الأساس الفلسفي للقراءة التاريخية وانعكاسه على النص الديني

أ . م . د . كريم شاتي السراجي
الباحث سعد جاسم الكعبي

مقدمة:

من المناهج الحديثة لقراءة النص الديني هو المنهج التاريخي والذي تمخض عن نتيجة حصيلتها أن جميع النصوص الدينية أو أغلبها ترتبط بالعصر الدي صدرت فيه ولا تتعدى لغيره من العصور .

وهذه النتيجة تبتني على أساسٍ فلسفي يمثل الدليل على أن النصوص الشرعية الفقهية على الأقل لا ترتبط بزماننا بل تمثل حقبة زمنية مرت بها التجربة النبوية وعلينا أن نجتهد في استخلاص ما يرتبط بزماننا ، لذا فإن تحليل ونقد هذا الأساس الفلسفي يمثل المعيار العلمي الصحيح في قبول أو رفض القراءة التاريخية للنص الديني أو الفقهي .

وقد تمثل عرض هذا الأساس وآثاره و مناقشته من خلال مبحثين أولهما التجربة الباطنية والخارجي للنبي صلى الله عليه وآله ، ومناقشة تعميم هذه التجربة .

أما المبحث الثاني فكان عرضاً للتجربة الخارجية له صلى الله عليه وآله ، كما تضمن صيغ عرض هذه التجربة والاستدلال عليها ومن ثم مناقشتها .

المبحث الأول : التجربة الباطنية للنبي (صلى الله عليه وآله) بين الخصوص والعموم :

المطلب الأول : حقيقة التجربة الباطنية :

إن النصوص الدينية مثلت انعكاساً لنوعين من التجربة التي خاضها النبي (صلى الله عليه وآله) ، الأولى تجربة باطنية عرفانية شهودية والثانية تجربة خارجية اجتماعية ، فالتجربة الباطنية تجسدت بالوحي والإلهام والرؤية والمعراج ورؤية الملائكة وكشف مساحات من عالم الغيب وكل ما يرتبط بذلك العالم من المقامات التي وصل النبي (صلى الله عليه وآله) .

وأما التجربة الخارجية فتمثلت في بناء المجتمع المدني بكل ما يتطلبه من نظامٍ اجتماعي واقتصادي وسياسي[١] .

ولما كانت التجربة تبدأ بشكل بسيط وتتكامل كلما ازدادت خبرة صاحب التجربة فإن التجربة النبوية تأثرت بهذا المبدأ التجريبي الذي انعكس على النصوص المرتبطة بكلا النوعين من التجربة ، فالتجربة الباطنية التي تمخضت عن النصوص العقائدية نجدها في أول نزول الوحي تمتاز بالقصر بينما نجدها فيما بعد أطول وذلك " لأن النبي ازدادت قوته على تحمل الوحي بالتدريج ، ففي البداية عندما كانت الآيات تنزل عليه كان يتعب بسرعة وتنفد قوته .....إلا أن الآيات والسور المدنية طويلة ، بل أن المؤرخين ذكروا بأن نصف سورة التوبة نزلت على النبي مرة واحدة وهو راكب على ناقته ، وهذا يعني أن التجربة النبوية صارت ميسورة على النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) "[٢] .

بل أن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) في أول نزولٍ للوحي ملكه الخوف ولم يعلم ما حصل له ولكنه سرعان ما انسجم مع هذه الحالة الجديدة ، وهي حالة شبيهة للحالة التي مر بها موسى (عليه السلام) في أول بعثته[٣] ، فالتجربة الباطنية للنبي اتسمت بالتكامل والبسط فيوماً بعد آخر تشتد نبوته وترتفع منزلته ويكون أعرف وأبصر بغايته[٤] .

والقرآن الكريم يعتبر وحياً خاصاً للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ، أما الوحي كتجربة باطنية فهو غير مختص به بل يمكن لأي فرد أن يمر بهذه التجربة بشرط تحقق القابلية الروحية فيه[٥] إلا أن وحي الأنبياء هو المعيار في قبول ما يقوله الآخرون في تفسير تجاربهم[٦] .

ومن أهم الآثار المترتبة على هذه المقولة هو ضرورة استمرار التجارب الباطنية في غيبة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) من موقع تعميق واتساع الدين وإثراء تعاليمه السماوية .

فإن العرفاء الذين يتطفلون على تجربة النبي وكشفه الباطني ويسيرون في ظله ويأكلون من مائدته وطريقته يعملون على زيادة وإثراء التجارب الدينية لنا ، فكل تجربة لعارف من العرفاء تمثل نوعاً فريداً من التجربة العرفانية بحد ذاتها [٧].

المطلب الثاني : نقد التعميم للتجربة الباطنية :

ينقسم الكلام السابق على جهتين ، الجهة الأولى بحث فلسفي و كلامي يدور حول حقيقة الوحي والقرآن وكيفية تلقي النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) له ، وهي جهة خارجة عن موضوع البحث الذي بين أيدينا ، إلا أنه يمكن تسجيل ملاحظة عامة على ما قيل من أن قصر السور في مكة وطولها في المدينة شاهد على تدرج قابلية النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) في تلقي الوحي ، مفاد هذه الملاحظة هو وجود السور والآيات الطوال في بداية الدعوة مثل سورة الإسراء فهي سورة مكية[٨] وكذلك سورة الأنعام[٩] ، كما أن سور عديدة من قصار السور وهي مدنية مثل الصف والجمعة و(المنافقون)[١٠] ، ومع هذا كيف يمكن القول أن قصر السور والآيات وطولها تابع لقابلية النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) .

أما الجهة الثانية تدور حول كيفية فهم ومعالجة النصوص المرتبطة بالغيب والأبحاث العقائدية وهي مفردة من مفردات البحث ، وعليه سيكون الكلام عن خصوص الجهة الثانية ، وتتوجه على هذه الجهة عدة ملاحظات :

١. إن الدعوة إلى اتباع الطريقة العرفانية في إثراء الدين إما أن يكون من خارج النص باعتباره حالة روحية وجدانية وإما من خلال النص ، وكلاهما غير ممكن ، أما إثراء الدين عرفانياً من خارج النص فلا يمكن قياسه وتقويمه من خلال تجربة الأنبياء (عليهم السلام) لأنها تجربة نقلت لنا على شكل نصوص ، وأما تعذر تقويمها من خلال النص فأنه ناتج من التباين بين المقيس و المقيس عليه ، فكيف يمكن قياس مكاشفة عرفانية شهودية من خلال ظهور لغوي عرفي ؟ والعكس كذلك فكيف يمكننا تحديد دلالات النص من خلال المكاشفات العرفانية ؟
٢. وجود الاختلاف بين العرفاء في تقويمهم المكاشفات وتحديدهم المقامات ، بل وصفت بعض الحالات التي تعتبر مقاماً بالشطحات ، حتى قيل : " اعلم أن السائرين في هذه المقامات على اختلاف عظيم مفظع لا يجمعهم ترتيب قاطع ولا يقفهم منتهى جامع ....ومنهم من لم يميز بين مقامات الخاصة وضرورات العامة ومنهم من عدّ شطح المغلوب مقاماً ، وجعل بوح الواجد ورمز المتمكن شيئاً عاماً ، وأكثرهم لم ينطق عن الدرجات "[١١] ، فمع هذا الاختلاف والتداخل بين الحق والباطل كيف يمكن الاعتماد على تجاربهم الباطنية في إثراء الدين عموماً ومعالجة النصوص وتحديد دلالاتها بشكل خاص ؟
٣. إن من الاعتراضات الأساسية للحداثيين على المنهج السائد في قراءة النصوص هو دعوى إن الفقهاء يتعمدون حصر التفسير بأيديهم و إبعاد أي تفسير آخر[١٢] ، والدعوة إلى التزام المنهج العرفاني في التفسير يؤدي إلى حصر التفسير بيد العرفاء وهو ما يؤول إلى المحذور نفسه باعتبار أن أكثر الناس ليسوا عرفاء وأصحاب كشف وشهود .

