تاريخيّة النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيّر المصداق

تاريخيّة النصّ الدينيّ

على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيّر المصداق

عرضٌ ونقدٌ

د. عادل محمد الشريف

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

http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.ins

هويّة الإصدار

اسم الإصدار: تاريخيّة النصّ الدينيّ على ضوء رؤية ثبات المفهوم وتغيّر المصداق

المؤلّف: د. عادل محمد الشريف

الإشراف العلميّ: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

الدعم الفنّيّ: شعبة العلاقات العامّة والإعلام في مؤسّسة الدليل

- **التقويم اللغويّ**: علي گيم
- **تصميم الغلاف**: محمدحسن آزادگان
- **الإخراج الفنّيّ**: فاضل السوداني
- **المطبعة**: دار الوارث للطباعة والنشر / كربلاء المقدّسة

الطبعة: الأولى

سنة النشر: 2019

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 1549 لسنة 2019

حقوق الطبع والنشر محفوظةٌ لدى مؤسّسة الدليل

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

http://aldaleel-inst.com

www.facebook.com/aldaleel.inst

المحتويات

كلمة المؤسّسة 9

تعريف التاريخيّة 21

التاريخيّة في الغرب 30

تاريخيّة الفهم وتاريخيّة النصّ 41

التاريخيّة في الفكر الإسلاميّ الحداثيّ 47

الأشكال المختلفة لتاريخيّة الدين 48

تاريخيّة الكتب السماويّة باعتبارها أهمّ منبعٍ للدين 49

مباني التاريخيّة وأسسها 51

أوّلًا: المباني المعرفيّة للتاريخيّة 51

ثانيًا: المباني الوجوديّة للتاريخيّة 57

ثالثًا: المباني الأنثروبولوجيّة للتاريخيّة 59

رابعًا: المباني اللسانيّة واللغويّة للتاريخيّة 60

التاريخيّة في ميزان النقد 69

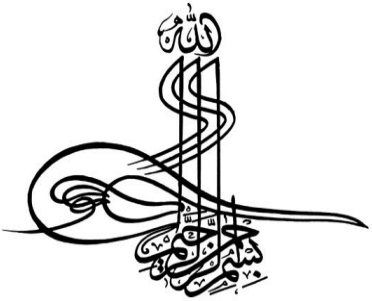
أوّلًا: استعمال المصطلح 69

ثانيًا: مناقشة المباني 77

ثالثًا: مناقشة الأدلّة 97

الشريعة والقضايا الحقيقيّة 113

التاريخيّة ومسألة مكّيّة السور القرآنيّة ومدنيّتها.....123
أسباب النزول وتاريخيّة القرآن.....125
تعدّد الشرائع والتاريخيّة.....130
خاتميّة الأحكام الإسلاميّة وخلودها:.....131
تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد.....137
النتيجة.....142
المصادر.....144



كلمة المؤسّسة

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّدٍ المبعوث رحمةً للعالمين وعلى أهل بيته الهداة الميامين.

إنّ العامل الفكريّ والمنظومة العقديّة الّتي يحملها الإنسان تمثّل العامل الرئيسيّ والدافع الأساس الّذي يقف وراء كلّ الأنشطة والسلوكيّات الّتي تصدر عنه، فكان صلاح تلك المنظومة وانسجامها مع الواقع أو فسادها ومخالفتها للواقع، منعكسًا على أغلب السلوكيّات الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان، فإمّا أن تشكّل حافزًا قويًّا يشدّه في حركته نحو السموّ باتّجاه كماله المنشود، أو عاملًا يجرّه نحو التسافل والسقوط في دوّامة الفوضى والفساد الّذي لا يخلّف إلّا الاضطراب والضياع.

فالفكر العقديّ هو الرافد الّذي تتدفّق منه حياة الإنسان بكلّ صورها وأشكالها، وهو الأداة الّتي تتحكم بسلوكيّات الإنسان

ومواقفه، وهو الهاجس الّذي يؤرّقه إن لم يجد إجاباتٍ مقنعةً تمنحه الطمأنينة والاستقرار، فكأنّه المقتضي لاختيار نمط منهج الحياة، الّذي تنبثق منه جميع الدوافع نحو سلوكيّات الإنسان وممارساته الفكريّة والحياتيّة كافّةً.

وهٰذا ما يفسّر اهتمام جميع الرسالات السماويّة الّتي نزلت لأجل هداية الإنسان، وعنايتها الفائقة بالمجال الفكريّ العقديّ للإنسان، وامتلاء صحف أصحابها بما يؤصّل لهٰذا الجانب ويدفع الشبهات عنه، إذ ركّزت حركاتهم الإصلاحيّة وخطاباتهم على تشكيل المنظومة العقديّة وتنميتها وحفظ نقائها من التشويه والخرافات.

ومن جهةٍ أخرى فإنّ كثيرًا من الجهلة والمفسدين يسعون دائمًا لتلويث فطرة الناس وتحريف أفكارهم؛ لأجل التسلّط عليهم فكريًّا وسياسيًّا ومصادرة مقدّراتهم، وقد استعملوا الإفساد الفكريّ والعقديّ سلاحًا لتحقيق مآربهم وأطماعهم الدنيئة، فوظّفوا أدواتهم من وعّاظ سلاطين وأقلامٍ رخيصةٍ ووسائل إعلامٍ مأجورةٍ؛ لرسم عقيدة المحكومين في ظلّ سياسة الهيمنة على الأفكار والمقدّرات، ولم يفتأوا عن استخدام سلاح التشكيك وإلقاء الشبهات في أذهان الناس حول كلّ ما يتعلّق بعقائدهم وإيمانهم، وكذا الاستفادة من الاختلافات الفكريّة، والعمل على توجيه أنظار الناس إلى نقاط الاختلاف،

والتعمية على نقاط الاشتراك؛ لإذكاء الفتن بين الأطراف المتخالفة، وتفتيت وحدتهم، وكسر شوكتهم، وإضعاف عزيمتهم؛ من أجل السيطرة على مشاعرهم والتحكم في مواقفهم، وإخضاعهم لسلطتهم.

من هنا ينبغي لنا بوصفنا متصدّين للشأن الفكريّ الدينيّ أن نعطي هٰذا العامل اهتمامًا كبيرًا، وأن يكون في أعلى سلّم أولويّاتنا ومشاريعنا الفكريّة الّتي نسعى لتنفيذها؛ لنتمكن من ترسيخ العقيدة الإسلامية الحقّة وفق رؤية مدرسة أهل البيت عليهم السلام باعتبارها الامتداد الطبيعيّ لنبيّ الإسلام محمّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم، كما ينبغي أن نجتهد في طرح هٰذه الرؤية ضمن صياغةٍ معاصرةٍ رصينةٍ، تتناسب ومستوى عراقة مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأصالتها، مستفيدين من معطيات العقل، والنصوص الدينيّة المعتبرة.

ولأجل ذٰلك جاء مشروع **مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة** التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة؛ ليلبّي قدرًا من الحاجة الملحّة لوجود مؤسّساتٍ تخصصيّةٍ تعمل على الجانب الفكريّ العقديّ، وليحمل على عاتقه مسؤوليّة تأصيل هٰذا الجانب والتصدّي لدفع الشبهات، والتأكيد على العقائد الحقّة بالوسائل والإمكانيّات المتاحة؛ وذٰلك للمساهمة في سدّ الفراغ الفكريّ العقديّ الّذي يعاني منه المجتمع.

وكان من استراتيجيّات المؤسّسة المعتمدة في تحقيق أهدافها هو كتابة البحوث التخصّصيّة التأصيليّة والنقديّة، وردّ الشبهات في مختلف المواضيع العقديّة، وبالخصوص تلك الّتي تهمّ الساحة الفكريّة بنحوٍ فعليٍّ.

ونتيجةً لما تمّ رصده في الساحة الفكريّة من طرحٍ لنظريّة ثبات المفهوم وتغيّر المصداق في النصوص الدينيّة من قبل البعض، فقد رأى المجلس العلميّ في المؤسّسة ضرورة كتابة بحثٍ يتعرّض لهذه النظريّة بالتحليل والنقد الموضوعيّ، وردّها إلى أصلها، وهي نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ، وأهمّ ما يرد على هٰذه النظريّة من إشكالاتٍ علميّةٍ.

وقد أوكلت مهمّة كتابة هٰذا البحث إلى **الأستاذ الدكتور عادل محمد الشريف**، مسؤول وحدة الفكر الدينيّ في شعبة البحوث، فقام بالمهمّة مشكورًا بكلّ دقّةٍ وإخلاصٍ.

ختامًا تتقدّم مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية بوافر الشكر والامتنان إلى المؤلّف الكريم؛ لما قام به من جهدٍ مميّزٍ في تدوين هٰذا البحث القيّم، كما تتقدّم بالشكر الجزيل إلى **الأستاذ الدكتور كمال مسعود ذبيح** عضو المجلس العلميّ؛ لما بذله من جهدٍ كبيرٍ في مراجعة هٰذا البحث وتصحيحه، سائلين الله العليّ القدير لهم دوام التقدّم والتوفيق.

المقدّمة

لم يكن تبلور فكر الحداثة الغربيّة دفعةً واحدةً، بل جاء ثمرة مخاضٍ تاريخيٍّ طويلٍ طوى خلاله عدّة مراحل متتاليةٍ بدءًا من عصر الإصلاح الدينيّ، ثمّ عصر النهضة، ثمّ عصر الأنوار، ثمّ عصر الحداثة. ويكمن الفرق الأساسيّ بين الفكر الغربيّ الحديث ـ على العموم ـ وبين فكر العصور الوسطى الأوربّيّة في الانتقال من رؤيةٍ كونيّةٍ معيّنةٍ، وهي رؤية العصر الوسيط الّتي اعتمدت على الغائيّة إلى رؤية الفكر الحديث.

اتّسم فكر الحداثة الغربيّة بالتنوّع والثراء، فإذا اعتُبرت رؤية رينيه ديكارت (René Descartes) في أوائل القرن السابع عشر نقطة بدايةٍ للحداثة[1]، وعدّت رؤية مارتن هايدغر (Martin Heidegger) في منتصف القرن العشرين نقطة نهايةٍ لها؛ فإنّ ما بينهما هو حشدٌ هائلٌ من الرؤى والمذاهب والنظريّات يصعب عمل

(1) حيث جعل الإنسان نقطة الانطلاق من أجل الوصول إلى العالم، وليس العكس كما كان سائدًا من خلال الكوجيتو.

تصنيفٍ كاملٍ ودقيقٍ لها. وعلى الرغم من أنّ جميع هٰذه الاتّجاهات الفكريّة لعبت دورًا في بلورة المجتمعات الحداثيّة الغربيّة، إلّا أنّ تبلور مجتمع الحداثة جاء نتيجةً مباشرةً لقطاعٍ معيّنٍ من هٰذا الفكر، مثّل منظومةً محدّدةً من الأفكار الفلسفيّة والنظريّة لها سماتٌ معيّنةٌ كوّنت في مجموعها نظرة فكر الحداثة إلى العالم.

وقد جاء فكر الحداثة بعددٍ من المقولات والنظريّات والأفكار المركزيّة الّتي تعبّر بشكلٍ غير مباشرٍ عن مفهومها الجوهريّ، وهو القدرة المطلقة للعقل. هٰذا الأخير الّذي تميّز بمجموعةٍ من الأفكار يمكن أن نوجزها كالتالي:

التنوير (Enlightenment) وقدرة العقل ـ وخاصّةً الوضعيّ المادّيّ ـ على التطوّر والتقدّم: ففكرة التطوّر تضمّنت فكرة التنوير، وتقدّم المجتمع وتطوّره نحو الحداثة يتطلّب تنوير المجتمع ونشر الأفكار الحداثيّة.

النقديّة (Critical): فكرة النقد وعدم التسليم لأيّ سلطةٍ مادّيّةٍ أو معنويّةٍ، والاعتماد على العقل في قبول مختلف النظريّات والتصوّرات الأخرى ورفضها. ومقولة النقد في المجال الدينيّ تعني رفض السلطة المعنويّة الدينيّة. وتجلّت مقولة النقد في الحقل الفلسفيّ في نقد الأفكار التراثيّة سواءٌ كانت علميّةً أو فلسفيّةً.

الأنسنة (Humanization): الإنسان له مسؤوليّة تغيير العالم نحو الأفضل، بدلًا من فكرة الخلاص[1] المسيحيّة. فالخلاص هو في هٰذا العالم وبواسطة الإنسان نفسه. ويستتبع ذٰلك فكرة الحرّيّة. يقول الباحث الفرنسيّ "إميل بولا": «كان المسيحيّ الناتج (أو المتولّد) عن حركة الإصلاح البروتستانتيّ حريصًا ـ على المستوى الدينيّ ـ على عدم تقديم الطاعة "إلّا لله وكتابه" لا لكهنته ولا لخليفته (أي البابا) وأمّا الآن ـ أي مع التنوير ـ فقد تمّ اجتياز عتبةٍ ثانيةٍ: فلم يعد الإنسان يخضع إلّا لعقله الّذي يستطيع أن يحاكم الأشياء بذاتها.. فمنذ الآن فصاعدًا راح الأمل بمملكة الله ينزاح لكي يخلي المكان لتقدّم عصر العقل وهيمنته، وهٰكذا راح نظام النعمة الإلٰهيّة ينمحي ويتلاشى أمام نظام الطبيعة، وانتهى عهد التعالي العموديّ؛ لكي يحلّ محلّه عهد المحسوسيّة والعلاقات الأفقيّة، لقد أصبح الإنسان وحده مقياسًا للإنسان، وأصبح حكم الله والسلطات الدينيّة الّتي تنتسب إليه خاضعًا لحكم الوعي البشريّ الّذي يطلق الحكم الأخير باسم الحرّيّة، هٰذه الحرّيّة الّتي تمثّل مكسبه الجديد غير القابل للنقض أبدًا»[2].

---

(1) مفاد الفكرة وهو انحصار خلاص الإنسان في إيمانه بيسوع الإنسان ـ الإلٰه، واعتناقه تعاليم الكنيسة القديمة.

(2) هاشم صالح، "الثقافة العربيّة في مواجهة الثقافة الغربيّة والتحدّيات"، الوحدة، العدد 101ـ102، 1993، ص 20 و21، وهو ينقل عن كتاب إميل بولا "الحرّيّة العلمنيّة":

ولعلّ مقولة التاريخيّة كانت من أبرز هٰذه النظريّات الّتي طرحها فكر الحداثة وما بعد الحداثة. هٰذه المقولة الّتي تبلور مفهومها في الفلسفة الغربيّة الحديثة، وتعني أنّ كلّ شيءٍ ـ بما في ذٰلك الحقيقة ـ يقع ضمن أطر التاريخ. بل أدّى ربط تطوّر التاريخ بعوامل تاريخيّةٍ محدّدةٍ وملموسةٍ إلى تطوّر تاريخيّةٍ تحيل كلّ أمرٍ للتاريخ، وتشرطه به لدرجة أنّه تمّ وسم الحداثة بكونها عبادةً للتاريخ الّذي أصبح هو المنبع أو المنتج الأساسيّ للمعنى. وقد جرى تداولها في الغرب بشكلٍ كبيرٍ، لا سيّما في المجالين السياسيّ والأيديولوجيّ، لٰكنّها ما لبثت أن انتقلت إلى الفضاء الفكريّ العربيّ والإسلاميّ بغرض أن تنحو المنحى نفسه لدى الغربيّين. والّذي راهن على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلاميّ هو الخطاب الحداثيّ العربيّ المعاصر.

ولا يخفى على أحدٍ الحاجة الماسّة إلى البحث عن هٰذا الموضوع مع وسعته وتعدّد أبعاده. فمقولة التاريخيّة وتاريخيّة الدين والنصّ الدينيّ تعود بجذورها إلى حوالي 200 سنةٍ في الغرب، وقد تطوّر معناها بصورٍ وأشكالٍ كثيرةٍ خلال هٰذين القرنين. أمّا في العالم الإسلاميّ، فمع أنّ توظيف هٰذه الرؤية يفضي إلى زعزعة أركان الإيمان الدينيّ، إلّا أنّ البحث حولها بصورةٍ جادّةٍ ومعمّقةٍ لم يستوف حقّه بعد؛ ممّا يقتضي دراساتٍ تحقيقيّةً وعلميّةً عميقةً ومحكمةً في هٰذا المجال.

حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة، منتشورات سيرف، باريس 1978 م.

فالكثير من الشبهات الّتي ترد في فضاء الدين الإسلاميّ والمعرفة الدينيّة هي نفسها ـ أعيدت صياغتها بلا دليلٍ ـ قد طرحت في عصر النهضة في مواجهة المسيحيّة. من دون أن يشعر أصحابها أنّ قياس الإسلام مع المسيحيّة هو قياسٌ مع الفارق؛ إذ رغب هٰؤلاء في السير بالمنهج والرؤية نفسها مع الإسلام؛ لتحلّ الأنسنة محلّ الإسلام. وعلى هٰذا الأساس، يبدو أنّ التطرّق إلى بحث هٰذه الرؤية ومنشئها ومبانيها قد ساقته جملةٌ من الأمور هي:

أـ تبلور مفهوم التاريخيّة باعتباره مفهومًا ونزعةً ومذهبًا، له أتباعه ومناصروه، غربًا وشرقًا. ودوّنت في هٰذا الصدد مجموعةٌ من التأليفات كـ "تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ" لأركون، و"تاريخيّة القرآن" لنصر حامد أبو زيد[1] و... كما عرضت آراءٌ حوله تحت عنوان "تاريخيّة الإسلام"[2]، وغير ذٰلك.

ب ـ المراهنة على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلاميّ، إذ يُنظَر إليها على أنّها الآليّة الأقوى الّتي يتوسّل بها الخطاب الحداثيّ في كسب رهانه الّذي هو تبرير العلمانيّة والأنسنة انطلاقًا من النصّ نفسه.

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسةٌ في علوم القرآن، ط 5، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000 م.

(2) الحيدري، كمال، في الدرس: مفاتيح عملية الاستنباط الفقهيّ 477 وفي غيرها من الدروس.

يقول أحد المفكّرين: «وإحدى أهمّ النظريّات الّتي وجدت في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة ـ أي من عصر التنوير والنهضة والحداثة وما بعد الحداثة، هٰذه العصور الأربعة الموجودة في العالم الغربيّ والّتي بدأت من القرن السادس عشر أو السابع عشر إلى يومنا هٰذا، الّتي هي تنويرٌ ونهضةٌ وحداثةٌ وما بعد الحداثة ـ هي أنّهم جاءوا إلى الفكر الدينيّ الإسلاميّ وقرؤوه قراءةً ضمن الأطر التاريخيّة، قالوا لا يمكن أن يأتي إسلامٌ وأفكارٌ إسلاميّةٌ ونظريّاتٌ إسلاميّةٌ من دون أن يكون متأثّرًا بالواقع التاريخيّ والاجتماعيّ والاقتصاديّ والفكريّ إلى غير ذٰلك؛ لأنّ الفكر وليد الواقع الّذي يعيش فيه، فلا يمكن لفكرٍ أن يسموا على الواقع الّذي يعيش فيه ـ إذ لا يوجد فيه مطلقاتٌ ـ وإنّما يكون مرتبطًا بواقعه، وهٰذه أهم نظريّةٍ جاءتنا من الغرب[1] وتأثّر بها كثيرٌ من الحداثويّين عندنا في العالم الإسلاميّ»[2].

جـ ـ التباس مفهومها في المجالات الّتي توظّف فيها، وعدم وضوحها إلى الدرجة الّتي لم يستسغها الخطاب الدينيّ، فضلًا عمّا يكتنفها من غموض لدى الخطاب الحداثيّ؛ ولذٰلك يمكن القول: إنّ الكتابة في هٰذا الموضوع شحيحةٌ جدًّا.

---

(1) الجدير بالذكر أنّ هذه النظريّة تنقض نفسها بنفسها، فبما أنّ "الفكر وليد للواقع الّذي يعيش فيه"، فنفس هٰذه القضيّة كفكرةٍ هي وليدةٌ لواقعها الخاصّ، وبالتالي ليست مطلقةً، وإنّما هي ظرفيّةٌ ومشروطةٌ بواقعها فحسب.

(2) الحيدري، كمال، في الدرس: مفاتيح عملية الاستنباط الفقهيّ 477.

بناءً على هٰذه المسوّغات انتظمت إشكاليّة هٰذه الدراسة الّتي تسعى إلى متابعة هٰذا المفهوم من جهة المعنى والدلالة والكشف عن المباني، ومن جهة التوظيفات الّتي يوظّف بها في الخطاب الحداثيّ ونقدها.

تجدر الإشارة إلى أنّ التوظيفات الحداثيّة لهٰذا المفهوم تختصّ بالوقت الراهن. وقد اقتضت معالجة هٰذه الإشكاليّة الأخذ بمنهجيّةٍ متعدّدة الأبعاد: كالبعد التاريخيّ، والبعد الوصفيّ التحليليّ، والبعد النقديّ. كما اقتضت العودة إلى بعض الدراسات السابقة، منها: بعض كتابات العرويّ ومحمّد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم.

والجدير بالذكر أنّ المقصود من الدين في هٰذا المقال هو خصوص الدين الإلٰهيّ وليس أنّه مطلق ما يسمّى بالدين، والمحور الأساسيّ هو الدين الإسلاميّ والرؤى والشبهات الّتي تطرح حوله. والمراد من الدين الإسلاميّ هنا هو القرآن وسنّة النبيّ ﷺ وسيرة الأئمّة المعصومين عليهم السلام. وبعبارةٍ أدقّ، مجموعة القضايا الّتي أمر الله نبيّه ﷺ بإبلاغها للناس وإجرائها من أجل سعادتهم الأبديّة، والمراد من القضايا هي القضايا العقديّة والأخلاقيّة والفقهيّة والتربويّة والعلميّة والتاريخيّة و...

تعريف التاريخيّة

يحيلنا اصطلاح "التاريخيّة" ـ أو الأرخنة أو التاريخانيّة أو النزعة التاريخيّة ـ إلى التاريخ[1]، وهٰذه المفردة ليست عربيّةً بالأصالة بل هي ترجمةٌ لكلمة (Historicism)[2]. أمّا معناها الأوّليّ فيدلّ على النسبة إلى التاريخ: فعندما يوصف بها الشيء فإنّ ذٰلك يعني أنّ ذٰلك الشيء له وجودٌ حقيقيٌّ، أي أنّه وجد فعلًا وجودًا تاريخيًّا يتحدّد بالزمان والمكان، وليس مجرّد وجودٍ افتراضيٍّ أو أسطوريٍّ. والتاريخيّة هنا هي إحدى المقولات الّتي ارتبطت بالتقدّم باعتبارها وصفًا للحضارة المادّيّة. وبهٰذا تتأكّد دلالتها المادّيّة؛ فبما أنّها على ارتباطٍ بالخصائص المادّيّة للحضارة

(1) يتجاوز تداول كلمة التاريخ المعنى الشائع والعرفيّ بأنّه علمٌ يبحث في الوقائع والحوادث الماضية إلى رؤيةٍ فلسفيّةٍ وإحالةٍ في التفسير.

(2) المراد من هٰذا المصطلح غير التاريخيّة (Historite)، وكذٰلك لا يراد منه (Hisoricisme) وهو نفس المصطلح، حيث استعمل من باب الاشتراك اللفظيّ، وقد استخدم هٰذا الأخير للدلالة على وجود قوانين وسننٍ اجتماعيّةٍ وثقافيّةٍ ثابتةٍ تحكم حركة الأمم الحضاريّة ـ وهي نظريّةٌ متفرّعةٌ عن الجدليّة الهيغيليّة ـ وأنّها لا يمكن أن تتخلّف، بل إنّه من الممكن التنبّؤ بمصير أمّةٍ من الأمم بتطبيق هٰذه القوانين المحرّكة للتاريخ. وعلى هٰذا يوجد معنيان لمصطلحٍ واحدٍ ممّا يسبّب الخلط أحيانًا.

الحديثة الّتي أفرزها عصر النهضة، فهي في استعمالاتها أيضًا كانت في هٰذا الإطار للبعد المادّيّ؛ إذ نجدها ترِدُ بمعنى الواقعيّة، الّتي تقابل المخياليّ والأسطوريّ الّذي يصعب التحقّق من صحّته؛ ولهٰذا يقول محمد أركون: «إنّ التاريخيّة عند المؤرّخين المحترفين هي: تلك الخاصّيّة الّتي يتميّز بها كلّ ما هو تاريخيٌّ؛ أي ما ليس خياليًّا أو وهمًا، والّذي هو متحقّقٌ منه بمساعدة أدوات النقد التاريخيّ»[1].

وكذٰلك ترد التاريخيّة للدلالة على مفاهيم أنطولوجيّةٍ مثل: الزمان، والمكان. وهما من خصائص الواقعة التاريخيّة من حيث ارتباطها بهما، فتوظّف للدلالة على الزمنيّة، وعلى هٰذا الأساس يعرّف نصر حامد أبو زيد التاريخيّة بقوله: «التاريخيّة هنا تعني الحدوث في الزمن، أو حدوث أفعال الله ـ تعالى ـ في الزمن والتاريخ أو في لحظةٍ من لحظات التاريخ»[2]. فكلّ ما يقع بعد خلق الكون ـ بما في ذٰلك الكلام الإلٰهيّ ـ فهو حادثٌ؛ ومن هنا ذهب نصر حامد أبو زيد إلى القول بتاريخيّته؛ أي بحدوثه في الزمان، فإيجاد الكون هو لحظة التدشين التاريخيّ؛ ولهٰذا تعدّ "التاريخيّة" مفهومًا محايثًا لوجود العالم[3].

---

(1) أركون، محمد، الفكر الاسلاميّ، ص 117.

(2) نصر حامد أبو زيد، النصّ، السلطة، الحقيقة، ص 71.

(3) المصدر السابق.

كما أنّ التاريخيّة وفق هٰذا المعنى ستغدو إحدى الأدوات الّتي نتمكن بواسطتها من التمييز بين كلّ ما هو غيبيٌّ ما ورائيٌّ، وما هو طبيعيٌّ. بين الوجود المشروط بالزمان والمقيّد به، والوجود المطلق والمتعالي. فهي اللحظة الفصل بين الميتافيزيقا والوجود الزمانيّ. ومن هٰذا يفهم أنّ مفهوم "التاريخيّة" يوظَّف في مجال إعطاء الأولويّة للمادّيّ والطبيعيّ على حساب الغيبيّ والمتعالي واللامشروط والدوغمائيّ[1]؛ لهٰذا نجد محمد أركون يقول: «التاريخيّة تعني أن لا يجعل النصّ أو المذهب نفسه بشكلٍ متعالٍ فوقَ التاريخ، بل يجعل نفسه في ضمن الطابع الآنيّ الافتراضيّ ويتّصف بصفةٍ احتماليّةٍ بعيدًا عن الاستراتيجيّة الدوغمائيّة»[2]. ويقول هاشم صالح شارح كلام أركون: «تاريخيّة النصّ هي ارتباطه بلحظة ولادةٍ معيّنةٍ ضمن ظروفٍ اجتماعيّةٍ وسياسيّةٍ وثقافيّةٍ معيّنةٍ»[3].

فالتاريخيّة والتاريخانيّة هي من العناوين والصفات الّتي إذا أضيفت إلى شيءٍ آخر فإنّها كنايةٌ عن زمانيّة ذٰلك الشيء وعرضيّته، من حيث إنّه وليد ظروفٍ وأوضاعٍ معيّنةٍ، وأثره وفاعليّته تكون

(1) الدوغمائيّة هي حالةٌ من الجمود الفكريّ، يتعصّب فيها الشخص لأفكاره لدرجة رفضه الاطّلاع على الأفكار المخالفة.

(2) أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلاميّ، ص 135.

(3) أركون، محمد، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل، ص 74.

ضمن تلك الظروف. أمّا في غير تلك الظروف والأوضاع والأزمان الأخرى، فإمّا أن لا يكون له أثرٌ وفاعليّةٌ البتّة، وإمّا أن يفتقد فاعليّته في زمانه وتتحوّل ماهيّته إلى ماهيّةٍ أخرى مختلفةٍ، فمثلًا يعدّ السيف إحدى الآلات والوسائل الحربيّة الّتي ترتبط بالحقب الغابرة، لٰكنّه اليوم يعدّ تحفةً أثريّةً تاريخيّةً، بمعنى أنّه يرتبط بالأزمنة الغابرة، والوظيفة الّتي عيّنت له في ما مضى، لم يبق لها دور يُذكَر في العصر الحاضر، وإنّما يمكن أن نستفيد منه بأن نضعه في المتحف أمام أنظار الراغبين والمشاهدين، وقد ظهرت وسيلةٌ أخرى بديلةٌ تؤدّي ذٰلك الدور في هٰذا العصر. وهٰكذا بالنسبة لفاعليّة القوانين ودور الدساتير الّتي أقرّتها البشريّة فيما مضى.

من هنا يمكن أنّ نفهم النظرة التاريخيّة إلى القرآن والنصوص الدينيّة والمعتقدين بها؛ إذ إنّهم يريدون هٰذا المعنى، أي أنّهم يعتقدون أنّها نتاجٌ للظروف التاريخيّة أو أنّ للظروف دخلًا في كيفيّتها وكمّيّتها؛ ونتيجةً لذٰلك فإنّ للدين أو للبعض من تعاليمه تاريخ صنعٍ واستهلاكٍ محدّدين.

والتاريخيّة بالنسبة للسنّة تعني فهم الأحاديث في سياقها التاريخيّ بما يوجب حصر مفهومها الظاهريّ في إطار زمكانيٍّ، ممّا يعني حصول إلغاءٍ أو تعديلٍ في الصورة المستنتجة، ومن ثمّ حصول تغيّرٍ

ما في الحكم الشرعيّ على تقدير كون الحديث ممّا يتّصل بالجانب العمليّ[1]. وحتّى يتّضح المراد نذكر مثالًا لذٰلك، فالمقرّر في الزكاة تسعة أشياء على ما هو المعروف عند فقهاء الشيعة، وهي الغلّات الأربع: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والأنعام الثلاثة: الغنم والبقر والإبل، والنقدان: الدينار والدرهم.

لٰكنّ قراءةً مختلفةً لروايات باب الزكاة تقول: إنّ وضع الحديث الشريف الزكاة على هٰذه التسعة بأعيانها، إنّما كان لظرفٍ تاريخيٍّ زمكانيٍّ، وهو أنّها تمثّل عصارة الإنتاج الاقتصاديّ في المجتمع القديم، وقد كان حضورها فاعلًا في الحياة الاقتصاديّة، أمّا اليوم فلم يعد لها أيّ حضورٍ ممّا يجعل إنتاج الزكاة في غاية الضحالة والضآلة، فكيف تكون الزكاة ـ وهي الّتي شرّعت لسدّ حاجة الفقراء ـ محصورةً بهٰذه الأمور اليوم لا تتعدّى إلى غيرها[2]؟!

وهٰكذا بالنسبة للنظرة التاريخيّة إلى ذات الإنسان، إذ ترى أنّ الإنسان في حال تغييرٍ دائمٍ؛ نتيجة تغيّر ما حوله من ظروف التاريخ،

(1) حب الله، حيدر، نظريّة السنّة في الفكر الإماميّ الشيعيّ، ص 713.

