

دراسات

المنهج التاريخي المادّي وتحليل الخطاب الشّرعي..
رؤية نقدية من خلال المنهج الأصولي

عبد الحميد الراقى



مركز أفكار للدراسات والأبحاث
Afkaar Center for Studies and Research

المنهج التاريخي المادي وتحليل الخطاب الشرعي..

رؤية نقدية من خلال المنهج الأصولي

د. عبد الحميد الراقي

جامعة محمد بن زايد للعلوم الإنسانية-أبوظبي

مركز الموطأ للدراسات والتعليم-أبوظبي

مقدمة:

كانت قضية قراءة النصّ الديني -ولا تزال- محطّ اهتمام الدارسين قديما وحديثا، ذلك أنها قضية منهج على ضوئه يعرض خطاب الشارع بقصد فهمه وتفسيره وتأويله، ولم يختلف الناس في طرق تلقّي ثبوت النصّ الديني وتلقّيه اختلافهم في كيفية فهمه وضبط دلالاته؛ ذلك أن صيانته من التحريف والتبديل أمر تكلف به الله تعالى وعدا منه في سابق الأزل، وهو مقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، وكان من تمام حفظ الذكر حفظ ما به يُبيّن، وهي السنة النبوية قولا وفعلا وإقرارا.

لقد افترض إمام الحرمين (ت 478 هـ) قديما إمكانية اندراس الشريعة، ومعناها عنده غياب المجتهد القائم بفهمها وتأويل نصوصها لا غياب النصّ الديني؛¹ وكان هذا من أسباب تأليفه لكتابه الموسوم بـ: **غياث الأمم في التياث الظلم**؛ سعيا منه في تخفيف الوطأة على المفتين، ومبيّنا فيه ما يجب الالتزام به من أمور الشريعة في حال ما إذا حصل هذا الافتراض في الوجود.²

إن غياب القائم بفهم النصّ الديني هو المعنى الذي يشتمل عليه الحديث الشريف إذ يقول عليه السلام: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهّالا، فسئلوا فأفتوا بغير علم، فضلّوا وأضلّوا"³. وهذا ظاهر مصرّح بأن رفع العلم ليس رفعا للنصّ الديني، وإنما هو رفع للعالم المتأهّل لفهمه وبيانه وتنزيله.

وقد كان مما احتفظ به التاريخ كتاب: **"فضائح الباطنية"** لأبي حامد الغزالي (ت 505 هـ)، وهو سفر يحكمه سياق خاصّ، يتجلّى في ظهور طائفة من أهل المعرفة تدعو إلى منهج جديد في فهم الشريعة، قائم على تأويل لا ضوابط له، بدعوى أن للقرآن ظاهرا وباطنا، فظاهره هو ما يعرفه الناس جميعا، وباطنه هو ما يقدمونه من تأويلات لا تتناسب مع

¹ انظر: **غياث الأمم في التياث الظلم**، أبو المعالي الجويني، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي، 1979م، دار الدعوة- الإسكندرية، ص 285.

² انظر: **المصدر نفسه**، ص 309.

³ **صحيح البخاري**، كتاب العلم، باب: كيف يقبض العلم؟

نصوص الوحي ولا سياقاته، وذلك بقصد إفراغ الشريعة من مضامينها التكليفية مع الحفاظ على رسومها، وأي فائدة في الرسوم بعد إبطال المعاني؟⁴ وقد قصد الغزالي من وراء هذا الكتاب بيان تهافت هذا المنهج الباطني وسقوطه، وقد تمكّن من نسفه مستعملاً في ذلك آليات علم المنطق والجدل والمناظرة، من قلب للسؤال، والاعتراض، والمعارضة، وإبداء الاحتمالات في تأويلاتهم ودعاويهم.⁵

وقد برزت في القرن العشرين مناهج جديدة تمّ تطبيقها في مجال الدراسات الأدبية والفلسفية، ونادى جملة من المثقفين بضرورة إعمالها في النصّ الديني؛ بغية الوصول إلى معان تتوافق مع العصر ومقتضياته؛ بدعوى أن النصّ من حيث هو نصّ يخضع لمتغيرات تاريخية تندخل فيها ثقافة المجتمع، وهو ما حصل في نصّ القرآن في نظر نصر حامد أبو زيد،⁶ كما اعتبره البعض وثيقة تاريخية نزلت في ظروف تاريخية معينة، بحسب معطيات الزمان والمكان الذي نزل فيه، ومن ثمّ، فلا ينبغي استرسال أحكامه على زمن غير زمانه، ومكان غير مكانه.

من هذه المناهج المنهج التاريخي المادي الذي تبنته طائفة من النخبة المثقفة في البلدان العربية، ودعت إلى اعتماده في فهم الخطاب الشرعي، ومن أبرز من دعا إلى ذلك الدكتور محمد عابد الجابري، وعبد الله العروي، فقد نافح كلاهما عن هذا الطرح بقوة، وتجاوزا معا ما رسمه الفكر الأصولي من تراكمات منهجية ومعرفية. أما الأول، ففيما قدّمه تفسيراً للقرآن الكريم، وذلك في كتابه الموسوم بعنوان: "فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول". وأما الثاني ففي كتابه الموسوم بعنوان: "السنة والإصلاح".

ما سنتطرق له في هذا المقال عبارة عن فحص لما قدّمه كلّ من الجابري والعروي من الناحية المنهجية؛ إذ سعى كل منهما من وجهة نظره إلى تنزيل مقتضيات المنهج التاريخي على فهم الخطاب الشرعي عموماً، والقرآن على وجه الخصوص؛ باعتبار أن القرآن هو المصدر الأول للشريعة، وما السنة إلا بيان وشرح لمعانيه،⁷ وذلك في مبحثين اثنين،

⁴ يذكر محمد عابد الجابري أن الحركة الباطنية كانت ذات مرجعية فلسفية؛ إذ إنها كانت متسلحة بالفلسفة الهرمسية، وقد كانت تستثمر بعض مقدماتها فيما يذهبون إليه من تأويل. انظر: مقدمة الدكتور محمد عابد الجابري على كتاب ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة".

⁵ انظر: الباب الخامس من كتاب: فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية - الكويت.

⁶ انظر: مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 1998، المركز الثقافي العربي - بيروت، ص 24. وقد أورد الدكتور منذر عياشي رأي حامد أبو زيد ثم ردّ عليه في سياق الحديث عن إِبلاس القرآن. انظر: القرآن: من بناء النص إلى بناء العالم، منذر عياشي، الطبعة الأولى، 2015م، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع - دمشق، ص 59 فما بعدها.