المبحث الثاني : التجربة الخارجية للنبي (صلى الله عليه وآله) :

كانت حصيلة تجربة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) الخارجية تلك النصوص التي عالجت البعد الأخلاقي والفقهي الحقوقي ، فهي نصوص ولّدتها الثقافة التي عاشها النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ، بل ذهب نصر حامد أبو زيد أكثر من ذلك فقد أرجع تقبّل العرب لفكرة ارتباط عالم الغيب بعالم البشر وعدم إنكارها لحضور هذا المعنى في الثقافة العربية متمثلا بإيمانهم بفكرة اتصال الكهان بالجن[١٣] .

وهذا التبرير غاية في الضعف ، فالجزيرة العربية كانت موطن الرسالات وفكرة النبوة والرسالة والوحي حاضرة في الثقافة الشعبية ولا تحتاج إلى تقريبها بارتباط الكهان بالجن ، وأوضح قرينة على ذلك ما ذكره أبو زيد نفسه من قصة زيد بن عمرو المعارض لعبادة الأصنام والرافض لكل ممارسات أهل مكة والذي كان يبحث عن دين إبراهيم الخليل (عليه السلام)[١٤]، فبحثه عن دين الخليل يعني أن فكرة وعقيدة النبوة والوحي كانت فكرة وعقيدة حاضرة في الثقافة العربية .

إن تولد النصوص التاريخية من التجربة الخارجية للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) عُرضت بصياغات أربع نعرضها على مطالب :

المطلب الأول : إن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) جاء برسالته لقومٍ لهم تصوراتهم عن الإله والعبادة والصلاة والقرابين ، فهو لم يخلق تلك المفاهيم بل أوجد بينها قوانين وتشريعات جديدة وبعبارة أخرى هو أوجد مناسبات جديدة بين المفاهيم القديمة[١٥] ، فهم كانوا يعبدون آلهةً ويقدمون القرابين لها ويحجون ويدفعون الربع (وهو ما فرضه عبد المطلب جد النبي (صلى الله عليه وآله)) ، كما أن لهم طريقة في عقد الزواج والطلاق والإرث وحل الخصومات ، وهذه مفاهيم حاضرة في ثقافة العرب قبل الإسلام لم يخترعها النبي (صلى الله عليه وآله) بل أعاد ترتيبها وبين شروطها وربطها بالله تعالى[١٦] .

فهذه التشريعات جاءت نتيجة تفاعل النبي (صلى الله عليه وآله) مع واقعه فهو لم يكن راهباً منعزلاً بل كان إنساناً يعيش هموم مجتمعه ويطمح أن يساهم في تغيير هذا الواقع لما هو أحسن[١٧] .

بل يترقى نصر حامد أبو زيد في تصوير انتماء الرسالة المحمدية للثقافة المعاصرة للنبي (صلى الله عليه وآله) قائلاً : " فالواقع – أي واقعٍ كان – يحتوي في داخله وفي بنائه الثقافي على نمطين من القيم : النمط السائد المسيطر ونمط القيم النقيض الذي يكون ضعيفاً خافت الصوت ، لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد . وليس هذان النمطان من القيم إلا تعبيراً عن قوى اجتماعية وعن صراعات اقتصادية واجتماعية . ولم يكن محمد ينتمي في هذا الواقع إلى الواقع المسيطر بنمط القيم السائد " [١٨] ، بل كان (صلى الله عليه وآله) وغيره تجسيداً لاتجاه جديد في رؤية العالم في هذه الثقافة ، و كان محمد الإنسان ابن واقعه ومجتمعه جزءاً من هذا الاتجاه الجديد النقيض للاتجاه السائد في المجتمع والفكر على السواء[١٩].

لذا فإن " كل نبي يظهر في بيئة معينة يتحرك في تفاعله الثقافي والاجتماعي عبر أدوات عصره فيقاتل بالسيف لا بالمدفع والدبابة لعدم وجود المدفع والدبابة ويتحدث للناس بتلك المفاهيم السائدة في أجوائهم الثقافية ، ولا يمكنه أن يخترع مفاهيم سوف توجد فيما بعد ويعلّم الناس أو يطلب من الناس استخدام تلك المفاهيم التي لا تتوفر لديهم "[٢٠]

وعلى هذا فكل التشريعات التي أصدرها النبي (صلى الله عليه وآله) كانت ناظرة إلى مشاكل آنية معاصرة له ، وبالتالي تكون تلك التشريعات مقصورة على المجتمع الذي أفرزها ولا تمتد إلى غيره من المجتمعات لا سيما المجتمعات المعاصرة لنا مع التباين الشاسع في الثقافة ومفردات التعامل اليومي وما يتضمنه من مشاكل ومفاهيم جديدة لا تلتقي مع جيل عصر الإسلام ، فجميع الأحكام الفقهية في الإسلام مؤقتة وترتبط بالمجتمع العربي في صدر الإسلام والمجتمعات المماثلة له إلا أن يثبت بالدليل خلاف ذلك [٢١].

ومن الشواهد على التطابق بين تشريعات النبي (صلى الله عليه وآله) وبين ثقافة عصره هو استعماله المفردات المتداولة في ذلك المجتمع ، فقد وصف جمال الجنة بما كان متداولاً فقط مثل النخيل و العنب والأنهار والزروع ، بل أنه اقتصر على وصف نساء الجنة بأنهن (حورٌ عين) ولم يستعمل (العيون الزرقاء والخضراء وغيرها) ، ومن جهة أخرى فإنه استعمل المفردات غير العربية التي كانت متداولة في المجتمع العربي آنذاك[٢٢] .

نقد ومناقشة :

إن تقويم هذا المبنى من القراءة يأخذ شكلين ، الأول نظري من خلال مناقشة الصياغة نفسها والأساس الذي اعتمدت عليه ، والثاني تطبيقي من خلال عرض النصوص والتعرف على انطباق هذا المبنى على دلالاتها وهو ما سيفرد له المبحث القادم ، فأما الشكل النظري فيتألف من عدة ملاحظات :

