Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Looking into the approach of understanding the narrative (Hadith) heritage

Ali Hatam Al-Alawi
Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Knowledge, Al-Mustafa International University, Iraq
E-mail: alialihatam110@gmail.com

Abstract

Here, we try to discuss the approach and method adopted by the scholars in charge of the process of understanding the texts contained in the Sharia; I mean the approach adopted by the jurist to get to the legal ruling and the issues of the Sharia. We have reviewed the foundations, on which the modernists' understanding has been based in their questioning of religious texts and the results coming out of them. After showing the serious complications of each foundation mentioned in the study, we discuss and refute that foundation. We have found the extent of systematic neglect and carelessness, and lack of scientific discipline in their foundations, claims and opinions. It is well-known that this topic is of great importance to control the process of understanding the texts received from the [Divine] Legislator, in which this kind of understanding is the backbone of what the Legislator wants from human beings to do in all fields of life, including the newly arising issues that must be answered and given the judgment of God Almighty. This is because we, the Twelver Shia, believe that the Holy Sharia includes all the details of life and answers to all new matters and developments in all times.

Keywords: approach, understanding, narrative heritage, oneness meaning, reality.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 21, PP .132-164

Received: 20/06/2023; Accepted: 16/07/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

CC BY NC

الدليل Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

قراءة في منهج فهم الموروث الروائي

علي حاتم العلوي
أستاذ مساعد في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية.
البريد الإلكتروني: Alialihatam110@gmail.com

الخلاصة

نحاول هنا أن نبحث المنهج والطريقة المعتمدة لدى المتصدّين لعملية الفهم الممارسة للنصوص الواردة من الشريعة. وقد استعرضنا المرتكزات التي ابتنى عليها فهم الحداثيين في قراءتهم للنصوص الدينية، وما يتمخّض عنها من نتائج، وعطفنا البحث في كلّ ركيزة منها بعد بيان المضاعفات الخطيرة المترتّبة على اعتماد تلك الركيزة، بالردّ عليها ومناقشتها، حيث وقفنا على مدى التسيّب المنهجي، وعدم الانضباط العلمي في بناءاتهم وتشييدهم لدعاواهم ومقولاتهم. ومن المعلوم ما لهذا البحث من الأهمّية الكبيرة والبالغة لضبط عملية الفهم للنصوص الواردة من الشارع، الذي يكون الفهم فيها العمود الفقري لما يريده الشارع من الناس، في جميع الحقول والمجالات، بما يشمل المسائل المستجدّة التي لا بدّ من الإجابة عليها وإعطاء حكم الله تعالى فيها لاعتقادنا نحن الامامية أنّ الشريعة المقدّسة تشمل كلّ مفاصل الحياة وتجيب عن مستجداتها في كل الأزمنة. وبعد هذا التحديد يتنقح لدينا لفظ ودفع كل القراءات الفوضوية التي لا تمتّ لواقع الشريعة بصلة.

الكلمات المفتاحية: المنهج، الفهم، الموروث الروائي، المعنى الوحداني، الواقع.

مجلة الدليل، 2023، السنة السادسة، العدد 21، ص. 132 ـ 164
استلام: 2023/06/20، القبول: 2023/07/16
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

الواقع أنّ عملية الفهم تشكّل العصب والحجر الأساس لكلّ ما له علاقة بالنصّ سواء كان نصًّا إلهيًّا، أو أدبيًّا، أو تاريخيًّا، أو غيرها من النصوص التي تحكي عن المادّة المكوّنة لأيّ علم من العلوم. فما أن يأتي مفهوم النصّ حتّى يأتي معه الفهم الذي يعتبر طريقًا يتوصّل به إلى ما يريد إيصاله صاحب النصّ، أو حتّى مجرّدًا عمّا يريده صاحب النصّ، بناءً على رؤية بعض الاتّجاهات التي ذهبت بعيدًا بقراءتها لما يمكن أن يستخرج من النصّ، حيث جنحت بعملية الفهم للنصّ، لما يمكن أن يعطيه النصّ، وإن لم يكن مرادًا ومقصودًا لصاحب النصّ، فليس وظيفة الممارس لعملية الفهم الوقوف على ما يريده صاحب النصّ، بل تتشعّب عملية الفهم لتتّصف بالسيولية والمرونة التي لا يمكن أن تقف عند حدّ ما يؤدّيه المعنى المراد لصاحبه.

وقد أخذت الهرمينوطيقا (Hermeneutics) ـ كعلم من العلوم ـ على عاتقها مهمّة الكشف عمّا يراد من عملية الفهم، وتوابع هذه العملية، وأنّه هل يوجد ميزان يحكم عملية الفهم، فينتج باعتماده فهمًا صحيحًا مستقيمًا؛ أم أنّ الأمر ليس كذلك، فهو غير محكوم بضوابط وقواعد، بل كلّ ما يخرج مع الممارس، من نتيجة تكون هي المتّبعة، إلى غير ذلك من البحوث، فكانت المادّة المشكلة لهذا العلم. هذا وقد انعكست الهرمنيوطيقا على مجمل المجالات المعرفية، خصوصًا تلك التي تمثّل مادّة النصّ الديني، كالكتب الإلهية، والأخبار المروية، فتسرّبت منها رؤًى وأفكار، إن لم نقل إنّها نظريات، بالغ أصحابها في حشد التنظير لها، لمن يدّعي الانتماء إلى المؤسّسة الدينية بقسميها الكنسي والإسلامي، وبُني عليها لتفسير الواقع الديني الذي لا يقف عند فهمٍ محدّد منضبط، يكشف عن وحدة النتائج والمتحصّلات.

ومع ما أضفته الهرمنيوطيقا على عملية الفهم، بحيث نتج عنها محذور التعدّد في الفهم، وما يؤول إليه من نسبية المعرفة، إلّا أنّ الإسلام لم يقف عائقًا أمام عملية الفهم الممارسة من قبل المختصّين للتوصّل إلى مراداته ومقاصده التي عناها وأرادها من خطاباته وتشريعاته التي وجهها للناس، فأطلق عنان الفهم المنضبط لفهمها، والوقوف على المصالح والمفاسد التي تقف وراءها؛ بحيث يكون الفهم المتحصّل من النظر فيها كاشفًا عنها؛ لذا نرى هذا التوجّه واضحًا في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ [سورة النساء: 82]؛ والسنّة الشريفة، كما ورد عن بريد الرزّاز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: يا بنيّ، أعرف منازل الشيعة على قدر

روايتهم ومعرفتهم، فإنّ المعرفة هي الدراية للرواية وبالدرايات للروايات يعلو المؤمن إلى أقصى درجات الإيمان، إنّي نظرت في كتاب لعليٍّ عليه السلام فوجدت في الكتاب أنّ قيمة كلّ امرئ وقدره معرفته، إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ يحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول في دار الدنيا» [الصدوق، معاني الأخبار، ص 2].

من هنا كانت عملية الفهم توأمًا ولازمًا لا ينفكّ عمّا يجعله الشارع من خطاباتٍ وتشريعاتٍ؛ إذ لولاها لما كان مجالٌ لتحصيل ما يريده الشارع من مخاطبيه، فالخطاب والتشريع يفرض عملية فهم له؛ لأنّها الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها الوصول إلى تلك المرادات. هذا بعد وضوح لزوم تحصيل مرادات الشارع، وإنزالها على المستوى السلوكي للإنسان وتأطيره به. وهي نتيجة لا بدّ من الالتزام بها والعمل على طبقها، ما ذلك إلّا لوجود المقدّمات المفضية إليها والمقتضية لها، فإنّ التسليم بهذه المقدّمات يقتضي الالتزام بهذه النتيجة الحتمية، فبعد أن آمن الإنسان بالله سبحانه وتعالى، وأنّه مولاه وسيّده، وأنّ لهذا المولى تشريعاتٍ وقوانين، تنظّم مسيرته وحياته، فبحكم كونه عبدًا لذلك المولى، يكون لزامًا عليه التوفيق بين سلوكه في كافة المجالات وبين أحكام مولاه وتشريعاته، بحيث تكون وفقا لها، من هنا حتّى يستطيع أن يوفّق هذا التوفيق، ولا يتعدّاه، يلزم عليه الوقوف على مراداته ومقاصده التي ضمنها تلك القوانين والتشريعات، وحيث لا طريق يمكن أن يتوصّل منه إليها، إلّا بممارسة عملية الفهم، كان ولا بدّ من تحديد الآليات التي تنظّمها والشروط اللازم توفّرها فيها.

وحيث يمثّل الموروث الروائي الحجر الأساس لنظر الشارع المقدّس لكيفية تنظيم السلوك الفردي والمجتمعي للإنسان، بما يشمل حالة التعاطي بين الدول والبلدان بحيث ينضبط هذا السلوك، ويتأطّر بما يريده الشارع، وصولًا للهدف المنشود الذي خلق من أجله، باعتباره يحتلّ الجانب الأكبر المغذّي والمكوّن للمنظومة الإسلامية بأبعادها ومجالاتها المتعدّدة؛ وما دام الموروث الروائي يملك هذا الحجم من الأهمّية، كان ولا بدّ من تحصيل ما يؤسّس له في تكوين المنظومة الدينية، حيث تمثّل مادّته جزءًا كبيرًا من النصّ الديني، ومن المعلوم عدم إمكان تحصيل ذلك إلّا باستخدام عملية الفهم لاستخراج ما يصبو إليه الشارع من تشريعاته وقوانينه التي بثّها في الموروث الروائي.

وتنظيمًا للبحث واستيعابًا لما له مدخلية فيه، نتطرّق في هذا المقال أوّلًا إلى ما يرتبط بالجانب التعريفي لبعض المفردات الواردة في المقال، ثمّ نعطف البحث على المرتكزات التي

يعتمد عليها المنهج المقابل للمنهج الصحيح، ومناقشتها؛ ليكون لنا وللقارئ مدخلًا مناسبًا لما سيتمّ تأسيسه من منهج صحيح لقراءة النصوص الدينية بعد ذكر بعض المباحث ذات الصلة بما نروم تحديده والوقوف عليه. وسيتبعه مقالان آخران، يستوفي بهما البحث حول الآليات والقواعد المتبعة لفهم النصوص الدينية، فيكون لدينا ثلاثة مقالات يكمل بعضهما البعض، يخرج بهما القارئ بنظرة متكاملة لعملية الفهم والمباحث المرتبطة بها.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: المنهج

أ ـ المنهج لغةً

عرّف لغةً بأنّ «نَهَجَ: طريق نَهج: واسع واضح، وطرق نهجة، ونَهَج الأمر وانهج ـ لغتان ـ أي وضح. ومَنهج الطريق: وضّحه. والمنهاج الطريق الواضح» [الفراهيدي، كتاب العين، ج 3، ص 392]، وقريب منه ما ذكره الجوهري في الصحاح قال: «النهج: الطريق الواضح، وكذلك المنهج والمنهاج، وانهج الطريق، أي: استبان وصار نهجًا واضحًا بيّنًا» [الجوهري، الصحاح، ج 1، ص 392].

ب ـ المنهج اصطلاحًا

عرّف المنهج بتعريفاتٍ عدّة تتفاوت قليلًا في مضمونها نوعًا ما نذكر بعضها، فقد عرّف بأنّه «فنّ التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إمّا من أجل الكشف عن حقيقة مجهولة لدينا أو من أجل البرهنة على حقيقة لا يعرفها الآخرون» [عمر، البحث العلمي، ص 48]؛ وعرّفه عبد الرحمن بدوي بأنّه: «البرنامج الذي يحدّد لنا السبيل للوصول إلى الحقيقة أو الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم» [بدوي، مناهج البحث العلمي، ص 5]؛ هذا وقد أشار بدوي إلى تعريف مشهور آخر وهو «الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامّة تهيمن على سير العقل وتحدّد عملياته حتّى يصل إلى نتيجة معلومة» [المصدر السابق].

فتحصّل أنّنا عند إلقاء نظرة سريعة على التعاريف التي ذكرناها نجد أنّها تتّفق حول محور ومضمون واحد، وهو أنّ المنهج يشتمل على جملة من القواعد يستعين بها الباحث في بحثه للوصول إلى نتائج معلومة، من خلال ترتيب معلوماته الذهنية والأدلّة التي يستخدمها، بالنحو الذي يضمن له نتائج صحيحة وسليمة حدّ الإمكان.

ولذا سيأتي منّا لاحقًا ـ في مقالٍ آخر ـ الكلام في تلك القواعد التي ينبغي ملاحظتها عند إرادة تحديد مرادات الشارع المقدّس، بحيث تكون هذه القواعد مشكلةً للمنهج الصحيح الذي يلزم اتّباعه عند التعامل مع النصوص الدينية، وبدونه لا يمكن الوصول إلى النتائج المرجوّة من تلك النصوص.

جـ ـ الفهم

عند الفحص في كلمات اللغويين لتحديد المعنى المراد من الفهم، نجد أنّها تدور حول معرفة الشيء والعلم به وتعقّله، فإذا وقف على حقيقة الشيء بالعلم به، يقال عنه إنّه فهمه وعرفه، قال الفراهيدي: «فهم: فهمت الشيء [فهمًا وفهمًا] عرفته وعقلته، وفهمت فلانًا وأفهمته: عرفته» [الفراهيدي، كتاب العين، ج 4، ص 61]؛ وذكر ابن منظور أنّ: «الفَهْمُ: معرفتك الشيء بالقلب. فَهِمَه فَهْمًا وفَهَمًا وفَهامة: عَلِمَه» [ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 459].

