

البَابُ الثَّالِثُ تحريف الدلالة

يشتمل على فصلين:

الفصل الأول: منطلقات التأويل العصري.

الفصل الثاني: منهج التأويل العصري.

الفصل الأول

منطلقات التأويل العصري

يشتمل على:

المبحث الأول: منطق التغريب.

المبحث الثاني: الاتجاه الإنساني.

المبحث الثالث: تقديم العقل على النقل.

المبحث الرابع: أولوية الواقع.

المبحث الأول

منطلق التغريب

يشتمل على:

الشبهة الأولى: يجب الرجوع إلى الإسلام الأصلي، ونبذ إسلام الفقهاء

كالشافعي.

الشبهة الثانية: يجب إعادة تأويل النصوص الدينية كما فعلت أوروبا

في نهضتها.

الشبهة الثالثة: استطاعت النظرية التأويلية الغربية حل إشكالات

النصوص الدينية.

الشبهة الأولى: يجب الرجوع إلى الإسلام الأصلي، ونبذ إسلام الفقهاء كالإمام الشافعي

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وبعبارة أخرى، كان كل من الإمام الشافعي والأشعري^(١) يؤسسان (سلطة النصوص) في مواجهة تيارات أخرى تحاول أن تؤسس سلطة العقل، دون أن تهدر - بالطبع - مجال فاعلية سلطة النصوص»^(٢).

ويقول الدكتور محمد أركون: «ولكن من الضروري القيام بالتمهيد لتحرياتنا واستكشافاتنا اللاحقة، وتبيان كيف أن مؤلف الرسالة قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية. في الواقع، إن الإمام الشافعي بترسيخه للمحكمة (أو الحاجة) القانونية المطبقة على النصوص القطعية من قرآن وحديث، هذه النصوص المقطوعة عن بيئتها الأصلية الأولى التي ظهرت فيها وعن الحاجيات العابرة الخاصة بزمان الإمام الشافعي في آن؛ أقول إذ فعل ذلك فإنه قد أراد الخط من قيمة الاجتهادات الشخصية من رأي

(١) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن الصحابي أبي موسى عبد الله بن قيس الأشعري، أبو الحسن الأشعري البصري، إمام المتكلمين، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية، ولد سنة ٢٦٠هـ وقيل ٢٧٠هـ، أخذ الفقه عن ابن سريج وغيره، والكلام على شيخ المعتزلة أبي علي الجبائي، ثم رجع عن الاعتزال، وأظهر ذلك، من مصنفاته: «مقالات الإسلاميين»، و«الإبانة عن أصول الديانة»، توفي سنة ٣٢٤هـ وقيل غير ذلك. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣/٢٨٤)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٥/٨٥)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٢/٣٠٠).

(٢) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٨.

واستحسان. كانت هذه الاجتهادات تستوعب التراثات المحلية الحية السابقة على الإسلام وتبتعد قليلاً أو كثيراً عن المعيار الأصلي النموذجي والمثالي. ولم يكتفِ بشحن القانون بالقيم الأخلاقية الدينية، وإنما جعله متعالياً مقدساً عن طريق تقنيات الاستدلال: أي استنباط القواعد التشريعية والقانونية بالاعتماد على مجموع نصية ناجزة إلهية أو نبوية. كان جوزيف شاخت قد بيّن كل ذلك (كل هذه الآلية والتقنية) بشكل واضح وبرهن عليه. بقى علينا نحن استخلاص النتائج والتوجهات التي تطبع بها منهجية الإمام الشافعي العلاقة بين الحقيقة والتاريخ»^(١).

ويقول جمال البنا: «ولما كانت المرأة المسلمة التقليدية لا تتسامح في إبداء الشعر، وترى أن هذا هو الفرق بين المسلمة الملتزمة وغيرها، فنحن نرى في هذا غلبة الالتزام بالفقه التقليدي - وليس بالإسلام الموضوعي - ومن ثم فإنه لزوم ما لا يلزم، ومن الممكن تحقيق التعادل ما بين المرأة الإنسان والمرأة الأنثى مع الكشف عن الشعر لأنه لا يحيف على المرأة الإنسان (وهو ما يعني ما لا يجاوز قواعد الاحتشام) وننصح المرأة المسلمة بأن لا تتصلب في هذه النقطة، لأن الأمر جاوز إظهار الشعر بكثير، ووصل إلى صور عديدة من العري»^(٢).

ويقول: «فالإسلام الذي يتعبد به المسلمون اليوم في أربعة أقطار الأرض ليس هو إسلام الله والرسول، ولكنه إسلام الفقهاء والمذاهب التي وضعت منذ أكثر من ألف عام»^(٣).

ويقول المستشار العشماوي: «ذلك أن الفقهاء المسلمين انتهجوا نهج اليهود واعتبروا أن الفقه الصادر عنهم هم، هو من شريعة الإسلام... وبهذا كان هذا الخلط بين المقدس

(١) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٧٤.

(٢) «الحجاب» ص ١٨.

(٣) المصدر السابق ص ٧٧.

والمؤنس أول الإسرائيليات التي دخلت إلى الفكر الإسلامي والتي يتعين أن تكون أول نقطة يبدأ بتصحيحها الخطاب الديني الجديد، ليكون ما لله لله، وما للناس للناس»^(١).

الجواب:

إن لم نستطع أن نعيش الوهم مع العصرانيين فلا أقل من أن نبحت عن تفسير لهذا الوهم. وحتى تتضح معالم الصورة يجدر الإشارة لشخصيتين، واحدة في التاريخ القديم، والأخرى في التاريخ الحديث.

الأول: بولس (ولد في العام الثاني الميلادي)

«الاسم الأصلي لبولس هو «شاول» وهو كما يبدو من سيرته شخصية تأمرية ذات عبقرية عقائدية، ويظهر أنه كان ينفذ تعاليم المحكمة اليهودية العليا «سارندين»؛ حيث كان أستاذه عمانوئيل أحد أعضائها^(٢) وقد اشتهر - أول حياته - باضطهاد المسيحيين، ثم تحول فجأة ليصبح الشخصية المسيحية الأولى والقطب الكنسي الأعظم، ومنذ ظهوره إلى الآن لم يحظ أحد في تاريخ الكنيسة بمثل ما حظي به من التقديس والإجلال. إلا أن «أحرار المفكرين» الأوروبيين لم يخفوا عداوتهم له، حتى أن الكاتب الإنجليزي «نتام» ألف كتاب سماه «يسوع لا بولس» ومثله «غوستاف لوبوف» في «حياة الحقائق» أما المؤرخ «ويلز» - وهو من المعتدلين - فقد عقد فصلاً بعنوان «مبادئ أضيفت إلى تعاليم يسوع»، قال فيه: «وظهر للوقت معلم آخر عظيم يعدّه كثير من الثقافات العصريين المؤسّس الحقيقي للمسيحية، وهو شاول الطرطوسي، أو بولس، والراجح أنه كان يهودي المولد، وإن

(١) «الفقهاء المسلمون انتهجوا نهج اليهود» مقال للمستشار محمد سعيد العشراوي، موقع شفاف الشرق الأوسط على الشبكة العنكبوتية، بتاريخ ٥ ديسمبر ٢٠٠٤.

(٢) انظر: «محاضرات في النصرانية» لمحمد أبو زهرة ص ٨٤، والسارندين: محكمة يهودية تخطط منذ القدم لمستقبل اليهود، وتعمل للقضاء على عقائد وأخلاق الأميين، ومقرها الحالي بأمريكا، وجهازها التنظيمي الأعلى يسمى «كيهالا»، ومنهجها العملي يسير وفق التلمود.

كان بعض الكتاب اليهود ينكرون ذلك، ولا مرأ أنه تعلم على أساتذة من اليهود، بيد أنه كان متبحراً في لاهوتيات الإسكندرية الهيلينية... وهو متأثر بطرائق التعبد الفلسفي للمدارس الهيلنتسية وبأساليب الرواقين، كان صاحب نظرية دينية ومعلماً يعلم الناس قبل أن يسمع يسوع الناصري بزم طويل، ومن الراجح جداً أنه تأثر بالمشراطية، إذ هو يستعمل عبارات عجيبة الشبه بالعبارات المشراطية، ويتضح لكل من يقرأ رسائله المتنوعة جنباً إلى جنب مع الأناجيل أن ذهنه كان مشبعاً بفكرة، لا تبدو قط بارزة قوية فيما نقل عن يسوع من أقوال وتعاليم، ألا وهي فكرة الشخص الضحية الذي يقدم قرباناً لله كفارة عن الخطيئة. فما بشر به يسوع كان ميلاداً جديداً للروح الإنسانية، أمّا ما علمه بولس فهو الديانة القديمة، ديانة الكاهن والمذبح وسفك الدماء طلباً لإرضاء الإله.

ولم يرَ بولس يسوع قط، ولا بد أنه استقى معرفته بيسوع وتعاليمه سماعاً من التلاميذ الأصليين، ومن الجلي أنه أدرك الشيء الكثير من روح يسوع ومبدأه الخاص بالميلاد الجديد، بيد أنه أدخل هذه الفكرة في صرح نظام لاهوتي، ذلك بأنه وجد الناصريين ولهم روح ورجاء، وتركهم مسيحيين لديهم بداية عقيدة^(١).

ولم يسلم الأمر لبولس بسهولة؛ ففي القرون الثلاثة الأولى، التي تسميها الكنيسة «عصر الهرطقة»، شهدت صراعاً محتدماً بين أتباع بولس وبين منكرة التثليث وعلى رأسهم «أريوس»، ولم يكتب النصر النهائي للثالوثيين إلا في مجمع نيقية ٣٢٥ م^(٢).

لذا فإن الكثير من مؤرخي الفكر الغربي اضطروا- في محاولة منهم للإجابة على كثير من التساؤلات بشأن التضارب والتناقض في المسيحية- إلى القيام بتقسيم المسيحية إلى قسمين^(٣):

١- المسيحية الأصلية «مسيحية يسوع». ٢- المسيحية الرسمية «مسيحية بولس».

(١) «العلمانية» لسفر الحوالي ص ٣٧، ٣٨.

(٢) المصدر السابق ص ٣٩.

(٣) المصدر السابق ص ٣١.

فهل يريد منا نصر وأركون- ومن اقتدى بهما واستن بسنتهما- أن نحذو حذو هؤلاء المفكرين الأحرار، والمؤرخين النقّاد، ونقسم الإسلام إلى قسمين:

١- الإسلام الأصلي "إسلام محمد".

٢- الإسلام الرسمي "إسلام الشافعي".

ولكن العجيب أن مؤرخي الفكر الغربي قد انتقدوا على بولس أنه أضاف إلى أقوال المسيح ﷺ، أمّا القوم فإنهم ينتقدون على الإمام الشافعي أنه جعل من سنة الرسول ﷺ حجة في دين الله يطرح كل قول خالفها، ولو كان قول الإمام الشافعي نفسه!

الثاني: جوزيف شاخت.

يعرض الدكتور عبد العظيم المطعني أحد أهم أفكار شاخت، فيقول:

(زعم المستشرق الفرنسي "جوزيف شاخت" أن السنة النبوية - بأنواعها الثلاثة القولية والعملية والتقريرة- ظلت بمنأى عن التشريع الإسلامي، لا يلتفت إليها ولا يعمل بها، وليست معدودة مصدرًا للتشريع، لا في عهد النبي ﷺ، ولا في عهد الخلفاء الراشدين الأربعة، ولا في عهد كبار التابعين، وإنما يرجع الفضل في جعل السنة مصدرًا ثانيًا للتشريع إلى الإمام الشافعي رحمه الله، ثم أدرجها الفقهاء بعد الإمام الشافعي ضمن مصادر التشريع، بعد أن ظلت نحو قرنين من الزمان من ظهور الإسلام أمرًا معدومًا لا وزن له...!)^(١).

والسؤال: هل هذا التطابق بين فكرة شاخت وفكرة معاصرينا كان من باب توارد الخواطر؟!

والجواب: بالطبع لا؛ لأن الكتب الإستشراقية هي أحد المصادر العلمية الموثقة عندهم، والتي يفخرون بالنقل عنها.

(١) «افتراءات المستشرقين على الإسلام، عرض ونقد» للدكتور عبد العظيم المطعني ص ١٦٣.

الشبهة الثانية: يجب إعادة تأويل النصوص الدينية كما فعلت أوروبا في نهضتها

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتصوغ مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها، للتعبير عن علاقات أكثر تطوراً؛ فمن الطبيعي - بل ومن الضروري - أن يُعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدماً، مع ثبات مضمون النص. إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية، والإصرار على ردها إلى دلالتها الحرفية القديمة وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهدارٌ للنص والواقع معاً، وتزييفٌ لمقاصد الوحي الكلية»^(١).

ويقول: «وهكذا نكرر أو نعيد ما توهمنا أن أوروبا قد حققت نهضتها به، ويظل السؤال الأساس عن سر الأزمة سؤالاً مكبوتاً محبطاً، ويظل الحديث عن تأويل العقائد أو نقد التراث - وهو ما حققته أوروبا في سعيها لتجاوز عصورها الوسطى - حديثاً محرماً»^(٢).

ويقول الدكتور محمد أركون: «وثمة أمر آخر يفرض علينا نقد العقل العربي الإسلامي، هو أن أوروبا بدأت تفتح آفاقاً جديدة في التفكير، خاصة بعد القرن الرابع عشر في إيطاليا، ثم في أوروبا عموماً»^(٣).

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ١٣٢.

(٢) «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص ٢٢٩، ٢٢٨.

(٣) «حول الفلسفة والدين والتربية والحدائث والقضايا العربية» حوار مع محمد أركون من موقع معابر، على الشبكة العنكبوتية، حاوره: سليمان بختي، السبت ١٣ نيسان ٢٠٠٢.

ويقول: «دعني بدءاً أسأل: كيف تعاملنا مع التراث في الفكر العربي منذ الخمسينيات الأخيرة؟ وكيف تعامل الباحثون والمفكرون العرب والمسلمون في فترة النهضة مع هذا التراث؟ إنه سؤال منطلق. طه حسين، مثلاً، كتب في التراث؛ وهو من الذين حاولوا أن يطبقوا المنهج الفينومينولوجي الذي تعلمه في السوربون، ووضع كتابه في الشعر الجاهلي، فأثار ما أثاره؛ لأنه كتب في منهج لم يسمح به علماء الأزهر - وهو تماماً ما يحصل اليوم!»^(١).

ويقول الدكتور حسن حنفي: «ومهمة جيلنا هي في الانتقال من رواد المثالية إلى فلاسفة التنوير إلى فولتير ورسو ودالمبير وديدرو. وأن ما يخدم ثقافتنا اليوم ليس ترجمة مبادئ الفلسفة أو «التأملات» بل ترجمة «دائرة المعارف الفلسفية» رائدة الثورة الفرنسية»^(٢).

ويقول: «إن مهمة جيلنا هي إعادة الاختيار بين الفلاسفة الأوروبيين طبقاً لما يمليه موقفنا الحضاري... فإذا كان المجتمع الأوروبي قد كفر بالتاريخ وفي حاجة إلى الله فإننا في حاجة إلى التاريخ دون غيره، وإذا كان ياسبرز يريد بناء مجتمعه على الروح فإن مجتمعنا يعاني من سيطرة الروح وغياب ترشيد المادة»^(٣).

ويقول خليل عبد الكريم: «إن تمسك الخطاب الأصولي بـ (النصوص) كما هي وبحرفيتها تترتب عليه نتيجتان بالغتا الخطورة: الأولى: الإساءة إليها بإظهارها بمظهر لا يتفق مع الظرف الحاضر. والأخرى: التضيق على المخاطبين بها وإيقاعهم في حرج شديد. إنما بالمرّة وغير وارد ولا مفكراً فيه على الإطلاق طرح تلك «النصوص» جانباً والإعراض عنها ونبذها.. الخ، بل المطلوب تفسيرها وتأويلها بما يتواءم ومستجدات عصرنا ومتغيراته، وهي بالتأكيد تتسع لذلك لأنها كما وصفت بحق «حمالة أوجه»»^(٤).

(١) «حول الفلسفة والدين والتربية والحداثة والقضايا العربية» حوار مع محمد أركون من موقع معابر على الشبكة العنكبوتية، حاوره: سليمان بختي، السبت ١٣ نيسان ٢٠٠٢.

(٢) دراسات إسلامية ص ٣٨٤.

(٣) دراسات إسلامية ص ٣٨٥.

(٤) «نحو فكر إسلامي جديد» (١) ص ٢٤١.

