جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الموصل/ كلية الآداب
مجلة آداب الرافدين

مَجَلَّةُ

آدَابِ الرَّافِدَيْنِ

مجلة فصليَّة علميَّة مُحكَّمة

تصدر عن كلية الآداب – جامعة الموصل

ملحق
العدد الرابع والثمانين/ السنة الواحدة والخمسون
شعبان – 1442هـ / آذار 2021/3/11م
رقم إيداع المجلة في المكتبة الوطنية ببغداد : 14 لسنة 1992
ISSN 0378- 2867
E ISSN 2664-2506

للتواصل:
radab.mosuljournals@uomosul.edu.iq
URL: https://radab.mosuljournals.com

مجلة محكّمة تعنى بنشر البحوث العلمية الموثّقة في الآداب والعلوم الإنسانية باللغة العربية واللغات الأجنبيَّة

ملحق العدد: الرابع والثمانين السنة: الواحدة والخمسون رَجب – 1442هـ / آذار 2021م

رئيس التحرير: الأُستاذ الدكتور عمار عبداللطيف زين العابدين (المعلومات والمكتبات) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

مدير التحرير: الأُستاذ المساعد الدكتور شيبان أديب رمضان الشيبانيّ (اللغة العربية) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

أعضاء هيئة التحرير :

الأُستاذ الدكتور حارث حازم أيوب (علم الاجتماع) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

الأُستاذ الدكتور حميد كردي الفلاحي (علم الاجتماع) كلية الآداب/جامعة الأَنبار/العراق

الأُستاذ الدكتور عبد الرحمن أحمد عبدالرحمن (الترجمة) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

الأُستاذ الدكتور علاء الدين أحمد الغرايبة (اللغة العربية) كلية الآداب/جامعة الزيتونة/الأُردن

الأُستاذ الدكتور قيس حاتم هاني (التاريخ) كلية التربية/جامعة بابل/العراق

الأُستاذ الدكتور كلود فينثر (اللغة الفرنسية وآدابها) جامعة كرنوبل آلب/فرنسا

الأُستاذ الدكتور مصطفى علي الدويدار (التاريخ) كلية العلوم والآداب/جامعة طيبة/ السعودية

الأُستاذ الدكتور نايف محمد شبيب (التاريخ) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

الأُستاذ الدكتورة سوزان يوسف أَحمد (الإعلام) كلية الآداب/جامعة عين شمس/مصر

الأُستاذ الدكتورة عائشة كول جلب أوغلو (اللغة التركية وآدابها) كلية التربية/جامعة حاجت تبه/ تركيا

الأُستاذ الدكتورة غادة عبدالمنعم محمد موسى (المعلومات والمكتبات) كلية الآداب/جامعة الإسكندريّة

الأُستاذ الدكتورة وفاء عبداللطيف عبد العالي (اللغة الإنكليزية) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

الأُستاذ المساعد الدكتور أرثر جيمز روز (الأَدب الإنكليزي) جامعة درهام/ المملكة المتحدة

الأُستاذ المساعد الدكتورة أَسماء سعود إدهام (اللغة العربية) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

المدرس الدكتور هجران عبدالإله أَحمد (الفلسفة) كلية الآداب/ جامعة الموصل/ العراق

سكرتارية التحرير:

التقويم اللغوي: أ.د.لقمان عبدالكريم ناصر – مقوّم لغوي/ اللغة الإنكليزية

أ.م.د.أَسماء سعود إِدهام – مقوّم لغوي/ اللغة العربية المتابعة

مترجم.إيمان جرجيس أَمين – إدارة المتابعة

مترجم.نجلاء أَحمد حسين – إدارة المتابعة

قواعد تعليمات النشر

1- على الباحث الراغب بالنشر التسجيل في منصة المجلة على الرابط الآتي:
https://radab.mosuljournals.com/contacts?_action=signup .

2- بعد التسجيل ستُرسل المنصة إلى بريد الباحث الذي سجل فيه رسالة مفادها أنَّه سجَّل فيها، وسيجد كلمة المرور الخاصة به ليستعملها في الدخول إلى المجلة بكتابة البريد الإلكتروني الذي استعمله مع كلمة المرور التي وصلت إليه على الرابط الآتي:
https://radab.mosuljournals.com/contacts?_action=login .

3- ستمنح المنصة (الموقع) صفة الباحث لمن قام بالتسجيل؛ ليستطيع بهذه الصفة إدخال بحثه بمجموعة من الخطوات تبدأ بملء بيانات تتعلَّق به وببحثه ويمكنه الاطِّلاع عليها عند تحميل بحثه .

4- يجب صياغة البحث على وفق تعليمات الطباعة للنشر في المجلة، وعلى النحو الآتي :

- تكون الطباعة القياسية على وفق المنظومة الآتية: (العنوان: بحرف 16/ المتن: بحرف 14/ الهوامش: بحرف 11)، ويكون عدد السطور في الصفحة الواحدة: (27) سطرًا، وحين تزيد عدد الصفحات في الطبعة الأَخيرة عند النشر داخل المجلة على (25) صفحة للبحوث الخالية من المصورات والخرائط والجداول وأعمال الترجمة، وتحقيق النصوص، و (30) صفحة للبحوث المتضمنة للأَشياء المشار إليها يدفع الباحث أجور الصفحات الزائدة فوق حدّ ما ذُكر آنفًا .
- تُرتَّب الهوامش أَرقامًا لكل صفحة، ويُعرَّف بالمصدر والمرجع في مسرد الهوامش لدى وورد ذكره أول مرة، ويلغى ثبت (المصادر والمراجع) اكتفاءً بالتعريف في موضع الذكر الأول ، في حالة تكرار اقتباس المصدر يذكر (مصدر سابق).
- يُحال البحث إلى خبيرين يرشِّحانه للنشر بعد تدقيق رصانته العلمية، وتأكيد سلامته من النقل غير المشروع، ويُحال – إن اختلف الخبيران – إلى (مُحكِّم) للفحص الأَخير، وترجيح جهة القبول أَو الرفض، فضلًا عن إحالة البحث إلى خبير الاستلال العلمي ليحدد نسبة الاستلال من المصادر الإلكترونيَّة ويُقبل البحث إذا لم تتجاوز نسبة استلاله 20% .

5- يجب أَن يلتزم الباحث (المؤلِّف) بتوفير المعلومات الآتية عن البحث، وهي :

- يجب أَن لا يضمّ البحث المرسل للتقييم إلى المجلة اسم الباحث، أَي: يرسل بدون اسم .
- يجب تثبيت عنوان واضح وكامل للباحث (القسم/ الكلية او المعهد/ الجامعة) والبحث باللغتين: العربية والإنكليزية على متن البحث مهما كانت لغة البحث المكتوب بها مع إعطاء عنوان مختصر للبحث باللغتين أيضًا: العربية والإنكليزية يضمّ أَبرز ما في العنوان من مرتكزات علمية .
- يجب على الباحث صياغة مستخلصين علميين للبحث باللغتين: العربية والإنكليزية، لا يقلَّان عن (150) كلمة ولا يزيدان عن (350)، وتثبيت كلمات مفتاحية باللغتين: العربية والإنكليزية لاتقل عن (3) كلمات، ولا تزيد عن (5) يغلب عليهنَّ التمايز في البحث.

6- يجب على الباحث أَن يراعي الشروط العلمية الآتية في كتابة بحثه، فهي الأَساس في التقييم، وبخلاف ذلك سيُردّ بحثه ؛ لإكمال الفوات، أَمَّا الشروط العلميَّة فكما هو مبيّن على النحو الآتي :

- **يجب أن يكون هناك تحديد واضح لمشكلة البحث في فقرة خاصة عنوانها: (مشكلة البحث) أو (إشكاليَّة البحث) .**
- **يجب أن يراعي الباحث صياغة أَسئلة بحثيَّة أو فرضيَّات تعبِّر عن مشكلة البحث ويعمل على تحقيقها وحلِّها أو دحضها علميًّا في متن البحث .**
- **يعمل الباحث على تحديد أَهمية بحثه وأَهدافه التي يسعى إِلى تحقيقها، وأَن يحدِّد الغرض من تطبيقها.**
- **يجب أَن يكون هناك تحديد واضح لحدود البحث ومجتمعه الذي يعمل على دراسته الباحث في بحثه .**
- **يجب أَن يراعي الباحث اختيار المنهج الصحيح الذي يتناسب مع موضوع بحثه، كما يجب أَن يراعي أَدوات جمع البيانات التي تتناسب مع بحثه ومع المنهج المتَّبع فيه .**
- **يجب مراعاة تصميم البحث وأُسلوب إِخراجه النهائي والتسلسل المنطقي لأَفكاره وفقراته.**
- **يجب على الباحث أَن يراعي اختيار مصادر المعلومات التي يعتمد عليها البحث، واختيار ما يتناسب مع بحثه مراعيًا الحداثة فيها، والدقة في تسجيل الاقتباسات والبيانات الببليوغرافية الخاصة بهذه المصادر.**
- **يجب على الباحث أَن يراعي تدوين النتائج التي توصل إليها ، والتأَكُّد من موضوعاتها ونسبة ترابطها مع الأَسئلة البحثية أَو الفرضيات التي وضعها الباحث له في متن بحثه .**

7- يجب على الباحث أَن يدرك أَنَّ الحُكْمَ على البحث سيكون على وفق استمارة تحكيم تضمّ التفاصيل الواردة آنفًا، ثم تُرسل إِلى المُحكِّم وعلى أَساسها يُحكَّم البحث ويُعطى أَوزانًا لفقراته وعلى وفق ما تقرره تلك الأَوزان يُقبل البحث أَو يرفض، فيجب على الباحث مراعاة ذلك في إِعداد بحثه والعناية به .

تنويه:

تعبِّر جميع الأَفكار والآراء الواردة في متون البحوث المنشورة في مجلتنا عن آراء أَصحابها بشكل مباشر وتوجهاتهم الفكريَّة ولا تعبِّر بالضرورة عن آراء هيأة التحرير فاقتضى التنويه

رئيس هيئة التحرير

المحتـــــويـــات

العنـوان	الصفحة
بحوث اللغة العربية	
أَبو عبد الله الحُميدي وكتابُهُ جَذْوةُ المُقتبِس حازم عبد الله خضر	52-1
القيم الخلقية في شعر النمر بن تولب طارق محمد امين عبدالله الامام و ابراهيم محمد محمود الحمداني	91-53
أثر عقدة النقص في شعر بشار بن برد منتصر عبد القادر الغضنفري و أحمد عبد الوهاب حبو	111-92
الذاكرة في رواية أحفاد أورشنابي لهيثم بهنام بردى جمان فيصل خليل و فيصل غازي النعيمي	131-112
التصحيحات النحوية للعكبريّ في كتابه" التبيان في إعراب القرآن" سعد محمد أحمد	165 -132
الصفات البشريَّة المعنويَّة السلبيَّة في القرآن المجيد . دراسة دلالية . صلاح الدين سليم محمد أحمد	214 -166
الغزل والغزل المكنى في شعر حميد بن ثور الهلالي رافعة سعيد السراج وإيمان خليفة حامد	239 -215
العنوان ومقصدية الاختيار غانم صالح سلطان و مشعل عايد دبي	272 -240
الاقْتِرَاضُ اللُّغَوِيُّ فِي مُعْجَمِ مَقَايِيس اللُّغَةِ لِأَحْمَد بن فَارِس (ت395هـ) حَكِيم عَبدالنَّبِي حَسَن إبراهيم	315 -273
فاعليَّة المتخيل العجائبي في رواية (أبناء السيدة حياة) للكاتب حسين رحيم محمد حميد بلال	338 -316
اللّسانيات العربيّة عند تمّام حسّان بين التّأصيل والحداثة ـ المستوى الصّوتي أنموذجًا. سميرة عبدالمالك ,نادية شارف	371 -339
بحوث التاريخ والحضارة الإسلاميَّة	
أوضاع التعليم الرسمي في كركوك 1870-1914 لمى عبد العزيز مصطفى	398 -372
إسهامات المرأة في بناء الأَربطة في مدينتي بغداد و مكَّة المُكرَّمة في العهد العباسي المتأخِّر (656 - 447)هـ / 1055 - 1258م) شهلة برهان عبدالله	430 -399
عساكر السكبان ودورهم في بلاد الشام 1595-1635م أحمد محمد نوري أحمد العالم	454 -431
بحوث الفلسفة	
نظرية المعرفة عند لايبنتز زياد كمال مصطفى	493-455
الهيرمينوطيقا من التأويل إلى التحريف دراسة أصولية نور الدين جميل عبدالقادر التاوطوزي	555 -494

بحوث علم الاجتماع	
الحكايات الشعبية ودورها في تنمية الطفل اجتماعيًا دراسة تحليلية للحكاية الشعبية الموصلية نجلاء عادل حامد	586 -556
تمثيل المرأة في الوظائف القياديَّة بين التحديات وآليات التمكين (دراسة ميدانيَّة في مدينة الموصل) نور يحيى يوسف	631 -587
بحوث المعلومات والمكتبات	
قواعد الفهرسة و مدى تأثرها بتطورات الضبط الببليوغرافي ومعايير الميتاداتا رفل نزار عبد القادر الخيرو	675 -632
بحوث علم النفس التربوي وطرائق التدريس	
أثر استخدام أُسلوب تحليل النصّ في تحصيل طالبات الصف الثاني المتوسط في مادة القرآن الكريم والتربية الإسلاميَّة خولة احمد محمد سعيد البريفكاني ونعم محمد باسل قاسم العزاوي	730 -676
أَثَرُ اسْتِرَاتِيْجِيَّةِ (Swom) فِي تَحْصِيْلِ طَلَبَةِ الصَّفِ الرَابِعِ العِلْمِي فِي مَادَةِ قَوَاعِدِ اللُغَةِ العَرَبِيَّةِ شهاب أحمد حنش	762 -731
الرضا الوظيفي لدى مديري المدارس الإعدادية في محافظة دهوك - قضاء عقرة أنموذجًا- وعد سعيد طه و شوَّاف محمد مصطفى	788 -763
بحوث الاثار والدراسات المسمارية	
أَسباب الأَمراض وطرائق معالجتها عند المصريين القدماء دراسة مقارنة مع العراق القديم عبد الرحمن يونس عبد الرحمن	809 -789
بحوث الشريعة الإسلامية واصول الفقه	
أَهداف الحوار عند اليهود مع الرسول (ﷺ) ظفر عبد الرزاق ذنون و وعد الله صالح جاسم	836 -810
حكم التعامل بالعملات الإلكترونية وضوابطه الشرعية محمود محمد علي الزمناكوبي	899 -837
الإبادة الجماعيَّة من منظور القرآن الكريم والكتاب المقدَّس نذير سعيد مصطفى و عبد الحق هنر عوني	920 -900
آراء العلماء في التفرق المقصود في خيار المجلس وتطبيقاته الفقهية(دراسة مقارنة) جمال عزيز أمين	976 -921

CC BY

الهيرمينوطيقا من التأويل إلى التحريف

دراسة أصولية

نور الدين جميل عبدالقادر التاوطوزي*

تاريخ التقديم: 2019/7/24 تاريخ القبول: 2019/9/16

المستخلص:

تناولت هذه الدراسة فلسفة الهيرمينوطيقا التي هي من أخطر المفاهيم في عصرنا الحاضر لفهم النصوص، والتي تبحث في آليات الفهم ذات اصول غربية، ففتحت باب الغلوّ والتطور في التأويل وتعدد الدلالات بتعدد القراء للنص الواحد، وتحويله إلى نصوص متعددة، إلى أن وصلت إلى القول بتأريخية القرآن وأنسنة الكلام الإلهي، ومن هنا جاز تمشروع التأويلي القول بتأليه الإنسان وأنسنة الإله، وإحلال الدين الطبيعي محل الدين الإلهي، وإلغاء معاني النص وأحكامه، والتعامل مع القرآن في الإطار الزمني، فلا يغدو المعنى الذي يحمله النص معنى موجودا في الماضي، بأي شكل من الأشكال، بل يؤدي إلى تشكل المعنى بصورة دائمة ومستمرة تبعا للحالة الثقافية والاجتماعية، التي تتناسب مع مقتضيات العصر، وبذلك لم يبق للإسلام منه إلّا الاسم، فالمشكلة أنّ هذه الفلسفة لا تفرّق بين التأويل الإسلامي المنضبط بضوابط شرعية، وبين التأويل الغربي العبثي المعبر عنه بالهيرمينوطيقا، التي ليست لها ضابط محدود، بل تستر صاحبه بالتأويل، وسمح لكل من هبّ ودبّ أن يتلاعب بنصوص الشريعة باسم التجديد وإيجاد معنى للواقع الحاضر، فتوصلت إلى أنّ بينهما بونا واسعا، وأنّ النسبة بينهما التباين، فلا يكون فرد من أحدهما مندرجا تحت الآخر، فيكون كل واحد منهما منصبا على محل غير ما ينصبه الآخر، فالهيرمينوطيقا خاص بالتأويل اللاهوتي، والتأويل خاص بنصوص القرآن والسنة، وبذلك فلا يسمى شيء من الهيرمينوطيقا

* مدرس / كلية العلوم الإسلامية/ جامعة صلاح الدين/ اربيل.

بالتأويل الإسلامي. ولا يسمى شيء من التأويل الإسلامي بالهيرمينوطيقا؛ لأنه غير منضبط بضوابط الشريعة وشروطها.

وقد قسمت البحث إلى مقدمة، وميحثين، وخاتمة، مع ذكر المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها.

الكلمات المفتاحية: الخطاب، التجديد، الحضارات، القراءات .

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الأمين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

أما بعد: فإن تنتص الديني أهمية كبيرة في الإسلام، لكونه نصا مقدسا، يمثل ارتباط السماء بالأرض، ولما يعطى معرفة متميزة يتعامل مع كلّ مساحات المعرفة التي تقرضها الضرورة الزمنية دون انحناء أو إخضاع بميادنه، لفتحه الباب أمام إبداعات منهجية وتأويلات منطقية تقتربان من النص وتتدرجان تحت مقاصده، دون سدّ باب الإبداع وغلق باب الاجتهاد إلا إذا تعارضا مع مقاصد النص. وفي الوقت نفسه فالنص الديني بصفة مرونته في محاولة دائمة لإيجاد توافق بين ثبات النظم وحركة المعنى والمفهوم، فأما ثبات النظم فنما يمثّله من امتداد للخطاب الإلهي، وأما حركة المعنى فلضرورة انسجام المحتوى المعرفي مع الطبيعة البشرية والبيئة الزمنية التي يعيش فيه الإنسان، في حين أنّ أصحاب النزعة الحداثي يرى: أنّ كلّ شيء يحتاج إلى صياغة تجديدية، كما أننا بحاجة إلى تقدم الغرب من الناحية التقنية والمادية، فكذلك نحتاج إلى تجديد المفاهيم بتغيير محتوى النصوص ومضامينها وجعلها نصا إنسانيا كما تراه الحداثة الغربية.

وفي الحقيقة أنّ روح الحداثة من الجانب التقني والمادي ليست من صنع المجتمع الغربي الخاص-كما غلب على الأذهان- حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنّما هي

من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره[1]. فهي محاولات معرفية متراكمة لا تختص بمجتمع دون آخر، لأنّ الحضارات تتجدد وتتقادم بتقادم الزمان فما نعتبره جديدا في زماننا فهو قديم جديد بشكل آخر في الزمان الغابر؛ ويسلّم هذا ما ذكره الإمام القرافي لدى بيانه للدلالة الصوتية: هل مجرد الصوت يدلّ على صاحبه؟ لأنّ الصوت يصنع في غير الإنسان، ثمّ قال: "بلغني أنّ الملك الكامل وضع له شمعدان –هو عمود طويل من نحاس له مراكز يوضع عليها الشمع للإنارة– كلما مضى من الليل ساعة انفتح باب منه، وخرج منه شخص يقف في خدمة الملك، فإذا انقضت عشر ساعات طلع الشخص على أعلى الشمعدان وقال: صبّح الله السلطان بالخير والسعادة، فيعلم أنّ الفجر قد طلع. قال: وقد عملتُ أنا هذا الشمعدان، وزدت فيه أنّ الشمعة يتغير لونها في كل ساعة، وفيه أسد تتغير عيناه من السواد الشديد إلى البياض الشديد إلى الحمرة الشديدة، في كل ساعة لها لون، وتسقط حصاتان من طائرين، ويدخل شخص ويخرج شخص غيره، ويغلق بابٌ، ويفتح بابٌ، فإذا طلع الفجر طلع الشخص على أعلى الشمعدان، وأصبعه على أذنه يشير إلى الأذان ولكني عجزت عن صنعة الكلام"ثمّ صنعت صورة حيوان يمشي ويلتفت يمينا ويسارا، ويصفر ولا يتكلم" [2].