١. إن المنهج الذي اشترطه سروش في إثبات عدم تاريخية النص هو الدليل القطعي فقط قال سروش : " فنحن يجب أن نثبت بالدليل القاطع أن هذه الأحكام وضعت للأبد وفوق مقتضيات الزمان والمكان وغير مشروطة بشروط خاصة "[٢٣] ، واشتراط هذا المنهج لا يكون منصفاً إلا إذا اتبعه سروش نفسه فعليه أن يأتي بأدلة قطعية على تاريخية جميع الفقه ، في حين أن ما ذكره كدليل على قراءته التاريخية هي أدلة ظنية .
٢. اعترف سروش بأن الأحكام التي جاء بها النبي (صلى الله عليه وآله) تنطبق على مجتمعه والمجتمعات المماثلة ، وهذا بعينه ما يقول به الفقهاء والأصوليون فالتماثل والتطابق بين موضوعات الأحكام شرط لتطبيق ذلك الحكم وهو ما يُعبر عنه بأن فعلية الأحكام منوطة بفعلية موضوعاتها[٢٤] ، والمقصود من ذلك أن أي حكمٍ لا يجري في مورده إلا إذا تحققت كل القيود والشروط التي لوحظت في تشريعه زمن النص ، فالتماثل بين عصرين ومجتمعين لا يعني التطابق في الثقافة العامة أو طريقة اللبس بل بتوفر شروط وقيود تلك التشريعات .
٣. إن تصنيف جميع الفقه على أنه أحكام تاريخية موجهة إلى عصر النبي (صلى الله عليه وآله) فقط يتقاطع مع جملة من خصائص الدين الإسلامي التي تقدم بيانها ومنها الخاتمية والعالمية ، فالخاتمية تقتضي عدم مشروعية أي تشريع خارج التشريعات التي جاء بها الإسلام وإلا لا معنى لختم النبوات ، كما أن العالمية تقتضي شمول كل الشعوب بهذه الأحكام ، بل أن اختلاف ثقافات الشعوب المعاصرة للنبي (صلى الله عليه وآله) بنفسه قرينة على أن ثقافة قريش ليست مقيدة لتلك الأحكام وهي ليست وليدة صراع ثقافي اجتماعي عربي ، فلو كانت تلك الأحكام خاصة بالواقع العربي لكان لازماً على النبي (صلى الله عليه وآله) أن يبين ذلك .
٤. يقول نصر حامد إن تولد النص من الواقع لا يعني أنه انعكاس سلبي للثقافة ومرآة تسجل ملامح الواقع الاجتماعي ، بل للنص الممتاز القابلية على إعادة تشكيل الواقع وبنائه ، لأن هذه النصوص تتمتع باستقلال نسبي عن الثقافة والواقع الذي أفرزها[٢٥]، وهذا بعينه ما يقال في إطلاق النص وشموله لأفق زمني أوسع من

الواقع الذي زامن صدوره ، فلا أحد يدعي انسلاخ النص عن ملابسات صدوره ، فالاستقلالية النسبية تتمثل في عمومية النص الممتاز ، ويصف أركون الوحي بـ(اللغة المتعالية) توصيف قريب من توصيف (النص الممتاز) ، يقول أركون : " فالوحي الذي يمثل كلام الله هو اللغة المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي ، وهو يقدم نفسه بشكل صريح لكي يفهم من قبل الناس ويتجسد في حياتهم الواقعية بصفه تلك "[٢٦] ، وهذه الخصائص لا بد أن تجعل من النصوص أوسع من حدود مجتمعاتها التي لا تمثل نسبة في المنظور الإلهي من الرسالات .

المطلب الثاني : تاريخية الفقه :

إن الفقه باعتباره مخرجات لقراءة صنفٍ من النصوص يمثل حلولاً بالمستوى الأدنى للمشاكل الفردية والاجتماعية فيبقى الباب مفتوحاً أمام الأجيال لابتكار الحلول التي ستفرزها التجربة البشرية ، فما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) لا يمثل الحل الوحيد والحصري لتلك المشاكل وليست أحكاماً تطبق على نسقٍ واحدٍ في جميع الظروف والأحوال ولمختلف الثقافات والشعوب .

وهذه النتيجة تعتمد على مقدمتين :

المقدمة الأولى : إن الفقه كعلم مهما كان انتماؤه في منظومة العلوم الدينية – التي تنقسم إلى علومٍ أخروية وعلومٍ دنيوية – فإنه يبقى محدوداً وغير شامل لكل زمانٍ ومكان ، لأنه إن كان علماً أخروياً فإنه سيكون من جنس العبادات المحضة التي يكون الغرض منها هو الثواب الأخروي وبعض الفوائد الدنيوية وبالتالي فإن حل المشاكل التي تواجه المجتمع سيكون من مسؤولية الناس ، وإن كان علماً دنيوياً فإن أنتج حلاً لمشكلات التجارة والسياسة والشؤون الاجتماعية وغيرها من نواحي الحياة فهو وإلا فلا بد أن نتحرك على مستوى تبديلها وخاصة في أجواء المجتمعات المعقدة والصناعية[٢٧].

المقدمة الثانية : إن تطبيق الأحكام الفقهية لوحدها غير كافٍ لتحقيق النتائج المرجوة ، فعلى فرض صحة كل تلك الأحكام والتسليم بها فإن تحقيقها لأغراضها إنما يكون في المجتمع السليم ، أما في الظروف غير الطبيعية فلابد من اجتماع عدة عوامل من أجل تحقيق الهدف المنشود ، فمثلاً في المجتمعات المنحرفة لا يكفي إجراء حد السرقة للمنع منها بل لا بد من التركيز على الجانب التربوي كما أن على الأسرة أخذ دورها في هذا المجال لكي يتحقق الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي ، وبهذا يتضح أن دور الفقه إنما يمثل الحد الأدنى لتحقيق النتائج في المجتمع[٢٨].

نقد ومناقشة :

تتوجه على هذه الصياغة عدة ملاحظات :

١. إن هذه الصياغة تفترض أن مجرد تصنيف الفقه على العلوم الأخروية يجعله موضوعاً للثواب والعقاب الأخروي وتسلخه عن صفة الإلزام الشرعي وهذا غير ثابت ، بل لا معنى له لأن الثواب والعقاب متفرع عن الامتثال والعصيان ، فكيف يصح القول بأن الفقه أمور عبادية محضة والتصدي لحل المشكلات الاجتماعية مسؤولية الناس .
٢. والأغرب مما سبق ترتيب النتيجة نفسها لو صُنف الفقه كعلم دنيوي باعتبار أنه مادام أن الفقه لم ينتج حلا للمشاكل العالقة فنبحث عن حل آخر ، فالسؤال هنا أننا كيف نحرز أن خطأ النتائج كان بسبب الفقه نفسه وليس خطأ المستنبط أو من يطبق الفتاوى ، كما أنه من الذي يقيم تحقق النتائج وعدمه ؟
٣. جزم سروش باستحالة اجتماع صفتي الأخروية والدنيوية في الفقه معللا ذلك بأن " هذا الفهم للفقه يوصلنا إلى طريق مسدود ، فالتوفيق في حل المشاكل الدنيوية غير منوط بالمصالح الغيبية ، والقانون إنما يكون قانوناً صالحاً فيما يمثله من معطيات عاجلة ونتائج صحيحة على أرض الواقع الاجتماعي لا من خلال العواقب الآجلة "[٢٩] ، وهذا أغرب من سابقيه لأن امتثال الأحكام الفقهية له آثاره المباشرة في الواقع بالإضافة إلى ثوابه الأخروي ، فمثلاً وجوب الوفاء بالعقود [٣٠] ينتج امتثاله حفظ النظام الاقتصادي والتبادلات التجارية وهو أثر دنيوي عاجل مضافاً إلى ثواب امتثاله كحكم شرعي .
٤. صرّح سروش بأن صفة التاريخية هي صفة للفهم[٣١] ، وهو بالإضافة إلى خروجه عن موضوع البحث – كما تقدم – فإنه يتفق مع فقهاء الإمامية الذين لا يحصرون دلالات النص بفهم أحدٍ مهما كانت فضيلته العلمية فكل من تتوفر فيه الشروط العلمية والتخصصية جاز له شرعاً أن يستنطق النص ويحدد دلالته[٣٢].