ويقول: «إننا لا نستطيع أن نبشر بما نريد من خلال روسو أو مونتسكيو وإلا حوصرنا؛ فيجب أن نبشر به من داخل منظومة الثقافة الإسلامية... ينبغي تربية الناس تنويرياً أولاً قبل منحهم حق الاختيار» ويقول المهندس محمد شحرور: «أما قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] فهو: بما أن القرآن حقيقة مطلقة فتأويله الكامل لا يكون إلا من قِبَل واحد فقط، وهذا الواحد هو الله المطلق. ولهذا قلت: إن النبي ﷺ لا يعلم التأويل الكامل للقرآن بكل تفاصيله؛ لأنه يصبح شريكاً لله في مطلق المعرفة. أما معرفة التأويل المتدرج المرحلي فهو من قِبَل الراسخين في العلم كلهم مجتمعين لا فرادى. وهنا يجب أن نفهم أن الراسخين في العلم هم مجموعة كبار الفلاسفة وعلماء الطبيعة وأصل الإنسان وأصل الكون وعلماء الفضاء وكبار علماء التاريخ مجتمعين»^(١).

الجواب:

لم يعد الأمر يحتاج إلى كثير بداهة، فالعصرانيون ما هم إلا أذئاب للغرب، يبشرون بفكره، ويدعون إلى الإيمان بدينه الجديد، المتمثل في العلمانية، بعد رحلة عناء دامت قروناً من الزمان. ولعل إلقاء الضوء على هذه الرحلة يزيد الأمر وضوحاً:

«لقد كان نظام الحكم قبل الثورة الفرنسية قائماً على المزج بين شخص الملك وبين الدولة، ذلك المزج الذي عبر عنه لويس الرابع عشر بقوله المشهور: «أنا الدولة» وكان الملك هو صاحب الحق في السيادة، وكانت ترتكز فيه وحدة سلطة الدولة»^(٢).

ولقد كان للنزاع بين الملك والبابا، أو بين السلطتين السياسية والدينية، أو الزمنية والروحية، دوره الهام في نشأة نظرية السيادة التي حاول كلٌّ من الطرفين أن يقذف بها في وجه الآخر.

(١) «الكتاب والقرآن» ص ١١٩.

(٢) () «نظرية السيادة» للدكتور صلاح الصاوي ص ٢٧.

فلما قامت الثورة الفرنسية جعلت السيادة ملكاً للأمة باعتبارها شخصاً متميزاً عن الأفراد المكونين لها، أي أن الأمة أصبحت بمثابة شخص جماعي مستقل عن الأفراد الذين يكونونها. وفي المادة الثالثة من إعلان حقوق الإنسان الصادر في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩، تم النص على أن السيادة للأمة، كما تم النص في مادته السادسة على أن القانون هو التعبير عن إرادة الأمة.

ولما كثرت سهام النقد لنظرية سيادة الأمة، واتهمتها بالتضييق لدائرة الحرية السياسية، وحصرها في دائرة الصفوة المختارة أو القديسين المدنيين، قامت نظرية سيادة الشعب، التي تمثل تطوراً سياسياً قانونياً بالنسبة لنظرية الأمة.

«ونقطة البداية في هذه النظرية أنها تقرّر انتقال السيادة إلى الجماعة بوصفها مكونة من عدد من الأفراد، وليست باعتبارها وحدة مستقلة عن الأفراد المكونين لها، وأصبحت السيادة شركة بين جميع أفراد هذه الجماعة لكل امرئ فيها نصيب معلوم. وقد أخذ الدستور الفرنسي بهذه النظرية في دستور ٢٤ يوليو ١٧٩٣»^(١).

وإذا كانت السيادة هي السلطة العليا المطلقة التي تملك وحدها الحق في الحكم على أفعال المواطنين على سبيل التكليف أو الوضع، فهي التي تملك جعل الفعل واجباً أو محرماً أو مباحاً، وهي التي تملك جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً.

لكن.. «تلك كلها أمراض أوروبية بحتة.. وأحوال أوروبية بحتة، وليست تراثاً «إنسانياً» نابعاً من كيان «الإنسان» من حيث هو إنسان. فما بال «مثقفي» يبلغ بهم الغزو الفكري من حيث يعلمون أو لا يعلمون أن ينظروا إلى الأشياء بعيون غيرهم، وقد وهب الله لنا عيوناً مستقلة تستطيع أن تميز بها بين الخير والشر، بين الأبيض والأسود، وبين الظلمات والنور؟!

لأوروبا أن تصرخ كما تشاء: لا تعودوا بنا إلى القرون الوسطى؛ لأن القرون الوسطى في تجربتها هي الظلم والظلام. أمّا نحن فلماذا لا نعود إلى تجربتنا الحيّة المشرقة المفتحة، الفوّارة بالنشاط والحركة في كل اتجاه؟!

إننا لا ننادي - فقط - بالعودة إلى روح تلك القرون الإسلامية المستنيرة المفتحة المشرقة، بل نصبو إلى ما هو أعظم من ذلك. وهو العودة إلى روح خير القرون، قرن الرسول ﷺ، الذي شهدت له السماء والأرض: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، «خير القرون قرني»^(١)، نريد أن نعود إلى الخير الصافي في أصوله الصافية: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَقَرِّحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (٤) ﴿يَنْصُرُ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [الروم: ٤-٥]»^(٢).

ومن هنا غلطَ مَنْ غلطَ حينَ وضعَ الإسلامَ على الموازين الأوروبية، فإذا كانت أوروبا قد ألهمت الإنسان بدلاً من الله، ثم وضعت تجربتها الدينية في القرون الوسطى على ميزانها البشري، فقررت أنها كانت ظلمًا وظلامًا، لا يجوز العودة إليه، فأصابته وأخطأت، أصابت في نبذها للانحراف، وأخطأت حين نبذت كلّ ما يُمثِّل إلى الدين ويتحدث عن الله، أو في أحسن الأحوال حصرت الدين في مجال الشعائر وأقصته عن الواقع السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الفكري أو التشريعي.. أمّا نحن المسلمين الذين نؤله الله ولا نؤله الإنسان فمن غير المنطقي أن نضع دينَ الله على موازين البشر، أو أن نحاكمه إلى العقل! أي عقل؟ وعقل مَنْ على وجه التحديد؟!

العقل إذا سلّم بأنه لا إله إلا الله، وبأن محمدًا ﷺ رسول الله، فليس له بعد ذلك أن يجادل في النتائج المترتبة على هذه المقدمة التي آمن بها وسلم لها، وإلا كان متناقضًا مع ذاته!

(١) البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣)، بلفظ: «خير الناس قرني».

(٢) «مغالطات» لمحمد قطب ص ٢٨، ٢٩.

«فكون الله هو الإله الذي لا إله غيره، وكون محمدًا ﷺ هو النبي المرسل من عند الله حقًا وصدقًا، يترتب عليه أن يكون القرآن الذي جاء به محمد ﷺ هو الكتاب المنزل من عند الله، وأنه صدق، وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأنه هو مصدر التلقي، وأنه هو الملزم دون غيره. فإذا جاء "عقل" بعد ذلك يقول: أنا أصدق كذا مما جاء في القرآن، ولا أصدق كذا، فقد ناقض المقدمة التي سلّم بها من قبل، وخرق قانون العقل ذاته، وارتدّ عن مقتضى الإيمان.

وإذا جاء "عقل" آخر يقول إن التشريع الفلاني، الوارد في القرآن "غير معقول"، أو إنه كان معقولاً في فترة معينة ولم يعد معقولاً اليوم، فقد جعل من نفسه إلهًا مع الله، بل جعل من نفسه إلهًا من دون الله، وكفر بالمقدمة التي آمن بها من قبل، وهي أنه لا إله إلا الله، وزعم لنفسه أنه أحكم من الله، وأعلم من الله، وأوسع إحاطة من الله!«^(١).

وعندئذ يتحتم الإجابة على السؤال الآتي:

«لن الحكم اليوم؟! سؤال تتقرر في ضوء الإجابة عليه هوية البلاد والعباد!! لقد أجاب عنه أهل الإيمان في كل زمان ومكان بقوله: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠] فكانوا بذلك عبادًا لله واستحقوا أن يثبت لهم بذلك عقد الإسلام.

وأجاب عنه أهل الضلالة بإجابات شتى تلتقي جميعًا حول تحكيم الهوى والخصومة مع الوحي، وفصل الدولة عن الدين، لقد جعلوه أولاً لأهواء الأحرار والرهبان الذين كانوا يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله، ثم جعلوه بعد ذلك لأهواء الشعوب بعدما ضاقوا ذرعًا بطغيان الحكام والكهنوت، فقدّسوا إرادة الإنسان، واتخذوا منها وحدها مصدر التشريع والإلهام، فخرجوا بذلك من عبادة الحكام والبابوات إلى

عبادة الشعوب والبرلمانات، ومن طغيانٍ يمارس باسم الحق الإلهي للكنيسة والحكام إلى طغيان يمارس باسم الحق الإلهي للأفراد والشعوب. ثم لم يلبث هذا الوباء أن سرتُ عداوة إلى ديار الإسلام تحت ستارٍ من التحرر ومقاومة الطغيان، ووسط جوقَةٍ من العزف على نغمة حقوق الإنسان!

وتم النص في معظم الدساتير العربية والإسلامية تقريباً على إلهية ذلك الصنم الجديد الشعب! وذلك بالإقرار له ممثلاً في نوابه بالحق في التشريع المطلق يحل به ما يشاء ويحرم به ما يشاء، ويأمر به بما يشاء وينهى به عما يشاء، لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه!!

وصيغت هذه الديانة الجديدة في هذه العبارة الخلابة الساحرة: السيادة للشعب! وتم بناءً على ذلك الفصل بين الدين والدولة، بل الفصل بين الدين والحياة، وانتقلت مصدرية الأحكام ابتداءً من الشريعة إلى القانون، ومن الكتاب والسنة إلى مجالس الأمة، وألغيت سيادة الشريعة الإسلامية وأهدرت فعالية نصوصها في المجالات العامة لتبني على أنقاضها سيادة القوانين والنظم الوضعية.

إن أحداً لا ينازع في تقرير حق الشعوب في الإشراف على السلطة تولى ورقابةً وعزلاً وحقّها في مقاومة الطغيان، فإن هذا من قواعد الحكم الكلية في الإسلام، ولكن المنازعة في خلع الربقة وتقرير حق المخلوقين في منازعة الخالق في أخص خصائصه وأجمع صفاته وهو حقه في الأمر والتشريع المطلق.

لقد تم النص في كافة هذه الدساتير على هذا النصّ الخلاب: لا جريمة ولا عقوبة إلا بقانون، فانتقلت بذلك مصدرية التحريم والعقاب من القرآن إلى البرلمان، فأصبح الحلال ما أحله البرلمان والحرام ما حرمه، وليس أمام حملة الشريعة إلا أن يقبلوا أو يرحلوا، وإلا فسيف القانون بالمرصاد، وعندما يتكلم القانون يجب أن يصمت الضمير»^(١).

الشبهة الثالثة: استطاعت النظرية التأويلية الغريبة حل إشكالات النصوص الدينية

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد:

«ويكفي هنا الإلماح إلى وجود المعضلة في تراثنا الديني والإشارة إلى وجود اتجاهين يمثل كلُّ منهما زاويةً في النظر إلى علاقة المفسر بالنص: الاتجاه الأول يتجاهل المفسر ويلغي وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية، بينما لا يتجاهل الاتجاه الثاني مثل هذه العلاقة، بل يؤكد على خلافٍ في مستويات هذا التأكيد وفعاليتها بين الفرق والاتجاهات التي تنبني هذه الزاوية عليها. ومن الجدير بالذكر أن اختلاف مناهج المفسرين في العصر الحديث فيما يتصل بتفسير النص القرآني ما تزال تدور حول هذين المحورين، وإن تكن الغلبة - على المستوى الإعلامي - كما كانت في الماضي لأصحاب المنهج التاريخي الموضوعي... إن ثلاثية (المؤلف/ النص/ الناقد) أو (القصد/ النص/ التفسير) لا يمكن التوحيد الميكانيكي بين عناصرها، ذلك أن العلاقة بين هذه العناصر تمثل إشكالية حقيقية، وهي الإشكالية التي تحاول الهرمنيوطيقا - أو التأويلية إذا شئنا استخدام مصطلح عربي - تحليلها والإسهام في النظر إليها نظرة جديدة تزيل بعض صعوبات فهمها، وبالتالي تؤسس العلاقة بينها على أساس جديد»^(١).

ويقول: «يتصافر مع وحدة «الموضوع» وحدة «المنهج» في هذه الفصول، بل إن وحدة المنهج تعد قاعدة تأسيس وحدة الموضوع المشار إليها. والمنهج الموظف هنا هو

(١) (١) «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص ١٦، ١٧.

منهج تحليل الخطاب لذلك يعتمد منهج تحليل الخطاب على الإفادة من "السيمولوجيا" و"الهرمينوطيقا" بالإضافة إلى اعتماده على "الألسنية" و"الأسلوبية" و"علم السرد"...^(١). ويقول الدكتور محمد أركون: «يمكن القول بأن نصر حامد أبو زيد هو أول باحث مسلم يكتب مباشرة بالعربية ويدرس في جامعة القاهرة ويتجرأ على انتهاك المحرمات العديدة التي تمنع تطبيق مكتسبات الألسنيات الحديثة الأكثر إيجابية على القرآن. وكان محمد خلف الله قد حاول قبله أن يطبق النقد الأدبي على تحليل القصص القرآني. وعلى الرغم من أهميته العلمية المتواضعة إلا أن كتابه أحدث ضجة في وقته. في الواقع، إن أبحاث الأستاذ «أبو زيد» ليست ثورية أو انقلابية إلى هذا الحد إذا ما وضعناها داخل الإنتاج العلمي للسنوات العشرين الأخيرة. إنها أكثر من عادية أو طبيعية. فهو يعرض بوضوح تربوي رائع شروط إمكانية تطبيق التحليل الألسني الحديث على القرآن بصفته نصاً لغوياً، إنه يطبق عليه ذات القواعد المنهجية أو التحليلية التي تُطبَّق على أي نص لغوي. (انظر كتاب مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)»^(٢).

ويقول: «وأتى القرن السادس عشر لتظهر ثورة فكرية هي الثورة الفينومينولوجية (المنهج الفينومينولوجي) لقراءة النصوص القديمة. والفينومينولوجيا في أوروبا (النهضة الأوروبية) تعني أن الأوروبيين أعادوا اكتشاف سائر النصوص المكتوبة باللاتينية واليونانية - وهي من الأهمية بمكان. تلك المدنية طغت عليها ثقافة الكنيسة في القرون الوسطى وغُيِّبَتْ - بالتالي - عن المعرفة. وإذا بالأوروبيين يكتشفون هذه الكنوز من الآداب والحقوق الرومانية، ويطبِّقون عليها المنهج الفينومينولوجي؛ وكذلك على نصوص العهد القديم والعهد الجديد، أي النصوص الدينية. وقامت قيامة الكنيسة يومئذٍ، وقالوا: تمسُّون القداسة! وهذا ما يحصل لعقيدتنا، مثلما نقول اليوم، في أوضاع متشابهة»^(٣).

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٧، ٨.

(٢) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ٦٤، ٦٣.

(٣) «حول الفلسفة والدين والتربية والحدائث والقضايا العربية» حوار مع محمد أركون من موقع معابر، على الشبكة العنكبوتية، حاوَرَه: سليمان بختي، السبت ١٣ نيسان ٢٠٠٢.

ويقول خليل عبد الكريم: «وقد اشترط السلف الصالح في المفسر عدة شروط: أهمها: صحة الاعتقاد، والتجرد من الهوى، والعلم باللغة العربية وفروعها، وبعلم القرآن، مثل: الناسخ والمنسوخ، وأسباب التنزيل، وأنواع السور المكي والمدني والنهاري والليلي... الخ، مع الفطنة ودقة الفهم، ولا شك أن تلك الآليات كانت متوافقة مع فضائهم المعرفي، ولكن التجمد عليها آن له أن يتوقف وأن ينضاف إليها العلوم «الإنسانية» التي استجدت في زماننا مثل: التاريخة، والفيلولوجي (فقه اللغة)، والإبستمولوجي (علم المعرفة)، والألسنية (لينجويستك)، وطونولوجيا المعنى (أنماط المعنى)، واللجوسفير (الفضاء اللغوي) الذي يصب فيه أهل كل لغة تجاربها التاريخة وتطورها وأطوار نموها وأصنافها من بداوة وتحضر ورعويّة وريف... الخ والأنثروبولوجي: يترجمها البعض خاصة أهل المغرب ولبنان بـ«الإناسة»، والبنوية.. الخ، وليس القصد من ذلك هو تقليد الفرنجة إنما لأن هذه العلوم أصبحت من ألزم اللوازم في دراسة النصوص لاستخراج معانيها وأسرارها ورموزها وشفراتها ومعرفتها المعرفة الحقة، بل وحلّ العضلات القائمة سواء بداخلها أو من حولها والباقية بغير حلّ حتى الآن»^(١).