(2) المصدر السابق؛ الحيدري، كمال، في درس صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق.

http://alhaydari.com/ar/2017/01/59288

وبذٰلك تتغيّر الحاجات الجسميّة والروحيّة بما يتناسب مع ذٰلك. ومن هنا فإنّ فرضيّة أنّ هناك أبعادًا ثابتةً للإنسان وحاجاتٍ ثابتةً تقتضي إجابةً ثابتةً وخالدةً، هي فرضيّةٌ خاطئةٌ أساسًا.

وفقًا للتعاريف المذكورة نجد التاريخيّة عبارةً عن نزعةٍ تعنى بدراسة المواضيع والأحداث والنصوص في بيئتها وضمن شروطها التاريخيّة بعيدًا عن التعالي[1] والإطلاق والثبات.

وقد سعى الخطاب الإسلاميّ الحداثيّ المعاصر جاهدًا من أجل تبرير هٰذا التوظيف؛ إذ يرى الحداثيّون أنّ الفكر الإسلاميّ الّذي يؤمن بأنّ الحقيقة في الوحي، قد وظّف التاريخيّة بأسماءٍ أخرى؛ فمقولة المعتزلة في "خلق القرآن" وأنّه صفة فعلٍ لا صفة ذاتٍ، عُدّت أحدَ أبرز ملامح الرؤية التاريخيّة. والمعتزلة بنظريّتهم ودفاعهم عن هٰذه المقولة كانوا قد أحسّوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ[2]. بل نجد الحداثيّين أحيانًا يفتحون المجال

(1) تعالي الحادثة والواقعة هو طمس معالمها وإحداثيّاتها الزمكانيّة، والقول إنّ وراء الظواهر الحسّيّة المتغيّرة جواهر ثابتةً، أو حقائق مطلقةً، قائمةً بذاتها.

(2) نصر حامد أبو زيد ، النصّ والسلطة والحقيقة، ص 71؛ العمريّ، مرزوق، التاريخيّة، المفهوم وتوظيفاته الحداثيّة، ص 55؛ مجلّة إسلاميّة المعرفة: المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، العدد 63، شتاء 2011 م.

لهذه المقولة لتشمل النصّ القرآنيّ نفسه، يقول محمد أركون: «نجد من خلال القصص القرآنيّ أن وعيًا تاريخيًّا بدئيًّا يميل إلى الظهور والانبثاق ضمن ظاهرة الوعي الأسطوريّ السائد»[1]. وما دامت التاريخيّة كذلك ـ أي معرفة الحقيقة في التاريخ ـ فإنّها تصبح فوق الأيديولوجيا الّتي تكرّسها الانتماءات المذهبيّة، أو الانتصارات الإعلاميّة، بل هي الوضع البشريّ المعيش الّذي يمكّننا من تجاوز التاريخ الأيديولوجيّ إلى التاريخ التطهيريّ. وهنا يغدو معنى التاريخيّة هو القطيعة، بوصفها آليّةً من آليّات البحث الإبستيمولوجيّ الّذي تطوّر مع الفيلسوف الفرنسيّ غاستون باشلار (Gaston Bachelard)، وهذا ما يتجلّى في كلام أركون نفسه عن تاريخيّة القرآن، الّتي يقول عنها إنّها تعني: «في الواقع أن نطبّق على القرآن وعلى ما أسميته بالتراث الإسلاميّ الكامل القراءات المنهجيّة والإبستيمولوجيّة»[2].

وقد برّر بعض الحداثيّين توظيفه لمفردة التاريخيّة في مجال

(1) أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ.. قراءةٌ علميّةٌ ص، 131.

(2) أركون، محمد، "الإسلام والتاريخيّة والتقدّم"، مجلّة الأصالة، الجزائر، الشؤون الدينيّة، العددان 49 و50، 1977، ص 19.

النصوص الدينيّة ـ سواءٌ القرآنيّة أو الروائيّة ـ بمجموعةٍ من الشواهد: كتقسيم الآيات القرآنيّة إلى مكّيّةٍ ومدنيّةٍ في علوم القرآن، ومسألة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وبحث الثابت والمتغيّر في الشريعة، وتأثير الزمان والمكان في تغيّر موضوعات الأحكام الشرعيّة[1]. ورأى أنّ المنظومة الدينيّة بجميع مفرداتها ـ عقيدةً (من توحيدٍ، ومعادٍ و...) وأحكامًا فقهيّةً (صلاةً وزكاةً و...) أو قيميّةً (أخلاقًا وسلوكيّاتٍ) ـ تاريخيّةً وفق نظريّة وحدة المفهوم وتغيّر المصداق أو تعدّده[2].

وسيأتي ذكرٌ لبعض الأدلّة الّتي ذكرت في الخطاب العربيّ المعاصر حول صحّة توظيف مفردة التاريخيّة وتحليلها ومناقشتها بما يسمح به مجال هٰذا البحث.

---

(1) الحيدري، كمال، في درس: صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق.

http://alhaydari.com/ar/2017/01/59288/

(2) من ذٰلك ما يقول محمد أركون: «كيف نجد الإسلام حاضرًا في بيئةٍ تاريخيّةٍ إنسانيّةٍ ثقافيّةٍ، تختلف في تاريخها ولغاتها... من ينكر أنّه ـ أي الدين ـ تاريخيٌّ، هٰذا ما نشاهده. [فعندما] تذهب إلى السنغال، [أو] تذهب إلى المجتمعات الإفريقيّة كلّها، [أو حتّى] إلى أندونيسيا، فمن الصعب عليك أن تكتشف ما يتّصف به الإسلام كإسلام» [أركون، محمد، نقد العقل والإسلاميّات التطبيقيّة، مجلّة قضايا إسلاميّةٌ معاصرةٌ، السنة 15، العدد 47 و48، صيف وخريف 2011]. ويقول: «لا يوجد إسلامٌ واحدٌ، اللاهوتيّون والفقهاء هم الّذين ابتدعوه على الورق» [ص 47].

التاريخيّة في الغرب

لقد كان الصراع بين التفسير الدينيّ لحركة التاريخ والتفسير العلمانيّ لها محتدمًا بين اللاهوت والنزعة التاريخيّة، فهل يدرس الدين بمنهج اللاهوت؟ أو أنّه يدرس بمنهج البحث في العلوم التاريخيّة والإنسانيّة؟ بما يترتّب عن ذٰلك من نتائج متضاربةٍ ومتناقضةٍ بين النزعتين، يقتضي أحدها إزاحة الطرف الآخر من طريقه حينًا، وربما أمكن التوفيق بينهما حينًا آخر. وقد حسم هٰذا الصراع لصالح النزعة التاريخيّة على حساب المنهج اللاهوتيّ، فأعيد قراءته مرّةً أخرى في إطار آليّات المنهج الجديد. والّذي عمل على أنسنة النصوص المقدّسة دراستُها على أنّها سجلّاتٌ إنسانيّةٌ تخضع كغيرها من السجلّات المختلفة الأخرى للبحث وفق آليّات التحقّق والصدق المعرفيّ الّذي أنتجته العلوم الطبيعيّة في عصر النهضة، فعُمّمت هٰذه المناهج على دراسة الدين، الأمر الّذي أدّى إلى نزع القداسة عنه من خلال تطبيق آليّات المنهج التاريخيّ. وهٰذا ما أدّى بدوره إلى تدمير الإيمان الدينيّ ـ المسيحيّ واليهوديّ ـ في الغرب، تحت ما يسمّى بالنقد التاريخيّ.

كان لمقاربة الفيلسوف الإيطاليّ جامباتيستا فيكو (Giambattista Vico)[1] النظريّة لموضوع البحث التاريخيّ أثرٌ كبيرٌ في تطوّر بعض نظريّات التفسير والتأويل التاريخيّتين. رأى فيكو أنّ موضوع البحث في العلوم الطبيعيّة متعلّقٌ بأشياء خارج الذات العارفة، غريبةٍ عن طبيعتها البشريّة، بينما موضوع البحث التاريخيّ لا يختلف في الجوهر عن طبيعة المؤرّخ باعتباره ذاتًا عارفةً؛ لأنّ كليهما ـ الموضوع والذات ـ متعلّقٌ بالعنصر البشريّ.

بما أنّ المؤرّخ يستطيع أن يقوم بأفعالٍ كتلك الّتي يفعلها بنو البشر، وبما أنّه يعرف نفسه، فهو أيضًا يستطيع أن يتصوّر الدوافع المحتملة الّتي جعلتهم يفعلون ما فعلوه في الماضي. من هٰذا المنظور لموضوع البحث التاريخيّ ذي الطابع البشريّ، رأى فيكو أنّ الفكر نابعٌ من بيئةٍ ثقافيّةٍ متغيّرةٍ عبر التاريخ، ومتأصّلٌ دائمًا فيها، وهي مرتبطةٌ بتطوّر اللغة من مرحلة الأسطورة والشعر إلى مرحلة التجريد النظريّ والمفردات التقنيّة.

اعتقد فيكو أنّ فهم الإنسان ذاته يعني فهم سلسلة نسب أفقه

(1) مؤرّخٌ وفيلسوفٌ إيطاليٌّ، ولد بنابولي سنة 1668 م، كان يرى أنّ كلّ أمّةٍ تمرّ بثلاث مراحل، مرحلة المقدّس، مرحلة الأبطال، ثمّ المرحلة الإنسانيّة، توفّي فيكو سنة 1744 م.

الفكريّ. هٰذا الفهم بحاجةٍ إلى "علومٍ" تاريخيّةٍ تقدّم نموذجًا لموضوعيّةٍ مختلفةٍ عن العلوم الطبيعيّة؛ لأنّ مواضيع بحثها غير مستقلّةٍ عن الذات الباحثة، ففي حقل الدراسة التاريخيّة لا يوجد تمايزٌ واضحٌ بين الباحث وموضوع الدراسة؛ لأنّ المؤرّخ يدرس عالمًا خاصًّا به، هو عالم الإنسان. وبما أنّ المعرفة التاريخيّة ومعرفة الذات متلازمتان دائمًا، يستطيع المؤرّخ أن يفهم موضوع بحثه من الداخل عن طريق التعاطف إلى درجة تقمّص شخصيّاته التاريخيّة عاطفيًّا، وعن طريق التفكير من جديدٍ بما كانوا يفكّرون حين قاموا بأفعالهم[1].

ثمّ جاء جوهان غوتفريد فون هيردير (Johann Gottfried Von Herder)[2]، الّذي اشتهر بآرائه حول النسبيّة التاريخيّة، وكانت تمثّل فكرةً جديدةً في ذٰلك الزمان، فكلّ شعبٍ يتخيّل أنّ دينه أو تراثه شيءٌ كونيٌّ أو مطلقٌ؛ لأنّه يعيش داخله كالعصفور داخل القفص، ولأنّه لم ير غيره، ولٰكن في الواقع لا يوجد تراثٌ مطلقٌ مهما كبر حجمه واتّسع وانتشر، وإنّما توجد عدّة تراثاتٍ نسبيّةٍ للبشريّة[3].

---

(1) قيس ماضي فروا، المعرفة التاريخيّة في الغرب، ص 42 و43.

(2) ناقدٌ ولاهوتيٌّ وفيلسوفٌ ألمانيٌّ ولد عام 1744 م أي عند وفاة فيكو. يعدّ مؤسّس المدرسة الألمانيّة في علم التاريخ. توفّي سنة 1803 م، ومن أبرز مؤلّفات هيردير "دراسةٌ في أصل اللغة" و"فلسفةٌ جديدةٌ للتاريخ من أجل تربية البشريّة" و"أصوات الشعوب من خلال أغانيها" و"العقل والحكم" و"رسائل من أجل الارتقاء بالبشريّة".

(3) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ص 48.

وقد كان فيلهلم ديلتاي (Wilhelm Dilthey)[1] أحد المفكّرين الأوائل الّذين ساهموا في بلورة العلوم الإنسانيّة الّتي كانت تدعى آنذاك العلوم الأخلاقيّة، وقد انتقد الموقف الميتافيزيقيّ، وأراد أن يحلّ الموقف العلميّ محلّه، وهٰذا دليلٌ على تعلّقه بالتاريخيّة الواقعيّة المحسوسة، ولٰكن لولا تأثير العلوم الطبيعيّة أو الفيزيائيّة لما استطاع أن يتّخذ مثل هٰذا الموقف المتقدّم في زمانه[2].

واستمرّت التاريخيّة بوصفها مستندًا للتأويل والفهم مع أقطاب الهرمنوطيقا هايدغر وغادامير وريكور، فهي عند غادامير جدليّة الراهن (الحاضر) والتاريخ، من خلال استمرار التاريخ في الراهن.

وعلى هٰذا الاساس يمكن القول إنّ التاريخيّة مذهبٌ عرفته أوربّا عمومًا، إلّا أنّه راج في ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلاديّ، فقد انصرفت ألمانيا أكثر من أيّ بلدٍ أوربّيٍّ في وقتها إلى الاهتمام بالتاريخ، وضمت مدرستها أكثر مؤرّخي أوربا؛ ممّا جعلها مختبرًا واسعًا للأعمال التاريخيّة[3]. ففي أواخر القرن التاسع عشر

(1) فيلسوفٌ ألمانيٌّ، ولد سنة 1833 م، وكان أوّل من جعل للعلوم الإنسانيّة محلًّا مستقلًّا عن باقي العلوم، توفّي سنة 1911 م.

(2) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 47؛ أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ص 48.

(3) يزبك، قاسم، التاريخ ومنهج البحث التاريخيّ، ص 30.

وبدايات القرن العشرين، اجتاح الجامعة الألمانيّة صراعٌ حادٌّ أطلق عليه صراع المناهج دار حول السؤال الآتي: هل يجب على العلوم الاجتماعيّة (مثل علم التاريخ) أن تقلّد في منهجها علوم الطبيعة؟ أو عليها أن تستنبط منهجًا خاصًّا بالإنسان يتماشى وطبيعته الإنسانيّة الخاصّة جدًّا؟ وما هي خصوصيّة المؤرّخ: هل تكمن في المادّة الّتي يمارسها؟ أو في المنهج الّذي يستخدمه[1]؟

أمّا عن طبيعة النزعة التاريخيّة فإنّ بعضهم يرى أنّها تقود إلى الإحاطة بالواقعة التاريخيّة وظروف تكوّنها أكثر من المشاركين فيها، فالارتباطات المنطقيّة بين الأحداث تنتقل مباشرةً من لاوعي المشاركين إلى وعي المؤرّخ المعاصر. أمّا الارتباطات كما رآها المشاركون وعملوا على ضوئها، فليست بواقعيّةٍ، بنظر تاريخ اليوم[2]؛ لأنّ الرجال يصنعون التاريخ، ولٰكنّهم لا يعلمون أنّهم يصنعونه[3].

وحسب "معجم لاروس" فإن أوّل استعمالٍ للمصطلح كان في اللغة اللاتينيّة سنة 1872[4]، وهو عصر الثورة بامتيازٍ، ولعلّ هٰذا

(1) التيمويّ، الهادي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم، ص 60.

(2) العرويّ، عبد الله، العرب والفكر التاريخيّ، ص 78.

(3) بوريكو، ر. بودون وف، المعجم النقديّ لعلم الاجتماع، ص 134.

(4) ملاحظةٌ: كان أوّل ظهورٍ للكلمة بتأريخ 6 نيسان 1872 في مجلّة النقد، وكان الأمر يتعلّق

ما يقصد بينديتو كروتشه (Benedetto Croce) حين أرجع الظهور الحقيقيّ والكامل لفكر التاريخيّة إلى القرن التاسع عشر، إلى زمن الثورة الفرنسيّة. وإنّ الدور الفكريّ للمصطلح هو الفصل بين ما هو أسطوريٌّ وما هو علميٌّ، فكان المصطلح بهٰذا يقوم بدورٍ وضعيٍّ في النظر إلى الثقافة والقيم الحضاريّة والإنتاج الإنسانيّ.

وقد عرف "ريمون أرون" التاريخيّة بأنّها: «المذهب الّذي يدعو إلى المعرفة التاريخيّة للقيم والفلسفات ونسبيّتها»[1]، وهٰذا التعريف مشابهٌ لما جاء في القاموس الفلسفيّ الكبير[2] لبيير لاروس (Pierre Larousse) ؛ إذ عرّفت على أنّها «نظريّةٌ قائمةٌ على النسبيّة الثقافيّة بوضع المعرفة في سياقها التاريخيّ مقدّمةً على مفهوم التاريخ نفسه».

حينذاك بصياغةٍ علميّةٍ مستخدمةٍ خصوصًا من قبل الفلاسفة الوجوديّين للتحدّث عن الامتياز الخاصّ الّذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلةٍ من الأحداث والمؤسّسات والأشياء الثقافيّة الّتي تشكّل بمجموعها مصير البشريّة. [انظر: أركون، محمد، "الفكر الإسلاميّ، قراءةٌ علميّةٌ"، ترجمة : هاشم صالح، ص 116].

(1) Aron, Raymond, La philosophie critique de l'histoire ،p289

(2) القاموس الفلسفيّ الكبير هو أقدم معجمٍ موسوعيٍّ فرنسيٍّ، (المعجم الجامع الكبير للقرن التاسع عشر). Dictionaire uni vers el du xixem siecie Grond من وضع بيير لاروس، نشر ما بين عامي 1866 ـ 1876 م، يقع في 15 مجلّدًا، وهو من أمّهات المعاجم الفرنسيّة، ويعرف أيضًا بـ(معجم لاروس).

يقول بينديتو كروتشه: «إنّ القيم والأفكار الّتي جعلناها مثالًا ومقياسًا للتاريخ ليست أفكارًا وقيمًا كونيّةً، إنّما هي أحداثٌ خاصّةٌ وتاريخيّةٌ، رفعت خطأً إلى مرتبة الكونيّة»[1].

وعرّفها آلان تورين (Alain Touraine) بقوله: «هو فكرٌ قائمٌ على هدم النظام المعرفيّ القديم، والبحث عن نظامٍ جديدٍ»[2].

وعلى العموم يمكن القول إنّ التاريخيّة في مفهومها الغربيّ هي موقفٌ إبستمولوجيٌّ وأنطولوجيٌّ من الحقيقة والوجود، فمن جهة كونها موقفًا أنطولوجيًّا تعبّر عن مركزيّة الإنسان واستعداء الميتافيزيقيا، ومن جهة كونها موقفًا إبستمولوجيًّا فهي تعبّر عن نسبيّة الحقيقة وبشريّتها ورفض المطلقات، ومن هنا فهي متناغمةٌ تمامًا مع الهرمنوطيقا المعاصرة، بل كانت هٰذه الأخيرة هي أوج تطوّر الأولى.

وإذا كانت مفاهيم الهرمنوطيقا تتعدّد بتعدّد الحقول المعرفيّة النفسيّة واللغويّة والفلسفيّة واللاهوتيّة، فإنّ ما نريده هنا من مفهوم الهرمنوطيقا، يتمثّل في "علم التأويل" أي ذٰلك العلم المبنيّ

(1) Benedetto Croce, L'histoire comme pensée et comme action, p 73.

(2) تورين، آلان، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، ص 90.

على قواعد وأسسٍ تجعل من التأويل والتفسير في مجال التاريخ بناءً علميًّا متناسقًا ومتلازمًا مع الواقع التاريخ العيانيّ، يؤكّده ويعضده، ولا يخرج عن سياقه المنطقيّ. وبعبارةٍ أخرى فإنّ الهرمنوطيقا التاريخيّة، تعني محاولةً تنظيميّةً للفعل التأويليّ، أو هي بكلامٍ آخر محاولة بناءٍ علميٍّ لعمليّة التأويل التاريخيّ، يكون هدفها تنظيم استراتيجيّةٍ منطقيّةٍ للقراءة التأويليّة للنصّ التاريخيّ عبر ضوابط ومحدّداتٍ علميّةٍ، فهي نسقٌ فكريٌّ يتعامل مع النصّ بناءً على منطقٍ ضمنيٍّ، وقيمةٍ محوريّةٍ يستطيع المؤوّل من خلاله أن يدرك عنصر التنسيق والوحدة باللجوء إلى الحدس لا بمفهوم التوهّم العابر، بل بمعنى القناعة الّتي تستقرّ في النفس بعد طول المعاشرة والاستئناس مع النصّ[1].

يعمل حقل الهرمنوطيقا التاريخيّة على تنظيم العلاقة المنطقيّة بين مكوّناتٍ ثلاثةٍ:

1ـ المرسل أو الباثّ، وهو الّذي تأسّس منه النصّ التاريخيّ بشكله التعبيريّ واللغويّ.

2ـ المتلقّي، وهو قارئ النصّ في زمانٍ ومكانٍ محدّدين، تختلف قراءته حسب محيطه الثقافيّ، ومكوّنات شخصيّته.

(1) العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، ج 2 : المفاهيم والأصول، ص 313.

3ـ الموضوع: المؤوّل، وهو النصّ التاريخيّ في حدّ ذاته بكلّ ما يختزنه من حمولاتٍ دلاليّةٍ. ومن المكوّنين الأوّلين (الباثّ والمتلقّي) يتشكّل "حوارٌ" حول المكوّن الثالث الّذي هو الموضوع المؤوّل. وداخل هٰذا "الحوار" تندرج صورتان: التأويل "التجريبيّ" الّذي يشرح فيه المؤوّل نصًّا معيّنًا انطلاقًا من معايير معروفةٍ يقوم بتطبيقها، والتأويل "الجاهز" الّذي يؤوّله المؤوّل انطلاقًا من تصوّرٍ مسبقٍ. وبينما يحاول الأوّل فهم النصّ وتأويله عن طريق "التجربة" بجعله نصًّا يمكن إخضاعه لمجموعةٍ من القواعد الّتي يراد تطبيقها عليه، يجنح الثاني إلى فرض تصوّرٍ خاصٍّ تتبنّاه الذات المؤوّلة؛ انطلاقًا ممّا تزعمه بقدرتها على فهم النصّ وتأويله ربّما أكثر ممّا فهمه الباثّ نفسه أو قصده، وفي هٰذه الحالة يمكن للحوار بين المتلقّي والموضوع المؤوّل أن يكون حوارًا من جانبٍ واحدٍ لا يترك المجال للنصّ أن يفصح عن معناه بنفسه، بحيث تسيطر عليه الذات المؤوّلة، وتوجّهه حسب سلطتها المعرفيّة وتحكم توجهاتها[1].

(1) توفيق، سعيد، هرمنوطيقا النصّ الأدبيّ بين هيدجر وجادمر، مجلّة نزوى، عدد 2، مارس 1995، ص 90؛ القادري بوتشيش، إبراهيم، النصّ التاريخيّ والتأويل، مجلّة علامات، العدد 16، 2001. ص 31.

تاريخيّة الفهم وتاريخيّة النصّ

إنّ التاريخيّة في مفهومها الغربيّ هي موقفٌ إبستمولوجيٌّ وأنطولوجيٌّ من الحقيقة والوجود كما رأينا سابقًا، وكلّ النظريّات التفسيريّة الّتي تمنح المفسِّر وأفقه المفهوميّ سهمًا في إيجاد المعنى عند تحليل النصّ وقراءته ترجع في الأساس إلى تاريخيّة الفهم. والسرّ في ذٰلك أنّ الإيمان بالدور المحوريّ للقارئ في عمليّة تكوين مفهوم النصّ ـ أي العالم الذهنيّ للمفسِّر، والمناخ الهرمنوطيقيّ، وغيرها ـ هو الّذي يكوِّن مفهوم النصّ. وإنّ مفهوم النصّ ليس له أيُّ تعيُّنٍ وتحقُّقٍ قبل القراءة، ومستقلًّا عن تدخّل الخلفيّات العقديّة وتوجُّهات المفسِّر وانتماءاته. وبالتالي فإنّ ما يقوم به المفسِّر ليس تسليطًا للضوء على مفهومٍ متعيِّنٍ على نحوٍ سابقٍ، بل هو يُسهِم إسهامًا مباشرًا في عمليّة تكوين مفهوم النصّ وظهوره. ولمّا كان الأفق المفهوميّ للمفسِّر ومحيطه الهرمنوطيقيّ من الأمور التاريخيّة والمتأثِّرة بالظروف الاجتماعيّة والثقافيّة لحقبته التاريخيّة، فإنّ فهمه للنصّ سيكون أمرًا تاريخيًّا، وإنّه سيخضع لا محالة للتغيُّر تبعًا لتغيُّر الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة، وفي ظلّ تغيُّر الأفق المعنويّ والمفهوميّ للمفسِّر.

إنّ تاريخيّة الفهم تبدأ بالهرمنوطيقا ما قبل الفلسفيّة، إلاّ أنّ صياغتها التحليليّة والفلسفيّة تبرز على نحوٍ خاصٍّ في الهرمنوطيقا الفلسفيّة لمارتن هايدغر (Martin Heidegger) [1] وهانس غادامير (Hans-Georg Gadamer)[2].

يواكب غادامير كلًّا من نيتشه (Friedrich Nietzsche)[3] وهوسرل

---

(1) فيلسوفٌ ألمانيٌّ ولد جنوب ألمانيا عام 1889 وتوفّي سنة 1976. درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هوسرل مؤسّس الظاهريّات، ثمّ أصبح أستاذًا فيها. وجّه اهتمامه الفلسفيّ إلى مشكلات الوجود والتقنيّة والحرّيّة والحقيقة وغيرها من المسائل. ولهايدغر مؤلّفاتٌ عديدةٌ نذكر منها: "الوجود والزمان" (1927)، "كانط ومشكلة الميتافيزيقا" (1929)، "عن ماهية العقل" (1929)، "ماهيّة الحقيقة" (1943)، "رسالةٌ حول المذهب الإنسانيّ" (1947)، "مدخلٌ إلى الميتافيزيقا" (1953)، "ما التفكير؟" (1956)، "الهويّة والاختلاف" (1957)، "علم الظواهر واللاهوت" (1970). تميّز هايدغر بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفيّة في القرن العشرين ومن أهمّها الوجوديّة، التأويليّات، فلسفة النقض أو التفكيكيّة، ما بعد الحداثة.

(2) من أشهر الفلاسفة الوجوديّين الألمان في العصر الحاضر. ولد عام 1900 وتوفّي سنة 2002. اشتهر بنظريّة فلسفة التأويل الّتي تقول إنّ أيّ بحثٍ فلسفيٍّ أو أيّ أطروحاتٍ فلسفيّةٍ يجب وضعها في إطارهما الفكريّ والتاريخيّ والاجتماعيّ؛ لأنّ لكلّ عصرٍ زمنيٍّ "مفاهيمه" و"تحدّياته" للأفكار، تختلف عن بقيّة العصور. اشتهر بعمله الشهير "الحقيقة والمنهج، ملامح التفسير الفلسفيّ" (1960)، و"التفسير والنزعة التاريخيّة / التفسير الفلسفيّ" (1963).

(3) فريدريش فيلهيلم نيتشه، فيلسوفٌ، وناقدٌ ثقافيٌّ، وشاعرٌ وملحّنٌ ولغويٌّ وباحثٌ ألمانيٌّ في اللاتينيّة واليونانيّة. ولد عام 1844، وتوفّي سنة 1900. كان لعمله تأثيرٌ عميقٌ على الفلسفة الغربيّة وتاريخ الفكر الحديث. من مؤلّفاته: "هذا هو الإنسان"، و"أفول الأصنام"، والإرادة الحرّة والقدر".

(Edmund Husserl)[1] و"هيدغر" في القول بتحديد الفهم ضمن نطاق "أفق الفهم". ويصرّ على القول بأنّ الأفق الذهنيّ للمفسِّر يوجّه المساحة الفكريّة، كما يفرض قيودًا على الفهم أيضًا[2]. ومن وجهة نظره فإنّ الأفق والظرف الهرمنوطيقيّ لمفسِّر النصّ الناتج عن أحكامه وآرائه المسبَقة ليس بالأمر الثابت، بل هو في تغيُّرٍ مستمرٍّ ومتواصلٍ ضمن العمليّة الإدراكيّة والتحليليّة[3]. إنّ الوجه في تاريخيّة الفهم من ناحية الهرمنوطيقا الفلسفيّة يكمن في أنّ الفهم في هٰذه الرؤية عبارة عن امتزاج الأفق المفهوميّ للمفسِّر بالأفق المفهوميّ للنصّ. ولمّا كان الأفق المفهوميّ لكلّ مفسِّرٍ محصورًا ومحدودًا ضمن إطار عصره وظرفه الزمنيّ، وواقعًا ضمن إطار تعاطيه مع بيئته وتعامله مع الآخرين من بني عصره، فإنّه يتأثَّر لا محالة بهٰذه الأجواء، وإنّ الإدراك والتفسير الناتج عن تدخُّل مثل هٰذا الأفق والمناخ سيكون لا محالة تاريخيًّا، وخاضعًا للظرف الزمنيّ أيضًا[4].

---

(1) إدموند هوسرل فيلسوف ألماني ومؤسس الظاهريات، أستاذ هايدغر، ولد عام 1859 وتوفّي سنة 1938. من مؤلّفاته: "بحوثٌ منطقيّةٌ"، و"أفكارٌ: مقدّمةٌ عامّةٌ لفلسفةٍ ظاهريّةٍ خالصةٍ" و"المنطق الصوريّ والمتعالي" و"تأمّلاتٌ ديكارتيّةٌ"، و"أزمة العلوم الأوربّيّة والظاهريّات المتعالية" و"التجربة والحكم".

(2) Gdamer Hans, Truth and Method, Caoninuum, P. 302.

(3) Ibid, P. 306.

(4) لقد صرّح غادامر في الصفحة 309 من كتاب (الحقيقة والمنهج) باتّصاف كلّ العلوم الإنسانيّة بالتاريخيّة، ويرجع سرّ ذٰلك إلى البحث في تاريخيّة الموقع الهرمنوطيقيّ للعلماء

أمّا تاريخيّة النصّ فهي من وادٍ آخر؛ إذ ترتبط بمقولة تأثُّر مفهوم النصّ بالأرضيّة التاريخيّة، والظروف والحقائق الثقافيّة والتاريخيّة لعصر ظهور النصّ. إنّ لموضوع تاريخيّة النصّ جذورًا تاريخيّة أيضًا، وهناك العديد من التقريرات المختلفة عنها.

من باب المثال: يذهب رودولف بولتمان (Rudolf Bultmann)[1] إلى الاعتقاد بأنّ الأصول الدينيّة في الكتب المقدَّسة متأثِّرةٌ بالآراء والأفكار السائد في عصر تدوين تلك النصوص الدينيّة. ومن هنا نجد تلك النصوص مشتملةً على الأساطير، وليست لها أيّ سنخيّةٍ مع الأفكار والآراء العلميّة السائدة في عصرنا. وخلافًا للّيبراليّين الكلاميّين الأوائل، الّذين كانوا يضعون هٰذه العناصر الأسطوريّة جانبًا، يذهب بولتمان إلى ضرورة نقض الأساطير في النصوص المقدَّسة، ويرى أنّ مهمة الإلٰهيّات المعاصرة

والمفكِّرين. ومن وجهة نظره قد بقيت هٰذه النقطة حبيسة الهرمنوطيقا الرومنطيقيّة في القرن التاسع عشر. ومن هنا كان هٰؤلاء ينشدون الفهم العينيّ الّذي يتجاوز التاريخ في ما يتعلَّق بالعلوم الإنسانيّة، وتهميش الأمور المرتبطة بالموقعيّة التاريخيّة والمسائل الخاصّة المتعلِّقة بالأفق المفهوميّ.

