقة واحدة، لأن الأساس في الجَيبِ هو فعل (جَوب) في اللّسان العربي، له أصل واحد وهو خرق في الشيء، ومراجعته الكلام السؤال والجواب، فالجُيوب في المرأة لَها طبقتان أو طبقتان مع الخَرق، وهي ما بين الثَّديين وتحت الثَّديين وتحتَ الإبطين والفرج والإليتين"[1]، التلفيق فالمؤلف لكي يخدم وجهة نظره، قد لفق مادتين مختلفتين، ونظرا لقلة بضاعته اللغوية فقد وقع فريسته للتناقص، فالشطر الأول وهوا والجيب جاء من جيب كقولنا جبت القميص أي قورت جيبه و جيبته أي جعلت له جيبا نقله من مادة(ج ي ب) من كتاب المقاييس لابن فارس الذي يدعى الإعتماد عليه مع تعمده إسقاط الجملة مهمة تعارض قصده، وهي قول ابن فارس : "فالجيب للقميص" مما يقطع الطريق عن المؤلف فيما ادعاء من تأويل فاسد. أما الشطر الثاني وهو لأن الأساس في جيب هو فعل جوب في اللّسان العربي له أصل واحد، وهو الخرق في الشيء ومراجعته الكلام، السؤال والجواب فهذا الكلام نقلة من مادة (ج و ب)[2] .

مع تحريف في النَّقل وذلك بزيادة جملة (لأنَّ الأساس في جَيب هو فعل جَوب) وهو ادّعاء ينقصه قول المؤلف السابق نفسه حيث ذكر أنّ الجَيبَ جاءَ من جيب فلو كان جيب أصلها جَوب، فلماذا فرَّق بينهما أصحاب المعاجم بما فيهم ابن فارس ؟

وقد نبَّه كثير منهم على هذه المسالة حتى لا يقع الخلطة فيها ،قال اسماعيل بن عباد :فاما قولهم :جبت جيب القميص فليس من ذا الباب ،لان عين جبت انما هو جاب يجوب والجيب

[1] المصدر نفسه، ص 606-607.

[2] معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، مصدر سابق،ج1، 491.

عينه ياء لقولهم جيوب فهو على هذا من باب سبط سبطو[1] ،وقال ابن سيده وجُبتُ القميص قورت جيبه وليس من لفظ الجيب لانه من الواو ،والجيب من الياء[2].

أما التناقض الآخر فهو قوله بأن جوب له أصل واحد ثم عند التفصيل في ذلك ذكر أصلين لا أصلا واحدا وهما: الخرق والمراجعة ويبدو أنّ هذا التناقض ناتج عن قلة معرفتهِ بمصطلحات الأوائل .

فالكلام الذي ذكره ابن فارس رحمه الله هو الجيم والواو والباء أصل واحد وهو خرق الشيئ ...وأصل آخر وهو مراجعة الكلام، يقال كلمة فأجابه جوابا "[3].

فهو قد فهم من أصل واحد أنها للحصر في حين أن المراد بها التغليب والترجيح وإلا إذا لما نحمل كلام ابن فارس على هذا المحمل يكون آخر كلامه ينقضُ أوله.

ب-أمّا المثال الثانيّ فهي زعمهُ بأن نسائهن تعني الذكور وليس الإناث، وذلك في قوله " ونسائهن " هنا يجب أن تكون ذكور وليس إناث ن ونون النسوة للتابعية فقط، كأن تقول كتبهن بيوتهن ، وهذا لا يمكن إلا إذا فهما النساء على أنها جمع نسيء لا جمع امرأة أي المستجد المتأخر (فالمستجد هنا غير مذكور في الآية) هو مايلي : لم يذكر في آية الزينة ابن الابن والأحفاد ... وابن الزوج "[4].

نقتصر من هذا المثال ببيان أمرين :

- التناقض المنهجي: إن من الأمور التي عدها المؤلف من مسلمات منهجية هي منع الترادف في اللسان العربي ، غير أن (منع) قد تحولت عنده هنا إلى (منبع)وأصبح اللسان العربي منبعا للترادف فهاهو المستجد (المتأخر) كل منهما يدل على النسيء ، وهكذا ننتقل

---

[1] المحيط في اللغة، اسماعيل بن عباد، تح: محمد حسن ال ياسين. عالم الكتب، ط1، 1994 ج7، ص 356

3 المحكم و المحيط الاعظم في اللغة، علي بن اسماعيل بن سيدة، تح د/ محمد علي النجار، مصر، مظبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1973، ج7، 392.

[3] معجم مقاييس اللّغة، أحمد بن فارس، مصدر سابق، ج1 ص 491.

[4]- الكتاب والقرآن محمد حشرور، مصدر سابق ص 609.

في ظل القراءة المعاصرة من الشيء إلى نقيضه ، ولا عجب في ذلك في عالم منهجه الجدلي وعقليه الرحماني والشيطاني[1] .

- **الجهل باللغة العربية** : فالمؤلف لفرط جهله باللِّسان العربيّ فإنَّهُ لم يعد للفوارق بين الحركات عنده من معنى إذ لا فرق لديه بين الفتحة والكسرة ، ويبدوا أنَّه لسوء حظه أن النسخة التي عنده من معجم مقاييس اللغة هي نسخة قديمة ينقصها شكل بعض الكلمات ، فعندما فتح المعجم على مادة " نسي" وقع بصره على كلمة " نساء" من قول صاحب المعجم: " والنسيئة : بيعك الشيء نساءً ، وهو التأخير " أو ربما فتح على عبارة الفارسي في كتابه مجمل اللغة وهي " والنسيئة بيعك الشيء نساء ، والنساء التأخير "[2] ، فظن أن النَّساءَ هذه هي نفس كلمة النِّساء ، جمع امرأة وفاته أن الأولى بفتح النون والثانية بكسرها ، وفرق بين الفتح والكسر، وفاته كذلك أن الأولى مصدر مفرد من فعل (نسأ) والثاني اسم وجمع لامرأة على غير قياس .