ويقول المهندس محمد شحرور: «والقرآن حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني. وفهم هذه الحقيقة لا يخضع إلا لقواعد البحث العلمي الموضوعي، وعلى رأسها الفلسفة وكل العلوم الموضوعية من كوسمولوجيا وفيزياء وكيمياء وأصل الأنواع وأصل الكون والبيولوجيا وسائر العلوم الطبيعية. أمّا «الشرعية والأخلاق والعبادات والقانون والسياسة والتربية» فليس لها علاقة بالقرآن لا من قريب ولا من بعيد»^(٢).

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ١٢٠، ١١٩.

(٢) «الكتاب والقرآن» ص ١٠٣.

الجواب:

يحاول العصرانيون بدأبٍ تطبيقَ النظريات الغربية الحديثة في تفسير النصوص - وعلى رأسها الهرمينوطيقا، أو التأويلية - على القرآن، ويعتبرون أن هذا هو الطريق لفهم أوفق وأنسب لعصرنا. وإذا كان «التركيز على علاقة المفسر بالنص هو نقطة البدء، أو القضية الملحة عند فلاسفة الهرمينوطيقا»^(١)؛ فهي أيضًا نقطة البدء والقضية الملحة عند العصرانيين، والتي يحاولون من خلالها إعطاء المفسر الحقَّ في إنتاج دلالة للنص تنطلق من الأفق الثقافي له، وتكتمل ملامح تلك الدلالة باختبار صلاحيتها للزمان والمكان وملائمتها لاحتياجات العصر.

وإذا كان العقل يقضي بالتسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين؛ فإن محاولة تطبيق النظريات الأدبية الغربية على الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية محاولةً مقطوعٌ ببطلانها عقلاً قبل أن يحكم الشرع ببطلانها؛ إذا كيف يُسوى بين مبدع النص الأدبي وبين الله الذي تكلم بالقرآن وأوحى بالسنة إلى نبيه ﷺ. فالأول بشر، والبشر تختلف لغاتهم، بل وأصحاب اللغة الواحدة يختلفون فيما بينهم في قدراتهم على التعبير من خلال تلك اللغة. وإدراكهم لذواتهم ولواقعهم ولواقع المخاطب يختلف من شخص لآخر، وإن كان الكلُّ يشترك في كَوْنِ هذا الإدراك غير محيط ولا تام؛ بسبب القصور الملازم للطبيعة البشرية. وهذا العجز البشري والقصور في الإدراك البشري هو الذي يستدعي طرح الإشكاليات الأدبية المشار إليها^(٢).

والله ﷻ يتنزه عن كلِّ نقص ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فلا يجوز بحالٍ من الأحوال التسوية بين القرآن والنص الأدبي من جهة

(١) «إشكاليات القراءة» ص ١٣.

(٢) المصدر السابق ص ١٧.

طرح تلك الإشكاليات؛ لأنه لا وجود لها، لانعدام القصور في قدرة الله وكلام الله، وهو القائل: ﴿الرَّتِّلْكَ ءَايَتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ۝ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝﴾ [يوسف: ١-٢]. فإذا تبين بطلان تطبيق تلك النظريات على القرآن لم يعد هناك مجال للبحث عن علاقة المفسر بالنص في كتاب الله. ولكن تنزلاً مع الخصم فإن بحث تلك القضية يتناقض مع القرآن شكلاً وموضوعاً.

فمن جهة الشكل: فإن القرآن ليس نصاً أدبياً يعبر عن انفعالات المؤلف تجاه البيئة المحيطة، أو يرصد تجاربه الحياتية من خلال تعبيراته البلاغية، قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ [يس: ٦٩].

أما من جهة الموضوع: فإن القرآن قد تحدّد الغرض منه، وهو الهداية، قال تعالى: ﴿الْم ۝ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝﴾ [البقرة: ١-٢]. وإذا كان الغموض سمّت النصوص الأدبية، فإن الوضوح هو نعت كلام الله، فالقرآن مبين، وآياته بينات، ولا مجال للغموض فيه، إلا على سبيل الاختبار والامتحان، مع بيان السبيل الواجب اتباعه إزاء ما غمض منه، وهو الرد على العلماء الربانيين، فإن الله قد أخذ عليهم العهد والميثاق أن يبينوه للناس، ولا يكتُمونه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنَيطُونَهُ مِنْهُمْ ۝﴾ [النساء: ٨٣]. فلا سبيل لإنكار إمكانية الفهم الموضوعي، أي فهم الآيات كما يريد الله أن تُفهم. ولا وجود لمعضلة الواقع الذي تتم فيه عمليتا الإبداع والتفسير، فالله تكلم بالقرآن وخاطب به جميع البشر منذ عصر الرسالة وحتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً. ولا تعقيد في كون القرآن تنزّل في زمن مغاير وواقع مختلف لزمن التفسير وواقعه؛ لأننا لا نستطيع حينئذ أن نقول ما نقوله عن النص الأدبي من أن المؤلف والناقد ينتميان إلى عصرين مختلفين وعصرين متمايزين.

المبحث الثاني

الاتجاه الإنساني

يشتمل على:

الشبهة الأولى: التركيز على مصدر القرآن إهداراً لطبيعته التي تنحو

نحو المخاطب.

الشبهة الثانية: التعارض بين القدرة الإلهية والإنسانية أمر واقع خلافاً

للمنظور الديني الساذج.

الشبهة الأولى: التركيز على مصدر القرآن إهدار طبيعته التي تنحو نحو المخاطب

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وبالإضافة إلى أن النص كله لا يدل إلا من خلال النظام اللغوي الخاص بالمخاطبين، فإن الثقافة العربية ذاتها قبل الإسلام يمكن أن توصف بأنها ثقافة تنحو نحو المخاطب في نصوصها أكثر مما تنحو ناحية المتكلم. وانتماء النص إلى مجال هذه الثقافة يجعله - من هذه الوجهة - نصاً ينحو ناحية المخاطب، وليس أدل على هذا الاتجاه في بناء النص وآلياته اللغوية من كثرة دوران أدوات النداء فيه، سواء كان المنادي هم «الناس» أو «بني آدم» أو «الذين آمنوا» أو «الكافرون» أو «أهل الكتاب»، هذا بالإضافة إلى نداء المخاطب الأول بالنبى أو الرسول. في مثل هذا التصور الذي يطرحه النص عن نفسه، من خلال الثقافة ونظامها اللغوي، يصبح التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهداراً لطبيعة النص ذاته، وإهداراً لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث وما زال فاعلاً في ثقافتنا إلى اليوم»^(١).

ويقول: «وصارت مهمة المخاطبين بالنص - في مثل هذا التصور - محاولة الوصول إلى المتكلم من خلال النص من جهة. ومن خلال سلوك طريق التبتل والانقطاع عن العالم والدنيا - تقليدًا للمخاطب الأول من جهة أخرى»^(٢).

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٦٤، ٦٥.

(٢) المصدر السابق ص ٦٧.

ويقول الدكتور حسن حنفي: «وعلى هذا يكون علم أصول الفقه هو علم «التنزيل» الذي يستنبط الأحكام الشرعية ويتجه من الله إلى الإنسان على عكس علوم «التأويل» كما يشرحها الصوفية الذين يريدون الرجوعَ من الإنسان إلى الله»^(١).

ويقول: «أما اللغة التي لا تعبر عن مقولات إنسانية مثل «الله» والجواهر المفارقة، والشيطان، والملاك، فهي لغة اصطلاحية عقائدية تشير إلى مقولات غير إنسانية إلا إذا أولَّناها وفسَّرناها وأعطيناها مدلولات إنسانية. فالله يصبح هدف الإنسان وغايته ورسالته ودعوته في الحياة، والشيطان يصبح هو المعارض الذي يمثل الغواية والخطأ والحافز، والملاك يصبح هو ما يرجوه الإنسان من طمأنينة وخير ورحمة وأمن واستقرار ودعة. وبالتالي يمكن نقل عصرنا من مرحلة التمرکز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمرکز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية»^(٢).

الجواب:

يتبدد ظلام هذه الشبهة في ضوء النقاط الثلاث الآتية:

أولاً: معلوم أن القرآن نزل بلسان العرب، وهذا أمر لا يجادل فيه أحد، أمّا ادّعاء أن القرآن نزل معبراً عن ثقافة العرب، وحاذياً حذوها، فكما اتجهت الثقافة إلى المخاطب في أكثر نصوصها قبل نزول القرآن (أي حال شركهم وجاهليتهم)، فلا بد وأن ينزل القرآن متجهاً هو الآخر إلى المخاطب، لا لشيء إلا لأنه نزل بلسانهم ولغتهم، فهذا ادّعاء باطل، يكفي تصويره في معرفة فساد، إذ كيف يكون القرآن الذي نزل ليخرج الناس، لاسيما العرب المشركين - المخاطبين الأول - من الظلمات التي كانوا يعيشون فيها إلى النور - نور الإسلام والتوحيد - هو مرآة لثقافتهم وممثلاً لأغراض خطبهم وأشعارهم، يتجه إلى حيث تتجه، فإن اتجهت نحو المخاطب اتجه هو الآخر نحوه؟

(١) «دراسات إسلامية» ص ١٠٣.

(٢) «التراث والتجديد» ص ١٢٢.

ثم إن الدكتور نصر أبو زيد قد صرّح في مواطن كثيرة من كتبه بأن القرآن امتلك اللغة، وأخضعها له في نظامه الخاص، وبالتالي غير كثيرًا من المفاهيم والتصورات التي كانت تشكّل الثقافة السائدة لدى المخاطبين، وأكد على أن هذا لا يقتصر على نقل بعض الألفاظ من معناها اللغوي إلى معنى آخر شرعي، وإنما يتسع ليشمل جميع جوانب الثقافة التي تعبر عنها اللغة. وهو ما عبر عنه بقوله: إن القرآن منتج ثقافي - بكسر التاء. فما المانع أن يكون من ضمن تلك المفاهيم التي عمل فيها القرآن وغيرها أن يتجه نحو الله، بعد أن كانت النصوص تتجه نحو المخاطب قبل نزول القرآن؟!

ثانيًا: الدليل أخص من الدعوى، فلا استدلال بدوران وكثرة أدوات النداء في القرآن لا ينهض للدلالة على أن القرآن في بنائه الخاص يتجه ناحية المخاطب؛ لأن هذا لا يدل على أكثر من الاهتمام بالمخاطب. أمّا كون القرآن يركز على المخاطب أكثر من تركيزه على الله فإن هذه الدعوى تحتاج إلى استقراء آيات الكتاب، وحصر الآيات التي تتجه ناحية المخاطب، والآيات التي تتكلم عن الله وتحض على الاتجاه إليه، ثم المقارنة بين النوعين، والخلوص إلى نتيجة علمية موثقة، وهذا ما لم يحدث.

ثالثًا: المبالغة والكذب قد تصلح بين الزوجين، ولكن على كل حال لا تصلح بين الباحثين في مجال العلم؛ فدعوى أن الفكر الديني السائد - قديمًا وحديثًا - حوّل شخصية النبي ﷺ إلى حقيقة مثالية ذهنية، مفارقة للواقع والتاريخ، وأنه أهدر وظيفة القرآن في الواقع^(١) دعوى كاذبة؛ لأن هذا التصوّر خاص بغلاة الصوفية، الذين هم أشبه الأمة بضلال النصارى من الرهبان، ومن هنا نحوهم، ولم يكن هذا فكرًا دينيًا سائدًا، لا في القديم، ولا في الحديث، وعلى المدعي الإتيان بالبينة.

وادعاء أن التركيز على مصدر النص وقائله فقط يعد إهدارًا لطبيعة النص ذاته، وإهدارًا لوظيفته في الواقع ينبع من خلل في التصور، وسيطرة للوهم: وهم التعارض

بين التركيز على الله، وبين أثر القرآن في الواقع؛ حيث جعل في التركيز على الأول إهداراً للثاني.

ولعل ما دفع نصر أبو زيد - على وجه الخصوص - إلى هذا الحال هو تعمقه في دراسة فكر غلاة الصوفية من القائلين بالحلول والاتحاد أمثال ابن عربي^(١)، ومتى كان هذا الفكر سائداً، وقد صُنفت المؤلفات في بيان ضلال ابن عربي وأمثاله من غلاة الصوفية.

وهناك دافع آخر قد يصلح مصدرًا لهذا التصور المغلوط عن الفكر الديني، وهو اعتماد الدكتور نصر أبو زيد - وأمثاله - على الدراسات الاستشراقية عن الإسلام كمراجع علمية يوثق بها. وهو لم يحاول أن يخفي ذلك، بل كان أميناً مع أساتذته، وفيما لهم، عندما أسند كلامه السابق إليهم، فقال في الحاشية: ثمة دراسة هامة أفدنا منها إفادة كبيرة في هذا الفصل، وهي:

(Toshihiko Izutsu: Revelation As A linguistic concept in Islam)

(١) هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن العربي الطائفي الحاتمي، محيي الدين أبو عبد الله الأندلسي، المعروف بابن عربي، الشهير بالشيخ الأكبر، ولد بالأندلس سنة ٥٦٠هـ، من غلاة الصوفية، ينسب إليه القول بالحلول والاتحاد، من مصنفاته: «الآباء العلويات والأمهات السفليات»، و«اتحاد الكوني في حضرة الأشهاد العيني»، و«الفتوحات المكية»، توفي بدمشق سنة ٦٣٨هـ. انظر: «البداية والنهاية» لابن كثير (١٣/١٨٢)، و«الأعلام» للزركلي (٦/٢٨١).

الشبهة الثانية: التعارض بين القدرة الإلهية والإنسانية أمر واقع خلافاً للمنظور الديني الساذج

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «والحقيقة في هذا الشأن مما يعني دراستنا هذه لارتباطه بمسألة مَنْ يقود عربة المجاز وإلى أين يوجهها: هل توجه لتأكيد فعالية الإنسان؟ أم توجه لنفي فعاليته لحساب الفعالية الإلهية المطلقة... وإذا كان المنظور الديني البسيط و الساذج لا يجد تعارضاً بين الطريقتين، فإن الصياغات الأيديولوجية تصرُّ على تعميق التعارض بين القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية، بحيث لا يتم التسليم بالأولى إلا بنفي الثانية نفيًا تامًّا ومطلقًا.

اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذات، وهي - من ثم - أهمُّ أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه. فإذا لم تكن اللغة ملكاً للإنسان ومحصلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال لأي حديث عن إدراكه للعالم أو فهمه له إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد «ظرف» تلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي فيحتويها»^(١).

ويقول: «وإشكالية المجاز في الفكر الإسلامي العربي من الإشكاليات التي لا يمكن دراستها معزولة عن سياق الخلاف العام الذي حدده ابن عربي في «الطريقتين» سالف الذكر^(٢): فالبدء من «الله» يجعل الحقيقة «هناك، بينما يكون العالم الذي نحياه هو عالم «المجاز» والعكس صحيح، بمعنى أن البدء من عالمنا هذا يجعله «الحقيقة»، بينما يكون

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٨٩.

(٢) قال ابن عربي: «الأمر محصور بين رب وعبد، فللرب طريق وللعبد طريق، فالعبد طريق الرب فالإله غايته، والرب طريق العبد فالإله غايته» «الفتوحات المكية» (١٤٧/٣).

«المجاز» سمة عالم ما وراء الطبيعة. ومعنى ذلك أن اختلافات المختلفين حول المجاز ليست مجرد خلافات لغوية أو مجرد خلافات فكرية أيديولوجية، بل هي خلافات تمتد إلى «رؤية العالم» في عمقها الحقيقي، وحين نقول «رؤية العالم» فإننا نعني اختيار جانب واحد من جانبي الحقيقة الدينية «المزدوجة»، والتركيز عليه دون إهمال الجانب الآخر إهمالاً تاماً، وهو الاختيار الكاشف عن الفرق بين المسلمين الذين يصرون على الحياة «في» العالم وبين أولئك الذين يعتبرون هذا العالم مجرد «معبر» أو «مجاز» بالمعنى اللغوي الأصلي - من جاز يجوز بمعنى عبر - للعالم الآخر، عالم الحقائق الأزلية الثابتة^(١).