(1) لاهوتيٌّ ألمانيٌّ من خلفيّةٍ لوثريّةٍ، ولد عام 1884، وتوفّي سنة 1976. كان أستاذ دراسات العهد الجديد لثلاثة عقودٍ في جامعة ماربورغ، واعتبر واحدًا من أبرز مفسّري العهد الجديد البروتستانتيّين، وقد كان متأثّرًا بالفيلسوف الألمانيّ مارتين هيدغر في هرمنوطيقيا الكتاب المقدّس. لبولتمان عدّة مؤلّفات نذكر منها: "إنجيل يوحنّا"، "لاهوت العهد الجديد"، "يسوع: الأسطورة ونزع الأسطرة". للمزيد: طرابيشي، جورج. معجم الفلاسفة.

تكمن في التسلُّل عبر هٰذه الأساطير، من أجل استكشاف المغزى الّذي استهدفه الكتاب المقدَّس من وراء هٰذه العناصر التاريخيّة والأسطوريّة. وعليه يكون ما قيل مختلفًا عن المراد. وإنّ نقض الأساطير يساعد على فهم المراد الكامن وراء روح النصّ[1].

كما يقدّم رولان بارت (Roland Barthes) [2] تقريرًا آخر عن تاريخيّة النصّ. فمن وجهة نظره يعوم النصّ عبر التاريخ والثقافات، ويكتسب عبر مسيرته المتواصلة معاني جديدةً، بحسب الجغرافيا والشرائط الإنسانيّة والاقتضاءات التاريخيّة، وينفصل عن معانيه القديمة.

يرى بارت أنّ النصّ يجب فهمه وتفسيره بعيدًا عن هٰذا المنشإ التاريخيّ وسلطة المؤلِّف. في التاريخيّة المنظورة لبارت يعدّ كلّ نصٍّ وثيقةً تاريخيّةً تتألَّف من عدّة رموزٍ وكلمات عبورٍ، وليس من الضروريّ أن يتمّ فكّ هٰذه الرموز والشيفرات بالرجوع إلى المنشإ

(1) واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک [مدخلٌ إلى الهرمونطيقيا]، ص 175.

(2) منظّرٌ أدبيٌّ وفيلسوفٌ وناقدٌ فرنسيٌّ وأحد رواد علم الإشارات (العلم الدلاليّ). ولد عام 1915، وتوفّي سنة 1980. تتوزّع أعمال رولان بارت بين البنيويّة وما بعد البنيويّة، فلقد انصرف عن الأولى إلى الثانية أسوةً بالعديد من فلاسفة عصره ومدرسته. كما أنّه يعدّ من الأعلام الكبار ـ إلى جانب كلٍّ من ميشيل فوكو وجاك درّيدا وغيرهم ـ في التيّار الفكريّ المسمّى ما بعد الحداثة. له عدّة مؤلّفاتٍ من بينها: "الكتابة من الدرجة الصفر"، و"شذراتٌ من خطاب مُحِبٍّ" و"أسطوريّاتٌ" "ميثولوجياتٌ" و"نقدٌ وحقيقةٌ".

التاريخيّ للنصّ (المقطع الزمنيّ والتاريخيّ لظهور النصّ)، بل إنّ النصّ في اللحظة الراهنة، وعند إجراء العمليّة التفسيريّة، يكون محاطًا بالرموز والشيفرات المعاصرة الّتي يجب قراءة النصّ من خلالها وفي ضوئها[1].

(1) وارد، گلن، پست مدرنيسم [ما بعد الحداثة]، ص 267، ترجمة: علي مرشدي زاده؛ وللمزيد من الاطّلاع يراجع: الواعظي، أحمد، تاريخيّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد، ترجمة حسن علي مطر، مجلّة نصوصٌ معاصرةٌ، العدد 27، 2017.

التاريخيّة في الفكر الإسلاميّ الحداثيّ

لقد اختلفت رؤى المتنوّرين العرب حول مفهوم التاريخيّة، ولٰكن يمكن القول بأنّهم تأثّروا بتاريخيّة الفهم وتاريخيّة النصّ على حدّ سواءٍ، وهم بذٰلك لم يأتوا بجديدٍ في هٰذا المضمار سوى محاولة إسقاط مقولة التاريخيّة على التراث والنصوص الدينيّة الإسلاميّة. فأقدم من استخدم مصطلح التاريخانيّة من المثقّفين العرب هو عبد الله العرويّ في كتابه "العرب والفكر التاريخيّ"، وتتحدّد التاريخانيّة عند العرويّ بـ: "ثبوت قوانين التطوّر التاريخيّ أي حتميّة المراحل التاريخيّة".

لقد عرضت في الآونة الأخيرة مجموعةٌ من البحوث الموسوعة تهدف إلى نقد التراث، إذ عدّ التراث فيها عبارةً عن البعد الثقافيّ الّذي كان مهيمنًا على الساحة، وعلى هٰذا الأساس تغدو الكثير من التعاليم الدينيّة الّتي صدرت في أوّل الإسلام متأثّرةً بثقافة عصر النزول، وقد تحوّلت إلى أمرٍ تاريخيٍّ وفقدت فعاليّتها وتأثيرها. ولعلّ الشرارة الأولى لهٰذه الأبحاث قد انطلقت مع كتاب "النزعات المادّيّة في الفلسفة الإسلاميّة" لحسين مروة، ثمّ مع الطيّب تيزيني الّذي دوّن كتاب "من التراث إلى الثورة"، وكتب حسن حنفي في خمسة مجلّداتٍ تحت عنوان "من العقيدة إلى الثورة"، وهي مجموعته الّتي استهلها

بمقدّمةٍ حول الموضوع. أمّا محمد عابد الجابري فدون موسوعته الخاصّة بنقد العقل العربيّ وتكوين العقل العربيّ و...

ومن المعروفين في هٰذا الاتّجاه نجد نصر حامد أبو زيد من خلال كتبه المتعدّدة مثل "مفهوم النصّ" و"نقد الخطاب الدينيّ" و"محمّدٌ والآيات الإلٰهيّة". كما نجد محمد أركون الّذي راهن على إدخال التاريخيّة ـ الّتي تعني عنده تحوّل القيم وتغيّرها بتغيّر العصور والأزمان ـ إلى الوسط الإسلاميّ، وقد دون في هٰذا الصدد عدّة كتبٍ منها: "تاريخيّة الفكر الإسلاميّ"، و"العلمنة والدين"، و"الإسلام والحداثة" و... وغيرها.

الأشكال المختلفة لتاريخيّة الدين

لقد تعدّدت القوالب والأشكال الّتي طرح أتباع التاريخيّة من خلالها آراءهم، فتارةً يتحدّثون عن تاريخيّة الدين بصورةٍ مطلقةٍ تشمل كلّ الدين، ويذهبون إلى تاريخيّةٍ جزئيّةٍ تتضمّن بعض المفردات الدينيّة فحسب تارةً أخرى[1]. من هنا نجمل مختلف الأشكال الّتي ذكرت للتاريخيّة، كالتالي:

---

(1) يمكن في هٰذا المجال مراجعة: أركون، محمد، العلمنة والدين، وتاريخيّة الفكر الإسلاميّ؛ نصر حامد أبو زيد، محمّدٌ والآيات الإلٰهيّة، مفهوم النص؛ الجابري، محمد عابد، مدخلٌ إلى القرآن الكريم؛ سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبويّة؛ مجتهد شبستري، محمد، تأمّلاتٌ في القراءة الإنسانيّة للدين، والإيمان والحرّيّة؛ مالكيان، مصطفى، راهى به رهايى [طريقٌ إلى الخلاص]؛ الحيدري، كمال، في درس: صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق.

التاريخيّة أساس الدين، سواءٌ من حيث نشأته أم من حيث مرحلة التلقّي والإبلاغ للناس، أم في مرحلة بقائه، أم في مرحلة فعاليّته ودوره في الأزمنة والأمكنة المختلفة.

تاريخيّة الكتب السماويّة باعتبارها أهمّ منبعٍ للدين

1ـ تاريخيّة الشخصيّة المتلقّية والمستقبلة للدين، أي النبيّ من حيث إنّه بشرٌ كسائر الناس، وإنّه تربّى في بيئةٍ وثقافةٍ وقبيلةٍ معيّنةٍ، وفي ظروفٍ وأوضاعٍ زمكانيّةٍ خاصّةٍ، بحيث لا يمكن سلب الظروف وتأثيرها عن فهمه. وبالتالي فإنّ فهمه للآيات الإلٰهيّة لا يخرج عن نطاق هٰذا المعنى. والّذين يعتقدون بأنّ مصدر الوحي هو شخص النبيّ وتجربته الباطنيّة، فإنّهم يعدّون الدين تاريخيًّا من جهة شخصيّته.

2ـ تاريخيّة المخاطبين بالقرآن، وهو الإنسان، بمعنى أنّ لكلّ إنسانٍ حدودًا وجوديّةً معيّنةً، وأنّ له سعةً وتربيةً وثقافةً خاصّةً، وليس صحيحًا أنّ للإنسان ذاتًا ثابتةً على مرّ التاريخ تكون لها احتياجاتٌ ثابتةٌ، وبالتالي يقتضي سدّها حلولًا وإجاباتٍ ثابتةً. وعلى هٰذا الأساس فإنّ فئةً خاصّةً من الناس هم المخاطبون من قبل الدين وهو نافعٌ لهم، لٰكنّه عاجزٌ عن أنْ يقدّم حلولًا وإجاباتٍ ثابتةً وخالدةً للمخاطبين من فئاتٍ مختلفةٍ وأجناسٍ متغايرةٍ.

3ـ تاريخيّة معنى النصوص وسيلانها ـ ومن بينها النصّ الدينيّ ـ والّتي طرحت من قبل غادامير والّذين اتّبعوا مسلكه من الحداثيّين في العالم الإسلاميّ.

4ـ تاريخيّة قسم من التعاليم الدينيّة وأجزاءٍ خاصّةٍ من الدين كالفقه وأحكام الدين الحقوقيّة والجزائيّة وحقوق المرأة، ولغة الدين، و... هٰذا القسم ليس له تلازمٌ بتاريخيّة الدين ولا يثبت ما وراءه. لٰكن بما أنّه يشتمل ـ في مجمله ـ على قسمٍ عظيمٍ من الدين، وأوردت العديد من الشبهات من هٰذا الجانب؛ فسيتمّ إدراجه ضمن القالب الأخير. فهٰذه تاريخيّةٌ جزئيّةٌ ترتبط بتاريخيّة الأحكام الشرعيّة، وكونها لم تعد صالحةً للعصر، ولم تعد تناسب التطوّر الّذي يشهده العقل البشريّ. ومن مصاديق هٰذا النوع من التاريخيّة النظرة الّتي تفصل بين المفاهيم الدينيّة الثابتة والمصاديق المتغيّرة (التاريخيّة) الّتي هي محلّ بحثنا.

مباني التاريخيّة وأسسها

من أجل تحليل مسألةٍ ما وتفسيرها وفهمها يتوجّب الرجوع إلى الأسس والمبادئ الّتي تنبني عليها تلك المسألة، وعلى هٰذا الأساس، فإنّ معرفة مباني تاريخيّة المعرفة والنصّ هي أمرٌ ضروريٌّ؛ وذٰلك من أجل الوقوف على حقيقتها وأبعادها ومدى حقّانيّتها.

أوّلًا: المباني المعرفيّة للتاريخيّة

يتّضح بعد الإشارة إلى المعاني والأشكال المختلفة للتاريخيّة أنّ لها علاقةً وطيدةً بالبعد المعرفيّ، والقضيّة الأساسيّة المطروحة في هٰذا المجال هي قضيّة علاقة الفكر بالواقع، أو المعرفة بالأطر الاجتماعيّة وكيفيّة فهمها. فلو رجعنا إلى الوراء قليلًا، وإلى فريدريك هيجل (Friedrich Hegel) (1770ـ 1831) بالذات، لوجدناه يتحدّث عن الفهم المتكامل، وليس الفهم المتغيّر والمتزمّن، فالروح الإنسانيّة في سيرها التكامليّ تعمل على تطوّر المعرفة باستمرارٍ إلى أن تبلغ الروح المطلق والعقل الكلّيّ. بينما في التاريخيّة الّتي نحن بصددها فإنّ المعرفة البشريّة قائمةٌ على التاريخيّة، بمعنى أنّها منوطةٌ بالشرائط والظروف الزمكانيّة الّتي تحيط بها، وعلى هٰذا الأساس فالمعرفة هي أمرٌ نسبيٌّ،

ومتغيّرٌ، وزمانيٌّ، ومحدودٌ، وجزئيٌّ، وهي تخضع لشروط كلّ عصرٍ. وبالتالي تنكر ما وراء التاريخ والزمان، وتنفي الثبات.

هٰذا وبالرغم من أنّ للتاريخيّة في الرؤى المختلفة مباني وأسسًا معرفيّةً متعدّدةً، لٰكن يبدو أنّ القاسم المشترك بينها هو مبنى النسبيّة المعرفيّة وأساسها الّذي تقوم عليه[1].

فالتاريخيّة أو تاريخيّة النصّ تأتي استجابةً لمكتسبٍ فكريٍّ عند أكثر المتحمّسين لها من دعاة التنوير الفكريّ في العقل العربيّ الحديث؛ لأنّها تحقّق حالة انفتاحٍ في النصّ، هٰذه الحالة تضمن نفي الدوغمائيّة (الوثوقيّة والحتميّة) في مفهوميّة النصّ. أو قـل: وحدة المفهوميّة في النصّ، وتجعل الرقعة النصّيّة مستجيبةً لكثيرٍ من التأويلات والقراءات، وهٰذا مزاجٌ فكريٌّ يسمح بالتطوّر وعدم التجمّد عند فكرةٍ واحدةٍ، أو حقيقةٍ ثابتةٍ تستجيب لها العقول بنسبةٍ ثابتةٍ. إذن هي تحقّقٌ للنسبيّة النصّيّة الّتي تعدّ أبرز مقولات ما بعد الحداثة، وكسرٌ لطوق التحجّر الفكريّ الّذي تدعو إليه الميتافيزيقيّات الكلاسيكيّة؛ لذٰلك فقد تقرّرت هٰذه الصياغة في قراءة النصّ عند دعاة التنوير الفكريّ أو العلمنة الفكريّة، بوصفها الحلّ الملائم لمشكلات العقل العربيّ المرتبط بمقولاتٍ لاهوتيّةٍ ماضويّةٍ مسوّرةٍ بسور القداسة والتعالي.

(1) قائمي نيا، عليرضا وآخرون، القرآن ونظريّة المعرفة، ص 512.

وقد لحظ هٰذا النفر من المفكّرين أنّ تقرير مقولة تاريخيّة النصّ يقلّل من رقعة اللامفكّر فيه في التراث، ويكسر حجب التعالي الّتي يُغلّف بها التراثُ ومقولاتُه، ويقلّل الحالة السيكولاستيكيّة[1] الّتي تقوم على اجترار مفاعيل ماضويّةٍ جاهزةٍ وثابتةٍ، يراد لها أن تشتبك مع الظرف المعاصر بالنسبة عينها الّتي اشتبكت فيها مع ظرفٍ تشكّلها الأوّل. ولمّا كان النصّ هو الحاكي للوعي، والمظهر للمخيال الجمعيّ، وحاملَ رسائل تخترق طبقاتٍ ظرفيّةً وسياقيّةً وتاريخيّةً، كان لا بدّ من اختيار طريقةٍ مناسبةٍ لقراءة هٰذا النصّ؛ لأنّنا بقراءة النصّ إنّما نقرّر حالة الوعي الّتي يعكسها هٰذا النصّ، بوصفه منتَجًا ثقافيًّا ومنتجًا (بالفاعل) للثقافة، أو قل: بوصفه منتَجًا للوعي ومنتجًا (بالفاعل) للوعي[2].

فنسبيّة النصّ تتعلّق بنظرة أصحابها إلى نسبيّة الحقيقة ونفي إطلاقها، فالنصّ لا يملك حقيقةً مطلقةً، بل هناك حقائق متكثّرةٌ نسبيّةٌ، وإنّما جاء تكثّر الحقائق في هٰذه المقولة، من جرّاء اعتبار السياق التاريخيّ والظرف الثقافيّ في إنّيّة النصّ، أو قل: من جرّاء اعتبار سياق القراءة في إنتاج مفهوميّة النصّ، وهٰذا يؤدّي حتمًا إلى

(1) السكولاستيكيّة من "سكول"، أي "مدرسة" في اللغة اللاتينيّة. وكانت قائمةً على منهجيّة التلقين.

(2) الزبن، عماد أحمد، مجلّة الأثر، مقالة: الأسس الفلسفيّة لأرخنة النصّ: رؤيةٌ نقديّةٌ في المقولة، العدد 21، ص 19، كانون الأوّل 2014، الأردنّ.

نفي وحدة المفهوميّة، وتكثّر قراءات النصّ وتكثّر حقائقه؛ بسبب تكثّر القرّاء وتكثّر سياقاتهم واستراتيجيّات قراءاتهم للنصّ، فكلّ حقيقةٍ نصّيّةٍ ترتبط بسياق قراءةٍ ثابتٍ، وإذا تغيّر هٰذا السياق تغيّرت حقيقة النصّ، يقول نصر حامد أبو زيد: «تتعدّد مستويات القراءة بتعدّد أحوال القارئ الواحد، وتتعدّد ثانيًا بتعدّد القرّاء؛ بسبب تعـدّد خلفيّـاتهم الفكريّة والأيديولوجيّة. فتتعدّد طبقًا لذٰلك مرجعيّات التفسير والتقييم على حدٍّ سواءٍ، وتتعدّد تلك المسـتويات بتعـدّد المراحل والحقب التاريخيّة الّتي تحدّد منظور القراءة معرفيًّا للعصر والمرحلة، وتزداد درجات التعدّد والتعقيد بالانتقـال مـن مرحلـةٍ حضاريّةٍ إلى مرحلةٍ حضاريّةٍ»[1]. ويرى نصر حامد أبو زيد في موضعٍ آخر أنّ خضوع الأصول التراثيّة والنصّيّة للواقع، هو السرّ في انفتاح هٰذه الأصول على التعدّديّة في القراءة، فليست الأصول التراثيّة أو النصّيّة نظريّاتٍ أو عقائد ثابتةً لا تقبل التجدّد في القراءة، بل هي مجموع تحقّقات هٰذه النظريّات في ظرفٍ معيّنٍ، وفي موقفٍ تاريخيٍّ محدّدٍ، وعند جماعـةٍ خاصّةٍ تصـنع رؤيتها، وتكوّن تصوّراتها للعالم[2].

(1) نصر حامد أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، ص 112.

(2) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسةٌ في علوم القرآن، ص 16 و240.

والتاريخيّة وهي تنفي الحقيقة النصّيّة المطلقة، تعترف بأنّ كلّ حقيقةٍ هي مطلقةٌ بالنسبة إلى ثقافتها، أي في حدود الدائرة الضيّقة للثقافة، لٰكنّنا إذا خرجنا من هٰذه الدائرة الثقافيّة الضيّقة، سنرى تكثّرًا في الحقائق ينفي حكمنا بإطلاق الحقيقة الّتي نملكها بفعل وعينا أو طبقاتنا التاريخيّة والثقافيّة[1].

وترتبط بالنسبيّة النصّيّة مقولةٌ أُطلِق عليها "المحلّ القابل"[2]، والمراد بها أنّ النصّ يكون محلًّا قابلًا لجميع القراءات، ورقعةً منفتحةً لقبول عناصر التشكّل الجديدة الّتي يفرضها تعدّد الطبقات التاريخيّة والأحوال الثقافيّة، واستراتيجيّات الحسّ للقارئ، فهي حالة نفيٍ للمعياريّة الّتي تفرضها وحدة المفهوميّة النصّيّة، وثباتُ الحقائق النصّيّة الّتي تُشدّ إلى مبدإ إحالةٍ تقليديٍّ، وبهٰذا فكلّ قراءةٍ للنصّ هي قراءةٌ سيّئةٌ بمصطلح التفكيكيّين، أي قراءةٌ قابلةٌ للتقويض بقراءةٍ جديدةٍ، وكلّها قراءاتٌ مقبولةٌ؛ لأنّها تشدّ إلى نصّ من مرجعيّاته السماح بهٰذا التعدّد، والقراءة السيّئة بعكس ما توحي به من منافرة الحقيقة، تشير إلى قبول كلّ قراءةٍ، فلا تعني القراءة الجديدة المحكومة بسلطة الثقافة الجديدة خطأ القراءات الّتي تُشدّ

(1) المصدر السابق، ص 18.

(2) الزبن، عماد أحمد، مجلّة الأثر، مقالة: الأسس الفلسفيّة لأرخنة النصّ: رؤيةٌ نقديّةٌ في المقولة، العدد 21، ص 19، كانون الأوّل 2014. الأردنّ.

إلى ثقافاتٍ سابقةٍ أو مباينةٍ. يقول نصر حامد: «إنّ حركة النصّ في الزمان والمكان ليست إلّا حركةً من واقعٍ حيٍّ متطوّرٍ، واكتشاف دلالاتٍ جديدةٍ للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات الّتي اكتشفت قبل ذٰلك من هٰذه النصوص»[1]. وفي الإطار نفسه يقول حسن حنفي: «فالتراث يمكن قراءته بمنظوراتٍ متعدّدةٍ كلّها ممكنةٌ، والتجديد هو إعادة قراءة التراث بمنظور العصر، وليس معنى ذٰلك أنّ القراءات القديمة له خاطئةٌ، وأنّ القراءات المستقبليّة له غير واردةٍ، بل كلّها صحيحةٌ، ولٰكن الخطأ هو قراءة التراث من المعاصرين بمنظورٍ غير عصريٍّ، وهنا يكمن خطأ عدم المعاصرة»[2].

أمّا المفكّر الجزائريّ محمد أركون فيعتقد أنّ المفردات المذكورة في النصوص: «لا تستخدم لذاتها، وإنّما بوصفها علاماتٍ ورموزًا إلى أشياء أخرى تتجاوزها، مرتبطةٍ بمفاهيم العهد والميثاق والحياة والموت والإيمان والكفر»[3]. وهٰذه الرمزيّة القرآنيّة الخاصّة تحقّق احتفاظ النصّ بواقعيّةٍ خاصّةٍ، وتقتضي "خطواتٍ منهجيّةً" شديدة الأهمّيّة في عمليّة القراءة وإنتاج المعنى.

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 240.

(2) حنفي، حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، ص 132.

(3) أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ، قراءةٌ علميّةٌ، ص 193.

هٰذا، وهناك من يعتقد بأنّ الحقيقة النصّيّة هي مطلقةٌ إلّا أنّ فهم الإنسان وقراءته لها هو نسبيٌّ يختلف من قارئٍ إلى آخر. إنّ المفاهيم الدينيّة المبثوثة في النصوص الدينيّة تشكّل حقيقة المنظومة الدينيّة، هٰذه المفاهيم هي مفاهيم ثابتةٌ ومطلقةٌ، لا ينالها أيّ شخصٍ سوى سيّد الأنبياء والمرسلين، لٰكنّ فهمنا لها هو فهمٌ نسبيٌّ[1]، كما أنّ ما يفهمه من النصّ أصحاب هٰذا الزمان هو الحجّة، وليس وفق لغة عصر المعصوم عليه السلام.

ثانيًا: المباني الوجوديّة للتاريخيّة

يوجد عنصران مهمّان من العناصر المبنائيّة للتاريخيّة لعبا دورًا بارزًا في البحوث المعرفيّة هما عنصرا: الفردية (Individuality) بدل التعميم، والصيرورة (Development) بدل العينيّة والثبات، المراد من الفرديّة هو أنّ الظواهر التاريخيّة والثقافيّة منحصرةٌ ومحدودةٌ، ومن أجل تبيينها ليس علينا الرجوع إلى الأصول والمبادئ المشتركة. ومعنى الصيرورة هو أنّ فرديّة كلّ شخصٍ هي نفسها تاريخ تحوّله وتطوّره في عمليّة الصيرورة في تاريخه المعيّن وليس أنّه أمرٌ ثابتٌ[2].

ينسجم التفرّد والانفراد في الفلسفة الوجوديّة مع العنصر الفرديّة، فكلّ وجوديٍّ هو شخصٌ منفردٌ لا مثيل له.

---

(1) الحيدري، كمال، عنوان الدرس: صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق.

(2) عرب صالحي، محمد، التاريخيّة والدين، ص 57.

كما يلازم الفرديّة ـ الفردانيّة ـ نظرتان لا تنفكّان عنها: التمرّد على كلّ المرجعيّات العليا على الفرد، وعدم الاعتقاد بأيّ وسيلةٍ معرفيّةٍ أعلى من العقل الفرديّ الجزئيّ.

وعلى هٰذا الأساس تنكر التعاليم البروتستانتيّة أيّ نظامٍ له صلاحيّة بيان المذهب الدينيّ الغربيّ بطريقةٍ مشروعةٍ لتقيم بدل ذٰلك ما تدّعي أنّه "حرّيّة النقد"، أي كلّ بيانٍ ناتجٍ عن حكمٍ شخصيٍّ ويكون قائمًا على استخدام العقل الفرديّ الجزئيّ فحسب. ومن هنا كانت النتيجة الطبيعيّة لهٰذا الأساس أن ظهرت مجموعةٌ كبيرةٌ من النحل والفرق، بحيث لا تشير كلٌّ منها إلى شيءٍ أكثر من العقيدة الشخصيّة لبعض الأفراد. فتزول في حقل الدين العناصر العقلانيّة الثابتة؛ ليصبح الدين "إحساسًا دينيًّا"، أي مجموعة من الآمال المبهمة والعاطفيّة الّتي لا يمكن تبريرها بأيّ معرفةٍ واقعيّةٍ.

أمّا بالنسبة لعنصر الصيرورة أو التطوّر فيمكن القول إنّ التاريخيّة تنتهي إلى التقدّميّة (Progressism)، أي أنّ التاريخ يتقدّم ولا يتكرّر لأحدٍ، ويتوجّب البحث عن حقيقة الأمور في إطار تطوّرها وتوسّعها. فحقيقة كلّ شيءٍ هي طبيعته السائلة، وهٰذا معنى كلام هايدغر عندما يقول: «وجود الإنسان يكتسب معناه في الإطار

الزمنيّ»[1]. فـ"التاريخيّة" قائمةٌ على ديناميكيّة التغيّر، وتكريس التطوّر المستمرّ بدل الثبات.

ثالثًا: المباني الأنثروبولوجيّة للتاريخيّة

تهتمّ الأنثروبولوجيا أو "علم الإنسان" بدراسة الإنسان والمجتمعات الماضية والحاضرة، وتعدّ من أكثر الحقول المعرفيّة الّتي جذبت إليها أنظار المؤرّخين؛ نتيجةً لما تمنحهم إيّاه من إمكانيّاتٍ غنيّةٍ للتفسير والتأويل. وتعنى الأنثروبولوجيا كذٰلك بدراسة صفات الإنسان ومختلف أبعاده والظواهر المتعلّقة به.

وعلى ضوء ذٰلك فإنّ للإنسان مجموعةً من السمات الّتي ترتبط مع التاريخ، فالمحدوديّة ووجود إطارٍ زمنيٍّ وتاريخيٍّ، وعدم وجود ذاتٍ ثابتةٍ للإنسان، وذاتيّة الحيثيّات الزمكانيّة والتاريخيّة له، وعدم إمكانيّة وجود ما وراء الزمان وما وراء التاريخ للإنسان، و... هي أمورٌ ذاتيّةٌ يختصّ بها الإنسان.

هٰذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنّ للتاريخيّة أساسًا أنثروبولوجيًّا وضعيًّا، يقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثقافيّ والاجتماعيّ في بعده

(1) مارتين هايدغر، الوجود والزمان، ص 34.

الوضعيّ المادّيّ، وتصل إلى عدِّ المقدَّس إحدى العقبات الّتي تحول دون توظيف هٰذا المفهوم، فالدراسات الأنثربولوجيّة تدرس البناء الاجتماعيّ والعلاقات الثقافيّة بين المجتمعات وتحاول تفسيرها تفسيرًا طبيعيًّا وتاريخيًّا ضمن نطاق الأحداث والوقائع من دون أن تحيل ذٰلك إلى المسائل الميتافيزيقيّة والماورائيّة؛ ولذا عُدّت التاريخيّة رؤيةً ومفهومًا لا يقوى على استيعابه العقل الدوغمائيّ (المتعصّب) ـ عقل المؤمن التقليديّ ـ لأنّ دوغمائيّته تجعله يشعر برغبة التقديس، ومن هنا يتشكّل "المخيال" الّذي ينافي التاريخيّة[1].

يمكن القول إنّ اتّخاذ هٰذا الموقف حول الإنسان راجعٌ إلى الاعتقاد بالفرديّة والصيرورة في نطاق الأنطولوجيا المطلقة.

رابعًا: المباني اللسانيّة واللغويّة للتاريخيّة

واصل علم أصول الفقه الشيعيّ مسيرته التكامليّة محافظًا على تطوّره الداخليّ ونموّه التصاعديّ، وقد خطا خطواتٍ جبّارةً في مجال الأبحاث اللغويّة واللسانيّة، انطلاقًا من تحليل حقيقة الوضع اللغويّ، والاستعمال و... إلى نظريّات المشتقّ، والعامّ والخاصّ والمفاهيم، والمطلق والمقيّد،

(1) العمري، مرزوق، التاريخيّة.. المفهوم وتوظيفاته الحداثيّة.

والمجمل والمبين، والصحيح والأعمّ، وصيغ الأوامر والنواهي وغيرها من الموضوعات المعروفة في حقل أصول الفقه. إلّا أنّ الغرب اتّخذ مسارًا آخر، فأسّس ما يسمّى بالمنهج الفيلولوجيّ والهرمنوطيقا.

تعتمد التاريخيّة على المنهج الفيلولوجيّ (Philology) والمقصود من المنهج الفيلولوجيّ هو فقه اللغة. يحظى هٰذا المنهج في أوربّا بأهمّيّةٍ كبيرةٍ في حقل الدراسات والبحوث التاريخيّة، ففي القرن التاسع عشر الميلاديّ كان هٰذا المنهج منصبًّا إلى حدٍّ كبيرٍ على مجال الدراسات التاريخيّة للّغات الأوربّيّة، وقد تحقّق فيها تقدّمٌ وتطوّرٌ هائلٌ على مستوى المنهج والنظريّة، وكانت هٰذه المدّة تقريبًا حكرًا على العلم الألمانيّ، إذ قَدِم كثيرون من أقطارٍ أخرى إلى ألمانيا لدراسة هٰذا العلم فيها؛ لأنّهم وجدوا أنّ الألمان قد تعاملوا بمنهجيّةٍ دقيقةٍ مع علم اللغة.

فلم تعد الفيلولوجيا مجرّد قواميس ومعاجم، بل أصبحت جزءًا أساسيًّا من المنهج السائد باعتبارها عمدة التاريخانيّة منذ القرن التاسع عشر.

وفي إحدى النظريّات المطروحة في هٰذا المجال، تعتبر اللغة كائنًا حيًّا، ومفرداتها ومعانيها تتغيّر وتتجدّد باستمرارٍ، كما أنّ

الظهورات ودلالة الألفاظ والمفرادت القرآنيّة والدينيّة على معانيها إنّما تكون حجّةً بحسب كلّ زمانٍ، وليس وفق زمان صدور النصّ؛ فحجّيّة الظهور تكون لزمان الوصول وليس لزمان صدور النصّ من النبيّ ﷺ والمعصومين عليهم السلام، فما يفهمه من النصّ أصحاب هٰذا الزمان هو الحجّة، وليس وفق لغة عصر المعصوم عليه السلام[1].