ومع هذه المهارة الفائقة والذكاء الخارق من علماء الإسلام لا يقف هجوم الحداثيين على الإسلام والمسلمين واتهامهم بالرجعية والسعي لتحريفات النصوص المقدسة كما لا تقف نظراتهم عند حد معين فمقاربات المعاصرين وتأويلاتهم الهرموني للنصوص تكتسي بكساء الغرب وهي ليست إلا نسخة مستنسخة لانحرافات الغرب وتحريفاتهم في كافة المجالات ولجميع النصوص محكماتها ومتشابهاتها، متواتراتها وآحادها،فيرى الفيلسوف الألماني فريدريك شلاير ماخر المعروف بأبي الهرمينوطيقا الحديثة أنّه: لا

(1) ينظر: روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبدالرحمن، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت–لبنان،ط1، 2006م):30.

(2) يراجع: نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين احمد بن إدريس القرافي (ت684هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية بيروت– لبنان، ط1، 1421هـ– 2000م): 1/191– 192. ويراجع في ذلك ايضا: الاعلام خير الدين الزركلي، (دار العلم للملايين، بيروت– لبنان، ط16، 2005م): 1/95.

بدّ من أجل تحصيل رؤية شاملة عن النص بكليته أن نعطي اهتماما مناسبا للتفاصيل والخصوصيات، ولكن لا يمكن معرفة ميزة هذه التفاصيل والخصوصيات من دون رؤية واضحة عن النص بأكمله بمعنى أننا نبدأ بالفكرة الكبيرة، ثم نقرأ تفاصيل النص بوضوح على ضوء هذه الفكرة، ثم نستعين بالنص لتثبيتها[1].

ويرى الحداثيون أن تصور القراء للنص يكون مختلفا ومتناقضا ويمثلون لهذا بأنك: لو أعطيت نصا لثلاثين شخصا ستحصل بنحو أقل أو أكثر على ثلاثين قراءة مختلفة بحيث يجعل الكاتب والباحث هذه القراءة الساذجة إلى جعل الهرمينوطيقا أكثر أهمية من المحاولات التي تحاول ضبط القراءت لجعلها متناغمة مع مقاصد النص؛إذ لو سرنا على هذه الطريقة بحيث يكون معنى النصوص وفق ما نختار لها أن تعنيه لا أقل ولا أكثر، وليس وفق القواعد والضوابط فسوف توصلنا إلى حالة اللاّ استيعاب التي تحصل عندما ينخلى عن كامل موضوع المعرفة، غير أنّ الكلمات ليست آخر الأمر ممتنعة على الاستيعاب، فعلى سبيل المثال: عندما أصرخ النجدة أكون في موقع التأكد أنك تفهم ما أعني، وعندما نقول إشارة الطريق: "توقف" نعرف ماذا علينا أن نفعل،وندرك العواقب المحتملة من عدم الاستجابة لها،لا كما يفهمه الهيرمينوطيقي بفتح الأبواب لتعدد الدلالات بتعدد القراء للنص الواحد دون تمييز بين محكم لا يقبل التأويل، وبين متشابه يقبل التأويل[2].

ويبدو واضحا في كليمات "شلاير ماخر" وما ذكرنا بعده: أن النص أيا كانت مرتبته تابع للفكرة المؤول وأهوائه فالفكرة لا تعرض على النص لقبولها أو ردها وغربلتها وفق ضابط محدد، بل يقرأ النص على ضوء هذه الفكرة فالفكرة ضابطة للنص وليس العكس، وليس للنص معنى ثابت، وهذه آليات حداثية ذات أصول غربية وهي نوع من المراودة خاتل بها الحداثي والهرمينوطيقي تحريف النصوص حتى آل بهم الأمر إلى القول بـــــــ: قتل القديم بحثا، وإلى قتل المؤلف، وحتى بلغت حد الصيحة المنكرة: "لقد مات الله"-والعياذ بالله تعالى عن ذلك علوا كبيرا-، وإلى القول بتأريخية

(1) ينظر: مقدمة في الهرمينوطيقا: دايفيد جنسن. ترجمة: وجيه قانصو: 39.

(2) ينظر: المصدر نفسه: 31-32.

القرآن وانسنة الكلام الإلهي، والحكم على القرآن بكونه ظاهرة تأريخية لا يعني مجرد حدوثه في زمن تأريخي محدد، وإنّما لحظة حدوثه بالذات هي نفسها اللحظة التي يقترن فيها بالزمن ولا ينفصل عنه أبدا.

ومن هنا جاز للمشروع التأويلي يتأليه الإنسان وأنسنة الإله، وإحلال الدين الطبيعي محل الدين الإلهي، وإلغاء معاني النص وأحكامه ومقاصد مبدعه والتعامل مع القرآن في الإطار الزمني ذي الطبيعة النسبية والمتحركة وضمن هذا المفهوم لا يغدو المعنى الذي يحمله النص معنى موجودا في الماضي بأي شكل من الأشكال، بل يؤدي إلى تشكل المعنى بصورة دائمة ومستمرة، تبعا للحالة الثقافية والاجتماعية التي تتناسب مع مقتضيات العصر[1].

وهذه الأفكار الغريبة والانحرافات العجيبة دفعتني وهزّت إحساسي لكي أكتب في هذا الموضوع، لذا عنونت البحث بـــــالهرمينوطيقا من التأويل إلى التحريف، كما حملتني المسؤولية تقديم جهد متواضع لتبيان ضوابط التأويل وقواعده، وكشف الستار عن الوجه الحقيقي لهؤلاء المحرفين والمنحرفين، لكي نكون حذرين معهم مطلعين على تجاوزاتهم لكل الخطوط الصفراء منها والحمراء، وهذا مما لا تخفى أهميته من حيث توعية الجيل الجديد المتكأ على الفلسفات المعاصرة وهرطقة الهيرمينوطيقا.

والمنهج المتبع الذي سلكه الباحث في هذه الدراسة هو المنهج التحليلي، القائم على: التفسير والتوضيح، والنقد والتفنيد، والاستنباط والاستنتاج، فقام الباحث ببيان مفهوم مصطلحي (التأويل والهرمينوطيقا) وشرحهما، ووجه الاختلاف بينهما، وذلك برد كل منهما على محل غير ما يرده الآخر ، ثمّ السعي الجاد لمستندات التأويل وضوابطه من الكتاب والسنة والتفاسير وكتب الأصوليين وغيرهم، ومن ثمّ نقد بعض الأسس والمعالم الغربية لمفهوم الهرمينوطيقا، وتفنيد الرؤى المبنية على هذه الفلسفة، ولم يخل البحث عن المنهج المعياري أيضا، إذ استعرض الباحث الآراء في قضايا التـــأويل

(1) ينظر: الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، معتصم السيد أحمد إدار الهادي، بيروت– لبنان، ط1، 1430هـ – 2009م): 81. قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي: 16، 103.

والهرمينوطيقا، ومقارنتها ومناقشتها، والاستدلال لها من كتب السابقين والمعاصرين، ثم القيام بنقد المخالفين على المنهج التحليلي المذكور.

وقد اقتضت خطة البحث أن تكون في مبحثين، موزعين على ستة مطالب، صدرت بمقدمة، وأتبعت بخاتمة، وبعدها سجلت المصادر والمراجع التي اعتمد عليها البحث.

وأخيرا أدعو الله المولى عز وجلّ أن يوفقني لما يحبه ويرضاه وهو ولي التوفيق وعليه التكلان.

المبحث الأول

التعريف بمصطلحات عنوان البحث

المطلب الأول

الهيرمينوطيقا تعريفه وظهوره ومراحل نشأته

أولا: تعريف الهيرمينوطيقا:

كلمة: "Hermeneutics" (الهيرمينوطيقا) هي التعبير الإنكليزي المشتق من الكلمة اليونانية الكلاسكية: " Hermeneus (هرمس)،أو من الفعل اليوناني:" Hermenevein" مؤنثه: "Hermenei" وتعني: المفسر، أو الشارح[1]. هذا من حيث الجذر اللغوي.

وأما من حيث المعنى الاصطلاحي فالهيرمينوطيقا عند ريكور[2]: كفن أو علم تحمل دلالاته ورموزه هي: نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص وتأويلها [3]. بغض النظر عن كونها نصا دينيا أو نصا إنسانيا كأن يكون نصا أدبيا أو قانونيا أو

---

(1) ينظر: مقدمة في الهيرمينوطيقا،ليفيد جاسبر،ترجمة:وجيه قانصو:21.

(2) بول ريكور:فيلسوف فرنسي عاش بين 1913م – 2005م ، يعتبر من أبرز الفلاسفة التأويلية المعاصرة، درّس في عدة جامعات منها: جامعة ستراسبورغ وتسوربون كما درّس في جامعات أمريكية منها: جامعة شيكاغو وكولومبيا، له عدة كتب مترجمة منها: صراع التأويلات، والزمان والسرد. ينظر: دوائر الهيرمينوطيقا عن بول ريكور، ترجمة سمير متدى. (أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، 2007م): 13-20.

(3) ينظر: اللغة والتأويل مقاربات في الهيرمينوطيقا الفلسفية والتأويل العربي الإسلامي: 19.

غير ذلك. وهناك نوع آخر من الهيرمينوطيقا تسمى: الهيرمينوطيقا الفلسفي من حيث ارتباطها في البداية بتفسير النصوص الدينية "الإنجيل"، وتأويلها وهي بهذا الاعتبار: " تأمل حول عمليات الفهم الممارسة في تأويل النصوص " أي الدينية [1]. وباعتبار التعريف الأول خرج الهيرمينوطيقا من إطارها المحدود وهو تفسير النصوص الدينية إلى استخدامها في إطار أوسع يغطي أكثر مساحة ممكنة غير محصورة في الاستخدام اللاهوتي حيث لا فرق بين نص ديني أو نص إنساني كأن يكون نصا أدبيا أو قانونيا أو غير ذلك.وجعلت الهيرمينوطيقا لفهم كلّ العلوم الإنسانية والعلوم الفكرية. ولا يخفى على الناظر أنّ المعنى الاصطلاحي لا يتجاوز المعنى اللغوي بل هو مصدر اشتقاقه، واعتمد عليه في اكتسابه لمعناه الاصطلاحي.

ثانيا: ظهور الهيرمينوطيقا:

إنّ الهيرمينوطيقا مصطلح ذات تاريخ طويل، يحمل هذا العنوان أوّل كتاب طبع لـ:(جون دان هاور)في سنة 1654م. وهو التاريخ الذي اعتبره غادامير[2]: المرحلة التي تميز بين التأويل اللاهوتي والتأويل القانوني[3]: لذا لا يمكن توضيحها وكشف غموضها من خلال الترجمة الحرفية للمصطلح، وفي نفس الوقت أنّ هذا المخزون الدلالي والتاريخيّ للمصطلح جعل الباحث في حيرة من أمره تجاه مصطلح الهيرمينوطيقا، من حيث الحالة الدلالية للكلمة– الهيرمينوطيقا–، وإنّ كان الاطلاع على بعدها التاريخيّ يعطي الباحث بصيرة أكثر. فإما أن يجعلها الباحث ذات مرحلتين:

المرحلة الأولى: تتضمن هذه المرحلة الدلالة الحرفية للكلمة.

---

(1) ينظر: اللغة والتأويل مقاربات في الهيرمينوطيقا التقريبية والتأويل العربي الإسلامي: 19.

(2) جورج غادامير فيلسوف ألمانيّ ولد في 1900م. درّس في عدّة جامعات منها: جامعة فرانكفورت وهايدلبرغ. وتوفي عام 2002م. ينظر: معجم الفلسفة، جورج طرابيشي، إدار الطليعة، بيروت– لبنان، ط 3،2006 م):423.

(3) ينظر: فلسفة التأويل الأصول، الميادي، الأهداف، ترجمةمحمد شوقي الزين. إالدار العربية للعلوم، بيروت، والمركز الثقافي العربي المغرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط2،2006م):43.

المرحلة الثانية: يتخذ المصطلح في هذه المرحلة مجراه الدلالي والعلمي كفن مستقل له مميزاته وخصائصه [1]. أو يتجاوز هاتين المرحلتين بأن يقال: إن مصطلح الهيرمينوطيقا منذ بدايته إلى نهايته حامل لبذرة التكامل فهو أشبه بأطوار تكامل الجنين في بطن أمه يتكامل شيئا فشيئا،فهو جنين ثم يخرج طفلا ،ثم يتميز،ثم يبلغ فحينئذ له أهليته الكاملة لكمال عقله وجسمه،فكذلك الهيرمينوطيقا تكاملت شيئا فشيئا حتى أصبحت علما وفنا له مميزاته وتقنياته.

وبداية استعماله يرجع إلى كتابات الفيلسوف أفلاطون حيث وصف فيها الشعراء بأنهم: "مفسرو الآلهة" وجاء في الأسطورة اليونانية أن هناك ارتباطا في الجذر الدلالي بين الهيرمينوطيقا وبين هرمس رسول الآلهة عند الإغريق، حيث يتميز بسرعته ورشاقته، وكان عمله هو: أن ينقل إلى الناس في الأرض رسائل آلهة أوليوميوس وأسرارها "Olympus"، وكان هرمس قادرا بفضله ذي الأجنحة على تجسير الفجوة بين الإلهي والعالم البشري، إذا فمهمة هرمس هي: بناء جسر التفاهم بين العالمين: الإلهي والبشري، ويرجع هذا الارتباط إلى طبيعة الرسول بوصفه سفيرا ووسيطا بين الآلهة والبشر يقوم بالتبيين والتوضيح لمحتوى النص إلى المخاطبين به، ما يجعل الأمر يدور بين نص ومفسر لهذا النص ومستقبل له أو مخاطب به.

غير أن "غادامير" ينفي هذا الارتباط، ويرى أن هذا نوعا من الالتباس في الدلالة فيقول: " نجد في الاستعمال القديم للفظ نوعا من الالتباس،فقد اعتبر هرمس "Hermes" رسول الآلهة إلى البشر، كما أن الأوصاف التي دلّ عليها هوميروس تظهر غالبا أنه أي: "هرمس يبلّغ حرفيا وينجز كاملا ما وُكل بتبليغه... لا توجد دون شكّ أيّ صيغة لفهم التقارب بين فنّ التأويل والفنّ التكهني [2].

وبعد نفي غادامير لهذا التقارب يؤكد على أن المصطلح يدلّ على التفسير، ويُبرهن لهذا الاستنتاج باستخدام أرسطو هذا المصطلح في منطق القضايا، حيث جعل الهيرمينوطيقا دالّة على قضايا العبارة، وذلك إشارة لما يحمله اللفظ من دلالة على

(1) ينظر: الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص وتسمية المعرفة: 7 وما بعدها.

(2) ينظر: فلسفة التأويل الأصول. الصباغ. الأهداف: 61-62.

التفسير: يقول حسن حنفي: " إن لفظ الهيرمينوطيقا لفظ يوناني.. وضعه أرسطو جزءا من أجزاء المنطق، ويعني به وكما ترجمه قدماء المناطقة "العبارة" قضية العبارة ،وهو الكتاب الثاني من كتب المنطق بعد كتاب المقولات، أي: كيف يمكن تفسير العبارة [1].

ويتضح من هذا وما سبق بيانه من أن استعمال اللفظ يرجع إلى عصر أرسطو[2] التلميذ وأستاذه أفلاطون[3]. في حين يرى توما الاكويني، 1225م أن استعماله يرجع إلى عصور متأخرة عن زمن أرسطو وافلاطون بحيث أن كنائس العصور الوسطى في الغرب حتى القرن الثالث عشر تتبع هرمينوطيقا أوغسطينوس [4]. والآباء المؤسسين، وكان من الواجب على قارىء الإنجيل أن يكون في الإطار العقلي والروحي الصحيحين قبل قراءة النص المقدس،ولهم مقولة تقول: قل صلاتك وأعلن ولاءك للكنيسة، فحينئذ يمكنك قراءة النص، وهنا لديهم هيرمينوطيقا الإيمان [5].

---

(1) ينظر: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، كتاب الاجتهاد الكلامي، حسن حنفي، (دار الهادي – بيروت – لبنان، ط1، 2003م): 315.

(2) أرسطو: ولد في مدينة (إسطاغيرا) المقدونية عام 384ق.م. وكان ابوه طبيبا لملك مقدونيا "امونتاس الثاني". درس عند إفلاطون في أثينا حتى وفاته،وافتتح أرسطو مدرسة اسمها "اللوقيون" نسبة الى معبد قريب منها وهو معبد "ليون اللوقيوني"وكان ارسطو يدرس في مدرسته ويقوم بالابحاث الفلكية والتشريحية والجوية والبيولوجية، مدة اثني عشرة سنة. ثم آثر الابتعاد خوفا من أن يكون مصيره كمصير سقراط.ينظر: موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي، (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1984،1م): 1/98-99.

(3) افلاطون فيلسوف يوناني، ولد في أثينا عام 428ق. م. وتلمذ على سقراط. وسافر إلى ايطاليا ومصر، وانشأ الأكاديمية عام 388 ق.م.التي تعد أول جامعة علمية في أوروبا.وله عدة مؤلفات. من أشهرها (الجمهورية) في الدولة المثلى القائمة على العدل. ينظر: موسوعة الفلسفة: عبدالرحمن بدوى :1/576-579.

(4) القديس أوغسطينوس:لاهوتي وفيلسوف مسيحي كاثوليكي، عاش بين 354-430م ولد في الجزائر وتوفي في تونس، تأثر في بداية حياته بالمانوية، ثم اتجه إلى المسيحية فاعتزل الحياة وانقطع للكنيسة،ألف عدة كتب، منها: الاعترافات، في اللطف وحرية الإرادة. ينظر: موسوعة الفلسفة : عبدالرحمن بدوى:1/249.

(5) ينظر: مقدمةفي الهيرمينوطيقا: دايفيد جانسير:72.

ولا شك أن لهذا المصطلح تقلبات وانتباسات كثيرة لم يستقر المفكرون الهيمينوطيقيون على حالة ثابتة له، فكل واحد يتجه باتجاه غير ما يراه الآخر، فيرى عبد الوهاب المسيري أن الهيرمينوطيقا خاصة بالدراسات اللاهوتية بطريقة خيالية ورمزية فيقول: " إن الهيرمينوطيقا بمعنى يفسر أو يوضح من علم اللاهوت، حيث كان يقصد ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة "[1]. بينما ايمن شلابر ماخر [2]الهيرمينوطيقا ثوبا جديدا فجعل "الفهم" في مركز الممارسة الهيرمينوطيقية عندما عرفها: بـــــــــ "فن امتلاك كل الشروط الضرورية لتفهم "[3]؛ لأن الهيرمينوطيقا الحديثة عنده ذات دلالة منهجية تؤسس لنظرية الفهم الصحيح ليس للنص الديني فحسب، وإنما النص في كل أبعاده: الاجتماعيه والسياسية، والقانونية، والتأرخية، والفلسفية، والأدبية.

ويضيف شرفي عبدالكريم أنه: " على يد شلابر ماخر تخلت الهيرمينوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى لتصبح جل اهتمامها على وضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم المناسب للنصوص أيا كانت هذه النصوص "[4].

وهذه المعايير التي وضعها شلابر ماخر في عملية الفهم الهيرمينوطيقي جعلها دلثاي 1883-1911م اساسا للمنهج المعرفي للعلوم الإنسانية كلها، كما أوجد بذلك أيضا مفارقة منهجية بينها وبين العلوم الطبيعية، عكس ما يراه الوضعيون من ضرورة تطبيق نفس المنهج التجريبي للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية للخلاص من الجمود والتأخر الذي أصيبت العلوم الإنسانية. وبني هذه المفارقة عند دلثاي على

---

(1) ينظر: مقال الموضوعية والذاتية: عبدالوهاب المسيري، موقع فلاسفة العرب، www0arabphilosphers0com.

(2) فريدريش شلاير ماخر: لاهوتي بروتستانتي وفيلسوف ألماني، ولد في عام: 1768م وتوفي في 1834م، عاش حياة دينية، له عدة كتب، منها: الإيمان المسيحي طبقا لمبادىء الكنيسة الإنجيلية، والأخلاق الفلسفية. ينظر: معجم الفلسفة: جورج طرابيشي: 397.