- غير أن ما يؤكد جهله باللِّسان العربي حقيقة هو تفسيره لكلمة النَّساء التي هي مصدر لكلمة المتأخر التي هي اسم الفاعل والتي يقابلها اسم الفاعل(ناسيء) وهذا الخلط يترتب عليه نتائج خطيرة لم تكن في حسبان المؤلف؛ وهي أنه حتى يصبح زعم المؤلف مقبولا أن نفترض أن كلمة نسائهن في الآية الكريمة هي بهذه الصيغة "ناسئيهن" لكي تصبح مقابلة لاسم الفاعل المتأخرين .

- ولكن مع ذلك تظهر أمامنا مشكلة أخرى لا تقل خطورة عن سابقتها ، وهي اسم الفاعل متأخرين هو من الفعل تأخر متعد بحرف الجر ومصدره التأخر ويقابله في المعنى فعل (انتسأ) تقول : " انتسأ القوم ، إذا تأخروا وتباعدوا "[3] .

---

[1]– المصدر نفسه ص 323.

[2]– مجمل اللغة، احمد بن فارس، مصدر سابق، جزء 03 ص 866.

[3]– المصدر نفسه ، جزء 03 ص 866.

- أما(ناسيء) فهي من فعل نسأ متعد بنفسه يقابله في المعنى فعل (أخر) واسم فاعله مؤخر ، تقول نَسأتهم أنا : أخرتهم " [1] ، وبهذا يصبح ضمير جمع المؤنث الغائب بمعنى " اسم مفعول " أي" المؤخَّرات " .

- وأما جهل الجهل فيظهر في تعليله للنون في ضمير(هن) من كلمة نسائهن وكأنه السرّ الذي يتوقف عليه معنى الكلمة ، فقوله : فنسائهن هنا يجب أن تكون من الذكور وليس من الإناث ، ونون النسوة للتابعية فقط كأن تقول كتبهن ، بيوتهن فهو عين التناقض ، فقوله وليس من الإناث ينقضه قوله ونون النسوة ، وهل نون النسوة هي غير نون الإناث ؟ ، أما قوله للتابعية فهذا قول لم يسبق إليه ، زلا ندري من أين جاء بهذا المصطلح ، ولكن يبدوا من الأمثلة التي ضربها أنه يقصد بالتابعية الإضافة أي إضافة كتب وبيوت ونساء للضمير هن ، (فهن) فيها للعلماء قولان .

- القول الأول : منهم من جعل الهاء وحدها هي الضمير والنون المشددة علامة للتأنيث.

- القول الثاني : ومنهم من نظر إلى الحال الحاضرة فجعل الضمير والنون كلمة واحدة[2].

فالنون ليس لها من وظيفة غير الدلالة على جمع التأنيث سواء منفردة أو مع الهاء ولا علاقة لها لما أسماه بالتابعية ولا بغيرها.

ولكن على افتراض وجود مصطلح التابعية الذي زعمه المؤلف فهل التابعية ضد للتأنيث، وعلامة لازمة لتذكير الكلمة لابد وأن تلحق بها؟ وإذا كانت النون للتابعية فما محل هاء الضمير من الاعراب وهل هي للتذكير أم للتأنيث؟ ومع ذلك فإن كل هذه التأويلات الغريبة التي قام بها، والنتائج التي توصل إليها هي من نتاجِ المنهج السياقي، وهو منهج مخالف للمنهج الذي ادّعى المؤلف تبنيهِ وهو منهج منع الترادف الذي يرى أنّ الكلمات مصطلحات دقيقة لا تتغير بتغير مواقعها ، فلماذا سمع لنفسهِ بالتعدي على مجالات غيرهِ؟ أليس هذا من التناقض وسوء الأدب أن نذم مجالا ثم لا نستنكف بعدها أن نحشر أنفسنا فيه؟ فأين هو

[1]– المصدر نفسه ، جزء 03 ص 866.

[2]– ينظر : جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، مراجعة عبد المنعم خفاجة، بيروت المكتبة العصرية، ط 22، 1989 م، ج 1، ص 117.

الانسجام المنهجي؟ وأين الأمانة العلمية والنقد العلمي والموضوعية واحترام عقل القارئ؟؟ هذا ما نترك الإجابة عليه للمؤلف ومن نحا نحوهُ[1].

ثانيا:حسين أحمد أمين قَضايَا فقهيّةٌ:

يبدأُ المؤلف كلامهُ حولَ هذه المسألةِ بملاحظاتٍ عامّة يحذِّرُ فيها من خطورة اللّجوء إلى التأويل وخطورة تعدّي على أحكامِ الله، وأنّهُ سبيل للتهربِ من تطبيقهِ حيثُ قال في بدايةِ كتابهِ وتحديدًا تحتَ عنوان: قطع يدِ السارقِ:

" وأبادرُ فأحذرُ الملأ من خطورةِ اللّجوء إلى التأويل الذي لا يعدو في حقيقتهِ أن يكون تحايلا على حكم من أحكام اللهِ، والتماس سبيل للتهربِ لتطبيقهِ"[2].

وهو يرى أنّ هذا الاتجاه لا يخدم إلا مقاصدَ السُلطة وأغراضها يُسعدُ إلا المستشرقين والمستعمرين الذين رأوا في هذا الاتجاه وسيلةً لدفع شعوبنا كي تتبنى المزيد من مظاهر المدنية الغربية ونظمها، وهو يرى أن الصواب هو التمسك بظواهر النُّصوص مثلما فعل الظاهرية والحنابلة شريطةَ التحرر من الجمود وضيقِ الأفق.