⁷ جاءت الدعوة إلى هذه المناهج في سياق البحث عن الخروج من التخلف الذي فوجئت به الأمة إثر الطفرة التي حققتها الغرب على جميع المستويات، وهو الوضع الذي عبّر عنه الأمير شكيب أرسلان من خلال كتابه الموسوم ب: لماذا تقدّم الغرب وتأخّر المسلمون؟ فتّمت المناداة من قبل النخبة المثقفة بتبني المناهج التي اعتمدها الغرب في تحليل النصوص، ولئن كان الغرب قد اعتمدها في النصوص الأدبية والوقائع التاريخية وكل ما له صبغة تراثية، فإن المثقفين العرب دعوا إلى اعتمادها في تحليل الخطاب الشرعي، وهذا الذي يجعل الأمر أكثر خطورة؛ لأجل الفرق بين الخطاب الشرعي وبين غيره من أي عمل أدبي أو تاريخي.

أولهما: في المنهج التاريخي المادّي: آليات ومآلات، وثانيهما: في النظر الأصولي ونقد المعرفة.

وقبل تناول ذلك بالبحث والتحليل، لا مندوحة من التمهيد بتوطئة في المنهج التاريخي عموماً، القصد منها هو التمييز بين مستويات المنهج التاريخي.

المنهج التاريخي: مفاهيم ثلاثة

عند الحديث عن المنهج التاريخي يلزم التمييز بين مستويين، **المستوى الأول**: المنهج التاريخي من حيث هو موقف فلسفي، وينقسم هذا إلى قسمين، قسم سلك المسلك العقلي في تحليل الأحداث والوقائع. وقسم سلك في تحليلها المسلك المادّي، بحيث رجع الأشياء إلى أصل المادة فقط. **والمستوى الثاني**: المنهج التاريخي من حيث هو موقف فيلولوجي معتمد في دراسة الوثيقة التاريخية دراسة علمية.

فإذا أطلق المنهج التاريخي اندرج تحته ثلاثة معانٍ مختلفة، **الأول**: المنهج التاريخي العقلي، ويعتبر الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل مؤسس هذا الاتجاه، ويعرف بالاتجاه الديالكتيكي، أي: الجدلي، بمعنى أن هناك علاقة جدلية بين العقل والتاريخ.⁸ **والثاني**: المنهج التاريخي المادّي، ويعتبر الفيلسوف كارل ماركس مؤسس هذا الاتجاه، وقد استبدل فيه بالعقل المادة، معتبراً أن الفكر يتأثر بالمادة، وهي التي تحدّد المرتبة الاجتماعية، فهو تابع لها وليس العكس. ووجه الاشتراك بينه وبين سابقه هو تفسيرهما للتاريخ تفسيراً أحادياً. **والثالث**: المنهج التاريخي الفيلولوجي.

أمّا المنهج التاريخي بالمعنى **الأول** فلا إشكال فيه إذا التزم فيه الحياد؛ لأنه يقرأ الأحداث في سياقها التاريخي، محاولاً تفسيرها بمنطق العقل. وأمّا المنهج التاريخي المادّي فهو المقصود في هذه المقالة، فلنرجى الكلام فيه إلى حينه. وأمّا المنهج التاريخي الفيلولوجي فلا إشكال في اعتماده لأنه يتعلق بدراسة اللغة دراسة تاريخية، عن طريق الحفر في تاريخ اللغات، ومن ثم الحكم على صحة الوثيقة أو عدم صحتها بناء على التاريخ.⁹

⁸ ألف هيغل كتاباً في هذا السياق بعنوان: "العقل في التاريخ"، وهو الجزء الأول من كتاب: "محاضرات في فلسفة التاريخ". أعطى فيه للعقل مكانة في التاريخ، بحيث اعتبر أن التاريخ لا يبدأ إلا حيث بدأ الإنسان في الوعي. والملاحظ أن صاحب الكتاب قد غيّب صاحبه فيه إسهام الأمة الإسلامية في تاريخ الإنسانية، معتبراً أن لا يد لهم في الإبداع وما خلّفته الإنسانية من حضارة، وهذا راجع إلى عقدة المركزية الأوروبية التي تشكلت لدى جملة من المستشرقين الذين تعرّضوا لتاريخ المسلمين بالدراسة. ينظر بخصوص ما قيل عن موقف هيغل: **العقل في التاريخ**، فريدريك هيغل، ترجمة وتقديم عبد الفتاح إمام، ص 67 فما بعدها.

⁹ يمكن الحكم على مؤلف ما بأنه ينتسب لحقبة ما أو لا ينتسب بناء على المنهج الفيلولوجي؛ لأن الحفر في تاريخ اللغة خصوصاً المصطلح يفضي إلى تحديد المرحلة التاريخية التي برز فيها ذلك المصطلح بعينه، وهذا قابل للتطبيق على مستويات مختلفة في العلم. ففي علم الأصول مثلاً لم يظهر مصطلح **تحقيق المناط** إلا مع أبي حامد الغزالي في كتابه "أساس القياس"، فمن ادّعى تعريفاً للمصطلح لأحد من الأصوليين قبل الغزالي كان ذلك غير صحيح؛ لأن المصطلح لم ينحط بعد. والشئ نفسه في كلمة "التسامح"؛ إذ يذكر أندري لالاند André LALANDE صاحب الموسوعة الفلسفية أن هذا المصطلح إنما ظهر في القرن السادس عشر إثر حروب المسيحيين الطاحنة بين البروتستانت والكاثوليك، فتوصلاً معاً إلى أن يسامح بعضهم بعضاً فيما بينهم من اختلاف ديني إيقافاً للحرب التي كادت أن تودي بهم، ثم انتقل بعد ذلك المصطلح إلى ساحة الفكر ليستعمل عند اختلاف الأفكار بين الناس. ينظر: **موسوعة لالاند**

والذي سنتعرض له هنا هو المنهج التاريخي المادّي؛ وهو وإن كان متجاوزاً من حيث التنظير، إلا أن آثاره العمليّة مازالت تبدو بين الفينة والأخرى.¹⁰

المبحث الأوّل: المنهج التاريخي المادّي: آليات ومآلات¹¹

أولاً: آليات المنهج التاريخي المادّي

نقتصر في هذا المقام على آليتين اثنتين، أولهما: الإحالة على التاريخ، وثانيتهما: التفسير المادي.