(1) الحيدري، كمال، فقه المرأة (53) – أدلّة نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق في النصّ القرآنيّ. http://alhaydari.com/ar/2018/01/62256

ثبات المفهوم وتغيّر المصداق نموذجٌ من النزعة التاريخيّة

إنّ إحدى الأطروحات الّتي قدّمت حول تاريخيّة النصّ هي فكرة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق؛ باعتبارها من المسائل والأدوات الأساسيّة لفهم النصّ الدينيّ بنحوٍ ينسجم مع تطوّر الحياة، بل تعدّ من أهمّ الأصول والقواعد والأسس والمفاتيح الّتي يُستنَد إليها في عمليّة فهم النصّ الدينيّ عمومًا، قرآنًا كان أو قولًا لمعصومٍ.

فالقرآن الكريم والنصوص الدينيّة تحتوي على الكثير من المفردات والمفاهيم حول شتّى الموضوعات، فقد وردت فيها مفاهيم عقديّةٌ، كالتوحيد، والعدل، والنبوّة والإمامة، والمعاد. وجاءت فيها مفاهيم عباديّةٌ، كالصلاة والصوم، والزكاة، والخمس، والحجّ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أنّها تضمّنت مفاهيم اجتماعيّةً قيميّةً أخلاقيّةً، كصلة الرحم، وأحكام الأسرة، وكذٰلك مفاهيم تربويّةً، كآداب الحوار، و...

وممّا لا شكّ فيه أنّ لكلّ مفهومٍ مذكورٍ في القرآن الكريم

والنصوص الدينيّة مصداقًا خارجيًّا واضحًا تشير إليه، فمفهوم النبوّة مثلًا هو مفهومٌ يشير إلى مصداقه الخارجيّ الواضح المتمثّل في الأنبياء والمرسلين الّذين بعثهم الله ـ تعالى ـ لهداية البشر وإخراجهم من الضلال إلى الهدى، ومفهوم الصلاة كذٰلك يشير إلى حقيقةٍ واضحةٍ تتمثّل في تلك العبادة المشروطة بشروطٍ كالطهارة والوقت والاستقبال، والّتي تكون بكيفيّةٍ معيّنةٍ، وهٰكذا بقيّة المفاهيم الأخرى.

وبما أنّ القرآن الكريم والنصوص قد احتوت على مفاهيم متنوّعةٍ ومتعدّدةٍ، ناظرةٍ إلى مصاديقها الخارجيّة، فإنّه يخطر في الذهن سؤالٌ حول مدى ثباتها وتغيرها (تاريخيّتها)، فهل المفاهيم المبثوثة في النصوص الدينيّة (أعمّ من القرآن والسنّة) هي مفاهيم ثابتةٌ لا تتغيّر عمّا كانت عليه في عصر نزول القرآن الكريم وصدور النصّ، أو أنّها قابلةٌ للتغيّر والتبدّل، وفق الشروط الزمكانيّة والظروف الثقافيّة والبيئيّة؟

ولا ينحصر الأمر في خصوص المفاهيم، بل يجري ذٰلك في المصاديق بطريقٍ أولى؛ ذٰلك أنّه متى التـزم بقبول المفاهيم للتغيّر وفق مقتضيات الزمان والمكان، فلا بدّ وأن يلتزم بثبوت ذٰلك في المصاديق أيضًا، كما يمكن أن يلتزم بثبوت التغيّر فيها، مع البناء على ثبوت حقيقة المفاهيم وعدم تغيّرها. فيلتزم بتغيّر الصلاة

الخارجيّة مثلًا، فيكون المصداق الخارجيّ للصلاة الموجودة في القرآن الكريم يختلف اليوم عمّا كانت عليه الصلاة الموجودة في عصر تشريعها، ونزول القرآن الكريم بها. وكذا يمكن البناء على تغيّر مصداق برّ الوالدين، فبعدما كان يتحقّق برّهما بالأمس في وقت نزول القرآن الكريم من خلال الذهاب إليهما والجلوس معهما، فإنّه يمكن تحقّقه اليوم من خلال رسالةٍ نصّيّةٍ ترسل إليهما، أو من خلال مكالمةٍ هاتفيّةٍ، وكذا يمكن البناء على تغيّر مصداق صلة الرحم، بحيث تتبدّل صورتها الخارجيّة أيضًا عمّا كانت عليه سابقًا، وهٰكذا[1].

إنّ تاريخيّة الدين كما مرّت علينا آنفًا ذات أشكالٍ وألوانٍ مختلفةٍ، فبينما يعتقد البعض أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وهشام جعيط وآخرون بأنّ التاريخيّة مرتبطةٌ بأصل النصّ الدينيّ وأصل المفاهيم الدينيّة، بمعنى أنّ المفهوم والنصّ القرآنيّ والنصّ النبويّ والنصّ الّذي ورد عن المعصوم له تاريخٌ معيّنٌ وانتهى دوره، فإنّ البعض الآخر يذهب إلى نوعٍ آخر من تاريخيّة النصّ، وهي تاريخيّة مصاديق المفاهيم الدينيّة لا نفس المفاهيم، فالدين صالحٌ لكلّ زمانٍ ومكانٍ، وصلاحيّة الزمان والمكان في الدين والقرآن والمنظومة المعرفيّة الدينيّة

(1) العبيدان القطيفي، محمد، الظهورات القرآنيّة بين الثبات والتغيّر.

https://www.alobaidan.org

تكون بلحاظ المفاهيم وليس بلحاظ المصداق. وعلى هٰذا الأساس يكون مصداق مفهومٍ معيّنٍ في زمانٍ ما شيئًا ويكون في زمانٍ آخر شيئًا آخر، كمفهوم الزكاة الّذي مرّ في صدر البحث[1].

إنّ ملاك التاريخيّة وعدم التاريخيّة في الدين الإسلاميّ يكمن في جملةٍ واحدةٍ، وهي أنّ المفاهيم الدينيّة ليست تاريخيّةً، أمّا مصاديقها فهي تاريخيّةٌ، فمفاهيم الدين الإسلاميّ مفاهيم ثابتةٌ لا تتغيّر ولا تتبدّل، أمّا مصاديقها فليست توقيفيّةً تعبّديّةً، بل هي متغيّرةٌ ومتحوّلةٌ، بما في ذٰلك العبادات كالصلاة والصوم. وتغيّرها وتعدّدها وعدم توقيفيتها لأنّ ظروف كلّ زمانٍ وشروطه تختلف عن الزمان الآخر، فما يناسب عصر الرسالة يختلف ما يناسب حاجات هٰذا العصر ومجتمعاته.

إنّ قاعدة نظريّة وحدة المفهوم وجري المصاديق موجودةٌ في روايات أهل البيت عليهم السلام وكلمات العلماء والفقهاء، فهي من المسلّمات، إذ إنّهم كانوا يعتبرون أنّ هناك مساحتين من الدين، مساحةً تتميّز بالثبات وأنّها "توقيفيّةٌ" لا يمكن التصرّف فيها بالزيادة أو النقص، ويعتبرونها من الضروريّات. ومساحةً أخرى غير ثابتةٍ ومتغيّرةً تجري عليها وحدة المفهوم وتعدّد المصداق. كما أنّهم يعتبرون أنّ الأصل في النصوص

(1) الحيدري، كمال، درس: صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق.

الدينيّة أن تكون إلٰهيّةً ثابتةً عبر الزمن، وأنّ الحديث عن تاريخيّتها يظلّ هو الاستثناء الّذي يحتاج إلى شاهدٍ أو قرينةٍ[1].

لقد قام البعض في الآونة الأخيرة بتغيير هٰذا الأصل كلّيًّا من خلال التوسيع في دائرة القاعدة المذكورة ـ نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق ـ لتشمل المنظومة الدينيّة كلّها، بمفرداتها جميعًا، عقيدةً (من توحيدٍ، ومعادٍ و...) أو أحكامًا فقهيّةً (صلاةً وزكاةً و...) أو قيميّةً (أخلاقًا وسلوكيّاتٍ). معتقدًا بأنّ هٰذه القاعدة هي تعبيرٌ آخر عن تاريخيّة الدين الإسلاميّ. وبهٰذا يصبح الأصل في جميع النصوص الدينيّة هو أن تكون متغيّرةً ومتعدّدةً، ولا حديث عن استثناءٍ حتّى نحتاج إلى قرينةٍ أو شواهد. فعلى سبيل المثال لو أصدر النبيّ ﷺ حكمًا، فإنّ الأصل يستدعي اعتباره حكمًا تاريخيًّا مرحليًّا له مصاديقه في ذٰلك الزمان، ولا نشاط له في الحقبة المعاصرة، بل يتوجّب البحث عن مصاديق جديدةٍ له.

وإلى جانب المباني الّتي تقوم عليها التاريخيّة، سيقت حول صحّة هٰذه النظريّة مجموعةٌ من الأدلّة منها:

أوّلًا: تقسيم الآيات القرآنيّة إلى مكّيّةٍ ومدنيّةٍ في علوم القرآن،

(1) صافي گلپايگاني، لطف الله، الأحكام الشرعيّة ثابتةٌ لا تتغيّر، ص 8.

فنوع الخطاب القرآنيّ في مكّة كان بنحوٍ، ونوع الخطاب القرآنيّ في المدينة كان بنحوٍ آخر، وهٰذا يكشف تاريخيّته.

ثانيًا: أسباب النزول: فسبب النزول يلقي ضوءًا على الآية النازلة، فالكثير من السور والآيات ترتبط بالأحداث والوقائع التاريخيّة الّتي حدثت في أيّام الدعوة، أو أنّها نزلت لحاجاتٍ ضروريّةٍ من الأحكام والقوانين الإسلاميّة الّتي احتاج إليها المجتمع في ذٰلك الزمان، كسورة النساء والأنفال مثلًا. وعلى هٰذا الأساس فالآيات والسور هي تاريخيّةٌ.

ثالثًا: وهو الأهمّ تعدّد الشرائع، فلأنّ الظروف الزمانيّة والفكريّة والثقافيّة ومستوى البشر والتاريخ متغيّرٌ اقتضى الأمر تعدّد الشرائع، فكانت شريعة نوحٍ غير شريعة إبراهيم، وشريعة إبراهيم غير شريعة موسى وعيسى عليهم السلام، وشريعة الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم غير الشرائع السابقة. وقد قدّم العلماء بحوثًا لحلّ هٰذه الإشكاليّة، من قبيل بحث الثابت والمتغيّر في الشريعة عند العلّامة الطباطبائيّ، ومنطقة الفراغ في التشريع الإسلاميّ عند الشهيد الصدر، وتأثير الزمان والمكان في تغيّر موضوعات الأحكام الشرعيّة عند الإمام الخمينيّ، والجوهر والعرض وغيرها[1].

(1) الحيدري، كمال، درس: صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق.

التاريخيّة في ميزان النقد

هناك الكثير من الملاحظات والمناقشات الّتي يمكن إثارتها حول نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ عمومًا، ونظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق خصوصًا. وأوّل ملاحظةٍ يمكن أبداؤها في هٰذا هو استعمال مصطلح التاريخيّة في حدّ ذاته؛ باعتباره أداةً ومنهجًا معرفيًّا يستخدم في مجال النصوص الدينيّة.

أوّلًا: استعمال المصطلح

يجدر بنا قبل بيان الإشكال أن نتطرّق إلى المقدّمة التالية:

يدعو القرآن الكريم المؤمنين إلى وعيٍ خاصٍّ وإلى ثقافةٍ معيّنةٍ في الحوار والخطاب؛ حتّى لا يكونوا عرضةً للمغرضين والمنتهزين والمتربّصين بهم، فيقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا**﴾[1]. ومع أنّ كلمة "راعنا" تفيد معنى "انظرنا"، إلّا أنّ القرآن يأمرهم أن يستبدلوا بقولهم "راعنا" قولَ "انظرنا"، وكانوا ـ

(1) سورة البقرة: 104.

يريدون أمهلنا وانظرنا حتّى نفهم ما تقول ـ وكانت اللفظة تفيد في لغة اليهود معنى الشتم، فاغتنم اليهود ذٰلك فكانوا يخاطبون النبيّ ﷺ بذٰلك، يظهرون التأدّب معه وهم يريدون الشتم والسبّ. ومن هنا نستنتج أنّ على المسلمين أن لا يوفّروا للأعداء فرصة الطعن بهم، وأن لا يتيحوا لهم بفعلٍ أو قولٍ ذريعةً يسيئون بها إلى الجماعة المسلمة. وعليهم أن يتجنّبوا حتّى ترديد عبارةٍ يستغلّها العدوّ لصالحه. الآية تصرّح بالنهي عن قول عبارةٍ تمكن الأعداء من أن يستثمروا أحد معانيها لتضعيف معنويّات المسلمين، وتأمرهم باستعمال كلمةٍ أخرى غير تلك الكلمة القابلة للتحريف والطعن. فحين يشدّد الإسلام إلى هٰذا الحدّ في هٰذه المسألة البسيطة، فإنّ تكليف المسلمين في المسائل الكبرى واضحٌ، عليهم في مواقفهم من المسائل العالميّة أن يسدّوا الطريق أمام طعن الأعداء، وأن لا يفتحوا ثغرةً ينفذ منها المفسدون الداخليّون والأجانب للإساءة إلى سمعة الإسلام والمسلمين[1].

هٰذا ونقرأ في (نهج البلاغة) في الخطبة القاصعة نصًّا بالغ الروعة، يبيّن فيه أمير البلاغة والبيان عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام كيف تتفكّك الأسماء عن المعاني والمفاهيم عن المصاديق. ففيه يتناول أمير

(1) مكارم الشيرازي، ناصر، التفسير الأمثل ، ج 1، ص 325.

المؤمنين عليه السلام فلسفة ابتلاء الله لخلقه، ويحذّر من مكائد الشيطان، ويذكر فيها نماذج من تواضع الأنبياء عليهم السلام إلى أن يقول: «وَلَوْ أَرَادَ اللهُ ـ سُبْحَانَهُ ـ لِأَنْبِيَائِهِ حَيْثُ بَعَثَهُمْ أَنْ يَفْتَحَ لَهُمْ كُنُوزَ الذَّهْبَانِ وَمَعَادِنَ الْعِقْيَانِ وَمَغَارِسَ الْجِنَانِ وَأَنْ يَحْشُرَ مَعَهُمْ طُيُورَ السَّمَاءِ وَوُحُوشَ الْأَرَضِينَ لَفَعَلَ، وَلَوْ فَعَلَ لَسَقَطَ الْبَلَاءُ وَبَطَلَ الْجَزَاءُ وَاضْمَحَلَّتِ الْأَنْبَاءُ، وَلَمَا وَجَبَ لِلْقَابِلِينَ أُجُورُ الْمُبْتَلَيْنَ، وَلَا اسْتَحَقَّ الْمُؤْمِنُونَ ثَوَابَ الْمُحْسِنِينَ، وَلَا لَزِمَتِ الْأَسْمَاءُ مَعَانِيَهَا».

فأراد أن يكون الخضوع بالرهبة مصداقًا للإيمان، مع أنّ الإيمان في الحقيقة هو الإذعان والتصديق، فلا يكون معنى الاسم لازمًا له، وتصبح الأسماء تطلق على معانٍ ومصاديق ليست لها. فالابتلاء بالأنبياء وبالاعتقادات والعبادات يكون من أجل ارتقاء الإنسان «وَلٰكِنَّ اللهَ ـ سُبْحَانَهُ ـ يَبْتَلِي خَلْقَهُ بِبَعْضِ مَا يَجْهَلُونَ أَصْلَهُ؛ تَمْيِيزًا بِالِاخْتِبَارِ لَهُمْ، وَنَفْيًا لِلِاسْتِكْبَارِ عَنْهُمْ، وَإِبْعَادًا لِلْخُيَلَاءِ مِنْهُمْ». ولو أراد الإنسان أن يعبد الله كما يريد هو نفسه فإنّ المنظومة كلّها تتفكّك بما فيها منظومة الأسماء والمعاني، وبالتالي سيفرغ الإسلام من محتواه ومعانيه، ولن يبقى للإنسان منه إلّا الاسم: «مَا تَتَعَلَّقُونَ مِنَ الْإِسْلَامِ إِلَّا بِاسْمِهِ وَلَا يعرف مِنَ الْإِيمَانِ إِلَّا رَسْمَهُ». وما ذٰلك إلّا نتيجةً لكبر الإنسان وغروره، من هنا ندرك أنّ الارتباط بين المفاهيم ومعانيها ومصاديقها إنّما يتفكّك لمّا تكون هناك مكائد شيطانيّةٌ.

وعلى هٰذا الأساس، يلزم استعمال المصطلحات ـ خاصّةً في هٰذا الزمان الّذي يزخر بمختلف أنواع وسائل التواصل الاجتماعيّ ـ بدقّةٍ؛ حتّى لا تثير وتشكّك في اعتقادات الناس وتهدم إيمانهم وتفتح المجال أمام مكائد شياطين الجنّ والإنس. ومن بين هٰذه المصطلحات: اصطلاح التاريخيّة، إذ إنّه:

عدم ضبط المصطلح: يستعمل بعض المفكّرين جملةً من المفاهيم والمصطلحات ترتبط بقضايا الفكر المعاصر، لٰكن ليس ثمّة اتّفاقٌ أو تحديدٌ يضبط معاني تلك المفاهيم، وتأريخ وضعها، وتطوّرات استعمالها، والدلالات المتغيّرة المعطاة لها في لغتنا العربيّة، وبالخصوص في فكرنا، إذ يجري إقحام هٰذه المفردات على نحوٍ متعسّفٍ ومغلوطٍ؛ الأمر الّذي يترتّب عليه لبسٌ في المعنى وغموضٌ في المفهوم، وتداخلٌ في تعدّد السياقات والرؤى عند بعض دعاتها أو معارضيها، ولعلّ ذٰلك يرجع إلى حالة الاغتراب والتبعيّة الثقافيّة، وإلى تباين المنطلقات والمدارس الفكريّة.

وبعبارةٍ أخرى نقول إنّ المفاهيم (الغربيّة) لا تستوعب كلّ الخصوصيّات الحضاريّة والمحلّيّة، ومهما اتّسمت بالعلميّة والموضوعيّة، فإنّها لا تزال محلّ خلافٍ وجدالٍ علميٍّ بين أهل الاختصاص، فمن

أين تبتدئ؟ وأين تنتهي تلك الحدود؟ وأين حدود ما هو عامٌّ؟ وأين مجال ما هو خاصٌّ؟

على هٰذا الأساس، برز في الآونة الأخيرة مفهوم التاريخيّة، إذ ترمي محاولات الداعين إليها إلى قراءة النصّ الدينيّ قراءةً تاريخيّةً؛ إذ يتمّ فيها قراءة النصّ مع ملاحظة أطره وظروفه التاريخيّة الخاصّة.

وإذا كان بروز مناهج وعلومٍ أدبيّةٍ لغويّةٍ لقراءة النصّ اللغويّ أمرًا يشهد لعمق قراءة النصّ، والتوسّع في معرفة بيئات المتكلّم بذٰلك النصّ، إلى غير ذٰلك من التحليل والنقد للنصّ الأدبيّ، حتّى أنّ الناقد الأدبيّ قد يصل إلى معانٍ لا يصل إليها غيره من النقّاد والأدباء، فضلًا عن بقيّة أبناء اللغة، إلّا أنّ كلّ ذٰلك يصبح سديدًا إذا تمّ وفق موازين مقرَّرةٍ، وقواعد مبرهنةٍ مثبتةٍ في علوم اللغة، أمّا القراءة للنصّ المبنيّة على أسسٍ لمّا يُثبت ويقرَّر صحّتها في علوم اللغة، فلا يمتلك صاحبها الدليل المقنع للوسط الأدبيّ وغيره من الأوساط العلميّة. نعم، تظلّ قراءةً محتملةً خاضعةً للنفي والإثبات والدراسة. أمّا اتّساع مساحة المناورة في البعد القانونيّ للمعاني في القراءة التاريخيّة وغيرها للنصّ، فلا بدّ من إعمال ضوابط البحث القانونيّ في ذٰلك، ولو على نطاق دراسة البرهنة على ضابطةٍ إحداثيّةٍ جديدةٍ. والمهمّ المطلوب هو التقييم العلميّ الموزون لهٰذه القراءات،

لا الاسترسال لبريق (لكلّ جديدٍ لذّةٌ)، ولا الانغلاق عن البحث فيها؛ لأنّ دأب الفكر البشريّ هو مواصلة السير والتنقيب. إنّما المطلوب الدراسة التخصّصيّة لجوانب هٰذه القراءات على مستوى المتخصِّصين، لا المشي العفويّ مع المثقَّفين. ومن هنا، فإنّ قواعد عمليّة ملاحظة العنصر الزمنيّ أو تاريخيّة النصّ وأسسها ما زال بحاجةٍ ماسّةٍ إلى قوننةٍ وضبطٍ؛ نظرًا لما يمكن أن نسمّيه بحالة عدم الانتظام في استخدامه في كثيرٍ من الحالات، سيّما في الفترة الأخيرة.

فمن النادر أن يتصدّى البعض في الاجتهاد الفقهيّ لدراسةٍ تاريخيّةٍ للنصّ الدينيّ على صعيد أصول الفقه، وحتّى لو تصدّى لذٰلك، فهو لا يقدّم التاريخيّة سوى مسلّمٍ أنتجته التراكمات المعرفيّة الفلسفيّة والألسنيّة، دون أن يكيّف هٰذا المفهوم في بناء الاجتهاد في أصول الفقه الإسلاميّ، أي أنّه لا يقوم بعمليّة تبيئةٍ له في نطاق الاجتهاد الإسلاميّ حتّى يحظى بالاعتراف، وهٰذا ما يستدعي تسجيل ملاحظةٍ، وهي أنّ ذٰلك أدّى إلى حالةٍ من الفوضى أحيانًا في التعامل مع بعض النصوص دون ضوابط تحدّد إطار الاستخدام التاريخانيّ للنصّ، وعلى هٰذا الأساس يقول البعض: «هٰذه المسألة الآن لم تبحث في أيّ مكانٍ آخر،... لم تبحث هٰذه المسألة في علم الأصول أو في أيّ علمٍ آخر حتّى نقول كما نقّح في محلّه، يعني لا يمكن الاستناد إلى

هٰذه القاعدة بحيث تكون أصلًا موضوعيًّا مفروغًا عنه في الرتبة السابقة، وإنّما لا بدّ من بحثها»[1].

مشكلة القراءة التاريخيّة هو النموذج الغربيّ لها، فالمستشرقون مثلًا ومعهم الكثير من التيّارات المحدثة يستخدمون المنهج الوضعيّ في قراءة التاريخ، وهٰذا المنهج يقصي في العادة أيّ عاملٍ دينيٍّ ما فوق تاريخيٍّ في تفسير أيّ حدثٍ، وعندما تكون القراءة التاريخيّة قائمةً على الفلسفة الوضعيّة فمن شأنها حينئذٍ أن تفتّت كلّ المقولات الدينيّة.

فهي لا تفرّق بين النصوص الأدبيّة أو التاريخيّة المكتوبة من قبل البشر، الّتي تعبّر عادةً عن نمط تفكير الكاتب ومستواه المعرفيّ، وعادةً ما تكون رهينةً بزمكانيّة عصره، وبين النصوص الدينيّة الّتي لها خلفيّةٌ كلاميّةٌ عقديّةٌ تخرجها عن زمكانيّة عصر صدورها، فحينما يكون المتكلّم هو خالق الكون والإنسان، القادر والعالم والحكيم المطلق، أو من يرتبط به، ويكون مسدّدًا من قبله، فسيختلف دون شكٍّ نمط الخطاب وتداعياته والهدف منه، وكلّ ذٰلك لا بدّ أن يؤخذ بنظر الاعتبار عند محاولة تحديد مفهومها ودلالاتها.

---

(1) الحيدري، كمال، درسٌ فقه المرأة (61): أدلّة نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق في النصّ القرآنيّ.

http://alhaydari.com/ar/2018/01/64200

فأنصار المذهب التاريخانيّ يهدفون إلى التحرّر من كلّ القيود (الدينيّة، أو القوميّة، أو العنصريّة، أو العاطفيّة) الّتي تعيق المؤرّخ عن إصدار الحكم الصحيح حول الواقعة التاريخيّة، فالتاريخيّة وفق ذٰلك هي رؤيةٌ مادّيّةٌ جامدةٌ لا تؤمن إلّا بالحسّ؛ لذا فهي تصطدم ـ مثل كثيرٍ من النظريّات المادّيّة الغربيّة المهتمّة بالتاريخ ـ بالحقائق الدينيّة وخصوصًا الوحي[1].

وإذا كان أركون قد وقف داعيةً ومحفّزًا لتطبيق مفاهيم أدوات البحث المعاصرة والعلوم الإنسانيّة المعاصرة، فإنّ البعض قد سارع لتطبيق ذٰلك. ومن نتائج هٰذا البحث أنّه أتى بأشياء جديدةٍ وبرّاقةٍ، ولٰكنّ الّذي لا يعرفه هو أنّ هٰذه المفردات ليست مجرّد مفاهيم لغويّةٍ منحوتةٍ فقط. فهي ليست كلماتٍ يمكن أن نستبدل بها مفرداتٍ، وإنّما هي أدوات بحثٍ. حينما نتكلّم عن التاريخيّة أو غيرها، فهٰذه أدوات بحثٍ فيها حمولةٌ

(1) تجدر الإشارة إلى أنّ هناك معارضةً في الغرب نفسه لطبيعة تعامل أنصار التاريخيّة مع الظاهرة التاريخيّة، يقول الفيلسوف والمؤرّخ الفرنسيّ هنري كوربان: «إنّ الدراسة التاريخيّة تغرق الحدث الدينيّ في حيّز التاريخ والأخبار الاعتياديّة، فتفرض عليه زمانًا غير زمانه ومحيطًا غير محيطه، [و]لا يمكن أن نحشر ضمن التاريخ الاعتياديّ خوارق مثل الحلول والرؤيا.. الّتي تحرّرنا وتنقذنا في الواقع من قبضة الزمان ومن سجن التاريخ»، وقريبٌ من هذا الرأي يرى بعضهم «أنّه لا بدّ من البحث حول الأبعاد الروحيّة قبل البحث عن القضايا والمسائل التاريخيّة» [انظر: نادر بورنقشبند، المنهج الاستشراقيّ في دراسات السيرة النبويّة الشريفة، ترجمة محمد حسن زقراط، مجلّة الحياة الطبّيّة، العدد 21 و22، السنة 7، ص 136].

معرفيّةٌ. وهنا ننتقل باللغة من المفهوم إلى التداول والاستعمال، وتصبح المصطلحات المستعملة ليست مصطلحاتٍ فقط، وإنّما مفاهيم ذات معانٍ ودلالاتٍ معيّنةٍ، فندخل في مجالٍ آخر هو مبحث التداول، بينما لم ننقّح أصل الفكرة من الأساس.

ثانيًا: مناقشة المباني

المباني المعرفيّة

بما أنّ التاريخيّة تعتمد على النسبيّة المعرفيّة، فإنّها تواجه العديد من العوائق الّتي تعترض طريقها، منها:

1ـ أنّ تاريخيّة النصّ الدينيّ تناقض نفسها بنفسها، إذ إنّ هٰذه نظريّةٌ في حدّ ذاتها وليدة الواقع، ونتيجة ظروفٍ زمكانيّةٍ معيّنةٍ، والأحكام الّتي تطلقها ليست خارجةً على التاريخ، فالّذين طرحوا هٰذه النظريّات لم يخرجوا من واقعهم، بمعنى أنّهم ليسوا فوق الزمان، وإنّما هم يتحدّثون ضمن التاريخ. وعلى هٰذا الأساس فإنّ هٰذه النظريّة وغيرها هي وليدة واقعٍ معيّنٍ لا يمكن أن تتعدّاه إلى غيره أو أن تنطبق عليه.

2ـ بناءً على هٰذه النظريّة سوف لا يكون ملاك الصحيح من القراءات المتعدّدة هو القراءة المطابقة للواقع المراد من قبل الشارع؛

لعدم إمكانيّة الفهم المطابق للواقع، وإنّما الملاك في ما يفهمه القارئ. فما يفهمه القارئ هو الصحيح، سواءٌ كان مطابقًا للواقع أم لا.

3ـ عدم إمكان فهم مراد الشارع والوصول إليه؛ وهٰذا ما يؤدّي إلى التناقض في النصوص الدينيّة، فالشارع تارةً يأمر بالتأسّي ووجوب العمل بالشرائع، بينما لا يمكن فهم مراده والوصول إليه.

4ـ تفاوت الفهم من شخصٍ إلى آخر بشكلٍ عرضيٍّ وطوليٍّ. من هنا فإنّنا أمام معانٍ كثيرةٍ متكثّرةٍ لنصٍّ واحدٍ، بعدد المفسِّرين والتفاسير، بمعنى أنّ عمليّة الفهم لا نهاية لها. فهناك قراءاتٌ مختلفةٌ وغير متناهيةٍ للنصّ.

5ـ فهم النصوص غير ثابتٍ، وإنّما هو متغيِّرٌ وسيّالٌ وتاريخيٌّ بشكلٍ دائمٍ، ولا وجود لفهمٍ ثابتٍ ونهائيٍّ لأيّ نصٍّ من النصوص.

6ـ لا يوجد معيارٌ معيّنٌ وضابطةٌ معيّنةٌ يتمّ من خلالها تمييز الصحيح منه من الفاسد.

المباني الوجوديّة والأنثروبولوجيّة

تقوم التاريخيّة على أساس رؤيةٍ خاصّةٍ إلى الإنسان، وهو أنّه في حال التغيّر والتحوّل، وبالتالي ليس له أيّ ذاتٍ مستقرّةٍ أو جوهرٍ ثابتٍ، وهٰذه النظرة وليدة آراء هايدغر وتلميذه غادامير، وفي هٰذه

الرؤية فإنّ التاريخيّة تسري إلى الوجود البشريّ وإلى عقله، فلا يمكن للعقل البشريّ أن يتجاوز حدود التاريخ وشرائطه.

بينما نجد أن الإنسان في الرؤية الإسلاميّة هو موجودٌ ذو بعدين طبيعيٍّ وميتافيزيقيٍّ، فقوله تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ﴾ إشارةٌ إلى البعد الطبيعيّ، وقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ ناظرةٌ إلى البعد الميتافيزيقيّ. وهٰذه البعد الميتافيزيقيّ هو الّذي يوصل الإنسان إلى مقام القرب الإلٰهيّ، فعن طريق العبادة لله يخرج الإنسان من الإطار الطبيعيّ ليبلغ ما وراء الطبيعة: «العبوديّة جوهرةٌ كنهها الربوبيّة».

كما أنّ للإنسان في الرؤية الإسلاميّة فطرةً واحدةً وهويّةً ثابتةً، وهٰذه الفطرة غير قابلةٍ للتغيّر والتبديل وإن كانت قابلةً للشدّة والضعف. يقول ـ تعالى ـ في الآية ٣٠ من سورة الروم: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾.

هٰذه الفطرة الثابتة يشاهدها كلّ إنسانٍ من خلال تقلّب أحوال حياته كلّها، وحفظ ذكرياته، فمع مرور الآيام والسنوات وكثرة الشؤون المادّيّة والقوى البدنيّة يدرك الإنسان أنّ حقيقته هي أمرٌ واحدٌ لا يتغيّر، ويجدها غير مقيّدةٍ بزمانٍ خاصٍّ أو مكانٍ معيّنٍ، بل يرى كلّ الأزمنة والأمكنة الّتي مضت منضويةً على ضوء وجوده.

