علاء عبد الحميد

كيفَ نفهَمُ هَذا الدّيْنَ؟

تجربة منهجية
لفهم الإنسان لهذا الدين

فريق متميزون
E-BOOK

السراج
SERAJ

مكتبة فريق (متميزون)

لتحويل الكتب النادرة الى صيغة نصية

قام بالتحويل لهذا الكتاب:

كلمه مهمة:

هذا العمل هو بمثابة خدمة حصرية للمكفوفين، من منطلق حرص الجميع على تقديم ما أمكن من دعم للإنسان الكفيف، الذي يحتاج أكثر من غيره للدعم الاجتماعي والعلمي والتقني بحيث تعينه خدماتنا هذه على ممارسة حياته باستقلالية وراحة، وتعزز لديه الثقة بالنفس والاندماج بالمجتمع بشكل طبيعي.
وبسبب شح الخدمات المتوفرة للمكفوفين حرصنا على توفير خدمات نوعية تساعد الكفيف في المجالات التعليمية العلمية والثقافية وذلك بتسخير ما يتوفر من تقنيات خاصة لتحويل الكتب الي نصوص تكون بين أيديهم بشكل مجاني، ويمكن لبرامج القراءة الخاصة بالمكفوفين قراءتها.

مع تحيات:

فريق (متميزون) انضم الى الجروب

انضم الى القناة

كيف نفهم هذا الدين

(تجربة منهجية لفهم الإنسان لهذا الدين) علاء عبد الحميد

عن الكتاب..

هل فهم الدين عملية عِلميّة لها منهج علمي منضبط؟ وما هو هذا المنهج؟ ولماذا مع هذا ينحرف أحيانًا فهمنا لهذا الدين؟ وكيف نضمن أننا فهمناه بشكل صحيح؟ وهل هناك فهم واحد للدين أم أن دائرة الاحتمالات واسعة؟ ولم اتسعت فدخلت فيها اجتهادات وضاقت فخرجت منها شطحات وآراء؟ وهل هذه الخلافات هي "نسخ" من هذا الدين؟ هل نفهم القرآن بحَرْفية أم نتخلى عن الوقوف على الظواهر ونهتم بالمعاني والمقاصد؟ وهل مقاصد الدين واضحة نستطيع أن نتحاكم لها أم أن تصوراتنا عنها نسبية متأثرة بفلسفات وافدة دخيلة على هذا الدين؟ وهل لعامل الزمان تأثير على فهمنا له؟

وهل فهمنا للدين هو نفس فهمنا للقرآن أم أن الدين أوسع من القرآن؟ وهل السنة مُكملة له أم هي تطبيقات بشرية يختلط فيها الديني بالدنيوي؟ وهل يمكن أن يجيب الدين في زماننا على أسئلة لم تكن مطروحة من قبل؟ وهل يستمر فهمنا للدين كما كان أم نحتاج لنسخة مُعدَّلة منه؟

هذه بعض الأسئلة التي خاض هذا الكتاب فيها في محاولة للإجابة عنها، قد نقترب فيها من طرح ناضج أو عرض لجهد سابق، وسواء أصبنا أم ابتعدنا، يكفينا أننا كنا نبحث عن الجواب بصدق، ونبذل غاية الوسع.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

منذ أن بدأت أعي أمر هذا الدين، كنت أبحث عن فهمه، فوجدته وكأنه مدينة ضخمة متشعّبة الأطراف يتوه السائر فيها بلا دليل. تجاذبتني الآراء والمذاهب، ورأيت الخلاف والتعصب، وتبنّيتُ بعض الآراء وبان لي مع الوقت ضعفها، وانكشفت لي أبواب من الفهم ظهر فيها دقة علم السابقين وعمق ما عندهم.

كنت أتلمّس طريقي في فهم هذا الدين حتى وجدت جوابي في "المنهج العلمي" الذي لو انضبط عندي انضبط فهمي، فعدتُ لأصولي أصححها وأؤسسها، وقضيت في رحلة التعلم سنوات شبابي، انتقلتُ فيها بين الأفكار وتعلمت فيها أن أتعلم قبل أن أختار، فما أكثر ما تغلب حماستنا لقضية الصوابَ، وما أكثر ما نصدر عن رد فعل ومشاعر تحيد بنا عن الحق.

كانت نواة هذا الكتاب وأفكاره الأولى في بحث صغير كتبته في سنة 2005م تقريبًا باسم "التعامل مع الخلاف الفقهي في ضوء مقاصد الشريعة" كان شاهدًا على أفكاري الأولى، ثم لما سرت أكثر في رحلة التعلم أمسكت بقلمي الأحمر لأضيف وأغير في مسودة الكتاب الأولى، حتى صارت كلها حمراء اللون، فعلمت أن فكري تغير، وأن ما كتبته بالأمس لم يعد يُعبّر عني، فكان هذا الكتاب الجديد بالكلية الذي بين يديك.

ربما تقول وما الذي يمنع أن تتغير أفكارك فيه؟ وأقول: لا شيء. وما دامت رحلة التعلم مستمرة فتغير الأفكار وارد، ولكن لا نرفض قناعة اليوم لاحتمال موهوم قد تنفيه الأيام، وتزيد ما أسسناه رسوخًا.

ربما يكون عنوان الكتاب أكبر من مضمونه، فهو يتحدث عن "فهم الدين" وفي معظمه هو يتحدث عن الفقه فقط، والفقه جزء من الدين، فأين العقيدة وأين التزكية؟

والحقيقة أن جواب "كيف نفهم" واحد، وهو "المنهج العلمي" الذي أحاول في هذا الكتاب توضيح بعض جوانبه وقضاياه المهمة، فمنهج فهم وتفسير الدين واحد، سواء كان الناتج النهائي لهذا الفهم هو حكم شرعي يلحق بدائرة الفقهيات أم قضية اعتقادية تلحق بدائرة العقائد أم مبدأ يتعلق بمعرفة النفس وتزكيتها.

نعم كانت أكثر قضايا هذا الكتاب متعلقة بالفقه والأحكام الفقهية لأن هذا الشق الأعظم من الدين، ولأن الكثير من مشكلاتنا المعاصرة ترجع إليه أكثر مما سواه.

كتبت الكتاب -كعادتي- في صورة مقالات، منفصلة متصلة، يُعالج كل مقال قضية تشغل الذهن أو يرجع إليها أمر مهم في فهم هذا الدين، وهذه الطريقة وإن كانت تُفقد الكتاب شيئًا من ترابطه، وتسمح بمساحة من التكرار أحيانًا، فإنها تجعل القارئ لمقال محدد الغرض وممسكًا بأطراف القضية، فضلًا عن قرب هذه الطريقة للسؤال الإنساني، فكتابي هذا أقرب إلى جواب عن الأسئلة التي تشغل البال منه إلى تعليم الأصول والمناهج.

وستجد اختصارًا في قضايا فنيّة قد ترغب في التوسع فيها، وإسهابًا في أخرى قد تشعر بالملل منها، وذلك لاختلاف الأذواق والاهتمامات، وما قد أراه هامًا قد تراه ثانويًّا وفرعيًّا والعكس صحيح.

وهو ليس بكتاب في علم أصول الفقه، ولكنه كتاب في الفهم: فهم الإنسان لهذا الدين.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

بدأت في هذا الكتاب من النهاية، من الدين حيث هو "معنى" فهمناه عن النبي -- صلى الله عليه وسلم --، كأني أتكلم عن الصورة النهائية في حقيقتها المجردة، فبدأت بشرح ما هو "المعنى" الذي هو الصورة النهائية التي ندركها في نفوسنا، فبدأت من داخلنا نحن كبشر ندرك المعاني، متسائلًا عن كيف ندركها؟ وكيف تحصل بداخلنا؟ وكيف يمكن أن يُفهمنا غيرنا "معنى ما"؟ ثم ارتقيت إلى المخاطِب لنا وهو النبي -- صلى الله عليه وسلم -- فتكلمت عن وظيفة النبوة وما يتعلق بها من بيان وقضايا، ثم ارتقيت إلى المخاطب لنا بواسطة الرسول -- صلى الله عليه وسلم --، أعني الإله الذي أنزل على رسوله القرآن الكريم ليبلّغه لنا، فتكلمت عن القرآن الكريم ومقاصده وتفسيره، فكنتُ في هذه الثلاثية منطلقًا من نفسي إلى النبي إلى الله تعالى، فإذا كان الدين هو المعاني المرادة التي حملتها لنا النصوص من قرآن وسنة. فإنّ نصوص القرآن والسنة هي التي تشيّد وجود هذا الدين وتمثّل دعائمه وبدونها لن يكون هناك دين. لا بمعنى أن الدين هو عين النصوص، بل بمعنى أن النصوص هي التي تحمل إلينا الدين.

وبعد أن قام الدين في الوجود ببعثة النبي -- صلى الله عليه وسلم -- تساءلتُ هل ثمة معانٍ أخرى بلّغها لنا النبي -- صلى الله عليه وسلم -- في غير صورة "نصّ"؟ فبحثت في الإجماع والعرف، وميّزت العادات المجتمعية عنهما، وتكلمت عن المعاني المنقولة إلينا بلا صيغة معينة.

ثم تكلمت عن دور الإنسان في فهم هذا الدين تحت عنوان "الاجتهاد" فبحثت في القياس وكيف نستخرج أحكامًا جديدة، وتكلمت عن التجديد والتقليد ونحوها من المسائل، وصولًا بعد تشييد هذه المناهج إلى سؤال: "ما هو الإسلام" لأتكلم عن مفهوم الدين، والفرق بين الدين والتدين.

فكانت رحلة الكتاب من "المعنى" إلى "المبنى"، من المعنى الذي يحصل في نفوسنا، إلى البناء الموجود خارج أذهاننا المُسمى بالدين، وبين الموجود الفعلي والمعنى المُدرك تقع مصادر التشريع وأدلة الدين وطرق الاستنباط، فهذه رحلة الكتاب: المعنى فالسنة فالقرآن الكريم فالمعاني المنقولة بلا صيغة فالاجتهاد وصولًا لجواب: ما هو الإسلام وكيف نفهمه؟

فلك أن تقرأ الكتاب في رحلته الإنسانية تلك التي انطلقت من نفوسنا إلى خارجها، ولكنك ستجد أنها تبدأ بمقالتين فيهما نوع صعوبة وهما مقال "المعنى"، وهو مقال مهم لا أنصح بتجاوزه، ولكن لا تجعل صعوبته تمنعك من

إكمال الكتاب، والمقال الثاني هو "بين الرمزية والمجاز" وهو مقال طويل نسبيًّا، ويمكن تجاوزه ولن يختل فهمك للكتاب حينها.

الطريقة الثانية لقراءة الكتاب: أن تقرأ الكتاب من آخره لأوله فتبدأ بالقسم الأخير بمقالته الأخيرة "كيف نفهم هذا الدين" لتكون بمثابة مقدمة ثانية للكتاب تلخّص ما فيه إجمالًا، ثم تكون صفحات الكتاب تفصيلًا لها، والمقصود بأن تقرأه من آخره لأوله أن تقرأه بترتيب الأقسام من النهاية للبداية، لا بترتيب المقالات، فتبدأ بقسم "ما الإسلام" ثم قسم "الاجتهاد" ثم "معنى بلا صيغة" ثم "القرآن" ثم "السنة" ثم "المعنى"، فكأنك بدأت بمعرفة ما الإسلام ونزلت في الأسئلة: كيف فهمناه؟ وما هي أدلة هذا الفهم؟ ثم تتعرض لكل دليل في قسم منفصل وصولًا إلى الثمرة وهي "المعنى" الذي نفهمه من هذه الأدلة، فكأنك انطلقت من الإسلام وأدلته إلى الإنسان، وفي الترتيب السابق انطلقت من الإنسان إلى الإسلام!

لك مطلق الحق في القراءة بأي ترتيب، وإن كان الترتيب المعكوس أسهل قليلًا وأنسب لذي الطبع الملول، والترتيب الأساسي أنسب لمن يرغب في التدقيق والتأسيس.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الإحالات داخل هذا الكتاب:

الدين منظومة متشابكة مبنية على بعضها (راجع في هذا مقال التدرج المعرفي لهذا الدين من هذا الكتاب)، فبعض قضاياه مبنية على بعضها، وكانت أكبر الصعوبات أثناء كتابة هذا الكتاب -وما سبقه من كتب- هي محاولة ضبط الموضوع وعدم تشعب أطراف البحث، لذا لجأت للإحالة كطريقة عملية لتحقيق هذا الغرض، وأقصد بالإحالة أن أشير لمرجع أو موضع آخر تُبحث فيه القضية الفرعية في الكلام والتي قد تكون أساسية في بناء الكلام عليها، فمثلًا عندما أتكلم عن أسباب النزول للقرآن الكريم وأنها غير مبنية على رد فعل للإله؛ لأن الإله منزه عن التأثر والانفعال فإننا نكون أمام قضية فرعية ولكنها تأسيسية، فرعية لأننا نتكلم الآن عن فهم القرآن الكريم وعلاقة السياق بالمعنى، ولكنها تأسيسية لأنها مبنية على اعتقاد معين في الإله ينبغي أن يكون صحيحًا ليصح ما يُبنى عليه، فهنا لو تطرقت للحديث عن القضية الفرعية إثباتًا ونفيًا فإنّ الكلام سيتشعب ويزداد صعوبة، فلا أملك إلا الإحالة على كتابي السابق "رحلة إلى معرفة الله" أو أن أعد بكتاب لاحق نزيد فيه القضية وضوحًا.

الأمر نفسه عند الكلام على السنّة، فأنا أتكلم هنا عن فهمها، وهذا فرع من صحة نقلها، فلو تكلمت عن كيفية التوثيق لخرج الكلام عن سياقه، فلا أملك إلا أن أحيل على كتابي السابق "كيف وصل إلينا هذا الدين؟" لنستمر هنا في قضية الفهم بلا تشعب في الكلام.

فكانت هذه الإحالات الخارجية ضرورية ليستمر الكلام في سياقه، وهي كلها لا يتوقف عليها فهم الكلام هنا، ولكني أنبه لارتباط القضايا ببعضها وإلى أني لا أقفز على المشكلات أو أهملها، فقط أقسّم قضايا البحث وأحدد نطاقه، فليعذرني القارئ الكريم على هذه الضرورة التي ربما لا يستسيغها.

ومع ذلك فكلما وجدت سبيلًا لتلخيص القضية الفرعية يُغني القارئ عن الرجوع للمصدر المُحال عليه فعلت، ولم أبخل بالكلام.

وكما أشرت منذ قليل، فكل الإحالات الخارجية لا يتوقف عليها فهم الكتاب ويمكن للقارئ أن يؤجلها لحين يفرغ لها، ويستمر في قراءة صفحات الكتاب بهدوء، ففرق بين أن يتوقف الكلام على إثباتٍ وبين أن يتوقف فهمه على شيء آخر، فكثير من العلوم والكتابات تنطلق من مُسلّمات مُثبتة في علم آخر، كما هو الحال بين الرياضيات والفيزياء -مثلًا- أو كما هو الحال بين علم المنطق والفلسفة.

هذا عن الإحالات الخارجية، أما الإحالات الداخلية، أعني الإشارة لموضع قادم أو سابق في نفس الكتاب، فكثيرة، ولها نفس السبب، وهو ارتباط الأفكار ببعضها، ومحاولة التركيز في زاوية النظر التي نبحث فيها الآن مع تنبيه القارئ أننا لم نغفل السؤال أو الاحتمال الذي يتعلق بزاوية أخرى ولكننا سنعالجها أو عالجناها في موضع آخر.

فأرجو من القارئ ألا تكون كثرة الإحالات تلك مزعجة له، فهي طريقة دعت إليها طبيعة الموضوع المتشعب والمترابط ببعضه.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

المصادر وتخريج الأحاديث:

كعادتي في الكتب السابقة أقدم لك عصارة فهمي للدين ومناهجه، وبعض الأفكار تكون غير موجودة في كتاب ولا منقولة عن غيري، ومعظم أفكاره هي هضم لمصادر كثيرة وإعادة إنتاج وصياغة لها، وبالتالي فالإحالة لمصدر كل فكرة يفقد معناه ولا سيما وأن الكتاب ليس بحثًا علميًّا، بل هو مناقشة وعرض منطقي لجانب من معارف المسلمين التراثية يعرفه الدارس للشريعة، وأحاول تقريبه لغير الدارس المتخصص لها.

لذا فلم أشر لمصدر قضية إلا إن نقلت من المصدر نقلًا مباشرًا، وهنا أيضًا حرصت على أن تكون بالإشارة للموضع لا للصفحة لاختلاف الطبعات مما يجعل ذكر رقم الصفحة غير مفيد إلا إن كانت عندك نفس طبعتي -وهو أمر صعب الحصول- في حين تكون الإشارة للموضع أسهل ولا تكلفك سوى البحث في عدة صفحات يسيرة؛ كأن أقول لك في كتاب كذا في باب كذا فصل كذا، ومع هذا فإن كان الكتاب طبعاته محدودة أو يصعب الإشارة للموضع لضخامة الفصل أشرت للجزء والصفحة.

أما الأحاديث فمعظمها من محفوظاتي، فقط حرصت على توثيق نصها وضبطه بأقرب مصدر متاح بين يدي، فلا فائدة في ذكر كل من أخرج الحديث، فإن كان في الصحيحين اكتفيت بقولي: متفق عليه، أي رواه البخاري ومسلم، وإلا فقد أكتفي بذكر المصدر الذي رجعت إليه كصحيح البخاري أو سنن أبي داود أو صحيح ابن حبان دون التفتيش عن وجود الحديث في غيره من المصادر، وقد أكون رجعت لنص حديث عند البخاري فعزوته إليه دون تفتيش دقيق هل رواه مسلم أيضًا أم لا، فكما أشرت لست بصدد كتابة بحث علمي، فاكتفيت بالتخريج البسيط الذي أذكر فيه المصدر الذي اعتمدت على روايته، وعمومًا كل ما ورد في هذا الكتاب من أحاديث لا تنزل عن مرتبة الحسن المقبول، سواء كان صحيحًا لذاته أم لغيره أم حسُن بشواهده كما يعرف ذلك أرباب الصناعة، ولا نشغل بال القارئ الكريم بهذه التعليقات الفنيّة التي تطيل الهوامش بلا داع.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

شكر وامتنان:

في النهاية تعجز الكلمات عن الوفاء بحق كل من شارك في مراجعة هذا الكتاب، وساعد على خروجه بصورته تلك رغم ضيق الوقت الذي كان يعمل فيه الجميع، وأولاهم بالشكر الصديقان محمد علي وعمر أسامة على مراجعتهما لهذا الكتاب كلمة كلمة وتصحيحه وضبط علامات الترقيم، والتنبيه لبعض فقراته الغامضة أو الخاطئة وإضافة الكثير له، ويليهم الصديق الجميل أحمد اليماني الذي صمم رسومات هذا الكتاب التوضيحية، وأضاف لها وللكتاب من جميل ملاحظاته.

ثم الأصدقاء محمد مجدي خليل، وكريم محمد، وأحمد الصباحي، وعمر مسعد، ومحمد دنيا، ويحيى أحمد، وأحمد محسن، فهؤلاء جميعًا أضافوا للكتاب الكثير واستمتعت بمراجعاتهم وملاحظاتهم الذكية والمفيدة.

في النهاية سيخرج الكتاب في صورته النهائية التي اخترتها ولن يوضع عليه اسم من شاركوني رحلته واجتهدوا في تقييمه وتقويمه، ولكن حسبي أن جميل صنيعهم محفور في قلبي، فلهم كل الشكر والامتنان.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

وبعد، فهذا كتاب جديد بين يديك، يعرض عليك فيه كاتبه عقله وفكره، وأرجو أن تكون صحبتك في صفحاته صحبة صديق مشارك، لا يبخل بالنصيحة على صديقه، ويرشده لقصور أو خلل ويساعده على تدارك النقص والزلل.

فإن وجدت فيه خيرًا فهذا غاية المُراد، وإن كرهت فيه شيئًا فلعل غيره فيه يُعجبك، وإلا فحسبنا أننا التقينا هنا، وما كل من لقاك فاز بصحبتك، ولكن ثق أني لم أغشك، ولولا اختلافنا لما كان البيان.

القاهرة

2 من ربيع الآخر 1442هـ

الموافق 17/ 11/ 2020 م

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

جدول المصطلحات

هذه بعض المصطلحات التي ستُستخدم خلال هذا الكتاب، والتي قد يصعب فهمها أو تُفهم على غير معناها، رأيت أن أشرحها هنا قبل الشروع في الكتاب، وثمة مصطلحات أخرى، ولكنها ستُشرح في موضعها من الكتاب فلذا لم أضعها هنا.

ما الدين؟

هل هناك منهج محدد سلفًا لفهم الدين؟ أليس من حق كل إنسان أن يفهمه كما يشاء؟ وهل وجود منهج لفهم الدين يقتضي أن يكون في الإسلام كهنوت؟ بل ربما كان السؤال أخطر من ذلك فنقول: لم تقترح أن الدين فيه ما يُفهم أصلًا وهو ليس إلا علاقة روحية مع الله تعالى وأخلاق بديهية؟

فالعديد من الأسئلة ربما يثيرها سؤال "كيف نفهم هذا الدين؟"، وأرى أن الجواب عنها لا يكون إلا بتأمل الاحتمالات الأساسية التي ينبغي أن نبدأ بالتفكير فيها.

سنضع الاحتمالات بعد طرح سؤال ينبغي أن نجيبه أولًا وهو: "ما معنى الدين؟" وبداهة لن أجيب على هذا السؤال الآن، وإلا كنت فارضًا لـ"وجهة نظري" عليك لا أكثر، ولكن أظنك توافقني أن هذا السؤال محوري لإكمال النقاش في هذه القضية، أعني سؤال "كيف نفهم هذا الدين؟". فلو كان الجواب أن الدين ليس حالة شعورية أو مجرد فهم شخصي للقرآن فبعض الأسئلة ستكون مشروعة بل منطقية، والعكس صحيح.

وأي إجابة سيقدمها أي منا ستتضمن في الغالب موقفه ووجهة نظره عن الدين، فينبغي أن نبحث عن نقطة اتفاق ننطلق منها سويًّا، لنتجنب فرض وجهة نظرنا على بعض، فلنر الاحتمالات القريبة:

فالاحتمال الأول: أن نعتبر أن الدين هو القرآن والسنة.

والاحتمال الثاني: أن نفترض أن الدين نفسه أجاب عن هذا السؤال بتعريف نفسه لنا تعريفًا مباشرًا أو أشار إلى التعريف، وعلينا أن نستنبطه.

والاحتمال الثالث: أن يعتبر كل منا فهمه الذي نشأ عليه هو الدين، ولا حاجة له إلى غيره.

والاحتمال الرابع: أن يخوض كل إنسان رحلته الشخصية في جواب هذا السؤال، والتي ستختلف من شخص لآخر، وبالتالي يكون الدين هو تصورك الشخصي وإيمانك الخاص بك.

والاحتمال الخامس: أن أبحث عمَن يدَّعي معرفته بالدين وأسأله، فإن اقتنعت بجوابه رضيت به.

أظن أن هذه هي الاحتمالات الأقرب إلى الذهن في هذه القضية، فلنناقشها واحدًا واحدًا، وسأبدأ بالاحتمال الخامس، فيمكن أن أرفضه باعتبار أن فكر هذا الشخص ليس بأولى من فكري، وعلى أي أساس اعتبرتُ ما يقدمه هو الدين الصحيح، وعلى أي أساس أقيّم رفضي وقبولي؟ فإن كان بالعقل، فهذا يعني أني أعتبر الدين يمكن محاكمته إلى العقل وهذا يرجع بنا لنقطة: كيف عرفت أنه كذلك وأنا بعد لا أعرف ما هو الدين فكيف يمكن محاكمة شيء مجهول قبولًا أو رفضًا؟ ثم ما المقصود بالعقل؟ هل هو المستحسنات الشائعة أم تفكير كل إنسان وعقله على حده؟

يمكن أن يُقال إني أثق بعقلي ولا أثق بغيري، وليس هذا بجواب، لأن لكل إنسان أن يدعي ذلك في عقله فيرفض ما يقوله النبي فنعود للاحتمال الرابع، ومع ذلك فيمكن أن أقبل هذا الاحتمال في هذا الكتاب جدلًا، فيكون هذا الكتاب بمثابة دعوى بمعرفتي بالدين، فلا بأس إن سمعتها.

أما الاحتمال الثالث والرابع فلا أقبله لأنه يعني أنه لا معنى للنبوة، وأنا قد ثبت عندي أن هناك مَن بعثه الله إلينا رسولًا بدين هو الإسلام [1] ، فإن كان الدين رحلتي الشخصية ولا علاقة لهذا النبي بها فلا فائدة في بعثته، وإن كان الدين هو ما نشأت عليه من العادات والتقاليد، فما الذي يمنع كل إنسان يعتقد خلاف ما أعتقد أن يتمسك بنمطه وعاداته وتقاليده ويعتبرها هي الدين، فيلزم منه أن هناك آلاف النسخ الخاصة بالدين لاختلاف عادات وتقاليد كل بيت، فهل جاء بها كلها سيدنا محمد -- صلى الله عليه وسلم --؟ هذا لا يمكن تصوره إلا إذا ادعيت أنه قال: ما ستجدون عليه آباءكم فهو ديني، فيكون الدين هو عبارة عن تقليد الآباء فتكون الأديان كلها سواء بما في ذلك الوثنية، ويكون اعتراض المشركين على سيدنا محمد بمخالفة دين الآباء صحيحًا، وإلا فما الذي أتى به؟!

كما يستحيل في قانون العادة أن يكون النبي -- صلى الله عليه وسلم -- قدَّم كل هذه النسخ المختلفة - والمتناقضة أحيانًا- من الدين، وإذا كان قد قدَّمها أو قال هذه المقولة بالفعل فإن هذا يرجع بنا إلى الاحتمال الثاني، فنبحث هل قال الدين لنا ذلك أم لا؟

بقي الاحتمال الأول والثاني، فلننظر فيهما، ولعلك تنتظر مني أن أذهب للأول، ولعلي أفعل ولكن ليس الآن، إذ لقائل أن يقول أني لا أسلم أن الدين هو القرآن والسنة. فلنتمسك بالاحتمال الثاني وهو أن الدين نفسه بيّن وظيفته ومهمته وحقيقته، ولكن سأنطلق من نقطة أن الذي بلّغنا الدين هو النبي، فلتكن البداية من فهم ما جاء به النبي، الذي هو مُرسل من الله إلى البشر لتبليغهم الدين الذي نبحث في معناه الآن.

فلو أن عندي رسالة من صديق ينبغي أن أنقلها لك فأتيتك زائرًا، وطلبت بعض الشاي لأشربه ثم تكلمت معك قليلًا عن الجو والأحوال العامة للبلد ثم قلت لك إن فلانًا يقول لك كذا وكذا، فإنك بداهة تفصل بين طلبي للشاي وحديثي العام عن الجو والبلاد وتعتبر الرسالة هي ما قلته لك، ويبقى لك الحق في الشك هل نقلتها صحيحة أم أخطأت في فهمها أو صياغتها، ولكن هذه قضية أخرى.

فمن أين أتيت بأن طلبي للشاي ليس من مضمون الرسالة؟ ألا يحتمل أن يكون صديقك قد طلب مني أن أشرب الشاي عندك وأحدثك عن الجو؟

في الحقيقة أنت فصلت بين الأمرين لأننا نميّز بداهة بين الخبر والفعل، فالرسالة هي خبر تنقله عن غيرك، أما فعلك فلا يوصف بأنه خبر؛ فلا يوصف بأنه رسالة.

إذًا فأول خطوة نأخذها أن الرسالة هي "خبر" وليست بفعل ولا مجرد حديث عام، بل هي خبر يُنقل لك بصيغة "قال فلان".

ولكن ماذا لو كانت رسالة صديقك لك عبارة عن شرح لكيفية طهي طعام معين، فكانت الرسالة التي أرسلها لك: "راقب طريقة طهي من أرسلته لك، فإنها الطريقة التي سألتني عنها".

سأنقل لك الرسالة بهذه الصيغة: صديقك يقول لك: "راقب تصرفاتي لتعرف طريقة الطهي التي سألتني عنها".

إن فعلي هنا يتحول لجزء من مضمون الرسالة المرسلة إليك، ولكن كيف تحول لذلك؟ ببساطة لأني "أخبرتك" بأن عملي هذا لن يكون إلا وفق ما حمّلني به صاحبك، وبالتالي فسأراعي في طريقة طهيي الطريقة التي قالها صديقك بلا زيادة ولا نقصان؛ حتى أكون أديت الرسالة كما هي.

إن فعلي تحول هنا ليصبح معبِّرًا عن خبر، فعندما أضع ملعقة ملح في الطعام فكأني أخبرك: صديقك يقول لك ضع ملعقة ملح.

إذًا الفعل يمكن أن يتحول لأداة إخبار بشرط أن يتقدمه "خبر" يدل على أنه سيقوم بهذه الوظيفة.

إذًا عاد الأمر لقضية الكلام والخبر، فبالكلام والخبر يقع التفاهم بين الناس أصالة.

ولكن ما الخبر؟ إنه صيغة كلامية تعتمد على اللغة في توصيل المعنى، فإذا أردنا أن نفهم "ما أتى به النبي" -- صلى الله عليه وسلم -- الذي نسميه "دينًا"، فإننا سنعتمد على "اللغة" لفهم "المعنى". لذا فسيكون حديثنا عن هذين الأمرين -أعني اللغة والمعنى- بداية الطريق لفهم هذا الدين.

فاللغة هي الأداة التي بلّغ بها النبي - صلى الله عليه وسلم - الدين، والمعنى هو المضمون الذي حملته لنا اللغة.

واللغة التي بلّغ بها النبي الدينَ انقسمت إلى نصوص نعرفها باسم القرآن الكريم وهي نصوص إلهية مباشرة منزّلة من الله تعالى متعبد بتلاوتها، ونصوص نعرفها باسم السنة النبوية، وهي نصوص تكلّم بها النبي -- صلى الله عليه وسلم -- مبلغًا بها الدين ودالًا بها على مراد الله منّا.

إلا أن هذه النصوص ليست على مرتبة واحدة في النقل والوضوح، فالسنة النبوية نحتاج للاجتهاد في التأكد من صحة نقلها ونحتاج للاجتهاد -بعد ذلك- في فهمها وتفسيرها، أما القرآن الكريم فنقله المتواتر الذي أمن من التحريف وأخطاء النقل [2] ، نحتاج إلى الاجتهاد في تفسيره وفهمه.

وربما وصلت إلينا الأحكام التي بلّغها لنا النبي -- صلى الله عليه وسلم -- بطريقة عملية دون ألفاظ معينة أو صيغة ثابتة كما في القضايا التي بلغتنا بالإجماع الدال على حكم الله تعالى الذي فهمته الأمة من نبيها، كمعرفتنا بعدد ركعات الصلوات المفروضات؛ حيث تلقينا هذا عن النبي -- صلى الله عليه وسلم -- تعليمًا عمليًّا، فنُقل إلينا الحكم بمعناه دون صيغة ثابتة نقلًا متواترًا.

ولذا فسنقسّم كلامنا إلى النقاط التالية:

١. المعنى، الذي هو المضمون الذي ينبغي أن ندركه، فنحتاج لأن نفهم ما هو المعنى الذي تحاول اللغة تفهيمنا إياه؟ وبالتالي فسيكون السؤال: هل كل نصّ لغوي يحمل بالفعل "معنى" ينبغي علينا أن نفهمه؟

٢. السنة كنصوص بشرية تستخدم اللغة لتوصيل هذا المعنى، فنحتاج إلى فهم السنة.

٣.القرآن الكريم، كنصّ إلهي نزل باللغة العربية، فنحتاج إلى فهم القرآن الكريم.

4. المعاني المنقولة بلا صيغة معينة، بل هي معنى مباشر يتم نقله في غير قالب نَصّي محدد، وهي الأحكام المنقولة بالتواتر المعنوي أو الإجماع ، وسنشرح ذلك في موضعه.

وتحت كل نقطة من هذه النقاط الأربع سنتعرض لقضايا فرعية مهمة وشديدة الاتصال بما نحن بصدده، أعني فهم الدين.

فإذا فهمنا المعنى الذي تحمله لنا نصوص السنة النبوية ونصوص القرآن الكريم، اللذان هما أداة النبي -- صلى الله عليه وسلم -- في تبليغنا الدين، فإننا نكون أدركنا ما هو "الدين"، لا باعتبار أن ذات نصوص القرآن والسنة هي الدين، بل باعتبار أنهما أداة نقل الدين. وإن فهمنا كيف نفهم القرآن والسنة، وكيف نفهم الإجماع كأداة لنقل الدين أيضًا، فسنكون أجبنا عن سؤال: كيف نفهم هذا الدين؟

5. فإن استقر عندنا مفهوم الدين وميّزناه عن غيره من العادات والتقاليد أو أمور النبي -- صلى الله عليه وسلم -- الدنيوية، فإن لنا أن نثير بعض الأسئلة الإضافية، كدورنا في الفهم والاجتهاد واستنباط الأحكام في عصرنا للمستجدات، بل ومدى ملائمة الدين لعصرنا وهل هو بحاجة إلى التجديد؟

6. فإن فرغنا من هذا كله، انتهينا لسؤال أكثر تحديدًا: ما هو الدين الإسلامي؟ ولِم ينحرف فهمنا للدين؟ ولم نختلف؟ وما هي أسباب الخلاف وأنواعه؟ وهل هي خارجة عن الدين؟ وكيف نفهم هذا الدين؟

فكانت أقسام الكتاب ستة، بدأنا بالمعنى وقضاياه باعتبار أنه المضمون النهائي الذي نسعى للوصول إليه وفهمه، وانتقلنا منه إلى النبي وسنته، باعتبار أنه المبلغ للدين والمُعلّم لنا، فتكلمنا على وظيفته وسنته وكيف نفهمها، ثم انتقلنا إلى القرآن الذي هو رسالة الله لنا التي بلّغها لنا النبي -- صلى الله عليه وسلم --، فتعرضنا لمنهج فهمه وتفسيره، ثم انتقلنا إلى ما فهمته الأمة من شريعته ونقلوه لنا من دينه بمعناه دون صيغته في صورة الإجماع، ثم انتقلنا للحديث عن علاقتنا بالدين اجتهادًا وفهمًا في هذا الزمان، ثم ختمنا بسؤال: ما هو الإسلام؟ وكيف نفهم هذا الدين؟

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

المعنى

منذ قرون ومنذ فجر الفلسفة والإنسان يفكر: هل الوجود يقف عند هذا العالم المحسوس أم ثمة وجود آخر وراءه؟

وإذا كان هناك وجود آخر وراءه، فهل هو مثله مادي محسوس ولكنه غير مدرَك فقط، أم أنه غير مادي؟ وربما تطرف البعض فجعل الوجود المحسوس أيضًا غير مادي ولا حقيقي، ولكن هذا أمر آخر. تميل الأديان السماوية إلى التأكيد على وجود عالم غير مادي وراء عالمنا المحسوس هذا، والإسلام خصوصًا أشد تأكيدًا لوجود هذا العالم الذي هو عالم الغيب المقابل لعالم الشهادة، أو عالم الملكوت المقابل لعالم المُلك باصطلاح الإمام الغزالي وغيره.

وهذا العالم توجد فيه الأجسام غير المادية كالملائكة والروح، أما الله فليس بجسم ولا ينتمي لأي عالم بل هو منزه عن مشابهة المخلوقات، وكل ما سواه مخلوق. والسؤال يثور منذ زمن طويل: كيف يحصل التواصل بين العالمين المادي وغير المادي، أو بصيغة أخرى، كيف يحصل التواصل بين الإله غير المادي وبين البشر الماديين المحصورين في أجسامهم وحواسهم؟

قديمًا، ظهرت لدى أفلاطون فكرة الإلهام حيث يكون الشاعر أو المُلهَم في حالة إدراك تتجاوز المحسوس في تفاصيل يطول الخوض فيها، فينكشف المعنى في نفسه فينقله إلى لغته ويعبر عنه إلى أهل لسانه بلغتهم؛ حيث الكلمات الضيقة التي تعبر عن اللا محسوس بالمحسوس وعن اللا مادي بالمادي، فتعبر مثلًا عن المكاشفة والإدراك بالنور والضياء.

إننا لا نلجأ إلى التشبيه عند شدة الوضوح، بل عند محاولة وصف "معنى" غير مادي أدركه الإنسان في نفسه، فيحاول نقله بلغة ضيقة تسعى إلى التعبير عنه ولا تطابقه.

فأنت حين تفهم كلامًا معقدًا ومفيدًا ينهي حيرتك، تجد صدرك قد حصل فيه سعة وانشراح، وتشعر بخلايا مخك وقد اتسعت، وتجد للفهم شعورًا ما يتخللك لا تنكره، فإن أردت أن تعبّر عنه لم تجد من الكلمات ما يسعفك فلا تملك إلا وسائل محدودة مثل:

- أن تشبهه بأقرب شيء، فتقول هو كتخلل الري في العروق بعد طول الظمأ.

- أو أن تجسده في صورة محسوسة ليتأملها المستمع بحواسه في عالمه، فينعكس من تأمله الحسي معنى في نفسه هو الذي تقصده.

فتقول له: هاهو الفجر يبزغ بضيائه من وسط السحب المظلمة، يخرج بقوة هائلة من عالم كثيف ضبابي ليسيطر على الوجود وينشر خيوطه.

إنك تصف شروق الشمس ولكنك لا تقصد بكلامك شروق الشمس، بل تقصد الحالة الشعورية التي يُدركها المتأمل لشروق الشمس، والتي تشبه في أثرها الانفعالي ذلك الأثر الذي وجدته عند حصول الفهم والعلم. إنه نوع من المجاز المتجاوز، حيث تصف بتشبيهك الأثر الذي وقع في نفسك ولا تقصد عين المعنى الذي تشبه به، أعني شدة الضوء أو خروج النور من الظُلمة كما هو المعتاد عند التشبيه بالشروق.

وفي الحالتين أنت تحاول نقل "المعنى" غير المحسوس الذي أدركته إلى غيرك، فمن أين يأتي هذا المعنى الذي أدركته؟ هل هو نتيجة انفعالات نفسك التي جعلتك تنظر للوجود بشكل ما؟ أم أن ثمة إلهامًا من عالم آخر جاءك وأثار في نفسك هذا المعنى؟ في الحالة الأولى- وهي حالة الانفعال- سنحتاج لكي نفهم المعنى الذي في نفسك أن نفهم خصائص بيئتك وواقعك المحسوس الذي نظرت من خلاله إلى شروق الشمس فأثار فيك هذا الشعور.

سأحتاج -مثلًا- للنظر للشمس وقت الشروق في منزلك حيث كنت تراها تشرق لأفهم الحالة الشعورية التي رأيتها في هذه اللحظة. إن البيئة هنا تصنع المعنى في النفس بشكل ما.

أما إن كنت أؤمن أن إلهامك هذا لم يأت وليد انعكاس الواقع المحسوس عليك بل هو نتيجة إلهام مباشر فلست محتاجًا إلى تجسد عالمك المحسوس إلا لأدرك "شكل" تشبيهك وأكون قريبًا من واقعك، فلا أظن أن المعنى جاء من هذا الواقع بل لم يكن الواقع سوى أداة تشبيه وتصوير.

الأمر بدوره ينعكس على فهمي لكلامك، فهل أنت تقصد كلامك فعلًا، وهل مدلولات كلامك تحمل معنى محددًا، أم أن كلامك كله ليس إلا البلورة السحرية التي ينظر فيها المستمع؛ ليحصل له المعنى الذي حصل لك، ولا شمس ولا ضوء ولا يحزنون، بل هي مجرد حالة شعورية تحتاج لفهمها.

أو بعبارة أخرى: هل هناك معنى معين تريد توصيله لي، أم أنك تريد مني مجرد الانفعال لكلامك والتأثر به ليكون الكلام مجرد تجربة شعورية شخصية؟

فعندما أقول "امتثل إبراهيم للأمر بذبح ابنه وأضجعه ليذبحه"، هل المقصود حكاية واقعة حدثت بالفعل، يمكنك أن تأخذ منها معاني مستتبعة كتقديم محبة الله على محبة الولد وكمال الامتثال... إلخ؟ أم أن الأمر لا يعدو كونه حالة

شعورية ينبغي لك استحضارها من صورة أب يذبح ابنه، وليس هناك أب ولا ابن ولا سكين، بل معنى الفداء والفناء في المحبوب -مثلا- مُجسَّدًا في صورة رمزية؟

لقد تحررتُ في الحالة الأخيرة تمامًا من مدلول كلماتك الحرفي وتعاملتُ معها كبلورة سحرية أرى فيها معنى، ولن أراه ما لم أتمثل حالة الذبح هذه في نفسي فتنفعل لها مشاعري.

ليس الأمر هو عينه التأويل الباطني الذي يجعل بين الكلمات والمعاني ارتباطًا اعتباطيًا لا ضابط له، فثمة علاقة ما تزال موجودة بين الكلمات وبين المعنى، ولكني نفيت المعنى الحرفي بالكلية وأخذت "روحه" و"مشاعره" فقط، فلولا الحاجة إلى حضور الصورة الدلالية للكلام في نفس السامع لما استخدمه المتكلم.

ولكن إذا كان المعنى الرمزي هو وليد شعور وحسّ لدى الكاتب عبّر عنه بالرموز، فهل هناك مساحة في الوحي الإلهي تجعله يمكن أن يحتوي على الرمزية؟

بداية نقرر أننا لا نؤمن أن الوحي هو انفعال وجداني لدى النبي، فهو ليس انفعالات شعورية تتفجر في صدره فيعبر عنها بكلمات عربية، بل الوحي -لا سيما القرآني- هو كلمات توحى إليه بحرفها أو بمعناها ويعبر عن المعنى المباشر باللغة، وهي بدورها ليست نتيجة انفعال الإله وتفاعله مع الأحداث التي تقع أو مع أي شيء آخر؛ ذلك لأن الإله منزه عن الانفعال الذي هو تغيّر وحدوث [3] ، فالوحي هو خطاب أزلي، خاطبنا به الله قبل أن يخلقنا، كما أننا جئنا لهذا الوجود بعد ألف وأربعمائة سنة من تبليغ النبي لهذا الخطاب ونعتبره مُوجّهًا لنا كما وُجِّه إلى الصحابة.

فنحن هنا لسنا أمام معانٍ انفعالية تنقلها اللغة، لأن المتكلم ليس منفعلًا أصالة، بل نحن أمام معانٍ دلالية تحملها اللغة، ولا بأس بأن تثير في نفوسنا انفعالًا ما.

إن اللغة الرمزية التي يراها البعض في الأساطير اليونانية القديمة هي تعبير عن حالة الإلهام التي خاضها شعراء اليونان القُدامى لتُلهمهم الآلهة -وفق معتقدهم- "معاني" لا تمت لعالمنا بصلة، فيعبرون عنها بالرموز والقصص والحكايات ثم يفسرها الفيلسوف كما يُفسر معبّر الرؤى الأحلامَ، فأنت في المنام عندما ترى بحرًا، فليس البحر هو المراد وعندما ترى شمسًا فليست الشمس هي المُرادة، فلغة الآلهة في المنام هي الرمز، والمفسّر يحوّل هذا الرمز لمعنى مفهوم.

ولكن ما الذي جعل الأحلام رمزًا؟ الجواب لأنها رؤية لعالم الملكوت غير المحسوس، حيث المعاني تتجسد ليمكن لك رؤيتها، فأنت في الحقيقة لم ترَ سوى المعنى! والمعنى غير محسوس.

ولكن هل الوحي رؤية رموز أم سماع لكلام؟ شتان بين هذا وذاك! فلا تستوي ظلال الأحلام بيقين الوحي.

ولعلك تبادر بالاعتراض فتقول: وهل أُوحي إلى سيدنا إبراهيم بذبح ابنه إلا بمنام! ولِم نذهب بعيدًا؟! ألا تقولون معشر المسلمين بأن السنة النبوية هي وحي من الله أوحاه إليه لا بلفظه!

وهذا باب عسير من البيان، إذ التحويم حول معنى الوحي عسير، وأنَّى يصف الشيء مَن لم يره! ولكن حسبنا أن نسدد ونقارب.

فنحن نعتقد أن رؤيا الأنبياء التي تعبِّر عن تشريع أو حكم يؤمر به حقٌّ، بمعنى أنها معصومة من ضروب الهذيان وأوهام النائم.

فهي مطَابقة للمعنى الذي سيحصل في مستقبل الأيام، كما رأى النبي دخوله المسجد الحرام معتمرًا فكانت قصة الحديبية وعمرة القضاء.

فإن قلت: فهذا سيدنا إبراهيم يرى أنه يذبح ولده ولم يقع هذا الفعل في الوجود، فالجواب أنه رأى أنه يذبح والفعل لا يقتضي حصول المطلوب، فوضع السكين على الرقبة هو ذبح، وقد حصل، أما ما يلي ذلك من زهوق الروح فليس بشرط.

فأحلام الأنبياء رؤية لما سيكون.

فإن قيل: فهذا سيدنا يوسف رأى الشمس والقمر والكواكب تسجد له وإنما أريد إخوته وأبواه، فهل هذا إلا الرمز وهل هذا إلا ضد دعواك؟

قلت: لم يكن نبيًّا حال الرؤيا بل في أول عمره قبل أن يبلغ أشده ويؤتى النبوة، على أني لا أمنع حصول الرمز في المنام للنبي، ولكنه لا يكون وحيًّا يتعلق به تشريع، بل يكون جزءًا من النبوة كرؤيا الصالحين، ولم نعهد في الشريعة حُكمًا بُني على رمز في منام!

أما القول بأن السنة هي وحي بالمعنى فلا سبيل لنا إلى معرفة حصول هذا المعنى في نفس النبي ولا سبيل لنا لإدراكه أو فهمه سوى من خلال بيانه لنا، فبتعبير النبي عن المعنى صارت العبرة بالكلام الذي قاله لا بعين المعنى الذي أدركه، والكلام إما أن يكون مُطابقًا فيتم التبليغ وأداء الرسالة، وإما لا يطابق فلا يكون نبيًّا مُبلِّغًا عن الله ما أرسله به.

فخلاصة كلامنا أن باب الرمز كأداة للتعبير عن المعنى نشأ في الأسطورة والشعر، أما الوحي فليس بشعر ولا أساطير الأولين، بل هو نقل مباشر للمعنى، بواسطة ألفاظ مخصوصة يعبّر عنها بالسنة أو بالقرآن الكريم.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

بين الرمزية والمجاز [4]

- هناك فرق بين أن أفصح عن مرادي رغبة في أن تفهمني، وبين أن أُبهم مرادي رغبة في أن يذهب ذهنك كل مذهب.

في الأول أنا أقصد إلى "نقل المعنى" مباشرة من نفسي إلى نفسك بواسطة تسمى اللغة، وفي الثاني أنا لا أقصد نقل معنى معين إليك، بل مرادي هو استثارة نفسك للتأمل، لاستخراج ما فيها من المعارف الكامنة، أو الأفكار المستترة، فاللغة في هذه الحالة لا تعدو كونها "البلورة السحرية" التي تجمع نظر وحواس الناظر فيها ليرى فيها بروحه ما غاب عنه واستتر، إن اللغة حينها هي "أداة للتأمل"، لا لنقل المعنى.

- خذ مثالين واضحين بسيطين: فعندما أشعر بجوع شديد وأريد نقل هذا المعنى إليك بعينه، سأخبرك بمنتهى البساطة: "إني جائع"، هنا لا تحتاج سوى لفهم معاني هذه الكلمات في اللغة العربية لتفهمني، وليحصل عندك -أي في نفسك- المعنى الذي أردت نقله إليك. بخلاف مثلًا ما إذا قلت لك: "كان الناي يصدح بأنين، ظلت الأفعى تتلوى على أنينه، كان يطرب لرقصها... إلخ" هنا أنت تكون بإزاء معنى صريح سهل قد تفهمه مباشرة كمجرد خبر عن رجل ينفخ في الناي لترقص الثعابين على صوته، ومعنى رمزي قد تراه هو المقصود فترى أن الناي هو آلام الإنسان والحية هي الدنيا التي تزداد خداعًا لك ومكرًا بك برقصها، وأنت لا تدري أنها تتغذى على روحك... إلخ. وقد يرى ثانٍ الرمز في الحية للمرأة اللعوب، وثالث أن الرمز في الناي هو صفاء الروح، وهكذا تنفتح احتمالات لا بأس بها يستثيرها النصّ فيك، وفي العادة يكون هذا التأمل وليد روحك المفعمة بتجارب سابقة، فإذا كنت زاهدًا قد تألمت من الحياة وخداعها ربما مِلت للمعنى الأول، وإن كنت تكره النساء ملت للتأويل الثاني وهكذا.

- في القَصص الفني يكثر النوع الثاني من التعبير، وهو الذي نسميه رمزيًّا، وربما يزداد غموضًا وتعقيدًا بتعقد الفكرة، ولسنا بصدد استيعاب مدارس الترميز الآن، بل أردت فقط التمييز بين أسلوبين متمايزين من التعبير.

في الطريقة المباشرة لنقل المعاني، اللغة هي الوسيط المباشر، ولكن هذا الوسيط لا يسبح في فضاء من الفراغ لا يتأثر بك، بل ثمة مؤثرات تحكمه وتؤثر فيه، سنشير إلى بعضها بعد قليل. وأنت أيضًا ثمة ما يؤثر على فهمك، بل اللغة نفسها هناك مستويات عدة لاستخدامها بدورها كما سيأتي.

في الطريقة الثانية التي سميناها رمزية ، أحيانًا يكون لا معنى لدى المتكلم يقصد إلى إيصاله، بل هي رغبة في استثارة التأمل بداخلك، إنه يطلق يدك

حينها في النصّ، كأنه يجعلك مالكه الحقيقي، فتكون أنت المعبّر لا هو!

ولكن كيف لنا أن نقف على الحدّ الفاصل بين الأسلوبين؟ ما الذي يمنعني أن أرى في عبارة: "إني جائع" ترميزًا لا معنى؟ والعكس في قصة الناي.

- الحقيقة أن الإقدام على فهم نصّ يتضمن لا محالة موقفًا فلسفيًّا مسبقًا من اللغة، أو بعبارة أخرى "تحيّزًا" لاتجاه فلسفي دون غيره، فإن كنت ترى أن اللغة هي نصّ سيّال، وأن المعاني غير مرادة لذاتها، وأن المعرفة الحقيقية هي خبراتك التي يستثيرها "النصّ" فسترى كل حديث ترميزًا، وسترى أن كل قصّة ليست حقيقية أو ليست مقصودة لذاتها.

سترى أن همّ سيدنا إبراهيم بذبح ولده، هو فقط ترميز لذبح شهواته أو لحبه الدنيا أو لتعلقه بالوسائل.. إلخ، وربما لا يكون هناك إبراهيم ولا إسماعيل ولا سكين.

وهنا الرمزية بدورها ستقف على تجاربك وخبراتك، وستقف على ارتباط الألفاظ بمعانيها في ثقافتك وبيئتك وخبراتك، فإن كنت في بيئة زراعية تعتمد على الولد وتراه سندها فسيكون المعنى الرمزي عندك مختلفًا عمّا إذا كنت صوفيًّا ترى الولد هو فتنة الدنيا.

ولكنك في الحقيقة - لو تأملت- ستجد أنك تنطلق لا محالة من علاقة بين "لفظ" سمعته وبين "معنى" استحضرته يتصل بهذا اللفظ بعلاقة تلازم وارتباط من مستوى ما، غاية ما في الأمر أنك جعلت المعنى "شخصيًّا" تمامًا، مرتبطًا بخبرتك أنت لا بمراد المتكلم، لأنك منطلق ابتداء من أن المتكلم لا غرض له في الحقيقة سوى استثارة المعنى في نفسك، وهذا ما عنيناه بوجود موقف فلسفي أولي من اللغة.

إذًا، ما الذي ينبغي أن أتخذه موقفًا لفهم النصوص؟ ولماذا لا أستخدم عين هذا المنهج عندما يصرخ ابني بي مستغيثًا من ألم في بطنه، فلا أراه يرمز ولا أتأمل؟ هل هو مجرد حُكمي على السياق بأنه أدبي أو رمزي أو واقعي؟ أم هو التفرقة بين وجود المتحدث إليّ في عالمي الواقعي وبين غيابه عنه وحيلولة التاريخ بيني وبينه، فيكون الواقع هو الذي يقتضي استخدام نوع تفسير دون غيره؟

في الحقيقة هذا السؤال لا يُجاب عنه إلا بمجموعة أجوبة عن أسئلة مُسبّقة:

- من المتكلم؟ وهل له إرادة؟ وهل سلطته على كلامه ممتدة بعد تحدثه؟

- ما الكلام؟ وهل هو معنى مطابق للعلم، أم هو ألفاظ سيّالة كل وظيفتها إحداث الانفعالات في نفس سامعها؟

- ما الفهم؟ هل هو انفعال النفس للدلالات المقترنة أو اللازمة للكلام؟ أم أنه استيعابها لدلالات مطابقة ومساوية للمعنى ثم انتقالها في توليد المعاني عبر خطوات من انتقال الذهن؟

- ما حدود سُلطتك على النصّ ؟ وما الذي يُرجِّح منهجًا على آخر في لحظة معينة أو سياق معين؟

- ما علاقة الزمن بالكلام، وهل للكلام مدة صلاحية معيّنة؟

وقبل أن أنتقل معك رويدًا رويدًا في معالجة هذه الأسئلة أريد أن أعود بك إلى المثال الأول في كلامي، حيث الحالة المباشرة التي استخدمتها للتعبير عن الجوع، أريد أن أزيد قسمًا ثالثًا من البيان يقف بين الدلالة المباشرة والترميز، أعني: المجاز .

وغرضي من هذا العود، أن بعض الأجوبة لا تكون واضحة إلا بعد التفرقة بين أقسام المحكوم فيه -أعني اللغة- وخاصة إذا كان معقدًا مُركّبًا، فإن الكلام على المُركب المتعدد قبل بيان أقسامه ضرب من التجهيل.

إذًا دعنا نبدأ من البداية أولًا، أعني من سؤال: ما اللغة؟ وما الكلام؟

في البدء كان المعنى

- الإنسان كائن مُفكّر، وأعني بالفكر هنا ما هو أعم من الاستنتاج وترتيب المقدمات للوصول للنتائج، بل أعني ما يشمل إدراك صور الأشياء، ومعرفة الوجود، كمعرفتك بالكتاب والشجرة والبقرة!

إنك تلحظ وجود الشيء أولًا، فيثور عندك سؤال: "ما هذا؟" ثانيًّا، ولولا وجود (هذا) الذي تشير إليه ما كان هناك سؤال! إذًا فثمة معنى أدركته أردت فقط وضع اسم له يدل عليه، وفي بعض صور الطفولة البريئة، يقرر الطفل تسمية الأشياء بأسماء خاصة، فقد يعبّر عن أبيه باسم (ماما)، ويسمي خالته (ماما) أيضًا، وربما يسمي كل كبير بهذا الاسم. أيًّا كان فهو يدرك معنى يبحث عن تعبير ملائم عنه، قد يحتاج لسنوات أخرى حتى يدرك التسميات التي وضعتها اللغة والتي يستخدمها أهله للأشياء، ربما كان بحاجة إلى جوار هذه الأسماء إلى نضج في التمييز بين الموجودات، فليس كل كبير كالآخر، بل هناك تمايز بين الذوات، فهذا الإنسان ليس كذاك، هذا مزيد من النضج في القدرة على إدراك المعاني.

- إذًا فالمعنى يسبق اللغة، واللغة هي محض تعبير عن المعنى الذي قام بنفوسنا، ومع الوقت تزداد النفس دُربة على استخدام هذه اللغة حتى تصير متطابقة معها، حتى كأنها هي تفكيرنا، لا أننا نفكّر بها.

فإذا كانت أفكارنا ذات لغة، فإننا نستطيع الانتقال من هذه اللغة لغيرها، ولكن سنستخدم -لا محالة- لغتنا الأم أولًا لتدريب العقل على اللغة الجديدة والترجمة إليها، حتى يعتاد العقل لغته الجديدة فينتقل إليها، وسواء كانت هذه اللغة الجديدة هي لغة موجودة بالفعل، أم لغة اصطلاحية يُنشئها الإنسان لنفسه، كمن يقرر تحطيم قواعد لغته والتخلي عن نحوها وصرفها ومعانيها، فإنه في الحقيقة يُحدث لنفسه لغةً خاصة به وإن سماها بعد ذلك تجديدًا في اللغة أو غيرها من الأسماء، فلولا لغتك الأولى التي فكّرت بها، لما كانت لغتك الجديدة التي خرجت بها إلينا. أو بعبارة أخرى، لولا وجود السابق ما كان اللاحق، وإن تنكّر اللاحقُ لسابقه ورآه قديمًا باليًّا.

الغرض إذا من كلامنا أننا نُدرك وجود معنى ووجود لغة تعبر عن هذا المعنى، ولكن هنا سؤال في غاية الأهمية: ما المعنى أصلًا؟

هل هو الوجود الخارجي للعالم، واللغة محض إشارة له؟ أم أنه أمر اصطلاحي بين المتخاطبين يعرفونه ويدلون عليه بالألفاظ اللغوية التي تعبر عنه؟

وإذا كانت اللغة هي مجرد إشارة للوجود الحقيقي، فكيف تأتّى لها التعبير عما لا وجود له، كما في قولك: "في غابة الحياة توجد العديد من الأشجار الميتة"، وأنت تعلم أنه لا وجود لـ"غابة الحياة"، ولكنك مع ذلك تدرك المعنى المراد.

وإذا كانت اللغة هي دال على الوجود الحقيقي، فكيف لها أن تدل عليه وهي غير مطابقة له كما في قولك "مات الخليفة"، والموت فعل لم يقع من فاعله، والخليفة صفة والصفة ليست بفاعل؟!

أليس الأقرب حينئذ أن نعتبر المعاني مجرد معنى لا يوجد إلا في عقل المستمع وهو ما نسميه وجودًا ذهنيًّا، يتشابه في عينه مع ما عند المتكلم الذي يستخدم بدوره اللغة كترميز مشترك ومتعارف عليه بينهما فقط للدلالة عليه؟

وإذا كان الوجود الذهني للمعنى هو الأساس -لا اللغة- فما الذي يكوّنه ويشكّله، أليست الثقافة التي يتفاعل معها أشخاص الخطاب ويستخدمونها لإفهام بعضهم البعض؟

فاللغة ليست إلا تواصل مباشر بين متخاطبين يستحضر كل واحد منهما معنى ما في ذهنه يكون منتزعًا من ثقافته وواقعه وزمانه، وهي أمور خاصة بحال المتخاطبين فقط.

وهذا سؤال يجرّ أسئلة، وحتى لا تتشعب بنا الأفكار، فلننعطف على أول السؤال وننظر فيه بعين التمحيص.

إذا اتفقنا على وجود أشياء من حولنا -كالشجرة والبقرة- فإنها في الحقيقة ذوات متعددة، ليست واحدة منها كالأخرى، ولكن الإنسان يقوم بنشاط ذهني نسميه بالتجريد، حيث ينتزع معنى مميزًا للذوات المتشابهة يضمها ويميزها عمّا عداها، يسميه علماء المنطق بالجنس. فينتزع من الأبقار معنى يلحظه العقل ويجد تكرره في هذه الذوات ويعجز عن إدراك كنهه، ولكنه يميّزه تمييزًا واضحًا عن سائر الذوات الأخرى كالجبل والكلب والإنسان. هذا المعنى المُدَرك توضع له كلمة تعبر عنه وتشير إليه -رغم أن المعاني المجرّدة لا وجود لها في الواقع- ولكن اللغة نشاط ذهني، لا مادي.

فإذا وضعنا في اللغة معنى "بقرة" للتعبير عن الحيوان المعروف الذي يُحلب لبنه، فإننا لا نشير إلى بقرة معينة متشخصة، بل إلى معنى (البقرية)، ثم إننا نفرّق في الخطاب بين الإشارة للمتعين فنقول: هذه البقرة، وبين الكلام على المُجرد الذهني فنقول: يجوز شرب لبن البقرة.

وكما انتزع الذهن من الأجسام معنى مجردًا، انتزع مما يطرأ عليها من العوارض -كالحركة والسكون- معنى آخر سماه صفة.

فكانت معظم اللغة حديثًا عن المجردات، إلا في الأحوال النادرة التي نشير فيها إلى الذوات، سواء باستخدام أسمائها مثل "إبراهيم" قاصدًا به نبي الله عليه السلام، أو بالإشارة عند حضور الذات بعينها حال الحديث.

فكانت اللغة تجريدًا للمعاني، فليست منفكة تمام الانفكاك عن الوجود المادي الحقيقي، كما أنها ليست بإشارة مباشرة له، بل هي منتزعة منه، متعالية عليه.

ثم شأن المجردات أنها أسهل حركة وتداولًا من الماديات -تمامًا كالأموال الافتراضية في حسابك في البنك- يسهل أن يتحول التعامل عليها، بدلًا من الوجود الحقيقي، وتُنزّل منزلة المادي الموجود، فيُضاف إليها ويُشار إليها، فتقول اشتريت بقرة، وهذه بقرة.

ثم وقع التوسع في اللسان باستعارة المعاني، وإقامة الصفة مقام الموصوف، وغيرها من ضروب التفنن في الكلام، فتقول: جاء الكريم، وتقصد الموصوف بالكرم، وتضيف الفعل لمن وقع به الفعل، كما تضيف الفعل إلى لا فاعل، فتقول "فَنِيَ الطعام" وأنت الذي أفنيته، وتقول "أخذه الموت" والموت لا يأخذ. فأي فرق بين هذا وبين قولك "مات الخليفة"!

وليست المعاني التخيُلية كقولك "غابة الحياة" إلا انتقالًا بالذهن من المعنى المُنتزع من المحسوس القريب "غابة الأشجار" إلى تكوين معنى خيالي جديد،

بقوة الخيال التي منحها الله للإنسان فيُضيف المعنى إلى المعنى، أعني معنى الاشتباك والتداخل الذي في غابة الأشجار إلى معنى الحياة!

فليست اللغة إذا بمعزل تام عن الوجود المحسوس المتكرر في الوجود، فقط تعلوه بمستوى أو مستويين. فهي ليست أمرًا ذهنيًا مطلقًا، ولا ماديًا مطلقًا، فليست محض مجرد وجود ذهني ينشأ من ثقافة المتخاطبين، بل دلالة على وجود مادي، تستمد ثباتها من ثباته في ذاته [5] .

ألا ترى القرون تمرّ ولا نضع للمسميات اسمًا جديدًا مادمنا في نفس اللغة! ونحتاج لأن نشتق من ألفاظها ومعانيها ألفاظًا جديدة للتعبير عن المعاني الحديثة التي تخرج للوجود؟ فلو كانت اللغة هي نشاط ذهني وليد الثقافة الخارجية لكانت تتطور دلالتها في كل جيل وبلد، ولما أمكن لك أن تفهم حفيدك إن تكلم أو صديقك إن تغرّب.

وإذا لم نُسلّم انفصال اللغة عن الوجود، فكل ما ينبني على دعوى الانفصال لا نلتزمه ولا نراه.

فبالتالي لا تعود اللغة مجرد علاقة شخصية بين المتخاطبين، ومجرد صورة ذهنية قائمة في نفوسهم، بل هي دالة على الوجود المُدرك لجميع البشر في جميع الأزمنة، فالكلام الموجه من ألف وأربعمائة عام للصحابة، يتوجه إلينا ويخاطبنا كما يخاطبهم.

قد تقول: سلّمتُ أن اللغة نشأت من الوجود معبّرة عنه، إلّا أنها تجاوزته، فأنت تتكلم ولا تستحضر المحسوسات في ذهنك، فقد استقل الإنسان باللغة، فرحلا سويًّا تاركين الوجود المادي وراءهما، فلم تُصرّ على أن تلحقه بهما وقد طلّقاه بلا رجعة؟

فالجواب أن النَسبَ لا يسقطُ بالإنكار، فاللغة ابن شرعي للوجود ولو تنكّرت له، وعدم استحضار المحسوس حال الكلام قد حصل لاكتفاء العقل باستحضار الوسيط القريب -أعني المعنى- دون الحاجة لإجهاده في استحضار اسم الجدّ أو الأب حتى، أعني المحسوس.

ولا تظنن أن الفرق بين الأمرين هيّن -أي بين اعتبار اللغة هي دال على الثقافة أم على المحسوس- إذ الدال لا ينفك عن مدلوله. فإن كان مدلوله متغيرًا فستظل دلالته متغيرة ومتطورة، وإن كان ثابتًا ستثبت.

والثقافة كائن حيوي يتجدد باستمرار ويتجاوز الأحقاب. فتعبيري لك -مثلًا- عن العدل بأن من صوره تحريم الزيادة في القرض والتي تُسمى "ربا"، ستصبح هذه الصورة غير محرمة لذاتها، بل لكونها ظهرت في مجتمع يندر فيه المال

ويكثر فيه الفقراء، فيكون هذا التحريم بهذا الشكل مجرد إطار تفاهمي بين المتكلم وبين المستمع يستند إلى الحالة الراهنة ولا يقف عندها.

فإذا كان الخلاف قديمًا بين الباطنية وغيرهم في دلالة النصّ هل هي ثابتة أم لا، فإن الخلاف اليوم هو في مدلول النصّ، هل هو ثابت أم لا؟

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

- هذا ما يتعلق بالمعنى وحقيقته، ولكن عند الحديث إلى الغير، هل أرغب فقط في نقل المعنى الذي عندي إليه، أم أريد شيئًا آخر كاستثارة نفسه؟ أم أمرًا ثالثًا؟

باستقراء خبراتنا اليومية في الحديث نستطيع أن نجزم أن كل هذا مراد أحيانًا، وفي أوقات نادرة قد يراد أكثر من مقصود لنا في الكلام، ولكن دعنا لا ننشغل بتركيب الصور ونكتفي بالكلام على المقاصد الأولية للحديث.

يمكننا أن نحصر مقاصد المتكلم في أربعة أغراض تسهيلًا على أنفسنا:

- إما نقل المعنى بعينه الذي في نفسه، سواء كان هذا المعنى تصورًا أم حكمًا أم انفعالًا وشعورًا.

- وإما نقل المعنى مع استثارة شعور المستمع.

- وإما استثارة شعور المستمع فحسب.

- وإما استخراج المعنى من نفس المستمع.

طبعًا من السهل تركيب هذه الاحتمالات مع بعضها وتوليد صور أكثر بكثير من الاحتمالات العقلية في الأغراض، ولكني سأكتفي بهذه الأربعة تسهيلًا على أنفسنا ولأنها بمثابة أمهات المقاصد التي نستخدمها كل يوم في حياتنا والباقي بمثابة التابع لها.

هذا باعتبار المتكلم ، أما باعتبار المستمع فسيكون عليه بدوره تحديد أي الأغراض التي سيعتبر أنك استخدمتها، ليقوم بناء على هذا بتفسير كلامك.

أما باعتبار الوسيط الذي هو اللغة فسيكون على المستمع أيضًا تحديد أي اللغات التي استخدمها المتكلم وما هو قانونها -ولا سيما إن كانت له لغته واصطلاحاته الخاصة به- وهل سيلتزم بها المستمع أم سيقرر محاكمتها إلى لغته هو. وهذا بالطبع فرع من موقفه الفلسفي من تفسير الكلام.

وبقي اعتبار أخير يظهر عند التباعد الزمني -أو حتى الثقافي- بين المتكلم والمستمع، ما الذي يحكم عليّ كمستمع وما الذي يحكم عليك كمتكلم؟ هل هو عصر المتحدث وثقافته، أم عصر المتلقي وثقافته؟

فهذه أربعة اعتبارات ستؤثر في النهاية على "فهم الكلام" إذا نظرنا إليه كعملية مطلقة. فلنبحر إذًا مع هذه القضايا الأربع -والأولى منها تتضمن المقاصد الأربعة للمتكلم- حتى نصل إلى جواب الأسئلة التي طرحناها في أوائل الكلام.

أولًا: أغراض المتكلم

- المتكلم فاعل ذو إرادة [6] ، هذه حقيقة مطلقة لا ينبغي تجاوزها، فالكلام إذا لم يكن صادرًا عن قصد وإرادة فهو لغو، فإن اتخذنا القرار بإهمال إرادته في الكلام فهذا موضوع آخر لا يعنينا في هذا السياق، أما إن أردنا للغة أن تظل وسيطًا للتفاهم، فلا بد من الوقوف على إرادة المتكلم. فإرادته ربما تكون أنه يَقصِد الدلالة المطابقية للكلام أو ربما إثارة المشاعر فقط في نفس المستمع، وربما يريد شيئًا آخر.

