

البَّابُ الثَّانِي

تعطيل الدلالة

يشتمل على:

الفصل الأول: نزع القداسة عن الدلالة.

الفصل الثاني: نفي الدلالة الذاتية.

الفصل الثالث: تاريخية الدلالة.

الفصل الرابع: نفي عموم الدلالة.

الفصل الخامس: الفصل بين الكتاب والقرآن.

الفصل الأول

نزع القداسة عن الدلالة

يشتمل على:

المبحث الأول: نزع القداسة عن دلالة القرآن.

المبحث الثاني: نزع القداسة عن دلالة السُّنة النبوية.

المبحث الأول

نزع القداسة عن دلالة القرآن

يشتمل على:

المطلب الأول: الرد على أنسنة القرآن.

المطلب الثاني: الرد على نقد القرآن.

المطلب الثالث: الرد على أن القرآن الموجود بأيدينا ليس هو عين كلام الله.

المطلب الأول: الرد على أنسنة القرآن

الشبهة الأولى:

النصوص - دينية أو بشرية - محكومة بقوانين ثابتة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إن النصوص - دينية كانت أم بشرية - محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها «تأنست» منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد»^(١).

ويقول الدكتور محمد أركون: «استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية^(٢) ولم أستخدم مصطلح القرآن عن قصد. لماذا؟ لأن كلمة «قرآن» مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية.

وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية»^(٣).

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ١١٩.

(٢) تعليق المترجم هاشم صالح: قلت الظاهرة القرآنية وكان يمكن أن أقول الحدث القرآني: أي القرآن كحدث تاريخي حصل في لحظة معينة من لحظات التاريخ. ومن الواضح أن أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية ولكي يزيل عنه الشحنات اللاهوتية المرعبة التي تحول بيننا وبين فهمه على حقيقته. ينبغي تحييد المهالة اللاهوتية - ولو للحظة - لكي نستطيع أن ندرس النص في كل مادياته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتمًا أجواء بيئة معينة وزمن معين.

(٣) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ١٩٩.

ثم يقول: «لنتحدث الآن عن المرحلة الأولى: مرحلة الظاهرة القرآنية. نلاحظ على هذا المستوى أن الله يقدم نفسه للإنسان في خطاب مُتلفَّظ به في اللغة العربية. إنه يقدم نفسه لكي يدرك ويشعر به ويتلقى ويصغى إليه وكأنه الشخص الأعظم بامتياز»^(١).

الجواب:

هذه المقولة هي في الحقيقة مقدمة لغيرها من الشبهات، وهي تحمل بين طياتها عوامل فسادها؛ فهي تتكون من أمرين متناقضين: الأمر الأول: هو إثبات الاختلاف بين النصوص الدينية والنصوص البشرية، والأمر الثاني: هو الادعاء بوجود قوانين ثابتة تحكم كل النصوص، سواء كانت دينية أو بشرية، وكلا الأمرين يحتاج إلى وقفة.

ووجه التناقض: الاعتراف بالاختلاف بين النصوص الدينية والبشرية، ثم النكوص على العقب بإلغاء هذا الاختلاف من خلال القول بأن النصوص الدينية تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت إلى البشر، ومن ثم فهي محكومة بالقوانين ذاتها التي تحكم النصوص البشرية. وتفصيل الرد على هذه الشبهة من وجهين:

الوجه الأول: أثر إثبات الاختلاف بين النصوص الدينية والبشرية:

يلزم هؤلاء إمّا إثبات الفارق بين النصوص الدينية والبشرية أو نفيه، والمثبت إمّا أن يقر بالمصدر الإلهي للنصوص الدينية أو لا، فإن لم يقر خرج من الدين وليس الكلام مع الخارجين عن الإسلام، وإنّما مع المنتسبين له. فإن أقر بالمصدر الإلهي للنصوص الدينية فيلزمه الإقرار بأثر المصدر في الكلام، وإلا صار إقراره بالمصدر الإلهي ضرباً من العبث. وقد نبّه العلماء على أثر حال المتكلم في فقه دلالات الخطاب، أو ما يسمى بأثر البعد المصدري في فقه النصوص، والمراد من الحديث حول البعد المصدري للنصوص الدينية

يتلخص في النظر إلى أمرين: أولهما: عصمة النص الشرعي وقديسيته وتعالیه، والثاني: الصفات التي يتصف بها صاحب الخطاب الشرعي. والمقصود بالنص الشرعي هنا: الألفاظ القرآنية والسنة النبوية.

ومن المعلوم أن النصوص الشرعية في التشريع الإسلامي نصوص موحاة متمثلة في كتاب الله تعالى وسنة نبيه المصطفى ﷺ، وهذه النصوص بما أنها وحي من الله تعالى إلى الرسول ﷺ فإنها - بالضرورة - نصوص معصومة لا نقص فيها بوجه من الوجوه، خالية من كل زلة أو هفوة تعترى خطابات الناس. وقد شهد لهذه العصمة الشرع والواقع، أو بعبارة أخرى كلمات الله القولية والفعلية.

أما الشرع: فقد توافرت الأدلة الكثيرة على هذه العصمة منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، فهذا ضمان مؤكد في أن آيات الكتاب لا يخالطها غيرها ولا يدخلها التغيير ولا التبديل، والسنة كذلك؛ فهي المبينة للقرآن، المشتركة معه في أنها وحي من عند الله.

وأما الواقع: فمن زمن الرسول ﷺ حتى الآن قد توفرت - بإذن الله - أسباب الحفظ والذَّب عن الشريعة؛ فقد قيض الله الحفظة، وجرى هذا الأمر في جملة الشريعة؛ حيث أقام الله لكل علم رجالاً، قاموا على حفظه.

هذه العصمة أضفت القدسية على النص الشرعي، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِنْبٌ غَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١-٤٢]، وهذه القدسية جعلت سلطانه على النفوس المؤمنة قوياً فظهر أثر ذلك في سرعة استجابة المسلمين لما ورد فيه من أحكام.

ومن أهم المفارقات بين الخطاب الشرعي وغيره من الخطابات ما يتمتع به الأول من خاصية العموم زماناً ومكاناً وأشخاصاً؛ فهذه الخاصية رفعت من مستوى الخطاب

الشرعي فهو صالح لجميع الأمكنة: للجزيرة العربية ابتداءً، ولجميع أصقاع المعمورة انتهاءً. وصالح كذلك لكل الناس على اختلاف طبائعهم وثقافتهم ومركزهم الاجتماعي. وترجع هذه الصلاحية - ابتداءً - لسعة علم الله وكمال حكمته وطلاقة قدرته ومشيتته، ثم لما انطوى عليه هذا الخطاب الرباني من المبادئ والأسس التشريعية المنعوتة بالثبات والبداهة والوضوح الذاتي والديمومة والخلود والعالمية، الذي كفل تدفقه بالتشريع المناسب الموفور لكل مستجد، وضمن بسط هيمنته على الأبدان والجنان.

ويتحتم على من تصدى لفهم النص واستجلاء دلالاته أن يستحضر الصفات التي يتصف بها الشارع الحكيم، وتلك الصفات تعد مسلمات عقدية ضرورية تلقي بظلالها على ذلك الفهم المعرض للخطأ والصواب - في غير النصوص قطعية الدلالة - فتوسع دائرة احتمالية الصواب مقابل تضيق دائرة احتمالات الخطأ. فليس من المستساغ تفسير الآيات من كتاب الله بما لا يتفق مع مقتضى أسمائه الحسنی، ولا استنباط حكم تفوح منه رائحة الظلم والجهل بالأمر وعواقبها. وما تدل عليه تلك الصفات من معاني جمالية كالعدل والرحمة والحكمة وغيرها ليست في الإسلام من قبيل الترف الفكري المجرد والبعيد عن حقيقة التشريع، بل هي قيم تركبت منها حقيقة الأحكام، وتوقف عليها وجودها وقوامها.

وفي قيمة العدل - مثلاً - يقول الدكتور محمد فتحي الدريني: «العدل في التشريع الإسلامي ليس فكرة فلسفية خالية مجردة ولا أمرًا خارجًا عن نصوصه ومقاصده ونتائج تطبيقه، بل هو مندمج في كل أولئك»^(١).

واستحضار ما عليه الشارع من صفات وعادات تشريعية كان حاضرًا ومفعلاً عند الأصوليين وهم بصدد تقرير القواعد الأصولية، وكذلك كان حاضرًا بقوة عند فقهاء

(١) «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي» ص ٥.

الأمة. ومن أشهر الأمثلة على ذلك التفريق في دلالة أفعال النبي ﷺ ما كان على وجه القربة، وما كان من قبيل الأفعال الجبلية والعادات المعيشية. وكذلك دلالة الاقتضاء التي هي في حقيقتها درء الكذب عن كلام الشارع بتقدير ما يتوقف صدق الكلام عليه. وكذلك استدلال الأصوليين على حجية القياس الأصولي بأسماء الله الحسنى وصفاته العليا، والتي تجلت آثارها في تصرفات الشارع وعاداته مع المخاطبين والعباد في التشريع والتكليف؛ فالحكم الشرعي لا يعد حكماً محققاً للعدل إن لم يسوِّ بين المتماثلين. وفي هذا يقول الإمام ابن القيم: «ومن عرف مراد المتكلم فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريقة كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة أو كتابة أو بإيماء، أو دلالة عقلية أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة لا يُخل بها، أو من مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته، وأنه يمتنع منه إرادة ما هو متيقن مصلحته، وأنه يستدل على إرادته للنظر بإرادة نظيره، وبحكمته وأوصافه على أنه يريد هذا ويكره هذا، ويجب هذا ويبغض هذا»^(١).

وهذا الإمام ابن تيمية يضع أمامنا حتمية استحضار ما عليه المخاطب من صفات وعادات ومقاصد؛ حيث يقول: «حال المتكلم والمستمع لا بد من اعتباره في جميع الكلام فإنه إذا عرف المتكلم فهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يعرف؛ لأنه بذلك يعرف عاداته في خطابه»^(٢).

ويؤكد الإمام ابن القيم على أن أي حكم أو تفسير خرج به المفسر عن العدل والرحمة والحكمة والمصلحة فإنه تفسير غريب لا يمتُّ إلى الشريعة بصلة، فيقول: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من

(١) «إعلام الموقعين» لابن القيم (١/١٧٤، ١٧٥).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٧/١١٤-١١٥).

الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها»^(١).

ولكن لما لم يكن في طاقة البشر التعرف على جميع وجوه الحكمة والمصلحة في الشريعة كلها، لم يكلنا الله إلى أنفسنا، ونصب الأدلة لبيان الأحكام، وأوجب التسليم لها، والإيمان باشتغالها على وجوه العدل والحكمة والرحمة. قال الإمام ابن القيم: «فمن وصل إليها فليحمد الله، ومن لم يصل إليها فليسلم لأحكام الحاكمين وأعلم العالمين، وليعلم أن شريعته فوق عقول العقلاء، وفوق فطر الألباء»^(٢).

الوجه الثاني: ماهية القوانين الحاكمة على النصوص الدينية:

هناك أسئلة هامة، يتأسس عليها فهم هذه المقولة، وهي: ما المقصود بأن النصوص الدينية محكومة بقوانين ثابتة؟ ومن الذي يحكم عليها؟ وما هي تلك القوانين الثابتة؟ ومن واضعها؟ أهي قوانين النحو المستنبطة من كلام العرب والمحكومة بالرواية عنهم؟ أم هي القوانين التي وضعها العلمانيون من أهل الغرب لينقدوا كتابهم المقدس؟ ثم ألا يتناقض هذا مع قولهم بأن القرآن احتوى اللغة وسيطر عليها وكان له أثر فيها؟

إنه من المعلوم - بداهةً - أن القرآن نزل بلسان العرب كما قال تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الشورى: ٧]، وأنه يفهم وفق هذا اللسان. وإذا كان هذا الأصل لم يختلف عليه اثنان منذ عصر النبوة وحتى الآن، فما الجديد من وراء هذا الكلام المبهم؟

وسرعان ما تجد الإجابة في كلمة واحدة هي: الهرمينوطيقا أو التأويلية، وبلا مواربة يتحدث الدكتور نصر حامد أبو زيد عن نشأتها فيقول: «ومصطلح الهرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير

(١) «إعلام الموقعين» (٥/٣).

(٢) «إعلام الموقعين» (٣٦٨/٢).

التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني «الكتاب المقدس». ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام ١٦٥٤م، ومازال مستمراً حتى اليوم، خاصة في الأوساط البروتستانتية^(١).

ويلخص الدكتور نصر أبو زيد مسيرة التأويلية، ثم يركز على الثمرة التي اقتطفها عبر تلك المسيرة فيقول: «وهكذا بدأت الهرمينوطيقا- عند شليرماخر (١٨٤٣م) بالبحث عن القوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسير النصوص الأدبية، ولكنها بين البداية وتطورها المعاصر فتحت آفاقاً جديدة من النظر، أهمها- في تقديرنا- لفت الانتباه إلى دور المفسر أو المتلقي في تفسير العمل الأدبي والنص عمومًا.

وتعد الهرمينوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر- من خلال ظروفه- للنص القرآني، ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات- في النص الديني والنص الأدبي معاً- على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيًا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك^(٢).