المطلب الثالث : الماهية التاريخية للغة

عرض الدكتور محمد شبستري القراءة التاريخية على أنها نتيجة حتمية لماهية كلام الله والوحي ، فالوحي ليس كلاماً مركباً من حروف و أصوات فقط بل حتى يكون الكلام وحياً لا بد أن يؤثر بالمتلقي ، لذا فالقرآن يعتبر وحياً بالنسبة للنبي (صلى الله عليه وآله) ولكنه ليس كذلك بالنسبة لغيره ما لم يُحدث التأثير نفسه[٣٣] ، وعلى هذا الأساس فإننا نتعامل مع النص من خلال معطيات اللغة البشرية فقط وهذه اللغة تتصف بثلاث صفات :

الصفة الأولى : أنها لغة تفسيرية :

إن الوحي أمر متعالٍ لا يستطيع الإنسان إدراكه بشكل مباشر وبلا واسطة بل يتلقاه بواسطة مجموعة من الآيات والظواهر هو يقوم بتفسيرها بحسب لغته وفهمه وثقافته[٣٤] ، وهذه اللغة البشرية تفسير لتلك الآيات والظواهر .

الصفة الثانية : إنها لغة تاريخية :إن لغة الإنسان تابعة له في صفاته وحيث هو موجود تاريخي فإن لغته ستكون تاريخية بل " إن فهم الدين ولغة الدين أمر تاريخي أساساً و لا يمكن تصور أي نص ديني لم يعلن في أفق خاص من المسلمات والأماني والميول والرغبات ...."[٣٥] .

الصفة الثالثة : إنها لغة نقدية :

إن اللغة التي تُعرض من خلالها تفسيرات الآيات والظواهر الدينية لغة نقدية ، بمعنى أن المقولات والحقائق الدينية خاضعة للنقد وبإمكان أي أحد تقديم تفسيره الخاص مقدماً الأدلة والمبررات التي أنشأ على أساسها ذلك التفسير .

ونتيجة هذه السمات الثلاث هي عدم وجود قراءة نهائية وقطعية ، كما أنه لا توجد فتوى فقهية قطعية ولا توجد نظرية عقائدية نهائية[٣٦] .

ويتوجه على هذه الصياغة عدة ملاحظات :

١. إن دعوى كون جميع الآيات تقرأ بشكل تفسيري ، ولا يوجد أدنى تطابق بين الفهم وبين حقيقة الوحي دعوى مبالغ فيها ، فمثلاً قوله تعالى : " يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا "[٣٧] نص يحدد المواريث بنسب معينة مثل الثلث والسدس فهل المعاني التي نفهمها منه معان تفسيرية قد تختلف عن حقيقة الوحي ؟
٢. نعم بعض حيثيات هذا النص تفسيرية مثل عنوان (الأخوة) فهل هو مطلق الأخوة أم فرد خاص منها ، ومثل عنوان (الفريضة) وهكذا .
٣. إن التاريخية التي يلتزم بها شبستري هي تاريخية الفهم ، أي عدم وجود فهم بشري نافذ في كل الأزمنة والأمكنة ، وهو ما يلتزم به فقهاء الإمامية وأصوليوهم ، فكل الفقهاء يعتمدون نظرهم وفهمهم ولا يتعبدون بفهم غيرهم من الفقهاء ، ونحن نبحث في تاريخية معنى النص .

٤. النتيجة الجازمة في نفي الفتاوى القطعية والنظريات العقائدية الجزمية نتيجة مبالغ فيها أيضاً ، و إلا ماذا يقول شبستري عن حرمة الظلم والسرقة وقتل الإنسان بلا ذنب ؟ وماذا يقول عن التوحيد والمعاد ونبوة محمد (صلى الله عليه وآله) ، فهذه الفتاوى لا مجال للشك في ثبوتها ، كما أن تلك النظريات العقائدية لا يوجد اختلاف بين المسلمين في أصلها وإن اختلفوا في تفاصيلها[٣٨].

المطلب الرابع : تعدد معاني النص :

إن جميع النصوص بما فيها النصوص السماوية ومنها القرآن الكريم تحتمل تفاسير متعددة ، وهي صفة أكدتها روايات عديدة ، منها ما رواه جابر بن يزيد عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال : سألت أبا جعفر (ع) عن شيء من التفسير فأجابني ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر فقلت جعلت فداك كنت أجبتني في هذه

المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم فقال يا جابر إن للقرآن بطنا و للبطن بطنا و له ظهر و للظهر ظهر يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء و هو كلام متصل متصرف على وجوه ."[٣٩] ، والرواية واضحة في تعدد معاني القرآن الكريم ، وأحد أسباب هذا التعدد هو أن الواقع يتضمن التعدد في باطنه وبما أن الكلام حاكٍ عن الواقع فمن المؤكد سيكون متعدداً بالتبع ، وهذا التعدد هو الذي يحفظ للنص طراوته ويضمن خلوده[٤٠] .

نقد ومناقشة :

إن هذه الصياغة تضمنت الاستدلال بطريقتين الروايات و التعدد في الواقع ، ويتوجه على الطريقتين أمور :

١. على الرغم من أن سروش اعتبرها روايات متعددة إلا أنها في الحقيقة رواية واحدة هي رواية جابر بن يزيد الجعفي عن الإمام الباقر (عليه السلام) رويت في كتب متعددة بعضها أخذ من بعض ، وأغلبها رواها عن كتاب المحاسن[٤١] ، ولبيان إمكانية الاعتماد عليها لا بد من دراسة سندها وتحديد دلالتها .

أما سندها فقد نقله البرقي هكذا : " عنه عن أبيه عن علي بن الحكم عن محمد بن الفضيل عن شريس الوابشي عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سألت أبا جعفر (ع) ...."[٤٢] وتفصيل حال الرواة كما يلي :

- (عنه عن أبيه) : فهو عطف على السند الأول في الكتاب[٤٣] فيكون المقصود بهما أحمد البرقي وأبوه محمد بن خالد ، أما أحمد فقد وثقه النجاشي[٤٤] ، وأما أبوه (محمد بن خالد) فقد وثقه الطوسي[٤٥] وقال عنه النجاشي (كان محمد ضعيفا في الحديث)[٤٦] إلا أن هذه العبارة لا تكشف عن عدم ثقته ، لأن التضعيف مخصص بالحديث الذي يحتمل معانٍ متعددة منها اضطراب الحديث مثلا وهو مختلف عن توصيف الراوي نفسه بالضعف الذي يعني عدم الوثاقة ، فيكون توثيق الطوسي غير معارض .
- علي بن الحكم : وثقه الطوسي ، على الرغم من تعدد عنوان (علي بن الحكم) إلا أن السيد الخوئي ذكر أن من وثقه الطوسي هو من روى عنه أحمد البرقي[٤٧] .
- محمد بن الفضيل : ذكر محمد بن الفضيل الذي يروي عن شريس بعدة ألقاب منها (الكوفي ، الأزدي ، الصيرفي) وقد استظهر السيد الخوئي أنها ألقاب لرجلٍ واحدٍ ، وقد ضعفه الطوسي ، ومن جهة أخرى اعتبره المفيد ممن لا يطعن فيهم ، لكن توثيق المفيد معارض بتضعيف الطوسي فيتساقطان فلا يمكن الاعتماد على روايته[٤٨].
- شريس الوابشي : لم يوثق ، قال عنه الشيخ الطوسي (من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام) [٤٩] .
- جابر بن يزيد الجعفي ، عده المفيد ممن لا يطعن بهم ، قال عنه النجاشي (كان في نفسه مختلطاً) ، وقال عنه ابن الغضائري (ثقة في نفسه) ، وقد رجح السيد الخوئي توثيقه لما روي عن الإمام الصادق " إنه كان يصدق علينا "[٥٠] .

والنتيجة هي أن الرواية ضعيفة السند ولو من جهة شريس الوابشي .