فكيف السبيل لمعرفة مراده؟

هنا لا بد من فرض حالة من الثبات الوظيفي لأي لغة -ما دمت أراها أداة تواصل- ننتقل منها للاحتمالات لا العكس، أي لا ننطلق من الاحتمالات إلى اللغة.

وتوضيح هذا، لو كانت اللغة التي يتحدث بها رجلان هي الإنجليزية مثلًا، هذا يعني عدة أمور: أنهما اختارا الإنجليزية دون غيرها، وأن هناك أمرًا ثابتًا خارجًا عن مجرد اصطلاحهما يُسمى لغة به يفهمان بعضهما بعضًا، وأن هذا الأمر يمكن لكل واحد منهما أن يستخدمه لتفسير كلام الآخر، كما أنه يمكن لشخص ثالث أن يستخدمه لتفسير كلامهما، ما لم يُعلنا صراحة -ولو بينهما فحسب- أنهما يتكلمان باللغة على سبيل الشفرة وأن كل كلمة لها مقصود مغاير عندهما.

لو لم يكن هناك نوع ثبات لأي لغة لما استقرت العقود والمعاملات ولتحولت حياة الناس لجحيم، تقول لصاحبك: أعطني كوبًا من الماء، فيقتل والدك، وتقول له اخرج من البيت فيشعل النار فيه، لأنه فهم أنك تقصد بكوب الماء حريتك بالتخلص من سلطان والدك، وفهم أن الخروج من البيت يعني أن يحرقه، أليس هذا أقرب إلى الجنون؟

بل لو صحت فيه: إني أقصد المعنى الحرفي لكلامي؟ ما الذي يمنعه أن يفهم صياحك هذا بأنه بدوره معنى رمزي آخر بأنك تقول له: أحبك!

إذًا "اختيار" المتكلم لاستخدام لغة معينة يدل على "إرادته" لدلالات هذه اللغة، ما لم يصرح بأنه يريد غير هذا، فنعتبر تصريحه هذا هو فقط الخاضع لقوانين اللغة، وننظر في باقي كلامه بناء على تصريحه.

فلولا وجود ثبات لمعنى اللغة لكنا مهملين لإرادة المتكلم وقيمة اللغة.

ثم استخدام اللغة نفسه يكون لتحقيق أغراض متعددة يريدها المتكلم وهي التي أشرنا لها منذ قليل، أعني إما نقل المعنى بعينه، وإما نقل المعنى مع استثارة شعور المستمع... إلخ.

هنا يُعاد توظيف اللغة باستخدام خاصيتي الوضوح والخفاء، وخاصيتي القطع والظن، والتناوب بين الأسلوبين العلمي والأدبي:

فالوضوح والخفاء يعتمدان على ترك مساحة للمستمع ليفسر ويجتهد ويتفاعل كلما كان الكلام أكثر خفاء، والعكس كلما كان أكثر وضوحًا. فالوضوح في المعنى باستخدام ألفاظ دقيقة وصارمة ومباشرة والبعد عن المجازات والتشبيهات. واستخدام الوضع الأولي للغة هو تقليل لمساحة المشاركة من المستمع في تفسير النص، والنزول بدوره لمجرد الترجمة المباشرة للمعنى.

أما عندما يكثر المجاز يزداد دور المستمع كمفسر ومشارك في المعنى، وتبدأ الاحتمالات في التزايد في إطار المجازات التي تقتضيها الكلمة في اللغة. فكلمة السماء قد تعني المطر، ولكنها أبدًا لن تعني الحذاء أو الكرسي، فإن زدت في غموض اللغة ومجازها وتجاوزت بها حدّ الاستخدام المعروف انتقلت لحيّز الترميز، وهو حيّز يُطلق يد المستمع في المعنى ليتصرف فيه كيف شاء.

ولكن متى يحق له ذلك، أي الخروج عن سقف اللغة إلى مساحة الترميز؟ في رأيي أن الباعث لا ينبغي أن يخرج عن سببين:

الأول: شدة الإبهام في اللغة وخروجها عن إمكانية التفسير حتى باستخدام المجازات التقليدية. والثاني: وجود الاستحالة العقلية الظاهرة في الكلام، مع عجز المعاني المجازية المعروفة عن رفع هذه الاستحالة، وفي ظني أن هذا السبب الثاني هو الذي دعا أفلاطون وغيره قديمًا لافتراض الرمزية في الأساطير اليونانية القديمة التي تحكي نشأة العالم وقوانينه وتتكلم عن الآلهة. وهذه قضية تتفرع بدورها عن معنى الاستحالة العقلية، فلنجعل هذا القسم من فروع مبحث العقل ومبحث التأويل، ونكتفي الآن بالإشارة إلى أن الذهاب إلى المعنى الرمزي مع إمكان المعنى المجازي ومعقوليته هدم لمفهوم اللغة التي وضعت أصالة للتواصل، بلا مسوغ حقيقي.

أما عند شدة إبهام الكلام واستعصائه على التفسير حتى بالمعنى المجازي فلا بأس حينئذ من الاسترواح بالتفسير الرمزي والاعتماد عليه.

فالرمزية على هذا هي وسيلة وإرادة المتكلم لاستخراج المعنى من نفس المستمع، وأداته في هذا الوضوح والخفاء اللذان يورثان مساحات من قطعية

المعنى المراد في حالة شدة الوضوح، أو ظنيته في حالة المستوى الأوسط من الوضوح، أو تساوي الظنون وخروجها مبهمة في الحالات الأشد خفاء وإشكالًا.

وأما استثارة شعور المستمع فتعتمد على اللغة الأدبية التي تحرك مشاعره بتعظيم المعنى وتصويره في نفسه وضرب الأمثلة التي تقربه إليه وتذكيره بمواقف شبيهة في حياته إلى آخر الأساليب البلاغية المعروفة في اللغة، وهذا مقصد تجده مستخدمًا في أغراض الفخر والتهديد والترجية، بخلاف مقاصد الكلام العلمي الذي يراد به الامتثال لمعنى محدد معين فلا تجد لمثل هذه التأثيرات الجانبية حضورًا قويًّا.

فالمتكلم باستخدامه خواص اللغة تلك يحدد لنفسه المقصود الأهم الذي "يريد" حصوله عند المستمع.

ثانيًّا: قرار المستمع:

- ينبغي أن نفرق بين قراءتك لنص ما وتفسيرك له، أو بعبارة أخرى سلطتك على النصّ، وحق المتكلم في النصّ.

من حقي أن أقرأ النصّ -أي نصّ- في عدة مستويات من القراءة: أن أقرأه قراءة رمزية، أرى في كل مذكور رمزًا لمعنى وراء المذكور، وفي كل مثال حقيقة وراء المثال، ومن حقي أن أقرأه قراءة إشارية تتجاوز حدود المنطوق وتستثير به المعاني الكامنة في النفس وتوقظ به الخواطر وتتداعى به الأفكار. وهذان القسمان من القراءة لا ينبغي نسبتهما إلى القائل، إنهما في حدود سلطتي ومساحتي الشخصية، أي أنهما معارفي لا معارف المتكلم. فقط كان للمتكلم فضل استثارتها بعبارته، وفضل مساعدتي على استكشاف المعاني الباطنة التي لولا نصّه لما خرجت للوجود، ويبقى النظر في صحة هذه المعاني المثارة في ذاتها قضية خارجة عن السياق. المهم عندي أني لا أعتبر هذه القراءة هي ما عناه المتكلم ابتداء.

وقد ظهر هذان المستويان من القراءة في التاريخ فيما يُعرف بالتفسير الإشاري، وقد كثر الكلام حوله وفيه، بما يُخرجنا عن السياق لو رحنا نبحثه في ذاته الآن.

فمن أمثلة القراءة الرمزية: عندما يسمع القائل حديث "إن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه كلبٌ ولا صورة" [7] أي تمثال، فإنه قد يرى في الملائكة رمز الطُهر والخير، وفي الكلب رمز الخِسّة والشهوة، وفي الصورة رمز العُجب والكبر، فيقول: كذلك القلب المليء بالشهوات والأمراض لا يعمر بنور الإيمان. هذه

قراءة رمزية لا ينسب صاحبها رمزيته للمتكلم، بل يتجاوز نطاق المنطوق ليستظهر معنى غير منطوق.

لا بأس إذًا ما دمت لا تجرّ النصّ إليك جرًا، فإنما أنت تفصح عن نفسك وتتكلم في الحقيقة عما استقر عندك -سلفًا- من معنى، وإنما كان النصّ أداة تنبيه، رأيت فيها نفسك، أو أبصرت بها -لا فيها- المعنى.

فقرار المستمع استخدام النص في القراءة الرمزية لا ينبغي أن يجعل من حقه الحكم على إرادة المتكلم بالمعنى الذي أراد المستمع التوجه له، إذ ذلك يقتضي أن تكون إرادة المتكلم مهملة.

هناك مستوى ثالث -وهو الشائع المعروف- من الفهم، وهو أن تحلل الكلام على وجوه البيان الذي تقتضيه اللغة فتقف مع حقيقته ولا تعدل عنه إلى المجاز إلا بقرائن معروفة، وهذا هو الأصل في التواصل بين المتحدثين، وبه تُفهم اللغات، وتُعقل المعاني.

فالمجاز إذًا هو أحد استخدامات الكلمة التي استخدمها أهل اللغة للتعبير عن معنى معين غير المعنى الذي وُضعت له، ولا يُصار إليه إلا عند استحالة المعنى الأصلي للكلام، أو عند وجود قرائن مرجّحة لجانب المجاز، ولكننا في حالة المجاز لا نخرج عن قوانين اللغة وعرفها المتبع.

ثالثًا ورابعًا: اللغة والوسط الذي يقع فيه التخاطب:

فهنا يحسن بنا التنبيه إلى أن اللغة لها دوائر تقع داخلها مدلولات المتكلم، والمدلولات عند المستمع تختلف باعتبارات أهمها الآن اعتباران:

أ. فهي تختلف باعتبار زمانه وعرفه اللغوي.

ب. وتختلف باختلاف اصطلاحه الخاص.

فاللغة كائن حي غير جامد، ينمو ويتغير باختلاف استعمال المتكلم له، وما أكثر ما تشتهر كلمة ليكون المعنى المتبادر منها في زمان غير المعنى المتبادر منها في زمان آخر، نتيجة شيوع الاستعمال وتداوله أو هجره. فكلمة مثل "سيارة" المعنى الذي يتبادر إلى المستمع منها في القرن الحالي هو المركبة ذات المحرك والإطارات المعروفة، في حين يسمعها العربي القديم فيفهم منها معنى القافلة.

فالذي تغير هو استخدام الكلمة لا أصل دلالتها -التي هي السير- فيشيع معنى في زمان ويختفي في زمان آخر، فإن سمعتك تستخدم هذه اللفظة فينبغي أن أنظر للزمان الذي وقع منك استخدامها فيه، حيث إن اللغة أداة يستخدمها الإنسان الذي يحده الزمان ليعبر عن المعنى المراد، فلا يمكن استخدامها

بمعنى مغاير لنفهم كلامه به وهذا المعنى لم يكن حاضرًا قطعًا في زمن تكلمه.

فإن قيل فالقرآن الكريم نص إلهي، والإله مطلق عن الزمان فكيف يحده معنى موجود في زمان معين؟ والجواب أن القرآن الكريم نص إلهي استخدم لغة زمانية لإفهامنا، فهو قد اختار اللسان العربي للتعبير عن المعنى المراد، واللسان العربي محدود بالزمان، فكانت اللغة المستخدمة في زمن نزول الوحي هي أداة التعبير عن المعنى الإلهي المراد فلا يجوز أن نتجاوزها إلى غيرها.

فحركة اللغة تجعل لكل زمان لغته، وما دام القرآن الكريم اختار الله له زمانًا للنزول فقد اختار له لغة هذا الزمان.

هذا عن تغير العرف في استخدام اللغة ومدلولاتها، فماذا عن الاصطلاح الخاص الذي يحرص المتكلم على استخدامه للدلالة على معنى أكثر تحديدًا من المعنى اللغوي؟

فكلمة كالزكاة تعني في اللغة النماء والزيادة، ولكن الشرع جعلها تدل على عبادة مالية معينة ومحددة المقدار والشروط، وكذلك فعل في الصلاة والحج والصوم وغيرهم. إننا هنا أمام عملية إنشاء دلالات خاصة بالمتكلم فقط، لا نستطيع أن نفهم بها كلام غيره. كما أنه لم يقتصر على اللغة الشائعة للتعبير عن مراده، بل أحدث لنفسه دلالة خاصة. هنا ينشأ ما يعبر عنه العلماء بالمصطلح أو اللفظ المجمل الذي يتوقف بيانه على المتكلم فقط، فهو الوحيد الذي يملك تفسير الدلالة الجديدة التي يريدها من الكلمة، فهذه دائرة أخص من دائرة الزمان تختص بذات المتكلم وإرادته ومعناه المقصود.

فلكي تفهم اللغة فعليك أولًا تحديد دلالتها الأصلية واتساعاتها المجازية وتحتاج، ثانيًا لمراعاة الإطار الزماني الذي وقع فيه التخاطب وتحتاج ثالثًا لتحديد الدلالة الخاصة بالمتكلم التي يملك وحده تفسيرها وشرحها.هذا كله إن أردت الوقوف على "المعنى المُراد" له.

أما إن أردت أن تنطلق في المعنى الذي "تريده" أنت أو "تشعر" به أو الذي "أثاره" في نفسك فهذا أمر آخر لا يمتّ إلى "إرادة" المتكلم بصِلة.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فريق
متميزون
E-BOOK

السياق والزمان

بعد غزوة أُحد نزلت آيات من سورة آل عمران تعاتب المسلمين على تقصيرهم في الامتثال لأوامر النبي -- صلى الله عليه وسلم --. وبعد غزوة الخندق نزلت آيات من سورة الأحزاب تذكر نعمة الله على المؤمنين بهذا النصر الذي جاء بعد خوف يكاد ينتزع القلوب انتزاعًا.

وجاءت امرأة تجادل النبي -- صلى الله عليه وسلم -- في مسألة فقهية فنزلت فيها آيات سورة المجادلة، واهتم المسلمون بالسؤال عن الأهلّة وعن التعامل مع الزوجات أثناء الحيض فنزلت الآيات تجيب عن سؤالهم.

فهل كان القرآن الكريم يتفاعل ويتجاوب مع الواقع؟ وإذا كان كذلك فما حدود تأثره بالواقع واختصاصه به؟ وهل يختص خطابه بزمان نزول الوحي؟

الحقيقة أن جمهور المسلمين يؤمنون أن القرآن الكريم كلام الله القديم. بمعنى أن الله تكلم به منذ الأزل قبل خلق الكون ولم يطرأ عليه سبحانه التغير والتحدث كما يعتقد البعض، ذلك أن الله تعالى بصفاته لا مفتتح لوجوده، ولا تغير يطرأ على ذاته.

فكيف تكون قصة سيدنا موسى أو حكاية القول الذي دار مع سيدنا إبراهيم قديمًا قبل أن يوجد سيدنا موسى أو سيدنا إبراهيم؟ وكيف يكون جواب السؤال قبل وقوع السؤال؟

الفكرة ببساطة أن علم الله محيط بالأشياء كلها، ما وُجد وانقضى وما يقع الآن وما سيقع إلى آخر الزمان. فهو لا يحدث له علم مستجد ولا يكتشف الأمور بعد حصولها سبحانه وتعالى.

فمَن كان الوجود كله -بماضيه ومستقبله- منكشف له منذ الأزل، لا يصعب عليه أن يخاطبهم منذ الأزل بحيث يتلقون الخطاب، ويستمعون له عند وجودهم.

من باب التقريب بالمثال أن صانع السيارة يتوقع حصول بعض المشاكل الفنية للمستخدم من واقع خبرته ودرايته بالسيارة، فيكتب في الكتيب الإرشادي أنه في حالة حصول كذا عليك بفعل كذا. هنا هو خاطبك قبل أن تشتري السيارة أصلًا، وربما قبل أن تولد إن كانت السيارة قديمة.

هذا طبعًا في علم بشري يعتمد على "التوقع" لا في علم إلهي تنكشف له جميع الأزمان كحقيقة واحدة.

وبالتالي فنحن نؤمن أن القرآن القديم خطاب الله لنا منذ الأزل. فلم يكن انفعالًا وتفاعلًا مع الواقع، بل كان الواقع ظرفًا لنزوله. إنه الوقت المُنتظر

لنزول الآية. فأسباب النزول في الحقيقة ليست بأسباب حقيقية، بل هي ملابسات يقترن بها النزول فنفهم بها الآية. ويظهر هذا الاقتران بالنسبة لنا وكأنه سبب، وهو في الحقيقة تقدير إلهي مؤقت بهذا الزمان.

إذًا فالنصّ القرآني في الحقيقة منفصل عن الواقع، والواقع ظرف فقط لظهوره. ونحن نقرأ أحداث يوم القيامة في القرآن كأنها حدث وقع بالفعل. فنسمع المحاورات بين أهل النار وقيام الناس للحساب، وما ذلك إلا لأنه في علم الله سيكون الأمر كذلك بالفعل.

فكيف نجعل الواقع الذي هو حادث بعد وجود القرآن الكريم -وجوده لا نزوله- حاكمًا عليه؟ بل العكس هو الصواب، فيكون النص القرآني مهيمنًا على الواقع شارحًا له مفسرًا له.

فبالتالي دعوى أن القرآن الكريم خاص بزمان نزول الوحي، هو قلبٌ للحقائق وجعْلٌ للتابع متبوعًا والمتبوع تابعًا!

فسماع سيدنا أبي بكر لآية تخبر عن قصة سيدنا موسى في زمانه تشبه سماعنا لآية تحكي قصة سيدنا أبي بكر في الغار، وتشبه سماعنا جميعًا لحديثنا يوم القيامة عندما يقصه القرآن الكريم.

نعم، لما كانت الآيات تخبر عن واقع حدث بالفعل، كانت معرفتنا بهذا الواقع تجعل فهمنا أكثر وأوضح. فعندما نسمع قوله تعالى: ﴿ إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ ﴾ [الأنفال:42] فنعرف موضع غزوة بدر والوادي الذي وقعت فيه المعركة وطرفه الأبعد الموصوف بالعُدوة -وهي الجانب- القصوى، وموضع مرور القافلة ..إلخ، فإنّ فَهمَنا للآية لا محالة سيزداد وضوحًا، فأسباب النزول تساعد على فهم السياق الذي يخبر عنه القرآن الكريم. أقول تساعد على فهم ما يخبر به القرآن لا حبس الخبر في ظرفها وخصوصية حالتها، فبالتالي ما ورد في القرآن الكريم من تشريعات نزلت في ظروف معينة -كحد القذف وتحريم التبني- لا تبقى مختصة بهذه الواقعة الجزئية، بل تعم في حكمها كل صورة تتفق مع المعنى الذي أتت به الآيات، وهذا معنى قول الفقهاء: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب". أي أننا نتحاكم لعمومية الأمر، والسببُ المقارن له مجرد موضح للمعنى الذي يخبر به لا مقيد له في خصوص حالته.

فالقرآن بتشريعاته يتجاوز الزمان، ويبقى خالدًا آمرًا ناهيًّا كل من يأتي من المُكلَفين إلى قيام الساعة.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فإن انتقلنا للسُنة النبوية، فإننا نجدها صدرت من سيدنا محمد -- صلى الله عليه وسلم -- في تفاعله وخطابه اليومي مع أصحابه، فلا يمكن أن نتصور في حقه -- صلى الله عليه وسلم -- ما ذكرناه في القرآن الكريم. فهل كانت السنة النبوية هنا حبيسة الواقع؟

إن وظيفة سيدنا محمد -- صلى الله عليه وسلم -- هي التبليغ عن الله، ومن جملة ما يبلّغه هو التشريعات والعقائد، فلنطرح السؤال الأهم، هل النبي -- صلى الله عليه وسلم -- أُرسل للبشر جميعًا في كل زمان ومكان، أم أنه أُرسل إلى عرب الجزيرة العربية في هذا الوقت فقط؟

الجواب القاطع أنه أرسل للعالمين نذيرًا وبشيرًا، وأنه بُعث للناس كافة. فلو كان تشريعه الذي يعلمه للناس خاصًا بالموجودين وقتها فقط، لما كان لإرساله للعالمين فائدة! ولا يقال إن القرآن الكريم للعالمين والسنة النبوية هي الخاصة بزمانه، لأن هذا تفريق بلا دليل، إذ إن النبي -- صلى الله عليه وسلم -- هو المُرسل للعالمين، ورسالته هي ما يؤديها. فلو كان القرآن الكريم هو فقط رسالته لكان -- صلى الله عليه وسلم -- في تشريعه وحكمه لنا وعلينا لا يقوم سوى بنقيض وظيفته في هداية الخلق وإرشادهم، إذ ترك الناس يعتقدون النسبي مطلقًا، ويسمعون أحكامه ليلًا ونهارًا ثم لا يُبيَّن لهم أن هذا خاص بكم فقط، فإن هذا سيكون نوعًا من التعمية عليهم، وليس من تبليغ الرسالة في شيء.

فليست السنة النبوية مجرد رد فعل على أحداث خاصة فيجيب عنها بأحكام عامة، هذا يكون من باب الكذب -وحاشاه - صلى الله عليه وسلم - منه- لا من باب التبليغ. وسيأتيك في الكلام على فهم الصحابة أنهم كانوا يستفسرون عن الخاص بهم الذي لم يكن تشريعًا بل كان تفاعلًا مع واقعهم الخاص، ويفرقون بين الشرعي والإنساني، فبالتالي يبعُد أن يفهموا عموم تشريعه لكل البشر -فيما نقلوه لنا من الدين- وقاتلوا عليه وبذلوا أرواحهم للدفاع عنه، كما فعل سيدنا أبو بكر مع مانعي الزكاة عندما ادعوا بأن أداءها خاص بشخص النبي -- صلى الله عليه وسلم -- فقط وأنها تسقط بموته، فكان في موقف الصحابة معهم دليل على أنهم فهموا عموم الرسالة وشمولها لكل الأزمنة، وأنها باقية إلى آخر الزمان.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فإذا كان السياق غير حاكم على النصّ، فهل نجعله في معزل عن فهم النص؟

في الحقيقة نفرق بين أمرين، بين الذي يحضر النطق والتكلم بالنص، سواء كان بنزول الآية أو بتكلم النبي -- صلى الله عليه وسلم - -بالسنة، وبيننا

كمستمعين للنصّ بمعزل عن سياقه، كما نتلو القرآن الكريم في زماننا كاملًا مرة واحدة.

في المستوى الأول يُعين الواقعُ المستمعَ على فهم المعنى المراد باعتباره أحد قرائن الحال. فمثلًا عندما أطلب منك "بعض الماء" وأنا أقف أمام حريق صغير في سجادة المنزل فإنني أقصد دلوًّا من الماء، وعندما أطلبه منك وأنا أخبز العجين فغالبًا أقصد إناء منه، وعندما أطلبه أثناء احتساء القهوة فغالبًا أنا أقصد كوبًا منه. ما الذي حدد هذه المعاني؟ إنها ليست اللغة إذ العبارة متحدة في السياقات الثلاثة، ولكن الذي حددها هو الحال الذي نحن أمامه وهو الذي عبّرنا عنه بالسياق. فهو مساعد للمستمع على تعيين المعنى المراد عندما تعطيني اللغة مساحة للاحتمالات.

فكلمة "بعض" هي مقدار مُبهم يصدُق على نسب متفاوتة، ويكون السياق معينًا لي على تحديد بعضها باعتبار أنه ما نُطق به في هذه الحال إلا لمطابقته له. ويعسر أن يكون حالي كعاقل يرى اشتعال النار في السجادة هو رغبتي في شرب كوب من الماء.

أما الذي يستمع لهذه الكلمة على سبيل الحكاية بعد انقضاء الحدث، فإنه سيحتاج لاسترداد السياق ليفهم المعنى المُراد. فعندما أحكي لك أن فلانًا طلب مني "بعض الماء" فإنك لن تعرف قدر الماء المطلوب ما لم تفهم السياق الذي وقع فيه. وهنا تمس الحاجة إلى معرفة أسباب النزول التي عبرنا عنها بملابسات النزول لتعيين المعنى المحتمل وتفسيره، وإلا فسيظل المعنى مبهمًا ونقبل به على قدر من الإبهام.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

ذُكِرَ عِنْدَ السيدة عَائِشَةَ -رضي الله عنها- قَوْلُ ابْنِ عُمَرَ الذي يرويه عن النبي -- صلى الله عليه وسلم -- : "المَيِّتُ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عليه"، فَقالَتْ: رَحِمَ اللَّهُ أَبَا عبدِ الرَّحْمَنِ، سَمِعَ شيئًا فَلَمْ يَحْفَظْهُ، إنَّما مَرَّتْ علَى رَسولِ اللهِ - صلى الله عليه وسلم - جِنَازَةُ يَهُودِيٍّ، وَهُمْ يَبْكُونَ عليه، فَقالَ: "أَنْتُمْ تَبْكُونَ، وإنَّه لَيُعَذَّبُ".

فسيدنا عبد الله بن عُمر سمع كلامًا من النبي فهم منه أن قوله "وإنه ليعذب" مسبب عن بكائهم، فظن أن هذا يعم في كل ميت. ولعله ساعده على فهمه هذا ما استقر عنده من تحريم الصياح على الميت والنواح ولطم الخدود. وانتبهت السيدة عائشة إلى أمرين: الأول معارضة هذا المعنى لمعانٍ مستقرة في الشرع سيأتي الحديث عنها في الكلام على فهم السنة، والأمر الثاني -وهو موضع الشاهد هنا- أن الكلام كان في أثناء حضور جنازة رجل يهودي لم يؤمن بسيدنا محمد -- صلى الله عليه وسلم --، فنبههم إلى أن الحزن

الحقيقي هو في موته من غير الإيمان به -- صلى الله عليه وسلم --، فهي تعلم -رضي الله عنها- أن الكلام خرج مختصًا بحالة قيل فيها هذا الكلام وليس عامًا في كل ميت. فكأن الكلام خرج مخرج التعليق على الحال فيكون الحال مُستحضرًا فيه.

ففرق بين أن يكون الكلام موجهًا للمخاطبين المستمعين فقط، فهذا الذي ننكره إلا في حالات استثنائية، وبين أن يكون موجهًا للجميع باستحضار السياق الذي وقع فيه الكلام ليتضح المعنى به ولا ينحصر فيه، فهذا نراعيه بل ونشترطه للفهم.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فإذا كنت أقصد بالسياق هنا الإطار الزماني الذي وقع داخله النصّ بما يتضمنه هذا الإطار من أحداث، فإن ثمة سياق داخلي للنصّ يُشعر بتسلسل المعنى وتتابعه ويعين على فهم المعنى الداخلي المراد. فعندما أقول لك مثلًا: قاتلنا العدو فضربنا رقابهم، فإنك لن تفهم الصفع على القفا، بل ستفهم أن المعنى المقصود هو قتلهم ولا سيما إن كان القتال بالسيوف. لذلك عندما تقرأ قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ ﴾ [محمد:4]، تجد أن المعنى الحرفي أنكَ إذا التقيت يومًا ما بكافر فاضرب عنقه، سواء كان هذا اللقاء في الشارع أم في ميدان القتال. والمعنى الحرفي لضرب الرقبة أن تصفعه عليها، فهل هذا كله مراد؟ كلا قطعًا، بل المراد باللقاء لقاء الحرب والمراد بضرب الرقاب إنزال الهزيمة بهم وقتلهم. من أين عرفنا هذا المعنى؟ لو أكملنا الآية سنجدها تقول: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ [محمد:4] فجعلت غاية الفعل هو انتهاء الحرب، فظهر أنها تتحدث عن الحرب، وجُعل المطلوب هو الإثخان وهو شدة الأذى الذي يتبعه الاستسلام، فيُربط الأسير ويوثق بالحبال.

- فالسياق الداخلي حدد المعنى الذي ينصرف إليه النصّ وساعد على تفسيره، لذا فمن شروط الفهم الصحيح أن تستمع لكلام محدثك كاملًا فإذا بذاكرتك تعود على أول الكلام بالتفسير عندما ينتهي آخره. وما أكثر ما يكون فهم الكلمة متوقفًا على ما بعدها وما قبلها، وهذا أمر يستوي فيه السامع للآية وقت نزولها أو التالي لها بعد قرون من نزولها.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

المقصود والمقاصد

عندما يزورك ضيف في يوم حار وتجده يتصبب عرقًا ثم يطلب منك بعض الماء، فلو أحضرت له "بعض الماء" في فنجان قهوة أو كف يدك فإنك تكون تعاملت مع الكلام بحرفية شديدة، وكذا لو أحضرت له طستًا من الماء فهذا ليس مقصوده أيضًا.

إنك تفهم بداهة أنه يريد الشرب، ويكفيه كوب من الماء أو زجاجة، رغم أن جميع ما سبق يصدق عليه أنه "بعض الماء".

إذًا نحن لا نتعامل مع الكلام بحرفية شديدة وثمة معنى دائمًا نفهمه أو نتعقله وراء اللفظ، ولكنه ليس أمرًا اعتباطيًا لا ضابط له، بل في كثير من الأحيان عندما لا نفهم الغرض من المطلوب فإننا نلتزمه بحرفيته، كمن يطلب منك شراء شيء لا تفهم ما هو فإنك تطلب منه أن يكتب لك الاسم والوصف بدقة، وتلتزم كلامه بحرفيته.

يمكننا تقسيم تعاملنا مع الكلام على مسطرة يقع في طرفها عند "عدم الفهم": الالتزام بحرفية الكلام، وفي طرفها الآخر عند "تمام الفهم" : مراعاة المعنى بقطع النظر عن اللفظ.

وفي الوسط تقف احتمالات المعنى واللفظ على حد السواء، فعندما أطلب منك أن تأتي بسيارتك إلي، قد يتنازعك احتمال أني أريد أن تكون معك سيارة وقد أريد خصوص سيارتك بعينها لا غيرها، فإن وضحت أنني أحتاجها لأن حجمها كبير وسننقل فيها بعض الأثاث، فإن الاحتمال الثاني يبدو أقرب وأوضح، ولكنه مع ذلك لا ينفي احتمالية أن تستعيض عن سيارتك المعينة بسيارة مثلها كبيرة الحجم تقوم بنفس الغرض، ولكن ستكون هناك احتمالية أني أريد سيارتك بخصوصها لقوة مُحرّكها أو لأنك صديقي الأقرب الذي سيتحمل بعض الخدوش في سيارته.

إن المسارعة إلى ادعاء أن المقصود من كلام الإنسان غير معناه المطابق يؤدي إلى إهمال عباراته التي قد تكون مقصودة بعناية؛ لأنه ببساطة يعني ما يقول حقًا.

إذا فما ضابط الاعتماد على معنى الكلام دون لفظه؟ بداية ندعي أن العاقل إذا "استخدم" ألفاظًا معينة دون غيرها، فإن الأصل هو مراعاة لفظه الذي قد يكون له فيه غرض معين، ولا نقترح أنه أراد غيره من تلقاء أنفسنا، إلا إذا كان المعنى مساويًا للفظ، كمن طلب أن تبر أباك فإنك تفهم أنه يريد أيضًا أن تبرّ أمك، إذ لا فرق بين الوالدين في البر، بل الأم أولى.

ولما كنا نؤمن أن القرآن وحي منزل من عند الله، كانت مراعاة الدلالة الدقيقة للألفاظ أمرًا له أهميته.

أما عندما نترك الكلام ونذهب للمعنى فإننا نرتكب في هذه اللحظة مهمة تأويلية، لا تفسيرية؛ إذ إننا تركنا معنى الكلام المطابق وذهبنا لمعنى مجازي بقرينة السياق، وهذا أمر أوضحناه في الكلام على التأويل فانظره هناك.

فنحن لا نترك المعنى المطابق للكلمة والألفاظ إلا إذا كان المعنى الآخر مساويًّا للمنطوق أو أقوى -كما في مثال برّ الأب- أو بقرينة السياق الذي يمنع من التفسير المطابق للكلام -كما في مثال بعض الماء- والسياق أحد القرائن التي يُترك بها ظاهر الكلام.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

إلا أن ثمة قضية أكثر خطورة ظهرت في المائة سنة الأخيرة وتزداد انتشارًا في هذه الأزمنة، وهي شديدة الارتباط بكلامنا هنا وبما سيأتي من الكلام على القياس، وهي قضية المقاصد؛ حيث يُقال إن ثمة معانٍ أكبر وأوسع ينبغي فهم الشريعة كلها بها، فعندما يأمرك النبي -- صلى الله عليه وسلم -- -مثلًا- بكتابة الديون فإن المعنى المقصود هو التوثيق والكتابة في ذاتها ليست مقصودة بل المطلوب هو التوثيق بأي صورة كان، والتوثيق بدوره ليس مقصودًا لذاته، بل لتحقيق العدل وضمان الحقوق، فالمقصود هو ضمان الحقوق، والتوثيق -أيًّا كانت صورته- مجرد وسيلة لهذا. فالكتابة وسيلة للتوثيق، ومن ثمّ هي وسيلة الوسيلة للعدل، فإن التزمت الكتابة بالورقة والقلم كصورة لتوثيق الديون، مع وجود ما هو مثلها كوثائق الكمبيوتر أو غيرها من أساليب التوثيق، فهل نلتزم الأمر الظاهر بكتابة الديون أم نتعامل مع "المقصد" الأعم، حتى لا تلزم الكتابة على الإطلاق لو تعارف الناس على صورة غيرها تحقق العدل -الذي هو مقصود الشرع- كالتسجيل الصوتي مثلًا؟

بداية نوضح أن هذا مجرد مثال وفي سياق آية المداينة ما يدل بالفعل على عدم وجوب الكتابة كما هو مذهب الجمهور، ولكن لنعتبره مثالًا افتراضيًّا، ونتمادى مع الطرح.

فلنرجع إلى الوراء قليلًا ونطرح سؤالًا أوليًّا: من أين عرفنا "مقصود الشرع" أصلًا؟

إن الإجابات المتبادرة للأذهان لا تخرج عادة عن جوابين:

الأول: أنها من بديهيات العقل وأساسيات المعرفة الإنسانية التي يستحيل أن تخالفها الشريعة.

الثاني: أننا عرفناها من الآيات التي تأمر بها وتقررها، مثل قوله تعالى ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾ [النحل:90].

أما مناقشة الجواب الأول فنحيل القارئ على مقال العقل في هذا الكتاب -لحين إفراد موضوعه بكتاب مستقل إن شاء الله- حيث وضحتُ هناك -على سبيل الاختصار- أنه لا توجد مبادئ مطلقة فوق الشرائع يمكن تسميتها بمبادئ العقل سوى قانون التناقض وفروعه.

فلنقصر الحديث الآن على الجواب الثاني: وهو الاحتجاج بالآيات ونثير بعض الإشكالات:

الإشكال الأول: على أي أساس اعتُبرت هذه الآيات دون غيرها مُطلقةً وحاكمة على غيرها وليس العكس؟

الإشكال الثاني: ما مفهوم العدل، وهل هو مُطلق أم نسبي وكيف نفهمه هنا؟

الإشكال الثالث: إن القواعد الكلية والمبادئ العامة هي تجريدات ذهنية، والعقل يستطيع التفكير في المجردات الذهنية بسهولة، ولكن في الواقع الحقيقي الذي نحيا فيه لا يوجد إلا التشخصات الجزئية لهذا التجريد الذهني، فأنت يمكنك أن تتكلم عن مفهوم"الوجود" ولكن في الواقع لا يوجد إلا "وجود شيء" كوجودك أو وجود الكتاب أو وجود الكرسي الذي أجلس عليه، وليس ثمة "وجود" مُطلق نراه ونلمسه في الحياة. فما هي تشخصات "مفهوم العدل" ذلك المفهوم المطلق وكيف نعرفها؟

وهذه الإشكالات الثلاثة ستفتح لنا سلسلة أخرى من الإشكالات، ولكن لنبدأ في معالجتها شيئًا فشيئًا حتى لا يتشعب الكلام:

فيمكننا أن نجيب عن الأول بأن اعتبارها مُطلقة لأنها ذات طابع كلي تجريدي، فهي تتكلم عن مبدأ، ولا تتكلم عن قضية معينة أو شخصية محددة. أي إنها لا تتكلم عن تحريم ضرب زيدٍ لعمرو بغير وجه حق، ولا تتكلم عن أداء الديون لأصحابها. فصيغتها ذات المعنى التجريدي هي التي أعطتها الإطلاقية -أي: انطباقها على أي حالة وفي كل صورة- وبالتالي تكون حاكمة على ما عداها لا العكس، إذ إن هذا المفهوم الكلي يشمل صورًا كثيرة من العلاقات، فطبيعي أن تكون هذه الصور مندرجة تحتها لا العكس.

وهذا جواب كافٍ إلا أنني سأعود إليه بشيء من التفصيل والتوضيح بعد قليل.

أما الإشكال الثاني فأكثر أهمية قلي لًا، إذ المفاهيم في كثيرمن الأحيان نسبية، فأنت تستحسن في زمان بعض الأمور ويستقبحها جدك، والعكس صحيح بينك وبين رجل يعيش في بلدة أخرى كأمريكا، فالإنسان ابن ثقافته، وما يستحسنه قوم يستقبحه آخرون. فإن تحاكمنا إلى "الوسطِ الشائع" كان

هذا الوسط غير دقيق ولا سيما في هذا الزمان السيّال في أفكاره وقيمه ومعتقداته.

إننا قد نعتبر إعدام القاتل مع سبق الإصرار والترصد عدلًا، في حين يعتبره الكثير من أهل الصعيد في حالة الثأر ظلمًا، لأنه قَتل بحق الثأر الذي له، وتعتبر بعض التشريعات في بعض الدول أن الإعدام عقوبة ظالمة ولو كان قاتلًا، وأنه يجب أن يسجن عوضًا عن ذلك!

فأنت ترى تفاوتًا في تجريم فعله ابتداء بين المجتمعات المختلفة، ثم ترى تفاوتًا في العقوبة المناسبة لجرمه عند البعض.

وعلى هذا فأنت إن تعاملت بهذه الطريقة مع الأوامر والنواهي الواردة في الشريعة، وحاولت عدم الوقوف مع حرفيتها ستختلط المساحات، وتتحول الشريعة إلى مجموعة فلسفات شخصية ومجتمعية متفاوتة، لا دين محدد جاء به النبي -- صلى الله عليه وسلم --.

ولنأخذ مثالًا على هذا أحكام الحدود في الشريعة الإسلامية، فلو قلنا إن العقوبات البدنية من جلد ونحوه ليست مقصودة لذاتها إلا بقدر تحقيق العدالة في المجتمع فأي تطور في وسائل العقاب يحقق العدالة الاجتماعية سيكون محققًا لغرض الشريعة، فنقول: على أي أساس اعتبرت تجريم هذه الأفعال عدلًا، فالزنا في مجتمعات كثيرة -لا أقول غربية بل بيننا في بلادنا- هو حق ما دام بتراضي الطرفين، فإذا كان تجريم الفعل نفسه محل مواقف نسبية، فعقوبته كذلك ولا شك.

على أننا ننتقل بك إلى سؤال أهم، وهو لم اختزلت قيم الإسلام في هذه الجزئية في قيمة واحدة هي العدل، ألا يعتبر استصلاح الخلق قيمة مهمة في الإسلام، وقد يكون شرع العقوبات المؤلمة زجرًا للخلق عن الوقوع في الخطأ، وهو ما لا تحققه تلك العقوبات المتطورة الحادثة.

ألا يمكن أن تكون القيمة الأكبر في هذه العقوبة هي قيمة التطهر، فتكون تلك العقوبة القاسية أداة الإنسان لتطهير نفسه من الآثام؛ ليكون أقدر على مجاوزة الألم والخطيئة.

وهذه القيم لا يعوزك أن تجد شواهدها التي تشير إلى عناية الشرع بها في القرآن الكريم والسنة المطهرة.

فإن سلمنا أن العدل -كمعنى مجرد- هو المقصود في مجال الحدود، فأي عدل تقصد؟ وأي وسيلة تسلك؟ وهل هو القيمة الوحيدة المراعاة في هذا الموضع؟ أم أنك لو تجاوزت المنصوص عليه ستخل بقيم أخرى يمكن أن يكون الشرع قد اهتم بها في هذا السياق؟

وهذا المعنى في غاية الأهمية؛ حيث إن المفاهيم الكلية لا ينبغي أن تجعلنا نخلّ بالصورة الجزئية التي اهتم بها الشرع وأقام عليها نظامه، إذ ثمة مصالح قد يراعيها الشرع في حكمه الجزئي لا تتحقق إلا بهذه الصورة.

فإن قلت: كأنك تدعو إلى حرفية الفهم فلا أجاوزه أبدا لوجود نفس الاحتمال دومًا!

فالجواب: المتمسك بالحرفية أقرب للسلامة ممن يفترض بوهمه غير ظاهر الكلام، فإن من تمسك بمعاني كلامك دون أن يفترض ما لم تقصده هو صاحب حق لا يلام كثيرًا.

ولكن ثمة أمر وسط بين الإفراط والتفريط، وهو أن المعنى إنما يُفهم من داخل نسق وسياق المتكلم لا من خارجه، ولنضرب مثالًا يقرب ما نقصده:

فإن كان لك صديق من جماعة متطرفة يكفّر الناس بأدنى وهم أو كلمة يقولونها، فسمعته يقول: فلان كافر، فإنك لا تشك أنه يعني المعنى الحرفي لكلامه بلا حاجة منك لتقدير قيد زائد أو فهم كلامه في سياق ما أو تأويله.

أما إن علمت من صاحبك أنه لا يكفّر الخلق ويحفظ لسانه من الخوض في القضايا الدينية، ثم سمعته يقول: فلان كافر فإنك يتبادر إلى ذهنك أنه يقصد الكفر بمعنى الجحود لا الكفر الذي هو خروج من الإسلام، كمن يقول: فلان جحد مواقفي معه ولم يصن العِشرة، فتصفه بالكفر بمعنى أن يجحد حقوق الصحبة لا المعنى الديني.

بهذا المثال فهم العلماء العديد من الأحاديث والآيات التي ورد فيها لفظ الكفر في أمور لم يعدّوها مكفرات، وذلك لأن المعروف من أصول الشريعة أن من قال "لا إله إلا الله محمد رسول الله" فهو مسلم، ولا نخرجه من هذه الدائرة إلا بيقين، بل جاء من الشرع التشديد في تكفير الغير وجاء الوعيد على اتهام الغير بالكفر، فإذا سمعنا حديثًا مثل حديث "أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر فأما من قال مُطِرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال مطرنا بنَوْء كذا وكذا فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب" [8] ، فظاهر الحديث أن من يقول: هذه أمطار النَوء الفلاني -حيث كانوا يستدلون بظهور الأجرام الفلكية على أسباب الأمطار ومواعيدها- أنه كافر خارج من الإسلام، فيلزم على هذا أن من يقول: هذه أمطار الشتاء أو حر الشمس أنه كافر، ولكن العلماء فهموا أن المعنى ليس كذلك، بل لا يكون كفرًا بالله إلا لو أنكرت أنه خالق الوجود والكواكب والمطر ومسبب الأسباب، فقالوا: المقصود بالكفر في الحديث إما أن يكون خروجًا من الإسلام بأن كان يقصد بكلامه هذا إنكار أن الله فاعل كل شيء وأن الطبيعة وحدها هي التي تعمل بدون قدرته سبحانه، فيكون هذا جحودًا للألوهية والقدرة الإلهية، أو المقصود

كفر النعمة بأنك تلاحظ أسباب المطر القريبة من حركة الرياح والمواسم وتنسى الله الذي سخر لك كل هذا، فيكون من باب عدم شكر النعمة لا الكفر المُخرج من الملة.

فأنت ترى أنهم لم يكتفوا بأن يصفوا المتلفظ بهذه الكلمة "مطرنا بنَوء كذا" بالكفر المخرج من الإسلام رغم أنه ظاهر الحديث، بل قالوا لا بد أن يكون قالها وهو معتقد لكذا ويقصد كذا، وإلا فالمقصود أنه لم يشكر الله تعالى فقط لا أنه كفر به، فالذي دعاهم إلى ملاحظة هذا هو أنهم علموا من شريعة سيدنا محمد -- صلى الله عليه وسلم -- أنه لا يكفِّر من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله ولا يطرده من هذه الدائرة لأدنى وهم، حتى لو ظننت أنه يقولها نفاقًا!

فأنت هنا غادرت المعنى الحرفي للكلام، وفهمت قصدًا يقف وراء المنطوق من معرفتك بنسق الشريعة واطراد عادتها، أي أنك فسَّرت الشريعة من داخلها لا من ثقافتك أنت وقيمك ومفاهيمك أنت، وهذا بحث يستدعي المزيد من البيان:

إن لكل ثقافة خصائصها وبنيتها الداخلية ونسقها الخاص بها، بل لكل إنسان نمطه وأسلوبه ومبادئه الخاصة به، وإذا أردت أن تفهم ثقافة ما -كثقافة الفراعنة أو قبيلة إفريقية أو شعب من دول أمريكا اللاتينية- فإنه لا يصح أن تدخل عليهم وأنت محمل بنمطك الثقافي من حضارتك وعصرك وتفهمهم به، بل لا بدّ أن تقرأ تفاصيل حياتهم وتعيش مع مبادئهم وعاداتهم وأصولهم، وبها تستطيع تفسير كلامهم ومقاصدهم.

والدين الإسلامي ثقافة جديدة على العالم، مغايرة لثقافتنا المعاصرة المنتشرة عالميًّا، والتي تأثرت بها بلادنا المسلمة؛ فامتزجت أفكارها مع فلسفات غربية وشرقية وافدة أخذناها من تواصل حضارات شتى من أوروبية وأمريكية وعثمانية ومملوكية ...إلخ، وليست كلها في الحقيقة ثقافة إسلامية خالصة، ناهيك بثقافة العصر الحالي حيث أصبحنا أبعد عن فلسفة الدين وأصبحنا مخترقين أكثر من قيم الغرب الفلسفية. فإذا حاولت البحث عن المعنى وراء قصد المتكلم -وهو النبي - صلى الله عليه وسلم - في حديثنا هنا- فإنك ستفسر كلامه بثقافتك أنت وقراءتك أنت وانفعالاتك أنت، لأنك في الحقيقة لا تملك تصورًا عن نسقه الخاص وما الذي عظّمه وما الذي لا يهتم به. فلا بديل عن اضطرارك لمعايشة الجزئيات التفصيلية من أحكام وفروع فقهية للإسلام، قبل أن تحاول أن تفترض أن هناك "مقصدًا" أو معنى مقصودًا وراء اللفظ المنطوق، بعبارة أخرى تحتاج لأن تستمع أكثر للدين ككل، قبل أن تفترض أنك تملك الفهم الخاص لمعنى المتكلم، وهنا لن تجد مُعينًا لك على فهم الدين ككل إلا بمعايشة من عايش من تكلم بهذا الدين وفهموا عنه، أعني

النبي -- صلى الله عليه وسلم -- الذي كانت سنته وجودًا حيًّا للدين وتطبيقا عمليًّا للإسلام، شاهدها الصحابة ثم التابعون، ففهموا ونقلوا لنا هذا الدين، وهذا حديث آخر يأتي في موضعه -إن شاء الله- من هذا الكتاب.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

النبي..

النبي -- صلى الله عليه وسلم -- ليس مجرد شخص يؤدي كلمات ومجموعة من الأوامر والنواهي والتعاليم، بل هو إنسان شفيق علينا حريص علينا، أشد شفقة من الأب الناصح لولده، فهو يُرشد لما فيه فلاح الأبد، ويتلمّس لنا طريق الهداية، تارة ببيان الشرع وحكم الله فينا، وتارة ببيان أحوال النفس ووعظها وتحذيرها وتنبيهها لخطوات الشيطان، وتارة بالترجية وتعليم الناس حسن الظنّ بالله.

- كان النبي -- صلى الله عليه وسلم -- المثال الكامل الذي بعثه الله تعالى لتهتدي به النفوس، وتتخذ كماله طريقًا للهداية، كماله في فعله ومقاله وحاله، حيث يعلّم النفوس الحائرة ويزكيها فيرتقي بها في كمالات الوجود، فقال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ [الجمعة:2].

وبيّن القرآن الكريم مكانة النبي في نفوس أمته: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴾ [الأحزاب:36] فجعل أمره سبحانه مقرونًا بأمر نبيه ومساويًّا له في وجوب الطاعة، وجعل النبيَ -- صلى الله عليه وسلم -- أعلى منزلة من حب الإنسان لنفسه؛ فقال سبحانه: ﴿ النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [الأحزاب:6]، فالنفس تميل لهواها وشهواتها وتحكّمها وتسلطها، والنبي -- صلى الله عليه وسلم -- يميل بالنفس لما فيه فلاحها؛ فقال -- صلى الله عليه وسلم -- : "أَنَا آخِذٌ بِحُجَزِكُمْ عَنِ النَّارِ، وَأَنْتُمْ تَقَحَّمُونَ فِيهَا" [9] ، فهو كمن يمنعنا عن الهلاك ونفوسنا تنازعه، لذا أظهر الله تعالى مكانته فقال: ﴿ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [التوبة:128].

بعض مهام النبي - صلى الله عليه وسلم - مع أمته:

- ولا يخفى أن القرآن الكريم -ولا سيما المكي منه- حرص على بيان وظيفة النبي -- صلى الله عليه وسلم -- العظمى، وهي الدعوة إلى توحيد الله تعالى والإيمان به ، فقال تعالى: ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان:1]، وقال: ﴿ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ ﴾ [يس: 6]، وقال: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سبأ:28]، وقال: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ ﴾ [الشورى: 7].

- وآيات أخر دلت على كمال حاله وأفعاله، وأن من مهامه تحقيق المثل الكامل في النفوس لتنسج على خطاه، فأمرت بالتأسي به، حيث كان دالًا على الله بحاله وأفعاله فكان الاقتداء بشأنه كفيلًا لطالب الجنة والباحث عن الهداية، قال تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴾ [الأحزاب: 21].

وليس المقصود بالتأسي أن نبلّغ كماله، فهذا أمر اختصَّ الله به سيد الخلق -- صلى الله عليه وسلم --، بل المقصود أن يكون -عليه الصلاة والسلام- معيارنا في الحق والكمال، أما محاولة بلوغ كماله فتنقطع دونه الرقاب ولا تصل إليه أو قريب، ولكن تحتاج النفس؛ لأن ترى الكمال متشخصًا لتتجه صوبه، وتسير على خطاه.

- وآيات أخر اهتمت بالوظيفة التعليمية والتربوية للنبي -- صلى الله عليه وسلم --، فقال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ [الجمعة:2]، وقال تعالى: ﴿ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ [آل عمران: 164]، وقال -- صلى الله عليه وسلم -- "بُعِثتُ لأتَمِّمَ مكارمَ الأخْلاقِ" [10] . فالتزكية لا تكون إلا بتربية النفوس والتعليم لا يكون إلا ببيان الحق من الباطل وبناء الأفكار والعقول والنفوس، وتعليمهم طرق الاستنباط والاجتهاد والبحث عن الحق، وبيان الحلال والحرام.

- وآيات أخر دلت على أنه يرفع الشبهات والحيرة عن العقول في معرفة الله تعالى الذي تنازع ادعاء معرفته أصحاب الأديان في كل زمان، فقال سبحانه: ﴿ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [النحل:64].

- وآيات أخر دلت على وظيفته كشارح للقرآن الكريم ومُبيّن لمبهمه ومطبِّق له في عمله وواقعه، فقال تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: 44].

- وجمع القرآن الكريم معنى الهداية في وظيفة النبي -- صلى الله عليه وسلم --، وهي ولا شك تشمل أحوال الإنسان الاعتقادية والسلوكية، وأحكام جوارحه وطريقته في السير في هذه الحياة، فقال تعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى:52]

- وبيّنت آيات أخر وظيفة النبي -- صلى الله عليه وسلم -- كمُشرّع ومبيّن للأحكام استقلالاً، فقال تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [الأعراف:157]. وقال تعالى: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ﴾ [النساء:105]. وقال تعالى: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ﴾ [الأحزاب:7].

وبيّن النبي -- صلى الله عليه وسلم -- هذا المعنى مؤكدًا وموضحًا، فقال: "يوشِكُ أنْ يقعُدَ الرجلُ مُتَّكِئًا على أرِيكَتِهِ، يُحَدِّثُ بحديثٍ مِنْ حديثي، فيقولُ: بينَنَا وبينَكُمْ كتابُ اللهِ، فما وجدْنا فيه مِنْ حلالٍ اسْتَحْلَلْناهُ، وما وجدَنا فيه مِنْ حرامٍ حرَّمْناهُ. ألَا وإنَّ ما حرَّمَ رسولُ اللهِ مثلَ ما حرَّمَ اللهُ" [11] . وقال -صلى الله عليه وسلم -: "أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبْعَانُ عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحِلُّوهُ وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ" [12] ، ومعنى مثله معه، يعني السنة مثل القرآن في الهداية والبيان. وقال -- صلى الله عليه وسلم --: "تركتُكم على البيضاءِ ليلِها كنهارِها لا يزيغُ عنها بعدي إلا هالِكٌ، ومن يَعِشْ منكم فسَيرى اختلافًا كثيرًا فعليكم بما عرَفتُم من سُنَّتي وسُنَّةِ الخلفاءِ المهدِيِّينَ الرَّاشدينَ" [13] ، فجعل طريقه هو الحق الواضح وسنته هي الهداية.

فالقرآن الكريم والسنة المنقولة عن النبي -- صلى الله عليه وسلم -- أفصحا عن وظيفة النبي في أمته، وإذا صدقته في نبوته فلا بدّ من تصديقه في خبره عن الله في وظيفته.

فلهذا كان النبي -- صلى الله عليه وسلم -- موضحًا للقرآن في مبهمه، ومشرّعًا للأحكام بأقواله وأفعاله تبليغًا عن الله تعالى، فاهتمت الأمة بتدوين كل ما نُقل عنه -- صلى الله عليه وسلم -- من أقوال وأفعال وأحوال تحت اسم جامع، وهو"السنة النبوية"، لتكون دالة على مراد الله تعالى الذي بيّنه لنا النبي -- صلى الله عليه وسلم --، فكيف نفهم سنته؟ وهل كل ما نُقل عنه دال بالضرورة على حكم الله تعالى؟

هذا حديث آخر، فلنشرع فيه.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فريق
متميزون
E-BOOK

- إذا أردنا أن نفهم هذا الدين من مصدره الأول -وهو النبي الذي جاء به- فإننا نواجه عنصرًا زمنيًّا أدى إلى وجود وسائط تروي لك أو تحكي -أحيانًا- فهمها على أنه ما قاله النبي -- صلى الله عليه وسلم --، وربما يتطرق إليها احتمال سوء الفهم أو سوء النقل.

وحتى نتجاوز هذا الإشكال بشقيه -سوء الفهم أو سوء النقل- الآن منعًا من تشعب البحث فلنستعن بآلة الزمان ونرحل إلى عصر النبي -- صلى الله عليه وسلم -- كأننا نعيش معه، ونتصور كيف سنفهم عنه وكيف نتعلم الشريعة منه:

ولما كان الأخذ عنه قد يكون في صورة سؤال تطرحه أنت ويشغل بالك. وقد يكون في صورة تليق لما يخبرك به بأن تتعلم منه.

فلنقسّم الكلام على هذين القسمين طلبًا أيضًا لمنع التشتت، فلتقع البداية بالقسم الأول وهو السؤال، ثم ننتقل للكلام على القسم الثاني، وهو التعليم أو التلقي والأخذ منه، وهو أوسع القسمين بحثًا، وتتفرع عنه قضايا مهمة.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

السؤال والتعلم

سيأتي في هذا الكتاب -إن شاء الله تعالى- الكلام على الاختلافات في التفسير، ووقوع الاختلاف في فهم بعض قضايا الدين بين الصحابة -رضي الله عنهم-، وأن معظم هذه الخلاف في الفهم كان راجعًا إلى مجموعة احتمالات ممكنة لكلام النبي -- صلى الله عليه وسلم -- أو للنصّ القرآني، فما الذي منع الصحابة -رضي الله عنهم- من سؤال النبي -- صلى الله عليه وسلم -- عن كل آية محتملة لمعانٍ ليعين لهم المعنى المُراد؟ ولماذا بقيت هذه الاحتمالات مترددة في صدورهم حتى توفي النبي -- صلى الله عليه وسلم -- فظهرت التأويلات والخلافات؟

الحقيقة التي لا بدّ من استحضارها أن الكثير من المعاني تظن أنها واضحة بالنسبة لك، فإن اضطررت لتفسير الكلام اكتشفت أن فهمك لم يكن كافيًّا كما توهمت.

وقد قرأت بعض الكتب على أساتذتي، وكنت أفهم ما أقرأ وأسأل عما لا أفهم، فلما بدأت في التدريس والشرح لغيري اكتشفت أني أحتاج لمستويات أعمق من الفهم، وأن بعض العبارات التي بدت لأول وهلة سهلة، إذا بها تحتوي على إشكالات وتناقضات تحتاج إلى تحليل وفهم عميق. بل حتى عندما أشرح كتابًا عدة مرات ربما أكتشف في المرة الرابعة أو السادسة مثل هذه الأمور. وسبب ذلك أن فهم أي كلام له مستويات متعددة تتوقف على قدر حصول المعنى عندك!

فالحقيقة أن اللغة هي أداة لنقل المعنى، ولكن كيف ينتقل المعنى؟ في الحقيقة إنه لا ينتقل بل يُثار في نفسك المعنى الذي قام في نفس المتكلم، وكان المثير له هو اللغة. فاللغة أشبه بضوء يُسلط على المعاني القائمة في نفسك لتفهم بها كلام محدثك. فكأنه يحدث في نفسك المعاني المركبة باستخدام المعاني المفردة المنحوتة في نفسك.

فعندما أقول كلمة تفاح، فما لم تكن تعلم هذه الثمرة فلن تفهمني، فكلمة تفاح لم تُحدث معنى جديدًا لك، بل استخدمت المعنى القائم بالفعل في نفسك. ومثل هذا كلمة "اشتريت" وكلمة "مِن" وكلمة "البائع" وكلمة "في" وكلمة "السوق"، فتكون جملة "اشتريت التفاح من البائع في السوق" جملة مركّبة، وهي التي أضافت معنى جديدًا لك لم تكن تعرفه -وهو حصول الشراء مني.. إلخ- وأُحدِث هذا المعنى في نفسك بواسطة المفردات المحفورة المعنى في نفسك، فأعيد تركيبها ليحدث معنى جديد في نفسك، وهو الذي عبّرنا عنه بالمعنى المركب الجديد.

ولكنك في الحقيقة قبلت المعنى بشكل أولي، وربما لا تنتبه لبعض الغموض الذي يتضمنه هذا المعنى. فعندما تكتشف -مثلًا- أني لا أملك ثمن التفاح تتساءل: كيف اشتريته؟ وعندما تعلم أن السوق يحتوي على أكثر من بائع وأكثر من نوع من التفاح، وعندما تتساءل عن سبب شرائي للتفاح: هل لأني أحبه أم لأنه المتاح فقط الآن ؟ ... إلخ، فإنك في هذه الحالات تكون أمام غوص أكثر في المعنى الحادث لتكتشف أبعادًا أوسع له.

فالانتباه لعمق المعنى فرع من الانتباه لأبعاد الحياة والأحداث. ولا شك أن هذا يزداد مع زيادة الخبرة الحياتية، أو زيادة الاهتمام بالموضوع، أو ظهور الإشكال. كأن تطلب مني شراء تفاح آخر لك فأسألك: أي نوع تريد؟ فتكتشف أنك لم تنتبه لوجود أنواع من التفاح، وأني لم أحدد أي نوع اشتريتُه.

فهذا مثال يقرّب ما كان يحدث للصحابة في كثير من الأحوال بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم --، ولا سيما وقد تولوا مسؤولية الإفتاء والتعليم بعده، ليكتشفوا أن الكثير من الأمور كانت تحتاج إلى مزيد بحث وسؤال.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

كانت الأراضي المغنومة في الحروب توزع على المحاربين من أصحاب النبي -صلى الله عليه وسلم -- عملًا بقوله تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ * وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [الحشر:8،9]. فذكر أنها للمهاجرين الذين خرجوا من ديارهم وللأنصار الذين استضافوهم.

فلما رأى سيدنا عمر أن الأراضي ستكون في يد من شهد الفتوح فقط في عصره وستكون الأجيال القادمة غير مالكة لشيء، رأى ألا توزع عليهم الأرض، بل توقف للدولة ويأخذ الجميع من ريعها. وانتبه لفريق ثالث ذكرته الآية بعد هاتين الآيتين وهو قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ ﴾ [الحشر: 10]، فجعلهم من أهل الاستحقاق.

وإنما لم ينتبه الناس قبل سيدنا عمر لدخول الفريق الثالث في القسمة لعدم وجوده حينها. فالواقع يجعلك ترى أن القسمة ثنائية ولا تنتبه إلى أنها ثلاثية لعدم وجود الطرف الثالث الآن. فلما وُجِد انتبه سيدنا عمر للمعنى فازداد اتساعًا، أو بعبارة أدق: ازداد فهمنا للمعنى اتساعًا.

فالسؤال ببساطة ربما لا يكون له موضع إن لم ننتبه لقصور فهمنا عن المعنى، فيظهر حين ننتبه، لذا قالوا: السؤال نصف العلم، لأنك لا تسأل إلا فيما تكتشف أنك تجهله. فهذا سبب أول يمنع من السؤال.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

السبب الثاني الذي كان يمنع الصحابة من كثرة السؤال هو أنهم نُهُوا عن ذلك. وقد وردت أحاديث عدة مشعرة بهذا المعنى كما في قوله -- صلى الله عليه وسلم -- أن الله كره لنا كثرة السؤال [14] . فكان الصحابة -رضوان الله عليهم- يعجبهم أن يأتي الرجل العاقل من أهل البادية ممن لم يشملهم هذا النهي فيسأل سؤالًا حسنًا. فعن سيدنا أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ -رضي الله عنه- قَالَ: نُهِينَا أَنْ نَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - عَنْ شَيْءٍ فَكَانَ يُعْجِبُنَا أَنْ يَجِيءَ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ الْعَاقِلُ فَيَسْأَلَهُ وَنَحْنُ نَسْمَعُ" [15] .

وسبب هذا النهي أن طول صحبة النبي -- صلى الله عليه وسلم -- ربما تغري الصحابة بالتعمق ومحاولة السؤال في كل شيء، فتضيق مساحة العفو المسكوت عنها، حيث إن الأصل في المسكوت عنه أنه حلالٌ ما لم يلحق بدليل آخر بالمنصوص عليه.

كما أن كثرة السؤال تغلق باب الاجتهاد على أمة النبي -- صلى الله عليه وسلم --، إذ سيكون قد فسّر كل شيء بنفسه، فلا يكون لأحد بعده مساحة للاجتهاد، فتنعدم الاحتمالات المرادة التي يريد الشرع بوجودها حصول السعة في الدين والاختلاف بين المجتهدين.

فكان في تعمق الصحابة -رضي الله عنهم- الملازمين لصحبة النبي -- صلى الله عليه وسلم -- في السؤال وإكثارهم من البحث عن التفاصيل تضييق لهذه المساحات التي يريدها الشرع.

ومع ذلك فهذا النهي كان خاصًا بالمسائل التي لم تقع أو لم يحتج الصحابة لها في هذا الوقت أو كانت عبارة عن طلب مزيد تفصيل وبيان. ولم يمنع ذلك أن بعضهم كان يسأل في المسألة إذا تعرّض لها، واحتاج لمعرفة حكمها.

فإن وقع السؤال فهل يكون الجواب محصورًا فيه؟ وهل يختص بالسائل وحالته أم أنه يكون جوابًا عامًا يصلح للكل؟

الحقيقة ترجع إلى طبيعة الجواب الذي صدر من النبي -- صلى الله عليه وسلم --، وهل صدَرَ بلا قيد ولا تخصيص؟ فالأصل أن جوابه -- صلى الله عليه وسلم -- عام في جميع الأشخاص والأحوال إذا كانوا في مثل هذه الحالة، إذ قد عُرف من الشرع بيقين أنه عام في حق الجميع يتساوى فيه الكل من ناحية التكليف أو الرخصة، ولا يميز بين شخص وشخص.

فإن كان الحكم خاصًا واستثنائيًّا، فإن النبي -- صلى الله عليه وسلم -- يبين ذلك ولا يدعه مبهمًا. فمثلًا لمّا ضحَّى سيدنا أبو بُردة -رضي الله عنه- قبل صلاة العيد خطأ وظنًا منه أن ذلك هو المستحب، أمره النبي - صلى الله عليه

وسلم - بإعادة الأضحية، ولما لم يجد عنده إلا شاة صغيرة لا تنطبق عليها شروط الأضحية، سأل النبيَ - صلى الله عليه وسلم - عن جواز التضحية بها، فقال - صلى الله عليه وسلم -: "نَعم تُجزِئُ عنك ولنْ تُجزِئَ عن أحَدٍ بعدَك" [16] . فبيّن أن الأمر مقصور عليه فلا يأخذ بهذه الرخصة غيره. فهذا من البيان الضروري من النبي - صلى الله عليه وسلم -، لئلا يتوهم الناس عموم الحكم للجميع.

فالسؤال في عصر النبي - صلى الله عليه وسلم - كان طريقة مهمة للتعلم، لكن لم يتوسع فيها الصحابة اكتفاءً بأدب الصحبة والتعلم من النبي - صلى الله عليه وسلم - بما يلقنه لهم من معارف، ويعلمهم من الأحكام.

ثم لننتبه أن الأسئلة يكون جوابها منه - صلى الله عليه وسلم - باللغة التي ينطبق عليها قوانين الفهم العربي؛ فنفهم من عمومها العموم ومن خصوصها الخصوص، ولا نحصرها في حال السائل ولا قيد الواقع. فالنبي - صلى الله عليه وسلم - بُعث معلمًا للناس في كل زمان، لا في زمانه فحسب.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

التلقي

- نتواصل نحن البشر بصور شتى أهمها الكلام، ولكن لا يقتصر التواصل بيننا على الكلام فحسب، بل عندما يهز محدثك رأسه في جهة معينة فإنك تفهم الموافقة أو الرفض، وقد تكون الإشارة باليد ذات دلالة معينة معروفة، ولا يتوقف الأمر على لغة الجسد، فإننا نشاهد الإنسان يحمرّ خجلًا فنعرف أننا أحرجناه، ونشاهد الغضب في عينيه فنعرف غضبه وعدم رضاه، فما أكثر المعاني التي ندركها بما وراء المنطوق، بعد أن تتلقى الحواس الصورة الأولية، كما في الأمثلة السابقة، ولن أتكلم هنا عن احتمال الخطأ في الحواس، فهذا أمر سنعالجه في كتاب موعود عن نظرية المعرفة، ولكن لنفترض أننا في الأحوال الطبيعية الآن بلا استحضار لهذه الاحتمالات والتشكيكات.

إذا فأنت قد تفهم المعنى المراد لإنسان ما من كلامه وقد تفهم منه بمشاهدتك له، ولكن لما كان الكلام هو الوسيلة الأعظم للتواصل والتفاهم عند الإنسان، فسنخصه بالحديث التفصيلي، ونكتفي بالكلام على المشاهدة كقرينة حال تزيد الكلام وضوحًا أو تمنع من سوء فهم الكلام، وتنفي عوارض الفهم الصحيح.

ما الكلام؟

الكلام هو عبارة عن أصوات وحروف يُطلقها البشر وفق ترتيب معين ومخارج محددة فتُسمى لغة، يكون لكل وحدة منها دلالة معينة عند السامع المشترك معه في هذه اللغة، ولن نخوض الآن في نشأة اللغة ونحوها من القضايا التي تعتبر تأسيسية لما نتكلم فيه ولكنها تزيد البحث تشعبًا، فلننطلق الآن من نقطة متفق عليها أن أصحاب اللغة الواحدة يتواصلون بهذه اللغة فيما بينهم، ويعتمدونها كأداة للتفاهم فيما بينهم.

والتواصل بين اثنين مباشرة -متكلم وسامع- يعتمد على قضيتين: الأولى حصول الفهم، والثانية التأكد من انتفاء عوارض الفهم، فلنقسّم الكلام على هذين القسمين:

أ. فهم الكلام:

عندما تسمع محدثك يتكلم اللغة الصينية، وأنت لا تفهم هذه اللغة فإنك تسمع بالفعل كلمات وأصواتًا لا معنى لها عندك، فاللغة ليست مجرد الصوت، بل وجود دلالة لهذا الصوت مُصطلح عليها بين السامع والمتكلم، يعبّر عن هذا الاصطلاح باللغة المشتركة، فتحدث ترجمة فورية لمدلول الكلمات لدى المستمع، فبداهة إن لم يكن يفهم هذه اللغة فلن يفهم الكلمات، ولكن ما المقصود بفهم اللغة؟

يمكننا تقسيم مستويات الفهم في اللغة العربية إلى هذه المستويات:

- مستوى الدلالة المعجمية.