وليكن هذا النقل عن الدكتور نصر حامد أبو زيد- وما سوّده في الصفحات التي سبقته- مادة للنظر والتحليل، وبه تتكشف حقائق هامة، منها: أن التأويلية أو نظرية التفسير الغربي كانت ثمرة تفاعل الكنيسة البروتستانتية، مع العلمانية ورببيتها: المادية

(١) «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص ١٣.

(٢) المصدر السابق ص ١٣-٤٩.

الجدلية، مما يستدعي في الذهن البؤن الشاسع بين القرآن: كلام الله الذي تحدى الله به كفار قريش والكتاب المقدس: كلام القديسين من البشر، وما كان منه ينسب إلى التوراة أو الإنجيل فقد نص القرآن على امتداد أيدي البشر له بالتبديل والتحريف، قال تعالى: ﴿أَفَنظَمُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥].

ومنها: تباين مدارس التأويلية مع اتفاقها جميعاً في نزع القداسة عن النصوص الدينية وإخضاعها لمجال النقد ومناهج البحث الأدبي على خلاف بينها في تحديد المنهج المتبع، إلا أن الخلاف بين مدارس التأويلية من وجهة النظر الإسلامية: خلاف في درجة الشطط وليس خلاف في الجوهر؛ لأن أساسهم الفلسفي المادي واحد، فخلافاً معهم كمسلمين في أساس الفكر وأصل العقيدة، لا في مسائل النظر والرأي.

والخلاف بين التلاميذ في الداخل كالخلاف بين الأساتذة في الخارج؛ فكل تلميذ في أرضنا قد يتبنى كلام أستاذه، وقد يتوهم أحدهم أنه مبتكر، ومبدع، وأنه استطاع أن يقيم الحوار مع الغرب ويأخذ النافع من وجهة نظره ويرفض ما يرفض، فإذا نظرت في حقيقة هذا الابداع تبين لك أنه القدرة على الخلط بين آراء الأساتذة والخروج بطبعة غريبة تحمل نفس الطباخ الشرقي.

ومن أهم تلك الحقائق: أن العامل المشترك الذي يجمع بين الاتجاهات المتباينة في الداخل والخارج هو إهمال البعد المصدري للقرآن والسنة، وتهميش أثره في فقه النصوص، وإن اختلفوا بعد ذلك في طريقة هذا الإهمال. فمنهم من ركّز على العلاقة بين المفسر والنص مهمشاً العلاقة بين المتكلم والنص كالدكتور نصر حامد أبو زيد و أستاذه الدكتور محمد أركون - على خلاف بينهما أيضاً. ومنهم من أهمل العلاقتين وركز على النص واعتبره قالباً فارغاً يملأ بمضمون كل عصر كالدكتور حسن حنفي. ومنهم من تذبذب بين هذا وذاك ولم يعتقد نظرية بعينها، وإنما اكتفى بالثمرة المتمثلة في القراءة

العصرية كحال أكثرهم ابتداءً بالمحامي خليل عبد الكريم ومروراً بالمستشار العشماوي والدكتور الجابري والدكتور القمني وانتهاءً بالكاتب أحمد عبد المعطي حجازي.

وإذا كانت الأسماء السابقة تنوعت في اختيار أزيائها، فمنهم من لبس العلمانية ولم يخفِ، ومنهم من ارتدى زيَّ اليسار وجهر بالدعوة إليه، ومنهم من سلك سبيل التنظير لمذهبه، وآخرون سلكوا سبيل التشنيع على الخصم وإثارة الشبهات، إلا أنهم جميعاً كانوا في المعسكر المقابل لأبناء الصحوة الإسلامية، ولذلك كان خطرهم محصوراً في فئة بعينها. أما الخطر الأكبر فقد كان من الذين تبوّأوا بعض تلك الأفكار العصرية وهم محسوبون على التيار الإسلامي العام، على تفاوت بينهم في الخطر؛ لتفاوت مواقعهم داخل هذا التيار، وكان من أبرز الأمثلة لهذا النوع الدكتور التراي والكاتب جمال البناء؛ فقد حمل بعضهم لقب المفكر الإسلامي لدى القطاعات التي آمنت به، وكان أعجبهم على الإطلاق من أراد أن يسلك كل هذه السبل على تناقضها فيجهر بالمادية الجدلية في أبشع صورها الإلحادية، ويريد إثباتها من خلال الآيات القرآنية واللغة العربية في مزيج يصرخ بالتناقض، وكان رائد هذا الاتجاه الدكتور المهندس محمد شحرور.

حتى الاتجاهات الغربية التي أظهرت التركيز على مبدع النص كالرومانسية اعتبرت أن ذات المبدع وما يقصده منطقة غامضة يصعب الوصول إليها بموضوعية علمية من خلال النص الذي تتعدد دلالاته بتعدد القارئ، ومن ثم أفسحت مجالاً لذاتية الناقد في فهم النص، وحوّلت عملية نقد العمل الفني إلى إبداع جديد، فيما عرف في عالم النقد الأدبي بالانطباعية^(١).

إذاً، إهمال البعد المصدري أو تهميش أثره في تفسير النص هو جوهر العصرية، ولُبُّ العلمانية، وغاية النزعة الإنسانية، وهدف المادية، وأساس كل النظريات التأويلية

(١) انظر: «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص ١٨.

والقراءات التحريفية والمسماة بالعصرية. وليس هذا الحصر من قبيل السطحية في التصور أو القصور في إدراك الفروق بين الإتجاهات المتباينة في الداخل والخارج، ولكن هذا الحصر من قبيل التركيز العلمي على نقطة التأثير المحورية في بحث يتوسع في عرض ونقد الأصول الفكرية التفصيلية لكل شخصية- لا لكل اتجاه- مما يُعد من قبيل الضرورة العلمية لا من قبيل القصور والسطحية.

وقد كان لإهمال البعد المصدري في فقه النصوص الأثر الكبير في صياغة المنظومة الفكرية العصرانية: فنزع القداسة عن الدلالة محاولة لإخراج أثر قدسية المتكلم في فقه النصوص، وتعطيل الدلالة بمحاورها المختلفة- والتي من أهمها التاريخية- تسليط الضوء على الإنسان وما تحتف به من ظروف مكانية وزمانية؛ ليبقى قصد المتكلم خارج دائرة الضوء. أما تحريف الدلالة بمنطلقاته وآلياته فهو الثمرة المرجوة بعد تنحية المعنى الحقيقي للنصوص والذي يمثل الدلالة الأصلية على قصد المتكلم، أي أن تحريف الدلالة ما هو إلا استبدال قصد المتكلم ومراده بأهواء العباد ونزواتهم الفكرية.

وإذا كان إهمال البعد المصدري متماشياً مع الفلسفة المادية التي آمنت بالمادة من دون الله، ومتلائماً مع العلمانية التي أقصت شريعة الله عن ميادين الحياة؛ فإن صدور هذا الفعل من الكفار لا غرابة فيه، بل هو المتوقع من أناس كفروا بخالق السموات والأرض، واشتروا الحياة الدنيا بالآخرة، واستحبوا العمى على الهدى، ورضوا بالطاغوت أولياء لهم يخرجونهم من النور إلى الظلمات. أما صدور ذلك من أناس يحملون أسماء إسلامية فهذا يعني الرضا بما رضي به الكفار، ونبذ ثوابت الدين، وهدم أركانه.

الشبهة الثانية:

النصوص ثابتة في المنطوق، متغيرة في المفهوم

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إن القرآن - محور حديثنا الآن - نصٌ ديني ثابت من حيث منطوقه، لكن من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح «مفهوماً» يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته. إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نصٌ مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني «يتأنس»^(١)، ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النص عنها، ونفهمها بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي»^(٢).

ويقول الدكتور محمد أركون: «ينبغي أن ألحّ لدى القراء المسلمين ولدى المستشرقين الكلاسيكيين على النقطة التالية: إن التمييز الذي أقيمه بين ما قبل النص الرسمي المغلق (أي المصحف) وما بعده لا علاقة له بمشاكل التضاد ذي الجوهر اللاهوتي بين الصحة الإلهية للعبارات الشفهية الأولى التي ينبغي علينا أن ننقذها بأي ثمن بصفقتها تلك، وبين تدهور المعنى المتعالي لهذه الآيات بعد تدخل الكثير من المفسرين والمستهلكين لها سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين. ففي نهاية المطاف، فإن مشكلة المنشأ اللغوي للمعنى في كلا النظامين الشفهي والكتابي يحيلنا إلى مشكلة المكانة الفلسفية للمعنى الذي يتمايز عن آثار المعنى»^(٣).

ويقول الدكتور حسن حنفي: «العلم الإلهي في حقيقته علم إنساني بمعنى أنه يتحول إلى علم إنساني بالفهم والتأويل. إذا كان القرآن - الوحي - هو التعبير عن العلم الإلهي؛

(١) «مفهوم النص» ص ١٢٦.

(٢) (٢) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ١٣٥.

فإنّ الفهم الإنساني المرتبط بآفاق الزمان والمكان هو الذي يحوّل هذا الوحي إلى معنى ودلالة، وهكذا يتحول الإلهي إلى الإنساني»^(١).

ويقول الدكتور سيد القمني: «ووجه المشكلة هنا أن الحديث قد أصبح مصدرًا من مصادر التشريع إلى جوار النص الأصلي (القرآن الكريم) إضافة إلى الإجماع والقياس، بل تمّ إلbas المصادر الأربعة قدسية القرار الإلهي رغم أنها جميعًا إنسانية بشرية تتفق ومعارف الزمن الذي انتهى إليه وأقرها. فالقرآن الكريم رغم أنه النص الصحيح الثابت الأول فإن من يفهمه بشر ومن يطبقه بشر، ومن الطبيعي أن يختلف البشر في فهمه وتطبيقاته»^(٢).

الجواب:

لابد أولاً من تبين المقصود بالمنطوق والمفهوم؛ إذ ليس المقصود هو المعنى الاصطلاحي في علم أصول الفقه، فالمنطوق في كلامهم يعني الكلام الملفوظ، والذي يتحوّل إلى مفهوم في ذهن المخاطبين. ويمكن تفصيل الردّ على هذه الشبهة في محورين:

المحور الأول: مناقشة دعوى ثبات المنطوق:

ما حقيقة الثبات في المنطوق الذي هو من صفات المطلق المقدس؟ الإجابة على هذا السؤال تتطلب تحديد جهة ثبات اللفظ، فإذا كان المقصود ثبات اللفظ لدى المخاطبين، فهذا يلزم منه أنّ ما يتبدل من الكلام فليس بمطلق، وأنّ ما لا يتبدل من الكلام فهو مطلق. وهذا معلوم فسادّه؛ فهناك الكثير من كلام البشر كالمعلقات في تاريخ العرب، وكثير من المؤلفات التي ثبتت عبر التاريخ ولم تتغير ألفاظها. فهل معنى هذا أن لها صفة المطلق المقدس؟ وهل نصوص التوراة والإنجيل التي أخبر ربّنا عن تحريفها تعني أنه لم

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/٤٣٧).

(٢) «الفاشيون والوطن» ص ٢٧٢، ٢٧١.

يكن هناك نصٌ مقدس اسمه التوراة والإنجيل؟ بل الحق أنه لا يلزم من كون النصوص دينية أن يثبت لفظها، وإنما يكون ذلك تبعاً لمشية الله تعالى، فمن الكتب السماوية ما أوكل الله حفظها إلى البشر كالنصوص والإنجيل، بخلاف القرآن الذي تعهد الله بحفظه.

أمّا إن كان المقصود من الدعوى ثبات اللفظ لدى المتكلم سبحانه، فهذا لا طائل من ورائه، ولا يصل بهم إلى مقصودهم؛ فكل النصوص، سواء كانت دينية أو بشرية قد أثبتت في اللوح المحفوظ، وجرى بها القلم الذي كتب كل ما هو كائن إلى يوم القيامة قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة^(١).

المحور الثاني: مناقشة دعوى تغير المفهوم:

أولاً: ما المقصود بالمفهوم؟ فمن نظر في كلامهم علم - قطعاً - أنه لا يراد به المفهوم عند الأصوليين، وعليه فإنّ ما أن يقصد به المعنى، الذي هو الصورة الذهنية الموضوعية بإزاء اللفظ، وهذا فاسد؛ فإنه يعود بالنقض على معنى وضع اللغة، أو يقصد به مراد المتكلم ومقصوده، فيتعيّن السؤال: هل كل المراد بالنصوص الدينية نسبي أم بعض المراد؟ فإن قيل كله، فهذا قد علم فساده بمناقضته للغة والشرع والعقل. أمّا اللغة فوظيفتها الإبانة عن مقصود المتكلم وإظهاره للمخاطب، وأمّا الشرع فإنه نص على أن من النصوص ما هو محكم قد دلّ بنفسه على مقصود المتكلم، ومنها ما هو متشابه يحتمل أكثر من وجه في الفهم، أمّا العقل فقد دلّ على أن الله الحكيم أرسل الرسل ليدلّ الناس على مراد الله منهم.

أمّا إن قصد بالمفهوم بعض المراد على اعتبار تقسيم الكتاب إلى محكم ومتشابه، فإنه علاوة على أنه لا يصل بهم إلى مقصودهم المؤسس على عدم الإقرار بالمحكم، فإنه يلزم منه أحد أمرين: إمّا القول بأن احتمالات المتشابه تخرج عن اللغة، وهذا معلوم الفساد، وإمّا أن تخضع تلك الاحتمالات لقواعد اللغة لا للعقل، وطبقاً لقواعد اللغة فإن تلك

(١) انظر: «فتح الباري شرح صحيح البخاري» لابن حجر (٦/٢٨٩).

