

نظريّة المعرفة

“ دراسات وبحوث ”

الجزء الثاني

المعرفة الدينيّة



إعداد وتحريّر
د. عمّار عبد الرزّاق الصّغير

دراسات إبستمولوجية (١)

نظريّة المعرفة دراسات وُبُحوث

الجزء الثاني
المعرفة الدينيّة

نظرية المعرفة : دراسات وبحوث. الجزء الثاني، المعرفة الدينية / اعداد وتحريير د. عمار عبد الرزاق الصغير. - الطبعة الأولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٣.
مجلد ٢٤ سم.- (دراسات أستمولوجية ؛ ١)
يتضمن إرجاعات بيبليوجرافية.
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٢٣١
١. المعرفة (فلسفة اسلامية). أ. الصغير، عمار عبد الرزاق علي، معد. ب. العنوان.

LCC : B745.K53 N39 2023

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة أثناء النشر

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (٣٠٠٣) لسنة (٢٠٢٣م)

- « اسم الكتاب: نظرية المعرفة؛ دراسات وبحوث/ الجزء الثاني: المعرفة الدينية.
« إعداد وتحريير: د. عمار عبد الرزاق الصغير.
« التصحيح اللغوي: د. فضاء ذياب.
« التصميم والإخراج الفني: أحمد الرصافي.
« الناشر: العتبة العباسية المقدسة/ المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.
« الطبعة: الأولى، العراق، النجف الأشرف / ٢٠٢٣م.



www.iicss.com

islamic.css@gmail.com

دراسات إستمولوجية

« ١ »

الجمعية العلمية للمقاصد
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية



نظريّة المعرفة

دراسات وُحوث

الجزء الثاني

المعرفة الدينيّة

إعداد وتحرير

د. عمّار عبد الرزاق الصّغير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
أَنْزَلَ هَذِهِ السُّورَةَ
وَجَعَلَ فِيهَا آيَاتٍ
بَيِّنَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

التأريخ

١. نظرية المعرفة في القرآن الكريم < المرجع الديني الشيخ عبد الله الجوادى الآملى ٧
٢. معقولية القضايا الدينية وقابليتها للإثبات < د. الشيخ عبد الحسين خسروبناه ٤٧
٣. أخلاقيات المعنى ولوازم تفسير النص الوحياني < د. الشيخ أحمد واعظي ٦٩
٤. التفسير بالرأى < المرجع الديني الشيخ عبد الله الجوادى الآملى ١٧١
٥. التأويلية في الدراسات الإسلامية < الشيخ علي رضا الأعرافى ٢٢١
٦. القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد < الشيخ صادق اللاريجانى ٣١٥
٧. الثابت والمتغير في المعرفة الدينية < د. مصدق محمد حسن ٣٣٣



نظريّة المعرفة في القرآن الكريم (مصادرها، أدواتها، طرقها، مراتبها) (*)

المرجع الديني الشيخ عبد الله الجوادي الآملي (**)

(*) مصدر البحث: كتاب نظريّة المعرفة في القرآن الكريم،
الشيخ جوادي آملي، ترجمة: دار الإسراء للتحقيق، دار الصفاة،
بيروت، ط1، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
(**) من مراجع التقليد الشيعة / قم المقدسة.

الملخص^(١)

للقرآن الكريم نظامه المعرفي المتميز الذي يؤسسه وفقاً لأغراضه الكلية، فهو وإن جاء بنحو مفهوم غير أن إمكان فهمه لا يحد من فاعلية دلالاته وقابليته على التحرك بفاعلية مستمرة مع مستوى تطوّر الفكر البشري.

وقد عرض القرآن الكريم نظرية المعرفة مراعيًا جوانبها المادية والغيبية، وفقاً لكيفية يراها تخدم هدفه في الهداية .

في هذا البحث يتناول آية الله آمل مصادر المعرفة وأدواتها، أي القوى الإدراكية في الإنسان، ووسائل تحصيل المعرفة، مثل الحس، والخيال، والوهم، والعقل، والقلب.

ومن جهة أخرى يتناول طرق المعرفة ومراحل تكوّنها، فيعرض ويناقش زعم الاتجاه الحسي في حصر المعرفة بالحس والتجربة، كما يتناول عرض نظرة القرآن للمعرفة في اتخاذ عالم الطبيعة مبدأً للتفكير والتأمل في سنن الله وقواعده الثابتة؛ فإن إدراك المعارف الغيبية وغير الطبيعية مستحيلٌ عن طريق المعرفة الحسية ما لم تقترن بالاستنباط العقلي.

ويعرج البحث على مراتب المعرفة الشهودية التي تتخذ من طريق تزكية النفس، وتطهير القلب طريقاً للتحصيل المعرفي.

ليُنهى البحث مطالبه بعرض موجز عن المعرفة التي يدعو إليها القرآن الكريم، والتي تتأني على نحوين: أحدهما يستند إلى العلامات الوضعية الدالة على المعرفة، والآخر يستند إلى العلامات التكوينية مثل الأرض، والسماء، وغيرها من الآيات الدالة على وجود الله تعالى.

مصادر المعرفة

إن تقسيم مصادر المعرفة هو التقسيم الذي يرتبط - في الواقع - بمتعلق العلم أي المعلوم.

تقسّم مصادر المعرفة في تقسيمٍ إلى ثلاثة أقسام، وتقسّم في تقسيمٍ آخر أكثر جامعياً إلى أربعة أقسام:

أولاً: التقسيم الثلاثي بلحاظ عالم الإمكان:

١ . عالم الطبيعة.

٢ . عالم المثال.

٣ . عالم العقل.

١ . عالم الطبيعة:

عالم الطبيعة هو العالم الذي ندركه بالحسّ؛ فإنّ التصديق بوجود هذا العالم - كما مرّ - ليس من عمل الحسّ، بل الحسّ يمنحنا تصوراتٍ مفردةً عن عالم الطبيعة فحسب، أمّا التصديق بعالم الطبيعة، والاشتباهاً (أو الأخطاء) التي تقع في هذا المجال، فكلّها من عمل الذهن.

ولإثبات عالم الطبيعة ينبغي أن يكون بإمكاننا إثبات وجود موجودٍ طبيعيٍّ واحدٍ على الأقل، ولا يمكننا إثبات وجود عالم الطبيعة - أبداً - عن طريق المفاهيم؛ لأنّ كلّ ما نكتسبه عن طريق المفاهيم هو حقيقةٌ كليّةٌ وإنّ اقترنت بالآف القيود. وضمّ الكليّ إلى الكليّ وإنّ أدّى إلى انحصار مصداقة في فرد خاص أيضاً فهو لا يوصلنا إلى الشخص الخارجي؛ ففي حالة انحصار الكليّ بالفرد يصدق هذا الفرض وهو لو استطاع فردٌ آخر أن يوجد عوض الفرد الخارجي - الذي هو مصداق ذلك الكليّ - لصدق عليه ذلك العنوان الكليّ أيضاً.

إنّنا لا نستطيع أن نحيط علماً عن طريق المفاهيم حتّى بوجودنا أنفسنا، وسلوكنا الطبيعي؛ لأنّ ل(أنا) الذي هو معلوم بالعلم الحسولي، معنى يمكن أن يصدق على كلّ

(أنا) موجودٍ (في الخارج). وعلى هذا فإنَّ الإنسان يشاهد نفسه ووجوده الطبيعي بالعلم الحضورى والشهودى، وعن طريق هذا العلم الشهودى يسيطر على كيانه وأعضائه، ويصدر لها الأوامر اللازمة. فالمعرفة الشهودية للجانب الطبيعى نفسها هي بداية الاتصال بعالم الطبيعة، وطريق إثبات وجودها.

نحن ندرك عن هذا الطريق ارتباطاتنا وتأثراتنا الطبيعية بوساطة العلم الشهودى، وبوساطة هذا الإدراك إنَّما نحيط علمًا بالطبيعة الخارجة عن النفس. فما يدركه الإنسان بالعلم الشهودى هو المحسوس بالذات منه، وما يُعرف عن الطبيعة الخارجة في ضوءه يُسمى المحسوس بالعرض.

٢ . عالم المثال:

المصدر الثانى للمعرفة هو عالم المثال، وهو العالم الذى يُشاهد في ما وراء النشأة الطبيعية. وموجودات هذا العالم حقائق لها أعدادٌ وأبعادٌ لكنَّها غير مادية، وإنَّ الرؤى الصادقة والمشاهدات التى تقع للإنسان في حالات المنام، كلُّها تتعلق بهذا العالم.

٣ . عالم المعقولات:

المصدر الثالث للمعرفة عالم المعقولات، والمعقولات حقائق كلية تشمل جميع أفراد الطبيعى والمثالى، وتُحمل عليها من دون أن تُحدّد بأبعادٍ خاصّة، أو تميّز بمادةٍ معيّنة.

طريق إثبات عالمي المثال والعقل ممكنٌ للإنسان بعد إثبات مرحلة التخيل والتعقل في الإنسان - كما سيأتي في بحث أدوات المعرفة - وحمل الموجود المعقول على المحسوس والمثال بعد انتزاع المفهوم الذهني من الوجود العقلي، وإلاَّ فإنَّ حمل المعقول على ما دونه ليس من سنخ الحمل المعهود نظير الحمل الأوليِّ الذاتيّ، أو الشائع الصناعى، بل من قبيل حمل الحقيقة على الرقيقة الذى يختلف في كثيرٍ من الأحكام عن الحمل المعهود. وبما أنَّ أيًّا من الأمور المذكورة ليس جزءًا من مسائل المعرفة، لهذا توكل إلى العالم المختصّ بها أيّ الفلسفة.

ثانياً: التقسيم الرباعي بلحاظ مراتب الوجود:

- ١ . الموجود الناقص .
 - ٢ . الموجود المستكفي .
 - ٣ . الموجود التام .
 - ٤ . الموجود ما فوق التام .
- الموجود الناقص هو الموجود الفاقد للكمال، وليس مكتفياً ذاتياً في تأمينه. والمستكفي موجودٌ فاقدٌ لبعض الكمالات لكنه لا يحتاج في تأمينها إلى موادٍ خارجية. والتام موجودٌ واجدٌ لجميع الكمالات التي تناسبه. أمّا الموجود فوق التام فهو الكمال المحض الذي ليس غير فاقدٍ لشيءٍ فحسب، بل هو المصدر لكلِّ كمالات الموجودات الأخرى. وفي هذا التقسيم الثاني: الموجود الناقص هو عالم الطبيعة، والموجود المستكفي هو عالم النفس، والموجود التام هو عالم العقل، وما فوق التام مرتبة الربوبية.

تنبيه:

- ١ . التعبير عن متعلّق العالم بصفة مصدر المعرفة ليس بمعنى مبدأ التام المعرفة؛ لأنّ المعرفة، التي هي كفيّة خاصّة من الوجود، تنشأ فقط من المبدأ المجرد الذي له جانب التعليم، لا من المعلوم الذي هو تعلق المعرفة. أي إنّ المصدر الحقيقي للمعرفة، هو المعلم الحقيقي الذي يفيض العلم لا المعلوم الذي هو متعلّق المعرفة.
- ٢ . إنّ التقسيم الأوّل الذي نُظّم على أساس التثليث لا ينافي التقسيم الثاني الذي دُوّن على أساس الترتيب؛ لأنّ الأوّل بلحاظ العالم ونشأة العلاقة، التي تختصّ بالوجودات الإمكانية، والثاني -الأكثر جامعية- كان على أساس أصل الوجود الذي سيكون أعمّ من الواجب والممكن.

أدوات المعرفة

يرتبط تقسيم أدوات المعرفة بقوى الإنسان المدركة، وقوى الإنسان المدركة ووسائل معرفته هي في تقسيمٍ كليّ عبارة عن: الحسّ، والخيال، والوهم، والعقل، والقلب. على

أنَّ المدركَ الحقيقي في كلِّ هذه المراحل هي النفس ذاتها؛ لأنَّ النفس لها حضورٌ وجوديٌّ في جميع المراتب، وهي في كلِّ مرتبةٍ عين تلك المرتبة من دون امتزاج وانحصار.

الحواس الخمس:

يعرف الإنسان أحياناً الشيء الذي له ارتباط بالمادّة بنحوٍ جزئيٍّ، وهذا النوع من المعرفة هو المعرفة الحسيّة التي تتم بوساطة إحدى الحواس الخمس. ما يحسُّ به الإنسان - أي متعلّق معرفته الذي هو محسوس بالعرض - يتعلّق بعالم الطبيعة التي لها خصوصيّاتها الزمانيّة والمكانيّة. أمّا محسوسة بالذات، فهو وإن كان موجوداً في دائرة النفس الإنسانيّة، إلا أنّ وجوده مشروطٌ بوضع ومحاذاة مادّيّة خاصّة تكون بين الشيء الخارجي وبدنه، بنحوٍ لو زال هذا الوضع وهذه المحاذات تزول تلك الصورة المحسوسة أيضاً.

قوة الخيال:

بعد تلاشي الصورة الماديّة أو الغيبية عنها، فإنّ صورةً مجردةً من المادّة تبقى في الذهن عن الشيء، وهذه الصورة تسمّى بالصورة الخياليّة. فالصورة الخياليّة، إذاً، هي الصورة المحسوسة نفسها التي تكون من دون حضور المادّة. بناءً على هذا، فإنّ الفرق بين الصورة الخياليّة والصورة المحسوسة هو في أنّ حضور المادّة شرطٌ في المحسوسة، وليس كذلك في الخياليّة. وتُسمّى القوة التي تُدرك الصورة الخياليّة بقوة الخيال.

القوة العاقلة:

إضافةً إلى الصورتين المحسوسة والمتخيّلة فقد يدرك الإنسان أحياناً المعاني الكلّيّة التي تُحمل على الصور الخياليّة أو الحسيّة. مثل هذه المعاني الكلّيّة هي المعاني المعقولة نفسها التي تدرك بوساطة العقل.

القوة الواهمة:

لو لوحظت المعاني العقلية مضافةً إلى الصور الجزئية، فإنّها تسمّى بالمعاني الوهميّة، التي تُدرك بوساطة الواهمة. فالفرق بين العقل والوهم - إذاً - أنّ الوهم يُدرك المفاهيم

المضافة الى الصور الجزئية، أمّا العقل فيفهم المفاهيم الكلية المجردة. وبما أنّ الإضافة إلى الصورة مأخوذة في معنى الموهوم، وإدراك الصورة إنّما يتمّ بوساطة الخيال، إذًا فإنّ إدراك المعاني الجزئية والموهومة لا يتيسّر من دون تدخّل الخيال، لكن إدراك المعنى المعقول وإن كان مفتقرًا في حدوثه إلى صورة جزئية، أو معنى جزئي، لكنّه في بقائه ليس مفتقرًا إليهما.

القوة المتخيّلة أو المتصرّفة:

هناك قوّة أخرى إضافة إلى قوّة الخيال تُسمّى بالقوة المتخيّلة أو المتصرّفة. القوّة المتخيّلة في الحقيقة من القوى التحريكية التي تقوم بالتصرّف في الصور الخيالية الموجودة في مخزن الخيال. وتستفيد هذه القوّة من المعاني الجزئية المكتسبة من القوّة الواهمة، وإضافة إلى وظيفتها الأصلية في إحضار الحدود الوسطى في البراهين للقوّة العاقلة، فإنّها تأخذ على عاتقها مسؤولية التشبيهات والصور الشاعرية عن طريق التجزئة والتحليل أو التركيب التي تؤدّيها بالصور الخيالية والمعاني الجزئية، ممّا جعل لها نصيبًا وافراً في رسم الخطوط الهندسية والمعمارية.

ولو وضعت المتخيّلة تحت قيادة القوى الأعلى أي العقل والقلب، فهي تكون وسيلة جيّدة للتفكير، وإيجاد الحدود الوسطى، ووسيلة مناسبة لتصوير المدركات القلبية. ومن هنا سُمّيت بالقوّة المفكّرة. أما لو جعلت بيد الواهمة وتحت سيطرتها سُمّيت بالمتخيّلة.

تنبيه ١:

يصعب تفكيك الإدراك عن التحريك في القوى المجردة، بحيث تكون لقوّة مجردة جهة التحريك والتصرّف فقط دون الإدراك.

القلب البشري:

القلب أيضًا يدرك المعاني المجردة، لكنّه يختلف في إدراكه لهذه المعاني عن العقل بأمرين:

الاختلاف الأول: هو أن ما يدركه العقل من بُعدٍ على صورة مفهوم كلي، يشاهده القلب عن قُربٍ بصفة موجودٍ شخصيٍّ خارجيٍّ له سعةٌ وجوديةٌ.

الاختلاف الثاني: وهو نتيجةٌ للاختلاف الأول؛ فالعقل يعجز عن إدراك كثير من الحقائق لانحصاره في إطار الإدراك المفهومي. أمّا القلب فلا يدركه الشهوديُّ يحيط علمًا بكثيرٍ من الأسرار الكلية، بل والجزئية للعالم.

يُعلم مما قيل أن القلب ليس مصدرًا من مصادر المعرفة، بل وسيلةً من وسائلها، وأداةً من أدواتها.

تنبيه ٢:

١ . القلب في اصطلاح القرآن يشمل العقل أيضًا، كما أن العقل يشمل القلب كذلك.

٢ . القلب في اصطلاح أهل الحكمة يُعدّ من المراتب العقلية العملية. وبعد التحلية والتجلية والتحلية يصل الدور إلى الفناء والشهود.

تصوّر بعضهم -لعدّهم القلب من مصادر المعرفة- أنّه خلافًا للعقل، لا يصل إلى الحقائق إلّا عن طريق البحث في نفسه. ولم يلتفت هذا الفريق إلى أنّه لا فرق بين العقل والقوى الإدراكية الأخرى من قبيل الوهم، والخيال، والحسّ، من جهة أن أوّل ما يدركه هو المعلوم بالذات، أي إنّ جميع القوى -قبل الإدراك الحسولي للحقائق- لديها إدراكٌ شهوديٌّ للمعلوم الذاتي الذي لديها.

والاختلاف الموجود بين القلب والقوى الأخرى، هو في شدة الحضور وضعفه، وفي سعة المعلوم بالذات وضيقه.

وحدة النفس وكثرة أدوات المعرفة:

يجب أن تُنسب جميع الأفعال الإدراكية والتحريكية لكلّ موجودٍ حيٍّ إلى صورته النوعية، ونفس الإنسان هي صورته النوعية؛ وعلى هذا فجميع المعارف البشرية يجب أن تُنسب إلى الصورة النوعية الإنسانيّة، التي هي نفسه ذاتها، كما أن جميع الأعمال التحريكية لقواه ترجع إلى صورته النوعية أيضًا.

كان بعض الحكماء يتصور أنّ النفس الإنسانية حقيقةٌ مجردةٌ عقلانيةٌ تتعهد الإدراكات العقلية فقط، وكان هذا الفريق يعتقد أنّ الإدراكات الأخرى تتحقق عن طريق سائر القوى والأدوات النفسية. وكان بعضٌ آخر يتصور أنّ للإنسان نفوس عدّة: نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس عقلانية، وتنجز كلٌّ منها إدراكاً أو عملاً خاصاً بها.

لكن الأمر الثابت المبرهن هو أنّ للإنسان نفساً واحدةً فقط، وهي التي تشكّل صورته النوعية نفسها، وإليها ينبغي أن تُنسب الأفعال الإدراكية الإنسانية، وليس الأمر أنّ النفس تتلخّص في القوّة العاقلة فقط، وتنسب بقية الإدراكات إلى قواها وأدواتها، بل إنّ القوى والأدوات النفسية هي شؤون النفس ومراتبها المختلفة، والنفس حقيقةٌ واحدةٌ، وفي عين وحدتها تشمل جميع القوى أيضاً (النفس في وحدتها كل القوى).

وكان لبعضٍ آخر كلامٌ أدقّ في هذا المجال وهو أنّ نسبة حركة القوى النفسانية إلى النفس، كنسبة حركة الملائكة إلى الله تعالى، فكما أنّ الملائكة يمثلون للأمر الإلهي بمجرد إرادته (جلّ وعلا)، فإنّ القوى المدركة كذلك تتبع النفس بمجرد إرادتها. وهذا التمثيل هو من جهة أنّ النفس الإنسانية آيةٌ جديدةٌ للألوهية التي ليس لها مثل ونظير.

والسبب في أنّ النفس لم تعرف منفصلةً عن القوى والوسائل النفسية، وأنّ أعمال هذه القوى في الحقيقة تُنسب إلى النفس أيضاً، هو أنّه قد تكون لدينا قضايا موضوعها أمرٌ محسوسٌ أو متخيّلٌ، يدرك بوساطة قوّة الحسّ أو الخيال، ومحمولها أمرٌ موهومٌ أو معقولٌ، كما هو الحال عندما ندرك أمراً جزئياً ونحمل عليه محمولاً كلياً كأن نقول مثلاً: (هذا الشخص إنسان).

فلو كان الجاري في مثل هذه الموارد أنّ يدرك كلٌّ من طرفي القضية بوساطة قوّةٍ ووسيلةٍ منفصلةٍ عن نفس الإنسان؛ أو أنّ يدرك أحد الطرفين بوساطة قوّةٍ من القوى المنفصلة عن النفس، ويدرك الطرف الآخر للقضية بوساطة النفس ذاتها، المنفصلة عن القوى، عند ذلك سيرز هذا السؤال وهو: إذ كان الأمر كذلك فمن الذي حمل ذينك الاثنين أحدهما على الآخر، وشهد على وحدتها؟ لا شكّ في أنّ الحكم بين الموضوع والمحمول يتم بوساطة النفس؛ إذ لا توجد آيةٌ قوّةٌ تُدرك الأمور الكلية والجزئية معاً.

فلو لم تكن النفس عارفةً بالذي أدرك بوساطة القوى الإدراكية، فكيف تستطيع أن تشهد بالربط بين هذين الاثنين وتحكم بذلك؟ ألا ينبغي حضور طرفي الحكم لدى القاضي أثناء المحاكمة؟ إذاً، لا شك في أنّ النفس لم تكن منفصلةً عن القوى المختلفة بل هي حاضرةٌ لديها ومطلعةٌ على مدركاتها.

وحدة النفس هذه مع القوى والأدوات المختلفة للمعرفة هي ما يستفاد نفسه من الآيات القرآنية الكريمة أيضاً؛ فبعض الآيات الكريمة تشرح الروح والنفس الإنسانية، أو تتحدث بالتفصيل عن القوى الإدراكية، وبعض آخر من الآيات الكريمة تشرح العلاقة بين الروح أو النفس، وتلك القوى. يقول تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (١).

وليس المقصود من هذه الإجابة نفي السؤال، بل هو الجواب على السؤال، بمعنى أنّ الروح من أمر الرب، الذي أوضحه في آياتٍ أخرى فقال: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٢).

فإنّ أمر الله تعالى ليس نظير الأمور المادية التي تمرّ بتطوّراتٍ بمرور الوقت، ثم تظهر بعد ذلك، بل هو الأمر الإلهي التكويني نفسه. إذاً، فكلّما وجّه الله الخطاب بكلمة (كن)، ووجد ذلك الشيء المأمور الموجه إليه الخطاب؛ لأنّ الأمر هنا ليس بمعنى الأمر الاعتباري بل بمعنى الإيجاد، ولا توجد فاصلةٌ بين إيجاد الحق، ووجود ذلك الشيء؛ ففي القرآن الكريم يرد الحديث عن النشأة الروحانية لعيسى وآدم عليهما السلام، بوصفها أموراً وُجدت بأمر (كن). والتعبير الذي استخدمه القرآن الكريم في خلق هذين الإنسانين الكاملين هو تعبير (كن فيكون) نفسه، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَسُفِّخُكَ مِنْ غَدَسٍ مُسَمِّمٍ﴾ (٣). فخلق الجسد من التراب يتطلب زمناً، بينما خلق الروح ب(كن) لا يستغرق زمناً.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٥.

(٢) سورة يس، الآية: ٨٢.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٥٩.

ومن جملة الآيات التي بينت تفصيل المجاري الإدراكية للإنسان قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (١).

فيلاحظ أنه ليس هناك حديث في هاتين الآيتين عن العلاقة والرابطة بين المجاري الإدراكية والروح، لكن الآية المباركة في سورة السجدة تذكر هذين القسمين إلى جانب بعضهما، وتقول: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (٢).

فالسمع والبصر في هذه الآية مثالان لجميع الحواس، والنفوس عبارة عن القلب والعقل، ومجموع هذا القسم من الآية يحوي الإدراكات الظاهرية والباطنية للإنسان، التي ذكرت في شرح القسم الأول من الآية بصفاتها تفصيلاً للروح؛ وذلك لأن الروح في وحدتها تشمل جميع القوى النفسانية. الروح متنٌ مجملٌ يظهر بالتفصيل في المجاري الإدراكية، كما أن الأمر كذلك في المجاري التحريكية أيضاً.

مراحل الإدراك النازلة التي تحاذي الطبيعة هي الحواس المختلفة نفسها التي يُمثل السمع والبصر نموذجين منها، ولمراحلها العالية أيضاً درجات يكون اللب والعقل والنفوس نماذجها. والروح ترتبط بالشأن الذي تظهر فيه؛ فهي فتارة عقل، وأخرى قلب، وثالثة حاسة من الحواس، وفي العقل وما فوقه لا تكون حادثاً زمانياً بل فوق الزمان، أما إذا ظهرت في المراتب الأسفل فتكون محدودةً بحدود مكانية ومقيدةً بقيود زمنية ومسبوقةً بحدوث البدن.

مراتب تجرد النفس وسابقة العلوم البشرية:

بإثبات وحدة النفس مع القوى والمراتب المجردة والمادية تنهياً للأرضية المناسبة للحكم على واحدة من أقدم المسائل المتعلقة بالمعرفة والعايدة إلى سابقة العلوم البشرية أو حدوثها. توضيح الأمر أن بعض الفلاسفة - كإفلاطون - اعتقد أن الإنسان كان

(١) سورة النحل، الآية: ٧٨.

(٢) سورة السجدة، الآية: ٩.

يحمل علومه أو رأسها لها معه منذ البداية، وما الدرس والتحصيل إلا تذكيرٌ فقط من أجل استعادة ما ذهب أثناء تعلق النفس بالبدن، أو وسيلةٌ لإظهار أو زيادة المعارف المستترة في الوجود الإنساني.

ويعتقد بعضهم الآخر أن الإنسان فاقدٌ في بدء ظهوره لجميع العلوم، ويقوم بتحصيل المعارف بعد ذلك. وقد يتمسكون أحياناً بالآية الآتية للرد على فكرة سابقة العلوم: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (١).

فعبارة ﴿لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ في هذه الآية نكرةٌ في سياق النفي، وظاهرها أن الإنسان ليس لديه أي معلوم بديهي أو نظري حين ولادته، ثم يمنحه الله ذلك عن طريق المجاري الإدراكية؛ فعن طريق الأذن والعين والقلب يحيط علماً بالعالم. وبالطبع فإن أول شيء يتعلمه في أثناء تأليف القضايا العلمية هي الأوليات والبدهيّات، وبعد تحصيل تلك البدهيّات تكون لديه القدرة على تحليل الأمور النظرية.

وفي الرسالة التي كتبها أمير المؤمنين (عليه السلام) -المذكورة (في نهج البلاغة) - إلى ولده الحسن المجتبي (عليه السلام) عبارة تدل بوضوح -أيضاً- على الجهل الأول للإنسان وهي: «فتفهم يا بُنَيَّ وصيَّتي، واعلم أن مالك الموت هو مالك الحياة، وأن الخالق هو المميّت، وأن المُفني هو المُعيد، وأن المُبتلي هو المُعافي، وأن الدُّنيا لم تكن لتستقر إلا على ما جعلها اللهُ عليه من النعماء، والأبتلاء، والجزاء في المعاد، أو ما شاء مما لا تعلم، فإن أشكل عليك شيءٌ من ذلك فاحمله على جهالتك، فإنك أول ما خلقت جاهلاً ثم علمت، وما أكثر ما تجهل من الأمر، ويتحير فيه رأيك، ويضل فيه بصرُك ثم تبصره بعد ذلك! فاعتصم بالذي خلقك ورزقك وسواك، وليكن له تعبدك، وإليه رغبتك، ومنه شفقتك» (٢).

ومهما كان ظاهر هذا الحديث وتلك الآية يدل على رد رأي أفلاطون وأتباعه،

(١) سورة النحل، الآية: ٧٨.

(٢) نهج البلاغة، الكتاب ٣١.

إلا إن إبطال العلوم السابقة ليس ميسورًا بهذا المقدار وعن طريق ما مر؛ وذلك لأنه ورد استعمال ﴿لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ في موردين آخرين من القرآن الكريم، في الأعم من الجهل والنسيان، أحدهما في سورة النحل نفسها حيث يقول: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾^(١).

فعبارة ﴿لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ في هذه الآية أيضًا نكرة في سياق النفي لكن عبارة (بعد علم) قرينة تبين أن المقصود ليس مطلق عدم العلم، بل خصوص النسيان والإفراط.

وفي سورة الحج ورد هذا التعبير أيضًا: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾^(٢). ويظهر من هاتين الآيتين أن عدم العلم في القرآن الكريم يُطلق على ما هو أعم من النسيان.

وأما الآية المباركة في سورة الروم فتدل على أن التوحيد والخطوط العامة وخلاصة الدين مستقرة في روح كل إنسان: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٣).

فمعرفة الدين إذا مخلوقة مع كل إنسان، أي إن ساحة القلب الإنساني ليست على نسق واحد تجاه النظرات المختلفة العلمية اصطلاحًا، بل إن الإنسان مخلوق بالفطرة التوحيدية، والعلم الذي يكون من نصيبه من الخارج هو لمجرد تفتح نفس العلم الفطري وتزهيره فحسب، يقول تعالى في سورة الشمس المباركة: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^(٤)، أي إن خلق النفس ليس كخلق الجسد فيكون تارةً كاملاً ومستويًا، وتارةً ناقصًا وغير مستوي الخلق، بل إن جميع النفوس الإلهية مستقيمة في الفطرة الإلهية ومستوية بالإلهام الإلهي، وإضافة إلى هذه الآيات فهناك بعض الروايات التي تدل على

(١) سورة النحل، الآية: ٧٠.

(٢) سورة الحج، الآية: ٥.

(٣) سورة الروم، الآية: ٣٠.

(٤) سورة الشمس، الآيتان ٧-٨.

خلق الأرواح قبل الأبدان، وأن لكل منها اتجاهًا أو نزوعًا خاصًا.

وبناءً على هذا، فإن إبطال كلام أفلاطون ليس أمرًا هيئًا وبسيطًا جدًا ليكون ميسورًا للجميع من خلال الاستفادة من ظاهر آية واحدة، أو الاستناد إلى ظهور رواية واحدة؛ لأن ظاهر الأدلة النقلية في هذا المجال مختلف، كما أن مقتضى الدليل العقلي متفاوت أيضًا، ومن هنا فما ورد عن الجهل، وعدم العلم الابتدائي للإنسان ينبغي أن يوزن ويقاس بالمعارف المسلمة الأخرى.

وإذا استطاع البرهان العقلي إثبات أسبقية خلق الروح لا بالوجود النفسي بل بالوجود العقلي، ففي هذه الحالة يكون الوجود النفسي للروح الذي يستحيل سببه للبدن، متحررًا من نشأة الطبيعة بسبب جسمانية حدوثه؛ لهذا فهو جاهل في هذه الفترة بكل شيء إلا أنه في نهاية حركته، وإذ يبلغ مرحلة التجرد، فسيفترن بالفطرة التوحيدية ويتنفع من مواده العقلية المتقدمة على الزمان، والسابقة على الأمور الزمانية. على هذا الأساس يمكن قبول تفصيل آخر أيضًا وهو أن العلوم الإلهية والفطرة التوحيدية للإنسان ممتزجة ومعجونة بالأسما وال منبع القبلين أما ما يتعلق بالمسير الأفقي للأشياء فيتوسع ويمتد بالاستفادة من الوسائل العلمية، فقد يتعلم الإنسان كيفية الزراعة عن طريق التجربة والعلوم التجريبية، لكن هذا العلم الإلهي بأن أصل الزراعة هو من ناحية الله تعالى يدركه بالفطرة، كما يقول تعالى: ﴿أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾^(١).

أو إنه قد لا يعرف الإنسان كيفية ومراحل ظهور وترعرع الجنين في الرحم، لكنه يفهم هذا المطلب بفطرته السليمة، وهو أن الله تعالى هو الذي خلقه، وهذه هي الحقيقة نفسها التي يقول فيها القرآن الكريم: ﴿أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾^(٢). وكذلك، قد لا يعرف الإنسان كيفية تركيب عناصر الماء، لكنه يدرك بفطرته أنه هو الذي ﴿وَأَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً﴾^(٣).

(١) سورة الواقعة، الآية ٦٤.

(٢) سورة الواقعة، الآية ٥٩.

(٣) سورة طه، الآية ٥٣.

وبالطبع فإنّ هذا البحث في: هل إنّ النفس روحانيّة الحدوث والبقاء كما يرى الفلاسفة المشاؤون، أو إنّها جسمانيّة الحدوث وروحانيّة البقاء كما يذهب إليه المتأهّلون من الحكماء، أو إنّها ليس هناك أيّ حدوث لها، كما يُنسب ذلك إلى أفلاطون، فإنّ هذا البحث هو بحثٌ طويلٌ لا يسعُ هذا المختصرُ تفصيله.

وعلى أيّة حال، فإنّ كلام أفلاطون ليس كلاماً يمكن عدّه مردوداً بسهولة بالاستفادة من بعض الظواهر النقلية، خاصّة لو كان حديثه محمولاً على النشأة العقلية للروح، الذي قال به، أو قبله كثيرٌ من العظماء وعدّوا نشأة النفس في قوس الصعود جسمانيّة الحدوث.

والخلاصة، إنّ العلوم المتعلقة بالنظام الداخلي للأشياء أيّ كيفية ظهور الموجود من علله الماديّة والصوريّة، وكيفية ارتباط عناصره البسيطة والمركّبة، يمكن الحصول عليها من طريق البحث والدرس والتجربة والتحقيق، أمّا العلوم التي تعود إلى النظام الفاعلي الغائي للأشياء، والتي تنظر إلى بداية الأشياء ونهايتها، أي مبدأ العالم ومعاده فهي معبّأة في عمق وجود الإنسان، ولن يكون أيّ فردٍ فاقدًا لهذه المعرفة وهذا الاطلاع.

طرق المعرفة

تؤدّي الوسائل المختلفة إلى تعدّد طرق المعرفة، وهذه الطرق وإن كانت لها تقسيماتٌ مختلفة، لكنّ كلّاً منها له دائرته الخاصّة من المعارف، ومن ثمّ فهي تكمل بعضها الآخر.

شهادة المعصومين والطريق الخارجي للمعرفة:

لو انتهى الطريق الذي يسلكه القلب إلى شهود الحقائق الكليّة التي يشهدها الأنبياء والأئمّة المعصومون عليهم السلام، فلن يكون هناك أيّ احتمالٍ للخطأ فيما يحصلون عليه - كما مرّ معنا - ذلك أنّهم يشقّون طريقاً ويشاهدون حقيقةً لا يردّ فيها أيّ احتمالٍ للخطأ. وتوضيح ذلك أنّ الشكّ يوجد حيث يوجد شيئان لا شيء واحد، بحيث لو نُظر إلى أحدهما من بعيد احتُمِل انطباق الصورة الحاصلة في الذهن على أيّ منهما؛ فعلى

سبيل المثال: لو كانت هناك مكتبةٌ ولم يكن فيها سوى المصحف، فإنَّ آيةً نسخةً يُنظر إليها من بعيدٍ أو قريبٍ لا يُشكَّ في كونها مصحفاً، بل يُحكَم عليها بذلك من دون أيِّ احتمالٍ للخطأ. أمَّا لو كانت المكتبة تضمّ كتاباً آخر، ووقع النظر على أحدهما من بعيد، فقد يردُّ الشكُّ في كونه مصحفاً. وهكذا يبدو أنَّ ظهور الشكِّ منحصرٌ في حالة وجود صنفين من شيءٍ واحد، ولا يردُّ الشكُّ في حالة انحصار الشيء في صنفٍ واحدٍ أبداً. ونشأة المخلصين هي نشأة الحقِّ الأصيل، إذ لا طريق للشيطان إليها كما يقول بنفسه: ﴿وَلَا تُؤْمِنُ بِهِمْ أَجْمَعِينَ ﴿٣٩﴾ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾ (١).

إنَّ أقصى نشاط الشيطان وأعلى مستوى لتجرده هو تجرده الخيالي والوهمي، فالمشاهدات المتعلقة بعالم الطبيعة عُرضة لوسوسات الشيطان؛ لذا يختلط فيها الحقُّ والباطل. أمَّا نشأة العقل والمشاهدات العائدة إلى العقل المحض فهي خارجةٌ عن تصرّف الشياطين؛ ولذا فإنَّ شهود الحقائق، وفهم المفاهيم العقلية الأولى كلها معصومةٌ عن الخطأ وعاريةٌ عن احتمال عدم المطابقة للواقع، ومُشاهد تلك النشأة يُدرك دخوله في هذه الساحة، ويُدرك حقيقة ما يُشاهد؛ ولهذا يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «مَا شَكَّتُ فِي الْحَقِّ مُذْ أُرِيْتَهُ» (٢).

وكما مرَّ سابقاً، فإنَّ كلَّ مدركات المعصوم والمفاهيم التي تدركها قواه التابعة بعد ذلك، والأقوال التي ينقلها هي ميزانٌ ومعياريٌّ لكشف الآخرين وفهمهم.

وهذا المعيار العام هو الطريق الخارجي للمعرفة بالنسبة لغير المعصومين، فالطريق الخارجي في الواقع هو الطريق الداخلي نفسه لدى المعصومين عليهم السلام، الذي هو نتيجة شهودهم وكشفهم القلبي.

وقد أوضح القرآن الكريم جواز تقليد ذوي القلوب أثناء تكريمه لمقامهم فقال: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (٣).

(١) سورة الحجر، الآيتان: ٣٩-٤٠.

(٢) نهج البلاغة، الحكمة ١٧٥.

(٣) سورة ق، الآية: ٣٧.

فالمستمع هنا شاهدٌ وحاضرٌ، ولو لم يُدرك جيداً، أو أدرك ولم يؤمن، أو آمن ولم يُطع طيلة عمره، فهو مستمعٌ غائبٌ وليس بشاهد. وقد قرن الله تعالى في كتابه بين هذا المستمع الشاهد ومن كان له قلبٌ في الاستفادة من القرآن. فالآية الكريمة تقدّم نموذجين مؤهّلين للانتفاع من الذكر الإلهي هما: من كان له قلبٌ، والمستمع الحاضر الشاهد. فالأوّل صاحب القلب هو العارف الذي تتفجر الحكمة من جوانبه، وأمّا إلقاء السمع فهو الإصغاء إلى حديث الأوّل، والامتثال المقترن بالحضور، وهو الطريق الآخر للانتفاع من الذكر الإلهي، وهو غير الاستماع الصرف؛ لأنّ الأخير يشبه المطالعة والنظر المقترن بالدرس والبحث، والمؤدّي إلى الإدراك المفهومي. وبعبارةٍ أخرى: إنّ إلقاء السمع هو تقليد الشهداء؛ وتقليد الشهداء ليس تقليد الفاهمين (المدرّكين)؛ فالأوّل يؤدي إلى مشاهدة الحقائق الإلهية، أما الثاني -إن استند إلى المباني البرهانية- فتنتيجته فهم تلك الحقائق.

ولهذا، فإنّ الآية الكريمة، وبعد أن أوضحت أنّ التذكر الإلهي يخصّ من ألقى السمع، أضافت في وصفه: (وهو شهيد)، أي أنّ المتفجع والمهتدي بالقرآن هو المستمع إلى حديث ذي القلب ليشاهد مضمونه، لا المستمع لحديث ذي القلب ليدرك معناه فقط.

إنّ ما يناله ذوي القلوب، لو وضع في قالب المفاهيم لكان حجّةً وميزاناً للفاهمين الذين هم أهل الاستماع. ومع أنّ القرآن أمر بسؤال أهل الذكر، وبشّر الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، إلاّ أنّه لا بدّ من الإشارة أيضاً إلى أنّ حديث المعصوم عليه السلام لا يكون حجّةً في بيان العلوم العقلية ما لم يكن قطعياً من حيث الدلالة والسند؛ وكان صدوره في إفادة الحكم الواقعي فقط؛ وإلاّ ففي غير هذه الصورة فإنّ ما يكون مستنداً إلى الظواهر والأصول العلمية فهو حجّةً في مقام العمل فقط، ومجزّ من أجل رفع التكليف.

تزكية النفس وطريق العقل:

إنّ ما ذكرناه يخصّ علم المعصومين عليهم السلام الذي هو شهود القلب للحقائق الكلية والعقلية، أمّا غير المعصومين الذين يصلون مرحلة الشهود فإنّ طريقهم هو تزكية النفس وتهذيبها وكبح جماحها، لكنّهم لا يبلغون مرتبة المخلصين؛ ذلك أنّهم وإن لم يقعوا ضحية

الخطأ حين الشهادة وكشف الواقع، لكنهم يقعون في ذلك حين عودتهم إلى الحالة الاعتيادية، وعند صبّ مكتسباتهم في قالب المفاهيم، ومن هنا كان عليهم أن يقارنوا بين ما حصلوا عليه وما عند المعصومين عليه السلام، أو أن يستفيدوا من الميزان العقلي عند استحالة تحقيق الأسلوب الأوّل، أي عليهم ألاّ يعدّوا المشاهدات المخالفة للقوانين العقلية والقضايا البرهانية حجةً ما لم تؤيّدتها وتعضدها تلك القوانين والقضايا.

فهنا يدعم العقل ما حصل عن طريق المشاهدة، أي إنّ البراهين العقلية معيارٌ ووسيلةٌ لشهود الإنسان المبتدئ، وهذا يعني أنّ البرهان العقلي علمٌ آليٌّ لمشاهدات السالكين طريق الكشف كالمنطق لأصحاب الفلسفة.

وهكذا تتضح العلاقة بين الطريق الخارجي للمعرفة وهو الوحي والإلهام، وبين الطريقتين الداخليين وهما طريق العقل وطريق التزكية وترويض النفس، وكذلك اتّضحت العلاقة بين هاتين الطريقتين الداخليتين.

طريق الحسّ وعدم استقلاله:

الطريق الرابع هو طريق الحسّ، وهو ليس طريقاً مستقلاً كما اتّضح في الفصول السابقة؛ إذ لا يحظى بالقيمة العلمية منفرداً، وإنّ الذي يمنحه القيمة هو المعرفة العقلية. وقد ظنّ بعضهم أنّ الحسّ يمكنه -على الأقل- أن يكون معياراً لفصح زيف النظريات والفرضيات الذهنية الباطلة، غافلين عن أنّ نظرية إبطال الفرضيات بوساطة الحسّ -هي الأخرى- ليست إلّا فرضية باطلة؛ إذ إنّ الحسّ ليس قادراً على إبطال أيّ فرضية.

والدليل على ما مرّ أنّ الحسّ يبيّن ما أحسّ به فقط، أمّا بطلان ما صنع في الذهن قبلاً أو نشأ عن طريق الإحساسات المتكررة فهو ممكنٌ فقط عن طريق الاستفادة من قانونين عقليين لا يتأتّيان عن طريق الحسّ، القانون الأوّل: هو استحالة اجتماع الوجود والعدم، والقانون الثاني: هو القانون الذي يصنعه علم المنطق بالاعتماد على القانون الأوّل، وهو أنّ الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية، وأنّ السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية. فلا القانون الأوّل يستحصل عن طريق الحسّ ولا القانون الثاني، مع

أنَّ إبطال آيةٍ فرضيةٍ أو قانونٍ بوساطة الأمور المحسوسة يتم عن طريق هذين القانونين ويعتمد عليهما.

وبناءً على هذا فإنَّ الحسَّ وحده لا قيمة له على الإطلاق في تحصيل المعرفة؛ ولهذا السبب لا يعدُّ ابن سينا - في تعليقاته - الحسَّ طريقاً للعلم، بل يقول: "الحسُّ طريق المعرفة"^(١)، ثم يضيف: إنَّه يجب التوصل إلى العلم بالحقائق إمَّا عن طريق القوة العاقلة، وإمَّا عن طريق القلب.

كما أنَّ صدر المتألَّهين الشيرازي (عليه الرحمة) ينقل هذين الطريقتين عن أفلاطون، إذ كان أفلاطون يرِّي تلامذته بأسلوبين؛ أحدهما: الرياضة والتهديب، والآخر: البرهان والاستدلال.

فكان يرَّبِّي مجموعةً عن طريق الرياضة والتهديب؛ ليصقل مرايا قلوبهم فتنظر إلى الجهة التي ينبغي التوجه إليها حتى يتلأَّأ فيها نور الحقِّ، كما كان يسعى بالطريقة الاستدلالية لتوجيه الطلاب نحو معرفة المطلوب بوساطة متابعة معرفة الحدِّ الأوسط والعلاقة بينه وبين المطلوب، وكيفية تنظيم القياس بشكلٍ يوصل السالك إلى المطلوب.

مراحل المعرفة ومراتبها

للمعرفة - بما تمتلكه من وسائل وطرق - مراحل ومراتب تتفاوت فيها المعرفة، طبقاً للمباني الفلسفية المختلفة الموجودة حولها:

الحسِّيون والاتجاه الأفقي للمعرفة:

فالذين يمحرون المعرفة في محور الحسِّ والتجربة يحدِّدون المعرفة بالمراحل التالية:

- ١ . مرحلة المشاهدة.
- ٢ . الفرضية: وهي الافتراضات المختلفة التي تنشأ في ذهن حيال الأشياء المشاهدة. وبيان الفرضية تنتهي المرحلة الثانية للمعرفة.
- ٣ . مرحلة العودة إلى الطبيعة واختبار الفرضية.

(١) التعليقات، ص ٢٣.

٤ . مرحلة العودة إلى الذهن ثانية، فإن طابقت الفرضية التجربة في المرحلة الثالثة فإن النتيجة الحاصلة في المرحلة الرابعة تبقى كقانونٍ قطعي أو مؤقت.

وهذه المراحل الأربع عدت في العلوم كلها جارية في مسارٍ أفقي. ولا يختلف الذهن لدى هؤلاء عن الطبيعة الخارجية، وليس للنشاطات الذهنية - في نظرهم - ما يميزها عن الأمور المادية والطبيعية؛ فهم يخضعون النفس والروح الإنسانية، والعواطف والمشاعر للبحث والتحقيق عن طريق هذه المراحل الأربع، كما هو الحال في الأمور الطبيعية.

إن أصحاب هذا المذهب ينظرون إلى الداخل مثلما ينظرون إلى الخارج، ولا يفرقون بين الحركة من الخارج إلى الداخل، والحركة من الداخل إلى الخارج.

الاستنباط العقلي والاتجاه العمودي للمعرفة:

يمكن للمعرفة الأفقية أن تنتهي إلى حركة عمودية فيما لو ثبت - في المرحلة الثانية من المراحل الأربعة المذكورة آنفاً - أن عمل الذهن مادي على الإطلاق، بل هو عمل عقلي، وهو ما يبرهن عليه في المنطق بالتمييز بين القضايا الشخصية والقضايا العلمية.

القضايا الشخصية وعدم اعتبارها العلمي:

ليس للقضايا الشخصية أية قيمة علمية من وجهة النظر المنطقية؛ لأن القضية الشخصية قضية جزئية لها هويتها الخاصة. وتوضح ذلك: إن جزئية أي جزئي تصنعها الـ(ما هو)، والـ(من هو). فالـ(ما هو) عبارة عن الماهية النوعية للشيء، والـ(من هو) عبارة عن الكم والكيف والمكان والزمان والوضع... الخ. فلو سلبنا (من هو) عن الجزئي لم يعد شخصاً بل يصير حقيقة كلية.

فمن خلال معرفة أمر مركب من (ما هو)، و(من هو) معينين لا يمكننا أبداً الإحاطة بشيءٍ آخر يختلف عنه في (من هو)، وإن كان يشترك معه في (ما هو)؛ فإن القضية الجزئية طالما كانت مقيّدة بـ(من هو)، فإنها لا تصدق إلا على الشخص الخاص الذي له تلك الـ(من هو)، كما لا تتحقق إلا عن طريق ذلك الشخص أيضاً؛ ولهذا قالوا

إنَّ القضيةَ الجزئيةَ لا كاسبة ولا مكتسبة، ولهذا السبب أيضًا لا يمكن تناول القضايا الجزئية في العلوم.

إنَّ الطريقَ الوحيدَ لمعرفة القضايا الجزئية هو الحسّ، وما يُدرك عن طريق الحسّ يصدق على الشخص المعين فقط.

القضايا الشخصية والقضايا الجزئية:

لا بدّ أن نفرّق بين القضية الجزئية التي يطرحها المنطق التي هي في الواقع بمعنى الجزئي الإضافي، وبين القضية الجزئية التي هي القضية الشخصية نفسها، ففي العلوم تطرح القضايا الجزئية المسوّرة بـ(بعض)، وأمثال ذلك. ومثل هذه القضايا هي في الحقيقة قضايا كليةً تقابل القضايا الشخصية؛ لأنّ موضوعها الحقيقة الكلية وإن كانت محصورةً بالـ(بعض).

فقد يكون الكليّ مقابل الجزئي وكلاهما يُعدّان من المحصورات، وموضوع كلّ منهما كليّ، لكن الاختلاف في السور. وقد يكون الكليّ مقابل الشخصي والاختلاف في الموضوع؛ لأنّ موضوع أحدهما كليّ وموضوع الآخر شخصيّ، وتمييز أقسام الكليّ يكون بقرينة المقابل.

القضايا الشخصية والقضايا الخارجية:

النقطة الأخرى التي ينبغي الالتفات إليها أنّ هنالك فرقاً بين القضايا الشخصية غير المعتمدة في العلوم، والقضايا الخارجية المعتمدة في العلوم؛ فالقضايا الخارجية -كالقضايا الحقيقية- هي في الواقع قضايا كليةً بين موضوعها ومحمولها ربطاً عليّ. وهذا الربط يوجب حلّ بعض المجهولات العلمية بوساطة هذه القضايا. وتقسيم القضية إلى خارجية، وذهنية، وحقيقية، يكون بنتيجة الربط الضروري بين المحمول والاعتبار الخارجي أو الذهني للموضوع أو الأعمّ منها.

أمّا القضايا الشخصية فتكشف دائماً عن الأحكام الشخصية المقيّدة بـ(من هو) الخاصّ.

إنّ كثيراً من المفكرين الإسلاميين وقعوا ضحية الخلط بين القضايا الخارجيّة والقضايا الشخصية، وخاصّة في بعض المسائل الأصوليّة؛ فالمرحوم النائيني وتلامذته هم من بين الذين عدّوا كثيراً من القضايا الشخصية ضمن القضايا الخارجيّة، فترى في كتبهم أنّ قضايا مثل (أكرم من في الصحن) الواردة بصيغة الأمر، أو (قُتِلَ من في المعسكر) الخبريّة التقريريّة قد ذكرت أمثلةً على القضايا الخارجيّة. وهذا الالتباس هو الخلط نفسه الذي وقع في بعض أمثلة قسم المنطق من المنظومة للحاج الملا هادي السبزواري رحمته الله.

إنّ محدوديّة المعرفة بالمسائل المنطقيّة والفلسفيّة هي التي أدّت إلى انتقال هذا الخلط إلى كتب هؤلاء أيضاً.

إنّ إحدى الانتقادات التي كان الإمام الخميني رحمته الله يوجّهها باستمرار في مباحثه الأصوليّة إلى المرحوم النائيني، هو هذا الخلط الواقع بين القضايا الحقيقيّة والقضايا الخارجيّة من جهة، والخلط بين القضايا الخارجيّة والقضايا الشخصية من جهة أخرى.

وينبغي الالتفات إلى أنّ المقصود بالقضيّة الحقيقيّة هنا ليس الحقيقيّة مقابل الاعتباريّة، بل مقابل الخارجيّة وأمثالها.

ولدفع الالتباس والخلط بين مجموع القضايا الشخصية والقضايا الخارجيّة، يكفي الانتباه إلى أنّه ليس في عبارة (قُتِلَ من في المعسكر) شيءٌ سوى مجموعة من القضايا الشخصية، فبدلاً من أن نخبرنا صاحب التقرير عن قتل كلّ الذين كانوا في المعسكر فرداً فرداً مع تفصيل طريقة قتل كلّ منهم كالإصابة بالشطيّة، أو الرصاصة، أو التسمم الكيماوي، وأمثال ذلك، أخبرنا عن مقتلهم جميعاً بعبارة مختصرة.

في مثل هذه القضايا ليس هناك أيّ ربطٍ ضروريّ خاصّ بين موضوع القضيّة ومحمولها، بل كلّ ما في الأمر وجود عدّة قضايا شخصيّة، لا يقبل أيّ منها البرهان، فلا يمكن الحصول على القضايا الشخصية من طريق المعرفة العقليّة أبداً، بل إنّها تكتسب دائماً عن طريق الحسّ، على عكس القضايا الخارجيّة.

القضايا الشخصية والقضايا الحقيقية:

لموضوع القضايا الشخصية (ما هو)، و(من هو)، مختصان به، وأمّا القضايا الحقيقية التي هي القضايا المتداولة في العلوم فهي القضايا التي تنظر إلى طبيعة الأشياء وحقيقتها الكلية من دون الالتفات إلى الوجود الخارجي أو وجود خاص له (من هو) محدّدة؛ وهي تبين الأحكام المتعلقة ب(ما هو) الساري في جميع الأفراد فمعرفة القضايا الحقيقية كالقضايا الخارجية معرفةً كليةً تخضع للبرهان.

معرفة الأشخاص ومعرفة الكلي:

إنّ معرفة الأشخاص هي غير معرفة الكلي؛ فالمشتغل في إحصاء عدد القتلى في منطقة القتال إنّما يضيف إلى معلوماته الشخصية فقط برؤية القتلى ومصارعهم، لكنّ هذا الشخص نفسه عندما يقوم بتحليل أسباب الهزيمة أو النصر، يبحث عن فهم أمرٍ يختلف عن المعلومات المتفرقة؛ فالتحليل العلمي المقترن بالتجريد والتعميم والتجزئة والتقسيم، ثم التركيب والتحليل المنطقي ليس أجنبيًا عن القضايا الشخصية الحسيّة؛ لأنّ نتيجة التحليل إنّ كانت كليةً لا دخل للحواس في مفرداتها، فهي إمّا أن تكون غير منطبقة على أيّ من المصاديق الخارجية في العالم، أو أنّها تقبل الانطباق على كلّ المصاديق، والدليل على هذا أنّه لو قطع الربط التحليلي الخاصّ بالأمر الشخصية فإنّ جميع الأمور الشخصية ستكون على حدّ سواء بالنسبة إلى نتيجة ذلك التحليل، وهذا الربط المتساوي إمّا أن يكون على نحو السلب الكلي، وإمّا الإيجاب الكلي.

وبناءً على هذا فإنّ للحواس الإنسان دورًا أساسيًا بناءً في معرفة المفاهيم دون أن يعني هذا أنّ المفهوم الكلي نفسه أمرٌ شخصيٌّ ومحسوسٌ أيضًا.

الآراء المختلفة في تحقّق معرفة الكلي:

للمذاهب الفلسفيّة المختلفة نظراتٌ متفاوتةٌ في كيفية ظهور المفاهيم الكلية. وكلٌّ من هذه النظرات تتناسب مع الأسس الفلسفيّة التي تشكل الأرضية التي يقوم عليها ذلك المذهب.

وفيمّا يأتي نشير إلى بعض منها بشيءٍ من التحليل.

التغيرات الكمية للمفاهيم الشخصية وتحوّلها الكيفي إلى المفاهيم الكلية:
 عدّ فريقٌ من الماديين المنكرين للأمور الغيبية أنّ إدراك الكلي هو نتيجةٌ للتعميم والتجربة الذهنية التي توجد عن طريق التغيرات الكمية والكيفية في القضايا الشخصية. ومن وجهة نظر هؤلاء فإنّ تحوّل القضية الجزئية إلى كلية هو تحوّل الكم إلى كيف، كما هو الحال في تحوّل الماء إلى بخار.

أدلة بطلان التغير الكيفي في المفاهيم الشخصية:

الدليل الأول: مخالفة الوجدان:

إنّ التحوّل الكيفي للمعرفة الشخصية إلى معرفة كلية يختلف ما يحسّه الإنسان في وجدانه؛ فعندما ندرك مفهومًا كليًا فإنّ هذا لا يعني أنّ الجزئي قد تحوّل إلى كليّ لأننا ما زلنا نشعر بذلك الجزئي بجميع خصوصياته؛ ولهذا يمكننا أن نجعل المفهوم الجزئي نفسه الذي كنّا نعرفه من قبل موضوعًا للقضية ونحمل عليه المعنى الكلي الذي نفهمه فيما بعد. ولو كان انتقال الذهن من الجزئي إلى الكلي على صورة مرور من الكمية إلى الكيفية لكان ينبغي انعدام تلك الصورة الجزئية بعد ظهور الصورة الكلية.

الدليل الثاني: لزوم السفسطة:

لو توصلنا بعد إدراك أمرٍ شخصيٍّ إلى أمرٍ مستقلٍّ آخر ففي هذه الحالة أوّلاً يكون ما أدركناه من قبل معدومًا بالنسبة لنا بسبب تبدّله إلى غيره. وثانيًا لا يكون لما ندركه في الحالة الثانية ارتباطٌ بإدراكنا الأوّل؛ لأنّ هذا التحوّل مثل تحوّل الماء إلى بخار، وإنّ كانت له مادّةٌ مشتركةٌ، غير أنّه لم تعد هناك رابطةٌ بعد تلاشي الصورة السابقة وظهور الصورة الجديدة.

وبنفي الارتباط بين المعارف الإنسانية وقطع الاتصال بين ما اكتسب عن طريق الخارج وما يدرك في الذهن، لا يبقى شيءٌ سوى السفسطة.

الدليل الثالث؛ ثبات العلم:

إنّ العلم سواء كان صحيحًا أم خاطئًا لا يقبل التغير أبدًا، بل إنّ ما يقبل التغير

شيئان: الأول: علاقة النفس بالعلم، والثاني: مطابقة العلم مع الخارج.

أما تغيير علاقة النفس بالعلم: فالمُعمر - على سبيل المثال - بوسعه أن يقول: إنني ذهبت في صباي إلى المدرسة وتعلّمت الموضوع الفلاني، وفي شبابي أدركت الفكرة الفلانية ثم توصلت إلى الفكرة المخالفة لها بعد ذلك. وفي كهولتي وجدت أساساً جديداً، وها أنا قد اكتشفت في شيخوختي زيف كل تلك الأفكار وخطأها، واخترت لنفسي فكرةً صائبة.

فكما تلاحظون أن جميع الأفكار موجودةٌ في ذهن الإنسان بنحوٍ ثابتٍ، والمتغير الوحيد - في هذا المثال - هو تلك العلاقة بين النفس والعلم؛ فالنفس - من جهة كونها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء - تقوّي علاقتها مع موضوعٍ علميٍّ يوماً وتعدّه حقاً، ثم تنهي تلك العلاقة القويّة يوماً آخر وتقوضها.

وأما التغيير في مطابقة العلم مع الواقع الخارجي: فمهما كان العلم ثابتاً فإنّ تغير وتبدّل المعلوم الخارجي - كونه أمراً مادياً - سيؤدّي إلى التغير في مطابقة الفكر مع الخارج أيضاً.

إرجاع المفهوم الكليّ إلى الفرد أو الخيال المنتشر ونقد ذلك:

يرجح مجموعة من المفكرين إرجاع معرفة الكليّ إلى ما يسمّى في الفلسفة الإسلامية بالفرد أو الخيال المنتشر، واكتفوا في هذا المجال بتمثيل واحدٍ وهو أنّ الكليّ كسكّة النقود المتداولة أو كختمٍ يمكن تطبيقه على جميع الأشخاص.

وهو أمرٌ لا يمكن أن يكون صحيحاً؛ لأنّ حذف بعض الخصوصيات الشخصية لا يخرج المتبقي من حالة الشخصية أبداً. ولا يمكن حمل الأمر الشخصي على عدّة أشخاص أبداً. والقضية الكلية هي القضية التي:

أولاً: لا تحمل معها أيّاً من الخصوصيات الشخصية.

ثانياً: على الرغم من افتقادها جميع الخصوصيات فإنّها تناسب جميع الأشخاص وتحمل عليهم. وما أمكن حمله على الجميع من دون امتلاكه الخصوصيات الشخصية

ليس أمراً يمكن توضيحه بالتشبيهات المذكورة، إلا على نحو التوسع للتسهيل على المبتدئين.

معرفة الكلّي والاستنباط العقلي:

عندما يدخل الإنسان بستاناً فيه ألف شجرة فإنه يدرك حسياً بعينه ألف شجرة جزئية ومشخصة، ويصنع من تلك الألف شجرة ألف تصورٍ خياليٍّ ليستنبط في النهاية معنى كلياً هو غير الأشجار الألف.

هذا المعنى الكلّي، تارةً يُدرك بصورةٍ مضافةٍ إلى تلك الصور المحسوسة أو المتخيلة، كما يتصور مفهوم شجرةٍ شرقيةٍ أو غربيةٍ، وهذا هو معنى الموهوم الذي يرد الذهن بعد الخيال. وتارةً يُدرك ذلك المعنى الكلّي مجرداً عن جميع الإضافات، وهو المعنى المعقول للشجرة نفسه الذي يحمل على جميع الأشجار رغم مغايرته لجميع صورها الشخصية.

وبظهور المفاهيم الكلية والتفكير العقلي يعرف الإنسان بصورةٍ أفضل أن داخله يختلف عن الواقع الخارجي فيرى للمفاهيم الكلية خواصّ غير ماديةٍ.

المفاهيم الكلية ليست حقائق مكانية ولا أموراً زمانية، وهذا يدلّ على أن الكليات لا مكان لها في خلايا المخ وأمثال ذلك بأيّ وجهٍ من الوجوه، أي إن الإنسان وعلى الرغم من أنه يُدرك المفاهيم الكلية في ذهنه فإنه يدرك أيضاً أن هذه المفاهيم ليست موجودةً في محّه أو في خلايا أخرى من بدنه، لأنّ كلّ ما في عالم الطبيعة، ومنها خلايا الإنسان، له خصوصيات زمانية ومكانية خاصة تمنع حمله على أشياء أخرى.

فالمعرفة الرفيعة التي يحصل عليها الإنسان عن طريق المفاهيم الكلية في السير العمودي للمعرفة تمكنه -بالإضافة إلى المعرفة الكلية للحقائق الطبيعية- من التعرّف على تجرّد النفس، والأبعد من ذلك التعرّف على الحقائق العالية التي هي مبدأ الأمور الطبيعية والنفسانية، ومعادها. ننقل في أدناه بعض الأمثلة عن ابن سينا:

الأول: بعد طيّ مباحث الطبيعي في النمط الرابع من الإشارات يلجأ ابن سينا إلى

التحرّي عن الأمور العقلية عن طريق البحث في الأمور الحسية ويقول: إننا ندرك الحقائق الكلية غير المادية من متن الموجودات الحسية.

الثاني: وفي النمط الخامس من الإشارات أيضاً، وفي معرض رده على الكلاميين الذين يُرجعون مناط حاجة المعلول إلى العلة إلى الحدوث، ويرون الأمور المجردة غير الحادثة زمانياً غير محتاجة.

يبحث في معنى الصنع والإبداع ويوضح بالتحليل العقلي للعدم السابق والوجود اللاحق والترتيب بينهما، العلة في ارتباط المعلول بالعلة الذي هو الإمكان نفسه. وعن هذا الطريق يثبت المبدأ المجرد للممكن.

الثالث: وفي النمط الثامن من الإشارات، ومن أجل إثبات المعاد المعنوي بالتحري في المشاهدات اليومية يلجأ إلى إثبات اللذات العقلية، ويثبت عن هذا الطريق السعادة الأبدية للإنسان.

بناءً على ما مرّ، فعالم الطبيعة بالنسبة للمفكر القائل بالمعرفة العقلية آية وعلامة، لا تمكنا من استنباط القواعد الثابتة والأبدية الحاكمة عليها فحسب، بل وتعرّفنا على تجرّد الإنسان ومبدأ العالم ومعاده أيضاً.

المعرفة الأفقيّة والعموديّة لعالم المخلوقات في القرآن الكريم:

بعد دعوة القرآن الكريم إلى معرفة الكون، وإلى النظر في النظام الكليّ يقسم القرآن ذلك النظام إلى الداخلي والخارجي، ثم يعدّ عالم الطبيعة النظام الخارجي مبدأً للتفكير في سننه وقواعده الثابتة التي لا تتغيّر.

وفي كثيرٍ من المواضع ورد الأمر بالنظر والتدبّر بالطبيعة كآية وعلامة، فقال تعالى: ﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١). وفي آيات أخرى أشار إلى التقسيم الداخلي والخارجي فقال: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^(٢).

(١) سورة يونس، الآية: ١٠١.

(٢) سورة الذاريات، الآيتان: ٢٠-٢١.

معرفة الطبيعة والاستنباط العقلي منها في القرآن الكريم:

إنّ معرفة الطبيعة والأمور الطبيعيّة موضع اهتمام القرآن الكريم من جهتين:

الأولى: المعرفة الأفقيّة التي هي موضع اهتمام ونظر الماديين أيضًا.

الثانية: المعرفة العموديّة للحقائق الأسمى التي تستنبط عن طريق التعقل في الطبيعة.

ومن الآيات التي تناولت العلاقات العرضيّة في عالم الطبيعة، الآيات الآتية:

١. ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرَجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَعَلَتِ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِّهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١﴾.

٢. ﴿وَالْأَنْعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿٥﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْجَوْنَ وَحِينَ تَمْرَحُونَ ﴿٦﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بِلَاغِيهِ إِلَّا بَشِقِ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٧﴾ وَالْحَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢﴾.

نلاحظ في هذه الآيات أنّ القرآن الكريم لم يعرض المعرفة الأفقيّة للأشياء منفصلةً عن المعرفة العموديّة بل إنه ضمّن بيانه العلاقات العرضيّة بين الأشياء تحدّث عن العلاقة العموديّة ومبدأ الخلق، وهو الله تعالى، وعرض المسائل بهذه الصورة لا تسعه مساحة الفكر المحدود للإنسان المادّي.

إنّ القرآن، وعدا عن كونه يطرح المسائل الطبيعيّة المتعلقة بحياة الحيوانات يقول: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هِيَ آخِذَةٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾ ﴿٣﴾. وفي مجال الأمور السماويّة يهتم القرآن بكلا الأسلوبين من المعرفة؛ يقول تعالى في سورة يس: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ

(١) سورة الأنعام، الآية: ٩٩.

(٢) سورة النحل، الآيات: ٥-٨.

(٣) سورة هود، الآية: ٥٦.

تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيرِ ﴿٣٩﴾ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا الْيَلُّ سَابِقَ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾ ﴿١﴾.

وفي سورة فاطر، يرد الحديث عن المعرفة الأسمى فقط، وهي ما تحصل عن طريق النظر في نظام التكوين: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِن زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ ﴿٢﴾.

فلن يكون بوسع مفكرٍ مادّي أبداً من خلال طيّه للمرحلة العرضيّة للمعرفة أن يستنبط مثل هذه المسائل عن طريق النظر في الطبيعة؛ فإنّه لا يستطيع أن يشاهد عن طريق الحواس أن زمام الموجودات بيد الله تعالى، ولا أن يدرك عمل الله في الهداية إلى الصراط المستقيم.

إنّ الإنسان المادّي يشاهد حركة الطبيعة ومانعها صباحاً ومساءً ويستمتع ويتنفع بها فقط. يستطيع المفكر المادّي رصد حركة النجوم وتأثير كلّ منها على الآخر، أما حفظها من قبل الله فهو ما لا يمكن إدراكه عن طريق الحسّ والاستقراء أبداً. إنّ إدراك المعارف الغيبية وغير الطبيعية مستحيلٌ عن طريق المعرفة الحسيّة ما لم تقترن بالاستنباط العقلي.

فعندما نؤمن بوجود الحائك عن طريق مشاهدتنا لفراشٍ ناعمٍ وثيرٍ وجميلٍ فإنّ ذلك الحائك ليس شيئاً يمكن مشاهدته من خلال ألياف والفراش أو أصباغها. وقد سبقت الإشارة إلى أنّ معرفة الروابط الأفقيّة للموجودات ليس شيئاً يمكن الحصول عليه من دون الاستنباط العقلي.

إنّ إدراك المفاهيم الكليّة التي تستخدم في القضايا العلميّة ممكنةٌ فقط عن طريق الاستنباط العقلي، وإنّ لم تكن القضية مبرهنًا عليها ولم تكن أكثر من فرضية. وإنّ نفي تلك القضايا أو إثباتها يحتاج هو الآخر إلى قواعد عقليّةٍ أخرى توجد في مجال نقيض الموجبة الكليّة أو السالبة الكليّة.

(١) سورة يس، الآيات: ٣٨-٤٠.

(٢) سورة فاطر، الآية: ٤١.

المعرفة الإنسانية واستنباط السنن في آيات القرآن الكريم:

إنَّ القرآن الكريم، ومن خلال الاعتبار الذي يمنحه للمعرفة الاستنباطية والطولية، وإضافةً إلى دعوته إلى التفكير والتدبر في نظام الوجود الخارجي المتعلق بالموجودات (السماوية والأرضية) فإنه يدعو الجميع إلى التفكير في دائرة المسائل الإنسانية، ويُذكر بالسنن والقوانين الثابتة فيها، بل إنَّ القرآن الكريم يولي اهتمامًا فائقًا لهذا القسم من المعارف البشرية، ويقدرها تقديرًا خاصًا.

وفي آياتٍ كثيرةٍ يذكر القرآن الكريم الخصوصيات التاريخية للأفراد والمجتمعات البشرية، ويدعو إلى التأمل في عاقبتهم:

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ﴾^(١).

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ﴾^(٢).

﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾^(٣).

﴿وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾^(٤).

فمن وجهة نظر القرآن الكريم جميع المجتمعات في حالة سيرٍ وسلوك. إنَّ الطرق التي تطويعها الأمم تسمى بـ(السنن)، وسالكها هو (المستن)، وواضعها هو (السان)، والسان للجميع وقائدهم ومرشدهم - في نظر القرآن الكريم - هو الله تعالى، فالقرآن الكريم، إضافةً إلى تعريفه السنة وطريق الواصلين، فإنه تحدّث عن سنن المتخلفين وغير الواصلين.

فعند الحديث عن الضالين، يقول عن طريق الضلال الذي سلكوه ﴿فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ﴾^(٥)، ﴿وَقَدْ خَلَّتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾^(٦). وعند الحديث عن الأنبياء والمهتدين،

(١) سورة الروم، الآية: ٤٢.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١١.

(٣) سورة النمل، الآية: ٦٩.

(٤) سورة الأعراف، الآية: ٨٦.

(٥) سورة الأنفال، الآية: ٣٨.

(٦) سورة الحجر، الآية: ١٣.

يقول عن سنة الرسول: ﴿سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا﴾^(١).

وفي آيات كثيرة يتحدث القرآن الكريم عن السنن الحاكمة في المجتمعات البشرية كسنن ثابتة، فيقول تعالى: ﴿فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(٢). والتبديل هو تغيير القانون، أما التحويل فهو التدخل في تطبيقه، كأن يكون العذاب من نصيب قوم فيجعله نصيباً لغيرهم. أو تكون نعمة لقوم فتعطى لغيرهم.

يقول الله تعالى إن أحداً لن يستطيع أن يحدث تغييراً في القوانين التي وضعناها لحركة المجتمعات البشرية، كما لا يستطيع أحد أن يتخلف عن تنفيذها. فالله أنشأ نظام الخلق كأحسن ما يكون على أساس الحكمة وطبقاً لأسائه الحسنی، ولم يغير فيه شيئاً، ولا هو يسمح لأحدٍ بإجراء ذلك أيضاً.

وتعد بعض الآيات القرآنية القدرة الإلهية ضامنة لهذا النظام:

﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا﴾^(٣).

﴿وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ﴾^(٤).

﴿وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ﴾^(٥).

إن الآيات التي تبين السنن الإلهية على قسمين:

الأول: تلك الآيات التي تدل بعد ذكر حادثة شخصية أن هذه المسألة بمنزلة أصل عام جارٍ في جميع الأمم.

الثاني: تلك التي تتحدث عن سنة دائمة قبل ذكر الحادثة الخارجية، ثم تذكرها مصداقاً لتلك السنة. إذاً، ما يسنه الله ثابتٌ وغير قابلٍ للزوال، ومعرفة السنن التي دعا القرآن إليها لا تدرك بالحواس، بل هي مسؤولية التفكير والتعقل الإنساني.

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧٧.

(٢) سورة فاطر، الآية: ٤٣.

(٣) سورة الأنفال، الآية: ٥٩.

(٤) سورة المعارج، الآية: ٤١.

(٥) سورة يونس، الآية: ٥٣.

السير العمودي للمعرفة والمعرفة الشهودية:

من يمتلك المعرفة الشهودية يرى ببصره حقائق، ويسمع بأذنه كلماتٍ يُحرم من رؤيتها وسماعها الآخرون، مثلما يحسّ الآخرون بحرارة النار، أو يميّزون الأصوات المختلفة، ويعرفون أصحاب تلك الأصوات والمعاني المرتبطة بها. فالذين يمتلكون المعرفة الشهودية يرون ويسمعون مناظر وأصواتاً مختلفةً، ولا يشكّون فيها.

إنّ أوّل نصيبٍ للإنسان من المعرفة الشهودية ما يعرض له في حالة النوم من رؤى صادقةٍ يشاهد فيها حقائق الماضي أو الحاضر أو المستقبل، تعود لمسافاتٍ قريبةٍ أو بعيدة، الأمر الذي يدلّ على السمع والبصر الباطنيين.

فعن تلك الباصرة والسماعة التي أدركت حقائق من هذا القبيل لا تختص بالإنسان النائم فقط، بل إنّ غير النائم أيضًا يستطيع مشاهدة الأشياء البعيدة عنه أو يشم رائحتها كما حصل مع يعقوب عليه السلام حين قال: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تَفْسِدُونَ﴾ (١). وهذا الإحساس لا يختص بالنبي يعقوب عليه السلام؛ فالهاتف الذي سمعه الحرّ (رضوان الله تعالى عليه) في كربلاء، والنداء الذي سمعه الإمام الحسين عليه السلام، وهو في طريقه إلى كربلاء حين استرجع. والأعمق من ذلك ما سمعه ورآه (سلام الله عليه) عصر التاسع أو يوم العاشر من المحرم قرب خيام حرم آل الرسول صلى الله عليه وآله كلّ من هذا القبيل.

هذه الأصوات والمناظر ليست أمورًا يكون للنوم دورٌ فيها، بل كلّ من التفت إلى قلبه، وأزال عنه الصدأ والرّين أمكنه إدراك منبع هذه المعرفة، والتعرّف على العالم الخارجي عن هذا الطريق، لكنّه لما كانت روح الإنسان ضعيفة في البداية فإنّ الحواس الخارجية واشتغالاتها الطبيعية تمنع وتحول دون إدراكها الباطني؛ ولذا فعند قطع الارتباط مع العالم الخارجي في أثناء النوم تكون الأرضية مهياًً للسفر الداخلي، وإلاّ فإنّ السمع والبصر اللذين يمكنهما مشاهدة الحقائق في النوم هما مع الإنسان أيضًا في حالة يقظته.

(١) سورة يوسف، الآية: ٩٤.

فإذا قويت النفس لم تعد تزاحمها المشاهدات الخارجية، بل تعينها على الشهود الداخلي؛ فصاحب القلب المهذب، وبمجرد ملاحظته في اليقظة لأي منظر، يشاهد الحقيقة التي تناسب ذلك المنظر، وبغض النظر عن أي زمان فإنه يستشعر نسبيًا متناسبًا معه. وبعبارة أخرى: إن كل شيء من الأشياء الطبيعية لدى الإنسان المهذب النفس آيةٌ ومראהٌ تعرض حقيقةً ساميةً من حقائق عالم الملكوت والجبروت.

مراتب المعرفة الشهودية ومراحلها:

إن الذي يبدأ سلوكه عن طريق تركية النفس وتطهير القلب يقطع منازل ومراتب، ويحصل على مقامات. في المرتبة الأولى يصبح الإنسان قادرًا على معرفة أسرار عالم الملك، وفي هذا الطريق يحيط علمًا بحوادث الماضي، ومستقبل نشأة الطبيعة من دون أن يعاني مشاق تحصيل أسباب المعرفة المفهومية وشرائطها التي تعود إلى المعرفة من بعيد. وفي مرتبةٍ أسمى يفهم أسرار عالم الملكوت، وإدراك تلك الأسرار غير ممكنةٍ للذين لم يبدأوا سفرهم من عالم الملك، ولم يفهموا حقيقةً سواها.

والمرتبة الأبعد من ذلك هي مرتبة الاستعداد للنظر إلى الجبروت، وأهلية النظر إلى عرش الله سبحانه وتعالى كما حدث لأشخاصٍ من قبيل حارثة بن مالك؛ إذ كان رسول الله ﷺ يسأل أصحابه عند كل صباح: كيف أمسيتم وكيف أصبحتم؟ ليرببهم على الاعتقاد بأن وقت النوم هو وقت الفراغ من عالم الملك، والنظر إلى حقائق الملكوت. وفي صباح أحد الأيام، وعندما وصل الرسول ﷺ المسجد سأل حارثة بن مالك هذا السؤال أجاب: لقد أصبحت موقنًا. وعندما سأله الرسول ﷺ عن علامة ذلك قال: "كأنني أنظر إلى عرش الرحمن بارزًا".

وهذا المقام الذي هو مقام الإحسان، وهو مقام الذين وإن لم يروا الله وعرشه، فهم يعرفونه وكأنهم يرونه بقلوبهم ويعلمون أنه سبحانه يراهم. وفي كتاب (الكافي) وفي كتبنا الروائية الأخرى وردت أخبارًا كثيرةً حول هذا المقام، فمما قيل: «اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فاعلم أنه يراك»^(١). صاحب هذا المقام يعبد الله كأنه يراه،

(١) أصول الكافي، ج ١، باب الرؤية.

لكن الرتبة الأعلى من هذه الرتبة هي مرتبة مقام من يعبد الله وهو يراه حقاً ويرى نفسه في حضوره. وفي هذا المقام نفسه يقول الإمام علي أمير المؤمنين عليه السلام: «أفأعبد ما لا أراه»^(١).

وهذا الحديث ليس كلاماً يمكن قوله لكلّ أحد؛ إنّه بيان سيرة من ما يزال ناظرًا إلى الله، ومن بلغ هذا المقام يرى في كلّ ما ينظر إليه آيةً لله ودلالةً عليه، وحيثما يولي وجهه يرى وجه الله، ويقول:

إن نظرتُ إلى البحر رأيتُه بحرك
وإن نظرتُ إلى الصحراء وجدتها صحراءك
حيثما نظرتُ إلى الجبل أو السهل
أو التل شاهدتُ علامةً وآيةً لك

وهذه رشحةٌ من الكلام الراقي لصاحب ذلك المقام الذي يقول: «ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيتُ الله قبلاً وبعده ومعه»^(٢).

ومن كان من أهل المعرفة العقلية فإنه يستنبط المفاهيم الكلية بالنظر إلى الأمور الحسية؛ لأنّ المفاهيم الكلية تمتاز بهذه الخصوصية وهي أنّها وبالرغم من مغايرتها للأمر الجزئية فإنّها تحمل عليها جميعاً، وتقترن بها في أثناء الحمل وتمتزج معها.

فمثلاً مفهوم (الشيء) إذا حمل على السماء أخذ لونها، وإذا حمل على الأرض تلوّن بلونها، أي أنّ مفهوم الشئية في السماء سماء، وفي الأرض أرض، لكنّ الإنسان يستطيع في المراتب العالية للمعرفة الشهودية أن يشاهد الحقائق الكلية التي تُحمل على الأفراد الجزئية على نحو الحقيقة من دون أن تمتزج معها أو تكتسب لونها، بل إنّ في أعلى مرتبة من الشهود يشاهد جميع الأمور متكترةً من حقيقة واحدة.

ويقول أمير المؤمنين عليه السلام في وصف ذلك: «مع كلّ شيءٍ لا بمقارنته، وغير كلّ شيءٍ

(١) نهج البلاغة، حكمة ١٧٨.

(٢) هذا الحديث مرسل في كتب الحكمة والعرفان عن أمير المؤمنين عليه السلام.

لا بمزايلة»^(١). فهو داخلٌ في جميع الأشياء من دون أن يمازجها، وخارجٌ عن جميع الأشياء من دون أن ينفصل عنها. وتلك الحقيقة الواحدة هي الله الأحد الذي يقول عن نفسه في كتابه: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌُ﴾^(٢). أي إنه الإله الذي يوجد في السماء والأرض من دون أن يتلون بأحدهما، بل بوجوده تكون السماء سماءً والأرض أرضاً.

المعرفة من خلال الآي والشهود القرآني:

المعرفة الحسية والاستقرائية معرفةً أفقيّةً وعرضيّةً نطاقها عالم الطبيعة والمادّة. أمّا المعرفة الاستنباطيّة من خلال الآيات فهي معرفةٌ تؤدّي إلى اكتساب الحقائق الأسمى. والمعرفة من الآي القرآني على نحوين:

١ . المعرفة المستندة إلى الآيات الاعتباريّة والعلامات الوضعيّة من قبيل اعتماد الأعلام الملوّنة بألوانٍ خاصّةٍ كعلاماتٍ للدول، أو مثل العلامات التي توضع على كنف الضباط - في الدول المختلفة - إشارةً إلى رتبهم العسكريّة.

٢ . المعرفة المستندة إلى الآيات والعلامة التكوينيّة، التي هي أعلى من الوضع والاعتبار والاصطلاح، ولا تختصّ بقومٍ أو بلد. والآيات التكوينيّة على قسمين:

أ. الآيات والعلامات المحدودة والمقيّدة مثل وجود العشب دليلاً على وجود الماء، أو الدخان دليلاً على وجود النار، أو الكتاب على علم كاتبه. وهذا النوع من العلامات والآيات ليست مختصّاً بقومٍ دون آخرين، ولا مستندة إلى وضعٍ واصطلاح، لكنّها محدودةٌ وظرفيّةٌ أيضاً. فالعشب ما دام مخضراً فهو يدلّ على وجود الماء، والدخان ما دام في وضعٍ خاصٍّ فهو دليلٌ وعلامةٌ على النار، والكتاب لا يدلّ على علم كاتبه إلا بعد أن تنضد حروفه بالشكل الصحيح. وعند تعيّر الأوضاع المذكورة لا يعود أيّ منها دليلاً على الماء والنار والعلميّة.

(١) النهج، الخطبة: ١.

(٢) سورة الزخرف، الآية: ٨٤.

ب. الآيات والعلامات غير المحدودة مثل كون السماء والأرض آيتين من آيات الله. إنَّ القرآن الكريم يدعو إلى المعرفة عن طريق الآيات، ويقول إنَّ جميع الموجودات في العالم هي آياتٌ وأدلةٌ على الله سبحانه، لكن كون العالم آيات في نظر القرآن ليس أمراً اعتبارياً ولا أمراً محدوداً ومقيداً، بل إنَّ جميع الأشياء في جميع الحالات حتى في حالة تغييرها وتبدلها، وحتى في الحالات المفترضة أيضاً علاماتٌ وآياتٌ على الله سبحانه؛ لأنَّه وإن لم يتحقَّق المفروض في حالة الفرض إلا أنَّ الفرض نفسه موجودٌ واللوازم الفرضية للموجود المفروض تُرى مترتبةً عليه.

بناءً على هذا، فليست ميزة القرآن هي في معرفة العالم وفي قبول أصل المعرفة الاستنباطية والمعرفة من خلال الآي أو تنظيم استدلالاتٍ خاصةٍ ممَّا يلتفت إليه الإنسان ابتداءً. فهذه الأمور وإن كانت جميعاً تحظى بتأييد القرآن، لكنَّ الذي يختصُّ به القرآن هو اعتبار جميع العالم وفي جميع حالاته وآياته وعلاماته.

فجميع الخلق في التعاليم القرآنية دلالةٌ على الله، وهذه الآيات والعلامات التي هي بالاستنباط العقلي فهمُ الحكماء، وبالمعرفة الشهودية مشهودُ العرفاء، تحظى بميزةٍ وخصوصيةٍ أخرى أيضاً.

وهذه الميزة التي تختصُّ بالمعرفة القرآنية هي أنَّ كون الأشياء في العالم آياتٍ لله ليس وصفاً مفارقاً أو لازماً لها، ولا هو خصوصيةٌ من الخصوصيات المفهومية الماهوية لها أيضاً بل إنَّ كون الأشياء آيةً هو أمرٌ داخلٌ في متن هوية الأشياء ووجودها.

وتوضيح ذلك: أنَّ كون الأشياء آياتٍ يتصوَّر على أربعة أوجه:

الأول: أنَّ يكون ذلك وصفاً مفارقاً لها، كالحرارة بالنسبة إلى الماء الحار.

الثاني: أنَّ يكون ذلك وصفاً لازماً لها، كالحرارة للنار، والزوجية للعدد.

وفي هذين الموردين لا تكون الآية كامنَةً في ذات الأشياء؛ لأنَّ الوصف اللازم أو المفارق غير الذات والذاتيات الموصوفة وخارج عنها. فإذا لم يكن الشيء آيةً وعلامةً في ذاته لزم أنَّ يكون ذات ذلك الشيء مستقلاً وغير مرتبطٍ بالغير، في حين أنَّ الأشياء في ذاتها تدلُّ على الله على وفق المنظور القرآني.

الثالث: إنَّ كون الشيء آيةً هو أن يكون ذلك داخلًا في ذاته وذاتيَّاته الماهويَّة كالجنس والفصل اللذين هما من ماهيَّة الشيء.

الرابع: هو أن يكون التدليل على الله وكون الشيء آيةً كامنًا في عمق هويَّة الشيء. وكون العالم آيةً لله تعالى ليس من القسم الثالث؛ لأنَّه يلزم والحالة هذه أن يكون وجود الأشياء وواقعها مستقلًّا عن الله تعالى، في حين أنَّ كلَّ شيءٍ في المنظور القرآني هو آيةٌ ودليلٌ في هويَّته ووجوده على الله تعالى. ولما كان وجود هويَّة كلِّ شيءٍ أمرًا بسيطًا فإنَّ كلَّ شيءٍ يدلُّ بتمام حقيقته على الله تعالى، ويكشف عنه؛ فالماهيَّة ليست سوى حكاية عن الوجود الذي هو الكينونة نفسها.

وهكذا، فإنَّ موجودات العالم ليست أشياء لها ربطٌ أو إضافةٌ، أو أنَّها علاماتٌ على الحقِّ، بل هي عين الربط والإضافة وعين آيات الله وعلاماته، كما أنَّ الله تعالى ليس شيئًا مستقلًّا وغنيًّا بل هو عين الاستقلال والغنى. وعلى أساسٍ من هذه النظرة يقول القرآن الكريم ﴿فَإِنَّمَا تُولَوُا فَتَرَوْا وَجْهَ اللَّهِ﴾^(١).

وهذا المستوى هو الأفق القرآني الرفيع الذي أختصَّ به الرسول ﷺ وأوصياؤه الكرام عليهم السلام، أي إنَّه وحده ﷺ والذين تربوا في مدرسته وعلى يديه فقط يمكنهم أن يدركوا هذه الحقيقة، ويمتلكوا البصيرة التي تجعلهم إذا نظروا بها إلى كلِّ ما في الوجود لم يشاهدوا سوى الله تعالى.

ومن كان في هذا المستوى الرفيع ثم نظر إلى الأشياء من هذه القمَّة يرى من خلال مشاهداته لسعة وشمول ولا تناهي وجه الله ألا شيء موجود سوى وجهه تعالى، فإنَّ من بلغ هذه المرحلة أدرك المقولة العميقة والدقيقة لمولى الموحدين أمير المؤمنين علي عليه السلام: «مع كلِّ شيءٍ لا بمقارنته، وغير كلِّ شيءٍ لا بمزايله». وذلك هو السر المكنون، لكن المشهور والمشهود لأهل هذا المقام، وهو أنَّه لا شيء في العالم سوى الله وسوى وجهه الكريم. وهذا بمعنى أنَّ سلب الممازجة مع الأشياء عن الله، هو في الواقع لانتفاء الموضوع، لا لانتفاء المحمول.

وبناءً على هذا، فإن قيل: هو الذي في السماء إله، وفي الأرض إله من دون أن يأخذ لون شيءٍ منها؛ فلأن الذي هو من أهل المشاهدة يرى أنه لا يبقى للسماء أو الأرض لونٌ بحضور الله، فكيف يستقر لونٌ من عالم الإمكان على مقام كبريائه؟!

إشارة:

قد يقال: كما أن طرفي النقيض ينتفیان عن مقام الماهية، ولا يستلزم سلب أحدهما ثبوت الآخر، فإن مسألة كون الأشياء آياتٍ أم لا، هي أيضاً كذلك، أي إنه لا يلزم من سلب ذاتية الآية وإن الأشياء آياتٌ في مقام الذات، أن تكون مستقلةً وأن توصف بالاستقلال ولا تكون آيات.

وردًا على هذا الزعم نقول: إن الفرق بين الماهية والوجود هو أن مرحلة الذات منفصلةٌ عن الواقع في الماهية؛ لذلك يمكن إصدار الحكم بتفكيكها والقول إنه وإن كانت الماهية في الواقع الخارجي ليست خاليةً من أحد الطرفين، ولكن في مرتبة الذات لا يؤخذ أيٌّ من طرفي النقيض فيها بعنوان تمام الذات أو جزء منه.

أما الوجود فليس كذلك؛ لهذا فإن مقام ذات الوجود هو عين مرتبته الواقعية، وإن لم يكن الوجود في مقام الذات آيةً فهو كذلك حتمًا في مقام الواقع، وسيكون بالتالي مستقلاً، ولذلك فإن سلب هذه الصفة -وهو كون الشيء آيةً- عن هويّة وجودية ملازمٌ لإثبات استقلالها.

٢

معقوليّة القضايا الدينيّة وقابليّتها للإثبات (*)

د. الشيخ عبد الحسين خسروبناه (**)

(*) مصدر البحث: الكلام الإسلامي المعاصر، عبد الحسين خسروبناه، تعريب وتعليق: محمد حسين الواسطي، اصدار المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية ط١، ٢٠١٦.
(**) أستاذ الكلام والعلوم العقليّة في الحوزة العلميّة/ قم.

الملخص

لقد أصيب بعض أنصار التيار التنويري الإيراني في عصرنا بشيء من الشك والترديد في القضايا الدينية، تأثراً بالغرب، وما شهدته من تطورات معرفية هناك، لا سيما من أصحاب النزعة الشكّية^(١) الحديثة.

ويهدف هذا البحث إلى البرهنة على معقوليّة القضايا الدينية، وقابليتها للإثبات. لقد كان التنويريون الإيرانيون - منذ عهد القاجار - أتباعاً ومقلّدين لفلاسفة الغرب، على الرغم من ظهورهم بزيّ العلماء والمفكرين، وكان منهجهم العلمي يفتقد الدقّة والعمق الفكريّ.

ومن هنا، لم يلعبوا أيّ دورٍ فاعلٍ على صعيد هذا الموضوع سوى وقوفهم متفرّجين وداعمين لما يرّده الآخر في نفي قابليّة القضايا الدينية للإثبات، وقد شكّل هذا المنحى لهذا التيار المتبجح بآرائه في إيران خللاً كبيراً في فكره.

وهنا، نشير إلى أنّ مشكلة (قابليّة إثبات القضايا الدينية) قضية تتصدّر أهمّ موضوعات الكلام الجديد، وفلسفة الدين، ونظريّة المعرفة الدينية.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا البحث هو: هل بإمكاننا الحديث عن صدق العقائد الدينية، وتسويغها بأساليب منطقيّة، وإثبات حقيقتها ومعقوليّتها في حال عدّ المعرفة عقيدة صادقة مسوّغة؟

الكلمات المفتاحية: القضايا العقلية، القضايا البديهية، القضايا التجريبية، القضايا الوصفية، القضايا العرفانية

(١) Skepticism .[م].

المبادئ التصورية في المسألة:

١. الدين: ويُراد منه المسلك أو النظام الذي يتسم بالصفات الآتية: أولاً: أن يكون سماًوياً إلهياً؛ لا دنيوياً وضعياً من صنع البشر. ثانياً: أن يمثل رسالة إلهيةً مشتملةً على التعاليم الوصفية والمعيارية، وأن يكون في متناول أيدي الناس. ثالثاً: أن يحمل نصاً سماًوياً مقدساً بعيداً عن التحريف بزيادة أو بنقصان. رابعاً: أن يكون هادياً للبشر، ومؤمناً له السعادة الأخروية. وبناءً على هذه المبادئ: فإن الدين هو تعاليم وصفية ومعيارية أنزلها الله لهداية الإنسان، ورسالته موجودة في متناول أيدي الناس من دون أي تحريف. ولا ينطبق هذا التعريف في عصرنا إلا على دين الإسلام.

٢. القضايا الدينية: تنقسم القضايا الدينية إلى قسمين، هما: القضايا الوصفية^(١)، والقضايا المعيارية^(٢)؛ أي: الإخبارية والإنشائية. أما القضايا الإخبارية فهي ما تحتل الصدق أو الكذب؛ لأنها من سنخ العلوم المعرفية. وأما القضايا الإنشائية فهي -بلحاظ دلالتها المطابقية- لا تحكي عن الواقع ونفس الأمر الخارجي؛ رغم إمكانية وصفها بالكذب أو الصدق -باعتبار المصدر أو الغاية- والقضايا الإخبارية في الإسلام هي: القضايا العقديّة، والتأريخيّة، والطبيعيّة، والعرفانيّة، والأخبار الغيبية، والسنن الإلهية المشروطة. والقضايا الإنشائية هي القضايا الأخلاقية، والقانونية، والفقهيّة.

٣. قابلية الإثبات: لمصطلح (قابلية الإثبات) أكثر من معنى في فلسفة الدين؛ إذ يُراد بها -أحياناً- (القبول والتصديق العام)، أو (تطابق الفكرة مع الواقع). وبناءً على الرؤية الأولى الشهيرة بـ(العقلانية القصوى)^(٣) فلا يمكن بلوغ مرتبة الصدق في الاعتقاد إلا في حال اقتناع جميع العقلاء، كما لا يُركن للأدلة والبراهين على العقيدة الدينية إلا إذا أذعن بها العقلاء كافةً. وقد مال بعض الكتاب في قبال هذا التعريف إلى

(1) Descriptive.

(2) Normative.

(3) Strong Rationalism.

القول بـ(الإثبات المرتين بالفرد)^(١). وحسب اعتقادي فإن كلا المعنيين (التصديق العام، والتصديق الشخصي) مفروض؛ لأنهما يخلطان بين الصدق الخبري والصدق المخبري^(٢). وتوضيح ذلك: أن المعنى السائد والمشهور للصدق هو: (تطابق الفكرة مع الواقع)، ولا يخفى أن (المعقوليّة)، و(قابليّة الإثبات) إنّما تُبحث في إطار هذا التعريف؛ سواء آمن بمضمون القضية أحد أم لم يؤمن. أمّا التصديق العامّ أو الشخصي فهو عائدٌ إلى الصدق المخبري الذي يحكي عن (مطابقة القضية لاعتقاد المخبرين)، وهذا النوع من الصدق لا محلّ له في أروقة العلوم العقلية وعلم الكلام، ولا يدلّ على الصدق الخبري الذي يعني: مطابقة الفكرة للواقع.

أولاً: معقولية القضايا الإسلامية الوصفية:

نستنتج من الأبحاث السابقة أن قضايا الدين الإسلامي تنقسم إلى وصفية ومعيارية، وتنقسم الوصفية - التي تحكي عن الواقع - إلى ستة أقسام:

١. القضايا الفلسفية والعقلية؛ مثل قضية: (الله موجود).
٢. القضايا الطبيعية والتجريبية؛ مثل قوله تعالى: ﴿وَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي لَيْسَ أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾^(٣).
٣. القضايا التاريخية والنقلية؛ مثل قصص الأنبياء والأمم.
٤. القضايا العرفانية والشهودية؛ كقوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^(٤).
٥. القضايا الكونية والسنن الإلهية؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾^(٥)، أو: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾^(٦).

(١) العقل والإيمان الديني، مايكل بطرسون وآخرون، ص ٧٢ و١٣١ [المصدر بالفارسية].

(٢) مختصر المعاني، سعد الدين الفتازي، منشورات مكتبة إسلامي، من دون تاريخ، ص ١٢.

(٣) سورة النمل: ٨٨.

(٤) سورة الأنفال، الآية: ٢٩.

(٥) سورة الطلاق، الآية: ٣.

(٦) سورة الطلاق، الآية: ٢.

٦. الإخبار الغيبي للقرآن الكريم.

وهنا نشير إلى أنّ القسَمين: الخامس والسادس من القضايا الوصفية يمكن تحويلها إلى قضايا عقائدية أو علمية أو تاريخية أو عرفانية، وتثبت بتحققها في الخارج. هذا، وتستند قابلية الإثبات في القضايا المعيارية - أي: القضايا الأخلاقية والفقهية والحقوقية (القانونية) - إما على بديهيات العقل العملي (حُسن العدل وقبح الظلم)، وإما على معقوليّة القضايا الوصفية. توضيح ذلك: أنّ بعض القضايا الإنشائية والمعيارية الدينية تحظى بالصدقية من باب أنّها قضيتُ (حُسن العدل وقُبح الظلم) عينها، أو من مصاديقها. وتثبت صدقية بعضها الآخر من القضايا المعيارية من خلال إثبات القضايا العقائدية، وحقانية الدين الإسلامي. والمراد من صدقية القضايا الإنشائية: مطابقتها لكمال الإنسان وسعادته؛ وهو ما يثبت بدوره عن طريق حُسن العدل وقُبح الظلم، أو من خلال إثبات حقانية الدين الإسلامي، وحقانية كلام الله عزَّ وجلَّ. وحين يقال بصدقية قضايا؛ مثل: (العدل والإحسان حسنٌ)، و(الظلم وغصب مال الغير قبيحٌ)، فإنَّ المقصود من ذلك أنّ تحقّق العدل والإحسان، وكذا اجتناب الظلم وغصب أموال الناس موصلٌ إلى نيل الكمال والسعادة. وكذا عندما يُقال بصدقية قضايا معيارية؛ مثل: (صلاة الفجر ركعتان)، أو (تجب مراعاة حقوق الجار)، أو (الحجاب واجبٌ)، وإنَّ قابلية إثبات حقانية هذه القضايا تتأتى من خلال إثبات انتمائها إلى كلام الله سبحانه وتعالى، وكلامه حكيمٌ وحقٌّ. وعليه: تكون كلّ القضايا المذكورة أنفأً حكيمةً وحقّةً أيضاً.

ويمكن إثبات القضايا الوصفية من خلال توظيف المعايير الفلسفية والعلمية والتاريخية والعرفانية؛ كما سيأتي بيانه أدناه.

ثانياً: معقوليّة القضايا العقلية الدينية

تصدّر القضايا العقلية والفلسفية قائمة أهمّ القضايا الأساسية الدينية، وهي قضايا يستتبع معقوليتها وقابليتها للتسوية - علاوة على إثباتها وصدقها وقابليتها

لبرهنة - معقولة سائر القضايا الدينية، بما يعم الوصفية والمعيارية. توضيح ذلك: أن بالإمكان تصنيف تعاليم الدين الإسلامي إلى صنفين: تعاليم البنية التحتية، وتعاليم البنية الفوقية. أما تعاليم البنية الفوقية فيلزم من واقعيتها والقبول بها واقعية تعاليم البنية التحتية والقبول بها أيضاً؛ من أمثلة ذلك: الإيمان بوجود الله، وعلمه، وقدرته، وحكمته، وحاجة البشر الماسة إلى الدين، والنبوة، والحقانية، والاعتقاد بوحيانية القرآن وكونه منزلاً من الله سبحانه وتعالى، فكل ذلك ينتمي إلى تعاليم البنية التحتية. أما حقانية سائر التعاليم الإسلامية مثل: إثبات باقي الصفات الإلهية الفعلية، وقضايا المعاد، والتعاليم الأخلاقية والفقهية فهي مبتنية على تعاليم البنية التحتية المذكورة آنفاً. وهذا يعني أننا لو أثبتنا قضايا البنية التحتية الإسلامية فقد ثبتت بذلك سائر التعاليم الدينية. أما معيار الكشف وطبيعته في المعرفة العقلية، وكذا تمييز المعارف الصادقة والحقيقية من الكاذبة وغير الحقيقية فيعدّ من أهم القضايا المعرفية والمنطقية. من هنا، أسس فلاسفة نظرية المعرفة في هذا البحث - الذي درسوه تحت عنوان قيمة المعرفة - لنظريتين أساسيتين؛ هما: البنيوية، والاتساقية.

النزعة البنيوية^(١) هي أقدم النظريات في هذه المجال وأرسخها، وقد دافع عنها أو تبناها فلاسفة اليونان؛ مثل: أفلاطون (٣٤٨ ق.م)، وأرسطو (٣٢٢ ق.م)، وكذا فلاسفة مسلمون؛ مثل: ابن سينا (٤٢٨ هـ)، والسهروردي (٥٨٧ هـ)، وصدرالدين الشيرازي (١٠٥٠ هـ)، وبعض مشاهير فلاسفة المعرفة من الغربيين في العصر الراهن؛ مثل: بلانتينغا^(٢)، وسوينبرن^(٣). ولعلّ أشهر تقرير لفكرة البنيوية يتلخص في أن

(1) Foundationalism.

(٢) ألفن بلانتينغا Alvin Plantinga: فيلسوف دين أمريكي معاصر، ولد في ولاية ميشيغان عام ١٩٣٢ م. كرس جهوده في إثبات الدفاع عن العقيدة بوجود الله كأساس للإيمان، وتوسع في نظرية المعرفة الدينية. يشغل حالياً منصب مدير مركز فلسفة الدين في جامعة نوتردام الكاثوليكية الأمريكية. [م]

(٣) ريتشارد سوينبرن Richard Swinburne: فيلسوف دين إنجليزي معاصر، يحاضر في جامعة أكسفورد

المعتقدات والمعارف الحسولية للإنسان تنقسم إلى قسمين: معتقدات أساسية^(١)، وأخرى مستنتجة^(٢)، أو كما يعبرُ المناطقة: معارف بديهية وأخرى نظرية^(٣). والمعرفة البديهية هي التي لا تحتاج في تصديقها إلى استدلال؛ فتصوّر الموضوع والمحمول فيها يكفي لتصديق القضية؛ بخلاف المعرفة النظرية التي هي قضية يفترق التصديق بها إلى استدلال، ولا يكفي للتصديق بمضمونها مجرد تصوّر الموضوع والمحمول. أمّا البديهيات والمعارف الأساسية فعلى ضربين:

١. البديهيات الأولية: وهي ليست مستغنية عن الاستدلال فحسب، بل يستحيل الاستدلال عليها؛ من أمثلتها: مبدأ استحالة التناقض، أو امتناع اجتماع النقيضين، أو استحالة اجتماع الوجود والعدم. فبمجرد تصوّر النقيضين، وتصور امتناع اجتماعهما يحصل التصديق. وبداية هذه القضية تعني: استغناء القضية عن الاستدلال والبرهنة لإثباتها، بل امتناع الاستدلال عليها؛ لأنّ جميع الأدلة والبراهين سوف تعود - لا محالة - إلى مبدأ امتناع التناقض في نهاية المطاف. من هنا، تجد المنكرين لهذا المبدأ أيضًا يستخدمونه حتى عندما يمارسون إنكاره أو التشكيك فيه؛ لأنّ الرافض لاستحالة اجتماع النقيضين لا يمكن له أن يكون مُنكرًا وشاكًا فيه، ثمّ غير منكرٍ وغير شاكٍّ فيه في الوقت ذاته! وذلك لأنّه يقرّ في نفسه بامتناع اجتماع النقيضين.

٢. البديهيات الثانوية: وهي قضايا يتطلّب التصديق بها توظيف أدواتٍ أخرى؛ كالحسّ والعقل. وبعبارةٍ أخرى: البديهيات الثانوية غنيّة عن الاستدلال، لكنّها ليست مستحيلة الاستدلال. وسمّيت بـ (الثانوية)؛ لأنّ تصوّر الموضوع والمحمول لا يكفي لتصديقها، بل يلزم وجود عنصرٍ آخر، بيد أنّ استخدام هذا العنصر لا يتوقّف على تعمّلٍ عقليّ، أو العثور على برهان أو حدّ أوسط.

(1) Basic Beliefs.

(2) Inferred Beliefs.

(٣) المنطقيّات، الفارابي، ج ١، ص ١٩؛ شرح الإشارات والتنبيهات، ابن سينا ونصيرالدين الطوسي، ج ١، ص ٢١٣-٢٢٩؛ شرح المواقف، ج ٢، ص ٣٦-٤١؛ حكمة الإشراف، ص ٣٩، و ١١٨-١٢٣؛ المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمّد تقي مصباح اليزدي، ج ١، ص ٢١١-٢١٢.

والبديهيّات الثانويّة بدورها تتكوّن من:

١. الحسيّات: وهذا الصنف من البديهيّات قضايا تستشعر بالحواسّ الظاهرة؛ مثل: (الجوُّ مُشمِس). التصديق بهذه القضايا وكذا الحكم فيها يفتقر إلى أعضاء حسيّة، علاوةً على أنّ إثبات وجود المحسوسات في الخارج، وتطابق الصور الحسيّة المدركة مع الواقع الخارجي أمر يستدعي برهنةً عقليّةً؛ فلقائل أن يقول: لعلّ الصور الحسيّة المدركة نتاجٌ لنفس الإنسان، ولا دلالة لها على الواقع المحسوس في الخارج! لكنّ العقل المستدلّ يبرهن على ذلك المدعى بالقول: لو لم يكن الواقع الخارجي مصدرَ الصور المدركة، وكانت من صنع النفس، لوجب أن يدرك الإنسان تلك الصور في كلّ زمانٍ ومكانٍ وعلى كلّ حال؛ فالنفس والعلة في إيجاد هذه الصور - حسب الفرض - موجودة، وطالما أنّنا لا نستحضر هذه الصور المدركة - كما ذكر - فإذا نستنتج أنّ الواقع المحسوس موجودٌ في الخارج وهو مصدر لإدراك الصور الحسيّة في الذهن^(١). السرّ في بدهة الحسيّات على الرغم من احتياجها إلى البرهان العقليّ هو أنّ العقل البشريّ يبرهن تلقائيّاً على هذه المدركات ولا يستعين بالبحث. وقد أخرج بعضهم عدداً من المحسوسات كالألوان والأصوات من مجموعة اليقينيّات والبديهيّات الثانويّة مستدلّاً بنسيّة هذه المدركات، والحال أنّ الألوان والأصوات هي حقائق نسيّة ومتغيّرة تكويناً والإدراك الحسيّ المتغيّر كذلك تابع للواقع الذي يعكسه.

٢. الفطريّات: هي قضايا أوّلاً لا يتمّ تصديقها بتصوّر الموضوع والمحمول فحسب بل تحتاج إلى برهانٍ عقليّ أيضاً؛ وثانياً البرهان العقليّ قرينٌ لهذه القضايا ولا يحتاج إلى الجهد العقليّ وبعبارةٍ أخرى يتولّد بتصوّر الموضوع والمحمول البرهان العقليّ؛ وثالثاً لا تحتاج هذه القضايا إلى آلة حسّ ظاهرة أو باطنة^(٢)؛ كما في مبدأ السببيّة (كلّ معلولٍ أو ممكنٍ محتاج إلى العلة)، ومبدأ الهوهويّة (الشيء هو هو)، واستحالة

(١) التعليقات، ابن سينا، ص ٦٨، ٨٨، ١٤٨. و نهاية الحكمة، الطباطبائي، المرحلة ١١، الفصل ١٣، الأسفار

الأربعة، صدر الدين الشيرازي، ج ٣، ص ٤٩٨.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، ج ١، ص ٢٨٩.

ارتفاع النقيضين (ارتفاع النفي والإثبات معاً عن قضية واحدة ممتنع)، والحمل الأوّلي (الإنسان إنسان)، واستحالة الدور (توقف وجود «س» على «ص»، ووجود «ص» على «س» محال)، واستحالة تقدّم الشيء على نفسه (تقدّم وجود «س» على نفسه محال)، كلّها قضايا فطرية؛ لأنّ تصوّر الموضوع والمحمول يوّلد البرهان العقليّ، ومعه تصدق القضية. توضيح ذلك: أنّ كلّ هذه القضايا كانت مصاديق لاستحالة اجتماع النقيضين، فإنّ تصوّر المعلول أو الممكن وتصور احتياجه إلى العلة يظهر معها البرهان العقليّ القائل ب(انّ المعلول لو يكن يحتاج إلى علة فيستلزم ذلك اجتماع النقيضين؛ ولكن التالي باطل فالمقدّم مثله)، وعليه يتمّ تصديق أصل العلية. كما يتكوّن بعد تصوّر الموضوع والمحمول في أصل الهو هو البرهان القائل بأنّ كلّ شيء لو لم يكن هو هو، استلزمه اجتماع النقيضين، ولكنّ اجتماع النقيضين محال، فإذا، كلّ شيء هو هو. وقد عدّ بعض المحقّقين هذا الأصل من البديهيّات الأوّلية^(١).

