مجلة الإحياء، المجلد: 23، العدد: 33، أكتوبر 2023، ص - ص: 117 – 136
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تأويل التأويل
تحليل ونقد للتأويل الحداثي في ضوء المنهج الأصولي
Hermeneutics of "tawil"
Analysis and criticism of the modernist interpretation in the light of the fundamentalist method

د/ قوميدي الذوادي
Douadi Goumidi
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
مخبر الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
Douadi.goumidi@univ-batna.dz

تاريخ الإرسال: 2023/08/04 تاريخ القبول: 2023/10/04

الملخص:
تتناول هذه الدراسة مفهوم التأويل الحداثي وبنيته وخلفياته الفلسفية والفكرية، وأهدافه ومنهجياته، ومقارنتها إلى المنهج الأصولي للحكم عليها.
وقد انتهى البحث إلى أن التأويل الحداثي هو محاولة لتغيير المنهجية الأصولية، الضابطة لعملية التأويل، واستبدالها بقراءة جديدة تعطي للقارئ الحق المطلق في جر النصوص إلى معان نابعة من تصورات القارئ وخيالاته وميولاته، خاضعةٍ للواقع المنحرف، ملبية لطلباته غير المحدودة.
الكلمات المفتاحية: التأويل؛ المنهج الأصولي؛ أصول الفقه؛ الحداثيون.

Abstract:
This study addresses the concept of modern interpretation "Hermeneutics", its structure, philosophical and intellectual backgrounds, objectives, and methodologies, and compares it to the fundamentalist method to evaluate it.
The research concludes that modern interpretation is an attempt to alter the traditional methodology governing the interpretation process. It aims to replace it with a new reading that grants the reader absolute authority to pull the texts towards meanings derived from the reader's perceptions, imaginations, and inclinations. These meanings are subject to a deviant reality, submissive to its demands.
Key words: (interpretation; fundamentalist method; the origins of jurisprudence; modernists).

مقدمة:
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء المرسلين، وعلى آله وأصحابه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:
فالمقصود بـ(**تأويل التأويل**) القراءة الحداثية التأويلية للنصوص، القائمة على اطّراح معالم المنهج الأصولي في ضبط عملية التأويل، ومحاولة بناء منهجية مغايرة تماما، تقوم على خلفية من (الهيرمينوطيقا)

"Hermeneutics" الغربية العلمانية الوضعية، الساعية إلى إحلال القارئ محل المتكلم، وجعل المعنى هو ما توحيه القراءة الذاتية للنص، لا ما تقصده إرادة صاحب النص!

وفي طريق الضبط المنهجي لعملية التأويل يلزم دراسة بنية التأويل الحداثي وخلفياته الفلسفية والفكرية، ومقارنتها إلى المنهج الأصولي للحكم عليها.

الإشكال: والإشكال الذي يحرك هذا البحث يتعلق بمحاولة الحداثيين تغيير المنهجية الأصولية، الضابطة لعملية التأويل، واستبدالها بقراءة جديدة. فما حقيقة التأويل الحداثي؟ وما أهدافه؟ وما منهجياته؟ وما وزنه في المنظومة الأصولية الأصيلة؟

الهدف: تهدف هذه الدراسة إلى:

1- إثبات حضور التأويل في العلوم الشرعية، تأصيلا وتفريعا.

2- بيان جهود الأصوليين في ضبط التأويل، بمفهومه، وأصوله، وشروطه، ومعالمه، كمنهج مستقل في الاجتهاد في فهم النصوص، ليبقى مسلكا أصيلا واضحا لأجيال العلماء والباحثين، يضبط التعامل مع النصوص.

3- كشف مفهوم التأويل الحداثي وبنيته وخلفياته.

المنهج: في منهج هذا البحث تحليل ونقد لبنية التأويل الحداثي، في ضوء المنهج الأصولي.

عناصر البحث:

مقدمة

أولا: دراسة المفاهيم (التأويل، والحداثة، والمنهج الأصولي).

ثانيا: التأويل في المنهج الأصولي (أهميته، ودوره، وضوابطه).

ثالثا: التأويل في الفكر الحداثي (بنيته، وخلفياته، ونقده).

خاتمة: نتائج البحث.

أولا: دراسة المفاهيم (التأويل، والحداثة، والمنهج الأصولي)

1 - مفهوم التأويل: كلمة التأويل في اللغة مصدر من الأصل الثلاثي (أول)، والأَوْلُ الرجوع، والتأويل آخر الشيء وعاقبته[1]. ومصيره ومرجعه[2]. وتأويل الشيء -كلامًا كان أو غيرَه - وتفسيرُه وتقديره إنما هو النظر فيما ينتهي إليه بحسب العاقبة والغاية، يقول الراغب الأصفهاني في معناه: «هو رد الشيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا..»[3].

ولقد غلب على كلمة التأويل عند أوائل المفسرين معنى تفسير الكلام، فظهرت بهذا المعنى في عناوين تآليفهم، أو في التصريح في كلامهم بما يفيد الترادف بين التأويل والتفسير. وهو ما أكده ابن تيمية رحمه الله بقوله: «... فأما قدماء المفسرين، فلفظ التأويل والتفسير عندهم سواء، كما يقول في تأويل هذه الآية، أي تفسيرها»[4]. غير أن هذه التسوية الظاهرة بينهما في المعنى لا تصمد عند التأمل، فقد استُعمِل التأويل بمعنى أشمل من تفسير الألفاظ وكشف المغطى منها، بحيث يتعدى إلى تبيين محتملات اللفظ من المعاني وترجيح بعضها على بعض، بما يتوفر من الأدلة والقرائن[5]. لذلك فرق المتأخرون من المفسرين بينهما؛ يقول ابن تيمية: «أما متأخرو المفسرين كالثعلبي (427هـ) فيفرقون بين التفسير والتأويل، قال: فمعنى التفسير هو التنوير وكشف المغلق من المراد بلفظه، والتأويل صرف الآية إلى معنى تحتمله يوافق ما قبلها و ما بعدها...»[6].

وإجمالا فالتفسير ما يتعلق بالكشف عن الألفاظ المغلقة، اعتمادا على النقل والسماع من اللغة والشرع، أما التأويل فهو ما يتعلق بالدراية، أي: الاجتهاد والاستنباط المعتمد على الرأي، وهو يأخذ صورة الترجيح بين محتملات اللفظ من المعاني بالدليل، مما يُتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في العربية، واستعمالاتها بحسَب السياق، ومعرفة الأساليب العربية في التجوز وما إلى ذلك.

نشير إلى أن كلمة التأويل تطورت من الإطلاق العام إلى الاختصاص -بحسب الاستعمال- بمعنى أو أكثر... إلى اختصاصها في النهاية بالاصطلاح الأخير، وقد كان لتعارف العلماء في كل بيئة وعصر، واستعمالاتهم المختلفة الأثر البالغ في ذلك التطور... إلى أن استقرت على معنىً حقيقتُه نقل الكلام عن ظاهره الراجح لدى السامع إلى معنى مرجوح يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، وهو معنى خاص وإن كان داخلا تحت عموم معنى التأويل الذي هو بيان الكلام وتفسيره.

ومفهوم التأويل الذي استقر عليه اصطلاح الأصوليين، هو **صرف اللفظ عن المعنى الظاهر (المتبادر) إلى معنى يحتمله بدليل يعضُده**، يقول الإمام ابن قدامة المقدسي (ت620هـ): «والتأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح لاعتضاده بدليل يصير به أغلبَ على الظنّ من المعنى الذي دل عليه الظاهر»[7].

ويقول الإمام الشوكاني (ت1250هـ): «وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، وهذا يتناول الصحيح والفاسد، فإن أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد: بدليل يُصَيِّره راجحا؛ لأنّه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساوٍ فاسدٌ»[8].

والتأويل بهذا المعنى المتأخر اصطلاح حادث؛ ولكنه كمنهج عقلي اجتهادي في فهم النصوص كان معمولا به من قديم عند الفقهاء وغيرهم، وقد قُرِّرَت أطرافُه وأبحاثُه في كتب الأصول سواء المتقدمة منها كالرسالة للشافعي أو التي جاءت في أعقابها.

وتقريرا لما سبق يمكن أن نقول: **التأويل هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر إلى معنى محتمل**. فهذا حده من حيث هو تأويل بغض النظر عن صحته أو فساده، ثم نقول: التأويل الصحيح الذي هو باب قويم من الاستنباط: **هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح المتبادر إلى معنى محتمل، بالدليل الكافي.**

ولا يخفى على المتتبع لمصادر التشريع الإسلامي - أصولا وفروعا- ذلك الأثر الذي خلفه التأويل باعتباره منهجا اجتهاديا تختلف حوله المدارك العقلية وتتفاوت في اعتباره ونفيه.

وإذا التقت كلمة الأصوليين والفقهاء على جواز أصل التأويل[9]، فإنهم يختلفون في الحكم عليه في كثير من المواطن، والسبب راجع إلى تفاوت أحكام العقول على التأويلات من حيث القرب إلى الفهم أو البعد، ومن حيث الحكم على الدليل بالقوة أو الضعف. ومن هنا قسم الأصوليون التأويل إلى أنواع أربعة: تأويل قريب، ومتوسط، وبعيد، ومتعذر أو فاسد. وهو تقسيم متعلق بدرجة ظهور المعنى ودرجة قوة الدليل الصارف له إلى المعنى المحتمل.