أ- الإحالة على التاريخ

أبرز ما يطبع هذا المنهج هو الإحالة على التاريخ؛ بقصد فهم الأحداث والوقائع في سياقها، إلا أن هذه الإحالة على التاريخ لم تكن على النحو الأمثل، وهو ما سنراه من خلال بعض النماذج التي دعت جهارا إلى الاعتماد على هذا المنهج في فهم النص القرآني.

تمثّل هذا في استحضار عامل التاريخ في قراءة النص القرآني، ذلك ما دعا إليه الجابري وسعى في تنزيله في كتابه: "فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول"، منطلقاً من ترتيب السور في النزول، مقدّماً المكيّ على المدني باعتبار سبق الأوّل على الثاني.¹²

وسعيًا منه في الاستدلال على هذا المسلك أورد كلام الشاطبي حيث يقول: "المدنيّ من السور ينبغي أن يكون منزلاً في الفهم على المكيّ، وكذلك المكي بعضه مع بعض والمدني بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصحّ"¹³.

وإذ يقرّر الشاطبي هذه القاعدة المنهجية فإنه قاصد إلى جعلها ضمن القواعد التي على ضوئها ينبغي قراءة النص القرآني، وهو ما قرّر لدى أهل الأصول في باب الدلالة، فهي جزء من كلّ، وإلا فالاعتماد عليها وحدها غير كاف. لكن الجابري لم يلتفت إلى هذا، وأورد

الفلسفية، أندري لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات. مادة Tolérance . وهكذا الشأن في حقول معرفية أخرى. ولهذا المنهج - إذا تحرر من التأثيرات الإيديولوجية والاستشراقية-قيمة معتبرة في تحقيق التراث. وللتوسع في هذا المعنى ينظر: الفيلولوجيا: من فقه اللغة إلى تحقيق التراث، أحمد السعيد، مقال منشور في الشبكة

العنكبوتية بتاريخ، سبتمبر، 2018. www.alfaisalmag.com

¹⁰ ينظر في هذا الصدد بعض منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

¹¹ ليعلم القارئ أننا لن نتعرض في هذا المقال إلى نماذج جزئية من القرآن والسنة، بقدر ما سنتعرض للمنطلقات المنهجية التي على ضوئها كان أنصار المنهج التاريخي المادّي يرومون فهم النص الديني، فإذا اتضح المنهج المعتمد في القراءة والتحليل، وعرفت جذوره الفكرية التي منها يمتاح مقدّماته ومسلّماته، وتم استيعاب مداركه ولو على نحو عام، هان الوقوف على الجزئيات والأمثلة.

¹² ينظر: فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ص 9.

¹³ ينظر: المصدر نفسه. وبخصوص كلام الشاطبي ينظر: الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، تحقيق مشهور آل سليمان، 256/4.

ما يخدم قصده فقط، وهذا أمر يكرّره مرة أخرى عند استدلاله بكلام العلماء ويورده في غير مورده.¹⁴

يفتح الجابري مقدّمة كتابه بسؤال: كيف نفهم القرآن؟¹⁵ متسائلا عن المنهج الذي ينبغي سلوكه في فهم القرآن. والذي ارتضاه هو الرؤية التاريخية لنزول الكتاب، مقدّما المرحلة المكيّة على المدنية، ومميزا في المكيّ بين مراحل ستّة.¹⁶

يبدو عنصر التاريخ حاضرا كذلك من خلال اشتراط العروي معرفة وضع النبي عليه السلام ومعرفة حال العرب، والقصد من ذلك الإحاطة بالوسط الذي عاش النبي عليه السلام بين أكنافه، وقد استرسل في تحليل وضع العرب حيث لم يكونوا -في نظره- على وزن واحد ليخلص إلى أنه "إن كان وضع العرب لا يزال غامضا، فظاهرة القرآن أكثر غموضا"¹⁷. ومردّ هذا الغموض إلى عدم وجود بحوث أثرية تعنى بدراسة المحيط التاريخي لذلك الوسط؛ إذ بإمكان ذلك أن يقلب التصورات رأسا على عقب.¹⁸

ليس القصد من هذه الإحاطة معرفة شخص الرسول في ذاته ومعرفة المحيط من حيث هو صحراء قاحلة، وإنما القصد الإحاطة بما كان يروج من أفكار وثقافات وما حصل بينها من تقارب وتأثير، كلامنا ليس على النبي العربي والصحراء، بل على رسالة الإسلام والمحيط التاريخي الذي هو، كما قلنا آنفا، العهد الهلستيني حيث تتداخل الثقافات، وحيث كثيرا ما يتقن المرء لغة جاره"¹⁹.

وإذ يذكر ذلك التقارب بين الثقافة الهلستينية، والتي لم تعد "تعني سوى أسلوب في التربية والتهذيب، وطريقة في تلقين فنون القول"²⁰ وبين العرب الذين بعث فيهم النبي عليه السلام، يحرص على أن يجعل ذلك هو الإطار العام الذي صاغ الإسلام، يقول: "... في هذا الإطار، بالنسبة لهذا التوجه التاريخي العام، يبدو لنا ضرورة وبالاستتباع، أن الإسلام ليس سوى قراءة يقوم بها شعب بعينه، وذلك قبل أن تدوّن القراءة الخاصة المتميّزة في نصّ مضبوط"²¹.

¹⁴ وقف الجابري رحمه الله من علم الكلام الأشعري موقف الرفض، وهو الموقف الذي كان لابن رشد الحفيد (ت 595 هـ)، والذي انتصب الجابري لتحقيق كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة". وقد قدم له الجابري بنظرة شمولية حول تاريخ علم الكلام إلى حدود زمن ابن رشد، مبينا أنه يجسد إيديولوجية الدولة الحاكمة، وليعزّز مقالته وموقفه من علم الكلام أورد فتوى لابن رشد الجدّ حين سئل عن علم الكلام، لكنه وجّها إلى حيث يريد. وقد كان ابن رشد فصلّ القول في الإقدام على طلب علم الكلام من قبل المكلفين، إلا أن الجابري ركّز على الشق الذي شدّد فيه ابن رشد النكير على من اشتغل بعلم الكلام ولا قدرة له على الخوض في مباحثه ودقائقه، وأهمّل الشق الذي أجاز فيه النظر لمن أنس من نفسه القدرة على ذلك. ينظر: **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، أبو الوليد بن رشد القرطبي، تحقيق ودراسة عابد الجابري، ص 11-62.