والظاهر أنّه لا يختلف المراد من الفهم اصطلاحًا عمّا ذكرنا في المعنى اللغوي له، إذ إنّ من يعلم ويعرف ما يراد من أيّ نصٍّ من النصوص، دينيةً كانت أو غيرها، بحيث يصل إليه المعنى الذي يريده المتكلّم أو الكاتب، يقال عنه أنّه فهم ووعى النص. فالفهم هو عملية الوقوف على ما يراد من النصّ، من خلال بيان المعنى والكشف عن المقصود والمدلول منه، حيث عبّر عنها دلتاي (Wilhelm Dilthey) بأنّها مفاتيح لفهم الطبيعة الداخلية للإنسان، ومن خلالها نلج إلى داخل الدراسات الإنسانية، والحال هذه فيما رسمه شلايماخر (Friedrich Schleiermacher) وشيّده من قواعد لعملية الفهم، بل اعتبرها وفقًا لهذه القواعد علم منهجي يمكن أن يرشدنا في عملية استخلاص المعنى من أيّ نصّ. [انظر: مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا.. نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص61 و82]

دـ الموروث الروائي

نعني به القسم الذي يمثّل الجزء الأكبر من النصّ الديني في الشريعة الإسلامية، فإنّ النصّ الديني في الشريعة الإسلامية، يمثّله القرآن الكريم والسنّة الشريفة الشاملة لروايات أهل البيت عليهم السلام. فكلّ حديث أو رواية وردت عن أهل بيت العصمة والطهارة داخلة فيه، وتسمى موروثًا روائيًّا؛ ولذا سوف تدخل فيه جميع الروايات التي تعالج القضايا الأخلاقية أو الفقهية أو العقدية أو غير ذلك من الأخبار والروايات التي تغطّي المساحات الأخرى غير المذكورة.

المبحث الثاني: الحاجة إلى منهج فهم الموروث الروائي

إنّ أهمّيــة كلّ بحــث تكمــن في مــدى الحاجــة إليــه، فكلّمــا كانــت الحاجــة ماسّــةً وكبــيرةً، اكتســبت دراســته أهمّيــةً كبــيرةً أيضًــا تبعًــا لتلــك الحاجــة.

ومــن الواضــح جــدًّا أنّ الحاجــة ملحّــة جــدًّا للبحــث عــن المنهــج الاجتهــادي المتّبــع لعمليــة فهــم النصــوص الدينيــة، ومــا تفــضي إليــه مــن اســتنباط للأحــكام الشرعيــة، وتحديد مــرادات الشــارع؛ لما له مــن الأهمّيــة البالغــة الــتي تنعكــس على تحديــد موقــف الشــارع مــن مســائل الحيــاة بــكلّ أبعادهــا في جميــع العصــور والأزمنــة، فــإنّ التطــوّر الكبــير والهائــل الذي تمــرّ بــه البشريــة جيــلًا بعــد جيــل المســتتبع لــبروز مســائل جديــدة يوجــب على الفقيــه تحديــد الموقــف العمــلي تجاههــا والإجابــة عنهــا وإعطــاء حكــم الله فيهــا لاعتقادنــا بشــمولية الشريعــة لــكلّ مجــالات الحيــاة وفي كلّ الأزمنــة.

ولا يخــفى على كلّ باحــث لبيــب أنّ البحــث في مناهــج العلــوم وطريقــة الاســتدلال على مطلــب مــا، له مــن الأهمّيــة الكبــيرة في تحديــد مســيرة كلّ بحــث مــا يجعلــه بحثًــا متماســكًا ودقيقًــا يبــدأ مــن نقطــة معيّنــة وينتــهي كذلــك، ولمّــا كان البحــث الفقــهي بمــا ينتجــه مــن أحــكام شرعيــة تحــدّد وظيفــة المكلّــف تجــاه الله تعــالى في المســائل الجديــدة المســتحدثة ـ بحيــث يشــكّل عصــب الحيــاة للإنســان الســائر نحــو الكمــال ـ هــو المسؤول عــن هــذه العمليــة؛ كان مــن الــلازم البحــث في المنهــج المتبــع في اســتنباط تلــك الأحــكام ممّــا ينعكــس ذلــك على ضبــط عمليــة الاجتهــاد في تلــك المســائل عنــد الممــارس لهــا، مضافًــا لدقّــة النتائــج المســتخرجة ـ الــتي أقــرب مــا تكــون إلى الواقــع ـ ومتانتهــا.

وللوقــوف على مــا نرومــه مــن عمليــة الفهــم هــذه، وأنّــه فهــم منضبــط وليــس فهمًــا عشــوائيًّا بــلا آليــات وقواعــد يرتكــز عليهــا، ويتــولّد منهــا، ويخضــع لهــا، بحيــث تخــرج تبعًــا للالــتزام بتلــك الضوابــط والقواعــد القــراءات الشــاذّة والمنحرفــة؛ وهــذا «مــا شــهده علــم اللغــات مــن ظهــورٍ أفــضى إلى وضــع بحــوث جديــدة حــول ظاهــرة اللغــة، حيــث صــار مــن المعلــوم تدريجيًّــا أنّ اللغــة ظاهــرة تاريخيــة، وأنّ شروط وإمكانيــات البيــان إنّمــا هي ظواهــر تاريخيــة متحوّلــة عــبر الزمــن، وكذلــك عمليــة الفهــم ذات خصوصيــة تاريخيــة تجعــل شروطهــا وأدواتهــا متغــيّرةً على امتــداد العصــور» [مجموعــة مــن الباحثــين، علــم الــكلام الجديــد وفلســة الديــن، ص 499]. وتتقلّــل فــرص تعــدّد الأفهــام الــتي قــد تنشــأ مــن عــدم ملاحظــة مــا ينبــغي لحاظــه في النــصّ، لتخــرج القــراءة صحيحــة مســتقيمةً، مطابقــةً لمــا هــو المــراد منهــا؛ كمــا وينعكــس الالــتزام بهــا على الظاهــرة المشــوّهة لفهــم الديــن والنــصّ الديــني الــتي خرجــت بوادرهــا مــن قبــل المســتشرقين، وتبنّاهــا ونظّــر لهــا الحداثيــون

الذين روّجوا وبشدّة لكيفية فهم النصّ الديني، فصرّحوا بأنّ الوقوف على المراد من النصّ الذي وقف عليه الصحابة المعاصرين للنصّ ـ حينما فهموا من النصّ فهمًا واحدًا بحسب ما يظهر من سياقات الكلام ودلالاته ـ يؤدّي إلى إنعزال النصّ عن الواقع المعاصر، فتكون هناك فجوةً بين ذلك النصّ، وما يريد أن يعالجه؛ ولهذا البعد والتغيّر الزماني والمكاني ينتج تحوّل تلك النصوص بذلك الفهم السابق لها إلى خرفات وخزعبلات، قال نصر حامد أبو زيد: «التمسّك بهذا التفسير... استنادًا إلى سلطة القدماء يؤدّي إلى ربط النصّ بالأفق الفعلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأوّل من المسلمين، وهذا الربط يتعارض تعارضًا جذريًّا مع المفهوم المستقرّ في الثقافة، من أنّ دلالة النصّ تتجاوز حدود الزمان والمكان، [ثمّ قال:] إنّ الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنصّ، وقصر دور المفسّر الحديث على الرواية عن القدماء، يؤدّي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع، فأمّا أن يتمسّك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحوّلونها إلى عقيدة، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه الحقائق الأزلية بوصفها حقائق نهائيةً، والتخلّي عن منهج التجريب في درس الظواهر الطبيعية والإنسانية؛ وأمّا يتحوّل العلم إلى دين، ويتحوّل الدين من ثمّ إلى خرافات وزعبلات، وبقية من بقايا الماضي» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 222]؛ فإنّ هذا يقع ضمن الدائرة الفردية للممارس لعملية الفهم، فما يصل إليه، وما يستخرجه من النصّ يكون الحجّة عليه، من دون إعمال تلك القواعد والآليات الحاكمة على عملية الفهم، فآمنوا بتعدّد القراءات للنصّ الديني، وأنّها متكثّرة، وإن تناقضت وتعاكست؛ حيث حذف دور صاحب النصّ تمامًا في إشباع كلامه بالمعنى المراد له، ولم تأخذ بنظر الاعتبار البنيات التركيبة التي ركبها صاحب النصّ، وصاغ بها كلامه. فلا صورة واقعيةً للدين، بل هناك صور متكثرة بعدد الأفراد القارئين له، فيصبح بذلك دينًا فرديًّا، قد تكون للمسبقات الفردية دخلًا في تكوّنه وصيرورته، وبذلك يخرج عن كونه دينًا هاديًا، وجد لسوق الناس للحقائق الإلهية والغايات العليا التي خلق الإنسان من أجل الوصول إليها . فيكون النصّ بذلك خاضعًا لعملية الفهم، وإن لم تكن محكومةً بالآليات والضوابط المعتمدة فيها، بل خاضعًا للواقع المعاش، وإن كان واقعًا منحرفًا فاسدًا. والحقيقة فهؤلاء يرون أنّ النصّ الديني ـ بما يشمل الموروث الروائي ـ ظاهرة تاريخية مرتبطة بذلك الزمان والمكان الخاصّين، فهو يعالج تلك الحقبة بما فيها من أحداث تفرض نفسها على فهم النصّ، فيكون الفهم مطابقًا لتلك الفترة، ولا تتعدّاها إلى غيرها، بل من اللازم في الفترة التي تلي تلك الفترة من لحاظ النصّ وقراءته وفقًا للأحداث والزمان والمكان المستقبلي، فهُم في حلٍّ من تلك النصوص بما تحمله من معانٍ تخاطب تلك الفترة،

ويتوجّب على اللاحقين غير المعاصرين أن يفهموا النصوص بطريقة أخرى، أي بحسب ما يتناسب وعصرهم، وهذا الطرح يرجع بجذوره إلى تلك الشبهة التي أثيرت قديمًا، وهي اختصاص الخطاب بالمشافهين، ولا يشمل الغائبين، فهي بذلك شبهة قديمة جذرًا ومنشأً، حديثة طرحًا وصياغةً.

ولأجل هذه الخطورة التي يتسبّب بها هذا الفهم المعوجّ، بل الطريقة اللامنهجية لممارسة عملية الفهم، التي تفضي إلى الانفكاك والانعزال عن مقاصد المتكلّم ومراداته التي يكشف عنها كلامه والألفاظ المصاغة بها، والمستمع والمخاطب الممارس لعملية الفهم؛ كان ولا بدّ من تحديد المنهج لعملية الفهم وضبطه ضبطًا دقيقًا.

المبحث الثالث: قراءة في مرتكزات المنهج الحداثي

في مقابل المنهج الصحيح هناك من انتهج طريقًا آخر في قراءة النصّ الديني وتحديد مقاصد الشريعة، أدّى انتهاجه هذا الطريق لحالة من العبثية والفوضوية في الكشف عن مرادات الشارع؛ إذ ابتعد كلّ البعد عمّا هو مراد من نصوص الشارع وخطاباته، وهو ما سنكتشفه ونقف عليه من خلال ملاحظة ما اتّسم به هذا الطريق من خصائص ومقوّمات تشكّل العمود الفقري لكيفية قراءته للنصوص الدينية، الذي يشكل الموروث الروائي القسم الأكبر منها.

ومتى ما حدّدنا تلك الخصائص له، نصل إلى نتيجة لا يشوبها شكّ، بأنّ هذه الخصائص كأنّها وضعت بعناية فائقة، لكي يبقى الإنسان في حالة من التعويم تجاه ما يريده الشارع منه؛ ليبقى بعيدًا كلّ البعد عمّا يحقّق له السعادة والكمال في الدارين. وعليه هناك توظيف لهذا الطريق لجعله بديلًا للمنهج الصحيح اللازم اتّباعه في تشخيص ما يفضي عنه كلام الشارع وخطاباته؛ خصوصًا في الأزمنة المتأخّرة؛ إذ يكشف هذا التوظيف عن الدواعي الكامنة وراءه، والتي يمكن أن تمثّل المناشئ الموجبة له.

المرتكز الأوّل: إضفاء الصبغة التاريخية على النصوص الدينية

تأطير النصّ بكونه نتاجًا تاريخيًّا أنشأه النبيّ ﷺ ليعالج به ظرفًا زمانيًّا خاصًّا، وحالةً استثنائية في زمانه بالتحديد، إذ يعبر عنه بـ "تاريخية النصّ الدينيّ"، فالنصّ بتلك الصياغات يساهم في تشخيص الحلول لما هو موجود في تلك الفترة لا غير، حيث دخالة المناسبات والظروف المختصة بتلك الفترة، ممّا يؤدّي إلى تعطيل النصّ تجاه الواقع المعاصر، وبالتالي لا مجال إلّا باللجوء إلى ما يقرأه العقل وينتجه من قوانين تكون بديلةً عن نصوص الشارع المقدّس.