الجواب:

العصرانيون - أو بعضهم - يجعلون الإنسان في مقابل الله، ويجعلون التركيز على الله إهداراً لفعالية الإنسان لحساب الفعالية الإلهية المطلقة، ويدعون إلى الاهتمام بالإنسان تحت شعارات مختلفة (المعرفة - التنوير - الحضارة - المدنية - الواقعية - النهضة - الحرية... الخ) وهم في ذلك تبعٌ لأسيادهم الغربيين شبراً بشبر، وذراعاً بذراع. وهنا لابد من وقفة مع التاريخ.

«في الأساطير الإغريقية القديمة، كان الإنسان ندّاً للآلهة ينازعها السلطة والمعرفة، وإن كانت هي تبطش به وتقسو عليه. ولكن هو لا يستسلم ولا يدعن. وحتى في حالة انتصارها عليه، فإنه يستبقي في نفسه السخط والإنكار والإصرار!

فلما جاء العهد الروماني - ونبدأ به باعتباره الأساس الحقيقي للحضارة الأوروبية القائمة - بُهت ظل الآلهة، وبقي الإنسان يعبد ذاته وشهواته. وهو على كل حال لم يكن يسمح لها بالتكهن على ألسنة الكهّان، ويستبقيها كعرف اجتماعي لا ضرر منه، ويستمتع بمباهج الاحتفالات بمواسمها في طلاقة من كل قيد، على طريقة الرومان في المتاع.

(١) المصدر السابق ص ١٧٥.

ولما سيطرت النصرانية - كما تصورتها الكنيسة - على الدولة الرومانية وُسِمَ الإنسان بالخطيئة، ونكس رأسه بالذل، وبدا ذلك في التماثيل التي أنشئت في ظل هذه النظرة إلى الإنسان، كما بدا في سواها من وسائل التعبير. ومع أن النظرة النصرانية إلى الإنسان تحمل تكريم الله لهذا الجنس، إلا أن خطيئة آدم - كما تصورها الكنيسة - قد دمغت الجنس كله بالإثم حتى جاء المخلص: «ابن الإنسان». «المسيح».. «الرب».. «الابن»... إلى آخره؛ فكفّر عن هذه الخطيئة. ولكن هذا لم يرفع جبين الإنسان، فقد كان عليه أن يكفّر بالذل والهوان والتقصّف والعذاب طوال حياته لكي يلحق بالمخلص، ويتحد فيه، وينال الغفران»^(١).

ولما وقع ردُّ الفعل، وثارت أوروبا على الكنيسة، وعلى التصورات الكنسية، وعلى المفهومات الدينية كلها بالإجمال، وجاء عصر النهضة، وبعث من جديد تلك الروح الإغريقية الوثنية الكافرة، التي اختصت بين وثنيات التاريخ بتصوير العلاقة بين البشر و«الآلهة» على أنها علاقة خصام وعداء.

«هذه الروح الخبيثة - بالإضافة إلى أفاعيل الكنيسة وحماتها - هي التي أحدثت الانقلاب الذي صاحب النهضة. والذي أدى إلى تأليه الإنسان بدلاً من الله، فيما يعرف في أدبيات النهضة «بالاتجاه الإنساني» «Humanism»، ولا علاقة له بالروح الإنسانية كما يظن المخدوعون، إنما معناه المعرفة من «الإنسان» بدلاً من المصدر الرباني»^(٢).

«يقول جوليان هكسلي في كتاب «الإنسان في العالم الحديث»: إن الإنسان كان يخضع لله في الماضي بسبب عجزه وجهله، والآن وقد تعلم الإنسان وسيطر على البيئة، فقد آن له أن يأخذ على عاتق نفسه ما كان يلقيه من قبل - في عصر العجز والجهل - على عاتق الله، ومن ثم يصبح هو الله»^(٣).

(١) «الإسلام ومشكلات الحضارة» لسيد قطب ص ٥٠، ٥١.

(٢) انظر: كلام نصر أبو زيد تحت عنوان الصراع حول اللغة ومن يمتلكها ص ٢٧.

(٣) «مغالطات» لمحمد قطب ص ٤٧.

وقد أخذ تأليه الإنسان صورًا متعددة، ولكنها في حقيقتها تكاد تعود كلها إلى موروثة شيطانية من الوثنية الإغريقية، والوثنية الرومانية؛ فقد أخذت من الأولى عبادة العقل، وعبادة الجسد في صورة فنِّ عارٍ، ومن الثانية عبادة الجسد في صورة لذائذ حسية، وشهوة السيطرة وإذلال الآخرين، كما تمثلت في الاستعمار العسكري فترة، ثم الاستعمار الاقتصادي فترة.. وآخر صورها هو «العولمة» التي تهدد باكتساح الأرض^(١). ومن ثَمَّ يتبين أن تلك الإشكالات اللغوية والعقدية المتوهمة والتي تنبع من التصور الغربي القبيح الذي يفترض أن ثَمَّ تعارضًا بين القدرة الإلهية وبين القدرة الإنسانية لا مجال لها في الثقافة الإسلامية المؤسسة على عقيدة صافية وتصور للعالم لا يعتريه الشك، ولا يخالطه الوهم؛ لأن المرجعية هي كلام الله تعالى، رب العالمين.

المبحث الثالث

تقديم العقل على النقل

يشتمل على:

الشبهة الأولى: العقل أساس النقل.

الشبهة الثانية: عند تعارض العقل مع النقل فلا مناص من التأويل.

الشبهة الثالثة: يتفق ابن رشد مع المعتزلة على أولوية العقل وضرورة

التأويل.

الشبهة الأولى: العقل أساس النقل

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين «العقل» و«النص» لسبب بديهي وبسيط وهو أن «العقل» هو الأداة الوحيدة الممكنة والفعالية الإنسانية التي لا فعالية سواها لفهم النص وشرحه وتفسيره»^(١).

ويقول: «والأصل والبدء هو سلطة العقل، السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية، بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة. هذه السلطة قابلة للخطأ لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها. والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص؛ ولأنها سلطة اجتماعية تاريخية فإنها ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة. إنها تتعامل مع العالم والواقع (الاجتماعي والطبيعي) والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائماً للاكتشاف والفحص والتأويل، ومن خلال هذا التجدد يتجدد العقل ذاته وتتطور آلياته وتنضج في جدل لانهائي مثمر خلاق»^(٢).

ويقول الدكتور حسن حنفي: «فالعقل أساس النقل، والنقل بدون العقل مجرد ظن، ولا يرقى إلى مرتبة اليقين؛ فالنقل لا يتحدث بنفسه، ولا يعرض نفسه إلا من خلال الذهن الإنساني، فالنقل وحده لا يثبت شيئاً، و«قال الله وقال الرسول» لا يعتبر حجة»^(٣).

(١) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص ١٦.

(٢) «نقد الخطاب الديني» ص ١٣١.

(٣) «دراسات إسلامية» ص ٦١.

ويقول خليل عبد الكريم: «ولكن كيف السبيل حاليًا للحاق بالآخرين في العلوم التجريبية» والتكنولوجيا بالأخص دون الانفتاح عليها وهضمها وتمثلها، ودون الأخذ بالمنهج العلمي الذي أثمرها وهو منهج الشك، وخلع أي هيمنة على العقل الإنساني مهما كانت سواء من النصوص أو السدنة والموازنة- الموجودين في كل ديانة ودَعَاكَ من التفرقة بين رجال الدين هنا وهناك أ.هـ- وخاصة أن العقل الإسلامي منذ ما يقرب أو يزيد على ثمانية قرون لا يعرف سوى الإذعان والتسليم والسمع والطاعة للنصوص وحراسها»^(١).

الجواب:

من المتفق عليه: نفي وجود تصادم بين العقل والنص، وفي كون السبب في هذا النفي بديهي، ولكن العصريين خالفوا بداهة العقول كما خالفوا الشرع حين قالوا إن ذلك السبب البديهي هو أن عقل الرجال ومعرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى.

والسبب البديهي لنفي تصادم العقل مع النقل هو أن ما جاء به محمد ﷺ من الدين والشرع وحي من الله، العليم الذي أحاط علمه بكل شيء، الحكيم في كل ما خلق وحكم به شرعًا وقدرًا وجزاءً، الخالق لجميع الموجودات أعيانها وأوصافها وأفعالها، ومَن سواه مخلوق، الذي خلق للبشر عقولهم فكلُّ علم فيهم من عنده، وكل حكمة لديهم من لدنه، ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] فإذا كان العقل خلقه والدين شرعه فكيف يتصادمان أو يتعارضان؟!

والرسل - صلوات الله وسلامه عليهم - تخبر بما قد تعرفه العقول جملة وتفصيلاً، أو تعرفه جملة ولا تهتدي إلى تفصيله، أو تخبرنا بأمور لا تهتدي إليها العقول بمجرد ما لا جملة ولا تفصيلاً، ومحال أن تخبر بما تحيله العقول الصحيحة^(٢).

(١) المصدر السابق ص ١١٧، ١١٦.

(٢) انظر: «الأدلة القواطع» ص ٤٤.

فالشرع يأتي بمحارات العقول - أي: بما يحير العقول - ولكنه لا يأتي بمحالات العقول - أي: بما تستحيله العقول - وهذا ما شهد به الحكماء من غير المسلمين فضلاً عن أولي الألباب والبصائر وأهل العقول الوافية المقتدية بالوحي والهداية النبوية، فإنهم علموا علم اليقين أن جميع ما جاءت به الرسل من أمور الغيب من الأحكام الشرعية والقدرية والجزائية فهو حق اليقين، فتيقنوه بقلوبهم وشهدت به ألسنتهم وهدوا به الخليفة، قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨]، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [سبا: ٦].

ومن المعلوم من دين الإسلام بالضرورة أن الله تعالى أكمل الدين لنبيه وأمته، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، فلا يمكن أن يعارضه عقل صحيح ولا علم صادق.

وثمة أمر آخر بعلمه ينتفي وجود تعارض بين المعقول والمنقول، وهو سؤالنا: ما المقصود بالمعقول؟ والإجابة نقلها لكم على لسان الإمام ابن تيمية - رحمه الله - إذ يقول: «لفظ المعقول يراد به المعقول الصريح الذي يعرفه الناس بفطرهم التي فطروا عليها من غير أن يتلقاه بعضهم عن بعض، كما يعلمون تماثل المتماثلين واختلاف المختلفين، أعني اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد والتباين، فإن لفظ الاختلاف يُراد به هذا وهذا، وهذه المعقولات في العلميات والعمليات هي التي ذم الله من خالفها بقوله ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، وقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦].

وأما ما يسميه بعض الناس «معقولات» ويخالفه فيه كثير من العقلاء... مما يعده من يعده من النُّظَر أنه عقليات، وينازعهم فيه آخرون، فليس هذا هو العقليات التي يجب لأجلها ردُّ

الحس والسمع وينبني عليه علوم بني آدم، بل المعقولات الصحيحة الدقيقة الخفية تردّ إلى معقولات بديهية أولية، بخلاف العقليات الصريحة، مثل كَوْنِ الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحدٍ معاً، فإن هذا معلوم بفطرة الله... فكل مَنْ أخبر بما يخالف صحيح المنقول أو صريح المعقول يعلم أنه وقع له غلط، وإن كان صادقاً فيما يشهده في الحس الباطن أو الظاهر، لكن الغلط وقع في ظنه الفاسد المخالف لصريح العقل لا في مجرد الحس، فإن الحس ليس فيه علم بنفي أو إثبات... والأنبياء- صلوات الله وسلامه عليهم- معصومون لا يقولون على الله إلا الحق، ولا ينقلون عنه إلا الصدق. فمن ادّعى في أخبارهم ما يناقض صريح المعقول كان كاذباً، بل لا بد أن يكون ذلك المعقول ليس بصريح، أو ذلك المنقول ليس بصحيح. فما علم يقيناً أنهم أخبروا به يمتنع أن يكون في العقل ما يناقضه، وما علم يقيناً أن العقل حكم به يمتنع أن يكون في أخبارهم ما يناقضه»^(١).

والقول بأن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى يعني أن حكم الله الذي أمرنا الله بالانقياد له ليس له وجود محدد، بل هو يتشكل بحسب عقولنا وفهمنا ومستوى معرفتنا، وأن القرآن والسنة ليس لهما دلالة محددة يعرفها من تكلم بالعربية، وإنما الدلالة تختلف من عقل لآخر.

وهذا ما لم يقل به أحدٌ من العقلاء، لا في العصر الحديث ولا في العصور السالفة. ولم يقل به أحدٌ من الفرق المبتدعة فضلاً عن أهل السنة. إن هذا الكلام لا يعني إلا شيئاً واحداً هو أن القرآن ليس له دلالة أصلاً، وأن الدلالة المرعية هي دلالة العقل، وفي هذا إبطال للقرآن بإبطال كونه دليلاً ونسبة الدلالة إلى العقل.

بل إن هذا الكلام يعني إبطال اللغة من الأساس؛ لأن وظيفة اللغة هي الاتصال، لهذا فأي لغة إنما تتأسس على مفردات معلومة المعنى لكل المتحدثين بها، كما تتأسس على قواعد وأساليب تربط بين تلك المفردات يعلم دلالتها أهل تلك اللغة.

(١) «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» لابن تيمية (٤/ ٤٠٠).

فكيف يقال إن مستوى المعرفة هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى؟!

أضف إلى ذلك أنهم ينسبون تلك الدلالة المتغيرة للقرآن، أما عندما يريد أحدهم الاستدلال على باطله فإنه يثبت الدلالة ويجعلها واضحة لا شك فيها؛ فترى أحدهم يستدل على دعواه تلك، التي لم يقل بها أحد من العقلاء سلفاً ولا خلفاً، بكلام موضوع لأمر المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) يصفه بأنه معروف جداً أو مشهور، وكأنه يحجر علينا فكرياً حتى لا نبحث عن صحة نسبته إليه، ثم يحذف منه ما يشاء ويغير صورته، فيصور لنا أن الكلام كان ردّاً على الخوارج عندما قالوا "لا حكم إلا لله"، والخبر المشهور ليس هذا وصفه، فهذا الكلام كان ضمن حوار بين الإمام علي وابن عباس (عليهما السلام) الذي عزم على الذهاب لمجادلة الخوارج، فأرشده الإمام علي (عليه السلام) إلى أن يجادلهم بالسنة؛ لأن فيها بيان القرآن، كما قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكُّوْنَ﴾ [النحل: ٤٤]. فالقرآن منه ما كان بياناً بنفسه، ومنه ما كان بياناً بانضمام السنة إليه، فأراد علي (عليه السلام) أن يقطع الطريق على الخوارج ببيان الرسول (ﷺ)، ويمنعهم من تأويل ما أجمل من القرآن بحسب فهمهم.

الشبهة الثانية: عند تعارض العقل مع النقل فلا مناص من التأويل

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «كان الصراع يدور في مجمله حول تحديد المرجعية النهائية للفعل الثقافي- الفكري الاجتماعي- وهل هي «العقل» أم «النقل»؟ ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن الصراع لم يكن يدور حول مرجعتين تصورهما العقل الإسلامي متناقضتين، بل كان يدور حول تحديد «أولية» إحداهما دون غفلة أهمية الآخر. وبعبارة أخرى: كان السؤال: إذا تعارض العقل والنقل فأيهما تكون له السيطرة على الآخر؟ هل يتم تأويل «النقل» لرفع تعارضه مع «العقل»، أم يتم الاحتكام إلى «النقل» بالتشكيك في صحة استنتاجات العقل؟ وكان من الطبيعي أن يكون «التأويل» من أهم الإجراءات والأدوات المنهجية عند أنصار أولوية «العقل»^(١).

ويقول: «وإذا صح اشتراط القرينة في كلام البشر، فليس هذا الشرط ضرورياً في كلام الله، لأننا نعرف قصده- عقلاً- ومن ثم يمكن لنا أن نحمل كلامه على وجهه الصحيح، ومن ثم يمكن لنا أن نميز بين الحقيقة والمجاز في الوحي، وهكذا يصبح المجاز واقعاً في الكلام عند المعتزلة إذا تعارض ظاهر النص مع معرفتنا العقلية بقصد الله، وتصبح القرينة في هذه الحالة قرينة عقلية أشد في دلالتها من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام نفسه. ويتسق مثل هذا التصور مع الإطار المعرفي الذي انطلق منه المعتزلة والذي يعلي من شأن الأدلة العقلية، ويضع الدلالة اللغوية في آخر سلم الأدلة»^(٢).