- ثم مستوى الدلالة التركيبية.

- ثم مستوى فهم المعنى المطابق.

- ثم مستوى فهم المعنى المساوي.

- ثم مستوى فهم لوازم المعنى التي لا تنفك عنه.

وهذه مجرد بداية، فلنوضح الأمر بالمثال ثم نزيده تقسيمًا. فعندما أخبرك بجملة: "ركب زيدٌ الناقةَ وسارتْ به إلى مكة في شهر"، فأنت لا بدّ أولًا أن تفهم معنى هذه الكلمات "ركِب"، "زيد كاسم عَلَم"، "الناقة"، "الواو كحرف عاطف يفيد الحالية مثلا"، "سار"، .. إلخ.

فإذا لم تكن هذه الكلمات مفهومة لك بدلالتها المعجمية فلن تفهم الجملة فهمًا تامًا، وهذا ما سميناه الدلالة المعجمية، حيث تحتاج لفهم دلالة كل كلمة على حدة، وعادة نحتاج لهذا إلى المعاجم، ودومًا صاحب الكلام يتحدث ومعجمه في صدره، ولا يكون بالضرورة معجم السامع في صدره مساويًّا له. فلو سمعت قول أحد النحاة "مالكم تكأكأتم علي كتكأكئكم على ذي جِنة" فأنت تحتاج للرجوع للمعجم لتعلم دلالة كل كلمة، وأنه يقصد مالكم اجتمعتم علي كاجتماعكم على مجنون. هذا المستوى من الدلالة سميناه الدلالة المعجمية باعتبار أنها تتوقف على دلالة الكلمات، ولا ننسى أن دلالة الكلمة الواحدة تتغير بتغير تركيبها الصرفي، فـ" أكَلَ" غير "يأكل" فلتلحق الدلالة الصرفية بهذا المستوى، وما أكثر من لا يميز مدلولات اسم المفعول في اللغة حتى يظن -مثلًا- أن كل ما كان على صيغة "مفعول" فلا بدّ له من فاعل!

إذا فمن لا يملك هذا المستوى من اللغة فهو أعجمي لا يمكن أن يفهم العربية.

فلننتقل إلى المستوى الثاني من الدلالة، ففي المثال السابق هناك تنوين بالضم لحق الاسم زيد، وفتحة لحقت الناقة؛ فتفهم منها أن الأول فاعل والثاني مفعول، وأن الأول وقع منه الفعل على الثاني، وأن الناقة لم تركب هي على ظهر زيد، لا فقط لتقدم الأول؛ إذ يصح أن يُقال "الناقةَ ركبها زيد"، ويبقى نفس المعنى من حيث الفاعل والمفعول.

هذا المعنى التركيبي يكون بملاحظة علاقة الكلمات ببعضها والذي يعالجه علم النحو، ولكن ليس هذا فقط ما نقصده، بل في المثال الأخير عندما قدمنا المفعول حدث تبدل في تكييف الإعراب وظهر ضمير في "ركبها" يؤدي دورًا

وظيفيًّا جديدًا، وحدث اختلاف في المقصود بالخبر هل يقصد المتكلم الخبر عن فعل زيد، أم قصَدَ الإخبار عمّا حدث للناقة؟ فكأن المسئول عنه في الجملة الأولى: ماذا فعل زيد، وفي الثانية: ماذا حدث للناقة، هذا مبحث ينتقل بنا من علم النحو إلى علم البلاغة، فهذا أيضًا من جملة الدلالة التركيبية للجملة، أي فهم علاقة الكلمات ووضعها وتأثيرها في بعضها.

أما فهم المعنى المطابق فهو هنا سهل ومباشر، وهو أنك فهمت أن شخصًا اسمه زيد ركب أنثى الجمل، وذهب بها إلى مدينة مكة الواقعة في الحجاز.

أما فهم المعنى المساوي فهو هنا فهم أن زيدًا سافر إلى مكة! لم يقل المتكلم إنه سافر، ولكنه قال إنه سار شهرًا، ولكنك تعلم أن سير مثل هذه المسافة نسميه في اللغة العربية سفرًا، إن دلالة كلمة سفر مساوية لمدلول سار شهرًا، رغم أن المتكلم لم يقلها، وهذا ما نقصده بالدلالة المساوية.

أما فهم اللوازم فهو أنك فهمت بداهة أن الناقة دابة يمكن الركوب على ظهرها، وأننا يمكننا بواسطتها الذهاب إلى مكة (من مكان ما مبهم هنا تقطعه الناقة في شهر)، وأن زيدًا يقدر على ركوب الناقة، فهذه معانٍ لم يقلها المتكلم، ولكنها ضرورية لصحة كلامه وملازمة له، هذا ما عبرنا عنه بالدلالة اللزومية.

وهذه المستويات من الدلالة هي ما يبحث فيه علم أصول الفقه في مباحثه اللغوية تحت أسماء شتى كعبارة النص، ودلالة النص، وإشارة النص.

بل ثمة مستويات أخرى من الفهم، كأن تفهم أنه لم يذهب إلى صنعاء أو أنه لم يجلس في بيته، وتسمى دلالة المخالفة، ولكن لنكتفِ بما ذكرناه حتى لا يتضخم الكلام.

هذه كلها مستويات عربية صحيحة يفهم بها العرب بعضهم البعض إذا كان الكلام سهلًا ومباشرًا.

فماذا إن كان المثال أصعب قليلًا، فلنستبدل كلمة مكة ولنضع "المدينة"، سيظهر لنا هنا احتمالان، هل المقصود هو المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام، أم المقصود المدينة التي هي في مقابل القرية.

ثم نرتقي في نظرنا إلى هذه الجملة، وهل قيلت وفق سياق معين فتكون الألف واللام (ال) في كلمة المدينة لمدينة معينة حاضرة في ذهن المتكلم والمخاطب أم لا!

هنا زاد البحث صعوبة بمجرد دخول كلمة ذات احتمالين.

فماذا إن غيّرنا العبارة قليلًا لتصبح "وطارت به إلى مكة" أنت هنا تفهم منها شدة سرعتها لا تحليقها في الجو، فمن أين أتيت بهذا الفهم رغم أن الدلالة المعجمية لكلمة طار هي التحليق في الجو؟ إنك لا محالة تحضرك عدة معارف استخدمتها تلقائيًّا، منها أن الناقة لا تطير، ومنها أن العرب تعبر عن السير السريع الخفيف بالطيران، إنك هنا قمت بعملية تأويلية تلقائية للكلام، باستحضار بعض المعارف المسبقة لديك، مع استخدامك لمنطلقات أولية من كون مُخاطبك عاقلًا لا يتكلم بضروب الهذيان، ولا يتعمد الكذب، ولا تخفى عليه مثل هذه الحقيقة: أعني أن الناقة لا تطير.

فماذا إن غيرنا وسيلة الركوب في المثال ووضعنا كلمة "السيارة" بدلًا من الناقة، إن الكلمة الجديدة هنا عربية فصيحة، ولكن دلالتها قديما كانت تعني القافلة ودلالتها حديثًا تعني العربة ذات المحرك والعجلات المعروفة، فلو قلت في مثالنا "ركب زيدٌ السيارة" في زماننا فسيفهمها السامع بمعنى معين، وإذا أردت المعنى القديم فستحتاج للتوضيح، أو ستكون قاصدًا للتعمية على المستمع، والعكس إن استخدمت هذه الكلمة منذ ألف سنة.

إذًا فعملية الفهم بين اثنين لا يكفي مجرد استماعهما لبعضهما بل لا بد من وجود لغة مشتركة، ووجود قصد للمتكلم في اختيار بعض الألفاظ، ووجود عملية فهم من المستمع، ووجود وسط ثقافي يؤثّر على استخدام بعض الكلمات وحضور دلالة معينة لها [17] .

فتصور أن التواصل المباشر بين البشر يؤدي بسهولة إلى تبادل المعنى المقصود -إن كان مقصودًا فعلًا- هو أحد مشاكل هذا الزمان الذي يؤدي إلى تسطيح كل شيء، ولا أقصد أن المطلوب هو تعقيدنا لعملية الفهم عن عمد، بل أقصد التنبه إلى أن التعقيد بلا داع مشكلة في الفهم البشري يقابلها مشكلة لا تقلّ عنها خطورة، وهي تسطيح الفهم البشري، ولكل من التعقيد والتبسيط بواعثه ودوافعه التي تثيره، فتؤثّر تبعًا على عملية الفهم، وهذا كله يحتاج منّا إلى مزيد من البسط.

ولكن لنلخص الكلام الذي تشعب منّا في عملية الفهم قبل الخوض في التفاصيل، ونتأمل هذا الرسم التوضيحي:

فأنت تلاحظ أن هناك معنى قام في نفس المتكلم وقصد التعبير عنه، واللغة هي أداته التي سيعبر بها عن معناه، ولكن من اللغة قسم له احتمالات قد يختاره -لغرض ما- وقد يستخدم اللغة المباشرة غير ذات الاحتمالات، وهذه كلها مقاصد للمتكلم في إيصال المعنى بشكل معين أو التأثير في فهم المستمع، ثم مع استخدامه للغة فهناك معارف حاضرة في زمان الحديث مؤثرة على فهم الكلام - كمثال السيارة- وهناك سياق للكلام من سوابق

ولواحق وحضور معهود بين المتخاطبين -مثال المدينة- يؤثر تبعًا على معنى الكلام الواصل إلى المستمع الذي يتلقى الكلام؛ فيبدأ من فوره عملية الفهم باختيار مستويات من الفهم قد ينشط لها أو لبعضها، وقد يرى الكلام غامضًا فيُعمِل فيه التفسير وترجيح أحد المعاني المُحتملة، وقد يراه محالًا فيُعمل فيه التأويل، وهذا كله طلبًا للوصول إلى معنى يفهمه، ثم بعد كل هذا قد يتطابق هذا المعنى مع المعنى الذي قصد المتكلم إليه أو لا.

قد يُقال يمكننا دومًا التأكد من فهمك للكلام إذا كان محدثك حاضرًا، فيمكنك التأكد منه بسؤاله مباشرة عن مقصوده، وهذا صحيح ولكنه غير عملي ولا واقعي، فلا أحد منّا يسأل محدثه بعد كل جملة يقولها عن صحة فهمه لكلامه، بل يحصل الكثير مما سبق شرحه تلقائيًّا، ثم قد تكون هناك موانع من السؤال كالهيبة أو الحرج أو المنع من السؤال، وقد أشرنا لهذا في الكلام على القسم الأول من عملية التعلم أثناء اللقاء، أعني الكلام على السؤال.

ب. انتفاء عوارض الفهم:

إذا كان ما سبق هو فهم المتلقي للكلام، فهل تتم عملية التلقي بلا مشكلات لدى المستمع؟

في الحقيقة يبقى احتمال وجود عوارض تمنع من الفهم احتمالًا قائمًا، ومن أهم هذه العوارض هو عدم مشاهدة المستمع للمتكلم فيفقد ملاحظة الحال التي وقع فيها الكلام وعلى أي جهة وقع، وهل كان الكلام خارجًا مخرج التعليق على قضية خاصة أم كان عامًا.

ومن عوارض الفهم: سبق الذهن إلى معنى محتمل للكلام غير المعنى المقصود.

ولكن هذا العارض أيضًا يقلّ إذا كان المستمع على تواصل مباشر مع المتكلم؛ بحيث يستطيع الأخير أن يصحح له فهمه إن شاهد منه ما يدل على الفهم غير الموافق لمراده.

فانتفاء عوارض الفهم يحصل أكثر عند المشاهدة المباشرة بين المتكلم والسامع، فيكون للحضور الفعلي للكلام حال صدوره من المتكلم فائدة عظيمة في فهم المعنى المراد، ومادمنا نتكلم عن فهم الدين في زمان النبي - صلى الله عليه وسلم -، فذلك الحضور والمشاهدة كانا متحققين للصحابة رضوان الله عليهم، فإذا أردنا فهم الدين حقيقة والتأكد من انتفاء عوارض الفهم، فإننا بحاجة إلى الوقوف على "فهم الصحابة للدين"، وهذا موضوع جديد.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فريق
متميزون
E-BOOK

فهم الصحابة للدين

إذا كان الفهم يعتمد على اللغة، ويستدعي موقفًا من المستمع لتحديد الطريقة التي سيسلكها لفهم الكلام، فما الذي يضمن لنا عدم حصول سوء الفهم، أو على الأقل يقلل من احتمال حصوله؟

وإذا كان المعنى [18] هو المقصود للمتكلم، والمعنى لا يتم فهمه إلا من خلال الكلام، والكلام لا يتم فهمه بمعناه الحرفي، بل بنوع من فهم المقصود، والمقصود يتوقف على معرفتك بمراد المتكلم وهو أمر مبهم يتوقف على الكلام ليفصح عنه، فإننا نكون هنا أمام عملية متناقضة متوقفة على بعضها، فكأننا لن نفهم مراد المتكلم ما لم نفهم كلامه ولن نفهم كلامه ما لم نفهم معناه الذي هو مراده، فكيف نضمن أنَّ فهْمنا للسنة التي تكلم بها النبي - صلى الله عليه وسلم - هو فهم صحيح؟

جواب هذا الإشكال ينحلّ في قضيتين في غاية الأهمية:

القضية الأولى: هي عملية الفهم الإنساني التي تتراكم فيها المعرفة، وتتضح تلقائيًّا بشكل تراكمي.

القضية الثانية: هي أننا لا نتعامل مع الدين كنصوص وحسب، بل كتطبيق عملي ومثال حي تمت مشاهدته في تجربة بشرية مباشرة متصلة بالمصدر الأول للدين وهو النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأعني بهذا التطبيق عصر الصحابة، ومن اتصل بهم من التابعين.

فلنوضح كل قضية من هاتين القضيتين بشيء من التفصيل:

الفهم الإنساني:

من الخطأ أن نظن أن الفهم البشري لا يضيف إلى نفسه، فأنت قد تقرأ كتابًا مرة أولى وتفهمه بقدر ما ثم تُعيد قراءته مرة أخرى فتجد أنك أشد فهمًا له مع أنه لم يتخلل بين القراءتين زمن أو علم أو كتاب آخر مثلًا يزيد من فهمك للموضوع، فما الذي حدث بين القراءتين؟

في الحقيقة الفهم يبدأ بإدراك إجمالي بسيط للأشياء، ثم في معاودة التفكير يستخدم الفهم الإجمالي هذا في محاولة الفهم الثانية، فتزداد وضوحًا ثم يظل يراكم المعرفة شيئًا فشيئًا حتى تتضح وتقوى.

الأمر أشبه بالطفل الذي يتعلم بعض الكلمات الأولية فيبدأ في تكوين جمل ركيكة ثم يظلّ في اكتساب معارفه الجديدة، و تطوير إدراكه، وبناء معجمه اللغوي فتنضج كلماته وتعبيراته، ولولا المحاولات الأولى الساذجة لما استطاع تطويرها.

فليس العقل آلة صماء تتلقى المعلومات المتاحة لها فحسب، بل هي تستخدم المعلومات التي تلقتها في توليد المعلومات والاستنباط منها، وتعيد توظيفها لبناء عملية الفهم.

وفي مثالنا الذي نتحدث عنه، يبدأ العقل البشري في الاستماع لبعض قضايا الدين الجزئية -من أوامر ونواهٍ- فتجتمع هذه القضايا المتناثرة في نسق يلحظه العقل، ويجد الرابط بينه، فيكوّن ما يمكن تسميته بالمبادئ الكلية.

الأمر أشبه بشخص تعيش معه فتشاهد طريقته في تحضير الطعام، وطريقته في تنسيق بيته، وطريقته في التعامل مع كتبه، وفي العناية بسيارته فتبدأ من خلال هذه المشاهد الجزئية المتناثرة في تكوين معنى كُلي هو أن هذا الشخص "مُنظّم" أو "فوضوي" أو نحوها من المعاني، ولولا المواقف الجزئية تلك لما توصلت إلى الفهم الكلي هذا، والذي يمكنك بعد ذلك استخدامه في تفسير أمور أخرى، بل وتوقع سلوك مستقبل.

الدين كتطبيق:

في العلوم الإنسانية الحديثة ظهرت نظريات تفترض أن القبائل التي تعيش حياة بدائية بسيطة في إفريقيا هي مثال قريب للقبائل البدائية التي عاشت في العصور القديمة، ولهذا إذا أردنا فهم الأخيرة فعلينا دراسة القبائل التي نشاهدها لنفسّر بها طبيعة المجتمعات القديمة تلك.

وبغض النظر عن فكرة القبائل البدائية وحكمنا عليها بأنها "بدائية"، إلا أن هذا المنهج ينطوي على خلل كبير انتبه له العديد من الباحثين لاحقًا فتخلوا عنه، إذ فرض المشابهة قائم على تصور سطحي ببدائية هذه القبائل المعاصرة؛ وذلك بجعل الحضارة الغربية الحديثة هي المعيار فيكون كل ما لم يقترب منها هو أقرب للبدائية، ثم افتراض التشابه بين الموجود حاليًّا والموجود قديمًا، وفي هذا كله مغالطات لا تخفى.

الأمر نفسه يقع في فهم الدين، حيث يتصور البعض أن فئة معينة تعيش في زماننا يمكن أن تكون هي الأقرب أو الأشبه بالدين في صورته الأولى في عصر النبي - صلى الله عليه وسلم -، وهذه الطريقة في التفكير أهم ما يميز تفكير التيارات والجماعات الإسلامية في زماننا، وهي أيضًا نوع مغالطة، إذ التشابه مع عصر النبي - صلى الله عليه وسلم - في بعض المظاهر - كالملابس أو طريقة الكلام أو حتى بعض العبادات- لا يعني التشابه التام في الأخلاق والتفكير والمبادئ والفلسفات، بل ربما يقع التفاوت بينهما إلى درجة التناقض، وإنما نزع الناس لافتراض هذا التشابه لوجوده في صورة شكلية فقط.

الحقيقة أن أفهامنا بينها وبين المصدر الأول للدين -أعني النبي - صلى الله عليه وسلم - وما يتلوه علينا من وحي- أحجبة من الزمان واختلاف الثقافات واللغة والعادات وطريقة التفكير، ولا تحسبن أن اشتراكنا في اللسان العربي يجعل لغتنا واحدة وطريقة فهمنا متقاربة، فاللغة نفسها -التي وصل بها إلينا الدين- صارت الآن أقرب إلى لغة أخرى، وما أكثر الكلمات التي لم تعد تُفهم بمعناها الأصلي.

هذه الحواجز تمنعنا من فهم "نصوص الدين" المنقولة لنا كنصوص عربية -أعني القرآن والسنة النبوية- إلا في إطار تفسير حرفي لهذه المقولات يعتمد على قواعد اللغة وحسب، فهل هذه الطريقة في فهم نصوص الشرع طريقة سليمة؟

الإجابة هي لا، فليس النصّ الشرعي -لا سيما النبوي- مجرد كلمات صماء لا تُفهم إلا بمعنى حرفي كأنك تقوم بترجمة نص من لغة إلى لغة، وإن كانت في الوقت نفسه اللغة هي نقطة الانطلاق قطعًا في فهم كلام المتكلم وخطابه لك.

ولكن اللغة نفسها لها عدة سياقات تُستخدم فيها وتؤثر على معناها، يمكنك أن تقرأ هذه العبارة بعدة طرق "لقد تزوجتَ بمهر خمسين جرامًا من الذهب"، فيمكنك أن تقرأها كشخص متعجب فترفع صوتك مندهشًا من فعل صاحبك، وقد تقرأها بصوت حزين يُظهر التعاطف كأنك مشفق على فعله، وقد تقرؤها بصوتٍ فرحٍ يدل على سعادتك بفعل صاحبك، ويمكنك أن تقرأها كمستفهم، وهكذا يدخلَ الإيقاع الصوتي ليُعبر عن موقفك من فعله هذا، وربما اهتدت المطابع الحديثة إلى وضع علامة التعجب أو الاستفهام للدلالة على بعض هذه المقاصد في أداء الكلام، ولكن هذه العلامات - فضلًا عن أنها حديثة لم تكن مستخدمة منذ سنوات قريبة- إنما تعتمد على شيء آخر وراء "النصّ" المكتوب أو المنقول، وهو الأداء الصوتي له، فكيف نقف عليه؟!

إنه ولا شك يعتمد على سماع المتكلم ومشاهدة تعبيرات وجهه أو أدائه الصوتي، فعندما جاء صحابي ليخبر النبي - صلى الله عليه وسلم - بزواجه قال له النبي "عَلَى كَمْ تَزَوَّجْتَهَا؟ قَالَ عَلَى أَرْبَعِ أَوَاقٍ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم -: عَلَى أَرْبَعِ أَوَاقٍ، كَأَنَّمَا تَنْحِتُونَ الْفِضَّةَ مِنْ عُرْضِ هَذَا الْجَبَلِ" [19] . فعندما كرر النبي مقدار المهر الذي دفعه كرره متعجبًا من قدره، فقد اعتبره كثيرًا فيه شيء من المغالاة، وتأكد هذا الفهم بتشبيهه فعله هذا بأنهم يتعاملون مع الفضة كأنها صخور يأخذونها من الجبال الموجودة في المدينة بلا عناء، في حين أنها عنصر أغلى ثمنًا، وأقل وجودًا من الصخور.

فأنت إن قرأت عبارة "عَلَى أَرْبَعِ أَوَاقٍ" وحدها ربما أمكن أن تجري عليها الاحتمالات الصوتية المذكورة منذ قليل فيختلف المعنى المراد بهذه الجملة بناءً على هذا، فكيف فهمنا التعجب؟ بالتأكيد للسياق دخل في هذا الأمر يساعد على الفهم ولكن الأهم من السياق هو "دلالة الحال"، وهو الأمر الذي تعجز اللغة المكتوبة عن نقله، بل لا ينقله إلا الأداء البشري الذي استوعب المعنى الأول وأحس به وأدركه ثم علمنا إياه، ولم يكن هذا الاستيعاب بطبيعة الحال متاحًا إلا لمَن شاهد النبي - صلى الله عليه وسلم - وسمعه، وهؤلاء مَن اصطلحنا على تسميتهم بالصحابة -رضوان الله عليهم- لصحبتهم للنبي - صلى الله عليه وسلم -.

تقول السيدة أم عطية -رضي الله عنها- وهي من صحابيات النبي - صلى الله عليه وسلم - " نُهِينَا عَنْ اتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ وَلَمْ يُعْزَمْ عَلَيْنَا" [20] أي لم يُشدَد علينا -أي على النساء- في النهي، فهنا نحن أمام فهم مستوى من مستويات اللغة فوق دلالة كلمة "لا تفعل" التي تفيد النهي. إنه فهم درجة النهي وهو أمر عادة لا تعبر عنه اللغة بكلماتها المجردة بقدر ما تعبر عنه طريقة المتكلم وتعبيرات وجهه وطبقات صوته. إنه أمر لن يفهمه في الغالب إلا من سمعه أو رآه.

عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ رضي الله عنه، قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - عَنْ أَشْيَاءَ كَرِهَهَا فَلَمَّا أَكْثَرُوا عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةَ غَضِبَ وَقَالَ: سَلُونِي. فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبِي؟ قَالَ: أَبُوكَ حُذَافَةُ. ثُمَّ قَامَ آخَرُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبِي فَقَالَ: أَبُوكَ سَالِمٌ مَوْلَى شَيْبَةَ. فَلَمَّا رَأَى عُمَرُ مَا بِوَجْهِ رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - مِنْ الْغَضَبِ قَالَ: إِنَّا نَتُوبُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ". [21]

القصة باختصار أن الصحابة في يوم ما أكثروا من الأسئلة غير النافعة على النبي -صلى الله وسلم-، كأن الجميع أراد أن يستغل فرصة وجود نبي يخبر ببعض الغيبيات فيطرح كل سؤال يشغل باله حتى ولو كان التأكد من نسبه وخشية أن يكون نسبه من أبيه غير صحيح، وهذا من التكلّف والانشغال بشكوك لا معنى لها وشَغلٌ للنبي - صلى الله عليه وسلم - بما لا فائدة فيه، فغضب النبي - صلى الله عليه وسلم - من هذه الأسئلة فقال موبخًا لهم "سَلوني"، هو أمر لهم بأن يسألوه ولكن حقيقة هذا الأمر هو التوبيخ، كما تقول عندما يؤذيك شخص ويتكرر منه الأذى: استمر في أذيتي، ولا تقصد سوى توبيخه على تكرر هذا منه، لم يفهم العديد من الصحابة سوى أن باب السؤال مفتوح فاستمروا في طرح أسئلتهم حتى فهم سيدنا عمر بن الخطاب *رضي الله عنه* غضب النبي من هذه الأسئلة فقال: تُبنا إلى الله.

إن سيدنا أبا موسى الأشعري -رضي الله عنه- وهو ينقل هذه القصة ذكر غضب النبي وكراهته للأسئلة وإكثار الناس منها، وهي أمور لم تُعبر عنها اللغة، بل لاحظها سيدنا أبو موسى في وجه النبي وطريقة الأسئلة ونوعها، كما لاحظ سيدنا عمر الغضب في وجه النبي.

هي أمور لم تقلها كلمات النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولكن أدركها بعض الصحابة بالرؤية فحكوها لنا ففهمنا منها حقيقة الأمر وأن قول النبي - صلى الله عليه وسلم - "سَلوني" ليس إلا توبيخًا للحاضرين على إكثارهم من السؤال.

إذًا فالحقيقة أننا نحتاج إلى جوار النصوص المنقولة لنا إلى إدراك الحالة والطريقة التي قيلت بها، وهنا لا سبيل لنا إلا أن نعتمد على فهم من سَمع الكلام وإدراكه لهذا الأمر في خصوص سُنة النبي - صلى الله عليه وسلم -.

لذا كانت الحاجة ماسة إلى معرفة كيف استقبل الصحابة كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - وكيف فهموه، وهل عملوا بظاهره أم لا، ولِم تركوا هذا الظاهر وما الذي أدركوه من سياق الكلام وطريقته، وهل سكت النبي - صلى الله عليه وسلم - عن فهمهم الخاطئ إن فهموا خطأً أم صحح لهم فهمهم؟

ومن الخطأ أن نتعامل مع سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - بطريقة آلية وكأن النبي - صلى الله عليه وسلم - جهاز كمبيوتر يُصدر تعليمات لغوية نفهمها وحسب، بل هو بشر يُبين لنا ويعلمنا ويوجهنا -بموجب ما يوحى إليه من الله- والصحابة بشر يتعلمون ويفهمون، ويشعرون، ويخطئون، ويُصِيبون.

فالنبوة فعل في الزمان والإنسان، وليست مجرد كلمات أُلقيت في الفراغ لنتلقاها من بطون الكتب، فلو لم ندرك النبوة في أشخاص من صحبوا النبي - صلى الله عليه وسلم - فإننا لن نفهم أبدًا ما فعله النبي - صلى الله عليه وسلم - وقاله.

الأمر يختلف قليلًا في القرآن الكريم لطبيعته كنصٍ إلهي، ولذا فسنخصه بحديث وحده، ولكن كلامنا الآن على السنة النبوية التي هي الشق الأضخم في تعليم الدين وبيانه.

فإذا أردنا أن نفهم السنة فعلينا أن نرى أفعال الصحابة وأحكامهم وتطبيقهم لما نُقل من كلام النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإن تركوا العمل بظاهر الكلام علمنا أن المعنى الظاهر للكلام المنقول لنا ليس هو المقصود وإن تمسكوا بشيء وحافظوا عليه وواظبوا عليه علمنا أنهم فهموا أصالة هذا المعنى وثبوته وشاهدوا من النبي - صلى الله عليه وسلم - ما يدلّ على تأكيده، كهيئة وقوف الإمام في الصلاة واصطفاف الرجال ثم الصبيان ثم

النساء في صلاة الجماعة وصيغة الأذان، وغيرها من هيئات الدين وفروضه وسننه، فكأن ملاحظة مذهبهم وفهمهم وإجماعهم مؤشر هام للتأكد من فهم النصوص النبوية والعمل بمقتضاها.

وقد يُثار هنا سؤال عن مدى الثقة في فهم الصحابة، وقد شهدت السنة المنقولة لنا بمواطن متعددة لم يُوفَّق الصحابة فيها إلى فهم مراد النبي - صلى الله عليه وسلم -، كما مرّ بنا منذ قليل في قصة قول النبي - صلى الله عليه وسلم - "سلوني" التي فهمها المعظم على ظاهرها من طلب السؤال ولم يُوفَّقوا إلى فهمها على أنها توبيخ سوى سيدنا عمر، وكما وقع أن خلع النبي - صلى الله عليه وسلم - نعله أثناء الصلاة فخلع الصحابة نعالهم تقليدًا له، فأخبرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد الصلاة أنه خلعه لأنه علم أن فيه نجاسة لا أكثر، فكانت متابعتهم للنبي - صلى الله عليه وسلم - غير مبنية على فهم حقيقي لمقصده من الفعل.

فالجواب أن هذا صحيح، ولكن من المهم أن نذكّرك بما قلناه أن وظيفة النبي - صلى الله عليه وسلم - لم تكن وظيفة آلية عبارة عن إطلاق بعض الأوامر والنواهي، بل كانت مشاركة ومحاورة وتوجيهًا وملاحظة وإرشادًا، فهو في حديث خلع النعال لم يسكت حتى استفسر عن فعلهم وأبان لهم سبب فعله وصحح لهم ما لم يوفَّقوا لفهمه، فالمتكلم يتكلم والمستمع يفهم الكلام بسياق القرائن والأحوال ثم يصحح المتكلم فهم المستمع إن شعر أنه أخطأ فيه.

فإن قيل: كيف نثق بما تقول وهؤلاء الصحابة فهموا من النبي - صلى الله عليه وسلم - غير مراده ولولا الصدفة لما وقفوا على مقصوده، كما في قصة تأبير النخل -أي تلقيحه- حيث نهاهم عن فعله فظنوا أنه نهيٌ شرعي ثم كانت النتيجة هي فساد المحصول فلما شكوا ذلك للنبي - صلى الله عليه وسلم -، ظهر أنه رأيٌ دنيوي منه - صلى الله عليه وسلم - لا شرعي، فلولا أن المحصول جاء فاسدًا لما عرفنا أن هذا ليس من الدين، فما الذي يضمن لنا ألا يكون في الدين من ذلك الكثير؟ بل إن هذه الواقعة نفسها تفتح باب الشك في مقام النبوة؛ حيث يغفل عن مصلحة دنيوية ولا يوضح في كلامه مقصوده!

فالجواب: أن ما ذكرته من الشك في مقام النبوة بعيد، فلا يُشترط في النبي الدراية بكل أمور الدنيا -إلا القدر الذي يلحق الجهل به صاحبه بأهل السذاجة فهذا محال على الأنبياء- أما فوْت بعض المعارف الدنيوية في الحياة فلا يقدح فيه - صلى الله عليه وسلم -، وقد وجدنا منه أنه يستأجر الدليل الذي يرشده في الصحراء ويسترشد برأي أصحابه في الحروب، ولم يقع منه - صلى الله عليه وسلم - النهي الصريح بل ما وقع منه ظن بأن تلقيح النخل لن ينفع وفي بعض روايات الحديث "مَا أَظُنُّ يُغْنِي ذَلِكَ شَيْئًا"، [22] فلما بلغهم ذلك تركوه،

فهنا نحن أمام كلام نُقل عنه - صلى الله عليه وسلم - فلم يُؤخذ منه مباشرة فاختل الفهم، وربما كان ظنه - صلى الله عليه وسلم - يستند إلى عادة سابقة في مكة حيث تختلف درجات الحرارة عن المدينة فتؤثر على عملية تلقيح النخل، فيصعب التلقيح أو يقل نجاحه، ولم يصدر منه - صلى الله عليه وسلم - أمر يختلط على السامع فيه الديني بالدنيوي.

أما الفهم الذي فهمه من تركوا تلقيح النخل فقد كان مسلكًا غير متكرر من الصحابة، بل كان يقع من الصحابة السؤال عن أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - أديني هو أم دنيوي، كما في قصة غزوة بدر واختيار النبي - صلى الله عليه وسلم - لمكان ليقيم فيه الجيش فقال سيدنا الْحُبَابَ بْنُ الْمُنْذِرِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَرَأَيْتَ هَذَا الْمَنْزِلَ، أَمَنْزِلًا أَنْزَلَكَهُ اللَّهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَقَدَّمَهُ، وَلَا نَتَأَخَّرَ عَنْهُ، أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟ قَالَ : بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ بِمَنْزِلِ... إلخ.

وكما في قصة السيدة بَرِيرَةَ وقد وقع الفراق بينها وبين زوجها فكان زوجها يبكي لفراقها فأراد النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يشفع له عندها فقَالَ لها: لَوْ رَاجَعْتِهِ! قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ تَأْمُرُنِي؟ قَالَ إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ قَالَتْ: لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ" [23] فهي سألته قبل أن تفعل شيئًا أهو أمر شرعي أم لا، وكما في سؤال سيدنا خالد بن الوليد عن الضبّ الذي امتنع النبي - صلى الله عليه وسلم - عن أكله [24] ، وكما في سؤال سيدنا أبي أيوب الأنصاري عن الثوم عندما رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - يمتنع عن أكله [25] ، فهذه الأحاديث الكثيرة لو تتبعتها وغيرها لوجدت حرص الصحابة -رضي الله عنهم- على سؤال النبي - صلى الله عليه وسلم - والاستيضاح منه عندما يكون الفعل مظنة لأن يكون من أمور الدنيا، كما في الطعام والحروب، فيكون عدم استفسار البعض -رغم أن الحديث لم يسمعوه مباشرة من النبي - صلى الله عليه وسلم - غير قادح في العادة الشائعة من الصحابة -رضوان الله عليهم-.

ثم إننا ننظر إلى اطِّراد الأمر وشيوعه، فيصعب أن يُظن في أمر أنه ديني -وهو ليس كذلك- ثم ينتشر ويشيع ويبلغ ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - ويسكت، فعدم شيوع الأمر بين الصحابة يقدح في كونه من الدين حتى ولو فهم بعض الصحابة ذلك منه، فليس كل ما فعله أي صحابي نقبله دومًا، بل ننظر في موافقة الصحابة لبعضهم في هذا الأمر من عدمها واتساقه مع الأصول، وننظر إلى فقه الصحابي وهل هو من فقهاء الصحابة الذين يصعب أن يخفى عليهم أو يفوتهم الاستيضاح للتفرقة بين الديني والدنيوي منه - صلى الله عليه وسلم -.

- ربما يُعترض على هذا بأن هناك مواقف فهم منها الصحابة معنى ما، ثم ظهر بعد موت النبي - صلى الله عليه وسلم - أن فهمهم لم يكن صوابًا، كما فهمت

زوجات النبي - صلى الله عليه وسلم - معنى طول اليد بالطول الحسي في قوله - صلى الله عليه وسلم - "أطولكن يدًا" عندما أخبر بأسرع زوجاته موتًا بعده بأنها الأطول يدًا، فعن السيدة عائشة -رضي الله عنها- قَالَتْ: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم -:"أَسْرَعُكُنَّ لَحَاقًا بِي أَطْوَلُكُنَّ يَدًا" قَالَتْ: فَكُنَّ يَتَطَاوَلْنَ أَيَّتُهُنَّ أَطْوَلُ يَدًا [تعني يحسِبن طول أيديهن بمقارنتها ببعضها] قَالَتْ: فَكَانَتْ أَطْوَلَنَا يَدًا زَيْنَبُ لِأَنَّهَا كَانَتْ تَعْمَلُ بِيَدِهَا وَتَصَدَّقُ" [26] . فكان النبي - صلى الله عليه وسلم - يقصد بطول اليد المعنى المجازي من كثرة الصدقة وفهمت أمهات المؤمنين المعنى الظاهري لطول اليد، ولم يتضح لهن المعنى الصحيح إلا بعد وفاة السيدة زينب، أي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يبين لهن صحة هذا الفهم من عدمه.

وهذا الاعتراض يزول بالتفرقة بين أمرين: الأمور التكليفية التي يُقصد بها الامتثال والتنفيذ، والتي يُعبر عنها بالتشريعات، و الأمور العلمية التي هي أخبار عن غيب لا يترتب عليها عمل معين.

كما يزول هذا الاعتراض بالتفرقة بين البيان والإبهام كأغراض للمتحدث يستخدمهما في مواضع معينة.

فلنبدأ بالأمر الثاني فهو يصلح تمهيدًا للقضية الأولى، فإن المتكلم قد يقصد الإبهام على سامعه، وذلك لأغراض مختلفة:

- إما بقصد الابتلاء كما في الآيات المتشابهة، فإن الامتحان قد يقع بطلب الامتثال فنسميه تشريعًا وقد يقع بطلب التسليم فنسميه ابتلاء، فكما في أفعال الإنسان ووقائع أيامه، أنت مكلف بأفعال كالصلاة والصوم، ومبتلى بأمور لا يد لك فيها كالمرض والفقر فمطالب فيها بالصبر والتسليم، وكذلك الوحي يقع التكليف بأوامره ونواهيه، وقد يقع التكليف بطلب التسليم لحدود علمك، والوقوف عند حدك.

فالصلاة مثلًا أُمر بها الصحابة وهم لا يفهمون معناها حتى بيّن لهم النبي صفتها فقال: "صلوا كما رأيتموني أصلي" [27] ، فكان تكليفهم بالصلاة -وهي عبادة مبهمة بالنسبة لهم -سيأتيهم تفصيلها وشرحها من النبي لاحقًا- هو من التكليف بالمبهم الذي يُظهر به الإنسان تسليمه للأمر ولو لم يفهمه بعد، فهو قد وطّن نفسه على أنه ينوي الامتثال لفعل الصلاة أيًّا كانت صورتها النهائية.

- وإما أن يكون المقصود من الإبهام تخصيص العلماء بالفهم وإظهار مكانة بعض خواص الله بنور البصيرة كما وقع لسيدنا أبي بكر في فهمه كلام النبي دون سائر الصحابة:

فعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ -رَضِيَ اللّهُ عَنْهُ- أَنَّ رَسُولَ اللّهِ - صلى الله عليه وسلم - جَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ: "إِنَّ عَبْدًا خَيَّرَهُ اللَّهُ بَيْنَ أَنْ يُؤْتِيَهُ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا مَا شَاءَ وَبَيْنَ مَا عِنْدَهُ فَاخْتَارَ مَا عِنْدَهُ"، فَبَكَى أَبُو بَكْرٍ وَقَالَ: "فَدَيْنَاكَ بِآبَائِنَا وَأُمَّهَاتِنَا"، فَعَجِبْنَا لَهُ، وَقَالَ النَّاسُ: انْظُرُوا إِلَى هَذَا الشَّيْخِ! يُخْبِرُ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - عَنْ عَبْدٍ خَيَّرَهُ اللَّهُ بَيْنَ أَنْ يُؤْتِيَهُ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا وَبَيْنَ مَا عِنْدَهُ وَهُوَ يَقُولُ فَدَيْنَاكَ بِآبَائِنَا وَأُمَّهَاتِنَا! فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - هُوَ الْمُخَيَّرَ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ هُوَ أَعْلَمَنَا بِهِ.

فالنبي - صلى الله عليه وسلم - أبهم من هو العبد المُخيّر -وكان يقصد نفسه الشريفة صلوات الله وسلامه عليه- فلم يفهم أحد من الصحابة أنه يتحدث عن نفسه سوى سيدنا أبي بكر -رضي الله عنه، فهنا الإبهام كان فيه فائدة التمهيد للصحابة بقرب وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - بلطيف العبارة من غير أن يفاجئهم بصريحها، ثم ظهر منه دقة فهم سيدنا أبي بكر -رضي الله عنه-.

- وإما أن يكون المقصود هو تأخير ظهور المعجزة لزمان مستقبل، فإن خبر النبي - صلى الله عليه وسلم - عن شيء يحدث في المستقبل لا يظهر خرقه للعادة إلا عند حصوله مطابقًا لخبره، كما في خبره عن الفتن التي تكون بعده.

وهنا كان إبهام النبي - صلى الله عليه وسلم - لمعنى طول اليد كان المقصود به أن تظل معرفة من يموت أولًا من أمهات المؤمنين غيبًا، فإن وقع ظهر المعنى المراد وبانت المعجزة.

فهنا الإبهام حقق المقصود من بقاء معرفة من أول أمهات المؤمنين موتا مجهولًا، وظهور المعنى المقصود عند حصوله.

فإذا عدنا للأمر الأول وهو التفرقة بين التشريعات والعلميات أي بين الأمور المطلوب فيها العمل والأمور المطلوب فيها فقط الاكتفاء بمجرد المعرفة، وجدنا أن هذا الإبهام يقع أكثر في القسم الثاني أما القسم الأول فأكثر ما يقع فيه تعدد الاحتمالات، وهذا أمر يختلف عن الإبهام، ولا إشكال في حصول القصور في فهم بعض الأمور التي لا ينبني عليها عمل ولا تتعلق بأصول الاعتقاد، كما أن علامات الساعة بعضها مدلوله غير واضح يقينا كقوله - صلى الله عليه وسلم - "أن تلد الأَمَةُ ربتها" [28] فهو أقرب للإبهام منه للوضوح، ولا يضر، ولعل معناه لم يتحقق بعد فإن تحقق علمنا يقينًا حينها أن هذا مقصوده - صلى الله عليه وسلم -.

ولهذا كانت بعض علامات الساعة ظنية وبعضها قطعية، لوضوح المعنى المراد وثبوته من حيث النقل.

المعاني المحتملة:

أما المعاني المحتملة فإن الأمر أوسع، فنحن هنا لسنا في دائرة "الخبر" الذي هو معلومة لا تحتمل سوى حقيقة واحدة، بل نحن أمام "الطلب" الذي هو تكليف بإيقاع الفعل، فهو واقع لم يحدث بعد، والمطلوب فيه تحقيق الامتثال ولو بوجه ما.

فمثلًا عندما أطلب منك أن تعطي "أطول الناس يدًا" عشرة جنيهات، ففهمت كلامي على ظاهره فقست طول يد الناس وأعطيت أطولهم يدًا المال، أو فهمت الكلام بالمعنى المجازي الشائع الآن حيث يطلق في عاميتنا المصرية على السارق أو على من يضرب زوجته، أو فهمت المعنى المجازي القديم وهو الإحسان للناس فأعطيتها لأكثر الناس كرمًا أو مساعدة للناس، ففي كل هذه الاحتمالات لا أملك أن ألومك أو أصف تصرفك بأنه غير سليم وأنك لم تمتثل ما أمرتك به، غاية ما في الأمر أني قد أتناقش معك لم قدمت المعنى المجازي على المعنى الحقيقي؟ أو لم قدمت أحد المعاني المجازية المتساوية على الآخر؟ وهذا نقاش مشروع في منهج الفهم، ولكن لا أملك أن أصفك بأنك "لم تمتثل لما أمرتك به"، حتى ولو كان قصدي أحد هذه المعاني دون غيره لأن كلامي يبقى محتملًا وكان يمكنني تقييد كلامي وتوضيحه؛ بحيث أنفي المجاز عنه فأقول مثلًا "أعط من يده أطول من غيره طولًا" أو "ولو بملليمتر واحد".

فالسيدة عائشة وغيرها من أمهات المؤمنين لا تُلام على فهمها الكلام على ظاهره -إذ الأصل في اللغة الحقيقة- بل هي مُثابة على فهمها لأنها مجتهدة ولو لم تُصب الحق المراد، غاية ما في الأمر أننا في هذا الحديث استطعنا أن نعرف المعنى المراد من كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - في هذه الدنيا فظهر لنا المعنى المقصود، ولكن في الأمور الأخرى لا علينا إن لم نعرفه إلا في الآخرة، وحينها فكما ورد في الحديث يُثاب المجتهد الذي أخطأ على اجتهاده ويُثاب الذي أصاب على اجتهاده وإصابته للحق، والكل يعتبر ممتثلًا للأمر لأنه حقق المطلوب ولو بشكل ما.

فتعدد الأفهام -الراجع لاحتمالات صحيحة لغة- أمرٌ أراده الشرع ليتسع العمل وتتسع دائرة الامتثال، وقد يكون في فهمٍ ما، تيسير على البعض وسِعة في العمل.

والدليل على إرادة الشرع لهذا الاتساع هو تركه لاستخدام ألفاظ محددة صارمة -مع قدرته على ذلك- وميله لاستخدام ألفاظ تحتمل عدة معانٍ، ثم سكوته عن الإنكار عندما تتعدد الأفهام للمعنى كما في قصة بني قريظة؛ حيث أمر النبي - صلى الله عليه وسلم - أصحابه بسرعة التحرك لحصون بني

قريظة فقال "لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ" [29] ففهم بعضهم الأمر على ظاهره وترَكَ الصلاة حتى فاتته ليصليها هناك فائتة، وفهم بعضهم أن هذا الأمر مجاز عن سرعة التحرك ولا ينبغي ترك الصلاة التي لها وقت محدد مقطوع به، فصلوا في الطريق، فرأى النبي - صلى الله عليه وسلم - الفريقين ولم ينكر على واحد منهما ولم يبين لهم ماذا كان يقصد تحديدًا، إذ كل منهما ممتثل للأمر بشكل ما، فمن امتثل به على ظاهره فقد امتثل، ومن امتثل لمعناه المجازي فقد امتثل أيضًا.

وعامة خلافات الشريعة الراجعة لجانب اللغة لا تخرج عن معانٍ محتملة للألفاظ، كأن يكون أمر بشيء فيفهم البعض أن هذا الأمر على حقيقته في الوجوب، ويفهم البعض أنه مجاز عن الندب والاستحباب لا التأكيد والحتم، ولا يفهم أحد قطعًا أنه نهي مثلًا!

فإن وجدناهم اتفقوا على أحد هذه الاحتمالات وتركوا ما عداها علمنا أن هذا لم يقع صدفة، بل ثبت عندهم من قر ائن الأحوال وتأكيدات الكلام والسياق الذي شاهدوه ما فهموا منه أن المعنى المفهوم لا يحتمل سواه.

فالخلاصة أن الصحابة هم من شاهد النبي - صلى الله عليه وسلم - حقيقة، فيتعلمون بالمشاهدة إلى جوار الكلام الذي يسمعونه، والنبي - صلى الله عليه وسلم - يشاهدهم ويتأكد من حسن فهمهم فيصححه لهم إن لم يجده صحيحًا، وبمجموع المشاهدة والمشاركة والاستماع الحاصل بملاحظة الأحوال والسياق يقوى الفهم، فإن شاع وانتشر فهمٌ معينٌ بينهم لحديث أو آية، حصل الاطمئنان إلى أن فهمنا للنصّ هو فهم صحيح، وأن عوامل الزمان، ووسائط النقل لم تؤثر على نقل الكلام وصحته.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الديني والدنيوي

في كلامنا على فهم الصحابة أشرنا إلى قضية الديني والدنيوي من أفعال النبي - صلى الله عليه وسلم -، وأن أفعال النبي - صلى الله عليه وسلم - وأقواله وأوامره بعضها كان دنيويًّا بمعنى أنه خاص بظروفه الزمانية والشخصية وغير متعبَّد به، وبعضه كان دينيًّا بمعنى أنه من شريعته التي تعبَّدَنا الله بها لنُثاب عليها، فالسؤال هنا كيف نُميّز الدنيوي من التعبدي مما نُقل عنه - صلى الله عليه وسلم -؟

مرّ جزء مهم من الجواب عند حديثنا عن فهم الصحابة -رضي الله عنهم-، حيث وضّحنا أنهم كانوا يستفسرون منه إن شكّوا، وأن قرائن الأحوال من مواظبته - صلى الله عليه وسلم - على الأمر ومن مشاهدته لاقتدائهم به من غير أن يُنكر عليهم أو ينبههم، كلها أمور تميّز بوضوح بين المساحتين.

ولكن ثمة أصول أخرى مهمة تزيد الأمر وضوحًا، فبدايةً هناك الموقف الأصلي للنبي - صلى الله عليه وسلم -، بمعنى أن هناك أولًا جهة للاعتبار ننطلق منها ثم ننظر للصوارف عنها، ولنوضح هذه الفكرة قليلًا:

في طريقة الإنسان في الفهم هناك دومًا ثابت يبدأ من التفكير به، فأنت لا تبدأ بالتفكير المتشعب، بل ثمة طرح أولي يبدأ به عقلك ثم تؤكده أو تصرِفه، فمثلا عندما تسمع كلمة "سماء" فإن الأصل الذي يطرأ على ذهنك هو السماء التي تعلونا، فإن انصرف المعنى بعد ذلك بملاحظة بعض القرائن عن هذا الأصل كأن ينصرف للمطر فإن هذا هو العارض. الأمر نفسه في فهم المواقف والتصرفات، فلو أنك شاهدت إنسانًا يُصلي ثم رأيته يرفع يديه فإنك تظن أنه يأتي بأحد حركات الصلاة، فإن اكتشفت بعد ذلك أنه رفع يده ليزيل عن وجهه بعض الغبار أو الذباب، فإنك تكون انتقلت من موقف أولي إلى موقف عارض.

فكذلك الأمر بالنسبة لأفعال النبي - صلى الله عليه وسلم - وكلامه، فالأصل الذي ننطلق منه أن النبي نبي، فهو مُبلِّغ للشرائع وأفعاله وأقواله كلها تدل أصالة على الشرع ولو بأدنى قدر -وهو الإباحة- فهو لا يفعل إلا المباح أو المطلوب، فإن أضيف للفعل الطلب أو الأمر فسيكون الأصل فيه الطلب الشرعي -بغض النظر عن درجة الطلب أو النهي من وجوب أو استحباب، أو تحريم أو كراهية- فهذه وظيفة النبي - صلى الله عليه وسلم - الكبرى ومهمته الأعظم في هذه الحياة.

فالأصل في أقواله وأفعاله أنها لبيان الشرع، فلا ننصرف عن هذا الأصل إلا بملاحظة القرائن الصارفة، ولا شك أن مع الوقت يبدأ تلقائيًّا عند الصحابة المشاهدين له - صلى الله عليه وسلم -، وعند المتتبع الدارس لشريعته أن

تتقرر لديه أصول جديدة يستخدمها بعد ذلك كموقف أولي يجعله يضع أي مسألة جديدة تواجهه بعد ذلك في إحدى الدائرتين الدينية أو الدنيوية.

فمثلًا لم نجد في الشرع تعبدًا بركوب دابة معينة في الأحوال العادية، فلا بأس أن تركب الحمار أو البغل أو الفرس أو الجمل أو ما يتيسر لك من وسائل المواصلات، فنحن لم نرَ الشرع يتعبدنا بوسيلة المواصلات، بل ربما رأينا العكس عندما كان البعض يتشدد فيصر على المشي على قدميه إلى الحج فينكر عليه النبي - صلى الله عليه وسلم - فعله ما يشق به على نفسه ويأمره بالركوب. [30]

فهنا بتكرر الفهم والفعل بدأ يتكوّن عندنا موقف أولي مفاده: أن أي فعل سيقع في هذه الدائرة فهو ليس من الدين، بمعنى أنه غير متعبد به، وإن كان يصح أن ينسب إلى الدين بمعنى أنه من المباح الذي جاء به الدين، لذا لم نجد من الصحابة -رضوان الله عليهم- متابعة شكلية للنبي - صلى الله عليه وسلم - فيما يركبه من الدواب، بل كان كل يركب ما يتيسر له.

والعكس مثلًا في دائرة عبادة كالصلاة التي يعرف الجميع أنها عبادة، فيغلب على الظن أن وقوع أي فعل فيها يكون على جهة التعبد، لا سيما مع قوله - صلى الله عليه وسلم - لهم "صلوا كما رأيتموني أصلي" [31] ، فكان المتبادر للذهن أن كل ما يقع فيها هو منها، لذا رأينا الصحابة -رضوان الله عليهم- يتابعون النبي - صلى الله عليه وسلم - في خلع نعله فيخلعون نعالهم لما وقع منه هذا الفعل أثناء الصلاة، حتى بيّن لهم أن الأمر كان لسبب آخر، وهو وجود نجاسة أسفل النعل [32] .

فمع الوقت باطراد الفهم والمعايشة تتكوَّن لدينا دوائر يغلب على الظن فيها -كموقف أولي- أنها من أمور المعاش والدنيا، ودوائر يغلب على الظن فيها -كموقف أولي- أنها من أمور الدين.

فإذا أضيف لهذه العادات استيضاحات الصحابة وملاحظتهم وفهمهم وسؤالهم، علمت أن تمييز الأمرين صار أسهل، ثم تبقى ولا شك بعض الأمور اليسيرة التي يقع الخلاف في تفسير هل هي دينية أو دنيوية كما ستأتي الإشارة إلى بعض أمثلتها في الحديث عن أنواع الخلاف وأسبابه.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

- قد يستبعد البعض كون شيء من أفعال النبي - صلى الله عليه وسلم - أو أقواله دنيويًّا وليس دينيًّا، تمسكًا بالعمومات التي وردت في متابعة النبي - صلى الله عليه وسلم - وأنه ما ينطق عن الهوى.

فنقول: إن "المباح" حكم شرعي أيضًا، فالفعل المباح هو فعل لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب من الشرع، فنحن لا نرى المباح على أنه فعل خارج عن التناول الديني أو منفصل عنه، بل هو فعل حَكَم عليه الدين بالإباحة واستواء الفعل والترك.

وبيان المباح جزء من وظيفة النبي - صلى الله عليه وسلم - كبيان الحرام والحلال، قال تعالى ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴾ [الأعراف: 157] فكما ينهى عن الخبائث فهو يوضح حل الطيبات، وأمور الدنيا التي فعلها أو تكلم بها النبي - صلى الله عليه وسلم - كلها من المباح الذي يُنسب إلى الشريعة بهذا الاعتبار، فيكون فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - وقوله المتعلق بالدنيا من باب المباح، لا الديني المتعبد بفعله. فتكون متابعته هنا في إباحة هذا الفعل، وعدم تحريم ما أحل الله، وعدم نسبة فعل مباح إلى الاستحباب أو الوجوب.

فنحن إن قلنا إن أفعاله الدنيوية ليست من الشرع فإنما نعني نفي أن يكون الشرع تعبدنا بفعلها وإن قلنا إنها من الشرع فإننا نقصد به أنها من المباح الذي فعله وبيّنه النبي - صلى الله عليه وسلم -، وإنما اصطلحنا على تسميتها دنيويّة؛ لأن المباح المقصود الأكبر به يرجع إلى المنفعة الدنيوية التي بها صلاح حياتنا لا الثواب الأخروي إلا ببعض الاعتبارات العارضة؛ كأن يقصد التزين للصلاة أو تناول الطعام للسحور، فهنا يحدث الثواب على الدنيوي بسبب عارض، وهو توظيفه للوصول لعبادة، أما في أصله فيظل من المباحات التي نعبر عنها بالدنيوي.

فإن قيل: مَرّ في كلامك أن بعض الأمور الدنيوية لم يفعل النبي - صلى الله عليه وسلم - أصوب ما فيها كاختيار موقع الحرب في غزوة بدر حتى غيّره، وكقوله في حديث تلقيح النخل، فإن كان المباح من شريعته فهل يكون في شريعته خلاف الأصوب؟

فالجواب أن المباح هو الذي يستوي فيه الفعل والترك شرعًا، وإنما يخير الإنسان في اختيار أحدهما بالنظر لما يعود عليه من فائدة دنيوية أو أخروية، فبالنظر إلى الفائدة الدنيوية، فهو ليس من الديني في شيء وهنا تقع الأمثلة المذكورة، وبالنظر إلى كونه مباحًا لا يترتب على فعله أو تركه ثواب أو عقاب، فهذا ما يقع بيانه من النبي - صلى الله عليه وسلم -. فالمباح مستوي الطرفين من حيث الشرع، متفاوت من حيث المصلحة الدنيوية، ووقوعه من النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس اختيارًا للمصلحة الدنيوية المرجوحة، إذ لو اختاره لكان مطلوبًا وهو مباح وليس بمطلوب، بل هو إظهار لاستواء فعله وتركه في ميزان الشرع.

فكأن البيان هنا يقول لنا: اجتهدوا في مصالحكم كما اجتهدت وإن أخطأتم في الوصول إلى الأصوب لدنياكم، فليس المطلوب أن تصيبوا في دنياكم الأصوب، بل المطلوب أن تجتهدوا فيما تظنون أنه الأصوب، ولو أوجبت عليكم أحد الأمرين لارتفع المباح وانقطع الاجتهاد في أمور الدنيا، ولو اخترت الأصوب دومًا، لظننتم أنكم تأثمون إن فشلتم في دنياكم، وأمر الدين والدنيا مبني على الاجتهاد في طلب الحق لا في عين إصابته.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

كان هذا الحديث الطويل يعتمد في أكثره على فهم السنة في زمان النبي - صلى الله عليه وسلم -، نظرنا فيه إلى علاقة الصحابة بالنبي - صلى الله عليه وسلم - وفهمهم وسؤالهم، وتمييزهم الديني عن الدنيوي، فماذا عن زماننا، بعد أن تصل إلينا السنة في صورة نصوص وروايات، كيف نفهمها وكيف نعرف منها ديننا؟

فهم السُّنة

كيف نفهم السُّنة النبوية؟ هل هي نصوص إرشادية تختص بزمانها وسياقها، أم أنها تفسير للقرآن الكريم أم أنها نصوص مطلقة وخالدة كالقرآن الكريم؟

أسئلة كثيرة تتعلق بالسنة النبوية، وقد أوضحت في كتاب "كيف وصل إلينا هذا الدين" الجزء الخاص بعملية التوثيق والمنهج الذي اتبعه العلماء لمعالجة احتمالات النسيان والكذب في الرواية، والتأكد من صحة نقلها لنا إلينا. وبعد هذا تأتي المساحة الثانية من البحث وهي عملية التفسير والفهم ثم المساحة الثالثة من البحث، وهي فك التعارض. وسنقصر الكلام على هاتين القضيتين بشيء من الاختصار الآن عوضًا عن الكتاب الموعود عن التعارض الذي ربما لا يتيسر تأليفه قريبًا:

التفسير والفهم:

مبدئيًّا للنصّ النبوي أحوال من حيث صياغته، فتارة يكون تفاعليًّا، ردًا على موقف أو حدث، وتارة يخرج مخرج القواعد العامة والأوامر المطلقة وتارة لا يتعلق بالدين أصلًا. والقسم الأخير تكلمنا عنه في مقال الديني والدنيوي.

ثم هو في أحواله تلك إما منقول إلينا بنصّه أو بمعناه، وإما كاملًا بسياقه أو مبتورًا عن سياقه أو تمامه؛ بحيث تُنقل منه جملة واحدة يرى الراوي أنها تامة المعنى يحُسن الوقوف عليها.

والسبب في روايته بهذه الطريقة -أعني بمعناه أو مبتورًا عن سياقه- أنه غير متعبد بتلاوته، فلذا قد يرى الراوي أنه فهم المعنى الصحيح فينقله بفهمه دون

صيغته، وقد يستمع له الصحابي مبتورًا عن سياقه فينقله هكذا ظانًا أنه كلام تام.

لذا فنحن لا ننكر وجود احتمال الخطأ الوارد على نقل السُّنة لا من حيث الكذب أو النسيان- حيث يمكننا تجاوز هذه النقطة إن اتبعنا منهج التوثيق المشار إليه-، بل من حيث النقل المغلوط أو غير المفهوم فهمًا صحيحًا.

لذا كانت منهجية بعض الفقهاء كما وضحت في كتاب "كيف وصل إلينا هذا الدين" النظر والتفتيش في فقه الراوي وفي مدى موافقته للأصول العامة المطردة من سنة النبي - صلى الله عليه وسلم - والمشهورة والمتصلة بعمل الصحابة. وفي مقال فهم الصحابة بيّنت ضرورة النظر إلى من خالطوا الوحي وتفاعلوا مع النبي وهل عملوا بهذا الحكم أم أعرضوا عنه وأنكروه، وهل فهموه على أنه أمر دنيوي أم واظبوا عليه كأمر ديني.

وسواء اتّبعنا هذا الشرط أم لا، فلا يتم الفهم إلا بجمع روايات الحديث المختلفة التي تجمع السياق والروايات المختلفة له التي ربما يذكر فيها راوي صيغة أوضح أو تشرح أو تقيد الصيغة الأولى، فلا يتم فهم الحديث إلا بجمع رواياته وترتيبها إلى جوار بعضها، وربما احتجنا إلى تمييز زمان بعض الروايات، فإن اختلفت الصيغ اختلافًا كبيرًا كان دليلًا على أنه ليس بحديث واحد، وأن هذا قيل في زمان والآخر قيل في زمان آخر.

فالسنة النبوية تختلف عن القرآن الكريم في أنها ليست بنص مغلق تأمن عدم نقصان رؤيتك لصورته الكاملة، فالقرآن الكريم وإن تعددت الآيات التي تُعالج قضية معينة من زوايا معينة فتحتاج لجمعها وتتبعها لتعلم أحكام القرآن المتعلقة بهذه القضية، لكنه كتاب محصورة آياته ومتناهية؛ فيكون الخلل في نقصان التصور الكامل عند فهم آية ما محدودًا، غاية ما في الأمر أنك ستخطئ في فهم الزاوية التي تتحدث عنها الآية وستحتاج لأن تنتبه لوجود عدة زوايا يعالج بها القرآن القضية.

فمن يتمسك -مثلًا- بقوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ (الزمر: 38) على أن كل الناس مؤمنة بوجود خالق، حتى الملحد الذي يُنكر وجود إله لهذا الكون هو في الحقيقة مؤمن به ولكنه يكابر ويجحد، تمسُّكًا بعموم هذه الآية الموهوم، فإنه في الحقيقة يكون أخطأ في عدم ملاحظة أن الآية تناقش الوثنيين الذين يؤمنون بوجود خالق لكنهم يؤمنون بوجود شركاء له في هذا الوجود! وتتمة الآية ﴿ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمْسِكَاتُ رَحْمَتِهِ ۚ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ ۖ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ ﴾ . فتوهمُ أنها تخاطب جميع المخالفين في العقائد ذهول عن الزاوية التي تتكلم منها الآية،

ولكنك لا تحتاج سوى للتأمل في السياق أو تتبع الآيات في نفس الموضوع لتقف على هذا المعنى.

أما السنة النبوية فمجرد سماع حديث واحد لا يعني أنك فهمت المراد قطعًا من النبي - صلى الله عليه وسلم - لوجود الاحتمالات التي ذكرناها أول المقال.

وستجد في هذا الكتاب بعض الأمثلة لأحاديث شرحناها بتتبع رواياتها ووضعها إلى جوار بعضها فلا نطيل الكلام هنا.

فإن انتهينا من جمع الروايات الموثقة النسبة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - تبدأ عملية التفسير، وهنا نحن لسنا أمام نص منقول بالحرف لنستطيع أن نحاكمه إلى القواعد اللغوية الصارمة من معاني حروف الجر ونحوها من التدقيقات التي نتعامل بها مع القرآن الكريم، ولكن في نفس الوقت نحن أمام نصّ عربي منقول بصيغ متقاربة ولكنها عربية في النهاية فلا بدّ من استخدام مناهج اللغة في التفسير.

فيذهب بعض الفقهاء إلى معاملة كل صيغة إذ اختلف الصحابي الذي يرويها إلى نص مستقل عن الآخر، فيفسرّه وحده لاحتمال أن يكون النبي - صلى الله عليه وسلم - قاله في زمانين. أما إن اتحد راويه وتقاربت ألفاظه فيفسرونه كنصٍّ واحد يقيد نفسه ويفسر نفسه. ويذهب غيرهم إلى أن العبرة بتقارب الموضوع والكلام حتى ولو اختلف الراوي، فيقيد المطلق المقيد ويخصص الخاص العام. فيجمعون الأحاديث الواردة في الباب الواحد ويضعونها إلى جوار بعضها ليفسروا بها الكلام، فمثلًا روى سيدنا أبو هريرة -رضي الله عنه- عن النبي - صلى الله عليه وسلم - عموم النهي بإطلاق عن إطالة الملابس بحيث تنزل عن الكعبين، والكعبان هما العظمان الناتئان في جوار القدم حيث المفصل، وروايته عن النبي - صلى الله عليه وسلم - نصّها: "مَا أَسْفَلَ مِنْ الْكَعْبَيْنِ مِنْ الْإِزَارِ فَفِي النَّارِ" [33] ، فهنا تجد الحديث بصيغته العامة يجعل مجرد إطالة الثوب عن هذا القدر محرمًا متوعدًا عليه بالنار، سواء فعله صاحبه كبرًا أم من غير كبر، ولكن في نفس القضية يروي سيدنا أبو هريرة وابن عمر -رضي الله عنهما- عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قوله: "لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلَاءَ" [34] فكان الحديث -رغم اختلاف صيغته- يقيد النهي عن إطالة الثياب بكونه يُفعل على سبيل المباهاة والتفاخر، فيرى الفقهاء أن هذا الحديث كالمقيِّد والشارح للحديث الأول. يقول الإمام النووي [35] : "وَأَمَّا الْأَحَادِيثُ الْمُطْلَقَةُ بِأَنَّ مَا تَحْتَ الْكَعْبَيْنِ فِي النَّارِ فَالْمُرَادُ بِهَا مَا كَانَ لِلْخُيَلَاءِ، لِأَنَّهُ مُطْلَقٌ، فَوَجَبَ حَمْلُهُ عَلَى الْمُقَيَّدِ".

فأنت ترى أن العلماء فسروا الأحاديث ببعضها لأنها تعالج قضية واحدة. أما على الاتجاه الأول الذي يرى أن كل حديث رواية مستقلة بذاتها فالأمر عنده مختلف قليلًا، سيبحث أولًا هل يمكن العمل بكل رواية على حدة بحيث يكون المقيد زيادة تأكيد، فمثلًا حديث "فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ عَلَى الْعَبْدِ وَالْحُرِّ وَالذَّكَرِ وَالْأُنْثَى وَالصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ" [36] روي بزيادة قيد "من المسلمين" وبدونها، فاختلف الفقهاء هل يؤدي الإنسان زكاة الفطر عن عبيده من غير المسلمين أم لا، فرأى أبو حنيفة أنها تؤدى عن المسلم منهم وعن غير المسلم، وأن زيادة الروايات لهذا القيد لا تنفي إطلاق بعضها، ورأى غيره أن هذا القيد في الرواية الأخرى يقيد الرواية الأولى فلا يخرج الإنسان زكاة فطره إلا عن عبيده المسلمين.

التعارض:

فإن انتهينا من جمع الروايات وتفسيرها فإن ثمة أمر آخر لا بدّ أن ينظر فيه الفقيه، وهو مدى معارضة الحديث للمعارف الأخرى الثابتة عن الشرع، وهل هي معارضة حقيقية أم موهومة، وذلك أننا ننظر في قضيتين معًا: الدلالة والثبوت.

فالدلالة تتفاوت بين الظنية والقطعية [37] والثبوت كذلك. فالنصّ الذي لا يحتمل سوى معنى واحد كمعظم أحكام المواريث وأنصبتها ومقادير الحدود يقترب من قطعي الدلالة، في حين كل ما يحتمل عدة تفسيرات فهو ظني الدلالة وترجيح أحد المعاني على الآخر في نظر المجتهد لا ينفي عنه هذه الظنية.

أما الثبوت فمنه ما ينتفي عنه احتمال الوهم والخطأ ويتأكد ثبوته وتنتفي عنه الشكوك وهو المسمى بالمتواتر، ومنه ما يترجح جانب ثبوته على جانب عدم ثبوته، ولكن لا تنتفي عنه احتمالات الوهم والخطأ ونحوها [38] ، فيكون معمولًا به على غلبة الظن في ثبوته لا القطع واليقين.

ولا شك أن أعلى هذه المعارف ما اجتمع فيه القطع من الجهتين أعني الثبوت والدلالة، وهذا يكاد ينفرد به القرآن الكريم ونصوص محدودة جدًّا من السنة النبوية المشرفة التي بلغت درجة التواتر.

وفي حالة معارضة هذه القطعيات فإننا ننحاز لها لا محالة ونحمل كل دليل مظنون عليها، وهذه سنة كبار الصحابة -رضي الله عنهم-، فعن السيدة عائشة -رضي الله عنها- لما سمعت رواية سيدنا عبد الله بن عمر "الميت يُعذب ببكاء أهله"، قالت: يغفر الله لأبي عبد الرحمن -كُنية سيدنا عبد الله- أمَا

إنه لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ، إنما مرّ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على يهودية يُبكى عليها فقال: "إنهم يبكون عليها، وإنها لتعذب في قبرها".