فهو بناءً على هذه النظرة ولّد لتلك البيئة الثقافية آنذاك، فهي المحدّدة لشكله وشمائله وحدوده واطاره الذي يكون فاعلًا فيه دون غيره، وبهذا فلا يكون له دور في البيئات الثقافية الأخرى، التي هي ظرف زماني جديد مختلف تمامًا عن السابق، فما أن تتغيّر تلك الثقافة، لا بد من المصير إلى تغيّر تلك النصوص المرتبطة بها، من هنا يؤسّس بعض الحداثيون منهجه لكيفية قراءة النصوص الدينية، حتّى صيّرها من القضايا البدهية التي لا تحتاج إلى إثبات، فيقول بهذا الصدد: «إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدهيةً ومتّفقًا عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البدهية، ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصّ» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 24]؛ ومن ثمّ يبيّن معنى التشكّل للنصوص في الثقافة والواقع، بحيث يكون هو المؤثّر فيها وليس غيره، يقول: «وحين نقول تشكّلت فإنّنا نقصد وجودها المتعيّن في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أيّ وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ» [المصدر السابق، ص 25]. وبهذا يعدّ المدار في مصداقية النصّ على الثقافة والبيئة آنذاك، فما تقبله الثقافة والبيئة يكون نصًّا ذا مصداقية، وما ليس كذلك لا يكون ذا مصداقية؛ ولذا قد يختلف اتّجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية، فتنفي ما سبق لها أن تقبّلته، أو تتقبّل ما سبق لها أن نفته من النصوص، ونتيجةً لخضوعها للقوانين الثقافية الإنسانية، فهي بهذه الحيثية قد تأنسنت، فتخرج بذلك عن كونها مصدرًا إلهيًّا، ثابتًا لا يتغيّر، بل تخضع كغيرها من النصوص البشرية، للمنهج الحديث لقراءة النصوص، المسمّى بالهرمنيوطيقا، ويترجم نصر حامد أبو زيد هذا المعنى، من خلال الإيمان أنّ الوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديمًا وحديثًا، الذي يجعل مصدر النصوص وجاعلها هو المحور لاهتماماته، ونقطة انطلاقه في تحديد مراداته؛ ليدخل في مرحلة الاعتماد على ما أفرزته العلوم اللغوية الحديثة، التي تجعل نقطة الانطلاقة فيها هو المتلقّي بما يحوطه من واقع اجتماعي تاريخي. [انظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 200]

وهذا ما فعله محمد أركون أيضًا، حينما عدّ النصّ القرآني مجرّد ظاهرة تتناغم وتتفاعل مع فترة تاريخية بعينها، فرسم إطارًا محدّدًا للنصّ الديني لا يتعدّاه من حيث الزمان والمكان، وأراد من خلال ذلك التعامل معه كغيره من النصوص المحكومة بظرفها الزماني والمكاني، قال: «استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية، ولم استخدم مصطلح

القـرآن عـن قصـد، لمـاذا؟ لأنّ كلمـة قـرآن مثقلـة بالشـحنات والمضامـين اللاهوتيـة، وبالتـالي فـلا يمكـن اسـتخدامها كمصطلـح فعّـال مـن أجـل القيـام بمراجعـة نقديـة جذريـة لـكلّ الـتراث الإسـلامي، وإعادة تحديـده أو فهمـه بطريقـة مسـتقبلية استكشـافية، فأنـا هنـا أتحـدّث عـن الظاهـرة القرآنيـة كمـا يتحـدّث علمـاء البيولوجيـا عـن الظاهـرة البيولوجيـة، أو الظاهـرة التاريخيـة» [أركـون، الفكـر الأصـولي واسـتحالة التأصيـل، ص 199]؛ ومـن الواضـح أنّ إلصـاق التاريخيـة بالنـصّ الديـني، وجعلـه ضمـن دائـرة محـدّدة لا يمكـن له الخـروج منهـا، يفـضي إلى تجريـده مـن عموميتـه وشـموليته لمعالجـة مجـالات الحيـاة كافّـةً على طـول الخـطّ الزمـاني والمـكاني المتغـيّر. وهي نتيجـة مسـتحصلة قهريـة لـكلّ مـن قـال بتاريخيـة النـصّ الديـني، فـلا إلـزام له بطبيعـة النـصّ الديـني ومـا يقتضيـه مـن معـنًى ثابـت غـير متغـيّر منـذ زمـن صـدوره، وإلى أن يـرث الله الأرض ومـن عليهـا، نراهـا بوضـوح لا لبـس فيـه عنـد العشـماوي وغـيره مـن الحداثيـين، قـال: «فقاعـدة تفسـير آيـات القـرآن وفقًـا لأسـباب تنزيلهـا تـؤدّي إلى واقعيـة هـذه الآيـات، وتنتـهي على تاريخيتهـا، وتفـرض ربطهـا بالأحـداث، ومـن ثـمّ ينبـغي تفسـير القـرآن بأسـباب تنزيلـه لا بعمـوم ألفاظـه» [العشـماوي، تحديـث العقـل الإسـلامي، نقـلًا عـن: الإسـلام والعـصر.. تحدّيـات وآفـاق، ص 104]؛ إذن يكـون الارتـكاز على التاريخيـة بوصفهـا منهجًـا إسـقاطيًّا في قـراءة النصـوص الدينيـة عنـد هـؤلاء، بحيـث انعكـس بشـكل واضـح على النصـوص الشريعـة الـتي تعالـج جملـةً مـن المشـاكل الـتي تقـع في المجتمـع، فعُـدّت نصوصًـا لهـا مـن المحدوديـة الزمانيـة الـتي لا تتعدّاهـا، كمـا في النصـوص الـواردة في مجـال العقوبـات، الـتي تشـكّل جـزاءً لمـا صـدر مـن المكلّـف مـن فعـل، كالقصـاص وحـدّ السرقـة؛ إذ ربطـت فاعليّتهـا بذلـك المقطـع الزمـاني، الذي له خصائصـه الاجتماعيـة والأخلاقيـة المختلفـة تمامًـا عـن المناسـبات والظـروف الاجتماعيـة والاقتصاديـة والسياسـية في زماننـا، إذ مـن الطبيـعي تغيّرهـا بعـد طـروّ مقطـع زمـني آخـر، غـير الذي كان في زمـن ورود تلـك النصـوص، وبهـذا الصـدد يقـول أحـد الحداثيـين الجـدد: «أقـلّ الحلـول شرًّا وأدناهـا مـضرّةً؛ لأنّهـا على مـا فيهـا مـن وحشـية تمثّـل وقايـةً لمجتمـع تلـك الفـترة ممّـا هـو أكـثر وأعنـف وأكـثر فضاعـةً؛ ولهـذا السـبب فـإنّ القـرآن لـم ينـصّ آنـذاك على جرائـم تقـام فيهـا الحـدود إلى جانـب مخالفـات أخـرى يعاقـب عليهـا بالسـجن، وإنّمـا اقتـصر القـرآن على ذكـر الحـدود؛ لعـدم وجـود السـجن في الجزيـرة آنـذاك» [الشرفي، الإسلام والحرّية.. الالتباس التاريخي، ص 89].

ومـا نلاحظـه في هـذا الأمـر الذي اعتمـد عليـه الحداثيـون في تفسـيرهم للنـصّ الديـني، هـو أنّـه يفتقـد إلى الدليـل والمسـتند، فهـو مجـرّد ادّعاء منشـؤه الوهـم والخيـال، بـأنّ النصـوص لا بـدّ

وأن تقرأ بهذه الطريقة، ففي أيّ قضيّة تذكر إذا كان الهدف منها الوصول إلى ما هو الواقع والبناء عليه في مقام العمل، ينبغي بناؤها وتأسيسها على بناء محكم، يرتكز على أسس وضوابط علمية، تشكّل البناء التحتي لها، لا أن نفرض أمرًا غير مستدلٍّ ونبني عليه من دون تقديم مستندٍ له؛ إذ إنّ ما فرض يشكّل عاملًا وارتكازًا مهمًّا في قراءتهم للنصوص الدينية، فما لم يتصدّ الدليل لإثباته لا مجال للبناء عليه في قراءة النصّ الديني، فإنّ من حقّنا أن نسألهم عن كيفية تحكيم القراءة التاريخية للنصوص الدينية، وأنّ الثقافة والبيئة المتغيّرة لارتباطها بالعنصر الزماني والمكاني المتغيّر، تسبّب تغيّرًا في قراءة النصوص الدينية؛ إذ من الواضح في هذا البناء قيدية الزمان والمكان في عملية فهم النصوص الدينية، وما دام الأمر كذلك، فمن المعلوم احتياج هذه القيدية المفترضة لدليل يثبتها ويعطيها مشروعيةً لتحديد ما هو المراد من النصوص الدينية، في حين إنّنا نجد عند متابعتنا للنصوص الدينية أنّها نصوص عامّة شاملة لكلّ زمان ومكان، ولم يلحظ فيها أنّها مقيّدة بفترة زمانية أو مكانية معيّنة، أو أنّها خاصّة بالمشافهين في زمن النصّ ولا تتعدّى إلى غيرهم من الغائبين غير الحاضرين، ما يشكّل دليلًا قويًّا على خلاف تلك الفرضية التي بنوا عليها قراءتهم للنصوص الدينية. ومن أحقّ بصاحب الشريعة المصدّر لتلك النصوص لنستخبره في أخذ قيدية التاريخية لنصوصه أو عدم أخذها، وبمرور سريع على المصدر الأوّل للتشريع، وهو القرآن الكريم ـ الذي حملوا آياته على القراءة التاريخية ـ نراه يلفظ هذه القراءة بنحو تامّ وقاطع، عندما يؤسّس للشمولية والعمومية لكلّ زمان ومكان بنحو واضح لا يرقى إليه شكّ، من خلال جملة من الآيات، كقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**﴾ [سورة الأعراف: 158]؛ فما جاء به من رسالة تحمل في طيّاتها نصوصًا تكون للناس كافّةً على اختلاف مشاربهم وأزمانهم؛ لكونه رسولًا إليهم جميعًا. وكقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**﴾ [سورة سبإ: 28]؛ وكذلك ما تدلّ عليه جملة من الآيات المشرّعة لبعض العبادات، فإنّ الخطاب الوارد فيها هو خطاب شمولي للناس كافّةً، كقوله تعالى عند تشريعه للحجّ: ﴿**وَلِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**﴾ [سورة آل عمران: 97].

هذا مضافًا إلى الإطلاق الزماني الموجود في النصوص الدينية، والذي يمنع من المصير إلى التاريخية، فبعد وضوح كونها قيدًا زائدًا في دليل الخطاب، لو كان يريده لأخذه فيه، وإذ لم يأخذه إذن لا يريده، كما أنّه ليس من القيود الارتكازية التي لا تحتاج إلى بيانها لفظًا في دلالة الخطاب؛ إذ لا يفهم العرف ارتكازية هذا القيد، وبالتالي لا يتّكل المشرّع في عدم ذكره على ارتكازيته، ومعه لا بدّ من أخذه لو كان دخيلًا في جعله لأحكامه، فمع عدم أخذه إذن لا مدخلية له في جعله لأحكامه.

والحقيقة أنّ إبراز خصيصة كهذه عند أصحاب هذا المنهج، وأخذها لتكون عاملًا أساسيًّا في قراءتهم للنصّ الديني، يراد منه التنصّل بسهولة من كون النصوص الدينية نصوصًا ثابتةً تحكم كلّ مفاصل الحياة ومجالاتها، من دون ملاحظة دخالة المقطع الزمني الذي يشكّل ظرفًا للثقافة والبيئة آنذاك؛ ولذا نرى أنّ هناك عملية توظيف لبعض المسائل المرتبطة بالعامل البيئي والاجتماعي، التي تكون لها دخالة في تغيير الحكم تبعًا للتغيّر الذي يطرأ على موضوعه، فما أن يلاحظوا تغيّرًا في بعض الأحكام حتّى يصيروا للقول بعدم ثبات الشريعة في أحكامها وتشريعاتها، من دون الأخذ بنظر الاعتبار أنّ هذا التغيّر إنّما حصل نتيجةً للتغيّر الذي حصل لمصاديق ذلك العنوان الكلّي الذي انصبّ عليه الحكم بحسب ما يقتضيه دليله، فإنّ ذلك الحكم لم يُصبه التغيّر إطلاقًا لثبات موضوعه. نعم، الذي حصل له التغيّر هو مصاديق ذلك الموضوع، وهكذا كان توظيفهم لعنصر أسباب النزول؛ فقد أخذ حيّزًا كبيرًا في تنظيراتهم لمحدودية النصّ الديني؛ إذ جعل قرينةً على أنّ النصّ يعالج قضيّةً معيّنةً وفقًا لما يفرضه السبب الذي أدّى لصدور النصّ، يقول نصر حامد أبو زيد: «إنّ كلّ آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاصّ استوجب انزالها، وإنّ الآيات التي انزلت ابتداءً ـ أي دون علّة خاجية ـ قليلة جدًّا. وقد أدرك علماء القرآن أنّ السبب أو المناسبة المعيّنة هي التي تحدّد الإطار الواقعي الذي يمكن أن يفهم الآية أو الآيات من خلاله» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 97]؛ ومع أنّنا لا ننكر أنّ أسباب النزول قد يكون لها دور في تحديد المراد من النصوص الدينية، إلّا أنّ هذا لا يجعلها مختصّةً بالحادثة التي نزلت النصوص لمعالجتها؛ إذ إنّ حال القوانين التي توضع لمعالج قضيّة معيّنة غالبًا ما يلمسها المشرّع ابتداءً، وثمّ يضع العلاج الناجع الذي يعالجها بالتحديد، ويعالج كلّ القضايا المماثلة لها وإن اختلف المقطع الزماني والمكاني بالنسبة للحادثتين. مع أنّه لم يعترض أحد من العقلاء على قانونية القانون، عند تسريته لقضايا أخرى مماثلة موضوعًا لجعل القانون؛ باعتباره جعل من قبل المشرّع نتيجةً لمعالجته لقضيّة خاصّة، في زمان خاصّ، هذا حتّى مع وجود الفترة الزمنية المتطاولة بين جعل القانون وبين القضايا الجديدة الحادثة في الأزمنة المتلاحقة. وأيّ عاقل يقبل الاعتراض على هذه التسرية والتغطية للقضايا والمسائل بدعوى صدور القانون في حقبة زمنية معيّنة لحادثة معيّنة.