الاحتمالات محصورة، ونظرة إلى أبواب المجمل والمؤول من أبواب المتشابه تنبئ عن هذا، مما لا يدع مجالاً لمتأوّل مبطل.

ومن لم يقر بذلك تلزمه الإجابة عن السؤال: ما معنى التغير في المفهوم الذي هو من صفات النسبي والإنساني؟ هل يعني هذا أن الكلام يفهم بعدد عقول البشر التي تتغير من إنسان إلى آخر؟ فإذا قلت أعطني قلماً، فقد يفهم البعض أنني أريد أن آكل، وآخر يفهم أنني أريد أن أقرأ، وثالث يفهم أنني أريد أن أنام، وهكذا. وهل إذا قال الله ﷻ عن كتابه ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢] فيجوز لبعض الناس أن يفهم من الآية أن الباطل قد يأتي القرآن من بين يديه أو من خلفه؟ وهل عندما قال ربنا لموسى ﴿قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى﴾ [طه: ٢١] كان يجوز لموسى أن يفهم أن الله يأمره بأن يأخذ زوجته بدلاً من عصاه؟... وهل.. وهل؟

الأسئلة كثيرة والإجابات مفقودة!!

إن هذا يعني أن اللغة قد فقدت وظيفتها التي ميّزت الإنسان عن غيره من الكائنات، وهي الاتصال، فلا بد من اتفاق بين المتكلم والسامع في دلالة الألفاظ، وإلا كانت أصواتاً لا طائل من ورائها، ورسوم مسطرة لا تعني شيئاً.

نعم قد يوجد كلمات تتعدد معانيها، وعبارات تتنوع دلالتها، ويختلف الناس في فهمها، ولكنها ليست أصلاً في لسان العرب باتفاق. ثم إن هذا التعدد والتنوع ليس بعدد عقول البشر، وإنما هي احتمالات محصورة بطبيعة الألفاظ. ثم إن هذه الكلمات لا تأتي إلا في سياق يحسم المراد أو يكاد، فتضيّق الدائرة في نطاق محكم، حتى لا تلبس الأوامر على المكلفين، وإلا كان تكليفاً بها لا يطاق، وهذا مُحال على الحكيم الخبير. وحتى لو جاز هذا في كلام البشر أو في اللسان عامة، فإنه لا يجوز في كلام الله؛ لأن القرآن قد نزل بياناً للناس، وما أُجمل فيه فإن الله قد عهد إلى رسوله ببيانه.

وردًا على القائل بأن: حالة النص المقدس حالة ميتافيزيقية، لا ندري عنها شيئًا إلا ما ذكره النص عنها، ونفهمها بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي.

أقول: ما فائدة النص المقدس إذا؟ وما معنى قدسيته أصلًا؟ فإذا كنا لا ندري عنه شيئًا إلا ما ذكره النص، أي باعتباره حدثًا تاريخيًا، ثم ما هذا الذي ذكره النص والذي يستوجب التعقيب بأن حتى هذا الذي ذكره النص عن نفسه إنما يخضع لنسبية وتغير المفهوم؟

وإذا كان المفهوم يتغير لأنه من إنتاج العقل، والعقل يختلف من إنسان لآخر، ومن زمن لآخر، ومن ثقافة لأخرى، فإننا لا ندري شيئًا عن تلك الحالة الميتافيزيقية بشكل يقيني يمكن أن نعتمد عليه في إعطاء القدسية لأي شيء. إذا لا قدسية حقيقة، وإنما وهم القداسة، وهنا يثور سؤال: ولماذا الحفاظ على الاعتراف بقدسية لا حقيقة لها؟

لعل هذا هو السؤال الوحيد الذي أستطيع الإجابة عنه، وجوابه: حتى يكون هذا الاعتراف حائط صدٍّ أمام ضربات الخصم الذي يستنكر نزع قداسة القرآن، فيكون ردُّهم: إننا لا ننكر المصدر الإلهي، وإنما ننكر فهم البشر له، ونرفض أن تخلع عليه القداسة ويسوي بينه وبين القرآن، فالقرآن مقدس أما الفهم البشري للقرآن فغير مقدس.

من هنا تبرز أهمية إثباتهم لقداسة وهمية للقرآن، وهذا الذي أقول ليس تخمينًا أو ضربًا من الظنون والأوهام، بل هو منطوق كلامهم.

المطلب الثاني: الردُّ على نقد القرآن

الشبهة الأولى: القرآن نص لغوي

يجب أن يخضع للدراسات الأدبية والنقدية

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وتستهدف هذه الدراسة تحقيق هدفين: أما أولهما فهو إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية»^(١).

ويقول: «قد يقال إن النص القرآني نصٌّ خاصٌّ، وخصوصيته نابعة من قداسته و ألوهية مصدره، لكن رغم ذلك يظل نصًّا لغويًّا ينتمي لثقافة خاصة»^(٢).

ويقول: «وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصًّا إلا استجابة لدعوة قديمة شاعت لها الظروف أن تمرَّ دون أن تتحقق، إنها دعوة الشيخ «أمين الخولي»»^(٣).

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»^(٤).

(١) «مفهوم النص» ص ٢١.

(٢) المصدر السابق ص ٢١.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢.

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

الجواب:

تتكوّن هذه الشبهة من مقدمتين ونتيجة. أما المقدمة الأولى: فهي أن القرآن نزل بلسان العرب، وهو ما عبّر عنه بأنه نص لغوي. وأمّا المقدمة الثانية: فهي أن النصوص اللغوية تخضع للدراسات الأدبية والنقدية.

ويمكن التسليم بالمقدمة الأولى ولكن بتعبير آخر، أي يقال: بلسان العرب، ولا يقال نصّ لغوي؛ لأن التعبير الأخير قد يختلف على تحديد المقصود منه، باختلاف ثقافة القارئ؛ لأن مفهوم النص يختلف فيه بين الأصوليين واللغويين، بل وبين اللغويين أنفسهم القدامى والمحدثين.

أمّا المقدمة الثانية فلا يمكن التسليم بعمومها، فالنصوص اللغوية عند العرب ليست شيئاً واحداً، فالشعر يختلف عن النثر، وكلٌّ منهما يختلف عن الخطابة، وهكذا.. فالأغراض تتنوع وتختلف، فهذا مديح، وهذا رثاء، وهذا هجاء، وهذه مقامات، وهذه رسائل، والقواعد التي يحكم إليها تختلف تبعاً لهذا الاختلاف.

هذا من جهة نوع النصوص موضوع تلك الدراسات الأدبية والنقدية وأثر تنوعها على اختلاف القواعد والمعايير. وهناك جهة أخرى تختلف بسببها تلك القواعد والمعايير، وهي غرض النص موضوع تلك الدراسات الأدبية. وهناك جهة ثالثة هي هدف تلك الدراسات ذاتها، إذ إن المنهج يتحدد بتحديد الهدف، فالنقد الذي هو التقييم وبيان إيجابيات النص وسلبياته يختلف شكلاً وموضوعاً عن كل الأهداف الأخرى.

وهناك جهة رابعة أهمُّ من كل الجهات السابقة، وهي مصدر النص، فالنص كلام، والكلام صفة، والصفة تتبع الموصوف، والمتكلم إذا كان هو الإنسان فإن النقص هو وصفه الملازم له، الذي لا ينفك عنه، فإن جاز النقد فإنه يجوز حينئذ على النصوص ذات المصدر البشري؛ لورود النقص. أمّا من وصفه الكمال المطلق، وهو الله رب العالمين، فلا يجوز النقص عليه بوجه من الوجوه، فلا معنى للنقد إذاً، ولا مجال للتقييم.

واستخدام التعميم للتعمية لا يصلح، وإن كان الكلام لا يخلو من الإفصاح عن المراد، فتجدهم ينصّون على النقد، ولا يكتفون بقولهم (الدراسات الأدبية) حتى يعطفوا عليها (والنقدية)، وهذا من باب عطف الخاص على العام للتأكيد كما هو معلوم.

وهذا يوضح الهدف من تلك المناورة الماكرة، فهم يحتجون بأن القرآن كلام عربي مرسل إلى عرب، ولما كان البشر هم الذي سيتلقون الكلام، فلا بد أن ينزل الكلام على نظامهم اللغوي حتى يفهموه، وإذا بهم يقفزون دون مقدمات إلى النتيجة، وهي صلاحية القرآن للنقد.

وقولهم: "نزل القرآن بنظامهم اللغوي" فيه إجمال، ولا يسلم لهم على إجماله، بل لابد من التفصيل. فنزول القرآن بلسان العرب معناه نزوله بنفس ألفاظهم - مفردة أو مركبة - التي يستعملونها مراداً بها نفس المعاني التي يعرفونها، إلا ما كان من اصطلاحات شرعية، وهي تعود إلى تلك المعاني أيضاً.

أمّا كونه نزل بنظامهم بمعنى تشابه القرآن في النظم، والتأليف بين الألفاظ، مع كلامهم فهذا لا يقوله مسلم؛ لأنه بهذا القول يكون جاحداً للقرآن الذي تحدّى الله به الخلق أن يأتوا بسورة من مثله. قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٣-٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ﴾ [الحاقة: ٤١-٤٢]، فهو وإن كان عربياً فليس شعراً، ولا سجعاً كسجع الكهان، والكل عربي. فإن ثبت اختلاف القرآن عن كلام العرب؛ لاختلاف المصدر من جهة، ولتصريح القرآن ذاته من جهة أخرى؛ لم يعد هناك مجال لمناقشة الشبهة من الأساس، وأصبحت المسألة: إمّا إيمان بالقرآن، وإمّا كفر به.

ووقفه أخيرة مع النتيجة؛ حيث إنها تحمل بين ألفاظها عوامل فسادها، فعندما يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصّاً إلا استجابة لدعوة

قديمة شاعت لها الظروف أن تمرّ دون أن تتحقق، إنها دعوة الشيخ أمين الخولي كما سبق أن أشرنا^(١)، فوصف تلك الدعوة بأنها دعوى أحد المعاصرين، وأنها لم تتحقق لظروف، يوضح أنها لم تتأسس على تلك المسلمات التي يحاول أن يجعلها مقدماتٍ بديهيةً تؤدي إلى تلك النتيجة.

فالدكتور نصر أبو زيد - نفسه - يعترف بأن القرآن كان موضوعاً للدراسة في علوم أخرى تنتمي إلى اللغة، يقول: «وقد يكون النص موضوعاً للدراسة في علوم أخرى، فقد يتحول إلى «موضوع» للدرس اللغوي بكل فروعه، بدءاً من الصوتيات، وانتهاء بالدلالة والمعجم. وقد درس اللغويون والنحويون النصّ القرآني وظلوا رغم ذلك لغويين ونحاة»^(٢)، ثم يقول: «وفي أقسام اللغة العربية لا مدخل لدراسة النصّ القرآني إلا من أحد جانبيين: الجانب اللغوي، أو الجانب الأدبي، وهذان الجانبان ليسا منفصلين في مناهج الدرس الأدبي المعاصر»^(٣).

إن الدكتور نصر أبو زيد بهذا الكلام ينفي مشروعية ما يقوم به دون أن يدري، وذلك من وجهين:

أولاً: من خلال إقراره بأن العلماء على مرّ التاريخ تعاملوا مع القرآن بوصفه عربياً، ولكنهم لم يسمحوا لأنفسهم أبداً بإدخاله الدائرة التي يبتغيها: دائرة النقد الأدبي.

وثانياً: من خلال إقراره بالفصل بين جانبيين من الدراسة: الجانب اللغوي، وهو الجانب الشرعي لدراسة القرآن، والجانب الأدبي، أو بعبارة أخرى أدق: النقدي، وهو الجانب المحرم دائماً وأبداً أن يخضع له القرآن، وكيف ينقد البشرُ كلام رب البشر.

(١) «مفهوم النص» ص ٢٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

ولم يكن له بعد هذا الإقرار بانعدام شرعية ما يقوله، إلا أن يقوم بمحاولة باهتة لإضفاء الشرعية، ليست في الحقيقة إلا إقرار آخر بانعدام الشرعية، وذلك حين يقول: «وهذان الجانبان ليسا منفصلين في مناهج الدرس الأدبي المعاصر»، ولكي يتضح لنا بجلاء معنى المعاصرة ما عليك إلا أن تنظر إلى الفقرة التالية، لا أقول إلى كلماتها، ولكن إلى المرجع التي أسندت إليه، حيث قال في الهامش «انظر: يوري لوتمان وآخرون: نظريات حول الدراسة السيموطيقية للثقافات ص ٣٢٣»^(١).

فهل يكون دليل الشرعية من الذين لا يؤمنون بالله وبكتابه؟!

(١) «مفهوم النص» ص ٢٢.

الشبهة الثانية: تطبيق المناهج الغربية لتحليل النصوص على القرآن لا يناقض طبيعته

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وهذه الدراسة من جانب آخر استمراؤاً لمحاولات ربط التراث بالمناهج العلمية المعاصرة، أو بعبارة أخرى محاولات النظر إلى التراث ودراسته من منظور وعينا المعاصر»^(١).