يقول الإمام الزركشي معلقًا على حديث السيدة عائشة: "وحديثها موافق لظاهر القرآن، وهو قوله سبحانه: ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ (النجم :38) وموافق للأحاديث الأخر في بكاء النبي - صلى الله عليه وسلم - على جماعة من الموتى، وإقراره على البكاء عليهم، وكان - صلى الله عليه وسلم - رحمة للعالمين، فمحال أن يفعل ما يكون سببًا لعذابهم أو يقرّ عليه. وهذا مُرجّح آخر لرواية عائشة، وعائشة جزمت بالوهم.

واللائق لنا في هذا المقام التأويل [يعني على فرض صحة رواية سيدنا عبد الله بن عمر] وهو حمل الأحاديث المخالفة لها إما على من أوصى بذلك فعليه إثم الوصية بذلك.. وإما غير ذلك مما ذكره العلماء في كتبهم، والذي يؤكد قول عائشة في "وَهِم" قولها: "إنه عليه الصلاة والسلام قال لرجل مات يهوديًا: "وإن الميت ليعذب.." بلام العهد [أي بالحديث عن ميت معهود معلوم للمُخاطب] فالظاهر أن ابن عمر خفي عليه موت اليهودي فحملها على الاستغراق" [39] أ.هـ

وإنك تجد أمثلة هذا المنهج -أعني الرد للقطعي- كثيرة في فهم الصحابة وكلام العلماء فلا نُطيل بذكرها.

هذا في معارضة الظني للقطعي، فإن تعارض الظني ولو من جهة ما -سواء جهة الثبوت أو جهة الدلالة- مع ظني آخر ولو من جهة ما، تبقى مساحات الظن متقابلة، فتعطينا مرونة في الفهم والتوفيق. فلا شك أن ظني الثبوت ظني الدلالة يصعب أن يتعارض مع قطعي الثبوت ظني الدلالة إذ أن احتمالات الدلالات تجعل المعاني غير متناقضة، ولكن سيحدث هنا أن أحد الاحتمالات سيترجح في جانب القبول أو الرفض وفقًا لوجود المعارض.

فمثلًا حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم -: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له" [40] . يبدو معارِضًا لحديث أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - فَقَالَتْ: "إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا". [41] فهذا الحديث جعل بعض الأعمال من غير عمل الإنسان تصل إليه ولا تنقطع، وهو بدوره يبدو مخالفًا لقوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ [النجم:39]. ولكن هذه الدلالات كلها ظنية لا قطعية، فإن الحديث الأول يفيد انقطاع عمله لا وصول عمل غيره له، وجعل دعاء ابنه الصالح من عمله إشارة لأن حُسن التربية وإصلاح الولد مما يستمر ثوابه بعد الموت، أما وصول ثواب من عمل غيره إليه فليس في الحديث الأول ما

بمنعه. وكذلك الآية ظنية الدلالة ذ جاءت بعد قوله تعالى ﴿ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [النجم:37] وبعدها قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ ﴾ [النجم: 40،41] وهي تتحدث عن الكافر المُعرض ﴿ أَفَرَأَيْتَ الَّذِي تَوَلَّىٰ *وَأَعْطَىٰ قَلِيلًا وَأَكْدَىٰ ﴾ [النجم :33، 34]، فيُحتمل أن السعي هنا بمعنى المعاصي والكفر، فتكون الآية مخبرة عن عدل الله وأنه لا يحاسب الإنسان إلا بذنبه لا بذنب غيره، فليس له من الأعمال إلا ما جنت يداه، [42] ولا يحمل أحد وزر أحد، وإلا فالله يعطي على الحسنة عشر أمثالها ويضاعف الثواب وفي الحديث أن الله يغفر لأهل مجالس الذكر فتقول الملائكة :"فِيهِمْ فُلَانٌ لَيْسَ مِنْهُمْ ، إِنَّمَا جَاءَ لِحَاجَةٍ . قَالَ : هُمُ الْجُلَسَاءُ لَا يَشْقَى جَلِيسُهُمْ" [43] .

- فالخلاصة أننا لفهم السنة النبوية نتوثق أولًا من النقل، فإن صحّ النقل جمعنا الروايات لفهم ألفاظها معًا وتفسيرها ببعضها إن أمكن، ثم ننظر في النصوص الأخرى التي تعارضها أو توافقها، ونرتب الأدلة في مراتبها من قطعي وظني، ونحمل الأدلة على التوافق قدر الإمكان وإلا نُرجّح الأثبت الأقوى والأوفق بالأصول والقطعيات. وستبقى بعد كل هذا مساحة فهمنا تلك ظنية، وهي غاية وسعنا في بحثنا عن مراد النبي - صلى الله عليه وسلم - وما وصلنا من دينه، فلا نهمل ما وصلنا من نصوص لاحتمال سوء فهمنا أو خطأ النقل، ولا نتسرع في الفهم لأدنى ظاهر ولا نتشكك لأدنى احتمال، بل نتلمس خطوات النبي - صلى الله عليه وسلم - وهدايته، فإن أصبنا في فهم مراده كان لنا أجران، وإن أخطأنا فلنا ثواب الاجتهاد. ولا يستوي من سار على خُطا النبي - صلى الله عليه وسلم - بحثًا مع من أعرض عنها شكًا وطعنًا، والله يهدي من يشاء لنوره.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

هل كل ما لم يفعله النبي - صلى الله عليه وسلم - بدعة مذمومة، وإذا لم يفعل الصحابة شيئًا فهل لنا أن نفعله؟

البدعة المذمومة هي ما نُسب إلى الدين على وجه التعبد مع أنه ليس من الدين، فكيف نعرف ما هو من الدين وما ليس منه؟

إن مجرد عدم فعل النبي - صلى الله عليه وسلم - لا يكفي دليلًا، فأدلة الدين لا تنحصر في منصوصات الأحاديث والآيات، بل العمومات لها وقع والمبادئ العامة لها مدخل، وعدم فعل الصحابة لأمر لا يدل على منع ما عداه، إذ لا ندعي أنهم حازوا كل فضائل الدين، بل ما أكثر ما ادخر الله تعالى للمتأخرين ما لم يكن للمتقدمين. ألم يقل النبي - صلى الله عليه وسلم - "إنَّ مِنْ ورائِكُمْ أيامَ الصبرِ الصبرُ فيهِنَّ كَقَبْضٍ عَلَى الجمْرِ لِلْعَامِلِ فِيهَا أَجْرُ خَمْسِينَ قالوا يا رسولَ اللهِ أجْرُ خمسينَ منهم أَوْ خمسينَ مِنَّا قال خمسينَ مِنْكُمْ" [44] ، فخصَّ آخر الزمان بثواب المجاهدة والتحمل مع شدة المعاناة وصعوبة الحال، وقد يرى أهل الزمان أن صنع شيء يعينهم على ما هم عليه من بُعدٍ عن أنوار النبوة كتلك المدائح التي ترنم بها المحبون تذكيرًا بقدر سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم -، ولا سيما بعد أن ضعفت محبته في النفوس وعجزت القلوب عن رؤية بهائه وجميل قدره. فجددوا العهد به - صلى الله عليه وسلم - في أشعارهم ومدائحهم، فهل يقال لو كان خيرًا لفعله الصحابة -رضي الله عنهم-! كيف نسوي أنفسنا بهم وأنوار رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - ما تزال في قلوبهم وصوته في آذانهم، فهل نتساوى معهم؟

ومن أين يدعي إنسان أن الصحابة ينبغي أن يستوعبوا كل أبواب الخير؟ فهل يقال لسيدنا عمر عندما جمع الناس على صلاة التراويح أنه لو كان خيرًا لسبقه إليه أبو بكر؟ وهل يقال لسيدنا عثمان عندما أضاف أذانًا ثانيًا للجمعة لما رأى تأخر الناس في الأسواق لو كان خيرًا لسبقه إليه سيدنا عمر؟

إنما يُحدِث كل جيل من الوسائل ما يعينهم على تحقيق المقصود. وإنما البدعة هي اختراع طريقة في الدين لم يأتِ بها الدين، كمن يتعبد بالقيام في الشمس أو بالامتناع عن الزواج، ظنًا أن هذا من سنته - صلى الله عليه وسلم -.

أما من يرى في عموم قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴾ [الأحزاب:41]، ما يعطيه السعة في أن يثني على الله ويذكره بما ينفتح له من كلام يفهمه ويوافق لغته وإن لم يقله النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا أصحابه فلا يُنكر عليه ولا يقال له لِمَ تفعل ما لم يفعله النبي - صلى الله عليه وسلم -، إذ لو كان خيرًا لفعله؟ فنقول قد فعله ولم يحجر على أحد بالتزام

صيغة معينة للذكر، بل المحفوظ من حاله هو إقراره للصحابة على دعائهم وثنائهم. في أحد الأيام قَالَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم - لِرَجُلٍ: "كَيْفَ تَقُولُ فِي الصَّلَاةِ" قَالَ: أَتَشَهَّدُ وَأَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْجَنَّةَ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ النَّارِ، أَمَا إِنِّي لَا أُحْسِنُ دَنْدَنَتَكَ وَلَا دَنْدَنَةَ مُعَاذٍ. فَقَالَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم -: حَوْلَهَا نُدَنْدِنُ" [45] . فالرجل لم يحفظ أدعية النبي - صلى الله عليه وسلم - البليغة، بل قال ما سمحت به لغته. فبيّن له النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه أصاب المقصود. ولو كان المطلوب هو الاقتصار على عين ما قاله النبي - صلى الله عليه وسلم - لمنعه منه وأمره بالتزامه.

وصلى النبي - صلى الله عليه وسلم - بالناس يومًا، فَلَمَّا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرَّكْعَةِ قَالَ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ وَرَائِهِ: رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ حَمْدًا كَثِيرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيهِ، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: مَنِ الْمُتَكَلِّمُ ؟ فقال الرجل: أَنَا، قَالَ - صلى الله عليه وسلم -: رَأَيْتُ بِضْعًا وَثَلَاثِينَ مَلَكًا يَبْتَدِرُونَهَا أَيُّهُمْ يَكْتُبُهَا أَوَّلُ [46] . فأقره على الذكر الذي لم يتعلمه من النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولو كان الاقتصار على ما قاله النبي هو الأصل لمنعه منه.

فإن قيل لما أقرّه عليه صار من سنته؟ قلت: نعم ولكنه أقره على أمرين لا واحد: الصيغة التي قالها، والسلوك الذي سلكه، وهو أن يذكر الله بحمد لم يحمده به النبي - صلى الله عليه وسلم -.

فباب الشرع أوسع من مجرد المنصوص عليه، بل كل أبواب الخير التي يفعلها النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الذي نبهنا على أصولها وأطلق لنا الاجتهاد في وسائلها، فأحدثت الأمة بناء المدارس لتعليم الدين وأوقفوا عليها الأموال، وهو أمر لم يفعله النبي - صلى الله عليه وسلم - ولا الصحابة، ودونوا علم الحديث والفقه واللغة، واجتهدوا في أبواب الخير والإكثار من العبادة وكلها تندرج تحت أصول ما جاء به الشرع.

ولست بصدد استيعاب ضابط السنة والبدعة في هذه الإشارة السريعة، فلا شك أن دراسة أصول الفقه والفقه ومعرفة ما الأصل فيه المنع وما الأصل فيه الإباحة، وما قام الدليل على وروده على سبيل الاستثناء، هي ضوابط مهمة ينبغي لمن أراد ضبط هذا المفهوم معرفتها. ولكني أحببت ألا أخلى هذا الكتاب من إشارة لهذه القضية التي طال تشدد قوم فيها حتى منعوا عموم المسلمين من أبواب عظيمة من الخير لمجرد أن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يفعلها!

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

- كنت في سفر لأداء العمرة، والجميع يعلم صعوبة العمرة في زماننا على بسطاء الحال وفداحة تكاليف السفر التي يعجز عنها الكثير، وكان معي عدد

من العُمال البسطاء، فقال البعض لا تفعلوا سوى عمرة واحدة في هذه الرحلة لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يعتمر في الرحلة الواحدة سوى مرة واحدة ولم يكرر العمرة في المرة الواحدة، ولو كانت سنة لفعلها!

قلت: مذهب الجمهور على جواز تكرارها، وليس ثمة ما يمنع من ذلك وعدم تكرار النبي - صلى الله عليه وسلم - لها في السفر الواحد ليس دليلًا على المانع، فما أكثر ما يترك النبي - صلى الله عليه وسلم - أمورًا لئلا يشق على أمته فيظنوا أن السنة تكون بتكرارها فيشق على أمته بالتكرار. كما أن السفر كان ميسورًا في كل حين لا تحتاج إلى مثل هذه الأموال والتأشيرات المشروطة في زماننا.

فانظر كم من الخير فوّته هذا القائل على هؤلاء البسطاء ملقيًّا بقول جمهور الأمة في الهواء، وكأنهم فاتهم مثل هذا الدليل البدهي: لم يفعله النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا يشرع!

فوسّع من فهمك ولا تضيق أفقك فيفوتك من الخير الكثير. فإن أبيت إلا الوقوف مع عين المنقول فلا تضيق على الخلق "وعليك بالذي لا تشك فيه، ودع عنك أمر الناس، ولعلهم في عافية" كما قال الإمام مالك رحمه الله.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الصحابي

لعلك لاحظت أن الصحابة -رضي الله عنهم- يمثلون محورًا هامًا في فهم هذا الدين، فمن ناحية أولى: هم من نقلوا لنا هذا الدين عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ومن ناحية ثانية نعتمد على فهمهم وتمييزهم بين الديني والدنيوي من أمور النبي - صلى الله عليه وسلم -، ونتمسك بنقلهم المعنوي لكثير من الأحكام التي لم تُنقل إلينا نصًّا، بل نُقلت في صورة حكم شرعي فقط.

فمن هو الصحابي الذي له هذه الأهمية بهذا القدر في الدين، وهل هذا يعني أننا نقلدهم ونتبعهم في ديننا؟

الصحابي يُطلق عند علماء الحديث على كل من لقي النبي - صلى الله عليه وسلم - مؤمنًا به ومات على هذا الإيمان، وهذا تعريف واسع يشمل الكثير من الأعراب وغرباء المدينة ممن رأوا النبي - صلى الله عليه وسلم - ولو مرة. وهذا مفهوم في علم الحديث الذي يعتمد أكثر على البحث في الاتصال المادي بالنبي - صلى الله عليه وسلم -، يعني أنني في زماني أحرص أن أسمع ممن سمع ممن سمع من النبي - صلى الله عليه وسلم -، عبر سلسلة متصلة من الرواة الذين أحتاج للتأكد من التقائهم ببعضهم البعض وتلقيهم العلم وسماعهم كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - من بعض -سواء بواسطة كتاب يقرأونه معًا أو رواية شفاهية إلى آخر ما وضحته في كتاب: كيف وصل إلينا هذا الدين-.

فغرض المحدثين الأكبر التأكد من اتصال السند -وهو سلسلة النقلة- اتصالًا حقيقيًا وأن يكون هؤلاء النقلة قد استوفوا شروط الثقة في النقل.

ولكن للفقهاء -الذين يتجاوز غرضهم مجرد نقل النصوص إلى استنباط الأحكام- تعريف آخر للصحابي يجعلهم يقصدون فئة معنية ممن لقوا النبي - صلى الله عليه وسلم -. فهم يبحثون أكثر عمّن صحب النبي - صلى الله عليه وسلم - لفترة صالحة للتعلم -طالت أو قصرت- كسيدنا أنس وسيدنا أبي هريرة وسيدنا عمران بن حصين ونحوهم. ويبحثون أكثر عن فقهاء الصحابة الذين تميزوا بالعلم وصاروا مرجعًا للجميع كالخلفاء الراشدين وسيدنا عبد الله بن مسعود، وسيدنا عبد الله بن عباس، والسيدة عائشة، وسيدنا معاذ بن جبل ونحوهم.

فهؤلاء من يقصِدون بكلامهم عن الصحابي وفهمه واتفاقه واختلافه؛ حيث إن المبحوث عنه عند الفقهاء ليس مجرد الاتصال، بل الفهم ونقل الدين بحقيقته ومعناه.

ومع ذلك، ومع تعظيمنا لقدر هؤلاء الصحابة جميعًا، فجمهور الفقهاء على أن قول الصحابي الواحد ليس بُحجة. فنحن لا نقلد واحدًا منهم بعينه، بل العبرة

بمجموعهم واتفاقهم. فهذا هو الذي نعتمد عليه ونراه دليلًا مهما على أن المعنى المفهوم من الدين صحيح، إذ تبعد العادة أن يفهم الجميع فهمًا خاطئًا مع تباين أفهامهم وتعدد أحوالهم ويخفى عليهم حكم شرعي أو يتفقون على خطأ، لا سيما مع رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - لهم ومشاهدته لعملهم بلا نكير منه.

فقول الصحابي وحده يدخل في باب روايته، وهي تحتمل النقاش في صحة فهمه أو حسن استماعه من عدمه ونحو ذلك، وما أكثر الأحاديث التي رواها صحابي ولم نأخذ بظاهرها، لظننا أنه لم يضبط سماعه أو فهمه للحديث.

أما اتفاقهم فهو أمر آخر، لما ذكرت من استبعاد حصول هذا الاتفاق من غير مستند ودليل صريح قاطع.

فليست القضية ادعاء عصمة لفئة معينة، إذ المعصوم من البشر هم الأنبياء، ولكن للمجموع أحكام ليست للآحاد. وهؤلاء -رضي الله عنهم- اجتمع لهم ما لم يجتمع لغيرهم من الخصائص، حيث صحبوا النبي - صلى الله عليه وسلم - ودلت مواقفهم على كمال ديانتهم وتعظيمهم للدين واستحقاقهم لحمل هذا الدين للعالمين.

فإن قيل فأنت تعظّم آحادهم وتصفه بالسيادة وهل هذا إلا التقديس وادعاء العصمة؟ قلت: شتان بين الأدب والعصمة. فأنا أؤمن أن كل من حظي بشرف صحبة النبي - صلى الله عليه وسلم - له مكانته من الاحترام والتعظيم، وفي الحديث "لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ" [47] ، يعني أننا مهما بلغنا من الأعمال العظيمة ولو كانت مثل الصدقة بمثل جبل أحد من الذهب فمقدار الكف من صدقات أحدهم أعظم عند الله لصدقهم وإيمانهم وجميل منزلتهم عند الله. وقال - صلى الله عليه وسلم - "اللهَ اللَّهَ فِي أَصْحَابِي، لَا تَتَّخِذُوهُمْ غَرَضًا بَعْدِي، فَمَنْ أَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّي أَحَبَّهُمْ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ، فَبِبُغْضِي أَبْغَضَهُمْ، وَمَنْ آذَاهُمْ فَقَدْ آذَانِي، وَمَنْ آذَانِي فَقَدْ آذَى اللَّهَ وَمَنْ آذَى اللَّهَ، فَيُوشِكُ أَنْ يَأْخُذَهُ" [48] . والأحاديث في فضلهم أكثر من أن نجمعها هنا. بل القرآن الكريم ناطق في أكثر من آية بهذه الفضيلة التي لا يشك عاقل في فضلها. وقد وصانا الله بحسن الأدب معهم، فقال بعد ذكر انقسامهم لمهاجرين بذلوا أموالهم وأنصار آثروا غيرهم، قال: ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الحشر:10]. ولذلك قال مصعب بن سعد [49] : الناس على ثلاثة منازل، فمضت منزلتان وبقيت منزلة; فأحسن ما أنتم عليه أن تكونوا بهذه المنزلة التي بقيت".

فدع عنك ألفاظي وتأدب معهم بلغتك، فإنما اختار أهل الأدب لفظ السيادة معهم تعبيرًا عن منزلتهم، فالسيد كُل معظم مُشرّف في قومه.

فإن قيل: كيف تدعي فيهم الديانة وقد تقاتلوا فيما بينهم؟ فالجواب عن ذلك يطول ولم يقع التقاتل بين جميعهم بل كان معظمهم رحلوا عن هذه الدنيا وماتوا. ومن وقع بينهم التقاتل لم يظهر منهم التهاون بأمر الدين، بل كانوا معظمين لشرائعه وإن أخطأوا في تقديرهم. والمؤمن قد يقع منه الاقتتال مع أخيه المؤمن وقد يقع منه الذنب تلو الذنب، ولكن العبرة هل وقع منه على سبيل التهاون بأحكام الدين والتلاعب بها، أم وقع باعتبار مبلغ اجتهاده أو غلبة طبعه البشري وضعفه الإنساني. وقد قال تعالى: ﴿ وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۖ فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۚ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۖ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [الحجرات:9] فلم يسلب عنهم صفة الإيمان حال اقتتالهم.

فالخلاصة أن أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - الذين لازموه هم نقلة الدين الذين حفظوه. ولم نُثبت لهم عصمة عن الذنب، ولكن رأينا من حالهم ما يدل على عظيم عنايتهم بنقل هذا الدين، وعدم التقول على النبي - صلى الله عليه وسلم - وغاية التحري في فهم كلامه ونقله. فإن رأينا مجموعهم يتفق على حكم من الأحكام مع تباين هذه الطباع واختلافها واختلاف الأفهام الذي بلغ ببعضهم في النهاية حد الاقتتال، فهل يكون اجتماعهم هذا إلا عن حق؟ وهل يكون نقلهم إلا مما تقطع العادة بصحته والثقة فيه؟

أما آحادهم فنتعامل مع نقله ورأيه تعاملنا مع كل ناقل يتطرق إليه احتمالات الخطأ والوهم. فنبحث عن شواهده ونصدّق ما قوي احتمال ثبوته ونتوقف عن قبول ما ضعفت احتمالات ثبوته.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فهم القرآن الكريم ..

كان بيان النبي - صلى الله عليه وسلم - وتبليغه لأمته يستند على أمرين: الأول: آيات يتلوها علينا منزّلة من الله تعالى بحروفها وكلماتها، والثاني: حديثه اليومي مع أصحابه ببيانه وعبارته، والتي اصطُلح على تسميتها بالحديث أو السنة النبوية، وقد تكلمنا عنها.

أما الآيات التي يُشكّل مجموعها القرآن الكريم، فهي الجانب الأعظم من نبوته. فهي من ناحية معجزته الخالدة، ومن ناحية ثانية هي المنقولة إلينا نقلًا لا نشك فيه، فنقطع بثبوتها عن النبي - صلى الله عليه وسلم-، ومن ناحية ثالثة هي المُتعبد بتلاوتها، ومن ناحية رابعة هي بيان لدوائر الإسلام من عقائد وتشريعات وتزكية، وهذا القسم هو ما ننشغل بالحديث عنه في هذا الكتاب.

والكلام في هذا الجانب الأخير يأخذ أكثر من زاوية:

فهو من ناحية نتحدث فيه من جهة علاقته بالزمان والظروف والأحوال وملابسات النزول، وهذه قد أشرنا إليها في مقال السياق فلا نطيل بإعادتها.

١.ومن ناحية نتحدث فيه عن مقاصد القرآن الكريم ومحاوره وأسلوبه.

٢.ومن ناحية نتحدث فيه من جهة تفسيره وفهمه واستنباط الأحكام منه.

٣.ومن ناحية نتحدث فيه من جهة علاقته بالسنة وهل هي شارحة أم مخصصة أم ناسخة أم مؤكدة.

٤.ومن ناحية نتحدث فيه من جهة استمرارية أحكامه الزمانية من عدمها وهو ما يعبر عنه بالنسخ.

٥.ومن جهة نتحدث فيه عن مدى دلالة ما سوى آيات الأحكام على الأحكام، كحكاية قصص الأنبياء السابقين.

٦.ومن ناحية نتحدث عن إشكالاته التي نظنها والعمل مع متشابهه وما ظاهره التعارض.

فهذه جهات سبع للحديث عن القرآن الكريم، تكلمنا عن واحدة منها فلم نعطها رقمًا، فتبقى ست جهات للحديث، فلنتعرض لها بشيء من الاختصار.

ولعلك قبل أن نتحدث في هذه الجهات الست تنتظر أن نتكلم عن كيفية فهم القرآن وتدبره، وهذا جانب لا أنكر أهميته ولكننا ابتلينا في السنوات الأخيرة بضعف قوي في اللغة حتى صارت نسيًّا منسيًّا، وتشبعت النفوس بمعتقدات

وافدة عن الإسلام ومفاهيم ترويجية للدين تعتمد على محاولة الترغيب بأي أسلوب في الدين ولو كان على حساب صحة الدين نفسه والانبطاح أمام أي مفهوم غربي سائد مستحسن في النفوس حتى صار الدين كأنه في قفص الاتهام دومًا، وهذه كلها عوامل قويت وتعاظمت حتى صارت حجُبًا تمنع من فهمه فهمًا صحيحًا بمعزل عن مراد الله تعالى، لذا فما أؤمن به أن فهم القرآن الكريم يبدأ من ضبط المنهج العلمي في فهمه، ذلك المنهج الذي كان الصحابة -رضي الله عنهم- يمارسونه بالفطرة والسليقة لصفاء عقولهم وطول صحبتهم مع النبي - صلى الله عليه وسلم -.

ولا تتعجب من هذا أو تستبعده، فقد ظهرت دعوات تزعم أن الصحابة لم يكونوا يدرسون علوم الأصول ويتعمقون في البحث كتعمقنا، وتجاهل من يقول بهذا أنهم أهل اللغة العربية والفصاحة على الفطرة، وأن كل علوم العربية هي لمحاولة ضبط لساننا على لسانهم ولغتنا على لغتهم التي اختارها الله تعالى لينزل بها القرآن ويتكلم بها نبينا - صلى الله عليه وسلم -. فلغتنا العامية الآن صارت أقرب إلى أن تكون لغة أجنبية عن العربية الفصحى، ولو تصورت من يتكلم بلسان هندي ولا يُحسن العربية يودّ فهم القرآن؛ فإنك لا محالة تتعجب من عقله وسخافة فعله.

ثم هم مع صحبة النبي - صلى الله عليه وسلم - حدث لهم من انضباط الفكر ودقة النظر ما لا يحدث لنا بطول النظر والبحث، وإنك إن تأملت حالك إن بدأت دراسة علم ما وصحبت أحد أساتذته المرموقين وطالعت المراجع الكبرى فيه كيف يحصل لك ملكة في نفسك لم تكن معهودة وتجد أن تفكيرك في هذا العلم - وربما في سائر جوانب حياتك- اختلفت وتعلّمت الانضباط العلمي والتفكير الموضوعي، فما بالك بصحبة أشرف الخلق الذي كل علومنا تلك هي نقطة من بحر علمه - صلى الله عليه وسلم -!

فخذها مني نصيحة أخ صادق النصح لك: ربما كانت تلك العلوم التي سأشير لها تنطوي على شيء من الصعوبة تحتاج لعام أو عامين من الدراسة -بلا اشتراط تفرغ- ولكن ثمرتها هائلة في انتقال فهمك إلى مستويات أخرى وانضباطه بدلا من تشعبه في أودية الوهم والظنون وعوالم الأفكار، فالله لا يُعبد بالجهل، وقد ذكر سيدنا عثمان وسيدنا عبد الله بن مسعود: "أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كَانَ يُقْرِئُهُمُ الْعَشْرَ فَلَا يُجَاوِزُونَهَا إِلَى عَشْرٍ أُخْرَى حَتَّى يَتَعَلَّمُوا مَا فِيهَا مِنَ الْعَمَلِ، فَيُعَلِّمُنَا الْقُرْآنَ وَالْعَمَلَ جَمِيعًا" [50] .

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

أولًا: مقاصد القرآن الكريم:

إذا كان القرآن الكريم كتاب الهداية الأكبر لهذا الدين فمن الطبيعي أن تكون الدوائر الثلاث: العقائد والتشريعات والأخلاق هي محوره، ولكن نظرًا لطبيعة القرآن الكريم ككتاب حي يحاورك ويتفاعل معك يحسن أن نتعرض أولًا لأسلوبه على سبيل الإشارة ثم نتعرض لمقاصده اختصارًا.

فالقرآن الكريم لا يسير على ترتيب الموضوعات فتجد سورة في العقيدة وسورة في أحكام الطهارة... إلخ، بل تمتزج فيه الآيات وتتداخل، لأن الحياة كذلك في الحقيقة، فإنك لا تنفصل عندك العقيدة عن التشريعات، فلولا يقينك في الله تعالى وأنه مالك الملك والحكيم الفعال لما يريد والمدبر لهذا الوجود لما اطمأنت نفسك لكثير من الأحكام، لذا تجد تعقيب آيات الأحكام تذكيرًا ببعض صفات الله أو نصحًا بتقوى الله تعالى، فتجده -مثلا- بعد ذكر الأنصبة المختفلة من المواريث والتي يظهر فيها بوضوح عدم المساواة يعقّب بقوله تعالى: ﴿ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: 11] وتجده في وسط آيات المواريث التي تعالج هذه القضية العائلية والتي يكثر في بعض أحوالها وجود أيتام ويكون المقتسم هم الكبار ويُخشى منهم أكل مال اليتيم تجده يتطرق وسط هذه الأحكام لهذا التحذير: ﴿ وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴾ [النساء:9] فيحذرهم من أن يلحق بذريتهم ما قد يُلحقوه هم بأي يتيم من ظلم.

وهكذا تجد المعاني تمتزج وتتداخل وتتحاور معك، فالسياق القرآني لكل سورة يعتمد تسلسلًا من الأفكار لا يعتمد على التسلسل المنطقي لها كما في كتب العلوم، بل يعتمد على تداعي الأفكار وما يُظن أنه يطرأ على ذهن القارئ من سؤال أو اعتراض أو شبهة، فتجده وهو يبرهن على وجود الله في سورة الأنعام يحاورك عن تقليد الآباء، ويجيب عن اعتراض المشركين على تخصيص سيدنا محمد بالنبوة ضمنا، ويعود بك إلى سيدنا إبراهيم أبي العرب وأوْلاهم بأن يقلدوه لا الآباء القريبين، وهكذا تجد المسار ينتقل بك من قضية إلى قضية في حوار داخلي قد يفقد الإنسان معه التركيز إن لم ينتبه للخيط الذي يربط الآيات ببعضها.

هذا ما يتعلق بأسلوب القرآن، أما ما يتعلق بمقاصده فقد حاول العلماء قديمًا وحديثًا حصر مقاصد القرآن الكريم في محاور واضحة، ولعل من أبرز هذه المحاولات ما فعله الإمام الغزالي في جواهر القرآن وخلاصة ما ذكره أن سرّ القرآن ومقصده الأقصى دعوة العباد إلى الجبار الأعلى، رب الآخرة والأولى، وخالق السموات العُلا والأرضين وما بينهما وما تحت الثرى، فكانت مقاصد القرآن الكبرى:

- تعريف المدعو إليه بمعرفة ذاته وصفاته وأفعاله.

- تعريف الصراط المستقيم الذي يجب ملازمته في السلوك إليه، وذلك بذكر ملازمة ما يوصل إليه ومخالفة ما يصدّ عنه.

- تعريف الحال عند الوصول إليه، ويشمل الكلام على النعيم، وأعلاه رؤية الله، وذكر آلام المعذبين المحجوبين.

وكانت هذه المقاصد الكبرى لا تتم إلا بثلاثة مُتِمّة:

- تعريف أحوال المحبين ولطائف صنع الله فيهم، وسرّه ومقصوده التشويق والترغيب، وتعريف أحوال المُعرضين ومقصوده الاعتبار والترهيب.

- حكاية أقوال الجاحدين وكشف فضائحهم والمجادلة معهم، ومقصوده فضح الباطل وتثبيت الحق.

- تعريف عمارة منازل الطريق وكيفية أخذ أهبة الزاد والاستعداد.

وقد فصّل وبيّن -رحمه الله- هذه المقاصد بما يطول نقله فارجع إليه فإنه مفيد.

والخلاصة أن القرآن الكريم ليس كتاب خطوات تُفعل كالكتيبات الإرشادية التي تجدها مع الأجهزة، بل هو حوار حي مع الإنسان في رحلته إلى الله تعالى، تحاور أفكارَه وتضربُ له أمثلة من ماضيه، وتوضحُ الحق من الباطل وتأخذ العِبَر من مخالفيه والحجة على منكريه.

فتجد فيه التشريعات التي ارتضاها الله لطريق السير إليه، وتجد العقائد التي عرّفنا الله بذاته وصفاته وأفعاله فيها، وتجد صنع الله في خلقه وتدبيره في ملكه، وتجد حديث النفس والرد عليه، وتجد الحجة والدليل العقلي والخطاب القلبي.

ثانيًا: تفسيره وفهمه واستنباط الأحكام منه:

القرآن الكريم نصٌّ عربي، فلا بدّ من قواعد العربية لفهمه، بدءًا من معاني اللغة وانتهاء بعلم البلاغة ومرورًا بالنحو والصرف، ونحوها من مباحث ضرورية تعينك على فهم طبيعة كلام العرب وقانونهم في البيان، إلا أن الأمة ممثلة في فقهائها كان لهم مزيد تدقيق أكثر من تدقيق علماء اللغة في لغة القرآن، فمن ناحية بحثوا عن علاقة القرآن الكريم بغيره من أدلة الشرع، فمثلًا الإجماع يمنع بعض الاحتمالات والسنة تشرح المبهمات.

ومن ناحية أخرى دققوا في كثير من مباحث الدلالة اللفظية للعربية، فقسموا الألفاظ من جهات شتى، وفي كل قسم أوجدوا العلاقة بين اللفظ ومقابِله في نفس القسم. وجهات التقسيم تلك متعددة ولكن أهمها:

- درجات الوضوح والخفاء والإشكال: فقسموا اللفظ من حيث الوضوح للنصّ والظاهر، ومن حيث الخفاء للمُتشابه والمشترك والمجمل ونحوها.

- دلالته على الأفراد والشمول فقسموه للعام والخاص.

- استخدامه في معناه الأصلي وعدمه فقسموه للحقيقة والمجاز.

- جهة دلالته على المعنى فقسموه للمنطوق والمفهوم.

ولست أريد حصر مباحثهم اللغوية، فهي طويلة دقيقة تُطلب من علم الأصول، ولكني فقط أضرب أمثلة بأهمها تنبيها به على ما عداه.

فمثلا، كلمة كالصلاة لا تُسعفك اللغة بمعنى واضح لها تستطيع فهم المطلوب منها عندما تسمع قوله تعالى ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ.. ﴾ [هود:114]، فلا تملك إلا أن تنتظر من المتكلم أن يشرح لك المقصود بكلامه، وهذا ما يُسمى بالمُجمَل، وهذا يُطلب بيانه من النبي - صلى الله عليه وسلم -، فينتظر الصحابة منه عليه الصلاة والسلام أن يشرح لهم المطلوب منهم، فيقول لهم: "صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي" [51] .

في حين كلمة كقوله تعالى: ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ [المائدة:6] هي كلمات مفهومة في العربية لا تحتمل سوى غسل الوجه، فيُسميها بعض الفقهاء "نصّا"، وهي التي يُقال فيها: "لا اجتهاد مع نصّ" ويقصدون لا اجتهاد مع اللفظ القطعي الذي لا يحتمل سوى معنى واحدٍ، ولا يقصدون عدم الاجتهاد مع النص الذي بمعنى النقل أو الخبر، إذ دائرة الاجتهاد في النصوص بتفسيرها وتأويلها كبيرة لا تخفى.

في حين كلمة كـ"قُرء" المستخدمة في قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾ [البقرة:228] ليست بهذا الوضوح؛ حيث وضعت اللغة هذه الكلمة لمعنيين متقابلين وهما الحيض وانقطاع الحيض، فتُستخدم في المعنى وضده، فيختلف الفقهاء في كيفية حساب المطلقة لعدتها: هل تحسبها بمجيء الدم أم بانقطاعه بناء على تفسيرهم لهذه الآية.

وكذلك لفظ كـ "ما" عندما تقول "أعطيتك ما في جيبي" فهل تقصد كل ما في جيبك أم معظمه؟ وهذه المسألة تُعرف بقطعيّة العام ودلالته على الشمول، فيتمسك بعض الفقهاء بعمومات القرآن الكريم كقوله تعالى ﴿ أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ ﴾ [البقرة: 267]. فيوجبون زكاة الزروع في كل "ما" أخرجت الأرض من أنواع الثمار، في حين يرى بعضهم أن هذا الشمول غير قطعي، ويحتوي على قدرٍ من الإبهام يحتمل أن توضحه السنة النبوية وتخصصه وتقيّده.

وهكذا بدأ تناول الفقهاء لمستويات من الدلالة في اللغة العربية يأخذ درجة عالية من الدقة والبحث، وبدأت تتحدد مواقف دقيقة من مدى قطعية المعاني وظنيتها، وكيف يستخدمها المتكلم، وهل تقبل الشرح والتفسير أم يكون الشرح الذي يُخرجها عن معناها اللغوي إبطالًا للمعنى المفهوم من الآية، فيكون هذا الإبطال بمثابة النسخ والتغيير فيصبح البحث حينها هل النصّ الشارح له القدرة على نسخ النصّ المشروح، فننتقل للكلام على علاقة النصوص ببعضها، وهي النقطة الثالثة.

ثالثا: علاقة القرآن الكريم بالسنة النبوية:

لو كنت تجلس مع النبي - صلى الله عليه وسلم - فتلا عليك مثلا قوله تعالى: ﴿ أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ ﴾ [البقرة:267]، فهممت بالتصدق فقال لك لا تفعل، هل تخالف أمره مدّعيًّا أن أمر القرآن واجب! إنك تكون حينها مكذبًا له في نبوته عندما خالفت أمره معتقدًا أنك تمتثل للقرآن، وهل عرفت القرآن إلا منه!

فأنت إما أن تصدقه في نبوته فتصدقه في أمره ونهيه وأنه عن الله كما تصدقه في نقله القرآن الكريم عن الله، وإما أن تكذبه فيهما معًا، أما أن تصدقه في أحدهما وتكذبه في الآخر فذلك تناقض في الفعل، اللهم إلا أن تعتقد أن أمره لك بلا تفعل ليس على سبيل الأمر الشرعي، وليس كلامنا في هذا.

فالحقيقة أن أوامر النبي - صلى الله عليه وسلم - لنا كأوامر القرآن الكريم لا فرق، وإنما الفرق عندنا الآن -في زماننا هذا- فقط هو في النقل لا في ذات الأمر، فنقل السنة النبوية معظمه ظني الثبوت تتطرق إليه الاحتمالات فلا يقوى على معارضة القرآن الكريم الذي نقطع بثبوته حرفًا حرفًا.

فإن تأكدنا من النقل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وانتفت احتمالات الخطأ فسيكون كلاهما وحيًّا وتبليغًا عن الله تعالى فلا إشكال في قبول تفسيرهما لبعض أو نسخهما لبعض أو تخصيص أحدهما للآخر أو تقييده له، مع بقاء الاحتمالات المقبولة لغة في تفسير الكلام.

ولكن للأحاديث ظنية الثبوت فوائد أخرى مع القرآن الكريم خارج مساحة التعارض تلك، إذ تشرح غامضه وتزيد عليه ببيان السنن والمستحبات وتفسّر الألفاظ المجملة، فالسنة النبوية ترجمة عملية للقرآن الكريم وتبيان حي له، ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: 44].

رابعًا: النسخ في القرآن الكريم:

اعترض اليهود على نزول شريعة تخالف شريعتهم، فقالوا إن هذا رجوع من الله عن كلامه وهذا لا يليق به سبحانه، فأنزل ردًا عليهم قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [البقرة: 106]، فبيّن سبحانه أن الله على كل شيء قدير، وأنّ كل ما في الوجود سواه من قدرته وفعله سبحانه، فهو يرسل الرسل ويغير الشرائع كيف يشاء.

فالشرائع ليست سوى أمره ونهيه، وأمره ونهيه قد يتقيدان بالزمان وقد يُطلقان عنه، فإن أطلقهما عن الزمان فنعمل بهما إلى أن يمنعنا عن العمل بهما، فإن منَعنا ظهر أنه أراد التقييد ولم يبينه إلا حين نزول القيْد!

فلو قلتُ لك مثلًا: اركض حول هذا الملعب، وبعد ساعة قلت لك توقف، فهذا لا يعني أني رجعت عن قولي وبدا لي أمر لم يكن ظاهرًا من قبل، غاية ما في الأمر أني قدّرتُ أني سأتركك ساعة، ولكن لم أبين لك الزمان المطلوب، فلما انقضت الساعة أظهرت ما لم أبده لك، فيكون قولي: "اركض ساعة" كقولي: "اركض"، ثم قولي بعد ساعة: "توقف".

هذا الحكم الجديد الذي ظهر لنا ليُنهي الحكم القديم نسميه نسخًا، والنسخ هو المحو والإزالة، فهو يزيل الحكم السابق، كما أزالت الشريعة المحمدية سائر الشرائع التي تعبد الله بها الخلق لحين بعثة سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم -.

ولا إشكال في مبدأ النسخ إن فهمناه على هذا الوجه، ولكن ثار إشكال عند البعض في وجود آيات منسوخة -أي زال حكمها- فيما نقرؤه من القرآن الكريم، فجمهور العلماء يرى في آيات معينة أن حكمها نُسخ وبقي التعبد بألفاظها فقط، واستبعد البعض هذا ورأوا أن القرآن الخالد ينبغي أن تخلد جميع أحكامه.

والحقيقة أن الأمر واسع ولا شيء يقتضي أن تخلد جميع الأحكام بلا استثناء، فما أكثر ما يحكي الله لنا شرائع من سبقنا لنعلم رحمة الله بنا وإن كانت هذه الشرائع لم يعد معمولًا بها في شرعنا، فلتكن الآيات التي حكمنا عليها بالنسخ من هذا الباب.

والحقيقة أني تتبعت قديما كل ما ذكر العلماء فيه أنه منسوخ فرأيته يقول به عالم آخر ويرى أنه غير منسوخ، فيكون من فائدة وجود المنسوخ في القرآن الكريم التوسيع على أمة النبي - صلى الله عليه وسلم - فيقع الخلاف في الاستدلال ببعض الآيات فيُعملها البعض ويرى البعض أنها منسوخة وانقضى زمان العمل بها، فمثلًا رأى بعض الفقهاء أن قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ﴾

[البقرة: 180]، منسوخ بآية المواريث حيث بيّنت نصيب الأب والأم، فلم تعد الوصية لهما جائزة، فقال - صلى الله عليه وسلم -: "لا وصية لوارث" [52] ، في حين رأى بعض العلماء أن الآية الأولى التي تأمر بالوصية للوالدين معمول بها في حالة إذن الورثة أو في حالة كون الأبوين غير وارثين كما في حالة من يُسلِم ويظل أبواه على غير الإسلام فلا يرثان منه، فيوصي لهما.

فهذه الآيات باقية ليظل اجتهاد العلماء في كتاب الله تعالى باقيًّا، ولا علينا حينها إن أدى اجتهادنا للعمل ببعض الأحكام أو تركها شريطة أن يكون الترك عن دليل حقيقي وليس مجرد افتراض تتوهمه النفس، ففي المثال المذكور رأينا أن آية المواريث التي نزلت في سورة النساء أعطت للأبوين أنصبة مقدّرة وحالات معروفة من الميراث، فتكون معارضة للأمر بالوصية بمجهول لهما فتصلح أن تكون نسخًا وتؤيد هذا المعنى بالحديث المذكور.

فإن ثبت الدليل من الشرع نفسه على عدم بقاء الحكم فلا بأس من المصير إلى القول بالنسخ، وإلا فحكم الله باقٍ لا تنسخه الأوهام، ولا تغيره الظروف.

خامسًا: دلالات ما سوى آيات الأحكام:

القرآن الكريم عامر بقصص السابقين وحكايات الأمم السالفة، وهذه الحكايات تنطوي على أعظم المعارف، فهي حكاية لفعل الله في خلقه بالهداية، والعقاب، والاستدراج، والتنعيم، والتمكين، والنصر، والهزيمة، وجريان الأقدار، وما ظاهره مؤلم، وحقيقته خير وما ظاهره الشر وباطنه الخير، تحكي عن صبر الأنبياء، وابتلاء الصابرين، ومعاندة الجاحدين، ونفوس المجرمين، وكبر المغرورين، وتواضع العارفين، وأدب المتعلمين، هي سيرة الإنسان في الزمان وحكاية فعل الله في الزمان والإنسان.

فهي تنطوي على الحكمة والأخلاق والعقائد، فهل تنطوي أيضًا على الشرائع؟

يرى بعض العلماء أن كل ما قصه الله تعالى من فعل السابقين ولم ينكره فهو دليل إباحة لنا والعكس صحيح، فاستدلوا بمثل قوله تعالى: ﴿ وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ ۖ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ ﴾ [القمر:28] في قصة ناقة سيدنا صالح، حيث اقتسموا استخدام البئر بينهم، هي يوم وهم يوم، فاستدلوا بذلك على جواز ما يُعرف باسم قسمة المنافع؛ حيث يرث أخوان مثلًا دارًا فلا يقتسمانها ولا يبيعانها، بل يتبادلان السُكنى فيها بالزمان.

وهذه المسألة تُعرف في الأصول باسم "شرع من قبلنا هل هو شرع لنا؟"، ويمتد البحث فيها لعلاقة الشرائع ببعضها، وتغير الأحكام، ونحوها من القضايا.

سادسًا: مُشكِل القرآن ومتشابهه ومتعارضه:

بعض الآيات ظاهرها مُشكل وبعضها متعارض وبعضها تضطرب فيه الأفهام، وقد نصّ الله تعالى على أن القرآن الكريم منه المتشابه الذي هو فتنة للبعض، وأن الطريق الأمثل للتعامل معه هو الإيمان الإجمالي والتمسك بالمحكمات والثقة فيها، قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران:7]. فجعل طريق الرسوخ في العلم التسليم وتفويض العلم إلى الله تعالى، وعدم تتبع هذه المواضع المتشابهة التي يشتبه فيها المعنى على السامع فلا يعلم المراد على سبيل اليقين. وقد تكلمنا قليلًا على هذه القضية عند الكلام على العقل والنقل والتفسير والتأويل؛ فلا نطيل هنا.

أما متعارض القرآن فهي آيات ظاهرها معارضٌ آيات ثانية، فهنا يلجأ العلماء إلى خطوات منهجية لحل هذا التعارض الظاهر:

نحو أن تحمل إحدى الآيتين على معنى لا يتصادم مع الأخرى أو يظهر أنهما تتحدثان من زاويتين مختلفتين، أو تقيد إحداهما الأخرى أو تنسخها.

فمثلًا قوله تعالى: ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ ۗ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَٰذِهِ مِنْ عِندِكَ ۚ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ ۖ فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ [النساء:78] يبدو معارضًا للآية بعده: ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ۖ وَمَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ [النساء: 79]، فالآية الأولى تجعل الخير والشر من الله والثانية تنسب السوء للنفس والخير من الله، والحق أن الآية الأولى تقرر أن القدر خيره وشره من الله، فهو فاعل الأمور كلها ومُقدرها كلها، ولكنه يفعلها تارة على وجه التفضل فيُسمى إنعامًا وتارة على وجه الجزاء والعقوبة فيقال من نفسك، فكأن الآية الثانية شرح لجهتي الفعل الواقع منه سبحانه وتعالى، وذلك كقوله تعالى: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ﴾ [النحل: 53] وقوله تعالى: ﴿ وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ ﴾ [الشورى:30].

ومثال ذلك المتعارض أيضًا قوله تعالى: ﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ﴾ [النساء :12]، فمن يموت بلا والد ولا ولد -وهذا معنى الكلالة- وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس، وفي آخر السورة قال فيمن يموت بلا والد ولا ولد: ﴿ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ ﴾ [النساء: 176].

فكان المقصود بالأخ في الآية الأولى الأخ من الأم فقط وفي الثانية الأخ الشقيق أو من الأب فقط، ودلنا على هذا القيد سبب نزول الآية، وإجماع العلماء على أن المقصود في الأولى الإخوة لأم.

فهنا التعارض زال ببيان انفكاك الجهة، وأن الآية الأولى تتحدث عن أخ غير الأخ المذكور في الآية الثانية، وهذه إحدى فوائد الإجماع، وأسباب النزول في فهم القرآن الكريم.

ومثال التعارض أيضا قوله تعالى في عدة المتوفى عنها زوجها: ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ [البقرة:234]، وقال في عدة الحامل: ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ [الطلاق:4]، فجعل عدتها تنقضي بالولادة، فماذا إن مات الزوج وزوجه حامل، فبأي العدتين تأخذ؟ هنا يرى سيدنا علي -رضي الله عنه- إعمال الآيتين فتأخذ بأبعدهما زمانًا، فلو أنجبت بعد وفاة الزوج بشهرين مثلًا تنتظر الأربعة أشهر والعشر، وإن انقضت الأربعة أشهر قبل أن تنجب تنتظر زمان الولادة، ولكن خالفه سيدنا عبد الله بن مسعود ورأى أن هذا ليس بإعمال للآيتين، إذ ستكون عاملة بواحدة تاركة للثانية لا محالة، بل رأى أن الآية الثانية مقيدة ومخصصة للأولى لنزولها بعدها، فتكون عدة الحامل تنقضي بوضع حملها حتى ولو كان زوجها متوفى منذ يوم واحد. فهنا جعل الآية المتأخرة زمانًا مخصصة للأولى، فيحصل الجمع بين الآيتين.

فهذه أمثلة سريعة لتعامل الأُمّة الدقيق مع كتاب الله تعالى فهمًا وتفسيرًا واستنباطًا، بعد أن أتقنوه حفظًا وأداء وقراءة، ليبقى كتاب الله الخالد المحفوظ إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

التفسير والتأويل

مرّ بنا في الكلام على المعنى، أن فهم المعنى للمتكلم يعتمد على اللغة التي يستخدمها، واللغة هي عبارة عن أمر مشترك بين الناطقين بهذه اللغة، فالكلمات داخل اللغة لها دلالات مشتركة بين أهل هذه اللغة، فإن استخدمها أحدهم تمت الترجمة في ذهن الآخر، ويتكون من المفردات المتراصة في شكل جُمل "معنى مركبٌ"، يكون هو المُراد للمتكلم.

فإن استخدم المتكلم كلمات غير متداولة بكثرة ولكنها موجودة في اللغة، فيكون عدم انتشارها سببًا في عدم وجود معنى لها في ذهن المستمع، فينشأ هنا نوع من الغموض، ولكنه أتى فقط من فقدان الصلة بين كلمات المتكلم والمستمع، أو بعبارة أخرى يأتي نتيجة أن معجم المتكلم اللغوي أوسع من معجم المستمع.

هنا تنشأ قضية "الغريب" أو الخفاء في فهم المعنى، ويكون حلّها هو البحث في مدلول هذه الكلمة في لغة المتكلم، وهنا نحن نقوم بعملية تُعرف باسم "التفسير"، وهذا البحث قد يعتمد على المعاجم التي رصدت المعاني المختلفة للكلمة والبحث عن المعنى الأوفق بالسياق، وقد يكون بتتبع استخدام الكلمة في أشعار العرب ونصوص المتكلمين في هذا الزمان لنفهم مدلولاتها عندهم من سياقاتها المختلفة.

فماذا إن كانت الكلمة مفهومة المعنى، ولكن معناها هنا يُثير إشكالًا عقليًّا، أو يجعل كلام المتكلم متناقضًا في نفسه أو مخالفًا للحقائق الثابتة.

فمثلًا قوله تعالى: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾ [الأنفال:17]، ظاهره نفي الواقع المُشاهد المحسوس الذي هو رمي النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإذا بالقرآن الكريم ينفي أن يكون هو الرامي، ويُثبِت راميًّا آخر هو الله تعالى، فهنا يبدو التناقض في إنكار الواقع المتحقق "إذ رميت" ونفي الفعل المُشاهد.

إننا حينها نعلم أن المنفي هو التأثير لا وجود الفعل، فكأن الآية تشير إلى أن رمي النبي - صلى الله عليه وسلم - ليس مؤثرًا في وصول الرمية للمشركين، بل المؤثر حقيقة هو الله خالق السبب والمسبب والفاعل والمفعول به، وهو مثل قوله تعالى على لسان سيدنا إبراهيم: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [الصافات:96].

إننا هنا غيّرنا جهة النفي عن جهة الإثبات، فجعلنا النفي "وما رميت" بمعنى التأثير وجعلنا الإثبات "إذ رميت" بمعنى حصول الفعل، لنفهم أن عبارة "ولكنّ الله رمى" هي باعتبار الخلق والتأثير لا حركة اليد التي تسمى رميًّا.

فهنا نحن لم نكن نعاني من غموض الألفاظ، بل من تناقض المعاني، فلم نكن نُفسّر، بل كنا نقوم بعملية تأويلية، وهي توجيه الكلام لمحمل أو معنى ملائم ينفي عنه التناقض.

فمتى نفعل هذا؟ الجواب باختصار أننا لا نضطر إليه إلا عند استحالة المعنى وتناقضه في نفسه، ونعني بالاستحالة هنا الاستحالة العقلية التي هي جمع بين الإثبات والنفي في آن واحد على ما فصلناه في كتاب رحلة إلى معرفة الله.

فعندما نسمع قولهِ تعالى عن الريح التي أرسلها الله على الظالمين المكذبين ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾ [الأحقاف: 25]، ثم بعدها في نفس الآية نجد قوله تعالى ﴿ فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ ﴾ ، والمساكن تدخل في عموم "كل شيء"، نعلم أنها مستثناة بداهة من "كل شيء" وأن المقصود به غالبًا هو أجسادهم وصناعاتهم التي كانوا يتفاخرون بها.

الأمر لا يقتصر على هذه السياقات المتضمنة للاستحالة الظاهرة، بل يمتد للآيات المتعلقة بالفعل الإلهي والذات الإلهية، فتضيف له سبحانه الأعضاء كاليد ونحوها، مع ما استقر في قانون العقل أن الله واحد وليس بمركب ولا بجسم، ومع ما استقر في النقل أنه سبحانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: 11]، فإننا نكون أمام استحالة للمعنى الظاهر في مثل هذه الآيات، فيُجمع أهل السنة على عدم إرادة المعنى الظاهر الذي هو الجارحة والعضو، ثم يختلفون بعد ذلك ما بين مؤول لها بمعنى مجازي كالمعية والنُصرة مثلًا في سياق سورة الفتح، وما بين متوقف عن التفسير مفوّض العلم فيها إلى الله تعالى مع تنزيهه سبحانه عن مشابهة الخلق.

فالتأويل -وهو صرف اللفظ عن معناه الحقيقي لمعنى آخر ملائم- موقف حتمي يستلزم كل عاقل أن يتخذه أحيانًا في حال استحالة المعنى الظاهر، وانظر أيضًا في هذه القضية مقال العقل والنقل، ففيه بعض التفصيل.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

معنى بلا صيغة

انتقال المعاني

هل كل المعاني تنتقل في قوالب اللغة؟ أم يستطيع البشر أن ينقلوا المعاني من غير قوالب لفظية؟

في الحقيقة العديد من المعاني استقرت في نفوسنا ولا نعلم لها شكلًا لغويًّا محددًا، أنت تعلم معلومة أن هناك حربًا عالمية ثانية، وأن الجيش المصري عبر قناة السويس في حرب أكتوبر، وأن الظهر أربع ركعات، وأن الحج في مكة. هذه معلومات مستقرة في نفسك لا تشك فيها، فمن أين أتت؟

لقد انتقلت لك بصور شتى وهيئات شتى تارة بصيغ لفظية متفاوتة غير متحدة الألفاظ، وتارة بالمشاهدة العملية كأن تكون حججت في مكة، وصليت الظهر كثيرًا أو شاهدت وثائقيًّا أو قرأت كتابًا عن تاريخ الحرب.

في النهاية اتفقت هذه المصادر كلها على نقل "المعلومة"، وتحولت المعلومة إلى "معنى" مستقر في نفسك من غير قالب لفظي واضح.

تستطيع في النهاية أن تتبع بعض خيوط هذه المعلومات لتعلم أنها ترجع لمصادر صحيحة، فيمكنك أن تتبع الخيط وراء من علمك صلاة الظهر لتجد أن آخر هذا الخيط ينتهي إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -. وهذا شرط مهم في صحة المعلومات، أعني أن نكون قادرين على أن نصل بها في النهاية إلى مصدرها الحقيقي وإلا تكون مجرد أساطير شعبية لا يعوّل عليها، ولكن كلامي الآن في صحة وجود معنى بلا صيغة نصيّة.

من أهم صور هذا التناقل للمعاني ما يُعرف باسم التواتر المعنوي، وهو انتقال معنى بصور شتى بطرق مختلفة يستحيل في العادة أن تجتمع أو تتفق على الكذب.

فمثلا إن جاءك آتٍ يخبرك أنه شاهد فيلًا يمشي في شوارع المدينة، وجاءك آخر لا يربط بينه وبين الأول أي رابط يخبرك بنفس الخبر، وسمعت في نشرة الأخبار عن هروب فيل من حديقة الحيوان، وجاء رابع يزعم أنه رأى فيلا بلا قائد، وهكذا تتابع الناس على مثل هذا الخبر وكلهم لا يربطهم رابط، ولم يعتمدوا على مصدر سوى حواسهم، فإن ثمة معنى يستقر في نفسك عن "هروب فيل من حديقة الحيوان وأنه انطلق في شوارع المدينة" رغم أن هذه الصياغة لم يخبرك أحد بها، بل هي مجموعة أخبار مختلفة الصيغة، ولكنها كلها تؤدي نفس هذا المعنى.

هكذا تنتقل بعض المعارف -ومنها المعارف الدينية- لنا بصورة غير نصيّة، فبعضها يكون عن طريق التعليم كأركان الصلاة ومناسك الحج، وبعضها يكون

عن طريق تناقل الحكم كتحريم الخمر، والقتل، وكشف العورات.
فالأول منهما يُسمى بالتواتر المعنوي، والثاني منهما هو الإجماع.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الإجماع

تكلمنا فيما سبق عن الاحتمالات التي جاء بها الدين، فالشرع في بيانه قد استخدم مساحة من الأدلة الظنية التي تدع فرصة لبعض الاحتمالات الممكنة في فهمه فتتنوع الأفهام وتتعدد، وفي مقابل هذه المساحة القابلة للاحتمالات كانت المساحة الأخرى هي مساحة القطعيات التي لا تحتمل سوى فهمٍ واحدٍ، فهل هذه المساحة تنحصر في النصوص قطعية الدلالة قطعية الثبوت فقط؟

الجواب هو لا، فثمة مساحة أخرى قطعية تُغلق باب الاحتمالات، ولفهمها أحتاج منك أولًا أن تستحضر ما ذكرناه في مقال فهم الصحابة، حيث ذكرنا أنهم يشاهدون النبي - صلى الله عليه وسلم - ويفهمون منه، ويعملون أمامه فينكر عليهم أو يصحح لهم.

فهنا إن وجدنا الصحابة -رضي الله عنهم- يتفقون على نقل حكم عن النبي -صلى الله عليه وسلم -، رغم أن النصوص التي بين أيدينا ليست بقطعية الدلالة في هذا الحكم، ومحتملة لعدة أفهام، إننا هنا نكون أمام قرينة على أن المعنى الذي فهمه الصحابة هو المراد قطعًا من هذا النصّ وأنهم شاهدوا من قرائن أحوال النبي - صلى الله عليه وسلم - وشرحه وتفسيره ما يُعيّن هذا الاحتمال وينفي ما عداه.

فإنك لو دخلت مدينة فوجدت الناس فيها كلهم يسيرون على جانب الطريق الأيمن فقط، مع كون الطريق الأيسر مساوٍ له في إمكانية السير فأنت هنا تجزم بأنهم ما حملهم على هذا السلوك إلا قانون أو شيء حملهم على هذا.

فوجود الخلاف الكبير بين الصحابة -رضي الله عنهم- في العديد من الأحكام الفقهية واختلافهم في تفسير العديد من آيات القرآن الكريم دليل على مرونتهم واستيعابهم للاحتمالات الممكنة في التعامل مع النصوص، فإن رأيتهم يتفقون ويتركون الخلاف ويتركون الاحتمالات الممكنة؛ فإنك تعلم أن هذا لا يكون إلا عن توقيف أو بيان من الشرع لهم.

ولا يُقال أنهم اتفقوا فيما بينهم؛ وذلك لأنهم لم يكونوا يتركون رأيهم لرأي غيرهم، فضلًا عن تفرقهم في البلاد وتباعدهم في الديار، لا سيما بعد زمان سيدنا عمر -رضي الله عنه-.

فهنا نحن أمام مساحة من القطع ونفي الاحتمال عن نص ظني الدلالة، فكيف إن اقترن بهذه القرينة العادية أدلة كثيرة من الشرع تشهد لاتفاقهم بأنه دال على الصواب في الدين.

فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴾ [النساء:

115] فجعل للمسلمين سبيلًا -أي طريقًا- تكون مخالفته مخالفة لهم، وفي مخالفة اتفاقهم على أمور الدين مخالفة لسبيلهم الذي ساروا جميعًا فيه.

وقال - صلى الله عليه وسلم -: "مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلَافًا كَثِيرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ" [53] ، فجعل أمره - صلى الله عليه وسلم - وما كان عليه عهده وعهد خلفائه من أمور الدين التي يُتمسك بها، والمقصود الأمور التي اجتمعوا عليها وتوافقوا جميعًا عليها.

وقال - صلى الله عليه وسلم -: "مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ فَهُوَ رَدٌّ" [54] ، وحدوث قول يخالف ما كان عليه الدين في عهده - صلى الله عليه وسلم - وعهد صحابته هو من إحداث في الدين ما ليس فيه، وكلامي قطعًا ليس في الأمور المستجدة التي لم تكن في عهدهم بل أعني أن نخالف الأحكام الثابتة عنهم -رضي الله عنهم-.

وقال - صلى الله عليه وسلم -: "عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ مَعَ الْوَاحِدِ وَهُوَ مِنْ الِاثْنَيْنِ أَبْعَدُ" [55] ، فنهى عن التفرق والخروج عن قول جماعة المسلمين.

وأنت لو تأملت هذه الأحاديث وغيرها لرأيت معنى متكررًا يزداد وضوحًا، وهو التزام ما عليه مجموع المسلمين والثقة بهم وحفظ الله لهم من الاجتماع على الضلال وتضييع شريعته، ويشهد لهذا المعنى ما يروى عنه - صلى الله عليه وسلم - من قوله: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ" [56] .

ولسنا نستدل بالحديث الأخير على الإجماع، بل مجموع هذه الأحاديث يقوي المعنى ويشهد له بأن الأمة محفوظة من تضييع الحق بالكلية، إذ لو اتفقوا على باطل لمَا كان الأمر بمتابعتهم صحيحًا، وما كان هناك وجه للتمسك بما هم عليه.

ولا يُقال إن الحق قد يكون مع واحد، لأننا لا نقصد بالإجماع الكثرة، بل نقصد به الجميع في زمان واحد بلا استثناء، والمقصود بالجميع: الفقهاء المشتغلون بنقل الأحكام واستنباطها، ولا يُقال أن هذا يشبه الكهنوت حيث تختص فئة معينة بالأحكام، فإننا لم نتمسك بإجماعهم إلا مع افتراقهم، فهم لم يجتمعوا في مكان واحد ليتفقوا على الحكم، بل إنهم مع تباعد ديارهم واختلاف أفكارهم ومناهجهم اتفقوا، وتركوا الاحتمال الممكن في النصوص، فالعادة تحيل أن يكون اتفاقهم هذا اعتباطيًّا لا مستند له، وإنما خصصنا الإجماع بالفقهاء؛ لأن غيرهم لا يشتغل بهذا الأمر ولو تكلم فيه فلن يُقبل منه إلا إن

كان كلامًا علميًّا يستند لدليل، وحينها -أي حين التكلم بكلام علمي يستند لدليل- يكون المتكلم فقيهًا، فلا إشكال!

فالإجماع في الحقيقة يرجع إلى نقل بالمعنى عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، حيث فهموا سنته وشريعته، ونقلوها إلينا بمعناها لا بصيغتها.

فأنت تعلم يقينا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى الظهر أربع ركعات والمغرب ثلاث ركعات، فهل تحفظ في ذلك حديثًا أو آية؟

إن هذا الأمر نُقل إليك بالتواتر [57] ، حيث رأى النبيَّ - صلى الله عليه وسلم - آلافُ الصحابة يصلي الظهر أربعًا فعلّموا ذلك لأمته واتصل هذا التعليم بك، تعليمًا مباشرًا لا رواية لنصّ نفسره.

فهنا كان النقل بالمعنى لا بالصيغة، ولا يُشك في صحة نقله عن النبي - صلى الله عليه وسلم - حيث يستحيل في العادة اتفاق الجميع -مع تباين بلادهم وتباعد أحوالهم- على الكذب عن النبي - صلى الله عليه وسلم -.

فالإجماع من هذا الباب، حيث أجمعوا على اشتراط ستر العورة لصحة الصلاة، وأجمعوا على مفهوم العورة وعلى كون شعر المرأة عورة وعلى كون طواف الإفاضة ركن الحج، وكلها "أحكام" لا تكاد تجد نصًّا صريحًا يذكرها، ولكن الأمة نقلتها كما نقلت الصلاة وأن الركعة بسجدتين، ولا فرق بين أن أقول لك: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبين أن أقول لك: حكم بكذا أو شريعته الحكم فيها كذا.

فالإجماع هو في الحقيقة اتفاق الأمة على حكم معين بلا مخالف مطلقًا، وهذا الاتفاق نكاد نجزم أنه دليل على معنى معين شاهدوه من النبي - صلى الله عليه وسلم - وفهموه منه ولم يُنقل لنا بصيغته بل بمعناه.

فتصور أن الأدلة هي مجرد نصوص تُتلى، هو غفلة عن وظيفة النبي - صلى الله عليه وسلم - كمُعلّم لأمته، وغفلة عن وظيفة الصحابة -رضي الله عنهم-، كأشخاص عقلاء يفهمون عنه ويتعلمون منه - صلى الله عليه وسلم -.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

ونحن نفرق بين مفهوم الإجماع ومفهوم الجمهور، حيث نُطلق الثاني على الأغلبية والكثرة في حين نُطلق الأول على الاتفاق التام بحيث لا يخالف واحد، وهو ما نتمسك به ونعتبره قطعيًا من الدين يحفظ لنا الكثير من الأحكام بصورة معنوية لا نصيّة، ويضمن لنا فهم العديد من النصوص بحيث تنتفي عنها احتمالات لغوية ممكنة، فنقطع أن المراد هو معنى معين من هذه الاحتمالات دون غيره.

وأهمية الإجماع كبيرة في تمييز قطعيات الدين من مظنوناته وغلق باب النسبية التي يريد الكثير إدخالها على الشريعة من باب فتح باب احتمالات متروكة قطعا في نصوصه، كمن يريد تفسير قوله تعالى: ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ﴾ [البقرة: 197] بأن مناسك الحج يمكن أن تقع كلها في غير زمانه، فنقف على عرفة في غير يوم عرفة، في حين أن الأمة مجمعة على أن المراد هو أن الإحرام بالحج يصح في أشهره المعلومة وبالتالي فتصح بعض أعماله غير المؤقتة بزمان -كالسعي بين الصفا والمروة- في هذه الأشهر المعلومة.

فالإجماع ينفي العبثية والنسبية المطلقة عن الشرع ويحفظه في أساساته، ويضمن نقله في صورة نقية كأصول وأحكام أساسية لا نشك في ثبوتها عن النبي - صلى الله عليه وسلم -.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

ولا شك أن الإجماع في صورته هذه محدود العصر، فيكاد يكون مستحيلًا حصوله بعد عصر الصحابة والتابعين، فيبعُد أن يحصل اتفاق تام بعد هذين العصرين تحديدًا، ولا سيما إن لاحظنا أن الاعتماد يكون في غالب الظن على فهم رأوه أو سمعوه وعايشوه من النبي - صلى الله عليه وسلم -، فيكون راجعًا إلى النقل بالمعنى عنه - صلى الله عليه وسلم - أكثر من كونه معتمدًا على اجتهاد تام في المسألة، حيث يبعد في العادة أن يتفق المجتهدون على حكم من الأحكام مع بقاء الاحتمالات العقلية الأخرى متاحة، ولا يذهب إليها ذاهب واحد مع كثرة عددهم، وتباين مذاقهم في التفكير غاية التباين.

لهذا فمعظم الإجماعات التي نتمسك بها هي إجماعات الصحابة والتابعين، أما بعدهم فلا يكاد يوقف حقيقة على وجود إجماع حقيقي في مسألة واحدة، فلا ننشغل بصحة حصول هذا وإمكانه عقلا أم لا. ولعل هذا معنى قول الإمام أحمد -وقد تأخر زمانه عن زمان التابعين- ".. من ادعى الإجماع فهو كذب، لعل الناس قد اختلفوا" [58] يعني أنه في زمانه لا يمكن اليقين من حصول الإجماع فلذا عقّبه بقوله: "ولكن يقول: لا يعلم الناس يختلفون، أو لم يبلغه ذلك". فهو توقف عن الجزم بحصوله في زمانه، ولم ينكر لوجوده.