وعلى العموم فإن أثر التأويل يتصل بالمعنى لا بالألفاظ، إذ هو تصرف المجتهد في توجيه اللفظ إلى معنى محتمل استنادا إلى دليل، دون أن يخل ذلك بالدلالة العربية للألفاظ، أو يؤدي إلى معارضة ما هو معلوم من الدين بالقطع.

2 - مفهوم الحداثة والفكر الحداثي:

أ- مفهوم الحداثة والحداثيين: الحداثة **في اللغة** من أصل حَدَثَ، والمصدر حُدوث وحَداثة، وهو نقيض قَدُمَ، والحداثة والحِدْثان أول الأمر وابتداؤه، والحديث الجديد[10]. والحداثيون اسم جمع منسوب إلى الحداثة.

وللحداثة **في الاستعمال** مفهومان متباينان:

الأول: يرتبط بالمضمون اللغوي، ويعني التحديث والتجديد، (Modernisation) أو المعاصرة (Modernitie) وهو معنى عام يعني إحداث تجديد وتغيير يتناسق مع التغيرات التي يفرزها اختلاف الزمن، وهو مفهوم مقبول بوجه عام.

والثاني: يرتبط بمضمون اصطلاحي، فيعني مذهبا أو نظرية تغييرية (Modernism).

ولم تعد الحداثة في واقعنا اليوم تدل على المضمون اللغوي، بل أصبحت تعني اتجاها جديدا يشكل ثورة كاملة على كلّ ما كان وما هو كائن في المجتمع[11].

والحداثة (Modernism) غربيّة المنشأ كما هو معروف، ولكن تبناها كثير من المفكرين والقانونيين العرب، ودعوا إلى الثورة والتمرد على كلّ ما هو موروث وسائد بكل أنواعه، تحت دعوى التجديد والتطوير والتغيير، ولو كان ذلك بإحداث القطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية.

والحداثة في تصور أصحابها ترتبط بالتغيير بهذا المعنى، ولذلك عورضت وانتقدت، أما التحديث والمعاصرة بمعنى الاستفادة إلى أقصى حدٍّ ممكن من منجزات العلم المعاصر وتطبيقاته التكنولوجية، ونقل أفضل ما أبدعه الإنسان في التنظيم والإدارة، وإتقان العمل، فإنه معنى مقبول في التصور الإسلامي، يُقِرُّه القرآن والسنة والتراث على السواء[12].

ب- من هم أصحاب التأويل الحداثي؟: يدخل في أصحاب الحداثة كثير من العلمانيين والتغريبيين المتأثرين بالدراسات والمناهج الغربية، والمفتونين بها، وأغلبهم أكاديميون وباحثون ومفكرون من أصحاب التخصصات الفلسفية والاجتماعية والنفسية والقانونية، ويندر فيهم أهل الاختصاص في العلوم الشرعية.. ومن هؤلاء الأعلام من كانت لهم مساهمات فكرية ومؤلفات ومقالات تقل أو تكثر في مجال الفكر الإسلامي عموما، والفكر الفقهي والأصولي خصوصا، وأبرزهم: محمد سعيد العشماوي، حسين أحمد أمين، ود. حسن حنفي، ود. نصر حامد أبو زيد، ود. محمد عابد الجابري، ود. محمد أركون، ود. محمد شحرور، وأ. جمال باروت، وأ. الطيب تيزيني وغيرهم...

وهؤلاء الحداثيون يتَسمَّون بالحداثة؛ لأنها السمة الغالبة على دعواهم، ويَتَسمَّون أو يُسمَّون بأصحاب التغيير[13]، لولعهم بالتغيير والتبديل، حتى وُصفوا بأنهم يتصورون أن الحق كلّه متغيّر، والتغيير غاية لذاته ينساقون وراءه إلى حركة بغير قرار[14]. ويسمِّيهم غيرُهم العقلانيين والعصريين، والتقدميين...[15].

ج- الطابع العام للفكر الحداثي: إن الطابع العام الذي يميز الحداثة هو طابع التغيير والتطوير، فأصحابها «يريدون أن يطوعوا الإسلام للعصر، ويجعلوه عجينه لينة قابلة للتشكيل في أي صورة، ولا يريدون الوقوف عند قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس»[16]. وهم يجعلون التغيير والتطوير غاية، و«يرون أن الأحكام الفقهية هي التي تعاني من مشكلات، أما واقع الظروف والأوضاع الاجتماعية فميزان يجب اتباعه لحل تلك المشكلات»[17].

ومعظم التفكير الحداثي يعتمد على إصدار الأحكام المتسرعة، والإطلاقية عند تناول مجتمعاتنا أو تراثنا، ويفسرون الإسلام بنوع من الباطنية[18].

والمطالع لكتاباتهم يلحظ من سماتهم الانسياق وراء خواطرهم التائهة وأفكارهم الجوالة، وليس لهم ضابط يزَعُهُم عن الإفراط في الفكر أو التفكير، وعن المغالاة في رفض ما هو من المتفق عليه بين علماء الإسلام.

3 - مفهوم المنهج الأصولي:

أ- معنى المنهج: كلمة المنهج أو المنهاج في اللسان العربي تعني الطريق الواضح المستقيم، كما تعني الطريق المسلوك[19]، ولكن تُطلق هذه الكلمة كمصطلح يُستعمل في الدراسات والبحوث العلمية بمعنى: «الطريقة التي تضمن للباحث أن يصل إلى الحق الذي يبتغيه، ولا يضل في السعي إليه بين السبل المتشعبة، ولا يلتبسُ الباطل عليه بالحق فيركنَ إليه ظانًّا أنّه الحق الذي يبحث عنه ويسعى إليه»[20].

ولا نفهم من هذا الكلام أن سلوك المنهج يعصم من الخطأ عصمة مطلقة، لأنه قد يتطرق إليه الخطأ، ولو كان قليلا، شأنَ الوسائل المؤدية إلى الغايات بحسب الغالب لا بحسب القطع، لأنّ احترام قواعد المنهج وحده لا يكفي في عصمة نتيجة البحث لطروء الاحتمال والنسبية في التقدير.

وحقيقة المنهج - في نظري- **قواعد وخطط تترابط فيما بينها لتشكل نسقا كليًا منطقيا يرشد الباحث إلى أطيب الثمرات العلمية وأقر بها إلى الحق.**

ولا بأس -مع التزام المنهج- بالخطأ القليل في ثمرة البحث، وهنا يخرج الباحث من عهدة التكليف ما دام محترمًا للمنهج غيرَ مقصِّرٍ في البحث، ولا يضيره الخطأ الجزئي، بل يكون مأجورا، وهذا مؤدَّى معنى الاجتهاد.

ومن هنا أمكننا أن نؤكد حقيقة منهجية هي -في الواقع- من مسلمات الفكر الأصولي عندنا، وهي أن الخطأ داخل إطار المنهج ليس كالخطأ خارجه، لأن طبيعة المنهج الإلزام بحيث لا يجوز للباحث الفقيهِ الخروجُ عنه، فإن خرج عنه كان ملوما شرعاً، واستحق الإنكار عليه، ولم يُعبأ بثمرات بحثه المتفلِّت من الأصول والقواعد.

ب - طبيعة المنهج: إذا عرفنا أن المنهج هو جملة القواعد والأصول التي تضبط البحث العلمي وتوجهه نحو أصوب النتائج، فإننا نحتاج أن نتعرف طبيعته القائمة على عنصرين لا غنى عنهما:

الأول: ذاتية المنشأ.

وأقصد بذاتية المنشأ أن المنهج أيًّا كان، لا يُبدعه الباحثون ولا يولِّدونه من أفكارهم، وإنما يكتشفونه اكتشافا؛ لأنه كما يقول محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله: «حقيقة ثابتة تركن إليها العقول، وتتعامل معها الفطرة الإنسانية، دونما حاجة إلى إخضاع العقول للركون إليها، ودون أيِّ حاجة إلى تربية النفوس على الاستئناس أو الأخذ بها»، وبهذا لا يكون للفكر الإنساني حياله إلا الرصد، ثم الاكتشاف، ثم الصياغة والتقعيد[21].

والثاني: الإلزامية

يدل على إلزامية المنهج الاجتهادي التزام الصحابة والسلف بسَنَنٍ واحدٍ في الاجتهاد لم يخرجوا عليه، والمتأمل في سيرهم العلمية وتصرفاتهم الاجتهادية يستنبط قواعد وخصائصَ منهجٍ متكاملٍ واضح، حاكمٍ على كلّ آرائهم الاجتهادية، بحيث يتسامحون في إطاره، وينكر بعضهم على بعض عند الخروج عليه، والاستقراء للقواعد التي التزموها والطرائق التي ساروا عليها في فهم النصوص واستنباط الأحكام وتطبيقها على واقعهم، يفيدنا بقينا باحترامهم لذلك المنهج والتزامهم به، والاحتكام إليه، وهو عين المنهج الذي ورثه عنهم السلف جيلا عن جيل حتى استقل بالتدوين فيما بعد باسم علم أصول الفقه.

إن المنهج الاجتهادي الذي سلكه السلف لفهم كتاب الله وسنة رسوله واستنباط الأحكام وتطبيقها هو ما يسمى بأصول الفقه ومناهج الاستنباط، وما دوّن العلماءُ قواعد أصول الفقه إلا باستقراء سلوك السلف الأوائل في فهم النصوص وتطبيقها على الواقع، وما احتاج الشافعي رحمه الله إلى تدوين رسالته إلا كما احتاج الخليل بن أحمد الفرهيدي إلى وضع قواعد العربية.