(١) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص ١٥.

(٢) «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص ١٣٥.

الجواب:

تم مناقشة هذه الشبهة من خلال المحاور الستة الآتية:

أولاً: قبل البدء في نقض القول بأولوية العقل على النقل، أو تقديم العقل على النقل عند التعارض، أو دُ تسجيل ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إن هذا القول بتقديم العقل على النقل لا يختص بطائفة العصرانيين، بل يتعداه ليشمل كلّ ما يسمّى بالتيار العقلاني أو المدرسة العقلانية، ومن المعلوم أن من رموز المدرسة العقلانية في العصر الحديث من تصدى إلى كثير من العصرانيين أو العلمانيين وفندّ أصولهم^(١).

أي أن هذه الدعوى تشكّل نقطة التقاء بين الطائفتين، فكل منهما يقول بأنه إذا تعارض النقل مع العقل وجب تقديم العقل، ويكون مصير النقل التأويل ليتفق مع العقل، ومنهم من جعل طريقاً ثانياً للنقل غير التأويل وهو التفويض أي تفويض العلم بمعناه إلى الله.

إلا أن هذا الالتقاء لا يعني التطابق الكامل بين الطائفتين في النظرة إلى العقل والمجال الذي أبيض له العمل فيه. ولندع الكلام لفهمي هويدي، وهو يصف السبب في الهجوم على العقل، بقوله: «فتلك موجة تنشط بين الحين والآخر، تحاول أن تصدّ - إذا أحسنتُ النية - تيارات الفكر المادي القادمة من وراء حدودنا، وهي موجة خطيرة في الحقيقة؛ لأنها تخلط بين استخدام العقل وعبادته، فضلاً عن أنها تربط بين الدعوة إلى استخدام العقل وفلسفة المذهب العقلي أو التجريبي، التي تنكر ما لا يخضع للتجربة الحسية، الأمر الذي يرفض في النهاية الاعتراف بكل ما هو غيبي»^(٢).

(١) الكاتب فهمي هويدي الذي ردّ عليهم في العديد من مقالاته.

(٢) «القرآن والسلطان» ص ٤٧.

إذا فهمي هويدي يفرق بين الغيبيات وبين أمور الدنيا فلا يخضع الأولى للعقل ويخضع الثانية للعقل. وتأكيداً لهذه التفرقة يقول: «لكن هناك تفرقة منطقية ومفهومة بين أمور العقيدة الثابتة دائماً، وأمور الدنيا المتغيرة دائماً، بين الدائرة الغيبية التي يعد التسليم بها من مستلزمات الإيمان، والدائرة السببية التي يعد استخدام العقل فيها من مستلزمات الحياة التي لا تثبت على حال»^(١).

فإذا أردنا أن نحدد - بدقة - نقطة الالتقاء الفعلية بين الطائفتين سنجد أنها إطلاق حرية العقل في مجال الدنيا أو بتعبير أدق في الفقه (أحكام الشرع العملية) لا في العقيدة (الأحكام العلمية).

يقول فهمي هويدي: «وحتى تتاح حرية الحركة على أوسع نطاق للعقل المسلم، فإن القرآن الكريم - مثلاً - لا يحتوي على تعريف واحد للأحكام التفصيلية التي وردت في نصوصه، فالسارق والزاني والقتل عمداً والقتل خطأ والدين والربا، كل هذه وغيرها وردت ألفاظاً غير مشفوعة في الكتاب بتعريف معين، وقد طبقها من اجتهد في الفقه الإسلامي حسبما رأوا من ظروف حياتهم، وإغفال التعريف في الأحكام الدنيوية مقصود من الله سبحانه، بعكس الحال في أمور العقيدة، التي لا سبيل إلى تغييرها»^(٢). ثم يستدل على ذلك بنفس استدلال الطائفة الأخرى، ومن ذلك فعل عمر بن الخطاب في سهم المؤلفة قلوبهم، وخذ السارقة عام المجاعة، وتقسيم أراضي سواد العراق وأراضي مصر والشام. وهذا ما يجعلنا نضعهما في خندق واحد في بحثنا المتخصص في أصول الفقه، وإن فُرق بينهما في علم العقيدة.

الملاحظة الثانية: من الأهمية بمكان تحديد المفاهيم والمصطلحات ليتحرر موضع النزاع على وجه الدقة، فإن العقل الذي ينادي هؤلاء بتقديمه على النقل ليس من باب

(١) «القرآن والسلطان» ص ٥٠.

(٢) المصدر السابق ص ٥٠.

المعقول الصريح الذي يشترك فيه جميع العقلاء المقابل للسّفه والجنون، وإنما المقصود بالعقل هنا النشاط الذهني الذي يبنى على الاستنتاجات التي هي محل خلاف بين العقلاء، وأي محاولة للخلط بين العقل بالمعنى الأول والعقل بالمعنى الثاني هي تلييس واضحٌ وخداعٌ ماكرٌ يُقدح في طلب فاعله للحق.

أمّا النقل، فيشمل القرآن والسنة وإجماع الصحابة الذي يستند إليهما أو لأحدهما^(١)، ولا يمتدّ بحالٍ إلى اجتهادات الأئمة التي هي من قبيل الاستدلالات بالمنقول. فتلك الاجتهادات وإن كانت تدخل ضمن المعنى اللغوي للنقل باعتبارها منقولة إلينا عن أسلافنا؛ ولكنها لا تدخل ضمن المعنى الاصطلاحي للنقل وهو المقصود بالبحث في هذه المسألة.

ثانيًا: بعد فهم المقصود الحقيقي من النقل - القرآن والسنة والإجماع - وكذا العقل - آراء الرجال^(٢) المرتبطة بمستوى معرفتهم وفهمهم - وانكشاف زيف الألفاظ البراقة مثل الحرية والتقدم والمدنية نأتي لتحرير موضع النزاع الحقيقي وهو لمن تكون السيادة والسيطرة - بحسب تعبيرهم - للنقل أم للعقل، للشرع أم لآراء الرجال، لله أم لقيصر؟!

قد يقول قائل: لا يمكن أن يكون هذا السؤال مطروحًا أصلاً من العلمانيين والعصرانيين أو من غيرهم؛ لأن الإجابة بديهية عند أي مسلم، فالحجة القاطعة هي الشرع لا غير والحاكم الأعلى هو الله الذي أوحى إلى رسوله ﷺ بهذا الشرع المحكم

(١) يقول الشيخ محمد أبو زهرة: (لابد للإجماع من مستند؛ لأن أهل الإجماع لا ينشئون الأحكام كما توهم بعض الفرنجة؛ لأن حق إنشاء الشرع لله تعالى وللنبي الذي يوحى إليه) «أصول الفقه» ص ١٩٥. فإن قيل: ما فائدة الإجماع حينئذ وإن كان المستند هو النص؟ قلنا: الفائدة هي قطع الشغب في الحكم، والارتفاع به من الظن إلى القطع، أي أن ظنية الدلالة تنتفي في حالة الحكم المجمع عليه؛ لأنه يصبح مقطوعاً به، ولا يبحث في ثبوته أيضاً؛ لعدم الداعي إليه.

(٢) لا يقال لآراء الرجال اجتهادات؛ لأن الاجتهاد يكون لطلب شيء موجود بدلائله، وهم ينكرون أن يكون الحكم موجوداً وأن تكون ثمرة الاجتهاد هي مجرد الكشف عنه، ومع ذلك فهم يتتبعون الاسم دون المسمى. انظر «الإمام الشافعي» لنصر أبو زيد ص ١٤٦، ١٣٠.

وفرض على المسلمين الانقياد له واتباعه فيما بلغه من الدين، وهذا هو معنى لا إله إلا الله محمد رسول الله، أي لا نعبد إلا الله، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٣١) قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ ﴿[آل عمران: ٣١-٣٢] فجعل الله التولي عن طاعته وطاعة رسوله ﷺ كفراً بالله ونقضاً لأصل الإسلام وهو الاستسلام لله وحده.

فقد أجمع الأولون والآخرين من المسلمين على أن الدين الذي جاء به محمد ﷺ، بل الذي جاء به الرسل جميعاً هو الإسلام، وأن حقيقة الإسلام هي الإسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره كان مشركاً، ومن لم يستسلم له كان مستكبراً عن عبادته، والمشارك به والمستكبر عن عبادته كافر. والإنسان متى حلل الحرام المجمع عليه، وحرّم الحلال المجمع عليه، أو بدّل الشرع المجمع عليه كان كافراً ومرتداً باتفاق الفقهاء^(١).

إذاً، محال أن يكون أحد من العلمانيين والعصرانيين قد طرح هذا السؤال؛ لأن مجرد الشك في كون الله تعالى هو الحاكم على خلقه وأنه يجب علينا طاعته فيما حكم؛ كفر لا شبهة فيه؛ لأنه يعد بذلك مكذباً للقرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]، وقال تعالى ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩].

أقول: ولكنهم طرحوه فعلاً، فقالوا: «إن السؤال: إذا تعارض العقل والنقل فأيهما يكون له الهيمنة والسيطرة؟!»، بل وأجابوا عليه بأنه يجب تقديم العقل^(٢)، وجعلوا القائلين بهذا هم أنصار العقل.

القائل: نعم هم قالوا ذلك ولكنهم لم يجعلوهما مرجعيتين متناقضتين، وقالوا بأن العقل هو الأداة التي يفهم بها الشرع، وأنه بذلك يكون أصلاً للنقل، والقدح فيه يكون

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٣/ ٢٦٧-٢٦٨).

(٢) انظر: «القرآن والسلطان» لفهمي هويدي ص ٤٩.

قدحاً في النقل، فوجب تقديم العقل. ثم إن هذا القول سبقهم به أئمة مجتهدون، بل إن هذا هو موقف الإسلام الحقيقي من قضية العقل.

ولقد ردّ فهمي هويدي على بعض العلماء الذين وقفوا الموقف المضاد بأن هذا الموقف على حدّ قوله: (ليس مع موقف الإسلام الحقيقي من قضية العقل، ولكنه متخلف بحوالي ستة قرون عن مسيرة الفكر الإسلامي ذاته، فعندما نقرأ كتابات بعض الفقهاء المسلمين منذ 600 سنة نجد أنها أكثر استنارة وأوفر شجاعة وأعمق فهماً للدين من بعض فقهاء هذا الزمان. ولشيخ المجتهدين الإمام ابن تيمية كتابٌ كامل في «ردّ تعارض العقل والنقل» خصّصه لمناقشة القضية من زاوية دقيقة تتمثل في السؤال التالي: ما العمل إذا تعارض الشرع - وهو المنقول إلينا من غيرنا - مع العقل؟ في ردّه قال الإمام ابن تيمية إذا حدث التعارض بينهما: «فإما أن يجمع بينهما وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإمّا أن يردا جميعاً [أي يرفضاً جميعاً]، وإمّا أن يقدم السمع وهو محال.. لأن العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في العقل والنقل جميعاً.. والحل؟.. يرد الإمام ابن تيمية: «فوجب تقديم العقل».

ثم يضيف شيخنا الجليل أن هذا الرأي بمثابة «قانون كلي» عند أكثر الأئمة المجتهدين، الفخر الرازي وأتباعه، وقبله الإمام الغزالي والقاضي أبو بكر العربي والجويني والباقلاني»^(١).

وقال الدكتور نصر أبو زيد: «والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين «العقل» و«النص» لسبب بديهي وبسيط وهو أن «العقل» هو الأداة الوحيدة الممكنة والفعالية الإنسانية التي لافعالية سواها لفهم النص وشرحه وتفسيره»^(٢).

(١) «القرآن والسلطان» ص ٤٩.

(٢) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص ١٦.

أقول: هذا الكلام متناقض يردّه العقل قبل الشرع؟

القائل: وما وجه التناقض؟

أقول: كيف تقول إن العقل لا يناقض الشرع المنقول إلينا أبداً ثم تقول إنه إذا تناقضاً وجب تقديم العقل؟!

القائل: ولكنك تقول بذلك أيضاً، تقول إن العقل لا يتعارض مع النقل، ثم تفرض أنه قد يتعارض العقل مع النقل، ولكن الفارق هو أنك تقدّم النقل.

أقول: هذا خلط في مفهوم العقل قد نبهت إليه من قبل، العقل الذي أقول إنه لا يتعارض مع النقل الصحيح هو العقل الصريح الذي لا يختلف عليه العقلاء، وهو الذي يحتاج به القرآن، أما العقل الذي أفترض أنه قد يتعارض مع النقل الصحيح هو العقل غير الصريح، الذي هو من قبيل الرأي، والذي يجري عليه الخطأ والصواب، والذي هو محل خلاف بين العقلاء. أمّا هم فيقولون إن العقل الذي لا يتعارض مع النقل هو الرأي، فالدكتور نصر أبو زيد يقول في نهاية الفقرة التي نقلت منها كلامه: (عقل الرجل ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدّ الدلالة ويصوغ المعنى)، وقد سبق أن نبّهنا على بطلان هذا الكلام وفساده في العقل قبل الشرع.

القائل: أسلم لك بتناقض الدكتور نصر أبو زيد فما قولك في كلام فهمي هويدي الذي أكّد على أن هذا هو موقف الأئمة وعلى رأسهم شيخ المجتهدين الإمام ابن تيمية، ونقل كلامه من كتابه «درء تعارض العقل والنقل» ووضع كلامه بين أقواس.

أقول: شيخ الإسلام ابن تيمية ألّف هذا الكتاب النفيس الذي لم يؤلّف مثله في بابه وهذا ما دعاه لذكره، ولكنه لم يقل بتقديم العقل على النقل أصلاً، وهذا هو كلام شيخ الإسلام بطوله، يقول ﷺ:

«القانون الكلي للتوفيق عند المبتدعة

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلي الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً كثيراً.

قول القائل: إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردا جميعاً، وإما أن يقدم السمع وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل، الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل. ثم النقل إما أن يتأول، وإما أن يفوض. وأما إذا تعارضتا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما.

وهذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانوناً كلياً، فيما يستدل به، من كلام الله تعالى وكلام أنبيائه عليهم السلام، وما لا يستدل به. ولهذا ردُّوا الاستدلال بما جاءت به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى، وغير ذلك من الأمور التي أنبأوا بها، وظن هؤلاء أن العقل يعارضها. وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، وقد بسطنا الكلام على قولهم هذا في الأدلة السمعية في غير هذا الموضع.

وأما هذا القانون الذي وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة، منهم أبو حامد، وجعله قانوناً في جواب المسائل التي سئل عنها في نصوص أشكلت على السائل، كالمسائل التي سأله عنها القاضي أبو بكر بن العربي، وخالفه القاضي أبو بكر العربي في كثير من تلك الأجوبة، وكان يقول: شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر. وحكى هو عن أبي حامد نفيه أنه كان يقول: أنا مزجي البضاعة في الحديث.

ووضع أبو بكر بن العربي هذا قانوناً آخر، مبنياً على طريقة أبي المعالي ومن قبله، كالقاضي أبي بكر الباقلاني. ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانوناً فيما جاءت به الأنبياء عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفتة، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه»^(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في موضع آخر من نفس الكتاب:

(الوجه الثالث: نفى قاعدة أن العقل أصل النقل)

قوله: إن قدمنا النقل كان ذلك طعنًا في أصله، الذي هو العقل، فيكون طعنًا فيه، غير مسلم؛ وذلك لأن قوله: إن العقل أصل للنقل إمّا أن يريد به أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، أو أصل في عملنا بصحته.

والأول لا يقوله عاقل؛ فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسنا، فما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه.

ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول، أو لم يعلموا. وما أخبر به فهو حق، وإن لم يصدقه الناس. وما أمر به عن الله فالله أمر به، وإن لم يطعه الناس. فثبوت الرسالة في نفسها، وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، ليس موقوفًا على وجودنا، فضلاً عن أن يكون موقوفًا على عقولنا، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا. وهذا كما أن وجود الرب تعالى، وما يستحقه من الأسماء والصفات، ثابت في نفس الأمر، سواء علمناه، أو لم نعلمه.

(١) «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية (١/٧).

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال؛ إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم تابع له، ليس مؤثراً فيه.

فإن العلم نوعان: أحدهما العملي، وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه. والثاني: العلم الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحداية الله تعالى، وأسمائه وصفاته، وصدق رسله، وبملائكته، وكتبه، وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة، سواء علمناها، أو لم نعلمها، فهي مستغنية عن علمنا بها.