ولهذا اعتمد جميع الفقهاء -ومنهم الإمام أحمد- على إجماعات الصحابة والتابعين واعتبروها مصدرًا يقينيًّا يدل على الشرع وتُعرف منه الأحكام.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فريق
متميزون
E-BOOK

العُرف

ثمة عادات وتقاليد متناقلة موروثة يُتكلم عنها باسم العرف، والكثير منها قد يكون منسوبًا للدين ويُتعامل معه على أنه جزء من الموروث الديني العملي، فهل عادات الناس وتقاليدهم يمكن أن تعبّر عن الدين؟ وإذا قلنا أنها كموروث معبرة عن الدين، فماذا إن تغيرت؟ هل تتغير أحكام الدين تبعًا لتغير العُرف، وهو ما يُعبر عنه بتغيُّر أحكام الدين لتغيُّر أحكام الزمان والأحوال؟

فلنبدأ من جواب السؤال الأخير فإنها نقطة في غاية الأهمية، فأحكام الدين خالدة لا تتغير وفق عادات الناس وتقاليدهم، وإنما مقصود الفقهاء الذين قالوا بتغير الفتوى لتغيُّر الزمان أنَّ المسائل الفقهية للمكلفين ليست ذات صورة واحدة، وكان المفترض أن تختص كل واقعة بحكم يخصُّها لوجود فروق جوهرية بين فعلي وفعلك. فعندما يسرق زيد في ظروف كذا ليس -من حيث طبيعة الفعل- مثلما يسرق عمرو في ظروف كذا. فهنا الظروف -كفقر أو خوف أو فوضى في البلد مثلًا- جزء من ماهية الواقعة المادية التي هي "السرقة" التي نبحث في حكمها، فالأصل أن الأفعال لا تتساوى في الجُرم ولا الفساد.

فمثلا قد يزني الرجل بامرأة بغيّ، وقد يزني بامرأة من محارمه، وقد يقع هذا الفعل في رمضان وقد يقع في بقع مشرّفة كمكة، فهل يتساوى الجُرم؟ كلا بالطبع، ولكنه في حق أحكام الفقه متساوٍ، إذ الفقيه لا يبحث في مقادير الثواب والعقاب الأخروي، بل يبحث في أحكامه المطلوبة التنفيذ في الدنيا، كإعادة الصلاة عند عدم صحتها أو وجوب حدّ الزنا عند فعله، أما قبول الصلاة والتوبة ومقدار الإثم فأمر لا يدخل في مجال نظر الفقيه، ومع ذلك فالجميع يقرّ ويعلم أن الأفعال غير متساوية، ولكن من شأن الشرع أنه يجعل الأمور المتشابهة تحت اسم واحد ويعطيها حكمًا واحدًا تيسيرًا علينا في الحكم والاجتهاد والفقه، فيسمي كل فعل استجمع شروطًا معينة باسم الزنا أو الربا أو السرقة ويعطيه الشرع حكمًا واحدًا وإن تفاوتت رتبه.

فإن وقع تغير فاحشٌ في ماهية الواقعة المادية، ربما خرجت بهذه التغير الشديد عن كونها عين المُسمى الشرعي، فالسرقة مثلًا التي هي أخذ المال في خفاء من حرزٍ يُحفظ فيه المال عادة، إن فقدت قيد الأخذ في خفاء، كمن يأخذ المال بالعنف والقوة، خرجت عن كونها سرقة وانتقلت إلى مسمى آخر هو الغصب أو قطع الطريق -على وفق القيود الجديدة- وإن وقعت السرقة للطعام في حالة الاضطرار -كما في أوقات المجاعات- خرجت عن كونها السرقة التي جعل الشرع عقوبتها قطع اليد، إذ إن هذه الأخيرة إنما تقع على السارق الذي يسرق اختيارًا لا اضطرارًا، والضرورة في الفقه -وإن كانت لا تبيح السرقة- فقد عُهد أنها مؤثرة في سقوط العقوبات، لذا فمن أُكره على

الزنا بتهديده بالقتل مثلًا، لا يُباح له الزنا ولكنه لا يُعاقب إن فعل لأن الشرع يُسقط العقوبة حال الضرورة.

فما يقصده الفقهاء بتغير الأحكام بتغير الزمان، أن الزمان يُحدِث قيدًا إضافيًّا للواقعة المادية يجعلها خارجة عن الصورة الأولى التي ورد الشرع بحكمها نصًّا، وليس المقصود أن ذات الأحكام تتغير وإلا كان الوحي مستمرًا، إذ لا مُبلّغ للأحكام إلا النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقد أنزل الله عليه قوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: 3].

ولكن الشرط أن يكون القيد الجديد مؤثرًا حقيقة في ميزان الشرع وليس مجرد تغير شكلي، كمن يرى أن تغير وسيلة المواصلات من الدابة إلى السيارة يُسقط أحكام السفر ويمنع من رخصه، في حين أن الشرع لم يُعر وسيلة الركوب أي وزن في هذه المسألة، وإنما ربط الحكم بالسفر الذي هو قطع مسافة.

فالخلاصة أن الزمان بنفسه ليس هو المغير للأحكام، وإنما تغير القيود التي اعتبرها الشرع هي التي تغير وصف الفعل فيتغير حكمه، سواء تغيرت تلك القيود في نفس الزمان، أو في زمان آخر.

هذا ما يتعلق بالسؤال الأخير، وهو مدى تأثير الزمان في الأحكام.

فإن انتقلنا للسؤال الأول وهو مدى الثقة بعادات الناس وتقاليدهم التي ينسبونها للإسلام، فالحقيقة أن انتشار شيء لا يكفي في صحة نسبته للدين [59] ، بل لا بدّ من اتصال النقل هذا بالسند المتتابع إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - بحيث نتأكد أن هذا من دينه المنقول وليس من التحريفات الشعبية لدينه، وما أكثر ما تختلط الأوهام الشعبية وتشيع بين الناس حتى تصير دِينًا متعبدًا به يهاجمون من يُنكره.

وأنت ترى كيف يشيع تصور الناس -مثلًا- عن الكلاب أنها تنقض الوضوء وخلطهم بين نجاسة اللعاب ونقض الوضوء، وكيف يخلطون بين الحرام والنجس فيثبتون حكم النجاسة لكل محرم، ويخلطون في أحكام المرأة حتى توهموا أنها لا يجوز أن يراها رجلٌ وهي تصلي، فيجعلونها تفوّت الفرض أو تصلي بالإيماء مع قدرتها على الركوع والسجود فيبطلون صلاتها يقينًا بهذا الوهم الذي لم يأتِ به الشرع ولم يقل به فقيه، ولو رحت أعدد الخرافات الدينية المنتشرة باسم الشرع لكان كتابًا مُستقلًا!

لذا فلا عبرة بنقل العامة لأحكام الدين ما لم يكن هذا النقل خاضعًا لقوانين النقل العلمية من اتصال السند وصحة المعنى، فلا عبرة بالشهرة بلا سند، ولا سند مع جهالة المصدر.

فماذا عن العُرف نفسه، ألا يُعدّ مصدرًا للتشريع؟

الحقيقة أنه لم يقل أحد من الفقهاء بهذه القاعدة على هذا الشكل، بل غاية ما في الأمر أن العُرف معتبر في بعض المسائل المبنيّة أصالة على العرف، لا أننا نستمد منه الأحكام.

إذ لو كان العرف مصدرًا للتشريع لصارت أهواء الناس وإراداتهم هي الحَكَم فلا يكون للشرع فائدة، وكان يسعه أن يقول للناس: ما ستتعارفون عليه فهو حكمي ومُرادي.

وإنما العرف مهم في ثلاث قضايا رئيسة:

الأولى: تعيين المبهمات وتحديد الجهالات، والثانية: في التموُّلات، والثالثة: في الهيئات. فلنوضح كل قضية من هذه الثلاث بشيء من الاختصار، ولكن بعد أن نوضّح المقصود بالعرف.

فالعُرف هو ما اعتاده الناس من أمور المعاش؛ حيث شاع وعُرف فيما بينهم، سواء كان هذا العُرف في جميع بلاد المسلمين، ويسمى عُرفًا عامًا، أو كان في بعض البلاد دون بعض، ويُسمى عُرفًا خاصًا.

القضية الأولى: تعيين المبهمات وتحديد الجهالات:

لقضية الجهالة والإبهام في العقود والتصرفات الفردية -كالطلاق- أثر كبير في الصحة والفساد، فمثلًا لو اشتريت منك سلعة بثمن غير معروف فإن هذا البيع فاسد بسبب جهالة الثمن ويأثم عاقد هذا العقد. فما الذي يحدد معيار الجهالة ويضبط اعتبارها من عدمه؟

الجهالة هي نوع إبهام يجعل العقد مترددًا بين احتمالات متساوية، فيأتي العُرف فيجعل أحد هذه الاحتمالات -التي كان يُفترض أن نصرّح بها في العقد- راجحًا. فمثلًا لو اشتريت منك سلعة واتفقنا على أنها بخمسين ألف، ولكن لم نحدد العملة المستخدمة أهي الجنيه المصري مثلًا أم الدولار، فإن العُرف -وهو وجودنا في بلد يشيع فيها التعامل بالجنيه المصري في المعاملات اليومية- يجعل هذه الجهالة زائلة، ويجعل كأن المذكور هو قيد الجنيه المصري.

وتطبيقات هذا المبدأ واسعة في الفقه الإسلامي، حيث يُرجع للعرف في تفسير العديد من الأمور التي لم يصرح المتعاقدان فيها بمقصودهم ومرادهم. كالمؤخر الذي هو جزء من المهر، ولكن المتعارف أنه لا يُستحق إلا عند الطلاق.

فهنا الشرع يُحيل على العُرف في تفسير هذه العقود، وفي صيغ الطلاق والأيمان ونحوها من كلام الناس ومعاملاتهم.

ويلحق بهذا تحديد المجهولات من مقادير النفقات والملابس التي تحتاجها الزوجة في قضايا النفقة ونحوها، فإن تحديد المسكن الملائم والدخل المناسب أمور عرفية ولا شك.

القضية الثانية: التموُّلات:

حيث إن المال في الشرع هو كل ما له قيمة ومباح، فالجنيه مال والكرسي والسيارة مال، فمن أين يُعتبر الشيء له قيمة؟ هنا يأتي العُرف ليُضفي القيمة المالية على بعض الأمور دون بعض، فخدش يسير في السيارة يتعارف الناس أنه لا قيمة له ولا يستحق التعويض، وإفساد لونها يعتبر عيبًا مُنقصًا من قيمتها.

وبعض الأشياء تأخذ قيمة ما في زمان وتنهار قيمتها في زمان آخر، وهذا ما نقصده بالتموُّل، وهذا مرجعه إلى العرف، لكن بشرط أن يكون مباحًا في الشرع أصالة، فلو تموّل الناسُ -أي جعلوا لشيء قيمة- الخمر وتعارفوا على بيعه فإن الشرع سيظل يراه عديم القيمة في حق المسلمين وليس بمال لأنه يحرمه أصالة، بخلاف ما لو تعارف الناس على بيع التراب، كما في زماننا لبُعد المدن عن الرمال، فصارت لعبوات وسيارات الرمال قيمة، في حين كان التراب قديمًا لا قيمة له.

القضية الثالثة: الهيئات:

فبعض أحكام الدين متصلة بالهيئة العامة والمظهر، كالنهي عن تشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء بالرجال، وكالنهي عن لباس الشهرة وهي الملابس التي يلبسها البعض ليُعرف بها ويجذب الأنظار.

وهذه أمور يحددها العُرف، فبعض الملابس في زمان أو مكان قد تكون مستقبحة وملفتة للأنظار وفي غيره لا تكون كذلك، ومعظم هذا الباب من الآداب العامة في الإسلام التي يطلب فيها نوعًا من السلوك العام.

ويلحق بهذا القسم ما يُعرف بالكفاءة في الزواج، وأبواب المروءة، وما يُعد دليلًا على انحطاط الأخلاق ومجافاة الآداب العامة في زمان دون غيره، فهذه أيضًا أمور عرفية تتغير بتغير الزمان.

فهذه القضايا الثلاث هي المساحات المعتادة التي يُنظر فيها للعرف كمُحدد لبعض الأحكام وموضّح لبعض التشريعات، وأنت تراه لا يستقل بإثبات الحكم ابتداء، بل يحيل الشرعُ إليه ويعتمد عليه في بعض المساحات التي يقررها ويحددها له ابتداء.

فإن قيل: فماذا تقول فيما يُروى عن سيدنا عبد الله بن مسعود أن ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، أليس هذا من باب إقرار العرف الذي يستحسنه الناس فيكون دالًّا على استحسان الشرع له؟

فالجواب أن هذا لا يخرج عما قلناه، وهو ما رآه المسلمون مما يرجع إلى القضايا المذكورة، إذ لا يكون الحكم الشرعي تابعًا لرأي الناس، وغالب الظن أن المقصود بما رآه المسلمون في كلامه هو أمور الشورى التي يتوافقون عليها أو إجماع المجتهدين على حكم شرعي.

ولو كان ما رآه المسلمون بإطلاق هو المقصود لما كان لذمّ اتباع الهوى والإعراض عن نور الوحي الذي امتلأ به القرآن الكريم معنى. ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ [المائدة: 49].

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الاجتهاد والفهم

إذا كان الدين هو ما بلّغنا به النبي - صلى الله عليه وسلم -، فإنّ هذا يعني أن الدين هو مجموع نصوص القرآن والسنة النبوية، ومع ذلك فالدين ليس هو مجرد النصوص في ذاتها، بل هو "معنى" هذه النصوص التي كلفتنا بأمور وأخبرتنا بأمور، وما دام المعنى ليس هو النصّ، وإنما النصّ وعاء له -حتى ولو كان متعبدًا بتلاوته مُشرّفًا في ألفاظه- فإننا لا بدّ أن نستخرجه منه ونبذل وسعنا في فهمه، وهذا ما يُسمى بـ"الاجتهاد"، ومن الخطر بعد ذلك أن ندعي أنّ اجتهادنا أو فهمنا هذا هو ذات الدين والسنة النبوية، أعني بالطبع في غير حالة "المعاني المنقولة بلا صيغة" كالإجماعات والأحكام المتواترة والنصوص قطعية الدلالة التي لا تحتمل سوى معنى واحد، فإن المعنى لا يحتاج حينها إلى استخراج خاص من النصوص لأنه انتقل لك مباشرة كمعنى.

فهل عندما ننفي عن فهمنا أنه الدين نفسه نكون خرجنا عن دائرة الدين؟ كلا قطعًا، بل نحن في دائرة الدين، ولكننا فقط لا نحتكر التكلم باسم الدين، فما دمنا نحاول فهم نصوصه التي بلّغنا بها النبي - صلى الله عليه وسلم - فنحن نحاول فهم الدين ونعمل تحت سقفه، ولكن المشكلة في أن نتوحد في أفهامنا مع الدين، فنظن أن ما فهمناه هو عين ما قصده النبي - صلى الله عليه وسلم -، في حين أنه قد يكون مجرد أحد احتمالات فهم كلامه - صلى الله عليه وسلم -، وقد كان النبي - صلى الله عليه وسلم - إذا أرسل قائدًا لجيش في أحد الحروب يقول له: "وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ فَلَا تُنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكَ فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا" [60] ، فنبهه إلى أن اجتهاده لا يُعبّر بالضرورة عن مراد الله تعالى، بل عن فهمه هو واجتهاده، وإن كان لم يمنعه من الاجتهاد ومحاولة الفهم، وفي الحديث: "إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ" [61] ، والمقصود هنا من يحكم بفهمه للدين كالقاضي الذي يُطبق الشرع ويحتاج لمعرفة الحكم بالاجتهاد، فجعل له أجرًا عند الخطأ لتحريه للصواب ومحاولة الوقوف عليه، وإن لم يُصبه.

نعم هذه المحاولة ليست مجرد تفكير اعتباطي أو رأي شخصي، ولكنها خطوات منهجية وفق أصول اللغة والاحتمالات المقبولة ومراعاة مراتب المعرفة ومستويات الأدلة والمناهج العلمية التي حاولنا أن نوضحها في هذا الكتاب.

فالاجتهاد هو محاولة إنسانية لفهم الدين أرادها منّا الدين، وليست هي الدين، ولا ينبغي لإنسان أن يزعم أنه يتكلّم باسم الدين في قضيةٍ تحتمل عدة

اجتهادات داخل الدين. وأكثر ما يحدث هذا يكون عند الجهل بأسباب الخلاف والمناهج المختلفة التي استخدمها العلماء لاستنباط الأحكام من الدين، فتجد الإنسان يقول لك: السنة هي كذا، في حين أنّ المسألة خلافية تحتمل عدة أفهام.

ولعل هذه المقدمة تمهّد لعدة قضايا تبدو منفصلة إلا أنها شديدة الارتباط ببعضها البعض، فالسؤال الأول: هل الدين يقبل التفكير العلمي أم أنه دومًا قضية شخصية وتجربة روحية؟ وجزء من إجابة هذا السؤال تقدم عند الحديث عن مفهوم الدين في أول الكتاب ولكننا نعود لنبحث فيها من زاوية جديدة وهي: هل الدين له منهج علمي؟

والسؤال الثاني: إذا كان لهذا الدين منهج علمي فما هي أصول هذا المنهج؟ وما هي الاعتبارات التي ينبغي أن يلاحظها الباحث في الشريعة؟

والسؤال الثالث وهو كالمكمل للسؤالين السابقين: ما علاقة الدين بالعقل؟

والسؤال الرابع: إذا كان ثمة منهج علمي لفهم الدين فلِمَ وقع الخلاف في فهم الدين؟ ولِمَ تعددت المذاهب الفقهية في فهم الدين؟ وهو بحث طويل يتشعب الكلام منه لنتكلم عن القياس، ونختمه بعكس السؤال وهو: هل يعصم المنهج العلمي الدين من سوء الفهم؟ أو بعبارة أخرى: كيف ينحرف فهم هذا الدين؟

والسؤال الخامس: كيف نتعامل مع هذا الخلاف؟ وهل علينا أن ندرس هذا المنهج العلمي لنتلمس خطانا داخل هذا الدين؟ وهل كل الأفكار التي قال بها الفقهاء القدماء صالحة لزماننا أم أننا بحاجة للتجديد والاجتهاد في هذا الزمان؟ وما القدر الذي نحتاجه؟

وستكون المقالات القادمة هي إجابات عن هذه الأسئلة، أرجو أن تجد فيها شيئًا من الحكمة يُنير لك متاهات الأفكار، ولن ألتزم عناوين هذه الأسئلة، بل ستكون المقالات هي إجابة عليها من خلال الرجوع للقضايا التي ظهرت منها هذه الأسئلة، أو بعبارة أخرى: أرجع للسؤال الأولي الذي يجب أن نجيبه أولًا قبل أن نجيب هذه الأسئلة.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

التفكير العلمي

هل الدين يتعارض مع التفكير العلمي؟

لجواب هذا السؤال نحتاج كالعادة لفهم ما هو التفكير العلمي.

فالبعض يعرفه بأنه المقابل للتفكير الغيبي أو الأسطوري، حيث كان يجهل الإنسان أسباب الطبيعة فيحيلها إلى القوى الخارقة والآلهة والأشباح، وكلما تقدم في المعرفة فهم أن الرعد والبرق والزلازل والبراكين هي أمور تحدث بأسباب طبيعية لا نتيجة صياح الآلهة أو غضبها. فالتفكير العلمي هو المقابل للتفكير الأسطوري الذي يفترض وجود أمور غيبية خارج قوانين هذا الكون الطبيعية تقف وراء الحوادث الطبيعية اليومية، فكل تفكير يستند إلى الغيب ولا يستند إلى التجربة والمشاهدة والبحث في الطبيعة فهو تفكير خرافي غير علمي والعكس صحيح.

والبعض يعرفه بأنه التفكير المنطقي، حيث ترتبط المقدمات بالنتائج، ويعتمد الفكر على العقل في خطوات استدلاله ومعرفته.

- فعلى التعريف الأول فالدين سيظل دومًا أمرًا غير علمي لأنه يعتمد على أمور غيبية سواء أدركها العقل أم لا، وهو دومًا يفسر الوجود بأنه تدخل من الإله، فمجرد تصور أن الدين هو رسالة من الإله -المفارق لعالمنا المادي والذي لا تدركه الأبصار ولا يمكن للتجربة الكشف عن وجوده- يعني أنه بطبيعته قضية غير علمية، فبالتالي الدين هو أمر غير علمي أصالة، فليوضع إلى جوار الأساطير والآداب الشعبية.

ولكن هنا مغالطتان:

الأولى في حصر معنى العلم في جانبه التجريبي دون غيره، مما يتضمن مصادرة على الفكر البشري ويحكم بخروج مجالات علمية لا يُختلف في علميتها وأهميتها -بل وينبني عليها كل العلوم التجريبية - من دائرة العلم، فينهار تعريف العلم بالكلية ويتحول الأمر إلى أنه لا يوجد علم أصلًا! وذلك لأن مجالات كالرياضيات، والهندسة المستوية، وعلوم الإحصاء، والاقتصاد والبرمجيات لا تعتبر من العلوم التجريبية، بل هي علوم تعتمد على النشاط العقلي أصالة -لا التجربة- وهي مع ذلك أساس العلوم التجريبية كالفيزياء والكيمياء.

والثانية في ادّعاء أن العلوم التجريبية تخلو من البُعد الغيبي، رغم أن الفرضيات والنظريات هي نوع من التصور غير الملموس حتى وإن أمكن اختباره لمعرفة نسبة الاحتمال والوصول لأقرب تفسير.

- ربما يعتبر البعض أن معنى الغيبي في العلوم غير معناه في الدين، فهو -أي الغيبي- في العلوم مجرد فرضية تسير وفق القوانين الطبيعية التي لم يتيسر لنا بعد اختبارها بالتجربة المباشرة، في حين أن الغيب في الدين هو افتراض وجود كائنات لا تمت إلى هذا العالم المُشاهد -بقوانينه- بصِلة، ولا يمكن إدراكها إلا من خلال النصوص، وهذا صحيح إلى حد كبير، وهو يحدد أكثر معنى الغيبي والعلمي، فيكون الغيبي على هذا هو المقابل للطبيعي فحسب، ولكن سيلزم منه أن العلوم الفلسفية والرياضية خارجة عن مفهوم العلم، إلا إذا عدنا لمفهوم العلم فقلنا أنه الطبيعي والعقلي لا الذي يستند على وحي، وهنا قد يقع الاعتراض بأن الدين في أصوله وبعض مباحثه يعتمد على العقل، ولا سيما في إثبات صحته وإثبات وجود إله فيكون الدين على هذا واقعًا بقوة في نطاق التفكير العلمي.

وحتى لا نُكثر من اللفّ والدوران فإني أرى بوضوح أن هذا التعريف في حقيقته يقوم على الفصل بين المعارف البشرية، وهو نتيجة موقف من المعارف الأوروبية في القرون الوسطى التي احتكرت فيها الكنيسة سلطة تفسير الكون ونظريات الطبيعة مستندة إلى تفاسير دينية للإنجيل، كما فعل صاحب الخلاصة اللاهوتية وغيره.

فإخراج العلمي عن الديني كان بمثابة التحرير لمساحة اقتحمها رجال الدين باسم الدين ليفسّروا لنا الكون والطبيعة دون استخدام مناهج مُرضية تعتمد على التجربة والاستقراء والتحليل، فكان تعريف التفكير العلمي على هذا هو المقابل لهذه الحالة لا أكثر، فهو ردة فعل لتحرير بعض العلوم من سلطة الدين والتفاسير الغيبية، إلا أنه يبقى تفسيرًا قاصرًا له ظروفه الخاصة التي يُعذر لأجلها، ولكن يبقى العلم أوسع نطاقًا من العلوم التجريبية والمادية.

وثمة لأمر مهم ينبغي التنبه له، وهو أن طبيعة الدين الإسلامي تختلف عن طبيعة الدين المسيحي -الذي خاضت معه أوروبا معارك العلم والدين- حيث يعتمد الإسلام -في أغلب مذاهبه باستثناء الاتجاه الأثري- على العقل في إثبات صحته ويرفض الاعتقاد بالمحال العقلي ويرى النصوص التي تصادم العقل مؤولة ضرورة، في حين تعتمد المسيحية في أصلها الأكبر على فكرة الإيمان الغيبي بالإله المتجسد، وتؤمن بأن فكرة التثليث فكرة إيمانية غير عقلية لا يمكن تفسيرها عقلًا، وأنها خارج نطاق العقل البشري.

فالإسلام في معزل عن صراعات أوروبا من ثنائية الدين والعلم، بل لكل مساحة من المعارف دائرتها المتميزة عن الأخرى التي تخضع للمنهج الملائم لها بلا تصادم بين المناهج.

فإن كنت تبحث في دائرة غير مادية فإنك تسلك المنهج العقلي، وتقبل بالنقل الذي شهد العقل له بالصحة، أو لم يحكم عليه بالبطلان، مع تفرقتنا بالطبع بين دائرة المحال العقلي والمحال العادي.

وإن كنت تبحث في دائرة المادة والطبيعة؛ فإنك تسلك المنهج الاستقرائي، وتعتمد التجربة في معارفك، وإن كنت تبحث في دائرة التشريعات والقوانين فإنك تبحث وفق منهج آخر يعتمد على التعامل مع مصادر المعرفة في هذه الدائرة وهل هي النقل عن نبي أم تستند إلى فلسفة عقلية أم إلى خبرات وتجارب إنسانية..إلخ.

فالمعارف متمايزة وغير متصادمة، ولم يحدث -كاتجاه عام- أن يتولى رجال الدين المسلمين تفسير الكون والطبيعة باسم الدين.

- أما إن عرفنا التفكير العلمي بأنه التفكير المنطقي، فالدين كله تفكير علمي، سواء في إثبات صحته وعقيدته أو منهج التعامل مع النصوص واستنباط الأحكام أو دراسة النفس الإنسانية، وما يقع في عبارات بعض العلماء من التكلم بالتجربة الإنسانية والشعور الوجداني -الذي تجده كثيرًا في كتب التصوف- يبقى حقًّا للإنسان في تجربته الدينية الشخصية، حيث لا ينفصل العقل عن القلب، ولكن لا نقدّمه للناس على أنه الدين اليقيني الثابت النسبة للنبي - صلى الله عليه وسلم -؛ فنحن نفرق بين الدين كمعارف علمية وبينه كممارسة عملية، والممارسة العملية يشتبك فيها العقلي بالقلبي، ويتداخل فيها العاطفي مع التجريبي، فالإنسان كائن مركب يحيا في حياة مركبة، والدين يكون في هذه الحالة جزءًا أصيلًا في هذه الرحلة الإنسانية، أما الدين كمعارف يمكن نقلها وتدريسها وتعليمها والحكم عليها بالصحة أو الخطأ، وتقف حاكمة على صحة التجربة الإنسانية فكله تفكير منطقي ومنهج موضوعي.

- والكلام على المنهج الذي نعتمده لكي "نفهم هذا الدين" يأخذ زاويتين: الأولى طريقة تفسيره وفهمه ومعرفة مصادره، وهذه حاولنا أن نلقي عليها الضوء على سبيل الاختصار في هذا الكتاب، والثانية الترتيب بين معارفه وبعضها البعض، أو بعبارة أخرى منهجه الكلي المهيمن عليه والذي يكون حاضرًا في كل جزئية منه. ولأوضح الفرق بين الزاويتين فلنأخذ مثالًا:

إذا وجدنا حديثًا ظاهره يشبّه الله تعالى بصفات المخلوقين، فعندما نبحث في سنده ثم نجمع رواياته ونفسّر بعضها ببعض ونستخدم قواعد اللغة في التفسير..إلخ، فإننا نكون في هذه المراحل نعمل وفق المنهج التفصيلي الذي تكلمنا عنه. فإن وجدنا بعد هذه المراحل أن الحديث لم يُفسّر تفسيرًا ينفي عن الله تعالى مشابهة الخلق، فإننا نحمله على أحد المعاني المجازية أو

نتوقف عن قبوله حتى مع صحة سنده! وفي هذه الخطوة فإننا نمارس المنهج الكُلي الذي ننظر فيه إلى الدين كجملة واحدة، فنراعي مراتب الأدلة ونقدّم القطعي على الظني.

فتوقفنا عن قبول الحديث الظني مراعاة للقطعيات التي تعارضه هو ما نعنيه بالمنهج الكلي الذي ينظر للدين ككل ولا ينشغل بجزئية وتفصيلة بداخله ويغرق فيها، فلنلق نظرة على التدرج المعرفي لهذا الدين...

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

التدرج المعرفي للدين

تترتب المعارف الإنسانية لدى كل عاقل وفق بنية هرمية، لا نصل فيها للقمة ما لم تكن مؤسسة على قاعدة صحيحة. وفي حياتنا اليومية تقابلنا عشرات الأفكار التي تدل على أن صاحبها لا يربط بينها ولا يؤسسها على شيء فيقفز للفرع بلا أصل، ويتجادل في المعرفة من غير انتباه لمصادر المعرفة.

لو تناقش معك أحدهم معترضًا على "تحريم الملابس القطنية"، وكان اعتراضه أنه لا يمكن أن يحرم الشرع شيئًا نافعًا ومريحًا، فإننا نكون أمام عدة أخطاء منهجية: فهو لم يتأكد من صحة نسبة "تحريم الملابس القطنية" إلى الدين، وربما يكون هذا الرأي لا وجود له -وهو كذلك بالفعل ولكنه مجرد مثال- أو ربما يكون رأيًا خلافيًا. فنقاش هذا الشخص معك قبل التوثق من صحة المعلومة خطأ. ثم اعتماده في منع التحريم على أنه نافع ومريح مبني على دعوى أن الشرع لا يحرم النافع المريح، بل هو لا يحرم إلا الضار المؤلم، وهذه بدورها دعوى ستحتاج إلى إثبات وربما تكون خاطئة، إذ ليس ثمة ما يمنع أن يحرم الشرع النافع المريح ابتلاءً وتشديدًا أو لأي حكمة أخرى، وكلامي الأخير هذا بدوره مبني على دعوى أخرى تحتاج بدورها إلى إثبات، وهي: هل الشرع لا يحرم ولا يحلل إلا لحكمة؟

فإن قال لك محاورك أن تحريم الشرع للملابس القطنية دليل على فساد هذا الدين، وبالتالي فليس هناك في الحقيقة إله لهذا الكون! فأنت هنا تكون أمام مغالطة أخرى، إذ مفهوم الدين يعتمد على وجود إله مطلق الإرادة أرسل نبيًّا ثبتت صحة نبوته، فبلّغنا بأحكام هذا الإله، فإنكار وجود إله لوجود "حكم غير منطقي" بالنسبة لك لا يدل على نفي وجود إله، بل غاية ما يمكنك أن ترتكبه أن تتشكك في نسبة هذا إلى النبي أو حتى تتشكك في نبوة النبي. ولكن أن تستدل بحكم ما على عدم وجود الحاكم، فخطأ منهجي يقلب الحقائق ويجعل أثر الوجود دليلًا على عدم الوجود. وهو يتضمن أيضًا دعوى مستبطنة وهي أن مفهوم الإله هو الخيِّر خيّرًا مطلقًا، فلا يكون إلهًا ذلك الذي يأمر بما لا تعتقده خيرًا! وهذا تجاهل لمفهوم الإله الذي هو الذات القادرة الأزلية، الذي أوجد هذا الوجود بقدرته على وفق إرادته، أما تعريفه بالخيرية فهو تعريف من ثقافة أخرى تعتمد مفهومًا مغايرًا عن الإله يجعله يجب عليه أن يفعل الأصلح لنا؛ وبهذا يستحق صفة الألوهية.

فنحن نرتب المعارف المتعلقة بهذا الدين وفق ترتيب هرمي، وتأخذ فيه كل قضية موضعها الصحيح، فلا يُتصور أن يهدم الأعلى أساسه الذي أسسناه عليه.

فنحن نبدأ أولًا من العقل؛ حيث إنه المعرفة الأولية المشتركة بين البشر، العقل بمفهوم قانون "عدم التناقض"، فنثبت به وجود إله، ونعني بالإله الخالق

الأزلي لهذا العالم القادر المريد العالم الحي، ونثبت أن هذا الإله مُطلق الإرادة يفعل ما يشاء والوجود كله ملكه يفعل فيه ما شاء كما يشاء، لا يُسأل عمّا يفعل [62] ، فإن ثبت وجوده وطلاقة قدرته ومشيئته، انتقلنا لإثبات صحة نبوة سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم -، وعرّفنا معنى النبوة وما يتنزه عنه الأنبياء من الصفات الذميمة [63] ، فإن ثبتت نبوته انتقلنا إلى البحث في صحة ما نُقل عنه - صلى الله عليه وسلم - وما بلّغه من شريعته [64] ، فإن ثبتت عنه منقولات معيّنة في صورة سُنّة أو قرآن انتقلنا إلى فهمها وتفسيرها والاستنباط منها [65] ، ويكون الفهم والتفسير وفق مبدأ التحليل والاستقراء؛ حيث نتتبع النصوص في الموضوع الواحد، وأخضعناها لقوانين اللغة تفسيرًا، ونظرنا في القرائن والسياقات الداخلية في النص والخارجية المُعينة على تفسير النص، وبعد هذا نرتب القطعي من نصوص الشريعة الذي لا نشك في ثبوته فوق الظني، فنحاكم النصوص لبعضها ونُرجّح بينها، وفي هذه المرحلة فإننا نكون أمام بناء الشريعة المتمثل في تصورات إضافية عن الله تعالى لا تُعرف بالعقل المجرد، ومعارف عن اليوم الآخر، وأحكام شرعية، وأخلاق، وحقائق عن النفس، وهذا ما نسميه الآن بالدين الإسلامي في دوائره الثلاث: العقائد، والتشريعات، والأخلاق.

فإن وُجِد في النصوص التي تبني معرفتنا التفصيلية بهذا الدين ما يتعارض مع العقائد التي أثبتناها من وحدانية الله وتنزيهه عن مشابهة الخلق وصفات الأجسام مثلًا، فإنَّ هذا -لو قبلناه- سيقدح في الأصل الذي بنينا عليه، أعني أصل العقيدة التي أثبتنا على أساسها ألوهية الله تعالى، فمشابهة الله للخلق معنى يتصادم مع قوانين العقل التي أثبتنا بها صحة هذا الدين أصالة، ويتعارض مع قطعي النقل الذي ينزّه الله تعالى عن مشابهة خلقه، ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: 11]، وكل ما سواه سبحانه من خلقه، ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ [الرعد: 16]. فهذا النصّ المنقول المُعارض، لا بدّ من توفيق معناه مع القطعيات؛ وإلا فلا بدّ من التوقف عن قبول هذا النصّ المنقول [66] .

فأنت ترى أن دائرة الشريعة من أحكام وتصورات مبنية على أصول العقيدة والعقيدة مبنية على العقل.

فإن تعارضت الشريعة مع ثقافة سائدة أو شيء تستحسنه طباعنا، فإننا نكون بحاجة إلى تحليل معارفنا تلك، لنرى منها أيهما يحكم على الآخر؟ وهل ما نستقبحه قبيح بإطلاق أم أنه بالنسبة لنا فقط، وهل الشريعة مطلقة أن نسبية أم هناك مساحة للخيارات المتاحة والاحتمالات المحصورة تعطي سعة، ولكن لا يمكن الخروج عليها، فنحن هنا نبحث في تعارض معارفنا مع بعضها، فنحتاج لتمييز مصدر كل معرفة وأساسه، وسنكتشف حينها أن العديد من المُسلّمات

التي نتعامل معه باعتبارها بديهيات هي فقط عادات، وتربية، وثقافة سائدة، ومجموعة انطباعات، وانفعالات، وأفكار مُسبّقة لا أكثر.

ففي مساحة تعارض المعارف لدى الإنسان لا تكون نصوص الدين فقط هي التي يمكن أن تتعارض فيما بينها فيما يظهر لنا، بل الدين نفسه أو بعض نصوصه يمكن أن يتعارض مع معارفنا الأخرى، إننا في هذه اللحظة لا نرجح بين معارف دينية، بل المعارف الدينية تكون من جملة معارفنا الإنسانية، فتتعارض مع بعضها أحيانًا ونحتاج للترجيح بينها أو التوفيق لفك هذا التعارض، وهذا كما يستدعي معرفة مستويات المعرفة الدينية والتدرج المعرفي لمعارفنا الدينية، يستدعي أيضًا تقسيم معارفنا الأخرى لتمييز المعرفة الوهمية عن العلمية وتمييز المظنون من المعارف العلمية والمقطوع به.

فالخلاصة أن المعارف البشرية لدى العقلاء مرتبة في تدرج معرفي، والدين من جملة المعارف البشرية، فيحتاج العاقل إلى أن يفك أي تعارض بين مستوياته المعرفية، وأن يوازن بينه وبين معارفه الأخرى ليعلم دائرة اختصاص كل معرفة، ومستوى كل معرفة، ومصدر وقوة كل معرفة، فحينها يظهر التعارض الحقيقي من التعارض الوهمي.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

القطعي والظني

معارفنا ليست على رتبة واحدة في القوة، بل منها اليقيني الذي نقطع به ولا نشك فيه، ومنها الظني الذي يحتمل مساحة من الخطأ.

وليس كل ما لا نشك فيه هو قطعي بالضرورة، إذ ربما يُمتنع الشك لكثرة الإلف والعادة ورسوخ التقليد. ولهذا اختار بعض العلماء ضابط التشكيك لا الشك للتمييز بين القطعي وغيره. فالقطعي لا يقبل التشكيك ولا يمكنك دفعه عن نفسك بأي حال، بل بمجرد تصوره تجزم بصحته ولو حاولت تكذيب نفسك لا تستطيع إذا كنت فعلًا تفكر في نفس القضية لا غيرها.

فأنت لا تستطيع أن تقنع نفسك أن الاثنين ليست نصف الأربعة أو أنك لست موجودًا. فبمجرد تسليط فكرك على هذه القضية تجزم بنتيجتها، والتشكيك لا يأتي إلا من الجهل بمعانيها أو تشويش الذهن بإيراد قضية أخرى، كمن يُقال له أنت موجود، فيقول: ربما أكون في حلم. فهنا هو لم يفكر في وجوده، إذ لو سلَّط عليه فكره لجزم بثبوته، ولكنه صرف ذهنه إلى قضية أخرى وهي هل وجودنا هذا حقيقي أم متوهم...إلخ.

فالقطعي هو المعارف اليقينية التي لا يمكن دفعها عن النفس، أما الظني فهو المعارف التي يغلب صحتها، ولكن يبقى ثمة احتمال لانهيارها وظهور خطئها، وهي بدورها تتفاوت ما بين غلبة ظن تقترب من اليقين، وما بين نسبة ظن ضعيفة تقترب من الشك.

ثم نسبة الظن تزداد بازدياد القرائن، والشواهد، والمؤكدات، وانتفاء احتمالات الخطأ، والعكس صحيح.

فإن خصصنا كلامنا بالحديث عن الدين، فإننا نقسِّم معارفه إلى ظني وقطعي. ولنشرح جهتي القطع وجهتي الظنّ:

فنحن نقطع بنسبة شيء للدين إذا استوفى شرطين: الأول عدم الشك في نسبته إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - -وهو المبلِّغ للشريعة سواء بالقرآن أو السنة-، والثاني عدم الشك في المعنى المُراد، وأنه من الدين.

وقد تجتمع جهتا القطع -أعني عدم الشك في النقل وعدم الشك في المعنى- إذا كان المنقول في نفسه "معنى" وليس نصًّا يحتمل التفسير والشرح، وذلك بأن تنقل لنا الأمة نقلًا متواترًا لا يتطرق إليه الاحتمال حكمًا من الأحكام على أنه حرام أو واجب، كنقل تحريم الخمر، وتحريم الخنزير، ووجوب الصلوات الخمس، وصوم رمضان والحج ونحوها من شعائر الدين التي لا نحتاج إلى أن نجتهد في تفسير نصوصها -إن وجدت-، لأن المعنى النهائي منقول بالفعل ولا

نحتاج لاستخراجه من "النص". وهذه إحدى صور الإجماع، وهي نوع من التواتر في الحقيقة [67] .

فالجمع الكثير الذين يستحيل في العادة اتفاقهم على الكذب لتفرقهم في البلاد، وعدم وجود رابط يجمعهم، وغيرها من قرائن الأحوال التي تشهد العادة باستحالة اتفاقهم على الكذب إذا نقلوا عن جمع كثير مثلهم إلى أن نبلغ إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، وكان المنقول حكمًا من الأحكام لا نصًا من النصوص يحتمل التفسيرات المتعددة، فإن هذا النقل نقطع بصحته وصحة نسبته إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - من جهتين: المعنى والثبوت.

أما غيره من الشرع المنقول إلينا فيمكن أن يكون القطع في جهة واحدة فقط منه، فلا نشك في ثبوت نسبة ألفاظه إلى الشرع، ولكن تبقى هناك مساحة للظن في المعاني المحتملة التي تقتضيها اللغة، أي هناك مساحة للتفسير واختلاف التأويلات، فيتطرق الاحتمال للمعنى، فيكون ظني الدلالة قطعي الثبوت. ومثال هذا كثير من آيات القرآن الكريم التي لا نشك في ثبوتها وصحة نقلها الدقيق، ولكن تجد عدة تفسيرات واختلافات في فهمها، وهذه الاختلافات راجعة لاحتمالات اللغة المحصورة تحت سقف معين.

ويمكن أن يحدث العكس، فيأتي حديث عن النبي - صلى الله عليه وسلم - لا نشك في معناه، ولكن يتطرق الاحتمال لعملية النقل، فتحتمل الخطأ أو الرواية بالمعنى، وأن يكون هذا اللفظ الذي يبدو دقيقًا هو من فهم الراوي للحديث. وهذه الاحتمالية تجعلنا نبذل مجهودًا أكبر في فهم الحديث كما مرت الإشارة له في الكلام على فهم السنة. كما أن وجود احتمال للخطأ لا يمنع من العمل به، ما دام الاحتمال الأقوى هو الصحة [68] ، إذ جانب العمل يكفي فيه غالب الظن لا القطع.

فهنا الحديث المنقول، وإن كان قطعي الدلالة إلا أنه ظني الثبوت لا نجزم بثبوته إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -.

فتكون النتيجة أن عندنا قسمة رباعية من النصوص: قطعي الثبوت قطعي الدلالة، قطعي الثبوت ظني الدلالة، ظني الثبوت ظني الدلالة، ظني الثبوت قطعي الدلالة، ولا شك أن القسم الأخير عسير الوجود، إذ ستؤثر ظنية الثبوت حتمًا على قطعية المعنى؛ إذ إننا لن نجزم بثبوت هذه الصيغة القطعية، وبالتالي لن نقطع بمعناها من هذه الجهة.

ولا شك في أن اقتران الظنّ في جهة من الجهتين -أعني الثبوت أو الدلالة- يؤثر حتمًا في الحكم النهائي أو الفهم النهائي للنصّ، فيكون فهمنا للمعنى المأخوذ منه دومًا ظنيًّا بسبب وجود هذه الجهة من الظنّ، لذا كانت معظم أحكام الفقه الخلافية من باب غلبة الظن ولا نقطع بها، وهي تشكّل معظم

الشريعة التفصيلية. ولكن هذا لا يعني أننا لا نعمل بها أو نتشكك فيها كلها، إذ هناك فرق بين الشك وبين الظن وغلبة الظن. فالشك يعني تساوي الاحتمالات تمامًا، ومجرد وجود احتمال في الخطأ لا يجعلني أترك العمل بما يغلب على الظن أنه مطلوب للشرع، فأنت إن أخبرك أحدهم بأنك إن فعلت كذا فصلاتك باطلة، وكان كلامه هذا يحتمل الصواب والخطأ، ولكن اتصلت به قرائن تشهد أنه صواب وتقوي نسبة الصوابية فيه، كأن يكون عالِمًا ديِّنًا مُطلعًا على أدلة الشرع وكان كلامه يوافق المشهور من أمر الدين من اشتراطه شروطًا معينة لكي تصح الصلاة، فإنك إن تركت كلامه لمجرد احتمال الخطأ -وهذا الاحتمال الأضعف الآن- تكون تاركًا للراجح وآخذًا بالمرجوح، وهذا تناقض. أما لو أخذت برأيه مع تجويزك لأن يكون مخطئًا فهذا يكون التصرف المنطقي، تمامًا كما نفعل في حياتنا؛ حيث يخبرك زميلك في العمل -مثلًا- بموعد ومكان للاجتماع مع أحد العملاء، وهنا يتطرق الاحتمال لكذب زميلك وأنه يدبر لك مقلبًا مضحكًا، أو أن يكون مخطئًا، أو أن تكون أنت أخطأت في فهمه، ولكن هذه الاحتمالات تقوى وتضعف بناء على القرائن والشواهد، كأن يكون زميلك هذا جادًا والعمل لا يحتمل مثل هذه المواقف، وأن يكون الكلام واضحًا مؤكدًا، فإنك تُهمل هذه الاحتمالات -رغم أنها ما تزال ممكنة الحصول- وتبني تصرفك على الاحتمال الراجح.

فالدين في فروعه -لا في أصوله- مبني على غلبة الظن، ولا يُطلب اليقين في كل فعل نفعله، وإنما الغالب أننا نتشدد في كل جزئيات الدين لجهلنا بوجود مساحات للسعة داخل الدين وأخذنا الدين تقليدًا محضًا بلا تعلم وفهم.

ويجدر أن أنبه أن هذه الاحتمالات والسعة تقع داخل دائرة الدين، وتنحصر احتمالاتها، وليست مساحة مطلقة لأي قول كما سيأتي شرح ذلك في أسباب الخلاف.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فإن علمنا أن المعارف المنقولة إلينا من الدين فيها القطعي والظني، فلا شك أن ما في قمة معارفنا الدينية هو القطعي، وهو يُشكل الأصول الكلية والأساسات الأكبر لفهم الدين وينبغي ألا تصادمها أي معرفة دينية أخرى ظنية. أما المعارف الظنية الأخرى فهي تتفاعل سويًّا؛ بحيث يمكن التوفيق بينها وعدم مصادمتها ببعضها، وذلك لأن مساحة الظنون -سواء في الدلالة أو الثبوت- تتيح الفرصة للمجتهد في أن يذهب للاحتمال الأكثر توافقًا مع الأدلة الأخرى حتى لا تتصادم المعارف.

وهذا واضح في مساحة ظنية الدلالة، ولكنه قد يكون غريبًا قليلًا في مساحة ظنية الثبوت. ولهذا سبق في الكلام في فهم السنة أن عملية تفسيرها تتطلب تتبع الروايات، ووضعها إلى جوار بعضها. وما أكثر ما تأتي أحاديث بصيغة

معينة، فإن جمعنا الروايات بانت أن هذه الصيغة ليست هي الأرجح ثبوتًا، وأنها مروية بالمعنى، فتفسِّر الروايات المختلفة بعضها البعض، فتكون مساحة ظنية الثبوت قد جعلتنا لا نتمسك بنصيّة وحرفيّة المنقول، بل نختار النقل الأكثر توافقًا مع باقي الأدلة.

فوجود جهات الظن المتعددة في النصوص، وأدلة الشرع تسمح بمرونة مهمة داخل عملية التفسير والترجيح، ولكنها تجعل عملية بناء فهم الشريعة عملية مركّبة لا جزئيّة للمجتهد، إذ يجب أن ينظر في كل المنقولات عن النبي - صلى الله عليه وسلم - مرة واحدة ليستمر في التوفيق بينها وفهمها ببعضها واستخدامها لتفسير بعضها وترجيح احتمالاتها. الأمر أشبه بتكوين رسمة من أجزاء متفرقة متناثرة -كما في لعبة البازل الشهيرة-، حيث توجد عدة احتمالات في كل قطعة لوضعها في جهة معينة. فيختار من يرسم الرسمة النهائية الوضع الذي يتوافق مع القطع الأخرى لتتسق اللوحة النهائية وتتجانس أجزاؤها.

- فالشريعة التي أتى بها النبي - صلى الله عليه وسلم - لم تنزل عليه جملة واحدة، بل كانت تتضح مع الأيام، ويتعلم الصحابة من كل لحظات عمْر النبي - صلى الله عليه وسلم - الشريف، فتزداد رسوخًا في نفوسهم، ويفهمون بعلم اليوم ما كان منه - صلى الله عليه وسلم - بالأمس، ويفهمون من علم اليوم ما يستفيدون به في الغد، فتكون معرفة الشريعة فهمًا وتعليمًا أرسخ في نفوسهم من مجرد كونها تعاليم تُتلى، بل تصير صُحبة تُنضج الفهم والنفس. وسنة الله في أمة سيدنا محمد أن تقتفي آثاره وتتبع خطواته، فكان الفقهاء في اجتهادهم بتتبعهم النصوص المتفرقة من كتاب الله تعالى بين سوره، والأحاديث المتفرقة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - بين أيامه ومواقفه، يسيرون على خطوات الصحب الكرام في تعلمهم. فإن كان الصحابة -رضي الله عنهم- أدركوا شرف الصحبة ليتعلموا من أيام النبي ومواقفه، فالفقهاء أدركوا شرف الاقتداء بتتبع الأثر، وما ضلّ من سار في آثار أشرف الخلق.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

العقل والنقل

دائمًا ما تثور ثنائيات ينحصر الناس فيها ويتصارعون، نحو: هل الإنسان مسيّر أم مخيّر؟ ونحو: هل العقل مقدّم على النقل أم العكس؟

وبعيدًا عن كرهي لهذه الثنائيات الضيقة التي تعتمد على مفاهيم مجهولة، ونسبية، وملتبسة في عقول أطراف النقاش، فأحب أن أوضح شيئًا من أطراف هذه القضية.

- معنى العقل:

كنت قد وضحت في كتاب "رحلة إلى معرفة الله" معنى العقل، وأنه يرجع إلى قانون عدم التناقض، أي استحالة اجتماع وجود الشيء وعدمه في نفس الوقت، وفرّقت بينه وبين استحسانات العقول التي ترجع إلى العادات والطباع والتربية والثقافة، وهي أمور ملتبسة يظن الإنسان أنها العقل، وهي مجرد أمور رسخت في النفس لطول إلفها منذ الصغر، وأرى لمن يريد إكمال هذا المقال ضرورة الرجوع للمذكور هناك لطوله وصعوبة تلخيصه هنا.

ولكن يمكننا أن نقول إجمالًا إننا نُطلق مصطلح "العقل" في كلامنا اليومي على عدة معان، فتارة نطلقه على مقابل الغيبي فنسمي كل معنى غير مفهوم السبب "غير معقول"، ومن هذا الباب اعتبار كل ما خالف قوانين العلم الطبيعي غير عقلاني.

وتارة نطلقه على الحكمة، بمعنى وضع الأمور في نصابها أو التصرف الملائم للموقف فنسميه عقلًا.

وتارة نطلقه على ما يوافق قوانين العادة الاجتماعية والاستحسانات العرفية، فنعتبر الصياح في الشارع بلا سبب في منتصف الليل تصرفًا غير عقلاني.

والإطلاقان الأخيران هما أكثر ما يؤدي إلى اختلاط المفاهيم، فالحكمة في كثير من الأحيان تكون نسبية مبهمة، فنحن في زماننا نرى أن الضرب أو العقاب البدني للإنسان تصرف غير حكيم ومضرّ له دومًا، فحينها نرى أن عقوبة كالجلْد للزاني عقوبة غير عقلانية أو غير حكيمة لما رسخ في نفوسنا من رفض العقاب البدني، في حين أن فلسفة العقاب هي فلسفة متغيرة باستمرار بناء على الفلسفات الإنسانية السائدة، فقد ترى في زمان العقوبة البدنية هي الأردع، وترى في زمان آخر السجن وتقييد الحرية هو الأنسب، وترى في زمان ثالث أنّ الاستصلاح والتكليف بالعمل هو الأنسب، وهي في كل تنظر من زاوية معينة للإنسان المُعاقب فقط، وقد أختلِفُ مع هذه الزاوية فأرى أن العقاب ليست وظيفته إصلاح المذنب فحسب بل ربما كان من وظيفتها ردع غيره وربما كان من وظيفتها شفاء صدور المجني عليهم؛ لنزع

طاقة الغضب من المجتمع. فضلا عن أني قد أنازع في جدوى بعض أساليب العقاب وفائدتها.

وأنا لست بصدد الخوض التفصيلي في المثال، بل قصدت أن مفهوم الحكمة مفهوم نسبي ضيق يتأثر عادة بالفلسفة السائدة وبالزاوية التي ننظر إلى الأمر من خلالها، وهي أمور نسبية ضيقة لا ينبغي أن نعطيها إطلاقية باسم العقل.

أما الاستخدام الأخير للعقل بمعنى ملاءمة العادات والاستحسانات العُرفية فهو أوضح في النسبية وعدم الإطلاقية، إذ هذه الاستحسانات متغيرة تغيرًا لا يخفى على من خالط المجتمعات المختلفة، وأنت ترى الشيء في مجتمع ما يتقبله الجميع بلا تردد، وفي مجتمع آخر يرفضه الجميع بلا تردد، وذلك يدل على أن الحكم الحقيقي في هذه القضية هو الثقافة والتربية والعقائد المنتشرة بين الناس، لا العقل الذي من المفترض أن يكون واحدًا بين البشر على اختلافهم.

أما العقل بمعنى قوانين العلم الحديث فسنفرده بمزيد بيان في الكتاب الموعود عن التعارض، ونكتفي هنا بالحديث عن العقل بمعنى قانون عدم التناقض، أي استحالة اجتماع وجود الشيء وعدمه في نفس الوقت، أو بعبارة أخرى استحالة اجتماع الإثبات والنفي على الأمر الواحد في زمان واحد.

- أما النقل : فنقصد به النصوص المنقولة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - التي نسميها "الأحاديث" ونصوص القرآن الكريم.

وبدهي أن هذه النصوص باللغة العربية، واللغة هي أداة لتوضيح المعنى، والمعنى فرع من تعقلك، فما لم تكن عاقلًا فلن تكون اللغة بالنسبة لك سوى مجرد أصوات، وما لم يكن للكلام معنى عندك فلن تكون اللغة إلا أيضًا مجرد أصوات، كما يحدث عند استماعك للغة لا تفهمها. وهنا يظهر أول تهافت في هذه المقابلة بين العقل والنقل، فلا يمكن بحال التعامل مع النقل -الذي هو لغة وكلام- إلا باستخدامٍ ما للعقل.

وأيضًا، ما المعنى؟ إنه إدراك يقوم في نفسك. فأنت تستمع لكلمة "تفاح" فيقوم في نفسك تصورٌ ما عن هذه الثمرة، وتستمع لكلمة "قدرة" فيقوم في نفسك تصورٌ ما لهذه الصفة.

حسنًا، هل يمكنك أن تتصور المستحيل المتناقض؟ كأن يكون الشيء معدومًا وموجودًا في نفس الوقت؟ أو متحركًا وساكنًا في نفس اللحظة؟ الإجابة: قطعًا لا، ولو حاولت تصورها لكنت مجنونًا أو متلاعبًا بالمفاهيم التي نقصدها،

كأن تدعي أن الشيء يتحرك حركة الذرات وهو ساكن، وهذا بالتأكيد ما لا نقصده هنا.

إذًا فتصور المستحيل العقلي، الذي هو تناقض، أمر مستحيل. فأنت في الحقيقة حين تستمع للمستحيل تفقد "المعنى"، فبالتالي إن سمعت آية أو حديثًا ظاهرها يستدعي المعنى المستحيل، فإنك لن تفهمها وستكون بالنسبة لك كقوله تعالى "الر" والحروف المقطعة في أوائل السور التي نسميها متشابهًا.

فبالتالي لو سمعت الآيات التي ظاهرها مشابهة الله لخلقه ففهمتها على ظاهرها فقد اعتقدت محالًا عقليًا، إذ أنه سبحانه يستحيل عقلًا أن يكون مماثلًا للمخلوقات التي تستلزم صفاتها أنها مخلوقة. فإن تعقلت المعنى وانتبهت لاستحالته، فإنك حتمًا لن تستطيع تصوره. وكذا إن طرق سمعك كلام ظاهره هذه الاستحالة، فلن تفهمه إلا إن صرفته إلى معنى معلوم لك أو تعامل عقلك معه على أنه متشابه كالحروف المقطّعة في أوائل السور التي لا نفهم معناها. أما أن تعتقد معناها المستحيل مع انتباهك لاستحالته فغير ممكن، ولكن غاية ما في الأمر أنك إما أن تحولها لكلمات لا معنى لها فتقول "....يليق به سبحانه" وتضع في موضع هذه النقط ما شئت من الألفاظ مع تفريغك لها من معناها، وإما ألا تنتبه لاستحالة مشابهة الله لخلقه، وتجوّز اعتقاد مثل هذه الأمور فتكون مشكلتك هنا في الدليل العقلي وانتباهك له. وهنا ستكون في معزل من مشكلة تعارض العقل والنقل لعدم انتباهك لمعنى العقل أصلًا وجِهة دلالته.

وعلى هذا لن تستطيع تلقائيًّا الإيمان بأي نصّ يستلزم ظاهره المحال العقلي -الذي هو الجمع بين النقيضين- إلا إذا حولته إلى ألفاظ مبهمة متعبد بها وتسلم بتلاوتها، وهذا يكفيك.

مِن هذا يظهر أن العقل والنقل لا يستقلان عن بعضهما، بحيث إذ حضر واحد انتفى الآخر، وكأن بعضنا معاتيه لا يعقلون ويؤمنون بالنصوص كما لو كانت حجارة صماء، وبعضنا الآخر عقلاء يحولون الشريعة إلى فلسفة، والحق بينهم.

أما معارضة الآيات للعادات والتقاليد أو ما تستحسنه الطباع، أو استبعادك لأن يأمر الله تعالى -مثلًا- بني إسرائيل بذبح أنفسهم، فهو مجرد استبعاد طبعي يعتمد على ثقافتك وتصوراتك المسبقة عن الله تعالى، وهي قضية تكلمنا فيها بشيء من الاختصار في الكتاب المذكور، ونأمل أن نعالجها بتوسع أكبر في كتاب نخصصه عن العقل، ولكن نكتفي بأن نقرر أن عقولنا النسبية المتأثرة بثقافتنا وطباعنا وتنشئتنا لا يصح أن نعطيها إطلاقية تتجاوز الزمان والمكان

وتحكم على الوحي بالبطلان أو الرد وتظنه معارِضًا للعقل، وما أكثر ما تقبَله النفوس في زمان وتستبعِده في آخر.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

أنواع الخلافات وأسباب الاختلافات

إذا كان المنهج العلمي الذي يميّز بين القطعي والظني، ويرتب المعارف في ترتيبها الهرمي الذي شرحناه هو أساس فهم الدين، فلمَ مع ذلك يقع الخلاف في فهم هذا الدين ويصل لدرجة رفض كل فريق للآخر؟

بداية نميّز بين نوعين من الخلاف: الخلاف في المنهج التفصيلي، والخلاف في المنهج الكُلي. أما الأول فسيأتي الكلام عليه بعد قليل، ولكن الخلاف في المنهج الكلي هو الأخطر والأهم.

وفي نظري معظم هذا الخلاف يرجع لقضية العقل:

ففريق رفض أي مساحة للعقل في الدين واعتبر أن الدين هو ما جاء عن النبي - صلى الله عليه وسلم - من قرآن وسنة فقط، وبالتالي فلا مساحة للتعارض عنده بين العقل والنقل؛ لأن العقل تابع دومًا للنقل، فهم يجعلون الإيمان قضية فطرية لا تحتمل الإثبات، بل يزعمون أنها مركوزة في فطرة كل إنسان، ولا يقدر على جحدها، وبالتالي فكل من لا يؤمن بوجود الله عندهم فهو مكابر، وقد وضّحتُ هذه القضية في مبحث "الفطرة" في كتاب "رحلة إلى معرفة الله"، فلا نطيل بتكرار ما هناك.

ثم يتمادى هذا الفريق أحيانًا، ليتجاهل معارضة النصوص لبعضها ويتسرع بقبول أي رواية مفردة ويأخذ بظاهرها حتى ولو كانت معارضة لأدلة أخرى، فهو لا ينظر إلا في "النصّ" الذي بين يديه كأنه سمع أمرًا عسكريًّا لا يحتمل المناقشة.

وفريق آخر توسع في مفهوم العقل حتى أدخل فيه ما تستحسنه النفوس والطباع وقوانين العادة، واعتبر أن كل ما نفرت منه النفس السوية فهو غير عقلاني، وكل ما خالف قوانين العادة فهو غير ممكن، فرفض الكثير من أمور الشرع التي تخالف "النفس السوية" تلك، والتي ليست إلا نفسه التي أنزلها حَكَمًا على دين يخاطب جميع البشر على اختلاف عصورهم وثقافاتهم، ونسي أن هذا الاختلاف الواسع بين البشر يجعل معيار "ما تستحسنه النفس السوية" نسبيًّا مختلفًا باختلاف الثقافة الرائجة والقيم المنتشرة بين أبناء المجتمع الواحد.

فهذان الفريقان يرجع إليهما كل خلاف جوهري بين اتجاهات المسلمين الحالية، فإن أضفت لهذا الأمر المواقف النفسية التي تجعل الإنسان متعصبًا لفكرة ما، كالمرأة التي تعاني من المعاملة السيئة من أهلها فتأخذ موقفًا متطرفًا من كل حُكْم يميّز بين الرجل والمرأة، وكمن ينشأ على فكرة السمع والطاعة وعدم التفكير وعلى التخويف المستمر من الآخرين فتجده متطرفًا في اتباع ظواهر النصوص، ويضيق صدره بأي خلاف في الشريعة.

فالمواقف النفسية تلك التي تعتبر "مشكلات نفسيّة" على الحقيقة كثيرًا ما تكون لها الكلمة الختامية في فهم الدين، فيكون الدين في الحقيقة هو مساحة لتفريغ هذه المشكلات، ويكون صراعنا الديني مجرد مظهر من مظاهر هذه المشكلات.

أما خلافنا مع الشيعة فلا أزعم أنه خلاف سياسي كما يحلو للبعض أن يفعل تهوينًا من شأن الخلاف بين المسلمين، ولكنه في الحقيقة خلاف في منهج العقل والنقل، حيث يرجع أساس القضية لدعوى وجوب نصب إمام منصوص عليه من النبي - صلى الله عليه وسلم -، ويدعون بناء هذه القضية على دليل عقلي ونقلي، وبناء عليه يعتبرون كل من خالف هذا المبدأ منحرفًا عن الدين، ويبنون على أساسها أصولًا كبرى في مذهبهم يضيق النطاق عن ذكرها بالتفصيل.

أما نحن فلا نقبل هذا النقل ونعتبره باطلًا لعدم موافقته لمناهج التوثيق عندنا، ونرفض أن العقل يحكم بوجوب نصب إمام منصوص عليه من النبي - صلى الله عليه وسلم -، إذ التشريع عندنا لا مدخل للعقل فيه إيجابًا وتحريمًا. بل كل ممكن سواء استحسنته العقول أو استقبحته يمكن أن يوجبه الله أو يحرمه ﴿ لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ ﴾ [الأنبياء: 23].

هذا عن الخلاف الكلي في منهج الشريعة، والذي نعتبر الخلاف فيه يدور بين حق وباطل؛ لأن الأصول الكبرى إما أن تصح فيصحّ ديننا، وإما أن تكون باطلة فيكون كل ما انبنى عليها كذلك.

فماذا عن الخلاف التفصيلي داخل الشريعة، والذي نعتبر الشريعة تتسع لتقبل هذه الخلافات، بل ونعتبر الشريعة هي مجموع هذه الأفهام والخلافات؟

الخلاف في المنهج التفصيلي لفهم هذا الدين:

مرّ بنا في مقال "فهم الصحابة" الكلام على الاحتمالات التي ترد في كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - أو في القرآن الكريم وتنشأ عنها أفهام مختلفة، وأنها مرادة للشرع، فالسؤال هنا: من أين تأتي هذه الاحتمالات وهل أدت إلى وجود نسخ متعددة من هذا الدين، أو بعبارة أخرى هل أدت الاحتمالات المتعددة في فهم الدين إلى وجود دين مختلف بين فقيه وفقيه وبين فهم وفهم؟

ربما يَحسُن أن نجيب على السؤال الثاني أولًا، فالاختلافات الواقعة في الدين لا تتصادم مع الأركان والأصول القطعية فيه، بل هي دائرة معها وتقع داخل إطارها، وليتضح لنا هذا فإننا إذا تتبعنا هذه الخلافات الواقعة بين الفقهاء

فسنجدها لا تخرج عن أمور، ولنضع الكلام تحت عنوان جانبي منعًا من تشعب الكلام.

أقسام الخلافات الواقعة في الشريعة بين الفقهاء:

- خلاف في الثبوت.

- خلاف في الهيئات.

- خلاف في درجات الطلب أو درجات النهي.

- خلاف في الشروط.

- 1.فالخلاف في الثبوت هو خلاف في صحة نسبة هذا الفعل إلى الشريعة من عدمه، وذلك يرجع إما إلى الخلاف في قبول النقل، وإما إلى الخلاف في فهمه.

فالخلاف في قبول النقل سببه أن عملية النقل هي عملية توثيقية تعتمد على تتبع مدى تحقق شروط معينة في ناقل الخبر وفي عملية النقل. ثم ربما يقع الخلاف في بعض هذه الشروط ومدى دلالتها على صدق الناقل، وقد يقع الاتفاق على الشروط -كشرط عدالة الراوي- ثم يقع الخلاف في مدى تحققها في شخص معين من عدمه. وقد أوضحت هذا بشكل أكثر تفصيلًا في كتاب "كيف وصل إلينا هذا الدين" فلا نطيل في التكرار. ولكن من المهم أن ننبه أن البعض يدَّعي أن سبب الخلاف الأكبر هو عدم وصول الحديث للأئمة، وهذه دعوى ساذجة تدل على جهل بأصول الفقه وجهل بحال الأئمة الأربعة ومدارسهم العلمية المتقنة، إذ من يعلم حالهم يعلم أنهم رحلوا وسمعوا وبذلوا جهودًا ضخمة في التحصيل والاستقراء يصعب معها الجزم بفوت حديث منهم، ولكن حمَلَ من يدعي ذلك على هذا الاعتقاد أنه يرى أحاديث صريحة -في نظره- تقرر حكمًا، ويجد رغم ذلك أحد الأئمة الأربعة يخالفه صراحة، وهو يعتقد أنهم من الديانة بحيث يبعد أن يكونوا تركوا العمل به عمدًا، ونسي أن الحديث قد يكون صحيحًا على منهجه هو، لا منهج الإمام صاحب المذهب، وقد يكون صريحًا في المعنى الذي فهمه هو بفهمه هو، لا بفهم غيره. وما أكثر ما رأينا من يجعل فهمه هو الصواب وما عداه خطأ!

هذا عن الخلاف في النقل، أما الخلاف في فهمه فهو خلاف في مدى دلالة حديث معين على معنى معين، وهل يُمكن أن يفهم منه الفقيه التعبد أم العادة، وهل يفهم منه أنه شرط صحة أم أنه مطلوب لا يؤثر في الصحة. فمثلًا، ورد في قراءة الفاتحة في الصلاة حديث "لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" [69] ، فأخذ بظاهره الإمام الشافعي وغيره فأبطلوا صلاة من لم يقرأها، ورأى الإمام أبو حنيفة -رحمه الله- أن الحديث يُفهم مع عموم قوله

تعالى ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ [المزمل: 20] ورواية "مَنْ صَلّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأُمِّ الْقُرْآنِ فَهِيَ خِدَاجٌ ثَلَاثًا غَيْرُ تَمَامٍ" [70] والخِداج: هو الناقص غير المكتمل، والنقص يعني وجود الناقص، أي أنه موجود ولكنه موصوف بالنقص، لا البطلان الذي يقتضي عدم الوجود أصلا، ففهم أن قراءة الفاتحة واجبة يأثم المصلي بتركها عمدًا ولكن صلاته صحيحة، إذ لا تلازم بين الوجوب وبين الصحة.

فهنا لم يقل أحد أن سورة الفاتحة لا تُقرأ في الصلاة أصلًا، ولكن اختلفت أفهامهم في مدى مطلوبية وجودها.

ومثل ذلك ما روي من جلوس النبي - صلى الله عليه وسلم - جلسة خفيفة بين الركعة الأولى والثانية، سُميت بجلسة الاستراحة، فرأى الإمام الشافعي أنها مستحبة لمواظبة النبي - صلى الله عليه وسلم - عليها، في حين رأى الإمام أبو حنيفة أن النبي - صلى الله عليه وسلم - فعلها عندما كبر سنه فاحتاج للاستراحة قبل النهوض فقال أبو حنيفة عن هذه الجلسة: هي سُنة لمن احتاج إليها، وبقيت السُنة الثابتة عنده هي النهوض على صدور القدمين بلا تراخٍ للركعة الثانية.