هٰذا ويعدّ الإنسان في المنظومة الدينيّة بمثابة كتابٍ مفتوحٍ للقراءة.

وإنّ أقصر طريقٍ لمعرفة الإنسان وأدقّ قراءةٍ لكتاب وجوده ـ بل الطريق الوحيد إلى معرفته بصورةٍ كاملةٍ وواقعيّةٍ ـ هو الرجوع إلى من خلق الإنسان وأوجد هٰذا الكتاب (الإنسان)[1]. إنّ الأنبياء والأولياء والملائكة مأمورون بشرح حقيقة الإنسان، والغاية من وراء شرحهم للسماء والأرض هي معرفة الإنسان نفسه[2]، فلا يعرّف القرآن الإنسان مثل المنطقيّين كحيوانٍ ناطقٍ، بل يعرّفه بالحيّ المتألّه[3]. ويصوّره بالنظر إلى مبدئه وحقيقته وغايته[4]؛ ليقدّم صورته الكاملة.

إنّ الرؤية التاريخيّة للإنسان تقود إلى الاستلاب والاغتراب (alienation) وإلى أزمة الهويّة (Identity Crisis). فللإنسان بعدٌ ثابتٌ لا يتغيّر، يقتضي مجموعةً من المتطلّبات والحاجات الثابتة، والتاريخيّة تعمل على تأصيل البعد المتغيّر والمتحوّل، ممّا يؤدّي إلى أن يترك الإنسان نفسه ويبتعد عن هويّته الثابتة. وبالتالي يقود إهمال البعد الروحيّ الملكوتيّ الثابت للإنسان نحو الغربة عن أهمّ أبعاده الوجوديّة. ومع تجاهل التاريخيّة للبعد الثابت تكون قد غفلت عن العنصر الرئيسيّ في سعادة الإنسان وتحصيل الكمالات والفضائل.

إنّ الإنسان في المنظومة القرآنيّة والدينيّة ليس موجودًا راكدًا

---

(1) جوادى آملى، عبدالله، صورت و سيرت انسان در قرآن، ص 35.
(2) المصدر السابق، ص 36.
(3) المصدر السابق، ص 37.
(4) المصدر السابق، ص 39.

مستقرًّا، مع أنّه قد يبدو كذٰلك، فالسعي والجدّ يدعو بدنه دومًا إلى الحركة، فهو في طور التحوّل والتكامل، وليس في حال التبدّل والتغيّر، كالفاكهة الّتي ما لم تبلغ مرحلة نضوجها، فهي في التكامل. والصيرورة هنا تعني التحوّل والتكامل من منزلةٍ إلى منزلةٍ أخرى ومن مرحلةٍ إلى أخرى[1]. إلّا أنّ كافّة هٰذه التحوّلات والصيرورات تدور وفق محورٍ واحدٍ، ولا تخدش أبدًا في وحدة الإنسان. فإذا كان المراد من عنصر البسط والتطوّر في التاريخيّة هو هٰذا المعنى فهو مقبولٌ. أمّا إن كان المراد منها ما ينجرّ إلى تبدّل ذات الإنسان كما يظهر من كلماتهم، فهٰذا الكلام غير صحيحٍ ولا دليل عليه.

في الرؤية الإسلاميّة، هناك تطلّعٌ من الإنسان نحو المطلق واللانهاية دائمًا، فالإنسان يسعى إلى رفع نواقصه، وفي كلّ لحظةٍ هو في صدد تزايد كمالاته، وهٰذا الأمر ينبع من ميله الفطريّ، وهو من دون ذكر الله لا يمكنه أن يطمئنّ أو أن يهدأ، فرغباته وحاجاته لا تنتهي، وكلّما يبلغ موضعًا لا يستقرّ فيه إلى أن يصل إلى الله، وهٰذا لا يعني أبدًا تبدّل ذاته وجوهره وروحه ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[2]، ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[3].

---

(1) المصدر السابق؛ ص 98 و99.

(2) سورة الرعد : 28.

(3) سورة الإنشقاق: 6.

إنّ استئناس الإنسان بالحياة الصناعيّة لا يؤدّي به إلى الاشتغال بالطبيعة فحسب، بل ينجرّ الإفراط في ذٰلك إلى الإعراض عن ما فوق الطبيعة، ليس هٰذا فحسب، بل يقود إلى تغيّر نظرة الإنسان إلى نفسه، فيرها رؤيةً صناعيّةً وأداتيّةً، وعلى إثر ذٰلك لا نجد حديثًا عن الفطرة الثابتة[1].

المباني اللغويّة

إنّ القول بأنّ اللغة كائنٌ حيٌّ، وأنّ مفرداتها ومعانيها تتغيّر لم يقم على دليلٍ حتّى عند أصحابه، بينما الأصل والقاعدة العامّة هي بقاء اللغة ومدلولات ألفاظها على ما هي عليه، إلّا إذا ثبت العكس[2]. إنّ القرآن نزل بلغةٍ عربيّةٍ مبينةٍ، وهٰذه اللغة العربيّة قد اكتنفها

(1) جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، ص 53.

(2) يذهب السيّد محمّدباقر الصدر إلى أنّ ما يطلق عليه أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات في اللغة هو أصلٌ عقلائيٌّ، وهٰذا الأصل العقلائيّ يقوم على أساس ما يخيّل لأبناء العرف نتيجة التجارب الشخصيّة من استقرار اللغة وثباتها، فإنّ الثبات النسبيّ والتطوّر البطيء للّغة يوحي للأفراد الاعتياديّين بفكرة عدم تغيّرها وتطابق ظواهرها على مرّ الزمن، وهٰذا الإيحاء وإن كان خادعًا، ولٰكنّه على أيّ حالٍ إيحاءٌ عامٌّ استقرّ بموجبه البناء العقلائيّ على إلغاء احتمال التغيير في الظهور؛ باعتباره حالةً استثنائيّةً نادرةً تنفى بالأصل، وبإمضاء الشارع للبناء المذكور نثبت شرعيّة أصالة عدم النقل، أصالة الثبات، ولا يعني الإمضاء تصويب الشارع للإيحاء المذكور، وإنّما يعني من الناحية التشريعيّة جعله احتمال التطابق حجّةً ما لم يقم دليلٌ على خلافه. [الصدر، محمّدباقر، دروسٌ في علم الأصول، ج2، ص 189 و 190]

الغموض بعد مرور مئات السنين، كأيّ لغةٍ أخرى يكتنفها الغموض، فهٰذا لا يقدح في شموليّة القرآن، ولا يقدح في عموميّته؛ لأنّ أيّ كتابٍ ينزل بأيّ لغةٍ سوف يكتنفه الغموض.

إنّ علماء الأدب وعلماء اللغة، حين يريدون التعرّف على مدلولات الألفاظ، فإنّهم يرجعون إلى العرف العربيّ المعاصر لصدور هٰذه الألفاظ، وأمامنا الشعر الجاهليّ، والشعر في العصر الأمويّ، ثمّ العبّاسيّ، وحتّى هٰذا اليوم يستخدم أحيانًا مفرداتٍ يكتنفها الغموض، لٰكنّ العلماء يتعاملون معها، وليس معنى ذٰلك أنّ هٰذه الأشعار مؤطّرةٌ بإطارٍ وبشروطٍ زمنيّةٍ معيّنةٍ! بل إنّها في حِكَمها وعِبرَها تعبّر عن مفاهيم إنسانيّةٍ عامّةٍ، لا تختصّ بزمنٍ، ولا تختصّ بحضارةٍ. وهٰذا ما يسمّى لدى علماء الأدب بأصالة الثبات، فالأصل في المدلولات اللغويّة هو الثبات وعدم التغيّر، وعلى هٰذا فإنّ تغيّر المدلولات اللغويّة خلاف الأصل، يحتاج إلى شواهد.

وعلى هٰذا الأساس فإنّ سيرة العقلاء قائمةٌ على ترتيب الآثار على الأوقاف والوصايا الموجودة في الوثائق القديمة، طبق ما يفهمه المتولّي في عصره، حتّى لو كان ذٰلك بعيدًا عن عصر الوقف. وهٰكذا بالنسبة للوصيّة، فإنّ المتحقّق في الخارج أنّه إذا وصلت لشخصٍ وصيّةٌ عمرها الزمنيّ أكثر من مئتي سنةٍ، فإنّه يقوم بترتيب الآثار بالعمل

على وفق ما يفهمه وما يستظهره في زمان قراءته للوصيّة، وهٰذا يعني أنّه على طبق سليقته العقلائيّة يبني على وحدة الظهور الموجود في زمانه، مع الظهور الّذي كان في زمان كتابة الوصيّة، مع وجود هٰذا الفارق الزمنيّ.

وحتّى المتشرّعة في سيرتهم، فإنّنا نجد أنّهم كانوا في عصر الإمام العسكريّ عليه السلام ـ مثلًا ـ ومع بعدهم عن زمان نزول القرآن الكريم ما يقارب القرنين والنصف، يعملون وفق ظواهره، وهٰذا يعني اعتمادهم على أصالة عدم النقل؛ لأنّ عملهم كان قائمًا على وفق الظهور الموافق لزمانهم، وعدم الإشارة إلى كونه مخالفًا للظهور الّذي كان في عصر نزول القرآن الكريم، بل كان عملهم على أساس عدم الاختلاف بين الظهورين، واتّحادهما معًا. ولم نجد من الإمام العسكريّ عليه السلام ردعًا عن ذٰلك، مع أنّه كان متمكّنًا من الردع إن أراد[1].

وعلى هٰذا الأساس، فقد صاغ الأصوليّون قاعدةً وقانونًا عامًّا يحكم العمليّة التخاطبيّة برمّتها، ويمثّل مرجعًا أساسيًّا في تحليل المقولات لبلوغ الفهم السليم لمراد المتكلّم عامّةً ومراد الشارع خاصّةً، وهو ما يعرف بينهم بـ "أصالة الظهور" أو "حجّيّة الظهور".

إنّ المراد بالظهور هو دلالة اللفظ وما يفهم منه عند إطلاقه،

(1) الصدر، محمّدباقر، بحوثٌ في علم الأصول، ج 9 ، ص 382.

ومن المعلوم أنّ دلالة اللفظ على معناه لا تخرج عن محتملاتٍ ثلاثةٍ:

الأول: أن تكون دلالته عليه بالنصّ، بحيث يكون للّفظ معنًى واحدًا، فلا يحتمل معنًى آخر غيره، مثل قوله تعالى: ﴿**فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**﴾، فإنّ العدد متعيّنٌ في أمرٍ محدّدٍ، وهو الثمانون، فلا يحتمل مدلولًا آخر كالسبعين أو التسعين.

الثاني: أن تكون دلالة اللفظ على المعنى متعدّدةً، بحيث يحتمل اللفظ أكثر من معنًى، وجميعها متكافئةٌ في نسبتها إلى اللفظ، فكما يكشف اللفظ عن المعنى الأوّل، فهو بالمقدار نفسه يكشف عن المعنى الثاني، وهٰكذا. وهٰذا مثل لفظة اليد الواردة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، فإنّ لفظ اليد يحتمل أن يكون المقصود به الكفّ، ويحتمل أن يكون المقصود به ما يغسل في الوضوء، ويحتمل أن يكون المقصود به شيءٌ آخر.

الثالث: أن يحتمل اللفظ معنيين أو أكثر، إلّا أنّ ارتباطه بأحدها أقوى وأوضح من ارتباطه بالبقيّة، مثل صيغة الأمر، فإنّ لها معنيين: الوجوب والاستحباب، إلّا أنّ ظهورها عرفًا في الوجوب أوضح وأقوى من ظهورها في الاستحباب، وهٰذا يجعل التبادر والانصراف الذهنيّ إليه بمجرّد ذكرها.

ولا يخرج الدليل الشرعيّ عن هٰذه المحتملات الثلاثة في دلالته على

الحكم الشرعيّ، أو غيرها، وهٰذا يعني أنّ جميع الألفاظ الوارد ذكرها في الآيات القرآنيّة لا تخرج دلالتها على معانيها عن واحدٍ من هٰذه المحتملات المذكورة، فإمّا أن تكون دلالتها عليها بالنصّ، أو تكون مجملةً، أو يكون لها ظهورٌ في أحد المعاني أقوى من ظهورها في البقيّة.

وينصبّ البحث في الحديث عن الحجّيّة وعدمه في المحتمل الثالث؛ إذ لا حاجة للحديث عن حجّيّة المحتمل الأوّل، وفي المحتمل الثاني كلامٌ ذكره الأعلام في البحوث الأصوليّة.

يقول الشيخ المظفّر: «وموردها (أصالة الظهور) ما إذا كان اللفظ ظاهرًا في معنًى خاصٍّ لا على وجه النصّ فيه الّذي لا يحتمل معه الخلاف، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر، فإنّ الأصل حينئذٍ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه»[1].

وعلى هٰذا الأساس كانت الحجّيّة للظاهر؛ لأنّ ذٰلك موافقٌ لما عليه طريقة العقلاء، إذ إنّ الطريقة المعتمدة عندهم في مقام المحاورة وتبادل المعلومات والمفاهمات قائمةٌ على مثل هٰذا الأمر، وانتهاج هٰذا الأسلوب. ولو أنّهم لم يعتمدوا هٰذا الأسلوب لكان ذٰلك موجبًا لحصول الاختلال في النظام الحياتيّ، ولصعب إيجاد سبلٍ وسائل للتفاهم بينهم.

(1) المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، ج 1، ص 73.

ولم تختلف طريقة الشارع المقدّس عن العقلاء؛ لأنّه منهم، بل هو رئيسهم وسيّدهم، فسار على ما هم عليه من الاعتماد على الظهورات في مقام المحاورات والمفاهمات، وتبادل المعلومات.

ولو كانت له طريقةٌ أخرى غير ما هم عليه، لأفصح عنها وبيّنها، وأشار إليها؛ حتّى يستعملها المكلّفون في مقام الامتثال.

يقول السيّد محمّدتقي الحكيم[1]: «وهي أوضح من أن يطال فيها الحديث ما دام البشر في جميع لغاته قد جرى على الأخذ بظواهر الكلام وترتيب آثارها ولوازمها عليها، بل لو أمكن أن يتخلّى عنها لما استقام له التفاهم بحالٍ؛ لأنّ ما كان نصًّا في مدلوله ممّا ينتظم في كلامه لا يشكّل إلّا أقلّ القليل. وبالضرورة أنّ عصر النبيّ ﷺ ما كان بدعًا من العصور، لينفرد به الناس في أساليب تفاهمهم بنوعٍ خاصٍّ من التفاهم لا يعتمد الظهور ركيزةً من ركائزه، وما كان للنبيّ طريقةٌ خاصّةٌ في التفاهم انفرد بها عن معاصريه، وإلّا لكانت أحدوثة التاريخ، فالقطع بإقرار النبيّ ﷺ لطريقتهم في التفاهم كافٍ في

(1) محمّدتقي الحكيم: فقيهٌ وأصوليٌّ معاصرٌ، من أعلام مدرسة النجف الحديثة، وعميد كلّيّة الفقه سابقًا، وعضو المجاميع العلميّة واللغويّة في بغداد والقاهرة ودمشق وعمان، وعضو مجمع الحضارة في الأردنّ، وهو من روّاد الدراسات المقارنة في الفقه والأصول. له العديد من المؤلّفات منها: "الأصول العامّة للفقه المقارن"، و"من تجارب الأصوليّين في المجالات اللغويّة".

إثبات حجّيّة الظواهر. وقد نزل القرآن بلغة العرب وتبنّى طريقتهم في عرض أفكاره، وكان لكلامه ظاهرٌ يفهمونه ويسيرون على وفقه»[1].

وقد استدلّوا على ذٰلك بسيرة المتشرّعة[2] وسيرة العقلاء[3] وجملةٍ من النصوص. منها: حديث الثقلين، وهو قوله ﷺ: «إنّي مخلّفٌ فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض». ونحن نعلم أنّه لا يكون التمسّك بالكتاب إلّا من خلال العمل بما جاء فيه، وقد تضمّن الكتاب نصًّا وظاهرًا ومجملًا، ولا يمكن أن يكون المقصود من التمسّك به حصر العمل به في خصوص ما كان من دلالة اللفظ على المعنى بنحو النصّ؛ لأنّ ذٰلك ليس كثيرًا، فيكون المقصود منه العمل بظواهر الألفاظ المستفادة منه، كالعمل بما كان منها نصًّا.

---

(1) الحكيم، محمدتقي، الأصول العامّة للفقه المقارن: مدخلٌ إلى دارسة الفقه المقارن، ص 102.

(2) وهي تختصّ بمن كان معاصرًا للمعصوم ﷺ، فإنّها قائمةٌ على العمل بظهور الكلام، وهي مأخوذةٌ من المعصوم ﷺ مباشرةً، فيكون العمل على وفقها حجّةً. ويساعد على قبولها أنّها لو لم تكن كذٰلك بحيث كان للمتشرّعة طريقةٌ أخرى مغايرةٌ، لأفصحوا عنها وبيّنوها، وأشاروا إليها.

(3) سيرة العقلاء قائمةٌ على معرفة مراد المتكلّم من خلال الاعتماد على ظواهر الألفاظ المستفادة من كلامه خلال المحاورة، ولو لم تكن هٰذه السيرة مرضيّةً عند الشارع المقدّس، لعمد للردع عنها، ومنع من العمل على طبقها، فسكوته كاشفٌ عن إمضائه إيّاها وقبوله بها.

ومنها: آية التأسّي: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، فقد يقول البعض إنّ ظواهر القرآن الكريم أمرٌ خاصٌّ بهم عليهم السلام؛ لأنّهم أعرف به، فإنّه نزل القرآن الكريم في بيوتهم، وهم المخاطبون به. لٰكنّ الآية تنفي الاختصاص المذكور، وتأمر بالعمل على طبقها في كلّ حالٍ وفي كلّ زمانٍ. كما أنّه لم يرد ما يشير لتخصيص التأسّي بهم عليهم السلام في شيءٍ دون آخر.

يقول العلّامة الطباطبائيّ: «الأسوة القدوة وهي الاقتداء والاتّباع، وقوله: ﴿فِي رَسُولِ اللهِ﴾ أي في مورد رسول الله، والأسوة الّتي في مورده هي تأسّيهم به واتّباعهم له، والتعبير بقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ﴾ الدالّ على الاستقرار والاستمرار في الماضي إشارةٌ إلى كونه تكليفًا ثابتًا مستمرًّا»[1]. بل إنّ الله يأمر المؤمنين بالاقتداء بإبراهيم ومن معه مع أنّ الفاصلة الزمنيّة كانت كبيرةً جدًّا. ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ...﴾، ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ وغيرها من الآيات.

إنّ الإنسان من خلال رجوعه إلى المصادر اللغويّة وإلى العرف ـ كما ذكرنا سابقًا ـ يمكنه الوصول إلى مراد المتكلّم.

وعلى هٰذا الاساس، توفّر قاعدة أصالة الظهور ضمانةً لعمليّات الشطح الدلاليّ وانزلاق المعنى وفوضى التأويل، فطبق هٰذا القانون المحادثيّ يحمل

(1) الطباطبائيّ، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 16 ، ص 288.

الكلام على المعنى الّذي يظهر منه، ويفترض دائمًا أنّ المتكلّم قد أراد المعنى الأقرب إلى اللفظ في النظام اللغويّ العامّ آخذًا بظهور حاله.

وتبنّي قانون الظهور من قبل الأصوليّين لا يعني تبنّيًا أو تأسيسًا لمقولة المنهج الظاهريّ في الجمود على دلالة ظاهر النصوص وإقصاء مستويات الدلالة الأخرى، بل يعدّ تأسيسًا لمنهجٍ منضبط الآليات مقنّنٍ في قراءة النصّ الدينيّ أو أيّ نصٍّ آخر، ويمثّل رؤيةً متوازنةً تبتعد عن السطحيّة من جهةٍ، وعن التأويل المنفلت من جهةٍ أخرى. يقتضي هٰذا المنهج (قانون الظهور) التوقّف عند المعنى الظاهر والمتبادر من الكلام بحسب أساليب اللغة وقواعد المحاورة، لٰكن ليس مطلقًا، بل في حال لم يقترن الكلام بما يصرفه عن معناه الظاهر، وهٰذا ما يجعل من دراسة السياق الّذي ورد فيه الكلام ضرورةً ممنهجةً. ونظريّة السياق هٰذه إذا طبّقت بحكمةٍ تمثّل حجر الأساس في علم المعنى. والمراد من السياق المعنى الشامل للقرينة بأنواعها اللفظيّة والحاليّة، المتّصلة والمنفصلة. وعلى هٰذا يكون السياق: «كلّ ما يكتنف اللفظ الّذي نريد فهمه من دوالّ أخرى، سواءٌ كانت لفظيّةً كالكلمات الّتي تشكّل مع اللفظ الّذي نريده فهمه كلامًا واحدًا مترابطًا، أو حاليّةً كالظروف أو الملابسات الّتي تحيط بالكلام، وتكون ذات دلالةٍ في

الموضوع»[1]. فإذا لم يكن في السياق ما يدلّ على خلاف المعنى الظاهر للّفظ، كان تفسيره على أساس المعنى الظاهر الأقرب.

هٰذا المنهج يقتضي سيرًا منضبطًا في الوصول إلى مراد المتكلّم عبر خطواتٍ تراتبيّةٍ، ووفق هٰذا المنهج يدرك الأصوليّون الأهمّيّة القصوى للسياق والقرائن في توجيه دلالة الكلام؛ إذ هم لا يجرّون قاعدة أصالة الظهور في ظرف وجود قرينةٍ مخالفةٍ للظهور[2].

وليس الاهتمام بالسياق أمرًا جديدًا ومختصًّا بالأصوليّين، وإنّما الجديد والمميّز لديهم هو إدراك تمايز الدور الدلاليّ أو الوظيفيّ للقرينة بتمايز أنواعها، من ذٰلك تمييزهم بين دور القرينة المتّصلة أو وظيفتها في التأثير على الظهور، ووظيفة القرينة المنفصلة في ذٰلك. وهٰذه التفرقة الّتي يذكرها أغلب الأصوليّين تدلّ على دقّة البحث الأصوليّ، وتوغّل الأصوليّين في عالم المعنى بشكلٍ كبيرٍ جدًّا، لا نجد له نظيرًا في الدراسات اللسانيّة المعاصرة.

وعلى هٰذا الأساس فإنّ الظهورات هي حجّةٌ، سواءٌ الظهورات القرآنيّة، أم ظهورات السنّة الشريفة، لٰكن يبقى إشكال تحديد

(1) الصدر، محمدباقر، دروسٌ في علم الأصول: الحلقة الأولى، ص 108، المعالم الجديدة للأصول، ص 143.

(2) الحسناوي، فضاء، الأبعاد التداوليّة عن الأصوليّين، مدرسة النجف نموذجًا، ص 158.

المقصود منها، وهل هو ما كان في زمان نزول القرآن الكريم والنصّ، أم أنّ موضوعها هو زمان من وصل إليهم القرآن، وما تضمّنه من مفاهيم.

وطرح هٰذا الإشكال يرجع إلى ما ذكر آنفًا من أنّ اللغة موجودٌ حيٌّ له تطوّرٌ وتكاملٌ وتغيّرٌ وتبدّلٌ، فحالها حال أيّ موجودٍ حيٍّ آخر، وحكمها حكمه، فكما أنّ الموجودات الحيّة تتطوّر وتتكامل، وتؤثّر فيها الشرائط المختلفة، كذٰلك اللغة، ويشهد لذٰلك أنّ اللفظة الواحدة يمكن أن تشير في هٰذا الزمان إلى معنًى يختلف تمامًا عن معناها في الزمن السابق، وجملةٌ يسمعها المرء اليوم، ويسكت عليها لتبادر معنًى إلى ذهنه منها، يختلف عن المعنى الّذي كان يتبادر منها قبل خمسمئة سنةٍ مثلًا، فعندما يسمع اليوم قوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾، يتبادر إلى ذهنه حركة الأرض ودورانها بخلاف من يعتقد أنّها ساكنةٌ، فلو بني على أنّ الحجّة هو ظهور اللفظ في عصر نزول القرآن، كان ذٰلك مانعًا من الاستفادة منه اليوم؛ لأنّه لن يمكن للإنسان المعاصر اليوم الوصول للمعنى المستعمل في ذٰلك الزمان لهٰذه الألفاظ بسبب اختلاف الزمان والظروف والشرائط، وهٰذا يجعل الحجّة لخصوص الظهور الّذي يفهمه الإنسان الموجود في كلّ عصرٍ، وهو زمان الوصول.

ولا يخفى أنّ جريان هٰذا البحث حال البناء على وجود ظهور اليوم يغاير الظهور الّذي كان موجودًا في عصر نزول القرآن الكريم، وصدور النصوص الشريفة عن المعصومين، وإحراز ذٰلك.

أمّا لو بني على عدم وجود المغايرة بين الزمانين، بمعنى أنّ الظهور الحاصل اليوم لهٰذه المفاهيم الّتي تضمّنها القرآن الكريم، لا يختلف عمّا كانت عليه وقت نزوله، فلن يكون للبحث المذكور مجالٌ أصلًا.

والّذي يقرّره الأعلام كما ذكرنا سابقًا أنّه لم يثبت أنّ الظهور المستفاد من الألفاظ اليوم يغاير الظهور الّذي كان في زمان نزول القرآن الكريم، بل هما واحدٌ لا فرق بينهما، ويستدلّون لذٰلك بدليلٍ له مسمّياتٌ متعدّدةٌ، منها تسميته بأصالة عدم النقل، وقد يعبّر عنه بالاستصحاب القهقرائيّ، أو بأصالة الثبات في اللغة، وغير ذٰلك من التعبيرات الّتي تصبّ في مؤدًّى واحدٍ. وقد ذكرنا أنّ المراد من أصالة الثبات في اللغة هو: بناء العرف على استقرار اللغة وثباتها، فيكون الظهور الّذي قد أحرز في زمان الوصول موافقًا للظهور الحاصل في وقت نزول القرآن الكريم، وليس شيئًا آخر.

ومن أجل توضيح هٰذه المسألة برمّتها، يجدر بنا التطرّق إلى بيان طريقة فهم النصّ. يقول الشيخ أحمد الواعظي: «يهدف المفسّر

والمجتهد إلى الكشف عن معنى النصّ، ومعنى النصّ هو ذٰلك الّذي يقصده المتكلّم أو المؤلّف، والّذي يستخدم الألفاظ والجمل للتعبير عنه. إذن لكلّ نصٍّ معنًى محدّدٌ ونهائيٌّ، هو الغرض الحاسم لصاحب النصّ، وهٰذا المراد الحاسم والمعنى النهائيّ للنصّ أمرٌ موضوعيٌّ واقعيٌّ، يحاول المفسّر إدراكه والوصول إليه والكشف عنه. والمقصود بالموضوعيّ والواقعيّ هو أنّ المفسّر قد يخطئ فلا يصطاد المعنى الصحيح للنصّ، وأحيانًا قد يصيب فيتطابق فهمه مع معنى النصّ، ويبقى المعنى في الحالتين شيئًا ثابتًا لا يقبل التغيير، ولا تؤدّي ذهنيّة المفسّر دورًا في صناعته. بحسب هٰذا التصوّر، تتضمّن النصوص الدينيّة رسائل إلٰهيّةً للبشر، وغاية مفسّرها إدراك هٰذه الرسائل الّتي تمثّل الأهداف الحقيقيّة لصاحب النصّ.

إنّ استكشاف معنى النصّ ميسورٌ عن طريق انتهاج الأسلوب العقلائيّ المشهور لفهم النصّ. وفيه أنّ الظهور اللفظيّ للنصّ جسرٌ للوصول إلى الغرض الحقيقيّ والمعنى المقصود. فالمتكلّم أو صاحب النصّ عبَّر عن مراده بواسطة الألفاظ وتراكيبها. ودلالة الألفاظ على المعاني تتبع الوضع اللغويّ والأصول العقلائيّة للتحاور والتفاهم والتفهيم، وهي قواعد عرفيّةٌ وعقلائيّةٌ تؤخذ بنظر الاعتبار من قبل المتكلّم والمخاطب في جميع اللغات. وعدم مراعاة هٰذه الضوابط والقواعد تخلّ طبعًا بعمليّة فهم النصّ.

الوضع النموذجيّ للمفسّر هو أن يصل إلى فهمٍ يقينيٍّ موثوقٍ لمراد المتكلّم الجدّيّ. لٰكن هٰذا اليقين لا يتأتّى في كلّ الأحوال، بل في حالة وضوح دلالة النصّ على المراد فقط، وهي حالةٌ تسمّى اصطلاحًا بـ"النصّ". ففي النصّ الدينيّ يتوافر المفسّر على فهمٍ موضوعيٍّ مطابقٍ للواقع. أمّا في غير "النصّ" ـ والّذي يُصطلح عليه بـ "الظاهر" ـ فرغم أنّ المفسّر لا يتيقّن من أنّ ما توصّل إليه من معنًى هو المعنى النهائيّ الحاسم للنصّ، لا يمكن ـ تحت مبرّر عدم اليقين ـ تجريد التفسير عن الموضوعيّة والقيمة. فعدم الاطمئنان، وصعوبة الفهم للواقع أو لمراد المتكلّم لا يعني عدم وجود معيارٍ لفحص صحّة التفسير من سقمه. ففي تفسير النصّ ـ لا سيّما النصّ الدينيّ ـ نطمح إلى بلوغ درجة التعويل والحجّيّة. وإنّما يصحّ التعويل على التفسير واعتباره حجّةً وذا قيمةٍ إذا جاء وفق منهجٍ تُراعى فيه القواعد والأصول العقلائيّة للتحاور.

الفاصل الزمانيّ بين عصر المفسّر وزمن صدور النصّ لا يمنع المفسّر من اصطياد المعنى المقصود، والمراد الجدّيّ للنصوص الدينيّة. فالفهم الموضوعيّ للنصّ ممكنٌ رغم الفاصل الزمانيّ والمكانيّ بين المؤلّف والمفسّر؛ ذٰلك أنّ تغييرات اللغة على مرّ العصور ليست بالنحو الّذي يخلق لفهم النصّ عراقيل حادّةً، ويجعل الظهور اللفظيّ

للكلام ـ الّذي يتبدّى ويتبادر للمفسّر ـ على تضادٍّ مع المعنى الّذي هدف إليه المؤلّف.

ينبغي أن يتركّز همّ المفسّر على وعي رسالة النصّ وإدراكها. ففهم النصّ عمليّةٌ مدارها النصّ والمؤلّف (أصالة النصّ والمؤلّف)، والمفسّر يسعى لمعرفة مراد المؤلّف عن طريق دلالة النصّ. من هنا فإنّ أيّ إشراكٍ لذهنيّة المفسّر في تحديد محتوى الرسالة مرفوضٌ تمامًا. فقبليّات المفسّر وأحكامه المسبقة تُشوِّش عمليّة الفهم وتلوّثها، وتجعلها "تفسيرًا بالرأي". وهٰكذا فأيّ تنظيرٍ لعمليّة التفسير الّذي يقضي إلى "أصالة المفسّر"، ويشير إلى إسهام ذهنيّته وقبليّاته في عمليّة الفهم، يتعارض بشدّةٍ مع الأسلوب المقبول الدارج للتفسير»[1].