والشرع مع العقل هو من هذا الباب؛ فإن الشرع المنزل من عند الله ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا، أو لم نعلمه، فهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه، وإلى أن نعلمه بعقولنا. فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالماً به، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك، ولو لم يعلمه لكان جاهلاً ناقصاً.

وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع، ودليل لنا على صحته - وهذا هو الذي أراده - فيقال له: أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدنا بتلك الغريزة؟

وأما الأول فلم ترده، ويمتنع أن تريده؛ لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل، وهو شرط في كل علم عقلي أو سمعي، كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له. فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم، سمعيها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علماً فيمتنع أن تكن منافية له ومعارضة له.

وإن أردت بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل، فيقال لك: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول ﷺ وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع، وتصديقه للرسول بالآيات، وأمثال ذلك.

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى الدلالة على صحته، ولا بغير ذلك...

وحيث إذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع، وهذا بين واضح. وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعية قدحاً في جميعها. ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعية صحة جميعها. وحيث فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبني عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك، فضلاً عن صحة العقليات المناقضة للسمع.

فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع؟ فإن ما به يعلم السمع، ولا يعلم السمع إلا به، لازم للعلم بالسمع، لا يوجد العلم بالسمع بدونه، وهو ملزوم له، والعلم به يستلزم العلم بالسمع، والمعارض للسمع مناقض له منافٍ له، فهل يقول عاقل: إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه؟!

ولكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعاً واحداً متماثلاً في الصحة أو الفساد، ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له، لا صحة البعض المنافي له، والناس متفقون على أن ما يسمى عقليات منه حق ومنه باطل، وما كان شرطاً في

العلم بالسمع وموجباً فهو لازم للعلم به، بخلاف المنافي المناقض له، فإنه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطاً في صحته ملازماً لثبوته، فإن الملازم لا يكون مناقضاً. فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله^(١).

ثالثاً: العقل ليس بشارع، فإن قال القائل: ولكن أليس العقل هو الأداة التي يفهم بها النص؟

أقول: بلى.. وهل يخالف أحد في أن العقل هو مناط التكليف وأن الشرع لا يخاطب المجانين؟ العقل بهذا المعنى ليس هو موضع النزاع، إن حقيقة النزاع حول ما يصدر عن العقل من آراء، هل تكون لهذه الآراء السيادة والسيطرة على المفهوم قطعاً أو ظناً راجحاً من أدلة الكتاب والسنة؟ أو بعبارة أخرى هل يقدم المعقول غير الصريح على نصوص - بالمعنى الاصطلاحي - وظواهر أدلة الشرع المنقول؟!

ولقد اتفق الأصوليون - ومنهم الذين يقولون بتقديم العقل - على أن الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتضاء أو التخيير أو الوضع، كما انعقد إجماعهم، بل إجماع المسلمين أجمعين على أن العقل ليس بشارع؛ لأنه لا حكم إلا لله تعالى، حتى هؤلاء المعتزلة الذين جعلوا للعقل دوراً في تقرير بعض الأحكام قد اتفقوا على أن العقل كاشف عن الحكم الشرعي وليس بمنشئ له.

قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنها تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها أو ما شابه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع»^(٢).

(١) المصدر السابق (١/ ٥٠).

(٢) «الموافقات للشاطبي» ص ٣٥٨.

وجاء في كتاب فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: «مسألة "لا حكم إلا من الله تعالى" بإجماع الأمة لا كما في كتب بعض المشايخ: إن هذا عندنا، وعند المعتزلة: الحاكم العقل، فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الإسلام، بل إنما يقولون إن العقل يعرف بعض الأحكام الإلهية سواء ورد بها الشرع أم لا»^(١).

ولذلك فإن من تلبسات العصرانيين وعلى رأسهم العلمانيين أن يتخذوا من هذا النزاع القديم سنداً لموقفهم المعاصر الذي يعطي لعقول البشر الحق في تشريع ما يناسبها ويناسب عصرها، وأن التشريع المنزل المحكم المجمع على دلالته إنما كان يناسب الزمان الذي نزل فيه ولا بد من إعطاء العقل الحرية ليكمل الطريق. وكما قلنا إن فصل الدين عن الدولة الذي ينادي به العلمانيون بلا خجل يتأسس على السيادة المطلقة للعقل أو الإنسان أو الأمة، فالمضمون واحد وإن تعددت العبارات الدالة عليه.

القائل: إذا، السيادة على هذا النحو لم تكن موضع نزاع في الفكر الإسلامي؟

أقول: أبداً لم تكن ولن تكون.. إن الذي يقطع به كل مسلم أن أحداً من أهل الإسلام لم يجترئ على هذه المقالة في تاريخ الإسلام، اللهم إلا إذا كان قد كفر بعد إيمان وخلع ربقة الإسلام من عنقه، وإن ما أثبت في هذه القضية من تفرد الشرع بالسيادة لم يناع في حقه كبار الحقوقيين من غير المتخصصين في الدراسات الشرعية؛ لأنه كما سبق موضع إجماع الأمة قاطبة.

يقول الدكتور سليمان الطماوي^(٢): «مهما كانت حرية أهل الرأي في استنباط الأحكام التفصيلية من القرآن والسنة فإن ثمة فارقاً جوهرياً بينهم وبين المشرعين في الدول الحديثة، فالمشرع الحديث يستطيع أن يضمن تشريعاته ما يشاء من أحكام إلا ما

(١) «فواتح الرحموت» (١ / ٢٥).

(٢) هو العميد الأسبق لكلية الحقوق جامعة عين شمس وعميد فقهاء القانون العام في مصر.

استبعده الدستور صراحة من اختصاصه وذلك في حالات نادرة، بل إن البرلمانات تملك أن تصدر ما تشاء من تشريعات في حالة الدساتير المرنة كالدستور الإنجليزي.

أمّا الرأي في التشريع الإسلامي فيجب أن يدور في نطاق الأحكام الخالدة التي تقرّرت في كلّ من القرآن والسنة. ولقد أحسن فضيلة المرحوم الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاّف التعبير عن هذا المعنى حيث يقول: إن للتشريع معنيين:

(أ) إيجاد شرع مبتدع، وهذا في الإسلام لا يكون إلا لله.

(ب) بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، وهذا هو المعنى في الإسلام. فالتشريع - بمعناه الدقيق - في الإسلام إنما هو الله تعالى، وعلى هذا الأساس لا تملك أي سلطة في الدولة الإسلامية سلطة التشريع، أي ابتداء أحكام مبتدأة في الدولة، أما مواجهة الضرورات الجديدة فإنما يكون عن طريق استمداد ما يناسبها من أحكام التشريع الإلهي^(١).

ويقول الدكتور عبد الرزاق السنهوري: «روح التشريع الإسلامي تفترض أن السيادة بمعنى السلطة غير المحدودة لا يملكها أحد من البشر، فكل سلطة إنسانية محدودة بالحدود التي فرضها الله، فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك، وإرادته هي شريعتنا التي لها السيادة في المجتمع، ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنزل في القرآن وسنة رسوله المعصوم الملهم، ثم إجماع الأمة»^(٢).

ويقول الدكتور سليمان الطماوي: «إن القواعد والأحكام المستمدة من القرآن والسنة باعتبارها تعبيراً عن إرادة الله ﷻ بطريق مباشر (القرآن) أو غير مباشر (السنة) تتسم بالخلود ولا يمكن أن تتغير بحال من الأحوال؛ لأنها ليست من وضع جماعة المسلمين حتى يجوز لهم التعديل فيها. لهذا لا يمكن تشبيه القرآن والسنة حتى بالقواعد

(١) «نظرية السيادة» ص ٦٢، ٦٣.

(٢) «فقه الخلافة وتطورها» ص ٧٠ نقلاً عن نظرية السيادة ص ٦٣، ٦٤.

الدستورية، وفقاً لاصطلاحات فقهاء القانون العام المعاصرين؛ لأن المسلم به أن للجماعة في كل وقت أن تغير دستورها بمطلق حريتها، ودون أي قيد من هذا الخصوص»^(١).

رابعاً: يصّرُ العصرانيون على استخدام المصطلحات التي تشير إلى النظريات الغربية البالية التي تأسس علمهم عليها في محاولة منهم لفرضها على الأذهان كحقائق وأسس علمية، وما هي إلا آراء انتقدها علماء الغرب أنفسهم. من تلك المصطلحات "العقل الجمعي" و"الذاكرة الجمعية للأمة" و"العقل الثقافي" يقول الدكتور نصر أبو زيد: «ومّا يتصل بعدم الفهم المشار إليه مسألة "صياغة الذاكرة" في عصر التدوين، وهو مصطلح يبدو غائباً تماماً في وعي كاتب التقرير رغم إشارتنا إليه في صلب الكتاب أكثر من مرة، وصفاً للعصر الذي أنتج الإمام الإمام الشافعي فيه خطابه أو هو مفهوم مشتق - كما أسلفت الإشارة - من «نظرية الاتصال الثقافي» يجعل الكتاب من خلاله حقيقة الصراع بين «أهل الرأي» و«أهل الحديث» على أساس أنه صراع حول برنامج تدوين الذاكرة الجمعية للأمة: هل يتم بناء العقل الثقافي طبقاً لآليات الحفظ والتدوين. أم وفقاً لفاعلية الاستنباط والاستدلال.

وبعبارة أخرى: هل تكون «النصوص» هي الإطار المرجعي الأول للعقل الجمعي، أم يتحدد الإطار المرجعي في فعالية الاستنباط والاستدلال؟»^(٢).

وتلك المصطلحات تعود بنا إلى الفترة ما بين عام ١٨٥٨ م وعام ١٩١٧ م وهي الفترة التي عاشها دور كايم ذلك اليهودي الفرنسي الذي تخصص في علم الاجتماع، وله فيه كتب من أشهرها «مقدمة في علم الاجتماع».

وقد أخذ دور كايم عن دارون التفسير الحيواني لإنسان، ومدده ليغطي ميدان العلاقات الاجتماعية... وخلاصة آرائه أن الكائن البشري محكوم «بنزعة القطيع» التي تحكم عالم الحيوان وتسيره دون وعي فيه ولا إرادة.

(١) «السلطات الثلاث من الدساتير العربية» ص ٣٧٣ نقلاً عن نظرية السيادة ص ٧٦.

(٢) «الإمام الشافعي» ص ٢٤.

ولئن كان فرويد قد قالها دون مداراة، حين زعم أن البشرية الأولى قتلت أباهما الأول لتستولي على الأم، مستنداً إلى أن قد قال مثل ذلك في عالم البقر. فإن دوركايم لم يشأ أن يستخدم المصطلح الحيواني مباشرة فلم يسمّها - في عالم الإنسان - "نزعة القطيع"، وإنما سمّاها "العقل الجمعي"، ونسب إليها في عالم الإنسان كلّ ما ينسب في عالم الحيوان إلى نزعة القطيع.

ويعرّف العقل الجمعي بأنه شيء كائن خارج عقول الأفراد، ليس هو مجموع عقولهم، ولا يشترط أن يكون موافقاً لعقل أحدٍ منهم ولا لمزاجه الخاص (عقل من هو إذا؟!). وأنه يؤثر في عقول جميع الأفراد من خارج كيانه، ولا يملكون إلا أن يطيعوه ولو على غير إرادة منهم! ثم يقول إنه دائم التغير.. يحلّ اليوم ما حرّمه الأمس.. ويحرّم غداً ما أحلّه اليوم.. بلا ضابط ولا منطق معقول!

ويقول - وهو بيت القصيد - إنه لا يمكن من ثم تصور ثبات شيء من القيم على الإطلاق لا الدين ولا الأخلاق ولا التقاليد! وإن النظر إلى هذه الأمور على أنها أمور قائمة بذاتها هو تفكير غير معقول. يقول: كان المظنون أن الدين والزواج والأسرة هي أشياء من الفطرة، ولكن التاريخ يوقفنا على أن هذه النزاعات ليست فطرية في الإنسان! أرأيت إلى العالم الكبير! إنها ليست فطرية في الإنسان! وبكلمات قليلة معدودة يلغي العلم الكبير كلّ مقدسات البشرية! ^(١).

إذاً، العقل الجمعي هو وهمٌ عَشَّش في أذهان العصرانيين - وعلي رأسهم الدكتور نصر أبو زيد - ولن نقف لنبين فساد هذا الوهم ولكن سنقف مع التساؤل الأخير للدكتور «هل تكون النصوص هي الإطار المرجعي الأول للعقل الجمعي، أم يتحدد الإطار المرجعي في فعالية الاستنباط والإستدلال؟». فالدكتور وضع النصوص، القرآن والسنة، وشروحهما

(١) انظر: «مذاهب فكرية معاصرة» لمحمد قطب ص ١١٤-١١٧.

(أي الأصلية والثانوية) في مقابلة الاستنباط والاستدلال، ولم يقل سلطة النصوص، بل قال النصوص، ولم يفرّق بين النص الأصلي (القرآن) والنصوص الثانوية.

ومرة أخرى، يهدم الدكتور نظريته، فالاستنباط يستلزم مستنبطاً منه، والاستدلال يستلزم دليلاً. وهذا الذي اتفق عليه أهل الحديث، وأهل الرأي: أن النصوص لا تستغني عن العقل، والعقل لا يستغني عن النصوص. فكما أن النصوص هي التي تحث الإنسان على استئثار العقل في فهم وتدبر الوحي والاجتهاد في تطبيقه، كذا العقل لا يستغني عن النصوص، وكيف يستغني وهي التي تدلّه على تفاصيل المصالح، وترشده إلى طريق الفلاح في الدنيا والآخرة.

إنّ وضع العقل مقابل النصوص يعني أن العقل قد تجاوز الحد وطغى، وأنه قد أجرم في حق نفسه، عندما فرح بما عنده من العلم، واستغنى عن الوحي، فلا ينتظر إلا الهلاك جزاءً وفاقاً.

خامساً: يزعم العصرانيون أننا يمكن بعقولنا وحدها أن نقود حياتنا، وأن النبوة قد ختمت بعدما وصل العقل إلى الرشد الإنساني. ويعطونه الحق في أن يسنّ القوانين، ويشرع الشرائع، ويحلل ما يستحسنه ويحرم ما يستقبحه.

ولا يجوز في مجال الحجاج والنزاع أن يبادر المسلم إلى إنكار قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح، فإن الله قد فطر عباده على الفرق بين الحسن والقبيح. وركّب في عقولهم إدراك ذلك، والتمييز بين النوعين، كما فطرهم على الفرق بين النافع والضار، والملائم لهم والمنافر، وركّب في حواسهم إدراك ذلك، والتمييز بين أنواعه.

والفطرة الأولى - وهي فطرته العباد على الفرق بين الحسن والقبيح - هي خاصة الإنسان التي تميز بها عن غيره من الحيوانات، وأما الفطرة الثابتة - وهي فطرته للعباد على الفرق بين النافع والضار - فمشاركة بين أصناف الحيوان^(١).

(١) انظر: «مفتاح دار السعادة» لابن القيم (١١٦/٢).

والذي ينبغي أن ينازع فيه أمور:

الأول: أن هناك أموراً هي مصلحة للإنسان لا يستطيع الإنسان إدراكها بمجرد عقله؛ لأنها غير داخلة في مجال العقل ودائرته، فمن أين للعقل معرفة الله تعالى بأسمائه وصفاته...؟ ومن أين له معرفة تفاصيل شرعه ودينه الذي شرعه لعباده؟ ومن أين له معرفة تفاصيل محبته ورضاه، وسخطه وكراهيته؟ ومن أين له معرفة تفاصيل ثوابه وعقابه، وما أعد لأوليائه، وما أعد لأعدائه، ومقادير الثواب والعقاب، وكيفيتهما، ودرجاتهما؟ ومن أين له معرفة الغيب الذي لم يظهر الله عليه أحداً من خلقه إلا من ارتضاه من رسله، إلى غير ذلك مما جاءت به الرسل، وبلغته عن الله، وليس في العقل طريق إلى معرفته؟.

الثاني: أن الذي يدرك العقل حسنه أو قبحه يدركه على سبيل الإجمال، ولا يستطيع أن يدرك تفاصيل ما جاء به الشرع، وإن أدركت التفاصيل فهو إدراك لبعض الجزئيات وليس إدراكاً كلياً شاملاً. فالعقل يدرك حسن العدل، وأما كون هذا الفعل المعين عدلاً أو ظلماً فهذا مما يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد.