ومثاله أيضًا الخلاف في صحة عقد المزارعة، وهو العقد الذي يتفق فيه مالك الأرض الزراعية مع غيره على أن يزرعها له نظير نسبة من المحصول، فهذا العقد يرى الإمام أبو حنيفة عدم صحته؛ لأنه عقد على مجهول، ولتعارضه مع أصول أخرى في الشريعة كحديث النهي عن قفيز الطحَّان [71] ، وهو أن يستأجر من يطحن له بعض القمح بنسبة منه، فيكون الأجر معجوزًا عن تسليمه وقت العقد لتوقفه على عمل الأجير وهذا خلاف أصول عقد الإجارة، وأجاز العديد من الأئمة عقد المزارعة هذا واعتبروه يشبه عقد المضاربة حيث يتعاقد صاحب المال مع من يعمل له فيه على نسبة من الربح، ورأوا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - تعاقد مع يهود خيبر بعد فتحها على أساسه، في حين رأى أبو حنيفة أن الاتفاق معهم كان صلحًا لا تعاقدًا، والصلح في الحرب أمره أوسع من تعاقدات التجارة.

ففي هذه الأمثلة كان الخلاف في ثبوت أمر في الشريعة غير راجع إلى ثبوت النقل من عدمه، بل كلهم اتفقوا على وجود النقل ولكنهم اختلفوا في تفسيره وفهمه، وبالتالي اختلفوا في صحة نسبة هذا الأمر للشريعة كعبادة، فأثبته البعض ونفاه البعض.

ولكنك لو تأملت هذه الخلافيات وجدتها كلها تدور في فروع الشريعة دون أصولها أو أركانها الكبرى؛ فالخلاف في الثبوت يقع خارج دائرة الشرائع الكبرى، فلا خلاف في وجود الصلوات الخمس أو صوم رمضان، ولا توجد

عبادة هي من أركان الدين ثبتت مع وجود خلاف، بل الخلاف يقع في ثبوت بعض السنن والعبادات التكميلية التي لا تتغير ماهية الإسلام بعدم فعلها.

فمثلا يقع الخلاف في العقيقة -وهي الذبيحة التي تُذبح عن الطفل المولود حديثًا- هل هي سنة أم لا، فيذهب بعض الفقهاء إلى أنها سنة لأن النبي - صلى الله عليه وسلم - فعلها ومدحها، ويرى بعض الفقهاء -كأبي حنيفة ومالك رحمهما الله- أنها ليست بسنة، بل هي فعل حسن ليس من باب العبادات، كانت تفعله العرب قبل الإسلام، فهو من العادات. أو أنه كان عبادة في أول الإسلام قبل التعبد بالأضاحي، فلما جاءت الأضاحي زال حكم هذه الذبائح واكتفى الشرع في العبادات بالأضحية، وذلك كصوم عاشوراء، كان فريضة قبل فرض صوم رمضان، فلما فرض الله صوم رمضان ألغى الحكم الأول وتعبدنا بفرض صوم رمضان فقط، وبقي حكم صوم عاشوراء مباحًا أو مسنونًا على اختلاف بين الفقهاء.

فهنا أدلة تعارضت أو رأى بعض الفقهاء أنها متعارضة فسلكوا هذا المسلك في ترجيح أو ترك بعض الأمور، فهل كانت هذه الأمور المتروكة من أساسيات الدين المتواترة؟ كلا قطعًا، إذ لا يكون المتواتر ظنيًا، غاية ما في الأمر أنه أمر يُمكن أن يكون متعبَّدًا به ويثاب عليه فاعله ويحتمل ألا يكون كذلك، وفي كلٍ لا يخرج عن كونه فِعلًا يُرجى الثواب لفاعله.

- 2. أما الخلاف في الهيئات فالمقصود بالهيئات الشكل والصورة التي تؤدَّى بها بعض العبادات والأعمال، نحو أن يقع الخلاف في موضع اليد أثناء القراءة في الصلاة هل توضع على الصدر أم تحت السرة أم تُرسَل إرسالًا، فهذه هيئات يُحتمل أن يكون جميعها ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - تنويعًا وتوسعة على المصلِّي، فاختار كل فقيه هيئة دون غيرها ثبت عنده أنها التي واظب عليها النبي - صلى الله عليه وسلم - أكثر، أو ثبت عنده تفضيل بعض كبار الصحابة لها فتابعهم فيها، وعادة مثل هذه الأمور لا يكاد الفقيه يتشدد فيها أو ينكرها على غيره.

3. أما الخلاف في درجات الطلب أو درجات النهي:

فهذا لا يُفهم إلا إن فهمنا معنى الأمر والنهي، فالأمر هو طلب الفعل والنهي هو طلب ترك الفعل، أي طلب عدم الفعل.

وطلب الفعل له درجات، فأنا قد أطلب منك أن تفعل شيئًا حتمًا بحيث أرفض منك تمامًا عدم فعله، وقد أطلبه على جهة التفضيل بدون تأكيد وإصرار.

والأمر نفسه في النهي، فقد أطلب الكف على سبيل الجزم والقطع وقد أطلبه على سبيل التفضيل.

هنا لكي أعبر عن هذه الدرجات المتفاوتة فأمامي اللغة ومؤكدات المعنى سواء اللغوية أو الحالية، أعني التي يدل عليها حالي.

فاللغة وضعت معنى الأمر الذي يعبر عنه عادة بالصيغة الصرفية التي على وزن "افعل" للدلالة على أعلى درجات الطلب، وهو الطلب المؤكد الذي لا يسعك تركه، والذي نعبر عنه بالفرض أو بالواجب، فالأصل أني لو سمعت ممن تجب طاعته الأمر بفعلٍ ما، أن أفهم أن مقصوده هو اللزوم والفرض، كقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ [الإسراء: 78] وكقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾ [الجمعة: 9]، ومثله في النهي الذي يكون بصيغة "لا تفعل" فيفيد التحريم الذي هو طلب الترك المؤكد، وذلك كقوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ [الإسراء: 23] وكقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: 32].

فأنت تجد هذه الأوامر والنواهي -بالنظر إلى صيغتها فقط- يُفهم منها الطلب والنهي الذي لا يسع الإنسان مخالفته، ولكن قد يتصل بالسياق ما يجعلني أفهم أن صيغة الأمر أو النهي لا تفيد أعلى درجات الطلب أو النهي، وذلك كقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا ﴾ [الملك: 15] فالمعنى أنه سبحانه جعل لكم الأرض سهلة للحركة والسعي، فتحركوا في جوانبها سفرًا وتجارة، فالأمر بالمشي هنا هو للإباحة لا للوجوب، فكأن المقصود إباحة السفر للتجارة والإرشاد له والتذكير بأن تيسيره من نعم الله تعالى علينا. فأنت ترى هنا أن الأمر لم يعد مُرادًا به الوجوب والإلزام، بل الإباحة والإرشاد. وإنما فُهم هذا من قوله تعالى "جعل لكم" الدال على الرخصة، إذ الفرض علينا لا لنا، وإنما الذي لنا هو المباح.

ثم قد يقع الخلاف في تفسير صيغة الأمر وملاحظة السياق والقيود، فيقع الاختلاف في فهم درجة الطلب هل هي في أعلاها أم هي على سبيل الاستحباب، ومثال ذلك قوله تعالى في الديون كمن باع سلعة على أن يقبض الثمن بعد حين ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾ [البقرة: 282] فالأمر بالكتابة هنا فهم منه بعض العلماء [72] الوجوب، فألزموا كل من تداين أن يوثق الدين كتابة بحيث يأثم إن لم يفعل، وفهم الجمهور أن الأمر في الآية ليس على ظاهره بل هو للإرشاد وبيان الأولى، ورأوا في الآية التي بعدها ما يصرفه عن الوجوب حيث قال تعالى: ﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ﴾ [البقرة: 283]. حيث جعل الأمر فيه سعة وكأنه يقول: فإن استأمنتم بعضكم فلم تكتبوا الديون فلتحفظوا هذه الأمانة ولا تخونوها. ففهمنا منها أن الأمر بالكتابة والتوثيق ليس حتمًا.

فهنا خلاف وقع في درجة الطلب هل هو مؤكد أم لا، ولم يمنع أحد من كتابة الديون، بل اتفق الجميع على أن الكتابة مطلوبة ولكنهم فقط اختلفوا في درجة المطلوبية تلك، وأمثلة هذا في الفقه أكثر من أن تُحْصر.

4. أما ال خلاف في الشروط:

فهو كثير الوقوع، وذلك للاختلاف في أمر وقع متكررًا هل هو واقع على سبيل الشرط أم الوجوب فقط، وذلك كوقوف الإمام متقدمًا على المأموم، فلم يختلف النقل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وعموم الصحابة في كل المساجد بتقدم الإمام على المأمومين، ففهم الجمهور من هذا الاطراد اشتراط تقدم الإمام على المأموم في صلاة الجماعة لتصح صلاة المأموم، لا سيما ومعنى الإمامة مبني على المتابعة وهي لا تحصل إلا بتقدمه، مع أدلة أخرى يضيق المقام عن ذكرها.

ولكن صح عند الإمام مالك أن بعض الصحابة كانوا يصلون في جماعة مع الإمام في دارهم التي تقع أمام المسجد ومتصلة به، فاعتبر تقدم الإمام ليس بشرط صحة ولكن كره فعل ذلك مراعاة للسُّنة المتكررة [73] واشترط فقط الاتصال بالإمام لمتابعته.

ومثل ذلك يقع كثيرًا في الشريعة، لا سيما في الأمور التي واظب عليها النبي - صلى الله عليه وسلم - فيقع الخلاف: هل هي من شروط صحة الفعل أم لا، كالعدد المشترط لصحة صلاة الجمعة واشتراط المسجد الجامع لها وتحديد مسافة السفر..إلخ.

ولا شك أن الإتيان بالصورة الأكمل التي وقعت على عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - لهذه الأمور أحوط وأوثق في الدين، فإنه لن يختلف أحد في صحة الصلاة التي يقف فيها الإمام متقدمًا على المأموم، ولكن يأتي الخلاف في الصور النادرة غير المألوفة هل خرجت عن قانون الشريعة أم لا.

هذا عن أنواع الخلاف، فماذا عن أسبابه؟

مرّ بنا الكلام عن الاحتمالات التي أتى بها الشرع في لغته وبيانه، وبالتأكيد هي السبب الأكبر للاختلاف الذي هو مقصود من الشرع، ليتسع الأمر على المكلف ولا يضيق باب العمل، ومعظم الخلافات بين الفقهاء -ولا سيما الأئمة الأربعة- هي خلافات في الأصل بين الصحابة، أخذ كل إمام برأي صحابي معين في مسألة ما وافق فيها اجتهادُه اجتهادَه، ولكن لما نضج الفقه كعلم واتضحت مناهجه رأينا أن الخلاف فيه يمكن أن يرجع إلى أربعة أسباب رئيسة:

- الخلاف في مناهج الثوثيق.

- الخلاف في اللغة.

- الخلاف في المنهج العام.

- الخلاف في شروط القياس والإجماع.

أولًا: الخلاف في مناهج التوثيق: وقد أشرت لبعض منها، وإلى الخلاف بين طريقة الفقهاء الأحناف وبين طريقة المحدّثين بشيء من الاختصار في كتاب "كيف وصل إلينا هذا الدين"، واختصارًا لما هناك نقول:

تنشأ الحاجة للتوثق عندما يحول بيننا وبين الاستماع المباشر لمصدر الكلام حائل، ونعني بمصدر الكلام هنا النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي آمنا بنبوته وعموم رسالته، والحائل بالنسبة لنا هو الزمان، حيث يحجب بيننا وبينه ما يقترب من خمسة عشر قرنًا من الزمان، وهذا الحائل الزماني يجعلنا بحاجة إلى وسائط في النقل لتصل بيننا وبينه، وهذه الوسائط هي النقلة الذين دُوّنت نقولاتهم على مدار قرن من الزمان بعد وفاته - صلى الله عليه وسلم - بشيء يسير، ثم وصلت إلينا هذه المدونات الأولى إما مباشرة وإما بواسطة مدونات أخرى تنقل عن المصادر الأولى [74] مع ملاحظة شروط عملية النقل والتصاق عملية التدوين بعملية الرواية بحيث لم نكتفِ بوجود مصادر مكتوبة بل اتصلت عملية الكتابة بعملية الإسماع والرواية، فصار الكتاب الذي يجمع فيه العالِمُ الحديثَ يُقرأ على التلاميذ كما يُقرأ القرآن الكريم، لنتأكد من صحة الكتاب واستمرار تناقله وانتساخه بشكل صحيح وبقائه متصلًا بمؤلفه بما يشبه النسب ولا نكتفي بمجرد وجود أوراق مكتوبة قد يقع فيها التحريف أو الخطأ.

فكانت الوسائط هي الرواة في القرن الأول والثاني على أكثر تقدير، والكتب التي دوّنت هذه الروايات اتصلت بنا بدورها برواة ينقلونها لنا؛ فكانت حاجتنا ماسة إلى التوثق من صحة عملية النقل التي تمت عبر هذه القرون سواء في فترة الرواية الشفاهية المبكرة أو بعد عملية التدوين.

ولما كان حديثنا الآن عن الخلاف الفقهي، ومعظمه نضج وحصل خلال فترة لا تتجاوز قرنين من الزمان من بعثة سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم -، فلنقصر كلامنا على التوثيق الذي تم في هذه المرحلة وتأسست عليه الاجتهادات الفقهية التي هي ترجمة للسنة النبوية المشرفة وللقرآن الكريم في صورة أحكام فقهية، فكأن النصوص الشرعية -من قرآن وسنة- هي المادة الخام التي تحولت إلى أحكام فقهية مركّبة تزداد إحكامًا وضبطًا عبر سنوات الاجتهاد اللاحق كما سنوضحه عند كلامنا على المذاهب الفقهية.

فهل كان المنهج واحدًا في كيفية التوثق؟

الإجابة هي لا، فقد سلك البعض -وهم من أمكن وصفهم بأهل الحديث- مسلك الإحصاء والمقارنة في تتبع الرواة وتقسيمهم إلى درجات في الموثوقية والضبط، وجعلوا العبرة في التقدم عند اختلاف الألفاظ أو حصول اختلاف في السند أو شك في الصحة للأوثق والأكثر ضبطًا، ومَن وافَقه الأحفظ، ولم ينشغلوا كثيرًا بمحاولة ضبط الشريعة في نفسها والرجوع لأصول قياسية يتحاكمون إليها، إيمانًا منهم أنه إذا صح النقل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فلا مدخل للمجتهد في القبول والرفض، فبذلوا غاية الوسع وتشددوا في شروط النقل أكثر من غيرها، في حين مال فريق آخر من الفقهاء إلى الاجتهاد في مضمون المنقول المروي، فتشددوا في البحث عن فقه الراوي ومدى فهمه للمنقول ومدى ملاءمته للمنقول القطعي من الشريعة ومدى تعارضه معها، سواء كان هذا القطعي من القرآن الكريم أو من السنة المشرفة المتواترة أو المشهورة التي تأكدت بعمل الصحابة وفتواهم.

فكان من طبيعة انقسام مناهج التوثيق تلك اختلاف الحكم النهائي نتيجة قبول بعض الأحاديث ورفض بعضها الآخر، فمثلًا أخذ الإمام الشافعي بحديث سيدنا عبد الله بن عمر "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ، وَإِذَا كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنْ الرُّكُوعِ رَفَعَهُمَا كَذَلِكَ أَيْضًا وَقَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَه رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ، وَكَانَ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ" [75] ، فقال أنه يسن للمصلي أن يرفع يديه في هذه المواضع، ورأى الإمام أبو حنيفة حديث عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- معارضًا له حيث قال: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه-: "أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ثم لا يعود لشيء من ذلك" ولما اعترض الأوزاعي على تقديم الإمام أبي حنيفة هذا الحديث على حديث ابن عمر فقال له: أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه [وهو عبد الله بن عمر] عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، وتقول حدثني حماد عن إبراهيم! يعني أن سند الحديث الأول أقوى من حيث أنه رواه كبار حفّاظ الحديث، فأجابه أبو حنيفة: "كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر في الفقه وإن كانت لابن عمر صحبة وله فضل الصحبة -يعني صحبة النبي - صلى الله عليه وسلم - - فالأسود له فضل كثير، وعبد الله عبد الله! له فضل كثير في الفقه والقراءة وحق الصحبة من صغره عند النبي - صلى الله عليه وسلم - على عبد الله بن عمر" [76] .

فأنت ترى هنا مثالًا واضحًا للخلاف بين منهجين أحدهما يعتمد أكثر على موثوقية الرواية والثاني يعتمد أكثر على فقه الراوي ومنزلته في الفقه ومدى فهمه للدين، فمن ثمرة اختلاف هذا المنهج -وحيثيات اختلافه أوسع من ذلك

ولكن لا يتسع لها المقام هنا- أن ينشأ الخلاف في الاختيارات فيعود الأمر إلى النوع الأول من أنواع الخلاف وهو الخلاف في الثبوت.

ثانيًّا: الخلاف في اللغة: وقد مرّ بنا الحديث عند الكلام على المعنى وعلى فهم القرآن عن احتمالات اللغة وعن كيف يقع التفاوت في الفهم وأن اللغة ذات الاحتمالات مقصودة للشرع ليتسع الأمر، والقضية ليست في مجرد التعامل مع الاحتمالات المتعددة للعبارة الواحدة، بل تمتد لتتعمق في أصول النظريات اللغوية والمواقف الدقيقة من اللغة، فمثلًا هل الألفاظ العامة التي تدل على الشمول والاستيعاب قطعية في دلالتها على أفرادها؟ بمعنى أنني عندما أقول: أعطِ مَن في الدار الطعام، فهل أقصد كل من في الدار قطعًا أم أقصد ذلك ظنًا، بحيث إن قلت لك بعد ذلك "لا تعطِ أحمد مِن الطعام" وكان أحمد من الموجودين في الدار، فهل يعتبر ذلك رجوعًا وإبطالًا لقولي الأول، أم أنه لا يتعارض معه لأنه لم يدل قطعًا على أحمد فجاز أن أخرجه بعد ذلك بكلام لاحق!

هذا مثال لواحد من مباحث كثيرة لغوية اختلف فيها الفقهاء فاختلفت أقوالهم في مسائل كثيرة، فأبو حنيفة مثلًا يرى أن عمومات القرآن الكريم قطعية، وبالتالي فأي استثناء منها في حديث أو غيره يعتبر إبطالًا للكلام وسماه نَسخًا، فلم يجز لحديث ظني الثبوت ظني الدلالة أن ينسخ آية قرآنية قطعية الثبوت قطعية الدلالة عنده، فرأى أن حديث "ليس في الخضروات زكاة" [77] والمقصود فيه بالخضروات: الثمار التي لا تُجفَّف كالقثاء والبطيخ والفاكهة ونحوها، لا يقوى على تخصيص عموم قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الْأَرْضِ ﴾ [البقرة: 267] حيث أوجب الصدقة في "ما" أخرجت الأرض، و"ما" لفظ عام يشمل كل ما أخرجته وأنبتته، فلا يقوى الحديث على تخصيص ذلك العموم، فأوجب الزكاة في كل المزروعات بشروطه المعروفة، وخالفه الجمهور ورأوا أن الزكاة لا تجب في كل شيء وتمسكوا في ذلك بمثل هذا الحديث وبتأيده بعمل بعض الصحابة فرأوه مخصِصًا لعموم الآية ومُقَيدًا لها.

فأمثلة الخلاف في التعامل مع اللغة كثيرة، وإليها ترجع نسبة كبيرة من الخلافات بين الفقهاء.

ثالثًا: الخلاف في المنهج العام:

وهذا أعقد أسباب الخلاف إذ فهمه يستدعي الخوض في مناهج متشابكة بناها العلماء بإحكام، ولكن نكتفي بإشارة عامة توضح الكثير من الأمور:

فالفقيه لا يتعامل مع النصّ الواحد بمعزل عن باقي النصوص، ولا يتعامل مع النصوص بمنهج تجزيئي يفصل بينها، بل ثمة بناء متراكم يشيده الفقيه

ويؤسس به لنفسه طريقة خاصة في الفهم.

فيبدأ الفقيه بتمييز القطعي عنده من الظني، ثم يتلمس بالقطعي التوثق من كل جزئية لاحقة، ولا تتعجب من قولي "القطعي عنده" إذ بعض القطعيات هي قطعيات نسبية، أي بالنسبة لمذهب أو اتجاه دون غيره هي أساسية تنزل منزلة القطعي، وإن كانت ليست كذلك عند الجميع.

فمثلًا الإمام مالك يرى أن العمل المتوارث من فقهاء المدينة المنورة بمثابة أصل كبير ينبغي التحاكم إليه في كثير من المنقولات، بينما يرفض غيره هذا الأصل، ويعتبرون المدينة كغيرها من البقاع التي انتشر فيها العلماء.

فالإمام مالك رأى أحاديث جاءت في فضل المدينة، ورأى أن السُّنة المتوارثة التي اتصلت بالعمل إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - يصعب أن تندرس خلال هذه المدة اليسيرة التي تفصله عن وفاة الصحابة حيث ولد الإمام مالك في نفس السنة التي توفي فيها سيدنا أنس وهو من آخر الصحابة موتًا.

فإن جاءت رواية من طريق آحاد -والمقصود هو كل رواية لم تبلغ درجة التواتر- تخالف السُّنة الموروثة عند أهل المدينة اعتبر هذا سببًا كافيًا للشك في الرواية وعدم الأخذ بها.

ويميل هو والإمام أبو حنيفة إلى اعتبار الأصول الكلية حاكمة على الفروع الجزئية، والأصول الكلية هي التي اطردت في الشريعة وأفتى بها جميع الفقهاء، وتكررت تطبيقاتها في العديد من الفروع.

فإن جاء حديث آحاد عرضوه على هذه الأصول المطردة فإن وافقها قبلوه وإلا توقفوا عن العمل بظاهره، لا ردًا له بل إما تقديمًا لأدلة أقوى أو بحمله على معنى آخر ليتفق مع باقي الأدلة، أو شكًا في ثبوته. ومحاكمة الجزئيات للأصول منهج يختلف معهما فيه الإمام الشافعي، فيميل أكثر في حالة صحة الرواية والنقل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى اعتبار الحالة الواردة في الرواية الاستثنائية بمثابة الرخصة، أو حالة غير مطردة [78] .

فالمنهج الذي يتبعه الفقيه في بناء الفروع يختلف من مجتهد لمجتهد، وبالتالي سيختلف قبوله لبعض الأحكام أو فهمه لها أو تصويره للمسألة بناء على الأصول التي قررها.

فإن قيل: فمن أين أتى بهذه الأصول، وأليس هذا من الهوى والآراء المسبقة الحاكمة على الشريعة؟

فالجواب أن البحث العلمي يستدعي أن تُبحث أولًا قواعد المنهج كقضايا يُدلل عليها، ثم يتم ثانيًا تطبيق هذا المنهج، والفقيه الذي يختار طريقة معينة ليستخدمها كمنهج حاكم، يبذل وسعه أولًا في تصحيحها والدفاع عنها، لذا نشأ

علم أصول الفقه ليتولى هذه المهمة، فهذا المنهج ليس أمرًا اعتباطيًا يقرره بهواه، بل ينطلق من القواطع فيؤسس المبادئ، ومن المبادئ ينشأ المنهج، ثم المنهج تنشأ عنه فروع جديدة.

فمثلا قد يختلف موقف الفقيه من السنة النبوية: هل الأصل فيها الشرح والبيان للقرآن الكريم أما الاستقلال بالتشريع فيأتي ثانويًا، أم الأصل فيها الاستقلال بالتشريع بداية؟

فينبني على كل من الموقفين موقف آخر أولي وهو: هل الأصل أن نحاول فهم السنة تحت مظلة الآيات القرآنية لتكون كالشارحة لها، أم نعامل النص القرآني بمعزل عن النص النبوي إلا عند التعارض، فنعتبر هذا يؤسس معنى وذاك يؤسس آخر ولا نحاول حمل الأمرين على بعضهما البعض؟ هذه قضية ستحتاج من الفقيه تقرير موقفه الأولي فينهض للاستدلال عليه، فمثلًا يرى في قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل:44] دليلًا على أن السنة شارحة أصالة لا مؤسسة أصالة، وقد يعارضه آخر بقوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ [النساء:113]؛ حيث غاير بين الكتاب وهو القرآن الكريم وبين الحكمة وهي السنة النبوية، فدل على أنهما أمران مستقلان، فيستمر النقاش حتى يختار الفقيه لنفسه أحد القولين ثم يستخدمه بعد ذلك كمنهج يفسر به العديد من الأحاديث والآيات.

فليس المنهج الذي اختلف فيه الفقهاء برأي اعتباطي، بل هو قضية علمية تحتاج من الفقيه إلى إثبات ليستخدمها بعد ذلك في بنائه الفقهي.

رابعًا: الخلاف في شروط القياس والإجماع:

فمِن مصادر التشريع القياس والإجماع، ومن أسباب الخلاف اختلافهم في شروط تطبيق كل واحد من هؤلاء، فمثلًا لا يشترط الإمام أبو حنيفة في الإجماع أن يتكلم الجميع ويصرِّحوا بقولهم، بل يكتفي بأن يتكلم البعض ويسكت الباقي واعتبر ذلك إجماعًا ضمنيًا وسماه "الإجماع السكوتي"، في حين اشترط الإمام الشافعي تصريح الجميع بقولهم، فأدى اختلافهم في هذا الشرط إلى اختلافهم في العديد من المسائل. وكما رأى أبو حنيفة أن اختلاف الصحابة على قولين يمنع من إحداث قول ثالث بعدهما، لأن الثالث إن كان هو الحق كان معنى ذلك أن الزمان خلا من الحق واجتمعت الأمة على الباطل، وهو المعنى الذي يرفضه كل القائلين بحجية الإجماع، في حيّن جوّز الإمام الشافعي إحداث قول ثالث، واعتبر أن الحجة في اتفاقهم لا في اختلافهم.

وأما أمثلة الخلاف في شروط القياس طويلة، وفيها شيء من الصعوبة، ولكن لنحاول الاقتراب من الأمر..

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فريق
متميزون
E-BOOK

- جاء سيدنا عمر -رضي الله عنه- إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - يسأله عن حكم أن يقبّل الرجل زوجه وهو صائم، فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: "أَرَأَيْتَ لَوْ مَضْمَضْتَ مِنْ الْمَاءِ وَأَنْتَ صَائِمٌ" فقال سيدنا عمر: لا بأس به! فقال له النبي - صلى الله عليه وسلم -: "فمَه؟" [79] ، أي فما الفارق بين الأمرين؟ فهنا النبي - صلى الله عليه وسلم - لم يُجِب على سيدنا عمر إجابة مباشرة بأن الأمر جائز، بل أرشده لطريقة التفكير في المسألة التي لم يذكر النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل ذلك حكمها صراحة، أعني حكم تقبيل الصائم لزوجه. فنبهه إلى إلحاقها بمسألة عَرِفَ الجميعُ حكمها وهي جواز المضمضة بالماء للصائم، من حيث أن دخول الماء في الفم هو أول الشرب وداعية للزيادة، والقبلة هي أول الجماع وداعية إليه إن أثيرت بها الشهوة، والشرب والجماع كلاهما محرم على الصائم، فتكون لبداياتهما نفس الحكم!

فهو ينبهه على إلحاق الحكم المسكوت عنه بالحكم المنصوص عليه والمعروف من الدين لاشتراكهما في "معنى" متحد وهو كونهما بداية المنافي أو الناقض للصوم.

ولولا اتحادهما في المعنى هذا لما كان لهذا التنبيه فائدة. وهذه الطريقة في التفكير هي التي عبَّر عنها العلماء بالقياس، حيث أنه عبارة عن إلحاق حكم شيء مسكوت عنه بحكم شيء معروف الحكم؛ لاتفاقهما معًا في "معنى"، هذا المعنى يُعبر عنه بـ"العلة" كنوع من الاصطلاح الخاص بالفقهاء وهو ما سنستخدمه منذ الآن.

فما الذي دعاهم إلى عدم الاقتصار على الأحكام المنصوص عليها والمصرّح بها واهتموا بقياس غيرها عليها؟ إنه نفس السبب الذي دعا سيدنا عمر -رضي الله عنه- للسؤال عن حكم القبلة للصائم ولم يكتفِ بأنه "مسكوت عنه"، إذ رأى الشرع يسوي بين القبلة والجماع في التحريم -أعني في المنع لا في قوة التحريم- في الاعتكاف فينهى المعتكف عن تقبيل زوجه، ورآه يحرمها على المُحرِم بالحج، ونرى الشرع يحرّم القبلة لغير الزوجين، فهي أشبه بالجماع في الحكم، والجِماع من مبطلات الصوم قطعًا، فظنَّ سيدنا عمر أن القُبلة محرمة مثله، فبيَّن له النبي - صلى الله عليه وسلم - أن باب الصوم مختلف، إذ البدايات فيه لا تأخذ حكم النهايات بخلاف باب الاعتكاف، لذا ذكر حكم المضمضة المعروف للجميع -حيث الجميع يمضمض للوضوء بلا نكير- فكان جوابه هذا تعليما لنا لما نعبّر عنه بعد ذلك بـ"تجنيس العلّة"، أي وضعها في جنس الأحكام الملائم لها الذي تعتبر فيه.

فأنت ترى -مثلًا- الشرع أسقط وجوب الاستئذان في بعض الأوقات -التي لا يغلب على الظن النوم فيها- على من يقيم معك في البيت وتكثر حركته

كالخادم، فقال سبحانه وتعالى بعد ذكر الأوقات الثلاثة التي هي مظنة النوم وخلع الملابس وانكشاف العورات: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ ۚ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾ [النور: 58]. فجعل "علّة" سقوط وجوب الاستئذان هي "الطواف"، أي كثرة التردد والخروج والدخول والحركة في البيت، فهنا جنس الحكم هو "سقوط وجوب الاستئذان" فلنضعه تحت جنس أعلى من الأحكام أكثر تجريدًا، وهو "سقوط الحكم" على هذا الشكل:

فهنا كان لعلة "الطواف" تأثير في سقوط وجوب الاستئذان الذي هو بشيء من التجريد سقوط الحكم هنا، فهل هذه العلة ظهرت في موضع آخر؟ نعم ظهرت في سقوط نجاسة لعاب الهرة، فقال - صلى الله عليه وسلم - فيها: "إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّمَا هِيَ مِنْ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ أَوْ الطَّوَّافَاتِ" [80] ، فجعل علّة سقوط نجاسة لعابها هو كونها من الطوافين، أي الذين يكثر ترددهم ودخولهم البيوت، هنا يتأكد الفقيه من أن علة "الطواف" هي علة معتبرة شرعًا، فهي معنى شهد له الشرع بالاعتبار، وهذا ما يعني أنه معنى مؤثر في جنس الأحكام.

يستطيع في هذه اللحظة الفقيه أن يستخدم هذه العلة التي صرحت بها الآية والحديث في صور أخرى غير مسكوت عنها ولكن بعد أن يعيد تشكيل العلاقات وفقا لهذا الشكل:

فهنا علة الطواف مؤثرة في صورتين من الأحكام وهي سقوط وجوب الاستئذان وسقوط النجاسة، يمكن أن ندرجهما تحت جنس أعلى هو سقوط الأحكام، ويُصبح لدينا علة تؤثر في نوعين من الأحكام من جنس واحد مندرجين تحت جنس واحد أعلى منها.

فلكي يبدأ القياس سيكون الحكم الذي يبحث عنه مسكوتًا عنه لا محالة، إذ لو كان له حكم منصوص عليه لما كانت هناك مساحة للاجتهاد. فلنأخذ الفئران التي تدخل البيوت فتشرب من آنيته -ولا سيما بيوت البسطاء- فالأصل أنها نجسة اللعاب فتنجّس الماء بشربها منه [81] .

فهل يمكن أن نعطي للفئران حكم الهرة من حيث إنها تدخل البيوت بلا استئذان ويكثر ترددها على بيوتنا رغمًا عنّا؟ الجواب: نعم فهي تتحد مع الهرّة في هذا المعنى [82] ، إذ تشترك معها في معنى الطواف وهو اشتراك في الجنس القريب من الأحكام فتأخذ نفس حكمها وهو سقوط النجاسة.

فإن ارتقينا في هذا السلم قليلًا وجدنا أن بعض الفقهاء يشترطون على كل من دخل مكة أن يدخل مُحرمًا بعمرة أو بحج، ولكنهم استثنوا من هذا الشرط من يكثر دخوله وخروجه كالسائقين الذين يدخلون ويخرجون يوميًا، فلِم أسقطوا عنهم وجوب الإحرام؟

الجواب أنهم رأوهم تتحقق فيهم علة كثرة الطواف والتردد التي تشترك فيها الهرة مع الخدم والأطفال في أنها سبب لسقوط الحكم، ولكنها تشترك معهم في جنسها الأبعد: (سقوط الحكم)، لا جنسها القريب: (سقوط وجوب الاستئذان)، أو (سقوط النجاسة).

فالقياس قد يكون على الجنس القريب، أوعلى الجنس البعيد بعد اشتراكهما في العلة.

بالتأكيد هناك معايير أكثر يحتاجها الفقيه للتأكد من صحة قياسه هذا، لم نذكرها حتى لا يتحول الكلام إلى مستوى تقني يعسر تلخيصه في هذا المختصر التعريفي، ولكن هنا سؤال: هل يمكن لنا أن نُكثِر من التجريد فنضع جنس "سقوط الأحكام" بدوره تحت جنس أعلى منه كالتيسير مثلًا، فنقول: الشرع يأتي بالتيسير، ومن صور التيسير سقوط بعض الأحكام، ومن صور سقوط بعض الأحكام سقوط النجاسة عن الهرة وسقوط وجوب الاستئذان عن الخدم؟

نعم نستطيع أن نفعل ذلك، وهذا ما يُعبر عنه بالمبادئ والقواعد العامة للشريعة، كقولهم: "كلما ضاق الأمر اتسع"، و"المشقة تجلب التيسير" ونحوها، ولكنك ترى أن تيسيرات الشرع في النهاية ترجع إلى معانٍ محصورة منضبطة، فهنا كان الضابط في التيسير هو "كثرة المخالطة والتردد"، فكأن هذا المعنى هو الذي أدى للتيسير، بخلاف أمر كالضيق النفسي مثلًا، فإنك لا تجده سببًا للتيسير في الأحكام، أو أمر كأدنى ألم. هذا من ناحية علة التيسير. أما من ناحية ما تجري فيه من أحكام فهي أيضًا تحتاج إلى نوع ضبط.

فمثلًا "سقوط الحكم" لم نجده أمرًا مُطردًا في الشرع، بل ثمة أحكام تقبل السقوط وثمة أحكام لا تقبل السقوط، فلا بدّ من تحديد دائرة عمل العلة. الأمر أشبه بأن يكون عندك شاحن كهرباء لا يعمل إلا لأجهزة معينة تعمل بمستوى معين من الكهرباء، فأنت لا يكفي أن يكون معك الشاحن لتضعه على أي جهاز فيعمل، بل لا بدّ من ملائمة الأجهزة له، فكيف نحدد دائرة "ما يقبل سقوط الأحكام" من الشريعة؟

لا بدّ ابتداء أن نفعل في دائرة الأحكام نفس ما فعلناه مع العلة فنقسّمها إلى أجناس، وننظر هل ثبت في الشرع في جنس هذا الحكم إسقاط له؟ وأعني بالشرع هنا: المنصوص عليه.

فنجد أن الشرع يُسقط الصلاة مثلًا عن الحائض في مدة حيضها، والصوم يسقط عن الشيخ الكبير في السن الذي يضعف عن الصوم، ونجد أن الحج يسقط عن الفقير وعن العاجز، والوضوء يسقط عن المريض فيتيمم، والزكاة تسقط في حالة المصائب المُتلفة للمال والديون. فهذه كلها عبادات صرفة،

وكلها ورد الشرع بسقوطها في بعض الأحوال، فليكن القسم الأعلى لدينا هو ما يقبل السقوط من الأحكام وتحته العبادات الصرفة.

ثم وجدنا الزنا لا يُباح في حال من الأحوال، ووجدنا قتل النفس معصومة الدم لا يباح في حال من الأحوال، حتى ولو أكره إنسان على قتل إنسان ظلمًا فلا يسعه أن يفعل، بل يصبر ولو قُتِلَ هو، إذ ليست نفسه بأولى من نفس الآخر، وهذه دائرة قليلة الصور يصعب ملاحظة المشترك بينهما. ولكن قد يميل بعض الفقهاء إلى اعتبارها تعود إلى حُرمة النفس، فيرون أنه ما من رخصة وردت في الشرع بسقوط حرمة النفس فيضعونها تحت جنس أعلى، وهو ما لا يقبل السقوط من الأحكام وتحته حرمة النفس، ومن صورها الزنا وقتل النفس المعصومة.

فإن وجد الفقيه العلة التي تأكد من صحة اعتبار الشرع لها في دائرة ما يقبل السقوط من الأحكام نقل حكم السقوط إلى الصور المسكوت عنها، لذا فأسقط الفقهاء وجوب الإحرام على من يكثر دخوله لمكة، وأسقط بعضهم الصلاة على المغمي عليه الذي طالت غيبوبته لأيام فدخل في حد تكرار الصلوات عليه، وهكذا.

فأنت تلحظ هنا أن الفقيه لا يسعه أن يبدأ نظره من المستوى الأعلى تجريدًا، بل لا بدّ أن يبدأ من المستوى الفرعي الجزئي الأدنى ويرتقي به. فأما أن تبدأ بالقاعدة المجردة "المشقة تجلب التيسير" وأنت لم تلحظ أي مشقة اعتبرها الشرع وما هو ضابطها وأين دائرة عملها، فستكون النتيجة هي التشهي في الدين والتكلم بما لم يأتِ به الشرع أصلًا!

فنحن تكلمنا عن مستوى جزئي من الأحكام، فلاحظنا وجود علة تعمل فيه، فجردنا من هذه العلة معنى أوسع، وجرّدنا من الحكم معنى أوسع؛ فمِن معنى الطوّاف جردنا معنى المشقة ومن معنى سقوط النجاسة جرّدنا معنى سقوط الأحكام، فأعملنا المشقة فيما يقبل السقوط من الأحكام، ولكننا بدأنا من الصور الواقعية الملموسة (نجاسة الهرة، واستئذان الخدم) ولم ننطلق من المقاصد أو المبادئ المجردة، وهذا فارق كبير يضمن لنا انضباط الأحكام.

فإن عدنا لمثالنا الذي بدأنا به الكلام وهو القُبلة للصائم وأنها تدل على أن في باب الصوم بدايات المُبطل لا تُبطل، بخلاف باب الاعتكاف، سنجد أن الأمر أوضح الآن: فمقدمات الجماع كالقُبلة، تأخذ حكمه كما في الاعتكاف والإحرام، وهما عبادات بدنية، والصوم عبادة بدنية فهل يأخذ حكمهما فتبطله القُبلة؟

فقياس سيدنا عمر كالآتي:

القبلة مقدمات للفعل وهي مُبطلة في باب الاعتكاف وباب الإحرام وكلاهما عبادة بدنية [83] فالصوم مثلهما، فتبطله، فهو قد قاس على تأثير العلة في الجنس الأعلى (العبادات البدنية)، فبيّن له النبي - صلى الله عليه وسلم - أن هذه العلة لم تعمل في باب الصوم نفسه، بدليل المضمضة فدلّ الشرع على عدم تأثيرها في نوع الحكم، أي في أقرب المسائل معنى إليه، لا فقط في مستواه ككجنس بل في بابه كنوع!

فالعلة هنا هي "مقدمات الفعل" ونوعها القريب المضمضة في باب الصوم ونوعها البعيد القُبلة في باب الإحرام والاعتكاف، والثلاثة -أعني الصوم والإحرام والاعتكاف- يقعون تحت جنس العبادات البدنية، فسيدنا عمر -رضي الله عنه- قاس على تحقق العلّة في الجنس البعيد وخشي أن يكون الحكم واحدًا في كل ما يندرج تحت هذا الجنس ومنه الصوم، فنبهه النبي - صلى الله عليه وسلم - للقياس على المباح في عين الباب نفسه وهو الصوم، حيث لم تعمل هذه العلة، ودلّ حكم المضمضة على عدم تأثيرها في هذا الباب.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

على أن القياس لا يجري في كل شيء، فشرطه الأول والأهم أن يكون في حكم غير منصوص عليه، أو بعبارة أخرى: مسكوت عنه، فبالتالي لا يعمل القياس في القضايا المنصوص عليها، لأنه عبارة عن تكشيف عن حكم الله تعالى في المسائل، الذي دلنا عليه الشرعُ بالنص على حكم مثيله، ولما كانت للمتماثلات نفس الأحكام عادة، ينتقل كل عاقل من الحكم إلى نظيره إن تأكد من جهة المماثلة، والتي يدل عليها وجود معنى مشترك يرتبط به الحكم، والذي عبرنا عنه بالعلة.

فإن كان الحكم مُبيّنًا -أي منصوصًا عليه- فلا معنى للاجتهاد والنظر فيه!

ومع ذلك فثمة من يعودون بالنظر إلى بعض الأحكام المنصوص عليها فيبطلونها بعلة يخترعونها أو يفترضونها، ونسوا أو تناسوا أن العلة إنما تعمل في المسكوت عنه لا في المنصوص عليه، فرأيت من يأتي إلى حكم كشهادة المرأة في القضاء التي اشترط الشرع أن يكون معها أخرى فيما تصح شهادتها فيه -كالمعاملات المالية- فيعلله بالعلم والجهل، فيرى أن المرأة المتعلمة في زماننا الحاصلة على الدكتوراة في الفيزياء -مثلًا- شهادتها كشهادة الرجل! وهذا إبطال للأحكام بالخيالات، فمن أين أتى بأن الحكم معلل وبأن علته هي العلم والجهل؟ فكيف وهذا المعنى -أعني العلم والجهل- لا مُعتبر له في باب الشهادات أصلًا؟ فكيف والشرع نفسه شهد على هذا المعنى بالبطلان!

فالسيدة عائشة -رضي الله عنها- والسيدة فاطمة وكثير من فقيهات الصحابة كُنَّ عالمات. ولا يقال فيهن إلا أنهن كن على الغاية في العلم والمعرفة، فتصور أن الحكم نزل لأن المرأة كانت في هذا الوقت غير متعلمة تجاهل للتاريخ والواقع، فلو كانت هذه العلة لها وجود في الشرع فلِم لم يجعل الشرع شهادتهن كالرجل!

ثم وجدنا الشهادة في الرجال يستوي فيها العالم والجاهل ولم يُفاضل الشرع بين عالم متمكن ورجل بسيط جاهل، إذ مبناها على سلامة النظر والحواس وعلى العدالة، فإن شاهد عقد بيع رجل فلاح فلن يُدرك شيئًا مختلفًا عمّا يشاهده عالم الفيزياء إن شاهد نفس العقد!

فأنت ترى قائل مثل هذا القول ارتكب عدة إشكالات، فقد علل المنصوص عليه وأبطله، حيث فرغه من مضمونه وجعل الحكم مؤقتًا، ثم أتى بعلة لم يشهد لها الشرع بل شهد بعكسها، وأتى بمعنى غير مؤثر في باب الشهادات، وقاس فيما أجمعت الأمة على ثبات حكمه.

فإن قيل: فما أكثر ما يأمر الشرع بشيء ثم يظهر أنه ما أراد الشيء عينه بل أراد معناه، ألم يأمر بكتابة الدّين في آية المداينة، ثم اتفق الجميع على أن الكتابة ليست مقصودة لذاتها، بل المقصود هو حفظ الحق، فبأي صورة حصل كان هذا هو المطلوب ولو كانت بالشهود لا بالكتابة؟ ألم يحرم الشرع البيع وقت أذان الجمعة، ثم قلتم إن البيع ليس محرمًا لذاته حتى إذا كان اثنان في سفينة، والسفينة تتحرك تجاه المسجد، جاز أن يتبايعا؛ لأن النهي عن البيع إنما هو لتأخيره السعي إلى الصلاة، وفي الصورة المذكورة لن يتأخرا، وهذا إبطال للحكم المنصوص عليه -وهو النهي عن البيع- بعلة، فأي فرق بين هذه المسائل ومسألة الشهادة المذكورة.

فالفرق أننا نميّز بين أمرين:

الأول: حكم منصوص عليه وثابت في شيء، ثم بيّن الشرع علته، كالهرة الحكم فيها المنصوص عليه: أنها ليست بنجس، ثم بيّن العلة: لأنها من الطوافين.

والثاني: حكمٌ توقف في وجوده على وجود العلة، فهو ليس ثابتًا في نفسه بل ثابت تابع للعلة فكأن العلة هي الأصل، والحكم تابع بخلاف الحالة السابقة فالحكم ثابت والعلة تابعة، وذلك كأن تقول: سأضرب زيدًا لأؤدبه، فكأنك لن تضربه إلا للتأديب، فمقصودك هو تأديبه والضرب وسيلة، فكأنك ما هممت بالضرب إلا لأجل التأديب ولولاه لما فعلت، وإن حصل التأديب بوسيلة أخرى لاكتفيت بها إذ إن مقصودك قد حصل، بخلاف الأول فمثاله أنك تقول: زيد

مسلم لأنه يصلي، فصلاته دليل على إسلامه، ولكن لا يعني هذا أنه لولا الصلاة لما حكمت عليه بالإسلام.

فإن أثبت الشرع الحكم ابتداء في شيء، فقد ثبت الحكم لذات هذا الشيء كالطهارة ثبتت لعين الهرة، ثم يكون ظهور العلة بعد ذلك وظيفتها تعدية ونقل الحكم للصور المسكوت عنها كالفأر.

ولكن إن أثبت ابتداء الحكم تابعًا لعلة، كان غير مطلوب لذاته بل للعلة في الحقيقة، ومثال ذلك آية المداينة وآية تحريم البيع وقت أذان الجمعة، فإن آية المداينة دلت على أن المطلوب هو الأداء لا الكتابة والتوثيق حتى جاز في حالة الاستئمان والثقة عدم الكتابة فقال سبحانه بعدها: ﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ ﴾ [البقرة: 283]، فدل على أنَ الكتابة ليست بمقصودة لذاتها. ومن فهم أن هذه الجملة لا تدل على عدم وجوب الكتابة، جعل الحكم ثابتًا في نفسه في وجوب الكتابة ولم يجعله تابعًا لعلة ما.

وفي سورة الجمعة كان الأمر بترك البيع عقيب الأمر بالسعي دالًا على تبعية النهي للأمر، فلو قلت لك: اذهب مسرعًا إلى جارك ودع الطعام، فإنك تفهم أن مقصودي في ترك الطعام تابع لأمري لك بالإسراع ومترتب عليه، وليس مطلقًا في ذاته.

ففي هذه الصور كان الحكم تابعًا لمعنى معين أصلًا، لا ثابتًا في نفسه ابتداء، لذا فرّق الفقهاء بين الحكم على الشيء لذاته وبين الحكم عليه لسبب مجاور.

- فالخلاصة أن القياس هو إلحاق شيء غير منصوص عليه بشيء منصوص على حكمه، ويكون هذا الإلحاق عبارة عن إعطاء الشيئين حكمًا واحدًا لاتحادهما في معنى مشترك سميناه علّة، وهذه العلّة لا بدّ من التأكد من شهادة الشرع لها أو لجنسها بحيث تكون معنى معتبرًا في الشرع في جنس هذه الأحكام. وهذه عملية استقرائية وتحليلية وهي بمعزل عن التعليل بالعلل الافتراضية التي تبطل النصوص ويمكن أن يدعيها كل إنسان بلا بيّنة.

فالقياس هو أداة المسلمين الأكبر في استمرار الاجتهاد حتى يُغطي الدين بتشريعاته سائر الصور المسكوت عنها، فتتناهى النصوص ولا تتناهى الأحكام.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فريق
متميزون
E-BOOK

كيف ينحرف فهم هذا الدين؟

الإنسان هو المخاطب بالدين، فلا محالة هو يطبق فهمه، وفهمه هذا ليس معصومًا من الخطأ، فهل يمكننا رصد أهم أسباب الخطأ في فهم الدين بشيء من الاختصار؟ هذا ما سأحاول فعله من وجهة نظري:

- انفصال المعارف عن الأصول:

المعارف البشرية لا تحيا في معزل عن مصادر المعرفة ولا عن مناهج المعرفة، فإذا كنت مقتنعًا بوجود مبادئ طبيعية في الوجود -كالعدل والحرية والمساواة- وأنها مبادئ مستقلة بذاتها تُمثل المعرفة الإنسانية المطلقة، فإن هذا سينسحب حتمًا على نظرتك للقضايا الجزئية من علاقتك بأهلك والآخرين، بل في تعاملك مع نصوص دينك قبولًا أو رفضًا.

وإذا كنت تؤمن أنه لا مساحة للعقل في الدين ولا في أصوله، فإنك ستؤمن أن الإله قضية لا يمكن إثباتها على الغير وحينها ستسلك إما مسلك ادعاء الفطرة، وأن الجميع مؤمن ويحتاج فقط للبحث في داخله، وإما ستسلك مسلكًا روحانيًا يدعي أن الإنسان فقط يحتاج لتطهير نفسه ليدرك هذه الحقائق أو نحو هذه المسالك غير المعتمدة على العقل.

وعند اختلاط الحضارات ببعضها نجد أن الكثير من الأفكار والمفاهيم يمكن أن تنال استحسان بعض المفكرين ولا سيما وأنها تمس معاناة يشعر بها في وطنه. فمثلًا إن كنت تحيا في زمن الإقطاع وتسلط نخبة معينة على الفقراء ثم سمعت بقيمة المساواة التي نادت بها الثورة الفرنسية فإنك لا محالة ستستحسنها، وربما رأيتها من الحكمة التي هي ضالة المؤمن، ودائما لن يعوزك أن تجد بعض الأحاديث أو الآيات التي تشهد لهذا المعنى في الإسلام، ولكنك لا تنتبه أنك حين تأخذ قيمة المساواة تلك، فإنك تأخذها بأبيها وجدها وأولادها وأحفادها، فتُدخل على الإسلام لوازم يرفضها في نسقه الخاص من حيث عدم المساواة بين الرجل والمرأة في كثير من الأحكام ولا بين القوي والضعيف ولا العالم والجاهل [84] ، وسيلزمك أن ترفض هذه التشريعات لاحقًا.

فإن قبلت بالمبدأ في إطار محدود الآن ولكنك حرصت على ترسيخه، فسيقوى وجوده في النفوس حتى يبتلع مساحات أكبر من إطارك المحدود، ولو بعد سنين أو عقود.

فالمعارف التي لا نتساءل عن صحتها ولا مصدرها تسري إلينا من ثقافات أخرى ثم تبتلعنا من حيث لا نحتسب.

- تحكيم العادات والتقاليد على الدين:

فلكل مجتمع عاداته وتقاليده التي في كثير من الأحوال لا يعترض عليها الدين ويعتبرها من دائرة المباح الذي لا يتعرض له بمدح ولا ذم. فمجتمع قد يرى ستر المرأة وحجبها، ومجتمع قد تشارك فيه النساء في الحروب والعمل، ومجتمع يرتدي ملابس معينة وآخر ملابس أخرى، هذه أمور يضع الدين لها الإطار العام كتحريم بعض الممارسات على الرجل والمرأة كالخلوة أو انكشاف العورات، ويترك مساحات المشاركة متاحة، أو تحريم لبس الحرير على الرجال أو الإسراف والتكبر والشهرة ثم ليلبس بعد ذلك من يشاء ما يشاء.

المشكلة تأتي من تحكيم هذه العادات والتقاليد مع الوقت على الدين حتى يصير وجودها جزءًا من الدين، فيصير لبس الجلباب سنة وخروج المرأة من بيتها من الكبائر.

فتمييز الدين من العادات والتقاليد من أهم ما ينبغي على العالِم أن ينتبه له وإلا أدخل في الدين ما ليس منه أو أخرج عنه ما هو منه، كما رأينا من يزعم أن الحجاب عادة عربية لم يأمر بها الشرع، ويتغافل أن عادة العرب كانت على العكس حتى أمرهم الشرع بالاستتار وحدد العورات ونقلتها الأمة تواترًا عن النبي - صلى الله عليه وسلم -.

- جهل المجتمع:

فالمجتمع الذي لا يعلم من دينه سوى بعض الأخلاق كبِرّ الوالدين وتحريم الكذب كيف يُرجى أن يكون فهمه للدين صحيحًا وكيف لا نأمن عليه من التطرف أو الانحلال، فيوهمه أحدهم أن قتل جاره المسيحي هو جهاد في سبيل الله، أو أن التطاول على فلان المخالف له في المذهب انتصار للسُنّة، أو أن الشذوذ الجنسي مباح أو أن العلاقة الجنسية قبل الزواج ثقافة وتحضر!

فالدين بمصادره ونصوصه موجود، وبانعزال المجتمع عن معرفته وتربية الأولاد تربية لا تتضمن تعليم الدين وتحصره في حفظ القرآن الكريم وحسب في أحسن الأحوال، سيكون هناك دومًا من يتولى تفسير هذه النصوص وتوظيفها لأفكاره المنحرفة يمينًا أو شمالًا، ويجتزئ من الشرع ما يخدم غرضه.

لذا نجد المجتمع الأكثر جهلًا هو الأكثر تباينًا في انحلاله وتطرفه، وكأن لكل فعل رد فعل يعادله قوة.

فوجود ثقافة دينية حقيقية يتعلمها الأطفال من الصغر يعصم الدين من الانحراف في فترات المراهقة، فإن الإنسان ما إن يبلغ طور الشباب حتى

يبحث عن دينه وعن نفسه وعن معتقده وعن هويته، وهذه إجابة قد يجدها تحت عباءة قاتل يدعي جهاد المجتمع أو عابث يدعي وسطية الدين.

وليس المقصود أن نلقن أبناءنا الدين تلقينًا -وإن كان هذا أهون من تجهيلهم- بل المقصود أن نعلمهم كيف يفكرون وكيف يتعلمون وكيف يتوثقون ويميزون بين مناهج المعرفة والتدرج المعرفي للدين وبين دوائر الظني والقطعي ونحوها من مناهج التفكير التي هي الأسس القوية الحقيقية للدين، والتي بدونها في هذا العصر السائل في أفكاره فإن الانحراف يصبح حقيقة مؤكدة.

- فساد العلماء:

وتحت هذا العنوان فلتضع ما شئت من كلام، فهنا تُسكب العبرات وتستمر مأساة الإسلام عبر عصوره وهو أمر تجد الشكوى منه في كتب المتقدمين والمتأخرين، يبكون المشتغلين بالعلم في زمانهم.

يقول الإمام الغزالي -رحمه الله-: "ورجل ثالث استحوذ عليه الشيطان؛ فاتخذ علمه ذريعة إلى التكاثر بالمال، والتفاخر بالجاه، والتعزز بكثرة الأتباع، يدخل بعلمه كل مدخل رجاء أن يقضى من الدنيا وطره، وهو مع ذلك يضمر في نفسه أنه عند الله بمكان، لاتسامه بسِمة العلماء، وترسّمه برسومهم في الزي والمنطق، مع تكالبه على الدنيا ظاهرًا وباطنًا، فهذا من الهالكين، ومن الحمقى المغرورين؛ إذ الرجاء منقطع عن توبته لظنه أنه من المحسنين، وهو غافل عن قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ*كَبُرَ مَقْتًا عِندَ اللَّهِ أَن تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الصف: 2،3]. وهو ممن قال فيهم رسول الله: "أنا من غير الدجال أخوف عليكم من الدجال، فقيل: وما هو يا رسول الله؟ فقال: علماء السوء" [85] . وهذا لأن الدجال غايته الإضلال، ومثل هذا العالم -وإن صرف الناس عن الدنيا بلسانه ومقاله- فهو داعٍ لهم إليها بأعماله وأحواله، ولسان الحال أفصح من لسان المقال، وطباع الناس إلى المساعدة في الأعمال أميل منها إلى المتابعة في الأقوال. فما أفسده هذا المغرور بأعماله أكثر مما أصلحه بأقواله، إذ لا يستجرئ الجاهل على الرغبة في الدنيا إلا باستجراء العلماء ، فقد صار علمه سببًا لجرأة عباد الله على معاصيه، ونفسه الجاهلة مُدلّة [86] مع ذلك، تُمنِّيه وتُرجّيه، وتدعوه إلى أن يمُنَّ على الله بعلمه، وتُخيّل إليه نفسُه الأمَارة أنه خير من كثير من عباده" [87] . أهـ

وليس المقصود فقط من فساد العلماء هو حرصهم على الدنيا أو مداهنتهم لأهلها، بل جهلهم وقصور عقولهم من مآسي الزمان، حتى إنك لتجد الكثير من المشتغلين بالدين لا يفقهون شيئًا في الحياة قبل الدين. وفي كثير من الأحيان يكونون من محدودي الذكاء الذين لم تتح لهم قدراتهم العقلية تحقيق أي نجاح في الدنيا فانشغلوا بالدين.

فإذا أضيف لهذا البلاء فقرهم وضعف نفوسهم وجدت المأساة تتسع لتبتلع الدين نفسه، فيوظفونه لمآربهم وأغراضهم ويفتون بغير علم فيضلّون ويتمادون في ضلالهم.

فإن وضعت مع هذا السبب جهل المجتمع فأنّى تكون هناك مساحة للنقد الجاد والبحث الموضوعي؟ بل يتحول الدين إلى مجموعة من التعصبات والتحيزات، ومبدأ فريقي وفريقك، وطائفتي وطائفتك!

ولا أعني بفساد العلماء وجود معاصٍ أو ذنوب في أعمالهم، فهم بشر وليس هناك معصوم في الدين سوى الأنبياء عليهم السلام، ولكن المشكلة في توظيف الدين لخدمة المآرب الشخصية أو تبرير المعاصي والذنوب أو استحلال الحرام، فهنا تكون المشكلة حقيقية والكارثة متحققة.

- إسقاط المشكلات النفسية على الدين:

وإني تأملت حجاج القرآن الكريم مع الإنسان فوجدت أكثره يهتم بتفكيك الإشكالات النفسية والصراعات المجتمعية أكثر من اهتمامه بالأدلة العقلية -وإن كان لها مكانها غير المنكور- بدءًا من غيرة ابن آدم على أخيه أن تقبل الله منه ولم يتقبله، فيزيحه بقتله بدلًا من أن يجتهد في أن يلحق بالمتقين، وانتهاء بالمشركين الذين يعترضون أن يختص الله تعالى بنبوته سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - أو يخص بالهداية فئة أنزل منهم مكانةً في القبائل، مرورًا بتحكيم العادات ودين الآباء ومخاوف القضاء والقدر وغيرها من مشكلات الإنسان النفسية والمجتمعية.

وإنك تجد الأم تعجز عن السيطرة على ابنها فتحرم عليه ما تريد، وترى الزوج يريد أن يستبد بسلطته على زوجه فيجعل القوامة هي التسلط والضرب والتعنيف، والأب يريد أن يمتلك أمر ابنه فيرى أن البرّ هو طاعته المطلقة، وأنه لأنه الأب يملك أن يقرر مصير أبنائه، ويشكل نفوسهم ويتدخل في زواجهم وطلاقهم.

وأنت لو رحت تتأمل مشكلاتنا المجتمعية والدينية ستجدها متداخلة بشكل يصعب فصله وما أكثر ما يُوظف الدين لخدمة تصورات شخصية ونفسية منحرفة في علاقاتنا اليومية.

- التبعية للواقع:

فالدين الإسلامي يصنع الواقع ويقود الإنسان لا العكس، وفي هذا الزمان يريد الإنسان المتأله في الأرض أن يكون الدين تابعًا لواقعه الذي يصنعه بمعزل عن الدين، ثم يريد من الدين أن يعطيه صك الموافقة وختم المرور على كل ما يصنع!

حتى بلغ الأمر ببعضهم أن ادعى أن الإسلام لم يأتِ بمحرمات سوى أشياء يسيرة وأن الباقي كله منهيات تشريعية يمكن أن تنسخها البرلمانات التشريعية!

فهو يرى أن الدين كان تمهيدًا لحكم الإنسان لنفسه، زاعمًا أن الإسلام لم يأتِ إلا ليُخرج البشرية من طور البداوة [88] ليمهد للمدنية وحكم الإنسان لنفسه وأن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان في معظم مناهيه مجرد قائد يُشرّع للناس القوانين التي تمهد لهم سبيل الاستقلال التشريعي، والتي يمكن أن يجتهدوا في غيرها فينسخوا أحكامه!

وهذا الكلام على غرابته للأسف يروج كثيرًا هذه الأيام وهو انبطاح أمام المفاهيم الإنسانية التي ترى الإنسان في تطور وارتقاء، والحضارة الإنسانية تزداد رقيًّا ووعيًّا!

وبعيدًا عن هذا الحكم الذي أرفضه وأرى عكسه وأرى أن الإنسانية تزداد انحطاطا واقترابًا من الحيوانية في متابعة شهواتها وتحكيم غرائزها، حتى رأينا كل شهوة تُبرر بأنها حق طبيعي، ورأينا القوي يلتهم الضعيف تحت مسميات براقة ورأينا قيم الحروب القديمة -كقيم الفروسية- تندثر وإن ادعى البعض أن ميثاق الأمم المتحدة هو قمة التطور الإنساني، وكأن الكلام وحده يدل على نضج الإنسان!

فالإنسان دون تشريع سماوي تحكمه غرائزه وشهواته وميوله وتعصباته، ودعوى الموضوعية تنهار يومًا فيوم، ولولا خشية الإطالة في هذا الأمر الجلل لأطلقت للقلم عنانه، ولكن حتى لا نخرج عن موضوعنا، فالواقع يصنعه الإسلام ويغيره، والنبي لم يكن مجرد قائد سياسي يشرّع وفق "المصلحة" بل رسول عن الله، أمرنا الله بمتابعته وأمره بتبليغ رسالته إلينا، فلو كان يقوم بوظيفتين ولم ينبه الأمة المتابِعة له إلى ذلك لكان مُضللًا لهم لا مُبلّغا!

وقد مرّ بنا التنبيه إلى تفرقة الصحابة بين الوظائف غير الدينية للنبي - صلى الله عليه وسلم - بما يُغني عن إعادته هنا.

فالإسلام يصنع الواقع ويرفض منه ويقبل، ويؤسس لقيمه الخاصة.

فمحاولة جرّه ليقبل بكل واقع يصنعه الإنسان حتى ولو كان باستباحة محرماته لشيوعها وانتشارها هو انسلاخ من الدين جملة؛ فنجد أحدهم يجيز المحرم القطعي للضرورة ومنعًا من الانحراف حتى رأينا من يجيز زواج المسلمة بغير المسلم خشية الانحراف عليها، وكأن هذا الزواج ليس بانحراف! وإذا لم يكن الحرام هو الانحراف فلا أدري ما الانحراف!

فكلما انتشر تهاون الناس في جانب من جوانب الدين، نجد من يخرج علينا فيحاول تبرير تهاونهم، وجعله من الدين حتى لا تزداد الهوة بين الإسلام والواقع، وهو بذلك في الحقيقة يزيدها عمقًا، إذ تلافي الخلل والصمود له هو الذي يمنع من تفاقمه، وبقاء الإسلام واضحًا هو الذي يضمن قيامه ليغير الواقع ويصنع واقعه هو.

- فهذه إشارة لبعض أسباب الانحراف في فهم الدين، ترى أنها تفتح الباب أكثر لحديث أطول، ولعلنا في يوم نتفرغ للحديث فيه وحده، ولعل هذا الكتاب هو مجرد محاولة للإشارة لوجود منهج علمي في فهم هذا الدين.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

لعلك من خلال صفحات هذا الكتاب شعرت أن الوصول لفهم هذا الدين بات أمرًا عسيرًا، فأنت تحتاج لدراية دقيقة باللغة العربية، وتحتاج لتتبع الآيات في الموضوع الواحد، وتحتاج للتوثق من روايات الحديث، وبعدها تحتاج لتتبع الروايات المختلفة المتناثرة بين كتب السُّنة لتجمع بينها وتلاحظ سياقها، ثم بعد ذلك تحتاج إلى النظر لفهم الصحابة لتتأكد من فهمك ومن وصول السنة إليك بشكل صحيح، وربما تكون المسألة التي تحتاج إليها لم ترد في "نصٍّ" من قرآن أو سُنّة فتحتاج إلى ضبط العلل واستخراجها والقياس عليها..إلخ.

فهل هذا إلا تعقيد في الدين مما يجعل منه غير ممكن المتابعة ولا الفهم، وهل كان الصحابة بحاجة إلى كل هذا الذي ذكرته ليفهموا الدين ويعملوا به؟

فالحقيقة أن كل ما ذكرناه هو محاولة للوصول لقريب من أفهام الصحابة -رضوان الله عليهم-، فهم أهل اللسان والتدقيق فيه على البداهة، ولم يكن الصحابة على مرتبة واحدة من الفهم والعلم، بل كان علماؤهم يرشدون من لم يبلغوا هذه الرتبة، وكان يسع الجميع متابعة العلماء بدون تفتيش كثير وراءهم، أما علماؤهم فقد كانوا يبذلون جهدًا هائلًا في جمع السُّنة وسماع ما فاتهم من النبي - صلى الله عليه وسلم -:

يقول سيدنا عمر -رضي الله عنه- :"كُنْتُ أَنَا وَجَارٌ لِي مِنْ الْأَنْصَارِ.. وَكُنَّا نَتَنَاوَبُ النُّزُولَ عَلَى النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - فَيَنْزِلُ يَوْمًا وَأَنْزِلُ يَوْمًا، فَإِذَا نَزَلْتُ جِئْتُهُ بِمَا حَدَثَ مِنْ خَبَرِ ذَلِكَ الْيَوْمِ مِنْ الْوَحْيِ أَوْ غَيْرِهِ وَإِذَا نَزَلَ فَعَلَ مِثْلَ ذَلِكَ" [89] .

ولو تتبعت حرص الصحابة على جمع الروايات وعدم الإقدام على الفتوى قبل التأكد من معرفة السنن في هذا الأمر، لوجدت من هذا الكثير.

جَاءَت جَدَّةٌ إِلَى أَبِي بَكْرٍ الصَّدِّيقِ تَسْأَلُهُ مِيرَاثَهَا، فَقَالَ لَهَا أَبُو بَكْرٍ: مَا لَكِ فِي كِتَابِ اللَّهِ شَيْءٌ، وَمَا عَلِمْتُ لَكِ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - شَيْئًا. فَارْجِعِي حَتَّى أَسْأَلَ النَّاسَ، فَسَأَلَ النَّاسَ. فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: حَضَرْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - أَعْطَاهَا السُّدُسَ. فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: هَلْ مَعَكَ غَيْرُكَ؟ فَقَامَ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ الْأَنْصَارِيُّ، فَقَالَ مِثْلَ مَا قَالَ الْمُغِيرَةُ، فَأَنْفَذَهُ لَهَا أَبُو بَكْرٍ الصَّدِّيقُ" [90] . وأمثلة هذا كثيرة، وقد حرص سيدنا عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- على جمع الصحابة واستشارتهم ومنع فقهائهم من مغادرة المدينة إلا لضرورة ليكوّن مجمعًا علميًا يسهل الرجوع إليه لمعرفة السنن التي قد تكون فاتتهم، وأمثلة ووقائع هذه الاستشارات مدوّنة في كتب السُنن أكثر من أن نذكرها هنا.

أما تسليم الصحابة لفقهائهم فكثير، اتباعًا لقوله تعالى: ﴿ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: 43]، حيث أمَرَ بسؤال أهل العلم، وأرشدهم إلى ضرورة تخصص طائفة في العلم تصحب النبي - صلى الله عليه وسلم- وتُعلِّم غيرها، فقال سبحانه وتعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: 122].

وكان النبي صلى الله يحرص على تقريب فقهاء الصحابة، وفي صفة النبي - صلى الله عليه وسلم -: "الَّذِينَ يَلُونَهُ مِنَ النَّاسِ خِيَارُهُمْ، أَفْضَلُهُمْ عِنْدَهُ أَعَمُّهُمْ نَصِيحَةً، وَأَعْظَمُهُمْ عِنْدَهُ مَنْزِلَةً أَحْسَنُهُمْ مُوَاسَاةً وَمُؤَازَرَةً" [91] .