٣. الوجدانيّات: هي قضايا تحصل بانعكاس العلم الحضوريّ في الذهن وتبدّله إلى علم حصوليّ ولا تحتاج إلى برهان عقليّ أو حواسّ ظاهريّة. بعبارة أخرى: الوجدانيّات علومٌ حصوليّةٌ ناشئةٌ من علومٍ حضوريّة. لا يحتاج هذا النوع من القضايا في مصدر الانتزاع إلى برهان عقليّ ولكنه مدينٌ إلى آلة العقل. والجدير بالذكر أنّ الوجدانيّات تستند في تصوّر الموضوع والمحمول وكذلك في التصديق والحكم إلى العلم الحضوريّ كما في قولك: (أنا خائفٌ)، أو (أنا جائع) أو (أنا أشعر بالحاجة).

كان المنطقة -في الماضي- يصنّفون التجريبيّات والحدسيّات والمتواترات في عرض الفطريّات والحسيّات والوجدانيّات، فتكون كلّها من أقسام القضايا اليقينيّة، واستبدل مصطلح اليقينيّات بالبديهيّات فيما بعد. ولا يبعد أن تكون التجريبيّات والحدسيّات والمتواترات من أقسام اليقينيّات بالدقّة المنطقيّة والمعرفيّة، علماً بأنّ اليقين المقصود هنا أعمّ من اليقين المنطقيّ أو العقلائيّ؛ ومعناه أنّ للعقلاء أن يستيقنوا بالقضايا التجريبيّة والمتواترة والحدسيّة عبر التجربة والأخبار المتواترة والحدس يقيناً عقلائيّاً؛ على الرغم

(١) لاحظ: نظريّة بدهية مبدأ الهو هوّيّة [بالفارسيّة: نظريّه بدهايت أصل هو هويت]، أحمد أحمددي.

من أن هذا النوع يعدّه المنطق ظناً معتبراً مورثاً للاطمئنان. وعلى آية حال، فإنّ هذه القضايا ليست من البديهيّات الثانويّة، بل هي من سنخ القضايا النظرية؛ لأنّها أوّلاً تحتاج في تصديقها إلى استدلال، وثانياً لا يرافقها الاستدلال العقليّ، وثالثاً إنّها محتاجةٌ إلى جهدٍ وعملٍ عقليّ.

نتاج البحث هو أنّ ملاك تمييز المعارف والقضايا الصادقة عن القضايا الكاذبة في المجال الدينيّ - العقليّ هو البداهة العقلية. وبناءً عليه لإثبات وجود الله استدلالٌ العقلانيّون برهان الصديقيّن، وبرهان الإمكان والوجوب، وبرهان أصل العلية وغيرها، وتمسّكوا برهان حاجة البشر الاجتماعيّة إلى القانون لإثبات ضرورة بعثة الأنبياء. وهذا ما يثبت به معقوليّة القضايا العقلية الدينيّة وهي البنية التحتية للمعارف الدينيّة، وتثبت بها معقوليّة سائر المعارف الدينيّة.

ثالثاً: معقوليّة القضايا العرفانيّة الدينيّة:

تثبت القضايا العرفانيّة بمنهج العلم الحضوريّ والشهودي؛ ففيه يحضر وجود المعلوم واقعه الموضوعيّ عند العالم؛ فعلى سبيل المثال: **إِنَّ قِضِيَّةَ ﴿الْأَبْدَانِ لِلَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾** (١) قضيةٌ دينيّةٌ عرفانيّةٌ قابلةٌ للإثبات عن طريق العلم الحضوريّ. توضيح ذلك: لانّشك في أنّ فرقاً ما يميّز بين (الشعور بالألم) و(تصوّر الألم)، أو بين (الإحساس بالحبّ) و(تصوّر الحبّ)، أو بين (إدراك الجوع والعطش) و(تصوّر الجوع والعطش)؛ فمتعلّق الشعور بالألم والحبّ والجوع والعطش هو الواقع الموضوعيّ لتلك الأمور، في حين أنّ متعلّق تصوّرها هو صورها ومفاهيمها الذهنيّة. ومن ثمّ يمتلك الإنسان ضربين من الوعي والإدراك:

١. إدراك يحصل من خلال توسّط الصور والمفاهيم الذهنيّة، ويحكي واقعاً خارجياً.
٢. إدراك يتحقّق من دون توسّط تلك الوسائط.

تسمّى المعرفة المستغنية عن الوساطة التي يحضر فيها الوجود الواقعيّ للمعلوم

عند العالم بـ(العلم الحضورى)؛ كما في علمنا بأنفسنا وحالات أنفسنا وقواها؛ مثل: الخوف، والحب، وما إلى ذلك. أما المعرفة الحاصلة بتوسط المفهوم أو الصورة الذهنية فيسمى بـ(العلم الحسولى).

ومن هنا، يظهر أن العلم الحضورى معرفة مباشرة يدرك فيها الإنسان الوجود الواقعى للمعلوم. ويتميز العلم الحضورى بالخصائص الآتية:

١. الاتحاد الوجودى بين (الواقع المدرك) أو (المعلوم)، وواقع (العلم)؛ في حين أن العلم الحسولى ينطوي على ثلاثة أمور؛ هي: العالم والمعلوم والواسطة؛ وهي تلك الصورة أو ذاك المفهوم الذهنى.

٢. في أطر العلم الحضورى لا معنى للشك، والتصوّر، والتصديق، والخطأ، والحافظة، والفكر، والتعقل، والاستدلال، وما شاكل ذلك من أمور متعلقة بالعلوم الحسولية، ومرتبطة بعالم الذهن.

٣. لا معنى للخطأ في العلم الحضورى؛ في حين أن الخطأ محتمل في العلم الحسولى.

٤. يجوز في العلم الحسولى أن يتطابق مع الواقع، كما يجوز فيه أيضاً ألا يتطابق، ويكمن السر وراء رفض العلم الحضورى للخطأ في وقوع الواقع العيني بذاته ومن دون وسائط تحت طائلة الشهود، أما الواقع في العلم الحسولى فيتأتى من خلال نافذة المفاهيم والصور الذهنية، ولا محيص في ذلك من احتمال الخطأ، وعدم التطابق مع الواقع المفترض. وما المكاشافات الشيطانية عند العرفاء أو الشهوة المزيفة عند المريض إلا ضرب من ضروب العلوم الحسولية التي تقع تفسيراً لعلوم الحضورية، وهي معرضة للخطأ. ولعل عارفاً يدرك شيئاً عن طريق خياله المتصل والذهنى، فيظن أنه من سنخ العلم الحضورى والكشف العرفانى، في حين أن الخيال المتصل ليس لوناً من ألوان العلم الحسولى المعرض للخطأ.

وعلى صعيد آخر، لا يفتأ ذهن الإنسان - الشبيه بآلة التصوير - عن التقاط صور تلقائية للمدركات الحضورية، وتخزين صور أو مفاهيم خاصة في جنباته، والقيام بعمليات الفرز والتحليل والتفسير بشأنها. ومن هنا، من الممكن لبعض العرفاء بعد

أن يحصل لهم كشف أو شهود أن تقوم نفوسهم عبر الذهن أو الذهنيّات بتفسير مدرّكاتهما الحضورية، فيخالوا تفسيراتهم تلك - وهي مكاشفات شيطانية من سنخ العلم الحسوليّ - مكاشفات ربّانية وإلهية!

ولهذا السبب، عقد أرباب العرفان الإسلاميّ بحثًا بعنوان (ميزان العرفان)؛ ليميّزوا في ضوئه الكشف العرفانيّ الصحيح من السقيم، وقد أشاروا في العرفان الإسلاميّ إلى ثلاثة معايير: عامّة، وخاصّة، وعقلية:

* أرادوا بـ(العامّة): الشريعة؛ أي: إذا ما أراد العارف الوثوق بكشفيّاته، فعليه أن يطاقها مع الشريعة؛ فإذا توافقا وتطابقا، فله أن يثق بها، وإلا فلا^(١). والمقصود بالشريعة: مجموعة من المعارف والتعاليم المنزلة على الإنسان عن طريق الوحي. وتبثت معيارية الدين والشريعة بالنسبة إلى كشيّات العرفاء والتميز بها بين الكشيّات الحضورية الإلهية والإلقاءات الحسولية الشيطانية بعد إثبات معقولة القضايا والتعاليم الدينية، وهذا يعني أولوية البدء باستخدام المنهج العقليّ في إثبات معقولة قضايا؛ مثل: وجود الله وصفاته الذاتية والفعلية، وضرورة حاجة الإنسان إلى الدين، وحقّانية الدين الإسلاميّ.

* وقد أضاف العرفاء علاوةً على الشريعة معيارًا خاصًا أسموه بـ(الأستاذ الكامل)؛ فإذا خضع الفرد إلى تربية الأستاذ الكامل المكملّ وهدايته، أمكن له من خلال تطبيق كشيّاته مع كشيّات الأستاذ الوقوف على صحّة مشاهداته أو سقمها؛ لأنّ الأستاذ مطّلعٌ على أحوال تلميذه ومشاهداته بنحوٍ كاملٍ، وله أن يُصوّب طريقه بالإرشادات التي تناسبه^(٢).

* أمّا المعيار الثالث لصحّة الكشف والشهود العرفانيّ أو سقمه فهو (العقل). وقد تقدّم بيان معيارية العقل في بحث (معقولة القضايا الدينية العقلية)، فلا نعيد.

(١) لاحظ: شرح فصوص الحكم، داود القيصريّ، باهتمام سيد جلال الدين الآشتياني، ص ٣٢؛ إعجاز البيان في تأويل القرآن، صدر الدين القونويّ، ص ١٢.

(٢) لاحظ: شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ص ٣٢؛ تحرير تمهيد القواعد، الجواديّ الآمليّ، ص ٧١٥.

وفي المحصلة نقول: لا شك في أنّ قابليّة إثبات القضايا الدينية العرفانية أمرٌ متيسّرٌ من خلال العلم الحضوريّ الذي تقدّم أنه عصيّ على الخطأ.

رابعاً: معقولية القضايا التاريخية الدينية:

تتّمي القضايا التاريخية في النصوص الدينية الإسلامية إلى صنف القضايا الوصفية. ويعتمد إثبات هذا اللون من القضايا، وكذا معقوليتها، على صدق المخبرين والمقرّرين، وعلى مدى ضبطهم ودقّتهم؛ فإذا ثبت اتصاف الله سبحانه وتعالى، والرسول ﷺ، والأئمة عليهم السلام -نقطة التاريخ وحملة الأخبار- بكونهم مخبرين صادقين، أمكن إثبات صحة القضايا التاريخية الدينية ومعقوليتها.

من جهة أخرى، فإنّ صدق الله تعالى، والرسول ﷺ، والأئمة عليهم السلام قد ثبت بالبراهين والأدلة العقلية في علم الكلام والفلسفة الإسلامية؛ حيث خلّصت تلك الأبحاث إلى أنّ الكلام الكاذب والمجانب للواقع لا يمكن له -بالضرورة الفلسفية والأنطولوجية- أن يصدر عن الإله القادر والعالم المطلق والحكيم الغنيّ عن غيره؛ لأنّ صدور الكلام الكاذب قد يكون ناشئاً عن العجز، أو الجهل، أو الحاجة، أو لغوية الفعل، وجميعها محال في شأن القادر العالم المطلق الحكيم الغنيّ بذاته. وعليه: فإنّ صدور الكلام الكاذب منه (تعالى شأنه) ممتنع عقلاً. والأصول الموضوعية لهذا الدليل هي: إثبات وجود الله، وإثبات صفاته الكمالية بالمنهج العقليّ، وصدق كلام الرسول والأئمة عليهم السلام المدلّل عليه بدليل العصمة. وفي المحصلة نقول: جميع القضايا التاريخية الواردة في كلام الله ورسوله محمد ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام، هي قضايا صادقة.

هذا، ولكن البحث في هذا المجال يبقى مفتوحاً بالنسبة إلى المخبرين المعاصرين؛ فهم لم يتلقوا تلك المنقولات التاريخية بشكلٍ مباشرٍ من الله ورسوله وأولياء الدين، بل تلقّوه من خلال وسائط ومخبرين آخرين، والسؤال هنا: ما السبيل إلى إثبات صدق هذه الوسائط؟

لقد خاض المؤرّخون والرجاليّون في هذا الحقل، وتطرّقوا لبيان أنواع الأخبار

المتواترة غير المحفوفة بالقرائن القطعية، وتوصلوا بسلوك هذا السبيل إلى كشف استناد المقولة إلى قائلها المعصوم. توضيح ذلك: أن الخبر المتواتر يعني الخبر المنسوب للقائل من قبل مجاميع من المخبرين المتعددين، وتعدّد الوسائط فيه على نحو لا يُحتمل معه تواطؤهم على الكذب في ذلك الخبر المنقول، فينتفي ذلك عنهم^(١).

وعلى أساس من حساب الاحتمالات، يجب أن ينتفي إمكان خطأ جميع المخبرين الواقعيين كوسائط في فهم كلام المتكلم، أو الواقعة التاريخية، أو تنضاءل في ضوئه فروض ذلك إلى أدنى حدّ.

ولا شكّ في أن القرآن الكريم من حيث السندية، وكذا بعض الأحاديث الشريفة؛ مثل: حديث الثقلين، وحديث الغدير، وما شابهها، يقعان ضمن هذه الدائرة. أمّا الأخبار غير المتواترة - وهي الأخبار المنقولة من قبل الوسائط والمخبرين المتعددين - فهي على ضربين:

١. الأخبار غير المتواترة المحفوفة بالقرائن القطعية، وهي التي يثبت استنادها إلى قائلها؛ نظراً لوجود تلك القرائن القطعية.

٢. الأخبار غير المتواترة الخلية عن تلك القرائن القطعية.

ولا يخفى أن المؤرخين - وفقاً لمنهج البحث التاريخي - بل عموم العقلاء يميلون إلى تقديم الأخبار المتواترة في الدرجة الأولى، ثم يليها في الأخذ والترجيح: الأخبار غير المتواترة المحفوفة بالقرائن القطعية، ثم تأتي في المرتبة الثالثة: الأخبار غير المتواترة غير المحفوفة بالقرائن القطعية. أمّا الأخبار الواردة من المخبرين الوضّاعين أو غير الموثوقين فلا يُعتنى بها من الأساس.

وحصيلة ما تقدّم أن قابلية الإثبات في القضايا الدينية التاريخية رهينة بمدى اعتبار صدق المخبرين - كما في إخبار الله عزّ وجلّ والمعصومين - ومدى صحّة ذلك. ويثبت صدق استناد الكلام لهم عقلاً عن طريق الوسائط من خلال الأخبار المتواترة، والمستفيضة، وأخبار الآحاد المحفوفة بالقرائن، وغيرها. نعم، يمكن الإفادة من المناهج

(١) راجع: شرح الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ٢١٨.

التاريخية المذكورة آنفاً من دون إثبات صدق المخبرين الدينيين للوصول إلى كشف تطابق القضايا الدينية التاريخية مع الواقع.

خامساً: معقوليّة القضايا التجريبيّة الدينيّة:

الأول: الاستقراء في فلسفة اليونان والمشاء

يرتهن موضوع قابليّة الإثبات في القضايا العلمية والتجريبية في الإسلام برؤى فلاسفة العلم في باب (الاستقراء). والاستقراء قضية شغلت اهتمام المفكرين منذ قديم الزمن؛ فقد انبرى سقراط بوصفه أول مفكرٍ استقراءيٍّ مارس البحث في معرفة المصاديق والجزئيات، وتوظيف منهجه الجدليّ للوصول إلى تعاريف عامّة. وأفاد أفلاطون من بعده مما انتهى إليه الأستاذ^(١)، لكنّه لم يُدعن باعتباريّة الإدراكات الحسيّة والتجريبية وصدقها^(٢). أمّا أرسطو (٣٢٢ ق.م) فاكتفى في تقديم القياس ممثلاً وحيداً للاستنتاج المنطقيّ، وأرجع إليه باقي الحجج؛ ومن بينها: الاستقراء^(٣).

وقد مال الفلاسفة المشأؤون إلى التفريق بين الاستقراء الناقص والتجربة، وذهبوا إلى انضواء التجريبيّات تحت مظلة البديهيّات الثانوية والقضايا اليقينيّة، ولكنهم اعتمدوا أصلَ موضوع مفاده: رجوع المشاهدات الجزئية إلى القياس واليقين المنطقيّ ببركة قواعد عامّة تقول: (إنّ الاتفاق أو الصدفة لا يكون دائماً أو أكثرياً)، و(إنّ الحالات المتشابهة من الطبيعيّة تؤدي إلى نتائج متماثلة)، و(إنّ حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد). ووفقاً لهذا المنحى، تثبت معقوليّة القضايا التجريبية والعلمية التي نجدها في النصوص الإسلاميّة.

الثاني: الاستقراء عند التيار التجريبيّ

على الصعيد الآخر، توزّع التجريبيّون -على طول خطّ الفكر المتممي لأصالة

(١) أفلاطون، عبد الرحمان بدوي، ص ١٤٠.

(٢) الأعمال الكاملة لأفلاطون، رسالة الجمهورية، ورسالة فيدو.

(٣) منطق أرسطو، ج ١، تحقيق عبد الرحمن بدوي.

التجربة^(١) - فيما يخص (الاستقراء) إلى أربعة مذاهب؛ هي: التحقّقيّة، ومذهب التأييد، والعادة، والتكذيب.

* أما التحقّقيّة^(٢): فيمثلها فكرياً الفيلسوفان الإنجليزيان الشهيران: فرانسيس بيكون (١٦٢٦م)، وجون ستيوارت مل (١٨٧٣م)^(٣). وعلى أساس من هذا المنحى، فإنّ القضايا التجريبيّة والطبيعيّة في النصوص الدينيّة الإسلاميّة قابلة للإثبات؛ إذ يمكن توظيف منهج (بيكون ومل) في إخضاع القضايا الدينيّة التجريبيّة للبحث والتحقيق، وإثبات معقوليّتها.

* وأما مذهب العادة: فهو ما نظّر له ديفيد هيوم (١٧٧٦م)، أحد أبرز قادة الاتجاه التجريبيّ؛ إذ تناول بيان الاستقراء باستخدامه للمنهج الحسيّ التجريبيّ، وآمن بأنّ المشاهدة المتعاقبة للأحداث هي الأمر الوحيد الذي يمكن أن يُستنبط منه تزامن تلك الأحداث أو تقارنها وتواليها مع بعضها في الماضي^(٤).

ووفقاً لرؤية هيوم، فإنّ الاستقراء لا يورث اليقين؛ لكنّ المشاهدة المتعاقبة للظواهر يمكن لها أن تكشف النقاب عن عادة التقارن فيها. وعلى أساس من هذا المنحى أيضاً، يمكن الدفاع عن القضايا الدينيّة التجريبيّة، ونعت معقوليّتها بأنها (معتادة)، أو (حسب العادة).

* وأما مذهب التأييد^(٥): فهو لونٌ آخر من ألوان التيّار التجريبيّ، وهو يعمد -بدلاً عن الإثبات- إلى إصدار فتوى بتأييد القوانين والقضايا العلميّة التجريبيّة العامّة

(١) Empiricism. [م]

(٢) Verificationism، وهو المذهب الذي اعتمد مبدأ قابليّة التحقّق Verifiability، وقد آمن به من الفلاسفة

مبكرًا أنصار الوضعية Positivism. [م]

(٣) لاحظ: ترجمة فرانسيس بيكون ومؤلفاته، محسن جهانگيري، ص ١٤٥؛ مسيرة الحكمة في أوروبا، محمد علي فروغي، ج ١، ص ١٢٠، وج ٣، ١٢٩-١٤١؛ تاريخ الفلسفة، فردريك كابلستون، ج ٨، ص ٩٣-٩٨ و ١٢٤-١٢٥؛ معرفة المناهج في العلوم أو الفلسفة العلميّة، ص ١٢٣-١٢٤ [المصادر باللغة الفارسيّة].

(٤) مدخل تاريخيّ إلى فلسفة العلم، لازي، ص ٧-٩؛ معرفة العلم الفلسفيّة، سروش، ص ٢٢٢ [بالفارسيّة].

(٥) وهو المذهب الذي اعتمد مبدأ قابليّة التأييد Confirmability في تقييم المعرفة. [م]

على أساس الاختبار والتجربة المتعاقبة. وقد رحّب بمذهب التأييد هذا الوضعيون المنطقيون؛ مثل: كينز، وكارناب، وریشنباخ، وبرتراند راسل، ونلسون غودمن، وجين نيكود^(١). ووفقاً لهذا المذهب، يمكن الدفاع عن معقوليّة القضايا الدينيّة التجريبيّة.

* وأما مذهب التّكذيب (الإبطال)^(٢): فهو ما بشر به كارل بوبر (١٩٩٤م) - وهو أحد فلاسفة العلم في القرن العشرين - إذ استعرض نظريّته في الأخذ بمبدأ (قابليّة التّكذيب)، (الإبطال) كأساس في التمييز بين العلوم التجريبيّة، وعارض منهج (قابليّة التّحقّق)، و(قابليّة التأييد) في تمحيص النظريّات العلميّة، محاولاً تقديم حلّ بديل يعتمد الأسلوب التجريبيّ التّكذيبيّ، معالجاً بذلك قضيتين مهمّتين؛ هما: الاستقراء، وتمييز العلم عن غيره.

وفي ضوء هذه الرّؤية، لا تتّصف الفرضيّات أو القوانين الحاكية عن العالم الخارجيّ والحاكمة عليه ب(العلميّة)، ولا تكون (إخباريّة) إلا إذا كانت (قابلة للإبطال)؛ بمعنى أن تمنع طائفة من القضايا الحسيّة، ويحكم باستحالتها؛ بحيث إذا تحقّق فردٌ أو مصداقٌ منعه هذا القانون أو تلك النظريّة، فإنه يُستكشف بذلك بطلانها.

ويبني المنحى البوبريّ على عدد من الأسس والأصول الموضوعية؛ منها: أنّ الحسّ والتجربة المجرّدة عن أيّ حكم مُسبق أو مبدأ نظريّ، أمرٌ متعذّر، والنظريّة مقدّمة على الحسّ والتجربة. وقد تعرّضت هذه الرّؤية لسهام النقد من قبل بعض العلماء؛ مثل: لاكاتش، وتشالمرز، وفايرابند، وبارتلي، وكوهن^(٣).

(١) مدخل إلى فلسفة العلوم، رودلف كارناب، ص ٤٥؛ الحدس والإبطال، كارل بوبر، ص ١٧، و٣٥؛ منطق الكشف العلمي، كارل بوبر، ص ١٤٩؛ ظهور الفلسفة العلميّة، هانس ريشنباخ، ص ٢٦١-٢٧٤؛ [المصادر باللغة الفارسيّة].

(٢) وهو المذهب الذي اعتمد مبدأ قابليّة التّكذيب (الإبطال) Falsifiability، الذي قد عبّر عنه أيضاً: بقابليّة الخطأ، وقابليّة الدحض، وقابليّة التّفنيد. والمراد بهذا المعيار أنّ أيّ افتراض أو نظريّة لا يمكن لها أن تكون علميّة ما لم تقبل إمكانية أن تكون كاذبة؛ وليس المقصود من قابليّة التّكذيب -بطبيعة الحال- الحكم بكذب النظريّة أو بطلانها فعلاً، بل المدعى هنا هو أنّ الفرضيّة لا يمكن لها أن تتصف بالصّحّة لو لم تكن قابلةً للتّكذيب، ومعنى قابليّتها للتّكذيب أنّ يكون هناك -من حيث المبدأ- إمكانية إجراء تجرّبيّة تظهر أنها خاطئة؛ حتّى لو لم تُجر هذه

التجربة المكذّبة من الأساس. [م]

(٣) ماهيّة العلم، ص ٨٣ [باللغة الفارسيّة].

وعلى أساس من هذا المنحى، يمكن -أيضاً- الحديث عن معقوليّة القضايا الدينيّة التجريبيّة؛ لأنّ هذا اللون من القضايا قابل للإبطال والتجربة.

الثالث: الاستقراء ومعيار النظام الفكري:

ذهب توماس كوهن (١٩٩٦م) -وهو من الشخصيات التي كتبت في (فلسفة العلم)، وتناولت طبيعة العلم وتاريخه في ضمن منظومة الثورات العلميّة- إلى أنّ (العلم) لا يتحلّى بمسيرة متسلسلة من تراكم الحقيقة، ولا تصحّ دعوى من يقول: إنّ العلم في مرحله المتأخّرة يتحلّى بنسبة كبيرة من الحقيقة والصحة، تفوق ما نجده في المراحل المتقدّمة.

وقد تمسك بنظريّة (النظام الفكريّ)، أو (البراداييم)، ذاهباً إلى ارتهان جميع الأحداث في تاريخ العلم بظهور النظم الفكريّة (البراديامات) وأفولها؛ حيث يشمل كلّ نظام فكريّ معيّن نظريّة علميّة، ومجموعة من المقبولات الميتافيزيقية، ومنهجاً وأسلوباً ومعيّاراً للبحث.

وفي ضوء ذلك، فإنّ البحث العلميّ الذي تبلور في ظلّ اكتشاف أو اكتشافات علميّة معيّنّة في مدّة زمنيّة معيّنّة، وفي مجتمعٍ علميٍّ معيّن، يقع تحت هيمنة نظامٍ فكريٍّ معيّن. وبعد مرور مُددٍ من الزمن، وطروء بعض الظروف الموضوعيّة، يفقد هذا النظام الفكريّ جدارته وأهليّته المتوخّاة منه، ويُصاب بداء التخبّط والخروج عن القاعدة؛ وهذا يعني بروز ظروف وموضوعات لا يُمكن تفسيرها أو تسويغها في ضوء ذلك النظام الفكريّ. ويرى كوهن أنّ النظم الفكريّة غير خاضعةٍ للقياس^(١).

ومع غصّ الطرف عن المناقشات الواردة على قراءة كوهن هذه -مثل انزلاقها في هاوية النسبيّة، ممّا يجعلها تعاني من التهافت والتناقض الذاتي^(٢)- يمكن دراسة القضايا الدينيّة التجريبيّة وفقاً لهذا المعيار أيضاً.

(١) لاحظ: بنية الثورات العلميّة، توماس كوهن.

(٢) راجع مقالة (قابليّة الدين للقراءات، دراسة في البنى التحتيّة) للمؤلف، مجلّة قبسات، العدد ٢٣.

وما من شك في أن هذه الطائفة من القضايا الدينية منضوية تحت مظلة نظام فكريّ مُعيّن، ومن ثمّ فهي -على أساس ممّا ذهب إليه كوهن- قابلةٌ للإثبات والمعقوليّة أيضًا.

وفي خاتمة هذا البحث، ننوّه بأننا لم نعمد -فيما نقلناه من الاتجاهات المتنوّعة التي ذهب إليها الفلاسفة في موضوع الاستقراء- إلى التمهّك والمحاكمة، وقد اكتفينا بعرض تقريرٍ وصفيٍّ موجزٍ، استهدفنا منه التّديل على إمكان الحديث عن معقوليّة القضايا الدينيّة التجريبيّة، ومعنائيتها، وقابليّتها للتبرير، وفقًا لأيّ من المدارس والمذاهب التي أدلت بدلوها في قضية الاستقراء.

المصادر والمراجع

١. ابن سينا، التعليقات، قم، منشورات بوستان كتاب، ١٣٧٩ ش.
٢. ابن سينا، والطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبهات، منشورات البلاغة، قم، ١٣٧٥ ش.
٣. أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة.
٤. الإيجي، عضد الدين، شرح المواقف، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٠ ش.
٥. بطرسون، مايكل، العقل والإيمان الديني، نقله إلى الفارسية: أحمد نراقي وإبراهيم سلطانين منشورات طرح نو، طهران، ١٣٧٦ ش.
٦. بوبر، كارل، الحدس والإبطال، منشورات شركة سهامى انتشار، طهران، ١٣٧٥ ش.
٧. بوبر، كارل، منطق الكشف العلمي، نقله إلى الفارسية: أحمد آرام، منشورات سروش، طهران، ١٣٧٠ ش.
٨. التفتازاني، سعد الدين، مختصر المعاني، منشورات مكتبة إسلامي، (د.ت).
٩. جهانگیری، محسن، ترجمة فرانسيس بيكون ومؤلفاته، منشورات شركة انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٦٩ ش.
١٠. الجواديّ الآملي، عبد الله، تحرير تمهيد القواعد، منشورات الزهراء، طهران، ١٣٧٢ ش.
١١. خسروناه، عبد الحسين، مقالة (قابلية الدين للقراءات، دراسة في البنى التحتية)، مجلة قيسات، العدد ٢٣.
١٢. ريشنباخ، هانس، ظهور الفلسفة العلمية، نقله إلى الفارسية: موسى أكرمي، منشورات شركة انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ١٣٧١ ش.
١٣. سروش، عبد الكريم، معرفة العلم الفلسفيّة، منشورات مؤسسة الصراط الثقافية، طهران، ١٣٨٨ ش.
١٤. السهروردي، يحيى بن حبش، حكمة الإشراق، منشورات پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، ١٣٧٣ ش.
١٥. الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٩ ق.

١٦. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٣٦٤ ش.
١٧. الفارابي، محمد بن محمد، المنطقيات، مكتبة المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٨ ق.
١٨. فروغي، محمد علي، مسيرة الحكمة في أوروبا، انتشارات زوار، طهران، ١٣٦٦ ش.
١٩. القنوني، صدر الدين، إعجاز البيان في تأويل القرآن، منشورات بوستان كتاب، قم.
٢٠. القيصرّي الرومي، داوود، شرح فصوص الحكم، باهتمام سيد جلال الدين الآشتياني، انتشارات علمي فرهنگي، ١٣٥٧ ش.
٢١. كابلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، انتشارات علمي فرهنگي، ١٣٧٥ ش.
٢٢. كارناب، رودلف، مدخل إلى فلسفة العلوم، نقله إلى الفارسية: يوسف عفيفي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، ١٣٦٩ ش.
٢٣. كوهن، توماس، بنية الثورات العلميّة، نقله إلى الفارسية: سعيد زيباكالام، منشورات سمت.
٢٤. لازي، جون، مدخل تاريخي إلى فلسفة العلم، نقله إلى الفارسية: علي پايا، منشورات سمت، ١٣٨٩ ش.
٢٥. مصباح اليزدي، محمد تقى، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة (النسخة الفارسيّة)، منشورات سازمان تبليغات إسلامي، طهران، ١٣٧٣ ش.
٢٦. وليام جيمس، البراغماتية (ترجم إلى الفارسيّة بعنوان: براغماتيسم)، ترجمة عبد الكريم رشيديان، منشورات آموزش انقلاب إسلامي، طهران، ١٣٧٠ هـ ش.



٣

أخلاقيات المعنى ولوازم تفسير النص الوحياني (*)

د. الشيخ أحمد واعظي (**)

(*) مصدر البحث: نظرية تفسير النص، أحمد واعظي،
ترجمة: حيدر نجف، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية
الفكر الإسلامي، ٢٠٢٢.
(**) باحث وأستاذ في الحوز العلمية/ قم.

الملخص

إن كل نظرية تفسيرية لا بد من أن تشمل على استراتيجيات وتوصيات وإلزامات بشأن التفسير والتواصل مع النص معنائياً أو المواجهة المعنائية للنص، وهو ما نسميه (أخلاقيات المعنى). أخلاقيات المعنى أو لوازمه أو إلزاماته هي في الواقع الجانب التكميلي والأوامري والقيمي (normative) في نظرية التفسير، وتتولى معالجة ما ينبغي وما لا ينبغي في مضمار التفسير.

كل تصور عن ماهية المعنى والفهم والتفسير، شأنه شأن أي تصور عن العلم والمعرفة، له لوازمه و(ينبعياته)، ويمكن التمثيل لذلك بالتصور الحديث للعلم الذي نشاهد تبلوره في عصر التنوير؛ حيث إنه يرى التوصل إلى الحقيقة ممكناً عن طريق اتباع الصائب لمنهجية كل حقل علمي؛ لذا فهو يقدم توصيات وإلزامات معينة للعالم نظير أنه "ينبغي على العالم أن يسعى نحو العلم العيني (objective)"، و"أن يحذر هذا العالم من إسهام أحكامه المسبقة في عملية البحث العلمي"، و"أن يعتمد في كل أحكامه التي يصدرها الشواهد التجريبية ليس إلا". هذه التوصيات والإلزامات الثلاثة - التي ذكرناها من باب المثال - نابعة بشكل مباشر من علم المعرفة الفلسفي في العصر الحاضر، والتصور ما بعد الحدائي للعلم والمعرفة لا يوجه للعالم تلك الإلزامات والتوصيات والمسؤوليات الأخلاقية - عن العلم - الخاصة بعصر التنوير. طبقاً لنظرية ما بعد الحدائين، فإن بنية الطبيعة وتعينات العالم ليست أمراً يكتشف من قبل العالم، إنما هي تفسيره للعالم والطبيعة.

إن التوصية والإلزام الأخلاقي الوحيد النابع من علم المعرفة أو علم العلم (السيانولوجيا) الفلسفي ما بعد الحدائي هو المقاومة بوجه أي محاولة تريد تسييد أو تسليط (authority) قراءة وتفسير معين عن العالم والطبيعة (موضوع المعرفة والعلم)؛ ذلك أن النظرة ما بعد الحدائية للمعرفة تفرع دوماً طبول التنوع والاختلاف والتعددية.

استعمال مفردة (الأخلاقيات) ينبغي ألا يصرف الأذهان إلى أن (نظرية التفسير) هذه تصطبغ بلون (الأخلاق) بالمعنى المصطلح الدارج للكلمة؛ ذلك أن الإلزامات وما ينبغي وما لا ينبغي تُطرح في ميادين عدّة، ولا تختصّ بالمجال الأخلاقيّ. من باب المثال (الينبغيات واللاينبغيات) الحقوقية والفقهية غير (الينبغيات واللاينبغيات) السياسية، وهاتان غير الإلزامات والينبغيات الأخلاقية (علم الأخلاق).

إذاً، فالبحث الحالي في أخلاقيات المعنى والتفسير يختصّ باللوازم والينبغيات في مجال تفسير النص وفهمه بعيداً عن حيز الأخلاق المصطلحة (ethics)، فمفردة (الأخلاق) هنا تستعمل بمعناها الواسع الذي يرادف مطلق الإلزام والقواعد التي ينبغي مراعاتها (morals)، وقيد (المعنى)، و(التفسير) يقيّد هذه الإلزامات (الأخلاقيات) بحيز تفسير النصّ، ويميّزه عن الإلزامات الحقوقية والسياسية والأخلاقية.

نستعرض في هذا البحث إلزامات المعنى والتفسير وأخلاقياتها أربع قضايا أساس؛ ندرس أولاً مكانة الإلزامات في النظرية التفسيرية ومصدرها ووضعها في مختلف النظريات التفسيرية، ونخصص المحور الثاني لدراسة الإلزامات العامة، والمراد من الإلزامات العامة تلك التوصيات والأخلاقيات التي لا تختصّ بنظرية تفسيرية معينة، بل تشترك فيها كلّ التصوّرات والنظريات المختلفة عن تفسير النصّ. السؤال الرئيس في هذا المحور هو: هل يوجد مثل هذا الإلزام العام؟

ونستعرض في المحور الثالث من هذا البحث لائحة تتضمن أخلاقيات التفسير في نظريتنا المتبنّاة. والواقع أننا سنشير في هذا المحور إلى الخطوط الكلية للتوصيات والاستراتيجيات التفسيرية على أساس تصوّراتنا المتبنّاة المختارة حول ماهية المعنى وعلم معرفة المعنى وآليات حصول الفهم.

وسوف نسلط أضواء البحث والدراسة على بعضها بشكل خاصّ، نظير ضرورة اتّباع التفسير المعتمد؛ أما المحور الختامي في هذا البحث فيختصّ بإلزامات النصّ الوحياني.

السؤال الرئيس في هذا المحور هو: هل للنصوص الوحيانية مقتضياتها الهرمنوطيقية

الخاصة، أم إن القرآن لا يختلف بشيء عن باقي النصوص ولا ترافقه أخلاقيات تفسيرية خاصة؟

والواقع أن هذا البحث يستدعي الإشارة إلى (نظرية النص) (theory of text) حول القرآن والنص الوحياني.

إن كل نظرية تفسيرية تتضمن نظرية نص، وتنقيح تصوورها عن ماهية النص. ومبحث أخلاقيات المعنى على وجه الخصوص يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتصور كل نظرية تفسيرية عن ماهية النص.

والنقطة المهمة هنا هي: هل تعمل مرتكزاتنا وتصوراتنا المسبقة وقبلياتنا حول الوحي والنص القرآني التي تشكل (نظرية النص القرآني)، كرسيدٍ ودعامةٍ لتوصياتٍ واستراتيجياتٍ تفسيريةٍ خاصة؟

تؤدي الإجابة الإيجابية عن هذا السؤال إلى نتيجة فحواها أن قارئ النص القرآني يجب أن يأخذ بالاعتبار معايير وقواعد وإلزامات معينة، وأن قراءة هذا النص على الرغم من اشتراكها مع ضوابط قراءة النصوص الأخرى، لها لوازمها وأخلاقياتها الخاصة.

الكلمات المفتاحية: ماهية النص، لوازم الفهم، القبليات، التفسير.

١- مكانة أخلاقيات المعنى في نظرية التفسير

تُطرح الينبغيات واللاينبغيات والضوابط والإلزامات والتوصيات في كل ميدانٍ عندما يمكن تكوين صورةٍ عن الخير والحسن والصحة والسقم في ذلك الميدان. من باب المثال، في ميدان السياسة والاجتماع يمكن باسم العدالة الاجتماعية توجيه إلزاماتٍ، وينبغياتٍ، ولاينبغياتٍ للحكومة، والدولة، والسلطة، ومؤسسات المجتمع عندما تتوفر لدينا صورةٌ عن المجتمع العادل، ونموذجٌ للعلاقات الاقتصادية والسياسية والثقافية كبنيةٍ محبذةٍ وعادلةٍ للعلاقات الاجتماعية. في هذه الحالة فقط، وفي ضوء تلك الحالة والوضعية المحبذة المنشودة العادلة نستطيع رسم الينبغيات واللاينبغيات التي تؤمن الوصول إلى ذلك الخير المنشود. في خصوص التفسير والبحث عن معنى النص أيضاً تسود هذه القاعدة والضابطة العامة، وهي أن أخلاقيات المعنى وإلزامات التفسير لها جذورها في (الخير التفسيري، أو التفسير الأخلاقي) (interpretive good)، بمعنى أنه إذا لم تتوفر لدينا صورةٌ عن القراءة المحبذة المنشودة والقراءة غير المحبذة وغير المنشودة للنص، ولم تكن لدينا حدودٌ مرسومةٌ واضحةٌ بين (قراءة النص)، و(إساءة قراءة النص)، أو (سوء قراءة النص)، فلن يبقى ثمة متسعٌ للنقاش حول أخلاقيات المعنى والتفسير.

يرتبط هذا (الخير التفسيري)، أو الفرز بين القراءة الجيدة للنص وسوء قراءته، بإجابات أنصار نظرية تفسيرية ما عن الأسئلة والمسائل المهمة والأساس في حيز فهم النص. وبعبارةٍ أخرى: تتكوّن رؤية صاحب النظرية التفسيرية الشاملة عن (الخير التفسيري)، وحسن قراءة النص حسب تصوراته عن اللغة، والمعنى، والنص، والمؤلف، والخلفية التاريخية، وذهنية المفسر وأفق المعنائي، وسائر القضايا المهمة في مضمار التفسير؛ ولهذا يمكن الادّعاء أن إلزامات مجال التفسير وفهم النص وما يجب وما لا يجب فيه -التي نسميها (أخلاقيات المعنى والتفسير)- نابعةٌ من (واقعيّات) حول المحاور المهمة والأساس في التفسير وفهم النص. والواقعيّات هنا هي واقعيّاتٌ من زاوية نظر أحد المنظرين، وقد لا يعدّها منظرٌون آخرون واقعيّاتٍ، نظير (نصر حامد

أبو زيد) الذي يعدُّ العناصر الثقافية والتاريخية في عصر النزول واقعيّات مسهمة في الوحي. هذا الامتزاج بين النصّ الدينيّ وثقافة العصر والواقعيّات التاريخية في ذلك العصر هو من وجهة نظره واقعٌ يلزمنا أن نعترف به، ونقرأ النصّ في ضوءه. هذا الواقع المُخْمَن يلزم القارئ بنحوٍ حتميٍّ بالزاماتٍ وبنبغيّاتٍ ولاينبغيّاتٍ، نظير أن ألاّ يعدّ المعنى ثابتاً وغير سيّال، ويجب أن يسعى في ضوء تغيرّ القناعات الثقافية في الزمن المعاصر إلى تقديم تفسير للنصّ الدينيّ يتناغم مع الواقعيّات الثقافية. وعليه، يُتهم الذين يحاولون جعل المعنى الأصليّ للنصّ مطلقاً، وهو محاطٌ بالظروف التاريخية لذلك العصر بسوء قراءة النصّ الدينيّ، ويوصف الذين يؤكّدون هذه التاريخانيّة، ويلتزمون بلوازمها، ويستجيبون لها بأنهم رعاةٌ الخير التفسيريّ، وأنهم عمدوا إلى قراءة النصّ قراءة صحيحة.

وعليه، فنزاع النظريّات التفسيريّة بعضها مع بعض هو في الحقيقة نزاعٌ على الواقعيّات الموجودة في أنحاء المباحث والمسائل الجديدة في حيز التفسير، والتي يدّعي كلّ واحدٍ اكتشافها والعلم بها.

يدّعي كاتب السطور أن كلّ النظريّات التفسيريّة تشتمل على (خيرٍ تفسيريّ)، وترسم حدوداً واضحةً بين (القراءة) (reading)، و(سوء القراءة) (misreading). وحتى التفكيكيّة وهي أكثر المناحي التفسيريّة تطرفاً وراديكاليّةً من حيث تحيّرُها لاستقلال النصّ والقراءة عن العوامل التي تقيّد المعنى وتعيّنه من قبل المؤلّف والخلفيّة التاريخية، بل واستقلالهما حتى عن قيود اللغة وقواعدها، حتى هذه التفكيكيّة لها تعريفها لقراءة النصّ الجائزة المحبّدة و(سوء قراءته). من وجهة نظر التفكيكيين إنّ أيّ قراءة تبقى وفيّةً لجزءٍ من (الإطلاق التفسيريّ)، وميتافيزيقا التواجد هي (سوء قراءة) للنصّ، فقراءة النصّ يجب ألاّ تخضع لسيطرة أو توجيه أيّ عاملٍ خارجيّ يُعيّن المعنى ويُقيّد حرّيّة المفسّر. هذه الحدود الفاصلة بين حسن قراءة النصّ (القراءة التفكيكية غير المتأثرة بميتافيزيقا التواجد)، وسوء قراءته، من شأنها أن تجعل للتفكيكيّة أيضاً أخلاقيّات معنى وتفسير، وأن توجد داخل مضمون نظريّتها التفسيريّة

إلزامات تفسيرية وبنغيات ولاينغيات، فتمنع محورية الكلام ومحورية العقل (logocentrism)، وتصّر على ضرورة اجتناب شتى صنوف ميتافيزيقا التواجد، وتوصي بقراءة تفكيكية للنص، وبلعبة حرّة (free play) مع النص بوصفه نظام علامات.

في تحليل الصلة بين أخلاقيات المعنى وسائر العوامل والعناصر المسهمة في النظرية التفسيرية، قد تطرح آراء تحليلية مختلفة. يعتقد (وان هوزر) أنه وراء كل (منهج تفسيري) يكمن (هدف تفسيري)، ويكمن خلف كل هدف تفسيري تصوّر لـ (الخير التفسيري). طبقاً لهذا النموذج يعود البحث حول (أخلاقيات التفسير)، وهل ثمة بنغيات وإلزامات عامّة لعملية التفسير والمواجهة المعنائية للنص؟ يعود إلى السؤال القائل: هل توجد (مبادئ أخلاقية عامّة) (universal goods) في عملية فهم النص؟ إذا تصوّرنا مثل هذه الخيرات العامّة، فمن الطبيعي أن تكون لها إلزامات وأوامر ونواه وبنغيات ولاينغيات عامّة وكلية يطالب بها كل المفسرين والقراء^(١). وسوف نتحدث عن هذا الجانب أكثر في الفقرة القادمة.

حين اعتبرنا أخلاقيات المعنى الجانب الأوامري والقيمي للمعنى والتفسير، فينبغي ألا يصرفنا هذا إلى الاعتقاد بأن كل ما له طابع معياري وقيمي وأوامري وله استخدامه ودوره بوجه من الوجوه في عملية التعامل مع النص، هو من ضمن أخلاقيات التفسير وإلزاماته. من شواهد ذلك أنه في التعامل النقدي مع أي نص، عادة ما يستعين القارئ الناقد بمعايير خارجية لنقد النص، ومن الطبيعي أن تكون تلك المعايير القيم والضوابط التي يقبلها الناقد ويتبناها، ويفحص بها النص ومعناه، ويحكم عليهما بها. وعلى الرغم من إسهام هذه المعايير الخارجية مباشرة في التعامل النقدي مع النص إلا إنها لا ترتبط أبداً بأخلاقيات التفسير وإلزاماته. وعليه فالمعايير والضوابط التي يختارها المفسر لا يمكن أن تعدّ داخلية في دائرة إلزامات المعنى. نعم، إذا ركّزنا البحث في نوع معين من أنواع التعامل مع النص، واعتبرنا جملة من الأصول والضوابط والإلزامات

(1) Kevin Vanhoozer, *Is There a Meaning in This Text?*, p158.

العامة شرطاً لتحقيق الغاية المنشودة من ذلك التعامل، نكون قد دخلنا في دائرة أخلاقيات المعنى. في خصوص نقد النص مثلاً، إذا جعلنا بعض الضوابط والمعايير لازمةً مراعاةً لنقد النص، وبرهناً على ضرورة التزام كل ناقد بتلك المعايير والضوابط العامة وسوغاتها، فستكون تلك الضوابط والمعايير جزءاً من أخلاقيات المعنى. من الواضح أنّ مثل هذه المعايير والضوابط الشكلية (formal) تختلف اختلافاً كبيراً عن المعايير والقيم التي يبادر كل ناقد إلى نقد النص ومضامينه المعنائية من منطلق رغبته فيها وحبّه لها.

النقطة الأخرى هي أنّ دائرة الإلزامات التفسيرية ومدياتها تختلف بحسب المضمون الداخلي للنظريات التفسيرية. طبقاً لبعض النظريات التفسيرية، فإنّ حجم هذه الإلزامات وسعتها كبيرة ومتنوعة، وطبقاً لاتجاهات تفسيرية أخرى، فإنّ دائرة هذه الإلزامات محدودة وضيقة جداً.

وثمة علاقة مباشرة بين الاعتقاد بعوامل تعيين المعنى، واتساع مديات الإلزامات التفسيرية. النظريات التفسيرية التي تقول بوجود معنى متعين للنص، وتقيّد المعنى في دائرة محدودة من الضوابط والعوامل، تلمي على القارئ لإلزامات أكثر. على سبيل المثال كلّ النظريات التفسيرية التي ترى لقصد المؤلف نصيباً في دائرة المعنى وفي الهدف التفسيري تلتزم بالقاعدة والإلزام الهرمنوطيقي القائل: (أي شيء لم يقصده الكاتب يجب أن لا ننسبه إلى النص)، بينما لا يلتزم منكرو محورية قصد المؤلف في أنطولوجيا المعنى وبإستمولوجيا المعنى بهذا الإلزام الأخلاقي في مضمار التفسير؛ لأنهم يعدّون معنى النص مستقلاً عن المؤلف؛ ولهذا على الرغم من أنّ (هانس غادامر) يعترف بأنّ هذا الإلزام قانونٌ هرمنوطيقي مقبولٌ عموماً، إلاّ أنّه يؤكد أنّ المعنى المقصود من قبل المؤلف، وكذلك إدراك القراء الأصليين الأوائل لا يمكنهما تقييد الأفق المعنائي للنص. ما يثبت في النص يجب النظر إليه بنحو مستقلّ وبمعزلٍ عن المؤلف، ليساعد على ارتباطاتٍ جديدةٍ بشكلٍ حرٍّ ومنعتق⁽¹⁾.

(1) Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, p395.

أولاً إنَّ أيَّ نظريةٍ تفسيريةٍ لا يمكنها أن تخلو من أخلاقياتٍ للمعنى وإلزاماتٍ تفسيريةٍ، وثانياً بالنظر إلى أنَّ سعةٍ وضيق دائرة الإلزامات والعناصر المضمونبة لأخلاقيات المعنى مرتبطةٌ بمضمون النظرية التفسيرية، واستقلال أو عدم استقلال معنى النص عن العناصر الأصلية والمهمة من قبيل المؤلف والقارئ، والخلفية التاريخية، والمتلقين الأوائل، والقواعد والأصول اللغوية؛ لذا سيكون لكلِّ نظريةٍ تفسيريةٍ أخلاقياتٍ معنىٍ خاصةً بها، ويمكن إلى جانب ذلك التحدُّث عن (أخلاقياتٍ عامَّةٍ للمعنى)، شريطة أن يمكن اكتشاف وتسجيل عناصر مشتركة داخل هذه الإلزامات التفسيرية الخاصة في كلِّ نظريةٍ تفسيريةٍ.

٢- أخلاقيات التفسير العامة

البحوث التي سقناها في الفصول الماضية أجَلَّت لنا بكلِّ وضوح أنَّ العثور على أوجهٍ مشتركةٍ بين النظريات والاتجاهات التفسيرية المتعددة، عمليةٌ صعبةٌ وبعيدة المنال، فهذا التشتت وهذه التعددية يحولان دون صياغة تصوّرٍ إجماعيٍّ مشتركٍ للوضع التفسيرية المحبذة (الخير التفسيري)، وكما سبق أنَّ أشرنا فإنَّ الإلزامات والتوصيات التفسيرية العامة تدور حول محور الخير التفسيري وحول تصوّرٍ واضحٍ عن القراءة المحبذة.

إذا كان العموم والكلية (universality) في أخلاقيات المعنى يعني وجود إلزاماتٍ إجماعيةٍ مشتركةٍ بين كلِّ المدارس والنظريات التفسيرية، فهذا شيءٌ متعذّرٌ ومستحيلٌ تماماً؛ ذلك أنَّ وجود التفكيكية بين مجموعة النظريات التفسيرية يحول دون أيِّ إجماعٍ حول الأوجه المختلفة للمعنى والتفسير.

ولنتذكر هنا أنَّ التفكيكية تسعى للعبِّ حرّاً مع النصِّ، والقراءة التفكيكية المتطرفة لا ترى معنى النصِّ مستقلاً عن هيمنة المؤلف والخلفية، وأيِّ عاملٍ خارجيٍّ يقيد قراءة النصِّ وحسب؛ بل وتراه مستقلاً أيضاً حتى عن قواعد اللغة وأصولها ومبادئها ومقتضياتها، وبذلك فهي تترك القارئ حرّاً تماماً في مواجهته المعنوية للنصِّ.

هذا التحرر والاستقلال عن القيود اللغوية حالة لا تطبقها حتى النظريات والمناحي الذاتية الأخرى القائلة بمحورية القارئ.

وعليه، إذا كنا نسعى للوصول إلى أوجهٍ إجماعيةٍ مشتركةٍ بين كافة النظريات التفسيرية، فإنّ مثل هذا الإجماع لن يتحقق بسبب تطرف التفكيكية، ولن تظهر إلى النور (أخلاقيات عامة للمعنى) بالمعنى الدقيق للكلمة وبحيث تدور حول محور الاشتراك الحقيقي في الرؤية والإجماع التام بين النظريات التفسيرية.

يعتقد كاتب السطور أننا لو صرفنا النظر عن تقرير التفكيكية المتطرف للمعنى والتفسير، لأمكن التوصل إلى محورٍ مشتركٍ بين النظريات التفسيرية والتحدث على أساسه عن (إلزاماتٍ عامةٍ للمعنى والتفسير). ولا مندوحة من أن يتمثل هذا المحور المشترك في اللغة ومبادئها والقواعد التي تسودها، فأى شيءٍ غير هذا سيقى موضع اختلافٍ وتباينٍ في الآراء. على سبيل المثال إذا أخذنا بالاعتبار المؤلف والإلزامات المتعلقة بمحورية قصد المؤلف، فإنّ جميع الاتجاهات الذاتية وغير العينية متفقّة على إقصاء المؤلف كهدفٍ تفسيريٍّ؛ أي إنّ المؤلف وقصده لا يمثل بالنسبة إليها هدفاً يسعى إليه المفسر، وبهذا فلن تستطيع التناغم مع النزعة العينية المبتنية على قصد المؤلف. وإذا جرى التأكيد على محورية النص، تناغمًا مع البنيويين، فلن يكون باستطاعة جميع الاتجاهات القائلة بمحورية القارئ مواكبة هذه الرؤية وموافقها. وإذا أردنا في ضوء العناية بدور (الخلفية التاريخية) في التفسير تقرير إلزاماتٍ يجب أن يلتزم بها المفسر، فإنّ العديد من الاتجاهات التفسيرية، وخصوصًا الاتجاهات الذهنية والذاتية، لا ترى دورًا للخلفية التاريخية في عملية الفهم، حتى تخضع في ضوء ذلك للإلزامات المذكورة.

اللغة وقواعدها ومبادئها ومقتضياتها هي المحور الوحيد الذي تلتزم به كلّ الاتجاهات والنظريات التفسيرية - ما عدا التفكيكية - على الرغم من تشبّثها وتعدّديتها الكبيرة، ولا ترى معنى النصّ مستقلاً عن متطلّباتها. وعليه فأى فهمٍ للنصّ يروم تجاهل هذه المبادئ وقواعدها وتجاوز حدودها سيكون قراءةً غير مبرّرة للنص، ونوعاً من (سوء القراءة) (misreading). إذًا، ففي إطار حسن القراءة المبتني على مبادئ المحاور

وقواعد اللغة يمكن إملاء إزماتٍ وتوصياتٍ على القارئ والمفسر، ونسبة هذه الإزمات والأخلاقيات إلى كل تلك الاتجاهات والمناحي التفسيرية للحفاظ على طابعها العام. قبل الإشارة إلى نماذج من الإزمات النابعة من العناية باللغة وقواعدها ومبادئها، من المناسب الإلفات إلى أن تأكيدنا اشتراك كل النظريات التفسيرية، باستثناء التفكيكية، في عدم استقلال معنى النص عن اللغة ومقتضياتها وعدم تحرر المفسر من قيود اللغة، لا يعني أبداً ضرورة التزام الاتجاهات التفسيرية بالتفسير الحرفي أو أرجحية وغلبة التفسير الأدبي، إنما المراد هو أن المفسر مهما كان غرضه وهدفه التفسيري، ومهما كانت رؤيته للعناصر والعوامل المسهمة في قراءة النص لا يمكنه تجاهل مقتضيات اللغة ومبادئها وقواعدها، والقواعد التي تسود الحوار واستعمال اللغة، ولا يحق له تجاوزها عالمًا عامدًا.

كمثال على ما نقول، ثمة في أجواء علم الحقوق وتفسير القوانين وفهمها، مدارس وأهداف تفسيرية متعددة تشترك جميعًا -على الرغم من اختلافاتها وتغايراتها- في القول بالحاجة إلى اللغة من أجل فهم القوانين.

ولا شك في أن درجة الالتزام وابتناء الفهم على الدقائق اللغوية ليست واحدة في هذه المدارس التفسيرية، فعلى سبيل المثال كان لمدرسة (التفسير الحرفي) في البداية؛ أي في العهد الحقوقي الكلاسيكي، أسلوب أدبي تمامًا، وكانت المحاولات منصبّة على استخراج مراد المشرع من نص القانون بأسلوب أدبي، والوصول إلى المعنى الصحيح للمادة القانونية موضوع النقاش من الكلمات نفسها، ومن موضع الكلمات في الجملة، وحتى من الأمور الجزئية نظير طريقة التنقيط بين جزئين من الجملة، ووجود حرف الربط (الواو) أو (الياء).

ظهر هذا التصور لعملية التفسير على أساس فكرة أن النص القانوني صيغ على أساس تفكير المشرع، وأن المشرع استعمل معادلات متطابقة تمامًا مع قصده؛ لذلك ينبغي التركيز والجمود على ألفاظ النص القانوني من أجل اكتشاف قصد المشرع. كانت هذه المدرسة أو المنهجية التفسيرية متبعة في فرنسا خلال الشطر الأكبر من القرن التاسع

عشر، لكنهم تنبهوا تدريجياً إلى أن مجرد الشرح الأدبي للمواد القانونية لا يلبي الاحتياجات الجديدة، وينبغي اكتشاف هدف المشرع بمعونة الأدوات المنطقية والتاريخية، بمعنى أنه فضلاً عن عبارات المواد القانونية ينبغي الاستعانة أيضاً بروح القانون لحل المسائل^(١).

يهتم أنصار (التفسير المنطقي) للقوانين باللغة والقواعد والمبادئ التي تسودها مع أنهم لا يجمدون على التفسير الأدبي لعبارات القانون كما كان عليه الحال في العهد الكلاسيكي للحقوق. التفسير المنطقي هو التحقيق لاكتشاف إرادة المشرع عن طريق الاستنتاج العقلي والقواعد المنطقية، وتنصب المحاولة في هذا المنهج على معالجة التعارضات والغموض وعدم الانسجام في القوانين، وإن بنحو ظاهري فقط، وذلك عن طريق الاستدلالات المعقولة والمنطقية، فالفترض أن المشرع له قصده المنطقي المعقول عند المصادقة على القانون، وعادة ما يستعمل هذا المنهج إلى جانب المناهج التفسيرية الأخرى. والمادة القانونية لا تؤخذ مجردة ومنفردة عن باقي المواد القانونية، وعلى الرغم من الاهتمام بعبارات النص، إلا أنهم لا يكتفون بها، بل يصار إلى استنباط مفهوم المواد القانونية بمعونة القواعد العقلية والمنطقية^(٢).

بل يمكن الادعاء أنه حتى في (المدرسة التاريخية)^(٣) التي تعدّ الحقوق غير القانون،

(١) حسين نويخت، أساليب تفسير القوانين المدنية، ص ١١٥-١١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٣) تُعرف هذه المدرسة بأسماء آخر من قبيل (المدرسة التكاملية)، أو مدرسة (التحول التاريخي)، وهي وليدة أفكار شخصيات مثل ساويني وبورك وبوختا وفيكو، وتركز بشكل خاص على الضمير العام كمصدر للحقوق والقوانين، وتعدّ أموراً من قبيل العرف والقانون مظهرًا وتجليًا لهذا المصدر. العرف - حسب رأي رموز هذه المدرسة - من صناعة الضمير العام والقانون يكتسب قيمته الحقيقية عندما يكون مؤشراً على الإرادات العرفية. إنهم يعتقدون أن إيجاد قاعدة حقوقية يحصل عبر ثلاث مراحل:

أ- العرف وهو مظهر ومؤشر الروح الوطنية، والمصدر الأصل للحقوق والقوانين.

ب- علم الحقوق، أو السياق القضائي والأفكار الحقوقية.

ج- القانون وهو الذي يعلن بشكل رسمي عن الحقوق العرفية والعلمية التي مرّت بالمرحلتين السابقتين.

يلاحظ أنه طبقاً لتحليلهم في القواعد الحقوقية يبقى الدور الأصلي للعرف والسياقات القضائية وأفكار خبراء الحقوق، أما القانون فله دور فرعي فقط، وهو الذي يعلن عن مقتضى الحقوق العرفية والعلمية. لمزيد من المطالعة

انظر: ناصر كاتوزيان، فلسفة الحقوق، ج ٣.

وترى القانون تابعاً للحقوق وفي خدمتها، يحتلُّ عنصر فهم القانون ومراجعة اللغة وقواعدها ومبادئها مكانةً خاصّةً. وفي هذه المدرسة أيضًا يجب اتباع النصوص القانونيّة والالتزام بها، مع فارق هو أنّها بخلاف المدرسة الكلاسيكيّة التي تتقيّد بالشرح الحرفي والدقيق لنصّ القانون الذي يسعى لإدراك إرادة المشرّع في المدّة التاريخيّة لسنّ القوانين، لا تهتمُّ المدرسة التاريخيّة بإرادة المُننّ خلال مدّة زمنيّة معيّنة، إنّما تفسّر نصّ القانون طبقاً للتحوّلات الاجتماعيّة، بمعنى أنّه بدلاً من البحث عن قصد المشرّع الحقيقي، يبحثون عن إرادته المحتملة في الظروف الحالية الراهنة^(١).

ما تمت الإشارة إليه من ضرورة الاهتمام باللغة وقواعدها ومبادئها في مناخ علم الحقوق وتفسير القانون، يوجد في باقي المناخات التفسيرية أيضًا من قبيل التفسير الأدبي، وتفسير النصوص الدينية، وتفسير النصوص التاريخيّة، وليس بوسع الاتجاهات والمدارس التفسيرية المختلفة تجاهل دائرة اللغة ومقتضياتها الخاصّة التي تراعى عن طريق المبادئ والقواعد اللغويّة.

ولتعريف القارئ المحترم على نوعيّة هذه الإلزامات التفسيرية العامّة، نشير إلى

نماذج منها:

أ- عدم جواز انتقاء أجزاء من النصّ، وضرورة قراءة النصّ قراءةً كليّةً شاملة؛ إذ إنّ للنصّ هويّةً متصلّةً، والعبارات والكلمات والجمل تأتي فيه متتابعةً لتفيد قصدًا ومرادًا كليًا، وتنقل للمتلقّي مضمون رسالة ما؛ لذا فانتقاء جزءٍ من أجزاء النصّ من بدايته أو نهايته أو وسطه والحكم معنائيًا على النصّ انطلاقًا من ذلك الجزء الصغير منه بعيدًا عن الأجزاء الأخرى، لا ينسجم مع نسيج اللغة وحبكتها والمبادئ التي تسود طريقة فهمها. من هنا يجب استخراج معنى النصّ في ضوء كلّ أجزاء النصّ المترابطة بعضها مع بعض.

ب- ضرورة تقديم الجمع العرفي بين العبارات على احتمال التعارض والتناشز والتهافت. قد تلاحظ على بعض النصوص حالات يكون فيها مدلول عبارة ما، غير

(١) حسين نوبخت، أساليب تفسير القوانين المدنية، ص ١٣٤.

متلائم مع مدلول عبارة أخرى، ويلاحظ بينها تعارض مضموني. وفي بعض حالات التعارض يمكن الجمع بين المدلولين بمعونة إعمال القواعد اللغوية والضوابط العقلية والعرفية، على سبيل المثال إذا كانت جملة من إعلان ما يُستفاد منها العموم، وكانت جملة أخرى منه ذات مدلول خاص غير منسجم مع الجملة العامة، من قبيل أن الجملة الأولى تقول: (تُلغى إجازات جميع الجنود حتى إشعار آخر)، بينما مضمون الجملة الخاصة هو: (بوسع الجنود المتزوجين التمتع بإجازة يومين من كل شهر)، فعلى الرغم من أن التعارض بين المدلولين مشهودٌ بوضوح للوهلة الأولى، بيد أن عرف أهل اللغة سيحمل الجملة الثانية على تخصيص تلك الجملة الأولى العامة، ولا يرى إحداها نافيةً للأخرى، وسيفهم العرف العام من هاتين الجملتين أن إجازات كل الجنود غير المتزوجين قد ألغيت، بينما يحق للجنود المتزوجين التمتع بيومين إجازة في كل شهر. إذاً، بدل أن نضطر بدافع استقرار التعارض إلى إلغاء أو إهمال إحدى الجملتين، أو أن نتهم القائل أو الكاتب بالاضطراب والتهافت وعدم الدقة، نحافظ على كلا المدلولين بالجمع العرفي العقلاني الذي يخصص الجملة العامة بالجملة الخاصة، ومع أن الجملة العامة تبقى عامة في ظهورها الاستعمالي، لكنها تتخصص بالجملة الخاصة من حيث المراد الجدي للكاتب. من هنا يضع علماء الأصول قاعدةً تفسيريةً: (الجمع مهما أمكن أولى من الترك).

ج- ضرورة مراعاة شروط الإطلاق والتقييد. في الحالتين الماضيتين كانت توجد إشارة إلى إلزام وضرورة عامة وكلية من حيث الموضوع، وتفرض نفسها على كل نص وفي كل الظروف، بينما هذا الإلزام الثالث يتعلّق بحالة خاصة هي حالة الإطلاق أو الحمل على مقيد، وهي حالة شائعة خصوصاً في النصوص الفقهية والحقوقية. الإطلاق والتقييد يحصلان أحياناً في كلمة، وأحياناً أخرى في مضمون جملة كاملة. تصرّح كتب علمائنا الأصوليين بأنه أينما لا يتسنّى الإطلاق والحمل على الإطلاق في جملة ما أو كلمة ما، وأنّ المتكلم أو المؤلف لم يُقيد مراده بقيد، بل أراده على نحو الإطلاق، فتبعاً للظروف التي تسمى (مقدمات الحكمة)، إذا كانت إحداها مفقودة تعدّر حمل الكلام على الإطلاق، مثلاً يجب أن يكون القائل أو المؤلف في مقام البيان

من جهة الإطلاق، ومثال ذلك الحديث النبوي القائل «الناس مُسلّطون على أموالهم»، وهو حديثٌ شريفٌ انعكس في قانوننا المدني (في المادة ٣٠) على النحو الآتي: "يحقُّ لكلِّ مالكٍ أن يتصرّف في ملكه ويتنفع منه بأيّ شكلٍ باستثناء الحالات التي يستثنىها القانون"، يمكن الادعاء أنّ صاحب الكلام في مقام البيان حول الأموال والممتلكات؛ لذلك يشمل كلامه مطلق الأموال والممتلكات، بينما لم يحرز مقامُ البيان بالنسبة إلى قيود وشروط التسلّط وإعمال السلطة على المال؛ أي لم يُحرز أنّ القائل هنا أراد التطرّق لشروط التسلّط على الأموال وبيانها؛ لذلك لا يمكن بالتّمسك بإطلاق «الناس مُسلّطون على أموالهم»، لاستنتاج أنّه: (لا يوجد أيّ قيد أو شرط في إعمال السلطة والتصرّف في المال؛ إذ لو كان مثل هذا القيد أو الشرط لوجب بيانه في مفاد الحديث)، والسبب هو أنّ صاحب الكلام لم يكن في مقام بيان القيود والشروط التي من قبيل الإطلاق والتقييد، وعدم وجود قدرٍ متيقّن، وعدم وجود قيد وقرينة تقيديّة من باقي مقدّمات الحكمة، وشروط الإطلاق التي تطرق إليها علماء الأصول بالتفصيل في كتبهم. على كلّ حال، مراعاة هذه الضوابط والقيود للإطلاق والإلزام والقيود التي تفرض نفسها على المفسّر، وتجعل فهمه للنصّ مقعّداً بقواعد، بحيث يغدو إطلاقه مُبرّراً معقولاً عندما يكون ضمن إطار لوازم الإطلاق وضوابطه.

وكما سلفت الإشارة، فإنّني هنا لست في مقام إحصاء هذه الينبغيات والإلزامات اللغويّة، وإلاّ ففي مجالاتٍ مختلفةٍ من قبيل إدراك معنى الألفاظ، والحمل على الحقيقة أو المجاز، واستخلاص المفاهيم (المفاهيم المخالفة أو الموافقة)، وتخصيص العام، وتخصيص العام بمفهوم مخالف، والحروف ذات المعاني والاستعلامات المتنوّعة (من قبيل حرف الواو الذي يستعمل للعطف، وللاستئناف، وللترادف، وللمقابلة، وللملازمة، وبمعنى (مع) و(ما شاكل)، توجد إلزامات وقواعد وشروط كلّها من مقتضيات اللغة والبيئة العقلانيّة والعرفيّة للتفهم والتفاهم العقلانيّ، و من دون الالتفات إليها، والوفاء بها، ومراعاتها بشكلٍ صحيحٍ لن يتأتّى الفهم الدقيق لمراد صاحب الكلام، وإقامة التواصل اللغوي بشكلٍ كاملٍ، وكلّ الضوابط والقواعد التي تندرج في إطارها

هي من مصاديق (الأخلاقيات العامة للمعنى)، والإلزامات والينبغيات المشتركة العامة لحيز تفسير النص.

٣- أخلاقيات النظرية المتبناة في تفسير النص

لقد سبق أن ذكرنا، لكلّ نظرية تفسيرية ينبغياتها وإلزاماتها التي تفرض نفسها على قارئ النصّ ومفسّره؛ لذلك سنعمد في هذه الفقرة إلى ذكر الخطوط والمحاور الأساس للإلزامات والأخلاقيات النابعة من نظرتنا التفسيرية في باب أنطولوجيا المعنى والتفسير، وإبستمولوجيا المعنى والتفسير. إنّ أجزاء هذه الأخلاقيات وعناصرها هي في الواقع بحكم النتيجة العملية والانعكاسات الطبيعية لتصوراتنا حول المعنى وآليات فهمه في مضمار الاستراتيجيات والأطر التي تسود عمليات تفسير النص والتعامل معه. هنا أيضاً تنصبّ المحاولة على عرض مجموعة من الينبغيات والإلزامات المهمة النابعة من نظرتنا المتبناة من دون أن نرمي إلى إحصاء واستقصاء الحالات كلّها، مضافاً إلى أنني أحاول وفي ضوء أهمية بعض الحالات، استعراضها بمزيد من التفصيل.

أ- ضرورة الفرز بين أنواع التعامل مع النصّ

إدراك المعنى المراد وما يروم النصّ إلقاءه وبيانه هو الهدف الرئيس من قراءة النصّ ومراجعته، بيد أنّ قارئ النصّ يعرض أفكاراً متعدّدة حول النصّ ليست كلّها بياناً لمراد النصّ، إنّما هي حول معنى النصّ.

وينبغي المحافظة على هذه الحدود ومراعاتها والتنبّه لها. إنّ ما يشكلّ التفسير بالمعنى الأخصّ للكلمة هو إيضاح وإعلان المعنى الذي قصده المؤلّف من صفّ ألفاظ النصّ أو إلقاء الكلام.

من هنا فإنّ الكلام أو الكتابة حول ما يريد النصّ نقله وإبداءه يعدّ نوعاً آخر من التعامل مع النصّ غير التعامل التفسيريّ مع النصّ.

في التفاسير الرسمية للقرآن، بل حتى في الروايات التفسيرية توجد أفكار وآراء كثيرة لا تتعلّق مباشرة بالكشف عن معنى الآية، إنّما هي (حول) تلك الفكرة التي

تروم الآية الكريمة بيانها إجمالاً؛ ولذلك لا يمكن الانتفاع من تلك الروايات لتفسير الآية وإدراك المعنى المقصود منها.

ب- ضرورة محورية قصد المؤلف في كل أنواع التعامل المفضية إلى نسبة معنى إلى النصّ

بعض أنواع التعامل مع النصّ من قبيل النقد والحكم والمقارنة لا تفضي إلى نسبة معنى ما إلى النصّ، إنّما هي كلام (حول) مضمون النصّ ومعناه بعد الفراغ من إدراك ذلك المعنى. ومن الطبيعي أن تكون هذه الأنواع من التعامل خارج نطاق عملية اكتشاف المعنى وتعيينه، لذلك لن يبقى معنى لمحورية قصد المؤلف في مثل هذه الأنواع من التعامل. أما في الأنواع التي ينصبّ فيها نشاط القارئ على إدراك محتوى رسالة النصّ ومعناه، فحسب نظريتنا المتبناة التي ترى أولاً أن للنص معنى متعيناً، وترى ثانياً أن هذا المعنى مستقلّ عن عملية قراءة النصّ، وثالثاً تربط قيام هذا المعنى المتعين ووجوده (عامل تعيين المعنى) بقصد المؤلف ونيّته، حسب هذه النظرية فإنّ أنواع التعامل مع النصّ يجب أن تعنى باكتشاف المراد الجدي للمؤلف والمعنى الذي قصده. كذلك في استنطاق النصّ، مع أنّ القارئ يطرح أسئلة، وعملية الاستنطاق تبدأ من القارئ وذهنه وأسئلته التي يطرحها، بيد أنّ الجواب يأتي من النصّ، ونتيجة الاستنطاق هي بوجه من الوجوه مقصود المؤلف، وهو ما مرّ بنا شرحه في الفصل السابق، حيث قلنا إنّها من المدلولات اللزومية لكلام المؤلف ومراده.

ج- تحاشي القراءة الحرة للنصّ والالتزام بالتفسير المنهجيّ المقعد

الاعتقاد بأنّ الهدف من التواصل اللغويّ، وإبداع النصّ هو نقل المعنى الذي يقصده المؤلف وتفهم مراده الجاد للمتلقّي، لا يترك مجالاً لمحورية القارئ وتركه حراً في عملية قراءة النصّ، وحيث إنّ النزعة العينية (objectivism) بكلّ أشكالها ممتزجةٌ بالنزعة المنهجية، ففي قضية تفسير النصّ أيضاً نعتقد بالنزعة العينية التفسيرية والالتزام بوجود معنى متعينٍ للنصّ مستقلّ عن القارئ وقراءته، وهو ما يؤكّد ضرورة مراعاة الضوابط

والمراحل والشروط التي تسود المنهج الصحيح للوصول إلى ذلك المعنى المتعين وفهمه.

المراد من القراءة المنهجية المقعدة للنص هو أن إشراك أي عامل والاهتمام بأي شاهدٍ وقرينةٍ في إدراك معنى النص وفهمه يجب أن يكون مسوغاً وعقلانياً. إن قبليّة كون اللغة صناعةً اجتماعيّةً ووسيلةً تواصلٍ وتفهمٍ وتفاهمٍ عرفيّةً بين العقلاء، مضافاً إلى قبليّة أخرى تقول: إن المتكلم أو المؤلّف بوصفه مستعملاً للغة لم يخرج عن طريقة التفهيم والتفاهم اللغويّة، ومن المفترض أنه ملتزمٌ بالأصول والضوابط والطريقة العقلانيّة للتواصل اللغوي، هاتان القبليتان تأخذان بأيدينا إلى نتيجةٍ فحواها أن من واجب المفسّر في عمليّة فهم النصّ وقراءته عدم العدول عن الأصول والمبادئ والضوابط العقلانيّة للتفهم والتفاهم، وليس من حقّه عند قراءة النصّ فرض ذوقه الشخصي واحتمالاته غير المألوفة وغير المتطابقة مع المنهج العقلانيّ المعهود؛ لذلك لا يجوز اعتماد قرائن لا يعدها عرفُ العقلاء قرائن، كما إن الظهور الشخصي للكلام يبقى بلا قيمة ولا اعتبارٍ ما لم يؤيّد العرف، وما لم ينسجم مع الظهور النوعي للكلام.

د- تجنب الاختلاف في التفسير وضرورة تععيد الاختلاف في الفهم

في كثير من النظريات التفسيرية، وخصوصاً النظريات الذاتانية القائلة بمحورية القارئ، يُعدُّ الاختلاف في الفهم مبدأً وأساساً في التعامل مع النصّ، فالاختلاف في فهم النصّ الواحد ليس حالةً مذمومةً؛ بل هو حالةٌ مجبّدةٌ ومسوّغة؛ بل إن بعض النظريات التفسيرية ركزت جلّ اهتمامها في تبين وتسويغ هذه التعددية في الفهم، وكما لاحظنا في القسم الأول من الفصل الثالث، تعارض التفكيكية كلّ المناحي التوحيدية في عمليّة التفسير التي تروم وضع القارئ داخل إطار معينٍ والسيطرة على فهم النصّ وتعديده وضبطه ومراعاة جملة من الإلزامات والمعايير المقيدة لعمليّة التفسير، فهي ترفض وتدين مسبقاً هذه المعتقدات والنزاعات وتطلق عليها عناوين من قبيل (ميتافيزيقا التواجد)، و(محورية الكلام)، و(محورية العقل) (logocentrism).

وفي الاتجاهات الذاتانية المحافظة مثل الهرمنوطيقا الفلسفية الأساس هو الاختلاف والتفاوت في الفهم أيضًا، بحيث حتى لو كان القارئ واثقًا من مراد المؤلف وقصده، فلا يوجد أي شيء يلزمه بقبوله هذا المعنى المقصود وجعله معيارًا لفهم النص، ومن الطبيعي أنه عندما لا يكون ثمة معيارًا لرجحان وتفوق فهم على فهم آخر، فسوف يكون المؤلف أحد قراء النص ليس إلا، ومفسرًا إلى جانب باقي المفسرين والقراء، وستغدو تعددية الفهم وتباينه أمرًا طبيعيًا متطابقًا مع الأصل والقاعدة.

المعيار والمؤثر في فهم النص، في النظرية التفسيرية المتبناة هو قصد المؤلف ونيته؛ ولذا فالاختلاف والتباين في الفهم ليس قيمةً ولا متطابقًا مع الأصل والقاعدة، إنما الوضع الطبيعي والمألوف لفهم النص وقراءته هو أن يفهم المعنى الذي قصده المؤلف ويُدرَك مضمون رسالته (بوصفه فاعل التواصل الذي استعمل الشواهد والقرائن والدالات العقلانية والمقبولة عرفيًا عند أهل اللغة بهدف التفهيم) من قبل متلقي النص وقراءه، بيد أن هذا لا يعني عدم جواز الاختلاف والتباين في الفهم؛ بل يعني أن اختلاف الفهم يجب أن يقوم حين يقوم على أساس قرائن وشواهد، وأن توجد دلائل تسويغية كافية لفهم النص بنحوٍ مختلفٍ، كما إن النظرية التفسيرية المتبناة لا ترى الاختلاف في الفهم حالة اختيارية حرة (arbitrary) بلا ضوابط. طبقًا لهذه النظرية؛ لأن المفسرين لهم هدفٌ وغايةٌ مشتركةٌ هي إدراك المراد الجدّي للمؤلف؛ لذا يجب أن يتحرّكوا باتجاه الوصول إلى ذلك المعنى المتعين المشترك الواحد، وإذا حصل اختلافٌ وتباينٌ في الفهم، فيجب أن يكون بسبب وجود عوامل ومشكلات تجعل الاختلاف مما لا مناص منه.

يعود السبب في اختلاف التفاسير في الاتجاهات التفسيرية الذاتانية والقائلة بمحورية القارئ في الغالب إلى القارئ نفسه وذهنيته، فأمر من قبيل (المجتمع التفسيري) الذي ينتمي إليه القارئ، والأفق المعنائي للمفسر (horizon)، وأفق توقعات المفسر وترقباته وميوله، ورغبة المفسر في اللعب لعبًا معنائيًا متحررًا من أي عاملٍ مقيّدٍ لعملية القراءة، كلّها عللٌ وأسبابٌ تُطرح عادةً من قبل النظريات التفسيرية الذاتانية مثل البراغماتية المحدثة، والهرمنوطيقا التفسيرية، والتفكيكية، لتبرير الاختلاف بين الفهوم والتفاسير.

أمّا في النظرية التفسيرية المتبنّاة، فغالبًا ما يعود السبب في تباين الفهوم وتعدديتها عندما يحصل مثل هذا التباين - ونؤكد هنا أنّ الاختلاف والتباين في النظرية المتبنّاة ليس سياقًا مألوفًا وحالة طبيعية متطابقة مع الأصل - غالبًا ما يعود إلى أمورٍ خارج ذهنية المفسّر وإرادته.

الاختلاف في الفهم والتفسير يحصل أحيانًا بسبب أنّ الحروف في اللغة تستعمل بمعانٍ متعدّدة، ولكلّ استعمالٍ من هذه الاستعمالات شواهدا وقرائنها في اللغة. وفي بعض الحالات ليس من الواضح أيّ استعمالٍ من تلك الاستعمالات هو المقصود، وهذا ما يؤديّ إلى الاختلاف في الفهم والتفسير. على سبيل المثال يستعمل حرف (الباء) في اللغة العربية بمعانٍ عدّة، وفي الآية القرآنية الكريمة المتعلقة بمسح الرأس عند الوضوء: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(١)، إذا كانت الباء في ﴿رُءُوسِكُمْ﴾ بمعنى (التبويض)، فسيكون المعنى لزوم المسح على جزءٍ من الرأس، وإذا كان القصد هو بقاء التأكيد، فسيكون المعنى مسح كلّ أطراف الرأس، واستعمال الباء في كلا المعنيين (التأكيد والتبويض) جائزٌ ومألوفٌ وله شواهد في اللغة العربية. والمثال الآخر هو أنّ حرف الواو يستعمل أيضًا بمعانٍ متعدّدة؛ وفي الآية المتعلقة بأكل لحم الذبيحة من سورة الأنعام: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾^(٢) من المحتمل أنّ يكون حرف الواو في ﴿وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ واو الاستئناف، ومن المحتمل أنّ تكون الواو الحالية، فإذا كانت واو الاستئناف سيكون معنى الآية عدم جواز الأكل من الحيوان المذبوح دون ذكر اسم الله عليه، حتى لو كان الذابح مسلمًا لكنّه لم يذكر اسم الله عليه عند الذبح. أما إذا كانت الواو في الآية الحالية لكان المعنى: إذا لم يذكر اسم الله على الذبيحة عند الذبح عن فسقٍ، فلا يجوز الأكل من تلك الذبيحة. في هذه الحالة إذا كان الذابح مسلمًا ولم يذكر اسم الله بسبب الغفلة، فلن تكون ثمة مشكلة، أما إذا كان الذابح

(١) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٢١.

كافراً أو مشركاً وذكر اسم آلهته أو صنمه عند الذبح عن فسقٍ وكفرٍ منه ولم يذكر اسم الله عند الذبح، فلا يجوز الأكل من لحم تلك الذبيحة.

وفي سورة آل عمران من المحتمل أن تكون الواو في ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ في الآية الكريمة: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمْتَابِهِمْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾^(١) واو العطف، ومن المحتمل أن تكون واو الاستئناف، وسيتغير معنى الآية في هاتين الحالتين؛ إذ لو كانت واو عطفٍ، فسيكون معنى الآية: أن الراسخين في العلم يعلمون أيضًا تأويل القرآن كما يعلمه الله. أما إذا كانت واو استئنافٍ، فسيكون الراسخون في العلم بدايةً عبارةً جديدةً، ولا صلة لها بمضمون العبارة السابقة التي تحصر العلم بتأويل القرآن الكريم بالله (عزّ وجلّ).

أحياناً يكون منشأ الاختلاف في التفسير كون بعض الألفاظ والكلمات مشتركةً لفظياً أو أن استعمالها الحقيقي بأكثر من معنى، مثل كلمة (قُرء) في اللغة العربية التي تعني (الطُّهر) والنظافة، وتعني (الحيض) أيضاً؛ لذلك يقع الاختلاف في تفسير الآية الكريمة من سورة البقرة: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٢)، فهل زمن عدّة المرأة المطلقة إتمام ثلاث حيضات أم إتمام ثلاثة أطهار، وأحد هذه الأطهار الثلاثة هو الطُّهر الذي وقع فيه الطلاق؟ والنموذج الآخر مفردة (تخوّف) في الآية الكريمة من سورة النحل: ﴿أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمُ لَرُءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾^(٣) التي تعني الخوف، وتعني أيضاً على لغة هُذيل (التنقّص)، وهو ما يسبغ على الآية معنىً آخر.

وأحياناً يكون للاختلاف في التفسير جذرٌ منهجيّ^(٤). على سبيل المثال يصرُّ بعض

(١) سورة آل عمران، الآية: ٧.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٣) سورة النحل، الآية: ٤٧.

(٤) الاعتقاد بمنهج الهرمونوطيقا الرمزية والتمثيلية (allegory) كمنهج تفسيري للحفاظ على النصوص القديمة والقيمة (مثل النصوص المقدّسة) وحمايتها من بعض حالات التبسيط التفسيري والآراء الباطلة الفارغة، من مصاديق التصورات المناهجية التي تكرر الاختلاف في الفهم والتفسير. تتعرّض النصوص القديمة والكلاسيكية دوماً إلى هجمات تقول إن بعض مضامينها خرافيةً وباطلةً وفارغةً ومبسطةً، ومن أساليب صيانة هذه الكتب =

مفسري القرآن على ضرورة إشراك روايات المعصومين عليهم السلام وأحاديثهم في فهم القرآن، وفي المقابل يذهب فريق آخر من المفسرين ومنهم العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان إلى أن القرآن نفسه يُفسر نفسه، ويمكن الاستعانة بآيات القرآن لتفسير القرآن، ولا حاجة لمراجعة الأحاديث لفهم مضامين القرآن وإدراك معانيه. هذا على الرغم من أن العلامة الطباطبائي يحاول إثبات أن نتيجة تفسير القرآن بالقرآن قريبة جدًا من نتيجة تفسيره بالأحاديث. وبالطبع فإن هذين الرأيين المختلفين في منهجية تفسير القرآن يؤدیان في بعض الحالات إلى اختلافات في فهم المعنى، خصوصًا وأن الأحاديث التفسيرية متنوعة وكثيرة، وفي غالب الأحيان ظنية الدلالة وغير قطعية، واعتماد هذه الروايات العديدة الظنية الدلالة يفتح الباب أمام تعددية الفهوم واتساعها، كما إنه في الفقه حيث يقع العبء الأكبر على عاتق الروايات والأدلة النقلية لكونها مصدرًا للشريعة، تكثر الاختلافات في الفهم بسبب ظنية السند وظنية الدلالة في الأحاديث.

ومن جملة حالات الاختلاف في الفهم التي لها جذورها في ركائز التفسير الرؤية غير الموسوعة لبعض المفسرين القائلة إنه إذا كان للمفردة معنى ما لدى قبيلة من قبائل العرب، أو إن طائفة من العرب تجيز استعمال لفظ ما بمعنى معين، فهذا يجيز أخذ تلك المفردة بذلك المعنى النادر الشاذ بغض النظر عن اللغة واللسان الذي نزل به القرآن

= أن نعدّ مضامينها رمزية وتمثيلية. إن أنصار التفسير التمثيلي (allegorical)، ويهدف كسب رضى المثقفين والمتعقلين عن النصوص الكلاسيكية اليونانية والعهد العتيق (التوراة) المقبولة في التراث المسيحي-اليهودي، يعتصمون بهذا المنهج والأساس التفسيري. وإن المنحى الرمزي والتمثيلي في التفسير يستند من وجهة نظر ويلسن إلى الأسس والقبليات الأربع الآتية:

أ- بعض النصوص (على الأقل النصوص الدينية والفلسفية وكثير من النصوص الأدبية) يجب النظر إليها بوصفها نصوصًا تحتوي تنوعًا في المعاني (variety of senses).

ب- هذه المعاني المتنوعة ممكنة المعرفة والتشخيص، وتشمل المعنى اللفظي التاريخي (literal-historical sense)، والمعنى التمثيلي وباقي المعاني.

ج- بعض المعاني المتنوعة لنص من النصوص تفوق المعاني الأخرى قيمة وأهمية، أو إنها تقدم إدراكًا أعمق للنص.

د- يجب البحث عن هذه المعاني المتنوعة للنص في ظل عملية التفسير (interpretation).

(Wilson Barrie, **About Interpretation**, p1-2).

وما هو مراد الله (تعالى) من تلك الآية. إذًا لا يجوز أن يذهب المفسر إلى أي احتمال في تشخيص المعنى.

ينبغي الاعتراف -استنادًا إلى الواقع القائم- بأن الاختلاف في الفهم والتفسير يقع أحيانًا بسبب إشراك المفسر لقبلياته الكلامية في فهم النص بنحو غير مسوغ لاسيما في الآيات المتعلقة بالمعارف الدينية والمعتقدات الكلامية التي هي موضع اختلاف بين الفرق والنحل المسلمة فمن الشائع أن يفرض المفسر -بسبب انتمائه لفرقة كلامية معينة وبنحو واعٍ أو غير واعٍ- مرتكزاته ومعتقداته الكلامية على الآية القرآنية، فيحاول تفسيرها ضمن إطار معتقده الكلامي. من باب المثال على ذلك يمكن الإشارة إلى بعض علماء الكلام الذين يعتقدون بإمكان تجسم الله وتجسده؛ لذلك نراهم يحافظون على المعنى الحرفي للآيات القرآنية التي ظاهرها نسبة الجسمانية إلى الله، ويعزفون عن تفسيرها استعارياً أو حملها على المجاز. وسبقت الإشارة إلى أن هذه الممارسة يمكن أن تُعدَّ من مصاديق التفسير بالرأي.

هـ- عدم جواز الاجتهاد مقابل النص

المراد من النص هو النص الذي يمتاز بوضوح في الدلالة بنحو لا يحتمل معنى غير ذلك المعنى الواحد المعين الذي يفيد بصراحة. في مثل هذه الحالات يجب أن يتمسك القارئ بالمعنى المنصوص ولا يحاول باجتهاد غير مبرر تجاهل المعنى الصريح للنص، وتقوية الاحتمالات الضعيفة عبر تجميع قرائن غير عقلانية وغير مألوفة.

و- ضرورة ترجيح الأظهر على الظاهر

قيل إن الدائرة المعنائية المحتملة لنص من النصوص أوسع دائماً من المعنى المقصود والمتيقن للنص. في عملية فهم النص من زاوية نظريتنا المتبناة ينبغي على المفسر أن ينحاز لأقوى الاحتمالات المعنائية، وأن يتمسك بالمعنى الأظهر من باقي المعاني المختلفة التي تظهر من النص؛ لأن درجة كشفه وحكايته عن مراد المؤلف وقصده أشد من المعاني المحتملة الأخرى. إن ركيزة هذا الإلزام الأخلاقي في مضمار التفسير هي

طريقة العقلاء في التفهيم والتفاهم، حيث لا يميلون إطلاقاً عن المعنى الأقوى والأرجح لصالح المعنى المرجوح والأضعف؛ لأنّ أساس العناية بالظواهر المعنائية قدرتها على الكشف والحكاية عن مراد المؤلّف وقصده، والمنطق الذي يسود الاحتمالات بنحو عقلانيّ يستدعي ملاحظة قوّة الاحتمالات المعنائية وضعفها في الحكاية عن الواقع (عند قصد المؤلّف).

ز- لزوم اتباع القراءة المعتمدة

بَدَّ كثيرٌ من الاتجاهات والنظريات التفسيرية قضية (الاعتبار) (validity) في التفسير، فمن وجهة نظر هؤلاء لا ضرورة لأنّ يبحث المفسّر في مناخ تعدّد الاحتمالات المعنائية والفهوم المتفاوتة للنصّ عن فهم معتبر، وقراءة أفضل وأنسب للنصّ. طبقاً لنظريتنا المختارة المتبناة، فإنّ تمييز التفسير (المعتبر)، من الفهم والقراءة (غير المعتمدة) للنصّ حالة لها معناها ومسوّغة تماماً، فليست الفهوم المتفاوتة لنصّ واحد كلّها معتبرة، أو إذا تخلينا عن قضية المعتمد وغير المعتمد، فإنّ هذه القضية سوف تزول جذرياً وبشكل حقيقيّ، وسيغدو كلّ تفسيرٍ مرجحاً به، وستكون تعددية الفهوم وتبايناتها أمراً رسمياً لا مندوحة منه. التفسير بالرأي مصداقٌ جليٌّ جدّاً للتفسير غير المعتمد، بيد أنّ التفسير غير المعتمد لا يقتصر على (التفسير بالرأي)، فقد يكون فهم النصّ غير معتبرٍ وغير حُجّةٍ ليس بسبب فرض المعنى على النصّ؛ بل بسبب قصور في فهم المراد الجددي للمؤلّف، أو عدم دقّة في القرائن والشواهد الدالّة على المعنى المقصود.

السؤال المهم والأساس هو هل توجد معايير ومؤشّرات لفحص الفهوم، والحكم على فهمٍ بأنّه معتبرٌ، وتمييزه عن الفهم غير المعتمد؟ هل يوجد لدى العلماء المسلمين وفي نظريتنا المختارة شيء اسمه (منطق الاعتبار) (logic of validation) يمكن على أساسه تمييز الفهم المعتمد والحجة للنصّ عن الفهوم غير الصائبة وغير معتبرة؟^(١)

(١) يوافق (إريك هرش) النزعة العينية في التفسير ومحورية قصد المؤلّف في تعيين المعنى اللفظي للنصّ والتمييز بين التفسير المعتمد والتفسير غير المعتمد، ويذهب إلى أنّه بالمستطاع إرساء (منطق اعتبار) في تفسير النصّ على أساس (منطق الاحتمالات). وهو يعلم حتّى أنّ منطق الاحتمالات يتعامل بمؤشّرات ومعايير كمية عادةً، بينما لا تتسع =

نخوض في الإجابة عن هذا السؤال بطرح بحوثٍ تمهيديةٍ عدة.

ألمعنا في فصول سابقةٍ إلى أن الطريق الإثباتي للمتلقي والمفسر نحو إدراك مراد المؤلف أو المتكلم الجدّي هو (ظهور) الكلام والنص؛ فالحجة والمعتبر في عرف

= المقولات الإنسانية والتاريخية، نظير تفسير النص، للمؤشرات الكمية؛ لكنه يعتقد أنه يمكن بمساعدة الشواهد والقرائن استعمال المفاهيم الكيفية حول فهم النص ثم بمساعدة المؤشرات الكيفية، معرفة الفهم والتفسير الأكثر احتمالاً والأرجح على باقي التفسيرات. يوافق (هرش) الركيزة التي يطرحها (كارل پوپر) حول القضايا العلمية وأن طبيعة القضايا العلمية هي قابليتها للدحض وليس قابليتها للإثبات، مؤكداً أن حقانية فهم أو تفسيره وصحته واعتباره مما لا يمكن إثباته، كما لا يمكن إثبات النظرية العلمية؛ وهذا يعني عدم إمكان القطع باعتبار ذلك التفسير وأحقيته. إن التفسير بوصفه (حكماً محتملاً) حول المعنى الذي قصده المؤلف يمكنه أن يطرح كتفسير أكثر رجحاناً واحتمالاً من باقي التفسيرات، وهذه العملية لا تتم بطريقة الإثبات المباشر لأحقية التفسير واعتباره؛ بل عن طريق دحض الأحكام والفهم الأخرى المحتملة لمعنى النص. وهذا الدحض يحصل بمعونة القرائن والشواهد. لكن في حالات تعارض هذه القرائن والشواهد، وعدم توفر مؤشرٍ كفيٍّ يرجح حكماً محتملاً على باقي الأحكام، ستكون الظروف بنحو لا يمكن ترجيح تفسير وفهمٍ خاصٍ باعتباره الفهم المعتبر والأكثر احتمالاً. ولا يبقى (إريك هرش) وفيّاً تماماً لركيزة (كارل پوپر)؛ ذلك أن پوپر لا يعدد القضايا العلمية قابلة للإثبات ولا قابلة للتأييد؛ بل يرى أن سمتها هو القابلية للدحض فقط، أما (أريك هرش) فمع أنه يعدد تفسير النص في عدم قابلية النظريات والقضايا العلمية للإثبات بشكل متساوٍ؛ لكنه يرى أن الأحكام والفهم المحتملة حول معنى النص قابلة للتأييد. من وجهة نظره من أجل تأييد أن تفسيراً ما محتملٌ أكثر من غيره يجب الالتفات إلى أصول ومعايير أربعة يسميها هو (ضوابط تأييد التفسير):

الضابطة الأولى للتفسير هي (الشرعية) أو (المشروعية) (legitimacy)؛ بمعنى أن قراءة النص يجب أن تكون أمراً ممكناً محتملاً في ضوء القيم والمعايير اللغوية، وأن تعدد مشروعة أو شرعيةً وجائزةً وفق تلك المعايير اللغوية للفهم والقراءة.

الضابطة الثانية هي تمتع تلك القراءة بـ(المطابقة)، بمعنى أن يكون ذلك الفهم أو تلك القراءة متطابقة مع أجزاء النص، فلا تتجاهل جانباً من النص.

الضابطة الثالثة أن يتجانس التفسير مع النمط المعنائي والنوع الذاتي للنص تجانساً من حيث السنخ، فمثلاً لو فسرنا نصاً علمياً تفسيراً رمزياً إشارياً نكون قد تجاهلنا ضابطة التجانس من حيث السنخ.

أما الضابطة الرابعة فهي مراعاة المطوبية أو الانسجام (coherency). فالقراءة التي تتقدم وترجح على سائر القراءات هي تلك التي تتمتع بعنصر الانسجام مع النص أكثر من غيرها. في الحكم على هذه الضابطة الرابعة يؤخذ بالاعتبار فضلاً عن ألفاظ النص كل ما يستطيع المساعدة على إعادة تشكيل قصد المؤلف وذهنيته. لمزيد من الاطلاع انظر:

العقلاء هو ما يظهر من النص والكلام في تعيين المدلول المطابقي والمدلول اللزومي^(١). إنَّ حُجِّيَّةَ ظواهر الكلام واعتبارها، وهو ما يسمّى (أصالة الظهور) مبدأً عقلائيًّا تتعلّق به سيرة العقلاء؛ فهم يعنون ويأبهون لما يظهر من الكلام، ويعدّونه ظهورًا معتبرًا. وتؤيّد سيرة المتشرّعة هذا المبدأ، ففي الأجواء الدينيّة والسيرة العمليّة لأهل الشريعة أيضًا يعتمد ويتّخذ ما يظهر من الآيات والنصوص القرآنيّة والروائيّة. ولا تعود أصالة الظهور وحُجِّيَّةَ ظواهر النصوص واعتبارها إلى التعبّد العقلائي وموضوعيّة الظهور؛ بل إلى كاشفية الظهورات عن مراد صاحب النص ومقصوده، فلها إذاً طابعٌ طريقيّ، فلمّا كان ظهور النص كاشفًا عن المعنى الذي يقصده المؤلّف، وهو طريقنا نحو المراد الجدي الذي قصده المؤلّف؛ لذا يهتمّ العقلاء بالظهورات ويعدّونها حجةً معتبرةً، لا من باب أنّ الظهور هو ظهور للكلام، وبغض النظر عن كاشفيته وطريقيته نحو شيءٍ ما (مراد صاحب النص).

النقطة الأخرى هي أنّ الظهور الشخصي والفردي لا يقوم مقام الصغرى والمصداق لكبرى أصالة الظهور، إنّما الظهور الحجّة والمعتبر للكلام هو الظهور النوعي والموضوعي، بمعنى أنّ المفسّر لا يرى الكلام ظاهرًا بهذا المعنى لأسبابٍ فرديّةٍ

(١) المدلول اللزومي على قسمين: القسم الأول: نسّميه (المدلول اللزومي العقلي)، وهو في الواقع اللازمة العقليّة للمعنى المطابقي للكلام؛ لأنّ العقل يفهم تلازمًا وعدم انفصالٍ بين المعنى المطابقي وذلك المعنى. والحالات التي تدرس في علم أصول الفقه تحت عنوان غير المستقلّات العقليّة، نظير البحث في مقدّمة الواجب أو البحث في الضد الخاص (الأمر بشيءٍ يستلزم النهي عن ضده الخاص) تدخل في هذا الباب. القسم الثاني: هو (المدلول اللزومي العرفي)؛ إذ يكون العرف وليس العقل هو الحكم بعدم الانفصال بين المعنى المطابقي وذلك المعنى اللزومي. في هذه الحالات، مع أنّ العقل لا يحكم بالتلازم وعدم الانفصال، لكنّ العرف يرى تلازمًا، ويحكم بأنّ الانفصال بين ذاتك المعنيين غير ممكن. نظير أنّ الرواية إذا دلّت على أنّ الماء مطهّرٌ، فإنّ العرف سيحكم في ضوئها على طهارة الماء نفسه، فمع أنّه من الممكن أن تتصوّر عقلاً أن يكون الماء غير الطاهر متنجسًا من نجاسة عارضة عليه، لكن العرف يرى تلازمًا بين التطهير والطهارة (بين أن يكون الشيء مطهّرًا وبين أن يكون طاهرًا)؛ لذلك يفهم من كون الماء مطهّرًا أنّه طاهر.

النقطة هي أنّ المدلول اللزومي من القسم الأول وهو العقلي لا علاقة له بالظهور، وهو ليس بحجّة من باب الاستظهار من ألفاظ النص؛ بل هو حجّة من باب اعتبار الدليل العقلي لحجّة تلك اللازمة. أمّا المدلول اللزومي العرفي، فيكون حجّةً ومعتبرًا من باب ظهور الكلام وأصالة الظهور.

ولملا بساتٍ واهتماماتٍ وعلاقاتٍ شخصية؛ بل إنَّ العرف وأهل اللغة يفهمون من هذا الكلام هذا المعنى بشكلٍ نوعيٍّ موضوعيٍّ. وفي حالة إحراز أن ظهور الكلام ناجمٌ عن رغباتٍ وملابساتٍ وعلاقاتٍ فردية، فسيكون مثل هذا الظهور ظهوراً شخصياً ذاتياً للكلام، ولن يُعدَّ حجّةً أو معتبراً.

المقدّمة الثالثة هي أن احتمال عدم التطابق بين الظهور النوعيِّ العرفيِّ للنصّ، وبين المراد الجدّي للمؤلّف احتمالٌ منتفٍ معدوم، والسبب في ذلك هو أن أسباب ومصادر عدم التطابق المحتمل هذا لا يُؤبه لها حسب الأصول والمبادئ العقلائية السائدة على التواصل اللساني.

من باب المثال، قد يكون من أسباب عدم تطابق ظاهر الكلام مع المراد الجدّي للمؤلّف أن صاحب الكلام ربّما لم يقصد من كلامه أو كتابته التعبير عن مراده الجدّي. في هذه الحالة مع أن الظهور النوعي يمارس دور الطريقيّة والكاشفيّة عن المراد الجدّي، ولكن بسبب فقدان الثبوت والواقعي لمثل هذا المراد والقصد (بسبب الإهمال وعدم التوضع في مقام البيان) لا يحصل التطابق بين الظهور النوعيِّ والمراد الجدّي لصاحب الكلام. كما يلاحظ، لا يمكن لهذا الاحتمال أن يكون ذريعةً للشك أو إضعاف احتمال تطابق الظهور النوعيِّ للنصّ مع المراد الجدّي للمؤلّف؛ لأنّ العقلاء والعرف يعدّون الإهمال وعدم التوضع في مقام البيان من قبل مؤلّف يُقدّم على كتابة نصٍّ ما حالةً أو احتمالاً لا يُؤبه له وغير مبرر.

نموذج آخر لمنشأ أو سبب عدم التطابق بين الظهور النوعي وبين المراد الجدّي للمؤلّف هو أن يتكلم المتكلم في بيان مراده وقصده على قرينة متّصلة أو منفصلة بقيت خافيةً عن أنظار المتلقين والعرف.

في هذه الحالة حتى لو أحرزنا قطعياً أن ما فهمناه من النصّ هو ظهوره النوعيِّ، فلا يمكن الاطمئنان إلى أن ظاهر الكلام هو المراد الجدّي للمؤلّف؛ وذلك بسبب احتمال وجود قرينةٍ يغيّر الاطلاع عليها مصير ظهور الكلام. هنا أيضاً يجب القول إنّ المبادئ والقواعد التي تسود اللغة وسيرة العقلاء في التفهيم والتفاهم لا تتسع لمثل هذه

الاحتمالات، فهم لا يتخلّون عن كاشفيّة الظهور النوعي عن المراد والقصد النهائي للنصّ لاحتمالٍ مجرّدٍ بوجود قرينةٍ لا يوجد عليها أيّ شاهدٍ لغويٍّ أو غير لغويٍّ. والمقدّمة الأخيرة هي أنّ كاشفيّة الظهور النوعي عن المراد الجدّي ظنيّة في أغلب الحالات، ولا تكون قطعيّةً وبيّنيّةً إلا في حالاتٍ قليلةٍ وخاصّةً يُعدّ فيها النصّ كما في المصطلح (نصًّا) على المعنى المراد، ولا يَحتملُ فيها القارئُ والمتلقّي معنىً سوى ما يظهر به النصّ. وعليه إذا كان الظهور النوعي محورًا وأساسًا لفهمٍ معتبرٍ ومعياريًا التمييزه عن الفهم غير المعتمد، فهذا المعيار طابعٌ ظنيٌّ غير قطعيٍّ، وبعبارةٍ أخرى: الحُجّية والاعتبار في تفسير النصّ لهما في أغلب الأحيان تأثيرٌ ظنيٌّ.

يتجلّى من مجموع هذه المقدمات -طبّقًا للمبنى التفسيري لعلمائنا الأصوليين وحسب التحليل الذي يعرضه عادةً الفقهاء والعلماء المسلمون لآلية فهم النصّ حول محوريّة الظهور النوعي وأصالة الظهور- إن التفسير المعتمد يُرادف مع الظهور النوعي للكلام، وكلّ ما يُصنّف ضمن التفسير والفهم غير المعتمد للنصّ هو في الواقع فهمٌ غير متطابق مع الظهور النوعي. إذًا، ففي النظرية التفسيريّة الشائعة بين العلماء المسلمين، على افتراض إحراز الظهور النوعي لن نواجه شيئًا اسمه (منطق الاعتبار) كمجموعةٍ من المؤشّرات والمعايير. إنّ التفاسير المتفاوتة للنصّ ليست في عرض بعضها، ولا يعرف المعتمد منها من غير المعتمد بوساطة سلسلة من المؤشّرات والمعايير، إنّما إذا تطابق تفسيرٌ مع الظهور النوعي للكلام، فلن ترتقي سائر التفاسير غير المتطابقة مع الظهور النوعي إلى مرتبته إلى أن يتحدّد الموقف منها بوساطة المؤشّرات والمعايير (منطق الاعتبار). إحراز أن فهمًا وتفسيرًا للنصّ يتطابق مع الظهور النوعي سيكون المعيار الوحيد للفرز بين التفسير المعتمد وغير المعتمد. وتبرز الحاجة لمنطق الاعتبار بوصفه مجموعةً من المؤشّرات والمعايير عندما يكون الظهور النوعي حالةً متشابهةً غير أكيدة وتوجد ادّعاءات متعارضة بخصوص إحرازها، وهذا ما سوف نتطرق له قريبًا.

تعود المشكلة كلّها في هذا التحليل للاعتبار في التفسير إلى السؤال القائل: كيف يتسنّى إحراز أنّ فهمًا ما يتطابق مع الظهور النوعي؟ الشيء الذي يجعل هذه المشكلة

أكثر واقعية هو التنبه إلى نقطة معينة، وهي أن عملية الاستظهار من النص (طلب الظهور) تحصل في كل قراءة من قبل شخص المفسر؛ لذا يبقى دائماً احتمال أن تكون حصيلة هذه العملية وهذا الاستظهار ظهوراً شخصياً وذاتياً، وليس ظهوراً نوعياً وعرفياً للكلام، وبالنتيجة سيكون ادعاء الوصول إلى الظهور النوعي من قبل كل مفسر متعارضاً مع ادعاء باقي المفسرين في تطابق استظهارهم مع الظهور النوعي. وعليه فالسؤال أنه أيّ ادعاء يتطابق مع الواقع؟ وأي واحد من الاستظهارات هو الظهور النوعي؟ ثم ما الظهور المتطابق مع المراد الجدّي للمؤلف والكاشف عنه؟ في مثل هذه الوضعية يمكن التحدث عن (منطق الاعتبار) بوصفه مجموعة من المؤشرات والضوابط التي تستطيع تشخيص الظهور النوعي الحقيقي من بين الادعاءات الشخصية القائلة جميعها باكتشاف الظهور النوعي.

الإجابة عن هذا السؤال منوطة بحل قضية: كيف نستطيع إحراز الظهور النوعي الموضوعي؟ إذا قال قائل: إن لهذا الإحراز طابع (التعبّد العقلائي)، بمعنى أن القاعدة والأصل في العرف العام وعند العقلاء هو أن ما يفهمه كل شخص من الكلام وما يشخصه ظهوراً للكلام هو معيار ومؤشر الظهور النوعي، وفهمه للكلام وما يتبادر إلى ذهنه من الكلام هو (أمانة عقلانية) لإحراز واكتشاف الظهور النوعي^(١)، وفي هذه الحالة أيّ مفسر يدعي أن الظاهر الذي استظهره من النص هو الظهور النوعي، فهذا الادعاء يُصدّق من قبل العرف والعقلاء، وإذا تكرّر هذا الادعاء من قبل مفسرين عدّة باستظهارات متباينة سيعترف العقلاء والعرف بكلّ هذه الفهوم المتعدّدة بوصفها فهمًا معتبرًا، مع أنه في الواقع (دون أخذ هذا المبنى والتعبير العقلائي بالاعتبار) من غير المعقول ومن غير الممكن أن تكون كل هذه الاستظهارات كاشفة عن الظهور النوعي، ومتطابقة مع المراد الجدّي للمؤلف.

الحلّ الثاني هو أن نقول: إنّ هذا الإحراز يجب أن يكون وجدانيًا وتحليليًا، بمعنى أنّ استظهار شخص ما لا يمكنه أن يكون طريقاً ودليلاً نحو الظهور الموضوعي

(١) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج٤، ص٢٩٢.

والنوعي، إنّما يجب أخذ الفهوم والتبادرات الذهنيّة لأشخاص متعدّدين عن نصّ ما بالاعتبار ومتابعتها، حتى تكون النتيجة قائمةً على تجميع الاحتمالات، وطبقاً لحساب الاحتمالات، فإنّ اشتراك الفهم بين أفراد متعدّدين لنصّ واحد يكشف عن نقطة مشتركة تسببت في هذا التقارب في الفهم، والنقطة المشتركة هي أنّ فهم هؤلاء الأفراد قام على أساس القواعد العامّة والأصول التي تسود المحاورات، وليس من المقبول طبقاً لحساب الاحتمالات أن نتصوّر أنّ كلّ واحدٍ من هؤلاء الأشخاص المتعدّدين وصل إلى هذا الفهم المشترك في ضوء دلائل وقرائن شخصيّة، وأنّ اشتراكهم في الآراء تصادف تماماً. بل اشتراكهم في الفهم سببه أتهم جميعاً وصلوا إلى الظهور النوعي، وأنّ استظهارهم للنصّ لم يكن ذا طابع ذاتي وشخصي^(١).