ويقول: «والقول إنّ كل نص رسالة يؤكد أن «القرآن» و«الحديث النبوي» نصوص يمكن أن تطبق عليها مناهج تحليل النصوص، ومعنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجاً لا يتلاءم مع طبيعتها»^(٢).

ويقول الدكتور محمد أركون: «بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وإنهزامه. وإذ نشتغل موضوعاً مركزياً كهذا، خاصاً بالفكر الإسلامي، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام»^(٣).

الجواب:

هذه الشبهة تتأسس على الشبهة الأولى في واقع الأمر، ولكن يضاف أمرٌ خطير، وهو تمهيد الطريق لأن تعمل أيدي الغرب في القرآن بشكل غير مباشر، وهذا أخطر من أن يكون مباشراً، فما عليهم إلا أن يضعوا المناهج والقواعد، لتطبقها أيدي تحمل أسماء إسلامية على القرآن، وبهذا

(١) المصدر السابق ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٠.

(٣) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٥٦.

يتم التغلب على الروح العدائية تجاه ذلك المشروع التأمري، إذ لن يقبل مسلم أن يتعلم دينه من كافر، فإذا انتصب من المسلمين مَنْ يدعو إلى فهم علمي (جديد) للقرآن، موهمًا المسلمين أنه حامي حمى الدين، ومنقذه من الرجعيين؛ فقد يجذبه من المخدوعين أنصارًا.

هذا مع التأكيد على أنه ليس من حق أحد الدخول في ضمائر الناس، ولكن ليس معنى هذا أن يُغضَّ الطرف عن تلك المؤامرة وإن تعرَّت أماننا، ويُطلب منا أن نتستر عليها.

أمر أخير.. لو فرض أن واضعي تلك المناهج الغربية أناس ليس لهم أهداف هدامة تجاه القرآن - وقليل ما هم - وإنما وضعوا تلك المناهج ليدرسوا بها نصوصهم المقدسة، فقد يسأل أحد المخدوعين: فلماذا لا نحذو حذوهم ونفتح كما انفتحوا؟

فجوابه: أن هذا شأنهم في دينهم. لهم دينهم ولنا دين، فإن كانت نصوصهم قد عملت فيها أيدي البشر، كما قال تعالى: ﴿أَفَنظَمُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا بِالْكِتَابِ وَقَدْ كَانُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يَحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: ٧٩]، فقد يحل لهم وضع كتبهم محلاً للنقد، أما كتابنا العزيز فإنه ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، وقد تعهد الله بحفظه، فقال ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾

[الحجر: ٩]، فما شأننا وشأنهم، وقد حذرنا ربنا من طاعتهم، وحذرنا رسوله ﷺ من اتباعهم، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كُفْرِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٠]، وقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٩]، وقال رسول الله ﷺ: «لَتَبْعَنَّ سَنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ شَبْرًا بِشِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّىٰ لَوْ دَخَلُوا فِي جُحْرِ ضَبٍّ لَا تَبَعْتُمُوهُمْ». قلنا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ «فَمَنْ»^(١)؟!!

الشبهة الثالثة: الموضوعية تستلزم التجرد من مشاعر التقديس عند دراسة القرآن

بيان الشبهة:

يقول الدكتور محمد أركون: «في الواقع أن 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 نصّاً لغوياً^(١). إنه يطبق عليه ذات القواعد المنهجية أو التحليلية التي تُطبّق على أي نص لغوي. (انظر كتاب مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن. المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠). ولكن مرة أخرى جاء رد الفعل عنيفاً مدوّياً من قبل المحافظين والتقليديين. إن انقضاضهم على هذه الكتب التي تقدم عرضاً تبسيطياً للمعارف الشائعة لأكبر دليل على مدى الحجم الذي يتخذه المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه داخل الفكر الإسلامي المعاصر»^(٢).

ويقول الدكتور محمد شحرور: «إن الفكر العربي المعاصر ومن ضمنه الفكر الإسلامي يعاني من المشاكل الأساسية التالية: عدم التقيد بمنهج البحث العلمي الموضوعي في كثير من الأحيان، وعدم تطبيق الكتاب المسلمين لهذا المنهج على النصّ القدسي الديني المتمثل بآيات الكتاب الموحى إلى محمد ﷺ؛ حيث إن أول شرط من شروط البحث العلمي الموضوعي هو دراسة النص بلا عواطف جياشة، من شأنها أن توقع الدارس في الوهم، وخصوصاً إذا كان موضوع الدراسة نصّاً دينياً أو نحو ذلك»^(٣).

(١) تعليق المترجم هاشم صالح: الوعي الإيماني التقليدي لا يستطيع أن يرى القرآن في ماديته اللغوية كأى نص آخر، وسوف يمر وقت طويل قبل أن نتحرر من المسلمات اللاهوتية الراسخة منذ مئات السنين. وعندئذ نستطيع تشكيل لاهوت جديد يحل محل اللاهوت القديم الذي أصبح يشل كل شيء ويحوّل بين المسلمين وبين التصالح مع الحداثة والعصر. إنه لاهوت التحرير، أو لاهوت التنوير، أو لاهوت الحداثة وما بعد الحداثة.

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

(٣) «الكتاب والقرآن» ص ٢٩.

الجواب:

عندما يكون موضوع الدراسة نصًّا أدبيًّا لشاعر معروف أو رأيًا علميًّا لعالم مشهور، فيجب حينئذ أن نتعامل بالمعايير المتفق عليها لتقويم النصِّ العلمي أو الأدبي كلِّ بحسبه، ولا تهتز تلك المعايير أو يتم تجاهلها بسبب ما نكِّنه من مشاعر - إجلال أو محبة أو كراهية - تجاه كاتب النص، وإلا خرجت الدراسة عن الموضوعية وانتفت عن البحث صفة العلمية.

أمَّا في حالة القرآن فالأمر يختلف اختلافاً جذريًّا؛ لأن معنى قداسته أنه طاهر من كلِّ نقص وعيب، وأية محاولة لوضع نصوص القرآن على محكِّ النقد والتقويم تعني إمكانية وجود النقص والعيب، وهو ما ينفي عنها صفة القداسة، فليس ثم احتمال ثالث: إمَّا إثبات القداسة وعدم تطبيق المنهج العلمي المتَّبَع في الدراسات النقدية لعدم صلاحية فكرة النقد أصلاً، أو محاولة النقد ويلزم منه انتفاء القداسة عن تلك النصوص. والاحتمال الأوَّل هو اختيار المؤمنين الأوحد، أمَّا الاحتمال الثاني فهو اختيار من خلع ربقة الإسلام من عنقه؛ لأنه بهذا يكون مكذباً للوحي.

وإذا كانت دراسة القرآن يجب أن تكون مجرّدة من العواطف الجياشة التي توقع الدارس في الوهم حتى تكون محققة لأول شرط من شروط البحث العلمي الموضوعي، فمن حق القارئ أن يتساءل عن كُنْه تلك العواطف الجياشة، والتي يحتمل تواجدها عند دراسة النصوص الدينية المقدسة، وكذلك ما هو ذلك الوهم الذي يخشى على الدارس أن يقع فيه؟

من المعلوم عند العلماء - لا أدعياء العلم - أن طبيعة البحث أو الإجراءات المتبعة والخطوات المنهجية المفترضة إنما تتحدد بناءً على مشكلة البحث، أو بعبارة أخرى الهدف المراد تحقيقه من خلال ذلك البحث، وعليه فإن اختلاف الهدف يتبعه اختلاف في إجراءات البحث.

وإذا كان الهدف في الدراسات الأدبية النقدية هو التقويم من خلال إبراز الإيجابيات والسلبيات في النص محل الدراسة، فإن الهدف من دراسة القرآن هو معرفة مراد الله من عباده، ومن ثم فإن العواطف الجياشة تقوم بدور إيجابي في شحذ الهمم والحث على الإمعان في التفكير للوصول - إما على وجه اليقين أو الظن الغالب - لمراد الله ﷻ، ولا يمكن أن توقع في أي وهم.

الشبهة الرابعة: لا يوجد أي معيار موضوعي يحدد بشكل معصوم الإسلام الصحيح

بيان الشبهة:

يقول الدكتور محمد أركون معددًا فرضيات العمل النقدي: «لا يوجد في الحالة الراهنة للأمر أية مشروعية روحية أو أي معيار «موضوعي» أو أي مؤلف ضخم ومتميز يتيح لنا أن نحدد بشكل معصوم الإسلام الصحيح. هذا يعني أن كل المشاكل التيلوجية التي أثارها القدماء ينبغي أن تطرح من جديد ويُعاد تفحصها ودراستها على ضوء الطفرات المعرفية الإستمولوجية الجارية حاليًا»^(١).

الجواب:

لا يمكن لأي إنسان أن يدرس أي شيء أو يحكم على أي شيء بدون معيار ثابت، وأي خلل في النتيجة يعود ولا بد إلى أحد أمرين: إمّا خلل في المعيار ذاته، أو خلل في عملية المعايرة.

والوحي - القرآن الكريم والسنة النبوية - هو المعيار الأوحد الذي يعرض عليه كل قول أو عمل أو اعتقاد، فما شهد له بالقرآن والسنة بالصحة فهو الصحيح، وما شهد له بالبطلان فهو الباطل، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

قال الإمام الطبري: «يعني بذلك جل ثناؤه: فإن اختلفتم، أيها المؤمنون، في شيء من أمر دينكم: أنتم فيما بينكم، أو أنتم وولاة أمركم، فاشتجرتم فيه، «فردوه إلى الله»، يعني

(١) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ١٤٥، ١٤٦.

بذلك: فارتادوا معرفة حكم ذلك الذي اشتجرتهم - أنتم بينكم، أو أنتم وأولوا أمركم - فيه من عند الله، يعني بذلك: من كتاب الله، فاتَّبِعُوا ما وجدتم، وأما قوله: «والرسول»، فإنه يقول: فإن لم تجدوا إلى علم ذلك في كتاب الله سبيلاً فارتادوا معرفة ذلك أيضاً من عند الرسول إن كان حياً، وإن كان ميتاً فمن سنته، «إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر»، يقول: افعلوا ذلك إن كنتم تصدقون بالله، «واليوم الآخر»، يعني: بالمعاد الذي فيه الثواب والعقاب، فإنكم إن فعلتم ما أمرتم به من ذلك. فلكم من الله الجزيل من الثواب، وإن لم تفعلوا ذلك فلكم الأليم من العقاب»^(١).

ومعيار الوحي منزّه عن الخلل في ذاته، ومن يشك في ذلك لحظة فقد كفر بالوحي وبمن أنزله، نعوذ بالله من الخذلان. وإنما يأتي الخلل دائماً من عملية المعايرة، أي عرض الشيء المراد الحكم عليه على القرآن والسنة، وذلك من خلال متغيرات مختلفة، ومن أمثلة تلك الأخلال:

أولاً: تصور خاطئ للمسألة المراد معرفة حكم الله فيها.

ثانياً: جهل بطرق استنباط الحكم من أدلة الشرع.

ثالثاً: خلل في تنزيل الحكم الشرعي على الواقع الملائم له (تحقيق المناط).

إذا فتقديس القرآن والسنة لا يمكن أن يوقع في الوهم؛ لأنه تثبيت للمعيار، وصمام أمان من الوقوع في الخطأ من هذه الجهة، ويبقى التركيز على تأمين عملية المعايرة وهو ما يجب أن يصرف إليه الاهتمام.

(١) «جامع البيان في تأويل القرآن» (٨/ ٤٥٩)، ط ١. مؤسسة الرسالة.

المطلب الثالث: الردّ على أن القرآن الموجود بأيدينا ليس هو عين كلام الله

الشبهة الأولى:

القرآن صياغة لسانية لكلام الله، وليس هو كلام الله

بيان الشبهة:

يقول الدكتور المهندس محمد شحرور: «لو كان النصّ القرآني المتلو أو المكتوب الموجود بين أيدينا هو عين كلام الله، فهذا يعني أن الله له جنس، وجنسه عربي، وأن كلام الله ككلام الإنسان يقوم على علاقة دالّ ومدلول. ولكن بما أن الله أحادي في الكيف ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وواحد في الكم ﴿قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٩] وأن الله ليس عربياً ولا إنكليزياً، لزم أن يكون كلامه هو المدلولات نفسها، فكلمة الشمس عند الله تعالى هي عين الشمس، وكلمة القمر هي عين القمر، وكلمة الأنف هي عين الأنف، أي أن الوجود المادي «الموضوعي» ونواميسه العامة هي عين كلمات الله. وكلمات الله هي عين الوجود ونواميسه العامة.

ونحن نعلم أن سمة "المتكلم" ليست من أسماء الله الحسنى، وإنما كلماته اشتقت من اسمه الحق. ومن أجل تعليم الإنسان صاغ الله الحقيقة المطلقة وهي الوجود ونواميسه العامة

وأسماءه الحسنى صياغةً لسانية إنسانية. وبما أن فهم الإنسان للحقيقة هو فهم نسبي دائماً له علاقة بتطور المعارف والأرضية المعرفية للإنسان؛ فقد لزم أن تصاغ الحقيقة بلغة إنسانية مطواعة لهذا الفهم النسبي عن طريق التشابه في الصيغة الثابتة. واللسان العربي في بنيته ومفرداته يحمل هذه الخاصية "التشابه" بوضوح، هذا أحد وجوه أصالة هذا اللسان، ولهذا كان اللسان العربي هو الوعاء الذي حمل مطلق الحقيقة ونسبية الفهم الإنساني^(١).