¹⁵ فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، القسم الأول، دار النشر المغربية- الدار البيضاء، ص 6.

¹⁶ ينظر: المصدر نفسه، ص 15.

¹⁷ السنة والإصلاح، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ص 91.

¹⁸ ينظر: المصدر نفسه، ص 89.

¹⁹ ينظر: المصدر نفسه، ص 92.

²⁰ نفسه، ص 92.

²¹ نفسه، ص 94.

هذا الذي رآه العروبي تقارباً هو نفسه ما ارتقى به هشام جعيط إلى حدّ ادّعاء تأثير المسيحية في النص القرآني حيث يقرّر: "كمؤرخين يجب أن نفرّ بتأثير المسيحية السورية على إسكاتولوجيا القرآن وعلى قسط وافر من الأفكار والتعبير، وأن القرآن كنص من القرن السابع الميلادي ووثيقة من هذه الفترة قد أخذ من موروثها ببراعة فائقة"²².

يستعين العروبي بالتاريخ ليشكك في مصداقية السنة باعتبارها لم تدون إبان نزول القرآن، وإنما دونت بعده بحوالي قرن من الزمن، وهو ما يجعل الناظر يتساءل بم كان الخلفاء ومن معهم يبرمون وينقضون؟²³ وإذا كان القرآن وثيقة مثل سائر الوثائق التاريخية، فإنه "لا اعتراض على إخضاعها لجميع أنواع النقد المعاصر" كما "لا مانع كذلك من أن نخضع للنقد نفسه كل ما تولّد عن القرآن في التاريخ، أقوالاً وأعمالاً وأحكاماً، إذ بحلول النبي في المدينة، بانغماسه في مشاغل الدنيا، بوقوعه في حبالل التاريخ، فإنه وجد نفسه في مجال غريب"²⁴. وعليه، فلا غرابة فيمن أخضع القرآن للنقد أن يخضع السنة للشيء نفسه،²⁵ "فما فعلناه مع النص المؤسس، لماذا لا نفعل مثله مع ما نسميه السنة، أي: الإسلام كما تجسّد وتطوّر في التاريخ"²⁶؟

ب- التفسير المادي²⁷

وقد تجلّى هذا على مستوى قراءة النص، وعلى مستوى تفسير الأحداث والوقائع، وبما أن الوقائع المقصودة هنا هي ما أثار عن الرسول عليه السلام مما له تعلق بالخطاب الشرعي، فإننا سنورد من كلامهم الصنفين معاً.

- على مستوى قراءة النص الديني

كون القرآن الكريم خطاباً مراعيّاً للسياق الزماني والمكاني أمر لا ينكر، لكن أن يغيّر الرسول عليه السلام من لهجة الخطاب لكونه قد انتقل من مكّة إلى المدينة أمر فيه تغليب

²² تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، هشام جعيط، دار الطليعة-بيروت، ص 176. كان من حجج هذا الكاتب على دعواه وجود بعض التوافقات بين ما هو مأثور عن المسيحية وبين ما قرّر في القرآن من ذكر للجنة، والغفلة التي أصابت الناس عن اليوم الآخر، وغير ذلك مما هو مشترك بين الكتب السماوية، فساقه هذا إلى اعتقاد تلك الدعوى. ينظر: المصدر نفسه، ص 171 فما بعدها.

²³ ينظر: السنة والإصلاح، ص 128.

²⁴ نفسه، ص 125.

²⁵ تحدّى القرآن -إبان نزوله- خصومه بأن دعاهم إلى استخراج الاختلاف منه، وبالإتيان بسورة، وبالإتيان بآية، فلم يقدروا. والتحدّى قائم إلى اليوم، ولا يبدو أن تطبيق هذه المناهج على القرآن من قبيل رفع التحدي في شيء، وإنما سعيها إلى التفكيك والتقويض.

²⁶ نفسه، ص 129.

²⁷ اشتهر المذهب الماركسي بالتحليل المادي للدين عموماً؛ إذ قد تبنّى جملة من المفكرين والمتقنين الغربيين هذا المنهج إزاء الدين، الشيء الذي حدا بوضعهم إلى التساؤل عن: لماذا الدين؟ وعن شرعية اللادين. ينظر في هذا الصدد:

- BESSE. Guy, *La Critique matérialiste de la religion en France au 18^{eme} siècle*, Sous «Philosophie et Religion». Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes. Paris, 1974. P.27. وللباحث Olivier BLOCH نقد مادي للاديان في العصور القديمة، حيث يجعل العلاقة بين الدين وبين المادة علاقة تضاد، ينظر:

- BLOCH. Olivier, *Matérialisme et Critique de La religion dans l'antiquité*, Sous «Philosophie et Religion». Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes. Paris, 1974. P. 7.

للجانِب المادِّي في قراءة النص القرآني، ذلك ما يقرّره العروِي حين يقول: "في مكّة كان النبيّ يلحّ على الحساب، في المدينة على الرحمة والغفران"²⁸. ولعلّ هذا ذهول عن وحدة الخطاب الشرعي، وعدم التفات إلى نسقه الكلّي الجامع بين تصحيح العقيدة، وبناء الإنسان والدولة، وإلا ففي القرآن المدني تذكير بالحساب واليوم الآخر.

- على مستوى تفسير الأحداث

يفهم العروِي الهجرة من مكّة إلى المدينة فهما مادّيّا محضاً، وبناء عليه تحدّد وظيفة الرسول عليه السلام في المدينة، فإذا كانت مكّة بلداً عبارة عن قبائل هنا وهناك، فإن المدينة بخلاف ذلك، بلد الإمبراطورية، ومن ثمّ فهي في حاجة ماسّة إلى قائد وحاكم يسوس أمورها، لا إلى مصلح مهذب.²⁹

يعتبر العروِي أن لا خيار للنبي بعد الهجرة؛ لأن الوضع اقتضى منه أن يكون حاكماً وقائداً، ولا يمكن أن يعتنق اليهودية أو النصرانية أو أن يكتفي بقول الحق والعدل من غير أن ينتمي لجماعة معيّنة، سيما أن "أهل المدينة يلحّون على تطبيق بنود الميثاق الذي أبرموه مع النبي لأغراض سياسية صريحة"³⁰. ويضيف العروِي إلى هذا أن الصحابة وإن آمنوا بالدعوة المحمّدية، إلا أن هجرتهم إلى المدينة لها بعد آخر، وهو طموحهم إلى المجد والثناء.³¹ وهل هذا إلا تغييب للبعد الغيبي الذي أحدثه الإسلام وأثره في نفوس الصحابة والتابعين.