يعتقد كاتب السطور أنّ التحليل الأوّل لطريقة إحراز الظهور الموضوعي أقرب إلى الواقع؛ فإنّ السياقات والأجواء التي تسود قضية التفسير في الحقول العلميّة المختلفة ذات الصلة بقضيّة فهم النصّ وتفسيره لا تنيط اعتبار التفسير وصحة الفهم المعروض للنصّ بعمل ميدانيّ كمّيّ باتجاه تجميع فهوم مشتركة ومتساوية، ثم تنتقل بمساعدة حساب الاحتمالات من تقارب فهوم أشخاص متعدّدين إلى تطابق هذه الفهوم مع القواعد العقلانيّة للفهم واستحصال الظهور النوعي. ولهذا السبب يلحظُ في مناخ علم الحقوق وتفسير القوانين وفي أجواء الفكر الدينيّ وتفسير النصوص الدينيّة ليس الدارج عند الاختلاف في الفهم والتفسير أن يتمسكوا بكثرة الفهوم المتساوية المتوافقة المشتركة (مؤشر كمّيّ وتجري نابع من إحصاء الحالات التفسيرية) لإثبات اعتبار الفهم والتفسير. والحقّ هو أنّ العرف والعقلاء يثمنون مساعي المفسّر في استظهار النصّ بشرط أن يكون منهجياً مقعّداً مضبوطاً يمتاز بالدقّة في جمع القرائن والشواهد وتشخيص دلالاتها، وبهذا الشرط يعتبرون فهمه كاشفاً عن المراد، ويرون الأصل والأساس أنّ استظهاره هو نفسه الظهور النوعي للكلام، وفي حال تعارض هذا الاستظهار مع فهوم وتفسيرات مفسّري ذلك النصّ، لا يخطّئون المفسّر الأوّل؛

(١) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٩٣.

بل يميزون أن توجد فهوم معتبرة متعددة في ظروف الاختلاف في الفهم وادعاء تعددية واختلاف الظهور النوعي للنص. بمعنى أنه على الرغم من أن المراد الجدّي للمؤلف مراد متعين وليس بالأمر المتعدد، ولكن لا يوجد في الطريق الإثباتي للوصول إليه، مؤشّر قطعيّ يقينيّ لتمييز أو تشخيص أيّ فهم هو الفهم الذي يتطابق بدقة مع المراد الجدّي. من هنا، يُعدُّ إدراك وفهم المفسرين الذين بذلوا جهودهم وطاقاتهم بطريقة منهجية لفهم المراد، ولم تدحض الشواهد والقرائن اللفظية وغير اللفظية دعاوى ظهورهم الموضوعي والنوعي، فيعد إدراكهم وفهمهم مسوغاً ومعتبراً. وعلى هذا الأساس إذا افترضنا وجود فهوم منهجية مقعدة عدة تدعي كلها الظهور النوعي استناداً إلى شواهد وقرائن معينة، فلن يكون ثمة شيء اسمه (منطق الاعتبار) يحتوي مؤشرات وضوابط عامة ومشتركة يتبناها جميع العقلاء في عملية تفسير النصوص، ويعطي في حالات النزاع حول الظهور النوعي وتعدد الاحتمالات حكماً حاسماً نهائياً قاطعاً يفصل في الاختلافات التي تقع بين الاستظهارات.

ومن باب الاتفاق فإن السياق والوتيرة السائدة في تفسير القوانين وتفسير النصوص الدينية ينسجم ويتفق مع التحليل المذكور، فقد كان الجاري منذ القدم ألا يُحكّم بخطأ اجتهاد المجتهدين وفهم الفقهاء للنصوص والمصادر الدينية لمجرد الاختلاف في الفهم والاجتهاد؛ إذ لم يكن الاتفاق والتطابق في الآراء شرطاً في صحة الاجتهاد وسلامة الجهود التفسيرية. وبعبارة أخرى: فإنه إلى جانب الالتزام بأن المراد الجدّي والمعنى المقصود من رواية ما متعينٌ ومحدّدٌ في الواقع وفي نفس الأمر، لكن يجوز مع ذلك تقديم فهوم متعددة لها، شريطة أن تؤيد القواعد اللغوية والشواهد والقرائن تلك الفهوم. وفي مناحات القضاء والمحاكم أيضاً يُمنح القاضي حق أن يقضي ويحكم ويرفع النزاعات طبقاً لتشخيصه وفهمه للقانون، ولا يشترط في ذلك إحراز صحة تفسيره إحرازاً قطعياً، أو إحراز تطابق تفسيره مع تفسير الآخرين وفهمهم تحصيلاً وجدانياً.

نؤكد مرةً أخرى أنّ قبول التعددية في دائرة (التفسير المعتبر)، والفرز بين (التعيين

المعنائي للنص)، وإمكان (تعدد الفهم المعبر) له، لا يعني إفساح المجال للتفسير المزاجية غير المنضبطة وغير المنهجية للنص بذريعة القول بتعددية التفسير المعبر. فواضح أن الفهوم التي تُجرح بتجاهل الشواهد والقرائن، وبعدم الخضوع لأصول التحاور والقواعد اللغوية، وواضح أنها غير معتبرة.

النقطة التي رمنا التأكيد عليها هي أنه عندما تتعدد ادعاءات الوصول إلى الظهور النوعي، ويكون ثمة شواهد دالة على كل ادعاء، ولا يمكن الحكم بين هذه الادعاءات بحكم حاسم، والتمييز بين المعبر وغير المعبر منها، فلا يوجد مسوغٌ لعدّها كلّها غير معتبرة، أو ترجيح بعضها على بعض من دون شواهد وأدلة، وبنحو غير مسوغ. في مثل هذه الحالات يتاح عدُّ الفهوم والتفاسير المنهجية لمفسرين متعددين معتبرةً في حق أنفسهم وفي حق من يرون أدلتهم وشواهدهم كافية.

بناءً على ما مرّ بنا يتّضح أن أداء (منطق الاعتبار) وفاعليته على افتراض عدم إحراز الظهور النوعي، وعلى افتراض وجود ادعاءات متعارضة في معنى النص -ومن المحتمل أن تكون بعض هذه الفهوم المتعددة المتباينة مزاجيةً وغير منهجية، وغير وفيّة للمبادئ والضوابط اللغوية والعقلانية للفهم، وغير آبهة للإلزامات التفسيرية- سيكون منطق الاعتبار وأصوله ومعاييرهم ميزاناً لتشخيص الفهوم والتفاسير غير المعبرة، ودليلاً على أيّ تلك التفاسير عدّلت عن المعايير العرفية والعقلانية للفهم وقدمت فهمًا غير معتبرٍ وغير مقبول.

وبعبارة أدق: ليس المتوقع من (منطق الاعتبار) أن يُشخص الظهور النوعي إيجاباً، وأن يكون حكماً نهائياً قاطعاً بين الادعاءات المتعارضة للمفسرين حول المعنى المراد والظهور النوعي للكلام، وأن يكشف النقاب عن حقيقة الأمر بنحو ملزم وحاسم، وأن يُعيّن الظهور النوعي والموضوعي.

إنّ فاعلية (منطق الاعتبار) أو وظيفته لها طابعٌ سلبيّ، فهو يحكم على أيّ التفاسير والفهوم انحرف عن جادة الأصول والقواعد والإلزامات التفسيرية، ويوفّر المؤشرات والمعايير اللازمة لتشخيص التفسير غير المنهجي وغير المقعد وغير المنضبط؛

ولهذا السبب -على افتراض عدم إحراز الظهور النوعي وجدانياً (في ظروف تعدد الادعاءات بشأن الادعاء النوعي)- لن نصل بإعمال (منطق الاعتبار) واستعماله إلى تفسيرٍ معتبرٍ بالضرورة، إنما قد نبذ التفاسير غير المعتبرة وغير المنهجية لنصل إلى أكثر من تفسيرٍ واحدٍ يندرج داخل عنوان (التفسير المعتبر)، وهذا في حالة تكافؤ الأدلة، بمعنى أن لكل تفسيرٍ أدلةً وقرائن وشواهد تؤيده، بحيث لا يمكن ترجيح وتفضيل تفسيرٍ معتبرٍ على غيره من التفاسير المعتبرة، ولا يكون ثمة شكٌ في أنها كلها تلتزم بالضوابط العامة والأصول والقواعد العقلائية للفهم والتفسير.

كل ما يُعرف باعتباره من الأخلاقيات العامة للتفسير، وهو ما ينتمي في الحقيقة لقواعد اللغة وأصول التحاور العقلائية، يدخل في (منطق الاعتبار)، ويكون عناصره الأصلية، وقد سبق أن أشرنا إلى بعض هذه الأصول والمبادئ والإلزامات كمنهج، كما تندرج ضمن مجموعة عناصر ومعايير (منطق الاعتبار) بعض الينبغيات والإلزامات التفسيرية الخاصة النابعة من نظريتنا التفسيرية المختارة المتبناة، وهي ينبغيات وإلزامات تمارس -بوصفها مؤشرات ومعايير- دور الحكم بشأن تشخيص التفسير غير المعتبر. على سبيل المثال جميع التفاسير غير الملتزمة بالبند (ب) من أخلاقيات نظريتنا التفسيرية (ضرورة محورية قصد المؤلف) تُنبذ بوصفها قراءاتٍ غير معتبرة، أو لأنها لم تراعى البند (و)، إذ قدمت المعنى الظاهر على المعنى الأظهر، وطرحت بناءً على آراء شاذة في الآداب واللغة تفسيراً للنص يُعدُّ من مصاديق التفسير غير المعتبر.

ح- تحاشي النزعة الباطنية وعدم تغليب التفاسير الرمزية والتمثيلية

ناقشنا تحت عنوان أنطولوجيا المعنى قضية إمكان تعددية المعاني الطولية، ويعتقد كثير من العلماء المسلمين أن للنص الوحياني فضلاً عن معناه الظاهري معانٍ طوليةً أعمق، وإدراك تلك الطبقات المعنائية الأعمق لا يمسُّ بالمعنى الظاهري لألفاظ النص، فالتوصل للمعاني الطولية ممكنٌ بالحفاظ على المعنى الظاهري واعتباره.

من جهة ثانية لا سبيل إلى إنكار أصل تسرب (الأمثال السائرة) إلى النص الديني،

ذلك أن استعمال الأمثال من الأساليب الشائعة والمقبولة في أي لغة طبيعية من أجل تفهيم المضامين بصورة أسهل للمتلقين، وخصوصاً في نقل المضامين التربوية والأخلاقية.

والآيات القرآنية تصرّح بوجود الأمثال في القرآن الكريم:

- « ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكَ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (١).
- « ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (٢).
- « ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (٣).

لكنّ المسألة هي أنه هل تتسرّب اللغة التمثيلية إلى القرآن الكريم؟ والمراد من اللغة التمثيلية هو بدل التعبير عن حقيقة ما بصورة خبرية حوارية مباشرة، تطرح تلك الحقيقة على شكل قصة، وتكون عناصر تلك القصة بياناً تمثيلاً للحقائق الكامنة وراءها.

ويلحظ أن بعض الاتجاهات والتيارات المنحرفة في تاريخ الفكر الإسلامي من قبيل الباطنية والغلاة يميلون إلى تفسير القرآن كله تفسيراً رمزياً تمثيلاً باطنياً، وبذلك يستبعدون المعنى الظاهري للآيات بالمرّة.

على سبيل المثال، يقول الشاعر الإيراني ناصر خسرو، وهو من دعاة الفرقة الإسماعيلية: "الشريعة الناطقة كلّها رموز وأمثال؛ لذلك من لم يعتبر الأمثلة معاني والإشارات رموزاً كان عاصياً، ولا أساس للوصول إلى المعاني سوى عن طريق التأويل" (٤).

ولا أروم هنا الخوض في تفاصيل آراء الباطنيين، بيد أن ما أريد التأكيد هو أنهم لم يتركوا طريقاً للتمسك بالمعنى الظاهري، واعتبروا كلّ شيء رموزاً وتأويلات بالمعنى الباطني، وهذه نقطة تحدّثنا مراراً عنها في هذا الكتاب وهي أن فلسفة التواصل اللغوي والكلام والكتابة هي إلقاء المعاني، وإرسال الرسائل، ونقل المعاني المقصودة إلى المتلقين،

(١) سورة النور، الآية: ٣٤

(٢) سورة الزمر، الآية: ٢٧.

(٣) سورة إبراهيم، الآية: ٢٥.

(٤) ناصر خسرو قبادياني، وجه الدين، ص ١٨٠.

والنصوص الوحيانية والدينية التزمت بهذه الطريقة العقلانية.

لهذا يُعرّف الله تعالى القرآن الكريم بأنه «بيان للناس» ونور وهداية، وإذا كان كلاماً رمزياً تمثيلاً باطنياً لا يمكن حل رموزه وشفراته والوصول إلى معانيه الحقيقية والباطنية إلا من قبل عدد قليل من الناس (هم في الأصل الرسول ووصيه والأئمة)، فهذا ما لا ينسجم مع هذه التعابير القرآنية التي تعرّف القرآن الكريم بهذه الطريقة.

المعنى الظاهري للكلام (الظهور النوعي) - طبقاً لنظيرتنا التفسيرية - حجة ومعتبر، وحمل الكلام على أنه كلام تمثيلي ورمزي يستلزم وجود قرينة؛ أي إن الطبع الأولي والأصل والقاعدة هي أن مراد القائل هو المضمون والمفهوم الظاهري للألفاظ، إلا إذا كانت توجد شواهد وقرائن تمنع من الاحتفاظ بذلك الظاهر.

وعليه فقصص مثل قصة الخلق، وتكلم الله مع الملائكة حول خلق آدم يمكن اعتبار بيانها رمزياً تمثيلاً عندما يتوقّف شاهد عقلي وبرهاني على تعذّر الاحتفاظ بالمعنى الظاهري للآيات.

تدلّ مراجعة كتابات الباطنية والغلاة على أن حمل الآيات القرآنية على التمثيل والرموز وعرض معنى باطني، وفكّ شفرات الآيات، ممارسات حصلت بشكل ذوقي ومن دون أساس، وبالنتيجة لم يُراعَ هذا الإلزام التفسيري الواضح^(١).

ط- النهي عن اتباع المتشابهة وضرورة الاعتصام بالمحكمات

ورد في سورة آل عمران أن الآيات القرآنية تنقسم إلى قسمين: المُحكّمات والمتشابهات: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحَكَّمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّا بِهِءَ كُلُّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٢).

(١) لمزيد من الاطلاع انظر: محمد باقر سعدي روشن، تحليل لغة القرآن ومناهجية فهمه، ص ٢٦٦-٢٧٣؛ أبو

الفضل ساجدي، لغة الدين والقرآن، ص ٣٥٩-٣٨٢.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٧.

تشير هذه الآية إلى أن بعض الناس، ولأغراضٍ غير سليمة بل وسيئة وبسبب مرض في قلوبهم، يتبعون الآيات المتشابهة، ويعتصمون بها لإثارة الفتنة ولتأويلها؛ لذلك كان من الإلزامات التفسيرية - لاسيما في النص القرآني - ضرورة اجتناب إتباع المتشابهات، ومن الضروري توضيح الفرق بين هاتين النقطتين، فما هو المراد من (المتشابهات)، واتباع المتشابه؟ هل هو التمسك بـ(المتشابه المفهومي)؟ أم أن حدود البحث تتعلق بـ(المتشابه المصادقي)، وعرض تأويلات غير مبررة وغير جائزة حول مصاديق الآيات المتشابهة؟

المشهور بين علماء الأصول أنهم يصنّفون نصّ القرآن وظاهره على المحكّمات، ويعدّون المتشابهات آياتٍ مجملّةً من حيث المعنى، إذ فيها جهة غموض، وليس واضحة المعنى. ومن سمات هذه الآيات المتشابهة أنها تتقبّل احتمالات معنائية متعدّدة ولا يوجد فيها ظهور. وفي مقابل هذا الرأي المشهور بين العلماء الأصوليين، يعتقد الإخباريون أنّ نصوص القرآن الصريحة فقط هي من المحكّمات، وتبقى ظواهر القرآن متشابهة؛ لذلك يمنعون التمسك بها كما هو الحال بالنسبة إلى المجمل. وطبقاً لرأي الأخباريين فإنّ نصوص القرآن التي هي قطعياً الدلالة هي الحجة فقط، والمعتبرة في حقنا، وبالنظر للآية السابعة من سورة آل عمران، لا يمكن الأخذ بظواهر القرآن من دون الاستعانة بالروايات والأحاديث وكلام المعصومين عليه السلام ^(١).

أشرنا إلى أنّ المتشابه يمكن أن يكون مفهوماً أو مصادقياً، والسؤال الآن هو: أيُّ واحدٍ من هذين النوعين نهت الآية الشريفة عنه؟ يذهب الشهيد محمد باقر الصدر إلى وجود دليلين على أنّ مراد الآية هو النهي عن اتباع المتشابه المصادقي، وليس القصد المتشابه المفهومي.

الدليل الأول هو أنّ الآيات القرآنية بتصريح القرآن نفسه (بيان)، و(تبيان)، و(نور)، و(هداية)، وقد أنزلت ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ ^(٢)، إذاً كيف يمكن أن تشمل

(١) أبو القاسم القمي، قوانين الأصول، ج ١، ص ١٦٣ و ٣٩٣-٣٩٤.

(٢) سورة الشعراء، الآية: ١٩٥.

على إجمالٍ وتشابهٍ مفهوميٍّ؟ والدليل الثاني هو أن في الآية القرآنية المذكورة نفسها قرائن تهدينا إلى أن المقصود هو التشابه المصدقي.

على سبيل المثال مفردة (اتباع) تصحّ في المواطن التي يوجد فيها مدلولٌ ظاهريٌّ معيّنٌ صالحٌ للاتباع؛ ولذلك على افتراض الإجمال وعدم وجود مدلولٍ ظاهريٍّ لن يبقى محل للاتباع والأخذ بمضمون الآية المتشابهة، وذلك بخلاف (التشابه المصدقي)، حيث يكون للآية المتشابهة مدلولٌ ظاهريٌّ، ويبقى التشابه والغموض في المصداق. مثلاً المدلول اللغوي والظاهري للـ(العرش)، و(الكرسي) واضحٌ، أمّا حقيقة مصداق هذه الكلمات، فهي محلُّ تشابهٍ وتشويشٍ وضبابيةٍ.

القرينة الثانية هي وجود كلمة (التأويل) في الآية، والتأويل يعني حمل اللفظ على خلاف معناه ومفهومه؛ أيّ إنَّ أهل الزيف والانحراف عند مواجهتهم للآيات المتشابهة يسعون إلى تأويلها.

وفي خصوص التشابه المفهومي لا يبقى محلٌّ للتأويل بالمعنى المذكور بسبب إجمال الآية المتشابهة وعدم وجود مدلولٍ ومعنى ظاهريٍّ. أما إذا كان مراد الآية المتشابهة المصدقي، فبسبب وجود مدلولٍ ظاهريٍّ للآية المتشابهة سيكون ثمة مجالٌ للتأويل، بمعنى حمل المدلول الظاهري على خلاف معناه ومفهومه^(١).

لكنّ هذه الأدلة على حصر التشابه القرآني في التشابه المصدقي غير كافية وغير مجزية؛ ذلك أنّ وجود التشابه المفهومي في القرآن لا يتنافى مع كونه نوراً وهدايةً وبياناً، إذ يحدث عدم الانسجام هذا عندما يكون هذا التشابه المفهومي والإجمال مستقرّاً ودائميّاً، أمّا إذا أرجعت التشابهات إلى المحكّمات، كما تشير هذه الآية نفسها، فسيمكن رفع الإبهام والإجمال، وسيرتفع التشابه المفهومي ولا يعود مستقرّاً ومستمرّاً.

إنَّ وجود الإجمال والتشابه حالة عادية وطبيعية ولا مفرّ منها في أيّ لغةٍ طبيعيّة؛ لذلك يناقش خبراء الآداب والمنطق وعلم الأصول (أسباب الإجمال)، وعادةً ما يدرسون أسباب الإجمال على صعيدين أصليين هما: اللفظ المفرد، واللفظ المركّب؛ إذ

(١) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج٤، ص ٢٨١.

لو عَرَضَ الإجمالُ على اللفظ المفرد أو المفردات المنفردة بسبب أمورٍ من قبيل الاشتراك اللفظيِّ أو تعدّد المعنى المجازيِّ، فسيطرُق الإجمال والتشابه إلى المركّبات أيضًا بوساطة أمورٍ نظير التشكيك وعدم الوضوح في مرجع الضمير، والتشكيك في مراد المتكلم من كون المخصص موصولاً ومجهولاً^(١).

أما القول بأنّ (الاتّباع) لا يتصوّر في التشابه المفهوميِّ؛ لأنّ الاتّباع يحتاج مسبقاً إلى وجود مدلولٍ ظاهريٍّ معيّن، فهو رأيٌ غير مقبول، ففي التشابه المفهوميِّ أيضًا، حيث يكون معنى النصّ أو المفردة مشکوكًا ومتردّدًا بين احتمالين أو أكثر من الاحتمالات المعنائيّة، يمكن تصور اتّباع أحد الاحتمالات، خصوصًا إذا لم تكن لهذا الاحتمال مفسدات وتبعات كلاميّة وعقدية غير صائبة، مع أنّه اتّباع غير مبرر، وغير مستساغ، فالغموض والإجمال والتشابه المفهوميِّ لا يغلُق الطريق على أصل الاتّباع، إنّما يوفر الأرضيّة والمجال لاتّباع غير مسوّغ وغير مقبول.

كما إنّ مفردة (التأويل) على افتراض التشابه المفهومي يمكن أن تعني الحمل المزاجيِّ غير المنضبط للفظ على غير مراد المتكلم، بمعنى أنّ شخصًا منحرفًا له أغراضٌ فاسدةٌ يتمسّك بأيةٍ متشابهةٍ فيؤوّلها إلى المعنى الذي يرغب فيه ويسيء استغلال إجمالها المفهوميِّ. وعليه يُستشفّ أنّه لا ضرورة لحصر التشابهات المذكورة في الآية الكريمة بالتشابه المصدقيِّ، إنّما تسري ضرورة اجتناب اتّباع التشابهات على كلا نوعي التشابه المفهوميِّ والمصدقيِّ.

في ختام هذه الفقرة نوّكد مرةً أخرى أنّ إلزامات حيّز التفسير حسب النظرية التفسيرية المختارة عندنا لا تنحصر بالنقاط والجوانب المذكورة؛ إذا الإحصاء التام لأخلاقيات المعنى والتفسير يزيد حجم الكتاب ومحتوياته وهذه اللائحة بشكلٍ ملحوظ. مضافاً إلى أنّ محتويات الفقرة الآتية هي الأخرى ليست عديمة الصلة بمضامين هذه اللائحة؛ لذلك سنكتفي هنا بهذا القدر من استعراض أخلاقيات التفسير.

(١) لمزيد من الإيضاح انظر مدخل: (أسباب الجمل) في المصدر الآتي: مركز المعلومات والوثائق الإسلامية (إعداد وتدوين)، قاموس أصول الفقه، ص ١٤٨-١٤٩.

٤- المقتضيات الهرمنوطيقية للنص الوحياني

ما مرّ بنا إلى الآن في هذا الفصل حول أخلاقيات المعنى وإلزامات التفسير ذو طابع عام؛ فلم تكن الأفكار تختصّ بنصّ معينٍ دون غيره أو بنوعٍ محدّدٍ من النصوص، إنّما أردنا الإشارة إلى أنّ عملية التفسير، وبغض النظر عن نوع النصّ الذي يُراد تفسيره، يجب أن تتمّ في إطار أصولٍ وإلزاماتٍ يُعدّ تجاوزها من ناحيةٍ عدولاً عن قواعد التحوار ومبادئه، ومن ناحيةٍ أخرى تجاهلاً للمحتوى الداخلي للنظرية التفسيرية المختارة. أما ما نرنبو إلى طرحه ومعالجته في هذه الفقرة فهو نقطة أساس فحوها: هل القرآن بوصفه نصّاً وحيانياً وكلامَ الله له خصوصياتٍ وسماتٍ تفسيريةٍ خاصّة به؟ وبتعبير آخر نريد أن نعرف هل يختلف القرآن عن النصوص العادية في كيفية قراءته وفي أخلاقيات قراءته والشروط التي ينبغي على قارئه أو مفسّره مراعاتها؟ الإجابة بنعم عن هذا السؤال تعني أنّ للقرآن مقتضياته الهرمنوطيقية الخاصّة به، فهو يتطلّب قراءةً خاصّةً مُعدّدةً، كما إنّ مفسّره وقارئه يجب أن يتحلّى بشروطٍ خاصّة.

الأساس في طرح هذه القضية ملاحظة حقيقة أنّ المسلمين لهم قبلياتهم الفلسفية والكلامية الخاصّة حول صاحب الوحي وماتن القرآن ومؤلفه؛ أي الله تعالى، وهي قبليات تصوغ نظرياتهم وآراءهم حول الله (المبدأ-المنشأ) والتوحيد. من جهةٍ أخرى توجد حول القرآن نفسه قبلياتٌ ومبانٍ ومرتكزاتٌ كلاميةٌ وعقديةٌ خاصّة.

وبناءً عليه يُتاح طرح السؤال السابق على هذا النحو أيضاً: ما هو دور ومكانة المرتكزات التوحيدية والآراء حول الوحي (ركائز علم القرآن) في حيز تفسير القرآن وفهمه؟ هل هذه المباني والقبليات المتعلقة بالمتن والماتن أجنبيةٌ عن تفسير القرآن، أم أنّ لها انعكاساتها ومخرجاتها في مضمار فهم القرآن، وتفرض على قارئ هذا النصّ مقتضياتٍ وإلزاماتٍ خاصّة؟

من الضروري في مستهلّ البحث إيضاح نقطةٍ مهمّة، وهي أنّ منحانا في خصوص هذا البحث مقتصر على جهةٍ معينةٍ خاصّة، وهي إنّنا في كل المحاور نسعى إلى تحليل وإيضاح تأثيرٍ أو تأثيراتٍ محتملةٍ لكلّ واحدٍ من مرتكزات النظريات حول التوحيد

والله والقرآن، على مجال الفهم والتفسير، وليست لدينا نظرةً مستقلةً في هذه البحوث الكلامية أو الركائزية، إنَّما نرصد فقط انعكاسات هذه المرتكزات وإسقاطاتها على قضية تفسير القرآن.

٤-١- التفسير ومرتكزات النظرية التوحيدية

في الكتابات المألوفة الدارجة التي هي نتاج الإبداعات والجهود الفكرية لكتّابها ومؤلفيها من البشر، وبسبب السمات الإنسانية العامة المشتركة، والخصوصيات الفردية لكل مؤلّف، لا يتنفي وجود احتمالاتٍ تستلزم أنواعاً من الخلل والنقص؛ فمن المواصفات العامة المشتركة بين أبناء البشر محدوديّة علومهم ومعارفهم، وتوفرهم على زاوية نظر معيّنة محدودة، واحتمال خطأ نظرهم، وعدم تحليّهم بالجامعية والشمول والاستيعاب، والخضوع لتأثيرات العواطف والمشاعر... إلخ، وهي صفات تُعرض كتاباتهم ونصوصهم وأقوالهم دائماً للأخطاء والوقوع في الباطل والنظرات الحدية المتجهة وما إلى ذلك.

وإذا أضفنا إلى ذلك بعض السمات الفردية الخاصة ببعض المؤلّفين من قبيل أن لهم ميولاً وأهدافاً فرديةً وأغراضاً وعصبياتٍ عرقيةً وإيديولوجيةً... إلخ، فيسكون معنى النصّ والرؤية والميول والمضامين التي يفيدها النصّ -وكقاعدة عامة- خاضعةً لميول الماتن وصاحب الأثر ورؤيته، وتعكس تصوراته وأفكاره ونزعاته؛ وهكذا فعند مواجهة النصوص العادية التي يؤلّفها أبناء البشر، فستبقى هذه الاحتمالات واردة دائماً بشأن مضامينها ومعانيها، وستسري نواقص المؤلّف وثرغراته إلى مضمون نصوصه ومحتوياته.

أما مؤلّف النصّ الوحياني وصاحبه، فهو الله المنزهةً ساحته عن كلّ صنوف الضعف والنقص البشري. إنَّ المعتقدات الكلامية والتأمّلات الفلسفية في مضمّار الإلهيات وصورة الله في المصادر الدينية الأصيلة بالنحو الذي لا تترك مجالاً لأنسنة الله تعالى وافتراضه شبيهاً بالبشر، والمعتقدات الكلامية التي تنادي بتمايز الله أنطولوجياً

عن مخلوقاته وتنزيه ذاته الواجبة عن الصفات الإمكانية لدى الموجودات الأخرى، متنوعة وكثيرة جداً، لكنها ليست كلها ذات صلة بموضوع فهم النص وتفسيره. في ما يأتي نشير إلى بعض صفات الله (تعالى) التي يلوح أن الاعتقاد بها يستدعي إلزاماتٍ وتبعاتٍ في مجال فهم الكلام الإلهي وتفسيره.

٤-١-١- الحكمة الإلهية

يرى بعض المتكلمين مثل الفخر الرازي أن (الحكيم) بمعنى (العليم)، فجعلوا الحكمة من صفات الذات: "إن الحكمة هي معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحكيم هو العليم"^(١).

ويوافق صدر المتألهين الشيرازي على صلة الحكمة بالعلم، ويعدها من الصفات الفاعلية أيضاً، بمعنى أن رصانة علمه وامتانه من شأنها أن تجعل صنعه وفعله رصيناً متقناً، ويقول في هذا المجال: "إن الحكمة هي أفضل علم بالمعلومات، وأحكم فعل في المصنوعات، وواجب الوجود يعلم من ذاته كل شيء من الأشياء بعلمه وأسبابه، ويفعل النظام الأتم لغاية حقيقة يلزمه، فهو بهذا المعنى حكيم في علمه، محكم في صنعه وفعله"^(٢).

ويرى العلامة محمد حسين الطباطبائي أن الحكمة من الأسماء الحسنى الفعلية لله تعالى والدالة على إتقان وإحكام صنعه وخلقه، كما إن إتقان علمه ورصانته سبب في اتصافه بالحكمة^(٣).

حيث إن القرآن وإنزال الوحي من مصاديق الفعل الإلهي؛ لذلك سندرس صفة الحكمة كصفة فاعلية، ونصرف النظر عن الحكيم بمعنى العليم. من معاني الحكيم

(١) فخر الدين الرازي، شرح أسماء الله الحسنى، ص ٢٧٩.

(٢) ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٦، ص ٣٦٨.

(٣) «الحكيم من أسمائه الحسنى الفعلية يدل على إتقان الصنع» (محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ١٣٩). ويقول الطباطبائي في «رسالة الأسماء» من الرسائل التوحيدية، ص ٤٨: "ومن حيث إتقان معلوماته حكيم".

كصفةٍ فاعليّةٍ الهدفيّةِ والغائيّةِ، فالحكيم هو الشخص الذي لأفعاله هدفٌ وغايةٌ معقولة، وهو المنزّه عن القيام بأفعالٍ عبثيّةٍ اعتباريّةٍ غير معقولة. طبقاً لهذا التعريف (الله حكيم)، بمعنى أنّ لأفعاله ومخلوقاته غاياتٍ وأنّه جعل نظام العالم بحيث تصل الأشياء والوجودات إلى الأهداف والغايات التي خلقت من أجلها، ويشير الشهيد مرتضى مطهري لهذا المعنى من الحكيم حينما يقول في كتابه (العدل الإلهي): " مفهوم الحكمة بخصوص الباري (تعالى) تساوي مفهوم العناية وإيصال الأشياء إلى غاياتها. من وجهة نظر الحكماء كلّ فعلٍ له غاية، والذات الإلهيّة المقدّسة غايةٌ كلّ شيءٍ؛ أي غاية الغايات، فالأشياء كلّها منه وإليه" (١).

جدير بالذكر أنّ بعض المتكلّمين الأشاعرة لا يوافقون هذا المعنى من الحكمة لله تعالى؛ لأنّ الهدفيّة ووجود أغراض وغايات من الأفعال تعني نقص الفاعل وحاجته إلى تحقيق غاياتٍ وأهدافٍ لسدّ نواقصه، والحال أنّ الله تعالى غنيٌّ مطلقٌ صمدٌ غير محتاج، وبهذا فأفعاله مُنزّهةٌ عن الغايات والأغراض والأهداف (٢). بينما يذهب علماء الشيعة والمعتزلة إلى أنّ الغاية والهدف تتعلّق بالفعل ولا تتعلّق بالفاعل، ولهذا تتبلور الحكمة الإلهيّة في إيصال المخلوقات إلى غاياتها وكماالاتها، وإلا فالذات الكاملة لله تعالى مُنزّهة عن الحاجة إلى أهدافٍ أو غايات.

مطابقة هذا المعنى للحكمة على القرآن والكلام الإلهي يعني ترتّب أغراضٍ وغاياتٍ كماليّةٍ معيّنة على نزول الوحي وإيجاد الكلام الإلهي (القرآن)، وأنّ الآيات القرآنيّة جاءت متفرّقةً على مدى (٢٣) سنةً لتأمين أهدافٍ معقولةٍ معيّنة. يرى المرحوم العلامة الطباطبائي أنّ ذلك الغرض الأصلي النهائي هو التوحيد بجميع أبعاده، ويذهب إلى أنّ تأكيد الله أنّ آيات القرآن أُحكمت أولاً من قبل الله الحكيم، ثم فصلت وبُسطت في موضوعاتٍ مختلفة، يشير إلى أنّ روحاً وغرضاً واحداً يسود القرآن الكريم كلّهُ. يقول الطباطبائي تعقيباً على هذه الآية الكريمة من سورة هود: ﴿الرَّكِّبُ أَحْكَمْتُ

(١) مرتضى مطهري، العدل الإلهي، ص ٣٠.

(٢) علي الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٠٢-٢٠٣.

ءَايَاتُهُ وَتَمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَيْرٍ ﴿١﴾، إنَّ المراد من إحكام القرآن ربط آياته بعضها ببعض، بحيث تشكل كلها أمراً واحداً بسيطاً. وهذا الإحكام والوحدة النابعة منه هما من حيث المضمون والمعنى لا من حيث الألفاظ والكلمات. فيبقى معنى ومضمون واحد هو التوحيد محفوظاً موجوداً في القرآن كله. مع أن آيات القرآن مضامين مختلفة، وحسب الظاهر فإن لكل واحدٍ من هذه المضامين أهدافاً وأغراضاً خاصة بها، لكنَّ تشير كلها من ناحيةٍ أخرى إلى مضمونٍ واحدٍ وغرضٍ مشخصٍ هو التوحيد بأبعاده المختلفة. فالتوحيد هو الروح الواحدة السارية في كلِّ معارف القرآن وأحكامه وقصصه وحكاياته وأخلاقياته^(٢).

أن يكون الله الحكيم (بهذا المعنى من الحكمة) خالق الوحي القرآني ومبداً ومصدره، فهذا يعني أن الله أهدافه وغاياته الحكيمة المعقولة من إنزال الوحي بين البشر، والتي أشار إليها في بعض الآيات القرآنية من قبيل أن هذا الكتاب كتاب هداية: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(٣)، وهو لإنذار البشر، وي طرح مراده بوضوح وجلاء: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٨٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾^(٤)، ومن الأهداف الأخرى لهذا الكتاب فلاح الناس وهدايتهم إلى جانب شفائهم من الأمراض الروحية والمعنوية والأخلاقية: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَاتُهُ ءَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ...﴾^(٥).

وعلى هذا الأساس لا يمكن قبول أي تحليلٍ لماهية الكلام والوحي الإلهي ينتهي إلى نتيجة إفراغ الوحي من أهدافه وغاياته المعقولة الحكيمة، نظير أن نعدَّ كلَّ هذا الكتاب رموزاً وإشاراتٍ لا يعلمها إلا الرسول، أو أن نعدَّ المعنى الظاهري للآيات غير مقصود، لذا يجب تأويلها كلها، أو أن نعتقد أن هذا الكتاب جاء لبث الحيرة وطرح

(١) سورة هود، الآية: ١.

(٢) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ١٣٦-١٣٧.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢.

(٤) سورة الشعراء، الآيات: ١٩٣-١٩٥.

(٥) سورة فصلت، الآية: ٤٤.

الألغاز ومضاعفتها، ولم يقصد من آياته أي معنى محدد. كل هذه الاحتمالات بشأن النص القرآني تتعارض مع المعنى المتقدم للحكمة، والاعتقاد بحكمة الله مؤلف القرآن الكريم.

المعنى الآخر للحكيم كصفة فاعلية هو نفي القبح عن أفعال الله. الله حكيم بمعنى أنه منزّه عن كل قبح، ولا تصدر عنه أفعال يستحق فاعلها الذم والعتاب.

هذا المعنى للحكمة قائم على القول بالحسن والقبح الذاتي للأفعال، بمعنى أن القائلين إن عقل الإنسان قادرٌ بشكلٍ مستقلٍّ عن الأوامر والنواهي الشرعية على تشخيص حسن الأفعال وقبحها، ويستطيع بنحو ذاتي - من دون حاجة لإرشادات الشرع - تحليل الأفعال والتمييز بينها من حيث أيها يستحق فاعلها الذم واللموم والتوبيخ والعتاب، وأيها يستحق فاعلها المدح والثواب، القائلون بهذا يرون الله حكيمًا بهذا المعنى.

وعلى هذا الأساس، من وجهة نظر العدلية (الشيعة والمعتزلة) لا يصدر عن الله أي من مصاديق القبيح وأفراده؛ والسبب في ذلك هو أن سبب أو جذر صدور الفعل القبيح إما الجهل أو الحاجة؛ ولأن الله تعالى عالم مطلق وغني، لذلك يستحيل صدور القبيح عنه^(١).

صدور الوحي والقرآن عن مبدأ حكيم، بمعنى أنه لا سبيل لأي باطل أو كذب أو خدعة إلى القرآن، وكل ما يُعدُّ قبيحًا غير لائق في مقام التكلم والمحاورة بعيدٌ عن ساحة هذا الكتاب الشريف:

« لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ »^(٢).
 « اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَجْمَعَكُمُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا »^(٣).

(١) العلامة الخلي، كشف المراد، ص ٣٣٠.

(٢) سورة فصلت، الآية: ٤٢.

(٣) سورة النساء، الآية: ٨٧.

« وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا »^(١).

« فَرَوَانَا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عَوْجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ »^(٢).

المعنى الثالث للحكمة كصفة فاعلية لله هو إتقان الخلق وإحكام الصنع. (الله حكيم) بهذا المعنى إشارة إلى أن نظام العالم والتكوين في غاية الكمال والتمام، وأفعال الله في كل المجالات في منتهى الكمال والإتقان ولا سبيل للخلل والنقص والفتور إليها. وكما يقول الفخر الرازي: "معنى الإحكام في حق الله تعالى في خلق الأشياء هو إتقان التدبير فيها وحسن التقدير لها"^(٣).

تلقى الرسول الأكرم ﷺ القرآن الكريم من الله الحكيم: «وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ»^(٤)، وطبقاً لهذا المعنى الثالث للحكمة لا يتسرب أي نقص أو فتور أو خلل إلى القرآن الكريم، فهو خالٍ من التحريف والتهافت والتناقض الداخلي وعدم التناسق في المحتوى والمعنى. وبسبب حكمة هذا الكتاب يدعو الله فيه متلقي رسالته إلى التدبر والتعقل والتفكير في الآيات القرآنية دائماً. إنَّ الصدور عن حكيم والإتقان المضموني والتناسق والانسجام المعنائي بين أجزاء القرآن يضمن معقوليته وقابليته للفهم والتدبر.

يتجلى من هذا الشرح الإجمالي لمعنى الحكمة في أن اعتقاد المفسر القرآن وملكه بحكمة ماته، وبأن القرآن كلام الله الحكيم، يجعله لا يقرأ هذا النص كسائر النصوص البشرية، وقد ألمحنا إلى لوازم حكمة القرآن بوصفه فعلاً من أفعال الله تعالى عقب كل واحدٍ من المعاني الثلاثة للحكمة.

على سبيل المثال تتسنى الإشارة إلى نقطة معينة هي أن احتمال أن يكون المراد من

(١) سورة النساء، الآية: ١٢٢.

(٢) سورة الزمر، الآية: ٢٨.

(٣) فخر الدين الرازي، شرح أسماء الله الحسنى، ص ٢٨٠.

(٤) سورة النمل، الآية: ٦.

الآيات القرآنيّة التي تخبر عن نعيم الجنان والعذابات الأخرويّة وكلّ ذلك الوعد والوعيد، مجرد تخويف العاصين وترغيب المحسنين، لا أنّها مراد جدّي قصده الله تعالى بعينه، هو احتمال لا ينسجم مع الحكمة الإلهيّة ومع كون القرآن كتابًا حكيمًا؛ لأنّه يستدعي إخلاف الوعود والخداع والباطل، والحكمة الإلهيّة لا تتلاءم مع اجتراح أفعالٍ قبيحةٍ غير مقبولة، والكتاب الحكيم بعيدٌ عن الباطل والكذب.

٤-١-٢- الله عالمٌ مطلق

معتقد آخر من المعتقدات الكلاميّة عند المسلمين حول الله تعالى هو أنّه عالمٌ مطلق، ولا سبيل لأيّ جهلٍ إليه، فهل لهذه القبليّة الكلاميّة تأثيرها في مواجهة الإنسان المسلم المعنائيّة للقرآن؟

لا ريب في أنّ هذه العقيدة التوحيدية أثارها المتعدّدة، من قبيل أنّها تعزّز لدى المتلقّي أسس الاعتقاد والإيمان بمحتوى النصّ القرآني. وبعبارةٍ أخرى: إنّها تكرّس ثقة قارئ الآيات القرآنيّة وملتقيها بصدق ما يقوله الله له وصحّته وإحكامه، وسوف يصدق قلبياً وإيمانياً ما يفهمه عقله وذهنه من الآيات القرآنيّة. وهكذا، في ظلّ مثل هذا الاعتقاد بالله تُصدّق تصديقاً إيمانياً كلّ المعارف التي جاء بها القرآن حول أمورٍ غير محسوسةٍ وغير مشهودةٍ وبعيدةٍ عن متناول العقل والعلوم البشريّة، من قبيل الحياة بعد الموت، وأحداث يوم القيامة، ومصير الكائنات، والمصير النهائي للإنسان، وقصص الأنبياء والأمم الخوالي، فكلّ هذه الأمور تُصدّق بوصفها أموراً حقيقيّةً صادقةً صحيحةً قيلت من قبل الله العالم بكلّ الأشياء والأحداث.

إنّ هذا المعتقد الكلاميّ يدفع أيضاً نحو عدّ التعاليم القيمية والتكليفية القرآنيّة المتبلورة على شكل أحكامٍ شرعيّةٍ وتأكيداتٍ لقيمٍ أخلاقيّة، يدفع إلى عدّها منسجمةً متواكبةً مع البنية الوجودية للإنسان والمقتضيات الواقعيّة لطبيعة الإنسان وفطرته؛ لأنّها منبثقةٌ من تشخيص الله العارف والعالم بكلّ حقائق الوجود وزوايا الكيان البشريّ. والتأثير الآخر هو أنّ هذا الاعتقاد التوحيديّ يمهد الأرضيّة لتقبّل عقل المتلقّي المؤمن

مجموعةً من المضامين والمعاني الفرارة من العقل (وليس المعاني المتناقضة مع العقل أو غير المعقولة) والغريبة على العقل. فالعقل غير العارف بالفلسفة والمصلحة الواقعية لبعض الأحكام والتوصيات الدينية والذي قد لا يكون مستأنساً بها أو سريع التصديق لها، سوف يتقبلها من باب الثقة بالعلم الإلهي المطلق ويؤمن بصحتها وضرورتها.

وإذا ما اعترفنا بترتب مثل هذه الآثار على هذا المبدأ التوحيدي، فسيكون السؤال: هل لهذا المعتقد الكلامي تأثيره ودوره في عملية فهم النص القرآني وتفسيره، وإدراك المعنى المقصود من الآيات؟

الحقيقة هي أن استظهار النص وإدراك المعنى المقصود عن طريق ألفاظ القرآن والعلاقات اللغوية السائدة بينها يدور مدار المبرزات اللغوية والأصول العقلية للتحاوور والقرائن الموجودة، وليس لصفة العليم المطلق التي يتصف بها الله - وهي من صفات الله الذاتية - دور في ذلك، بخلاف صفة الحكمة بالمعاني التي تعود بها إلى الصفة الفاعلية، وما تمليه من خصوصيات للقرآن ذاته بوصفه فعلاً من أفعال الخالق.

قد يتصور بعض أن الإيمان التوحيدي لدى المفسر وبأن صاحب الوحي عليمٌ مطلقٌ مع أنه لا يؤثر في فهم المعنى اللفظي والمراد الظاهري للآيات، لكن له دوره في باقي أنواع تعامل المفسر مع النص القرآني من قبيل التدبر في القرآن، وفهم الطبقات الأعمق من المعاني، وكذلك استنطاق القرآن وتوجيه أسئلة جديدة له، وإدراك هذا اللون من المدلولات اللزومية.

إن التفطن إلى أن القرآن هو كلام ذي العلم التام بكل الكائنات، ومن لا تغيب عنه أي حادثة أو كائن أو شاردة أو واردة، ومن يخضع كل شيء لإحاطته العلمية، فهو عالم ببداية كل شيء وخاتمته، إن التفطن إلى هذا كله يحض المفسر على عدم اعتبار كلامه من نسخ النصوص العادية.

ففي النصوص العادية يرى المتلقي أن كل ما يجب عليه فعله هو استظهار النص، وإدراك معناه الظاهري بمساعدة القواعد اللغوية ومبادئ التحاور العقلاني، أما في مواجهة المعنوية لنص العليم المطلق، فإن الاكتفاء بالمعنى الظاهري للآيات القائم على

المعنى اللغويّ والمبادئ والقواعد المألوفة للتفهم والتفاهم لن يكون كلّ ما ينبغي القيام به، وليس هذا وحسب بل إنّ مثل هذا الاكتفاء سيعدّ على حدّ قول العلامة الطباطبائي من مصاديق التفسير بالرأي^(١).

التفطن إلى كون الله عالماً مطلقاً واستحضار هذه العقيدة يؤدّي إلى أن يهتمّ المفسّر اهتماماً جدياً بالترابط بين الآيات، وأن يتأمّل ويتدبّر في كلّ جزءٍ من الآيات، وأن يدقّق ويُعنى بالطبقات المعنائية العميقة للآيات؛ فإنّ كلام الخالق حول حقائق العالم، وأسماء الله وصفاته، وعوالم الوجود، ونهاية الكائنات ووقوع القيامة، وسائر المعارف القرآنية لا يقبل المقارنة إطلاقاً مع أخبار فيلسوفٍ أو كلام استدلائيّ لحكيم من الحكماء حول نظام الوجود؛ ولهذا نجد أنّ المفسّرين والحكماء وأصحاب التأمل والتدبّر دقّقوا تدقيقاً مثيراً للإعجاب في آيات القرآن المعرفيّة نظير آية النور، والآيات الأخيرة من سورة الحشر، وسورة الحمد، وسورة التوحيد، وسورة القدر، واستخرجوا بذلك معارف غنيّة وراقيةً من هذه الآيات.

وحول استنطاق النص من الجدير ذكره أنّ نتيجة استنطاق نصّ من النصوص والإجابة التي تُستخلص من قلب النصّ للسؤال المطروح عليه، تُعدّ من المدلولات اللزوميّة للنصّ، والمدلول اللزوميّ يُعدّ من مصاديق المعنى الذي قصده المؤلّف، على الرغم من أنّ هذه القصديّة لا تعني بالضرورة أنّ لدى المؤلّف العادي البشري وعياً بتلك المداليل اللزوميّة، إنّما من باب أنّ (الالتزام بالشيء التزامٌ بلوازمه) تنسب بعض اللوازم المعنائيّة إلى المؤلّف وتعدّ من ضمن مراده وقصده، حتى لو لم يكن عند أداء المضمون المطابقيّ للكلام ملتفتاً متفطناً إلى تلك اللوازم، وبعبارةٍ أخرى: عندما يقصد المؤلّف نوعاً معنائياً ذاتياً أو مضموناً معيناً، ويكون عالماً مطلقاً، فهذا يعني أنّ كل لوازم الكلام المعنائيّة كانت مقصودةً من قبله عن وعي تامّ، فضلاً عن أنّ كل الاحتمالات المعنائيّة في نطاق المدلولات اللزوميّة للنصّ ستكون ممكنة النسبة إليه، ولا يمكن تصوّر حدود وقيود من هذه الناحية.

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج٣، ص٧٦.

٤-١-٣- تكلم الله مع البشر

من القبليات المهمة والأساس لدى المسلمين عند مواجعتهم للقرآن هي أن القرآن الكريم كلام الله، وأن الله تكلم مع رسوله محمد ﷺ عن طريق الوحي، إذا فالقرآن بوصفه نصاً هو من تأليف الله نفسه. وإذا طرحت هذه القضية تحت عنوان (وحيانية القرآن)، فيمكن أن تدرج في إطار أسس علم القرآن أو علوم القرآن ومبانيها وقبلياتها، ولكن حيث إن المهم بالنسبة إلينا هو: هل (الله تعالى) هو ماتن القرآن ومؤلفه؟ أم أن ألفاظ القرآن وكلماته من الرسول الأكرم محمد ﷺ، وأن شخصية إنسانية بشرية هي ماتنة القرآن ومؤلفته؟ لذا أدرجناه تحت غطاء المباني والقبليات التوحيدية.

إن هذا البحث هو من نتائج وتفريعات البحث حول حقيقة الوحي التي كانت منذ القدم محوراً مهماً لمسجلاتٍ ونقاشاتٍ جادة بين العلماء المسلمين لاسيما الفلاسفة منهم، وقد كان الفارابي أول من عكف على تحليل حقيقة الوحي وشرحها بمنهجية فلسفية.

من المحاور الأساس لتحليل حقيقة الوحي، هو إيضاح دور الرسول في عملية تحقق الوحي. وتستدعي دراسة هذا الدور الإجابة عن مجموعة من الأسئلة من قبيل: على أي مستوى يحصل اللقاء والمواجهة بين النبي وملاك الوحي؟ هل هذه المواجهة محصورة فقط بالمرتبة الروحانية وإدراك المعاني العقلية؟ أم إنها تمتد إلى مستوى الحس ورؤية وجه الملاك وملاحظته وسماع كلماته وألفاظه؟ هل حقيقة الوحي وما يصدر عن الله كان منذ البداية من سنخ الكلام والصوت والألفاظ، وكان ملاك الوحي حاملاً وموصلاً لهذه الرسالة اللفظية والكلامية؟ أم إننا أمام حقيقةً متنزلةً هابطةً من عليائها، ولم تكن بداية حقيقة الوحي من سنخ الألفاظ والكلام، إنما أدرجت وظهرت في قالب الألفاظ والكلمات عندما هبطت ونزلت إلى مدارج أدنى، وبعد وصولها إلى عالم المادة وإلى مرتبة التجلي الحسي المادي؟ هل كان الرسول ﷺ مجرد مستمع ومُتلِّق لمفاد الوحي وقالبه اللفظي والكلامي؟ أم أنه هو الذي كان يدرج المضامين والحقائق الوحيانية التي

يتلقاها في عالم العقل وفي التجليات المملوكة للإلهية، داخل قوالب الألفاظ والكلمات؟ وبذلك ستكون روح الوحي ومعانيه من الله تعالى وقالبه اللفظي وظهوره اللغوي من الرسول ﷺ؟

يؤكد صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين) أن الأمة الإسلامية مجمعة على أن الرسول الأكرم ﷺ كان يرى جبرئيل والملائكة حملة الوحي بعينه، وكان يسمع كلمات الوحي: "فالأمة مطبقة على أن النبي - ﷺ - كان يرى جبرئيل وملائكة الله المقربين - ﷺ - ببصره الجسماني، ويسمع كلام الله الكريم على لسانهم القدسي بسمعه الجسداني الشخصي"^(١).

وهذا الإجماع والاتفاق لا يمنع وقوع اختلاف في وجهات النظر حول تحليل الأوجه المختلفة وتبيينها لهذه الحقيقة. وقد ركز فلاسفة كبار نظير الفارابي وابن سينا وصدر المتألهين على قضية الاتصال والتلاقي بين الوجود البشري - أي الرسول ﷺ - وبين مبدأ أو مصدر إفاضة الوحي أو (العقل الفعال) بلغة فلسفية^(٢)، و(جبرئيل) بلغة دينية، محاولين تبين طريقة اتصال نفس النبي ﷺ وأحداهما بالعقل الفعال، والكشف عن كيفية وطريقة تحوّل هذا الاتصال الروحاني إلى إدراك حسي. ومن الطبيعي بسبب اختلاف المشارب والمرتكزات في حقيقة العلم وماهية الإدراك الحسي والخيالي، وتحليل حقيقة الإبصار... إلخ، أن تبرز اختلافات في وجهات النظر بخصوص تبيين الوحي وتحليله فلسفياً^(٣).

(١) ملا صدرا، تفسير القرآن الكريم، ص ٢٩٧.

(٢) معظم الفلاسفة المسلمين يعتمدون اعتماداً خاصاً على دور العقل الفعال في تحليلهم لحقيقة الوحي؛ لكنهم يعدّون مبدأ الوحي ومصدره الله تعالى ويرون للعقل الفعال دوراً وساطياً. على سبيل المثال يعتقد الفارابي أن الإفاضة التي تصل من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بوساطة العقل المستفاد هي الوحي نفسه، ولأن العقل الفعال يستفيض هو نفسه من السبب الأول، لذلك يتسنى القول إن السبب الأول - في الحقيقة - هو الموحى الذي يوحى بوساطة العقل الفعال (محمد بن محمد الفارابي، السياسة المدنية، ص ٧٩-٨٠).

(٣) كنموذج لذلك يرى الفارابي أن النبي يصبح نبياً منذراً بوساطة كمال قوته المتخيّلة، وتلقّي فيض المبدأ الأول عن طريق العقل الفعال بوساطة قوته المتخيّلة. وعليه فالحكيم والفيلسوف الذي يدرك فقط صور المعقولات والحقائق الكلية بوساطة العقل الفعال ليس نبياً، والنبوة لها صلتها بكمال القوة المتخيّلة وتلقّي حقائق وإفاضة العقل =

من بين هذه البحوث الفلسفية والكلامية العميقة، ما يرتبط منها أكثر من غيره بموضوعنا في هذا الفصل وبعنوان بحثنا هو دراسة وتحليل النقطة القائلة: هل تنضيد ألفاظ القرآن ومحتواه اللغوي اللساني من فعل الله، وأنه تكلم مع الرسول الأكرم ﷺ عن طريق ملاك الوحي، أم أن كلمات الآيات القرآنية وألفاظها تنسب إلى الرسول نفسه ﷺ مع أن إلقاء المضامين والمعاني والمرادات على ضمير الرسول الأكرم ﷺ وذهنه وروحه كان من الله؟

بتعبير ثانٍ: السؤال المحوري في هذا البحث هو هل للوحي طبيعةٌ وسمةٌ لغويةٌ وما يرسل من الله تعالى إلى البشر كوحي يكتسب في آخر مراحلِه ومنازله طابعاً لغوياً ولسانياً وكلامياً أيضاً؟ وفي مقابل هذه الرؤية يقف الاحتمال القائل إن ما يدخل ضمن حدود الوحي وما له ماهية ماورائية يفتقر للطابع الكلامي واللساني، والرسول الأكرم ﷺ الذي يتلقى الوحي هو الذي يخلع عليه لبوس اللغة والألفاظ.

تبني عددٌ قليلٌ من الكتّاب المسلمين المعاصرين الرأي الأخير^(١)، ويذكر السيوطي في (الإتقان في علوم القرآن) هذا الرأي كرايٍ شاذٍّ نادرٍ، مما يدلُّ على وجود قلائل في العصور الماضية قالوا بهذا الرأي، وذهبوا إلى أن الوحي لم يكن لسانياً لفظياً. الشاهد القرآني الوحيد لصالح ما ذهب إليه هؤلاء النفر القليل طبقاً لما نقله السيوطي هو الآية الكريمة: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٦٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿٢﴾﴾، فهي تدلُّ

= الفعّال عن طريق القوة المتخيّلة. ويكتب في الفرق بين النبيّ والفيلسوف الكامل: "فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعلّقًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوة المتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون ونخبراً بما هو الآن من الجزئيات" (محمد بن محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٢٥). هذا في حين يختلف صدر المتألّهين اختلافات جادة عن باقي الفلاسفة المشائين حول قضية عدم تجرد القوة المتخيّلة، وكذلك في تحليل حقيقة الإدراك الحسيّ وكيفية الإبصار والتمثّل، والمعالجة التفصيلية لهذه القضايا خارج دائرة بحثنا الحالي.

(١) يعتقد السير السيّد أحمد خان الهندي في كتابه تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، بترجمة محمد تقي فخر گيلاني، ج ١، ص ٤، أن معاني القرآن ومعارفه من الله لكن قوالبه وبناء النصية من شخص الرسول، وينسب هذا الرأي أيضاً إلى الشاه ولي الله الدهلوي صاحب تفهيمات إلهية. انظر كذلك الصفحات ١٣٩ إلى ١٤٥ من كتاب زعماء الإصلاح في العصر الحديث بقلم أحمد أمين.

من وجهة نظرهم على أنه لو كان القرآن والوحي الإلهي لسانياً ومن سنخ الكلام، لنزل على أذن الرسول الكريم ﷺ وسمعه، وتصريح الآية بأن جبرئيل وملاك الوحي الإلهي أنزله على قلب الرسول ﷺ شاهد على لالغوية الوحي وعلى أنه من سنخ المعاني لا من سنخ الألفاظ^(١).

وكما سبقت الإشارة فالقول الغالب المشهور والقريب من الضروري عند العلماء المسلمين هو لسانية الوحي، وثمة العديد من الشواهد القرآنية تعضد هذا الرأي، ونشير فيما يأتي إلى طائفة منها:

١. ﴿وَأْتَلْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾^(٢).
٢. ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتٍ وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلًا﴾^(٣).
٣. ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٤).
٤. ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿١﴾ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٥).
٥. ﴿لَا تَحْرِيكَ بِهِ لِسَانِكَ لِتَعَجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ﴾^(٦).
٦. ﴿سَمِّفِرُنْكَ فَلَا تَنْسَى﴾^(٧).

يستفاد من مجموع هذه الآيات الإلهية التي ذكرناها كنهاج نقاط كثيرة تتعلق ببحثنا الحالي، منها:

أولاً: القرآن كتاب إلهي أمر النبي ﷺ بتبليغه كما نزل إليه حرفياً، ولا سبيل لأي تغيير أو تبديل في كلمات هذا الكتاب.

(١) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٤٤-٤٥ و ٥٨.

(٢) سورة الكهف، الآية: ٢٧.

(٣) سورة الإسراء، الآية: ١٠٦.

(٤) سورة الزخرف، الآية: ٣.

(٥) سورة يوسف، الآيتان: ٢-٣.

(٦) سورة القيامة، الآيتان: ١٦-١٨.

(٧) سورة الأعلى، الآية: ٦.

ثانياً: عربيّة القرآن منسوبةٌ إلى الله، فهو الذي أنزل هذا الكتاب باللغة العربيّة، وهذه الآيات هي نصّ على لغويّة الوحي.

ثالثاً: يطمئن الله تعالى الرسول الأكرم ﷺ بأنّه تكفل بحفظ القرآن المنزل عليه، فلا يُكلّف نفسه مهمّة حفظه، ولا يخشى من نسيانه؛ فالله تعالى هو ضامن جمع كلمات القرآن وحفظها دون أيّ زيادةٍ أو نقصان، وأن يفعل بالمعجزة الإلهية الباهرة ما من شأنه ضمان عدم نسيان الآيات القرآنية على الرغم من طولها وتفصيلها، حتى بعد إلقائها وقراءتها لمرةٍ واحدةٍ من قبل جبرئيل عليه السلام على الرسول الأكرم ﷺ.

الشاهد الآخر هو أنّ القرآن خاطب الرسول ﷺ بكلمة (قل) لأكثر من ثلاثمائة مرة، وفي هذا دلالة على أنّ دور الرسول ﷺ في عملية الهداية الوحيّة يتلخّص في تكرار ما يقال له وإبلاغه.

أما استشهاد بعض الآيات الكريمة في سورة الشعراء: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٦٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾^(١) على عدم لغويّة الوحي وأنّه من سنخ المعاني لا من سنخ الألفاظ - لأنّ ما ينزل على القلب ليس من سنخ الكلام والألفاظ، لذلك سيكون الوجه اللغوي واللساني واللفظي من القرآن منسوباً للرسول ﷺ - فهو استدلالٌ غير صحيح بالمرّة وناجم عن تجاهل حقيقة أنّ نفس الإنسان وحقيقته والتي يعبر عنها ب(القلب) هي مركز إحساس الإنسان وإدراكه، والأعضاء والجوارح الطبيعية كالعين والأذن أدوات ووسائل لحصول الإدراك، وعليه ففي كلّ أنواع الإدراك والشعور تقوم نفس الإنسان وحقيقته بالفهم والشعور. لذلك لا يختلف الأمر ما إذا دخل شيءٌ إلى دائرة إدراك الإنسان وشعوره عن طريق الأذن أو العين أو اللمس، ففي كلّ هذه الحالات ستكون نفس الإنسان أو قلبه هو الذي يُدرك ويفهم. وفي خصوص نزول الوحي ومشاهدة ملاك الوحي وسماع صوته، ليس من الضروري تدخل الحواس الظاهرية والأعضاء الطبيعية من قبيل العين والأذن؛ إنّما تحصل هذه الرؤية والاستماع بالحواس الباطنية، فيُدرك قلب الرسول ﷺ - وما هو إلا نفسه وروحه - كلام ملاك الوحي وملاحظه المتمثّل له من دون

أن يكون ذلك الملاك وكلامه مرثياً ومسموعاً بالعين والأذن والحواس الظاهرية للرسول الأكرم ﷺ فضلاً عن حواس باقي الأشخاص الحاضرين في مشهد نزول الوحي.

الردّ الآخر على هذا التصور غير الصائب للآية الكريمة المذكورة يتعلّق ببحثٍ مهمٍّ وأساسٍ هو بحث نزول القرآن من عوالم الوجود العلوية الفوقية، وهو ما ينبغي متابعته في كتب الفلسفة والعرفان المعتمدة، لكننا نقول هنا على نحو الإجمال: إنّ عالم الوجود لا يختزل في عالم المادة والطبيعة والوجودات المحسوسة الملموسة المادية؛ إذ يوجد وراء عالم المادة عالمان اثنان هما عالم (المثال المنفصل)، و(عالم العقل)، وعلى الرغم من تجرّدهما وتنزّههما عن المادة وأحكامها فإنّ لهما وجودات متعينة ومنحازة ومستقلّة. ليست هذه العوالم منفصلةً وأجنبيةً بعضها عن بعض؛ بل هي متطابقةٌ وحاكيةٌ بعضها عن بعض، بمعنى أنّ وجودات عالم المثال هي الوجودات المتنزلة الهابطة عن عالم العقل، والوجودات المادية والطبيعية هي المتنزلة الهابطة عن عالم المثال. وهكذا فكلّ ماهية لها ثلاثة أنحاء من الوجود في ثلاثة عوالم متطابقة، ووجودها المثالي أرقى من وجودها المادي، ووجودها العقلي أرقى من وجودها المثالي والمادي^(١).

بكلمةٍ أخرى: الوجود الطبيعي والمادي للشيء مرتبةٌ نازلةٌ من الخزائن والوجودات المثالية والعقلية لذلك الشيء، وعليه فالقرآن والوحي الإلهي الذي ظهر وتجلّى في عالم المادة والطبيعة على شكل ألفاظٍ وكلماتٍ أوحاها ملاك الوحي لرسول الله ﷺ لها في صورتها وقالها المثالي حقيقةً مثاليةً - متفاوتة، والوجود العقلي للقرآن أرقى من وجوده

(١) لكل واحدٍ من هذه العوالم علاقةٌ معلولةٌ بالمعنى أنّ عالم العقل علّةٌ لعالم المثال. فالعالم الأعلى والفوقاني بلحاظ كونه علّةً للعالم الأدنى منه فإنّه يتوقّف على كمالات العالم الذي دونه كلّها على نحوٍ أكملٍ وأتم، وهو متنزّهٌ من كل نواقص مرتبة المعلول والعالم الأدنى تختص بالعالم الأدنى. يكتب العلامة الطباطبائي في بداية الفصل الثاني من رسالة الولاية ما نصّه: "هذه النشأة مسبوقةٌ الوجود بعوالم آخر بنحو العلية والمعلولية حتى ينتهي إلى الحقّ (سبحانه)، هذا ويستنتج من جملتها أنّ جميع الكمالات الموجودة في هذه النشأة موجودةٌ في ما فوقها بنحو أعلى وأشرف، وأنّ النواقص التي فيها مختصةٌ بها غير موجودة في ما فوقها".

جدير بالذكر أنّ رسالة الولاية طبعت بطرق مختلفة ويتوفر هذا الأثر النفيس لحسن الخط بترجمته الفارسية بين أيدي القراء الإيرانيين (محمد حسين الطباطبائي، طريق العرفان).

المثالي ووجوده المادي، وهو مختلفٌ عنها. ونزول الوحي الإلهي يحصل بحفظ مراتبه الوجودية؛ ولهذا يدرك الرسول ﷺ بمرتبته العقلية الحقيقية العقلانية للقرآن، ويدرك بمرتبته المثالية الحقيقية المثالية للقرآن، ويسمع في مرتبة الحسن والظاهر، ألفاظ القرآن وكلماته التي يتلوها عليه ملاك الوحي، وهذه المراتب الثلاث لا تتداخل في ما بينها ولا تتنافى في ما بينها، إنما تحكي كل مرتبة عن المرتبة الأعلى منها، وعلى حدّ تعبير صدر المتأهين الشيرازي: "ليعلم أنّ العوالم متطابقة متحاكية، فكلّ ما يُدرك هذا الإنسان من عالم العقل يقع له حكاية منه في عالم الأشباح الباطنية، فذات العقل المفيض للمعارف يتشبه له صورة حسية متكلمًا بكلام فصيح مطابق لتلك المعاني مطابقة البدن للروح واللفظ للمعنى، فيكون الصورة المحاكية للجوهر الشريف العقلي هو الملك الذي يراه النبي" (١).

يدلّ التقرير الذي عرض لكيفية نزول الوحي ومراتبه على أنّ حقيقة الوحي كحقيقة الإنسان لها مراتب وجودية، وله وجوده وحضوره في العوالم الثلاثة الخلقية الوجودية (بغض النظر عن العالم الربوبي)، وتلقّي الرسول الأكرم ﷺ للوحي يحصل في كلّ العوالم الوجودية الثلاثة للرسول ﷺ، وتُدرك نفس الرسول ﷺ، بتجردها المثالي الصورة اللسانية والكلامية للوحي، وتُدرك وتشهد المرتبة العقلية والباطنية (القلبية) للرسول الأكرم ﷺ الحقيقية العقلانية والعلوية للوحي والقرآن. وإن نزول

(١) ملا صدرا، تفسير القرآن الكريم، ج٦، ص٢٧٨؛ من وجهة نظر صدر المتأهين توجد في وجود الإنسان قوى إدراكية متناسبة مع إدراك هذه العوالم والنشآت الثلاث. فلإدراك عالم المادة والأشياء الخارجية فيه يستعين الإنسان بحواسه الظاهرية والأعضاء الطبيعية الخاصة بكل حاسة ظاهرية في خدمة إيجاد الصور الحسية متناسبة مع كلّ وجود مادي خارجي، وحيث إنّ صور الإدراك الحسي هي فعلٌ ومعلولٌ نفسي، إذًا فالنفس في مرتبة قواها وحواسها الظاهرية (مُظهِرة) للإدراكات الحسية. كما إنّ الصور المثالية والخيالية متناسبة مع عالم المثال التي تحصل من دون تدخل الحواس الظاهرية توجد بوساطة الحواس الباطنية للنفس، والنفس هي مُظهِرة هذه الصور المثالية ومصدرها. أما بالنسبة إلى عالم العقل الذي لا يحصل إدراكه الحقيقي إلا للمقربين، فالنفس الإنسانية الناطقة ليست مصدر تلك الإدراكات العقلية ومُظهِرتها؛ بل النفس مَظْهُر (اسم مكان) ومحل انعكاس وظهور تلك الحقائق العقلية، حيث تتحد النفس مع هذا العالم والحقائق الموجودة فيه بفعل حركتها الجوهرية ووصولها إلى مرتبة العقلانية (انظر: ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج٩، ص٢١-٢٢؛ ج١، ص٢٨٧، ٢٨٩).

القرآن على القلب لا يتنافى مع رؤية ملاك الوحي، والاستماع إلى كلامه. كما يتجلى من هذا الإيضاح أن التفسير (القضوي) لحقيقة الوحي لا يتسم بالصحة؛ لأن التحليل القضوي لحقيقة الوحي يرى أن محتوى ما يُلقى من قبل الله (تعالى) على الرسول ﷺ هو (قضايا) وليس جملاً أو كلمات تنتمي للغة الطبيعية، فالقضية من حيث هي قضية مستقلة عن اللغة الطبيعية، مثلاً عندما نطلب بلغة الإشارة من متلقٍ ألا يمشي على مساحة معينة، أو نصب علامة هناك تفيد مثل هذا المضمون وتطلبه من المتلقين، نكون قد نقلنا لهم مضموناً قضوياً من دون أن نستعمل لغة طبيعية معينة من قبيل العربية أو الإنجليزية أو الفارسية. يمكن عرض القضية أو العبارة المنطقية بطرق مختلفة وبلغات طبيعية متعددة.

الحقائق الوحيانية من زاوية الرؤية القضائية هي قضايا مستقلة عن اللغات الطبيعية، فهي حقائق ألقاها الله أو ملاك الوحي على قلب الرسول الأكرم ﷺ، وليس لها صور أو قوالب لغوية معينة؛ بل هي من سنخ المعلومات والرسائل والقضايا، والرسول ﷺ هو الذي يخلع عليها لبوس اللغة ويخرج هذه الرسائل والمعلومات والقضايا إلى أسمع الناس باللغة العربية^(١).

يعتقد مؤلف كتاب (الوحي والأفعال الكلامية) أن الفلاسفة المسلمين، ابتداءً من الفارابي وابن سينا - بل بعض المتكلمين أيضاً من أمثال الغزالي - كانوا من أتباع النظرية القضائية في خصوص الوحي، وتقاريرهم لماهية الوحي لا تدل على لغوية الوحي^(٢). بل يؤكد أن تقرير الشهيد مرتضى مطهري أيضاً لنزول القرآن يبتني تحديداً على الرؤية القضائية للوحي، فالتحليل القضوي محبوك ومنسوج في صميم هذا التقرير كما هو الحال بالنسبة إلى تقارير سائر الفلاسفة لماهية الوحي^(٣).

يحاول كاتب السطور إيضاح جملة من النقاط على نحو الاختصار، والإجابة عن

(١) علي رضا قائمي نيا، الوحي والأفعال الكلامية، ص ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٣) علي رضا قائمي نيا، الوحي والأفعال الكلامية، ص ٤٣.

ثلاثة أسئلة مهمة: أولاً، هل صحيح أن تحليل الفلاسفة المشائين لماهية الوحي لا يمكنه تسويغ لغوية الوحي؟ وثانياً، هل من الصحيح تسمية رؤية هؤلاء الفلاسفة بـ(القضوية)؟ وثالثاً، ما هو الفرق العملي للقول بلغوية الوحي؟ وما هي ثمرة هذا الرأي؟ وما هي تبعات واستحقاقات الرؤية القضوية - أو النظرية القائلة بعدم لغوية الوحي - على تفسير القرآن وفهمه؟

أوضحنا في التحليل الذي عرضناه لحقيقة الوحي بمعونة مرتكزات الحكمة المتعالية أن الصورة السمعية والبصرية لتحقيق الوحي كما تحتاج إلى تقرير مراتب وجودية للرسول ﷺ ومتلقي الوحي، تستلزم أيضاً تقرير مراتب تنزلية لحقيقة الوحي وإنزاله. وبعبارة أخرى: يجب تنزل الوحي وملاك الوحي إلى مرتبة ممكنة الرؤية ليستطيع الرسول ﷺ رؤيته بمرتبة إدراكه الحسيّ وسماع صوت ملاك الوحي وكلامه. وعلى الرغم من أن للوحي وكلماته مراتب وجودية أعلى يستطيع الرسول ﷺ شهودها بسبب تمتعه بالقدرة على الارتقاء والصعود الروحي والمعنوي إلى تلك المراتب الوجودية الأرقى، فإن تحقق المرتبة الحسية والكلامية للوحي يستدعي تنزل الوحي وملاك الوحي عن مراتبه العليا إلى مرتبة المثالية والمرتبة المحسوسة حتى يصبح مرئياً، كما إن الرسول ﷺ كمشاهدٍ وراء لا يقوم بهذه الرؤية بمرتبه العقلانية المتفوقة؛ بل يحقق هذه الرؤية وهذا الاستماع بمرتبه الحسية وبمساعدة حواسه الباطنية. يعتقد كاتب السطور أن المشكل والنقص الأساس في تقارير الفلاسفة المشائين، كالفارابي وابن سينا، لقضية الوحي هو أنهم قالوا بهذا التنزل عن مراتب الوجود العليا إلى مرتبة الحس والمشاهدة في أجواء الرائي والمشاهد (الرسول) فقط، ولم يأخذوا بالاعتبار في تبيينهم الفلسفي التمثل والتجسد الحقيقي والخارجي لملاك الوحي؛ ولأجل إيضاح هذا النقص أو المشكل أكثر، نستعرض باختصار خلاصةً لتقرير الفارابي وابن سينا لقضية تنزيل الوحي.

في الرؤية الكونية المشائية، وفي إطار تقسيم كليّ، يصار إلى تفكيك العالم إلى عالمين اثنين: العالم الروحاني (الملكوّتي) الذي يشمل موجوداتٍ تمتعت منذ بداية وجودها بكلّ

كمالاتها، فهي موجوداتٌ تامّةٌ وعقلانيّةٌ. والعالم الثاني هو العالم المادي الذي يشمل موجوداتٍ ناقصةً تستطيع تلافياً نقصها تدريجياً، وإحراز كمالات تتناسب مع ذاتها^(١).

يطبّق الفارابي عالم العقول على الملائكة الإلهيين، ويسمّي العقل العاشر أو العقل الفعّال الذي يضطلع بدورٍ أساسٍ في تدبير أمور عالم المادّة، الروح الأمين أو روح القدس (جبرئيل): "الثواني (تامّات أو مفارقات، وهي نفسها العقول) هي التي ينبغي أن يقال فيها الروحانيون والملائكة وأشباه ذلك... والعقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال إنّهُ الروح الأمين وروح القدس ويسمّى بأشباه هذين من الأسماء"^(٢).

يصل الإنسان إلى الكمال الأعلى عن طريق الاتصال بالعقل الفعّال، وعندئذٍ يسمّى الفارابي مثل هذه الإنسان (الرئيس الأول)، وهو شخصٌ يصل بفضل الاتصال بالعقل الفعّال وبطيّ مراحل الرشد العقلي - من العقل الهولاني إلى العقل بالفعل، ومن ثمّ العقل بالملكة، وأخيراً يصل إلى مقام العقل المستفاد - يصل إلى درجةٍ تحصل له معها كلّ المعارف بالفعل، ولا يعود بحاجةٍ إلى مرشدٍ أو دليلٍ أوريثس، فهو أكمل أفراد المجتمع^(٣).

الرئيس الأول حكيمٌ وفيلسوفٌ من حيث إنّهُ واصلٌ إلى الكمال على صعيد العقل النظري، ومنتقلٌ من العقل بالفعل إلى العقل المستفاد، ويتوفّر بالاتّحاد والاتّصال بالعقل الفعّال على كلّ المعارف العقلية، كما إنّهُ نبيٌّ مرسلٌ من حيث إنّهُ استطاع بوساطة كمال قوّته المتخيّلة الاتّصال بالعقل الفعّال والتوفّر على تفاصيل الحقائق والأخبار الغيبية. يقول الفارابي في بيان ذلك: "فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا وفيلسوفًا ومتعلّقًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبرًا بما هو الآن من الجزئيات"^(٤).

(١) محمد بن محمد الفارابي، السياسة المدنية، ص ٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣) محمد بن محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٢٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٥؛ وربما كان صدر المتأهّين أيضًا يقصد في بعض عباراته هذا الوجه الذي أراده الفارابي، وهو أنه يعدّ معيار كون الإنسان حكيمًا وفيلسوفًا إفاضة الله على عقله الفارق، وإفاضة الله على المتخيّلة هي معيار كون =

في التحليل المشائي للوحي تضطلع القوة المتخيّلة للنبي بدورٍ كبيرٍ^(١)؛ فمن وجهة نظر المشائين، تكون رؤية ملاك الوحي واستماع صوته حدثاً يقع في وعاء القوة المتخيّلة، بمعنى أنّ ملاك الوحي أو العقل الفعّال يفيض حقائق ما على القوّة المتخيّلة للنبي، وتقوم هذه القوّة بتنزيل تلك الحقائق إلى صورةٍ محسوسةٍ هي تكلم ملاك الوحي، وتخلع على تلك الحقائق غير المحسوسة قلباً محسوساً ومرئياً.

ما تفعله القوّة المتخيّلة للنبي في قضية تلقي الوحي من وجهة نظر الفارابي، هو ما تقوم به القوة المتخيّلة نفسه في الرؤيا الصادقة.

ويرى في هذا الصدد أنّ العقل الفعّال يمنح في حال النوم كثيراً من الأشياء للقوة المتخيّلة، وتتخيلها هذه القوّة بوساطة صورٍ محسوسةٍ هي من نوع المبصرات ومحاكية لها، وتعود تلك المتخيّلات ثانيةً لترسم في الحس المشترك... ثم يكون ما أعطى العقل

= الإنسان نبياً. كمثل على ذلك يكتب في (الشواهد الربوبية): "فيكون بما أفاضه الله على قلبه وعقله المفارق ولياً من أولياء الله وحكياً إلهياً، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيّلة والمتصرفة رسولاً منذراً ومخبراً بما كان وبما هو الآن موجود". (ملا صدرا، الشواهد الربوبية في المناهج الملوكية، ص ٣٥٦).

(١) يشير ابن سينا في تبيينه لماهية النبوة والوحي إلى القوة القدسيّة للنبي وهي تمتعه بقوّة الحدس. بسبب تحلي النبي بقوّة الحدس لن يكون محتاجاً كالأفراد العاديين إلى كسب المعقولات والمعلومات عن طريق التفكير والتأمل والبحث في المبادئ؛ بل يكتسب المعرفة بأسرع ما يمكن بفضل موهبته العقلية هذه. كمثل على ذلك ينتقل في المعرفة الحصولية من المعقولات الأولية والبديهيات إلى المعقولات الثانوية والاكتمالية، ولا يحتاج إلى التأمل لاكتساب الحدّ الوسط أو البرهان. النقطة اللافتة هي أنّ صاحب قوّة الحدس القوي هو أيضاً -من وجهة نظر ابن سينا- يصل إلى المعقولات والمعلومات في ظلّ الاتّصال بالعقل الفعّال، بمعنى حصول الرشد العقلي وطبي المراحل من العقل الهيولاني إلى الاتّصال بالعقل الفعّال، مع فارق أن صاحب القوة القدسيّة والحدس القوي له شدة اتّصال بالعقل الفعّال. يقول ابن سينا: "والقوة النبوية لها خواصّ ثلاث... فالخاصّة الواحدة تابعة للقوة العقلية، وذلك أن يكون هذا الإنسان بحدسه القوي جداً من غير تعليم مخاطب من الناس له يتوصل من المعقولات الأولى إلى الثانية في أقصر الأزمنة، لشدة اتصاله بالعقل الفعّال". (ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص ١١٦). بهذا الإيضاح يتجلى عدم صحّة تأكيد بعضهم على أنه «خلاقاً للفارابي، لا يضع ابن سينا الوحي في نهاية السير العقلاني والمعرفي؛ بل يعتبره أمراً فجائياً يحدث دون طيّ المراحل العقلانية وبشكل دفعي". (علي رضا قائمي نيا، الوحي والأفعال الكلامية، ص ١٤٥). على كلّ حال، مع أنّ الفارابي بخلاف ابن سينا وصدور المتأفّين لا يشير إلى قضية قوّة الحدس في تبيينه لحقيقة الوحي، لكن كلاً من ابن سينا والفارابي يؤكّدان الدور الخاصّ للقوّة المتخيّلة في الظهور المرئي لملاك الوحي ومحسوسيته والاستماع لكلام الوحي.

الفعال للإنسان مرئياً لذلك الإنسان^(١).

ويؤكد ابن سينا أيضاً أن رؤية ملاك الوحي ناجمة عن نشاط القوة المتخيّلة للنبي، فهو يعتقد أن شبحاً يظهر للأنبياء ﷺ في كثير من الأحيان، ويتمثل لهم، فيتخيّلون أن ما يدركونه ناتج عن خطاب وكلام ذلك الشبح بكلماتٍ يمكن استماعها تتلى عليهم، وهذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخيّلة^(٢).

ويشير الشهيد مطهري أيضاً إلى نشاط هذه القوة باتجاه جعل الوحي محسوساً ومرئياً، فهو يعتقد أن نزول الوحي هو تنزّل الحقائق المعقولة والمجردة إلى المراتب الوجودية للرسول ومشاعره. فيقول: "في البداية تصعد روح الرسول، ويحصل التلاقي بينه وبين حقائق في عالم آخر، ولا نستطيع نحن إيضاح كيفية التلاقي تلك... تأخذ روح الرسول باستعدادٍ خاصٍ فيها الحقائق في عالم المعقولة بكليتها، لكنّها تنزل من هناك وتهبط، وحيث إنّها تنزل وتهبط إلى مشاعر الرسول؛ لذا ترتدي ثياب الحس -بالمصطلح-، وهذا هو معنى (أن الوحي نزل). الحقائق التي لاقاها هناك بصورة معقولةٍ ومجردةٍ تنزّل في مراتب وجود الرسول حتّى تكون على شكل أمرٍ حسيٍّ بالنسبة إلى الرسول نفسه، إما أمر حسيّ مُبصرٍ أو أمر حسيّ مسموع"^(٣).

السّر في تأكيد الفلاسفة المشائين دور القوة المتخيّلة في الجانب الحسيّ من الوحي هو أنّهم يعتقدون أنّ العقل الفعال -فضلاً عن ارتباطه بالقوة الناطقة للإنسان التي لها قابلية تقبّل المعقولات بنحوٍ مباشرٍ- يرتبط أيضاً بالقوة المتخيّلة لدى الإنسان، هذا من جهة، ويعتقدون من جهةٍ أخرى أنّ القوة المتخيّلة لا تستطيع إدراك الصور العقلية وحقائق العالم الروحاني والعقلي على شكلها المجرد التام نفسه أبداً؛ وعليه فالقوة المتخيّلة تدرك الحقائق العقلية والروحانية بمساعدة الصور الخيالية، بمعنى أنّها تصنع من ذلك الأمر المعقول صوراً حسيّة لها شأن الحكاية عن تلك الصورة المعقولة، والواقع أنّ الصور الحسيّة

(١) محمد بن محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١١٤-١١٥.

(٢) ابن سينا، الشفاء، ص ٥٤.

(٣) مرتضى مطهري، الوحي والنبوة، ص ٨٥.

المتكوّنة في القوّة المتخيّلة تتولّى مهمّة المحاكاة وإظهار الصور المعقولة. كما إنّ في الرؤى الصادقة لفرعون مصر تجلّت الحقيقة الغيبية لسبعة أعوام من الخير والنعمة، وسبعة أعوام من القحط على أهل مصر بوساطة قوّته المتخيّلة على شكل صورة حسية هي سبع بقراتٍ سمّانٍ تأكلها سبعُ بقراتٍ عجاف.

أساساً، لا يمكن للقوة المتخيّلة إدراك الحقائق العقلية بصورةٍ مجرّدةٍ وخاليةٍ من عوارضها نظير الكميّة والوضع والكيّفيّة، فهذا مستحيل؛ فكلّ أمرٍ معقولٍ ومجرّدٍ لا مفرّ من إدراكه بصورةٍ محسوسةٍ بوساطة تلك العوارض، ولا مناصٌّ من إرجاع الأمر المعقول إلى أمرٍ محسوسٍ، والحكاية عنه بوساطة مثل هذه الصور المحسوسة. فكلّمّا كانت هذه القوة أقوى وأكمل لدى إنسان ما، كانت هذه الحكاية وهذا الإظهار للأمر المعقول أكثر شفافيةً وأقلّ نقصاً وأكثر تطابقاً مع أصل الصورة^(١).

ولكن - كما سلفت الإشارة - فإنّ المشكلة الأصلية في التقرير المشائي عن حقيقة النبوة والوحي هي أنّه يحصر كلّ شيءٍ في نفس النبي ومراتبه الوجودية والإدراكية، ويعدُّ لغويّة الوحي خصوصيةً تنزّله على القوى الإدراكية للرسول، والحال أنّ هذا التنزّل يبدو أنّه يحصل في كلا الجانبين؛ أي إنّ الحقيقة الوحيانية بوصفها شيئاً خارج روح الرسول وحقيقته، أمرٌ ذو مراتب وله عوالمه الوجودية المنزلة، كما إنّ الرسول نفسه وجودٌ ذو مراتب وذو قدرةٍ وقوّةٍ إدراكيةٍ عاليةٍ ودانية.

بعبارةٍ أخرى: إذا كان الوحي والملاك الذي يحمله أمراً عقلياً ومجرّداً تامّاً في مرتبته الوجودية الأعلى، فهو ينتمي في مرتبته المتوسطة إلى عالم المثال والمجرّدات البرزخية، ويتخذ في مرتبته المادية قالب الكلمات والألفاظ المصوّتة والمكتوبة.

إذاً، الرسول في ذروة صعوده المعنوي والروحاني قادرٌ على مشاهدة حقائق العالم العلوي والعقلاني بوصفها وجوداتٍ مجرّدةٍ تامّةً، لها ما يبازيها المشخّص والمعين خارجاً، ويشهدها شهوداً حضورياً، وهو قادرٌ على مشاهدة الحقيقة العقلية للقرآن والحقيقة

(١) محمد بن محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٩-١١٠؛ محمد بن محمد الفارابي، السياسة المدنية،

الملكوّية لجبرئيل؛ بل وفوق ذلك يستطيع أن ينال مقام شهود أسماء الحقّ تعالى وصفاته، ويستطيع الرسول في مرتبته المثاليّة وبمعمونة حواسّه الباطنيّة أن يشهد شهودًا حضورياً وجوداتٍ مثالية منها الحقيقة المثاليّة لجبرئيل.

وهكذا، يتنزّل ملاك الوحي بظهوره في أفق عالم المثال وبتجسيد روحانيته من العالم العقلي إلى عالم آخر هو من سنخ التجرد البرزخي والمثالي، والرسول يستطيع بفضل قوّة تجرّده المثالي القيام بهذه المشاهدة والمواجهة الحضورية. طبقاً لهذا التقرير، ليست مشاهدة ملاك الوحي والاستماع لكلامه وصوته حادثة تقع فقط في مشاعر النبي وخلاقيّة أوفعاليّة قوّة من قواه الإدراكيّة (المتخيّلة)، ولا هي ثمرةً تبديل وضعيّة إدراكٍ عقليّ إلى إدراكٍ خياليّ بوساطة تدخل القوّة المتخيّلة للنبي.

بكلام ثانٍ، الوحي اللغويّ ناجمٌ عن (تجسّد الأرواح) وتنزّل ملاك الوحي من حقيقته العقلانيّة إلى قالبٍ وظهورٍ مثاليّ، وبالتّيجة فإنّ الرائي والمشاهد (الرسول) في مرتبة تجرّده المثالي أحد أطراف القضيّة، وكذلك المرئي والمُشاهد (ملاك الوحي) نازلٌ إلى منزلة المثال، وحقيقة مستقلّة ومنحازة عن وجود الرسول، وإنّ استماع كلام الوحي ورؤية جبرئيل حصيلة علم الرسول الحضورى بملاك الوحي.

إذاً، ليست لغويّة الوحي حصيلة نشاط القوى الإدراكيّة للرسول، وليس لها قيامٌ صدوريّ بنفس الرسول، إنّما انتقال كلام الله إلى النبيّ والتحقّق اللغويّ للوحي على شكل تكلم جبرئيل مع النبي واقعٌ قائمٌ بملاك الوحي، وهو واقعٌ مشهودٌ حضورياً من قبل الرسول، والرسول يستمع الوحي من دون أن يسهم في تكوينه.

ما ذكرناه عن نشاط القوّة المتخيّلة والقوى الإدراكيّة للإنسان في إيجاد صور الإدراك الحسيّ والخيالي، يصدق أيضاً على عملية أخذ الصور الحسيّة والخياليّة من الموجودات والأشياء الطبيعيّة والماديّة (العلم الحسولي بالواقع الخارجيّ)، بيد أنّ كلامنا هو أنّ واقع الوحي ليس من سنخ تكرار عملية مشاهدة الرؤيا وتبديل الإدراك العقلي إلى إدراكٍ خيالي، ولا من سنخ نشاط المتخيّلة في أخذ الصور من الأشياء والموجودات الخارجيّة؛ إذ في كلا الحالتين تعدّ الصور الذهنيّة المأخوذة من فعل النفس، ولها (قيامها

(الصدوري) بنفس الإنسان^(١).

إنّ الرأي القائل إنّ الإدراك الحسي والخيالي بالنسبة إلى الأشياء والأمور الخارجيّة ونشاط القوة المتخيّلة في محاكاة المعلومات العقلية، نشاطٌ يحدث في متن النفس البشرية، وهو من تجليات النفس وشؤونها، لا يتنافى مع قابلية النفس على الشهود الحضوري لحقيقة في خارجها.

كما إنّ شيخ الإشراق يعدّ الإدراك العقلي، بل والإدراك الحسي والخيالي أيضًا، إدراكًا حضوريًا للنفس تجاه الوجودات المثاليّة، ويرجع العلم الحسولي بجميع أشكاله إلى العلم الحضوري.

وطبقًا لمرتكزات شيخ الإشراق فإنّ رؤية الرسول ﷺ لوجه ملاك الوحي واستماع كلماته ليست ناجمة عن نشاط القوة المتخيّلة في خلق هذه الصورة؛ بل خلق الصورة لا يحصل بوساطة قوى النفس في جميع حالات الإحساس والإدراك، إنّما نتيجة مواجهة الإنسان للأشياء والأمور الماديّة الخارجيّة والعمليّات التي تجري في الأعضاء الطبيعيّة في البدن، تكتسب النفس الجاهزيّة والاستعداد لمشاهدة الوجودات المثاليّة الأرقى لهذه الأشياء مشاهدةً حضوريّةً، فيحصل الإدراك الحسي والخيالي.

بعبارة أخرى: يُعمّم شيخ الإشراق الصورة نفسها التي يعرضها صدر المتأهّلين في خصوص الإدراك العقلي ومشاهدة النفس الحضوريّة للحقائق والوجودات العقلية، يعمّمها على مطلق الإدراكات^(٢).

(١) يختلف صدر المتأهّلين في كتاباته الفلسفيّة، ولا سيما في كتابه الشريف الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة مع الرؤية الشائعة بين الفلاسفة المشائين؛ حيث يعتبرون الإدراك الحسي والخيالي عرضًا وكيفًا نفسيًا حالًا في النفس، ويذهب إلى أن العلم الحسي والخيالي أولاً من سنخ الوجود وليس من سنخ الماهية حتى يكون عرضًا وكيفية. وثانيًا هذا الوجود العلمي (الصور الحسيّة والخياليّة) معلول للنفس ومن فعلها، فهو إفاضة إشراقية للنفس وله (قيامه الصدوري) بالنفس. نفس الإنسان (قواه الحسيّة والمتخيّلة) بسبب تجرّدها التام المثالي قادرة في مواجهة الأشياء والوجودات الماديّة الخارجيّة، على إنشاء الصور الحسيّة والخياليّة، وبذلك تحكي وتعرض تلك الوجودات الماديّة الخارجيّة. ورد تفصيل هذا البحث بأوضح أشكاله في المصدر الآتي: ملا صدرا، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص ٢٨٧-٣٠٣.

(٢) يشير صدر المتأهّلين في: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج١، ص ٣٠٣ إلى جهتين لاختلافه مع شيخ =

والخلاصة هي إن الأمر ليس بحيث يبقى ملاك الوحي في مرتبته العقلية والروحانية وينحصر كل ما يتعلق بمرحلة رؤية ملاك الوحي والاستماع لكلماته في وجود الرسول ﷺ، ومقتضيات قواه الإدراكية، وإن رؤية الوحي والاستماع له وكل ما يتعلق بالجانب الحسي واللغوي للوحي ناتج عن نشاط القوة المتخيلة للنبي. ليس الأمر من هذا القبيل؛ بل إن ملاك الوحي يتجسد ويتمثل^(١) ويتنزل عن مرتبته العقلانية، ويتحدث مع الرسول ﷺ في مرتبته المثالية، فيحضر مجرد مثالي أمام مجرد مثالي آخر. إذًا، كلمات الوحي وألفاظه تصدر عن ملاك الوحي، والرسول ﷺ يدرك حضورياً واقعة إلقاء الوحي دون أن يكون له دور فاعلي (بواسطة القوة المتخيلة) في إيجادها^(٢).

في نهاية هذا المحور من البحث تلزمتنا الإشارة إلى نقطة معينة وهي أن المحاولة انصبت هنا على أن نوضح أن (لغوية الوحي) لها ماهية ماورائية آتية من عوالم أخرى، وظهور الوحي على شكل ألفاظ عملية لا نصيب للرسول ﷺ فيها كمتلق للوحي، وأن تجلي الوحي الإلهي على شكل ألفاظ وتفصيل الآيات القرآنية وتنزلها من المراتب

= الإشراف حول الإدراك الحسي والخيالي، ويؤكد على أن الإدراكات الحسية والخيالية المألوفة ناجمة عن فعل النفس وقواها الإدراكية، لا أنها مشاهدة حضورية للحقائق المثالية.

(١) جدير بالذكر أن مفردة (التمثل) استعملت في كلمات الفارابي أيضًا في خصوص قضية مشاهدة ملاك الوحي من قبل الرسول ﷺ. يوضح في (فصوص الحكم) أنه عندما يحصل خطاب وحوار بين الروح القدسي والملاك، يرتفع الحس الظاهر والباطن للإنسان، وتمثل صورة من ذلك الملاك للروح القدسية حسب استيعابها وقابليتها. يرى الإنسان الملاك بغير صورته (العقلية والحقيقية) ويسمع كلامه بغير صورته الوحيانية... إذا فالإنسان النبي يتصل بالملاك بباطنه ويدرك وحيه بباطنه، ثم يتمثل الملاك بصورة وكلام محسوس ويتصل الوحي والملاك بقوى النبي المدركة من ناحيتين. وعندها تحصل لقوى النبي الحسية وحشة ولنفس النبي حالة شبيهة بالغشوة، ثم يرى (محمد بن محمد الفارابي، فصوص الحكم، ص ٨٧-٨٩).

التمثل الذي يقصده الفارابي هو نفسه صناعة القوة المتخيلة للصور التي تعيد المعقول إلى المحسوس والمبصر، بينما التمثيل الذي نقصده في هذا التقرير من سنخ تجسد الأرواح وتجلي وتنزل الوجود الروحاني والعقلي في القلب والوجه المثالي، وهو على الرغم من تنزله عن المادية والجسمية يمتلك أوصاف الجسم من شكل ووضع وكمية، ومع أنه ليس بجسم، لكنه جسماني؛ لذلك يتراءى ويشاهد من قبل القوى الحسية الباطنية للإنسان كالأشياء والوجودات المادية عندما تشاهد وترى من قبل القوى الحسية.

(٢) هادي بن مهدي السبزواري، أسرار الحكم، ص ٣٩٤.

الوجودية العليا إلى قالب الألفاظ عملية تقع في الحريم الربوبي، ومن المؤكد أن هذه العملية التنزيلية شأنها شأن سائر الأفعال الإلهية (إفاضة الرزق، والإحياء والإماتة، وبعث البشر بعد موتهم) تتم بوساطة الوسائط الإلهية (الملائكة). أما كيفية علم الملائكة وخصوصاً ملاك الوحي (جبرئيل) بالمراتب العلوية للقرآن، وطريقة تلقي جبرئيل وفهمه للكلام الإلهي والوحي المنزل في قالب الألفاظ، فهي أمورٌ وبحوثٌ أجنبيةٌ على المحور الرئيس في بحثنا الحالي.

مع الاعتراف بأن التبيين الفلسفي لقضية: كيف يقع التنزيل اللفظي للقرآن من مراتبه الوجودية الفوقية (أم الكتاب واللوح المحفوظ) من قبل الله على روح جبرئيل، هو أمرٌ في غاية الصعوبة والعسر، فإن الآيات القرآنية بيّنت أمرين اثنين بوضوح وتركت أمرًا آخر مستورًا. أما الأمران فأولهما أن الله هو مُنزل الوحي ومفصل الآيات اللسانية القرآنية، وثانيهما أن ملاك الوحي هو الذي يقرأ هذه الآيات والألفاظ المنزلة على الرسول بوصفه مستمعًا. فهذان أمران وفكرتان صرح بهما القرآن الكريم وأكدهما، أما كيفية اطلاع ملاك الوحي على الكلام الإلهي؟ وما هي الماهية الفلسفية والوجودية لهذا الإنباء والتفهم؟ فهذه قضيةٌ سكتت عنها ظواهر القرآن ولم تبيّنها.

بعد إجلاء مراد الفلاسفة المشائين لحقيقة الوحي ننتقل إلى السؤال المحوري الثاني وهو: هل تعبير (القَصْوي) صفةٌ مناسبةٌ لتصورات الفلاسفة المشائين للوحي؟ وهل من الصحيح تصنيفهم ضمن أنصار (التحليل القَصْوي) لماهية الوحي؟

يعتقد كاتب السطور أن تقرير السيد قائمي نيا لرؤية الفلاسفة المسلمين حول ماهية الوحي وقولهم إن الوحي قضايا وعبارات، تقريرٌ غير صائبٍ وغير مناسبٍ، ويبدو غير متلائم مع حقيقة ما قصدوه؛ لذا سنراجع ونستعرض هذا التقرير، ثم نتطرق لوجه عدم صوابه، وعدم ملائمته مع رؤية الفلاسفة المسلمين.

تم تقرير التحليل القَصْوي للوحي على النحو الآتي: الوحي حقائقٌ تلقى على شكل قضايا، وبمعنى إلقاء الحقائق هذا يعيش الرسول مواجهة هي التجربة الوحيانية، وهذه الحقائق التي توحى على شكل قضايا هي نفسها رسالة الوحي. والحقائق الوحيانية

التي تلقاها الرسول عن الله حقائقٌ خاصّة لا يمكن لأيّ شخصٍ كان أخذها وتلقّيها عن الله. ولكي يتلقّى الرسول الحقائقَ القضيويّة يعيش حالة عروج روعي خاص، ثم بعد أن يأخذ هذه الحقائق ينزل إلى الحياة اليوميّة وينقلها للآخرين في قالب لغةٍ معيّنة. ولقد كان للفلاسفة المسلمين من الفارابي وابن سينا، وكثير من المتكلمين نظير الغزالي، مثل هذه الرؤية حول الوحي^(١).

ثمّة ملاحظات عدة حول تصوّر الكاتب المحترم لآراء الفلاسفة المذكورين:

١- في تفسيره (للوحي القضيوي) يفترض وجود حدثين اثنين متميزين يقعان للرسول، الأوّل هو (الوحي القضيوي) الذي هو إلقاء حقائق من نوع القضايا والعبارات (رسالة قضيويّة) على الرسول، والثاني (التجربة النبويّة والوحيانيّة) التي تتحقّق بمعيّة هذا الإلقاء القضيوي على شكل رسالة. ثم من تنزل الرسول إلى الحياة اليوميّة يتحول هذا (الوحي القضيوي) إلى رصيد لعمل الرسول، وينقله إلى الآخرين في قالب لغةٍ معيّنة؛ وعليه فتلك التجربة النبويّة والوحيانيّة التي رافقت عملية (الوحي القضيوي) وتلقّي الرسالة القضيويّة، لها طابعٌ شخصيٌّ ولا دور لها في النقل اللغوي لرسالة الوحي (بعد انتهاء العروج الروحي والتنزّل إلى الحياة اليوميّة).

لكن لا يوجد مثل هذا التفكيك والفرز أبداً في تحليل الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا للوحي والنبوة، ولا توجد أيّ إشارة إلى إلقاء الوحي على شكل قضايا إلى جانب المواجهة المعنويّة وتجربة الرسول للملكوت وملاك الوحي. إذا كان الوحي يحصل بوساطة القوة المتخيّلة واتّصالها بالعقل الفعّال، فلا مرء في أنّ هذا الإدراك لن يكون في قالب صورته الحقيقيّة (وجهه العقلي والملكوتي)؛ لأنّ متخيّلة النبيّ عاجزة عن إدراك تلك الحقيقة العقليّة كما هي؛ لذلك تخرجه على شكل صورٍ محسوسةٍ تحاكي تلك الحقيقة العقليّة، وتدركه وتفهمه في قالب صورٍ محسوسةٍ ومرئيّة.

٢- ثم إلى ماذا يشير تعبير (التجارب النبويّة)، و(التجارب الوحيانيّة) في كتابات الكاتب المحترم، التي يعدّها غير (الرسالة والوحي القضيوي)؟ إذا كان مراده إفاضة

(١) علي رضا قائمي نيا، الوحي والأفعال الكلامية، ص ٤٠.

العقل الفعّال على متخيّلة النبيّ قبل تصرّف المتخيّلة ونشاطها، فهذا هو كلّ ما يقوم به ملاك الوحي حسب رأي الفلاسفة المشائين. لكن ما هو المصدر الذي يفيض (الوحي القَصْوي) ويرسل الرسالة القَصْويّة الوحيانيّة؟ وما هي القوّة التي تتلقّاها من بين القويّ النفسانيّة عند النبيّ؟ هذه القضية غامضة تمامًا في كتاباته وكلماته. فضلًا عن عدم وجود أيّ إشارة أو شاهدٍ عليها في كلمات الفلاسفة المذكورين.

٣- إنّ قوله: "ينزل إلى الحياة اليوميّة، وينقلها للآخرين في قالب لغويّ معيّن" يظهر منه أنّ القالب اللغويّ وتنضيد الكلمات المناسبة لنقل (الوحي القَصْوي) ومحتوى الرسالة المتلقّاة من ملاك الوحي يتم بانتخابٍ إراديّ من الرسول نفسه، فهو الذي يختار القالب اللغويّ واللسانيّ الذي يرغب فيه حسب ذوقه لينقل للآخرين تلك الرسالة القَصْويّة التي هي ليست من سنخ اللغة الطبيعيّة بل هي معانٍ ومضامين فقط.

وهذه الفكرة أيضًا لا تتسق إطلاقًا مع مراد الفلاسفة المذكورين في تفسيرهم للوحي؛ إذ تمثّل الوحي في مشاعر النبيّ وتكلّمه معه من وجهة نظرهم، هو تقبّل طبيعيّ للمتخيّلة من العقل الفعّال.

بمعنى أنّ هذه المرئيّات والمسموعات التي تحصل لنفس النبيّ بمعونة القوّة المتخيّلة هي الصور الحكائيّة لتلك الحقيقة العقليّة التي أفاضها العقل الفعّال، لا أنّ النبي بعد فراغه من ذلك الصعود الروحاني يختار بحريّته وإرادته القوالب اللسانيّة المناسبة لنقل تلك الرسالة والقضايا التي تلقّاها، كما يستطيع كلّ واحدٍ منا نقل مضمونٍ أو معنى قَصْويّ بأشكالٍ لغويّةٍ مختلفةٍ وفي قوالبٍ مجملٍ متعدّدةٍ ومتنوّعةٍ في لغةٍ طبيعيّةٍ للآخرين؛ إذ كلّ ما يقوله أولئك الفلاسفة هو أنّ القوّة المتخيّلة تدرك المعقولات بوساطة محاكيات تلك الصور المعقولة، والقوّة المتخيّلة تتلقّى وتدرك المعارف العقليّة لا كما هي في الواقع، بل بالشكل الذي يمكن للصور الخياليّة والذهنيّة أن تعكسها وتعبّر عنها به.

وفقًا لما مرّ بنا، يبدو أنّ تعبير (الوحي القَصْوي) غير مناسبٍ ولا دقيقٍ للإفصاح عن مراد أولئك الفلاسفة؛ بل يمكن أن تكون له لوازمٌ لم تكن مقصودة من قبلهم إطلاقًا من قبيل اختيار النبيّ في تنضيد الألفاظ الحاكية عن الوحي.

٤-١-٤- استحقاقات الخلاف حول لغوية الوحي

بعد نهاية هذا البحث الفني والطويل نسبياً حول لغوية الوحي (الألفاظ اللغوية للوحي منسوبة إلى الله تعالى)، سنسلط الضوء على النتائج والاستحقاقات الطبيعية التلقائية لهذا المبنى أو هذه الركيزة في عملية فهم القرآن وتفسيره. بعبارة أخرى: نحاول دراسة المسألة القائلة ما هي الإلزامات والتوصيات والنتائج التفسيرية والهرمنوطيقية التي تترتب على تبني لغوية الوحي، وأن القرآن الكريم هو كلام الله الذي تلقاه الرسول الأكرم ﷺ.

إن الإجابة عن هذه القضية، ودراسة الأبعاد العملية لهذا البحث يجب أن تتم بدراسة استحقاقات الرأي المعاكس، فإذا لم يكن الوحي لغوياً وكانت ألفاظ القرآن وكلماته منسوبة إلى الرسول ﷺ، فما هي المقتضيات الهرمنوطيقية المترتبة على هذه النظرية؟

إن لغوية الوحي ونسبة ألفاظ الآيات القرآنية وكلماتها إلى الله لا تستتبع أي لازمة تفسيرية معينة أكثر مما أشرنا إليه حتى الآن حول خصائص متن القرآن، وماتنه، واللوازم التفسيرية النابعة منها؛ ذلك أن الصورة المبسطة لهذا البحث الفني الصعب حول ماهية الوحي، والتحليل الفلسفي للنبوة وطريقة تواصل الرسول ﷺ مع ملاك الوحي هي أن الله هو ماتن المتن القرآني والمتكلم بألفاظه، والذي قرأ هذه الألفاظ والآيات على الرسول ﷺ عن طريق ملاك الوحي. وعليه، وبالنظر إلى أننا سبق أن درسنا الثمرات والنتائج التفسيرية المترتبة على كون الله الحكيم العليم هو ماتن القرآن وصاحبه، سنركز كل اهتمامنا في هذا البحث على الجانب السلبي من القضية.

بمعنى: لو لم يكن القرآن كلام الله، وكانت ألفاظه وجانبه اللساني اللغوي منسوباً إلى الرسول ﷺ، فما هي النتائج والاستحقاقات التفسيرية التي ستترتب على ذلك، لكي ينفي القول بلغوية الوحي تلك النتائج والتبعات؟ لذلك سوف نخترل دراسة المقتضيات الهرمنوطيقية للقول بلغوية الوحي إلى دراسة نتائج أو تبعات القول بعدم لغوية الوحي، وبأن ألفاظ القرآن ولغته منسوبة إلى الرسول ﷺ، فعلى افتراض نسبة

لسان القرآن إلى الله الحكيم العليم، فسوف لن تكون النتائج والمقتضيات الهرمنوطيقية للغوية الوحي سوى نفيًا لنتائج الرأي المعاكس.

قبل الخوض في إلزامات عدم لغوية الوحي، ونتائجها وتبعاتها والآثار التي تترتب على نسبة لغة القرآن إلى الرسول ﷺ من اللازم أن نراجع احتمال ترتب نتيجة عملية إيجابية على القول بلغوية الوحي. فقد يطرح ادعاء يقول: لو كان للوحي طبيعة لغوية، فستكون النتيجة أن الله تعالى قام بـ(أفعال كلامية speech acts) عند اتصاله اللغوي بالرسول ﷺ. أما إذا تبيننا التحليل القضي للوحي - فعلى الرغم من أننا سنعدُّ الوحي من سنخ التجربة الدينية - فلم تصدر عن الله أفعال كلامية؛ ففي (الوحي القضي) لا يمنح الله الرسول ﷺ سوى معلومات وقضايا، وليس لهذه المعلومات والرسائل المعنائية طبيعة لغوية، وفي التحليل التجري للوحي يواجه الرسول ﷺ الله تعالى مواجهة معنوية باطنية صرفة، وليس لهذا النوع من المواجهة طبيعة لغوية.