الجواب:

هذه من أغرب الشبهات؛ إذ لا شبهة تلازم بين المقدمة والنتيجة، فهل إذا تكلمت بالإنجليزية أصبحت إنجليزيًا، وإذا تكلمت الصينية فإني حينئذ سأكون صينيًا؟ وهذا كافٍ في إثبات بطلان الشبهة.

وقد بلغ من شدة غرابة تلك الشبهة أنها هدمت المشروع الفكري لصاحبها المهندس شحرور من أساسه؛ فلقد أكثر المهندس شحرور من تكرار القول بأن التشابه هو خاصية القرآن دون أم الكتاب، وفسر التشابه بأنه احتواء المطلق في النسبي، أو الإتيان بنص يكون وعاءً يجمع بين الحقيقة المطلقة ونسبية الفهم الإنساني وهذا ما لا يستطيعه البشر، ومن ثم فإن القرآن معجز بخلاف آيات أم الكتاب التي لا تحتوي على خاصية التشابه. وها هو المهندس شحرور يعتبر الكتاب الموجود بين أيدينا ويُتلى صباح مساء ليس هو عين كلام الله، وإنما هو صياغة لسانية وتعليله، لذلك إن فهم الإنسان للحقيقة فهم نسبي، فيلزم أن تُصاغ الحقيقة بلغة إنسانية مطواعة لهذا الفهم النسبي عن طريق التشابه في الصيغة الثابتة، ثم ينسب المهندس هذا التشابه للسان العربي فيقول:

«واللسان العربي في بنيته ومفرداته يحمل هذه الخاصية «التشابه» بوضوح. هذا أحد وجوه أصالة هذا اللسان، ولهذا كان اللسان العربي هو الوعاء الذي حمل مطلق الحقيقة ونسبية الفهم الإنساني»^(٢).

(١) «الكتاب والقرآن» ص ٧١.

(٢) «الكتاب والقرآن» ص ٧١.

منطوق هذا القول أن التشابه أصلٌ في بنية اللسان العربي وفي مفرداته، فأين الإعجاز الذي اختص به القرآن إذاً عن سائر الكلام العربي؟!

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هل معنى وجود التشابه في مفردات اللسان العربي أن يتغير معنى الكلمة من إنسان لإنسان حسب الأرضية المعرفية له؟

أو بعبارة أخرى، هل الذي لم يكن يستطيع الكتابة مثلاً على عهد رسول الله ﷺ لا يفهم من نفس الكلام ما يفهمه من يستطيع الكتابة؟

وهل نُقل لنا عن العرب أنهم يتكلمون الكلمة الواحدة في الموقف الواحد ويفهمون منها أكثر من معنى بحسب ثقافة كل مُستمع؟ فإذا لم يعرف عنهم ذلك فكيف ينسب التشابه بهذا المعنى للسانهم؟! وما برهان وجود التشابه حينئذ في مفردات وبنية اللسان وما ثم مطلق يحمله؟!

وإذا كان الله قد صاغ الحقيقة المطلقة صياغة لسانية إنسانية من أجل تعليم الإنسان فما معنى «صاغ»؟ وما الفارق بين «صاغ»، و«قال» ما دام الهدف واحداً وهو تعليم الإنسان؟

وإذا كان المهندس قد حدد فاعل الصياغة وهو الله ولم ينسبه إلى بشر، فما المانع أن نقرب على المهندس دليلاً ونقول: بما أن الله أحد وواحد فلزم أن تكون صياغته غير صياغة البشر، وصياغة البشر تقوم على علاقة بين دالٍّ ومدلول، فكيف تكون صياغة الله قائمة على نفس العلاقة؟!

إن المهندس شحور ملزَم بأن يطبق قاعدته على كل فعل ينسبه الله تعالى بأن يغيّر بينه وبين أفعال البشر من كل وجه، كما فعل مع صفة «الكلام»، وبالتالي فلن يصل أبداً إلى نسبة واضحة صحيحة بين القرآن وبين الله.

وقول المهندس شحور إن كلام الله ليس ككلام الإنسان يقوم على علاقة دالٍّ ومدلول، واستدلّاه بأن الله أحادي في الكيف وواحد في الكم، وأنه ليس عربياً أو إنجليزياً فيلزم من

ذلك: أن كلام الله ﷻ هو المدلولات نفسها، فكلمة الشمس عند الله ﷻ هي عين الشمس، وكل ذلك باطل من وجوه:

أولاً: أدلة المهندس شحور لا تصلح للاستدلال؛ لأنها تحتاج لأدلة أخرى لإثبات صحتها، فقوله كلام الله ليس ككلام الإنسان يقوم على علاقة دال ومدلول ليس إثباتاً، بل إنه ادعاء آخر يحتاج إلى إثبات.

ثانياً: الاستدلال بأحادية الله - والصحيح أحديته - ووحدانيته على لزوم أن يكون كلامه هو المدلولات نفسها استدلالاً متهاافت لا يرقى - حقيقة - إلى النقاش؛ لأنه لا تلازم بين المقدمة والنتيجة، فما هو وجه التناقض بين أحادية الله ووحدانيته، وبين أن يتكلم بكلام يفهمه عباده ويتبينون به أوامره ونواهيه وما يريد من منهم.

ثالثاً: هذا القول يقتضي نفي صفة الكلام عن الله، وهي الصفة التي أثبتها الله لنفسه، بالمعنى الذي يفهمه عباده، وبكيفية لا يعلمها إلا هو، كسائر صفاته، قال تعالى: ﴿فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]. فالكلام الذي سيسمعه من الرسول هو الكلام الذي تكلم به الله، وهذا الكلام له وظيفة الكلام المعلومة عند العرب وهي إفادة المعاني، وهو المقصود من الإجارة حتى تكون له فرصة وفسحة من الوقت، ليفهم تلك المعاني التي أقام الله كلامه بياناً لها.

رابعاً: تنزيه الله عن مماثلة الخلق لا تكون بنفي الصفة، وإنما تكون بنفي المماثلة في حقيقة الصفة، فالله يتكلم ولكن بكيفية لا تماثل الكيفية التي يتكلم بها البشر؛ لأن اختلاف الذوات يلزم عنه اختلاف الصفات، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. فقد نفى الله عن نفسه مماثلة الخلق، وأثبت لنفسه صفتي السمع والبصر، فنفي المماثلة لا يتعارض مع إثبات الصفات، أي إثبات معناها المعروف لدى السامع، مع تفويض علم الكيفية إلى الله تعالى.

خامسًا: هذا القول يوحد بين الاسم والمسمى في حق الله، وبذلك يكون المهندس شحور قد شدَّ عن المذهب الشاذ القائل بأن الاسم هو المسمى في كلام البشر، فالمهندس شحور قد وحد بين الاسم والمسمى في كلام رب البشر، افتراءً عليه سبحانه. وكما ردَّ العلماء عن الأولين فقالوا: لو كان الاسم والمسمى واحدًا لجاز أن يقال: رأيت اسم زيد، وأكلت اسم الطعام، وشربت اسم الشراب، وفي إجماع جميع العرب على إحالة ذلك ما ينبئ عن فساد تأويله^(١).

(١) «تفسير الطبري» (١/ ١١٩).

الشبهة الثانية: القرآن الذي بأيدينا ليس

هو عين ما في اللوح المحفوظ

يقول المهندس شحرور: «القرآن الموجود بين أيدينا ليس عين القرآن الموجود في لوح محفوظ وإمام مبين، وليست صيغته نفس الصيغة الموجودة فيهما. وإنما هو صورة قابلة^(١) للإدراك الإنساني «الإنزال» تم التغيير في صيرورتها «الجعل» حتى أصبحت مدركة، ثم وصلت إلى النبي ﷺ، مادياً عن طريق الوحي "التنزيل" والنبي ﷺ نقلها آلياً إلى الناس. وقد تم جعل القرآن وإنزاله عربياً على دفعة واحدة. وهذا ما حصل في ليلة القدر حين قال تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]. وهكذا نفهم حديث النبي ﷺ أنه في ليلة القدر نزل القرآن إلى السماء الدنيا. أي أصبح قابلاً لأن يدرك من قبل الناس التي تعيش الحياة الدنيا وأشهر. وبما أنه في ليلة القدر تم إشهار القرآن، فقد قال: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٣]. ولك أن تذهب بكلمة شهر إلى أنها من الشهرة والإشهار القانوني الملزم للبيع والشراء. ولا يلزمك أن تفهم «الألف» على أنها عدد، بل جاءت من فعل «ألف» وهو ضم الأشياء بعضها إلى بعض بشكل منسجم، ومنه جاءت الألفة والتأليف. أي أن إشهار القرآن خيرٌ من كل الإشهارات الأخرى مؤلفة كلها بعضها مع بعض^(٢).

الجواب:

أولاً: ما المانع عقلاً أو شرعاً أن يكون القرآن مكتوباً في اللوح المحفوظ باللغة العربية كما تكلم الله به؟

ثانياً: هذا أمر غيبي ولا سبيل لمعرفة إلا من الشرع، والشرع أخبرنا أن القرآن كلام الله، والقرآن عربي تكلم الله به، وكُتِبَ في اللوح المحفوظ كما أخبر سبحانه. فما الدليل على أنه بعضه فقط مكتوب دون البعض الآخر؟ وما الدليل على أنه مكتوب بصيغة غير العربية؟

(١) هكذا في الأصل، ولعله يقصد: غير قابلة للإدراك.

(٢) «الكتاب والقرآن» ص ١٤٧.

ثالثاً: كيف تمت عملية التحويل من الصورة الغير مدركة إلى الصورة المدركة؟ وإن كان هذا أمراً غيبياً لا مطمح إلى الوصول إليه، فالموضوع كله غيبي فما الفرق بين هذا وذلك؟ ثم ما أدرى المهندس أن القرآن وصل إلى النبي مادياً عن طريق الوحي؟

رابعاً: ما هي الصورة المادية التي انتقل القرآن إليها بعد تحويله إلى الصورة المدركة؟ هل جبريل أوحى القرآن إلى النبي ﷺ بالعربية؟ وكيف وصل القرآن إلى جبريل من الله؟ وجبريل لا يخضع لقانون المادة فهل وصل إليه مادياً؟ وما كيفية وصوله؟ كل هذه الأسئلة وإجاباتها المفقودة تدلُّ على فساد هذا القول.

خامساً: تأوّل المهندس قوله تعالى: ﴿لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٣] وخلص إلى أن فعل الآية هو: (إشهار القرآن خيرٌ من كل الإشهارات الأخرى مؤلفة كلها بعضها مع بعض)، وذلك من خلال اشتقاق (شهر) من الشهرة والإشهار القانوني، واشتقاق (ألف) من (ألف)، وهو التأليف. وكلٌّ من عنده أدنى علم بالعربية يعلم قطعاً - لا ظناً - أن تصريف كلمتي (شهر) و(ألف) لا يشير إلى تلك المعاني المستحدثة لا من قريب ولا من بعيد.

قال الإمام ابن فارس مفرقاً بين الألف والتأليف: «قال الخليل: الألفُ معروفٌ، والجمع الآلاف.. وكلُّ شيءٍ ضممتُ بعضه إلى بعضٍ فقد ألفتُهُ تأليفاً»^(١).

وقال مفرقاً بين الشهر والشهرة: «الشَّهر: وهو في كلام العرب الهلال، ثمَّ سُمِّي كُلُّ ثلاثين يوماً باسم الهلال، فقليل شهر.. والشُّهرة: وضوح الأمر. وشَهْرَ سيفه، إذا انتضاه. وقد شُهر فلانٌ في الناس بكذا، فهو مشهور، وقد شَهَرُوهُ»^(٢).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن السياق يأبى هذا التأويل؛ فإن الليلة هي الموصوفة بأنها خيرٌ من ألف شهر - لا القرآن - فضلاً عن القول بأن الموصوف هو إشهار القرآن.

(١) () «معجم مقاييس اللغة» (١/ ١٣١).

(٢) () المصدر السابق (٣/ ٢٢٢).

المبحث الثاني

نزع القداسة عن دلالة السنة النبوية

يشتمل على:

المطلب الأول: الردّ على إخراج السنة من مفهوم الدين.

المطلب الثاني: الردّ على الادعاء بأن الحديث نصّ غير مقدس.

المطلب الأول: الردُّ على إخراج السُّنة من مفهوم الدِّين

الشبهة الأولى:

الدِّين يُمثّل حاضر الناس، ولا علاقة له بتراث الماضي

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «(الدِّين) إذاً هو: طريقة الناس في الحياة، أو الشريعة التي يرتضيها الناس قانوناً لحياتهم، وإن كان القرآن يرى أن «الإسلام» وحده - شريعة الإسلام - هي الطريقة الوحيدة المعتدّ بها. وفي كل المعاني والدلالات تظل كلمة «الدِّين» تشير إلى طريقة الحياة التي يعيشها الناس فعلاً في حاضرهم، بمعنى أنها لا تشير إلى تراث الماضي بأي معنى من المعاني^(١)».