الثالث: أن العقول قد تحار في الفعل الواحد، فقد يكون الفعل مشتملاً على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقول مفسدته أرجح أم مصلحته، فيتوقف العقل في ذلك، فتأتي الشرائع ببيان ذلك، وتأمّر براجح المصلحة، وتنهى عن راجح المفسدة. وكذلك الفعل يكون مصلحةً لشخص مفسدة لغيره، والعقل لا يدرك ذلك، وتأتي الشرائع ببيانه، فتأمّر به من هو مصلحة له، وتنهى عنه من حيث هو مفسدة في حقه. وكذلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر، وفي ضمنه مصلحة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فتجيء الشرائع ببيان ما في ضمنه من المصلحة، والمفسدة الراجحة. وفي هذا يقول الإمام ابن تيمية: «الأنبياء جاءوا بما تعجز العقول عن معرفته، ولم يحيثوا بما تعلم العقول بطلانه، فهم يخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول».

الرابع: ما يتوصل إليه العقل وإن كان صحيحًا فإنه ليس إلا فرضيات، قد تجرفها الآراء المتناقضة، والمذاهب الملحدة. ولو استطاعت البقاء - في غيبة الوحي - ستكون تخمينات شتى، يلتبس فيها الحق بالباطل^(١).

(١) انظر: «الرسل والرسالات» للدكتور عمر سليمان الأشقر، ص ٣٥-٣٧.

الشبهة الثالثة: يتفق ابن رشد مع المعتزلة على أولوية العقل وضرورة التأويل

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «لا يُكرر ابن رشد بنفس الحدة تلك الأسبقية التي حرص المعتزلة على تأكيدها، أعني أسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الدينية بحيث لا تستقيم الثانية إلا على أساس الأولى. واتفاق ابن رشد مع المعتزلة في جعل «المجاز» وسيلة التأويل الأساسية يبرز لنا اتفاقه معهم كذلك - وإن بطريقة ضمنية - في جعل «المعرفة العقلية» أساساً ضرورياً «للمعرفة الدينية» لا تستقيم الأخيرة دون الأولى ولا تصح إلا بها. والذي يجعل من التأويل ضرورة لا غنى عنها أن الخطاب الشرعي خطاب موجه للناس كافة على اختلاف مشاربهم وقدراتهم الذهنية وطاقاتهم العقلية»^(١).

الجواب:

يحاول العصرانيون أن يبحثوا لهم عن جذور في التراث ليجعلوا من أنفسهم امتداداً له وإحياءً لما أراد الجامدون على النصوص أن يدفنوه. فتراهم يمجّدون المعتزلة والفلاسفة، خاصة ابن رشد، فينسبون إليهم القول بأسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الدينية، وجعل الأولى أساساً للثانية، لا تستقيم الأخيرة دون الأولى، ولا تصح إلا بها. والهدف من هذه النسبة مزدوج، فمن جهة يجعل له سلف، ومن جهة أخرى يمهّد لنفسه الطريق لإعلاء العقل على النقل.

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٧٣.

ولكن العقل هنا ليس بمفهوم المعتزلة وابن رشد، وإنما بمفهوم العصرانيين، فليس هو العقل المتَّفَق عليه بين العقلاء، وإنما العقل المختلف من قارئ لآخر، ومن عصر لعصر. وكذلك ليس النقل المسبوق بالعقل هنا مطابقاً لمفهوم المعتزلة وابن رشد، وهو ما يحتمل معناه في العربية أوجه في الفهم، وإنما النقل بمفهوم العصرانيين، وهو جُلُّ ما نُقِلَ عن الله ورسوله، باعتبار أن النصوص التي لا تحتمل أوجهاً في الفهم عندهم نادرة، وأن الأحكام على كلِّ حالٍ لا تدخل ضمن دائرة النصوص عندهم. ويمكن تلخيص الجواب في النقاط التالية:

أولاً: المعتزلة - على انحرافهم المعلوم في العقيدة - لم يخرجوا عن إجماع المسلمين في باب الأحكام الشرعية العملية، وكتب الفقه والأصول التي تنسب إليهم شاهدة على ذلك. فلم ينكر أحد منهم حكماً شرعياً علم من الدين بالضرورة، ولم يدعوا يوماً ما عدم مناسبة بعض الأحكام لعصرهم، بل دفعوا في وجه الباطنية التي رامت إسقاط الشرع، ونازلوهم ودحضوا شبهاتهم. ولذلك عدَّهم علماء أهل السنة من طوائف المسلمين المبتدعة، ولم يخرجوهم من الملة.

ثانياً: لا يتسنَّى أبداً وضع المعتزلة في خانة واحدة مع ابن رشد؛ لأن ابن رشد يضلل ويبدع المعتزلة، وقد صرح بعدم إيمانه بطريقتهم في المعرفة أصلاً. فابن رشد يذكر الطوائف التي اهتمت بعلم الكلام وأخطأت في الأدلة على معرفة الله، ويقسمها إلى أربعة أقسام: الأشعرية، والمعتزلة، والباطنية، والحشوية. ثم يقول حاكماً عليها بالضلال: «إذا تؤملت جميعها، وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن جلَّها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة، بعيدة عن الكتاب والسنة»^(١).

ثالثاً: ابن رشد عُرف عنه الشطط في تمجيد المنطق اليوناني، والفلسفة الأرسطية. وإعجابه بأرسطو قد بلغ حدًّا كبيراً جعله يعتقد أنه المثل الأعلى للكمال، يقول ابن رشد

(١) «مناهج الأدلة» لابن رشد ص ١٣٣، نقلاً عن «موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد» للدكتور الطبلاوي محمود سعد، رسالة ماجستير، ص ٢٤.

في كتابه «الطبيعة» عن أرسطو: «وأحرى أن يسمى ملكاً إلهياً، لا بشراً. ولذلك كان القدماء يسمونه أرسطو الإلهي.. وقال أيضاً: إن برهان أرسطو هو الحق المبين، وإن العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن تعليمه»^(١).

ورغم ذلك الجنوح فإن ابن رشد يقرّر - على سبيل الحصر - أن طرق تلقي أحكام الشرع ترجع إلى الكتاب، والسنة بأقسامها القولية والفعلية والتقريرية، ويقرّر القياس الفقهي كطريق لاستنباط الحكم الشرعي فيما سكت عنه الشارع من الأحكام، ويعتبر الإجماع ويشترط فيه الاستناد إلى الكتاب والسنة. يقول ابن رشد في مقدمة كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»:

«إن الطرق التي منها تلقيت الأحكام عن النبي ﷺ بالجنس ثلاثة: إمّا لفظ وإمّا فعل وإمّا إقرار. وأمّا ما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور: إن طريق الوقوف عليه هو القياس، وقال أهل الظاهر: القياس في الشرع باطل، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له. ودليل العقل يشهد بثبوته؛ وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما لا يتناهى... فهذه أصناف الطرق التي تُتلقى منها الأحكام أو تستنبط. وأمّا الإجماع فهو مستند إلى أحد هذه الطرق الأربعة، إلا أنه إذا وقع في واحد منها، ولم يكن قطعياً، نقل الحكم من غلبة الظن إلى القطع. وليس الإجماع أصلاً مستقلاً بذاته من غير استناد إلى واحد من هذه الطرق؛ لأنه لو كان كذلك لكان يقتضي إثبات شرع زائد بعد النبي ﷺ إذا كان لا يرجع إلى أصل من الأصول المشروعة»^(٢).

فانظر إلى ابن رشد وهو يقضي بعدم استقلالية إجماع عقول مجتهدي المسلمين في عصر من العصور بتشريع، وإلا اقتضى ذلك إثبات شرع زائد بعد النبي ﷺ. فماذا

(١) «الفلسفة الإسلامية في المغرب» ص ٧٣، نقلاً عن «موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد» ص ٢١٠.

(٢) «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ص ٧-١٠.

سيكون قوله في إثبات استقلال عقل قارئ أو مجموعة من العقول - التي لا تنتمي إلى طائفة المجتهدين - بتشريع أحكام، لا مستند لها إلا مناسبة تلك الأحكام لتلك العقول؟!!

وانظر إليه وهو يحكي اختلاف العلماء في صفة الخفّ، ثم يعقب بقوله: «هذه المسألة هي مسكوت عنها فلو كان فيها حكم مع عموم الابتلاء به لنبه عَلَيْهِ وَعَلَى اللَّهِ وقد قال تعالى: ﴿تُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]»^(١).

فماذا سيكون قوله في أناس يرفضون السنة كمصدر للتشريع، وينفون شمولية الأحكام، ويحاربون مرجعية النصوص؟!!

ثم انظر إليه وهو يستدلّ بلسان العرب في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَسْمِ الْنِسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣]، فيقول: «وأما من فهم من الآية اللّمسين معا فضعيف، فإن العرب إذا خاطبت بالاسم المشترك إنما تقصد به معنى واحداً من المعاني التي يدل عليها الاسم، لا جميع المعاني التي يدل عليها، وهذا بينٌ بنفسه في كلامهم»^(٢).

فماذا سيكون قوله في أناس يتركون المواضعة من أجل الاستدلال العقلي؟!!

ثم انظر إليه وهو يفوّض تقدير المصالح الشرعية إلى العلماء المختصين، كما يفوّض تقدير أمراض البدن إلى الأطباء، بل ويتأسّى على زمن يرى فيه الاشتغال بظواهر الشرائع تطرّقاً إلى الظلم، يقول ابن رشد: «فلنفوّض أمثال هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع الفضلاء، الذين لا يُتهمون بالحكم بها، وبخاصة إذا فهم من أهل ذلك الزمان أن في الاشتغال بظواهر الشرائع تطرّقاً إلى الظلم... كما في أشياء كثيرة من الصناعات يعرض فيها للصناعات الشيءُ وضدهُ، مما اكتسبوا من قوة مهنتهم، إذ لا يمكن أن

(١) «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ص ٣١.

(٢) «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ص ٥٣.

يُجَدُّ في ذلك حد مؤقت صناعي، وهذا كثيرًا ما يعرض في صناعة الطب، وغيرها من الصناعات المختلفة»^(١).

فأين هو مَن يناهض سلطة القدماء، ويعتبر ذلك كهنوًا، ثم ينسب لنفسه ولطائفه سلطة تقدير المصالح؟!

وها هو ابن رشد يقطع بما أجمع عليه المسلمون في باب الميراث، فيقول: «وأجمع المسلمون على أن ميراث الولد من والدهم ووالدته إن كانوا ذكورًا أو إناثًا معًا هو: أن للذكر مثل حظ الأنثيين»^(٢).

فأين هو مَن يسقط هذا الحكم ويعتبره شاهدًا تاريخيًا ليس إلا، أمّا الآن فلا سبيل لنا إن أردنا أن نعمل بمغزى النص إلا أن نسوي بين الذكر والأنثى في الميراث؟

والحق إن كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» يشهد - من أوله إلى آخره - أنه ما كان لمسلم يشهد لله بالوحدانية ولنبيه ﷺ صاحب الشرع - بتعبير ابن رشد^(٣) - بالرسالة أن يشك في مناسبة حكم واحد لجميع الطوائف والمجتمعات في شتى العصور والبقاع.

(١) المصدر السابق ص ٥٥.

(٢) المصدر السابق ص ٤٠٧.

(٣) المصدر السابق ص ٤٧٠.

المُبَحَثُ أَهْلُ السَّائِجِ

أولوية الواقع

يشتمل على:

الشبهة: الواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً.

أولاً: سهم المؤلفة قلوبهم.

ثانياً: حد السرقة.

ثالثاً: تقسيم الأراضي التي فتحت عنوة.

الشبهة: الواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وأخيراً ينتهي الخطاب الديني إلى الانغلاق في دائرة النصوص بعد أن جمدها وقضى على حيويتها، ويصدق قول القائل: «احتمينا بالنصوص؛ فدخل اللصوص» وذلك حين يقضي على أهم وأخطر ما أقره الفقهاء من مبادئ عقلية: المصالح المرسلة والمقاصد الكلية فيعيدها إلى النصوص مرة أخرى، وبالمفهوم الذي يطرحه لها مع أنها مبادئ لتأويل النصوص.

الواقع إذاً هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع يكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً. وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحوّل كليهما إلى أسطورة، بتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي»^(١).

ويقول الدكتور حسن حنفي: «فالشرع ليس ثابتاً دائماً أبدياً لا يتغير، بل يواكب التشريع تطور المجتمعات وتغير الواقع... فالواقع يفرض نفسه على الفكر، والمصلحة تفرض نفسها على القانون، والتطور يفرض نفسه على الثبات، والتقدم جوهر الزمان،

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ١٣٠.

وتلك هي ميتافيزيقا التاريخ، ولكن الوعي بالتاريخ غاب من وجداننا القومي»^(١).

ويقول: «ويكتب الآن «من النص إلى الواقع» لفقيه من أجل أن يحسن الاستدلال ويغلب المصلحة العامة وهي أساس التشريع على حرفية النص، وإعطاء الأولوية للواقع على النص»^(٢).

ويقول: «ومن ثم فإن اختلاف الآراء بين الجوانب المختلفة للموضوع وأوجه النظر إليه. لا يوجد صحيح وفساد، خطأ وصواب، والاعتراف بالتعددية في وجهات النظر لا يسمح بإصدار الحكم على الصحيح أو الفاسد ولا على «الأصح عندي» دون رفض الرأي المخالف الذي قد يكون صحيحاً. والأصح والأصوب هو الأفضل والأصلح في تغيير الواقع وتطويره ودفعه إلى الأمام، وإزالة معوقات تقدمه»^(٣).

ويقول خليل عبد الكريم: «كل واقع عصر له فقه، وترتيباً على ذلك فإن استدعاء «فقه» مضت عليه عشرة قرون أو أكثر ليطبق على أناس هم على مشارف القرن الحادي والعشرين الميلادي هو ضربٌ من العبث وتكليفٌ بمستحيل»^(٤).

ويقول المهندس محمد شحرور: «هل نحن أفهم من الصحابة في فهم الكتاب؟ في الجواب على هذا السؤال يجب أن نكون جريئين في الحق دون خوف. الجواب هو نعم ولا في آن واحد.

فالجواب نعم: نحن على يقين بأننا في أواخر القرن العشرين في مشاكلنا المعاصرة والتي لا يعرف الصحابة عنها شيئاً. وبوجود الكتاب الذي لا ريب فيه بين أيدينا؛

(١) «دراسات إسلامية» ص ٤٤٠.

(٢) «تكوين النص» ص ٨.

(٣) «من النص إلى الواقع» ص ٢٦.

(٤) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ص ١٧٦.

قادرين على نقله من عالم المطلق إلى عالم النسبية الذي نعيشه نحن وقادرون أن نتحرك ضمن الحدود بشكل يتناسب مع عصرنا، وفي هذا نحن أقدر منهم وليس من الضروري أبداً الاعتماد على أقوالهم وتحريكها، فوضعنا منهم هو: إن كانت أقوالهم تناسبنا أخذناها، وإن كانت لا تناسبنا تركناها.

والجواب لا: لأنهم فهموا الإسلام حسب شروطهم وظروفهم أفضل من فهمنا التاريخي للإسلام وهو متفاعل مع ظروف القرن السابع في شبه جزيرة العرب.

إن المغالطة الكبرى هي أننا نريد أن نفهم الإسلام فنرجع من القرن العشرين إلى القرن السابع في طريقة تفكيرنا. أي أننا نريد أن نفكر كما فكروا هم، وهذا مستحيل. ثم بعد ذلك نتقل من القرن السابع إلى القرن العشرين لنقدم إسلام القرن السابع في القرن العشرين. في هذه العملية يتم تشويه التاريخ والتطور والزمان والمكان. وينتج لدينا إسلام خيالي يعيش في فراغ خارج التاريخ ودين لا علاقة له بالحياة بل خارج الحياة. هذه العملية إن لم تنتبه إليها ونصححها فلا أمل في تقدم المسلمين والخروج من مأزقهم. فإذا سألني سائل الآن: ألا يسعك ما وسع الصحابة في فهم الكتاب والقرآن؟ فجوابي بكل جرأة ويقين هو: كلا لا يسعني ما وسعهم لأن أرضيتي العلمية تختلف عن أرضيتهم. ومناهج البحث العلمي عندي تختلف عنهم، وأعيش في عصر مختلف تماماً عن عصرهم. والتحديات التي أواجهها تختلف عن تحدياتهم.