(3) ينظر: من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة: 24.

(4) ينظر: من فلسفات التأويل الى نظريات القراءة :24.

أساس أن العلوم الطبيعية ذات سمة وصفية في حين أنّ العلوم الإنسانية ترتكز على المعنى والفهم، ويقرب من هذا يقول أبو زيد: إنّ الفارق بين العلوم الاجتماعية والطبيعية يكمن عنده في أنّ مادة العلوم الاجتماعية–وهي العقول البشرية– مادة معطاة، وليست مشتقة من أيّ شيء خارجها، مثل مادة العلوم الطبيعية التي هي مشتقة من الطبيعة [1].

وملخص القول أنّ نظرية شلاير ماخر تجاه التأويل تصوغ في نقاط ثلاث:

1– الارتحال بالمصطلح من الممارسة اللاهوتية التي تهتمّ بدراسة النصوص ليصبح فناً لفهم النصوص أيّاً كانت هذه النصوص.

2– المفارقة المنهجية بين العلوم الإنسانية وبين العلوم الطبيعية.

3– التخلص من حالة سوء الفهم للنص التي نتجت عن حالة التقادم في الزمان؛ لأنّه كلما تقدم النص في الزمن صار غامضاً بالنسبة إلينا، وصرنا أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم، فحينئذ نحتاج إلى علم أو فن يعصمنا من سوء الفهم[2]؛ لأنّ المشروع التأويلية عند شلاير ماخر مبنية على التمييز بين مقولتين أساسيتين:

الأولى: المقولة النقدية: "إنّي أفهم كلّ شيء إلى أن أصطدم بتناقض أو لغو".

والثانية: "إنّي لا أفهم شيئاً لا أدرك ضرورته، ولا أستطيع أنْ أبنيه، فالفهم تبعاً لهذه الحكمة هو مهمة لامتناهية تـــــــــ "التأويلية" [3].

وظهر في القرن العشرين "مارتن هيدغر" [4]، الذي أدخل الهيرمينوطيقا إلى عالم الفلسفة، فأقام الهيرمينوطيقا على أساس فلسفي، لو أقام الفلسفة على أساس

(1) ينظر: اشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد ابو زيد، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت– لبنان، ط7، 2005م): 24.

(2) ينظر: اشكاليات القراءة وآليات التأويل: 20.

(3) ينظر: مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، اليامين بن تومي، (منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة– الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 1432هـ–2011م): 121–122.

(4) مارتن هيدغر: هو فيلسوف العالم والموسس لتحقيقي تلوجودية، عاش بين: 1889–1976م، عين في جامعة فرايبورغ عام: 1916م بعد حصوله على الدكتوراه، ويطلب من الأساتذة ومديرها

هيرمينوطيقي، كما نقل عنه ابو زيد[1]. وبالتالي فالهيرمينوطيقا والفلسفة توءمتان متلازمتان ولدتا معا وتعيشان معا ،لأن البناء الفلسفي لوجودية هيدغر يرتكز على إدراك الوجود من خلال إدراك الوجود الإنساني، الذي يتميز عن باقي الموجودات بحالة الإدراك والوعي الوجودي.

وتابع هيدغر الفيلسوف الهيرمينوطيقي غادامير الذي قام بانتقاد المسار الكلاسيكي للهيرمينوطيقا الباحثة عن المناهج وتجاوز هذه المناهج لعملية الفهم،مادامت كل المناهج-بما في ذلك العلمية- تتأسس في العمق على التفكير التأويلي، وأكد على رسم مسار جديد يتناول عملية الفهم في ذاتها، ومسارها، وملابساتها التأريخية[2].

وبعد بيان موجز لظهور الهيرمينوطيقا وبعض روادها ونظرياتهم حول المصطلح نفسه اتضح لنا أن النظرة التأويلية عند هؤلاء تتغير من شخص إلى آخر، وهذا يسلّم لنا قصور النظريات والمذاهب الفكرية المعاصرة لفهم النصوص فهما صحيحا وتفسيرها تفسيرا صحيحا، وبدلا من أن تعصمنا هذه النظرية من سوء الفهم توقعنا إلى سوء فهم لا متناهي أشبه بتدور المنطقي الباطل.

ثالثا:مراحل نشأة هيرمينوطيقا المعرفية: سبق آنفا أن مصطلح الهيرمينوطيقا من بدايته إلى نهايته حامل لبذرة التكامل فهو أشبه بأطوار تكامل الجنين في بطن أمه يتكامل شيئا فشيئا، فهو جنين ثم يخرج طفلا، ثم يتميز، ثم يبلغ فحينئذ له أهليته الكاملة لكمال عقله وجسمه، وبناء على هذا فالهيرمينوطيقا تأثرت بالفلسفات المحيطة بها واستمدت منها قوته حتى تكاملت شيئا فشيئا، وأصبحت علما وفنا له مميزاته وتقلباته، حيث مرّت الهيرمينوطيقا لدى اختصاصها بالنص الديني بمرحلتين-وتصطبغ هاتان المرحلتان بالصبغة الدينية والشعبية-، وبعد استقلالها عن النص الديني مرّت الهيرمينوطيقا بثلاث مراحل تأريخية أو لحظات معرفية، وتحمل كل مرحلة من هذه

السابق فصيح مشيرا إليها عام1933م، لكن مع وصول هتلر إلى الحكم في العام نفسه اصطدم بالسلطات وتركَ الإدارة. ينظر: موسوعة الفلسفة:عبدالرحمن بدوي : 597/2.

(1) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل : 30.

(2) ينظر: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، شرفي عبدالكريم، [الدار العربية للعلوم، بيروت- لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ط1، 2007م]: 24.

المراحل توجها فكريا ومنزعا فلسفيا يترك بصمات قوية على المصطلح ملازمة له لا تفارقه، ولو كان بعد ارتحاله من مسقط رأسه إلى أماكن أخرى[1].

وهذه المراحل الخمس ما يأتي:

– تحظات اختصاص الهيرمينوطيقا بالنص الديني:مرّت الهيرمينوطيقا في هذا الزمن بمرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى: ما قبل الإصلاح الديني البروتستانتي: التي تم التركيز فيها على تأويل الأساطير والكتب المقدسة والقانون، وكانت تعرف بـــــــــ"التفسير" ويمثل هذه المرحلة كتاب القديس أوغسطينوس الذي قسّم عبارات الإنجيل إلى قسمين:

الأول: العبارات الغامضة بسبب اللغة، أو المعلومة التاريخية.

والثاني:العبارات الغامضة بسبب تعلّقها بالمعرفة اللاهوتية التي يقتصر فهمها على رجال الدين.

المرحلة الثانية: ابتدأت مع الإصلاح الديني وظهور البروتستانتية،حين نادت بالعودة إلى النص بشكل مباشر:لأنّه بإمكان كلّ شخص أنْ يفهم الإنجيل دون وساطة رجال الدين،وهذا ما شجّع الأفراد على الابتعاد والتنحي عن نظريات التفسير الدينية[2].

وتصوير هذا الواقع يتجلى في نوعين من المعاملة مع تأويل النصوص ففي الواقع القديم جُعل النصّ كلّه في متناول الناس،سوى عبارات غامضة لا يتوصل إلى معانيها إلا عن طريق رجال الدين،وفي الواقع الجديد جُعل النصّ كلّه في متناول النّاس– لذا وصفت هذه المرحلة بأنّها مصبوغة بالصبغة الشعبية– سواء ما كان منه ظاهر المعنى أو غامضه،واعتبر هذا الواقع الحديث أنّ النصوص كلّها بحاجة إلى تأويل.

بعد استقلال الهيرمينوطيقا عن النصّ الديني: مرّت بثلاث مراحل تأثرت بالفلسفات المحيطة بها واستمدت قوّتها منها، ولدى الحديث عن هذه الفلسفات لا أريد

(1) ينظر: الهيرمينوطيقا والنصّ القرآني نقد وتجريح، حميد سمير، دار البيارق، الأردن– عمان، بدون رقم الطبع وسنته): 13.

(2) ينظر: الدين والنّص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، د. مصطفى الحسن، (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت– لبنان، ط2012،1م):172.

الخوض في بيانها جملة وتفصيلا بل المقصود الذي أتشدد هو كشف الأستار والغطاء للقارىء عما تخفيه هذه النظريات والفلسفات من تحريفات عند تأويل النصوص المقدسة لذا أكتفي ببيان مفهوم المصطلح و غايته الخبيثة أذكرها في الآتي:

الأولى: المرحلة الفينومينولوجية:

استندت الهيرمينوطيقا في هذه المرحلة على الفلسفة الفينومينولوجية الظاهراتية وهي مركبة بالانكليزية: phenomenoloGy من كلمتين phenomenoa وتعني الظاهرة. و oloG: وتعني الدراسة العلمية لمجال ما، وبذلك يكون معنى الكلمة الذي يدرس الظواهر، وفي الحقيقة أن كل العلوم تدرس الظواهر، فهل معنى ذلك أن كل العلوم يسمى فينومينولوجيا؟ والجواب لا، لأن المقصود من الظواهر في مصطلح الفينومينولوجيا ليس ظواهر العالم الخارجي، اي: الظواهر الطبيعية الفيزيائية، وإن كان ظهر المصطلح بهذا المعنى ابتداء، بل المقصود بالظواهر التي تدرسها الفينومينولوجيا ظواهر الوعي، أي ظهور موضوعات وأشياء العالم الخارجي في الوعي، وبذلك تكون الفينومينولوجيا هي دراسة الوعي بالظواهر وكيفية إدراكه لها وللموضوع ووصوله إلى معرفة موضوعية ويقينية حوله، أي بالاستعدادات المعرفية الموجودة لدى الذات الإنسانية والتي تمكنها من تأسيس معرفة يقينية، وهذه الاستعدادات ليست سيكولوجية، بل مرتبطة بالوعي الخالص قبل أن يتصل بأي خبرة تجريبية[1].

وخلاصة القول: إن هذه الفلسفة اعتمدت في تفسيرها للظواهر والتجارب الإنسانية- ويدخل ضمن ذلك النصوص تأليفا وقراءة- على مبدأ الذاتية والشخصية، وذلك من أجل إثبات وجود الذات الإنسانية في هذا العالم.

وانطلاقا من هذه الفلسفة كانت الهيرمينوطيقا في هذه المرحلة تركز على العلاقة بين الذات والموضوع التي يمكن ترجمتها في حالة قراءة النصوص إلى علاقة القارىء بالنص. وهي علاقة تقوم على فهم حقيقة النص التي هي محايثة لمنطق التجارب والممارسات والمقاصد والأفعال، وهذا يعني أن عملية فهم النص لا تعدو أن تكون إنتاجا أصليا جديدا للنص المؤلف، يستعين فيها المؤول بوسيلة لغوية وتركيبية

(1) ينظر: ويكيبيديا، المنتج الفينومينولوجي عند هوسرل، ar()m()wikipedia()org.

مع استحضار للسياق التأريخي والبيوغرافي للمؤلف فهذان عنصران أساسيان للمؤول حتى يمكنه أن يعيد إنتاج المعنى كما فهمه وبلوره مؤلفه،وهكذا يصبح معنى النص في منظور الهيرمينوطيقا الفينومينولوجية مرتبطا باستحضار تجربة مؤلفه وبتمثل مقاصده الأولية[1].

الثانية: المرحلة البنيوية:

كانت البنيوية في أول ظهورها تهتمّ بجميع نواحي المعرفة الإنسانية، ثمّ تبلورت في ميدان البحث اللغوي والنقد الأدبي، ففي مجال اللغة برز فردينان دي سوسير العالم السويسري 1857-1913م الذي يعدّ الرائد الأوّل للبنيوية اللغوية، وهو يرى: أنّ اللغة أداة لكلّ ما هو دالّ لكنّها في الوقت نفسه مجال للمعرفة: بمعنى أن موضوع الدراسة الألسنية الحقيقي والوحيد هو اللغة: وإن كان من الممكن دراسة اللغة في علاقتها بالعوالم الأخرى وفي علاقتها بالفكر والثقافة[2].

والهيرمينوطيقا في هذه المرحلة-البنيوية- لا تهتمّ بالمؤلف ومقاصده بل أصبح اهتمامها منصبا على بنية النص في معزل عن أيّ إحالة مرجعية خارجية،حتى ولو كان الأمر يتعلق بمؤلف النص وفاعله، ومن المقولات المتداولة في هذه المرحلة مقولة:"موت المؤلف" وبالنتيجة يكون النص ليس مرده إلى فعل فاعل وإبداع مؤلف، وإنّما مرده إلى لعب لفظي يقوم به ناسخ حلّ محل المؤلف الذي مات... فمن خلاله تريد البنيوية أن تنفي عن النص المرجعية والتأثيرية والتربوية: فالنص لا يحيل على مؤلفه، ولا يعبر عن معان ومقاصد: وإنّما يحيل على كتاب اكبر تربطه علاقة الجزء بالكل، والمقصود بالكتاب الأكبر الحياة الثقافية التي ينتمي إليها النص: وفي منظور بارت فالحياة كلها محاكاة لهذا الكتاب الذي ليس سوى نسيج من العلاقات الصماء التي لا تصدر عن أيّ شخص ولا تنطوي على سرّ أو معنى نهائي[3].

---

(1) ينظر: الفينومينولوجيا وفن التأويل، محمد شوقي الزين، (دون بيان الدار و رقم الطبع ،سنة الطبع 1999م): 82. الهيرمينوطيقا وتحليل النص القرآني :13 .

(2) الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون : 181.

(3) ينظر: الهيرمينوطيقا وتحليل النص القرآني نقد وتجريح: 14.

والبنيوية كباقي الأفكار الحداثية والمعاصرة لم تستطع أنْ تعصم نفسها عن النقد والتجريح، ففي رأي الفيلسوف الأمريكي نعوم تشومسكي: أن البنيوية أخطأت حين أهملت المتكلم واهتمت باللغة منفصلة عنه؛ لأنّ اللغة أساسا تربط بذات المتكلم، والبنيوية لم تتجاوز مرحلة الملاحظة والتصنيف، فهي تعتني بالتوصيف دون التفسير، وهي لا تختلف عن الدراسات اللغوية القديمة حسب ما يراد تشومسكي[1].

مفهوم البنيوية: إنّ انتشار البنيوية كان بعد تطور أفكار سوسير فيما يعرف بحلقة براغ التي تأسست في تشكوسلوفاكيا سابقا، وضمت عددا كبيرا من علماء بلدان العالم، مثل: روسيا، وهولندا، وألمانيا، وفرنسا، وغيرها، وهو المؤتمر الدولي الأول لعلماء اللغة، وحلقة براغ هذه هي أول من استعمل كلمة "بنية" كمفهوم جديد، عام 1928م، بحيث أصبحت البنية تعني: (دراسة العلاقات داخل لغة من اللغات)[2].

أو (التماس ما يفسر به النصّ في بنيته) الذاتية وداخل النص، دون الاعتماد على أي مرجع خارجي، فهي ترى :(أنّ النص ..مغلق أو بنية نهائية لا تحيل إلا على نظامها الداخلي، وهذه البنى أو الوحدات يمكن تحليلها انطلاقا من العلاقات القائمة بينها وبين مثيلاتها داخل النصّ كنسق،وفي ضوء علاقتها باللغة/ النظام كنسق أكبر) وهو ما يطلق عليه النصية بحيث يدرس النصّ من خلال تراكيبه اللغوية الذاتية من داخله فيعطي للنصّ ولغته (فضل إنتاج المعنى دون الارتكاز على مركز إحالي خارجي كالمؤلف صاحب النصّ، أو القارىء، أو العوامل الأخرى البينة، التاريخ، الجانب النفسي)[3]؛ لأنّ (المعنى ليس مهما بالنسبة للبنيوية، وإنّما الكيفية التي نشأ بها هذا المعنى، وهذه الكيفية هي العلاقات الداخلية في الدوال، فهي تقوم بوصف بنية النص على اعتبار أنّ كل نص يمتلك بنية عامة لصياغة محتواه.. فالأسئلة الموجهة إلى النص ..ليس ماذا يقول هذا النص؟،وليس من قال هذا النص؟ ولكن كيف قال النص هذا الذي

(1) ينظر: النص والتراث قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد، د. مصطفى الحسن. (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت– لبنان، ط1، 2012م): 81.

(2) ينظر : النص والتراث قراءة تحليلية في فكر نصر أبو زيد :80 .

(3) ينظر: الحداثة وموقفنا من الحداثة، د. حارث فخري عيسى عبد الله، (دار السلام . القاهرة– الإسكندرية،ط 2013،1م):303.

فاز؟)[1]. والمعالجة البنيوية تتلخص في معاملة فكر صاحب النص ككل تتحكم فيه ثوابت ويعتني بالتحويلات التي يجريها كلها حول محور واحد يتعلق الأمر أساسا بمحورة فكر صاحب النص حول إشكالية واضحة قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص.

فالبنيوية تقوم على اعتماد النص ذاته بمفرداته وتراكيبه للدلالة على مراده وليبان قبوله من رفضه، وذلك من خلال ربطه باللغة الوارد فيها، وبمفهوم مفرداتها وتراكيبها.. وفي نفس الوقت يعد النص هو: كلّ ما ألفه صاحبه، فعلى سبيل المثال إذا تعامل مع الأحاديث لا يتعامل مع رواية أو حديث في باب معين من أبواب الحديث: بل تجمع كامل أحاديث الرسول ﷺ، ويتمّ تحديد مفهوم كلي أو محوري تدور عليه جميع افكار المؤلف أو أحاديث النبي، وبناء عليه يتم احتكام هذه النصوص الجزئية بأكملها للقاعدة الكلية أو المحور الجامع الذي هو عبارة عن هم المؤلف–بوجه عام–: أو غاية النبي –بوجه خاص– التي تدور حولها كلّ ما تفرع عنها من أفكار جزئية.

فمثلا حددت البنيوية بمهومها الحداثي والبنيوي بعض القيم–كالعدل: أو التوحيد، أو الحرية أو العقل– وعدّوها بمثابة القيمة العليا في الإسلام أو محور الإسلام أو روحه، وأخذ يمارس نقده للأحاديث والمرويات بعرضها على هذه القيم التي عدها كلية أو عدها روح الإسلام.. بمعنى أنّهم تعاملوا مع القرآن والسنة والإسلام كبنية واحدة تختلف من حيث قوة الطرح ووضوح الفكرة، وتتفاوت في درجة الانغماس في الجزئيات والخوض في التفصيلات.. ولكنهما–القرآن والسنة– في نهاية التحليل يمثلان بنية واحدة تصدورها من شخص واحد وهو محمد ﷺ، وكذلك بعد قراءتهم البنيوية للقرآن أخذوا منه قيمة عليا كالتوحيد مثلا حسب فهمهم الخاص: ثمّ أخذوا بعرض السنة على هذه القيمة[2].

(1) ينظر: اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا التقريبية والتأويل العربي الاسلامي : 27.

(2) ينظر: الحداثة وموقفها من السنة : 304.

فغاية البنيوية حسب مفهومها السابق تعتمد على نقد النص من داخله وفقا لبناء التركيبية الذاتية بجمع نصوص المصدر الواحد والاحتكام إلى اللغة في فهمها ونقدها ،وذلك بعد استجلاء مفهوم كلي يدور النص حوله مما تتعدد الأفهام في تحديده وتتباين الآراء في النظر إليه،وتأتي بعد هذا قراءة النصوص الجزئية وفق هذا المحور الكلي الذي حدده الناقد برأيه،وهذه القراءة تؤول في نهاية المطاف إلى تحكيم العقل والرأي رفضا وقبولا، فهما وتأويلا وذلك من ناحيتين:

الأولى: تحديد المحور الكلي والقيمة العليا التي يحتكم إليها النص، وهذا بناء على الرأي حسب ما يستشعره الناقد ويريده من النص.

الثانية: إن اللغة في نظر البنيوية هي: عبارة عن رمز أو سيمياء فلا تعطي المعاني جاهزة، وإنما تشير إليها من خلال رمزية اللغة وسيمياء الدال، وهذه الرموز بحاجة إلى تأويل دائم من قبل القارىء كيفما شاء، بحجة أن النص حمال الأوجه لا يمكن القبض على معنى محدد له،وهذا يزيد في حضور الناقد القارىء وعقله وفهمه في نقد النص وقبوله أو رفضه. وهذا بدوره يجعل مدار الأشياء على العقل ويحقق أولويته ويجعل النص تابعا للعقل لا متبوعا، ويفقد النص أولويته في صنع القرار.