الجواب:

تمثل هذه المحاولة مثلاً واضحاً لما يعرف بـ«حرب المصطلحات»؛ حيث يقوم الدكتور نصر أبو زيد فيها بعرض مفاهيمه - الخاصة بالطبع - لمصطلحات ثلاثة، هي: الدِّين، والتراث، والسنة بهدف الفصل بين الأول والثاني، والتوحيد بين الثاني والثالث، مما يعني الفصل بين الأول والثالث، أي الفصل بين السنة والدِّين، وهو ما يعني إخراج

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٥.

السنة من مفهوم الدين. وهذه الشبهة تمثل إحدى خطوات هذا المخطط، ويتبين بطلان هذه الشبهة من خلال بيان معنى الدين لغة وشرعاً.

أولاً: الدِّينُ في لسان العرب يدل على معانٍ عدّة، أهمها:

١- الدِّينُ (بالكسر): العادة والشأن، وفي الحديث: أنه ﷺ كان على دين قومه. قال ابن الأثير: ليس المراد به الشرك الذي كانوا عليه، وإنما أراد أنه كان على ما بقي فيهم من إرث إبراهيم ﷺ من الحج والنكاح والميراث، وغير ذلك من أحكام الإيمان. وقيل: هو من الدين: أي العادة، يريد به أخلاقهم من الكرم والشجاعة وغير ذلك.

٢- الدِّينُ أيضاً: الجزاء والمكافأة، يقال دانه يدينه ديناً: أي جزاه، ويقال: كما تدين تدان: أي كما تجازي تجازى بفعلك وحسب ما عملت. وقوله تعالى: ﴿أَيُّهَا لَمُذَيَّبُونَ﴾ [الصافات: ٥٣] أي: لمجزيون محاسبون، ومنه الدِّيان من صفات الله تعالى.

٣- والدين أيضاً: الطاعة، تقول دان له يدين ديناً: أي أطاعه، ومنه الدِّين، والجمع الأديان، ويقال دان بكذا ديانة فهو دِيْنٌ، وتدين به فهو مُتَدِينٌ، ودَيَّنَه تَدِيناً: وكله إلى دينه^(١).

ثانياً: الدين في الشرع: قد استخدم في معانيه اللغوية المشار إليها:

١- في معنى العادة والشأن، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [يوسف: ٧٦].

٢- وفي معنى الحساب والجزاء، كما في قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤].

(١) انظر: «لسان العرب» باب النون، مادة (دين)، و«مختار الصحاح» باب الدال، مادة (دى ن)، والقاموس المحيط (باب النون، فصل الدال).

٣- وفي معنى الطاعة والحكم والتشريع، وهو أكثر المعاني الواردة في كتاب الله، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، ولذلك قال الجرجاني في «التعريفات»: فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى ديناً^(١).

ويمكن تلخيص نتائج البحث اللغوي والشرعي لكلمة "دين" فيما يلي:

١- لا يدل لفظ «الدين» على الزمن الحاضر - مقابل الماضي - بأي شكل من الأشكال، فضلاً أن يختص به، بل ورد «الدين» في لسان العرب بما يدل على الماضي، وبلفظ الإرث أي التراث.

٢- الدين يستلزم الطاعة والخضوع للديان، مما يدل دلالة قاطعة على أن هناك نظاماً وشرعاً واضحاً، لا يقبل التغير والتعديل بانقطاع الوحي. والوضوح وإن كان درجات ولكنه في استطاعة البشر؛ لأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها.

٣- أمرنا بإقامة الدين وعدم التفرق فيه والاختلاف عليه، ولا يتأتى ذلك إلا بوجود صراط مستقيم ومنهج قويم، لا يشتهه على السالكين، فعندئذ فقط يُدْم المنحرفون الذين اختلفوا عليه؛ لأن ما لم يتضح للمكلف وخرج عن وسعه معرفته لا يُدْم الاختلاف فيه.

الشبهة الثانية: السُّنَّة من التراث، وليست من الدين

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إذا أردنا أن نقدّم قراءة من داخل اللغة لمفهوم التراث، فعلينا أن نتخلّى فوراً عن الجذر اللغوي «ورث»؛ لأنه لا يشير في التداول القرآني إلا لما يتركه الشخص الميت من مال فيورث عنه، وبهذه الدلالة وردت الصيغة اللغوية «التراث» في الآية ١٩ من سورة الفجر، المادة اللغوية التي تحيل إلى مفهوم التراث في التداول القرآني هي مادة «سنن» خاصة في المشتق «السنة». بل إن مادة «سنن» نفسها تشير إلى القدم والتصلب الشكلي، فيقال: سن الشيء - بالبناء للمجهول -، والمعنى: تغيرت رائحته، أو صُب في قالب. وفي التداول القرآني للمشتق «السنة» نجد تفرقة بين السنن الإلهية - سنة الله - بمعنى القوانين الإلهية الشاملة في الطبيعة والكون من جهة وفي الإنسان والمجتمع من جهة أخرى، وبين سنة الذين خلوا من قبل. وعلى ذلك، يمكن القول إن سنة الذين خلوا من قبل هي «التراث»، بكل ما يندرج فيه من مفاهيم وقيم ومعتقدات وتقاليد ومحددات للسلوك وأعراف.. الخ. ومن قبيل تحصيل الحاصل إلى أن القرآن يناهض التمسك بالتقاليد والحرص على اتباع سنن السابقين، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لنصٍّ يستوعب النصوص السابقة ويطرح نفسه نصّاً شاملاً كما سبقت الإشارة. مما مضى يمكن القول إن مفهوم «الدين» يحيل إلى «طريقة الحياة» أو إلى «الشرعية» في سياق الحاضر، في حين يشير مفهوم «السنة» إلى نفس الدلالة، ولكن في سياق الماضي^(١).

الجواب:

يتضح بطلان هذه الشبهة من خلال بيان معنى التراث لغةً و شرعاً.

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٥.

أولاً: التراث في لسان العرب^(١):

١- الوَرَث، والوَرَث، والإِرْث، والوَرَاث، والإِراث، والتراث واحد.

٢- الوارث صفة من صفات الله - عز وجل - وهو الباقي الدائم الذي يرث الأرض ومن عليها، ويبقى بعد فناء الكل.

٣- وَرَثُهُ: ماله ومجده، ومنه النبوة كما في قول الله تعالى على لسان زكريا: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ۖ﴾ ^(٥) بِرِثْنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ ﴿ [مريم: ٥-٦]، قال ابن سيده: إنما أراد يرثني ويرث من آل يعقوب النبوة. ومنه قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُودَ﴾ [النمل: ١٦] قال الزجاج: جاء في التفسير أنه ورثه نبوته وملكه.

٤- وأورثه الشيء: أعقبه إياه، وأورثه المرض ضعفاً، والحزن همماً كذلك، وأورث المطر النبات نعمة، وكله على الاستعارة والتشبيه بوراثة المال والمجد. والشيء الذي لا قيمة له لا يسمّى ميراثاً في لسان العرب.

ثانياً: التراث في الاستعمال الشرعي:

وردت مادة (ورث) بتصرفاتها المختلفة في خمسة وثلاثين موضعاً من كتاب الله، تنوع فيها ما يورث تنوعاً كبيراً، فتارة يكون المال، كما في قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَمّاً﴾ [الفجر: ١٩]، وتارة العلم والنبوة، كما في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُودَ﴾ [النمل: ١٦]، وتارة الكتاب، كما في قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ﴾ [الأعراف: ١٦٩]، وتارة الجنة، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ﴾ [المؤمنون: ١١]، وتارة الأرض، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِ ابْنُ الْأَرْضِ

(١) انظر: «لسان العرب» باب الثاء، مادة (ورث)، و«مختار الصحاح» باب الواو، مادة (ورث)، والقاموس المحيط (باب الثاء، فصل الواو).

لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۖ ﴿[الأعراف: ١٢٨] وتارة الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ﴾ [مريم: ٨٠].

يتبين لنا من البحث اللغوي والشرعي لكلمة «التراث» كمّ المغالطات التي وقع فيها الدكتور، ونجملها فيما يلي:

أولاً: المغالطة الكبرى تمثلت في القول بأننا إذا أردنا معرفة معنى التراث فعلياً أن نتخلى فوراً عن الجذر اللغوي (ورث)؛ لأنه لا يشير في التداول القرآني إلا لما تركه الشخص الميت من مال فيورث عنه. ووجه الإشكال في هذه المغالطة أننا لا نستطيع أن نتصور أن دكتور اللغة العربية الذي حفظ القرآن في صغره يجهل أن مشتقات الجذر (ورث) لم تشر إلى المال إلا في ستة مواضع من إجمالي خمسة وثلاثين موضعاً، فكيف سوّلت له نفسه أن يتجرأ على كتاب الله، ويستخف بعقول القراء ويجهلهم، ويدعي هذا الادّعاء!!

ثانياً: أراد الدكتور أن يوهماً أن معنى التراث ضيق لا يعبر عن الاستعمال المعاصر، وأن مادة (سنن) هي المعبرة عن المعنى الواسع، والعكس هو الصحيح، فمادة (ورث) أوسع من مادة (سنن)؛ إذ قد يكون الميراث (سنة)، وقد يكون غير ذلك.

والسؤال: لماذا يجعل السنة تراثاً، ولا يجعلها ديناً، دون أدنى مبالاة بهذا التعسف الواضح؟ والإجابة واضحة، وهي: الإجهاز على السنة النبوية المشرفة، بعد تقسيمها إلى سنة وحي، وسنة عادات، كمنافرة لتفادي طعن الخصوم عليه بازدراء الرسول ﷺ فيبادر بالقول بأنه لا يقصد سنة الوحي، وإنما يقصد سنة العادات.

ثالثاً: تبين لنا أن التراث في لغة العرب معناه الميراث، وأنه يطلق على وراثة المال والنسب والعقيدة والدين، فالتراث الإسلامي هو ما ورثناه عن أسلافنا، وهو يشمل على الوحي الإلهي - القرآن والسنة - كما يشمل على ثقافات بشرية ومنجزات حضارية^(١).

(١) انظر: «التراث والمعاصرة» لأكرم ضياء العمري ص ٢٧.

«وعندما نتبنى هذا التعريف الشامل للتراث، فإن النظرة إليه والتعامل معه لن يكون واحدًا، إذ إنّ الوحي الإلهي لا يقبل الانتقاء والاختيار منه أو محاولة تطويعه للواقع، أو التفكير بتوظيفه لتحقيق مصالح خاصة أو عامة، بل هو إطار يحكم الحياة، ولكنه يدعها تتطور داخله، فإذا انفلت خارجه فقد وقع انحراف لابد من تقويمه. وقد حذر القرآن نفسه من محاولة الانتقاء هذه: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ﴾ [البقرة: ٨٥]، وأما المنجزات البشرية والحضارية والثقافية فإنها قابلة للانتخاب والتوظيف وفق الرؤية المعاصرة وحسب الحاجة والمصلحة»^(١).

الشبهة الثالثة: التراث يشير إلى الماضي، ويدل على السكون والخمود

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إذا كان التقدم يشير إلى المستقبل ويدل على الحركة، فإن «التراث» يشير إلى الماضي ويدل على السكون والخمود، وكأن العربي قد كتب عليه - دون البشر كافة - أن تسير قدماه إلى الأمام بينما يلتفت رأسه إلى الخلف، فلا هو يحقق التقدم ولا يقنع بالحياة التي ورثها عن الأسلاف»^(١).

الجواب في النقاط التالية:

أولاً: القول بأن التراث يدل على الماضي بإطلاق لا يصح؛ لأن التراث هو الميراث الذي يرثه الخلف عن السلف، ولا يقال على الشيء الذي انقطع في الماضي ولم يعد له أثر وامتداد في الحاضر، فالمال المنفق والمجد الضائع الذي انقطعت أسبابه لا يسمّى ميراثاً أو تراثاً، فلا بد من وجود للشيء في الحاضر حتى يسمّى تراثاً.

ومن هنا، يتبين مدى زيف الفكرة القائلة بأن التراث شيء انقضى ولا سبيل إليه، ويجب التخلي عنه وعدم الالتفات له.

ثانياً: إذا كان القول بأن الموت يدلُّ على السكون والخمود قول مقبول، فإن اعتبار الماضي يدل على السكون والخمود مرفوض؛ لأنه ليس كل ما مضى انقطع أثره، وكلامنا منصبُّ على التراث الذي بقي أثره لحاضرنا، فلا وجه لدعوى دلالة التراث على السكون والخمود وأنه مناقض للتقدم الذي يشير إلى الحركة والمستقبل.

بل إن الحركات النهضوية - والتي وصفت في العصر الحديث بالمتقدمة - قد انتقت من ماضيها ما يكون أساساً لحاضرها ومستقبلها، بغض النظر عن الأسباب والدواعي التي انبنى عليها هذا الانتقاء.

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٣.

«لقد سعى العلماء في عصر النهضة الأوروبية لتوثيق علاقتهم الفكرية والنفسية بتراث الرومان واليونان، متجاوزين تاريخ النصرانية والكنيسة؛ بسبب حالة العداء بينهم وبينها، فكان هدفهم إحياء التراث الوثني وإبرازه لقطع الصلة بالحاضر والماضي النصراني، لذلك صاحبت حركة الإحياء حملةً عنيفة على الكنيسة النصرانية وقيمها^(١)».