وعلى هٰذا الأساس يكون فهم النصوص بحسب عصر الصدور لا الورود، ويبقى الحديث عن المصاديق، فهل يجري الكلام في المصاديق القرآنيّة كما يجري في مفاهيمه، فيقال: هل أنّ المصاديق القرآنيّة تقبل التغيير والتبدّل وفق معطيات الزمان والمكان، فتتغيّر حسب تغيّر الزمان والمكان، أو لا؟

إنّ تتبّع الأدلّة والشواهد الدينيّة وآراء العلماء الأعلام تسوق إلى عدم قبول تغيّر المصاديق على نحو الكلّيّة الموجبة، بمعنى أنّ كلّ

(1) واعظي، أحمد، مجلّة المحجّة، العدد 6، 2003، ص 54 ـ 58.

مصاديق المفاهيم الدينيّة تاريخيّةٌ وتتحوّل وتتبدّل. وإنّما يمكن فقط الذهاب إلى أنّ بعض مصاديق المفاهيم الدينيّة تقبل التغيّر، وتوضيح ذٰلك يأتي من خلال مناقشة الأدلّة المساقة في هٰذا الصدد.

ثالثًا: مناقشة الأدلّة

تاريخيّة الأحكام الدينيّة

ثمّة فرقٌ بين حصول تحوّلٍ في الموضوع أو المصداق وبين ما نعنيه هنا بمقولة التاريخيّة من بعض الوجوه، فمعنى تغيّر الحكم بتغيّر موضوعه أو انعدام المصداق أنّه لو ثبت حكمٌ ما على موضوعٍ[1] كثبوت النجاسة على الخمر، ثمّ استحالت الخمر بخارًا، فإنّ حكم النجاسة أو حرمة الشرب يزول لتغيّر الموضوع، فموضوع الحكم بالنجاسة أو الحرمة هو الخمر، وقد زال هٰذا الموضوع وجاء بدلًا عنه موضوعٌ آخر هو البخار المتصاعد الّذي يفرض فيه عدم الإسكار، ومن الطبيعيّ هنا زوال الحكم للقاعدة الأصوليّة القاضية بأنّ الأحكام تابعةٌ لموضوعاتها، تثبت بثبوتها وتزول بزوالها.

(1) موضوع الحكم في علم أصول الفقه هو كلّ القيود والشرائط المحيطة به، فالبلوغ مثلًا شرطٌ في الحكم وقيدٌ فيه، فيكون من مكوّنات موضوعه وهٰكذا العقل والقدرة.

وقاعدة تحوّل الأحكام بتحوّر الموضوعات قاعدةٌ متّفقٌ عليها بين علماء الشيعة فيما يبدو، ومبرهنٌ عليها في علم أصول الفقه[1].

وعلى هٰذا الأساس فإنّ بحث التاريخيّة أسبق من بحث التبعيّة. إنّنا هناك نريد أن نعرف أساسًا هل إصدار الحكم من جانب النبيّ ﷺ كان إصدارًا لحكمٍ مرحليٍّ مقيّدٍ بظروفه الزمكانيّة الّتي يوجب انعدامها زوال هٰذا الحكم أم لا؟ أمّا في بحث التبعيّة فنحن نؤمن بأبديّة الحكم وديمومته إلى يوم الدين، غاية الأمر أنّه تابعٌ لموضوعه، فكلّما زال الموضوع زال، وكلّما عاد عاد. وربّما يزول في مكانٍ دون مكانٍ وزمانٍ دون زمانٍ.

فالتاريخيّة وفق هٰذه النظرة تضيّق موضوع الحكم وتضاعف عليه قيودًا ذات طابعٍ زمكانيٍّ، وقد يغدو أحيانًا أخرى أوسع مساحةً بملاحظة أنّ الفهم التاريخيّ يلامس ملاك الحكم أو روحه، ممّا يفسح المجال أمام التعميم[2].

---

(1) كاشف الغطاء، تحرير المجلّة، ج 1، ص 34؛ ابن مكّيّ، محمّد (الشهيد الأوّل)، القواعد والفوائد، ج 1، ص 152؛ النجفي، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج 31، ص 133.

(2) حب الله، حيدر، نظريّة السنّة في الفكر الإماميّ الشيعيّ، ص 715. وممّا تجدر الإشارة إليه هو أنّ النزعة التاريخيّة لا تقتصر على مجال الفقه والشريعة، ومسألة علاقة الموضوعات بأحكامها، بل مجالها أشمل وأوسع ليشمل الكتاب والحديث وغير ذٰلك. فبينهما إذن عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ.

ولو ذهب قائلٌ إلى أنّ الأحكام الشرعيّة تاريخيّةٌ، فإنّ هٰذا يتعارض مع الكثير من الأدلّة والأسس الّتي تقوم عليها المنظومة الدينيّة قاطبةً، والّتي تتّضح على النحو التالي:

الأحكام الإلٰهيّة والمصالح والمفاسد

في قسم الشريعة، بناءً على الرؤية الحقّة، فإنّ جميع الأحكام التشريعيّة إمّا أنّها تابعةٌ للمصالح والمفاسد الواقعيّة في نفس متعلّق الأحكام، حيث إنّ أكثر الأحكام من هٰذا القبيل، وإمّا أنّ المصالح والمفاسد في نفس الجعل والتشريع، وهٰذه تشكّل أقلّيّةً بالنسبة لأحكام الشريعة، كالأحكام الموضوعة من أجل تقوية انقياد العبد لمولاه أو امتحانه فقط. ومن دون شكٍّ فإنّه حتّى بالنسبة للمجموعة الثانية أيضًا فإنّ هناك مصالح تعود على العبد، إلّا إذا كانت المصلحة ليست في متعلّق الحكم، وإنّما في نفس تشريع الشارع وحكمه. وفي كلتا الحالتين، تكون لكلّ الأوامر والنواهي الإلٰهيّة ـ ولو أنّها تعدّ اعتباريّةً ـ الديمومة والبقاء؛ لأنّها تستند إلى دعامةٍ تكوينيّةٍ، وهٰذه الأخيرة هي الّتي تضمن بقاءها واستمراراها. فأوامر الطبيب مثلًا في النهي عن شرب السمّ والأمر بتناول الدواء، أو نهي الوالد ابنه عن اللعب بالنار، هل يصدق على هٰذه الأوامر والنواهي أنّها تاريخيّةٌ

وزمانيّةٌ؟ فالأحكام الإلٰهيّة ليست جزافًا، بل تابعةٌ لهدفٍ وغرضٍ، وهٰذا الأمر يعدّ من ضروريّات مذهب العدليّة[1]، يقول السيّد البروجرديّ في هٰذا المجال: «إن الأوامر الشرعيّة المتعلّقة بأفعال المكلّفين ليست جزافيّةً بضرورةٍ من مذهب العدليّة، بل كلّ واحدٍ من الأوامر الشرعيّة قد صدر عن الشارع، إمّا من جهة كون متعلّقه مشتملًا على مصلحةٍ ملزمةٍ أريد إيصالها إلى العبد، أو من جهة كون المتعلّق رافعًا للمفسدة الحاصلة للعبد، أو دافعًا للمفسدة المتوجّهة إليه، وحينئذٍ فقد يري المولّي أنّ الفعل الكذائيّ على إطلاقه وبأيّ وجهٍ حصل مشتملٌ على المصلحة، أو رافعٌ لمفسدةٍ موجودةٍ، أو دافعٌ لمفسدةٍ متوجّهةٍ، فحينئذٍ يأمر به مطلقًا غير مقيّدٍ بشيءٍ من القيود، وقد يرى أنّ الفعل الكذائيّ حال كونه مقيّدًا بقيدٍ خاصٍّ مشتملٌ على المصلحة، أو رافعٌ أو دافعٌ للمفسدة، فلا محالة يأمر به

(1) يقول العلّامة الحلّيّ في (نهج الحقّ) و(دلائل الصدق): «المطلب الرابع: في أنّ الله ـ تعالى ـ يفعل لغرضٍ وحكمةٍ، قالت الإماميّة: إنّ الله ـ تعالى ـ إنّما يفعل لغرضٍ وحكمةٍ وفائدةٍ ومصلحةٍ ترجع إلى المكلّفين، ونفعٍ يصل إليهم. وقالت الأشاعرة: إنّه لا يجوز أن يفعل شيئًا لغرضٍ، ولا لمصلحةٍ ترجع إلى العباد، ولا لغايةٍ من الغايات. ولزمهم من ذٰلك محالاتٌ منها: أن يكون الله ـ تعالى ـ لاعبًا عابثًا في فعله، فإنّ العابث ليس إلّا الّذي يفعل لا لغرضٍ وحكمةٍ، بل مجّانًا، والله ـ تعالى ـ يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾، ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا﴾» [نهج الحقّ وكشف الصدق، ص 90].

حينئذٍ مقيّدًا بالقيد الّذي يكون دخيلًا في اشتماله على المصلحة أو رفعه أو دفعه للمفسدة، فملاك تقييد المادّة في مقام الثبوت هو أن يكون المشتمل على المصلحة أو الرافع أو الدافع للمفسدة عبارةً عن الفعل المقيّد بقيدٍ خاصٍّ، لا نفس الفعل على إطلاقه»[1].

وهناك شواهد كثيرةٌ من القرآن الكريم تدلّ على وجود المصلحة والمفسدة في نفس متعلّق الأحكام، كقوله ـ تعالى ـ في سورة النحل في الآية 90: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾. وقوله في الآية 29 من سورة الأعراف: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾. وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[2]. ويقول: ﴿وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاء أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[3]. وقال: ﴿قُل لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ﴾[4]. وقال: ﴿وَأَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ﴾[5]، وغيرها من الآيات الّتي

(1) الطباطبائي البروجردي، حسين، نهاية الأصول، ص 173.
(2) سورة الأعراف: 33.
(3) سورة الأعراف: 28.
(4) سورة الأنعام: 145.
(5) سورة العنكبوت: 45.

تدلّ على أنّ الأشياء قبل تعلّق الأمر الإلٰهيّ قد قسّمت في نفسها إلى: العدل والإحسان، والفحشاء والمنكر والبغي، والرجس والفسق وغيرها. وكان تعلّق الأمر الإلٰهيّ بعد صدق هٰذه العناوين، وليس أنّها هي الّتي أوجدتها. وبعبارةٍ أخرى فإنّ الأحكام تابعةٌ للمصالح والمفاسد الذاتيّة في نفس متعلّقها، وإذا كانت المصلحة والمفسدة مؤقّتةً وغير ذاتيّةٍ، فإنّ الحكم بتبعها يكون مؤقّتًا. أمّا إذا كان الشيء ذاتيّ المفسدة، فإنّ الحكم بحرمته يكون دائميًّا والآيات السابقة والروايات اللاحقة ظاهرةٌ في هٰذه المجموعة من المصالح والمفاسد. وعلى هٰذا لا يمكن القول إنّ الشريعة كلّها تاريخيّةٌ وزمانيّةٌ؛ لأنها تشريعاتٌ.

في رواية عن الإمام الرضا عليه السلام يجيب عن سؤال: هل أنّ الحلال والحرام الشرعيّ هو للتعبّد فقط فقال: «قد ضلّ من قال ذٰلك ضلالًا بعيدًا وخسر خسرانًا مبينًا؛ لأنّه لو كان كذٰلك، لكان جائزًا أن يستعبدهم بتحليل ما حرّم وتحريم ما أحلّ، حتّى يستعبدهم بترك الصلاة والصيام وأعمال البرّ كلّها، والإنكار له ولرسله وكتبه والجحود بالزنا والسرقة وتحريم ذوات المحارم، وما أشبه ذٰلك من الأمور الّتي فيها فساد التدبير وفناء الخلق؛ إذ العلّة في التحليل والتحريم التعبّد لا غيره، فكان كما أبطل الله عزّ وجلّ به قول من قال ذٰلك. إنّا وجدنا كلّ ما أحلّ الله ـ تبارك وتعالى ـ ففيه صلاح العباد وبقاؤهم، ولهم إليه الحاجة الّتي لا

يستغنون عنها، ووجدنا المحرّم من الأشياء لا حاجة للعباد إليه، ووجدناه مفسدًا داعيًا إلى الفناء والهلاك»[1].

فما يظهر من الرواية هو أنّ نوع الأحكام الإلٰهيّة تابعٌ للمصالح والمفاسد الذاتيّة ونفس الأمريّة، وليس لمصالح عارضةٍ وقتيّةٍ ومحلّيّةٍ، ولٰهذه الأحكام بتبع المصالح والمفاسد هي دائميّةٌ تشمل الزمان والمكان.

وفي روايةٍ أخرى ذكرت بتعابير وأسنادٍ مختلفةٍ في الكتب الروائيّة المختلفة: «عن أبي جعفرٍ عليه السلام قال: خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجّة الوداع فقال: يا أيّها الناس، والله ما من شيءٍ يقرّبكم من الجنّة ويباعدكم عن النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيءٍ يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه»[2].

الشريعة والفطرة

إنّ أساس الدين هو أمرٌ فطريٌّ ينسجم مع الفطرة الإنسانيّة انسجامًا تامًّا، فالقرآن الكريم يصرّح على فطريّة التوحيد والبحث عن الله، بل على فطريّة أصل الدين[3]، كما أنّ الروايات تؤكّد ذٰلك[1]، والشريعة

(1) المجلسيّ، محمدباقر، بحار الأنوار، ج 6، ص 95.
(2) الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج 2، ص 73.
(3) سورة الروم: 30.

تمثّل قسمًا من التعاليم الدينيّة والإسلاميّة. ومخاطب الشريعة هو الإنسان بما هو إنسانٌ، وليس أنّ الإنسان من حيث إنّ له زمانًا خاصًّا أو مكانًا معيّنًا أو من قبيلة كذا أو من قوم كذا.

فنظام العبادات في الشريعة الإسلاميّة يمثّل أحد أوجهها الثابتة الّتي لا تتأثّر بطريقة الحياة العامّة وظروف التطوّر المدنيّ في حياة الإنسان. فالعبادات ليست علاقةً بين الإنسان والطبيعة لتتأثّر بعوامل هٰذا التطوّر، وإنّما هي علاقةٌ بين الإنسان وربّه؛ ولهٰذا نجد أنّ الإنسانيّة على مسار التاريخ تعيش عددًا من الحاجات الثابتة الّتي يواجهها الإنسان القديم والمعاصر. ونظام العبادات في الاسلام علاجٌ ثابتٌ لحاجاتٍ ثابتةٍ من هٰذا النوع، ولمشاكل ليست ذات طبيعةٍ مرحليّةٍ. بل تواجه الإنسان في بنائه الفرديّ والاجتماعيّ والحضاريّ باستمرارٍ، ولا يزال هٰذا العلاج الّذي تعبّر عنه العبادات حيًّا في أهدافه حتّى اليوم، وشرطًا أساسيًّا في تغلّب الإنسان على مشاكله ونجاحه في ممارساته الحضاريّة[2].

وعلى هٰذا الأساس، فإنّ الدليل السابق يشير إلى ثبات مبادئ الأحكام، أمّا هٰذا الدليل فيشير إلى ثبات مقاصد الأحكام الإلٰهيّة.

(1) الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج 2، ص 12.
(2) الصدر، محمّدباقر، الفتاوى الواضحة، ج 1، ص 795 – 797.

والجدير بالذكر أنّه لا إنكار في المبادئ والمقاصد المؤقّتة، وبالتالي في الأحكام المؤقّتة، إلّا أنّ اعتبار الشريعة والضروريّات الدينيّة تاريخيّةً يعدّ خطأً فاحشًا.

هٰذا ويقول العلّامة الطباطبائيّ في (الميزان): «وقد اشتبه الأمر على من يقول: إن جعل القوانين العامّة لمّا كان لصلاح حال البشر وإصلاح شأنه، وجب أن تتبدّل بتبدّل الاجتماعيّات في نفسها وارتقائها وصعودها مدارج الكمال، ولا شكّ أنّ النسبة بيننا وبين عصر نزول القرآن، وتشريع قوانين الإسلام أعظم بكثيرٍ من النسبة بين ذٰلك العصر وعصر بعثة عيسى وموسى عليهما السلام، فكان تفاوت النسبة بين هٰذا العصر وعصر النبيّ موجبًا لنسخ شرائع الإسلام، ووضع قوانين أخر قابلة الانطباق على مقتضيات العصر الحاضر.

والجواب عنه: أنّ الدين لم يعتبر في تشريعه مجرّد الكمال المادّيّ الطبيعيّ للإنسان، بل اعتبر حقيقة الوجود الإنسانيّ، وبنى أساسه على الكمال الروحيّ والجسميّ معًا، وابتغى السعادة المادّيّة والمعنويّة جميعًا، ولازم ذٰلك أن يعتبر فيه حال الفرد الاجتماعيّ المتكامل بالتكامل الدينيّ دون الفرد الاجتماعيّ المتكامل بالصنعة والسياسة، وقد اختلط الأمر على هٰؤلاء الباحثين، فإنّهم لولوعهم في الأبحاث الاجتماعيّة المادّيّة، والمادّة متحوّلةٌ متكاملةٌ كالاجتماع المبنيّ عليها،

حسبوا أنّ الاجتماع الّذي اعتبره الدين نظير الاجتماع الّذي اعتبروه اجتماعًا مادّيًّا جسمانيًّا، فحكموا عليه بالتغيّر والنسخ حسب تحوّل الاجتماع المادّيّ، وقد عرفت أنّ الدين لا يبني تشريعه على أساس الجسم فقط، بل الجسم والروح جميعًا، وعلى هٰذا يجب أن يُفرض فردٌ دينيٌّ أو اجتماعٌ دينيٌّ جامعٌ للتربية الدينيّة والحياة المادّيّة الّتي سمحت بها دنيا اليوم، ثمّ لينظر هل يوجد عنده شيءٌ من النقص المفتقر إلى التتميم، والوهن المحتاج إلى التقوية[1]؟

ويبدو أنّ بعض هٰذه المعارف الثابتة ـ على الأقلّ ـ ليست مجرّد مفاهيم غير ناظرةٍ إلى المصاديق، بل إنّها مفاهيم لها مصاديقها المحدّدة والمعيّنة. إذ إنّ مصاديق الكثير من الأحكام وخصوصًا العبادات قد ذكرت في الروايات التفصيليّة، بل وكان هناك تأكيدٌ وتكرارٌ لبيان كيفيّة وقوعها خارجًا، كالصلاة والصوم والحجّ وغيرها، وعلى طول الفترة الّتي وجد فيها الأئمّة قبل الغيبة، وهي فترةٌ طويلةٌ قد تطوّرت فيها الحياة كثيرًا، ولٰكن رغم ذٰلك نجد أنّ المصاديق هي المصاديق في زمن النبيّ ﷺ ولم يطرأ عليها أيّ تغيّرٍ يذكر.

فلو كان هناك تغيّرٌ محتملٌ في المصاديق ولو في المستقبل، لذُكر لنا، ولوُضِعت له قواعد من قبل المعصومين عليهم السلام، وإلّا فإنّ إهماله

(1) الطباطبائيّ، محمّدحسين، تفسير الميزان، ج 2، ص 76.

يعدّ تضييعًا للشريعة الّتي هم أمناء لها، والحال أنّنا لا نجد مثل ذٰلك، ولو لمصداقٍ واحدٍ فقط.

فعندما يأمر القرآن بقوله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، فالقرآن أمر بالزكاة والصلاة والصوم، والرسول ﷺ بيّن كيف يقوم بذٰلك، أي بيّن مصاديق تلك الأوامر والنواهي، وعليه سيكون معنى تغيير تلك المصاديق هي معصيته وعدم الأخذ بما جاء به وما نهى عنه.

عالميّة رسالة النبيّ ﷺ

علاوةً على الآيات القرآنيّة الكثيرة الّتي تصرح بعالميّة رسالة النبيّ ﷺ[1]، فإنّ هناك العديد من الشواهد والمسلّمات التاريخيّة الّتي تؤكّد ذٰلك، كالرسائل الّتي كان النبيّ ﷺ يبعث بها إلى الدول والإمبراطوريّات المختلفة، والّتي كانت لها ثقافاتٌ وبيئاتٌ مغايرةٌ، فكان النبيّ ﷺ يدعوهم إلى الإسلام، وإلى أنّه مبعوثٌ للعالمين.

أضف إلى ذٰلك، الخطابات العامّة والمطلقة الّتي يتضمّنها القرآن الكريم، والعديد من الروايات في هٰذا المجال. وعلى هٰذا

(1) كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 107]، ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ [سورة الأنعام: 17]، ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [سورة التوبة: 33].

الأساس، نجد أنّ من البحوث الّتي يتعرّض لها الأصوليّون بحثَ المطلق والمقيّد، وهو بحثٌ طويل الذيل كثير التفاصيل، كما يعلم المطّلعون على هٰذا العلم، من الّذين خبروا تدقيق الفقهاء والأصوليّين في مثل هٰذه المباحث. والمقصود بالإطلاق هو إرسال الكلام دون تقييده بفردٍ أو حالةٍ أو صفةٍ، فيقول الفقهاء إنّ المتكلّم الحكيم إن كان يريد فردًا خاصًّا لكان عليه بيان ذٰلك بذكر القيد الّذي يدلّ عليه، مثلًا لو كان المطلوب من المكلّف قراءة سورةٍ خاصّةٍ من القرآن في الصلاة أو في غيرها من الحالات، لما صحّ من الله الحكيم ولا من النبيّ أن يأمرا بقراءة القرآن دون ذكر تلك السورة المرادة. ويعبّرون عن هٰذه القاعدة بقولهم: «المتكلّم الحكيم يقول ما يريد، ويسكت عمّا لا يريد». ومبدأ الإطلاق كما ينطبق على أفراد المكلّفين أو متعلّقات التكليف في عصرٍ، كذٰلك ينطبق على العصور اللاحقة، فيقال: لو كان الحكم الّذي أعلنه رسول الله ﷺ خاصًّا بزمانٍ دون آخر، وببيئةٍ تاريخيّةٍ دون أخرى؛ لكان عليه أن يبيّن ذٰلك في كلامه، ولا يوهم الناس خلود الحكم وهو ليس خالدًا؛ ويضاف هٰذا إلى وجود عددٍ من النصوص النبويّة تشير إلى التفات النبيّ ﷺ ـ بل والمسلمين أيضًا ـ إلى العصور اللاحقة كما

سيأتي، ولا يُستفاد من النصوص أنّه كان يعتني بأهل عصره ويغفل ما بعده من العصور وأهلها، وما قيل عن الإطلاق يقال عن العموم حرفًا بحرفٍ.

كما يستفيد الفقهاء من قاعدة: "المورد لا يخصّص الوارد"، وهي من القواعد المقرَّرة في الفقه الإسلاميّ إلى جانب قاعدة تقييد بعض السنن بالواقعة الّتي صدرت فيها، ويستند كثيرٌ من الفقهاء إلى هٰذه القاعدة في كلّ مرّةٍ يريدون توسعة القضيّة والاستفادة منها في غير المورد الّذي قيلت فيه[1].

الشريعة في لسان المعصومين عليهم السلام

الروايات العامّة أو المطلقة:

منها صحيحة زرارة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: حلال محمّدٍ حلالٌ أبدًا إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبدًا إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيئ غيره. وقال: قال عليٌّ عليه السلام: ما أحدٌ ابتدع بدعةً إلّا ترك بها سنّةً»[2].

---

(1) انظر: النجفيّ، محمّدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج 1، ص 215؛ ج 15، ص 450؛ ج 17، ص 94؛ الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، ج 1، ص 190. إلى غير ذٰلك من الموارد، وهي كثيرةٌ. محمد حسن زراقط، مجلّة البصائر، العدد 47، 2011.

(2) الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج 1، ص 58.

وعن أبي جعفرٍ الباقر عليه السلام قال: «قال جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أيّها الناس، حلالي حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامي حرامٌ إلى يوم القيامة، وقد بيّنهما الله عزّ وجلّ في الكتاب، وبيّنتهما في سيرتي وسنّتي، وبينهما شبهاتٌ من الشيطان وبدعٌ بعدي، من تركها صلح له أمر دينه، وصلحت له مروّته وعرضه. ومن تلبّس بها ووقع فيها واتّبعها كان كمن رعى غنمه قرب الحمى، ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرعاها في الحمى، ألا وإنّ لكلّ ملكٍ حمى، ألا وإنّ حمى الله عزّ وجلّ محارمه، فتوقّوا حمى الله ومحارمه»[1].

وعلى هٰذا الأساس نجد أنّ من البدهيّات الأوّليّة الّتي ينطلق منها الفقه الإسلاميّ عمومًا عبر تاريخه وإلى اليوم، مسألة خلود الشريعة وختم النبوّة. إذ تستند المسألة على مجموعةٍ من الأدلّة الكلاميّة والعقليّة، ليس من مجالٍ لذكرها، وتعبِّر عنها القاعدة المشهورة: «حلالٌ محمّدٍ حلالٌ أبدًا إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبدًا إلى يوم القيامة...». وممّا يؤدّي المعنى نفسه، الرواية النبويّة المشهورة: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»[2]. ويترتّب على مسألة خلود الشريعة إغلاق باب النسخ، وما القول بتاريخيّة النصّ إلّا نسخٌ سُمّي باسمٍ معاصرٍ. وكما أنّ نسخ القرآن ممنوعٌ بعد رسول

(1) المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، ج 2، ص 280.
(2) الإحسائيّ، ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي، ج 1، ص 456.

الله ﷺ، كذٰلك نسخ السنّة؛ لأنّ كلًّا منهما وحيٌ يوحى علّمه شديد القوى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى ۞ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾.

الروايات الواردة في موضوعاتٍ وأحكامٍ خاصّةٍ

عن الإمام الصادق عليه السلام: «أخبرك أنّ الله أحلّ حلالًا وحرّم حرامًا إلى يوم القيامة، فمعرفة الرسل وولايتهم وطاعتهم هو الحلال، فالمحلّل ما أحلّوا والمحرّم ما حرّموا»[1].

وعن النبيّ ﷺ: «ألا إنّ الله قد حرّم مكّة يوم خلق السماوات والأرض، فهي حرامٌ بحرام الله إلى يوم القيامة، لا ينفر صيدها، ولا يعضد شجرها، ولا يختلى خلاها، ولا تحلّ لقطتها»[2].

وعن النبيّ ﷺ: «إنّ الله كتب عليكم الجمعة فريضةً واجبةً إلى يوم القيامة»[3].

فلو كانت الأحكام تاريخيّةً، فلماذا يتوجّب في بعضها أن تستمرّ إلى يوم القيامة؟!

علاوةً على ذٰلك لو كنّا نؤمن بأنّ رسول الله ﷺ قد بيّن خلال حياته مجموعةً من الأحكام، وكان لكلٍّ منها مناسبةٌ بشكلٍ أو بآخر،

---

(1) المصدر السابق، ج 24، ص 289.

(2) الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، الكافي، ج 4، ص 318.

(3) الحرّ العامليّ، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، ج 7، ص 301.

فإنّ كلّ كلامٍ يصدر عن إنسانٍ يعيش في بيئةٍ اجتماعيّةٍ يرى نفسه مسؤولًا عنها ومدبِّرًا ومديرًا لشؤونها، لا بدّ أن يكون ما يصدر عنه من مواقف وأوامر ونواهٍ وتوجيهاتٍ مرتبطًا بتلك البيئة، إمّا لإصلاح فاسدٍ من أمورها، وإمّا لتأسيس واقعٍ غير موجودٍ وهٰكذا. فإذا أردنا ربط كلّ قضيّةٍ من القضايا بالبيئة والظروف الّتي صدرت فيها، لم يعد من مجالٍ للاستفادة من السنّة، ولا يبقى إلّا القرآن، والقرآن أوّلًا ليس فيه تفصيل كلّ الأحكام، ولا يغطّي جميع الوقائع، مع العلم أنّه هو نفسه، يدعو إلى العمل بالسنّة والتأسّي بالنبيّ ﷺ. ومن المعلوم أنّ الفقهاء عندما يستدلّون على حجّيّة السنّة، فإنّما يستدلّون بالقرآن، ولا تكفي السنّة لإثبات حجّيّة نفسها؛ للزوم الدور[1].

وبهٰذا يتّضح لنا أنّ هناك من الروايات ما صدرت وقيّدت بظرفٍ تاريخيٍّ، وأنّ بعضها الآخر صدرت لتكون قاعدةً كلّيّةً للبشريّة إلى أن يشاء الله غير ذٰلك. وبناءً عليه لا بدّ من التعامل مع كلّ واقعةٍ على حِدَةٍ، وكما أنّ الحكم على السنّة كلّها بأنّها تاريخيّةٌ مجافٍ للصواب، ومجانبٌ للحقّ وتعطيلٌ مذمومٌ للشريعة الّتي تمثّل السنّة أحد أهمّ أركانها، كذٰلك الأخذ بكلّ ما ورد في السنّة، دون التمييز بين ما يريد صاحب السنّة ﷺ تخصيصه بظرفٍ وما يريد تعميمه، هو قولٌ على الله والنبيّ بغير علمٍ.

(1) محمد حسن زراقط، مجلّة البصائر، العدد 47، 2011.

الشريعة والقضايا الحقيقيّة

إنّ نوع الأحكام الشرعيّة هو من سنخ القضايا الحقيقيّة[1]، إذ إنّ الحكم مجعولٌ للعناوين الكلّيّة، والعناوين الكلّيّة ليست زمانيّةً أو تاريخيّةً. وبعبارةٍ أخرى، بما أنّ الأحكام الشرعيّة ـ ولو بعضها ـ مجعولةٌ على نحو القضايا الحقيقيّة، فعند ذٰلك تكون شاملةً لكلّ زمانٍ ومكانٍ. فالسرقة والربا وأكل الميتة والغيبة والنميمة و... هي عناوين كلّيّةٌ محرّمةٌ. والصلوات اليوميّة، وصوم رمضان والزكاة والحجّ و... هي عناوين كلّيّةٌ واجبةٌ. والبلوغ والعقل والقدرة والتكليف والرجل والمرأة والحائض والحاجّ والمعتمر والمسافر والحاضر و... هي من العناوين الكلّيّة الّتي تقع موضوعًا للأحكام المختلفة، ولا علاقة للزمان والمكان بها.

---

(1) إنّ الحكم تارةً يجعل على نهج القضيّة الحقيقة، وأخرى يجعل على نهج القضيّة الخارجيّة. والقضيّة الخارجيّة هي القضيّة الّتي يجعل فيها الحاكم حكمه على أفرادٍ موجودةٍ فعلًا في الخارج في زمان إصدار الحكم، أو في أيّ زمانٍ آخر، فلو أتيح لحاكمٍ أن يعرف بالضبط من وجد ومن هو موجودٌ، ومن سوف يوجد في المستقبل من العلماء، فأشار إليهم جميعًا وأمر بإكرامهم، فهٰذه قضيّةٌ خارجيّةٌ.

والقضيّة الحقيقيّة ـ بحسب اصطلاح الأصوليّين ـ هي القضيّة الّتي يلتفت فيها الحاكم إلى تقديره وذهنه بدلًا على الواقع الخارجيّ، فيشكّل قضيّةً شرطيّةً، شرطها هو الموضوع المقدّر الوجود، وجزاؤها هو الحكم، فيقول: إذا كان الإنسان عالمًا فأكرمه، وإذا قال أكرم العالم، قاصدًا هذا المعنى، فالقضيّة روحًا شرطيّةٌ، وإن كانت صياغةً حمليّةً. [للمزيد راجع: الصدر، محمّدباقر، دروسٌ في علم الأصول، ج 2، ص 29 – 31]

وفي بعض الموارد، تصدر الأحكام كذٰلك بنحو القضايا الخارجيّة، لٰكنّها من نوع القضايا الّتي يكون للموضوع فيها دخلٌ في الحكم، إذ يمكن فيها تسرية العنوان إلى كلّ المصاديق، إذ يعبّر عنها بتنقيح المناط، ومناسبة الحكم والموضوع، وتعميم الملاك والعلّة المستنبطة و... وبهٰذا يسري الحكم إلى كلّ المصاديق في الأزمنة والأمكنة المختلفة.