يقول قائمي نيا في ترتب هذا الثمرة على الطبيعة اللغوية للوحي: "فكرة الأفعال الكلامية لها على الأقل ادعاءان في خصوص الوحي: الادعاء الأول الطبيعة اللغوية للوحي، فالوحي ليس مستقلاً عن اللغة. (الله أوحى إلى الرسول) بمعنى أن الرسول كان له اتصال بالله. والادعاء الثاني هو أن الله قام في هذا الاتصال اللغوي بأفعال كلامية. فصدرت عن الله جمل ذات معنى بلغة معينة موجهة للرسول، ولهذا الجمل محتوى ومضمون معين. كما إن هذه الجمل حضرت الرسول على أعمال معينة، وكانت لها تأثيراتها عليه. طبقاً لهذه الرؤية فمعنى (الله أوحى) أنه قام بفعل كلامي. وعليه فالوحي في هذه الحالة فعل ينم عن عمل" (١).

يعتقد كاتب السطور أن هذه النتيجة (الله قام بأفعال كلامية) قبل أن تكون لها صلتها ببحثنا الحالي - حقيقة الوحي وكيفية اتصال الرسول بملاك الوحي - ترتبط بموضوع (ماهية اللغة والمعنى). وكما أشرنا في إطار البحوث التمهيديّة لهذا الكتاب، فمن الواقعيات المتعلقة باللغة أننا بأداء الجمل المختلفة نقوم في الحقيقة بأعمال مختلفة، إذ نحن

(١) علي رضا قائمي نيا، الوحي والأفعال الكلامية، ص ٧٤.

نقوم بأعمالٍ عبر كلامنا ولغتنا كما هو الحال بالنسبة إلى حركات أجسامنا واستخدامنا لأعضائنا الطبيعية؛ فنحن نخبر بأشياء مثلاً، ونتعجب، ونطلب شيئاً، ونأمر، وننهي، ونهدد، ونتوسل، ونسأل، ونستفهم، ونقوم بأعمالٍ أخرى حيال المتلقين ونعرضها عليهم؛ إذا إدراك معنى عبارة من العبارات منوطٌ بإدراك ما قصده القائل وما أراد القيام به من فعلٍ عبر تلك العبارة أو الجملة. فطبقاً لنظرية (الأفعال الكلامية) ليس المعنى السيمانطيقي واللغوي لألفاظ العبارة هو الذي يعين معناها، بل المهم والأساس هو قصد القائل والمعنى التداولي للعبارة، وما قصد القائل القيام به عبر هذه الجملة. وقد أشار علماءنا الأصوليون إلى روح هذا البحث في دلالة استعمال صيغة الأمر والنهي، عبر الاستدلال على أن المعنى المقصود منها هو الداعي للاستعمال وليس المعنى الوضعي لهما.

هذا التحليل اللغوي تحليلٌ عامٌ وكيٌّ لمعنى العبارات والجمل، ولا يختلف الأمر فيمن يكون قائل العبارات والجمل؛ إذ طبقاً لهذا التحليل أينما ظهرت عباراتٌ وجملٌ يكون قد تحقّق فعلٌ كلاميٌّ، وعليه يكون تعيين الذي قام بذلك الفعل الكلامي يعادل تعيين من الذي تكلم بتلك العبارات. وحسب رأي فلاسفة اللغة -الذين يتبنون التحليل القضيوي (propositional) لمعنى العبارات، ولا يرون للمتكلم والعوامل خارج خارج اللغة نصيباً في معنى العبارات والجمل - أينما تحقّق نصٌّ وقولٌ تحقّق قضايا يجب تحليل أجزائها وعناصرها المعنائية، لا أن المتكلم قام بأفعالٍ ما وحققها.

ومن وجهة نظرهم أيضاً ليس المهم من تكلم؛ لأنّ نزاعهم مع المعتقدين بالأفعال الكلامية يعود إلى تحليل ماهية اللغة والمعنى؛ فالقول: إن أفعالاً كلاميةً قد تحققت عبر النص أو الكلام، أو إنّ قضايا قد ظهرت وتكوّنت عبر هذا النص أو الكلام، يعود إلى تحليلنا ماهية اللغة والمعنى، ولا علاقة له بموضوع من هو قائل تلك العبارات والكلمات، ولا هو من نتائج هذا الموضوع؛ بهذا يتّضح أنّه في موضوع ماهية الوحي ولغوئته أو عدم لغوئته، يكون القول: (إنّ القرآن أفعالٌ كلاميةٌ) ليست نظرية تقف على عرض لغوية الوحي أو كونه قضايا، فالكتابة والأقوال مهما كانت ومن أي شخص صدرت هي عند القائلين بالأفعال الكلامية مجموعة من الأفعال الكلامية؛ وعليه، فالنزاع حول

هل عبارات القرآن وآياته كلام الله أم من صياغة الرسول لا تُعالج ولا تُحلّ بالاعتقاد بالأفعال الكلامية؛ لأنّ هذا النزاع من وجهة نظر القائلين إنّ النصوص والعبارات أفعال كلامية، يعود إلى من الذي قام بهذه الأفعال الكلامية هل هو الله أم رسول الله؟ فأبى منهما كان هو القائل، تنسب إليه الأفعال الكلامية؛ لذا فإنّ نظرية الأفعال الكلامية عديمة الصلة بمبحث ماهية الوحي وكيفية نزوله، وأيضاً لا تساعد على حلّ النزاع الدائر حول: هل ألفاظ القرآن وعباراته كلام الله أم كلام رسوله.

والنقطة الأخيرة هي أنّ مضمون تحليل الفلاسفة المشائين لماهية الوحي ونزوله ليس أنّ الرسول ﷺ هو الذي صاغ ألفاظ القرآن وعباراته، وأنّ مضمون الرسالة ومحتواها القَصْوي والمعنائي من الله، إنّما كلامهم لا يتجاوز فكرة أنّ إفاضة المعارف العقلية والحقائق المعنوية على روح الرسول ﷺ كان من الله وعن طريق ملاك الوحي، وحيث إنّها تصل إلى القوة المتخيّلة للنبي ﷺ، فإنّ هذه الإفاضة تُصوّر في مشاعره على صورة أنّ ملاك الوحي يتلو عليه بعض العبارات. إنّ تكلم ملاك الوحي مع النبي من وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة، هو في الواقع الصورة المحسوسة والخيالية للإفاضة العقلانية التي يفيضها ملاك الوحي على النبي ﷺ. وبهذا يبقى الدور الانفعالي للنبي ﷺ في تلقي الوحي محفوظاً، ولا يكون له أيّ دور اختياري وفعال في رصف الألفاظ وصفها واختيار العبارات. وعليه فحتى من وجهة نظر الفلاسفة المشائين لا تنتسب كلمات القرآن وآياته إلى الرسول ﷺ، بل تنتسب إلى الله تعالى، مع فارق أنّ تكلم ملاك الوحي بالألفاظ والعبارات مع الرسول ﷺ حدث في القوة المتخيّلة للنبي ﷺ،

ينجم عن انعكاس واقع الإفاضة الروحانية والعقلانية. إذًا، فمع أنّ الله ليس هو الذي استعمل الألفاظ - طبقاً لهذا التحليل - وما قام به هو الإنشاء العقلي والروحاني، إلّا أنّ الصورة المتجلية والمحسوسة لفعله هي خلق الألفاظ والكلمات من قبل ملاك الوحي، والقوة المتخيّلة عند النبي ﷺ هي محل ووعاء انعكاس عملية الإلقاء العقلاني للوحي.

وبغض النظر عن الإشكال والخلل الذي يعاني منه تحليلهم الفلسفي للوحي، فإنّه

لا يمكن اختزال رأيهم بالاعتقاد بأن ألفاظ الوحي هي من كلام النبي ﷺ؛ لأن الوحي والإيحاء بوصفه فعلاً ينسب - من وجهة نظرهم - إلى الله تعالى، وفعله هذا ينعكس في مشاعر النبي ﷺ على شكل تكلم ملاك الوحي معه. إذًا، على افتراض قبول تحليل هؤلاء الفلاسفة وتبني فكرة (الأفعال الكلامية) في خصوص اللغة والمعنى، لا يمكن مع ذلك القول إن مرتكزات هؤلاء الفلاسفة تفيد أن النبي ﷺ هو فاعل الأفعال الكلامية. مضافاً إلى ذلك أن الخطابات القرآنية إما موجّهة إلى الرسول ﷺ، فهي تخاطبه وتوجّه الكلام إليه، أو موجّهة إلى المؤمنين والمسلمين والمشرّكين وسائر المتلقّين من البشر. إذن، الله تعالى هو الذي يجترح بهذه المخاطبات أفعالاً كلامية وليس الرسول ﷺ، هذا حتى لو وافقنا طبقاً لمرتكزات هؤلاء الفلاسفة على أن شعور الرسول ومتخيّلته هي وعاء انعكاس هذا التخاطب وبروزه، فالرسول ﷺ ليس فاعل التخاطب، إنّما تجلّي التخاطب والارتباط اللغوي بين الله ورسوله، وبين الله وخلقه على رسوله وكانت القوة المتخيّلة للرسول ﷺ هي التي عكست وصوّرت هذا التخاطب، التخاطب العارية صورته العقلية - أي ما يوجد من الانعكاس في المتخيّلة في أجواء الوجود العقلي والروحاني - من الألفاظ والعبارات.

وعلى الرغم من كل ذلك، فإن القول الشاذ والنادر جداً الذي ينسب ألفاظ القرآن وكلماته إلى الرسول ﷺ له كثيرٌ من النتائج التفسيرية الضمنية؛ النتيجة الأولى هي إضعاف وثاقة القرآن، فمع أن معاني القرآن تنسب إلى الله عند القائل بهذه النظرية، إلا أن التعبيرات اللفظية عن تلك المعاني لن تعود وحيانية بل سيكون لها صفة بشرية. بكلمة ثانية: النتائج التفسيرية التي ربّناها مؤخراً على فكرة (أن ماتن القرآن هو الله العليم الحكيم)، سوف لن تترتب وفق هذا الافتراض بل ستكون ملغية.

النتيجة الثانية هي توفر أرضية أخصب لطرح شبهة (تاريخانية النصّ القرآني)؛ فبالنظر إلى الحدود التي تقيّد وجود الرسول ﷺ بالمقارنة مع الوجود الربوبي للخالق تعالى، وفي ضوء الجغرافيا الثقافية والاجتماعية التي تفرض نفسها على الرسول ﷺ، إذا كانت لغة القرآن من صناعة الرسول ﷺ، فسترتفع احتمالات تأثر القرآن بثقافة

عصره وحدود ذلك العصر وسماته. وتبعاً لتكريس شبهة تاريخانية النصّ القرآني ستتضعف فكرة تعالي التعاليم القرآنية على التاريخ والعصور؛ وبذلك ستظهر علامة استفهام أمام خلود الدور الهادي للقرآن وملاءمته لكلّ العصور والأجيال.

أما النتيجة الثالثة فهي أنّها تهبط بالثقل الأكبر إلى الثقل الأصغر، وتضع القرآن والوحي في مرتبة الأحاديث والكلمات النبوية؛ فطبقاً لهذا المبنى سيكون القرآن حاله حال الحديث النبوي، لأنّه كلام الرسول ﷺ.

على الرغم من أن رفض لغوية الوحي ونسبة ألفاظ القرآن إلى الرسول ﷺ لا تعرّض قواعد تفسير النصوص الوحيانية والأسلوب الذي يسود فهمها لانقلاب أو تحول يذكر، لكنّها تقلّل من وثاقها ومنزلتها عند المسلمين، وتزيح القدسية عن هذا الكتاب الإلهي إلى حدّ ما؛ لأنّ شأن النبي سيرتفع هنا من ناقل للكلام الإلهي إلى مبدع لألفاظه، وبذلك سيهبط القرآن عن كونه وحيّاً إلهياً ذا هويّة غير بشريّة تماماً، ويكتسب هويّة إلهيّة-بشريّة؛ إذ طبقاً لهذا القول الشاذ سيكون المعنى من الله واللفظ من الرسول، كما إنّ عصمة الرسول ﷺ لا يمكنها الحيلولة دون هذا التنزّل وابتعاد القرآن عن الألوهيّة المحضة؛ لذا فإنّ الروايات والسنة النبوية على الرغم من كل ما لها من اعتبار وحيّة، فإنّها ليست في مرتبة القرآن من حيث الوثاقّة والقدسيّة.

إنّ القول بعدم لغوية الوحي، على الرغم من عدم صحته وتعارضه الصريح مع الآيات القرآنية -وقد أشرنا في بداية البحث إلى بعض هذه الآيات- ومخالفته لإجماع المسلمين واتفاقهم، إلّا أنّه لا يُفقد القرآن حجّيته واعتباره؛ لذلك فهو لا يُقضي تماماً كل الإلزامات الخاصّة بالنصّ الوحياني.

لكنّ الأثر السلبي لهذا القول هو أنّ الآثار الخاصّة لكون القرآن من الله تعالي معنيّاً ولفظاً -التي سبق أن عددناها- لن تجد لها مجالاً. وإنّ تنزّل مرتبة القرآن وقداسته وهو جس كونه بشريّاً وابتعاده عن خلوص الألوهيّة يمهد الأرضيّة لتشديد وتكريس شبهات سنشير لبعضها في الفقرة اللاحقة تحت عنوان مرتكزات العلم بالقرآن.

٤-٢- مرتكزات علم القرآن والتفسير

مثلاً للمرتكزات التوحيدية والعقدية الخاصة بمصدر الوحي وصاحب النصّ الوحياني نتائجها وإلزاماتها التفسيرية الخاصة، كذلك التصوّرات والمرتكزات الخاصة بالنصّ القرآني نفسه لها مقتضيات تفسيرية معينة. نعتزم هنا الإشارة إلى نماذج وأمثلة من هذه المباني والمرتكزات الخاصة بالعلم بالقرآن، لنشير إلى كيفية تأثير اختلاف النظرة للنصّ الوحياني في اختلاف التوصيات والاستراتيجيات التفسيرية، ومن ثمّ سوف نقيم شاهداً آخر لصالح أحد الادّعاءات الرئيسة في هذا الفصل، ونكشف النقاب عن أنّ (نظرية النص) (theory of text) والرؤية المعينة الخاصة حول نصّ من النصوص تؤثر في كيفية قراءته (theory of reading)، وفي الإلزامات والتوصيات والاستراتيجيات التفسيرية المتعلقة بذلك النصّ.

إنّ مرتكزات العلم بالقرآن أو علم القرآن، والاعتقادات الكلامية حول هذا الكتاب الإلهي عنوانٌ يشير إلى لائحةٍ من البحوث والقضايا، منها على سبيل المثال (وحيانية القرآن)، وأنّه (بلسان قومه)، و(عدم تحريفه)، و(عدم تاريخانية النصّ القرآني)، و(أنّ له ظاهراً وباطناً)، و(عدم اختصاصه بعصر النزول، أو تعاليه على العصور)، و(وحدة النصّ القرآني وتلاحمه، والأواصر المعنائية بين الآيات)، و(الوضوح والاكتفاء الذاتي المعنائي)^{(١)(٢)}.

(١) تشير هذه القلبية القرآنية إلى أنّ القرآن كتابٌ مبينٌ معناه الظاهري، ومتاحٌ وواضحٌ للناس، وهو بينٌ جليٌّ للمتلقين: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْلَمُونَ كَثِيرًا قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (سورة المائدة: الآية ١٥). إذا، ليس في القرآن قصوراً في إفادة قصده ودلالته على ما جاء لبيانه؛ ولا يحتاج إلى مبيّنٍ ودالٍّ من خارجه. وتقف هذه الفكرة على الضدّ من رأي الأخباريين الذين يعتقدون أنّ ظواهر القرآن ليست بحجّة في حقّ غير المعصوم، وينبغي فهم مراد القرآن بواسطة الروايات، فالحجّة هو فهم القرآن بواسطة روايات المعصومين عليهم السلام.

(٢) لا تشمل هذه اللائحة الطويلة بالضرورة العناصر التي من المؤكّد تأثيرها في التفسير، فقد يكفي في بعض الحالات مجرد ادّعاء التأثير لبدء البحث والدراسة. من باب المثال يعتقد محمد أركون أنّ للنزاع بين المعتزلة وأهل الحديث (الحنابلة) -حول حدود القرآن أو قدمه، ورؤية المعتزلة بأنّ القرآن مخلوق والتي منعها الخليفة القادر العباسي قبل ألف سنة- تأثيره وانعكاسه المباشر على تفسير القرآن. كما أنّه مؤثّر على نظرية التأويل (الهرمونوطيقا) =

لا نروم في هذه الفقرة مناقشة جميع هذه المباني والركائز؛ إذ يكفي لإثبات ادعاء أن القرآن والنص الوحياني له مقتضياته الهرمنوطيقية الخاصة، أن نشير إلى ما تستدعيه التصورات الكلامية والعقدية المتفاوتة حول هذا النص من انعكاسات على مضمار تفسيره وقراءته، وهذا ما لا يستلزم استقصاء كل مباني علم النص والبحث التفصيلي حولها. مضافاً إلى أن ضيق المجال والمقام لا يسمح بالتطرق لكل هذه المباني والمرتكزات. نركز الحديث على قضية (تاريخية النص الوحياني) دون القضايا والبحوث المتقدمة؛ والسبب في هذا الانتقال يعود أولاً إلى أن هذه الإشكالية تعدّ من الإشكاليات الحديثة الجديدة التي أدت إلى طرح شبهات جديدة حول القرآن، وقلّما خضعت للنقاش والدراسة مقارنةً بغيرها من مباني علم القرآن. وثانياً كنّا قد سلطنا الأضواء في الفصل الماضي بوجه آخر على تاريخية النص أي (تاريخية الفهم)؛ لذلك يمكن للدراسة التفصيلية حول تاريخية النص وتقريراتها المختلفة أن تُعدّ استكمالاً لبحوث تاريخية التفسير ونظرية التفسير. من بين التقريرات المتباينة لتاريخية النص الديني نكتفي برؤية نصر حامد أبو زيد؛ لأنها أشمل وأكثر تنظيمًا من نظريات أقرانه.

٤-٢-١- تقرير نصر حامد أبو زيد لتاريخية القرآن

يتمثل مشروع نصر حامد أبو زيد في الوصول إلى وعي تاريخي وعلمي بالنصوص الدينية، الذي يستلزم البحث حول القرآن بوصفه نصّاً تاريخياً بشرياً لغوياً، وهذا ما يستدعي تحديّ تصوّر التقليدي الشائع لعلوم القرآن والحديث الذي يصرّ عليه الخطاب الديني الغالب، كما يستدعي إعادة صياغة قراءة نقدية جديدة لعلوم القرآن وطبيعة النص الديني تقوم على أساس تقبّل تاريخيته، والنظر إلى النص القرآني بوصفه مُنتجاً ثقافياً.

يعتقد أبو زيد أن محاولات السلف نظير الزركشي (ت ٧٩٤هـ.ق) في كتابه (البرهان في علوم القرآن)، والسيوطي (ت ٩١١هـ.ق) في كتابه (الإتقان) تنصبّ على

صيانة وحفظ الرصيد والذاكرة الفكرية والثقافية للحضارة الإسلامية التي قامت -على الرغم من قيمتها الثقافية- على أساس نوع من التصور الديني للنص (القرآن) الذي هو صنعة نزعات رجعية في الثقافة العربية الإسلامية. أقل تعريف يمكن عرضه لهذا التصور التقليدي، من وجهة نظر أبو زيد، هو أنه فصل النص القرآني عن أنسجة تياراته وسياقاته العينية والتاريخية، مما أبعده القرآن عن طبيعته الحقيقية كنص لساني، وكصناعة ثقافية وتاريخية، وحوّله إلى أمرٍ قدسيّ روحاني (غير بشري) (١).

يعتقد نصر حامد أبو زيد أنّ التنوير الديني أو خطاب التنوير في العالم الإسلامي لم ينجح في تحطيم هيمنة الخطاب الديني التقليدي الغالب، وإرساء آفاق معرفية جديدة، وصياغة وعي تاريخي علمي للنصوص الدينية؛ وذلك لأن أصحاب الخطاب التنويري لم يولوا أهمية تذكر للبعد التاريخي للقرآن ولطابعه البشري والثقافي. وللخروج من هذا الواقع والوصول إلى وعي علمي وتاريخي للنصوص الدينية من اللازم الانطلاق على الضد من الخطاب والفكر الديني الذي يعدّ الله قائل النصوص الدينية ومتكلمها، فيضفي القداسة والروحانية على النص الديني، ويخلع عليه لبوس الميتافيزيقا، فمن اللازم أن ننطلق من البعد التاريخي والبشري والثقافي للنص الديني ونركّز على الواقع التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي يحيط بتلقي الوحي (٢).

النص القرآني من وجهة نظر أبو زيد (منتج ثقافي) (٣) في ذاته وجوهره؛ أي إنه تكوّن طوال أكثر من (٢٣) سنة في رحاب الواقع الثقافي والاجتماعي لعصر النزول؛ لذا فإن الاعتقاد بوجود حقيقة قدسية ووجود ميتافيزيقي متعین ومحدّد سلفاً لهذا

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ١٠-١٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ١٨٨-١٩٠.

(٣) يعتقد أبو زيد أنّ هذا النص غير منفصل عن مجتمعه، وثقافته، وليس بمنفصل أيضاً عن متلقيه الأول أي الرسول، هذا هو أساس هذا الكتاب. فالأصل هو قضية تاريخية القرآن وتزمنه وارتباطه الوثيق بالثقافة التي ينتسب إليها، ومن بعد ذلك يأتي الدور للحالة المعاكسة؛ أي تأثير النص القرآني في الثقافة. ولم يكن بوسع هذا النص أن يؤثر في الثقافة من بعده إلا إذا كان قد تكوّن في ثقافة زمانه؛ ومن هنا يستنتج أبو زيد أنّ القرآن "منتج ثقافي" (نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص ٥٠٥-٥٠٦).

النص هو محاولة للتغطية على وجهه الثقافي والتاريخي وإغلاق الطريق أمام إمكان فهم هذه الظاهرة فهماً علمياً. لقد اختار الله تعالى عند إرساله الوحي إلى الرسول ﷺ النظام اللغوي السائد على متلقي الوحي، خلافاً للرؤية التي يروج لها الخطاب الديني المعاصر (التقليدي)، فإن اختيار لغة من اللغات ليس اختياراً لوعاء فارغ، فاللغة أهم أداة من أدوات قوم من الأقوام لفهم العالم وتنظيمه.

وعلى هذا الأساس لا يمكن التحدث أبداً عن لغة ما بمعزل عن الثقافة والواقع الاجتماعي. وإلهية مصدر النص الوحياني ومنبته لا تنفي واقعية محتواه وتاريخيته؛ ولذلك لا يتنافى مع نسبة ذلك النص إلى ثقافة بشرية ووعاء اجتماعي وتاريخي معين. أما في ما يرتبط بالقرآن؛ فحيث إنه لا يمكن دراسة مرسِل رسالته ومنشئه الإلهي، فمن الطبيعي أن يمرّ طريق الدخول العلمي إلى دراسته من مدخل الواقع والثقافة، هذا (الواقع) الذي تتكوّن فيه حياة مستلم الوحي، والبشر الذين حُوطبوا به أولاً (وهم المتلقون الأوائل)، والثقافة السائدة التي تحيطه وتغمره. وعلى هذا الأساس فمقاربة الواقع والثقافة عند دراسة النص القرآني تعني الخوض في الأمور التجريبية والحسية. وتحليل مثل هذه الأمور يمكن التوفّر على فهم علمي لظاهرة النص الديني^(١).

تشديد أبو زيد على (البعد التاريخي) للنصوص القرآنية، وتقرّيعه ونقده للخطاب الديني التقليدي بسبب تجاهله ل(البعد التاريخي للوحي) وغفلته عنه، ذلك كله يتم على أساس تعريف وتصوّر معين ل(البعد التاريخي) عنده، ذلك أنّه من الواضح أنّ الخطاب الديني التقليدي الشائع يعلم هو الآخر بالبعد التاريخي للنص الديني؛ لذلك يناقش عند تفسير القرآن والقضايا الفقهية أسباب النزول، والأحداث التاريخية التي مهّدت لنزول الآيات والسور، كما يناقش ويبحث في النسخ والمنسوخ، وتغيير الأحكام بسبب تغيير الظروف التاريخية (دور الزمان والمكان في الاجتهاد). لكن ما يقصده أبو زيد من أنّ للنصوص الدينية بعداً تاريخياً هو ما يعرف ب(تاريخية المفاهيم)، بمعنى أنّ مضمون كلمات النصوص الوحيانية ومفهومها هو مضمون ومفهوم تاريخاني

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص ٢٤.

بسبب تاريخية الكلمات واللغة المستعملة في الوحي، فيكون مضمونه نتيجة ذلك ممتزجاً بالواقعيّات العينيّة اللسانيّة والثقافيّة لعصر النزول^(١).

وعليه، يتّضح أن مراده من تكوين وعيٍّ أو رؤية تاريخيّة علميّة للنصوص الدينيّة، شيءٌ فوق البحث في الحقائق التاريخيّة، والاهتمام بالأحداث والوقائع التي حدثت في عصر نزول الوحي، وهو ما لا يتجاوز أن يكون محاولات من سنخ النشاطات الدائرة في علم التاريخ. ما يقصده أبو زيد من هذا الوعي يقوم على مكتسبات علوم لسانيّة خاصّة، لا سيما في دراسة النصوص، بدل اعتماده على معرفة الأحداث التاريخيّة لعصر النزول^(٢).

الاعتقاد بتاريخيّة النصوص الوحيانيّة والدينيّة في ضوء التقرير الذي يقدمه أبو زيد، له نتائج واستحقاقات تجعل أفكار أبو زيد حول قراءة النصوص الدينيّة وفهمها، وتكوين المعرفة الدينيّة، مختلفةً عن الرؤية التقليديّة الشائعة، وسبباً لفصام واضح بين الفهم الديني لأبو زيد وما يسميه هو بالخطاب الديني. وفي ما يأتي أبرز تلك النتائج والاستحقاقات:

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٨٢-٨٣.

على الرغم من أن أبو زيد يركّز بشكل أساسي على تاريخيّة النصّ الوحياني بيد أنّه لا يغفل عن تاريخيّة فهم القرآن؛ ولهذا يصف القرآن بالسيولة وعدم الثبات. بعبارة أخرى: من وجهة نظره القرآن ثابت فقط من حيث ألفاظ نصّه، أما من حيث المفهوم فهو متغيّر. وهذا التغيّر نتاج تاريخيّة لغته ولسانه ومجتمعه، وامتزاج اللغة بالثقافة والواقع الاجتماعي (تاريخيّة النصّ)، من جهة، ومن جهة أخرى نتاج بشريّة تفسيره؛ فعندما يعمد الإنسان (حتى لو كان رسولاً) إلى فهم القرآن، فهذا يؤدّي إلى تغيير فهمه. يرى أبو زيد أنّ القرآن من حيث ألفاظه نصّ دينيٌّ ثابت، لكنه من حيث دور العقل والفهم الإنساني في تفسيره وتحويله إلى مفهوم يفقد سمة الثبات، فتحرك وتعدّد دلالاته. إذا الثبات من الصفات المطلقة المقدّسة، لكن النسبيّة والتغيّر صفة (الإنسانيّة)؛ فالقرآن من حيث الألفاظ -أو المنطوق على حدّ تعبير أبو زيد- مقدّس، لكنه من حيث المفهوم نسبيٌّ ومتغيّر دائماً، فالإنسان هو الذي يفسّر القرآن، وإنّ النصّ منذ أول لحظة لنزوله؛ أي بقراءته من قبل الرسول في لحظة نزول الوحي، يتحول من نصّ إلهيٍّ إلى نصّ إنسانيٍّ؛ لأنّه يفهم من قبل الإنسان، ويصل من التنزيل إلى التأويل. فهم الرسول للنصّ أوّل مراحل مواجهة العقل البشريّ للنصّ، ويجب ألاّ ننظر -حسب رأي أبو زيد- كما يفعل أتباع الخطاب الديني أنّ فهم الرسول للنصّ يتطابق مع (المعنى الذاتي للنصّ) على افتراض وجود مثل هذه الدلالة (نقد الخطاب الديني، ص ٩٣).

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

أ- ضرورة التفكيك بين (الدلالة الأصلية) و(المغزى)^(١)

يذهب أبو زيد إلى أن أواصر النصوص مع الواقع الاجتماعي من شأنها أن ترسم زاويتين مترابطتين إحداهما بالأخرى للتعامل مع النصوص الدينية والكلاسيكية: الزاوية الأولى تتعلق بفهم المعنى الأصلي أو (الدلالة الأصلية) للنص، وهو فعلٌ من سنخ التاريخ بمعناه السوسولوجي؛ ولأجل ذلك يجب أن توضع النصوص في نسيجها الاجتماعي والثقافي، وأن تُدرس الخلفية التاريخية والأرضية اللغوية السائدة في ذلك العصر. أما الزاوية الثانية فتتعلق بفهم النصوص في ضوء النسيج الثقافي والاجتماعي الحالي، وهو في الحقيقة تأويلٌ للنص، وقراءةٌ خلاقةٌ له حسب النسيج الاجتماعي المعاصر (وليس النسيج الثقافي والاجتماعي لعصر صدور النص)^(٢).

وحسب تصريح أبو زيد نفسه، فإنه اقتبس التمييز بين (المعنى) الذي يعد الغاية والقصد من الزاوية الأولى، وبين (المغزى) -أو الفحوى أو المضمون- الذي يعدّ الهدف من الزاوية الثانية للقراءة، اقتبسه من إريك هرش وفرزه بين (المعنى اللفظي: verbal meaning)، و(المعنى بالنسبة إلى: significance).

يكتب أبو زيد: "فإننا نعتد هنا على التفرقة بين (المعنى) و(المغزى)، وهي تفرقة مطروحةٌ في مجال دلالة النصوص بشكل عام، وإن كنا سنقدم لها هنا تكييفاً خاصاً يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا.

المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه. بعبارة أخرى: يمكن القول إنَّ المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها... المعنى ذو طابع تاريخي؛ أي إنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي.

والمغزى -وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه- ذو طابع معاصر،

(١) هذه المفردة مصطلحٌ خاصٌ، يقصد به أبو زيد (الفحوى) التي هي من وجهة نظره غير الدلالة الأصلية.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ١١٤.

بمعنى أنه محصلة لقراءة عصرٍ غير عصر النص^(١).

ب- سيّالية دلالة النصوص ومعارضة ثبات معانيها

طبقاً لتحليل أبو زيد فإن النصوص الدينية هي (نصوصٌ ألسنيّة)، بمعنى أنّها تنتمي إلى إطارٍ ثقافيٍّ خاصٍّ ومحدّدٍ، وتتكون على أساس قوانين ثقافيّةٍ معيّنة، وتشكّل اللغة والنظام اللغويّ نظامها المعنائي المركزي. لكنّ هذا لا يعني أنّ النصوص منفعلةٌ انفعالاً محضاً حيال النظام اللغويّ والمباني الثقافيّة، بل النصوص إلى جانب تأثرها بواقع النظام اللغويّ والعلاقات الثقافيّة لعصرها، تخلق نظام علاماتها الخاصّ بها الذي تعمل بوساطته على إعادة إنتاج لغة وثقافة عصرها.

يتبع أبو زيد في ذلك دو سوسير في تفريقه بين (اللغة *langue*)، و(الكلام *parole*)، ويرى أنّ (اللغة) نظامٌ معنائي يمثّل بكلّ كليته وعمومه مصدرًا يستعين به الأفراد لصياغة أقوالهم وكلامهم؛ وعليه فكلّ قولٍ ونصٍّ معينٍ دليلٌ على نظام لغويٍّ جزئيّ في داخل النظام الكليّ الكامن في ذاكرة الأفراد. وثمة علاقة جدلية دياليكتيكية بين (اللغة) و(الكلام). إذًا فالنصوص الدينيّة لها صلةٌ بواقعها اللغويّ والثقافيّ، وهي تتأثّر بذلك الواقع. ودلالات النصوص الدينيّة وإشاراتنا زاخرةٌ بالواقعيّات والعناصر التاريخيّة والثقافيّة لزمانها؛ لذلك يوجد أفقٌ مشتركٌ للتعامل والتواصل، بيد أنّ هذا الأفق المشترك له القدرة على التجدد والتغيّر في ظلّ تغيير الواقعيّات اللغويّة والثقافيّة، وتبدّل الآفاق والرحاب التفسيريّة^(٢).

يقول أبو زيد: "وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكّل النصوص؛ ذلك أنّ اللغة -الإطار المرجعي للتفسير والتأويل- ليست ساكنةً ثابتة، بل تتحرّك وتتطوّر مع الثقافة والواقع.

وإذا كانت النصوص -كما سبقت الإشارة- تساهم في تطوير اللغة والثقافة، باعتبار أنّها تمثّل (الكلام) في النموذج السوسيري، فإنّ تطوّر اللغة يعود ليحرّك

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٢١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٣-١٩٤.

دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز"^(١).

يعتقد أبو زيد أن القابلية للتحوّل المعنائي هذه هي من المقتضيات الداخليّة للنصّ، ومن لوازم لغويّة النصوص الدينيّة وبشريّتها، وارتباطها بالواقع الثقافي والاجتماعي، وليست شيئاً مفروضاً من الخارج، وما تقتضيه القراءة الإيديولوجيّة للنصوص، بل على العكس؛ لأنّ الاعتقاد بثبات معنى النصّ الديني وعدم تحوّل بتأثير من تحوّل الآفاق الثقافيّة والاجتماعيّة وعدم تناغم النصّ مع التغيرات اللغويّة والثقافيّة هو تأويل يُفرض على النصّ من خارجه. إنّ هذا الصنف من التصورات الإيديولوجيّة والنفعية والمصلحيّة للنصّ ليس في الحقيقة تأويلاً أو تفسيراً؛ بل هو (تلوين)، وقراءة مغرضة غير خلّاقة للنص^(٢).

ج- تعذر تفسير النصّ تفسيراً محايداً

المنحى التفسيري لنصر حامد أبو زيد يقوده إلى نوعٍ محافظٍ من محوريّة القارئ؛ فإنّه من ناحيةٍ يصرّح بأنّه يؤيد الحلقة التفسيريّة الجديدة الحديثة الظهور التي تعتقد بعدم وجود قراءةٍ محايدةٍ للنصّ، ومراده من الحلقة الجديدة المناحي التفسيريّة المعاصرة التي ترى للنصوص عالماً معنائياً مستقلاً عن المؤلّف ونيّته، وتعتقد أنّ العلاقات المعنائيّة للنصّ متأثرةٌ بالقارئ ومعرفته، ووعيه المتأثر بزمانه ومكانه. لكنه من ناحيةٍ ثانيةٍ يرفض التأويل الإيديولوجي للنصّ والجهاز المعرفي للتأويل الإيديولوجي، ويميّز بين (التأويل) و(التلوين)، ويستلهم الأسلاف الذين ميّزوا بين التأويل والتفسير المقبولين، والتفسير والتأويل المذمومين، ويرى أنّ التأويل المغرض للنصّ (التلوين) عمليّة ذميمة. وليس رفضُ إمكانية التفسير المحايد أو التأويل المحايد للنصّ بمعنى فتح الطريق أمام تلوين النصّ وتأويله الإيديولوجي المغرض^(٣).

إنّ الغاية من قراءة النصّ من منظار أبو زيد، الوصول إلى (المغزى) - فحوى النصّ

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ١٩٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٣-١١٤.

أو مفاده- وهو معنى عصريّ يتطابق مع المقتضيات اللغوية والثقافية لعصر القارئ، بيد أن هذا الهدف يجب ألا يترافق مع فرض إيديولوجي على النص. ينبغي أن تصاغ فحوى النص ومفاده في ضوء معناه الأصلي ومعناه في الماضي؛ لأن وجود فحوى ثابتة ومحددة مسبقاً للنص عبءٌ كبيرٌ على طريق قراءة النصّ وتأويله الخلاق. إنه يعتقد أنّ بالمستطاع تمييز نوعين من العلامات عن بعضهما: علامات في النصّ تنتج (المعنى)، وعلامات أخرى تنتج المغزى (الفحوى)، وكلا هذين النوعين من العلامات يسهman في تأسيس دلالة النصّ، وكأنّ للنصّ مستويين من الدلالة، والدلالة النهائية للنصّ حصيلة تركيب هذين المستويين؛ المستوى الأول هو المعنى؛ أي المعنى التاريخي والأصلي للنصّ، وهو الذي يكوّن المستوى الظاهري، والمستوى الثاني والأعمق للنصّ هو (المستوى الباطني) الذي يمنحنا المغزى أو الفحوى. تمثل هذه الركيعة عند أبو زيد اعترافاً منه بأنّ النصّ بوصفه نظام علاماتٍ لا يتقيّد، ولا يسجن في أسوار الواقعيّات الزمانيّة والثقافيّة والاجتماعيّة لعصر صدوره؛ لأنّه يحتوي بالضرورة على علاماتٍ وعناصر لا تنحصر في المدلولات التاريخيّة والزمانيّة والمكانيّة لعصر صدوره؛ بل تخاطب الآفاق المستقبلية والعصور الآتية، والقراءة الخلاقة للنصّ تتوفر على أساس اكتشاف هذا النوع من العلامات، وإعادة تأويلها بحسب المواقف والأوضاع الثقافيّة واللغويّة المتغيرة والمتجدّدة^(١).

دفاع أبو زيد عن عدم إمكان تفسير أو تأويل محايد للنصّ نابعٌ من ركيعة معرفيّة تقول: إنّ الإنسان في فهمه للنصّ يواجه الواقعيّات الثقافيّة والاجتماعيّة للنصّ؛ أي إذا كانت النصوص من الناحية الأنطولوجيّة منبثقةً عن واقعيّات لغويّة وتاريخيّة واجتماعيّة وثقافيّة لعصر صدورها وحدوثها، فإنّها من الناحية الإبستمولوجيّة تفهم أيضًا بتأثير من هذه الواقعيّات.

وهو يجترح تقابلاً بين المنحى غير التاريخي للتعامل مع النصّ، وبين المنحى التاريخي للتعامل معه، وهو المنحى الذي يتبنّاه أبو زيد ويدافع عنه، حيث يقول: "وإذا كان

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ١١٥-١١٨.

الفكر الديني يجعل قائل النصوص -الله- محور اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإننا نجعل المتلقي -الإنسان- بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي وتاريخي، هو نقطة البدء والمعاد. إن معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقديّة مذهبية عن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية وعلاقة كل منهما بالأخرى، ثم يتناول النصوص الدينية جاعلاً إياها تنطق بتلك التصورات والعقائد. بعبارة أخرى: نجد المعنى مفروضاً على النصوص من خارجها"^(١).

د- تحدي الاجتهاد المبني على تفوق النصّ

الأسس والركائز التي يعتمدها أبو زيد في فهمه لماهية النصّ وعلاقته بالواقع الثقافي والاجتماعي، وتفكيكه بين المعنى والفحوى، وإصراره على تجاوز المعنى التاريخي للنصّ، والاهتمام بالمغزى والمعنى العصري للنصّ كهدف نهائي لتأويل النصّ، هذا كله يضعه وجهاً لوجه على الضدّ من الاجتهاد الشائع في المجتمعات السنيّة.

يوافق أبو زيد فكرة أنّ الخطاب الديني التقليدي يقول بإمكانية إعادة فهم النصّ أو بفهمه من جديد، ويوافق أنّ الاجتهاد يتجدد في ضوء الظروف الزمانية والمكانية، بيد أنه يعتقد أنّ هذا الاجتهاد لا يتخطى حدود فهم الفقهاء؛ لأنّ الخطاب الديني يُقصر الاجتهاد على قسم من النصوص فقط، وهي النصوص الفقهيّة والتشريعيّة، ويعارض أي نوع من أنواع الاجتهاد في مضمار الشؤون العقديّة أو القصص الدينية^(٢).

ويرى أبو زيد أنّ المشكلة الأخرى التي يعاني منها الاجتهاد الذي يقول به الخطاب الديني هي أنه لا يأبه للواقع التاريخي الثقافي للنصّ، ويريد بجموده وتصلبه على المعنى التاريخي والأصلي للنصّ إرجاع المجتمع إلى الوراء، ويغفل عن سيّالية معنى النصّ ليصل إلى ثبات معناه وجوده.

بعبارة أخرى سيتحول النصّ والواقع المنبثق عنه النصّ إلى أسطورة، ولن يمارس تطوّر الواقع وتحول اللغة والثقافة تأثيراً على تحول معنى النصّ، وهكذا سينهزم

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ١٨٩-١٩٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٣-٨٤.

الخطاب الديني والاجتهاد الذي يقول به هذا الخطاب أمام سلطان النص^(١).

هـ- اختزال بعض النصوص الوحيانية إلى شواهد تاريخية غير مجدية

تواجه النصوص الدينية - من وجهة نظر أبو زيد - ثلاثة مستويات من الدلالة من حيث إمكان التأويل الخلاق أو عدم إمكانه، ومن حيث تمديد الدلالة المعنائية للنصوص على آفاق وأعصار تتجاوز الواقع الثقافي والاجتماعي المحيط بتكوين النص وظهوره، وهذه المستويات هي: المستوى الأول الدلالات التي هي ليست سوى شواهد تاريخية، وليست لها قابلية التأويل المجازي^(٢) أو غير ذلك. المستوى الثاني ويشمل الدلالات التي تمتلك قابلية التأويل المجازي. والمستوى الثالث يتمثل في الدلالات التي هي حصيلة إعادة معرفة الواقعيّات الثقافية والاجتماعية السائدة على النص، وتوسيع معنى النص عن طريق محاولة إدراك (فحوى) النص بحسب الواقعيّات الثقافية واللغوية المعاصرة.

يعتقد أبو زيد أنّ دلالات النصّ الديني التي تنتمي للمستوى الأوّل قد زالت ومُحقت تمامًا؛ لأن الظروف الاجتماعية والثقافية لعصر صدور النصّ قد تحوّلت وتبدّلت

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٩٨-٩٩.

(٢) ليس المراد من التأويل المجازي هنا سوى توسيع معنى النص؛ بمعنى أنّه بدل التوقّف على المعنى الأصلي والحقيقي للنصّ الذي تكوّن على أساس الواقعيّات الثقافية واللغوية لعصر تكوين النصّ، نوفر مجالاً لتطابق النصّ مع الواقعيّات الثقافية واللغوية المعاصرة، فلا نتوقّف عند أسوار المعنى الأصلي والحقيقي للنصّ. بكلمة أخرى: المعنى الأصلي والحقيقي هو البحث عن (المعنى)، والتأويل المجازي محاولة للوصول إلى (مغزى) النصّ وفحواه. يعتقد أبو زيد أنّ التأويل المجازي يعارض التصلّب والجمود على الدلالة اللغوية التاريخية التي هي انعكاس لعقائد عصر معين وثقافته، ويعارض أيضًا التصرّف الأسطوري والإيديولوجي للنصّ الذي يحاول بالاعتماد على بعض العقائد الميتافيزيقية والإيديولوجية أن يتجاهل تطوّر الواقع والثقافة، ويبقى يصرّ على المعنى الأوّل والأصلي للنصّ. التأويل المجازي لا ينسجم كذلك مع التشديد على الفهم الظاهري والحرفي للنصّ. من وجهة نظره استنكار القرآن للفهم الظاهري لدى اليهود لآيات من قبيل ﴿...لَيْتَ أَقْمَتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الرِّكَوَةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...﴾ (سورة المائدة: الآية ١٢)، الذي كانوا يقولون على أساسه: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الْبُرْجِيِّ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَتَكُنُّبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلُ دُونُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٨١) هو شاهدٌ ومؤشّرٌ على ضرورة القراءة والتأويل المجازي للآيات القرآنية.

كلياً، ولم يعد لها أي أثر، فقد التحقت تلك المضامين والمعاني والدلالات بالتاريخ، ولم يعد لها سوى القيمة التاريخية، بمعنى أن تقول التقارير والأخبار إنه كان في ذلك الزمان مثل هذه الأفكار والأحكام. على سبيل المثال يرى أبو زيد أن أحكاماً نظير دفع الجزية من قبل أهل الكتاب، أو أحكام العبيد والإماء، تنتمي إلى المستوى الأول من دلالات النصوص الدينية، ولا يمكن تطبيق هذه المضامين والأحكام على عصرنا هذا إطلاقاً بسبب مغايرة وتطور الظروف الاجتماعية والثقافية المهيمنة على العلاقات الإنسانية. ومثل هذه الدلالات لا تقبل التأويل المجازي ولا اصطلياد الفحوى والمغزى، إنما يمكن الإشارة لها فقط من زاوية الاستشهاد التاريخي، ومن باب أن مثل هذه الأحكام كانت موجودة في تلك العصور بين المسلمين وغير المسلمين^(١).

ويصنّف أبو زيد النصوص المتعلقة بالسحر والحسد والجن والشياطين الواردة في القرآن الكريم، ضمن دلالات المستوى الأول أيضاً، ويعدها من قبيل الشواهد التاريخية. فمن وجهة نظره، كان الواقع الثقافي في ذلك العصر يؤمن بالسحر والشعوذة، وفي ضوء المبنى القائل إن النصوص من الناحية اللغوية والثقافية نصوص إنسانية وبشرية، والرسول الأكرم ﷺ بوصفه متلقي الوحي ينتمي إلى ثقافة زمانه، فمن الطبيعي أن يتسرب هذا المضمون إلى النصوص الدينية.

ويصدق ما قيل عن السحر على الحسد، وضربة العين، والأوراد والتعاويد أيضاً، ووجود كل هذه المفاهيم والأمور في النصوص الدينية ليس دليلاً على واقعيتها، إنما هو مجرد شاهد على وجودها في ثقافة عصر نزول الوحي. أما الذين يؤكدون صحة وجود ظواهر نظير السحر والحسد؛ لمجرد وجود ألفاظ دالة عليها في النص القرآني هم على خطأ من وجهة نظر أبو زيد، ويخلطون خطأً بين الدال والمدلول ويعدونها شيئاً واحداً^(٢).

والخلاصة هي: إن هذه المضامين لا مكان لها في الثقافة البشرية المعاصرة، فتاريخ

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٣-٢٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٥ و ٢٠٧.

استهلاك النصوص الدينية التي أشارت لهذه الأمور قد انقضى وانتهى، وصارت تنتمي إلى ظرفٍ زمنيٍّ ماضٍ وتفتقر إلى قابليّة إعادة بناء المعنى.

٤-٢-٢- نقد رؤية أبو زيد

ثمة ملاحظٌ ونقوّد، ومن زوايا عدّة، على رؤية أبو زيد وتحليله وتقديره لتاريخانية النصّ عامّة، وتاريخانية النصوص الدينية خاصّة، وفي ما يأتي نشير إلى أبرز تلك الملاحظ النقديّة:

١- حجر الزاوية في رؤية أبو زيد حول النصوص الدينية الاعتقاد بأنّها (مُنتج ثقافي)، وعلى الرغم من مصدرها الإلهي، فإنّ لها طابعها البشريّ، فهي تتأثر بالواقعيات التاريخيّة-الاجتماعيّة لحقبة نزول الوحي؛ لذلك ينبغي أن تكون موضوع قراءة علميّة-تاريخيّة، ولا يمكن تسرية المعنى التاريخيّ والأصلي لهذه النصوص على سائر الأزمنة والعصور، إنّما يبقى المعنى الأصلي لها داخل أسوار الوضع الثقافيّ والتاريخيّ لعصر النزول، ونحتاج لسحبها على العصور الأخرى إلى تأويلٍ مجازيّ، وإدراك فحوى هذه النصوص ومغزاها.

الخلل الأول في هذا التحليل يكمن في استخدام المفردة التركيبية (منتج ثقافي) فيه. يمكن على الأقلّ تقديم تقريرين لهذا التعبير أحدهما متطرّف والثاني معتدل، ومراد أبو زيد وقصده من هذا التعبير أقرب إلى التقرير المتطرّف منه إلى التقرير المعتدل. التقرير المعتدل يرى أنّ جميع التصورات التي لم تعدّ الصلة بين اللفظ والمعنى صلةً ذاتيّةً، وتؤكّد على تدخّل العنصر الإنساني في إيجاد هذه الصلة -سواء أكان عن طريق الوضع والعقد التعييني أم عن طريق غلبة الاستعمال والوضع التعييني- تفتح قناة لتواجد العلاقات الثقافيّة والاجتماعيّة في ظاهرة اللغة، وأنّ الاحتياجات والعلاقات البشريّة والأواصر الاقتصاديّة والثقافيّة وسائر العوامل الطبيعيّة مؤثّرة في غنى المفردات، وغنى أو فقر الاستعارات والتمثيلات، وأسلوب استخدام اللغة، والشحنات الإيجابيّة أو السلبيّة للمفردات وسائر الأمور اللغويّة. وإنّ التطلّوات الحادثة طوال القرون

والعصور في داخل هذه العلاقات البشرية والاجتماعية مؤثرة في الواقع العيني للغة، ويمكن من خلال ذلك الادعاء بأن النصوص المنتجة في لغة من اللغات تتأثر بشكل غير مباشر بالثقافة والعلاقات الاجتماعية التي تسود المجتمع على مدى السياقات التاريخية لتطورات تلك اللغة.

طبقاً لهذا التقرير المعتدل ليس للنص رابطة مباشرة بالثقافة والتحويلات الاجتماعية، إنما تقام هذه الرابطة والصلة عن طريق اللغة، بمعنى أن تلك العناصر الثقافية والاجتماعية التي استطاعت التأثير في اللغة ستجد بالتأكيد مجالها للتواجد والظهور في النص؛ لأن كل كاتب أو متكلم سوف يستعمل اللغة كأداة ووسيلة لنقل رسالته والمعاني التي يقصدها، وإذا كان للغة حدودها وقيدوها واقتضاءاتها وشحناتها ومضامينها القيمية، فلا مناص من تحيّي هذه الحدود واقتضاءات في نصوص تلك اللغة.

أما التقرير المتطرف لتأثير الثقافة والعلاقات الاجتماعية على النصوص، فيؤكد أن كل نص مهمل كان نوعه، هو في الأساس انعكاس للعلاقات الثقافية والمعتقدات التي تسود العصر التاريخي لحدوث النص وإبداعه، فكتاب النص يتناغم ويتواءم بالضرورة مع المعتقدات والعلاقات والقناعات السائدة في عصره، بحيث لا يأتي النص إلا كصنيعة ونتاج ثقافي لعصره.

يظهر من مطاوي أفكار أبو زيد أنه يميل إلى هذا التقرير المتطرف، فنراه يشرح في موضع من مؤلفاته أن الواقع هو الأصل والأساس الذي لا سبيل إلى تجاهله، وأن النصوص منبثقة من الواقع، ومفاهيم النص من صناعة اللغة والثقافة؛ لذلك عندما يتغير الواقع بفعل التدافعات والنشاطات البشرية، فسوف تتغير دلالة النص تبعاً لذلك، فالواقع إذاً، هو بدء النص ومنتهاه^(١).

ويقول في موضع آخر: "وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتهائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة، هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تُعد جزءاً منه.

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٩٨.

من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل^(١).
يلحظ في هذا التقرير المتطرف لدور الثقافة والمجتمع في العلاقات المعنائية للنص،
أن حجر الزاوية والمحور الأساس للمعنى قد انتقل من المؤلف والنص إلى الواقع
الثقافي-التاريخي لعصر صدور النص، فأضحت دلالة النص تابعة للمتغيرات الثقافية
والاجتماعية، وعلى حدّ تعبير أبو زيد فإنّ الواقع الثقافي والاجتماعي هو الذي يصوغ
بداية كلّ نصٍ ونهايته.

المشكلة الأخرى في هذا التقرير هي عدم تقعيد مساحة تأثير العناصر التاريخية
والثقافية وحدودها. من باب المثال يرى أبو زيد -وبشكلٍ انتقائيٍّ- أنّ تسرّب عناصر
نظير السحر والشعوذة والربا والرقّ والجِنّ والشيطان إلى القرآن، انعكاسٌ للعناصر
والظروف والواقعات الثقافية في زمن نزول الوحي، والحال أنّه كانت توجد عناصر
أخرى ضمن نطاق معتقدات المجتمع والناس في ذلك العصر، فلماذا لا تندرج هي
أيضاً في هذا الباب؟ على سبيل المثال مفردة أو عقيدة الله نفسها، ومفاهيم ومعتقدات
أخرى كالربّ، والعبادة، والعبودية كانت من جملة معتقدات الناس في عصر النبي
الأكرم ﷺ. ويكشف القرآن الكريم النقاب عن حقيقة أنّ أهل الحجاز والمشركين
المعاصرين للرسول الأكرم ﷺ، كانوا يعتقدون بالله بوصفه خالق السماوات والأرض:
﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا
يَعْلَمُونَ﴾^(٢).

لقد كانت مشكلتهم الشرك في الربوبية، وإلا فقد كانوا يعتقدون بأصل الربوبية
وأنّ أمور العالم، ابتداءً من الأمور المتعلقة بالإنسان إلى أمور سائر المخلوقات والظواهر
الحياتية المشهودة، كلّها خاضعةٌ لقيومية الوجود الإلهي وربوبيته، مع أنّهم كانوا مبتلين
بتعددية الأرباب والشرك في الربوبية، ولا يؤمنون بحصر الربوبية في الله تعالى. فهل
من الصحيح مع هذا أن ندعي أن تسرّب مضامين مثل الله بوصفه إلهًا خالقًا، وقضية

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ١٩٨.

(٢) سورة لقمان، الآية: ٢٥.

الربوبية والمربوبية إلى القرآن هي انعكاس ثقافة عصر النزول في النصّ الديني كما تسرّبت مفردات الجن والشياطين إلى القرآن من هذا الباب؟

٢- بشرية الوحي وتاريخانيته بالتقرير الذي يسرده أبو زيد لها محاذير كلامية واضحة يشهد العقل والنقل بعدم صوابها. أهمّ هذه المحاذير ضرورة تسرب الأمور الباطلة وغير الصحيحة إلى القرآن الكريم، والحال أنّ الله في الآية الكريمة: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(١) ينزّه ساحة القرآن الكريم بصراحة من تطرّق أيّ نوع من أنواع الباطل إليه. هذا مضافاً إلى أنّ صدور الكذب والباطل عن الله (معاذ الله) خلاف كونه خالقاً وربّاً حكيماً بحكم العقل، حسب الإيضاح الذي مرّ بنا في هذا الفصل.

المحذور الآخر هو أنّ الإصرار على أنّ القرآن (نتاج ثقافي)، وأنّ الواقع الثقافي والاجتماعي هو أول النصّ القرآني وآخره لا ينسجم مع كون الوحي ذا وجود مسبق متعالٍ على الألفاظ، وعلى الرغم من اعتقاد أبو زيد بالمصدر الإلهي للوحي، إلاّ أنّه ينفي أيّ وجود قبلي سابق للقرآن، ولا يوافق الفكرة العقديّة القائلة إنّ القرآن الموحى إلى الرسول ﷺ، له مراتب وجودية فوقانية وروحانية، وما نزل على الرسول ﷺ، هو نتيجة التنزّل من تلك المراتب الوجودية.

يقول أبو زيد: "إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتمفقا عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميثافيزيقي سابق للنصّ يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية، ويعكّر من ثمّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النصّ. إنّ الإيمان بالمصدر الإلهي للنصّ، ومن ثمّ لإمكانية أيّ وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمرٌ لا يتعارض مع تحليل النصّ من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها"^(٢).

تكشف بعض الآيات القرآنية بكلّ صراحة عن حقيقة أنّ القرآن المنزل له أصله

(١) سورة فصلت، الآية: ٤٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، ص ٦٨.

ومرتبته الوجودية الأعلى التي هي من حيث المرتبة والمنزلة مُقدّمةٌ وسابقةٌ للقرآن المفلوظ المنزل بالتدرّج:

« ﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ نَزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾ ﴾^(١).

« ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٨١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٨٢﴾ ﴾^(٢).

« ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٨٣﴾ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلٌّ حَكِيمٌ ﴿٨٤﴾ ﴾^(٣).

وقد ثبت من الناحية العقلية أيضاً أنّ كلّ وجودٍ في نشأة المادة له مراتب وجودية أعلى في عالم المثال والعقل والوجود الأسائي، وهو ما يسمونه بتطابق عوالم الوجود، وهو ما أشرنا إليه في هذا الفصل تحت عنوان ماهية الوحي ولغوئته.

وعلى كلّ حالٍ، فالادّعاء أنّ القرآن كلّهُ حصيلة حوادث ووقائع وواقعات ثقافية واجتماعية في عصر النزول وليست له أيّ هوية قبلية سابقة، ممّا يتعارض مع صريح العقل والنقل.

٣- أشرنا إلى أن المشروع الأصلي لنصر حامد أو زيد هو دراسة علمية-تاريخية للنصوص الدينية، ومطلوبه في هذه الدراسة هو أن نعتقد بشريّة النصّ الدينيّ وتاريخيّته لنصل عبر ذلك إلى الاعتقاد بأنّ المعنى الأصلي للنصّ الدينيّ يختص بالواقعات الثقافية والاجتماعية لعصر النزول؛ لذلك فهو ذو طابعٍ تاريخيٍّ ومحصورٌ داخل أسوار الواقعات الثقافية واللسانية لعصره.

وعليه، فنحن في العصر الحاضر إذ نعيش واقعاتٍ ثقافيةً واجتماعيةً مختلفةً عن عصر حدوث النصّ الدينيّ فمن اللازم أن نطابق النصّ الدينيّ مع الواقعات الثقافية والاجتماعية لعصرنا، وبدل الاكتفاء بالمعنى الأصلي التاريخي للنصّ يجب أن نفتش عن

(١) سورة الواقعة، الآيات: ٧٧-٨٠.

(٢) سورة البروج، الآيات: ٢١-٢٢.

(٣) سورة الزخرف، الآيات: ٣-٤.

فحوى (مغزى) النصّ، فنصل بالتأويل المجازي لعلامات النصّ إلى فحواه. ويصرح أبو زيد أنّه استعار التمييز بين (المعنى)، و(المغزى) من إريك هرش والصفحات الأولى من كتابه (الاعتبار في التفسير)^(١).

حول هذه الفكرة ثمة نقطتان نقديتان تعود إحداهما إلى تصوّره وفهمه لكلام إريك هرش، وتتعلّق الأخرى بأصل مشروع الوصول إلى (المغزى) عن طريق التأويل المجازي. النقطة الأولى هي أنّ تمييز أبو زيد بين (المعنى)، و(الفحوى) ليس له أيّ علاقة بتمييز هرش بين (المعنى meaning)، و(المعنى له أو المعنى بالنسبة إلى significance). وكما أوردنا في مواضع من فصول سابقة عندما شرحنا رؤية هرش، فإنّ ما يسميه (المعنى) أو (المعنى اللفظي verbal meaning) يتعين حول محور نية المؤلّف وقصده، وهو أمرٌ ثابتٌ لا يقبل التغيير، وليست له أيّ صلةٌ بأمر ما وراء قصد المؤلّف. بينما في الصورة التي يرسمها أبو زيد ل(المعنى) لا يخصّص أيّ نصيبٍ أو حصّةٍ لقصد (intention) المؤلّف، وينحو منحى مختلفاً ومتغيراً تماماً عن إريك هرش، فيشدّد على محورية الواقعيّات الاجتماعيّة والنسيج الثقافي، وكذلك فهم المعاصرين للنصّ.

ولإيضاح هذا الفارق لا بدّ من ملاحظة تعريف أبو زيد ل(المعنى) الذي يقول فيه: "المعنى يمثل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغويّة في سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه. بعبارةٍ أخرى: يمكن القول إنّ المعنى يمثل الدلالة التاريخيّة للنصوص في سياق تكوّنها وتشكلها"^(٢).

المعنى من وجهة نظر هرش حالة ثابتة غير سيّالة؛ لأنّها تتعلّق بقصد المؤلّف ونيته في لحظة خلقه للنصّ، أما حسب فهم أبو زيد فالمعنى أمر سيّال غير ثابت؛ لأنّ الدلالة المعنائيّة للنص مقترنةٌ بعلاماتٍ تكوّنت على أساس واقعيّات ثقافيّة واجتماعيّة، وبذلك عند تغير الظروف الثقافيّة والاجتماعيّة، سيتغيّر مدلول هذه العلامات ومضمونها.

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٢١٧.

(٢) المصدر نفسه.

وعلى كل حال، من الواضح أنّ تصوّر هرش للمعنى يختلف كلياً عن رأي أبو زيد. النقطة الثانية هي أنّ فهم أبو زيد لـ(الفحوى) لا يتناسب هو الآخر مع تصوّر هرش لـ(المعنى بالنسبة إلى)، فمن وجهة نظر هرش كلّ الأمور التي تحصل وتُجرّح حول معنى النصّ بعد الفراغ من معنى النصّ (بعد الفراغ من معرفة المعنى الذي يقصده المؤلف)، ابتداءً من النقد والفحص والحكم ووصولاً إلى تغيير موقف الكاتب بخصوص نصّه القديم، كلّها تتموضع في دائرة (المعنى بالنسبة إلى). كما إنّ أموراً مثل استنطاق النصّ وتطبيق معناه على الظروف والأوضاع الجديدة هي جزء من (المعنى بالنسبة إلى)، لكنّ (الفحوى) و(المغزى) عند أبو زيد ليس شيئاً حول (المعنى)، ولا هو فحص ودراسة للعلاقة بين (المعنى) أو أمر خارج المعنى، إنّما (الفحوى) هي الهدف والغاية من قراءة النصّ، ويتولى كلّ من مفسّر النصّ ومأوله مهمّتين على عاتقهما، إحداهما اكتشاف (المعنى)، وهو العودة إلى الأصل والمعنى التاريخي للنصّ، والثانية هي التوصل إلى (الفحوى) التي هي الهدف النهائي من قراءة النصّ. وخلافاً لإريك هرش الذي يعدّ (المعنى بالنسبة إلى) مسبقاً بـ(المعنى)، ويمكن التوصل إليه والكلام عنه بعد الفراغ من تعيين المعنى، لا يعتقد أبو زيد بهذا التقدّم والتأخر، فيقيم بينهما علاقةً جدليّةً دياكتيكيّةً ثنائيّةً الطرفين؛ بل ويعدّ اكتشاف (المعنى) حركةً تبدأ من (الفحوى).

يقول في هذا السياق: "يمثّل اكتشاف الدلالة (المعنى) العودة والرجوع إلى الأصل، في حين يمثّل الوصول إلى المغزى الهدف والغاية من فعل القراءة... ومعنى ذلك أنّ التأويل حركة متكررة بين بُعديّ (الأصل) و(الغاية) أو بين (الدلالة) و(المغزى)... إنّها حركةٌ تبدأ من الواقع/ المغزى لاكتشاف دلالة النصّ/ الماضي، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية، ودون هذه الحركة البندوليّة بين المغزى والدلالة، يتبدّد كلاهما... ومن الضروري هنا التأكيد أنّ المغزى الذي يمثّل نقطة البدء في القراءة مغزى افتراضيّ جنينيّ قابل للتعديل أو النفي أو الإثبات طبقاً لما تنتجه القراءة من دلالة"^(١).

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ١١٦.

مشكلتنا مع الفحوى التي يقصدها أبو زيد هي أنّها تفضي إلى لونٍ من التفسير السيّال والنسبي للنصّ، فهي أولاً تسمح للقارئ بتوسيع معنى النصّ وتحريره من دلالاته التاريخية المحصورة داخل أسوار الواقع الثقافي واللغويّ لعصر نزول النصّ وتكوّنه. وثانياً أنّها تسمح للقارئ بإعادة تأويل تلك العلامات اللغويّة القابلة للتوسيع والتأويل حسب ما يقتضيه الواقع الثقافي والاجتماعي لعصره وزمانه، فيعمد إلى اجترّاح (قراءة عصرية) للنصّ يسميها (فحوى النص). تتحوّل فحوى النصّ وتتغيّر وتُصنّف بالسياليّة حسب القارئ وحسب انتماءاته الثقافيّة والتاريخيّة، وحسب التطوّرات اللغويّة أيضاً.

إنّ هذا التقرير للفحوى لا يمكن أن ينسب إلى الله وإلى صاحب النصّ الديني بأيّ معيارٍ أو مؤشّرٍ أو ميزانٍ كفحوى وهدف نهائي من قراءة النصّ. الغاية من المواجهة المعنائيّة للنصّ - في المناخات الدينيّة والإيمانيّة على الأقل - هي استنباط مراد المتكلّم وقصده من الكلام والنصّ الديني، بينما الفحوى طبقاً لتقرير أبو زيد ليست سوى تطبيق تأويلي للنصّ على الواقعيّات الثقافيّة لعصور قراء متنوّعين متعدّدين على خلفيّة التحوّلات التاريخيّة. وإصرار أبو زيد على ضرورة التواصل بين الفحوى والمعنى وعدم ابتعاد التأويل الكاشف عن الفحوى ابتعاداً كبيراً عن المعنى الأصلي التاريخي، لا يعالج هذه المشكلة.

٤- من النقاط الغريبة جدّاً في كلمات أبو زيد تأكّيده على نفي الوجود العيني والحقيقي لأموّر من قبيل السحر، والجن، والشياطين، والحسد، والتعوّيدات... إلخ، الواردة في القرآن الكريم، وأنّ هذه الأمور تسرّبت إلى القرآن لمجرد اعتقاد الناس بها في زمن الرسول الأكرم ﷺ؛ ولذا نراه يفتي بأنّ جميع الآيات القرآنيّة الدالّة على هذه الأمور تعدّ من ضمن الشواهد التاريخيّة، وهي ممّا ينتمي إلى الماضي؛ فليس فيها رسالة للبشر المعاصرين الذين ابتعدوا عن الاعتقاد بهذه الأمور والأشياء، وحتى في إطار التأويل المجازي لا يمكن استخلاص فائدة معنائيّة من هذا الصنف من النصوص الدينيّة^(١).

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ٢٠٣-٢٠٧.

تعدّ هذه الفكرة هشة وغير مسوّغةً منطقيًا من جهتين: الجهة الأولى هي أنّه لا يقيم أيّ دليلٍ على نفي واقعية هذه الأمور، وإذا أراد شخصٌ بفضل تغليب النزعة التجريبية والوضعية، جعل التجربة والحس أساسًا للاعتقاد بوجود الموجودات والحقائق، فستكون النتيجة ليست إنكار هذه الأمور فحسب، بل إنكار كلّ وجودٍ غير ماديّ ابتداءً من الله وملائكته إلى الجنة والجحيم والحياة بعد الموت، ومطلق (الغيب) المقابل لعالم (الشهادة). مضافاً إلى ذلك أنّ الحس والتجربة والاكتشافات العلمية المعتمدة عليها لا تتحدّث بـ(لغة الحصر)، ولا تستطيع دحض أو إنكار الوجودات والعلاقات العينية وراء التجربة؛ ولهذا فإنّ اكتشاف العلاقات التجريبية بين الظواهر المادية لا يسعه إنكار تأثيرات العوامل غير المادية مثل استجابة الدعاء، والمعجزة، والإرادة الإلهية في أحداث العالم المادي.

المشكلة المنطقية الأخرى هي إنّ اعتقاد مجموعة من الأفراد، أو تغيير هذا الاعتقاد من قبل جماعةٍ أخرى، لا يمكن أن يمثل معياراً ومؤشراً على الوجود العيني لشيءٍ أو نفي الواقعية والوجود العيني عن شيءٍ؛ فكون الناس في الماضي، في أيّ عصرٍ وزمنٍ غابر يعتقدون بشيءٍ غير محسوسٍ وغيبٍ مثل الجنّ أو الشياطين، لا يمثل شاهداً على واقعية هذه الأمور، ولا أنّ عدم اعتقاد كثيرٍ من الأفراد الغربيين المعاصرين بهذه الأمور يشكّل مؤشراً ودليلاً على عدم وجودها ولا واقعيّتها. إذًا، من الغريب أن ينكر أبو زيد، بهذه الصرامة وبطريقةٍ غير منطقيّة، الوجود الواقعي لهذه الأمور والموجودات على الرغم من كل هذه الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وغير النبوية التي تتحدّث عنها. والذي يبدو أنه قد غفل عن أنّ المجتمع المشرك في الحجاز خلال عصر نزول القرآن كان قد شهد في السابق أدياناً توحيديةً وإبراهيميةً، وكانت لبعض معتقداته جذورها الإلهية والتوحيدية. وقد نوّه كثيرون بأنّ مفاهيم أساسية وردت في النصّ الوحياني من قبيل (الله، والنبى، والقيامة، والجنة، والجحيم، والملائكة، والجن، والشفاعة، والتقوى، والكرامة، والكفر، والإسلام، والإيمان، والوحي، والغيب، والدنيا، والآخرة، ويوم الحساب) وبعض مفردات الفقه الإسلامي، كانت كلّها معهودةً معروفةً لدى العرب

خلال عصر نزول الوحي^(١). ولم يكن ذلك بسبب أن القرآن كان منفعلاً متأثراً بثقافة عصره؛ بل لأن الأديان التوحيدية كانت لها جذورها وبصماتها في تلك البلاد، وقد نزل القرآن استمراراً لنبوة باقي الأنبياء التوحيديين.

٥- يعرض نصر حامد أبو زيد في بعض كتاباته، وبطريقة غير مسوّغة، صورةً مشوّهة وغير صائبة للاعتقاد بإلهية النصّ الديني، وعدم بشريته؛ فيقول على سبيل المثال: "إنّ القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكّنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوّفة. وهكذا تتحوّل النصوص إلى نصوصٍ مستغلقة على فهم الإنسان العادي - مقصد الوحي وغايته - وتصبح شفرة إلهية لا تحلّها إلاّ قوّة إلهية خاصة. وهكذا يبدو وكأنّ الله يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتتنفى عن النصوص الدينية صفات (الرسالة)، و(البلاغ)، و(الهداية)، و(النور)، إلخ"^(٢).

ولا يخفى على المطلّعين على قضايا العرفان والعرفاء والصوفيّة والعلماء المسلمين البارزين أنّهم لم يقولوا إطلاقاً بتعدّد الوصول الدارج المألوف إلى ظواهر معاني القرآن بسبب إيمانهم بأنّه كتابٌ إلهيٌّ له هويته المتسامية العالية السابقة لهذا العالم، وبسبب نزول حقيقة القرآن عن مراتبها الوجودية العليا، ولأنّه ذو بطون وطبقات معنائية عدّة. وكنموذج لذلك، أشير إلى شذرات من كلام المفسّر الكبير في عصرنا العلامة محمد حسين الطباطبائي (رض) والذي كان - من باب الاتفاق والمصادفة - عارفاً صوفياً ورعاً إلى جانب كونه مفسّراً، ومعتزلاً معتقداً بجميع المباني الوجودية والميتافيزيقية للقرآن التي يهاجمها أبو زيد أشدّ الهجوم: "القرآن مما يناله الفهم العادي"^(٣). و"القرآن يذكر بصراحة بأنّه يخاطب الناس ويتكلّم معهم بيانٍ قريبٍ من آفاق فهمهم"^(٤).

(١) هدايت الله جليلي، (الوحي في لغته المشتركة مع البشر ولسانه المشترك مع القوم)، ص ٤٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ١٩٧.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢١.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٩٢.

و"الله يتحدث للناس بلسانهم عند دعوتهم وإرشادهم"^(١). لكن الوصول إلى مواطن القرآن، وإدراك عمق معانيه التي هي وراء مملكة معانيه الظاهرية وحدودها، يحتاج إلى قابليات وقدراتٍ خاصّة، وعلى رأسها تزكية النفس وتهذيبها وطهارة الباطن، وهو ما لا يتاح للنفوس العادية المألوفة؛ فإصرار أبو زيد على خروج النصوص عن دائرة فهم البشر العاديين كلازمة لإلهية الوحي إصرارٌ وكلامٌ لا أساس له ولا سند.

٦- أشرنا في الفقرة الأولى من هذا النقد إلى أنّ ثمة تقريراً معتدلاً صحيحاً للشوائب بين القرآن والواقع الثقافي والاجتماعي في عصر النزول، إلّا أنّ اللوازم الأنطولوجية والإبستمولوجية التي يقصدها أبو زيد لا تترتب إطلاقاً على هذا التقرير؛ لأنّه لن تنبثق عن هذا التقرير، ولن تكون من إفرازاته واستحقاقاته إلزامات وضرورات يؤكّدها أبو زيد في كتاباته في ما يتعلّق بأسلوب التعامل مع قراءة النصوص الدينية من قبيل: ضرورة التأويل المجازي، وجعل الفحوى غاية وهدفاً بدل المعنى، وضرورة اعتبار بعض النصوص الدينية مجرد شواهد تاريخية. يؤكّد هذا التقرير المعتدل على أنّ غرسه الدين لا تغرس في فراغ، وترعرع شجرة الدين وتعاليمه ونموّها وازدهارها لا يحدث في اللامكان؛ فمن الطبيعي أنّ يندكّ الوحي الإلهي بتيّارات زمن الوحي وأحداثه، وأسئلة الناس آنذاك، وقضاياهم ونزاعاتهم واختلافاتهم، حتى يتكون المجتمع الديني والإيماني في ظل هداية الوحي تدريجياً وتتجدّر الثقافة والتربية الدينية في الجيل الأول من متلقّي الوحي. إنّ افتراض أنّ الوحي الإلهي لا يتلوّن على الإطلاق بألوان الأحداث والظروف في زمانه واحتياجات متلقّيه الأوائل واهتماماتهم وقضاياهم، يعني بالطبع تجريد الوحي وتغريبه عن واقع حياتهم، وخفوت دور الدين في هداية مسيرة الحياة الفردية والاجتماعية وقيادتها.

وعليه، فأصل ارتباط الوحي بالواقعيات والأحداث المهمّة في عصر النزول أمرٌ لا سبيل إلى إنكاره، بيد أنّ هذا الأمر لا يقيد رسالة الدين ومضامينه المعرفية والتشريعية والأخلاقية بالظروف الزمانية والمكانية لتلك الوقائع والأحداث، ولا ينال من حقيقة

(١) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٧٥.

أنّ الوحي منتزّل من حقيقة وجوديّة أعلى (أمّ الكتاب، اللوح المحفوظ، الكتاب المكنون). وفضلاً عن البحوث العقلية والفلسفية العميقة حول وجود علم إلهي سابق بكلّ التفاصيل والأحداث قبل وجودها (ومنها أحداث وتفصيل عصر نزول الوحي)، فإنّ القرآن ذاته يعدُّ كلّ الموجودات والتفاصيل والظواهر مخلوقةً من قبل الله ومعلومةً عنده ومشمولةً بالتقدير الإلهي: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(١)، و﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾^(٢).

إنّ تعبير (كلّ شيء) لا يشمل الأشياء والموجودات فقط، بل يشمل الأفعال والحوادث أيضاً، ودائرة العلم والقدرة والتقدير الإلهي تستوعب كلّ ما في الوجود، إلى درجة أنّ الله يخاطب نبيه موسى عليه السلام في القرآن مخبراً له بأنّ مجيئه إلى جبل الطور في هذه الليلة وفي هذه اللحظة كان مقدراً من قبل: ﴿تُرْجِحَتْ عَلَيَّ قَدْرَ يَمُوسَىٰ﴾^(٣)، كما إنّ بعثة النبي موسى عليه السلام من جبل الطور حدث بشّر به الله أمّ موسى منذ أن أوحى إليها رمية في نهر النيل، لقد قدر الله تعالى أن ينجو هذا الطفل بعد رميه في النهر ويُعاد إلى أمّه ويكون لاحقاً من الرسل الإلهيين: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فِإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾^(٤).

وعلى هذا الأساس فنزول القرآن الكريم تدريجياً على مدى (٢٣) عاماً، وارتباط بعض آياته بأحداث ذلك العصر وملابساته لا يتناقض إطلاقاً مع هويته المتعالية السابقة في مدارج العلم الإلهي، وإنّ تفاصيل الأحداث موجودة في الوجود البسيط لمراتب العلم الإلهي بصفة الوحدة والبساطة؛ لذلك بخلاف تصور أمثال نصر حامد أبو زيد، لا تستدعي الشائخ القائمة بين بعض الآيات القرآنية وبين أحداث العصر النبوي وواقعيّاته القول بحدوث القرآن، ولا تنفي الوجود القبليّ السابق للقرآن في مراتب أعلى.

(١) سورة القمر، الآية: ٤٩.

(٢) سورة الرعد، الآية: ٨.

(٣) سورة طه، الآية: ٤٠.

(٤) سورة القصص، الآية: ٧.

كان تركيزنا في هذا البحث - وفقاً لما وعدنا به في مقدمته - على تقرير نصر حامد أبو زيد ورؤيته - دون سواه - لتاريخانية النص القرآني، وثمة تقارير أخر لهذا الموضوع تُناقش عادة تحت عنوان تأثير القرآن بثقافة عصر النزول. ويعتقد كاتب السطور أن أبو زيد من بين غيره من أنصار هذه النظرية خاض فيها بتفصيلٍ وتدقيقٍ وتعديدٍ أكبر؛ لذلك اهتمنا بأرائه وأدلتها على نحو الخصوص، لكن ما أوردناه في نقد آرائه يمثل أيضاً الخطوط النقدية العامة لسائر تقارير هذه النظرية وأشكالها.

وفي خاتمة هذا الفصل يبدو من النافع التذكير بأن ما تمت مناقشته حول تأثير المباني والمرتكزات - سواء المرتكزات التوحيدية أم مرتكزات علم القرآن - في التفسير كان انتقاءً وانتخاباً لبعض المرتكزات، تم اختيارها دون غيرها لأهميتها أو لندرة طرحها ومناقشتها في سائر المصادر والكتابات؛ لذلك تجنبنا البحث التفصيلي في سائر المرتكزات، رعايةً للاختصار ولعدم ضرورة ذلك بسبب مناقشتها في أعمالٍ أخرى.

وتنطبق هذه النقطة الأخيرة على المواد والمحتويات الواردة في الفصول الأخرى من هذا الكتاب، فهذه القاعدة أو الضابطة تصدق على جميع المحاور والبحوث التي تطرقنا إليها في هذا الكتاب، وثمة مساحات واسعة وأغوار بعيدة مهمة لهذه البحوث والمواضيع، إن من الناحية الموضوعية وإن من حيث عمق البحوث، يتمنى كاتب السطور أن يقطع جيلٌ جديدٌ من الباحثين والفضلاء الشباب الدؤوبين خطواتٍ وثقةً راسخةً لسبرها واستكشافها وإثرائها.

مصادر البحث

١. أبو الفضل ساجدي، لغة الدين والقرآن، مؤسّسة الخميني التعليمية البحثية، قم، ١٣٨٢ هـ.ش.
٢. أبو القاسم القمي، قوانين الأصول، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران، ١٣٧٨ هـ.ق.
٣. الحسن بن يوسف (العلامة الحلي)، كشف المراد، شكوري، (د.م)، ١٣٧٢ هـ.ش.
٤. حسين نوبخت، أساليب تفسير القوانين المدنية، فروزش، (د.م)، ١٣٨٧ هـ.ش.
٥. علي الجرجاني، شرح المواقف، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٧٣ هـ.ش.
٦. علي رضا قائمي نيا، الوحي والأفعال الكلامية، (د.م)، زلال كوثر، ١٣٨١ هـ.ش.
٧. محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٥ م.
٨. محمد باقر سعدي روشن، تحليل لغة القرآن ومناهجية فهمه، مركز أبحاث الحوزة والجامعة، قم، ١٣٨٣ هـ.ش.
٩. محمد بن إبراهيم (مُلاً صدرا)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٨٣ هـ.ق.
١٠. _____، الشواهد الربوبية في المناهج الملوكية (بتعليقات السيد جمال الدين آشتياني)، جامعة مشهد، ١٣٤٦ هـ.ش.
١١. _____، تفسير القرآن الكريم، بيدار، قم، ١٣٦٦ هـ.ش.
١٢. محمد بن محمد الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١ م.
١٣. _____، السياسة المدنية، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦ م.
١٤. محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، موسسه إسماعيليان للدراسات، قم، (د.ت).
١٥. _____، طريق العرفان (ترجمة رسالة الولاية للفارسية)، ترجمها للفارسية: صادق حسن زادة، آيت اشراق، قم، ١٣٨٧ هـ.ش.
١٦. محمود الهاشمي، بحوث في علم الاصول (تقرير مباحث الشهيد السيد محمد باقر الصدر)، مكتب الإعلام الإسلامي، (د.م)، ١٤٠٥ هـ.ق.
١٧. مرتضى مطهري، الأعمال الكاملة، صدرا، طهران، (د.ت).
١٨. ناصر خسرو قبادياني، وجه الدين، مكتبة طهوري، مكتبة طهوري، طهران، ١٣٤٨ هـ.ش.
١٩. نصر كاتوزيان، فلسفة الحقوق، شركت سهامى انتشار، طهران، ١٣٧٧ هـ.ش.

٢٠. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ترجمه للفارسية: مرتضى كريمي نيا، (د.ن)، (د.م)، (د.ت).
٢١. _____، مفهوم النصّ، المركز الثقافي العربي، ط٢، بيروت، ١٩٩٤م.
٢٢. _____، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، (د.م)، ١٩٩٢م.
٢٣. هدايت الله جليلي، (الوحي في لغته المشتركة مع البشر ولسانه المشترك مع القوم)، مجلة: كيان، العدد ٢٣.
24. 1-Eric D. Hirsch, **The Aims of Interpretation**, University of Chicago press, Chicago, 1976.
25. 2-Hans-Gadamer, **Truth and Method**, translation revised by: Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, Continuum, New York, 1994.
26. Kevin Vanhoozer, **Is There a Meaning In This Text?**, Apollos, 1998.
27. Wilson Barrie, About Interpretation, Peter Lang Publishing, 1989.

٤

التفسير بالرأي (*)

المرجع الديني الشيخ عبد الله الجوادي الآملي (**)

(*) مصدر البحث: تسنيم في تفسير القرآن، عبد الله جوادي الآملي، تعريب: عبد المطلب رضا، تحقيق: محمد عبد المنعم الخاقاني، ط٢، بيروت، دارالإسراء، ٢٠١١.
(**) من مراجع التقليد الشيعة / قم المقدسة.

تمهيد

إنّ التفسير الذي يعني توضيح وإبانة الشيء الذي ليس ضروريًا ولا واضحًا، والتفسير الذي يعني إمطة اللثام ورفع الستار عن وجه الجملة أو اللفظ الذي لا يكون معناه واضحًا وبيّنًا، إنّ التفسير بهذا المعنى هو موضوع نظريّ - كالأراء النظرية الأخرى - لا بدّ أن يرجع إلى البديهيّ ويصبح مبيّنًا في ظلّ المعنى البيّن الواضح، ولا فرق من هذه الناحية بين المفرد والقضيّة؛ لأنّ المبادئ التصورية كالمبادئ التصديقيّة، تارةً ضروريّة وتارةً نظريّة، والتفسير جارٍ في كلا القسمين (أي المفرد والقضيّة).

والتفسير نحو من التصديق؛ لأنّه الحكم بأنّ هذا هو معنى الآية، وهو مقصودُ الله منها، فهذا هو نوعٌ من القضيّة والمسألة؛ ولذلك فإنّ علم التفسير - كالعلوم الأخرى - له مبادئ ومسائل، وكما سبق فإنّه ينبغي أن يؤخذ في تعريفه قيد: (بقدر الطاقة البشرية). والتفسير لكلّ كلام - أعمّ من أن يكون كلامًا دينيًّا أو غير ديني، والدينيّ أعمّ من أن يكون قرآنيًّا أو روائيًّا - يجب أن يكون منهجيًّا كي يمكن إسناده إلى من صدر منه ذلك الكلام؛ فلا يمكن أن تفسّر كلام أيّ متكلم برأيك ثمّ تنسبه إلى ذلك المتكلم، ومن هذه الناحية أيضًا لا فرق بين الكلام الدينيّ وغيره، وإنّ كان التفسير بالرأي للنصوص الدينيّة يقترن بخطر العقوبة الإلهيّة.

والتفسير بالرأي إمّا أن يكون بسبب (الجهل) في مقابل العلم والوعي، وإمّا بسبب (الجهالة) في مقابل العقل والورع، حيث إنّ أحدهما يرجع إلى النقص في العقل النظريّ، والآخر يرجع إلى النقص في العقل العملي. فكلّ آية تُفسّر خلافًا للقواعد العلميّة: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾، وخلافًا للفضائل النفسانيّة: ﴿يُزَكِّيهِمْ﴾، فتفسيرها تفسيرٌ بالرأي، ومن هذه الناحية لا فرق بين آيات الدعوة العامّة وآيات الأحكام والمعارف الخاصّة، يعني أنّ الأمر الصريح والنصّ والضروريّ ليس بحاجة إلى التفسير سواء كان من سنخ الدعوة والهداية العامّة أم كان ناظرًا إلى بيان الأحكام الفقهيّة وأمثالها، وأمّا الأمر غير الضروري الذي يدعو إلى الاستفهام والتأمّل، فإنّما هو نظريّ وغير صريح، فيحتاج إلى التفسير، وهنا لا يصحّ التفسير بالرأي.

ومن التفسير بالرأي، التفسير غير المطابق لموازين ومعايير المحاوراة والمفاهمة العربية، وأيضاً غير الموافق لأصول ولقواعد العلوم العقلية المتعارفة، وكذلك التفسير غير المنطبق مع الخطوط الكلية للقرآن نفسه. وأمّا التفسير المنهجي والعلمي المصون من الآفات والعيوب المذكورة، فهو تفسيرٌ جائزٌ وصحيح. والشاهد على اختصاص التفسير بالرأي بما ذكر هو أنّ النصوص الناهية عن التفسير بالرأي محفوفةٌ بقرائن متعدّدة؛ لأنّه قد جاء في بعض هذه النصوص: «من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب، ومن أفتى بغير علم لعنته ملائكة السماء والأرض. كلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالةٍ سبيلها إلى النار»^(١). ففي هذا الحديث جعل التفسير بالرأي إلى جانب الإفتاء بغير علم، وكلاهما قد عدّهما بدعة. ومن الواضح أنّ المقصود من الإفتاء بغير علم هو الإفتاء بالرأي، وإلا فإنّ المجتهد الجامع لشروط الإفتاء وإن كان يبيّن رأيه لكنّ ذلك الرأي العلميّ ليس أبداً مصداقاً للفتوى بغير علم. أمّا في التفسير بالرأي فإنّ الأمر يكون بهذا الشكل.

وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «قال الله جلّ جلاله: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي، وما عرفني من شبّهني بخلقِي، وما على ديني من استعمل القياس في ديني»^(٢). ففي هذا الحديث جعل التفسير بالرأي إلى جانب تشبيه الخالق بال مخلوق، وفي حكم القياس بالدين، وكلا الأمرين بعيد عن العلوم المتعارفة والأصول العلميةّ البيّنة، وبالنتيجة فهما من الجهل، وليسا من العلم.

وقال الإمام الصادق عليه السلام في جواب سؤال حول القضاء والحكومة: «من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، ومن فسّر برأيه آيةً من كتاب الله فقد كفر»^(٣). في هذا الحديث ذكر التفسير بالرأي إلى جانب الحكم المستند إلى الجهل والهوى، أي أنّ قضاء الحاكم إذا لم يستند إلى العلم الناشئ من الأدلّة والشواهد أو الشهادة واليمين، فإنّه مستندٌ إلى

(١) تفسير البرهان، ج ١، ص ١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

رأي الحاكم وهواه فحسب. وتفسير القرآن بالرأي هو أيضًا بهذا المعنى، فإذا لم يكن التفسير طبقًا لقانون التفاهم والمحاورة من جهة، ومطابقًا للشواهد العقلية والقرآنية من جهة أخرى، وللشواهد الروائية في موضع الحاجة وعدم لزوم الدور من جهة ثالثة، فإنه تفسيرٌ مذموم.

ومن الطبيعي أن تكون الشواهد العقلية والأدلة العلمية وما يستنتجه البشر عن طريق العقل لا الوهم والخيال والقياس والظن، من جملة مصادر تفسير القرآن، وليست جميعها. وعليه فإن من اللازم البحث في المعارف القرآنية من جهة، والتأمل في جميع الأحاديث وشواهد السيرة وأسباب النزول التابعة من جهة أخرى، وبهذا تتضح معاني بعض الأحاديث الناهية عن التفسير بالرأي.

مثلًا، ما جاء عن الإمام الصادق عليه السلام من قوله: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال منه [القرآن] إن الآية لتنزل أولها في شيء وأوسطها في شيء وآخرها في شيء وهو كلامٌ متصلٌ ينصرف على وجوه»^(١). ناظرٌ إلى النهي عن الاستبداد في الرأي في فهم القرآن الكريم، أو البحث عن كنه الآيات وباطنها، أي لا يحق لأي مفسر أن يفسر آية من القرآن اعتيادًا على الشواهد العلمية والبراهين العقلية وحدها، ويغفل عن الشواهد النقلية الأعم من القرآنية والروائية والتاريخية، أو أن يقول بالجمع بين الأدلة العقلية والنقلية، ويدعي التوصل إلى معرفة كنه الآيات ويقول: إن رأيي موافق لبواطن أو أعماق المقصود القرآني: إذا فمثل هذه الروايات ليست هي بصدد النهي عن أصل التفسير العلمي، ولا تهدف إلى منع حجية ظواهر القرآن. وكما أُشير سابقًا وهو يظهر أيضًا من التشبيه بالقضاء، فإن حكم التفسير بالرأي كحكم القضاء بالرأي بين المتخاصمين، إذ أن هذا الرأي حتى لو صادف الواقع أيضًا فهو على الرغم من أنه حكمٌ ذو حُسن فعلي، لكن القاضي الجاهل بسبب فقدانه الحُسن الفاعلي، ولأجل تجرّيه الوقح وتجاسره القبيح يستحقّ الجزاء الإلهي والعقوبة بالنار. وكذلك حكم التفسير بالرأي. فقد جاء في خصوص باب القضاء: «رجلٌ قضى بحق وهو لا يعلمُ فهو في

النار»^(١). فإذا ما ارتقى رجلٌ سُدَّةَ القضاء ظلماً وزوراً، وراح يقضي ويحكم عن جهلٍ فهو من أهل جهنم، وإن كان حكمه مطابقاً للواقع. نعم، يمكن أن تكون عقوبة مثل هذا الحاكم أقل من عقوبة الحاكم الذي يتولى منصب القضاء بغير علم ويحكم خلاف الواقع أيضاً. وفي مسألة التفسير بالرأي يوجد مثل هذا الفرق أيضاً، ولكن أصل الحرمة الفقهيّة وجهنم الكلاميّة باقية في محلّها. والسبب في منع القضاء بدون علم، والتفسير بالرأي هو المبادرة مع الجهل، سواء كان هناك علم بالخلاف أم لا. فإذا كان لدى مثل هذا المفسّر علم بالخلاف فإن وزره سيغدو أكبر وعقوبته مضاعفة.

وما نُقل عن بعض القدماء من أنّهم كانوا يتعدون عن تفسير القرآن، ويتجنّبون الإقدام عليه فهو شبيه باحتراز جماعة من المحتاطين عن الفتوى، وأيضاً عن التصدي للقضاء وفرض الخصومات؛ ولذا إذا كان معنى الآية واضح المعالم، فإنهم لا يتركون التفسير عن دراية، وما جاء عن قدماء المفسّرين -أي الصحابة والتابعين لهم- فليس جميعه من سنخ التفسير الروائي، بل كان من نوع التفسير عن دراية، وكانوا يفسّرون تبعاً لاختلاف القابليّات ودرجات الفهم والاستنباط. ومن جهة أخرى لو كان تفسير القرآن منحصرًا بحالات وجود الرواية المفسّرة للزم بقاء كثير من آيات القرآن بغير تفسير؛ لأن الروايات المأثورة في باب التفسير قليلة جدًا.

أقسام التفسير بالرأي

إنّ الحالات الممنوعة في مضمّن التفسير بالرأي على نحو الإجمال هي:

١. التفسير مع الجهل بأصل مضمون أو محتوى الآية، أي أنّ المفسّر يستظهر ويفهم موضوعاً من الآية ويفرضه عليها، مع أنّ هذا الموضوع غير مطابق للبرهان، وفي هذه الجهة لا فرق في البرهان بين أن يكون فلسفيّاً أو كلاميّاً أو تجريبياً أو نقليّاً؛ لأنّ برهان كلّ موضوع تابعٌ لسنخ ذلك الموضوع ومضمونه، فإذا كان مضمونه من المعارف التجريدية، فإنّ إثبات ذلك المضمون يحتاج إلى برهانٍ فلسفيٍّ أو

(١) البحار، ج٧٥، ص٢٤٧.

كلامي، وإذا كان مضمونه من المسائل التجريبية، فإن إثباته يحتاج إلى شاهد من المختبر والتجربة، وإذا كان من قصص الأنبياء، وسير الأولياء عليهم السلام، فإن إثباته يحتاج إلى سندٍ نقليٍّ معتبر.

فإذا كان هناك موضوعٌ تابعٌ لأحد الاختصاصات العقلية أو النقلية، وتم استظهاره من الآية بلا دليل، وفرض عليها، ثم حملت الآية على المعنى المفروض، فمثل هذا التفسير الجاهل تفسير بالرأي وغير جائز. والقرآن الكريم له في هذا المجال كلمة جامعة لا تختص بالتفسير، بل تتعلق بالنهي عن كل قولٍ بغير علم، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (١).

٢. التفسير مع الجهل بالإرادة الجدوية للمتكلم، وإسناد المضمون إليه، أي أن يُستظهر من الآية معنى معين بحيث يكون من جهة تبعيته لبرهانه المناسب له الأعم من العقلي والنقلي والتجريبي صحيحًا وتامًا، لكنه يحتاج إلى دليلٍ معتبرٍ لإثبات الإرادة الجدوية للمتكلم، وأنه أراد من الآية هذا المضمون بنفسه، والدليل الذي يضمن صحة إسناد المضمون المذكور إلى المتكلم إما عقليًا أو نقليًا، فإذا لم يتم تقديم دليل عقلي تام على استحالة أو بطلان المعنى الآخر، وعدم تناسب المضمون الآخر مع مفاد الآية، ولم يتم تقديم دليل نقليٍّ معتبرٍ على إرادة المعنى المذكور بالخصوص من الآية محل البحث، فإن إسناد الإرادة الجدوية والاحتمية لخصوص المعنى المعهود إلى المتكلم هو من سنخ التفسير بالرأي المذموم والمنهني عنه. وتكليف المفسر في مثل هذه الحالة هو الإسناد الاحتمالي للمعنى المذكور إلى المتكلم، أي أن يعدد المضمون المذكور أحد المعاني المحتملة لمراد المتكلم ويقول: يمكن أن يكون المتكلم قد قصد هذا المضمون، لا أن يقول: إن المتكلم أراد هذا المعنى بعينه حتمًا ولم يرد سواه.

٣. التفسير مع جهل الإرادة الجدوية للمتكلم وإسناد الإرادة الاحتمالية إليه، بأن يستظهر من الآية معنى معينًا مطابقًا للبرهان المناسب لفنه وتخصصه، لكنه قام

الدليل العقليّ أو النقليّ المعتبر على أنّ المتكلّم لم يرد هذا المعنى حتّى، وهذه الآية التي هي مورد البحث، بل أراد مضموناً آخر، ففي مثل هذه الحالة ليس الإسناد القطعيّ وحده ممنوعاً ويعدّ من التفسير بالرأي المنهبيّ عنه، بل حتّى الإسناد الاحتماليّ للموضوع المذكور للمتكلّم سيكون له الحكم نفسه أيضاً؛ لأنّه مع قيام شاهد عقليّ أو نقليّ معتبر على عدم إرادة الموضوع المذكور من قبل المتكلّم، وأنّه أراد أمراً آخر، لا يمكن عدّ المضمون المذكور من المعاني المحتملة للآية.

وعلى كلّ تقدير، فإنّ هذه الحالات جميعها ممنوعة من وجهة نظر القرآن الكريم، والدليل القرآنيّ قائم على منع هذه الأمور المذكورة: أوّلاً الآية الكريمة: ﴿... أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالِدَارُ الْأُخْرَىٰ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(١)؛ لأنّه طبقاً لهذه الآية، فإنّ إسناد الأمر بغير علم إلى الله غير صحيح، والإسناد بغير علم يكون على قسمين: أحدهما: إنّ أصل الموضوع غير مطابق للعلم، والآخر: هو أن يكون الموضوع علمياً وصحيحاً، لكنّ إسناد الموضوع العلمي إلى الله يكون بغير شاهدٍ على ذلك، ولهذا فهو غير صحيح؛ لأنّه على الرغم من أن الله سبحانه لا يقول إلّا بعلم، لكنّ المسألة في الآية محلّ البحث هي هل أنّ الله أراد هذا الموضوع العلميّ أم أراد موضوعاً علمياً آخر، فهذا بحاجة إلى دليلٍ مستقلّ. فإذا قام دليلٌ على حصر الموضوع الصحيح فحينئذٍ يجوز إسناد ذلك الموضوع المحصور بعينه إلى الله سبحانه، وإلّا فإنّه يسند إلى الله تعالى على نحو الاحتمال.

والدليل القرآنيّ الآخر على منع إسناد الشيء إلى الله مع عدم العلم بالإستناد هو قوله تعالى: ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمُونَ﴾^(٢)، وذلك لأنّ ما لا يُعلم أنّ الله تعالى قد قاله، فلا يجوز نسبته إليه، ولو كان ذلك الأمر في نفسه صحيحاً، لكنّ إثبات تعلق الإرادة الجدديّة لله سبحانه بذلك الأمر المعين من الآية محلّ البحث هو بحاجة إلى دليلٍ، ولا يمكن إسناد شيء إلى الله سبحانه بغير دليل.

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٦٩.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٢٨؛ سورة يونس، الآية: ٦٨.

وإذا كان ذلك الموضوع باطلاً، كالشرك وعبادة الأصنام، فإنَّ إسناده إلى الله سبحانه افتراء عظيم، و(ظلم أفحش)، وإذا كان أصل الموضوع صحيحاً -وفي خصوص الآية محلَّ البحث- وأسند إلى الله بغير دليل فهو (ظلم فاحش). والحالة الوحيدة التي يصحَّ فيها إسناد الشيء إلى الله هي أن يكون الشيء في نفسه صحيحاً وأن يُجرز استناد صدوره إلى الله أيضاً.

١. أما التفسير مع إسناد الموضوع على نحو الغفلة إلى الإرادة الجدِّية للمتكلِّم فيما إذا كان أصل الموضوع المُستظهر من الآية محلَّ البحث صحيحاً، والمتكلِّم أيضاً قد أرادَ هذا الموضوع الصحيح، لكنَّه لم يكن لدى المُفسِّر دليلٌ وطريق لإثبات إرادة المتكلِّم، أو أنَّه لم يسلك ذلك الطريق، ففي مثل هذه الحالة يكون الحسن الفعلي متحقِّقاً، ولكنَّ الحسن الفاعلي غير متوقِّر؛ لأنَّ المُفسِّر قد أسند المعنى المذكور إلى المتكلِّم من دون أن يحقِّق في صحَّة إسناده إليه، وهذا الفعل الثاني غير صحيح، وإن كان الفعل الأوَّل -وهو أصل استنباط المعنى المذكور من الآية محلَّ البحث- صحيحاً. ومن هنا يمكن القول: إنَّ المُفسِّر قام بعملين: أحدهما: واجد للحسن، وثانيهما فاقدٌ له؛ لأنَّ العمل الثاني وإن صادف الواقع لكن المُفسِّر لم يستعمل برهاناً في هذا العمل، وقد تحرَّك بغير بصيرة. وهو وإن كان قد بلغ المقصد من دون الاصطدام بالعقبات لكنَّه يستحقُّ التوبيخ على التجرِّي، والمذمَّة على تجاسره، وجرأته على المتكلم.

٢. التفسير مع وجود الغفلة عن أصل المضمون فيما إذا كان المعنى المعهود في نفسه صحيحاً والمتكلِّم أيضاً قد أراد ذلك المعنى الصحيح، لكن المُفسِّر لم يُجر أيَّ تحقيقٍ لا في صحَّة صدور المعنى المعين إلى المتكلِّم ولا في صحَّة أصل المطلب، وقد فسَّر الآية بتخمينه فقط، وأسند المعنى التخميني إلى المتكلم.

فمثل هذا التجرِّي والوقاحة يمكن أن يصدق عليه عنوان التفسير بالرأي، وهو علامةٌ على أنَّ المُفسِّر لا يبالي وفاقدٌ لما ينبغي له من عقال الاحتياط وحزام الحزم؛ لأنَّ مثل هذا المُفسِّر مستحسنٌ لرأيه ومكتفٍ به، ولا يبحث عن الأدلَّة في استنباط الموضوع

من الآية، وكذلك في إسناد مضمونها إلى المتكلم، وليس له مرجعٌ ومُستندٌ سوى ظنّه وزعمه، ولا يعتمد على أساس علميٍّ من الشواهد العقلية ولا النقلية، فهو معجبٌ برأيه، ويتكلم بغير علمٍ سواء طابق كلامه الواقع أم لم يُطابق. وهو في هذا التهور والاستخفاف لا يفرّق بين أصل استنباط الموضوع من الآية، وبين إسناد ما استنبطه إلى المتكلم، فهو يفسّر برأيه لا بالدليل، ويسند طبقاً لرأيه لا حسب الشواهد، وإطلاق دليل «من فسّر القرآن برأيه...»^(١)، أو إطلاق دليل «من قال في القرآن بغير علم... من تكلم في القرآن برأيه»^(٢) شاملٌ للحالات المذكورة من بعض الجهات.

التفسير بالرأي من وجهة نظر المفسرين

يقول أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ) بعد نقل أخبار النهي عن التفسير بالرأي وبغير علم: "وهذه الأخبار شاهدةٌ لنا على صحة ما قلنا؛ من أن ما كان من تأويل (تفسير) آي القرآن الذي لا يدرك علمه إلا بنصّ بيان رسول الله ﷺ، أو بنصبه الدلالة عليه، فغير جائز لأحد القيل فيه برأيه، بل القائل في ذلك برأيه، وإن أصاب الحقّ فيه، فمخطئ فيما كان من فعله، بقبيله فيه برأيه؛ لأنّ إصابته ليست إصابة موقن أنّه حقّ، وإنّما هي إصابة خارصٍ وظانّ.

والقائل في دين الله بالظنّ قائل على الله ما لم يعلم. وقد حرّم الله جلّ ثناؤه ذلك في كتابه على عباده فقال: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْمُونَ﴾^(٣) وبعد ذكر الآية ينقل حديث الرسول الأكرم ﷺ: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»^(٤)، أي أنّ من يفسّر القرآن طبقاً لرأيه فهو مخطئ في فعله وإن كان قوله صائباً.

وبناء على هذا، فإنّ التفسير العلمي الذي يكون فيه تحليل المبادئ التصورية والتصديقية لمضمون الآية مستنداً إلى القواعد والقوانين العلمية، فهو ليس تفسيراً

(١) البحار، ج ٨٩، ص ١١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ٣٣.

(٤) تفسير الطبري، ج ١، ص ٢٧.

بالرأي، وليس مشمولاً بأدلة النهي عن التفسير بالرأي. وينبغي الالتفات إلى أن الطبري في مسألة التفسير بالرأي المهمة لم يذكر شيئاً سوى نقل عددٍ من الروايات مع توضيح موجز، فما ذكره لا يستحق أن يكون موضعاً للنقد والبحث، وإن كان قد تعرّض في أثناء كتابه إلى موقف المفسّر الذي يعتمد في تفسيره على اللغة فقط، ولا يستند إلى آثار الصحابة، وعدّ الطبري هذا الموقف من قبيل التفسير بالرأي وعده غير مقبول، ولكن الطبري لم يطرح مسائل عميقة في معنى التفسير بالرأي.

أما شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي رحمته الله (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)،

فهو:

أولاً: ذكّر الروايات المتناصرة بالحث والترغيب في قراءة القرآن والتمسك بما فيه، وعرض ورد الأخبار المخالفة في الفروع إلى القرآن وحديث الثقلين المتواتر واستنتج منها: أن القرآن موجود في العصور كوجود أهل البيت عليهم السلام في جميع الأزمان. ثم بيّن ضرورة الاشتغال بالتفسير، وبيان معاني القرآن، وترك ما عدا ذلك.

ثانياً: أشار إلى روايات الإمامية الدالة على عدم جواز تفسير القرآن إلا بالأثر الصحيح عن المعصومين عليهم السلام، وعدم جواز التكلم في القرآن بالرأي، ونقل رواية العامة عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ وَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ»، وبيّن كراهة واحتراز واجتناب عددٍ من التابعين وفقهاء المدينة مثل سعيد بن المسيّب، وعبيدة السلماني، ونافع، ومحمد بن القاسم، وسالم بن عبد الله عن التفسير بالرأي.

ثالثاً: هيأ الأرضية للجمع بين الأدلة المذكورة، بالنحو الآتي:

- أ. إن كلام الله وكلام النبي صلى الله عليه وآله مصونٌ من التناقض والتضاد.
- ب. قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(١)، ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(٢)، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(٣)، وإن في القرآن تبيان كل شيء:

(١) سورة الزخرف، الآية: ٣.

(٢) سورة الشعراء، الآية: ١٩٥.

(٣) سورة إبراهيم، الآية: ٤.

﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(١)، فكيف يصف الله كتابه بالعربي المبين، وأنه نازل بلسان قوم الرسول الأكرم ﷺ، وأنه بيان للناس، ومع هذا كله لا يفهم من ظاهره شيء؛ أليس هذا إلا نعتاً للقرآن بالألغاز والرموز، والقرآن منزّه عنها؟

ت. إن الله مدح أقواماً على استخراج معاني القرآن فقال: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٢)، وذم آخرين لم يتدبروا القرآن فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(٣)، وقال الرسول الأكرم ﷺ: «إني خلف فيكم الثقلين...»، فبين أن الكتاب حجة كما أن العترة حجة. وكيف يكون ما لا يفهم منه شيء حجة؟! وجاء عن الرسول الأكرم ﷺ والأئمة ما يدل على وجوب عرض الحديث على القرآن، وقبول الموافق للقرآن وردّ المخالف له، والشيء غير المفهوم كيف يكون معياراً لعرض الأشياء عليه. فكل هذه الشواهد تدل على أن الظاهر الابتدائي لخصر فهم القرآن بالحديث متروك.

ث. في الجمع النهائي بين الأدلة قال ما نصّه: إن معاني آيات القرآن الكريم على أربعة أقسام:

١. ما اختص الله تعالى بالعلم به، فلا يجوز لأحدٍ تكلف القول فيه ولا تعاطي معرفته، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجِيبُهَا لَوْفَتَهَا إِلَّا هُوَ﴾^(٤) ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾^(٥) إلى آخرها، فتعاطي معرفة ما اختص الله تعالى به خطأ.

٢. ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه، فكل من عرف اللغة التي حُوطب بها عرف

(١) سورة الأنعام، الآية: ٣٨.

(٢) سورة النساء، الآية: ٨٣.

(٣) سورة محمد، الآية: ٢٤.

(٤) سورة الأعراف، الآية: ١٨٧.

(٥) سورة لقمان، الآية: ٣٤.

معناها، مثل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(١)، و﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٢). وغير ذلك.

٣. ما هو مجمل لا يُنبئ ظاهره عن المراد به مُفصَّلاً، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٣)، ومثل قوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٤)، وقوله: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ وَوَعَدُ اللَّهِ حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾^(٥)، وقوله: ﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾^(٦)، وما أشبه ذلك. فإنَّ تفصيل أعداد الصلاة وعدد ركعاتها، وتفصيل مناسك الحج وشروطه، ومقادير النصاب في الزكاة لا يمكن استخراجها إلا ببيان النبي ﷺ، ووحى من جهة الله تعالى؛ فتكلّف القول في ذلك خطأ ممنوعٌ منه، ويمكن أن تكون الأخبار [الناهية عن التفسير بالرأي] متناولةً له.

٤. ما كان اللفظ فيه مشتركاً بين معنيين فما زاد عنهما، ويمكن أن يكون كل واحدٍ منهما مراداً. فإنّه لا ينبغي أن يقدم أحد به فيقول: إنّ مراد الله فيه بعض ما يحتمل -إلا بقول نبيّ أو إمام معصوم- بل ينبغي أن يقول: إنّ الظاهر يحتمل لأمر، وكل واحدٍ يجوز أن يكون مراداً على التفصيل [أي واحد من تلك المعاني بمفرده يمكن أن يكون مقصوداً لله تعالى] والله أعلم بمراده. والله سبحانه أعلم بمراده. ومتى ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين، أو ما زاد عليهما، ودلّ الدليل على أنّه لا يجوز أن يريد إلا وجهاً واحداً، جاز أن يقال: إنّهُ هو المراد^(٧).

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.

(٢) سورة الإخلاص، الآية: ١.

(٣) سورة البقرة، الآيتان: ٤٣ - ٨٣.

(٤) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٥) سورة الأنعام، الآية: ١٤١.

(٦) سورة المعارج، الآية: ٢٤.

(٧) تفسير التبيان، ج ١، ص ٣-٦.

وعلى الرغم من أن الكلام العميق للمحقق الطوسي رحمته الله، قد تضمّن ملاحظاتٍ مفيدةً، لكن هناك بعض الملاحظات النافعة نذكرها فيما يأتي:

١. إن دلالة الآيات التي تعدّ العلم بموعد القيامة مختصّاً بالله سبحانه هي مثل دلالة بعض الآيات الأخرى تامّة ولا شبهة فيها ولا إبهام، وإن استنباط حصر مثل هذا العلم بالله من هذه الآيات هو من سنخ التفسير العلميّ، لا التفسير بالرأي المنهبيّ عنه، وتحديد موعد القيامة، وتعيين وقت قيام المعاد موضوع لم تتحدّث حوله آية إلا وحصرت علمه عند الله، وليس هناك مفسّر تصدّى للبحث في تعيينه، بل إن المفسّر بصدد تحليل معنى الآية، ويُستظهر من هذه الآيات جيّدًا حصر العلم بالمعاد ذاتًا بالله سبحانه، ولذلك فإنّ هناك شيئًا من الخلط بين (تفسير الآية المذكورة)، و(تعيين وقت القيامة) يلاحظ في أقوال المحقّق الطوسي رحمته الله.