ثالثاً: إذا صوبنا النظر نحو أمتنا وجدنا فيها من يدعو إلى إحياء التراث ولكن ليس الإسلامي بل الشعبي العرقي العنصري البغيض، كالفرعونية في مصر، والآشورية والبابلية في العراق، والطورانية في تركيا. والعجيب أن دعاة هذا الإحياء - القاتل للدين - هم من حملة رايات التقدم والحرية والنهضة والتنوير.. الخ. وهم في مثل هذا مقلّدون - لا مجددون كما يدّعون - للحضارة الغربية ومتّبعين لسنن نهضتها، فهم يحيون التراث الوثني الشرقي، ويريدون أن يتجاوزوا الإسلام كما تجاوز إخوانهم في أوروبا النصرانية.

وهذا هو العمى بعينه، عمى التقليد الذي لا يحسن أن يفرق بين حضارة الشرق وحضارة الغرب، وقيم هؤلاء ومعتقدات أولئك، ومن قبل ذلك لا يحسن أن يفرق بين الإسلام والنصرانية.

وقد ظهر لنا بجلاء أن الماضي المذموم عندهم هو الدين لا غير، وجدير بالذكر أن القوم ليسوا سواء في موقفهم الرافض للتراث للإسلام، فهناك تيار يرى في التراث الإسلامي كلّ معوقاً للوصول إلى النهضة التي لن تحدث - في رأيه - إلا بمتابعة خطأ الحضارة الغربية، وهو طريق مضمون النتائج، وهؤلاء غالباً يفصلون بين القرآن وبين السنة، ويشكّكون في حُجية السنة وما وصل إلينا منها، ثم يعمدون إلى القرآن فيحرفون معظمه بحجة التأويل تبعاً لمقتضيات العلم.

وهناك أصحاب الحلول التوفيقية يمثلون تيارًا انتقائيًا يسعى للتوفيق بين قيم التراث والحضارة الغربية، وهو يقترب مرّة من الاتجاه السلفي^(١) عندما يسلم بالوحي الإلهي ودوره في بناء حضارة إسلامية معاصرة، ويقترب أخرى من الاتجاه الرافض للتراث بمعناه الشمولي عندما يجعل الانتقاء يمتدُّ إلى الوحي الإلهي نفسه، يعامله مثل بقية المعطيات الأخرى.

وأحيانًا يشتدُّ التناقض في ذهنية بعض التوفيقين، ويحاولون الخلاص باقتراح الفصل بين القرآن والسنة باعتبارهما وحياً إلهياً، وبين النتاج الثقافي والحضاري في التراث، ليتم الانتقاء والنقد بحرية دون المساس بالعقيدة الدينية.. والحق أن هذا الرأي يبعدُ عن واقع المشاكل الحقيقية؛ لأن الفصل غير ممكن عملياً، ولأن النقد يمكن أن يتعرض للعقيدة والشرعية من خلال نقد قيم التراث المستمدة من الوحي الإلهي.

إنه لا سبيل لنا- إن أردنا نهضة حقيقة- إلا العودة إلى الكتاب والسنة والأخذ عنهما وفق مناهج السلف في الاستنباط والفهم، وإعطاء التراث الفقهي العظيم حقه وقدره، والإفادة منه بمرونة دون أن يحل محل الكتاب والسنة، ودون أن يقف موازياً لهما في قوة الإلزام، مع التحذير من الاجتهاد في دين الله دون علم، ودون ضوابط أصولية، ودون استكمال العدة اللازمة للترجيح والاجتهاد، فإن العودة إلى ينابيع الشريعة والاستقاء منها مباشرة دون ضوابط دقيقة وكفاءة عالية يؤدي إلى الفوضى الفكرية والدينية والفقهيّة، ويملاً مجتمعنا بالمفتين و المجتهدين المتعارضين في أقوالهم واجتهاداتهم^(٢).

رابعاً: إن هؤلاء المبطلين رَوَّجوا باطلهم بتحسين ما هم عليه بأوصاف إذا سمعها الجاهل هالته واغتر بها وظنَّ صدقها، وكلُّ منصف عارف يعرف كذبها وبطلانها، فزعموها

(١) هو الاتجاه الذي يؤكد على عوامل التقدم الحضارية، ولكن يؤمن بأن الإطار العام للتطور لا بد أن يحكمه الوحي الإلهي الذي ينبغي أن يشكل روح الحاضر كما كان في عصور الإسلام الذهبية.

(٢) انظر: «التراث والمعاصرة» ص ٥٦، ٥٥.

تجديداً ورقياً ونهضة، وتقدماً إلى الأمام، ونوراً بعد ظلام.. الخ. وأمّا البصير العاقل فيعلم أن كلّ تقدم ورقي فالدينُ قد أتى به على أكمل الوجوه وأسلمها من الضرر والفساد^(١).

فَمَنْ تَمَسَّكَ بِالدينِ واعتصم برب العالمين ولزم صراطه المستقيم فهو المتقدم، وَمَنْ فَرَّطَ وابتعد عن الصراط فقد تأخر وانتكس، قال تعالى: ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدر: ٣٧].

فالتقدم الصحيح هو صلاح الدنيا والآخرة، والدين إذا صلح صلحت الدنيا؛ فإن الدين أمرٌ بإصلاح الدنيا الإصلاح الحقيقي النافع عاجلاً وآجلاً، والدينُ هو أعظم قوة تدفع العباد إلى التقدم الصحيح مادياً كان أو روحياً، فله الحمد والمنة.

ومقارنة سريعة- ولكن فاحصة- بين أصحاب التقدم الحقيقي والتقدم المزعوم تكشف لك عن الحقيقة، ولولا أن الباطل قد زُخرف ورُوج بالعبارات والدعايات المتنوعة ونصرته الدول المنحرفة- الموسومة زوراً وبهتاناً بالمتقدمة- لم يقبله عاقل ولا أصغى إليه لبيب.

فلينظر كلُّ عاقل ليرى بعين البصيرة ماذا فعل بهم التقدم. لقد طغت علوم المادة، وأهملت الروح وانحلت الأخلاق، وشاعت الإباحية والفوضوية الضارة المهلكة، وأصبحت العبثية بكل شريف دينهم، حتى تفاقم الشر وعمّ الطغيان واضمحلّ الخير، حتى المخترعات التي تكبروا بها وطغوا وبغوا هل توصلوا بها إلى الخير والرحمة، أم صارت أكبر نكبة على البشر وأعظم مصيبة إنسانية؟! فأين العقل، وأين العلم؟! إن من أكبر الدلائل على رشد الرشيد وسفّه السفیه تصرفاته ونتائج أعماله وثمراتها.

انظر إلى أحوال الرسل وأتباعهم كيف هُذُوا إلى كلِّ عقيدة صالحة نافعة، وإلى كل خلق جميل وعمل صالح، وكيف نهوا وحذروا عما يصاد ذلك ويناقضه، وكيف نشروا الصلاح والرحمة والحكمة على البلاد والعباد، وكيف تم بإرشادهم الصلاح والفلاح

(١) انظر: «الأدلة القواطع والبراهين في إبطال أقوال الملحدين» لعبد الرحمن الناصر بن سعدي ص ٧٠.

والسعادة العاجلة والآجلة. فلا تجد علمًا نافعًا، أو خلقًا فاضلاً، أو خيرًا شافياً، أو شرًّا مدفوعًا، أو ضررًا مرفوعًا إلا بسبب الرسل، وإرشادهم وسعيهم^(١).

فإذا كان هذا هو التراث الذي يدلّ على الماضي - بتعبيرهم - وذلك هو التقدم الذي يشير إلى المستقبل، فأسأل الله العظيم أن يرزقنا ماضينا، وأن يعصمنا من مستقبلهم.

(١) انظر: «الأدلة القواطع» ص ٢٨-٣٠.

المطلب الثاني: الردّ على الادّعاء بأن الحديث نصٌّ غير مقدس

الشبهة الأولى:

السنة اجتهاد بشري تحوّل بفعل الفقهاء إلى نصٍّ مقدس

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وبعبارة أخرى، أدى التوحيد بين «الدين» و«التراث» إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث، وإلى تحويله من مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأولى، واقتصرت مهمة العقل على التكرار والشرح والترديد. وقد أدى ذلك كله إلى ركود الثقافة، التي عززت بدورها ركود الواقع العربي المنتج لهذه الثقافة»^(١).

ويقول: «الحديث نصٌّ متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولاً ورفضاً بناءً على معايير اجتهادية وإنسانية، أي طبقاً لفكر إنساني متطور بطبيعته ومرتبطة بظروف الزمان والمكان والواقع الذي ينشئه، هذا من حيث هو نصٌّ خام قبل أن يواجهه العقل بالفهم والتفسير والتأويل فهو نصٌّ تكوّن ومازال يتكوّن من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظات الأولى للنطق به، والمسافة التي تفصله عن المقدس مسافة شاسعة يكاد معها يكون نصّاً إنسانياً»^(٢).

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٢٠.

(٢) «نقد الخطاب الديني» ص ١٢٧.

ويقول الدكتور محمد أركون: «كانت سنوات النضال من أجل الحصول على الاستقلال السياسي قد دارت بين عامي (١٩٤٥-١٩٧٠) تقريبًا. وفي تلك الأثناء كنا نأمل بأن الانفتاح على النقد التاريخي الحديث الذي تجلّى أثناء عصر النهضة (١٨٣٠-١٩٤٠) في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا سوف يمتد لكي يشمل موضوعات محرّمة كالدراسات القرآنية مثلاً. وهي دراسات تشتمل على المجالات التي خُلع عليها التقديس لاحقاً كالقانون المُستلحق من قبل الشريعة، وكتب الحديث التي رفعت إلى مرتبة الأصول منذ أن كان الإمام الشافعي قد قام بتدخله المعروف (٢٠٤هـ-٨٢٠م)»^(١).

ويقول المهندس محمد شحرور: «يبقى السؤال الهام وهو موقفنا من ﷺ أو من السنة. هنا يجب علينا وضع النقاط على الحروف بالنسبة للنبي ﷺ، فهناك موقفان أساسيان متمايزان منه؛ الموقف الأول نبيّاً مع ما نكنّ له من عظيم الحب والاحترام والتقدير. والموقف الثاني منه مشرّعاً.

أمّا الموقف الأول فإني لا أتصور إنساناً مسلماً وعربياً يمكن أن يقف موقفاً سلبياً من النبي ﷺ لأن مثل هذا الموقف خيانة للدين من قبل المسلم وخيانة للقومية من قبل العربي. ولا أتصور إنساناً عربياً بغض النظر عن دينه يقف موقفاً سلبياً من النبي ﷺ يقول عن نفسه: إنه وطني أو عربي.

أما موقفنا من النبي ﷺ مشرّعاً فهو موقف دقيق جداً. إذ كيف يمكن أن نقول: إن ما فعله النبي ﷺ هو الاحتمال الأول لتطبيق الإسلام في القرن السابع، وفي شبه جزيرة العرب، وبالوقت نفسه نقرأ الآية ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]

لقد بحثنا في السنة فوجدنا أن تعريف السنة بأنها «كل قولٍ أو فعلٍ أو إقرارٍ أو نهيٍ قام به النبي ﷺ» إنما جاء من قبل الفقهاء وليس من قبل النبي نفسه؛ حيث كان النبي ﷺ يصرّ

(١) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ٢٣.

على تدوين الكتاب، وكان في الوقت نفسه يأمر الناس بعدم تدوين أقواله الشخصية، فمن هذا خلصنا إلى مفهوم معاصر للسنة النبوية؛ حيث كان دور النبي ﷺ هو تحويل المطلق إلى نسبي والحركة ضمن حدود الله، في القرن السابع، في شبه جزيرة العرب، وقد نجح في هذا نجاحاً باهراً، وفي هذا المفهوم يكون أول عظيم في التاريخ، وهذه هي سنته على مر العصور والتي وجب علينا التقيد بها، وهي تحويل المطلق إلى نسبي، أي أن باب الاجتهاد في الأحكام لا يقفل، وباب التأويل في القرآن لا يقفل^(١).

ويقول: «لنلاحظ أن النبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم لم يعتبروا في وقت من الأوقات أن الأحاديث النبوية هي وحي. فهو عليه السلام من جهته لم يأمر بجمعها كما فعل مع الوحي "الكتاب"، وكذلك الأمر مع الخلفاء الراشدين فقد فهموا أنها كانت نتيجة تعامل مع واقع معين في ظروف معينة عاشها النبي ﷺ وجابهة فيها عالم الحقيقة المكاني والزماني، فهي بهذا تشكل منبعاً ثرياً يستفيد منه المؤمنون عامة، والعلماء المشرّعون خاصة»^(٢).

ويقول الدكتور سيد القمني: «ووجه المشكلة هنا أن الحديث قد أصبح مصدرًا من مصادر التشريع إلى جوار النص الأصلي (القرآن الكريم) إضافة إلى الإجماع والقياس، بل تم إلbas المصادر الأربعة قدسية القرار الإلهي رغم أنها جميعًا إنسانية بشرية تتفق ومعارف الزمن الذي انتهى إليه وأقرّها»^(٣).

ويقول جمال البنا: «لقد ترك الفقهاء القرآن وراء ظهورهم، وعمدوا إلى السنة التي اتسعت أبوابها بحكم ألوف الأحاديث الموضوعية فأعملوها وأغفلوا القرآن. وكان عليهم أن يعلموا أن السنة حتى لو كانت صحيحة فإنها لا تماثل القرآن، وليس لها تأييد القرآن. بعد أن نهى الرسول عن كتابة حديثه وأمر من كتب شيئاً أن يمحه. وما ظلّ

(١) «الكتاب والقرآن» ص ٢٩.