تحتضن المدينة أقلّيات مختلفة، إذ فيها الأنصار والخوارج، وفيها عشائر اليهود، فضلاً عن المؤمنين القادمين رفقة النبي عليه السلام، وعليه، فالفئة المؤهلة للفوز – في نظر العروِي- هي أهل مكّة الوافدون "فهم الذين سيفرضون فهمهم للنص، بسلوكهم وبأرائهم سيضعون أسس السنة، أي: كيفية تطبيق النص الأزلي على الواقع البشري المتحوّل"³².

هذه آليات منهجية يستعملها أنصار المنهج التاريخي المادّي في تحليل النصوص الدنيّة، وتفسير الأحداث والوقائع في تاريخ المسلمين، وقد بان أنه تفسير أحادي ينظر من زاوية واحدة، ويفسّر بناء على مقتضاها؛ مما جعل هذا المنهج يفضي إلى نتيجة لا تسعف في التحليل العلمي المطلوب، نتعرّض لها فيما يأتي، وهي:

ثانياً: المآلات

تؤول آليات المنهج التاريخي بحسب ما سبق إلى مآلين اثنين: القطيعة المعرفية والرؤية التجزيئية.

²⁸ السنة والإصلاح، ص 123.

²⁹ ينظر: المصدر نفسه، ص 120.

³⁰ نفسه، ص 120.

³¹ ينظر: المصدر نفسه، ص 121.

³² نفسه، ص 130.

أ- القطيعة المعرفية³³

يفضي المنهج التاريخي المادي إلى تبني القطيعة المعرفية مع الماضي بكل أشكاله، وذلك أن التقيد بفهوم الماضي قد لا تناسب العصر، فضلا عن أنها تسيج الفهم باعتبارها خاضعة لاعتبارات إيديولوجية؛ لذلك سيعلن الجابري عن رفضه - وهو يقبل على وضع تفسير للكتاب العزيز- للتفسير السابقة، حين انطلق من السؤال المنهجي: كيف نفهم القرآن؟

وهذا سؤال ينبئ عن طلب للمنهج المسلوك في فهم القرآن. به يفتح الجابري مقدّمة تفسيره ليذكر أن هذا المنهج يتمثل في طرح كل التفسيرات والتأويلات "ليس من أجل الإلقاء بها في سلّة المهملات، بل من أجل ربطها بزمانها ومكانها، كي يتأتى لنا الوصل نحن في عصرنا، وبين النص نفسه كما هو في أصلته الدائمة"³⁴.

والقصد بأصالة النص تعريته من القراءات السابقة له والفهوم التي أعطيت له على مرّ التاريخ؛ لأنها في نظر الجابري عبارة عن إيديولوجيات،³⁵ ولم يطرح كل التراكم السابق، بل استبقى بعض التفسير ذات الطابع اللغوي، مثل معاني القرآن، ومجاز القرآن، مع الاحتفاظ بتفسير ابن جرير الطبري وتفسير الزمخشري؛ باعتبارهما عمدة التفسير اللاحقة، وما سواهما وإنما هو متفرّع عنها، فضلا عن كونها تغمرها "مياه إيديولوجية متدفقة"³⁶.

والاعتراض الوارد على الجابري هنا هو:

هل كانت تلك التفسير التي اعتمدها خالية من المذهبية، مستقلة في النظر عن المذهب الذي تنتسب إليه؟ ألم يكن الزمخشري معتزليا، سخر آليات البيان لتأويل الصفات الخيرية تأويلا يتناسب مع أصول الاعتزال؟³⁷

وهل كان ابن جرير الطبري متجردا من جميع الخلفيات المعرفية، وهل من المعقول أن تكون كل التفسير التي جاءت من بعده تكرارا واجترارا كما يدعي الجابري؟ هذا حكم لا يمكن التسليم به عند الحديث عن جهود العلماء في التفسير.³⁸

³³ القصد بالقطيعة هو إحداث فواصل بين ماضي العلم وبين حاضره، عن طريق بناء معرفة مستقلة عن التراكم السابق. وقد استعمل الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار هذا المصطلح على مستوى العلوم الفيزيائية والرياضية. ولم يكن باشلار يعني به إلا أن التطور التصحيحي للعلوم إنما يهدف إلى تأسيس معرفة تقريبية تدقيقية عن الموضوعات المدروسة لا الهدم الكلي لماضي المعرفة؛ إذ يجب على بيذاغوجيا العقل أن تفيد من كل فرص التعلّل، كما يقول في كتاب: *philosophie du non*, p 144. بينما سعى آخرون إلى تعميمه في العلوم الإنسانية. ينظر: الدواي، عبد الرزاق، نموذج لفهم السيرورة في الفلسفة المعاصرة: القطيعة والتناقض والسيرورة عند لوي ألتوسير، ضمن التحقيب: التقليد- القطيعة- السيرورة. تنسيق محمد مفتاح - أحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1997م، ص 31.

³⁴ فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ص 7.

³⁵ ينظر: المصدر نفسه، ص 7.

³⁶ ينظر: المصدر نفسه، ص 8.

³⁷ ينظر: الكشاف، عند تفسير قوله تعالى: (وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) [القيامة: 22-23] وقوله تعالى: (قَالَ لَنْ نَرَاكَ فِي الْجَنَّةِ وَإِنَّا لَنُرَاكَ فِي سَوْدَاتِ الْأَعْرَافِ) [الأعراف: 143] وغير ذلك.

³⁸ لا ينكر وجود التكرار في جملة من التفسير، فقد يورد السابق كلام اللاحق، ثم يعقب عليه مؤيدا أو معارضا. وما أورده الجابري يمكن نقضه بأمثلة عديدة، فقد حمل الطبري الأمر بكتب الدين في آية المدائنة على الوجوب، ولا متع له

القطيعة نفسها دعا إليها العروبي مخاطبا سائلته المفترضة بعدما ذكره لبعض المعطيات التاريخية المحيطة بالنبي وبالرسالة: "من هذا المنطلق، أيتها المسائلة، يمكنك أن تركبي بنفسك ولنفسك منظومة القرآن دون لجوء إلى مفسر أو مؤول"39؛ مكفيا في ذلك بإحالتها على الرؤية التاريخية والاعتماد على المتبادر إلى الذهن مما يعطيه اللغة "سيري على النهج، وستجدين أن ما يتبادر إلى ذهنك يثبتته اشتقاق الألفاظ وتفصيل المفاهيم"40. وهذا كلام مرسل لا ينضب، نظرا لاختلاف مستويات الخطاب الشرعي في الدلالات.