المرتكز الثاني: تحويل النصّ الإلهي إلى نصّ لغوي بشري

ولعلّ هذا العامل الذي أخذ كأساس ثانٍ عند الحداثيين في كيفية قراءتهم للنصوص الدينية، أهمّ من العامل الأوّل من حيث التأثير في كيفية القراءة، وهو سلب صفة إلوهية النصّ الديني، وبالتالي سلب قداسته التي يضفيها ارتباطه بمصدره كإله عارف بالمصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء، فينتقل بذلك من نصّ إلهي مقدّس إلى نصّ بشري خاضع للمحاكمات النقدية، حاله في ذلك حال كلّ كلام بشري، يمكن أن يفهم بحسب القبليات المعرفية التي يمتلكها القارئ للنصّ، فلا يكون ملزمًا تجاه النصوص باستخراج مراد الإله الناشئ من إدراكه للمصالح والمفاسد في الأشياء، ذلك المراد الذي هو حقيقة ثابتة، غير متغيّرة، يلزم الإنسان باعتباره تابعًا لمولاه باكتشافها، وهو ما سمّاه بعضهم بالتحرّر من سلطة النصّ، قال: «التحرّر من سلطة النصوص، ومن مرجعيتها الشاملة، وهي ليست إلّا دعوةً لإطلاق العقل الإنساني حرًّا» [أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص 146]، وبرّر ذلك بأنّ مسألة التحرّر هذه لا تتصادم مع النصوص الدينية، بل هي في الواقع تتصادم مع «السلطة التي أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحوّلوها قيودًا على حركة العقل والفكر» [المصدر السابق]، فنصر حامد أبو زيد يدرك تمامًا أنّ البقاء على قداسة النصّ الديني باعتباره نصًّا إلهيًّا يكشف عن حقيقة ثابتة، لا بدّ من الرجوع إليها والبناء عليها في كلّ زمان ومكان، وبالتالي يمنع ذلك من التخبّط في فهم ذلك النصّ، بأفهام وألوان متعدّدة، وليت شعري أيّ تقييد لحركة العقل والفكر فيما لو آمنّا بمراد ثابت وحداني، تكون وظيفة القارئ للنصوص الدينية اكتشافه، ومن ثمّ البناء عليه بوصفه مرجعًا معتمدًا لا غير، وهذا ما نلاحظه عند أبي زيد عندما ركّز على إلغاء تلك المرجعية الشاملة.

وقد نقل بنحو أوضح في بيان المعنى الذي ذكرناه، في كلمات محمد أركون، حيث نقل عنه: «إذا استمررنا في النظر إلى القرآن كنصّ ديني متعالٍ، أي يحتوي على حقيقة تجعل حضور الله حاضرًا، فإنّنا لا نستطيع عندئذٍ أن نتجنّب مشاكل التفكير الثيولوجي، والبحث الثيولوجي، فالثولوجيا ليست محصورةً بالمفتي أو الإمام أو الشيخ، الثيولوجيا تعني: عقلنة الإيمان» [عبد الرحمن، سلطة النصّ، ص 34].

وقد ركّزوا على ممارسة إلغاء عنصر إلوهية النصّ الديني وقداسته من خلال شطب كلّ المفردات التي يمكن أن تعطي ذلك الطابع، فأخذوا بالتعبير عن القرآن الكريم بالظاهرة القرآنية، لإضفاء أنّه ظاهرة بشرية كسائر الظواهر الأخرى، فلا ميزة له عليها، وبالتالي

يُتعامل معه من دون الإيمان بوحدانية المعنى المراد فيه، كما يشهد له عبارة محمد أركون المتقدّمة، والذي ذكر فيها أنّه استخدم مصطلح الظاهرة القرآنية بدل القرآن الكريم عن قصد، لإلغاء ما تحمله عبارة القرآن من شحنات ومضامين مثقلة باللاهوتية.

كما وقاموا بإلغاء اتّصاف كلام النبيّ ﷺ بأنّه كلام إلهي باعتباره لا ينطق عن الهوى كما وصفه وأسّس له القرآن الكريم، وإبداله بمفردة الخطاب النبوي، ليووحون للقارئ بأنّ كلام النبيّ ﷺ ليس كلامًا إلهيًّا، بل كلام بشري عادي تحكمه البناءات البشرية.

وكيف لنا إلغاء هذه الخصوصية التي ركّز عليها القرآن نفسه، في جملة من آيات، قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۞ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ۞ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [سورة الواقعة: 77 - 79]؛ وقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ۞ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ [سورة البروج: 21 و22] وآيات أخرى جاءت بهذا الصدد.

من هنا يتبيّن أنّ طبيعة النصّ الديني تختلف عن النصوص البشرية الأخرى، فهو وحي أنزله الله ﷻ على نبيّه الكريم، ليخرج به الناس من الظلمات إلى النور، ويهديهم إلى صراط مستقيم، وبالتالي عند إرادة قراءته لاستخراج المراد منه لا بدّ من أخذ هذه الحيثية، وهو كونه إلهيًّا، ناشئًا من واقع نفس أمري مرتبط بعالم الواقعيات والمصالح والمفاسد. وبالتالي سوف يلغى عامل الزمان والمكان؛ إذ لا تأثير له في ذلك العالم؛ ولهذا المعنى أشارت بعض الروايات، فقد أسند الشيخ الصدوق رحمه الله رواية عن أبي الحسن الرضا عن أبيه الكاظم عليهما السلام، تدلّ على هذا المضمون، قال: «إن رجلًا سأل الإمام الصادق عليه السلام، فقال له: ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلّا غضاضة؟ فقال عليه السلام: لأنّ الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كلّ زمان جديد، وعند كلّ قوم غضّ إلى يوم القيامة» [الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج 1، ص 93]؛ ومن ثمّ فإنّ هذه الطبيعة التي فرضناها وقرّرناها إلهيةً، ذات حقيقة ثابتة، تقتضي أن يلحظ فيها حقيقة أخرى، لا يمكن غضّ الطرف عنها، أبرزتها جملة من النصوص ـ القرآنية والروائية ـ وهي كونها ذات مغزًى هادٍ لمن خوطب به، وأنّها تشكّل عامل إنذار وبشرى أيضًا، وهي بهذا اللحاظ تأبى الحمل والاختصاص على فترة زمنية معيّنة، فأيّ مبرّر يفضي إلى هذه النتيجة بحيث يكون النصّ الديني عامل هداية وتزكية، وإنذارًا وبشرى، وإنقاذًا من الظلمات إلى النور لفئة معيّنة دون أخرى، وفي زمان دون آخر، وهل هذا إلّا الظلم بعينه، الذي يريد الحداثيون التنصّل منه في قراءتهم للنصّ الديني؟ ولا أظنّ أنّهم يقبلون بهذا التفكيك، إن كانوا يحترمون عقولهم

وفطرتهم التي فطرهم الله تعالى عليها، بحيث يكون مهتمًّا ساعيًا لهداية البشرية في مقطع زماني دون آخر، وهو القائل في كتابه العزيز: ﴿**وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ [سورة النحل: 64]؛ وكما في قوله تعالى: ﴿**الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ**﴾ [سورة إبراهيم: 1]، وغيرها من الآيات المشيرة بوضوح إلى المعنى المتقدّم.

المرتكز الثالث: اعتماد المدلول المتولّد في ذهن المتلقّي

ولعلّ أخطر ما يواجه عملية قراءة النصّ الديني هو جعل المحورية في دلالة النصوص على معانيها، ليست على العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى، والتي تفضي إلى معنًى ثابت محدّد ممكن الوقوف عليه واكتشافه؛ بل المعنى للنصّ كامن في ذهن المتلقّي له، بحسب الخزين الذي يحمله كلّ ذهن، وإذا اخذنا بنظر الاعتبار أنّ ذلك الخزين تترجمه الثقافة التي يحملها القارئ للنصّ، وبذلك سوف تكون عندنا عدّة قراءات ناشئة من اختلاف الخزين تبعًا لاختلاف الثقافة المنعكسة فيه، حيث الظروف والمناسبات الاجتماعية المتفاوتة من شخص إلى شخص آخر، ومن جيل إلى جيل، ويشتدّ هذا الاختلاف عند طروّ التغيّر الزماني والمكاني. وهذا ما ينقله نصر حامد أبو زيد عن بعض اتّجاهات الفكر المعاصر، بقوله: «إنّ عملية فهم النصوص لا تبدأ من قراءة النصّ، بل تبدأ من الدوال الرابطة بين الثقافة التي تمثّل أفق القارئ وبين النصّ» [أبو زيد، مفهوم النص، ص 89]، وعليه تكون مداليل الألفاظ على معانيها خارج دائرة العلاقة بين اللفظ والمعنى، والملاك فقط يكون لمدى قابلية الذهن للتفاعل مع ما أخطره اللفظ فيه، فلا معنى وحداني موضوعي اعتمده الشارع المقدّس في خطاباته ونصوصه الدينية، أراد من مخاطبيه العثور عليه بتحديده وفقًا لنظام اللغة المعتمد في المحاورات العرفية، ومن ثمّ ترتيب الأثر عليه.

وهذا في الحقيقة أسهل في تحميل النصّ الديني لرغباتهم ومآربهم، فتكون العملية أقلّ مؤونة فيما لو كان الطابع الأساس الذي يقوم عليه فهم النصّ مرتبط بالنصّ بقراءته الداخلية والخارجية والحالية؛ إذ سوف يحكم النصّ بعامل داخلي يمثّل الأساس في فهمه واستخراج المعنى منه، ممّا يستدعي ذلك وحدة المعنى وعدم تعدّده وفقًا للقرائن المأخوذة فيه.

هذا ولو أخذنا بنظر الاعتبار أنّ النصّ الديني ناشئ من مصالح ومفاسد شخّصها الشارع في متعلّقات الأحكام وموضوعاتها قبل جعله لها، فسوف يكون الأمر أصعب على من يقول بأنّ مدلول النصّ كامن في ذهن المتلقّي من دون دخالة لما يعطيه النصّ من مدلول

دلّت عليه علاقة اللفظ بالمعنى، بحسب الجملة التركيبية التي تؤثّر فيها القرائن الحالية والسياقية فضلًا عن اللفظية المبرزة في الألفاظ، فنحن لا نوافق بتاتًا ولا نتّفق مع القائلين بأنّ المصلحة والمفسدة إنّما تنشأ من الحكم المتولّد من رأي المجتهد أو القارئ للنصّ الديني، فتكون متأخّرةً رتبةً عمّا حكم به المجتهد، فلسنا مصوّبةً حتّى تكون المصالح والمفاسد ـ الواقع ـ تابعةً لرأي المجتهد. فالشارع الجاعل للنصوص له مرادات ومعانٍ واقعية فيها، جعل الألفاظ دالّةً عليها بحسب نظام اللغة، ولم تكن له طريقة أخرى لأفهام مراداته ومقاصده، إلّا الطريقة المعتمدة عند العقلاء في محاوراتهم وأحاديثهم، وإلّا لأشار إليها وأوضحها، كبديلٍ للطريقة العقلائية العرفية المعتمدة. وواقع الأمر أنّ المعنى الواحد المراد لا يقتصر على النصوص الدينية، بل تتعدّى هذه الحقيقة إلى المحاورات الاجتماعية بين الناس، فإنّها قائمة على المعنى المستخرج من العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى، في إطار ما تؤدّي إليه الجملة التركيبية، وعلى هذا الأساس تقوم المفاهمات وحلّ الخصومات والاحتجاجات، ولولا هذا المعنى الوحداني التي تدلّ عليه الألفاظ الصادرة من المتحاورين لما بقي للنظم الحياتية للناس أثر ولا عين، ولما قام حجر على حجر بعد إسقاط حجّية دلالة الألفاظ على معانيها؛ إذ ينقطع التواصل بين الناس؛ لأنّه لا معنى متبادرًا يمكن الاتّكاء عليه، ويكون هو المعتمد في كلامهم وكتاباتهم، ولا يمكن إجراء القانون وإعماله على أيّ أحد؛ إذ لكلّ شخص أن يدّعي خلاف ما وضعه صاحب القانون. وهكذا يُسرى الأمر إلى سائر القطاعات الحياتية المختلفة.