ولا يخفى أن العلاقة بين اللغة والنص كعلاقة الظرف بالمظروف وكعلاقة اللفظ بالمعنى فكما أن الظرف قالب للمظروف فكذلك اللغة بصفتها القالب العام الذي تفهم النصوص في ضوئه،بل اشترطوا للمجتهد لأن يكون أهلا للاجتهاد أن يكون عالما باللغة.كما عدوا من شروط راوي الحديث إذا رواه بالمعنى أن يكون عالما باللغة أيضا، وبما يحيل إليه اللفظ من معان، واللغة مدار الفهم ومرجع تحديد المراد من النص والكلام. وهذا متبع في الدراسات الإسلامية قديما وحديثا، ومع أن مفردات النص وتراكيبه-النص الوحي- تدل على مفاهيم محددة وعلى صور مشخصة، لم يقصروا دلالة النص على ذات الصورة، كالبنيوية بناء على أن النص صالح لكل زمان ومكان في المنظور الإسلامي، وإنما عدوا التراكيب الدالة على حالة محددة قابلة للتطبيق في حالات مشابهة، ومن هنا ظهرت مسألة علية الأحكام، واشتهر لديهم: أن الأحكام تدور مع العلة وجودا وعدما، وأخذوا بمفهوم الأولى إذا تحققت العلة في الحالة المستحدثة بصورة أكبر من تحققها في المنصوص عليها أخذت حكمها من باب الأولى .. وغيرها من

المفاهيم التي تدل على أهمية اللغة في فهم النص دون خضوع النص للغة، بينما أراد البنيوي إخضاع النص إلى اللغة تجميد النص بمفرداته وتراكيبه حسب المفاهيم المحددة في اللغة زمن ورود النص أو ظهوره .. فالبنيوية عندما أراد تطبيق منهجه على الربا مثلا قال: بأن النص جاء بحرم الربا، وصورة الربا عند عند تشكل النص كانت صورة "الفائدة البسيطة" غير المركبة، بمعنى أنه اقتراض مقابل عوض أو زيادة لأجل الزمن.. وغيرها من صور الفائدة البسيطة، أما اليوم فهذه الصورة للربا تكاد لا تذكر في المعاملات الاقتصادية القائمة على الفائدة المركبة، وعلى الصور المعقدة في المعاملات الربوية بين الدول والأفراد والمؤسسات، وأصبح السوق المالي يحتكم إلى قاعدة الفائدة (الربا).. وهذه الصور الجديدة كلها غير منصوص عليها أو غير واردة في النص المحرم للربا زمن تكونه، فهو جاء متناولا صورة محددة عرفت من خلال إسقاط النص على اللغة، ودلالة الألفاظ على المعاني في عصر تشكل النص، ويستنتج من هذا أن المعاملات الربوية اليوم لا تأخذ حكم الربا المحرم، بل هي فائدة لم ينصّ الشرع عليها، والأصل في المعاملات الإباحة.

ويمكن انتقاد هذه القراءة البنيوية بأنها لا تصلح لقراءة النصوص الإسلامية ونقدها نما يأتي:

1- إن نصوص القرآن والسنة نصوص مرنة صالحة لكل زمان ومكان، والبنيوية ترى أنها لا تصلح إلا لذات المعاني دون أي تطور عليها، وهذا ما يجمد النص بعصره وزمانه، ومعلوم أن اللغة في تطور مستمر بدلالاتها على الأشياء، مستندة إلى علتها وحكمها، وإن اختلفت الأسماء والألفاظ، لأنه من القواعد المقررة: أن "العبرة للمعاني لا للألفاظ والمباني"[1]، فعلى سبيل التمثيل والتوضيح أن كل مسكر حرام، فالخمر والنبيذ والمزر وهو: اسم نبيذ الذرة والشعير والحنطة والحبوب إذا صار مسكرا. وقيل: اسم

(1) ينظر: التقرير والتحبير، محمد بن محمد ابن امير الحاج الحنفي، دراسة وتحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، (دار الكتب العلمية-بيروت، ط1، 1419هـ/1999م): 382/1.

نبيذ الذرة خاصة. والجعة وهو: اسم لنبيذ الشعير إذا صار مسكرا،والبتع[1]. وهو: اسم لنبيذ العسل إذا صار مسكرا كلها حرام: سواء سميت بهذه الأسماء أو بغيرها كأن تسميها المشروبات الروحية، أو الكحولية، بناء على أن الأحكام تدور مع عللها وجودا وعدما، ولا مشاحة في الاصطلاح: فيبقى الحكم واحدا في جميع المسكرات المذكورة لاتفاق مناطها.

2- إن القراءة البنيوية تحكيم للعقل والهوى والواقع في النص، وهذا غير مقبول في الشريعة الإسلامية؛ لأن جميع حواس الإنسان وبما فيه العقل له حد معين لا يتجاوزه.

ومثال آخر على القراءة البنيوية لمزيد من التوضيح ما قام به خليل عبدالكريم في قراءته للسيرة النبوية ولأحداثها، حيث يرى إن أحداث السيرة تقوم على محور واحد مفاده أن محمدا ﷺ: " منذ البداية كان قد عقد العزم على تنفيذ مشروع جده قصي بهيمنة قريش على الجزيرة العربية كلها ". وذلك لأن النبي ﷺ: " كان يؤمن أن الدولة التي يقيمها في يثرب هي دولة قريش حلم آبائه وأجداده" بحيث جعل تحقيق حلم الآباء في ملك الجزيرة هي المحور الأساسي الذي تدور عليه السيرة النبوية كلها.

ولكن هذه القراءة لا يسلم لصاحبه مع ما بني عليه مما يأتي:

1- أن هذا الكلام ليس مما ابتدعه عبد الكريم عن طريق البحث والدراسة، بل سبقه لملاحظته هرقل ملك الروم مع تجار قريش في الشام واستدعائه لهم. وكان مما سأل هرقل أبا سفيان عن النبي: « فهل قال هذا القول منكم احد قط قبله؟ قلت لا.فهل كان من آبائه من ملك؟ قلت لا..-ثم علق هرقل على هذين السؤالين بقوله:- لو كان أحد قال

(1) ينظر : تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي تحقيق: مجموعة من المحققين، (دار الهداية، بدون رقم الطبع وسنته): 118/14، مادة: مزر.

هذا القول قيله لقلت: رجل يأتسي بقول قيل قبله. ولو كان من آبائه من ملك قلت: رجل يطلب ملك أبيه»[1].

ومما يلاحظ على ما ذكرت هو أن:هرقل يبحث عن الحقيقة والطرق التي توصله إلى صدق ادعائهﷺ النبوة، وعبدالكريم لم يبحث عن الحقيقة وإنما يدلس في دراسته ويمارس لعبة التفكيك وفق القراءة البنيوية لإسناد الصفة البشرية والدوافع الشخصية والسياسية والقبلية بالدعوة الإسلامية التي يسعى هو وأمثاله من الحداثيين لإخمادها. كما يدل سؤال هرقل وتعليقاته على جواب أبي سفيان بأن النبيﷺ لم يقلد من سبقه لا في القول ولا في العمل.

2- أن تجربة الدولة والملك متمثلة في دولتي الفرس والروم،وهذه غير سائدة في قريش بل هي بعيدة عنها كل البعد،وعن واقعها القبلي فكيف يتهم النبي بهذا.

3- أن النبي لم يكن ممن ينافس على الجاه أو الملك أو غيره، وقد عرض عليه ذلك من قبل مشركي قريش فأنكره ولم يقبل فلو كان من مطالبي الجاه لقبله.

4- أن توريث الرئاسة تعتمد على السن،فيحجب الصغير بالكبير وعلى هذا فعبد الله بن عبد المطلب لم يكن أكبر إخوانه كما أن محمدا لم يكن أحق أبناء عمومته بالرئاسة حتى يأخذها كابرا عن كابر كي يحقق الحلم المنشود كما يزعم الكاتب[2].

وبعد هذا العرض الموجز حول مرحلة البنيوية تبينت أن الهيرمينوطيقا تأثرت بالفلسفات المحيطة بها؛لأن التأسيس التساتي للمعنى والتوجيه البياني للحقيقة يصلان دائرتين:

(1) صحيح البخاري: محمد بن اسماعيل ابو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق وتعليق:د.مصطفى ديب البغا،(دار ابن كثير . اليمامة – بيروت، ط3، 1407 – 1987):1/ 7، من حديث ابن عباس،كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول اللهﷺ، برقم:7.

(2) ينظر: الحداثة وموقفها من السنة: د.عمارت فقري عيسى عبدالله:304-311.

دائرة البنيوية كعلم والهيرمينوطيقا كدائرة التفكر،إذ يضع ريكور البنيوية كشرط مسبق لكل فهم هيرمينوطيقي [1].

الثالثة: المرحلة التفكيكية: إن التفكيكية منهج فلسفي ظهر على يد نيتشة ودريدا ومعظم منظري التفكيكية من اليهود أمثال دريدا،وهارولد بلوم،وجابيس،وغيرهم، إذ بين الواقعة اليهودية وبين الفلسفة التفكيكية تماثل وتشابه لأن العقيدة اليهودية تقوم على تعدد التفاسير المتمثلة في تفسير الحاخامات التي دونت في التلمود:إذ التلمود هو السائد، أما التوراة فهي غائبة وألغى حضورها تفاسير الحاخامات المتعددة التي لا نهاية لها لأن كل تفسير يحيلك إلى تفسير آخر دون أن تصل إلى الكتاب المقدس التوراة بل أصبح التلمود بمثابة النص الأصلي وليس كذلك لأنه مكتوب بيد الإنسان فهي مجموعة نصوص تحجب النص الأصلي،وبذلك تريد التفكيكية تصدير هذه الفلسفة والقراءة التفكيكية إلى نصوص القرآن والسنة بحيث ترى أنه لا يوجد تفسير واحد للمعنى في النص بل تفسيرات غير محدودة فبعد أن ظهرت التفكيكية إلى الوجود أصبحت النصوص عرضة لنوع جديد من التحليل والتفسير العبثي الذي بلغ إلى مرحلة اللامعقول، لأن أساس هذا المنهج يقوم على فقدان المعنى وعدم الثبات فيه، إذ العبرة بالذات القارئة للنص وليس بكاتبه ولا بمصدره اعتمادا على أهوائه الشخصي وما تبادر إليه ذهن القارىء من المعاني عند قراءة النص، كما أن هذا المنهج يقوم على إلغاء المركز الثابت الذي يتجسد في وجود حقائق ثابتة خارج النص أو خارج اللغة وهي التي تكفل وتثبت صحة المعنى، ويحمل هذا المركز في رأي "جاك دريدا"-الفيلسوف الامريكي- أسماء مختلفة مثل: " مركز الوجود، الجوهر، الكينونة، الحقيقة، الوعي، الله، الإنسان" وهي عند دريدا تسمى:"بالمدلولات العليا" التي تمثل أرضية ثابتة تقف فوقها متغيرات العالم الخارجي الذي يمدنا بالمعرفة، ويرفض المشروع التفكيكي الاعتراف بوجود هذا المركز الثابت، وبما أن التفكيكية هي إفراز لعصر خيم فيه الشك

(1) ينظر: اللغة والتأويل مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي:عمارة ناصر: 77.

على كلّ شيء.فقد دفعها ذلك إلى تبني فلسفة الشك في كلّ شيء في النظام العام وفي المعرفة وفي قدرات العقل وصولا إلى الشك في وجود مركز مرجع خارجي يضمن الشرعية.

بناء على هذا فالتفكيكية تنظر إلى النص بأنه: ليس ثابتا قارا محكم الوثاق، بل هو نصوص متعددة (تناص) مهاجرة في الزمن لا يمكن الإمساك بها، لذا فهم ينادون بإرجاء الدلالة وفتح باب القراءآت إلى ما لا نهاية [1]. وترى التفكيكية أن النص بمجرد تدوينه أو كتابته أو النطق به ينفصل عن مؤلفه انفصالا تاما: فعلاقته مع مؤلفه تشبه علاقة الأب بابنه أو الخالق بمخلوقاته: فبمجرد ظهور الابن إلى الحياة ينفصل عن أبويه ويصبح ذا كينونة خاصة به. وهذا الانفصال بين النص ومصدره من شأنه إلغاء قدسية النصوص الدينية، كما أنّه إلغاء لمرجعية النص وانفصاله عن العالم الخارجي، والقصد الذي يكمن وراء هذه الفكرة هو غياب الحقيقة وغياب الإرادة العليا وغياب الثابت الذي هو هدف الهرميني والحداثي وجد متحققا بالتفكيكية: متمثلا بنظرية نيتشة بـــــــــ "موت الإله" أو "موت المؤلف".

وأما علاقة النص مع قارئه من وجهة نظر التفكيكية فهي علاقة جدلية، بمعنى أن النص ذو طابع مزدوج .. وهو أنه قراءة وكتابة في آن واحد وهذا يعني أن النص ينظر إليه من زاويتين: من زاوية أنّه قراءة لتواقع، والأخرى أنه قراءة للنصوص الثقافية: ومن فالنص يتحدد من خلال كلّ قراءة وفهم كل قارىء فتنتهي هذه العلاقة الجدلية إلى أن القارىء هو الذي يقرأ النص وهو الذي يعطيه دلالته.فالعبرة بالذات القارئة لا بالذات الكاتبة مما يفتح باب تعدد القراءآت اللامتناهية للنص الواحد بعيدا عن الضوابط والقواعد العلمية وهذا غير مقبول في القراءة الإسلامية [2].

وما قام به هشام جعيط مثال واضح لقرائته التفكيكية للسنة النبوية في قصة نزول الوحي على النبي في غار حراء حينما قال له جبريل :اقرأ فرد النبيّ ما أنا بقارىء

(1) ينظر:الحداثة وموقفها من السنة: 382، 386،392. الهيرمينوطيقا والنص القرآني نقد وتجريح: 18.

(2) ينظر: الحداثة وموقفها من السنة: 386،387.

فذهب جعيط إلى أن عبارة ما أنا بقارىء.. لا تعني في رأيي لا أحسن القراءة بل أرفض أن أقرأ لأني حرٌ في أن أقرأ أو لا أقرأ ولم يطع النبيُ هذا الأمر حسب الرواية إلا مكرها بالقوة، وأخيرا جبريل هو الذي قرأ النص فانطبع في قلب الرسول.

وسبب قراءة جعيط لهذه الرواية على هذا الشكل، لأنه: رأى في أمية النبي ما يناقض فكرته المحورية في قرائته للسيرة القائمة على عد الإسلام منحولا من الديانات الأخرى السابقة عليه،بدليل التشابه بين بعض احكام الإسلام وبين ما هو في المسيحية ناسيا أن النبي تعلم المسيحية في رحلاته التجارية إلى الشام. وأنه مكث فيه سنة أو سنتين يتعلم على يد رهبانها الإسلام منها.

فإذا قبل هشام جعيط أمية النبي وقبل رواية بداية نزول القرآن أو أول ما نزل، فإنه ينسف مشروعه التفكيكية كاملة،وقراءته الرواية على هذا المنهج تتحقق أمور:

1- إثبات الحرية المطلقة للإنسان في ضوء قول النبيﷺ: ما أنا بقارئ، أي: أنا حرٌ في أن أقرا أو لا أقرأ.

2- رفض المصدر الإلهي للقرآن أو النص.

3- رفض أمية النبي وهذا الادعاء ظاهر البطلان [1]. حيث صرح بها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾ [الأعراف:157].

وفيما أوضحناه سابقا تبين أن الهيرمينوطيقا متأثرة بالفلسفات المحيطة بها، وهذه الفلسفات وليدة المجتمع الغربي،كما أن علاقتها خاصة بالنصوص المقدسة- التوراة والإنجيل- التي من شأنها أنها لا تتعدى إلى النصوص الإسلامية.

المطلب الثاني

التأويل وأنواعه

تمهيد:

إن إحلال مصطلح التفسير محل مصطلح التأويل، وتفضيله عليه بدأ منذ القرن الرابع الهجري في حين أن المتداول قبل هذا القرن هو استعمال لفظ التأويل بدلا من لفظ

(1) ينظر: الحداثة وموقفها من السنة:395.

التفسير، وهذا هو العلامة محمد بن جرير الطبري أطلق على شرح النص القرآني اسم التأويل وسماه: (جامع البيان في تأويل القرآن)، حيث يبدأ كل آية بالشرح قائلا: (تأويل قوله تعالى..)، وكيف لا وقد وردت كلمة التأويل في القرآن أكثر من عشر مرات بينما لم ترد فيه كلمة التفسير سوى مرة واحدة وهذا محل نظر واعتبار. وبعد هذا شاع لفظ التأويل في تحريف المفردات القرآنية وتراكيبه بحيث بلغ إلى درجة زعم "موت المؤلف" و "الوجود الوهمي للنص" لحساب القارىء أو المأوّل [1]. ولهذا احترز الأصوليون في حدّ التأويل عن التأويل الباطل بقيود ومحترزات –كما يأتي قريبا، تجنبا من التحريف في تأويل نصوص القرآن. وهذا هو المقصود الرئيس في هذا البحث آتيا في هذا المطلب والذي يأتي بعده بما يحقق هذا المقصود الأسمى من تعريف التأويل وأنواعه وشروطه وضوابطه؛ لكي نميز في ضوئها بين ما كان تأويلا باطلا وفاسدا عما لا يكون كذلك.

أولا: تعريف التأويل لغة واصطلاحا:

أ/التأويل لغة: التأويل لغة مصدر أوّلت الشيء، أي: فسرته، من آل إذا رجع؛ لأنه رجوع من الظاهر إلى ذلك الذي آل إليه في دلالته. وأكثر ما يستعمل "التأويل" في المعاني وأكثره في الجمل، وأكثر ما يستعمل "التفسير" في الألفاظ، وأكثره في المفردات.

ب/التأويل اصطلاحا: عرّفه الآمدي بأنه من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان هو: "حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له" [2]. كما أنّه عرّف التأويل المقبول الصحيح بأنه: "حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده" [3].

(1) ينظر: الخطاب والتأويل، نصر حامد أبو زيد، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت – لبنان، ط1، 2000م):175، 177.

(2) الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، علق عليه العلامة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، (المكتب الإسلامي، طبع بإذن فضيلة الشيخ المحقق ومؤسسة النور، ط1، 1387هـ– الرياض، ط2، 1402هـ– بيروت، دمشق): 59/3.

(3) المصدر نفسه: 59/3.

ومما تجدر الإشارة إليه: أن التأويل إذا وجد معه الاعتضاد بالدليل يكون تعريفا للتأويل الصحيح، وإذا لم يوجد معه هذا الاعتضاد يكون تعريفا للتأويل المطلق بقطع النظر عن كونه تأويلا صحيحا أو باطلا. كما ذكرت آنفا.

واحترز الآمدي بقوله في التعريف: "الظاهر منه" عن صرف اللفظ المشترك من أحد مدلوليه إلى الآخر فإنه لا يسمى تأويلا، كما احترز بقوله: (مع احتماله له) عما إذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلا، فإنه لا يكون تأويلا صحيحا[1].

والذي يبدو لي: أن أدق تعريف التأويل تعريف الشريف الجرجاني وابن رشد-رحمهما الله-.

قال الجرجاني: (التأويل في-الأصل- الترجيع، وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراد موافقا للكتاب والسنة مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰۖ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّۚ ﴾ [الأنعام:95] إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا)[2]. ومعنى التأويل عند ابن رشد: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي....والمقصد من التأويل الجمع بين المعقول والمنقول "[3].

ولدقة تعريفهما لاشتماله على قيود ومحترزات الآخرين مع إضافات وزيادات على تعريفاتهم وهو ما يأتي:

1- بيان الضابط الشرعي بإيجاز وهو موافقة التأويل للكتاب والسنة.

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام: للآمدي: 3/60.

(2) التعريفات: الجرجاني: 72، باب التاء.

(3) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد: دراسة وتحقيق: للدكتور محمد عمارة، (دار المعارف، القاهرة، 1999م، بدون رقم الطبع): 23.

2- بيان الضابط اللغوي وهو أن لا يكون التاويل مخلاً به: فيما تخرج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها.

3- بيان مقصد التأويل وهو الجمع والتوفيق بين المعقول والمنقول.

4- ذكر المثال التوضيحي.

ومع هذا فقد ذكر ابن رشد زيادة على ما ذكرنا قانون التأويل ونظريته في النقاط الآتية:

1- أنّ التأويل جائز في المواطن التي يقوم فيها البرهان على استحالة المعنى الظاهر من اللفظ.وليست مما ثبت فيه إجماع يقيني على أنّ المراد هو ظاهر الألفاظ.

2- وبترشيح دلالات ظواهر بعض النصوص على مواطن التأويل في بعضها..

3- ومن أجل الجمع بين المعقول والمنقول .لا المقابلة بينهما، والانحياز لأحدهما، تجاوزا للآخر أو نفيا له[1].

4- التأويل من خصوصيات نخبة محدودة من أولي العلم الراسخين في العلم، لا يصرّح به للعامة، ولا يُثبت في كتب الجمهور– حتى ولو كان تأويلا صحيحا مستجمعا لشروط التأويل وضوابطه– وبعبارة ابن رشد: فهذا التأويل لا ينبغي ان يصرّح به لأهل الجدل، فضلا عن الجمهور ،ومتى صرّح بشيء من هذه التاويلات لمن هو غير أهلها أفضى ذلك بالمصرح له والمصرّح إلى الكفر.. فلا يجب أن تثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية، فضلا عن الفاسدة.. [2].

5- اما أخبار عالم الغيب، وكذلك المعجزات، ومبادىء الشريعة، وكلّ ما لا يستطيع العقل الإنساني الاستقلال بإدراك كنهه، فلقد أوجب ابن رشد أخذه على ظواهره، دون تاويل؛ لأنّ هذه العقائد عنده مما تعلم بنفسها بالطرق الثلاثة: الخطابية، والجدلية، والبرهانية. ولذلك، كما يقول ابن رشد: لم نحتج أن نضرب له امثالا، وكان على

(1) ينظر: فصل المقال، ابن رشد: 14.

(2) فصل المقال:ابن رشد: 9-10.

ظاهره، لا يتطرق إليه تأويل. وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافرٌ، مثل من يعتقد أنّه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء، وأنّه قصد بهذا أن يسلم الناس بعضهم ببعض في ابدانهم وحواسهم، وأنّها حيلة.. [1].

6- إنّ الحكماء من الفلاسفة أيضا لا يجيزون تأويل أخبار الغيب ومباديء الشريعة والمعجزات.. وفي هذا يقول صاحب كتاب تهافت التهافت: ولا يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مباديء الشرائع، وقاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد، وذلك أنّه لما كانت كلّ صناعة لها مبادئ وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلّم مبادئها، ولا يتعرض لها بنقض ولا إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك؛ لأنّ المشي على الفضائل الشرعية هو ضروريٌ عندهم، ليس في وجود الإنسان بما هو إنسانٌ، بل بما هو إنسانٌ عالمٌ، ولذلك يجب على كلّ إنسان أن يسلّم مبادئ الشريعة، وأن يقتدي فيها، فإن جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الإنسان [2].

7- وفي رأي ابن رشد أن الإفراط في التأويل بعد عصر الصدر الأول للأمة هو المسئول عن أمراض الاضطراب والفرقة والتكفير التي شاعت وانتشرت، فيقول: "فالصدر الأول إنّما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل التي ثبتت في الكتاب العزيز دون تأويلات فيها،ومن وقف منهم وقف على تأويل لم يصرّح به. وأما من أتى بعدهم، فإنهم لما استعملوا التأويل قلّ تقواهم، وكثر اختلافهم، وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقا [3].

ثانيا: أنواع التأويل: ذكر الأصوليون أنواع التأويل وحصروها في قسمين:

النوع الأول: التأويل القريب، وهو الذي: (يترجح على الظاهر بأدنى دليل نحو قوله تعالى: ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ [المائدة:6]، أي: عزمتم على القيام إليها[4]. فإن

(1) فصل المقال:ابن رشد: 7.

(2) تهافت التهافت: 2/791 نقل من كتاب كتب في التوحيد شاملة.

(3) فصل المقال:ابن رشد: 11.

(4) شرح الكوكب المنير: ابن النجار: 3/ 462.

القيام إلى الصلاة قد صرف عن معناه الظاهر إلى معنى قريب بترجيح على الظاهر بأدنى دليل وهو: العزم على أداء الصلاة، والدليل الذي رجح هذا الاحتمال: أن الشارع لا يطلب الوضوء من المكلفين بعد الشروع في الصلاة بل أوجب الوضوء عند القيام إلى الصلاة، وذلك إذا دخل الوقت[1].

النوع الثاني: التأويل البعيد، وهو: ما لا يترجح على الظاهر إلا بأقوى منه، ويكون المعنى المأوّل إليه اللفظ في غاية البعد: لعدم قرينة عقلية أو حالية، أو مقالية تدل عليه بحيث افتقر في حمل اللفظ عليه، وصرفه عن الظاهر إلى أقوى مرجح، وإن تعذر الحمل لعدم الدليل رُدّ التأويل وجوبا [2].كقول البعض في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗاۖ ﴾ [البقرة: جزء من الآية:67]، قالوا: هي عائشة رضي الله عنها[3]. وسمي هذا لعبا لا تأويلا، لأنه حمل عليه لا لشيء [4].

ومن التأويلات البعيدة: ما يقوله القائلون بوجوب مسح الرجلين في الوضوء في قوله تعالى: ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾[المائدة: جزء من الآية:6] من أن المراد به: المسح وهو في غاية البعد؛ لأن العطف إنما هو على الوجوه واليدين في أول الآية وذلك موجب للتشريك في الغسل وبيان ذلك من وجهين:

---

(1) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت 595هـ)، (مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط4، 1395هـ/1975م):1/8، شرح الكوكب المنير :462/3، حاشية البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع، الإمام تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي، (مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، طبع مكتبة محمد المحمدي، سقز، كردستان، إيران، بدون رقم الطبع وسنته): 53/2.

(2) غاية الوصول شرح لب الأصول، كلاهما لشيخ الإسلام أبي يحيى زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، (دار الفجر، سيد الشهداء– ق، مطبعة، أمير– قم، ط1، 1413هـ ق): 175، شرح الكوكب المنير :462/3.

(3) تأويل مختلف الحديث، عبدالله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري، تحقيق: محمد زهري النجار، (دار الجيل– بيروت، بدون رقم الطبعة، 1393– 1972) :71.

(4) غاية الوصول شرح لب الأصول:175.

الأول: إن قوله تعالى: ﴿ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ﴾ [المائدة: جزء من الآية:6] قدر المأمور به إلى الكعبين كما قدر غسل اليدين إلى المرفقين ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقدرا كمسح الرأس.

الثاني: إن قراءة قوله تعالى: ﴿ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: جزء من الآية:6] بالنصب يدل على العطف على الأيدي دون الرؤوس[1].

ومما جعل هذا التأويل بعيدا ورود الأحاديث الصحيحة التي أمرت بغسل الرّجلين.

وبالجملة فالغرض من دليل التأويل: أن يكون بحيث إذا انضم إلى احتمال اللفظ المأوّل اعتضد أحدهما بالآخر واستوليا على الظاهر وقدّما عليه، فما كان في احتمال اللفظ من ضعف جبر باعتبار قوة في الدليل؛ وما كان فيه من قوة سومح بقدره من الدليل، والمعتمد قبالة المعتدل فهما يحصلان الغرض، ثم إن هذا الدليل المرجح إما: أن يكون قرينة أو ظاهرا أو قياسا فأما القرينة فإما أن تكون متصلة أو منفصلة.

فمثال القرينة المتصلة: مثل ما روي عن أحمد-رحمه الله تعالى- أنه قال: كلمت الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع فيما وهب، لقوله ﷺ: "العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه "[2]، فقال الشافعي-وهو يرى أن له الرجوع-: ليس بمحرم على الكلب أن يعود في قيئه. قال أحمد: فقلت له: فقد قال النبي ﷺ: "ليس لنا مثل السوء "[3]، فسكت. يعني الشافعي. فالإمام الشافعي تمسك بالظاهر، وهو أن الكلب لما لم يحرم عليه الرجوع في قيئه فالظاهر أن الواهب إذا رجع مثله في عدم التحريم، لأن الظاهر من التشبيه: استواء المشبه والمشبه به من كل وجه، مع احتمال أن يفترقا من بعض الوجوه احتمالا قويا جدا، فضعف-حينئذ- جانب أحمد في الاستدلال جدا: لأنه لم يبق معه إلا احتمال ضعيف فقواه بالقرينة المذكورة، وهي قوله-ﷺ- في صدر الحديث المذكور.

(1) الإحكام في أصول الأحكام: علي بن محمد الآمدي:3/ 68.

(2) صحيح البخاري: 6/2558- من حديث ابن عباس- كتاب الحيل- باب في الهبة والشفعة- برقم: 6574.

(3) صحيح البخاري: 6/2558- من حديث ابن عباس- كتاب الحيل- باب في الهبة والشفعة- برقم: 6574.

ومثال القرينة المنفصلة: ما ذكره الفقهاء فيمن جاء من أهل الجهاد بمشرك فادعى أنه أمنه وأنكره المسلم فادعى أسره فقيه أقوالٌ ثلثها: القول قول من ظاهر الحال صدقه فلو كان الكافرُ أظهر قوة وبطشا وشهامة من المسلم جعل ذلك قرينة في تقديم قوله مع أن قول المسلم لإسلامه وعدالته أرجح وقول الكافر مرجوح لكن القرينة المنفصلة عضدته حتى صار قوله أقوى من قول المسلم الراجح[1].

واتضح فيما سبق ذكره: أن التأويل البعيد يندرج تحت التأويل الباطل، والتأويل القريب يندرج تحت التأويل الصحيح، وعلى هذا فأنواع التأويل إما بعيد باطل، أو قريب صحيح، فالتأويل القريب الصحيح يعتمد على الدليل المرجح من قرينة متصلة أو منفصلة أو من ظاهر أو قياس، وما لم يكن على هذه الطريقة المعهودة والمعتمد على الأدلة فلا اعتبار لتأويله ويعتبر عبثا وكلاما فاسدا لا طائل تحته.

المطلب الثالث

ضوابط التأويل وشروطه والفرق بينه وبين التفسير

أولا: ضوابط التأويل الصحيح:

ذكر الإمام الشاطبي-رحمه الله- باختصار مقيد ضوابط التأويل الصحيح كما ذكره غيره، أهمها ما يأتي:

الضابط الأول: عدم مخالفته للأصول-القرآن والسنة- ومخالفة هذه الأصول على قسمين:

أحدهما: أن يخالف أصلا مخالفة ظاهرة من غير استمساك بأصل آخر فهذا لا يقع من مفت مشهور إلا إذا كان الأصل لم يبلغه، كما وقع لكثير من الأئمة حيث لم يبلغهم بعض السنن فخالفوها خطأ، وأما الأصول المشهورة فلا يخالفها مسلم خلافا ظاهرا من غير

(1) روضة الناظر وجنة المناظر. عبد الله بن احمد بن قدامة المقدسي أبو محمد. تحقيق: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد. (جامعة الإمام محمد بن سعود- الرياض. ط2، 1399هـ): 179/1، 171/2. شرح الكوكب المنير: 460/3. المدخل الى مذهب الامام احمد بن حنبل. عبد القادر بن احمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران الدمشقي (ت 1346هـ). تحقيق : د. عبد الله بن عبد المحسن التركي (مؤسسة الرسالة- بيروت- ط2، 1401هـ):189/1.

معارضة بأصل آخر فضلا عن أن يخالفها بعض المشهورين بالفتيا[1]. وفي هذا قال ابن القيم-رحمه الله-: "وبالجملة، فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة ويطابقها هو التأويل الصحيح، والتأويل الذي يخالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة هو التأويل الفاسد "[2].

والثاني: أن يخالف الأصل بنوع من التأويل هو فيه مخطيء بأن يضع الإسم على غير موضعه: أو على بعض مواضعه: أو يراعى فيه مجرد اللفظ دون اعتبار لمقصوده: أو غير ذلك من أنواع التأويل والدليل على أن هذا هو المراد بالحديث وما في معناه أن تحليل الشيء إذا كان مشهورا فحرمه بغير تأويل: أو التحريم مشهورا فحلله بغير تأويل كان كفرا وعنادا ومثل هذا لا تتخذه الأمة رأسا قط، إلا أن تكون الأمة قد كفرت والأمة لا تكفر أبدا. وإذا بعث الله ريحا تقبض أرواح المؤمنين لم يبق حينئذ من يسأل عن حرام أو حلال. وإذا كان التحليل أو التحريم غير مشهور فخالفه مخالف لم يبلغه دليله، فمثل هذا لم يزل موجودا من لدن زمان أصحاب رسول الله ﷺ: هذا إنما يكون في آحاد المسائل: فلا تضل الأمة ولا ينهدم الإسلام ولا يقال لهذا: إنه محدث عند قبض العلماء.

فظهر أن المراد إنما هو استحلال المحرمات الظاهرة أو المعلومة عند بنوع تأويل وهذا بين في المبتدعة الذين تركوا معظم الكتاب والذي تضافرت عليه أدلته وتواطأت على معناه شواهده وأخذوا في اتباع بعض المتشابهات وترك أم الكتاب. فإذا هذا .. زيغ وميل عن الصراط المستقيم[3].

الضابط الثاني: التأويل الإسلامي لم يخضع جميع النصوص للتأويل، فقد ذكر الأصوليون وحددوا النصوص التي لا تخضع للتأويل حسب مراتبها الدلالي وضوحا وخفاء لدى

(1) الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة- مصر | : 285/2.

(2) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة:1/ 187.

(3) الاعتصام: للشاطبي: 286/2.

بيانهم لمصطلحات عدة منها:المحكم الذي لا يحتمل التأويل ولا النسخ والمحكم من اقسام واضح الدلالة[1].

وبهذا نصل إلى ضابط آخر: وهو أنّ جميع نصوص الشريعة لا تخضع للتأويل عكس ما يراه النهيرمينوطيقي، فمن ضابطهم عدم وجود ضابط للتأويل بل أوّل ولا حرج أيّ نصّ شئت وكيفما شئت ومتى شئت.

ثانيا:شروط التأويل: للتأويل الصحيح خمسة شروط:

الشرط الأول: أن يكون اللفظ المأوّل مما أمكن حمله على الاحتمال المرجوح.. إذ لا يصح حمل اللفظ على ما لا يحتمله في اللغة العربية، وهذا الشرط فيما يكون تأويله على معنى لا يستعمل كثيرا [2]. وبناء على هذا قيل: يلزم أن يكون اللفظ المؤوّل المستعمل في ذلك المعنى مألوفا في لغة العرب[3].

الشرط الثاني:يجب إقامة الدليل على تعين ذلك المعنى المأوّل،وهذا الشرط فيما يكون تأويله أيضا على معنى لا يستعمل كثيرا،أو أن اللفظ قد تكون له معان، فتعين المعنى يحتاج إلى دليل مرجوح بدليل يصير راجحا،والحمل بلا دليل محقق، تشبه يُخيل للسامع

(1) شرح التوضيح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي، (ت 792 هـ)، تحقيق: زكريا عميرات، إدار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1416هـ - 1996م):234/1.

(2) ينظر: الصواعق المرسلة:1/ 289، البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت 794هـ)، تحقيق: محمد محمد تامر، (دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 1421هـ / 2000م): 32/3، تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، (ت 972 هـ)، (دار الفكر، بيروت – لبنان، بدون رقم الطبع وسنه): 166/1.

(3) ينظر: الصواعق المرسلة، ابن قيم الجوزية: 11/ 189.

أنها دليل وعند التحقيق تضمحل،يسمى تأويلا فاسدا[1]. كما أنّ صرف الكلام عن ظاهره بلا برهان سبب إلى السفسطة وإبطال الحقائق كلها [2].

الشرط الثالث: أن لا يكون في التأويل تعسف،وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف لم يقبل، لأنه لو جاز التأويل مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله[3].

الشرط الرابع: إثبات صحة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره، فإن دليل المدعي للحقيقة والظاهر قائم، لا يجوز العدول عنه إلا بدليل صارف يكون أقوى منه.

الشرط الخامس: أن يسلم الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره عن معارض[4].

ثالثا: الفرق بين التأويل والتفسير:

تمهيد: إنّ الهرمينوطقيين يتخذون التأويل ذريعة إلى التحريف في القرآن الكريم بحجة انّ التأويل كان خاصا بالقرآن الكريم، والقرآن اهتمّ كثيرا بالتاويل بدلا من التفسير، ولكن مع التسليم بأن التأويل يطلق على شرح النص القرآني كما فعله الطبري-رحمه الله-، لا نسلم التحريفات التي يركضون وراءها ويمهدون لها ويجعلون التأويل ذريعة للتحريف فيه، غافلين أو متغافلين أنّ التأويل:توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة، وليس المقصود كما يزعمون بأنه تنحيت المعاني لإيجادها للواقع الخاص به بدون دليل، أو بأدلة واهية غير معتمدين على ضوابط التأويل وشروطه، لذا استحسنت أن أذكر الفرق بين المصطلحين، لئلا يحمّل النص ما لا يحتمله لحساب أهواء القارئ أو المأوّل.

---

(1) ينظر: شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار (ت:972هـ)، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، (مكتبة العبيكا، ط2، 1418هـ - 1997م): 461/3.

(2) ينظر: النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، (دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، 1405ه): 38.

(3) ينظر:كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت730هـ)، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، (دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، بدون رقم الطبع، 1418هـ - 1997م): 3 /13.

(4) الصواعق المرسلة :292/1.

وهذا ملخص اختلاف العلماء في بيان الفرق بين التأويل والتفسير:

اختلف العلماء في معنى التفسير أو التأويل والفرق بينهما. فذهب البعض: إلى أنهما بمعنى واحد وهما مترادفان، ولا فرق بينهما، وعلى هذا فالنسبة بينهما التساوي، وأنكر ذلك آخرون، ونقل العلامة جلال الدين السيوطي-رحمه الله- عن الراغب وغيره تمييزا دلاليا بين مصطلحي "التفسير" و"التأويل" يضعهما على قدم المساواة مرة وعلى التباين والمفارقة بينهما مرة أخرى والتفصيل في الآتي:

- قال الراغب وآخرون-رحمهم الله-: التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعمال التفسير في شرح معاني الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل والتراكيب، وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها [1].

وعرف البعض التفسير: بأنه: بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا، والتأويل: توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة. وقال الماتريدي-رحمه الله-: التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا فإن قام دليل مقطوع به فصحيح وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهي عنه، والتأويل: ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله [2].

ومن خلال هذا العرض الموجز للفرق بين المصطلحين لم يبق موضع يتكأ عليه المتأول بين قول راغب والماتريدي وغيره، إذ الراغب-رحمه الله- يرى: التفسير أعم من التأويل، والماتريدي يراه: ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله، والآخر يجعل التأويل: اختيار معنى من المعاني بما ظهر من الأدلة.

فهل في خصوصية التأويل وترجيح أحد احتمالاته واختيار معنى من معانيه بالأدلة فتح ذريعة التحريف والتأويل الفاسد لنصوص القرآن؟! والجواب: لا لما ذكرته من الأدلة: إذ التأويل يعتمد على الدليل بدون القطع: لا كما يهواه الهرمينوطيقي.

---

(1) روضة الناظر وجنة المناظر: للمقدسي:178/1، شرح الكوكب المنير: 460/3، الإتقان في علوم القرآن. جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر- لبنان، ط1، 1416هـ- 1996م): 3/ 19.

(2) الإتقان في علوم القرآن: 3 / 19.

المطلب الرابع

الجذر اللغوي للتحريف

أولا: تعريف التحريف لغة واصطلاحا.

التحريف لغة: التغيير والتبديل[1]، ومنه قوله تعالى: وقوله تعالى: ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾[النساء:46]. قال الراغب الأصفهاني-رحمه الله-: والكلم جمع الكلمة، أي يبدلون الألفاظ ويغيرونها، أو كان من جهة المعنى وهو: حمله على غير ما قصد به واقتضاه وهذا أمثل القولين فإن اللفظ إذا تداولته الألسنة واشتهر يصعب تبديله[2].

ثانيا: تعريف التحريف اصطلاحا هو: "العدول بالشيء من جهته" [3]، وحرف الكلام تحريفا عدل به عن جهته[4] إلى غير ما قصد به واقتضاه[5].

ثالثا: الجامع بين المعنى اللغوي والاصطلاحي: هو تغيير المقصود فكما أن التغيير انتقال الشيء من حالة إلى حالة أخرى: فكذلك التحريف فهو العدول بالشيء من جهة إلى أخرى[6].

المبحث الثاني

جذور التحريف ومجالاته

المطلب الأول

جذور التحريف ومجالاته

---

(1) تاج العروس من جواهر القاموس: 23/ 137.

(2) مفردات ألفاظ القرآن ، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، (دار القلم، سوريا- دمشق، بدون رقم الطبع وسنته): 319/2، كتاب الكاف.

(3) ينظر: التعريفات، الجرجاني: 87، باب الثاء.

(4) توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر الجزائري الدمشقي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (مكتبة المطبوعات الإسلامية- حلب، ط1، 1416هـ - 1995م): 807/2.

(5) مفردات ألفاظ القرآن:319/2،كتاب الكاف.

(6) ينظر: التعريفات، الجرجاني:87، باب الثاء.

أولا: الجذر التاريخي للتحريف:

لو رجعنا إلى الوراء وإلى ما قبل الرسالة لوجدنا أن تأريخ التحريف وجذوره يرجع إلى أهل الكتاب كما ذكرهم الله في القرآن الكريم وسماهم محرفين منها قوله تعالى: ﴿ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾ [المائدة:13].

ويطلق التحريف على التأويل الباطل، قال الرازي-رحمه الله-: "وهذا التحريف يحتمل التأويل الباطل، ويحتمل تغيير اللفظ، والأول أولى لأن الكتاب المنقول بالتواتر لا يتأتى فيه تغيير اللفظ"[1].

ولابن القيم-رحمه الله تعالى- كلام مفصل في بيان تأريخ التحريف وجذوره وانواعه: فقال: " والتحريف .. نوعان: تحريف لفظه، وتحريف معناه، والنوعان مأخوذان من الأصل عن اليهود فهم الراسخون فيهما وهم شيوخ المحرفين وسلفهم فإنهم حرفوا كثيرا من ألفاظ التوراة وما غلبوا على تحريف لفظه حرفوا معناه ولهذا وصفوا بالتحريف في القرآن دون غيرهم من الأمم .. والجهمية .. لما لم يتمكنوا من تحريف نصوص القرآن حرفوا معانيه وسطوا عليها وفتحوا باب التأويل لكل ملحد يكيد الدين فإنه جاء فوجد بابا مفتوحا وطريقا مسلوكة ولم يمكنهم أن يخرجوه من باب أو يردوه من طريق قد شاركوه فيها وإن كان الملحد قد وسع بابا هم فتحوه وطريقا هم اشتقوه فهما بمنزلة رجلين ائتمنا على مال فتأول أحدهما واكل منه دينارا فتأول الآخر واكل منه عشرة فإذا أنكر عليه صاحبه قال: إن حل أكل الدينار بالتأويل حل اكل العشرة به ولا سيما إذا زعم أكل الدينار أن الذي ائتمنه إنما أراد منه التأويل وأن المتأول أعلم بمراد من المالك فيقول له صاحبه: إنا أسعد منك وأولى بأكل هذا المال، والمقصود: أن التأويل يتجاذبه أصلان: التفسير والتحريف: فتأويل التفسير هو الحق وتأويل التحريف هو الباطل: فتأويل التحريف من جنس الإلحاد فإنه هو الميل بالنصوص عن ما هي عليه إما بالطعن فيها، أو بإخراجها عن حقائقها مع الإقرار بلفظها وكذلك الإلحاد في أسماء الله تارة يكون بجحد معانيها حقائقها وتارة يكون بإنكار المسمى بها وتارة يكون

(1) مفاتيح الغيب : فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، [دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، (1421هـ- 2000م)]:11/ 149.

بالتشريك بينه وبين غيره فيها فالتأويل الباطل هو إلحاد وتحريف وإن سماه أصحابه تحقيقا وعرفانا وتأويلا[1].

وشاطر اليهود في التحريف والتبديل طيلة الزمان النصارى وهم بذلك قد أخذوا نصيبا وحظا وافرا من التحريفات الواردة عبر التأريخ، وقد ذكر ابن تيمية وفصل القول في ذلك في كتابه: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح وهذا جزء من كلامه المذكور فيه: ومن جنس قولهم: ﴿ الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 1-2] أراد به الإنجيل: فهذه المواضع التي فسروا بها القرآن، وزعموا أن محمدا الذي بين للناس ما أنزل إليهم كان يريد بما يتلوه من القرآن هذه المعاني التي ذكروها هي من الكذب الظاهر الذي يدل على غاية جهل قائلها أو غاية معاندته: ولكن مثل هذا التأويل غير مستنكر من النصارى فإنهم قد فسروا مواضع كثيرة من التوراة والإنجيل والزبور والنبوات بنحو هذه التفاسير التي حرفوا فيها الكلام الذي جاءت به الأنبياء عن مواضعه تحريفا ظاهرا فبدلوا بذلك كتب الله ودين الله: وضاهوا بذلك اليهود الذين حرفوا وبدلوا، وإن اختلفت جهة التحريف والتبديل فتحريفهم للقرآن من جنس تحريفهم للتوراة والإنجيل[2].

ويأتي بعدهم الخوارج والمتأولون المانعون للزكاة في عهد ابي بكر ﷺ بأنهم لا يدفعون الزكاة إلا لمن كانت صلاته سكنا لهم، مستدلا بقوله تعالى: ﴿ خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ ﴾[التوبة:103]، وصلاة غير رسول الله ﷺ ليست سكنا لهم. ألا يعتبر هذا تأويلا باطلا وتحريفا للنصوص، وكيف لا ولم يقبل منهم هذه الشبهة والتأويل المحرف أحدٌ من الصحابة، ومع هذا لا تصح أن

(1) الصواعق المرسلة: 1/215- 217.

(2) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، تحقيق: د. علي حسن ناصر، د. عبد العزيز إبراهيم العسكر، د. حمدان محمد، (دار العاصمة – الرياض، ط1، 1414هـ): 2/ 169.

نجعل أول الآية عاما وآخرها خاصا بالرسول، فالأرجح أن يبقى الأمر أصل صيغته مفيدا للوجوب[1].

وما حدث في تاريخ الإسلام والمسلمين من جنايات وحوادث إلا بالتأويل الباطل-التحريف-، وفي هذا يقول ابن القيم -رحمه الله-: (ومن جنايات التأويل ما وقع في الإسلام من الحوادث بعد موت رسول الله وإلى يومنا هذا بل في حياته صلوات الله وسلامه عليه فإن خالد بن الوليد قتل بني جذيمة[2]، بالتأويل ولهذا تبرأ رسول الله من صنعه وقال: ... اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد..)[3]، ومنع الزكاة من منعها من العرب بعد موت رسول الله بالتأويل وقالوا: إنما قال الله لرسوله: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ ﴾ [التوبة:103]، وهذا لا يكون لغيره[4].

ثانيا: مجالات التحريف:

---

(1) ينظر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة (ت: 1373هـ)، (دار الكتب العلمية-بيروت-لبنان، بدون رقم الطبع وسنته): 248/4، فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، يوسف القرضاوي، (مكتبة وهبة، شارع الجمهورية، عابدين – القاهرة، ط 25، 1433هـ- 2013م): يوسف القرضاوي: 322/2.

(2) جذيمة بن عامر بن عبد مناة بن كنانة قبيلة من العرب وكانوا بأسفل مكة من ناحية يلملم. ينظر: فتح الباري الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، (دار المعرفة – بيروت ، 1379ه): 57/8.

(3) صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق وتعليق: د.مصطفى ديب البغا، (دار ابن كثير ، اليمامة- بيروت، ط3 ، 1407 – 1987): 1577/4، جزء من حديث الزهير عن سالم عن أبيه، كتاب المغازي ، باب بعث النبي صلى الله عليه و سلم خالد بن الوليد إلى بني جذيمة، برقم: 4084.

(4) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، (دار العاصمة – الرياض، ط3، 1418 ه-1998م): 376/1.

إنّ مجالات التحريف مفتوحة عند الهيرمينوطيقيين يتجاوز الحدود والأسوار وليس للتحريف عندهم قواعد وضوابط بل تتجاوز القواعد والضوابط فتطرق تحريفاتهم إلى الثوابت والمتغيرات والمحكم والمتشابه والمتواتر والآحاد والقطعيّ والظني دون أيّ فرق بين هذه النصوص من حيث الترتيب الدلالي، كما اشتملت تحريفاتهم الأحكام الاعتقادية التي لا مرية فيها كوجود الله سبحانه وتعالى ووحدانيته، وكذا الأحكام الأخلاقية فضائلها ورذائلها كالصدق والعدل والظلم. والخيانة والغش... والأحكام الاقتصادية المتفق عليها كـ: تحريم الربا، وتحريم أكل أموال الناس بالباطل،والأمور المعلومة من الدين بالضرورة كفرضية الصلوات الخمس وغيرها. وذلك من الطبيعي عندهم لأنّ كلام الإلهي يقول نصر حامد أبو زيد: "إنّ القرآن نصٌّ دينيٌّ ثابت من حيث منطوقه،لكنّه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوما يفقد الثبات من صفات المطلق المقدّس، أمّا الإنساني فهو نسبيٌّ متغير، والقرآن نص مقدّس من ناحية منطوقه،لكنّه يصبح مفهوما بالنسبيّ والمتغير،أي من جهة الإنسان وينحول إلى نصّ إنساني يتأنسن" ومن الضروري هنا أنّ نؤكد أنّ حالة النصّ الخام المقدّس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا إلا ما ذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبيّ ،النص منذ لحظة نزوله الأولى– اي مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي– تحوّل من كونه نصا إلهيا وصار فهما نصا إنسانيا لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل [1].

ويلاحظ على نصر حامد أبو زيد" بأنّه: حاول بقوله آنفا: وصار فهما نصا إنسانيا الانفلات مما يرد عليه من انتقادات حادّة حيث جعل كلام الباري ﷻ ككلام أي إنسان آخر،إذ لا فرق في أنسنة القرآن بادعاء أنّ أنسنته من حيث انفهم لا غير، لأنه تنزيل بمرتبة الكلام الإلهي إلى مستوى كلام البشر والعياذ بالله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، هذا أولا، وثانيا: إذا كان القرآن نصا دينيا ثابتا من حيث منطوقه، فمفهوم تابع للمنطوق، أخذ قدسيته منه فكيف يفرّق بين المنظوم والمعنى ويسوّى بين مفهوم

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، إصدار ثنتر، القاهرة– مصر، ط2، 1994م): 126.

مستقاة من القرآن وبين كلام البشر، وثالثا: هذا استنباط معنى من النص يعود عليه بالإبطال وهو لا يجوز لأن كل فرع استنبط من أصل يبطل ببطلانه.

ويدّعي أبو زيد أيضا: أنّ تصوير النصّ القرآني ضمن الطبيعة التاريخية من أبجديات العقل الإنساني. ولذا يصف كل من يخالف هذا التصور والمفهوم بالجهل فيقول: "وهنا نأتي إلى بيت القصيد في حملة الهجوم الضارية والجاهلة للأسف على مفهوم التاريخية"[1].

ومن الواضح أنّ هذه الطريقة من "أبو زيد" تسد الطريق أمام مخالفيه لأي حوار علمي خشية أن يصنّفوا في زمرة الطبقة الجاهلة، وهذا يتناقض مع ما يدعيه أبو زيد وأمثاله من جعل العقل منفتحا أمام كلّ الاحتمالات المعرفية غير المنتهية وإلا يصنف ضمن العقليات الدوغمائية التي تقطع بالحقيقة ولا تجعل الباب مفتوحا أمام أيّ مفهوم وأي مخالف وأيّ فكرة مخالفة،ويتناقض أيضا مع ما يدعونه من النسبية المعرفية لدى الإنسان بمعنى أن الحقيقة لا تحتكر لشخص أو جماعة أو مذهب.كما ينادون بذلك. لكن إذا أردنا تصوير تصور الواقع العالم الإسلامي وتجاوبه والاقتتان بما عند الآخر من الثقافة والمعرفة والانحراف قسمتم تقسيمه إلى استجابتين اثنتين:

الأولى: تضع التجربة في نظام من القيم يخضع للدين ويتم داخل النموذج المعرفي الإسلامي، وبذلك تكون هذه الاستجابة قد تبنّت نهجا تجديديا؛ لأنه يرتبط فقط بالأدوات والأشكال دون أن يمسّ الجوهر الثابت للشيء المجدد..

الثانية: تعرض كلّ تجارب المجتمع الإسلامي وقضاياه على النموذج الأوروبي الذي يرتبط بالعقل الغربي وفق نظام حداثي معرفي، ويدخل فيه الحفر في تأريخية مفهوم النصّ في شكله الغربي؛إذ نقرّر أنّ الوجه الذي تحقق به قراءة القرآن حداثيتها هو أن تكون قراءة انتقادية لا اعتقادية ووجدت محاولات لقراءة بعض آيات القرآن على هذا النمط الانتقادي. ومن أهم الدعاوى والآليات التي تحتكم إليها القراءة الانتقادية هي خطتان اثنتان:

---

(1) النص والسلطة والحقيقة: الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، ط1، 1995م: 75.

الأولى: خطة التأنيس: فالآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأنيس في إزالة هذا العائق الاعتقادي هي:نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري وبالتالي تؤدي هذه المنهجية إلى جعل القرآن نصا لغويا ويصبح تركيبة بشرية في السياق مما يجرّ معه إلى استيلاب النصّ من مصدره أي المرسل.

الثانية: خطة التعقيل:وآلية التنسيق التي تتوسل بها خطة التعقيل في إزالة هذا العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة[1].

ويؤكد ما ذكرنا: ما قاله نصر حامد أبو زيد من انّ الخطاب القرآني كغيره من الخطابات: " إنّ كل الخطابات من حيث هي خطابات وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة "[2].

ولا يخفى أنّ تيار الحداثة قد لجأ إلى الفصل بين مبادئ النصّ وضوابطه، وذلك بإقصاء النصّ الدينيّ والتحرّر منه كليّا والانفلات من نظمه وشرائعه ومن زمانه ومكانه والتخلص من كلّ شيء يمت إلى الماضي.. وهذا يعني أنّ النصّ لم يعد يمثل عائقا أمام الذات والعقل، بل سيصبح هو نفسه موضوعا يخضع للتجربة العقلية،يثار حوله السؤال والنقاش والشك أيضا؟[3]. لأنهم يدورون حول كشف اللامعقول في النصّ بزعمهم، بحيث يرفع عنه المؤول مايواريه ويغطيه ويزرع فيه روح التجديد إلى اللامتناهي من الدلالات امتثالا لمقولة ابن العربيّ: (ما في الكون كلام لا يتأول) بغرض الحصول على اجوبة مرتبطة بمشروع الإنسان في الوجود: لأنّ المؤول والهرموني لا يؤمن بدلالة ثابتة للنص سواء كان نصا دينيا أو أدبيا، ولا يمكن الزعم بمعنى حقيقيّ تنحصر مهمة الباحث في العثور عليه،فالنص يرشح بدلالات متعددة تخضع لشبكة معقدة من العلاقات

(1) روح الحداثة. المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية،طه عبدالرحمن: 177-178.

(2) النص والسلطة والحقيقة: نصر حامد أبو زيد: 8.

(3) ينظر: الهيرمينوطيقا والنص القرآني نقد وتجريح: حميد سمير: 8.

الظاهرة والمضمرة وهذا ما يجعلنا ننظر-في نظر الحداثي- إلى الدلالة بوصفها سيرورة نصية تداولية يتحكم فيها محفل الإنتاج ومحفل التلقي[1].

فالحداثة إذا تقوم على أساس تأسيس وعي مضاد لا يعترف بثوابت الوعي الديني، كصفات الإطلاق واليقين والتسليم والنص أو العقل، ويضع مكانها أخرى مناقضة لها كمفهوم النسبي والشك والسؤال الدائم والمقصود تعميم هذه الأشياء لتشمل المعتقد الثابت والخلق الراسخ، وكل مالم يكن الشك والسؤال يحوم حوله، فهذا هو المعجم المعتمد للحداثة الذي يشكل وعيا مضادا يرى في الشك علامة العافية وفي السؤال شرط الوجود،وفي النفي دلالة الحرية [2].

وفي الحقيقة أنّ تأويلاتهم لبعض النصوص ليست انتقالا من حقائق النص إلى مغزى النص وإنّما انتقال من الواقع الزماني والمكاني، ثمّ فرضه على الواقع، كموضوع الحجاب، وميراث المرأة وغيرها.

وهذه الدراسة ليست عرضا للأفكار والنتائج، وإنّما تهتم بالمناهج والسبل المعرفية للقراءة التأويلية الصحيحة والباطلة، كلّ ذلك ينبي عن أزمة منهجية حادة حول آليات التأويل، وفي نهاية المطاف يتبين أن التأويل الغربي المتمثل في الهرمينوطيقا يمثّل ثقافة الهامش بعد أن احتلّ جمهور العلماء مركز الثقافة القديمة والحديثة على كل المستويات الفلسفية والشرعية، ودار الصراع بين المركز والهامش فانتهى بطرد الهامش خارج الحدود والدليل على هذا اضمحلال الأفكار المعاصرة وانحلالها واحدا تلو الآخر أقلّ من نصف قرن، ووجد مناخا ملوثا قابلا له وفي ذلك المناخ صار الهامش يعرف بـــــ:(Averroes) أي: صار غربيا، وشاع لديهم أيضا إطلاق كلمة الإسلام على اليهودي والنصراني، متجاهلين قول الله فيهم: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ

(1) ينظر:قراءة التأويل ومدارج معنى الشعر: د.عبدالفتاح قيلوح: 7. هيرمينوطيقا التحقي التنسق والتأويل في الرواية التعريبية، محمد بوعزة، (مؤسسة الانتشار العربي، بيروت- لبنان، ط1، 2007م): 18.

(2) ينظر: الهيرمينوطيقا وتحليل القرآني نقد وتجريح: حميد سمير :9 .

ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖۘ وَمَا مِنۡ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۚ وَإِن لَّمۡ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [المائدة: جزء من آية:73].

ومع هذا فلست من عشاق إطلاق كلمة التكفير والتفسيق والتفجير على أحد،كما أنني لست من أنصار التمييع والتسيب والقضاء على تغيير معنى الأحكام التي صرح القرآن والسنة بها بحجج واهية.

وتكلّ ما ذكرت آنفا نماذج حية لتحريفاتهم اللامحدود نذكرها في محلها إن شاء الله تعالى. والذي نحن بصدد معارضته التأويل الغربي وتأويل التحريف كما يطلق عليه أيضا التأويل الباطل،ولوقوع الاشتراك بين المصطلحين استعمل ابن القيم رحمه الله ندى إطلاق "التأويل" بمعنى "التحريف مقيدا بلفظ: تأويل التحريف"[1].

ثالثا: العلاقة الأصولية بين الهيرمينوطيقا والتأويل:

لا شك أنّ التأويل من وسائل الوصول إلى المعاني ومقاصد النصوص وأدواتها ،كما أنّها قاعدة من قواعد الاستنباط والاجتهاد يعتمد عليه الأصوليون قديما وحديثا، ولكن ضمن الحدود والضوابط والشروط المذكورة آنفا،وبما أن التأويل مفردة من مفردات أصول الفقه ذكره الأصوليون بباب خاص أو قسم خاص ومنهم الغزالي-رحمه الله- حيث ذكره ضمن الفن الأول الباحث عن المنظوم وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع[2]، وكذا الجويني، وابن الحاجب، والسبكي، وبدرالدين الزركشي، والشوكاني[3]، وآخرون. كما استمرّ بعض الأصوليين على إيراد المؤول قرينا لتظاهر،

(1) الصواعق المرسلة:217/1 وما بعدها.

(2) المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، دراسة وتحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 417 1هـ-1997م): 3/2.

(3) انوزقات لعبد الملك الجويني: 19، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين ابي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، (عالم الكتب، لبنان-بيروت، ط1، 1999م- 1419 هـ): 448/3، البحر المحيط في أصول الفقه: 32/3، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت 1250هـ)، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، (دار الكتاب العربي، ط1، 1419هـ - 1999م، دمشق- كفر بطنا): 31/2.

لأنّ الظاهر والمؤول كالخاص والعام لإفادة المقابلة، فيلزم في الظاهر عدم التصرف عن معناه، كما يلزم في المؤول التصرف عنه تحقيقا للمقابلة بينهما.

إذا تحقّق لدينا أنّ التأويل من مباحث أصول الفقه فهو في اصطلاح الأصوليين عبارة عن: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراد موافقا للكتاب والسنة [1]. فالهيرمينوطيقا أيضا عبارة عن: (نظرية عمليات الفهم في علاقتها مع تفسير النصوص وتأويلها [2].

فهما إذن يتفقان: في أنّ الغرض منهما الوصول إلى غاية ما، أو حكم ما بطريق التأويل ويختلفان تماما في: أنّ التأويل الإسلامي منضبط بضوابط شرعية، وأما التأويل الغربي المعبر عنه بالهيرمينوطيقا فليس لها ضابط بل تستر صاحبه بالتأويل، وسمح لكل من هبّ ودبّ أن يتلاعب بنصوص الشريعة باسم التجديد وإيجاد معنى للواقع الحاضر. والنسبة بينهما: التباين: فلا يكون فرد من أحدهما مندرجا تحت الآخر، فيكون كل واحد منصبا على محل غير ما ينصبه الآخر: فالهيرمينوطيقا خاص بالتأويل اللاهوتي: والتأويل خاص بنصوص القرآن والسنة، وبذلك فلا يسمى شيءٌ من الهيرمينوطيقا بالتأويل الإسلامي، ولا يسمى شيءٌ من التأويل الإسلامي بالهيرمينوطيقا؛ لأنه غير منضبط بضوابط الشريعة وشروطها.

المطلب الثاني

التحريف الهيرمينوطيقي المعاصر

تمهيد: من أخطر المفاهيم في عصرنا الحاضر فهم النص في ضوء فلسفة "الهيرمينوطيقا" الذي يبحث في آليات الفهم، والذي فتح باب الغلوّ والتطور في التأويل، وتعدد الدلالات بتعدد القُراء للنص الواحد، وتحويله إلى نصوص متعددة، بدلا من البحث في الدلالة. وهذا التحول جعل القارئ موضع البحث بدلا من المتكلم الذي هو الركن

(1) التعريفات: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: ابراهيم الأبياري، (دار الكتاب العربي– بيروت، ط1 ، 1405هـ):72.

(2) اللغة والتأويل ومقاربات في الهيرمينوطيقا التقريبية والتأويل العربي الإسلامي، عمارة ناصر، (الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت – لبنان، ودار الطارابي، بيروت– لبنان، ومنشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة– الجزائر، ط1428،1هـ ـــ 2007م): 19.

الأول للنص[1]، فهناك صراع التأويلات والتأويل النهائي يظهر كالقرار الممكن استئنافه... ولا مجال لكلمة أخيرة ولا لمعنى ثابت... وإذا حدث ذلك فإننا نسميه عنفا[2].

ويتطلب هذا بيان خصائص الهيرمينوطيقا ونماذج حية لتحريفاتهم اللامحدود في الآتي:

أولا:خصائص الهيرمينوطيقا: إن للهيرمينوطيقا خصائص مهمة في فهم النص يلزم الانتباه إليها والتنويه بها. وهو ما يأتي:

1- ليس هناك معنى ثابت للنص.

2- إحلال الإنسان محل الله.

3- إحلال القارئ محل الوحي.

4- القطيعة مع الموروث ومع الموروث الديني على وجه الخصوص.

5- ربط خطاب جديد بخطاب النص وإن كان بعيدا.

6- موت المعاني والمقاصد التي قصدها المؤلف.

7- إحلال الإنسان الطبيعي محل الإنسان الرباني.

8- أنسنة الدين والنبوة، بحيث تؤول النبوة، واتصال النبي-صلى الله عليه وسلم- بالملك والوحي بعلاقة الفكر بالواقع.. فالنبوة التي تتحدث عن إمكانية اتصال النبي بالله وتبليغ رسالته منه هي في الحقيقة مبحث في الإنسان كحلقة اتصال بين الفكر والواقع.. والنبوة ليست غيبية بل حسية تؤكد على رعاية مصالح العباد والغيبيات اغتراب عنها، والمعارف النبوية دنيوية حسية.

9- أنسنة صفات الله سبحانه وتعالى.

10- الإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان، يقول حسن حنفي: فالإلحاد هو المعنى الأصلي للإيمان.. و" العلمانية هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ.."[3].

---

(1) قراءة النص الديني بين التأويل التقريبي والتأويل الإسلامي: 16،17،103.

(2) من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، بول ريكور، ترجمة: محمد برادة وحسان بورقية: 158.

(3) ينظر: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، د. حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان، ط4، 1412هـ-1992م: 62،63.

11- لا فرق بين المتواتر وغيره، ولا بين المحكم والمتشابه الذي تقوم الدواعي لتأويله، أو لا داعي لتأويله؛ ولا بين الوحي وغيره[1]، وذلك بدعوى أنه لا يوجد شيء إلا ويعتريه التأويل؛ لأنه: "لا يوجد نص لا يمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به) [2]. معتمدا على مقولة ابن العربي: (ما في الكون كلام لا يتأول"[3].

ويرد على هذا الغزالي-رحمه الله- ويقول: لو صار الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعي؛ لتطرق الاحتمال إلى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرها[4]. فهذا التأويل العبثي لدى الباطنيين المعاصرين لا يحتاج إلى تعليق؛ لأنه مرفوض من أصله لمسه المقدسات المعلومة من الدين بالضرورة.

ثانيا: نماذج حية لتحريفاتهم التأمحدود، نذكرها في الآتي:

إن التأريخ الإسلامي من عصر الرسالة إلى عصرنا هذا مليء بهذه الألاعيب العبثية بنصوص القرآن والسنة، متظاهرا صاحبه بانفاق يزعم فيه قبول القرآن المجيد كتابا ربانيا، باذلا جهدا شيطانيا لتفريغ النصوص من دلالاتها، وتستر صاحب هذه اللعبة بالتأويل تحت شعار قراءة معاصرة للنصوص الإسلامية، وسمح لكل من هبّ ودبّ أن يتلاعب بنصوص الشريعة ويحرفها باسم التجديد والمعاصرة وإيجاد معنى للواقع الحاضر.

ونماذج هذه التحريفات كثيرة، أذكر بعضها بإيجاز. منها: ما ذكره المهندس السوري الدكتور محمد شحرور في كتابه: (الكتاب والقرآن)؛ وفي تأويلاته يتبع طرائق التأويل الباطني التي ليس لها ضابط مقبول لدى ذوي العقول السوية:

النموذج الأول: ذكر في القاعدة الثانية: أن التنزيل هو الوجود الموضوعي، أي: الأشياء الموجودة فعلا في الوجود الواقعي؛ واعتبرها أساسا لتأويل كلّ ما جاء في كتاب الله من كلمتي (تنزيل) و(إنزال) ومشتقاتهما، وأساسا لتأويل كثير من النصوص الأخرى. نعم إذا

(1) ينظر: قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي: د. محمد عمارة: (دار السلام. ط1433هـ. ، – 2012م): 106.

(2) من العقيدة الثورة، د.حسن حنفي، (مصر – القاهرة، ط1، 1998):397/1.

(3) قراءة التأويل ومدارج معنى الشعر، د. عبدالفتاح فيلوح: 7.

(4) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: 239/3.

صحت القاعدة فماذا يقول الشحرور في قوله تعالى: ﴿ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةً فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡۚ ﴾ [النساء: جزء من آية:153]. فهل يسألونه أن ينزل عليهم أشياء ذات وجود فعلي في الوجود الواقعي؟!![1].

النموذج الثاني: يقول الشحرور لدى كلامه عن الخمر-في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ ﴾ [المائدة: جزء من آية:91]-: إنّ الخمر والميسر من المنهيات وليسا من المحرمات؛ لأنّ الخمر والميسر فيهما منافع للناس، فلا يمكن أن تكون من المحرمات. واستدلّ بأنّ المواد المخدرة لا يمكن الاستغناء عنها في العمل الطبي. وبحجة أنّ المنهي عنه ليس عين الخمر؛ بل هو الإكثار منه للوصول إلى حدّ الإسكار، وحدّه ألا يعلم السكران ما يقول أو ما يفعل وهو الرجس، ويستشهد بأنّ الله قبل الصلاة من شارب الخمر إذا لم يصل إلى حدّ السكر؛ بقوله تعالى: ﴿ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ ﴾ [النساء: جزء من آية:43]. فالآية تنهى عن الاقتراب من الصلاة في حالة السكر المفرط في شرب الخمر؛ لأنّ شرب الخمر لا يؤدي إلى الإسكار، بل الإكثار منه هو الذي يؤدي إلى حالة السكر التي نهى الله عن الاقتراب من الصلاة في حالة الوصول إليها.

والجواب في الآتي:

1- أنّ الشحرور قد خلط بين الأساليب الدالة على الأحكام وبين الأحكام الشرعية نفسها؛ لأنه من المعلوم عند كلّ من له أدنى ثقافة في أصول الفقه أنّ النهي ليس حكما شرعيا من الأحكام الشرعية الخمسة: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والإباحة [2]. وإذا قيل: هذا منهي عنه فالمراد: أنّه حرام. وليس المقصود أن المنهي عنه شيء والحرام شيء آخر.

---

(1) الكتاب والقرآن، د. محمد شحرور. (دار الساقي، بيروت -لبنان، ط4، 2017م): 224، 169، التحريف في الدين تسلل في الآفاق بعد السقوط في الأعماق، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق- سوريا، ط 1، 1418ه-1997م): 113.

(2) بقطع النظر عن الخلاف الوارد في هذه المسألة: لأنّ الحنفية جعلوا الأحكام سبعة فأضافوا إلى الواجب الفرض، وقسموا الكراهة إلى قسمين: الكراهة التنزيهية والتحريمية.

2- إن الضرورة أمر وردت فيها أدلة وإنكارها يحتاج إلى دليل، فالتخدير وما شابهه في العمل الطبي من الضرورات؛ إذ ليس من المعقول أن يقبل الإنسان تخديره الذي يسبب موته في بعض الأحيان دون ضرورة ملحة.

3- أن المنهي عنه عين الخمر؛ لأن الخمر لا يتجزء فيحل منه شرب القليل ويحرم الكثير والإكثار منه؛ لأنه رجس؛ ولأن القليل ذريعة إلى الكثير، ولو كان كما يدعيه الشحرور فالأنجاس والقاذورات كالغائط والبول وغيره يجوز أكل القليل منه أو شربه.

4- أن الخطاب في هذه الآية ليس موجها إلى السكارى حال سكرهم، وإنما هو موجه إلى المسلمين حال صحوهم؛ لأن الله لا يكلف من لا يفهم الخطاب، إذن فالآية تنهى المسلمين عن الاقتراب من الصلاة وهم سكارى ليكون طريقا إلى اتخاذ موقف لترك الخمور، لا لئلا يصلوا؛ لأن الله لم يقل: لا تُصلّوا وأنتم سكارى، ولا لأن شرب الخمر لا يؤدي ضرورة إلى الإسكار، بل الإكثار منه يؤدي إلى السكر المنهي عنه لا القليل منه، بل لأن هذه المسألة تتعلق بإلف العادة: فقد جاءت النواهي فيها مرحلية لكي يتدرج القرآن إلى التحريم الأبدي للخمر، إذ فيها إشارة إلى التحريم. وليس الأمر كما يزعم الشحرور بأن شرب الكثير منهي عنه لا القليل؛ إذ لو كان كما يزعم لقال تعالى: فاجتنبوا الخمر قليلا، مع أن تحريم القليل والكثير يدل عليه الحديث فقال ﷺ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»[1].

والحديث عند الشحرور لا اعتبار له؛ لأنه مقولة كسائر المقولات فقال: ((لا تعتبر مقولة:«ما أسكر كثيره فقليله حرام»؛ لأن هذا الفعل يتناوله كل أهل الأرض، ولا يمكن أن نضعه تحت باب الضرورات تبيح المحضورات)) [2].

يا عجبا لهذا يرفض الحديث والقاعدة ويقنن من عند نفسه دون دليل يقبله النقل الصحيح ويشهد له العقل السليم، وهل الحلال والحرام تابعان لقلة الناس وكثرتهم؟! أو

(1) من حديث جابر بن عبد الله، كتاب الأشربة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام، رواه الترمذي وقال: (هذا حديث حسن غريب). سنن الترمذي، محمد بن عيسى ابو عيسى الترمذي السلمي. تحقيق: احمد محمد شاكر وآخرون، (دار إحياء التراث العربي- بيروت): 292/4، برقم: 1865.

(2) الكتاب والقرآن د. محمد شحرور: 547.

تابعان لقواعد الشريعة وضوابطها، وهل يخدر العاقل نفسه إذا لم تدع إليه الضرورة؟! في حين أن التخدير يؤدي في بعض الأحيان إلى موت المتخدر!!.

النموذج الثالث: ذهب المهندس شحرور في مسألة حد الزنا إلى ان الإنسان إذا اقترب من الممارسة الجنسية علانية ولم يمارسها كما هو حال التقبيل في أوروبا فإنه لم يقع في حدود الله؛ لأن الزنا عنده هو الممارسة العلنية لتجنس مباشرة، وهو الذي يقام فيها الحد بعد ثبوتها بشهادة أربعة شهداء؛ أما العلاقة الجنسية المباشرة غير العلنية فهي فاحشة وليست زنا.. وتبقى بين العبد وربه ولم يرتب عليها الله أي عقوبة[1].

فهو يخبط مرّة أخرى كما هو حاله فيقول: فالظاهر من الفواحش هو الزنا إذا كانت علنية؛ أما العلاقة الجنسية غير العلنية فهي فاحشة وليست زنا؛ ولكن في الحقيقة أن هذا الفرق قد أتى به من جيبه؛ لأن الله قد سمّى الزنا فاحشة ولم يقيده بكونه علنية أو غير علنية؛ واختلط عليه من يجاهر بالإثم، ومن لا يجاهر ولم يفرق بينهما؛ قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: 32].

كما لم يفرّق بين من زنا واستحق الحدّ بشروطه كالشهود أو الإقرار بنفسه على الزنا، وبين من زنى ولكن لم يقرّ على نفسه بهذه الجريمة، ولم يستشهد عليه أربعة شهداء فهو زان، لكنه لا يقام عليه الحد إلى أن يثبت عليه الزنا بالشهود أو الإقرار، فعدم إقامة الحدّ لا لأنه ليس بزان؛ كما يزعم الشحرور ويرى أنّ العلاقة الجنسية العلنية زنا، وغير العلنية فاحشة لم يرتب عليها الله عقوبة، فكلاهما قد رتّب الله عليهما عقوبة دون فرق بينهما، إلا أنّ العقوبة لم تستوف شروطها لإقامة الحد عليه، فهو بذلك يعطي فرجة يتسلل منها الجاهل بدينه، ومن في قلبه مرض وشك؛ لأن يرتكب جريمة الزنا بحجة أنها ما دام غير علنية فهي ليست زنا بل هي فاحشة لم تترتب عليها عقوبة!!.

النموذج الرابع: من تحريفات الدكتور عبدالكريم سروش الكاتب الإيراني الشهير، وهو إنكاره لختم النبوة والرّسالة برسول الله محمدﷺ؛ سبق إنكاره لخاتمية

(1) الكتاب والقرآن د. محمد شحرور: 532.533.

الرسول مقدمات أسوأ من إنكاره لها، فيجعل القرآن والوحي والرسالة تابعا للنبي وليس النبي تابعا له، كما يعتبر النبوة منتجا بشريا ومقاما عرفانيا ومرتبة اكتسابية ليست منحة إلهية: وبالتالي يستطيع كلّ شخص أن يبلغها: وبالتالي يخضع للتأريخ والتأريخانية، بمعنى أنّ أحكام القرآن مؤقتة لزمن وقوم معين، فيقول: وهذا الكلام الوحياني يكون تابعا له وليس هو تابعا لهذا الكلام... وأنّ القرآن هو منتج وحياني من النبيّ ... في الواقع ينبغي الإذعان إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ كلّ شخص بإمكانه أن يكون نبيا لنفسه.. وعلى الأشخاص الذين يعيشون هذا الإحساس.. أن يكتموا هذا الشعور، ولا يظهروا هذه الحالات للناس .. فالمجتمع الديني سيتصدى لهم بقسوة وشدة لو أعلنوا نبوتهم، لأنّ النبي قال: «لا نبي بعدي» [1].

ويمكن جواب هذه الضلالات والهرطقة المختلقة لأصول الدين في الآتي:

1- إن القرآن والسنة بدلان دلالة صريحة على ختم النبوة بمحمدﷺ بحيث لا يدع مجالا لتشكيك المشكك، ومعلوم أنّ المسلمين يأخذون الإرشادات والتوجيهات من الله ونبيه لا من الهيرمنوطيقي صاحب الهرطقة والخرافيات. والقرآن والسنة صريحان في ذلك. قال تعالى:

﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الأحزاب:40]. فهذه الآية نص في أنه لا نبي بعده، وإذا كان لا نبي بعده، فلا رسول بعده بطريق الأولى؛ لأن مقام الرسالة أخص من مقام النبوة، فإن كل رسول نبي، ولا ينعكس[2].

وروي أنّ رسول الله ﷺخرج إلى تبوك واستخلف عليا-رضي الله عنه- فقال: أتخلفني في الصبيان والنساء؟ قال: «ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى؟ إلا أنه

(1) بسط التجربة النبوية د. عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، [دار انتشار التجديد، العراق، 2006]: 147، 150، 154، 167، 3.

(2) تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (700 -774 هـ) تحقيق: سامي بن محمد سلامة، [دار طيبة، ط2، 1420هـ - 1999م]: 428/6.

ليس نبي بعدي» [1]. وسبب ورود الحديث واضح: وهي مسألة الإمارة، وقد أعطاها النبي -ﷺ- لعليٍّ، وأعطاه منزلة هارون من موسى، ونفى أن يكون بعده نبيٌّ، ولو كان هذا سائغا لظنيه عليٌّ؛ كما لو كان الوصول إلى هذه المرتبة بالعرفانيات لتوصل إليها علي.

2- إذا كانت النبوة مقاما عرفانيا والنبي -صلى الله عليه وسلم- ليس إلا عارفا بلغ مقاما عاليا في سلم العرفان فلماذا لم تشهد الحياة عارفا آخر مثل النبي محمد -صلى الله عليه وسلم-.

3- إذا كان بإمكان كلّ شخص أن يكون نبيا فلماذا هذا التجني؟ وما فائدة هذا التعارف الجبان للمجتمع الإنساني؟

4- إن الدكتور عبد الكريم سروش لم يأت بجديد، بل سار على خطى المستشرقين المعترضين القائلين بأنه: جاء في القرآن الكريم: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ ﴾ [آل عمران، جزء من آية:81]. ونبيُّنا محمد ﷺ من ضمن الأنبياء الذين أخذ عليهم هذا العهد، بدليل: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ﴾ [الأحزاب، جزء من آية:7]، إذن: أخذ الله العهد على الأنبياء أنه من ضمن ميادنهم أن يبلغوا قومهم بمقدم رسول جديد، وأنه إذا جاءهم عليهم أن يؤمنوا به، وأن ينصروه، كما بشر مثلا عيسى بن مريم برسالة محمد ﷺ فقال: ﴿ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ ﴾ [الصف، جزء من آية:6]، فكيف يخبر الله -جل شأنه- عن محمد -صلى الله عليه وسلم- أنه خاتم النبيين وهو واحد منهم؟

والجواب: نعم هو واحد منهم، لأن الأنبياء إذا أمروا بأن يبشّروا وأن يُبلّغوا أقوامهم برسول يأتي، فقد أُمر ﷺ أن يبلغ قومه أنه خاتم الأنبياء والرُّسل، لذلك يروى: أن رجلا

(1) صحيح البخاري: 4/ 1602، من حديث مصعب بن سعد عن أبيه، كتاب المغازي، باب غزوة تبوك وهي غزوة العسرة، برقم: 4154.

ادعى النبوة في زمن المأمون، فأمر به فوضع في السجن، وبعد عدة أشهر ظهر رجل آخر يدعي النبوة، فرأى المأمون أن يواجه كل منهما الآخر، فأحضر المدعي الأول وقال له: إن هذا الرجل يدعي أنه نبي، فماذا تقول فيه؟ قال: هو كذاب؛ لأنني لم أرسل أحدا، فارتقى إلى منزلة الألوهية، لا مجرد أنه نبي.