٢. إن في لزوم عرض الحديث على القرآن -إضافةً إلى دلالاته على حجّية ظاهر القرآن وإمكان استظهار المعنى منه- يفيد أمرًا مهمًّا آخر أيضًا لم يرد في أقوال المحقّق الطوسي رحمته الله وهو تعيين أو تشخيص منزلة أصل اعتبار الحديث في رحاب القرآن الذي تُثبته روايات العرض على القرآن، إذ قبل الحديث يجب أن يتبلور المضمون القرآني جيّدًا بعنوان أنّه الميزان لتقييم صحّة وسقم الحديث، كي يُعرض الحديث عليه، وإذا كان اعتبار مضمون القرآن منوطًا بالحديث أيضًا لزم محذور الدور.

٣. وإن كان النقاش في المثال غير صحيح، لكن جعل الآية الكريمة: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ مساويةً للآية الكريمة: ﴿لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(١)، وعدّ الاطلاع على اللغة العربيّة كافيًا لتفسيرها، لا ينسجم مع حديث الإمام السجّاد عليه السلام الذي يقول فيه: «إنّ الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ والآيات من سورة الحديد إلى قوله:

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٣.

﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾^(١) «(٢)».

فضلاً عن أن معنى الأحديّة والصمديّة تضيق به أفهام العرب وعقولهم في الجاهليّة الذين كانت قمة أدبهم لا تتعدّى المعلقات السبع، ولا تستوعبه أفهام الملحدّين والمشرّكين والمشبهين العالقين بالطبيعة ووثاق المادة. نعم، إنّ الإدراك الابتدائيّ، وتحليل المبادئ الأولى للآيات المذكورة هو في متناول خبراء اللغة العربيّة.

٤. إنّ آيات الأحكام معيّنة بالمقدار الذي تتعرّض له، وهي ليست مبهمة ولا مجملة ولا مغلقة بل هي قابلة للتفسير والفهم، وتُعدُّ بعنوانها المطلق مرجعاً لرفض القيود المشكوكة، وحسب إرجاع القرآن الكريم نفسه وكذلك حديث الثقلين ونظائره، فإنّ تحديدها وتقييدها وتخصيصها يتمّ بوساطة روايات أهل البيت عليهم السلام، وفي كلّ موردٍ لم يوجد فيه دليلٌ على التخصيص أو التقييد، فإنّه يرجع فيه إلى ذلك المطلق أو العامّ القرآنيّ استناداً إلى (أصالة الإطلاق) أو (أصالة العموم)؛ إلّا أن يثبت أنّ تلك الآية الخاصّة هي لغرض بيان أصل التشريع، وليست لغرض بيان حكم الإطلاق أو العموم.

وعلى كلّ حال، ففي جميع المواضيع المذكورة -الأعمّ من المتصديّة لأصل التشريع أو بيان الأحكام- يمكن الاستظهار من الآية المعيّنة مفادها المتعلّق بها، وهل أنّها بصدّد التشريع أم لم تكن كذلك.

فتفسير الآية بالمقدار المرتبط الآية نفسها ممكنٌ وميسور، أمّا بالنسبة إلى الآيات الأخر فلا استقلال لها بالحجّيّة.

وبالنتيجة فقد وقع خللٌ في هذه المقالة بسبب الخلط بين صحّة (التفسير في الجملة)، وبين (التفسير بالجملة) وبالاستقلال. وأشار في كلام المحقّق الطوسي رحمته الله إلى اعتبار (الإجماع) في التفسير.

(١) سورة الحديد، جزء من الآية: ٦.

(٢) تفسير نور الثقلين، ج ٥، ص ٧٠٦.

المعرفة من (داخل إطار الدين) و (خارج إطار الدين)

في الفصل السابق من البحث تبين إلى حد ما معنى التفسير بالرأي، من ناحية الموضوع والحكم، وأصبح موضوعه وحكمه واضحين، وأنه مذمومٌ وخطأً عقلاً ونقلاً. لكن هل أن تفسير النصوص الدينية من دون معرفة من خارج إطار الدين ممكنة أم لا؟ وهل أن النص الديني محتاجٌ حتماً إلى المعرفة من خارج إطار الدين، وهل المعرفة الخارجة يجب أن تكون منقحةً واستدلاليةً أم لا؟ هذا الموضوع يحتاج إلى بحثٍ مفصلٍ، ولا يؤدي حقه إلا بكتابٍ مستقلٍّ، لكننا نكتفي بطرحه هنا على نحو الإجمال:

إن بعض الباحثين في المعرفة الدينية قد مزقوا الحقيقة الجامعة والكاملة للدين، وقطعوا (إرباً إرباً)، وجعلوها (عضين)، فتارةً فصلوا السياسة عنه وحكموا بـ (فصل الدين عن السياسة)، أو جعلوا (الإدارة العلمية) في مقابل (الإدارة الفقهية) حيث إن مقصودهم من الإدارة الفقهية هو الإدارة الدينية. وتارةً أخرى أبعدا العلم عنه وحكموا بفصل الدين عن العلم، وتارةً ثالثةً أهملوا دوره في بناء شخصية الإنسان، وجعلوا عواملٍ أخر كالثقافة الإيرانية والثقافة الغربية أو الشرقية أو الأقاليم الأخرى شريكةً معه في بناء شخصية الإنسان، وأسسوا شركةً مساهمةً مسجلةً لصنع شخصية الإنسان، وجعلوا حقيقة الدين الإلهي مساويةً للثقافات الناشئة من النزعات والأهواء القومية والمحلية والإقليمية وأمثالها، وبالنتيجة صوتوا لصالح تساوي الدين (الثقافة الإلهية) مع غير الدين (مثل الثقافة الإيرانية والغربية) في تأسيس وبناء الشخصية والهوية الإنسانية.

وتارةً رابعةً أيضاً - على تلك البضاعة الفكرية المغتصبة والأساس المتزلزل والأرض الهشة - حكموا بفصل العقل عن الدين، وابتعاد الدين عن العقل، فراحوا يقولون: بأن هذا الموضوع عقليٌ وليس دينياً، أو هذا عقليٌ وغير شرعيٍّ، في حين أن العقل واقعٌ في مقابل النقل وليس في مقابل الدين؛ لأن الموضوع الديني تارةً يستنبط من العقل وحده، وتارةً من النقل فقط، وأحياناً يستنبط من مجموع العقل والنقل، والعقل دائماً يكون في مقابل السمع والنقل لا في مقابل الدين.

والذي يُطرح في علم أصول الفقه هو حجية الحكم والعلم القطعي العقلي. وما يُطرح في علم الفقه هو وجوب إطاعة حكم العقل. وما يُطرح بين أفراد المجتمع المنتزم بالدين والمشرّعة هو مدح اتباع العقل وذم التمرد عليه، وما يُطرح في علم الكلام هو الوعد والوعيد والثواب والعقوبة، وذلك جزاء لامثال حكم العقل أو عصيان أمره. فالعقل من مصادر الدين وهو إلى جانب النصّ النقلّي يُعدُّ مصدرًا من مصادر استنباط الفتاوى الدينية.

لكنّ العقل الذي يكون مصدرًا للدين - هو كالنقل - يجب أن يكون أصيلاً وغير مزيف، أي أنه - كما سبق بيانه - يجب أن يكون طبقاً للأصول والقواعد التي يثبت بها أصل وجود مبدأ العالم والتوحيد وسائر الأمور الفلسفية والكلامية المتقنة وضرورة الوحي والنبوة وقطعية المعاد، فإذا بلغت مسألة ما درجة النصاب هذه من اليقين والقطع والعلم فهي من مصادر الدين، ويمكن أن تكون دليلاً لبيئاً متصلاً أو منفصلاً، بحيث يؤدي إلى تقييد الإطلاق، أو تخصيص العموم، أو تكون قرينة أو شاهداً على المجاز في الآية أو الرواية.

من الواضح أنه ليس هناك إنسان فارغ الذهن من الأصول والقواعد الموضوعية، والمقدمات المفروضة مسبقاً يمكنه إدراك الطبيعة أو الشريعة، وأول قضية تنقدح في ذهن الإنسان هي أصل عدم التناقض، وبعد هذا الأصل الأولي تُدرك سائر الأصول البديهية، ومن ثمّ تُدرك الأصول والقضايا المبيّنة التي تنتهي في ظلّ تلك الأصول البديهية إلى الأصل الأولي وتتضح به.

وكلّ موضوع يُدرك بمثل هذه الثروة العلمية الوافرة والطريقة العلمية النقية الخالصة، فإنّ الأحكام الثلاثة السابقة في الأصول والفقه والكلام مترتبة عليه.

ومن الواضح أنه مثلما يقع أحياناً في الاستنباط من النصّ النقلّي الانحراف والتعسف والاختطاف والانتقاء والخلط، كذلك في الاستفادة من النصّ العقلي يوجد أحياناً مثل هذا الانحراف، والبحث في أنحاء هذا الانحراف خارج عن محلّ البحث الحالي.

ومن هنا يُعلم أن التقسيم إلى ما هو (داخل إطار الدين)، و(خارج إطار الدين)، و(الدين بما يشمل الأقل)، و(الدين بما يشمل الأكثر)، وباقي الموضوعات المذكورة كلّها ناشئة من المثلة بحقيقة الدين، وتقطيع أجزاء الدين من الدين، مما يؤدي إلى جعل أجزاء الجسم الواحد في مقابل بعضها، ثم صوت مثل هذا التمثال اليدوي، وخوار مثل هذا العجل السامريّ الصنع يُعلن عدم انسجام العقل والدين، وفصل العلم عن الدين، وعزل الدين عن السياسة، وعدم الارتباط بين الدين وشخصية الإنسان، والفصل بين الإدارة العلمية والإدارة الفقهية، ونحو ذلك. ونتيجة الضرب على هذا الوتر هو أن يجعلوا العقل المقابل للنقل في تعارض مع الدين.

وعلى الرغم من أن بعض كلمات القدماء تضمّنت عبارات عن تقابل بين العقل والشرع، لكن مقصودهم كان (العقل والسمع)، أو (العقل والنقل)؛ وذلك لأنهم لم يجعلوا العقل أبداً في مقابل الدين في مجالات العلوم الثلاثة المذكورة (أصول الفقه، والفقه، والكلام)، بل إنهم كانوا يرون دائماً أن إرشاد العقل هو بمستوى هداية النقل؛ فهو جزء من الأحكام والمسائل والقضايا الدينية، وكما أن بعض الأمور طبقاً للأدلة النقلية إما واجب وإما حرام، وبعضها مقدّمة للواجب أو مقدّمة للحرام، كذلك بعض الأمور طبقاً للأدلة العقلية إما واجب وإما حرام، إما مقدّمة للواجب وإما مقدّمة للحرام، وإذا وجب الشيء عقلاً بعنوان أنه مقدّمة فلا ينبغي فصله عن الواجب الشرعي؛ لأن الواجب الشرعي (أي ما يثبت بوساطة مصادر الشرع) أعم من الغيري والنفسي، وكلّ شيء يجب أو يحرم بعنوان أنه مقدّمة للواجب أو للحرام، فليس له حكم مستقل عن ذي المقدّمة، لأنّه ليس له حكم أيضاً، تبعاً لذي المقدّمة. فالحكم التبعي للمقدّمة ثابت دائماً، سواء كانت المقدّمة للواجب أم الحرام، وسواء قد ثبت الحكم عن طريق العقل أم النقل.

وحيث إنّ المعرفة الدينية يجب أن تتم من دون مُثَلَّةٍ وتجزئةٍ وانفصامٍ وتشريحٍ وتقطيعٍ، وإنّ الدين المُقطَّع والممزَّق والمفكَّك ليس ديناً تاماً، بل هو جزء من الدين، فإنّه يُعلم من ذلك مدى صحّة أو خطأ التقسيم إلى ما هو (داخل إطار الدين)، و(خارج إطار الدين)، وفيما يأتي توضيح ذلك:

أولاً: إنَّ ما يُستفاد من نصوص القرآن المقدَّسة ومن السنَّة المعتمدة للمعصومين^(١) (عليهم السلام)، وكذا حصيلة العقل البرهاني الذي يقدِّم الموازين القطعية الإلهية، تشكِّل كلها الأساس لأحكام الدين.

ثانياً: أصل الدين هو تلك الإرادة الإلهية التي تُكتشف تارةً بوساطة العقل، وتارةً أخرى تتضح بوساطة النقل، وأحياناً تُعلم بفضل كلا السببين على نحو الاستقلال أو الإنضمام.

ثالثاً: النقل (النص المنقول) موجودٌ ممكنٌ، وهو مخلوقٌ وكاشفٌ عن إرادة الله. والعقل (النص المبرهن المعقول) أيضاً موجودٌ ممكنٌ، وهو مخلوقٌ وشاهدٌ على الإرادة الإلهية. والعقل كما وصف في لسان النقل المعتمد بأنه رسولٌ من الباطن، كما أنَّ النقل القطعيّ رسولٌ من الظاهر، على نحو يمكن فيه عدُّ العقل القطعي (شرعاً داخلياً)، ويمكن عدُّ الشرع أيضاً (عقلاً خارجياً)، ولكنَّ الاثنين واقعان في دائرة الدين، وإن كان أحدهما خارج الذهن الصائب المدرك للبشر العاديين، والآخر داخلياً فيه. ولذلك فلا عجب في كون العقل القطعيّ واحداً من مصادر مباني أحكام الدين.

رابعاً: إنَّ معرفة الإنسان بمباني الدين وأحكامه على قسمين: أحدهما صائب وصادق وحقٌ وصحيح، والآخر خطأ وكاذب وباطل وغير صحيح. فذلك القسم الصادق الصحيح يتمّ حتماً بفضل الهداية الإلهية، لا بغيرها، ومثل هذه المعرفة الصادقة والصائبة هي معرفة دينية قطعاً، ومثل هذا الصوت الجذّاب الممتع المطابق لإرادة الله الذي ينطلق من الهداية الإلهية، ومن مصباح عقل عبد الله هو بالتأكيد من قبل الله سبحانه، وإن كان صادراً (من حنجرة عبد الله)، وحيث إنَّ مثل هؤلاء الأفراد العاديين جاهلون بما يحيط بهم من الأشياء، ومخطئون، وبالنسبة إلى بعض الأعمال، يحتمل أن يكونوا مفسدين وعاصين، فهم بعيدون عن فضاء الوحي الإلهي وأجوائه، والمقام السامي للرسالة والإمامة، ولكن إذا سطع المعنى القطعي البرهاني في أذهانهم، فمثل

(١) الخبر والإجماع والشهرة القطعية الكاشفة وأمثالها، كل ذلك يرجع إلى السنَّة، والإجماع بأيّ تقريب يتمّ تقريره وتصويره فهو داخل في دائرة السنَّة لا خارجها.

هذا العقل يكون حتمًا من مصادر الدين، ولا يمكن أبدًا عدُّ مثل هذه المعرفة (معرفة بشرية)، في مقابل (المعرفة الدينية)، بل يجب أن تعدَّ هذه المعرفة الصائبة (معرفة عقلية دينية)، في مقابل (المعرفة النقلية الدينية)؛ لأنه كما قد ذكر كرات ومرات أن العقل هو مقابل النقل لا في مقابل الدين.

وما يكون في مقابل الدين هو الهوى والميول النفسانية، والانشداد إلى العقائد الإلحادية وأمثالها، حيث جعل كبار تلك المذاهب من أفكارهم آلهة لهم، وتحركهم الأهواء فيطوفون حول حرم شهواتهم ورغباتهم، وطبقًا للآية الكريمة: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾^(١)، فهم فرحون بعلمهم الإلحادي مقتنعون به، ويستهزئون بآيات الوحي الإلهي. وهم غافلون عن أنهم قد حاقت بهم أعمالهم القبيحة، وأنهم محاطون بجدار سيئاتهم.

خامسًا: إن معرفة الطبيعة ومعرفة الشريعة من هذه الناحية متساويتان، بمعنى أن المعرفة الصحيحة للنظام العيني للعالم علم ديني، لأن مبدأها الفاعلي هو الله سبحانه الذي تنشأ منه جميع النعم العلمية والعينية: ﴿مَا بَكْرٌ مِّن نِّعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾^(٢)، ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمَ﴾^(٣)، وكذلك غايتها وهي الاستثمار الصحيح في مجال العقائد والأخلاق والأعمال ونيل رضا الله ولقائه، وكذا حجيتها في علم أصول الفقه، ووجوب الطاعة لها في علم الفقه، والوعد والوعيد والثواب والعقاب المترتب عليها في علم الكلام، كل ذلك علامة ودليل على كون مثل هذه المعرفة دينية.

سادسًا: إن الحصول على الطبيعة الصافية النقية ونيل الشريعة الخالصة أمر ممكن، بل إن بعضًا منها واقع قطعًا؛ وذلك لأن الآراء المتضاربة حول معرفة الطبيعة، والبحث عن الشريعة تكون أحيانًا متناقضة، أي يكون هناك رأيان حول الطبيعة أو الشريعة، أحدهما نقيض الآخر، وبما أن الجمع بين النقيضين كارتفاعهما أمر محال، إذا أحدهما

(١) سورة غافر، الآية: ٨٣.

(٢) سورة النحل، الآية: ٥٣.

(٣) سورة العلق، الآية: ٥.

حَقٌّ وصائبٌ قطعاً، كما أنَّ الآخر باطلٌ وخطأٌ يقيناً. ومن الطبيعيّ أن تميّز الخالص من غير الخالص والحق من الباطل يُبحث في إطار علم الطبيعة أو علم الشريعة لا في نطاق علم المعرفة، الذي يشار إليه الآن.

وتارةً يمكن أن تُطرح آراءٌ عديدةٌ وكلّها صحيحة، أو كلّها خاطئة مع الإختلاف في درجات الصحة أو دَرَكات الخطأ، وهذا يتحقّق في حالة كون الآراء المطروحة واقعةً في طول بعضها، لا في مقابل بعضها لتصبح متناقضة، ولما لم تكن متناقضة، فإنّ الجمع بينها في مجال الصدق والصواب وكذلك رفعها جميعاً في مجال الخطأ والكذب أمرٌ ممكن ومحمّل.

سابعاً: إنّ حصول التغيير في فهم الطبيعة أو الشريعة ليس أمراً ضرورياً، لأنّه يمكن أن تكون بعض المباني العقلية والعلمية لفهمها ثابتة دائماً، ومحفوظة من العيوب والآفات، بينما البعض الآخر منها معرّضة للتغيير والتبدّل. والتغيير أيضاً يستند تارةً إلى تبدّل الرأي الاجتهادي، وأحياناً يحدث بسبب غلبة شيطان الهوى على ملك الهدى في إطار روح المحرّف المنحرف والمحرّف المتعسف، الذي يقوده انحرافه النابع من الهوى إلى التحريف المتعمّد لبعض ظواهر النصوص الدينية، وتدفعه مهنة بيع الدين وشراء الدنيا إلى اتباع الشهوات وسلوك الطريق المعوج في تفسير النصوص النقلية، كما يصف ذلك القرآن الكريم حيث يقول: ﴿... مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾^(١)، ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾^(٢)، ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾^(٣). إذا فثبات بعض الآراء والأفهام في الطبيعة وفي الدين، وكذلك تغيير بعض الآراء بسبب التطور العلمي والعصريّ، وكذلك تغيير بعض الأفهام بواسطة تسويل النفس كلّ هذه الأقسام الثلاثة ممكنة ومحتملة.

(١) سورة النساء، الآية: ٤٦.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١٣.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٧٥.

ثامناً: إنَّ ما ذكر تحت عنوان تهافت العقل والشرع في تأليفات المدّعين للتعارض بين الفلسفة والدين، وما جاء في جواب ذلك التعارض تحت عنوان: (تهافت التهافت) ذلك كله ناشئ من التسامح في التعبير، أو التغافل عن وحدة السنخ، أو أحياناً اتّحاد الصنف والترابط والالتحام القائم بين مفادي العقل والنقل، ولو كان قد تمّ تحليل حُجّية العقل ودائرة عمل حكمه لما جُعل العقل أبداً في مقابل الدين، وأفضل طريق لتشخيص مكانة العقل وتعيين منزلته في نظام الثقافة الإلهية هو أن يُسأل ويُستفتى العقل نفسه.

ومن الطبيعيّ أن تكون المواقف المنكرة للمُلاحدين المنكرين للمبدأ والمعاد، وجهالة الشياطين المنكرين للمعارف الميتافيزيقية خارجة عن البحث؛ لأنّ مثل هذا الفكر الإلحاديّ يعدُّ الدين أسطورةً. أمّا الذي أثبت عن طريق عقله البرهانيّ أنّ الدين حقيقةٌ إلهيةٌ تبثُّ الحياة فإنّه لا يجعل العقل الاستدلاليّ أبداً في مقابل الدين، ولا يتخيّل في ذهنه تهافتها، ولا يزعم أنّ أحدهما أجنبيّ عن الآخر ليحكم بفصل البرهان عن القرآن؛ كما أنّ التعب المجهد والسعي الحثيث لمُدّعيّ عدم التهافت والمنادين بالانسجام والنفي لوجود أيّ نحوٍ من الغربة بين العقل والشرع يجب أن يكون مسبوفاً بتحليل حقيقة العقل وحجّيته في علم أصول الفقه، وكونه مصدرًا لمباني الأحكام في علم الفقه؛ وذلك لأنّ العقل مع أسسه ورأساله الإلهيّ والدينيّ تارة يكون مستمعاً واعياً ورقيباً مطلعاً وأميناً ممتازاً، وأحياناً يكون متكلمًا خبيرًا ومتحدثًا صادقًا باسم الدين، أيّ أنّه تارة يكون صراطاً وسراجاً أيّ يؤدّي دور الطريق والمصباح فهو طريق واضح، وتارة يكون سراجاً فقط ينير الطريق الذي هو الصراط المنقول.

وبناءً على هذا فلا ينبغي عند تفسير النصوص النقلية للدين السعيّ لإفراغ العقل وتجريد الذهن؛ لأنّ مثل هذا العمل على فرض إمكانه فهو ليس عملاً دينياً أبداً، بل يجب السعي لتنقية المبادئ البرهانية المُحكّمة والرصينة من الموضوعات الموهونة والموهومة الذهنية؛ حتّى لا يجلّ الوهم والخيال الجامح مكان العقل، ومثل هذا العمل (ممكن)، و(لازم)، وكذلك فإنّه (واقع) في الجملة.

تاسعاً: قانون العلية والمعلولية هو مبنى ديني (بالمعنى العميق لكون القانون دينياً مما بين سابقاً). يشته العقل في الحكمة والكلام، ويعده النقل أيضاً أمراً مفروغاً منه، كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «كلّ قائم في سواه معلول»^(١). أمّا الذي يذكر في العرفان فهو ليس نفيّاً لأصل العلية، بل هو نفي للأسباب والعلل الموهومة أو المتوسطة، والاستناد إلى العلة المعقولة أو النهائية. وأساس التوحيد العرفاني هو الإطلاق الذاتي للواجب وعدم تناهيه المستلزم ل(الوحدة الشخصية للوجود)، والموجب لإرجاع (العية) إلى (التشأن) من جهة، وتبدّل (الصدور) إلى (الظهور) من جهة أخرى، ورجوع (العلل الحقيقية) إلى (العلل الإعدادية) من جهة ثالثة، وحصص العلية الحقيقية في الموجود الحقيقي أي ذات الواجب من جهة رابعة.

والذي يلاحظ في تفسير الميزان القيم - وعلى أساسه يفهم العلامة الطباطبائي عليه السلام كل القرآن - هو الحكمة والكلام، وهذه هي (المرحلة المتوسطة في التعقل الديني). نعم توجد في خبايا وزوايا (الميزان) مواضيع عرفانية عميقة بنحو مستور لا مشهور، ويشكل السرّ لا العلن، وبطريقة الإشارة لا العبارة، وبنحو الإشراف لا الإشراب، وهي مطوية ومخزونة ومكتومة ومكنونة، بحيث لا يمسه إلا العارفون، وما قاله جلال الدين الرومي في كلماته المنثورة والمنظومة فهو يعتمد على مشهد العرفان الذي يمثل (المرحلة العليا للتعقل الديني)، والقرآن الكريم الذي له مراتب ودرجات متعددة تبدأ من (عربي مبین) وترتفع إلى (أم الكتاب)، ومن وادي اللسان الحجازي إلى قمة العلي الحكيم، فهو حبل ممدود طرفه الطبيعي متوفر بين البشر وطرفه مما هو وراء الطبيعة فهو بيد الله سبحانه، وهو الرسالة الإلهية، وكلّ مفسّر ما دام مرتبطاً بهذا الحبل الممدود (بغير إفراط وتفريط)، فتعقله ديني وهو يفسر النصوص الدينية النقلية بوساطة الأسس والمباني الدينية العقلية، وليس في ذلك كله ما هو خارج إطار الدين.

ولكي نذكر مثلاً للاختلاف الطولي بين الحكمة والعرفان وليس تقابل النفي والإثبات بينهما، نشرح على نحو الإجمال بعض الآيات المنظومة لكبير عرفاء القرن

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، المقطع ٢.

السابع المهجري جلال الدين الرومي الذي كان يجمع بين الجمال والجلال، وهذه هي أبيات المنظومة:

إنّ الأنبياء جاءوا لقطع الأسبابِ وأسندوا معجزاتهم إلى زُحل
كلُّ القرآن ينادي بقطع الأسبابِ وبه عزُّ العارفِ وهلاكُ أبي لهب
كذلك قوله:

من أوّل القرآنِ إلى آخره رفضُ للأسبابِ والعِللِ والسَّلَامِ^(١)

فهناك بعض المواضيع تستفاد من الأبيات المذكورة وهي:

١. إنّ الأنبياء جاءوا ليقدموا رسالة التوحيد وحصر الوجود الحقيقي بالله الواحد هدية للبشرية، وفسروا كثرة العالم بأنها آياتٌ ومظاهر وشؤون لذلك الواحد الحقيقي، ولم يتعاملوا مع كثرات العالم بإفراط في منحها حظاً من الوجود، ولا بتفريط ليصفوها بالسراب، بل قالوا: إنّ كثرة العالم مرآة لتلك الوحدة وهي صادقة في أمّتها تعكس كالمراة وليست كاذبة كالسراب.

٢. إنّ رسالة الأنبياء هي دعوة الناس إلى السبب الحقيقي، أي الله سبحانه، لا إنكار أصل السببية وإلا لزم أن نقول: إنهم - معاذ الله - يدعون الناس إلى الاعتقاد بالصدفة والحظ والهرج والمرج، فنفي الأسباب العادية يقترن بإثبات السبب الحقيقي، ولم تقدم النبوة أبداً نفي العلية والدعوة إلى قبول (الأمر المريج) أي الهرج والمرج.

٣. المعجزة تقترن حتماً بأصل العلية، وليس بالصدفة ونفي العلية، لكنّ العلة في معجزات الأنبياء مستورة، ومرتبطة من جهة بالإرادة الأزلية (المبدأ الفاعلي أو منشأ الظهور)، وبقداسة النفس النبوية من جهة أخرى (المبدأ القابلي أو المظهر)، وحكومة الإعجاز على الأرض والفضاء هي من سنخ حكومة الظهور الأقوى على الظهور الأضعف.

(١) المثنوي، دفتر الثالث، الأبيات ٢٥١٧، ٢٥٢٠، ٢٥٢٥.

- ٤ . في كل أنحاء القرآن حيث يعلو صوت التوحيد فإنه ينادي بقطع السبب لا بقطع السببية، وإلا لزم الإنقطاع عن مسبب الأسباب (معاذ الله)؛ لأنه إذا انتفى أصل السببية فلن يبقى أي سبب في نطاق الوجود سواء كان سبباً قديماً وأزلياً أم حادثاً زائلاً؛ وذلك لأن نفي أصل العلية مساوٍ للقول بالصدفة والحظ والعشوائية.
- ٥ . إن عز الصوفي والعارف وهلاك أبي لهب وأمثال ذلك لا يرجع إلى العلل والأسباب الظاهرية، بل يعود إلى إرادة مسبب الأسباب الذي هو مالك الملك والمُلك والملكوت، فالسلطنة المطلقة هي ملكه المطلق والمشاع: ﴿نُعِزُّ مَنْ نَشَاءُ وَتُدَلُّ مَنْ نَشَاءُ﴾^(١)، ﴿فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾^(٢)، ﴿فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا﴾^(٣).
- ٦ . إن القرآن وروايات الدعاء في الوقت نفسه الذي تؤكد فيه على أصل العلية من جهة، وتؤيد العلل والأسباب الابتدائية والمتوسطة من جهة أخرى، فإنها تصف الله سبحانه بعنوان (صانع الأسباب) حيث إنه يوفق علية الأسباب الأخرى، كما أنه (مزيل الأسباب) حيث إن إرادته الأزلية قاهرةٌ وغالبةٌ للعلل والأسباب وجميع الموجودات، كما أمها تعدّه تعالى (السبب الذاتي) الذي لا تحتاج سببته إلى الآخر، ولا هي مغلوبة للآخر هذا من جهة، وأنه (السبب القريب) المحض حيث إنه أقرب من كل شيء إلى أي شيء آخر. ولذلك فلا حاجة إلى الشفاعة والوسيلة والتسبب والتعلل إلى الآخر، حيث: «إن الراحل إليك قريب المسافة، وإنك لا تحتجب عن خلقك إلا أن تحجبهم الأعمال دونك...»^(٤)، فإذا كانت المسافة بين العبد والمولى هي أقرب مسافة (بشكل مطلق)، إذاً يمكن القول: «الحمد لله الذي أناديه كلما شئت لحاجتي، وأخلو به حيث شئت لسري، بغير شفيع فيقضي لي حاجتي...»^(٥).

(١) سورة آل عمران، الآية: ٢٦.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٣٩.

(٣) سورة فاطر، الآية: ١٠.

(٤) مفاتيح الجنان، دعاء أبي حمزة الثمالي.

(٥) المصدر السابق.

وهذه المرتبة العالية من الرؤية التوحيدية ليست هي لأجل نفي أصل الشفاعة والتوسل (معاذ الله)، لأنه توجد أدلة قرآنية كثيرة من جهة، وشواهد روائية عديدة من جهة أخرى، وبيّنات جلية وواضحة من الدعاء من جهة ثالثة، تثبت شفاعة الملائكة والأنبياء والأولياء ونخص بالذكر أهل بيت العصمة الطاهرين عليهم السلام الذين لا يفارقون الفكر والذكر للرابضين في فناء الولاء مثل مؤلف هذه السطور، بل هذه الشفاعة هي لأجل الإرشاد إلى آخر شفيع في يوم القيامة وهو الله أرحم الراحمين؛ لأن ما سوى الله من الشافعين بسبب المحدودية في (الوجود)، أو المحدودية في (ظهور الوجود)، تكون شفاعتهم محدودة، ويحتمل إلا تنال المستخف بالصلاة وأمثاله، لكن الشفاعة غير المحدودة المطلقة لله سبحانه سوف تبقى موجودة ومحياة للأمل. ولذلك ففي الوقت الذي نلجأ فيه إلى الأسباب التي يقتضيها علم (الحكمة) و(الكلام)، فإنه يجب أن يكون لنا رجاء وأمل بمسبب جميع الأسباب على النحو الذي يقتضيه (العرفان)، وفي حال التوسل والاستشفاع بذرية طه وياسين، يجب أن نمّد يد الرجاء في الوقت نفسه بالدعاء والتضرع إلى أشفع الشافعين، ومثل هذه الرؤية الجامعة تقتضي أن ندعو الله بأسمائه الحسنى كلّها من غير أن يؤثر مثل هذا التوسل والاستشفاع على روح الموحد ويدنسها بشائبة الشرك.

والمقصود هو أن هناك اختلافًا شاسعًا بين (رفض الأسباب والعلل) وهو كلام العارفين، وبين نفي العلية وهو كلام الجاهلين، وتشخيص ذلك أصعب من رؤية خيط أدق من الشعرة، ومن السير على طريق أحد من السيف البتار. وبهذا البيان الوجيز يتضح سرّ وحقيقة الكلمات الرفيعة للأستاذ العلامة محمد حسين فاضل التوني رحمته الله حيث إنه ذات يوم خلال درس شرح فصوص القيصري قال: إن الخواص من طلبة الحوزة العلمية في أصفهان^(١) كانوا يدرسون كتاب المنثوي^(٢) سرّاً لدى أحد المتخصصين في هذا الفن.

(١) في عصر المرحوم جهانگیر قشقائي والحاج الآخوند الكاشي حيث إن المرحوم الفاضل التوني رحمته الله قد تتلمذ على يد هذين الفيلسوفين العظمين.

(٢) المنثوي من الكتب الدراسية العميقة، وكونه مكتوباً باللغة الفارسية، ومنظوماً وحاوياً على القصص والحكايات والأمثال لا يحط من عظمتة وقيمتة، فلا يمكن استيعابه من دون أستاذ متضلع وعارف ومتخصص.

وحيث يطرح هنا دور العقل والبراهين العقلية بعنوان أنها جزءٌ من العناصر الدينية في تفسير النصوص النقلية في الدين، ينبغي الالتفات إلى مسألة حسّاسية - قد أشير إليها فيما سبق أيضًا - وهي أنه يجب أن يؤخذ حتمًا في تعريف مفهوم التفسير قيد (بقدر الطاقة البشرية)؛ لأنّ النصوص النقلية للدين هي الوحي الإلهي الذي تكلم فيه الله سبحانه حول أسمائه الحسنی وصفاته العلیا وأفعاله الحكیمة من الملک والملکوت والدنيا والآخرة والمادّي والمجرّد، و... إلخ، والإدراك الصحيح لـ (الكلمات التدوينية) لله تعالى كالفهم الصحيح لـ (الكلمات التكوينية)، يكون بمقدار سعة المدرك وقابليته. ومعرفة الكنه في مجال علوم القرآن ومفاهيمه كمعرفة الكنه في مضمار أسرار ورموز العالم العينيّ، تعدُّ صعبةً بل هي مستصعبة؛ ولهذا فكما ذكر في تعريف مفهوم الفلسفة أنّها معرفة الوجود بـ (قدر الطاقة البشرية)، فكذلك يذكر في تعريف مفهوم تفسير القرآن الكريم أنّه معرفة مقصود المتكلم أي الله سبحانه (بقدر الطاقة البشرية)، يعني أنّ قيد (بقدر الطاقة البشرية) مأخوذٌ في تعريف تبين العالم العينيّ (الفلسفة)، وتبين العالم العلميّ (التفسير).

ومن الجدير بالذكر أنّه يجب أن تُحدّد جيّدًا دائرة العقل بالنسبة إلى النقل، فهل العقل هو (میزان الشريعة)، أم (مصباح الشريعة)، أم (مفتاح الشريعة)؟ وهل يعمل العقل في داخل الشريعة (كمقياس فقهيّ) أي بوساطة التمثيل المنطقيّ، كما أفتى جماعة بحجّية القياس، بينما الفرقة الناجية تعدّه غير صحيح؟ إن اختلاف هذه العناوين الأربعة المذكورة، وإثبات بعضها ونفي البعض الآخر يحتاج بيانه إلى بحثٍ مستقلٍّ^(١).

الحصر الخاطئ للدين في النصوص النقلية

إنّ الدين - كما سبق بيانه - مجموعةٌ من معطيات وثمرات العقل والنقل والأصول والقواعد الموضوعية، يعني الأمور المفروضة مسبقًا، والمقدّمات والمفاهيم الأولية اللازمة لتفسير النص المقدّس، لا يلزم استخراجها من النصّ النقليّ نفسه، ومعنى (داخل إطار الدين)، ليس هو (داخل أعماق النصّ)، وإذا كانت المبادئ العقلية مطاعة

(١) راجع: كتاب الشريعة في مرآة المعرفة، فصل اقتران الوحي والعقل، ص ٢٠٧، وهو باللغة الفارسية.

ومتبعة، فليس لأن حجيتها جاءت من النص النقلّي؛ لأن ما في النصوص النقلية مما يتعلّق بسداد المباني العقلية وصوابها، فكّله يحمل صبغة التأييد والإمضاء والإرشاد، لا التأسيس والإبداع؛ وذلك لأنّ حُجّية المبادئ العقلية والبراهين العلمية ذاتية، وليست جعلية، ولو اعتمد القطع العقلّي في حجّيته على النصّ النقلّي للزم الدور؛ لأنّ حجّية النقل تثبت بوساطة العقل، وأمّا العقل الذي يدرك أصل مبدأ العالم وحكمته وعنايته بهداية المجتمعات الإنسانية، ومن ثمّ يدرك ضرورة الدين ويحكم بوجودها وحتميتها، فهو يتّصف بالاعتبار والحجّية الأصيلة، وخلاصة القول هي أنّ حصر الدين في النصوص النقلية وإخراج العقل ومبادئه البرهانية من دائرة الدين، وتوقع تأييده من قبل النصّ النقلّي ليس صحيحاً، على الرغم من أنّ هذا المعنى مترسّب في الأذهان ولا يزول بسهولة.

وإذا كانت المبادئ التصديقية للقياس غير عقلية، وإنّما هي وهمية أو خيالية، وتحرك المفسّر بهذه المبادئ الموهومة أو المتخيّلة نحو تفسير النصوص النقلية فحتى لو كان مخلصاً في هذا التحرك ولا يقصد فرض مواقفه واستنتاجاته، فإنّه مع ذلك متورطٌ بالتفسير بالرأي، لكنّ سوء السريرة لا يرافقه مثل هذا التفسير، أي أنّ المفسّر المذكور يتّصف بـ (السوء الفعلي) ولكنه مصون من (السوء الفاعلي). أمّا الذي يقوم عن علمٍ ووعيٍّ بفرض رأيه الموهوم أو المتخيّل على النصّ المقدس كالقرآن، وتطبيق مضمون القرآن على فهمه الوهمي والخياليّ فإنّه مبتلى بسوء السريرة الفاعلي مضافاً إلى سوء الفعليّ.

ومن الواضح أنّ العقل البرهانيّ بمنزلة الرسول والنبّيّ الباطنيّ، لكنّ الوهم والخيال هما بمثابة (المتنبّي) المدّعي للنبوة الداخلي. و(النبوة الصادقة)، و(ادعاء النبوة الكاذب) يتحقّقان في مجال الرسول الباطنيّ، وكذلك في مجال الرسول الظاهريّ. وبناء عليه فإنّ قبول القياس الخياليّ والإقبال عليه يساوي رفض القياس العقلّي والإدبار عنه، وهذا التخلف والرجعية هو ارتداد عن الدين.

ولأجل التقريب إلى الذهن وتنزيل مستوى الموضوع المذكور نذكر مثلاً بعنوان (التشبيه)، والتشبيه قد يبعّد المعنى عن الذهن من بعض الجهات، لكنّ المقصود منه هو

الجهة المُقرّبة لا المبعّدة، والمثال هو: أن لرسول الله جهتين، جهةً بشريّةً وعاديّةً يتساوى فيها مع الآخرين فلا يتلقّى من الله رسالةً خاصّةً ولا يبلغ عنه شيئاً، وجهةً أخرى ملكوتيّةً وغير عاديّة يمتاز بها عن الآخرين، وبها يتلقّى الوحي والرسالة الخاصّة من الله، ويبلّغها إلى المجتمع، وهذه الجهة الملكوتيّة فيه حُجّة الله عليه وعلى غيره.

والإنسان العاقل والحكيم أيضاً لديه هاتان الجهتان (البشريّة المُلَكِيّة والعقليّة الملكوتيّة)، فمن جهة امتلاكه (الطبيعة البدنيّة) لا يتلقّى علماً من قبل الله سبحانه وهو في هذا الأمر مساوٍ للموجودات الطبيعيّة الأخرى، ومن جهة امتلاكه (الفطرة الملكوتيّة) فإنّه يتلقّى البرهان من قبل الله وذلك البرهان العقليّ هو حُجّة الله عليه وعلى كلّ الأفراد الذين ظهر هذا البرهان الخالص العقليّ لفطرتهم الملكوتيّة، ومثل هذا البرهان الخالص العقليّ هو قطعاً من قبل الله سبحانه؛ لأنّ البشر الطبيعي لا يملك بذاته نوراً يستطيع به إدراك المعاني الصحيحة والمقبولة، كما أنّ الله أعطى للإنسان بعد خلقه بياناً ما في وجدانه وداخله، وعلمه ما لم يكن يعلم: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿١﴾﴾، ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٢﴾﴾، فالعلم الصائب والاستدلال البرهاني من المواهب الإلهيّة، ومثل هذه الموهبة حُجّة كما مرّ بيانه.

وعلى هذا فإنّ الإنسان المتفكّر، إذا صان الموهبة الإلهيّة من تدخل شيطان الوهم والخيال، وحفظ الرسالة الإلهيّة من ضرر وسوسة إبليس من الداخل والخارج، وأدرك المعارف الصحيحة الخالصة، وسعى نحو تفسير الآيات الإلهيّة بتلك المبادئ البرهانيّة التي هي رأسماله الأساس، لنيل ثمار الوحي الإلهيّ القرآنيّ ومعطياته، فإنّه يستطيع أن يتحدّث عن رسالة الظاهر وحُجّة الباطن ويقول للآخرين: إنني بشرٌ عاديّ مثلكم، لكن الرعاية الإلهيّة أسرّجت نور المعرفة في مصباح مشكاة روعي وبذلك حظيت بالمعارف الصحيحة. فالقصود إذاً هو أنّ المسافة بين البشر العاديّ الذي يُدرك ويفهم بوساطة البرهان العقليّ بعض مواضيع الوحي الإلهيّ التي سمعها من الرسول، وبين رسول الله

(١) سورة الرحمن، الآيتان: ٣-٤.

(٢) سورة العلق، الآية: ٥.

نفسه هي ذات المسافة الطويلة بين المعصوم وغير المعصوم والاختلاف العميق بين النبي والأمة، لكن في جميع الحالات التي يتلقى فيها المتفكر العاقل معاني صحيحة لا بد أن يعلم يقيناً أن ذلك العلم الخالص هو موهبة إلهية أولاً، وهو حجة إلهية ثانياً.

ولذلك فإن مثل هذا العلم يكون في دائرة الدين وإطاره، وكل ما يتم استنباطه من النصوص الدينية المقدسة بهذا العلم البرهاني، فإنه لا بد أن يقال: إنه تم استظهار شيء من النص النقلّي المقدّس بوساطة الفهم المسبق والمفروضات السابقة من (داخل إطار الدين).

وما يجب تأكيده وتكراره لأجل الوقاية من آفة المغالطة، هو أن بين البرهان الصحيح العقليّ الذي هو بمثابة (النبيّ الباطنيّ)، وبين المغالطة التي هي بمثابة (المتنبّي الباطنيّ) فروقاً، وإذا تصدّى المفسّر لتفسير النصّ النقلّي المقدّس وهو مبتلى ببعض المباني الفاسدة والمبادئ الباطلة وجاء إلى التفسير وهو يحمل مفروضات ورؤى سابقة من خارج إطار الدين، فاستظهاره من التفسير بالرأي المذموم وكلّ تفسير بالرأي المذموم فهو يتمُّ بوساطة مقدّمات ومفاهيم من خارج الدين. لكن:

ألف شخصٍ من الخوارج لا يشتري بحبة شعير
حتى وإن ملأ جيشه المنافق ما بين جبلين^(١)

كما أن جميع أنحاء التفسير بالرأي الممدوح والمحمود، فإنما يتم بمقدّمات ومفاهيم وأصول موضوعة من داخل الدين:

لا تكن فارغاً من العرفان حيث إنّ روعي تطلب مزيداً من العشق
إنّ أهل النظر يتعاملون مع المعروف^(٢)

وما جاء عن طريق البرهان الخالص فهو قريب وليس غريباً، ومن داخل الدين لا خارجه.

(١) ديوان حافظ الشيرازي، مترجم من اللغة الفارسية.

(٢) المصدر نفسه.

معيار (كون الشيء دينياً)

إنَّ المقصود من كون الموضوع دينياً هو أنَّ هذا الموضوع قد تمَّ كشفه عن طريق العقل البرهاني أو النقل المعترف، وهو يتضمَّن تعلق إرادة الله بضرورة الاعتقاد أو التخلف أو العمل بشيء من الأشياء. إنَّ الأرضية والقاعدة الأصلية لكون الشيء دينياً هو الإرادة الإلهية، وأمَّا الدليل العقلي أو النقلي فهو كاشفٌ عنها فحسب، وإن سُمِّي هذا المعنى لكون الشيء دينياً خرافةً وأسطورةً في قاموس الملحدِّين والعلمانيِّين، كما نلاحظ ذلك في عبدة الأصنام والأوثان إذ وصفوا القرآن بالأسطورة، وكما كان فرعون يقول لأهل مصر المظلومين عن موسى كليم الله ﷺ: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾^(١).

فهو يعدُّ عبادة الأصنام والطاعة لهواه وهوى أتباعه الضالين ديناً، ولا يرى الوحي الإلهي لموسى الكليم ديناً صحيحاً، كما أنَّ تشخيص العقل النظريِّ والعمليِّ من جهة المصداق مختلف عند الأفراد المختلفين، فمثلاً عندما يُسأل الإمام الصادق ﷺ ما هو العقل؟ فإنه ﷺ يقول: «العقل ما عبده به الرحمن واكتسب به الجنان»، وعندما يُسأل الإمام عن الشيء الذي كان عند معاوية ما هو؟ فإنه يقول: (تلك النكراء، تلك الشيطنة)^(٢)، وفي مقابل هذا يمكن للمختال المكَّار أن يضيف على مكره وحيلته صبغة الثقافة ويزعم أنَّها عقلٌ، ويعدُّ العقل الإلهيَّ لعباد الله الموحدين ورجال التقوى والورع وهماً وخيالاً.

وعلى كل حال، فإنَّ معنى كون الموضوع دينياً واضحٌ لدى المطلِّعين على المعارف الإلهية. وما يجب الالتفات إليه هنا هو أنَّ كون الشيء دينياً غير كونه عبادياً؛ لأنَّه توجد في الدين أمور كثيرة تسمَّى بالأحكام (التوصليَّة)، لا التبعديَّة، يعني أنَّ الإتيان العمل فيها كافٍ في امتثال الأوامر المتعلِّقة بها، وسقوط تلك الأوامر حتَّى ولو كان أداء العمل بغير قصد القربة، وهذا على العكس من الأحكام التبعديَّة (في مقابل التوصليَّة)، التي

(١) سورة غافر، الآية: ٢٦.

(٢) أصول الكافي، ج ١، ص ١١.

لا يكفي في امتثالها وسقوط أوامرها أداؤها المجرد، بل يجب الإتيان بها بقصد القربة وبنية الطاعة لأمر الله. إذا ففي الأحكام التوصلية وإن كان نيل الثواب متوقفاً على قصد القربة ونية الطاعة، لكن أداء العمل وحده كافٍ في تحقق أصل الامتثال.

تنويه: تارة يستعمل اصطلاح التعبدي في معنى جامع، وهو يعني عندئذ الشيء الذي ورد في الأوامر الإلهية وامتثاله واجب ولو كان سره الخفي وحقيقته الباطنية غير معلومة، مثل وجوب تطهير لباس المصلي من بعض الأشياء المذكورة في الفقه، فمثل هذا التطهير وإن كان وارداً الدين بنحو تعبدي، ولكنه واجبٌ توصلٌ وليس تعبدياً (عبادياً). وعليه فإن النسبة بين كون الشيء دينياً وكونه عبادياً هي نسبة العموم والخصوص المطلق. ففي الإسلام تُعدُّ بعض الأمور واجباً نفسياً، وبعضها يُعدُّ واجباً مقدماً، وكل واحدٍ منهما ينقسم إلى التعبدي والتوصللي، كما أنّ للواجب أقساماً أخرى كثيرةً مذكورةً في محلها، من قبيل التعييني والتخييري العيني والكفائي، وغيرها.

وبناءً على ما سبق ذكره يمكن القول: إن العقل البرهاني إذا أدرك أمراً وكان ذلك الأمر بالفعل جزءاً من العقائد أو الأخلاق أو الأحكام أو الحقوق الإسلامية، فمثل هذا الموضوع هو بالفعل أمرٌ ديني. وإذا أدرك العقل البرهاني موضوعاً ولم يكن هذا الموضوع بالفعل من الأمور المذكورة ولكنه نافعٌ للإنسان المتدين أثناء العمل؛ كأن يكون بنفسه واجباً أو مقدماً لواجب، فمثل هذا الموضوع هو أمرٌ ديني بالقوة، وعند الحاجة وبلوغ النصاب المعين فإنه يصير دينياً بالفعل.

مثلاً، إذا أثبت العقل التجريبي دليل معتبرٍ خاصٍّ أنه ينتج من تركيب مادتين معيّنتين دواءً مؤثراً في علاج مرضٍ خاصٍّ، فمثل هذا الموضوع ليس له صبغةٌ دينيةٌ بالفعل، لكن عندما يُصاب شخصٌ ذو نفسٍ محترمةٍ (يجب المحافظة عليها) بذلك المرض الذي يُعالج بذلك الدواء، فإن الحصول على ذلك الدواء عن طريق تحضيره بذلك التركيب المعين يكون واجباً، وإذا كان هناك شخصٌ يمتلك القدرة العلمية والعملية لتحضير ذلك الدواء، ولم يبادر لذلك ولم يهتم بحفظ نفس ذلك الفرد المريض ذي النفس المحترمة، فقد عصي وسيحاسب على عمله هذا في يوم القيامة؛ لأنَّ حكم

الله قد أُبلغ إلى ذلك الشخص عن طريق العقل التجريبي، وهو قد أهمل هذا الموضوع الديني. وعليه فإنَّ كلَّ شيءٍ يقع في مسير الفعل أو الترك الديني ونفعه أو ضرره يثبت بالعقل البرهاني أو التجريبي فهو ديني بالفعل أو بالقوَّة، حتَّى وإن لم يَقم دليلٌ نقلِي على نفيه أو إثباته.

وبناء على هذا فإنَّه وإن كان قيام البرهان العقلي أو التجريبي على كفيَّة تحقُّق الشيء لا يعدُّ سنداً على كون ذلك الشيء دينياً أو غير ديني، لكنَّه بمجرد أن يدخل ذلك الشيء في دائرة فعل الإنسان، فإنَّه يكون -بلحاظ المنافع والمضار المترتبة عليه، أو تساوي الطرفين - محكوماً إمَّا (بالوجوب)، وإمَّا مطلق (الرجحان)، وإمَّا محكوماً (بالحرمة)، وإمَّا مطلق (كونه مرجوحاً)، وفي حالة تساوي جانبي المنفعة والضرر، فإنَّه سيكون محكوماً (بالإباحة)، وسند هذه الأحكام الدينيَّة الخمسة تارة يكون العقل المحض، وتارة يكون النقل المحض، وتارة يكون ملفقاً من العقل والنقل.

ويمكن أن نوجز ما ذكر بما يلي:

١. كلُّ شيء يكون الاعتقاد به لازماً أو ممنوعاً، أو التخلُّق به راجحاً أو مرجوحاً، أو امثاله مفضلاً أو الاجتناب عنه راجحاً، سواء كان على نحو الوجوب أم الاستحباب أم كان على نحو الحرمة أم الكراهة، فهو موضوعٌ ديني (بلحاظ مقام الثبوت).
٢. كلُّ دليل يثبت أحد الأمور الاعتقاديَّة أو الأخلاقيَّة أو العمليَّة فهو برهانٌ دينيٌّ سواء كان الدليل عقلياً أم نقلياً (بلحاظ مقام الإثبات).
٣. كلُّ المعارف وطرق الإثبات المذكورة هي وصفٌ للعقل؛ لأنَّها عمل العقل سواء كان المفهوم والمعلوم مكشوفاً من قبل العقل نفسه أيضاً، كما في المستقلات العقليَّة التي يكون فيها العقل الاستدلالي صراطاً وسراجاً، أي أنَّه يكشف صراط الدين المستقيم بوضوح ويدلُّ عليه، أو كان المفهوم والمعلوم مبيَّناً بواسطة الأدلَّة النقلية، والعقل يدركها من النصوص المقدَّسة، وهنا يكون للعقل دور السراج فقط، لا الصُّراط، بل النقل هو الصُّراط، والعقل سراج للصُّراط.

٤. كل موضوع يكون العلم التفصيلي به ليس جزءاً من العقائد أو الأخلاق أو الأعمال، لكن أشير إليه في النصّ الدينيّ مثل كون السماوات والأرض رتقاً في السابق: ﴿... أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا﴾^(١)، أو أنّ السماوات كانت دخاناً قبل التسوية: ﴿... ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ﴿١٢﴾﴾. فالمعرفة البرهانية بها دينية أيضاً، أي أنّ المعلوم والصرّاط قد استنبط أو يستنبط من النصّ الديني المقدّس، كما أنّ مثل هذه المعرفة هي دينية أيضاً.

٥. الموضوع الذي لا وجود له في أي نصّ ديني، لا في القرآن ولا الحديث ولا التاريخ والسيرة المنقولة عن المعصومين عليهم السلام فهو وإن كان العمل به في حال كونه مفيداً ونافعاً يدخل تحت عنوان الوجوب أو الاستحباب، وفي حال كونه مضرّاً يدخل تحت عنوان الحرام أو المكروه، فإنّه أمرٌ ديني، لكنّ معلومه لا يحمل صبغةً دينيةً، أي أنّ معرفة التكليف العملي لذلك الشيء أمرٌ ديني، ولكنّ ذات ذلك المعلوم لا هو ديني ولا غير ديني، لأنّ التقابل بين هذين الأمرين هو تقابل العدم والملكة وليسا هما متناقضين، ولذلك فإنّ ارتفاعهما ممكنٌ.

القطع النفسي والمنطقي في تفسير النصوص المقدّسة

لتفسير النصوص المقدّسة، صراطٌ مستقيمٌ يحقّق هذه الغاية، وسلوك هذا الصراط ممكنٌ أيضاً، وقد حقّق عددٌ من المفسّرين مآربهم بالسير على هذا الصراط. والفوز بالسير في هذا الصراط ليس وقفاً على عصرٍ معيّن، ولا مصرٍ محدّد، ولا جيلٍ بعينه، ولا قوميةٍ خاصّة. والذي يجب توفّره لأجل تفسير المعارف النظرية للنصوص المقدّسة هو رأسمال علميٌّ خاصّ. فالمفسّر بلحاظ المبادئ التصديقيّة للتفسير تارةً يكون على يقين، وأخرى في شكّ، ويقين المفسّر بالنسبة إلى بعض المبادئ التصديقيّة إمّا منطقيٌّ ناتجٌ من المبادئ

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٣٠.

(٢) سورة فصلت، الآية: ١١-١٢.

والمقدمات البرهانية، وإما نفسي حاصل من الحالات النفسية والمميزات الشخصية للمفسر. وكذا إذا كان لدى المفسر شك في بعض المبادئ التصديقية، فشكّه هذا إما منطقي ناشئ من تكافؤ الأدلة وتضارب الآراء المتساوية في المسألة، فيزول عند رجحان الدليل وتقوية البرهان في أحد الطرفين، وإما نفسي ناتج من الملكات والسجايا الباطنية والأوصاف النفسانية للفرد الشاك.

وعلى الرغم من أن كلاً من القطع المنطقي والقطع النفسي له طريقه الخاص الذي يتبعه في الثبوت وفي السقوط، وكلاً منهما له طريقه الخاص في الظهور والزوال، لكن تأثيرهما التكويني والطبيعي واحد، أي أن الإنسان القاطع ما دام قاطعاً بشيء معين، فإنه يتحدث بمقتضى قطعه، فيفسر ويحلل ويعمل، سواء كان قطعه منطقياً أم نفسياً. وفي علم أصول الفقه، هناك كلام في بحث (قطع القطع) متعلق بحجية قطع القاطع النفسي وعدمها؛ لأن أغلب القطّاعين يميّزون بسرعة القطع بسبب أوصافهم النفسانية، وعلاج هذه الحالة يتم على يد الخبير النفسي الماهر، والباحث النفساني الحاذق الذي يتقن تشخيص مواطن النفس.

وإذا ما استند تفسير النص المقدس إلى القطع النفسي، فلا ثمرة له سوى إقناع القطّاع النفسي؛ لأنه فاقد للمبادئ الفكرية، ولذلك فهو غير قابل للانتقال العلمي إلى الآخرين. والماء المعين والعين الجارية ليس إلا القطع المنطقي؛ لأنه بامتلاكه مبادئ الاستدلال قابل للنقل إلى سائر الباحثين. والشك في المبادئ التصديقية هو مثل القطع أيضاً سواء كان منطقياً أم نفسياً، فإن له الأثر النفسي الخاص به من التردد في اتخاذ القرار وتزلزل العزم والإرادة. والإنسان الشاك ما دام مبتلى بهذه الحالة فإنه لن يصل في تفسير النص إلى نتيجة واضحة وهو دائماً يبقى تائهاً في وديان الاحتمال، وربما، وليت، ولعل.

وفي علم الفقه وعلم أصول الفقه يجري مقداراً من البحث حول الشك المنطقي والشك النفسي بنحو عابر، مثلاً إذا كان شك الفرد طبقاً للمتعارف أي كان منطقياً وناشئاً من تساوي العلل وعوامل النفي والإثبات، ويزول بوساطة رجحان أحد علل

الإثبات على النفي أو العكس، ويتحوّل إلى جزم بالثبوت أو النفي. فإن مثل هذا الشكّ له آثاره الخاصة إذ يكون مجرى لأصل الطهارة أو الحليّة أو الاستصحاب أو الاشتغال وأمثالها، وإذا لم يكن شكّ الفرد ناشئاً من تعادل وتفاعل العلل وعوامل النفي والإثبات، بل هو ثمرة اضطراب الخواطر وتلاطم الميول النفسانيّة ونزاع الخصال الباطنيّة، فحكم مثل هذا الشكّ هو أن يهمل ولا يعتنى به حتى يرتفع تدريجياً ويُعالج بالتغافل، مثل شكّ كثير الشكّ في عدد ركعات الصلاة. والشكّ المنطقيّ عامل لتطوير البحث وازدهار وتكامل المسائل العلميّة؛ لأنّه يدفع المحقّق البحّاث للفحص عن البرهان على الإثبات أو النفي، خلافاً للشكّ النفسيّ الذي هو عامل للكآبة والقلق والذبول، وهو يجعل الشاكّ متوقفاً وراكداً.

التفسير الثابت للنصوص المقدّسة

صحيح أنّ روح الإنسان مجرّدة، لكنّها لا تمتلك التجردّ العقلي التام حتّى تكون غير محتاجة في المبادئ الإدراكيّة إلى الإحساس وشبهه، وحيث إنّ الإحساس لا يمكن بغير الارتباط بالمادّة الخارجيّة، وأيّ نحو من الارتباط بالمادّة الخارجيّة مقيد بالزمان والمكان وأمثالهما، ومن جهة أخرى فإنّ الشيء المدرك أيضاً يكون له زمان ومكان ووضع ومحاذات معيّنة؛ لذا قد يتصوّر أنّ إدراكات الروح جميعها مقيدة بالزمان والمكان وما شابهها، في حين أنّنا إذا اجتزنا مرتبتيّ الإحساس والتخيّل - وإن كان كلّ إدراك حتّى الإحساس والتخيّل أمراً مجرّداً- وبلغنا مرتبة الإدراك الأصيل للروح فسنلتفت إلى ما يأتي:

١. أنّ الروح مجرّدة من قيد الزمان والمكان وأمثالها.
٢. أنّ الإدراك أمرٌ مجرّدٌ.
٣. أنّ الكلّيّ إذا تمّ إدراكه فهو خالٍ من كلّ قيد؛ لأنّ الكلّيّ غير الاشتراك اللفظيّ، بل هو معنى مشترك بين أفراد كثيرين يصدق عليها جميعاً من دون أن يُقيد بقيد أيّ واحدٍ منها.

٤. أن الشهود الحضورى للروح المجردة وكذلك الإدراك الكلي للمجرد أمر ممكن من دون أن يكون هناك تاريخ وزمان للإدراك أو المدرك، على الرغم من أن إدراك الموجود المجرد يحصل في زمان خاص ومكان معين، لكن لا شيء من هذه الأمور الخارجة من دائرة إدراك الروح ونطاق الإدراك الكلي له دور في تقييد الإدراك بعصر أو تقييد المدرك بمصر.

٥. يجب أن تلاحظ في تفسير النص المقدس مفاهيم الألفاظ المستعملة في ذلك النص طبقاً للفهم المشهور والمتداول في عصر النزول، وإن كانت مصاديقها قد تعددت وتنوعت مع توالي العصور والقرون واتساع البلدان والأمصار والأقوام والأمم. وعليه فمن الممكن للمفسر أن يقدم تفسيراً ثابتاً وخالداً بوساطة ما يملك من مفروضات سابقة ورؤى مفروضة (الأصول والقواعد الموضوعية)، بحيث لا يكون المعنى المستنبط بأي نحو من الأنحاء مختصاً بزمان أو جيل، أو له حد جغرافي أو إقليمي، وإن كان تفسيره قد صدر في ظرف مكاني وزماني محدود، كما أن المفسر المفروض ينبغي أن يستنبط من القرآن موضوعاً ثابتاً ومجرداً وكلياً ودائماً، لا موضوعاً نسبياً، وإن كان من الممكن للمتخصص في علم المعرفة أن يقول: إن المفسر المفروض وإن كان يستنبط من الآية معنى مطلقاً وكلياً وعمماً، لكن فهم هذا الإطلاق والعموم والكلي يتعلق بالمفسر المذكور خاصة، وهو معتبر بالنسبة له وحده، وهو غير معتبر بالنسبة للمفسرين الآخرين.

ميزة تفسير النصوص المقدسة

كما أشير إليه سابقاً، فإن تفسير كتاب أي مؤلف، ومقالة أي قائل استناداً إلى رأي القارئ أو المستمع فحسب ليس صحيحاً، والتفسير بالرأي للنصوص المقدسة الدينية يتعلق به النهي الخاص عقلاً ونقلاً، وقد بينت إلى حد ما مصادر التفسير الصحيح، وكذلك تم معرفة معيار وميزان التفسير بالرأي.

وهنا ينبغي البحث في مسألة حساسية وجديرة بالاهتمام وهل هي أن تفسير

معارف القرآن جميعها أمرٌ ممكنٌ طبقاً لقواعد الأدب العربيّ في أقسامه المختلفة من اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان والبديع وسائر العلوم المرتبطة بالأدب، حتّى يقال إنّ مراعاة قانون المحاورّة العربيّة في المحادثة والاحتجاج والمناظرة أو التفهيم والتفهّم، أو الأمر والنهي أو الوعد والوعيد كافية لاستنباط المعارف من القرآن، يعني وإن كانت العلوم الأخرى لازمةً أيضاً، لكن أدوات التفاهم في مجال مواضيع القرآن هي المفردات العربيّة، وجميع العلوم الأساسيّة والأوليّة لأجل استظهار المواضيع الإسلاميّة من النصوص الدينيّة المدوّنة باللغة العربيّة يتم استعمالها فقط في دائرة قوانين الأدب العربيّ؟ أم أنه لأجل بلوغ قمة المعارف الإلهيّة ينبغي أن نتدبّر بدقّة تامّة لاستيعاب الرسالة الخاصّة للقرآن وثقافة الوحي المتميّزة بالمقدار الممكن من دون التصرّف في المفردات العربيّة على نحو التوسّع، فيستفاد من قانون المحاورّة في هذا السياق، وأمّا ما خرج من ذلك النطاق ممّا لا يكون لوعاء لغة العرب وأدبهم سعة استيعاب تلك المعاني السامية والعميقة، فهنا يجب أن نلاحظ الفنّ الأدبيّ الخاصّ بالوحي الذي جعله الله في قوالب المفردات العربيّة، وبوساطة تلك الأدوات تُستنبط المعارف الإسلاميّة من النصوص الدينيّة؟

إن الله سبحانه قد رفع مستوى الأدب العربيّ بوساطة فنّ الأدب الخاصّ بالوحي وبالشواهد والقرائن الخاصّة، ومنح ذلك الظرف مزيداً من السعة، ثمّ أنزل في هذا الوعاء الأرضيّ حقيقة ملكوتيّة على نحو التجلّي وليس التجافي، وحفظ الارتباط بين الجانب الطبيعيّ لهذا الوعاء واتّجاهه نحو البعد الذي يفوق الطبيعة.

وتوضيح ذلك: إنّ العالم في عصر نزول الوحي وبعثة الرسول الأكرم ﷺ بالرسالة الإلهيّة كان محروماً من إدراك التوحيد الخالص، وكان صفر اليدين من المعارف التنزيهيّة والتقديسيّة المحضّة، ولم يكن له نصيبٌ من العلم بالأزليّة والأبدية والإطلاق الذاتيّ وعدم التناهي للموجود العينيّ الحقيقيّ وأشباهاها، وكما قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «إلى أن بعث الله سبحانه محمّداً رسول الله -صلى الله عليه وآله-... وأهل الأرض يومئذٍ ملأ متفرقةً وأهواءً منتشرةً وطوائف متشتتةً، بين مشبهه الله بخلقه

أو مُلحدٍ في اسمه أو مشيرٍ إلى غيره فهدهم به من الضلالة...»^(١).
والقومية العربية أيضًا كباقي القوميات كانت تابعة لإحدى هذه العقائد الباطلة، ولم يكن للتوحيد الخالص وسائر مسائله المرتبطة به وجودٌ في محيط الناطقين بالعربية. ومن جهة أخرى، فإنّ المفردات اللغوية عند كلّ أمة هي أدوات للتفاهم وتبادل الأفكار وانتقال الرغبات بين أفراد تلك الأمة، ومن الواضح أنّ القومية التي ليس لها نظرةٌ توحيديةٌ ولا نصيب لها من علم المعاد والتي تحسب ما وراء الطبيعة والمادّة أسطورةً، فإنّ جميع ألفاظها التي تضعها ابتداءً لمعانٍ خاصّةٍ تنقل بعضها عن وضعها الأوّلي أو تترك بعض الألفاظ وتهجرها بسبب انعدام مصداقها الأوّلي وتستعملها في مصداقٍ آخر أو معنى جديدٍ، كلّ هذه الألوان من التعيين والتعيين والوضع والنقل والهجر يتمّ في إطار مفاهيم مدرّكة ومفهومة عند أولئك القوم، والشيء الذي لا سابقة له في أفهام هؤلاء القوم، لن يصبح معنى أيّ لفظٍ من الألفاظ المتداولة بين أولئك القوم.

ومن جهةٍ ثالثةٍ فإنّ قوانين التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز والمرسل، وسائر فنون المعاني والبديع والبيان على الرغم من قبولها فإنّ كلّاً منها له دائرةٌ خاصّة، يعني أنّ الأمة التي لم تكن تدرك معارف الإسلام الخالصة مثل الحقيقة البسيطة المحضّة، والإطلاق الذاتي للحقّ تعالى. فإنّ مستوى الكنايات ومجازات الألفاظ لا يمكن أن يرقى إلى تلك القمّة الصعبة المنال، وكما أنّ الوحي الإلهي لو أنزل على الجبال فإنّها لا تطيق حمل قوّة الوحي الهائلة ولتصدّعت وتفتّتت، فكذلك المعارف الخالصة لو أنزلت في قوالب اللغة العربية دون إعمال التوسعة الأدبية وترشيد وتطوير المفردات وتحرير اللغة من قيود عبودية الفهم العربي المتداول والمشهور، فإنّه سوف يلزم أحد محذورين: فإنّما أن تصبح المعارف الخالصة غير خالصة ومشوبة، وإمّا أن تنفكّ وتحتلّ أسس وقواعد الأدب العربي لأنّ كلّ ظرفٍ وإناءٍ لا يتحمّل أكثر من المقدار والحجم الخاصّ به.

ومن هنا ندرك اللغة المتميّزة للوحي ولسان القرآن الخاصّ، وأنّ القرآن قد عرض جميع المسائل المرتبطة بالدنيا والمُلك والمادّة ولوازمها وكذلك البدن وأحكامه الخاصّة

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١، المقطع ٤١.

والسواء الماديّة ولوازمها وكلّ ما هو من سنخ الحس والخيال والوهم وحتى ما فوق الوهم أي العقل المتعارف للناطقين بالعربيّة في ذلك العصر، كلّ ذلك عرضه القرآن بوساطة المفردات العربيّة وقانون المحاورّة العربيّة وسائر الفنون والآداب المستخدمة في التفاهم، وما تزال باقيةً بالقوّة السابقة نفسها، وأمّا المعارف المتعالية التي لم تكن في صفحات الذهن العربيّ أو الفارسيّ، والتي لا يحيط بها النطاق الفكريّ للواضعين والمستعملين لتلك الألفاظ، والتي لا تخطر على بالٍ، ولا تدخل في مجال إدراك أدباء سوق عكاظ وشعراء (المعلّقات السبع) وأمثالها، فإنّه بعد إثارة دفاثن العقول وتفهم أصل موضوع ماوراء الطبيعة فقد هيأ الأرضيّة للتوسعة الثقافيّة وزيادة سعة اللغة والتطوّر التكاملي للمفردات.

إنّ التوسعة لثقافة التفاهم لها طرق كثيرة من جملتها اقتراحان مشهوران في مجال المفردات اللغويّة (وهما على نحو مانعة الخلو): أحدهما: إنّ الألفاظ توضع لأرواح المعاني، فعلى الرغم من أنّ الواضعين الأوائل لا يعلمون ببعض درجات أو مراتب تلك الأرواح العالية، وبسبب الجهل أو الغفلة عن المراحل العالية، فإنّهم يتوهمون انحصار المعنى في مصداقٍ خاصّ. والاقتراح الآخر: هو أنّه على الرغم من أنّ الألفاظ توضع لتلك المرتبة من المعنى التي يدركها ويفهمها الواضعون الأوائل لكنّ استعمالها في مصاديق أخرى أو تطبيق ذلك المعنى على مصاديق أرفع وأعلى يكون من قبيل التوسعة والمجاز.

ولمّا كان كلّ واحدٍ من هذين الاقتراحين وأمثالهما يشبه ترتّب الغاية والفائدة في استعمال الألفاظ فهو يصبح ميزاناً للاستنباط ويعدّ جزءاً من المعطيات الجديدة والبديعة للقرآن الكريم.

فالذي لا يعلم سوى اللغة العربيّة بجميع تخصّصاتها وفنونها الأدبيّة، لكنّه غير مطّلع على هذه الملاحظة الإبداعية للقرآن، فإنّه مهما بذل من سعي حثيث في حفظ الأمانة الأدبيّة، فهو لن يفلح أبداً في مضمار استنباط المعارف من القرآن، ولن يتخلّص من فتح التفسير بالرأي الذي يكبل الإنسان ويصيبه بالسقم؛ لأنّ حلّة الأدب الجاهليّ

وثياب الفنّ العربيّ تقصر عن قامة الوحي الإلهي الرفيعة، وشهادة دواوين الجاهليّة وشعرائهم وأدبائهم فيما يتعلّق بمعارف السماء العالية ستكون شهادة زور، وقاضي محكمة المفردات العربيّة متّهم برشوة الأنانيّة وحبّ الذات والماديّة والميل إلى الطبيعة: "لا تسل من الجاهليّ أمثال هذه المواضيع".

والقرآن الكريم يعلن أنّ قسمًا من المعارف المتعالية للقرآن ومعطيات الوحي خارجة عن نطاق القدرة البشريّة. ويمكن استنباط هذا المعنى المدّعى من الآيات الآتية:

١. ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿١﴾﴾^(١)، يعني أنّ هذا الكتاب جعلناه في قلبٍ عربيٍّ واضحٍ حتّى يمكنكم بعد الإحاطة بقوانين العربيّة والأدب العربيّ أن تقطفوا الثمار العلميّة والعملية من مضامينه وأن تتعلّوه، وهذا الكتاب مع احتفاظه بعنوان القرآن له امتداد وجذور عميقة، ومواضيعه ومعانيه العالية تسمو وترتفع حتّى تكون حاضرةً في أمّ الكتاب، وهذا القرآن العربيّ نفسه موصوفٌ عند الله بصفتيّ (العلوّ)، و(الحكمة)، فهو (عليّ حكيمٌ). وعليه فإنّ ثمرة سوق عكاظ لا توفّر للمفسّر السطحي أمر الحصول على بضاعة أمّ الكتاب، وثروة المعلقات السبع لا تمكّنه من أن يحترف تجارة العليّ الحكيم.

تنويه: حيث إنّ ارتباط مرتبة (أمّ الكتاب) مع مرتبة (عربي مبین) على نحو التجليّ لا التجاني، فإنّ حبل الوحي والحبل المتين القرآنيّ قد أحاط بجميع الملك والمملوك، وهو موجود في جميع هذه المراتب، وبما أنّ معارف وحقيقة أمّ الكتاب قد ظهرت على نحو الرقيقة في ألفاظٍ خاصّة، فإنّه لن يمكن بلوغ قيمتها بالوسائل والأدوات الضعيفة والبضاعة المزجاة لأدب الحجاز المدنّس بالشرك وأدب نجد واليمن الملوّث بالكفر.

٢. ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿٢﴾﴾، يعني أنّ رسولنا يقوم بعدّة مهمّاتٍ

(١) سورة الزخرف، الآيتان: ٣-٤.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٥١.

أولها: تلاوة الآيات على المجتمع البشري كي يتعلم الناس قراءة كتاب الله، وثانيها: تهذيب الأرواح وتزكية النفوس كي تطهر قلوب المجتمع، وثالثها: تعليم مواضيع الكتاب ومعارف الحكمة، ورابعها: تعليم الأمور التي لا يعلم بها المجتمع البشريّ ليس هذا فحسب، بل لا يمكن أن يستوعبها أبداً بوساطة وسائل وأدوات التعليم العادية الأعمّ من الأدبيّة والفلسفيّة والعرفانيّة، والتدبر الكافي في كلمة ﴿مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ يُفيد هذه الحقيقة وهي أن ذلك المستوى من المعارف العالية لا يمكن أبداً أن تحظى به القوّة العقليّة للبشر منة دون تعليم السماء؛ لأنّ تعبير ﴿مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ يختلف عن تعبير ﴿مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ وفي هذا المنهج الرابع يمكن القول: إنّ المقصود منه لا يقتصر مع على سنخ العلم الحسوبيّ أو الحضورى، بل يمكن أن يكون من سنخ التزكية والتهذيب أيضاً، أي إضافة إلى العلوم النظرية فإنّ النزاهة الروحيّة والفضائل الأخلاقيّة الخاصّة تقدّم إلى المجتمع البشريّ بوساطة الرسول الإلهي، ولعلّ المجتمع الإنسانيّ نفسه إذا رجع إلى حجّته الباطنة ومصباح خلقته المضيء وهما العقل والفرط، وأزاح عنهما غبار الأغيار. واستمع إلى ايقاع نغماتها الجذّاب وأدرك جميع ما فيهما من نصائح ومنافع، فإنّه مع ذلك كلّه لا يستطيع من دون الوحي أن يبلغ مقام التنزيه والتسبيح ذاك؛ لأنّه صحيح أنّه في مجال تعلم الكتاب والحكمة يكون الأمر كذلك إلى حدّ ما، ولكن المرتبة العالية من نزاهة الروح والدرجة السامية من العلم لا تدخل في دائرة البشر العاديّ أصلاً، وليس لها حضورٌ وظهورٌ في نطاق الإنسان المتعارف أبداً، إلى درجة أنّ اسم هذه المرتبة قد ورد على نحو الكناية: ﴿مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾، ولم ترد أية إشارة إلى علاماتها وشواهدا وعللها ومعاليها، كالذي جاء في نعت بعض النعم الغيبيّة للجنة في قوله تعالى: ﴿... فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾^(١).

ولعلّ هذا المقام السامي الخفيّ هو لذلك الفرد الذي قد حاز على العلم المكنون

والنزاهة المحجوبة، يعني أنه في مجال المعارف العقلية إضافة إلى تعليم الكتاب والحكمة له نصيبٌ خاصٌّ من: ﴿يُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ مما يعدُّ من بركات الوحي الإلهي، وأيضاً في مجال الفضائل الروحية إضافة إلى ﴿يَزَكِّيهِمْ﴾ الذي يُوهب لأغلب الأتقياء، فإنَّ له حظاً وافراً من علم التنزيه والتهديب الذي لا يحظى به أحدٌ إلا عن طريق تعليم الغيب، ولعلَّ الأوحديّ من أهل الجنة يقصد من قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنَّ هَدَانَا اللَّهُ﴾^(١)، إنَّ بلوغ هذا المقام الرفيع الشامخ لم يكن ممكناً بمجرد العقل، وإنَّ الطرق العادية عاجزة عن بلوغه، فلم تكن إلا العناية والهداية الإلهية هي التي أرشدت وأوصلت إلى ذلك.

وعلى كلِّ حالٍ، فإنَّ الوحي الإلهي يحتوي -بالإضافة إلى المضامين المعروفة التي هي في متناول العقل - على مواضيع خارج العقل المعتاد التي يعبر عنها بإصطلاح: (طور وراء طور)؛ ولذلك فإنَّ الخوض في تفصيل هذه المواضيع التي هي فوق العقل المتعارف اعتماداً على ميزان ثقافة المحاوره وبالاستعانة بالأساليب الأدبية لأمة العرب وحصرها في الدهاليز الضيقة لخصيلة المعلومات الأرضية من النثر والنظم الجاهلي أو المخضرم لن يتم من دون التفسير بالرأي.

وإنَّ الدور الوحيد للمفسّر في مثل هذه المعارف العالية هو (في مثل هذا المكان يجب أن تكون كلُّ الأعضاء أبصاراً وأسماعاً) لكي يتمَّ أولاً: تلقي وسائل التفاهم من معلّم الجميع. وثانياً: يتعلّم طريقة استعمال تلك الوسائل من المعلّم الأوّل وهو الرسول الأكرم ﷺ ومن هم في درجة روحه الملكوتية والجبروتية، وثالثاً: يستوفي من معلّم الكتاب والحكمة طريقة الانتقال من مُلك الأدب العربيّ إلى ملكوت اللطائف الأدبية القرآنية. ورابعاً: يستوعب طريقة العروج من مرتبة العربيّ المبين إلى (أمّ الكتاب)، والارتقاء من دائرة اللغة إلى فضاء ما فوق اللغة، والتحليق إلى مرتبة (عليّ حكيم) من معلّم ﴿مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾، إذ إنَّ تفسير القرآن دون سلوك هذه المراحل وبالاقتصار على قواعد المحاوره العربية - وإن كان متيسراً في الجملة - لكنّه غير ممكن بالجملة، كما أنّ خطر الابتلاء

بالتفسير بالرأي متوقع في (الحمى). ولعلّ قسماً من التحديّ العالمي للقرآن الكريم يقصد به هذه المرتبة: ﴿مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾، وتفصيل ذلك مرتبط بمبحث الإعجاز. والمقصود هو أنّ تفسير جزء من القرآن إذا لم يكن موافقاً ل(أمّ الكتاب)، ومنسجماً مع (عليّ حكيم)، فلا بدّ أن يكون غير مخالفٍ لهما، حيث إنّ الموافقة مع المعارف المتعالية لأمّ الكتاب والمعاني الشاخحة والعميقة لعلّيّ حكيم إذا لم تكن شرطاً حتمياً في التفسير الصحيح، فإنّ المخالفة معها ستكون حتماً مانعة من هذا التفسير، وبالنتيجة فإنّ التفسير المخالف مع تلك المرتبة العليا هو تفسيرٌ بالرأي؛ لأنّ من يريد أن يعتمد على ما لديه من ثقافة المحاوررة، وقواعد التفاهم العربيّة الجاهليّة مع من فيها من سعةٍ من جهة التشبيه والكناية والاستعارة والمجاز والمرسل، ونحو ذلك، ليستفيد من الوحي العظيم ذي الآفاق الواسعة، والذي حدّه العربيّ المبين من جهة، وحدّه الآخر (أمّ الكتاب)، و(عليّ حكيم)، فإنّ غاية ما يناله هو غيظٌ من فيضٍ، وجدة من لجةٍ، وفقاعة من سيل، ومن الواضح أنّ تصوّر كلّ الفيض غيظاً وحسبان الجدة لجةً وزعم الفقاعة أنّها سيل، هو حمل للوحي العظيم الواسع على الوهم الضيق، وفرض للسراب على الماء الزلال الصافي، وتخيّل أنّه ارتوى من عين الماء المعين، أي أنّه وقع في تفسير القرآن بالرأي، وهذا هو ما نبّه إليه العلامة الطباطبائيّ رحمته الله حيث قال: إنّ النهي عن التفسير بالرأي يقصد به طريق الكشف وليس المكشوف^(١).

كما يمكن ضمناً الاستعانة بما جاء في حديث الثقلين فيما يتعلّق بالقرآن الكريم حيث يؤكّد أنّه جبلٌ ممدودٌ طرفٌ منه بيد الله، والطرفُ الآخر بيد الناس: «وهو كتابُ الله جبلٌ ممدودٌ من السماء إلى الأرض»^(٢)؛ لأنّ حقيقة القرآن موجودٌ متّصلٌ قد ارتبطت فيه المرتبة الإلهيّة برتبة العربيّ المبين، وتفسير الرتبة النازلة طبقاً لقواعد التفاهم العربيّة من دون مراعاة المرتبة الإلهيّة، يعتبر من سنخ تقطيع القرآن وجعله (عِصين)، ويُعدّ تفسيراً بالرأي. إنّ سفر الإنسان وحده في مثل ماء الحياة هذا ممكنٌ إذا اصطحب معه

(١) الميزان، ج٣، ص٧٥-٨٧.

(٢) البحار، ج٢٣، ص١٠٨.

خضر الولاية، وذلك أيضاً على قدر الاستعداد والقابلية؛ ولذلك يجب أن يقترن مع المعرفة الاعتراف بالعجز في جميع المراتب.

وما أكّده أمير المؤمنين عليه السلام حول الاهتمام بالقرآن وجعله أساساً ومحوراً، واجتناب فرض الهوى على الهدى، وتأكيد عطف الهوى على الهدى وفرض الهدى على الهوى يمكن أن يشمل بعض بحوث التفسير بالرأي: «ألا إنَّ كلَّ حارثٍ مبتلى في حرثه وعاقبة عمله، غير حرثة القرآن، فكونوا من حرثته وأتباعه، واستدلّوه على ربكم واستنصحوه على أنفسكم، واتّهموا عليه آراءكم، واستغشوا فيه أهواءكم»^(١)، «يُعْطِفُ الهَوَى عَلَى الهُدَى، إِذَا عَطَفُوا الهُدَى عَلَى الهَوَى، وَيُعْطِفُ الرَّأْيَ عَلَى الْقُرْآنِ إِذَا عَطَفُوا الْقُرْآنَ عَلَى الرَّأْيِ»^(٢).

إنّ منشأ التفسير بالرأي في القرآن وغيره من النصوص الدينية هو الجهل العلميّ تارةً، وأحياناً هو الجهالة العملية، فمرة الشبهة العلمية، وأخرى الشهوة العملية، تارةً الضحالة وأخرى المرض، تارةً الغباء، وأخرى عمى القلب.

تأثير (التوقع من النصّ) في تفسيره

على الرغم من أنّ تفسير النصّ المقدّس أو النصوص العادية لا يتمّ دون وجود فهم سابقٍ ومفروضاتٍ سابقةٍ أي (أصول موضوعية)، ولا يتسنى تفسيرها دون امتلاك مجموعة من المبادئ التصوريّة والتصديقيّة التي هي القاعدة الأساسيّة لفهم النصوص المحتاجة إلى التفسير، لكنّ المفسّر في مقدّمة تفسيره يبدأ بالاستفهام والسؤال، ويعرض ما يحتاجه من موضوع على النصّ المقدّس؛ لأنّ النصّ المذكور يبيّن مقصده بلسانٍ فصيحٍ، وباستعمال قوانين ثقافة التحوار، أي الأدب الحيّ الفعّال، من دون إبهامٍ واجمالٍ، وتعميةٍ وألغاز.

وفي هذه المرحلة يكون تكليف المفسّر هو الصمت لا النطق، كما أنّ دور النصّ

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٦، المقطع ١٢.

(٢) المصدر نفسه، الخطبة ١٣٨.

المقدس في هذه المرحلة هو النطق لا الصمت.

فإذا تحرك المفسر نحو النص المقدس دون فهم سابق، فلن يستفيد شيئاً؛ لأن كليهما صامت ولا يلمع من التقاء الساكنين برق، ولا ترن نغمة من اصطدام الصامتين، وإذا جاء المفسر إلى النص المقدس مع مفروضات خاصة سابقة، ولم يلتزم الصمت بعد الاستفهام والسؤال من النص، ولم يأذن للنص المقدس بالكلام، وتصدى هو للجواب على سؤاله متحدثاً باسم النص المقدس، فمثل هذا صوت نفسه من لسانه، ومثل هذا التفسير مصداق بارز للتفسير بالرأي، وإذا أذن للنص المقدس بالكلام لكنه شارك النص المقدس بتقديم بعض المواضيع من نفسه، ففي هذه الحالة يستمع صوته ممتزجاً بصوت النص المقدس، ومثل هذا التفسير تحريف وترقيع وتدليس وتلفيق للآراء والنظريات الأراضية مع ثقافة السماء الواعية، وهذا أيضاً تفسير بالرأي؛ لأن المجموع من الخارج والداخل والمركب من الحق والباطل هو خارج وباطل، والاجتناب عن ذلك ممكن، كما أنه قد صدر الأمر باجتنب جميعها، والنهي عن ارتكابها، كما أن الكثير من الأفراد ممن كانت لهم فرضيات مسبقة متشابهة قد ذهبوا نحو النص المقدس فسمعوا أجوبة متعددة ومختلفة؛ لأن بعضهم قد أدى واجبه التفسيري، وبعضهم الآخر لم يؤده، والتكليف المهم في هذه الحالة بعد الاستفهام من النص هو الصمت لا النطق.

هنالك سيكون جواب النص المقدس بعد الاستنطاق متنوعاً؛ لأنه تارة يؤكد ويمضي الفهم المسبق نفسه، وأحياناً يضيف إلى إمضاء الفهم المسبق وتأييده موضوعاً آخر يمضيه ويجعله عدل ذلك، وتارة يبطل ذلك الفهم السابق ويؤسس في مقابله موضوعاً آخر؛ ولذلك فإن الأفراد النزيبين من وصمة التفسير بالرأي المذموم، ومن وصمة كونهم المتكلمين وحدهم، والذين يتكلمون في وقت الاستفهام من النص المقدس، ويسكتون في وقت الاستماع إلى الجواب والمبتعدين عن الأمرين اللذين يؤديان إلى فساد العقل واندثار الحكمة وهما (السكوت عندما ينبغي الكلام)، و(الكلام عندما ينبغي السكوت)، فإن تفسير مثل هؤلاء هو التفسير بالرأي المحمود والممدوح، أي لديهم تفسير عن دراية معقول ومقبول، ويقبلون ما يسمعون من جواب من النص

المقدس بعد استفهامهم منه، وذلك الجواب يكون تارة إمضاء للفهم السابق، وتارة يكون إمضاء مقترناً بموضوع معادل للرأي السابق، وتارة أيضاً يكون إبطالاً لذلك الفهم السابق. ولذلك ترى مثل هؤلاء المفسرين يعيدون النظر في فهمهم السابق. فكم من مفسّر كان له رأيه واعتقاده الخاصّ قبل الرجوع إلى النصّ المقدّس وبعد مراجعة النصّ المذكور إمّا أن يراجع عن رأيه واعتقاده ويتبنّى رأياً جديداً، وإمّا أن يتزلزل يقينه بصحّة رأيه واعتقاده، فيتحوّل الجزم إلى شكّ، والعزم إلى تردد.

وبناءً على ذلك، فعلى الرغم من أنّ التفسير لا يتمّ من دون فهم مسبقٍ والأُمّي المحض لا قدرة له على التفسير، لكنّ جواب النصّ ليس دائماً إمضاءً وقبولاً لذلك الفهم المسبق؛ إلاّ لدى ذلك اللدود العنيد الذي لا يعترف بشيءٍ آخر سوى التفسير بالرأي المذموم. ومن هنا يميّز التوقّع الصادق من التوقّع الكاذب؛ لأنّ التوقّع الصادق هو أنّ المفسّر عند ظهور اعتقاد أو رأي جديد في الرؤية الكونيّة والحياة فهو يعرضه على النصّ المقدّس بأمانةٍ وبأسلوبٍ سليم، ولما كانت دعوى النصّ المقدّس أنّه يقدم أكمل وأتمّ وأفضل فلسفةٍ ورؤيةٍ للحياة والكون، فهو يجب بعد عرض السؤال عليه. أمّا إذا بادر المفسّر إلى تقديم الجواب المقترن بالسؤال ولم يمهل النصّ المقدّس، أو أنّه بدأ يوجب أثناء جواب النصّ المقدّس، فمثل هذا المفسّر يستمع إلى رأي نفسه فحسب، أو إلى الكلام المختلط والمزيج من كلام الخلق والخالق ويقوم هو بإشباع توقّعه الكاذب، وأمّا إذا صمت المفسّر بعد الاستفهام، وأنصت إلى كلام النصّ المقدّس وحده، فإنّ توقّعه صادقٌ، وسوف يجد حلّ مشكلته جاهزاً على يد النصّ المقدّس.

ومعرفة الدين، ومعرفة الإنسان وما شابهها هي كلّها من هذا القبيل، فمع ظهور مدرسةٍ ونظريّةٍ جديدةٍ في إحدى هذه المسائل، فإنّ كلّ مفسّر يأتي ومعه فهمه الأوّلي السابق ومفروضاته السابقة الخاصّة، وي طرح الأسئلة على النصّ المقدّس، ثم يصمت كي يستمع الجواب من اللسان الناطق للنصّ المقدّس. ولذلك فإنّه في حالاتٍ متعدّدةٍ يستمع إلى أجوبةٍ كثيرةٍ ومتنوعة. والقصد هو أنّ التوقّع العلميّ الصادق هو غير التمنيّ الكاذب وغير العلميّ حيث إنّ الأوّل تفسير عن درايةٍ وهو معقولٌ ومقبولٌ،

والثاني تفسير بالرأي وهو مذمومٌ ومرفوضٌ.

وصحيح أن النص صامتٌ من غير فهم سابقٍ ومفروضاتٍ سابقة، لكنه بعد القواعد والأصول الموضوعية وطرح السؤال فإنه ناطقٌ تمامًا، والمقصود من نطق النص هو دلالة التي يدلُّ ويرشد إليها، وقابليته في أن يوصل صوته الخاص إلى سمع المستمع والمستنطق والمستفهم طبقاً لقواعد التفاهم وثقافة التحاور. وليس المراد أبداً من النطق هو (التلفظ الصوتي)، ولذلك فلا فرق من هذه الناحية بين الملفوظ والمكتوب، وكما أن الوجود اللفظي يرشد السامع، فإن الوجود الكتابي أيضاً سيرشد القارئ، والشرط اللازم للاستفادة من دلالة الوجود اللفظي أو الكتابي هو وجود الفهم السابق المذكور، وفي بعض الأحيان يرشد الوجود اللفظي أو الكتابي إلى تثبيت وإبقاء المفروضات السابقة وأحياناً أخرى يرشد إلى تغييرها على نحو التكامل والترشيد، أو على نحو الإبطال والنفي أو بأنحاء أُخرى.

وليس معنى التوقع من النص المقدس هو تبرير مفاصد المفسر، أو تصحيح أخطائه، وتصديق أكاذيبه وتصويب خطاياها. إن مثل هذا التوقع غيرٌ موجودٍ ولا مقبولٍ في قاموس علم المعرفة. وما يُطرح في مبحث (الهرمنوطيقا) تحت عنوان (تأثير التوقع من النص في تفسيره)، هو أن كل شخصٍ عندما يردُّ إلى ميدان التفسير بمبناه العلمي الخاص فإن توقعه العام والأولي هو أن يقدم جواباً نهائياً حول نظرية خاصة من نظريات فلسفة الوجود والرؤية الكونية ومعرفة الإنسان وعلم النفس وما شابه ذلك، والتوقع الخاص والثانوي لبعض المفسرين هو أن يتبنى النص المقدس نظريته ومبناه العلمي، ومثل هذا التوقع غير الجائز ليس صحيحاً ولا عاماً، ومثل هذا التفسير حتى وإن كان صحيحاً لكنه غير جائز بسبب سوء سريرة الشخص المفسر الذي كان يريد فرض رأيه على النص المقدس.

وخلاصة القول هي إن النص المقدس كالقرآن وإن كان بالنسبة إلى الأعمى ظلمةً ولكنه نورٌ للبصير، وهو بالنسبة للأعمى الذي لا يقرأ ولا يكتب صامت، لكنه عند العالم المثقف العارف بثقافة التفاهم والمطلع على أدب التحاور ناطق، وأيّ نطقٍ أفضل من

الدلالة، وأيِّ تكلم أكثر متعة للسمع من نصٍّ أو من ظاهر النصِّ المقدَّس الذي فيه تبيان كلِّ شيءٍ مؤثِّرٍ في سعادة المجتمعات البشريَّة؛ لأنَّه ناطقٌ ويحيب عن الأسئلة العلميَّة جواباً متقناً. ولذلك يدفَعُ السائلُ الذي قدِمَ إلى النصِّ المقدَّس بمبناه وفهمه السابق الخاصِّ، أن يُقرَّ بشيءٍ كان ينكره، أو يلتزمَ بقبول شيءٍ كان لا يعترف به. فكون النصِّ المقدَّس يبعث تارةً إلى (إقرار المنكر)، أو (إنكار المقرِّ)، أو (جزم الشاكِّ)، أو (شكِّ الجازم)، إنَّما هو علامةٌ على أنَّ مثل هذا النصِّ ناطقٌ تماماً طبقاً لثقافة التَّحاور، وليس صامتاً وهو يحيب طبقاً للانتظار والتوقُّع الصحيح، لا التوقُّع السلبيِّ والباطل.



المصادر

القرآن الكريم

١. البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن.
٢. حافظ الشيرازي، الديوان، مترجم من اللغة الفارسيَّة.
٣. الحويزي، عبد علي، تفسير نور الثقلين.
٤. خطب الإمام علي، نهج البلاغة، جمعها الشريف الرضي.
٥. الطباطبائي، محمد حسين. الميزان في تفسير القرآن.
٦. الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري).
٧. الطوسي، محمد بن الحسن. التبيان في تفسير القرآن.
٨. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي.
٩. المشوي، الدفتر الثالث.
١٠. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار.
١١. مفاتيح الجنان، دعاء أبي حمزة الثمالي.





التأوييلية في الدراسات الإسلامية

الشيخ علي رضا الأعرافي (*)

ترجمة الدكتور علي الحاج حسن

الملخص

لا يُشاهد في العلوم الإسلامية، رؤىً قريبةً تتوافقُ مع الهرمنيوتيك الفلسفي؛ فالأفكار التفسيرية للعلماء المسلمين تشبه إلى حدٍّ كبيرِ الهرمنيوتيك الكلاسيكية (شلايرماخر)، والكلاسيكية الجديدة (بتي وهرش)؛ على الرغم من أنها تختلف عنها في جوانب عديدة.

أسهم علم الهرمنيوتيك في عرض أبحاثٍ ورؤى جديدةٍ وأدى إلى بروز جدالات في ساحة الفكر الإسلامي؛ من جملتها بعض الادعاءات أمثال عدم الفهم الثابت والنهائي للنص، وتأثر فهم الدين بالفرضيات والأحكام القبليّة للمفسّر، وتاريخيّة الفهم، وبرز دور ذهنيّة المفسّر عند تفسير النص، وما شابه ذلك من القضايا التي تفتح المجال واسعاً أمام التفسير الإفراطي وغير المنضبط.

إنّ وجود تعارضٍ وتضادٍّ بين الأفكار الهرمنيوتيكية المتعدّدة المصادر، والأصول والمبادئ الإسلامية، ينبغي ألاّ يؤدّي إلى الغفلة عن بعض النقاط الإيجابية للهرمنيوتيك.

الكلمات المفتاحية: الثابت والمتغير، تاريخية الفهم، الهرمنيوطيقا، قبليات المفسر، تعدد القراءات، نسبية المعرفة.

١. أهمية الهرمنيوتيك في الفكر الإسلامي

من أهم الأدلة على قيمة أبحاث الهرمنيوتيك وأهميتها في الفكر الإسلامي، محورية النص في المصادر الدينية: (الكتاب والسنة). إن هذين المصدرين هما من سنخ النص، ومن الطبيعي أن أيّ تغييرٍ في نظريات المفكرين والمفسرين حول فهم وتفسير النص، سترك تأثيره على فهم الإنسان للمصادر الدينية.

إنّ ساحة الفكر الديني، بالأخصّ نظرية الاجتهاد، تفتح باباً واسعاً أمام دخول الشبهات والتحديات الجديدة التي تعود جذور أغلبها إلى الأفكار الهرمنيوتيكية. إنّ النظرية الهرمنيوتيكية تذهب بالمؤرخ، والحقوقي، والناقد الأدبي إلى إيجاد ثورة علمية في الرفض أو القبول، وتدفع المتكلم وعالم العلوم الدينية إلى إبداء ردّة فعل، لأنّها تدفع البعض إلى إنكار بعض المعارف القبليّة المقبولة في باب إمكان الوصول لفهم عيني وإمكان الفهم المطلق غير النسبي.

وتشكّل بعض البحوث من قبيل إمكان تقديم قراءات مختلفة للدين، وتاريخية الفهم والتفسير المستمر، وتاريخية النصّ وتأثره بثقافة العصر والذهنية التاريخية للمؤلّف والتأكيد على التدخل الدائم غير القابل للزوال لذهنية المفسّر في تفسير النصّ وفهمه. تشكّل مثل هذه البحوث قطرةً من بحر البحوث الجديدة التي تطرح في ساحة الفكر الديني المعاصر؛ ومن هنا حاول أحد المفكرين تقرير كلام بعض أتباع الهرمنيوتيك على النحو الآتي: "إنّ الدافع الخاص الذي ربط الهرمنيوتيك بالمعارف الدينية، أنّ الهرمنيوتيك قد عرضت بداية من أجل جعل الكتاب السماوي أرضياً ثمّ نحاول بعد ذلك فهمه. وعندما نريد نحن المسلمين فهم القرآن، فلا نجعله أرضياً؛ مع العلم أنّ الله تعالى هو الذي أنزل هذه الكلمات لغرض خاص ونحن نحاول الكشف عن رأي الشارع؛ إلّا أنّ الهرمنيوتيك تريد إزاحة هذا الغرض. وعندما تُنحيه جانباً عند ذلك يجب أن نفترض وجود إنسانٍ مثلنا قد دوّن وكتب هذه المطالب. عند ذلك يتبادر السؤال الآتي: لماذا كتب هذه المطالب وما هو مراده؟ ممّا لا شكّ فيه أنّ له هدفاً عند طرح هذه الرموز من قبيل الجنة والنار وكلّ العبارات الأخرى. تدفعنا الهرمنيوتيك إلى رفض قداسة الكتاب

المقدّس أو النصّ المقدّس، وبعد ذلك نعمل لتقديم إجابات على هذه الأسئلة^(١). ترك الهرمنيوتيك الفلسفي لسببين هما: تأثيره على ساحة الفكر الإسلامي، وعرض أبحاثاً وأسئلة جديدة أمام الفكر الديني:

أما السبب الأوّل، فإنّ بعض مسائل الهرمنيوتيك المعاصر، ذات علاقة بالفكر الفلسفي المهتم بتحليل ماهية الفهم، ليس المراد الفهم الخاص كالفهم الديني أو العلمي أو الاجتماعي؛ بل يُدرس فيه مطلق عمل الفهم، ويبيّن خصائصه العامّة، وشروط حصوله الوجودية. إنّ التقييمات والأحكام العامّة التي تُستنتج من هذا التحليل، تشتمل على المعرفة الدينية، وفهم النصوص الدينية أيضاً، وهذا يعني وجود علاقة بين أبحاث الهرمنيوتيك والمعرفة الدينية.

وأما السبب الآخر، فإنّ الأديان الإبراهيمية (الإسلام، المسيحية، واليهودية) مبتنية على الوحي والكلام الإلهي، وهذا يؤدي إلى تأثر هذه الأديان في مختلف الأبعاد بالنصوص الدينية وتفسيرها وفهمها، فيسهم هذا الارتباط العميق بين الثقافة الدينية وتفسير النصوص الدينية في أنّ هذه النظريات الجديدة في فهم النصوص وتفسيرها تؤدي إلى إيجاد شبهات وإشكالات تحوم حول المنهج الرائج والمقبول لتفسير النصّ، وتضع علماء الدين في مواجهة أسئلة جديدة تؤثر على مقولات المعرفة الدينية^(٢). تمتلك كافة الاتجاهات الهرمنيوتيك المعاصرة، رؤية خاصة لموضوع فهم النصّ، وتشارك جميعها -على الرغم من تنوعها وتكثرها- في الاهتمام بتفسير النصّ. من هنا، فإنّ المعمول به في التأمّلات الرائجة حول الهرمنيوتيك الفلسفي، ارتباطها بنحو ما بالمعرفة الدينية، وساحة الفكر الديني.

أسهمت الهرمنيوتيك قبل هايدغر (الهرمنيوتيك قبل القرن العشرين) ومع ما عرضه من إبداعات وفتح آفاق جديدة في مجال تفسير النصّ، في إيجاد تحديات جديدة أمام الفكر الديني؛ والسبب في ذلك أنّ الاتجاهات الهرمنيوتيكية قبل القرن العشرين،

(١) محمد جواد لاريجاني، فصلية الإلهيات والحقوق، (الهرمنيوتيك، الدين، التحديات)، العدد ٣، ص ١٦٠.

(٢) أحمد واعظي، مدخل إلى الهرمنيوتيك، ص ٥٥.

ارتبطت بصلب الموضوع الرئيسي للمنهج التقليدي والرائج في فهم النص، وسعي كل واحدٍ من ناحيةٍ معنيّةٍ إلى تميم النواقص، وتنقيح الإبهامات في هذا المنهج العام والمقبول؛ إلا أنّ الهرمانيوتيك الفلسفيّة والأبحاث المتأثرة بها قد وضعت تحدّياتٍ عديدةً أمام المنهج المتداول في فهم النصّ فأصبحت المعرفة الدينية هدفًا لهجومٍ شديدٍ^(١).

أسهم اتّساع العلاقات العلميّة بين مختلف الثقافات لاسيّما بين الإسلام والغرب، وترجمة النصوص الغربيّة للغة الفارسيّة، ودخول بعض الأبحاث للمجاميع العلميّة في بلدنا، في إيجاد تحدّياتٍ لم يكن فهم القرآن الكريم بعيدًا عنها. من جملة الأمور التي ضاعفت من أهميّة الهرمانيوتيك، النتائج السلبية للنسبيّة والقراءات المختلفة للدين. من جملة هذه الأبحاث (تأثير التوقّعات على فهم النصوص الدينيّة)، وهو من الأبحاث المتعلّقة بعلم الهرمانيوتيك التي ظهرت في بلدنا على صورة ترجماتٍ أو تحليلاتٍ ذات اتجاهٍ واحدٍ، فبدأ الأمر وكأنّ مفكّري الهرمانيوتيك كافّة متفقون مع آراء أصحاب هذه النظرية من دون الاهتمام بالاختلافات الموجودة بين الثقافتين الإسلاميّة والمسيحيّة وخصائص كلّ من القرآن الكريم والنصوص المسيحيّة المقدّسة، فكانت الجهود تبذل لتطبيق هذه الأبحاث ونتائجها على فهم القرآن الكريم، والإصرار على التأثير الكامل للتوقّعات [الانتظارات] على فهم القرآن الكريم^(٢).

ندرك بوضوح من خلال دراسة الآثار التي نشرت حول الهرمانيوتيك في بلدنا في سبعينيّات القرن، أنّ أغلبها وقع تحت تأثير بعض مدارس الهرمانيوتيك الغربيّة بالأخصّ الهرمانيوتيك الفلسفي وترجماته التي تطال الدين. ومن جملة هذه الآثار، كتاب (هرمانيوتيك الكتاب والسنة)^(٣) لمؤلّفه محمد مجتهد الشبستري وكتاب (القبص

(١) راجع: أكرم نامور، فصلية الإلهيات والحقوق، (الهرمانيوتيك الفلسفي وقبول القراءة الدينيّة)، العدد ٢٤، ص ١٩٥.

(٢) علي پريمي، فصلية الحوزة والجامعة، العدد ٣٩، ص ٦٨.

(٣) من جملة الأبحاث التي ذكرت في كتاب (هرمانيوتيك الكتاب والسنة): الألفام القبليّة، المعارف القبليّة عند المفسّر (الدور الهرمانيوتيك)، والتوقّعات والعلائق المؤثرة على المفسّر، وأسئلة المفسّر للتاريخ، وتجديد المركز المعنائي للنص، وتفسير النص طبق محوريّة ذلك المركز، وترجمة النص في الأفق التاريخي للمفسّر.

والبسط النظري في الشريعة^(١) لمؤلفه عبد الكريم سر وش. صحيح أن هذين الأثرين تقدّما خطوةً في عرض أبحاث فهم النصوص الجديدة وتوضيح قواعد الهرمنيوتيك؛ إلا أنّهما فشلا في تقديم منهج للفهم يُطبّق على النصوص الإسلامية. كتب محمد مجتهد الشبستري مع اعترافه بمقدار تأثره بالهرمنيوتيك الفلسفي: "أصبح لتعدّد قراءات النصّ الواحد معنى بعد ظهور الهرمنيوتيك الفلسفي، فالיום لا يمكن قبول تفسير النصوص الدينيّة وتأويلها من دون الالتفات إلى أبحاث الهرمنيوتيك الفلسفي، وإذا جرى الحديث اليوم في العالم الإسلامي عن إمكان تعدّد القراءات في النصوص الإسلامية، فهذا لا يعني أنّ القراءات التي قدّمها المتكلّمون والفلاسفة والعرفاء القدماء مختلفةً عن القرآن المجيد وأنّ المعاصرين يمكنهم تقديم قراءةٍ جديدة. المقصود أنّ على علماء الدين الإسلامي الاهتمام بأبحاث الهرمنيوتيك الفلسفي الجديدة، وبما أنّ هذه الأبحاث تشير إلى تعدّد واختلاف قراءة كافة النصوص ومن جملتها النصوص الدينيّة، لذلك يمكن تقديم قراءاتٍ مختلفةٍ عن الدين الإسلامي"^(٢). وقد كتب أيضًا: "هل يمكن الإعلان عن تفسير معيّن لنصّ واعتباره التفسير الوحيد الممكن والمعتبر إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أبحاث تفسير النصوص الفلسفيّة (الهرمنيوتيك الفلسفي)؟ هل يبقى أيّ معنى للـ (النص) في مقابل (الظاهر) - كما كان يتصوّر القدماء - إذا ما أخذنا هذه الأبحاث بعين الاعتبار؟ لا وجود لنصّ يمتلك تفسيرًا خاصًا منحصرًا به، بل يمكن تقديم تفسيراتٍ وقراءاتٍ مختلفةٍ لجميع النصوص، وبهذا المعنى لا يكون أيّ نصّ (نصًّا)"^(٣).

لذلك يجب الإذعان في خصوص أهميّة الهرمنيوتيك في الفكر الإسلامي، أن القبول

(١) من أهم الأبحاث الهرمنيوتكيّة التي ذكرت في كتاب (القبص والبسط النظري في الشريعة): التناسب بين المعارف الدينيّة والمعارف غير الدينيّة، والنصوص الدينيّة الصامته، وتأثير الفهم القبلي في فهم النصوص الدينيّة، وتأثير التوقعات والفرصيات القبليّة في فهم النصوص الدينيّة، وتأثير تبدل النظريات العلميّة في فهم مفردات القرآن، وتأثير المعرفة بالمتكلم على فهم كلامه.

(٢) راجع: محمد مجتهد الشبستري، صحيفة نوروز (الهرمنيوتيك الفلسفي وتعدد قراءات الدين)، ٨ آذار ١٣٨٠.

(٣) م.ن، نقد القراءة الرسميّة للدين، ص ١١٤.

بنظرية الهرمونيوتيك الفلسفي، يقلل المسافة التي تبعد عن التخلي عن أصل رسالة النص الديني.

٢. العلوم الإسلامية ذات العلاقة بالهرمونيوتيك

لم يُطرح الهرمونيوتيك في العالم الإسلامي على شكل الهرمونيوتيك ومعناه الجديد بنحو مستقل؛ إلا أنه لم يُغفل عن أبحاثه الأساسية وقدمته التاريخية في مختلف العلوم الإسلامية. وقد تعرّض علماء علوم القرآن والأصول في آثارهم ولأهداف فقهية وتفسيرية لأبحاث من هذا القبيل من جملتها علم التفسير واختلافه عن التأويل، والمناهج التفسيرية، وأنواع التفسير: النقلي والرمزي، والشهودي، والعقلي والاجتهادي، تفسير القرآن بالقرآن، التفسير بالرأي، ومباحث الألفاظ أمثال العلم بالوضع، أنواع الدلالات التصورية، والتصديقية الأولية، والتصديقية الثانوية، وكشف مراد المؤلف والمتكلم، مسألة الظهور...^(١). كما اهتم بعض العرفاء بالتأويل والتفسير الباطني للمصادر الدينية؛ ومع ذلك فإن أبحاث التأويل والتفسير الصحيحة والمنهجية في الدراسات الإسلامية تختلف كثيرًا عن الهرمونيوتيك عامة، وعن الهرمونيوتيك الفلسفي خاصة.

لا يمكن الموافقة على المساواة بين أسباب ظهور الهرمونيوتيك في النصوص المسيحية وبين تأويل القرآن، ويجب الإشارة إلى أن عرض هذه الأبحاث بشكل أولي وغير واضح ويتسم بالأسلوب الصحفي في بعض المحافل الجامعية في العالم الإسلامي، إنما يدل في أحسن الفرضيات على الانفعال والبساطة وعدم الفهم الصحيح؛ والسبب في ذلك أن أغلب الرؤى الهرمونيوتكية تروج للنسبية. إن محاولات المقارنة والمطابقة بين أبحاث فلسفة الدين التي عرضها مفكرو الغرب وبين القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ، والأئمة عليهم السلام، هي في الحقيقة تقليد هدام والتقاط لا يمت للعقلانية بصلة؛ لأن الأبحاث الفكرية الغربية كانت تندرج في إطار الخروج من المشكلات، وإيجاد طريق حل للنجاة

(١) عبد الحسين خسروپناه، كلام جديد، ص ٩٨.

والاستمرار بحياة الإنجيل والتوراة اللذين طالهما التحريف في مقابل القراءة الرائجة والمرجعية التي كانت تشكلها الكنيسة.

إنَّ الهرمونيوتيك التي طُرحت بشكلٍ مستقلٍّ في معانيها ومفاهيمها ومصطلحاتها في الغرب، لم تُطرح في علوم العالم الإسلامي باسم (الهرمونيوتيك)، لكنَّ علماء المسلمين عرضوا أبحاثاً دقيقةً ومفصَّلةً في مختلف العلوم الإسلامية بهدف فهم النصوص وتفسيرها؛ فكانت مسألة التأويل على سبيل المثال ساحة معركة الآراء في النصوص الدينية. ومن هنا ظهرت مناهج تفسيرية متنوّعة (الشهودية، الرمزية، العقلية، الاجتهادية وغيرها). من جهة أخرى بذل العرفاء والباطنيون جهوداً في التأويل والتفسير الباطني للنصوص الدينية؛ ومع كل التأويلات الصحيحة ومختلف الموضوعات الأخرى التي بحثت بشكلٍ مفصّلٍ في علم الأصول والأدب العربي، فهي تختلف إلى حدودٍ بعيدةٍ مع الهرمونيوتيك الذي عُرض في الغرب.

إنَّ أوّل من تحدّث عن الهرمونيوتيك في تفسير القرآن في العالم الإسلامي، بعض المتنوّرين من أمثال نصر حامد أبو زيد^(١)، وعفت الشرقاوي^(٢). كما استعمل المفكّر الباكستاني المعاصر فضل الرحمان مصطلح (الهرمونيوتيك القرآني) لأوّل مرّة حيث ظهرت بعد ذلك اتّجاهات موافقة ومعارضة لإلصاق الهرمونيوتيك بتفسير القرآن والنصوص الدينية. وفي إيران اهتمَّ بعض الأشخاص بالمناهج الهرمونيوتيكية من أمثال: السيّد أحمد فرديد^(٣)، ومحمّد مجتهد الشبستري، وعبد الكريم سروش، وبابك أحمدى. ما يؤسف له أنّ الهرمونيوتيك في الدول الإسلامية وبالأخصّ في بلدنا قد أُصيب بأفات الترجمة، والتقليد، والاقْتباس الخاطيء قبل أن يعتمد على مبادئ علمية صحيحة. ومن جهة أخرى عمل بعض حاملي الثقافة الغربية على طرح الإلهيات المسيحية في هالة من الإبهام والشعوبية من دون الأخذ بعين الاعتبار جغرافية ظهورها وأسبابها؛ فطرحوا

(١) في كتاب نقد الخطاب الديني ومفهوم النص.

(٢) في كتاب الفكر الديني في مواجهة العصر.

(٣) عبر في الأبحاث الفلسفية عن الهرمونيوتيك بالوعي الحي.

موضوعاتٍ كانت قد عرضت في الغرب وهي ذات سابقةٍ تاريخيةٍ طويلةٍ، متأثرين بذلك ممّا كان يجري هناك.

وقد حمل هذا العمل في طياته العديد من التحدّيات والمشكلات، وضعت جميعها في مسيرة تفسير القضايا والمصادر الإسلامية؛ مع العلم أنّه لا يمكن الربط بين أسباب انتشار أبحاث الهرميوتيك في النصوص المسيحية، وتأويل القرآن^(١). من جهةٍ أخرى فإنّ تبين مختلف اتجاهات الهرميوتيك وتحليلها ونقدها، يمكن أن يشكّل فرصةً للحوزات العلميّة والجامعات والمراكز العلميّة الأخرى لمحاولة تنظيم دراساتهم وإبداعاتهم البحثية طبق لغة العصر، وهي محاولةٌ على أهميّةٍ كبيرةٍ في تنظيم منطق ومناهج فهم الدين وتكميلها في جميع المجالات، ممّا يهيئ الأرضية لتقديم إجاباتٍ على كثيرٍ من الإشكالات المطروحة في هذا الخصوص؛ إذ يمكن تهيئة الأرضية من خلال الحوار بين الدول الإسلامية لتقديم فهمٍ وتفسيرٍ صحيحين للدين حتّى لا تتجتاح الأفكار الالتقاطية والنسبية أذهان المسلمين.

وممّا لا شكّ فيه أنّ العلوم الإسلامية ذات الصلة بأبحاث الهرميوتيك تمتلك زوايا ودقائق مهمّة، وقد سعى العلماء المسلمون عبر سنواتٍ طويلةٍ إلى تبين الأصول الثابتة والقواعد الأساسية للفهم الصحيح للدين وتنقيحها. ونكتفي هنا بدراسة موجزةٍ لثلاثة علومٍ إسلاميةٍ هي: علم أصول الفقه، وتفسير القرآن، والعرفان.

٢-١- أصول الفقه

أصول الفقه علمٌ يعود إلى صدر الإسلام إذا ما أخذنا بعين الاعتبار سابقته التاريخية في مرحلة البسط الابتدائي وقبل تدوينه. وهو من جملة العلوم الآلية، ومن مجموعة العلوم القبليّة لدراسة علم الفقه، ومبادئ الاجتهاد. ويعدّ هذا العلم اليوم من جملة العلوم الواسعة فهو يمتلك أبحاثاً مفصّلة، وآثاراً متقنة، وأساتذة بارزين. يقسم أصول الفقه بشكلٍ عامٍّ إلى قسمين: الألفاظ، والأصول العلميّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ مباحث

(١) ذكرت أدلّة وأسباب ذلك في الفصل السادس من الكتاب.

الألفاظ في أصول الفقه تشكّل منهج فهم النصّ بالمعنى الأعم (الأعم من الديني وغير الديني)؛ فإنّ مباحث الألفاظ في الغرب، أوسع ممّا هو مطروح في أصول الفقه عندنا؛ إلا أنّ بحث الألفاظ في دراساتنا الدينيّة أعمق وأدق^(١).

اهتم الفكر الغربي في مختلف علومه وفروعه العلميّة بهذه الأبحاث، فعرضت أبحاث من قبيل علم اللغة، وعلم المعنى، وفقه اللغة، وفلسفة اللغة. وحظي علم أصول الفقه الشيعي بنموّ وانسجام مضاعفٍ على أثر مواجهته بعض العوامل الداخليّة والخارجيّة بالإضافة إلى ما يتمتّع به من مرونةٍ ونشاطٍ طبيعيّين.

من جملة العوامل الخارجيّة يمكن الإشارة إلى عدم اهتمام أهل السنّة بأصل الاجتهاد، ومن جملة العوامل الداخليّة يمكن الإشارة إلى الحركة المعارضة للاجتهاد المعروفة بـ(الإخباريّة). لكن ليس من الإنصاف إنكار دور العوامل المذكورة في تطوّر علم أصول الفقه وتدقيقه.

يرجع الفقيه عند استنباط الأحكام إلى نصوص الكتاب والسنة، أيّ القرآن والروايات؛ لذا هناك ما يقرب من نصف أبحاث أصول الفقه تتمحور حول القواعد التي تبين كيفية الاستفادة من ألفاظ الكتاب والسنة في عمليّة استنباط الأحكام. ويطلق على هذا الجزء من الأبحاث (الأصول اللفظيّة). يشار إلى أنّ علم أصول الفقه الموجود، يشتمل على قواعد عامّة في القضايا الوصفية والتجويزية، ويشتمل على مجموعةٍ أخرى من المنطق والاجتهاد في إطار القضايا التجويزية الفقهية؛ لذلك يتطلّب الاجتهاد في النصوص الدينيّة الدقّة في مسألة الاستخراج والاكتشاف. إنّ النصوص الدينيّة في أحد التقسيمات إمّا أن تكون إنشائيّة، وإمّا إخباريّة. ومنهج البحث في علم الأصول إمّا أن يكون مشتركاً بين القضايا الإخباريّة والإنشائيّة، وإمّا أنّه مختصّ بالقضايا الإنشائيّة، وإمّا مختصّ بالقضايا الإخباريّة. ومنطق اكتشاف هذه القضايا والاجتهاد فيها إمّا أنّه مشترك بين الاثنين وإمّا أنّه خاصّ بالإخباريات، وإمّا خاصّ بالإنشائيّات؛ وعلى هذا النحو هناك ثلاثة مناهج للبحث:

(١) في هذا الخصوص راجع: فصلية الحوزة والجامعة، (أطّر المعنى البحثي)، العدد ٣٩، ص ٣٨-٤٠.

١. القواعد المشتركة بين التوصيفات والتجويات.
٢. القواعد الخاصة بالإخباريات.
٣. القواعد الخاصة بالإنشائيات.

يحتوي أصول الفقه على قواعد إنشائية؛ وفي الوقت عينه يحتوي على قواعد مشتركة أيضًا، وهي قواعد لم تنظم ولم تدرس بنحو كافٍ. وقد تم استخراج هذه القواعد المشتركة من خلال الرؤية الفقهية للأصول، وإذا ما تصفحنا كتاب (كفاية الأصول) للأخوند الخراساني لوجدناه يحتوي على أبحاث الألفاظ التمهيدية من قبيل حقيقة الوضع، والمعاني الحرفية، والمشتق، والصحيح والأعم، وماشابه ذلك. وهي أبحاث تمهيدية مهمة ذات علاقةٍ ببحث الألفاظ، ويتضمن إلى جانب ذلك بحث الأوامر والنواهي الخاص بالفقه والإنشاء.

وعلى هذا الأساس فإن مقدمات مباحث الألفاظ، والأصول اللفظية، وأصالة اللفظ، وأصالة الحقيقة، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين كلها أبحاث تُدرس في المشترك. أمّا أبحاث القطع، الحجج والإمارات، وخبر الواحد، والإجماع، وبحث التعادل والتراجع، هي أبحاثٌ مشتركةٌ دخلت الأصول من خلال الرؤية الفقهية؛ إلا أن هذه الموضوعات تمتلك أهمية أكبر في بعض الأبحاث من قبيل الكلام، ومن المناسب أن تبحث بشكلٍ كلي؛ وعلى هذا الأساس يقسم علم الأصول إلى قسمين عامين:

- أ. أصول الفقه بمعناها العام.
 - ب. أصول الفقه بمعناها الخاص (المسائل التي يستفاد منها في علم الفقه فقط).
- بعض القواعد العامة - أي أصول الاجتهاد في معارف الدين العامة - غير مختصة بالنص الديني؛ بل هي خاصة بالنص غير الديني، أمثال قواعد الظهور التي هي قواعد عقلية عامة يجري استعمالها في النصوص الدينية أيضًا.
- ما يؤسف له في الوقت الحاضر أن علم أصول الفقه محصورٌ بالفقه؛ إلا أنه في الأصل يحمل استعدادًا أكبر لإيجاد تحوّل على هذا الصعيد.

وهناك قسمٌ من علم الأصول مختصٌّ بالمسائل ذات العلاقة بفهم النصِّ والقواعد الحاكمة على فهم النصوص الدينية التي تُعرف بـ(مباحث الألفاظ).
 في خصوص العلاقة بين الهرمونيوتيك وعلم الأصول يمكن أن يُطرح السؤال الآتي على الأقل: ألا يراد في الأبحاث الجارية في قسم الألفاظ والأبحاث العامة والمشاركة الأخرى التي تمت الإشارة إليها، أبحاث الهرمونيوتيك؟ بعبارة أخرى، هل يمكن تقديم أو استخراج حلولٍ لمشكلة الهرمونيوتيك من خلال الأبحاث الأصولية التي أشرنا إلى بعضها، التي تدرس في أصول الفقه بنمطٍ تقليديٍّ مستقلٍّ عن الهرمونيوتيك؟ إذا كان الجواب على السؤال إيجابياً فمن البديهي حينئذٍ أن يكون هناك أملٌ بوجود نوعٍ من التناسق والوحدة بين هذين العلمين؛ وذلك لأنَّ هذا الأمر مهمٌ ويعطي قيمةً للأبحاث المقارنة^(١).

من جهةٍ أخرى فإنَّ هناك جزءاً رئيساً من علم أصول الفقه يتفق ويتناغم مع فرع من الهرمونيوتيك الكلاسيكية والرومانتيكية التي يعتقد بها كثيرٌ من الغربيين اليوم. وأما ادعاء أن علم أصول الفقه خالٍ من أبحاث الهرمونيوتيك فهو بعيد عن الواقع، ولا ينم عن فهمٍ إذا لم يكن منطلقاً من الجهل. الواضح أن أبحاث علم الهرمونيوتيك لا تختصر بالهرمونيوتيك الفلسفي لغادامر وغيره، حتى يجري الغفلة عن كافة الجهود الدقيقة للعلماء المسلمين. لو اطلع المفكرون الغربيون على أبحاث السيد ضياء الأصفهاني، والآخوند الخراساني، والشيخ مرتضى الأنصاري، لا شكَّ في أنهم سيشعرون بأدب التلمذ على أيديهم. فعلى سبيل المثال، ما هو الهدف الأساس من عرض أبحاث ظواهر الألفاظ في علم أصول الفقه؟ أليس هو لمعرفة مراد الشارع المقدَّس أو الناطق بالكلام؟ فقد لا يريد المتكلم -سواء كان المشرع الديني أم الإنسان العادي- ظاهر كلامه عندما يكون في مقام البيان، إذ لم يمنع أحدٌ من العقلاء هذا الحقَّ عن المتكلم البشري أيضاً في أن يريد معنىً خلاف ظاهر كلامه؛ فكيف بالشارع المقدَّس؟! لكن بما أنَّ المعاني الظاهرية تشكل

(١) راجع: صدر الدين طاهري، فصلية قبسات، (دراسة نقدية ومقارنة لأصول الفقه الإسلامي والرؤية الهرمونيوتكية)،

الأرضية الأساسية لفهم مقاصد الكلام البشري والشارع المقدس، لذلك لم يكن لعلماء الأصول من مفرّ سوى البحث بداية عن تشخيص ظواهر كلام القرآن والسنة، وبعد إحراز الظهور بنحوٍ قطعيّ، بدأوا بحثَ اعتباره وحجّيته. أمّا هدفهم من حجّية الظهور، هل أنّ معاني الكلام الظاهرية، هي المراد النفس الأمري، والنية الحقيقية والمقصودة للشارع؛ بحيث يتمكن الشارع وبلاستناد إليها من الاحتجاج وقطع عذر المكلف، ويتمكّن العبد من جهةٍ أخرى من الإتيان بالعدل أمام المولى فيكون معذوراً؟ وهل يمكن الإتيان بوظيفة العبودية العقلية والفطرية إذا كان هناك أثرٌ يترتب على فهم الكلام الظاهري؟ هذا ما يحاول بحث حجّية الظواهر تتبعه. تجدر الإشارة إلى أنّ للحجّية في العلوم الإسلامية معاني لغويةً واصطلاحيةً متعدّدة؛ كما أنّ لها تفسيراً كثيرةً في الفقه والأصول.

النتيجة المهمة هي أنّ التفات المفكرين في الحوزات العلمية لأبحاث الهرميويتيك في أصول الفقه، يضاعف من عظمة العمل الفقهي والاجتهاد، ويهيئ الأرضية للحوار بين العلماء المسلمين الحوزويين والمفكرين الغربيين، ومن جهة أخرى يصبح اهتمام الحوزويين بأبحاث الهرميويتيك مطلوباً، لا بل ضرورياً^(١).

٢-٢- علم التفسير

تعدّ أصول التفسير وقواعده من جملة علوم الدرجة الثانية التي يتمّ الوصول إليها من خلال دراسة السنّة التفسيرية الخاصة. لم يتعرّض المفسّرون المسلمون لهذا العلم بشكلٍ مستقلّ، لكنهم أوضحوا بعض قواعدهم التفسيرية في طيّات نصوصهم التفسيرية.

ومع ذلك فإنّ الاتجاهات التفسيرية المختلفة في تاريخ الفكر الإسلامي، تبين وجود أصول وقواعد مختلفة نسبياً بين المفسّرين حيث تسمح لنا مطالعتها وتدوينها من

(١) راجع: محمد جواد سلمان پور، فصلية اندیشه ديني، (العلاقة بين مبادئ الفهم الفقهي للنصوص الدينية وبين

معرفة الفهم القبلي للمفسرين، وتهيئ الأرضية لتقسيم تفاسيرهم على أساس مبادئهم ومناهجهم التفسيرية^(١).

تمتلك العلوم الإسلامية وفي مختلف فروعها - بالأخص الفقه، والكلام، والتفسير - ارتباطاً وثيقاً بفهم النصوص الدينية وتفسيرها، وإن أبحاث المفكرين الدينيين تشبه النظريات الهرميويتيكية من نواحٍ عديدة؛ على الرغم من عدم ذكر اسم الهرميويتيك؛ ومن هنا يتطرق المفسرون المسلمون في مقدمات تفاسيرهم، لأجزاء من الأبحاث ذات العلاقة بكيفية فهم القرآن المجيد وتفسيره، وهي مطالب هرميويتيكية بنحو ما؛ ويمكن على سبيل المثال الإشارة إلى أسلوب المرحوم العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان الذي قدّم رؤية تفسيرية مختلفة من خلال استخدام منهج (تفسير القرآن بالقرآن). في قبال ذلك لم يعترف الإخباريون باستقلال آيات القرآن في الدلالة، فعدّوا القرآن من الناحية العرفية مخالفاً للحوارات اللغوية الأخرى؛ فأكدوا أنّ هدف الله تعالى، ليس إفهام مراده ومقصوده من خلال الآيات القرآنية نفسها؛ بل يتجلّى التفسير الواقعي والمراد من الآيات من خلال اللجوء إلى روايات المعصومين عليهم السلام.

وعلى هذا الأساس، فإن أصل وجود الأبحاث الهرميويتيكية متحقّق في ساحة الفكر الإسلامي، وإن التطرّق للنظرية التفسيرية المقبولة عند العلماء المسلمين، يفتح المجال أمام وادٍ هرميويتيكي واسع ذي علاقة بالنص. وقد أشرنا فيما تقدّم إلى عدم وجود أبحاث إسلامية تتناسب مع الهرميويتيك الفلسفي، بل النظرية التفسيرية الرائجة في العلوم الإسلامية تقع في مقابل أبحاث الهرميويتيك الفلسفي. ومن جهة أخرى تحتوي هذه العلوم على مباحث تشبه إلى حدّ كبير هرميويتيك عصر الأنوار والهرميويتيك الحديث عند شلايرماخر وأتباعه، على الرغم من وجود اختلافاتٍ بينهما في بعض الجهات^(٢).

(١) علي معموري، نشرة گلستان قرآن، (تأملات في النسبة بين الهرميويتيك والتفسير)، العدد ١٣٩، ص ٢٠-٢١.
 (٢) راجع: علي پريمي، فصلية الحوزة والجامعة، (الهرميويتيك وتأثيره على فهم النصوص الدينية)، العدد ٣٩، ص ٦٩-٧٠.

٣-٢- العرفان

عرضت أعمق الأبحاث المعرفية الهرمنيوتيكية وأكثرها تعقيداً منذ تاريخ بعيد عند السالكين والعرفاء والمفكرين المسلمين؛ فقد تحدّث العرفاء المسلمون عن (المحاضرة) والحضور في محضر الله تعالى والارتباط الباطني، والقلبي، والمكاشفة والإلهام، والفهم القلبي وعن (المحادثة) مع الحقّ تعالى، وبحثوا عن مسألة التأويل المهمة، وحسن الاستماع للنداء الإلهي.

ولم يكتفِ بعض العرفاء والمتصوفة بالتفسير الأنفسي للقرآن، بل ظهرت لديهم ميولٌ نحو الظواهر اللفظية والاعتقاد بنوعٍ من رمزية الآيات، وهي بأجمعها نوعٌ من الميول الهرمنيوتيكية.

وقد عرض الإمام محمد الغزالي في إحياء علوم الدين وكيمياء السعادة أبحاثاً قيّمةً حول شروط قارئ القرآن، وفهم القرآن، ومراتب فهمه، وتكامل فهم القرآن. وعلى هذا النحو كانت سيرة العرفاء المسلمين الآخرين. ويُشاهد في آثار السهروردي، عطار النيشابوري، والجامي، وابن عربي، والخواجة عبد الله الأنصاري، ومولوي، وشمس التبريزي، وعين القضاة الهمداني، الشيخ محمود الشبستري وغيرهم، أبحاثاً عميقةً وواسعةً ذات صبغةٍ هرمنيوتيكية^(١).

من جملة المسائل الهرمنيوتيكية المهمة دراسة تبعات فهم النصوص، وقد كتب عين القضاة الهمداني على سبيل المثال في الرسالة الخامسة والعشرين حول تبعات فهم النصّ الشعري، يقول: "أيها الفتى! اعتبر هذا الشعر مرأة! والمرأة ليست صورةً في نفسك؛ وكلّ من نظر فيها، أمكنه رؤية نفسه فيها. واعتبر أنّ الشعر ليس له معنى في نفسك أيضاً؟ ولكن كلّ شخصٍ يمكنه أن يرى فيه نقداً لحياته، وكما لا لعمله، وإذا أنشدت الشعر فالمعنى ما أراده القائل، وللآخرين معانٍ أخرى يضعونها من أنفسهم، وكأنّك تقول: صورة المرأة، الصورة المصقولة التي تظهر الصورة فيها بداية"^(٢).

(١) همايون همتي، فصلية دراسات النساء الاستراتيجية، (الهرمنيوتيك ومسألة فهم النصوص)، العدد ١٢، ص ٤١.

(٢) عين القضاة الهمداني، مجموعة رسائل عين القضاة الهمداني، ج ١، ص ٢١٦.

يُعدّ بحثا (التخاطب)، و(التحاور) في العرفان النظري، الأرضية المناسبة والمساعدة للحوار بين هذا العلم والفكر الهرمنيوتيكي.

وأما ما تجدر الإشارة إليه في عملية تعميم وإعادة بناء رؤى العرفاء والسالكين المسلمين على شكل نظرياتٍ هرمنيوتيكيةٍ أنه يجب مطالعتها في ظلال الثقافة العرفانية الإسلامية لتجنب سوء الفهم، وحفاظاً على الأصالة الثقافية والتاريخية لهذه الآثار.

٢-٤- الأصول والعوامل المؤثرة في الفهم ومقدمات الاجتهاد^(١)

يعدّ بحث العوامل المؤثرة في الفهم ومقدمات الاجتهاد من جملة الأبحاث المفتاحية والأساسية في الفكر الإسلامي، بحيث يسهم أيّ موقفٍ أو استخدام لها بنحوٍ مباشرٍ على فهم النصوص وتفسيرها.

إنّ فهم أيّ أثر - أعم من كونه حقوقياً، علمياً، تاريخياً، دينياً و... - يمتلك معايير خاصةً، ومعايير مشتركةً، لا يمكن أن يتمّ بنحوٍ سليمٍ وصحيحٍ من دون رعايتها.

تلعب الدقّة في القضايا والنصوص الدينية دوراً محورياً في فهم الأثر. ويؤدّي عدم رعاية قواعد الفهم إلى انحراف الأفهام، وبروز تعقيدات في عملية الفهم؛ لذلك لا يبقى التريدي في الاستفادة من القرآن والروايات أيّ مجالٍ للفهم المنضبط.

أما السؤال الذي قد يندح في ذهن القارئ فهو: ما هي أصول وقواعد فهم الدين (الكتاب والسنة) التي تحول دون الأحكام القبليّة، والتحريف، والجمود، والالتقاط، والانحراف في فهم النصوص الدينية بالأخصّ القرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام؟

هناك العديد من الأصول ذات العلاقة بفهم النصوص والقضايا الدينية ومقدمات الاجتهاد من جملتها ما يأتي:

(١) المقصود من الاجتهاد هنا، الاجتهاد بمعناه العام والذي يشمل كافة القضايا الدينية، وليس الاجتهاد المصطلح الذي يشمل القضايا الفقهية فقط.

٣-١- الأصول والعوامل الداخلية

لعل من أبرز مجالات الفهم وأهمّها، تلك التي تتعلّق بالإنسان الذي يلعب دورًا محوريًا وأساسيًا في إيجاد قوام الفهم. ومن جملة الأسئلة التي تُطرح في الإطار الداخلي: ما هي هذه الأصول والعوامل والأبعاد الأساسية؟ وهل يمكن تلخيص الفاهمة البشرية بالفرضيات والمعارف الحسولية فقط، فينحصر فهم الإنسان ومعرفته بالمعلومات الاكتسابية؟ وما هي جذور الاختلاف في الإفهام؟ وما هي العوامل المؤثرة في الفهم؟ تدعي نظرية القبض والبسط أنّ الفرضيات الخارجية والقبلية للمفسّر هي التي تلعب الدور الأساس في فهمه، فيتغيّر التفسير كلما تغيّرت الفرضيات، وبما أنّ هذه الفرضيات تقع تحت تأثير العلوم الخارجية والعصرية، لذلك يصبح التفسير والمعرفة الدينية الحاصلة منها عصريةً بالكامل^(١).

يبين أدنى مستوى من التأمل في مسألة الفهم أنّ هويّة (الفهم) وحدوده وعمقه عند الإنسان أكثر سعةً وتعقيدًا من مجرد المعلومات والمعارف الذهنية القبلية، وليس صحيحًا أنّ فاهمة الإنسان، هويّة ذات بُعدٍ واحدٍ، وغير مرتبطةً بأبعاد شخصيته المختلفة، وأن فهم النص محصور في عدّة فرضياتٍ أوليةٍ ومعلوماتٍ عصريةٍ؛ بل هناك عوامل أخرى مؤثرة في فهمه من قبيل الاعتقادات، والرؤى، والعلائق، والسلائق، لخصائص الخلقية والنفسية، والتجارب الروحية، والمخزون المعنوي، ومراتب إيمان ودرجاته، واعتقاد المفسّر بالنص، ومستوى التخصص العلمي، ومقدار الأنس بالنص ومعرفته، إلى غير ذلك من العوامل المؤثرة. فضلًا عن جميع الأركان الفكرية، النفسية والمعنوية في شخصية المفسّر. إنّ أغلب التعلّقات والحساسيات التي تسهم في إدراك النص بشكل أفضل، تتأثر إلى حدودٍ كبيرةٍ بالكيفيات الداخلية، والشخصية الروحية والنفسية للمفسّر. إنّ العوامل المؤثرة في الفهم من الناحية الداخلية هي عوامل تساعد المفسّر في عملية فهم النص وتفسيره، وتضع بين يديه ضوابط للفهم، تشمل على المجالات الإدراكية والرؤيوية، والميول، وردّات الفعل.

(١) راجع: عبد الكريم سروش، القبض والبسط النظري في الشريعة، ص ٣٤١-٣٥٣.

٣-١-١- الإدراكي والرؤيوي

يرتبط المجال الإدراكي والرؤيوي بالمسائل ذات العلاقة بإدراك الإنسان ومعرفته، وقد أوضحناها في قسمين:

٣-١-١-١-٣- المبادئ العلمية

٣-١-١-١-٣- المعرفة بالقواعد الأدبية واللغة العربية

من جملة الشروط الأساسية لفهم آيات القرآن الكريم، المعرفة بقواعد اللغة العربية ومصطلحاتها؛ لأنّ المحورية في دلالة كلّ نصّ على المعنى، هو قواعد دلالة الألفاظ على المعاني. ممّا لا شكّ فيه أنّ الكشف عن مراد المتكلم يتوقّف على اكتشاف الألفاظ التي استعملها الشارع في مقام التفاهم العرفي. الواضح أنّ أهمية المعاني التي يريدتها المتكلم، ستكون ذات أهمية أكبر عند دلالتها، لذلك كانت العلوم الخادمة للقرآن من أمثال الصرف والنحو وأمثالها، هي الأدوات الأولى للرجوع إليه. فإذا امتلك الشخص هذه الأدوات وأتقن فنون الكناية والمجاز والاستعارة والأنماط الأدبية، وإذا أدرك ما فهمه السابقون من النصوص القديمة، عند ذلك اطمئن إلى أنه يدرك مراد المؤلف من النص، وأنّ المتقدّمين قد أدركوه على هذا النحو أيضًا؛ وعلى هذا الأساس فالسبيل لفهم القرآن، الاستعانة بالنصّ عينه والاعتماد على آلية دلالة الألفاظ على المعاني، والاطّلاع على قواعد اللغة العربية (بالأخص في زمن النزول)^(١)؛ إذًا من الشروط الأساس الأولى لفهم القرآن، فهم المعاني الدقيقة لمصطلحاته؛ لأنّ الألفاظ والمصطلحات هي السلم الموصل إلى أفقّه الملكوتي. والبديهي أنّ اكتشاف مراد الله تعالى، يحتاج إلى فهم الجذور اللغوية، والمعاني الحقيقية للمصطلحات وموارد استخدامها في عصر النزول؛ لأنّ اللغة والمصطلحات تتغيّر مع مرور الزمان بوساطة التبادل الثقافي، فيصبح للألفاظ معانٍ جديدة.

ويصبح الرجوع إلى رأي المتخصّص باللغة ضروريًا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الفارق الزمني الكبير بين زماننا وعصر نزول القرآن، وما تتضمّنه بعض مفرداته من

(١) رضا حق پناه، نشرة (انديشه حوزة) [التي تصدر كل شهرين]، (درر المعارف القبليّة في فهم القرآن)، العدد ١٦،

إبهام؛ لذلك عندما يحاول بعض الباحثين والمخاطبين الإقبال على القرآن والروايات من خلال معاني الألفاظ المتداولة اليوم في العالم العربي، سيواجهون صعوبات وتعقيدات في الفهم، فينبغي بداية التعرّف على معاني مصطلحات القرآن كما كانت في عصر النزول، وهذا ما لا نجده في الكتب اللغوية الحديثة^(١).

٣-١-١-٢- معرفة علم الأصول

إنّ علم أصول الفقه هو من العلوم التي يحتاجها المفسّر والمحدّث. وتسهم بعض قواعد علم الأصول في فهم أيّ نصّ من النصوص؛ لذلك يستخدم علم أصول الفقه في مختلف العلوم التي تتمحور حول فهم النصوص، مثال ذلك أنّ كنيّة استنباط الفقيه من بعض الروايات يرتبط برؤيته لبعض الموضوعات من قبيل دلالة الجملة الخبريّة على الوجوب، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى، ودلالة الأمر على الوجوب، ودلالة النهي على الفساد...^(٢).

من جملة المسائل المهمّة ذات التاريخ الطويل في علم أصول الفقه، بحث حلّ تعارض الأخبار، الذي يسمّى أحياناً (التعادل والتراجع). ويعدّ هذا البحث من جملة الفروع العمليّة لعلم فقه الحديث، الذي تحوّل إلى إطار يُعرف من خلاله قوّة المحدّث والفقيه وتسلّطهما على الأبحاث. يحتمل أنّ هذا البحث هو الأقدم من بين القواعد والمسائل الأصوليّة العديدة من حيث التدوين، والتأثير في الاجتهاد؛ فمنذ صدر الإسلام وعصر الأئمّة عليهم السلام دوّن تلامذتهم العديد من الآثار التي استلهموها من

(١) من جملة قواميس اللغة المعتمدة: العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٠-١٠٠ق)، جهرة اللغة لمحمد بن حسن بن دريد (٢٢٣-٣٢١ق)، تهذيب اللغة للأزهري (٢٨٢-٣٧٠ق)، معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس (م). ٣٩٥ق)، الصحاح لأسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (م ٤٠٠ق)، أساس البلاغة لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٤٦٧-٥٣٨ق)، مفردات ألفاظ القرآن لحسين بن محمّد الراغب الأصفهاني (م. ٥٠٣ق)، النهاية في غريب الحديث والآثر لمبارك بن محمد بن الأثير (٥٤٤-٦٠٦ق)، لسان العرب لمحمّد بن مكرم بن منظور (م. ٧١١ق) القاموس المحيط لمجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (م. ٨١٦ق)، تاج العروس من جواهر القاموس لمحمّد بن محمّد مرتضى الزبيدي (١١٤٣-١٢٠٥ق).

(٢) محمد حسن رباني، آفات الحديث، ص ٢١٢.

الروايات^(١) (الأخبار العلاجية) من أمثال اختلاف الحديث. وعدّ النجاشي في كتابه الرجالي بحث التعادل والتراجيح وتعارض الأخبار جزءاً أساساً، وهو من أهم أبحاث علم أصول الفقه والذي دون بشكلٍ مستقل^(٢).

ثمّ أوضحت معرفة الروايات المتعارضة وكيفية الجمع بينها، وحلّ تعارضها، من الاهتمامات التي اختص بها الفقهاء والأصوليون؛ وقد بحثت الروايات الفقهية المتعارضة في كتب الأحاديث الفقهية المفصلة من قبيل وسائل الشيعة^(٣). وقد استخدم الأصوليون قواعد متعدّدة في مقام حلّ تعارض الأخبار من أمثال الحكومة، الدخول، التخصيص، التخصّص، الترجيح، والجمع العرفي، وغير ذلك من القواعد التي تركت تأثيراً مهماً في الفهم الصحيح لدلالة نصوص الروايات.

عند وجود تعارضٍ بين دليلين، فقد يكون هناك دليلٌ مرجّحٌ لأحدهما على الآخر، وقد لا يكون. والمرجّحات قسمان: مرجّحات منصوصة، ومرجّحات غير منصوصة. ومن جملة المرجّحات المنصوصة موافقة الرواية للقرآن؛ فمما لا شكّ فيه أنّ الرسول ﷺ، وأئمة أهل البيت عليهم السلام لم يتحدّثوا بحديثٍ يخالف القرآن. يقول الرسول الأكرم ﷺ في هذا الشأن: «أيها الناس ما جاءكم عنّي يوافق كتابَ الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتابَ الله فلم أقله»^(٤).

وبهذا تكون معارضة الحديث للقرآن، دليلاً قطعياً على أنّه موضوعٌ مكذوبٌ. ولكن هل تُعدّ موافقة الحديث للقرآن دليلاً قطعياً على صدوره؟ من الناحية المنطقية الجواب بالسلب؛ فالجميع يعرف أنّ مجرد التوافق والتناسب مع القرآن، لا يعني أنّه حديث واقعيّ؛ وعلى هذا الأساس فكلّ روايةٍ ينسجم مضمونها مع أصول القرآن ومبادئه، مقبولة ولا إشكال في نسبتها إلى الرسول ﷺ من باب تطبيق الموارد العامة

(١) راجع: مرتضى مطهري، التعرّف على العلوم الإسلامية، ج ٣، ص ٣٧-٣٩.

(٢) راجع: آغا بزرك الطهراني، الذريعة، ج ١، ص ٣٦١.

(٣) محمد كاظم الطباطبائي، منطق فهم الحديث، ص ١٥٣.

(٤) الكليني، الكافي، ج ١، ص ٦٩.

على مصاديقها، وإذا لم تكن موافقة للقرآن، تصبح مصداق حديث الإمام الصادق عليه السلام، عندما قال: «كلُّ شيءٍ مردود إلى كتاب الله والسُّنة، وكلُّ حديثٍ لا يوافق كتابَ الله فهو زخرفٌ»^(١).

أمَّا بعض مسائل علم الأصول ذات العلاقة بالهرمنيوتيك فهي على النحو الآتي:

١ - الوضع، الاستعمال، الدلالة

عدَّ علماء الأصول (الوضع) معيار المعنى. وأكدوا أنَّ اللفظ هو (الدال)، والمعنى هو (المدلول)؛ وعليه فالوضع هو العامل الذي يربط اللفظ بالمعنى، وينظّم عملية الاستعمال والدلالة.

في البداية يمتلك المتكلم معنىً في ذهنه ثم يوضحه بوساطة اللفظ، وبعد ذلك يتلقّى المستمع الألفاظ التي ألقيت، أو أنه يقرؤها فيظهر معناها في ذهنه؛ على الرغم من فهم معانٍ آخر أيضًا من خلال التأمل العرفي أو الدقة العقلية أو الشهود العرفاني للكلام. إنَّ ما يحصل مباشرة عن طريق الاستماع والالتفات إلى الألفاظ في ذهن المتكلم هو أمران، (استعمال) من ناحية المتكلم، و (دلالة) من حيث المخاطب.

٢ - أنواع الدلالة

انطلاقاً من كون أساس بناء فهم مراد المتكلم يعتمد على اكتشاف مدلول كلامه، درس اللغويون وعلماء علم الأصول أنواع دلالة اللفظ على المعنى من جوانب عديدة. يقول العلامة الطباطبائي في أهمية الدلالة: "القرآن الكريم كلامٌ كسائر ما يتكلم به الناس، ويدلُّ دلالةً واضحةً على معانيه المقصودة، وليس فيه خفاءٌ على المستمعين. ولم نجد دليلاً على أنه يقصد من كلماته غير المعاني التي ندرکہا من ألفاظه وجملته. أمَّا وضوحه في دلالاته على معانيه فلأنَّ أيَّ إنسانٍ عارفٍ باللغة العربية بإمكانه أن يدرك معنى الآيات الكريمة كما يدرك معنى كلِّ قولٍ عربيٍّ. وبالإضافة إلى هذا نجد في كثيرٍ من الآيات يخاطب طائفة خاصة، كبنی إسرائيل والمؤمنين والكفار، وفي آيات منه

(١) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٤٢.

يخاطب عامة الناس، ويحاججهم ويتحدّاهم ليأتوا بمثله لو كانوا في شكٍّ أنّه من عند الله تعالى؛ وبديهي أنّه لا يصحّ التكلّم مع الناس بما لا مفهوم واضح له، كما لا يصحّ التحدّي بما لا يفهم معناه"^(١).

قُسمت دلالة اللفظ على المعنى في علم الأصول والمنطق إلى ثلاثة أقسام:

أ- **الدلالة المطابقيّة**: تطلق الدلالة المطابقيّة على دلالة اللفظ على جميع مفاد الموضوع له. وتقسم الدلالة المطابقيّة من حيث درجات وضوحها وصراحتها في بيان المعنى، إلى: النصّ، والظاهر، والمُجمل.

١. **النصّ**: هو معنى واضحٌ ومعينٌ يدلّ اللفظ عليه؛ بحيث لا يبقى أيّ مجالٍ لاحتمال أيّ معنىٍ آخر بناءً على النظام اللغوي وطريقة الكلام العرفي؛ مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) الذي يدلّ بصرحةٍ على حلّية البيع والشراء.

٢. **الظاهر**: كلامٌ يحتمل أكثر من معنى، لكن دلّته على أحد المعاني أكثر احتمالاً من المعاني الأخر؛ لأنّ هذا ما يقتضيه ظاهر اللفظ في الاستعمال الشائع عند العرف اللغوي.

٣. **المُجمل**: كلامٌ يحتمل أكثر من معنى، ولا يوجد فيه ما يرجح احتمالاً إرادة معنى على غيره، فيتحرّر فيه العقلاء.

إذا كان الكلام (نصّاً) يفيد اليقين، ويحصل القطع بمقصود المتكلّم ومراده، وإذا كان الكلام (ظاهراً)، فهو يوجب الظنّ القوي الذي يجري الحديث عنه بعنوان الاطمئنان، وإذا كان (مجملاً)، يبقى مراد المؤلّف خافياً.

ب- **الدلالة التضمينيّة**: تطلق الدلالة التضمينيّة على دلالة اللفظ على قسمٍ من الموضوع له، مثال ذلك دلالة البيع على (التملك) مع أنّ البيع هو تملك العين مقابل عوض معلوم.

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص ٤١-٤٢.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

ت- الدلالة الالتزامية: الدلالة الالتزامية هي دلالة اللفظ على معنى خارج عن الموضوع له، إلا أن هناك علاقةً وملازمةً بين الموضوع له وذاك المعنى. وأقسام الدلالة الالتزامية عبارة عن: المفهوم الموافق والمخالف، دلالة التنبيه والإيماء، دلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء.

١. المفهوم الموافق: يطلق المفهوم الموافق على كل مفهوم يوافق منطوقه من حيث النفي والإثبات؛ فلو قال شخص على سبيل المثال: (سأتي لزيارتك غداً حتى لو تساقط الثلوج من السماء). فالمفهوم الموافق هو أنني سأتي لزيارتك غداً إذا لم تتساقط الثلوج، وكان الطقس جميلاً من باب الأولوية.

٢. المفهوم المخالف: هو المفهوم الذي يخالف منطوقه من حيث النفي والإثبات.

٣. دلالة التنبيه والإيماء: تطلق (دلالة التنبيه)، أو (دلالة الإيماء) عندما يقترن كلام المتكلم بقريئة تدل أن المتكلم قصد معنى ملازمًا للمعنى المفهوم من العبارة، وليس المعنى المفهوم من العبارة.

٤. دلالة الإشارة: هي المعنى اللازم لمدلول الكلام، ولم يقصد ذلك اللازم بحسب العرف وبالقصد الاستعمالي، بل لزومه من قبيل اللزوم البين بالمعنى الأعم أو اللزوم غير البين. وقد يكون المدلول الإشاري من لوازم معنى كلام واحد، وقد يكون من لوازم معنى كلامين^(١).

إذاً المعنى الإشاري نوع آخر من المفاهيم يحصل عند استخدام الألفاظ من خلال الدقة العقلية، ولا يمكن إطلاق اسم المعنى الباطني عليه. وتشتمل المعاني الإشارية مجموعة واسعة من المعاني المستخرجة من النصوص الدينية وغير الدينية، اختلف علماء الأصول في مصاديقها. وقد عرض الأصوليون موارد من هذه الإشارات في أبحاث الأجزاء، ومقدمة الواجب، والضد، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد. كما ذكرت هذه الإشارات في كشف الجرائم،

(١) راجع: علي مشكيني، اصطلاحات الأصول، ص ١٣٣.

وأثناء التحقيقات حيث تخضع أغلب الاعترافات وكشف الحقائق في المجال القضائي لبيانات الطرفين، وهي بأجمعها من هذا النوع من المفاهيم. صحيح أنّ المجرم أو المحكوم عليه لم يعترف بالجرم أو بحقوق الآخرين، ولكن تحصل مجموعة من الحقائق نتيجة وضع كلام المجرمين بعضه إلى جانب بعض في عدّة جلسات استماع إليهما بحيث لا يبقى أمام المجرم أي مجال للإنكار. فتتظلم هذه الأبحاث وتنقيحها ضروريٌّ ومهمٌّ لفهم النصوص الدينية وتفسيرها.

٥. دلالة الاقتضاء: هي دلالة الكلام على معنى لم يذكر المتكلم لفظاً له؛ ولكن بما أنّ الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية أو اللغوية لكلامه متوقفة عليه، فهو مقصود للمتكلم من دون شك.

٣-١-١-٣- التاريخ

إنّ الدراسة التاريخية واحدة من العوامل المهمة في الفهم الدقيق للنصوص الدينية؛ لأنّ تتبع السير التاريخي للأبحاث الدينية، يقدم مساعدة بالغة التأثير على مستوى الفهم الكامل، والتحليل الصحيح للمسائل.

أ. سيرة المعصومين والأنبياء ﷺ

تعدّ سيرة المعصومين من الأنبياء والأولياء ﷺ من جملة الموارد المهمة جداً في فهم الدين ومقدمات الاجتهاد الديني. كما أنّ فهم سيرة هؤلاء العظماء تقدّم نموذجاً وترسم طريق حياتنا نحن المسلمين. وتساعد هذه النماذج الإنسان في فهم مختلف القضايا والوقائع (مثل الحرب، السلام، التقية...) بنحو أفضل، ومعرفة المواقف المطلوبة في أثناء الأزمات، والحوادث، والفتن، وتحفظ الدين بعيداً عن أيّ التقاطٍ وسوء اختيار في العمل.

ب. إسناد النقل التاريخي

ترتبط الروايات بالتاريخ من ناحية السند والنصّ، وارتباط سند الروايات بالتاريخ يشمل كافة الروايات أو على الأقل تلك التي تمتلك سنداً، ففي السند تتصل

سلسلة الرواة بالظاهرة التاريخية لنقلهم النصوص الروائية من شخصٍ لآخر^(١). من جملة العوامل الأخرى في عدم الفهم الصحيح لآيات القرآن والروايات، النقل التاريخي الذي لا أساس له. ويجب الإذعان أن تدوين التاريخ عند بعض المؤرخين المسلمين كان محكوماً بالتعصب الديني، أو السلطة السياسية؛ لذلك اشتملت بعض تفاسير المتقدمين على مقدارٍ من الخرافات، والنقل التاريخي غير الصحيح، وهو نقل تعود كثيرٌ من جذوره إلى الفكر اليهودي، ولا نجد مصدراً إسلامياً معتبراً لها. يكفي أن نلقي نظرةً على بعض موضوعات المحاور التاريخية من قبيل قصة بداية خلق السماء والأرض، وخلق آدم، وقصص بعض الشعوب والأنبياء العظام، والروايات الإسرائيلية التي دخلت فيها، ثم لنراجع بعض ذلك بعض التفاسير الإسلامية مثل تفسير الطبري، وتفسير القرطبي، وتفسير الثعالبي، ليتبين ومن خلال التأمل في المصادر المذكورة مقدر النقل التاريخي المختلط بالإسرائيليات في التفاسير الإسلامية.

وقد امتزجت تفاسير أهل السنة بهذه الأخطاء من ناحية إسنادها إلى آراء الصحابة. لحسن الحظ فإن عموم المؤرخين المسلمين ذكروا الأسناد التاريخية بعدة طرق عند تناولهم الأحداث التاريخية لصدر الإسلام، من تاريخ تدوينهم كتبهم، ثم عمد كل واحدٍ وبما يتناسب ومقتضيات منهجه ونمطه إلى استخدام الجرح والتعديل في نقد الروايات الإسرائيلية، وأشاروا إلى الدور السلبي لهذه الروايات على فكر المفسر وتفسير الآيات. وقد أثبت المرحوم العلامة السيد مرتضى العسكري انطلاقاً من هذا المنهج أن هناك سبعين صحابياً مختلفاً ذكروا في المصادر التاريخية، مثل عبد الله بن سبأ الشخصية التاريخية الوهمية التي صنعها سيف بن عمر^(٢).

ت. معرفة أسباب النزول، وتاريخ عصر النزول، وأحداثه، وعادات أهله وتاريخهم. إذ نزل القرآن الكريم في مناسباتٍ مختلفة، واحتوى على إشاراتٍ عدة إلى العادات والتقاليد

(١) علي نصيري، منهجية نقد الأحاديث، ص ٦٢٨.

(٢) م. ن، ص ٦٢١-٦٢٣؛ وراجع أيضاً: الإسرائيليات وتأثيرها على قصص الأنبياء في تفاسير القرآن، حميد محمد قاسمي، ص ٢٣٦-٣٣٣.

العربية في عصر النزول؛ ومن هنا تتجلى ضرورة المعرفة بأسباب النزول، وأحداث عصره، وتاريخ أهل ذلك العصر وعاداتهم، فالآية الشريفة على سبيل المثال: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحَلُّونَهُ عَامًا...﴾^(١) فيها إشارة لعادة جاهلية ذمها القرآن الكريم، فإن لم نتعرف على عادات عرب ذلك الزمان وتقاليدهم، لن ندرك ما الذي ذمّه القرآن تحديداً في هذه الآية، أو مدحه وأثبته أو أنكره في آية أخرى، وكذا الأمر في سائر الآيات المشابهة لها. ويرى أمين الخولي أن فهم القرآن غير ممكن من دون معرفة عميقة بالثقافة العربية، وثقافة الشعوب في عصر النزول كافة^(٢).

ويمثّل منهج بعض العلماء من أمثال الفراء (م. ٢٠٧ هـ.ق)، والزجاج (م. ٣١١ هـ.ق)، والجاحظ (م. ٢٥٥ هـ.ق)، والشريف الرضي (م. ٤٠٦ هـ.ق)، والراغب الأصفهاني (م. ٥٠٢ هـ.ق)، دليلاً واضحاً على عناية المفسرين في الماضي البعيد بالثقافة العربية الرائجة آنذاك^(٣).

٣-١-١-٤- العلوم التخصصية المتناظرة

ينبغي إعداد وإيجاد مقدمات كلّ علمٍ يساعد المجتهد والباحث الإسلامي في فهم الشريعة بنحو أفضل، كتعلّم بعض أبحاث علم الرياضيات لفهم الإرث وتقسيمه، وبعض أبحاث علم النجوم لفهم جهة القبلة. وتتدخل هذه العلوم في فهم الإنسان إمّا بصورة مباشرة، أو غير مباشرة.

٣-١-١-٥- التفسير

يملك تفسير القرآن الكريم وشروطه، سابقةً بعيدةً في تاريخ الفكر الإسلامي. ولعل أفضل دليل على ذلك جهود المفسرين الحثيثة والمبكرة لفهم القرآن. ويحكي هذا

(١) سورة التوبة، الآية: ٣٧.

(٢) راجع: السيد موسى الصدر، فصلية الدراسات القرآنية، (الأسئلة والدراسات القرآنية الضرورية حول مبادئ فهم القرآن)، العديدين ١١، ١٢، ص ١٦-١٧.

(٣) م. ن.

الجهد المستمر أن عملية تفسير القرآن ليس من المسائل اليسيرة التي انتهت في الماضي، بل هي عملية واسعة، ومعقدة نوعاً ما، ومتصلة على امتداد الزمان، وستبقى في المستقبل أيضاً.

إن فهم القرآن هو عمل مقنن بالقواعد التفسيرية التي تقدم مجموعة من الضوابط العامة التي ينبغي للمفسر القيام بعمله على أساسها^(١).

مما لا شك فيه أن كل عمل يتبع أسلوباً وطريقةً وقانوناً خاصاً التي لا يمكن الوصول إلى الأهداف والنتائج المطلوبة من دون رعايتها.

وعلى هذا النحو فلكل نص ديني وعلمي، أصول واصطلاحات ولغة وقوانين ومناهج خاصة به، يؤدي عدم الاهتمام بها إلى فهم مشوه وخاطئ للنص؛ ومن هنا يؤدي عدم رعاية القوانين والأصول الخاصة بنصوص القرآن والسنة إلى اضطراب وفوضى في عملية تفسير الآيات والروايات، وإلى وقوع أخطاء كبيرة في الدراسات القرآنية.

وقد عرض العلماء الكثير من الأصول أمام الراغبين بفهم القرآن وتفسيره. نشير فيما يأتي إلى سبعة منها:

أ. الاهتمام بالروايات التفسيرية

يطلق على التفسير النقلي المأثور، الأثري والروائي وهو من أقدم مناهج تفسير القرآن الكريم وأكثرها رواجاً واعتباراً. وقد عدّ بعض المفسرين هذا المنهج أداة يستخدم إلى جانب المناهج التفسيرية الأخرى، بينما عدّه بعضهم الآخر المنهج التفسيري الوحيد. ولكن يجب الإشارة مشكلة كبيرة تواجه هذا المنهج، وهي اختلاط الروايات الصحيحة بغير الصحيحة، ونفوذ الإسرائيليات والخرافات التي أدخلها الغرباء إلى الثقافة الإسلامية، مما أثر سلباً على هذا المصدر، ووضعه أمام حملة انتقادات شديدة^(٢).

(١) علي أكبر بابائي وآخرون، منهجية التفسير، ص ٣.

(٢) داود معماري، مبادئ ومناهج نقد نص الحديث من وجهة نظر المفكرين الشيعة، ص ١٤٤.

إنَّ أفضل المصادر الحديثية وأدقها ما وصل عن المعصومين عليهم السلام الذين قدّموا تفسيرات للمصطلحات القرآنية، فأئمتنا عليهم السلام على معرفةٍ دقيقةٍ وعميقةٍ باللغة العربية أكثر من أيِّ شخصٍ آخر. ومن جهةٍ أخرى فإنَّ الدراسات العملية لهذه الأحاديث قد ساعدت في إيجاد (العائلة الحديثية)؛ فهي تشير إلى سعة الموضوع وحدوده، وتساعد على مستوى البحث اللغويّ وتعيين المفهوم بنحوٍ دقيقٍ^(١). والقرآن الكريم لم يتضمّن توضيح الجزئيات والأجزاء والخصائص والقيود والملاحظات وتفاصيل الأحكام والمسائل الدينية حيث كان توضيحها على عاتق الرسول صلى الله عليه وآله، والمطلوب من الناس قبولها، قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢)، وقال أيضًا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٣)، وعلى هذا النحو فقد تمسك العلامة الطباطبائي بالآيات المتقدمة وآياتٍ أخرى، فكتب في كتابه (القرآن في الإسلام): "يفهم من هذه الآيات أن النبي صلى الله عليه وآله، هو الذي يبيّن جزئيات وتفاصيل الشريعة وهو المعلم الإلهي للقرآن المجيد، وحسب ما جاء في حديث الثقلين فالأئمة عليهم السلام هم خلفاء الرسول في ذلك"^(٤). يضاف إلى ذلك أنّ أهل البيت عليهم السلام كانوا مخاطبي الله تعالى بنصّ الآيات الصريح، ووصلوا إلى أعلى مستويات الطهارة بنصّ آية التطهير، وقد أكّدت الآيات الشريفة أهمية رعاية حقوقهم.

ومّا تقدّم أصبح لا شكّ في أهمية الرجوع إلى روايات الرسول صلى الله عليه وآله، والأئمة عليهم السلام التفسيرية من أجل الوصول لتفسيرٍ صحيح، لكنّ هذا الكلام مشروطٌ بعدم وجود إشكال في الروايات من ناحية السند والدلالة، ومثل هذه الروايات قليلةٌ للأسف. يقول العلامة الطباطبائي في هذا الشأن: "اشتغل جماعةٌ من الصحابة بعد أن ارتحل الرسول صلى الله عليه وآله إلى الرفيق الأعلى... كان منهج هؤلاء في التفسير أنّهم ينقلون ما يسمعون

(١) عبد الهادي مسعودي، منهج فهم الحديث، ص ٩٠.

(٢) سورة الحشر، الآية: ٧.

(٣) سورة النساء، الآية: ٦٤.

(٤) السيد محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص ٤٤.

من النبي ﷺ في معاني الآيات بشكل أحاديث مسنده، وبلغت هذه الأحاديث كلها إلى نيف وأربعين ومائتي حديث، أسانيد كثير منها ضعيفة ومتون بعضها منكراً لا يمكن الركون إليها... تعتقد الشيعة - بنص من القرآن الكريم - حجية أقوال النبي ﷺ في التفسير، وترى أن الصحابة والتابعين كبقية المسلمين لا حجيتهم في أقوالهم^(١). لذلك فالكثير من الروايات التفسيرية مرفوضة إما من ناحية السند وإما الدلالة وإما كلاهما. ومع ذلك تبقى الروايات الموثقة والصحيحة والمطابقة لمضمون القرآن، جوهرية وأساسية في تفسير القرآن، ولا ينبغي للمفسر الغفلة عنها، وكما لا يخفى على أحد ضرورة الاهتمام بالروايات في التفسير؛ لأن الغفلة عنها تؤدي إلى التفسير بالرأي.

ب. المعرفة بشأن النزول

صحيح أن شأن نزول الآيات ليس له موضوعية قطعية في فهم القرآن وتفسيره، لكن اتضح بعض جوانب النزول يقدم مساعدة كبيرة في ذلك؛ فقد جاء في القرآن الكريم على سبيل المثال: ﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾^(٢).

هل يوضح شأن النزول هنا من هم هؤلاء الأشخاص الثلاثة؟ وإلى أي جهاد قد ذهبوا؟ وما هو عذرهم؟ وكيف كان تعاطي المجتمع معهم؟ وكيف تابوا، وكيف قبل الله تعالى توبتهم؟

ت. الابتعاد عن التأويل غير الصحيح

التأويل في اللغة هو الإرجاع، وعليه فإن تأويل الكلام هو إرجاعه، والواضح أن المقصود إرجاع مدلول الكلام ومفاده، ويصح هذا الأمر إذا كان للكلام ظهور في

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص ٧٠، ٧٤.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٨٨.

معنى ليصحّ القول عندئذٍ بإرجاع معناه أو مدلوله. جاء في كتب اللغة حول تعريف التأويل: "المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ"^(١).

وجاء في مجمع البحرين أيضًا: "إرجاع الكلام وصرفه عن معناه الظاهر إلى معنى أخفى منه، مأخوذٌ من آل يؤول إذا رجع، وصار إليه قوله تعالى (ابتغاء تأويله) أي ما يؤول إليه من معنى وعاقبة"^(٢).

أستعمل لفظ (التأويل) سبعة عشر مرةً في القرآن، ووردت كلمة (التفسير) مرةً واحدةً فيه؛ ولعلّ السبب في ذلك أنّ (التأويل) مفهومٌ معروفٌ في الثقافة المتقدّمة على الإسلام قبل غيرها، وقد ارتبطت بعد ذلك بتأويل الأحاديث.

كتب العلامة الطباطبائي رحمته الله في توضيح التأويل، وكيفية ارتباطه بألفاظ الآيات: "إنّ الآيات كما عرفت تدلّ على أنّ تأويل الآية أمرٌ خارجيٌّ، نسبته إلى مدلول الآية نسبة الممثل إلى المثل، فهو وإن لم يكن مدلولاً للآية بما لها من الدلالة لكنّه محكي لها محفوظ فيها نوعاً من الحكاية والحفظ، نظير قولك (في الصيف ضيعت اللبن) لمن أراد أمراً قد فوّت أسبابه من قبل؛ فإنّ المفهوم المدلول عليه بلفظ المثل - وهو تضييع المرأة اللبن في الصيف - لا ينطبق شيءٌ منه على المورد، وهو مع ذلك ممثّل لحال المخاطب، حافظٌ له، يصوّره في الذهن بصورةٍ مضمنةٍ في الصورة التي يعطيها الكلام بمدلوله. كذلك أمر التأويل فالحقيقة الخارجية التي توجب تشريع حكمٍ من الأحكام، أو بيان معرفةٍ من المعارف الإلهية، أو وقوع حادثةٍ هي مضمون قصّةٍ من القصص القرآنية، وإن لم تكن أمراً يدلّ عليه بالمطابقة نفس الأمر والنهي، أو البيان، أو الواقعة الكذائية إلا أنّ الحكم أو البيان أو الحادثة لما كان كلّ منها ينتشي منها، ويظهر بها فهو أثرها الحاكي لها بنحوٍ من الحكاية والإشارة... فإنّه يدلّ على أنّ القرآن النازل كان عند الله أمراً أعلى وأحكم من أن تناله العقول، أو يعرضه التقطّع والتفصّل، لكنّه تعالى عنايةً بعباده جعله

(١) ابن الأثير، النهاية، ج ١، ص ٨٠.

(٢) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج ٥، ص ٣١٣.

كتاباً مقرراً، وألبسه لباس العربية؛ لعلهم يعقلون ما لا سبيل لهم إلى عقله"^(١). يعتقد علماء الشيعة أنّ حدّ التأويل يؤخذ من الراسخين في العلم فقط، أي المعصومين عليهم السلام. والتأويل غير الصحيح والفاسد هو الذي لا دليل معتبر على صحّته، واللفظ لا يقبله^(٢).

ث. الاهتمام الكامل بسياق الكلام

قيل في تعريف (السياق): إنّها القرائن التي تساعد المفسّر في معرفة معنى اللفظ. وقد تكون القرائن لفظيةً متّصلةً باللفظ، وقد تكون منفصلةً عنه، لكنّها تؤثر في إيصال المعنى؛ أمثال ذلك الوضعيات التي تجري على جوانب الكلام، والتي تؤثر في الإشارة إلى المعنى^(٣). تُعدّ جامعية القرآن واحدةً من خصائصه البارزة، ومن خصائصه ترابطه المنطقي والفكري، واشتماله على هدفٍ واحدٍ.

أمّا المعيار المهمّ في فهم القرآن وتفسيره، فهو عدم تعارض المضمون التفسيري لمختلف أقسامه. إذ يؤدّي تقطيع الآيات في تفسيرها إلى سوء فهمها؛ فإذا نظر الشخص إلى القرآن على شكل بناءٍ ومنظومةٍ منسجمةٍ، سيجده من دون شك نصّاً متناسقاً خالياً من الاختلاف: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلُفْرَأْنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٤).

يعدّ بعض مفسّري القرآن الكريم سياق الآيات واحداً من أكبر القرائن لفهم مقصود المتكلّم، يؤدّي إهماله إلى الوقوع في انحرافاتٍ خطيرةٍ؛ فقد اعتقد بعض المسلمين انطلاقاً من ظاهر عدد من آيات القرآن الكريم التي تفيد التوحيد الأفعالي وتبيّن اختصاص المؤثريّة الاستقلالية بالله تعالى، اعتقدوا نتيجة ذلك بنفي العلل الطبيعيّة، والقول بأن الإنسان مجبرٌ في أعماله، ونسبوا كل الأفعال لله تعالى. وفي مقابل

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ٣، ص ٥٢.

(٢) يمكن مطالعة نماذج من هذا النوع من التأويل في كتاب مناهج تأويل القرآن، محمد كاظم شاکر، ص ١٦٩-٢٠١.

(٣) راجع: علي الأوسي، منهج العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، ص ٢٠٢-٢٠٨.

(٤) سورة النساء، الآية: ٨٢.

هذا الاتجاه هناك آخر يعتقد بالتفويض، فأنكر التأثير والتدبير الإلهي المستمر في ساحة الوجود انطلاقاً من ظاهر الآيات التي تنسب الأفعال للعلل الطبيعية، فقالوا بانفكاك العالم المخلوق عن الخالق.

فلو نظرت هاتان المجموعتان إلى آيات القرآن الكريم على أنها منظومة متكاملة متناسقة لما سقطت في الأخطاء والأوهام العقديّة الخطيرة؛ فلو فسّرنا الآية الشريفة: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١) من دون الالتفات إلى سياق الآيات السابقة واللاحقة، فيكون معنى الآية عندئذٍ أن الله تعالى خلق العباد وأفعالهم؛ ويلزم من ذلك الجبر؛ إلا أننا ندرك من خلال سياق الآيات أن الآية نقل لكلام النبي إبراهيم عليه السلام الذي ذمّ قومه لعبادتهم الأصنام، فيصبح معنى الآية الشريفة في سياق ذمّ الشرك أن الأصنام التي تعبدونها مخلوقة لله في الأساس، كما أنّكم أنتم مخلوقون له أيضاً؛ وعلى هذا الأساس فإنّ ملاحظة السياق أمرٌ ضروريٌّ جدًّا في فهم مضامين القرآن ومقاصده.

يقول الإمام علي عليه السلام في هذا الخصوص: «كِتَابُ اللَّهِ تُبْصَرُونَ بِهِ، وَتَنْطِقُونَ بِهِ، وَتَسْمَعُونَ بِهِ، وَيَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ، وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ»^(٢).

الخلاصة إنّ معرفة سياق الكلام، يرشد المخاطب إلى تبين المعنى، واليقين بمراد المتكلم، وتخصيص العام، وتقييد المطلق وأنواع الدلالات؛ ولذلك فالسياق واحدٌ من أهم القرائن على مقصود المتكلم.

ومما لا شكّ فيه أنّ الذي يتخلّى عن السياق، سيخطأ في فهم رأي المتكلم، أو زمان تبادل الآراء معه؛ وعلى هذا الأساس وبما أنّ المتكلم يريد من المعاني المتعدّدة في كلامه، تلك المعاني المتناسبة والمتناسقة مع بعضها بعضاً فتصبح الغفلة عنه بمنزلة عدم لحاظ هذا التناسب، لذلك لا يجب الغفلة عنه؛ إذ يحكي السياق عن نوع من الارتباط والنظم في الكلام الذي أراد منه المتكلم غرضاً واحداً.

(١) سورة الصفات، الآية: ٩٦.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٣٣.

ج. الاهتمام بالقرائن الكلامية

إن الاهتمام بالقرائن الكلامية لفهم مراد المتكلم هو منهج عقلائي في جميع الثقافات؛ ولكن المهم هو الاطلاع على أنواع القرائن، ودور كل واحدة منها في فهم المقصود من الآيات؛ وذلك لأن القرآن يحتوي على أعلى مستويات الفصاحة والبلاغة، فتكون القرائن فيه مختارة في أعلى مستوى من الدقة في أداء المعنى؛ لذا كانت الغفلة عنها تؤدي إلى تفسير ناقص له، أو عديم الاعتبار بالكامل.

إن الجزء المهم من الأخطاء والنواقص التي تحصل في تفسير القضايا والنصوص الدينية، تعود إلى عدم الالتفات أو قلة الالتفات للقرائن^(١). فالمخاطبون في عصر النزول كانوا على معرفة بالقرائن المقالية، والقرائن الحالية والمقامية التي لم تصل إلينا. إذا المتكلم يراعي عادة أحوال المخاطبين الحاضرين وفهمهم؛ وليس رعاية أحوال الآخرين؛ وعليه فهناك احتمال خفاء القرينة على غير المخاطبين.

القرائن غير اللفظية - الأعم من الحالية والمقامية والعقلية - هي القرائن التي لا تقبل الانتقال إلى العصور المستقبلية، فتفصل عن النص في عصر الصدور والنزول. من جملة هذه القرائن، التأمّلات التاريخية والثقافية والاجتماعية في عصر المتكلم التي تنفصل عن النص في الأفق المعنائي للمتكلم والمخاطب. وهذا هو الموضوع الذي يطلق عليه أصحاب الهرمنيوتيك (السؤال من التاريخ).

يعتقد هؤلاء أنّ المفسّر يجب أن يصغي لرواية التاريخ وأن يبحث عن صاحب النص في الدراسات التاريخية. فما هي الأوضاع التاريخية التي أوجبت صدور هذا الكلام؟ كيف كانت الظروف التاريخية للمخاطبين؟ وكما أنّ التمسك بالقرائن اللفظية والمقالية تسهم في استحكام حجية الظواهر، فالاهتمام بالتأمّلات التاريخية لعصر الصدور والبحث عنها، بمنزلة القرائن غير اللغوية التي تترك آثارها على قضية الحجية إلى جانب القواعد الأصولية والتفسيرية الأخرى، ومن الضروري أن يبادر المفسّر إلى تفسير النص بعد دراسة كافة القرائن.

(١) علي أكبر بابائي وآخرون، منهجية تفسير القرآن، ص ١١٠.

تقسم قرائن الكلام بشكل عام إلى مجموعتين:

« المتصلة: تؤثر هذه القرائن في دلالة الكلام منذ البداية بسبب ارتباطها به، وتتدخل في المراد الاستعمالي للمتكلم.

« المنفصلة: تؤدي هذه القرائن دوراً في المراد الجدّي للمتكلم.

أما في القرآن فإن سبب النزول، وأجواء النزول، وشأن النزول، ونحو ذلك، تُعدّ كلّها من القرائن غير اللفظية المتصلة، والآيات الأخرى والروايات المعتمدة من جملة القرائن المنفصلة؛ وكلّ واحدةٍ منها إما أن تكون صارفةً وإما معيّنةً.

تشمل القرائن المتصلة غير اللفظية: سبب النزول، وشأن النزول، وثقافة زمان النزول ومكانه، وخصائص المخاطب، وخصائص الكلام، ومقام الكلام، ولحن الكلام، والمعارف البديهيّة والبرهان القطعي الواضح؛ وعلى هذا الأساس، فهي قوانين أخرى تضيّق أو توسّع دائرة معاني الكلمات. وبعبارةٍ أخرى: نصل في مرحلة علم معاني الجمل إلى الحدود المشتركة بين الهرمونيوتيك والسيانتيك. لكلّ كلمةٍ في اللغة معنى وضعي؛ وهذه الكلمة بعينها عندنا تدرج ضمن الجملة، يضمن ذلك النص على المعنى الوضعي، ويظهر معناها من خلال تركيب المعنى الإضافي -المعلوم بالقرائن- والمعنى المطلق؛ مثال ذلك إذا درسنا كلمتي (الحياة)، و(السييل) في اللغة والقرآن؛ فالحياة في النبات تعني النمو، والحياة في الحيوان تعني امتلاك قوتي الإدراك والإحساس، وفي الإنسان بمعنى امتلاك قوّة الشعور والفاعلية الإرادية؛ أما في القرآن الكريم فللمؤمنين الصالحين نوعٌ من الحياة الإيمانية الخاصة ذات الآثار الحقيقية حيث يفتقد الناس الآخرون ذلك النوع، من ذلك قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(١).

يقول العلامة الطباطبائي في تفسير الآية الشريفة: "كلّ ذلك في مستوى التفهيم والتفهم العموميين، لما أن أهل هذا الظرف لا يرون للإنسان بها هو إنسان حياة وراء الحياة الحيوانية التي هي المنشأ للشعور باللدائد المادية والحركة الإرادية نحوها. فهو لاء

يرون أن المؤمن والكافر لا يختلفان في هذه الموهبة، وهي فيهما شرع سواء، فلا محالة عدّ المؤمن حيّاً بحياة الإيمان ذا نورٍ يمشى به في الناس، وعدّ الكافر ميتاً بميتة الضلال في ظلمات لا مخرج منها ليس إلا مبتتياً على عنايةٍ تخيلية، واستعارةٍ تمثيلية، يمثل بها حقيقة المعنى المقصود^(١).

ثمّ يوجّه نقده لهذا الفهم ويقول: "يحكي التدبّر في القرآن عن معنى أعمق. وأمّا فيما يتعلّق بعدد أنواع القرائن في النصّ التي يبحث من خلالها عن فهم النصّ، وكيف يمكن تفسير النصّ بها؟ يمكن القول بوجود ثلاثة أنواع من القرائن النصّية على الأقل: ١- سياق الكلام ولحنه؛ ٢- تناسب المضمون والمعنى؛ ٣- المحكمات والأصول الموضحة"^(٢).

ح. الدقّة في التفسير العلمي

الاتجاه الإفراطي هو من جملة عوامل الخطأ والغفلة عن أصول التفسير الموضوعي؛ حيث يتم فيه استخدام منهج العلوم التجريبية في تفسير القرآن التي يتم فيها التحليل من خلال اختبار صدق الفرضيات وعدم صدقها من خلال النظريات والقوانين الحاكمة على الطبيعة. بدأ العطش الإفراطي للعلم منذ عصر النهضة الأوروبي، وبعد دخول هذا الاتجاه إلى العالم الإسلامي، ظهر الاتجاه العلمي في تفسير القرآن، ومن ثمّ التفسير العلمي حيث شرع المتنوّرون المسلمون في المقارنة بين القرآن وآراء العلوم التجريبية. وظهر هذا الموضوع بشكله الأفضل عندما شاع بحث (التعارض بين العلم والدين) في أوروبا حيث بدأت الكتب السماوية كالإنجيل والتوراة بالمزيد من الانفعال والانزواء بسبب التعارض والاختلاف الحقيقي مع العلوم التجريبية، فنهيات الأرضية لظهور الأفكار المعارضة للدين؛ وعلى هذا الأساس فإنّ دخول هذا النوع من الأفكار إلى المجتمعات الإسلامية من جهة التفوق الصناعي والتكنولوجي الغربي أسهم في اجتذاب الشباب والمثقفين المسلمين للثقافة الغربية.

(١) لمزيد من المطالعة؛ راجع: محمد باقر سعدي، تحليل لغة القرآن ومنهجية فهمه، ص ٤٠٨-٤١٤.

(٢) م.ن.

في هذه الأجواء، نهض بعض مثقفي العالم الإسلامي بهدف الدفاع عن حريم القرآن وتقديم الإسلام بشكل عصريّ وفاعل ليعلنوا أنّ آيات القرآن الكريم لا تتعارض مع العلوم الجديدة، بل الأكثر من ذلك ليبيّنوا أنّ التناج العلمي يتمكّن من إثبات إعجاز القرآن الكريم؛ لذلك ينبغي الاستفادة من نتائج العلوم التجريبية في فهم القرآن وتقديم تفسير علمي له. ممّا لا شكّ فيه أنّ الاتجاه غير العلمي عند بعض المتنورين، شكل نقطة تحدٍ مهمّة في مقاربتهم للقرآن؛ ذلك لأنّهم اعتمدوا طريق الإفراط والالتقاط وسوء الفهم، فأصبحوا مروّجين للثقافة الغربية المادية سواء علموا بذلك أم لم يعلموا، فوقعوا في شباك التفسير بالرأي. كتب العلامة الطباطبائي في هذا الخصوص: "وقد نشأ في هذه الأعصار مسلّكٌ جديدٌ في التفسير؛ وذلك أنّ قومًا من منتحلي الإسلام في أثر توغّلهم في العلوم الطبيعية وما يشابهها المبتنية على الحس والتجربة، والاجتماعية المبتنية على تجربة الإحصاء، مالوا إلى مذهب الحسين من فلاسفة الأروبة... فذكروا: أنّ المعارف الدينية لا يمكن أن تحالف الطريق الذي تصدقه العلوم وهو أن: (لا أصالة في الوجود إلاّ للمادّة وخواصّها المحسوسة) فما كان الدين يخبر عن وجوده ممّا يكذب العلوم ظاهره كالعرش والكرسي واللوح والقلم يجب أن يؤوّل تأويلًا. وما يخبر عن وجوده ممّا لا تتعرّض العلوم لذلك كحقائق المعاد يجب أن يوجه بالقوانين المادية.

وما يتكي عليه التشريع من الوحي والملك والشيطان والنبوة والرسالة والإمامة وغير ذلك، إنّما هي أمور روحية، والروح مادية ونوع من الخواص المادية، والتشريع نبوغ خاصّ اجتماعي يبني قوانينه على الأفكار الصالحة، لغاية إيجاد الاجتماع الصالح الراقي.

وأنت بالتأمّل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير تجد: أنّ جميعها مشتركة في نقص وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجه الأبحاث العلمية أو الفلسفية من خارج على مداليل الآيات، فتبدل به التفسير تطبيقًا وسمّي به التطبيق تفسيرًا، وصارت بذلك حقائق من القرآن مجازات، وتنزيل عدّة من الآيات تأويلات" (١).

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ١٠.

كان بعض المفسرين في العصور الماضية يحاول تطبيق الآيات المتعلقة بالسموات السبع على الأفلاك التسعة في هيئة بطليموس، ثم اتضح بطلان هذه النظرية مع مرور الزمان وانهار أساسها^(١). ويمكن مشاهدة نموذج آخر للاتجاه العلمي عند أحد المؤلفين في قضية خلق الإنسان من وجهة نظر القرآن، إذ وجد هذا المؤلف أن جذور فكرة أن آدم هو أبو البشر، وأنه خلق مباشرة من التراب، تعود إلى التوراة، وأما منشأ تقليد المفسرين للتوراة فهو عدم معرفتهم بالعلوم الحديثة، وأكد على صحة نظرية داروين، وأصر على أن جذور هذه النظرية قرآني^(٢).

أمّا مؤلف كتاب أحكام القرآن فيعتقد أنه وعلى أثر الاكتشافات العلمية، فإن مبدأ خلق الإنسان يعود إلى (الخلية) الموجودة في نقطة معينة، والتي تنقسم بذاتها إلى قسمين على أثر النشوء والظهور، وقد كتب في تفسير الآية الشريفة: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا...﴾^(٣): "يبدو أن المقصود من (نفس واحدة) هو الخلية، أيّ الذرة الموجودة في النطفة التي تنقسم إلى قسمين على أثر النشوء والظهور"^(٤).

إذاً، بعد مطالعة الآية بأكملها، يتضح أن هذا التفسير العلمي لا يمكن أن يكون مراد لله تعالى. لكن معرفة العلوم التجريبية تساعد في فهم جزء من القرآن، وهو الذي يتعلّق بالظواهر الطبيعية، إلا أنه يجب الاحتياط والدقّة في تطبيق الآيات الشريفة على معطيات العلوم التجريبية حتى لا يتم إسقاط شيء على القرآن. إن انحراف هذه المجموعة وتعمد بعضهم ممن أراد إثبات أفكاره المنحرفة بوساطة التفسير العلمي، أدّى إلى تحسّس بعض المسلمين، فاتخذوا مواقف إدانة؛ على الرغم من أن بعضهم التزم الاحتياط والوسطية، وميزوا بين أنواع التفسيرات العلمية وأهداف القائلين بها^(٥).

(١) محمد تقي مصباح اليزدي، معارف القرآن (٣-١)، (معرفة الله، معرفة العالم، معرفة الإنسان)، ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٢) يد الله سبحانه، خلق الإنسان، ص ١٠١-١٠٥.

(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٨٩.

(٤) محمد خزائي، أحكام القرآن، ج ١، ص ١٧.

(٥) محمد علي رضائي الأصفهاني، مقدمة على التفسير العلمي للقرآن، ص ٣٦٩.

خ. الاهتمام بالاتجاهات المادية

من جملة الحالات التي واجه فيها الفهم الصحيح لآيات القرآن مشكلاتٍ وصعوباتٍ، التفسير المادّي لمضمون الآيات مع الاحتفاظ بالإطار الظاهري للألفاظ. في القرن الرابع عشر ساد الفكر المادّي العالم الغربي في محاولة لإزاحة سُلطة الدين من الحياة الفرديّة والاجتماعيّة. وبناءً على هذا الفكر، ساد الاتجاه المادّي المجالات الفكرية كافة؛ فعمد بعض إلى تسويغ بعض المفاهيم المعنويّة عن طريق الظواهر الماديّة. وبناءً على هذا الاتجاه يتمّ توضيح الآيات على أساس المفاهيم المقتبسة من الحقائق الماديّة، وعدم الاعتراف بالمعيار القرآني والروائي. ويعدُّ هذا النوع من التفسير واحداً من النماذج البارزة للتفسير بالرأي^(١).

ونشير هنا إلى بعض النماذج: يعتبر كتاب التفسير للسيد أحمد خان الهندي، نموذجاً واضحاً لهذا الأسلوب، ولعلّ تفسيره هو الأوّل الذي غرق في هذا الاتجاه، فعَدَّ المخاطبين محرومين من الوصول إلى مفاهيم آيات القرآن النورانيّة. ومن جملة الاستنتاجات الماديّة أن تفسير الوحي انعكاس لروح رسول الإسلام الكريم ﷺ العميقة، وهو تبرير لحقائق الجنة والنار التي لا تدرك، وتفسير انفلاق البحر في قصّة النبي موسى ﷺ بالجزر والمد، وغير ذلك^(٢).

وقد كتب مؤلّف كتاب (المطهّرات في الإسلام): "إنّ مسألة النجاسات والطهارات في الإسلام هي أمرٌ ماديٌّ صرفٌ ومعلولٌ للعلل الحياتيّة والجسمانيّة"^(٣).

ويرى أنّ إرسال التوراة للنبي موسى ﷺ نتيجةً للنخبويّة وإصلاح العرق حيث أصبحت البشريّة بسببها مستعدّة لتلقّي التوراة، ويقول بالاعتماد على الآية الشريفة ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^(٤): "عندما تكامل الإنسان ووصل إلى الصفاء على

(١) إسماعيل نساخي زواره، دروس من الدين الإسلامي، (تحدّيات الفهم الصحيح لآيات القرآن)، العدد ٥٥١، ص ٦٤.

(٢) السيد أحمد خان الهندي، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، ج ١، ص ٦٠.

(٣) مهدي بازركان، مجموعة الآثار (٧)، ص ٧٠-٧٦.

(٤) سورة القصص، الآية ٤٣.

أثر الامتحانات والاصطفاء المتوالي، أصبح صاحب بصيرة أكبر، وصاحب استعدادٍ لأخذ التعاليم، فنزل كتاب التوراة العملي عليه^(١).

وفسر ظهور النبي إبراهيم عليه السلام على هذا الأساس، وعدّ ولادة أبنائه جاءت لأجل الحفاظ على العرق السامي في عملية إصلاح الأعراق^(٢).

ومن جهة أخرى بحث مؤلف كتاب (انطباعات حول فلسفة التاريخ من وجهة نظر القرآن) عن الكمون الأولى في مضمون آيات القرآن، ثم كتب في ذيل الآية الشريفة: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ ﴿٣﴾﴾: "يفهم من آيات القرآن أنّ ليس في الجنة الأولى محدوديات، ولا ملكية خاصّة، ولا سلطة شخصيّة، ولا استثمار إنسان لإنسان. وبناء آدم يعيشون كمال الحرّية في هذه الجنة؛ فالى أيّ مكانٍ أرادوا ذهبوا، وأكلوا كلّ ما رغبوا، والإنسان قادرٌ على الحياة بشكل أخوي"^(٤).

ثمّ عرض هذا المؤلف بالاستعانة بآيات القرآن^(٥)، مسألة الخطأ الذي ارتكبه آدم عليه السلام على أثر وسواس الشيطان، وهبوطه وحواء من الجنة، ثمّ كتب: "تغيّرت الطبقة السابقة التي حكمت فيها الأخوة والمساواة مع اقتراب آدم إلى الشجرة الممنوعة التي كان الهدف منها الحصول على الملك والثروة والسلطة التي لا تبلى ولا تنقص، وظهر الظلم والحرمان والجوع والعري، وفي النهاية العداوة والحرب والمخاصمة بين أبناء آدم بعد أن حكمتهم الحرّية والأخوة والاشترار والوفرة والراحة. في الظروف الجديدة، أصبحت وسواس الشيطان ممكنة، وتخلّى الإنسان عن الأصول والعلاقات الأولى بينه وبين الطبيعة، فظهرت طبقة الأثرياء والمحرومون. انشغلت هاتان الطبقتان بالحرب والعداء لبعضهما بعد أن حكمتها الأخوة والسلام. واستمرّت حركة المجتمع الإنساني اللاحقة متأثرة

(١) مهدي بازركان، راه طى شده [الطريق التي عبرت]، ص ٦١.

(٢) م.ن، ص ٥١.

(٣) سورة طه، الآيتان: ١١٨-١١٩.

(٤) حبيب الله پايدار، انطباعات حول فلسفة التاريخ من وجهة نظر القرآن، ص ٧٩-٨١.

(٥) البقرة ٣٦؛ وطه ١١٧-١٢١.

من هذه التعارضات. وأسهم وجود هذه الخصومات في بعث الأنبياء"^(١).

يقول الشهيد مرتضى مطهري حول التفسير المادّي: "طبعاً أصل هذا الطرح والخدعة ليس شيئاً جديداً؛ هو مخططٌ عرضه قبل مائة سنة كارل ماركس بهدف إزالة الدين من أذهان الناس. كانت خطة ماركس أنه لأجل مواجهة الدين الذي يعتقد به الناس يجب الاستفادة من الدين نفسه ضد الدين؛ وذلك عن طريقة تفرغ المفاهيم الدينيّة من مضمونها المعنوي والأساسي، وأن يحلّ مكانها المضمون المادي لتتلقّى الشعوب الدين على أنه مدرسة ماديّة"^(٢).

ثم إنَّ الشهيد مطهري تتبّع الجذور الماديّة عند بعض المتنوّرين المسلمين فقال: "أعتقد أنّ الجذور الأساسيّة للميل نحو الماديّة التاريخيّة عند بعض المتنوّرين المسلمين تعود إلى أمرين: الأوّل اعتقادهم أنّهم إذا أرادوا جعل الثقافة الإسلاميّة ثقافةً ثوريّةً، أو إذا أرادوا إيجاد ثقافةٍ ثوريّةٍ للإسلام، فلا مفرّ من التوجّه نحو الماديّة التاريخيّة. وباقي الكلام الذي يدّعون من أنّ معرفتنا القرآنيّة هي التي تلهمنا ذلك، وهذه هي معرفتنا بالقرآن، وهكذا استنبطنا من آية الاستضعاف، وذلك كله تبريرات، وأعدار لترويج هذه الأفكار، وهنا بالضبط يكمن ابتعادهم عن الإسلام، ويهبطون بالمنطق الطاهر والإنساني والفطري والإلهي للإسلام إلى حدود المنطق المادي"^(٣).

٣-١-١-١-٦- الحديث

إنّ روايات أهل البيت عليهم السلام هي نصوصٌ مقدّسةٌ بحاجةٍ إلى فهم صحيح. أمّا الأسلوب العلمي والعملّي للوصول إلى المقصود الأساس لهذه النصوص فهو الفهم المنهجي. اعتمد العلماء المسلمون لأجل فهم الروايات أصولاً عديدةً نشير فيما يأتي إلى بعضها:

(١) حبيب الله پايدار، انطباعات حول فلسفة التاريخ من وجهة نظر القرآن، ص ٨١-٨٢-١٤٧.

(٢) مرتضى مطهري، الدوافع نحو الماديّة، ص ٢١.

(٣) م.ن، مجموعة الآثار، ج ٢، ص ٤٦٣؛ وأيضاً: مجموعة الآثار، ج ٤، ص ٦٦٤.

أ. التّعرف على علم الرجال: وظيفة علم الرجال دراسة سلسلة إسناد الحديث، وتحديد صحتها وسقمها. والهدف من هذا العلم، معرفة رواة الحديث بأشخاصهم.

ب. التّعرف على علم الدراية: علم الدراية هو علم يدرس خصائص السند كالاتصال، الانقطاع، والصحة، والضعف، والإسناد، والإرسال، وخصائص النص من جهة كونه نصاً أو ظاهراً، ومجملاً، أو مبيناً، ومحكماً أو متشابهاً. ويُعدّ التعرف على هذا العلم ضروري للباحث في علم الحديث. الهدف العام لعلم الدراية معرفة خصوصيات سلسلة السند.

ت. معرفة روايات التقيّة: إنّ موضوع التقيّة هو من الموضوعات الخاصّة بالروايات الشيعيّة. وقد واجه الشيعة أكبر ظلم عاشه المسلمون على أيدي الحكّام الأمويين والعباسيين بالإضافة إلى عداء بعض المذاهب الإسلاميّة لهم بالأخص من بعض المتطرفين. ومن الواضح أنّ هذه الروايات لا تشتمل على أحكام دائمة؛ ولا يمكن معرفة هذه الأحاديث من دون المعرفة بالأوضاع والأحوال السياسيّة والفقهية في تلك القرون. وضع أهل البيت عليهم السلام إلى جانب استخدام التقيّة، طرق تشخيص هذه المجموعة من الروايات فيما عُرِف بالروايات العلاجيّة. بناءً على هذه الروايات إذا تعارضت روايتان، تُحمّل الرواية الموافقة للعامة على التقيّة^(١).

من جهة أخرى يؤدّي احتمال التقيّة دوراً في فهم الرواية والاهتمام بها وكذلك في العمل بالحديث؛ وفي بعض سلوكيات الفقهاء -عندما يحملون حديثاً على التقيّة بناءً على الاحتمال- حكاية عن المعرفة^(٢)؛ فما لم يتم إحراز الظروف والأقوال الفقهية والعلمية لعصر صدور الحديث، وما لم يُفهم الجو الغالب على العصر، فمن غير الصحيح حمل الرواية على التقيّة.

بيّن كتاب الخلاف للشيخ الطوسي (م. ٤٦٠ هـ.ق)، والتذكرة للعلامة الحلّي (م. ٧٢٦ هـ.ق)، الاختلاف الفقهي والحقوقى بين السنة والشيعة. وعلى هذا

(١) علي نصيري، منهجية نقد الحديث، ص ١٥٨-١٦٨.

(٢) راجع: الشيخ يوسف البحراني، الخدائق الناضرة، ج ١٣، ص ١٨٥.

الأساس، يمكن معرفة أحاديث التقية الفقهية. وقد حمل الشيخ الطوسي في كتاب تهذيب الأحكام، حوالي مائتي رواية على التقية. ورأى أصحاب الاتجاه الأخباري أنّ هناك الكثير من الأحاديث التي تحمل على التقية، وقد أسهمت رؤيتهم للحديث ومخالفتهم للاجتهاد في هذه الكثرة^(١).

ث. معرفة حالات النقل بالمعنى: من جملة المسائل المهمة في مجال فقه الحديث معرفة حالات النقل بالمعنى أو النقل بالألفاظ. النقل بالمعنى يقابل النقل اللفظي (نقل عبارات المتكلم نفسها)؛ وهذا يعني أنّ الراوي ينقل مضمون الرواية بدلاً عن نقل نصّها^(٢)؛ ولا شكّ في أرجحية النقل بالألفاظ على النقل بالمعنى. وإذا كانت الأدلة العقلية تعطي الأولوية للنقل بالألفاظ، فقد أكد رسول الله ﷺ على حفظ الحديث، ونقله بألفاظه وعباراته نفسها؛ ولكن بسبب المشكلات التي ظهرت في تدوين أحاديث الرسول ﷺ - بالأخص بعد رحيله - اتخذ نقل الحديث جانباً شفهياً، وتعرض لمشكلة النقل بالمعنى.

حدّد الإمام الصادق عليه السلام شروطاً للنقل بالمعنى، فقد حدّث جميل بن الدراج قائلاً: «أعربوا كلامنا فإننا قوم فصحاء»^(٣). وقد كتب بعض الشارحين في توضيح الرواية: "يقصد الإمام إذا لم تدونوا عين ألفاظ الحديث في دفاتركم، وأردتم توضيح معنى الحديث بألفاظكم وعباراتكم. قدّموا أحاديثنا بعباراتٍ فصيحة؛ لأننا قومٌ نتحدّث بشكلٍ فصيحٍ ولا نتحدّث بالمجمل والمبهم. وإذا قدّمتم عباراتنا للناس بشكل غير أدبيّ وبنحو مجملٍ ومبهم، فلم توصلوا كلامنا لهم، وستوجدون أسباب الإبهام والضلال"^(٤)؛ وبناء على ذلك، فإذا كان اختلاف الكلمات لا يؤدّي إلى اختلاف في المعنى، فقد أجاز المعصومون عليه السلام نقل أحاديثهم (على الأقل في غير

(١) محمد كاظم الطباطبائي، منطق فهم الحديث، ص ٣٤٧.

(٢) علي نصيري، منهجية نقد الحديث، ص ٩٣.

(٣) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ١٥١.

(٤) محمد باقر البهبودي، خلاصة الكافي.

الأدعية والرسائل)، وبذلك سهّلوا نقل الحديث، وساعدوا في ترويجه. ومن هنا كان النقل بالمعنى عند علماء الشيعة مقبولاً^(١).

ج. فهم مجموع الروايات: يعرض المنظرون السياسيون، والاقتصاديون، والاجتماعيون رؤاهم على المجتمع بشكل مدوّن ومنظّم ومرفق بتوضيح القيود والشروط الضرورية، ويعرض القرآن الكريم، والرسول ﷺ، والأئمة عليهم السلام التعاليم الدينية بأسلوب خاصّ يختلف عن الأسلوب المتداول في التقنين. وأمّا الوصول إلى رأي الشارع، فيتطلّب جمع كافة التعاليم الدينية في الموضوع المبحوث عنه بعضها إلى جانب بعض. وبعبارة أخرى: إنّ مصادرنا المعرفية (الكتاب والسنة) ليست ككتاب القانون الذي تذكر فيه كافة المواد القانونية وتفصيلها في مكان واحد. كما أنّ التبيين التدريجي للأحكام والمعارف يقتضي عدم توضيح كامل مراد الشارع في مرحلة واحدة^(٢). من جهة أخرى تظهر ضرورة جمع الروايات المخالفة للموضوع عند معرفة النصوص والتعاليم غير المتجانسة مع المعارف الإسلامية؛ فالرؤية الجمعية للروايات تحول دون الفهم الخاطيء والإفراطي، وتحول أيضاً دون الجمود، وتمهّد السبيل لمعرفة رأي الإسلام في مختلف الموضوعات؛ وعلى هذا النحو فكّل رواية بحدّ ذاتها تسهم في تكامل المعرفة الدينية، وفي إيضاح الصورة العامّة لها. وفي النتيجة، فإنّ حصول نقص في جزء من هذه الصورة سيمنع معرفتنا برأي الشارع^(٣). وقد أدّى عدم الإحاطة بالروايات والجمع بينها، إلى نتائج غير مقبولة في تاريخ الحديث؛ ممّا دفع العلماء المتأخرين في القرون الأخيرة لإعداد مجاميع حديثة من قبيل بحار الأنوار، ووسائل الشيعة؛ بينما انصبّت جهود بعض الفقهاء اللاحقين على تدارك مواضع النقص والخلل في تلك المجاميع الحديثية. إنّ عدم ملاحظة الأحاديث ذات العلاقة وحتى المعارضة، سيترك تأثيره العملي في المسائل

(١) عبد الهادي المسعودي، منهج فهم الحديث، ص ١٥٤.

(٢) راجع: السيد محمد كاظم الطباطبائي، منطق فهم الحديث، ٥٧-١٤٦.

(٣) م.ن، ص ٤٤١.

الأخلاقية أيضًا، مثال ذلك النتائج التي استخرجت من أحاديث (السكوت)، إذ لم تؤخذ بعين الاعتبار أحاديث (الكلام)، أو النتائج التي استخرجت من أحاديث (الحزن)، من دون ملاحظة أحاديث (السرور)^(١).

ح. إدراك استعداد الراوي: كان أئمة الدين وأئمة الهدى عليهم السلام يتحدثون مع المخاطب على أساس ميزان فهمه وعقله، فكان يختلف على سبيل المثال الجواب الذي يقدمونه لسؤال زرارة عن الذي يقدمونه لعامة السائلين من الناس، علمًا أن ماهية الجواب وحقيقته واحدة في الحالتين، إلا أن الدقة العلمية تبين أهمية التأثير الذي يتركه الالتفات إلى مختلف جوانب المسألة، والمستوى الفكري والاستعداد النفسي للمخاطب. جاء في رواية عن منصور بن حازم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة، فقلت سألك عنها، ثم يسألك غيري فتجيبه بغير الجواب الذي أجبته به؟ فقال: إن الرجل يسألني عن المسألة يزيد فيها الحرف فأعطيه على قدر ما زاد، وينقص الحرف فأعطيه على قدر ما ينقص»^(٢). وجاء نقل العبارة في أصول الكافي: فقال: «إننا نجيب الناس على الزيادة والنقصان»^(٣). وعلى هذا النحو يكون الجميع متساويًا في السؤال والجواب عند المعصومين عليهم السلام. وإذا ما شوهدت اختلافات في الإجابات، فلا ترجع إلى اللغة أو إلى العرق، بل إلى الاستعداد الذهني والنفسي، والمستوى العلمي للمخاطب.

٣-١-٢-١-٣ أصول التفكير

التفكير والتدبر في الآيات الإلهية من جملة ما دعت إليه الآيات القرآنية المتكررة، منها قوله تعالى: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٤). فهذه دعوة قرآنية صريحة ومباشرة للتفكير والتدبر والتأمل في نص القرآن؛ بوصفه

(١) عبد الهادي المسعودي، منهج فهم الحديث، ص ٢٣٦.

(٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٣٨.

(٣) محمد محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص ٦٥..

(٤) سورة ص، الآية: ٢٩.

المنهج الأساس في إدراك معارف القرآن العميقة؛ إذ من شروط الفهم السليم المنتج لآيات القرآن، التفكير والتدبر. يعتقد المفكرون المسلمون أن التفكير يمهد الطريق أمام الفهم والاستفادة، ويفتح أمام الإنسان آفاقاً جديدة، فيتذوق لذّة إدراك المعارف الإلهية؛ وعلى هذا النحو فإن التفكير واحدٌ من جملة الأهداف المتعالية لإرسال القرآن^(١)، وقد عدَّ أهل البيت عليهم السلام القراءة من دون تدبرٍ وفهمٍ تكاد تكون عديمة الفائدة، بل تؤدّي إلى انحرافاتٍ عديدةٍ في الشريعة والعقيدة، كما نخبرنا التاريخ بشواهد لذلك.

أ. الابتعاد عن الجمود الفكري وضيق النظر

المقصود من الجمود الإكتفاء بالألفاظ وبمعانيها الابتدائية، وحصص المعنى بظاهر الكلام. وقد أدّى الجمود إلى وجود فرقٍ ضالةٍ كالظاهرية، والإخباريّة والسلفيّة، ثم الوهابيّة. وقد شكّلت آفة الجمود تهديداً دائماً للفكر الإسلامي الخالص فتركت تأثيرها على الأحاديث الواضحة^(٢).

إنّ فهم القرآن والدين فهماً صحيحاً يتطلّب سعةً في النظر، وحريةً وعقلانيةً في الفكر. فالجمود الذهني والفهم الحشوي في فهم الآيات والروايات أدّى عدّ السجود على التربة والتوسّل بالمعصومين عليهم السلام شرّكاً، أو إلى أن يكتب بعضهم على كفن الميت الذي لا يحمل اسم إسماعيل: (إسماعيل يشهد أنّ لا إله إلا الله)؛ لأنّ الإمام الصادق عليه السلام كتب هذه العبارة على كفن ابنه إسماعيل^(٣).

أمّا نتائج الجمود وضيق النظر فلن تكون سوى الفرار من المسؤولية، والتوقّف في الزمن الماضي، وقد أدّى الظلم الذي أوجد الجمود إلى اعتبار الإسلام غير قابلٍ للتحقق في ساحة العمل الاجتماعي، لا بل إلى اعتباره ديناً خشناً غير مرين.

يقول الشهيد مطهري في هذا الخصوص: "ترك أسلوب التفكير عند الخوارج [الجمود الفكري وانفصال العقل عن الدين] طوال تاريخ الإسلام، تأثيره على بنية

(١) ينظر: سورة النحل، الآية: ٤٤.

(٢) عبد الهادي المسعودي، منهج فهم الحديث، ص ٢٤٧.

(٣) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٤٧، ص ٢٤٨، ح ١١.

المجمع الإسلامي بأشكالٍ عدّة. صحيح أنّ كثيراً من الفرق تعدّ أنفسها من المعارضين لهم، إلا أنّنا نجد روح أسلوبهم تتجلّى في أسلوب تفكير العديد منها^(١).

من جهة أخرى فإنّ هذا النوع من التفكير كان واحداً من جملة الأخطاء التي حالت دون الاستفادة القصوى من بحر القرآن والروايات العظيم؛ فلا يحقّ لأحدٍ سوى ما كتبه المفسّرون أو فهموه، الاستفادة من القرآن الشريف، واعتبروا أنّ التفكير والتدبّر في الآيات الشريفة نوعاً من التفسير بالرأي الممنوع.

أدت هذه الآراء الباطلة إلى إبعاد القرآن الكريم عن العلوم والفنون كافة، وأصبح مهجوراً مع العلم أنّ الفوائد الأخلاقية والإيمانية والعرفانية غير متعلّقة بالتفسير ليعدّ ذلك تفسيراً بالرأي^(٢).

وعلى هذا النحو فإنّ الجمود والاعتماد على أفكار المتقدّمين ونظريّاتهم فقط في فهم القرآن الكريم والأحاديث وتفسيرهما، ولأى سبب كان - سواءً بدليل عدم الفهم الصحيح لمفهوم التفسير بالرأي أم بسبب ضعف النفس وعدم امتلاك الشجاعة والحرية العلميّة - فإنّه يؤدّي إلى الانغلاق، وهو مرفوض عقلاً وخلاف المعايير الدينيّة؛ لأنّ القرآن الكريم قد دعا الجميع إلى التفكير والتدبّر في الآيات الإلهيّة^(٣).

وقد أرشد أئمّة الدين إلى أنّ القرآن الكريم يحتوي على ذخائر ومنابع علميّة عظيمة^(٤).

وبعبارة أخرى: القرآن والروايات يفتحان أمام طالبي الحقيقة والهداية أبواباً من العلم والمعرفة، وقد أوصى المعصومون عليهم السلام، بالتدبّر والتفكير في المعاني العالية لآيات القرآن والأحاديث^(٥).

(١) مرتضى مطهري، الإمام علي عليه السلام في قوته الجاذبة والدافعة، ص ١٦٦.

(٢) روح الله الخميني، آداب الصلاة، ص ٢٢٠.

(٣) محمد، ٢٤ والنساء، ٨٤.

(٤) الكليني، أصول الكافي، ج ٢، ص ٦٠٩.

(٥) م.ن، ص ٦٠٠.

ب. تصفية الفرضيات القبليّة

نحن البشر نفع تحت تأثير ما تنتجه العلوم والثقافات الحديثة والقديمة، ومن النادر أن يحصل التخلّص الكامل منها. لكنّ هذا التأثير الذهني ينبغي ألا يترك تأثيره على فهم النصوص الدينيّة، ويسلبه خلوصه. صحيح أنّ الفهم الخالص للنصوص الدينيّة الذي لا تشوبه شائبة ممكن، لكنّه في الوقت نفسه معقّد.

نشاهد على امتداد تاريخ الفقه والحديث الجهود الناجحة لبعض الفقهاء والمحدّثين العظام في سبيل التخلّص من هذه الفرضيات القبليّة. ولعلّ النموذج الأبرز في هذا الخصوص، ابن إدريس الذي كسر هيمنة آراء الشيخ الطوسي، وتقليده اللذين دامتا أكثر من ثمانين عامًا، فأحدث تحوّلًا كبيرًا في مسار الفهم الديني^(١). يقول العلامة الطباطبائي في تأثير الفرضيات القبليّة في تفسير القرآن الكريم: "وأنت بالتأمّل في جميع هذه المسالك المنقولة تجد أنّ الجميع مشتركة في نقصٍ وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجته الأبحاث العلميّة أو الفلسفيّة من خارج على مداليل الآيات، فتبدّل به التفسير تطبيقًا، وسمّي به التطبيق تفسيرًا"^(٢).

من هنا فإنّ من جملة الأخطاء والانزلاقات المهمّة في الفهم هي محاولات البحث عن شاهدٍ ومؤيّدٍ للفرضيات والنظريات الشخصيّة؛ والسبب في ذلك أنّ روح الإنسان وفكره قد امتزجا بالمعارف والفرضيات القبليّة، ولا يهتم كثيرًا للاحتتمالات والآراء الأخرى، فيحاول فهم القرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام من خلال ما يمتلك من هذه الفرضيات. وقد انزلق كثير من المحققين إلى هذا الفخ الخطير، ممّا جرّ ويلاتٍ، وخسائر لا تعوض على الإسلام والمسلمين. وتجدر الإشارة إلى أنّ كثيرًا من الفرق والحركات المنحرفة التي تدعي التديّن قد وقعت في هذا المنزلق، وأسندت مشروعيتها إلى تفسير مغلوّط لبعض آيات القرآن الكريم، فوُقعَت في فخّ الالتقاط والضلال؛ لذلك يجب التفكير في جذور تأثير الفرضيات القبليّة في فهم النصوص بالأخص الكلام الإلهي،

(١) عبد الهادي المسعودي، منهج فهم الحديث، ص ٢٣٧-٢٣٨.

(٢) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ١، ص ٦.

كما ينبغي تفكيك الفرضيات الذهنية القبليّة للمفسّر في فهم النص، إلى فرضيات التي قام الدليل على صحتها، وفرضيات لا يسندها دليل معتبر.

٣-١-٢- الميول

من جملة أصول الفهم الهامة عند الإنسان، إقامة نوع من التوازن في نفسه وصفاته وأحاسيسه وميوله وعواطفه. وكلّ تفريطٍ أو إفراطٍ في كلّ واحدٍ منها يؤدي إلى خللٍ في جهاز التفكير عند الإنسان وفهمه وسلوكه، ويتعد عن المنطق، والمعرفة الصحيحة. يتطلّب فهم القضايا الدينية معرفة ميول الفهم والإدراك. ومن هنا فإنّ الوصول إلى حقائق الآيات الإلهية والروايات وأسرارها يتطلّب إبعاد النفس عن الموانع الفكرية الأخلاقية والعملية والقلبية، وبذلك يصبح الإنسان مستعداً لقبول معاني القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام ومقاصدهما. ومن هنا كانت معرفة الميول، الأحاسيس، العواطف والصفات النفسية وتهذيبها، خطوةً مهمّةً في معرفة القضايا الدينية على أحسن وجه. فيما يأتي نشير إلى أبرز الميول المهمة المؤثرة في الفهم:

٣-١-٢-١- الابتعاد عن الغرور العلمي والأنانية

الابتعاد عن الغرور العلمي واحدٌ من الأصول المهمة في فهم القرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام. وتؤدي آفة الأنانية إلى الشعور بالاستغناء عن الاستفادة من الغير. فيزيّن الشيطان له درجاتٍ خياليةً فيقنعه بالرضا بما يملك، فيحرم بذلك من اكتساب العلوم والمعارف، ويحول بينه وبين فهم كتاب الله، والإهداء بنوره؛ إذ يعرض الشيطان عادةً على الإنسان كمالاتٍ وهميةً ويقنعه بها، فتُحجب عنه الكمالات والمقامات الحقيقية، فيكتفي أصحاب التجويد على سبيل المثال به، فتصغر العلوم الأخرى في نظرهم^(١)؛ ويرضى أصحاب الأدب بهذه القشرة الخالية من اللب فيعرضون عن شؤون القرآن في هذه الأمور التي اقتنعوا بها، وينشغل المفسرون بوجوه القراءات، ومختلف الأقوال اللغوية، وأسباب النزول ووقته، و التمييز بين الآيات المكيّة والمدنيّة، وعدد الآيات

(١) الملا محسن فيض الكاشاني، المحجة البيضاء، ج ١، ص ٢٤١.

والحروف، وأمثال ذلك. أمّا المبحث حول المفاهيم العامّة والاهتمام بالتفاصيل، فهو من موانع السير نحو الله الكبيرة التي تمنع السالك من المسير والتي يجب أن ترفع^(١).
وعدّ القرآن الكريم والروايات أنّ الغرور والأنانيّة من أهم موانع المعرفة. يقول الإمام عليّ عليه السلام: «الإعجاب ضدّ الصواب وآفة الأبواب»^(٢)، ويقول الإمام الهادي عليه السلام في هذا الخصوص: «العجب صارفٌ عن طلب العلم داعٍ إلى الغمط والجهل»^(٣).
لذلك أخبر القرآن الكريم بأنّ المبتليين بهذه الآفة عاجزون عن فهم القرآن، وإذا فهموا فلا يستفيدون منه. هؤلاء يشغلهم متاع الدنيا سريع الزوال. وقد حذّر القرآن الكريم الناس أنّكم إذا غرقتم في الأمور الماديّة فقد دفتتم أرواحكم في الطبيعة، وكنتم من الخاسرين. ومن يدفن عقله في الغرائز والمقاصد الطبيعيّة، فقد دفن منبع إلهامه الباطني، وتشخيص الحق والباطل والتقوى؛ وحينئذٍ لن يتمكن من فهم المعارف المتعالية على الإطلاق^(٤).

٣-٢-١-٣- الحريّة والابتعاد عن التعصّب الأعمى

من جملة أساليب فهم القضايا الدينيّة، التحرّر من التعلّقات الشخصيّة والجمعيّة، والتعصّب الذي هو مانعٌ كبيرٌ عن فهم آيات القرآن والروايات. ومن الأخطاء والمنزلقات التي يقع فيها الباحث، الاتّباع الأعمى للمعارف القبليّة أو عدم قبول النصوص التي قد تختلف مع المعارف السابقة^(٥).

إنّ الذي يصرّ على رأي ضعيفٍ لا أساس له، ويظنّ التصلّب فيما يحمل من أفكارٍ ورؤىٍ كملاً، فقد وقع في فخّ التعصّب. إنّ الإصرار على الحقيقة أمرٌ مقبولٌ؛ إلاّ أنّه يجب أن يدرك أنّ كلّ شهيدٍ عذب المذاق للحقيقة لا يقع بأكمله في متناول أيدي الفاهم،

(١) روح الله الخميني، شرح حديث جنود العقل والجهل، ص ٨-٦٢.

(٢) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ٢٠٦.

(٣) م.ن، ج ٦٩، ص ١٩٩.

(٤) عبد الله جوادي الآملي، التفسير الموضوعي للقرآن، ج ١، ص ٣٦٥.

(٥) محمد كاظم الطباطبائي، منطق فهم الحديث، ص ٤١٠.

وأَنَّهُ ليس في مأمَنٍ من الأخطاء. إذا أدرك الشخص أمرًا من خلال مطالعة النصوص والقضايا الدينية، ثم ظهر له على أثر التدبُّر والتأمُّل وجود شواهد وقرائن خلاف ما يفهم، فأصرَّ مع ذلك على فهمه السابق فقد ابتلى بالتعصُّب المذموم الذي لا مسوِّغ له. وقد يلحظ هذا الأمر في فهم الروايات أيضًا. في هذا الشأن يقول الإمام الخميني (رضوان الله عليه): "ومن الحجب: حجاب الآراء الفاسدة، والمسالك والمذاهب الباطلة، وهذا قد يكون من سوء استعداد الشخص، والأغلب أَنَّهُ يوجد من التبعية والتقليد. وهذا من الحجب التي حجبنا بالأخص عن معارف القرآن، مثلًا إذا رسخ في قلوبنا اعتقادٌ بمجرد الاستماع من الأب والأم، أو من بعض جهلة أهل المنبر تكون هذه العقيدة حاجةً بيننا وبين الآيات الشريفة الإلهية. فإن وردت آلاف من الآيات والروايات تخالف تلك العقيدة، فإمَّا أن نصرَّها عن ظاهرها أو ألا ننظر فيها نظر الفهم"^(١).

الخلاصة أن الآراء والأفكار الباطلة التي يتبناها الأفراد انطلاقًا من التقليد الأعمى أو التعصُّب ويميلون نحوها، هي من الأمور التي تبعد عن المعارف الإلهية؛ لذلك من الضروري أن يتجنب عطاشى معارف القرآن والروايات الاعتقادات والميول الموروثة التي لا تقوم على أساسٍ عقليٍّ ومنطقيٍّ، وأن يُقبلوا على فهم القرآن والحديث بعيدًا عن هذا النوع من التعلقات.

٣-٢-١-٣- طهارة الظاهر والباطن

يبتعد توقع فهم القرآن عن الواقع كلما سيطرت المعاصي على قلب الإنسان. جاء في القرآن الكريم حول هذا الأمر قوله تعالى: ﴿لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾^(٢).

٣-٢-١-٤- الإخلاص

أكدت التعاليم الإسلامية تأكيدًا كبيرًا أهمية الإخلاص، وتظهر إحدى ثمرات

(١) روح الله الخميني، آداب الصلاة، ص ٢١٧.

(٢) سورة الواقعة، الآيات: ٧٧-٧٩.

الإخلاص في إدراك الإنسان العميق. يقول رسول الله ﷺ: «ما أخلص عبدٌ لله - عزَّ وجلَّ - أربعين صباحًا إلاَّ جرتُ ينابيعُ الحكمةِ من قلبه على لسانه»^(١).
إنَّ صفة الإخلاص النفسيَّة تُضيء بصيرة الإنسان، وتساعد في فهم المسائل بشكلٍ أفضل.

٣-١-٣- السلوك والعمل

يرتبط نوعُ سلوك الإنسان وعمله في مواجهة المشكلات والمسائل بفهمه، وبعبارةٍ أخرى: إنَّ الكيفيَّة التي يقدِّم الإنسان فيها جوابًا عن سلوكه هي التي تؤثر في زيادة أو نقص الفهم.

٣-١-٣- العبادة (الصلاة، الدعاء، والاستعاذة)

إنَّ العبادة والارتباط الدائم بالله تعالى من الطرق المحوريَّة في اكتشاف أسرار العالم ونظام الوجود. يقول الرسول الأكرم ﷺ: «من عملَ بما علمَ ورثه اللهُ علمَ ما لا يعلم»^(٢). وترفع الكثير من عوامل وموانع الفهم بوساطة العبوديَّة، والتضرُّع إلى الله تعالى.

وقد نصب الشيطان شباكه أمام المعرفة عن طريق تزيين الأمور الباطلة، وتجميل الأعمال القبيحة حيث لا يمكن التخلص منها من دون الاستعاذة الحقيقيَّة، والتوجُّه إلى الله تعالى. يقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾^(٣).

٣-١-٣- التقوى

إنَّ الاستفادة من بركات القرآن الكريم وفهمه ومعارفه المتعالية، مشروطةٌ بالتقوى؛ فرحمة الله تعالى تشمل المتقين: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ اللَّهُ مَا يَفْعَلُ﴾^(٤)، وجاء في القرآن الكريم

(١) الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج١، ص٧٤.

(٢) محمَّد رضا حكيمي، الحياة، ج١، ص١٨٠.

(٣) سورة النحل، الآية: ٩٨.

(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

في آيةٍ أخرى بصيغة الشرط والجزاء: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾^(١).

وعلى هذا الأساس، فإن إدراك معارف القرآن العميقة وغير المتناهية واكتشاف خزائنه، غير ممكنٍ من دون التقوى. وإذا كانت حواس الإنسان وقواه الخمسة لا تتدخل في الاستفادة من العلم إلا أن مكانه ومخزنه الأساس هو قلب الإنسان، والله تعالى يلقي علمه على القلب التقوي. جاء عن الرسول الأكرم ﷺ: «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السموات والأرض»^(٢).

للتقوى، وتجنب الذنوب دورٌ مهمٌ إيجاباً في فهم الإنسان، وللذنوب وفقدان التقوى دوراً سلبياً معاكساً؛ لذلك تحدّث الروايات وكلمات الأئمة المعصومين عليهم السلام عن المعصية على أنها نكتة سوداء في روح الإنسان، وأن ترك بعض الواجبات سبب الحرمان من بركات الوحي^(٣).

المعصية في كل خطوةٍ مانع حقيقيٍّ أمام الحركة الصحيحة. ويزول المانع عند عدم التعارض بين اكتشاف الحقيقة وطلب المنفعة؛ لذلك تترك المعصية تأثيرها على البعد المعرفي للإنسان وعلى ما يتوقع منه من نتائج. كما تؤثر المعصية في تحصيل لوازم المعرفة وكافة المراحل التي تشكّل مقدماتٍ تتوقف المعرفة عليها^(٤).

كتب الإمام الخميني (رضوان الله عليه) في هذا الخصوص قائلاً: "المعاصي والكدورات هي ظلماتٌ تحصل من الطغيان والعصيان بالنسبة إلى ساحة رب العالمين المقدسة"^(٥)؛ وعلى هذا الأساس كلما ازداد عدد معاصي الإنسان، أضححت معاني القرآن والروايات

(١) سورة الأنفال، الآية: ٢٩.

(٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٦، ص ١٦٣.

(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال إن الله عز وجل إذا أراد بعبيدٍ خيراً نكّث في قلبه نكتةً من نورٍ فأضاء لها سمعه وقلبه حتى يكون أحرص على ما في أيديكم منكم، وإذا أراد بعبيدٍ سوءاً نكّث على قلبه نكتةً سوداء فأظلم لها سمعه وقلبه، ثم تلا هذه الآية: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾» (الكافي، ج ٢، ص ٢١٤).

(٤) زهراء پورسينا، تأثير المعصية على المعرفة بالاعتقاد على آراء القديس أغوستين، ص ٣٢٣، ٣٢٤.

(٥) روح الله الخميني، آداب الصلاة، ص ٢٠١.

أكثر استتاراً عنه؛ لأن قلب الإنسان كالمرآة، والمعاصي كالصدأ، ومعاني القرآن والروايات كالصور الواقعة في المرآة.

ميان عاشق ومعشوق هيچ حائل نيست
تو خود حجاب خودي حافظ از ميان برخيز^(١)

١-٣-١- الأصول والقواعد الخارجية

تؤثر بعض الأصول والقواعد الخارجة عن النصّ ووجود الإنسان، على فهمه، وتؤدي دوراً مهماً في الاتجاه الذي يعتمده.

١-٣-٢- البيئة المحيطة

إنّ عامل البيئة هو من الأسباب والعوامل المهمّة والمؤثّرة في الفهم، وعلى الخصائص الشخصية للأفراد. كما إنّ التجارب التي يحصل عليها الإنسان من بيئته المحيطة، وارتباطه بها، وكيفية التعامل معها، والتأثيرات المتبادلة بين الفرد والمحيط، ذلك كلّه يترك تأثيره على مستوى ارتقاء الفهم أو ضعفه.

كما تؤدّي بعض العوامل الأخرى دوراً في فهم الإنسان من قبيل الصفات السلوكية والشخصية للوالدين، والأساليب التربوية، وأشكال الإمكانات الاقتصادية والثقافية والجغرافية التي تعتمد على أصول وقواعد تتناسب معها. وأمّا التساهل مع هذا الأمر، وعدم التعاطي معه طبق المعايير فيؤدّي إلى أضرار بالغة. نشير فيما يأتي إلى نوعين من أنواع البيئة لبيان تأثيرها على المستوى الإدراكي للفرد هما: البيئة الاجتماعية، والبيئة الفيزيائية:

١-٣-٢-١- البيئة الاجتماعية

يتأثر الجزء الأكبر من فهم الأفراد وإدراكهم بمجموعة من البيئات الواسعة والمعقدة التي يتم إيجادها من خلال سلوك الآخرين. وتشتمل البيئات الاجتماعية على النماذج

(١) لا وجود للحائل بين العاشق والمعشوق، حافظ ارفع حجابك بنفسك.

الثقافية، والأساليب التربوية، والهياكل العائلية (عدد أفراد العائلة، وجود الأب والأم، أو عدم وجودهما)، وأنظمة التعليم والتربية، وتحذيرات الوالدين الانضباطية، والنماذج الغذائية، وأساليب التعبير عن الميول والعواطف، والحريات والقمع ونحو ذلك. إذ يترك كل واحد منها تأثيره الخاص على شخصية الأفراد، والذي يظهر عند سنوات العمر المتقدمة. أمّا العوامل المؤثرة على الفهم من خارج البيئة فتتمثل في المنزل، والمدرسة، والمستوى الدراسي، والعمل ومكانه، وماشابه ذلك.

٢-١-٢-٣- البيئة الطبيعية والفيزيائية

تشتمل البيئة الفيزيائية والطبيعية على أمورٍ عدّة من قبيل الأوضاع الجوية، وشرط الإقليم، والزلازل، والقحط، ومصادر الغذاء وغير ذلك. لكل واحد من هذه العوامل آثاره في تكوين شخصية الأفراد النفسية والذهنية بمقدار العلاقة التي تربطه بها؛ فالأشخاص الذين يسكنون المناطق الجبلية، محدّدو العلاقة مع الغرباء، وخلافًا لهم الذين يسكنون السهول. وهناك العديد من الشواهد والقرائن التي هي خلاصة الدراسات العلمية، التي تحكي عن تأثير البيئة الطبيعية والفيزيائية في نمو شخصية الإنسان وفهمه.

٢-٢-٣- الوراثة

تنتقل العوامل الوراثية من الأب والأم إلى الأبناء، ولا يمكن إنكار التأثيرات الكبيرة لهذا العامل في تكوين شخصية الإنسان. وتبيّن الدراسات التي أنجزت حول علم الوراثة أن جزءًا من النشاطات الكروموزومية تترك آثارًا عميقة على فهم الإنسان، وعواطفه وميوله، وسلوكه. وقد أشار الدين الإسلامي إلى تأثير العوامل الوراثية في العديد من الروايات؛ ومن هنا لا يمكن الشك في الدور الذي يتركه عامل الوراثة على فهم الإنسان.

يحصل العامل الوراثي بطريق غير اكتسابي، محاطًا بمجموعة من الخصائص الذاتية والظروف المحيطة. وما زال هناك كثير من الدراسات التي يجب القيام بها حول العلاقة بين الوراثة والبيئة وتأثيرهما على فهم الإنسان وشخصيته.

٣-٢-٣- العناصر الأساسية في نظر العينية الاجتهادية

تُرتب النظرية الاجتهادية الأفهام المختلفة في طول بعضها، أما النظرية النسبية فتعترف بالأفهام المختلفة والمتناقضة؛ إذ تقبل نظرية الاجتهاد وجود المعنى الثابت، وتسعى إلى الوصول إلى الواقع، ولا تضع التفسير في عرض بعضها البعض.

ويُطلق على هذه النظرية -المقابلة للنظرية النسبية- الهرمنيوتيك الاجتهادي، وبناءً على هذه النظرية يكون المعنى الثابت موجوداً، ويمكن الوصول إليه، والفهم يراد به الواقع، وهو خلاصة مجموعة من القواعد؛ فالأفهام ليست في عرض بعضها، لا بل يمكن الحكم عليها.

القضية المهمة هنا أنّ الخطاب الاجتهادي والاكسابي ونظريات فهم الدين، تبني جميعها على واقعية متعلق الاعتقادات الدينية وواقعية التعاليم المقدسة.

وتحكي القضايا الإخبارية (العقائدية والعلمية) في النظرية الاجتهادية عن الواقع، وأما القضايا الإنشائية (الفقهية والأخلاقية) وعلى الرغم من أنّها مجعولة من قبل الشارع (مع وجود الاختلافات بين القضايا الأخلاقية والحقوقية) فهي أولاً فطرية، فلا تقبل البديل، وثانياً ترتبط بالواقع ولا يفهم من اعتباريتها المعنى الوضعي الصرف، وثالثاً إنّها تابعة للمصالح والمفاسد، ورابعاً إنّها تحكي عن التشريع باعتبار أنّها مجعولة للشارع؛ وعلى هذا الأساس فهم يعتقدون أنّ تفسير الدين يتبع قواعد معروفة.

يعتقد أصحاب نظرية الاجتهاد أنّ الأفهام تصبح متسانخةً على مستوى واحد، وكلّما كان المفسر ماهراً ودقيقاً في فهم الدين، وكلّما تطابقت المعرفة الحاصلة مع واقع أمر الدين، كان فهمه وتفسيره أكثر دقّةً وقيمةً. ويعتقد الاجتهاديون بالتفسير العيني والنهائي^(١).

وتشتمل العناصر والأركان الأساسية للهرمنيوتيك العينية والاجتهادية على موارد وحالات عديدة نشير فيما يأتي إلى بعضها:

(١) علي أكبر رشاد، فصلية قبسات، (الاجتهادية وقبول الدين القراءة)، العدد ٤٩، ص ٩.

٤-١- المعنائية

إنّ موضوع معنى (معنائية) القضايا واحدٌ من جملة المسائل المحوريّة التي تُبحث في فلسفة الدين والكلام الجديد والفلسفة المعاصرة. أمّا المنهج الصحيح للدراسة هنا قبل البحث عن المعنائية، فهو العناية بـ(ماهية المعنى أو نظريّات المعنى)^(١). إنّ دلالة اللفظ على المعنى أمرٌ وضعيٌّ. ويتبع هذا الوضع عرف العقلاء والمتكلّمين، فالمتكلّم الحكيم هو الذي يستخدم الألفاظ في إطار القواعد المعمول بها. تبتنى النظرية الاجتهادية على معنائية القضايا الدينيّة. ويعتقد المفكّرون المسلمون أنّ دلالة الألفاظ على المعاني على قسمين:

١. **الدلالة التصوريّة:** المقصود بها أن يتبادر معنى من اللفظ إلى الذهن بمجرد سماعه، فيكون المعنى هو المتصور عن ذلك اللفظ. وتتحقّق الدلالة التصوريّة من ناحية المستمع طبق شروطٍ ثلاثة: ١- سماع اللفظ. ٢- أن يكون للفظ معنى. ٣- أن يكون المستمع عارفاً به^(٢)؛ وعلى هذا النحو، تطلق الدلالة التصوريّة أو الظهور التصوري عند دلالة مفردات الكلام على معنى لغويّ وعرفيّ يتبادر إلى الذهن بمجرد سماعه. تحصل هذه المرحلة من الفهم الظاهر منذ ابتداء المتكلّم بالحديث أو منذ بداية مواجهة المخاطب للنصّ، ولا يرتبط بانتهاء الكلام أو إتمام العبارة. وترتبط جذور هذا الفهم بعلم المخاطب بوضع الألفاظ، واستثناسه الذهني بذلك بسبب كثرة استخدام الألفاظ في المعاني، ولا يتعلّق فهم هذه الدلالة بإرادة أو قصد المتكلّم أو صاحب النصّ فيما يتعلّق بمعاني الألفاظ؛ إذ تحصل هذه المرحلة من الفهم لمستمع الألفاظ حتّى لو كان المتكلّم نائماً، حينما تصدر عنه الألفاظ، وكذلك يحصل مراد المتكلّم في كلامه أو نصّه الرمزي حيث لا يكون للألفاظ فيها معانٍ ظاهريّة^(٣).

(١) أشير في ملحق الكتاب إلى نظريّات المعنى.

(٢) مجتبي ملكي أصفهاني، قاموس اصطلاحات الأصول، ص ٢٥٥.

(٣) محمد جواد سلمان پور، فصلية الفكر الديني، العدد ١٠، ص ٧١-٧١.

٢. الدلالة التصديقية: الدلالة التصديقية هي أن يصدر لفظٌ عن المتكلم وهو يدلّ على إن معنى اللفظ هو المراد للمتكلم، وبالمقابل يدعن المستمع بأن المتكلم أراد هذا المعنى بعينه^(١). تقسم الدلالة التصديقية إلى قسمين، الدلالة التصديقية الاستعمالية والدلالة التصديقية الجدوية. يستعان في النوع الأول من هذه الدلالة بوضع الواضع، وفي النوع الثاني بسيرة العقلاء.

أ. الدلالة التصديقية الاستعمالية: في هذا النوع من الدلالة ينقل المتكلم للمخاطب عين المعنى الذي يفهمه من اللفظ؛ لذلك وبعد انتهاء الكلام أو إتمام الجملة في النص، يدلّ الكلام على المعنى والمفهوم المتفاهم عليه عرفياً، الذي يهتم به أهل اللغة في أثناء الكلام وعند إتمامه. تتوقف هذه المرحلة من الفهم على إتمام المتكلم كلامه ولا تتحقق عند المخاطب خلال التحدّث أو صياغة الجملة. ويتمكّن المتكلم قبل إتمام كلامه من إضافة عبارةٍ إليه، فيغيّر دلالة الكلام من الظهور التصوري إلى ظهورٍ جديدٍ؛ وعلى هذا الأساس يصبح الظهور الاستعمالي أو الدلالة التصديقية في هذه المرحلة عين الظهور التصوري في المرحلة الأولى، وقد يختلف عنه؛ فقد يقول شخص على سبيل المثال: (رأيت أسداً)، فإذا قطع كلامه هنا وسكت، كانت الدلالة التصديقية عين الدلالة التصورية، ولكن لو أضاف إلى عبارته عبارة أخرى مثل: (كان يرمي)، عند ذلك يختلف ظهور عبارة (رأيت أسداً)، مع ما تبادر إلى الذهن في المرحلة الأولى. في هذه المرحلة يدرك المخاطب أنّ الألفاظ والمعاني العرفية هي المرادة للمتكلم في العبارة، وأنّه قصد استخدام تلك الكلمات في معانيها. ولكن هل هذه المعاني هي مراده الجدوي أيضاً أم لا، فذلك يتعلّق بالمرحلة الثالثة لفهم معنى الكلام أو النص^(٢).

ب. الدلالة التصديقية الجدوية: يصل المتكلم بعد فهم المرحتين المتقدمتين إلى الدلالة الثالثة من الكلام التي هي سبب الوصول إلى مراد المتكلم الحقيقي،

(١) مجتبى ملكي أصفهاني، قاموس إصطلاحات الأصول، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٢) راجع: مجتبى ملكي أصفهاني، قاموس إصطلاحات الأصول، ص ٢٥٤-٢٥٥.

حيث يقترب قدر الإمكان من نية المتكلم أو المعنى نفس الأمري، الذي كان الدافع الأساس لصدور الكلام.

يدلّ الكلام في هذه المرحلة على أنّ المعنى العرفي للكلام هو مراد المتكلم، ويلعب دور الرابط بين السامع أو المتكلم، وبين نية المتكلم أو الكاتب. يؤدي هذا الرابط إلى صدور ردّة فعل كلامية أو سلوكية من المخاطب. هنا نصل إلى الظهور التصديقي الكاشف^(١).

على كل الأحوال يكون للالتفات إلى القرائن الكلامية المنفصلة - بالأخص فيما له علاقة بالتقنين والتشريع - في هذه المرحلة أهمية كبيرة، وهنا يتم تنقيح موضوع اعتبارية فهم الكتاب والسنة وتفسيرهما^(٢).

٢-٤- محورية المؤلف

يلعب المؤلف دوراً أساسياً لا بديل عنه في الهرميوتيك العينية والنظرية الاجتهادية، خلافاً للهرميوتيك الفلسفية التي تدور حول محورية المفسر.

تعدّ النقاشات حول محورية المؤلف حديثة بين العلماء المسلمين؛ فلم يفردوا لها باباً مستقلاً في علم التفسير أو علم أصول الفقه، أو الأبحاث الأخرى حيث تطرح، لكنهم أشاروا إلى محورية مراد المؤلف في بعض الأبحاث كالألفاظ في علم الأصول، أو التعريف في التفسير من دون أن يظهروا اهتماماً بهذه النقاشات^(٣).

هناك اختلافٌ محدودٌ في فهم الظواهر وغير النصوص. وهو اختلافٌ يدور في ساحاتٍ محدّدةٍ وقليلةٍ. بعض الأحيان عندما تُقدّم تفاسير مختلفة للنص، تكون المحورية عادةً (للمؤلف)، ولا مجال فيه (لمحورية المفسر) ومن هنا يمكن القول بناءً على "الرؤية الوجودية والتوحيدية ومعرفة النصّ القرآني، أنّ الميول الهرميوتيكية تنفي محورية

(١) راجع: لطف الله يار محمد، فصلية كلية الآداب والعلوم الإنسانية، (مقاربة بين المراد المعرفي في اللغتين الإنجليزية والفارسية...)، العدد ٨، ص ١٥٤.

(٢) محمد جواد سلمان پور، فصلية الفكر الديني، العدد ١٠، ص ٧٢.

(٣) أحمد واعظي، نظري تفسير النص، ص ٢٣١.

النصّ أو محورية المفسّر. وعليه فإنّ أساس التفسير هو معنى النصّ وما أَرادَه المؤلّف الحكيم، وأمّا دور المفسّر فليس سوى الاكتشاف وإعادة إنتاج الأسرار المضمّنة في النصّ والمعاني المدرجة فيه^(١).

يسعى المفسّر للحصول على مراد المؤلّف عن طريق دلالة النصّ، وهذا يعني أنّ أيّ تدخّل لخلفياتّه الذهنيّة غير مقبولٍ وغير سائغٍ في تحديد مضمون الخطاب. يضاف إلى ذلك أنّ المفسّر منفعلٌ في مقابل النصّ، وهو يؤدّي دور متلقّي الخطاب، وليس له أيّ تأثيرٍ في تشكيل الخطاب ورسم صورةٍ عنه؛ وعلى هذا الأساس إذا أراد المفسّر الحضور الفاعل في تعيين مضمون الخطاب، فقد انحرف عن المنهج المعمول به، والمتعارف عليه في الفهم، وكان رأيه غير مسوّغٍ، وتفسيره إنّما هو تفسير بالرأي.

يقوم معنى النص في النظرية الاجتهادية على محورية المراد الجدّي للمؤلّف؛ أي أنّ كلّ ما هو مؤثّر في اكتشاف ظاهر حال المتكلّم وإيضاح مراده الجدّي، هو من أسباب الفهم. إذاً يسعى الاجتهاديون في مقارنة النصّ لمعرفة مراد المؤلّف وما يقصده. ومن جملة الأدلّة المهمّة على محورية المؤلّف، التبعية للأصول اللفظيّة وأصل التطابق. بناءً على هذا الأصل، كلّما حصل الشكّ في المطابقة بين إرادة المتكلّم الاستعماليّة، وإرادته الجدّيّة - أي عندما تشكّ في أنّ المتكلّم أراد عين المعنى المفهوم من اللفظ المستخدم، أو أنّه أراد معنىً آخر - فالأصل العام الذي هو مبنى العقلاء، هو التطابق بين الإرادة الجدّيّة والإرادة الاستعماليّة. ويطلق علماء أصول الفقه على هذا الأصل (أصل التطابق)^(٢).

إنّ معنى النص طبقاً لرؤية محورية المؤلّف، أمرٌ واقعيٌّ عينيٌّ ثابتٌ لا يقبل التغيّر، ولا يمكن أن يكون لخلفيّة المفسّر الذهنيّة أيّ دورٍ في تكوينه؛ لأنّ المقصود من عينيّة وواقعيّة التي تحمل معنى نفس الأمرية، أن يصبح فهم المفسّر قطعياً ومعتبراً عند حصوله على المعنى الأمري ومطابقة فهم المفسّر له. إذا لم يصل المفسّر إلى المعنى نفس

(١) محمد باقر سعدي روشن، تحليل لغة القرآن ومنهجية فهمه، ص ٣٩٣.

(٢) علي مشكيني، إصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص ٣٠.

الأمرى فقط أخطأ؛ وعلى هذا الأساس فالوصول إلى الأساس المعنائي الثابت ممكنٌ مع أنه صعبٌ ومعقّدٌ في بعض الحالات. والمسألة المهمّة في النظرية الاجتهادية العينية هي عدم وجود تفاسير لا نهاية لها للنصّ، يقع بعضها في عرض بعض (أي تفاسير متخالفة لا يمكن الجمع بينها).

يحمل كلّ نصّ عادةً معنًى مشخصاً ونهائياً يعبر عن المراد الجدّي لمنشئ النصّ أو المتكلّم، وهذا يعني أنّ المراد الجدّي والمعنى النهائي المحدّد أمرٌ عينيٌّ وواقعيٌّ، وهو الذي يحاول المفسّر إدراكه والوصول إليه. وأمّا الحالة المثالية للمفسّر فهي أن يصل إلى فهمٍ يقينيٍّ باعثٍ على الاطمئنان للمراد الجدّي للمتكلّم؛ وعلى هذا النحو فلكلّ نصّ طبق النظرية الهرمينوتيكية العينية معنًى مشخصٌ ونهائيٌّ هو المراد الجدّي لصاحب النصّ والمتكلّم. وإلا لا يمكن اعتبار الكتابة نصّاً حيث لن تكون سوى لفظٍ مبهمٍ وألوانٍ وخطوطٍ ترسم على صفحة الورق.

يتضمّن الجدول الآتي بعض آثار محورية المفسّر:

الجدول ٣: آثار محورية المفسّر ونتائجها:

آثار قبول نظرية (محورية المفسّر) ونتائجها في فهم النصّ الديني	
١	عدم وجود فهمٍ ثابتٍ ونهائيٍّ للنصّ
٢	عدم إمكان وجود فهمٍ عينيٍّ وواقعيٍّ للنصّ
٣	عدم وجود معيارٍ دقيقٍ وواضحٍ لفهم النصّ الديني
٤	عدم الوصول إلى فهمٍ صحيحٍ وعينيٍّ للنصّ الديني
٥	صيرورة التفسير بالرأي معتبراً
٦	إمكان القراءات والأفهام المختلفة للنصّ الديني
٧	الفوضى في تفسير النصوص الدينية
٨	تضعيف دور المؤلّف وموقعه وإنزاله إلى مستوى مفسّر النصّ والمخاطب به
٩	وجود تفسيراتٍ مختلفةٍ للنصّ بتعداد فرضيات الأفراد القبليّة
١٠	إضفاء الاعتبار والمشروعية على جميع الفرق المنحرفة عن الدين

٤-٣- تأطير الفرضيات القبليّة وعدم تأثيرها التام

لا يمكن الغفلة عند أصحاب الهرمنيوتيك العينيّة عن دور الفرضيات والمعارف القبليّة في فهم مراد المؤلف، ولكن بما أنّ للنصّ معنى متعيّناً ونهائياً يقارن بمراد المؤلف؛ فمن الضروري أن يبذل المفسّر جهده لفهم معنى النصّ المركزي.

ومن جملة المسائل المهمّة هنا أنّه لا يمكن القبول بوجود معانٍ غير متلائمة وغير مناسبة للنصّ، ويمكن إيجاد ضابطة تحكّم الاختلاف بين الرؤية الهرمنيوتكيّة العينيّة، ورؤية محوريّة المفسّر.

أمّا المنهج الصحيح لمراقبة الفرضيات والمعارف القبليّة في فهم النصّ، فهو مقارنتها على مستوى الإخلال أو عدم الإخلال مع معنى النصّ، فإذا كانت الفرضيات القبليّة مؤثّرة على مستوى فهم مضمون النصّ، ويتم إسقاطها على معنى الكلام فيكون لها دورٌ سلبيٌّ فيه، فيجب عند ذلك إبعادها عن الفرضيات القبليّة الصحيحة.

إنّ الفرضيات القبليّة الإسقاطيّة التي تؤثّر على مستوى عدم الفهم الصحيح للمعنى، تؤدّي إلى التفسير بالرأي، وهي قضية مؤثّرة مذمومة في المصادر الإسلاميّة؛ لذلك يجب ألاّ يعتمد المفسّر على تفسير النصّ بوساطة أي فرضٍ قبليّ.

فلا بدّ من تصفية الأحكام المسبقة وتحليلها حتّى لا يتمّ إسقاط شيءٍ على النصّ؛ وعلى هذا النحو فكلّ تنظيرٍ تفسيريّ ينتهي إلى (محوريّة المفسّر)، ويبين تدخل الخلفيّة الذهنيّة للمفسّر وأحكامه القبليّة في الفهم، فهو يقابل ويعارض المنهج المقبول والرائج في منهج فهم النصّ التقليدي.

أمّا معيار الاستفادة من الفرضيات القبليّة فهو أن يعتمد المفسّر على السوابق المسلم بها والذهنيّة القطعيّة والأصول المتعارفة البرهانيّة وأن يمتنع عن الاعتماد على الذهنيّات الخياليّة وغير اليقينيّة، وعن كلّ فرضيّة قبليّة تلحق الضرر بالفهم الصحيح.

يقول العلامة الطباطبائي في هذا الخصوص: "ولو كانوا لم يحملوا على القرآن في تحصيل معاني آياته شيئاً، فما بالهم يأخذون الأنظار العلميّة مسلمةً لا يجوز التعديّ عنها؟

فهم لم يزيدوا على ما أفسده السلف إصلاحًا. وأنت بالتأمل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير تجد: أن الجميع مشتركة في نقص، وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجه الأبحاث العلمية، أو الفلسفية من خارج على مداليل الآيات، فتبدل به التفسير تطبيقًا، وسمي به التطبيق تفسيرًا، وصارت بذلك حقائق من القرآن مجازاتٍ، وتنزيل عدة من الآيات تأويلاتٍ.

ولازم ذلك أن يكون القرآن الذي يعرف نفسه (بأنه هدى للعالمين، ونور مبين، وتبيان لكل شيء) مهديًا إليه بغيره، ومستنيرًا بغيره، ومبينًا بغيره، فما هذا الغير! وما شأنه! وبماذا يهدي إليه! وما هو المرجع والملجأ إذا اختلف فيه! وقد اختلف واشتد الخلاف. وكيف كان فهذا الاختلاف لم يولده اختلاف النظر في (مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغة والعرف العربي) الكلمات أو الآيات" (١).

الخلاصة: إن الفرضيات والمعارف القبليّة على الرغم من تأثيرها في الفهم إلا أن النصّ يقاومها من ناحيتين: ١- رعاية الإطار الأدبي والعقلاني. ٢- الإيصال إلى اليقين على أثر تراكم النصوص والقرائن (٢).

٤-٤- قوينة الاستنباط من النص

إنّ طريق الوصول إلى الاستنباط من النصّ هو اتباع المنهج العقلاني المتعارف عليه في فهم النصّ. ويكون الظهور اللفظي للنصّ في هذا المنهج بمنزلة الجسر الذي يؤدي إلى المراد الجدّي والمعنى المقصود. يعمد المتكلم أو مؤلف النصّ إلى تقديم مراده عن طريق الألفاظ والتراكيب اللفظية، ودلالة الألفاظ على المعاني تتبع الوضع اللغوي، والأصول والقواعد العقلائية في المحاوراة والتفهم والتفاهم. وتجري هذه المسألة في كلّ لغة، وكلّ نصّ، وعدم الاهتمام بهذه القواعد والأصول يُخلُّ كثيرًا في فهم النصّ.

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان، ج ١، (المقدمة)، ص ١٠.

(٢) ذكر في النقد الرابع عشر لغادامر، العوامل التي تحدد فهم النصّ.

٥- أوجه الاختلاف بين النظرية الاجتهادية والهرمينوتيك العينية في الغرب.

تقف النظرية الاجتهادية في مقابل النظرية النسبية والتاريخية الغربية. صحيح أنها تشبه النظرية العينية الغربية، إلا أنها تفرق عنها في موارد عديدة. ويجمع بين النظرية الاجتهادية العينية في الدراسات الإسلامية والهرمينوتيك العينية في الدراسات الغربية مجموعة من التشابهات. من جملة المدارس الهرمينوتيكية القريبة من الاجتهاد التي تربطها مشتركات معه، هرمنوتيك شلاير ماخر، وتبي، وهرش والهرمينوتيك المنهجية عند أسكينز^(١).

تمتاز بحوث هذه المجموعة بامتلاكها استعدادات واسعة لتدعيم بعض الأبحاث الاجتهادية، ومن البديهي أنه لا يقصد من هذا الكلام إيجاد نوع من المساواة بين الهرمينوتيك والاجتهاد؛ فمن جهة الهرمينوتيك الفلسفي بالأخص عند هايدغر وغادامر يعارض المنهج الاجتهادي في الدراسات الإسلامية، ويفترق عنه في كثير من الأمور، ولا يجتمع معه في أمور مهمة. ومن جهة أخرى على الرغم من أوجه الاشتراك بين الهرمينوتيك العينية الغربية، والنظرية الاجتهادية العينية في الدراسات الإسلامية،

(١) ولد كوانتين أسكينز (Quentin skinner) في العام ١٩٤٠م وهو فيلسوف سياسي، ومنظر بريطاني معاصر، وأستاذ في جامعة كامبريدج. وقد لفت الانتباه دراساته الأخيرة في مختلف مجالات العلوم الإنسانية بالأخص فيما له علاقة بمنهجية الفكر التاريخي والفكر السياسي. يعد منهجه رديقاً للمناهج الهرمينوتيكية التي تدور حول محورية المؤلف، فهو يعتمد المناهج التي تحصر معنى النص بمراد المؤلف ونيته، ويعتقد أن الوصول إلى معنى النص متوقف على إدراك مراد المؤلف. رفض أسكينز المناهج المتبينة على قراءة النص. يمكن الاستنتاج من خلال دراسته آثاره أنه على الرغم من اعتقاده بأن الهرمينوتيك منهج عام لفهم كافة النصوص والأفكار الإنسانية وإن بالإمكان إنتاج فكر من خلال تحليل السلوك أو الظواهر الاجتماعية الخاصة باللجوء إلى الهرمينوتيك، فإنه في آثاره استفاد من الهرمينوتيك لفهم الآراء والأفكار التي أنتجها الآخرون مسبقاً. يبدو أن من الضرورة بمكان الاهتمام بهذه المنهجية والالتفات إلى المسائل المهمة والمؤثرة فيها بالأخص في الدراسات التاريخية والفلسفية والفكرية. من جملة مؤلفاته: ١- ماكيا فيلي (١٩٨١م)؛ ٢- أسس الفكر السياسي المعاصر (في مجلدين)، (١٩٨٧م)؛ ٣- العقل والبيان في فلسفة هوبز (١٩٩٤م)، ٤- المعنى والسياق، كونتين أسكينز ومنتقديه. (لزيد من المعلومات راجع: كونتين أسكينز، ماكيا فيلي، ص ٨٦ وما بعدها، وكذلك: توماس أسبريفنز، فهم النظريات السياسية، ص ٣٢-٤٦.

فأتهما يفترقان عن بعضهما في المباني الفكرية والفلسفية والكلامية؛ ففي حين يعتقد المفكرون المسلمون على سبيل المثال، أن المعنى النهائي للنص يجب البحث عنه في نية المؤلف، فإن بعض الغربيين من أمثال دلتاي وإن كان يعتقد بذلك؛ إلا أنه يعتقد بالتاريخية على مستوى المباني الفكرية، وهي نوعٌ من الجبر التاريخي الذي يحكم هوية الإنسان، ويعجز عن الخروج منها، وهذه قضية مرفوضة في العينية الإسلامية والاجتهادية^(١). وفي بعض الحالات تشترك أبحاث الهومينوتيك مع الأبحاث المطروحة في العلوم الإسلامية من قبيل العرفان، والأصول، والتفسير، والفلسفة على مستوى اللفظ فقط، وتختلفان في المفاهيم.

ونشير إلى بعض حالات الافتراق بينهما بهدف التنبيه على عدم الخلط بينهما، وعدم النظر إليهما بوصفهما أمرًا واحدًا من كافة الجهات والشؤون:

٥-١- التوقع من تفسير النص، الوصول إلى الفهم الحقيقي أو المعتبر على الأقل

ينصبّ الاهتمام في مسألة تفسير النصوص لا سيما تفسير النصوص الدينية على الوصول إلى الفهم الحقيقي والحجة؛ وعلى هذا الأساس فالتفسير المقبول هو الذي يحصل عن طريق منهجي، منضبط، يراعي الأصول والقواعد العقلية الحاكمة على المحاور. وعليه فالمنهج الراجح والمتعارف في توضيح النص، لا يسمح بظهور أي تفسير لا يراعي تلك الأصول والقواعد، ولا يقبله. نحاول في فهم النص الديني الوصول إلى فهم معتبر وحجّة، ولا نسعى إلى مجرد الفهم. تشكل إرادة الله وقصده تعالى المستند

(١) صحيح أن الهرمينوتيك الكلاسيكية عند شلايرماخر ودلتاي طبق تصنيفنا هي في مجموعة العينية التفسيرية؛ إلا أن شلايرماخر كان السياق إلى تأكيد الدور الفعال والحدي للقارئ والمفسر في عملية فهم النص، ولم يعتقد بأن فهم النص عمل لغوي يمكن أن يحصل بمساعدة القواعد الأدبية والنحوية. على كل الأحوال وبغض النظر عن صحة أو خطأ رؤية شلايرماخر فإن ما لا يمكن إنكاره أن تنبئه للدور الفاعل والإيجابي للمفسر في عملية فهم النص جعل منها مسألة محورية في الهرمينوتيك الفلسفي، وفي بعض النظريات الأدبية المعاصرة وقد وصل الأمر في بعض النظريات الإفراطية إلى جعل المفسر منتجًا للمعنى، وصانعًا للنص (راجع: أحمد واعظي، نظرية تفسير النص، ص ١٤٦).

والحجّية، لذلك يعدّ اكتشافها ضرورياً منهجياً ومن مبادئ الإسلام وأصوله الأساسية في تحقيق السعادة الدنيوية والآخروية. ويبدل المفسر طبق النظرية الاجتهادية قصارى جهوده للكشف عن مراد الشارع -صاحب نفس الأمرية الصدورية- للوصول إلى حقيقة الدين. ويعتقد الاجتهاديون أنّ كلّ فهمٍ يعتمد الأدلّة والضوابط العلمية فهو فهم معتبر، وحجّة معتبرة.

صحيح أنّ أتباع الهرميوستيك العينية يعتقدون بوجود معنى نهائي وثابت للنص؛ إلا أنّ أحد أوجه الافتراق بين النظرية الاجتهادية الإسلامية والهرميوستيك العينية في الغرب هي في الوصول إلى الفهم المعتبر. في بعض الحالات عندما لا يحتوي النصّ الديني على الصراحة الكافية، أو عند افتقاده السند القطعي، يصبح الفهم المعتبر بديلاً عن الفهم الحقيقي. ويتطابق هذا الاتجاه مع العرف وسيرة العقلاء، الممضاة من الشرع. ومن جملة الفرضيات القبليّة للفهم المعتبر في النظرية الاجتهادية، محورية تكليف الإنسان، الرجوع إلى الفقهاء في عصر الغيبة، وحجّة الكتاب والسنة، وهي أمورٌ غير مأخوذة في الهرميوستيك العينية في الغرب. يضاف إلى ذلك مقدار الحساسية والدقّة في الدراسات الإسلامية حيث لا يمكن نسبة شيءٍ إلى الشارع من دون مستندات وافية؛ وعلى هذا الأساس وانطلاقاً من محورية التكليف عند الإنسان، ينبغي على مخاطب الشارع العمل للوصول إلى الواقع، بالإضافة إلى ضرورة البحث عن التكليف والحجّة الشرعية.

ولا يتعلّق أصل التكليف عند الإنسان بزمانٍ خاصّ، بل هو عامٌّ في جميع الأزمان. أمّا الحدود الأساسية للتكليف فمرتبطة بطاقة الإنسان وقدرته، فالعقل يحكم بأنّ ما هو خارج عن طاقته لا يتعلّق بالتكليف الإلهي به. وعلى هذا الأساس يمكن فهم الدين، وإلا حصل (التكليف بما لا يطاق)، وهو قبيح، والله تعالى منزّه عن كلّ قبيح. ومن جملة النتائج التي تترتب على مسألة (التكليف بما لا يطاق)، قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) ومفادها عدم تعلّق التكليف بشيءٍ غير قابل للفهم، أو لم يتم بيانه^(١)، فإذا لم يتحقّق هذا

(١) سورة البقرة، الآية ٢٨٦: ﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا...﴾؛ سورة الطلاق، الآية ٧: ﴿لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتِيهَا...﴾.

البيان أصلاً طبق القاعدة، فالله تعالى الحكيم منزّه عن التكليف به والمعاقبة عليه. ومن الفرضيات القبليّة المهمّة للفهم المعتر في مرحلة عصر الغيبة، حجّية فهم الفقيه الجامع للشرائط على الرغم من احتمال أن يُخطى في فهم النصوص الدينيّة، واستنباط الأحكام منها. مع ذلك أجاز الشارع الرجوع إليه بل ألزم، في مرحلة عصر غيبة الإمام (عجلَ اللهُ فرجه) حيث يصعب الوصول إلى القطع بجزء من معارف الدين، بوصف ذلك طريقاً للحل، وإخراجاً للمكلّفين من الحيرة في معرفة الأحكام الدينيّة، وتشخيص الوظيفة الشرعيّة. يقول الإمام الصادق عليه السلام: «يَنْظُرَانِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أَحْكَامِنَا، فَلْيَرْضَوْا بِهِ حَكْمًا، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا»^(١). ومن جهة أخرى فإنّ بحث الحجّية من الأبحاث المحوريّة في أصول الفقه، وموضوعه الوصول إلى قواعد وأدلة تستحق أن تشكّل الحجّة على أحكام الدين ومعارفه، من غير الادّعاء أنّ تلك الأدلة توصل باستمرار إلى واقع الأحكام والمعارف الدينيّة، لكن إن تحقّق ذلك، حصلت السعادة القصوى، وإن لم يتحقّق أي لم تصب الأحكام الواقعيّة، فنحن معذورون بالعمل على طبقها، ولن نعاقب لمخالفتنا الأحكام الحقيقيّة؛ لأننا عملنا بما أرشدنا إليه الشرع، وبذلنا أقصى جهودنا^(٢).

إنّ موضوع الحجّية في هذه الأبحاث يحدّد المنهج المعتر الذي يمكن أن يوصلنا إلى المراد الجدّي للمتكلّم، والوصول إلى المراد الجدّي مشروطٌ بإحراز الأمور الآتية:

- أ. أن يكون المتكلّم في مقام البيان.
 - ب. أن يكون المستمع جاداً.
 - ت. أن يكون المتكلّم مدرّكاً لكلامه قاصداً له.
 - ث. عدم نصب قرينة على إرادة خلاف الموضوع له.
- وعلى هذا النحو يمكن عدّ مدلول الكلام التصديقي، أمراً أراد المتكلّم، وقصد بيانه للمخاطب من خلال عباراته.

(١) الكليني، الكافي، ج ١، ص ٦٧.

(٢) محمد رضا المظفر، أصول الفقه، ج ٢، ص ٥.

٢-٥- عدم تفسير النص بأكثر من مراد المؤلف

صحيح أن نظرية الهرمنيوتيك العينية تعتقد بالمعنى النهائي للنص؛ إلا أنها تختلف في كثير من النقاط عن مبنى النظرية الاجتهادية العينية في الدراسات الإسلامية؛ فيعتقد شلايرماخر على سبيل المثال أن القراء قد يصلون في كثير من الأحيان إلى المعنى النهائي للنص وهو معنى لم يصل إليه المؤلف، كما يعتقد شلايرماخر ودلتاي حول الفهم الأفضل للنص أن المفسر قادرٌ على أن يضع نفسه مكان المؤلف (نظرية البديل)؛ ليدرك ويشهد العمليات الذهنية للمؤلف من دون أي وساطة، فيتعرّف على عالم الذهني للمؤلف، فيصل إلى أمور لم يصل إليها المؤلف نفسه؛ وهذا يعني أن بإمكان المفسر الوصول إلى ما لا يريده، ولم يتحدث عنه المؤلف. وهذا النوع من الهرمنيوتيك العينية للمؤلف تعارض مباني النظرية الاجتهادية في الدراسات الإسلامية في تفسير النصوص الدينية.

٣-٥- الاختلاف في النص

إن نوع التعاطي مع النص، وكيفية مقابله واحداً من أوجه الافتراق بين الهرمنيوتيك الغربية ونظرية الاجتهاد الإسلامي؛ مثال ذلك، عندما كان شلايرماخر يحاول تقديم منهج عام لتفسير النص، لم يعترف بوجود اختلاف بين النص الذي كتبه البشر، ونص الكتاب المقدس؛ وعلى هذا فإن نوع مقابلة النص، ومستوى التوقعات، والمفاهيم والأجواء الفكرية في الدراسات الإسلامية تختلف بشكل كامل مع الأجواء والظروف المسيحية.

إن الفهم الاجتهادي يختلف بنحو كامل عن النص الحقوقي والعلمي لما يمتاز به من كونه وحياً أو رواية عن أهل البيت عليهم السلام، وكذلك بسبب أبعاده الأخرى ذات العلاقة بدوره في الهداية؛ خلافاً لنص الإنجيل والتوراة.

يسعى المفسر والمحدث في ضوء نظرية الاجتهاد للوصول إلى المعاني والحقائق الموجودة في النص، وليس إلى جعل معنى هو يريده، أو يريد إسقاطه على النص.

أ. عدم وجود تحريف، وتناقض في الآيات الشريفة: لم يواجه المجتمع الإسلامي

في أيّ وقتٍ من الأوقات مشكلةً وجود تحريفٍ للنصوص الدينية، أو تنزيلها منزلة النصوص البشرية، وبعض من يمتلك شبهات في هذا الخصوص يفتقد أساس الاستدلال المحكم.

الكتاب المقدّس عند المسلمين إلهيٌّ وغير بشريٍّ خلافًا للأديان والمذاهب الأخرى الذين يمتلكون نصوصًا محرّفة وبشريّة. وقد أشار القرآن الكريم إلى عدم وجود تناقض واختلاف في آياته: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَوَكَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(١).

ب. البعد التقريري للنصوص الدينية المسيحية: إنّ النصوص المسيحية المقدّسة مدوّنة لأشخاص متعدّدين حول حركة النبوة ورسالة الأنبياء ﷺ. صحيح أنّ جميع مؤلّفي العهد العتيق مجهولون، ومقرري العهد الجديد معروفون، وقد كتب كلّ واحدٍ من الأناجيل شخصٌ محدّدٌ بعد سنوات على وجود السيّد المسيح ﷺ^(٢)، لكن من لا يمكن المساواة بين نصّ نزل من عالم الغيب على قلب رسول الله ﷺ مباشرة، وقد تم تدوينه في ذلك الزمان، ولم تنله يد التحريف والتغيير، وبين نصوص الإنجيل والتوراة التي كتبت في أزمنةٍ مختلفةٍ على شكل تقارير وأخبار تمّ تحريفها؟

ت. التضاد والتعارض بين مفاد الكتاب المقدّس والاكتشافات العلميّة: كان أصحاب الكنيسة يعتقدون أنّ الأرض مركز العالم، وأنّ الشمس تدور حولها، إلاّ أنّه اتّضح -بعد جهودٍ بذلها بعض العلماء من أمثال كبرنيك، وكبلر، وغاليليو وغيرهم- أنّ الأرض والسيارات الأخرى في المنظومة الشمسيّة، تدور جميعها حول الشمس^(٣)؛ لذلك كان يتم إنكار كلّ اكتشافٍ علميٍّ جديدٍ يخالف مقبولات ذلك الدين،

(١) سورة النساء، الآية: ٨٢.

(٢) لمزيد من المطالعة راجع: مريل سى. تي، التعريف بالعهد الجديد، ترجمة: ط. ميكائيليان، ج ١، ص ١٥٧-٢٢١ وقد تمت دراسة الأناجيل الأربعة في خصوص ما أشرنا إليه.

(٣) محمد تقي مصباح اليزدي، تعدد القراءات، ص ١٦.

لا بل كان يعتقدون المفكرين والمخترعين، ويعاقبونهم بالإعدام، يضاف إلى ذلك أن نصوص العهدين تحتوي على عددٍ معتدٍّ به من الأفكار المتناقضة البعيدة عن الحقيقة^(١).

ث. المتنوّرون وحالات التشابه والتأثير في الأبحاث الهرمينوتيكية: ظهر اتجاهٌ معاصرٌ في العالم الإسلامي يحسب على حركة التنوير في المعرفة الدينية، لا سيّما في إيران متأثراً تأثراً واضحاً بنظريات الهرمينوتيك الفلسفية^(٢)، وترجمة النصوص المسيحية الغربية. يدّعي هؤلاء المتنوّرون أن فهم المفكرين والعلماء المسلمين للشريعة امتزج بأخطاءٍ منهجيةٍ ومعرفيةٍ. إن فهم هذه المجموعة الخاطيء لماهية دين الإسلام، أدّى إلى طرح نظرياتٍ وأفكارٍ إفراطيةٍ، وغير معقولةٍ في هذا الخصوص.

إنّ الفكر والخطاب الهرمينوتيكى الفلسفي واحدٌ من أهم وأكثَر الأدوات تأثيراً في انزواء الدين في المجتمعات الغربية، وعدم الاعتراف بالقراءة الرسمية للدين. وقد عمل بعض المؤلّفين والمتنوّرين المسلمين تحت تأثير هذه الرؤية التفسيرية على نقد الفهم الراجح والتقليدي للنصوص الدينية في المجتمعات الإسلامية، ومحاولة تغييره. وقد حاول هؤلاء المقارنة بين أبحاث هايدغر وغادامر وبين تعاليم القرآن الكريم وقضاياها في محاولة منهم لعصرنة تعاليمه، لكن لم يكتب لهم النجاح في هذا الشأن، بل سقطوا في فتح النسبية^(٣).

وسنحاول في البحث نقل بعض أفكار المؤيدين للهرمينوتيك الفلسفية ونقدها مراعين بذلك الاختصار:

(١) راجع: موريس بوكاي، التوراة، الإنجيل، القرآن والعلم، ترجمة: ذبيح الله دبير، ص ١١٧، ٣٩.

(٢) حاول بعض الباحثين دراسة أوجه التشابه بين المباني المعرفية للمتّنوّرين المسلمين وبين آراء غادامر، ويمكن في هذا الخصوص الإشارة إلى كتاب: الهرمينوتيك والفكر الديني الحديث، جهانغير مسعودي، ص ٢٦١-٣١٧.

(٣) يمكن في هذا الإطار الإشارة إلى آراء وآثار عبد الكريم سروش ومحمد مجتهد الشبستري، وقد دُوّنت كثيرٌ من الآثار (مقال أو كتاب) في نقد آرائها الهرمينوتيكية. وبالإضافة إلى الإشكالات المضمونة لكتابي: (القبض والبسط النظري في الشريعة)، و(هرمينوتيك الكتاب والسنة)، فإنّ الإشكال على هذين الكتابين الآخر هو عدم تقديم مراجع ومستندات. ممّا لا شكّ فيه أنّ آراءهما الهرمينوتيكية متأثرةٌ ناشئةٌ من أفكار نصر حامد أبو زيد، وشلاير ماخر، ودلثاي حيث قاما بنقل أفكارهم من دون إرجاعها إليهم، أو توثيقها بكتاباتهم.

٦-١- النصّ الديني صامت

تعود فكرة أنّ النصّ الديني صامت إلى الهرمينوتيك الفلسفي، وكما قال صاحب هذه النظرية حول مدعاه: "تبقى الشريعة صامتة ما لم نسألها، وبمقدار الإجابات التي نسمعها منها نتعرف عليها. انظروا إلى عالم قد أقفل فمه وعقد لسانه، كيف نتعرف إلى شخصيته؛ إن أسألنا وأجوبته هي التي ستعرفنا بالتدرج إلى شخصيته"^(١)، ويقول في مكان آخر: "العبارات ليست كالجوعى للمعاني، ثم يراها الحكيم أروها مفتوحة، وليست كالبطون المليئة ومعانيها موجودة مسبقاً ومبنية على نظريات"^(٢).

نقد وتقييم

تواجه هذه النظرية إشكالات عديدة، من جملتها أنّ الاستدلال فيها يخلط بين ما هو نصّ، وما هو غير نصّ.

في بعض النصوص يكون المعنى ونية المؤلف صريحين واضحين فلا يحتاج كلامه إلى تفسيرٍ وتأويلٍ؛ إذ لا يحصل اختلافٌ في فهمه. أمّا فيما يتعلّق بما هو غير نصّ، فينبغي إرجاعه إلى النصّ الصريح ليصبح كلامه ناطقاً.

كتب مؤلّف (كتاب المعرفة الدينية) في نقد هذه النظرية: "إنّ قضية الشريعة الصامتة هي من الأخطاء الجوهرية التي ارتكبتها كاتب مقالات القبض والبسط في فهم المعارف الدينية... فعندما نقول الشريعة ثابتة فهذا يعني أنّ كلام الله ثابتٌ وأنّ كلام أوليائه ثابتٌ. والكلام المبحوث عنه ليس الذي يحمل عنوان الصوت الحاصل في الخارج. ممّا لا شكّ فيه أنّ الألفاظ المذكورة قد استخدمت بعنوان أنّها تحكي عن المرادات والمعاني المقصودة، والمسلّم به أنّ الكلام يدلّ على معناه ومفاده من دون فرضياتٍ قبليةٍ تتعلّق بمضمون الكلام.

(١) عبد الكريم سروش، القبض والبسط النظري في الشريعة، ص ٢٦٤.

(٢) م.ن، ص ٢٩٤. تحدّث المؤلّف في مكانٍ آخر بكلامٍ ينافض كلامه هذا؛ فذكر عكس ما أشار إليه هنا فقال:

"العبارات جوعى للمعاني وليست على مشارف الجوع"، ص ٢٨٧.

وخلافًا لما أشار إليه السيّد سروش عندما قال إنّ (العبارات جوعى للمعاني، وليست على مشارف الجوع)، والحق أنّ العبارات بحاجة إلى المعاني... والمتكلم عاجزٌ عن أي تلقٍّ وفهمٍ من معنى صامت. عندما يتكلم المتكلم فقد أظهر المعنى والمقصود، وقد خرج بالكلام عن الصمت، والشريعة كذلك أيضًا؛ لأنّ المقصود من الشريعة أقوال الله وأوليائه" (١).

٦-٢- تحوّل المعارف البشرية

يعتقد بعض المتنوّرين أنّ المعرفة الدينية هي معرفةٌ بشريّة، والمعارف البشرية مرتبطةٌ ببعضها، وهي في حالة تحوّل؛ وهذا يعني أنّ المعرفة الدينية معرفةٌ تقبل التحوّل لارتباطها بالمعارف البشرية. وبناءً على رأي أحد المتنوّرين فإنّ "هناك أمواج متلاطمة في زاوية من أقيانوس المعرفة البشرية، فإن لم تتلاطم بأكملها فلن تكون بعيدةً عن التموّجات" (٢)، ومن أفكاره أنّ "المعرفة عند كلّ شخصٍ تتعرّض لقبضٍ وبسطٍ في كلّ عصرٍ مع كلّ قبضٍ وبسطٍ في مجموعة معلوماته ومعارفه البشرية، وكلما حصل تحوّل في مكانٍ، حصل التحوّل في الأماكن الأخرى" (٣).

الإشكال الأوّل على هذه النظرية أنّ من لوازم تعميم التحوّل والتكامل في المعرفة البشرية، عدم استثناء أيّ قاعدةٍ منها، من جملة ذلك القضية الآتية: (المعرفة البشرية في حالة تحوّل وتكامل دائم)، حتّى هذه القضية تكون متحوّلةً بشكلٍ دائمٍ أيضًا، إذًا، يرد على هذه النظرية إشكالاً نقضياً.

والإشكال الآخر أنّ النظرية مجرد ادّعاء لا دليل عليه؛ لأنّ ادّعاء إثبات التحوّل والتكامل الدائمين والمستمرين، بحاجةٍ إلى استقراءٍ تامٍّ؛ لذلك كان استدلال صاحب النظرية ضعيفاً، وفاقداً للقيمة العلمية.

(١) صادق لاريجاني، المعرفة الدينية، ص ١٠٠.

(٢) عبد الكريم سروش، القبض والبسط النظري في الشريعة، ص ١٦٨.

(٣) م.ن، ص ١٧٠.

٦-٣- المعرفة الدينية عصرية

يعتقد بعض المفكرين المتنوّرين أنّ الفهم الديني هو نتيجة التركيب بين ركنين: ركن داخلي وهو (الكتاب والسنة)، وركن خارجي وهو (المعارف البشرية)؛ لذلك عدّوا الفهم الديني يتغيّر ويتحوّل في كلّ عصرٍ حيث يقولون: "يوائم علماء الدين في كلّ مجالٍ بين فهمهم للدين والمعارف المقبولة في عصرهم. ولا يمكن لأيّ عالم دين أن يتوجّه نحو النصوص الدينية بذهن خالٍ ومن دون رأيٍ وعقيدة، حيث يتقرّب بهذا النحو من فهم مراد الشارع. وهذا الأمر [التوجّه نحو النصّ بذهن خالٍ] ليس مطلوباً، ولا يمكن أن يحصل..."^(١).

نقد وتقييم

إنّ بعض المعارف الذهنية القبلية إسقاطية والمتكلم يسقط فهمه وقصده على المتكلم بوساطتها، والعلوم العصرية تقتفي أثر هذه المعارف القبلية بالأخص العلوم الإنسانية التي تستعين بمختلف الاتجاهات والمدارس التجريبية وغير التجريبية؛ لذلك وانطلاقاً ممّا تقدم إذا أردنا الاستفادة من العلوم العصرية بوصفها معارف قبلية مقارنة وإسقاطية، وإذا أردنا أن يكون الفهم الديني منوطاً بالعلوم العصرية، وأردنا إيجاد تلاؤم بين المدلول الديني والنظريات العلمية، لوجب أن تكون المعارف الدينية متعدّدة ومعارضة للقرآن والسنة، وعند ذلك يظهر في أنّ واحد الإسلام الماركسي (المتأثر بعلم الاجتماع عند ماركس)، والإسلام الرأسمالي (المتأثر بعلم الاجتماع عند ماركس وبر)، والإسلام الفرويدي (المتأثر بعلم النفس عند فرويد^(٢))، وغير ذلك من النسخ الجديدة للإسلام. يقول صاحب كتاب الشريعة في مرآة المعرفة: "إذا قيل إنّ كلّ الفهم البشري عصريٌّ ونسبيٌّ سواء كان حول الشريعة أم عنها، فكيف يمكن إبداء الرأي، والقبول بأن أصل الدين حقٌّ ومطلقٌ وخالصٌ وكاملٌ وثابتٌ ومقدّسٌ؟"^(٣).

(١) عبد الكريم سروش، القبض والبسط النظري في الشريعة، ص ٤٨٧.

(٢) عبد الحسين خسروينا، الكلام الجديد، ص ١٧٦.

(٣) عبد الله جوادي الأملي، الشريعة في مرآة المعرفة، ص ٥٢.

٦-٤- الفارق الزمني بين النصّ وصاحبه

من جملة المباني التي تقوم عليها نظرية نسبية الفهم، وجود الفارق الزمني بين النصّ والمتكلم والمفسّر.

يعتقد بعضهم أنّ نسبية الفهم هي نتيجة البعد الزمني والتاريخي بين القرآن وسنة النبي ﷺ، والأئمة عليهم السلام؛ لذلك يعتقد أصحاب هذه النظرية أنّ القراءات المختلفة ذات اعتبارٍ وهي حجة. وأشار بعضهم إلى أنّ عدم وجود الرسول ﷺ، والأئمة عليهم السلام، هو من الأسباب الرئيسة لكثرة القراءات^(١).

نقد وتقييم

تم الخلط هنا بين ما يتعلّق بالدراسات الإسلامية والغربية. انطلاقاً من أنّ الاعتبار السندي والدلالي لمضمون الكتاب المقدّس مخدوش، وهذا ما يدعّن به المحققون والمؤرّخون حيث اعترفوا بعدم حجّية ودلالة نصوص الإنجيل وعدم اعتبار سندها^(٢)؛ لذلك كان نقل المشكلات المضمونيّة للكتاب المقدّس من ناحية السند والدلالة إلى القرآن والروايات خطأً وهو أمرٌ غير مقبولٍ عملياً؛ فالمسلمون لا يشكّون في سند القرآن الكريم على الإطلاق خلافاً لنصوص الدين المسيحي والدين اليهودي، كما أنّ بعض روايات المعصومين عليهم السلام، قد وصلت حدّ التواتر، وبذلك لا يبقى أيّ مجال للشكّ في سندها، يضاف إلى ذلك ما تتمتع به بعض القضايا والتعاليم الدينية من شفافية وقطع في الدلالة حيث لا تحتاج إلى تفسيرٍ أو تأويل.

والخلاصة أنّ الفارق الزمني بين عصر المفسّر أو القارئ، وبين زمان النزول، وكذلك تدوين النصّ وظهوره، لا يمنع المفسّر من الوصول إلى مراد المؤلّف الحقيقي؛ إذ يتمكّن المفسّر من الوصول إلى الفهم الصحيح بعد التعرّف على زمان المؤلّف ولغة ذلك العصر، واتباع القواعد الأصوليّة والعقليّة.

(١) كيومرث مكى نزاد، (التجربة الباطنيّة وأحكام الشريعة)، كيان، العدد ٤٢، ص ٣٩.

(٢) محمّد حسين قدردان قراملكي، فصلية قيسات، (الإسلام وكثرة القراءات)، العدد ١٨، ص ١٠٠.

٥-٦- دخالة فرضيات المفسر والقارئ القبليّة في تفسير النص

يقول بعض القائلين بنسبيّة الفهم في إيران: "يملك المحقّق معلومات قبليّة حول ما يحقّق حوله، وليس فقط عند التفسير، بل عند أيّ نشاط علميّ آخر. ووجود فهم جديد يعتمد على فهم قبليّ ومعرفة قبليّة سواء كان المطلوب الفهم أم التبيين، فيبدأ عمله انطلاقاً منه [أي من الفهم والمعرفة القبليتين] ومن دونهما يكون الفهم غير ممكن"^(١).

نقد وتقييم

المسألة المهمّة في ما يتعلّق بالفرضيات والمعارف القبليّة هي بعدها الأداتي في فهم النص وتفسيره، وليس بعدها المعنائي؛ إذ أصل دخالة الفرضيات القبليّة بحدّ ذاته مقبول، ولكن إذا لم يتمّ التفكيك بين المعارف القبليّة الصحيحة من غير الصحيحة، والاستدلاليّة من غير الاستدلاليّة، والمعتبرة من غير المعتبرة، فستكون عند ذلك مصداق (التفسير بالرأي).

٦-٦- النصوص الدينيّة والإفهام المتنوعة والمتكثرة

بعض المفكرين المتنوّرين لا يعتقدون بالتعيّن المعنائي، ويدّعون وجود الأفهام المتكثّرة والمتنوّعة، حيث يجب على المفسّر ألاّ يحدّد نفسه بمعنى واحد؛ إذ "لا يمكن أن يُحدّد فهم جميع النصوص وتفسيرها ومن جملتها النصوص الدينيّة الإسلاميّة -أي الكتاب والسنة- بفهم واحد وتفسير واحد. ولا يمكن الادّعاء في وقتٍ من الأوقات أنّ الفهم أو التفسير المعين الذي قدّم حتى الآن للكتاب والسنة، هو من الأفهام والتفسيرات النهائيّة، أو الأفهام والتفسيرات الوحيدة والممكنة، بحيث لا يتمكن أيّ شخص بعد ذلك من تقديم فهم وتفسير جديد"^(٢). وفي هذا الموضوع قال أحدهم: "عملت في نظريّة القبض والبسط لتوضيح أسرار كثرة الفهم الديني وتبيين آليّاتها. في المجمل فإنّ

(١) محمد مجتهد الشبستري، هرمنوتيك الكتاب والسنة، ص ١٦-١٧.

(٢) راجع: محمد مجتهد الشبستري، صحيفة همشهري، ١٧ آبان ١٣٧٥.

الكلام في القبض والبسط هو أنّ فهمنا للنصوص الدينية متنوعٌ ومتكثّرٌ بالضرورة، وهذا النوع من التنوع والتكثّر لا يقبل التحويل إلى فهمٍ واحدٍ، وهو ليس متنوعاً ومتكثّراً فقط، بل هو سيّالٌ أيضاً" (١).

يبدو أنّ رؤية عبد الكريم سر وش حول التكثّر، تعود إلى أفكار بوبر في نفي المعيار، فقد كتب قائلاً: "النصّ أمرٌ مبهمٌ حقيقةً وذاتاً، ويحمل في طياته أكثر من معنى... ونحن نواجه عددًا من المعاني في مقام الفهم أو الإثبات... وتنوع وتعدّد المعاني العجيب يخبر عن أنّه غير متعيّن في ذاته. لا، بل يشير إلى تعيّناتٍ معنائيةٍ مختلفةٍ، ونحن نواجه في عالم النصوص والرموز هكذا شكل من عدم التعيّن الذاتي والواقعي" (٢).

من جهة أخرى ينكر القائلون بتنوع الأفهام، مسألة إمكان الفهم الثابت والمعتبر، وغير التاريخي، ويعتقدون بإمكانية تقديم تفسيراتٍ وأفهامٍ متعدّدةٍ عن كلّ أثرٍ، كما لا يمكن الحكم حول هذه التفاسير ليعرف الصحيح من غير الصحيح منها (٣)؛ حيث يعتقد بعضهم: "إنّ كلّ قارئٍ يضيف معنىً على النصّ بمقتضى عقائده وتعلّقاته الشخصية، ويستنتج أموراً منه، تختلف عما استنتجه الآخرون؛ فلا يمكن أن تكون الاستنتاجات واحدةً كما لا إمكان للحكم بينها لتشخيص وترجيح الاستنتاج الصحيح من غير الصحيح" (٤).

يظنّ أصحاب هذه الرؤية أنّ نسبية فهم الدين كنسبية النتيجة القياسية، فكلّ نتيجة تحصل من خلال مقدماتها، وكل تغييرٍ في تلك المقدمات يؤدي إلى تغيير في النتيجة، وثبات النتيجة معلولٌ لثبات المقدمات أيضاً، وعلى هذا النحو فإنّ نسبية النتيجة لا تتنافى مع إثباتها (٥).

(١) عبد الكريم سر وش، الصراط المستقيمة، ص ٢.

(٢) م.ن، ١٩١.

(٣) للاطلاع على أبحاث نقد وبتلان مسألة نسبية الفهم، راجع: عبد الله جوادى آملي، الشريعة في مرآة المعرفة، ص ٢٧٥.

(٤) عبد الكريم سر وش، الصراط المستقيمة، ص ٢.

(٥) عبد الكريم سر وش، القبض والبسط النظري في الشريعة، ص ٤٨٥.

نقد وتقييم

إن إمكان القراءات المتعددة للدين من دون معيارٍ لتحديد الفهم الصحيح من غير الصحيح، ولمعرفة أرجحية أحدها على الآخر، فكل شخص بإمكانه دراسة الدين مع أي فرض قبلي، ومع أي مستوى من الإدراك والفهم، ثم استخلاص النتائج منه. فتح المجال لهذا النوع من القراءات يؤدي إلى الفوضى، وعدم الانضباط، وفقدان المعيارية في فهم الدين؛ بحسب ما تنص عليه هذه النظرية، فإن أي فهم للدين غير قابل للجرح، لا الفهم المعلوم للجهل والخوف الذي يبعث على الشقاء، ولا الفهم المعلوم للعقل والفطرة والمؤدي إلى القسط والعدل والسعادة! ولا يمكن تخطئة الفهم الذي يعد المعرفة الدينية متغيرة كلها، ولا تخطئة من يراها متغيرة في جزء منها، وثابتة في جزء آخر^(١).

٦-٧- انفصال الدين عن المعرفة الدينية

يعترف بعض المفكرين المتنورين بالتمايز والانفكاك بين حقيقة الدين وفهم الدين، ويدعون أن "المعرفة البشرية (ومن جملتها المعرفة الدينية) ليست ملكاً ولا فهماً لشخص، بل قسّمت بين أشخاص كثيرين، وهي ليست أمراً ثابتاً، بل هي كالنهر الجاري، وهي ليست عين الشريعة بل حاكية عنها. وهنا يجدر توجيه السؤال الآتي: هل التفكيك بين الشريعة وفهمها سيجعلنا مشغولين ومفتونين بفهم واحد للشريعة؟"^(٢).

ويعتقد الكاتب نفسه أن: "الشريعة بحد ذاتها لا تحالف ولا تعارض أي فهم لها، وأي معرفة من المعارف، فلا يحصل أي نزاع ووفاق بينهما، بل الذي يحصل فيه التعارض هو فهم للدين مع فهم آخر أو معرفة أخرى، فيجري بينها التعارض والوفاق. وعلماء الدين يُخطئون بعضهم بعضاً، ولكن أي منهم لا يُخطئ الدين"^(٣).

من جهة أخرى يعتقد هؤلاء أن الدين أمر مقدس وهو قطعي من الناحية التاريخية،

(١) حسن معلمي، علم المعرفة، ص ٢٢٧.

(٢) عبد الكريم سروش، القبض والبسط النظري في الشريعة، ص ٣٤٢.

(٣) م.ن، ص ٤٤٠-٤٤١.

لكن المعرفة الدينية ليست سوى الفهم البشري للدين، وأن الأفكار والاجتهادات البشرية حول الدين أمر متغيّر، وهي تتحوّل من عصرٍ إلى عصرٍ^(١).

وبناءً على آرائهم هذه، فإنّ عدم الدقّة والتأمّل في هذه المسألة قد أدّى إلى أن تظهر التفسيرات والتأويلات التي ظهرت في أزمانٍ متعدّدةٍ على أنّها عين الدين. يعتقد نصر حامد أبو زيد أنّ الدين هو الأمر الوحيد المقدّس، وليس المعرفة الدينية ذات البعد البشري، وقداسة الدين ينبغي ألاّ تؤدّي إلى قداسة فهم العلماء؛ لأنّ فهم العلماء للدين مختلفٌ بعضه عن بعض. كما يعتقد أنّ قراءة الرسول للقرآن هي فهمٌ إنسانيّ أيضاً. وبعبارةٍ أخرى فإنّ العلاقة التي حصلت بين القرآن والعقل والفهم الإنسانيّ قد حوّلتها إلى أن يصبح (نصّاً إنسانياً).

ويرى أنّ فهم الرسول ﷺ يجب عدم عدّه مطابقاً لدلالة القرآن الذاتية، ومن يعتقد ذلك فهو مشرّكٌ؛ قد تصوّر الرسول إلهاً ونسي بعده الإنسانيّ.

من جهةٍ أخرى يعتقد أصحاب هذه النظرية أنّ حقيقة الدين واحدةٌ لا تقبل التشكيك ولا التناقض، ولكن ما هو موجود بين أيدينا هو فهم الدين؛ لعدم القدرة على الوصول إلى حقيقته. إنّ فهم الدين لا يخلو من الأخطاء والنواقص؛ لأنّه بشريّ، وبعبارةٍ أخرى: حقيقة الدين مقدّسة، ولكن المعرفة الدينية ليست كذلك^(٢).

نقد وتقييم

من الواضح أنّ هناك تشابهاً واتّفاقاً بين آراء نصر حامد أبو زيد والدكتور سروش والشبستري في مسألة التفكيك بين الدين والمعرفة الدينية، وعدم قداسة فهم العلماء للدين، كما أنّ أبو زيد يتفق مع سروش في الاعتقاد بأنّ الفهم البشري يتّصف بالأوصاف الأرضية للبشر، إلاّ أنّه لم يكتفِ بهذه المسألة بل عدّ فهم الرسول ﷺ فهماً بشرياً غير مطابقٍ للواقع.

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص ١٩٧.

(٢) راجع: عبد الكريم سروش، شهرية كيان، "التفسير المتين للنص"، العدد ٣٨، ص ٣.

فالإشكال الأساس عنده -نصر حامد أبو زيد- أنه جعل فهم الرسول ﷺ كسائر الأفهام البشرية، وهذا يعني أن أبو زيد لم يتمكن من امتلاك تصوّر صحيح عن الوحي؛ فهو لا يعلم بأنّ الوحي علمٌ حضوريٌّ، أيّ أنّ الرسول ﷺ كانت تربطه علاقةٌ بالحقيقة نفسها، لكنّ علم الآخرين حول النصّ الديني حصولي، والخطأ يحصل عادةً في العلم الحصولي، لا الحضوري، وعلم الرسول حضوريٌّ وهو عين الواقع؛ لذلك لا يمكن جعل فهمه غير مقدّسٍ، وشبيهاً بفهم العلماء^(١).

وهناك إشكالٌ آخر على هذا الادّعاء، وهو أنّ قضية (الدين ثابت) هي نوعٌ من الحكم على علم الدين الذي حصل عليه البشر. فإذا كانت المعرفة الدينية متغيّرةً ومتحوّلةً؛ لأنّها بشريّةٌ، وإذا قُبِلَ التغيّر هذا على أنّه موجبةٌ كليّةٌ، فلا محالة من شمول حكم التغيّر والتحوّل للقضايا المتقدّمة^(٢).

والخلاصة أنّ قبول مباني هذه المجموعة من المنثورين سيفتح الباب واسعاً أمام الشكوكيّة والسفسطة، إذ نسبيّة الفهم تستلزم ذلك ضرورةً^(٣). وعلى الرغم من أنّ أصحاب النظرية يبرّؤون أنفسهم من ذلك، فأثمّهم في الحقيقة من جملة المروّجين لها؛ إذ في هذه النظرية لا يمكن الحديث عن معيارٍ وملاكٍ خاصّ للوصول إلى المعنى النهائي، وإلى الحكم حول مدى قرب أو بُعد الأفهام من ذاك المعنى الأساس، ومقدار اعتباره.

٦-٨- علماء الإسلام وقراءاتهم المتعدّدة للشريعة

استند أصحاب نظرية تعدّد القراءات المختلفة للدين لأجل إثبات مدّعاهم إلى وجود قراءاتٍ مختلفةٍ ومتعدّدةٍ للشريعة قدّمها العلماء المسلمون؛ وذكروا تفاسير كثيرةً للمفسّرين وعلماء الدين من أطيافٍ عديدةٍ كالفلاسفة، والفقهاء، والمتكلّمين، والمفسّرين، وعدّوا هذا الأمر أوضح دليلٍ لإثبات مدّعاهم: "يحكي تاريخ الشريعة عن أنّها امتزجت

(١) عبد الله نصري، سرّ النصّ، ٣٠٧-٣٠٨.

(٢) عبد الحسين خسروينا، الكلام الجديد، ص ١٣٠.

(٣) راجع: مرتضى مطهري، مجموعة الآثار، ج ٦، ص ١٧٥؛ جوادي الآملي، الشريعة في مرآة المعرفة، ص ٢٧١.

واقترنت بأنواع من الإدراك، وجميع هذه الإدراكات مقبولة ومبررة ما دامت منضبطة ومنهجية؛ فالإدراك الواحد ليس ممكناً ولا مطلوباً^(١).

وقد ردّ بعض العلماء المسلمين ومن جملتهم آية الله مصباح اليزدي على ذلك بأن اختلاف الفقهاء أمرٌ مختلفٌ عن تعدّد القراءات، فقال: "تختلف مسألة اختلاف فتاوي الفقهاء عن مسألة القراءات المتعدّدة للدين اختلافاً جوهرياً، ولا يمكن اعتبار اختلاف الفتاوى من مصاديق القراءات المتعدّدة للدين"^(٢).

نقد وتقييم

- في نقد استدلال القائلين بالقراءات المختلفة للشريعة يمكن ذكر المسائل الآتية:
١. إنّ وجود التفاسير المتنوّعة والمتعدّدة أمر مسلم لا يمكن إنكاره، إلا أنّها بشكل عام لا تشمل التعاليم والقضايا الدينية كافّة؛ بل هي محدودةٌ بالبعض منها، وهي لا تشمل القضايا والتعاليم البرهانية والمُسلّمة التي ليس فيها أكثر من رأي، ووجهة نظر.
 ٢. إنّ اختلاف التفاسير هو في غير المسلمات وغير الضروريات، بل هو بعد تحطّي المبادئ المعترية والخاصّة، يتجلّى (في دائرة الظنّيات)^(٣).
 ٣. يمكن استخراج أكثر من قراءة من النصّ إذا تضمّن الشروط الآتية:
 - أ. عدم وجود دليل قطعي: بعض النصوص بقيت ناقصةً، أو أنّها فقدت قرائنَ زمان الصدور؛ بسبب طول الزمان، والاستنساخ، وتبدّل الخطّ، وغير ذلك؛ لذلك كانت ضعيفةً ومشكوكاً فيها من ناحية السند، والنسبة لأئمة الدين، أو أنّ دلالتها ظنيّة (غير يقينيّة)، أو احتمال صدورها في ظرف التقيّة إذا كان دليلها قوياً، وفي النتيجة يصعب الحكم بالقطع بمفادها.

(١) عبد الكريم سروش، القبض والبسط النظري في الشريعة، ص ٣٠٥.

(٢) محمّد تقي مصباح اليزدي، أسئلة وإجابات، ج ٣، ص ٥٣.

(٣) لمزيد من المطالعة في هذا الخصوص راجع: أبحاث وتحديات، محمد تقي مصباح اليزدي، ج ١، ص ٩٦-١٠٠.

ب. المنهجية: يمكن قبول القراءات المتعددة إذا كان كل واحد منها يتطابق مع المنهج العقلاني. فلا يمكن إسقاط الآراء على النص من دون ضابطة وكيفية اتفق، ثم عد ذلك قراءة جديدة مقبولة.

ت. القبول في مقام الإثبات: إذا وجدت قراءات متعددة تقوم على أساس أصول الحوار العقلاني، وقواعد لغة النص، فهذا لا يعني أن جميع هذه المعاني مقبولة في مقام الثبوت (الواقع)^(١).

٤. إن اختلاف فتاوي العلماء والفقهاء يختلف عن نظرية القراءات المتعددة للدين في أن محور القراءات المختلفة هو المفسر، وهي نظرية تعود إلى الهرمنيوتيك الفلسفي، وفيها إغفال وتمهيش لمراد المؤلف.

أما اختلاف فتاوي الفقهاء فهو لأسباب أخرى إذا ما أخذنا بعين الاعتبار اشتراك وجهات النظر في المباني ومحورية المتن وصاحبه، ويشير الجدول الآتي إلى بعض منها:

الجدول ٤: أسباب اختلاف فتاوى الفقهاء

أسباب اختلاف فتاوى الفقهاء	
١	اختلاف وجهات النظر في المبادئ التمهيدية كعلم الرجال، وعلم الدراية، وأصول الفقه، و...
٢	اختلاف الروايات وتعارضها
٣	اختلاف وجهات النظر في وثيقة الرواية
٤	الاختلاف في المداليل ومفهوم الألفاظ
٥	الاختلاف في تطبيق الكليات على الحالات والمصاديق
٦	الاختلاف في المناهج التفسيرية
٧	وجود آراء عديدة حول رواية واحدة لوجود قرائن مختلفة في فهمها

(١) محمد تقي مصباح الزيدي، تعدد القراءات، ص ٨١.

المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

١. ازاد ارمكي، تقي، لاجوردي، هاله، (الهرميتويك، إحياء أم خطاب)، فصلية العلوم الاجتماعية، العدد ٢١، خريف ١٣٨٢ هـ.ق.
٢. آغا بزرك الطهراني، محمد حسين، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١، بيروت، دار الأضواء، ط ٢، ١٤٠٣ ق.
٣. آستون، ويليام ب، فلسفة اللغة، ترجمة: ايرافينش وأحمد رضا جليلي، طهران، انتشارات السهروردي، ط ١، ١٣٨١ هـ.
٤. آلن، داغلاس، (علم ظاهر الدين)، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، معهد العلوم والدراسات الإنسانية، ١٣٧٥ هـ.ش.
٥. أوث ويت، ويليام، هابرماس، مقدمة نقدية، ترجمة: حسن جاوشيان، طهران، نشر اختران، ١٣٨٦ هـ.ش.
٦. آية قنبري، (الهرميتويك)، فصلية العلوم السياسية، مؤسسة باقر العلوم للتعليم العالي، العام الخامس، العدد ١٧، ربيع ١٣٨١ هـ.ش.
٧. أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، القاهرة، سينا للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٤ م.
٨. ابن الأثير، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، انتشارات إسماعيليان، قم، ١٣٦٤ هـ.ش.
٩. أحمد، بابك، بناء وتأويل النص، طهران، نشر مركز، الطبعة العاشرة ١٣٨٨ هـ.ش.
١٠. أحمددي، بابك، هايدغر والسؤال الأساسي، طهران، نشر مركز، ١٣٨٢ هـ.ش.
١١. أسبريغنز، توماس، فهم النظريات السياسية، ترجمة: فرهنك رجائي، طهران، آگاه، ١٣٧٩ هـ.ش.
١٢. اسكات، تشارلز، ئي، (الحياة العلمية لهايدغر)، مقتبس من دائرة معارف بول إدواردز، ترجمة: مصطفى أميري، العدد ٤٢، اسفند ١٣٨٩ هـ.ش.
١٣. اسكينز، كوئنتن، مكيافيلي، ترجمة: عزت الله فولادوند، طهران، طرح نو، ١٣٧٢ هـ.ش.
١٤. اسميت، غريغوري بروس، نيتشه، هايدغر، العبور نحو المدنية، ترجمة: علي رضا سيد أحمديان، آبادان، نشر برسش، ١٣٨٠ هـ.ش.

١٥. اشتراوس، ليو، الحقوق الطبيعية والتاريخ، ترجمة: باقر پرهام، طهران، انتشارات آگاه، ١٣٧٣هـ.ش.
١٦. اشميت، ريتشارد، بدايات علم الظواهر، ترجمة: شهرام بازوكي، فرهنگ، العدد ١٨، ١٣٧٥هـ.ش.
١٧. أوسي، علي، منهج العلامة الطباطبائي في تفسير الميزان، ترجمة: السيد حسين مير جليلي، المعاونة الثقافية في منظمة الإعلام، ١٣٧٠هـ.ش.
١٨. ام. نيوتون، (المهرنيتيك)، ترجمة: يوسف ابادري، فصلية أرغنون، السنة الأولى، العدد ٤، ١٣٧٣هـ.ش.
١٩. الياده، ميرتشا، (الاتجاه التفسيري الإفراطي)، فصلية المعرفة، ترجمة: محمود تقي زاده داوري، العدد ٢٢، خريف ١٣٧٦.
٢٠. الياده، ميرتشا، الثقافة والدين، تحت إشراف بهاء الدين خرمشاهي، طهران، انتشارات طرح نو، ١٣٧٤هـ.ش.
٢١. بابائي، علي أكبر، عزيزي كيا، غلامعلي وروحاني راد، منهجية تفسير القرآن، قم، مركز دراسات الحوزة والجامعة، ط ٢، شتاء ١٣٨٥هـ.ش.
٢٢. بارت، رولان، نقد الحقيقة، ترجمة: شيرين دخت دقيقيان، نشر مركز، طهران ١٣٧٧هـ.ش.
٢٣. بارت، رولان، من الأثر إلى النص، ترجمة: مراد فرهاد پور، فصلية أرغنون، العدد ٤، شتاء ١٣٧٣هـ.ش.
٢٤. بازركان، عبد العلي، مجموعة الآثار، ج ٧، طهران، شركة سهامى انتشار، ط ١، ١٣٧٩هـ.ش.
٢٥. بازركان، عبد العلي، الطريق التي عبرت، طهران، شركة انتشارات، قلم، ١٣٢٦.
٢٦. بلزي، كاترين، عملية النقد، ترجمة: عباس مخبر، طهران، نشر قصة، ١٣٧٩هـ.ش.
٢٧. بلايشر، جوزيف، مختارات من المهرنيتيك المعاصرة، ترجمة: سعيد جهانگيري، آبادان، انتشارات برسش، ١٣٨٠هـ.ش.
٢٨. براون، استوارت وآخرون، مائة فيلسوف في القرن العشرين، ترجمة: عبد الرضا سالار بهزادي، طهران، ققنوس، ١٣٨٣هـ.ش.
٢٩. براون، كالين، الفلسفة والإيمان المسيحي، ترجمة: ميكائيليان، الشركة العلمية والثقافية للنشر، طهران، ١٣٧٥هـ.ش.

٣٠. بهودي، محمد باقر، خلاصة الكافي، طهران، الشركة العلمية والثقافية للنشر، ١٣٦٣ هـ.ش.
٣١. بهرامي، محمد، (الرؤية المقارنة لعلم التفسير والهرمنوتيك عند شلايرماخر)، فصلية الدراسات القرآنية، العدد ٢٩ و٣٣، ربيع وصيف ١٣٨١ هـ.ش.
٣٢. بيات، عبد الرسول وآخرون، قاموس المصطلحات، قم، مؤسسة الفكر والثقافة الدينية، ط٢، ١٣٨١ هـ.ش.
٣٣. پارسانيا، حميد، العلم والفلسفة، طهران، مؤسسة انتشارات معهد الثقافة والفكر الإسلامي، ط٣، ١٣٨٣ هـ.ش.
٣٤. بلمر، ريتشارد، علم الهرمنوتيك، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، انتشارات هرمس، ط٤، ١٣٨٧ هـ.ش.
٣٥. پايدار، حبيب الله، استنتاجات حول فلسفة التاريخ من وجهة نظر القرآن، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، دون تا.
٣٦. تبرسون، مايكل وآخرون، العقل والاعتقاد الديني، ترجمة: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، ط٣، ١٣٧٩ هـ.ش.
٣٧. براود فوت، وين، التجربة الدينية، ترجمة: عباس يزداني، قم، مؤسسة طه الثقافية، ١٣٧٧ هـ.ش.
٣٨. بريمي، علي، (الهرمنوتيك وتأثيره على فهم النصوص الدينية)، فصلية الحوزة والجامعة، العدد ٣٩، صيف ١٣٨٣ هـ.ش.
٣٩. بورسينا، زهراء، تأثير المعصية على المعرفة بالرجوع إلى آراء القديس أغوستين، قم، معهد العلوم والثقافة الإسلامية، ط١، شتاء ١٣٨٥ هـ.ش.
٤٠. توران، امداد، تاريخية الفهم في هرمنوتيك غادامر، بحث في الحقيقة والمنهج، طهران، انتشارات بصيرت، ط١، ١٣٨٩ هـ.ش.
٤١. جوادي الآملي، عبد الله، الشريعة في مرآة المعرفة، طهران، مركز نشر رجاء الثقافي، ط١، ١٣٧٢ هـ.ش.
٤٢. جوادي الآملي، عبد الله، التفسير الموضوعي للقرآن، قم، اسراء، ١٣٧٨ هـ.ش.
٤٣. جهانبگلو، رامين، الموج الرابع، ترجمة: منصور كودرزي، نشر ني، ط٤، ١٣٨٣ هـ.ش.
٤٤. حسن پور، قاسم، الهرمنوتيك المقارنة، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ط١، ١٣٨٤ هـ.ش.
٤٥. حسني، حميد رضا، (هرمنوتيك العلوم الإنسانية مدخل إلى هرمنوتيك ويلهلم دلتاي)، فصلية المعارف الإسلامية، العدد ١، شتاء ١٣٨٣ هـ.ش.

٤٦. حسني، حميد رضا، (التعين المعنائي للنص من وجهة نظر الهرمنيوتيك وعلم الأصول)، فصلية البحث والحوزة، العدد ٢٧ و ٢٨، خريف وشتاء ١٣٨٥ هـ.ش.
٤٧. حسين زاده، محمد، (مباني نظرية تعدد القراءات)، فصلية قيسات، العام السابع، العدد ٢٣، ربيع ١٣٨١ هـ.ش.
٤٨. حسين زاده، محمد، (الشكاكية والنسيية)، فصلية المعرفة الفلسفية، العدد ٥، خريف ١٣٨٣ هـ.ش.
٤٩. حسين زاده، محمد، بحث في أعماق علم المعرفة، مصادر المعرفة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (رضوان الله عليه)، فروردين ١٣٨٦ هـ.ش.
٥٠. حسين شاهروردي، السيد مرتضى، بهلوان، مريم، (تأملات في آراء هايدغر وغادامر)، فصلية الفكر الديني، العدد ٢٢، ربيع ١٣٨٦ هـ.ش.
٥١. حكيمي، محمد رضا، الحياة، ترجمة: أحمد آرام، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ج ١، ١٣٨٠ هـ.ش.
٥٢. حق پناه، رضا، (دور المعارف القبليّة في فهم القرآن)، مجلة فكر الحوزة، العدد ١٦، ربيع ١٣٧٨ هـ.ش.
٥٣. حيدري، أحمد علي، (غادامر - فيلسوف الحوار)، فصلية رسالة الثقافة، العام الثاني عشر، الدورة الثالثة، العدد ٤٩، خريف ١٣٨٢ هـ.ش.
٥٤. الخزائلي، محمد، أحكام القرآن، طهران، مؤسسة جاويدان للطباعة والنشر، ج ١، ط ٥، ١٣٦١ هـ.ش.
٥٥. خسروپناه، عبد الحسين، الكلام الجديد، قم، مركز الحوزة للدراسات، ١٣٧٩ هـ.ش.
٥٦. الخميني، روح الله، شرح حديث جنود القعل والجهل، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (رضوان الله عليه)، ١٣٧٧ هـ.ش.
٥٧. الخميني، روح الله، آداب الصلاة، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (رضوان الله عليه)، طهران، ط ٣، ١٣٧٢ هـ.ش.
٥٨. دلتاي، ويلهلم، من هو زرتشت نيتشه؟ ومقالات أخرى، انتخاب وترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، طهران، انتشارات هرمس، ١٣٧٨ هـ.ش.
٥٩. دلتاي، ويلهلم، مدخل إلى العلوم الإنسانية، ترجمة: منوچهر صانعي دره بيدي، طهران، ققنوس، ١٣٨٨ هـ.ش.

٦٠. ديويديف، آدم، (غادامر، إمكان التفسير)، مجلة معرفة الجمال، ترجمة: آرتيا افراشي، العدد ٧، ١٣٨٤ هـ.ش.
٦١. رباني، محمد حسن، أفات الحديث، مشهد، مرطز الدراسات الإسلامية، ط ١، ١٣٨٨ هـ.ش.
٦٢. رباني كلبايگانی، علي، (الهرمنيوتيك الفلسفي في فكر غادامر)، فصلية قسبات، العدد ٢٣، ربيع ١٣٨١ هـ.ش.
٦٣. رشاد، علي أكبر، (الاجتهاد وقبول الدين القراء)، فصلية قسبات، معهد الثقافة والفكر الإسلامي، العام الثالث عشر، العدد ٤٩، خريف ١٣٨٧ هـ.ش.
٦٤. رستكار، مرتضى، (إطلالة على الهرمنيوتيك ونتاجها)، فصلية معرفت، العدد ٦٣، اسفند ١٣٨١ هـ.ش.
٦٥. رضائي أصفهاني، محمد علي، مدخل إلى التفسير العلمي للقرآن، طهران، ط ٣، ١٣٨٨ هـ.ش.
٦٦. رعایت جهرمي، محمد، (دراسة مقارنة لقراءة ويتغنشتاين وغادامر حول تاريخية الفهم)، مجلة شناخت الفلسفية، خريف وشتاء ١٣٩٠ هـ.ش.
٦٧. رهبري، مهدي، (الهرمنيوتيك الفلسفي عند هانس غادامر والتعددية السياسية)، فصلية كلية الحقوق والعلوم السياسية (جامعة طهران)، العدد ٦٩، خريف ١٣٨٤ هـ.ش.
٦٨. ريخته گران، محمد رضا، المنطق ومبحث علم الهرمنيوتيك، طهران نشر كنكره، ط ١، ١٣٧٨ هـ.ش.
٦٩. ريخته گران، محمد رضا، (غادامر وهابرماس)، فصلية أرغنون، العام الثاني، العدد ٧ و ٨، خريف وشتاء ١٣٧٤ هـ.ش.
٧٠. ريكور، پول، (رسالة الهرمنيوتيك)، أدرجت ضمن حلقة نقدية، ديفيد كوزنز هوي، طهران، انتشارات كيل، ١٣٧١ هـ.ش.
٧١. سايكس، أستون، فردريك شلاير ماخر، ترجمة: منوچهر صانعي دره بيدي، طهران، انتشارات كروس، ط ١، ١٣٧٦ هـ.ش.
٧٢. السبحاني، جعفر، الهرمنيوتيك، قم، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، ط ٢، ١٣٨٥ هـ.ش.
٧٣. سجويك، بيتر، من ديكرات إلى دريدا، إطلالة على الفلسفة الأوروبية، ترجمة: محمد رضا آخوند زاده، طهران، نشر ني، ط ١، ١٣٨٨ هـ.ش.
٧٤. سحابي، يد الله، خلق الإنسان، طهران، ط ١٣، ١٣٧٥ هـ.ش.
٧٥. سروش، عبد الكريم، (التفسير المتين للنص)، شهرية كيان، العدد ٣٨، ١٣٧٦ هـ.ش.

٧٦. سروش، عبد الكريم، القبض والبسط النظري في الشريعة، الصراط، طهران، ٨ط، اسفند ١٣٨٢هـ.ش.
٧٧. سروش، عبد الكريم، (الحقانية، العقلانية، الهداية، حوار حول التعددية الدينية)، شهرية كيان، العدد ٤٠، بهمن واسفند ١٣٧٦هـ.ش.
٧٨. سروش، عبد الكريم، الصراط المستقيمة، مؤسسة الصراط الثقافية، طهران، ٢ط، ١٣٧٧هـ.ش.
٧٩. سروش، عبد الكريم، (الدين الأقلي والأكثرية)، شهرية كيان، العدد ٤١، فروردین واردیهشت ١٣٧٧هـ.ش.
٨٠. سعادت، عوض علي، (الهرمونيوتيك)، فصلية جامعة فردا، العدد ٤، شتاء ١٣٨٦هـ.ش.
٨١. سعیدی روشن، محمد باقر، تحليل لغة القرآن ومنهجية فهمه، قم، مركز دراسات الحوزة والجامعة، ٣ط، ربيع ١٣٨٧هـ.ش.
٨٢. سلدن، رمان وييدرسون، بيتر، دليل نظرية الأدب المعاصر، ترجمة: عباس مخبر، ١٣٧٧هـ.ش.
٨٣. سلمان پور، محمد جواد، (العلاقة بين مباني فهم نصوص الفقه الوحياني وعلم المعاني والهرمونيوتيك)، فصلية الفكر الديني، العدد ١٠، ربيع ١٣٨٣هـ.ش.
٨٤. سي سولومون، روبرت، الفلسفة الأوروبية، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، طهران، قصيده، ١٣٧٩هـ.ش.
٨٥. شاکر، محمد کاظم، أساليب تأويل القرآن، قم، نشر مؤسسة بوستان كتاب، ٢ط، ١٣٨١هـ.ش.
٨٦. شجاعی جشوقانی، مالک، (الهرمونيوتيك، المنظومة الفكرية الشاملة) كتاب ما فلسفة، العدد ٤٠، دي ١٣٨٩هـ.ش.
٨٧. شعيري، تاج الدين، جامع الأخبار، انتشارات رضي، قم، ج ١، ١ط، ١٤٠٥هـ.ق.
٨٨. شيرواني، علي، ترجمة وشرح نهاية الحكمة، مؤسسة بوستان كتاب، ٧ط، ١٣٨٦هـ.ش.
٨٩. شيهان، توماس، (مارتين هايدغر)، كتاب ما فلسفة، ترجمة: حسين رستمي، العدد ٤٦، تير ١٣٩٠هـ.ش.
٩٠. صانعي دره بيدي، منوچهر، مباني الفكر الفلسفي (الفلسفة العامة)، طهران، مؤسسة انتشارات أمير كبير، ٢ط، ١٣٨٤هـ.ش.
٩١. الصدر، السيد موسى، (أسئلة وأبحاث قرآنية حول مبادئ فهم القرآن)، فصلية الدراسات القرآنية، العدد ١١ و ١٢، خريف وشتاء ١٣٧٦هـ.ش.

٩٢. ضميران، محمد، (نقد الهومنيوتيك وبن فكنانه)، كتاب الأدب والفلسفة، العدد ٦٢، آذر ١٣٨١ هـ.ش.
٩٣. طاهري، السيد صدر الدين، (دراسة نقدية ومقارنة بين أصول الفقه الإسلامي والنظرية الهرمنيوتيكية)، فصلية قيسات، العدد ١٧، خريف ١٣٧٩ هـ.ش.
٩٤. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٣، ١٣٩٣ هـ.ش.
٩٥. الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٤ هـ.ق.
٩٦. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، طهران، انتشارات صدرا، ط١٥، ج٢، ١٣٦٢ هـ.ش.
٩٧. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، المقدمة والحواشي، مرتضى مطهري، مكتب النشر الإسلامي، ج١، دون تا.
٩٨. الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام، باهتمام السيد هادي خسروشاهي، قم، مؤسسة بوستان كتاب، ط١، ١٣٨٦ هـ.ش.
٩٩. الطباطبائي، محمد كاظم، منطق فهم الحديث، قم، مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية، ١٣٩٠ هـ.ش.
١٠٠. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج٥، انتشارات مرتضوي، ١٣٨٦ هـ.ش.
١٠١. عارفي، عباس، مطابقة الصور الذهنية للخارج؛ بحث حول واقعية علم المعرفة وقيمتها، طهران، مؤسسة الثقافة والفكر الإسلامي للنشر، ط١، ١٣٨٨ هـ.ش.
١٠٢. عرب صالح، محمد، الفهم في فح التاريخانية، طهران، انتشارات معهد الثقافة والفكر الإسلامي، ط١، ١٣٨٩ هـ.ش.
١٠٣. عين القضاة الهمداني، مجموعة رسائل عين القضاة، باهتمام علي نقوي منزوي، عفيف عسيران، إشراف وإصلاح خديوجم، ج١، ط٢، ١٣٦٢ هـ.ش.
١٠٤. الفيض الكاشاني، الملا محسن، المحجة البيضاء، قم، جامعة المدرسين، دون تا.
١٠٥. قائمي نيا، علي رضا، (كشف الأسرار عن رسالة النص، هرمنيوتيك بولتمان ودائرة كشف الأسرار عن تفسير النصوص الدينية)، فصلية قيسات، العدد ١٧، خريف ١٣٧٩ هـ.ش.
١٠٦. قائمي نيا، علي رضا، (الذاتي والعرضي في النص، بحث هرمنيوتيك حول اختلاف القراءات)، فصلية قيسات، العام الخامس، العدد ١٨، شتاء ١٣٧٩ هـ.ش.

١٠٧. قائمي نيا، علي رضا، (علم معرفة النص)، فصلية قبسات، العدد ١٢، صيف ١٣٧٨ هـ.ش.
١٠٨. قدردان قراملكي، محمد حسن، (الإسلام وكثرة القراءات)، فصلية قبسات، العام الخامس، العدد ١٨، شتاء ١٣٧٩ هـ.س.
١٠٩. كاپلستون، فردريك تشارلز، تاريخ الفلسفة (من ولف إلى كانط)، ترجمة: إسماعيل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات سروش، ج ٦، ط ٤، طهران ١٣٨٦ هـ.ش.
١١٠. كاكلمانس، جوزيف، مارتين هايدغر، مدخل إلى فلسفته، ترجمة: موسى ديباج، طهران، مؤسسة انتشارات حكمت، ١٣٨٠ هـ.ش.
١١١. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ترجمة: مصطفوي، طهران، النشر الإسلامية، ط ١، دون تا.
١١٢. كانط إيمانويل، معيار العقل الخالص، ترجمة: د. مير شمس الدين أديب سلطاني، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٦٢ هـ.ش.
١١٣. كورنر، اشتفان، فلسفة كانط، ترجمة: عزت الله فولادوند، انتشارات الخوارزمي، ط ٢، ١٣٨٠ هـ.ش.
١١٤. كوزنزهوي، ديفيد، حلقة نقدية، ترجمة: مراد فرهادپور، طهران، انتشارات كيل، ط ١، ١٣٧١ هـ.ش.
١١٥. غادامر، هانس، بداية الفلسفة، ترجمة: عزت الله فولادوند، انتشارات هرمس، ط ٣، ١٣٨٧ هـ.ش.
١١٦. لاريجاني، صادق، المعرفة الدينية، مركز كتاب للترجمة والنشر، ط ١، ١٣٧٠ هـ.ش.
١١٧. لاريجاني، محمد جواد، فصلية الإلهيات والحقوق، (الهرمنوتيك، الدين والتحديات)، العدد ٣، ربيع، ١٣٨١ هـ.ش.
١١٨. مجتهد الشبستري، محمد، هرمنوتيك الكتاب والسنة، طهران، انتشارات طرح نو، ط ٦، ١٣٨٤ هـ.ش.
١١٩. مجتهد الشبستري، محمد، نقد القراءة الرسمية للدين، طهران، طرح نور، ط ١، ١٣٧٩ هـ.ش.
١٢٠. مجتهد الشبستري، محمد، صحيفة همشهري، ١٧ آبان ١٣٧٥ هـ.ش.
١٢١. مجتهد الشبستري، محمد، صحيفة نوروز، (الهرمنوتيك الفلسفي ونقد قراءات الدين)، ٨ آذر ١٣٨٠ هـ.ش.
١٢٢. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ط ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ هـ.ق.

١٢٣. محمد قاسمي، حميد، الإسرائيليات وتأثيرها على قصص الأنبياء في تفاسير القرآن، طهران، سروش، ط١، ١٣٨٠هـ.ق.
١٢٤. مرداني نوکنده، محمد حسين، شهرية كيهان الثقافية، (إطالة على أفكار مارتين وهايدغر)، العدد ١٧٥، ارديهشت ١٣٨٠هـ.ش.
١٢٥. مسعودي، جهانگیر، الهرمنوتيك والفكر الديني الحديث، الناشر معهد العلوم والثقافة الإسلامية، ط١، شتاء ١٣٨٦.
١٢٦. مسعودي، عبد الهادي، منهج فهم الحديث، طهران، انتشارات سمت، ط٥، صيف ١٣٨٩هـ.ش.
١٢٧. مشكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، قم، نشر الهادي، ١٣٧٤هـ.ش.
١٢٨. مصباح اليزدي، محمد تقي، تعدد القراءات، قم، نشر مؤسسة الإمام الخميني (رضوان الله عليه) التعليمية والبحثية، ط٢، ١٣٨٢هـ.ش.
١٢٩. مصباح اليزدي، محمد تقي، تعليم الفلسفة، نشر مؤسسة الإمام الخميني (رض) التعليمية والبحثية، ط٦، ١٣٨٣هـ.ش.
١٣٠. مصباح اليزدي، محمد تقي، شرح نهاية الحكمة (مشكاة)، قم، نشر مؤسسة الإمام الخميني (رض) التعليمية والبحثية، ط١، خريف ١٣٨٧هـ.ش.
١٣١. مصباح اليزدي، محمد تقي، النظرية السياسية في الإسلام (مشكاة)، ج٢، نشر مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية، ط١، خريف ١٣٨٦هـ.ش.
١٣٢. مصباح اليزدي، محمد تقي، معارف القرآن (١-٣)، معرفة الله، معرفة الكون، معرفة الإنسان (مشكاة)، نشر مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية، ط١، صيف ١٣٨٦هـ.ش.
١٣٣. مصباح اليزدي، محمد تقي، أبحاث وتحديات، تحقيق وتدوين: محمد مهدي نادري، قم، نشر مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية، ط٢، شتاء ١٣٧٩هـ.ش.
١٣٤. مصباح اليزدي، محمد تقي، أسئلة وإجابات، قم، نشر مؤسسة الإمام الخميني (رض) التعليمية والبحثية، ط١، ١٣٧٨هـ.ش.
١٣٥. مطهري، مرتضى، نقد الماركسيّة، انتشارات صدرا، ط٤، مهر ١٣٨٠هـ.ش.
١٣٦. مطهري، مرتضى، مقالات فلسفية، انتشارات صدرا، ط٤، ١٣٧٦هـ.ش.
١٣٧. مطهري، مرتضى، مجموعة الآثار، ج٢، انتشارات صدرا، ط١٣، ١٣٨٥هـ.ش.
١٣٨. مطهري، مرتضى، مجموعة الآثار، ج٤، انتشارات صدرا، ط٥، ١٣٧٨هـ.ش.

١٣٩. مطهري، مرتضى، مجموعة الآثار، ج٦، انتشارات صدرا، ط٢٠، دي ١٣٧٨ هـ.ش.
١٤٠. مطهري، مرتضى، الإمام علي في قوتية الجاذبة والدافعة، انتشارات صدرا، ط١٤، خريف ١٣٧٤ هـ.ش.
١٤١. مطهري، مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية، انتشارات صدرا، ط١٠، خريف ١٣٧٢ هـ.ش.
١٤٢. مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، انتشارات صدرا، ط٣، ١٣٧٢ هـ.ش.
١٤٣. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، النجف، دار العمان، ١٣٩٦ هـ.ق.
١٤٤. معارف، مجيد، تاريخ الحديث العام، طهران، انتشارات كوير، ١٣٧٧ هـ.ش.
١٤٥. معلمي، حسن، علم المعرفة، قم، المركز العالمي للعلوم الإسلامية، ط١، ١٣٨٣ هـ.ش.
١٤٦. معماري، داود، مباني ومناهج نقد نص الحديث عند العلماء الشيعة، قم، نشر مؤسسة بوستان كتاب، ط٢، ١٣٨٦ هـ.ش.
١٤٧. معموري، علي، (تأملات في النسبة بين الهرميوتيك والتفسير)، مجلة گلستان قرآن، العدد ١٣٩، دي ١٣٨١ هـ.ش.
١٤٨. مك كوارى، جان، مارتين هايدغر، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، نشر كروس، ط١، ١٣٧٦ هـ.ش.
١٤٩. مك كوارى، جان، الفلسفة الوجودية، ترجمة: محمد سعيد حنائي كاشاني، طهران، هرمس، ١٣٧٧ هـ.ش.
١٥٠. ملكي أصفهاني، مجتبي، قاموس إصطلاحات الأصول، قم، مركز المصطفى الدولي للترجمة والنشر، ط١، ١٣٩٠ هـ.ش.
١٥١. منديتا، إدواردو، (اللغة، مركز الاهتمام الفلسفي)، كتاب ماه أدبيات وفلسفة، ترجمة: محمد استوار، العدد ٦٤، بهمن، ١٣٨١ هـ.ش.
١٥٢. موحد، ضياء، واضح ومبرهن إنها رسالة في تدوين المقال، طهران، نيلوفر، ط١، صيف ١٣٨٧ هـ.ش.
١٥٣. مهرينا، حسن، غادامر وفلاسفة اليونان الأوائل، قم، نشر نصائح، ط١، ١٣٨٨ هـ.ش.
١٥٤. نساجي زواره، إسماعيل، (آفات الفهم الصحيح لآيات القرآن)، دروس من مدرسة الإسلام، العدد ٥٥١، دي ١٣٨٥ هـ.ش.
١٥٥. نامور، أكرم، (الهرميوتيك الفلسفي وقبول الدين القراءات)، فصلية الإلهيات والحقوق،

العدد ٢٤، صيف ١٣٨٦ هـ.ش.

١٥٦. نريمان، محسن، (آثار هايدغر)، كتاب ماه فلسفه، العدد ٤٢، اسفند ١٣٩٨ هـ.ش.
١٥٧. نصري، عبد الله، سرّ النص، (الهرمنيوتيك، قراءة النص ومنطق فهم الدين)، نشر مركز آفتاب توسعه للدراسة والنشر، ط ١، ١٣٨١ هـ.ش.
١٥٨. نصري، عبد الله، (عناصر الفهم في فكر غادامر)، مجلة رسالة الحكمة، العدد ٤، خريف وشتاء ١٣٨٣ هـ.ش.
١٥٩. نصيري، علي، منهجية نقد الحديث، قم، نشر وحي وخرّد، ط ١، ربيع ١٣٩٠ هـ.ش.
١٦٠. نيتشه، فردريك، فوكو، ميشيل واكو، أومبرتو، الهرمنيوتيك الحديث، ترجمة: بابك أحمدي، مهران مهاجر، محمد نبوي، طهران، نشر المركز، ط ٧، اسفند ١٣٨٧ هـ.ش.
١٦١. واعظي، أحمد، مدخل إلى الهرمنيوتيك، طهران، مؤسسة المعرفة والفكر المعاصر، ط ١، صيف ١٣٨٠ هـ.ش.
١٦٢. واعظي، أحمد، نظرية تفسير النص، قم، معهد الحوزة والجامعة، شتاء ١٣٩٠ هـ.ش.
١٦٣. واعظي، أحمد، (مجالات دراسة المعنى)، فصلية الحوزة والجامعة، العدد ٣٩، العام ١٠، صيف ١٣٨٣ هـ.ش.
١٦٤. واينسهايمر، جويل، الهرمنيوتيك الفلسفي والنظرية الأدبية، ترجمة: مسعود عليا، طهران، انتشارات ققنوس، ط ١، ١٣٨١ هـ.ش.
١٦٥. ورنو، روجيه، وال، جان وآخرون، إطلالة على علم الظواهر والفلسفات الوجودية، ترجمة: يحيى مهدوي، طهران، نشر الخوارزمي، ط ١، ١٣٧٢ هـ.ش.
١٦٦. ويتغنشتاين، لودويك، رسالة منطقية-فلسفية، ترجمة: أديب سلطاني، طهران، انتشارات أمير كبير، ط ٢، ١٣٧٩ هـ.ش.
١٦٧. ويتن، وين، علم النفس العام، ترجمة وتلخيص: يحيى السيد محمدي، طهران، نشر روان، ط ١٢، شتاء ١٣٩٠ هـ.ش.
١٦٨. هابرماس، يورغن، نظرية الفعل الارتباطي، ترجمة: كمال پولادي، طهران، صحيفة إيران، ١٣٨٤ هـ.ش.
١٦٩. هادي طهراني، مهدي، المباني الكلامية للاجتهاد، قم، مؤسسة ختنه خرد الثقافية، ط ٢، ١٣٨١ هـ.ش.

١٧٠. هايدغر، مارتين، الوجود والزمان، ترجمة: عبد الكريم رشيديان، طهران، نشر ني، ١٣٨٩ هـ.ش.
١٧١. هايدغر، مارتين، ما هي الفلسفة، ترجمة: مجيد مددي، نشر تندر، ١٣٦٧ هـ.ش.
١٧٢. هوسرل، آدموند، الفلسفة وأزمة الغرب، ترجمة: محمد رضا جوزي، طهران، هرمس ١٣٧٨ هـ.ش.
١٧٣. همتي، همايون، (المهرنوتيك ومسألة فهم النص)، فصلية النساء للدراسات الاستراتيجية، العدد ١٢، صيف ١٣٨٠ هـ.ش.
١٧٤. الهندي، السيد أحمد خان، تفسير القرآن وهو الهدى والفرقان، ترجمة: محمد تقي فخر داعي الكيلاني، طهران، مطبعة آفتاب، ج ١، ط ٢، ١٣٣٤ هـ.ش.
١٧٥. هولاب، روبرت، يورغن هابرماس، ترجمة: حسين بشيرية، طهران، نشر ني، ط ١، ١٣٧٥ هـ.ش.
١٧٦. يار محمدي، لطف الله، (مقارنة بين المقصود في اللغة الإنجليزية والفارسية ضمن الإطار الفكري أو الاستراتيجي)، مجلة الأدب واللغة الفارسية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الشهيد باهنر، كرمان، العدد ٨، ربيع ١٣٧٧ هـ.ش.

177. Gadamer, Hams-George, Truth and Method, continuum New York, 1994.

مصادر إلكترونية

- « قرص (گنجينه روايات نور)، قم، مركز الدراسات الكمبيوترية للعلوم الإسلامية، قم، النسخة ١.



٦

القراءات الجديدة للمصادر الدينيّة في مدار النقد(*)

الشيخ صادق اللاريجاني(**)

(*) مصدر البحث: التّأويل والهرمنوطيقا، دراسات في آليات القراءة والتفسير، مجموعة من المؤلّفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١١، صفحة ٢١٧.

هذه المقالة، في الأصل محاضرة ألقاها الشيخ صادق لاريجاني في ملتقى «الإسلام والحداثة»، الذي انعقد في ٤ و٥/١٢/١٣٧٥ ش / الموافق ١٩٩٧م، في مدينة إسطنبول التركيّة.

تعريب: حيدر حبّ الله.

(**) أستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية/ قم المقدسة.

الملخص

موضوع هذه المقالة هو: «نقد التفاسير الحديثة، أو القراءات الجديدة للمصادر الدينيّة»⁽¹⁾. وهو عنوان يبعث على الاشتباه إلى حدّ معيّن، ذلك أنّه يثير استفهاماً حول قابليّة كافة التفاسير الجديدة للكتاب والسنة للنقد والتفنيد، فيما الأمر ليس كذلك، فهذه المقالة لا تهدف إلى أمر من هذا القبيل، فما نهدف إليه هنا إنّما هو نقد النسبيّة المطلقة في فهم النصّ الديني، فنحن نلاحظ اليوم كتابات عديدة لمجموعة من الكتّاب في العالم الإسلاميّ تصبّ جميعها في الاتجاه النسبي هذا. وبالرغم من أنّ العبارات المستخدمة -أحياناً- ذات معانٍ مختلفة إلا أنّ الأمور في النهاية تصبّ في مجرى واحد، وهو الترويج والدعاية لنوع من النزعة التشكيكية والنسبيّة في فهم النصوص الدينيّة.

أمّا كبار المحقّقين المسلمين فيعارضون النسبيّة المطلقة في فهم النصّ الديني في الوقت نفسه الذي يذهبون فيه إلى الأخذ بمبدأ الاجتهاد وحيويّته المتواصلة. وفي الحقيقة لن يكون لتحوّل الفهم معنى معقول ما لم تكن لدينا مجموعة من الاستنتاجات التي نعدها ثابتة، فهؤلاء يؤمنون بثبات بعض المفاهيم على الصعيد الديني، وهي تلك الاستنتاجات المرتكزة على النصوص القطعيّة للكتاب والسنة، أو المفاهيم التي تُشكّل الضروريّات الدينيّة. والتحوّل والاجتهاد في فهم الدين يمكن الاعتراف بهما وفق هذه النتائج الثابتة، ومن دون امتلاك هذه النتائج لن يكون بأيدينا أيّ معيار لتقييم الفهم والاستنتاجات.

ووفقاً لذلك، عندما نُؤكّد -في هذه المقالة- على بطلان النسبيّة المطلقة فإنّنا لا نهدف إلى القول بثبات كافة الأفهام والاستنتاجات، وإنّما ندّعي أمراً أكثر معقوليّةً وتواضعاً، وهو تحقيق الاجتهاد المتواصل في بعض المقاطع من الكتاب والسنة ووجود مقدار من الثبات في بعضها الآخر.

الكلمات المفتاحية: القراءة، التجديد، الشك، النسبية المطلقة، الثابت، المتحول.

(1) Teh Reading of Islamic Sources – Criticism, From a Modernist Viewpoint..

النسبية أو المذهب النسبي

قبل الشروع في نقد المذهب النسبي، في قراءة النصِّ الديني، لا بدَّ لنا من تقديم تصوُّر أوضح له حتَّى تنجلي أماننا القضيبية التي يتمحور حولها الخلاف، ومن ثمَّ النظرية التي نقوم بنقدها.

إنَّ المطلَّعين على المجريات الفكرية والفلسفية في الغرب يعلمون جيِّدًا المجالات المتنوعة التي طرَّحت فيها النزعة النسبية، فهناك توجُّهات نسبية متشدِّدة ومتطرِّفة في مجال عالم المعرفة^(١)، سيِّما فلسفة العلم^(٢) وكذلك فلسفة اللغة^(٣) موردًا للتوجُّهات. وقد كانت هذه التوجُّهات موردًا للنقد على الدوام من طرف المعارضين والمخالفين لهذه النزعة.

فعلى سبيل المثال - بالإضافة إلى المذهب النسبي الموروث عن اليونانيين - كانت آراء توماس كوهن^(٤) وبول فايرابند^(٥) في فلسفة العلم^(٦) وغادامير^(٧) في الهرمنيوطيقا^(٨)

(1) Epistemology.

(2) Philosophy of Science.

(3) Philosophy of Language.

(4) T.Kuhn.

(5) Paul Feyerabend.

(٦) توصل توماس كوهن من خلال طرح الأطر (Paradigm) في فلسفة العلم إلى عدم إمكان قياس النظريات بعضها على بعض (incommensurability)، وهو ما دافع عنه أيضاً فايرابند، ومن بين الكثير جداً من الكتب والرسائل في هذا المجال يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية:

Thomas Kuhn، 'The Structure of. (Chicago, 1962). CScientific Revolution P A Musgrave (ed), Criticsim and The growth of 1970). E Knowledge, (CAMBRIDGE University Press 285, 1789 P 223 (Verso, 1978). Method, PP.142.

(7) H.G. Gadamer

(٨) لقد توصل غادامير بطرحه تاريخية الفكر البشري وتقدمه بالفرضيات القبليَّة وتوقعات القارئ، ومن ثمَّ تبدُّل هذه المصادر والتوقعات على مرَّ التاريخ، وتوصل إلى القول بنوع من النسبية المطلقة الكاملة في الفهم البشري، تلك النسبية التي أقرَّها هو نفسه.

وبعض آراء كواين في فلسفة اللغة^(١) (لاسيما نظرية الكلية في معاني الألفاظ^(٢))، ونظرية عدم تعين المعنى^(٣)، ذات جذور نسبية واضحة، وهكذا الحال في إيانية فيتغنشتاين^(٤) فإنها تُعدُّ -وفقاً لبعض التفاسير- المعنى تعين عدم ونظرية الحال وهكذا واضحة، نسبية جذور ذات نوعاً من النسبية أيضاً^(٥) وذلك بالرغم من أن هذه النسبية ليست صحيحة في حدود اعتقادي، ففي نظرية أشكال الحياة^(٦) التي يطرحها يقرُّ بثبوت

(١) توصل كواين بطرحه النظرية القائلة أن النظريات تُعطي الألفاظ معانيها الموجودة في داخلها، وهذه النظريات لا يمكن اختبارها بمفردها بل لا بد من اختبار العلم كله دفعة واحدة... توصل لنوع من الكلية (Holism) التي تُعبر عن أساس لنسبية المعنى من الدرجة الأولى، وهذه النسبية تُعدُّ واحدة من أهم أسس أطروحة عدم قياسية النظريات (incommensurability)، وبالرغم من أن البحث كان يدور في البداية حول ألفاظ النظرية (Theoric term) إلا أنه، وعلى إثر التحقيقات اللاحقة على يد بوبر وفايراند والآخرين، تمَّ منع التمييز بين ألفاظ النظرية وألفاظ غيرها من حيث اتصالها بالنظرية، ومن هنا قالوا: إن مقولة المذهب الكلي إذا صحَّت في مورد ألفاظ النظرية فإنها سوف تصدق في كافة الموارد.

(2) Holism.

(3) Indeterminance.

(4) Wittgensteins Fideism.

(٥) يقول فيتغنشتاين وفقاً لبعض العبارات الواردة في الكتاب التحقيقي الفلسفي (Philosophical Investigation): إن معنى الكلام عند المتكلم وكذلك عند السامع تابع لنمط حياتها (From of Life)، ومن هنا من الممكن أن يكون كلام مؤمن بالله تعالى وكلام ملحد به، ينفي أحدهما وجوده فيما يُشبه الآخر، كلامين غير متناقضين، وهذه النظرية المعروفة بالنظرية الإيانية إذا جرى أخذها بصورتها العامة فإنها تنتج نسبية من الدرجة الأولى، إلا أن الإنصاف أن فيتغنشتاين يعترف في النهاية بأن بعض الحقائق والمعاني متحدة في كافة أشكال الحياة. وبعبارة أخرى: هناك مشتركات في الحياة ونمطها تُمثل نحواً من حياة موحدة يشترك فيها كافة البشر، وفي هذا النحو من الحياة الوجدانية ترد القضايا والمعاني على شكل واحد كما تُفهم بشكل واحد. لأجل التعمق في هذا البحث يمكن الرجوع إلى النماذج الآتية:

1 - (1976, Blackwell) 19, 23, 174, 226, 241.L. Wittgenstein 'Philosophical Investigation PP.

2 - (1982, Routledge) 63 - 140., Nielson, An K. Inroduction to Philosophy of Religion, PPConway, Wittgenstein on Foundations, 1989. U. G. (Humanities) Press.

والكتاب الأخير مخصَّص بأكمله لدراسة نظرية أنماط الحياة وأشكالها.

(6) Forms of Life.

بعض المعارف في كافة أنماط الحياة والعيش، وهو بحث له مجاله الخاص به. نريد هنا ومن دون أن نلاحق فرعاً فكرياً لفيلسوف معين أن نعرض بصورة مختصرة ثلاث أطروحات فقط من بين الأطروحات المتعددة التي تُستفاد من مطاوي كلمات النسبيين الدينيين، ومن ثمّ نُشير إلى نقدها. والجدير بالذكر هنا أنّه من الواضح أنّ المقالة التي تُبنى على الاختصار التام لا تستطيع أن تفني لا بتلك الأطروحات ولا بالانتقادات التي تتوجّه إلى جزئياتها وتفصيلها.

الأطروحات المختلفة للنسبية

الأطروحة الأولى:

إنّ أنواع الفهم البشري جميعها ومن ضمنها الفهم البشري للكتاب والسنة في حالة تحوّل، ومن ثمّ فليس لنا أيّ فهم ثابت على الإطلاق، ما يعني نتيجة عدم وجود معلومات قطعية الصديق بين أيدينا، أيّ إنه ليس ثمة فهم غير قابل للنقد^(١). هذه الأطروحة النسبية نفسها قابلة للنقد، كما أنّها من الناحية المنطقية تُدمر نفسها وتنقض ذاتها. أمّا النقد، فيتمثّل في قضايا من قبيل (استحالة اجتماع النقيضين)، و(٢+٢=٤)، وكذلك القياسات المنطقية وأمثال ذلك، إذ لا يُعقل التحوّل في فهم هذه القضايا، بمعنى أنّه ليس ثمة شخص يدعي إمكانية اجتماع النقيضين في ظرف واحد، وبعبارة أكثر منطقية: يحكم كلّ إنسان بعدم وجود اجتماع للنقيضين في العوالم الممكنة، أو بعدم صحّة المعادلة: «٢+٢=٥» مثلاً، وهكذا الأقيسة المنطقية إلخ...

(١) لقد تكرّر هذا الادّعاء بصور وأشكال مختلفة وإنّ بضمون واحد في كلمات المثقّفين المسلمين والعلمانيّين.

انظر:

أ - محمّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.

ب - محمّد أركون، العلمنة والدين.

ج - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني.

د - نصر حامد أبو زيد، النصّ السلطة الحقيقة.

هـ - عبد الكريم سروش، قبض وبسط ثورريك شريعت، ص ٨٥، ١٢٨.

و - عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص ٣٤٧ وما بعدها.

وبالإضافة إلى المشكلة السابقة تنقض هذه النظرية نفسها أيضًا، أي إن شمولها لنفسها يستدعي عدم شموليتها أيضًا، فإذا كانت كافة الأفهام البشرية في حالة من التحوُّل والتبدُّل، فإنَّ هذا الفهم نفسه هو في حالة تحوُّل وتبدُّل أيضًا، فمن الممكن أن لا تصدق هذه القضية في ظرف ما أو في عالم ما، ومن ثمَّ لن تكون كافة الأفهام في حال من التحوُّل والتغيُّر.

وقد أجاب بعض الباحثين عن هذه الإشكالية المعقَّدة، فقال: **أولاً: أن مقولة: (كلُّ الأفهام في حال التحوُّل) إنما هي مقولة من الدرجة الثانية، بمعنى أنها ناظرة إلى قضايا الدرجة الأولى، ولذلك فليس نَمَّة أيُّ تالٍ فاسدٍ من تعميم الحكم لقضايا الدرجة الأولى.**

ثانياً: ليس تحوُّل الفهم ذا صيغة إثباتية إبطالية دائمة، بل إنَّ ذلك يشمل ظاهرة العمق والتعمُّق في الفهم نفسه، فالفهم الأعمق لا يلزم منه بالضرورة إبطال الفهم السابق أو إثباته، بل إنَّ ذلك الفهم السابق نفسه قد أصبح أكثر عمقاً^(١).

وفي ظني الشخصي فإنَّ هذا الجواب لا يحلُّ مشكلة النسبية المطلقة بأيِّ وجه من الوجوه، بل إنَّه في الواقع يُعدُّ نوعاً من الفرار من المشكلة نفسها، إذ إنَّ مجرد القيام بتقسيم القضايا إلى قضايا الدرجة الأولى وقضايا الدرجة الثانية لا يرفع المناط في التشكيك في ما سُمِّي بالتحوُّل والتبدُّل، إذ إننا نسأل: لماذا كانت قضايا الدرجة الأولى^(٢) في حال تحوُّل فيما قضايا الدرجة الثانية^(٣) في أمان من هذا القانون؟ ومجرَّد كون القضية ناظرة إلى قضايا أخرى لا يُسوِّغ هذا التفكيك.

إن علينا أن نسأل: هل أن التشكيك الذي أثاره النسبيون - في مناطه وجوهره - شامل لمثل هذه القضايا أو لا؟ في تصوُّري الأمر كذلك بالتأكيد، ذلك أن القول بتحوُّل المعارف - وفق تصريحات الكثير من القائلين به - ناشئ عن المحدودية البشرية، ففهم

(١) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص ٣٠٠، ٣٠٢.

(2) First Order

(3) Second Order

الإنسان يتشكّل تبعاً لمحدوديته البشرية، ومن ثمّ فلا مفرّ من أن تسري تلك المحدوديّة إلى معارفه.

ومن هنا فإذا كان هذا هو استدلال النسبيين، فإنّ هذه الإشكاليّة تسري إلى معارف الدرجة الثانية، كما هو الحال في معارف الدرجة الأولى، وحصره بالأخيرة لا دليل عليه. أمّا الجواب الثاني المتعلّق بمسألة التعميق، فإنّه يحتاج إلى إثبات مقولة جديدة تُسمّى (التعميق)، فهل ثمة شيء اسمه التعميق غير التكامل الكميّ المتبلور على شكل الإثبات والإبطال؟ إنني غير قادر على القبول بشيء من هذا القبيل، فالكثير من الأمور التي أطلقوا عليها اسم تعميق الفهم، والفهم المعمّق، إنّما تؤوّل إلى تأسيس قضية جديدة مختلفة عن القضية الأولى، فمثلاً قد يقال أحياناً: إنّ نظريّة الاعتبارات في (الوجوب) هي نوع من تعميق الفهم لقضيّة (صلاة الجمعة واجبة)^(١).

لكن في تصوّرنا لا تعمّق لنظريّة الاعتبار، ولكنّها تفسير يقع في مصافّ التفسير الأخرى التي قد لا تجتمع مع بعضها بعضاً، كتفسير الوجوب على أساس إبراز إرادة الأمر، أو بيان الضرورة بين الفعل والكمال المطلوب. وعلى آية حال فاصل مقولة تعميق الفهم بشكل مغاير للتكامل الكميّ فيه أمر غير قابل للتصديق، فكيف يجعلها أساساً للتحوّل المعرفي العام^(٢).

الأطروحة الثانية:

إنّ الكثير من المفردات الواردة في الكتاب والسنة تُفسّر على ضوء العلوم العصريّة، وحيث إنّ العلوم العصريّة في حال تحوّل دائم، فإنّ فهمنا للكتاب والسنة المشتملين على هذه العلوم هو الآخر في حال تحوّل أيضاً.

فالشخص الذي يقرأ في القرآن الكريم -مثلاً- كيف أقسم الله تعالى بالشمس يفهم إذا كان من أبناء القرن الخامس الهجري أنّ الله تعالى يُقسّم بكرة مضيئة تدور

(١) المصدر السابق، ص ١٨٧.

(٢) صادق لاريجاني، معرفت ديني، ص ١٣٥، ١٤٢.

حول الأرض، ويبلغ حجمها ما يساوي المائة والستين ضعفاً لحجم الأرض. أمّا لو كان معاصراً مطلعاً على العلوم الحديثة فإنه يفهم الآية على أنها قسم بكم هائل من الغاز الذي تبلغ حرارته العشرين مليون درجة ليُشكّل كياناً من طاقة ذريّة تدور الأرض نفسها حوله، وهكذا الحال في ما يتعلّق بمفردات من قبيل التين والزيتون والشمس والقمر والتراب والدم... الواردة في القرآن الكريم، ومن هنا تقوم الأفكار العلميّة والفلسفيّة بالتحكّم بكلّ مفردة من هذه المفردات لتمنحها معنىً جديداً لم يكن لها من قبل (١).

هذه الأطروحة التي تحتزن بشكل واضح التوجّه النسبي في فهم الكتاب والسنة تنبني على مبنى غير سليم في ما يرتبط بمدلول الألفاظ، فكأنه حصل هناك تصوّر يقضي بأنّ التعرّف على تمام مواصفات شيء ما وعوارضه هو أمر يُعدّ دخيلاً في فهم معنى هذا الشيء، وبعبارة أخرى معاني الألفاظ ذات سعة كبيرة إلى درجة اشتغالها على هذه الأوصاف جميعها، وغايته هو أنّ معاني ألفاظ أيّ شيء مرتبته بحجم اطلاع الشخص نفسه على عوارض ذلك الشيء وأوصافه وحقيقته.

وسرّ الخطأ والاشتباه - في هذا الرأي - هو أنّ أوصاف شيء ما وعوارضه خارجة عن معناه، وإلاّ تبدّلت بعض القضايا الممكنة بالنسبة للأشياء إلى قضية ضروريّة، فالجملتان: (الشمس تدور حول الأرض) و(الأرض تدور حول الشمس) تُعدّان جملتين ممكنتين، وعلى آية حالٍ فمفهوم كلّ منهما خارج عن مفهوم موضوعهما، وبالطبع عن اللفظ الدالّ على هذا الموضوع، وإذا لم يكن الأمر كذلك وكانت جملة (الأرض تدور حول الشمس) داخلة في معنى كلمة (الشمس) لكانت قضية (الأرض تدور حول الشمس) قضية ضروريّة في هذه الصورة، ذلك أنّ معنى الشمس وفق الفرض الأوّل متضمّن لهذه النقطة، وهي أنّ الأرض تدور حول الشمس، والحال أنّ الذي يبدو لنا هو أنّ هذه القضية ممكنة، وهكذا الحال في باقي المفردات.

نعم، هناك بحث في فلسفة العلم والفلسفة التحليليّة يحكي عن ماهيّة القضايا العلميّة، فهل هذه القضايا ضروريّة أو ممكنة؟ ومن غير البعيد أن يكون القول بضروريّتها

(١) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص ٢٨٠ و ٢٨١.

هو القول الأصح، لكن هذه المسألة لا تؤثر على البرهان المتقدم، إذ يمكن الاستفادة من التحليلية والتركيبة مكان الضرورية والممكنة، فقضية (الشمس تدور حول الأرض) هي بوضوح قضية تركيبية^(١) حتى لو كانت ضرورية^(٢)، والحال أن القول بدخول أوصاف الشمس في معنى لفظها يوجب تبديل القضية أعلاه إلى قضية تحليلية، ذلك أن المحمول يتحصّل من مفهوم الموضوع، وهي نتيجة لا يمكن الموافقة عليها بأيّ وجه من الوجوه.

وبهذا يتضح أن أوصاف الأشياء وعوارضها ليست داخلية في معنى لفظها، والمعرفة بها هي معرفة يمكن للعلم والفلسفة مثلاً الوصول إليها في مورد ذاك الشيء، فلم يختزن دوران الشمس حول الأرض أو دوران الأرض حول الشمس في مفهوم لفظ الشمس نفسه.

وبناءً على ذلك، فإن معنى المفردات الواردة من هذا القبيل في الكتاب والسنة لا يتغيّر من هذه الجهة على الأقل. نعم، إن معلوماتنا في ما يرجع إلى القمر عندما نقرأ آية: ﴿كَلَّا وَالْقَمَرَ﴾^(٣) مغايرة للمعلومات السابقة، لكننا من لفظ (القمر) نفهم ما تمّ فهمه منذ عدّة قرون، أو في صدر الإسلام، ومن ثمّ فلم يحصل تغاير في المعنى اللفظي للقمر، وهناك فارق أساسي وواضح بين هذين الأمرين^(٤).

إن الأطروحة المتقدمة هي نوع بسيط من النظرية الوصفية للأسماء الخاصة^(٥) التي يُعدّ بطلانها اليوم من مسلّمات الفلسفة التحليلية. نعم، النظرية الوصفية تملك بياناً أكثر تعقيداً من هذا يقوم على أساس تثبيت المحكي^(٦)، وعلى أساس مجال القضايا^(٧)

(1) Synthetic.

(2) Necessary.

(٣) سورة المدثر، الآية ٣٢.

(٤) صادق لاريجاني، معرفت ديني، ص ١١٩، ١٢٥.

(5) escriptive theory of proper name

(6) Fixing Reference

(7) Scope

ونطاقها، وقد قمت بشرح تفصيلات هذا الأمر في كتابي: (الفلسفة التحليلية، الدلالات والضرورات)، كما تعرّضت هناك للإشكالات المتوجّهة على هذه البيانات الأكثر عمقاً بشيء من التفصيل أيضاً.

أمّا في ما يتعلّق بالنظريّات المبيّنة ماهيّات الأشياء، فهذا يحتاج بحثاً آخر ضرورياً أيضاً، فقد يقال أحياناً: إنّ نظريّاتنا الجديدة تُعطي عباراتنا ومشاهداتنا معاني جديدة، ولذلك فإنّ المعاني مسبوقه بالنظريّات التي تُمثّل لباساً لها، لكن لا المشاهدات ولا العبارات تُعطي جميع النظريّات وكافّة المعاني، فبعضها أكثر تأييداً فيها بعضها الآخر لا تأييد فيه من الأساس والجذر، فثبات الألفاظ لا يصحّ اعتباره مساوياً لثبات المعاني وموجباً له، فالمعاني تابعة للنظريّات، وحيث إنّ النظريّات متبدّلة فإنّ المعاني متبدّلة أيضاً في الوقت الذي تكون فيه الألفاظ ثابتة^(١).

وقد أشار هذا القائل إلى النظريّات المرتبطة بالماء والتراب والسماء والأرض في الماضي والحاضر كما جعل من اختلافها مؤكّداً لكلامه هذا^(٢).

والحقّ أنّ هذه المسألة تختلف عن المسألة السابقة، فالمدّعى هنا هو أنّ النظريّات التي تُعطينا -مثلاً- البنية الماهويّة للأشياء تُعدّ أيضاً معيّنة لمعانيها، وهذا الادّعاء أكثر وجاهةً حسب الظاهر من الادّعاء السابق الذي كان يقول: إنّ أوصاف الشيء وعوارضه دخيلة في مفهومه، فالمدافع عن المدّعى المتقدّم يمكنه القول: ألم توضع الألفاظ للماهيّات؟ ألم يوضع لفظ الماء -مثلاً- ماهيّة الماء؟

وعليه فإذا قالت النظرية: إنّ ماهيّة الماء عبارة عن (العنصر البسيط السيّال)، فإنّ المعنى يكون قد تحصّل بذلك، وفي المقابل إذا قيل: إنّ ماهيّة الماء عبارة عن (H₂O)، فإنّ المعنى سوف يتغيّر. فإذن في حالة النظريّات التي تشرح البنية الماهويّة للأشياء يمكن القول: إنّ هذه النظريّات تقوم بتعيين معاني الألفاظ لهذه الأشياء.

(١) عبد الكريم سروش، قبض وبسط ثورريك شريعت، ص ١٩٠.

(٢) المصدر السابق.

وبالرغم من الوجاهة الظاهرية لوجهة النظر هذه إلا أنه لا يمكن اعتبارها صحيحة، ويمكن بالمزيد من التأمل تبين النواقص الموجودة فيها، فحتى في موارد الألفاظ ذات الماهية الواقعية لا يمكن اعتبار النظرية المرتبطة بماهياتها مؤثرة في معانيها، فلو كان الوضع على هذه الحالة كان ينبغي أن تكون قضية (H₂O) قضية تحليلية^(١) بكل وضوح، فليس الأمر بحيث إن معنى المحمول قد تم استخراجه من معنى الموضوع، ومن ثم فصدقه إنما هو بلحاظ عالم المعنى فقط، بل إن هذه القضية ذات محتوى عيني وواقعي مرتبط بالعالم الخارجي.

سول كريبيكي^(٢) في كتابه: (التسمية والضرورة)^(٣) سجّل مجموعة من الأدلة في ردّ المدعى المتقدّم، وقد طرحت هذه الأدلة بشكل مفصّل في كتاب: (الفلسفة التحليلية، الدلالات والضرورات) ولا مجال لبحثها هنا.

وأكتفي هنا بالإشارة إلى أن الشيء المعقول حتى في مورد أسماء الماهيات هو وضع اللفظ للماهية بنحو الإجمال، أمّا تفاصيل الماهية (أي تلك الماهية التي لا نملك المعلومات الكافية عن زواياها بالدقّة) فهي خارجة عن مدلول الألفاظ، وهذا يعني أن مدلول لفظ (الماء) هو الإشارة الإجمالية للماهية المجملة التي نعرف مصاديقها البارزة، ومن ثمّ ففي هذا المعنى الإجمالي لا علاقة لـ (العنصر البسيط) ولا لـ (H₂O) أيضاً، بل ولا لأية خصوصية أخرى يمكن أن تُقترح من قبل النظريات المستقبلية.

وبناءً عليه، فإن ما نفهمه من لفظ الماء في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً يَقْدَرُ فَأَسْكَنَتْهُ فِي الْأَرْضِ﴾^(٤) وما كان يفهمه المسلمون الأوائل في صدر الإسلام نفسه، والتفاوت الوحيد هو أنه من الممكن أن تكون اطلاعاتنا عن الماء غير متوافرة لدى مسلمي صدر الإسلام، وهو تفاوت لا علاقة له بمعنى اللفظ ومدلوله.

(1) Analytic Synthetic

(2) Saul Kripke

(3) Naming and Necessity

(٤) سورة المؤمنون، الآية ١٨.

الأطروحة الثالثة:

كلما كانت هناك مصادرات دخيلة في قبول الوحي فإنَّ هذا سيكون دخيلاً في فهمه، وحيث إنَّ المصادر والفرضيات القبليَّة الدخيلة في الاعتراف بالوحي إنَّما تمثِّل في الواقع الفهم الخاصَّ للمتديِّنين عن العالم والإنسان، فإنَّه لا محالة سيكون مبنياً على جملة مبانٍ فلسفيَّة ومعرفيَّة خاصَّة. وحيث إنَّ هذه المباني الفلسفيَّة والمعرفيَّة في حال تحوُّل دائم فإنَّ فهم الكتاب والسُّنة سيكون هو الآخر في هذه الحال أيضاً.

في تصوُّرنا فإنَّ الملازمة بين الفرضيات القبليَّة للاعتراف بالوحي وفهمه إنَّما هي مجرد ادِّعاء، وهو ادِّعاء غير صحيح، ولا يمكن بأيِّ وجه من الوجوه أن تكون شروط الاعتراف بالوحي دخيلة في فهمه، ومن أفضل الأدلَّة على هذا الكلام التحقيقات التي قام بها المستشرقون على صعيد فهم الكتاب والسُّنة، فإذا بنينا على أنَّ ما كان شرطاً في قبول الوحي شرط في فهمه أيضاً، فهذا يعني أنَّه لا يمكن لأيِّ مستشرق مسيحي أن يفهم القرآن الكريم أو يدرك الأحاديث النبويَّة وهكذا، وهي نتيجة لا يخفى وضوح بطلانها على أيِّ مبتدئ.

وسرُّ الخطأ في هذا المدِّعى هو الخلط الذي حصل بين عمليَّات «فهم النصِّ» وقبوله، فمن الممكن أن يفهم الإنسان نصًّا معيَّناً، من دون أن يكون معتقداً به، نعم لا بدَّ من أن يكون هناك نوع من التناغم والانسجام لدى المؤمن، بين معتقداته وبين فهمه للقرآن والسُّنة، بيد أنَّ هذا الانسجام لا يعني توقُّف واحد منهما على الآخر.

ما تقدَّم حتَّى الآن كان عبارة عن عرض ثلاث أطروحات من بين مجموعة أطروحات مختلفة متَّصلة بالاتِّجاه النسبي في فهم الدِّين، وهناك بيانات أُخرى متعدِّدة أيضاً تتعلَّق بهذه النسبيَّة لا مجال مع الأسف لطرحتها هنا ومن ثمَّ نقدها، لكن المقدار الذي بيَّناه يمكنه أن يدلِّل على أنَّ أطروحة الفهم الدِّيني النسبي مقولة مبنية على أُسس غير سليمة في باب الهرمنيوطيقا^(١) وفلسفة اللغة^(٢) يمكن تنقيحها.

(1) Hermenutics

(2) philosophy of Language

النسبية من المنظار الديني

كان الكلام في البحث السابق منصباً على المذهب النسبي من زاوية خارجية، أي خارج النطاق الداخلي الديني، لكن يجدر بنا الانتباه إلى أمر آخر أيضاً، وهو: هل أن هذه النسبية يمكن الاعتراف بها من جانب الكتاب والسنة أو أنها منفية جزماً؟ في تصورنا الاحتمال الثاني هو الاحتمال الصحيح، فما يستتج من مجموع الآيات والروايات المتعددة يفيد بطلان الاتجاه النسبي وردّه بشكل قاطع، وفي الحقيقة الدين - بفرضياته القبليّة - لا يمكنه القبول بنسبية الفهم لدى مخاطبيه وبشكل مطلق، أي ذاك الفهم المتعلق بما جاء في الكتاب والسنة بحيث لا نكون قادرين على القول: إن الكتاب والسنة يدلّان واقعاً على هذا الأمر.

من جملة الآيات التي لازمها نفي الاتجاه النسبي تلك الآيات التي تُعبّر عن القرآن الكريم بأنه «نور» وكتاب «هداية» وتنعته بذلك: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ﴾^(١)، ﴿وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ﴾^(٢)، ﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(٣)، ﴿هَذَا بَصَائِرٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٤).

إذا كانت كافة الاستنتاجات والتصوّرات التي نحصل عليها من فهم القرآن الكريم تخضع لإطار النقص والضعف البشري بلا استثناء، ولذلك فهي في حالة سيلان دائم، بحيث لا يمكننا أن نجزم بأيّ أمر نفاه القرآن أو أثبته... في هذه الحالة كيف يكون القرآن الكريم كتاباً هادياً؟! فالكتاب والسنة لا يمكن أن يكونا هاديين إلا في الحالة التي يمكن الوصول فيها إلى بعض المحتويات والمضامين التي يحويانها بشكل قاطع ومطابق للواقع.

ومن جملة هذه الآيات تلك الآيات التي تفرض على المسلمين اتباع الكتاب والنور الإلهي كما تعدّ اتباع النبي ﷺ أمراً لازماً أيضاً: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ﴾^(٥)،

(١) سورة المائدة، الآية ١٥.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٣٨.

(٤) سورة الأعراف، الآية ٢٠٣.

(٥) سورة الأعراف، الآية ٣.

﴿وَهَذَا كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ مِبْرَارًا فَاتَّبِعُوهُ﴾^(١).

متى يمكننا القول: إننا أتبعنا القرآن الكريم؟ إذا كانت كافة استنتاجاتنا من القرآن قابلة للتردّد والتشكيك، فإن الأمر باتّباع القرآن سيكون في هذه الحالة بلا معنى بل فوق طاقة البشر، ففوق النظرية النسبية ما يمكن أن يتبع في كل عصر أو ما يتبع فعلاً، إنّه هو مجرد ظنون وتخيلات يمكن أن تطابق الواقع كما يمكن أن لا تكون كذلك.

ومن جملة الآيات هنا أيضاً الآية الشريفة: ﴿يُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، وهذه الآية تدلّ بصراحة على أن الله تعالى وعن طريق النبي سيقوم بتعليم المسلمين الكتاب والحكمة، فإذا ما كان الفهم البشري في الواقع ناقصاً على الدوام، فكيف يمكن أن نقول: إن المسلمين قد تعلّموا الكتاب والحكمة من النبي ﷺ؟! ومن الآيات أيضاً: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ﴾^(٣)، ﴿هَذَا بَصَائِرٌ لِلنَّاسِ﴾^(٤).

ومن الواضح أنّه لا يمكن للقرآن أن يكون بياناً للناس أو بصائر لهم إلا في الحالة التي يمكن للناس أن ينالوا فيها الفهم المطابق لهذا الكلام، فإذا كانت إفهامنا عن القرآن الكريم ناقصة بشكل دائم فكيف يمكن أن يكون القرآن بياناً لنا أو بصائر كذلك؟ ويقول الإمام عليّ عليه السلام في نهج البلاغة: «وعليكم بكتاب الله فإنه الحبل المتين»^(٥)، أي إن كتاب الله هو الملجأ لمن تمسك به، فإذا كان افتراضنا عبارة عن أنّه لا يمكن في أيّ حال من الأحوال التوصل إلى يقين بمضمون هذا الكتاب المقدّس ومن ثمّ فهمه، فهل يمكن أن يكون تمسكنا به ذا معنى من المعاني؟! بل الصحيح أن التمسك به لا يكون إلا إذا أمكن الوصول ولو إلى مرتبة من مراتب معانيه.

ويقول عليه السلام في موضع آخر: «وشاهدنا لمن خاصم عليه»^(٦)، أي إن القرآن شاهد

(١) سورة الأنعام، الآية ١٥٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٥١.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٣٨.

(٤) سورة الجاثية، الآية ٢٠.

(٥) الخطبة ١٥٦.

(٦) الخطبة ١٩٨.

لمن أراد التمسك به في مقام المخاصمة، فلم يقل الإمام: إن ظنونكم أو تصوّراتكم التي حصلتم عليها من الكتاب والسنة هي شاهدكم لدى المخاصمة، بل قال: إن القرآن شاهد، وهذا يعني إمكانية الوصول إلى فهم القرآن ولو برتبة نازلة منه ليكون بذلك موردًا للاحتجاج ومستمسكًا في الخصام.

الخاتمة

لقد ألهبت النسبية في فهم النصّ الديني بالمعنى الذي تقدّم في صدر البحث في مرحلة من المراحل الجوّ العامّ، وشملت في تأثيراتها بعضًا من الكتاب المسلمين في مختلف البلدان الإسلاميّة، لكن خطر هذه النسبية لا يلمس بشكل جيّد من دون الالتفات إلى ما يترتّب على قراءتها ودرسها والاقتناع بها، فالنسبية تُفضي في النهاية إلى نوع من العلمانيّة، كما أنّها تُفرغ الكتاب والسنة من الهداية التي تُمثّل الهدف الأصليّ لهما.

في تصوّر كاتب هذه السطور أنّ طرح هذا النوع من التشكيك والنسبية وترويجه يُمثّلان خطرًا كبيرًا على المجتمعات الإسلاميّة، لا سيّما أنّ هذا النوع من النظريّات يثار ويعرض على أنّه (زرعة تجديديّة في فهم النصّ الديني)، و(قراءة حديثة للكتاب والسنة)، و(رفض التعصّب في تفسير المصادر الدينيّة)، و(إحياء الإسلام) وأمثال هذه العناوين. نعم ليس ثمة محقق معارض للتجديد الصحيح في فهم النصوص الدينيّة والاجتهاد المستمرّ بالمعنى الواقعي للكلمة فيها، كما أنّه ليس ثمة محقق وباحث يقبل بالتعصّب في فهم النصّ الديني، الأمر الذي يُؤدّي إلى الإضرار بمنهجه التحقيقي، لكن البحث يدور حول حدود هذا الاجتهاد والإحياء ونفي التعصّب. إنّ النسبية في فهم النصّ الديني تجرّ إلى عدم إبقاء أيّ تأثير ودور جوهرية للكتاب والسنة، وإلى أن يصبح حالهما كما في ثانيا المعارف البشريّة هزليًا فارغًا إلا من الاسم.

وبناءً عليه، فعلى المحقّقين المسلمين التعرّف بدقّة إلى هذا الخطر وزواياه وتجنّب النتائج السيئة له والقيام بقراءة نقدية لأُسسه النظرية والفكرية.

مصادر البحث

١. عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية
٢. عبد الكريم سروش، القبض والبسط في الشريعة
٣. صادق لاريجاني. المعرفة الدينية
4. Thomas Kuhn, The Structure of. (Chicago, 1962). CScientific Revolution P A Musgrave (ed), Criticism and The growth of 1970). E Knowledge, (CAMBRIDGE University Press 285, 1789 P 223 (Verso, 1978). Method,
5. (1976, Blackwell) 19, 23, 174, 226, 241.L. Wittgenstein, Philosophical Investigation PP.
6. (1982, Routledge) 63 - 140. ,Nielson, An K. Introduction to Philosophy of Religion, PPConway ,Wittgenstein on Foundations, 1989. U. G. (Humanities) Press.

V

الثابت والمتغير في المعرفة الدينية

د. مصدق محمد حسن (*)

(*) أستاذ جامعي وباحث في العلوم الإسلامية/ الأردن.

ملخص البحث

تتناول هذه الورقة البحثية مسألة الكشف عن الثابت والمتغير في المعرفة الدينية، في الفكر الإمامي الشيعي، والفكر السني، وتقدم مقارنة علمية موضوعية، تستبطن المشترك المعرفي لدى المدرستين، وذلك من خلال تحليل جانبيين مهمين: أولهما: التناول النظري للثوابt والمتغيرات الإسلامية. وثانيهما: التناول العملي لنطاقات الثوابt والمتغيرات في النصوص الإسلامية المؤسسة، وفي علمي العقيدة والفقہ الإسلامي.

كلمات مفتاحية: المعرفة الدينية، الثابت، المتغير، النص الإسلامي، العلوم الإسلامية.

المقدمة

يُحاول هذا البحث تحليل الإشكالات المعرفية، التي تستبطنها ثنائية (الثابت- المُتغيّر) في المعرفة الدينية، وارتداد أبعادها في نطاقها العلمي والعملي من خلال أسئلةٍ جوهرية، تتعلّق بتحديد الثوابت والمتغيّرات واستتبعاتهما في الإسلام من جهة، وفي العلوم الإسلامية من جهة أخرى.

ومن هذه الأسئلة:

« ما الثابت والمتغيّر في النصوص المؤسسة، وفي العلوم الإسلامية؟

« ما نطاقات الثوابت؟

« وما مجالات المتغيّر وضوابطه؟

« ما آليات التمييز بين الثوابت والمتغيّرات في الدين والمعارف الدينية؟

« كيف تُقنن ثوابت الدين متغيّرات الواقع؟

« من الذي يحدّد الثابت والمتغيّر في المعرفة الإسلامية؟

« وما أهم النظريات الفقهية المعاصرة المتعلقة بالثوابت والمتغيّرات؟

فهذه أسئلة لا يمكن تجاوزها؛ لأنها تُظهر أهمية تحديد الثوابت والمتغيّرات في المعرفة الإسلامية، لا سيما بعد وفرة المشاريع المعرفية الحداثيّة، التي تقدّم قراءاتٍ تستهدف ثوابت النصوص الدينية المؤسسة استهدافاً مباشراً، بذريعة أنّها تاريخيةٌ ومتغيرةٌ، فهي كأبي منتجٍ بشريٍّ خاضعةٌ للنقد والتحليل والتجاوز.

وهذا يُؤكّد أنّ دراسة الثوابت والمتغيّرات من الموضوعات المهمّة؛ لأنّ من مسلّمات النهوض الحضاريّ أو الثقافيّ لأية أمةٍ استنادها إلى ثوابتها الدينية، ما يقتضي الوعي بالثابت والمتغيّر في الإسلام والمعرفة الإسلامية.

وكما تظهر أهمية دراسة إشكالية الثابت والمتغير في تجديد العلوم الإسلامية والخطاب الإسلامي؛ لأن الارتباط عضوي بين ثنائية الثابت والمتغير، وضرورة التجديد في المعارف الإسلامية، بحيث لا تطغى الثوابت فيكون الإسلام مجرد قوالب جامدة، ولا يتحوّل المتغير إلى سلطة معرفية تُفرض في مآلاتها إلى فوضى الانفلات من القوانين والتشريعات.

اعتمدت الدراسة أمّات المصادر والمراجع في المدرستين: الشيعية والسنية، وقد وجدت تقارباً كبيراً في تناول العلمي لثنائية الثابت والمتغير، وبعض التباينات تقتضيها الخصوصية المعرفية لكل مذهب.

واقترضت طبيعة الاشتغال البحثي منهجاً وصفيّاً استقرائياً، ولذا توزّع البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

« مُقدّمة

« المبحث الأول: مدخلٌ نظريٌّ في الثوابت والمتغيرات

« المبحث الثاني: الثابت والمتغير في العلوم الإسلامية

« الخاتمة.

المبحث الأول مدخل نظري في الثوابت والمتغيرات

المطلب الأول: الثوابت في المعرفة الإسلامية

الفرع الأول: تعريف الثوابت الإسلامية

الثوابت في اللسان العربي جمع (ثابت) وجذرها (ث.ب.ت)، وفي معاجم اللغة العربية: ثَبَتَ الشيءُ يُثَبِّتُ ثَبَاتًا وَثُبُوتًا فهو ثابتٌ، ويقال: ثَبَتَ فلانٌ في المكان يَثْبُتُ ثُبُوتًا، فهو ثابتٌ إذا أقام به. وأَثَبْتَهُ السُّقْمَ إذا لم يُفَارِقْهُ... وقال أي الزجاج في قوله تعالى: ﴿مَا نُنشِئُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾^(١)، تسكين القلب، وههنا ليس للشك... وَرَجُلٌ ثَبِتَ الْمُقَامَ لَا يَبْرَحُ، وَأَثَبْتُ فلانًا، فَهُوَ مُثَبَّتٌ إذا اشْتَدَّتْ بِهِ عِلَّتُهُ أَوْ أَثَبَّتَهُ جِرَاحَةٌ فَلَمْ يَتَحَرَّكْ، وقوله تعالى: ﴿لِيُنشِئُوكَ﴾^(٢) أي يَجْرَحُوكَ جِرَاحَةً لَا تَقُومُ مَعَهَا، وتقول أيضًا لا أحكم إلا بثبت أي بحجة^(٣)، وثبت الشيء يثبتُ ثبوتًا دام واستقر... وثبت الأمرُ صح^(٤).

فالثوابت في المعجم العربي تتمتع بمواصفاتٍ جوهريةٍ في نطاقها اللغوي، فهي حامل لمعنى: الاستقرار والدوام والصحة والحجة واليقين والرسوخ، وتستبطن المعاني والقضايا والأحكام التي لا يتسرب إليها تغييرٌ أو يعترها تبديلٌ، ولا تخضع لاجتهادٍ أو تحديثٍ في السمات الجوهرية لمضامينها الإجمالية في أبعادها العقدية أو الفقهية أو المعرفية. وتلك المعاني للثابت اللغوي تماثل الاستعمال القرآني لمفردة الثابت في قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(٥). وهي تطابق مدلولات الثابت في معجم مصطلحات الفقه الشيعي والسني، فالثابت: "الراسخ،

(١) سورة هود، الآية: ١٢٠.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٣٠.

(٣) انظر: ابن منظور، جمال الدين محمد: لسان العرب، د.ط، بيروت، دار صادر، د.ت، فصل الثاء المثلة، ج ٢، ص ١٩-٢٠؛ انظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ط ٤، مصر، مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ص ٩٣.

(٤) الفيومي، أحمد بن محمد (٧٧٠هـ): المصباح المنير، د.ط، بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٧، ص ٣١.

(٥) سورة إبراهيم، الآية ٢٧.

المستقرّ، غير المتحرّك أو المنقول، المقرّر، المؤكّد، الذي لا يتغيّر، الدائم، الباقي" (١).
وأما في الإصطلاح: فإنّ الدّراسات المعرفيّة الشيعيّة والسنيّة تتوافق في مضمونه، وقد تناولته من حيث كونه: النصوص الإسلاميّة القطعيّة المؤسّسة للأحكام والسلوك والهوويّة، مضافاً إلى المقاصد الإسلاميّة الكبرى والكيّات الشرعيّة، وأصول الاعتقاد، والقيم الأخلاقيّة ومواطن الإجماع الكلّي، والتي تتجاوز الزمان والمكان، ولا تتأثّر بسياقاتٍ ظرفيّة اجتماعيّة أو علميّة أو تاريخيّة.

وكلّ ذلك يدخل في مصاديق الثوابت، وهذا قدرٌ مشتركٌ في معاني الثوابت بين المدرستين الإسلاميّتين، ذلك الذي يُكوّنُ هويّة الإسلام وجوهره وخلوده.
وقد أوضح الشافعيّ أنّ الأحكام الإسلاميّة القطعيّة الدلالة والثبوت لا يعترها خلافٌ فقهيّ، ولا تقبل تعدديّة المنظورات الاجتهاديّة، وهذا مقتضى الثوابت الإسلاميّة التي لا تقبل التحوّل أو التغيّر؛ إذ يقول: "كلّ ما أقام الله به الحجّة في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ منصوصاً بيننا لم يجل الاختلاف فيه لمن علمه" (٢).

وقد عدّ الشاطبيّ القطعيّات الشرعيّة من الثوابت التي لا مجال للاجتهاد فيها بقوله: "التي لا مجال للنظر فيها بعد وضوح الحقّ في النفي أو في الإثبات، وليست محلاً للاجتهاد، وهي قسم الواضحات: لأنّها واضحة الحكم حقيقة والخارج عنها مخطئ قطعاً، وأما غير القطعيّ فلا يكون كذلك" (٣). فالثابت مقصودٌ شرعاً وغير قابلٍ أن يكون في نطاق المجالات التي تخضع لتقنيات الاجتهاد الإقراريّ أو الإنشائيّ.

(١) فتح الله، أحمد: معجم ألفاظ الفقه الجعفري، ط ١، الدمام السعودية، مطابع المدوخل، ١٤١٥/١٩٩٥م، ص ٣١؛ انظر: عبد النعم، محمود عبد الرحمن: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة، د.ط، القاهرة، دار الفضيلة، د.ت، ج ١، ص ٥٣.

(٢) الرسالة اعداد ودراسة: محمد غنيم، إشراف عبد الصبور شاهين، الناشر مركز الازهرام للترجمة والنشر، القاهرة مصر الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص ٣٢٣.

(٣) الشاطبي، ابراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ): الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه: عبد الله دراز، ووضع تراجمه: محمد عبد الله، وخرّج آياته: عبد السلام محمد، ط ١، بيروت، منشورات محمد علي دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص ٨١٤.

والثوابت عند الشهيد مرتضى مطهري، هي (الأصول والمبادئ الإسلامية)^(١)، وهذا المعنى قريبٌ للأطروحات التأصيلية في الاقتصاد الإسلامي لدى الشهيد محمد باقر الصدر، بلحاظ أن الإسلام قادرٌ على قيادة الحياة من خلال أحكامه التي تشمل على قسمين من العناصر، أو لهما: "العناصر الثابتة، وهي الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنة"^(٢)، وهي "الأحكام السماوية، وقوانين الشريعة وأحكامها الثابتة التي لا مجال لتغييرها، فمثل هذه الأحكام وهي وحيٌ سماويٌّ نزل على رسول الله ﷺ، تشكل عنوان الدين الفطري الذي لا مناص للبشرية من الالتزام به وتنفيذه والالتزام به إلى الأبد"^(٣)، فهي "الأحكام المجعولة من قبل الشارع بعنوان كونها جزءاً من الدين الإسلامي والمعتبرة لكل زمان ومكان"^(٤).

وفي الاستعمال الفلسفي، يُطلق الثابت "ضد المتغير فكل شيء لا تتغير حقيقته بتغير الزمان، فهو شيء ثابت، ومنه قولهم الحقائق الثابتة، وهي الحقائق الأبدية التي لا تتغير، ويطلق الثابت على الموجود، أو على الأمر الذي لا يزول بتشكيك المشكك"^(٥).
والخلاصة أن الثابت في النطاق المعرفي الإسلامي حاملٌ لمعنى الحقائق الإسلامية القطعية، وقيم الإسلام الراسخة، وكليات الشريعة وقوانينها وأحكامها التي لا تخضع للاجتهاد البشري، ويتسم الثابت بالمفارقة للسياقات التاريخية، وهو في المعرفة الإسلامية السنية والشيعية يشمل: أصول الاعتقاد، والقطعيات الشرعية، والمقاصد الإسلامية، والقيم الأخلاقية، وكل ذلك يشكل العمود الفقري لهوية الأمة الإسلامية.

(١) مطهري، مرتضى: الإسلام ومتطلبات العصر، تعريب: علي هاشم، مراجعة: محمود البستاني وناصر النجفي، ط ١، إيران، مجمع البحوث الإسلامية، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية المقدسة، ١٤١١هـ، ص ١٥٧.

(٢) الصدر، محمد باقر: الإسلام يقود الحياة، ط ٢، طهران، إصدار وزارة الإرشاد الإسلامي، ١٤٠٣هـ، ص ٣٨-٣٩.

(٣) الطباطبائي، محمد حسين: مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب: خالد توفيق، ط ١، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٥هـ، ص ١٦٨-١٦٩.

(٤) انظر: اكبريان، حسن علي: الثابت والمتغير في الأدلة النصية، دراسة في آليات الاجتهاد الفقهي، ترجمة: زين العابدين شمس الدين، ط ١، بيروت، مكتبة مؤمن قريش، ٢٠١٣م، ص ٤١.

(٥) صليبا، جميل: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، د. ط، بيروت، دار الكتاب اللبناني. مكتبة المدرسة، ١٩٨٢م، ج ١، ص ٣٧٣.

الفرع الثاني: مصادر الثواب الإسلامية

تتفق المصادر السنّية والشيعة على أنّ النصوص المؤسّسة في الإسلام هي المصادر الأصليّة في ثواب المعارف الدينيّة، إضافة إلى مصادر تبعيّة أخرى، وهي من حيث الأهميّة على التوالي: القرآن الكريم، ثم السنّة النبويّة، ثم الإجماع، ثم العقل، وهي المصادر المعتمدة في سنّ القوانين الإسلاميّة إجمالاً^(١).

يعدّ القرآن الكريم - وهو محلّ اتفاق عند جميع النخب الإسلاميّة بمختلف اتجاهاتها المعرفيّة - الكتاب المرجعيّ المؤسّس للثواب الإسلاميّة المطلقة والمتعالية والأبدية، والمصدر الأوّل لحياة الأمة الإسلاميّة وقيمها ومعارفها، وخطاب الله في الإصلاح الثقافي والحضاريّ؛ فهو كلمة الله المتفرّدة، المنزلة على النبي ﷺ، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا لِتَنزِيلِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢). ومن ثوابته الأصول العقديّة، والمقاصد العامّة والخاصّة، والقطعيّات التشريعيّة، والقيم الأخلاقيّة، وغير ذلك.

وتعدّ السنّة النبويّة المصدر الثاني عند السنّة والشيعة في التأسيس للثواب الإسلاميّة بالرغم من التباين بين المذهبين في آليات ومنهجيّات قبول الحديث وردّه؛ فالسنّة النبويّة في التراث السنيّ، هي: ما ورد عن النبي ﷺ من أحاديث ومرويّات تمّ جمعها في مدوّنات السنّة النبويّة، مثل: كتب الصحاح، والسنن، والمسانيد، والمعاجم، والمصنّفات، والموطّات.

وفي التراث الشيعي، توجد مقارنة منهجيّة وعلميّة مختلفة؛ فالسنّة في المعتقد

(١) انظر: الدبوسي، عبيد الله عمر (٤٣٠هـ): تقويم الأدلة في أصول الفقه، قدّم له وحققه: خليل محبي الدين، ط١، بيروت، منشورات محمد علي، دار الكتب العلميّة، ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م، ص ١٩؛ انظر: السمعاني، منصور محمد: قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: عبدالله الحكي، ط١، د.م، د.ن، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م، ج١، ص ٣١؛ انظر: الحكي، محمد تقي: الأصول العامّة للفقه المقارن، تحقيق: وفي الشناوة، ط١، طهران، مركز الدراسات العلميّة، الناشر المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م، ج١، ص ١٢٥ وما بعدها؛ انظر: في تفصيل هذه الأدلة المرجعية الشيعيّة: محمد رضا، علي: مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني، ط١، النجف الأشرف، طبع على نفقة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية مطبعة الآداب، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

(٢) سورة الشعراء، الآية: ١٩٢.

الشيعة قول المعصوم وفعله وتقريره، وتعدّ الأصول الأربعمئة نواة الروايات الحديثية في التراث الحديثي الشيعي، والتي رويت عن الإمام الصادق عليه السلام، وصنفت من جواباته في المسائل أربعمئة كتاب تسمى الأصول، رواها أصحابه وأصحاب ابنه موسى الكاظم عليه السلام^(١).

ثم أصبحت هذه الروايات عمدة المرويّات في الكتب الأربعة المشهورة: كتاب (الكافي) للكليّني (ت ٣٢٨هـ)، الذي يُعدّ من المصادر النصية النقلية الثابتة المعتمدة في ثوابت المعرفة الإسلامية. وكتاب (من لا يحضره الفقيه) للصدوق ابن بابويه (ت ٣٨١هـ). وكتابا (تهذيب الأحكام) و(الاستبصار) لأبي جعفر الطوسي (ت ٤٦٠هـ).

ويضاف إلى التباين بين المذهبيين الشيعي والسني في اعتبار المذهب الشيعي أقوال الأئمة المعصومين عليهم السلام وأفعالهم وتقريراتهم من السنّة النبوية؛ فما يقول به "المعصوم لا يكون إلا حجّةً وحقاً"^(٢). يُضاف إلى ذلك مسألة عدالة الصحابة التي لا يقبلها الشيعة على نحو الإطلاق كما هو حال السنّة.

ويعدّ الإجماع من مصادر الثوابت الإسلامية، وهو ضربٌ من الاجتهاد الجماعي وحده الأصولي: "اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله على أمرٍ من الأمور، وهو حُجّة"^(٣). وثمة تفصيل في الدراسات الأصولية الشيعية في حُجّة الإجماع، مفاده أنّ الإجماع ليس حُجّةً في حدّ ذاته، وإنّما إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم؛ ولذا قال بعض القدماء بحُجّة الإجماع الدخولي، وهو أنّ يكون قول الإمام داخلاً فيه^(٤)، "فلا يخلو

(١) انظر الجلاي، محمد حسين الحسني: دراسة حول الاصول الاربعمئة، سلسلة احياء تراث أهل البيت عليهم السلام، مركز انتشارات الأعلمي بطهران، مطبعة الشمس طهران، ١٣٩٢هـ-١٣٥٣ش، ص ١٢.

(٢) الشريف المرتضي، علي بن الحسين الموسوي (٤٣٦هـ): الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة جعفر الصادق عليه السلام، د. ط، قم، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ص ٤٢٠.

(٣) الحلّي، جمال الدين منصور بن المطهر (٧٢٦هـ): تهذيب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: السيد محمد حسن الكشميري، ط ١، لندن، منشورات مؤسسة الإمام علي عليه السلام، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ص ٢٠٣.

(٤) انظر: الشريف المرتضي، علي بن الحسين الموسوي، الذريعة إلى أصول الشريعة، م. س، ص ٤٢٠؛ انظر: لجنة تأليف القواعد الفقهية والأصولية التابعة لمجمع فقه آل البيت عليهم السلام، كتاب قواعد أصول الفقه على مذهب الإمامية، ط ١، طهران، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت، ١٤٢٢هـ، ص ٣٦٧.

عصرٌ من الأعصار من إمامٍ معصومٍ حافظٍ للشرع، يكون قوله حجّةً^(١). وأما المشهور عند المتأخرين فالإجماع الكشفي^(٢) وحده هو الحجّة، وهو الذي يكون واسطة بين سيرة المشرعة^(٣) وصدور الدليل من الشارع. فالقطعيّات من الثوابت، والظنيّات من المتغيّرات، كما أنّ المتفق عليه ثابتٌ إسلاميٌّ، بخلاف المختلف فيه فهو من المتغيّرات التشريعيّة.

ومن مصادر الثوابت الإسلاميّة في الأبحاث الأصوليّة الشيعيّة: العقل. ويوصف في الاصطلاح الأصولي الشيعي بكونه "قوة مودّعة في النفس مُعدّة لقبول العلم والادراك، ولذا قيل إنّّه نورٌ روحانيٌّ تدرك النفس به العلوم الضرورية والنظرية"^(٤)، ويُعدّ العقل في المدرسة الأصوليّة الشيعيّة الإماميّة مصدرًا من مصادر التشريع الإسلامي، والدليل الشرعي الرابع في استنباط المعرفة الدينية، وهو حجة في المعرفة الإسلاميّة النظرية والعملية عند فقدان النصوص المؤسّسة، وغياب الامام المعصوم، ويعطي الإسلام العقل "فسحة واسعة في مجال المعرفة، حتى قيل إنّ الإسلام دين التعقل لا العاطفة، ودور العقل محرز سواء في مجال العقيدة أم في مجال الفقه والشرية، والكتاب والسنة هما الداعيان الأساسيان إلى التوسّع في استعمال الطرق العقلية الصحيحة، ما دام المجال مجال العقل... حتى أنّ حجة الكتاب والسنة تتأسّس أولاً وفقاً لقانون العقل... ولا بدّ أن يرجع أي تأسيس معرفي في الإسلام إلى العقل"^(٥)، كمرجعية

(١) الطوسي، محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ): العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا القمي، طبع على نفقة محمد تقي علاقبنديار، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، ج ٢، ص ٦٠٢.

(٢) انظر: النراقي، أحمد بن مهدي، عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ج ٢، ص ٢٤٠ وما بعدها.

(٣) في بيان قاعدة سيرة المشرعة انظر لجنة تأليف القواعد الفقهية والأصولية التابعة لمجمع فقه آل البيت (عليه السلام)، كتاب قواعد أصول الفقه على مذهب الإماميّة، م.س، ص ٣٤٠ وما بعدها.

(٤) المشكيني، الميرزا علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، الناشر دفتر نشر الهادي، قم، مطبعة الهادي، ط ١، ص ١٧٠.

(٥) انظر بتصرف: العاملي، مالك مصطفى: دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط ٢، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ص ١١٧.

مستقلة أحياناً، ومتوافقة مع النصوص أحياناً آخر، وفي الرؤية الأصولية الشيعية تقسم الأحكام العقلية إلى: المستقلات العقلية وغير المستقلات العقلية^(١).

إنّ عدّ الدليل العقلي في التنظيرات الأصولية الشيعية من أصول التشريع والقوانين الإسلامية، من العلامات الفارقة في البحث الأصولي الشيعي؛ لأنّه يستبطن قيمةً شرعيةً زادت المصادر الإسلامية بسطةً في العلم، وقدرةً على تكييف الحوادث والنوازل، وإبداعاً معرفياً أصولياً في تقنيات الاجتهاد الإسلامي، وتطوراً في آليات الاستنباط الشرعي للمعارف الإسلامية في المستوى الديني والديني.

الفرع الثالث: سمات الثوابت الإسلامية وأهميتها

تستمدّ الثوابت الإسلامية سماتها الجوهرية من طبيعة مصادرها الأصلية، أي النصوص النقلية المؤسسة: القرآن الكريم، والسنة النبوية، والاجتهادات الجماعية الكلية المعبر عنها في الأصول الفقهية بالإجماع الشرعي الذي يستند إلى القطعيات الإسلامية. فالثوابت الإسلامية مقولات فوقية متعالية مطلقة وغير تاريخية، لا تقبل الاحتمالات التفسيرية أو تعددية القراءات، وليست أحكاماً بشريةً يتعثر بها التحول.

إنّ الثوابت أحكاماً نصيةً يقينيةً وقطعيةً وصادقةً وأبديةً، وشكلٌ من أشكال الحتميات الإسلامية، والقواعد الحاكمة للسلوك الفردي والجماعي، وتعبّر عن الأصول والمبادئ والمقاصد في المعرفة الإسلامية في التراث السني والشيعي، وتمتاز أيضاً بكونها ذات سلطة معرفية في تقنين الواقع المعيشي في بعده الديني والديني، لكونها نقاط ارتكاز للعقلية الإسلامية في مواجهة العضلات الثقافية والحضارية، التي تواجه المجتمعات العربية والإسلامية "فالثابت في الاستخدام القرآني هو الذي لا يتزعزع، ولا تعمل فيه الأيام أو الدهور تغييراً أو تبديلاً، فهو سرمدي الأزلي، الذي لا يفنى ولا يزول"^(٢). والثابت بهذا الوصف مفارقٌ للواقع، ومتعالٍ ومنزّلٌ من السماء، إلا أنّ ذلك لا يعني

(١) العاملي، مالك مصطفى: دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، ص ١٤١.

(٢) سعد، حسين: الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، ط ٢، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦، ص ٥٠.

أنه غير واقعي، أو أرضي، أو خارج عن الزمان والمكان مطلقاً، أو منفصل عن حركة النهوض الحضاري والتقدم المجتمعي. بل تشكل الثوابت المعيار الصارم والعمود الفقري لهذا الإسلام العظيم، فتحميه من الدخيل الثقافي الوافد، ومن الاتجاهات الحدائثة المنفلتة التي لا تتردد في نقضه ونقده، والتشكيك في أصوله وفروعه. وهذا من مزايا الثوابت في قدرتها على الخلود الزماني والمكاني، وحماية المجتمعات الإسلامية في المستوى الفكري والسلوكي، ومعالجة النوازل الدينية والدينية، وضبط العمل الاجتهادي، والفكر الإسلامي من الانزلاق في نسق ثقافي مخالف أو مضاد.

المطلب الثاني: المتغيرات في المعرفة الإسلامية

الفرع الأول: مفهوم المتغيرات وأسبابها ومجالاتها

يقال في اللسان العربي "تغير الشيء عن حاله: تحوّل. وغيره: حوّله وبدّله، كأنه جعله غير ما كان، وفي التنزيل العزيز قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(١) (٢).

فالتغير انتقال من حال إلى حال، والمتغيرات جمع متغير، وهو اسم فاعل من تغير، فالتغير حامل لمعنى عدم الثبات والتحويل والتبديل والتعديل.

وفي الإصطلاح: فإن الاشتغال العلمي في تناول حدّ المتغيرات الشرعية، وارتداد أبعاده يكاد يكون متفقاً عليه في التنظير السني أو التأصيل الشيعي. فقد تناولت المدرستان مفهوم المتغيرات الإسلامية من حيث كونه حاملاً لمعنى (المجتهد فيه) وفق الأدبيات الفقهية الأصولية، وذلك على النحو الآتي:

١. المسائل أو القضايا التي لا نصّ قطعيّ فيها^(٣)، ولا إجماع كليّ، وتستدعي البيان

(١) سورة الأنفال، الآية: ٥٣.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، م.س، فصل الغين المعجمة، ج ٥، ص ٤٠؛ انظر: المعجم الوسيط، م.س، ص ٦٦٨.

(٣) يقول محمد مهدي: "ان مجال الفراغ التشريعي يشمل كلّ وضع جديد لم يرد فيه نصّ مباشر أو قاعدة عامة".

انظر: شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، م.س، ص ١١٠.

الإسلامي. فما صمت عنه المشرع الإسلامي في المستوى التشريعي^(١)، أو العقدي أو المعرفي، يُشكل قلب المتغيرات الدينية.

٢. الأحكام الشرعية الظرفية^(٢) والمؤقتة المبنية على المصالح الآتية أو الأعراف المجتمعية، أو الأحكام الولائية التي تصرّف فيها النبي ﷺ بوصفه حاكمًا لا مشرعًا^(٣)، أو الأحكام والفتاوى التي تتغير مراعاةً للزمان وللمكان أو للحال^(٤) أو تبدل العلل الشرعية^(٥). ومن قواعد الشرع أنه لا ينكر تغيير بعض الأحكام بتغير الأزمان^(٦).

٣. الظنيات في النصوص الإسلامية^(٧) المؤسسة للأحكام، التي تتطلب الأعمال العقلية في الأدوات الاجتهادية للكشف عن مراد النصوص ومقاصدها.

(١) يقول محمد باقر الصدر: "في حالات عدم وجود موقف حاسم للشيعة من تحريم أو إيجاب يكون للسلطة التشريعية التي تمثل الأمة أن تسنّ من القوانين ما تراه صالحاً". انظر: الصدر، محمد باقر: الإسلام يقود الحياة، ط٢، طهران، إصدار وزارة الارشاد الإسلامي، ١٤٠٣هـ، ص ١٠-١١.

(٢) انظر: اكبريان، حسن علي: الثابت والمتغير في الأدلة النصية، دراسة في آليات الاجتهاد الفقهي، ترجمة: زين العابدين شمس الدين، ط١، بيروت، مكتبة مؤمن قريش، ٢٠١٣م، ص ٤١.

(٣) انظر: الصدر، محمد باقر: اقتصادنا، ط١٤، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، ص ٤٠٠؛ انظر: اكبريان، حسن علي، الثابت والمتغير في الأدلة النصية، م.س، ص ٤٣.

(٤) انظر: ابن القيم الحوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ): إعلام الموقعين عن رب العالمين، عناية: محمد عبد السلام، د.ط، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ج٣، ص ١١.

(٥) انظر: عياض، أبو الفضل عياض بن موسى (ت٥٤٤هـ): شرح صحيح مسلم للقاضي عياض المسمى إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، ط١، مصر، دار الوفاء المنصورة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ج٦، ص ٤٢٤.

(٦) حيدر، علي: درر الحكماء شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، طبعة خاصة، الرياض، دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ج١، ص ٤٧.

(٧) يقول الشاطبي: "فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف لكن في الفروع دون الأصول وفي الجزئيات دون الكليات فلذلك لا يضر هذا الاختلاف". انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت٧٩٠هـ): الاعتصام، تحقيق: سليم الهلالي، ط١، السعودية، دار ابن عفان، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، ج٢، ص ٦٧٤. إن وضع الظنيات في المتغيرات الفقهية لا يعني أنها لا تضمن أحكامًا شرعية ثابتة وملزمة، بل تشمل الظنيات ثوابت شرعية، ووضعها في مجال المتغيرات الدينية باعتبار قابليتها للاجتهاد وتعددية المنظورات العلمية إليها فحسب. وكذا الأمر في المختلف فيه المبني على الظنيات. فهي محل نظر في الدليل الشرعي للتوصل إلى المدلول. وعليه تكون المتغيرات مرتبطة بتعددية الأفهام من جهة، وترتبط الظنيات في الاجتهاد بثبوت السنة وطرائق ورودها والحكم عليها من جهة أخرى.

ومن التوصيفات السابقة، يُمكن بيان أسباب المتغيّرات الدينيّة، ولعلّ من أجودها: المسكوت عنه في الديانة الإسلاميّة أو نظريّة منطقة الفراغ التشريعي في الدّراسات الشرعيّة الشيعيّة ورائدها الشهيد محمد باقر الصدر^(١)، أو منطقة العفو في المعتقد السنّي^(٢)، وهي منطقة تشريعيّة شاسعة تركّ المشرّع الإسلاميّ بيان أحكامها للاشتغال الاجتهاديّ عند العلماء المسلمين؛ تقريراً للأحكام الشرعيّة في المستوى: الديني، السياسي، الاقتصادي، المجتمعي، العلمي، المعرفي، والحضاري، بما يحقّق مقاصد الشّرْع ومصالح الأفراد والأمة الإسلاميّة.

ومن الأسباب المباشرة للمتغيّرات الدينيّة، تعدديّة المنظورات للنصوص والأدلة غير القطعيّة الثبوت والدلالة^(٣)، كما تُعدّ نظريات الظروف الطارئة عند الشيعة والسنة وفق الضرورة من أسباب التغيّرات الدينيّة الشكليّة لبقاء الأحكام الأصليّة على ثبوتها الشرعي^(٤). ومن الأسباب المهمّة، طبيعة النّصوص المؤسّسة من حيث الكليّة والجزئيّة، فإنّ الغالب على النصوص الإسلاميّة وفرة النصوص الكليّة الإجماليّة، وأقلّ منها النصوص التفصيليّة والجزئيّة، وهذا يفتح الباب واسعاً لموارد الاجتهاد وفقاً للكليات الشرعيّة الكبرى.

ومن الأسباب أيضاً السّلطة الممنوحة من الشارع إلى الفقهاء أو ولاة الأمر في إنشاء الأحكام الشرعيّة التكليفيّة، وهو ما يُعبّر عنه بالسياسيات الشرعيّة في المدونات القانونيّة الإسلاميّة، وهذه السّلطة التقديرية محكومة بقواعد في المذهبين الشيعي والسنّي.

(١) انظر: الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، م.س، ص ٤٠٠ وما بعدها.

(٢) انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ): الموافقات في أصول الشريعة، عناية عبد الله دراز وآخرون، ط ١، بيروت، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م، ج ١، ص ٩٤.

(٣) قال الحلي جمال الدين الحسن (ت ٧٢٦هـ): "وإنما يقع الاجتهاد في الأحكام الشرعية إذا خلت عن دليل قطعي". انظر: الحلي: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد الحسين محمد، ط ٢، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ص ٤٣-٤٤.

(٤) انظر: السيوطي، جلال الدين، الاشباه والنظائر، م.س، ص ٨٤؛ انظر: الحلي، مقداد عبد الله السيوري (ت ٨٢٦هـ): نضد القواعد الفقهيّة على مذهب الإماميّة، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، ط ١، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي، ١٤٠٣هـ، ص ٧٤ وما بعدها.

ففي المذهب الشيعي، يُعبر عن هذا السبب بتصرفات مقام (ولاية الفقيه)^(١) في جميع شؤون الأمة الإسلامية عند من يؤمن بإطلاقيتها وسعتها وشمولها لكل الأحكام، أو سلطة المرجعية الفقهية، أو سلطة القاضي فيما لا نص فيه.

وعند السنة تستبطنه قاعدة "تصرف الإمام على الراعي منوط بالمصلحة"^(٢)، "وإذا كان فعل الإمام مبنياً على المصلحة، فيما يتعلق بالأمر العامة، لم ينفذ أمره شرعاً إلا إذا وافقه"^(٣)، وهذه المصلحة قد تكون ثقافية أو حضارية، أو دينية، أو روحية، أو مدنية، أو سياسية، أو فردية، أو مجتمعية، صحية، أو علمية، بيئية أو اقتصادية، وفي أي شأن من الشؤون الخاصة أو العامة، مما لم يرد فيه نص شرعي، وسكت عنه المشرع الإسلامي.

الفرع الثاني: ضوابط الاشتغال في المتغيرات الدينية

إن المتغيرات الدينية بمختلف مجالاتها تُظهر حيوية الشريعة الإسلامية، وقدرتها على مجابهة التحديات الذاتية والموضوعية، لا سيما العضلات التي يشتغل عليها الحداثيون المتغربون قيماً ومنهجاً، والمعادون لجوهر الإسلام ومقاصده ومنهجيته في قيادة الحياة الثقافية والحضارية.

وهذه المرونة في الشريعة الإسلامية محكومة بمعايير أصولية وضوابط فقهية في المعارف الدينية السنية والشيعية، بحيث تنظم فيها المتغيرات الدينية كي لا تخضع الشريعة لأهواء أعدائها من العلمانيين، وأنصار الحدائث التغريبية في المجتمعات العربية والإسلامية، ومن هذه الضوابط:

(١) انظر: الإمام الخميني، روح الله الموسوي: الحكومة الإسلامية، ط ١، بيروت، دار الولاية للطباعة والنشر، ١٤٣٢هـ / ٢٠١١م، ص ٧٤ وما بعدها؛ وانظر: آية الله المنتظري: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، د. ط، بيروت، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ج ١، ص ١١ وما بعدها.

(٢) انظر: ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم: الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان ت ٩٧٠، تحقيق: زكريا عميرات، ط ١، بيروت، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، ص ١٠٤.

(٣) م. ن، ص ١٠٦.

أولاً: ألا يكون البحث في المتغيرات الدينية مناقضاً لقواطع النصوص الإسلامية:

إن نصوص الشريعة المطهرة في القرآن الكريم ومتواتر السنة الشريفة معصومة، تتسم بالثبات واليقين والقطع. ويطلق القطعي في المدونات الأصولية، على "نفي الاحتمال أصلاً أو على الاحتمال الناشئ عن دليل" (١)، ويبنى عليه أن "كل نص قاطع في الدلالة على معناه بحيث أصبح مفسراً، تتضح فيه إرادة الشارع، دون لبس أو غموض، لا يجوز الاجتهاد فيه، بل يجرم. وذلك كالنصوص المتعلقة بالعقائد، والعبادات، والمقدّرات من الكفارات، والحدود، وفرائض الإرث، والنصوص المتعلقة بأمانت الفضائل، والقواعد العامة، أو أساسيات الشريعة، وكل ما ثبت في الدين بالضرورة" (٢). ويظهر القطعي في المحكم في الحقل الأصولي الحنفي غاية درجات الوضوح والثبات، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (٣). بحيث لا يقبل النسخ ولا التأويل ولا التخصيص ولا التبديل أو التغيير (٤). فلا يجوز لأي اشتغال في المتغيرات أن يخالف القطعيات الإسلامية في المجالات العقديّة أو التشريعيّة، أو المعلومة من الدين بالضرورة.

ثانياً: أهلية المشتغل في المتغيرات الدينية:

هذا الضابط ذو أهمية علمية وعملية، ويستبطن القدرة على الاستنباط الفقهي، أو التأصيل العقدي أو التنظير المعرفي وفق تقنيات الاستنباط الأصولي، ومرجعية الثوابت الإسلامية في عملية الاشتغال الاجتهادي في المتغيرات، ويتعلق الأمر بنوعين

(١) التفتازاني، سعد الدين مسعود (ت ٧٩٢هـ): شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، د. ط، بيروت، دار الكتب العلمية، ج ١، ص ٣٥.

(٢) الدريني، فتحي: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط ٣، بيروت - دمشق، مؤسسة الرسالة ناشرون، ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م، ص ٢٤.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٧.

(٤) انظر: البخاري، علاء الدين عبد العزيز أحمد (ت ٧٣٠هـ): كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، (د. ط)، لبنان، دار الكتاب العربي، ج ١، ص ٥١.

من الأشخاص المهتمين بمجال العلوم الإسلامية؛ أولهما: الدارس للعلوم الإسلامية في المؤسسات الدينية التقليدية أو الحوزات العلمية أو المحاضر الشرعية، ولم يتمكن من إدراك أدوات الاجتهاد الأصولي.

وثانيهما: أنصار الحداثة التغريبية الذين يزعمون تقديم قراءاتٍ معاصرةٍ في العلوم الإسلامية وفق منهجياتٍ مستوردة، تُفضي إلى التشكيك في الثوابت الإسلامية بغية نقضها وهدمها، وهذه مشاريع معرفية في جانب منها استئصالي لكل ما هو إسلامي.

المبحث الثاني

الثابت والمتغير في العلوم الإسلامية

المطلب الأول: الثابت والمتغير في العقيدة الإسلامية

تعدّ مباحث العقيدة الإسلامية من أضيّق الحقول المعرفية الإسلامية في المتغيرات الدينية؛ وذلك لوفرة النصوص القرآنية والحديثية القطعية الثبوت والدلالة، والتي تستبطن رؤيةً كاملةً عن المكوّن، والكون، والحياة، والإنسان، والغيبات، وما بعد نهاية الكون.

إنّ مقتضيات الإيمان لاسيّما الموضوعات المتعلقة بالإلهيات، والنبوّات، واليوم الآخر، والملائكة، والرسول، والكتب السماوية، والقضاء والقدر^(١)، وهي أصولٌ عقديّةٌ ثابتةٌ ومطلقةٌ لا تتغيّر ولا تقبل الاختلاف، ومن المسلّمات التي آمنت بها مختلف المذاهب الإسلامية. قال تعالى: ﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾^(٢). وفي الحديث الشريف: (أَنْ تَوْمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَكِتَابِهِ وَاليومِ الآخرِ والقدرِ خيرِهِ وشرِّهِ)^(٣).

إنّ مقصد هذه الأصول العقدية الاعتقاد واليقين والامثال، وهذا المقصد لا يقبل النسبية والتغيّر والخطأ والاجتهاد؛ ولذا فإنّ الاجتهاد في دراسة المتغيرات العقدية يكون متعدّدًا وعسير المنال.

(١) ابن أبي العز علي علي محمد ت ٧٩٢هـ، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: محمد بشير، مكتبة المؤيد الطائف، مكتبة دار البيان دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص ٣١٤، وانظر البيهقي أحمد بن الحسين ت ٤٥٨هـ، البعث والنشور، تحقيق: أبو عاصم الشوامي، مكتبة دار الحجاز، السعودية الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ، ص ٥٥ وما بعدها. وانظر الحلبي ت ٧٢٦هـ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قدّم له: جعفر السبحاني المطبعة مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ١٣٨٢هـ. ش. ص ٧٠-٧٩-٨٧-١٥٠-٢٤١. وانظر المعلم محسن علي، العقائد من نهج البلاغة، دار الهداي بيروت لبنان، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص ٧٠-١١٤-٣٤٤.

(٢) سورة البقرة الآية ٢٨٥.

(٣) الألباني، صحيح سنن ابن ماجه ت ٢٧٥هـ، باب في الايمان حديث رقم ٥٣ مكتبة المعارف الرياض، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ٣٨/١.

إلا أنه يمكن القول إن ثمة ضرورةً منهجيةً وعلميةً للإصلاح العقدي، في إحداث بعض المتغيرات في علم العقيدة، سواء في الفكر العقدي الشيعي الإمامي أم السني مع عدم المساس بالأصول العقديّة الثابتة، وهذا المتغير يمكن أن يتمحور في جوانب معرفيةً وأسلوبيةً ومنهجيةً فيتم إعادة النظر في الموضوعات العقديّة التي أحدثت جدلاً واسعاً لا طائل منه، وانقساماً عمودياً وأفقيّاً في الإسلام والمسلمين، واعتبارها مجرد قضايا عقديّة كلامية تاريخية لا فائدة مرجوة من تناولها في الوقت الراهن، أو إعادة طرحها بطريقة مختلفة مثل: طريقة تناول الصفات الإلهية، وقضية خلق القرآن، ومرتكب الكبيرة، وتبعات التكفير، ونظرية الكسب، والجبر والتفويض، وما إلى ذلك من القضايا العقديّة التي لا ينبغي عليها فائدة علمية أو شرعية، بل ربما تكون مضرّة، ومن العوائق في النهوض بالمعرفة العقديّة والإسلامية. وكذلك إعادة صياغة أبحاث العقيدة بكتابة علمية موضوعية، وبلغه لا لبس فيها، ولا تعقيد لفظي عسير الفهم^(١)، ولا حضور فيها للفلسفة اليونانية أو المنطق الأرسطي، أو الجدل العقيم، أو الموضوعات الميتة عقدياً، بحيث تكون طريقة التفكير في الموضوعات العقديّة لا نمطية، وجامعة للمسلمين وشتاتهم، وأجود مثال على ذلك: التوحيد الإسلامي في مجاله الثقافي والحضاري^(٢).

المطلب الثاني: ثنائية الثوابت والمتغيرات في الفقه الإسلامي

تعدّ الدراسات الفقهيّة من أوسع الميادين المعرفيّة الإسلاميّة في المتغيّرات الشرعيّة؛ وذلك لقلّة النصوص التشريعيّة، ووفرة الأسئلة التي تطرحها المجتمعات العربيّة والإسلامية، وكثرة الحاجات البشريّة المتجدّدة، والتحدّيات الوافدة في مختلف مناحي

(١) انظر كمثال على وضوح اللغة العقديّة: محاضرات جعفر السبحاني، الإلهيات على هدى القرآن والسنة والعقل، بقلم: حسن العاملي، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، الطبعة السابعة، ١٤٣٠هـ.

(٢) انظر: التوحيد كمبدأ للمعرفة والأخلاق والنظام الاجتماعي والأمة والنظام السياسي والنظام الاقتصادي والنظام العالمي الفاروقي، إسماعيل راجي، التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة السيد عمر، مدارات للابحاث والنشر، القاهرة مصر ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م، ص ٩٣-١٢٣-١٥٥-١٧٩-٢٢٩-٢٤٩-٢٨٥.

الحياة الدينيّة والدينيّة، ممّا يتطلّب إجابةً شرعيّةً من الفقهاء والمجتهدين، وإسناد الحكم الشرعيّ المناسب لها، وفقاً للثوابت الإسلاميّة الحاكمة على الاشتغال الفقهي، والتي مرجعها قطعيات الأدلة الإسلاميّة.

ويمكن القول إنّ الثوابت الفقهيّة تعني المسائل الفقهيّة التي ثبتت بالأدلة الشرعيّة القطعيّة والإجماع ولا مجال فيها للاجتهاد، بخلاف المتغيّرات الفقهيّة التي هي المسائل الفقهيّة التي لا نصّ قطعيّ فيها ولا إجماع، أو الفروع الفقهيّة المبنيّة على العوائد والمصالح، وتخضع للاجتهاد الشرعي وتكون مقيدةً بزمانٍ أو مكانٍ أو حالٍ.

وأول هذه الثوابت مصدرية القرآن الكريم في تقرير الأحكام، ومرجعية السنّة النبويّة، والقواعد الفقهيّة الكبرى، مثل: العادة محكمة، والضرر يزال، والإجماع^(١) المستند إلى الدليل القطعي أو المصلحة الشرعيّة.

ومن ثوابت الفقه: العبادات وهي أحكامٌ مستقرّةٌ دائمةٌ ومطلقةٌ، وعابرةٌ للأزمنة والأمكنة، وتؤدّى بالنسق ذاته لدى الشعوب الإسلاميّة، مثل: الصلوات الخمس، والزكاة، الصيام، والحج (وهي أركان الإسلام المعروفة)^(٢)، وقطعيات الطهارة.

ومن ثوابت الفقه أيضاً، أصول المعاملات، وتشمل جملةً من العناوين الفقهيّة، كالمعاملات الماليّة التي تقسّم إلى المعاوضات من قبيل البيوع والإجازات وغير ذلك، والتوثيقات من قبيل الرهن والحوالة والكفالة ونحوها، والتبرّعات من قبيل الوقف والهبة، ونحوها^(٣).

(١) انظر: الدبوسي عبيد الله عمر، ٤٣٠هـ تقويم الأدلة في أصول الفقه، مصدر سابق ص ١٩. وانظر: السمعاني منصور محمد، قواطع الأدلة في أصول الفقه، مصدر سابق ١/ ٣١ وانظر: الحكيم محمد تقي، الأصول العامة للفقه المقارن، مصدر سابق ١/ ١٢٥ وما بعدها.

(٢) الألباني، صحيح سنن ابن ماجه ت ٢٧٥هـ، باب في الإيذان حديث رقم ٥٣ مصدر سابق ١/ ٣٨ وانظر الكليني محمد بن يعقوب ت ٣٢٩هـ الكافي، الأصول، كتاب الكفر والإيمان، باب إنّ الإسلام يحقن به الدم، حديث رقم ١٥٠٨، تحقيق قسم إحياء التراث، بحوث دار الحديث، دار الحديث إيران، قم، ط ٣، ٧٠/٣.

(٣) انظر المعاملات الماليّة، الغزالي محمد بن محمد ٥٠٥هـ الوجيز في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، شركة دار الأرقم بيروت لبنان الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، ١/ ٢٧٧ وما بعدها.

ومن ثوابت فقه المعاملات: قوانين الأحوال الشخصية^(١)، وثوابتها في فقه الأسرة المسلمة، مثل: الزواج، المهر، النسب، والمحرمات من النساء، وقوامة الرجل على المرأة، وإباحة تعدد الزوجات، والنفقة، والحضانة، والرضاع، والطلاق، العدة. وقوانين الفرائض، وتتضمن أحكام الإرث الإسلامي^(٢).

ومن ثوابت الفقه: العقوبات المنصوصة في القوانين الجنائية المصطلح عليها بفقه الحدود، كجرائم: الزنا، والقتل، والسرقه، والقذف، والحراة^(٣).

إن مرجعية هذه الثوابت الفقهية تتمثل في: النصوص القطعية من القرآن الكريم والسنة النبوية، أو الإجماع الكلي عند أهل السنة أو المشروط عند الشيعة الإمامية، أو المبادئ الكلية، أو القواعد الفقهية.

إن السؤال المطروح في المدرستين الشيعية والسنية، هو كيف يستوعب الفقه الإسلامي المتغيرات الحياتية غير المتناهية، وهو محكوم بثوابت شرعية متناهية، لا تتغير ولا تبدل في كل زمانٍ أو مكانٍ؟

وفي الإجابة عن هذا السؤال لدى المدرستين الشيعية والسنية، أثبت الفقه الإسلامي جدارته التشريعية في التقنين للمتغيرات الحياتية، من خلال مبادئ شرعية تستبطن التوازن بين الثوابت والمتغيرات، وتستوعب التحويلات والنوازل ضمن مرجعية تتسم بالمرونة، وتقنيات اجتهادية تضمن استمرارية الشريعة وخلودها؛ فلكل مسألة حكم

(١) انظر قوانين الأحوال الشخصية، الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر دمشق الطبعة الثانية، ١٤٠٥/١٩٨٥م، ٧/٧-١٢٩-٢٥٠-٣٤٧-٦٧٣-٧١٧. وانظر الميلاني محمد الهادي، منهاج الأحكام من فتاوى مرجع الطائفة فقيه العصر آية الله العظمى السيد الميلاني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الثانية ١٣٩١هـ، ص ١٣٩-١٥١.

(٢) انظر قوانين الإرث، الشيرازي إبراهيم بن علي ت ٤٧٦ هـ، المهدب في فروع فقه الشافعي، عناية زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥م، ٢/٤٠٥، وما بعدها. وانظر الكرمانى محمد خان، الجامع لأحكام الشرائع، مطبعة السعادة، كرمان الطبعة الأولى، ص ٥٢٢، وما بعدها.

(٣) انظر الحلبي الحسن بن علي بن المطهر، تلخيص المرام في معرفة الأحكام، تحقيق هادي الكبيسي، مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢١، ص ٣١٧، وما بعدها.

شرعيٌّ ضمن مرجعية الثواب الفقهيّة، فعن الرضا عليه السلام: «إنَّ اللهَ لم يقبض نبيّه حتى أكمل له الدينَ، وأنزلَ عليه القرآنَ، فيه تبيانٌ كلِّ شيءٍ، بين فيه الحلالَ والحرامَ، والحدودَ والأحكامَ، وجميعَ ما يحتاجُ الناسُ إليه»^(١).

وهذا الاستيعاب لقضايا الناس غير المتناهية، لا يكون إلا بردّ الجزئيات إلى الكلّيات، والفروع إلى الأصول، والمتغيّرات إلى مرجعيات الثواب الفقهيّة. وفي ذلك سبيل حلّ إشكاليّة الثواب والمتغيّرات في الفقه الإسلاميّ.

إنّ الاستيعاب للمتغيّرات المتجدّدة والوقائع الحادثة، يتمّ في الأنظار الفقهيّة الشيعيّة من خلال التأميل لأطروحات فقيّه وأصوليّة عدّة، تضع آلياتٍ في معالجة المتغيّر الفقهي، والإجابة عن المسكوت عنه، وتقنن المستجدات الحياتيّة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والعلميّة وما شابه ذلك.

ولعلّ من أهمّ الاجتهادات الفقهيّة التي قدّمت معالجةً فقهيّةً لموضوعات المتغيّرات الفقهيّة والمستجدات الحادثة ما يلي:

أولاً: الشهيد محمّد باقر الصدر ونظريّة منطقة الفراغ: (وهي المعادل -نسبيّاً- لمنطقة العفو عند أهل السنّة).

يقرّ الشهيد الصدر بإشكاليّة الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة؛ لذا اشتغل في تأصيلاته على تقديم مقارنةٍ شرعيّةٍ لمنطقة الفراغ التشريعي، وقد ارتبطت الأحكام عنده بالثبات والتغيّر، وتستند الثواب إلى مرجعيّة النّصّ التشريعي، بينما تستند المتغيّرات إلى سلطة الاجتهادات المنوطة بولي الأمر في مجال المباح الشرعي.

ومنطقة الفراغ عند الشهيد الصدر هي المنطقة التي "لم تملأ من قبل الشريعة ابتداءً بأحكامٍ ثابتة"^(٢)، وهي مساحةٌ شاسعةٌ في إدارة شؤون الدولة والمجتمع

(١) العاملي، محمد بن الحسن: الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، تحقيق: محمد القائني، الناشر مؤسسة الإمام الرضا عليه السلام، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ، ١/٤٩١.

(٢) اقتصادنا، مصدر سابق ص ٤٠٢ وانظر تعريفات منطقة الفراغ في الفقه الشيعي، الدوخي فلاح عبد المحسن، منطقة الفراغ التشريعي، دراسة مقارنة لأهم العناصر المرنة في الشريعة الإسلاميّة، الناشر مركز المصطفى (صلى الله عليه وآله) وسلم) للترجمة والنشر، الطبعة الثانية ١٤٣٧ هـ، ص ١٨٩، وما بعدها.

والأفراد، تركت الشريعة مجال الاجتهاد فيها إلى وليّ الأمر، استناداً إلى المبادئ الشرعية الكلية ومقاصدها، وهو ما عبّر عنه الشهيد الصدر بقوله: "ترك الإسلام مهمة ملتها إلى الدولة، أو وليّ الأمر يملؤها وفقاً للأهداف العامة... ومقتضياتها في كلّ زمان"^(١). وهذه الأحكام والقوانين ليست ثابتة ومطلقة، وإنّها وليدة ظروف محدّدة، فهي من المتغيّرات المحكومة بحركة الزمان والمكان، وتقدّم المجتمعات.

"ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقصٍ في الصورة التشريعيّة، أو إهمالٍ من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنّ الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنّها حدّدت لكلّ منطقة أحكامها بمنح كلّ حادثةٍ صفتها التشريعيّة الأصليّة، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحيةً منحها صفة تشريعيّة ثانويّة"^(٢).

ويدلّل الشهيد الصدر على تأصيله لمنطقة الفراغ وسلطة وليّ الأمر التشريعيّة، وحدودها، بقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٣).

وحُدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات وليّ الأمر تضمّ في ضوء هذا النصّ الكريم كلّ فعل مباح تشريعياً^(٤). وما ينبغي الإشارة إليه أنّ المقصود هنا منطقة الفراغ الولائيّة، وليس منطقة الفراغ التشريعيّة، فالتباعد بينهما جليّ^(٥).

ثانياً: محمد حسين الطباطبائي وسلطة وليّ الأمر (تشبه صلاحية وليّ الأمر في السياسة الشرعيّة عند أهل السنة):

تعتمد تقارير الطباطبائي الفقهيّة إعطاء وليّ الأمر سلطةً تشريعيّة في المتغيّر الفقهي، ومرجعيّة في البيان القانوني الإسلامي، ويعترف الطباطبائي بثنائيّة الثابت

(١) انظر بتصرّف، اقتصادنا، ص ٤٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٢٥.

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٤) اقتصادنا، مصدر سابق ص ٧٢٥-٧٢٦.

(٥) انظر: الدوخي فلاح عبد المحسن، منطقة الفراغ التشريعي، دراسة مقارنة لأهم العناصر المرنة في الشريعة الإسلاميّة، مصدر سابق ص ٢٨٠، وما بعدها.

والتحوّل في الفقه الإسلامي، وتقريراته تماثل أطروحات الشهيد الصدر في مرجعيّة ولي الأمر، لكنّه لا يحدّد صلاحياته في المباح الشرعي فقط.

يقسّم الطباطبائي الأحكام والقوانين الإسلاميّة التي يجب تنفيذها في المجتمع إلى نوعين:

"النوع الأول: الأحكام والقوانين التي لها جذرٌ تكوينيٌّ ثابت، مثل احتياجات الناس الطبيعيّة التي تفضي إلى مقتضياتٍ ثابتةٍ غير قابلةٍ للتغيير... وذلك من قبيل الأحكام والقوانين ذات الصّلة بالملكيّة والاختصاص... وأحكام الزواج والطلاق واعتبار الأنساب والحدود... والنوع الثاني: الأحكام والقوانين ذات الصّلة بالحياة اليوميّة للناس، ومثل هذه القوانين تكون بالضرورة محكومة بالتغيير، ومثال هذه الأنظمة المتغيّرة التحوّلات التدريجيّة التي طرأت على وسائل النقل"^(١).

وفي تحديد من له صلاحية سنّ القوانين، يقول الطباطبائي: "إنّ هذه الأحكام والقوانين تنتهي إلى أصلٍ في الإسلام، نطلق عليه في هذا البحث اسم صلاحيات ولي الأمر، أو الحاكم، وهذا الأصل يلبي حاجات الإنسان المتغيّرة في كلّ عصرٍ وزمان"^(٢). وهذه الصلاحيات مشروطةٌ بعدم مخالفة الشريعة وكيّلتها، بما يحقّق مصالح المسلمين العامّة والخاصّة.

ثالثاً: روح الله الخميني وتجديد الفقه السياسي:

يعدّ الإمام الخميني رجل الإنجاز السياسي والفقهي بامتياز، وتشكّل أطروحاته السياسيّة تحوّلًا نوعيًّا في الفكر السياسي الشيعي لا سيّما تأصيلاته العمليّة لنظريّة ولاية الفقيه^(٣) التي تعدّ أنضج المقولات السياسيّة الفقهية.

(١) انظر: بتصرف: الطباطبائي محمد حسين، الشيعة، نص الحوار مع المستشرق كوربان، نقله الى العربية: جواد علي، مؤسّسة أم القرى، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ، ص ١٤٠-١٤١.

(٢) مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ١١٢.

(٣) انظر: الإمام روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلاميّة، مصدر سابق ص ٧٤ وما بعدها. وانظر آية الله المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة، مصدر سابق، ص ١/١١، وما بعدها.

وفي تعامل الإمام الخميني مع الثوابت والمتغيرات فإن التغيير في أحكام الفقه الإسلامي في نظره يعود إلى جملة من الأمور، منها:

أولاً: اعتبار مركزية ولاية الفقيه في إدارة الدولة والمجتمع في حالات منها: حالة التباين بين الحكم الأولي والحكم الولائي "كما لو اقتضت المصلحة العليا للإسلام أو النظام الإسلامي تعطيل الحج، أو تهديم مسجد ما، ففي مثل هذا المورد يكون الحكم الأولي عبارة عن وجوب الحج أو حرمة تخريب المسجد، ومن جهة أخرى تقتضي المصلحة الحتمية والضرورة للإسلام منع الحج أو لزوم هدم المسجد... فهنا يبرز دور ولي أمر المسلمين... في تقديم الحكم الأهم وتعطيل الحكم المهم مؤقتاً"^(١).

وثانياً: تبدل الحكم بتغير الموضوع الفقهي، مثل: تحوّل لعبة الشطرنج من آلة للقمار إلى نوع من الرياضة الفكرية "وعلى الرغم من أن رأي الإمام في هذا الجواب عن الاستفتاء مبني على تغيير الموضوع غير أنه أثبت إمكان أن يؤثر الزمان والمكان في تغير الموضوع"^(٢). وهذا شبيه بما في الفقه السني بتغير الحكم إذا تغيرت الأسماء أو الأوصاف.

(١) سعيد ضيائي، الإمام الخميني منهجه في الاجتهاد ومدرسته الفقهية، ترجمة: رعد الحجاج، مراجعة: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٥م، ص ٢٣٣.
(٢) المصدر السابق ص ٢٠٧-٢٠٨.

الخاتمة

- تمخّص هذا البحث عن مجموعةٍ من النتائج أهمّها:
١. تمتاز الشريعة بمجموعةٍ من السمات الجوهرية التي تجعلها صالحةً لكلِّ عصرٍ أو مجتمع، ولعلّ من أجود هذه السمات التوازن بين الثوابت والمتغيرات.
 ٢. الثوابت حاملة لمعنى الحقائق الإسلامية القطعية، وقيم الإسلام الراسخة، وكليات الشريعة وقوانينها التي لا تخضع للاجتهاد البشري، وتستمدّ وجودها من النصوص المؤسّسة والإجماع الكلي. ومن سماتها أنّها: متعالية مطلقة غير تاريخية، ولا تقبل الاحتمالات التفسيرية، ولا يعترها التحوّل أو التبدّل.
 ٣. ترتبط المتغيرات بمفهوم المُجتهد فيه، وتستمدّ وجودها مما سكت المشرّع عنه، وتعدّدية المنظورات للنصوص الظنية، ونظريات الطوارئ، والسلطة التقديرية لوليّ الأمر. ومجال الاشتغال يكون في مناطق الفراغ التشريعي، وما يُبنى على العوائد والمصالح الشرعية، ضمن ضوابط دقيقة.
 ٤. النصّ القرآني نصٌّ إسلاميٌّ ثابتٌ، يُشكّل وعي الجماعة الإسلامية، وهو مطلقٌ يتجاوز الزمان وفوق المكان، وأحكامه مؤبّدة غير مقيّدة بواقع ثقافيٍّ أو سياقٍ معرفيٍّ، ومن ثوابته: الكليات القرآنية، والمقاصد الشرعية، وأصول العقائد والعبادات، وأمّهات الأخلاق. ولا مجال للمتغير في القرآن سوى مفهوم النسخ.
 ٥. تعدّ مباحث العقيدة الإسلامية من أضيق الحقول المعرفية الإسلامية في المتغيرات الدينية بخلاف الفقه الإسلامي. وفي الفقه أحكام ثابتة، وهي: الأحكام المبنية على قواطع الأدلّة والإجماع الشرعيّ وقواعد الشريعة. وأحكام متغيرة، وهي: الأحكام المستندة إلى العوائد البشرية، والمصالح الشرعية، وسلطة ولاية الفقيه.
 ٦. المجتهدون الذين يملكون تقنيات الاجتهاد الشرعي، هم المؤهلون شرعاً للاشتغال في دائرة المتغيرات الفقهية، وتبديل الأحكام الشرعية ضمن الشرائط المعتمدة شرعاً.
 ٧. المتغيرات في المستوى الفقهي والكلامي والمعرفي تفتح المجال واسعاً لتقديم قراءات النصوص الإسلامية، وتعدّ عامل إثراءٍ في تجديد العلوم الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. ابن أبي العز علي محمد (ت ٧٩٢هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: محمد بشير، مكتبة المؤيد الطائف، مكتبة دار البيان دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م،
٢. ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، عناية: محمد عبد السلام، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
٣. ابن منظور جمال الدين محمد، لسان العرب، دار صادر بيروت.
٤. ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تحقيق: زكريا عميرات، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
٥. أكبريان حسن علي، الثابت والمتغير في الأدلة النصيّة، دراسة في آليات الاجتهاد الفقهي، ترجمة: زين العابدين شمس الدين، مكتبة مؤمن قريش، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.
٦. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجه، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
٧. البخاري، علاء الدين عبد العزيز أحمد، ت ٧٣٠هـ، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب العربي، لبنان.
٨. البيهقي، أحمد بن الحسين ت ٤٥٨هـ، البعث والنشور، تحقيق: أبو عاصم الشوامي، مكتبة دار الحجاز، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.
٩. التفتازاني، سعد الدين مسعود، ت ٧٩٢هـ، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، دار الكتب العلميّة، بيروت لبنان.
١٠. الجلاي، محمد حسين الحسني: دراسة حول الأصول الأربعمائة، سلسلة إحياء تراث أهل البيت عليه السلام مركز انتشارات الأعلمي بطهران، مطبعة الشمس، طهران، ١٣٩٢هـ- ١٣٥٣ش.
١١. الحكيم، محمد تقى، الأصول العامة للفقه المقارن، تحقيق: وفي الشناوة، مركز الدراسات العلمية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، طهران إيران، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
١٢. الحلي، الحسن بن علي بن المطهر، تلخيص المرام في معرفة الأحكام، تحقيق: هادي الكبيسي،

- مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
١٣. الحلبي، الحسن بن يوسف، نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام، مطبعة التراث، مطبعة الوفاء، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.
١٤. الحلبي، جمال الدين منصور بن المطهر، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: السيد محمد حسن الكشميري، منشورات مؤسسة الإمام علي (عليه السلام)، لندن، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
١٥. الحلبي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قدّم له: جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٣٨٢هـ.ش.
١٦. الحلبي، مبادي الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد الحسين محمد، دار الأضواء، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
١٧. الحلبي، مقداد عبد الله السيوري (ت ٨٢٦هـ)، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، مكتبة آية الله العظمى المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
١٨. الحيدري، السيد كمال، أخلاقنا، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، الكاظمية المقدسة، ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م.
١٩. الخميني، روح الله الموسوي، الحكومة الإسلامية، دار الولاء للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.
٢٠. الدبوسي، عبيد الله عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، قدّم له وحقّقه: خليل محيي الدين، منشورات محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
٢١. الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة ناشرون، دمشق سوريا، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.
٢٢. الدوخي، فلاح عبد المحسن، منطقة الفراغ التشريعي، دراسة مقارنة لأهم العناصر المرنة في الشريعة الإسلامية، الناشر مركز المصطفى صلى الله عليه وآله للترجمة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٣٧هـ.
٢٣. الريسوني، أحمد، مدخل إلى مقاصد الشريعة، دار الكلمة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

٢٤. الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، تقديم: طه العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، أمريكا، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ/ ١٩٩٥م.
٢٥. الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٢٦. السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى القرآن والسنة والعقل، بقلم: حسن العاملي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة السابعة، ١٤٣٠هـ.
٢٧. السمعاني، منصور محمد، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق، عبد الله الحكيمي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
٢٨. السوسوة، عبد المجيد، فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية، دار القلم، دبي الإمارات، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٢٩. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٣٠. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عثمان، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
٣١. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرجه أحاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله، وخرجه آياته: عبد السلام محمد، منشورات محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٣٢. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، إعداد ودراسة: محمد غنيم، إشراف عبد الصبور شاهين، الناشر مركز الإهرام للترجمة والنشر، القاهرة مصر الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
٣٣. الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرحه: محمد عبده، مؤسسة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
٣٤. الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، الذريعة إلى أصول الشريعة، تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة جعفر الصادق عليه السلام، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران.
٣٥. الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب في فروع فقه الشافعي، عناية زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

٣٦. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت لبنان، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
٣٧. الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، إصدار وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٣٨. الصّغار، حسن موسى، الثابت والمتغير في الأحكام الشرعيّة، القطيف السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.
٣٩. الطباطبائي، محمد حسين، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تعريب: خالد توفيق، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٤٠. الطوسي، محمد بن حسن، العدة في أصول الفقه، تحقيق، محمد رضا القمي، طبع على نفقة محمد تقي علاقبنديار، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٤١. العاملي، مالك مصطفى دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط٢، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨.
٤٢. العاملي، محمد بن الحسن، الفصول المهمة في أصول الائمة، تحقيق: محمد القائيني، الناشر مؤسسة الإمام الرضا عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٤٣. العلي، علي، الثابت والمتغير في المعرفة الدينية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.
٤٤. الغزالي، محمد بن محمد، الوجيز في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود، شركة دار الأرقم، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
٤٥. الفاروقي، إسماعيل راجي، التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة- مصر.
٤٦. الفهدوي، خالد، الفقه السياسي الإسلامي، دار الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق سوريا، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٠م.
٤٧. الفيومي، أحمد بن محمد ٧٧٠هـ، المصباح المنير، مكتبة لبنان- بيروت، ١٩٨٧م.
٤٨. القرضاوي، يوسف، الأخلاق في الإسلام، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، قطر، دار المشرق، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م.

٤٩. القرضاوي، يوسف، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مكتبة وهبة، القاهرة - مصر، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
٥٠. القرضاوي، يوسف، فقه الأولويات، الناشر مكتبة وهبة مصر، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م
٥١. الكرمانى، محمد خان، الجامع لأحكام الشرائع، مطبعة السعادة - كرمان، الطبعة الأولى.
٥٢. الكليني، محمد بن يعقوب ت ٣٢٩هـ، أصول الكافي، تحقيق: قسم إحياء التراث، مركز بحوث دار الحديث، دار الحديث إيران قم، الطبعة الثالثة.
٥٣. المشكيني، الميرزا علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، الناشر دفتر نشر الهادي، قم، مطبعة الهادي، ط ١.
٥٤. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مصر، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
٥٥. المعلم، محسن علي، العقائد من نهج البلاغة، دار الهادي، بيروت لبنان، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
٥٦. المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، الناشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ مفيد، المطبعة مهر، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٥٧. المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، لبنان.
٥٨. الميلاني، محمد الهادي، منهاج الأحكام من فتاوى مرجع الطائفة وفقه العصر آية الله العظمى السيد الميلاني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الثانية، ١٣٩١هـ.
٥٩. النراقي، أحمد بن مهدي، عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
٦٠. بهاء الدين، محمد حسين، زبدة الأصول مع حواشي المصنف عليها، علي جبار الكلباغي، الناشر انتشارات دار البشير، المطبعة شريعت قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٦١. بوكاي موريس، القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، مكتبة مدبولي، مصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
٦٢. جون كلوفر مونسيما، كتاب الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة: الدمرداش سرحان، مراجعة: محمد الأفندي، دار القلم، بيروت لبنان.
٦٣. حيدر، علي، درر الحُكَّام شرح مجلة الأحكام، تعريب: فهمي الحسيني، دار عالم الكتب، الرياض

- السعودية، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.
٦٤. سعد، حسين، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦.
٦٥. شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الاسلامي، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.
٦٦. صليبيّا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسيّة والإنجليزيّة واللاتينيّة، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت لبنان، ١٩٨٢م.
٦٧. عاشور، مجدي، الثابت والمتغير في فكر أبي اسحق الشاطبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي الإمارات، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
٦٨. عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، القاهرة-مصر.
٦٩. عياض، أبو الفضل عياض بن موسى، شرح صحيح مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، المنصورة مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٧٠. فتح الله، أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري، مطابع المدوخل، الدمام السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
٧١. فر، سعيد ضيائي، الإمام الخميني منهجه في الاجتهاد ومدرسته الفقهية، ترجمة: رعد الحجاج، مراجعة: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ٢٠١٥م.
٧٢. لجنة تأليف القواعد الفقهية والأصولية التابعة لمجمع فقه آل البيت عليه السلام، كتاب قواعد أصول الفقه على مذهب الإمامية، الناشر مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمي لأهل البيت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٧٣. محمد، رضا علي، مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني، طبع على نفقة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مطبعة الآداب، النجف العراق، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
٧٤. مطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر، تعريب: علي هاشم، مراجعة: محمود البستاني وناصر النجفي، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية إيران، مؤسسة الطبع والنشر في الاستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

تهدف نظريّة المعرفة إلى الكشف
عن حقيقة المعرفة الإنسانيّة وطبيعتها،
وحدودها، ومصادرها، ومناهجها، وقيمتها،
وموانعها، وصدقها وخطئها، والشروط
الموضوعيّة لتشكّلها، ووسائل إنتاجها،
وسبل نموّها بوصفها مدخلاً ضروريّاً
تؤسّس عليه كثيرٌ من المعارف الرامية
لإنتاج اليقين.

وتُعنى نظريّة المعرفة أيضًا بنقد
العلوم وتقويمها، وتحديد الأسس التي
ترتكز عليها، لتؤمّن الوصول إلى المعرفة
السليمة.



المركز الإسلامي للدراسات والبحوث

www.iicss.com