يقول إمام الحرمين الجويني: «وأما الفن المترجم بأصول الفقه، فحاصله نظم ما وجدنا من سيرهم، وضم ما بلغنا من خبرهم وجمع ما انتهى إلينا من نظرهم، وتتبع ما سمعنا من عبرهم، ولو كانوا عكسوا الترتيب لاتبعناهم»[22].

والعناية بالمنهج لازمة، تحتمها وتؤكدها المحاولات المعاصرة الكثيرة للخروج عن منهجية التأويل الأصولي بالقراءات التأويلية للنصوص الشرعية، التي ترى النص الشرعي ظاهرة ثقافية، وتقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل، بالاعتماد على العلوم الحديثة.

ثانيا: التأويل في المنهج الأصولي (أهميته، ودوره، وضوابطه).

1 – أهمية التأويل: التأويل أبرز مظهر للاجتهاد في النصوص التي لا يتضح فيها مراد الشارع بالشكل الذي لا يدع مجالا للنظر. وهو باب عظيم من أبواب الاجتهاد النافعة، يقول إمام الحرمين الجويني (ت478هـ): «فلا أرى في علم الشريعة بابا أنفع منه لطالب الأصول والفروع»[23]. ونقل الشوكاني عن ابن برهان الشافعي قوله: «وهذا الباب أنفع كتب الأصول وأجلّها، ولم يزِلَّ الزالُّ إلا بالتأويل الفاسد»[24]. وهو باب قويم من أبواب الاستنباط العقلي، كما يصفه العلامة أبو زهرة رحمه الله[25].

وفي التحذير من الغلو في التأويل يقول الإسنوي: «وفتح هذا الباب يرفع الوثوق عن أقوال الله تعالى وأقوال رسوله؛ إذ ما من خطاب إلا ويحتمل أن يراد به غير ظاهره»[26]. ومن هنا يكون الاعتدال في التعامل مع التأويل أمرا مطلوبا، فـ«إغلاق باب التأويل كلّه والأخذ بالظاهر دائما كما هو مذهب الظاهرية قد يؤدي إلى البعد عن روح التشريع والخروج عن أصوله العامة، وإظهار النصوص متخالفة.. وفتح باب التأويل على مصراعيه دون حذر واحتياط قد يؤدي إلى الزلل والعبث بالنصوص ومتابعة الأهواء، والحق هو احتمال التأويل الصحيح..»[27]. هذه الخطورة الكبيرة كانت عامل إلحاح على أهل الأصوليين لوضع الضوابط والشروط اللازمة للتأويل..

2 - دور التأويل في فهم النص: وأما دور التأويل فهو التصرف في ظواهر النصوص من حيث ما تتوجه إليه من المعاني، ببذل الوسع لترجيح معنى على غيره بالحجة الكافية، فهذا هو دوره إجمالا، وتفصيلا يمكن أن نذكر له ثلاث وظائف:

الأولى: تحقيق مدلول الألفاظ وتحرير مقصودها، فالمجتهد إنما يتحرى بالتأويل إرادة المتكلم من كلامه وقصده به، وإن خالف بذلك مقتضى الظاهر.

والثانية: التوفيق بين ظواهر النصوص المتعارضة، والمجتهد -قبل أن يلجأ إلى التأويلات- مكلف بالنظر حتى يجد وجها لإمضاء النصين أو النصوص على ظاهرها، فإذا لم يجد إلى ذلك سبيلا كان له العذر بعدها في اللجوء إلى التأويل، فيكون دوره إذن هو إظهار ذلك التناسق الحقيقي بين مدلولات الألفاظ التي غطاها التعارض أو التقابل الظاهري.

والثالثة: الجمع بين المنقول والمعقول، فمن المقرر بداهة أنّ الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول، كما يقول الإمام الشاطبي -رحمه الله- وهو يستدل على هذا الأصل بأدلة عدّة منها:

أ - أن هذه الأدلة -أي النصوص- نُصبت في الشريعة لتتلقاها عقول المكلفين للعمل بها والدخول تحت تكليفها، ولو نافتها لم تتلقها فضلا عن أن تعمل بمقتضاها.

ب - وأنها لو نافتها لكان التكليف بها تكليفا بما لا يطاق.

ج - وأن مورد التكليف هو العقل، وذلك ثابتٌ قطعا بالاستقراء التام، حتى إذا فُقد ارتفع التكليف أصلا، وعُدَّ فاقده بهيمة..[28].

والذي نقصده بالجمع بين المنقول والمعقول بطريق التأويل ما كان فيه شرطان:

- أن يكون النص من الظواهر التي تقبل التأويل على سَنَن اللغة ومنطقها في البيان.

- أن يكون الدليل العقلي قاطعا لا ظنيًّا؛ لأنه لا يجوز ترك النقول الصحيحة لمجرد ظنون لا ندري مدى ثبوتها.

والدليل العقلي القطعي هو ما عبر عنه ابن رشد بالبرهان، وجزم بتأويل الظواهر المخالفة لذلك البرهان العقلي المنطقي الثابت كما قال -رحمه الله-: «ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب فيها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول»[29].

وكثيرا ما يؤدي النظر والتأمل والاستقراء لأدلة الشرع وجزئياته إلى الوصول إلى ما يعضد ذلك التأويل ويعزز جانبه مما يشهد لقوة البرهان العقلي، ويؤكد حقيقة التوأمة بين المنقول والمعقول.

قال ابن رشد بعد ما سبق: «بل نقول: إنه ما من منطوق به في الشرع مخالفٍ بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتُبر الشرع وتُصُفِّحت سائر أجزائه وُجد في ظاهر الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد. ولهذا المعنى أجمع المسلمون أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلُّها على ظاهرها، ولا أن تُخرَج كلُّها عن ظاهرها بالتأويل»[30].

3 – ضوابطه: ومن الضوابط التي عني بها الأصوليون في التأويل:

أ- ضبط مجاله: ضبط الأصوليون مجال التأويل الذي يأخذ فيه دوره، فحكى الإمام الشوكاني -رحمه الله- أنه لا خلاف في أن أغلب الفروع يدخلها التأويل[31]، لدخول الاحتمال إليها، ومجال التأويل هو الظاهر والنص كما في اصطلاح الحنفية، أو الظاهر كما عند الجمهور، وذلك لتطرق الاحتمال إليهما، ولما يعتريهما من الظنية، أما المبيَّنات والقطعيات كالمفسر والمحكم عند الحنفية، والنص في اصطلاح الجمهور، فلا مجال فيها للتأويل لانحسام باب الظن والاحتمال. والمفسر عند المتكلمين، لا يحتمل التأويل، لأنه لا يحتاج إلى تفسير، لوروده ابتداء مستغنيا عن البيان.

ب- الأصل العمل بالظاهر: قرر الأصوليون أن الأصل الذي يُتمسك به هو ظاهر اللفظ ولا يُترك ذلك الظاهر إلا اعتمادا على دليل شرعي، من نص أو قياس أو روح التشريع ومقاصده العامة، قال أبو الوليد الباجي: «فالظاهر كالأوامر والنواهي وغير ذلك مما يحتمل معنيين فزائدا هو في أحدهما أظهر، فإذا ورد وجب حمله على ظاهره، إلا أن يدل دليل على العدول عنه فيُعدل إلى ما يوجب الدليل»[32]. وذلك طبيعي فلو ساغ الخروج عن الظاهر من غير دليل لبطل أصل الاستدلال والتمسك بالظواهر، ولهذا قال الجويني: «إذا ثبت جواز التأويل فلا يسوغ التحكم به اقتصارا عليه من غير عضْد له بشيء، إذ لو ساغ ذلك لبطل التمسك بالظواهر واكتفى المستدل عليه بذكر تطرق الإمكان إلى الظاهر، وهذا إن قيل به، يسقط أصل الاستدلال، ويلحق مجال الإجمال بما يُطلب فيه العلم المحض»[33].

وخلاصة ما قرره الأصوليون في هذا قول الإمام الشوكاني: «واعلم أن الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ»[34].

ج- احتمال اللفظ لذات المعنى المؤوَّل إليه: بمعنى أن يكون اللفظ محتملا يدل على المعنى المراد تأويله إليه بطريق من طرق الدلالة، كالمنطوق أو المفهوم، أو بطريق المجاز المعتبر في كلام العرب، وأن يكون هذا الاحتمال موافقا «لوضع اللغة أو عرف الاستعمال أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح»[35].

ويترتب على هذا أن أي معنى لا يحتمله اللفظ بطريق من طرق الدلالة، لا يجوز المصير إليه، ولا يُبحث معه عن دليل؛ لأنه مهما اعتضد بدليل ولم يكن محتملا فهو تأويل «في نفسه باطل، والباطل لا يُتصور أن يُعضَد بشيء»[36].

ويختلف العلماء في اعتبار الاحتمالات فبينما يراها بعضهم من محتملات اللفظ، ينسبها البعض الآخر إلى الغرابة، والمُتمسك به في ذلك هو مجرد الاحتمال، فما كان الاحتمال متطرقا إليه من النصوص أمكن جعله محل نظر... والتأويل لا يتوقف على مجرد الاحتمال، وإنما بحسب كفاية الدليل الذي يعتضد به.

وضابط الاحتمال الذي يقبله اللفظ كما عند الإمام الشاطبي أن يجري على مقتضى العلم فلا إشكال في اعتباره، لأن اللفظ قابل له، والمعنى المقصود من اللفظ لا يأباه، فاطِّراحه إهمال لما هو ممكن الاعتبار قصدا، وأما إن لم يجر على مقتضى العلم فلا يصح أن يُحَمَّله اللفظ على حال[37].

وجريانه على مقتضى العلم أي: من حيث صحة المعنى، بحيث لا يخرج اللفظ به عن المقصود الذي يفهم من اللغة، ويوافق تراكيبها.

د- كفاية الدليل الصارف للمعنى الظاهر المتبادر: قرر الأصوليون أن «كل متأوِّل يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه، ثم إلى دليل صارف له»[38]. واشترطوا «أن يكون الدليل الصارف للّفظ عن مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحا لا يكون صارفا ولا معمولا به اتفاقا»[39].

قال الغزالي: «إلا أن الاحتمال تارة يقرب، وتارة يبعد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغا في القوة، وإن كان بعيدا افتقر إلى دليل قوي يَجْبُر بُعدُه حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل»[40]. فلا بد أن يكون الدليل أقوى مما يقضي به الظاهر المتبادر، حتى يكون التأويل مقبولا صحيحا. قال الجويني: «المؤول يعتبر بما عُضد التأويل به فإن كان ظهور المؤول زائدا على ظهور ما عُضد التأويل به، فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به أظهرَ، فالتأويل سائغ معمول به، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض..»[41]. وكفاية الدليل في ترجيح المعنى المرجوح على الراجح هي حقيقة جوهرية في التأويل ولذلك أشار إليها الشوكاني في تعريفه حيث قال: «التأويل حمل الظاهر على المعنى المحتمل بدليل يصيره راجحا»[42].

هـ - أهلية المتأوِّل: وهي أهلية الاجتهاد.

و- لا تأويل إلا بموجِب: ولا يكون التأويل سائغا مع هذه الشروط إلا إذا دعت إليه الضرورة أو الحاجة الملحّة، بمعنى أن يكون للتأويل ما يوجبه ويحتّمه، هذا الموجِب هو معنىً يُحتّم صرف اللّفظ عن ظاهره، أو يمنع إرادة ذلك المعنى الظاهر أو الراجح، وقيام هذا الموجِب هو ما يحتّم على المجتهد النظر في النص وتحليله لمعرفة سائر أوجه دلالته، مما تشهد له اللغة وتدعمه مقاصد الشرع وكلياته وقواعده.

من هنا نخلص إلى أن التأويل الأصولي باب من الاستنباط له ما يوجبه ويضبطه وهو يتغيَّا إرادة

الشارع التي لا يصل إليها إلاّ الفقيه المتفهم للكلّيات والجزيئات، المضطلع بالشروط الموصلة إلى مقصود الخطاب الإلهيّ حكماً وحكمة، وسيلةً وغاية.

هذا مجمل تأصيل عملية التأويل عند الأصوليين، فما نسبة التأويل الحداثي إلى التأويل الأصولي وضوابطِه ومحدداته؟

ثالثا: التأويل في الفكر الحداثي (بنيته، وخلفياته، ونقده)

1 ـ المضمون العام للتأويل الحداثي: أبرز ما يظهر من دعوى التأويل الحداثي ما يسمونه: القراءة المعاصرة للوحي أو التراث الفقهي. يقول محمد شحرور: «ونحن ندعو اليوم إلى القراءة المعاصرة للتنـزيل الحكيم، ولآيات الإرث والحجاب والقوامة والتعددية الزوجية، ولأحكام الحدود كما جاءت، وللجهاد والحرب، والقتال والغزو...»[43]. وربما عبروا عنها بقراءات، لا قراءة واحدة، وإن كانت صادرة عن منهج واحد وعن رؤية واحدة كما يفعل محمد عابد الجابري[44]. ومضمون هذه القراءة المعاصرة يظهر في بعض من دعاواهم، ومنها: أن لكل واحد حق فهم الدين وتفسيره، اعتمادا على قناعته وضميره، وأن تفسير الدين يجب أن يخضع للتطورات ويواكب المستجدات، حتى لا نكون (ماضويين) متحجرين عند القرن الأول الهجري، أو عند القرون الأولى[45].

وحقيقة دعواهم هذه أنهم يسعون سعيا حثيثا نحو التغيير لكل شيء، فهم لا يريدون أن يبقى شيء على حاله، ولا يستمر وضع على ما كان، لا يميزون في ذلك بين ثابت ومتغير ولا بين أصل وفرع، ويزعمون لأنفسهم الاجتهاد ليغيروا أحكام الله القطعية[46].

ولافتتانهم بالحضارة الغربية، وبُعدهم عن فهم حقائق الإسلام عقيدةً وشريعة، فإنهم يتهجمون على الفقه الإسلامي أصوله وفروعه، ويصفونه بالجمود، وعدم القدرة على مسايرة مستجدات العالم من القضايا والحوادث والوقائع، وغرضهم من ذلك الوصول إلى إحلال المبادئ والقوانين الغربية مكان المناهج الإسلامية[47].

وحين يسعون ليجعلوا النصوص الدينية خاضعة لتصورات القارئ ومفاهيمه وتفسيره، فذلك معناه أن يأخذ كلّ من شاء بما شاء، وصولا إلى التمييع لثوابت الشرع، والتحلل من أي قيود في العبادات أو المعاملات أو حتى العقائد[48].

هؤلاء الحداثيون لم يكتفوا بمجرد الدعوة إلى التغيير أو التجديد، كما لم يكتفوا بالخوض في الفتيا والاجتهاد، بل ادّعَوا أهلية التجديد حتى في المنهج الأصولي، ومنه منهج التأويل كما سيظهر في النقاط الآتية:

2ـ بنية التأويل في الفكر الحداثي: لا يمكن أن نصف التأويل الحداثي بصفة المنهج الذي ينبني على محددات منهجية تضبط مفهومه ومجاله وأركانه وشروطة، كما هو الشأن في التأويل الأصولي، لأنّه مجرد خطة ذات طابع واحد هو التغيير منطلقا والتغيير غاية والتغيير وسيلة. هذا التغيير أساس للتأويل الحداثي في واقع حياة الناس، في الثقافات والمعارف والاجتماع والسياسة والاقتصاد، وما إلى ذلك.

والتأويل الحداثي يعطي دلالة تفاعلية بين النص وقارئه، عبر القراءة التأويلية المبنية على شيئين:

الأول: العودة بالنص إلى زمنه الأول، لقراءة مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك دون إسقاطها على زمن أخر، وبذلك تتحقق مَوْضَعة النص في ظروفه التاريخية الزمانية والمكانية.

والثاني: يتعذر على القارئ المؤوِّل للنص أيًّا كان جهده أن يُمَوْضِعَه بصفة كاملة في زمنه الأول؛ لأنّ القارئ له زاوية نظر وتَمَثُّلٌ خاص عند القراءة، ومن ثم لا تتوقف لغة النص عند توليد المعنى...

وعلى هذين الأساسين تتحول اللغة بالتأويل الحداثي إلى معين لا ينضب للمعاني، ويتأكد في الوقت نفسه تعذر التوصل إلى المعنى النهائي للنص[49].

والقراءة التأويلية للنصوص الشرعية هي قراءة أو قراءات ترى النص ظاهرة ثقافية، تقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل، بالاعتماد على فتوحات العلم الحديث. والحداثيون يزعمون بهذه القراءات المتعددة أنهم يحققون قدرة النص على الإبداع وإنتاج المعرفة ليكون محورا للحضارة.

ولا تُعنى القراءة التأويلية الحداثية بالتفاسير القديمة، إلا بقدر ما يجعلها قراءات تاريخية خضعت لسياق زمنها، وولَّدت من النصوص المعانيَ التي يسمح به الأفق المعرفي الكائن زمن تلك التفسيرات.

ويدّعي رموز القراءة الحداثية التأويلية أن المفسرين القدامى تعاملوا مع النص -إلى حد كبير- على هذا الأساس نفسه، فقد اعتبروه خطابا عربيا، قاسوه على كلام العرب فاحتجوا بالأشعار لبيان معانيه، وفهم ما لم يُفهم منه، فكانت منهجيتهم تاريخية معتمدة على معياري النحو والبلاغة أساسا، باعتبارهما نمط المعرفة السائد يومئذ، وما دام الوحي تجلى بالعربية على مقتضى لسان العرب وحسن ترتيبهم لوجوه الكلام، وطريقتهم في إنتاج المعنى، فهذا يعني أن الوحي -في جانب أساسي منه- تعبير عن إنسانية العرب وزمنيتهم[50].

وبهذا يظهر لنا أن التأويل الحداثي ما هو إلا تغيير وتبديل لا يعبأ بأيٍّ من المحدِّدات المنهجية للتأويل الأصولي، ويتجاوزها كليًّا إلى تأويل التأويل نفسه... يظهر ذلك في هذه الأمثلة:

أ - تأويل لفظ القطع الوارد في الآية: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: 38) إلى معان لغوية غير ما هو متبادر منها[51]. يقول الحداثيون: إن النص الشرعي الموجب لقطع يد السارق قد نزل في مجتمع كان يعتمد في نشاطه الاقتصادي على التجارة، التي لا يزرع مُباشِرُها حقلا، ولا يدير آلة في مصنع، فهل ترى أن نُبقي على تطبيق النص بعقوبة القطع في مجتمعنا الذي نحن أحوج ما نكون فيه إلى سواعد أبنائه على استقامتهم وانحرافهم...[52]! ويقولون: إن قطع يد السارق مثله مثل أية عقوبة أخرى، ليس مقصودا لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة، طالما يمكن تحقيق الغرض بوسائل أخرى...[53]!

ب - تأويل الأمر بعقوبة الزنا في قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور:2)، إلى معنى الإباحة لا الوجوب، فيكون الأمر في ذلك كالأمر في قوله تعالى: ﴿يَابَنِيۤ آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُواْ إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف:31)، ومن ثم لا يكون جلد الزاني حدًّا مفروضا بحيث لا يجوز العدول عنه..[54].

جـ - دفع عقوبة شرب الخمر، وزعم أنها عقوبة تعزيرية، وتأويل النهي الوارد فيها إلى عدم التحريم، يتساءل بعضهم: «هل الخمر محرمة أم مأمور باجتنابها»[55]. ويقول: «والخمر مأمور باجتنابها في القرآن ﴿يٰأَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُواْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلأَنصَابُ وَٱلأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَانِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة:90)، غير أنه لا توجد أية عقوبة على شربها أو بيعها لا في القرآن ولا في السنة النبوية» [56].

د - رفض حدّ الردة بدعوى أن عدم الإكراه على الإسلام ابتداءً يفيد عدم الإكراه على الاستمرار عليه[57].

3 - خلفيات التأويل الحداثي: يُرجع محمد عمارة خلفية التأويل الحداثي إلى "الهيرمينوطيقا" "Hermeneutics" الغربية العلمانية الوضعية التي تسعى إلى أنسنة الدين أو (أنسنة الخطاب الإلهي)، وذلك بإحلال الإنسان محل الله، وإحلال القارئ محل الوحي، وجعل الوحي -في النص الديني- هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارئ، وما توحيه كينونة عالم القارئ إلى النص، بدلا من العكس[58].

هذه "الهيرمينوطيقا" بلغت من الغلو الحد الذي حكمت فيه بموت الإله في تأويل النصوص المقدسة، وبموت الكاتب والمؤلف في النصوص الأدبية والفنية، وبالقطيعة مع المعنى الذي قصده الكاتب، وأقامت هذه "الهيرمينوطيقا" قطيعةً معرفية مع منظومة القيم التي جاء بها النص، وأقامت القطيعة مع الموروث، والموروث الديني على الخصوص[59]. هذا هو العنوان الكبير لخلفية التأويل الحداثي...

والنص لدى الحداثيين ما تنتجه ثقافة الناس في زمن ما أو وضع ما، والنص الديني الإسلامي كما يقول نصر حامد أبو زيد هو «في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما»[60]. وانطلاقا من هذا فإن النص لا يملك أن يصير في نفسه منتجا للثقافة، بحيث يصير مهيمنا ومسيطرا على النصوص الأخرى بالقياس إليه، أو مقيدا للعقل الذي هو المنتِج الحقيقي.

ومن هنا يرى الحداثيون أن ما تملكه النصوص الإسلامية من سلطة هو سلطة مضافة لا أصلية، أي أضافها الفقهاء بالباطل، ليجعلوا من النصوص قيودا على حركة العقل... على هذا إذًا يبني الحداثيون دعوتهم إلى التحرر من النصوص، وهو رفض حقيقي، رغم أنهم يصرحون بنوع من القبول الشكلي. يقول نصر حامد أبو زيد: «إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حرا يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب». ثم يتساءل: «فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية، أم تتصادم مع السلطة التي أضافها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص فحولوها قيودا على حركة العقل والفكر»؟ ثم يجيب: «إن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهما علميا»[61].

ونحن نتساءل هنا عن هذا الفهم العلمي للنصوص؟ ولعل الجواب يتلخص في قول رفيقه محمد شحرور حين يقول بثبات النص شكلا وهو ما يعبر عنه (بالكينونة) مع خضوعه لحركة المحتوى وتطوره بما يعبر عنه (بالسيرورة والصيرورة)، فهو -أي النص- ثابت كذكر فحسب، أما قراءته وفهمه فلا تكون إلا من خلال سيرورته وصيرورته المتحركة دائما والمتغيرة أبدا[62]. ود. شحرور يوضح بجلاء حقيقة هذا الفهم فيقول: «إن فهمنا لكلام الله بالتالي فهم متطور غير ثابت، بينما كلام الله ثابت في كينونته كنص»[63].

ويمكن أن نجد الجواب أيضا في عبارة موجزة عند رفيقه حسن حنفي حين يعبر لنا عن الفهم العلمي للنص فيقول: «فالنص مفتوح من أعلى نحو العقل، ومن أسفل نحو الواقع»[64]. والعبارة الأخيرة معبرة فعلا عن منهج لفهم النص فهما حرا يعطي قدسية عالية للعقل، فيجعله أعلى من النص، كما يجعل النص مجالا لإعمال العقل حتى لو كان هذا النص في درجة الوضوح والقطعية كمثل قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ (النساء:11)، كما يصرح شحرور، وهو يكشف لنا بهذا عن قاعدة بديلة للقاعدة الأصولية المعروفة التي تقضي بأنه لا اجتهاد مع النص القطعي، فيقول: «أما القول بقاعدة لا اجتهاد فيما فيه نص، فهو ليس عندنا بشيء»[65].

فالعقل إذن مسلط على النص والاجتهاد، بمعنى إعمال العقل في النص بهذه العلوية المطلقة لا يلقى أي اعتراض من المعاني النصية الثابتة أو الحقائق الشرعية المقطوع بها، فالنص هنا -كما في تصور حسن حنفي كأسطوانه مفرغة يمر منها الاجتهاد من العقل إلى الواقع، وصحة هذا الاجتهاد تتحدد بمدى المصداقية بين الاجتهاد والواقع، «والاجتهاد صحيح ومقبول بمقدار ما يتجاوب مع الواقع الموضوعي»[66].

- من أين يُستَمَدُّ التأويل الحداثي؟

لقد قام فلاسفة التنوير الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين بمواجهة الدين (اليهودية والنصرانية) بفلسفة ترى أن الدين وضع بشري ناسب طفولة العقل البشري، ثم تجاوزه هذا العقل إلى حد ما في مرحلة ما يسمى (الميتافيزيقا)، ليتجاوزه تماما بالحكم عليه بالتاريخية في المرحلة الوضعية[67].

وأرباب التغيير الحداثي -اليوم- يواجهون النص الديني ممثلا عندنا في القرآن الكريم والسنة النبوية بالمواجهة نفسها داعين إلى (تاريخية) معاني القرآن الكريم وأحكامه باعتبارها معاني وأحكاما تجاوزها الواقع المتطور وعفا عليها التاريخ[68].

كما أن الخلفية الاستشراقية للفكر الحداثي واضحة لكل مطالع لما يكتبونه، فهم يحاكون -في تقليد تام- أفكار المستشرقين؛ بل وأقوالهم أيضا، ويتابعونهم –بأمانة- في كل ما يواجهون به التشريع الإسلامي من شبهات. وقد لاحظ كثير من الباحثين النقاد أن الحداثيين يصدرون عن فكر غربي أشبه بفكر المستشرقين كشاخت وزيهر وبراتشفيك وغيرهم[69].

إن أصحاب الفكر الحداثي لاستغراقهم في فكر المستشرقين يتعاملون - بحكم علمانيتهم ومناهجهم المادية - مع القرآن الكريم كأي كتاب، وكأي منتج ثقافي، ويتجرؤون على اختراق كل المقدسات، ويدَّعون إبداع مناهج جديدة رغم أنهم في هذا يمثلون أسوء صور التقليد والتبعية[70].

ورغم أن التأويل الحداثي حديث النشأة، فإن كثيرا من النقاد لاحظوا شَبَهًا واسعا بين الفكر الحداثي المعاصر، والفكر الباطني القديم، حتى وجدنا تسمية شائعة بين الباحثين، تصفهم بالباطنية الجدد، وذلك للشبه المنهجي بينهما، فالحداثيون -كما لاحظ عبد المجيد محمد السوسوة- يعملون على استحداث معان دينية من خارج المقتضيات اللغوية لنصوص الوحي، إيهاما بأنها مدلولات لتلك النصوص، ومن ذلك ما يسعون إليه من تعطيل للحدود وأنصبة الميراث، وادعاء أن هذا التعطيل مراد إلهي يُلتمس في نصوص الوحي نفسها[71].

4 - نقد التأويل الحداثي: سبق أن عرفنا ما يقوم عليه التأويل الحداثي الذي لا ينضبط مطلقا بشروط التأويل الأصولي، ولذلك سميناه تأويل التأويل، لخروجه عن حقيقة التأويل كما قررها الأصوليون إلى تحريف التأويل نفسه، حتى انتهى في نتائجه إلى الاعتساف والمناقضة لمفردات اللغة وأساليبها في البيان، فضلا عن الخروج بالنصوص عن مراد المخاطِب (الشارع).

والحقيقة أن التأويل الحداثي يضرب بعرض الحائط كل الخطط المنهجية والآليات الخاصة بالتفسير، والتأويل السائغ المقبول، ومن ثم وُصف بالمشابهة للتأويل الباطني الذي لا يقيم اعتبارا للمواضعات اللغوية في النص المؤول[72]. وهذه الحقيقة تتأكد لدينا حين نقرأ من أمثلة تأويلاتهم تفسير بعضهم حدّ السرقة في آية ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة:38)، بأنّ المرادَ به مكافأةُ السارق وإعطاؤُه شيئا من المال، كما يقال: «اقطعوا لسان الشاعر الفلاني» أي: أعطوه مالا... حتى يكف عن الهجاء[73].

إن التأويل الحداثي خروج تام عن منهجية التأويل الأصولي، فهو يعني تحريف النصوص بجعلها دالة على مذاهبهم بحيلة ثبات النص وحركة المحتوى التي لا تُبقي للنص أي سلطة، وتعطي العقل عُلوية وللواقع حاكمية ومصداقية.

ومن هنا يكون التأويل الحداثي موغلا في الاعتساف، بحيث يخرج كلّيًّا عن التأويل البعيد غير المقبول، فضلا عن خروجه عن التأويل السائغ المقبول، ولهذا يوصف لدى النقاد المعاصرين بالتحريف[74].

كما يوصف بالمغالاة وعدم الانضباط بالضوابط المعرفية، وبناء على هذا وُصف الحداثيون بأصحاب نزعة باطنية تدعي أنّ لكل ظاهر باطنا وأنّ لكلّ تنزيل تأويلا، حتى تجاوزت كل المعاني والأحكام الواردة في الكتاب والسنة[75].

إن تأويل النصوص دون استيعاب لشروطه الضرورية هو في الحقيقة خروج عن المنهجية الأصولية إلى التأويلات المعتسفة للنصوص باسم القراءات المعاصرة كقراءة محمد شحرور وغيره. ومن هنا وُصف التأويل الحداثي أيضا بالنسخ الذي يتجاوز الشريعة، مما لا علاقة له بمعنى التأويل أو الاجتهاد الحقيقي[76].

إنّ الحداثيين يتعاملون مع النصوص الشرعية (الوحي) وغير الشرعية (الاجتهادات والفهوم) تعاملا واحدا قائما على التحريف والتعطيل أو ما سميناه - فيما سبق - تأويل التأويل.

ولا يفرق الحداثيون بين الوحي الثابت والفهم الاجتهادي الذي يحتمل الصواب والخطأ، ويجعلون كل ذلك تحت اسم التراث الذي يجب أن يُقرأ قراءة عصرية تهدف إلى جعلِ النص معاصرا لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وقصرِه على المحيط الاجتماعي والتاريخي الذي نـزل فيه[77].

وهدف هذه القراءة التحرر من سلطة النص الخطابية أو سلطة التراث، ولأجل هذا الهدف يسلك الحداثيون وسيلة فصل النص (التراث) عن معناه الذي تقرر تفسيره بالأنظار المتعاقبة، والتخلص من هذا التفسير وتسميته فهما تراثيا أو قراءة تراثية للتراث، يجب أن يُعتاض عنها بالقراءة العصرية، وهذا ما يدْعونه التفكيك.

ومثاله فيما يطرح الجابري، قراءة قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء:11) قراءة تفكيكية، تقوم على تحليل اقتصادي يتعلق بالنظام القبلي، وما تكسبه القبيلة وما تفقده بالتوريث، ليقول: إن الحكم الشرعي الإسلامي بوصفه حكما يستجيب تماما لمتطلبات المجتمع الذي خاطبه أول مرة، إنه حكم جاء في إطار معهود العرب، ومن ثم يصل إلى قصور النص بحيث لا يتعدى زمانه وبيئته الأولى[78].

إن غاية القول بالبنيوية والتفكيكية هو فكّ الارتباط بين الكلام ومراد قائله منه، ضمن الأوضاع والأساليب اللغوية في حقائقها ومجازاتها، وفتح المجال لكل إنسان أن يفسّر النص بما يشتهي من تحليلات توهمية تخيلية يفتريها من عنده، حتى يكون لكل قارئ معنى يفهمه...[79].

إنّ الحداثيين يتعاملون مع النصوص بعقلية استشراقية لا تدرك طبيعة النص القرآني ولا دور السنة المكمل للرسالة، ولا ترى للشريعة قواما أو قيامة كما يقول فهمي هويدي[80].

وهم يستهدفون رفع القدسية عن النصوص من القرآن والسنة لجعلها نصًّا لغويّا مثل أي نص بشري، وهو ما يصطلح عليه بأنسنة الخطاب الإلهي[81].

ووسيلتهم في ذلك إنـزال المناهج المقررة في العلوم الإنسانية والاجتماعية على النص الشرعي، واستخدام النظريات النقدية الفلسفية المستحدثة[82].

لقد أعمل الحداثيون عقولهم التي لم تترشد بالاطلاع المحيط بالنصوص، ولم تشرب من هدي الشريعة وروحها، فعمدوا إلى النصوص التي تصادم منطلقاتهم ومنازعهم وميولهم وسلطوا عليها التأويلات المعتسفة، إمّا محاصرة لها في واقع التنـزيل وادعاء قيامِ فوارقَ بين العصر والأصل تمنع القياس عليها وتعديتها... وإمّا تفريغا لها من المضمون بإحالتها إلى مقاصد بعيدة مبهمة اتخذوها علة للأحكام وحكمة تُتوخّى بأيّ وسيلة، ولو كان في ذلك إلغاءٌ للأصل النصي...[83].

إن الفكر الحداثي لم يجرؤ على إلغاء النصوص من حيث الشكل، فهو يعترف بكينونة هذه النصوص ولكنّه باسم القراءة المعاصرة يؤوّلها تأويلا متحايلا أشبه ما يكون بالتأويل الباطني[84].

ويستغل الحداثيون بعض النصوص ويعممون معناها بما يتناسب مع منطلقهم في التغيير والتطوير أو التعطيل والتبديل، من ذلك استغلالهم لحديث (أنتم أعلم بأمور دنياكم) وهو حديث ثابت، ليتخذوا منه سبيلا لتعطيل أحكام الشريعة جملة، وليفهموا أن كل أوامر القرآن وأوامر النبي ﷺ والمبادئ الشرعية المقررة في ما يتعلق بالشؤون الدنيوية من تشريع وصناعات وزراعات ونظم حكم، ونظم اقتصادية واجتماعية وأسرية هم أدرى بها، وأنّ لهم أن يشرّعوا ما شاؤوا من شرائع مخالفة لنصوص القرآن والسنة..[85].

خاتمة: نتائج البحث.

1- التأويل الأصولي منهج قويم من مناهج الاستنباط، له استقلاليته وتكامله ودوره في فهم النصوص وتوجيه دلالاتها، لأداء معانيها في تآلف وتناسق.

2- هذا التأويل بمفهومه وضوابطه كان حاضرا في المنظومة الأصولية، كما كان له الدور الفاعل في فقه النصوص؛ تحقيقا لمدلولاتها، وتوفيقا بين المتعارض منها، وجمعا بينها وبين أدلة العقول القطعية، لذلك وجدناه مصاحبا للنظر في النصوص التشريعية، ومنتشرا في كثير من تفاصيل الفقه فروعا وأصولا، مما يفسر تعدد وجوهه وكثرتها.

3- إن أساس التأويل الذي ينطلق منه المجتهد هو قاعدة الظاهر، فيجب التمسك بها كأصل مجمع على العمل به ما لم يدل على خلافه دليل يوجب العدول عنه.

4- إن التأويل الأصولي يعبر عن المنهجية الصحيحة لفهم النصوص واستنباط المعاني منها، وإن أي محاولة لفهم النص الإسلامي خارج الأسس والقواعد والضوابط التي حررها علماء أصول الفقه هي خروج عن منطق العقل السليم، فضلا عن الخروج على قواعد اللغة وأساليب البيان ومنطق الفقه ومقاصد التشريع.

5- أما التأويل الحداثي فيتجاوز مفهوم التأويل الأصولي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهر لمعنى يحتمله بدليل يعضده، ليشمل حرية التصرف في المعنى بالقراءة الذاتية للقارئ... وليتفلت من كل الضوابط المنهجية التي حددها البحث الأصولي، وليعبث بكل القواعد والضوابط، ويطرحها بعيدا مفرغا لمحتواها العلمي والمنهجي.

6 - حقيقة التأويل الحداثي هي محاولة الحداثيين تغيير المنهجية الأصولية، الضابطة لعملية التأويل، واستبدالها بقراءة جديدة تعطي للقارئ الحق في جر النصوص إلى معان نابعة من تصورات القارئ وخيالاته وميولاته، خاضعة للواقع المنحرف، ساجدة له ملبية لطلباته غير المحدودة.

7- غاية التأويل الحداثي قلب نظام الاستنباط الشرعي المسمى بأصول الفقه، واستبداله بالمناهج الغربية المتحللة، وتجريده من القدسية.

8- نحن – المسلمين- مطالبون -حاضرا ومستقبلا- بالاهتمام بالتأويل فهما وتطبيقا، عملا بجهود علمائنا في ضبط هذا الباب من أبواب الاستنباط، وحرصا على وحدة الفكر الإسلامي لئلا تتحطم على صخرة التأويل الزائغ.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أبا الخيل، سليمان، مقدمة في الفقه، دار العاصمة -الرياض، ط1، 1418ه/1997م.
2. ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي (ت728ه)، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، مكتبة ابن تيمية، الرياض.
3. ابن خلّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1971م.
4. ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (ت595هـ)، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ والأستاذ جلول البدوي. طبعة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، سنة 1982م.
5. ابن فارس أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت395ه)، الصاحبي في فقه اللغة، وسنن العرب في كلامها، تحقيق، مصطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران، بيروت، 1383ه/1964م.
6. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، (ت620هـ)، روضة الناظر وجُنَّة المُناظر، راجعه وأعد فهارسه سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1401ه/1981م.
7. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.
8. أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، طبعة دار الفكر، القاهرة.
9. أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، 1996م.
10. أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص22، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2003م.
11. أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط3، 1996م.
12. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين، (ت772هـ)، نهاية السول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي، طبعة بيروت، عالم الكتب سنة 1345ه.
13. إمام، كمال الدين، أصول الفقه الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1416ه/1996م.
14. الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، (ت631ه)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت.
15. الباجي، أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب التّجيبي (ت474هـ)، إحكام الفصول في أحكام الفصول. حققه عبد المجيد تكي. الطبعة الأولى دار الغرب الإسلامي سنة 1407ه/1986م.
16. البنّا، جمال، قضية الفقه الجديد، دار الفكر الإسلامي، القاهرة.
17. البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1988م، إعادة 1422ه/2001م.
18. البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، مكتبة الفارابي -دمشق، ط5، 1414ه/1994م.
19. الترابي، حسن، تجديد أصول الفقه، ص152، دار الهداية، قسنطينة، الجزائر، ط1.
20. الترابي، حسن، قضايا التجديد، دار الهادي -بيروت، ط1، 1421ه/2000م.
21. الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1991م.
22. الجابري، محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4، 1985م.
23. الجويني أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت 478ه)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط4، 1418ه.
24. الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (ت478ه)، الغياثي (غياث الأمم في التياث الظلم)، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1417ه/1997م.

25. حنفي، حسن، من النص إلى الواقع (محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2004م، وط2، 2005م.
26. خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، الطبعة الأولى، الجزائر، الزهراء للنشر والتوزيع سنة 1990م.
27. الدريني، محمد فتحي، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، دار قتيبة، دمشق، 1408ه/1988م.
28. الذهبي، محمد حسين، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 1406ه/1986م.
29. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، (ت502هـ)، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، بيروت.
30. الريسوني، أحمد، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، حوار مع أ. جمال باروت، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، ط1420،1ه/2000م.
31. الزحيلي، وهبة، تجديد الفقه الإسلامي، (سلسلة حوارات لقرن جديد)، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر -دمشق، ط1، 2000م إعادة: 1422 ه/2002م.
32. السوسوة، محمد عبد المجيدي، الأسس العامة لفهم النص الشرعي (دراسة أصولية)، مجلة التجديد، ع6، س3، أغسطس (أوت) 1999م/ ربيع الثاني 1420ه.
33. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت790ه)، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه فضيلة الشيخ عبد الله دراز، وضع تراجمه أ. محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية -بيروت.
34. شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، (فقه المرأة، الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2000م.
35. الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2001م.
36. شفيق، منير، في الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان)، ط1، 1999م.
37. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق سامي بن العربي، دار الفضيلة، الرياض، ط1، 1421ه/2000م.
38. صيني، سعيد إسماعيل، قواعد أساسية في البحث العلمي، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط1، 1415 ه/1994م.
39. عبد الرحمن، طه، عرض منتصر حمادة، الآيات القرآنية والقراءات الحداثية، مجلة المقدمة، العدد1، السنة الأولى، محرم 1426ه/2005م.
40. العشماوي، محمد سعيد، أصول الشريعة، دار اقرأ، بيروت، ط2، 1403ه/1983م.
41. العشماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، موفم للنشر، الجزائر، 1990م.
42. عمارة، محمد، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، دار الفكر -دمشق، دار الفكر المعاصر -بيروت، إعادة ط1، 1421ه/2000م، ط1، 1998م.
43. عمارة، محمد، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية –القاهرة، ط1، 1427ه/2006م.
44. عمارة، محمد، مقالات الغلو الديني واللاديني، مكتبة الشروق الدولية ـ القاهرة، ط1، 1424 ه/2004م.
45. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت505هـ)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. طبعة دار الكتب العلمية -بيروت، ط1، 1413ه.
46. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت817هـ)، القاموس المحيط، مكتبة النوري - دمشق.
47. القرضاوي، يوسف عبد الله، المرجعية العليا في الإسلام، مكتبة وهبة -القاهرة، ط2، 1422ه/2001م.
48. القرضاوي، يوسف عبد الله، بيّنات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والتغريبيين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414 ه/1993م.
49. القرضاوي، يوسف عبد الله، قضايا إسلامية معاصرة على بساط البحث، مكتبة رحاب -الجزائر، ط2، 1410ه/1990م.
50. القرضاوي، يوسف عبد الله، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، مكتبة وهبة -القاهرة، ط1، 1414ه/1993م.

51. القرضاوي، يوسف عبد الله، من هدى الإسلام، فتاوى معاصرة، المكتب الإسلامي -بيروت، ط1، 1421ه/2000م.
52. كوكسال، إسماعيل، تغير الأحكام، تقديم حسين أبو لبابة، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط1، 1421ه/2000م.
53. الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، التحريف المعاصر في الدين: تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق مكيدة الماركسية والباطنية المعاصرة، دار القلم -دمشق، ط1، 1418 ه/1997م.
54. النيفر، احميدة، الإنسان والقرآن وجها لوجه، دار الفكر المعاصر - بيروت، ودار الفكر - دمسق، ط1، 1421ه/2000م.
55. هدارة، محمد مصطفى، الحداثة في الأدب المعاصر، هل انفض سامرها، مجلة الحرس الوطني، المملكة العربية السعودية، ربيع الثاني، 1410ه.
56. هويدي، فهمي، تزييف الوعي، دار الشروق – بيروت، القاهرة، ط1، 1407ه/1987م.

الهوامش:

(1) يُنظر: ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت395ه)، الصاحبي في فقه اللغة، وسنن العرب في كلامها، تحقيق، مصطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران – بيروت، 1383ه/1964م، ص193.

(2) يُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت711هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى، مادة (أول)، جـ11، ص33.

(3) الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، (ت502هـ)، معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص27.

(4) ابن تيمية، تقي الدين أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي (ت728ه)، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، مكتبة ابن تيمية –الرياض، تفسير، جـ4، ص367.

(5) يُنظر: الدريني، محمد فتحي، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر ط1، دار قتيبة -دمشق، 1408ه/1988م.جـ1، ص271 وما بعدها.

(6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج 17 تفسير، مرجع سابق، جـ4، ص367-368.

- **الثعلبي**: هو أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم، مفسر من نيسابور، له اشتغال بالتاريخ، من كتبه: تفسيره، عرائس المجالس، سنة427ه. (ابن خلّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت681هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر – بيروت، ط1، 1971م، جـ1، ص79).

(7) ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، (ت620هـ)، روضة الناظر وجُنَّة المُناظر، راجعه وأعد فهارسه سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي - بيروت، ط1، 1401ه/1981م. ص157.

(8) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1250هـ)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق سامي بن العربي، دار الفضيلة -الرياض، ط1، 1421ه/2000م.، جـ2، ص754.

(9) قال الجويني: «ولم ينكر أصل التأويل ذو مذهب وإنما الخلاف في التفاصيل، وإن قدرنا فيه خلافا فالمعتمد في الرد على المخالف إجماع من سبق، فإن المستدلين بالظواهر كانوا يؤولونها في مظانّ التأويل، وهذا معلوم اضطرارا كما عُلِم أصلُ الاستدلال». البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الوفاء -المنصورة -مصر، ط4، 1418ه. جـ1، ص515.

(10) يُنظر: الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت817هـ)، القاموس المحيط، مكتبة النوري - دمشق، جـ1، ص164.

(11) يُنظر: هدارة، محمد مصطفى، الحداثة في الأدب المعاصر، هل انفض سامرها، مجلة الحرس الوطني، المملكة العربية السعودية، ربيع الثاني، 1410ه.

(12) يُنظر: القرضاوي، يوسف عبد الله، بيّنات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والتغريبيين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414 ه/1993م، ص145.

(13) يُنظر: الريسوني، أحمد، الاجتهاد –النص، الواقع، المصلحة-، حوار مع أ. جمال باروت، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر، ط1420،1ه/2000م، ص16.

(14) يُنظر: الترابي، حسن، تجديد أصول الفقه، ص152، دار الهداية -قسنطينة، الجزائر، ط1، ص152.
(15) يُنظر: القرضاوي، يوسف عبد الله، المرجعية العليا، مكتبة وهبة -القاهرة، ط2، 1422ه/2001م، ص139، وقضايا إسلامية معاصرة على بساط البحث، مكتبة رحاب -الجزائر، ط2، 1410ه/1990م، ص175.
(16) القرضاوي، يوسف عبد الله، ملامح المجتمع المسلم الذي ننشده، مكتبة وهبة -القاهرة، ط1، 1414ه/1993م، ص179.
(17) البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، مكتبة الفارابي -دمشق، ط5، 1414ه/1994م، جـ1، ص15.
(18) يُنظر: شفيق، منير، في الحداثة والخطاب الحداثي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب)، بيروت (لبنان)، ط1، 1999م، ص11.
(19) ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (نهج)، جـ2، ص383.
(20) ذكر هذا المفهوم محمد سعيد رمضان البوطي، في كتابه السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر - دمشق، دار الفكر المعاصر -بيروت، ط1، 1988م، إعادة 1422ه/2001م.، ص60.
- والمنهج يأتي بمعنى السمة الغالبة على مجموعة من الظواهر الفكرية أو السلوكية، ويأتي بمعنى الطريق، أو الطريقة المحددة التي توصل الإنسان من نقطة إلى نقطة أخرى. يُنظر: قواعد أساسية في البحث العلمي، سعيد إسماعيل صيني، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط1، 1415 ه/1994م. ص27.
(21) البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، مصدر سابق، ص60.
(22) الجويني، إمام الحرمين، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت 478ه)، الغياثي، المسمى: غياث الأمم في التياث الظُّلَم، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية -بيروت، ط1، 1417ه/1997م. ص182.
(23) الجويني، إمام الحرمين، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت 478ه)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، دار الوفاء -المنصورة -مصر، ط4، 1418ه، جـ1، ص403.
(24) الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، جـ2، ص754.
(25) يُنظر: أبو زهرة، أصول الفقه، طبعة دار الفكر –القاهرة، ص138.
(26) الإسنوي، نهاية السول شرح منهاج الأصول، للبيضاوي، طبعة بيروت، عالم الكتب سنة 1345ه، جـ2، ص194.
(27) خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 1990م، ص166.
(28) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت790هـ)، الموافقات شرحه وخرج أحاديثه فضيلة الشيخ عبد الله دراز، وضع تراجمه أ. محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، جـ3، ص27-29.
(29) ابن رشد الحفيد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (ت595هـ)، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ والأستاذ جلول البدوي. طبعة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، سنة 1982م.، ص35.
(30) السابق، نفسه.
(31) الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، ص154.
(32) الباجي، أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب التّجيبي (ت474هـ)، إحكام الفصول في أحكام الفصول. حققه عبد المجيد تكي. الطبعة الأولى دار الغرب الإسلامي سنة 1407ه/1986م.، ص190.
(33) الجويني، البرهان ج1، مرجع سابق، ص215-216.
(34) الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، جـ2، ص755.
(35) الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، جـ2، ص759.
(36) الجويني، البرهان، مرجع سابق، جـ1، ص561.
(37) يُنظر: الشاطبي، الموافقات، مرجع سابق، جـ3، ص100. ومثل له بتأويل لفظ الخليل في الآية: ﴿وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء/125] بالفقير، لأن ذلك يُصَيِّر المعنى القرآني غير صحيح، فهذا لا يصح فيه التأويل من جهة المعنى حتى وإن احتمله اللفظ لغة.
(38) ابن قدامة، روضة الناظر، مرجع سابق، ص108.

(39) الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، (ت631هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية ـ بيروت، جـ3، ص50.

(40) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت505هـ)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. طبعة دار الكتب العلمية -بيروت، ط1، 1413هـ، جـ1، ص387.

(41) الجويني، البرهان، مرجع سابق، جـ1، ص561.

(42) الشوكاني، إرشاد الفحول، مرجع سابق، ص154.

(43) شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، (فقه المرأة، الوصية، الإرث، القوامة، التعددية، اللباس)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع ـ دمشق، ط1، 2000م. ص118.

(44) يُنظر: الجابري، محمد عابد، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير للطباعة والنشر ـ بيروت، المركز الثقافي العربي -الدار البيضاء -المغرب، ط4، 1985م، ص11.

(45) يُنظر: الريسوني، أحمد، الاجتهاد -النص، الواقع، المصلحة، مرجع سابق، ص16-17.

(46) يُنظر: القرضاوي، يوسف عبد الله، من هدى الإسلام، فتاوى معاصرة، المكتب الإسلامي -بيروت، ط1، 1421هـ/2000م.، جـ1، ص20-21.

(47) يُنظر: أبا الخيل، سليمان، مقدمة في الفقه، دار العاصمة -الرياض، ط1، 1418هـ/1997م، ص53-54.

(48) يُنظر: حسين أبو لبابة، تقديمه لكتاب: تغير الأحكام، إسماعيل كوكسال، مؤسسة الرسالة -بيروت، ط1، 1421هـ/2000م. صفحة د.

(49) يُنظر: النيفر، احميدة، الإنسان والقرآن وجها لوجه، دار الفكر المعاصر ـ بيروت، ودار الفكر ـ دمسق، ط1، 1421هـ/2000م، ص133-134.

(50) يُنظر: السابق، ص134-136.

(51) يُنظر: شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص97.

(52) من كلام نور فرحات، أستاذ القانون وعميد كلية الحقوق بجامعة الزقازيق، بمصر، نقله عنه القرضاوي في بيّنات الحل الإسلامي، مصدر سابق، ص202.

(53) يُنظر: الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة -بيروت، ط2، 2001م، ص70.

(54) يُنظر: الذهبي، محمد حسين، الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم دوافعها ودفعها، مكتبة وهبة -القاهرة، ط3، 1406هـ/1986م، ص95.

(55) العشماوي، محمد سعيد، أصول الشريعة، دار اقرأ -بيروت، ط2، 1403هـ/1983م، ص123.

(56) العشماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، موفم للنشر -الجزائر، 1990م، ص62.

(57) يُنظر: العشماوي، محمد سعيد، أصول الشريعة، مرجع سابق، ص128.

(58) يُنظر: عمارة، محمد، مقالات الغلو الديني واللاديني، مكتبة الشروق الدولية ـ القاهرة، ط1، 1424 هـ/2004م، ص77-78.

(59) يُنظر: عمارة، محمد، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية –القاهرة، ط1، 1427هـ/2006م، ص7.

(60) أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي –بيروت، -الدار البيضاء، ط3، 1996م، ص24.

(61) أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص22، مكتبة مدبولي -القاهرة ط3، 2003م.، ص21.

(62) يُنظر: شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص54-55.

(63) السابق، ص58.

(64) حنفي، حسن، من النص إلى الواقع (محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه)، مركز الكتاب للنشر -القاهرة، ط1، 2004م، وط2، 2005م، جـ2، ص493.

(65) شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مرجع سابق، ص56.

(66) السابق، ص56.

(67) يُنظر: عمارة، محمد، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، دار الفكر -دمشق، دار الفكر المعاصر -بيروت، إعادة ط1، 1421ه/2000م. ط1، 1998م، ص16-17.

(68) يُنظر: السابق، ص17.

(69) يُنظر: البوطي، محمد سعيد رمضان، قضايا فقهية معاصرة، مرجع سابق، جـ1، ص18-19، والبنّا، جمال، قضية الفقه الجديد، دار الفكر الإسلامي –القاهرة، ص40، وإمام، كمال الدين، أصول الفقه الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع -بيروت، ط1، 1416ه/1996م.، ص25.

(70) يُنظر: البنّا، جمال، قضية الفقه الجديد، مرجع سابق، ص40.

(71) يُنظر: السوسوة، محمد عبد المجيد محمد، الأسس العامة لفهم النص الشرعي (دراسة أصولية)، مجلة التجديد، ع6، س3، أغسطس (أوت) 1999م/ ربيع الثاني 1420ه.

(72) يُنظر: عمارة، محمد، مقالات الغلو الديني واللاديني، مرجع سابق، ص77.

(73) الزحيلي، وهبة، تجديد الفقه الإسلامي، (سلسلة حوارات لقرن جديد)، دار الفكر المعاصر - بيروت، دار الفكر -دمشق، ط1، 2000م إعادة: 1422 ه/2002م، ص187.

(74) يُنظر: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، التحريف المعاصر في الدين: تسلل في الأنفاق بعد السقوط في الأعماق مكيدة الماركسية والباطنية المعاصرة، دار القلم -دمشق، ط1، 1418 ه/1997م، ص16.

(75) يُنظر: عمارة، محمد، النص الإسلامي، مرجع سابق، ص16.

(76) يُنظر: السابق، ص47.

(77) يُنظر: الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي -بيروت، ط1، 1991م، ص60.

(78) يُنظر: السابق، ص50، وص54-55.

(79) يُنظر: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة، التحريف المعاصر في الدين، مرجع سابق، ص20.

(80) يُنظر: هويدي، فهمي، تزييف الوعي، دار الشروق –بيروت، -القاهرة، ط1، 1407ه/1987م، ص139.

(81) يُنظر: عبد الرحمن، طه، الآيات القرآنية والقراءات الحداثية، عرض منتصر حمادة، مجلة المقدمة، العدد1، السنة الأولى، محرم 1426ه/2005م. ص243.

(82) يُنظر: السابق، ص245.

(83) يُنظر: الترابي، حسن، قضايا التجديد، ص216. دار الهادي -بيروت، ط1، 1421ه/2000م، ص216.

(84) يُنظر: الميداني، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، التحريف المعاصر في الدين، مرجع سابق، ص17.

(85) يُنظر: أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر الإسلامي -القاهرة، 1996م، ص241.