حيث قال في هذا الصددِ:" وقد استبشرَ بعض المستشرقين والمستعمرين الأجانب خيراً بهذا الاتجاه، ورأوا في التأويلِ أنسبَ وسيلة تأخذُ بها شعوبنا المتخلّفة كي تتبنى المزيد، والمزيد من مظاهر المدنيّةِ الغربية ونظمها. وهاجم هاؤلاء من أسموهم بالرجعيينَ كالحنابلة والظاهريين، الذين أبوَا في عنادٍ أن يحيدوا قيدَ شعرةٍ عن حرفيةٍ المتون، أو أن يجعلوها تعني شيئا يزيد أو ينقص عنها..."[3].

ثم يضربُ مثالين لنوعين من التأويلِ يعارضان حسبَ رأيهِ ظاهر النَّص:

فالأوّلُ: يقول بأنّ المقصودَ بقطع يدِ السارق في الآية هو توفيرُ سبلِ العمل الشريف الذي يحول دون الاضطرار إلى السَّرقة[4].

---

[1] ينظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، د. الجيلاني مفتاح، (مرجع سابق)، ص260.

[2] حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية، حسين أحمد أمين، (مصدر سابق)، ص49.

[3] المصدرُ نفسهُ، ص51/49.

[4] يُنظر: المصدرُ نفسهُ، ص50.

أما الثاني: فيقول بأنّ تطبيق حدِّ السَّرقة معلَّق على وجودِ كافّة مقوّماتِ المجتمع الإسلاميّ التي سيؤدي إلى الرّخاء منع أسباب السرقة،غير أنُّه حسب رأيه إن كل هذه التأويلات ضرب من التحايل والسفسطة تتعارض مع النص الصريح الواضح: " قَالَ تَعَالَىٰ: **العظيم** بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ قَالَ تَعَالَىٰ: المائدة: ٣٨

والموقفُ الصحيح عنده تلخيصه في عبارة واحدة:مواجهة صريحة واضحة لحكم صريح واضح[1] ثم بدأ في شرح هذه المواجهة الصريحة في المسائل الآتية:

1. خلفية النّصِّ؛" كان نوع الملكية السائد في شبهِ الجزيرة العربية في الجاهلية وفي زمن الرسول،من المنقولات وليس من العقارات،حيث أنَّ الانسان البدوي إذا تنقَّل يحمل معه على راحلته كلَّ مايملك وكان الاعتداء عليها يمثّلُ قتلاً لصاحبها.

وبما أن العربيّ كان أكثر ازدراء للزراعة وغيرها من المهن ويعدها مضيعةً للوقت فإنه كان يعتمد في تأمين قوته على أعمال السَّلب والنهب،وكانت السرقة من بين تلك الأعمال المتفشيةِ والمشروعة في ذلك العصر ،وكانت أكثر ما تقع على الإبل عماد حياة البدوِي.

وبما أنها كذلك فإنّ الاعتداء عليها يجر ويلات وحروبٍ بين قبائل قد استمر لعشراتِ السنين.

وعندما جاء الاسلام وهو يتأهبُّ للصراع مع الأم المجاورة لنشر الدين الجديد فإنّ أنجع وسيلة لإزالة أسبابِ العداوة بين القبائل المتناحرة وبناء مجتمع جديد أنْ فرضَ حدَّ القطع ليدِ السارق لاستئصال هذا الداء الخبيث الذي يهددُ وحدة هذا المجتمع الناشئ"[2].

2. تطوُّرُ الأوضاع؛ بعد وفاة النّبي،اتسعت رقعة الاسلام وشملت مجتمعات جديدة ذات خلفية حضارية ونُظم اجتماعية واقتصادية مختلفة،لم تعد فيه للملكية المنقولة أهمية،وتملك

[1] ينظر: المصدرُ نفسهُ، ص51.

[2] الحداثيون العرب والقرآن الكريم – دراسة نقدية –، د. الجيلاني مفتاح، دار النهضة للطباعة والنّشر والتوزيع، ط1، 1427هـ، 2006م، ص274/73.

الفاتحون العرب العقارات، ولم يعد سلب الرجل ناقته بالأمر المهم والخطير على حياته،بل ولم تعد السرقةُ هي الجريمة الرئيسية الشائعة في المجتمع الجديد .

حيث يقول في هذا الصددِ:" ...قد نجم عن هذه الفتوحات ثراءٌ لم يعرفه العربُ من قبل، وتغييراتٌ جوهريّة في الخلفيّة الحضاريّة والنظم الاجتماعية وفي أشكال الملكيّة..."[1].

وفي ظلِّ هذه الظروف والمتغيرات وجدَ الفقهاء أنفسهم أمام نص لا يزال قائما وصريحاً في قطع يد السارق.وحسب رأيهِ كان من المفروض والمنطق على هؤلاء الفقهاء أن يعلنُوها صراحة أن بعض أحكام القرآن والسنَّة كانت وثيقة الصلة بظروف المجتمع الجاهلي وبزمنِ الرَّسول عليهِ السَّلام وخاصَّة بذلك فقط، وبناءً عليه فإنَّه من حق المجتمعات الأخرى والأجيال اللاحقة أن تطور تلك الأحكام على هدى روح الاسلام ومقاصده وألا ترتبطَ بذلك الشكل من عقوبة السَّرقةِ ،وأن تجد الشكل المناسب لظروفها،بل من الواجب فعل ذلك لأنَّه يحقق النتائج نفسها التي حققها القطع في المجتمع الجاهلي.