وكان الصحابة يعرفون منزلة الفقهاء منهم ويحرصون على إظهارها والتنبيه عليها لمن لا يعرفها، يقول سيدنا عبد الله بن عمر وقد ذُكر عنده سيدنا عبد الله بن مسعود: لَقَدْ ذَكَرْتُمْ رَجُلًا لَا أَزَالُ أُحِبُّهُ بَعْدَ شَيْءٍ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم -، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - يَقُولُ: خُذُوا الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ، مِنْ ابْنِ أُمِّ عَبْدٍ -يعني سيدنا عبد الله بن مسعود- فَبَدَأَ بِهِ، وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَأُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ وَسَالِمٍ مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ"، وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - يُظهر منازل أصحابه المختلفة ويثني على من برع في علم ما، فروى عنه سيدنا أنس: "أَرْحَمُ أُمَّتِي بِأُمَّتِي أَبُو بَكْرٍ وَأَشَدُّهُمْ فِي أَمْرِ اللَّهِ عُمَرُ وَأَصْدَقُهُمْ حَيَاءً عُثْمَانُ وَأَعْلَمُهُمْ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَأَفْرَضُهُمْ -أي أعلمهم بالمواريث- زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ، وَأَقْرَؤُهُمْ -أي أحسنهم قراءة للقرآن- أُبَيٌّ.." [92]

فحفظت الأمة منزلة فقهائها واستعانت بهم على فهم دينها، وتوفَّرت الطاقات ليعمل كل في ميدانه ولا يتحول الجميع لفقهاء مجتهدين.

فإن قيل: فكأنك تدعوني لتسليم عقلي للفقهاء، أليس هذا من الكهنوت وإلغاء العقل، فيتحول الدين إلى سلطة في أيدي رجال الدين فيحلّون ويحرمون على وفق أهوائهم ولا نملك اعتراضًا عليهم لأننا نجهل ديننا؟!

فالجواب: بداية الفقه وإن تخصص فيه البعض فهو ليس بحكر عليهم، وقواعده وأصوله مطروحة للجميع ليتمكن من نقدهم إن أتقنها وتعلمها، فهو ليس بسرٍّ ولا وحي ولا إلهام، بل قواعد موضوعية يمكن النظر فيها والتحاكم إليها كسائر التخصصات.

والفساد في كل تخصص لا ينفي عجزنا النهائي عن الإحاطة بكل العلوم والتخصصات، فأنا في حياتي يقابلني الطبيب الجاهل والمهندس الفاشل والميكانيكي الذي لا يفقه شيئًا في صنعته، كل هذا يقابلني كما يقابلني المشتغل بالعلم الشرعي الجاهل أو الفاسد أو الغبي، فهل علينا في هذا

الزمان أن نفقه في كل الأمور ونتخصص في كل المجالات لنحترز لدنيانا وديننا من عبث الجاهلين وتحريف المحرفين؟!

الإجابة عمليًا: لا، ولكن هذا لا ينفي أن الثقل والمسئولية الفردية باتت أشد في هذا الزمان.

ولكن هذا ليس بداء خاص بهذا الزمان، فلا يخلو عصر من العصور من هذا الإشكال؛ لذا لجأت الأمة بشكل تلقائي يُشبه قانون الانتخاب الطبيعي إلى تقليد أئمة أربعة، وثقوا في ديانتهم وتوثقوا من علمهم وشاركوهم بناءهم العلمي الذي أسسوه في صورة "مذهبهم الفقهي" بالنقد والبحث والاستدلال والاعتراض حتى صارت هذه المذاهب الفقهية بناءً علميًا راسخًا محكمًا يمكننا البناء عليه والوثوق فيه.

وأعني بهؤلاء الأئمة الأربعة: أبو حنيفة المولود سنة 80هـ والمتوفى سنة 150هـ، ومالك بن أنس المولود سنة 93هـ (ت 179هـ)، والشافعي المولود سنة 150هـ (ت 204هـ)، وأحمد بن حنبل المولود سنة 164هـ (ت 241 هـ).

معنى مذهب:

المذهب هو مجموعة اختيارات لهذا الإمام بناها على منهجيته التي اختارها لنفسه، والتي أشرنا لبعضها في مقال أسباب الخلاف، فيكون اختلاف منهجه مؤديًا إلى اختلاف اختياراته الفقهية، ثم لا يقف المذهب عند حدود الاختيارات الفقهية للإمام، بل تتسق هذه الفروع والاختيارات لتكوّن نظريات فلسفية كليّة وقواعد ضابطة للفقه الإسلامي كله على مذهب هذا الإمام.

فالمنهجية التي نعبّر عنها بالأصول نحو اختياراته في اللغة، وشروط القياس عنده، ومنهجه في التوثيق، ومنهجه في الفهم والتعامل مع الأدلة. كل هذه الأصول تؤدي إلى بناء معرفي معين يتسق مع بعضه ويؤدي إلى طائفة معينة من الأحكام، وهذه الأحكام تتسق لتؤسس لقواعد كلية وفلسفة عليا.

لماذا هذه المذاهب دون غيرها؟

ولعلك تسأل لماذا هذه المذاهب الأربعة دون غيرها، فالجواب أن هذه هي المذاهب الوحيدة التي كُتب لها البقاء بشكل كامل موثق مخدوم. وغيرها من المذاهب لم يدوّن تدوينا لائقًا يجعلنا على ثقة بقول صاحبها وشروطه ومنهجه. أما لماذا بقيت هذه المذاهب واندثر غيرها فهناك بعض الأسباب الاجتماعية والتاريخية التي سمحت بهذا، كتولي فقهاء من هذه المذاهب للقضاء مما سمح لهم بتطبيق مذهبهم قانونيًا، واستدعى ذلك أن يستمر البحث والتفريع والاجتهاد في داخل المذهب إلى غيرها من الأسباب التي يطول ذكرها.

ولكن من أهم أسباب بقاء هذه المذاهب هو توفر عدد ضخم من العلماء في كل مذهب عبر القرون الماضية في البحث والمراجعة والمناقشة مع سابقيهم في كل مسألة، حتى إنك لتجد المسألة العلمية الواحدة تُبحث على مدار عشرة قرون في رقعة جغرافية ممتدة من أطراف آسيا إلى نهايات إفريقيا، كل يدلي فيها بدلوه ويناقش سابقه، ولاحقُه يكمّل الناقص ويستدرك الغلط ويصحح الوهم، فضلًا عما أتاحه هذا الانتشار الجغرافي والزماني من مساحة للنظر في المستجدات على وفق أصول المذهب ومنهجه مما ضمن بقاء هذه المذاهب معاصرة ومواكبة للزمن.

هل هذه المذاهب مقابل السنة؟

والبعض يظن أن هذه المذاهب هي مقابل للسُّنة أو بديل للشرع، والحق أنها امتداد للسُّنة والقرآن الكريم. فكأن الوحي هو المادة الخام التي تحولت إلى صناعات محكمة ودقيقة ومتكاملة في صورة المذاهب الفقهية، حتى باتت الشريعة مخدومة ممهدة لمن أراد أن يفهمها فليس عليه أن يبدأ من الصفر فيبدأ في جمع السنة وتوثيقها وفهمها وحلّ متعارضها، بل قام أئمة المذاهب بهذا الجهد ودونوه في صورة مذهبهم الفقهي، ثم خضع بدوره لعملية مراجعة ونقد على مدار القرون التي تلتهم بما لا يخفى على دارس الفقه.

ولا يُقال إنه يلزم حينئذٍ وجود عدة نسخ مختلفة من الدين، حيث يُصبح كل مذهب نسخة مستقلة للدين فهمًا وفلسفةً. إذ إن هذه المذاهب هي احتمالات للسُنّة، فكأن الدين أتى بهذه الاحتمالات لتكون جزئًا منه ويكون مجموعها هو الدين، الأمر أشبه بجهاز يمكنك أن تستخدمه عدة استخدامات، فلا يُقال حينها أن لديك أكثر من جهاز، بل كلها أوجه محتملة لنفس الجهاز صُنِع من أجلها.

ألا ترى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - صلى بأكثر من هيئة كأن يضع يده على صدره تارة وتحت سرته تارة أخرى، فأخذ كل فقيه بهيئة من هذه الهيئات، ولا يُقال إن واحدة منها ليست بسنة وقد صحّ منه - صلى الله عليه وسلم - فعلها، فكان في تعدد فعله توسيع على أمته في اختيار أي هيئة من هذه الهيئات، ثم اختار كل فقيه ما رأى أنه الأقوى ثبوتًا ولا يُنكر على غيره، وقرروا قاعدة "لا يُنكر المختلف فيه، وإنما يُنكر المتفق عليه"، أي أن المتفق على تحريمه هو الذي يُعاب فاعله، لا الخلافي الذي فيه سعة، ومع ذلك تجد بعضهم يكفهر وجهه كأنما رآك تشرب الخمر إن صليت بهيئة قال بها فقيه، ولم يكن هذا المُنكِر معترفًا بهذا القول الفقهي!

أليس التقليد جمودًا؟

التقليد هو متابعة أحد هؤلاء الأئمة دون النظر في دليله ولا البحث وراءه، إذ يُقصد به التعبد دون الخروج عن سقف الشريعة، أو بعبارة أخرى التعبد بأحد

الاحتمالات التي جاء بها الشرع. وهذا الفعل مقتضى الحكمة والمنطق العملي حيث أعتمدُ على قول إمام ثقة أتبعه في اجتهاده وأتفرغ لمعاشي، كما أفعل في متابعة الطبيب الثقة ولا أفتش خلفه وأعتمد في سكني على عمل المهندس الذي شيّد البناء ولا أدرس الهندسة لأتأكد من صحة تنفيذه.

فالحياة كلها تعتمد على تقليد الغير في تخصصاتهم، وإذا كنت أرى الدين منهجًا علميًّا، لا مجرد رأي شخصي، فأنا مقرّ بأنه تخصص يحتاج لمن يتفرغ له ليتقنه، ودوري أن أبحث عن أوثقهم لآخذ بقوله.

أما الجمود المذموم فهو أن أفقد المقصود بحيث تتعطل حياتي أو أعجز عن أداء عبادتي بسبب تمسكي بقول أحد هؤلاء الفقهاء مع وجود فقيه آخر ثقة من الأئمة الأربعة يخالفه ولو أخذت بقوله لكنت في سعة من أمري.

فمثلًا قد تكون صنعتي تستلزم ألا تخلو ثيابي من بعض بقع الدم التي يرى معظم الفقهاء أن صلاتي باطلة مع وجودها في حين يرى الإمام أبو حنيفة أن يسير الدم لا يؤثر على صحة الصلاة ولا سيما إن كانت صنعتي ملازمة له، فجمودي على مذهب من يرى البطلان حتى أترك الصلوات تفوتني هو جمود مذموم، والقاعدة أنه عند عموم البلوى يُقلد من أجاز.

ومن الجمود المذموم أيضًا إنكاري على غيري بعض أفعالهم التي تقع وفق مذهب صحيح، كإنكاري على من يُرسل يديه إلى جواره أثناء قراءة القرآن في الصلاة رغم أنه مذهب الإمام مالك، وأمثلة هذا كثيرة، لذا قالوا: "لا يُنكر المختلف فيه وإنما يُنكر المتفق عليه" يعنون بالمتفق عليه ما أجمعت الأمة على تحريمه كشرب الخمر.

ولا شك أن معرفة الخلافي من الاتفاقي تحتاج إلى علم ودراسة، فيكون حينها الانشغال بالنفس أولى على كل من لم يعرف مواضع الاتفاق ومواضع الخلاف، ولا سيما وقد ابتُلينا في هذا الزمان بطائفتين: إحداهما تجعل ما تعتقد أنه السنة وأنه ظاهر الحديث هو الحق المطلق وما عداه باطلًا ومخالفًا للسنة، والثانية طائفة ترى في كل قول شاذ لا يُعرف قائله ولم يُضبط مذهبه قولًا صالحًا للإفتاء ويسع لكل إنسان أن يأخذ بما شاء من الأقوال، ولو كانت مجهولة المصدر أو غير مضبوطة المذهب.

والحق أن الخلاف المنقول عن الأئمة الأربعة وتلاميذهم هو خلاف منضبط سائغ لا يسع أحد إنكاره بمعارضة فهمه، وما عداه من الخلافات نتوقف كثيرًا عن قبولها حتى نتأكد من صحة انضباط مذهب قائلها وصحة نقله، فإن غير المذاهب الأربعة لم تحظَ بعناية في توثيق النقول وتحديد الضوابط.

فمثلًا يمنع جمهور الفقهاء في أداء الزكاة أن تؤدى من الديون التي لي على غيري، بل لا بدّ من الدفع والتمليك الحقيقي للأموال لا مجرد إسقاط الديون، في حين يذكر الفقهاء أيضًا أن مذهب الحسن البصري -وهو فقيه من التابعين لم يُدوَّن مذهبه تدوينًا علميًّا موثوقًا كما حدث مع الأئمة الأربعة- أنه يجوز أن أحتسب الديون التي لي على الناس من زكاتي. فمثلًا لو اقترض أحدهم مني ألفًا يجوز أن أعتبرها من زكاة مالي وأُسقِط من عليه الدين، فهل هذا المذهب منضبط النقل بهذه الصورة؛ بحيث أكون على ثقة أني أتابع فقيهًا ثقة لو أخذت بهذا القول؟

الإجابة هي لا، إذ بتتبع الروايات عنه تجد أن هناك قيدًا لم نعرفه بعد في كلامه: إذ إنه يستثني من هذا الحكم ديون التجارة التي تقع بين التجار في البيوع الآجلة، فيروي أبو عبيد في كتابه الأموال عنه أنه كان لا يرى بذلك بأسًا إذا كان ذلك من قرض، قال: "أما بيوعكم هذه فلا" [93] . فهذا قيد لم يذكره الفقهاء عند حكاية مذهبه فلو عملت بمطلق قوله لكنتَ آخذًا بقول لم يقل به أحد من الفقهاء.

ومع ذلك يُعلّق الإمام أبو عبيد: "وهذا مذهب لا أعلم أحدًا يعمل به، ولا يذهب إليه من أهل الأثر وأهل الرأي" [94] .

فهذا قول بائد تجاوزته الأمة ولم تر فيه الصواب ورأته مخالفًا لأدلة الشرع، حيث يعتبر المعدوم الذي هو مجرد دَين ربما يكون ميؤوسًا منه، يجعله مجزئًا عن زكاة ماله الموجود بالفعل!

فهل يكون نبش كتب الفقه لاستخراج مثل هذا القول ثم الإفتاء به من الدين؟ وهل أكون موضوعيًا إن ظننت أن أي قول هنا أو هناك يُمكن أن يُعمل به وأرى صلاتي وزكاتي صحيحة وأكون على ثقة بأني امتثلت الأمر وأديت الواجب وأنا آخذ به ولا أعرف هل نُقل إلي نقلًا صحيحًا أم لا؟ أليس هذا هو العبث بالدين والتهاون به الذي يتساوى فيه فعلي هذا مع من يرى أنه يسأل أي إنسان ولو كان جاهلًا في أمور الحلال والحرام!

أذكر أني في مرة أثناء الدراسة الثانوية وقد نبتت لحيتي قليلًا، أوقفني أحدهم وأنا خارج من المسجد ليسألني في مسألة طلاق، فتعجبت له فأنا بعد طالب ثانوي لا يُعرف عني الفقه، فإذا معياره الوحيد لسؤالي أن "شكلي يدل على التدين"!!

نعم، لا نضيّق الخلاف ولا نمنع تيسير الإنسان على نفسه بأخذ الأيسر أو تورعه بأخذ الأحوط، ويسعه العمل بهذا أو بذاك، ولكن بشرط أن يقول به فقيه معروف موثوق به من الأئمة الكبار الذين شهدت لهم الأمّة بالعلم

والصلاح، وأن يكون مذهبه هذا مدوّنًا تدوينًا علميًّا، لا مجرد روايات وأقوال وفتاوى منثورة غير منضبطة، ولا مفهومة الأصول والمنهج.

وعلى هذا فإني لا أؤمن بوجوب أن يلتزم الإنسان مذهبًا واحدًا في جميع أفعاله وعباداته وأحكامه، بل يسعه الأخذ بقول مذهب في الصلاة وبقول آخر في الصوم وهكذا، شريطة ألا يصنع لنفسه في العمل الواحد صلاة لم يقل به فقيه واحد بأن يأخذ بجميع الرخص المختلفة فتكون هذه الصلاة باطلة على مذهب الجميع.

ولنتوقف قليلًا لتوضيح هذه النقطة لأهميتها:

فالمطلوب هو أن نتعبد لله تعالى بما شرعه، وما شرعه هو ما بيّنه نبيّه - صلى الله عليه وسلم -، وما بينه النبي - صلى الله عليه وسلم - تارة نفهمه بلا احتياج للاجتهاد والفهم -كما في الأحكام المنقولة تواترًا كما أوضحته في قسم صيغة بلا معنى- وتارة نفهمه بنوع من الاستباط والاجتهاد، والاجتهاد للشخص غير المتفرغ لدراسة الشريعة فيه نوع من الصعوبة، فيحتاج لتقليد العالم الثقة -كالأئمة الأربعة- ليكون اجتهادهم دالًا على كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي هو مبلّغٌ عن الله تعالى.

فأنا أقلد الفقيه ليوصلني لحكم الله لا متابعة لغير الشرع، فماذا إن أخذت بقول فقيه في مسألة وقول فقيه في مسألة أخرى، الأصل أنه لا مشكلة ما دامت كل مسألة منفصلة عن سابقتها كالصوم والصلاة، لأن المقصود في العمل الواحد أن يقع على وفق الشرع ولو في اعتقاد فقيه ما، فإن ضممت الأقوال المختلفة لبعضها في مسألة واحدة كالصلاة الواحدة بأن أصلي وقد أخذت مقدار العفو عن انكشاف قدر يسير من العورة من مذهب أبي حنيفة وأخذت عدم بطلان الوضوء بخروج الدم من مذهب الشافعي وأخذت صحة الصلاة مع التقدم على الإمام من مذهب مالك، فإنني في هذه الصلاة لم أقلد واحدًا منهم على الحقيقة، بل صليت صلاة لا يقول بها واحد من الفقهاء، فهل أنا هنا تابعت قول الشرع؟ الغالب أن الإجابة بالنفي، لأني لم أتبع قول المجتهد في فهمه للدين، بل أنشأت لنفسي قولًا بلا اجتهاد لا تصح نسبته للشريعة، فكأني أحدثت صلاة لم يقل بصحتها فقيه واحد، فلم تصح نسبة هذه الصلاة للشرع لا مباشرة ولا اجتهادًا [95] .

فليس المطلوب هو وجود الفعل، بل المطلوب هو وجود الفعل المنسوب للشرع إما بفهمي المباشر عنه أو بفهم فقيه مجتهد له، أما في المسائل المختلفة فالأمر واسع ولا يوجد ما يستلزم أن أصلي كل صلاة على مذهب أبي حنيفة أو أن أصوم على مذهب الشافعي إن صليت على مذهبه.

نعم الأفضل من باب الديانة والاحتياط للدين أن يُلزم الإنسان نفسه قدر الوسع بمذهب واحد كما كان الناس قديمًا يُرسلون أطفالهم إلى الكتاتيب فيتعلمون مبادئ الفقه على وفق أحد المذاهب الأربعة ويصلّون ويتعبدون بما تعلموه ولا يتجاوزونه إلى غيره إلا عند الضرورة فيستفتون ويسعهم الخلاف حينها.

وقد ذكرت في مقال أنواع الخلاف قانون الاحتمالات التي جاء بها الشرع، فمقصود متابعة هذه المذاهب هو عدم الخروج عن الاحتمالات الصحيحة الممكنة، وليس المذهب مقصودًا في نفسه، بل المقصود هو تمييز الفقه المحتمل عن التقول على الشرع من غير بيّنة واتباع الهوى، فبالتالي مَنْ كان مقصوده هو أن يعمل عملًا صحيحًا فليس بملزم أن يقلد واحدًا منهم دائمًا، بل يسعه أن يأخذ تارة بمذهب أبي حنيفة وتارة بمذهب مالك وتارة بمذهب الشافعي وتارة بمذهب أحمد، المهم ألا يخرج عن سعة الشريعة في اختلافها هذا إلى ترك الشريعة بالكلية بأن يفعل الفعل الذي لم يقل به إمام ولا عالم.

نعم في باب الديانة وطلب الورع أحِبُ للإنسان أن يُلزِم نفسه قدر المستطاع بمذهب واحد يتابعه في رخصه وشدائده بقدر الوسع قطعًا للتشهي عن نفسه ومتابعة الهوى، ولكن هذه أفضلية لا نستطيع أن ننكر على من لم يأخذ بها، إذ إن عمله وقع صحيحًا على قول إمام وإن كان قد اختاره تساهلًا، فليس كل تشهٍّ مذمومًا، بل ما دام في سقف الشريعة وتحت مظلة أقوالها فهواه خاضع للشرع لا ننكر عليه تساهله.

فإن قيل: هذه مذاهب قديمة لم يعد العمل بها صالحًا لهذا الزمان، فالجواب أن معظم العبادات لا تختلف أحكامها باختلاف الزمان، فالصلاة هي الصلاة، والأمور المستجدة فيها محدودة جدًّا لا تكاد تكون محل خلاف وقياسها على الصور التقليدية قريب جدًّا، كأن نقيس الصلاة في السيارة على الصلاة على الدابة، فالأمر قريب جدًّا، ولا تأثير للزمان في هذا.

وكذلك الأنكحة والطلاق والنفقات والمواريث ونحوها، فمعظمها عقود يغلب عليها قيم الإسلام الثابتة والشق التعبدي فيها قوي وصورتها لا تختلف باختلاف الزمان. فالزواج هو الزواج دومًا، وشروطه واحدة والمساحات العرفية فيه مراعاة وتختلف باختلاف الزمان بلا إشكال، أما المعاملات فسيأتيك الكلام عنها في مقال التجديد.

فتقريبًا ثلاثة أرباع الأحكام الفقهية لم تتأثر تأثرًا كبيرًا باختلاف الزمان، فلا إشكال في تقليد أحد الأئمة الأربعة في هذه الأمور بدلًا من فوضى الأقوال والفتاوى التي لا تمت للدين بصلة في هذا الزمان.

هذا الزمان:

ومادام ذِكر الزمان أتى فإن ما أراه أنه لا محيص من عودة الدراسة الدينية الأولية للجميع على وفق مذهب من المذاهب الأربعة لتكون في أساس ثقافة المسلم المعاصر، من غير توسع بدراسة الصور النادرة التي يصعب وقوعها والتفريعات التي لا يهتم بها إلا الفقيه، وذلك لأن الدين بدون معرفة أحكامه يظل شيئًا مبهمًا، والإنسان لا يسعه العمل في هذه الحياة إلا بمتابعة الشرع، فكيف يتابع ما لا يعرفه ولم يفهمه، وكيف نكتفي ببعض الأخلاق العامة؛ لتكون هي الدين ونجهل أحكام الحلال والحرام في بيوعنا وزواجنا وطلاقنا وصلاتنا وصومنا وهي أمور بعضها نمارسه كل يوم، وهل يصح أن تكون الفتوى في زماننا عن مبطلات الصلاة، وهو أمر ينبغي على كل مسلم أن يكون عارفًا به! بل الفتوى تكون في الصور النادرة التي تحتاج إلى دراسة وتفرغ، أما أن يكون استفتاؤك عن نواقض الوضوء وهل الدم نجس أم لا، فهذه ليست بفتوى، هذا جهل بالدين الذي يُفترض أن تعلمه، ولا أدري كيف هان أمر الدين عند المسلمين إلى هذا الحدّ حتى استكثروا أن يخصصوا له ساعة أو ساعتين في الأسبوع لدراسته وتعلمه واكتفوا بأن يتابعوا القضايا الساخنة والصراعات التي يبثها الإعلام، والتي لا غرض لها سوى الإثارة وجذب الانتباه.

وإنما رأيت دراسة أحد هذه المذاهب الأربعة في هذا الزمان؛ لأنها مذاهب حازت ثقة الأمة، بحيث تتجاوز تهمة التحيّز أو الجهل، وبدراستها فإن ثمة تصور أولي سيتكون لدى كل مسلم عن معرفة الدين، يُمكّنه بعد ذلك من تمييز مبدئي لما تصح نسبته إلى الدين من عدمه فيستطيع أن يقف موقفًا أكثر موضوعية من فتاوى العصر. فوجود حد أدنى من الثقافة الطبية يمنع من استغلال الطبيب الفاسد لك، وكذلك وجود حد أدنى من الثقافة الدينية يمنع من استغلال الفقيه الفاسد أو الجاهل لك.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

التجديد والاجتهاد

هل الدين في نسخته التراثية صالح لهذا الزمان أم هو بحاجة لإعادة التجديد؟ وهل التجديد هو حذف بعض الأمور منه أم تغيير الأحكام والنظر في المستجدات لنتعامل معها بما تقتضيه المصلحة؟

عشرات الأسئلة تُثار حول هذه القضية وصراعات ما بين العودة للتراث وما بين الثورة عليه وما بين ترميمه وإصلاحه، ولن أستوعب ما أريد قوله في هذه القضية هنا ولكني أشير لأهم ما يشغلني فيها، فالدين في معتقدي بتشريعاته وأصوله وفلسفته هو خالد، ومساحة المتغير فيه ليست كبيرة وجلّها يرجع إلى المساحات التي تركها للعرف، ولكن التغير الأكبر الذي يحتمله الدين -بدون الخروج عن الدين وتحكيم الواقع والفلسفات الغربية عليه- هو التغير في شكل المسألة ليجيب عن التغير الحاصل في شكل الواقع، فمما أؤمن به أن الواقع الإنساني الحديث والقديم متحدان في المعاني متغايران في الأشكال لا أكثر، وهذا شيء يستدعي مزيد بسط:

تقوم دعاوى التجديد والإصلاح كلها على دعوى مفادها أن الواقع قد تغير تغيرًا هائلًا في العصر الحديث عن الواقع المُعاش قديمًا، فبالتالي محاولة تطبيق الفقه التراثي الذي كان يُعالج واقعًا مغايرًا على واقعنا الحديث هو ضرب من الخطأ، كمن يريد تطبيق طب القرن الثامن عشر الآن.

فلنطرح السؤال الأولي: هل تغير الواقع في حقيقته ومعناه أم في صورته وشكله؟

قبل أن تسرع للجزم بالأول دعني أشرح لك ماذا أقصد بـ"معناه"، فالبشر يصنعون المفاهيم والمفاهيم تُطبق إلى وقائع والوقائع تشكّل عالمنا الواقعي، فإن أردنا تغيير شيء في "شكل" هذا العالم غيرنا في الوقائع المُطبقة واستبدلناها بأخرى، فإن أردنا التغيير الجذري والذي ربما يُسمى ثورة، غيّرنا في مفاهمينا وبالتالي تغيرت الوقائع، وقبل أن أشرح ما هي حدود قدرتنا على تغيير المفاهيم دعني أضرب مثالًا يقرب هذه المعاني المجردة التي شرحتها:

فمثلا كان الإنسان قديمًا يتبادل السلع في شكل مقايضة، عندك قمح أحتاجه وعندي صوف تحتاجه، فنتبادل، مع الوقت نشأ مفهوم "الثمن" كمعيار لتقدير الأشياء بشيء وسيط، فسنقدّر القمح بثمن كذا، ونقدر الصوف بثمن كذا ويكون الثمن هو أداة التبادل، وتحقيق التساوي المطلوب.

هنا المفهوم الجديد الطارئ الذي سيغير من شكل الواقع هو مفهوم "الثمن" الذي هو أداة للتعبير عن القيمة ومعيار لها.

ويحقق هذا المفهوم -مفهوم الثمنية- عنصرٌ نادر كالذهب، فيكون الذهب هو أداة التبادل التي بها نُثمّن السلع.

ثم الذهب تزداد قيمته لندرته فنستخدم الفضة للمعاملات الأيسر، ولكنهما يعتمدان في قيمتهما على وجودهما وندرتهما في الوجود، فيزدادان قيمة لندرتهما فنحتاج للتعبير عن نسبة منهما للتعاملات البسيطة فنصطلح على الفلوس النحاسية للتعبير عن قيمة الأشياء البسيطة جدًّا، ونشير بالفلس الواحد إلى نسبة من الدرهم الفضي أو الدينار الذهبي، هنا المفهوم الجديد الذي طرأ هو" القيمة الاصطلاحية" التي تعبر عن نسبة من قيمة الذهب وتشير إليه، والواقع الذي يُطبقها هو صك عملات نحاسية تستمد قيمتها من الاصطلاح والاتفاق الضمني بين المجتمع على هذه القيمة.

نحن هنا أمام مفاهيم مثل الثمن، القيمة الاصطلاحية أو الافتراضية، القيمة الفعلية، وكلها مفاهيم تشكل هذا الواقع الاقتصادي القديم، وتتجلى في صورها المادية في العملات الذهبية، والفضية، والنحاسية.

فإن جاء العصر الحديث فبدأ باستبدال العملات النحاسية بعملات ورقية، فإننا لا نكون أمام تغير حقيقي، بل تغير شكلي في واقعه، وما يزال محتفظًا بالمفاهيم السابقة.

فإن بدأنا في التخلي عن العلاقة بين الذهب وبين العملة الورقية وجعلنا قيمة العملة الورقية ذاتية أو مرتبطة بشيء آخر كعملة أخرى، فإننا نكون أمام تغيير في المفاهيم، وهو الانتقال من الاعتماد على عنصر موجود في الطبيعة كالذهب ليكون هو المعيار في الأثمان إلى الاعتماد على عملة تحميها سياسات وقوة عسكرية لتكون هي معيارًا للعملات الأخرى، وتستمد هي قوتها من الدولة المُصدِرة لها، لا من الوفرة والندرة.

ولكن هل تغيرت المفاهيم بشكل جذري؟ إننا انتقلنا من مفهوم العملة الاصطلاحية المرتبطة بمعدن الذهب إلى مفهوم العملة الاصطلاحية المستقلة بذاتها.

هنا الواقع تغير شكلًا، ولكنه لم يخرج عن مفاهيم (الثمن - القيمة - العملة الاصطلاحية)، فالمفاهيم واحدة وإن تغيّر شكلها وتركيبها!

نعم العملة الاصطلاحية -والكلام هنا على الدولار الأمريكي- تستمد قوتها من الدولة المُصدِرة لها في حين أنَّ الذهب يستمد قوته من ندرته في الوجود وحاجة الناس له، فهل هذا تغير في المفاهيم أم تغير في شكلها؟ الأقرب أنه توسع في استخدام المفاهيم لا أكثر؛ إذ يتحول المعيار الذي هو الثمن إلى شيء اتفاقي يخضع لشبكة من الحسابات والمعادلات والسياسات، فكأننا

توسعنا في استخدام الثمن الاصطلاحي وجعلنا فقط معياره هو النسبة إلى العملة الجديدة المربوطة بالقوة السياسية لدولتها المُصدِرة لها، لا بالوفرة والنُدرة في الطبيعة.

فكأن الواقع المعقد ينحل في النهاية إلى مجموعة مفاهيم أولية يمكن اختزالها في المفاهيم المشار إليها.

فهل البشر قادرون على تغيير المفاهيم بحيث يحدثون وجودًا معنويًّا مغايرًا؟ الغالب أنهم لا، فقط يعيدون بناء العلاقات بين المفاهيم وبعضها فكًا وتركيبًا، فكأن -في مثالنا- العملة الورقية هي عملة اصطلاحية تستند إلى قيمة اصطلاحية بدلًا من قيمة فعلية، ولكننا لم نخرج عن مفهومي القيمة الفعلية والقيمة الاصطلاحية في النهاية.

فإن أراد الفقيه التراثي الذي يتعامل مع الدينار والدرهم والفلس التعامل مع الواقع الحديث، فإنه ليس عليه سوى تجريد واقعه القديم لمفاهيمه الأولية وتجريد الواقع الحديث إلى مفاهيمه الأولية، ثم التعامل مع هذه المفاهيم فكًا وتركيبًا وحكمًا.

فهو لن يتعامل مع الجنيه والدولار، بل سيتعامل مع فكرة الأثمان الاصطلاحية، فيجد أنها تشبه في حقيقتها الفلوس النحاسية التي كان يستخدمها في واقعه القديم، فيعطيها نفس الحكم لاتحادهما في الماهية، أو على الأقل بعض الأحكام. فنجد أن الواقع التراثي قريب من الواقع الحديث، فقط اختلف في شكل العلاقات وتقدم بعض المفاهيم المؤسسة وتأخرها.

والفقه القديم لم يكن يتعامل مع واقعه كوقائع بل كمفاهيم، فالفقه في حقيقته يتعامل مع المعاني أصالة لا مع الماديات، لذا تجد الفقيه يتعامل مع البيع على أنه "تصرف مضمون" والدّين على أنه "شغل للذمة" والذمة على أنها وصف اعتباري يُعبر عن تحمل الإنسان للديون أو مداينته للغير، ويتكلم عن الأهلية والضمان واليد والملكية والمالية والتقوّم... إلخ، وكلها مفاهيم مجردة في الأساس وعلاقات قانونية تشكل الواقع المادي لزمانه.

فتصور أن الفقه التراثي يتعامل مع الذهب والفضة كدينار ودرهم فقط هو نوع من السطحية في فهم الفقه التراثي تصيبه بالجمود وتُشعرنا دومًا بأنه فقه ابن زمانه فقط، في حين أن عبقرية الفقه الإسلامي هي تجاوزه للمادة وعمله على مستوى المفاهيم والمجردات، وهي الأمور التي لا يكاد الإنسان يخرج كثيرًا عن إطارها ولا يكاد يُحدث فيها الكثير.

ربما يعترض معترض أن العملة الحديثة في مثالنا تتأثر بالتضخم وبالمؤثرات الاقتصادية، فتتغير قيمتها باستمرار، فكيف نعاملها معاملة العملة القديمة؟

والجواب أن هذا أيضًا غير جديد والعملة الاصطلاحية كانت تتغير قيمتها وتتعرض للانهيار أحيانًا، وكتب التراث مشحونة بمسألة تغير المعاملة وبطلان الثمنية وزيادة القيمة ونقصانها.

وليس غرضي أن أقول إن التراث تكلم عن واقعنا، بل غرضي أن أقول إن دعوى مغايرة الواقعين تغايرًا مباينًا هي دعوى تحتاج إلى تدقيق في بعض صورها، إذ أكثر ما يكون التغير شكليًّا، أو حتى حقيقيًّا، ولكن بواسطة إعادة استخدام المفاهيم الموجودة سلفًا والتي يمكن أيضًا الوقوف على حكمها الأولي إن أحسنّا استيعابها وفهمها.

على أنه من المهم أن نفهم أن الفقه هو واسطة بين الواقع المادي والمفهوم المجرد ولا يتمادى كثيرًا في المستوى التجريدي، بمعنى أن الفقيه يتعامل مع المفاهيم بقدر اتصالها المباشر مع الواقع.

فمثلًا تكلم فقهاء الأحناف عن مسألة الطهارة بالاستحالة أي التحول، فلو سقط حيوان في ملّاحة -وهي موضع تجميع الملح من البحار التي تشبه البحيرات الراكدة- فتحللت جثته وتحولت إلى ملح، فإنه يكون طاهرًا لأنه تحول إلى مادة جديدة، وبنوا على هذا مسائل كثيرة يمكن أن تُستخدم في عملية التصنيع الحديثة، هنا قد يعترض أحدهم بأن التحول ليس حقيقيًّا تمامًا، إذ لا محالة تبقى أجزاء أو ذرات من الشيء الأول.

هنا نقول إن الفقيه لا يتعامل مع عملية التحول بمفهوم كيميائي دقيق، بل هو أقرب إلى النظر للواقع الملموس، فهو يحكم عليها بظاهرها الذي يراه الإنسان العادي بالعين المجردة، حيث يراه ملحًا، ولا يُغرق في البحث الفلسفي هل المادة تتحول مع بقاء عينها أم لا.

نفس المثال يمكننا أن نطبقه في مسألة العملة الاصطلاحية، حيث تظل في الواقع المادي أداة للقيم وتعبيرًا عن الأسعار، فلا يتعامل معها كشيء متغير تمامًا ما لم يتعاظم هذا التغير بل يتجاهل فروق القيمة الطفيفة التي قد تكون تحدث كلّ شهر أو حتى كلّ سنة إلى أن تبلغ درجة ملحوظة فتتغير المعاملة، فمثلًا لو اقترضت منك ألفًا من شهر؛ فإني أردها لك ألفًا بعد هذا الشهر رغم احتمال وجود تغير طفيف في قيمة العملة ولكنه غير ملحوظ ومؤثر في التعاملات اليومية، فيتجاهله الإنسان العادي وبالتالي يتجاهله الفقيه، فإن وصل التغير لمستوى ملحوظ فإني لا أردها بالمثل بل بالقيمة، وهذه مسائل معروفة لدارس الفقه التراثي لا نطيل بشرحها.

فبالتالي الفقيه وإن كان يتعامل مع المفاهيم المجردة فعينه لا تفارق الواقع وهي -أي المفاهيم- أقرب إليه فلا يُطالب بملاحظة العمق الفلسفي الأبعد الذي ربما لا ينعكس على الواقع بشكل كبير.

هذا عن المرحلة الأولى في التجديد، أعني إعادة اكتشاف واقعنا وإعادة اكتشاف تراثنا لنفهم أولا هل تجدَدَ الواقع أصلا فنكون أمام مشكلة حقيقية أم أنه تغير شكلي لا أكثر أم أنه تبدل في المفاهيم وإعادة تدوير لها أم أننا أمام ثورة مفاهيمية كبرى.

المرحلة الثانية من التجديد والبحث هي في تمييز القطعي من الظني والمتغيّر من الثابت، وهنا مزلق كبير للمجتهد في العصر الحديث، إذ ربما يجد الفقه الإسلامي يتصلب في بعض المواقف التي يرفضها الواقع المعاصر ويعتبرها قديمة وبالية، فهل ننسحق أمام الواقع المعاصر أم نتمسك بالمساحات الصلبة التي يتمسك بها الدين؟

فمثلا الدين -كما أفهمه- يرفض نظرية المساواة المطلقة، ويحرص على التفرقة بين الرجل والمرأة في كثير من الأحكام، في حين تطغى فلسفة المساواة في الفلسفات المعاصرة وتعتبر أي رفض لهذا المبدأ رجعية وتخلّفًا. هل على الفقيه هنا أن يقبل بهذه النظريات الحديثة ويغيّر في بنية الأحكام الفقهية ليجعل المرأة مساوية للرجل في كل الأحكام رغم قطعية تفريق الإسلام بينها وبين الرجل في كثير منها؟

هنا نحن أمام تحدي العصر الذي يستلزم التمسك بالنسق الفلسفي الذي جاء به الإسلام والانطلاق من داخله وبناء قيمنا الفلسفية العليا الخاصة بنا، وهذا الجانب أرى المسلمين قصروا فيه تقصيرًا فاحشًا.

تأتي بعد ذلك المرحلة الثالثة من التجديد وهي معالجة المشكلات الواقعية التي يعترف بها الإسلام ولا ينكرها والتي أدى إليها التطبيق الخاطئ أو فساد المجتمع أو سوء الاستغلال والرغبة في التلاعب، فمثلا لا ننكر أن البعض يطغي ويتجاوز حق المرأة الذي ضمنه لها الشرع، فيأخذ ميراثها أو يستغل مساحة الولاية التي قال بها كثير من الفقهاء فيزوجها الأب بدون رضاها استغلالًا لها، أو يقبض مهرها ولا يعطيها إياه... إلخ.

هنا على الفقيه أن ينظر في الفقه نظرة أوسع، فهذه مشكلة تتصادم مع قطعي الدين نفسه الذي كفل لها هذه الحقوق، وينبغي للفقيه هنا أن يكون منتبهًا لمقصود الشرع من هذه الأحكام والذي قرره الفقهاء وتشهد له الفروع وتكلمنا على منهج استخراجه في مبحث القياس وأشرنا لطريقة ضبطه.

فمثلًا قضية ولاية الأب على ابنته التي قال بها معظم الفقهاء، قرروا أن مبناها على الشفقة وصيانة البنت عن التعرض للحرج في عقدها بنفسها وما يستدعيه من مفاوضات ومشاحنات أحيانًا. فمبنى الولاية عند الجميع على الشفقة وحسن التدبير للمولى عليه، فإن وجدنا الأهل يستغلّون هذه الولاية في تحقيق مصالحهم الشخصية أو أنهم لم يعودوا أهل ديانة وحكمة وصاروا

ينظرون إلى العلاقات نظرات مادية تتجاهل الدين وتتجاهل المشاعر الإنسانية وتتجاهل الاحتياجات الإنسانية للبنت، فإننا لا نكون أمام المراد الذي شرع الدين الولاية على المرأة لأجله، فننظر هل ثمة مساحة ظنية تعالج هذا الأمر وتحتمل التوسعة ويكون العمل بها أليق بهذا الزمان في تحقيق مقصود الشرع؟

نعم في مثالنا نجد فقهاء الأحناف خطوا هذه الخطوات، فجعلوا المرأة البالغة ولية نفسها -بناء على عدم ثبوت أدلة الولاية عليها عندهم- بل منعوا الأب من أي ولاية على بنته الصغيرة في حالة فساد أخلاقه أو سوء تدبيره، فنكون في هذا الزمان أحوج لهذا المذهب في هذه الجزئية.

فالمساحات الظنية والاختلافات داخل الفقه الإسلامي تعطيه هذه المساحة من المرونة لمعالجة الواقع، وقد يصلح مذهب في زمان ويعسر تطبيق مذهب آخر، المهم في هذا أن تكون المشكلة حقيقية يعترف بها الإسلام ويقرها، لا نابعة من فلسفة دخيلة، فأنا هنا لم أختر مذهب الأحناف في ولاية المرأة على نفسها انطلاقًا من مبدأ المساواة المطلق الذي أرفض إطلاقه -وإن كنت أؤمن ببعض صوره كمسألة ولاية المرأة على نفسها- ولكن انطلاقًا من وجود مشكلة يقرّ وجودها الإسلام ويرفضها من تسلط الأهل على بناتهم، فسعيت لمعالجتها من داخل الإسلام نفسه بالنظر إلى تنوعاته ومساحاته المرنة.

فالتجديد في نظري فرع من إعادة الفهم العميق لا السطحي للدين، والفهم العميق لا السطحي للواقع، وملاحظة المفاهيم المؤسِّسة والفلسفات العليا، ثم النظر في المشكلات بمعيارنا نحن لا بمعيار غيرنا، ثم النظر إلى الدين في مساحته الظنية لاستخراج القول الأكثر تحقيقًا لمقصوده وملاءمة لحل مشكلة زماننا.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

هذا في المسائل القديمة الجديدة، فماذا عن المسائل الجديدة بالكلية التي لم يتعرض لها الفقه التراثي أصلًا كالكثير من المسائل الطبية، وبعض المعاملات الحديثة.

هنا تظهر الحاجة للاجتهاد الفقهي لمعالجة هذه القضايا الحديثة، والذي أميل إليه أن محاولة الاجتهاد المباشر من القرآن والسنة يشوبها خطر قصور الآلة وتتجاوز مساحة التراكم العلمي المستمر عبر القرون السابقة.

فأنت رأيت في مبحث فهم السنة أن من شرط فهم الحديث النبوي تتبع رواياته ثم النظر في معارضته لغيره من الأدلة، وضرورة عرضه على فهم الصحابة... إلخ وهذه كلها مجهودات عسيرة تحتاج لتفرغ طويل، وقد قام

بمعظمها فقهاء الإسلام فعارضوا وجمعوا وأنتجوا المفاهيم المؤسِّسة للفقه، فيكون البناء على نسقهم وما أسسوه أولى عندي من إعادة اختراع المُخترَع.

واستغلال البناء الفقهي هذا يكون بما يُعرف بالتخريج المذهبي، حيث يعتمد الفقيه المعاصر على دراسة مذهب ما وفهم أصوله ومبادئه ومفاهيمه المؤسسة ويمارس عملية التجريد التي ذكرناها في أول الكلام ويحاول إلحاق المسألة الجديدة بمفاهيمها السابقة، ويكيّفها على الأصول المذهبية المعبّدة، فإن أعيته صورتها، وعجز عن وجود أصل يردها إليه فلا بأس من ممارسة الاجتهاد بصورته الأولية من بحث في القرآن والسنة، بعد إتقان آلة الأصول وبذل الوسع في الاستقراء والتتبع وملاحظة الأدلة المختلفة، وأرجو أن يكون في الأمر سعة.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

وما دمنا نتحدث عن التجديد، فهل يُعدّ منه التوفيق بين الإسلام وبين المُنجزات البشرية كحقوق الإنسان أو فلسفات جان جاك روسو أو حتى نيتشه!

البعض يظن أن التجديد هو بإعادة قراءة القرآن الكريم حتى يُقرأ بدوال لايبنتز الرياضية، ويُفسر بفيزياء آينشتاين، ويقرأ قوله تعالى: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ [البقرة: 196] على أنه إشارة إلى أنظمة العدّ غير العشري كالعد السداسي عشري [96] ، منعًا -في ظنه- من أن يكون في الكلام تحصيل حاصل، لأن الجميع يعرف أن مجموع الثلاثة والسبعة هو عشرة، ويغفل عن أن القرآن الكريم يخاطب الإنسان، وأن من أغراض الخطاب التأكيد، ومنع الوهم ونحوها من أوجه البيان.

ويحمل هؤلاء على مثل هذا المسلك العجيب إما الانبطاح أمام السيادة الإنسانية ورفعها فوق سيادة الدين، وإما الانبهار بمنجزات الغرب العلمية حتى يودون أن يكون الدين سابقا لهم فيها!

والحق أن الدين لا علاقة له بعلوم الغرب ولا الشرق، نعم يحتوي على إشارات قد تفتح آفاق النظر والبحث في الكون والسلوك الإنساني، إلا أنه نصّ ثابت غير متحرك لا في صيغته ولا في معناه، بل تغير الأفهام لا يغير مدلول الكلام، ولا يجعله تابعا لمراد القارئ [97] .

فما كان قطعيًّا منه حاكمنا غيره إليه ولا نبالي أكان هذا الغير فلسفة حديثة أم قديمة، وما كان ظنيًّا يحتمل الموافقة مع غيره من النظريات الفلسفية فلا بأس من قبولنا لهذا التفسير أو ميلنا له في هذا الزمان دون غيره من التفسيرات.

فالمهم أن ننطلق من الإسلام نفسه لنفهمه دون محاولة جرّه لما لم يقله أو تطويعه ليكون تابعًا لغيره.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

ما الإسلام؟

في آخر عمر النبي - صلى الله عليه وسلم - جاء سيدنا جبريل في شكل رجل غريب عن المدينة يسأل عن أربعة أمور: عن الإسلام وعن الإيمان وعن الإحسان وعن علامات الساعة [98] .

كان الأمر أشبه بتلخيص بعد تفصيل، فحياة النبي - صلى الله عليه وسلم - الطويلة ملخصها هذه الدوائر الأربع. فالحياة النبوية هي التفاصيل، وهذه الأمور الأربعة هي الإطار الذي يجمعها:

الإسلام بأركانه الخمسة: الشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج.

والايمان بأصوله الكبرى: الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره.

والإحسان، وهو معرفة الله وخشيته واليقين في معاملته سبحانه.

وعلامات الساعة وهي من السمعيات -أي الأمور التي تتوقف معرفتها على النقل عن النبي - صلى الله عليه وسلم - والتي نؤمن بوقوعها في هذه الدنيا.

لاحقًا قسّم العلماء هذه الأمور إلى ثلاثة مجالات رئيسة بعد دمج القسم الرابع -وهو السمعيات- في الثاني، أعني الإيمان.

اعتبروا الدائرة الأولى التي أركانها هي الخمسة المذكورة معبّرة عن الشرائع الظاهرة التي نُطالب بإقامتها في هذه الدنيا وتشمل تحريم المحرمات من خمر وميتة وخنزير وربا والتزام سائر أحكام الشرع.

الدائرة الثانية هي دائرة الإيمان القلبي والعقلي. وأن تؤمن بالله فهذا معنى يختلف عن أن تشهد أنه لا إله إلا هو. فالأول يقين باطن والثاني إقرار ظاهر. ولكن من أين يأتي هذا اليقين؟ لا يقين بلا فهم ودليل، بل بدون هذا يكون مجرد ترديد لدين الآباء وموروث المجتمع. فلكي تكون مؤمنًا ينبغي أن تكون مقتنعًا بوجود الله وألوهيته ونبوة الأنبياء، وهذا هو محور قضايا العقيدة. وقد ألحقوا بها ما يتعلق باليوم الآخر لأنها فرع من التصديق بأخبار النبي - صلى الله عليه وسلم -.

الدائرة الثالثة هي دائرة المعرفة والقرب من الله: أن تعبده كأنك تراه. وهي أمر لا يتم التوصل له إلا بنقاء القلب وتزكيته وتطهيره من عيوبه التي تحجبه عن معرفة الله وتظلمه، وهذا محور تزكية النفس.

فكانت الدوائر الثلاث: الشرائع، والاعتقاد، والتزكية هي الدوائر الرئيسة التي يمكن تقسيم الدين لها. وهي أمور تتداخل وتمتزج في نفس الإنسان ولا تنفصل. فأنت تشهد أن لا إله إلا الله لأنك مؤمن به وتصلي لأنك مؤمن بصدق نبيه الذي بلغك وجوب الصلاة، ولأنك تخشى عذاب الله في اليوم الآخر على ترك الصلاة، وربما تعلمت في سجودك التواضع له سبحانه وتعلمت في مناجاتك أن تطهر قلبك من الكبر والعُجْب. فالدوائر متداخلة في الواقع، لكن ضرورة التعليم تستلزم التقسيم. فانقسمت العلوم التي تشرح هذه الدوائر إلى أقسام: فاختصّ الفقه ببيان الشرائع من أحكام وسنن وواجبات، وبحث علم العقيدة في قضايا الإيمان وكيف يستدل العاقل عليه، وبحث علم التزكية في النفس وكيف يمكن تطهيرها والارتقاء بها.

فكانت هذه العلوم الثلاثة: الفقه والعقيدة والتزكية، هي محور علوم المسلمين. وقد استدعت علومًا أخرى مساعدة لدراستها، بعضها كان بمثابة المنهج الذي تعتمد عليه كعلم أصول الفقه، وبعضها كان المصدر الذي تستقي منه كعلم الحديث وعلوم القرآن الكريم.

ولكننا نفرِّق بين علوم الدين وبين الدين نفسه. فالدين نفسه هو تطبيق هذه العلوم والتحقق بها، أما العلوم نفسها فهي شارحة ومؤسسة للدين، فكأن الدين هو الوجود العملي وعلوم الدين هي الوجود النظري.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فإن قيل: ادعاء أن الإسلام هو الدوائر الثلاث ومنها التشريعات، مناقض للقرآن الكريم الذي صرح بأن سيدنا إبراهيم كان مسلمًا، إذ قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [آل عمران: 76]، ولا شك أن الشريعة المحمدية تشتمل على أمور لم تكن في شريعة سيدنا إبراهيم كقراءة القرآن في الصلاة ونحو ذلك، فكيف تدعي بعد ذلك أن الإسلام يشمل الشرائع التي أتى بها سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - كلها؟! بل الإسلام هو التوحيد فحسب، فسيدنا إبراهيم كان مسلمًا بمعنى أنه موحد بالله.

فالجواب: أن الإسلام يُطلق في مقابلة الشرك فيراد به التوحيد، ويطلق من غير مقابلة ويراد به الدين الإسلامي الذي هو الشريعة المحمدية القائمة على التوحيد، فقال تعالى: ﴿ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ ۖ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴾ [الحج: 68] فجعل الاشتراك في ملة سيدنا إبراهيم في أصله من التيسير وجعل الإسلام مستلزمًا لإقامة الصلاة

والزكاة، فمن تحقق بكونه مسلمًا فعليه أن يفعلهما؛ فعدّ الصلاة والزكاة من الإسلام.

أما قوله تعالى عن سيدنا إبراهيم وأنه كان حنيفًا مسلمًا، ففي مقابلة دعوى أهل الكتاب بأن معتقداتهم التي يزعمون أن التوراة والإنجيل نصّا عليها هي نفس معتقدات سيدنا إبراهيم [99] ، وأنهم أدرى الناس بها، فردَّ القرآن عليهم بأن هذه المعتقدات ما ذُكرت إلا في التوراة والإنجيل وهما نزلا بعد سيدنا إبراهيم، فليسوا بأولى منّا في الحديث عن سيدنا إبراهيم. ثم نفى أن يكون سيدنا إبراهيم يعبد الإله الموصوف في عقائدهم، بل يعبد الله الواحد، فكان مفهوم الإسلام هنا مرادفًا للوحدانية التي جاء بها الإسلام وأتى بها جميع الأنبياء. فالإسلام يطلق تارة على الوحدانية التي أتى بها الإسلام كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ* فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾ [آل عمران: 19،20].

وتارة يُطلق على الشرائع التي جاء بها سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - والتي تتميز عن شرائع من سبقه من الأنبياء كما في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ۚ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [المائدة: 3] فجعل تحريم الميتة وسائر المذكورات من تمام الإسلام، وهذه من التشريعات التي أتى بها سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم -.

فالتوحيد الذي جاء به سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - هو عينه توحيد الأنبياء قبله، ولكن مسمى الإسلام هو عَلَم لدين سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - الذي هو مجموع التوحيد والتشريعات، ولهذا يُطلق الإسلام تارة على التوحيد ويراد به التوحيد الذي بيّنه سيدنا محمد [100] ، ويُطلق تارة على الشرائع، لذا كان جواب سيدنا محمد عن الإسلام بذكر الشهادتين وما يستتبعهما من أركان.

وإنما تعرضت لهذه القضية لما نراه من دعوات اليوم تفرّغ الإسلام من مضمونه، وتجعله مجرد قضية ربوبية تؤمن بالإله وحسب دون الاختصاص بشرائع جاء بها نبيه سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم -، فيجعلون الشهادتين شهادة واحدة!

فالخلاصة أن الإسلام الذي ارتضاه الله لنا دينًا هو مجموع الدوائر الثلاث من عقيدة رأسها التوحيد والإقرار بنبوة سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم -، وشريعة جاء بها سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - تخالف شرائع سيدنا موسى وعيسى بقدر ما، وأخلاق وتزكية تعتمد نسقًا مغايرًا لرهبانية المسيحية ولنظرة الأديان الأخرى للإنسان والإله.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

فإن كانت هذه الدوائر الثلاث هي المكونة للإسلام فما المدخل لفهمها؟

أما الدائرة الأولى وهي العقيدة ، فهي تعتمد على العقل ابتداء في تأسيس الاستدلالات الأولية التي يثبت بها وجود إله موصوف بصفات العلم والقدرة والإرادة، وإقامة الدليل على صحة نبوة سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم -. فإن صحت لدى العقل هذه المقدمات، انتقل في المرحلة الثانية إلى الفهم عن هذا النبي، فيفهم منه ما ينبغي أن يعتقده في صفات الله وأفعاله، وما أخبر به من أمور غيبية كالجنة والنار.

في المرحلة الأولى يكون البحث عقليًا تمامًا، نحتاج فيه إلى ضبط قوانين التفكير وتمييز العقل القطعي عن النسبي.. إلخ. فنحن في الحقيقة في هذه المرحلة نمارس نشاطًا عقليًا قبل ديني إن صح التعبير، أي أننا لا نوصف في هذه المرحلة أننا دخلنا الدين نفسه، بل نكون كأننا قبله نمهد له ونؤسس لصحته. أما في المرحلة الثانية فنحن نمارس نشاطًا معرفيًا داخل الإسلام نفسه، نفهم منه ما أخبرنا به بنصوصه وأخباره. ولهذا فالمنهج الذي نستخدمه هو منهج تفسيري بالأساس، وإن كان يؤسس لأمور محورية ربما تكون بعد ذلك من الأصول التي نرجع إليها في مسيرتنا التالية لفهم الدين.

لذا كانت معظم الآيات المكية معنيّة بالعقائد والأخلاق وما يتعلق باليوم الآخر، وذلك من ناحية تأسيس للنفوس المؤمنة، ومن ناحية ثانية تأسيس للأصول الحاكمة، التي ستكون مُستصحَبة في المدينة لنبني عليها فهمنا لفروع الدين.

فمبادئ مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ [فاطر: 18]، وقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: 11]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ [القصص: 56]. ونحوها من المبادئ تؤسس لفهم سينبني عليه كل العقائد والتفاصيل التي ستنزل في المدينة ومنها المتشابه الذي يُردّ إلى هذه المُحكَمات. ولكننا على كل حال في هذه المرحلة -الثانية التي هي فهم عن النبي- داخل الدين نفسه، فالمنهج الذي نستخدمه سيكون واحدًا مع القسمين التاليين رغم اختلاف موضوع البحث، وإن كانت دائرة التشريع تختص بأدوات منهجية أوسع -كالقياس-، لأن المطلوب فيها العمل وليس الاعتقاد، وأمر العمل أسهل. كما

أن دائرة الأخلاق ربما دخل فيها مساحة التجربة الإنسانية بخلاف العقائد والتشريعات، وذلك لشدة اتصالها بالسلوك الإنساني الذي نحتاج لتزكيته، وهو لا يظهر إلا من خلال التجربة.

أما الدائرة الثانية وهي الشريعة: فهي معظم كلامنا في هذا الكتاب، حيث تظهر ملامح الدين في تشريعاته الجزئية من سنن وواجبات ومحرمات وشروط للعقود وقيود على الأفعال، وعقوبات والتزامات مادية وقانونية واجتماعية كالحضانة والنفقة ونحوها من أبواب الفقه المتسعة التي تشكّل نظام الحياة الداخلي للمسلمين. وتتراكم هذه التشريعات وتتشعب لتكوّن فيما بينها أصولًا لفلسفة اقتصادية واجتماعية وأخلاقية.

ويجدر التنبيه إلى أن جانب التشريعات يتشابك مع جانب الأخلاق ويحوي قدرًا من مساحة التعبد، لذا تجد في عبارة الفقهاء التمييز بين الواجب ديانة والواجب قضاء، بمعنى أن ثمة أمور يحكم القضاء في الفقه الإسلامي بعدم وجوبها ولكن تبقى العلاقة بينه وبين الله تعالى تطالبه بوجوبها وتُطلب منه على سبيل التعبد. وكثير من الناس يخلطون بين الأمرين فيظنون أن كل ما لم يوجبه الفقه الإسلامي لا يبقى مطلوبا شرعًا، متغافلين عن مساحة الإحسان والديانة التي أتت بها الشريعة، فكثير من أحكام الفقه مبنية على مراعاة الظاهر فقط. فالقاضي مثلًا يحكم بما ظهر له من البيّنات، فلو علم أحد المتخاصمين الذي حُكِم لصالحه أنه ظالم لخصمه لم يحلّ له فيما بينه وبين الله تعالى أن يأخذ حق غيره. وكثير من أحكام الأسرة تكون مبنية على حقوق أولية للزوج أو للزوجة ولكن تبقى مساحة الديانة تستدعي عدم الوقوف على حدود هذه القوانين الظاهرة. فمثلًا ينصّ الفقهاء على عدم وجوب قيام الزوجة ببعض الأمور في بيت زوجها، ويعنون أنها لا تجب عليها قضاءً، بمعنى أنهما لو تحاكما لقاضٍ فلن يجبرها عليها، ولكنها تبقى أمورًا مطلوبة ديانة بينها وبين الله تعالى، والأمر كذلك بالنسبة للزوج في أمور أخر.

ومساحة التشريعات هذه تعتمد على مصادر نعرف بها وجوب الحكم وثبوته، ويُنظر لها من جهتين: الجهة الأولى في مدى ثبوت هذه الأدلة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي بُعث لنا معلمًا وهاديًّا ومبلّغا للإسلام، والجهة الثانية في كيفية استخراج هذه الأحكام من هذه الأدلة وكيف نسير في منهج علمي منضبط يضمن لنا الوثوق في صحة نسبة هذه التشريعات إلى الإسلام بحيث لا نُدخِل عليها ما ليس منها ولا نترك منها ما هو منها.

ولا شك أن مفهوم الدليل سيختلف باختلاف الأمر المطلوب الوصول إليه. فإذا كان المطلوب هو أمر اعتقادي يقيني فلا بدّ أن يكون الدليل مُنتجًا للمعرفة القطعية ولا يتطرق إليه احتمال الخطأ، وهذا تختص به دائرة العقائد

والأصول الكبرى للشريعة. وإن كان المطلوب هو العمل فقط فسنكتفي بدليل يفيد غلبة الظن ويقوي جانب ثبوته على احتمالات خطئه، لذا تجد في الفقه الإسلامي أدلة لا نستخدمها في العقيدة كالقياس، وجوانب إضافية نراعيها كالعُرف.

وفي هذا الكتاب ستجد معظم البحث ينصب على أدلة هذه الدائرة ومنهج الفهم فيها؛ وذلك لسببين: الأول أنها أوسع مساحات الإسلام، حيث تشكّل معظم ماهيته وتفاصيله اليومية، والمنهج المتبع فيها هو عينه المنهج المتبع في الدائرتين الأخريين في استنباط المعرفة التفصيلية داخل الشرع بعد ثبوت صحة العقيدة.

والسبب الثاني أن التشريعات حاكمة على الأخلاق ومؤسسة للأصول التي تنبني عليها رحلة الإنسان الفردية في تزكية نفسه ومعرفة ربه، فكل معرفة دينية لا تنضبط بمنهج علمي صحيح ستكون أقرب للانطباعات النفسية والخيالات الموهومة منها إلى الدين. كما أنه لا سبيل لسير الإنسان إلى ربه من غير باب شرعه، فالله تعالى لا يُعبد بالجهل. ومن يبحث عن قلبه من غير الطريق الذي شرعه الله فليس بسائر إلى الله، بل عابد لهواه.

فكانت هذه الدائرة هي الأهم، وهي ما عنيناه أكثر بقولنا "هذا الدين" وإن كنّا لا نغفل عن أن التزكية والأخلاق والعقائد من هذا الدين قطعًا.

أما الدائرة الثالثة وهي دائرة التزكية: فهي دائرة العلاقة الفردية مع الله بامتياز، وهي الرحلة الحقيقية التي يقطعها الإنسان إلى ربه، فكأنها ثمرة صحة الاعتقاد وانضباط الجوارح بالشرع، وهي مقصود الشرع النهائي. فالفلَاح والنجاح مرهونان بها، قال تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴾ [الشمس: 7-10]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾ [الشعراء: 8].

وهذه الدائرة تشمل معرفة النفس ومداخلها وعيوبها وصفاتها وطباعها، ومعرفة حيل الشيطان ووساوسه، ومعرفة الله تعالى وفعله في معاملة عبده، وأسباب رحمته وخفايا عقوبته، فهي باب عظيم من المعرفة ورحلة لا انقطاع لها. ومن أعظم الكُتب التي كتُبت في الإسلام لشرح هذا الجانب كتاب "إحياء علوم الدين" للإمام الغزالي رحمه الله، لا سيما ربعي المهلكات والمنجيات.

والعجيب في هذا الجانب أنك تجد العقيدة تتجلى فيه بوضوح، فمعرفتك الصحيحة بربك تضبط علاقتك به. بل تزداد هذه المساحة فهمًا ومعرفة بالله تعالى وصفاته وأفعاله. وتجد الفقه يتجلى فيها، فانضباط جوارحك بشرعه طريق للسير إليه.

ولكن لما كان هذا الكتاب كتاب "كيف نفهم" لا كتاب "ما الدين"، فنحن نتكلم في منهج المعرفة والفهم، وهذه الدائرة هي كسابقتها في منهج المعرفة، أعني دائرة الشريعة، لذا فلن تجد خصوصية في هذا الكتاب لهذه الدائرة وإن كان ثمة تنبيه ضروري هنا:

فهذه الدائرة تمتزج فيها التجربة الشخصية لأقصى درجة، وهي تعتبر أكثر الدوائر حيوية، حيث تمتزج الدوائر وتتداخل، بل تمتزج المفاهيم وتتداخل، هل معاملة الله لك في هذا الموقف هي من باب الرحمة أم من باب الابتلاء؟ أم كلاهما باب واحد؟ وهل فهمك هذا من إسقاطات نفسك التي تعاني من ألم ما أو تجربة شخصية أم أنه فهم عن الله؟

فهذه مساحة تتداخل في الأفكار المجتمعية عن الله وعن النفس وتتداخل فيها حتى الأمراض النفسية -بالمفهوم الطبي لا الديني- وتمتزج فيها المفاهيم وتتشابك وتتعقد، لذا فهي باب دقيق من الفهم يحتاج لأن يتحسس الإنسان فيه خطواته بحكمة وروية. وآمل أن ييسر الله تعالى إفراد هذا الموضوع بكتاب ينير شيئًا من طريقه ويفك بعض تداخلاته.

- فإذا كان لنا أن نلخّص علاقات هذه الدوائر ببعضها، فالعقيدة تؤسس للشريعة، وكلاهما يمتزج ليسير بهما الإنسان في رحلة تزكية نفسه والقُرب من ربه، ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ * وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ ﴾ [النجم: 39-42].

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

هل الإسلام دين شمولي؟

شاعت هذه العبارة في العقود الأخيرة على ألسنة بعض المفكرين وفي كتاباتهم، ولعلّ مرجعها في أحسن الأحوال هو الرغبة في مواجهة الأنظمة الفلسفية ذات الطابع الشمولي التي كانت تتجه لها بعض البلاد.

وبداية أرى أن هذه الكلمة مبهمة وغامضة الدلالة، فالشمولية تعني "جميع مناحي الحياة"، وجميع مناحي الحياة فيها التشريعي والتجريبي والرياضي (نسبة لعلم الرياضيات) والعادي والعقدي والفلسفي، فهل الدين حقًا يدخل في كل هذه المناحي وبدرجة متساوية؟

الذي أراه أن الإجابة على هذا السؤال ينبغي أن تؤخذ من الدين نفسه أولًا، هل قدم نفسه للبشرية على أنه المسئول عن جميع مناحي حياتها بالتفصيل؟ وهل هكذا رآه جميع الفقهاء أم تنوعت النظرة وتفاوتت، وأيهما كان الأكثر انتشارًا؟ وهل يمكننا أن نقارنه بالكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى التي كانت تتبنى مواقف صارمة من تفسير الكون وحركة الأرض والشمس.

ولعلك -وقد مرّ الكلام عن الديني والدنيوي- متشوف إلى ضابط أوضح في التفرقة بينهما، ولكني دعني أمهد لذلك قليلًا:

هل تتمايز مجالات المعرفة الإنسانية؟

العلم التجريبي يقف عند سلسلة الأسباب، وأعني بسلسلة الأسباب أنه قد يدرك السبب القريب والذي يليه والذي يليه، ولكنه في النهاية سيقف عند نقطة في نهاية السلسلة ليضع "فرضيته" التي لا تستند سوى على كونها الاحتمال المنطقي الأكثر قدرة على التفسير والخالي -إلى الآن- مما ينقضه، ولا إشكال عندي في هذه الفرضيات -ما دامت محتملة- ولكنها في كثير من الأحيان تكون بدورها سببًا إضافيًا في سلسلة الأسباب التي لم تنقطع، بل سيثور سؤال آخر عن السبب الذي قبله وهكذا. الوقوف عند أي نقطة هو مجرد إرجاء للتفكير فيما وراء الأسباب بتطويل السلسلة، وفي حالة تدخل العلم التجريبي لادعاء أن النقطة الفلانية هي البداية المطلقة التي ليس وراءها بداية فإنه في الحقيقة يكون انتقل لمساحة ميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) يشترك فيها الدين مع الفلسفة في تقديم تصورهما الخاص، بل في الحقيقة رجل العلم التجريبي في هذه الحالة يمارس عملًا فلسفيًا محضًا.

فمن الخطأ هنا أن نظن أن العلم التجريبي منعزل تمام الانعزال عن التفكير الفلسفي، غاية ما في الأمر أنه لا يأخذ من الفلسفة إلا ما يمكن قياسه واختباره للتأكد من صحته، وأحيانًا لا يملك للتأكد من صحته سوى طريق الملاءمة فقط، أعني أنها الفرضية التي تفسر أكبر عدد من الاحتمالات وتقدم أفضل تفسير.

1. في الدين ثمة جزء مهم -بل هو في الحقيقة أهم جزء- يُسمى بـ"العلميات" أو السمعيات، وهي الأمور الغيبية التي نؤمن بها ولا نستطيع إثباتها سوى بالنقل المجرّد، لا بالتجربة والحس ولا المشاعر ولا بالعقل المجرد، فنعتمد على تصديق النبي - صلى الله عليه وسلم - فيما أخبر به إن كان لا يتعارض مع قانون التناقض، وإن كان يحتمل أن يتعارض مع قانون العادة [101] .

فمثال الأول: وجود الله تعالى وتعلق قدرته بجميع الممكنات وحاجة جميع المخلوقات والحوادث له سبحانه وتعالى، فهي أمور قد دلّ العقل عليها وأكد ذلك النقل، فكان من تجلّيات تلك الحقيقة أننا نؤمن أن كل الظواهر الطبيعية مخلوقة لله تعالى مباشرة وأن الأسباب كلها قوانين عادية تظهر عندها آثار القدرة الإلهية المؤثرة، لا أن ذات الأسباب هي المؤثرة، بل يحدث عندها الأثر لا بها؛ وذلك لتنتظم لنا شئون الحياة ونستطيع أن نحيا في هذه الأرض ونستفيد من تسخيرها لنا، إذ لولا هذه القوانين لعجزنا حتى عن تسخين كوب من الشاي.