المعنى الوحداني

قد تثار بعض التساؤلات حول المعنى الوحداني الذي هو المقصود للمتكلّم الشارع، محورها إمكانية تحصيله وفقًا للظهور الحاصل عند المخاطب، فما يُخطر في ذهن المخاطب من مدلول يكون هو المعتمد، وإن كان على خلاف قصد المتكلّم، أيّ أنّ ذلك المعنى الوحداني يتحدّد طبقًا لما هو كامن في ذهن المخاطب، بحسب ثقافته وبيئته الاجتماعية المكوّنة له، وبالتالي سوف يتعدّد ذلك المعنى الوحداني لتعدّد منشإ صيرورته وتولّده، وهو ما عبرّنا عنه باختلاف الثقافة من شخص إلى شخص، فضلًا عن الاختلاف من جيل إلى جيل وعصر وعصر. وبعبارة أخرى أبسط إذا كان المعتمد في حجّية النصّ الديني، هو الظهور فلماذا لا يكون هذا الظهور هو الظهور الحاصل عند المخاطب، في زمانه وظروفه الاجتماعية الخاصّة، وعليه يكون كلّ شخص مولّدًا لظهور مختلف عن الظهور المتولّد لشخص آخر؛ إذ إن دلالة اللفظ

على معناه مرتبطة بما يخطر من مدلول في ذهن المخاطب، ومن الطبيعي أن ما ينتجه ذهن المخاطب من مداليل ليس بمستوًى واحد؛ لارتباطها بالجنبة الثقافية والبيئية التي يحملها كلّ شخص، وهي مختلفة من شخص لآخر. وبناءً على هذا سوف يعود المحذور المسجّل على ما تمسّك به الحداثيون في قراءتهم للنصّ الديني، من أنّ المدلول الكامن في ذهن المتلقّي هو المعتبر في فهم النصّ الديني وليس دلالة النصّ المستقاة من علاقة اللفظ بالمعنى والقرائن المحيطة فيه، وبما تشكّله الجملة التركيبية له.

إلّا أنّنا لو لاحظنا ما قاله علماؤنا الأعلام في بحث الظهور، وأنّه أيّ الظهورات هو الحجّة، والمعتمد في القراءة للنصّ الديني، لوجدنا وضوحًا في الجواب عن التساؤل المذكور، فإنّ الظهور الحجّة في القراءة هو الظهور المقارن لعصر التشريع، ذلك الظهور هو الحجّة، على أن لا يكون هذا الظهور ظهورًا شخصيًّا فرديًّا، بل ظهورًا نوعيًّا موضوعيًّا، قائمًا على القرائن المكوّنة والمولّدة له، فإنّ الظهور لا يعدّ موضوعيًّا إلّا إذا دلّت عليه القرائن وأثبتته، ومع وجود قرائن كهذه مثبتة له، يكون فهمه غير متعسّر لكثيرين، لفرض وجود القرائن المكوّنة له، وبذلك قد يتّحد المعنى المفهوم من النصّ الديني، لانحفاظ القرائن وتوفّرها فيه، فتكون القراءة موحّدةً، بحسب المعنى المستحصل منه.

يبقى السؤال عمّا هو المبرّر لجعل الظهور ظهورًا موضوعيًّا نوعيًّا لا ذاتيًّا، فلا يكتفى بالظهور الشخصي للقارئ، من دون مطابقته للظهور الموضوعي، هذا أوّلًا، وثانيًا: على أن يكون هذا الظهور ظهورًا مقارنًا لعصر النصّ الشرعي، فإنّ الحجّية ثابتة لذلك الظهور، فهو المعتمد في قراءة النصّ الديني وفهمه، وليس الظهور الحالي. وثالثًا: يقع السؤال عن كيفية إثبات ظهور كهذا مع واقعية البعد الزمني بيننا وبين عصر النصّ.

في مقام الجواب عن التساؤل الأوّل، لا بدّ لنا من الوقوف على المراد من الظهور الذاتي، والموضوعي أوّلًا، أمّا الذاتي فيقصد منه ذلك المعنى الذي ينتقل إليه ذهن المتلقّي لوحده دون غيره، بحكم الظروف الخاصّة لذهنه، التي كوّنتها عوامل البيئة الاجتماعية المختلفة من شخص إلى شخص آخر. وأمّا الموضوعي فيقصد منه دلالة الكلام على المعنى الذي ينتقل إليه ذهن المتلقّي بموجب قواعد اللغة المتّخذة وأساليبها المعتمدة للفهم والتفهيم، بحيث لا يكون ذلك المعنى متعدّدًا بحسب تلك العلاقات والأساليب، بل معنى وحداني ينسبق إلى كلّ ذهن فيما لو راعى ذلك النظام اللغوي العرفي، إذن فدلالة الكلام لها واقع ثابت، غير متغيّر، مع قطع النظر عن عملية الفهم التي تمارس من قبل شخص معيّن.

وبناءً على هذا يكون الظهور الموضوعي هو المعتمد في قراءة النصّ الديني، إذ إنّه يمثّل موضوعًا للحجّية، فما يكون حجّةً هو الظهور الموضوعي، والسبب في ذلك يكمن في أنّ ظاهر حال كلّ متكلّم أنّه يتابع قوانين عرفه ولغته، ولا يخرج عن هذا السير العقلائي، ولمّا كانت هذه المتابعة والجري إنّما تكون للعرف بعنوانه العامّ، وليس عرفًا خاصًّا يتشكّل عند فئة معيّنة أو أفراد معيّنين، فإنّ عرفًا كهذا لا يمكن أن يكون أداةً للتواصل العامّ التي يراد منها إيصال المراد من خلالها للناس كافّةً، فقد يكون مختصًّا بالسامع المتلقّي، والمتكلّم غير مطّلعٍ عليه، فاللغة إيصالية احتاج إليها الاجتماع، بمعنى أنّ الإنسان اجتماعي بطبعه، فهو لا يخرج عن هذه الطبيعة المفطور عليها، فإذن هو يحتاج إلى ما ينظّم تلك الحالة الاجتماعية التي تفرز نوعًا من التلاقي في المصالح بينه وبين أفراد جنسه، والتعارض بينها نتيجة لميل كلّ شخص وما ينسجم مع نفعه ومصلحته التي قد تتقاطع مع نفع ومصلحة غيره، وكلّ ذلك وغيره ممّا يحتاجه الإنسان لينظّم له عيشه وديمومته في الحياة، اقتضى الحاجة إلى لغة عامّة تكون هي المعتمد والمرجع لضبط كلّ ما له مدخلية في علاقات الإنسان مع الآخرين، وبالمجالات والحقول كافّةً، تكون من خصوصيات هذه الأداة الإيصالية ثبات المعنى المستخرج والمنساق من اللفظ في الذهن العرفي العامّ؛ ليتشكّل من خلال هذا الثبات نظام لغوي غير متغيّرٍ يصحّ الاستناد والاعتماد عليه؛ ليتمكّن من خلاله المتكلّم من إيصال كلّ مراداته ومقاصده التي ضمّنها وفقًا لهذا النظام اللغوي، فإنّ الهدف كما هو واضح من التشريعات الإلهية يكمن في سوق الإنسان نحو الهدف المنشود، والذي لا يمكن تحقّقه ونيله إلّا بالتعرّف على مرادات الشارع، التي لا طريق للاطّلاع عليها إلّا بالطريق العقلائي العرفي المعتمد عندهم لتفهيم مراداتهم، وبالتالي تحصيل حاجاتهم الدنيوية والأخروية، إذ لا طريق ثانيًا يمكن أن نقول إنّه الطريق البديل المعتمد عند الشارع في إيصال مراداته، ويشتدّ الأمر إلحاحًا في حاجتنا للظهور الموضوعي وليس الذاتي للكشف عن مرادات الشارع، إنّ هذه المرادات تأخذ طابعًا واحدًا في كلّ الأزمنة والأمكنة، فلا تعدّد في المراد المصاغ بهذه الألفاظ اللغوية، وبالسياقات التركيبية الخاصّة للجمل، بل هناك معنًى وحدانيّ يراد إيصاله إلى عموم الناس، بمقتضى شمولية الشريعة وعالميتها.

وبهذا سوف يكون الظهور الموضوعي هو الموصل لذلك المراد والمعنى الواحد الذي لاحظه الشارع في تشريعاته، فإنّ الظهور هذا من الأصول العقلائية، بحيث إنّ العقلاء يبنون على الأخذ بظاهر كلام كلّ متكلّم، وما يعطيه كلامه في أقربية أحد المعاني بحسب نظام اللغة، وانسباقه إلى ذهن المتلقّي عند إطلاق اللفظ ضمن الجمل التركيبية وسياقاتها البنائية، ومن

المعلوم أنّ الأصول العقلائية إنّما تأخذ اعتبارها عنهم باعتبارها كاشفًا نوعيًّا عن مرادات المتكلّم، وليس كاشفًا لدى شخص دون آخر.

وبهذا يمكن تحصيل هذا الظهور من خلال ملاحظة «ما ينسبق من اللفظ إلى الذهن من قبل أشخاص متعدّدين مختلفين في ظروفهم الشخصية بنحو يطمئن بحساب الاحتمالات أنّ انسباق ذلك المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم إنّما كان بنكتة مشتركة هي قوانين المحاورة العامّة لا لقرائن شخصية؛ لأنّ هذا خلف اختلافهم في الملابسات الشخصية» [الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيد الصدر)، ج 4، ص 293].

وبناءً على ذلك، ما دام الأمر يدور مدار الكاشفية عن مراد الشارع، وأنّها لا تكون إلّا من خلال ذلك الظهور الموضوعي النوعي لدى عامّة الناس، الذين يشكّلون العرف العامّ، فسوف يكون ظهور عصر النصّ هو الظهور الكاشف عن المراد، لا الظهور الحالي للقارئ للنصّ، والسبب يكمن كما يقول السيّد الصدر رحمه الله في «أنّ أصالة الظهور ليست تعبّدية، بل أصل عقلائيّ مبنيّ على تحكيم ظاهر حال المتكلّم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمانه، لا التي سوف تنشأ في المستقبل» [المصدر السابق]، إذن يتحدّد المراد وفقًا لنظام اللغة المصاحب لعصر صدور النصّ، إذ هو الكاشف عن المراد.

إمكانية تحصيل الظهور الموضوعي

قد ينقدح في الذهن هذا التساؤل، وهو عدم إمكانية الوقوف وتحصيل ذلك الظهور لبعد الفترة الزمنية بيننا وبين ذلك العصر، مع أنّه قد يقال إنّ الظهور قد يقع في دائرة التغيّر والتبدّل بحكم تغيّر اللغة، التي تناط بالوضع الفكري والثقافي للمجتمع، بحيث تغطّي كلّ حاجاته، وبالمجالات والحقول في ذلك المقطع الزماني والمكاني كافّةً، وباعتبار تطوّر واتّساع تلك الحاجات وتشعّبها، يتطوّر تبعًا لذلك الوضع الفكري والثقافي، ما يلقي بظلاله على مدى تغطية اللغة لتلك الحاجات، إذ يلزم من هذا التطوّر تطورٌ في اللغة واتّساعٌ في أساليبها أيضًا، ممّا يعني عدم ثباتها في الأزمنة اللاحقة لزمن صدور النصّ، فيما لو كانت تلك الأزمنة مغيّرة لمدلول كلمة أو لما يفهم من التركيبة البنائية لجملة كاملة. وعليه فغاية ما يمكن تحصيله من الظهور هو الظهور الموضوعي المنكشف بالظهور الذاتي، فإنّ ما يتبادر وينساق إلى ذهن كلّ إنسان يكون مشخّصًا للظهور الموضوعي ومنطبقًا عليه، فيكون هناك تطابق بين الظهور الذاتي والظهور الموضوعي النوعي، إلّا أنّه ليس نوعيًّا موضوعيًّا لعصر صدور النصّ.

وهـذه المشـكلة لا تجعلنـا نتنـازل عـن أنّ موضـوع حجّيـة الظهـور هـو الظهـور الموضـوعي لعصر صـدور النـصّ؛ إذ بالإمـكان حلّهـا مـن خـلال الاعتمـاد على أصـل عقـلائي آخـر، يبـني عليـه العقـلاء في قضاياهـم الحياتيـة؛ إذ إنّهـم يرتّبـون الآثـار على مـا تفيـده وتـدلّ عليـه النصـوص وإن كانـت قديمـةً، كمـا في نصـوص الأوقـاف والوصايـا، فـإنّ فهمهـا إنّمـا يكـون طبقًـا لمـا يفهمـه ويسـتظهره قـارئ الوصيّـة والوقـف، وإن كان بينـه وبـين زمـن الواقـف والمـوصي زمنًـا طويـلًا. وهـذا إن دلّ على شيء فإنّـه يـدلّ على وحـدة الظهـور الموضـوعي، وعـدم تغـيّره بمـرور الزمـان، فمـا كان ظهـورًا موضوعيًّـا في عصرنـا لتطابقـه مـع الظهـور الذاتي للقـارئ للنـصّ، يكـون هـو الظهـور الموضـوعي في زمـن النـصّ. ولكـون هـذا البنـاء العقـلائي يشـكّل تهديـدًا لأغـراض الشـارع ومقاصـده، لاحتماليـة سرايـة هـذا البنـاء إلى المجـال الـشرعي، فنجدهـم يبنـون على ظهـورات كهـذه فيمـا يسـتظهرونه ويسـتنبطونه مـن أدلّـة الأحـكام، فلـو لـم يكـن مرضيًّـا للشـارع، ومقبولًا عنـده لمنـع وردع عنـه، وحيـث لا نجـد مـا يصلـح للمانعيـة والرادعيـة، يكـون عـدم ردعـه دليـلًا على إمضائـه لبنـاء العقـلاء وطريقتهـم.