يجدد العروبي النداء في مورد آخر فيقول: "ماذا ترين أيتها السائلة في هذا المشروع، مشروع القراءة بلا واسطة، القراءة البريئة، الخالية من كل مسبق"41؟

سعى العروبي إلى القطيعة مع السنة لأنها في نظره عبارة عن تكوّن مستمر، تتأثر في كل أطوارها بحادث وتعمل أليا على طمسه، هذا الذي استخلصه العروبي من وقائع المدينة زمن الرسول عليه لسلام، والوقائع التي كانت بعده في أمته على مختلف العصور.43 ولأنها لا تهتم بالتاريخ ولا توليه عناية؛ فهي "تعمل منذ قرون على طي الزمن، ولا تشجع أبدا على تمديده وإبرازه"44، وبناء على ذلك، يقرّر أنه لا ينبغي "أن نتعامل مع السنة على أساس ما هي لا على أساس ما تقرّر، وما هي؟ هي رفض عنيد للحدث"45.

وأما الجابري فقد سعى إلى تجاوز الفهم السابقة والتراكم العلمي الموروث، باستثناء بعض المصنفات منها، أقل ما يقال عن ذلك: إنه اختيار مبني على تحكّم ليس إلا. وهو ما أوقعه في التجزيئية.

ب- الرؤية التجزيئية

الرؤية الأحادية في الفهم مسلك لا يفضي إلى حسن تبصّر، ومن ثمّ فالأحكام الناتجة عنها هي أقرب إلى الانطباعات منها إلى العلمية، ذلك ما يبدو من حكم العروبي على مكانة العلم لدى المسلمين، فهو "كالإيمان لا يزيد ولا ينقص، وهو منذ الأزل كامل، ثابت، جاهز، موهوب..."46. وهذا الثبوت والجاهزية حسب العروبي مستنقاة من السنة؛ لأنها خصّصت

من الأمة إلا بعض أهل الظاهر، وأما من سواهم من المذاهب الفقهية فالأمر بكتابة الدين عندهم على الندب لا على الوجوب. ينظر: جامع بيان التأويل، أبو جعفر الطبري. والجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله القرطبي، وذلك عند تفسير آية المدائنة من سورة البقرة.

39 السنة والإصلاح، ص 105.

40 المصدر نفسه، ص 105.

41 المصدر نفسه، ص 124.

42 واضح أن القطيعة عند العروبي والجابري شرط في القراءة؛ مما يوحي أنها من الآليات المنهجية إلى جانب ما سبق، وهذا رأي وجيه، إلا أننا جعلناها مآلا لكونها نتيجة لازمة عندهم بالاتفاق؛ لأن مآل ما يؤول إليه منهجهم هو إحداث قطيعة مع الماضي، فذا عند التحقيق نتيجة وليس آلية كما هو الحال في التفسير المادّي، والإحالة على التاريخ.

43 السنة والإصلاح، ص 191.

44 نفسه، ص 196.

45 نفسه، ص 196.

46 نفسه، ص 146.

فصولا طويلة للعلم تقررت فيها مسائل كثيرة: حقيقته، شروط تحصيله، حدوده، وغير ذلك.⁴⁷

ولا يجب تعميم العلم على نحو واسع، بل ينبغي أن يتوقف عند حدّ معيّن، لا لشيء إلا "لأن المجتمع يحتاج إلى عدد من القضاة والخطباء والوعاظ. الأمية صفة حميدة فيحسن الحفاظ عليها، العلم فرض كفاية ليس إلا"⁴⁸. ثم يدعم رأيه هذا بنص من كلام الشاطبي في أمية الشريعة، وهو استدلال في غير محلّه، تماما مثلما فعل الجابري قبل مع كلام الشاطبي أيضا.⁴⁹

هكذا تبنى الجابري والعروي المنهج التاريخي المادّي، ودعوا إلى تطبيقه واعتماده في قراءة النص القرآني، متمسكين برؤية تاريخية قاصرة لا تفي بالمطلوب، وعلّة هذا القصور تكمن في الآتي:

أولاً: كون الآليات المعتمدة آليات تفكيك وهدم، وليست آليات بناء وتشبيد للمعرفة؛ ذلك أن الرؤية التاريخية التي اعتمدت كانت رؤية أحادية، تنظر إلى الشيء المدروس من زاوية واحدة، وهو ما يلاحظ على العروي حيث يتناول القرآن وكأنه وثيقة تاريخية مجهولة النسبة.

ثانياً: القطيعة التي تمّت المناداة بها لم تفرّق بين الفهوم المرحليّة، وبين القواعد القطعية الثابتة المعتمدة في التفسير والتحليل، وهي قواعد علم أصول الفقه، وهو ما يلاحظ على الجابري في قراءته الجديدة للقرآن.

وإذا كان ذلك كذلك، فإننا سنسعى في المبحث الموالي إلى بيان هذا القصور من خلال البناء الأصولي الموروث عن علماء الأمة، والذي استصحبته في مختلف العصور وإن بدرجات متفاوتة، وهو:

⁴⁷ ينظر: المصدر نفسه، ص 146.

⁴⁸ نفسه، ص 147.

⁴⁹ يقول الشاطبي: "إن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة علم المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلك".
الموافقات، 418/5. وهذا لا يتضمن ما قاله العروي لا من قريب ولا من بعيد؛ لأن الأمية التي يتحدّث عنها الشاطبي هنا ليست بالمعنى الذي فهمه العروي، فليس معناها الجهل بالقراءة والكتابة كما يعنيه ظاهر اللفظ، وإنما القصد عند الشاطبي حكاية حال العرب الذين نزل فيهم القرآن، وإلا ففي القرآن استدلالات عقلية من صميم المنطق، وقد استعملها القرآن في إثبات كبرى القضايا العقديّة، كالاستدلال على وجود الله، واليوم الآخر، والبعث، وإنزال الوحي. ينظر في هذا المعنى: **القسطاس المستقيم**، أبو حامد الغزالي، تحقيق فيكتور شلحت. **الموافقات**، 247/3. وكلام العروي هنا من باب عدم الإحاطة بمفهوم الأمية عند الشاطبي.