إنني أواجه فلسفات قوية ومنيعة دخلت عقر دارني، وأواجه تقدماً علمياً يؤثر على كل حركة وكل قرار أتخذه في حياتي، وأكون متوهماً إذا قلت أو قبلت أنه يسعني ما وسعهم^(١).

ويقول محمد عابد الجابري: «إن موافقات عمر هذه إن دلت فهي تدل على أن الشريعة الإسلامية كانت تنزل وفق ما يقضيه الوضع الاجتماعي القائم، أعني وجه

المصلحة فيه.. إن هذا المبدأ - مبدأ المصلحة - هو المستند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم للشريعة، سواء تعلق الأمر بما فيه نصٍّ أو بما ليس فيه... فإذا تعارضت المصلحة مع النص في حالة من الحالات وجدناهم يعتبرون المصلحة ويحكمون بما تقتضيه ويؤجلون العمل بمنطوق النص فيها^(١).

ويقول سيد القمني: «وهل توقفت الأمة عن ولادة فقهاء كبار يملكون الجرأة الكافية لقول يتمثلون به أسوة باجتهاد الخليفة الراشد المجتهد عمر بن الخطاب، الذي لم يجتهد في حكم بل وصل به الأمر إلى إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم رغم نص الآية الكريمة على أن هذا السهم ﴿فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦٠] بقول صريح وفصيح ونص لا يحتمل لبساً ولا تأويلاً؟ لقد ألغى الخليفة عمر فريضة إسلامية صريحة بعد أن تغيرت الأحوال وقوى شأن الإسلام ولم يعد بحاجة إلى شراء إيمان الناس، لقد غير عمر وأمضى اجتهاده ونقذ قراره وفرضه، وتم العمل به حتى اليوم، بينما لم يكن قد مضى على وفاة النبي ﷺ سنوات تُعد على أصابع اليدين، ونحن لا نريد تغييراً ولا تبديلاً بعد مضي القرون الطوال السوالف؟!»^(٢).

ويقول جمال البنا: «وفي معركة التطور الذي لا مناص عنه، ولا مفر من يكون علينا أن نقبل التضحية بكثير من الطقوس والشكليات التي التصقت بالدين حتى عُدت منه، حتى يمكن مساجلة التطور؛ لأن التخلف عنه يعني في النهاية خسارة ما هو أهم من هذه الطقوس والشكليات، بل إننا أمام النص القرآني نفسه يجب أن نفكر ولا يجوز أن نخر أمامه صمًا وعميانًا، فقد تكون العلة التي من أجلها أصدر القرآن حكمًا قد انتفت، وبالتالي لم يعد مبرر لإعمالها وهذا ما فعله عمر بن الخطاب في اجتهاداته المشهورة، أو أن نعتمد على آليات القرآن الكريم نفسه التي تسمح بمخالفة مثل هذه الشكليات إمّا على

(١) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» ص ٤١.

(٢) «الفاشيون والوطن» ص ٨٩.

أساس أنها من اللّم أو ما يتجاوز الله تعالى عنه يوم القيامة، أو أن ما يقوم به الإنسان من صالحات تجب ما فعله من سيئات ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ أَلْسِيَّاتٍ﴾ [هود: ١١٤] أو لمجاوزة الوسع الذي يتقيد به التشريع.. الخ»^(١).

الرد الإجمالي

الواقع له الأولوية المطلقة عند العصرانيين، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً. أي أن الواقع هو المعيار، والحكم عندهم. ولكن في دهاء عجيب، ومكر لم يسبق له مثيل، حاولوا أن ينسبوا تقديم الواقع على دلالة النص، والعمل بالمصلحة العصرية، إلى صحابة رسول الله ﷺ. بل منهم من ادّعى عدم انصياع عمر بن الخطاب رضي الله عنه لبعض أوامر القرآن المنصوص عليها نصّاً لا يحتمل التأويل، مثل إلغائه سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، وعدم إقامته لحد السرقة في عام الرمادة، ومنعه من تقسيم أراضي سواد العراق، وأراضي مصر والشام على المجاهدين الفاتحين، الذين طالبوا بتقسيمها بينهم؛ محتجّين بطواهر القرآن والسنة.

يقول نصر أبو زيد: «وعدم "انصياع" عمر بن الخطاب للأوامر القرآنية ينفي نفيّاً كاملاً صواب الاستشهاد لتكريس مفاهيم "العبودية" و"الانصياع" و"الطاعة" وعدم المخالفة الذي يفضي إلى الخروج عن حدّ الإيمان»^(٢). ويقول عن مخالفه أنه: «لا يستطيع أن يخرج من هذا المأزق إلا بالتسليم بحق الاجتهاد مع متغيرات الزمان والمكان، وبكل ما يترتب على هذا التسليم من أن "سلطة النصوص" سلطة مضافة وليست ذاتية»^(٣).

وحقيقة أمر أولئك أنهم يمارسون دجلاً إعلامياً حقيراً، يلبسون به الحق بالباطل، ويكتمون الحق وهم يعلمون. ولكن يمكرون ويمكر الله، ومن مكر الله بهم أن يجعل

(١) «الحجاب» ص ٧٦، ٧٥.

(٢) «الإمام الشافعي» ص ١٩، وانظر: فهمي هويدي في «القرآن والسلطان» ص ٥١.

(٣) «الإمام الشافعي» ص ١٨.

هلاكم بأيديهم. فلا هم يثقون في دليلهم ولا هم يسلّمون له زمامهم، فنصر يقول في أول صفحة في مقدمة كتاب له: «والتساؤل الثاني الذي يطرح نفسه: هل الأئمة الأربعة والخلفاء الأربعة ومن سواهم من الأئمة والخلفاء إلا بشرًا مارسوا حقهم في الاجتهاد والتفكير وتركوا لنا تراثًا يستحق منا أن نفكر فيه ويجتهد كما فكروا واجتهدوا؟!»^(١).

إذًا، عمر بن الخطاب الخليفة الثاني - رضي الله عن الخلفاء الراشدين والصحابة أجمعين - بشر يخطئ ويصيب، فكيف تكون وقائع أعيان محتملة - ولا أقول منهجًا - لأحدهم حاكمًا على مئات بل آلاف النصوص من الكتاب والسنة.

وهذا ردٌّ مجملٌ فصلٌ في تلك المسألة: أن كلام البشر غير المعصومين - ولا معصوم إلا النبي ﷺ - يوزن بميزان القرآن والسنة. ولا يتعارض هذا مع القول بلزوم فهم السلف؛ لأننا نعني بفهم السلف: ما أجمعوا على فهمه، وهذا - كما هو معلوم - لا يخرج عن الكتاب والسنة، وإنما يتعين قطعًا الفهم المجمع عليه، وتتفي سائر أوجه الاحتمال الأخرى التي قد ترد أحيانًا على بعض الأدلة.

الرد التفصيلي

اعتباره ما فعله عمر بن الخطاب ﷺ مأزقًا هو حقيقة الدجل الإعلامي، فمن يقول ذلك يريد أن يوهم السامع والقارئ أن عمر بن الخطاب ﷺ لم يكن منصاعًا للأوامر القرآنية، وأن هذه حقيقة لا تفكر فيها ولا تناقش، ولكن فكر فيما وراء ذلك وهو التسليم بأن هذا يمثل مأزقًا خطيرًا.

أمّا عن تفسير مواقفه المذكورة، وكونها كانت بإزاء نصوص لا تحتمل التأويل، فأودّ أن أسجّل على الدكتور نصر أبو زيد اعترافه هذا بأن هناك نصوصًا لا تحتمل التأويل، وأن الحدود كحد السرقة من تلك النصوص؛ لأن هذا الاعتراف يهدم نظريته التأويلية

(١) «الإمام الشافعي» ص ٥١.

كلها رأساً على عقب، تلك النظرية القائمة على الفصل بين النص والفهم البشري له، وأن هذا التأويل هو أداة العقل الوحيدة لفهم النص، ولن نقف عند هذا الاعتراف وما يمثله من تناقض كثيراً؛ لأن الاضطراب والتناقض هو سمة الأبحاث غير العلمية.

أما الجواب على مواقف الفاروق يكمن في تصور الحكم الذي تدل عليه الآيات، وهو ما تحاشى الدكتور ذكره، كما يكمن في فهم السياق والمقام في كل موقف، وهو الأمر الذي أهدره الدكتور نصر أبو زيد، والعجيب أنه يريد أن يوهماً أن خصومه الإسلاميين هم الذين يهدرون السياق. إذًا، معرفة تلك المواقف على حقيقتها كافٍ في تبديد الوهم الذي أراد أن يصدره لنا الدكتور وأشباهه من العلمانيين والعقلانيين.

أولاً: سهم المؤلفة قلوبهم

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغُرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠] و«إنما» التي صُدِّرت بها الآية أداة حصر، فلا يجوز صرف الزكاة لغير تلك المصارف الثمانية المنصوص عليها في الآية.

ولكن ثم سؤال لعل في الإجابة عليه يتبين لنا مدى الخداع وتزييف الحقائق الذي يمارسه العصرانيون وهو: أيجب استيعاب هذه الأصناف الثمانية أم يجوز دفعها إلى بعضها؟ إن جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والحنابلة ذهبوا إلى أنه لا يجب استيعاب هذه الأصناف عند تقسيم أموال الزكاة، بل يجوز الدفع إلى واحد منها وإعطاؤه الصدقة مع وجود الباقيين.

واحتجوا بما يأتي:

أولاً: قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ: «فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتَرُدُّ عَلَى فَقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ

أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ»^(١)، قالوا: والفقراء صنفٌ واحد من أصناف أهل الزكاة الثمانية.

ثانيًا: ما ورد من وقائع أعطى فيها النبي ﷺ الزكاة لأفراد كحديث قبيصة بن مخارق لما تحمل حمالة وأتى النبي ﷺ يسأله في الصدقة فقال ﷺ: «أَقِمَّ حَتَّى تَأْتِيَنَا الصَّدَقَةُ فَنَأْمُرَ لَكَ بِهَا»^(٢)، معنى هذا أن على الإمام أن يتوخَّى المصلحة في إخراج الزكاة، ويتخير من المصارف الشرعية ما يكون أسدَّ للحاجة وأصلحَ في وقته، بشرط ألا يخرج عن تلك المصارف الثمانية.

إذًا، عمر الفاروق الراشد كان فقيهاً عندما لم يعطِ هذا السهم إلى من كانوا يعطونه وقال: «هو شيء كان رسول الله ﷺ يعطيكموه ليتألفكم، والآن قد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم»^(٣)، فهو لم يسقط هذا السهم مطلقاً، وإنما منعهم لزوال الوصف الموجب لإعطائهم، وهذا من قبيل تحقيق المناط أو الاجتهاد في توافر شروط تطبيق النص، وليس من قبيل إبطال حكم النص، وهذا واضح لمن كان له عقل.

ثانيًا: حد السرقة

«السرقة الموجبة للحدِّ في الشرع هي أخذ المال على وجه الاستخفاء والاستتار مع تمام الشروط»^(٤)، ومن أهم تلك الشروط: أن يكون السارق مكلفاً، وأن يبلغ المسروق نصاب السرقة، وأن يكون المسروق محرراً، أي في موضع الحصين، وأن تنتفي الشبهات، والشبهة في اللغة تعني الالتباس^(٥)، ويُراد بها في الحدود: ما كان من نقص في درجة الجناية يجعلها غير مكافئة لمستوى العقوبة المقدرة، فيعدل عندئذ عن الحد إلى عقاب دون ذلك، وهو التعزير.

(١) البخاري (١٤٩٦)، ومسلم (١٣٠).

(٢) مسلم (٢٤٥١).

(٣) «سنن البيهقي» (٢٠/٧).

(٤) انظر: «المغني» لابن قدامة (٨/٢٤٠)، و«فقه الجنائيات» لأمر عبد العزيز ص ٣٣٥.

(٥) «القاموس المحيط» (٤/٢٨٨) و«مختار الصحاح» ص ٣٢٨.

وقد حرص الإسلام على التماس الشبهات لدرء الحدود عن العباد ما أمكن، وفلسفة الإسلام في ذلك أن الخطأ في عدم العقوبة خيرٌ من العقوبة في ظلم^(١).

ومن أهم تلك الحالات التي اتفق الفقهاء من جميع المذاهب على اعتبار الشبهة فيها؛ السرقة من الجوع، فلا تقطع يد السارق الجائع لشبهة الاضطرار المبيح لتناول المحرمات، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ فِي مَخْصَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣].

وفي عام الرمادة أصيب المسلمون بالجذب والقحط حتى أخذتهم الضائقة وشدة الجوع فوقع بعضهم في السرقة، ولم يقم عليهم الفاروق حدَّ السرقة، وكان يقول: «لا قطع في عام المجاعة»، وهو القائل: «لأن أخطئ في الحدود بالشبهات أحبُّ إليَّ من أن أقيمها بالشبهات»^(٢). فلما ثبتت الشبهة في عام المجاعة انتفى شرط من شروط الحد، فلو أقام الحد لم يكن منصاعاً لأمر الرسول ﷺ، ولهذا انصاع للأمر ودرء بتلك الشبهة الحد عن المسلمين.

أرأيت مدى الدجل والشعوذة التي يمارسها هؤلاء العصرانيون عندما يقولون إن عمر رضي الله عنه رفض الانصياع للأوامر القرآنية لما رأى الحكم غير ملائم فاجتهد وعطل حدَّ السرقة!! سبحانه رب هذا بهتان عظيم.

والأمر لا يتوقف عند حدَّ السرقة من الجوع فلو سرق رجل ما يبلغ النصاب من بيت مال المسلمين، أو من الغنيمة قبل أن تقسم؛ فلا حدَّ عليه؛ لأنه واحد من المسلمين وله في بيت المال، أو في الغنيمة حق، وبهذا حكم علي رضي الله عنه، وكان يقول: «ليس على من سرق من بيت المال قطع»^(٣). ولما سرق رجل من حضرموت مغفر حديد من المتاع وهو يقسم خمسين بين الناس فأتى به إلى علي رضي الله عنه قال: «ليس عليه قطع، هو خائن، وله نصيب»^(٤).

(١) «فقه الجنائيات» ص ٣٦٠.

(٢) «نيل الأوطار» للشوكاني (٧/ ١١٠، ١١١).

(٣) «سنن البيهقي» (٨/ ٢٨٢).

(٤) «سنن البيهقي» (٨/ ٢٨٢).

فهل عطلَّ عليٌّ ﷺ حدَّ السرقة هو الآخر؟!

ثالثاً: تقسيم الأراضي التي فتحت عنوة

هذه المسألة اختلف فيها الصحابة، فذهب كثير منهم إلى وجوب تقسيم الأراضي كما تُقسم الأموال المنقولة، وحجتهم في ذلك آية الأنفال وتقسيم الرسول ﷺ لأراضي خيبر، ولذلك جادلوا عمر ﷺ حينما فتح سواد العراق ومصر، وطلبوا منه تقسيم تلك الأراضي بين الفاتحين. ولكن الفاروق رأى عدم التقسيم وتركها بين أصحابها يدفعون الجزية والخراج على أراضيهم، واحتج لما رآه بآية الحشر ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠]، وبأن موضوع آية الأنفال وآيات الحشر واحد هو الغنيمة، وأن «الذين جاءوا من بعدهم» معطوفة على قوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كُنْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا أَنْتُمْ إِلَّا بِرِئَاسَةٍ عَلَيْهِمْ هُوَ الَّذِي يَقْنَطُ أَنْ يَغْفِرَ لَكُمُ الذَّنْبَ الَّذِي كُنْتُمْ تُكْفِرُونَ﴾ [الحشر: ١٧].

أي أن الخلاف كان في فهم الأدلة، التي لم تكن نصوصاً لا تحتل التأويل، ولهذا لم يقتصر الخلاف في هذه المسألة على الصحابة، بل تجاوزهم إلى من بعدهم من الفقهاء. فقد ذهب الإمام أبو حنيفة والإمام مالك رَحِمَهُمَا اللَّهُ إلى أن الإمام مخيرٌ بحسب ما تقتضيه المصلحة، إن شاء قسمها بين المسلمين كما فعل الرسول بخيبر، وإن شاء أقر أهلها عليها ووضع عليهم الجزية وعلى أراضيهم الخراج^(١). بينما ذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد إلى التقسيم. فأين تلك الأوامر القرآنية التي رغب الفاروق عنها ورفض أن ينصاع لها؟!

(١) انظر: «بداية المجتهد» (٢/ ٤٠١)، و«الهداية» (٤/ ٣٠٣)، و«المغني» (٨/ ٤١٠).