(٢) المصدر السابق ص ٥٤٥.

(٣) «الفاشيون والوطن» ص ٢٧٢، ٢٧١.

المسلمون يستلهمون أحكامهم من فقهاءهم فلن يكون هناك تقدم؛ لأنهم اشتروا الذي هو أدنى بالذي هو خير، وتركوا القرآن وراء ظهورهم»^(١).

الجواب:

لم يختلف اثنان من أئمة المسلمين المعبرين أن عمدة التشريع الإسلامي: القرآن والسنة الصحيحة، وكلُّ ما يُحتج به في دين الله لا بد أن يرجع إليهما أو إلى أحدهما^(٢)، وكلاهما قد جاء به الرسول ﷺ فمن كذبه فقد كذب بالرسالة، وكان كافرًا بالجميع، قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١].

والصحابة كانوا يتدرون أمر الرسول ﷺ ويتفانون في طاعته وما كانوا يسألون هل هذا كلام الله أو من كتاب الله، أم من كلامك. والصحابة وأتباعهم - أهل السنة - إلى يومنا هذا لم يفرقوا ولم يقولوا هذه الأحاديث في تفسير الكتاب فنتبعها، أمّا ما لم يكن شرعًا لكتاب الله فلا نلتزم بها ولكن نأخذ منها ما نشاء وندع ما نشاء.

والقوم يجعلون تفسير الرسول ﷺ للقرآن لا يخرج عن كونه اجتهادًا من الاجتهادات البشرية، باعتبار أن النبي ﷺ بشر. فالسنة عندهم ليست مصدرًا للتشريع، وإنما هي شرح للقرآن، وهذا الشرح اجتهاد بشري.

والعجيب في الأمر أن الفصل بين الدليل والمدلول (أو النص وفهمه) لو كان يلزم منه - إذ هو لا يلزم - أن يكون فهم الرسول اجتهادًا ظنيًا لا يصل إلى مرتبة التعيين؛ لكان هذا اللازم كافيًا في بطلان الملزوم. ولقد التزموا هذا اللازم الذي يجوز على الرسول أن يكون غير متيقن من رسالته، ويجعل المتبع لسنة النبي ﷺ متخلفًا يقف ضد التقدم والحركة، وهذا يعني أنهم أبطلوا كلامهم بما التزموه.

(١) «الحجاب» ص ٧٨.

(٢) كالإجماع والقياس.

والادّعاء بأن الإمام الشافعي هو الذي حوّل السنة من نصّ شارح إلى نصّ مشرع ادّعاءً يكفي تصويره في إثبات بطلانه؛ لأنّ لازم هذا الكلام أنه لم يكن قبل الإمام الشافعي أئمة تناولوا السنة بالرواية والدراية، وأنهم كانوا ينتظرون الإمام الشافعي ليحدّد لهم ما هي القيمة العلمية للسنة؟ أهى نصّ شارح أم مشرع؟ ويجب علينا حتى نصدق هذا الكلام أن نمحو من ذاكرتنا عصر الصحابة وعصر التابعين، ونصوّر أنه لم يكن هناك من تكلم في حجية السنة منذ مات النبي ﷺ حتى جاء الإمام الشافعي (١٥٠هـ - ٢٠٤هـ).

ويجب علينا أن نمحو من ذاكرتنا مذهبيّن من المذاهب الأربعة الكبار وهي مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان (٨٠هـ - ١٥٠هـ) الذي تتلمذ الإمام الشافعي على أحد تلامذته، ومذهب الإمام مالك (٩٣هـ - ١٧٩هـ) الذي تتلمذ عليه الإمام الشافعي مباشرة، وإن لم نستطع أن نمحوهما فلا أقلّ من أن نتوهم أن كل الأحكام الفقهية التي استنبطوها وقالوا بها لم تعتمد إلا القرآن الكريم وما كان شرحاً له من السنة، أمّا نصوص السنة التي تشرّع أحكاماً بذاتها فهذه يجب أن نتوهم أن أحداً لم يلتفت إليها قبل الإمام الشافعي، وإن التفت إليها أحد لم يلتزم بها، وإن التزم بها لم يلزم بها الآخرون.

يبقى إشكال يمنعنا حتى من أن نعيش في هذا الوهم، وهو وجود «الموطأ» كتاب الإمام مالك المشهور، وهو مطبوع ومتداول لم ينقطع نسخه منذ تأليفه وحتى يومنا هذا، وهو أول كتاب وصلنا في علم الحديث. وقد وزّع فيه الإمام الأحاديث التي جمعها على أبواب الفقه، ولم يجعلها شرحاً للقرآن.

أما سلّهم لصفة الوحي عن السنة استدلالاً بما ورد في بعض الأحاديث من النهي عن كتابة غير القرآن، فيعد دليلاً ظاهراً على المسلك الانتقائي المغرض الذي يسلكه الكثير من العصرانيّين؛ إذ إنّ أحاديث النهي عن كتابة غير القرآن أحاديث آحاد، لا يصح الركون إليها على مذهبهم، ومع ذلك يستدلّون بها لخدمة مذهبهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يطرحون الأدلة الأخرى التي تصرّح بالإذن بكتابة غير القرآن، ويتجاهلون

إجماع المسلمين بعد ذلك على استحباب كتابة الحديث، يقول الإمام النووي: «قوله ﷺ: (اُكْتُبُوا لِأَبِي شَاهٍ)، هَذَا تَصْرِيحٌ بِجَوَازِ كِتَابَةِ الْعِلْمِ غَيْرِ الْقُرْآنِ، وَمِثْلُهُ حَدِيثُ عَلِيٍّ: "مَا عِنْدَهُ إِلَّا مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ" وَمِثْلُهُ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ: "كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ يَكْتُبُ وَلَا أَكْتُبُ" وَجَاءَتْ أَحَادِيثُ بِالنَّهْيِ عَنْ كِتَابَةِ غَيْرِ الْقُرْآنِ، فَمِنْ السَّلَفِ مَنْ مَنَعَ كِتَابَةَ الْعِلْمِ، وَقَالَ جُمْهُورُ السَّلَفِ بِجَوَازِهِ، ثُمَّ أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ بَعْدَهُمْ عَلَى اسْتِحْبَابِهِ، وَأَجَابُوا عَنْ أَحَادِيثِ النَّهْيِ بِجَوَائِبٍ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهَا مَنْسُوخَةٌ، وَكَانَ النَّهْيُ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ قَبْلَ اسْتِثَارِ الْقُرْآنِ لِكُلِّ أَحَدٍ، فَنَهَى عَنْ كِتَابَةِ غَيْرِهِ خَوْفًا مِنْ اخْتِلَاطِهِ وَاسْتِثْبَاهِهِ. فَلَمَّا اسْتَشْهَرَ وَأُمِنَتْ تِلْكَ الْمَفْسَدَةُ أَذِنَ فِيهِ، وَالثَّانِي: أَنَّ النَّهْيَ نَهْيٌ تَنْزِيهِ لِمَنْ وَثِقَ بِحِفْظِهِ وَخِيفَ اتِّكَالُهُ عَلَى الْكِتَابَةِ، وَالْإِذْنُ لِمَنْ لَمْ يُوَثَّقْ بِحِفْظِهِ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ»^(١).

أما محاولة البعض لنزع القداسة عن السنة بحجة أن تقديسها يعد مضاهاة للقرآن، ففيها محاولة ساقطة، وحجة داحضة، قد تنبأ بها النبي ﷺ، وحذّر أمته من أصحابها فقال: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ يَنْشِي شُبْعَانًا»^(٢) عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ»^(٣).

(١) «شرح مسلم» (١٢٩/٩).

(٢) في عامة النسخ بالتنوين وفي إحداها: شبعان بغير تنوين، وشبعان جاء تانيته شبعي وشبعانة، وقد قالوا في الصفة على وزن فعلان يشترط في منعها من الصرف أن لا تؤنث بالهاء، فإن أثنت بها تمتع من الصرف.

(٣) أخرجه الإمام أحمد (١٧١٧٤، ١٧١٩٣، ١٧١٩٣)، وأبو داود (٣٧٩٨، ٤٥٩٤) والترمذي (٢٦٦٤)، وابن ماجه (٣١٩٣، ١٢)، والدارمي (٦٠٦)، وابن حبان (١٢) والحاكم وصححه (١٠٩/١) من وجوه.

الشبهة الثانية: من الصعب استثمار الدلالة في السنة لظنية ثبوتها

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «لكنّ الملابس الخارجية لتكون السنن لم تحطّ بمثل ما حظيت به تلك التي أحاطت بالقرآن، ممّا جعل استثمار الدلالة في السنن أمراً أصعب من مثيله في القرآن. لذلك لا تنقسم الدلالات التي تنتجها السنن نفس القسمة التي وجدناها لأنماط الدلالة في القرآن، بل تنقسم - استناداً إلى كيفية الانتقال - إلى ثلاثة أقسام: المتواتر، والمشهور، والآحاد. والدلالة في هذه الأقسام الثلاثة تكون - في نظر الإمام الشافعي - دلالة قطعية تعلو على دلالة «القياس»، التي هي - في نظر الإمام الشافعي - دلالة ظنية احتمالية دائماً. ومن البديهي أن الدلالة القطعية لأنماط التحمل الثلاث المشار إليها لا تكون كذلك - أي قطعية - إلا بشرط جوهرى هو شرط اتصال سلسلة الإسناد من المصدر - الراوى الأول - إلى المنبع، النبي ﷺ، وإذا كان الأحناف يتفقون مع الشافعية في قطعية دلالة المتواترات والمشهورات؛ فإنهم يختلفون عنهم - كما سبقت الإشارة - في دلالة الآحاد، ويرون أنها ظنية احتمالية»^(١).

ويقول الدكتور سيد القمني: «والمعلوم لأي مبتدئ أن أحاديث المعاملات جميعها أحاديث آحاد، وتعني أن قائلها صحابي مفرد سمعها وحده من النبي، ومن النادر أن تجد بينها أكثر من قائل سمعها، والمعلوم أيضاً أن أحاديث الآحاد أدنى درجة من حيث الصحة عن الحديث المتواتر، والحديث المتواتر هو الصحيح صحةً كاملة مطلقة، لكن المشكلة أن علماء الحديث قد اختلفوا حول هذا المتواتر بدوره، المكثرون منهم قالوا إن عددها لا يزيد عن سبعة أحاديث، والمقلّون لم يعترفوا سوى بحديث واحد متواتر هو

(١) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص ١٠٤، ١٠٣.

«من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، وهذا يعني أن ما عداه من مئات ألوف الأحاديث هي أحاديث آحاد.

وهنا يطرح السؤال نفسه: هل من العدل أو من الدين أو من الحكمة أو من أصول فقه القانون أن تشكّل حوارات جانبية وأحاديث انفرادية قواعد للتشريع العام على المجتمع؟ وهذا بالطبع إذا سلمنا بالطهرانية والصدق المطلق للرّواية ورجال الإسناد^(١).

الجواب:

أولاً: من المعروف لطلبة العلم المبتدئين أن هذه التقسيمة الثلاثية التي أشار إليها الدكتور نصر أبو زيد لا علاقة لها بالدلالات، وإنما تتعلق بكيفية وصول الخبر إلينا، ولا تفيد أكثر من قطعية أو ظنية الثبوت.

ثانياً: لم يقل الإمام الإمام الشافعي أو غيره بقطعية حديث الأحاد من جهة الثبوت، فضلاً عن القول بقطعية دلالاته، وتقديم أحاديث الأحاد على القياس إنما هو من جهة الاحتجاج والعمل، ولا يرجع هذا إلى باب الدلالات.

ثالثاً: مفهوم حديث الأحاد لا يعني بالضرورة أن يكون راوي الحديث صحابياً واحداً، فالحكم بكون الحديث متواتراً أو لا إنما يكون بالنظر إلى جميع طبقات السند وليس إلى طبقة الصحابة فقط، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الحديث الذي يرويه أكثر من صحابي عن أكثر من تابعي وهكذا في جميع الطبقات، دون أن يصل إلى حد التواتر؛ إنما هو من حديث الأحاد، والحديث الذي يرويه صحابي واحد لا يعدو أن يكون قسماً من حديث الأحاد، وهذا معلوم للمبتدئين في علم مصطلح الحديث. يقول الدكتور محمود الطحان في كتابه المقرر على طلبة كليات الشريعة: «ينقسم الخبر باعتبار وصوله إلينا إلى قسمين: فإن كان له طرق بلا حصر عدد معين فهو المتواتر، وإن كان له طرق محصورة بعدد معين فهو الآحاد^(٢)».

(١) «الفاشيون والوطن» ص ٢٣٢.

(٢) «تيسير مصطلح الحديث» ص ١٩-٢٢.

المبحث الأول

الرد على استحالة الوصول إلى القصد الإلهي

يشتمل على :

الشبهة الأولى : لم يتنبه القدماء إلى معضلة عجز البشر عن الوصول إلى
القصد الإلهي

الشبهة الثانية : المطابقة بين القصد الإلهي والفهم الإنساني زعم يؤدي
إلى الشرك

الشبهة الثالثة : ادعاء الوصول إلى القصد الإلهي يعني الحديث باسم الله