المبحث الثاني: النظر الأصولي ونقد المعرفة

نقصد في هذا المبحث إلى بيان إحدى أهم الوظائف في علم الأصول، إنها وظيفة نقد المعرفة المتعلقة بالخطاب الشرعي، سواء أكانت وافدة من الخارج أم برزت من داخل الأمة. ولقد كانت هذه الوظيفة حاضرة في أعمال الراسخين في العلم من الأمة عبر التاريخ كلما مسّت الحاجة إليها. فبصناعة الأصول وقفت الأمة في وجه الظاهرية، وبها واجهت المؤولة التي لم تنضبط بالضوابط والقواعد وإن بشكل غير مباشر، من خلال ضبط مبحث التأويل؛ إذ كانت المؤولة قد فتحت على مصراعيه حتى يتسنى لها تطويع النصوص على الهوى.

وعليه، فالمسألة دائرة على مقابلة بين المناهج المعتمدة في فهم النصوص الدينية، فنقول:

امتاز المنهج الأصولي بمميزات تجعله قادرا على الوفاء بمقصوده في مختلف العصور، وأي محاولة لفهم الخطاب الشرعي من غير تزوّد بقواعد هذا العلم فهي محاولة لن تعمّر طويلا، ولن تنتج معرفة من شأنها أن تواكب معطيات العصر، أي عصر كان.

نعرّج على ميزتين اثنتين: **الميزة الأولى**: التكاملية الجامعة بين مستويين: أحدهما: التكليف ومتعلقاته. وثانيهما: الخطاب ومراتبه. **والميزة الثانية**: اعتبار التاريخ على نحو منضبط.

الميزة الأولى: التكاملية في منهج الفهم

القصد بالتكاملية هنا هو مراعاة مختلف الجوانب التي لها تعلق بالخطاب الشرعي؛ إذ كانت معالجة الفكر الأصولي للخطاب جامعة بين جهات ثلاث: **من جهة المكلف، ومن جهة المكلف، ومن جهة مراتب الخطاب**، وبهذا تكتمل عناصر الرسالة: مرسل صاحب إرادة، ومرسل إليه متعبّد برسالة حاملة للإرادة الإلهية.

أما الأوّل فإنه يقتضي مراعاة قصد الشارع صاحب التكليف وأخذه بعين الاعتبار، الشيء الذي تمّ تغييبه بالجملة في التفسير المادّي؛ إذ تمّ النظر إلى النصّ مجردا عن منزلّه، واكتفى كما هو الحال لدى العروبي- بالنظر إلى المنزلّ عليه، ناظرا إليه في محيطه الذي هو مكة ثم المدينة من بعد نظرا تاريخيا واجتماعيا في تحليل لا ينضبط.

إن تغييب هذا الاعتبار أفضى إلى ادّعاء حصول تأثير الثقافة الهلستينية - كما يدّعي العروبي- على الإسلام، وادّعاء تأثير المسيحية على القرآن كما يدّعي هشام جعيط. وهي دعاوى تستدلّ بوجود بعض التوافقات بين المسيحية والإسلام في بعض الأشياء، وتستند إلى التجاور الحاصل جغرافيا بين الطرفين.

وأما الاعتبار الثاني فهو الإنسان المقصود بهذا التنزيل، ولقد اهتمّ النظر الأصولي بالمكلف في مستويات دلّت على الرؤية التكاملية، من جهة قدرته على فهم الخطاب، ومن

جهة قدرته على تحمّل التكليف، وهذا اعتبار أغفله المنهج المادّي في نظره إلى النصّ الدّيني، ناظرًا إلى الإنسان على أنه في درجة واحدة من حيث الفهم، غير مهتمّ بالقدرات المؤهّلة والآليات المطلوبة لاستيعاب الخطاب الشرعيّ.

إنه يفتح الباب على مصراعيه أمام كل قراءة من قبيل كل قارئ، بشرط أن يعتمد على معطيات التاريخ المادّي، وإحداث قطيعة مع كل ما سبق، وبهذا يبقى باب التأويل مفتوحًا من غير ضبط ولا ربط، وهل هذه إلا باطنية في ثوب جديد؟

وأما الاعتبار الثالث فيقتضي الالتفات إلى مراتب الخطاب الذي ليس على وزان واحد، وهو غائب كليًا في معالجة الماديين، حيث أحالوا القارئ على ما يعطيه ظاهر اللغة واشتقاق المفاهيم،⁵⁰ وهذا غير مفهوم الحقيقة، فضلًا عن أنه لا يستقيم؛ لأن أهل العربية مقرّون بأن الكلام العربي على مراتب من الوضوح والخفاء،⁵¹ وأن القرآن في بيانه نزل على هذه الشاكلة؛ إذ كان منه الواضح البين في دلالاته، وهو على مراتب في البيان، وكان منه الخفيّ في دلالاته، وهو أيضًا على مراتب في الخفاء.⁵²

في كل جهة من هذه الجهات الثلاث كان الفكر الأصولي يسعى إلى ضبط الفهم عن الله تعالى، عن طريق تمهيد القواعد المنهجية الثابتة بالاستقراء. وإذا كان تجديد القراءة أو استئنافها اجتهادًا يفرضه العصر فإن الفكر الأصولي لم يقلل باب الاجتهاد أمام الإنسان القارئ، وإنما قصد إلى ضبط فعل القراءة والفهم من الشطط بقواعد علمية، اختُبرت فصحت، ووضعت على محكّ الزمن فأثبتت جاهزيتها وقدرتها إذا كان هناك من أحسن استيعابها وتنزيلها. وهذا ما تجاوزه الماديون كليًا، وأدرجوه ضمن المقطوع معه من التراث، من غير تقديم بديل قائم بالوظيفة نفسها.

الميزة الثانية: اعتبار التاريخ على نحو منضبط

اهتم الفكر الأصولي بالتاريخ — وهو يمهد قواعد الفهم عن الله ورسوله — على نحو منضبط. تجلّى ذلك في ثلاثة أمور، أولها: تنزيل مدنيّ القرآن على مكّيّه بحسب الترتيب في النزول، وثانيها: اعتبار السياق والقرائن المحيطة بالدليل، وثالثها: عند تعارض الأدلة.