حيث قال أيضا:"...ونظرَ الفقهاء والمجتهدون فإذا الآية القرآنية لا تزالُ قائمةً، والحكم بقطعِ يدِ السارق والسارقة قائماً. وقد كان المنطقي والمفروض أن يعلنُوها صراحة أن بعض أحكام القرآن والسنَّة قد قُصدَ بهِ التّصدّي لعلاجِ شرور وثيقة الصّلة بالمجتمع الجاهليّ في شبه جزيرة العرب..."[2].

ولكن على الرغمِ من إدراك الفقهاء لتغيُّر ظروف المجتمع الجديد وأحواله عن أحوال المجتمع في زمن الرّسول،وبناءً عليه اختلاف عِلَّةُ الحدِّ في عصرهم عنها في عصر الرَّسول،فإنَّهم لم يكونوا أمناءً مع أنفسهم فلجؤوا إلى التأويل للتوفيق بين الالتزام بالنّص والظروف المتغيرة، ولكن تأويلهم هذا كان تقييداً للنَّص الواضح الصريح المطلق[3].

---

[1] حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلاميّة، حسين أحمد أمين، (مصدر سابق)، ص52.

[2] حسين أحمد أمين،حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية، (مصدر سابق)،ص53.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص57/54.

وبحكم اختلاف البيئات الاجتماعية وتفاوتها،فإنَّ هؤلاء الفقهاء أنفسهم قد اختلفوا حول وضع الشروط المقيّدة لتطبيق النّصِّ[1].

3. قيود و شروط ،عدَّد المؤلفُ ما يقاربُ الأربعين شرطا[2]،يمكن أن تحُول دون تطبيق حدِّ القطع ،و هو يرى أن الفقهاء لم يخترعُوا هذه الشروط إلا رغبةً في تجنُّب تطبيق حكم الآيةِ قدر الإمكان،الأمر الذي جعلهم يستعيضون عن ذلك بالتعزير و هي عقوبة لم يذكرها القرآن ولا الحديث النَّبوي .وهو يرى أنّه وإن بدا للبعضِ أنَّ صنيع الفقهاء هذا ممَّا يُحمدوا عليه فإنُّه هو لا يحمدهم ولا يشكرهم عن سعيهم ولا يقرُّ لهم بفضلِ في ذلك لأنَّهم حسبَ رأيه قد خالفوا صريح القرآن و تأوَّلوه و خصوه بالظنِّ الكاذب.

والموقف الرجولي والأمين الذي يجبُ تبنّيهِ هو الأخذ بروح الاسلام لا بأحكام معينة متناثرة، لأنَّ هذا الموقف هو الكفيل بهدايتنا سواء السبيل في كل زمان ومكان والضمان الوحيد لاستمرار الإسلام رحمةَ للعالمين وتشجيع المستنيرين من شبابنا للإقبال على الدين وحفظ كرامة الشعوب والأفراد وقطعِ الطريق أمام السفسطة والاتّجار بالدين[3].

نقد:

وهكذا يأبى التهافت الفكري والتناقض المنهجي إلا أن يُظهر نفسه،فالمؤلف بعد كلِّ هذه المراوغات ينتهي بنا إلى إلغاء الحدود ، وتجريد الإسلام من كلِّ خصائصه، والارتماء بنا في أحضان العدمية ،وهذه نتيجة ظاهرة لا تحتاج إلى مزيد من البيان، إذ التمسك بظاهرِ

[1] يُنظر: المصدرُ نفسهُ، ص53.

[2] مثالُ ذلك ما عدّده الكاتب حيث قال:

- لاقطع في ثمر معلّق ولا في الأشياء السريعة التلف كالبن والفاكهة واللّحم.
- لاقطع على سارق الأموال العامة لأنّ له فيها نصيباً
- لا قطع من سرق من حمام أو مسجد أو قبر.
- لاقطع في الملح والتوابل.

[3] ينظر: حسين أحمد أمين،حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية، (مصدر سابق)،ص51/61.

النصوص عنده لا يعدُو أن يكون مجرد اعتراف بوجودها التاريخي كالاعتراف بالمعلقات السبعِ وكتاب الحيوان للجاحظ، وأنّها لا تعدو أن تكون مجرد نصوص جاءت لتعالجَ واقعها المحدود والخاصّ الذي انتهت بانتهائهِ وأيّ تعديةٍ لها وتعميم على غير ذلك الواقع هو اعتداء عليها وتحريف لمحتواها، والموقف الصحيح منها هو تحنيطها ووضعها في متحف التاريخ، فهذا الكلام لا يعدو أن يكون مجرد تصورٍ وموقفا مُسبقا لا علاقة له بالاسلام ولا بمقاصده غير أنّ الذي يهمّنا في هذا المقام هو بيان بعض التناقضات التي وقع فيها المؤلف و التي نكتفي منها بما يلي:

1- ما المنهج أو المنطق الذي جعل المؤلف يعدُّ كلَّ تأويل وتفسير للنُّصوص ضرباً من السفسطةِ وتقّولٌ على الله بغير علم فلماذا يعدُّ قوله هو الذي لا يعترفُ بصلاحية الحكم لهذا العصر ؟وإذا كان يقرُّ بأنّه " ليس هناك أوضح وأبسط لفظاً ومعنى من الآية التي جاءت تنص على السرقة بلسان عربي مبين"[1].

فلماذا يخالف هذا النص الصريح ويدعوا إلى تجاوزه بحجة أنه نصٌّ تاريخي ؟ومن أخبره بأنُّه خاص بعصر الرسول ؟وكيف يسمح لنفسهِ أن يعارض ما حكم الله به ويفتخر بأنها مواجهة صريحة؟ وإذا كان يشهدُ "بشهادةِ الله تعالى،أن الله عز وجل لو أراد أن لا يقطع السارق حتى تكتمل مقومات المجتمع الاسلامي،أو لو أنه قصد بها توفير سبل العمل الشريف لما أغفل ذلك ولا أهمله، ولا أعنتنا بأن يكلفنا علم شريعة لم يطلعنا عليه"[2].

فكيف يسمح لنفسه أن يتقوَّل على الله مالم يقله ويدَّعي أن قوله هو" صياغة إسلامية للتطوير صياغة من منطلق إسلامي ،تكون وسيلة للتقدم ولمواجهة احتياجات العصر لا عقبةً في سبيلها"[3].

فهل اطلع الغيب ،وعلم أن الله أمره بترك النّص الصريح والعمل بخلافه؟

---

[1] ينظر: حسين أحمد أمين حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الاسلامية (مصدر سابق)،ص50.

[2] المصدر نفسهُ، ص51.

[3] المصدر نفسهُ، ص 59.

2/يرى المؤلف وفق منهجه التاريخي أن سبب فرض عقوبة القطع،هو الملكية المنقولة التي يسهلُ سرقتها،وتعرض صاحبها بالتالي للضياع فإذا كانت هذه هي العلّة الحقيقية لفرض عقوبة السَّرقة ، فإنّها في عصرنا الحاضر أظهر وأوكد لأن الملكيةَ اليوم لا تتمثل في ناقةٍ تتنقّلُ في الصحراء يمكنها أحيانا كثيرةً أن تفلتَ بنفسها من السارق بل إنَّها اليوم تتمثل في أرقام ورموز تتنقلُ من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب بمجرد ضغط زر من أزرار الحاسب الالكتروني.وسرقتها لا تعرض حياة الفرد للخطرِ والضياع فحسب بل تعرض شعوبا بأكملها إلى المجاعة والاستعباد والضياع والحروب.

ولو تجاوزنا هذا كلّه وأردنا أن نمدَّ خط منهج المؤلف إلى منتهاه لقلنا بأن الزكاة جاءت استجابة لحاجة عصر النبي،لمساعدة الفقراء،أمَّا لآن فلا حاجة لنا بها لوجود قانون الضرائب الذي يؤدي الغرضَ نفسه والصوم بهذا الشكل قد ارتبط بالبيئة الجغرافية وما تنتجهُ، كما يذهب لذلك عبد الهادي عبد الرحمان " في المنطقة العربية وشبه الجزيرة العربية على الخصوص ،كان من الصعب الاعتماد على الصيام النباتي كما في النمط المسيحي أو الهندي ،وذلك لأنَّ الإنتاج كان يعتمدُ أساسه على الرعي،في أرض صحراوية قليلة الماء وقليلة الكلأ،وبالطبع ارتبط النظام الغذائي بهذا النمط سواء لحوم المعز ألبانها،وبيئة زراعية فقيرة تعتمدُ على الشعير والتمور في أساسها،بل قد يكون سببا في تحريم لحم الخنزير وتحريم تربيتهِ في أرض هذه طبيعتها"[1] ،وكذلك الحجّ فهو استجابة لظروف اجتماعية " وكذلك المحافظ على الحج وجعله ركنا أساسيا من أركان الإسلام ماهو إلا استجابة لتلك الشروط الاجتماعية والسياسية،الاقتصادية والروحية"[2].

[1] عبد الهادي عبد الرحمان، سلطة النص قراءلت في توظيف النص الديني بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1993،1م، ص109.

[2] المصدر نفسهُ، ص106.

خلاصة:

وممّا يمكنُ أن نستنتجَ وفق هذا المنهج التاريخي الذي استعملهُ حسين أحمد أمين يصبحُ الاسلام مجرد ظاهرة اجتماعية تجاوزها العصر ولم يبقى لها سوى الاعتراف بصحة وجودها التاريخي، أو أنّه إنتاج ثقافيّ محكوم بالحقل السياسي والاجتماعي والثقافي للمجتمع وِفقَ ظروفهِ التاريخية والجغرافيّة؛ فالتاريخيّة هي ربطُ فهمِ النّصِّ بزمنٍ تاريخيّ غيرَ ممتدٍّ شكّلتهُ الظروف الخاصّة المحيطةِ بالنّصِ، يعني لا يمكن فصل أي نصٍّ عن تاريخهِ.

هذه بعض النماذج الحداثية التي أرجوا أن تكون كافية في إعطاء صورة واضحة عن طريقة هذا الاتجاه في فهم الكتاب الكريم،والغاية التي يسعى إليها من وراء هذا الفهم. والله من وراء القصدِ.

خاتمة

خاتمة:

وبعدَ هذهِ الرُحلةِ القصيرةِ والمُتَشَّعِبة في ظِلال دراسةِ تجليَاتِ القراءةِ التأويليّةِ فِي النَّصِّ القرآني، التأويلُ بينَ الضوابطِ التفسيريّةِ والقراءةِ الحَداثيّة، سأحاولُ تسجيلَ أهمِّ النتائجِ التي توصلتُ إليهَا من خلالِ النِّقاط الآتيةِ:

1- المعاجم المتأخِّرة أضافَت معنًى لم يكن موجودًا في المعاجم المتقدّمةِ، وهو ما يُعرف بالتعريفِ الاصطلاحي للتَّأويلِ كما أنَّهم لم ينقلوهُ عن أصحاب اللُّغة وإنَّما نقلوهُ عن علماء الأصولِ أو الفقهِ، أي ليسُوا من أهل اللغة كابنِ الأثير والسُبكِي، كما نلاحظُ أيضا أن مصطلحَ التأويل في المعاجم المتأخرةِ أنه خلا من الشواهد والأمثلة *تدعيمًا* لدلالتهِ، هذا إن دَلَّ فإنما يدلُّ علىٰ تحوُّلٍ في دلالةِ مصطلح التأويل، ويمكن أن نقول أنَّ هذا المعنى الحادث قد تسرَّبَ إلى المعاجمِ اللُّغوية، وأنه ليسَ كل ما وَرَدَ في الأخيرة يعبِّرُ عن الدلالة اللُّغوية كما هي في منطوقِ العربِ.

2- الناظرُ والمتتبِّعُ لحركةِ دلالةِ مصطلح التأويل في الإستخدام الحديثِ أنَّها لا تخضع للصرامةِ الدلاليّةِ التي تتمتعُ بها سابقاً، بل تحّولَ التأويل من كونهِ مُصطلحاً متداولاً في مباحثِ النُّصوصِ الدينيِّة إلى علمٍ يبحثُ في آليات الفهم سواء تعلق ذلك بالنُّصوصِ الدينيَّة أو الحقولِ الإنسانيَّةِ.

3- تعدُّ الثورةُ البروتستانتيَّة التي قادَها مارتن لُوثَر، وإن كانَت بشكلٍ متواضع أهمَّ حدثٍ مهَّد للتأويل الحديث بالإمتداد داخل حقل النقد الكتابي، حيثُ شرعت هذه الثورة للحرية في فهم وتأويل الكتاب المقدَّسِ،ثم كانت محاولة سبِينُوزَا، وكانت في استخدامِ المنهجِ التاريخي في تأويلِ الكتاب المقدس تتويجًا للنَّقدِ الكتابِي.

4- تعتبرُ الهيرمنوطيقا الرومانسيةِ والهيرمنوطيقيا الفلسفيةِ أهم جذر ترجع إليه نظريَاتُ التأويل الحديث وخصوصًا في تشريع تاريخيةِ الفهم وتعددهِ اللانهائي والمساواة بين النصوصِ المقدسة والنُّصوص البشرية.

5- إنَّ الجهلَ بالشريعة وتهميشَ التراث الإسلامي – وخصوصًا المتماسِك منه عِلميًا – كان وراء حمى التسارعِ إلى تجديد التراث، ليس بإرجاعه نضارته في عصرِ الرسالة، وإنَّما من أجلِ اللَّحاق بالنموذجِ الغربيّ، ولذلك توسَّع بهذا مجالَ المنقودِ ليشمل حتى الثوابت والقطعيات الدينيَّةِ.

6- كشَفَ البحثُ عن أبرز القراءاتِ الحداثيّةِ للنَّص الديني، والتي قدَّمها روادُ الحداثة، ومنظورها تحت مُسَمَىٰ القراءة الحداثية للنَّص، وكانَ من أبرزِ هذه القراءات [عقلنةُ النّص] و [أنسنةُ النّصِ] و [تورخةُ النّصِّ].

7- ومن أبرزِ النتائج أيضًا أنّه كشف عن القراءات الحداثيّةِ وما تسعى إليهِ من إحداث قطيعة معرفيَّة بينها وبين القراءة التراثية، وتجاهلِها والهجوم عليها بدعوى عدم صلاحيتها وعدم مناسبتها للعصر الحديثِ.

من أبرز التوصيات:

1- التأكيدُ على أهميةِ المناقشةِ المستمرةِ لدُعاةِ الحداثةِ وروادها رغبة في العودة بهم للفكر الصحيح والمنهجِ السليمِ.

2- ضرورة التفرقة بين الابداع المنفلتِ من القواعد والظوابط، والابداع القائم على الإستفادة من المعطياتِ الحضارية والموروث الثقافي لأمَّتِنا.

خطورة استيراد الأفكارِ والمناهج والُنظم والمدارس الغَربيّةِ ومحاولةِ تطبيقها في البيئة الإسلامية بعيدًا عن مراعاةِ الواقعِ الذي نشأت فيهِ والعوامل التاريخية التي ارتبطت بهَا.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

1. الاتجاهات العقلية الحديثة، د.ناصربن عبد الكريم العقل، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1422هـ.
2. الإحكام في الأصول، أبو محمد ابن حزم، والافاق الجديدة، بيروت تقديم الدكتور إحسان عباس و/ط، د/ت.
3. الإستلاب والارتداد الإسلام بين رُوجيه غارودي ونصر أبو زيد، عليّ حرب، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، ط1، 1997م.
4. الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفيّ، دار الطليعة، بيروت، د/ط، 2001م.
5. الإسلام والقضايا المعاصرة، عبد الملك مرتاض، دار هومه، د/ط، 2009م.
6. الإشكالُ المنهجيّ في مشاريع القراءات الحداثيّ للنّصِّ القرآنيّ، محمّد بنعمر، د/ط، د/ت.
7. أصول الفقه، أبو زهرة، دار الفكر العربيّ، القاهرة، د/ت، د/ت.
8. إعادة قراءة النّص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر، سليمان بن صالح الغضن، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط1، 1437هـ . 2016 م.
9. الإكليلُ في المتشابهِ والتأويل، ابن تيمية، ضمنَ مجموع الفتاوى، الامام ابن تيمية، جمع عبد الرّحمّن بن قاسم، اصدار مجمّع الملك فهد لطباعةِ المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1416هـ.
10. الأحكام في أصول الأحكام، سيف الدين الأمدي، تعليق عبد الرزاق عفيف، مؤسسة النور، ط 1، 1387هـ.
11. الصحاحُ: تاج اللُّغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، دارُ العلم للملايين، بيروت، ط4 .1990.

12. إيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن، لعبد الرحمن الحاج ضمن كتاب (خطاب التجديد، الإسلام الأزمة والأسئلة) دار الفكر، دمشق، ط1، 1425هـ/2004م.

13. البحر المحيط في التفسي، أبو حيان الأندلسي، تح: صدقي محمّد جميل، دار الفكر بيروت ط1، 1420هـ.

14. البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، عبد الفتاح القاضي، بيروت دار الكتاب العربي، طبعة 1، 1981 م.

15. البرهان في أصول الفقه، الجويني، تح: صلاح محمد عويضة، ط1،بيروت لبنان دار الكتب العلمية 1418هـ،1997م.

16. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط 3، 1984 م.

17. تاجُ العروس من جواهرِ القاموس، الزبيدِي، تح : مجموعة من المُحققين، دار الهداية، د/ ط، د/ت.

18. التأويلُ بين السيميائيات والتفكيكيّة، أمبيرتو إيكو، تر: سعيد بنكراد، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ط2، 2004م.

19. التأويلُ عند المفسرين من السلف، الطاهر بن عاشور، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط1، 1432هـ، 2011م.

20. التأويلُ والتأويل المفرط، إيكو أمبرتو، تر: ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاريّ، حلب سورية، ط1، 1998م.

21. التحرير والتنوير، محمّد الطاهر بن عاشور، دار التونسية للنشر، دار الجماهرية والتوزيع، والإعلان، د/ط، د/ت.

22. تحليل المعنى مقاربات في علم الدلالة، الحباشة صابر، دار الحامد للنشر عمان، الأردن، ط1، 2011م.

23. تفسير ابن كثير، تح: سامي محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 2، 1999.

24. تفسير الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين المعروف بالراغب الأصفهاني، تح: محمّد عبد العزيز بسيوني، كلية الآداب، جامعة طنطا، ط1، 1420ه 1999م.

25. تفسير الطبري، ابن جرير الطبري، تح: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1.د/ت.

26. تفسير الماتريدي، أبو منصور الماتريدي، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط1، 1426ه، 2005م.

27. تفسير النصوص في الفقه الاسلامي، محمد أديب صالح، المكتب الاسلامي، ط1413،4ه، 1993م.

28. تهذيب اللّغة، أبو منصور الأزهري الهروي، تح: محمّد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربيّ بيروت، ط1، 2002م.

29. جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، مراجعة عبد المنعم خفاجة، بيروت المكتبة العصرية، ط 22، 1989 م.

30. جلاء الحداثةِ، لمحمّد بن إبراهيم السعيدي وعليّ بن محمّد العُمران، دار السلفِ، ط1، 1439ه/2018م.

31. حداثةٌ

بلاجذور=t؟ http://www.arabswata.org/forums/showthread.php

32. الحداثة ومابعد الحداثة، عبد الوهاب المسيري، وفتحي التريكي، دار الفكر، ط1، 1424ه.

33. الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، – دراسة نقدية – ، د.جيلاني مفتاح، دار النّهضة، ط1، 1427ه، 2006م.

34. الحداثيون العرب والقرآن الكريم – دراسة نقدية –، د. الجيلاني مفتاح، دار النهضة للطباعة والنّشر والتوزيع، ط1، 1427ه، 2006م.

35. حول الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حسين أحمد أمين، الكويت القاهرة، دار سعاد الصباح، ط3، 1993م.

36. خطاب الحداثة قراءة نقدية، حميد سمير، دار روافد، ط2، د/ت، الكويت.

37. الدين في حدود مجرد العقل، ايمانويل كانت، ترجمة فتحي المكيين، دار جداول، ط1، 2012م.

38. رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا، ترجمة حسن حنيفي، دار التنوير 2008.

39. الرسالة، الامام الشافعي، حقق نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه :د.عبد اللطيف الهميم ود.ماهر ياسين الفحل، ط2،دار الكتب العلمية بيروت 2009م.

40. روح الحداثة، طه عبد الرحمن، مركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، ط1، 2002م.

41. زاد المسير في علم التفسير بتحقيق عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي بيروت، ط1، 1422هـ.

42. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم الجوزية، تج علي محمد الدخيل الله، دار العصمة الرياض ط 3، 1998 م.

43. ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر المعاصر، خالد سيف، مركز التأصيل، ط1، 1431 هـ.

44. العالمية الإسلامية الثانية، أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، ط1، 1425هـ، 2004م.

45. عبد الهادي عبد الرحمان، سلطة النص قراءلت في توظيف النص الديني بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993م.

46. العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، محمّد حامد النّاصر،مكتبة الكوثر الرياض، ط1.1427هـ

47. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العقلاني، تج : محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت 1379هـ.

48. الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمّد أركون،تر: هاشم صالح،، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ط1، 1987م.

49. الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلاميّ، محمّد أركون ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقيّ، بيروت لبنان، ط1، 1999م.

50. فلسفة الدين عند جوزايا رويس، أحمد الأنصاري، مركز الكتاب للنشر، د/ط 2004م.

51. فهم الفهم مدخل إلىالهرمنيو طيقا، عادل مصطفى، رؤية، ط1، 2007م.

52. فهم الفهم، مدخل الى الهرمنوطيقا، عادل مصطفى، رؤية (دار) : ط1، 2007.

53. قبلياتٌ معرفية ومنهجية لتدبر القرآن الكريم، حميد قُوفي شركة الأصالة للنشر، الجزائر.

54. قراءة النص الديني (بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي)، محمد عمارة، مكتبة الشروق الدولية، ط1، 1427 هـ.

55. القراءة والحداثة بمقاربة الكائن والممكن في القراءة العربيّة، مونسي حبيب، اتّحاد الكتّاب العرب دمشق، 2000م.

56. القرآن من التّفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّينيّ ، محمّد أركون ، ترجمة هاشم صالح ، دار الطّليعة ،بيروت ط 2 ،2005 .

57. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط2003،1م، 1424هـ.

58. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أبو إسحاق إبراهيم الثعلبي، تح: أبو محمد ابن عاشور، مراجة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي ط1، 1422هـ، 2002م.

59. لسانُ العرب، ابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، د/ط، د/ ت.

60. مآلاتُ القولِ بخلقِ القرآنِ، د. ناصر الحنيني، مركز الفكر المعاصر، د/ط، 1432هـ.

61. المحكم و المحيط الاعظم في اللغة، علي بن اسماعيل بن سيدة، تح د/ محمد علي النجار، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1973م.

62. المحيط في اللغة، اسماعيل بن عباد، تح: محمد حسن ال ياسين. عالم الكتب، ط1، 1994.

63. المستصفى في علم الأصول أبو حامد الغزالي، تح: محمّد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 1417هـ.

64. معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمّد الحسين البغوي، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت،ط1 1420هـ.

65. معاني القرآن، أبو جعفر النحاس، تح: محمّد عليّ الصابونيّ، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1409هـ.

66. معجم مقاييس اللّغة، أبو الحسن أحمد بن فارس، تح : عبد السّلام هاون، دار الفكر، د/ط، 1979م.

67. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، تح: عبد السلام محمّد هارون، دار الفكر، د/ط، 1979م.

68. المفرداتُ في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تح : محمد عيتاني، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1418.

69. مفهوم النّص دراسة في علوم القرآن، د.نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافيّ العربيّ، ط4، 1998م.

70. مفهوم النص عند عمر بن الخطاب، شريف راشد الصديقي، إصدارات أي، كتب لندن آب أغسطس 2016، ط1.

71. المقاربة الهرمسيّة للوحيّ: قراءةٌ في الخطابِ اللادينيّ لنصر حامد أبو زيد، يحيى رمضان، مجلة إسلامية، المعرفة، عدد 63، عام 2011م.

72. من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي ، مكتبة مدبولي، القاهرة،د/ط، د/ت.

73. من فلسفات التأويلِ إلى نظرياتِ القراءةِ –دراسة تحليلية نقديّة في النظريّات الغربيةِ الحديثة – عبد الكريم شرفيّ، الدار العربيّة للعلوم، ناشرون، ط1، 1428ه 2007م.

74. المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط3، 1434ه،2013م.

75. مناهج الفكر العربيّ المعاصر في دراسة قضايا العقيدة والتراث، شاكير أحمد السحمودي، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ط1، 1431ه، 2010م.

76. المناهج المعاصرة في تفسير القرآن الكريم وتأويلهِ، عبد الرحمن الحاج إبراهيم، رسالة المسجد، العدد 1، 1424ه، 2003م.

77. مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، د/ت.

78. منهج حسن حنفيّ، –دراسة تحليلة نقدية– فهد بن محمّد القرشي، مجلة البيان، ط1، د/ت.

79. منهجية القرآن المعرفية، أبو القاسم حاج حمد، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د/ ط، 1990 م.

80. الموافقات، الشاطبي، تح: محمد مرابي، ط1، 1432ه،2011م.

81. النّص السلطةُ الحقيقيّةُ، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافيّ العربيّ، ط2، 1997م.

82. النّصّ القرآني أمام إشكاليّة البنيّة والقراءة ، الطيّب تيزي ، دار البناني ، دمشق د/ط، 1997 م.

83. نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياه–دراسة–، سحلول حسن مصطفى، منشورات اتِّحاد الكتّاب العرب، دمشق، 2001م.

84. نظريّة الأدب، تيري إيغلتون، تر: ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربيّة السوريّة، دمشق، 1995م.

85. نقد الخطاب الدّينيّ ، د. نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبوليّ ،د/ط، 1995 م .

الفهرس

الفهرس:

شكر

إهداء

مقدمة.....1

المبحث الأول : حدُّ التأويلِ من منظورٍ قرآني.....8

المطلب الأوّل : التأويلُ في اللُّغةِ والاصطلاحِ.....8

الفرعُ الأوَّل : التأويلُ في اللُّغةِ.....8

الفرعُ الثانِي : التأويلُ في الاصطلاح.....10

المطلب الثاني:ضوابطُ التأويل.....13

المطلبُ الثالث: الفرق بين التأويل والتفسير.....20

المبحث الثاني : القراءة التأويلية المعاصرة للقرآن الكريم.....25

المطلب الأول : التأويل في الفكر الحداثي الغربيّ.....25

الفرع الأول : ظهور الهرمنيوطيقا (التأويل).....25

الفرع الثاني : الهرمنيوطيقا الكلاسيكية والرومانسيّة والفلسفية.....29

المطلبُ الثانيّ: طبيعةُ الخلفيات الموجّهة للقراءات القرآنيّة:.....33

فرع الأوّل: مفهوم القراءة الحداثية للنّص القرآنيّ.....33

المطلبُ الأول: القراءةُ الحداثية التاريخيّة للنّصِّ: (تورخةُ النّصِّ).....36

المطلب الثانيّ: القراءةُ الحداثيّة العقلانيّة للنّص: (عقلنةُ النّص).....38

المطلب الثّالث: القراءة الحداثيّة الإنسانيّة للنّصّ:{ أنسنة النّصّ }.....40

خلاصة.....43

المبحث الثالث: نماذج من التأويل في القراءات الحداثيّة للنّصِ القرآنيّ..... 46

خلاصة 79

خاتمة..... 82

قائمة المصادر والمراجع..... 86

الفهرس..... 95