ولهٰذا نجد أنّ الفقهاء في مقام استنباط أحكام الموضوعات المستحدثة يتمسّكون بإطلاقات الأدلّة المطلقة لدخول تلك الموضوعات الحديثة، يقول السيّد الإمام الخمينيّ في مسألة "التأمين" ضمن استعراضه للإشكالات الّتي يحتمل ورودها على القول بصحّة التأمين: «إذا أشكل شخصٌ بأنّ العمومات من قبيل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] إنّما تتناول العقود والشروط المعهودة المتعارفة بين الناس في زمن صدورها، ومن المتسالم عليه أنّ مثل هٰذا العهد لم يكن متعارفًا بينهم حتّى يدخل في نطاقها، وليس لنا غير العمومات دليلٌ آخر نركن إليه في تصحيحه، فيكون مثل هٰذا العهد داخلًا في الباطل المنهيّ عنه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾[2]. وفيه ما لا يخفى من التعسّف، فإنّ دعوى قصر العمومات على العهود المتداولة في زمن الوحي والتشريع خلاف المفهوم، منها وتضييقٌ

(1) سورة المائدة: 1.

(2) سورة البقرة: 188.

لدائرتها، إذ إنّ تلك القضايا العامّة تأبى عن مثل هٰذا الجمود والتحجّر المخالف للشريعة السمحة السهلة، ولا أظنّ أنّه يختلج ببال أحدٍ من العرف ـ العارف باللسان العاري الذهن عن الوساوس ـ أنّ قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ الوارد في مقام التقنين المستمرّ إلى يوم القيامة منحصرٌ في العهود المعمول بها في ذٰلك الزمان؛ فإنّ مثل هٰذا الجمود مستلزمٌ للخروج عن دائرة الفقه، بل عن ربقة الدين نعوذ بالله من ذٰلك. لعمرك إنّ هٰذا الجمود ليس بأقلّ من جمود بعض المذاهب الإسلاميّة على كثيرٍ من الظواهر، الّذي هو أبرد من الزمهرير»[1].

وعلى هٰذا الأساس يقول أحد العلماء: «وهنا نجد من الضروريّ تذكير أرباب الفقه والفقاهة والمحقّقين في بحر الفقه الواسع، بأنّ تحديد مدلول ألفاظ الكتاب والسنّة في دائرة المصاديق السائدة في زمان الصدور، مضافًا إلى منافاته الواضحة والبدهيّة لشموليّة الدّين، وخلود معجزته، وهي القرآن؛ فإنّه لا ينسجم، وتفسير الأئـمّة المعصومين عليهم السلام للآية الشريفة. فمثلًا ورد في الروايات في تفسير الآية الشريفة: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾: أنّ المراد من العقود العهود[2]، وقد تمّ توسعة دائرتها. وبعبارةٍ أُخرى: إذا قلنا بتحديد

(1) مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ، فقه أهل البيت عليهم السلام، ج 1، ص 8.
(2) القمّيّ، عليّ بن إبراهيم، تفسير القمّيّ، 1: 160.

هٰذه العمومات، فلماذا لم يذكر الأئـمّة المعصومون عليهم السلام هٰذه الملاحظة، بل حكموا بخلافها؟

من هنا نأسف جدًّا كيف ذهب بعض المعاصرين ـ رغم تضلّعهم في الفقه والتفسير ـ إلى أنّ أكثر عمومات الكتاب والسنّة محدودةٌ بالمصاديق السائدة في زمن النزول؟ فقد ذكر في كلماته أنّ ٩٠٪ من عمومات القرآن تتعلّق بالمصاديق المعهودة في ذٰلك الزمان، وكذٰلك الكلام في العمومات الواردة في أحاديث النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وأئـمّة الدين عليهم السلام!

وعلى هٰذا، فمن الواضح جدًّا أنّ الأدلّة الّتي تتضمّن بيان أحكام الشريعة لها إطلاقٌ زمانيٌّ، وجاريةٌ في الفقه الحالي، إلّا في الموارد الّتي قام الدليل القطعيّ على نسخها»[1].

هٰذا، وقد ذهب بعض المعاصرين إلى القول بأنّ مفاهيم النصّ الدينيّ ثابتةٌ، أمّا مصاديقه فهي متغيّرةٌ ومتعدّدةٌ وليست توقيفيّةً تعبّديّةً، ووسّع في دائرة رؤيته هٰذه لتشمل ـ إلى جانب الأخلاق والعقائد ـ كافّة الأحكام الشرعيّة بلا استثناءٍ، بما في ذٰلك العبادات كالصلاة والزكاة والصوم[2]. فالمصاديق متعدّدةٌ ومتغيّرةٌ لأنّ شرائط

(1) فاضل لنكراني، محمدجواد، رسائل في الفقه والأصول، ص 285.

(2) مثلًا لو كان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم متواجدًا في عصرنا الحالي، لغيّر نظام الصلاة هٰذا، وبدل أن تكون الصلاة خمسة أوقاتٍ يجعلها وقتين أو ثلاثةً مثلًا أو ربّما يغيّرها كلّيّةً. وهٰذا يعني أنّ

كلّ زمانٍ وظروفه وبيئته تختلف عن الزمان الآخر، فما كان ينسجم مع العصور الأولى يختلف عمّا يتناسب مع متطلّبات هٰذا الزمان واقتضاءاته، والمخوّل بابتكار المصاديق المعاصرة واكتشافها وآليّاتها وكيفيّة تطبيقها بما ينسجم مع هٰذا الزمان هم العلماء. فهم سيؤدّون دور النبيّ ﷺ والمعصومين في تحديد المصاديق لتلك المفاهيم والعناوين الموجودة في القرآن الكريم والنصوص الدينيّة وتغييرها بما يتناسب مع هٰذا الزمان.

ومع أنّنا لو راجعنا سيرة المعصومين عليهم السلام الّتي امتدّت ٢٥٠ عامًا، لم نقف على معصومٍ منهم بدّل وغيّر شيئًا من مصاديق تلك المفاهيم والعناوين ـ خاصّةً تلك المرتبطة بالعبادات كعدد الصلوات والصوم ـ عمّا كانت عليه في زمن الرسول ﷺ بدعوى أنّ لكل زمانٍ بيئته وشرائطه واقتضاءاته[1]. بل سنجد غير ذٰلك، إذ

مصاديق الصلوات وأوقاتها متعدّدةٌ وليست توقيفيّةً تعبّديّةً. وما على البشر سوى ابتكار طرقٍ وآليّاتٍ وأحكامٍ شرعيّةٍ لتعيين تطبيق تلك العناوين والمفاهيم الواردة في النصّ الدينيّ، فأمريكا والمجتمع الأمريكيّ له مصاديق، والصين لها مصاديق، وكلّ مجتمعٍ يختلف عن الآخر، والّذي يجمعها القرآن بالعناوين المذكورة فيه دون مصاديقها، فلكلّ مجتمعٍ شرائطه وظروفه، ولكلّ زمانٍ متطلّباته!

وكان قد ذهب إلى هٰذا الرأي ـ فيما يخصّ الصلاة ـ مصطفى ملكيان فيما سبق. انظر: ملكيان، مصطفى، عقلانيت، دين، نواندیشی، ماهنامه‌ی نامه، العدد 1، ص 62 و63؛ ملكيان، مصطفى، مشتاق ومهجورى، ص 401 و402.

(1) ما كان عرضةً للتغيير هو فقط بعض التشريعات الّتي ثبت أنّها تشريعاتٌ خاصّةٌ بالدولة وبتنظيم الشأن العامّ.

نجد أمير المؤمنين عليه السلام في الخطبة السابقة بعد أن يبيّن فلسفة الابتلاء، وهي نزع التكبّر والغرور من صدر الإنسان، يضرب نموذجًا من مفردةٍ من المفردات الدينيّة لم يتغيّر مصدقها منذ آدم عليه السلام، ويبيّن فلسفتها، وهي الكعبة المشرّفة حيث يقول: «أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ اللهَ ـ سُبْحَانَهُ ـ اخْتَبَرَ الْأَوَّلِينَ مِنْ لَدُنْ آدَمَ صلوات الله عليه إلى الْآخِرِينَ مِنْ هٰذا الْعَالَمِ بِأَحْجَارٍ لَا تَضُرُّ وَلَا تَنْفَعُ وَلَا تُبْصِرُ وَلَا تَسْمَعُ، فَجَعَلَهَا بَيْتَهُ الْحَرَامَ الَّذِي جَعَلَهُ لِلنَّاسِ قِيَامًا، ثُمَّ وَضَعَهُ بِأَوْعَرِ بِقَاعِ الْأَرْضِ حَجَرًا، وَأَقَلِّ نَتَائِقِ الدُّنْيَا مَدَرًا، وَأَضْيَقِ بُطُونِ الْأَوْدِيَةِ قُطْرًا، بَيْنَ جِبَالٍ خَشِنَةٍ وَرِمَالٍ دَمِثَةٍ، وَعُيُونٍ وَشِلَةٍ وَقُرًى مُنْقَطِعَةٍ، لَا يَزْكُو بِهَا خُفٌّ وَلَا حَافِرٌ وَلَا ظِلْفٌ، ثمّ أَمَرَ آدَمَ عليه السلام وَوَلَدَهُ أَنْ يَثْنُوا أَعْطَافَهُمْ نَحْوَهُ، فَصَارَ مَثَابَةً لِمُنْتَجَعِ أَسْفَارِهِمْ، وَغَايَةً لِمُلْقَى رِحَالِهِمْ، تَهْوِي إِلَيْهِ ثِمَارُ الْأَفْئِدَةِ مِنْ مَفَاوِزِ قِفَارٍ سَحِيقَةٍ، وَمَهَاوِي فِجَاجٍ عَمِيقَةٍ، وَجَزَائِرِ بِحَارٍ مُنْقَطِعَةٍ؛ حَتَّى يَهُزُّوا مَنَاكِبَهُمْ ذُلُلًا، يُهَلِّلُونَ لِلّٰهِ حَوْلَهُ، وَيَرْمُلُونَ عَلَى أَقْدَامِهِمْ شُعْثًا غُبْرًا، لَهُ قَدْ نَبَذُوا السَّرَابِيلَ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ، وَشَوَّهُوا بِإِعْفَاءِ الشُّعُورِ مَحَاسِنَ خَلْقِهِمُ؛ ابْتِلَاءً عَظِيمًا وَامْتِحَانًا شَدِيدًا وَاخْتِبَارًا مُبِينًا وَتَمْحِيصًا بَلِيغًا جَعَلَهُ اللهُ سَبَبًا لِرَحْمَتِهِ، وَوُصْلَةً إلى جَنَّتِهِ، وَلَوْ أَرَادَ ـ سُبْحَانَهُ ـ أَنْ يَضَعَ بَيْتَهُ الْحَرَامَ وَمَشَاعِرَهُ الْعِظَامَ بَيْنَ

جَنَّاتٍ وَأَنْهَارٍ وَسَهْلٍ وَقَرَارٍ جَمَّ الْأَشْجَارِ دَانِيَ الثِّمَارِ مُلْتَفَّ الْبُنَى مُتَّصِلَ الْقُرَى، بَيْنَ بُرَّةٍ سَمْرَاءَ وَرَوْضَةٍ خَضْرَاءَ وَأَرْيَافٍ مُحْدِقَةٍ وَعِرَاصٍ مُغْدِقَةٍ وَرِيَاضٍ نَاضِرَةٍ وَطُرُقٍ عَامِرَةٍ؛ لَكَانَ قَدْ صَغُرَ قَدْرُ الْجَزَاءِ عَلَى حَسَبِ ضَعْفِ الْبَلَاءِ، وَلَوْ كَانَ الْإِسَاسُ الْمَحْمُولُ عَلَيْهَا، وَالْأَحْجَارُ الْمَرْفُوعُ بِهَا، بَيْنَ زُمُرُّدَةٍ خَضْرَاءَ وَيَاقُوتَةٍ حَمْرَاءَ وَنُورٍ وَضِيَاءٍ، لَخَفَّفَ ذٰلِكَ مُصَارَعَةَ الشَّكِّ فِي الصُّدُورِ، وَلَوَضَعَ مُجَاهَدَةَ إِبْلِيسَ عَنِ الْقُلُوبِ، وَلَنَفَى مُعْتَلَجَ الرَّيْبِ مِنَ النَّاسِ، وَلٰكِنَّ اللهَ يَخْتَبِرُ عِبَادَهُ بِأَنْوَاعِ الشَّدَائِدِ، وَيَتَعَبَّدُهُمْ بِأَنْوَاعِ الْمَجَاهِدِ، وَيَبْتَلِيهِمْ بِضُرُوبِ الْمَكَارِهِ؛ إِخْرَاجًا لِلتَّكَبُّرِ مِنْ قُلُوبِهِمْ، وَإِسْكَانًا لِلتَّذَلُّلِ فِي نُفُوسِهِمْ، وَلِيَجْعَلَ ذٰلك أَبْوَابًا فُتُحًا إلى فَضْلِهِ، وَأَسْبَابًا ذُلُلًا لِعَفْوِهِ».

بعد ذٰلك مباشرةً يحذّر الإمام عليٌّ عليه السلام المؤمنين فيقول: «فَاللهَ اللهَ فِي عَاجِلِ الْبَغْيِ وَآجِلِ وَخَامَةِ الظُّلْمِ وَسُوءِ عَاقِبَةِ الْكِبْرِ؛ فَإِنَّهَا مَصْيَدَةُ إِبْلِيسَ الْعُظْمَى، وَمَكِيدَتُهُ الْكُبْرَى الَّتِي تُسَاوِرُ قُلُوبَ الرِّجَالِ مُسَاوَرَةَ السُّمُومِ الْقَاتِلَةِ، فَمَا تُكْدِي أَبَدًا وَلَا تُشْوِي أَحَدًا، لَا عَالِمًا لِعِلْمِهِ، وَلَا مُقِلًّا فِي طِمْرِهِ، وَعَنْ ذٰلك مَا حَرَسَ اللهُ عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ بِالصَّلَوَاتِ وَالزَّكَوَاتِ وَمُجَاهَدَةِ الصِّيَامِ فِي الْأَيَّامِ الْمَفْرُوضَاتِ؛ تَسْكِينًا لِأَطْرَافِهِمْ، وَتَخْشِيعًا لِأَبْصَارِهِمْ، وَتَذْلِيلًا لِنُفُوسِهِمْ، وَتَخْفِيضًا

لِقُلُوبِهِمْ، وَإِذْهَابًا لِلْخُيَلَاءِ عَنْهُمْ، وَلِمَا فِي ذٰلك مِنْ تَعْفِيرِ عِتَاقِ الْوُجُوهِ بِالتُّرَابِ تَوَاضُعًا، وَالْتِصَاقِ كَرَائِمِ الْجَوَارِحِ بِالْأَرْضِ تَصَاغُرًا، وَلُحُوقِ الْبُطُونِ بِالْمُتُونِ مِنَ الصِّيَامِ تَذَلُّلًا، مَعَ مَا فِي الزَّكَاةِ مِنْ صَرْفِ ثَمَرَاتِ الْأَرْضِ وَغَيْرِ ذٰلك إلى أَهْلِ الْمَسْكَنَةِ وَالْفَقْرِ. انْظُرُوا إلى مَا فِي هٰذِهِ الْأَفْعَالِ مِنْ قَمْعِ نَوَاجِمِ الْفَخْرِ، وَقَدْعِ طَوَالِعِ الْكِبْرِ، وَلَقَدْ نَظَرْتُ فَمَا وَجَدْتُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ يَتَعَصَّبُ لِشَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ إِلَّا عَنْ عِلَّةٍ تَحْتَمِلُ تَمْوِيهَ الْجُهَلَاءِ، أَوْ حُجَّةٍ تَلِيطُ بِعُقُولِ السُّفَهَاءِ غَيْرَكُمْ، فَإِنَّكُمْ تَتَعَصَّبُونَ لِأَمْرٍ مَا يُعْرَفُ لَهُ سَبَبٌ وَلَا عِلَّةٌ، أَمَّا إِبْلِيسُ فَتَعَصَّبَ عَلَى آدَمَ لِأَصْلِهِ، وَطَعَنَ عَلَيْهِ فِي خِلْقَتِهِ، فَقَالَ أَنَا نَارِيٌّ وَأَنْتَ طِينِيٌّ»[1].

ولو قلنا جدلًا إنّ الإمام المعصوم الثاني عشر غائبٌ عن الساحة تمامًا، وأنّ أمر الدين والشريعة برمّته وحفظها قد أوكل للعلماء، فإنّ "العالم" و"العلماء" و"رواة الحديث" من المفاهيم الّتي وردت في النصوص الدينيّة، فما هو مصداقه في عصر الغيبة والّذي يحقّ له القيام بتغيير الصلاة وأوقاتها؟ فالقرآن ذكر لفظة عالمٍ وعلماء، ولٰكن لم يحدّد لنا المصاديق، ويمكننا القول وفق نفس دعوى المتكلّم إنّ ما جاء على لسان النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام حول مصداق هٰذا العالم، وإنّما تناسب زمانهم وظروف تلك الأزمان، وبالتالي سيقع الهرج والمرج.

(1) نهج البلاغة، الخطبة القاصعة.

صحيحٌ أنّ القرآن ذكر عناوين عامّةً، وقليلًا ما تدخّل في التفاصيل، وربّما لم يأت المعصوم بمفاهيم وعناوين زائدةٍ عمّا في القرآن، ولٰكنّ وظيفته التبيان من خلال بيان المصاديق، فإنّ قلنا إنّ المصاديق ليست توقيفيّةً تعبّديّةً، فلن يبقى لكلام المعصوم قيمةٌ في الأحكام الشرعيّة ولا ميزةٌ؛ إذ ليست المصاديق سوى الأحكام الشرعيّة.

ولم نعلم أنّ معصومًا أسّس لمثل ما جاء به المتكلّم، ولم يمنح المعصوم صلاحيّةً لأيّ عالمٍ باختراع مصاديق جديدةٍ، فضلًا عن إلغاء المصاديق الّتي جاء به النبيّ وأهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين. بجانب ذٰلك كلّه، لم يأت المتكلّم بأدلّةٍ وبحثٍ علميٍّ يثبت هٰذا المدّعى الواسع بسعة السماء، سوى اختيار بعض الأمثلة الّتي يمكن ردّها بسهولةٍ لإثبات عجز المنظومة الفقهيّة عن مواكبة الزمان وتغيّراته[1].

تجدر الإشارة إلى أنّ البعض يعدّ هٰذا النوع من البحوث لا علاقة له بموضوع تاريخيّة النصّ الدينيّ، فهٰذه البحوث تفترض أو تنسجم مع سكون النصوص الدينيّ، وتحدّد عناوينها الواردة فيها مع أحكامها وشروطها وقيودها، وبعد هٰذا الافتراض تحاول أن ترصد مصاديق جديدةً لذٰلك العنوان الّذي رتّب الحكم عليه، أمّا تاريخيّة النصّ، فلا تعنى ـ

(1) عباس هاشم شهاب، وحدة المفهوم وتعدّد المصداق.. دعاوى واسعةٌ لفقهٍ جديدٍ: https://abbashashim.wordpress.com/

فقط ومن بعض الزوايا ـ بالمصاديق الجديدة، بل تحكي عن أنّ المشرّع لم يشرّع هٰذا الحكم أو ذاك ليكون جزءًا من الأحكام الإلٰهيّة الثابتة بشكله الجامد الموجود في النصّ، بل لعلّه لمرحلةٍ معيّنةٍ أو لظرفٍ معيّنٍ، أو ضمن إطارٍ معيّنٍ لا يحكيه النصّ، بل يفهمنا إيّاه التحليل التاريخيّ، ممّا يعيق علينا القدرة على التعميم، ويهدر مجال الاستفادة من هٰذا النصّ إلى حدٍّ بعيدٍ، إمّا كلّيًّا أو جزئيًّا، وربّما ساعد على تعميمه. وقد يكون هناك تفاعلٌ بين التاريخيّة والمصاديق الجديدة؛ لأنّ القراءة التاريخيّة للنصّ قد تساعد على احتواء الظواهر الجديدة في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، إذا اعتبرنا أنّها تنحو منحى الاعتماد على روح الحكم[1].

التاريخيّة ومسألة مكّيّة السور القرآنيّة ومدنيّتها

تمتاز السور والآيات المكّيّة والمدنيّة بخصائص ومميّزاتٍ عدّةٍ، فالسور المكّيّة هي سورٌ تتميّز بصغر حجمها وقصر آياتها وإيجاز خطابها. كما أنّ الدعوة فيها ناظرةٌ إلى أصول العقيدة، كالإيمان بالله وتوحيده ويوم القيامة والحساب. ولهجة الآيات فيها تتميّز بالشدّة، وأسلوبها تقريعيٌّ، ولا سيّما في مجادلة المشركين وتفنيد معتقداتهم. كما أنّها تدعو إلى القيم الدينيّة والأخلاقيّة العالية، كالمحبّة،

(1) حبّ الله، حيدر، نظريّة السنّة في الفقه الشيعيّ الإماميّ، ص 717.

والصدق، والإخلاص، وبرّ الوالدين... ويكثر فيها استعمال خطاب ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾، وورود القسم فيها، كالقسم بالله، ويوم القيامة...، وذِكر قصص الأنبياء السابقين عليهم السلام وأممهم.

أمّا الآيات والسور المدنيّة فلديها خصائص مختلفةٌ، حيث يكثر فيها تشريع آيات الأحكام في ما يتعلّق بالفرد والمجتمع، من حدودٍ وفرائض ومعاهداتٍ وإرثٍ...، وتمتاز بطول حجم سورها وآياتها. والاهتمام فيها منصبٌّ على التصدّي لمواجهة المنافقين ومجابهتهم وفضحهم. وتكثر فيها آيات الجهاد، ويكثر استخدام الأدلّة والبراهين على الحقائق الدينيّة.

وعلى هٰذا الأساس فإنّ نوع الخطاب القرآنيّ في مكّة كان بنحوٍ يختلف عمّا هو عليه في المدينة، وهٰذا ما يكشف تاريخيّته وأنّه متغيّرٌ ومتبدّلٌ.

إنّ النصّ لا يولَد من الفراغ؛ إذ إنّه لا محالة ناظرٌ ـ بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ ـ إلى الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ لعصره.

وتَرِدُ هٰذه المسألة في شأن النصّ السماويّ أيضًا؛ إذ إنّه ناظرٌ بوجهٍ من الوجوه إلى أحداث عصر النزول وواقع هٰذا العصر ثقافيًّا واجتماعيًّا؛ إذ إنّه نزل لغاية هداية المخاطَبين وإرشادهم وتربيتهم، وعليه لا يمكن أن يكون منفصلًا عن الواقع الثقافيّ والاجتماعيّ في محاورته المخاطَبين وهدايتهم. إلّا فإنّ هٰذا الارتباط والاهتمام

بمسائل عصر النزول لا يعني تحوُّل القرآن الكريم إلى مجرّد نصٍّ تاريخيٍّ، بحيث يُحشر في نطاق ذٰلك العصر الضيِّق والحقبة الزمنيّة المحدودة، دون أن تكون فيه منفعةٌ للأجيال والعصور الأخرى، أو أن يشتمل على مسائل باطلةٍ وغير صائبةٍ، ناتجةٍ عن الجهل والتخلُّف الثقافيّ الّذي كان مهيمنًا على تلك الحقبة التاريخيّة.

إنّ الخصوصيّات الّتي ذكرت للآيات والسور المكّيّة والمدنيّة ليست على حالها دائمًا، فإنّنا أحيانًا نجد بعض الآيات المدنيّة تتميّز بالشدّة[1]، وأنّ السور المكّيّة لا تخلو من الحجج والبراهين[2]، علاوةً على ذٰلك هناك عدّة سورٍ اختلف المفسّرون حول مكّيّتها ومدنيّتها؛ نتيجة انسجام خطابها في كلتا الحالتين، كسورة التكاثر وسورة الماعون وغيرها. ولا يتّسع المجال لذكر كلّ الآيات وما تضمّنته من نقضٍ لهٰذا القول. وممّا لا شكّ فيه أنّ الآيات كانت تدعو إلى التدبّر في القرآن، وما تضمّنه من معارف. ومصداق هٰذا القرآن واحدٌ بين المكّيّة والمدنيّة، كما أنّ هناك بعض الأحكام الّتي شُرّعت في المكّيّة وبقيت على حالها في المدنيّة. وكلّ ذٰلك إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على أنّ التغيّر والتحوّل إنّما هو جزئيٌّ، وأنّ الزمان والمكان ليس هما العلّة التامّة في تغيّر الأحكام والشرائع الدينيّة.

---

(1) سورة البقرة: 17 و24 و257؛ سورة فصّلت 30 – 35؛ سورة الأعراف: 199.
(2) سورة الأنبياء: 22.

أسباب النزول وتاريخيّة القرآن

عندما تذكر التاريخيّة يذكر معها مفهوم أسباب النزول، وكأنّهما يشكّلان وجهين لعملةٍ واحدةٍ[1]، من هنا يستند البعض لإثبات تاريخيّة الإسلام إلى أنّ الكثير من الآيات القرآنيّة قد نزلت عقب وقوع حوادث مختلفةٍ ونتيجةً لها؛ وعليه إذا لم تكن تلك الحوادث قد وقعت فإنّ الآيات ما كانت لتنزل. وللاستدلال على ذٰلك ذكروا أنّ مسائل من قبيل "أسباب وشأن النزول" أو" الآيات المكّيّة والمدنيّة" و"الناسخ والمنسوخ" الّتي تطرح في بحوث علوم القرآن تقود إلى اعتبار الآيات القرآنيّة تاريخيّةً، لها إطارٌ زمانيٌّ ومكانيٌّ وثقافيٌّ محدّدٌ لا يمكن تجاوزه[2].

يرى المفسّرون أنّ السبب ـ عندهم وليس عند الفلاسفة ـ بمعنى شأن النزول والأرضيّة الممهّدة لنزول الآيات القرآنيّة، ومن هنا لا تلازم بين تأثّر القرآن بظروفه وبين شروطه الزمكانيّة؛ وذٰلك لأنّ منزل القرآن لديه إشرافٌ تامٌّ على الوقائع والشروط الزمكانيّة،

(1) استند إلى هٰذا الدليل كلٌّ من: حسن حنفي، التراث والتجديد ص 13؛ روجيه جارودي، الإسلام، ترجمة وجيه أسعد، ص 126؛ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، القاهرة، 1992، ص 106.

(2) الفاضل، أحمد محمد، الاتّجاه العلمانيّ المعاصر في علوم القرآن الكريم: دراسةٌ ونقدٌ، 237 – 341.

وفي ضوء ذٰلك ينزل القرآن؛ إذ إنّ للقرآن مرتبةً فوق الواقعيّات، فهو في "اللوح المحفوظ"، وهناك من الآيات ما يكشف عن حقيقة أنّ القرآن النازل يشتمل على أصلٍ ومرتبةٍ وجوديّةٍ أسمى، وأنّها من ناحية الرتبة والمنزلة مقدّمةٌ وسابقةٌ على القرآن الملفوظ الّذي نزل بالتدريج، من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۞ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ۞ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ۞ تَنزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1]؛ و﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ۞ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾[2] ؛ و﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۞ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾[3].

ومن الناحية العقليّة فقد ثبت في محلّه أنّ لكلّ وجودٍ في نشأته المادّيّة مراتب وجوديّةً أسمى في عالم المثال والعقل، والوجود الأسمى هو الّذي يعبَّر عنه بتطابق عوالم الوجود. طبقًا لهذا المبنى العقليّ فإنّ القرآن كذٰلك يحتوي على مراتب ووجوداتٍ أسمى وأعلى تؤلّف الحقائق المتعالية للقرآن النازل. وعلى أيّ حالٍ فإنّ دعوى اعتبار القرآن نتاجًا للحوادث والوقائع الثقافيّة والاجتماعيّة لعصر النزول، دون أن يكون لها أيّ سابقةٍ ماهويّةٍ مخالفٌ لصريح العقل والنقل.

---

(1) سورة الواقعة: 77 ـ 80.

(2) سورة البروج: 21 و22.

(3) سورة الزخرف: 3 و4.

تجدر الإشارة إلى أنّ أمثال حسن حنفي لمّا تلقّفوا تعبير "أسباب النزول" تسارعوا ولم يلتفتوا إلى الفرق الموجود بين الوحي بوصفه ظاهرةً ميتافيزيقيّةً، وبين الظواهر المادّيّة الأخرى، وأرادوا إخضاع الوحي إلى القوانين والشرائط الزمكانيّة.

علاوةً على ذٰلك توجد كثيرٌ من الأحداث والوقائع الّتي حدثت في عصر الرسالة، لٰكن لم تنزّل في إثرها أيّ سورةٍ أو آيةٍ في خصوصها. فليست لكلّ حادثةٍ أو واقعةٍ حدثت في عهد رسول الله ﷺ آيةٌ تخصّها. ومن ذٰلك انقطاع الوحي لمدّة ثلاث سنين كما يرى الكثير من المفسّرين[1].

كما أنّ هناك كثيرًا من الآيات ليس لها أسباب نزولٍ وشأن نزولٍ، وإنّما اهتمّت ببيان أحكام وتعاليم الإسلام ابتداءً من دون مناسبةٍ، كتساؤل الناس أو وقوع حادثةٍ، كبعض الآيات المتعلّقة بأخبار الغيب والمعاد والجنّة والنار وأحوال القيامة والإخبار عن الوقائع الماضية كذكر قصّة قوم نوحٍ وعادٍ وثمود، غير ذٰلك[2].

هٰذا ويتوجّب علينا التمييز بين شأن نزول الآية وما تمخّض عنها

(1) معرفت، محمدهادي، التمهيد، ج 1، ص 145.
(2) السيوطيّ، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 94.

من أحكامٍ وتعاليم ومعارف. فإذا كان شأن نزول الآية أمرًا تاريخيًّا ويخضع لظروفٍ وشرائط زمكانيّةٍ، فلا يمكن القول إنّ ما تتمخّض عنه من أحكامٍ هو كذٰلك، فمثلًا كانت الحرب العالميّة الثانية سببًا في أن يجلس الخبراء ليدوّنوا وثيقةً تاريخيّةً تتضمّن موادّ ترتبط بحقوق الإنسان[1]، فإذا كانت الحرب العالميّة واقعةً تاريخيّةً جرت أحداثها في ظروفٍ وزمانٍ ومكانٍ معيّنٍ، فهل يعني ذٰلك أنّ مضمون وثيقة الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان هي أمرٌ تاريخيٌّ مرتبطٌ ببيئةٍ ثقافيّةٍ وتاريخيّةٍ واجتماعيّةٍ خاصّةٍ؟!