هـذا مضافًـا إلى إمـكان الاسـتناد إلى البنـاء المتـشرّعي، فـإنّ المتشرّعـة يبنـون أيضًـا على ظواهـر النصـوص الواصلـة إليهـم في زمانهـم، رغـم وجـود الفـترة الزمنيـة الطويلـة الفاصلـة بينهـم وبـين مصـدر النـصّ؛ إذ مـن الواضـح وجـود تلـك الفـترة بـين أصحـاب الأئمّـة المتأخّريـن، وبـين مصادر النصـوص الأولى، فـإنّ أصحـاب الإمـام العسـكري عليه السلام مثـلًا، كانـوا يعملـون بالنصـوص الواصلـة إليهـم مـن النـبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّـة المتقدّمـين، طبقًـا لمـا يسـتظهرونه منهـا في لغـة زمانهـم وعرفهـم، مـع ملاحـظ أنّهـا فـترة حافلـة بالأحـداث والمتغـيّرات الـتي قـد تضـفي بظلالهـا على واقـع قـراءة النصـوص ومـا يسـتظهر منهـا.

ومـا يمكـن أن يقـال هنـا لبيـان الأسـاس الذي قـام عليـه هـذا البنـاء، هـو أنّ ظاهـرة وقـوع التغـيّر في اللغـة وظهوراتهـا، مـن الصعوبـة بمـكان، فـإنّ الثبـات في الظهـورات هـو المحكـم على طـول الخـطّ الزمـاني، فـإنّ الإنسـان العـرفي يـرى بحسـب طبعـه وعادتـه عـدم التغـيّر في اللغـة، بـل يـرى أنّ التغـيّر إن حصـل فهـو لا يعـدو كونـه حالـةً اسـتثنائيةً لا يبـنى عليهـا في مقـام العمـل وترتيـب الآثـار، فحـتّى لـو احتملناهـا في اسـتظهاراتنا، فإنّـه بالإمـكان التخلّـص منهـا بنفيهـا بأصالـة ثبـات الظهـورات، وعـدم تغـير اللغـة، لانحفـاظ الكاشـفية فيهـا نـوعًا عـن مـرادات المتكلّـم. [انظـر: الهاشـمي، بحـوث في علـم الأصـول (تقريـر لأبحـاث السـيّد الصـدر)، ج 4، ص 294]

وبهذا يتمّ الجواب عن السؤالين الثاني والثالث.

المعنى الوحداني ومطابقة الواقع

يبقى شيء لا بدّ من التنبيه عليه والإلفات له، هو أنّ ما ذكرناه من المعنى الوحداني للنصّ، المستكشف بالظهور الموضوعي في زمن صدور النصّ، لا يُشترط فيه حتّى يكون ظهورًا موضوعيًّا حجّةً، أن يكون مطابقًا لواقع المراد من النصّ، لوضوح عدم إمكانية إحراز الواقع من خلال الظهورات وإن كانت موضوعيةً، لبقاء احتمالية عدم اصابة الواقع قائمةً، بل يكفي فيه توفّره على إعمال الضوابط والقواعد بنحو صحيح وممنهج عند ممارسة عملية القراءة للنصّ الديني، وعليه فالظهور وإن التزم الفقيه بكونه ظهورًا موضوعيًّا للنصّ، إلّا أنّه مع ذلك قد لا يكون مصيبًا لذلك المعنى الوحداني المراد للشارع، وعليه لا يلتزم الفقيه بأنّ قراءته للنصّ الديني هي قراءة مطابقة للواقع بنحو القطع واليقين، بل يبقي الباب مفتوحا لخطإ ما استظهره من النصّ، نتيجة لعدم إعماله للقواعد والأدوات اللازم اتّخاذها في قراءته، أو لمدخلية ظروفه الحياتية الخاصّة المؤثّرة في قراءته للنصّ، ممّا يؤدّي إلى إدخال الذاتية غير الموضوعية في قراءته.

فذلكة تعدّد الاستظهارات!

قد لا يصل قارئ النص لذلك المعنى الوحداني المقصود للشارع بعض الأحيان، مع أنّه قد يتصوّر أنّه قد أخذ بنظر الاعتبار كلّ الآليات والأدوات التي ينبغي للقارئ اتّباعها، ومنها إعمال ضوابط العلاقة بين اللفظ والمعنى، ضمن تركيبة الجملة السياقية والحالية، والحال ليس كذلك، فهناك بعض الحيثيات بحسب نظام اللغة والمحاورة، لا بدّ من ملاحظتها لم يلحظها، أو أنّه يُدخل ظروفه الخاصّة وبيئته المعاشة ممّا يؤثّر على طبيعة ما يفهمه من اللفظ، وبالتالي لا يكون الظهور الذي فهمه من النصّ الديني ظهورًا موضوعيًّا نوعيًّا، بل يبقى الذي فهمه ظهورًا ذاتيًّا غير متطابق مع ذلك الظهور النوعي الذي هو مصبّ الحجّية؛ ولذا قد نرى اختلافًا في النتائج المتحصّلة من نصّ واحد عند بعض الفقهاء، وما ذلك إلّا لأجل ما تصوّر القارئ أنّه قد أخذ كلّ ما ينبغي أخذه في قراءته للنصّ الديني، مع أنّ الحيثيات التي ينبغي أخذها ككلٍّ للخروج بنتيجة تلامس المعنى الوحداني من خلال ذلك الظهور الموضوعي، منخرمةٌ في بعض القراءات.

ولذا قد تتعدّد الاستظهارات للنصّ الديني الواحد، بحسب إعمال تلك الضوابط العلمية

اللازم اتّباعها، أو إدخال الذاتية في واقع القراءة، المفروض عدم مدخليتها، وكلّها تكون في دائرة الاجتهاد المشروع، المبرئ للذمّة، وإن لم تطابق الواقع كلّها؛ بل يطابق أحد الاجتهادات فقط واقع المعنى الوحداني المراد، المنكشف بالظهور الموضوعي. وكتقريب لهذا المعنى فإنّ ما ذكره السيّد الصدر في استنباطه للمذهب الاقتصادي الإسلامي خير شاهد عليه، إذ اعتبر المذهب الاقتصادي الإسلامي ممارسة اجتهادية تبتني على ما يفهمه الفقيه من النصوص الخاصّة بذلك، فهي تتقوّم بما يقرأه منها، ليشكّل من خلالها رؤيته الاقتصادية، فإنّ «تلك الأحكام والمفاهيم التي تتوقّف عليها الصورة [صورة المذهب الاقتصادي] نتيجةٌ لاجتهاد خاصّ في فهم النصوص، وطريقة تنسيقها والجمع بينها. وما دامت الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي اجتهاديةً، فليس من الحتم أن تكون هي الصورة الواقعية؛ لأنّ الخطأ في الاجتهاد ممكن؛ ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكّرين إسلاميّين مختلفين أن يقدّموا صورًا مختلفةً للمذهب الاقتصادي في الإسلام، تبعًا لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كلّ تلك الصور صورًا إسلاميةً للمذهب الاقتصادي؛ لأنّها تعبّر عن ممارسة عملية الاجتهاد التي سمح بها الإسلام وأقرّها، ووضع لها مناهجها وقواعدها، وهكذا تكون الصورة إسلاميةً ما دامت نتيجة لاجتهاد جائز شرعًا، بقطع النظر عن مدى انطباقها على واقع المذهب الاقتصادي في الإسلام» [الصدر، اقتصادنا، ص 403].

وهذا على خلاف القائلين بتعدّد القراءات وأصحابها، فإنّهم لا يلتزمون بما التزم به الفقهاء، بل يلتزمون بعكس التزام الفقهاء تمامًا؛ إذ يذهبون إلى صحّة قراءتهم، وإن تعدّدت واختلفت وتناقضت، فليس هناك معنى موضوعي يبحث عنه من خلال تشخيص الظهور الموضوعي النوعي، برجاء تحصيله والبناء عليه.

وبناءً على ما قلناه يندفع ما ذكره بعضهم من إمكانية التعدّد في الظهور الموضوعي الحجّة، من دون الالتزام بحجّية الظهور الموضوعي في زمن صدور النصّ فقط، بل يكون الظهور الموضوعي المعاصر حجّةً أيضًا لمن حصل له، من دون الحاجة إلى أصالة ثبات اللغة التي توحّد لنا بين الظهورين الموضوعيين، في زمن صدور النصّ، وفي زماننا، مصرّحًا بأنّه لا ضرورة للإصرار على إحراز الظهور الموضوعي في عصر الصدور، بل يمكننا القول: إنّ من كانوا موجودين عصر الصدور لهم ظهور موضوعيّ خاصّ ضمن الشروط والسياقات الفكرية الموجودة عندهم آنذاك، وفي زماننا هناك ظهور موضوعيّ آخر ضمن الأجواء الفكرية والثقافية والأطر المعرفية الموجودة حاليًّا، ويمكن أن يكون أعمق من ظهور عصر النصّ

والصدور، ثمّ أردف كلامه هذا بالتنظير له بأنّ النصّ الديني ليس منحصرًا بالروايات والأحاديث لكي نبحث عن ظهوره في عصر الصدور، بل هناك القرآن الكريم الذي تمثّل نصوصه رسالة الإسلام الخاتمة، ومن المعلوم أنّه لم ينزل لمجتمع صدر الإسلام فقط، بل هو رسالة الله إلى الناس في كلّ زمان ومكان إلى قيام يوم الدين، ولا مبرّر لأن يكون فهمنا من القرآن هو عين ما فهمه الناس وقت النزول. وهذا البيان جارٍ على مستوى جميع معارف الدين، سواءٌ وافق ما فهمه السابقون أو خالفه؛ لأنّه يمثّل ظهورًا موضوعيًّا قائمًا على أسس ومناهج معرفية مختلفة.

ووجه الاندفاع يكمن في عدم وضوح الرؤية لما هو المقصود من الظهور الموضوعي، فإنّ المراد من الظهور الموضوعي هو دلالة الكلام على معنًى معيّن ثابت في واقع الأمر، بحسب الأساليب اللغوية والمحاورات العرفية القائمة بين الناس للتفهيم والتفاهم؛ إذ يشكّل هذا الظهور كاشفًا نوعيًّا عن مراد المتكلّم؛ لأنّه يمثّل أصلًا عقلائيًّا اعتمده العقلاء في كشفهم عن مرادات المتكلّم. وعليه فما نريده من الظهور الموضوعي، هو الكشف عن مراد المتكلّم (الشارع)، ولا يكون الظهور موضوعيًّا إلّا بمراعاة الجري طبقًا لأساليب اللغة والعرف المعتمدة في التفهيم والتفاهم، وحينئذٍ؛ باعتبار أنّ كلام الشارع المتكلّم قد صدر في ذلك الزمان، فلا بدّ أن تكون اللغة والعرف اللازم اتّباعه لتحصيل مراده هو عرف ذلك الزمان ولغته؛ إذ إنّ ما يكشف عن مراده هو الظهور النوعي الموضوعي، وهو مرتبط بأساليب اللغة والعرف آنذاك، وعليه تكون آلية تحصيل الظهور الموضوعي الذي هو المعتمد لتحصيل مراد الشارع في خصوص زمان صدور النصّ. فنحن في الحقيقة نريد أن نحدّد مراد متكلّم قد تكلّم في حقبة زمنية محكومة بأساليب وعلاقات لغوية وعرفية محددة، يكون ملاحظتها منتجًا لما يفهمه القارئ للنصّ من ظهور موضوعي، ونتيجة ذلك كلّه أنّ الكاشفية عن المراد لا تتمّ إلّا من خلال الظهور الموضوعي النوعي، والظهور الموضوعي لا يمكن تحصيله إلّا من خلال أساليب اللغة والعرف المرتبطة بزمان صدور الكلام من المتكلّم، وهذا معنى جري المتكلّم في إفهام مراداته طبقًا للأساليب اللغوية والمحاورات العرفية في زمانه؛ وعليه فالمتكلّم لا يريد إفهام مراداته طبقًا للأساليب اللغوية والمحاورات العرفية التي لم تكن قائمةً في زمانه، بل ستحصل في أزمنة متعاقبة طويلة؛ لأنّه خلاف ظاهر حاله، كعاقل من العقلاء، يجري مجراهم في بناءاتهم واستظهاراتهم من أيّ كلام.

ثـمّ إنّ مـا ذكـره في مقـام التنظـير لكلامـه بعـدم الـضرورة لـلإصرار على حجّيـة الظهـور الموضوعي لعـصر النـصّ فقـط، لا يحمـل أيّ جنبـة مـن المقوّمـات العلميـة، فـإنّ التفكيـك بـين الظهـور المسـتفاد مـن الروايـات والظهـور القـرآني لا وجـه له، بعـد أن قبلنـا بـأنّ الظهـور مـا هـو إلّا أصـل عقـلائي وليـس تعبّديًّـا، وهـذا الأمـر محسـوم حـتّى عنـد المنظّـر، فهـو لـم يرفـع اليـد عـن عقلائية أصالـة الظهـور، ومـع التسـليم بهـذا كيـف له أن يفـكّك بـين الاثنـين، فأصالـة الظهـور كمـا تجري في الروايـات، وهي المحكمـة فيهـا، تجـري أيضًـا في القـرآن، وهي المحكمـة فيـه. وكـون القـرآن بنصوصـه يمثّـل رسـالة الإسـلام الخاتمـة، لا يعـني أنّ نصـوص الروايـات ليـس لهـا نصيـب مـن هـذه الرسـالة، بـل نصيبهـا هـو الأكـبر كمـا لا يخـفى. فرسـالية الإسـلام مشـتركة بـين القـرآن والسـنّة ـ وهـو مقتـضى حديـث النـبيّ ﷺ: «إنّي تـارك فيكـم الثقلـين كتـاب الله وعـترتي أهـل بيـتي، مـا إن تمسّـكتم بهمـا لـن تضلّـوا بعـدي أبـدًا» ـ وعليـه لا معـنى حينئـذٍ؛ لجعـل القـرآن لـكلّ زمـان ومـكان مـن دون ملاحظـة نصـوص السـنّة، كمـا يفهـم مـن كلامـه بالتفريـق بينهمـا في هـذا المجال.

هـذا مضافًـا إلى أنّـه لا ضـير في كـون القـرآن لـكلّ زمـان ومـكان، وهـو مـا تعتقـد بـه الشـيعة الإماميـة الاثـني عشريـة، والقـول بمـا ذهـب إليـه علماؤنـا مـن حجّيـة الظهـور الموضـوعي في زمن النـصّ، إذ لا تنـافي بـين الاثنـين، بحيـث يكـون المصـير إلى حجّيـة الظهـور الموضـوعي في عـصر النـصّ، لا يتـلاءم مـع الاعتقـاد بـأنّ القـرآن لـكلّ زمـان ومـكان، وعليـه فنحـن نقـول بـأنّ القرآن لـكلّ زمـان ومـكان، وتحديـد المـراد منـه إنّمـا يكـون بحسـب الظهـور الموضـوعي النـوعي في زمـن صـدوره؛ لأنّـه الكاشـف عنـه بحسـب المحـاورات العرفيـة والأسـاليب اللغويـة المتعامـل بهـا آنذاك.

المبحث الرابع: العلوم البشرية وفهم الموروث الروائي

اتّسـمت حيـاة الإنسـان منـذ أن خلقـه الله تعـالى بحالـة مـن التغـيّر والتبـدّل، وعـدم الركـون لطبيعـة واحـدة تحكـم حياتـه، والواقـع أنّ هـذا المعـنى يتـلاءم مـع طبـع الإنسـان الذي فطـره الله تعـالى عليـه، فـإنّ طبيعـة الإنسـان تقـضي بعـدم الجمـود، والتوقّـف على وضـع واحـد، فمنـذ بواكـير عمـره الـتي بدأهـا بالتعـرف على مـا حـوله وتسـخيره ليخـدم مصالحـه، نـراه قـد أخـذ بتنظيـم وضعـه الحيـاتي مـن خـلال اسـتغلال المـوارد الطبيعـة بنحـو ينسـجم مـع حياتـه البدائيـة، وإلى أن توسّـعت معرفتـه وإدراكاتـه، الـتي نتـج عنهـا توسّـعه في اكتشـافاته وسـيطرته على بيئتـه ومحيطـه الذي يعيـش فيـه.

وبنـاءً على هـذا، فحالـة التطـوّر والتقـدّم المصاحبـة لحيـاة الإنسـان ممّـا لا شـكّ فيهـا. ومـن الطبيـعي أن تكـون هـذه الحالـة غـير محصـورة بمجـال مـن المجـالات، بـل تشـمل الحقـول المعرفيـة

والاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها، وهو معنى شمولية معرفته وتوسّع إدراكاته، بعد عدم الدليل على محدوديته في جانب معيّن، وانحصاره في حقل من الحقول.

وهذا يفضي بطبيعته إلى واقع متغيّر متحرّك[1]، فالواقع الموجود في الزمان السابق غير الواقع الموجود في زماننا، وما ذلك إلّا لارتباطه بتطوّر العلوم وتوسّعها بشكل مذهل وكبير، ممّا ينعكس ذلك على الواقع المعاش، ويكون المرتكز فيه تحوّل جميع المعارف البشرية، ومن ضمنها المعارف الدينية، يقول الدكتور سروش عن هذا التحوّل: «لا بدّ أن يحصل هذا التحوّل في جميع الشؤون وجميع المدركات تضطرب وتصرخ بشكل متناغم ومتناسق، والإنسان الذي فهمه لكلّ شيء في سيلان وجريان، فإنّ فهمه الديني سيتجدّد أيضًا» [سروش، القبض والبسط في الشريعة، نقلًا عن: لاريجاني، المعرفة الدينية، ص 22]؛ ويشبه التطوّر الحاصل في المعرفة الإنسانية بكبر الجزيئة الكيميائية المستمرّ، بحيث تكون مصاحبةً دائمًا بامتزاجها بعوامل جديدة تكون بديلةً عن عناصر أخرى كانت موجودةً سابقًا، لتحلّ محلّها وتأخذ مكانها، مكوّنةً بذلك طبيعةً وهويةً جديدةً، فلا بقاء للعناصر القديمة بعد التحوّل، فيتبدّل تبعًا لذلك معناها ومفادها، وعليه فالحقيقة البسيطة المتكوّنة تتقدّم ببطء وهدوء، لتتغيّر من خلالها كلّ جغرافيا المعرفة، بحيث تحرّك كلّ المعارف من مكانها.

ثمّ ينحى باتّجاه متقدّم نحو القول بأنّ «العلوم ومن خلال أنحاء التبادل: أ- منطقي وإنتاجي. ب- المنهج المعرفي. جـ الإنتاج والصرف (إعطاء زاوية الرؤية، توسعة وتضييق المعنى وهداية الفهم). د- مسألة الخلق. هـ المعرفة. و- الجدل؛ فإنّها تؤثّر في بعضها وتشترك في أفراحها وأتراحها، وتؤيّد أصل الترابط الكلّي والتحوّل المتقابل والمستمرّ للعلوم» [المصدر السابق]؛ ثمّ يخلص إلى دعوى خطيرة جدًّا يبني عليها كلّ ما نظر به لضرورة التغيّر في الفهم للنصوص الدينية، يقول: «إنّ مدّعانا الكبير أنّ سرّ تبدّل المعرفة الدينية (قابلية التبدّل التي هي واقعية تحتاج إلى التفسير) ليس سوى معرفة جديدة ... لا تترك المعارف السابقة على حالها» [المصدر السابق]، والسبب في ذلك أنّ «القضايا التي وقعت مورد التأييد أو الإثبات في العلوم المختلفة، فإنّها تتراتبط ببعضها بنحو خفي، ويؤثّر كلّ من قوّتها وضعفها ببعضها البعض، والمدّعى الذي وقع موردًا للتأييد في علم ما، فإنّه في النهاية سيخدم سائر العلوم، وهو كذلك في منظار العلّية حيث ننظر إلى العالم، فإنّ اخضرار الورقة يرتبط مع احمرار الورد، واصفرار البقر وابيضاض الحمام» [المصدر السابق، ص 23].

1- ما نقصده من الواقع، هو الواقع الخارجي.

من هنا عطف البحث وفقًا لهذه النظرة على أنّه لا بدّ أن تكون عملية الفهم متطوّرة بما يتلاءم والواقع المفرز من تطوّر العلوم واتّساعها؛ للارتباط الحاصل بين الواقع المعاش وظاهرة الفهم، فإنّ هناك عمليةً مناغمةً بينهما، لمدخليتها الحتمية في سائر العلوم والتخصّصات. وبالتالي سوف ينعكس على فهم النصوص الدينية باعتبارها تعالج واقعًا متغيّرًا بنفسه، فلا بدّ أن تكون محكومةً بهذا التغيّر، ممّا يعني أنّ هناك تطوّرًا تكامليًّا للفهم الديني يغطّي ظاهرة التغيّر المصاحبة لتكامل العلوم بنحو عام، فكلّ تغيّر يحدث في المعارف اللادينية ينتج تغيّرًا في المعرفة الدينية. وبناءً على هذه النظرة لا يوجد فهم ثابت يمكن الاعتماد عليه، ويقف عنده فهم النصّ الديني. والحاصل الذي تقرّره هذه النظرة هو القول بالنسبية المطلقة في فهم النصّ الديني، فلا يوجد فهم على الإطلاق لا يخضع لدائرة النقد والخطإ.

إلّا أنّ هذا البناء الفوقاني، يبتني على نكتة وأساس لا بدّ من التسليم به أوّلًا؛ حتّى نخرج بنتيجة أنّ الفهم للنصّ الديني محكوم بالتغيير والتطوّر، ولا يمكن أن يقف على فهم ثابت في كلّ المعارف الدينية، وهذا الأساس هو أنّ جميع المعارف تتغيّر بما فيها المعارف الدينية، للتغيير المفروغ منه في جميع العلوم والمعارف الأخرى، فإنّ هناك ترابطًا وثيقًا بين العلوم والمعارف، وما أن يحصل تغيير في بعضها حتّى يصل التغيير إلى بعضها الآخر، وباعتبار أنّ التغيّر محسوم في المعارف والعلوم غير الدينية، فلا بدّ إذن أن ينعكس على المعرفة والفهم الديني، فتحكم بالتغيير أيضًا.

والحال أنّ هذا الأساس ليس صحيحًا إطلاقًا؛ إذ أيّ دليل يثبت هذا المدّعى الكبير والخطير، فلا دليل في الواقع عليه إلّا أن يدّعي المدّعي له أنّه استقرأ كلّ المعارف الدينية، ووجد أنّها قد تغيّرت بمجرّد حصول التغيير في المعارف والعلوم غير الدينية، وأنّى له ذلك! إذ إنّ أيّ قدرة يمتلكها المدّعي تؤهّله للمضيّ باستقراء كهذا يحكم من خلاله بهذه الكلّية. نعم، قد ساق المدّعي لهذا الارتباط في التحوّل والتغيير مجموعةً من الشواهد والمؤيّدات التي لا ترقى لمستوى كونها شاهدًا ومؤيّدًا، بعد إمكان مناقشتها وردّها، فضلًا أن تكون دليلًا يمكن الاعتماد عليه في مقام تشييد هذا المدّعى، هذا أوّلًا.

وثانيًا: أنّ ما صُوّر على أنّها "مسلّمة غير قابلة للنقاش" لا يمكن القبول به، فإنّنا بمراجعة سريعة لمجمل المعارف الدينية في الفقه والتفسير وغيرهما، نرى الثبات وعدم التغيير في بعض الأفهام، منذ عصر صدور النصّ إلى زماننا الحالي، فهناك ثبات للفهم في كثير من أحكام الصلاة

والـزكاة والخمـس والحـدود والقصـاص والديّـات، وغيرهـا، فلا يشـكّ أحـد في حكم الصـوم للحاضر مثـلًا ضمـن مجموعـة مـن الشرائطـلإ ولا أنّ الصـلاة واجبـة على كلّ حـال، هـذا فضـلًا عـن أصـول العقيـدة الإسـلامية، الـتي لـم يـتردّد أيّ عالـم في عدّها من الأصـول، كالنبـوّة والمعاد. نعـم، يمكن أن يكـون هنـاك خـلاف في بعـض الجزئيات غـير المؤثّـرة على أصـل الفهم.

وقـد يعـترض على مـا تنتجـه لنـا ممارسـة عمليـة الاجتهـاد في الواقـع الديـني؛ باعتبارهـا تمثّـل تعبـيرًا خاصًّـا لفهـم معـيّن يقـوم بـه الممـارس، مـع الأخـذ بنظـر الاعتبـار احتماليـة عـدم مطابقته لواقـع النـصّ الديـني.

والحقيقـة أنّ مـا نرومـه مـن فهـم النـصّ الديـني المنتـج للمعرفـة الدينيـة، لا يكـون على وفـق فهـم آحـاد العلمـاء والفقهـاء، بحيـث حـتّى لـو كانـت هـذه الأفهـام متضاربـةً وغـير متّسـقة ومنسـجمة، بـل مـا يتعـدّى الفهـم الآحـادي، إلى الفهـم المجمـوعي للشريعـة بمـا يشـمل جميـع الحقـول والمجـالات، المسـتغرق لجميـع العلمـاء، والمبـنيّ طبقًـا للقواعـد المعتمـدة، فـلا يقـف تحصيلـه على المسـالك النقليـة، بـل يشـمل المسـالك العقليـة، في حـين نـرى أنّ سروش وغـيره قـد خصّصـوا المعرفـة الدينيـة بأنّهـا المعرفـة الحاصلـة مـن فهـم الكتـاب والسـنّة وسـيرة أئمّـة أهـل البيـت عليهم السلام، وذهـب إلى أمـر آخـر لا يمكـن القبـول بـه إطلاقًـا، وهـو أنّ الفهـم المتحصّـل مـن الشريعـة حـتّى وإن كان مطابقًـا للشريعـة مئـةً بالمئـة، لا يمكـن وصفـه بأنّـه هـو الشريعـة، مـع أنّ هـذا الأمـر مغالطـة ليـس إلّا، تنطـوي على حالـة التمسّـك بالفـرق بـين عمليـة الفهـم والشريعـة، وهـذا الأمـر لا نعـترض عليـه، فإنّهمـا أمـران، لكـنّ هـذا الأمـر إنّمـا يكـون صحيحًـا قبـل عملية التطابـق الحاصلـة بـين الاثنـين؛ إذ إنّ مـا يفهمـه الشـخص قـد لا يكـون مطابقًـا لمـا هـو المـراد، ولمـا هـو واقـع الشريعـة المعـبّر عنهـا بالنصـوص الدينيـة، وبمـا يشـمل غيرهـا مـن المسـتقلّات العقليـة، وقـد يكـون مطابقًـا له، وحينئـذٍ بعـد المطابقـة يكـون الفهـم المحصّـل للمـراد ولواقـع الشريعـة هـو الشريعـة، فـإنّ نسـبة الفهـم المتحصّـل على أنّـه شريعـة لا غبـار عليهـا، ولا يمكـن التشـكيك بصحّتهـا وعـدم جدواهـا.

إذن فهـذا الأمـر مـن الواضـح أنّـه لا يمكـن القبـول بـه، إذ لا يمكـن المصـير إلى أنّـه لا يوجـد في النصـوص الديـني مـا يكـون معـبّرًا عـن واقـع ثابـت، مطابـق لمـا تريـده الشريعـة، يمكـن للقـارئ المتخصّـص للنـصّ الوقـوف عليـه، مـن خـلال ممارسـة عمليـة فهـم منضبطـة ومنظّمـة، وفقًـا لآليـات معتمـدة لدى أهـل اللغـة والمحـاورة؛ لوضـوح منافاتـه لكثـيرٍ مـن الآيـات الواصفـة لمـا

نُـزّل على رسـول الله ﷺ بأنّـه بيـان ونـور وهدايـة للنـاس، كقـوله تعـالى: ﴿**هَـذَا بَصَائِـرُ مِـنْ رَبِّكُمْ وَهُـدًى وَرَحْمَـةٌ لِقَـوْمٍ يُؤْمِنُـونَ**﴾ [سـورة الأعـراف: 203]؛ وقـوله تعـالى: ﴿**هَـذَا بَيَـانٌ لِلنَّـاسِ وَهُـدًى وَمَوْعِظَـةٌ لِلْمُتَّقِـينَ**﴾ [سـورة آل عمـران: 138]؛ وقـوله تعـالى: ﴿**لَقَـدْ جَاءَكُـمْ مِـنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَـابٌ مُبِينٌ**﴾ [سـورة المائـدة: 15]؛ وغيرهـا مـن الآيـات الـواردة بهـذا الصـدد. ومـا دام كذلـك فـلا يمكـن القبـول بكونـه ذا معـنى عائـم وغـير ثابـت بحيـث يصـح الاتّـكاء والبنـاء على مـا جـاء فيـه نفيًـا أو إثباتًـا لأيّ قضيّـة؛ إذ كيـف يمكـن لنـا أن نتصـوّر أنّ القـرآن الكريـم كتـاب هدايـة وبيـان، وفي الوقـت نفسـه لا يمكـن الحصـول منـه على شيء ثابـت، يشـكّل عامـلًا وأساسًـا للهدايـة وإراءة الطريـق. فيمكـن أن يكـون هاديًـا لطائفـة مـن النـاس، غـير هـادٍ لطائفـة أخـرى؛ وذلـك لاختـلاف الفهـم بـين الطائفتـين. وهـل يصـحّ التمسّـك بـه باعتبـاره الثقـل الأكـبر ـ كمـا ورد في حديـث الثقلـين ـ مـع أنّنـا لا نسـتطيع الوقـوف على مراداتـه، ومـا ذلـك إلّا لنقـص في فهمنـا، بحيـث لا يمكـن مـن خـلاله الوصـول إلى معانيـه، والحـال كذلـك في وصفـه لنفسـه بأنّـه نـور وبصائـر للنـاس.

والآيـات المصرحـة بلـزوم اتّبـاع مـا جـاء بـه القـرآن، كقـوله تعـالى: ﴿**وَهَـذَا كِتَـابٌ أَنْزَلْنَـاهُ مُبَـارَكٌ فَاتَّبِعُـوهُ**﴾ [سـورة الأنعـام: 155]، وقـوله تعـالى: ﴿**اتَّبِعُـواْ مَـا أُنْـزِلَ إِلَيْكُـمْ مِـنْ رَبِّكُـمْ**﴾ [سـورة الأعـراف: 3] ؛ إذ لا يمكـن أن يتحقّـق الاتّبـاع المأمـورون بـه، مـن دون وضـوح وثبـات لمـا يـراد اتّباعـه، فـإنّ الاتّبـاع فـرض الاسـتقرار والوضـوح في المتّبـع، فـلا معـنى للأمـر في اتّبـاع المـردّد، غـير الثابـت، فمـا دام يتّصـف بكونـه متحـرّكًا سـيّالًا في معانيـه ومراداتـه، فـلا إمكانيـة عمليـة تمكـن الإنسـان مـن ترتيـب الأثـر على مـا يحصّلـه مـن معـانٍ ومـرادات؛ إذ الفـرض لا واقـع أمريًّـا ثابتًـا في المقـام، يكشـف بنصوصـه، ويمكـن أن يقـال عنـه أنّـه مـراد الشـارع المقـدّس.

مضافًـا للآيـات الدالّـة بمـا لا مجـال فيهـا للشـكّ، على أنّ الله ﷻ قـد أوكل للنـبيّ ﷺ عمليـة تعليـم المسـلمين للكتـاب والحكمـة، وقـد أشـارت جملـة مـن الآيـات إلى هـذه الوظيفـة الرئيسـة الـتي ألقيـت على عاتقـه ﷺ ؛ كقـوله تعـالى: ﴿**وَيُعَلِّمُكُـمُ الْكِتَـابَ وَالْحِكْمَـةَ وَيُعَلِّمُكُـم مَّـا لَـمْ تَكُونُـوا تَعْلَمُـونَ**﴾ [سـورة البقـرة: 151].

فكيـف تتـمّ عمليـة التعليـم هـذه، مـع فـرض عـدم وجـود فهـم يمكـن الركـون إليـه، فهـم يبـقى متحـرّكًا، غـير ثابـت على طـول الخـطّ، وهـل يمكـن الادّعاء بحصـول عمليـة التعليـم مـن قبلـه ﷺ، مـن دون ملاحظـة وجـود واقـع ثابـت، مشـار إليـه مـن خـلال المعـاني المتحّصلـة مـن عمليـة الفهـم؟ [انظـر: آمـلي لارجـاني، مقالـة القـراءات الجديـدة للمصـادر الدينيـة في مـدار النقـد]

الخاتمة

ممّا تقدّم في البحث اتّضحت النتائج التالية:

1ـ لولا عملية الفهم لما كان هناك طريق لتحصيل مرادات المشرّع من قبل مخاطبيه، فهي عملية لا تنفكّ لما يجعله الشارع من قوانينه وتشريعاته؛ فإنّها تُعدّ الطريقة الوحيدة للوقوف على تلك المرادات.

2ـ الطريقة اللامنهجية لممارسة عملية الفهم، تفضي إلى الانفكاك والانعزال بين مقاصد المتكلّم ومراداته، التي يكشف عنها كلامه والألفاظ المصاغة بها؛ والمستمع والمخاطب، فلا حقيقة ثابتةً في البين، مطلوب من المخاطب أن يزاول عملية الفهم بقواعده وآلياته المعتمدة ليقف عليها، ويبني سلوكه طبقًا لها.

3ـ أنّ أهمّية المنهج المتّبع لعملية فهم النصّ الديني تبرز تبعًا لأهمّية العملية الاجتهادية، إذ تكون بينهما علاقة طردية في الأهمّية، فكلّما كانت عملية الاجتهاد ضروريةً ـ بما تحمل وتعطي من ديناميكية وحركية للشريعة في الإجابة عن متطلّبات الحياة المعاصرة في كلّ زمان ومكان ـ وذات أهمّية بالغة، كان المنهج الذي يؤطّرها ويحكمها ضروريًّا بتلك الأهمّية.

4ـ أنّ مواكبة الفقه لمتغيّرات العصر ومستجدّاته لا تعني التنازل عن الثوابت، بل تعني إيجاد الحلول والأحكام المناسبة طبقًا للقواعد والضوابط المعتبرة التي لا تتغيّر بتغيّر الزمان، والاستجابة بهذا المعنى لا تعني الخروج عمّا تقتضيه الأدلّة المعتمدة عند الفقيه الممارس لعملية الاستنباط.

5ـ اتّسم منهج تعدّد القراءات بجملة من الخصائص، شكّلت المحور الأساس لكيفية قراءة النصوص الدينية، فكانت:

الخصوصية الأولى: إضفاء الصبغة التاريخية على النصوص الدينية، ليكون بذلك نتاجًا تاريخيًّا أنشأه النبيّ ﷺ، ليعالج به ظرفًا زمنيًّا خاصًّا، وهو وليد ذلك الظرف وتلك البيئة المحدّدة لإطاره وفاعليته فيها دون غيرها.

الخصوصية الثانية: تحويل النصّ الإلهي إلى نصّ لغوي بشري، وسلب قداسته التي يضفيها ارتباطه بمصدره كإله عارف بالمصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء، وهو ما يعني سلب صفة إلوهية النصّ الديني.

الخصوصية الثالثة: اعتماد المدلول المتولّد في ذهن المتلقّي، فالمعنى للنصّ كامن في ذهن

المتلـقّي له، بحسـب الخزيـن الذي يحملـه كلّ ذهـن، وبذلـك تكـون عندنـا عـدّة قـراءات ناشـئة مـن اختـلاف الخزيـن تبعًـا لاختـلاف الثقافـة المنعكسـة فيـه، حيـث الظـروف والمناسـبات الاجتماعيـة المتفاوتـة مـن شـخص إلى شـخص آخـر، ومـن جيـل إلى جيـل.

الخصوصيـة الرابعـة: القطيعـة مـع الفقهـاء، وهي قطيعـة مـع المتخصّصـين، مـن السـلف الصالـح والمتأخّريـن، فأخـذوا يفكّكـون بـين النصـوص الإلهيـة، والمتخصّصـين بقراءتهـا، فعملـوا على قطـع الرابطـة بـين أهـل الذكـر، وبـين نصـوص صاحـب الذكـر.

الخصوصيـة الخامسـة: عـدم الثبـوت القطـعي للنـصّ الديـني، وخصوصًـا القـرآن الكريـم، حيـث ركّـز عليـه تركـيزًا كبـيرًا، جعلـه محـورًا أساسـيًّا للتشـكيك في مصدريتـه كمنظومـة متكاملـة تعالـج مختلـف القضايـا الحياتيـة، مـا يفـضي إلى ضرورة محاكمـة القـرآن وفقـا للتاريـخ الواقـعي المحسـوس، إذ مـا كان موثوقًـا وهـو التاريـخ الواقـعي ينبـغي أن يكـون هـو المتسـيّد في نقدنـا وتقييمنـا للقـرآن.

6ـ لا دليـل على أنّ جميـع المعـارف تتغيـر بمـا فيهـا المعـارف الدينيـة، فكـون الفهـم للنـصّ الديـني محكومًـا بالتغيـير والتطـوّر، ولا يمكـن أن يقـف على فهـم ثابـت في كلّ المعـارف الدينيـة، مجـرّد دعـوى عهدتهـا على قائلهـا، ومـا ذكـر مـن شـواهد مؤيّـدات لهـذه الدعـوى لا تصلـح كشـاهد، فضـلًا أن تكـون صالحـةً للدليليـة.

7ـ أنّ وضـوح الثبـات وعـدم التغيـير في بعـض الأفهـام، منـذ عـصر صـدور النـصّ إلى زماننـا الحـالي ـ فهنـاك ثبـات للفهـم في كثـير مـن أحـكام الصـلاة والـزكاة والخمـس والحـدود والقصـاص والديّـات وغيرهـا ـ لدليـلٌ ناصـعٌ على بطـلان دعـوى التغيـير في جميـع المعـارف، حـتّى الدينيـة منهـا.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

آملي لارجاني، صادق، مقالة القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد، مؤسسة الصدرين للدراسات الاستراتيجية.

أبو زيد، حامد نصر، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السابعة، 2008 م.

أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995 م.

أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، الطبعة الثانية، 1994 م.

أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1999 م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1990 م.

البوطي، محمد سعيد ومضان، الإسلام والعصر.. تحدّيات وآفاق، إعداد وتحرير: عبد الواحد علواني، دار الفكر، دمشق، 1998 م.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1984 م.

الشرفي، محمد، الإسلام والحرّية.. الالتباس التاريخي، دار الجنوب للنشر، الطبعة الثانية، 2002 م.

الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي ـ فرع خراسان، مؤسسة بوستان كتاب قم، الطبعة الثانية، 1425 هـ.

الصدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرفة، 1415 هـ.

الصدوق، محمّد بن علي، عيون أخبار الرضا، تصحيح وتعليق وتقديم: حسين الأعلمي، مطابع مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1984 م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، إيران، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، (تقرير لأبحاث السيّد محمدباقر الصدر)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، المطبعة فروردين، الطبعة الخامسة، 1997 م.

بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، 1977 م.

عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النصّ.. قراءات في توظيف النص الديني، سيناء للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الثانية.

عمر، محمد زيان، البحث العلمي.. مناهجه وتقنياته، المطبعة: خالد حسن الطرابيشي.

لاريجاني، صادق، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش .. دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة، ترجمة: الشيخ محمد شقير، دار الهادي، 1429 هـ.

مجموعة من الباحثين، علم الكلام الجديد وفلسة الدين، إعداد: عبد الجبار الرفاعي، طبع ونشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2002 م.

مصطفى، عادل، فهم الفهم.. مدخل إلى الهرمنيوطيقا.. نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مؤسسة هنداوي 2017 م.