وأما دلالة الرواية فهي صريحة في تعدد المعاني القرآنية ، ولكن لما كانت الرواية ضعيفة فإنها تسقط عن الحجية فلا تصلح دليلا على المطلوب ، بل حتى لو كانت صحيحة السند فلا يمكن لسروش أن يحتج بها فقد اشترط قطعية الدليل[٥١] على إثبات أبدية الأحكام وهو ما ينطبق بعينه على إثبات تاريخيتها وتعدد معاني النص الواحد .

٢. مع التسليم بصحة الرواية وإمكانية الاستدلال بها وثبوت تعدد المعاني ، فإن الرواية تدل على أن تعيين هذه المعاني المتعددة منحصر بالمعصوم ، وغيره عاجز عن تحديد كل انطباقات المعنى القرآني فعبارة " يا جابر ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن إن الآية يكون أولها في شيء وآخرها في شيء و هو كلام متصل متصرف على وجوه ." صريحة في ذلك ، فإذا التزم سروش بحجية فقرة من فقرات هذه الرواية فلا بد أن يلتزم بدلالتها الكاملة إلا مع وجود قرينة على سقوط أحدى فقراتها عن الحجية .

٣. ومع غض النظر عن المناقشات السابقة فإن معنى الرواية هو تجدد مصاديق جديدة لمعنى النص وهو ما يدل عليه تعليل سروش لتعدد معاني النص فقد علل التعدد بأنه ناتج من تعدد الواقع وهو ما ينطبق على تعدد مصاديق المعنى الواحد ، أما لو افترضنا المعنى الجديد لا تربطه بالمعنى القديم نسبة المصداق للكلي فإنه سيكون مبايناً للنص وليس معنى جديداً له ، و تعدد مصاديق معنى النص وتجددها مما لا خلاف فيه بل الفقهاء ملتزمون به ويطبقونه في فتاواهم ، فمثلا يفتي مشهور فقهاء الإمامية بحرمة التظليل على المحرم أثناء المسير والحركة[٥٢] ، واستجد بحث فقهي حول حكم الحركة العمودية (كالمصعد) هل هو مشمول بهذا الحكم أم هو مختص بالحركة الأفقية ، فأفتى السيد محمد باقر الصدر بالحرمة[٥٣] ، بينما لم يتعرض المشهور لحكم المصعد[٥٤] ، والنتيجة أن تعدد مصاديق المعنى لا خلاف فيه كما أنه خارج عن موضوع القراءة التاريخية ، لأن المقصود هو تعدد المعنى لا تعدد مصاديق المعنى .

المبحث الثالث : آثار القراءة التاريخية على النص الشرعي :

هناك عدة آثار انبثقت عن القراءة التاريخية انعكست على النصوص الشرعية :

المطلب الأول : تقسيم النص إلى ذاتي وعرضي :

عندما نقرأ النصوص ضمن البيئة التي تولدت فيها نلاحظ أنه تنقسم على نوعين من النصوص ، نصوص تعتبر من ذاتيات الدين الإسلامي بمعنى أنها ضرورية ولا يمكن عدم صدورها ، تضمنت هذه النصوص العقائد التي جاء بها الإسلام من قبيل نصوص التوحيد والمعاد والنبوة كقوله تعالى : " اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا "[٥٥] وقوله تعالى : " قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ "[٥٦] .

ونصوص أخرى عرضية ليست ضرورية بمعنى إن عدم صدورها لم يكن ليخل بأركان الدين الإسلامي ، فهذه النصوص جاءت نتيجة الجدل مع الواقع وعلاجاً لبعض السلوكيات الطارئة في المجتمع ولا تمثل أساساً من أسس الإسلام ، من قبيل النصوص التي عالجت مشكلة شخصية لأحد الصحابة مثل قصة زيد وطلاقه من زينب بنت جحش وزواج النبي (صلى الله عليه وآله) منها كما في قوله تعالى : " وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا "[٥٧] ومما تقدم يتضح أن النصوص الشرعية ليست من جنسٍ واحدٍ بل بعضها ذاتي وآخر عرضي [٥٨] .

تتوجه على هذا التقسيم عدة ملاحظات :

١. من الصحيح القول بأن بعض النصوص تولدت من مشكلات الواقع وظروف بعض الصحابة إلا أنها تعبر عن موضوع عام يشمل المجتمع كله ، كما أنه يمثل موضوعاً كلياً قابلاً للانطباق على حالات مشابهة قد تحصل في زمانٍ ومكانٍ مختلفين ، فمثلاً سورة المجادلة نزلت بعض آياتها بسبب مشكلة عائلية بين زوجين كما يحكيها القرآن الكريم في قوله تعالى : " قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ * الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ "[٥٩] ، بينت هاتان الآيتان حكم الظهار وهي ظاهرة منتشرة في المجتمع آنذاك فالسبب خاص ولكن التشريع جاء عاماً ليعالج هذه الظاهرة العامة ، وهذا بالضبط المقصود من قاعدة (العبرة بعموم النص لا بخصوص السبب)[٦٠] ، وقد انتفت هذه الظاهرة فانتفى معها الحكم وهو ما يصطلح عليه (انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه) [٦١]

٢. إن تقسيم النصوص إلى ذاتي وعرضي تقسيم شكلي لا ثمرة عملية له ، لأن العرضية لا تعني عند سروش كون الحكم خاصاً بزمانٍ ولا يتعدى إلى غيره ، يقول سروش : " عندما نقول بالتفصيل في دائرة الذاتيات والعرضيات في الدين فليس مرادنا أن بعض هذه الأمور مقطعية وتاريخية والبعض الآخر ليس كذلك ، العرضيات نفسها يمكن أن تكون دائمية .....فالذاتي والعرضي هنا لا يعني المقطعي وغير المقطعي أو الزماني وغير الزماني "[٦٢] .

٣. إن أساس التقسيم إلى ذاتي وعرضي غير واضح ، فمن جهة يقول سروش إن المقصود من العرضي هو ما يكون محكوماً بثقافة عصره لذا فنحن نحتاج إلى ترجمة ثقافية له كي نتمكن من تحديد دلالته الكلية[٦٣] وعليه يكون الذاتي هو ما لا يحتاج إلى تلك الترجمة الثقافية ، ومن جهة أخرى يقول أن أي مفكر أو مؤلف لا يستطيع التخلص من قيود واقعه وأدوات زمانه في طبيعة عمله الفكري لذا يجد نفسه مضطراً لاستخدام المفاهيم المتداولة في ثقافة عصره ، فكل تعاليم القرآن طرحها النبي بلغة قومه وثقافتهم[٦٤] ، أي أن كل ما يطرحه أي إنسان يحتاج إلى ترجمة ثقافية ، فإذا كانت جميع النصوص – سواء كانت ذاتية أم عرضية – محكومة بثقافة

العصر ولغته فهذا يعني أننا نحتاج إلى ترجمة ثقافية لمعرفة المعاني الدائمية والكلية لكل تلك النصوص ، وهذا يتعارض مع ما سبق من توضيح لمعنى العرضي حيث قال سروش إن المقصود منه هو ما يحتاج إلى ترجمة ثقافية للحصول على المعنى الدائمي .

٤. يسلّم سروش بأن طريقة تحصيل الأحكام الدائمية من الأحكام العرضية هو إزالة الأعراض والخصوصيات غير الدخيلة في مركز الحقيقة ، لكنه يتساءل عن آلية ذلك مشيراً إلى استحالته أو صعوبته[٦٥] ، ولكن هذه الآلية هي ما يتبعه الفقهاء بعينه فهم يقومون بإزالة خصوصيات السائل وكل ما يرد في النص مما لا دخل له بالحكم الكلي القابل للانطباق على غير السائل ثم تصدر الفتوى بشكل مسألة عامة [٦٦] .