فأما الأوّل فقد نصّ عليه الشاطبي حيث قرّر أن "المدنيّ من السور ينبغي أن يكون منزلًا في الفهم على المكّي، وكذلك المكّي بعضه مع بعض، والمدنيّ بعضه مع بعض، على حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصحّ، والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبنيّ على المكّي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدّمه"⁵³.

⁵⁰ سبق هذا قبل مع العروي والجابري.

⁵¹ نقل الباقلائي عن الخطابي قوله: "إن أجناس الكلام مختلفة، ومراتبها في نسبة التبيين متفاوتة، ودرجاتها في البلاغة متباينة غير متساوية، فمنها البليغ الرصين الجزل، ومنها الفصيح القريب السهل، ومنها الجائر المطلق الرّسل".

إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلائي، تحقيق السيد أحمد صقر، ص 14.

⁵² ينظر: أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، 28/1. مطبوع مع شرح عبد العزيز البخاري.

⁵³ الموافقات، 4/256.

ويبرز الثاني في اشتراط المعرفة بأسباب النزول عند النظر في القرآن، والالتفات إلى معرفة أسباب ورود الحديث، وما تميزهم السنة الواردة على سبب من السنة المستقلة إلا إحالة على ملابسات ورود الخبر، وذلك اعتبار لتاريخ الوحي عامّة، ولتاريخ التشريع على نحو دقيق خاصّة.⁵⁴

وأما الثالث فظاهر في تنصيبهم على العلم بالتاريخ عند إجراء المجتهد لأصل النسخ عند حصول تعارض ولم يلح وجه الجمع أو الترجيح.⁵⁵

هكذا تميّز النظر الأصولي بالرؤية التكاملية الجامعة بين اعتبار الخطاب وصاحب الخطاب والمقصود بالخطاب، وهو ما تمّ إغفاله لدى الماديين واقفين مع التاريخ وقفة قاصرة لا تأخذ بجميع حيثيات الوحي. وتبيّن اهتمام المنهج الأصولي بالتاريخ وإن باختصار - على نحو أضبط وأمثل من أنصار المنهج التاريخي المادّي. ولقد أثبت على مرّ العصور أنه قادر على مواكبة ما يستجدّ في الحياة تبعاً لسنة التطوّر، وهو ما يشهد به تاريخ المذاهب الفقهية في مختلف مراحلها.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- إعجاز القرآن، أبو بكر الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، الطبعة الخامسة، 1997م، دار المعارف - مصر.
- تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، هشام جعيط، الطبعة الثالثة، 2013م، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت.
- جامع بيان التأويل، أبو جعفر الطبري، تحقيق أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 2000م، مؤسسة الرسالة - بيروت.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الطبعة الثانية، 1384 هـ - 1964 م، دار الكتب المصرية - القاهرة.
- السنة والإصلاح، عبد الله العروي، الطبعة الأولى، 2008م، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء.
- العقل في التاريخ، فريدريك هيغل، ترجمة وتعريب الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، الطبعة الثالثة، 2007م، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.
- غياث الأمم في التياث الظلم، أبو المعالي الجويني، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم، د. مصطفى حلمي، 1979م، دار الدعوة - الإسكندرية.

⁵⁴ ينظر: المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي-تونس، ص 18-21. المعونة في الجدل، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق الدكتور علي بن عبد العزيز العمريني، الطبعة الأولى، منشورات مركز المخطوطات والتراث، ص 19 - 32.

⁵⁵ سيلاحظ القارئ أننا لم نحل على مصادر الأصول إلا فيما ندر، وسبب ذلك أن المادة العلمية الأصولية المستعملة في هذا البحث من قبيل المعرفة المتداولة في مصنفات الأصوليين، فحيثما فتح القارئ مصنفاً في أصول الفقه أمكنه الوقوع فيها. وإنما أحلنا على ما اختصّ به مصنف ما، على نحو ما صنعنا مع الإمام الشاطبي.

- فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، الدكتور محمد عابد الجابري، الطبعة الأولى، 2008م، دار النشر المغربية- الدار البيضاء.
- القرآن: من بناء النص إلى بناء العالم، د منذر عياشي، الطبعة الأولى، 2015م، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع- دمشق.
- القسطاس المستقيم، أبو حامد الغزالي، تحقيق فيكتور شلحت، 1959م، المكتبة الشرقية- بيروت.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم الزمخشري، الطبعة الثالثة - 1407 هـ، دار الكتاب العربي - بيروت.
- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز البخاري الحنفي، دار الكتاب الإسلامي. بدون تاريخ.
- الكشْف عن مناهج الأدلة وعقائد الملة، أبو الوليد بن رشد الحفيد، تحقيق الدكتور محمد عابد الجابري، الطبعة الثالثة، 2007م، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت.
- المعونة في الجدل، أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق الدكتور علي بن عبد العزيز العمريني، الطبعة الأولى، 1407هـ/ 1987م، منشورات مركز المخطوطات والتراث.
- مفهوم النص، نصر حامد أبو زيد، 1998، المركز الثقافي العربي- بيروت.
- المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي، الطبعة الثانية، 1987م، دار الغرب الإسلامي- تونس.
- الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق مشهور آل سليمان، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م، دار ابن عقّان.
- موسوعة لالاند الفلسفية، أندري لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، بيروت-باريس.
- G. Bachelard. La philosophie du non: essai d' une philosophie du nouvel esprit scientifique. 4^{ème} edition, 1966.

المقالات

- نموذج لفهم السيرورة في الفلسفة المعاصرة: القطيعة والتناقض والسيرورة عند لوي ألتوسير، عبد الرزاق الدواي، ضمن: التحقيب: التقليد- القطيعة- السيرورة. تنسيق محمد مفتاح - أحمد بوحسن، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1997م.
- الفيلولوجيا: من فقه اللغة إلى تحقيق التراث، أحمد السعيد، مقال منشور في الشبكة العنكبوتية بتاريخ، سبتمبر، 2018. www.alfaisalmag.com
- BESSE. Guy, *La Critique matérialiste de la religion en France au 18^{ème} siècle*, Sous « **Philosophie et Religion** ». Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes. Paris, 1974.

- BLOCH. Olivier, Matérialisme et Critique de La religion dans l'antiquité, Sous « **Philosophie et Religion** ». Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes. Paris, 1974.



مركز أفكار للدراسات والأبحاث
Afkaar Center for Studies and Research



[https:// Afkaar.Center](https://Afkaar.Center)



afkaarcenter@gmail.com



twitter.com/AfkaarCenter



facebook.com/AfkaarCenter