والمرأة التي ادعت النبوة أيضا في زمن المأمون لما أوقفها أمامه يسألها قائلا لها: ألم تعلمي أن رسول الله قال: لا نبي بعدي؟ قالت: بلى، ولكنه لم يقل لا نبية بعدي! [1].

فتبيّن أنّ ما ذكره الدكتور سروش لم يكن من إبداعاته من طريق البحث والدراسة، وإنّما سبقه المستشرقون وغيرهم بالانتقاد والسؤال والادّعاء. فهم جاوزوا حدود التحريفات والتأويلات ووصلوا إلى ضلالات واضحة، وتصريحات حقيقية لا يمكن حملها على غير مرادها، وهذا لا ينكرها إلا من كان مثلهم في التيه والضلالة.

وهذا بعض آخر من أقوال هؤلاء المحرّفين بهذا الصدد:

1-القول الأول: (إنّ القرآن يقول كلّ شيء، دون أن يقول شيئا).

2- القول الثاني: (ولا بدّ أن ننظر إلى القرآن ليس على أنّه كلام آت من فوق، وإنّما على أنّه حدث واقعي تماما، كوقائع الفيزياء والبيولوجيا..).

3- وآخر أقوالهم هو: (أن التأويل يطمح إلى التفكيك الذي يقطع الصلة بين النص وقائله، وبين المعنى واحتمالاته...ولا بد للتقدم والنهضة من خلخلة القناعات وزحزحة المعتقدات !! ... ويجب أن نصل إلى المستوى الذي بلغه المعري حين قال:

ولا تحسب مقال الرسل حقا ولكن قول زور سطّروه

وكان الناس في عيش رغيد فجاءوا بالمحال فكذّروه) [2].

وهذا غيض من فيض، ظهر فيه جليا أنّ معركتهم مع الإسلام، وذات الله-جلّ جلاله-، والوحي والرسالات والنبوات والعقائد والمقدسات، ويكفينا أنّ نبهنا على حقدهم للإسلام ومقدساته، ولكشف خططهم وخطواتهم لدعم الغزو الفكري الغربي للعالم الإسلامي.

---

(1) تفسير وخواطر القرآن الكريم، الشيخ محمد متولي الشعراوي. إنشر: شركة ميديا بروتك، مصر، 2016م): 16/318.

(2) قراءة النص الديني، د.محمد عمارة: 116-118.

الخاتمة:

وفي نهاية هذه الدراسة أود أن أسجل أهم ما توصلت إليه، وهي:

أولا: إن جميع الفلسفات غير الإسلامية مشاركة في نقطة واحدة، وهي نصب العداء للإسلام ومقدساته، فهي تحمل أسماء مختلفة لمسمى واحد، وفي حقيقتها ليست إلا نسخة متكررة، فهي تجدد نفسها وتتجمل وتتعطر على الدوام على أساس أنها أتت بشيء جديد، وفي الحقيقة أنها قديم في جوهرها وجديد في مظهرها، وهدف هذه الفلسفات متحدة، وهي إلغاء قدسية المقدس.

ثانيا: إن فلسفة الهيرمينوطيقا تحاول القطيعة مع الموروث، ومع الموروث الديني على وجه الخصوص بين النصّ وقائله، وبذلك يكون النص تابعا لأهواء المؤول، ويفقد أولويته في صنع القرار.

ثالثا: إن عمدة ما تبنى عليه فلسفة الهيرمينوطيقا الابتعاد عن مقاصد النص وروحه، والاشتغال بقشرته وجسده، فإذا كان الباطني يذهب إلى روح النص فالهيرمينوطيقي يذهب إلى جسده، فارغا من معنى النص واحتمالاته.

رابعا: إن هذه الفلسفة تفتح الأبواب أمام القراء لتعدد الدلالات في نص واحد بتعدد القراء، وتحويله إلى نصوص متعددة، وتؤمن بأنه ليس هناك معنى ثابت للنص، فهو كالقرار الممكن استئنافه، فهي تحلّ الدلالة التي هي الفهم الذاتي للقارئ محل المعنى الذي قصد الشارع إيداعه في النص؛ للوصول فيه إلى اللامعقول واللامفكر فيه.

خامسا: الانفصال بين النص -أيا كانت مرتبته في الدلالة- ومصدره الذي من شأنه إلغاء قدسية النصوص الدينية، وبالتالي إلغاء مرجعية النص وانفصاله عن العالم الخارجي الذي قصد به غياب الحقيقة والإرادة العليا، وغياب الثابت الذي هو هدف الهيرمينوطيقا.

سادسا: أنسنة كلّ ماله قداسة كأنسنة الإله والنبوة... وفي مقابله تأليه الإنسان والعقل وتحقيق مرجعيته.

سابعا: إن التأويل الإسلامي مقيد بضوابط محدودة وشروط معينة: لا يجوز تجاوزها، في حين أن الهيرمينوطيقا ليست لها ضابط معين ومتبع، بل من ضوابطها عدم الاعتماد على ضابط، بل إلغاء جميع الضوابط المرعية في تأويل النصوص.

ثامنا: إن التأويل الإسلامي متباين تماما للتأويل الهيرموني: فلا يكون فرد من أحدهما مندرجا تحت الآخر، فيكون كل واحد منصبا على محل غير ما ينصبه الآخر، فالهيرمينوطيقا خاص بالتأويل اللاهوتي، والتأويل خاص بنصوص القرآن والسنة.

وأخيرا لا يسعني بالرغم من بذل ما في وسعي لتسليط الضوء على فلسفة الهيرمينوطيقا إلا أن أقول: بأنني أشعر بالقصور في هذه الدراسة سائلا المولى أن يعفو عن تقصيري ويغفر عثراتي إنه هو العفو الغفور آمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

References

1. "Ali bin Muhammad bin Ali Al-Jarjani, edited by Ibrahim Al-Abiari, (Dar Al-Kitab Al-Arabi - Beirut, 1st edition, 1405 AH): 72.
2. "Al-Ihkam fi Usul Al-Ahkam" by Ali bin Muhammad Al-Amedi, annotated by Sheikh Abdul Razzaq Afifi, (Islamic Bureau, 1st edition, 1387 AH - Riyadh, 2nd edition, 1402 AH - Beirut, Damascus): 3/59.
3. "Al-Mustasfa min Ilm Al-Usul" by Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali Al-Tusi, study and verification by Muhammad bin Sulaiman Al-Ashqar, (Al-Risalah Foundation, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1417 AH - 1997): 2/3.
4. "Al-Mustasfa min Ilm Al-Usul" by Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali Al-Tusi, study and verification by Muhammad bin Sulaiman Al-Ashqar, (Al-Risalah Foundation, Beirut, Lebanon, 1st edition, 1417 AH - 1997): 2/3.

5. "Al-Nabdhah Al-Kafiyah fi Ahkam Usul Al-Din" by Ali bin Ahmad bin Saeed bin Hazm Al-Dhahiri, known as Abu Muhammad, edited by Muhammad Ahmad Abdul Aziz, (Dar Al-Kitab Al-Ilmiyah, Beirut, 1st edition, 1405 AH): 38.
6. "Al-Sawaa'iq Al-Mursalah on the Jahmiyyah and the Mu'attilah" by Ibn Qayyim Al-Jawziyya Muhammad bin Abi Bakr Ayub Al-Zur'ee, known as Abu Abdullah, verified by Dr. Ali bin Muhammad Al-Dakhil Allah, (Dar Al-Asimah - Riyadh, 3rd edition, 1418 AH - 1998): 1/376.
7. "Al-Taqrir wa Al-Tahbir" by Muhammad bin Muhammad Ibn Amir Al-Hajj Al-Hanbali, Study and Verification by Abdullah Mahmoud Muhammad Omar, (Dar Al-Kitab Al-Ilmiyah, Beirut, 1st edition, 1419 AH / 1999): 1/382.
8. "Al-Waraqat" by Abdul Malik Al-Juwayni: 19, "Lifting the Veil from Ibn Al-Hajib's Abstract" by Taj Al-Din Abu Al-Nasr Abdul Wahhab bin Ali bin Abdul Kafi Al-Sabbaki, edited by Ali Muhammad Muawwad and Adel Ahmad Abdul Mawjud, (Alam Al-Kitab, Lebanon - Beirut, 1st edition, 1999 - 1419 AH): 3/448, "Al-Bahr Al-Muhit fi Usul Al-Fiqh": 3/32, "Guidance to the Investigation of the Truth from the Science of Usul" by Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Shawkani (d. 1250 AH), edited by Sheikh Ahmed Azoo Anaya, (Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1st edition, 1419 AH - 1999 AD, Damascus - Kafar Batna): 2/31.
9. "Basat Al-Tajriba Al-Nabawiya" by Dr. Abdul Karim Soroush, translated by Ahmed Al-Qabangy, (Dar Al-Fikr Al-Jadeed, Iraq, 2006): 3, 150, 154, 167.
10. "Challenges of Reading and Interpretation Mechanisms" by Nasr Hamed Abu Zeid, (Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, Beirut - Lebanon, 7th edition, 2005): 24.

11. "Contemporary Islamic Issues Journal: The Jurisprudential Ijtihad" by Hassan Hanafi, (Dar Al-Hadi, Beirut - Lebanon, 1st edition, 2003): 315.
12. "Critique of Religious Discourse" by Nasr Hamed Abu Zeid, (Sina Publications, Cairo - Egypt, 2nd edition, 1994): 126.
13. "Dictionary of Philosophy" by George Tarabishi, (Dar Al-Tali'a, Beirut - Lebanon, 3rd edition, 2006): 423.
14. "Explanation of Al-Kawkab Al-Muneer" by Taqi Al-Din Abu Al-Baqaa Muhammad bin Ahmad bin Abdul Aziz bin Ali Al-Fatouhi, known as Ibn Al-Najjar (d. 972 AH), edited by Muhammad Al-Zuhayli and Nazih Hamad, (Maktabat Al-Abika, 2nd edition, 1418 AH - 1997): 3/461.
15. "Explanation of Al-Talwih on Elucidating the Text of Al-Tanqih in the Principles of Jurisprudence" by Saad Al-Din Mas'oud bin Omar Al-Tuftazani Al-Shafi'i, (d. 792 AH), Verification by Zakaria Ameurats, (Dar Al-Kitab Al-Ilmiyah, Beirut - Lebanon, 1416 AH - 1996): 1/234.
16. "From Philosophies of Interpretation to Theories of Reading" by Sharafi Abdul Karim, (Dar Al-Arabiya for Science, Beirut - Lebanon, Publications of Al-Ikhtilaf, Algeria, 1st edition, 2007): 24.
17. "Guidance to the Fundamentals of Hadith" by Tahir Al-Jaza'iri Al-Dimashqi, edited by Abdul Fattah Abu Ghuddah, (Maktabat Al-Matbuat Al-Islamiyah - Aleppo, 1st edition, 1416 AH - 1995): 2/807.
18. "Heritage and Renewal: Our Position on Ancient Heritage" by Dr. Hassan Hanafi, (Al-Muassasa Al-Jami'a Lil Dirasat Wal Nashr, Beirut - Lebanon, 4th edition, 1412 AH - 1992 AD): 63, 62.

19. "Hermeneutics and the Quranic Text: Criticism and Evaluation" by Hamid Samir, Dar Al-Biariq, Jordan - Amman, without edition number and year): 13.
20. "Interpreting Interpretation and the Levels of Poetic Meaning: Dr. Abdul Fattah Faidouh: 7, Hermeneutics of the Narrated: Order and Chaos in Arabic Narration" by Mohammed Bouaza, (Arab Diffusion Foundation, Beirut - Lebanon, 1st edition, 2007): 18.
21. "Islamic Criminal Legislation in Comparison with Positive Law" by Abdel Qader Ouda (d. 1373 AH), (Dar Al-Kitab Al-Ilmiyah, Beirut - Lebanon, without edition number and year): 4/248. "Fiqh of Zakah: A Comparative Study of its Rulings and Philosophy in Light of the Quran and Sunnah" by Yusuf Al-Qaradawi, (Maktabah Wahebah, Republic Street, Abdeen - Cairo, 25th edition, 1433 AH - 2013): Yusuf Al-Qaradawi: 2/322.
22. "Jathimah bin Amir bin Abd Manat bin Kinanah: A Tribe of the Arabs Living Near Mecca, Towards Yalmulam" Refer to: Fath Al-Bari Sharh Sahih Al-Bukhari, Ahmed bin Ali bin Hajar Abu Al-Fadl Al-Asqalani Al-Shafi'i, (Dar Al-Ma'arif - Beirut, 1379 AH): 8/57.
23. "Keys to the Unseen: Fakhr Al-Din Muhammad bin Umar Al-Tamimi Al-Razi Al-Shafi'i" (Dar Al-Kitab Al-Ilmiyah, Beirut, 1st edition, 1421 AH - 2000): 11/149. "The Correct Response to Those Who Altered the Religion of Christ" by Ibn Taymiyyah Ahmed bin Abdul Halim bin Taymiyyah Al-Harrani, known as Abu Al-Abbas, edited by Dr. Ali Hassan Nasser, Dr. Abdul Aziz Ibrahim Al-Askar, Dr. Hamdan Muhammad, (Dar Al-Asimah - Riyadh, 1st edition, 1414 AH): 2/169.
24. "Language, Interpretation, and Interpretation: Approaches in Western Hermeneutics and Islamic Interpretation" by

Amara Nasser, (Dar Al-Kitab Al-Arabi, Dar Al-Farabi, Algiers - Algeria, 1st edition, 1428 AH - 2007 AD): 19.

25. "Modernity and Its Attitude towards Sunnah" by Dr. Harith Fakhri Issa Abdullah, (Dar Al-Salam, Cairo - Alexandria, 1st edition, 2013): 303.
26. "Muhammad bin Ismail Abu Abdullah Al-Bukhari Al-Ja'fi" by Dr. Mustafa Daib Al-Bagha, (Dar Ibn Kathir, Al-Yamamah - Beirut, 3rd edition, 1407 AH / 1987): 1/7.
27. "Phenomenology and the Art of Interpretation" by Mohamed Shoukry Al-Zein, (Without specifying the publisher and edition number, the year of publication is 1999): 82. "Hermeneutics and the Quranic Text" 13.
28. "Philosophy of Interpretation: Principles, Methods, and Objectives" translated by Mohamed Shoukry Al-Zein, (Dar Al-Arabiya for Science, Beirut, and Arab Cultural Center, Morocco, Publications of Al-Ikhtilaf, Algeria, 2nd edition, 2006): 63.
29. "Reading the Religious Text between Western Interpretation and Islamic Interpretation" by Dr. Muhammad Amara, (Dar Al-Salam, 1st edition, 1433 AH - 2012 AD): 106.
30. "Religion, Text, and Truth: An Analytical Reading of Muhammad Arkoun's Thought" by Dr. Mustafa Al-Hasan, (Arab Network for Research and Publication, Beirut - Lebanon, 1st edition, 2012): 172.
31. "Sahih Al-Bukhari" by Muhammad bin Ismail Abu Abdullah Al-Bukhari Al-Ja'fi, verified and annotated by Dr. Mustafa Daib Al-Bagha, (Dar Ibn Kathir, Al-Yamamah - Beirut, 3rd edition, 1407 AH - 1987): 4/1577.
32. "Tafsir Al-Quran Al-Azim" by Abu Al-Fidaa Ismail bin Umar bin Kathir Al-Qurashi Al-Dimashqi (700-774 AH)

edited by Sami bin Muhammad Salama, (Dar Taybah, 2nd edition, 1420 AH - 1999 AD): 6/428.

33. "Tafsir wa Khawatir Al-Quran Al-Karim" by Sheikh Muhammad Mutwali Al-Sharawi, (Published by: Media Protech, Egypt, 2016 AD): 16/318.
34. "Text and Heritage: An Analytical Reading of Nasr Abu Zeid's Thought" by Dr. Mustafa Al-Hasan, (Arab Network for Research and Publication, Beirut - Lebanon, 1st edition, 2012): 81.
35. "The Book and the Quran" by Dr. Muhammad Shahrour, (Dar Al-Saqi, Beirut - Lebanon, 4th edition, 2017 AD): 169, 224, "Distortion in Religion: Infiltration in the Horizons After the Fall in the Depths" by Abdul Rahman Hassan Habenka Al-Maidani, (Dar Al-Qalam, Damascus - Syria, 1st edition, 1418 AH - 1997 AD): 113.
36. "The Division of Discourse between Wisdom and Shari'a" by Ibn Rushd, Study and Verification by Dr. Mohamed Amara, (Dar Al-Maaref, Cairo, 1999, without edition number): 23.
37. "The Garden of the Beholder and the Paradise of the Observers" by Abdullah bin Ahmed bin Qudamah Al-Maqdisi Abu Muhammad, Verification by Dr. Abdulaziz Abdulrahman Al-Saeed, (Imam Muhammad bin Saud University, Riyadh, 2nd edition, 1399 AH): 1/179, 2/171, "Explanation of Al-Kawkab Al-Muneer": 3/460, "Introduction to the School of Imam Ahmad bin Hanbal" by Abdul Qadir bin Ahmed bin Mustafa bin Abdulrahim bin Muhammad Baderan Al-Dimashqi (d. 1346 AH), Verification by Dr. Abdullah bin Abdulmohsen Al-Turki (Al-Risala Foundation, Beirut, 2nd edition, 1401 AH): 1/189.

38. "The Garden of the Beholder and the Paradise of the Observers: by Al-Maqdisi: 1/178, Explanation of Al-Kawkab Al-Muneer: 3/460, "The Perfection in the Sciences of the Quran" by Jalal Al-Din Abdul Rahman Al-Suyuti, edited by Said Al-Mandoub, Dar Al-Fikr - Lebanon, 1st edition, 1416 AH - 1996): 3/19.
39. "The Interpretation of Various Hadiths" by Abdullah bin Muslim bin Qutaybah Abu Muhammad Al-Dinawari, Verification by Mohamed Zahri Al-Najjar, (Dar Al-Jeel, Beirut, without edition number, 1393 - 1972): 71.
40. "The Sent Lightning: 1/289, The Vast Ocean in the Principles of Jurisprudence" by Badr Al-Din Muhammad bin Abdullah bin Bahadir Al-Zarkashi (d. 794 AH), Verification by Muhammad Muhammad Tamer, (Dar Al-Kitab Al-Ilmiyah, Beirut - Lebanon, 1st edition, 1421 AH / 2000): 3/32, "Facilitation of Understanding" by Muhammad Amin Al-Ma'rouf, (d. 972 AH), (Dar Al-Fikr, Beirut - Lebanon, without edition number and year): 1/166.
41. "The Text, Authority, and Truth: An Approach to Religious Thought between the Will to Know and the Will to Dominate" by Nasr Hamed Abu Zeid, (Arab Cultural Center, Casablanca, Morocco, Beirut, 1st edition, 1995): 75.
42. "Unveiling the Secrets of Fakhr Al-Islam Al-Bazdawi's Principles" by Alaa Al-Din Abdul Aziz bin Ahmad Al-Bukhari (d. 730 AH), edited by Abdullah Mahmoud Muhammad Omar, (Dar Al-Kitab Al-Ilmiyah, Beirut - Lebanon, without edition number, 1418 AH - 1997): 3/13.
43. "Vocabulary of Quranic Words" by Abu Al-Qasim Al-Hussein bin Muhammad bin Al-Mufaddal, known as Al-Raghib Al-Isfahani, (Dar Al-Qalam, Syria - Damascus, without edition number and year): 2/319, Book Al-Kafi.

Hermeneutics From Interpreting To Perversion And Change, A Scientific Study Of Principles Of Fiqah

Nour Al-Din Jamil Abdul-Qader Al-Atouzi*

Abstract

This study deals with the philosophy of Hermeneutics which was the dangerous new term to explain the texts.

This philosophy talks about interpreting means that has a European origin.

It extremely opens the door to interpreting the texts.

It indicts that how many people read the text they have different meanings for one meaning. And the qur'an is used for its time it connects humanity with the god.

This philosophy doesn't differentia that islam has its principles that varies from hermeneutics, finally, it can be concluded that Islamic understanding is opposite to the Europeans , as European interpreting is not about the qur'an .

it is about the low of the moseys bible

Key words: discourse, innovation, civilizations, readings.

* **Lect./ College of Islamic Sciences/ Salahaddin University/ Erbil.**