٥. يتضمن كلام سروش عن الذاتي والعرضي تناقضاً صريحاً ، ففي الوقت الذي يقول فيه : " نحن نواجه جملة من العرضيات التي في عين كونها عرضية وخارجية ، إلا أنها تنفذ إلى أعماق الذات المركزية للدين بحيث تتشكل منها مضامين أساسية "[٦٧] يعود فينقض ذلك بقوله : " وعملية الغربلة للعناصر الذاتية والعرضية تولد حقيقة مسلّمة وهي أنه لا يمكن المرور من خلال أي أمر عرضي إلى أمر ذاتي "[٦٨] .

ومن المناقشات السابقة يظهر أنه على الرغم من إصرار سروش على جدة تقسيم الأمور الدينية – ومنها النصوص – إلى ذاتي وعرضي إلا أنه تقسيم لا ثمرة له لأنه لا يمثل علة للقراءة التاريخية ولا نتيجة لها ، وعليه فسروش يتفق مع الفقهاء في عدة أمور هي :

- عدم دلالة العرضي على الزمني والتاريخي .
- إمكانية استنباط حكم دائمي من حادثة عرضية .
- إن السبيل إلى ذلك هو إلغاء الخصوصيات غير المؤثرة في الحكم .

المطلب الثاني : تعدد المعاني الصحيحة :

إن الالتزام بوجود معانٍ متعددة للنص يقتضي بنفسه القول بصحة تلك المعاني جميعاً ، وإلا لا معنى للقول بوجود معانٍ متعددة لكن بعضها خاطئة ، وعليه فإن جميع الصياغات التي ذكرت لإثبات تعدد المعاني هي بعينها صياغات على صحة تلك المعاني فتتوجه عليها كل المناقشات التي توجهت على تعدد المعاني .

إلا أن شبستري طرح صياغة خاصة لإثبات صحة تلك المعاني وهو بتحليل مفهوم (الصحة) نفسه ، فقد ذكر أنه يوجد تصوران لصحة المعاني :

التصور الأول : إن المعنى أمر محدد واحد وصحة الفهم معناها إدراك ذلك المعنى و الوصول إليه .

التصور الثاني : إن المعنى الصحيح هو مدى إجابة النص عن ما لدى المتلقي من تساؤلات[٦٩] .

ودليله على ذلك هو " أن المعاني ذات درجات متباينة يؤخذ بنظر الاعتبار مدى قربها و بعدها عن الحقيقة ومدى ما نستشفه منها ، فعندما أريد فهم مخاطِبي فلا يعني ذلك أنني أريد استحصال كل ما يريد إلقاءه لأنه

حتى المتكلم نفسه لا يحيط تمام الإحاطة بما يتكلم به وأنا المخاطب حينما أحاول إدراك ما يتحدث عنه ذلك المتكلم قد يتاح لي الاقتراب من ذلك المعنى أو الابتعاد عنه ولعلي أستشف كثيراً أو قليلا من معناه "[٧٠] ن وهذه الصياغة تلتقي مع ما ذهب إليه جمهور المتكلمين من الأشاعرة و المعتزلة[٧١] ، يقول الآمدي : " والخطأ في الاجتهاد مبني على أن الحكم عند الله تعالى واحد في كل واقعة في نفس الأمر ، وليس كذلك ، بل الحكم عند الله في كل واقعة ما أدى إليه نظر المجتهد "[٧٢] وهي عبارة تنطبق انطباقاً كبيراً على صياغة شبستري .

مناقشة :

هناك عدة إشكالات على فكرة تعدد المعاني الصحيحة ، منها :

١. إن ما ذكره شبستري يستند على النظرية القائلة بمحورية القارئ في تحديد معنى النص ، وبالتالي فإن كل متلقٍ سيقرأ النص بما يتوافق مع قبلياته وثقافته وهي قراءة صحيحة بالنسبة له ، وبما أن الثقافات تتباين فيما بينها فإن المعاني الصحيحة ستتعدد بتعدد قراءات المتلقين ، ولكن هذه النظرية محل جدل وخلاف وبالتالي تثبت هذه النتيجة عند القائلين بها دون غيرهم .
٢. إن شبستري نفسه يلتزم بأن فهم النص بشكل صحيح يكون بالوصول إلى المعنى الذي يريده المؤلف[٧٣] ، وهو يتنافى مع فكرة تعدد المعاني الصحيحة ، لأن المعنى الذي يريده المؤلف واحد بلا شك .
٣. إن الالتزام بصحة المعاني المتعددة يلزم منه صحة المعاني المتناقضة والمتضادة مثل الالتزام بحرمة ووجوب شيء واحد أو وجوبه وعدم وجوبه وهو مستحيل[٧٤] ، قال شبستري إن تعارض النصين الصحيحين غير مقبول ، فلا يمكن أن ينفي أحدهما الآخر ويكونا في الوقت ذاته صحيحين كلاهما[٧٥] .
٤. إن افتراض صحة شيء تقتضي وجود مقيس عليه ، فما وافقه صحيح وما أخطأه غير صحيح[٧٦] ، فيكيف نتصور صحة المعنى مع إنكار وجود شيء محدد يمثل مقياس الصحة وعدمها .
٥. توجد عدة عبارات لشبستري و سروش تدل على أن مقصودهما هو تعدد الفهم المعتبر والذي يمكن الاحتجاج به والعمل على طبقه وليس تعدد معنى النص ، منها قول شبستري : " إن معنى **فهم الكلام** يعني في الواقع مدى إجابة ذلك الكلام على ما لدي من تساؤلات " ، وقوله : " المهم هو هل نجعل **سوء الفهم** هو القاعدة ولا نقبل المضمون ما لم يثبت أنه قد فهم على الوجه الصحيح ، أم أن نجعل **الفهم الصحيح** هو القاعدة إلا إذا عرض طارئ يوقعنا في سوء الفهم .....ونحن نذهب إلى القول بالاحتمال الأول "[٧٧] ، وقوله أن السؤال هو " هل ثمة **مؤاخذة** فيما لو فُهِم كلام الله على أوجه متفاوتة ؟ "[٧٨]

وقول سروش : " لا تعني المعرفة الدينية سوى مجموعة هذه التفاسير السقيمة والصحيحة ، ونحن نسبح في بحرٍ من التفاسير و **الأفهام للنص** "[٧٩] ، وقوله : " ولا يخفى أن البلورالية في **فهم النص** لها مفهوم واضح ومدلول جلي ، وهو عدم وجود تفسير رسمي للدين أبداً "[٨٠] ،

وقوله : " ففي المعرفة الدينية كما هو الحال في سائر المعارف البشرية لا يكون قول أحدٍ **حجة تعبدية** على شخصٍ آخر .....**فكل إنسان يتحمل مسؤوليته على عاتقه ويحشر وحيداً أمام ربه** "[٨١] .

وهذا الكلام في غاية الدقة فإن الفهم لا يمكن أن يكون واحداً بالنسبة للجميع كما أنه لا يكون فهم أحد حجة على آخر داخل إطار المتخصصين ، وإلا فالمتخصص حجة على غير المتخصص كالطب والقانون وغيرها من العلوم .

ولكن تعدد الفهم خارج عن موضوع القراءة التاريخية ، لأن المقصود منها حصر دلالة النص في إطار ثقافة محددة وعصرٍ محدد .