فهنا يتدخل الديني مع الدنيوي في المساحة (التفسيرية) التي سميناها فلسفية، ففي حين يقف العلم التجريبي عند سلسلة الأسباب التي لاحظها مقترنة ومتلازمة، يتجاوز الدين هذا الظاهر ليقرر اقتران هذه الظواهر بالقدرة الإلهية، لا بمعنى إهمال الأسباب الدنيوية بل بمعنى اقتران الإيمان بالله بالأخذ بالأسباب، فكأن الدنيا لها جهتان من النظر: تنظر لها من ظاهرها فترى قوانين الأسباب، وتنظر لها من باطنها فتجد قدرة الله.

ينظر العلم التجريبي إلى الكون نظرته إلى دورة حياة نبتة أو إنسان أو نجم، فيبحث عن البداية والنهاية ولا يتجاوز ما قبل البداية ولا ما بعد النهاية، ويرى الكون إلى فناء والجسد إلى تحلل ليشارك الكون في دورته، أما الدين فيخبرنا بأن وراء الحياة حياة، وأن الطريق بدأ من هناك وسيعود إلى هناك، فالدين هنا دخل في النظر في الكون لا ليقدم لي قوانينه القريبة المشاهدة، بل ليعرفني حقيقته وباطنه، فبهذا المعنى لم ينفصل الدين عن العلوم التجريبية، ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ * أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ﴾ [العنكبوت 7،8].

أما أن يقال إن الدين أتى بهذه العلوم الظاهرة بحيث أطلب منه كيفية زراعة الأناناس أو طريقة علاج السرطان فلا.

وإنما حمل البعض على إقحام الدين في هذه المساحات أن بعضهم انبهر بعلوم الغرب حتى رأوا أن عظمة الإسلام لا تظهر إلا إذا كان يضم كل معارف

العلوم التجريبية، وربما ساعدهم على هذا ما فهموه من عموم بعض الآيات كقوله تعالى ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النحل:89]، فرأوا أن عمومه يشمل تفاصيل كل شيء من الحياة والآخرة، وربما روي هذا التفسير عن سيدنا عبد الله بن مسعود.

وربما أضاف بعضهم لهذا حجة مفادها أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أعلم الناس بطب القلوب فهو أعلم الناس بطب الأبدان.

وهذا بعيد عن الصواب، فـ"كل شيء" المذكور في الآية الكريمة هو الشيء المتصل بأمور التشريع من أحكام وتزكية نفوس وإعلام بالغيب، وهو ما يسمى بالعموم العُرفي، أي الذي يُرجع في فهمه إلى عرف المتكلم وسياقه، فعندما تقول: دخلت البيت وحطمت كل شيء، فإنك تقصد أنك حطمت كل شيء في البيت، لا كل شيء في الوجود، فهذا فهمناه من سياق حديثك المحدود بالبيت ومن الحال التي تشهد بعجزك عن تحطيم كل شيء في الوجود،وذلك كقوله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ ﴾ [الأحقاف: 25] فإن كل شيء في هذه الآية يراد به أشخاص الكفار وصناعاتهم، فلم تدمر الرياح المساكن رغم أنها داخلة في مفهوم "كل شيء".

فالآية تتحدث عن إتيان الكتاب لسيدنا محمد ليكون هداية ونورًا للمسلمين كرد على الكفار الذين سيُفاجأون يوم القيامة بظهور الحقائق فيقال لهم: لقد فات الوقت وجاءتكم الآيات ﴿ وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ ۖ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۚ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل: 89].

ولو تتبعت الآيات التي ورد فيها مثل هذا المعنى لوجدته لا يخرج عما ذكرناه وفيه تفصيل لا يحتمله المقام، ولكن حسبك أنهم اعتبروا أن حتى التبيان المذكور في الآية هو نوع من الإرشاد الإجمالي كالأمر بمتابعة الرسول، إذ ما أكثر ما فصّلت وبيّنت السنة النبوية مبهمات في القرآن الكريم لا تكاد تُفهم من الآية وحدها كالأمر بالصلاة والحج ومقادير الزكاة.

أما ما يروى عن سيدنا عبد الله بن مسعود فمحتمِل لمعان كثيرة، أقربها أنه لاحظ اتصال الآية بما بعدها من الأمر بالعدل والإحسان وهذه أصول عمارة الدنيا والآخرة وليس فيها تفصيل لقوانين الدنيا الطبيعية والطبية.

أما ذلك القياس بين طب القلوب وطب الأبدان فكلام خطابي لا معنى له، إذ لم يسوِّ الله تعالى بين معرفة ظاهر الدنيا ومعرفة الآخرة، بل عدّ المعرفة الثانية هي المعرفة الحقيقية وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - يستشير أصحابه في أمور الدنيا كما لا يخفى.

أما ما روي عنه - صلى الله عليه وسلم - من وصفات طبية ووصف لبعض الأطعمة أو طرق التداوي فبعضه داخل في باب الإعجاز الخاص بزمان مشاهدة الوحي وبعضه يفتح باب العموم للبحث دون القطع بوجه العلاج، كأن يكون إرشادًا للبحث في هذه النبتة أو العسل لاستخراج بعض أوجه الشفاء منها، والمعظم كان من الطب العربي الشائع في زمانه الخاص بأهل الجزيرة العربية وأبدانهم في هذا الزمان فلم يتنزل منزلة العموم ولم تعتبره الأمة إرشادًا دينيًا مستمرًا وأخذوا به على ظاهره في كل زمان كما يفعل البعض الآن [102] .

فالدين يشترك مع دائرة العلوم الطبيعية في شقها الفلسفي أو سقفها المعرفي الذي يتقاطع مع دائرة العقيدة.

2. أما الجانب الآخر من الدين المتمثل في التزكية والأخلاق فهو يتقاطع بشكل كبير مع مساحة التربية وعلم النفس ومنظومة القيم، فمثلًا تذهب معظم أدبيات التنمية البشرية للإعلاء من القيمة الذاتية للإنسان، في حين تذهب أدبيات الدين الكبرى إلى استمداد الإنسان قيمته من نسبته، أعني من تكريم الله تعالى له سواء بمنحه العقل أو سواء بهدايته، وأن الأمور كلها منه سبحانه وتعالى فلا مجال للتكبر أو الاستعلاء على الخلق من هذه الجهة، والكلام في هذا الجانب يطول وبالطبع فإني لا أرفض ما منحته العلوم الإنسانية -ولا سيما علم النفس- من معرفة أكبر بالنفس الإنسانية ولا أدعو لاستبدالها بالدين، بل كلامي على مساحات التقاطع والتي ربما تتصادم فيها الفلسفات والمعتقدات.

3. أما مساحة التشريعات والقوانين فتقاطعها مع الإسلام لا يخفى، حيث الأحكام الفقهية هي المساحة الأكبر داخل الإسلام، وهي تمثل الجانب التشريعي والقانوني منه، وفي نفس الوقت فالتشريعات تؤسس لفلسفة عليا، تأتيك الإشارة لها في مقال منظومة القيم في الإسلام آخر هذا الكتاب، والقوانين المعاصرة ليست بمعزل عن فلسفات عليا انطلقت منها.

بقي السؤال الأهم: فماذا عن الفلسفات المعاصرة وشكل المجتمع الحديث وأين جواب الإسلام عن قضاياه الجديدة، ثم الأهم منه كيف نميز بين الديني والدنيوي والثابت والمتغير في الدين؟

السؤال الأول سبق الجواب عنه إجمالا في مقال التجديد، ونكتفي بجواب السؤال الثاني الآن. فالقاعدة أن كل ما ثبتت معالجة الشرع له تفصيليًا فهو من الشرع التفصيلي، وكل ما اندرج تحت المبادئ العامة ولم يتعرض له الشرع بأكثر من القواعد الإجمالية فهو أقرب إلى الدنيوي والذي ينضبط في الشرع بإطار عام من القواعد الحاكمة نحو "لا ضرر ولا ضرار" و"الأمر بالعدل

والإحسان" ونحوهما، وإن كانت هذه المفاهيم بدورها لها ضبط وتصور شرعي لا عرفي.

فكل ما فصّل فيه الشرع نحو أحكام الصلاة وشروط العقود ومقادير المواريث وأحكام النفقات، فهو من الدين، وافتراض أنه متغير يتغير مع اختلاف أنماط الحياة هو دعوى للنسبية والزمانية على الشريعة يؤدي إلى أنه يفرغها من مضمونها، إذ لو كانت هذه الأحكام مختصة بزمان الوحي فلا معنى لتفصيله فيها وعنايته بها، بل كان سينبه على نسبيتها ويخبر الناس بأني أمرت بهذا لأجل هذا الزمان وخصوصه، وإلا كان مخادعًا غير واضح في تبليغ رسالته، يوقع الناس في الوهم واللبس ويتركهم في عماية الظنون.

والمعهود من الشرع أنه يبين المؤقت ولا يتركه على تأقيته ويبين المبني على ظرف خاص، ولا يترك الناس يتوهمون عمومه.

فإن قيل: فقد نهى النبي - صلى الله عليه وسلم - -مثلًا- عن ادخار لحوم الأضاحي والأكل منها فوق ثلاثة أيام، فتوهم الصحابة أنه حكم عام حتى شكوا إليه حاجتهم للادخار فقيل له: لقد كان الناس ينتفعون من ضحاياهم! فقال رسول الله -صلى لله عليه وسلم-: "وما ذاك؟" يعني كأنه تعجب من سبب سؤالهم ولا شيء يمنعهم من الانتفاع بها، قالوا "يارسول الله، نهيتَ عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث!

فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: إنما نهيتكم لأجل الدَافّة التي دَفّت عليكم؛ فكلوا وتصدقوا وادّخروا!" [103] . والمقصود بالدَافّة هنا بعض من قدم على المدينة من الفقراء، فلولا أنهم شكوا له في العام التالي لما علموا أن الحكم كان خاصًا بهذا الظرف الطارئ، فقد وقع من الشرع البيان العام والنهي المطلق وهو يقصد النهي المحدد بسبب مؤقت!

فالجواب: فهمُ الحديث لا يكون إلا بتتبع الروايات التي وردت في الأمر فإن الصحابي قد يقتصر في روايته على ما علمه أو شاهده ولا يعني هذا أن الأمر في حقيقته كان كذلك.

فقد روى سيدنا بُرَيْدَةُ بْنُ الْحُصَيْبِ -رضي الله عنه- أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: "نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فأمسكوا ما بدا لكم..." [104]

فهنا وضح النبي - صلى الله عليه وسلم - بصيغة عامة أن بعض المنهيات لم تعد كذلك، وإنما خفي الأمر على بعض الصحابة فسألوا، ولهذا لما قدِم سيدنا قتادة على أخيه من أمه -سيدنا أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- فقدّم له

أبو سعيد من لحوم الأضاحي المجففة، تعجب وقال: أليس قد نهى عنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم -؟ فقال سيدنا أبو سعيد: إنه قد حدث فيه بعدك أمر، كان نهانا عنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن نحبسه فوق ثلاثة أيام، ثم رخّص أن نأكل وندّخر" [105] ؛ فهو لم يعلم بالحكم لسفره، لا لعدم البيّان من النبي - صلى الله عليه وسلم -.

بل قد أشرت في مقال فهم الصحابة أنهم كانوا يستفسرون ويسألون، فعن سيدنا سلمة بن الأكوع قال بعد ذكر النهي: "فلمّا كان العام المقبل، قالوا يارسول، نفعل في هذا كما فعلنا في العام الماضي؟ قال: "لا، كان الناسُ بجَهد، فأردتُ أن تُعينوا فيها، كلوا وأطعموا وادَّخروا" [106] .

فتوهم أن الشرع يأتي بنهي أو أمر عام وبشكل مطلق وهو يقصد خصوصه بظرف معين، ولا يبين ذلك ولا يفهم الصحابة ذلك هو أمر بعيد شديد البُعد عن وظيفة النبي - صلى الله عليه وسلم - التي هي البيان والتبليغ والهداية والإرشاد.

نعم لا أنكر وقوع الخلاف -كما أشرنا- في بعض المسائل أهي من العموميات أم خاصة بزمانه أم فعلها على سبيل العادة لا التشريع؟ ولكن هذا قليل غير شائع ومعظمه لم يقع فيما فصّل فيه الشرع تفصيلًا، بل يقع في بعض الأوامر المطلقة العامة، فإن وجدنا الصحابة ومن بعدهم من التابعين لا يختلفون في اعتبارها من الدين، فافتراض عكس ذلك بعد هذا دعوى وتحكّم في النصوص بمحض الهوى.

أما العموميات الواقعة في الشريعة فهي معالجة إجمالية لشئون الحياة بحيث تخضع لها وتكون من قيم المسلم الكبرى، ولكن المعاني الكلية لا بدّ لها من وجود تصورات جزئية تفصيلية في ذهن المكلف، فكيف نفهم معنى الضرر وكيف نفهم معنى العدل ومعنى اليسر؟

فعندما نسمع أن "الدين يُسر" فسيرى فيه المتشدد أن التيسير فيه له شكل وسيرى المفرّط أن التيسير له شكل آخر.

الحلّ في ذلك هو ما قام به الفقهاء من تتبعٍ لتيسيرات الشريعة حتى يقرّبوا مقدارها ونظامها، فمثلًا الشرع يعفو عن يسير النجاسة في الملابس، فما هو معيار اليسير في ميزان الشرع؟ يذهب أبو حنيفة إلى تقديره بموضع ثبت فيه مقدارٌ من العفو نصًا، فنعلم أن مثل هذا المقدار يسير في عرف الشرع، فيرى مثلًا أن الشرع أجاز للإنسان الاقتصار على استخدام الحجارة في الاستنجاء بعد قضاء الحاجة من التغوط، والأحجار ونحوها لا تحصل بها النظافة التامة كالماء، بل يبقى شيء من النجاسة في البدن ومع ذلك عفا

عنه الشرع، فيعلم أن هذا معيار اليسير في النجاسات في الشرع فيضبط بهذا القدر المعفو عنه صور العفو الأخرى في النجاسة على البدن أو الثوب.

ومن ذلك أن الشرع نهى عن الضرر والضرار، فهل من الضرر بناء مبنى في أرضي يمنع الضوء عن جاري، قد يميل البعض إلى المسارعة باعتباره ضررًا يُزال، ولكنهم في تسرعهم هذا ينسون أن الشرع يُطلق يد المالك في ملكه ولا يتحكم فيما يصنع أصالة إلا في حدود ضيقة جدًّا ولا تتعدى إزالة آثار الضرر، كأن تكون لديه مدخنة تخرج الأدخنة على بيوت جيرانه، فهنا لا يُمنع من بناء المدخنة ولكن يؤمر بتعديلها بحيث لا يدخل منها الدخان على بيوت الجيران، أو كأن يتضرر الجيران من صوت آلة في بيته، فلا يؤمر بعدم استخدامها بل يؤمر بعزل الحائط بحيث تمنع الصوت أو نحوها من الأساليب، فالتحكّم الزائد في أملاك الإنسان بدعوى الضرر ليس من الدين، ولن تضبط هذه المساحة إلا بتتبع الفروع التي أتى بها الدين نفسه لتكون معيارًا للضرر في عُرفه وميزانه.

فهنا القيم العليا التي نص عليها الدين نفسه لا يمكن ضبطها من خارج الدين بأهواء الناس واستحساناتهم الشخصية، فكأن مفهوم الضرر في الشرع له معنى معهود يشير إليه بفروعه.

فالخلاصة أن الدين يتداخل مع مناحي الحياة تارة بتأسيس الفلسفات العليا دون الدخول في التقنيات والوسائل والتفسيرات الجزئية للأمور، وعلامة ذلك عدم تدخله بالفلسفة التفصيلية واقتصاره على المساحة النظرية التي نسميها علميات، وتارة يتدخل على مستوى تقرير المبادئ العامة الضابطة للحياة ويسكت عن التشريع التفصيلي، وهذه القيم ليست نسبية تختلف من زمان إلى زمان، بل لها معاييروضوابط تدور في فلكها، وتارة بالدخول التفصيلي والتشريعات الجزئية، وهو قوام الدين وغالب أمره.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

منظومة القيم في الإسلام

أشرت في الكلام على مقاصد الشرع إلى أننا نفهمها منه ومن تتبعنا لما يهتم به، ولا نُدخِل عليه قيمنا الشخصية وأفكارنا المسبقة، فنحن في الحقيقة لا نحيا في عالم منفصل عن سائر الثقافات، بل حضارتنا تتأثر بغيرها، لا سيما في عصور التأخر الاقتصادي والثقافي التي نعاني منها والتي يهيمن فيها الغرب على الحضارة في العصر الحالي.

كان من الطبيعي أن تسري إلينا العديد من الفلسفات والقيم الغربية التي لم تنشأ من ديننا، بل نشأت من فلسفات عصور النهضة وما تلاها من مدارس فلسفية تُعلي من شأن الإنسان وتشتبك مع المفهوم المسيحي الكاثوليكي للإنسان والحياة والمجتمع، فإذا بنا نتلقف هذه الفلسفات والمشكلات بلا تمحيص ولا محاكمة، خاصةً وقد تراجع تعليم الدين في أوطاننا إلى حد يقترب من العدم فلم يعُد يُعرف منه إلا تلاوة بعض الآيات وبعض أحاديث الأخلاق العامة مثل برّ الوالدين وتحريم الكذب. أما أن يُدرس الدين كمنظومة قيمية وتشريعات تهدف إلى بناء فلسفة معينة في الحياة والمجتمع، فقد صار نسيًّا منسيًّا.

في الغرب ومع عصر النهضة تأسست فلسفات إنسانية من العدل والحرية والمساواة، وتم الترويج لهذه القيم باعتبارها قيمًا مطلقة، كأنها المبادئ الأولى في الحياة، ولاقت استحسانًا بأسمائها البراقة لدى البشر الذين يعانون من الظلم والقهر في شتى بقاع الأرض ومن هذه البقاع بقاع المسلمين ولا شك.

فسهُل على كثير من العلماء استخراج بعض النصوص من الإسلام التي تعترف بها، وحسُن الزج بها في الإسلام لتكون من مبادئه الكبرى الحاكمة ثم سرعان ما ابتلعته حتى صار الدين تابعًا لها محكومًا بها، لا يُقبل منه إلا ما يوافقها ويُرفض منه ما يخالفها.

وسرعان ما أتت هذه القيم بأبنائها من القضايا الحقوقية، حق المرأة، حق الطفل، حق الإنسان... إلخ، وأتى الأبناء بالأحفاد من الحقوق الطبيعية وحق الإنسان أن يتسق مع الطبيعة الأم التي تقبل بكل شذوذ وتتصالح مع كل شهوة.

ولا شك أن مجيء هذه القضايا لمجتمع طالت معاناته من تصرفات متطرفة، تارة من الآباء باسم بِرّ الوالدين وتارة من الأزواج باسم ولاية الزوج وتارة من كل ذي جاه، جعلت كل مُستضعف يجد فيها طوق النجاة. فإن كانت "حقوق المرأة" هي التي ستضمن للنساء حقوقهن في الميراث، وتُحررهن من حبسهن المتعنت في البيوت، فلتكن إذا هي الدين الجديد والبشارة السعيدة.

ولست بصدد الخوض في كل هذه القضايا وكيف عالج الإسلام تلك السلبيات المجتمعية بمعزل عن هذه الأنساق القيمية الوافدة فهذا حديث كتاب مستقل لم يحن بعد وقته.

ولكني أضرب مثالًا صغيرًا تعلم به تشابك المنظومة التشريعية في الإسلام مع قيمه، وخصوصيتهما في بناء نسق فلسفي وقيمي خاص به.

فلا يعترف الإسلام -كما أفهمه- بنظرية المساواة على إطلاقها ذاك، نعم هناك أمور ساوى الشرع فيها بين مَن ميّز بينهما الناس كالغني والفقير، والرجل والمرأة، والسلطان والرعية، في الامتثال للقضاء وإقامة الشرع عليهم، ولكن الأصل هو التفريق ومراعاة الخصوصية الإنسانية.

فالمرأة يعطيها الشرع الحق في المكوث في بيتها وعدم الذهاب للمحاكم ويُرسل لها القاضي -إن كانت ممن لا تخرج وتحتك بالناس- من يسمع كلامها ولا يجبرها على المثول في ساحات القضاء، وكما يكفل لها الحق أن تمكث بلا عمل ويُلزم أهلَها بالنفقة عليها إن لم تكن ذات مال، ويجعل ذلك حقًا لا يوجبه عليها، فلها أن تعمل وتكتسب بيدها، ولها أن تختار المكوث في بيتها معززة مكرمة.

فهنا هو لم يساوِ بينها وبين الرجل، بل ميّزها وحفظ لها حقها في اجتناب المخالطة. فإن أساء أهلها استخدام هذا الحق فاستغلوا مكوثها في بيتها ليتحكموا فيها أمرًا ونهيًا، كان لها أن تخرج وتعمل وتأكل من كسبها وترفض منهم هذا.

وإن تزوجت المرأة أُلزم الزوج بنفقتها الشخصية إن اختارت المكوث في البيت، فماذا إن مرضت؟ هنا يذهب بعض الفقهاء إلى أن نفقة علاجها على أهلها، فيُلزم الأب بها، فإن عجز أو قصرت قدرته المالية عن الوفاء بها فالأخ والأعمام على ترتيب الإرث، وربما دخلت الأخوات الشقيقات إن كن موسرات، فيُقدّر العاجز عن النفقة غير موجود وننتقل للأقرب فالأقرب.

لو سمعت عبارة "نفقة مرضها ليست على زوجها" لرأيت في هذا قلة مروءة وتعظيمًا لحق الزوج وانحيازًا للذكورة... إلخ.

ولكن الصورة الكاملة أن الإسلام لا ينظر للإنسان كفرد دومًا، ولا ينظر للأسرة بالمفهوم الضيّق (الزوجان والأولاد)، بل ينظر لها بالمفهوم الأوسع الذي يدخل فيه الأقارب. ثم لو كان منحازًا للرجال لما أوجبها على رجال عائلتها ابتداء كالأب، ولكن الأمر لأن الأسرة الصغيرة هي أسرة ضيقة، فتكاليف الزواج لا يتحملها أحد نيابة عن الزوج، فبالتالي لا توجد فيها إزاحة لنفقات الأسرة عند العجز، وبالتالي فتحميلها نفقات المرض وعوارض الحياة

قد يُعجزها، وهي في الغالب في طور التأسيس وبداية الحياة، ولا سيما والمرض يستهلك من الأموال فوق المعتاد. أما العائلة بالمفهوم الأوسع فهي تحتمل إزاحة الأعباء وتوزيعها حتي يدخل فيها الأعمام وأبناء الأعمام بل وفروع الأجداد بحيث يمكن توزيع الكُلفة بيسر على عدد كبير يتحمله بأريحية.

ولكن في منظومتنا الجديدة لا ننظر للمرأة إلا كفرد، ولا ننظر للأسرة الصغيرة إلا كفرع مستقل تمامًا عن العائلة الكبيرة، فنملأ الدنيا صراخًا: كيف لا يوجب الشرع علاج الزوجة على زوجها، وبالطبع نحن هنا نتكلم عن "الحقوق والواجبات" لا عن المودة والفضل اللذين ندب إليهما الشرع وبهما تقوم البيوت، وبالتأكيد يبعد بذي مروءة أن يمتنع عن شراء قرص أسبرين لزوجه بدعوى أنها نفقات علاج، فكلامنا ليس في هذا المستوى من الضحالة وقلة العقل.

الشاهد من هذا المثال أن للإسلام نظرته للعلاقات الاجتماعية وأنه يبني أنساقه المجتمعية بتصور خاص به، أما الفلسفات المعاصرة فلا تزيد الإنسان إلا استقلالًا عن مجتمعه ثم تريد أن تلقي بمشاكل هذا الإنسان بعد ذلك على مجتمعه!

فإن أردت بناء منظومة القيم الخاصة بنا فلا محيص من البداية بتتبع الأحكام التي جاء بها الفقه دون أي محاولة انتقائية مستندة إلى مواقف وقيم مسبّقة، ثم تبدأ في تحليل هذه الأحكام لتقف على فلسفة الإسلام الحقيقية وأنساقه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والإنسانية، أما محاولة جره لقيم أخرى لا تنتمي إليه وإلباسها لباس الدين فضرب من التدليس والتشويه.

وبدهي أني أميّز في كلامي هذا بين الدين كعلم ومواقف محايدة وبين الدين كسلوك اجتماعي تمتزج فيها الأطماع والأمراض النفسية بالقانون فتحاول توظيفه لتحقيق أغراضها وأمراضها، فإن الانحراف النفسي والأخلاقي يستطيع أن يهوي بأي منظومة دقيقة وعظيمة إلى رتبة قوانين الغابة، فلا يعيب الدين عبث المتلاعبين، كما لا يعيبه مخالفة قيم الغربيين والأوروبيين.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

الدين والتدين

إذا كان الدين هو ما جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم - بدوائره الثلاث: العقيدة والتشريع والتزكية، وإذا كانت ثمة مناهج علمية للتوثق من صحة المنقول لنا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - ومناهج علمية لفهم كلامه وشرحه والاستنباط منه، فإن المقصود في النهاية هو "التدين" بمعنى تحقيق الدين في الواقع سواء على مستوى النفس أو على مستوى المجتمع، فالدين ليس مادة نظرية تُدرس كما ندرس تاريخ العالم القديم ولا يُعمل بها، بل هو رسالة الله إلى الإنسان ليتحقق بها وتسمو نفسه بها.

والتدين هو تجربة روحية ورحلة سلوكية وقوانين اجتماعية وأخلاقية وعبادة بدنية ومالية وقلبية، الدين هو رحلة الإنسان في الحياة، التي يخوضها بقلبه وبدنه وماله، والتي يوظف فيها وقته وجوارحه لعبادة ربه.

في رحلة التدين يتجلى القصور البشري الذي لا يبلغ الكمال، فيفتح الله له باب الرحمة "استَقيموا ولَن تُحصوا" [107] ، أي لن تستطيعوا القيام بكل الكمالات المطلوبة، فأبدًا لن نكون نحن المثال الحي للدين، بل اختص بذلك المثال سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - وحده الذي كان قرآنًا يمشي على الأرض، أما نحن فتختلط عندنا الذنوب بالطاعات و ﴿ كُلُّ بَنِي آدَمَ خَطَّاءٌ وَخَيْرُ الْخَطَّائِينَ التَّوَّابُونَ ﴾ [108] ، والطاعات يشوبها النقص والغفلة، فرحلة الإنسان يمتزج فيها المثال بالواقع والكمال بالنقص وسمو الروح بانحطاط الشهوة، لا أعني أن الشهوة مستقبحة دومًا، فهي إن كانت في مباح فليست بمذمومة، بل أعني الشهوة التي تسيطر على النفس حتى توجهها وتتحكم فيها وتصير هي المِلك المطاع.

في رحلة التعلم -التي هي بداية طريق التدين- تكون المعارف جافة تخاطب العقول لا القلوب، ولكنها ضرورية لضبط توجه القلب، إذا لا يُعبد الله بالجهل، بل يُعبد كما أراد، ولا سبيل لمعرفة المُراد إلا بالعلم.

فمن الخطأ أن تبحث عن قلبك قبل أن تضبط عقلك، وتعصمه بالعلم، فالقلب تحكمه الانفعالات وتتقاذفه الأهواء وتتجاذبه الفلسفات والأفكار، والإنسان أسير تجاربه ونظره مقصور على حاله، فيحتاج وسط بحار الأوهام تلك إلى قارب للنجاة أو دليل في صحراء التيه، فهنا يكون العلم خير قائد والتعلم خير حافظ.

بعد كثير من الدروس كان يشكو بعض الحضور من جفاف قلوبهم وأنهم لم يجدوا في درسي روحانية تحلق بهم في سماء الإيمان، بل علمًا جافًّا يقترب من الرياضيات والفيزياء في صرامتهم، فكنت أقول لهم: ليس دوري أن أحلق بك في السماء وقت الدرس لتخرج من عندي فتهوي بك الدنيا إلى الأرض، بل

وظيفتي أن أعطيك العلم الذي يمنعك من أن تحلّق في سماء الوهم، وألا تخلط أوهامك بحقائق الوجود، بل تتصالح مع الحقيقة ولو كانت قاسية وتكتشف عيب نفسك فلا تمنيها بمعسول الكلام. وظيفتي أن أعلمك كيف تميز الحق من الباطل وأن تعلم مراد الله منك في مالك وبدنك، أما التحليق بروحك فرحلتك أنت، تبدأ من لحظة خروجك من عندي، عندما تسعى في التحقق بما تعلمت والعمل به.

في رحلة التدين ربما يصدمك الواقع بسطوته، فتجد الدين مثالًا بعيدًا، وتجد النفس تفتر ولا سيما إن قلَّ المُعين، وربما نادت عليك الأوهام بأن تجعل نفسك في عداد العصاة وتهز كتفيك لتمضي في طريق التفريط، ولسان حالك يقول: فليهدني الله. فتجد الشرع يُعلّمك أن السير إلى الله يكون بالقليل وأن نكلف من الأعمال ما نُطيق وألا نتعلق بعملنا بل برحمة الله بنا، فيقول نبي الرحمة - صلى الله عليه وسلم -: "سَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، فَإِنَّهُ لَنْ يُدْخِلَ الْجَنَّةَ أَحَدًا عَمَلُهُ. قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: وَلَا أَنَا، إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِيَ اللَّهُ مِنْهُ بِرَحْمَةٍ، وَاعْلَمُوا أَنَّ أَحَبَّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ أَدْوَمُهُ وَإِنْ قَلَّ" [109] .

فالتدين تجربة إنسانية ومحاولة حية للوصول إلى الكمال الممكن، كما كان التعلم والاجتهاد محاولة إنسانية جادة للوصول لأصح فهم ممكن.

فنحن في هذه الحياة لنحاول ونجتهد، نجتهد في الفهم ونجتهد في البحث عن الصواب ونجتهد في العمل ونجتهد في تزكية نفوسنا، والله سبحانه وتعالى يقبل يسير محاولاتنا ويبارك فيه ويعده بالقبول، "وإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِراعًا" [110] .

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

كيف نفهم هذا الدين؟

في هذه الرحلة عبر صفحات هذا الكتاب حاولت أن نبحر عبر المنهج الذي أؤمن به لفهم هذا الدين، فأنا أؤمن أن هذا الدين هو رسالة الله لنا التي أراد أن نكون على وفقها اعتقادًا وخُلقًا وعملًا.

اعتقادًا فجاء بدائرة معارف عن الله والملائكة والأنبياء وعن نفسي وعن اليوم الآخر وعن القدر والتدبير الإلهي المهيمن على هذا الوجود والفعل الإلهي الظاهر في كل لحظة في هذا الكون.

وخُلقًا بنظرة بناها الإسلام عن النفس الإنسانية وأمراضها وحقيقة القلب وتقلبه، نظرة لا تحتقر الإنسان ولا تعظمه، بل تنسبه لله عبدًا كحقيقة كونية، ليسعى الإنسان للتحقق بهذه الحقيقة في رحلته للتخلص من نزعته التألهية ومن تيهه في الأرض وغروره بطول الأمل.

أخلاق لا تجعلني أحتقر نفسي لنسبتها إلى الله إيمانًا وعبودية، ولا تجعلني أقنط من ذنبي لمعرفتي بطبيعة النفس الإنسانية الكثيرة الخطأ والضعيفة أمام شهواتها وأمراضها، إلا أن هذه الأخلاق في نفس الوقت تجعلني لا أرضى عن مرضي، ولا أترك نفسي لتسترسل في مرادها.

وعملًا بدائرة هائلة من التشريعات تشمل العبادات والمعاملات من بيع وشراء وزواج وطلاق وتربية ونفقات وصلة أرحام ومواريث وقضاء وحروب ومعاهدات وجروح وعقوبات وشهادات.. إلخ، فهي دائرة عظيمة تبدأ من استيقاظي لتشمل سائر أفعالي عبر الحياة، لأتحقق -قدر الإمكان- بالعبودية لله تعالى فلا تخلو أفعالي عن حكم لله ولا تخلو حياتي عن نسق معرفي يضبط اتجاهات الأفكار وينظّم العلاقات ويضع الأمور في نصابها ويعطي كل شيء مقداره المناسب له.

هذه الدوائر الثلاث التي ينقسم الإسلام لها جاء بها النبي - صلى الله عليه وسلم - مبلغًا عن الله تعالى وداعيًا إليه على مدار زمان يقترب من العشرين عامًا، بلّغنا فيها كتاب الله تعالى كاملًا وعلّمنا فيها سنته التي كانت وحيًا ونورًا من الله لا ينفصل عن نور القرآن الكريم.

ولكن حالت بيننا وبين هذه الأنوار وهذه الهداية قرون عدة اضطرتنا إلى أن يكون بيننا وبين النبي - صلى الله عليه وسلم - وسائط تنقل لنا هذا الدين، فوجدنا ما نُقل إلينا في صورتين: صورة نصوصه وصورة أفهام العلماء له.

أما نصوصه فجاءت في صورتين: القرآن الكريم وهو نصٌّ إلهي منزَّل من الله لا دخل لإنسان في حرف منه، نُقل إلينا نقلًا متواترًا يجعل العادة تحكم

باستحالة التحريف فيه، وهو نصوص عربية فصيحة ولكن للكثير منها عدة احتمالات في الفهم.

والصورة الثانية: هي السُّنة النبوية التي هي حكاية أقوال النبي - صلى الله عليه وسلم - وأفعاله، وقد نُقلت بنقل يختلف عن نقل القرآن الكريم ووجد الكذابون والوضَّاعون مساحة للتسلل لرواية السنة، وتعرضت لمشكلات النقل الإنسانية من الخطأ أو سوء الفهم أو النسيان، فهي غير مؤداة بالضرورة بنفس الصيغة التي قالها النبي - صلى الله عليه وسلم -، فاحتجنا لمزيد بحث وتحرٍّ لتمييز الصحيح من الخطأ فيها أولًا، ثم احتجنا لتتبع الروايات والنظر في السياق الذي قيل فيه الكلام والتأكد من أن الألفاظ المروية مقصودة المعنى ولم يخطئ الراوي في فهمه أو اقتصر على بعض الكلام دون بعض.

وفي أثناء هذه الرحلة مع القرآن الكريم والسنة النبوية كنا نعتمد على اللغة العربية كوسيط للتفاهم، فاحتجنا إلى التدقيق في معاني اللغة، وأوجه دلالتها ومدى قدرتنا على توليد المعارف الإضافية من النصّ، واحتجنا للنظر في احتمالات اللغة الممكنة واستبعاد المعاني التي لا يحتملها النصّ، وهنا كنّا في مجهود تأسيسي في منهج الفهم اللغوي قلّ أن تجد نظيره في لغة أخرى.

ثم لم نكتفِ باللغة وسيطًا لنقل المعاني، بل بحثنا عن الدين من حيث التطبيق والفهم لدى من عايش الاستماع لهذه النصوص. فكان في حفظ كتب السنة لأقوال الصحابة وفقههم واتفاقهم واختلافهم ما يُعتبر النسخة الحية التفسيرية للدين، فبدون أفهامهم التي عايشوا بها النبي - صلى الله عليه وسلم - فأقرهم أو أنكر عليهم فهمهم، سنكون أمام نصوص ميتة نحاول أن نفهمها لفظيًا فقط.

ففي رحلة الفهم هذه جمعنا النصوص المنقولة ونظرنا في الأعمال المصاحبة لها والأفهام السامعة لها فاجتمعت النصوص إلى جوار بعضها، وانتفت احتمالات وثبتت احتمالات.

ثم بدأت العقول الأولى في بناء الأحكام وتفسير الدين من خلال هذا الموروث المنقول المشاهد، فأسس الأئمة الفقهاء مذاهبهم التي حفظ التاريخ العلمي للمسلمين منها أربعة مذاهب بقيت متوارثة ومعمولًا بها ومعتنى بها درسًا وبحثًا وإفتاء وقضاء على مدار القرون الماضية.

فكانت هذه المذاهب بالنسبة لنا -أهل هذا الزمان الذي نكتب فيه هذا الكلام- صورًا من فهم الدين وفق منهج علمي تم إنضاجه عبر القرون أخذًا وردًا ومناقشة وعملًا.

نعم نميّز الدين كنصوص منقولة عن الدين في شكل أفهام مستنبطة، ولكن الدين ليس مجرد تلاوة النصوص، بل النصوص مطلوبة لنفهم منها الاعتقاد والأخلاق والتشريعات. فإما أن نعيد تأسيس فهمنا للدين وإما أن نأخذ تلك الصور الاستنباطية التي بناها الفقهاء عبر الزمان مع ضرورة أن نفهم كيف بنوها ومن أين أتوا بها لنميز الثابت من المتغير ونعلم مساحات التجديد من التقليد.

فسواء أردنا أن نجتهد بأنفسنا في فهم نصوص الدين أو أردنا أن نقلّد هؤلاء الأئمة ثقة فيهم، فلا بدّ لنا من أن نفهم منهجهم الذي فهموا به هذا الدين، حتى لا نكون مجرد متابعين لنصوصهم بدون إدراك لمرادهم فنجعل ما أرادوه نسبيًا مُطلقًا وما أرادوه مُطلقًا نسبيًا وننزل الأمور على غير مواضعها الصحيحة. فرأينا أن البداية -بعد التوثق من صحة النقل- ستكون بفهم النصوص، والتي نحتاج لفهمها لأن نصل إلى معناها، فتساءلنا: ما المعنى؟ وهل هو أمر تابع لإرادة المتكلم أم خاضع لرغبة المستمع؟

فكان لا بد من أن نبحث في حقيقة المعنى وتأثير الزمان عليه، فهل كانت نصوص الشرع متأثرة بزمانها أم متجاوزة لزمانها؟

سنكتشف في هذه المحاولة أن القرآن الكريم متجاوز للزمان، أما السنة النبوية فبعضها خاص بزمانه لم يتكلم به النبي - صلى الله عليه وسلم - على سبيل التشريع ولكنه نُقل إلينا في جملة ما نُقل فاحتجنا لتمييز الديني من الدنيوي في سنته - صلى الله عليه وسلم -، فاسترشدنا بأفهام الصحابة الذين صحبوه وفهموا عنه.

فإن استقرت عندنا نصوص الدين وعلمنا أنها ليست ابنة الزمان ولا منحبسة في واقع جزيرة العرب وقت نزول القرآن، وأن هذه التشريعات خالدة، احتجنا لأن نفهم أي المعاني أرادها الشرع عندما تتعدد الاحتمالات، وبكثرة الاحتمالات يتنوع الفهم وتتسع الاجتهادات.

ولكن من أين تأتي الاحتمالات، إنها تأتي من اللغة نفسها، فاحتجنا إلى تحديد جهات البحث في اللغة من عموم وخصوص وإطلاق وتقييد ووضوح وخفاء ونحو ذلك لاستيعاب الاحتمالات المقبولة ورفض ما عداها.

فإن فرغنا من الفهم والاستنباط، عدنا لهذه القضايا الجزئية المتفرقة لنجمع بينها وننسجها في ثوب واحد، فنتعرف أكثر على مقاصد الشريعة وفلسفتها العليا، ثم نستعين بهذه المقاصد والأفهام والضوابط الكلية في استمرارنا في رحلة الفهم، فكلما نضج لدينا أصل استخدمناه ليكون مرشدًا لنا في فهم باقي الفروع.

فإن استقرت الفروع بمقاصدها، انتقلنا إلى توليد المعارف الجديدة بالقياس لنُلحق المسكوت عنه بالمنصوص عليه، وتمتد الأحكام لتشمل كل الوقائع المستجدة. وفي رحلة القياس هذه نحتاج لتكشيف جديد عن المعاني التي ربط الشرع بينها وبين الحكم والتي تُسمى علة، فنحتاج للتأكد من صحة ملاحظة العلاقة بين الحكم وبين هذه العلة، ومدى اعتبار الشرع لهذه العلة واعتماده لها.

هذا كله يسير كنهر متدفق من الفهم واستنباط الأحكام وتوليدها، ولكن هل يجري الماء في النهر بلا عقبات، كلا، بل ثمة عقبات تعترض السير فيه، أهمها التعارض بين نصوصه ومعارضة الشرع للعقل أحيانًا ومصادمته لبعض المعارف الإنسانية.

حينها سنحتاج للعودة لمعارفنا وترتيبها لنميّز القطعي من الظني ونميز الحاكم من المحكوم وما الذي يُعد معرفة مطلقة وما يعد نسبيًّا، فنحاكم النسبي للمطلق ولا نعكس.

فهذه ضوابط الفهم التي نسلكها في مسيرتنا مع الدين، ثم تأتي لاحقًا أسئلة زماننا، هل الدين يحتاج إلى تجديد أم نكتفي بالتقليد لكل ما سبق به الأئمة الأربعة وعلماء مذاهبهم الذين سبقونا، فهل نكتفي بالموجود أم نحتاج لتطويره وتعديله ليناسب الزمان؟

فنحتاج أولًا لتمييز عادات الناس عن الدين وتمييز موروثهم الاجتماعي عن الدين المنقول، ونحتاج للانتباه للقيم الوافدة الداخلة والتي قد تكون أخلت بمنظومة القيم في الإسلام فأنشأت واقعًا مغايرًا يحوي مشكلات وافدة لا تنشأ أصالة في منظومة قيمنا الشخصية، ثم بعد ذلك نحتاج لفهم الأحكام الفقهية بشيء من التجريد لنحللها إلى المفاهيم الأولية التي تتكون منها، ثم نحلل مفاهيم الواقع إلى مفاهيمه الأولية، ثم نعيد تركيب مفاهيم الفقه الإسلامي على التركيب الجديد لمفاهيم الواقع. ثم تبقى مساحة يسيرة من الأقوال التي فيها سعة لأهل الزمان فنختار لهم من مذاهب العلماء السابقين ما هو الأقرب تيسيرًا عليهم، من غير خروج عن سقف الإجماع أو الاحتمالات التي جاء بها الشرع نفسه.

فهذه خطوات منهجية لفهم هذا الدين، حاولت التعرض لها في هذا الكتاب بشيء من الاختصار والتبسيط، ولعل ما عرضته يثير أسئلة أكثر ويفتح آفاقًا للبحث والنقاش، ولكنها مجرد محاولة للإجابة عن أسئلة مهمة.

ولعل هنا يُثار سؤال في غاية الأهمية: ألا يُعتبر الدين بهذا المنهج عملية "مُعقّدة" لا تكون في ميسور المُكلّف، فيكون التدين ابتلاء يكاد يقترب من

التكليف بما لا يُطاق، وألا يؤدي هذا لغموض أمر الدين وضبابيته ولا سيما مع تباعد الزمان عن زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -؟

وهذا سؤال صحيح في مجمله، فأمر الدين الذي مكث النبي - صلى الله عليه وسلم - في تعليمه أكثر من عشرين سنة ليس مجرد تعاليم أولية بسيطة ولكنه رسالة للوجود وحضارة جديدة للإنسانية، فكانت معرفته لا تتم بين عشية وضحاها، ولذا شكا بعض الصحابة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - كثرة الشرائع فعن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُسْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ شَرَائِعَ الْإِسْلَامِ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ فَأَخْبِرْنِي بِشَيْءٍ أَتَشَبَّثُ بِهِ، قَالَ: لَا يَزَالُ لِسَانُكَ رَطْبًا مِنْ ذِكْرِ اللَّه" [111] ، فأرشده إلى الاستعصام بذكر الله تعالى ومحاولة السداد ولو باليسير.

فمشكلة ضخامة أحكام الدين مشكلة قديمة تزداد صعوبة مع الزمن، وقد قال - صلى الله عليه وسلم -: "لَتُنتَقَضَنَّ عُرَى الإسلامِ عُروةً عُروةً فكلَّما انتُقِضَتْ عُروةٌ تشبَّث النَّاسُ بالَّتي تليها فأوَّلُهنَّ نقضًا: الحُكمُ، وآخِرُهنَّ : الصَّلاةُ" [112] .

فنحن لا نزعم أن الإسلام في زماننا هو بعينه الإسلام النقي الذي كان في عصر النبي - صلى الله عليه وسلم - والخلفاء الراشدين، ولكن حسب أهل كل زمان أن يبذلوا غاية وسعهم في تلمس أنوار النبوة ومعرفة الدين وسط ركام التحريف والغلو، فإن كان للأئمة السابقين فضل التأسيس والقرب من أنوار النبوة وسعة العلم، فإن للمتأخرين فضل المحاولة والاجتهاد وسط ظلمات الجهل والعبث، وفي الحديث: "يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ، يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْغَالِينَ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ" [113] ، فالدين موعود ببقاء أصوله وإن تناقصت فروعه لطول الزمان، كما يتجدد البيت القديم ليظل صامدًا على طول الدهر وإن دبّ إليه ما يطرأ على مثله من تتابع الأزمان، ولكنه يبقى باقيًّا بأصله، وفي الحديث: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا" [114] .

نعم نحتاج لاجتهاد أكبر ومجهود أكبر لا في الفهم فقط، بل في انتزاع المعرفة الحقة من تلك المشوهة المُحرفة التي تنتشر بين الحين والحين لجهل المتصدرين أو فساد العلماء أو غيرها من أسباب انحراف هذا الدين لدى المسلمين.

فإن كان لنا متلمس للحق نعتصم به فهو في التمسك بمذاهب الأئمة الأربعة المتبوعين بقدر الوسع، فإنهم أتقنوا علمهم وأخلصوا عملهم، فنقلّدهم في فقه ديننا في زمان لم نعد نثق بكثير من المتصدرين فيه، فنحاول فهم فقههم لنؤسس عقولنا على فهم صحيح للإسلام بمعزل عن قضايا إعلامية تهدف

لجذب الجماهير وإثارة الجدل، فنبقى في دائرة رد الفعل والقضايا السطحية، في حين كان فقههم يؤسس لحضارة ويبني أمة بمنظومة قيمها الخاصة، وستبقى مساحات أخرى -لا محالة- يعسر فيها متابعة هؤلاء الأئمة لتغير الزمان تغيرًا مؤثرًا، فتكون هذه مساحة اجتهادنا وتجديدنا، لا انبطاحًا أمام الزمان، بل فهما للدين لنحسن تنزيله على واقعنا بلا تغيير أو تعديل في أصله.

فليكن الإسلام عزيزا في نفوسنا لا نحاكمه لغيره ولا نقبل فيه لومًا ولا انتقاصًا -بعد توثقنا من صحته وحسن فهمه- فإن "الإسلام يعلو ولا يُعلى" [115] ، فهو الحاكم على فلسفات البشر لا محكوما بها، وحسبنا أننا نجتهد في خطواتنا ونتلمس معارفنا، والله يهدينا الصراط المستقيم، فلا هادي سواه، ولا عاصم من الزلل إلا إياه.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

بين يديك كتاب كتبه إنسان مثلك، يعتريه الخطأ والوهم والتعصب والخوف، وهي أمور ربما تقود صاحبها للخطأ، وربما تدفعه لمزيد من التدقيق لتجنبها.

هذا عمل إنساني بامتياز، كتبه إنسان ليقرأه إنسان، وبين الكاتب والقارئ كانت اللغة رسولًا، فإن نجحت هذه "النصوص" في تبليغ "المعنى المُراد" فهي غاية كل مؤلف، وإن أصابت الحق فهي غاية كل مُنصف.

هو كتاب كتبه إنسان يؤمن بأن الله تعالى إله لهذا الوجود، أرسل رسوله بالهدى ودين الحق، فكان نبينا وسيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - هو النور الذي أضاء للبشرية طريقها وأخرجها عن عماية الطبع والشهوات، فنحن لم نوجد في هذه الحياة لنتبع أنفسنا ونعبدها، بل لنعبد إلهًا خلقنا وتعبدنا بالخضوع له، خضوعًا في عقولنا لتستحسن أمره وتستقبح ما نهى عنه، وخضوعًا في جوارحنا لتكون على مراده فيما أباح لها وأوجب عليها وحرَّم عليها.

الدين الذي أؤمن به هو المُلك التام لرب العالمين، الذي يملك وجودي فضلًا عن مالي، فاستخلفني فيما يملك لأعمل فيه بما يريد لا بما أريد.

نعم، قد ترى في كلامي انتقاصًا من حريتي، ولكني أنتقص من حرية ذاتية موهومة لأنال حرية حقيقية ممنوحة، حرية يهبها المالك الحقيقي لنفسي، الذي أدين له بكل وجودي، فهو الذي يمنحني المباح ويسلبه في الحرام.

أؤمن بأن رحلتي في هذه الحياة هي البحث عن هذا النور الذي جاء به النبي - صلى الله عليه وسلم -، وفي بحثي هذا أهتدي بنور العقل الذي منحني الله إياه لأفهم وأتوثق، لا ليقوم مقام الوحي في الاستحسان والاستقباح والأمر والنهي.

فما سطرته من أفكار هو تجربتي ورحلتي التي نضجت عبر سنوات عمري، سبقها تخبط واختيار لغيرها، حتى قادني الانتباه للخطأ إلى ما كتبته هنا. وربما لو طال العمر يظهر لي خطأ جديد يُصلح لي ما سأكتبه في مستقبلي، فلا أندم على ما اخترت بالأمس لأنه كان غاية ما في وسعي، ولولاه لما كنت اليوم أكتب هذا، ولا أخاف من كتابة اليوم ما دام الغد في طي الغيب ولن نصل إليه إلا بانقضاء اليوم. وأنا مطالب بعمل اليوم لا الغد، وهاهو بين يديك.

حسبي أني أصدق -بقدر الوسع- في بحثي وسؤالي، وأصدق -بقدر الوسع- في رجوعي عن خطئي إن بان لي، وأحاول أن أصدق في طلبي للحق وعملي به، ولكني أعلم يقينا أن قصوري الإنساني غالب، ولكن رحمة الله الهادي

لصراطه المستقيم أغلب لقصوري، والتقصير مع الرحمة كالعدم، وما ضلّ من تداركته هداية الله.

فإن آمنت بما أؤمن به ورضيت بي رفيقًا في رحلتك لفهم الدين، فلترفع يدك معي حامدًا لله رب العالمين، مقرًّا بملكه لنا وللعالمين، لنستعينه على الهداية لصراطه المستقيم، معوّلين على رحمته العامة ونوره التام، فالله نور السماوات والأرض، ونبيه مظهر هذا النور ونحن في ركابه سائرون، وله متبعون، لعلنا نتحقق بشرف الانتساب لأمته؛ فتشملنا شفاعته.

والحمد لله في بدْءٍ وفي ختم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

(تم الكتاب بحمد الله وتوفيقه) ∞ ∞ ∞ ∞ ∞

هوامش الكتاب:

[1] بداهة يخاطب هذا الكتاب من يؤمن بوجود دين، وهذا يعني أنه مؤمن بوجود إله -وقد بينت في كتاب "رحلة إلى معرفة الله" دليلي على وجوده- ومؤمن بنبوة سيدنا محمد وهو ما سأفرد له كتابا خاصا إن يسّر الله ذلك، فمن لا يؤمن بإحدى هاتين القضيتين يحتاج أن يرجع إليهما ويثبتهما أولا، وإلا فلا فائدة في أن أحاول فهم هذا الدين وأنا لا أؤمن بأنه دين، اللهم إلا أن تكون من باب المعرفة بالشيء لا أكثر.

[2] لمراجعة قضية التوثق من صحة النقل والفرق بين نقل السنة ونقل القرآن الكريم انظر كتابنا "كيف وصل إلينا هذا الدين"، وكل ما سيأتي من حديث عن التوثق في النقل فسيكون المرجع المذكور هو الذي نبني عليه، فنحن نتكلم هنا عن الفهم بعد التثبت من صحة النقل.

[3] لمزيد من الإيضاح لهذه النقطة ارجع لكتاب "رحلة إلى معرفة الله".

[4] هذا المقال على طوله تقني بعض الشيء وهو بمثابة البرهنة للمقال السابق، ويدخل في عمق بعض فلسفات اللغة فيمكنك تجاوزه، وإنما أثبته لضرورة علمية، وهي كثرة الاتجاهات الحديثة التي تدعو إلى التعامل مع القرآن الكريم كنصٍ أدبي، فتنطبق عليه نظريات تفسيرية تجعله تارة رمزيًّا وتارة نصًا تاريخيًّا محدودًا بالسياق الذي نزل فيه، فكان لا بدّ من التعرض لهذه الاتجاهات بنقد ولو يسير.

[5] هذا في اللغة بين مخلوقين حادثين، فكيف إن كانت من إله أزلي إلى مخلوق؟ إله أزلي لا ينتمي إلى ثقافة أو مجتمع يطوّر لغته ويتفاعل معها؟ ولما كان هذا السؤال مفصليًّا، رأى أحدهم في مذهب المعتزلة حصان طروادة الذي ينفذ به إلى القضية، أعني في قولهم بخلق القرآن، لينقل القرآن من مساحة الأزلي المطلق الذي لا تعتريه التغيرات ولا يتأثر بالأوساط والثقافات إلى دائرة الخلق الحادثة، فيخضع لقوانينها ويتأثر بتفاعلاتها. والعجيب أنه في عرْضه لرأي أهل السنة من الأشاعرة -الخصم اللدود للمعتزلة في هذه المسألة تحديدًا- عرَضه عرضًا غريبًا متهافتًا. ولا أدري أفعل ذلك عن عمد -كما رأيته يعمد إلى أسخف الأقوال وأركها فيحكيها عنهم- أم عن عدم دراية تامة بمذهبهم، إذ جعل الحجة عليهم أنهم يقولون بأن القرآن الأزلي مكتوب في اللوح المحفوظ -كذا!- وإذا كان اللوح المحفوظ حادثًا فكيف يحوي القديم!

فجعل كأن مذهبهم أنهم يرون أن الكلمات والألفاظ الدالة على القرآن قديمة، وهذا مذهب الحشوية لا مذهبهم، بل مذهب الأشاعرة أن اللغة حادثة

والحروف والأصوات حادثة، ولكنها دالة على الكلام القديم. فنقل الدكتور مذهبهم من حدوث الدال وقِدم المدلول، إلى قِدمهما معًا. ثم أسقطه بحجة واهية لا تلزمهم، ليتمحض الرأي الصواب في قول المعتزلة!

والحقيقة أن مذهب الأشاعرة يهدم النظرية القائلة بتاريخية النصّ من أساسها، إذ إن الحادث عندهم هو الألفاظ الدالة، أما المدلول فهو الكلام النفسي القديم، وارتباط الدال بالمدلول لا يقدر على فكه إلا عبثي أو سفسطائي، فكانت الخطوة الثانية في هذا المنهج الهدمي -بعد إدخال النصّ القرآني لدائرة المخلوقية- أن يسيّل معنى المدلول ليجعله نسبيًّا قابعًا في فلك الثقافة المتغيرة، فيكون اللفظ فقط هو ظل لمدلول مؤقت. أو يستخدم الثقافة كثوب عارية وسرعان ما يموت جسده لتبقى روحه في الأعصار المتعاقبة تحل في الهياكل التي يصنعها له كهنة التأويل في كل عصر، [انظر النص والسلطة والحقيقة ص67 وما بعدها].

[6] و نحن وإن عبرنا هنا بالغرض، فإن كلمة "إرادة" أدق لتشمل الكلام الإلهي، فإن الإله موصوف بأنه ذو إرادة، ولا يوصف بأنه ذو غرض، ولإثبات هذا موضع غير هذا، ولكني أرجو من القارئ -لو لم يكن مؤمنًا بهذا- أن يتنزل في قبول هذا كفرضية الآن، نثبتها في موضع آخر؛ منعًا من تشعب الكلام.

[7] رواه مسلم.

[8] رواه مسلم.

[9] متفق عليه.

[10] رواه أحمد والبخاري في الأدب المفرد.

[11] رواه أحمد وابن ماجه.

[12] رواه أبو داود والترمذي.

[13] رواه أبو داود والترمذي.

[14] جزء من حديث رواه مسلم.

[15] متفق عليه.

[16] متفق عليه.

[17] وبخصوص تأثير الوسط الثقافي والزماني راجع مقالة السياق والزمان من هذا الكتاب.

[18] راجع مقالات "المعنى" و"المقصود والمقاصد".

[19] رواه مسلم.

[20] متفق عليه.

[21] رواه البخاري.

[22] رواه مسلم.

[23] رواه البخاري.

[24] متفق عليه.

[25] رواه مسلم.

[26] متفق عليه.

[27] متفق عليه.

[28] رواه مسلم.

[29] متفق عليه.

[30] القصة متفق عليها، وفيها يقول النبي -صلى الله عليه وسلم- له: "اركبها ويلك".

[31] متفق عليه.

[32] رواه أحمد.

[33] رواه البخاري.

[34] متفق عليه.

[35] شرح النووي على مسلم - كتاب اللباس والزينة باب كراهة ما زاد على الحاجة من الفراش واللباس.

[36] رواه البخاري.

[37] انظر مقال القطعي والظني في هذا الكتاب، فالفقرة القادمة مجرد تلخيص له.

[38] لمزيد من التفصيل في هذه القضية راجع كتاب كيف وصل إلينا هذا الدين.

[39] الإصابة في بيان ما استدركته عائشة على الصحابة ص90 وثمة خلاف في الميت هل هو رجل أم امرأة ولا يضر.

[40] رواه مسلم.

[41] رواه البخاري.

[42] وبمثل هذا فسره الإمام أبو منصور الماتريدي في تفسيره.

[43] رواه البخاري.

[44] رواه الطبراني والبزّار.

[45] رواه أبو داود.

[46] رواه البخاري.

[47] متفق عليه.

[48] رواه أحمد.

[49] ابن أبي وقاص ابن سيدنا سعد ومن التابعين والأثر ذكره القرطبي في تفسير الآية.

[50] رواه أبو عمرو الداني نقلها عنه القرطبي المفسر في مقدمات تفسيره في باب عنوانه: "باب كيفية التعلم والفقه لكتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وما جاء أنه سهل على من تقدم العلم به دون حفظه" وهو باب مفيد، ومما جاء فيه مما رواه عبد الرزاق عن عبد الرحمن السُلمي التابعي: "كُنَّا إِذَا تَعَلَّمْنَا عَشْرَ آيَاتٍ مِنَ الْقُرْآنِ لَمْ نَتَعَلَّمِ الْعَشْرَ الَّتِي بَعْدَهَا حَتَّى نَعْرِفَ حَلَالَهَا وَحَرَامَهَا وَأَمْرَهَا وَنَهْيَهَا".

[51] رواه البخاري.

[52] رواه أحمد في مسنده.

[53] رواه أبو داود والترمذي.

[54] رواه أبو داود.

[55] رواه الترمذي.

[56] رواه الترمذي.

[57] راجع مفهوم التواتر في كتاب كيف وصل إلينا هذا الدين.

[58] رواه عنه ابنه عبد الله في كتاب السنة ص 439 ط.الشاويش.

[59] راجع في هذا للأهمية مقال "بين السند والأسطورة" من كتاب كيف وصل إلينا هذا الدين.

[60] رواه مسلم.

[61] متفق عليه.

[62] وهذه قضايا أثبتناها في كتاب "رحلة إلى معرفة الله".

[63] وهو موضوع كتاب يصدر قريبًا إن شاء الله.

[64] وهو أمر وضحته باختصار في كتاب "كيف وصل إلينا هذا الدين".

[65] وهو موضوع هذا الكتاب الذي بين يديك.

[66] وهذا موضوع كتاب موعود به عن التعارض.

[67] راجع ما كتبناه عن التواتر في كتاب كيف وصل إلينا هذا الدين.

[68] لمزيد من التفصيل والتدليل على هذه الجزئية انظر المرجع السابق.

[69] رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح.

[70] رواه مسلم.

[71] رواه الدارقطني والبيهقي.

[72] كالضحَّاك وقتادة وخالفهم الجمهور، وانظر تفسير الطبري للآية.

[73] انظر الذخيرة للإمام القرافي 2 / 258

[74] أشرت في المرجع المذكور أن من الأوهام تصور أن البخاري مثلًا هو المصدر الذي تنتهي إليه الرواية الشفاهية، بل البخاري يعتمد على مصادر مدوّنة قبله بعقود، فهو يعتمد على مسند الإمام أحمد شيخه ومصنف عبد الرزاق شيخ الإمام أحمد وموطأ الإمام مالك وهو شيخ عبد الرزاق ومسند الحميدي وغيرها من المصادر المبكرة التي لا يكاد يفصل بينها وبين النبي -صلى الله عليه وسلم- سوى سنوات يسيرة، وقبلها كانت الرواية الشفاهية مقرونة بمدونات شخصية، أي أوراق يكتب فيها العالم مسموعاته تسمى بالصحيفة، والذي تأخر فقط هو التدوين في صورة كتب.

[75] متفق عليه.

[76] انظر جامع المسانيد للخوارزمي 1/ 353 وانظر لمناقشة القضية وعرض الرأيين وأدلتهما شرح معاني الآثار للطحاوي 1/ 222.

[77] رواه الترمذي وضعفه.

[78] انظر كلام الإمام الشافعي في بيع الكلب؛ حيث اعترض عليه من يجيز بيعه بأن الشرع أباحه بالاتفاق للصيد والحراسة، ولم يُعهد مباحًا يختص به

قوم دون قوم، فكان رده أن هذا كالميتة للمضطر تباح له ولا تباح لغيره، وقال: "أقول الحق إن شاء الله تعالى: إثبات الأحاديث على ما جاءت كما جاءت إذا احتملت أن تثبت كلها، ولو جاز ما قلت من طرح بعضها لبعض، جاز عليك ما أجزت لنفسك" يعني أن الأمر يمكن أن ينعكس عليك فيقال لك لم جعلت المطروح فرعًا والمأخوذ أصلًا ولم لا يكون العكس، انظر الأم للإمام الشافعي 4/28، وانظر أيضًا مسألة المُصرَّاة وهي مسألة طويلة يطول شرحها هنا ولكنها تبين اختلاف المناهج بوضوح، وتجدها في نهاية المطلب 5/207 وشرح الجصاص على مختصر الطحاوي 3/62 ونخب الأفكار 18/560.

[79] رواه الترمذي.

[80] رواه الترمذي.

[81] ونحن هنا لا نتكلم عن الاستقذار الطبعي، بل نعني الكلام عن النجاسة التي هي حكم شرعي، فالشرع حكم على البول بالنجاسة وحكم على العَرق والمخاط بالطهارة رغم أنهما يستقذرهما الإنسان، فكلامنا ليس في الطبع بل في الحكم الشرعي.

[82] لاحظ أن الحكم لا يقتصر على الهرة الأليفة التي يربيها صاحب البيت، بل يشمل أي هرة تدخل البيوت وتقفز من الشبابيك كما يعرف ذلك سكان الأدوار الأرضية.

[83] المقصود بالعبادة البدنية هي التي تقع بالبدن كالصلاة، في مقابل العبادة المالية التي تقع بالمال كالزكاة.

[84] راجع في هذه القضية مقال منظومة القيم في الإسلام في هذا الكتاب.

[85] رواه أحمد في مسنده.

[86] أي تسوّل له وتشعره بالاستحقاق.

[87] بداية الهداية ص64 ط. دار المنهاج.

[88] وهذه الدعاوى الساذجة تتجاهل أن البشرية مرت بأطوار ارتقاء في "المدنية" وانحطاط عنها، في صعود وهبوط يعرفه الدارس للتاريخ الإنساني، وما حضارة أثينا الديمقراطية عنّا ببعيد، فلو كانت مجرد وظيفة النبي والإسلام هي الارتقاء بالإنسانية للمدنية، لكانت أثينا الوثنية أحق بالإسلام منّا!

[89] رواه البخاري.

[90] رواه مالك في الموطأ.

[91] رواه الترمذي في الشمائل.

[92] رواه الترمذي.

[93] الأموال لأبي عبيد ص 462

[94] السابق ص 463 وبيّن أوجه ردّ هذا القول من الفقه هناك.

[95] من باب الأمانة العلمية فهذه المسألة تُسمى بـ"التلفيق"، وهي تحتمل وجهة نظر أخرى تنظر لكل قول كاحتمال في الشرع، وتركيب الاحتمالات المختلفة لفقهاء مختلفين لا يُخرج هذه الاحتمالات عن كونها منسوبة للشرع، فيرى مثل هذه الصلاة مركبة من احتمالات صحيحة، وإن كانت على بعضها لا تُعتبر احتمالًا صحيحًا، فيكون لتصحيحها باعتبار النظر الأول وجهة نظر تُحترم، وإن كنت لا أختارها لما وضحته أعلاه.

[96] حيث إننا في نظام العد العشري المتبع الشائع بعد وصولنا للعدد 9 نبدأ من البداية مرة أخرى فنستخدم الصفر والواحد في العشرة ثم الواحد والواحد، وهكذا نثبت الواحد ونكرر الأعداد أمامه حتى ننتهي إلى 19 فننتقل للاثنين مع الصفر ثم مع الواحد...إلخ، أما في النظام السداسي عشري فلا يبدأ تكرار الأرقام إلا عند الرقم 16 فيكون بعد التسعة رقم آخر، وليكن (س)، وهكذا حتى نصل لستة عشر فنبدأ في التكرار فتكون 10 في هذا النظام مساوية لـ16، فتكون العشرة في الآية الكاملة هي العشرة الواقعة في النظام العشري لا غيره التي تكون ناقصة! وهذه ظلمات بعضها فوق بعض، إذ الأعداد لا وجود لها في الواقع، بل هي تعبير عن معدود وترميز له، واللغة لا تخاطب العرب إلا بلغتهم، لا أنها تخاطب البشر بلغة العلم المتغيرة في كل زمان وإلا كان كل مستمع لمعنى ما جاهلًا بالقرآن إذا تغير.

[97] راجع قسم المعنى من هذا الكتاب.

[98] الحديث متفق عليه ولكني آثرت أن أشرحه بمعناه اختصارًا ودخولًا في المقصود مباشرة.

[99] تميل اليهودية -مثلًا- للتجسيم واعتبار الإله أقرب للجسمية مع منع العقل من الخوض في هذه المسألة والاكتفاء بالنقل، فيزعمون أن هذا الأمر يُعرف بالنقل عن الأنبياء وينسبون معتقدهم لسيدنا إبراهيم ومن بعده من الأنبياء، انظر في ذلك الحجة والدليل في نصر الدين الذليل ليهودا بن شموئيل ص 302 وما قبلها وما بعدها من صفحات.

[100] إنما ذكرت هذا القيد؛ لأن الديانات الأخرى تدعي التوحيد، ولكنه توحيد مخالف لما نعتقده من وحدانية الذات والصفات والأفعال، وعدم مشابهة الله لخلقه، وشرح التوحيد عند العقائد المعاصرة يُخرِج الكتاب عن موضوعه.

[101] لمزيد من التفصيل والتفرقة بين القانونين راجع كتاب رحلة إلى معرفة الله ص 60

[102] وممن صرح بخصوصيته لأهل زمانه الإمام الذهبي في كتابه الطب النبوي ونقله عنه السيوطي في كتابه الطب النبوي وأقره.

[103] مسلم وابن حبان في صحيحه.

[104] مسلم وابن حبان في صحيحه.

[105] البخاري وابن حبان في صحيحه.

[106] البخاري وابن حبان في صحيحه.

[107] رواه ابن ماجه.

[108] رواه ابن ماجه.

[109] رواه مسلم.

[110] رواه البخاري.

[111] رواه الترمذي.

[112] رواه ابن حبّان في صحيحه.

[113] رواه البيهقي.

[114] رواه أبو داود.

[115] رواه الدارقطني.

∞ ∞ ∞ ∞ ∞

Group Link – لينك الانضمام الى الجروب

Link – لينك القنـــــاة

فهرس المحتويات:

عن الكتاب..

المقدمة

كيف تقرأ هذا الكتاب؟

الإحالات داخل هذا الكتاب:

المصادر وتخريج الأحاديث:

شكر وامتنان:

خطة الكتاب

جدول المصطلحات

المعنى

بين الرمزية والمجاز [4]

السياق والزمان

المقصود والمقاصد

السُّـنّة

البدايات

السؤال والتعلم

التلقي

فهم الصحابة للدين

الديني والدنيوي

السُّنة والبدعة

الصحابي

القرآن الكريم

فهم القرآن الكريم ..

معنى بلا صيغة

الإجماع

العُرف

الاجتهاد

التفكير العلمي

التدرج المعرفي للدين

القطعي والظني

العقل والنقل

أنواع الخلافات وأسباب الاختلافات

القياس
كيف ينحرف فهم هذا الدين؟
المذاهب الأربعة والتقليد
التجديد والاجتهاد
ما الإسلام؟
هل الإسلام دين شمولي؟
منظومة القيم في الإسلام
الدين والتدين
كيف نفهم هذا الدين؟
الخاتمة
هوامش الكتاب: