

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

Ali Al-Alawi

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

Summary

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. 2, PP.129-160

Received: 12/7/2023; Accepted: 3/8/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



قراءة في منهج فهم الموروث الروائي

علي العلوي

أستاذ مساعد في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية.

Alialihatam110@gmail.com

الخلاصة

نحاول هنا أن نبحت المنهج والطريقة المعتمدة لدى المتصدّين لعملية الفهم الممارسة للنصوص الواردة من الشريعة، وأعني المنهج الذي يعتمده الفقيه للوصول إلى الحكم الشرعي والقضايا التي جاءت بها الشريعة، وقد استعرضنا المرتكزات التي ابتنى عليها فهم الحدائين في قراءتهم للنصوص الدينية، وما يتمخض عنها من نتائج، وعطفنا البحث في كلّ ركيزة منها بعد بيان المضاعفات الخطيرة المترتبة على اعتماد تلك الركيزة، بالردّ عليها ومناقشتها، حيث وقفنا على مدى التسيّب المنهجي، وعدم الانضباط العلمي في بناءاتهم وتشبيدهم لدعاواهم ومقولاتهم.

ومن المعلوم ما لهذا البحث من الأهمية الكبيرة والبالغة لضبط عملية الفهم للنصوص الواردة من الشارع، الذي يكون الفهم فيها العمود الفقري لما يريد الشارع من الناس، في جميع الحقول والمجالات، بما يشمل المسائل المستجدة التي لا بدّ من الإجابة عليها وإعطاء حكم الله تعالى فيها لاعتقادنا نحن الامامية أنّ الشريعة المقدّسة تشمل كلّ مفاصل الحياة وتجب عن مستجداتها في كل الأزمنة. وبعد هذا التحديد يتنقح لدينا لفظ ودفع كل القراءات الفوضوية التي لا تمتّ لواقع الشريعة بصلّة.

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

مجلة الدليل، 2023، السنة السادسة، العدد الثاني، ص. 129 - 160

استلام: 2023 /7/12، القبول: 2023 /8/3

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

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 مجردًا عمّا يريده صاحب النصّ، بناءً على رؤية بعض الاتجاهات 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 تتشعب عملية الفهم لتتصّف بالسيولية والمرونة التي لا يمكن أن تقف عند حدّ ما يؤدّيه المعنى المراد لصاحبه.

وقد أخذت الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) - كعلم من العلوم - على عاتقها مهمّة الكشف عمّا يراد من عملية الفهم، وتوابع هذه العملية، وأتّه 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 المتبعة، 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 الروية، فتسرّبت منها رؤى 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 خطابه 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 يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: 82]؛ والسنة الشريفة، كما ورد عن بريد الرزاز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: يا بني، أعرف منازل الشيعة على قدر روايتهم ومعرفتهم، فإنّ المعرفة هي الدراية للرواية وبالدرایات للروایات يعلو المؤمن إلى

أقصى درجات الإيمان، إنّي نظرت في كتاب لعليّ عليه السلام فوجدت في الكتاب أنّ قيمة كلّ امرئ وقدره معرفته، إنّ الله - تبارك وتعالى - يحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول في دار الدنيا» [الصدوق، معاني الأخبار، ص 2].

من هنا كانت عملية الفهم توأماً ولازماً لا ينفك عمّا يجعله الشارع من خطاباتٍ وتشريعاتٍ؛ إذ لولاها لما كان مجالٌ لتحقيق ما يريده الشارع من مخاطبيته، 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 إلا لوجود المقدمات المفضية إليها والمقتضية لها، فإنّ التسليم بهذه المقدمات يقتضي الالتزام بهذه النتيجة الحتمية، فبعد أن آمن الإنسان بالله تعالى، وأنّه مولاة وسيده، وأنّ لهذا المولى تشريعاتٍ وقوانين، تنظّم مسيرته وحياته، فبحكم كونه عبداً لذلك المولى، يكون لزاماً عليه التوفيق بين سلوكه في كافة المجالات وبين أحكام مولاة وتشريعاته، بحيث تكون وفقاً 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، إلاّ 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 التعااطي بين الدول والبلدان بحيث ينضبط هذا السلوك، ويتأطّر بما يريده الشارع، وصولاً 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 الأهمية، كان ولا بدّ من تحصيل ما يؤسّس له في تكوين المنظومة الدينية، حيث تمثّل مادّته جزءاً كبيراً من النصّ الديني، ومن المعلوم عدم إمكان تحصيل ذلك إلاّ باستخدام عملية الفهم لاستخراج ما يصبو إليه الشارع من تشريعاته وقوانينه التي بثّها في الموروث الروائي.

وتنظيماً للبحث واستيعاباً لما له مدخلة فيه، نتطرّق في هذا المقال أولاً 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 وللقرّاء مدخلاً مناسباً لما سيتمّ تأسيسه من منهج صحيح لقراءة النصوص الدينية بعد ذكر بعض المباحث ذات الصلة بما نروم تحديده والوقوف عليه.

التعريفات

أولاً: المنهج

1- المنهج لغةً

عرّف لغةً بأنّ «نَهَجَ: طريق نَهَجَ: واسع واضح، وطرق نهجة، ونَهَج الأمر وانهج - لغتان - أي وضح. ومنهج الطريق: وضحه. 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].

2- المنهج اصطلاحًا

عرّف المنهج بتعريفاتٍ عدّة تتفاوت قليلاً في مضمونها نوعًا ما نذكر بعضها، فقد عرّف بأنه «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 بأنه: «البرنامج الذي يحدّد لنا السبيل للوصول إلى الحقيقة أو الطريق المؤدّي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم» [بدوي، منهاج 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 تتفق 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 والأدلة التي يستخدمها، بالنحو الذي يضمن له نتائج صحيحة وسليمة حدّ الإمكان.

ولذا سيأتي منّا في أبحاث قادمة 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 المرجوة من تلك النصوص.

2- الفهم

عند الفحص في كلمات اللغويين لتحديد المعنى المراد من الفهم، نجد أنّها تدور حول معرفة الشيء والعلم به وتعقله، 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 أن: «الفهم: معرفتك الشيء بالقلب. فهمه فهمًا وفهمًا وفهامة: علمه» [ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 459].

والظاهر أنه لا يختلف المراد من الفهم اصطلاحًا عما ذكرنا في المعنى اللغوي له، إذ إن من يعلم ويعرف ما يراد من أي نص من النصوص، دينية كانت أو غيرها، بحيث يصل إليه المعنى الذي يريده المتكلم أو الكاتب، يقال عنه أنه فهم ووعى النص. فالفهم هو عملية الوقوف على ما يراد من النص، من خلال بيان المعنى والكشف عن المقصود والمدلول منه، حيث عبّر عنها دلتاي (Wilhelm Dilthey) بأنها مفاتيح لفهم الطبيعة الداخلية للإنسان، ومن خلالها نلج إلى داخل الدراسات الإنسانية، والحال هذه فيما رسمه شلايماخر (Friedrich Schleiermacher) وشيّد من قواعد لعملية الفهم، بل اعتبرها وفقًا لهذه القواعد علم منهجي يمكن أن يرشدنا في عملية استخلاص المعنى من أي نص. [انظر: مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا.. نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص 61 و 82]

3- الموروث الروائي

نعني به القسم الذي يمثل الجزء الأكبر من النص الديني في الشريعة الإسلامية، فإنّ النصّ الديني في الشريعة الإسلامية، يمثله القرآن الكريم والسنة الشريفة الشاملة لروايات أهل البيت عليهم السلام. فكل حديث أو رواية وردت عن أهل بيت العصمة والطهارة داخله فيه، وتسمى موروثًا روائيًا؛ ولذا سوف تدخل فيه جميع الروايات التي تعالج القضايا الأخلاقية أو الفقهية أو العقديّة أو غير ذلك من الأخبار والروايات التي تغطي المساحات الأخرى غير المذكورة.

الحاجة إلى منهج فهم الموروث الروائي

إنّ أهميّة كلّ بحث تكمن في مدى الحاجة إليه، فكّلما كانت الحاجة ماسّةً وكبيرةً، اكتسبت دراسته أهميّةً كبيرةً أيضًا تبعًا لتلك الحاجة.

ومن الواضح جدًّا أنّ الحاجة ملحةٌ جدًّا للبحث عن المنهج الاجتهادي المتبع لعملية فهم النصوص الدينية، وما تفضي إليه من استنباط للأحكام الشرعية، وتحديد مرادات الشارع؛ لما له من الأهميّة البالغة التي تنعكس على تحديد موقف الشارع من مسائل الحياة بكلّ أبعادها في جميع العصور والأزمنة، فإنّ التطور الكبير والهائل الذي تمرّ به البشرية جيلًا

بعد جيل المستتبع لبروز مسائل جديدة يوجب على الفقيه تحديد الموقف العملي تجاهها والإجابة عنها وإعطاء حكم الله فيها لاعتقادنا بشمولية الشريعة لكل مجالات الحياة وفي كل الأزمنة.

ولا يخفى على كل باحث لبيب أن البحث في مناهج العلوم وطريقة الاستدلال على مطلب ما، له من الأهمية الكبيرة في تحديد مسيرة كل بحث ما يجعله بحثًا متماسكًا ودقيقًا يبدأ من نقطة معيّنة وينتهي كذلك، ولما كان البحث الفقهي بما ينتجه من أحكام شرعية تحدّد وظيفة المكلف تجاه الله تعالى في المسائل الجديدة المستحدثة - بحيث يشكّل عصب الحياة للإنسان السائر نحو الكمال - هو المسؤول عن هذه العملية؛ كان من اللازم البحث في المنهج المتبع في استنباط تلك الأحكام مما ينعكس ذلك على ضبط عملية الاجتهاد في تلك المسائل عند الممارس لها، مضافًا لدقّة النتائج المستخرجة - التي أقرب ما تكون إلى الواقع - ومتانتها.

وللوقوف على ما نرومه من عملية الفهم هذه، وأتفه فهم منضبط وليس فهمًا عشوائيًا بلا آليات وقواعد يرتكز عليها، ويتولّد منها، ويخضع لها، بحيث تخرج تبعًا للالتزام بتلك الضوابط والقواعد القراءات الشاذة والمنحرفة؛ وهذا «ما شهدته علم اللغات من ظهور أفضى إلى وضع بحوث جديدة حول ظاهرة اللغة، حيث صار من المعلوم تدريجيًا أن اللغة ظاهرة تاريخية، وأنّ شروط وإمكانيات البيان إنما هي ظواهر تاريخية متحوّلة عبر الزمن، وكذلك عملية الفهم ذات خصوصية تاريخية تجعل شروطها وأدواتها متغيّرة على امتداد العصور» [مجموعة من الباحثين، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، ص 499]. وتتقلّب فرص تعدّد الأفهام التي قد تنشأ من عدم ملاحظة ما ينبغي لحاظه في النصّ، لتخرج القراءة صحيحة مستقيمة، مطابقة لما هو المراد منها؛ كما وينعكس الالتزام بها على الظاهرة المشوّهة لفهم الدين والنصّ الديني التي خرجت بواردها من قبل المستشرقين، وتبناها ونظّرها الحداثيون الذين روجوا وبشدة لكيفية فهم النصّ الديني، فصرّحوا بأنّ الوقوف على المراد من النصّ الذي وقف عليه الصحابة المعاصرين للنصّ - حينما فهموا من النصّ فهمًا واحدًا بحسب ما يظهر من سياقات الكلام ودلالاته - يؤدّي إلى إنعزال النصّ عن الواقع المعاصر، فتكون هناك فجوة 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: «التمسك بهذا التفسير... استنادًا إلى سلطة القدماء يؤدّي إلى ربط النصّ بالأفق الفعلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأوّل من المسلمين، وهذا الربط يتعارض تعارضًا جذريًا مع المفهوم المستقرّ في الثقافة، من أنّ دلالة النصّ تتجاوز حدود الزمان والمكان، [ثمّ قال:] إنّ

الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص، وقصر دور المفسر الحديث على الرواية عن القدماء، يؤدي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع، فأما أن يتمسك الناس بجرفية هذه التفاسير ويحولونها إلى عقيدة، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه الحقائق الأزلية بوصفها حقائق نهائية، والتخلي عن منهج التجريب في درس الظواهر الطبيعية والإنسانية؛ وأما يتحول العلم إلى دين، ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وزعبلات، وبقية من بقايا الماضي» [أبو زيد، مفهوم النص، ص 222]؛ فإن هذا يقع ضمن الدائرة الفردية للممارس لعملية الفهم، فما يصل إليه، وما يستخرجه من النص يكون الحجة عليه، من دون إعمال تلك القواعد والآليات الحاكمة على عملية الفهم، فأمنوا بتعدد القراءات للنص الديني، وأنها متكثرة، وإن تناقضت وتعاكست؛ حيث حذف دور صاحب النص تمامًا في إشباع كلامه بالمعنى المراد له، ولم تأخذ بنظر الاعتبار البنيات التركيبية التي ركبها صاحب النص، وصاغ بها كلامه. فلا صورة واقعية للدين، بل هناك صور متكثرة بعدد الأفراد القارئيين له، فيصبح بذلك دينًا فرديًا، قد تكون للمسبقات الفردية دخلًا في تكوينه وصورته، وبذلك يخرج عن كونه دينًا هاديًا، وجد لسوق الناس للحقائق الإلهية والغايات العليا التي خلق الإنسان من أجل الوصول إليها. فيكون النص بذلك خاضعًا لعملية الفهم، وإن لم تكن محكومةً بالآليات والضوابط المعتمدة فيها، بل خاضعًا للواقع المعاش، وإن كان واقعًا منحرفًا فاسدًا. والحقيقة فهؤلاء يرون أن النص الديني - بما يشمل الموروث الروائي - ظاهرة تاريخية مرتبطة بذلك الزمان والمكان الخاصين، فهو يعالج تلك الحجة بما فيها من أحداث تفرض نفسها على فهم النص، فيكون الفهم مطابقًا لتلك الفترة، ولا تتعداها إلى غيرها، بل من اللازم في الفترة التي تلي تلك الفترة من لحاظ النص وقراءته وفقًا للأحداث والزمان والمكان المستقبلي، فهم في حلٍّ من تلك النصوص بما تحمله من معانٍ تخاطب تلك الفترة، ويتوجب على اللاحقين غير المعاصرين أن يفهموا النصوص بطريقة أخرى، أي بحسب ما يتناسب وعصرهم، وهذا الطرح يرجع مجذوره 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 يتسبب بها هذا الفهم المعوج، بل الطريقة اللامنهجية لممارسة عملية الفهم، التي تفضي إلى الانفكاك والانعزال عن مقاصد المتكلم ومراداته التي يكشف عنها كلامه والألفاظ المصاغة بها، والمستمع والمخاطب الممارس لعملية الفهم؛ كان ولا بد من تحديد المنهج لعملية الفهم وضبطه ضبطًا دقيقًا.

قراءة في مرتكزات المنهج الحدائى

في مقابل المنهج الصحيح هناك من انتهج طريقًا آخر في قراءة النصّ الدينى وتحديد مقاصد الشريعة، أدى انتهاجه هذا الطريق لحالة من العبثية والفضوية 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 أّسم به هذا الطريق من خصائص ومقوّمات تشكّل العمود الفقري لكيفية قراءته للنصوص الدينية، الذي يشكل المورد الروائى 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 الدواعى الكامنة وراءه، والتي يمكن أن تمثّل المناشئ الموجبة له.

المرتكز الأوّل: إضفاء الصبغة التاريخية على النصوص الدينية

تأطير النصّ بكونه نتاجًا تاريخيًا أنشأه النبي ﷺ ليعالج به ظرفًا زمنيًا خاصًا، وحالة استثنائية في زمانه بالتحديد، إذ يعبر عنه بـ «تاريخية النصّ الدينى»، 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 إلاّ 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 فاعلاً فيه دون غيره، وبهذا فلا يكون له دور في البيئات الثقافية الأخرى، التي هي ظرف زمني جديد مختلف تمامًا عن السابق، فما أن تتغيّر تلك الثقافة، لا بد من المصير إلى تغيّر تلك النصوص المرتبطة بها، من هنا يؤسّس بعض الحدائىون منهجه لكيفية قراءة النصوص الدينية، حتّى صيرها من القضايا البديهية التي لا تحتاج إلى إثبات، فيقول بهذا الصدد: «إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافى. والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهيةً ومتفقًا عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقى سابق للنصّ يعود لكي يطمس

هذه الحقيقة البديهية، 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 المؤثر فيها وليس غيره، يقول: «وحيث نقول تشكّلت فإننا 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 اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية، فتنفي ما سبق لها أن تقبلته، أو تقبل ما سبق لها أن نفتته من النصوص، ونتيجةً لخضوعها للقوانين الثقافية الإنسانية، فهي بهذه الحيثية قد تأنسنت، فتخرج بذلك عن كونها مصدرًا إلهيًا، ثابتًا لا يتغيّر، بل تخضع كغيرها من النصوص البشرية، للمنهج الحديث لقراءة النصوص، المسمّى بالهرمنيوطيقا، وترجم 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 مجرد ظاهرة تتناغم وتتفاعل مع فترة تاريخية بعينها، فرسم إطارًا محدّدًا للنصّ الديني لا يتعداه 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 القرآن عن قصد، لماذا؟ لأنّ كلمة قرآن مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعّال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكلّ التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية، فأنا هنا أتحدّث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدّث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية، أو الظاهرة التاريخية» [أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 199]؛ ومن الواضح أنّ إصاق التاريخية بالنصّ الديني، وجعله ضمن دائرة محدّدة لا يمكن له الخروج منها، يفضي إلى تجريده من عموميته وشموليته لمعالجة مجالات الحياة كافّة على طول الخطّ الزماني والمكاني المتغيّر. وهي نتيجة مستحصلة قهرية لكلّ من قال بتاريخية النصّ الديني، فلا إلزام له بطبيعة النصّ الديني وما يقتضيه من معنّي ثابت غير متغيّر منذ زمن صدوره، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، نراها بوضوح لا لبس فيه عند العشماوي وغيره من الحداثيين، قال: «فقاعدة تفسير آيات القرآن وفقًا لأسباب تنزيلها

تؤدي إلى واقعية هذه الآيات، وتنتهي على تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثم ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه» [العشماوي، تحديث العقل الإسلامي، نقلًا عن: الإسلام والعصر.. تحديات وآفاق، ص 104]؛ إذن يكون الارتكاز على التاريخية بوصفها منهجًا إسقاطيًا في قراءة النصوص الدينية عند هؤلاء، بحيث انعكس بشكل واضح على النصوص الشرعية التي تعالج جملةً من المشاكل التي تقع في المجتمع، فعدت نصوصًا لها من المحدودية الزمانية التي لا تتعداها، كما في النصوص الواردة في مجال العقوبات، التي تشكل جزءًا لما صدر من المكلف من فعل، كالقصاص وحد السرقة؛ إذ ربطت فاعليتها بذلك المقطع الزمني، الذي له خصائصه الاجتماعية والأخلاقية المختلفة تمامًا عن المناسبات والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في زماننا، إذ من الطبيعي تغييرها بعد طرؤ مقطع زمني آخر، غير الذي كان في زمن ورود تلك النصوص، وبهذا الصدد يقول أحد الحداثيين الجدد: «أقلّ الحلول شرًا وأدناها مضرّة؛ لأنّها على ما فيها من وحشية تمثّل وقايةً لمجتمع تلك الفترة ممّا هو أكثر وأعنف وأكثر فضاغة؛ ولهذا السبب فإنّ القرآن لم ينصّ آنذاك على جرائم تقام فيها الحدود إلى جانب مخالفات أخرى يعاقب عليها بالسجن، وإتّما اقتصر القرآن على ذكر الحدود؛ لعدم وجود السجن في الجزيرة آنذاك» [الشرفي، الإسلام والحريّة.. الالتباس التاريخي، ص 89].

وما نلاحظه في هذا الأمر الذي اعتمد عليه الحداثيون في تفسيرهم للنصّ الديني، هو أنّه يفتقد إلى الدليل والمستند، فهو مجرد ادّعاء منشؤه الوهم والخيال، بأنّ النصوص لا بدّ وأن تقرأ بهذه الطريقة، ففي أيّ قضية 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، تشكل البناء التحتي لها، لا أن نفرض أمرًا غير مستدلّ ونبني عليه من دون تقديم مستندٍ له؛ إذ إنّ ما فرض يشكّل عاملاً وارتكازًا مهمًّا في قراءة النصوص 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 المتغيرة لارتباطها بالعنصر الزمني والمكاني المتغير، تسبّب تغييرًا في قراءة النصوص الدينية؛ إذ من الواضح في هذا البناء قيديّة الزمان والمكان في عملية فهم النصوص الدينية، وما دام الأمر كذلك، فمن المعلوم احتياج هذه القيديّة 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 يشكل دليلًا قويًّا على خلاف تلك الفرضية التي بنوا عليها قراءة النصوص الدينية. ومن أحقّ

بصاحب الشريعة المصدر لتلك النصوص لنستخبره في أخذ قيديّة التاريخيّة لنصوصه أو عدم أخذها، وبمرور سريع على المصدر الأوّل للتشريع، وهو القرآن الكريم - الذي حملوا آياته على القراءة التاريخيّة - 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 اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [سورة الأعراف: 158]؛ فما جاء به من رسالة تحمل في طياتها نصوصًا تكون للناس كافّةً على اختلاف مشاربهم وأزمانهم؛ لكونه رسولًا إليهم جميعًا. وكقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سورة سبأ: 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: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [سورة آل عمران: 97].

هذا مضافًا إلى الإطلاق الزمني الموجود في النصوص الدينية، والذي يمنع من المصير إلى التاريخيّة، 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 يتكلّ المشرّع في عدم ذكره على ارتكازيته، ومعه لا بدّ من أخذه لو كان دخليًا في جعله لأحكامه، فمع عدم أخذه إذن لا مدخلية له في جعله لأحكامه.

والحقيقة أنّ إبراز خصيصة كهذه عند أصحاب هذا المنهج، وأخذها لتكون عاملاً أساسيًا 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 حيّرًا كبيرًا في تنظيراتهم لمحدودية النصّ الديني؛ إذ جعل قرينةً على أنّ النصّ يعالج قضيةً 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 - أي

دون علة خارجية - قليلة جدًا. وقد أدرك علماء القرآن أنّ السبب أو المناسبة المعينة 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، إلا أنّ هذا لا يجعلها محتضنةً بالحادثة التي نزلت النصوص لمعالجتها؛ إذ إنّ حال القوانين التي توضع لمعالج قضية معينة غالبًا ما يلمسها المشرع ابتداءً، وثمّ يضع العلاج الناجع الذي يعالجها بالتحديد، ويعالج كلّ القضايا المماثلة لها وإن اختلف المقطع الزمني والمكاني بالنسبة للحدثين. مع أنّه لم يعترض أحد من العقلاء على قانونية القانون، عند تسريته لقضايا أخرى مماثلة موضوعًا لجعل القانون؛ باعتباره جعل من قبل المشرع نتيجةً لمعالجته لقضية خاصة، في زمان خاص، هذا حتى مع وجود الفترة الزمنية المتطاوله 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 معينة لحادثة معينة.

المرتکز 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 إلهية النصّ الديني، وبالتالي سلب قداسته التي يضيفها 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 القبلية 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 إلاّ 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 أضفها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحوّلها قيودًا على حركة العقل والفكر» [المصدر السابق]، فنصر حامد أبو زيد يدرك تمامًا أنّ البقاء على قداسة النصّ الديني باعتباره نصًّا إلهيًا 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 أمّنا 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، فإننا لا نستطيع عندئذٍ أن نتجنّب مشاكل التفكير الثيولوجي، والبحث الثيولوجي، فالثيولوجيا ليست محصورةً بالمفتي أو الإمام أو الشيخ، الثيولوجيا تعني: عقلنة الإيمان» [عبد الرحمن، سلطة النصّ، ص 34].

وقد ركّزوا على ممارسة إلغاء عنصر إلهية النصّ الديني وقداسته من خلال شطب كلّ المفردات التي يمكن أن تعطي ذلك الطابع، فأخذوا بالتعبير عن القرآن الكريم بالظاهرة القرآنية، لإضفاء أنه ظاهرة بشرية كسائر الظواهر الأخرى، فلا ميزة له عليها، وبالتالي يُعامل معه من دون الإيمان بوحداية المعنى المراد فيه، كما يشهد له عبارة محمد أركون المتقدّمة، والذي ذكر فيها أنه استخدم مصطلح الظاهرة القرآنية بدل القرآن الكريم عن قصد، لإلغاء ما تحمله عبارة القرآن من شحنات ومضامين مثقلة باللاهوتية.

كما وقاموا بإلغاء اتّصاف كلام النبي ﷺ بأنه كلام إلهي باعتباره لا ينطق عن الهوى كما وصفه وأسّس له القرآن الكريم، وإبداله بمفردة الخطاب النبوي، ليوحدون للقارئ بأنّ كلام النبي ﷺ ليس كلامًا إلهيًا، 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 مَّجِيدٌ * 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 نبيه 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 إلهيًا، ناشئًا من واقع نفس أمري مرتبط بعالم الواقعيّات 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 عليه السلام، تدلّ على هذا المضمون، قال: «إن رجلاً سأل الإمام الصادق عليه السلام، فقال له: ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلاّ غضاضة؟ فقال عليه السلام: لأنّ الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون

زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غصّ إلى يوم القيامة» [الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج 1، ص 93]؛ ومن ثم فإنّ هذه الطبيعة التي فرضناها وقررناها إلهيةً، ذات حقيقة ثابتة، تقتضي أن يلحظ فيها حقيقة أخرى، لا يمكن غصّ الطرف عنها، أبرزتها جملة من النصوص - القرآنية والروائية - وهي كونها ذات مغزى هادٍ لمن خوطب به، وأنها تشكّل عامل إنذار وبشرى أيضًا، وهي بهذا اللحاظ تأبى الحمل والاختصاص على فترة زمنية معيّنة، فأبى مبرر 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 إلا الظلم بعينه، الذي يريد الحداثيون التنصل منه في قراءتهم للنصّ الديني؟ ولا أظنّ أنهم يقبلون بهذا التفكيك، إن كانوا يحترمون عقولهم وفطرتهم التي فطرهم الله تعالى عليها، بحيث يكون مهتمًا ساعيًا لهداية البشرية في مقطع زمني دون آخر، وهو القائل في كتابه العزيز: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة النحل: 64]؛ وكما في قوله تعالى: ﴿الرَّكِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ [سورة إبراهيم: 1]، وغيرها من الآيات المشيرة بوضوح إلى المعنى المتقدم.

المرتکز الثالث: اعتماد المدلول المتولد 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 طرؤ التغيير الزمني والمكاني. وهذا ما ينقله نصر حامد أبو زيد عن بعض اتجاهات 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 خطابات ونصوصه الدينية، أراد من مخاطبيه العثور عليه بتحديدده 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 يمثل 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 شخصها 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 تؤثر فيها القرائن الحالية والسياقية فضلًا عن اللفظية المبرزة في الألفاظ، فنحن لا نوافق بتأنا ولا نتفق مع القائلين بأنّ المصلحة والمفسدة إنّما تنشأ من الحكم المتولّد من رأي المجتهد أو القارئ للنصّ الديني، فتكون متأخرة رتبةً عمّا حكم به المجتهد، فلسنا مصوّبةً حتّى تكون المصالح والمفاسد - الواقع - تابعةً لرأي المجتهد. فالشارع الجاعل للنصوص له مرادات ومعاني 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 العقلانية 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 للمتكلم الشارع، محورها إمكانية تحصيله وفقًا للظهور الحاصل عند المخاطب، فما يُخطر في ذهن المخاطب من مدلول

يكون هو المعتمد، وإن كان على خلاف قصد المتكلم، أي أن ذلك المعنى الوجداني يتحدد طبقاً لما هو كامن في ذهن المخاطب، بحسب ثقافته وبيئته الاجتماعية المكوّنة له، وبالتالي سوف يتعدّد ذلك المعنى الوجداني لتعدّد منشأ صيرورته وتولّده، وهو ما عبرنا عنه باختلاف الثقافة من شخص إلى شخص، فضلاً 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 مولدًا 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 بمستوى واحد؛ لارتباطها بالجانب الثقافية والبيئية التي يحملها كلّ شخص، وهي مختلفة من شخص لآخر. وبناءً على هذا سوف يعود المحذور المسجّل على ما تمسّك به الحدائثيون في قراءتهم للنصّ الديني، من أن المدلول الكامن في ذهن المتلقّي هو المعتمد في فهم النصّ الديني وليس دلالة النصّ المستقاة من علاقة اللفظ بالمعنى والقرائن المحيطة فيه، وبما تشكّله الجملة التركيبية له.

إلا أننا لولا حظنا ما قاله علماءنا الأعلام في بحث الظهور، وأتته 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 شخصيًا فرديًا، بل ظهورًا نوعيًا موضوعيًا، قائمًا على القرائن المكوّنة والمولّدة له، فإنّ الظهور لا يعدّ موضوعيًا إلا 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، لانخفاض القرائن وتوفرها فيه، فتكون القراءة موحّدة، بحسب المعنى المستحصل منه.

يبقى السؤال عمّا هو المبرر لجعل الظهور ظهورًا موضوعيًا نوعيًا لا ذاتيًا، فلا يكتفى بالظهور الشخصي للقارئ، من دون مطابقته للظهور الموضوعي، هذا أولًا، 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 الأول، لا بدّ لنا من الوقوف على المراد من الظهور الذاتي، والموضوعي أولًا، 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 والتفهم، بحيث لا يكون ذلك المعنى متعدّدًا بحسب تلك العلاقات والأساليب، بل معنى وحداني ينسب إلى كلّ ذهن فيما لوراعى 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 إنّهُ يمثّل موضوعًا للحجّية، فما يكون حجّةً هو الظهور الموضوعي، والسبب في ذلك يكمن في أنّ ظاهر حال كلّ متكلم أنّه يتابع قوانين عرفه ولغته، ولا يخرج عن هذا السير العقلائي، ولما 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 أداة للتواصل العامّ التي يراد منها إيصال المراد من خلالها للناس كافةً، فقد يكون مختصًّا بالسامع المتلقّي، والمتكلم غير مطلق 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 ومصالحته التي قد تتقاطع مع نفع ومصالحه 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 كافةً، تكون من خصوصيات هذه الأداة الإيصالية ثبات المعنى المستخرج والمنساق من اللفظ في الذهن العرفي العامّ؛ ليتشكّل من خلال هذا الثبات نظام لغوي غير متغيّر يصحّ الاستناد والاعتماد عليه؛ ليمكن من خلاله المتكلم 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 إلاّ بالتعرّف على مرادات الشارع، التي لا طريق للاطلاع عليها إلاّ بالطريق العقلائي العرفي المعتمد عندهم لتفهم مراداتهم، وبالتالي تحصيل حاجاتهم الدنيوية والأخروية، إذ لا طريق ثانيًا يمكن أن نقول إنّهُ الطريق البديل المعتمد عند الشارع في إيصال مراداته، وديتد 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 معنّى

وحداني يَراد إيصاله إلى عموم الناس، بمقتضى شمولية الشريعة وعالميتها.

وبهذا سوف يكون الظهور الموضوعي هو الموصل لذلك المراد والمعنى الواحد الذي لاحظته الشارع في تشريعاته، فإنّ الظهور هذا من الأصول العقلائية، بحيث إنّ العقلاء يبنون على الأخذ بظاهر كلام كلّ متكلم، وما يعطيه كلامه في أقرية 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 نوعيًا عن مرادات المتكلم، وليس كاشفًا لدى شخص دون آخر.

وبهذا يمكن تحصيل هذا الظهور من خلال ملاحظة «ما ينسب 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 الملابس الشخصية» [الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيد الصدر)، ج 4، ص 293].

وبناءً على ذلك، ما دام الأمر يدور مدار الكشفية عن مراد الشارع، وأنها 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 رحمته في «أنّ أصالة الظهور ليست تعبدية، بل أصل عقلائي مبنيّ على تحكيم ظاهر حال المتكلم في الكشف عن مراده، 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 ينقذح في الذهن هذا التساؤل، وهو عدم إمكانية الوقوف وتحصيل ذلك الظهور لبعده 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 كافّة، وباعتبار تطوّر واتّساع تلك الحاجات وتشعبها، يتطوّر تبعًا لذلك الوضع الفكري والثقافي، ما يلقي بظلاله على مدى تغطية اللغة لتلك الحاجات، إذ يلزم من هذا التطوّر تطوّر في اللغة واتّساع في أساليبها أيضًا، ممّا يعني عدم ثباتها في الأزمنة اللاحقة لزمان 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 مشخصًا للظهور الموضوعي ومنطبقًا عليه، فيكون هناك تطابق بين الظهور الذاتي والظهور الموضوعي النوعي، إلاّ أنّه ليس نوعيًا موضوعيًا لعصر صدور النصّ.

وهذه المشكلة لا تجعلنا نتنازل عن أنّ موضوع حجّية الظهور هو الظهور الموضوعي لعصر صدور النصّ؛ إذ بالإمكان حلّها من خلال الاعتماد على أصل عقلائي آخر، يبني عليه العقلاء في قضاياهم الحياتية؛ إذ إنّهم يرتّبون الآثار على ما تفيده وتدّل عليه النصوص وإن كانت قديمة، كما في نصوص الأوقاف والوصايا، فإنّ فهمها إنّما يكون طبقًا لما يفهمه ويستظهره قارئ الوصيّة والوقف، وإن كان بينه وبين زمن الواقف والموصي زمنًا طويلاً. وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على وحدة الظهور الموضوعي، وعدم تغيّره بمرور الزمان، فما كان ظهورًا موضوعيًا في عصرنا لتطابقه مع الظهور الذاتي للقارئ للنصّ، يكون هو الظهور الموضوعي في زمن النصّ. ولكون هذا البناء العقلائي يشكّل تهديدًا لأغراض الشارع ومقاصده، لاحتمالية سراية هذا البناء إلى المجال الشرعي، فنجدهم يبنون على ظهورات كهذه فيما يستظهرونه ويستنبطونه من أدلّة الأحكام، فلولم يكن مرضيًا للشارع، ومقبولاً عنده لمنع وردع عنه، وحيث لا نجد ما يصلح للمانعية والرادعية، يكون عدم ردعه دليلاً على إمضائه لبناء العقلاء وطريقتهم.

هذا مضافاً إلى إمكان الاستناد إلى البناء المتشرّعي، فإنّ المتشرّعة يبنون أيضاً على ظواهر النصوص الواصلة إليهم في زمانهم، رغم وجود الفترة الزمنية الطويلة الفاصلة بينهم وبين مصدر النصّ؛ إذ من الواضح وجود تلك الفترة بين أصحاب الأئمّة المتأخّرين، وبين مصادر النصوص الأولى، فإنّ أصحاب الإمام العسكري عليه السلام مثلاً، كانوا يعملون بالنصوص الواصلة إليهم من النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة المتقدّمين، طبقاً لما يستظهرونه منها في لغة زمانهم وعرفهم، مع ملاحظ أنّها فترة حافلة بالأحداث والمتغيّرات التي قد تضفي بظلالها على واقع قراءة النصوص وما يستظهر منها.

وما يمكن أن يقال هنا لبيان الأساس الذي قام عليه هذا البناء، هو أنّ ظاهرة وقوع التغيّير في اللغة وظهوراتها، من الصعوبة بمكان، فإنّ الثبات في الظهورات هو المحكم على طول الخطّ الزمني، فإنّ الإنسان العرفي يرى بحسب طبعه وعادته عدم التغيّير في اللغة، بل يرى أنّ التغيّير إن حصل فهو لا يعدو كونه حالة استثنائية لا يبني عليها في مقام العمل

وترتيب الآثار، فحتّى لو احتملناها في استظهاراتنا، فإنّه بالإمكان التخلّص منها بنفيها بأصالة ثبات الظهورات، وعدم تغيير اللغة، لانحفاظ الكاشفية فيها نوعًا عن مرادات المتكلم. [انظر:

الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الصدر)، ج 4، ص 294]

وبهذا يتمّ الجواب عن السؤالين الثاني والثالث.

المعنى الوجداني ومطابقة الواقع

يبقى شيء لا بدّ من التنبيه عليه والإلفات له، هو أنّ ما ذكرناه من المعنى الوجداني للنصّ، المستكشف بالظهور الموضوعي في زمن صدور النصّ، لا يُشترط فيه حتّى يكون ظهورًا موضوعيًا حجّةً، أن يكون مطابقًا لواقع المراد من النصّ، لوضوح عدم إمكانية إحراز الواقع من خلال الظهورات وإن كانت موضوعيةً، لبقاء احتمالية عدم إصابة الواقع قائمةً، بل يكفي فيه توقّره على أعمال الضوابط والقواعد بنحو صحيح ومنهج عند ممارسة عملية القراءة للنصّ الديني، وعليه فالظهور وإن التزم الفقيه بكونه ظهورًا موضوعيًا للنصّ، إلّا أنّه مع ذلك قد لا يكون مصيبًا لذلك المعنى الوجداني المراد للشارع، وعليه لا يلتزم الفقيه بأنّ قراءته للنصّ الديني هي قراءة مطابقة للواقع بنحو القطع واليقين، بل يبقى الباب مفتوحًا لخطأ ما استظهره من النصّ، نتيجة لعدم أعماله للقواعد والأدوات اللازمة اتّخاذها في قراءته، أو لمدخلية ظروفه الحياتية الخاصة المؤثرة في قراءته للنصّ، ممّا يؤدي إلى إدخال الذاتية غير الموضوعية في قراءته.

فذلكة تعدد الاستظهارات!

قد لا يصل قارئ النصّ لذلك المعنى الوجداني المقصود للشارع بعض الأحيان، مع أنّه قد يتصوّر أنّه قد أخذ بنظر الاعتبار كلّ الآليات والأدوات التي ينبغي للقارئ اتّباعها، ومنها أعمال ضوابط العلاقة بين اللفظ والمعنى، ضمن تركيبة الجملة السياقية والحالية، والحال ليس كذلك، فهناك بعض الحثيات بحسب نظام اللغة والمحاورة، لا بدّ من ملاحظتها لم يلحظها، أو أنّه يدخل ظروفه الخاصة وبيئته المعاشة ممّا يؤثّر على طبيعة ما يفهمه من اللفظ، وبالتالي لا يكون الظهور الذي فهمه من النصّ الديني ظهورًا موضوعيًا نوعيًا، بل يبقى الذي فهمه ظهورًا ذاتيًا غير متطابق مع ذلك الظهور النوعي الذي هو مصبّ الحجية؛ 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 الحثيات التي ينبغي أخذها كلّ للخروج بنتيجة تلامس المعنى الوجداني من خلال ذلك الظهور الموضوعي، منخرمةً في بعض القراءات.

ولذا قد تتعدّد الاستظهارات للنصّ الديني الواحد، بحسب إعمال تلك الضوابط العلمية اللازم اتباعها، 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 تتقوم بما يقرأ منها، ليشكّل من خلالها رؤيته الاقتصادية، فإنّ «تلك الأحكام والمفاهيم التي تتوقّف عليها الصورة [صورة المذهب الاقتصادي] نتيجةً لاجتهاد خاصّ في فهم النصوص، وطريقة تنسيقها والجمع بينها. وما دامت الصورة التي نكوّنّها عن المذهب الاقتصادي اجتهاديةً، فليس من الحتم أن تكون هي الصورة الواقعية؛ لأنّ الخطأ في الاجتهاد ممكن؛ ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين إسلاميين مختلفين أن يقدموا صوراً مختلفةً للمذهب الاقتصادي في الإسلام، تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كلّ تلك الصور صوراً 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 شرعاً، 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 تماماً؛ 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 بحجّة الظهور الموضوعي في زمن صدور النصّ فقط، بل يكون الظهور الموضوعي المعاصر حجّةً أيضاً لمن حصل له، من دون الحاجة إلى أصالة ثبات اللغة التي توحد لنا بين الظهورين الموضوعيين، في زمن صدور النصّ، وفي زماننا، مصرّحاً بأنّه لا ضرورة للإصرار على إحراز الظهور الموضوعي في عصر الصدور، بل يمكننا القول: إنّ من كانوا موجودين عصر الصدور لهم ظهور موضوعي خاصّ ضمن الشروط والسياقات الفكرية الموجودة عندهم آنذاك، وفي زماننا هناك ظهور موضوعي آخر ضمن الأجواء الفكرية والثقافية والأطر المعرفية الموجودة حالياً، 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، سواءً وافق ما فهمه السابقون أو خالفه؛ لأنّه يمثّل ظهورًا موضوعيًا 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 للتفهم والتفاهم؛ إذ يشكّل هذا الظهور كاشفًا نوعيًا عن مراد المتكلم؛ لأنّه يمثّل أصلًا عقلائيًا اعتمده العقلاء في كشفهم عن مرادات المتكلم. وعليه فما نريده من الظهور الموضوعي، هو الكشف عن مراد المتكلم (الشارع)، ولا يكون الظهور موضوعيًا إلاّ بمراعاة الجري طبقًا لأساليب اللغة والعرف المعتمدة في التفهيم والتفاهم، وحينئذٍ باعتبار أنّ كلام الشارع المتكلم قد صدر في ذلك الزمان، فلا بدّ أن تكون اللغة والعرف اللذان اتباعه 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 نحّد مراد متكلم قد تكلم في حقبة زمنية محكومة بأساليب وعلاقات لغوية وعرفية محددة، يكون ملاحظتها منتجًا لما يفهمه القارئ للنصّ من ظهور موضوعي، ونتيجة ذلك كلّهُ أنّ الكاشفية عن المراد لا تتمّ إلاّ من خلال الظهور الموضوعي النوعي، والظهور الموضوعي لا يمكن تحصيله إلاّ من خلال أساليب اللغة والعرف المرتبطة بزمان صدور الكلام من المتكلم، وهذا معنى جري المتكلم في إفهام مراداته طبقًا للأساليب اللغوية والمحاورات العرفية في زمانه؛ وعليه فالتكلم 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.

ثمّ إنّ ما ذكره في مقام التنظير لكلامه بعدم الضرورة للإصرار على حجّية الظهور الموضوعي لعصر النصّ فقط، لا يحمل أيّ جنبه من المقوّمات العلمية، فإنّ التفكيك بين الظهور المستفاد من الروايات والظهور القرآني لا وجه له، بعد أن قبلنا بأنّ الظهور ما هو إلاّ أصل عقلائي وليس تعبدّيًا، وهذا الأمر محسوم حتّى عند المنظر، فهو لم يرفع اليد

عن عقلانية أصالة الظهور، ومع التسليم بهذا كيف له أن يفكك بين الاثنين، فأصالة الظهور كما تجري في الروايات، وهي المحكمة فيها، تجري أيضًا في القرآن، وهي المحكمة فيه. وكون القرآن بنصوصه يمثل رسالة الإسلام الخاتمة، لا يعني أن نصوص الروايات ليس لها نصيب من هذه الرسالة، بل نصيبها هو الأكبر كما لا يخفى. فرسالية الإسلام مشتركة بين القرآن والسنة - وهو مقتضى حديث النبي ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبدًا» - وعليه لا معنى حينئذٍ لجعل القرآن لكل زمان ومكان من دون ملاحظة نصوص السنة، كما يفهم من كلامه بالتفريق بينهما في هذا المجال.

هذا مضافًا إلى أنه لا ضير في كون القرآن لكل زمان ومكان، وهو ما تعتقد به الشيعة الإمامية الاثني عشرية، والقول بما ذهب إليه علماءنا من حجية الظهور الموضوعي في زمن النص، إذ لا تنافي بين الاثنين، بحيث يكون المصير إلى حجية الظهور الموضوعي في عصر النص، لا يتلاءم مع الاعتقاد بأن القرآن لكل زمان ومكان، وعليه فنحن نقول بأن القرآن لكل زمان ومكان، وتحديد المراد منه إنما يكون بحسب الظهور الموضوعي النوعي في زمن صدوره؛ لأنه الكاشف عنه بحسب المحاورات العرفية والأساليب اللغوية المتعامل بها آنذاك.

العلوم البشرية وفهم الموروث الروائي

اتّسمت حياة الإنسان منذ أن خلقه الله تعالى بحالة من التغيّر والتبدّل، وعدم الركون لطبيعة واحدة تحكم حياته، والواقع أنّ هذا المعنى يتلاءم مع طبع الإنسان الذي فطره الله تعالى عليه، فإنّ طبيعة الإنسان تقضي بعدم الجمود، والتوقف على وضع واحد، فمنذ بواكير عمره التي بدأها بالتعرف على ما حوله وتسخيره ليقدم مصالحه، نراه قد أخذ بتنظيم وضعه الحيّاتي من خلال استغلال الموارد الطبيعية بنحو ينسجم مع حياته البدائية، وإلى أن توسّعت معرفته وإدراكاته، التي نتج عنها توسّعه في اكتشافاته وسيطرته على بيئته ومحيطه الذي يعيش فيه.

وبناءً على هذا، فحالة التطوّر والتقدّم المصاحبة لحياة الإنسان ممّا لا شكّ فيها. ومن الطبيعي أن تكون هذه الحالة غير محصورة بمجال من المجالات، بل تشمل الحقول المعرفية 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 إلا لارتباطه بتطور 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 بـكبر 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، لتغيّر من خلالها كلّ جغرافيا المعرفة، بحيث تحرك كلّ المعارف من مكانها.

ثمّ ينحى باتجاه متقدّم نحو القول بأنّ «العلوم ومن خلال أنحاء التبادل: أ- منطقي وإنتاجي. ب- المنهج المعرفي. ج- الإنتاج والصرف (إعطاء زاوية الرؤية، توسعة وتضييق المعنى وهداية الفهم). د- مسألة الخلق. هـ- المعرفة. و- الجدل؛ فإنّها تؤثر في بعضها وتشترك في أفرانها وأثرانها، وتؤيد أصل الترابط الكليّ والتحوّل المتقابل والمستمرّ للعلوم» [المصدر السابق]؛ ثمّ يخلص إلى دعوى خطيرة جدًا يبني عليها كلّ ما نظره 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 تترابط ببعضها بنحو خفي، ويؤثر كلّ من قوتها وضعفها ببعضها البعض، والمدعى الذي وقع موردًا للتأييد في علم ما، فإنّه في النهاية سيخدم سائر العلوم، وهو كذلك في منظار العليّة حيث ننظر إلى العالم، فإنّ اخضرار الورقة يرتبط مع احمرار الورد، واصفرار البقر واييضاض الحمام» [المصدر السابق، ص 23].

من هنا عطف البحث وفقًا لهذه النظرة على أنّه لا بدّ أن تكون عملية الفهم متطورة بما يتلاءم والواقع المفرز من تطوّر العلوم واتّساعها؛ للارتباط الحاصل بين الواقع المعاش وظاهرة الفهم، فإنّ هناك عمليةً مناغمةً بينهما، مدخلتها الحتمية في سائر العلوم

1. ما نقصده من الواقع، هو الواقع الخارجي .

والتخصّصات. وبالتالي سوف ينعكس على فهم النصوص الدينية باعتبارها تعالج واقعًا متغيّرًا بنفسه، فلا بدّ أن تكون محكمةً بهذا التغيّر، ممّا يعني أنّ هناك تطوّرًا تكامليًا 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 والخطأ.

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

والحال أنّ هذا الأساس ليس صحيحًا إطلاقًا؛ إذ أيّ دليل يثبت هذا المدّعى الكبير والخطير، فلا دليل في الواقع عليه إلا أن يدّعي المدّعي له أنّه استقرأ كلّ المعارف الدينية، ووجد أنّها قد تغيّرت بمجرد حصول التغيّر في المعارف والعلوم غير الدينية، وأتى له ذلك! إذ إنّ أيّ قدرة يمتلكها المدّعي تؤهّله للمضيّ باستقراء كهذا يحكم من خلاله بهذه الكليّة. نعم، قد ساق المدّعي لهذا الارتباط في التحوّل والتغيّر 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 أوّلاً.

وثانيًا: أنّ ما صوّر على أنّها «مسلمة غير قابلة للنقاش» لا يمكن القبول به، فإنّنا بمراجعة سريعة لمجمل المعارف الدينية في الفقه والتفسير وغيرهما، نرى الثبات وعدم التغيّر في بعض الأفهام، منذ عصر صدور النصّ إلى زماننا الحالي، فهناك ثبات للفهم في كثير من أحكام الصلاة والزكاة والخمس والحدود والقصاص والديّات، وغيرها، فلا يشكّ أحد في حكم الصوم للحاضر مثلاً ضمن مجموعة من الشرائط ولا أنّ الصلاة واجبة على كلّ حال، هذا فضلًا عن أصول العقيدة الإسلامية، التي لم يتردّد أيّ عالم في عدّها من الأصول، كالنبوّة والمعاد. نعم، يمكن أن يكون هناك خلاف في بعض الجزئيات غير المؤثّرة

على أصل الفهم.

وقد يعترض على ما تنتجه لنا ممارسة عملية الاجتهاد في الواقع الديني؛ باعتبارها تمثل تعبيرًا خاصًا لفهم معين يقوم به الممارس، مع الأخذ بنظر الاعتبار احتمالية عدم مطابقته لواقع النصّ الديني.

والحقيقة أنّ ما نرومه من فهم النصّ الديني المنتج للمعرفة الدينية، لا يكون على وفق فهم آحاد العلماء والفقهاء، بحيث حتى لو كانت هذه الأفهام متضاربةً وغير متسقة ومنسجمة، بل ما يتعدى الفهم الأحادي، إلى الفهم المجموعي للشرعية بما يشمل جميع الحقول والمجالات، المستغرق لجميع العلماء، والمبني طبقًا للقواعد المعتمدة، فلا يقف تحصيله على المسالك النقلية، بل يشمل المسالك العقلية، في حين نرى أنّ سرّوش وغيره قد خصّصوا المعرفة الدينية بأنّها المعرفة الحاصلة من فهم الكتاب والسنة وسيرة أئمة أهل البيت عليهم السلام، وذهب إلى أمر آخر لا يمكن القبول به إطلاقًا، وهو أنّ الفهم المتحصّل من الشريعة حتى وإن كان مطابقًا للشرعية مئة بالمئة، لا يمكن وصفه بأنّه هو الشريعة، مع أنّ هذا الأمر مغالطة ليس إلّا، تنطوي على حالة التمسك بالفرق بين عملية الفهم والشرعية، وهذا الأمر لا نعتز عليه، فإنّهما أمران، لكنّ هذا الأمر إنما يكون صحيحًا قبل عملية التطابق الحاصلة بين الاثنين؛ إذ إنّ ما يفهمه الشخص قد لا يكون مطابقًا لما هو المراد، ولما هو واقع الشريعة المعبر عنها بالنصوص الدينية، وبما يشمل غيرها من المستقلات العقلية، وقد يكون مطابقًا له، وحينئذٍ بعد المطابقة يكون الفهم المحصّل للمراد ولواقع الشريعة هو الشريعة، فإنّ نسبة الفهم المتحصّل على أنّه شريعة لا غبار عليها، ولا يمكن التشكيك بصحتها وعدم جدواها.

إذن فهذا الأمر من الواضح أنّه لا يمكن القبول به، إذ لا يمكن المصير إلى أنّه لا يوجد في النصوص الدينية ما يكون معبرًا عن واقع ثابت، مطابق لما تريده الشريعة، يمكن للقارئ المتخصّص للنصّ الوقوف عليه، من خلال ممارسة عملية فهم منضبطة ومنظمة، وفقًا لآليات معتمدة لدى أهل اللغة والمحاورة؛ لوضوح منافاته لكثير من الآيات الواصفة لما نُزّل على رسول الله صلى الله عليه وآله بأنه بيان ونور وهداية للناس، كقوله تعالى: ﴿هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأعراف: 203]؛ وقوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [سورة آل عمران: 138]؛ وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ [سورة المائدة: 15]؛ وغيرها من الآيات الواردة بهذا الصدد. وما دام كذلك فلا يمكن القبول بكونه ذا معنى عائم وغير ثابت بحيث يصح الاتكاء والبناء على ما جاء

فيه نفيًا أو إثباتًا لأي قضية؛ إذ كيف يمكن لنا أن نتصور أنّ القرآن الكريم كتاب هداية وبيان، وفي الوقت نفسه لا يمكن الحصول منه على شيء ثابت، يشكّل عاملاً وأساساً للهداية وإراءة الطريق. فيمكن أن يكون هاديًا لطائفة من الناس، غير هادٍ لطائفة أخرى؛ وذلك لاختلاف الفهم بين الطائفتين. وهل يصحّ التمسك به باعتباره الثقل الأكبر - كما ورد في حديث الثقلين - مع أننا لا نستطيع الوقوف على مراداته، وما ذلك إلا لنقص في فهمنا، بحيث لا يمكن من خلاله الوصول إلى معانيه، والحال كذلك في وصفه لنفسه بأنه نور وبصائر للناس.

والآيات المصرحة بلزوم اتباع ما جاء به القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ﴾ [سورة الأنعام: 155]، وقوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [سورة الأعراف: 3]؛ إذ لا يمكن أن يتحقق الاتباع المأمورون به، من دون وضوح وثبات لما يراد اتباعه، فإنّ الاتباع فرض الاستقرار والوضوح في المتبع، فلا معنى للأمر في اتباع المردّد، غير الثابت، فما دام يتّصف بكونه متحرّكًا سيّلاً في معانيه ومراداته، فلا إمكانية عملية تمكّن الإنسان من ترتيب الأثر على ما يحصّله من معانٍ ومرادات؛ إذ الفرض لا واقع أمرًا ثابتًا في المقام، يكشف بنصوصه، ويمكن أن يقال عنه أنّه مراد الشارع المقدّس.

مضافًا للآيات الدالة بما لا مجال فيها للشك، على أنّ الله ﷻ قد أوكل للنبي ﷺ عملية تعليم المسلمين للكتاب والحكمة، وقد أشارت جملة من الآيات إلى هذه الوظيفة الرئيسة التي أقيمت على عاتقه ﷺ؛ كقوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: 151].

فكيف تتمّ عملية التعليم هذه، مع فرض عدم وجود فهم يمكن الركون إليه، فهم يبقى متحرّكًا، غير ثابت على طول الخطّ، وهل يمكن الادّعاء بحصول عملية التعليم من قبله ﷺ، من دون ملاحظة وجود واقع ثابت، مشار إليه من خلال المعاني المتحصّلة من عملية الفهم؟ [انظر: آملي لارجاني، مقالة القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد]

الخاتمة

قد أتضح ممّا تقدّم في البحث، النتائج التالية:

أ- 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.

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

ج- أنّ أهميّة المنهج المتبع لعملية فهم النصّ الديني تبرز تبعًا لأهميّة العملية الاجتهادية، إذ تكون بينهما علاقة طردية في الأهميّة، فكّلما كانت عملية الاجتهاد ضروريةً - بما تحمل وتعطي من ديناميكية وحركية للشريعة في الإجابة عن متطلّبات الحياة المعاصرة في كلّ زمان ومكان - وذات أهميّة بالغة، كان المنهج الذي يؤظّرها ويحكمها ضروريًا بتلك الأهميّة.

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

هـ- 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 تاريخيًا أنشأه النبي ﷺ، ليعالج به ظرفًا زمنيًا خاصًا، وهو وليد ذلك الظرف وتلك البيئة المحدّدة لإطاره وفاعليته فيها دون غيرها.

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

الخصوصية الثالثة: اعتماد المدلول المتولّد في ذهن المتلقّي، فالمعنى للنصّ كامن في ذهن المتلقّي له، بحسب الخزين الذي يحمله كلّ ذهن، وبذلك 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.

الخصوصية الرابعة: القطيعة مع الفقهاء، وهي قطيعة مع المتخصصين، من السلف الصالح والمتأخرين، فأخذوا يفكّكون بين النصوص الإلهية، والمتخصصين بقراءتها، فعملوا على قطع الرابطة بين أهل الذكر، وبين نصوص صاحب الذكر.

الخصوصية الخامسة: عدم الثبوت القطعي للنص الديني، وخصوصًا القرآن الكريم، حيث ركز عليه تركيزًا كبيرًا، جعله محورًا أساسيًا للتشكيك في مصدرته كمنظومة متكاملة تعالج مختلف القضايا الحياتية، ما يفضي إلى ضرورة محاکمة القرآن وفقا للتاريخ الواقعي المحسوس، إذ ما كان موثوقًا وهو التاريخ الواقعي ينبغي أن يكون هو المتسيد في نقدنا وتقييمنا للقرآن.

و- لا دليل على أنّ جميع المعارف تتغير بما فيها المعارف الدينية، فكون الفهم للنص الديني محكومًا بالتغير والتطور، ولا يمكن أن يقف على فهم ثابت في كل المعارف الدينية، مجرد دعوى عهدتها على قائلها، وما ذكر من شواهد مؤيدات لهذه الدعوى لا تصلح كشاهد، فضلًا أن تكون صالحةً للدليلية.

ز- أنّ وضوح الثبات وعدم التغير في بعض الأفهام، منذ عصر صدور النص إلى زماننا الحالي - فهناك ثبات للفهم في كثير من أحكام الصلاة والزكاة والخمس والحدود والقصاص والديّات وغيرها - لدليل ناصع على بطلان دعوى التغير في جميع المعارف، حتى الدينية منها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

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

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

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

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

أبوزيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995 م.
الشرفي، محمد، الإسلام والحريّة.. الالتباس التاريخي، دار الجنوب للنشر، الطبعة الثانية،
2002 م.

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

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

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

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

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

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

- الصدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، 1415 هـ.
- الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، (تقرير لأبحاث السيّد محمداقصر الصدر)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، المطبعة فروردين، الطبعة الخامسة، 1997 م.
- الصدر، محمداقصر، اقتصادنا، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان، مؤسسة بوستان كتاب قم، الطبعة الثانية، 1425 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1990 م.
- البوطي، محمد سعيد ومضان، الإسلام والعصر.. تحديات وآفاق، إعداد وتحرير: عبد الواحد علواني، دار الفكر، دمشق، 1998 م.
- أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، الطبعة الثانية، 1994 م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1984 م.
- مصطفى، عادل، فهم الفهم.. مدخل إلى الهرمنيوطيقا.. نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مؤسسة هنداوي، 2017، CIC م.