وخلاصة الكلام إن كان المقصود من القراءة التاريخية هو تعدد الفهم فهو ما يلتزم به فقهاء الإمامية جميعاً ومشهور الجمهور كما تقدم ، وإن كان المقصود تعدد المعنى في نفسه فهذه الصياغات لا تثبته .

٦. توجد عدة عبارات وردت في كلام شبستري لإثبات تعدد المعاني الصحيحة ليس لها معنى واضح كقوله : " عندما أريد فهم مخاطبي فلا يعني ذلك أنني أريد استحصال كل ما يريد إلقاءه **لأنه حتى المتكلم نفسه لا يحيط تمام الإحاطة بما تكلم به** "[٨٢] ، وهذا الكلام غامض جداً بالنسبة للمتكلم العرفي فكيف نتصور أن متكلماً يريد أن ينقل لنا فكرته وهو لا يحيط بها تمام الإحاطة ؟

ونجزم بخطأ هذا التعبير إذا طبقناه على النص الديني فالقرآن – الوحي – كلام الله تعالى فهل نتصور عدم إحاطته بما ينزل على رسوله (صلى الله عليه وآله) ، وحتى السنة الشريفة فإن المعصوم (عليه السلام) بصدد تبليغ العقائد والأحكام للناس فكيف لا يكون محيطاً بما ينقل عن الله تعالى ؟

ومن العبارات التي لا يتحصل منها معنى محدد بل تستلزم التناقض هو أنه ذكر ثلاث خصائص للمعنى هي :

الأولى : أن المعاني متعددة[٨٣] .

الثانية : صحة المعنى هي الوصول إلى ما يريده المؤلف[٨٤] .

الثالثة : إن النسبة بين المعنى الذي أراده المتكلم والمعاني الجديدة ليس نسبة الكلي لمصاديقه[٨٥] ، وفي الوقت ذاته هي من جملة معطياته ويكون فهمها من خلال المعنى الذي قصده المتكلم[٨٦] .

والحقيقة أنني مهما أعدت قراءة هذه العبارات لم أستطع الجمع بينها ، فكيف يمكن الجمع بين تعدد المعاني ووحدة مقصود المتكلم وفهم تلك المعاني المتعددة يكون من خلال المعنى الواحد بحيث لا يكون مقصود المتكلم معنى كلياً ينطبق على مصاديق متعددة ؟

ملخص البحث

القراءة التاريخية هي إحدى القراءات التي عالجت النص الديني فحصرت دلالته بزمن صدور تلك النصوص الأمر الذي أنتج انعزالها عن الواقع المعاصر .

وهذه القراءة ترتكز على أسس فلسفية تمثل الدليل على صحة تلك القراءة ، لذا يتوقف نقد وتقويم هذه القراءة على تحليل هذه الأسس الفلسفية وبيان أدلتها ، وأهم الأسس التي عرضها القائلون بتاريخية النصوص الدينية أمران :

الأول : أن النصوص العقائدية هي عبارة عن نتائج التجربة الباطنية للنبي صلى الله عليه وآله الأمر الذي يستدعي من العرفاء السير على المنهج نفسه ورفد المجتمع البشري بما يضمن استمرارية الكشوفات المحمدية ، وأهم الاعتراضات على هذا الأساس هو كيفية قياس وتقويم التجارب الفردية للعرفاء ؟

الثاني : مثلت النصوص الفقهية والأخلاقية الجانب الحقوقي والقانوني للمجتمع نتيجة الملابسات الاجتماعية التي عاشها النبي صلى الله عليه وآله ، فهي انعكاس لتجربته الخارجية فلا يمكن تعديتها لبقية العصور .

وأهم الاعتراضات على هذا الأساس أنه يتعارض تماماً مع مبدأ خاتمية الإسلام وهيمنته على جميع الشرائع .

Abstract:

The historical reading is one of the readings that dealt with the religious text, and its significance was discerned in the time of the issuance of these texts, which resulted .in its isolation from contemporary reality

This reading is based on philosophical foundations that represent the evidence of the validity of that reading. Therefore, criticism and evaluation of this reading depends on the analysis of these philosophical foundations and evidence. The most :important elements presented by the historians of the religious texts are

The first is that the doctrinal texts are the results of the inner experience of the Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him), which requires the apostates to follow the same approach and to provide the human society with a guarantee of the continuity of the Muhammadic statements. The most important objection to this .is how to measure and evaluate the individual experiences of the public

Second: The legal and moral texts represented the legal and legal aspects of society as a result of the social circumstances that the Prophet (peace and

blessings of Allaah be upon him) lived through. It is a reflection of his external .experience that can not be transgressed for the rest of the ages

The most important objection on this basis is that it completely contradicts the .principle of the Khatami of Islam and its dominance over all laws

[١] ظ : سروش ، بسط التجربة النبوية : ٣٤ ، ظ : شبستري ، محمد ، الحداثة والمعرفة الدينية ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٤٥-٤٦ : ٨٩ .

[٢] سروش ، بسط التجربة النبوية : ١٩

[٣] ظ : م ، ن : ٢٠

[٤] ظ : م ، ن : ٢١

[٥] ظ : شبستري ، الكلام الوحياني ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٣٣-٣٤ : ١٤٧ ، ظ : سروش ، بسط التجربة النبوية : ١٥ .

[٦] ظ : شبستري ، الحداثة والمعرفة الدينية ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٤٥-٤٦ : ٨٧

[٧] ظ : بسط التجربة الدينية : ٣٥ .

[٨] ظ : شبر ، تفسير شبر : ٣

[٩] ظ : القمي ، تفسير القمي ، ١ : ١٩٣

[١٠] ظ : شبر ، تفسير شبر ، ٥١٦

[١١] الأنصاري ، عبد الله ، منازل السائرين مؤسسة التاريخ العربي : ١٧-١٨ .

[١٢] ظ : أركون ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي : ١٣ .

[١٣] ظ : مفهوم النص : ٣٨ .

[١٤] م ن : ٦٢ .

[١٥] ظ : سروش ، بسط التجربة النبوية : ٧٠ .

[١٦] سروش ، بسط التجربة النبوية : ٧٠ .

[١٧] ظ : نصر حامد ، مفهوم النص : ٥٩-٦٠ .

[١٨] م . ن .

[١٩] م . ن : ٦٣

[٢٠] سروش ، بسط التجربة النبوية : ١٦٨-١٦٩ .

[٢١] ظ : م . ن .

[٢٢] ظ : م . ن : ٦٧ -٧٠

[٢٣] بسط التجربة النبوية : ١٦٩

[٢٤] ظ : الشاهرودي ، محمود ، بحوث في علم الأصول ، ٤ : ١٠٣

[٢٥] ظ : مفهوم النص : ٦٩

[٢٦] من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي : ٩٩

[٢٧] ظ : سروش ، بسط التجربة النبوية : ١١٣

[٢٨] ظ : سروش ، بسط التجربة النبوية : ١٠٩

[٢٩] م . ن : ١١٣

[٣٠] ظ :الخوئي ، منهاج الصالحين ، ٣ : ٤٧ .

[٣١] ظ : الصراطات المستقيمة ، ترجمة أحمد القبانجي : ١٢ .

[٣٢] ظ : الحسن ، طلال ، التفقه في الدين : ١٠٠ . ، ظ : الجواهري ، حسن ، القراءة الجديدة للنصوص الدينية (الهرمنوطيقا) ، العدد : ٤٤ ، : ١٧٧

[٣٣] ظ : شبستري ، محمد ،التفسير والهرمنتيك ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٤ : ١٢٥

[٣٤] م . ن .

[٣٥]ظ : شبستري ، التفسير والهرمنتيك : ١٣٠

[٣٦] م . ن : ١٣٢

[٣٧] النساء : ١١

[٣٨] ظ : العلامة ، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر : ١٧

[٣٩] البرقي ، أحمد ، المحاسن ، تحقيق جلال الدين الحسيني دار الكتب الإسلامية ، ٢ : ٣٠٠

[٤٠] ظ : سروش ، عبد الكريم ، الصراطات المستقيمة ، ترجمة أحمد القبانجي : ١٤ ، ظ : شبستري ، التفسير والهرمنتيك : ١٣١ .

[٤١] ظ : الريشهري ، ميزان الحكمة ، ٣ : ٢٥٣٢ ، ظ : الحر العاملي ، الوسائل ، ٢٧ : ١٩٢

[٤٢] المحاسن ، ٢ : ٣٠٠

[٤٣] ظ : م . ن : ٢٩٩ .

[٤٤] ظ : النجاشي ، أحمد بن علي ، رجال النجاشي ، مؤسسة النشر الإسلامي : ٧٦

[٤٥] ظ : الطوسي ، محمد بن الحسن ، رجال الطوسي ، تحقيق جواد القيومي ، مؤسسة النشر الإسلامي : ٣٦٣

[٤٦] ظ : النجاشي : ٣٣٥

[٤٧] ظ : الخوئي ، أبو القاسم ، معجم رجال الحديث ، ط٥ ١٢ : ٤٢٦

[٤٨] ظ : الخوئي ، ١٨ : ١٥٣

[٤٩] ظ : الطوسي : ٢٢٤

[٥٠] الترابي ، علي أكبر ، الموسوعة الرجالية ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، ط٢ : ١٠١ .

[٥١] ظ : بسط التجربة النبوية : ١٦٩

[٥٢] ظ : العاملي ، محمد حسين ، الزبدة الفقهية ، ٣ : ٣٧٦

[٥٣] ظ : موجز أحكام الحج ، مسألة ٧٦ .

[٥٤] ظ : العاملي ، الزبدة الفقهية ، ٣ : ٣٧٦ .

[٥٥] النساء : ٨٧

[٥٦] الأعراف : ١٥٨

[٥٧] الأحزاب : ٣٧

[٥٨] ظ : سروش ، بسط التجربة النبوية :٧٥

[٥٩] المجادلة : ١-٢ .

[٦٠] ظ : شبر ، عبد الله ، تفسير شبر ، مراجعة الدكتور حامد حنفي ، ط٣ : ٥٧

[٦١] ظ : الحكيم ، محسن ، حقائق الأصول ، ط٥ ، ١ : ٤٥٥ .

[٦٢٦٢] ظ : سروش ، بسط التجربة النبوية : ١٩٦-١٩٧

[٦٣] م . ن

[٦٤] م . ن

[٦٥] ظ : سروش ، بسط التجربة الدينية : ٧٦ .

[٦٦] ظ : الحكيم ، محسن ، حقائق الأصول ، ١ : ٥٢٣

[٦٧] سروش ، بسط التجربة النبوية : ٧٥ .

[٦٨] ظ : م . ن : ٩٨-٩٩

[٦٩] ظ : شبستري ، التفسير والهرمنتيك : ١٣٥-١٣٨

[٧٠] م . ن

[٧١] ظ : الرازي ، محمد بن عمر ، المحصول في علم الأصول ، تحقيق طه جابر ، مؤسسة الرسالة ، ط٣، ٦ : ٣٤ .

[٧٢] الآمدي ، علي بن محمد ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق عبد الرزاق عفيفي ، المكتب الإسلامي ، ٤ : ١٧٤ .

[٧٣] ظ : التفسير والهرمنتيك : ١٤٢

[٧٤] ظ : ابن حزم ، علي بن أحمد ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، ٥ : ٦٤٧

[٧٥] ظ : التفسير والهرمنتيك : ١٤٢

[٧٦] ظ : م . ن (سؤال طرحه المحاور لشبستري)

[٧٧] م . ن .

[٧٨] م . ن .

[٧٩] الصراطات المستقيمة : ١٥

[٨٠] م . ن : ١٧

[٨١] الصراطات المستقيمة : ١٧ .

[٨٢] التفسير والهرمنتيك : ١٣٥

[٨٣] ظ : التفسير و الهرمنتيك : ١٣٥

[٨٤] ظ : م . ن

[٨٥] ظ : م . ن : ١٣٨

[٨٦] ظ : م . ن : ١٤٢

المصادر والمراجع

البرقي ، أحمد بن محمد ، المحاسن ، تحقيق جلال الدين الحسيني ،دار الكتب الإسلامية
٢. الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ، ط٣.
٣. الريشهري ، محمد ، ميزان الحكمة ، دار الحديث ، ط١ .
٤. شبر، عبد الله ، تفسير شبر ، تحقيق الدكتور حامد حنفي ، ط٣ .
5. القمي ، علي بن إبراهيم ، تفسير القمي ، تحقيق وتعليق طيب الموسوي ، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر .
٦. الحلي ، الحسن بن يوسف ، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ، دار الأضواء ، ط٢ .
٧. الحسن ، طلال ، التفقه في الدين ـ حوار مع السيد كمال الحيدري ـ دار فرقد ، ط١ .
٨. الخوئي ، أبو القاسم ، منهاج الصالحين ، مدرسة الإمام باقر العلوم عليه السلام ، ط٦ .
٩. الصدر ، محمد باقر ، موجز أحكام الحج .
١٠. العاملي ، محمد حسين ، الزبدة الفقهية في شرح الروضة البهية ، دار الفقه للطباعة والنشر ، ط٤.
١١. الآمدي ، علي بن محمد ، الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق عبد الرزاق عفيفي ، المكتب الإسلامي .
الرازي ، محمد بن عمر ، المحصول في علم الأصول ، تحقيق الدكتور طه جابر ، مؤسسة الرسالة ، ط٣
١٢. الهاشمي ، محمود ، بحوث في علم الأصول ـ تقريراً لأبحاث السيد محمد باقر الصدر ـ مطبعة فروردين ، ط٢ .
١٣. أركون ، محمد ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، دار الساقي ، ط١ .
١٤.مفهوم النص ـ دراسة في علوم القرآن ـ الناشر المركز الثقافي العربي ط٦ : ٩.
١٥.سروش ، عبد الكريم ، بسط التجربة النبوية ، ترجمة أحمد القبابجي ، دار الفكر الجديد .

١٦. سروش ، عبد الكريم الصراطات المستقيمة ، ترجمة أحمد القبانجي .
١٧.الترابي ، علي أكبر ، الموسوعة الرجالية ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ، ط٢ .
١٨.الخوئي ، أبو القاسم ، معجم رجال الحديث ، ط٥ .
١٩. الطوسي ، محمد بن الحسن ، رجال الطوسي ، تحقيق جواد القيومي ، مؤسسة النشر الإسلامي : ٣٦٣
٢٠. الطوسي ، محمد بن الحسن ، الفهرست ، تحقيق جواد القيومي ، مؤسسة نشر الثقافة ، ط١ .
٢١. النجاشي ، أحمد بن علي ، رجال النجاشي ، مؤسسة النشر الإسلامي : ٧٦
*شبستري ، محمد :
٢٢. التفسير والهرمنتيك ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٤ .
٢٣.هرمنوطيقا الكتاب والسنة ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد٦.
٢٤.الكلام الوحياني ، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد ٣٣-٣٤ .
٢٥.الحداثة والمعرفة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة ، العدد٤٥-٤٦ .
٢٦. الأنصاري ، عبد الله ، منازل السائرين ، مؤسسة التاريخ العربي .