بل إن كثيرًا من القرارات الفرديّة الّتي يتّخذها الإنسان في عمره وحياته كلّها نابعةٌ من الحوادث التاريخيّة الّتي حدثت في فترةٍ من الزمان؛ وعليه لا يصحّ القول إن تاريخيّة الأحداث والوقائع تجعل القرارات والقوانين والأحكام الناشئة منها محدودًا بحقبةٍ تاريخيّةٍ معيّنةٍ ومنحصرًا عليها؟! كلّا بل هٰذه الأحداث صارت سببًا لاتّخاذ قرارٍ شاملٍ وعامٍّ لكلّ الظروف الزمانيّة والمكانيّة[2].

---

(1) الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان ـ وثيقةٌ تاريخيّةٌ هامّةٌ في تاريخ حقوق الإنسان ـ صاغه ممثّلون من مختلف الخلفيّات القانونيّة والثقافيّة من جميع أنحاء العالم، واعتمدت الجمعية العامّة الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان في باريس في 10 كانون الأوّل 1948 بموجب القرار 217 ألف، بوصفه المعيار المشترك الّذي ينبغي أن تستهدفه كافّة الشعوب والأمم. وهو يحدّد وللمرّة الأولى حقوق الإنسان الأساسيّة الّتي يتعيّن حمايتها عالميًّا.

(2) عرب صالحى، مبانى تاريخمندى قرآن، ص 669.

تعدّد الشرائع والتاريخيّة

إنّ الشبهة المطروحة في هٰذا المجال هي لماذا تعدّدت الشرائع؟ يعني لماذا يتحدّث القرآن عن الشرعة والمنهاج إذا كانت الظروف الزمانيّة والفكريّة والثقافيّة ومستوى البشر والتاريخ واحدًا لا يتغيّر، ولماذا لا بدّ أن تتعدّد الشرائع فتكون شريعة نوحٍ غير شريعة إبراهيم، وشريعة إبراهيم غير شريعة موسى وعيسى، وشريعة الخاتم ﷺ غير الشرائع السابقة؟ من هنا يأتي هٰذا السؤال بالنسبة إلى الشريعة الخاتمة وهو: أنّ التطوّر والاستمراريّة والتغيّر في أزماننا أضعاف ما هو موجودٌ في الأمم السابقة، فإذا كانت تلك التطوّرات الّتي هي أقلّ من زماننا هٰذا تستدعي شريعةً جديدةً، فما بالك في زماننا هٰذا؟ فإنّنا نحتاج إلى شرائع جديدةٍ وليس شريعةً جديدةً واحدةً فقط؛ ولهٰذا كلّ المعنيّين بفهم هٰذه الحقيقة وقفوا عندها مطوّلًا وقدّموا بحوثًا لحلّ هٰذه الإشكاليّة، من قبيل بحث الثابت والمتغيّر في الشريعة عند العلّامة الطباطبائيّ، ومنطقة الفراغ في التشريع الإسلاميّ عند الشهيد الصدر، وتأثير الزمان والمكان في تغيّر موضوعات الأحكام الشرعيّة عند الإمام الخمينيّ، والجوهر والعرض وغيرها. ويمكن مناقشة هٰذه الإشكالية من عدّة جهاتٍ:

بناءً على هٰذا القول؛ فإنّ الشريعة ليست لديها القدرة في هٰذا

الزمان على إدارة الواقع الموجود، وبالتالي نحتاج إلى نبوّةٍ ورسالةٍ جديدةٍ. وهٰذا يعني أنّ النبيّ لا يمثّل الخاتميّة، فعندنا دين اليهود ودين النصارى ودين الاسلام، ونحتاج إلى مصداقٍ آخر للدين!

أن لا أحد من هٰؤلاء العلماء قد ذهب إلى أنّ جميع المفاهيم ثابتةٌ وأنّ مصاديقها متغيّرةٌ، بل ذهبوا إلى أنّ التغيّر يكون جزئيًّا بحيث لا يضرّ بالأسس والأصول الدينيّة، سواءٌ من حيث المفاهيم أو من حيث المصاديق. وقد نقلنا أقوال وآراء هٰؤلاء العلماء في هٰذا المجال.

خاتميّة الأحكام الإسلاميّة وخلودها

إنّ الدين الإسلاميّ هو آخر دينٍ سماويٍّ، والشريعة الإسلاميّة خاتمة الشرائع الإلٰهيّة. ومن وجهة نظر الإنسان المسلم لا يوجد أيّ شكٍّ في أنّ الخاتميّة من الضروريّات الإسلاميّة. وهنا يطرح السؤال القائل: ما هو المراد بخاتميّة الدين والشريعة السماويّة الإسلاميّة؟

للإجابة عن هٰذا السؤال يمكن تصوّر عدّة افتراضاتٍ:

الافتراض الأوّل: أمر رسول الإسلام ﷺ من قبل الله ليعلن للبشريّة أنّها لم تعد بعد الآن بحاجةٍ لشريعةٍ سماويّةٍ، لا لشريعة الإسلام ولا لأيّ شريعةٍ سماويّةٍ أُخرى.

الافتراض الثاني: أمر رسول الإسلام ﷺ ليعلن للبشريّة أنّ

شريعة الإسلام هي آخر شريعةٍ إلٰهيّةٍ، وأنّها شريعةٌ باقية إلى يوم القيامة، وينبغي اتّخاذ تعاليمها وأحكامها أساسًا في كلّ المجالات واعتبارها ميثاقًا للحياة الإنسانيّة.

الافتراض الثالث: نفس الافتراض الثاني مع فارق أنّ الباقي والخالد من هٰذه الشريعة هو مفاهيمها دون المصاديق.

لا مراء في أنّ الافتراض الأوّل خاطئٌ؛ لأنّ الرسول الأكرم ﷺ جاء للبشر بشريعةٍ جديدةٍ وطالبهم باتّباع هٰذه الشريعة. إذن، فهو لم يعلن للناس بأنّهم في غنًى عن الشريعة، بل أكّد على حاجتهم لشريعة الإسلام[1].

والافتراض الثاني هو الّذي يجمع عليه المتكلّمون والفقهاء وكلّ المفكّرين الإسلاميّين من كلّ المذاهب.

أمّا الافتراض الثالث فلم تثبت صحّته على إطلاقه، بل وترفضه الأدلّة العقلانيّة والوحيانيّة. تستدعي هٰذه النظريّة أنّ الخاتم والخالد من شريعة الإسلام هو المفاهيم القرآنيّة وأقوال المعصومين دون المصاديق. إذا اعتبرنا هٰذه المسألة ملاكًا للخاتميّة لكانت أوّل شريعةٍ سماويّةٍ هي الّتي نادت ـ في الحقيقة ـ بالخاتميّة. فالقضايا

(1) ناقش الشهيد مطهري في كتاب (الوحي والنبوّة) هٰذا الرأي وأثبت بطلانه وذكر الرأي الصحيح في المجال في الصفحة 44.

العقديّة والأخلاقيّة والفقهيّة موجودةٌ فيها إلى جانب الشريعة الخاتمة، فما الفرق إذن؟!

والضرورة الأخرى الدالّة على عدم صواب هٰذا الافتراض هي أن تطرح الشريعة الإسلاميّة، من جهةٍ، منظومةً شاملةً جامعةً من الأحكام العباديّة وغير العباديّة، وتعتبر هٰذه المنظومة من جهةٍ أخرى موقّتةً وقصيرة الأمد! مثل هٰذا الشيء من وجهة نظر العقل عمليّةٌ عبثيّةٌ وغير حكيمةٍ ولا تنسجم مع الحكمة الإلٰهيّة البالغة.

فضلًا عن ذٰلك، يجب النظر في الضرورة الّتي جعلت الإسلام يطرح منظومة تعاليم خاصّةً بعنوان الشريعة الإسلاميّة لتنظيم الحياة العباديّة وغير العباديّة للبشريّة. إذا كان السبب في ذٰلك قصور العلم والعقل البشريّين فإنّه سببٌ باقٍ لحدّ الآن؛ فرغم ما اكتسبه عقل الإنسانية وعلومها من تطوّرٍ لٰكنّها لم تبلغ قمّة الكمال ليقال إنّ الإنسان الجديد لم يعد في حياته بحاجةٍ لتعالم الشريعة السماويّة.

يمكن ذكر عدّة أسباب لتعدّد الشرائع منها:

أنّ سبب تعدّد الشرائع اختلاف الأمم في استعداداتها لامتثال الأحكام الشرعيّة، فإنّ الناس يختلفون في مدارج الاستعداد والتهيّؤ للتسليم لأوامر الله ونواهيه، والتكاليف الإلٰهيّة والأحكام المشرّعة

تعدّ امتحانًا إلٰهيًّا للإنسان في مختلف مواقف الحياة، قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلٰكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ...﴾، وليس المراد من جعلهم أمّةً واحدةً الجعل التكوينيّ؛ فإنّ الناس تكوينًا كذٰلك، أي أمّةٌ واحدةٌ، وإنّما المراد الجعل التشريعيّ، أي لو شاء لجعل لكم شريعةً واحدةً، لٰكنّ اختلاف ما أتاكم به من استعداداتٍ حال دون ذٰلك، فجعل المانع من توحيد الشريعة هو إرادته ـ تعالى ـ امتحان البشر فيما آتاهم، وبما أنّ ما آتاهم مختلفٌ، فاختلفت الشرائع، وليس المراد من العطايا في قوله ﴿فِي مَا آتَاكُمْ﴾ العطايا الاقتصاديّة والمادّيّة، وليست هي الاختلافات بحسب المساكن والألسنة والألوان؛ فإنّ الله لم يشرّع شريعتين أو أكثر في زمانٍ واحدٍ قط، ولو كانت هي السبب في تعدّد الشرائع لاقتضت تعدّدها في الزمان نفسه عند اختلاف الأقوام فيها، مع أنّنا لا نجد على طول التاريخ أنّ الله ـ تعالى ـ أنزل شريعتين في زمانٍ واحدٍ، بل هي الاختلافات بحسب مرور الزمان، وارتقاء الإنسان في مدارج الاستعداد والتهيّؤ، فكلّما كان استعداد القوم أعلى نزلت شريعةٌ تناسب علوّ همّتهم، بينما إذا علم الله ـ تعالى ـ منهم الوهن خفّف عليهم، ومن شواهد هٰذه الحقيقة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضْ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ

صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنْ الَّذِينَ كفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ ۞ الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللهِ وَاللهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾، فالضعف هو في استعدادهم الناشئ من إيمانهم. قال السيّد العلّامة في (الميزان): «وقوله: ﴿وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ المراد به الضعف في الصفات الروحيّة، ولا محالة ينتهي إلى الإيمان، فإنّ الإيقان بالحقّ هو الّذي ينبعث عنه جميع السجايا الحسنة الموجبة للفتح والظفر، كالشجاعة والصبر والرأي المصيب، وأمّا الضعف من حيث العدّة والقوّة فمن الضروريّ أنّ المؤمنين لم يزالوا يزيدون عدّةً وقوّةً في زمن النبيّ ﷺ»[1].

أنّ هناك تعدّدًا بين معنى الدين والشريعة، فإنّ الدين واحدٌ وهو الإسلام الّذي قد بُعث به جميع الأنبياء والرسل ولا نسخ فيه، وهو مجموعة أُصول العقائد والمعارف وأركان الفروع وأُصول المحرّمات والواجبات في الفروع، وهٰذا بخلاف الشريعة؛ فإنّ لكلّ رسولٍ شريعةً وهي ناسخةٌ لشريعة النبيّ والرسول الّذي قبله، والشريعة هي تفاصيل التشريعات في الفروع.

ويشير إلى هٰذا التغاير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ وَمَا

(1) الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن: ج 9، ص 67.

اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللهِ فَإِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾[1]، فالدين عند الله واحدٌ وهو الإسلام، ولم يبعث الأنبياء بأديانٍ مختلفةٍ، وإنّما الّذي أحدث اختلاف الأديان هم أتباعهم؛ إذ حرّفوا الدين الواحد وهو دين الإسلام بغيًا. فتعرّضها للانحراف والتحريف العمديّ والتفسير والفهم الخاطئ، إلى الحدّ الّذي يصل إلى الانحراف عن المسار الّذي يريده تعالى، جعلها فاقدةً لصلاحيّة هداية الناس كما حصل في التوراة والإنجيل، وهٰذا ما يقتضي بعث رسولٍ جديدٍ.

وعلاوةً على ما ذكر من قول أمير المؤمنين عليه السلام حول "الحجّ" الّذي كان مفروضًا على السابقين وقد ورد في شرائعهم، فإنّ الأديان قد بشّرت بمجيء النبيّ محمّدٍ صلى الله عليه وآله وسلم والأوصياء من بعده، وبالمهديّ الموعود عجل الله تعالى فرجه الشريف، ولا شكّ أنّ هٰذه البشارة ليست مجرّد بشارةٍ على مستوى المفهوم فحسب، بل لا بدّ أن تكون شاملةً للمصاديق أيضًا. يقول العلّامة الطباطبائيّ: «قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾، وهٰذا إخبارٌ عمّا شهد به الله ـ سبحانه ـ في الكتب المنزلة على أهل الكتاب، وعلمه علماء أهل الكتاب ممّا عندهم من كتب الأنبياء من البشارة بعد البشارة

(1) سورة آل عمران: 19.

بالنبيّ ﷺ، ووصفه بما لا يعتريه شكٌّ ولا يطرأ عليه ريبٌ»[1].

لا ننكر مدخليّة الزمان والمكان ـ في الجملة ـ في تغيير بعض الأحكام والمصاديق، ولٰكن ليس بالكلّيّة، يقول ـ تعالى ـ في مورد عيسى عليه السلام: ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾[2]، فعلاوةً على تصديق أحكام اليهود السابقة وأنّها حقّةٌ، فقد جئتكم لأنسخ بعض الأحكام المحرّمة المكتوبة عليكم[3]. فبعض الأحكام قد تتغيّر نتيجة الظروف والشرائط التاريخيّة، لٰكن ليس بالضرورة أن تتغيّر كلّ المنظومة الدينيّة بجميع مصاديقها.

تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد

هناك بحوثٌ جديدةٌ تتمحور حول دور الزمان والمكان في الاجتهاد، وهٰذا العنوان مستقًى من نصٍّ تاريخيٍّ للإمام الخمينيّ قدس سره[4]، هٰذا

(1) الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 41.
(2) سورة آل عمران: 50.
(3) الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 202.
(4) الخمينيّ، روح الله، صحيفة النور، ج 21، ص 98. يقول الإمام الخمينيّ: «إنّي على اعتقادٍ بالفقه الدارج بين فقهائنا، وبالاجتهاد على النهج الجواهريّ، وهٰذا أمرٌ لا بدّ منه، لٰكن لا يعني ذٰلك أنّ الفقه الإسلاميّ لا يواكب حاجات العصر، بل إنّ لعنصري الزمان والمكان تأثيرًا في الاجتهاد، فقد يكون لواقعةٍ حكمٌ لٰكنّها تتّخذ حكمًا آخر على ضوء الأصول الحاكمة على المجتمع وسياسته واقتصاده».

البحث لا يرتبط ببحث التاريخيّة؛ ذٰلك أنّه بحثٌ في زمكانيّة الفقيه نفسه، أمّا بحث التاريخيّة فيرتبط ببحث تاريخيّة النصّ الدينيّ. فالزمان والمكان يتركان أثرًا على الفقيه، سواءٌ كان النصّ إلٰهيًّا ثابتًا أو مرحليًّا تدبيريًّا، والعكس هو الصحيح، فمرحليّة النصّ ثابتةٌ لها بناءً على القول بتاريخيّتها، سواءٌ كان المحيط مؤثّرًا في اجتهاد الفقيه أم لا.

فتاريخيّة النصّ مصطلحٌ يدلّ على معانٍ تختلف عن المعاني الّتي تدلّ عليها مقولات تغيّر الموضوعات أو استحداث المصاديق أو دور الزمان والمكان في عمليّة الاجتهاد، أو وجود أحكامٍ ولائيّةٍ أو ثانويّةٍ أو...، وسواءٌ كان التشريع شاملًا لمرافق الحياة برمّتها أو لا، كان النصّ ظنّيًّا أو يقينيًّا[1].

هٰذا «ولا يعني تفسير الرسالة على أساس الوحي والإمداد من السماء، بدلًا عن العوامل والظروف المحسوسة، إلغاء هٰذه العوامل والظروف عن التأثير نهائيًّا، بل إنّها مؤثّرةٌ وفقًا للسنن الكونيّة والاجتماعيّة العامّة، ولٰكنّ تأثيرها إنّما هو في سير الأحداث، ومدى ما ينجم عنها من مؤثّراتٍ لصالح نجاح الرسالة، أو لإعاقتها عن النجاح. فالرسالة ـ كمحتوى ـ حقيقةٌ ربّانيّةٌ فوق الشروط والظروف المادّيّة،

(1) حبّ الله، حيدر، نظريّة السنّة في الفقه الشيعيّ الإماميّ، ص 718.

ولٰكنّها بعد أن تحوّلت إلى حركةٍ، إلى عملٍ متواصلٍ في سبيل التغيير، يصبح بالإمكان ربطها بظروفها وما تكشفها من ملابساتٍ وأحاسيس.

فإذا قيل مثلًا: إنّ شعور الإنسان العربيّ بالتمزّق والضياع، وهو يجد نفسه يجسّد آلهته ومثله الأعلى في حجرٍ يحطّمه في لحظة غضبٍ، أو حلوى يلتهمها في لحظة جوعٍ، جعله يتطلّع إلى الرسالة الجديدة.

أو قيل مثلًا: إنّ شعور البائس والكادح في المجتمع العربيّ بالظلم والتعسّف من قبل المرابين والمستغلّين، دفعه إلى تأييد حركةٍ جديدةٍ ترفع راية العدالة، وتقضي على رأس المال الربويّ.

أو قيل: إنّ الشعور القبليّ لعب دورًا مهمًّا في حياة الرسالة، سواءٌ ما كان منها على مستوًى محلّيٍّ، كمشاعر الصراع والتنافس بين قبائل قريش، وما أسبغه النبيّ على عشيرته من حصانةٍ وهيبةٍ، حمته من الأعداء، أو ما كان منها على المستوى القوميّ، كمشاعر عرب جنوب الجزيرة تجاه شمالها.

أو قيل: إنّ ظروف العالم المتداعي، والأحوال المحرجة الّتي مرّت بها الدولتان العظيمتان الرومانيّة والفارسيّة على المسرح الدوليّ وقتئذٍ، أشغلت هاتين القوّتين الكبيرتين بنفسيهما، وحالت دون تدخلهما في إجهاض الحركة الجديدة في الجزيرة العربيّة.

إذا قيل شيءٌ من هٰذا القبيل، فهو أمرٌ معقولٌ، وقد يكون مقبولًا، غير أنّ هٰذا إنّما يفسّر الأحداث، ولا يفسّر الرسالة نفسها»[1].

وحتّى تتّضح المسألة؛ نتطرّق إلى دور الزمان والمكان ومختلف الظروف في النصوص القرآنيّة والمعصومين.

إنّ دور الزمان والمكان في النصوص الدينيّة ينطوي على دقّةٍ مميّزةٍ؛لأنّ النصوص القرآنيّة وكلمات المعصومين هي تبلور العلم الإلٰهيّ الواسع الشامل، والظروف المكانيّة والزمانيّة مع أنّ لها دورها في نزول المعارف والأحكام القرآنيّة والدينيّة وصدورها، بيد أنّ دورها لا يتجاوز حدود العلل الإعداديّة والظروف الممهّدة.

وتكتسب هٰذه الفكرة معنًى واضحًا جدًّا، خصوصًا بالنسبة للشريعة الإسلاميّة المتّسمة بالخلود والأبديّة. مع أنّ الله بعث المعارف والأحكام الإسلاميّة في ظروفٍ تاريخيّةٍ خاصّةٍ، بيد أنّ الغرض من تشريعها ليس تاريخيًّا ولا متزمّنًا. في هٰذه الحالة ما يتوقّع من المعارف والأحكام الإسلاميّة هو الإجابة عن مسائل وأسئلة عصر النزول والصدور، وكذٰلك الإجابة عن مسائل وأسئلة العصور اللاحقة، إلّا إذا انتفى موضوع أحد الأحكام

(1) الصدر، محمّدباقر، المرسل الرسول الرسالة، ص 99 و100.

انتفاءً كاملًا. في مثل هٰذه الحالة لن يكون للحكم قيودٌ زمنيّةٌ إنّما سيكون موضوعه غائبًا وغير موجودٍ خارجيًّا.

معنى هٰذا الكلام أنّه متى ما تحقّق الموضوع ترتّب الحكم الشرعيّ عليه. على هٰذا الأساس، كما أنّ الغرض والقصد من الأحكام الإسلاميّة شاملٌ ودائمٌ، كذٰلك الحال بالنسبة لشكل الأحكام الإسلاميّة وصورها. طبعًا جرت صياغة نظام التشريع الإسلاميّ بحيث تكون له القدرة على الاستجابة لاحتياجات البشر في الظروف المكانيّة والزمانيّة المختلفة إلى جانب ثبات أحكامه وعدم تغيّرها. لا يوجد أيّ موضوعٍ جديدٍ في مضمار الأفعال الفرديّة أو الاجتماعيّة للبشر لا يمكن استنباط حكمه من المصادر الإسلاميّة. ولا توجد ظروفٌ زمانيّةٌ ومكانيّةٌ يعجز الاجتهاد الإسلاميّ عن تبيين أحكامها الشرعيّة.

ونفس الشيء يقال بالنسبة لنظريّة الثابت والمتغيّر أو منطقة الفراغ وغيرها.

النتيجة

إنّ النزعة التاريخيّة الّتي تعنى بدراسة المواضيع والأحداث والنصوص في بيئتها وضمن شروطها التاريخيّة بعيدًا عن التعالي والإطلاق والثبات، هي نزعة غربيّة المنشإ وتقوم على مجموعةٍ من المباني والأسس الّتي لا يمكن أن تقف في وجه الانتقادات الّتي ترد عليها. كما أنّ نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق المطروحة اليوم باعتبارها من مصاديق التاريخيّة تواجه ـ من حيث إطلاقها وكلّيّتها ـ الكثير من الانتقادات الجدّيّة على مستوى الأدلّة والشواهد الّتي استندت إليها.

المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

1."إميل بولا" الحرّيّة العلمنيّة: حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة ـ منشورات سيرف ـ باريس 1978 م.

2.ابن مكّيّ، محمّد الشهيد الأوّل، القواعد والفوائد، طبعة النجف الأشرف.

3.أبو زيد، نصر حامد، النصّ، السلطة، الحقيقة، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 4، 2000 م.

4.أبو زيد، نصر حامد، النصّ والسلطة والحقيقة، ط 5، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت - 2006 م.

5.أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ: دراسةٌ في علوم القرآن، ط 5، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت - 2000 م.

6.الإحسائيّ، ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي، ط 1، مطبعة سيّد الشهداء، قمّ، 1405هـ.

7.أركون، محمّد، "الاسلام والتاريخيّة والتقدم"، مجلة الأصالة، الجزائر، الشؤون الدينيّة، العدد 49 - 50، 1977 م.

8.أركون، محمّد، "الفكر الإسلاميّ، قراءةٌ علميّةٌ"، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القوميّ والمركز الثقافيّ العربيّ، الطبعة الثانية، بيروت 1996 م.

9.أركون، محمّد، الفكر الإسلاميّ، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 2، 1996 م.

10.أركون، محمّد، الفكر الأصوليّ واستحالة التأصيل (نحو تخريج آخر للفكر الإسلاميّ)، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط 1، بيروت 1999 م.

11.أركون، محمّد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2005 م.

12.أركون، محمّد، نحو نقد العقل الإسلاميّ، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباع والنشر ط 1 بيروت 2009 م.

13.بدوي، عبد الرحمٰن، موسوعة الفلسفة، ذوى القربى، قمّ، 1429 هـ.

14.بوريكو، ر. بودون وف، المعجم النقديّ لعلم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ط2، ديوان المطبوعات الجامعيّة، بيروت، 2007 م.

15.پورنقشبند، نادر، المنهج الاستشراقيّ في دراسات السيرة النبويّة الشريفة، ترجمة محمد حسن زقراط، مجلّة الحياة الطبّيّة، العدد 21 ـ 22، السنة 7، المؤسّسة العالميّة للمعاهد الإسلاميّة العالمية، بيروت - 2007 م.

16.القمّيّ، عليّ بن إبراهيم، تفسير القمّيّ، مؤسّسة الإمام المهديّ ﷺ، ط1، قمّ، 1435 هـ.

17.توفيق، سعيد، هرمنوطيقا النصّ الأدبيّ بين هيدجر وجادمر، مجلّة نزوى، العدد 2، مارس 1995 م.

18.التيمومي، الهادي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم، ط 1، دار محمدعلي، تونس، 2003 م.

19.جارودي، روجيه، الإسلام، ترجمة وجيه أسعد، دار عطيّة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1996 م.

20.جوادى آملى، عبدالله، صورت و سيرت انسان در قرآن، ط 2، قم: مركز نشر اسراء، 1381 هـ

21.جوادی آملی، فطرت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، 1379 هـ.

22.حبّ الله، حيدر، نظريّة السنّة في الفكر الإماميّ الشيعيّ (التكوّن والصيرورة)، مؤسّسة الانتشار العربيّ، ط1، بيروت، 2006 م.

23.الحرّ العامليّ، محمّد بن حسن، وسائل الشيعة، قمّ، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، 1409 هـ.

24. حنفي، حسن، التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم، ط 4، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت - 1992 م.

25.الحسناوي، فضاء ذياب غليم، الأبعاد التداوليّة عن الأصوليّين، مدرسة النجف نموذجًا، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط 1، بيروت، 2016 م.

26.الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربيّ، ط1، بيروت، 1391 هـ.

27.الحكيم، محمّدتقي، الأصول العامّة للفقه المقارن: مدخلٌ إلى دارسة الفقه المقارن، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، ط 2، آب – 1979 م.

28.الحنفي، عبد المنعم، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، 1999 م.

29.الحيدري، كمال، الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة، مؤسسة التاريخ العربيّ، ط1، بيروت، 2009 م.

30.الخميني، روح الله، صحيفة النور، طهران، مؤسّسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخمينيّ.

31.الزبن، عماد أحمد، مجلّة الأثر، مقالة: الأسس الفلسفيّة لأرخنة النصّ: رؤيةٌ نقديّةٌ في المقولة، العدد 21، الأردنّ، كانون الأوّل 2014 م.

32. سبيلا، محمد، التحولات الفكريّة الكبرى للحداثة: مساراتـها الأبستيمولوجية ودلالتها الفلسفيّة، مجلّة فكرٌ ونقدٌ، العدد 2، السنة الأولى، تشرين الأوّل 1997 م، الرباط.

33. السيوطيّ، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، قمّ، فخر الدين، 1380 هـ ش.

34. الصافي الگلپايگانيّ، لطف الله، الأحكام الشرعيّة ثابتةٌ لا تتغيّر، دار القرآن الكريم، ط1، قم، 1412 هـ

35. الصدر، محمّدباقر، الفتاوى الواضحة، ط 2، دار البشير، 1424 هـ

36. الصدر، محمّدباقر، المرسل الرسول الرسالة، الدار العالميّة، بيروت، 1986 م.

37. الصدر، محمّدباقر، المعالم الجديدة للأصول، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، ط1، 1421 هـ.

38. الطباطبائيّ البروجرديّ، حسينٌ، نهاية الأصول، منشروات تفكر، طهران، 1415 هـ.

39. الطباطبائيّ، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ط 5، جامعة المدرّسين، 1417 هـ

40. طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت.

41. عباس هاشم شهاب، وحدة المفهوم وتعدّد المصداق... دعاوى واسعةٌ لفقهٍ جديدٍ، https://abbashashim.wordpress.com

42. عرب صالحي، محمّد، التاريخيّة والدين، منشورات مركز التحقيقات الثقافيّة والفكر الإسلاميّ، ط 1، طهران - 1391 هـ

43. عرب صالحي، محمّد، مبانى تاريخمندى قرآن، مجله فلسفه دين، زمستان، 1395 هـ. ش، دوره 13، عدد 4.

44.العروي، العرب والفكر التاريخيّ، ط 5، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، 2006 م.

45.العروي، عبد الله، مفهوم التاريخ، المفاهيم والأصول، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت - 1992 م.

46.العمري، مرزوق، التاريخيّة، المفهوم وتوظيفاته الحداثيّة، مجلّة إسلاميّة المعرفة: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، العدد 63، شتاء 2011 م.

47.فارد، كولن، پست مدرنيسم، ترجمه: على مرشدى زاده، تهران، نشر قصيده سرا، 1384هـ. ش.

48.فاضل اللنكراني، محمدجواد، رسائل في الفقه والأصول، مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام، ط2، قمّ، 1428 هـ.

49.الفاضل، أحمد محمد، الاتّجاه العلمانيّ المعاصر في علوم القرآن الكريم: دراسةٌ ونقدٌ، مركز الناقد الثقافيّة، ط1، دمشق، 2008 م.

50.القادري بوتشيش، إبراهيم، النصّ التاريخيّ والتأويل، مجلّة علامات، العدد 16، 2001 م.

51.قائمي‌نيا، عليرضا وآخرون، القرآن ونظريّة المعرفة، منشورات مركز التحقيقات الثقافيّة والفكر الإسلاميّ، ط 1، طهران، 1392 هـ.

52.قيس ماضي فروا، المعرفة التاريخيّة في الغرب: مقارباتٌ فلسفيّة وعلميّةٌ وأدبيّةٌ، المركز العربيّ للدراسات والأبحاث السياسيّة، ط 1، الدوحة 2013 م.

53.كاشف الغطاء، تحرير المجلّة، المطبعة الحيدريّة، النجف ، 1359 هـ.

54.الكلينيّ، الكافي، محمّد بن يعقوب، دار الكتب الإسلاميّة، ط4، طهران، 1407 هـ.

55.المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، دار إحياء التراث العربيّ، ط2، بيروت، 1403 هـ.

56.محمد حسن زراقط، مجلّة البصائر، العدد 47، 2011 م.

57.المظفر، محمّدرضا، أصول الفقه، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين بقمٍّ المشرّفة.

58.معرفت، محمدهادي، التمهيد في علوم القرآن، قمّ، مؤسّسة الشهيد، 1386 هـ. ش.

59.مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ترجمة: محمدعلي آذرشب، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام، ط1، قمّ، 1421 هـ.

60.ملكيان، مصطفى، عقلانيت، دين، نوانديشى، ماهنامه‌ى نامه، العدد 1، 1381 هـ. ش.

61.ملكيان، مصطفى، مشتاق و مهجورى، النظرة المعاصرة، 1385 هـ. ش.

62.مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلاميّ، فقه أهل البيت عليهم السلام.

63.النجفي، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق عباس القوجاني، دار الكتب الإسلاميّة، ط 3، إيران، 1988 م.

64.النجفي، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ط 5، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.

65.هاشم صالح، "الثقافة العربيّة في مواجهة الثقافة الغربيّة والتحدّيات"، مجلّة الوحدة، العدد 101ـ102، 1993 م.

66.هايدغر، مارتين، الوجود والزمان.

67.الواعظي، أحمد، تاريخيّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد، ترجمة حسن علي مطر، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 27، 2017 م.

68.واعظي، احمد، در آمدى بر هرمنوتيک، ط 5، قم، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، 1386 هـ ش.

69.واعظي، أحمد، مجلّة المحجّة، العدد 6، 2003 م.

70.يزبك، قاسم، التاريخ ومنهج البحث التاريخيّ، ط 1، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت.

71.Benedetto Croce, L'histoire comme pensée et comme action, Librairie Doroz, Geneve, 1968.